

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَبِذِكْرِ وَلِيهِ



مجله‌ی علمی - تخصصی

دوفصل نامه‌ی «دانش نامه‌ی علوم قرآن و حدیث»
سال دهم، شماره‌ی بیستم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
دکتر احسان پوراسماعیل
(استادیار مؤسسه آموزش عالی آرمان رضوی)

سردبیر:
دکتر نهلله غروی نائینی
(استاد دانشگاه تربیت مدرس)

این مجله بر اساس پروانه‌ی انتشار معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به شماره ثبت ۹۲/۲۵۱۷۰ در تاریخ ۹۲/۹/۱۳ منتشر می‌گردد.
شاپا: ۲۳۸۳-۱۳۸۳

<http://qsahe.ir>
E-mail: info@qsahe.ir

چاپ و صحافی: دفتر فنی پیام شمارگان: ۵۰۰ نسخه تک شماره: ۵,۰۰۰,۰۰۰ ریال
مشهد، صندوق پستی: ۳۸۴-۹۱۸۶

تماس از طریق پیام‌رسان‌های ایتا، سروش، تلگرام و واتس‌آپ: +۹۸۹۲۲۰۱۱۲۷۳۸
این مجله در پایگاه‌های پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (ensani.ir)، مجلات تخصصی نور (noormags.ir)، مگ ایران (magiran.com) و سیولیکا (civilica.com) نمایه می‌شود.

هیأت تحریریه:

۱. دکتر سید محمد باقر حجّتی؛ استاد دانشگاه تهران
۲. دکتر محمد تقی دیاری؛ استاد دانشگاه قم
۳. دکتر سیدرضا مؤدّب؛ استاد دانشگاه قم
۴. دکتر قاسم بستانی؛ استاد دانشگاه شهید چمران اهواز
۵. دکتر سید علی اکبر ربیع نتّاج؛ استاد دانشگاه مازندران
۶. دکتر محمد سعیدی مهر؛ استاد دانشگاه تربیت مدرّس
۷. دکتر قاسم فائز؛ استاد دانشگاه تهران
۸. دکتر فتحیه فتاحی زاده؛ استاد دانشگاه الزهراء ع.ا.ع.
۹. دکتر غلامحسین اعرابی؛ دانشیار دانشگاه قم
۱۰. دکتر نادعلی عاشوری تلوکی؛ دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد

ویراستار فنی و ساختاری: دکتر علی ایمان پرست؛ عضو هیأت علمی دانشگاه زابل

مترجم و ویراستار انگلیسی چکیده مقالات: حسین رسولی پور؛ استاد مدعو دانشگاه
فردوسی مشهد

شیوه‌نامه‌ی ساختاری و نوشتاری برای تنظیم و ارسال مقاله به دوفصلنامه‌ی

«دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث»

۱. نکات کلی برای تنظیم مقاله

لازم است که برای آماده‌سازی مقاله جهت چاپ در مجله‌ی «دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث» نکات زیر به دقت لحاظ شود:

۱. در این دوفصلنامه، مقاله‌ای انتشار می‌یابد که در یکی از عرصه‌های علوم قرآن و حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای علوم قرآن و حدیث با سایر علوم نگاشته شده باشد.

۲. متن مقاله‌ی ارسالی به زبان فارسی باشد. مجله از چاپ ترجمه‌ی مقاله معذور است، مگر اینکه ترجمه همراه نقد و تحقیق باشد.

۳. مقاله‌ی ارسالی در نشریه‌ای دیگر به چاپ نرسیده یا برای چاپ فرستاده نشده باشد.

۴. مقاله‌ی فرستاده شده تحقیقی و مستند و بر اساس معیارهای پژوهشی باشد.

۵. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۶. مقاله با فاصله‌ی کافی میان سطور و خوانا، با برنامه‌ی Microsoft Word تایپ شده و فقط از طریق پست الکترونیکی به مجله ارسال

- شود، اعلام وصول پس از دریافت مقاله از همین طریق حداکثر بعد از ده روز انجام خواهد گرفت.
۷. ذکر مشخصات کامل نویسنده یا نویسندگان، تعیین نویسنده‌ی مسئول مقاله، به همراه نشانی کامل، شماره تماس و درجه‌ی علمی هریک به همراه اسکن حکم کارگزینی ضروری است.
۸. در صورتی که نویسنده دارای مدرک پایین‌تر از استادیاری باشد، انضمام اسم یک استادیار ضروری است.
۹. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
- چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه‌ی اصلی، نتیجه و فهرست منابع.
۱۰. درج معادل انگلیسی اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.
۱۱. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره‌ی جلد و صفحه، در داخل پرانتز درج گردد.
۱۲. فصلنامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقاله را برای خود محفوظ می‌دارد و از با زگردندان مقاله‌ی دریافتی معذور است.
۱۳. مقاله‌ها بعد از ارزیابی اولیه، داوری می‌شود و پس از تأیید برای چاپ آماده می‌گردد و در این صورت یک نسخه به نویسندگان مقاله تقدیم خواهد شد.
۱۴. مقاله‌های چاپ شده صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان و صحت نوشتارهای علمی نیز با آنها است.

۲. شیوه‌نامه‌ی ساختاری

پژوهشگران و نویسندگان محترم مناسب است به‌منظور سهولت ارزیابی، آماده‌سازی و چاپ مقاله‌ها، نکات ذیل را رعایت کنند:

در تدوین مقاله لازم است این ترتیب رعایت شود:

(الف) عنوان مقاله: ناظر به موضوع تحقیق باشد، به‌صورت کوتاه و رسا درج گردد.

(ب) مشخصات نویسنده: ذکر نام و نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان به همراه رتبه‌ی علمی و سازمان وابسته الزامی است.

(ج) چکیده: قریب به ۱۰۰ تا ۱۵۰ واژه به زبان فارسی و انگلیسی به‌گونه‌ای که نمایانگر شرح مختصر و جامعی از محتویات نوشتار شامل: بیان مسأله، هدف، ماهیت پژوهش و نکته‌های مهم نتیجه‌ی بحث باشد.

(د) کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند.

(هـ) مقدمه یا طرح مسأله: در آن به هدف پژوهشگر از پژوهش و انتشار آن و نیز به زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آنها با موضوع نوشتار به‌صورت واضح اشاره شود.

(و) بدنه‌ی اصلی مقاله: در نگارش بدنه‌ی اصلی مقاله رعایت نکات زیر ضروری است:

۱. بدنه‌ی مقاله که متن اصلی است، پاراگراف‌بندی شده باشد، به‌گونه‌ای که هر پاراگراف (بند) حاوی یک موضوع مشخص باشد.

۲. هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار بگیرند.

۳. هر دسته از عناوین، ذیل عنوان کلی‌تر قرار بگیرند، به نوعی که مجموعه‌ی مقاله از شاکله‌ی منسجم برخوردار بوده و تقدیم و تأخیر مطلب در آن رعایت شده باشد.

۴. در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه (») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.

۵. هر مطلب نقل شده باید به منبعی ارجاع داده شود.

۶. در ذکر مرجع نکات زیر رعایت گردد:

■ به جای ذکر مراجع در پاورقی یا پایان هر مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر بدین صورت ذکر می‌شود: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد و صفحه). در صورتی که نام خانوادگی مؤلف مشترک است، باید اسم وی هم مورد اشاره قرار گیرد. در صورتی که از شخص مورد نظر در یک سال، دو اثر یا بیشتر منتشر شده و در مقاله مورد استفاده قرار گرفته است، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار میان دو اثر تفکیک صورت گیرد؛

■ اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده است، ذکر منبع بدین شکل صورت می‌گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره‌ی صفحه و سال

انتشار اثر دوم، شماره‌ی صفحه)؛

- در صورتی که به دو اثر مختلف با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شود، به این صورت به آن دو اشاره می‌گردد:
(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره‌ی صفحه/ نام خانوادگی، سال انتشار، شماره‌ی صفحه)؛
- اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر آورده می‌شود و با ذکر واژه «دیگران» به سایر مؤلفان اشاره می‌گردد.

ز) نتیجه: حدود ۱۰۰ تا ۲۰۰ کلمه، حاوی جمع‌بندی و خلاصه‌گیری از مهم‌ترین مسایلی که نویسنده آنها را در مقاله‌اش به‌طور مستند شرح و بسط داده است.

ح) فهرست منابع: کتب و مقاله‌هایی که نویسنده در مقاله‌اش به آنها استناد نموده و یا از آنها نقل مطلب کرده است. منابع مورد استفاده می‌بایست به صورت زیر تنظیم شود:

- فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه بر اساس حروف الفبا (نام خانوادگی) تنظیم گردد.
- کتاب: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، نام مترجم/ مصحح، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، سال انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره‌ی مجله، سال انتشار.
- منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، «نام مقاله»، آدرس اینترنتی.
- منابع نامشخص: در صورت تألیف توسط مرکز یا مؤسسه، نام آن

ذکر شود و در صورت عدم تألیف توسط نویسنده یا مؤسسه، با نام اثر آغاز می‌شود.

- عدم تعیین برخی مشخصات: از الفاظ «بی‌جا» (بدون محل نشر)، «بی‌نا» (بدون ناشر)، «بی‌تا» (بدون تاریخ) استفاده شود.

۳. شیوه‌نامه‌ی نوشتاری (دستور خط)

رسم الخط یا دستور خط یکی از موضوعات مهم نگارش فارسی است که درباره‌ی شیوه‌ی املائی کلمات بحث می‌کند. رعایت نکات رسم الخطی در سرعت و دقت مطالعه و همچنین زیبایی متن بسیار مؤثر است. لازم است که نویسندگان محترم قبل از ارسال متن به مجله، مقاله‌ی خود را از دیدگاه نکات رسم الخطی مورد بازبینی و ویراستاری دقیق قرار دهند. مهم‌ترین نکات رسم الخط - که در بسیاری از موارد مورد غفلت واقع می‌شوند - در متنی با عنوان «شیوه‌نامه‌ی نوشتار» به صورت فشرده و مفید گردآوری شده است. شما می‌توانید این متن را با رفتن به صفحه‌ی اینترنتی <http://qsahe.ir> دریافت نمایید.



مجله‌ی علمی - تخصصی

سال دهم، شماره‌ی بیستم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

- نسبت میان علم و جهل
دکتر احسان پوراسماعیل ۱۱
- حقیقت فراعصری قرآن و ارائه‌ی پیشنهاد نوین در تاریخ‌گذاری قرآن کریم
دکتر علی محمدی آشنانی و مریم احمدلی ۱۵
- بررسی تطبیقی حرمت نگاه در قرآن، تورات و انجیل با تکیه بر رویکرد روان‌شناختی
دکتر عبدالله غلامی و فریده حقیقی بردینه ۴۵
- بازتاب گزیده‌ای ابعاد تربیت قرآنی در کلام امام رضا علیه السلام
دکتر علیرضا نادریان لایین و همکاران ۷۳
- تحلیل تفسیری آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» با تکیه بر شبهه‌ی کثرت‌گرایی دینی
سامره داجلری ۱۰۷
- پیامدهای تقطیع حدیث در انعکاس فضائل حضرت علی علیه السلام در صحیح بخاری
فاطمه ابراهیم پور و علی آهنگ ۱۳۹
- مرجع ضمیر «هؤلاء» در آیه‌ی تعلیم اسماء بر آدم علیه السلام با تکیه بر نقد دیدگاه مفسران و تأثیر آن بر ترجمه‌ی قرآن
هانی رنجبر و همکاران ۱۵۱

نسبت میان علم و جهل

(سخن مدیر مسئول)

دکتر احسان پوراسماعیل

استادیار مؤسسه‌ی آموزش عالی

آرمان رضوی

pouresmaeil@armanrazavi-

ihe.ac.ir

یکی از ویژگی‌های ممتاز ادبیات روایی اهل بیت علیهم‌السلام، ترسیم مفاهیم معرفتی در قالب تصویری پویا و حیات‌بخش است. در میان این تصاویر، نسبت «علم» و «جهل» هرگز به صورت تقابل میان «دانستن» و «ندانستن» مطرح نمی‌شود، بلکه در قالب یک رویارویی دائمی و سرنوشت‌ساز بازنمایی می‌شود. از این منظر، علم نه صرفاً افزوده‌ای بر آگاهی انسان، بلکه نیرویی فعال برای براندازی جهل است؛ همان حقیقتی که امیرمؤمنان علی علیه‌السلام در تعبیر گوناگون از آن با عنوان «قاتل الجهل» و «ممیت الجهل» یاد می‌کند. تأمل در این تعبیرها نشان می‌دهد که جهل در منظومه‌ی اندیشه‌ی شیعی، موجودیتی منفعل و بی‌اثر نیست تا تنها با افزایش اطلاعات به تدریج کنار رود؛ بلکه واقعیتی اثرگذار و مزاحم است که باید در برابر آن ایستاد. از همین رو، علم نیز صرفاً نقش روشنگری ندارد، بلکه دارای کارکردی سلبی و اصلاح‌گر است. هنگامی که حضرت علیه‌السلام می‌فرماید: «الْعِلْمُ قَاتِلُ الْجَهْلِ» (آمدی، تصنیف غررالحکم، ص ۴۱) یعنی: دانش، کشنده‌ی نادانی است. علم به منزله‌ی قدرتی معرفتی می‌شود که با نابودی جهل، زمینه‌ی شکوفایی انسان را فراهم می‌آورد. در این نگاه، ارزش علم تنها در آنچه تولید می‌کند،

نیست؛ بلکه در آن چیزی است که از میان بر می‌دارد.

از سوی دیگر، تفاوت میان دو تعبیر «قاتل الجهل» و «ممیت الجهل» نیز قابل تأمل است! امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «الْعِلْمُ مُمِيتُ الْجَهْلِ» (همان) یعنی: دانش، نابود کننده‌ی نادانی است.

«قتل»، بر کنش آگاهانه و مواجهه‌ی مستقیم دلالت دارد، در حالی که «میراندن» بیان‌گر از میان رفتن تدریجی حیات یک پدیده است. اجتماع این دو تعبیر نشان می‌دهد که علم در منطق اهل بیت علیهم السلام، هم قدرت مقابله‌ی مستقیم با جهل را دارد و هم زمینه‌ی زوال تدریجی آن را فراهم می‌کند. بدین ترتیب، مبارزه با جهل تنها در عرصه‌ی مناظره و استدلال خلاصه نمی‌شود، بلکه هر گسترش حقیقی علم، خود به خود قلمروی جهل را محدود می‌سازد. روایت دیگر امیرمؤمنان علیه السلام، افق تازه‌ای از این تحلیل را آشکار می‌کند: «يَسِيرُ الْعِلْمُ يَنْفِي كَثِيرَ الْجَهْلِ» (همان، ص ۴۴). یعنی: اندکی دانش، نادانی بسیار را می‌زداید. در این بیان، نسبت میان علم و جهل، نسبتی کمی نیست. اندک علم می‌تواند جهل فراوان را از میان ببرد. این نکته نشان می‌دهد که قدرت علم به حجم آن وابسته نیست، بلکه به حقیقت و اصالت آن بستگی دارد. در این نگرش، معیار تأثیرگذاری علم، کیفیت آن است، نه انباشت اطلاعات. از این رو، یک حقیقت روشن می‌تواند شبکه‌ای از پندارهای نادرست را فرو ریزد.

از منظر دیگر، روایات، مبارزه با جهل را از سطح جامعه به درون انسان منتقل می‌کنند. باب علم نبی صلی الله علیه و آله امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ قَاتَلَ

جَهْلُهُ يَعْلَمُهُ فَازَ بِالْحَقِّ الْأَسَدُ» (همان) یعنی: آن‌که با دانش خود به پیکار با نادانیش بر خیزد، به بالاترین خوشبختی می‌رسد. جهل در این روایت، پیش از آنکه پدیده‌ای بیرونی باشد، دشمنی درونی است. انسان، نخست باید جهل خویش را بشناسد و با سرمایه‌ی علم به مبارزه با آن برخیزد. بدین ترتیب، علم پیش از آنکه ابزار اصلاح دیگران باشد، می‌تواند وسیله‌ی اصلاح صاحب علم باشد. این جابه‌جایی کانون مبارزه از بیرون به درون، یکی از عمیق‌ترین ابعاد تربیتی این روایات به شمار می‌آید؛ زیرا هر تحوّل اجتماعی، بر تحوّل معرفتی انسان آغاز می‌شود.

در همین چارچوب، روایت «الْعِلْمُ قَاتِلُ الْجَهْلِ وَ مُكْسِبُ الثُّبُلِ» (همان) یعنی: دانش، کشنده‌ی نادانی و مایه‌ی بزرگواری است، پیوند میان معرفت و فضیلت را آشکار می‌کند. نابودی جهل تنها به اصلاح دستگاه شناختی انسان نمی‌انجامد، بلکه کرامت اخلاقی و بزرگواری را نیز در پی دارد. از این‌رو، علم در اندیشه‌ی علوی صرفاً منشأ دانایی نیست؛ بلکه منشأ «نبل» است. این هم‌نشینی نشان می‌دهد که در منطق اهل بیت علیهم‌السلام، معرفت و فضیلت دو مسیر جداگانه نیستند، بلکه دو ثمره‌ی یک حقیقت واحدند؛ هر اندازه جهل فروکاهد، به همان میزان کرامت انسانی مجال ظهور می‌یابد.

برایند این روایات، تصویری منسجم از رسالت علم ارائه می‌دهد. علم، حقیقتی خنثی و انباشتی نیست، بلکه نیرویی اصلاح‌گر و تحوّل‌آفرین است. جهل نیز صرفاً فقدان دانش نیست، بلکه مانعی است که باید از میان برداشته شود. از این‌رو، جامعه‌ای که علم را تنها وسیله‌ای برای توسعه‌ی مهارت یا

افزایش اطلاعات بدانند، از تلقی عمیق اهل بیت علیهم‌السلام فاصله گرفته است. در فرهنگ شیعه، ارزش علم به اندازه‌ی توان آن در نابودی جهل و پرورش فضیلت سنجیده می‌شود.

بر این اساس، رسالت نهادهای علمی نیز فراتر از انتقال اطلاعات است. هر نظام آموزشی، زمانی با معیارهای روایی هم‌سو خواهد بود که بتواند از علم، نیرویی برای مبارزه با جهل و زمینه‌ای برای رشد کرامت انسانی بسازد. چنین برداشتی از علم، آن را از یک سرمایه‌ی فردی به یک مسئولیت تمدنی تبدیل می‌کند؛ مسئولیتی که در آن، هر گام در مسیر گسترش معرفت، گامی در جهت عقب‌نشینی جهل و نزدیک‌تر شدن انسان به سعادت برتر است؛ همان «حَظَّ أَسْعَدَ» که امیرمؤمنان علیه‌السلام آن را ثمره‌ی مبارزه آگاهانه با جهل معرفی می‌کند. به امید پایان یافتن جهل با ظهور امام زمان علیه‌السلام و شکوفایی درخت علم شماره‌ی بیستم دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث را آغاز می‌کنیم.

حقیقت فراعصری قرآن و ارائه‌ی پیشنهاد نوین در تاریخ‌گذاری قرآن کریم

چکیده: بر اساس تصریح آیات قرآن و روایات، قرآن کتابی ذو مراتب و حقیقتی فرازمانی است. علماء و محققان اصل و حقیقت قرآن را در مقام لدن و لدی الاهی در لوح محفوظ و کتاب مکنون الاهی می‌دانند که همواره تحت اسم حفیظ الاهی مراقبت می‌شود. ایشان قائل به نزول الفاظ در طی ۲۳ سال بر پیامبر ﷺ هستند و قرآن منزل و مکتوب را جلوه‌ی لفظی و بیانی آن حقیقت ازلی می‌دانند که پیوسته از آن سرچشمه‌ی لایزال الاهی سیراب می‌شود و توشط خداوند متعال جمع و تدوین شده است. حقیقتی که به دلیل حضور در مقام لدن و لدی الاهی و حفاظت در لوح محفوظ و کتاب مکنون همواره تداوم دارد. لذا تجلی الاهی قرآن به لحاظ پیشینه و پسینه منحصر به محدوده‌ی دنیا نبوده و نازله‌ی آن پیوسته به سرچشمه‌ای ازلی اتصال همیشگی دارد؛ بنابراین حقیقت قرآن همیشه فراعصری است. در این پژوهش ضمن تدقیق در سرچشمه‌ی قرآن به ماهیت این حقیقت لایزال اشاره شده تا به قدر بضاعت، بر عظمت و علو جایگاه و شاکله‌ی قرآن تأکید شود. ضمن اینکه در عرصه‌ی تعلیمی نیز نگاه تاریخی به زوایای این حقیقت الاهی را منظر نادرست و محدود معرفی کند و عنوان تاریخ قرآن را در درسنامه‌های قرآنی، عنوانی فروکاسته شده از حقیقت لایزال قرآن نشان دهد و عنوان تاریخ کتابت و قرائت قرآن را در این باب پیشنهاد دهد.

کلیدواژه‌ها: امّ‌الکتاب، فرازمان، قرآن، فرازمانی، هدایت‌گری.

دکتر علی محمدی

آشنانی

استادیار دانشگاه علوم و

معارف قرآن کریم تهران

dr.mohammadi.quran@

gmail.com

مریم احمدلی

(نویسنده‌ی مسئول)

دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد

دانشگاه علوم و فنون قرآن

کریم تهران

ahmadlima@chmail.ir

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۵

پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۱۸

۱. مقدمه

تاریخ قرآن از جمله مباحث مهم در حوزه‌ی علوم قرآن است. این عنوان ناظر به مجموعه وقایعی است که به تاریخ کتابت و قرائت قرآن و موضوعاتی در وصف آیات و سوره‌های قرآن پرداخته است؛ اما در این نگاه جنبه‌ی فرا تاریخی بودن قرآن و عظمت آن مورد توجه قرار نگرفته است. در واقع اگرچه مضامین قرآن برای همه‌ی نسل‌های بشر قابل بهره‌گیری بوده است، اما گاهی برخی از اندیشمندان به دلیل عدم آشنایی کافی با شاکله‌ی قرآن و منظر نادرست در نظاره به این جام عالم‌نمای الهی، آن را موهبتی مختص یک برهه‌ی زمانی تلقی می‌کنند که فقط پاسخگوی نیاز انسان در برهه‌ای خاص دانسته می‌شود و عمومیتی ندارد؛ ولی منظر مفسران به این عطای خاصه‌ی الهی قدری فراتر است و قرآن را برای همه‌ی زمان‌ها پاسخ‌گو و هدایت‌گر می‌دانند. با این حال بدون اشاره‌ی دقیق و مبین به ماهیت و سرچشمه‌ی لایزال قرآن به کلیاتی از آن حقیقت متعالی در قالب ام‌الکتاب اکتفا کرده که در لوح محفوظ و کتاب مکنون حفظ و حراست می‌شود و نازله‌های آن مرحله به مرحله نزول می‌یابد تا در نهایت بر قلب رسول الله ﷺ نازل شود و سپس در قالب الفاظ قرآن ردّای کتابت پیوشد.

«در واقع قرآن یک حقیقت فراعصری و ازلی اتقان یافته و کامل در ساحت قدسی لدی الاهی است و در شرایط لازم زمان قبل از خلقت بشر وجود داشته و آموخته می‌شده است» (محمّدی آشنانی، ۱۳۹۴، ش، ص ۴۲). در ابتدای سوره‌ی الرحمن نیز به این حقیقت اشاره شده است: ﴿الرَّحْمَنُ؛ عَلَّمَ الْقُرْآنَ؛ خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ (الرحمن، ۱-۳) خداوند رحمن، ابتدا قرآن را آموخت سپس انسان را خلق کرد تا ظرف پذیرش قرآن باشد (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ذیل سوره‌ی الرحمن). بنابراین دور از منظر حقیقی و صحیح است که قرآن محدود به تاریخ نزول یعنی زمانی که بشر به الفاظ و قرائت آن دست یافته، فرض شود. در حالی که خداوند به این حقیقت در آیات مختلف اشاره کرده است و جالب اینکه حتی در مورد جمع و کتابت قرآن هم که مورد مناقشه و نظریه‌پردازی اندیشمندان است، فصل الخطاب جمع و بیان قرآن را در آیات شریفه‌ی سوره‌ی قیامت متذکر می‌شود: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ؛ فَإِذَا قُرْآنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ؛ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (قیامة، ۱۷-۱۹) یعنی: جمع کردن و خواندن آن بر عهده‌ی م است. پس هر گاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن! سپس بیان و (توضیح) آن (نیز) بر عهده م است.

لذا تاریخی نگریستن به این عطیه‌ی الاهی منطری نادرست جلوه می‌کند که پرده بر حقیقت فرا زمانی آن می‌کشد. لذا عنوان تاریخ قرآن به لحاظ محدود کردن گستره‌ی حقیقت لدی الاهی و فراعصری بودن آن، عنوانی نامناسب در قبال این حقیقت ازلی و ابدی است.

مفاهیم قرآن قبل از همه‌ی مراحل انزال و تنزیل و فرود آمدن به قلب پیامبر ﷺ یعنی همان کسی که آکنده از فضایل عالیّه و نورانی است که بشره‌ی

انسانی پوشانده شده و برهه‌ای در عالم مادی می‌زیسته است، با زمان هیچ نسبتی نمی‌یابد.

دیدگاه عامّه به حقیقت قرآن حاکی از این است که قرآن کریم همواره در مرتبه‌ی علیا همان کتاب تدوینی است که نویسنده، مُقری، جمع‌کننده، تبیین‌کننده‌ی آن خداوند متعال است و صفات و تجلیات الهی را در قالب کتابی ازلی که هیچ اختلافی در آن نیست تدوین کرده است (درسنامه قرآن‌شناسی، ۱۳۹۴ ش، ص ۵۶) کتابی که در بعضی از موضوعات حتّی تأویلش جاری نشده ﴿... یَوْمَ یَأْتِی تَأْوِیْلُهُ...﴾ (الأعراف، ۵۳) و به آخرت موکول گردیده است. همه‌ی لایه‌ها و بطون آن جز رسول الله ﷺ و ائمه‌ی معصومان علیهم‌السلام که به مفهوم خاص، «راسخون فی العلم» و از مصادیق عالی «او تو العلم» هستند بر کسی عیان نبوده و جز ایشان کسی یارای تبیین کامل قرآن را ندارد ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمْ...﴾ (النحل، ۶۴)

به تعبیر علامه‌ی مجلسی رحمه‌الله، قرآن همان حقیقت ازلی و ابدی شناخته شده است که از مقام لدی الله سرچشمه گرفته و به لحاظ محتوا چیزی را در خود فروگذار نکرده است ﴿مَا فَرَّظْنَا فِی الْكِتَابِ مِنْ شَیْءٍ...﴾ (الأَنْعَام، ۳۸). وی می‌گوید: «فما أحلّ كان حلالاً الی یوم القیامة ما حرّم كان حراماً الی یوم القیامة» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳۶، ص ۱۳۲، روایت ۸۵، باب ۳۹) و «و اتّبع ملّة ابراهیم حنیفاً قال هی الحنیفیة العشرة التّی جاء بها ابراهیم التّی لم تنسخ الی یوم القیامة». (همان، ج ۱۲، ص ۷، روایت ۱۵، باب ۱). هم‌چنین این روایت را نقل می‌کند که «و كان علیّ علیهما السلام یقول: لو اختصم الیّ رجلان فقضیت بینهما ثم مکثا احوالاً کثیرة ثم اتیانی فی ذلک الامر لقضیت بینهما قضاءً واحداً لأنّ القضاء لا

یحول و لا یزول ابدًا» (همان ج ۲، ص ۱۷۲، روایت ۱۳، باب ۳۲).

این تنزیل کتابی است از ناحیه‌ی ذات اقدس اله که او عزیز و علیم است، تنزیل را درباره‌ی نزولات آسمانی هم چون برف و باران می‌گوید و درباره‌ی قرآن هم دارد، اما باران و برف را به زمین انداخت اما قرآن را از عرش ساخت و بافت به زمین آویخت، او طناب محکمی را از بالا گرفت و ادامه‌ی آن طناب را به پایین گرفت منتها انداختن با آویختن تفاوت دارد، این مانند باران نیست که چندم‌تری بالای سر شما ابر باشد و از بالای سر شما ابر فرو بیفتد (سرچشمه‌ی اندیشه جوادی آملی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۸).

«افزون بر آن با عنایت به آنکه نزول قرآن از جایگاه خود به نحو تجلّی است نه تجافی، با انزال و تنزیل از جایگاه خود جدا نمی‌شود تا به زمین و زمان سفر کند، بلکه در عین بقاء در آن مرتبه، در قالب الفاظ و متن تجلّی می‌یابد به همین جهت تجلّی لفظی و کتبی قرآن در روایات به عنوان حبل ممدود و ریسمان آویخته و متّصلی معرّفی شده است. قرآن همان‌طور که در عالم اعلی مجموعه‌ی مفاهیم است در مرتبه‌ی عمق عالم نیز به شکل کتابی تکوینی و تعلیمی در قالب الفاظ فرود و نزول یافته تا وسیله‌ی هدایت عالمیان باشد. لذا بین دو وجه قرآن یعنی مقام لدی‌اللهی و قرآن مکتوب شباهت و تناسب وجود دارد. ماهیّتی نوری داشته و در اعلی مکان سبب هدایت در عمق ظلمانی عالم می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۶ ش، ص ۲۳۵).

در هر حال مفاهیم قرآن از صدر اسلام بر رسول‌الله ﷺ نازل شد. ایشان بخشی از احکام قرآن را مستقیم در اختیار مردم قرار دادند و بخشی را نزد امامان

به ودیعت نهادند تا در زمان مناسب آن را تأویل کنند. لذا تا مادامی که حجت خدا بر زمین قرار دارد جریان تأویل قرآن نیز ادامه داشته و تا قیامت پایدار و جاری است.

اگرچه در سال‌های اخیر تلاش‌های بسیاری در زمینه‌ی توسعه‌ی علوم قرآنی انجام شده است اما توجه به حقیقت فراعصری بودن قرآن، کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. نگرش بسیار مهمی که افقی گسترده در معرفی این موهبت الهی به روی دیدگان حق جو می‌گشاید.

سؤالاتی که در اینجا مطرح است این است که ماهیت قرآن چیست و از کجا نشأت می‌گیرد و دلیل اصرار بر فراعصری بودن قرآن چیست؟ و چرا به قرآن به منزله‌ی حقیقتی محدود به زمان و مختص یک دوره زمانی نگریسته می‌شود تا جایی که عنوان «تاریخ قرآن» به عنوان منبعی برای شناخت بیشتر ماهیت این حقیقت ازلی و ابدی معرفی می‌شود در حالی که به نظر می‌رسد تبیین دقیقی در ماهیت و سیر نزول قرآن نشده است و به کلیاتی در حد اشاره به آیات محوری بسنده شده است. لذا در این نوشتار قصد بر این است که ضمن اشاره به زوایایی از این حقیقت متعالی، بر فرا عصری بودن آن تأکید شود و بر این اساس نگرش‌ها در قبال این عطیه‌ی الهی به ارائه‌ی پیشنهادی برای تغییر عنوان تاریخ قرآن به حقیقت فرا عصری عالم منجر شود.

بدیهی است که اگر به این وجه از قرآن به طور اساسی و جامع پرداخته شود طیف وسیعی از ابهامات و شبهات قرآنی نیز پاسخ داده شده و بر جامعیت و شمولیت آن تأکید می‌شود. این پژوهش به طریق اسنادی و کتابخانه‌ای به

تحلیل و وصف این مهم می‌پردازد.

۲. مفهوم‌شناسی زمان

زمان کمّیت تشکیل‌دهنده‌ی اندازه‌گیری‌های گوناگونی است که برای تعیین توالی و طول رویدادها، یا بازه‌ی زمانی بین آنها و هم‌چنین سنجش تغییر کمّیت‌ها در واقعیت مادی یا تجربه‌ی خودآگاه، به‌کار می‌روند.

در اندیشه‌ی اسلامی، موضوع زمان همواره از دیدگاه‌های مختلف مورد توجّه بوده است. متکلمان و نحله‌های مختلف فلسفی با جدّیت تمام به آن پرداخته‌اند، گرچه انگیزه‌ی این توجّه در ادوار مختلف و نزد هر کدام از متفکران همیشه امر واحدی نبوده است؛ امّا متکلمان پیش از فلاسفه به بحث در خصوص موضوع «زمان» پرداخته‌اند. بر اساس مبانی کلامی، زمان امری ذهنی و غیر واقعی و دارای وجودی موهوم تلقّی می‌شود. به عبارتی دیگر قائل به این هستند که «زمان حاصل تقارن حادثه‌ای معلوم با حادثه‌ای مجهول است، امری قراردادی است و وجود خارجی ندارد (کدیور، ۳۷۴ ش، ص ۹۴). امّا فلاسفه‌ی اسلامی ضمن ردّ دلایل منکرین وجود زمان، همگی در وجود خارجی زمان اتفاق نظر دارند؛ امّا در چیستی و تعریف زمان، نظر واحدی ندارند. در هر حال شناخت ماهیت زمان نه با ملاحظات محض فلسفی میسر است و نه در میدان تحقیقات خالص فیزیکی قابل دست‌یابی است (موسوی کریمی، ۱۳۸۸ ش، ص ۴۷).

امّا در لسان قرآن، زمان، امری قطعی بوده و در قالب طول مدّت گذر دوران‌ها و اعمار تعریف می‌شود. ایّام، ساعه، آناء، اطراف، بعد، قرب زمانی و لیل و نهار و تعابیری این‌چنین وصف شده که هر کدام ناظر به برهه‌ای از این حقیقت است.

در آیه‌ی ۱۲ اسراء ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَ جَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضلاً مِنْ رَبِّكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ وَ كُلُّ شَيْءٍ فَصْلَاناً تَفْصِيلاً﴾ و آیه‌ی ۵ سوره‌ی یونس ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَ الْقَمَرُ نُوراً وَ قَدَرَهُ مَنَازِلَ لِّتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ به طرق تعیین‌کننده و معیار سنجش زمان اشاره شده است تا دیدگاه مبهم و مجهول بودن حقیقت زمان را ردّ کند.

بنابراین قطعیت وجود زمان منطقاً بر اساس قرآن اثبات شده است. نکته‌ی مهمّ توجّه به فضایی است که ناظر به وجود زمان است. زمان در دنیا و برزخ و همین‌طور دوران‌هایی از قیامت زمان وجود دارد. اگرچه بر یک مقیاس واحد دور نمی‌زند. در واقع گذر زمان در دنیا با گذر زمان در برزخ و قیامت متفاوت است. چه بسا در بهشت برزخی، زمان در ماجرایی به یک لحظه بگذرد و چه بسا در شرایطی به قرن‌ها (به زمان دنیا) به طول بیانجامد. کما اینکه در منابع به کیفیت گذر زمان در شرایط گوناگون اشاره شده است.

۳. چینش آیات قرآن بر اساس منشأ و خاستگاه

وصف قرآن در مصحف با واژه‌ی آیات و کتاب مطرح شده است. در بین آیاتی که به قرآن با واژه‌ی کتاب نام‌برده شده سه دسته آیات دیده می‌شود: ۱. آیاتی که ناظر بر قرآن مکتوب و منزل است. ۲. آیاتی که به کتاب مبین اشاره دارد. ۳. آیاتی که به حقیقت لدی‌اللهی و بسیار مرتفع قرآن اشاره می‌کند. این آیات به ترتیب جایگاه از اوج تا عمق عبارتند از:

﴿طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (النمل، ١).

﴿وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (یونس، ۶۱).

﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرِيَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (یونس، ۳۷).

﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ؛ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ (واقع، ۷۷ و ۷۸).

﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ؛ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (بروج، ۲۱ و ۲۲).

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ﴾ (اعراف، ۲).

﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (سبا، ۳).

﴿قُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ...﴾ (شوری، ۱۵).

۳-۳. آیاتی ناظر بر حقیقت لَدی‌اللّٰهی قرآن:

﴿الرَّكِتَابِ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود، ۱).

﴿كِتَابٍ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت، ۳).

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾

(زخرف، ۳ و ۴).

از ظاهر این آیات این طور برداشت می‌شود که کتابی در مقامی عالی‌تر در عالم وجود دارد و قرآن موجود از آن برگرفته شده است.

در همه‌ی این آیات علاوه بر ذکر کتاب در معنای قرآن مکتوب، ریشه‌ی فعل

(ن ز ل) نیز آمده است که به لحاظ کاربرد این ریشه بر نازل‌ه‌ی دنیایی قرآن تأکید می‌شود.

اما توجّه به سه دسته آیات مختلف در مورد قرآن، سه گونه وصف از حقیقت این عطیه‌ی الهی ارائه می‌دهد که هر کدام بنا به جایگاه مربوطه به معرّفی این حقیقت عالی می‌پردازند. لذا در همین نگاه کلی ثابت می‌شود که قرآن حقیقتی بسیار عالی و فراتر از محدوده‌ی زمان می‌باشد یعنی از ازل تا ابد گسترده است.

۴. برداشت مفسران از حقیقت قرآن

در دانش منطق برابر هر چیز وجودهای چهارگانه‌ای (عینی، ذهنی، لفظی و کتبی) برشمرده شده است، در مورد قرآن می‌توان این‌گونه بیان داشت که حقایق و مفاهیم آن در آسمان چهارم بر قلب پیامبر ﷺ القاء گردید ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل، ۶) یا ﴿مَا كُنْتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابِ﴾ (قصص، ۸۶) و یک وجود ذهنی به خود گرفته است و به تبع با بیان الفاظ وجود لفظی و با کتابت آن، وجود کتبی پیدا کرد؛ اما حقیقت عینی آن در عالم سفلی مستور است. (طباطبایی، ۱۳۵۸ ش، ذیل آیه).

نورانیت، مبارکی، هدایت، بشارت، مجد، رحمت، مُبیین بودن، حکیمیت، در مقام لدن بودن در مورد حقیقت ازلی قرآن یعنی آن حقیقتی که اگر بر کوه نازل شود کوه یارای پایداری را نخواهد داشت، گویای ابعاد عالی و مرتفع قرآن است. ﴿لَوْ أَنْزَلْنَاهُ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر، ۲۱). یعنی: اگر این قرآن را بر کوهی نازل می‌کردیم، می‌دیدید که در برابر آن خاشع می‌شود و از خوف خدا

می‌شکافد! اینها مثال‌هایی است که برای مردم می‌زنیم، شاید در آن بیان‌دیشید. در نگاه مفسران، اگرچه به ماهیت شأنی قرآن اشاره می‌شود، اما به سرچشمه‌ی روشن قرآن و اینکه در کجا این شاکله شکل گرفته‌شده و به چه صورت نازل گردیده عموماً اشاره‌ای نشده است. لذا در ادامه به این وجه از حقیقت قرآن اشاره می‌شود.

۱-۴. ساختار قرآن

شناخت مقولات عظیم در عالم نیازمند آشنایی نسبی با طبقات و جایگاه‌های مختلف در عالم است. این موضوع از آن جهت مهم است که مرتفع بودن جایگاه آن مقولات عظمت و جامعیت آن موضوع را نشان می‌دهد. زیرا هر چه متعالی‌تر باشد، چون خورشیدی بر عوالم مادون خواهد درخشید. لذا شناخت طبقات عوالم به فهم و شناخت مقوله‌ی عظیمی چون قرآن کمک به سزایی می‌کند.

۵. لایه‌های عوالم

طبق قرآن عوالم در یک نگاه کلی به دو قسمت غیب و شهود تقسیم می‌شود. در آیات متعددی به مقوله‌ی غیب و شهود در کنار هم اشاره شده است (انعام ۷۳؛ توبه ۹۴ و ۱۰۵؛ مؤمنون ۹۲؛ سجده ۶؛ جمعه ۸؛ تغابن ۱۸) برای نمونه آیه‌ی ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ (الرعد، ۹) نشان از دو بخش متفاوت در عالم یعنی عوالم غیب و عوالم شهود دارد. در عالم غیب خبر از فضایی مستور و پوشیده دارد که جز خدا و هر آن کسی که خدا بخواهد، بر کسی آشکار نیست. کسانی که غالباً جزو رسولان و برگزیدگانی می‌باشند و وجودشان ظرف مناسب دریافت حقایق ناب الاهی است؛ امکان اطلاع از عوالم غیب را دارند. (هود ۳۱ و

۴۹؛ آل عمران ۴۴ و ۱۷۹؛ انعام ۵۹؛ توبه ۱۰۵). برای نمونه آیه‌ی ۲۶ و ۲۷ سوره جن بر این موضوع اشاره می‌کند ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَيَّ غَيْبِ أَحَدًا﴾، ﴿إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ و نیز در آیه‌ی ۱۰۲ سوره‌ی یوسف به این موضوع اشاره شده است ﴿ذَلِكَ مِن أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْكُرُونَ﴾.

لذا عوالم غیب و مافی‌های آن جز به اذن الهی بر کسی عیان نمی‌شود. عوالم غیب بر فراز عوالم شهود قرار دارد و حیطه‌ای کاملاً خصوصی و خاص است. عالمی است که نورانیت حاکم است، و همه‌ی مقولات آن با جنسی از نور تعریف می‌شوند؛ در عوالم غیب زمان جاییگاهی ندارد و آنچه که به مشیّت الهی، موجودیت نورانی پیدا کرده در فضایی لازمان در ازلیت و ابدیت برقرار است چرا که وقتی در ملکوت که از عوالم مرتفع شهود است به نورانیت و نور کبیر ملکوتی اشاره می‌شود و در عرش طبق روایات به انوار عرشی اهل بیت (علیهم‌السلام) بر فراز عرش اشاره می‌شود به طریق اولی در عوالم غیب نورانیت حاکم است. زیرا هر چه بالاتر جنسیت‌ها لطیف‌تر است. لذا جنس انوار غیبی به مراتب لطیف‌تر از عوالم شهود خواهد بود.

اما بر خلاف طبقات غیب، عوالم شهود مادون غیب قرار دارد و جایگاه همه‌ی مخلوقات است. عرش و ملائک حاملان عرش ﴿و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يَسْبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ قِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الزمر، ۷۵)، ملکوت و نور کبیر آنکه خداوند دعوت به نظاره کردن بر آن دارد؛ ﴿أَو لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنَّ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف، ۱۸۵)

عالم برزخی و کرسی ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (البقرة، ۲۵۵)، لوح ﴿فِي لَوْحٍ مَحْضُوظٍ﴾ (البروج، ۲۲)، قلم ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ (العلق، ۴)، عالم ارواح که جایگاه ارواح انسان‌ها است و آسمان‌های برزخی که محل آمد و شد ملائک امر ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (البقرة، ۲۱۰ و هم‌چنین نحل، ۳۳ و قدر، ۴) و ابرار ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ (الإنسان، ۵) و عباد ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (انسان، ۶) برگزیده‌ی خدا هستند، مجموعه‌ای عمومی و عیان هستند که آشنایی با ابعاد آن برای هر کسی که حجابی از ظلمت از او پس زده شده باشد با ابزار سمع و بصر و فؤاد ممکن می‌شود. لذا وجه تسمیه عوالم شهود نیز به جهت قابل مشاهده بودن نام گرفت. عوالمی که در آن به خاطر حضور مخلوقات و سیر حرکت آنها به سوی منازل قیامتی، زمان هر چند با مقیاسی متفاوت در آن وجود دارد.

۶. جایگاه قرآن

حقیقت قرآن به تصریح آیات شریفه تعبیر ﴿لَعَلِّي﴾ در آیه‌ی ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾ (زخرف، ۴) در اعلیٰ منازل عالم قرار دارد؛ اما به نسبت آیات دیگر که به نازله‌های قرآن اشاره دارد، علو و مرتفع بودن چه جایگاهی پیدا می‌کند؟ به عبارتی دیگر سرچشمه‌ی قرآن در عوالم غیب است یا شهود؟

پاسخ به این سؤال در دسته‌ی دوم آیاتی است که پیش‌تر اشاره شد و ناظر به کتاب مبین است (حدید ۲۵؛ سباء ۳؛ انعام ۵۹) در این آیات خداوند به خاستگاه اصلی نزول وجه کتاب مبینی قرآن اشاره می‌کند. آیات قرآن به صراحت به این سرچشمه اشاره می‌کند:

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتٍ الْأَرْضِ وَلَا رَظَبٍ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (انعام، ۵۹) یعنی: کلیدهای غیب، تنها نزد او ست؛ و جز او، کسی آنها را نمی‌داند. او آنچه را در خشکی و دری است می‌داند؛ هیچ برگ (از درختی) نمی‌افتد، مگر اینکه از آن آگاه است؛ و نه هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین، و نه هیچ‌تر و خشکی وجود دارد، جز اینکه در کتابی آشکار (= در کتاب علم خدا) ثبت است.

و هم‌چنین در آیه‌ی ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (سبأ، ۳) یعنی: کافران گفتند: قیامت هرگز به سراغ ما نخواهد آمد! بگو: آری به پروردگارم سوگند که به سراغ شما خواهد آمد، خداوندی که از غیب آگاه است و به اندازه‌ی سنگینی ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از علم او دور نخواهد ماند، و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر، مگر اینکه در کتابی آشکار ثبت است!

این آیه به نازله‌ی کتاب مبینی قرآن در فضای غیب اشاره دارد. بنابراین به طریق اولی آیاتی که ناظر به جایگاه لدی الهی قرآن است و بالاتر از جایگاه

کتاب مبین قرار دارد در عوالم مرتفع‌تری از غیب واقع شده‌اند. این موضوع در آیه‌ی «طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ» (نمل، ۱) نیز اشاره شده است. در این آیه به آیات القرآنی در فراز به خاطر واژه‌ی «تِلْكَ» اشاره شده که به تبع آن کتاب مبین مطرح شده است. لذا وقتی برای کتاب می بن غیب مطرح باشد، قطعاً برای «تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ» جایگاه مرتفع‌تری وجود دارد. به علاوه اینکه عبارت «أَمْ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَّيْ» در آیه‌ی «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَّيْ حَكِيمٌ» (زخرف، ۳ و ۴) از عوالم مرتفع غیب حکایت دارد؛ زیرا با واژه‌ی «عَلَّيْ» وصف شده است؛ لذا آیات قرآن حقیقتی غیبی و فرا زمانی است.

۷. ماهیت قرآن

شناسایی و آشنایی با ماهیت مقولات مرتفع، به خصوص مقولات غیبی مثل قرآن برای انسان عمقی، کاری بسیار سخت است. چرا که غالباً با منظرها و معیارهای دنیایی، سعی بر رصد مقولات عالی عوالمی دارد. لذا برداشتی بسیار اندک و ناقص ایجاد شده و نمی‌تواند حقیقت مطلب را روشن سازد؛ ولی راهی که خداوند پیش روی جویندگان حقیقت می‌گشاید، رجوع به خود قرآن و توضیحاتی است که راسخون فی العلم بیان می‌دارند. در واقع شناخت حقیقت قرآن با تکیه بر آیات قرآن و اوصاف اهل بیت علیهم‌السلام محقق می‌شود. به استناد حدیث «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ» (نوری، ۱۴۰۸، ق، ج ۱۷، ص ۳۳۵). یعنی: همانا قرآن را کسی می‌شناسد که مخاطب حقیقی آن باشد؛ و اهل بیت علیهم‌السلام مخاطبان واقعی قرآن هستند.

در این راستا مدخل ورود به بحث از طریق آغازگر قرآن یا فاتحة الكتاب است؛ زیرا سوره‌ی حمد سوره‌ای است که قرآن با همه‌ی عظمت با آن برابری می‌کند و بلکه عصاره‌ی قرآن و بابی است که کل قرآن به تبع آن، نازل شده است. امام صادق علیه السلام درباره‌ی این کلام خدا که می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (الحجر، ۸۷) یعنی: و ما به تو سبع مثنای و قرآن عظیم را ایتاء کردیم؛ فرمود: «سبعة أئمة و القائم علیه السلام» (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲، ص ۲۵۰). یعنی فرمود: هفت امام و حضرت قائم علیه السلام.

بعد از ورود به سوره‌ی فاتحة الكتاب، بایستی به حریمی خصوصی تر وارد شد تا از آن طریق بتوان به شناخت ماهیت قرآن نزدیک تر گردید. آیه‌ی اول یعنی ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ به تصریح روایات خلاصه‌ی سوره حمد و خلاصه‌ی قرآن است. امیرالمؤمنین علیه السلام «ان کل ما فی العالم فی القرآن و کل ما فی القرآن بأجمعه فی فاتحة الكتاب، و کل ما فی الفاتحة فی البسملة، و کل ما فی البسملة فی الباء، و أنا النقطة تحت الباء» (بروجردی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۱۱۸). یعنی: تمام آنچه در عالم است در قرآن است و تمام آنچه در قرآن است در سوره‌ی حمد و آنچه در سوره‌ی حمد است در ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ جمع شده است، و آنچه در ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ است در باء آن است و من نقطه‌ی زیر باء هستم.

آیه‌ی اول سوره‌ی حمد یعنی ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ وصفی است از آنچه در خلاصه کتاب الله بیان شده است. وقتی به اجزای این آیه نگریسته می‌شود سه اسم، «الله»، «الرحمن» و «الرحيم» مشاهده می‌شود. در حقیقت تعامل این سه اسم و زیر مجموعه‌های آن، شاکله اصلی این سوره و به تبع همه

آیات قرآن را تشکیل می‌دهد. اسمای الاهی در جای جای قرآن حضور دارند به نحوی که می‌توان گفت در قرآن یا از تعامل اسماء سخن گفته شده یا به حضور اسماء اشاره گردیده است به نحوی که در خواتیم آیات نیز هر کدام بر حقیقت اسمائی قرآن صحنه می‌گذارند. لذا جایگاه اسماء در شاکله‌ی قرآن جایگاه اساسی است. به تصریح آیه‌ی ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (اعلی، ۱) اسماء در عالی‌ترین فضای قابل وصف حضور دارند و محصول تعاملات آنها آیاتی است که در عمق عالم بر سیر جریان امورات اثر می‌گذارند. در رأس اسماء الاهی، اسماء الحسنی قرار دارند. اسماء الحسنی به تعبیر احادیث جلوه‌ای از جلوات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام هستند. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «نحن و الله الاسماء الحسنی» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۴۳).

تا به اینجا به ماهیت قرآن و جایگاه قرآن در فضای غیب و شاکله‌ی اسمائی اشاره شد که قرآن از عالم اسماء نشأت می‌گیرد و از تعامل آن اسماء در سیر نزول، آیات کتاب شکل گرفته می‌شود.

۸. الکتاب و ام‌الکتاب

«الکتاب» که ۱۷۵ مرتبه در قرآن آمده است و به تعبیری دیگر «ام‌الکتاب» که به دفعات در قرآن آمده است (آل عمران، ۷ و رعد، ۳۹ و زخرف ۴) به معنای مجموعه‌ای مسجل است.

کتاب یعنی مجموع صادره‌ها و متعلقات. این مفهوم در آیات مربوطه عیان است از جمله: ﴿وَوَضَعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا

وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف، ۴۹) یعنی: و کتاب در آنجا گذارده می‌شود، پس گنهکاران را می‌بینی که از آنچه در آن است، ترسان و هراسانند؛ و می‌گویند: ای وای بر ما! اینچه کتابی است که هیچ عمل کوچک و بزرگی را فرونگذاشته مگر اینکه آن را به شمار آورده است؟! و (این در حالی است که) همه‌ی اعمال خود را حاضر می‌بینند؛ و پروردگارت به هیچ‌کس ستم نمی‌کند. یا آیه‌ی ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةٍ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (جاثیه، ۲۹) یعنی: در قیامت می‌بینی که همه‌ی افراد پریشانند، نگرانند، نه‌تنها افراد بلکه هر مجموعه‌ای از افراد، هر امتی از امت‌ها نگرانند. اینها به سوی «کتابشان» دعوت می‌شوند. یعنی هر چقدر جلوتر می‌روند، اعمال آنها در اطراف آنها ظاهرتر می‌شود.

برخی از مفسران کتاب را همان قرآن می‌دانند بدون اشاره‌ای به نازله‌های آن و نسبت قرآنی که نزد خداست با نسبت قرآن موجود در «ام الكتاب»، نسبت مثل با مُمَثِّل عنوان می‌کنند. زیرا مثل در حقیقت و واقع عین مُمَثِّل است. در این رابطه در روایتی از امام باقر علیه السلام درباره‌ی «الر کتابُ أُحْکِمَتْ آيَاتُهُ» امام علیه السلام کتاب را قرآنی از جانب خداوند حکیم و آگاه تفسیر می‌کنند «الر کتابُ أُحْکِمَتْ آيَاتُهُ» قَالَ: هُوَ الْقُرْآنُ «مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» قَالَ: مِنْ عِنْدِ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۲۱) هم‌چنین فرمود: «هو القرآن» «مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» قَالَ: مِنْ عِنْدِ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (صافی، ۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۴۳۰). و در جایی دیگر مصداق تأویلی «ام الكتاب» را وجود مبارک امیرالمؤمنین علیه السلام معرفی می‌کنند. امام صادق علیه السلام در مورد قول «إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَى حَكِيمٍ» می‌فرماید: «هو أمير المؤمنين علیه السلام» (ثقفی، ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ص ۸۹۴).

اما گروهی دیگر معنی این دو آیه «کِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود، ۱) و «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ» (زخرف، ۴) را این می‌دانند که حقیقت قرآن در نزد ما در لوح محفوظ دارای مقام رفیع و مستحکمی است و «امّ الکتاب» عالمی است که در بساطت و تجرّد و علوّ و نور، حکم منشأ و مادر را دارد نسبت به جمیع عوالم در نزد خدا و حقیقت قرآن در آن قرار گرفته و این قرآن نازل شده، مفصل و مبین، به نحو اعلی و اتمّ در آن قرآن بالا در مقام علی و محکم است. کأنّهُ آن قرآن چشمه‌ی آبی بوده و پیوسته از آن آب می‌جوشد. آن منبع را دفعتاً بر پیامبر ﷺ نازل کرد و آن جوشش‌های متوالی و مستمرّ و آب‌های رحمتی را که سراسر عالم را فرا گرفته است تدریجاً به آن حضرت ﷺ عنایت کرده. (نور ملکوت قرآن، ج ۳، ص ۳۴۷ و ج ۴، ص ۹۴)

۹. تحکیم و تفصیل و تبیین آیات

تجمیع اسماء به شکل آیات در مجموعه‌ی «امّ الکتاب» به جهت حضور در فضای غیب، معنا و تأویل دارد. تحمّل آن میزان گستردگی و کثرت لایتناهی برای عمق عالم به خاطر محدودیّت‌های آن ناممکن است و اساساً لزومی ندارد که همه‌ی آن مفاهیم و تعاملات مبین شود. لذا خداوند در سیر جریان قرآن قسمتی از آیات بی‌کران را کسوت تبیینی بخشید و فرمود: «... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ» (نحل، ۸۹) تا از هر چیزی «کُلِّ شَيْءٍ» آن مقدار «لِّكُلِّ شَيْءٍ» که مایه‌ی هدایت و رحمت و بشارت است جاری گردد. لذا از همان ابتدا تحکیم و تفصیل آیات را قرار داد.

خداوند در آیه‌ی اوّل سوره‌ی هود ما وقع آنچه در جریان نزول از «امّ الکتاب»

حادث می‌شود را بیان می‌کند و می‌فرماید ﴿الرَّكِتَابُ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود، ۱). در این آیه به کتابی اشاره می‌شود که دارای آیاتی در آن است که دو موضوع تحکیم و تفصیل بر آن واقع می‌شود. تحکیم از (حکم) یعنی جریان دهی و مسیرسازی بر نزول آیات اشاره دارد و تفصیل بر فصل‌بندی آیات دلالت می‌کند.

حکم و حکمت هر دو به معنای مسیرسازی هستند، حکم در لغت به معنای فتوا و دستور تا مسیری ایجاد شود و حکیم یعنی کسی که در بزنگاه‌ها راه چاره‌ای ارائه دهد. در واقع ﴿كِتَابُ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾، به این معنی است که ابتدا کتابی مشتمل بر آیات وجود داشته که تحکیم بر آن واقع شده یعنی راهی برایش باز شده تا جریان پیدا کند. در واقع از کثرت بی‌نهایت آیات مسیری برای تبیین شدن به سوی عمق باز می‌شود تا در وجهی محدودتر و قابل فهم به سوی عمق جاری شود.

علامه طباطبایی «حکیم» را به معنای یک پارچه بودن می‌داند و قرآن نازل شده را، مفصل و جزء جزء و سوره سوره و آیه آیه و جمله جمله و کلمه کلمه نمی‌داند (تفسیر المیزان ج ۱۸، ۱۲۴). در حالی که باید پرسیده شود بین حکیم در معنای یک پارچه گرفتن و فصل فصل کردن در یک آیه با توالی واژگانی معطوف بر هم، چه قرابت معنایی وجود دارد؟ زیرا اگر منظور یک پارچه بودن بود، در مرحله‌ی قبل که به مفهوم «الکتاب» یا «ام الکتاب» در معنای مجموعه اشاره شد به این موضوع اشاره می‌گردید. در حالی که وقتی صحبت از تفصیل و فصل‌بندی می‌شود ناگزیر باید به وجهی از معنای حکم که نظیر مفهوم تفصیل است اشاره شود. مضافاً اینکه کلام الهی ناظر به تفصیل است به چه دلیل

علامه قرآن نازل شده را به صورت اجزاء و فصول تلقی نمی‌کنند؟

بنابراین با این وصف می‌توان این‌گونه بیان داشت که مفاهیمی چون محکمت، در عالم تحکیم آیات اصالت معنایی می‌یابد و متشابهات بر مبنای محکمت و در فضای تفصیل آیات شکل می‌گیرند. امام سجاده علیه السلام در ضمن دعایی از صحیفه‌ی سجادیه در وصف این وجه از قرآن می‌فرماید: «کتاباً فَصَّلَتْهُ لعبادک تفصیلاً» (صحیفه‌ی سجادیه، دعای ۴۲).

۱۰. مسیر جریان نزول قرآن

در ادامه‌ی جریان نزول، خداوند قرآن را به تدریج در عمق عالم پایین آورد. وقتی در آیات مختلف این سیر نزول ردیابی می‌شود به نظر می‌رسد به دو صورت این نزول واقع شده باشد. مسیری مستقیم از عوالم غیب بر قلب رسول الله صلی الله علیه و آله و مسیری که ناظر بر گذر از عوالم شهود و عرش و کرسی و آسمان‌هاست.

نزول آیات کتاب مبین بر قلب رسول الله صلی الله علیه و آله «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ؛ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ؛ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء ۱۹۵-۱۹۲) در آیات ۲ و ۳ دخان و چند سوره‌ی دیگر اشاره شده است:

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» (المائدة ۱۵). «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» (یوسف، ۱). «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» (الشعراء، ۲). «طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ» (النمل، ۱). «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» (القصص، ۲). «وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» (الزخرف، ۲). «وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» (الدخان، ۲).

این سیر نزول در شب مبارکی که شب قدر خوانده می‌شود، رخ داده است؛ ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ...﴾ (بقره، ۱۸۵) آیات کتاب مبین مستقیماً بر قلب رسول الله ﷺ نازل شد. این مطلب این‌گونه در قرآن بیان شده است: ﴿حَمْدٌ؛ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ؛ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ؛ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ﴾. (دخان، ۲-۴)

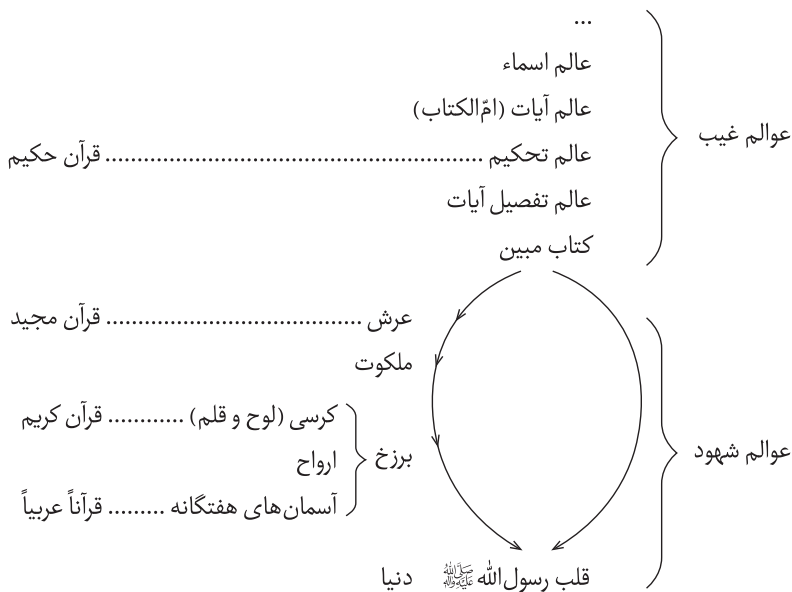
اما آیات کتاب مبین از غیب در مسیر دیگری در عوالم شهود نیز مرحله به مرحله و طی گذر از عوالم مختلف سیر نزولی پیدا کرده است. در سوره‌ی الرحمن و سوره‌ی طه وصفی از سیر نزول شهودی قرآن بیان شده است. در سوره‌ی طه خداوند به نزول آیات از عرش تا آسمان‌ها و زمین سخن می‌گوید و می‌فرماید: ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى؛ تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى؛ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ و در سوره‌ی الرحمن نیز با بیانی متفاوت و گزیده به این مسیر اشاره می‌کند و می‌فرماید: ﴿الرَّحْمَنُ؛ عَلَّمَ الْقُرْآنَ؛ خَلَقَ الْإِنْسَانَ؛ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ؛ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ؛ وَالتَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ؛ وَالسَّمَاءُ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن، ۱-۷) از نمونه آیات نزول شهودی قرآن می‌باشد. در هر حال به نظر می‌رسد نزول قرآن از هر دو مسیر واقع شده باشد و هر دو مسیر بر قلب مطهر رسول الله ﷺ منتهی شده و قطع به یقین کوچک‌ترین اختلافی در این سیر بوجود نیامده است ﴿... مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (ملک، ۳) زیرا گیرنده‌ی آیات قرآن یک نفر و مفاهیم یک شاکله دارد.

نزول آیات بر وجود رسول الله ﷺ به دو صورت واقع شد؛ و تلقی آیات قرآن نیز به دو طریق واقع شد یک وجه بعد از نزول دفعی قرآن در اولین شب قدر

تاریخ اسلام بود و دیگر پس از نزول تدریجی آیات قرآن در طول ۲۳ سال در مدت حیات جسمانی آن حضرت واقع شد.

در همین جریان نزول قرآن به نظر می‌رسد مفاهیمی چون قرآن عظیم، قرآن مبین، قرآن حکیم، قرآن مجید، کتاب مکنون، صحف مکرمه، به عنوان نازله‌های قرآن هر کدام در جایگاهی از مسیر نزول قرآن در عوالم تعریف می‌شوند و چپستی جایگاه هر کدام از نازله‌های قرآن در سیاق آیات مربوطه و احادیث ذیل آیات قابل احصاء است.

در نمای زیر به نازله‌های قرآن در حدودی از عوالم غیب و شهود اشاره شده است.



قرآن حکیم همان شاکله‌ی عالم تحکیم آیات است که در سوره‌ی یس آیه ۲

به صراحت ذکر شده است ﴿یس؛ وَالْقُرْآنِ الْحَکِیمِ﴾

قرآن مجید در لوح محفوظ احاطه بر آسمان‌ها و زمین و هر چه در آسمان‌ها و زمین هست، دارد. در سوره‌ی بروج آیات ۲۱ و ۲۲ خداوند می‌فرماید: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ؛ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾.

لوح محفوظ لوحی است که محفوظ از تغییر است، و یکی از مصادیق تغییر این است که دست‌خوش دخل و تصرف‌های اذهان بشر نمی‌گردد، منظور از مَسْ هم همین است (نک: فرهنگ قرآن، ج ۲۵، ص ۲۵۱).

در وصف «مکنون» نیز در آیات شریفه‌ی ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ؛ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ (واقعه، ۷۸-۷۷) مفسران کتاب مکنون را همان ام‌الکتاب می‌دانند همان‌گونه که لوح محفوظ را «ام‌الکتاب» می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۲۵۹). هم‌چنین باید دانست مطهران از بندگان خدا با قرآنی که در کتاب مکنون و لوح محفوظ است تماس دارند، «عَنِ الرَّبِّيعِ بْنِ أَنَسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ قَالَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ هُوَ الْقُرْآنُ وَ الْكِتَابُ الْمَكْنُونُ هُوَ اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ قَالَ الْمَلَائِكَةُ هُمْ الْمُطَهَّرُونَ مِنَ الذُّنُوبِ» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۶۲). قرآن کریم نیز نازل‌ه‌ای در موقعیتی بنام کتاب مکنون است که به استناد سوره‌ی واقعه آیات (۷۸ و ۸۰) جز، مطهران کسی به آن دسترسی ندارند ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ؛ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ؛ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ؛ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

و طبق آیه‌ی ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَ صَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (طه، ۱۱۳) در یک نازل‌ه‌ی پایین‌تر، آیات قرآن در قالب قرآن‌ه‌ی عربیاً نازل شده است ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ نازل‌ه‌ی پایینی مرحله‌ی عالی‌ه‌ی قرآن

می‌باشد. خداوند متعال از آن حقیقت متعالیه یعنی «امّ‌الکتاب و کتاب مکنون» مرتبه به مرتبه تنزل داده و رقیق کرده و در قالب مفاهیم و الفاظ بر وجود پیامبر اکرم ﷺ نازل فرموده است تا برای مردم قابل درک و تعقل باشد. آیاتی که با کلمه‌ی انزال، تنزیل و پایین آمدن قرآن را بیان کرده و به ما می‌فهماند که این قرآن از سرچشمه‌ی خود، مرحله به مرحله جاری شده است. همان‌گونه که هر چیزی خزانه‌ای دارد ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر، ۲۱) قرآن نیز از خزانه‌ی خود در «امّ‌الکتاب» منشأ گرفته است (محمّدی آشنائی، ۱۳۹۴ ش، ص ۴۵) و در نهایت مفاهیم قرآن به شکل مکتوب و به فرم کتابت شده در دسترس قرار بگیرد.

۱۱. نتیجه

نتیجه‌ی کلام اینکه حقیقت قرآن در نگاه امیرالمؤمنین علیؑ جامع همه‌ی تعبیر بشری است؛ ظاهر قرآن، در غایت زیبایی، رسایی و گویایی است و باطن آن متصل به علم و اراده‌ی نامتناهی حق تعالی است. امام علیؑ فرمود: «ظاهر قرآن زیبا و باطن آن ژرف است.» (سیدرضی، خطبه‌ی ۱۸). تنزیل قرآن، عقول بشری را مجذوب و مبهوت خویش می‌سازد و تأویلش آن را تا مرز بی‌نهایت عروج می‌دهد. ظاهر زیبای قرآن بر قوی‌ترین باطن، استوار است. تنزیل آن به گونه‌ای است که جهانیان، اگر پشت به پشت هم نهند تا ابد یارای آوردن سوره‌ای مانند آن را ندارند.

﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً.﴾ (اسراء، ۸۸)؛ ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ

عَبْدُنَا فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا نَارَ اللَّهِ الَّتِي وَفُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (بقره، ۲۳ و ۲۴) و بر باطن و تأویل آن نیز پایانی نیست، «لا تفنی عجائبه، و لا تنقضی غرائبه» (سیدرضی، خطبه‌ی ۱۸) یعنی: نکات شگفت‌آور قرآن فانی نگردد و اسرار نهفته آن پایان نپذیرد.

لذا قرآن تصویری بسیار دقیق از نظام عالم ارائه می‌دهد. حقیقت قرآن در مقام لدی‌اللهی نزد خداوند متعال در لوح محفوظ بوده و پیوسته در قالب الفاظ در عمق عالم نورافشانی می‌کند. بنابراین اولاً قرآن به منبع لایزال الاهی نزد پروردگار متعال اتصال همیشگی داشته و پیوسته جاری‌کننده‌ی انوار الاهی خواهد بود و چون انوار پیوسته جاری است بطن‌های قرآن و مفاهیم عظیم آن هم حیّ و جاری خواهد بود؛ چرا که قرآن مکتوب برگرفته‌شده از همان حقیقت اسمانی قرآن در عوالم غیب است که مرحله به مرحله کسوت عمقی پوشیده و در عمق عالم در قالب الفاضلی نزول پیدا کرده تا انسان را به سمت جایگاهی تعالی رهنمون گردد پس ساحتی مقدّس و فرا عصری دارد.

با این وصفات قرآن زمان‌مند نیست و در چارچوب عصر یا برهه‌ای از تاریخ نمی‌گنجد و انتخاب عنوان تاریخ قرآن از این جهت عنوانی درست نخواهد بود و عنوان تاریخ کتابت و قرائت قرآن صحیح‌تر به نظر می‌رسد و لذا محصور دانستن قرآن در حصار زمان، قصور در مقام عظیم لدی‌اللهی قرآن خواهد بود.

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. بروجردی سید حسین، **تفسیر الصراط المستقیم**، قم: موسسه انصاریان، ۱۴۱۶ ق.
۳. جوادی آملی، عبدالله، **سرچشمه‌ی اندیشه**، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۲ ش.
۴. همو، قرآن در قرآن، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۶ ش.
۵. جوان آراسته، حسین، **درسنامه‌ی علوم قرآن**، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰ ش.
۶. حریری، محمد یوسف، **فرهنگ اصطلاحات قرآنی**، قم: هجرت، ۱۳۸۴ ش.
۷. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، **نور ملکوت قرآن**، مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۱ ق.
۸. سید رضی، محمد بن حسین، **نهج البلاغه**، مترجم: سید جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۹. سیوطی، جلال الدین، **الإتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. همو، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه‌ی آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. علی بن الحسین، امام چهارم علیه السلام، **صحیفه‌ی سجادیه**، تدوین: علی نقی فیض الاسلام اصفهانی، مصحح: عبد الرحیم افشاری زنجانی، تهران: فقیه، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. عیاشی، محمد بن مسعود، **التفسیر**، تهران: المطبعة العلمية: ۱۳۸۰ ق.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن أحمد، **کتاب العین**، قم: هجرت، ۱۴۰۹ ق.

۱۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، مصحح: طیب م و سوی جزائری، قم: دار الکتاب، قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. کدیور، محسن، «**تحلیل و نقد نظریه موهوم بودن زمان**»، نامه‌ی مفید، ش ۱، بهار ۱۳۷۴ ش.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار**، محقق، مصحح: جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. موسوی کریمی، سید مسعود، «زمان چیست؟»، فصل‌نامه‌ی نامه‌ی مفید، شماره‌ی ۲۳، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. محمدی آشنانی، علی، **درسنامه‌ی علوم قرآن**، تهران: بوستان کتاب، ۱۳۹۴ ش.
۲۱. نوری، حسین بن محمد تقی، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ ق.
۲۲. هاشمی رفسنجانی، اکبر، **فرهنگ قرآن**، بوستان کتاب، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۸۳ ش.
۲۳. یوسف بن أحمد، **لؤلؤة البحرين**، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام للطباعة، بی‌تا.

بررسی تطبیقی حرمت نگاه در قرآن، تورات و انجیل با تکیه بر رویکرد روان‌شناختی

دکتر عبدالله غلامی

استادیار دانشگاه رازی

کرمانشاه

gholamy53@yahoo.com

فریده حقیقی بردینه

(نویسنده‌ی مسئول)

دانش‌آموخته سطح سه رشته‌ی

تفسیر و علوم قرآنی حوزه‌ی

علمیه‌ی خواهران تهران

haghighifa@chmail.ir

چکیده: در کتب مقدّس بر رعایت اصول اخلاقی به صورت صریح یا با کنایه و تلویحاً اشاره شده است؛ از جمله‌ی این اصول پرهیز از نگاه حرام و شهوت‌آلود می‌باشد؛ در تورات، طمع‌ورزی و نگاه حرام به زن دیگران از حیث شریعت حرام شمرده شده است. در انجیل نیز چشم، سلطان بدن خوانده شده است و در آن بیان شده، چشمی که با نظر حرام به چیزی دوخته شود بهتر آن است که از حدقه در آورده و دور انداخته شود. قرآن کریم و روایات نیز، نگاه حرام را از علل و زمینه‌های وقوع جرم و بزهکاری و فحشا معرّفی می‌کنند و با عدم تمایز بین زن و مرد در این زمینه دستور اکید به ترک آن را صادر می‌نماید. متون ادیان توحیدی جسم و روح را متعلّق به خداوند می‌دانند که فقط باید با اطاعت از شریعت و سنّت‌های الهی به طور صحیح آن را در راه رضای او به کار گرفت، زیرا روزی باید در پیشگاه خدای متعال پاسخ‌گو بود. از حیث روان‌شناختی نیز چون بینایی عاملی هم‌نشست و ترکیب‌کننده است، قابلیت ترکیب احساس و تصاویر ارسالی به مغز را دارا است؛ بنابراین نگاه ممتد و مکرر به احساس تبدیل می‌شود و نیاز غریزه‌ی جنسی را ایجاد می‌کند. نگاه حرام و شهوت‌آلود هم‌چنین از جمله عوامل ایجاد ناپهنجاری‌های جنسی است. طبق روایات نیز نگاه ممتد سبب هلاکت است، زیرا باعث برانگیخته شدن غریزه و در نتیجه ایجاد زمینه‌ی گناهانی نظیر زنا، خودارضایی و هم‌جنس‌گرایی می‌شود. در این نوشتار سعی شده است که با بررسی آیات و روایات و مراجعه به متون ادیان توحیدی با نگاهی تطبیقی، مسأله‌ی حرمت نگاه از دیدگاه تورات و انجیل و متون مذکور مورد بررسی قرار گیرد و ابعاد مختلف عقلی و روان‌شناختی این تحریم و هم‌چنین اثرات سوء آن روشن شود.

کلیدواژه‌ها: نگاه حرام، تبیین روان‌شناختی، تبیین عقلی، قرآن، تورات، انجیل.

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۲/۳/۵

پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۲۸

۱. مقدمه

در جامعه‌ی کنونی، بشر، علی‌رغم پیش‌رفت در عرصه‌ی علم و فناوری، گرفتار بحران‌ها و نابسامانی‌های فراوانی در عرصه‌ی تعلیم و تربیت و اخلاق است که پیش‌رفت تکنولوژی در اکثر مواقع نه تنها کمکی به حلّ آن نکرده است، بلکه با گسترش علوم مختلف و دامنه‌دار سبب ایجاد شک و شبهه‌های فراوانی در این زمینه شده است و با توجّه به گرایش‌ها و اندیشه‌های اعتقادی و متفاوت و وجود ادیان مختلف زمینه‌ی مقایسه‌ای آموزه‌های ادیان نیز فراهم شده است، تا در پرتوی آن مشخص شود که آیا خداوند برای تمامی بشر هدف و برنامه‌ی معین انسانی و اخلاقی و الهی داشته است یا خیر؟

یکی از مسائل مهمّ اخلاقی که در آیات و روایات مربوط به دین اسلام و هم‌چنین در کتب مقدّس و متون یهودیان و مسیحیان بر رعایت و حرمت آن تأکید شده است مسأله‌ی حرمت نگاه به آنچه در شرع مقدّس از آن نهی شده است، می‌باشد. نگاه از آن جهت که ارسال‌کننده‌ی مشاهدات به مغز است و در واقع دریچه‌ای به درون انسان است، اگر آلوده به شهوات و هواهای نفسانی باشد، می‌تواند منشأ شرور بسیاری شود، و چون وجود غریزه‌ی جنسی در هر انسانی امری طبیعی است، بنابراین حکم حرمت برای نگاه آلوده به شهوات به

منظور جلوگیری از تحریک قوه‌ی شهوت و غریزه‌ی جنسی حکمی کاملاً عاقلانه و حکیمانه و منطبق با فطرت و بعد روان‌شناختی انسان است.

اکثر اوقات وجود شک و شبهه و سؤالات بی‌پایه و اساس با هدف زیر سؤال بردن ادیان الهی به منظور اثبات نقص و کاستی در احکام الهی، ضرورت و اهمیّت تحقیق و بررسی تطبیقی موضوعات بین ادیان را ایجاب می‌کند. بررسی تطبیقی موضوع حرمت نگاه در سه شریعت متفاوت دست‌کم روشن می‌کند که این موضوع در هر سه مورد قبیح بوده و حکم حرمت بر آن جاری شده و ثابت است.

هدف از این نوشتار این است که با بررسی تطبیقی بین ادیان اسلام، مسیحیت و یهودیت و کند و کاوی در متون این سه، به نتیجه‌ی جامعی در مورد علّت تشریع حکم حرکت برای نگاه حرام برسیم.

۲. حرمت نگاه در تورات و متون یهودی

در تورات و متون یهودی، بر رعایت ارزش‌های اخلاقی تأکید شده است؛ گاه به صورت صریح و گاه در غالب داستان و با کنایات ظریف.

از بین ارزش‌های اخلاقی یاد شده در کتاب مقدّس یهودیان و ملحقات آن می‌توان به تأکید بر بازداشت چشم از نگاه حرام و آلوده به دیگران یاد کرد در سفر خروج حضرت موسی عليه السلام به طور صریح می‌فرماید: «به خانه‌ی همسایه‌ی خود طمع مکن، به زنش، غلامش، کنیزش، گاوش، الاغش و هر چیزی که مال همسایه‌ات می‌باشد طمع نداشته باش» (سفر خروج، باب ۲۰، ص ۱۷؛ تثنیه، باب ۵، ص ۱-۲۱).

از مفهوم عبارت فوق استفاده می‌شود که در شریعت حضرت موسی علیه السلام نگاه حرام و طمع‌ورزی به دیگران حکم حرمت را داراست؛ هم‌چنین در کتاب ایوب می‌خوانیم: «با چشمان خود پیمان بستم که به هیچ دختری با نظر شهوت نگاه نکنم، چون می‌دانم که خدای قادر مطلق چه بلایی به سر چنین افرادی می‌آورد» (ایوب، باب ۳۱، ص ۲-۱).

پیمان گرفتن از چشم به عنوان عضوی حیاتی و درِیچه‌ای از بیرون چشم به درون آن برای ورود اطلاعات حسی، آن هم از زبان ایوب نبی علیه السلام مبنی بر عدم نظر شهوت‌آلود به جنس مخالف بیان‌گر دو نکته اساسی است؛ اول اینکه چون بیان از زبان پیامبری عظیم‌الشأن است پس حکم حرمت و تشریع شامل هر دو جنس زن و مرد می‌شود و دوم اینکه ترویج کنندگان فحشا ناخودآگاه زمینه‌ی نگاه حرام را فراهم می‌کنند و نگاه حرام نیز بذر شهوت در دل می‌کارد.

و باز از زبان ایوب نبی علیه السلام می‌خوانیم که: «... اگر از راه راست منحرف شده باشم یا دلم دنبال آنچه که چشمم خواسته است، رفته باشد آن وقت چیزی را که کاشته‌ام دیگران بخورند و همه‌ی محصولات من از ریشه کنده شود اگر دلم فریفته‌ی زن مرد دیگری شده باشد یا در کمین زن همسایه باشم پس زن من هم زن کنیز مرد دیگری شود، دیگران با او همبس تر شوند، زیرا این کار خیانت است و عامل آن سزاوار مجازات می‌باشد» (ایوب، باب ۳۱، ص ۶-۱۲).

حضرت ایوب علیه السلام در اینجا نیز نگاه آلوده را از مصادیق انحراف اخلاقی بر شمرده و دنباله‌روی از آن را گناه و مستوجب مجازات می‌داند و می‌دانیم آنچه که مستوجب مجازات است از حیث حکم، حرام است.

اما در داستان یوسف عليه السلام و زلیخا نیز با کنایه‌ای ظریف علت دل‌باختگی زلیخا به یوسف عليه السلام را توجّه او به زیبایی ظاهری غیرقابل وصف یوسف عليه السلام و در نتیجه نگاه آلوده به ریه‌ی زلیخا بیان شده است با این بیان: «یوسف خوش‌هیكل و زیبا بود، بعد از مدّتی زن اربابش به او علاقه‌مند شد و از او خو است تا با او هم‌خواب شود» (پیدایش، باب ۳۹، ص ۷-۸).

۳. حرمت نگاه در اناجیل و سنت مسیحی

در اناجیل و متون مسیحی نیز بر حرمت نگاه توأم با شهوت و ریه تأکید شده است، زیرا حضرت عیسی عليه السلام چشم را سلطان اعضای بدن و چراغ آن می‌داند در انجیل متی می‌خوانیم: «شنیده‌اید که گفته‌شده زنا مکن، اما من به شما می‌گویم هر گاه مردی از روی شهوت به زنی نگاه کند در دل خود با او زنا کرده است؛ پس اگر چشم راست تو باعث گمراهی تو شود آن را بیرون آور و دور انداز، زیرا بهتر است که عضوی از بدن خود را از دست بدهی تا اینکه با تمام بدن به جهنّم افکنده شوی ...» (متی، باب ۵، ص ۲۰-۲۷).

در اینجا حضرت عیسی عليه السلام با تأکید بر الغا خصوصیت زنا به رابطه‌ی جنسی نامشروع بین دو جنس مخالف، نگاه شهوت‌آلود را نیز از مصادیق زنا ی چشم دانسته؛ ناپاکی و آلودگی و حرمت حاصله از هر دو را یکسان می‌داند و با توجّه به عقوبت مذکور برای نگاه حرام یعنی در آوردن چشم و دور انداختن آن، اصولاً این نوع نگاه را سر منشأ زنا می‌داند و خواهان ریشه‌کن کردن آن است، گویی که ترجیح می‌دهد چشمی نباشد و نگاهی هم نکند تا منتج به گناه شود.

همین مطلب در اناجیل متی ۱۸: ۹ و مرقس ۴۲: ۹ و لوقا ۱: ۱۷ و ۲ نیز

تکرار شده است و مفسران در اینکه هدف از تکرار تأکید مطلب است اتفاق نظر دارند (مغنیه، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۲۱۰). می‌دانیم اسلوب تکرار در کتب مقدّس اعم از قرآن کریم، تورات و انجیل، خود دلالت بر اهمّیت و ضرورت مطلب دارد ضمن اینکه بیان‌گر این مطلب است که احتمالاً موضوع نگاه حرام، گناه رایج و فراگیری بوده است. بیان کامل‌تری نیز از حکم حرکت نگاه ناپاک در انجیل آمده است آنجا که می‌فرماید: «چراغ بدن چشم است اگر چشم تو سالم باشد تمام بدنت روشن است، اما اگر چشم تو سالم نباشد تمام وجودت در تاریکی خواهد بود پس اگر آن نوری که در توست تاریک باشد، آنچه تاریکی عظیمی خواهد بود» (متی، باب ۶، ص ۲۲-۲۳؛ لوقا، باب ۱۱، ص ۳۴-۳۶).

در اینجا حضرت عیسی علیه السلام چشم را از آن جهت که مؤثّر مستقیم بر تمامی اعضای بدن می‌داند به چراغ توصیف می‌کند که پاکی و روشنائی و بی‌آلایشی آن را عامل پاکی درون و باطن و ناپاکی و هرزگی آن را عامل تاریکی و ناپاکی باطن و سایر اعضای بدن بر می‌شمرد و انگار چشم را در یک تقابل برابر در مقابل تمامی اعضا قرار می‌دهد و ناپاکی این عضو را سبب ناپاکی تمامی اعضای دیگر می‌داند.

در کتاب غلاطیان نیز آمده است: «... کارهای طبیعت نفسانی آشکارند: زنا، ناپاکی، هرزگی، بت‌پرستی، افسونگری، دشمنی، ستیزه‌جویی، رشک، خشم، خودخواهی، اختلافات، دسته‌بندی، حسادت، مستی، عیاشی و امثال اینها ...» (غلاطیان، باب ۵، ص ۱۳).

پولس رسول در این نامه با آوردن زنا و ناپاکی و هرزگی در یک ردیف به لزوم

ترک این گناهان برای رسیدن به رستگاری اشاره دارد و به طور ضمنی می‌توان فهمید که ریشه‌ی اصلی این سه انحراف اخلاقی نگاه ناپاک و آلوده به شهوات و نفسانیات است.

۴. حرمت نگاه در قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام

در قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام و هم‌چنین در کلام دانشمندان اسلامی نیز بر حرمت نگاه شهوت‌آلود تأکید شده است. نمونه‌هایی از این آیات و روایات را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف) خداوند در سوره‌ی نور می‌فرماید: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ ...﴾ (نور، ۳۰)؛ ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ (نور، ۳۱) از دو آیه مورد بحث نکات زیر استفاده می‌شود:

۱. مردان و زنان مؤمن وظیفه‌دار پرهیز از آلودگی به فحشا و زنا هستند در این آیه حکم حرمت نگاه به نامحرمان بر حکم عفت‌گزینی و اجتناب از فحشا مقدم داشته شده است و این تقدّم ذکر می‌تواند حکایت از تقدّم رتبی و ارتباط میان این دو حکم داشته باشد به این معنا که نگاه زمینه‌ی عفت‌گزینی و اجتناب از آلودگی جنسی خواهد بود.

۲. مبارزه اسلام با علل و زمینه‌های وقوع جرم، بزهکاری و فحشا به این معنا که پرهیز از نظر دوختن به نامحرمان و اجتناب از آلودگی به فحشا و فساد جنسی زمینه‌ساز طهارت، پاکی رشد و بالندگی است و رشد و طهارت ملاک‌گزینش نحوه‌ی زندگی انسان‌ها و اساس تنظیم روابط صحیح میان مردان و زنان است.

۳. تهدید الهی نسبت به کسانی که از نگاه کردن به نامحرمان و آلودگی‌های جنسی ابایی ندارند ﴿... ان الله خير بما يصغبون﴾ (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۶۶ ش، ج ۱۲، ص ۲۲۷).

ب) هم‌چنین آنجا که می‌فرماید: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ﴾ (رحمن، ۵۶). یعنی: آن حوریان بهشتی فقط به هر انسان نگاه می‌کنند و نه غیر از ایشان (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۷، ص ۸۷).

قاصرات الطرف می‌تواند کنایه از پاکی چشم باشد و چشم پاکی و دوشیزگی از کمالات زن است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۶۶ ش، ج ۱۸، ص ۲۹۳).

ج) و آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی غافر که حرمت هر نوع نگاه خائانه و به دور از رضایت‌مندی و امانت و هم‌چنین آگاهی خداوند نسبت به این نگاه‌های خیانت بار و دزدانه را بیان دارد و می‌فرماید: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ...﴾ (غافر، ۱۹). در کتاب معانی الاخبار به اسنادش به عبدالرحمن بن سلمه الحریر می‌گفت: سؤال کردم از اباعبدالله علیه السلام از معنی آیه‌ی ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ پس فرمود: آیا ندیده‌ای گاه انسان به چیزی نگاه می‌کند، اما چنان وانمود می‌کند که به آن نگاه نمی‌کند؟! این نگاه‌های خیانت‌آلود است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۵۱۷).

اما در روایات ائمه‌ی معصومان علیهم السلام و فتاوای فقهای دین نیز نگاه آمیخته با ریه حرام اعلام شده است. از بین احادیث بی‌شماری که در این مورد وجود دارد به ذکر کلامی از حضرت علی علیه السلام بسنده می‌کنیم: «ولا تكونن حديد النظر الى ما ليس لك فانه لايزني فرجك ما حفظت عينك و ان استنطعت الا تنظر الى ثوب

المراه التي لاتحل لك فافعل و لن تستطيع ذلك الا باذن الله» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۰، باب ۴۸۳، ص ۲۳۶) یعنی: به آنچه برای تو حلال نیست نگاه تیز و تند نداشته باش، زیرا تا وقتی که چشم خود را حفظ نمایی، زنا نمی‌کنی و اگر بتوانی به لباس زنی که برای تو حلال نیست نگاه نکنی چنین کن و هرگز به این کار قادر نمی‌شوی مگر به اذن خدا.

در مورد حکم نگاه در رساله‌ی عملیه می‌خوانیم: مسأله ۲۴۳۳- نگاه کردن مرد به بدن نامحرم چه با قصد لذت و چه بدون آن حرام است و نیز نگاه کردن زن به بدن مرد به جز صورت و دست‌ها حرام می‌باشد و نگاه کردن به صورت و بدن موی دختر نابالغ اگر به قصد لذت نباشد و به واسطه‌ی نگاه کردن هم انسان تترسد که به حرام بیافتد اشکال ندارد، ولی بنابر احتیاط باید جاهایی را که مثل ران و شکم معمولاً می‌پوشانند، نگاه نکنند (لنکرانی، بهجت، تبریزی، ۱۳۷۷ ش، ص ۵۷۰).

۵. بررسی و تبیین عقلی حرمت نگاه

نگاه حرام در آیات و روایات و فتاوای فقهای مسلمان و هم‌چنین در تورات و متون یهودی و انجیل و متون مسیحی از آن جهت که باعث ایجاد مفسده می‌شود به صراحت تحریم شده است، اما نقطه‌ی اشتراک این حکم فقهی و اخلاقی در ادیان تصریح عقل است که در اسلام حسن و قبح عقلی نامیده می‌شود به این معنا که تمام احکام در اسلام دائر مدار مصالح و مفاسد هستند: «ما حکم به الشرع حکم به العقل» (هاشمی خوئی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۷۶). آنچه که شرع به آن حکم می‌کند عقل نیز همان حکم را می‌کند؛ و این مطلب در انجیل و

تورات نیز به نحو دیگری بیان شده است، اما نتیجه در هر دو یک چیز است و آن وجوب عمل به شریعت و تکلیف است؛ مثلاً: در انجیل حضرت عیسی علیه السلام می‌فرماید: اگر تورات می‌گوید زنا نکن من می‌گویم حتی در دل هم فکر گناه را هم نباید بکنم که این آیه ضمناً می‌فهماند که مسیحیت اتفاقاً نسبت به شریعت سخت‌گیر بوده و واجب است به تکالیف شرعی خود عمل کند و صرف کشته شدن حضرت عیسی علیه السلام موجب پاک شدن ایشان از گناه و رهایی از احکام و شریعت نیست.

۶. تعلق بدن و جسم به خداوند متعال و تأکید بر عدم گناه به وسیله اعضای آن

در کتب مقدّس و متون یهودی و مسیحی در موارد بسیاری سخن از جسم و اعضای بدن به میان آمده است در این متون جسم مادی و اعضای آن از جهتی که باید وسیله‌ای برای کسب معرفت و در نتیجه، عروج روح باشند مقدّس دانسته شده و آن را نه متعلّق به خود انسان، بلکه متعلّق به خداوند بر می‌شمرد که فقط باید با تبعیّت از شریعت و قوانین الهی در راه رضای وی از آن بهره برد.

در سفر تثنیه در مورد توقّع خداوند از قوم بنی‌اسرائیل می‌فرماید: «پس حالا ای قوم بنی‌اسرائیل باید به اینکه خداوند از شما چه می‌خواهد از خداوند خدایتان بترسید، طریق او را دنبال کنید، او را با تمام دل و جان دوست بدارید و خدمت کنید و احکام او را که امروز به شما ابلاغ می‌کنم و برای خیر و صلاح شم است، بجا آورید؛ آسمان و زمین و هر آنچه در آنه است به خداوند تعلق دارد» (تثنیه، باب ۱۰، ص ۱۲-۱۴).

در این عبارت با تأکید بر اینکه آنچه در آسمان و زمین است از جمله انسان متعلق به خداست از ایشان خواسته شده است که با تبعیت از شریعت در راه رضای خداوند گام بردارند.

یا در جای دیگری اذعان می‌کند که اگر دلم دنبال خواهش‌های نفسانی رفته باشد یا دستم به گناه آلوده شده باشد، پذیرای کیفر الهی هستم (ایوب، باب ۳۱، ص ۶-۱۲). این بیان‌گر آن است که اعضای بدن انسان محترم شمرده شده و دنباله‌روی از گناه و هوس در شأن آن نیست.

صراحت اناجیل و ملحقات آن در این مورد بیشتر است و حتی به نظر می‌رسد کیفر دردناک‌تری برای آن متصور است و به هیچ نحو حاضر به پذیرش گناهی برای عضوی از اعضای بدن نیست، زیرا مسیحیت معتقد است که «مسیح کفارهی گناهان بشر بوده است» (دوم قرن‌تیان، باب ۵، ص ۲۱) و بدن‌های مؤمنان اعضای بدن مسیح هستند؛ «ممکن است کسی بگوید در انجام هر کاری آزاد هستم، اما هر کاری مفید نیست آری من در انجام هر کار آزادم، اما نمی‌گذارم که چیزی مرا بنده خود سازد باز هم ممکن است کسی بگوید خوراک برای شکم و شکم برای خوراک است آری، اما سرانجام خداوند هر دو را نابود خواهد کرد بدن انسان برای شهوات رانی نامشروع ساخته نشده است، بلکه برای خداوند است و خداوند برای بدن است، چنان‌چه خدا، عیسی خداوند را با قدرت خود پس از مرگ زنده گردانید ما را نیز زنده خواهد کرد آیا نمی‌دانید که بدن‌های شما اعضای بدن مسیح هستند آیا شایسته است که عضوی از بدن مسیح را بردارم و آن را عضو بدن یک فاحشه سازم؟ ابداً مگر نمی‌دانید مردی که با فاحشه پیوند بخورد جسماً با او یکی می‌شود، زیرا کلام خدا می‌فرماید این دو یک تن خواهند

بود، اما هر که به خدا پیوندد روحاً با او یکی است ... آیا نمی‌دانید بدن شما معبد روح القدس است که خداوند به شما بخشیده است و در شما ساکن است علاوه بر این شما دیگر صاحب بدن خود نیستید، زیرا با قیمت گزافی خریده شده‌اید پس بدن‌های خود را برای جلال خدا به کار ببرید» (اول قرنتیان، باب ۶، ص ۱۲-۲۰).

این آیه بیانی است از اینکه آزادی انسان، آزادی است مشروط به رعایت قوانین الهی و نه آزادی بی حد و مرز و جسم از آن جهت که جسم است و نابود شدنی می‌باشد، تنها وسیله‌ای است برای اطاعت بنده، نه شهوت رانی و هرزگی و متعلق به خداست که نباید با آن مرتکب گناه شده؛ در این آیه بدن مؤمنان اعضای بدن مسیح ع شمرده شده‌اند و هر عملی پیوندی ناگسستنی با جسم و روح شخص دارند به نحوی که شخص مؤمن از آن جهت که بدن او متعلق به خداوند و معبد روح القدس است پیوسته باید با کار نیک خود را پاکیزه نگه دارد تا در نهایت روح او به خداوند پیوندد.

این مضمون در عبارت دیگری نیز آمده است: «ای برادران من شما به آزادی خوانده شده‌اید، ولی نگذارید که این آزادی به بی‌بند و باری برای ارضای امیال جسمانی شما تبدیل گردد، بلکه با محبت یک‌دیگر را خدمت کنید» (غلاطیان، باب ۵، ص ۱۳).

متون مقدس نه تنها جسم و اعضای آن، بلکه در سطحی وسیع‌تر تمام کارهای انسان را برای خدا می‌دانند آنجا که می‌فرماید: «هر چه می‌کنید، خواه خوردن، خواه نوشیدن و یا هر کار دیگری که می‌کنید همه را برای جلال خدا

انجام دهید» (اول قرن‌تیان، باب ۱۰، ص ۳۱-۳۲)؛ در کتاب یعقوب ۴: ۱۰.۱ و کتاب اول پطرس ۲: ۱۱.۱۷ نیز این مضامین بیان شده است.

از مجموعه‌ی این مطالب می‌توان دریافت، آنچه متون مقدس از انسان توقع دارد، تربیت موجودی روحانی و ملکوتی است که با وجود اعطای جسم و آزادی عمل و فراوانی نعم دنیوی خواهان حرکت وی در چارچوبی الهی و منضبط و تقدیم جسم و روح به پیشگاه خداست.

۷. تعلق جسم و روح به خداوند در قرآن کریم

در قرآن کریم آیاتی داریم که همه چیز را پس از ثبت مالکیت مشروط و موقت به انسان‌ها در سطحی بالاتر متعلق به خداوند می‌داند و مالکیت مطلق تمام جهان هستی را به خداوند نسبت می‌دهد این آیات چند دسته هستند:

۱. دسته‌ی اول آیاتی که می‌گویند تمام آسمان‌ها و زمین ملک خدای جهان آفرین است نظیر این آیات: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْذُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفَوْهُ يَحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره، ۲۸۴)؛ هم‌چنین این آیه که می‌فرماید: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (آل عمران، ۱۰۹) و آیاتی نظیر: (آل عمران، ۱۲۶ و ۱۲۹ و ۱۳۱ و ۱۳۲ و ۱۷۰ و ۱۸۹) و (النساء، ۱۷ و ۱۸ و ۱۲۰) و (المائدة، ۱۷۰) و آیات فراوان دیگری که آمده است.

۲. دسته‌ی دیگر که انسان‌ها و ملائکه را نیز به خداوند منتسب می‌داند، مانند: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ (نساء، ۱۷۲).

۳. آیاتی که اصلاً از زبان بندگان بیان شده است که بنده خود را متعلق به خداوند می‌داند: «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ» (بقره، ۱۵۶) یعنی: همان کسانی که چون مصیبتی بر آنها وارد می‌شود گویند همانا ما از آن خداییم (ملک حقیقی او ییم به ملاک آنکه خلق و حفظ و تدبیر امور و اعدام ما به دست او است) همانا به سوی او باز خواهیم گشت (مشکینی، ۱۳۸۱ ش، ج ۱، ص ۲۴).

اکنون به شرح بیشتر آیات می‌پردازیم: لام در کلمه‌ی «لِلَّهِ» لام ملکیت است؛ معنایش این است که تصریف آسمان‌ها و زمین و تدبیر آن به دست خداست (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۳).

«لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» این جمله دلالت دارد بر مالکیت خدای سبحان نسبت به عالم؛ یعنی آنچه در آسمان‌ها و زمین است و منظور از آن زمینه‌چینی است برای جمله‌ی بعد که می‌فرماید: «إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ» و می‌خواهد بفرماید: آنچه در آسمان‌ها و زمین است که از آن جمله شما انسان‌ها و اعمال شما است و آنچه که دل‌های شما کسب می‌کند، همه و همه ملک خدا است و خدا محیط به شما و مسلط و مشرف بر اعمال شماست و برای او هیچ تفاوتی ندارد که شما اعمال‌تان را علنی انجام دهید یا پنهانی هر جور انجام دهید خداوند شما را با آن محاسبه می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، صص ۶۷۰-۶۷۱). و آیه‌ی «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى» (طه، ۶) که کلمه‌ی «بین‌ها» شامل انسان نیز می‌شود پس آسمان و زمین و آنچه در آن است از جمله انسان و اعضای بدن او متعلق به خداوند است و از آن جهت که مالکیت آن به دست خدا

است، پس حق محاسبه‌ی آن را نیز دارد.

تمامی انسان‌ها از آن جهت که در مالکیت خداوند هستند، پس بنده‌ی اویند و متعلق به او و این در مورد فرشتگان نیز صادق است مثلاً در آیه‌ی ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (نساء، ۱۷۲) مسیح نه تنها عبادت می‌کند، بلکه عبد و یک پارچه بنده او ست ﴿عَبْدًا لِلَّهِ﴾ فرشتگان مقرب هم بندگی خدا می‌کنند ﴿وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (قرائتی، ۱۳۸۳، ش، ج ۲، ص ۲۲۰).

در آیاتی نظیر ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ﴾ که یعنی ما و اموال ما متعلق به خداوند هستیم؛ عبيداً و ملکاً از حیث بنده بودن و از حیث اموال و در آن هر گونه که بخواهد تصرف می‌نماید (میبدی، ۱۳۷۱، ش، ج ۱، ص ۴۱۸). از طرفی در تبیین آیاتی نظیر ﴿مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾، باید بگوییم عزت واقعی نزد خداوند است و فقط در سایه‌ی ایمان و عمل صالح است، زیرا میان عقیده و عمل رابطه‌ی تنگاتنگ است و در یک‌دیگر اثر می‌گذارند؛ در راه مؤمنان که عزت را از طریق ایمان عمل صالح می‌جویند راه رشد و تکامل است و راه دیگران که عزت را از طریق فریب و نیرنگ می‌خواهند مورد هلاکت است هیچ‌کس با نیرنگ و گناه به عزت نمی‌رسد (قرائتی، ۱۳۸۳، ش، ج ۷، ص ۴۷۹).

۴. دسته‌ای که می‌گویند ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر، ۲۹)؛ و هم‌چنین سوره‌ی ص آیه‌ی ۷۲ «پس چون او را به هنجار و موزون کردم و در او از روح خود دمیدم بر او سجده برید» که از آن استفاده می‌شود که «حقیقت روح چیزی غیر از بدن است و تا آن نباشد انسان

به وجود نمی‌آید» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ش، ج ۵، ص ۴۳۷).

این حقیقت را خداوند به انسان اضافه فرموده است تا در پرتوی آن، حقیقت انسانیت خود را به نمایش بگذارد، اما از طرفی این روح باید روزی برگردانده شود و در قبال اعمالش پاسخ‌گو باشد. در قرآن کریم به این مطلب از قول منکران معاد اشاره شده که شبهه‌ای مطرح کرده‌اند آن این است که:

﴿وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ (سجده، ۱۰) یعنی: و گفتند هنگامی که ما در زمین گم شدیم آیا بار دیگر آفرینش جدیدی خواهیم داشت؟ ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (سجده، ۱۱) یعنی: در پاسخ آنها بگو ملک الموت شما را می‌گیرد و سپس به سوی پروردگار باز گردانده می‌شوید.

«پس چیزی در انسان هست که آن فرشته دریافت می‌کند؛ همان چیزی که به آن می‌توان کم خطاب کرد یعنی علاوه بر اثبات وجود روح و بقاء آن اثبات می‌کند که هویت و شخصیت به همان روحی است که پیش ملک الموت است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ش، ج ۵، ص ۴۴۰).

۵. دسته‌ای که تمام عزّت را برای خداوند می‌دانند: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِيتُّهُمْ عِنْدَهُمُ الْعِرْزَةَ فَإِنَّ الْعِرْزَةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ (نساء، ۱۳۹)؛ و نظیر آیات دیگر مانند: (یونس، ۶۵) و (فاطر، ۱۰) و (الصافات، ۱۸۰) و (المنافقون، ۸).

۸. بررسی

با جستجوی کلمه‌ی ﴿لله﴾ در قرآن کریم که نوعی مالکیت مطلق برای

خداوند را می‌رساند و با توجّه به موضوع مذکور به نتایج زیر می‌توان رسید:

در قرآن کریم تعلّق آسمان و زمین و هر آنچه در آن هست به خداوند متعال تصریح شده است که لازمه‌ی آن تعلّق انسان نیز است و این مهمّ حتّی از زبان بندگان نیز آمده است. قرآن تصریح می‌کند که حتّی پیامبران الهی و ملائکه نیز که دارای نوعی تقدس‌اند و از جمله بندگان خداوند هستند در مالکیت و تحت قوانین اویند. هم‌چنین قرآن کریم جوهره‌ی اصلی و حقیقت آدمی را که روح است نیز از افاضات خداوند به انسان‌ها می‌داند. بر طبق قانون جاری بر زندگی دنیوی روزی باید دوباره به سمت پروردگار برگردد و در قبال آنچه انجام داده است، پاسخ‌گو باشد و از آنجا که برای هدفی والا در نظر گرفته شده پس آفرینش‌اش نیز به شکلی ویژه بوده است به طوری که روح انسانی را از تمامی موجودات دیگر متمایز می‌کند، بنابراین طبیعی است که انسان را در قبال اعمالش مسئول بدانیم.

هدف از آفرینش انسان قرب خدای متعال و شناخت صفّات اوست؛ بنابراین هر چقدر که هدف والاتر باشد اسباب و لوازم پیش‌رفته‌تری برای تحقّق آن نیاز است. خداوند با آفرینش جسم و تلفیق آن با روح انسانی موجودی بسیار تکامل‌یافته خلق کرده است. نتیجه اینکه چون کلّ آسمان‌ها و زمین و هر آنچه در آن است متعلّق به خداوند است، پس جزء نیز متعلّق به اوست و از جمله‌ی آن اجزاء انسان است و از جمله اجزاء انسان چشم است که چون از آفرینش آن هدف خاصّی مدنظر بوده است، بنابراین باید با دوری از گناه و آلودگی این قوّه‌ی ادراکی زمینه‌ی پاکی روح و جسم و در نتیجه رضایت‌مندی خدای متعال را فراهم کرد.

۹. تبیین روان‌شناختی نگاه

چشم‌ها معمولاً به عنوان وسیله‌ی اصلی جمع‌آوری اطلاعات مورد توجه قرار می‌گیرد با این حال با توجه به اهمیت نقش آنها به عنوان جمع‌آوری‌کننده‌های اطلاعات نباید فایده و کارایی آنها را به عنوان حاملان اطلاعات نادیده گرفت؛ به عنوان مثال یک نگاه می‌تواند نقش تنبیه‌کننده، تشویق‌کننده و یا حالت غلبه و تسلط داشته باشد؛ هم‌چنین اندازه‌ی مردمک چشم می‌تواند معرف علاقه و یا بی‌رغبتی باشد (تی‌هال، ۱۳۸۵ ش، ص ۸۵).

۱۰. بینایی به عنوان عاملی هم‌نشست و ترکیب‌کننده

انسان از طریق مشاهده یاد می‌گیرد و آنچه یاد می‌گیرد بر آنچه می‌بیند، تأثیر می‌گذارد. این توانایی سازگاری زیادی در انسان ایجاد کرده و او را قادر می‌کند از دریافت‌ها و تجربیات خود در گذشته بهره‌برداری کند؛ اگر حاصل مشاهده در انسان موجب یادگیری نشود به هر حال برای بهره‌برداری از محیط اطراف همیشه مؤثر بوده و بشر در غیر این صورت در مقابل موجوداتی که قدرت بهره‌وری از محیط اطراف را دارند، بی‌دفاع می‌ماند. توانایی انسان در تشخیص میزان بهره‌وری از محیط اطراف نشان می‌دهد که انسان ادراک خود را در نتیجه یادگیری تغییر می‌دهد. انسان در حرکت خود در فضا برای تثبیت جهان دیداری خود وابسته به پیام‌های دریافت شده از طریق بدنش است. بدون چنین پس‌خور بدنی بسیاری از افراد تماس خود را با واقعیت از دست داده و دچار توهم می‌شوند؛ اهمیت احساس در حرکت به عنوان عامل تصحیح‌کننده‌ی عملکرد بینایی به صورت تجربه‌ای در یک‌زمان، بعدها توسط «آدلبرت ایمز» و سایر

روانشناسان تعاملی به نمایش گذارده شد (همان، ص ۸۶).

قبول این نظریه که صحبت و درک سخنان یک فرایند ترکیبی است، سهل‌تر از قبول این عقیده است که بنایی یک حس ترکیب کننده است؛ چرا که گاهی ما از عملکرد یک دید فعال بسیار کم‌تر از نقش صحبت کردن فعال است.

هیچ‌کس در مورد اینکه چگونه بایستی ببیند، نمی‌اندیشد؛ بنابراین اگر این نظریه را قبول کنیم بسیاری از پدیده‌ها بیشتر از آنچه در لوای یک اندیشه‌ی قدیمی ممکن بود تشریح پذیر شوند، تصوّر گسترده‌تری از یک واقعیت پایدار و یکسان بر روی یک سیستم بینایی دریافت‌کننده‌ی پذیرا ثبت می‌شود، به طوری که آنچه مشاهده می‌شود برای تمام افراد یکسان بوده و بنابراین می‌تواند به عنوان یک نقطه‌ی مرجع جهانی مورد استفاده قرار گیرد.

تصوّر اینکه در جهان هیچ دو نفری را نمی‌توان یافت که به هنگام استفاده فعال از چشم‌هایشان در شرایط عادی دارای قدرت دید دقیقاً برابری باشند برای برخی از افراد تکان‌دهنده و حیرت‌آور می‌کند؛ چرا که این موضوع بیان‌گر این حقیقت است که تمام افراد به یک صورت با جهان اطراف خود ارتباط برقرار نمی‌کنند، اما به هر حال بدون تشخیص این تفاوت‌ها، فرایند انتقال از یک جهان ادراکی به جهان ادراکی دیگر امکان‌پذیر نیست؛ مسلماً فاصله‌ی بین جهان‌های ادراکی دارای فرهنگ‌های یکسان مسلماً بسیار کم‌تر از فاصله‌ی بین جهان‌های ادراکی دو فرد دارای فرهنگ‌های متفاوت است، اما با تمام اینها این فاصله‌ی اندک هم مشکل ایجاد می‌کند.

افراد، اعم از مرد یا زن معمولاً یاد می‌گیرند تا چشم‌هایشان را به صورت‌های

کاملاً متفاوتی به کار بگیرند؛ گواه بارز این مدّعا این است که افرادی که در فرهنگ‌های مختلف بار می‌آیند و رشد می‌کنند در جهان‌های ادراکی و حسی کاملاً متفاوتی زندگی می‌کنند و این موضوع را می‌توان با توجّه به شیوه‌ی جهت‌گیری آنها در فضا و چگونگی حرکت آنها از یک مکان به مکان دیگر دریافت (همان، صص ۸۹-۹۰).

مسأله‌ی اصلی در درک دیداری، آن چیزی است که مردم می‌بینند، نه انتقال محرک شبکه؛ این نشان می‌دهد که تفاوت‌های فردی مشخص روی ادراک تصویری تأثیر دارند؛ هم‌چنین عوامل دیگری به عنوان مثال شخصیت سبک‌های شناختی، جنس، شغل، سن، ارزش‌ها، نگرش‌ها، انگیزه‌ها و باورها وجود دارند که بر چگونگی درک ما از چیزها دارند.

ما چیزها را آن‌گونه که هستند، نمی‌بینیم؛ بلکه آن‌طور که ما هستیم، می‌بینیم. دیدن امر ذهنی است هر کدام از ما جهان را به طور متفاوت می‌بیند؛ همین‌طور دیدن، امری فعال است چشم‌ها و مغز ما جهانی را که می‌بینیم، می‌سازد.

فضای دیداری انسان‌ها، بسیار گسترده و متنوّع است؛ بیلبردها، پوسترها، ساختمان‌ها، عکس‌ها، فیلم، نقاشی و ... همه حسّ بینایی را به کار می‌گیرند حتّی آنچه که افراد می‌بینند و برای آنها جنبه‌ی عینیت دارد، سبک زندگی را تشکیل می‌دهد.

۱۱. تبیین روان‌شناختی تحریم نگاه به نامحرم

در اینجا نگاهی روان‌شناسانه به موضوع تحریم نگاه به نامحرم خواهیم

داشت؛ «مسروپ بالایان» در کتاب روان‌شناسی بلوغ گفته است: نوجوانی، سنّ احساسات است؛ احساسات، حاصل ضرب انفعالات در تخیلات است؛ احساسات، در زندگی عاطفی نظم و آرامش برقرار می‌کند؛ احساسات، با انفعالات متفاوتند از این جهت که انفعال سطحی و زودگذر است، ولی احساس عمیق تر و طولانی‌تر از نظر زمان هستند؛ مثلاً شما فردی را دفعه‌ی اوّل می‌بینید ممکن است حالت انفعالی پیدا کنید و مختصر علاقه‌ای نسبت به او حسّ کنید و بس؛ اگر دوباره او را ببینید به احتمال قوی او را فراموش خواهید کرد؛ اگر دوباره او را دیدید و حالت انفعالی دوباره تکرار شد ممکن است در شما احساساتی نسبت به این شخص ایجاد شود؛ این احساسات معمولاً ترکیبی از انفعالات با خاطرات طرح‌ها، تصویرها، و اغلب حالت‌های دیگر نفسانی است که به کمک تخیل بزرگ و تقویت شده‌اند با توجّه به این صفت احساس است که روان‌شناسان به عشق برق‌آسا اعتقادی ندارند؛ زیرا یک انفعال یا هیجان می‌تواند برق‌آسا باشد، ولی احساس عمیق که در عشق است نمی‌تواند برق‌آسا باشد؛ عشق و محبّت که احساس عمیق هستند در اثر مصاحبت ممتد، تبادل افکار تخیل و خاطرات گذشته و غیره ایجاد شود (بالایان، ۱۳۶۸ ش، ص ۵۶).

پس نگاه مکرر و ممتد به احساس تبدیل شده و نیاز غریزه‌ی جنسی را ایجاد می‌کند و این نیاز چون از راه‌های مختلف به خصوص به وسیله‌ی جنس مخالف قابل ارضا شدن است، شخص بیننده از هر وسیله‌ای از جمله نگاه کردن برای رسیدن به این هدف استفاده می‌کند (ثابت، ۱۳۹۰ ش، ص ۳۳۰). شاعری به نام شوقی در این باره گفته است: «نظره فابتسامه فسلام فکلام فموعد فلقاء» (جلالی، بی‌تا، ص ۱۲۲). در اینجا نیز سر منشأ دیدار نهایی، نگاه ابتدایی دانسته شده

که نقطه‌ی آغازین انحراف است. اگر انسان با دیدن شی زیبای دیگری غیر از انسان، مثلاً یک گل زیبا، تمایل به لمس آن را ندارد، اما هنگام دیدن انسانی زیبا این میل در او به وجود می‌آید به خاطر داشتن میل جنسی است؛ غریزه‌ی جنسی تنها عاملی است که می‌تواند توجیه‌گر کشش انسان به انسان دیگر باشد. در آموزه‌های دینی در تمام ادیان چشم سلطان بدن و به نوعی هدایت‌گر باطن شمرده شده است؛ بنابراین قطع نگاه به نامحرم باعث می‌شود که این میل و غریزه‌ی جنسی در همان سطح اولیّه باقی بماند و ممکن است با مشغول شدن به امور دیگر از بین برود، ولی اگر نظر استمرار یابد میل به تماس و لمس بدن که ارضای زیادتری را به همراه دارد در انسان تشکیل می‌گیرد؛ در این صورت اگر زمینه فراهم باشد، سراغ لمس کردن هم می‌رود و از اینجا فلسفه‌ی حکم فقهی حرمت برای نگاه ناپاک فهمیده می‌شود.

۱۲. بررسی حکم حرمت نگاه به نامحرم

بنابراین حکم حرمت نگاه حرام یک حکم جامع و کلی است و مطابق با فطرت و مورد تأیید علم روان‌شناسی است و در واقع یک علم روان‌شناسانه است و اگر درستی مباحث علوم طبیعی و تجربی مثل پزشکی صد درصد ثابت شده است پس مباحث روان‌شناسی هم به طور صد درصد صحت‌شان ثابت است و ما از اثبات موارد علمی قرآن نتیجه می‌گیریم که دیگر موارد قرآن و روایات هم درست است؛ اگر چه ایمان واقعی باید قبل از این آزمون و خطاها در وجود انسان نهاده شده باشد، و طرح این‌گونه مباحث برای افرادی است که علاقه‌مند هستند، دیدگاه علم را نیز پیرامون گزاره‌های دینی بدانند.

۱۳. ارتباط نگاه حرام و گناهان جنسی و فحشا

نگاه به جنس مخالف و هر چه باعث تحریک جنسی فرد می‌شود از جمله عوامل نابه هنجارهایی جنسی است (فقیهی، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۵۲). حضرت عیسی علیه السلام با اشاره به آثار روان‌شناختی نگاه به نامحرم می‌فرماید: «إِيَّاكُمْ وَ النَّظْرَةَ فَإِنَّهَا تَزْرَعُ فِي الْقُلُوبِ الشَّهْوَةَ وَ كَفَى بِهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۱۰) یعنی: از نگاه حرام بپرهیزید؛ زیرا باعث کششی در دل می‌شود که در تحریک و ایجاد آشوب برای سوق دادن فرد به سوی فساد کافی است.

بنابراین نگاه حرام بنا به تصریح قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام و تمامی کتب مقدّس اعم از انجیل و تورات و حتّی سُنّت یهودی و مسیحی، نقطه‌ی آغازین انحرافات اخلاقی و جنسی و فحش است؛ چرا که میل اوّلیّه به ارتکاب گناهان شنیع را در وجود انسان بیدار می‌کند. در واقع نقش وسوسه‌گری نگاه حرام از آن جهت که تصاویر را در فرصت‌های زمانی مختلف به منظور تطبیق با خواست درونی انسان یعنی هوی و هوس افسار گسیخته، بازخوانی می‌کند، بسیار قابل‌توجّه است؛ زیرا نگاه و خیال پیوندی عمیق با هم دارند و چون از جنس چیزهای نادیدنی است، بنابراین بسیار شایع است و وقوع آن در عمل منجر به ارتکاب عمل حرام و منافی عفت می‌شود.

در کتب مقدّس با تصریح بر اینکه در فضای اجتماعی هر عصری از روبرو شدن با وسوسه‌ها گریزی نیست (لوقا، باب ۱۷، ص ۱-۴) و وسوسه‌هایی که مردم با آن روبرو می‌شوند، وسوسه‌هایی هستند که برای تمام مردم پیش می‌آید و تمایل به جنس مخالف فطری بشر است (اوّل قرنستیان، باب ۱۰، ص ۱۲-۱۳)

تنها راه خروج از آن و عواقب و خیمش را ایمان به خدا و عمل به شریعت می‌داند. نگاه حرام و وسوسه‌ی گناه را در دل به وجود می‌آورد و وسوسه باعث تکرار نگاه ناپاک می‌شود و تکرار نگاه نیز قلب و دل را متوجّه رفتار و عمل آلوده می‌کند.

در این رابطه روایات زیادی است مثلاً: رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «النظرة الأولى خطأ و الثانية عمد و الثالثة تدمر» (محمّدی ری شهری، ۱۳۶۲ ش، ج ۸، صص ۳۲۸۸-۳۲۹۳). یعنی: نگاه اوّل نگاهی اتفاقی و خطایی است، اما نگاه دوم عمدی بر ضرر تو و سومین نگاه ویرانگر و هلاک کننده است.

از جمله گناهان ناشی از نگاه، زن است این عمل در پی نگاه پس از نگاه حاصل می‌شود؛ آنچه چشم می‌بیند، دل نیز خواهان آن است و انسان به سوی شهوات رغبت می‌یابد و به هر شکل ممکن در پی ارضای خویش است که عاقبت کار مرد و زن چشم‌چران به زنا خواهد کشید. در قرآن کریم می‌خوانیم: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِي...﴾ نمی‌فرماید انجام ندهید، بلکه می‌فرماید نزدیک نشوید، اشاره‌ی لطیفی است به اینکه زنا مقدماتی دارد از قبیل: بی‌حیایی، بدحجابی و چشم‌چرانی و...». (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۳، ص ۱۲۳). به تعبیر دیگری می‌توان هم جنس‌گرایی را نیز از عواقب و خیم چشم‌چرانی به حساب آورد و از آنجایی که غریزه‌ی جنسی یکی از قوی‌ترین قوای شهوانی در انسان است که بر کنترل و عدم تحریک نابجای آن تأکید شده است تحریک و تهییج قوّه‌ی شهوت در پی نگاه‌های آلوده و مداوم می‌تواند سبب ارتکاب گناه عظیم خودارضایی شود؛ چرا که همان‌طور که اشاره شد قوّه‌ی خیال در شاخ و برگ دادن به دیده‌ها و تصاویر ارسالی به مغز بسیار فعال است.

۱۴. نتیجه‌گیری

از این نوشتار استفاده می‌شود که نگاه کردن به جنس مخالف، اگر توأم با لذت و از روی شهوت نفسانی باشد حکم حرمت بر آن جاری است؛ بنابراین حکم حرمت مطابق با فطرت الهی بشر است و چون ادیان الهی مطابق با فطرت هستند بنابراین دستور به حرمت نگاه شهوت‌آلود مورد تأیید ادیان الهی و از ملزومات آن است. عقل نیز درستی احکام الهی را تشخیص می‌دهد همان‌گونه که علم روان‌شناسی و علوم تجربی صحت آن را تأیید می‌کنند از آن جهت که جسم و روح متعلق به خداوند و تحت قوانین اویند و چشم نه فقط عضوی برای بهره‌وری از دنیا و ارسال تصاویر به مغز و شی‌ای کروی است، بلکه دریچه‌ای است از عالم بیرون به درون که چون قابلیت ترکیب حس بینایی با احساس را دار است صد درصد می‌تواند بر عملکرد سایر اعضا نیز تأثیر مستقیم داشته باشد و فکر را و در نتیجه اعضای دیگر را بر انجام کاری ناشایست یا نیکو وادار کند؛ زیرا بسیاری از موارد اهتمام فکر به مشاهدات است و بسیاری از نتیجه‌گیری‌ها روزمره به طور مستقیم متأثر از دیده‌ها هستند. پس آنچه که شریعت حضرات موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام و دین حضرت محمد صلی الله علیه و آله تحت عنوان منع اوّلیه از نگاه حرام بر آن تأکید دارند مبتنی بر همین دیدگاه الهی و عقلایی و روان‌شناسانه است؛ زیرا شریعت و دین با توجه به اثر مخرب گناهان و آگاهی از آینده‌ی شوم آن خواهان ترک ابتدایی آن هستند تا فطرت پاک بشر عاری از گناهان و آزرده‌ی روحی به سمت خداوند بازگردد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس (تورات و انجیل).
۳. ابن أبی‌الحدید، عبد‌الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، قم: مکتبه آية الله المرعشی النجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۴. اکبر هاشمی رفسنجانی، تفسیر راهنما، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه‌ی علمیه قم، ۱۳۶۶ ش.
۵. بالاین، مسروب، روان‌شناسی بلوغ، تهران: مشعل، ۱۳۶۸ ش.
۶. تی‌هال، ادوارد، بعد پنهان، ترجمه: منوچهر طبیبان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ ش.
۷. ثابت، حافظ، تربیت جنسی در اسلام، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۸. جلالی، محمد حسین، آداب معاشرت در اسلام، مترجم: جواد بیات و محمدآذربایجانی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، بی‌تا.
۹. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.
۱۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۲. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

۱۳. فاضل لنکرانی، محمدتقی بهجت، میرزا جواد تبریزی و امام خمینی، رساله توضیح المسائل چهار مرجع، بی‌جا: انتشارات پیام محراب، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. فقیهی، علی‌نقی، تربیت جنسی، مبانی، اصول، روش‌ها از منظر قرآن و حدیث، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳ ق.
۱۷. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۸. مشکینی، علی، ترجمه‌ی قرآن، قم: الهادی، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی مشکات، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. مغنیه، محمدجواد، تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۶ ق.
۲۱. میبدی، احمدبن محمد، کشف الاسرار وعده الابرا، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۲۲. هاشمی خوئی، میرزا حبیب‌الله، منهج البلاغه فی شرح نهج البلاغه، مترجم: حسن‌زاده آملی حسن و کمره‌ای محمدباقر، تهران: مکتبه الاسلامیه، بی‌تا.

بازتاب گزیده‌ای ابعاد تربیت قرآنی در کلام امام رضا علیه السلام

چکیده: در نگاه درون دینی، امامان معصوم علیهم‌السلام که همانا تربیت یا فتگان مکتب نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و شریعت اسلامی هستند، به عنوان حجت خدا روی زمین و پیشوایان بشر پیوسته، الگو و سرمشق انسان‌های دارای فطرت بیدار در حیات فردی و اجتماعی بوده‌اند. نقش ایشان به خاطر جایگاه اجتماعی و تعلیم و حیانی که در مکتب نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دریافت می‌کردند، بسیار حائز اهمیت می‌باشد، ایشان در بین مردم و با مردم می‌زیستند، و بوسیله‌ی کلام و سیره‌ی رفتاری خویش عملاً به آنان درس زندگی، پاکی و فضیلت می‌آموختند؛ الگو و سرمشق دیگران بودند و با آنکه مقام رفیع امامت آنان را از مردم ممتاز می‌ساخت، خود را از مردم جدا نمی‌دانستند. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با مطالعه در سیره‌ی اهل بیت علیهم‌السلام به خصوص سیره‌ی امام رضا علیه‌السلام راهبردها و شیوه‌های تربیتی از دیدگاه ایشان که معمولاً متأثر از آموزه‌های قرآنی می‌باشد، را مورد بررسی قرار داده‌ایم. آنچه ضرورت انجام این تحقیق را تبیین می‌سازد، ورود سبک‌های تربیتی مدرن در عرصه‌ی زندگی است که بر جنبه‌ی مادی انسان تکیه دارند و ابعاد روحی و معنوی وی را رها ساخته‌اند. نتایج به دست آمده در این پژوهش نشان می‌دهد که امامان معصوم و امام رضا علیه‌السلام، بهترین الگوی حقیقی و عالی تربیتی، انسانی و اسلامی در زندگی هستند. آموزه‌های تربیتی ایشان منطبق با فطرت خدادادی انسان بوده و عمل به سیره‌ی پاک ایشان تضمین‌کننده‌ی حیات مادی و اخروی ما می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: امام رضا علیه‌السلام، تربیت قرآنی، سیره‌ی رضوی، الگوهای تربیتی.

دکتر علیرضا نادریان

لایین

(نویسنده‌ی مسئول)

مدرس مدعو گروه زبان و

ادبیات عربی مؤسسه آموزش

عالی آرمان رضوی مشهد

alirezabelajavadkadab@

gmail.com

دکتر حسین ناظری

استادیار گروه زبان و ادبیات

عربی دانشگاه فردوسی مشهد

hosseynnazeri@yahoo.com

دکتر مصطفی فقیه

اسفندیاری

استادیار گروه فلسفه و کلام

اسلامی دانشگاه رضوی مشهد

Rahigh504@gmail.com

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۲/۴/۲۳

پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۸

۱. مقدمه

سنگ بنای هر جامعه از تربیت و اصول مربوط به آن شکل می‌گیرد، پیش‌رفت و شکست جامعه نیز از این مقوله تأثیر فراوانی می‌پذیرد، بر این اساس همه‌ی جوامع در عصرهای گوناگون به این مهم بسیار اهمّیت داده، و در پی آن بوده‌اند تا اثرات مثبت آن را در جامعه افزایش، و از جوانب منفی آن در محیط اجتماعی بکاهند.

باید دانست گفتمان تربیتی یک بحث قرآنی صرف نیست، بلکه در زمره‌ی مهمّ‌ترین مباحث مطرح جهانی قرار دارد، که بشر از روز اوّل خلقت خویش بدان اهتمام ورزیده است، چرا که جزو نیازهای اوّلیه او بوده، و از جمله عوامل رشد و موفّقیت و بالندگی جامعه انسانی به شمار می‌رود، و عدم اهتمام به این مهم، سقوط و انحطاط جامعه‌ی بشری را در پی خواهد داشت.

در دوره‌های مختلف ادیبان و بزرگان عرصه‌ی علم و دانش به این مسأله اهتمام بالایی داشته‌اند، و کتاب‌های مختلفی نیز در این زمینه به نگارش در آورده‌اند، این جریان تا به امروز نیز ادامه دارد، نکته‌ی قابل تأمل اینکه اصول تربیتی هر دیدگاهی از مبانی تربیتی آن نشأت می‌گیرد، و روش‌ها و فنون خاصّ تربیتی خود را به دنبال خواهد داشت. در شریعت اسلامی و مکتب نبوی ﷺ

نیل به سعادت حقیقی، بدون داشتن «اخلاق الاهی» و گام نهادن در مسیر قرب و رضایت الاهی امکان‌پذیر نیست. آنچه امروز به آن نیازمندیم، دانستن اهمّیت سرمایه‌گذاری و برنامه‌ریزی دقیق فرهنگی برای رسیدن به این هدف است، چرا که اگر بتوانیم مبانی و شیوه‌های تربیتی شریعت اسلام را در جامعه بر اساس مبانی مطرح‌شده در قرآن پیاده کنیم، بی‌شک جامعه انسانی با سرعت بیشتر و هدفمندانه‌تر به سوی کمال حقیقی و سعادت بشری سوق پیدا خواهد نمود.

بنابراین بر اساس آنچه بیان گردید، ترویج آداب اسلامی صحیح و حلّ مشکلات اخلاقی جامعه، نیازمند شناخت مبانی و شیوه‌های اخلاقی مطرح‌شده از سوی خداوند است، در این میان قرآن کریم با عنوان کامل‌ترین کتاب آسمانی که بر زبان رسول مکرم ﷺ جریان یافته، بهترین مرجع می‌باشد، که می‌توان بر اساس آن شاهراه رسیدن به آرمان‌شهر اسلامی را جستجو نمود، اصول و روش‌های تربیت اخلاقی، به گونه‌ای در قرآن کریم مطرح شده است که می‌تواند عرصه‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی را سامان بخشد و راه‌گشای تمامی مشکلات و مسائل مطرح در سطح جامعه باشد.

۱-۱. پرسش بنیادین تحقیق

بر اساس آنچه گذشت مسأله‌ی تعلیم و تربیت از جمله‌ی اساسی‌ترین مباحث مطرح در زندگی بشر و اساسی‌ترین نیازهای وی می‌باشد، خصوصاً این مهمّ در شریعت اسلامی جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص می‌دهد، چرا که قرآن با عنوان کامل‌ترین نسخه‌ی هدایت بشری را در اختیار دارد، اینک مقاله‌ی حاضر بر اساس آنچه بیان گردید در پی پاسخ‌گویی به دو سؤال می‌باشد:

(الف) مبنا و روش قرآن در تربیت اخلاقی چیست، و بازتاب آن در سیره‌ی امام رضا علیه السلام در حیطه‌ی اصول تربیتی چگونه است؟

(ب) سیر جریان‌های تربیت انسانی در آموزه‌های قرآنی چه بوده و بازتاب آن در کلام امام رضا علیه السلام چگونه است؟

نکته‌ی اساسی که از اهمیّت والایی برخوردار است اینکه در یک نگاه کلی به مکتب‌های اخلاقی و خصوصاً قرآنی مشخص می‌گردد، که تمامی مکاتب تربیتی دینی یا غیردینی و تمامی مصلحان اجتماعی و پیام‌آوران الهی در پی یک هدف بوده‌اند، و آن رساندن نوع بشر به آرمان‌شهر یا همان سعادت بوده است، و همانا آرمان‌شهر در حقیقت بیان‌کننده‌ی آرمان‌های انسانی برای رسیدن به سعادت حقیقی وی بوده است، هرچند نوع مکاتب و حتی گاهی تعالیم آنها با یک‌دیگر تفاوت‌هایی داشته است، ولی در اصل و مبناهای اساسی خویش که همان سعادت‌مندی پیروان خویش می‌باشد، تمامی آنها مشترکند. در زمان‌های مختلف صاحب‌نظران بزرگی اصول و روش‌های گوناگونی در عرصه‌ی تعلیم و تربیت ارایه نموده‌اند که به نوعی به عنوان نسخه‌ی اساسی رسیدن به سعادت‌مندی معرفی شده است، در این میان قرآن نیز شیوه‌ها و روش‌های خاص خود را برای تربیت فرزندان جامعه ارائه داده است، که همانا اصل اساسی در آن مخاطب قرار دادن فطرت بیدار فرد با ایمان می‌باشد.

از دیگر سو امامان معصوم علیهم السلام نیز از آنجا که تربیت یافته همین مکتب بوده‌اند و با توجّه به تعالیمی که در مکتب نبوی صلی الله علیه و آله دریافت نموده‌اند، آموزه‌های قرآنی با اصل نهاد ایشان عجین بوده است، پیوسته بر اساس

شیوه‌ها و روش‌های قرآنی عمل می‌نموده‌اند، و تلاششان بر زنده نمودن دین پدران معصوم شان (ع) متمرکز بوده است.

الگوها و روش‌های قرآن کارآمد و دارای لطایف زیبا و جامعیت خاصی می‌باشد، قرآن به عنوان کامل‌ترین کتاب آسمانی برای این آمده که با ارائه‌ی الگوها و نشان دادن روش‌های نوین تربیتی، انسان‌ها را به سوی سعادت نهایی هدایت کند.

۲-۱. پیشینه‌ی تحقیق

تاکنون در رابطه‌ی تعلیم و تربیت و یا اصول تربیتی در قرآن کریم و مکتب اسلام تحقیقات فراوانی صورت پذیرفته است، که از جمله این موارد می‌توان به «آداب تعلیم و تربیت در اسلام» از محمدباقر حجّتی، یا کتاب «بررسی مقایسه‌ای تعلیم و تربیت در ایران قبل از اسلام و بعد از اسلام» از آیت‌الله مروارید، و «پژوهشی در تعلیم و تربیت اسلامی» مهدی صانعی اشاره نمود، در رابطه با امام رضا (ع) و بازتاب اصول تعلیم و تربیتی در حیات ایشان نیز بررسی‌های فراوانی در کلام آن حضرت (ع) جریان یافته است که به خاطر کمبود مجال از آوردن تمامی آنها صرف نظر نموده و به بیان چند مورد به صورت نمونه‌ای اکتفاء می‌گردد؛ از جمله‌ی این پژوهش‌ها می‌توان به کتاب‌های «تعلیم و تربیت از دیدگاه امامان معصوم (ع) با تأکید بر احادیث امام صادق (ع) و امام رضا (ع)» از اسدالله زنگویی، و «اخلاق تربیتی امام رضا (ع)» از جواد محدثی، و «اخلاق رضوی» از ولی‌الله ملکوتی و ... اشاره نمود، اما آنچه این پژوهش را از سایر پژوهش‌ها متمایز می‌نماید بررسی مقایسه‌ای بین گزیده‌ای از ابعاد تربیت قرآنی و بازتاب

آنها در کلام و سیره‌ی عملی و گفتاری امام رضا علیه السلام بر اساس روایات منقول از آن حضرت علیه السلام، و دسته‌بندی اصول تعلیمی و تربیتی در ذیل ابعاد تربیت قرآنی و بررسی دیدگاه امام رضا علیه السلام در رابطه با ابعاد مختلف تربیتی از جمله اخلاقی، جسمانی، اجتماعی و ... می‌باشد.

۱-۳. تربیت در لغت

در کتاب‌های لغت برای تربیت معانی گوناگونی ذکر شده، برخی بیان داشته‌اند که واژه‌ی تربیت از ریشه‌ی «ربو» به معنی رشد و زیادی و افزوده شدن می‌باشد (ابن منظور، ۶۳۰ ق، ج ۵، ص ۱۲۶)، و برخی دیگر آن را از ریشه‌ی «ربب» یا «ربّ» به معنای مالک و مدیر می‌دانند، هم‌چنین بر مربّی و تمام‌کننده و نعمت‌بخش نیز اطلاق می‌شود (طریحی، ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ص ۶۴). راغب عقیده دارد واژه‌ی «ربب» به معنای پرورش است، ولی با این حال برخی بر این باورند که اصل «ربو» و تربیت از مضاعف «ربب» بوده است؛ از این رو راغب اصفهانی در تعریف واژه‌ی ربّ می‌نویسد: ربّ در اصل به معنای تربیت است و آن را را به معنای صیوروت و دگرگونی می‌گیرند، که به معنای ایجاد چیزی به صورت تدریجی تا رسیدن آن به حدّ کمال و نهایی می‌باشد (اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۳۶)، یعنی شی به وسیله‌ی تربیت به مراحل کمال برسد. در کتاب التحقيق نویسنده در مقام جمع دو قول می‌فرماید: اصل واحد در مادّه‌ی تربیت: رشد همراه با زیادی به معنای اینکه شی در ذات خودش رشد می‌کند، سپس زیادی و اضافه حاصل می‌گردد (مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۴، ص ۳۵).

در کتاب‌های لغت تربیت به معنی بار آوردن و پرورش دادن کودک تا حدّ

کمال می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۷ ش، ج ۵، ص ۶۶۰۲)، در فرهنگ معین تربیت را پرورش دادن کودک و یاد دادن به فرد چگونگی رفتار شایسته و برابر با نظام ارزشی یک جامعه یا محیط کار، یا فرآیند آموزش دادن و آماده کردن افراد برای حرفه‌ای معین تعریف می‌کند (صدری افشار، ۱۳۸۸ ش، ص ۵۸۶). استاد مطهری تربیت را به معنای پرورش دادن و به فعلیت رساندن استعداد های درونی بالقوه می‌داند (همو، ۱۳۷۸ ش، ص ۵۷)، در کل تربیت را می‌توان ذیل تعریف یاد دادن اصول ادب و نزاکت (مشیری، ۱۳۶۹ ش، ص ۲۴۰)، و اخلاق متناسب با جامعه به فرد جمع‌بندی نمود (ساعتچی، ۱۳۷۱ ش، ص ۳۲۳)، بعد از بیان برخی از مهم‌ترین معانی لغوی واژه‌ی تربیت به بیان معنی اصطلاحی آن خواهیم پرداخت.

۴-۱. تربیت در اصطلاح

در حیطه‌ی تعریف اصطلاحی واژه‌ی تربیت متأثر از مبانی و اهداف شخصیت‌ها و مکاتب مختلف، تعریف‌های گوناگونی پیدا می‌کند، که هرکس در پی دفاع از مبانی و عقاید خویش در این زمینه می‌باشد، اکثر تعاریف مطرح شده در این زمینه، تربیت را به معنای رشد طبیعی و تدریجی و به فعلیت رساندن استعداد های فردی دانسته‌اند (رفیعی، ۱۳۸۸ ش، ج ۳، ص ۹۰)، در تعریفی دیگر، تربیت برانگیختن و فراهم آوردن موجبات رشد و پرورش و شکوفایی تمامی استعداد ها، توانایی‌ها و قابلیت‌های انسان به منظور رسیدن به کمال و سعادت مطلوب می‌باشد. البته این دو مورد و مواردی از این دست همه و همه در پی رسیدن به یک اصل می‌باشند که همان وصول جامعه به سعادت حقیقی و از مهم‌ترین وظایف پیامبران (علیهم السلام) است.

در رابطه با شریعت اسلام اگر بخواهیم برای آن یکسری اهداف و اصول بر شمیریم، بدون شک تعلیم و تربیت بنده‌ی خالص و پرهیزگار که دارای تمامی شاخصه‌های مکتب مذکور و تعلیم یافته بر اساس آموزه‌های دینی و قرآنی باشد از اهداف اصلی شریعت اسلامی و مکتب نبوی ﷺ و امامان معصوم ﷺ بوده است، و تمامی این بزرگان بر اساس خط مشی پیامبر ﷺ و تربیت قرآنی که از آن حضرت دریافت نموده‌اند، تلاششان بر ایجاد و تنظیم جامعه‌ای اسلامی و الهی بوده است، در این زمینه امام رضا ﷺ می‌فرماید: خدا رحمت کند کسی را که امر ما را زنده کند، و آن‌گاه که از حضرت ﷺ سؤال شد: چگونه کسی می‌تواند امر شما را زنده کند، حضرت ﷺ فرمود: علوم ما را یاد بگیرد و به مردم یاد بدهد؛ این سخن خود نشان دهنده‌ی اهتمام بالای ایشان به امر تعلیم و تربیت است، و رحمت الهی را برای بندگانی در خواست می‌نمایند که در پی یادگیری و آموزش آموزه‌های ایشان‌اند.

۱-۵. اهمّیت تربیت

مقوله‌های آموزش، تزکیه و ... در مجموعه‌ی تربیت قرار می‌گیرند، این مطلب در لایه‌ی آموزه‌های قرآن و سخنان رسول اسلام ﷺ و امامان معصوم ﷺ بسیار مورد تأکید قرار گرفته است، خداوند در بسیاری از آیات ضمن اینکه خویشتن را «رب» و پروردگار مخلوقات دانسته بر اهمّیت تعلیم و تربیت تأکید می‌فرماید، از جمله در آیات «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (بقره، ۱۲۹)، یعنی: پروردگارا! در میان آنان پیامبری از خودشان برانگیز، که آیات تو را بر آنان بخواند، و آنان را کتاب و حکمت بیاموزد، و [از آلودگی‌های ظاهری و باطنی] پاکشان کند؛ زیرا

تو توانای شکست‌ناپذیر و حکیمی؛ و در جای دیگر با تأکید بر مقوله‌ی تزکیه و تعلیم می‌فرماید: «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رُسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۲۹) یعنی: همان‌گونه که [تغییر قبله، کامل کردن نعمت است، این حقیقت هم کامل کردن نعمت است که] در میان شما رسولی از خودتان فرستادیم که همواره آیات ما را بر شما می‌خواند، و شما را [از هر نوع آلودگی ظاهری و باطنی] پاک و پاکیزه می‌کند، و کتاب و حکمت به شما می‌آموزد، و آنچه را نمی‌دانستید به شما تعلیم می‌دهد. خداوند سبحان در این موارد پس از بیان مقام الوهیت و پروردگاری خویش بر جهانیان به مقوله تربیت می‌پردازد، که همین امر نشان‌دهنده‌ی اهمیت این مقوله در شریعت اسلام می‌باشد.

اما در رابطه با دیدگاه با ریتعالی در رابطه با نقش پیامبران (علیهم السلام) در امر تربیت جامعه، خداوند مقام تربیت و رشد انسان‌ها را جزو مسئولیت‌های پیامبران و از سری هدف اساسی برانگیخته شدن ایشان می‌داند، در شریعت اسلامی تزکیه‌ی انسان به معنای رهاسازی شخص از عناصر بازدارنده برای دستیابی به رشد و تعالی و سعادت بوده و این مهم از اصول دعوت رسولان و وظیفه یکایک پیامبران (علیهم السلام) شمرده می‌شود. در این زمینه نیز آیات فراوانی وجود دارد، از جمله در آیه‌ی «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران، ۶۴) یعنی: بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است [و همه‌ی کتاب‌های آسمانی و پیامبران آن را ابلاغ کردند] که: جز خدای یگانه را نپرستیم، و چیزی را شریک او قرار ندهیم،

و بعضی از ما بعضی را اربابانی به جای خدا نگیرد. پس اگر [از دعوت به این حقایق] روی گردانند [تو و پیروانت] بگویید: گواه باشید که ما [در برابر خدا و فرمان‌ها و احکام او] تسلیم هستیم. و نیز آیه‌ی ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (آل عمران، ۱۶۴). یعنی: یقیناً خدا بر مؤمنان مَنّت نهاد که در میان آنان پیامبری از خودشان برانگیخت که آیات او را بر آنان می‌خواند و [از آلودگی‌های فکری و روحی] پاکشان می‌کند، و کتاب و حکمت به آنان می‌آموزد، و به راستی که آنان پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند. در تمام این آیات ذات باریتعالی هدف از آموزه‌های و حیانی و ارسال کتاب و پیامبران را تعلیم و تربیت و تزکیه انسان‌ها می‌داند.

اگر بتوانیم از مبانی و اصول تربیتی امام رضا (علیه السلام) که برگرفته از آموزه‌های و حیانی قرآن کریم و مکتب نبوی (صلی الله علیه و آله) می‌باشند، در نظام آموزشی و پرورشی جامعه‌ی خویش استفاده نماییم، طبیعتاً به نتایج بسیار عالی دست پیدا خواهیم نمود، که بدون شک سرآمد نظریات و دیدگاه‌های مطرح در سایر مکتب‌های انسانی می‌باشند، زیرا معصومان (علیهم السلام) عموماً از سرچشمه‌ی علم الاهی برخوردارند و تربیت‌یافته‌ی مکتب وحی و آموزه‌های آسمانی هستند، که برای هدایت بشر آمدند و اگر بر خلاف تعالیم آنها عمل شود مطمئناً آسیب‌های جبران‌ناپذیری در سطح جامعه و برای افراد به وقوع خواهد آمد، اینک به بیان برخی اصول تربیتی اسلامی از منظر امام رضا (علیه السلام) خواهیم پرداخت.

۲. ابعاد تربیت قرآنی و دیدگاه امام رضا علیه السلام

وقتی در حیطه‌ی بررسی مسایل مختلف تربیت قرآنی بر می‌آییم، به ناچار بایستی طوری به بررسی و تطبیق بپردازیم که تمام جوانب و ابعاد مسأله در برگرفته شود، چرا که اگر گوشه‌ای از مسأله‌ی مورد بررسی قرار بگیرد و قسمتی دیگر رها گردد، همین حلقه‌ی مفقوده باعث ناقص شدن مسأله خواهد گشت، این مسأله در حیطه‌ی تربیت نیز کاملاً صدق می‌کند، بنابراین بایستی در مقوله‌ی تربیت به رشد همه‌جانبه در حیطه‌های مختلف عاطفی، عقلی، اجتماعی، اخلاقی، و... در جهت وصول به اهداف اساسی جامعه توجّه نماییم، چرا که نگرش محدود در تربیت نمی‌تواند ما را به هدف برساند.

انسان بر اساس طبیعت و خلقت خویش دارای شخصیتی چند بعدی می‌باشد، بر این اساس تربیت او هم باید متوجّه این ابعاد باشد و بایستی مکتب تربیتی که قرار است عهده‌دار تربیت نوع بشر باشد، دیدی همه‌جانبه داشته باشد، بنابراین تربیتی درست است که انسان را با تمامی ابعادش هدف قرار دهد، نه در بعد یا ابعادی محدود (احمدی، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۷)، جسم و بدن وسیله و ابزاری برای روح‌اند و بدون شک میان جسم و روان، اتصال و پیوستگی وجود دارد، و بر آنها قانون تأثیر متقابل حاکم است. بنابراین تنها پرداختن به تربیت جسمی و یا تربیت فکری و اولویت دادن به علم و بی‌اعتنایی به اصول اخلاقی، کافی نبوده و می‌تواند ضربه‌ی مهلکی به سعادت افراد بزند، زیرا اگر انسان از تربیت اخلاقی برخوردار نباشد، و صداقت، عدالت در میان آنان حاکم نباشد، و دروغ، ظلم و فساد رواج داشته باشد، بسط علم، ادبیات و هنر سودی در پی نخواهد داشت، این همان تعریفی است که در منطق از آن با عنوان علّت تامه

یاد می‌گردد، و در این مجال نیز بایستی تلاش گردد تا علت تامه مهیا گردد تا به نتیجه‌گیری کامل برسیم، چرا که اگر جزیی از این سیستم مورد فراموشی یا بی‌توجهی قرار گیرد، خواه ناخواه سایر ابعاد را نیز تحت تأثیر قرار داده و باعث عدم وصول به نتیجه‌ی مطلوب خواهد شد.

شریعت اسلام به عنوان کامل‌ترین مکتب آسمانی منطبق بر عالی‌ترین موازین شکوفایی فطرت آدمی پایه‌گذاری شده است، و اهتمام ویژه‌ای به مقوله‌های اخلاقی - تربیتی دارد، که البته رمز جاودانگی اسلام و تربیت اسلامی نیز از همین مقوله یعنی تمام و کمال بودن در پرداختن به تمامی جوانب نفس انسان و تربیت آن است. بدیهی است که در پرتوی چنین تربیتی وصول به عالی‌ترین مراتب کمال و تعالی برای انسان امکان پذیر خواهد بود، اینک توجه تربیت اسلامی به طبیعت و فطرت آدمی، مستلزم توجه شایسته‌ی آن به تمام ابعاد و جوانب گوناگون ذات و طبیعت آدمی نظیر: ابعاد جسمانی، عقلانی، عاطفی، اجتماعی، معنوی و دینی می‌باشد (علوی، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۷)، در این مجال به بیان گزیده‌ای از اصول و مبانی تربیت قرآنی در ابعاد اخلاقی، جسمانی، اجتماعی و ... خواهیم پرداخت، و البته در کنار بیان و تحلیل این موارد از منظر قرآن به بیان بازتاب آموزه‌های قرآنی بر سیره، کلام و دیدگاه‌های امام رضا علیه السلام در رابطه با این ابعاد نیز خواهیم پرداخت.

۱-۲. بعد خانوادگی

خانواده به عنوان اولین و اصلی‌ترین پایگاهی که فرد در آن متولد و رشد می‌کند از اهمیت و ارزش ویژه‌ای برخوردار می‌باشد، این اهمیت طبیعی می‌نماید

چرا که اگر محیط خانوادگی سالمی در جامعه برقرار گردد، افراد سالم و دینداری را تحویل جامعه می‌دهد، و مصداقی است برای سخن مشهور: خشت اول، که اگر درست نهاده شود سایر موارد نیز به درستی در جایگاه خویش قرار می‌گیرد، چنین جامعه‌ای می‌تواند با اعتماد کامل در مسیر ترقی و پیش‌رفت گام بردارد، جامعه‌ای که تربیت همه‌جانبه و مناسب خانوادگی نداشته باشد، رابطه‌ی افراد در آن دچار ناهنجاری می‌شود، بنابراین اگر کشوری از لحاظ فکری و فرهنگی دچار عقب‌افتادگی شود، دشمن از این خلأ در راستای برنامه و اهداف خود سوء استفاده می‌کند؛ بنابراین جامعه نیاز به افراد صالحی دارد که بتوانند این تعاملات مناسب را فراهم کنند، و به یقین این افراد صالح از درون خانواده‌های با ایمان و پیروی شریعت اسلامی ساخته می‌شوند.

در مکتب اسلام نیز بر اهمّیت این عنصر مهمّ بسیار تأکید شده است، در قرآن کریم آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَٱلْحَجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَآئِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم، ۶) یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خود و خانواده‌ی خویش را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌ها است نگاه دارید. در تفسیر نمونه شرح این آیات چنین آمده است: «نگه‌داری خویشتن به ترک معاصی و عدم تسلیم در برابر شهوات سرکش است، و نگه‌داری خانواده به تعلیم و تربیت و امر به معروف و نهی از منکر و فراهم ساختن محیطی پاک و خالی از هر گونه آلودگی، در فضای خانه و خانواده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲ ش، ج ۲۴، ص ۲۸۷).

اهتمام قرآن به خانواده و تربیت آن، نشان‌گر اهمّیت موضوع خانواده است. پدران و مادران باید توجّه داشته باشند که آنها الگوی فرزندان خود هستند، و

مسئولیت خطیری بر عهده‌ی آنها قرار گرفته است، پدر و مادر به عنوان دو رکن اصلی خانواده باید حسن سلوک و رفتار داشته باشند، تا امورات زندگی به نحو احسن اداره شود، خصوصاً در جوّ خانواده، مرد بایستی به نیازها و مرزهای همسر خویش کمال احترام را بگذارد تا فرزند نیز از وی الگو و سرمشق گیرد، در این زمینه قرآن می‌فرماید: ﴿وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (نسا، ۱۹). یعنی: و با آنان به صورتی شایسته و پسندیده رفتار کنید و اگر [به علتی] از آنان نفرت داشتید [باز هم با آنان به صورتی شایسته و پسندیده رفتار کنید] چه بسا چیزی خوشایند شما نیست و خدا در آن خیر فراوانی قرار می‌دهد.

آنها در تشکیل خانواده و بقاء نسل عضویت دارند و مخصوصاً نقش مؤثری که در پرورش فرزندان دارند، بقاء نسل انسان علاوه بر اینکه بر همسران تکیه دارد به تربیت صحیح فرزند نیز می‌باشد، انسان نباید ادامه‌ی وجودش را منقطع کند و از بین ببرد. هیچ کسی نمی‌خواهد از بین برود. آدم، بقا می‌خواهد نه فنا، بهترین هدیه‌ای که هر فرد می‌تواند برای فرزندش مهیا سازد تربیت صحیح می‌باشد.

در این زمینه تأکیدهای فراوانی از امامان معصوم علیهم‌السلام صورت گرفته از جمله امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «بهترین چیزی که پدر برای فرزند به ارث می‌گذارد، همان تربیت او است» (کلینی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۵۰) حال اگر جو خانواده، جوی فاسد و فضایی دور از اخلاق باشد، فرزندان متناسب جو رشد کرده تربیت می‌شوند، و رذایل اخلاقی را فرا می‌گیرند، و همین تربیت ناصحیح در آینده قبل از همگان گریبان‌گیر والدین می‌گردد، و به عکس اگر محیط خانه، محیطی اسلامی باشد، ناخودآگاه اثر وضعی خود را روی فرزندان خواهد گذاشت، و آنها را

از پرورش صحیحی برخوردار خواهد نمود.

در این زمینه امام رضا (علیه السلام) به کسب ادب تشویق نموده و به جوینده‌ی آن نوید پیروزی می‌دهد: ادب با رنج و کوشش به دست می‌آید، پس کسی که برای کسب ادب بکوشد بی‌شک آن را به دست می‌آورد (حرّانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۴۸)، بر این اساس والدین بایستی در برابر مشکلات، و سختی‌هایی که در راه ادب کردن فرزند با آن مواجه می‌شوند صبر و تحمل داشته باشند، و در برخورد با یک‌دیگر منطقی فکر نموده و هیچ‌گاه یک‌دیگر را محکوم ننمایند، بلکه بایستی با یک‌دیگر همکار و هماهنگ باشند، در این میان چه بسا لازم باشد که والدین از بسیاری از خواسته‌ها و خواهش‌های نفسانی خود چشم پوشیده و نفع و مصلحت کل خانواده و به خصوص فرزندان را مدّ نظر بگیرد، همین ج است که حضرت (علیه السلام) از مشاجره نهی فرموده و می‌فرماید: از کشمکش و ستیز دوری کنید، چرا که بدی‌ها را آشکار و نیکی‌ها را نابود می‌کند (شیخ طوسی، ۱۳۸۴ ق، ج ۲، ص ۹۶)، شکی نیست که رفتار و عملکرد پدر و مادر تأثیر مستقیم در سعادت و شقاوت فرزندان دارد، ارتباط صحیح پدر و مادر و روابط سالم آنان با کودکان اولین و مهم‌ترین زمینه‌ی رشد و پرورش اخلاقی نونهالان است، در ادامه به بیان چند مورد از ابعاد تربیت اخلاقی نمونه‌وار خواهیم پرداخت، از جمله ابعاد تربیت اخلاقی می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱-۱-۲. نماز اوّل وقت

از مواردی که در حیطه‌ی آموزه‌های تربیت خانوادگی بایستی بسیار مورد توجه قرار گیرد، مقوله‌ی توجّه به نماز و تربیت فرزندان به اقامه‌ی نماز اوّل

وقت می‌باشد، در قرآن کریم خداوند با ریتعالی می‌فرماید: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا تَسْلُكْ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾ (طه، ۱۳۲) یعنی: خانواده خود را به نماز دستور بده و خود نیز بر آن شکیبا باش. از آنجا که بر اساس گفته‌ی پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام نماز جزو اولین چیزهایی است که بنده از آن مورد با زخو است قرار می‌گیرد، به بسط این مقوله و دیدگاه حضرت علی علیه‌السلام درباره‌ی آن می‌پردازیم، حضرت علی علیه‌السلام در این زمینه تأکیدهای فراوانی دارند؛ از جمله می‌فرماید: نماز اوّل وقت بهترین نمازه است (شیخ صدوق، ۱۴۰۰ ق، ج ۲، ص ۲۷۲)، یا در جای دیگر می‌فرماید: وای بر کسی که بر نمازش مواظبت ننماید، و سنت پیامبرش را رعایت نکند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۸۳، ص ۱۴)، یا در روایتی دیگر امام رضا علیه‌السلام در باب تربیت فرزند برای عادت به نماز اوّل وقت می‌فرمایند: پسران بایستی در هفت سالگی به نماز وادار شوند (حرعاملی، ۱۳۹۱ ق، ج ۱۵، ص ۱۸۲).

۲-۱-۲. مشورت و هم‌فکری

یکی دیگر از جنبه‌های مهم تربیت خانوادگی اهتمام به هم‌فکری و مشورت در محیط خانواده می‌باشد، در این مجال آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که خداوند با ریتعالی در تمامی آنها بر اهمّیت مشورت تأکید دارند از جمله آنجا که می‌فرماید: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران، ۱۵۹) یعنی: و در کارها با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن؛ زیرا خدا توکل کنندگان را دوست دارد. یا در جای دیگر ضمن تأکید بر امر مشورت و هم‌فکری می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (شوری، ۳۸). یعنی:

و آنان که دعوت پروردگارشان را اجابت کردند و نماز را برپا داشتند و کارشان در میان خودشان بر پایه‌ی مشورت است و از آنچه روزی آنان کرده‌ایم، انفاق می‌کنند. در تمام آیات قرآنی بر اهمّیت و ارزش مشورت و هم‌فکری تأکید و تأیید شده است.

در سیره‌ی رضوی (علیه السلام) نیز تأکید بسیاری بر این فضیلت اخلاقی شده است، و حضرت (علیه السلام) ضمن نهی از مشورت کردن با افراد ترسو، بخیل و آزمند بر اهمّیت این امر تأکید نموده و می‌فرماید: کسی که به نظر خویش بسنده کند خودش را در مهلکه انداخته است (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ ق، ص ۳۶۳). که این خود اهمّیت مشورت را می‌رساند، در جای دیگر می‌فرماید: هیچ اندیشه‌ای با اندیشه‌ی پدرم برابری نمی‌کرد، ولی چه بسا او با غلام سیاه خویش مشورت می‌نمود (طبرسی، ۱۳۹۲ ق، ص ۳۱۹).

۳-۱-۲. مسائل اقتصادی

از دیگر مواردی که در بحث مسائل خانوادگی امام رضا (علیه السلام) بر آن تأکید داشته‌اند، مسائل اقتصادی و چگونگی رعایت آنها از طرف فرد مؤمن می‌باشد، در زمینه‌ی امور اقتصادی، قرآن کریم دعوت به میانه‌روی می‌کند: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (اسراء، ۲۹)، یعنی: و دستت را [چون بخیلان به نشانه‌ی اینکه قدرت انفاق چیزی را به تهیدستان نداری] بر گردنت بسته مدار و [آن چنان هم در انفاق] دست و دل باز مباش [که چیزی برای معاش خودت باقی نماند] که در نتیجه [نزد شایستگان] نکوهیده [و در زندگی خویش] درمانده گردی. با سیری در زندگی امام رضا (علیه السلام) در

می‌یابیم ایشان علیه السلام در زندگی خویش هرگز فریفته‌ی دنیا و تجملات آن نشدند ولی این بدین معنی نیست که بر خانواده‌ی خویش سخت‌گیری کنند، بلکه در موارد متعدّد بر اهمّیّت دست‌گیری و توسعه بر اعضای خانواده تأکید داشته‌اند؛ از جمله می‌فرماید: سزاوار است که مرد برای خانواده‌اش گشاده دست باشد، تا آنان مرگ او را آرزو نکنند (شیخ صدوق، ۱۴۰۰ ق، ج ۲، ص ۶۸)؛ یا در جایی دیگر می‌فرماید: توانگر بایستی برای خانواده‌ی خویش گشاده دست باشد (حرّانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۴۲)، البته حضرت علیه السلام اسراف کردن را نیز برنتافته و از آن نهی می‌فرماید: خداوند تبارک و تعالی نه اسراف را خوش می‌دارد و نه سخت‌گیری در خرج کردن را (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ ق، ج ۱، ص ۵۵)، بنابراین مشخص می‌گردد که در بعد تربیت خانوادگی حضرت علیه السلام قائل به تربیت فرزند بر اساس معیار میانه‌روی می‌باشد.

۲-۲. بعد اخلاقی

از مهمّ‌ترین ابعاد وجودی هر انسانی، مقوله‌ی معنویات و اخلاقیات می‌باشد، از این‌رو از جمله مهمّ‌ترین موضوعات در تعلیم و تربیت انسان پرورش این جنبه روحی و تأمین نیازهای آن در شخص می‌باشد. آنچه در حیطه‌ی علم اخلاق مطرح است اینکه انسان کامل کیست، انسان کامل کسی که به درجه‌ای از کمال دست‌یافته که بتواند سرمشق و الگوی دیگران در همه‌ی ابعاد قرار گیرد، چنین انسانی بی‌شک بایستی از دریای بیکران علم و عصمت از خطا بهره‌مند باشد؛ امامان معصوم علیهم السلام صادق‌ترین شاهدان مثال این مسأله می‌باشند، این بزرگان با توجّه به علم الهی و عصمتی که داشته‌اند، توانسته‌اند در تمام ابعاد اخلاقی از جمله توکل، ایمان، عبادت و.. مصداق تامّ و الگوی کاملی برای سایر فرزندان

جامعه‌ی خویش باشند.

بعد اخلاقی از جایگاه رفیعی برخوردار است، بدین جهت به صراحت می‌توان گفت که بعد اخلاقی از همه‌ی ابعاد تربیت مقدّم‌تر و مهمّ‌تر است، چرا که می‌تواند انسان را از حضيض دنیا به عرش اعلی برساند، پرورش صحیح این بعد وجودی برابر است با رسیدن نوع بشر به مقصد نهایی و سعادت حقیقی، و برای وصول به این هدف مهمّ اسلام دستوراتی مثل: موعظه، تذکّر و توبه و ... را برای پیروان خویش بیان داشته است.

۲-۲-۱. پرهیز از غیبت

در قرآن کریم دستوراتی برای تسریع رشد اخلاقی داده شده است از جمله: پرهیز از غیبت، تجسس، سوءظن و ...: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (حجرات: ۱۲)، یعنی: هان! ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمان‌ها اجتناب کنید، به راستی بعضی از گمان‌ها گناه است و (در کار مردم) تجسس نکنید، و بعضی از شما بعضی دیگر را غیبت نکنند، آیا احدی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد که از آن کراهت دارید، و تقوای الهی پیشه کنید، به راستی خداوند توبه‌پذیر مهربان است.

در این زمینه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای اباذر! پرهیز از غیبت، زیرا غیبت از زنا سخت‌تر و بدتر است؛ اباذر می‌گوید گفتم: چرا یا رسول الله؟ فرمود: چون مرد زنا می‌کند و توبه می‌کند، خدا هم می‌پذیرد، ولی غیبت بخشوده نمی‌شود

تا اینکه صاحبش ببخشد (حرعاملی، ۱۳۹۱ ق، ج ۸، ص ۵۹۸)، یا در همین زمینه، امام علی علیه السلام می‌فرماید: منفورترین مخلوقات نزد خدا غیبت‌کننده است (آمدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۲۴)، در این زمینه امام رضا علیه السلام نیز بر دوری از این رذیله اخلاقی بسیار تأکید داشته و در فرازی از سخنان خویش می‌فرماید: هرگاه دیدی شخصی، زبان به غیبت و بدگویی اهل حق گشوده، از نزد او برخیز و با وی هم‌نشینی مکن (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۲۸۱)، که همین کلام کفایت می‌کند تا از این رذیله‌ی اخلاقی دوری جسته، و دیگران را نیز از اقدام به آن بر حذر داریم، چرا که امام علیه السلام در حدی این رذیله‌ی اخلاقی را بد می‌پندارند که پیروان خویش را دعوت به ترک مجلس و هم‌نشینی با فرد غیبت‌کننده می‌نمایند.

۲-۲-۲. توکل

از دیگر ابعاد اخلاقی بحث توکل می‌باشد، خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم درباره‌ی این فضیلت می‌فرماید: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (توبه، ۱۲۹) یعنی: پس اگر (از سخنان خداوند) روی‌گردان شدند، بگو: خداوند مرا کافی است، هیچ معبودی جز او نیست، تنها بر او توکل کرده‌ام و او پروردگار عرش بزرگ است. امام رضا علیه السلام آن‌گاه که از ایشان درباره‌ی حقیقت توکل سؤال شد، درباره‌ی این فضیلت اخلاقی فرمود: توکل آن است که از هیچ‌کس جز خدا نه‌راسی (حرّانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۴۵)، وقتی شخصی به چنین درجه‌ای از ایمان و تقوا برسد طبیعی است که قدرت تمام قدرتمندان برای وی اهمیتی در بر نداشته و تمام توان خویش را برای رسیدن به هدف به‌کار خواهد بست.

در جای دیگر حضرت علیه السلام درباره‌ی این فضیلت اخلاقی می‌فرماید: هر که می‌خواهد قوی‌ترین مردم باشد بایستی بر خدا توکل نماید (همان، ص ۳۵۸)، یا در جایی دیگر درباره‌ی حقیقت توکل این‌گونه می‌فرماید: توکل درجاتی دارد: یکی اینکه در همه‌ی کارهایت به خدا اعتماد کنی، در هر چه با تو کند به امر و قضای او راضی باشی، و بدانی که حکم، حکم او ست، و اینکه از هیچ لطفی نسبت به تو کوتاهی نمی‌کند، و تمام کارها را به خدا واگذار کنی، و به غیب‌های خدا که در علم تو ننگجد ایمان داشته باشی (جعفر عاملی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۷۳)، این کلام از امام رضا علیه السلام و آنچه قبل از آن آورده شد همه و همه دلیل‌اند بر اهمیت این فضیلت اخلاقی در منظر آن بزرگوار، این ج است که بزرگان به این مهمّ اعتراف می‌کنند، که بی‌گمان بحث تربیت اخلاقی از جمله مهم‌ترین اهداف انبیای الهی را تشکیل می‌دهد، آنچه در این میان بسیار جالب توجه است شدّت همراهی و پیوستگی بین آیات قرآنی و بازتاب آنها در کلام امام رضا علیه السلام می‌باشد.

۳-۲-۲. راستگویی و امانت‌داری

از دیگر مقوله‌هایی که در حیطه‌ی اخلاقیات قرار می‌گیرد و حضرت علیه السلام بر آن تأکید داشته‌اند، راستگویی و امانت‌داری است، این فضیلت اخلاقی در آیات مختلفی از قرآن ذکر شده است از جمله: ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ (احزاب، ۲۲) یعنی: هنگامی که مؤمنان [در نبرد خندق] گروه‌های دشمن را دیدند، گفتند: این است آنچه خدا و پیامبرش به ما وعده داده‌اند [که ثواب و پاداش عظیم روز با زپسین بدون تحمّل سختی‌ها و سرافراز بیرون آمدن از آزمایش‌ها میسر نیست] و خدا و پیامبرش راست گفته‌اند، و [جنگ خندق] جز بر ایمان و تسلیم

آنان نیفزود؛ امام رضا علیه السلام درباره‌ی ارزش شخص فرموده‌اند: به نماز و روزه و حج و بخشش شخص ننگرید، بلکه به را ستگویی و امانت‌داری وی بنگرید (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۵۱). اصل راستی و امانت‌داری از جمله فضایی می‌باشد که اگر در جامعه‌ای وجود داشته باشد، به یقین آن جامعه می‌تواند امید به سعادت‌مندی را در دل داشته باشد، و الا خود افراد جامعه، سعادت را از یگ‌دیگر به تاراج خواهند برد، و روز به روز خیانت و رذایل اخلاقی در آن جامعه نهادینه‌تر می‌گردد.

نکته‌ی حائز اهمیت در اینجا، اینکه بدون اخلاق نه دین برای مردم مفهومی دارد، و نه دنیای آنها سامان می‌یابد، و اصولاً زمانی انسان شایسته‌ی نام انسان است که دارای اخلاق الهی باشد، در غیر این صورت حیوان خطرناکی است که با استفاده از هوش سرشار خویش همه چیز را ویران می‌کند، این ج است که انسان‌ها احتیاج به تربیت اخلاقی را احساس می‌نمایند. در کل با نگاهی به اخلاقیات و جایگاه آن در تعالیم قرآنی و رضوی به این نتیجه می‌رسیم که مقوله‌ی مذکور در هر دو مکتب از جایگاه والایی برخوردار می‌باشد که عهده‌دار سعادت بشری و مجتمع انسانی می‌باشند.

۳-۲. بعد جسمانی

بر اساس گفته‌ی مشهور که عقل سالم در بدن سالم است، برایمان اهمیت و ارزش این جنبه بیشتر مشخص می‌گردد، بنابراین بایستی توجّه داشته باشیم که در کنار معنویات جسم نیز از اهمیت بالایی برخوردار می‌باشد. تربیت جسمانی یعنی پرورش جسم تا بتوان به حرکات و اعمال مختلف مبادرت کرد و در مقابل

انواع میکروب‌ها و امراض جسمی و روحی و روانی مقاوم بود. در آموزه‌های قرآنی و به خصوص سخنان امام رضا علیه السلام تأکید زیادی بر اهمیت توجه به جسم و سلامت آن شده است، تربیت جسمانی، چرا که سلامت جسمانی در حقیقت فرد را برای سایر فعالیت‌ها آماده ساخته، و زمینه‌ی شکوفایی جوانب مختلف روحی، معنوی، عقلانی و اخلاقی وی را فراهم می‌سازد. در روایات انسان مؤمنی که دارای جسمی توانمند است مورد تحسین قرار گرفته است، از جمله رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: مثل مؤمن قوی مثل درخت خرم است و مثل مؤمن ضعیف مثل زمین سخت است (شعیری، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۸۳)، که اولی سمبل خیر و برکت و بهره‌وری و دومی نماد بی‌خیری می‌باشد.

در رابطه با دیدگاه امام رضا علیه السلام در این باره ایشان تأکیدهای زیادی بر این مقوله داشته‌اند، وجود کتاب ارزشمند رساله‌ی ذهبیه بزرگ‌ترین شاهد درباره‌ی توجه حضرت علیه السلام به سلامت جسمانی و توجه فرد به جسم و تغذیه‌ی آن می‌باشد، از جمله حضرت علیه السلام می‌فرماید: ورزش و بازی کنید، زیرا دوست ندارم بی‌حالی شما در امور دینی اثر منفی بگذارد (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۲۱۷)، یا در جای دیگر بر رابطه‌ی مستقیم بین سلامت جسمانی و تأثیر آن بر قوی بودن بعد ایمانی تأکید نموده و می‌فرماید: مؤمنی که قوی باشد، در نظر من از مؤمنی که ضعیف باشد، دوست داشتنی‌تر است (همان، ص ۵۸).

آنچه در این میان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است نوع تغذیه و خوراک است، چراکه رابطه‌ی مستقیمی بین خوراک سالم و سلامت و بالا بودن توان و قوای جسمی وجود دارد، در رابطه با تغذیه و اهمیت دادن به آن امام رضا علیه السلام خطاب به مأمون می‌نویسند: بدان ای امیر که بدن مانند زمین حاصل خیز اما

بایری است که اگر به آن رسیدگی کنی و طوری آبیاری کنی که نه غرق آب شود و نه قسمتی از آن آب نخورد و تشنه بماند، همیشه آباد می ماند و شاداب و خرم می شود، و محصول زیادی می دهد، ولی اگر از آن غفلت و رزی خراب می شود، و علف های هرز در آن می روید، بدن نیز این گونه است. دقت در مصرف غذاها و نوشیدنی ها باعث سلامت و تندرستی بیشتر آن می گردد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۲، ص ۳۱۰). در کلامی دیگر امام علیه السلام حالات بدن آدمی را به چهار دوره تقسیم می کنند که جوانی یکی از این دوره هاست. توصیه ی کلی امام رضا علیه السلام رعایت اندازه در مصرف خوراکی ها و به مقدار نیاز بدن و با توجه به سن و موقعیت بدنی است، آن حضرت علیه السلام می فرماید: غذای خود را با سبک ترین غذایی که بدنت را به اندازه ی عادتت و بر حسب اقامتگاه و فعالیت ها و زمانه ات تغذیه می کند، آغاز کن (طب الرضا علیه السلام، ۱۴۰۲، ق، ص ۱۵). در همین زمینه با بیانی دیگر می فرماید: اگر مردم در خوردن به کم بسنده می داشتند، بدن هایشان سالم بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۴۲۵). حتی حضرت علیه السلام تغذیه را بر خلق و خوی فرد موثر دانسته و می فرماید: زنان کم خرد و کم بینا را برای دایگی فرزندان انتخاب ننمایید، زیرا شیر خلق و خورا انتقال می دهد (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۴). از دیگر مواردی که حضرت علیه السلام بر آن تأکید داشته اند، رعایت مسائل بهداشتی می باشد از جمله مسواک زدن، شستن دست ها، برداشتن ناخن و که درباره ی مسواک زدن و اهمیت آن می فرماید: دهان شما از راه های ارتباطی با پروردگارتان است، پس آن را با مسواک پاکیزه نمایید (صحیفه الرضا علیه السلام، ۱۴۰۴، ق، ص ۴۶)، یا در جای دیگر می فرماید: مسواک زدن نور چشم را زیاد و موجب رویش مو شده و از آبریزش چشم جلوگیری می کند (طبرسی، ۱۳۹۲، ق، ص ۵۰).

بنابراین برای داشتن تن سالم، نیازمند برنامه‌ی غذایی کامل و رعایت بهداشت فردی و اجتماعی و انجام ورزش و تفریحات سالم می‌باشیم. بعضی از نویسندگان نقطه‌ی شروع تربیت بعد جسمانی را از بدو تولد دانسته‌اند، اما به نظر می‌رسد که از هنگام انعقاد نطفه، نقطه‌ی شروع تربیت بعد جسمانی شروع می‌شود، به این دلیل که سلامت جسمانی مادر بر فرزند تأثیر انکار ناپذیری دارد، البته هر چند ادّعای مذکور کمی دیر باور می‌نماید، ولی این امر نیز غیر قابل انکار است که بدون شک رابطه‌ی مستقیمی بین سلامت مادر و فرزند وجود دارد، و از دیگر سو سلامت هرکس نیز در گروهی رعایت مسائل بهداشتی، تغذیه‌ای و... می‌باشد، که در روایات و مثال‌های ذکر شده به چند مورد از آنها اشاره و دیدگاه امام رضا (علیه السلام) در رابطه با آنها بیان گردید، بنابراین می‌توان به عنوان نکته پایانی مبحث به این مهمّ اشاره نمود که سلامت جسمانی افراد در جامعه می‌تواند به عنوان یکی از مهم‌ترین ابعاد وصول جامعه به سعادت باشد.

۲-۴. بعد اجتماعی

از جمله مهمّ‌ترین ابعاد وجود بشری مقوله‌ی حسن ارتباط و تعامل با سایرین می‌باشد، در این زمینه در احادیث رسیده از اهل بیت (علیهم السلام) به وفور درباره‌ی حسن خلق و خوشخویی سخن به میان آمده است. در این حیطه اخلاقی آیاتی چند از قرآن نیز دعوت به خوش سخنی و نرم گویی نموده‌اند، از جمله آنجا که خداوند با ریتعالی می‌فرماید: «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه، ۴۴) یعنی: پس گفتاری نرم گفتار به او گوئید، امید است که هوشیار شود و [آیین حق را بپذیرد] یا بترسد [و از سرکشی باز ایستد]. که در این مجال خداوند سخن نیکو را عاملی برای جذب قلب شنونده و بازداشتن وی از سرکشی و خیره

سری می‌داند، حسن خلق و رفتار نیکو نزد خداوند با ریتعالی نیز از جایگاه والا و ویژه‌ای برخوردار است در حدّی که خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران، ۱۵۹). یعنی: پس به [برکت] رحمت الهی با آنان نرم خو [و پرمهر] شدی و اگر تندخو و سخت دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند، پس از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه؛ خداوند در این آیه ثمره‌ی نرم‌خویی را اجتماع اطراف پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته، و تندخویی باعث تفرقه و جدایی است مشخص نموده است.

هم‌چنین در این رابطه دستورات زیادی از امامان معصوم علیهم‌السلام بر زندگی مسالمت‌آمیز همراه با حقوق دیگران وارد شده است. از جمله امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: سلامت دین و دنیا در گروی مد را نمودن با مردم است (واسطی، ۱۳۷۶ ق، ص ۲۸۶). هم‌چنین در جایگاهی دیگر می‌فرماید: ثمره‌ی عقل مدارا نمودن با مردم است. (آمدی، بی‌تا، ص ۳۲۹)، اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام، مظهر تمام و کمال اخلاقیات الهی هستند، و بسیار به حسن خلق و رفتار اهتمام داشتند. آن بزرگان حتّی با دشمنان خود در مواقعی با حسن کلام و رفتار خوب برخورد می‌کردند، تا جایی که بعضاً تحت تأثیر چنین اخلاقی برخی به دین اسلام گرایش پیدا می‌کردند؛ در این زمینه امام رضا علیه‌السلام نیز بر خوش اخلاقی و تأثیر خلق و خوی نیک بر دیگران تأکید دارد، و به مباحث و مقوله‌های اخلاقی توجّه داشته، و سخنان بسیاری از ایشان در رابطه با معنویات و اخلاقیات به ما رسیده است.

در این میان آموزه‌های امام رضا علیه السلام در باب خوشرویی به خاطر جایگاه والا و علم الهی ایشان از تأثیر بسیار زیادی در تأثیرگذاری بر جامعه‌ی انسانی برخوردار می‌باشد، با سیری در سیره‌ی اخلاقی امام رضا علیه السلام در می‌یابیم، این فضیلت اخلاقی در زندگی روزمره ایشان تبلور خاصی یافته است، حتی دلیل نام‌گذاری حضرت علیه السلام به کنیه‌ی «رضا» نیز بنابر روایتی متأثر از همین خوش خلقی ایشان بوده است، در وجه نام‌گذاری حضرت علیه السلام به «رضا» احادیثی وارد شده است، از جمله: احمد بن ابی نصر بزنطی به امام جواد علیه السلام عرض کرد: گروهی از مخالفان شما گمان می‌کنند که مأمون پدر بزرگوار شما را «رضا» لقب داده، آن هم بدین جهت که امام علیه السلام را برای پذیرش و لایتنه‌دهی راضی کرده است. امام جواد علیه السلام فرمود: به خدا سوگند! اینان دروغ می‌گویند، بلکه خدا پدرم را «رضا» نامیده، چون که پسندیده‌ی خدا در آسمان بود و رسول خدا و امامان هدایت‌گر علیهم السلام در زمین از او خوشنود بودند؛ بزنطی به امام علیه السلام گفت: آیا همه‌ی پدران گذشته تو پسندیده‌ی خدا و رسول و امامان علیهم السلام نبودند، فرمود: چرا. بزنطی پرسید: پس چرا تنها آن حضرت علیه السلام «رضا» نامیده شد، فرمود: زیرا همان‌گونه که دوستان و موافقان وی از حضرت علیه السلام راضی بودند، دشمنان و مخالفان نیز از او راضی بودند. چنین ویژگی برای هیچ‌کدام از پدران حضرت علیه السلام وجود نداشت، و بدین سبب است که میان آنان، حضرت علیه السلام «رضا» نامیده شده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۲۷۷). در سیره‌ی عملی ایشان آمده است که آن حضرت علیه السلام با همگان با سادگی ارتباط برقرار می‌نمود، و برخورد ایشان به گونه‌ای بوده که همگان با آن حضرت علیه السلام احساس راحتی و آرامش می‌نموده‌اند، ایشان به هیچ‌کس به دیده‌ی تحقیر نمی‌نگریست و بنده‌ی سیاه

چرده حبشی و سید قریشی برای آن حضرت علیه السلام فرقی نداشت، در رابطه با حسن خلق آن حضرت علیه السلام روایت شده: هرگز بنده یا صحابه‌ای از ایشان ناسزایی ننشید، و سخنان و خطابات آن بزرگوار به مردم، دوستان و شیعیان و حتی غلامان و خدمتکارانش احترام‌آمیز و چنان بود که گویی با اهل خانه‌ی خود معاشرت دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۶، ص ۴۲۵)، که این نوع برخورد گاهی منجر می‌شد برخی از یاران بر آن حضرت علیه السلام خورده بگیرند، که آن حضرت علیه السلام در یکی از سخنانش در ردّ دیدگاه و نقد این دسته از یاران‌شان این‌گونه عقیده خویش را بیان می‌داشتند که همگان از یک پدر و مادر و از یک اصل و ریشه‌اند، و دلیلی برای برتری یکی بر دیگران وجود ندارد مگر به تقوا و پرهیزکاری، هم‌چنین می‌فرماید: محبت نسبت به مردم و اظهار دوستی بدانان نیمی از عقل می‌باشد (حرّانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۵۲)، هم‌چنین برخورد متانت و ار حضرت علیه السلام با یاران‌شان طوری بوده است که همه به راحتی با ایشان درد دل می‌نموده و مشکلات‌شان را با ایشان در میان می‌گذاشته‌اند؛ از جمله حسین بن بشّار واسطی می‌گوید: در نامه‌ای به حضرت رضا علیه السلام نوشتم یکی از بستگانم به خواستگاری نزد من آمده ولی شخص بد اخلاقی است. حضرت علیه السلام فرمود: اگر چنین است با او وصلت مکن (حرعاملی، ۱۳۹۱ ق، ج ۱۴، ص ۳۷۴).

امام رضا علیه السلام درباره‌ی اهمّیت و جایگاه اخلاق نیکو بسیار سفارش و تأکید نموده و فرمودند: در ترازوی اعمال هیچ چیز گران‌سنگ‌تر از اخلاق نیکو نیست (عطاردی، ۱۳۹۲ ق، ج ۱، ص ۲۹۷)، یا در جای دیگر می‌فرماید: شما هرگز نمی‌توانید همه‌ی مردم را از دارایی خود بهره‌مند سازید، پس آنان را از اخلاق خوش بهره‌مند سازید (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ ق، ج ۲، ص ۵۳)، حتی حضرت علیه السلام حسن خلق را

هم درجه‌ی ایمان دانسته و فرمود: کامل‌ترین شما از نظر ایمان خوش اخلاق‌ترین شمس است (همان، ج ۱، ص ۲۹۷)، یا درجای دیگر می‌فرماید: خوش اخلاق باشید چرا که خوش اخلاق بی‌گمان وارد بهشت می‌گردد، و از بد اخلاقی بپرهیزید چرا که بد اخلاق بی‌تردید به دوزخ می‌افتد (شعیری، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۸۹)، از دیگر مواردی که حضرت (علیه السلام) بر آن بسیار تأکید داشته‌اند، احترام به والدین می‌باشد، امام رضا (علیه السلام) نیز بر رفتار شایسته با پدر و مادر امر نموده‌اند و می‌فرماید: نیکی به پدر و مادر واجب است، هرچند مشرک باشند (حرعاملی، ۱۳۹۱ ق، ج ۱۱، ص ۴۲۲)، که این مهم آنجا می‌تواند جامه‌ی عمل به تن نماید که والدین فرزند خویش را بر اساس آموزه‌های دینی تربیت نموده باشند، و الا نباید چشم‌داشتی از آنان در زمینه‌ی رعایت حرمت خودشان داشته باشند. هم‌چنین حضرت (علیه السلام) به احترام و حرمت نگه داشتن عزیزان به خصوص پدر و مادر بارها تأکید داشته‌اند و فرمود: «کم‌ترین بی‌احترامی به پدر و مادر اُف گفتن است، و اگر خداوند چیزی کم‌تر از آن را سراغ داشت، بی‌گمان از آن نهی می‌فرمود» (شیخ صدوق، ۱۴۰۰ ق، ج ۲، ص ۴۴)، که در این مجال تأثیر و بازتاب آموزه‌های قرآنی بر کلام امام رضا (علیه السلام) آشکارا دیده می‌شود، چرا که دقیقاً معادل آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی اسراء می‌باشد، که خداوند می‌فرماید: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغَنَّ عَنْكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ۚ وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (اسراء، ۲۳) یعنی: و پروردگارت فرمان قاطع داده است که: جز او را نپرستید، و به پدر و مادر نیکی کنید؛ هرگاه یکی از آنان یا دو نفرشان در کنارت به پیری رسند [چنان‌چه تو را به ستوه آورند] به آنان اف مگوی و بر آنان [بانگ مزین و] پرخاش مکن، و به آنان سخنی نرم و شایسته [و بزرگوارانه] بگو.

یا در جای دیگر می‌فرماید: بزرگسالان خود را احترام و به کودکان تنان مهربانی کنید، و صله‌ی رحم بجا آورید (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۶، ص ۳۵۷)، ایشان در مذمت اخلاق بد به نقل از پدران بزرگوارشان به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: بد اخلاقی عمل را تباه می‌کند، چنان‌که سرکه‌ی غسل را تباه می‌کند (شیخ صدوق، ۱۴۰۰ ق، ج ۲، ص ۳۷).

امام علیه السلام در جایگاهی دیگر آن‌گاه که می‌خواهند منزلت انسان خوش‌رو را بیان دارند با بیان فرازی از سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این‌گونه بیان می‌دارند که: انسان مؤمن با حسن خلق خویش به درجه‌ی روزه‌دار می‌رسد (همان، ج ۲، ص ۳۷)، آن حضرت علیه السلام در باب تمجید از خوش‌رویان مجدداً بر کلام رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله تکیه نموده و می‌فرماید: خوبی‌ها را نزد گشاده‌رویان بجوید، زیرا رفتار و کارهایشان سزاوارتر و نزدیک‌تر به خوبی است؛ و نیز فرمود: هر که به روی برادر مؤمنش لبخند بزند، خداوند برایش ثوابی خواهد نوشت (محمّدی ری شهری، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۱۶، ح ۵۳۵)، امام رضا علیه السلام ضمن آنکه اخلاق پسندیده را بهترین همراه انسان معرّفی می‌کند؛ و آن‌را در زمره‌ی اعمالی قرار دادند که بیشترین افراد با اقدام به آن به بهشت الهی دست می‌یازند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۳۸)؛ هم‌چنین امام علیه السلام درباره‌ی جایگاه انسان خوش‌اخلاق و منزلت بالای وی در نزد پیامبران و مقربان درگاه الهی به نقل از رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: نزدیک‌ترین شما به من در روز قیامت، خوش‌اخلاق‌ترین شما و بهترین شما نسبت به اهلش است (همان، ج ۲، ص ۳۸). با توجّه به آنچه گذشت مشخص می‌شود امام علیه السلام همیشه تلاش داشته‌اند، رأفت و مهربانی را در جامعه‌ی اسلامی پایه‌ریزی نمایند، و آن‌را باعث بالا رفتن عزّت شخص در دنیا

و آخرت می‌دانسته‌اند، افراد جامعه بایستی بر اساس آموزه‌های مکتب نبوی و شریعت اسلامی با یک‌دیگر برخوردی شایسته و سزاوار داشته باشند، و این اصل یکی از پایه‌های اساسی فضایل جامعه‌ی اسلامی را عهده‌دار می‌باشد که تمامی امامان (ع) نیز بر آن تأکید داشته‌اند.

۳. نتیجه‌گیری

قرآن به عنوان کامل‌ترین کتاب توانسته با مبنا قرار دادن فطرت بیدار بشر والاترین الگوها و روش‌های تربیتی را ارائه نماید و انسان‌ها را به سوی سعادت حقیقی به بهترین شکل هدایت نماید.

در رابطه با آیات قرآنی و بازتاب تأثیر آن بر سیره و کلام امام رضا (ع)؛ از آنجا که امام (ع) تربیت‌یافته‌ی شریعت ناب اسلامی و مکتب اصیل نبوی (ص) بوده‌اند، از طلایه داران اصول اخلاقی و تربیتی اسلامی و انسانی عصر خویش بوده، و تمام تلاش ایشان نیز برای این بوده پیروان خویش را به سوی اصول اصیل انسانیت و مبانی ناب اخلاق اسلامی تشویق نمایند، سیره‌ی اخلاقی ایشان بر اساس خداشناسی، خدامحوری و فرهنگ اصیل قرآنی بوده، و تهذیب و تزکیه‌ی اخلاق از رذایل و آراستن آن به فضایل اخلاقی که از اصول اساسی شریعت‌های آسمانی می‌باشد از اهداف اصلی ایشان نیز بوده است، در سیره‌ی عملی و اخلاقی آن حضرت (ع) فرهنگ‌سازی دینی بر اساس اصول اسلامی و قرآنی از بارزترین مشخصه‌ها بوده، و اصول بنیادی اخلاق امام (ع) برخاسته از قرآن و مکتب رسول اکرم (ص) و اجداد مطهرش (ع) می‌باشد.

ره‌جویان سعادت حقیقی بایستی رهنمودهای آن حضرت (ع) که در حقیقت

ترجمان قرآن می‌باشد، به درستی تحلیل نموده و آن را به عنوان راهنمای زندگی خویش قرار دهند، چرا که سیره‌ی عملی ایشان سرشار از رهنمودهای اخلاقی و تربیتی می‌باشد، و از آنجا که امام علیه السلام دارای منصب الهی است، از مهم‌ترین وظایف ایشان ارشاد جامعه و مردم به سوی سعادت حقیقی بر اساس آموزه‌های و حیانی و دینی به سوی بندگی و در نهایت رسیدن به سعادت واقعی بوده است. مهم‌ترین مقوله در سیره‌ی امام علیه السلام اخلاق بوده، بر این اساس مؤمن یعنی اخلاق اسلامی با تمام ابعاد خویش، نکته‌ی مهم اینک در سیره‌ی رضوی علیه السلام مبانی و اصول و روش‌های تربیتی جدای از محتوای اسلامی و قرآنی نبوده، و با یک‌دیگر رابطه دو طرفه دارند، و هدف اصلی در تمام آنها نیل به مقام رضایت خداوند می‌باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، عبد الواحد بن محمد، **غرر الحکم و درر الکلم**، مترجم: محمد علی انصاری، قم: دار الکتب، بی‌تا.
۳. احمدی، علی اصغر، **اصول تربیت**، تهران: انجمن اولیاء و مربیان، ۱۳۷۸ ش.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، **الأمالی**، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۰ ق.
۵. همو، **الخصال**، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۴۰۳ ق.
۶. همو، **علل الشرایع**، بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۱۳۸۵ ق.
۷. همو، **عیون اخبار الرضا علیه السلام**، مترجم: علی اکبر غفاری، حمیدرضا مستفید، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ ش.

۸. همو، **من لا یحضره الفقیه**، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین قم، ۱۴۱۳ ق.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، القاهرة: دارالمصریه، ۶۳۰ ق.
۱۰. حرّانی، حسن بن علی، **تحف العقول**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. حر، عاملی، **وسائل الشیعة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ ق.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، **فرهنگ لغت**، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دارالعلم الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. رفیعی، بهروز، **آرای دانشمندان مسلمان**، مصحح: علی رضا اعرافی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۸ ش.
۱۵. ساعتچی، محمد، **فرهنگ دانشگاهی یا دو راه**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات یادواره کتاب، ۱۳۷۱ ش.
۱۶. شعیری، محمد بن محمد، **جامع الاخبار**، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۳ ق.
۱۷. شیرازی، ناصر مکارم و جمعی از نویسندگان، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. صدری افشار، غلام حسین، **فرهنگ معاصر**، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر، ۱۳۸۸ ش.
۱۹. طبرسی، حسن بن فضل، **مکارم الاخلاق**، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۲ ق.
۲۰. طریحی، فخرالدین بن محمد، **مجمع البحرین**، تهران: المكتبة المرتضویة، ۱۳۹۵ ق.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، **الأمالی**، نجف: چاپ خانه‌ی نعمان، ۱۳۸۴ ق.
۲۲. عاملی، جعفر، **حیة الامام الرضا (علیه السلام)**، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیة قم، ۱۴۰۳ ق.

۲۳. عطاردی، عزیز الله، **مسند الامام الرضا علیه السلام**، تهران: چاپخانه‌ی صدوق، ۱۳۹۲ ق.
۲۴. علوی، حمید رضا، **بررسی تطبیقی نظریات تربیتی اسلام و ژان ژاک روسو**، کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر، ۱۳۸۸ ش.
۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود، **تفسیر عیاشی**، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۲۸. محمدی ری شهری، محمد، **دوستی در قرآن و حدیث**، قم: موسسه فرهنگی دارالحدیث، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
۲۹. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۰. مشیری، مهشید، **فرهنگ زبان فارسی**، تهران: چاپ سروش، ۱۳۶۹ ش.
۳۱. مطهری، مرتضی، **تعلیم و تربیت در اسلام**، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۳۲. منسوب به امام رضا علیه السلام، **صحیفة الامام الرضا علیه السلام**، تحقیق: محمد مهدی نجف/ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.
۳۳. منسوب به امام رضا علیه السلام، **طب الامام الرضا علیه السلام**، تحقیق: محمد مهدی نجف/ قم: کتابخانه‌ی آیت الله حکیم، ۱۴۰۲ ق.
۳۴. منسوب به امام رضا علیه السلام، **فقه الرضا علیه السلام**، مشهد: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۳۵. واسطی، کافی الدین ابی الحسن علی بن محمد الیثی، **عیون الحکم و المواعظ**، تحقیق: حسین الحسنی البیرجندی، قم: دارالحدیث، ۱۳۷۶ ق.

تحلیل تفسیری آیهی ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ با تکیه بر شبهه‌ی کثرت‌گرایی دینی

دکتر میثم خلیلی
دانش‌آموخته‌ی علوم قرآن و
حدیث، دانشگاه میبد یزد
sm.khalili1370@chmail.ir

لیلا رمضان‌نیا سماکوش
(نویسنده‌ی مسئول)
طلبه‌ی سطح چهار حوزه‌ی
علمیه‌ی حضرت خدیجه (ع.ا.س)
بابل
samakoosh60@gmail.com

چکیده: کثرت‌گرایی دینی، یکی از رویکردها به مسأله‌ی تعدّد ادیان است که حقیقت مطلق، نجات و رستگاری را منحصر در یک دین نمی‌داند، بلکه پیروان همه‌ی ادیان اهل نجات‌اند. از طرفی آیه‌ی ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ بر نفی حقیقی هر امر مکروه در دین خدا، نفی هر گونه اکراه درونی و بیرونی در پذیرش دین الهی دلالت دارد. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا آزادی در عقیده و عدم اکراه در دین، با کثرت‌گرایی دینی قابل جمع است. نتیجه‌ی این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، گویای این است که دین، باور و خضوع قلبی است و با الزام و اکراه حاصل نمی‌شود و بر فرض امکان اکراه، فایده‌ای بر آن مترتب نیست؛ زیرا آنچه از احکام عبادی، قواعد حقوقی، آموزه‌های اخلاقی و ... در دین آمده، مبنای فطری داشته، موافق فطرت انسان بوده و با آن در تقابل نیست تا حالت اکراه و اجبار مطرح شود. قرآن نیز با دعوت کردن همه‌ی بشریت به اسلام و اینکه تنها دین مورد قبول اسلام است، ادّعای پلورالیزم دینی در زمینه‌ی حقانیت همه‌ی ادیان، در همه‌ی زمان‌ها را باطل می‌شمارد؛ اما در زمینه‌ی اجتماعی و نجات، ادیان الهی را به رسمیت شناخته، حقّ حیات و فعالیت دارند و با مجبور نکردن انسان‌ها، فرصت را برای ابراز عقاید مخالف و موافق داده و این به معنای بی‌تفاوتی خداوند، نسبت به مسأله‌ی دین و پذیرش هر دین غیرخدایی، با وجود دین کامل نیست؛ بلکه به معنای پذیرش آزادی در عین نفی تفکر کثرت‌گرایی دینی است.

کلیدواژه‌ها: آزادی، اجبار و اکراه، دین، کثرت‌گرایی دینی.

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۲/۲/۳
پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۹

۱. مقدمه

آزادی و حدود آن و عمل به دستورات و مبانی دینی، همواره از دغدغه‌های مهم بشر بوده است. از جمله آیات قرآن در این خصوص آیه‌ی مشهور ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (بقره، ۲۵۶) است. با توجه به گستره‌ی معنایی که دارد در عرصه‌های متعددی از علوم، مورد استفاده قرار می‌گیرد و شبهات و تناقضات فراوانی را ایجاد کرده است. ظاهر آیه هر گونه اجبار در دین را نفی و بر آزادی و اختیار انسان تأکید می‌کند. از طرفی، یکی از مسائل مهم در حوزه‌ی دین پژوهی که امروزه بسیار مورد توجه قرار گرفته، این است که هر کدام از ادیان، خود را بر حق دانسته و اهل نجات را منحصر در پیروی از دین خود می‌داند و در صدد تبیین چرایی تعدد ادیان در جهان و بحث از انحصار حقانیت و نجات در دین واحد یا عدم آن هستند. این همان کثرت‌گرایی دینی است. نماینده‌ی برجسته این نظریه در جهان غرب «جان هیک» و در کشور ما «عبدالکریم سروش» است. وی از اواخر دهه‌ی ۶۰، با تلاشی فراوان، از طریق اثبات اندیشه‌ی «جان هیک»، با استناد به آیات قرآن بیان داشته، لازم نیست انسان را به داشتن دین خاصی ملزم کرد، بلکه انسان هر دینی از ادیان مختلف را داشته باشد، کافی است. نتیجه‌ی قبول عدم اکراه و اجبار در دین و کثرت‌گرایی دینی، موجب پذیرش تساوی ادیان و عقاید مختلف است، یعنی هیچ تفاوتی میان اسلام و مسیحیت و

حتی ادیان غیرتوحیدی مثل بودا و هندو نیست. اعتقادات و باورهای متناقض و مختلف ادیان، حق هستند. به عنوان مثال دو ادعای اسلام و مسیحیت در اینکه خداوند فرزند دارد (مسیحیت) و خداوند فرزند ندارد (اسلام) هر دو حق است؛ و این خود، بحران فکری و منطقی را ایجاد کرده و موجب می‌شود حقانیت دین اسلام و مذهب تشیع زیر سؤال برود. از این رو، برای پاسخ به این سؤال که چگونه اسلام سخن از آزادی در عقیده و انتخاب دین دارد، ولی پذیرش غیر از دین اسلام را از میان ادیان منع می‌کند، بررسی تحلیلی دیدگاه مفسران در مورد آیه، تحلیل ادله‌ی کثرت‌گرایان و تبیین درست تنوع ادیان، حدود آزادی و اینکه دین مورد قبول کدام است، ضروری می‌یابد تا پاسخی باشد به تبلیغات مسموم دشمنان، مبنی بر اینکه اسلام، جنبه‌ی تحمیلی و اجباری ندارد.

گرچه تحقیقاتی با عنوان «قرآن کریم و کثرت‌گرایی دینی» (بیدهندی، ۱۳۸۸ ش)؛ «مروری تحلیلی بر پلورالیزم دینی» (حجازی، ۱۳۸۰ ش)؛ «پلورالیزم از دیدگاه قرآن و روایات» (اسدپور، ۱۳۸۹ ش)؛ «بررسی شبهه جهاد ابتدایی در تفسیر آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (کامیاب، ۱۳۹۱ ش)؛ «تحلیل تفسیری - فقهی آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»» (دباغ، ۱۳۸۹ ش) صورت گرفته است و هر کدام، مستقلاً به کثرت‌گرایی یا تحلیل آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» پرداخته‌اند؛ اما به طور خاص مقاله یا پژوهش مشخصی در ارتباط با این دو موضوع یعنی تحلیل تفسیری آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» با تکیه بر شبهه‌ی کثرت‌گرایی دینی یافت نشد.

۲. مفهوم‌شناسی

همواره توجه به معنای لغوی واژه‌ها و مفاهیم انتزاع شده از آنها و تبیین و

بررسی دقیق دیدگاه‌های مفسران، کمک قابل توجهی به فهم بحث می‌کند؛ آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ» نیز از این امر مستثناء نیست.

۱-۲. اکراه

«اکراه» از ریشه‌ی «کره» به فتح کاف، سختی و مشقتی است که از خارج وجود انسان، به او می‌رسد و با اکراه به او تحمیل می‌شود و «گره» به ضم کاف، سختی و رنجی است که از ذات انسان به او می‌رسد و آن را زشت می‌داند و از آن اکراه دارد. گاهی چیزی از حیث طبع انسان و گاه از حیث عقل و شرع مکروه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۷۰۷ و قرشی، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۰۶) و نسبت به آن کراهت و تنفر دارد. بیشتر لغویان همین معنا را برای اکراه بیان کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۳۷۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳، ص ۵۳۵ و طریحی، ۱۴۱۶ ق، ج ۶، ص ۳۶۰).

واژه‌ی «اجبار» مصدر از ریشه‌ی «جبر» در اصل به معنای، الزام کردن دیگری به کاری هماره با زور است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴ ش، ص ۱۸۳).

۲-۲. دین

ابن فارس در کتاب معجم مقاییس اللغة برای واژه‌ی «دین» بیش از یک معنا نمی‌پذیرد و معنای اصلی این واژه را «انقیاد» و «اطاعت» می‌داند (همو، ۱۴۲۹ ق، ص ۳۵۳). هم‌چنین کتاب مفردات و قاموس قرآن برای واژه‌ی دین، دو معنای جزاء و اطاعت را برشمرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۲۲ و قریشی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۳۸۱). دین، امری است که بر آن گردن نهاده می‌شود و اصل واحد در این ماده، خضوع و انقیاد در برابر برنامه با مقررات معینی است

(مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۳، ص ۲۸۹).

اگرچه تعاریف متعدّدی از دین در میان متکلمان و مفسران مطرح شده است از آنجایی که مقاله‌ی حاضر در پی کشف مفهوم دین و پاسخ به شبهه کثرت‌گرایی دینی، بر اساس این آیه است، باید تحلیل و تعریف متناسبی از دین، با توجّه به آیه، ارائه شود.

دین که در لغت به معنای جزاء اطاعت و ... آمده است، اما در اصطلاح عبارت است از: اصول و فروعی که خداوند برای خردمندان قرار داده (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲ ش، ص ۳۷) و با فطرت انسان هماهنگ است (سبحانی، بی‌تا، ص ۵۴)؛ مجموعه‌ی عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی که برای اداره‌ی امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌هاست. گاهی همه‌ی این مجموعه حقّ و گاهی همه‌ی آن باطل و زمانی مخلوطی از حقّ و باطل است (جوادی آملی، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۷).

۳-۲. پلورالیسم

«پلورالیسم» از دو واژه‌ی «پلورال» به معنی «جمع» و «کثرت» و «ایسم» به معنی «مکتب و گرایش» به دست آمده است. پلورالیسم یا کثرت‌گرایی که نقطه‌ی مقابل حصرگرایی است به معنی کثرت‌پذیری است که به صورت مضاف به کلماتی مانند دین، سی است، فرهنگ، اخلاق اضافه می‌شود (آریان‌پور، ۱۳۵۳ ش، ج ۴، ص ۴۰۹). پلورالیسم دینی یعنی حقیقت مطلق، نجات و رستگاری را منحصر در یک دین، مذهب و پیروی در یک شریعت ندانیم، بلکه معتقد شویم، حقیقت مطلق، مشترک میان همه‌ی ادیان است و مذاهب و ادیان مختلف در حقیقت جلوه‌های گوناگون حقّ مطلق هستند، و در نتیجه پیروان همه‌ی ادیان

به هدایت و نجات دست می‌یابند (جواد خیاط، ۱۳۸۹ ش، ص ۹).

۳. مروری بر ظاهر آیه

فهم صحیح و دقیق آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» با تبیین معنای دین، اکراه و حکمی که در آیه وجود دارد و به دنبال آن آزادی مورد نظر در آیه حاصل می‌شود. مراد از دین در آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» همان خطوط کلی و اصول دین است، نه فروع و عملی دین (جواد آملی، ۱۳۸۷ ش، ج ۱۲، ص ۱۶۵)، زیرا تعریف به فروع و فقهی، حقوقی و ولایی، همان تعریف به منهج و شریعت است (همان) در حالی که به گفته‌ی مرحوم طباطبایی، شریعت، اخص از معنای دین است (همو، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۳۵۰)، و امام خمینی از آن به صورت دین، تعبیر می‌کند و بر این باور است آنچه اکراه بردار و جبرپذیر است، صورت دین است و حقیقت دین، اکراه بردار نیست (همو، ۱۳۸۸ ش، ص ۳۳). زیرا در شریعت و فروع دین، بعد از قبول اصل دین و ورود به آن، اکراه و اجبار وجود دارد. بخشی از این اکراه، در سایه‌ی امر به معروف و نهی از منکر جلوه می‌کند که از انزجار قلبی آغاز شده و تا کشتن متخلف هم پیش می‌رود. بخش دیگر اکراه، به صورت حدود و تعزیرات ظهور می‌کند؛ یعنی برای حفظ حیات معنوی فرد و جامعه و دفع گناه باید امر به معروف و نهی از منکر انجام شود و برای رفع گناه، قانون حد یا تعزیر صورت گیرد. دلیل دیگر بر وجود اکراه و اجبار در محدوده‌ی فروع دین، وادار کردن نفس به انجام واجبات و ترک محرمات است (جواد آملی، ۱۳۸۷ ش، ج ۱۲، ص ۱۶۶).

مؤید این مطلب که مراد از دین، مجموعه‌ی عقاید و احکامی است که

خداوند نازل کرده است نه آن چیزی را که شخص می‌پذیرد که این همان تدبیر و دینداری است (همان، ص ۱۶۹) این است که در آیهی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، «فِي الدِّينِ» به کار رفته است نه «علی الدین» که اکراه در آن به کلی نفی شده است (کریم‌پور قراملکی، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۳). هم‌چنین «ال» در «الدین» بدل از اضافه و «فی الدین» در اصل «فی دینه» یا «فی دین الله» است که فقط شامل دین الاهی می‌شود و شامل ادیان بشری نمی‌شود (حاجی‌پور، ۱۳۹۳ ش، ص ۸۳). ترکیب لای نفی جنس همراه با «اکراه» به شکل مصدری باب افعال و حرف جر «فی»، هرگونه اجبار درونی و بیرونی را نفی می‌کند (حسینی کارنامی، ۱۳۹۴ ش، ص ۷۵).

با توجه به مطالب مذکور، مقصود از دین در آیه، اصل دین است، نه فروع و آن و آن هم مجموعه‌ای از اعتقادات و دستوراتی است که خداوند متعال برای هدایت انسان‌ها فرستاد و شامل ادیان بشری نمی‌شود، بلکه اشاره به دین الاهی که کامل‌ترین مصداق آن اسلام است، می‌شود و اینکه در پذیرش دین کامل، اکراه و اجباری نیست.

۴. حکم در آیه

قبل از اینکه در مورد آزادی در دین بحث شود مناسب است این موضوع مطرح شود که حکم در آیهی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» چیست؟ چرا که خبری یا انشایی بودن آیه، تعیین‌کننده‌ی نوع آزادی خواهد بود. دیدگاه مفسران، در اینکه حکم مستفاد از آیه و آزادی مورد نظر، در قلمروی تکوین است یا تشریع، متفاوت است.

تکوین، یعنی آنچه خداوند در این جهان خلق کرده و به وجود آورده است. تشریع هم به اموری اطلاق می‌شود که خداوند آن را معتبر دانسته و وضع کرده است. آزادی تکوینی، یعنی قدرتی در انسان به ودیعت گذاشته شده تا بتواند به حقوقی دست پیدا کند یا آنها را از بین ببرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۹۵؛ مطهری، ۱۳۷۷ ش، ج ۱۶، ص ۱۸۷ و طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۳۷).

مرحوم طباطبایی دو احتمال در مورد آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» مطرح می‌کند: یکی اینکه جمله‌ی خبری باشد و بخواهد از حال تکوین خبر دهد و بیان کند که خداوند در دین اکراه قرار نداده و نتیجه‌اش حکم شرعی می‌شود که اکراه در دین نفی شده و اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست.

احتمال دوم آن است که آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» جمله‌ای انشایی باشد؛ یعنی نباید مردم را بر اعتقاد و ایمان مجبور کنید. علامه در این صورت هم، نهی بیان شده را متکی بر یک حقیقت تکوینی می‌داند؛ یعنی اکراه تنها در مرحله‌ی افعال بدنی اثر دارد، نه اعتقادات قلبی (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۵۲۴).

جوادی آملی نیز در توضیح اینکه آیه اشاره به حکم تکوینی دارد یا تشریعی می‌گوید: اگر لسان نفی در «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» نظیر «لا جبر ولا تفویض» باشد، ناظر به مسأله‌ی کلامی است و از امر تکوینی خبر می‌دهد و حکم متفرع در آن، ارشادی است.

اما احتمال و برداشت تکوینی از آیه را رد می‌کند و بر این باور است که احتمال اخبار آیه از حقیقت خارجی و تکوینی صحیح نیست، زیرا «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» به منزله‌ی علت «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» است، در حالی که طبق احتمال یاد

شده، صحیح است که گفته شود، اکراه در دین نیست، چون عقیده فقط از راه مخصوص خود به دست می‌آید، نه از روی اکراه و اجبار. علاوه بر آن، در قرآن که کتاب هدایت است، تکوین محض و بدون هدایت نیست. از این رو احتمال ذکر شده، به دنبال حکم تکوینی محال بودن تأثیر اکراه بر عقیده، حکم تشریعی ارشادی فقهی نیز هست که همان، عدم جواز اکراه در دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ج ۱۲، ص ۱۷۱-۱۷۲).

وی لسان نفی در آیهی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» را نظیر در «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» می‌داند که ناظر به مسأله‌ی فقهی است و جمله‌ی خبری یا داعی انشاء هست و حکم متفرّع بر آن، حکم تکلیفی است و مفادش، حکم تشریعی مولوی جایز نبودن اکراه در دین است. چون نفی اکراه در دین، علاوه بر برهان عقلی بر محال بودن تحقق مطلب قلبی با اجبار بیرونی، دلیل نقلی هم آن را همراهی می‌کند و آن تبیین رشد از غی است. یعنی فراز «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» علت عدم جواز اکراه در دین است؛ چون راه رشد از راه غی جدا شده و به آسانی می‌توان آن را انتخاب کرد و کسی را بر پذیرش دین، وادار نکرد. بنابراین پیام آیه، تجویز لأبالی‌گری نخواهد بود وگرنه عذاب‌های طاقت فرسای معاد بی‌معنا خواهد بود. از این رو اگر بشر دارای اختیار تشریعی همانند اختیار تکوینی بود، هیچ‌گاه خداوند تهدید نمی‌فرمود. پس باید حکم کلامی را از حکم فقهی و حقوقی جدا کرد (همان، ص ۱۶۸-۱۶۹).

با این بیانات روشن می‌شود که استاد جوادی آملی مدافع حکم تشریعی از آیه است. البته مدافعان حکم تشریعی خود بر چهار عقیده‌اند که عبارتند از: عدم مطلق جواز اکراه، مطلق جواز اکراه، تفصیل بین عدم جواز اکراه پیش از

تبیین خطوط کلی دین و جواز اکراه پس از آن، جواز اکراه پیش از تبیین رشد از غی نه پس از آن. که ایشان از میان اقوال چهارگانه، قول اول که مطلق عدم جواز اکراه است را صحیح می‌داند (حاجی پور، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۸۳). نتیجه آنکه آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» بیان‌گر حکم تکوینی نیست، بلکه در بر دارنده حکم تشریعی مولوی جایز نبودن اکراه است. در مورد آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» چند نوع آزادی مطرح می‌شود که بررسی آن، جهت فهم مراد آیه لازم و ضروری است.

۴-۱. آزادی اندیشه و فکر

از نگاه مطهری، مراد از آزادی اندیشه، اندیشه‌ورزی است که با اظهار و تبلیغ اندیشه متفاوت است. ایشان معتقد است فکر باید آزاد باشد چرا که در پرتوی اندیشه‌ی آزاد است که انسان می‌تواند راه هدایت را برای خود هموار سازد. به تعبیر ایشان اگر به مردم در مسائلی که باید در آنها فکر کنند از ترس اینکه مبادا اشتباه کنند و آزادی فکری داده نشود، هرگز فکرشان در مسائل دینی رشد نمی‌کند؛ اما اسلام دینی است که از مردم طلب می‌کند در اصول خود، راه تفکر و تعقل را پیش گیرند. از این رو از نگاه ایشان آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» به آزادی اندیشه اشاره می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷ ش، ج ۲۴، ص ۳۶۸ و ۳۹۱). چرا که مسأله آزادی فکر و آزادی ایمان به این معن است که هرکسی باید ایمان خودش را از روی تحقیق و فکر به دست آورد. فکر کردن وجه امتیاز آدمی از حیوانات و مقدمه‌ی دستیابی به باور و عقیده است. اسلام نه تنها به انسان آزادی اندیشه داد، بلکه آن را واجب و در شمار بهترین عبادت‌ها دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ش، ص ۲۴). طبق نظر استاد مطهری، چون دین اکراه‌بردار نیست و فکر

و اندیشه هم قابلیتِ اکراه ندارد و تکویناً آزاد آفریده شده است، نیازمند این است که موانع فکری بر اندیشه، برداشته شود تا به نتیجه صحیح نائل شود (حاجی پور، ۱۳۹۳، ش، ص ۱۸۱).

بنابراین می‌توان بیان کرد که انسان در اسلام از آزادی اندیشه به صورت مطلق برخوردار است و با هر چیزی که این آزادی را در بند می‌کشد، مانند تقلید کورکورانه، مخالفت می‌کند.

۴-۲. آزادی عقیده

نوع دیگری از آزادی که در ارتباط با آیهی ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ مطرح می‌شود، آزادی عقیده است. آزادی عقیده با آزادی اندیشه متفاوت است.

عقیده و اعتقاد از ما دّهی «عقد» به معنای گره زدن و جمع کردن اطراف چیزی و محکم کردن آن چیز است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۷۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۱۴۰ و ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۲۹۶). آزادی عقیده حقّ طبیعی هر انسانی است و هر کس می‌تواند با آزادی کامل هر عقیده‌ای را بخواهد، انتخاب کند. قرآن و اسلام نیز این حقّ را به رسمیت شناخته است و می‌فرماید: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. اسلام عقیده‌ای را بر کسی تحمیل نمی‌کند، بلکه مردم را به تفکر دعوت کرده و تقلید کورکورانه در اصول اعتقادی دین را نمی‌پذیرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۸ ش، ص ۶ و می‌رموسوی، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۵۷). اگر خداوند عقیده‌ی اجباری را صحیح می‌دانست و آن را تحمیل می‌کرد، تمام اهل زمین ایمان می‌آوردند، ولی خداوند چنین ایمانی را نمی‌خواهد (یونس، ۹۹) بلکه از انسان‌ها می‌خواهد پس از تفکر و تعقل و پس از شنیدن سخنان، بهترین آنها را

برگزینند (زمر، ۱۸) حال با این بیان، برگزیدن سخن بهتر و عقیده‌ی برتر، زمانی قابل تصوّر است که زمینه‌ی ابراز عقاید گوناگون فراهم شود (حسینی کارنامی، ۱۳۹۴ ش، ص ۸۱). از طرفی عقیده از آن جهت که مطلب قلبی است و با مبادی درونی حاصل می‌شود، هرگز به وسیله‌ی اموری که خارج از مبادی نفسانی است؛ مانند: تهدید و تحبیب حاصل نمی‌شود. پس آیه‌ی ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ اشاره به آزادی عقیده دارد، چون که عقیده، آزاد است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ج ۱۲، ص ۱۷۶).

از مطالب گفته شده می‌توان نتیجه گرفت که آیه، هم به آزادی اندیشه اشاره می‌کند و هم آزادی عقیده؛ زیرا آزادی فکر و اندیشه مقدمه‌ای برای آزادی عقیده است؛ اما آزادی عقیده همانند آزادی فکر و اندیشه نمی‌تواند مطلق و بدون حدّ و مرز باشد؛ زیرا این به معنای پذیرش هر عقیده‌ای، حتّی عقیده‌ی نادرست می‌شود که با آیه‌ی ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ در تضاد است. با توجّه به حکمی که در آیه مطرح شده، آزادی عقیده در دو قسمت قابل طرح و بررسی است که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۴-۲-۱. آزادی عقیده در تکوین

عقیده از نظر تکوین و آفرینش الهی، آزاد است. بدین معنا که قلب بشر به دست هیچ‌کس نیست، تا بتواند او را به عقیده‌ی خاصی وادارد و یا از عقاید دیگر باز دارد. قوانین تکوینی حاکم بر آفرینش انسان، به گونه‌ای است که می‌تواند موحد یا ملحد باشد. انسان از نظر تکوینی می‌تواند، خودکشی کند، یعنی اگر بخواهد چنین گناهی مرتکب شود، دست او بسته نیست. پس او

تکویناً در اعتقاد و ایمان آزاد است. استاد مطهری آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» را ناظر به همین مطلب دانسته است که دین، اجباربردار نیست، یعنی، نه انسان اکراه پذیر است و نه دین، اکراه کردنی. پیامبران علیهم‌السلام هم نیامده‌اند تا مردم را در پذیرش دین اکراه کنند، بلکه رسالت آنان تبیین و تفسیر دین حق و آگاه کردن انسان‌هاست (مطهری، ۱۳۶۱ ش، ص ۴۹).

۴-۲-۲. آزادی عقیده در تشریع

آزادی عقیده از دیدگاه تشریعی باطل است و انسان بر اساس موازین شریعت آزاد نیست تا هر عقیده‌ای را برگزیند. اندیشه‌ی باطل از نگاه دین، سمی کشنده و آتشی سوزان است و پدید است که خدای حکیم، هرگز به انسان آزادی تشریعی نمی‌دهد تا آن را برگزیند. آزادی عقیده در تشریع به معنای آزاد بودن در خوردن سم است و چنین آزادی از دیدگاه دین، مردود است. بنابراین از آزادی تکوینی نمی‌توان آزادی تشریعی را نتیجه گرفت. چراکه در انتخاب حق و باطل، انسان حتماً باید، حق را برگزیند (نیکزاد، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۱-۲۵). از این‌رو انسان اگر چه به حکم تکوین حق انتخاب حق یا باطل را دارد اما بعد تبیین رشد از غی، عقلاً و نقلاً انتخاب حق، برای او حیاتی و ضروری است و این به معنای عدم آزادی تشریعی است. پس آزادی عقیده‌ای که از آیه برداشت می‌شود در مقام پذیرش اصل دین است. آن هم آزادی تکوینی که در کنار وظیفه‌ی تشریعی معنا پیدا می‌کند. هم‌چنین برای فهم دقیق آزادی در آیه، اگر فقط به «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» بسنده شود، اشتباه است، زیرا ادامه‌ی آیه، علّت عدم جواز اکراه در دین را، که همان تبیین رشد از غی هست، بیان می‌کند.

۵. مفسران و معنای ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾

برخی مفسران مانند علامه طباطبایی معتقدند که دین یک سلسله معارف علمی است که معارف عملی را به دنبال دارد و جامع همه‌ی این معارف، اعتقادات است که از امور قلبی می‌باشد و اکراه در آن راه ندارد؛ زیرا اکراه فقط در اعمال ظاهری (مادی و بدنی) وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۳۴۲). به عبارت دیگر، ایمان عقد قلبی است و با اکراه حاصل نمی‌شود (مظهری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۶۲؛ قرشی، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۰۸) و هیچ‌کس بر دل‌های مردم راه و تسلطی ندارد (حجازی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۱۷۱).

گروه دیگری از مفسران معتقدند که اکراه در مقدمات ایضاح حق است و پس از وضوح، اکراه در دین معقول نیست و حجت از جانب حق بر مردم تمام است (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ ش، ج ۱، ص ۳۳۰۹). چرا که ایمان، اذعان و خضوع است و با الزام و اکراه محقق نمی‌شود، بلکه فقط با حجت و برهان شکل می‌گیرد (مراغی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶).

برخی مفسران معتقدند که اجبار و اکراه بر دخول در دین فایده‌ای ندارد و نیاز به آن نیست. چرا که با تبیین و تفکیک حق از باطل و رشد از گمراهی، هر انسان آگاه و خردمندی دین الاهی را می‌پذیرد و نیازی به اکراه نمی‌باشد (جعفری، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۹۵). کسی که بر اسلام هدایت شده، از روی بینش، وارد آن گردیده و آن کس که بر دلش مهر خورده، اکراه به حالش سودی ندارد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۳۱۰). چون ایمان رشدی است که به سعادت ابدیه می‌رساند و کفر، همان غی است که به شقاوت سرمدیه منتهی می‌شود، پس نیازی به اکراه

نیست (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۱۲۱ و بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ۱۵۴).

گروه دیگری از مفسران معتقدند، آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» به این معنی اشاره دارد که جبر و قسری از جانب خداوند در امر دین وجود ندارد و خداوند امر دین را بر اجبار قرار نداده و بنده، مخیر است هر عقیده‌ای را اخذ کند؛ چرا که بعد از ظهور طریق حق و وضوح آن از باطل و تمام شدن حجت بر مردم، هلاک و حیات، هر دو بر اساس بیّنه است (شبر، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۷۹). خداوند امر ایمان را بر تمکّن و اختیار نهاد تا ابتلاء و امتحان و تکلیف معنا پیدا کند و آنچه در ایمان معتبر است، اخلاص می‌باشد و اکراه با ابتلاء و اخلاص منافات دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۰۳).

برخی دیگر معتقدند اکراه بعد از تبیین، اکراه ظاهری است، نه اکراه واقعی (قمی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۸۴) و اگر انسانی به مقام رضا و قضا و درجه‌ی تسلیم و اسلام حقیقی رسیده باشد، در نفس خود حالت ارتضاء دارد و کراهتی برای او در دین باقی نمی‌ماند (محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶ ش، ج ۴، ص ۱۹۳).

اگر چه آرای مفسران در مورد آیه متفاوت است اما می‌توان به نقطه مشترکی دست یافت که جامع همه‌ی نظرات بوده و معنای دقیق آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» باشد و آن این است که انسان فطرتاً حق طلب است و خدا هم در دین خود هیچ امر ناپسندی که با فطرت انسان ناسازگار باشد، قرار نداد بلکه دین خود را عین حق قرار داده است، حق و باطل را به وضوح بیان کرد «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»، به عبارت دیگر، آنچه در دین وارد شده است موافق فطرت انسان است و با فطرت انسان در تقابل نیست، لذا دلیلی برای اکراه و اجبار

انسان برای پذیرش اصل دین وجود ندارد. زیرا با اکراه و اجبار، آزمایش، تکلیف، عقاب و پاداش و ارسال رسولان کاری عبث خواهد بود.

۶. شاخه‌های کثرت‌گرایی دینی

در پلورالیسم دینی از ادیان توحیدی و غیرتوحیدی بحث می‌شود که همه‌ی این ادیان حق بوده، اعتقادشان چه در ناحیه‌ی مشترکات چه در ناحیه‌ی اختلافات، آن هم در عرض، نه در طول هم، صحیح و مطابق با واقع است و حداقل اینکه، هر دینی، بهره‌ای از صدق و حقانیت برده است (نبویان، ۱۳۸۵، ش، ص ۱۶-۲۵). در حال حاضر ما با انواع ادیان آسمانی و زمینی از جمله یهود، مسیح، اسلام، زرتشت، هندوسیم، بودیسم و مذاهب شیعی و سنی و ... روبرو هستیم و ناچاریم درباره‌ی این کثرت‌ها، دیدگاه و تفسیری داشته باشیم و در زمینه‌ی حقانیت، هدایت یا ضلالت و بطلان آنها داوری کنیم.

پلورالیسم در سه سطح و شاخه‌ی حقانیت، نجات و اجتماعی مطرح شده است و مدعیان آن برای اثبات ادعای خود به آیات قرآنی استناد می‌کنند که در این قسمت، به مهم‌ترین آن ادله اشاره کرده و هر کدام مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

۱-۶. پلورالیسم حقانیت

پلورالیسم حقانیت، این است که ادیان گوناگون راه‌های مختلفی به سوی حقیقت مطلق‌اند و ادیانی که در گذشته و حال ظهور کرده‌اند، همه از حقانیت و حجّیت برخوردارند. کثرت‌گرایان، حق را متعدّد و متکثر می‌دانند.

جان هیک می‌گوید: «حقیقت غایی در ذات خویش یکی بیش نیست، اما بالقوه می‌تواند در تجربه‌های مختلف بشری به شیوه‌های گوناگونی مورد توجه قرار گیرد. این فکر در کانون فرضیه‌ی پلورالیستی که من پیشنهاد می‌کنم، قرار دارد» (همو، ۱۳۷۸ ش، ص ۷۸). مدّعیان پلورالیزم حقّانیت، برای اثبات حقّانیت خود به دلایلی استناد کردند که از باب نمونه به چند مورد اشاره می‌شود.

۶-۱-۱. کثرت ادیان، خو است خدا

در این دلیل دکتر سروش به استناد آیاتی از قرآن (مأدّه، ۴۸) مدّعی است، کثرت ادیان (پلورالیسم دینی) خو است خداست و نخستین کسی که بذر پلورالیسم دینی را پاشید، خود خداست. او راه‌های گوناگون به سوی خود تعبیه کرد، انسان‌ها را به سلوک و پیمودن آنها فرا خوانده است (سروش، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۸).

نقد این دیدگاه اینکه: هدایت انسان اگر چه هدف اصلی و غایت است، خدا نمی‌خواهد چنین هدایتی با اجبار پدید آید. مراد از مشیّت در ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ مشیّت و خواست تکوینی است نه تشریعی، یعنی خداوند نمی‌خواهد با اکراه مردم را به سوی دین واحد سوق دهد، اما اینکه کدام حقّ است، این آیه در مقام بیان آن نیست (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۳، ص ۲۰۳). از نگاه علامه، آیه در مقام بیان علّت و سبب اختلاف و راز تکثر شرایع پیشین و تبیین اختلاف آن است نه اینکه اعتبار و حقّانیت شرایع پیشین را به زمان حاضر تسری دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۳۵۲). استاد مطهری نیز، مقتضیات زمان، خصوصیات محیط و تکامل بشر؛ تحریف کتاب مقدّس و تفاوت در شکل اجرا را سه دلیل برای

اختلاف و تفاوت میان شرایع ذکر می‌کند و بر این باور است، انبیاء ما ﷺ، یک مکتب و یک تز داشته‌اند. تفاوت تعلیمات انبیاء ﷺ با یک دیگر، از نوع تفاوت اجرایی یک اصل در شرایط و اوضاع گوناگون بوده است؛ یعنی شکل اجرایی یک اصل کلی در شرایط گوناگون، متفاوت می‌شود (همو، ۱۳۷۰ ش، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۸۳).

به نظر می‌رسد کثرت‌گرایان بین معنای «دین» و «شریعت» تمایزی قائل نشده و این دو واژه را خلط کردند. در آیه‌ی ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ از لفظ «دین» استفاده شده در حالی که در این آیه سخن از «شریعت و منهاج» است. همان‌گونه که قبلاً در مفهوم‌شناسی دین اشاره شد، شریعت عبارت است از طریق‌های خاصی که برای امتی از امت‌ها تعیین شده است اما دین، عبارت است از سنت و طریقه‌ی الهی حال خاص، به هر پیامبری است. دین عام‌تر از شریعت است. پس وقتی در آیه‌ی ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ سخن از دین به میان می‌آید، منظور دین الهی و خاتم که همان اسلام هست، نه تمام شریعت‌های پیشین. بنابراین، همواره اختلاف دینی و کثرت شریعت در میان بشر وجود دارد. آیه هم دلالت بر «تکثّر شریعت» دارد، نه بر «حقانیت ادیان متکثر»، آنچه که مدّعیان مدافعان پلورالیسم دینی است.

۶-۱-۲. کفایت ایمان و عمل صالح

کثرت‌گرایان در این ادّله، به آیاتی از قرآن (بقره، ۶۲) استناد کردند که معیار حقانیت و نجات انسان را، ایمان به خدا و روز قیامت و عمل صالح می‌داند و چون ایمان و عمل صالح در سایر ادیان هم یافت می‌شود، پس ادیان همه بر

حقّ و نجات‌بخش‌اند و تا بعیت دین خاصی شرط نیست. پیام پلورالیسم دینی نیز همین است که انسان‌ها با پیروی از هر دینی، اهل نجات‌اند (اسلامی، ۱۳۸۸، ش، ص ۸۶).

نقد این نظر اینکه: آیه در مقام بیان یک اصل کلی است و آن اینکه نجات انسان در قیامت در گروی اعتقاد به اصول شریعت خاتم یعنی اسلام و عمل به احکام آن است و عناوین مکتب‌ها، به تنهایی هیچ نقشی ندارد. یعنی ایمان ظاهری به آنها بدون نفوذ محتوای آن در قلب و بدون عمل صالح مشکلی را حلّ نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ش، ج ۵، ص ۲۹). این بدان معنی است که معیار سعادت، سه اصل ایمان به خدا، ایمان به روز قیامت و عمل صالح است و عمل صالح در هر عصری، نمودی خاصّ دارد و با پیروی از پیامبر همان عصر حاصل می‌شود. بنابراین اهل کتاب پس از بعثت نبوی ﷺ با سرپیچی از آیین پیامبر اکرم ﷺ «عمل صالح» ندارند (اسلامی، ۱۳۸۸، ش، ص ۹۵). زیرا در فرهنگ قرآن، عمل صالح، عملی است که، با ره‌آورد حجّت عصر، منطبق باشد. پس اهل کتاب گرچه در دوران رسالت پیامبر عصر خود، وظیفه داشتند، مطابق شریعت الهی آن عمل کنند، پس از بعثت پیامبر اکرم ﷺ چون حجّت الهی در آن عصر، فقط شریعت اسلام و رسول اکرم ﷺ است، «عمل صالح» فقط عملی است که با حجّت یاد شده، هم‌آهنگ باشد (خسروه پناه، ۱۳۸۱، ش، ص ۹۵).

از این رو آیه، معیار هدایت و حقّانیت را ایمان و عمل صالح می‌داند، اما اینکه ایمان مقبول و عمل صالح مطلوب، در کدام آیین تحقّق دارد، در صدد بیان آن نیست و مدّعی کثرت‌گرایان مبنی بر اثبات حقّانیت همه‌ی ادیان، با این آیه ثابت نمی‌شود. در حالی که آیهی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، معیار ایمان و عمل صالح

را پیروی از خدا و دین او می‌داند و تکلیف انسان‌ها را در پذیرش دین واقعی مشخص کرد. البته باید یادآور شد که دلایل دیگری مانند صراط‌های مستقیم، آمیختگی حق و باطل، ستایش اهل کتاب و ... از سوی کثرت‌گرایان مطرح شد، که مجالی برای بررسی همه‌ی آنها وجود ندارد.

با توجه به اینکه، حقانیت همه‌ی ادیان در همه‌ی زمان‌ها از نظر اسلام مطرود است، و آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» هم به دین کامل اشاره می‌کند، دلایل برتری و کامل بودن اسلام در میان همه‌ی ادیان موجود به خاطر این است که قرآن کریم، اسلام را تنها دین مقبول و مورد رضای خداوند معرفی کرده (آل عمران، ۱۹)، تصریح می‌کند که جز اسلام هیچ دینی نزد خدا پذیرفته نیست (آل عمران، ۸۵) و در آیاتی چند (بقره، ۱۳۷)، شرط هدایت اهل کتاب را ایمان آنان به اسلام و رسول بزرگوار آن ﷺ می‌داند. هم‌چنین آیاتی که، به مقتضای آنها، خدای سبحان، از پیامبران پیشین پیمان گرفته که پس از بعثت پیامبر جدید، به او ایمان آورند و یاری‌اش کنند (آل عمران، ۸۲، ۸۱).

بنابراین اسلام با تکیه بر آیاتی که به آنها اشاره شد، هم‌چنین آیات و دلایل دیگری مانند تحریف تورات و انجیل، تکفیر اهل کتاب، وعده‌ی عذاب به اهل کتاب و ... در باب حقانیت ادیان، قائل به حصرگرایی دینی است نه کثرت‌گرایی دینی.

۲-۶. پلورالیسم نجات

مراد از پلورالیسم نجات، این است که پیروان ادیان مختلف اهل نجات‌اند. به عبارت دیگر تنها یک راه و شیوه نجات و رستگاری وجود ندارد، بلکه راه‌های

متعدد و متکثری در این زمینه وجود دارند (جان هیک، ۱۳۷۸ ش، ص ۶۹).

در نقد این نگرش می‌گوییم: در پلورالیسم نجات دو دیدگاه مطرح است، برخی دیدگاهی کاملاً انحصارگرایانه دارند، مانند مسیحیان که نه تنها پیروان سایر شرایع، از جمله مسلمانان را نجات یافته نمی‌دانند، بلکه حتی پیامبران الهی از جمله رسولان او لوالعزم را نیز اهل نجات نمی‌دانند. آنان بر این پندارند که حتی حضرت موسی علیه السلام باید تا روز رستاخیز برای نجات و رستگاری به انتظار بنشیند، تا مسیح علیه السلام برای رهایی آنان اقدام کند (حسین‌زاده، ۱۳۷۸ ش، ص ۶۰-۶۲). برخی دیگر دیدگاهی کاملاً کثرت‌گرایانه دارند و معتقدند که سنت‌های بزرگ دینی، یعنی مسیحیت، اسلام، هندوئیسم و ادیان کنفوسیوسی نجات‌بخش انسان هستند و شرط نیک‌فرجامی، فقط دینداری است و بس، اما اینکه کدامین دین را برگزینیم، هیچ نقشی در این زمینه ندارد (مطهری، ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص ۲۸۰).

در مقابل این دو دیدگاه، دیدگاه متعادلی وجود دارد که، از آن اسلام است. در قرآن کریم از کسانی که به گونه‌ای به هدایت الهی و آیین حق دست نیافته‌اند یا نتوانسته طبق آن عمل کنند، ولی عذاب الهی درباره‌ی آنها قطعی نیست، با دو تعبیر یاد شده: ۱. «مستضعفین» یعنی بیچاره‌گانی که راه به جایی نمی‌رسد و از این رو حجت بر آنان تمام نشده است. ۲. «مرجون لأمر الله» یعنی کسانی که با توجه به باورها و رفتارهایشان سرنوشت روشنی ندارند و کارشان به خدا واگذار شده تا خدا، برابر حکمت، با آنان رفتار کند (مطهری، ۱۳۵۲ ش، ص ۳۶۵). بنابراین یکی از لغزش‌های مهم بسیاری از کثرت‌گرایان دینی، خلط میان «حقانیت» و «نجات» است. چرا که نجات همواره دائر مدار حقانیت

آیین نیست، بلکه افزون بر رستگاری پیروان آیین حق، همه‌ی جاهلان قاصر و مستضعفان فکری به گونه‌ای اهل نجات‌اند. چون در دست‌یابی به آیین حق «قصور» داشته‌اند نه تقصیر، مانند: دیوانگان، سفیهان، ناشنویان، لال‌ها و کسانی که در نقاط دور دست می‌زیسته‌اند و بر اثر ضعف وسایل ارتباطی با آیین حق آشنا نشده‌اند (همان، ص ۲۶۱) نتیجه اینکه، گستره‌ی نجات در اسلام، فراتر از مسأله‌ی حقانیت و حجیت است. یعنی طبق آیه‌ی ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ همه‌ی انسان‌ها باید دین حقیقی و کامل را بپذیرند، اما پیروان سایر ادیان به شرط جهل به اسلام و عمل به دین خود نیز اهل نجات خواهند بود.

۳-۶. پلورالیسم اجتماعی

پلورالیسم اجتماعی (به معنای دینی آن)، کثرت‌گرایی در صحنه‌ی اجتماع و زندگی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان مختلف، در کنار هم است؛ یعنی با فرض انحصار در دین واحد، پیروان ادیان گوناگون می‌توانند با یک‌دیگر زندگی مسالمت‌آمیزی در یک جامعه داشته باشند و حدود و حقوق یکدیگر را حرمت نهند (اسلامی، ۱۳۸۸ ش، ص ۳۸).

در نقد این نوع نگاه می‌گوییم: برخی پلورالیست‌های غربی مانند «جان هیک» بر این پندارند، لازمه‌ی انحصارگرایی دینی، مدارا ادیان دیگر و نداشتن زندگی مسالمت‌آمیز با آنان است (لنگه‌اوزن، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۰). برخی دیگر، انحصار صراط مستقیم به اسلام را با اصل «مدارا» و «تسامح» ناسازگار دانسته‌اند (اسلامی، ۱۳۸۸ ش، ص ۲۹۴). اما اسلام و قرآن دیدگاهی متعادل در این مورد دارد، به گونه‌ای که جوادی آملی می‌گوید: صاحبان ادیان مختلف می‌توانند

با پذیرش خطوط کلی دین هم‌دیگر، در کنار یک‌دیگر زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند. زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان دیگر و آزاد بودن آنها در تفکر، غیر از سعادت‌مندی همه‌ی آنها، در آخرت است؛ زیرا هدف آفرینش و نیز فطرت انسان‌ها و راه آنها یکی است و انسان باید با فطرت واحد، در راه واحد به سوی هدف واحد حرکت کند و به مقصود واحد برسد. پس اگر بررسی آراء و عقیده به لحاظ آخرت باشد فقط یکی حق است و رهرو یک راه، اهل نجات است. ولی اگر به لحاظ دنیا باشد، انسان‌ها با ادیان متعدّد می‌توانند با هم زندگی کنند (همو، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۵۰). چرا که منطق اسلام این است، عدل و احسان خوب است، اگرچه به کافر باشد، و ظلم و جور بد است، حتّی اگر به کافر باشد و این به معنای حقّانیت و سعادت‌مند بودن همه‌ی آنان در آخرت نیست (مطهری، ۱۳۶۷ ش، ص ۱۳-۱۴).

حاصل اینکه، دین اسلام در مسأله‌ی اجتماعی و زندگی مسالمت‌آمیز، کثرت‌گرایی را قبول دارد و در صورتی که پیروان ادیان دیگر، در صدد توطئه علیه مسلمانان بر نیایند به آنان اجازه می‌دهد در کنار مسلمانان به راحتی زندگی کنند.

۷. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» و نفی کثرت‌گرایی دینی

آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» با توجّه به گستره‌ی معنایی که دارد، برداشت‌های متفاوتی را بر می‌تابد. یکی از این برداشت‌ها این است که آیه در نگاه اوّلیه هرگونه اجبار در دین را نفی کرده و انسان‌ها آزادند هر دینی را برگزینند و با پذیرش آن اهل نجات و رستگاری هستند و با این برداشت، به اثبات کثرت‌گرایی

دینی پرداختند. حال باید اثبات کرد که واقعاً آیه‌ی مورد بحث، دلیلی بر اثبات ادّعای کثرت‌گرایان هست یا اینکه برعکس دلالت بر نفی هرگونه تکثرگرایی دارد. با توجّه به تحلیل درون‌متنی از آیه و بررسی دیدگاه مفسّران و همچنین نقد ادلّه‌ی کثرت‌گرایان این نتیجه حاصل می‌شود: مراد از دین در آیه، همان خطوط کلی و اصول و حقیقت دین است نه فروع آن؛ و وقتی دین به صورت «الدین» ذکر شد نه «دین» و با حرف جر «فی» آمده نه «الی» بیان‌گر این مطلب است که دین خاص، الهی و کاملی مدنظر است، که همان اسلام است. پس با این بیان حقانیت همه‌ی ادیان و نجات‌بخش بودن ادیان زمینی که مدّعی کثرت‌گرایان است، ردّ می‌شود. اما این نکته هم‌چنان باقی است که، آیا ادیان الهی در حجّیت آیه باقی می‌مانند؟ این ادّعا نیز از خود آیه ردّ می‌شود؛ زیرا دین الهی در هر زمان یکی بیش نیست و با آمدن اسلام و پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، حقانیت و نجات‌بخش بودن ادیان الهی دیگر منتفی می‌شود و همه باید به دین اسلام رو آورند که این همان انحصارگرایی است، نه کثرت‌گرایی. خداوند نیز دین مورد قبول خود را با دلیل و بینه معرّفی کرد و دلیلی بر کثرت‌گرایی باقی نمی‌گذارد.

هم‌چنین خداوند در آیه به صراحت از لفظ «اکراه» استفاده کرده است نه «اجبار»؛ چرا که «اکراه» در نگاه لغت‌شناسان یعنی هر امری که طبعاً و عقلاً و نقلاً مورد پسند انسان نباشد و برداشت مفسّران از این لفظ این است که هیچ دستور یا مطلب ناپسندی که مخالف فطرت و طبع انسان باشد، در این دین وجود ندارد؛ زیرا دین امری قلبی است و اجبار و اکراه در امر قلبی فایده‌ای بر آن مترتب نیست. خداوند نیز پس از بیان دلیل، برای انسان‌ها تکلیفی را مقرر داشته است. بنابراین امور اعتقادی و قلبی همان‌گونه که از اسمش بر می‌آید

قابل اجبار نیست، نه اینکه اجبار ممکن بوده است، ولی اسلام، حکم به اجبار نمی‌کند. بلکه آنچه در دین آمده است ملایم فطرت بشر است.

از طرفی یکی از محورهای مهم اسلام و پلورالیسم، آزادی عقیده و مذهب است. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد آیه در مقام بیان آزادی فکر و اندیشه و آزادی عقیده است. فکر و اندیشه از جمله خصوصیات ذاتی انسان بوده و تکوینی است و انسان در این زمینه آزاد است تا بتواند دین الاهی را آگاهانه انتخاب نماید. اما در مورد دین و مذهب نمی‌توان گفت که چون انسان از لحاظ تکوینی آزاد است، می‌تواند هر دینی را انتخاب کند، بلکه خداوند پذیرش اصل دین را که آیه هم به آن اشاره می‌کند، تحقیقی و ارادی می‌داند. از این رو آیه به آزادی تکوینی صرف اشاره نمی‌کند، بلکه بر آزادی تشریعی، برگرفته از آزادی تکوینی دلالت دارد. زیرا آزادی تکوینی به این معنا که افراد در معارف اصلی و اساسی دینی آزاد باشند و خود را ملزم به عقیده و دینی خاص نکنند و دیگران هم در برابر انتخاب آنان، بی‌تفاوت باشند، در نادرستی آن تردیدی نیست. چرا که دیگر ارسال پیامبر و انزال کتاب از سوی خداوند معنا نخواهد داشت و آفرینش بهشت و جهنم نیز بیهوده می‌نمود. پس آیهی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» صراحت در انتخاب دین کامل با علم و آگاهی دارد. حال کسی که دین را پذیرفت باید به واجبات آن پایبند باشد، این عمل به واجب، چون اصل دین را با علم و آگاهی کامل پذیرفت، اجبار نیست.

بنابراین باید از خلط آزادی که قبل و بعد از پذیرش دین وجود دارد، اجتناب کرد. آیهی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» به آزادی قبل از پذیرش دین اشاره می‌کند که اسلام آن را محدود نکرده است. اما آزادی که بعد از پذیرش دین که در مقام

عمل و بیان و تشریع است را، محدود می‌کند؛ و نمی‌تواند به بخشی از دین ایمان داشته باشد و به بخشی ایمان نداشته باشد.

آنچه در اسلام مطرح است، مجبور نکردن و در نهایت فراهم کردن فرصت و برقراری امنیت برای ابراز عقاید مخالف و موافق است و این غیر از تأیید کردن و بی‌تفاوت بودن است. ممکن است هم آزادی ابراز عقیده وجود داشته باشد، هم بتوان برای آگاهی و ارشاد مردم از تمام روش‌های تبلیغی استفاده کرد و از آنجا که در هر زمینه‌ای حقیقت نمی‌تواند بیش از یک چیز باشد و فقط یک باور می‌تواند صحیح باشد، تأیید همه‌ی باورها با هیچ حقیقتی سازگاری ندارد. بنابراین، تمام تلاش اسلام آن است که صحت عقیده‌ی خاصی یعنی همان عقیده‌ی الهی و توحیدی را ثابت کند (همو، ۱۳۷۵ ش، ص ۷).

می‌توان گفت عدم اجبار بر پذیرش دین خاصی، دلیل بر احترام به آزادی انسان در انتخاب دین و عدم ثمربخشی اجبار در گرایش به دین خاصی است. از سوی دیگر، حق بودن ادیان و شریعت‌ها در طول تاریخ، دلیلی بر حقیقت‌جو بودن پیروان آنها، پس از ظهور شریعت کامل‌تر و تجلی حق آشکارتر نخواهد بود. حقیقت‌جوی واقعی کسی است که، به تمام مظاهر حق، و پیامبر عصر خود و تمام پیامبران پیشین ایمان داشته و در برابر آخرین شریعت و فرمان‌های خداوند «تسلیم» باشد (همو، ۱۳۷۰ ش، ص ۱۸۱).

پس با رجوع به «عقل» و آیات قرآن و احکام و بشارت‌ها و اندازها و احکام و حدودی که باید در دنیا اجرا شود و جزا و عقابی که در آخرت داده می‌شود، معلوم می‌گردد که منظور از آیه، اعطای چنین آزادی و مجاز بودن انجام هر

عملی نیست. لذا هیچ قسمتی از آیه اثبات‌کننده و مجوز کثرت‌گرایی نیست، بلکه اثبات‌کننده‌ی انحصارگرایی دینی است.

۸. نتیجه‌گیری

از مطالب گفته‌شده این نتیجه حاصل شد:

۱. مفسران در تفسیر آیهی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» معتقدند، دین از امور قلبی است و اکراه در آن غیرممکن است. چنین اکراهی پس از تبیین رشد از غی، اکراهی واقعی و مفید نیست، و خداوند امر دین را بر اجبار قرار نداده تا امتحان و تکلیف معنا داشته باشد و آنچه در ایمان معتبر می‌باشد، اخلاص است که با اکراه منافات دارد. از سویی دیگر، خداوند در دین خود کوچک‌ترین امری که مورد کراهت حقیقی انسان باشد وضع نکرده و تمام دین را محبوب قلب انسان، قرار داده است.

۲. با توجه به گستره‌ی معنایی آیهی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» که شامل عقاید و اعمال می‌شود، در پذیرش اصل دین، هیچ اجباری از سوی دین، برای انسان وجود ندارد و انسان‌ها از این جهت آزاد هستند و در این راستا، وظیفه‌ی پیامبران فقط ابلاغ است، حال کسی که دین را پذیرفت، باید به دستورات آن عمل کند، این عمل به واجب، حتی اگر فلسفه‌ی واقعی آن ندانیم، اجبار نیست. چون اصل دین را با علم و آگاهی، بدون اجبار پذیرفتیم.

۳. کثرت‌گرایی دینی در سه شاخه‌ی حقانیت، نجات و اجتماعی بررسی شد. از نگاه اسلام کثرت‌گرایی در شاخه‌ی حقانیت کاملاً مردود بوده، قائل به حق بودن همه‌ی ادیان، در همه‌ی زمان‌ها نیست، بلکه در این زمینه حصرگرایی

دینی خاص، که همان اسلام است، می‌باشد. اما در مسأله‌ی نجات، قائل به کثرت است و تنها کسانی را که از روی عمد و در عین یافتن حق، منکر آن می‌گردند را، از دایره‌ی نجات بیرون می‌داند. اما کسانی که به دین حق، دسترسی ندارند یا از درک آن ناتوانند، عذاب نمی‌شوند. در مسأله‌ی اجتماعی و زندگی مسالمت‌آمیز نیز، کثرت‌گرایی را قبول دارد و در صورتی که پیروان ادیان دیگر، در صدد توطئه علیه مسلمانان بر نیایند، به آنان اجازه می‌دهد، در کنار مسلمانان به راحتی زندگی کنند.

۴. عدم اکراه بر پذیرفتن دین خاصّی، به این معنا نیست که دین خدا در هر زمانی متعدّد است و ما حقّ داریم هر کدام را حتّی غیرالاهی، انتخاب کنیم. بلکه در هر زمانی، یک حقّ وجود دارد و بس، هر زمان که رسول صاحب شریعت از طرف خدا آمده، مردم موظّف بوده‌اند از راهنمایی او استفاده کنند.

۵. حقّ بودن ادیان و شریعت‌ها در زمان خود، دلیلی بر حقیقت جو بودن پیروان آنها، پس از ظهور شریعت کامل‌تر و تجلّی حقّ آشکارتر نخواهد بود. نجات یافته واقعی، کسی است که، با تمام مظاهر حقّ و پیامبر عصر خود و تمام پیامبران پیشین ایمان داشته و در برابر آخرین شریعت و فرمان‌های خداوند «تسلیم» باشد. که همان دین اسلام است و با همه دلایل روشن و استدلال منطقی، نیازی به اجبار و تحمیل در پذیرش نیست، ولی می‌توان با گفتگو و تبلیغ، آنها را به سوی دین کامل دعوت کرد.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۲۹ ق.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. اسدپور، زهره، «پلورالیزم از دیدگاه قرآن و روایات»، دانشگاه معارف اسلامی یزد، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، ۱۳۸۹ ش.
۶. اسلامی، علی، پلوالیسم دینی از منظر قرآن کریم، قم: مؤسسه بوستان، ۱۳۸۸ ش.
۷. آریان‌پور، عباس، فرهنگ کامل انگلیسی به فارسی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳ ش.
۸. بیدهندی، محمد، «قرآن کریم و کثرت‌گرایی دینی»، دانشگاه آزاداسلامی شهر رضا، شماره‌ی ۳، ۱۳۸۸ ش.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. ثقفی تهرانی، محمد، تفسیر روان جاوید، تهران: برهان، ۱۳۹۸ ش.
۱۱. جعفری، محمد تقی، فلسفه‌ی دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. جواد خیاط، شیما، «مستندات قرآنی پلورالیزم دینی»، قم: دانشکده‌ی اصول الدین، ۱۳۸۹ ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، «انسان و آزادی»، رواق اندیشه، صدا و سیما، جمهوری اسلامی، شماره‌ی ۷، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. همو، دین‌شناسی، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۱ ش.

۱۵. همو، حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. همو، تفسیر تسنیم، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. حاجی‌پور، حسین، «تحلیل و بررسی کلامی آزادی در آیه‌ی ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾»، شماره‌ی ۳۷، اندیشه‌ی نوین دینی، قم، ۱۳۹۳ ش.
۱۸. حجازی، محمد محمود، التفسیر الواضح، بیروت: دار الجیل الجدید، ۱۴۱۳ ق.
۱۹. حسین‌زاده، محمد، دین‌شناسی، قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی-پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. حسینی‌کارنامی، سیدحسن، «آزادی عقیده و بیان با تکیه بر واکاوی تفسیری آیه‌ی ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾»، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، سال پنجم، شماره‌ی ۱۹، ۱۳۹۳ ش.
۲۱. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، بی‌جا: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه، ۱۳۸۱ ش.
۲۲. خمینی، سیدروح اله، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. دباغ، امیر حسین، «تحلیل تفسیری. فقهی آیه‌ی ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾»، دانشگاه معارف کاشان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۸۹ ش.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دمشق: دارالعلم، دارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۵. زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. سبحانی، جعفر، الاضواء علی عقاید الشیعة الإمامیه، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، بی‌تا.
۲۷. سروش، عبد‌الکریم، صراط‌های مستقیم، تهران: مؤسسه‌ی صراط، ۱۳۷۷ ش.

۲۸. شبر، عبدالله، **تفسیر القرآن الکریم**، بیروت: دارالبلاغه، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۳۰. طباطبائی، محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، **ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن**، مترجمان، تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۳۲. طریحی، فخرالدین، **مجمع‌البحرین**، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب‌العین**، قم: منشورات الهجره، ۱۴۱۰ ق.
۳۴. فیض‌کاشانی، ملا محسن، **الأصفی فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۳۵. قرشی، سید علی‌اکبر، **تفسیر أحسن‌الحديث**، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۳۶. قریشی، سید علی‌اکبر، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ ش.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر قمی**، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷ ش.
۳۸. کامیاب، حسین، «بررسی شبهه جهاد ابتدائی در تفسیر آیهی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»»، فصل‌نامه‌ی مطالعات تفسیری، قم، سال سوم، شماره ۱ و ۱۱، ۱۳۹۱ ش.
۳۹. کریم‌پور قراملکی، علی، «تفاسیر قرآن و آیهی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»»، قم: بینات، شماره ۲۹، ۱۳۸۰ ش.
۴۰. لنگه‌اوزن، محمد، **اسلام و کثرت‌گرایی دینی**، قم: مؤسسه‌ی فرهنگ طه، ۱۳۷۹ ش.
۴۱. مجتهد شبستری، محمد، **بستر معنوی و عقلایی علم فقه**، روزنامه‌ی خرداد، ۱۳۷۸ ش.

۴۲. مراغی، احمد بن مصطفی، **تفسیر المراغی**، بیروت: دارالحیاء التراث، ۱۳۷۱ ق.
۴۳. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن**، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۶۰ ش.
۴۴. مطهری، مرتضی، **عدل الاهی**، قم: صدرا، ۱۳۵۲ ش.
۴۵. همو، صد سخن، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۴۶. همو، اسلام و مقتضیات زمان، قم: صدرا، ۱۳۷۰ ش.
۴۷. همو، **پیرامون انقلاب اسلامی**، قم: صدرا، ۱۳۷۵ ش.
۴۸. همو، **مجموعه‌ی آثار**، تهران: صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۴۹. مظهری، محمد ثناء الله، **التفسیر المظهری**، پاکستان: مکتبه الرشیدیّه، ۱۴۱۲ ق.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر، **آیات الولاية فی القرآن**، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۳۸۲ ش.
۵۱. می رموسوی، سید علی، **مبانی حقوق بشر در اسلام و مکاتب دیگر**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۵۲. نبویان، سید محمد، **نقدی بر کتاب صراط‌های مستقیم**، قم: خاکیز، ۱۳۸۵ ش.
۵۳. نیکزاد، عباس، «آزادی عقیده و مذهب در اسلام»، رواق اندیشه، شماره‌ی ۱۸، قم: صدا و سیما، جمهوری اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۵۴. هیک، جان، **مباحث پلورالیزم دینی**، مترجم: عبدالکریم گواهی، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی انتشارات تبیان، ۱۳۷۸ ش.

پیامدهای تقطیع حدیث در انعکاس فضائل حضرت علی علیه السلام در صحیح بخاری

چکیده: تقطیع، به معنای جدا کردن بخشی از یک حدیث طولانی، متناسب با موضوعی خاص است. این امر هر چند بعد از تدوین جوامع روایی متداول شده و بیشتر خودنمایی می‌کند، پیش از تدوین جوامع حدیثی نیز وجود داشته و آثار و پیامدهای آن نیز از دیرباز مورد توجه و دغدغه‌ی متفکران اسلامی، به ویژه حدیث پژوهان بوده است؛ در این نوشتار سعی می‌شود با بررسی موردی در باب احادیثی پیرامون حضرت علی علیه السلام در صحیح بخاری، پیامدهای تقطیع حدیث و میزان آن و همچنین موضع‌گیری بخاری نسبت به این دسته از احادیث به اجمال تبیین شود. این نوشتار، با روش توصیفی، تحلیلی نتیجه می‌گیرد که تقطیع نادرست در کتاب صحیح بخاری درباره‌ی این مورد، مانع آشکار شدن فضایل آن امام همام علیه السلام نیست، زیرا به اذعان اهل تسنن آن مقدار که برای حضرت علی علیه السلام فضایل آمده، برای هیچ‌یک از صحابه نقل نشده است؛ هر چند که سعی شده مقام ایشان کم‌رنگ نشان داده شود.

کلیدواژه‌ها: تقطیع حدیث، اهل تسنن، صحیح بخاری، حضرت علی علیه السلام.

فاطمه ابراهیم پور

(نویسنده‌ی مسئول)

دانشجوی کارشناسی ارشد

علوم قرآن و حدیث، گرایش

اعجاز،

Fateme.ebrahimpour@

gmail.com

علی آهنگ

استادیار دانشگاه علوم و

معارف قرآن کریم بجنورد،

Aliahang968@gmail.com

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۲

پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۲۲

۱. مقدمه

یکی از مبانی فهم حدیث، توجّه به وضع حدیث از حیث الفاظ و عبارات اوّلیه، میزان نقل به معنا و احیاناً تقطیع صورت گرفته در متن حدیث است. بررسی سیر تاریخی تدوین و نقل حدیث، نشان می‌دهد که احادیث معصومان علیهم‌السلام با انگیزه‌های گوناگون مورد تقطیع واقع شده است و این موضوع پیامدهای متعدّدی در فهم روایات و انتقال معانی آنها به مخاطبان حدیث ایجاد کرده است. در این میان غفلت از تفاوت‌های موجود میان روش تدوین احادیث در میان اهل تسنّن و شیعه، موجب آن گردیده است تا گاه اقتضائات و لوازم هر کدام از آنها به یک‌دیگر حمل شود.

مهمّ‌ترین راه دست‌یابی به احکام و آموزه‌های دینی بعد از قرآن کریم، سنّت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم و ائمّه علیهم‌السلام می‌باشد که توسط هزاران حدیث موجود در کتب متعدّد روایی گزارش شده است. یکی از آسیب‌های بیرونی روایات که بر فهم صحیح و کامل حدیث تأثیر می‌گذارد، عبارت است از تقطیع نادرست و عدم ذکر تمام روایت؛ بدین معنا که حدیث بخش‌بخش شده و تنها بخشی از آن، جدای از قسمت‌های دیگر در با ب خود آورده شود. این کار به دلیل جدا کردن قرینه‌ها، مانعی برای فهم حدیث است (ما مقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۷).

تاریخ حدیث، تاریخی پرفراز و نشیب همراه با کوشش‌ها و مجاهدت‌های محدثان است. در عصر معصومان علیهم السلام اصحاب و شاگردان آنان به جمع و ضبط احادیث پرداختند.

اولین کتب و رساله‌های معتبر حدیثی با نام «اصول» شکل گرفت که در آنها راوی آنچه را خود از معصوم علیه السلام به طور مستقیم به دست آورده بود، ثبت می‌کرد. به طور طبیعی در این‌گونه دست‌نوشته‌ها احادیث نامنظم و غیر مبوّب بود؛ از این‌رو، نویسندگان جوامع اولیه به هدف تبویب و تنظیم احادیث، هر حدیثی را که شامل چند قسمت بود، تقطیع می‌کردند و هر قسمت را در باب متناسب آن آوردند. آشکار است اگر این کار، با رعایت شرایطش صورت پذیرد، امری مفید و ضروری است، و اما بدون آن شرایط، تقطیع نادرستی را نتیجه می‌دهد که موجب حذف قراین، از صدر و ذیل حدیثی می‌شود که وجود آن قراین، برای فهم صحیح یا ارزیابی درست حدیث بسیار سودمند و کار آمد خواهد بود.

برخی جوامع حدیثی شیعه مانند: وسائل الشیعه و نیز برخی از کتب اهل تسنن از قبیل موطأ مالک و صحیح بخاری و سنن ابوداود و سنن نسائی، به تقطیع احادیث پرداخته‌اند که منجر به اختلاف در فهم حدیث و یا اجمال و تعارض در میان روایات گردیده است (مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۸).

وحید بهبهانی، در کتاب الفوائد الحائریه، ص ۱۱۹ در این باره می‌نویسد: «احادیث ما در اصول بدین کیفیت نبود، بلکه اکنون بسیار تقطیع شده که این امر موجب تغییر در آنها گردیده است. از این‌رو، می‌بینیم که شیخ طوسی رحمته الله برخی از احادیث الکافی را تقطیع نموده که بدین سبب حکم آن نیز تغییر یافته

است» (همو، بی‌تا، ص ۱۱۹).

۲. بررسی کتاب صحیح بخاری

بنابر به نقل افراد و توجّه به نظرات اهل فن، صاحب صحیح بخاری، حدیث‌های شنیده‌شده را جمع می‌نموده است (عابدینی، بی‌تا، شماره‌ی ۶۲، ص ۱۰). این عمل وی، موجب حذف بعضی کلمات یا تغییر بعضی دیگر می‌شده است، چراکه زبان نوشتار و گفتار متفاوت است.

خطیب بغدادی در تاریخ بغداد نقل می‌کند که بخاری گفته است: «چه بسا حدیثی که در بصره شنیدم و در شام نوشتم و ای بسا در شام شنیدم و در مصر نوشتم! به او گفته شد: ای ابو عبدالله آنها را به تمام و کمال نوشتی؟ سکوت کرد.» (همان)؛ گاهی نیز اسناد یک حدیث با حدیث دیگر خلط شده است و شخص بخاری، هم عملاً و هم لفظاً به این اشکالات معترف است (همان).

از موارد نادری که در این کتاب به چشم می‌خورد که در کتب دیگر کم‌تر دیده شده است این است که یک حدیث کامل با یک سند و به دو بیان نقل شده است. هم‌چنین با بررسی قراین مختلف چنین به دست می‌آید که صحیح بخاری در زمان حیات مؤلف تدوین نشده است. از جمله‌ی آن قراین، به تقدیم و تأخیر در روایات ابواسحاق المستملی، ابو محمد سرخسی، ابوهیثم کشمیه‌نی و ابوزید مروزی می‌توان اشاره نمود.

بخاری در کتاب خود احادیث زیادی را از افراد ضعیف، کذاب و مجهول نقل کرده است. در فتح الباری حدود ۶۵ صفحه به ذکر اسماء این افراد و اشکالاتشان پرداخته است (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۷۶).

همه‌ی آنچه ذکر گردید اشکالاتی است که اهل تسنّن بر این کتاب مطرح کرده‌اند. رشید رضا در المنار می‌گوید: «وقتی در این سخنان تأمل کنید، خواهید دانست از اصول ایمان و ارکان اسلام نیست که مسلمان به هر آنچه بخاری از احادیث جعلی نقل کرده ملتزم باشد، بلکه احدی در صحت اسلام و شناخت تفصیلی آن، اصلاح به صحیح بخاری و اقرار به هر آنچه در آن است را شرط نمی‌داند» (رضا، ۱۹۹۰ م، ج ۷، ص ۲۲۷ و ابوریه، بی‌تا، ص ۳۰۲).

بنابراین نتیجه می‌شود که هم مفهوم بسیاری از احادیث این کتاب اشکالات داشته و نیز تعارضاتی با احادیث دیگر کتب دارد و هم بسیاری از احادیث آن با هم متعارض‌اند و همین‌طور تعدادی زیادی از آنان دچار مشکلات سندی می‌باشند و با آنکه ابن حجر در رفع آن کوشیده است، بسیاری از توجیهات وی رضایت‌بخش نیست؛ لذا مطالب چنین کتابی نمی‌تواند کاملاً درست و بدون اشکال بوده و حائز اهمّیت باشد.

نمونه‌ای از احادیث تقطیع شده‌ی مطرح در کتاب صحیح بخاری، درباره‌ی حضرت علی علیه السلام

در صحیح بخاری، در بخش «المناقب»، باب مناقب اهل بیت النبی علیهم السلام وجود دارد که شامل باب: مناقب فاطمة الزهراء علیها السلام، باب مناقب علی بن ابی طالب علیه السلام، باب مناقب حسن علیه السلام و الحسین علیه السلام، می‌شود. در نگاه اول چنین تصوّر می‌شود که بخاری در پی ردّ فضائل و مناقب اهل بیت علیهم السلام نبوده است، اما از سوی دیگر، نحوه‌ی نگارش مطالب و بیان نکردن احادیث متواتر در باب فضایل امیرالمؤمنین علی علیه السلام و نیز نقل نکردن روایات از قول آن حضرت علیه السلام،

نشان می‌دهد که تعمدی در این خصوص وجود دارد.

به عنوان مثال در صحیح بخاری از «مسور بن مخرمه» روایتی نقل شده است که علی علیه السلام به خواستگاری دختر ابوجهل رفت که این امر موجب شد حضرت زهرا علیها السلام با آگاه شدن از این ماجرا، ناراحت شود. نصّ روایت بدین شرح است: «حضرت علی علیه السلام از دختر ابوجهل (جویریّه) خواستگاری کرد و فاطمه علیها السلام این مسئله را شنید و نزد پدر صلی الله علیه و آله رفت و عرض کرد: می‌پندارد که تو جانب دختران خود را رعایت نمی‌کنی؛ علی علیه السلام از دختر ابوجهل خواستگاری کرده است». مسور بن مخرمه می‌گوید: «چون پیامبر صلی الله علیه و آله از تشهد فارغ شد، شنیدم که فرمود: «دخترم را به ابوالعاص بن ربیع دادم و او با من به راستی رفتار کرد. فاطمه علیها السلام پاره‌ی تن من است. آنچه او را ناخوش آید، دوست نمی‌دارم. به خدا سوگند دختر رسول خدا، با دختر دشمن خدا نزد کسی جمع نخواهد شد. از این روی علی علیه السلام ترک خواستگاری نمود» (بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۷، ص ۳۷).

این روایت هر چند در صحیح بخاری نقل شده است؛ اما از بررسی آن روشن می‌شود که این روایت دارای سند و متن قابل اعتمادی نیست.

(۱) از جهت سند: صحیح بخاری این روایت را فقط از مسور بن مخرمه که در آن زمان در سنین کودکی بوده است، نقل کرده است. حادثه‌ای به این مهمی که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را بعد از تشهد نماز، و یا طبق برخی نقل‌ها بر بالای منبر برای اصحاب خود بیان می‌دارد، می‌باید از طریق‌های متعدّد نقل شود و به حدّ شیوع برسد، نه اینکه آن را فقط یک کودک شنیده باشد. زیرا مسور بن مخرمه دو سال پس از هجرت به دنیا آمده و هنگام شهادت پیامبر صلی الله علیه و آله هشت ساله بوده است.

پس چطور است که کودکی چهار یا پنج ساله این حدیث را مطرح کرده است و آیا این صحبت پیامبر صلی الله علیه و آله را فقط همین کودک شنیده است و از اصحاب کسی دیگر نبود تا بشنود؟! (نک: سایت خبرگزاری رسمی حوزه، کد خبر: ۸۷۵۲۳۵).

۲) از جهت متن و دلالت: اولاً جمله‌ی «ابوالعاص با من به راستی رفتار کرد»، می‌فهماند که علی علیه السلام العیاذ بالله با پیامبر صلی الله علیه و آله به ناراستی رفتار کرده است در صورتی که آن حضرت علیه السلام در ضمن عقد فاطمه علیها السلام هیچ تعهدی به پیامبر صلی الله علیه و آله نسپرده بود تا خلاف آن را صورت داده باشد (همان)؛ ثانیاً علمای اهل تسنن گفته‌اند که علی علیه السلام مشمول آیه‌ی تطهیر است و طهارت ذاتی دارد، یعنی از هر رجس و پلیدی و لهو و لعب و اخلاق رذیله منزّه و مبر است. از طرف دیگر، او باب علم رسول الله صلی الله علیه و آله بوده و این همه در کتاب‌های اهل تسنن بیان شده است (حاجی رسولی، ۱۳۸۶ ش، ش ۲۶)؛ بنابراین، چگونه ممکن است عقل باور کند که آن حضرت علیه السلام عملی انجام دهد که به واسطه‌ی افعال و گفتار او، رسول خدا صلی الله علیه و آله غضبناک گردد؟

۳) از جهت راوی: در احوال او نوشته‌اند وی از دشمنان حضرت علی علیه السلام و از علاقه‌مندان به معاویه بود و هرگاه نام معاویه را بر زبان جاری می‌کرد، بر او درود و صلوات می‌فرستاد. وی از ملازمان ابن‌زبیر بود و ابن‌زبیر کاری را بدون مشورت او انجام نمی‌داد. همین‌طور خوارج با او رفت و آمد و مذاکرات خصوصی داشتند. بنابراین چنین فردی که با سه گروه از دشمنان امیرالمؤمنین علیه السلام مراوده داشته است، قطعاً از دشمنان سرسخت ایشان و در صدد ضربه زدن به ایشان بوده است.

در واقع این سخن حضرت رسول ﷺ درباره‌ی حضرت فاطمه علیها السلام که فرمودند: «فاطمه پاره‌ای از تن من است، هر چیزی که او را ناراحت کند، مرا ناراحت کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳، ص ۱۷۰ و طبری، ۱۴۱۳، ق، ص ۱۳۴)؛ در منابع معتبر شیعی و اهل تسنن ذکر شده است، در اینجا دچار تقطیع و تغییر شده است تا به مقام امیرالمؤمنین علیه السلام خدشه وارد شود و مفهوم حدیث از کسانی که به حضرت زهرا علیها السلام ظلم آشکار کردند و او را به شهادت رساندند و فرزندش را سقط کردند، از موضوع حدیث خارج شود.

مورد دیگری که باید به آن اشاره شود این است که بخاری در پاره‌ای از احادیث که بخشی از آن، بیان‌گر فضایل علی علیه السلام و یا قدحی را برای یکی از خلفا در بردارد، با حذف آن قسمت، سعی در پوشاندن آن می‌نماید؛ برای مثال، متن روایت درباره‌ی رجم مجنونه در صحیح بخاری با متن سنن ابی داود و مسند احمد بن حنبل متفاوت است (احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۴)؛ در صحیح بخاری بخش عمده‌ای از صدر حدیث و نیز جمله پایانی حدیث «فَكَانَ عُمَرُ يَقُولُ لَوْلَا عَلَى لَهْلَكَ عُمَرُ» از آن حذف شده است (بخاری، بی‌تا، ج ۸؛ ابن ماجه، بی‌تا، ج ۱، باب ۹۱؛ نسائی، بی‌تا، ج ۱، باب التیمم)؛ اگر سبب تقطیع غیر مورد اخیر باشد، با رعایت شرایط تقطیع آن مانعی ندارد ولی این مورد در احادیث دیگر با همین مضامین تکرار شده است.

این حدیث در کتب معتبر و شروح صحیح بخاری، با متون مختلف نقل گردیده است، مثلاً: «حَدَّثَنَا عَثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي ظَلْيَانَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: أَتَى عُمَرُ بِمَجْنُونَةٍ قَدْ زَنَتْ، فَاسْتَشَارَ فِيهَا أَنَا، فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ أَنْ تُرْجَمَ، مُرَّ بِهَا عَلَى عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَقَالَ:

مَا شَأْنُ هَذِهِ؟ قَالُوا: مَجْنُونُهُ بَنَى فُلَانٍ زَنْتَ، فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ أَنْ تُرْجَمَ، قَالَ: فَقَالَ: ازْجِعُوا بِهَا، ثُمَّ أَتَاهُ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَمَا عَلِمْتَ «أَنَّ الْقَلَمَ قَدْ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَبْرَأَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَغُولَ؟» قَالَ: بَلَى، قَالَ: فَمَا بَالُ هَذِهِ تُرْجَمُ؟ قَالَ: لَا شَيْءَ، قَالَ: فَأَرْسَلَهَا، قَالَ: فَأَرْسَلَهَا، قَالَ: فَجَعَلَ يَكْبُرُ» (قتیبی مصری، ۱۳۲۳ ق، ج ۸، ص ۱۴۵؛ ابو داود سجستانی، بی تا، ج ۴، ص ۱۴۰).

زن دیوانه‌ای را که مرتکب زنا شده بود نزد عمر آوردند، خلیفه دستور داد سنگسارش کنند. امیرالمؤمنین علی (ع) از این ماجرا مطلع گردید و از اجرای این حکم ممانعت فرمود، عمر، علّت نقض حکم را از علی (ع) خواست آن حضرت (ع) فرمود: مگر نمی‌دانی که از چند نفر قلم برداشته شده: از دیوانه تا جنونش بر طرف شود، از طفل تا بالغ شود و از کسی که خواب است تا بیدار شود.

متأسفانه بخاری این حدیث را در هر دو موردی که نقل کرده، در مقام نقل برای پرده پوشی به جهل یا غفلت عمر و یا برای پایمال کردن این حقیقت که علی (ع) بر خلاف عمر و عده‌ی دیگر صحابه قضاوت نمود و قضاوت وی طبق دستور و فرمان رسول خدا (ص) بود، صدر حدیث را با سند آن حذف و به ذیل حدیث اکتفا کرده و حدیث را به صورت ناقص چنین نقل کرده است: «وَقَالَ عَلِيٌّ، لِعُمَرَ: أَمَا عَلِمْتَ: أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَذْرِكَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ» (بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۸، ص ۱۶۵).

اما به نظر می‌رسد این قضیه و موارد دیگری از این دست، به اعتراف عمر شکل دیگری داشته که به آن در ادامه اشاره می‌شود:

«و قال أَحْمَدُ بْنُ زُهَيْرٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ، قَالَ عُمَرُ: عَلَى أَقْضَانَا. قَالَ أَحْمَدُ ابْنُ زُهَيْرٍ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ، حَدَّثَنَا مَوْلَى ابْنِ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، قَالَ: كَانَ عُمَرُ يَتَعَوَّذُ بِاللَّهِ مِنْ مَعْضَلَةٍ لَيْسَ لَهَا أَبُو حَسَنٌ؛ وَ قَالَ فِي الْمَجْنُونَةِ الَّتِي أَمَرَ بِرَجْمِهَا وَ فِي الَّتِي وَضَعْتَ لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ، فَأَرَادَ عُمَرُ رَجْمَهَا- فَقَالَ لَهُ عَلَى: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿وَحَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ ... الْحَدِيثُ. وَ قَالَ لَهُ: إِنَّ اللَّهَ رَفَعَ الْقَلَمَ عَنِ الْمَجْنُونِ ... الْحَدِيثُ، فَكَانَ عُمَرُ يَقُولُ: لَوْلَا عَلَى لَهْلَكَ عُمَرُ. وَ قَدْ رَوَى مِثْلَ هَذِهِ الْقِصَّةِ لِعِثْمَانُ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَ عَنْ عَلَى أَخْذَهَا ابْنُ عَبَّاسٍ، وَ اللَّهُ أَعْلَمُ» (نمري قرطبي، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۱۱۰۳).

یعنی: ... و درباره‌ی زن دیوانه‌ای که عمر امر به سنگسار او کرد و در مورد زنی که شش ماهه بچه‌اش به دنیا آمده بود، پس عمر خواست که آنها را سنگسار کند پس حضرت علی علیه السلام به او گفت: همانا خدای متعال می‌گوید: و حمل زن و شیر دادنش سی ماه است ... و هم چنین به او گفت: همانا خدا تکلیف را از دیوانه برداشته است ... پس عمر می‌گفت: اگر علی علیه السلام نبود عمر هلاک می‌شد.

۳. نتیجه‌گیری

با کنکاش بیشتر در صحیح بخاری و بررسی احادیث پیرامون مولای متقیان علیه السلام، این نتیجه به دست می‌آید که جز اندکی از روایات که (به سبب تواتر زیاد) در مدح و ستایش مقام آن امام همام علیه السلام به ناچار مطرح شده است، در باب فضایل و مناقب ایشان، سه رویه پیش گرفته شده است: یا سکوت

نموده است، یا آن روایات را در مدح دیگر افراد آورده است، یا روایات را تقطیع و مخدوش نموده است تا چهره‌ی متغیّری از امام علی علیه السلام به تصویر بکشد چراکه تاب انعکاس این حقیقت روشن را نداشته است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۷ ق.
۳. ابن حنبل، احمد بن محمد، المسند، عمان- اردن، بیت الافکار الدولیه، ۱۹۹۸ م.
۴. ابوریه، محمود، أضواء علی السنة المحمدیة أو دفاع عن الحدیث، قم: مؤسسه أنصاریان للطباعة و النشر، ۱۴۲۰ ق.
۵. ابن ماجه، محمد بن یزید، السنن، محقق: محمد ناصر الدین البانی، ریاض: مکتبة المعارف للنشر و التوزیع، ۱۴۱۹ ق.
۶. بخاری، الصحیح، بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
۷. همو، الصحیح، محقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، بی‌جا: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، چاپ اوّل، ۱۴۲۲ ق.
۸. بهبهانی، محمد باقر، الفوائد الحائریة، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۵۱۵ ق.
۹. حاج رسولی، درباره‌ی حدیث «فاطمه علیها السلام پاره تن پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله»، فصل‌نامه‌ی علوم حدیث، شماره‌ی ۲۶، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. خطیب بغدادی، محمد بن احمد، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.

۱۱. رضا، محمد رشید، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، قاهره: الہیئة المصریة، ۱۹۹۰ م.
۱۲. سجستانی، ابوداود، سلیمان بن الأشعث، السنن، المحقق: محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت: المكتبة العصرية، صیدا، بی‌تا.
۱۳. طبری، دلائل الإمامة، قم: مؤسسة البعثة، ۱۴۱۳ ق.
۱۴. عابدینی، نگاہی تحلیلی و مقایسه‌ای به جایگاه حدیث و منابع آن، شماره‌ی ۶۲، ص ۱۰، بی‌تا.
۱۵. قتیبی مصری، احمد بن محمد بن ابی بکر، إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری، مصر: مطبعة الكبرى الامیریة، چاپ هفتم، ۱۳۲۳ ق.
۱۶. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدراية، قم: مؤسسه آل البيت علیہ السلام، ۱۴۱۱ ق.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق. طبری، دلائل الإمامة، قم: مؤسسة البعثة، ۱۴۱۳ ق.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیة، قم: دارالعلم، ۱۳۶۸ ش.
۱۹. نسائی، احمد بن علی، السنن، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۳۷ ق.
۲۰. نمری القرطبی، ابو عمر یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، محقق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق/ ۱۹۹۲ م.

مرجع ضمیر «هؤلاء» در آیهی تعلیم اسماء بر آدم علیه السلام با تکیه بر نقد دیدگاه مفسران و تأثیر آن بر ترجمه‌ی قرآن

هانی رنجبر

نویسنده‌ی مسئول)
دانش‌آموخته‌ی کارشناسی
ارشد، رشته‌ی علوم حدیث،
گرایش تفسیر اثری دانشگاه
قرآن و حدیث قم،
hani58.ranjbar@chmail.ir

دکتر محمد نعمتی

مدرس مدعو دانشگاه
اصول‌الدین تهران،
nemati.moh@chmail.ir

چکیده: «هؤلاء» در لغت، اسم اشاره به نزدیک است که غالباً برای عقلاء به‌کار می‌رود، ولی کاربرد این واژه در آیه ۳۱ سوره‌ی بقره در جایی که خدا به ملائکه می‌فرماید: >أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ< این سؤال را در بین مفسران کرده که در اینجا مشارالیه چه کسانی یا چه مقولاتی هستند؟ موجودات عاقلند یا غیر عاقل؟ جاندارند یا بیجان؟ آنچه در این نوشتار آمده، بررسی قرآنی و روایی موضوع، پس از دسته‌بندی نظرات در بین مفسران شیعه و سنی و پیرایش نظرات نادرست است و آنچه به دست آمده این است که >هؤلاء<، هر که باشند و هر چه باشند، باید مقولاتی صاحب حیات، عاقل و ذی‌شعور باشند که در ورای >غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ< قراردارند و با جستجوی این اشخاص در مجموعه آیات مربوط به دوران آدم علیه السلام و سپس روایات، معلوم می‌شود که آنها همان «عالین» اند که از سجده بر حضرت آدم علیه السلام معاف بودند، و بلکه سجده بر آدم به خاطر ایشان بوده است؛ و یکی از این بزرگواران، رسول الله صلی الله علیه و آله است و مابقی آنها نیز طبق اشارات قرآن، باید مقرّبان به ایشان باشند.

کلیدواژه‌ها: آدم علیه السلام، هؤلاء، انباء، اسماء، ملائک.

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۲/۲/۸

پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۲

۱. مقدمه

خداوند در آیه ی ۳۱ سوره ی بقره فرمود: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ یعنی: خداوند اسماء را به آدم ﷺ تعلیم داد، و سپس آنها را به فرشتگان عرضه کرد و فرمود: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ یعنی از اسماء «هؤلاء» به من خبر دهید؛ و نیز در آیه ی ۳۳ فرمود: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ یعنی: ای آدم، ایشان را به اسماء هؤلاء انباء کند. در آیات ۳۱ تا ۳۳ سوره ی بقره، خبر از اشخاصی مجهول و عجیب در زمان حضرت آدم ﷺ داده می شود که موضوع بحث حاضر، همین اشخاص هستند. اهمّیت این بحث در بین مفسّران و محقّقان، در اینجا است که پی بردن به مشارالیه «هؤلاء» در این آیات، در فهم محتوای علم آموخته شده به آدم، نقشی تعیین کننده دارد. به طور مثال، برخی از مفسّران که قائل شدند ضمیر «هم» و اسم اشاره «هؤلاء» در آیات فوق، ارجاع و اشاره به کلّ موجودات دارد، اسماء را نام تمام موجودات تلقّی کرده و «علم الاسماء» را نیز «علم اللغة» و منشأ نام گذاری و زبان آموزی بشر دانسته اند. علاوه بر این، پاسخ این سوالات که «هؤلاء»، چه کسانی یا چه چیزهایی هستند و چه خصوصّیاتی به آنها نسبت داده شده است، در تبیین جایگاه و قابلیت های بشر نسبت به فرشتگان، که مخلوقات تسبیح و تقدیس کننده ی خدا و کارگزاران او هستند، بسیار ضروری است. ما در ابتدای این

بحث، علاوه بر مراجعه به کتب لغت، کلّ مواردی را که در قرآن از این اسم اشاره و نیز از ضمیر «هم» استفاده شده است، مورد بررسی قرار می‌دهیم که این کار بیشتر مورد توجّه مفسران قرار گرفته بود و سپس با اتکاء به نتایج به دست آمده، به بررسی و نقد نظرات مفسران می‌پردازیم و بعد برای رسیدن به نظر برگزیده، با کشف جایگاه و شأن موجودات مورد اشاره در آیه، صفات و خصوصیاتشان را تبیین می‌کنیم و آن‌گاه این صفات و خصوصیات را با روایات وارد شده، انطباق داده و حاصل بحث را مورد پذیرش قرار می‌دهیم.

۲. بررسی صرفی ضمائر «هم» و «هؤلاء» و نگاه کلی به مراجع آن

ابتدا مروری بر جنبه‌ی صرفی این لفظ داشته باشیم.

۲-۱. ضمیر «هم»

نتایج به دست آمده از بررسی ضمیر «هم» این‌طور است که به غیر از دو آیه ۳۱ و ۳۳ سوره‌ی بقره، در ۲۱۰۳ آیه، این ضمیر به کار رفته که جزئیات آن به شرح ذیل است:

۱. ۲۰۷۲ آیه برای موجودات عاقل (۲۰۴۳ آیه انسان، ۲۹ آیه به تنهایی یا به صورت مشترک با انسان‌ها، برای فرشتگان و اجنه و یا قوم یا جوج و مأجوج) به کار رفته است.

۲. در ۲۳ آیه، برای بت‌ها، معبودهایی غیر از الله، انداد، اولیاء و شرکایی که مشرکان برای الله قائل شده‌اند، به کار رفته است. شرکایی که از آنها انتظار تقرب به خدا، شفاعت و نصرت داشتند.

۳. در ۴ مورد برای کُلّ مخلوقات آسمان‌ها و زمین که برای خدا سجده یا تسبیح می‌کنند (یوسف، ۴؛ نحل، ۴۸؛ اسراء، ۴۴)، استفاده شده است.

۴. در دو آیه برای جنبندگان از حیوانات زمین یا تمام مخلوقات آسمان‌ها و زمین که مانند انسان‌ها در قیامت حشر یا جمع می‌شوند (انعام، ۳۸؛ شوری، ۲۹) به‌کار رفته است.

۵. در یک مورد برای ۱۱ ستاره، ماه و خورشید که در خواب به یوسف سجده کردند (یوسف، ۴) به‌کار رفته است.

۶. در یک مورد برای جنبندگان (خزندگان، موجودات دوپا و چهارپا) که راه می‌روند (نور، ۴۵) به‌کار رفته است.

۲-۲. ﴿هُؤُلَاءِ﴾

راغب در مفردات، در ذیل‌ها این‌گونه آورده که:

«ها» برای هشدار دادن و آگاه کردن به‌کار می‌رود (اسم اشاره)؛ مثل هذا و هذه، که با حرف «ذا» و «ذه» ترکیب شده است، به طوری که به صورت حرفی از آنها در آمده است در آیه‌ی ﴿هَا أَنتُمْ﴾ (محمد، ۳۸) که استفهام است خدای تعالی فرمود: ﴿هَا أَنتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجِبَتُمْ﴾ (آل عمران، ۶۶) که حرف «ها» با «اولاء» ترکیب شده است» (خسروی حسینی، ۱۳۷۵ ش).

در لسان العرب نیز، در ذیل «أولی» و «ألاء» آمده: «اسم یشار به إلی الجمع، و یدخل علیهما حرف التنبیه، تکنون لما یُعْقَل و لما لا یُعْقَل» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق) یعنی: «أولی» و «ألاء»، اسم‌های اشاره به جمع هستند که بر آنها حرف تنبیه

می‌آید و برای عاقل و غیرعاقل به کار می‌روند.

۲-۳. مشارالیه ﴿هؤلاء﴾ در آیات

نتایج به دست آمده از بررسی واژه‌ی «هؤلاء» این طور است که این واژه به غیر از آیه‌ی مذکور، ۴۳ بار (در ۴۲ آیه) به کار رفته که جزئیات آن به شرح ذیل است:

۱. ۳۸ مورد اختصاص به موجودات عاقل دارد (۳۶ مورد انسان، یک مورد مشترک بین جن و انس (اعراف، ۳۸)، و یک مورد ملائکه) (حجر، ۶۸)
۲. در ۴ مورد، برای معبودهایی غیر از الله (یونس، ۱۸؛ نحل، ۸۶؛ انبیاء، ۶۵ و ۹۹) به کار رفته است.

۳. در یک مورد برای آیات نه‌گانه‌ای که به حضرت موسی عليه السلام داده شد (اسراء، ۱۰۲)، استفاده شده است.

۳. مروری بر مصادیق یافت شده برای ﴿هؤلاء﴾ در تفاسیر شیعه و سنی

۳-۱. اشیاء مادی روی زمین

اولین مفسر اهل تسنن که چنین نظری داشته، نصر بن محمد بن احمد سمرقندی، از علمای قرن چهارم است که در تفسیر بحر العلوم بیان می‌دارد: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾، «ای خبرونی عن أسماء هذه الأشياء التي في الأرض». یعنی: خداوند اشیاء زمین را به فرشتگان عرضه داشته است (سمرقندی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۴۲).

قول مشابهی نیز در تفسیر بیضاوی در قرن هشتم (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۶۹) و هم‌چنین در تفسیر الواضح محمّد محمود حجازی، بیان شده که مشارالیه هؤلاء را، اشیاء مادّی که موجب عمران و آبادی دنیا می‌شود، تفسیر کرده است (حجازی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۳۱).

منشأ این قول در تفاسیر شیعه، روایتی از ابی العباس در تفسیر عیاشی و نقل ایشان از تفسیر علی بن ابراهیم قمی، از علمای قرن چهارم است که طبرسی در مجمع‌البیان نیز، آن را نقل کرده و این‌طور آمده است که:

«عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ مَاذَا عَلَّمَهُ قَالَ: الْأَرْضِينَ وَالْجِبَالَ وَالشَّعَابَ وَالْأَوْدِيَةَ، ثُمَّ نَظَرَ إِلَى بَسَاطٍ تَحْتَهُ فَقَالَ: وَهَذَا الْبَسَاطُ مِمَّا عَلَّمَهُ» (طبرسی، ۱۳۶۰ ش، ج ۱، ص ۱۱۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۳۲؛ قمی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۳۶)، یعنی: ابی العباس در معنای آیه‌ی مذکور، از امام صادق عليه السلام پرسید و ایشان فرمود: منظور زمین‌ها، کوه‌ها، دره‌ها و بستر رودخانه‌ها است، سپس امام عليه السلام به فرشی که زیر پایش گسترده بود نظری افکند و فرمود: حتّی این فرش هم از اموری بوده که خدا به آدم عليه السلام تعلیم داد.

و از میان معاصران نیز استاد مکارم شیرازی در تفسیر نمونه، در خصوص مشارالیه هؤلاء و مرجع ضمیر هم، حدیث فوق را پذیرفته است و در ادامه و در تبیین محتوای علم الاسماء نیز، این نظر را ارائه کرده که استعداد نام‌گذاری اشیاء و ثبت و ضبط علوم در وجود آدم قرار داده شده است (همو، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۱۷۶).

۲-۳. کل جنبندگان روی زمین

از اولین تفاسیری که از شیعه بر جای مانده، تفسیر مقاتل بن سلیمان، در قرن دوم است که در آن آمده:

«أخبرونی بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ یعنی دواب الأرض کلّها... ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾»
 يقول أخبر الملائكة بأسماء دواب الأرض و الطير کلّها» (بلخی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۹۸).
 یعنی: جنبندگان زمین و کل پرندگان را مشارالیه «هؤلاء» خوانده است.

۳-۳. اشخاص عاقل و دارای شعور

اولین شخصی که تصریح به این قول دارد، ابن عطیه اندلسی، از علمای قرن ششم اهل تستن است که در تفسیرش بیان می‌دارد:

«هؤلاء ظاهره حضور أشخاص، و ذلك عند العرض على الملائكة ... إنه تعالى عرض على الملائكة أشخاصا استقام له مع لفظ هؤلاء» (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۱۲۱)،
 یعنی ظاهر لفظ، نشان از حضور اشخاص دارد و خداوند با بیان لفظ «هؤلاء» تصریح می‌فرماید که اشخاصی به ملائک عرضه شده‌اند.

البته پس از ابن عطیه، این نظر در برخی دیگر تفاسیر از اهل تستن نیز آمده است (خطیب، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۵۳؛ آبیاری، ۱۴۰۵ ق، ج ۹، ص ۷۱).

در بین علمای شیعه، مرحوم طباطبایی نیز با اضافه کردن توضیحاتی بیان می‌دارد:

«اسماء نام‌برده شده، و یا مسمّاهای آنها، موجوداتی زنده و دارای عقل بوده‌اند که در پس پرده‌ی غیب قرار داشتند... پس معلوم شد که آن مسمّیات و

نامیده‌ها که برای آدم معلوم شد، حقایقی و موجوداتی خارجی بوده‌اند، نه چون مفاهیم که ظرف وجودشان تنها ذهن است، و نیز موجوداتی بوده‌اند که در پس پرده‌ی غیب، یعنی غیب آسمان‌ها و زمین نهان بوده‌اند، و عالم شدن به آن موجودات غیبی، یعنی آن طوری که هستند، از یک سو تنها برای موجود زمینی ممکن بوده، نه فرشتگان آسمانی، و از سوی دیگر آن علم در خلافت الاهیة دخالت داشته است ... ﴿عَرَضَهُمْ﴾، یعنی: ایشان را بر ملائکه عرضه کرد، دلالت می‌کند بر اینکه هر یک از آن اسماء یعنی مسمای به آن اسماء، موجوداتی دارای حیا و علم بوده‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۱۸۱).

البته پس از مرحوم طباطبایی، استاد جوادی آملی نیز در تفسیر تسنیم، این نظر را پذیرفته و توضیحات دیگری نیز آورده که به شرح ذیل است:

«وجه جمع مذکر سالم بودن ضمیر در ﴿عَرَضَهُمْ﴾ و اسم اشاره ﴿هُؤُلَاءِ﴾ این است که مرجع و مشار الیه در آن دو، اسماء به معنای الفاظ موضوعه نیست تا رابطه‌ی آن با مسمیات، رابطه‌ی وضع و قرارداد و اعتبار باشد، بلکه اسماء به معنای حقایق ذی شعور است؛ حقایقی که فرشتگان، درجه‌ی ضعیفی از آن را مشاهده کردند و از عمق آنها اطلاعی نداشتند؛ چنان‌که ممکن است انسان، خورشید، آب، فلز و گیاه را ببیند، ولی از کنه آنها بی‌خبر باشد. ... شاهد با شعور بودن آنها رجوع ضمیر مذکر عاقل: ﴿عَرَضَهُمْ﴾ و اسم اشاره مختص به عقلاً: ﴿هُؤُلَاءِ﴾ است و شاهد غیبی بودن آنها جمله ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ در دو آیه بعد است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ج ۳، ص ۱۷۹).

۳-۴. تلفیقی از سه قول پیشین

منشاء این قول در تفاسیر اهل تسنن، تفسیر جامع البیان طبری است. هر چند طبری این نظر را نپذیرفته، ولی روایات متعددی را از اقوال صحابه در این باره آورده است. از جمله به نقل از ابن عباس روایتی را آورده که می‌گوید: «علم الله آدم الأسماء كلها، وهی هذه الأسماء التي يتعارف بها الناس: إنسان و دابة، و أرض، و سهل، و بحر، و جبل، و حمار، و أشباه ذلك من الأمم و غيرها...» (طبری، ۱۴۱۲ ق، پیشین)؛ یعنی: خداوند، اسماء انسان، جنبنده، زمین، خشکی، دریا، کوه، خر و از این قبیل موجودات و امت‌ها را به آدم علیه السلام آموخته است.

البته برخی، نظریه‌ی پیدایش زبان را از اینجا استنباط کرده‌اند؛ یعنی بر حسب اینکه چون اسامی کل موجودات به آدم علیه السلام تعلیم شده، پس منظور از علم الاسماء نیز، معانی کل لغات و زبان اقوام است. در میان تفاسیر موجود اهل تسنن، اولین مفسری که این مطلب را نقل کرده، بغوی، در قرن ششم است (همو، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۱۰۳) که البته پیش از او، شیخ طوسی در قرن پنجم و در التبیان، منشأ این نظر را خبر ضعیفی می‌داند (همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۸).

اولین شخصی که در تفاسیر شیعه «کل مخلوقات» را مشارالیه ضمائر «هم» و «هؤلاء» در آیه‌ی مذکور تعبیر کرده، مرحوم طبرسی، از علمای قرن ششم است که به نقل از ابن عباس به این قول اشاره کرده، ولی متن حدیث را نیاورده است (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۱) از طرفی ابوالفتوح رازی، از علمای قرن ششم شیعه، با توجه به اینکه همان قول ابن عباس را به نقل از طبری پذیرفته، اولین شخصی است که در شرح و تفسیر تعلیم اسماء به حضرت آدم علیه السلام، این نظر را

دارد که خداوند، کلّ لغات و زبان‌ها را به او تعلیم داده است (همو، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۲۰۲).

۳-۵. ملائکه و ذریّه حضرت آدم علیه السلام

اولین کسی که بر این قول اصرار داشته، طبری است که از بزرگان علماء اهل تسنّن در قرن چهارم است و تصریح کرده که: «إنها أسماء ذریته و أسماء الملائكة...» (ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ) یعنی بذلك أعيان المسمين بالأسماء التي علمها آدم، و لا تكاد العرب تكني بالهاء و الميم إلا عن أسماء بنی آدم و الملائكة و أما إذا كانت عن أسماء البهائم و سائر الخلق، سوى من و صفنا، فإنها تكني عنها بالهاء و الألف، أو بالهاء و النون، فقالت: عرضهن، أو عرضها، یعنی: اسماء تعلیم داده شده به آدم علیه السلام، نام فرزندان او و ملائکه بوده است و عین افرادی که نام‌شان به آدم علیه السلام تعلیم داده شد، به ملائکه عرضه شد؛ زیرا عرب، هیچ‌گاه برای چهار پایان و سایر خلائق، ضمیر «هم» را به کار نمی‌برد و ضمائر «ها» و «هنّ» را برای سایر مخلوقات به کار می‌برد (همو، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۱۷۲).

هم‌چنین ثعلبی در الکشف و البیان در روایتی، اسماء ملائکه را مرجع ضمیر «هم» بیان داشته و نیز در روایتی دیگر، نام‌های بنی آدم را مرجع ضمیر، گرفته است (همو، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۱۷۷).

۳-۶. عرضه‌ی خود اسماء به فرشتگان

اولین شخصی که چنین نظری را آورده، بیضاوی، از علمای قرن هشتم اهل تسنّن است که بیان می‌دارد: «(ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ) الضمير فيه

للمسمیات المدلول علیها ضمناً إذ التقدير أسماء المسمیات، فحذف المضاف إلیه لدلالة المضاف علیه ... لأن العرض للسؤال عن أسماء المعروضات فلا يكون المعروض نفس الأشياء سيما إن أريد به الألفاظ، و المراد به ذوات الأشياء، أو مدلولات الألفاظ» (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۶۹) یعنی: ضمیر «هم»، برای مسمیات اسماء آمده، ولی منظور ضمنی آیه، همان عرضه‌ی اسماء است که در اینجا مضاف الیه (اسماء) حذف شده، چون مضاف (مسمیات)، خودش دلالت بر مضاف الیه می نماید ...، زیرا مورد سؤال، اسماء است و نمی توانیم بگوییم آنچه به فرشتگان عرضه شده، خود اشیاء است، به خصوص وقتی که، مراد ما اسماء و الفاظ باشد.

۷-۳. عرضه‌ی ذات اشیاء (به جای خود اشیاء) به فرشتگان

این نظر را یکی از مفسران اهل تسنن به نام نووی جاوی آورده که از علمای صوفیه در قرن چهاردهم است و بیان می دارد:

«ثم عرضهم أي ذوات الأشياء على الملائكة بأن صور الله الأشياء في قلوبهم فصارت كأنهم شاهدها، أو خلق الله تعالى معاني الأسماء التي علمها آدم حتى شاهدتها الملائكة» (نووی جاوی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۵)؛ یعنی: خداوند، ذات اشیاء «هستی شیء و حقیقت آن را ذات گویند» (سعیدی، ۱۳۸۷ ش، ص ۲۸۷). را به فرشتگان عرضه کرد، به این صورت که در قلوب فرشتگان، اشیاء را به گونه‌ای تصویر کرد که گویی اشیاء را می بینند یا اینکه معانی اسمایی را که به حضرت آدم ﷺ تعلیم کرد، خلق کرد به صورتی که مشهود فرشتگان باشد.

۳-۸. عرضه‌ی انوار یا ارواح ائمه علیهم‌السلام

در روایتی در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیهم‌السلام در قرن سوم آمده که: «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَرَضَ مُحَمَّدًا وَ عَلِيًّا وَ الْأَئِمَّةَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ أَيْ عَرَضَ أَشْبَاحَهُمْ وَ هُمْ أَنْوَارٌ فِي الْأَظْلَّةِ» (امام حسن عسکری علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ ق، ص ۲۱۷)؛ یعنی: حضرت محمد ﷺ، علی علیهم‌السلام و ائمه علیهم‌السلام به فرشتگان عرضه شدند و آنها به صورت اشباح و انواری بودند.

در روایتی دیگر از فرات بن ابراهیم کوفی، که از علمای قرن چهارم و از معاصران مرحوم کلینی است، به چندین واسطه از عبدالرحمن بن یزید و او نیز از امام صادق علیهم‌السلام نقل می‌شود که: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانَ وَ لَا شَيْءَ فَخَلَقَ خَمْسَةً مِنْ نُورِ جَلَالِهِ وَ [جَعَلَ] لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِهِ الْمُنْزَلَةِ فَهُوَ الْحَمِيدُ وَ سَمَّى [النَّبِيَّ] مُحَمَّدًا ﷺ وَ هُوَ الْأَعْلَى وَ سَمَّى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيًّا وَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَاشْتَقَّ مِنْهَا حَسَنًا وَ حُسَيْنًا وَ هُوَ فَاطِرٌ فَاشْتَقَّ لِفَاطِمَةَ مِنْ أَسْمَائِهِ اسْمًا فَلَمَّا خَلَقَهُمْ جَعَلَهُمْ فِي الْمِيثَاقِ فَأَنَّهُمْ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ فَقَالَ يَا رَبِّ مَنْ هَؤُلَاءِ قَالَ يَا آدَمُ هَؤُلَاءِ صَفَوَتِي وَ خَاصَّتِي خَلَقْتُهُمْ مِنْ نُورِ جَلَالِي وَ شَقَقْتُ لَهُمْ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِي قَالَ يَا رَبِّ فَبِحَقِّكَ عَلَيْهِمْ عَلَّمَنِي أَسْمَاءَهُمْ قَالَ يَا آدَمُ فَهُمْ عِنْدَكَ أَمَانَةٌ سِرٌّ مِنْ سِرِّي لَا يَطْلُعُ عَلَيْهِ غَيْرُكَ إِلَّا بِإِذْنِي قَالَ نَعَمْ يَا رَبِّ قَالَ يَا آدَمُ أُعْطِنِي عَلَى ذَلِكَ الْعَهْدِ فَأَخَذَ عَلَيْهِ الْعَهْدَ ثُمَّ عَلَّمَهُ أَسْمَاءَهُمْ» ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ «وَلَمْ يَكُنْ عَلَّمَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق، ص ۵۷)؛ یعنی: خدای تعالی بود و مخلوقی نبود. سپس خدا پنج نور از انوار جلالش را خلق کرد و برای هر یک از آنها، اسمی

از اسمائش را قرار داد؛ پس او حمید بود و نبی را محمد صلی الله علیه و آله نامید و او اعلی بود، و امیرالمؤمنین علیه السلام را «علی» نامید و برای او، اسماء حسنا بود و نام حسن علیه السلام و حسین علیه السلام را از آنها برگرفت و پس از اینکه آنها را خلق کرد، آنها را مورد میثاق و در سمت راست عرش، قرار داد ... هنگامی که خداوند، آدم علیه السلام را خلق کرد، ایشان به انوار خمسه در سمت راست عرش نگاه کرد و گفت: ای پروردگار من، اینها چه کسانی هستند؟ فرمود: اینها خاصان من اند و آنها را از نور جلالم خلق کردم و برایشان از اسمم، اسمی اشتقاق نمودم. آدم علیه السلام گفت: ای پروردگارم پس به حقی که تو بر آنها داری، اسماءشان را بر من تعلیم فرما. گفت: ای آدم! پس آنها نزد تو امانت هستند و سړی از اسرار من هستند و هیچ کس غیر از تو جز با اذن من، از آنها اطلاعی ندارد. گفت: آری و خدا گفت: پس عهد کن و آن گاه از او عهد گرفت و سپس اسماءشان را بر او تعلیم داد و سپس آنها را بر ملائکه عرضه کرد در حالی که آنها را به ملائکه تعلیم نداد، بلکه فرمود: اگر راست می‌گویید، اسماء اینها را به من خبر دهید.

هم چنین حدیث دیگری نیز در کتاب کمال الدین و تمام النعمه از قول امام صادق علیه السلام آمده که در تأیید روایات فوق است:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلَّمَ آدَمَ علیه السلام أَسْمَاءَ حُجَجِ اللَّهِ كُلِّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ، وَ هُمْ أَرْوَاحٌ، عَلَى الْمَلَائِكَةِ ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾» (ابن بابویه، ۱۳۹۲ ق، ج ۱، ص ۱۴)؛ یعنی: خداوند، اسماء حجت‌های خود را به آدم علیه السلام تعلیم داد، و سپس آنها را به ملائکه عرضه کرد در حالی که به صورت ارواح بودند و سپس گفت: اسماء آنها را به من خبر دهید.

۳-۹. اشباح مخلوقات (مظاهر اسماء الله الحسنى)

نخستین بار، محمد بن مرتضی کاشانی، از علمای قرن یازدهم شیعه، در تفسیر المعین، بیان می‌دارد که: «ثُمَّ عَرَضَهُمْ»: عرض اشباح المخلوقات جمیعاً ... فَقَالَ «أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ»؛ حقائق‌ها الّتی هی أَسْمَاءُ اللَّهِ الّتی بها خلقت هذه الأَشْبَاح الّتی هی مَظَاهِرُهَا» (کاشانی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۳۳)؛ بر حسب آیه‌ی مذکور، یعنی خداوند اشباح همه‌ی مخلوقات را به فرشتگان عرضه کرد، و سپس انباء حقائق آنها را که همان اسماء الله و وسیله‌ی خلقت آن اشباح بودند، از ملائکه طلب کرد. در واقع، اشباح مخلوقات، مظاهری از آن اسماء بودند.

۴. بررسی و نقد نظرات غیر قابل قبول

۴-۱. عرضه ملائکه و ذرّیه‌ی حضرت آدم علیه السلام

همان‌طور که بیان شد، منشأ این نظر، طبری در جامع البیان و ثعلبی نیشابوری، در الکشف و البیان بوده است. این قول، پایه‌ی قرآنی، روایی و عقلی قابل قبولی ندارد؛ زیرا: اولاً: از نظر روایت، قول معصوم نیست. ثانیاً: از جنبه‌ی قرآنی و عقلی نیز، قابل قبول نیست که فرشتگانی که هزاران سال در فضای آسمان‌ها و زمین مشغول تسبیح و تقدیس و انجام فرامین الهی بودند، از اسماء هم‌جنسان خود خبر نداشته باشند و آدم علیه السلام، آنها را به این امر خبر دهند. ثالثاً: اگر منظور از «هَؤُلَاءِ» و «هم»، خود ملائکه بودند، خدا در قرآن می‌فرمود: «أَنْبِئُونِي بِأَسْمَائِكُمْ»؛ رابعاً: انباء اسماء ملائکه به خود ملائکه، چه ارجحیت و شأنی برای آدم علیه السلام ایجاد می‌کند که در زمین خلیفه‌ی خدا باشد، و ملائکه نیز، ساجد و فرمان‌بردار او باشند؟ خامساً: اگر به سیاق آیه دقت کنیم، مسابقه‌ی

«انباء اسماء»، پس از سؤال فرشتگان از علت جعل خلیفه آمده است. در نتیجه خبر دادن اسم ذرّیه حضرت آدم علیه السلام به فرشتگان، دلیلی بر لیاقت او و لیاقت نوع بنی آدم برای خلافت در زمین نیست. پس در مجموع، معقول نیست که بگوییم چون آدم علیه السلام، نام ذرّیه‌ی خود و یا نام فرشتگان را بهتر از خودشان می دانست، شایستگی خلافت برای او، بیش از سایر مخلوقات بوده است.

۴-۲. عرضه‌ی اشیای مادی زمین یا ذات اشیاء

همان طور که مطرح شد، برخی مفسران گفتند: چون آدم علیه السلام قرار بود در زمین خلیفه شود، لذا خداوند اشیای مادی کل زمین را عرضه داشت و اسامی آن اشیاء را به مسابقه گذاشت. در پاسخ باید این طور بگوییم که: اولاً: خلافت آدم علیه السلام، منحصر به کره‌ی خاکی نیست که بگوییم صرفاً اشیای کره‌ی خاکی به ملائکه عرضه شدند؛ زیرا اگر محدوده‌ی خلافت در ارض، صرفاً در کره‌ی زمین بود، خدا به فرشتگان امر به سجده نمی کرد؛ زیرا این سجده در صورتی معنا دارد که آنها، در حیطه‌ی خلافت حضرت آدم علیه السلام باشند و علاوه بر زمین مادی، ملائکه و موقعیت آنها نیز در محدوده‌ی خلافت او باشند. در نتیجه با توجه به اینکه خدا در قرآن، آسمان ها را نیز در حیطه‌ی فرشتگان می داند، ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً﴾ (النجم، ۲۶). پس آسمان ها و فرشتگان موجود در آن نیز، در حیطه‌ی خلافت حضرت آدم علیه السلام بودند. به عنوان مثال، اگر الان بخواهند رئیس جمهور افغانستان را تغییر بدهند، ما ایرانیان هم موظفیم که از او اطاعت کنیم؟ یعنی خدا اگر می خواست صرفاً در این کره‌ی خاکی خلیفه قرار بدهد، دلیلی نداشت که فرشتگان آسمان ها هم در قبال خلیفه اش سجده

اطاعت کنند. ثانیاً: شناخت اشیای مادّی، قیمت و ارجحیتی نزد خدا ندارد. اگر قیمت داشت، بین انسان‌ها نیز کسی نزد خدا مقرب‌تر بود که با مادّیات و اشیای آن آشنا تر می‌بود. در حالی که تقرب در نزد خدا، به عوامل دیگری وابسته است. ثالثاً: اینکه بگوییم؛ خود اشیاء عرضه شد یا اینکه بگوییم ذات اشیاء و تصویر اشیاء به فرشتگان عرضه شد، در نتیجه این بحث، تفاوتی ندارد و دو مورد قبلی که در ردّ نظریه‌ی عرضه اشیاء بیان شد، برای ردّ نظری که بیان می‌دارد ذات اشیاء به فرشتگان عرضه شد نیز کافی است.

تأملی در بند اخیر: به نظر می‌رسد «ذات» اشیاء تعبیر صحیحش «باطن» آن باشد. در ضمن، با فرض اسم به معنی «سمو» و «نشانه»، یا سایه و تصویر نفی غرض نمی‌کند.

۳-۴. عرضه‌ی خود اسماء به فرشتگان

این نظر، همان‌طور که گفته شد، تبیین بیضاوی از آیه‌ی مذکور است که از دیدگاه ما، حداقل به دو دلیل پذیرفته نیست. یکی اینکه اگر منظور از ﴿عَرَضَهُمْ﴾ عرضه‌ی خود اسماء بود، به دلیل جمع مکسر بودن اسماء، باید ﴿عَرَضَهَا﴾ می‌آمد. دلیل دوم اینکه باید به جای ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾، ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ﴾ یا «انبئونی بهؤلاء الاسماء» گفته می‌شد.

۴-۴. عرضه‌ی کلّ موجودات آسمان‌ها و زمین و اینکه علم الاسماء، علم اللغة و توان زبان‌آموزی بود.

الف) از جنبه‌ی عقلی، نمی‌توان پذیرفت؛ فرشتگان که هزاران سال در فضای آسمان‌ها و زمین مشغول تسبیح و تقدیس و انجام فرامین الهی بودند، از اسامی

موجودات در حیطه‌ی خود خبر نداشته باشند؛ چه این موجودات عاقل باشند و چه غیر عاقل. اگر گفته شود: ملائکه با این موجودات آشنا بودند، ولی علم به مشخصات آنها نداشتند، در این صورت می‌گوییم که خداوند، فقط انباء اسامی این موجودات را از ملائکه طلبید، نه علم به آن موجودات را، اگر با موجودات عرضه شده آشنایی داشتند، حداقل از اسامی آنها آگاه بودند و از عهده‌ی «انباء اسماء» بر می‌آمدند. در تأیید این موضوع لازم است اضافه کنیم که خدا به حضرت آدم فرمود: ﴿انْبِئْهُمْ﴾ یعنی [صرفاً] به آنها انباء بده و نفرمود: «عَلِّمَهُمْ» یعنی تعلیم بده. پس ملائکه، هیچ آشنایی با «هؤلاء» عرضه شده نداشتند و لذا موجودات آسمان‌ها و زمین را نمی‌توان مصادیق «هؤلاء» دانست.

ب) پیش‌تر بیان شد که برخی مفسران معتقدند: اشیای مادی یا کُلّ موجودات به فرشتگان عرضه شد و در نتیجه؛ محتوای علم الاسماء نیز، علم زبان‌های مختلف و یا استعداد زبان‌آموزی بوده که به حضرت آدم علیه السلام تعلیم شده است. برای ردّ این استنباط‌ها جملاتی را از تفسیر المیزان و تفسیر تسنیم نقل می‌کنیم:

اولاً: «اگر علم نام‌برده از سنخ علم ما بود، نباید ملائکه به صرف اینکه آدم علیه السلام علم به اسماء دارد، قانع شده باشند، و استدلال‌شان باطل شود، آخر در ابطال حجت ملائکه اینچه استدلالی است که خدا به یک انسان مثلاً علم لغت بیاموزد، و آن‌گاه وی را به رخ ملائکه مکرم خود بکشد، و به وجود او مباحثات کند، و او را بر ملائکه برتری دهد... آن‌گاه اضافه کند که اگر قبول ندارید، و اگر راست می‌گویید که شایسته‌ی مقام خلافتید، و یا اگر در خواست این مقام را می‌کنید، مرا از لغت‌ها و واژه‌هایی که بعدها انسان‌ها برای خود وضع می‌کنند، تا

به وسیله‌ی آن یک‌دیگر را از منویات خود آگاه سازند، خبر دهید» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۱۸۱).

ثانیاً؛ صرف استعداد نام‌گذاری معیار خلافت نیست. ثالثاً، ظاهر آیه محلّ بحث، فعلیت تعلیم و تعلّم و حصول علم است، نه صرف قدرت و آمادگی کسب علم. رابعاً، ارزش استعداد به ارج مستعدّ له است و مستعدّ له اگر صرف بیان باشد، هرگز مدار خلافت الاهی نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ج ۳، ص ۱۷۶).

ثالثاً؛ این سؤال مطرح است که: اگر موجودات عرضه‌شده، موجوداتی در محدوده‌ی آسمان‌ها و زمین نبودند، چرا خدای متعال آدم علیه السلام را مأمور انباء اسامی موجودات فراتر از آسمان‌ها و زمین به ملائکه فرمود؟ در پاسخ می‌توان گفت: خداوند می‌خواست با جعل خلافت در زمین، موجوداتی فراتر از آسمان‌ها و زمین را به محدوده‌ی آسمان‌ها و زمین، یعنی حیطه‌ی ملائکه، بکشاند و لازم بود ملائکه در قبال این موجودات نیز، رفتار مناسب نشان دهند و همان‌طور که در قبال حضرت آدم علیه السلام و ادار به سجده شدند، باید با موجوداتی فراتر از آسمان‌ها و زمین، یعنی همان مصادیق «هؤلاء» نیز آشنا می‌شدند و در قبال‌شان رفتاری مناسب نشان می‌دادند. در مجموع می‌توان گفت: خداوند از برگزاری مسابقه‌ی انباء اسماء، حدّاقل دو منظور داشته است. اوّل اثبات شایستگی بیشتر آدم علیه السلام به عنوان خلیفه بود که محقّق شد و آدم علیه السلام نشان داد که نسبت به موجودات فراتر از آسمان‌ها، آشناتر و عالم‌تر بوده است و منظور دوم، تبیین علّت جعل خلیفه در زمین بود؛ یعنی روشن کردن نقش خلیفه در پایین آوردن و کشاندن اثرات مقولات و موجودات فراتر از آسمان‌ها و زمین به محدوده‌ی آسمان‌ها و زمین.

۵. صفات و خصوصیات هؤلاء

پس از پیرایش بحث از موارد غیر قابل قبول، برای ارائه‌ی نظر برگزیده، دانسته‌های قابل قبول مان را که از تفاسیر و تدبر در سیاق آیه مورد بحث و مجموعه آیات مربوط به آدم علیه السلام به دست آمده، جمع‌بندی می‌کنیم.

۱. «هؤلاء» در قرآن، در مواردی که برای موجودات عاقل و دارای شعور به کار رفته، قابل توضیح است. در ۴ موردی که «هؤلاء» برای معبودان و اله‌هایی غیر از الله به کار رفته، به این دلیل است که انسان‌های مشرک، آنها را عبادت می‌کردند و از آنان استمداد می‌نمودند و توقع شفاعت داشتند و خلاصه اینکه مانند موجود عاقل با آنها برخورد می‌کردند؛ و در یک موردی که برای آیات نه‌گانه‌ای در اختیار موسی علیه السلام به کار رفته است، این آیات، موجودات بی‌جان نبودند و در قبال فرعونیان رفتار هوشمندانه و هدایت شده‌ای داشتند؛ مثلاً عصای موسی علیه السلام، پس از اژدها شدن و حرکت کردن، سحر ساحران را می‌بلعد.

۲. در آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی بقره، طبق نظر عموم مفسران، مشارالیه «هؤلاء» و مرجع ضمیر «هم»، در «عرضهم» و «اسماءهم» یکسان است و با هم انطباق دارد. نتایج حاصل از بررسی مرجع ضمیر «هم» در کل آیات قرآن نیز، این‌گونه است: ضمیر «هم»، در مواردی که برای موجودات عاقل و دارای شعور به کار رفته، نتایج مشابهی با کاربردهای «هؤلاء» داشته است. در ۲۳ مورد برای معبودها و اله‌هایی غیر از الله به کار رفته است که توضیح داده شد. در ۴ مورد برای موجودات عاقل و غیر عاقل به کار رفته، و تسبیح و سجده برای خدا، که رفتاری عاقلانه و آگاهانه است، به همه‌ی آنها نسبت داده شده است. در یک مورد نیز

ضمیر «هم»، برای ۱۱ ستاره و ماه و خورشیدی که در خواب به یوسف علیه السلام سجده کردند، به کار رفته است که پایان این ماجرا، مشخص می‌کند که تأویل این ۱۱ ستاره و خورشید و ماه، ۱۱ برادر و پدر و مادر حضرت یوسف علیه السلام است؛ و از طرفی، «ارجاع ضمیر ذوی العقول در قصه یوسف علیه السلام به لحاظ کار عاقلانه‌ای است که از خورشید و ماه و ستارگان بر آمد و آن، سجود و نهایت تکریم آن اجرام سماوی برای حضرت یوسف علیه السلام در رؤیا بود. گذشته از آنکه تعبیر آیه، به لحاظ نشئه‌ی ملکوت و صحنه رؤی است که منطقه‌ی حیات و شعور است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ج ۳، ص ۱۷۱). و در نهایت در یک آیه، ضمیر «هم»، اختصاصاً برای جنبندگان از حیوانات زمین که غیر عاقلند، ولی حرکت دارند، به کار رفته و در نتیجه به طور قطعی می‌توان گفت که این ضمیر، برای جمادات و موجودات بی‌جان به کار نرفته است.

۳. جدا از آنکه مصادیق «هؤلاء» در آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی بقره چه کسانی باشند، بر اساس آیه‌ی قبل و دو آیه بعد و نیز اقرار فرشتگان، علم به اسماء آنها از علومی است که در فرشتگان قرار داده نشده است.

۴. علم به «اسماء هؤلاء»، از علوم غیبی است که اهل آسمان‌ها و زمین (از جمله ملائکه) به آن دسترسی ندارند. چون اولاً وقتی که ملائکه از انباء اسماء، اظهار ناتوانی کردند، این ضعف را به محدودیت علم خود نسبت دادند ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ و ثانیاً وقتی که حضرت آدم علیه السلام «انباء اسماء» کرد، خدا به ملائکه می‌فرماید: مگر نگفتم که من به ﴿غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ علم دارم؟ پس معلوم می‌شود این علمی که خدا در آدم علیه السلام قرار داد و او نیز به ملائکه انباء کرد، از علوم غیبی بود که فراتر از علوم اهل آسمان‌ها و زمین و در

نتیجه فراتر از دسترس ملائکه بوده است؛ و ثالثاً قرآن می‌فرماید: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (نمل، ۶۵) یعنی: بگو؛ هر کس که در آسمان‌ها و زمین است، به غیر از الله، به غیب، علم ندارد. پس علوم غیبی، از دسترس موجودات آسمان‌ها و زمین، به دور است و حضرت آدم علیه السلام نیز که چنین علمی داشت، دارای بعد یا ابعادی غیبی و فراتر از آسمان‌ها و زمین بوده است.

۵. «هؤلاء» در آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی بقره، موجوداتی هستند که تعلیم اسماء آن موجودات به آدم علیه السلام و انباء اسماء آنها به ملائکه، یکی از دلایل جعل خلیفه‌ی ربّ در ارض، بوده است؛ زیرا طبق سیاق آیه، خداوند موضوع «اسماء هؤلاء» را بعد از اعلان برنامه‌ی «جعل خلیفه‌ی ربّ در زمین» و بعد از سؤال و اعتراض ملائکه نسبت به این امر مطرح می‌فرماید. هر چند ممکن است عرضه‌ی اسماء به ملائکه بلافاصله پس از اعلان جعل خلیفه در زمین اتفاق نیفتاده باشد، لیکن طرح توأمان این دو موضوع در آیات سوره‌ی بقره می‌تواند بیان‌گر ارتباط معنایی و موضوعی این دو، با هم باشد. در نتیجه «هؤلاء»، موجوداتی هستند که خداوند خلیفه‌ای قرار داد تا مجرای تعلیم و انباء اسماء‌شان باشد.

۶. بر حسب آیات قرآن و حدیثی که از تفسیر فرات کوفی نقل شد، «هؤلاء»، کسانی هستند که حضرت آدم علیه السلام، باید در قبال‌شان، رفتار صحیح نشان می‌داد و احتمالاً موضوع نسیان و عزم نداشتن او، که در آیه‌ی ۱۱۵ سوره‌ی طه به آن اشاره شده است ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسَىٰ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ (طه، ۱۱۵) عهد، نسیان، و نبود عزم، برای آدم علیه السلام آمده است، نداشتن رفتار و عمل صحیح در قبال موجوداتی بود که خداوند علم اسماء‌شان را در وجودش

قرارداده بود و نداشتن همین رفتار و عمل صحیح، دلیل زایل شدن بهشتش بوده است؛ زیرا پیش از زمان امتحان و ابتلای حضرت آدم علیه السلام، تنها آیه‌ای که نشان از تعلیم اختصاصی به ایشان می‌باشد، آیه‌ی تعلیم اسماء است و موضوع «نسیان عهد» و عزم نداشتن نیز می‌تواند اشاره به آیات مورد بحث ما در سوره‌ی بقره باشد. زیرا همیشه امتحان، پس از تعلیم و تذکر واقع می‌شود و به جز تعلیم اسماء، منع از خوردن درخت ممنوعه و هشدار نسبت به خطر ابلیس، موضوع دیگری مورد تعلیم و تذکر نبوده است تا مورد نسیان یا غفلت واقع شود. دو مورد منع از خوردن درخت ممنوعه و نیز هشدار خداوند نسبت به ابلیس و خطر او، خطاب به آدم علیه السلام و همسر ایشان بود ﴿... وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره، ۳۵ و اعراف، ۱۹)؛ ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِزَوْجِكَ فَلَا يَخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ (طه، ۱۱۷). صیغه‌ی افعال و ضمائر در این سه آیه، به صورت مثنی به کار رفته است. و قرآن نیز، اغواء شدن توسط شیطان و خوردن از آن درخت و به تبع آن، هبوط و اخراج از بهشت را به هر دو نفر، نسبت داده است ﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا...﴾ (اعراف ۲۲)؛ ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ...﴾ (بقره، ۳۶)؛ ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا...﴾ (طه، ۱۲۳): صیغه‌ی افعال و ضمائر در این سه آیه، به صورت مثنی به کار رفته است. و همان‌طور که خدا تعلیم اسماء را مخصوص حضرت آدم علیه السلام گردانید، «نسیان عهد» و فقدان عزم را نیز. در قرآن. به طور اختصاصی برای آدم علیه السلام به کار برده است. در نتیجه موضوع نسیان عهد و از طرفی فقدان عزم برای حضرت آدم علیه السلام، در ماجرای موجوداتی که خداوند، اسماء‌شان را به آدم علیه السلام تعلیم فرموده، نهفته شده است.

۷. اسماء «هؤلاء»، موضوع انباء اولین نبی بود که نبوتش را نیز، با انباء به فرشتگان آغاز کرد.

۸. راز خلافت حضرت آدم علیه السلام، مسجود ملائکه شدن، امتحان و ابتلای ایشان و نیز مضمون اولین انباء آن حضرت، در «اسماء هؤلاء» نهفته شده است و این به روشنی بیان‌گر آن است که «هؤلاء»، موجوداتی فراتر از فرشتگان بلکه فراتر از نبی خدا «آدم علیه السلام» هستند.

۹. اگر آن‌گونه که مرحوم طباطبایی استنباط کرده است، مراد از «هؤلاء»، موجوداتی فراتر از آسمان‌ها و زمین باشد، می‌توان نتیجه گرفت که خلافت حضرت آدم علیه السلام، موجب عرضه‌ی آن موجودات غیبی فراتر از آسمان‌ها و زمین، از غیب به شهود و قرار گرفتن آنها در معرض و مشهود فرشتگان شده است و فرشتگان نیز، با انباء اسماء، توسط آدم علیه السلام، با «هؤلاء» آشنا شدند.

۶. تبیین مشارالیه «هؤلاء»، با استفاده از سیاق آیه و مجموعه آیات مربوط به حضرت آدم علیه السلام و بیان نظر برگزیده

تصویری که قرآن از دوران آدم علیه السلام ارائه می‌کند بیان‌گر آن است که در دوران او، به غیر از «هؤلاء» و آدم علیه السلام، فرشتگان، ارواح ذرّیه‌ی آدم علیه السلام، شیطان، جن‌ها و نیز اشیای آسمان‌ها و زمین، افراد و اشخاص دیگری در آن مقطع زمانی حضور نداشتند؛ و از طرفی استدلال کردیم که فرشتگان، ذرّیه‌ی آدم علیه السلام، اشیاء و کلّ موجودات آسمان‌ها و زمین، هیچ‌کدام نمی‌توانند مشارالیه هؤلاء باشند. پس بهترین راه این است که در مجموعه آیات مربوط به حضرت آدم علیه السلام، جستجو کنیم تا این بار، به کمک نه خصوصیتی که از «هؤلاء» ذکر شد، نشانی از مصادیق

این موجودات ناشناخته بیاییم.

۱-۶. عالین

در مجموعه‌ی آیات مربوط به آدم عَلَيْهِ السَّلَام، در سوره‌ی ص، به موجوداتی مجهول بر می‌خوریم: ﴿قَالَ يَإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (ص، ۷۵)؛ یعنی: خداوند به ابلیس می‌فرماید که چرا سجده نکردی، تکبر کردی یا اینکه از «عالین» هستی؟ طبق مفاد آیه، «عالین»، شأنی فراتر از فرشتگان داشتند و مشمول فرمان سجده اطاعت بر آدم عَلَيْهِ السَّلَام نبودند. بنابراین با توجه به جایگاه عالی «هؤلاء» که فراتر از آسمان‌ها و زمین بودند و از دسترس علم و آشنایی ملائکه نیز فراتر بودند، محتمل است که «هؤلاء»، همان «عالین» یا در شمار «عالین» باشند. روایتی از رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده که مؤید این استنباط است: «كُنَّا جُلُوسًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ أَقْبَلَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. «أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» فَمَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ الَّذِينَ هُمْ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا وَ عَلَى وَ فَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ كُنَّا فِي سُرَادِقِ الْعَرْشِ نُسَبِّحُ اللَّهَ وَ تُسَبِّحُ الْمَلَائِكَةُ بِتَسْبِيحِنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آدَمَ بِالْفَى عَامٍ فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آدَمَ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يَسْجُدُوا لَهُ وَ لَمْ يَأْمُرْنَا بِالسُّجُودِ فَسَجَدَتْ ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ فَإِنَّهُ أَبَى أَنْ يَسْجُدَ فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ أَى مِنْ هَؤُلَاءِ الْخَمْسِ الْمَكْتُوبِ أَسْمَاؤُهُمْ فِي سُرَادِقِ الْعَرْشِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۴۲ و ج ۱۵، ص ۲۱)؛ یعنی: نزد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نشسته بودیم، مردی از معنای آیه‌ی «أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» پرسید و گفت چه کسی است

که از فرشتگان بالاتر باشد؟ حضرت صلی الله علیه و آله فرمود: من و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام در برابر عرش پروردگار جهانیان بودیم و او را تسبیح می‌کردیم و فرشتگان به تسبیح ما تسبیح می‌کردند، پیش از دو هزار سال قبل از خلقت آدم علیه السلام و هنگامی که خداوند آدم را آفرید، به فرشتگان امر کرد تا به ایشان سجده کنند و ما را به این سجده امر نکرد، تمام فرشتگان سجده کردند مگر ابلیس که سر باز زد و سجده نکرد و سپس خداوند فرمود: ﴿أَسْتَکْبِرُتَ أَمْ کُنْتَ مِنَ الْعَالِینَ﴾ مقصود از عالین پنج تن بودند که نام آنها بر سرادق عرش الاهی نوشته شده بود ...

۶-۲. رسول مصدق

اگر سیر خلقت و وقایع بعد آن را مورد دقت نظر قرار دهیم، برخی از مقاطع از اهمّیت خاصی برخوردار است؛ از جمله: خلقت ارواح، خلقت ابدان (بدن‌های ذره‌ای)، و بحث میثاق در عالم ذر که خود میثاق هم انواعی داشته و در چندین مرحله بوده است.

آیا آیه‌ای دیگر از قرآن هست که بر اساس نه خصوصّیاتی که ذکر شد، حداقل ما را به یکی از مصادیق «هؤلاء» برساند؟ خدا نسبت به جمیع انبیاء علیهم السلام عهد و میثاقی جاری فرموده که در قرآن آشکار است: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِثْقَالَ نَبِيِّنَ لَمَّا آتَيْنَكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَفَرَزْنَا قَالَ فاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران، ۸۱)؛ در این آیه، از کلّ انبیاء که حضرت آدم علیه السلام نیز از نظر زمانی اولین ایشان است، در قبال ایمان و نصرت یک «رسول

مصدق»، میثاق گرفته شده است و ایشان، سیّد ما رسول الله ﷺ هستند. مؤید روایی بحث، روایات ذیل است که از امام صادق (ع) نقل شده است: «فإن الله أخذ میثاق نبیه اٰی محمد ﷺ علی الأنبیاء أن یؤمنوا به. و ینصروه و ینصروا أمهمم بخبر» (قمی، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۵۸) یعنی: خداوند از انبیاء (ع)، نسبت به حضرت محمد ﷺ، میثاق گرفت که به او ایمان بیاورند و نصرتش کنند و نیز امت‌هایشان را نسبت به او، با خبر کنند و در روایتی دیگر نقل شده که: «قَالَ: لَتُؤْمِنَنَّ بِرَسُولِ اللَّهِ وَ لَتَنْصُرَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع)، قُلْتُ: وَ لَتَنْصُرَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: نَعَمْ مِنْ آدَمَ فَهَلُمَّ جَزًّا، وَ لَا یُبْعَثُ اللَّهُ نَبِیًّا وَ لَا رَسُوْلًا إِلَّا رَدَّ إِلَى الدُّنْیَا یَقَاتِلَ بَیْنَ یَدَیْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِیْنَ» (عباشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۱۸۱؛ حر عاملی، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۶۰). یعنی: انبیاء امر شدند که به پیغمبر ﷺ ایمان بیاورند، و علی (ع) را یاری کنند، به خدا! همه‌ی پیامبران از آدم تا خاتم همه به اذن خدا بر می‌گردند و پیشاپیش امیرالمؤمنین (ع) می‌جنگند.

برخی محققان نیز در معنای «رسول مصدق» در این آیه، مصداقی غیر از پیامبر ﷺ را پذیرفته‌اند و علاوه بر آن، از این آیه در اثبات رجعت انبیاء (ع) در دوران ظهور کمک گرفته‌اند (صادقی، ۱۳۹۰ ش، ص ۶۳). پس پیامبر ﷺ در زمان آدم (ع) حضور داشته‌اند و از آدم (ع) در قبال ایشان عهد و میثاق گرفته شده است و در نتیجه حضرت محمد ﷺ، بزرگ هؤلاء هستند.

آیا در قرآن که بر بزرگ «هؤلاء» نازل شده، خبری و توصیه‌ای درباره‌ی انجام رفتار در قبال اشخاصی خاص که مقرب نسبت به او باشند، آمده است؟ آیات ذیل، نمونه‌هایی از دعوت قرآن، به افرادی خاص با صفاتی خاص می‌باشد که

تقرب ویژه‌ای به پیامبر صلی الله علیه و آله دارند.

۳-۶. دلایل ارتباط دیگر اهل بیت علیهم السلام با رسول الله صلی الله علیه و آله

۳-۶-۱. آیه‌ی مودّت

﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نِّدْلُ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ (شوری، ۲۳)؛ «قربى» که در این آیه به آن اشاره شده است، کسانی هستند که خدا به بزرگ «هؤلاء» و به بالاترین نبی که بالاترین انبیاها را دارد و به بالاترین موضوعات امر می‌کند، فرمان می‌دهد تا اجر کل افعالش (نبوت و رسالت و ...) در قبال امت را مودّت در قبال «قربى» معرفی کند؛ یعنی اگر کسی بخواهد اجر کل زحماتی را که ایشان برای امتش متحمل شد به او بدهد، باید در قبال «قربى»، مودّت داشته باشد. طبق «نصّ اخبار متواتره مراد از «قربى»، اهل بیت پیغمبر صلی الله علیه و آله یعنی علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام هستند» (اطیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۴۸).

۳-۶-۲. آیه‌ی مباحله

﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران، ۶۱)؛ مصداق «انفسنا» در درجه اول و مصداق «نساءنا» و «ابناءنا» در درجه بعد، تقرب خاصّ افرادی خاصّ به بزرگ «هؤلاء» را می‌رساند. چه کسی جمیع فضایل سید ما به جز نبوت را دارد که مصداق نفس آن حضرت شده است؟ چه کسی از بین خوبان گذشته و آینده، تقربش به سید ما رسول الله صلی الله علیه و آله به عنوان «بزرگ هؤلاء»، به اندازه‌ای است که در قرآن، مصداق «نفس رسول الله»،

از او یاد شده است؟ طبق نظر محققان، این آیه، «مسلم تمام مفسران و مفاد اخبار متواتره بین الفریقین در قضیه نصاری نجران است که پیغمبر ﷺ آنها را دعوت فرمود به دین اسلام یا ادای جزیه یا جنگ؛ و آنها یک عده از بزرگان خود را فرستادند برای مباحله ...؛ در غایة المراد ۱۹ حدیث از طرق عامه و ۱۵ حدیث از طرق خاصه مفصلاً نقل شده در باب سوم و چهارم از صد باب از اخبار که در فضائل امیرالمؤمنین و سایر اهل بیت ﷺ رسیده، و این مباحله بنا بر بعض اخبار در روز ۲۴ یا ۲۵ ذی قعدة واقع شده است» (اطیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۳، ص ۲۲۸).

۳-۳-۶. آیه‌ی ولایت

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (مائده، ۵۵ و ۵۶)؛ در این دو آیه، ولایتی واحد، به «الله»، «رسول الله» و «الذین امنوا» نسبت داده شده که نشان از ولایت مؤمنینی خاص با صفاتی خاص است که همان ولایت رسول الله ﷺ را واجدند و بر اساس «اخبار متواتر از عامه و خاصه، این آیه در موردی نازل شد که امیرالمؤمنین ﷺ در حال رکوع، انگشتر به سائل داد. غایة المرام، ۲۴ حدیث از طرق عامه روایت کرده و ۱۹ حدیث از طرق خاصه که در مجموع، ۴۳ حدیث می‌شود و علماء در کتب خود مثل بحار مجلسی، عباقت می‌رحامد حسین هندی، الغدیر امینی، و سایر کتب ... کتاب‌های ضخیمی نوشته‌اند که جای انکار، بر احدی باقی نمی‌ماند» (اطیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۴، ص ۴۰۱).

۷. جمع‌بندی روایات وارد شده

از بین روایاتی که در کتب شیعه در خصوص مشارالیه «هؤلاء» آمده، شش روایت قابل توجه است که هر یک از مفسران در استنادات روایی خود، به یکی از آنها توجه کرده‌اند:

۱. در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام خداوند حضرت محمد صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام و ائمه علیهم السلام را به فرشتگان عرضه کرد، در حالی که آنها به صورت اشباح و انوار (عرشی) بودند.

۲. در تفسیر فرات کوفی که تمامی روات تا امام صادق علیه السلام، به صورت پیوسته و متصل مشخص شده، آمده است که «هؤلاء»، همان معصومان علیهم السلام هستند که عهد آدم علیه السلام نیز، در قبال این بزرگواران بوده است.

۳. در کتاب کمال الدین و تمام النعمة به نقل از امام صادق علیه السلام، نقل شد که «هؤلاء»، حجج الله هستند که به صورت ارواح بودند.

۴. همان‌طور که از تفسیر مقاتل بن سلیمان نقل شد، جنبنندگان زمین و پرندگان، به فرشتگان عرضه شدند و مشخص نیست او از چه کسی این حدیث را نقل کرده است.

۵. روایت ابی العباس از قول امام صادق علیه السلام، در تفسیر علی بن ابراهیم قمی و تفسیر عیاشی است که ایشان، منظور از نام‌ها را نام زمین‌ها، کوه‌ها، دره‌ها، بیابان‌ها و حتی نام فرش امام علیه السلام خواندند.

۶. روایت ابن عباس که طبرسی و ابوالفتوح رازی به نقل از تفسیر طبری

آورده‌اند، کلّ مخلوقات را مورد اشاره ضمیر «هؤلاء» در آیه‌ی مذکور بیان کرده‌اند. از بین روایات فوق، سه روایت اوّل که همگی از منابع اوّلیه حدیثی نقل شده است، از نظر مفهوم و دلالت، کاملاً در یک راستا هستند و از بین این سه روایت نیز، مورد دوم، که در تفسیر فرات کوفی آمده، بسیار می‌درخشد زیرا راویان آن، مشخص است و متن روایت نیز، دقیقاً به موضوع «هؤلاء» و مشارالیه آن، تصریح می‌کند و فضای آیه را نیز به خوبی ترسیم می‌کند. سه روایات دیگر نیز، مصادیق غیر عاقل را معرفی می‌کند. در نتیجه، در برخی روایات، ائمه علیهم‌السلام مشارالیه گرفته شده است و برخی روایات نیز، به کلّ موجودات و یا اشیاء اشاره دارد. البته برخی بزرگان، از جمله شریف لاهیجی در تفسیرشان سعی کردند که بین روایات به ظاهر مختلف، جمع کنند که در خور توجه است: «... مراد از اسماء، در حقیقت، اسماء حسنا‌ی الهی است که به سبب آن اسماء، اشیاء خلعت وجود پوشیدند، چنان‌چه در ادعیه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام بسیار وارد شده است که «وَبِالْأَسْمِ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الْكُرْسِيَّ، وَبِالْأَسْمِ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الْعَرْشَ، وَبِالْأَسْمِ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الْأَرْوَاحَ»... که به اسمایی که موجب خلقت کرسی، عرش و ارواح شده‌اند، قسم یاد شده است» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۳۰) البته تعبیر مرحوم طباطبایی در المیزان نیز گویای همین نظر، در جمع بین روایات است: «این موجودات زنده و عاقلی که خدا به ملائکه عرضه کرد، موجوداتی عالی و محفوظ نزد خدا بودند، که در پس حجاب‌های غیب محجوب بودند، و خداوند با خیر و برکت آنها هر اسمی را که نازل کرد، در عالم نازل کرد، و هر چه که در آسمان‌ها و زمین هست از نور و بهای آنها مشتق شده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۱۸۱).

۸. نظر برگزیده

«هؤلاء» در آیه‌ی ۳۱ سوره‌ی بقره، اشاره به اشخاصی عاقل و حیّ دارد که در جایگاهی بسیار عالی و در پس پرده‌ی غیب آسمان‌ها و زمین قرار داشتند و با جعل خلافت در زمین، خداوند آنها را در عالی‌ترین جایی که قابل رؤیت بودند، یعنی در یمین عرش، به آدم علیه السلام عرضه کرد و از او عهد گرفت و سپس علم اسماء آنها را که احتمالاً علم نشانه‌ها و صفات آن بزرگواران در محدوده‌ی آسمان‌ها و زمین بوده، به آدم علیه السلام تعلیم فرمود و سپس آنها را که به صورت انوار یا ارواحی بودند، به ملائکه عرضه داشت. طبق قرآن و روایات، یکی از آن بزرگواران (عالین)، باید رسول الله صلی الله علیه و آله باشد که تصدیق‌کننده‌ی همه‌ی انبیاء پیشین و مورد عهد و میثاق همه‌ی انبیاء علیهم السلام است و مابقی «هؤلاء» نیز همان مقربان به ایشان‌اند که در قرآن با «القربی» در آیه‌ی مودّت، «انفسنا» در آیه‌ی مباحله و «الذین امنوا» در آیه‌ی ولایت به آنها اشاره شده است.

۹. نتیجه‌گیری

نتایج تفسیری حاصل از نظر برگزیده، این است که اشاره‌ی «هؤلاء» در آیه‌ی ۳۱ و ارجاع «هُم» در آیه‌ی ۳۳ بر می‌گردد به اشخاص و افرادی به شرح ذیل:

۱. افرادی فراتر از اهل آسمان‌ها و زمین، ملائکه و حتی حضرت آدم علیه السلام و سایر انبیاء و رسل علیهم السلام هستند که جایگاه‌شان، غیب و یا فراتر از آن است و در قرآن به آنها «عالین» گفته شده است و خدا از آدم علیه السلام و فرشتگان، انباء نشانه‌ها و خصوصیات این بزرگواران را در خواست کرده است.

۲. چون هر دو گروه «هؤلاء» و «عالین» طبق قرآن و روایات، اشخاص‌اند و

شئون فرا ملکی و فراتر از آدم عَلَيْهِ السَّلَام دارند و در برترین جایگاه‌ها قرار دارند، پس معقول است که این دو گروه را یک گروه واحد بدانیم که در جایی به آنها «هؤلاء» و در جایی دیگر از ماجرای آدم عَلَيْهِ السَّلَام، به آنها «عالین» اطلاق شده است. اولین فرد از «هؤلاء»، رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و مابقی آنها، همان افراد و اشخاص مقرب به او می‌باشند که در قرآن، همگان نسبت به آنها دعوت و سفارش شده‌اند و با عناوین «قربی»، «مؤمنین خاص»، «نفس رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» و ... از آنها یاد شده است.

۳. همان‌طور که علم آدم عَلَيْهِ السَّلَام، از علوم غیبی بوده، یقیناً خود اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام که فراتر از او و مورد عهد و میثاق بودند، وجودشان غیبی و علوم‌شان نیز غیبی است.

۴. وجهی اسمائی انوار عرشی اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام اولین موضوع انباء اولین نبی هستند و آخرین نبی و رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز، بزرگ‌ترین انباءکننده‌ی نشانه‌ها و صفات این بزرگواران هستند، و احادیث ذیل «نبا عظیم» در سوره‌ی نبا حاکی از این مطلب است. «حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَام فِي قَوْلِ «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ... الْإِنْ» قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام مَا لِلَّهِ نَبَأٌ أَعْظَمُ مِنِّي - وَمَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي، وَقَدْ عُرِضَ فَضْلِي عَلَى الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ عَلَى اخْتِلَافِ أَلْسِنَتِهَا - فَلَمْ تُقَرَّرْ بِفَضْلِي» یعنی: خداوند، خبری بزرگ‌تر از من و آیه‌ای عظیم‌تر از من ندارد و فضل من بر امت‌های گذشته با زبان‌های مختلف آمده است پس به فضل من اقرار نکردند (قمی، ۱۳۶۷ ش، ج ۲، ص ۴۰۱؛ صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۷۷).

۵. خداوند با صفت ربوبیت خود در زمین، برای تربیت ملائکه و موجودات، خلیفه‌ای قرار داد تا مجرای تعلیم و انباء اسماء اهل بیت علیهم السلام باشد.

۶. عهد خدا بر حضرت آدم علیه السلام و موضوع فراموشی عهد او، عزم نداشتن در قبال «هؤلاء»، یعنی اهل بیت علیهم السلام بوده است.

به طور خاص، در قبال نور حضرت زهراء علیها السلام عزم لازم را نشان نداد.

۷. همان طور که از روایات بر می آید، رسولان اولوالعزم بهترین رفتار را در قبال هؤلاء، که اهل بیت علیهم السلام و مهدی آل محمد و علیهم السلام هستند، انجام دادند؛ و بدین خاطر است که «اولوالعزم» خوانده شدند، اما آدم علیه السلام به دلیل نداشتن عزم کافی در قبال این بزرگواران در ماجرای عهد، از سوی خدا ﴿لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ خوانده شد. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتْنَىٰ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ قَالَ: عَهِدَ إِلَيْهِ فِي مُحَمَّدٍ ص وَالْأَيِّمَةِ مِنْ بَعْدِهِ - فَتَرَكَ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَزْمٌ فِيهِمْ أَنَّهُمْ هَكَذَا - وَإِنَّمَا سُمُّوا أُولُو الْعَزْمِ - أَنَّهُ عَهِدَ إِلَيْهِمْ فِي مُحَمَّدٍ وَ الْأَوْصِيَاءِ مِنْ بَعْدِهِ - وَ الْقَائِمِ علیه السلام وَ سِيرَتِهِ «یعنی» اولوالعزم علیهم السلام، به دلیل عزم نسبت به حضرت محمد صلی الله علیه و آله، اوصیاء ایشان علیهم السلام، مهدی علیه السلام و سیرتش به این عنوان نامیده شده‌اند و آدم علیه السلام، به دلیل ترک عهدش نسبت به محمد صلی الله علیه و آله و ائمه بعد از ایشان علیهم السلام، بدون عزم خوانده شد (قمی، ۱۳۶۷ ش، ج ۲، ص ۶۶).

۸. همه‌ی انبیاء و رسولان علیهم السلام، به اهل بیت علیهم السلام دعوت شده‌اند، و آنها موضوع انباء مشترک بین کل انبیاء و رسل علیهم السلام و امت‌های ایشان هستند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال‌الدین و تمام النعمة، تهران: اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۹۲ ق.
۳. همو، فضائل الشیعة، تهران: اعلمی، چاپ اول، بی‌تا.
۴. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب الله العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۷. ابیاری، ابراهیم، الموسوعة القرآنیة، بی‌جا: مؤسسة سجل العرب، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
۸. اطیب، سیّد عبد الحسین، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ش.
۹. امام حسن عسکری علیه السلام، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام، قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۱۱. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار احیاء

- التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. ثعلبی، نیشابوری ابواسحاق احمد بن ابراهیم، **الكشف و البیان عن تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. جوادى آملی، عبدالله، **تفسیر تسنیم**، قم: مؤسسه اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. حجازی، محمد محمود، **التفسیر الواضح**، بیروت: دار الجیل الجدید، چاپ دهم، ۱۴۱۳ ق.
۱۶. خطیب، عبدالکریم، **التفسیر القرآنی للقرآن**، بیروت: دار الفکر العربی، ۱۴۲۴ ق.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، مترجم/ محقق: غلامرضا خسروی، تهران: مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. سعیدی، گل بابا، **فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی**، تهران: انتشارات شفیعی، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. سمرقندی، نصر بن محمد، **بحر العلوم**، محقق: عمر عمروی، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. شریف لاهیجی، محمد بن علی، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، **الایفاظ من الہجعة با لبرهان علی الرجعة**، تهران: نوید، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
۲۲. صادقی، هادی، «رجعت»، مجله‌ی علوم حدیث، شماره‌ی سوم، سال شانزدهم، ۱۳۹۰ ش.
۲۳. صفار، محمد بن حسن، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیہم السلام**، قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. طباطبائی، محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ‌ی مدرسین

- حوزه‌ی علمیه‌ی قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات فرهانی، چاپ اول، ۱۳۶۰ ش.
۲۶. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بی‌تا.
۲۸. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، **تفسیر نور الثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.
۲۹. عیاشی، محمد بن مسعود، **کتاب التفسیر**، تهران: چاپ‌خانه‌ی علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۳۰. فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، **تفسیر فرات الکوفی**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر قمی**، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.
۳۲. کاشانی، محمد بن مرتضی، **تفسیر المعین**، قم: کتاب‌خانه‌ی آیة الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۳۵. نووی جاوی، محمد بن عمر، **المراح لیبدلکشف معنی القرآن المجید**، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

The Referent of the Pronoun “These” in the Verse on Teaching the Names to Adam: A Critique of Commentators’ Perspectives and Its Impact on Quran Translation

Hani Ranjbar

M.A. in Quran and Hadith
Sciences, Master's in Hadith,
Specialization in Interpretation,
hani58.ranjbar@chmail.ir

**Dr. Mohammad
Nemati**

Adjunct Professor at Tehran
University,
nemati.moh@chmail.ir

Abstract: In linguistics, the term “هؤلاء” (these) refers to proximity and is often used for intelligent beings. However, its usage in verse 31 of Surah Al-Baqarah, where God instructs the angels, “أُنَبِّئُوكَ بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ” (“Inform Me of the names of these”), raises the question among commentators: Who or what is being referred to here? Are they rational or irrational beings? Living or lifeless? This paper critically examines Quranic and narrational perspectives on the matter, categorizes opinions among Shiite and Sunni commentators, and corrects misconceptions. The conclusion is that “هؤلاء” must be living, intelligent entities beyond the realm of the unseen heavens and earth. Through analyzing relevant verses from the era of Adam and subsequent narrations, it becomes apparent that they are the same “عالين” (elevated beings) exempted from prostrating to Adam, with the Prophet Muhammad being one of them. The rest, according to Quranic indications, must be close associates to him.

Keywords: Adam, These هؤلاء, Inba, Names, Angels.

Article history

Received 21 Apr 2023

Accepted 13 Jul 2023

Fateme Ebrahimpour

Master student of Quranic and
Hadith Sciences, University
of Holy Quranic Sciences and
Education, Mashhad,
Fateme.ebrahimpour@gmail.
com

Dr. Ali Ahang

Assistant Professor of the Holy
Quran University of Bojnourd,
Aliahang968@gmail.com

Article history

Received 2 Jul 2023

Accepted 13 Sep 2023

Consequences of Fragmenting the Hadith (Narration) in Reflecting the Virtues of Imam Ali (as) in Sahih Bukhari

Abstract: Fragmentation means to separate a part of a long hadith (narration), appropriate to a particular subject. Although this has become common and more prominent after the compilation of narrative societies, it also existed before the compilation of hadith societies, and its effects and consequences have long been considered by Islamic thinkers, especially hadith scholars. This article tries to briefly explain the consequences of fragmenting the hadith and its amount, as well as Bukhari's position on this group of hadiths, by examining a case of hadiths about Imam Ali (as) in Sahih Bukhari. This article concludes with a descriptive-analytical method that the incorrect passage in Bukhari's Sahih book on this subject does not prevent the revelation of the virtues of Imam Ali (as), because according to the Sunnis, the amount of virtues mentioned for Imam Ali (as) has been narrated more than the other companions; although attempts have been made to downplay his position.

Keywords: Fragment of Hadith, Sunnis, Sahih Bukhari, Hazrat Ali (as).

Dr. Meysam Khalili
Ph.D. in Quran and Hadith
Sciences, University of Meybod,
Yazd,
sm.khalili1370@chmail.ir

**Leila Ramadaninia
Samakoush**
(Corresponding Author)
Level 4 student at Hazrat
Khadija (PBUH) Theological
Seminary, Babol,
samakoosh60@gmail.com

Article history

Received 23 Apr 2023
Accepted 31 Jul 2023

Analytical Interpretation of the Verse “There is no compulsion in religion” in light of the Doubt of Religious Pluralism

Abstract: Religious pluralism is one approach to the issue of the multiplicity of religions, asserting that absolute truth, salvation, and redemption are not exclusive to a single religion. Instead, followers of all religions are considered people of salvation. On the other hand, the verse “There is no compulsion in religion” negates the true essence of any undesirable coercion in the religion of God, indicating the denial of any internal or external coercion in accepting the divine religion. The question arises whether freedom of belief and the absence of coercion in religion are compatible with religious pluralism. The result of this research, using a descriptive-analytical method, suggests that religion is a matter of belief and heartfelt submission, not achieved through force and coercion. The assumption of the possibility of coercion does not have any benefits, as the religious injunctions, legal principles, ethical teachings, etc., are based on innate principles, align with human nature, and do not lead to coercion or compulsion.

Keywords: Freedom, Compulsion, Religion, Religious Pluralism.

Selective Reflection of the Dimensions of Quranic Education in the Words of Imam Reza (AS)

Dr. Alireza Naderian
Laeen

(Corresponding Author)
Adjunct Professor of Arabic
Language and Literature,
Arman Razavi Institute of
Higher Education, Mashhad,
alirezabelajavadkadab@gmail.
com

Dr. Hossein Nazeri

Assistant Professor of Arabic
Language and Literature,
Ferdowsi University of
Mashhad ,
hosseynnazeri@yahoo.com

Dr. Mostafa Faghih
Esfandiar

Assistant Professor of Islamic
Philosophy and Theology,
Razavi University of Mashhad,
Rahigh504@gmail.com

Article history

Received 14 Jul 2023
Accepted 30 Aug 2023

Abstract: From an intra-religious point of view, the infallible Imams (as), who are educated of the school of prophethood and Islamic law, have been the role models of human beings on earth and human beings in the individual and social life as the authority of God on earth and human leaders. Their roles are very important because of the social status and the revelatory teachings they received in the prophetic school, he lived among the people and with the people, and through their words and behavior they were practically taught the lesson of life, purity and virtue. They were the role models of others, and although the high position of the Imamate distinguished them from the laymen, they did not consider themselves separate from the people. According to this basic principle - the guidance of religious leaders - the authors in the present article intend to use a descriptive-analytical method, and by studying his biography - especially the biography of Imam Reza (AS) - strategies and educational methods from his point of view, which are usually influenced by Quranic teachings, are examined. What explains the necessity of this research is the introduction of modern educational styles in the field of life that rely on the material aspect of man and have abandoned his spiritual and divine dimensions. The results obtained in this study show that the infallible Imams and Imam Reza (as) have been the best true and excellent model of human and Islamic education in life. Their educational teachings are in accordance with the God-given nature of man, and the practice of their pure way of life guarantees our material life and the hereafter.

Keywords: Imam Reza (AS), Quranic education, Razavi tradition, Models of education.

Dr. Abdullah Gholami

Assistant Professor at Razi
University of Kermanshah,
gholamy53@yahoo.com

**Faredeh Haghighi
Bordeineh**

(Corresponding Author)
Graduate in the field of
Exegesis and Quranic Sciences
for Women,
haghighifa@chmail.ir

Article history

Received 26 May 2023
Accepted 19 Aug 2023

Comparative Study of the Sanctity of Gaze in the Quran, Torah, and Bible with Emphasis on the Psychological Approach

Abstract: The holy scriptures explicitly or implicitly emphasize the observance of ethical principles, one of which is refraining from forbidden and lustful gazes. In the Torah, coveting and casting a lustful gaze upon another's wife are considered forbidden according to the religious law. Similarly, in the Bible, the eye is referred to as the ruler of the body, and it is mentioned that it is better to pluck out and cast away the eye that looks upon something forbidden. The Quran and traditions also introduce the forbidden gaze as a cause and basis for the occurrence of sin, transgression, and indecency and strictly command its abandonment without distinguishing between men and women in this regard. Monotheistic texts consider the body and soul as belonging to God and should only be utilized correctly in the path of God's satisfaction through obedience to divine law and traditions, as both will be held accountable before the Almighty. From a psychological perspective, as vision is a common and integrative factor, it has the capability to combine feelings and transmitted images to the brain, thus transforming prolonged gazes into a recurring experience and creating sexual instincts. The forbidden gaze and lustful thoughts are also among the factors contributing to sexual abnormalities. According to traditions, prolonged gazing leads to destruction, as it arouses instinct and consequently creates a basis for sins such as adultery, self-indulgence, and homosexuality. This article attempts to examine the sanctity of gaze from a comparative perspective by scrutinizing verses, traditions, and referring to the texts of monotheistic religions to shed light on the various intellectual and psychological dimensions of this prohibition and its adverse effects.

Keywords: Forbidden gaze, Psychological explanation, Intellectual explanation, Quran, Torah, Bible.

**Dr. Ali Mohammadi
Ashnani**

Assistant Professor, University
of Sciences and Knowledge of
the Quran, Tehran,
dr.mohammadi.quran@gmail.
com

Maryam Ahmadi
(Corresponding Author)

Master's Degree graduate in
Sciences and Technology of the
Quran, Tehran,
ahmadlima@chmail.ir

Article history

Received 5 May 2023

Accepted 9 Aug 2023

The Transcendence of the Quranic Era and the Presentation of a Novel Proposal in Quranic Chronology

Abstract: According to the explicit statements of the Quran and narrations, the Quran is a transcendent and timeless book. Scholars consider the essence and truth of the Quran to exist in the realm of Loh-e-Mahfuz (Preserved Tablet) and the Divine Book, continuously safeguarded by the divine protection. They believe that the words were revealed to the Prophet's (peace be upon him and his family) heart over 23 years and that the written and recited Quran is a manifestation of the eternal reality originating from the divine source. This reality is continually maintained by Allah and compiled by Him. The paper emphasizes the perpetual nature of this truth due to its presence in the realm of Loh-e-Mahfuz and the Divine Book. The transcendence of the Quranic era is thus eternal, and the continuous connection to the eternal source highlights the greatness and elevated status of the Quran.

Keywords: Mother of the Book, Phases, Quran, Transcendence, Guidance.

Title and Author(s)	page
The Transcendence of the Quranic Era and the Presentation of a Novel Proposal in Quranic Chronology	
Dr. Ali Mohammadi Ashnani and Maryam Ahmadli	15
Comparative Study of the Sanctity of Gaze in the Quran, Torah, and Bible with Emphasis on the Psychological Approach	
Dr. Abdullah Gholami and Faredeh Haghighi Bordeineh	45
Selective Reflection of the Dimensions of Quranic Education in the Words of Imam Reza (AS)	
Dr. Alireza Naderian Laeein et al.	73
Analytical Interpretation of the Verse “There is no compulsion in religion” in light of the Doubt of Religious Pluralism	
Dr. Meysam Khalili and Leila Ramadaninia Samakoush	107
Consequences of Fragmenting the Hadith (Narration) in Reflecting the Virtues of Imam Ali (as) in Sahih Bukhari	
Fatemeh Ebrahimpour and Dr. Ali Ahang	139
The Referent of the Pronoun “These” in the Verse on Teaching the Names to Adam: A Critique of Commentators’ Perspectives and Its Impact on Quran Translation	
Hani Ranjbar and Dr. Mohammad Nemati	151

**ABSTRACTS
IN
ENGLISH**

Editorial Board:

Dr. Seyyed Mohamadbagher Hojjati (*Professor of Tehran University*)

Dr. Mohamadtaghi Diari (*Professor of Qom University*)

Dr. Seyed Reza Moaddab (*Professor of Qom University*)

Dr. Ghasem Bostani (*Professor of Shahid Chamran University of Ahvaz*)

Dr. Seyed Aliakbar Rabi Nattaj (*Professor of University of Mazandaran*)

Dr. Mohamad Saeidi Mehr (*Professor of Tarbiat Modares University*)

Dr. Ghasem Faez (*Professor of Tehran University*)

Dr. Fathieh Fattahizadeh (*Professor of Alzahra University*)

Dr. Gholamhossein Arabi (*Associate Professor of Qom University*)

Dr. Nadeali Ashoori Talooki (*Associate Professor of Islamic Azad University - Najafabad Branch*)

Technical and Structural Editor:

Dr. Ali Imanparast (*Assistant Professor, Faculty member of University of Zabol*)

Translator and English Editor for Abstracts:

Hossein Rasoulipour

*In the Name of **Allah**
the Most Gracious, the Most Merciful*

*and
Remembering **Imam Mahdi***

Dānish/nāmeḥ-i ‘Ulūm-i Qur’ān Va Ḥadīṣ’ Quran Science and Hadith (Quotes) Encyclopedia

Scientific Quran Science and Quotes Journal
Fall/Winter 2023-2024, No. 20, 10th year

Proprietor and Managing Editor:

Dr. Ehsan Pouresmaeil

Editor-in-Chief:

Dr. Nahleh Gharavi Naeeni

ISSN: 2383-1383

<http://qsahe.ir>

Email: info@qsahe.ir