

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



* مطالعات تفسیری آلاء الرحمن *

فصلنامه داخلی علمی - تخصصی گروه تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء

سال دوم * شماره هشتم * زمستان ۱۳۹۸



هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

اسماعیل سلطانی پیرامی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حسن صادقی: مدرس حوزه علمیه قم
ریحانه حقانی: مدرس جامعة المصطفی
سکینه آخوند: استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن
سید حسین شفیعی دارابی: استادیار جامعة المصطفی
محمد اسعدی: دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
مصطفی کریمی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



ارزیابان علمی این شماره

دکتر سید حسین شفیعی دارابی
دکتر سید محمد حسینی شفیعی دارابی
مرضیه مکاری امیری
مریم سادات موسوی
خدیدجه حسین زاده باردئی
فاطمه مرضیه حسینی کاشانی

صاحب امتیاز: جامعة الزهراء

مدیر مسئول: دکتر سید حسین شفیعی دارابی

سر دبیر: دکتر محمد تقی سازندگی



نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعة الزهراء
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵-۳۴۹۳ قم
تلفن: ۰۲۵ ۳۲۱۱۲۳۰۴
وبگاه: www.jz.ac.ir
پست الکترونیکی: AlaulArahman@Gmail.com

ویراستار: حبیب مقیمی
مترجم عربی: محمد امین آلبوغیش
گرافیکست و صفحه آرا: محمد تقی سازندگی
شمارگان: ۵۰۰ نسخه

جهت ارتباط و دسترسی به مقالات به مقالات به آدرس کانال فصلنامه مراجعه کنید:

<http://Eitaa.com/AlaulArahman>



مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه‌ی داخلی علمی - تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» لزوماً بیان‌کننده‌ی دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است

-
- ۵ * اثبات فضیلت پنج تن آل عبا علیهم السلام از طریق آیهی مباحله از دیدگاه مؤلف تفسیر تسنیم
طیبه حیدری راد
-
- ۲۹ * بررسی پیامدهای اختلاف مفسران در بحث «مجاز در قرآن» با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی
نسرین انصاریان
-
- ۵۵ * تبیین گستره عصمت انبیای الهی درآینه قرآن و حدیث
لیلا یوسفی
-
- ۸۳ * تحلیل شرطیت عدالت در تعدد زوجات از منظر مفسران
فریده مهدیان
-
- ۱۰۱ * حیا و ثمرات آن از منظر آیات و روایات
عطیه مرادی
-
- ۱۲۳ * نقش تقوا در تربیت فکری انسان از منظر قرآن
مریم خدادوست
-
- ۱۴۲ * شیوه نامه
مریم خدادوست
-
- ۱۴۴ * فراخوان
-

مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره هشتم * زمستان ۱۳۹۸



اثبات فضیلت پنج تن آل عبا (ع) از طریق آیهی مباحله از دیدگاه مؤلف تفسیر تسنیم

طیبه حیدری راد^۱

چکیده

یکی از آیات حکایت‌گر احوال اهل بیت (ع) آیهی مباحله است که مفسران فریقین مواضع خود را درباره‌ی آن بیان کردند؛ دستیابی به اثبات فضیلت اهل بیت عصمت (ع) و رسیدن به پاسخ شبهات وارد شده در این زمینه با رویکرد به آیهی مباحله راهی در جهت اثبات خلافت و برتری ایشان بر دیگران است؛ از جمله مفسرانی که به صورت مبسوط به بحث از این آیهی شریفه پرداخته، مؤلف تفسیر شریف تسنیم یعنی حضرت آیت‌الله جوادی آملی است.

از این رو، این مقاله در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که دیدگاه این مفسر ارجمند شیعی در دوره‌ی معاصر در مورد فضیلت اهل بیت (ع) با توجه به آیهی مباحله چیست؟ این اثر به شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی با مطالعه و تحقیق کتابخانه‌ای با تکیه بر تفسیر تسنیم و بهره‌گیری از منابع تفسیری، تاریخی و روایی، به عنوان مؤیدات مؤلف تسنیم، نگارش شده است. یافته‌های پژوهش عبارتند از: اثبات فضائل اهل بیت (ع) با توجه به آیهی مباحله که مفسران فریقین آن را مطرح کردند و به تبع آن خلافت بلافضل امام علی (ع) نیز اثبات می‌گردد که موارد تأیید آن نیز در منابع فریقین موجود است.

واژگان کلیدی

آیهی مباحله، تفسیر تسنیم، فضائل اهل بیت (ع).

مقدمه

در قرآن کریم آیاتی دال بر فضیلت و عصمت اهل بیت علیهم السلام وجود دارد که هرکدام از این آیات همچون اقیانوس بیکرانی، لبان پر عطرش جویندگان علم در وادی منزلت اهل بیت علیهم السلام را ترنم آگاهی می‌بخشند. یکی از این آیات غرری اثبات‌گر فضیلت اهل بیت علیهم السلام و خلافت بلا فصل امام علی علیه السلام آیه‌ی مباحله است که مورد بحث و بررسی مفسران و مورخان شیعه و سنی قرار گرفته و هریک به نقل داستان آن پرداخته‌اند؛ از سویی، شبهاتی از سوی مخالفان، معاندان و مغرضان حول محور این آیه صورت گرفته است که پاسخ‌گویی عالمانه و مستند و به دور از تعصب به آن‌ها با استفاده از تفسیر قرآن، ضروری می‌نماید. از سویی از منظر مفسر بزرگ شیعی آیت‌الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) مهم‌ترین پیام دریافتی از آیه‌ی مباحله، اثبات فضیلت اهل بیت علیهم السلام و به تبع آن حقانیت دین اسلام است؛ از این‌رو با توجه به مقام شامخ علمی مفسر برجسته‌ی شیعی آیت‌الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) و گران‌سنگ بودن این اثر تفسیری معاصر، محقق در صدد پاسخ‌گویی به این سؤال برآمده که «دیدگاه این مفسر ارجمند شیعی دوره‌ی معاصر در مورد فضیلت اهل بیت علیهم السلام با توجه به آیه‌ی مباحله چیست؟» شایان ذکر است که در زمینه‌ی فضائل اهل بیت علیهم السلام کتب و مقالات فراوانی به رشته تحریر درآمده است و مفسران و مورخان ذیل آیات مربوطه این بحث را مطرح نمودند، اما با استحصاء محقق، مقاله‌ای تحت این عنوان که از منظر مؤلف تسنیم و با استصانه از آیه مباحله به این قضیه پرداخته باشد یافت نشد. گفتنی است که این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی و با مطالعه و تحقیق کتابخانه‌ای در خلال بهره‌گیری از تفسیر تسنیم گردآوری شده و به منظور تأیید دیدگاه مؤلف تفسیر تسنیم از سایر منابع تفسیری، تاریخی و روایی نیز استفاده کرده و در این راستا جهت غنا بخشیدن به مطالب و مباحث، از نظرات سایر مفسران، محدثان و مورخان شیعه و سنی نیز مدد جسته است.

الف: مفهوم شناسی

قبل از پرداختن به مباحث اصلی، مفاهیم و مفرداتی که نیازمند معارفه هستند از حیث لغوی و اصطلاحی تعریف و نظرات لغویان و قرآن پژوهان در این زمینه بیان می‌شود.

۱. مفهوم مباحله

در این قسمت به تعاریف لغوی متعدد مباحله پرداخته می‌شود:

اول: تعریف لغوی مباحله

در تعریف کلمه‌ی «مباحله» ابن فارس (م. ۳۹۵ق) می‌گوید:

بهل سه اصل است: اصل اول تخلیه و رهانشدن است که زنی که از شوهرش اراده طلاق می‌کند و شتری که بدون علامت رها می‌شود را در برمی‌گیرد؛ اصل دوم جنسی از دعاست که مباحله به این برمی‌گردد که ابتهال و تضرع در دعاست؛ اصل سوم آب قلیل و کم است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۱۰/۱)

به گفته‌ی لغویون، مباحله، در اصل از ماده‌ی «بَهَل» بر وزن اهل و نفع است، به معنی چیز کم، اندک و حقیر، لعن، هلاکت و دوری از خدا، قید و بند را از چیزی برداشتن، ترک کردن، رها کردن و واگذاشتن است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۷۲/۱؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۶۴/۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۴۸/۱)

این واژه از باب مفاعله است و نوعی مشارکت در آن وجود دارد؛ یعنی یکدیگر را لعنت کردن (جوهری، ۱۳۷۶: ۵۶/۱) همدیگر را بر کسی که از بین آن‌ها به دیگری ظلم کند، نفرین و لعنت کردن. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۲/۱)

دوم: فرق بین «لَعْن» و «بَهَل»

«لَعْن» همان دعا بر شخصی به جهت دور شدن او و «بَهَل» به معنی تلاش در لعن کسی است. (عسکری، ۱۳۷۰: ۴۳؛ کاظمیان، ۱۳۹۰: ۲۴) مصطفوی گفته: «لَعْن» اصل واحدی است که مفهومش طرد شدن از خیر و رحمت خدا است برخلاف «بَهَل» که به معنای رها کردن و واگذاشتن است و ابتهال، لعن نیست بلکه رها کردن نفس است تا

خلوص حاصل شود و طلب لعن برای کاذبین نماید. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۴۹/۱) در لعن، مبعوضیت است اما بهل اعم است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۴۸/۱) ابن فارس (م. ۳۹۵ق) نیز گفته: لعن اصل صحیحی است که دلالت بر دور کردن و طردکردن می‌کند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۵۲/۵) اما برخی لغویان در شمار تعاریف «بهل» از «لعن» نام برده‌اند که این نشانگر مترادف دانستن آن‌ها با یکدیگر است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۷۲/۱؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۶۴/۲) ابن منظور (م. ۷۱۱ق) طبق قولی ملاعنه را مباحله دانسته اگرچه خودش آن را دورشدن و طردشدن از خیر و طرد شدن از رحمت خدا معنا کرده است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۱۳) مؤلف تسنیم می‌گوید:

«لعنت، صفت فعل خداوند و به معنای دور کردن از رحمت خداست. با لعنت از ملعون چیزی نخواهد ماند، زیرا زندگی و بقای موجودات به افاضه خاص و رحمت الهی است و با سلب این فیض و رحمت، آن موجود ریشه کن می‌شود و مباحله برای آن است که دروغگویان چنین شوند؛ مانند ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (انعام: ۴۵) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۷۴/۱۴)

به نظر نگارنده در مورد فرق بین «بهل» و «لعن» رأی مؤلف تسنیم صحیح است؛ زیرا در آیه ﴿ثُمَّ نَبَّهْلُ فَنَجْعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ﴾ (آل‌عمران: ۶۱) لعن در نتیجه‌ی مباحله آمده است و فرموده مباحله کنیم تا لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم.

سوم: تعریف اصطلاحی مباحله

در حقیقت، مباحله، دعا کردن به منظور دور شدن دروغ‌گو از قرب و رحمت خداست که با حال تضرع و ابتهاج و توجه تام و خالصانه به درگاه احدیت صورت می‌گیرد و ابتهاج در آیه‌ی شریفه به معنی رها کردن و واگذاشتن نفس است به جهت تحصیل خلوص و توجه تام به خدا تا در این صورت، لعن دروغ‌گویان را از خداوند منان خواهان

باشد و به معنی «لعن» نیست. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۴۹/۱)

آیت‌الله جوادی آملی (زیدعزه) فرموده‌اند:

«این واژه از «بهل» به معنای رها کردن بدون سرپرست است. به شتر یا گوسفندی که رهایش کرده‌اند تا هر نوزاد نیازمند به شیر، از شیر او بنوشد، «ناقه باهله» یا «شاة باهله» گفته می‌شود. «بَهْلَه اللّهِ» یعنی خدا او را رها و از رحمت خاص خویش محروم ساخت. پس لعنت، لازم «بهل» است نه معنای آن و گرنه وقتی گفته می‌شود: «صاحب الماشیه بهل ماشيته؛ دامدار دام خود را رها کرد.» باید مجاز یا مشترک لفظی باشد که چنین نیست. «ابتهاال» یعنی کار را به خدا وا گذاشتن که به تدریج به معنای تضرع و زاری خاصی در درگاه خداوند اختصاص یافت. «تضرع»، «ابتهاال» و «تبتل» به هم نزدیک‌اند؛ بنابراین، ﴿ثُمَّ نَبَّهْلُ فَنَجْعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ بدین معناست که ما کار را به خدا وامی‌گذاریم و با زاری، لعنت خدا را بر دروغگویان قرار می‌دهیم.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۵۱/۱۴)

ایشان همچنین می‌گوید:

«مباهله، کار را به خدا وا گذاشتن و با تضرع و زاری، لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دادن است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۵۱/۱۴) وی در جای دیگری می‌گوید: «مباهله پس از پیمودن راه‌های دعوت به سوی حق با حکمت، موعظه و جدال احسن است؛ یعنی پس از به نصاب رسیدن شیوه‌های فکری و نکول خصم، نوبت مباهله است. مباهله وقتی است که احتجاج سودی نداشته باشد و مشکل جز با معجزه حل نشود؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۵۳/۱۴) تضرع و دعا به صورت معجزه، هم برای درخواست نفع (مانند: ۱۱۴) و هم ضرر (انفال: ۳۲) در قرآن کریم آمده است؛ در داستان مباهله نیز از راه «دعا» از خداوند معجزه‌های خواسته شد که به سود گروه حق مدار بود و به زیان دسته‌ی باطل محور؛ یعنی با عزیزترین اعضای خانواده به صحنه مباهله آمدن و درخواست نزول عذاب از خداوند برای دروغگویان ویژه کردن. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۷۳/۱۴)

با توجه به تمام توضیحاتی که درباره‌ی مباحثه ذکر گردید و با بهره‌گیری از نظرات لغویان، به نظر محقق معنای دقیق آن، همان حالت تَضَرُّع و دعای خالصانه از درگاه خداوند منان است که برای دور کردن دروغ‌گویان از رحمت و قرب و واسع‌ی الهی و عذاب و مجازات آنان طلب می‌شود که این دور شدن از رحمت حق، نتیجه چیزی جز لعن و نفرین آنان نیست. بنابراین مباحثه یعنی اینکه تمایلات شخصی و توجهات نفسانی را رها کنیم و با حالت تَضَرُّع به خداوند متعال توجه نماییم و در این حالت پاک و روحانی و خالصانه از خداوند در خواست کنیم لعنتش را بر دروغ‌گویان قرار دهد.

۲. مفهوم «فضیلت»

در این قسمت مفهوم لغوی و اصطلاحی «فضیلت» از نظر لغویان و قرآن پژوهان بررسی می‌گردد:

اول: تعریف لغوی «فضیلت»

ابن فارس (م. ۳۹۵ق) می‌گوید: فضل، اصل صحیحی است که بر زیادی در چیزی دلالت می‌کند و متفَضِّل، کسی است که بر هم‌نوعان و هم‌گونه‌هایش برتری دارد. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۰۸/۴)

«فضیلت» یعنی امر پسندیده، درجه، رفعت، برتری، قدر و منزلت (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/۴۴) همچنین به معنای برتری یکی از دو شیء بر دیگری، زیاده از حد اعتدال و میانه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۹/۱) و به معنی عطیه، احسان و رحمت نیز آمده است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۸۳/۵)

«فضیلت» از «فضل» گرفته شده و به معنی رجحان، برتری، فزونی، مزیت، صفت نیکو در مقابل رذیلت است. (دهخدا، ۱۳۴۱: ۲۷۷/۳۶) مفهومی که از این واژه مد نظر محقق است، برتری و رجحان است.

دوم: تعریف اصطلاحی «فضیلت»

در تعریف اصطلاحی «فضیلت» تعاریف مختلفی آمده است: به عنوان نمونه کاربرد «فضیلت» در قرآن به دو معناست: برتری و رجحان و مزیت، عطیه، احسان و رحمت، اما فضیلتی که مد نظر محقق است عبارت است از کاربرد اول قرآنی که همان رجحان و برتری داشتن است.

همچنین به هر عطیه‌ای که دادن آن واجب نیست و زیاده از حد لازمی که برای چیزی مقرر شده است فضل گفته‌اند و به این لحاظ، واژگانی همچون «خیر»، «بقاء»، «احسان»، «شرف» و «ترک شی بعد از طعام» که در حقیقت لوازم معنایی «فضل» هستند در معنای این واژه ذکر شده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰۵/۹) راغب اصفهانی می‌گوید: واژه فضل هرگاه برای افزونی یا زیادی یک چیز بر دیگری بکار رود بر سه قسم است: فضل و زیادی از نظر جسم، فضل و زیادی از نظر نوع و فضل و زیادی از نظر ذات و شخصیت کسی بر دیگری. (راغب، ۱۴۱۲: ۶۳۹) مد نظر محقق نوع اخیر آن است.

آیت‌الله جوادی آملی «فضیلت» را این‌گونه تعریف کردند: «فضیلت» امر وجودی و کمال حقیقی است. یک مقام اعتباری و برتری در امور مادی نیست. محور فضیلت درجه وجودی است که مقام ولایت، پشتوانه آن است. براین اساس، هر موجودی که درجه وجودی برتری داشته باشد، نسبت به دیگران برتر است و به دیگر سخن، منظور از «افضل» همان معنایی است که در حکمت نظری و جهان‌بینی مطرح است؛ نه در حکمت عملی و بحث‌های ارزشی که در آن اعتبار جریان دارد و برهان‌پذیر نیست؛ معیار «فضیلت» امر وجودی و کمالات حقیقی است و زمانی که روح انسان کامل می‌شود، صاحب آن به مقام برتر می‌رسد و ظهورش در قیامت روشن‌تر است (اسرا: ۲۱)؛ چون در قیامت، بر خلاف دنیا فضایل فقط حقیقی و وجودی محض و از هر اعتباری پیراسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۷/۱۲) فضیلت، عطیه است و تقصّل نیست؛ یعنی تجلی

خاص خداست که ظهور می‌یابد و مثل برتری و فضیلت بنی اسرائیل نیست که خود را می‌دیدند، بلکه باید برتری خدا دیده شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴/ ذیل آیه ۴۷ بقره)

ایشان در اثر تفسیری خویش، مصادیق فضل و رحمت الهی را در چهار مورد خلاصه می‌کند: قرآن، رسالت، نبوت پیامبر، ولایت اهل بیت، عالمان عادل و نائبان اولیای الهی. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹/ ۶۴۵)

به نظر نگارنده در جمع‌بندی مطالب نگاشته شده می‌توان گفت منظور از «فضیلت» رجحان و برتری اهل بیت علیهم‌السلام بر سایرین، عطیه‌ی الهی، کمال حقیقی و وجودی است و امر مادی، مقام اعتباری، احسان، رحمت و طول نیست تا هر موجودی بتواند از آن بهره‌مند شود، بلکه پشتوانه‌ی محکم آن ولایت، افضلیت و تجلی خداوند در ائمه علیهم‌السلام است و تفضّل و خودبرتر بینی نیست. به این دلیل که اگر افضل بودن اهل بیت علیهم‌السلام بر دیگران ثابت شود، عقل سلیم حکم می‌کند که سرپرستی و ولایت دیگران، به ایشان سپرده شود و خداوند حکیم، هرگز «مفضول» را بر «فاضل» حاکم و رهبر نخواهد کرد. اگر مسأله خلافت انتخابی هم باشد، عقلاء، با وجود «افضل» به سراغ «فاضل» یا «مفضول» نمی‌روند.

ب: اثبات فضیلت پنج تن آل عبا علیهم‌السلام

همانگونه که در مقدمه بیان شد در این مقاله نظر مؤلف تسنیم با توجه به آیه‌ی مباحثه پیرامون فضائل اهل بیت علیهم‌السلام بررسی می‌گردد و سپس روایات فریقین به عنوان مؤید مفسر معاصر شیعی ذکر می‌شود

دیدگاه مؤلف تفسیر تسنیم در مورد «آیه مباحثه»

آیت‌الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) معتقدند، این آیه از برجسته‌ترین آیاتی است که نشانگر فضیلت اهل بیت علیهم‌السلام به ویژه حضرت علی علیه‌السلام است. چرا که اوست که در این آیه نفس و جان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نامیده شده است.

صاحب تسنیم در این راستا از روایاتی مدد جسته‌اند وی همچنین به شبهاتی که در این رابطه از طرف منکرین وارد شده پاسخ داده‌اند. ایشان با استفاده از دو طریق این بحث را مطرح کرده‌اند که عبارت‌اند از روایات و پاسخ به شبهات.

۱. روایات:

ایشان در این زمینه احادیثی را نقل کرده‌اند که در ذیل می‌آید:

اول: روایت امام حسن (ع)

امام حسن علیه السلام فرمودند: «خداوند متعال فضیلتی به ما داده است که به وسیله آن، ما را بر سایرین برتری داده است و آن هنگامی است که خداوند محمد صلی الله علیه و آله و سلم را به محاجه با اهل کفر و کتاب فرستاد، به او گفت: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ﴾ (آل عمران: ۶۱) پس از آن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از میان همه‌ی مردم، از آنفس، پدرم را و از ابناء، من و برادرم را و از نساء مادرم فاطمه علیها السلام را برای همراهی با خودش خارج نمود؛ بنابراین ما اهل و گوشت و خون و نفس او هستیم، ما از اویم و او از ماست.» (بحرانی، ۱۴۱۶: ۱/ ۶۳۰؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ۱۴/۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/ ۴۹۲)

دوم: مناظره امام کاظم علیه السلام با هارون الرشید

روایت دیگری که در این زمینه می‌توان به آن اشاره کرد، مربوط به مناظره امام کاظم علیه السلام با هارون الرشید است. «هارون الرشید به امام کاظم علیه السلام گفت: شما چگونه می‌گویید از ذریه‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هستید حال آنکه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بلا عقب بود و عقب برای مرد است نه برای زن؛ شما فرزند دختر پیغمبرید که بلا عقب است؟ امام کاظم علیه السلام فرمودند: به خاطر آیه‌ی مباحله، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هنگام مباحله با نصاری احدی را در زیر کسا داخل نمودند به جز علی بن ابی طالب و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام؛ سپس فرمودند: «فَكَانَ تَأْوِيلُ قَوْلِهِ تَعَالَى أَبْنَاءَنَا الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ وَ نِسَاءَنَا فَاطِمَةَ وَ أَنْفُسَنَا عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام» بنابراین تأویل ابناء، حسن و حسین، تأویل نساء، فاطمه و تأویل آنفسنا، علی بن

ابی طالب علیه السلام است.) (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۸۵؛ آقاجفی اصفهانی، ۱۳۷۳: ۱/۵۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱/۶۳۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/۴۹۲)

به فرموده‌ی امام کاظم علیه السلام: نیکوکار و گناه‌کار از امت اجماع دارند بر دخول این پنج تن در تحت کساء؛ (بحرانی، ۱۴۱۶: ۱/۶۳۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۳/۴۸؛ بحرانی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۱/۲۶۰) آیت‌الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) نکته مهم در گفت‌وگوی امام کاظم علیه السلام با رشید را همین دخول چند تن تحت عبا‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/۴۹۵)

سوم: محاوره‌ی امام‌رضا علیه السلام با مأمون و علما

از جمله موارد دیگر، روایتی از امام‌رضا علیه السلام است که درگفت و گویش با مأمون و علما مطرح کرده‌اند که درباره‌ی فرق بین اهل‌بیت علیهم السلام و امت و برتری ایشان بر امت و برگزیده شدن ایشان است.

و امام‌رضا علیه السلام مصداق آنفس در آیه‌ی مباحله را علی بن ابیطالب علیه السلام دانستند که بیانگر فضیلت ایشان بر سایرین است. در این روایت چنین آمده است: «روزی در مجلس مأمون، امام‌رضا علیه السلام از حاضرین پرسید می‌دانید منظور از «أنفسنا» کیست؟ علمای حاضر گفتند: خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم؛ امام‌رضا علیه السلام فرمودند: «لَقَدْ عَلِمْتُمْ إِنَّمَا عَنَى بِهَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَ وَ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ النَّبِيِّ صَ حِينَ قَالَ لِيُنْتَهِيَنَّ بَنُو وَ لِيَعَةَ أَوْ لَأَبْعَثَنَّ إِلَيْهِمْ رَجُلًا كُنْفَسِي يَعْنِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَ وَ عَنَى بِالْأَبْنَاءِ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ عَ وَ عَنَى بِالنِّسَاءِ فَاطِمَةَ عَ فَهَذِهِ خُصُوصِيَّةٌ لَا يَتَقَدَّمُهُمْ فِيهَا أَحَدٌ وَ فَضْلٌ لَا يُلْحَقُهُمْ فِيهِ بَشَرٌ وَ شَرَفٌ لَا يَسْبِقُهُمْ إِلَيْهِ خَلْقٌ إِذْ جَعَلَ نَفْسَ عَلِيٍّ عَ كُنْفَسِيهِ؛ خطا رفتید مقصودش علی بن ابی طالب علیه السلام است و دلیلش آن است که پیغمبر فرمود: بنو ولیعه دست بردارند و گرنه شخصی را که چون خود من است، بر سر آنها فرستم، مقصودش علی بن ابی طالب علیه السلام بود این خصوصیتی است که احدی بر او پیشی نگرفت، فضلی است که بشری به آن نرسد و شرافتی است که فوق آن برای آفریده‌ای نباشد که علی را چون خود نموده.» (صدوق، ۱۳۷۶: ۵۲۵؛ کمره‌ای، ۱۳۷۶: ۵۲۵؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۲۳۲؛ آقاجفی اصفهانی، ۱۳۷۳: ۱/۱۷۲)

چهارم: پاسخ امام رضا علیه السلام به سؤال مأمون

روایت دیگر، نیز روایت امام رضا علیه السلام است که به سؤال مأمون پاسخ دادند. «روزی مأمون به ایشان گفتند: مرا از بزرگ‌ترین فضیلتی که برای امیرالمؤمنین علیه السلام است و قرآن بر آن دلالت می‌کند، آگاه کن. امام رضا علیه السلام فرمودند: «فضیلت مباحله است که فرزندان مصداق ابناء، همسرش مصداق نساء و خودش مصداق انفس بودند که حکم خدا این است که احدی از خلق خدا، بافضیلت‌تر و جلیل‌تر از رسولش نباشد، لازمه‌اش این است که بنابر حکم خدا احدی بافضیلت‌تر از نفس رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز نباشد. مأمون گفت: باوجود اینکه ابناء و نساء با لفظ جمع آمده‌اند، رسول خدا صلی الله علیه و آله از ابناء، تنها دو فرزندش و از نساء، فقط دخترش را خواند؛ بنابراین چرا جایز نباشد که مراد از خواندن نفس، نیز خودش باشد نه شخص دیگری، با این وجود دیگر فضیلتی برای امیرالمؤمنین علیه السلام وجود ندارد؟

امام رضا علیه السلام فرمودند: آنچه ذکر کردی صحیح نیست؛ زیرا داعی، غیر از خودش را دعوت می‌کند، همچنان که شخص آمر، غیر از خودش را امر می‌کند؛ چرا که در حقیقت صحیح نیست داعی، دعوت‌کننده خودش باشد و آمر، امرکننده خودش؛ و چون پیامبر در مباحله به جز امیرالمؤمنین علیه السلام مردی را دعوت نکرد پس قطعاً ثابت می‌شود او همان نفسی است که خداوند در کتابش مورد عنایت قرار داده. مأمون گفت: وقتی جواب داده شود سؤال ساقط می‌شود. (مفید، ۱۴۱۳: ۱/۳۸؛ مجلسی، ۱۳۸۸: ۱۰/۳۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/۴۹۳)

آیت‌الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) در ضمن این روایت فرمودند:

بر پایه‌ی نقل شیخ مفید، حضرت رضا علیه السلام بزرگ‌ترین فضیلت امیرمؤمنان علیه السلام را این می‌داند که به حکم خدا (عزّوجلّ) در آیه مباحله، آن حضرت نفس پیامبر صلی الله علیه و آله است. مأمون از حضرت رضا علیه السلام پرسید که چرا مراد از «انفسنا» خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نباشد حضرت علیه السلام فرمود: که این احتمال به هیچ وجه صحیح نیست؛ چون هرگز کسی خود را به کاری دعوت نمی‌کند، همان‌گونه که خود را امر نمی‌کند، پس مراد از «انفسنا»، نه

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است؛ چون معقول نیست حضرت رسول صلی الله علیه و آله خود را به مباحله دعوت کرده باشد نه هیچ‌یک از اصحاب، زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله جز امیر مؤمنان کسی را برای مباحله دعوت نکرد. بنابراین مراد از «أنفسنا» تنها امیر مؤمنان علیه السلام است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/۴۹۵)

یکی از محوری‌ترین جریان‌های قرآنی که مورد استناد اهل بیت علیهم السلام بوده و مورد نقد بنی عباس قرار می‌گرفت، همین داستان بهال بوده است. آن‌ها بر این پندار باطل بوده‌اند که مقصود از «أنفسنا»، «رجالنا» یعنی مردان ماست و این پندار باطل را از تقابل موهوم بین «أنفسنا» و «نساننا» استخراج می‌کردند و چنین می‌بافتند که تقابل أنفس و نساء دلالت دارد که مقصود از أنفس، رجال است.

اهل بیت علیهم السلام آن‌ها و دیگران را چنین هدایت می‌فرمودند که اگر فقط همین دو تعبیر بود ممکن بود کسی بتواند توهم کند که أنفس در قبال نساء، به معنای رجال است؛ ولی تعبیر سومی وجود دارد و آن کلمه‌ی «أبناءنا» است که می‌تواند مشمول رجال باشد، پس اگر عباسیان بگویند «لولا نساننا»، علویان می‌فرمایند: «لولا أبناءنا» و این همان قصه معهود است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴: ۴۹۶)

صاحب تسنیم همچنین تذکر می‌دهند که از مباحث قبلی و نیز بحث‌های روایی، جهت گفت‌وگوی مأمون با امام رضا علیه السلام و گفت‌وگوی اعتراض‌آمیز هارون با امام کاظم علیه السلام به خوبی روشن می‌شود، زیرا بنی عباس همواره دربارهی فضیلت ویژه‌ی بنی هاشم حساس بوده‌اند.

۲. پاسخ به شبهات

نمونه‌ای از شبهاتی که ایشان در این راستا پاسخ داده‌اند از این قرار است:

اول: شبهه ابن تیمیه

اولین شبهه‌ای که مطرح می‌شود شبهه ابن تیمیه است:

۱. طرح شبهه

ابن تیمیه درباره‌ی «أَنْفُسَنَا» گفته است که در لغت عرب به معنای مساوی و برابر نیامده است، بلکه بر افراد یک قبیله یا یک جامعه که در پاره‌ای امور هماهنگ و مرتبط هستند، می‌توان گفت «أَنْفُسَكُمْ» یا «أَنْفُسَهُمْ»؛ یا نسبت به یکدیگر گفته می‌شود: «أَنْفُسَنَا». (ابن تیمیه، بی تا: ۴/۳۴)

او می‌پذیرد که علی عَلَيْهِ السَّلَام مصداق (أَنْفُسَنَا) است؛ لیکن بر آن است که مختص به ایشان نیست. بنابراین، این مصداق بودن هیچ‌گونه امتیازی را ثابت نمی‌کند؛ زیرا هر فردی نسبت به جامعه هماهنگ با آن، به منزله‌ی نفس است؛ مانند: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ؛ یعنی از شما بنی اسرائیل که اهل یک نژاد و به منزله‌ی جان یکدیگرید، پیمان گرفتیم که یکدیگر را نکشید و از وطن خود متواری نکنید﴾ (بقره: ۸۵-۸۴) درباره‌ی دو طایفه که با یکدیگر پیوندی ندارند و با هم می‌جنگند، گفته نمی‌شود که خودتان را نکشید.

ابن تیمیه همچنين می‌گوید:

«عباس از سابقان مهاجران نبوده است؛ از این‌رو برای حضور در مباحله صالح نبود. بنابراین معیار معنوی اثر داشته است؛ نه صرف رابطه‌ی سببی مانند مصاهره، زیرا پیوندهای سببی با لفظی آمده و با لفظی دیگر می‌رود؛ مانند نکاح و طلاق.» (ابن تیمیه، بی تا: ۴/۳۵)

۲. پاسخ آیت الله جوادی آملی

اما پاسخی که آیت الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) به این شبهه گفته‌اند، این است:

«اگر کلمه‌ی «أَنْفُس» مطلق آورده شود، مثل دو آیه‌ی یاد شده و آیه‌ی ﴿فَتَوَبُوا إِلَىٰ بَارِكُمْ فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (بقره: ۵۴) به معنای مطلق پیوند قومی است. در آیه‌ی مورد بحث نیز اگر می‌فرمود: «تَعَالَوْا نَدْعُ أَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ» همین معنا را افاده می‌کرد؛ اما اگر نزدیک‌ترین افراد قوم با شخص، مثل ابناء و نساء، ذکر

شوند، آنگاه آنفس جداگانه و در کنار آنان آورده شود، معلوم می‌شود به معنای مطلق رابطه قومی نیست؛ زیرا رابطه پدری و پسری یا دختری از قوی‌ترین پیوندهای قومی است و تفصیل قاطع شرکت است و نشان می‌دهد که منظور از «آنفس» مطلق رابطه قومی نیست وگرنه حضرت رسول ﷺ عمو داشت و عمو از پسر عمو نزدیک‌تر است؛ ولی آن حضرت ﷺ امثال عباس بن عبدالمطلب را همراه نیاورد. ((جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/۴۶۳))

ایشان همچنین به شبهه ابن تیمیه درباره‌ی عدم شرکت عمومی پیامبر در مباحله این گونه پاسخ دادند:

«عباس عمومی پیامبر ﷺ بود و در راه اسلام سختی‌های فراوانی کشیده بود؛ ولی به صحنه‌ی مباحله دعوت نشد، پس حضور امیر مؤمنان ﷺ گویای نزدیکی معنوی او به رسول خدا ﷺ است. ((جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/۴۶۳))

دوم: شبهه‌ی فخر رازی

دومین شبهه‌ای که مطرح می‌شود، شبهه فخر رازی است:

۱. طرح شبهه

فخر رازی ذیل آیه‌ی مورد بحث می‌گوید: در «ری» مردی بود به نام محمود بن حسن حمصی که آموزگار دوازده امامی‌ها بود و می‌پنداشت که علی ﷺ از همه‌ی انبیاء ﷺ غیر از حضرت محمد ﷺ برتر است و چنین استدلال می‌کرد:

«آنچه بر این مدعا دلالت می‌کند قول خداوند است که فرمود: ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ مراد از (أَنْفُسَنَا) خود پیامبر نیست؛ زیرا انسان خودش را دعوت نمی‌کند، بلکه غیر خودش مراد است و بر اساس اجماع، وی علی ﷺ است، پس آیه دلالت دارد که علی ﷺ، «نفس» و «خود» حضرت پیامبر ﷺ است. البته نمی‌تواند مراد این باشد که وی عین اوست. پس مراد آن است که مانند اوست. این عموم (همانندی) در جهت نبوت و فضل تخصیص خورده

است، زیرا اجماع داریم که علی علیه السلام پیامبر نبود و نیز پیامبر از ایشان افضل بود، ولی عموم همانندی در غیر این دو مورد، باقی می ماند. و اجماع داریم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از دیگر پیامبران برتر است. از این رو، حضرت علی علیه السلام از همه پیامبران برتر است. روایتی که می گوید: هر که می خواهد آدم را در علمش، نوح را در اطاعتش، ابراهیم را در خلشش، موسی را در هیبتش و عیسی را در پاکیش ببیند، به علی بنگرد، استدلال به این آیه را تأیید می کند. دیگر شیعیان از قدیم نیز به این آیه استدلال می کنند که حضرت علی علیه السلام مانند خود حضرت محمد صلی الله علیه و آله است، مگر در اموری که با دلیل استثنا شده است. پس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از همه صحابه برتر بوده است. بنابراین حضرت علی علیه السلام از همه صحابه برتر است. این عقیده شیعه بود. (فخرزای، ۱۴۲۰: ۸/۲۴۸)

فخرزای در پاسخ به «محمودبن حسن حمّصی» می گوید:

«همان طور که اجماع داریم که حضرت محمد صلی الله علیه و آله از حضرت علی علیه السلام افضل است، همچنین اجماع داریم که پیامبر صلی الله علیه و آله از غیر پیامبر برتر است. بنابراین، همان گونه که ظاهر آیه درباره ی محمد صلی الله علیه و آله تخصیص خورده، درباره ی سایر پیامبران نیز تخصیص خورده است.» (همان)

۲. پاسخ آیت الله جوادی آملی

صاحب تسنیم در پاسخ فخرزای می گوید:

«افزون بر روایاتی که از مجموع آن ها برتری وجود مبارک امیر مؤمنان علیه السلام از سایر انبیاء علیهم السلام استنباط می شود و بیان می کنند وجود مبارک امیر مؤمنان علیه السلام فضایل همه ی انبیاء علیهم السلام را یک جا داراست مانند آنکه وجود مبارک رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره ی حضرت امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى آدَمَ فِي عِلْمِهِ وَإِلَى نُوحٍ فِي طَاعَتِهِ وَإِلَى إِبْرَاهِيمَ فِي خَلَّتِهِ وَإِلَى مُوسَى فِي هَيْبَتِهِ وَإِلَى عِيسَى فِي صَفْوَتِهِ، فَلْيَنْظُرْ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام».» (فخرزای، ۱۴۲۰: ۸/۱۸)

۲۴۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۱۷۹/۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۰۰/۱؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۳۱۴/۲؛
جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۶۵/۱۴)

ایشان همچنين بيان می کنند:

«شاهد ديگر بر برتری وی بر پیامبران پیشین علیهم السلام آن است که اولاً مقام و منزلت هر پیامبری در حدّ کتاب آسمانی اوست؛ و قرآن کریم نه تنها مصدّق تورات و انجیل و صحف انبیای سلف است، بلکه بر آن‌ها هیمنه، سلطه و سیطره دارد: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (مانده: ۴۸)

ثانیاً بر اساس حدیث ثقلین، همه‌ی اهل بیت علیهم السلام به ویژه وجود مبارک امیرمؤمنان علیه السلام در همه‌ی درجات معنوی در ردیف قرآن کریم‌اند و حقیقتی در قرآن نیست که اهل بیت علیهم السلام به آن نرسیده باشند؛ چنان‌که اهل بیت علیهم السلام نیز کمالی ندارند که قرآن کریم فاقد آن باشد، وگرنه جدایی قرآن و عترت لازم می‌آید، درحالی‌که معیت قرآن و عترت تا حوض کوثر، به این معناست که در عالم ظاهر، برزخ، قیامت کبرا و در همه‌ی درجات طولی، هیچ درجه‌ای از درجات حقیقی نیست که قرآن دارای آن درجه باشد و اهل بیت علیهم السلام آن را نداشته باشند.

بر اساس این شواهد، اهل بیت عصمت، به ویژه حضرت امیرمؤمنان علیه السلام حقیقت قرآن کریم را به همراه دارند و از آنجاکه قرآن کریم بر همه‌ی کتاب‌های پیامبران سلف سیطره دارد و درجه‌ی انبیای سلف در حدّ کتاب‌های آنان است و علی بن ابی طالب علیه السلام به کنه قرآن مهیمن رسیده است، به یقین از پیامبران دیگر برتر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۶۶/۱۴)

آیت‌الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) همچنين فرمودند:

«سخن فخررازی و دیگران، ناشی از اجماعی است که بر افضل بودن نبی بر غیر نبی ادعا کرده‌اند؛ در حالی‌که اولاً چنین اجماعی نیست، به دلیل روایاتی به مضمون روایت من آزاد... این روایات در حد استفاضه است و از مجموع آن‌ها برتری آن حضرت بر انبیا ثابت می‌شود و خبر واحد نیست که با آن، این‌گونه معارف اعتقادی ثابت نشود. ثانیاً آن اجماع حجّت نیست، زیرا

معصوم در آن نیست. آنان از این حقایق غفلت کرده‌اند و در این مباحثه، حق با عالم بزرگوار «محمودبن حسن حمّصی» است. آری علی علیه السلام نبوت نداشت، اما از پشتوانه نبوت یعنی ولایت که به نبوت ارزش می‌بخشد، برخوردار بود. نباید تعجب شود که چگونه غیر نبی، یعنی امیر مؤمنان علیه السلام بر نبی برتری دارد؛ چون آن حضرت جانشین پیامبرگامی اسلام صلی الله علیه و آله است و محدوده‌ی رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله تمامی گستره‌ی زمین و زمان بوده است؛ برخلاف پیامبران دیگر که یا مرز رسالتشان هم از نظر مکان محدود بود و هم از نظر زمان؛ مانند پیامبران غیر اولوالعزم؛ یا اگر هم رسالتشان سراسر زمین را در بر می‌گرفت، مانند پیامبران اولوالعزم، در زمانی خاص بوده است؛ پس زعامت مطلق در عرصه‌ی زمین و پهنای زمان، ویژه‌ی رسول اکرم صلی الله علیه و آله است و امیر مؤمنان علیه السلام جانشین چنین مقامی است و در ارزیابی باید «نایب» را با «منوب عنه» او سنجید و امیر مؤمنان علیه السلام جانشین پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است نه جانشین انبیای سلف علیهم السلام؛ اگر اجماعی منعقد باشد، قدر متیقن آن دلیل لُبی، این است که هر پیامبری بر وصی، نایب و امام بعد از خود که جانشین اوست برتر است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/۴۶۷)

همان‌طور که روایت زیر به خوبی بیانگر فضل و برتری این خاندان بر دیگر افراد است: ابوریاح، خدمت کارام سلمه از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت کرده که اگر در روی زمین افرادی گرامی‌تر از علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام وجود داشت خداوند به من دستور می‌داد که به واسطه‌ی آنان مباحله کنم، لکن خداوند به من دستور داد که به کمک آنان مباحله کنم، آنان برترین افرادند. (حلی، بی‌تا: ۱۷۹؛ سیوری حلی، ۱۳۸۰: ۵۱۵)

ج. مؤیدات دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی)

پیش از این گفته شد علاوه بر تسنیم، مهم‌ترین منابع حدیثی اهل سنت و منابع شیعی نیز روایات بیانگر فضائل اهل بیت را متذکر شده‌اند که در اینجا به نقل برخی موارد جهت تأیید سخنان مفسر شیعی اکتفا می‌نماییم:

الف: از جمله مواردی که می‌توان جهت تأیید سخنان ایشان برشمرد، روایاتی است که یکی از مفسران سنی نقل کرده و در ضمن آن صراحتاً بیان کرده که این آیه در عظمت پیامبر ﷺ و اهل بیت کرام آن حضرت نازل شده است. وی در این زمینه احادیث مختلفی را از راویان متفاوت نقل کرده است که به‌عنوان نمونه به یکی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

«ابن عباس داستان مسیحیان نجران را چنین بیان کرده است: مصطفی ﷺ دست علی ﷺ، فاطمه علیها السلام، حسن ﷺ و حسین ﷺ را گرفت و به وعده‌گاه آورد و فرمود: ﴿اللَّهُمَّ هؤُلاءِ أبنائنا و نساؤنا و أنفسنا﴾ چون مصطفی ﷺ آماده‌ی مباحله شد، سید مسیحیان گفت: با عظمتی که این پنج تن دارند ما هرگز با آنان مباحله نمی‌کنیم زیرا بیم هلاک ما وجود دارد.» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱/۱۵۵)

ب: از جمله مؤیدات دیگر در این باره، روایتی است که از منابع اهل تسنن و کتاب‌های تفسیری آن‌ها نقل شده چنین است:

«پیامبر ﷺ به مباحله آمد، در حالی که حسن در آغوشش بود، دست حسین را گرفته بود. فاطمه پشت سرش راه می‌رفت و علی پشت سر فاطمه. او به آن‌ها گفت: هرگاه دعا کردم آمین بگوئید؛ در این هنگام اسقف مسیحیان گفت: ای گروه مسیحیان همانا من چهره‌هایی را می‌بینم که اگر از خداوند بخواهند که کوه را جابجا کند آن را نابود می‌کند، پس مباحله نکنید که همگی تا روز قیامت نابود می‌شوید.»

همان‌طور که ملاحظه می‌فرمایید در این روایت اسقف مسیحیان با دیدن این چهره‌ها رعب و وحشت بر او مستولی گشته که این نشان از چیزی جز عظمت و فضیلت این خاندان نزد خداوند متعال ندارد.

ج: مؤید دیگر در این زمینه، روایتی است که مقاتل (م. ۱۵۰ق)، طبری (م. ۳۱۰ق) و ابن‌کثیر (م. ۷۷۴ق) در اثر تفسیری خویش آورده‌اند و آن اینکه از ابوبکر بن مردویه از جابر نقل شده: دو تن از مسیحیان نجران، بر پیامبر وارد شده و ایشان آن‌ها را دعوت به ملاحظه کرد. جابر گفت: رسول خدا فردای آن روز، دست علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام را گرفت و سپس به دنبال آن‌ها فرستاد، اما آنان از اجابت، خودداری نموده و پذیرفتند که خراج بدهند. سپس پیامبر فرمودند: قسم به آنکه مرا آفرید، اگر قبول نمی‌کردند، باران آتش بر سرشان می‌بارید. جابر گفت: «أَنْفُسَنَا: رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی بن ابی طالب و ابناءنا: الحسن و الحسين و نساءنا: فاطمة» و همین نقل را حاکم در مستدرکش از ابن‌عباس روایت کرده است. (مقاتل، ۱۴۲۳: ۱/۲۸۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳/۲۱۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۲/۴۷)

د: شاهد دیگری که در این زمینه می‌تواند راه‌گشا باشد، سخنان یکی از مفسران برجسته شیعی است که فرموده‌اند: اهل بیت علیهم‌السلام در این جریان به‌عنوان شرکای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ایشان را همراهی کردند نه به‌عنوان نمونه‌هایی از مؤمنین و این شریک بودن در دعوت، خود دلیل بر فضیلت و منقبت آن‌ها است. ایشان در اثر تفسیری خویش چنین نگاشته است: «اگر آوردن ایشان به‌عنوان نمونه‌ای از مردان و زنان و کودکان مؤمنین بود، لازم بود حداقل دو مرد و سه زن و سه فرزند، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را همراهی کنند تا فرمان «انفسنا و نساءنا و ابنائنا» را امثال کرده باشند، پس اگر ایشان از مردان، تنها علی و از زنان، تنها فاطمه و از فرزندان، تنها حسنین علیهم‌السلام را آورد، برای این بود که آوردن همین‌ها مصحح صدق امثال بوده، به این معنا که غیر از نامبردگان کسی که شرکت دادنش امثال امر خدا باشد نیافته. حضور نامبردگانی که با خود برای مباحله آورد، به خاطر دعوی و دعوت بود،

پس نامبردگان نیز شرکای آن جناب در دعوت دینی بودند، همان‌طور که شرکایش در دعوی مباحله بودند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۲۲۶)

ایشان همچنین در جواب به اشکالی دال بر اینکه شریک بودن و همراهی با رسول خدا ﷺ در مباحله، فضیلت و منقبت نیست، فرموده‌اند: این شریک بودن با پیامبر ﷺ دال بر فضیلت و منقبت این خاندان است.

ذیل آیه یعنی جمله «علی الکاذبین» دلالت دارد بر اینکه در یکی از دو طرف مباحله و محاجه دروغگویی هستند و قطعاً باید بوده باشند و این تمام نمی‌شود مگر به اینکه در هر یک از دو طرف جماعتی صاحب دعوت باشند، حال چه راستگو و چه دروغگو، پس این جمله ثابت می‌کند کسانی که با رسول خدا ﷺ بودند شریک با او در دعوی و دعوت بوده؛ پس ثابت شد که حاضرین در مباحله همگی شان صاحب دعوی و دعوت و شرکای رسول خدا ﷺ در این معنا بوده‌اند و این فضیلت ایشان را می‌رساند. (همان: ۲۲۷)

هـ: مؤید دیگر در این راستا استدلال عقلی یکی از علمای حنفی مذهب است که چنین مطرح نموده است:

«بدون شک برای مباحله کسانی برگزیده می‌شوند که از نظر ایمان و قرب به خداوند از جایگاه بالایی برخوردار باشند، و در مباحله‌ای که یکی از افراد آن پیامبر ﷺ است، باید کسانی با او همراه شوند که یا در مرتبه او باشند، و یا از دیگران نسبت به مقام او نزدیک‌تر باشند، و از طرفی اگر غیر از افراد یاد شده، فرد دیگری از مسلمانان نیز از چنان جایگاه بالای ایمانی و معنوی برخوردار بود پیامبر ﷺ او را نیز برمی‌گزید، زیرا در مورد رفتار پیامبر ﷺ احتمال کوچک‌ترین کار خلاف عدل و حکمت وجود ندارد.» (قدوزی بلخی، ۱۳۰۲/ ۲۸۷)

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که ذکر شد، یکی از مستندات دین مبین اسلام برای اثبات فضیلت خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام بر سایرین، آیه‌ی مباحله است که برای همیشه در افتخار

آفرینی شیعه، برگ زرینی را بر بلندای تاریخ به ثبت رسانده است. چرا که با توجه به روایات مطرح شده در این مقاله و استنادات عقلی، به درستی و با ظرافت می‌توان به این یافته‌های عظیم دست یافت که با استفاده از آیه‌ی مباحله، نه تنها فضیلت اهل‌بیت علیهم‌السلام اثبات می‌گردد بلکه فضیلت و به تبع آن خلافت بلافصل حضرت علی علیه‌السلام نیز اثبات می‌شود؛ چرا که ایشان در آیه با عنوان نفس و جان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مورد خطاب واقع شده‌اند و شایستگی جانشینی ایشان را دارد. در واقع از مجموع روایات، علاوه بر اینکه برتری وجود مبارک امیرمؤمنان علیه‌السلام از سایر انبیا علیهم‌السلام استنباط می‌شود این نکته نیز استفاده می‌شود که وجود مبارک امیرمؤمنان علیه‌السلام فضایل همه‌ی انبیا علیهم‌السلام را یکجا داراست.

همچنین بر اساس حدیث ثقلین، همه‌ی اهل‌بیت علیهم‌السلام به ویژه وجود مبارک امیرمؤمنان علیه‌السلام در همه‌ی درجات معنوی در ردیف قرآن کریم‌اند و از آنجاکه قرآن کریم بر همه‌ی کتاب‌های پیامبران سلف سیطره دارد و درجه‌ی انبیای سلف در حد کتاب‌های آنان است و علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام به کنه قرآن مهیمن رسیده است، به یقین از پیامبران دیگر برتر است.

بدون شک برای مباحله کسانی برگزیده می‌شوند که از نظر ایمان و قرب به خداوند از جایگاه بالایی برخوردار باشند، وقتی یکی از این افراد، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است، باید کسانی با او همراه شوند که یا در مرتبه او باشند، و یا از دیگران نسبت به مقام او نزدیک‌تر باشند، و از طرفی اگر غیر از افراد یاد شده، فرد دیگری از مسلمانان نیز از چنان جایگاه بالای ایمانی و معنوی برخوردار بود، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم او را نیز برمی‌گزید، زیرا در مورد رفتار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم احتمال کوچک‌ترین کار خلاف عدل و حکمت وجود ندارد.

در مجموع، اذعان به فضیلت اهل‌بیت علیهم‌السلام در شان نزول این آیه از سوی مفسران فریقین صورت گرفته است و در پاسخ شبهات مطروحه فخررازی و ابن‌تیمیه می‌توان گفت: منظور از آنفس، مطلق پیوند قومی نیست و ابن‌عباس معیار شرکت در مباحله را نداشته

و داعی خودش را دعوت نمی‌کند بلکه مدعو شخص دیگری است که آنفس خوانده شده و مصداق آن حضرت علی علیه السلام است.

در پایان به محققین عزیز پیشنهاد می‌شود، این آیه را از جنبه‌های دیگری مورد بررسی قرار دهند، به‌عنوان نمونه می‌توانند با موضوعاتی تحت عنوان شبهات مطرح در مورد اثبات فضیلت اهل بیت علیهم السلام با استفاده از آیه‌ی مباحله، اثبات خلافت امام علی علیه السلام با استفاده از آیه‌ی مباحله، اثبات فضیلت اهل بیت علیهم السلام با استفاده از آیه‌ی مباحله از منظر اهل سنت به تحقیق و تفحص پردازند.

کتاب نامه

- قرآن مجید، (۱۳۷۳)، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، دارالقرآن الکریم، قم، ج ۲.
۱. ابن تیمیہ، احمد، (بی تا)، **منہاج السنہ**، دارالکتب العلمیہ، بیروت.
 ۲. ابن عجیبہ، احمد بن محمد، (۱۴۱۹)، **بحر المدیة**، انتشارات دکتر حسن عباس زکی، قاهرہ.
 ۳. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴)، **معجم مقاییس اللغه**، ج ۱، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، **لسان العرب**، ج ۳، دارصادر، بیروت.
 ۵. آلوسی، محمود، (بی تا)، **روح المعانی**، بی نا، بی جا.
 ۶. بحرانی اصفهانی، عبداللہ بن نوراللہ، (۱۳۸۷)، **عوارم العلوم**، مؤسسہ امام مہدی، قم.
 ۷. بحرانی، سیدہاشم، (۱۴۱۶)، **البرہان**، بنیاد بعثت، تہران.
 ۸. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، (۱۴۱۵)، **لباب التأویل فی معانی التنزیل**، دارالکتب العلمیہ، بیروت.
 ۹. بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰)، **معالم التنزیل**، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۰. بیضاوی، ناصرالدین، عبداللہ بن عمر، (۱۴۱۸)، **انوارالتنزیل و اسرارالتأویل**، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۱. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراہیم، (۱۴۲۲)، **الکشف و البیان**، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۲. جوادی آملی، عبداللہ، (۱۳۸۹)، **تسنیم**، انتشارات اسراء، قم.
 ۱۳. جوہری، ابونصر اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶)، **صحاح**، دارالعلم للملایین، بیروت.
 ۱۴. حسکانی، عبیداللہ بن احمد، (۱۴۱۱)، **شواہد التنزیل لقواعد التفضیل**، انتشارات وزارت ارشاداسلامی، تہران.
 ۱۵. حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا)، **روح البیان**، دارالفکر، بیروت.
 ۱۶. حلّی، ابومنصور جمال الدین، حسن بن یوسف بن مطہر، (بی تا)، **نہج الحق و کشف الصدق**، دارالکتب اللبنانی، بیروت.
 ۱۷. دہخدا، علی اکبر، (۱۳۴۱)، **لغتنامه**، ج ۳۶، نشر دانشگاہ تہران، تہران.
 ۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، **المفردات فی غریب القرآن**، دارالعلم، الدار الشامیة - دمشق، بیروت.
 ۱۹. زمخشری، جاراللہ محمود، (۱۴۰۷)، **کشاف**، ج ۱، دارالکتاب العربی، بیروت.
 ۲۰. سیوری حلّی، جمال الدین مقداد بن عبداللہ، (۱۳۸۰)، **اللوامع الإلهیہ**، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
 ۲۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویہ، (۱۳۷۳)، **عیون اخبار الرضا**، ترجمہ آقانجفی اصفهانی، محمدتقی، نشر صدوق، تہران.

۲۲. _____ (۱۳۷۶). *الأمالي*، ج ۶، ترجمه کمره‌ای، محمدباقر، کتابچی، تهران.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷). *المیزان*، ج ۳، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲۴. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، (۱۳۷۰). *الفروق فی اللغة*، ج ۱، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲۵. فخررازی، ابوعبدالله محمدبن عمر، (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، ج ۸، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹). *العین*، ج ۲، هجرت، قم.
۲۷. قیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴). *مصباح المنیر*، دارالهجره، قم.
۲۸. قاسمی، محمدجمال الدین، (۱۴۱۸). *محاسن التأویل*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۲۹. قرشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*، ج ۵، ج ۶، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۰. قندوزی بلخی، سلیمان بن ابراهیم، (۱۳۰۲). *ینایع الموده لنوی القری*، سازمان اوقاف و امور خیریه و نشر دارالأسوه، قم.
۳۱. کاظمیان، مهدی، رضاخواه، زهرا، (۱۳۹۰). *فرهنگ واژگان مترادف*، ترجمه الفروق فی اللغة، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳). *بحارالانوار*، ج ۲، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
۳۳. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن*، ج ۹، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۳۴. مظہری، محمدثناءالله، (۱۴۱۲). *تفسیر مظہری*، مکتبه الرشديه، پاکستان.
۳۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳). *الإختصاص*، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، قم.
۳۶. _____ (۱۴۱۳). *الفصول المختاره*، کنگره شیخ مفید، مؤسسه آل البيت علیہ السلام، قم.
۳۷. ملاحویش، آل قاضی عبدالقادر، (۱۳۸۲). *بیان المعانی*، مطبعه الترقی، دمشق.
۳۸. نجفی خمینی، محمدجواد، (۱۳۹۸). *تفسیر آسان*، ج ۲، انتشارات اسلامیة، تهران.
۳۹. نخبوانی، نعمت الله بن محمود، (۱۹۹۹م). *الفواتح الهیه و المفاتیح الغیبه*، ج ۱، داررکابی للنشر، مصر.
۴۰. نورالدین حلبی شافعی، ابوالفرج علی بن ابراهیم، (۱۴۲۷). *السیرة الحلبیة*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۴۱. نووی جاوی، محمد بن عمر، (۱۴۱۷). *مراح لیبید*، ج ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۴۲. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، (۱۴۱۶). *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ج ۲، دارالکتب العلمیه، بیروت.

مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره هشتم * زمستان ۱۳۹۸



بررسی پیامدهای اختلاف مفسران در بحث «مجاز در قرآن» با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی

نسرين انصاریان^۱

چکیده

یکی از علوم موردنیاز در عرصه‌ی تفسیر قرآن، دانش «علم بیان» است، بحث «حقیقت و مجاز» که یکی از مسائل مهم این علم محسوب می‌شود، به دلیل تأثیر مستقیم در تفسیر قرآن، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ بنابراین، «بررسی پیامدهای اختلاف مفسران در بحث مجاز در قرآن» از اهمیت والایی برخوردار است، با توجه به مقبولیت علمی علامه طباطبایی در حوزه‌ی تفسیری از سویی و تأکید وی بر اراده معنای مجازی در برخی از آیات از ناحیه دیگر، دست‌یابی به دیدگاه‌های این مفسر بزرگ در این مورد، اقدامی ضروری است؛ این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی تحلیلی انجام شد، یافته‌های پژوهش این است که پیامدهای «افراط در قلمرو مجاز» معلول، «سوءاستفاده از مجاز برای اثبات عقاید خود» و «تفسیر به رأی» و پیامدهای «فائل نبودن به مجاز»، اموری همچون: «ناتوانی در تفسیر برخی آیات» و «ارائه تفسیری نامعقول از آن‌ها» است؛ در این میان علامه طباطبایی با قراردادن چارچوبی خاص برای مجاز، از آثار سوء پیامدهای مورد اشاره به دور است، آن چارچوب شامل: «عدم پذیرش معنای حقیقی به حکم عقل»، «سختی درک معنای حقیقی برای بیشتر مردم» و «مبالغه در مطلب» است ایشان در مواردی که این چارچوب مهیا نیست احتمال اراده‌ی هر دو معنای حقیقی و مجازی را می‌دهند.

واژگان کلیدی

پیامدهای انکار مجاز قرآنی، علامه طباطبایی، قلمرو مجاز، مخالفان مجاز، موافقان مجاز

مقدمه

فن مجازگویی یکی از بهترین ابزارهای کلامی است که انسان به آن دست پیدا کرده و با استمداد از آن هم می‌تواند برخی از معانی را روشن کند و هم به دلیل تعبیرهای دقیق و لطیف در آن، تأثیر بیشتری بر نفس داشته باشد از این رو جمع چشمگیری از انسان‌ها در طول اعصار به آن گرایش داشته‌اند؛ عرب‌زبانان نیز با بهره‌گیری از مجاز، معانی شگفت و والایی را پدید آورده‌اند و سخنرانی‌ها و سروده‌هایشان را به آن آراسته‌اند.

در طول تاریخ اسلام و از زمانی که بحث حقیقت و مجاز در کلام عرب وارد محافل علمی اندیشمندان اسلامی شد، همواره موافقان و مخالفانی برای وجود مجاز در قرآن وجود داشته که به نظریه پردازی و بحث و جدل پیرامون این مسأله پرداخته‌اند، یکی از مسائل در این رابطه بحث قلمرو مجاز در قرآن است که برخی در این رابطه افراط کرده و در منجلاط پیامدهای آن گرفتار شدند و برخی یا به‌طورکلی قائل به مجاز در قرآن نبوده و یا دامنه‌ی آن را بسیار محدود می‌دانند که این امر نیز پیامدهای خاص خود را داشته؛ پی بردن به برخی از این پیامدها یکی از اهداف این نوشته است.

علامه طباطبایی نیز در کتاب المیزان فی تفسیر القرآن در چارچوب خاصی در تفسیر برخی از آیات به مجاز بودن مفاد آن‌ها اشاره کرده که پی بردن به قلمرو و حدود و ثغور مجاز در قرآن از دیدگاه ایشان، هدف دوم این نوشته است.

اهمیت مطلب این است که در عصر حاضر وسایل ارتباطی و اطلاع‌رسانی، پیشرفت فراوانی داشته و امکان شیوع سریع عقاید باطل و آموزه‌های ناصحیح بیش از زمان‌های دیگر است و قائل بودن یا نبودن به حقیقت یا مجاز در معنای برخی از آیات، ربط مستقیم با عقاید مسلمانان دارد.

در این برهه از زمان برای بهره‌بری صحیح از کلام الهی و دستیابی به عقاید و اخلاق صحیح دینی و ممانعت از ورود عقاید فاسد به ذهن، شناخت معنای حقیقی یا مجازی آیات، ضروری به نظر می‌رسد و لازمه‌ی این مطلب شناخت قلمرو مجاز در قرآن است

که پیامدهای سوء افراط در مجاز یا مخالفت با آن را نداشته باشد و یکی از راه‌های رسیدن به این هدف، بررسی دقیق آراء مفسر عالی‌قدر معاصر، علامه طباطبایی در کتاب تفسیر ایشان است.

الف: مفهوم‌شناسی

لغویان ریشه‌ی اصلی «مجاز» را «ج و ز» به معنای «عبور کردن و گذشتن» می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۶۵/۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۱) واژه‌ی «مجاز» از این ریشه اسم مکان است به معنای «راه‌گذر» و «راهی که از طریق آن، از طرفی به طرف دیگر عبور می‌کنند.» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ۲/۲۷۴؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۵/۸)

معنای اصطلاحی مجاز در نزد بلاغیون این است: «مجاز کلمه‌ای است که در معنای «غیر ما وضع له» به دلیل وجود علاقه بین معنای دوم با اول به کار رود و قرینه‌ای دلالت بر این معنا کند.» (مطلوب، بی تا: ۵۹۰)

ب: پیشینه تحقیق

بحث مجاز اولین بار در اوایل قرن سوم توسط ابو عبید معمر بن مثنی (م. ۲۰۹ق) در کتاب مجاز القرآن مطرح شد، پس از وی جاحظ (م. ۲۵۵ق) با نوشتن کتاب الحیوان، ابن‌قتیبه (م. ۲۷۶ق) با کتاب تأویل مشکلا القرآن، سید شریف رضی (م. ۴۰۶ق) با کتاب تلخیص البیان فی مجازات القرآن، قاضی عبدالجبار (م. ۴۱۵ق) در دو کتاب تنزیه القرآن عن المطاعن و متشابه القرآن ادامه‌دهنده‌ی بحث مجاز در قرآن بودند.

از کتب معاصر که می‌توان به‌عنوان پیشینه‌ی عام این بحث نام برد، کتاب المجاز فی اللغة و القرآن الکریم بین الإجازة و المنع، عرض و تحلیل و نقد تألیف دکتر عبدالعظیم ابراهیم محمد المطعنی است، که توسط مکتب وهبه در سال ۲۰۰۹م چاپ شده، محور بحث این کتاب علوم لغوی عربی مانند بلاغت لغات، ادب عربی، شعر و نثر و است.

کتاب دیگر در این زمینه کاربرد مجاز در قرآن نوشته علی نصیری است که در شهریور ۱۳۸۷ توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی به چاپ رسیده که در آن نویسنده به ذکر مطالب کلی در ارتباط با کاربرد مجاز پرداخته است؛ در این کتاب، اشاره‌ای به قلمرو مجاز در تفسیر و پیامدهای آن نشده است.

نویسندگان برخی مقالات نیز به تبیین نوع خاصی از مجاز توجه داشتند مانند مقاله‌ی استعاره‌های قرآنی از منظر تفسیر و تأویل نوشته‌ی امیر توحیدی و زهرا صادقی که در نشریه‌ی مطالعات نقد ادبی در سال ۱۳۹۱ (شماره ۲۸، صص: ۱۶۵-۱۹۳) چاپ شده و در بخشی از چکیده آن آمده: «قرآن بسیاری از حقایق پوشیده خود را در قالب استعاره بیان کرده و اکثر علمای بلاغت استعاره‌های قرآن را تنها از جنبه‌ی ادبی بلاغی و زیباشناختی مورد بررسی قرار داده‌اند و متعرض تأویل آن نشده‌اند؛ لذا این مقاله به بیان معانی باطنی و تأویلی آن‌ها پرداخته است»، نویسندگان این مقاله تنها به نوع خاصی از مجاز در قرآن یعنی استعاره پرداخته‌اند.

حاصل تتبع این‌که در مورد پیشینه‌ی خاص این تحقیق نوشته‌ای یافت نشد؛ از این‌رو این پژوهش با بهره‌مندی از روش تحقیق عقلی به روش گردآوری کتابخانه‌ای و با پردازش توصیفی تحلیلی انجام شد و با مراجعه به اسناد و آثار مکتوب فیش برداری گردید، منابع استفاده‌شده در بیشتر موارد کتب تفسیری، روایی، فقهی، اصولی، علوم قرآنی، لغوی و ادبی بوده و به دلیل گستردگی مطالب و بانگیزه صرفه‌جویی در کلمات و صفحات، اکثر نقل قول‌ها، نقل به معنا و به‌صورت غیرمستقیم و با تلخیص بیان گردیده است.

در این مقاله ابتدا به پیامدهای افراط در قائل بودن مجاز در قرآن، همین‌طور پیامدهای انکار مجاز در قرآن پرداخته می‌شود؛ سپس قلمرو مجاز از دیدگاه علامه طباطبایی و پیامدهای آن بیان خواهد شد.

ج: دیدگاه‌ها در مورد «مجاز در قرآن»

در مورد «وجود مجاز در قرآن» دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است:

۱. موافقان مجاز در قرآن

جمعی از مفسران همچون (طوسی، بی‌تا: ۱/ ۱۴۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱/ ۲۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۵۵؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۷/ ۲۸؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱/ ۹۱؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۱/ ۳۹) موافقان مجاز در قرآن هستند، همچنین جمعی از دانشوران علوم قرآنی (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲/ ۳۷۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/ ۳۷۷) از موافقان مجاز در قرآن می‌باشند.

۲. مخالفان مجاز در قرآن

مخالفان مجاز در قرآن به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ی اول منکر وجود مجاز در زبان عرب و قرآن هستند، از جمله این گروه ابن‌تیمیه (ابن‌تیمیه الحرانی، ۱۴۱۶: ۷۴)، شاگردش ابن‌قیم (ابن‌قیم، ۱۴۲۵: ۵) و از معاصران محمد امین شنقیطی (شنقیطی، بی‌تا: ۳۷) و حسن مصطفوی (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۲/ ۶) و در عصر حاضر سلفیان هستند که از جریان‌های عمده و فعال ظاهرگرا بوده و به شدت مدافع این مبنا می‌باشند.

گروه دوم از مخالفان مجاز در قرآن قائل به تفصیل شده‌اند و وجود مجاز در زبان عرب را پذیرفته و وجود آن را در قرآن انکار کرده‌اند از جمله این افراد داوود ظاهری و فرزندش ابوبکر محمد ظاهری است؛ (المطعنی، ۱۴۰۶: ۲/ ۶۲۲) ابن‌القاصّ از علمای شافعی و ابن‌خویز منداد از مالکیان نیز جزء این گروه هستند، این گروه معروف به ظاهریه هستند. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲/ ۳۷۷)

د: پیامدهای گسترده دانستن مجاز در قرآن

استفاده از فنون و قواعد ادبی شرایط خاصی دارد که بدون آنها اجرای آن فن بلاغی خالی از اشکال نیست؛ بر همین اساس قائل بودن به مجاز در قرآن نیز شرایط خاص خود را دارد اما برخی از موافقان مجاز در قرآن بدون توجه به آنها، به ذکر مجاز در آیات پرداخته‌اند، پیامدهای زیر حاصل بررسی دیدگاه‌های این گروه است:

۱. پرداختن به مجاز در آیه بدون تأثیر در تفسیر

اولین پیامد گسترده دانستن قلمرو مجاز در قرآن، پرداختن به مجاز در آیه بدون نقش داشتن آن در تفسیر است، تبیین مطلب این است که یکی از حد و مرزهایی که مفسران باید در بیان مجازهای قرآنی رعایت کنند نقش داشتن مجاز در تفسیر آیه است؛ بنابراین در صورت عدم ایفای نقش مجاز در تفسیر، سخن گفتن از مجاز در آیه به عنوان تفسیر آیه بیهوده است؛ توضیح مطلب این که: بررسی مجاز در قرآن از دو جهت قابل تأمل است، جهت اول ادبی و بلاغی است که کتاب‌های بلاغی و اعراب قرآن به آن پرداخته‌اند؛ مانند کتاب‌های مجاز القرآن ابوعبیده معمر بن مثنی، معانی القرآن فراء، البیان والتبیین و الحیوان جاحظ و تأویل مشکل القرآن ابن‌قتیبه؛ جهت دوم تفسیری است که مفسران در صورتی که نقشی در تفسیر داشته باشد به آن پرداخته‌اند.

اما برخی از مفسران گاهی به مجازهایی در آیات اشاره کرده‌اند که تنها نقش ادبی داشته و بیان آن در تفسیر ضرورتی ندارد در این زمینه آورده‌اند که: هدف نهایی در تفسیر فهم دین است و زیاده‌روی در بیان اعراب و قواعد بلاغی، مفسر را از این هدف دور می‌کند؛ به همین دلیل در تفسیر باید وجوه بلاغت قرآن به قدر کشش و ظرفیت معنا بیان شوند و تفسیری که تنها به حل مشکلات واژه‌ها و اعراب و بیان نکات بلاغی می‌پردازد تفسیری است که مخاطب را از خدا و کتاب الهی دور می‌کند. (ر.ک: رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱/ ۲۳-۱۷)

به عنوان مثال در آیه ﴿يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرٍ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ فرشتگان را که حامل وحی از فرمان اوست به هر کس از بندگان خویش بخواهد نازل می‌کند ﴿(نحل: ۲)﴾ برخی از مفسران معتقدند واژه‌ی روح در این آیه از باب مجاز به معنای وحی یا قرآن (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/ ۳۴۹) به نقل از ابن‌عباس و ابن‌زید) و به قول بعضی دیگر به معنای نبوت است (همان، ۶/ ۳۴۹) به نقل از حسن) در صورتی که روح به هر یک از معانی یاد شده که باشد دخالتی در تفسیر آیه ندارد. بنابراین باید تا حدی به بحث مجاز در آیات

پرداخت که به تفسیر آیات کمک کند و در غیر این صورت بیان مجاز بودن ثمره تفسیری ندارد.

۲. مجاز شمردن آیات دارای معنای حقیقی

دومین پیامد گسترده دانستن مجاز در قرآن، مجاز شمردن آیات دارای معنای حقیقی است، تبیین مطلب این‌که: وجود قرینه یکی از شرط‌های قائل شدن به مجاز است که در صورت عدم آن، حقیقی بودن معنا حتمی است اما برخی از مفسران افراطی در حوزه مجاز قرآنی، بدون وجود قرینه بارز و محکم، قائل به مجاز در آیات شده‌اند و این امر موجب شده که آیات دارای معنای حقیقی را نیز مجاز بدانند؛ برخی از این سلسله آیات، مربوط به امور دنیوی و برخی مربوط به امور اخروی هستند.

۲-۱. در امور دنیوی

قائلان افراطی مجاز در قرآن برخی آیات دارای معنای حقیقی که مربوط به امور دنیوی است را «مجاز» می‌دانند که به دو نمونه از آن آیات اشاره می‌شود:

الف: در آیه ﴿مَا أَشْهَدْتُمْ خُلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ آسمان‌ها و زمین را با حضور آن‌ها خلق نکردم﴾ (کهف: ۵۱)، برخی از مفسران معتقدند مراد از اشهاد در این آیه از باب مجاز، مشورت کردن است (آلوسی، ۱۹۱۵: ۲۷۹/۸) در صورتی که قرینه‌ای بر این معنای مجازی وجود ندارد.

ب: در آیه ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ؛ تنها مؤمنین برادر یکدیگرند﴾ (حجرات: ۱۰) به اخوت بین مؤمنان اشاره شده و مراد معنای حقیقی آن است اما برخی مفسران، اطلاق اخوت در آیه را اطلاقی مجازی و از باب استعاره دانسته‌اند. (آلوسی، ۱۹۱۵: ۲۶، ۱۵۱)

۲-۲. در امور اخروی

قائلان افراطی مجاز در قرآن برخی آیات دارای معنای حقیقی که مربوط به امور اخروی است را نیز مجاز می‌دانند که به سه نمونه از آن آیات اشاره می‌شود:

الف: آیهی ﴿تَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَ مَا هُمْ بِسُكَارَىٰ؛ مردمان به نظرت مست آیند ولی مست نیستند﴾ (حج: ۲) وضعیت دشوار انسان در مواجهه با زلزله‌ی قیامت را بیان می‌کند و در معنای حقیقی به کاررفته اما برخی آن را مجاز می‌دانند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۷/۱۱۲)

ب: آیهی ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا؛ آنان که مال یتیمان را به ستمگری می‌خورند در حقیقت آن‌ها در شکم خود آتش جهنم فرومی‌برند و به‌زودی به دوزخ در آتش فروزان خواهند افتاد﴾ (نساء: ۱۰) بر یکی از امور حقیقی اخروی یعنی تجسم اعمال دلالت دارد اما برخی مفسران آن را مجاز دانسته‌اند. (شریف‌الرضی، ۱۴۰۶: ۱۰)

ج: آیهی ﴿وَقَالُوا الْجُلُودُ دِهْمٌ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ؛ به پوست بدن خود می‌گویند چرا علیه ما شهادت دادید می‌گویند خدائی که هر چیز را به زبان می‌آورد ما را به زبان آورد﴾ (فصلت: ۲۱) به شهادت اعضاء در قیامت و آیهی ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ نَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؛ روزی که به دوزخ می‌گوییم آیا پر شدی و می‌گوید آیا بازهم هست﴾ (ق: ۳۰) به سخن گفتن جهنم اشاره دارد، اما موافقان افراطی مجاز آن‌ها را نیز مجاز دانسته‌اند. (خفاجی، ۱۴۱۷: ۷/۳۲؛ آلوسی، ۱۹۱۵: ۲۶/۱۸۷)

حاصل بحث این‌که پیامد افراط در مجازگرایی این گروه سوءاستفاده از مجاز برای اثبات عقاید خود است زیرا این گروه حدود و ثغور خاصی برای مجاز قائل نیستند و هرگاه حقیقی دانستن معنای آیه هماهنگ با عقاید آنان نباشد با تمسک به مجاز در پی اثبات عقاید خود برآمده‌اند.

ازجمله این گروه زمخشری است وی هرچند به‌وسیله‌ی مجاز بسیاری از مشکلات قرآن را حل کرده اما گاهی آنچه با مذهب اعتزال او موافق بوده را حقیقی و آنچه را که با فکر اعتزالی او مناسبت نداشته را یکی از انواع مجاز دانسته، نمونه‌ی آن تفسیر ایشان در آیه‌ی زیر است: ﴿زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَ يَسْحَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا؛ زندگی دنیا

در نظر کسانی که کافر شدند زینت داده شده و به همین جهت کسانی را که ایمان آوردند مسخره می‌کنند ﴿ (بقره: ۲۱۲)

زمخشری در تفسیر این آیه آورده: مراد از زینت دهنده در آیه شیطان است که با وسوسه‌های خود اعمال دنیا را زیبا جلوه می‌دهد؛ وی به دلیل اینکه بر اساس قواعد فکری معتزله آراسته کردن دنیا به خدا نسبت داده نمی‌شود، آراسته کردن را از باب مجاز به شیطان اسناد داده است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۵۴/۱)

بنابراین، پیامد موافقان افراطی مجاز در قرآن پرداختن به مجاز در آیه بدون تأثیر در تفسیر و مجاز شمردن آیات دارای معنای حقیقی در برخی امور دنیوی و اخروی است که با تمسک به مجاز بتوانند عقاید خود را اثبات کنند.

هـ: پیامد قائل نبودن به مجاز

در مقابل گروه پیشین افرادی هستند که به دلیل انکار مجاز در قرآن، از تفسیر برخی از آیات که حقیقی دانستن معنای آن‌ها خلاف عقل است عاجز بوده و تفسیری نامعقول از آن‌ها عرضه می‌کنند، مهم‌ترین اثر منفی این دیدگاه، در تفسیر آیات متشابه از جمله آیات مربوط به صفات و افعال خداوند است، قائلان به عدم مجاز در قرآن، این آیات را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کنند که حاکی از آن است که وجود صفات و افعال خداوند را پذیرفته‌اند اما کیفیت آن را درک نمی‌کنند.

این گروه آیه‌ی ﴿وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ احاطه‌ی علمی به او ندارند ﴿ (بقره: ۲۱۲) را دلیل بر غیر معقول بودن کیفیت افعال و صفات خداوند می‌دانند و معتقدند که شناخت کیفیت صفات، متوقف بر شناخت کیفیت ذات است، وقتی انسان احاطه بر ذات خدا ندارد صفات خدا را هم نمی‌تواند بشناسد. (شقیطی، بی‌تا: ۲۶۱/۱۰)

در مورد افعال خداوند به‌عنوان نمونه به آیات دربرگیرنده آمدن و تکلم خداوند اشاره می‌شود:

یکی از آیات مربوط به آمدن خداوند، این آیه است: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا؛ و ملائکه صف به صف امر پروردگارت را بیاورند﴾ (فجر: ۲۲) این گروه در مورد نسبت آمدن به خدا در این آیه می‌گویند: ما تنها می‌دانیم که مراد آمدنی است که شایسته خداوند است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱/۱۳۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۱۶۸؛ رشید رضا، ۱۳۱۴: ۹/۱۴۶)

البته برخی از آنان در ظاهر به گوشه‌ای از این انحراف فکری پی برده و آورده‌اند: عقل انسان حرکت را برای خداوند محال می‌داند زیرا تحرک از خصوصیات جسم است و خداوند مبرای از جسمانیت است؛ بنابراین، چاره‌ای به جز تأویل آیه نیست. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۱۵۹)

یکی از آیاتی که در آن بحث تکلم خداوند مطرح است آیه‌ی زیر است: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ؛ این پیامبران بعضی از ایشان را بر بعض دیگر برتری داده‌ایم بعضی از آنان کسی بوده که خدا با وی سخن گفت﴾ (بقره: ۲۵۳) این گروه معتقدند بحث پیرامون کیفیت کلام خدا و سخن گفتن با رسولانش بر ما جایز نیست، برخی دلیل آن را اینگونه بیان کرده‌اند که این امر مانند شادی، لذت، درد و ... از امور وجدانی و شعور نفسانی است که توصیف کیفیتش برای کسی که آن را درک نکرده ممکن نیست. (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳/۴)

برخی دیگر این‌گونه توضیح داده‌اند که امکان شنیدن کلام خداوند وجود دارد زیرا همان‌گونه که رؤیت خدا مانعی ندارد شنیدن سخنان خداوند نیز مانعی ندارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶/۵۲۶)

این گروه در مورد صفات خداوند نیز همین نظر را دارند به‌عنوان مثال:

در آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ؛ خداوند شاکر و دانا است﴾ (بقره: ۱۵۸) که بحث شاکر بودن خداوند مطرح است، این گروه سخنان متفاوتی را بیان کرده‌اند، برخی تنها آورده‌اند: مراد دادن پاداش به دلیل اطاعت است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱/۱۱۵) و در مورد علت آن سخنی نگفتند، برخی ضمن بیان این‌که مراد پاداش طاعت است علت بیان آن به‌صورت شاکر

بودن را تشبیه (نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۱/۴۴۶) و برخی مبالغه در احسان دانسته‌اند. (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱/۱۸۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۴۲۵)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود اضطرابی در نظرات آنان دیده می‌شود و به نظر می‌رسد که این گروه با وجود این که تشخیص داده‌اند شاکر بودن برای خدا محال است ولی برای حفظ عقاید خود به هر اسلوبی از بلاغت متوسل می‌شوند اما حاضر نیستند مجاز بودن آیه را بپذیرند.

حاصل مطالب بیان‌شده این است که پیامد محدود ندانستن گسترده مجاز در قرآن، تفسیر به رأی و تفسیر بر اساس عقاید شخصی مفسر است و پیامد وارد نکردن برخی آیات در حوزه مجاز، ناتوانی در تفسیر برخی آیات و تفسیر غیر معقول از آیات است.

و: مجاز در قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی و پیامدهای آن

علامه طباطبایی نه مانند گروه اول دامنه‌ی مجاز در قرآن را بسیار گسترده و بدون حدود مرز می‌داند که به هر بهانه‌ای قائل به مجاز در آیه شود و نه مانند گروه دوم سد محکمی به نام عدم مجاز در قرآن پیش روی خود گذاشته که حتی در اموری که عقل گواه مجاز بودن آیه است قائل به مجاز نباشد بلکه ایشان چارچوب خاصی برای ورود به بحث مجاز در آیات الهی قائل است که بر اساس آن چارچوب، پیامدهای سوء موارد گفته‌شده بروز نمی‌کند، حاصل بررسی مواردی که علامه قائل به یکی از انواع مجاز در آیات شده نکات زیر است:

۱. شرایط خاص برای بهره‌گیری از مجاز در حوزه آیات

اولین مطلب در مورد مجاز از دیدگاه علامه طباطبایی، بررسی شرایط بهره‌گیری از مجاز در آیات است، نتیجه‌ی بررسی آیاتی که وی قائل به مجاز در آنها شده این است که مجاز در حوزه‌ی آیاتی وارد می‌شود که یکی از شرایط زیر را دارا باشد:

۱-۱. عدم پذیرش معنای حقیقی به حکم عقل

گاهی معنای حقیقی آیه به گونه‌ای است که به حکم عقل قائل شدن به آن معنا قابل پذیرش نیست و چاره‌ای جز قائل شدن به معنای مجازی نیست از این رو اولین شرط برای ورود مجاز از دیدگاه علامه طباطبایی، عدم پذیرش معنای حقیقی به حکم عقل است به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

۱-۱-۱. آیات ظاهر در تجسیم خداوند

اولین موردی که قائل شدن به معنای حقیقی به حکم عقل قابل پذیرش نیست آیاتی است که معنای ظاهری آن‌ها حاکی از تجسیم خداوند است؛ عنایت علامه به حقیقی بودن برخی صفات و افعال الهی مانع از آن نشده که صفات و افعال مخصوص اجسام را به خدا نسبت دهند؛ از این رو، هرگاه یکی از این صفات برای خدا آورده شده آن را مجاز می‌دانند تا توهم ناشی از ظواهر آیات را که دلالت بر تجسیم خداوند دارد را دفع نمایند. (اوسی، ۱۳۸۱: ۳۳۶)

به عنوان مثال در آیه **﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَدْبُرُ الْأَمْرَ﴾** سپس بر کرسی قدرت و مقام تدبیر قرار گرفت و به تدبیر امور عالم پرداخت **﴿﴾** (یونس: ۳) که معنای حقیقی عبارت «استوی علی العرش» نشان از جسمانیت خدا دارد علامه آیه را تمثیلی برای احاطه تدبیر خدا در ملکش می‌دانند و دلیل خود را ادامه آیه یعنی عبارت «یَدْبُرُ الْأَمْرَ» ذکر می‌کنند که استوای بر عرش را به تدبیر امور تفسیر کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۶/۸)

برخی از بلاغیون (ابن یعقوب مغربی، بی تا: ۲/ ۵۲۰؛ دسوقی، بی تا: ۴/ ۵۳؛ مدرس افغانی، ۱۳۶۲: ۷/ ۴۴) و برخی از مفسران (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۷۳؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۶/ ۱۰۸؛ ۱۴۱۵: ۲/ ۲۰۷؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۱۳/ ۱۰۲) نیز آیه را تمثیل دانسته‌اند. از تفاسیر علامه در جاهای دیگر نیز این مطلب به دست می‌آید. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۵/۱۷ و ۲۸۹/۲)

۱-۱-۲. در بیان اشراط الساعه

دومین موردی که قائل شدن به معنای حقیقی آن به حکم عقل قابل پذیرش نیست، آیات بیان‌کننده اشراط الساعه است زیرا در آن زمان، نظام دنیا و مادیات برجیده می‌شود و

درک صحیحی از آن احوال برای انسان محصور در ماده امکان ندارد و راهی به جز بیان آن‌ها در قالب مجاز نیست.

علامه طباطبایی آیات دلالت‌کننده بر اشراط الساعه را که به نحوی با ویژگی‌های مادی سروکار دارند مجاز می‌داند به‌عنوان مثال در آیهی ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ زمانی که آفتاب پیچیده می‌شود که شاهد مثال تکویر خورشید (تکویر: ۱) علامه طباطبایی برای معنای تکویر، پیچیدن و به شکل مدور درآوردن را می‌پذیرند و تکویر خورشید را استعاره از احاطه تاریکی بر جرم خورشید می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰/۲۱۳)

لغویان ریشه‌ی «ک و ر» را به معنای «دور» و «پیچاندن چیزی که قسمت‌هایش به یکدیگر پیوسته می‌شود مانند پیچیدن دستار یا عمامه» می‌دانند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۲۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۴۷۷)

برخی از مفسران نیز در بیان علت این که چرا برای خورشید تکویر آمده گفته‌اند که وقتی بخواهند لباسی را بردارند آن را می‌پیچند، وقتی بنا است خورشید نیز برداشته شود از باب استعاره گفته می‌شود پیچیده شد بنابراین، مراد از پیچیدن خورشید از بین رفتن نور و احاطه تاریکی بر آن است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/۲۵۳)

شرط گفته‌شده یکی از اشراط الساعه است که در آن ویژگی‌های مادی برچیده می‌شود؛ بنابراین، برچیده شدن خورشید و احاطه‌ی تاریکی بر آن در زمانی است که ویژگی مادی برچیده شده و عقل انسان قادر به درک آن نیست؛ ازاین‌رو، این آیه و آیات نظیر آن در قلمرو مجاز قرار می‌گیرند.

۲-۱. سختی درک معنای حقیقی برای بیشتر مردم

دومین شرط بهره‌گیری از معانی مجازی در حوزه‌ی آیات از دیدگاه علامه طباطبایی، سختی درک معنای حقیقی برای بیشتر مردم است، تبیین مطلب به این صورت است که گاهی مجاز در حوزه‌ی آیاتی وارد می‌شوند که دربردارنده‌ی آموزه‌ها و معارفی هستند که اگر آن آموزه‌ها در قالب معنای حقیقی بیان شوند، فهم آن‌ها برای معدودی از انسان‌ها قابل‌درک است، اما در صورت بیان همان مطالب در قالب مجاز، آن امر

به صورت امری تجربی نشان داده شده و امکان فهم آن برای بیشتر انسان‌ها فراهم می‌شود؛ از این رو، علت ورود مجاز در برخی آیات از دیدگاه علامه طباطبایی در قالب حسی و تجربی قراردادن آموزه‌های آن‌ها است.

۱-۲-۱. مثال اول آیه زیر است: ﴿فَذَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ﴾ سپس با همین فریب سقوطشان داد (اعراف: ۲۲) در رابطه با جریان حضرت آدم عليه السلام و همسرش است که سرانجام دچار فریب شیطان شدند، علامه طباطبایی برای واژه‌ی تدلیه که یکی از مشتقات آن در آیه به کار رفته، معنای نزدیک کردن و وصل کردن را پذیرفته و معتقد است که این معنا استعاره از دلوت الدلو یعنی ارسال کردم دلورا می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۵/۸)

لغویان معنای ریشه‌ی «دل و» را فرستادن سطل در چاه (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۶۹/۸) و تدلیه را فرستادن از بالا به پائین می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۶۷/۱۴) و در توضیح آن آورده‌اند که اصل تدلیه برای تشنه‌ای است که ظرفی را به چاه می‌اندازد ولی آب یافت نمی‌کند سپس برای هر طمع‌ی که در آن نفعی نیست قرار داده شده است. (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۱۳/۱۹) برخی از بلاغیون نیز به استعاره بودن آن اشاره کرده‌اند. (عسکری، بی‌تا: ۲۷۴)

مفسران نیز نظرات مختلفی بیان کرده‌اند: برخی قائل به استعاره در این آیه هستند (شریف الرضی، ۱۴۰۶: ۱۴۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۵۴/۸) بعضی توضیحاتی در مورد آیه آورده‌اند که حاکی از آن است که استعاره بودن آن را پذیرفته‌اند اما نامی از استعاره نبرده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱/۴۳۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۹۵/۲) شماری از آنان نیز آن را تمثیل دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۷/۸) و برخی توضیحات تمثیل را آورده و لفظ تمثیل را به کار نبرده‌اند. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۲۰/۱۴)

به نظر می‌رسد از دو زاویه می‌توان آیه را بررسی کرد: زاویه اول اینکه تنها معنای دلا را در نظر بگیریم در این صورت استعاره است؛ زاویه‌ی دوم این‌که کل جمله را در نظر بگیریم، با توجه به این‌که تشبیه یک هیئت است تمثیل می‌باشد؛ در صورت تمثیل بودن تبیین مطلب را اینگونه ذکر کرده‌اند: (حضرت آدم عليه السلام و حوا) با ریسمان پوسیده مکر و خدعه ابلیس برای به دست آوردن آب حیات و ملک جاویدان، به چاه وسوسه‌های

ابلیس فرو رفتند و نه تنها آب حیات به دستشان نیامد، بلکه در گرداب نافرمانی خدا افتادند و قرآن می‌گوید: «شیطان، آن‌ها را فریب داد و با طناب خود آن‌ها را در چاه فروبرد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۱۷/۶)

بنابراین خواه آیه را بنا بر نظر علامه استعاره بدانیم و خواه تمثیل، در هر دو صورت مجاز بودن آیه حتمی است زیرا به‌طور یقین مراد از سقوط در چاه معنای حقیقی آن نیست بلکه معنای مجازی فریب خوردن مراد است، در گفتارهای روزمره در زبان فارسی نیز مراد از این‌که من با طناب پوسیده تو به چاه نمیروم این است که من فریب تو را نمیخورم و کسی مراد جمله را معنای حقیقی آن نمی‌داند.

در اینجا احتمال بیان مطلب در قالب معنای حقیقی نیز وجود دارد، ولی بیان آن در قالب مجاز به دلیل تصور تجربی و حسی فهم مطلب را آسانتر می‌کند.

۲-۱-۲. مثال دوم در رابطه با شرط دوم ورود مجاز در حوزه آیات یعنی عدم درک معنای حقیقی برای بیشتر مردم، عبارت قرآنی ﴿وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَخَضَاتِ﴾ آنان که به زنان باعفت نسبت زنا می‌دهند ﴿نور: ۴﴾ است، در این آیه شاهد مثال یرمون است. علامه طباطبایی برای واژه‌ی رمی، معنای تیرانداختن به‌طرف دشمن یا شکار را می‌پذیرند و در دو جا اشاره کرده‌اند که به‌عنوان استعاره برای تهمت زدن نیز به کار می‌رود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۷/۵ و ۸۱/۱۵)

ریشه‌ی اصلی یَزُمُونَ، «رمی» است، برخی از لغویان «رمی» و «طرح» را مترادف و به معنای «پرتاب کردن» می‌دانند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲۸/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳۹۲/۲) برخی از مفسران نیز متذکر شده‌اند که اصل «رمی» در اعیان است و برای معنای استعاره آورده می‌شود (سمین، ۱۴۱۴: ۱۲۹/۲) بعضی نیز توضیحاتی که معنای استعاره را می‌رساند داده‌اند اما به لفظ استعاره اشاره‌ای نکرده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۵۶۴)

به نظر می‌رسد مراد از استعاره بودن آن این است: همان‌گونه که تیر خدشه بر جسم اصابت‌کننده زده و آن را زخمی می‌کند، تهمت نیز خدشه بر روح متهم زده و آن را زخمی

می‌کند، اما به دلیل این‌که جراحت جسم حسی و قابل مشاهده است و جراحت روح غیر حسی و پنهان؛ از این‌رو، در قالب یکی از باب‌های مجاز بیان‌شده که تفهیم مطلب را ملموس‌تر و آسان‌تر کند.

۳-۲-۱. مثال سوم آیه‌ی زیر است: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَ لَكِن تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ چون چشم‌ها کور نمی‌شود ولیکن دل‌هایی که در سینه‌ها است کور است ﴿(حج: ۴۶) شاهد مثال عبارت تَعْمَى الْقُلُوبَ است که در آن کوری به قلب اسناد داده‌شده، در صورتی‌که «کوری» برای «چشم» به کار می‌رود، مراد از «قلب» در آیه نیز «قلب جسمی» نیست زیرا برای آن نیز صفت «کوری» به کار نمی‌رود بلکه مراد از قلب، قلب معنوی است که کانون ادراکات برای انسان است.

مفسران در مورد فراز ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ﴾ از این آیه، دیدگاه‌های متفاوتی را ذکر کرده‌اند: برخی قائل به استعاره (حقی برسوی، بی‌تا: ۸۱/۳) و بعضی آن را کنایه از ضلالت می‌دانند (خفاجی، ۱۷/۱۴: ۵۴۹/۱) شماری از آنان نیز به ضلالت اشاره کرده‌اند اما نامی از کنایه به میان نیاورده‌اند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹/۱: ۹۵؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۵۰/۴)، علامه تعبیر «کوری» برای «قلب» را استعاره مکنیه دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۵/۳)

به نظر می‌رسد تبیین استعاره مکنیه بودن آن به این صورت است: ابتدا قلب به منزله چشم قرار داده‌شده زیرا هر دو سبب ادراک هستند، قلب انسان را به معلومات می‌رساند همانگونه که چشم انسان را به مرئیات می‌رساند (شریف‌الرضی، ۱۴۰۶: ۲۳۸) سپس کوری که ملائم با چشم است برای قلب آورده شده؛ پس استعاره مکنیه است؛ پیداست اگر این مطالب به‌صورت حقیقی هم بیان می‌شد برخی انسان‌ها قادر به درک آن بودند اما بیان مطلب با یکی از انواع مجاز موجب شده که به دلیل حسی و تجربی بودن آن همه افراد قادر به فهم مطلب باشند.

۴-۲-۱. مثال چهارم آیه ﴿أَوَّلِيكَ يَنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ اینان از فاصله‌ای دور ندا میشوند ﴿(فصلت: ۴۴) است که وصف حال کفار است که از مکانی دور خواننده

می‌شوند، علامه معتقدند که مورد ندا واقع شدن از مکان دور تمثیلی از حال کفار است که هیچ برهان و موعظه‌ای را نمی‌پذیرند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۴۰۰)

برخی از مفسران نیز ضمن قبول تمثیل بودن این آیه آورده‌اند که اگر شخصی از دور صدایی را بشنود تنها اصواتی مبهم به او می‌رسد که معنای آن را نمی‌فهمد و از آن نفعی نمی‌برد. (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱۷/۸؛ حقی بروسوی، بی تا ۸/۲۷۳؛ آلوسی، ۱۹۱۵: ۱۲/۳۸۱) برخی دیگر آورده‌اند که عرب به کسی که مطلبی را می‌فهمد می‌گوید او نزدیک است و به کسی که مطلبی را نمی‌فهمد می‌گوید او دور است. (نحاس، ۱۴۲۱: ۳/۲۴۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۵/۳۶۹)

در این آیه نیز به منظور قابل تجربه بودن، مطلب آیه در قالب مجاز آمده، برای این که فهم آن، همه کس فهم شود، علامه در جاهای دیگر نیز ضمن پذیرش مجاز در آیه به این مطلب اشاره کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۹ و ۱۴/۳۰۲ و ۱۵/۳۲۹ و ۱۷/۶۴ و ۱۸/۲۲۳)

۱-۳. مبالغه در مطلب

سومین شرط ورود مجاز در حوزه آیات از دیدگاه علامه طباطبایی مبالغه در بیان مطلب است،

۱-۳-۱. مثال اول آیه زیر است: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾؛ علاقه به گوساله در دل‌هایشان جای گیر شد ﴿(بقره: ۹۳) در مورد یهودیان است که میل شدیدی به پرستش گوساله داشتند، در آیه به جای بیان وجود علاقه به گوساله پرستی از باب مجاز اشراب عجل آورده شده است.

علامه در این آیه قائل به استعاره است و مراد آیه را این گونه بیان می‌کند که یهودیان از شدت محبتی که به گوساله داشتند گویا خود گوساله را در دل جای دادند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۲۲۲-۲۲۳)

کلمه‌ی اشربوا از مصدر اشراب به معنای نوشانیدن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۴۹۱؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲/۱۰۳)

برخی از بلاغیون بر این عقیده هستند که عبارت مزبور، استعاره است و منظور بیان توصیف دل‌های بنی‌اسرائیل است که در نتیجه افراط و مبالغه در دوستی گوساله، چنان شدند که گویی دل‌های ایشان از محبت گوساله اِشْراب و آبیاری شده است. (علوی مقدم، ۱۳۷۲: ۲/۶۳۶)

بعضی از مفسران نیز آیه را استعاره، (شریف الرضی، ۱۴۰۶: ۷؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶: ۱/۳۳۶؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ۱/۲۰۶) بعضی استعاره تمثیلیه (قونوی، ۱۴۲۲: ۵/۱۷۲) و برخی استعاره مکنیه (صاوی، ۱۴۲۷: ۱/۶۲؛ دره، ۱۴۳۰: ۱/۲۵۴) می‌دانند و شماری از آنان نیز ضمن پذیرش استعاره بودن آن آورده‌اند که این آیه از استعاره‌هایی است که برای اثبات بلاغت قرآن به آن مثال می‌زنند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱/۳۷۸)

نکته‌ی مشترک سخن اندیشمندان قرآنی و از جمله علامه طباطبایی در مورد آیه این است که مجاز بودن آیه به انگیزه‌ی مبالغه و حاکی از ژرفای علاقه‌ی آنان به گوساله‌پرستی است.

۲-۳-۱. مثال دوم آیه‌ی زیر است: ﴿وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً؛ و کسی که در راه خدا از وطن چشم می‌پوشد و مهاجرت میکند اگر به مواعی برمی‌خورد به گشایش‌هایی نیز برخورد می‌نماید﴾ (نساء: ۱۰۰) علامه معتقد است کلمه‌ی «مراعِم» در آیه به معنای مذهب (راهها) است یعنی هر کس در راه خدا مهاجرت کند می‌بیند که مکان‌های فراوانی برای زندگی هست و در هر مکانی که نتواند دین خدا را اقامه کند به مکانی دیگر می‌رود و به این ترتیب دماغ مانع را به خاک می‌مالد و با آن نزاع می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/۵۳)

لغویان معنای ریشه «ر غ م» را خاک (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴/۴۱۷) و برخی دو اصل خاک و مذهب می‌دانند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲/۴۱۳) و مراد از «مراعِمه» (بینی دیگری را به خاک مالیدن) را اهانت و ذلت دانسته‌اند (ازهری، ۱۴۲۱: ۸/۱۳۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۴۶) لغویان همچنین استعمال «مراعِم» را برای (ذلت مجاز تضي زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۶/۲۹۵؛ زمخشری، ۱۹۷۹:

۲۳۹) و برخی کنایه از ذلت (طریحی، ۱۳۷۵: ۷۳/۶؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۱/۲۵۱) و برخی استعاره (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۵۹) می‌دانند.

برخی از مفسران نیز «مراغمه» را استعاره برای «منازعه» دانسته (سمین، ۱۴۱۴: ۲/۱۱۳؛ ابیاری، ۱۴۰۵: ۸/۲۲۳) و برخی توضیحاتی نزدیک به توضیحات علامه طباطبایی داده اما لفظ «استعاره» را نیاوردند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۵۵۶؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱/۲۸۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۲۳۷/۴)

علت استعمال «مراغمه» برای «پیروزی در منازعه» را این‌گونه برخی توضیحاتی نزدیک به توضیحات علامه طباطبایی داده اما لفظ «استعاره» را نیاوردند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۵۵۶؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱/۲۸۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۲۳۷/۴) ذکر کرده‌اند: بینی عضوی در نهایت عزت و خاک در نهایت ذلت است؛ از این‌رو، مراد از بینی به خاک رسیدن، ذلت است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۱/۱۹۸؛ شیبانی، ۱۹۷۵: ۲/۳۰) همان‌گونه که در گذشته نشانه ذلت و شکست در جنگ این بود که پیشانی دشمن به خاک مالیده می‌شد. به‌هر حال پیشانی به خاک مالیده شدن یک حقیقت تاریخی است که اکنون محوشده و اجبار و غلبه در آن باقی مانده و امروزه به خاک مالیده شدن لازمه شکست خوردن نیست که بتوان آن را کنایه دانست پس قول به استعاره بودن آن صحیح است. سه شرط بیان‌شده یعنی عدم پذیرش معنای حقیقی، سختی درک معنای حقیقی برای بیشتر مردم و مبالغه در مطلب، شروط لازم برای ورود به حوزه مجاز در قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی است.

۲. قائل بودن به هر دو معنای حقیقی و مجازی

دومین مطلب در بیان مجاز از دیدگاه علامه طباطبایی قائل شدن به معنای حقیقی و مجازی است ایشان در برخورد با برخی از آیات که احتمال هر دو معنای حقیقی و مجازی در آن‌ها به یک‌میزان است، قائل به هر دو معنا شده‌اند.

۱-۲. در آیهی ﴿وَتَسْتَوُونَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ آن روز شرکای امروزتان را فراموش خواهید کرد ﴿انعام: ۴۱﴾؛ علامه مراد از «نسیان» را معنای حقیقی و مجازی می‌داند؛ معنای حقیقی یعنی «فراموش می‌کنید» و معنای مجازی یعنی «اعراض می‌کنید»، ایشان علت صحت معنای حقیقی را این می‌دانند که حال همه‌ی انسان‌ها این است که در مواجهه با گرفتاری متوجه خداوند شده و همه چیز را فراموش می‌کنند و صحت معنای مجازی را استعمال «نسیان» به معنی «اعراض کردن» در برخی آیات مانند جاثیه: ۳۴ می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳۹/۷)

۲-۲. ﴿وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي﴾ و به ابراهیم و اسماعیل فرمان دادیم که خانه را پاک کنند ﴿بقره: ۱۲۵﴾ است علامه در آیه برای واژه تطهیر، هم معنای حقیقی و هم مجازی (در این جا استعاره مکنیه) را پذیرفته؛ معنای حقیقی آن را پاک کردن آلودگی‌های ظاهری در اثر بی‌مبالاتی مردم در مسجد و معنای مجازی آن را «خالص کردن خانه خدا برای عبادت‌کنندگان» می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۸۱/۱)

البته به نظر می‌رسد در این آیه معنای مجازی یعنی تطهیر باطنی اولویت دارد زیرا هدف اصلی عبادت «تطهیر باطنی» است.

۳-۲. آیهی ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ قسم به رسولانی که از پی هم فرستاده شدند ﴿مرسلات: ۱﴾ است که علامه طباطبایی قائل به معنای حقیقی و مجازی برای واژه‌ی «عرفا» است و آورده که در معنای حقیقی، مراد آیه سوگند به فرشتگان روانه شده، درحالی‌که پشت سرهم می‌آیند و در معنای مجازی مراد سوگند به فرشتگان که به خاطر کاری خیر و معروف روانه شده‌اند است. (همان: ۱۴۶/۲۰-۱۴۷)

نتیجه‌گیری

پیامد قائل بودن به «گسترده‌گی مجاز در قرآن»، سوءاستفاده از مجاز برای اثبات عقاید خود و تفسیر به رأی است.

پیامد قائل نبودن به مجاز در قرآن، ناتوانی در تفسیر برخی آیات و تفسیر غیر معقول از آنها است.

علامه طباطبایی موارد بهره‌گیری معنای مجازی در آیات را معلول، عدم پذیرش معنای حقیقی به حکم عقل، سختی درک معنای حقیقی برای بیشتر مردم و مبالغه در مطلب می‌داند.

علامه در مواردی که احتمال هر دو معنای حقیقی و مجازی می‌رود قائل به هر دو معنا است.

کتاب نامه

- قرآن کریم، ترجمه تفسیر المیزان، طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، ج ۵، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۱. ابن تیمیة الحرانی، احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، (۱۴۱۶)، *الایمان*، ج ۵، المكتب الاسلامی، بیروت.
 ۲. ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸)، *جمهرة اللغة*، ج ۱، دارالعلم للملایین، بیروت.
 ۳. ابن سلیمان، مقاتل، (۱۴۲۳)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
 ۴. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰)، *تفسیر التحرير و التتویر*، ج ۱، مؤسسة التاريخ العربی، بیروت.
 ۵. ابن عجمیه، احمد، (۱۴۱۹)، *البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید*، ج ۱، حسن عباس زکی، قاهره.
 ۶. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، ج ۱، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
 ۷. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۱، مكتب الاعلام الاسلامی، قم.
 ۸. ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، (۱۴۲۳)، *تأویل مشکل القرآن*، ج ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
 ۹. ابن قیم، محمد، (۱۳۲۵)، *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله*، ج ۱، اضواء السلف، ریاض.
 ۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
 ۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، ج ۳، دار صادر، بیروت.
 ۱۲. ابن یعقوب مغربی، احمد بن محمد، (بی تا)، *مواهب الفتاح فی شرح تلخیص المفتاح*، ج ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت.
 ۱۳. ابوالسعود، محمد بن محمد، (۱۹۸۳)، *تفسیر ابی السعود* (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، آستان قدس رضوی، مشهد.

۱۵. ابوحيان، محمدبن يوسف، (۱۴۲۰)، *البحر المحيط في التفسير*، ج ۱، دار الفكر، بيروت.
۱۶. ابو عبيده، معمر بن مثنى (۱۳۸۱)، *مجاز القرآن*، ج ۱، مكتبة الخانجي، قاهره.
۱۷. ابوهلال عسكري، حسن بن عبدالله، (بی تا)، *الصناعتين، الكتابة و الشعر*، ج ۱، مكتبة العصرية، بيروت.
۱۸. ابيارى، ابراهيم، (۱۴۰۵)، *الموسوعة القرآنية*، ج ۱، مؤسسة سجل العرب، قاهره.
۱۹. ازهرى، محمد بن احمد، (۱۴۲۱)، *تهذيب اللغة*، ج ۱، دار احياء التراث العربى، بيروت.
۲۰. اوسى، على رمضان، (۱۳۸۱)، *روش علامه طباطبايى در تفسير الميزان*، ج ۱، سازمان تبليغات اسلامى، تهران.
۲۱. آلوسى، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵)، *روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، ج ۱، دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، بيروت.
۲۲. بيضاوى، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸)، *أنوار التنزيل و أسرار التأويل* (تفسير البيضاوى)، ج ۱، دار احياء التراث العربى، بيروت.
۲۳. جوهرى، اسماعيل بن حماد، (۱۳۷۶)، *الصحاح*، تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۱، دار العلم للملايين، بيروت.
۲۴. حقى بروسوى، اسماعيل بن مصطفى، (بی تا)، *تفسير روح البيان*، ج ۱، دار الفكر، بيروت.
۲۵. خازن، على بن محمد، (۱۴۱۵)، *تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معانى التنزيل*، ج ۱، دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، بيروت.
۲۶. خفاجى، احمد بن محمد، (۱۴۱۷)، *حاشية الشهاب المسماة عناية القاضى و كفاية الراضى على تفسير البيضاوى*، ج ۱، دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، بيروت.
۲۷. دره، محمد على طه، (۱۴۳۰)، *تفسير القرآن الكريم و اعرابه و بيانه*، ج ۱، دار ابن كثير، بيروت.
۲۸. دسوقى، محمد، (بی تا)، *حاشية الدسوقى على مختصر المعانى*، ج ۱، المكتبة العصرية، بيروت.
۲۹. راغب اصفهانى، حسين بن محمد، (۱۴۱۲)، *مفردات ألفاظ القرآن*، ج ۱، دار القلم، بيروت.
۳۰. رشيدرضا، محمد، (۱۴۱۴)، *تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار*، ج ۱، دار المعرفة، بيروت.
۳۱. زحيلي، وهبه، (۱۴۱۱)، *التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج*، ج ۲، دار الفكر، دمشق.
۳۲. زركشى، محمد بن بهادر، (۱۴۱۰)، *البرهان في علوم القرآن*، ج ۱، دار المعرف، بيروت.

۳۳. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، **الكشاف**، ج ۳، دار الكتاب العربي، بیروت.
۳۴. _____، (۱۹۷۹)، **أساس البلاغة**، ج ۱، دارصادر، بیروت.
۳۵. سمین الحلبي، احمد بن يوسف، (۱۴۱۴)، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، ج ۱، عالم الكتب، بی جا.
۳۶. شریف الرضی، سید محمد، (بی تا)، **تلخیص البیان فی مجازات القرآن**، ج ۲، دارالأضواء، بیروت.
۳۷. شقیطی، محمد امین بن محمد المختار الجکني، (بی تا)، **منع جواز المجاز فی المنزل للمتعبد والإعجاز**، دارعالم الفوائد للنشر و التوزيع، مکه.
۳۸. شیانی، اسحاق بن مرار، (۱۹۷۵)، **کتاب الجیم**، ج ۱، الهیئه العامه لشئون المطابع الاميريه، قاهره.
۳۹. صاوی، احمد بن محمد، (۱۴۲۷)، **حاشية الصاوی علی تفسير الجلالین**، ج ۴، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۴۰. طباطبائی، سید محمد حسین؛ (۱۳۹۰)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۲، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۳، ناصر خسرو، تهران.
۴۲. _____، (۱۴۱۲)، **تفسیر جوامع الجامع**، ج ۱، حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، قم.
۴۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، **مجمع البحرین**، ج ۳، مرتضوی، تهران.
۴۴. طنطاوی، محمد سید، (۱۹۷۹)، **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**، ج ۱، نهضة مصر، قاهره.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، ج ۱، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۴۶. العجیلی المعروف بالجمل، سلیمان بن عمر، (۱۴۲۷)، **الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفیة**، ج ۱، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۴۷. علوی مقدم، محمد، (۱۳۷۲)، **در قلمرو بلاغت**، مجموعه ای از مقاله ها، پژوهش ها، نقلها و بحث های بلاغی و تفسیری، ج ۱، آستان قدس رضوی، مشهد.
۴۸. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، ج ۳، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۴۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، **کتاب العین**، ج ۲، نشر هجرت، قم.
۵۰. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵)، **القاموس المحیط**، ج ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت.

۵۱. فیومی، احمدبن محمد، (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، ج ۲، چ دوم، موسسه دارالهجرة، قم.
۵۲. قرطبی، محمدبن احمد، (۱۳۶۴)، *الجامع لأحكام القرآن*، چ ۱، ناصر خسرو، تهران.
۵۳. قونوی، اسماعیل بن محمد، (۱۴۲۲)، *حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی و معه حاشیة ابن التمجید*، چ ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۵۴. مدرس افغانی، محمدعلی، (۱۳۶۲)، *المدرس الأفضل فیما یرمز و یشار الیه فی المطول*، چ ۱، دار الکتب، قم.
۵۵. مرتضی زبیدی، محمدبن محمد، (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، چ ۱، دارالفکر، بیروت.
۵۶. مصطفوی، حسن، (۱۳۸۰)، *تفسیر روشن*، چ ۱، مرکز نشر کتاب، تهران.
۵۷. المطعنی، عبدالعظیم، (۱۴۰۶)، *المجاز فی اللغة*، چ ۱، مکتبه وهبه، قاهره.
۵۸. مطلوب، احمد، (بی تا)، *أسالیب بلاغیة الفصاحة البلاغة المعانی*، چ ۱، وكالة المطبوعات، کویت.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، چ ۱۰، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۶۰. نحاس، احمدبن محمد، (۱۴۲۱)، *اعراب القرآن* (نحاس)، چ ۱، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۶۱. نظام الاعرج، حسن بن محمد، (۱۴۱۶)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، چ ۱، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.

مطالعات تفسیری آلا. الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره هشتم * زمستان ۱۳۹۸



تبیین گستره‌ی عصمت انبیای الهی در آینه‌ی قرآن و حدیث

لیلا یوسفی^۱

چکیده

اعتقاد به عصمت انبیای الهی یکی از مهم‌ترین اعتقادات مسلمانان است که پیامبران را مصون از هرگونه خطا در قول و فعل و هرگونه رفتار نادرست دیگری می‌داند و معتقدند پیامبران الهی هر پیامی را از سوی خدا دریافت می‌کردند؛ بدون کم و کاست به مردم ابلاغ می‌فرمودند و هرگز از جانب خویش سخنی را به خداوند نسبت نداده و آنچه به مردم می‌آموختند آموزه‌های وحیانی بوده است. بنابراین گستره‌ی عصمت پیامبران در تلقی، ابلاغ و عمل به وحی بوده و آنان از هرگونه اشتباه مصون بوده‌اند و همه‌ی آن‌ها مردم را به پرستش خدای یگانه و اطاعت از اوامر الهی و رعایت حلال و حرام و حدود الهی فرا می‌خواندند. ولی متأسفانه مشاهده می‌شود که این ویژگی مهم انبیاء از سوی برخی مستشرقان و ملحدان و حتی روشنفکران مورد هجومه واقع شده و آن را دستاویزی برای بی‌اعتبار کردن تعالیم و وحیانی و معارف الهی قرار داده‌اند. بنابراین در این نوشتار به روش مطالعات کتابخانه‌ای به بررسی گستره‌ی عصمت انبیای الهی در آینه‌ی قرآن و حدیث پرداخته است و در نهایت به صورت متقن با تکیه بر آیات و روایات تفسیری از موضع عصمت انبیا دفاع نموده تا امکان خدشه وارد نمودن به ساحت انبیا را از بین ببرد.

واژگان کلیدی

ابلاغ، تلقی وحی، روایات تفسیری، عصمت انبیای الهی، گستره.

مقدمه

مسأله‌ی نبوت در قرآن کریم یکی از مهم‌ترین مسائل و اصول دینی است. خداوند که انسان‌ها را جهت بندگی و رسیدن به کمالات معنوی خلق نمود، رحمانیت و فیاضیت خداوند اقتضا می‌کند راهنمایان درستکاری را نیز برای هدایت بشر به صراط مستقیم الهی ارسال نماید. مسلمانان و به‌ویژه شیعیان این عقیده را نبوت می‌نامند، که از اصول دین بوده و معتقدند که انبیای الهی جهت هدایت تشریحی مردم آمده و آنها را به اموری که از آن اطلاع نداشته؛ تعلیم دادند و نفس‌های مردم را دعوت به تزکیه و پاکی از گناهان کرده و تحریفات و انحرافات و خرافاتی که مردم در جوامع بشری با آن‌ها درگیر بودند را اصلاح نمودند و اختلافات فکری و اعتقادی بین مردم را رفع نموده و به قضاوت و داوری بین آنان پرداختند. و زمانی که شرایط حکومت فراهم بود؛ بر آن‌ها حکومت عادلانه و صالحانه داشتند. پیامبران انذارکننده و بشارت‌دهنده به مردم بوده و آنان را با توحید آشنا نموده و از معاد خبر می‌دادند. لازمه‌ی پذیرش این باور، پاکی و عصمت پیامبران بوده و این‌که مردم ایمان داشته باشند که پیامبران از هرگونه خطا و انحراف مصون هستند و پیام‌های الهی را عیناً از سوی خدا بدون اضافه نمودن یا کم کردن یا تغییر و تبدل برای مردم آورده‌اند. بحث از عصمت انبیا و ابعاد گسترده‌ی آن در کتاب‌های زیادی به صورت مستقیم و غیرمستقیم مورد بررسی قرار گرفته است. اما در این نوشتار سعی شده تا گستره‌ی عصمت انبیا در تلقی و ابلاغ وحی با توجه به آیات قرآن و روایات تفسیری این آیات مورد بررسی قرار گرفته و اثبات گردد. از سوی دیگر مردم جهت رسیدن به کمال نیاز داشتند تا الگوی عملی داشته و در عمل به آن‌ها تمسک جویند. و چه کسانی بهتر از پیامبران که خود پیام‌آور این اعمال از سوی خداوند بودند و اگر خود اهل عمل به دستورات الهی نبودند چه بسا مردم هرگز عمل صحیح را نمی‌آموختند، و یا به پیامبران اعتمادی ایجاد نمی‌شد که از آن‌ها عملکرد صحیح را

بیاموزند. بنابراین در بخش دیگری از این نوشتار سعی شده تا عصمت انبیا در مقام عمل نیز با توجه به آیات قرآن و روایات تفسیری ذیل آنها اثبات گردد.

۱. مفهوم شناسی

در ابتدای بحث لازم است تا مفهوم عصمت در لغت و اصطلاح بررسی گردد:

۱-۱. مفهوم عصمت

در ابتدای بحث مفهوم شناسی لازم است معنای لغوی و اصطلاحی عصمت تبیین شود:

۱-۱-۱. مفهوم لغوی عصمت

واژه‌ی عصمت از ماده‌ی «عَصَمَ» در لغت به معنای «منع» و «حفظ» و نگهداشتن و مانع شدن و پیشگیری از ناملازمات است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۳۱۳/۱) عصم: عصمت از ماده «عصم» گرفته شده که به معنای «منع کردن» و «پیشگیری و حفظ از آسیبها» می باشد. (ابن منظور، ۱۳۷۴، ۴۰۳/۱۲)

۱-۱-۲. مفهوم اصطلاحی عصمت

عصمت اصطلاحی است کلامی و عرفانی. (سجادی، ۱۳۶۱، ۱۲۶۱/۲) علما و دانشمندان مذاهب اسلامی در معنای اصطلاحی آن، تعاریف متفاوتی بیان داشته‌اند که در اینجا دیدگاه برخی از متکلمان اسلامی (شیعه، معتزله و اشاعره) ذکر می‌شود:

الف: شیخ مفید می‌نویسد: «العصمة تفضل من الله تعالى على من علم أنه يتمسك بعصمته و ليست العصمة مانع من القدرة على قبيح.» (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ۶۶) عصمت، تفضلی است از جانب خداوند متعال بر کسی که می‌داند به عصمتش تمسک می‌کند و عصمت، مانع از قدرت بر قبیح نیست.

ب: شیخ طوسی نیز می‌نویسد: «العصمة لطف خفيّ يفعل الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة و ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك.» (حلی، ۱۳۶۵، ۳۷) عصمت، لطف پنهانی از جانب خدای متعال است که شامل حال مکلف می‌شود

و اثر آن، چنین است که با وجود اینکه مکلف قدرت بر ترک طاعت و فعل معصیت دارد، اما هرگز خطا نمی‌کند بلکه میل به آن هم نمی‌کند.

ج: قاضی عبدالجبار معتزلی معتقد است: «عصمت به امری اطلاق می‌شود که با وجود آن، مکلف کار قبیح انجام نمی‌دهد، به نحوی که اگر آن عصمت نبود، آن کار را انجام می‌داد، یعنی با وجود آن و به خاطر آن، گناه انجام نمی‌شود.» (قاضی همدانی، ۱۸۵۰، ۷۳۵/۲)
د: ابوالحسن اشعری - از مشایخ مشهور اشاعره - در این مورد می‌نویسد: «عصمت، عبارت از قدرت بر طاعت است.» (رازی، بی‌تا، ۷۳۵/۹)

با توجه به تعاریف فوق، ملاحظه می‌شود که معنای اصطلاحی عصمت از نظر دانشمندان اسلامی یکسان نیست؛ معتزله و اشاعره، عصمت را عدم توانایی بر معصیت و قدرت بر طاعت ذکر کرده‌اند، در حالی که شیعه، معتقد است که عصمت، عدم قدرت بر معصیت نیست؛ یعنی شخص معصوم با قدرت و اختیار خودش مرتکب گناه و خطا نمی‌شود.

در اصطلاح عصمت به نیرویی در وجود انسان گفته می‌شود که دارنده‌ی آن را با قدرت داشتن بر انجام آن از گناه، خطا و اشتباه باز می‌دارد. (مصباح، ۱۳۸۸/۱۲۳) بنابراین می‌شود گفت که عصمت بر دو نوع است:

۱. **عصمت از گناه**؛ یعنی شخص معصوم کسی است که با اختیار و قصد، مرتکب گناه نمی‌شود.

۲. **عصمت از خطا و اشتباه**؛ یعنی شخص معصوم، علاوه بر ترک گناه، از خطا و اشتباه هم مصون باشد. مصونیت پیامبران از گناه و خطا، به طور اجمال، از سوی همه‌ی مسلمانان، بلکه همه‌ی صاحبان ادیان و ملل پذیرفته شده است، ولی در ویژگی‌های آن تفاوت‌هایی وجود دارد. که البته شیعه معتقد است که پیامبر باید از همه‌ی گناهان، چه صغیره و چه کبیره، چه عمدی و چه سهوی، چه پیش از نبوت و چه پس از آن، معصوم باشد. (سبحانی، ۱۴۱۳، ۳۰)

با مشخص شدن مفهوم عصمت به بیان گستره‌ی عصمت انبیا در آیات و روایات تفسیری می‌پردازیم.

۲. عصمت انبیا در تلقی و ابلاغ وحی

برای تبیین و اثبات گستره‌ی عصمت انبیای الهی در گفتار و رفتار از دو روش استدلال عقلی و استناد به آیات قرآن استفاده می‌شود که به توضیح مختصری پیرامون هریک از ادله اشاره می‌گردد.

۱-۲. دلیل عقلی بر عصمت انبیادار تلقی و ابلاغ وحی

خداوند متعال به اقتضای صفات ذاتی خود و براساس رحمانیت خویش جهان را آفرید تا مقدمه‌ای برای خلقت انسان باشد که اشرف مخلوقات است و با داشتن اختیار می‌تواند به برترین کمالات معنوی دست یابد. انسان با در دست داشتن حواس انسانی و عقل در بسیاری موارد راه درست را از نادرست تشخیص می‌دهد ولی باید قبول کرد که همه‌ی کمالات روحی با حواس مادی قابل دستیابی نیست و اموری مثل درک جهان آخرت و حقایق زندگی پس از مرگ و انعکاس اعمال دنیا و نتیجه‌ی اعمال دنیا در آخرت وجود دارد که حواس مادی به آن‌ها دسترسی ندارد و حکمت الهی اقتضا می‌کند که راه‌های لازم برای رسیدن به معرفت را در اختیار همه‌ی افراد قرار دهد تا همگان بتوانند هم راه درست را و هم چگونگی رسیدن به آن کمالات را بشناسند و این راه همان دسترسی به پیامبران و وحی الهی است که استوارترین راه برای درک حقایق عالم دنیا و آخرت است و بهترین راه معرفت به صراط مستقیم است. چون پیامبران، انسان‌های برگزیده‌ای هستند که در میان سایر انسان‌ها ظرفیت وجودیشان برای ارتباط با خداوند و فرشتگان وحی در حد اعلی است و سایر انسان‌ها این ظرفیت روحی و وجودی را ندارند. بنابراین حکمت الهی اقتضاء می‌کند که تحقق هدایت به صراط مستقیم الهی به این باشد که همه‌ی افرادی که در مسیر وحی الهی هستند؛ معصوم و مصون از خطا و اشتباه باشند تا پیام‌های الهی را بدون کم و کاست به مردم برسانند.

حال اگر فرض کنیم در یکی از این مراحل رسیدن پیام الهی به مردم اشتباه یا خطایی رخ دهد، نقض غرض اتفاق می‌افتد و هدف الهی محقق نمی‌شود، پس همین برهان کافی است تا این‌که اثبات کنیم اهداف الهی همان‌طور که واقع شده‌است به مردم می‌رسد و در این مسیر هیچ واسطه‌ای اعم از فرشتگان و پیامبران، خطا و عصبیانی مرتکب نمی‌شوند. بنابراین بنا به اقتضای حکمت الهی، پیامبران در تلقی و دریافت وحی هرگز خطا نمی‌کنند و به‌درستی وحی را دریافت می‌کنند و همچنین در مقام ابلاغ هم قطعا از خطا مصون هستند پس مصونیت از خطا و اشتباه در تلقی و ابلاغ وحی از منبع آن تا مقصد که رسیدن به مردم است طبق همین برهان ثابت می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، بحث عصمت انبیا)

۲-۲. دلیل نقلی بر عصمت انبیادار تلقی و ابلاغ وحی

علاوه بر دلیل عقلی که ذکر شد؛ در این زمینه آیاتی از قرآن که در بردارنده‌ی مصونیت انبیای الهی است مطرح می‌گردد که پیغمبران چه در تلقی وحی و چه در ابلاغ آن به مردم هرگز دچار اشتباه نمی‌شوند.

۲-۲-۱. دلایل قرآنی-روایی بر عصمت انبیا در تلقی و ابلاغ وحی

برای اثبات عصمت انبیا به دسته‌ای از آیات استناد می‌شود:

۲-۲-۱-۱. دسته اول

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَطْهَرُ عَلَيَّ غَيْبِي أَحَدًا، إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا، لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِ أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا؛ [او] دانای غیب است و هیچ کس را بر غیب خود آگاه نمی‌کند؛ (۲۶) مگر پیامبرانی را که [برای آگاه شدن از غیب] برگزیده است، پس نگهبانانی [برای محافظت از آنان] از پیش رو و پشت سرشان می‌گمارد (۲۷) تا مشخص کند که پیام‌های پروردگارش را [به‌طور کامل به مردم] رسانده‌اند و او به آنچه نزد آنان است احاطه دارد، و همه چیز را از جهت عدد شماره و احصا کرده است ﴿﴾ (جن: ۲۶-۲۸) (انصاریان، ۱۳۹۳، ۵۷۳/۱)

نکات آیه:

۱. ﴿فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُم مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَ مِّن خَلْفِهِ رَصِداً ... عَدَدًا﴾ با توجه به اینکه ضمیر "فانه" به خدای تعالی، و ضمیر "یدیهِ" و "خلفه" به رسول ﷺ برمی‌گردد، و کلمه‌ی "رصد" به معنای مراقبت و نگهبانی است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۷/۵۶؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۸، ۲/۷۷؛ فیروز آبادی، ۱۴۱۵، ۱/۴۰۸)

۲. مراد از "ما بین یدیهِ" پیش روی رسول، و مردمی است که به سوی آنان فرستاده شده، و مراد از "خلفه" بین او و بین مصدر وحی یعنی خدای سبحان است. (موسوی همدانی، بی‌تا، ۲۰/۸۴) و معنای آیه این است که: احدی را بر غیب خود مسلط نمی‌کند، مگر رسولی را که پسندیده باشد، که چنین رسولی را بر غیب خود مسلط می‌کند، چون او نگهبانانی از ملائکه بین رسول و مردم دارد، و نگهبانانی هم بین رسول و خودش گمارده است. البته این را می‌دانیم که سلوک رصد در پیش‌رو و پشت سر رسول، برای حفظ وحی از هرگونه تغییر دادن، یعنی کم و زیاد کردن است، که ممکن است از ناحیه شیاطین با واسطه و یا بی‌واسطه صورت بگیرد.

۳. در جمله ﴿لِيُعْلَمَ أَنْ قَدْ ابْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ﴾ ضمیر در "لیعلم" به خدای سبحان بر می‌گردد، و ضمیر جمع در "ابلغوا" و در "ربهم" به کلمه "من - کسی که" برمی‌گردد، به اعتبار اینکه معنای این کلمه جمع، و منظور از آن هر پیغمبری است که او پسندیده باشد نه اینکه فقط پیامبران خاصی مد نظر باشند. بنابراین می‌فرماید: برای این رصد می‌گماریم تا محقق شود که رسولان بدون تغییر و تبدیل رسالات پروردگارش را به مردم ابلاغ کرده‌اند. (موسوی همدانی، ۱۳۸۹، ۲۰/۸۵)

۴. جمله‌ی ﴿فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُم مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَ مِّن خَلْفِهِ ... عَدَدًا﴾ دلالت دارد بر اینکه وحی الهی از آن لحظه که از مصدر وحی صادر می‌شود تا زمانی که به مردم می‌رسد و همچنین در طریق نزولش تا وقتی که به شخص مورد وحی برسد از هر دستبرد و تغییری محفوظ است و این به وضوح گستره‌ی عصمت انبیا را نشان می‌دهد.

۵. از عبارت "من خلفه" مصونیت وحی از حین صدور تا وقتی که به رسول برسد، به دست می آید. البته این در صورتی است که ضمیر در آن به رسول برگردد و اما بنابر آن احتمال که مرجع ضمیر غیب باشد، دلیل بر مدعای ما مجموع دو جمله‌ی "مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ" خواهد بود، ولیکن در سابق که این احتمال را نقل کردیم گفتیم این احتمال ضعیف است.

۶. از جمله ﴿لِيُغْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتٍ رَبِّهِمْ﴾ به دست می آید که رسول طوری وحی الهی را دریافت می کند که در گرفتنش اشتباه رخ نمی دهد و ذهنش آن را فراموش نمی کند و شیطان در دل او نفوذی ندارد، در نتیجه وحی خدا دچار تغییر و تبدیل نمی گردد و نیز در رساندن وحی به مردم نیز این مصونیت هست، و شیطان در این مرحله هم کاری نمی تواند بکند، جمله‌ی مذکور بر همه‌ی این مصونیت‌ها دلالت دارد، چون می فرماید غرض از گماردن رصد این است که بداند انبیا رسالات پروردگار خود را رساندند، یعنی این ابلاغ در خارج محقق شده و لازمه‌ی آن، مصونیت وحی در همه‌ی مراحل و رسیدن آن به مردم است، و اگر رسول در جهات سه گانه بالا (گرفتن و حفظ کردن و رساندن) مصونیت نداشته باشد، غرض خدای تعالی حاصل نمی شود و این کاملاً روشن است، و چون خدای تعالی برای حاصل شدن این غرض غیر از مسأله سلوک رصد طریقه‌ی دیگری ذکر نکرده، می فهمیم که وحی، آن زمان هم که به دست رسول رسیده به وسیله‌ی ملائکه حراست می شود همان طور که در طریق رسیدنش به رسول به وسیله‌ی آنان حراست می شد، و جمله‌ی "وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ" این دلالت‌ها را تایید می کند.

۷. مصونیت وحی در مسیرش از ناحیه‌ی رسول تا رسیدنش به مردم نیز از جمله‌ی "مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ" به دست می آید. البته به شرطی که جمله را به آن معنایی بگیریم که ذکر شد، البته جمله‌ی ﴿لِيُغْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتٍ رَبِّهِمْ﴾ به آن تقریبی که بیان شد نیز بر این معنا دلالت دارد.

از این بیان این نتیجه به دست می‌آید که نبی و رسول در گرفتن وحی از پروردگار و در حفظ آن و در رساندنش به مردم مؤید به عصمت و محفوظ از خطا در هر سه جهتند، برای اینکه گفتیم آیه‌ی شریفه دلالت دارد بر اینکه آنچه خدا از دین خودش بر مردم از طریق رسالت و وحی نازل می‌کند مصون در همه‌ی مراحل است تا به دست مردم برسد و یکی از آن مراحل مرحله گرفتن وحی و دوم مرحله‌ی حفظ آن و سوم مرحله‌ی تبلیغ آن به مردم است و تبلیغ رسالت به مردم تنها به زبان نیست، بلکه تبلیغ عملی هم تبلیغ است، پس رسول باید در مرحله‌ی عمل از هر معصیت و ارتکاب هر گناه و ترک واجب دینی معصوم باشد، چون اگر معصوم نباشد نقیض و ضد دین را تبلیغ کرده، پس گستره‌ی عصمت پیغمبر، هم عصمت از ارتکاب معصیت است، هم از خطای در گرفتن وحی معصوم است و هم چنان که از فراموش کردن آن و از خطای زبانی در رساندنش به مردم هم معصوم است. (موسوی همدانی، ۱۳۸۹، ۱۸۹/۲۰)

اما نظر برخی مفسرین هم در مورد این آیه قابل قبول است که می‌فرمایند: ﴿فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُم مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ پس فرشتگان از جلو و پشت سر او هستند و به او خبر می‌دهند و این رصد طریق است ﴿یعنی برای او به علم پیشین از پیامبرانی که قبل از او بودند و علم پسین و بعد از او راه و طریقی قرار می‌دهند.

بعضی گفته‌اند: یعنی حفظ می‌کند آنچه را که رسول را بر آن مطلع می‌کند. پس قرار می‌دهد از جلو و عقب او کمین‌گاهی از فرشتگان که وحی را حفظ کند از اینکه شیاطین آن را استراق کند و بدزدند و آن را به جادوگران بدهند. (طبرسی، ۱۳۳۸، ۳۹۷/۲۵)

همانگونه که نبوت دائر مدار وحی است و مثل رسالت است، پس نبی هم در خصوصیت عصمت مانند رسول است، و با این بیان معلوم می‌شود که اصحاب وحی چه نبی باشند و چه رسول، در گرفتن وحی و حفظ کردنش، و در رساندن آن به مردم، چه رساندن به زبان و چه به عمل معصوم هستند.

۸. طبق بیان آیه، خداوند دانای غیب است و غیب خود را بر هیچ کس آشکار نمی کند مگر بر پیام آوری که از او خشنود باشد که برای حفاظت او از پیش روی و پشت سرش نگهبانانی می گمارد تا بدانند که پیام های پروردگارش را رسانیده اند و خدا به آنچه در نزد آن هاست احاطه دارد و همه چیز را احصا کرده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ۱۵۲-۱۵۳)

بنابراین از این آیهی شریفه چنین استفاده می کنیم؛ که انبیای الهی در تلقی وحی و در مقام ابلاغ آن که منطوق کلام است دچار خطا و اشتباه نمی شوند چون اگر احتمال خطا در آن ها باشد، اهداف الهی از رسالت انبیا و هدایت بشریت تحقق نمی یابد. پس تا جایی که خدا بداند که این ها رسالات را دقیقاً به مردم رسانده اند هیچ احتمال خطایی وجود ندارد. این آیه بهترین گواه است بر اینکه انبیا هم در تلقی وحی و هم در ابلاغ آن خطا نمی کنند یعنی درست مفاد همان برهان عقلی است که اگر چنین نباشد نقض غرض شده و با حکمت الهی مخالفت پیدا می کند.

۲-۲-۱-۲. مروری بر روایات تفسیری

پیرامون آیهی شریفهی فوق روایتی نیز بیان شده است که به آن اشاره می شود:

ابن عباس: مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ آيَةً مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا وَ مَعَهُ أَرْبَعَةٌ حَفِظُهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ يَحْفَظُونَهَا حَتَّى يُؤَدُّونَهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ قَرَأَ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ أَرْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا يَعْنِي الْمَلَائِكَةُ الْأَرْبَعَةُ لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ؛ ابن عباس رضی الله عنه خدای تعالی بر پیامبرش هیچ آیه ای از قرآن را نازل نکرد، مگر آنکه به همراه آن چهار فرشته نگهبان که آن را حفظ می کردند، فرستاد تا به پیامبر صلی الله علیه و آله برسانند. سپس این آیه را خواند: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا، إِلَّا مَنْ أَرْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ یعنی چهار فرشته: ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ﴾ (برازش، ۱۳۹۶، ۱۷/۱۲۴؛ مجلسی، ۱۳۱۵، ۲۰۱/۵۶)

که این بیان از ابن عباس که ملازم و همراه و امین اهل بیت علیهم السلام بوده؛ علاوه بر تفسیر

بیان شده از آیه، به صراحت مصونیت پیامبران را در تلقی و ابلاغ وحی الهی از خطا و اشتباه و اضافه کردن عمدی نشان می‌دهد.

۲-۲-۲. دسته دوم

دسته‌ی دوم آیاتی هستند که دلالت بر این دارند که علاوه بر اینکه انبیا مصون از خطا و اشتباه هستند؛ چیزی از جانب خویش بر وحی الهی اضافه نمی‌کنند و پیام الهی را بدون کم و کاست به مردم منتقل می‌نمایند. به این معنا که خداوند فردی را برای رسالت برمی‌گزیند که مطمئن باشد هیچ‌گونه خیانتی نمی‌کند. وگرنه نقض غرض خدا می‌شود. پس اگر رسول معصوم نباشد و احتمال اضافه نمودن به وحی در او باشد، مردم به اشتباه افتاده و منحرف شده و نقض غرض الهی می‌گردد. یکی از این آیات که دلالت بر عصمت انبیا در مقام تلقی و ابلاغ وحی می‌کند؛ عبارتست از ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا كُنْ كُونُوا رَبَّادِينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ؛ برای هیچ بشری سزاوار نیست که خداوند، کتاب آسمانی و حکم و نبوت به او دهد سپس او به مردم بگوید: «غیر از خدا، مرا پرستش کنید» بلکه [سزاوار مقام او، این است که بگوید: ای مردم] به سبب تعلیم دادن کتاب خدا و فراگرفتن آن، خداپرست باشید ﴿(آل عمران: ۷۹)

کلمه‌ی "بشر" مترادف کلمه‌ی "انسان" است، و بر نوع انسانی دلالت دارد. و در جمله‌ی: "ما کان لبشر" حرف لام "ملکیت" را می‌رساند و به آیه چنین معنا می‌دهد: هیچ پیغمبری مالک و صاحب اختیار چنین چیزی نیست، یعنی چنین عملی از او حق نیست بلکه باطل است. (موسوی همدانی، ۱۳۸۹، ۴۳۴/۳) وقتی خداوند به پیامبران علم و فقه و حکمت آموخت و از باطن و حقیقت امور آن‌ها را آگاه نمود؛ دیگر او را به حال خود رها نمی‌کند تا با وسوسه‌ی شیطان از طریق بندگی خارج گردد و به او اجازه نمی‌دهد در آنچه حق تصرف ندارد، تصرف کند، هم‌چنان که در آیه‌ی زیر، گوشه‌ای از تربیت خود نسبت به عیسی علیه السلام را حکایت نموده، می‌فرماید: ﴿وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ

لِلنَّاسِ اتَّخَذُونِي وَ أُمِّي الْهَيْمِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ؟ قَالَ: سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ﴿مائدة: ۱۱۶﴾

از اینجا یک نکته در جمله‌ی: " أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ " روشن می‌شود و آن این است که می‌توانست بفرماید: ما كان لبشر ان يؤتیه الله الكتاب والحكم والنبوة ان يقول...؛ یعنی نمی‌رسد هیچ بشری را که خدا به او کتاب و حکم و نبوت داده، بگوید، اینطور نفرمود، بلکه با صیغهی مضارع تعبیر آورد و فرمود: " أَنْ يُؤْتِيَهُ " و این بدان جهت بود که اگر به ماضی تعبیر آورده بود معنای اصل تشریح را می‌رساند و خلاصه می‌فهمانید خدا چنین پیغمبری مبعوث نکرده و یا چنین اجازه‌ای به هیچ پیغمبری نداده، هر چند که ممکن بوده بدهد، به خلاف تعبیری که آورده که می‌فهماند اصلاً چنین چیزی ممکن نیست، به این معنا که تربیت ربانی و هدایت الهیه امکان ندارد که از هدفش تخلف کند و نقض غرض را نتیجه دهد، هم چنان که در جای دیگر فرمود: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ النَّبُوَّةَ فَاِنْ يَكْفُرْ بِهَا هؤُلَاءِ، فَفَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ (انعام: ۸۹) پس حاصل معنای آیه این شد که هیچ بشری نمی‌تواند بین نعمت الهی نبوت و دعوت مردم به پرستش خود جمع کند و چنین چیزی ممکن نیست که خدای تعالی به او کتاب و حکم و نبوت بدهد و آن‌گاه او به مردم بگوید: بندگان من باشید نه بندگان خدا. (موسوی همدانی، ۱۳۸۹، ۴/۴۳۴)

ذیل این آیه‌ی شریفه برخی مفسرین با تأیید دیدگاه فوق چنین آورده‌اند:

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ النَّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾: سزاوار نیست هیچ بشری را که خدا به او کتاب داده است یعنی علم یا رسالت بخلق سپس بگوید به مردم مرا به جای خدا پرستید یا با او پرستید. (از جبایی) و گفته‌اند مراد این است که این صفت از انبیاء به دور است پیغمبرانی که خداوند آن‌ها را به رسالت خود مخصوص ساخته و برای نبوت اختیار کرده و کتاب‌های خود بر آن‌ها فرستاده و آن‌ها را حکیمان و عالمان قرار داده، که مردم را به عبادت خود بخوانند و این جمله برای تنزیه انبیاء از این کار آمده نه اینکه در مقام نهی آن‌ها باشد «و خلاصه

جمله‌ی اخباری است نه انشایی» عباداً (در آیه) از عبادت است - قاضی گوید: و عیب
 خلاف آن است چون عیب به معنی عبودیت (غلامی) است و ممکن است عیب غیر خدا
 باشند ولی ممکن نیست عباد غیر خدا باشند. (عیب درباره‌ی غلام مردم هم بکار می‌رود
 ولی عباد فقط به معنی بنده خدا بکار می‌رود) (طبرسی، ۱۳۳۸، ۴/۱۴۰)
 برای تبیین این مطلب بهتر است به روایات تفسیری ذیل آیات نیز توجه شود که در ادامه
 به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

۱-۲-۲. مروری بر روایات تفسیری

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا تَرْفَعُونِي فَوْقَ حَقِّي فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى اتَّخَذَنِي عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَنِي
 نَبِيًّا قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَا كَانَ لِيَشِيرَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ
 كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلَّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ*
 وَ لَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَوْلِيَاءَ أَلَا يَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ؛
 پیامبر ﷺ: مرا بالاتر از مقامی که دارم نبرید! خداوند تبارک و تعالی مرا بنده‌ی خود
 برگزیده قبل از اینکه پیامبرم قرار دهد. «خداوند [متعال] می‌فرماید: و ما کان لیشر ان
 یؤتیة الله الكتاب والحكمة والنبوته ثم یقول للناس کونوا عبادا لی من دون الله و لکن کونوا
 ربانیین بما کنتم تعلمون الكتاب و بما کنتم تدرسون و لا یأمرکم ان تتخذوا الملائکة و النبیین
 اولیاءاً یا ممرکم بالکفر بعد اذ انتم مسلمون. (برازش، ۱۳۹۶، ۲/۶۴۶؛ مجلسی، ۱۳۱۵، ۲۵/۱۳۴؛
 شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ۲/۲۰۰)

در روایت فوق اشاره به این مطلب دارد که پیامبران از جنس انسان‌ها و بندگان خدا
 هستند و مقامی در حد خدایی ندارند و نمی‌توانند از جانب خویش مطالبی را به وحی
 الهی اضافه یا کم نمایند و یا به دلخواه خود یا مردم وحی الهی را تغییر دهند. چنانکه
 در بعضی آیات می‌بینیم که مردم از پیامبر درخواست تغییر و تبدیل وحی را دارند و
 پیامبر می‌فرماید: من حق ندارم که از پیش خود آن را تغییر دهم؛ فقط از چیزی که بر
 من وحی می‌شود پیروی می‌کنم. من اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از مجازات روز
 بزرگ قیامت می‌ترسم. (یونس: ۱۵)

در روایت دیگری ذیل این آیه آمده:

امام باقر علیه السلام فرمود: الشَّيْعَةُ وَ هُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ وَ هُمْ الَّذِينَ أَوْثُوا الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النَّبُوَّةَ؛ امام باقر علیه السلام یعنی شیعیان، اهل کتاب هستند و آن‌ها هستند که به ایشان کتاب و نبوت و حکمت ارزانی شده است. (برازش، ۱۳۹۶، ۲/۶۴۶؛ مجلسی، ۱۳۱۵، ۲۴/۳۲۵)

به نظر می‌رسد با توجه به این حدیث؛ دین کامل از آن شیعیان است همان‌گونه که خداوند در قرآن فرموده است که دین در نزد خدا اسلام است و ظالمان بعد از آگاهی و علم در آن اختلاف کردند، که خداوند به حساب کار آن‌ها می‌رسد. (آل عمران: ۱۹) و در جای دیگر فرموده: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (مانده: ۳) می‌توان نتیجه گرفت؛ دینی را که خداوند توسط پیامبرش به سوی مردم فرستاده و پیامبری را مجهز به علم و حکمت و کتاب نموده است، همین حکمت و علم الهی باعث می‌شود که ضمیر و باطن پیامبر به حقایق آگاه شده و هرگز حتی به فکر دخل و تصرف در آن‌ها نیفتد. بنابراین وحی الهی از هرگونه خطا و اشتباهی مصون بوده و عین پیام الهی به مردم بدون کم و کاست رسیده است.

در روایت دیگری نیز از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که:

قِيلَ إِنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله نَسَلْتُ عَلَيْكَ كَمَا يَسَلُّمُ بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ أَفَلَا نَسْجُدُ لَكَ؟ قَالَ: لَا يَنْبَغِي أَنْ يُسَجَدَ لِأَحَدٍ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لَكِنْ أَكْرِمُوا نَبِيَّكُمْ وَ اعْرِفُوا الْحَقَّ لِأَهْلِهِ؛ پیامبر صلی الله علیه و آله گفته شده است، مردی گفت: «ای رسول خدا صلی الله علیه و آله ما به شما سلام می‌دهیم همان‌طور که به یکدیگر سلام می‌کنیم آیا جایز نیست تو را سجده کنیم» فرمود: «برای احدی جز خدا سجده کردن جایز نیست ولی پیامبرتان را گرامی بدارید و حق هرکسی را بشناسید.» (برازش، ۱۳۹۶، ۲/۶۴۶؛ مجلسی، ۱۳۱۵، ۹/۷۲) در این روایت هم اذعان بر این مطلب دارد که پیامبر در مقام خدایی نیست که به تبع آن حق دخل و تصرف در وحی الهی را داشته باشد یا سزاوار سجده کردن بر ایشان باشد. بلکه در مقام بنده برگزیده الهی بوده و شایسته تکریم و احترام بالایی می‌باشد.

ذیل این آیه از علی بن ابراهیم نیز چنین نقل شده که: قَوْلُهُ مَا كَانَ لِيَسِّرَ الْآيَةَ أَيَّ إِنَّ عَيْسَى لَمْ يَقُلْ لِلنَّاسِ إِنِّي خَلَقْتُكُمْ فَكُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لَكِنْ قَالَ لَهُمْ كُونُوا رَبَّائِيْنَ أَيْ عُلَمَاءَ؛ علی بن ابراهیم رضی الله عنه ما كَانَ لِيَسِّرَ ... یعنی عیسی علیه السلام به مردم نگفت من شما را آفریده‌ام و بندگان من باشید نه بنده‌ی خدا. ولی به آن‌ها گفت: كُونُوا رَبَّائِيْنَ؛ مردمانی دانشمند باشید. (بrazش، ۱۳۹۶، ۲/۶۴۶؛ مجلسی، ۱۳۱۵، ۹/۱۹۰؛ القمی، ۱۳۶۳، ۱/۱۰۶)

به این معنا که حضرت عیسی علیه السلام هم به‌عنوان پیامبر الهی که دارای علم و حکمت است؛ باز هم به مردم توصیه به بندگی خداوند نموده و هرگز مردم را به عبادت خویش فرانخوانده و همچنان در مقام عصمت بوده و مردم را دعوت به اطاعت الهی نموده است و پیام الهی را بدون کم و کاست به مردم می‌رساند.

در روایت دیگری ذیل تفسیر آیه شریفه آمده که: الرَّسُولُ صلی الله علیه و آله مَا مِنْ مُؤْمِنٍ ذَكَرَ أَوْ أُتِيَ حُرًّا أَوْ مَمْلُوكٍ إِلَّا وَ لِلَّهِ عَلَيْهِ حَقٌّ وَاجِبٌ أَنْ يَتَعَلَّمَ مِنَ الْقُرْآنِ وَ يَتَفَقَّهَ فِيهِ ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ وَ لَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلَّمُونَ الْكِتَابَ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ؛ پیامبر صلی الله علیه و آله هیچ زن و مرد مؤمنی آزاد باشد یا ملک دیگری نیست مگر اینکه خداوند بر او حق واجب دارد که بخش‌هایی از قرآن را بیاموزد و به آن آگاهی پیدا کند. سپس این آیه را قرائت فرمود: ﴿مَا كَانَ لِيَسِّرَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ النَّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلَّمُونَ الْكِتَابَ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ (بrazش، ۱۳۹۶، ۲/۶۴۶؛ نوری، ۱۴۰۸، ۴/۲۳۲)

از این حدیث نبوی چنین برداشت می‌شود که: همه‌ی مخلوقات ملک خداوند هستند؛ یعنی حتی پیامبران هم بنده و ملک او هستند و حق خداوند بر بنده، این است که قرآن را آموخته و به آن علم یابند، نه اینکه حق دخل و تصرف و تبدیل در آن را داشته باشند و این حکم شامل عموم بندگان است، یعنی حتی پیامبران هم حق و حتی توانایی دخل و تصرف در وحی و پیام الهی را ندارند.

در حدیث دیگری ذیل این آیه برهمنین امر تاکید شده که: رُويَ عَنْهُ صلی الله علیه و آله فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى كُونُوا رَبَّائِيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلَّمُونَ الْكِتَابَ قَالَ حَقًّا عَلَيَّ مَنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ أَنْ يَكُونَ

فقی‌ها؛ پیامبر ﷺ کُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ، واجب است بر کسی که قرآن را می‌خواند، به آن آگاهی داشته باشد. (ببرازش، ۱۳۹۶، ۲/۶۴۶؛ دیلمی، ۱۴۰۸/۱۰۰)

۳-۲-۲. دسته سوم

با توجه به آیهی دیگری از قرآن که به وضوح عصمت انبیا و به‌ویژه عصمت پیامبر اکرم ﷺ را از آن درک می‌کنیم آیه زیر است: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقْوِيلِ، لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ، فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ؛ و اگر [او] پاره‌ای از گفته‌ها را به دروغ بر ما می‌بست، ما او را به شدت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم؛ در آن صورت هیچ کدام از شما مانع از عذاب او نبود﴾ (الحاقه، انصاریان، ۱۳۹۳/۱، ۵۶۸)

مفاد تهدید پیامبر ﷺ به اینکه «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقْوِيلِ ... حَاجِزِينَ» وقتی کسی می‌گوید: فلانی بر من "تقول" کرد، معنایش این است که سخن و قولی از ناحیه خود تراشید و به من نسبت داد. و کلمه‌ی "وتین" - به طوری که راغب گفته - به معنای رگی است که به جگر، خون وارد می‌کند، و اگر قطع شود صاحبش می‌میرد.

"وتن" دلالت بر ثبوت و ملازمه می‌کند و وتین یعنی رگ قلب. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۱/۱۳۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۳، ۱۳/۲۳) معنای این آیات این است که: اگر این پیامبر کریم که ما رسالت خود را به دوش او نهادیم، و با قرآن کریم به سوی شما فرستادیم، پاره‌ای اقوال را از پیش خود بترشد و به ما نسبت دهد، "لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ" ما او را مانند مجرمین دست بسته می‌کنیم، و یا ما دست راست او را قطع می‌کنیم، و یا با دست خود که همان قدرت ما است او را گرفته انتقام از او می‌ستانیم. "ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ" و سپس او را به جرم اینکه دروغ به ما بسته می‌کشیم، "فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ"، آن وقت هیچ‌کس از شما نیست که بتواند او را از ما پنهان کند، و ما نع از انتقام گرفتن ما شود. (موسوی همدانی، ۱۳۸۹، ۱۹/۶۷۵)

این آیات تهدیدی است به پیامبر بر فرضی که آن جناب سخنی را که از خدا نیست به خدا نسبت دهد، و چگونه ممکن است این فرض تحقق یابد، با اینکه او فرستاده‌ای

است از ناحیه خدا، و خدای تعالی او را به نبوت گرامی داشته و به رسالت خود برگزیده؟! پس آیات مورد بحث در معنای آیه زیر است که می‌فرماید: "وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كَدْتُمْ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إِذَا لَأَذْفَنَّاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا" و نیز در معنای آیه زیر که بعد از ذکر نعمت‌های بزرگی که به انبیاش داده می‌فرماید: "وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" چون گاهی اشکال می‌شود که مقتضای آیات این است که هرکس به دروغ ادعای نبوت کند و سخنانی به خدا نسبت دهد خدا او را هلاک می‌کند، و در دنیا به شدیدترین عقاب گرفتار می‌سازد، و این با آنچه در خارج می‌بینیم منافات دارد، زیرا چه بسیار کسانی که به دروغ ادعای نبوت کردند، و به چنین عقابی هم مبتلا نشدند. نادرستی این ایراد بدین جهت است که تهدید در آیه مورد بحث متوجه شخص رسول صادق است، چنین رسولی که در ادعای رسالتش صادق است، اگر چیزی به دروغ به خدا نسبت دهد خدا با او چنین معامله‌ای می‌کند، نه تهدید به مطلق مدعیان نبوت، و مفتریان بر خدا در ادعای نبوت و در خبر دادن از ناحیه خدای تعالی. (موسوی همدانی، ۱۳۸۹، ۱۹/۶۷۶؛ طبرسی، ۱۳۳۸، ۲۵/۲۸۸)

۱-۲-۲. روایات تفسیری

ذیل آیه ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ﴾ اگر او سخنی دروغ بر ما می‌بست؛ روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْهِ مَوْلَاهُ قَالَ الْعَدُوُّ وَلَا وَاللَّهِ مَا أَمَرَهُ بِهَذَا وَمَا هُوَ إِلَّا شَيْءٌ يَتَقَوَّلُهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ إِلَى قَوْلِهِ عَلَى الْكَافِرِينَ يَعْنِي مُحَمَّدًا ﷺ وَإِنَّ لِحَقِّ الْيَقِينِ يَعْنِي بِهِ عَلِيًّا ﷺ؛ پیامبر ﷺ؛ هرکس من مولای اویم، علی ﷺ مولای اوست؛ عدوی گفت: «به خداوند سوگند! خداوند، وی را به چنین کاری دستور نداده است و این سخن ساختگی و دروغ است، و خداوند متعال این آیات را نازل کرد: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ... وَإِنَّ لِحَسْرَةَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾؛ منظور، حضرت محمد ﷺ است و إِنَّهُ لِحَقِّ

الْبَيْتَيْنِ مَنْظُورٍ، عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ است. (برازش، ۱۳۹۶، ۱۶/۵۵۰؛ مجلسی، ۱۳۱۵، ۳۶/۱۴۸؛ العیاشی، ۱۳۸۱، ۲/۲۶۸؛ «بتفاوت»/ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ۳/۳۷)

با توجه به حدیث فوق کاملاً روشن است که پیامبر ﷺ حتی در مورد جانشین بعد از ایشان نیز پیرو وحی و دستور الهی است. نه اینکه کسی را از سوی خود و به دلخواه خود معرفی نماید. و از علی بن ابراهیم هم نقل شده که: "الْعَلَّةُ فِي قَوْلِهِ إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمِعِي يَا جَارَةَ قَوْلُ اللَّهِ لِنَبِيِّهِ ﷺ وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ وَ مِثْلُهُ كَثِيرٌ مِمَّا هُوَ مُحَاطَبُهُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ الْمَعْنَى عَلَيَّ أُمَّتِهِ فَذَلِكَ عَلَيَّ قَوْلِكَ إِيَّاكَ أَعْنِي وَ اسْمِعِي يَا جَارَةَ."

ذیل آیهی فوق در تفسیر مطلبی از علی بن ابراهیم نیز مطرح شده که می‌فرماید: آیاتی که علّت و دلیل آن در سخن خداوند همان ضرب المثل مشهور است که می‌گوید: «إِيَّاكَ أَعْنِي وَ اسْمِعِي يَا جَارَةَ؛ به در می‌گویم تا دیوار بشنود» عبارتند از: سخن خداوند به پیامبر ﷺ و لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ [که در اینجا پیامبر ﷺ را مورد خطاب قرار داده ولی مقصودش تهدید غیر مستقیم کافران و منکران است] و مانند آن زیاد است از مواردی که خطاب به رسول خدا ﷺ است و معنی آن: علیه اّمّت او [و برای سرزنش آن‌ها] است و آن [روش مورد خطاب قراردادن یک نفر و قصد کردن یک نفر دیگر در سخن] علّت سخن توست [در این ضرب المثل که به یک نفر می‌گویی]: «إِيَّاكَ أَعْنِي وَ اسْمِعِي يَا جَارَةَ؛ به در می‌گویم تا دیوار بشنود. (برازش، ۱۳۹۶، ۱۶/۵۵۰؛ مجلسی، ۱۳۱۵، ۹۰/۱۴۵)

ذیل آیه از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است: إِنَّ رَجُلًا قَالَ: إِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ يَتَقَوْلُهُ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ؛ امام صادق علیه السلام [وقتی پیامبر ﷺ علی علیه السلام را جانشین خود معرفی فرمود، مردی گفت: «آن چیزی است که [به خدا] دروغ می‌بندد؛ پس خدای تعالی نازل فرمود: ﴿وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (برازش، ۱۳۹۶، ۱۶/۵۵۰؛ بیاضی، ۱۳۸۴، ۱/۳۱۳)

در بیان دیگری از علی بن ابراهیم آمده: **ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ** نسل او را قطع می‌کنیم و تین رگی است که تولید فرزند از او می‌شود. (بrazش، ۱۳۹۶، ۱۶/۵۵۰؛ مجلسی، ۱۳۱۵، ۹/۲۴۳ و ۳۷۵/۵۷)

بنابر آنچه از تفاسیر و روایات تفسیری ذیل آن به دست آمد؛ عصمت انبیای الهی در تلقی و ابلاغ وحی و مصونیت کامل پیام‌های الهی از هرگونه خطا و انحراف بر طبق آیات قرآن و روایات. و احادیث شریف اهل بیت علیهم‌السلام ثابت می‌گردد.

۳. عصمت انبیاء در مقام عمل

برای اثبات عصمت پیامبران الهی در مقام عمل و ملزم بودن ایشان به اطاعت از اوامر و نواهی الهی و عمل کردن بر طبق آموزه‌های وحی، نیز از دوروش عقلی و نقلی کمک می‌گیریم؛ نخست به بیان دلیل عقلی می‌پردازیم:

۱-۳. دلیل عقلی بر عصمت انبیا در مقام عمل

براساس برهان عقلی به این نتیجه رسیدیم که پیام الهی باید دقیقاً به مردم ابلاغ شود و بنابراین انبیا در مقام تلقی و ابلاغ وحی کاملاً معصوم هستند. اما برای اثبات عصمت انبیا در مقام عمل و ضرورت عمل کردن خودشان به محتوای پیامشان این برهان کافی نیست. البته دلایلی برای اثبات عقلی این موضوع از سوی متکلمین مطرح شده است که چندان قوتی ندارد و قابل خدشه می‌باشد، از جمله این‌که گفته‌اند: عمل هم مثل گفتار دلالت بر جواز فعل دارد. اگر پیامبر نعوذبالله مرتکب گناهی می‌شد؛ مردم ارتکاب آن معصیت را جایز می‌دانستند. بنابراین نقض غرض الهی می‌شد زیرا خدا پیامبران را جهت آگاهی مردم از بایدها و نبایدهای شرعی و حکمی فرستاده است. حال اگر پیامبری در مقام عمل بر خلاف دستور الهی عمل می‌کرد و مرتکب گناهی می‌شد مردم آن را دلیل جواز این کار تلقی می‌کردند و این نقض غرض الهی بود.

اما این برهان قابل خدشه است؛ زیرا ممکن است کسی دقیقاً پیام الهی را به مردم برساند ولی بعد که خود مرتکب گناه شد، بگوید من هم گاهی ممکن است گناه کنم ولی شما

این گناه را مرتکب نشوید. شما این معصیت را نکنید. پس عقل نمی‌تواند به طور قطعی این امر را اثبات کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ۱۵۷)

این مسأله کم و بیش از جهاتی بین طوایف مسلمین مورد اختلاف واقع شده‌است. تقریباً در این مورد که انبیا بعد از نبوت معصوم‌اند، همه اتفاق نظر دارند اما قبل از نبوت بعضی گفته‌اند ممکن است معصیت کنند و برخی بر آن‌اند که آنان ممکن است کاری کنند که بعداً در دین خودشان تحریم شود و هنوز تحریم نشده بود. بعضی گفته‌اند از گناهان کبیره معصوم‌اند.

طرفداران این نظریات، هریک وجوه عقلی هم برای اثبات گفته‌ی خویش ذکر کرده‌اند از جمله این‌که گفته‌اند اگر کسی مرتکب معصیتی شود این موجب وهن آن فرد می‌شود و مردم به چنین کسی اعتماد نمی‌کنند. پس خودش هم باید عملاً از اعمال زشت مصون باشد تا مورد اعتماد مردم قرار گیرد. این هم وجه ظنی است زیرا اگر فرض کردیم که کسی کتابی دارد و این کتاب را از طرف خدا برای هدایت مردم آورده و حجت بر مردم با ابلاغ این کتاب تمام شده‌است، در این صورت، مشکل بتوانیم دلیل عقلی بر ضرورت این‌که خود او نباید مخالفت کند.

به‌رحال اعتقاد شیعه بر این است که پیامبران از ابتدای تولد تا پایان از جمیع گناهان چه صغیره و چه کبیره مصون هستند و هیچ‌یک از انبیا از حضرت آدم تا حضرت خاتم در عمرشان کوچک‌ترین گناهی مرتکب نشده‌اند ولی بعضی از طایفه‌های اهل سنت در این مورد با ما کمابیش اختلافاتی دارند و شبهاتی را مطرح می‌کنند.

البته ما دلایل کافی از کتاب و سنت داریم که انبیا حتی قبل از رسالت معصوم هستند ولی اقامه برهان عقلی بر ضرورت عصمت آسان نیست آنچه ما می‌توانیم از راه عقل برای عصمت انبیا اثبات کنیم عصمت از جهت تلقی و ابلاغ وحی است. البته فضل و رحمانیت خداوند اقتضا می‌کند که عملاً هم معصوم از خطا باشند؛ چون باعث می‌شود که مردم بیشتر به آن‌ها اعتماد کنند و رفتارشان برای مردم اسوه باشد و می‌توانند

به رفتارشان به طور کلی تمسک کنند این یک فضلی است از طرف خدای متعال ولی ما ضرورت این مطلب را از راه برهان عقلی نمی‌توانیم اثبات کنیم اما آیاتی داریم که دلالت بر عصمت انبیا دارد و روایات هم در این زمینه زیاد است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ۱۵۷)

۳-۲. دلایل نقلی بر عصمت انبیا در مقام عمل

طبق آیات شریفه چنین به دست می‌آید که در میان انسان‌ها کسانی هستند که به نام "مخلص" از آن‌ها یاد شده است و شیطان از روز اول خلقت که درصدد گمراه کردن بنی‌آدم برآمد طمعی در گمراه کردن این دسته از افراد نداشت. بعد از این‌که از درگاه خدا رانده شد. قسم خورد و گفت ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾؛ به عزت و جلال تو سوگند که همگان را گمراه خواهم کرد مگر بندگان مخلص را ﴿(ص: ۸۳)

حرف "باء" در "بعزتک" برای سوگند است ابلیس به عزت خدا سوگند یاد می‌کند که به طور حتم تمامی ابنای بشر را اغوا می‌کند، آن‌گاه مخلصین را استثنا می‌نماید و "مخلصین" عبارتند از کسانی که خدای تعالی آنان را برای خود خالص کرده و دیگر هیچ‌کس در آنان نصیبی ندارد، در نتیجه ابلیس هم در آنان نصیبی ندارد. (موسوی همدانی، ۱۳۸۹، ۱۷/۳۴۶)

قَالَ (كَلَّمَ) ابليس، فَبِعِزَّتِكَ (سوگند به عزت تو) یعنی قسم می‌خورم به قدرت تو که بر همه‌ی مخلوقات قاهر گشته‌ای. لَأُغْوِيَنَّهُمْ (هر آینه گمراه می‌کنم آنان را) یعنی بنی‌آدم را همگی. أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (همه را مگر بندگان تو از ایشان که خالص شدگانند) یعنی ایشان را به سوی گمراهی خوانده و قبائح را بر آنان می‌آرایم مگر بندگان که خالصشان گرداندی و برگزیدی و نگاهشان داشتی، پس مرا بر ایشان راهی نیست. (طبرسی، ۱۳۳۸، ۲۱/۱۳۵؛ قمی، ۱۳۶۸، ۱۱/۲۶۹)

بنابراین این آیات پیامبران در مقام عمل نیز از هر گونه گناه و ناپاکی در امان و مصون بوده و شیطان به آن‌ها راهی نیافته است. (سیوطی، ۱۴۰۴، ۴/۱۴)

"مخلص" به فتح لام غیر از مخلص به کسره لام است، مخلصین کسانی هستند که خودشان کار را خالص انجام می‌دهند ولی مخلصین به فتح لام انسان‌هایی هستند که خدا آن‌ها را خالص کرده‌است و خودشان مخلصند نه تنها عملشان. یعنی سراسر وجودشان برای خدا خالص شده‌است. نکته دیگر در این افراد بهره برای شیطان وجود ندارد و شیطان طمعی در گمراه کردن آن‌ها ندارد. این تعبیر مخلص تقریباً بر همان اصطلاح معصوم منطبق می‌شود ما وقتی می‌گوییم معصوم یعنی بنده‌ای که خدا او را از گناهان حفظ کرده‌است. (البته باید گفت که این با اختیار منافاتی ندارد خدا تضمین کرده که این‌ها مرتکب گناه نشوند.) در قرآن تعبیر معصوم نداریم تعبیری که منطبق بر آن می‌شود "مخلص" است نه بندگان که خدا آن‌ها را خالص برای خودش قرار داده و سهمی برای شیطان در وجود آن‌ها نیست و به گونه‌ای هستند که شیطان هم طمع در گمراهی آن‌ها ندارد. قرآن عده‌ای از انبیا را اسم می‌برد که از بندگان: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأْيَ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَّصَرَ عَنْهُ الشُّعْرَاءُ وَالْفَحْشَاءُ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (یوسف: ۲۴)

درباره‌ی بعضی از بندگان مخلصین تصریح شده که خدا عنایت دارد کارهای زشت را از آن‌ها دور کند و وجودشان را از انحرافات و پلیدی‌ها حفظ نماید. از جمله حضرت یوسف علیه السلام که قرآن داستان علاقه‌مندی همسر عزیز مصر را به حضرت یوسف بیان کرده ولی خداوند حضرت یوسف را از شر شیطان مصون و محفوظ می‌دارد و در دام حيله و مکر شیطان نمی‌اندازد. طبیعی است در چنین موقعیتی اگر عنایت خاص الهی نباشد انسان عادی، نمی‌تواند خود را حفظ کند و در چنین موقعیتی چه بسا انسان به دام شیطان بیفتد.

طبق آنچه در آیه می‌فرماید، خداوند برهان خود را به حضرت یوسف نشان داد تا حضرت یوسف را از پلیدی حفظ کند و این برهان الهی حتماً مطلبی غیبی بود که خداوند به ایشان نشان داد و معمولاً برهان در جایی استفاده می‌شود که برای انسان علمی بیاورد و نشانه‌ای بود که پیامبر خدا حضرت یوسف را آگاه کرد و جلوی غفلت

او را گرفت. به حسب تعبیرات عرفانی می‌توانیم بگوییم که خداوند تجلی الهی را به او نشان داد.

از آیه شریفه ظاهر می‌شود که دیدن برهان خدا، شأن همه‌ی بندگان مخلص خداست و خداوند سبحان هر سوء و فحشایی را از ایشان برمی‌گرداند، و در نتیجه مرتکب هیچ معصیتی نمی‌شوند و به خاطر آن برهانی که خدایشان به ایشان نشان داده قصد آن را هم نمی‌کنند، و آن عبارت است از عصمت الهی و نیز برمی‌آید که این برهان یک عامل است که نتیجه‌اش علم و یقین است، اما نه از علم‌های معمول و متعارف. (موسوی همدانی، ۱۳۸۹، ۱۱/۱۷۳)

معنای برهان و اشاره به اینکه برهانی که دیدن آن، یوسف را از لغزش بازداشت نوعی علم شهودی بوده است که به بندگان مخلص ارائه می‌شود. (موسوی همدانی، ۱۳۸۹، ۱۱/۱۷۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۱۴/۴؛ قمی، ۱۳۶۸، ۶/۲۹۶)

از اینجا روشن می‌شود که مناسب‌تر آن است که بگوییم منظور از "سوء" تصمیم بر گناه و میل به آن است، و منظور از "فحشاء" ارتکاب فاحشه یعنی عمل زنا است، پس یوسف علیه السلام نه این کار را کرد و نه نزدیکش شد، ولی اگر برهان پروردگار خود را نمی‌دید به انجام آن نزدیک می‌شد، و این همان معنایی است نشان دهنده‌ی بخشی از گستره‌ی عصمت انبیا است. خداوند در سوره‌ی اسرا آیه‌ی ۱۴۹ نیز به داستانی اشاره می‌فرماید که عده‌ای می‌خواستند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را در جهتی از انجام وظایف سست کنند. موارد زیادی در طول تاریخ بعثت آن حضرت پیش آمده که گاهی از دوستان می‌خواستند که پیغمبر را از انجام بعضی دستورات الهی منصرف کنند ولی خدای متعال نمی‌گذارد و وحی نازل کرده و الهام می‌شود که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را مقاوم می‌کند. یکی از موارد را که این آیه اشاره می‌کند که ما تو را تثبیت کردیم و ثابت نگه داشتیم، نزدیک بود که اندکی به آنان اعتماد کرده گرایش پیدا کنی. ولی ما تو را حفظ کرده ثابت نگه می‌داریم البته هیچ انسان ولو پیغمبر خدا باشد هیچ‌گاه از کمک خدا بی‌نیاز نخواهد بود و فضیلت پیغمبر به همین است که خدا او را حفظ می‌کند و از راه غیبی به ایشان مدد رسانده و

نمی‌گذاشت که بلغزند و این همان معنای عصمت است بنابراین با توجه به این دلایل می‌توانیم نتیجه بگیریم که عصمت انبیای الهی در مقام عمل نیز ثابت بوده و انبیا در مقام عمل به پیام‌های الهی نیز مصون از هرگونه خطا و اشتباه بودند.

۳-۳. مروری بر روایات تفسیری

از اباصلت‌هروی نقل شده که گوید: هنگامی که مأمون، دانشمندان مسلمان و دیگر دانشمندان ادیان یهودی و مسیحی و مجوس و صائبی‌ها (ستاره‌پرستان) و دانشمندان سایر مذاهبی که حرفی برای گفتن داشتند را جمع کرد تا با امام‌رضا علیه‌السلام مناظره کنند، هرکدام که موضوعی را مطرح می‌کردند. امام علیه‌السلام او را با دلیل و برهان قانع می‌کرد و سرجایش می‌نشانده؛ گویی سنگ در دهانش می‌نهاد. در این میان، علی‌بن محمد بن جهم برخاست و از امام پرسید: «ای فرزند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آیا به عصمت پیامبران اعتقاد داری» فرمود: «بلی» پس گفت: «نظر شما درباره‌ی این کلام خداوند متعال درباره حضرت یوسف علیه‌السلام چیست؟ ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّآیْ بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهٗ السُّوٓءَ وَ الْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ﴾ امام‌رضا علیه‌السلام فرمود: «وای بر تو ای علی! [علی‌بن محمد بن جهم مراد است] از خدا بترس! و گناهان زشت را به پیامبران الهی نسبت نده و کتاب خدا را براساس نظر خودت تفسیر نکن و اما گفتار خداوند درباره‌ی یوسف علیه‌السلام که فرمود: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا بِهٖ﴾ این معناست که زلیخا قصد گناه نمود و یوسف علیه‌السلام قصد داشت اگر زلیخا او را مجبور به گناه نماید وی را به قتل برساند، به خاطر بزرگی گناهی که او از یوسف علیه‌السلام می‌خواست. (بزازش، ۱۳۹۶، ۴۴/۷؛

مجلسی، ۱۳۱۵، ۷۲/۱۱؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۶، ۹۰، ۱۴۰۴، ۱۹۱/۱؛ جزیری، ۱۴۰۴، ۱۱)

علی‌بن محمد بن جهم گوید: «به مجلس مأمون وارد شدم و امام‌رضا علیه‌السلام نیز آنجا حضور داشت، مأمون به حضرت گفت: «ای پسر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آیا شما نمی‌گویید که پیامبران معصوم هستند؟» حضرت فرمود: «چرا!» مأمون گفت: «اکنون در مورد این آیه توضیح دهید: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّآیْ بُرْهَانَ رَبِّهٖ﴾ حضرت فرمود:

«زلیخا قصد یوسف علیه السلام کرد و اگر یوسف علیه السلام برهان پروردگارش را نمی‌دید، او نیز قصد زلیخا می‌کرد، لکن او معصوم بود و معصوم نه قصد گناه می‌کند و نه مرتکب آن می‌شود، و پدرم از پدرش حضرت صادق علیه السلام نقل نمود که ایشان چنین فرمود: «زلیخا تصمیم گرفت که انجام دهد و یوسف علیه السلام تصمیم گرفت که انجام ندهد.» مأمون گفت: «آفرین بر شما ای اباالحسن.» (مجلسی، ۱۳۱۵، ۸۲/۱۱؛ طبرسی، ۱۳۸۶، ۴۲۹/۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ۲۰۰/۱، عروسی حویزی، ۱۳۸۳)

در کتاب احتجاج در حدیثی طولانی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که ایشان، طی گفتگویی با یک نفر ملحد و بی‌دین به اشکالات او پاسخ می‌دهند؛ درجایی از این گفتگو، شخص ملحد می‌گوید: «خداوند [در آیات گوناگون] خطاها و لغزش‌های پیامبران خود را آشکارا بیان نموده است [مثلاً] در مورد یوسف می‌گوید: ﴿وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾» حضرت در جواب فرمود: «اما خطاها و لغزش‌های پیامبران که خداوند در قرآن بیان فرموده، خود بهترین دلیل و برهان بر حکمت خیره‌کننده‌ی خداوند عزوجل، و قدرت غالب و عزت آشکار اوست، چراکه او به خوبی می‌دانست حجت‌های آشکار پیامبران در قلب و جان امت‌های ایشان بسیار بزرگ می‌نماید و به‌همین خاطر برخی، آنان را به خدایی پرستش خواهند کرد، مانند آنچه مسیحیان نسبت به عیسی بن مریم علیه السلام مرتکب شدند، بدین جهت این اشارات را دلیل بر تخلف و عقب‌ماندن پیامبران از کمال مخصوص خداوند عزوجل قرار داده است تا مورد پرستش قرار نگیرند. (بrazh، ۱۳۹۶، ۴۶/۷)

بنا بر آنچه از روایات و آیات به دست آمد گستره‌ی عصمت در مقام دریافت وحی و ابلاغ آن و عمل و مصونیت از هرگونه گناه و اشتباه عمدی و غیرعمدی برای پیامبران از سوی خداوند اثبات می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار بنا بر آنچه از آیات و تفاسیر و روایات اهل بیت علیهم‌السلام به دست آمد، همه‌ی انبیای الهی جزء بندگان "مخلّص" خداوند هستند و شیطان هیچ امیدی در اغوای آنان نداشته است و از هرگونه گناه صغیره و کبیره و هرگونه اشتباه و خطای عمدی و غیرعمدی در مقام تلقی و دریافت وحی و ابلاغ پیام الهی و وحی آسمانی مصون هستند. همچنین در مقام عمل به وحی و دستورات الهی از هرگونه خطایی چه عمدی چه غیرعمدی بری می‌باشند و پیامبران نیز بهترین و والاترین الگوی عملکرد بشریت بوده و هستند

کتاب نامه

۱. قرآن کریم، انصاریان، حسین، (۱۳۹۳)، سازمان دارالقرآن نشر تلاوت، تهران.
۲. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، محمدبن علی، (۱۳۷۶)، المناقب آل ابی طالب، علامه، قم.
۳. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۰۳)، البرهان فی تفسیر القرآن، ناشر مؤسسه اعلمی، بی جا.
۴. برازش، علیرضا، (۱۳۹۶)، تفسیر اهل البیت، مترجم سیدرسول بهشتی نژاد، هاییل جوانی، مصطفی خلاش، امیرکبیر، چ ۲، بی جا.
۵. برغانی، محمد صالح بن محمد، (۱۲۷۱)، بحر العرفان و معدن الایمان، بی نا، بی جا.
۶. بیاضی، علی بن یونس، (۱۳۸۴)، الصراط المستقیم، ناشر المکتب الحیدریه، بی جا.
۷. جزایری، سید نعمت الله، (۱۴۰۴)، قصص الانبیاء جزایری، بی نا، بی جا.
۸. حللی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر، شرح فاضل مقداد، بی نا، تهران.
۹. دیلمی، حسن بن الحسن، (۱۴۰۸)، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، مؤسسه آل البیت، بی جا.
۱۰. رازی، محمد بن عمر، (بی تا)، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین، مکتبه کلیات الأزهریه، بی جا.
۱۱. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۱)، فرهنگ معارف اسلامی، انتشارات کومش، تهران.
۱۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴)، الدر المشهور، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۱۳. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان العکبری البغدادی، (۱۳۷۲)، ارشاد، مؤسسه مطالعات اسلامی. بی نا، بی جا.
۱۴. صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی، (۱۴۰۴)، عیون اخبار الرضا، مؤسسه اعلمی مطبوعات، بی جا.
۱۵. _____، (۱۳۷۶)، امالی صدوق، ناشر مؤسسه الاعظم ال مطبوعات، تهران.
۱۶. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۳۳۸)، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مکتب العلمی، تهران.
۱۷. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، (۱۳۸۶)، الاحتجاج، بی نا، بی جا.
۱۸. عروسی حویزی، علی بن جمعه، (۱۳۸۳)، نور الثقلین، ناشر مکتب العلمیه، بی جا.
۱۹. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۱)، تفسیر العیاشی، ناشر مکتب العلمیه الاسلامیه، بی جا.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، العین، بی نا، قم.
۲۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵)، القاموس المحیط، بی نا، بی جا.
۲۲. قاضی همدانی، عبدالجبار بن احمد، (۱۸۵۰)، متشابه القرآن، دمشق، دارالتراث، بی جا.
۲۳. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۸)، کنز الدقائق و بحر الغرائب، وزارت ارشاد اسلامی، تهران.

۲۳. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *تفسیر قمی*، دارالکتاب، بی جا.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۱۵)، *بحارالانوار*، دارالکتاب الاسلامی، بی جا.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، *راه و راهنماشناسی*، موسسه امام خمینی، قم.
۲۶. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۳)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۲۷. موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، (۱۳۸۹)، *ترجمه تفسیر المیزان*، دفتر انتشارات اسلامی، تهران.
۲۸. نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل*، موسسه آل البيت، قم.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال دوم * شماره هشتم * زمستان ۱۳۹۸



تحلیل شرطیت عدالت در تعدد زوجات از منظر مفسران

فریده مهدیان^۱

چکیده

اسلام تعدد زوجات را با توجه به مصلحت اجتماع انسانی، جایز دانسته است. قرآن کریم در آیات ۳ و ۱۲۹ سوره نساء، از جواز تعدد زوجات و رعایت عدالت میان همسران سخن گفته که از مباحث محوری در موضوع خانواده است. روایات معصومان علیهم السلام و سیره عملی آنان نیز بر مشروعیت تعدد زوجات دلالت دارد. اما در تفسیر عدالت و مفهوم آن، از سوی مفسران آرای متفاوتی ارائه شده است. این نوشتار براساس آیات مربوط به چندهمسری، به بررسی مسئله عدالت در چند همسری به روش توصیفی-تحلیلی پرداخته است. یافته‌های پژوهش گویای آن است که قسم و نفقه، از موارد عدالت ظاهری است. اما عدالت در محبت قلبی از موارد عدالت باطنی شمرده شده است که امری غیراختیاری و بیرون از اراده انسان است و جزء شروط عدالت در چندهمسری لحاظ نشده است. هدف از این مقاله تحلیل مفهوم عدالت در تعدد زوجات است. تعدد زوجات در دین مقدس اسلام امری جایز و مقید و مشروط به عدالت شده را از منظر مفسران تبیین نماید.

واژگان کلیدی

تعدد زوجات، چند همسری، عدالت در همسران، عدالت ظاهری یا باطنی.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث اخلاقی در روابط اجتماعی، به ویژه در حوزه‌ی خانواده و روابط زوجین، مفهوم عدالت است. عدالت نه تنها در روابط اجتماعی اهمیت زیادی دارد، بلکه به گونه‌ای است که حُسن عدالت و ضرورت رعایت آن در همه‌ی نظام‌های ارزشی پذیرفته شده است. عدالت در مفهوم وسیع آن، حق خدا بر انسان، حق انسان بر انسان و حق انسان بر خود را شامل می‌شود. محور مباحث در این پژوهش، حق انسان بر انسان، صرفاً در حوزه‌ی روابط زوجین در چندهمسری است. بررسی مبحث عدالت در چندهمسری و لزوم رعایت آن در نهاد مقدس خانواده ضروری به نظر می‌رسد. مقاله‌ی حاضر درصدد آن است تا با بازخوانی مفهوم عدالت در روابط زوجین از منظر قرآن کریم و متون روایی، عدالت‌مداری را در روابط مرد با همسرانش از دیدگاه مفسرین تفسیر کند. در این مقاله، ابتدا آیات مربوط به چندهمسری بررسی گردیده و سپس با توجه به متون تفسیری و روایی، شروط اجرای عدالت در چندهمسری مورد واکاوی قرار گرفته است. این پژوهش بر آن است تا بررسی نماید که تعدد زوجات در موضوع عدالت با چه مسائلی مواجه است؟ در یک تقسیم‌بندی احکام اسلام یا تأسیسی یا امضائی هستند که بحث جواز چندهمسری در شریعت اسلامی یک حکم امضایی است که با استناد به آیات و روایات معتبر و سیره‌ی قطعی متشرعه، مورد اتفاق همه بوده و در بسیاری از جوامع بشری نیز رواج داشته و دارد. همچنین در همه‌ی ادیان آسمانی پیش از اسلام (ویل دورانت، ۱۳۷۰: ۵۰؛ ۶۱) و در میان اعراب پیش از اسلام نیز رایج بوده است. (عبدالحمید محمد، ۱۴۱۱: ۱۴۷/۱-۱۴۹؛ باجوری، ۱۹۸۶: ۱۴۶/۱) بنابراین؛ اسلام چند همسری را ایجاد نکرده، بلکه امری که متداول و مشهور بوده را در قید قانون و ضابطه درآورد و آن را محدود و مشروط به عدالت کرد. حتی در صدر اسلام با آمدن قانون محدودیت همسران تا چهار زن، برخی از مسلمانان مجبور به طلاق دادن تعدادی از همسران خود شدند تا بیش از چهار همسر نداشته باشند. اما درباره‌ی پیشینه‌ی تحقیق می‌توان گفت که تاکنون کتب و مقالات

فراوانی در زمینه‌ی تعدد زوجات به رشته‌ی تحریر و نگارش در آمده از جمله می‌توان به کتب و مقالات: تعدد زوجات و مقام زن در اسلام از علامه طباطبایی؛ ازدواج موقت، تعدد زوجات از ذبیح الله علی‌زاده اشکوری؛ زنان و سه پرسش اساسی از سعید داودی؛ چرایی تعدد همسران از علی محمد آشنانی؛ تحلیلی از آیات تعدد زوجات در حریت و حقوق از محبوبه رضایی؛ تعدد زوجات از ابراهیم عبدی پور؛ تعدد زوجات از سیدعلی اصغر فراسیون، فلسفه‌ی تشریح قانون تعدد زوجات از سید ابراهیم حسینی؛ تعدد زوجات از علی اشرف مهاجر؛ مبانی فقهی و حقوقی نظام تعدد زوجات از فریبا حاجی‌علی؛ رعایت عدالت در تعدد زوجات از مسعود امامی اشاره کرد. اما تاکنون شرطیت عدالت در تعدد زوجات از دیدگاه مفسران مورد بازبینی قرار نگرفته است. این مقاله درصدد این است که مفهوم عدالت در مسأله‌ی چند همسری را از این منظر مورد بررسی قرار دهد.

مفهوم شناسی

کاوش و دقت در معنای لغوی و اصطلاحی برخی از واژگان، راه‌گشای فهم درست آیات تعدد زوجات و رفع تناقضات طرح شده درباره‌ی ارتباط آنها باهم و در نهایت، موجب دست یافتن به درکی صحیح از ابعاد و زوایای مختلف مفهوم عدالت در تعدد زوجات خواهد بود.

۱. عدالت

عدالت در لغت؛ از ماده‌ی عدل یعنی حکم به استوا کردن؛ به تقسیط و تقسیم؛ به معنای قصد و میانه‌روی در امور و ضد جور است. (ابن‌فارس، ۱۴۰۹، ۴/۲۴۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۱؛ فیومی، بی‌تا: ۲/۳۹۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۴۳۰؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵/۴۷۱؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۸/۵۵)

در اصطلاح برای عدالت معانی گوناگونی ارائه شده: برخی معتقدند: «برای عدالت نه حقیقت شرعیه ثابت شده است و نه حقیقت متشرعه؛ بلکه عدالت در همان معنای لغوی خود به کار رفته است.» (موسوی خویی، بی‌تا: ۱/۲۵۴) برخی هم معنای اصلی



عدالت را اقامه‌ی مساوات میان امور می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳۱/۱۲) برخی نیز برای عدالت سه معنا ذکر کرده‌اند: موزون بودن؛ تساوی و نفی هرگونه تبعیض و رعایت استحقاق‌ها و عطاکردن به هر ذی حقی، آنچه که استحقاق آن را دارد. (مطهری، ۱۳۵۳: ۱۳-۱۶؛ ۱۳۷۱: ۲۵۹) از دقت در معانی یادشده چنین به دست می‌آید که همه‌ی معانی یادشده، به همان معانی لغوی عدالت، یعنی موزون بودن و درستی باز می‌گردند. اما جامع‌ترین و کامل‌ترین تعریف بیان امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که می‌فرماید: «الْعَدْلُ يَصْعُقُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴: ۵۵۳) عدالت هر چیزی را در جای خود می‌نهد.

از مجموع آنچه که درباره‌ی معنای عدالت گفته شد به دست می‌آید که ماده‌ی عدل به معنای تساوی و موازنه در رفتار و دوری از افراط و تفریط است و در اصطلاح معنای خاصی ندارد و مقصود از آن در همه جا، همان معنای عرفی و لغوی است که هم‌ریشه با اعتدال و به معنای میانه‌روی، راستی و استقامت است و هرگونه انحراف، افراط، تفریط، تجاوز از حد و تجاوز به حقوق دیگران، برخلاف اصل عدل است.

۲. تعدد زوجات

اصطلاح «تعدد زوجات» مرکب از دو واژه‌ی «تعدد» و «زوجات» است. تعدد از ریشه‌ی «عدد» و به معنای بیش از یکی، فراوانی و عدد بسیار است. (فیومی، ۱۴۱۴: ۱/۲؛ ۳۹۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳/۲۸۱-۲۸۲) زوجات جمع زوجه به معنای همسر است. (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳/۲۵۹؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۱/۲۵۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲/۳۰۵) «تعدد زوجات» در اصطلاح فقه و حقوق عبارت است از متعدد بودن همسران دائم مردی در یک زمان (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶: ۲/۵۲۵) و به دیگر سخن، ازدواج مرد از روی آگاهی و قصد با چند زن در زمان و دوره واحد که این اصطلاح به معنای نوعی ازدواج است که داشتن بیش از یک زن را برای مرد مجاز می‌شمرد و به مفهوم زناشویی مرد با بیش از یک زن است. گاهی از تعدد زوجات با عنوان «چندهمسری» نیز یاد می‌شود (هاشمی

شاهرودی، ۱۴۲۶: ۵۲۵/۲) که در رویکرد حقوقی، عرف و سنت، یک وضعیت قانونی است و به عنوان واقعیتی در برخی جوامع انسانی وجود داشته و دارد. (عبدی‌پور، ۱۳۸۸: ۸)

۱. مقصود از عدالت در تعدد زوجات از منظر مفسران

با استناد به برخی آیات در موضوع تعدد زوجات و شرط عدالت مورد بحث قرار گرفته است. از جمله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَتِلْكَ وَرَبَائِعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا؛ و اگر می‌ترسید که (به هنگام ازدواج با دختران یتیم)، عدالت را رعایت نکنید، (از ازدواج با آنان، چشم‌پوشی کنید و) با زنان پاک (دیگر) ازدواج نمایید، دو یا سه یا چهار همسر و اگر می‌ترسید عدالت را (درباره همسران متعدد) رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید، و یا از زنانی که مالک آنهاست استفاده کنید، این کار، از ظلم و ستم بهتر جلوگیری می‌کند﴾ (نساء: ۳)

خداوند در آیه‌ی ۲ سوره‌ی نساء، به پاسداری از اموال یتیمان و رعایت عدالت در حفظ اموال یتیمان فرمان داده است. سپس در آیه‌ی ۳ سوره‌ی نساء هم توصیه به ازدواج با زنان دیگر تا چهار همسر را نتیجه ترس از عدم اجرای عدالت میان یتیمان قرار داده است. البته درباره شأن نزول آیه‌ی ۳ سوره‌ی نساء گفته‌اند که؛ شماری از مردان عرب به طمع تصاحب ثروت دختران یتیم با ایشان ازدواج می‌کردند؛ اما حقوق ایشان را در مهریه، تأمین هزینه‌های زندگی و مانند آن رعایت نمی‌کردند و گاهی بعد از تصاحب اموال، آنان را از خانه بیرون می‌کردند؛ درحالی‌که نه مالی برای آنها مانده بود که خود را اداره کنند و نه دیگر کسی به ازدواج با ایشان رغبت می‌کرد. قرآن کریم در ستیز با این روش‌های ظالمانه، با تعبیرهایی قهرآمیز مردم را از تصرف ظالمانه در اموال ایتام و تضییع حقوق آنان بازداشته است. بدین معنا که اگر کسی به مراعات قسط و عدل، علم یا اطمینان ندارد، به ازدواج با دختران یتیم نیندیشد و از آن بپرهیزد و با زنان و دختران پاک و حلال غیریتیم ازدواج کند. در ادامه، به جواز ازدواج دائمی با دو یا سه

یا چهار زن، در صورت توانایی مرد بر رعایت عدالت بین همسران دستور می‌دهد؛ وگرنه معذور نخواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۶/۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷/۲۴۴ و ۲۴۵)

همچنین در آیه‌ی ۱۲۹ سوره‌ی نساء هم، مشروعیت چندهمسری مردان، پیش فرض گرفته شده و سخن در رعایت شرط عدالت میان همسران است ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمَعْلَقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا؛ شما هرگز نمی‌توانید (از نظر محبت قلبی) در میان زنان، عدالت برقرار کنید، هر چند کوشش نمایید! ولی تمایل خود را بکلی متوجه یک طرف نسازید که دیگری را بصورت زنی که شوهرش را از دست داده درآورید! و اگر راه صلاح و پرهیزگاری پیش گیرید، خداوند آمرزنده و مهربان است﴾ قرآن در این آیه رعایت کامل عدالت را فوق استطاعت مرد دانسته، ولی از او می‌خواهد که در حد توان در اجرای عدالت بکوشد.

این آیات ضمن مجاز دانستن تعدد زوجات با شرایطی خاص، از برخی شرایط و احکام آن سخن به میان آورده و مسلمانان را به رعایت آنها فرمان داده است. (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲: ۷/۶۱۱) بر همین اساس برنامه‌ها و احکام الهی، منطبق با فطرت و احتیاجات و نیازهای واقعی بشری جعل شده است. از جمله این احکام تجویز چند همسری است که به طور یقین خداوند حکیم، با در نظرگرفتن تفاوت ارگانیسم و ساختمان بدنی و نیازهای جسمی و روانی مردان و زنان، آن را تشریح نموده است. نکته بسیار مهم و دقیق در مسأله چند همسری، رعایت اصل مهم عدالت در بین همسران است. در آیاتی که مجوز چند همسری مردان در آنها مورد اشاره قرار گرفته است. شارع مقدس به صراحت مقصود از عدالت را بیان نکرده است، لذا با تعمق و تأمل در منابع اسلامی (روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام که مهم‌ترین مبنا و منابع تفسیر آیات الهی هستند) دو نوع عدالت در امر تعدد زوجات مد نظر است: عدالت ظاهری و عدالت باطنی که در این بخش به تبیین و بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱-۱. عدالت ظاهری یا مادی

با توجه به کلام پیامبر ﷺ و معصومان علیهم السلام مقصود از عدالت در تعدد زوجات، عدالت در قسم و نفقه است که از آن می‌توان به عدالت ظاهری و مادی تعبیر کرد. (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۱/۳؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۲۵۵/۳؛ محقق حلّی، ۱۴۰۹: ۵۶۶/۲؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۱۴۸/۳۱؛ مطهری، ۱۳۷۷: ۴۲۱؛ مفید، ۱۴۱۰: ۵۱۷؛ طوسی، ۱۳۷۸: ۶/۲) که رعایت این عدالت ظاهری برای زوج مقدور است. روایات فراوانی نیز بر آن دلالت دارد. (بحرانی، بی‌تا: ۵۸۸/۲۴-۵۸۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۳: ۸۰/۱۵) با توجه به این مطالب مقصود از عدالت پرداخت نفقه به هر یک از همسران در حدّ شأن آنها، رعایت مساوات در هم‌خوابگی (مکارم، ۱۴۲۷: ۱/۲۴۶) و رفتار نیکو و گشاده‌رویی (بحرانی، ۱۴۰۵: ۶۰۹/۲۴؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۱۸۲/۳۱) به همهی همسران بدون فرق گذاشتن بین آنهاست. نه این‌که نسبت به برخی ابراز احساسات و محبت نماید و نسبت به برخی دیگر کاملاً بی‌اعتنا یا کم‌توجه باشد. عدالتی که براساس آیه‌ی ۳ سوره‌ی نساء، رعایت آن برای زوج الزامی و تکلیف شرعی است که به طور کلی در امور ارادی و در محدوده‌ی قدرت و اختیار انسان است. عدالتی که بر رعایت آن توصیه شده و تأکیدات صریحی بر آن به صورت مساوی بین همهی زنان گردیده هیچ یک از همسران بر همسران دیگر برتری و تفوق نداشته و در تأمین وسایل امرار معاش و هزینه‌های زندگی باید برابری کامل و تساوی داشته باشند. این مسئله در متون روایی هم آمده است. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۴۷/۲۱) پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «هرکس دو زن داشته باشد و در تقسیم شب‌های خود و خرجی دادن به ایشان میان آنها به یکسان رفتار نکند، روز قیامت در حالی که دست‌هایش بسته و نیمی از بدنش به یک طرف کج شده است، آورده شود و به آتش رود.» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۴۲/۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۳/۳۶۲) یکی دیگر از حقوق زناشویی در چند همسری و رعایت عدالت میان همسران، پرداخت نفقه است. (قرشی، ۱۳۷۱، ۹۷/۷؛ مشکینی، ۱۴۲۸: ۵۴۴) پیامبر اکرم ﷺ خطاب به مردان فرمود: «(زنان بر شما حقی دارند و شما بر زنان حقوقی دارید. بر شماست که خوراک و پوشاک زنانان را به نیکی و شایستگی ادا کنید.» (ابن‌شعبه حرانی،



۱۴۰۴: ۳۳) از امام‌رضاء علیه السلام درباره‌ی مردی که دو همسر داشت سؤال شد که «او می‌خواهد یکی از همسرانش را در خریدن لباس و هدیه بر دیگری برتری دهد، آیا عملش جایز است؟» حضرت فرمود: «اشکالی ندارد، بهتر است در رعایت عدالت بین آن دو کوشش کند.» (طوسی، ۱۴۰۷: ۷/۴۲۲) براین اساس، رعایت عدالت در میزان زیاده بر واجب، استحباب دارد و فعل اخلاقی شمرده می‌شود.

۱-۲. عدالت باطنی یا عدالت در حقوق معنوی

در آیه‌ی ۳ سوره‌ی نساء رعایت عدالت به طور مطلق آمده بود، به خاطر همین مسلمانان گمان کردند که باید در کلیه‌ی مواردی که مربوط به همسررداری است عدالت را رعایت کنند. خداوند با نازل کردن آیه‌ی ۱۲۹ سوره‌ی نساء، برای این که توهم مسلمانان رفع شود اعلام فرمود که محبت در اختیار شما نیست و نمی‌توانید در محبت عدالت بورزید حتی اگر بر رعایت عدالت در این مورد حریص هم باشید. در آیه‌ی ۱۲۹ با حرف «لَنْ» نفی ابد را می‌رساند البته آیه درصدد نفی شرط عدالت نیست، بلکه محدوده‌ی عدالت در آیه‌ی سوم را تفسیر می‌کند. یعنی نمی‌توانید در میان زنان از نظر عاطفی به عدالت رفتار کنید؛ بر اموری که در اختیار و اراده‌ی انسان نیست، حمل شده که مساوات در آن واجب و مورد تکلیف نیست. (مفید، ۱۴۱۰: ۷/۴۹۱؛ طبرسی، ۱۳۶۵: ۱۰۱/۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۲: ۵/۴۲۱) در روایات از این عدالت به «محبّت و میل قلبی» تعبیر شده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۳۶۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶/۳۹۵) یعنی مرد به‌واسطه‌ی خصوصیات و فطرت انسانی هرگز نمی‌تواند احساسات خود را نسبت به تمام زنان خویش به‌صورت مساوی تقسیم نماید. بحث عدالت در زمینه‌ی احساسات و عواطف انسانی امری مالا‌یطاق است خداوند تکلیف به «مالا یطاق» نمی‌کند. (بقره: ۲۸۶)

علامه طباطبایی می‌نویسد:

مقصود از عبارت ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾

(نساء: ۱۲۹) نفی مطلق عدل نیست که با ضمیر به آیه‌ی ۳ سوره‌ی نساء ﴿فَإِنْ

حِفْتُمْ إِلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴿﴾ نتیجه‌اش الغاء تعدد زوجات در اسلام باشد؛ زیرا ذیل آیه دلالت دارد که آن چیزی که نفی شده، عدل در احساس قلبی است که مرد بدون هیچ جانبداری از یک طرف، ملازم راه میانه واقعی باشد و آنچه تشریح شده و قانونی است، عدالت تقریبی عملی است؛ بدون آنکه مرد یازن در رنج بیفتند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۱/۵-۱۰۲)

بنابر مفهوم «عدل»، آنچه در این باب بر مرد واجب است این است که یکسره از حد وسط به یکی از دو طرف افراط و تفریط منحرف نشود... اما مستحب از عدالت این است که به همهی آنان احسان و نیکی کند و از معاشرت با هیچ یک از آنان اظهار کراهت و بی میلی نکند و به هیچ یک بد اخلاقی روا ندارد، هم چنان که سیره و رفتار رسول خدا با همسرانش این طور بود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۱/۵)

شاهد بر وحدت معنای عدالت و متعلق آن در این دو آیه، به کارگیری لفظ «عدالت» در هر دو آیه و استفاده از لفظ «عول» در آیه‌ی ۳ و لفظ «میل» در آیه‌ی ۱۲۹ به عنوان نقطه‌ی مقابل عدالت می‌باشد. (امامی، ۱۳۹۲: ۱۴) از روایات اسلامی بر می‌آید که ابن ابی العوجاء از مادیین معاصر امام صادق علیه السلام نخستین کسی بود که این ایراد را مطرح کرد، که تعدد زوجات مشروط به عدالت است (آیه‌ی ۳ سوره‌ی نساء) و عدالت هم که ممکن نیست (آیه‌ی ۱۲۹ سوره‌ی نساء)؛ بنابراین تعدد زوجات در اسلام ممنوع است. امام صادق علیه السلام فرمودند: منظور از عدالت در آیه‌ی ۳ سوره‌ی نساء، عدالت در نفقه و رعایت حقوق همسری و طرز رفتار و کردار است و اما منظور از عدالت در آیه‌ی ۱۲۹ سوره‌ی نساء که امری محال شمرده شده، عدالت در تمایلات قلبی است (بحرانی، ۱۴۱۶، ۱/ ۴۲۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ۵/ ۳۶۲-۳۶۳) براین اساس، عدالتی که مراعات آن از قدرت انسان بیرون است، عدالت در تمایلات قلبی است و این از شروط تعدد زوجات نیست. به عبارت دیگر، در این روایت، تفاوتی میان متعلق عدالت در این دو آیه گذاشته نشده، بلکه میان محدوده‌ای از عدالت که در حد توان مرد است با محدوده‌ای از آن که خارج از توان او است، تفکیک شده است.

۲. امکان یا عدم امکان اجرای عدالت در چند همسری

خداوند در آیه‌ی ۳ سوره‌ی نساء فرمان می‌دهد که رعایت عدالت نسبت به زوجات در حقوق شرعی و در روابط اخلاقی و عاطفی لازم است و نباید به هیچ یک از آن‌ها ظلمی وارد شود. سپس در آیه‌ی ۱۲۹ تأکید می‌کند که رعایت چنین عدالتی در توان شما نیست، بلکه مقصود این است که گرفتار ظلم فاحش نشوید، به گونه‌ای که به یکی از همسران به طور کامل میل کنید و دیگران را رها سازید. در همین ارتباط؛ برخی از مفسرین معتقدند که بین عدالت قلبی و عدالت عملی تفاوت وجود دارد. چون عدالت در محبت‌های قلبی خارج از قدرت انسان است به همین دلیل خداوند آن را واجب نشمرده ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ و نمی‌توانید (از نظر محبت قلبی) در میان زنان عدالت برقرار کنید، و اگر چه (بر عدالت) حریص باشید ﴿ زیرا این کار، از اختیار شما بیرون است و بنابراین دربارهی آن تکلیف و وظیفه‌ای متوجه شما نیست و مؤاخذه‌ای ندارد. (طبرسی، ۱۲۷۲: ۱۲/۳) در واقع شما قادر نیستید بر عدالت بین زنان به شکلی که در هیچ شأنی از شئون مانند نفقه، نگاه و انس و غیر آن به یک طرف متمایل نشوید. (آلوسی، ۱۳۱۵: ۱۵۷/۳) برخی هم خود در ضمن بیان روایتی عدم توانایی در عدالت را در محبت دانسته‌اند. (سیوطی، ۱۳۲۱، ۱۱/۲) پس محبت‌های درونی مادامی که موجب ترجیح بعضی از همسران بر بعضی دیگر از جنبه‌های عملی نشود ممنوع نیست، آنچه مرد موظف به آن است رعایت عدالت در جنبه‌های عملی و خارجی است. (مکارم، ۱۳۷۴: ۲۵۵/۳) از این بیان روشن می‌شود کسانی که خواسته‌اند از ضمیمه کردن ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (آیه‌ی ۳) به ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ﴾ (آیه‌ی ۱۲۹) چنین نتیجه بگیرند که تعدد زوجات در اسلام مطلقاً ممنوع است، زیرا در آیه‌ی نخست آن را مشروط به عدالت کرده و در آیه‌ی دوم عدالت را برای مردان در این مورد امری محال دانسته است، سخت در اشتباهند. زیرا عدالتی که مراعات آن از قدرت انسان بیرون است عدالت در تمایلات قلبی است و این از شرایط تعدد زوجات نیست و آنچه از شرایط است

عدالت در جنبه‌های عملی است. گواه بر این موضوع ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ از آیه‌ی ۱۲۹ نساء می‌باشد. (مکارم، ۱۳۷۱: ۳/۲۵۶)

علامه طباطبایی معتقد است اگر تعدّد زوجات قانون و ضابطه نداشت، می‌توانست مورد اشکال قرار گیرد. ولی اسلام بر مرد صاحب همسران متعدّد، شرط کرده است که در معاشرت با زنانش عدالت را رعایت و بستر زناشویی را بین آنان عادلانه قسمت کند و همچنین، هزینه‌ی عادلانه‌ی زندگی زنان را بر او واجب کرده است. بدیهی است رعایت عدالت بین همسران، تأمین متساوی هزینه‌ی زندگی زنان متعدّد و نیز رعایت مساوات در معاشرت، برای همگان میسر نیست و در هر جامعه فقط افرادی خاص می‌توانند این شروط را فراهم کنند که طبعاً تعدّد ازواج برای آنان مجاز است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۱۶۷) نتیجه این که: «عدالت عالی‌ترین فضیلت انسانی است. شرط عدالت یعنی شرط واجد بودن عالی‌ترین نیروی اخلاقی. با توجه به اینکه معمولاً احساسات مرد نسبت به همه‌ی زن‌ها یکسان و در یک درجه نیست، رعایت عدالت و پرهیز از تبعیض میان زنان یکی از مشکل‌ترین وظایف به شمار می‌رود.» (مطهری، بی‌تا: ۱۹/۳۵۹) اجرای عدالت حقیقی امکان ندارد اما رعایت عدالت نسبی امری شدنی و ممکن، اما در عین حال مسئولیت بردار و مهم محسوب می‌شود.

۳. آثار وضعی یا تکلیفی مرتب بر شرطیت عدالت در تعدد زوجات

تردیدی نیست که چندهمسری در اسلام با شرط سنگین عدالت همراه است و جز در سایه‌ی عدالت، چندهمسری جواز نمی‌یابد. با این وصف، اگر کسی علی‌رغم آن که از تأمین عدالت هراسان است و می‌داند که نمی‌تواند میان همسران عدالت نماید، بازهم دست به ازدواج دوم و سوم می‌زند، چه اثری بر آن مرتب می‌شود؟ اثر وضعی یا تکلیفی؟ اگر عدالت شرط قانونی صحت و نفاذ عقد باشد، ازدواج در فقدان آن با بطلان مواجه بوده و در غیاب شرط عدالت، در اصل و وصف نامشروع دانسته می‌شود، انگار هیچ عقد دومی و سومی و چهارمی صورت نگرفته است و افزون بر آن که شخص مرتکب معصیت و گناه می‌شود، عقد نیز از بنیاد باطل است. این در



صورتی است که اجرای عدالت جنبه‌ی وضعی داشته باشد. اما اکثریت فقیهان اسلامی اجرای عدالت را دارای جنبه‌ی تکلیفی دانسته‌اند و به آن اثر وضعی قائل نشده‌اند. با این بیان، تخلف از اجرای عدالت خواه در ابتدا باشد و یا در بقا موجب گناه است نه بطلان. این عده، عبارت «ذَلِكْ أَذْنٰى اَلَّا تَعُوْلُوْا» را نیز ناظر به جنبه‌ی تکلیفی اجرای عدالت دانسته‌اند که فقدان آن موجب ابطال نمی‌شود، بلکه موجب گناه خواهد بود. البته نظر مشهور در لزوم رعایت عدالت ارشادی بودن این شرط است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۲) بنابراین وجوب رعایت عدالت، شرط صحت عقد نکاح نیست تا با فقدان آن، بطلان و عدم مشروعیت تعدد زوجات فهمیده شود. بلکه حکم تکلیفی برای مردی است که دارای همسران متعدد است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۱۲/۵۲۵) برخی هم به صورت تفصیلی بدان پرداخته و آورده‌اند: اگر شخصی که عادل نیست خودش «بالمباشرة» بخواهد عقد اجرا کند یا «بالتصویب» حداقل آن این است که تکلیفاً حرام است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: جلسه ۷۷) به عبارت دیگر، ستم کردن به زن حرام است و شاهد بر این ادعا عبارت «فَلَا تَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ» است. زیرا این عبارت می‌رساند که چون توان اجرای عدالت را به طور کامل ندارید، پس به طور کامل هم آن را رها نکنید. یعنی اجرای آن به طور ناقص و در حد توان شما کافی است و این با عدالت قلبی سازگار است.

۴. نقد و ارزیابی دیدگاه‌ها

مقایسه دیدگاه‌های تفسیری درباره‌ی آیات جواز تعدد زوجات نشان می‌دهد که برخی با پیش فرض‌ها و برداشت‌های بعضاً سطحی به تفسیر و تحلیل آیات و مفهوم عدالت پرداخته‌اند:

۱. برخی با استدلال در آیات ۳ و ۱۲۹ نساء نتیجه گرفته‌اند که قرآن درصدد بوده که رسم ناروای چندهمسری را که در جامعه‌ی عربی آن روز بی حد و حصر معمول بوده، براندازد. پس تعدد زوجات در اسلام، تعلیق به محال شده (از طرفی تعدد زوجات را

تجویز نموده و از طرفی به تک همسری دعوت فرموده) و این ممنوع است. (صدر، بی تا: ۲۰۶؛ اصفهانی، ۱۳۶۶: ۱۶۷؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۷۳/۷-۱۷۲)

۲. برخی از معاصران نیز معتقدند کلمه‌ی «نساء» در آیه به معنای زنان یتیم به کار رفته و تعمیم مورد آیه (ازدواج با یتیمان) به دیگر موارد هیچ دلیلی ندارد. (باجوری، ۱۹۸۶: ۱/۲۷۴-۲۷۲؛ وافی، ۱۹۶۰: ۲۰۵)

۳. عده‌ای هم حکم جواز تعدد زوجات که از آیه‌ی ۳ سوره‌ی نساء راقط یک رخصت از ناحیه‌ی شریعت می‌دانند، نه این‌که تشویق افراد جامعه به این عمل باشد. بلکه معتقدند با مشروط کردن آن به اجرای عدالت، اشخاص را در صورت بیم از عدم اجرای عدالت از چندهمسری برحذر داشته است. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳۴۷/۴؛ زحیلی، ۲۰۰۰: ۱۵؛ ۱۳۱۴: ۲۳۴/۴-۲۳۵)

۴. عده‌ای چون شیخ محمد عبده و پیروانش (محمد عزت دروزه، قاسم امین) هم معتقدند که تعدد زوجات در ضرورت‌ها تجویز شده است. بنابراین جواز تعدد زوجات را جزء احکام ثانوی و مربوط به شرایط اضطراری زمان نزول آیه دانسته‌اند. (ابوزید، بی تا: ۲۱۷؛ مهریزی، ۱۳۹۳: ۴۸/۷)

۵. در نهایت برخی هم با توجه به گسترش مباحث فمینیستی و نیز نواندیشی، روش افراط را در پیش گرفته و با توجه به بافت تاریخی و زبانی قرآن (نساء: ۳ و ۱۲۹) چندهمسری را حکم شرعی ندانسته، بلکه آن را سامان بخشیدن به سنت جاهلی و مربوط به بازماندگان جنگ اُحُد پنداشته است. (ابوزید، ۲۰۰۷: ۱۷۲؛ علی خانی، ۱۳۸۲: ۱۱) در پاسخ دیدگاه‌های مختلفی که ارائه شد می‌توان گفت:

مسأله‌ی چند همسری از نظر اسلام یک نیاز و ضرورت اجتماعی است که در همه‌ی زمان‌ها شدت و ضعف دارد و راه حل قانونی برای بعضی از مواقع محسوب می‌شود. طبق قاعده اصولی «المورد لایعمّم و لایخصّص» (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۶۰۹) تخصیص حکم به مورد و واقعه‌ای که آیه درباره‌ی آن نازل شده است، مخصص حکم نیست و قاعده‌ی کلی را مختص موردی خاص نمی‌سازد. اسلام دین جامع برای همه‌ی افراد بشر در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌هاست و اختصاص به جامعه یا مکان و



زمان خاص ندارد. همان مصالحی که باعث تشریع جواز تعدد زوجات در صدر اسلام بود، در جامعه‌ی معاصر نیز وجود دارد. علاوه بر این احدی از فقهاء آن را مختص به حالت ضرورت ندانسته و از آن اطلاق برداشت کرده‌اند. بنابراین، عدالتی که مردان توانایی مراعات آن را ندارند، رعایت تساوی در عواطف و احساسات قلبی است که جزو شروط چندهمسری نیست. عدالتی که در این مسئله شرط است، تساوی در حقوقی همچون قسم و نفقه است. هرچند رعایت این نوع عدالت غیرممکن نیست، کاری بس دشوار است. در روایات آمده رسول خدا ﷺ اگر بیمار می‌شدند دستور می‌دادند که بسترشان را میان منازل همسران ببرند و هر شب را نزد یکی باشند (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۳۴/۲۱) و اگر نمی‌توانستند از زنان اجازه می‌گرفتند که تنها در خانه یکی از آنان مستقر باشند. (عکبری بغدادی، ۱۴۰۰، ۴۲۹) زمانی که امام علی علیه السلام دو همسر داشت، روزی که باید نزد یکی می‌رفت در خانه‌ی زن دیگر حتی وضو نمی‌گرفت. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۵/۳) از امام مجتبی علیه السلام پرسیدند: مردی که دو زن دارد، اگر بخواهد به یکی لطف بیشتری کند و نفقه یا هدایای بیشتری بدهد اشکال دارد یا خیر؟ امام فرمودند: جایز است که بیش از حق زن به او بدهد، ولی باید بکوشد که عدالت را میان آنان رعایت کند. (طوسی، بی‌تا، ۴۲۲/۷) رسول خدا ﷺ فرموده‌اند: «کسی که دو زن داشته باشد و عدالت را در تقسیم خود و دارایی اش میان آنها رعایت نکند، در حالی که در غل و زنجیر است به جهنم وارد می‌شود.» (حرعاملی، ۱۴۰۳، ۱۶۳/۲۰) بر همین اساس، تعدد زوجات بر پایه‌ی مصالح متعدد فردی و اجتماعی جایز شمرده شده است. (مطهری، ۱۳۵۹: ۳۰۶/۱-۳۱۴؛ بالپسانی، ۱۴۰۶: ۴۷-۴۶/۱-۴۵-۴۲؛ صلاح عبدالغنی، ۱۴۱۸: ۱۱۴/۳-۱۱۲؛ وافی، ۱۹۶۰: ۲۴/۱-۲۸؛ زحیلی، ۱۴۰۹: ۱۶۹/۷-۱۷۱؛ باجوری، ۱۹۸۶: ۱۴۸/۱-۱۴۹)

در نتیجه فزونی زنان آماده‌ی ازدواج بر مردان این حق را برای زن ایجاد و این تکلیف را برای مرد و اجتماع پدید می‌آورد که با پذیرش و اعمال تعدد زوجات نیاز مذکور بر آورده شود. به نظر برخی مؤلفان (صدر، ۱۳۴۲: ۱۱۹/۱؛ ابو‌عبداللّه، ۱۴۱۸: ۱۰۹/۱-۱۲۳؛ باجوری،

۱۹۸۶: ۱۴۸/۱) منع از تعدد زوجات در چنین شرایطی موجب رواج فحشا و جرائم و بروز بیماری‌های روحی و جسمی و عوارض دیگر می‌شود. (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲: ۶۱۶/۷-۶۱۲) از این رو اسلام که دینی متعادل به شمار می‌آید تعدد زوجات را بنا بر مصالحی پذیرفته و برای آن نیز شروطی قرار داده است.

نتیجه‌گیری

-تعدد زوجات تأسیس و اختراع دین مبین اسلام نیست؛ بلکه در تاریخ اقوام مختلف گاهی بی‌حد و حصر وجود داشته ولی دین مقدس اسلام آن را ابتدا محدود و سپس قاعده‌مند نمود.

-جواز تعدد زوجات، مطلق و بدون شرط نیست، بلکه براساس آیات ۳ و ۱۲۹ سوره‌ی نساء به رعایت عدالت مشروط شده است.

-مقصود از عدالت، ایجاد مساوات و موازنه است؛ به طوری که هرکس یا هرچیز در جای واقعی خود که مستحق آن است، قرار گیرد.

-شرط عدالت در قرآن کریم بدون هیچ توضیحی آمده است.

-در منابع اسلامی مقصود از عدالت در تعدد زوجات با استناد به آیه‌ی ۳ نساء در قسم و نفقه و مایحتاج ظاهری و از شروط اصلی رعایت عدالت دانسته شده و با استناد به آیه‌ی ۱۲۹ سوره‌ی نساء رعایت عدالت را محبت قلبی و باطنی مرد به همسرانش دانسته‌اند که از شروط عدالت در چندهمسری نیست.

-تعدد زوجات در واقع حقی برای زنان و تکلیفی برای مردان است تا بدین وسیله زنانی که به دلایلی آمادگی ازدواج دارند، به حق خود برسند.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۳)، ج ۲، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، قم.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴)، *تحف العقول*، ج ۲، قم.
۳. ابن منظور، محمدابن مکرم، (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت.
۴. ابو عبدالله، عبدالمحسن علی، (۱۴۱۸)، *تعدد الزوجات بین العلم والدین*، بیروت.
۵. امامی، مسعود، (۱۳۹۲)، *رعایت عدالت در تعدد زوجات*، کاوشی نو در فقه اسلامی، سال ۲۰، ش ۴.
۶. آراسته خو، محمد، (۱۳۸۱)، *فرهنگ اصطلاحات علمی اجتماعی*، چاپخش، تهران.
۷. آلوسی، محمودبن عبدالله، (۱۴۱۵)، *روح المعانی*، ج ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۸. باجوری، جمال محمد فقی رسول، (۱۹۸۶)، *المرأة فی الفکر الاسلامی*، بی نا، عراق.
۹. بالیسانی، احمد محمد، (۱۴۰۶)، *نظرة الی المرأة و الرجل فی الاسلام*، بغداد.
۱۰. بحرانی، سید محمد هاشم، (۱۴۱۶)، *البرهان*، بنیاد بعثت، تهران.
۱۱. بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۴۰۵)، *الحقائق الناصره*، محقق: ایروانی، محمدتقی، ج ۱، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۲. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، (۱۴۲۶)، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، قم.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، *تفسیر تسنیم*، اسراء، قم.
۱۴. _____، (۱۳۹۵)، *درس خارج فقه نکاح*، جلسه ۷۷، ۱۶ اسفند.
۱۵. حرّعاملی، محمدبن حسن، (۱۴۰۳)، *وسائل الشیعة*، تحقیق: ربانی شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۰۴)، *مبانی العروة الوثقی* (کتاب النکاح)، مدرسه دارالعلم، نجف.
۱۷. _____، (۱۴۱۰)، *منهاج الصالحین*، قم: نشر مدینه العلم.
۱۸. داودی، سعید، (۱۳۸۲)، *زنان و سه پرسش اساسی*، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم.
۱۹. دورانت، ویل، (۱۳۷۰)، *تاریخ تمدن*، ج ۳، آموزش انقلاب اسلامی، تهران.
۲۰. ذوعلم، علی، (۱۳۸۴)، *تاملی در مفهوم «چالش»*، نشریه زمانه، سال چهارم، شهریور، ش ۳۶.
۲۱. رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴)، *تفسیر المنار*، ج ۱، دارالمعرفة، بیروت.
۲۲. زحیلی، وهبه، (۱۴۱۸)، *الفقه الاسلامی و ادلته*، دارالفکر، دمشق.
۲۳. _____، مصطفی البغا و حنان لحام، (۲۰۰۰)، *تعدد الزوجات فی الاسلام*، تحقیق: محمد

الجش، دارالحفاظ، دمشق.

۲۳. شریف رضی، محمدبن حسین، (۱۴۱۴)، *نهج البلاغة*، (للصیحي صالح)، ج ۱، قم.
۲۴. صدر، حسن، (۱۳۴۲)، *حقوق زن در اسلام و اروپا*، بی نا، تهران.
۲۵. طباطبایی، سیدعلی، (۱۴۱۲)، *ریاض المسائل*، نشر اسلامی، قم.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (بی تا)، *تعدد زوجات و مقام زن در اسلام*، آزادی زن، قم.
۲۷. _____، (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، ناصر خسرو، تهران.
۲۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، ج ۳، مرتضوی، تهران.
۳۰. طوسی، محمدبن حسن، (بی تا): *التبیان فی تفسیر القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۳۱. _____، (۱۳۸۷)، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، ج ۳، المكتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، تهران.
۳۲. _____، (۱۴۰۷)، *الخلاف*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۳۳. عبدالحمید محمد، محمود، (۱۴۱۱)، *حقوق المرأة بین الإسلام والديانات الأخری*، بی نا، قاهره.
۳۴. عبدالغنی محمد، صلاح، (۱۴۱۸)، *سائل الإسلام فی المحافظة علی الحیاة الزوجیة*، مصر.
۳۵. عبدی پور، ابراهیم، (۱۳۸۸)، *تعدد زوجات*، فقه و حقوق، سال پنجم، ش ۲۰، بهار.
۳۶. عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰)، *الفروق فی اللغة*، دارالافاق الجدیدة، بیروت.
۳۷. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمدبن عمر، (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳۸. فضل الله، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۹)، *تفسیر من وحی القرآن*، دار الملائک للطباعة والنشر، بیروت.
۳۹. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، ج ۲، تصحیح: اعلمی، حسین، مكتبة الصدر، تهران.
۴۰. فیومی، احمدبن محمد، (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر*، ج ۲، مؤسسه دارالهجرة، قم.
۴۱. *کتاب مقدس*، (۱۳۸۰)، مترجم: فاضل خان همدانی، انتشارات اساطیر، تهران.
۴۲. کرکی، علی بن حسین، (۱۴۱۱)، *جامع المقاصد*، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم.
۴۳. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷)، *الکافی*، تحقیق علیاکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۴۴. لحم، شاکر، (۱۴۲۲)، *تعدد الزوجات*، دارالتوفیق، دمشق.
۴۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۴۶. مرتضی زبیدی، محمدبن محمد، (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دارالفکر، بیروت.
۴۷. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، (۱۳۸۹)، *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم.
۴۸. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، (۱۳۸۲)، *دایرة المعارف قرآن کریم*، ج ۳، بوستان کتاب قم، قم.
۴۹. مشکینی، علی، (۱۴۲۸)، *مصطلحات الفقه*، ج ۴، مؤسسه الهادی، قم.
۵۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۵۹)، *نظام حقوق زن در اسلام*، قم.
۵۱. _____، (۱۳۷۱)، *سیری در سیره ائمه اطهار*، ج ۷، صدرا، تهران.
۵۲. _____، (بی تا)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۵۴. _____، (۱۴۲۷)، *استفتاءات جدید*، محقق و مصحح: علیان نژادی، ابوالقاسم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم.
۵۵. منتسکیو، (۱۳۴۹)، *روح القوانين*، مترجم علی اکبر مهتدی، انتشارات امیر کبیر، تهران.
۵۶. مهریزی، مهدی، (۱۳۸۲)، *تعدد زوجات*، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دایره المعارف اسلامی، تهران.
۵۷. نجفی، محمدحسن، (۱۳۶۷)، *جواهر الکلام*، تحقیق: قوچانی، دارالکتب الاسلامی، تهران.



حیا و ثمرات آن از منظر آیات و روایات

عطیه مرادی^۱

چکیده

آیات و روایات حاکی از اهمیت موضوع «حیا» در فرهنگ اسلامی است؛ بدین جهت، از آن به عنوان یکی از مهم‌ترین راه‌های دستیابی به کرامت و عزت‌نفس، و یکی از کلیدی‌ترین عوامل بازدارنده‌ی فرد و جامعه از آلودگی‌ها و انحرافات اخلاقی و غیره یاد شده است.

حیا هم موجب هدایت اشخاص و جوامع می‌شود و هم نقش کنترل و بهینه‌سازی روابط را دارد و هم سبب کامیابی در زندگی فردی اجتماعی می‌شود و از نشانه‌های امنیت و بقای خانواده و عامل استحکام جامعه است.

این تحقیق که به روش توصیفی-تحلیلی و با اطلاعات کتابخانه‌ای تدوین یافته است در پی پاسخ به این پرسش است که حیا چیست؟ و ثمرات آن چه می‌باشد؟ بر این اساس، در این مقاله ضمن بیان مفهوم و ماهیت حیا، به بیان و بررسی آثار آن در زندگی فردی و اجتماعی و راه‌های حفظ این فضیلت اخلاقی پرداخته شده است. یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که نهادینه‌سازی فرهنگ حیا در جامعه سبب تحکیم پیوند خانوادگی، ایجاد آرامش روانی فردی و اجتماعی و... می‌گردد.

واژگان کلیدی

اقسام حیا، اهمیت حیا، آثار حیا، حیا.

مقدمه

یکی از مسائل اساسی که همیشه برای بشر مطرح بوده و هر انسان متفکر پیوسته در اندیشه‌ی پاسخ به آن است، هدف زندگی است، یعنی انسان برای چه آفریده شده، برای چه زندگی می‌کند؟ در یک جمله می‌توان گفت هدف از خلقت انسان، عبودیت و رسیدن به مرتبه‌ی کمال و استفاده از رحمت بی‌پایان الهی است.^۱ دادن رحمت نیز، مقتضای ذات الهی است؛ یعنی ذات او این‌گونه است که رحمت از او صادر می‌شود و هر موجود را به کمال شایسته خویش می‌رساند.^۲ در این راستا خداوند صفاتی را در انسان به ودیعه نهاده است که به وسیله‌ی آن بتواند راه کمال را بی‌پیماید.

حیا حالتی درونی است که موجب می‌شود انسان به دلیل سرزنش درونی خود یا دیگران از کارهای زشت دوری کند. این فضیلت الهی آثار فردی و اجتماعی در زندگی افراد به جای خواهد گذاشت و فردی که به این صفت عالی متصف باشد، به فرموده مولی متقیان حضرت علی علیه السلام «کلید خوبی‌ها را به خود اختصاص داده است.» (آمدی؛ ۱۳۶۶: ۹۳/۱) البته باید توجه داشت که حیا، همواره از فضایل اخلاقی به شمار نمی‌رود و در برخی موارد آثار مخربی را در پی خواهد داشت.

در روایات سخن از دو نوع حیا به میان آمده است: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «الْحَيَاءُ حَيَاتَانِ، حَيَاءُ عَقْلٍ وَ حَيَاءُ حُمْقٍ، فَحَيَاءُ الْعَقْلِ الْعِلْمُ، وَ حَيَاءُ الْحُمْقِ الْجَهْلُ؛ حیا بر دو قسم است، حیا عقل، و حیا احمقی، حیا عقل همان علم است و حیا احمقی جهل می‌باشد. (مجلسی، ۱۴۲۱: ۱۴۹/۷۷) حیا اگر در محل خود واقع شود، ممدوح و پسندیده است، ولی اگر در جای خود قرار نگیرد، رذیله محسوب شده و آثار منفی عدیده‌ای به

۱. وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ من جنّ و انس را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند (و از این راه تکامل یابند و به من نزدیک شوند) (ذاریات: ۵۶)

۲. وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ؛ و رحمتم همه چیز را فراگرفته. (اعراف: ۱۵۶)؛ در حدیثی از امیرمؤمنان علی علیه السلام آمده است: «خداوند نسبت به بندگانش رحیم است و از رحمت او این است که یکصد شاخه رحمت آفریده، یکی از آن را بین تمام بندگان تقسیم کرده، و به واسطه آن، مردم نسبت به یکدیگر مهربان‌اند، و مادر نسبت به فرزند خود مهر می‌ورزد... در روز قیامت این رحمت را به نود و نه قسمت دیگر اضافه می‌کند، و با همه‌ی آنها امت پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله را مشمول رحمتش قرار می‌دهد» (مستدرک سفینه البحار از مرحوم علامه متنبع نمازی شاهرودی، ج ۴، ص ۱۳۵)

دنبال دارد، و گاه اصلاً علاجی برای آن یافت نمی‌شود. برخی از مصادیق حياء حمق عبارتند از:

۱- حیا از بیان حق؛ ۲- حیا از امر به معروف؛ ۳- حیا از تعلیم؛ ۴- حیا از طلب روزی؛ لذا شناخت ماهیت حیا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

امروزه با تغییر سبک زندگی مردم و حضور زنان و مردان در عرصه‌های اجتماعی نیاز به شکوفا شدن این ویژگی اخلاقی جهت حفظ و ارتقای فضایل اخلاقی در جامعه ضروری به نظر می‌رسد. در خصوص این موضوع کتبی از جمله: حریم و حیا از حیدر تربتی، حیا از امیرحسین بانکی پورفرد، ادب الهی؛ حیا موهبتی الهی از آقا مجتبی تهرانی و مقالاتی نظیر: حیا در فرهنگ دینی از زهرا نساجی زواره (نشریه فرهنگ کوثر، سال چهاردهم، بهار ۱۳۹۰، ش ۸۵)، مفهوم‌شناسی حیا و عفاف، آسیب‌ها و راه‌کارها تألیف انسیه ماهینی (پژوهشنامه اخلاق، سال سوم، زمستان ۱۳۸۹، ش ۱۰)؛ اما در این تحقیق سعی شده ضمن معرفی این فضیلت اخلاقی به بیان ماهیت حیا، آثار حیا، نشانه‌های حیا، راه‌های حفظ حیا و ... با استناد به آیات و روایات پرداخته شود.

در این نوشتار به منظور گردآوری داده‌ها و اطلاعات موردنیاز از روش اسنادی و کتابخانه‌ای استفاده شده و روش توصیفی-تحلیلی برای پردازش مطالب به کار گرفته شده است. در این تحقیق پس از بیان مفهوم حیا، به اهمیت حیا، منشا و نشانه‌های حیا می‌پردازیم.

در خصوص بحث «حیا» حجم مباحث مربوطه بسیار زیاد است؛ ما در این مقاله به مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم:

مفهوم‌شناسی

به منظور آشنایی با این صفت اخلاقی، یافتن معنای لغوی و اصطلاحی کلمه‌ی حیا ضروری به نظر می‌رسد:

مفهوم لغوی حیا

حیاء از ریشه «ح ی و» یا «ح ی ی» (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۳/۳۱۷) به معنای شرم داشتن (مصطفی، ۱۹۸۹م: ۱/۱۶۸) و آزرَم از ارتکاب زشتی‌ها، حشمت (دهخدا، ۱۳۴۱: ۹/۱۶۷۷) که در مقابل آن وقاحت و بی‌شرمی قرار دارد حیا در لغت عفت و عفاف (ابن منظور، بی‌تا: ۳/۴۲۹) است و شخص «باحیا» یعنی عقیف و خجول. (معلوف، بی‌تا: ۱۶۵)

حیا در اصطلاح

حیا در اصطلاح به معنای محدودیت و در تنگنا افتادن نفس و شرم داشتن از ارتکاب محرّمات شرعی و عقلی و عادی است از ترس نکوهش و سرزنش و این از صفات شریف نفس است. (ابن فارس، ۱۴۱۱: ۲/۱۲۲)

۲. اهمیت حیا

کلمه‌ی حیا در قرآن دقیقاً به همین شکل نیامده است اما در معنای شرم داشتن، چهار مرتبه و با الفاظی از مصدر استحياء، در آیات زیر به کار رفته است:

۱-۲. حیا در مورد فعل خداوند

در قرآن آمده: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَحُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ؛ خداوند از این‌که (به موجودات ظاهراً کوچکی مانند) پشه و حتی کمتر از آن، مثال بزند شرم نمی‌کند (در این میان) آنان که ایمان آورده‌اند، می‌دانند که آن، حقیقتی است از طرف پروردگارشان و اما آن‌ها که راه کفر را پیموده‌اند، (این موضوع را بهانه کرده) می‌گویند: «منظور خداوند از این مثل چه بوده است؟!» (آری)، خدا جمع زیادی را با آن گمراه و گروه بسیاری را هدایت می‌کند، ولی تنها فاسقان را با آن گمراه می‌سازد ﴿(بقره: ۲۶)

در این آیه مفهوم حیا به صورت فعل منفی «لا یسْتَحْيِي» که در هر دو مورد به خدا نسبت داده شده، آمده است. کلمه‌ی استحياء به معنی حیا کردن است و در مورد کارهای زشت و قبیح که انسان از انجام آن شرم دارد و آن را سبب نقص و عیب و

سرزنش انجام دهنده‌اش می‌داند، به کار می‌رود. قرآن در برابر مردمی که مثال زدن به حیوانات خرد و کوچک را سرزنش نموده و آن را زشت می‌شمارند. می‌فرماید: «مثل زدن به این موجودات ریز و پست برای بیان مطلب، شرم ندارد و آن زشت و ناهنجار نیست.»

و نیز گفته شد که معنی «لَا يَسْتَحْيِي» این است که خدا نمی‌ترسد و به‌صورت عبارت «لَا يَخْشِي» استعمال شده است؛ که به معنای نترسیدن و منصرف نشدن خداوند از انجام دادن امری است. (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۶۳/۱)

۲-۲. حیا در مورد فعل پیامبر ﷺ

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِذَا هُمْ إِذَا دُعِيْتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ؛ أَي كَسَانِي كِه اِيْمَانِ آوْرْدِه اِيْد! دَر خَانِه اِيْ هَايِ پيامبر داخل نشويد مگر به شما برای صرف غذا اجازه داده شود، درحالی که (قبل از موعد نیایید و) در انتظار وقت غذا ننشینید اما هنگامی که دعوت شدید داخل شوید و وقتی غذا خوردید پراکنده شوید و (بعد از صرف غذا) به بحث و صحبت ننشینید این عمل، پیامبر را ناراحت می‌نماید، ولی از شما شرم می‌کند (و چیزی نمی‌گوید) اما خداوند از (بیان) حق شرم ندارد!﴾ (احزاب: ۵۳)

در این آیه مفهوم حیا به‌صورت فعل منفی «لَا يَسْتَحْيِي» که به خدا نسبت داده شده، آمده است به معنای منصرف نشدن خداوند از بیان حق است؛ (طبرسی، بی تا: ۵۷۶/۸) و همچنین به‌صورت فعل مثبت «يَسْتَحْيِي» که فاعل آن رسول اکرم ﷺ است. اشاره به حیاي پیامبر اکرم ﷺ از اعتراض به کسانی که با رعایت نکردن ادب موجب آزار وی شده بودند و سکوت حضرت در برابر بی ادبی آنان که نتیجه حلم پیامبر است، دارد. (طوسی، بی تا: ۳۵۷/۸)

۲-۳. حیا در مورد فعل دختران شعیب

﴿فَجَاءَهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا؛ ناگهان یکی از آن دو (زن) به سراغ او آمد درحالی که با نهایت حیا گام برمی داشت، گفت: «پدرم از تو دعوت می کند تا مزد آب دادن (به گوسفندان) را که برای ما انجام دادی به تو بپردازد﴾ (قصص: ۲۵)

مفهوم حیا در این آیه به صورت مصدر «استحیاء» آمده و به یکی از دختران حضرت شعیب رضی الله عنه نسبت داده شده است و برای نشان دادن حیای وی، کلمه‌ی «استحیاء» به صورت نکره آمده که منظور از آن تجلی عفت و نجابت در روش راه رفتن و عینی شدن حیاست؛ که در تفسیر به عفت و نجابتی که از طرز راه رفتنش پیدا بود و شدت حیای دختران شعیب معنا شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۶/۲۶)

در روایات نیز به اهمیت حیا در قالب تلازم حیا باایمان (کلینی، ۱۳۸۷: ۱۰۶/۲)، حیا، زینت بخش اعمال (مجلسی، ۱۴۲۱: ۳۳۴/۶۸)، همراهی خیر باحیا (مجلسی، ۱۴۲۱: ۱۷۷/۲۱۱)، حیا عامل پاکی گناه (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۵۷)، حیا و ستر عیوب (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۳) و حیا از سنت‌های پیامبران (پاینده، ۱۳۸۲: ۴۶۲) اشاره شده است.

۳. منشأ حیا

برای بررسی منشأ حیا باید به این نکته توجه شود که در این زمینه عوامل متنوع اعتقادی و غیره مطرح است که باید هریک در جای خود موردبررسی قرار گیرد از جمله:

۳-۱. توجه به عظمت پروردگار

مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی در خصوص منشأ حیا می گوید: «منشأ شرمساری و حیا معرفت به عظمت پروردگار و نعمت‌های او و حقی که او بر گردن بندگان دارد و از طرف دیگر تقصیر بندگان نسبت به او و توجه به آفات عمل و عیوب نفس و حضور پروردگار است، زیرا توجه به این امور خواه‌ناخواه در حیا و شرمساری اثر می‌گذارد و چطور می‌شود که کسی توجه به این امور داشته باشد و خود را در محضر سلطانی بزرگ که نهایت احسان و انعام را در تمام مدت عمر به او مبدول داشته و درعین حالی

که به تقصیر و سوء باطن او آگاه است، با بزرگواری روی به او نموده و با بردباری در مقابل آن‌ها همه خطا، باز او را به توبه و بازگشت به سوی خود فرامی‌خواند.» (انصاریان، ۱۳۸۶: ۱۶۴/۵)

۲-۳. تمایلات مثبت درونی

در مورد منشأ به وجود آمدن حیا در انسان باید بگوییم دو چیز منشأ آن می‌شود: «یکی تمایل انسان به بی‌عیب و نقص بودن و یکی هم علاقه به پوشاندن عیوب احتمالی خود از دیگران. انسان هنگامی از چیزی خجالت می‌کشد که بداند عیبی از او ظاهر شده و دیگری نسبت به آن آگاهی پیدا کرده است.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۹۲)

بنابراین معرفت و شناخت عظمت خدای متعال و آگاهی از مقام او و اینکه او به همه احوال بندگان آگاه است موجب می‌شود بنده از ارتکاب اعمال قبیح خودداری ورزد و حالتی که با این معرفت برای فرد حاصل می‌شود حیا است. همچنین تمایل انسان به بی‌عیب و نقص بودن نیز عامل ایجاد حیا در اوست.

۴. نشانه‌های حیا

پس از شناخت حیا و اهمیت آن در زندگی افراد و منشأ حیا حال باید به این نکته پرداخت که این فضیلت اخلاقی چه نشانه‌هایی دارد و چگونه می‌توان به بروز این صفت در افراد پی برد؟

در آیات قرآن کریم و روایات برای حیا نشانه‌هایی بیان شده است که در این بخش به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱-۴. پرهیز از اصرار بر تکدی

﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُذْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (انفاق شما، مخصوصاً باید) برای نیازمندی باشد که در راه خدا، در تنگنا قرار گرفته‌اند (و توجه به آیین خدا، آن‌ها را از وطن‌های خویش آواره ساخته و شرکت در میدان جهاد، به آن‌ها اجازه نمی‌دهد تا برای تأمین هزینه زندگی، دست به کسب و

تجارتی بزنند) نمی‌توانند مسافرتی کنند (و سرمایه‌ای به دست آورند) و از شدت خویشتن‌داری، افراد ناآگاه آن‌ها را بی‌نیاز می‌پندارند اما آن‌ها را از چهره‌هایشان می‌شناسی و هرگز با اصرار چیزی از مردم نمی‌خواهند (این است مشخصات آن‌ها!) و هر چیز خوبی در راه خدا اتفاق کنيد، خداوند از آن آگاه است ﴿(بقره: ۲۷۳)

در این آیه از قرآن کریم به این نکته اشاره شده است که انسان باحیا، باوجود فقر و نداری اهل تکدی‌گری نیست و مناعت طبع دارد و همواره عزت و احترام خود را حفظ می‌کند. مؤمنین فقیر به علت عفتی که دارند، دیگران از فقر آنان آگاه نمی‌شوند؛ نیز اصلاً در هنگام فقر اهل دریوزگی نیستند. یعنی کسی که از حال ایشان اطلاع ندارد از شدت عفتی که دارند ایشان را توانگر می‌پندارد. چون بااینکه فقیرند ولی تظاهر به فقر نمی‌کنند. پس جمله نامبرده دلالت دارد بر همین که مؤمنین تا آنجا که می‌توانند تظاهر به فقر نمی‌کنند و از علامت‌های فقر به غیر آن مقداری که نمی‌توان پنهان داشت، پنهان می‌دارند و مردم پی به حال آنان نمی‌برند مگر اینکه شدت فقر رنگ و رویشان را زرد کند و یا لباسشان کهنه شود (یا مثلاً از زبان اطفالشان اظهار شود و امثال آن). از اینجا معلوم می‌شود که مراد از جمله «لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا» این است که فقرای مؤمن اصلاً دریوزگی نمی‌کنند تا منجر به اصرار در سؤال شود. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۳/۲ و ۶۱۴)

۲-۴. اجتناب از چشم‌چرانی

در آیه ۳۰ و ۳۱ سوره‌ی مبارکه‌ی نور آمده است:

﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِمَخْمَرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بَأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يَخْفَيْنَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ به مؤمنان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به

نامحرمان) فروگیرند و عفاف خود را حفظ کنند این برای آنان پاکیزه‌تر است خداوند از آنچه انجام می‌دهید آگاه است! و به زنان باایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس آلود) فروگیرند و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را - جز آن مقدار که نمایان است- آشکار نمایند و (اطراف) روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند (تا گردن و سینه با آن پوشانده شود) و زینت خود را آشکار نسازند مگر برای شوهرانشان، یا پدرانشان، یا پدرشوهرانشان، یا پسرانشان، یا پسران همسرانشان، یا برادرانشان، یا پسران برادرانشان، یا پسران خواهرانشان، یا زنان هم‌کیششان، یا بردگانشان [کنیزانشان]، یا افراد سفیه که تمایلی به زن ندارند، یا کودکانی که از امور جنسی مربوط به زنان آگاه نیستند و هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانی‌شان دانسته شود (و صدای خلخال که برپا دارند به گوش رسد) و همگی به‌سوی خدا بازگردید ای مؤمنان تا رستگار شوید! ﴿

در این آیه به این نکته پرداخته شده است که انسان باحیا، باوجود نیاز جنسی و فشارهای آن، اهل چشم‌چرانی نیست و خود را حفظ می‌کند. حفظ چشم از دیدن آنچه شایسته‌اش نیست که در قرآن کریم با عنوان «غض بصر» از آن یاد شده است و انسان باحیا انسانی است که از نگاه‌های مسموم که سبب به گناه افتادن او می‌شود خودداری می‌کند.

در جمله‌ی «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» از آنجایی که کلمه‌ی «یغضوا» مترتب بر «قل - بگو» است نظیر ترتبی که جواب شرط بر شرط دارد قهراً دلالت می‌کند بر اینکه قول در اینجا به معنای امر است و معنای جمله این است که به مؤمنین امر کن که چشم خود را بپوشند و تقدیر آن این است که: «ایشان را امر به غض و چشم‌پوشی کن که اگر امر بکنی چشم خود را می‌پوشند» و این آیه به‌جای اینکه نهی از چشم‌چرانی کند، امر به پوشیدن چشم کرده و فرقی ندارد، آن امر این نهی را هم افاده می‌کند و چون مطلق است نگاه به زن اجنبی را بر مردان و نگاه به مرد اجنبی را بر زنان تحریم فرموده. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۵۴/۱۵ و ۱۵۵)

۳-۴. اجتناب از حرکات تحریک آمیز

یکی از ویژگی‌های مهم زنان، میل به تبرج و خودنمایی است که به صورت غریزی و طبیعی در آنان وجود دارد (رجبی، ۱۳۸۹: ۸۷/۴۸) غریزه خودنمایی و خودآرایی مانند سایر غرایز آدمی، نیازمند قانونمندی و کنترل است؛ یعنی باید از افراط و تفریط در آن پرهیز شود، چراکه عدم کنترل این غریزه، هم برای زن زیان‌بخش است و سلامتی او را به خطر می‌اندازد و هم در ایجاد زمینه‌های ناهنجاری در جامعه، تأثیرگذار خواهد بود. از این رو دین اسلام، در کنار توصیه زنان به خودآرایی (در محیط خانه و برای همسر)، به منظور پاک ماندن محیط اجتماعی و حفظ امنیت و کرامت انسانی زنان، به حجاب و پوشاندن زینت‌ها و زیبایی‌ها و عدم تبرج و جلوه‌گری در مقابل نامحرمان نیز، دستور داده است.

﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ...﴾ ای همسران پیامبر! شما همچون یکی از آنان معمولی نیستید اگر تقوا پیشه کنید پس به گونه‌ای هوس‌انگیز سخن نگویند که بیمار دلان در شما طمع کنند و سخن شایسته بگویند و در خانه‌های خود بمانید و همچون دوران جاهلیت نخستین (در میان مردم) ظاهر نشوید ﴿احزاب: ۳۲-۳۳﴾

در آغاز آیه، خداوند با خطاب به زنان پیامبر ﷺ بیان می‌کند که زنان پیامبر اگر تقوا پیشه کنند، مقامشان از دیگر زنان بالاتر است و به دلیل همسری پیامبر، رعایت تقوا برای آن‌ها مهم‌تر، ضروری‌تر و اثرگذارتر است. سپس به یکی از مصادیق تقوا اشاره نموده و به زنان پیامبر ﷺ فرمان داده که از خضوع و نرمی در سخن گفتن با نامحرم خودداری کنند؛ چراکه چنین حالتی در گفتار، طمع بیمار دلان را برمی‌انگیزد و زمینه گناه را فراهم می‌کند. توجه به این نکته ضروری است که در این آیه شریفه، زنان پیامبر مورد خطاب الهی قرار دارند، لکن دستور و حکم این آیه عمومیت دارد و شامل تمام زنان مسلمان می‌شود؛ چنانکه علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

«این امور بین همسران پیامبر و سایر زنان مشترک است و جمله «لستن کاحد من النساء؛ شما مثل سایر زنان نیستید»، تأکیدی است برای همسران پیامبر.» (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۴۶۱/۱۶)

در نتیجه انسان با حیا در گفتار و رفتار خود نیز حیا را مراعات می‌کند و از هرگونه حرکات و رفتارهای تحریک‌زای جنسی خودداری می‌ورزد. حرکاتی که در شان یک انسان مسلمان نیست و زمینه به گناه افتادن را برای خود او و دیگران فراهم می‌کند.

۴-۴. رعایت حجاب (آشکار نکردن مواضع زینت در حضور نامحرمان از سوی زنان مؤمن)

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا لِيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْزِقِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الصِّبْيَانِ لَمْ يَأْخُذُوا بِحُلِيِّهِنَّ أُولَئِكَ يُنْفِذُونَ آيَاتَ اللَّهِ لِيُحْفَظُوا أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ فَاعِلٌ﴾ (آلود) فروگیرند و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را - جز آن مقدار که نمایان است - آشکار ننمایند و (اطراف) روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند (تا گردن و سینه با آن پوشانده شود) و زینت خود را آشکار نسازند مگر برای شوهرانشان، یا پدرانشان، یا پدر شوهرانشان، یا پسرانشان، یا پسران همسرانشان، یا برادرانشان، یا پسران برادرانشان، یا پسران خواهرانشان، یا زنان هم‌کیشانشان، یا بردگانشان [کنیزانشان]، یا افراد سفیه که تمایلی به زن ندارند، یا کودکانی که از امور جنسی مربوط به زنان آگاه نیستند و هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانی‌شان دانسته شود (و صدای خلخال که برپا دارند به گوش رسد) و همگی به سوی خدا بازگردید ای مؤمنان تا رستگار شوید! ﴿(نور: ۳۰-۳۱)

این آیات به مسأله حجاب که از ویژگی زنان است ضمن سه جمله اشاره فرموده:

۱- آن‌ها نباید زینت خود را آشکار سازند جز آن مقدار که طبیعتاً ظاهر است: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»؛ بنابراین زنان حق ندارند زینت‌هایی که معمولاً پنهانی است آشکار سازند هرچند اندامشان نمایان نشود و به این ترتیب حتی آشکار کردن لباس‌های زینتی مخصوصی را که در زیر لباس عادی با چادر می‌پوشند مجاز نیست، چراکه قرآن از ظاهر ساختن چنین زینت‌هایی نهی کرده است.

۲- حکم دیگری که در آیه بیان شده این است که: «و (اطراف) روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند» تا گردن و سینه با آن پوشانده شود «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» از این جمله استفاده می‌شود که زنان قبل از نزول آیه، دامنه روسری خود را به شانه‌ها یا پشت سر می‌افکندند، به طوری که گردن و کمی از سینه آن‌ها نمایان می‌شد، قرآن دستور می‌دهد روسری خود را بر گریبان خود بیفکنند تا هم گردن و هم آن قسمت از سینه که بیرون است مستور گردد.

۳- در سومین حکم مواردی را که زنان می‌توانند در آنجا حجاب خود را برگیرند و زینت پنهان خود را آشکار سازند با این عبارت شرح می‌دهد: «و آن‌ها نباید زینت خود را آشکار سازند» (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ). بالاخره چهارمین حکم را چنین بیان می‌کند: «آن‌ها به هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانی‌شان دانسته شود» و صدای خلخال که برپا دارند بگوش رسد «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» آن‌ها در رعایت عفت آن‌چنان باید دقیق و سختگیر باشند که حتی از رساندن صدای خلخالی که در پای دارند به گوش مردان بیگانه خودداری کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۰/۳)

در این آیه از قرآن کریم به این مسأله اشاره شده است که انسان باحیا، حجاب را مراعات می‌کند تا به مسائل جنسی و بی‌حیایی کشیده نشود یا دامن نزنند. حیا، امری فطری و درونی است و در خصوص پوشش و ستر نیز همین موضوع مطرح است که انسان فطرتاً از برهنگی بیزار است و مؤید این مطلب داستان حضرت آدم و حوا است که خداوند پس از بیان اینکه آدم و حوا فریب شیطان را خوردند و از درخت ممنوعه

تناول کردند، می‌فرماید: «هنگامی که از آن چشیدند، اندامشان (عورتشان) بر آن‌ها آشکار شد و شروع کردند به قرار دادن برگ‌های (درختان) بهشتی بر خود تا آن را بپوشانند.» (اعراف: ۲۲)

این در حالی است که اولاً، آن‌ها همسر یکدیگر بودند و برهنه بودنشان در کنار هم کار ناشایستی محسوب نمی‌شد و ثانیاً، هیچ‌کس در آنجا نظاره‌گر ایشان نبود تا دچار شرمساری و شرمندگی و به آن دلیل دچار اضطراب و تشویش شوند. ثالثاً، چون اولین انسان‌های روی زمین بودند، پوشش برای آن‌ها جنبه‌ی اکتسابی هم نداشت؛ بنابراین دلیل اضطراب ایشان از برهنگی، فطری بودن حیا در آن‌ها بود که به تبع آن برای رهایی از این شرم، مطابق فطرت خود به سمت پوشاندن بدن روی آوردند (قرآنی، ۱۳۷۴: ۳۵/۴) و از این آیات می‌توان نتیجه گرفت که جهت ایجاد فرهنگ حجاب و پوشش صحیح در جامعه باید ابتدا فرهنگ حیا را ایجاد نمود.

در حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «شرم و حیا، همدم ملازم و لاینفک عفت و پاکدامنی است.» بر مبنای این حدیث داشتن عفت و پاکدامنی نشانه‌ی وجود حیا در فرد است. (آمدی، ۱۳۶۶: ۸۶)

۴-۵. رفتار همراه با متانت و حیا

﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا؛ ناگهان یکی از آن دو (زن) به سراغ او آمد درحالی که با نهایت حیا گام برمی‌داشت، گفت: «پدرم از تو دعوت می‌کند تا مزد آب دادن (به گوسفندان) را که برای ما انجام دادی به تو بپردازد»﴾ (قصص: ۲۵)

براساس این آیه از قرآن کریم، یکی دیگر از نشانه‌های وجود شرم و حیا در افراد، رفتاری است که حکایت از متانت فرد دارد. به‌گونه‌ای که مانع می‌شود فرد به دنبال خودنمایی باشد. انسان متین، رفتار خود را با متانت و وقار توأم می‌کند و لذا از انجام هرگونه حرف و یا عملی که حاکی از بی‌حیایی وی باشد دوری برمی‌گزیند. اگر کلمه‌ی «استحیاء» را نکره، - بدون الف و لام - آورد، برای رساندن عظمت آن حالت

است و مراد از اینکه راه رفتنش بر استحیاء بوده، این است که: عفت و نجابت از طرز راه رفتنش پیدا بود. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۶/۳۵)

امام جعفر صادق علیه السلام در روایتی فرموده‌اند: «برخی از مردم به‌راستی اگر حیا و حشمت نبود نه حق پدر و مادر را رعایت نمی‌کردند و نه صله ارحام به‌جا می‌آوردند، هیچ امانتی را به صاحبانش رد نمی‌کردند و از هیچ عمل ناروا و بی‌عفتی روگردان نبودند.» (قمی، بی‌تا: ۱/۳۶۲)

بر مبنای این روایت هم رد امانت به صاحب آن، دوری از بی‌عفتی، صله‌ی ارحام و رعایت حقوق والدین اشاره به وجود حیا در افراد دارد.

با مراجعه به احادیث نبی اکرم صلی الله علیه و آله می‌توان به برخی از نشانه‌های حیا اشاره نمود: اما شاخه‌های حیا عبارتند از: نرمش، مهربانی، در نظر داشتن خدا در آشکار و نهان، سلامت، دوری از بدی، خوش‌رویی، گذشت، بخشندگی، پیروزی و خوش‌نامی در میان مردم، این‌ها فوایدی است که خردمند از حیا می‌برد. خوشا به حال کسی که نصیحت خدا را بپذیرد و از رسوایی خودش بترسد. (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۶: ۱۷)

در این حدیث نشانه‌های حیا عبارت است از «اللَّيْنُ» یعنی انسان باحیا، با مؤمنین، پدر و مادر و اطرافیان نرم است و با آن‌ها تندی نمی‌کند. «وَ الرَّأْفَةُ» یعنی فرد باحیا نسبت به دیگران رأفت دارد و با آن‌ها مهربان است. «وَ الْمُرَاقَبَةُ لِلَّهِ فِي السِّرِّ وَ الْعَلَانِيَةِ» یعنی انسان باحیا نسبت به اوامر پروردگار عالم، چه در تنهایی یا آشکارا، مراقبت دارد و خدا را در همواره در نظر دارد و چنین کسی که همیشه خدا را در نظر دارد، افکار بد هم سراغ او نمی‌آید، چه در نهان و چه در آشکارا. «وَ اجْتِنَابُ الشَّرِّ» یعنی انسان باحیا از بدی و شرارت دوری می‌کند. بدی کسی را نمی‌خواهد و انسان بد، رذل و پستی هم نمی‌شود. «وَ الْبِشَاشَةُ» یعنی فرد باحیا بشاش و خوش‌رو است. «وَ السَّمَاحَةُ» یعنی فرد باحیا اهل گذشت است. «وَ الظَّفَرُ» یعنی انسان باحیا اهل بخشندگی و پیروزی است. «وَ حُسْنُ الثَّنَاءِ عَلَى الْمَرْءِ فِي النَّاسِ» یکی دیگر از شاخه‌های حیا این است

که مردم هنگامی که او را دیدند، نگویند: این فرد شرور آمد، بگویند، این آدم خوش نام و خوبی است.

پس از شناخت حیا و همچنین شناخت نشانه‌های آن، به بررسی آثار و ثمرات حیا در زندگی فردی و اجتماعی افراد می‌پردازیم.

۵. بازدهی و ثمرات حیا

۵-۱. آثار فردی حفظ

حیا و توجه به آن در زندگی فردی انسان اثرات بسزایی دارد. حال ممکن است این تأثیر در زندگی دنیوی فرد باشد و یا در زندگی اخروی او، لذا آثار فردی حیا را می‌توان به دو دسته زیر تقسیم نمود:

۵-۱-۱. آثار دنیوی حیا در زندگی فردی

۵-۱-۱-۱. افزایش ایمان

یکی از آثار دنیوی حیا افزایش ایمان است، از آنجاکه حیا با ایمان ملازمه دارد. انسان با حیا انسان با ایمان است و این ایمان در زندگی فردی و اجتماعی او تأثیر به سزایی دارد. انجام طاعات و دوری از محرمات یکی از ویژگی‌های انسان مؤمن است که این در زندگی دنیوی و اخروی فرد تأثیرگذار است. در احادیث زیر به این نکته اشاره شده است. پیامبر گرامی اسلام ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبةً، والحياة شعبةٌ من الإيمان؛ شرم و حیا خود شعبه‌ای از ایمان است» (نوری، ۱۳۶۸: ۸: ۴۶۶) و «بی‌حیایی (در حد) کفر و بی‌دینی است.» (همان)

۵-۱-۱-۲. کسب خلق نیکو

از دیگر اثرات دنیوی حیا در زندگی فردی انسان، کسب خلق نیکو است. فرد با حیا، فردی با اخلاق نیکو است و این را از احادیث ائمه می‌توان نتیجه گرفت. امام صادق علیه السلام در حدیثی جایگاه حیا را در رأس مکارم اخلاقی دانسته و می‌فرماید: «مکارم؛ ده چیز است، اگر میتوانی آن‌ها را داشته باش، عرض شد: آن‌ها چه هستند؟

فرمود: ناامیدی حقیقی [از آنچه دست مردم است]، راستی زبان، ادای امانت، صلح‌رحم، پذیرائی از مهمان، غذا دادن به سائل [کسی که از او غذا طلبد]، جبران نیکی‌ها، مراعات حق همسایه، مراعات حق رفیق و سر همه مکارم [افضل و عالی‌تر از همه] حیا و شرم است.» (کلینی، ۱۳۸۷: ۵۵/۲)

۳-۱-۱-۵. افزایش ارزش انسان

اثر دیگر دنیوی حیا که در زندگی فردی انسان تأثیر دارد افزایش ارزش انسان است. در حدیثی از امام علی علیه السلام آمده است: «نهایت کرامت در حیا منعکس شده است.» (آمدی، ۱۳۶۶: ح ۱۰۹۱)

۴-۱-۱-۵. افزایش ادب

چهارمین اثر دنیوی حیا که در زندگی فردی انسان تأثیر دارد افزایش ادب است، انسانی که حیا دارد شرم دارد که کارهای ناپسند را انجام دهد و لذا حیا در آراسته شده انسان به ادب نقش بسزایی دارد. (اسحاقی، ۱۳۸۶: ۲۳)

۵-۱-۱-۵. افزایش عفت

اثر دنیوی دیگری که بر حفظ حیا مترتب است افزایش عفت است. امیرمؤمنان علی علیه السلام درباره‌ی نتیجه و ثمره‌ی حیا و شرم‌ورزی از سوی انسان‌ها می‌فرماید: «نتیجه شرم و حیا، عفت و پاکدامنی است.» (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۵۷)

۶-۱-۱-۵. تسلط بر هوای نفس

ششمین اثر دنیوی حیا که در زندگی فردی انسان تأثیر دارد تسلط بر هوای نفس است. در حدیثی از نبی اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «به سبب تکریم و حیا از خدا، بر نفس خود مسلط است.» (مجلسی، ۱۴۲۱: ق ۲۱۰/۶۷)

بنابراین کسی که حیا داشته باشد می‌تواند بر هوای نفس و تمایلات درونی خود تسلط داشته باشد که موجب دوری از معصیت و رستگاری فرد است.

۷-۱-۱-۵. کامیابی

اثر دنیوی دیگری حفظ حیا که در زندگی فردی انسان تأثیر دارد کامیابی در زندگی است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «پنج چیز است که اگر در کسی نباشد بهره‌ای نخواهد برد: دین، عقل، حیا، خوش اخلاقی و ادب» (همان، ۳۶۹/۶۶)

۸-۱-۱-۵. کسب محبت الهی

هشتمین اثر دنیوی حیا در زندگی فردی کسب محبت خدا است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «خداوند، انسان با شرم و حیا و پاکدامن را دوست دارد و از بی‌شرمی گدای سَمِجِ نفرت دارد.» (کلینی، ۱۳۸۷: ۱۱۳/۲)

۹-۱-۱-۵. کاهش طمع

نهمین اثر دنیوی حیا در زندگی فردی، کاهش حرص و طمع است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله: «حیا یک گوهری است که حرص و طمع آن را از انسان سلب می‌کند.» (ایمانی قمی، ۱۳۸۳: ۱۶۷/۱) لذا انسان طمع‌کار حُجَب و حیا ندارد.

۱۰-۱-۱-۵. کسب خوبی

اثر دنیوی دیگر حیا در زندگی فردی، کسب خوبی‌ها است. مولی امیرالمؤمنین علیه السلام: «حیا و حشمت وسیله‌ی هرگونه جمال و خوبی است.» (مجلسی، ۱۴۲۱: ۲۱۱/۷۷)

۱۱-۱-۱-۵. بازدارندگی از فحشا

و آخرین اثر دنیوی حیا که در زندگی فردی انسان تأثیر دارد، بازدارندگی از زشتی‌ها است. مولی امیرالمؤمنین علیه السلام: «حُجَب و حیا، انسان را از کارهای زشت و ناروا باز می‌دارد.» (آمدی، ۱۳۶۶: ۷۴)

بر اساس روایات نقل شده از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه هدی می‌توان نتیجه گرفت که حیا در زندگی فردی و دنیوی انسان اثرات مثبتی از جمله کسب ایمان، کاهش طمع، کامیابی در زندگی، افزایش ادب و ... دارد و در صورتی که فرد تمایل دارد به این اثرات دست یابد، باید در جهت کسب این فضیلت اخلاقی و حفظ آن اهتمام ویژه‌ای داشته باشد.

۲-۱-۵. آثار اخروی حیا در زندگی فردی

علاوه بر آثاری دنیوی حفظ حیا در زندگی فردی، توجه به این فضیلت اخلاقی و حفظ آن بر زندگی افراد در آخرت هم تأثیرگذار است. برخی از آثار اخروی حفظ حیا در زندگی فردی از منظر روایات به شرح زیر می‌باشد:

۱-۲-۱-۵. ایمنی از عذاب

ایمنی از عذاب، یکی از آثاری است که حفظ حیا در زندگی اخروی افراد برجای می‌گذارد. مولی امیرالمؤمنین علیه السلام: «حیا کردن از خداوند سبحان، انسان را از عذاب دوزخ ایمن می‌دارد.» (همان، ۱۲۱)

۲-۱-۲-۵. پوشیده شدن ذنوب

از دیگر آثار اخروی حیا در زندگی فردی انسان، پوشیده شدن گناهان است. امام علی علیه السلام: «کسی که جامه حیا به تن کرد عیب‌های او از دید مردم پوشیده می‌ماند.» (نهج البلاغه، حکمت ۲۱۴)

۳-۱-۲-۵. پاک شدن از گناه

حفظ حیا از بین برنده گناهان انسان است. مولی امیرالمؤمنین علیه السلام: «شرم و حیا بسیاری از گناهان را پاک می‌کند.» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۹: ۱/۷۱۹)

باید توجه داشت بسیاری از آثار دنیوی حیا در زندگی فردی، مثل افزایش ایمان، عفت، کاهش هوای نفس به طور مستقیم بر زندگی اخروی فرد نیز تأثیر دارد. به این صورت که اگر فرد در نتیجه افزایش حیا، ایمانش افزایش یابد، به تبع در آخرت در کسب پاداش و رسیدن به سعادت اخروی او تأثیرگذار است.

لذا حفظ حیا برای فرد علاوه بر تأثیر در زندگی دنیوی اش بر زندگی اخروی و رسیدن به سعادت و کمال مطلوب انسانی او اثرگذار است.

۲-۵. آثار اجتماعی حفظ حیا

در دنیای امروز زنان بخش عظیمی از نیروی کار جامعه را تشکیل می‌دهند و در عرصه‌های مختلف حضور دارند بنابراین در صورتی که زنان پوشش مناسب داشته

باشند و مراقب رفتار و نحوه سخن گفتن خود باشند، با امنیت می‌توانند به انجام وظایف بپردازند و فعالیت‌های اجتماعی به نحو مطلوب صورت پذیرد بدون اینکه آسیبی به فرد و جامعه وارد شود. در خلال آیات و روایت، شاهد توجه دادن به آثار اجتماعی گوناگون حیا هستیم؛ از باب نمونه:

۱-۲-۵. تحکیم پیوند خانوادگی

یکی از مهم‌ترین آثار اجتماعی حفظ حیا، تحکیم پیوند خانوادگی است. در صورتی که افراد از روابط آزاد زن و مرد دوری کنند می‌توانند حریم خانواده را حفظ کنند که این سبب محکم شدن پیوند خانوادگی و رشد فرد در خانواده و به تبع رشد جامعه خواهد شد.

۲-۲-۵. آرامش روانی

از دیگر آثار اجتماعی حفظ حیا می‌توان به آرامش روانی اشاره نمود. فضای آزاد در جامعه بدون حفظ روابط زن و مرد موجب سلب امنیت افراد می‌شود لذا اگر افراد، بر اساس دین اسلام با حجب و حیا در جامعه حضور یابند به این مهم دست می‌یابند. آرامش روانی افراد، کلیه‌ی شئون زندگی فردی و اجتماعی را تحت شعاع قرار می‌دهد. حیا و ادب نقش پیش‌گیری و هدایت جامعه و نقش کنترل و بهینه‌سازی روابط را دارد.

۳-۲-۵. نظارت بر خود

نظارت بر خود نیز یکی دیگر از آثار مهم حفظ حیا است. به این معنا که فرد خود، بر اعمالش نظارت داشته باشد و با شاهد دانستن خداوند یکتا و حیا از ذات ربوبی و معاد باوری، اعمال خود را طبق صلاح، سامان بخشد. پس نتیجه می‌گیریم که حفظ حیا در ایجاد آرامش در جامعه و تحکیم پیوند خانوادگی اثرات مطلوبی دارد و سبب رشد جامعه در جهت اخلاق و معنویت خواهد شد. در چنین فضایی فرزندان سالم رشد خواهند کرد که آینده‌سازان جامعه خواهند بود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این تحقیق این مسئله که حیا از فضایل اخلاقی است و در بهبود کیفیت زندگی فردی و اجتماعی انسان دخیل است از منظر اسلام مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. منشأ این فضیلت اخلاقی معرفت و شناخت عظمت خدای متعال و آگاهی از مقام او و اینکه او به همه‌ی احوال بندگان آگاه است می‌باشد که موجب می‌شود تا بنده از ارتکاب اعمال قبیح خودداری ورزد. این فضیلت اخلاقی به قدری دارای ارزش و اهمیت است که خداوند متعال در آیات قرآن کریم و ائمه اطهار علیهم‌السلام در روایات خود به آن اشاره نموده و برای اعتلای شخصیت انسان‌ها و سلامت و امنیت خانواده و جامعه و رسیدن آنان به کمال دعوت به حیا نموده‌اند.

از آثار حفظ حیا از منظر قرآن کریم و روایات می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: اجتناب از حرکات تحریک‌آمیز و چشم‌چرانی؛ پرهیز از اصرار بر تکدی؛ حفظ حجاب و رفتار همراه بامتانت و حیا؛ نرمش؛ مهربانی؛ در نظر داشتن خدا در آشکار و نهان؛ سلامت؛ دوری از بدی؛ خوش‌رویی؛ گذشت؛ بخشندگی؛ پیروزی و خوش‌نامی در میان مردم.

از آثار فردی حفظ حیا در زندگی اخروی می‌توان به ایمنی از عذاب و پوشیده شدن گناهان اشاره نمود. دستیابی به آرامش روانی، نظارت بر خود و تحکیم پیوند خانوادگی نیز از آثار اجتماعی حفظ حیا است.

کتاب نامه

- قرآن کریم، (۱۳۷۸)، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی، امیرالمؤمنین، قم.
۱. ابن ابی فراس، مسعود بن عیسی، ورام، (۱۳۶۹)، *مجموعه ورام*، مترجم محمد رضا عطایی، ج ۱، آستان قدس رضوی، مشهد.
 ۲. ابن بابویه، (صدوق)، محمد بن علی، (۱۳۸۲)، *الخصال*، بی جا، نشر نسیم کوثر، قم.
 ۳. _____، (۱۴۰۵)، *من لایحضر الفقیه*، ج ۲، نشر دارالاضواء، بیروت.
 ۴. ابن شعبه حرانی، ابومحمد حسن، (۱۳۶۶)، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، ج ۲، نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
 ۵. ابن مسکویه، احمد بن محمد، (۱۳۹۴)، *تهذیب الاخلاق*، ج ۱، نشر مهدوی، اصفهان.
 ۶. ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۳۷۵)، *لسان العرب*، بی جا، دارصادر، بیروت.
 ۷. اسحاقی، سید حسین، (۱۳۸۶)، *گوهر عفاف*، ج ۱، نشر مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما، قم.
 ۸. انصاریان، حسین، (۱۳۸۶)، *عرفان اسلامی*، ج ۱، نشر دارالعرفان، قم.
 ۹. ایمانی قمی، عباس، (۱۳۸۳)، *زیاده الاحادیث*، ج ۴، نشر علامه، تهران.
 ۱۰. آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، *تصنیف غررالحکم*، ج ۱، نشرالتابع لمکتب الاعلام اسلامی، قم.
 ۱۱. بانکی پور فرد، امیر حسین، (۱۳۸۴)، *کتاب حیا*، ج ۲، نشر حدیث راه عشق، اصفهان.
 ۱۲. پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۲)، *نهج الفصاحه*، ج ۴، نشر دنیای دانش، تهران.
 ۱۳. پسندیده، عباس، (۱۳۸۴)، *پژوهشی در فرهنگ حیا*، ج ۳، نشر دارالحدیث، قم.
 ۱۴. جوهری، اسماعیل ابن حماد، (۱۴۰۴)، *صحاح*، ج ۳، نشر دارالعلم للملایین، بیروت.
 ۱۵. حداد عادل، غلامعلی، (بی تا)، *فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی*، نشر دیجیتالی مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، اصفهان.
 ۱۶. حلوانی، حسین بن محمد بن حسن بن نصر، (بی تا)، *نزهه الناظر و تیبیه الخاطر*، نشر مدرسه امام مهدی، قم.
 ۱۷. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۴۱)، *لغتنامه دهخدا*، ج ۱، نشر سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور، تهران.
 ۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی تا)، *المفردات الفاظ القرآن*، نشر دارالشامیه، بیروت.
 ۱۹. رجیبی، عباس، (۱۳۸۹)، *حیا و خود آرائی و نقش آن‌ها در سلامت روانی زن*، ۸۷، معرفت، قم.
 ۲۰. رسولی، سیدهاشم، (۱۳۷۸)، *غررالحکم و دررالکلم*، ج ۲، نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
 ۲۱. الزبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴)، *تاج العروس*، ج ۱، نشر دارالفکر، بیروت.
 ۲۲. زمخشری، محمود بن عمر، (بی تا)، *الفائق فی غریب الحدیث*، نشر دارالکتب علمیه، بیروت.
 ۲۳. سیدرضی، ترجمه سیدجعفر شهیدی، (۱۳۹۵)، *نهج البلاغه*، ج ۳۳، نشر علمی فرهنگی، تهران.
 ۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۰)، *المیزان فی التفسیر القرآن*، ج ۴، نشر فرهنگی رجا، تهران.
 ۲۵. _____، (بی تا)، *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم موسوی همدانی، محمدباقر، نشر موسسه تحقیقات و

نشر معارف اهل البيت عليهم السلام، بی جا.

۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۰)، *مکارم الأخلاق*، ج ۴، نشر شریف رضی، قم.
۲۷. _____ (بی تا)، *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مترجم بیستونی، محمد، نشر آستان قدس رضوی، مشهد.
۲۸. _____ (بی تا)، *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، بی نا، بی جا.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳۰. طوسی، نصیر الدین، محمد بن محمد، (بی تا)، *اخلاق ناصری*، نشر علمیه اسلامیة، تهران.
۳۱. عزیز، عباس، (۱۳۸۲)، *ترجمه و شرح مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه*، ج ۱، نشر صلاه، قم.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، *العین*، ج ۲، نشر دارالهجره، قم.
۳۳. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، *قاموس المحيط*، بی جا، نشر دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳۴. قرآتی، محسن، (۱۳۷۴)، *تفسیر نور*، بی جا، درس های از قرآن، تهران.
۳۵. قمی، عباس، (بی تا)، *سفینه البحار*، بی جا، نشر اسوه، قم.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۷)، *اصول کافی*، ج ۱، نشر جهان آرا، تهران.
۳۷. متقی هندی، علی بن حسام الدین، (۱۴۱۹)، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بی جا، نشر دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۲۱)، *بحار الانوار*، بی جا، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳۹. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۹)، *میزان الحکمه*، مترجم شیخی، حمیدرضا، ج ۱۰، نشر دارالحدیث، قم.
۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۲)، *پندهای امام صادق علیه السلام به ره جوانان صادق*، ج ۵، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، قم.
۴۱. مصطفی، ابراهیم و همکاران، (۱۹۸۹م)، *معجم الوسیط*، بی جا، نشر دارالدعوه، استانبول.
۴۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، *نظام حقوق زن در اسلام*، ج ۱۴، نشر صدرا، تهران.
۴۳. معلوف، لوئیس، (بی تا)، *المنجد فی اللغة*، بی جا، بی نا، تهران.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰)، *تفسیر نمونه*، ج ۳۲، نشر دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۴۵. نراقی، المولی محمد مهدی، (بی تا)، *جامع السعادات*، نشر اعلمی، بیروت.
۴۶. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۳۶۸)، *مستدرک الوسائل و مستنبط الوسائل*، ج ۲، نشر آل البيت، قم.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال دوم * شماره هشتم * زمستان ۱۳۹۸



نقش تقوا در تربیت فکری انسان از منظر قرآن

مریم خدادوست^۱

چکیده

محوریت تقوا در آموزه‌های قرآنی، نقش و جایگاه ویژه‌ی آن در تربیت انسانی، نیاز ضروری انسان دنیای امروز به تقوا در حل معضلات اجتماعی از مهم‌ترین دلایل ضرورت پرداختن به این مسئله می‌باشد. انسان معاصر با این که به رشد و توسعه در عرصه‌ی تمدن و فرهنگ دست یافته، در بسیاری از امور نسبت به انسان دوره‌ی جاهلیت هیچ تفاوتی پیدا نکرده است. تقوا در لغت به معنای حفظ کردن و در اصطلاح به پرهیزکاری انسان و خود را مصون داشتن از آلودن شدن به گناهان و رذائل اخلاقی است که لازمه‌ی آن ترس از گناه و عقوبت آن است. تقوا در همه‌ی ابعاد تربیتی انسان اعم از تربیت روحی، فکری و رفتاری انسان نقشی اساسی دارد. در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی تحلیلی به دنبال پاسخ به این سوال هستیم که نقش تقوا در بنیان تربیت فکری انسان از منظر قرآن چیست؟ بر اساس آموزه‌های قرآنی تقوا به عنوان روح تمامی ارزش‌های انسانی نه تنها در بارور شدن شاکله‌ی انسانی، بلکه در تمامی ابعاد تربیتی انسان یعنی ابعاد «روحی، فکری و رفتاری» انسان نقش‌آفرینی می‌کند و در این میان تقوای فکری بیشترین تاثیر را در حرکت تکاملی انسان را دارد.

واژگان کلیدی

تقوا، نقش تقوا، تربیت، تربیت فکری.

مقدمه

واقعیات موجود در جامعه، حکایت از این دارد که مشکلات و ناراحتی‌ها و ناکامی‌های روحی در جهان امروز، به خصوص در جهان غرب روبه‌تزايد گزارد شده است، آمارهای موجود بازگویی این حقیقت می‌باشد و نیز مطالعه در حالات مجرمان و گناهکاران و حتی اعتراف آنان در پاره‌ای اوقات این حقیقت را نیز روشن می‌سازد که ضمیر اکثر این افراد (یعنی خیانت‌گران و مبتلایان به بیماری‌های روحی) در دوران طفولیت مثل آسمان صاف بوده، سرکشی نداشته ولی به مرور زمان و در اثر نبودن مریبان دلسوز و با تأثیرپذیری از محیط‌های ناسالم به تدریج دارای مشکلات روحی، فکری و رفتاری گشته و تبدیل به عناصری خطرناک شده‌اند و از همه مهم‌تر فقدان راهنمایان فرهنگی در محیط خانواده و خارج از خانواده و عدم کنترل عوامل انحراف در مسیر فضیلت و تقوا، بالاترین مصیبتی است که حیات اجتماعی و ترقیات روز افزون اجتماع را در جنبه‌های مختلف علم و صنعت تهدید می‌نماید.

بی‌تقوایی در جامعه چنان زیان‌های غیرقابل جبرانی به بار می‌آورد که عملاً اکثر افراد فعال مملکت یعنی سرمایه‌های پر ارزش کشور را به عده‌ای افراد ضعیف و وامانده تبدیل می‌کند و افراد بی‌شخصیت در جامعه شکل می‌گیرد. از این‌رو است که شناسایی نقش تقوا در رشد شخصیت‌ها و تکامل اهمیت واقعی خود را پیدا می‌کند.

برای آن که نقش تقوا در تربیت فکری انسان از منظر قرآن را واکاوی کنیم، بایسته است ابتدا معنای لغوی و اصطلاحی دو واژه تربیت و تقوا را بررسی کنیم:

۱. مفهوم تربیت

۱-۱. تربیت در لغت

واژه‌ی تربیت ممکن است از ریشه‌ی «ربو» باشد. در این ریشه معنای زیادت و فزونی اخذ شده است و در مشتقات آن، این معنا را می‌توان یافت، مثلاً ربوة یعنی تپه، زیرا نسبت به سطح زمین برآمده است. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۴/۴۸) به همین معنی در قرآن نیز بکار رفته است: ﴿إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَ مَعِينٍ﴾ و آنها را در سرزمین مرتفعی که دارای امنیت و آب

جاری بود جای دادیم ﴿ (مؤمنون: ۵۰) در کتب لغت فارسی هم نظر بر آن بوده است که تهذیب اخلاقی، مایه‌ی فزونی مقام و منزلت معنوی است و از این حیث می‌توان تهذیب را تربیت دانست. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۴/۵۷۷۶)

ممکن است واژه‌ی تربیت از ریشه‌ی «رب» اخذ شده باشد، این واژه دو عنصر معنایی دارد؛ مالکیت و تدبیر یعنی هم مالک و صاحب و هم متصرف و تدبیر کننده است. «رب» در معنای مصدری، معادل تربیت گرفته شده است، یعنی گرداندن و پروراندن پی در پی چیزی تا حدّ نهایت» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۲: ۳۳۶)

۱-۲. تربیت در اصطلاح

در اصطلاح تربیت را به کمال رساندن با رشد دادن کارکردهای روانی به کمک تمرین تا رسیدن تدریجی به کمال خود دانسته‌اند. یعنی تربیت یک فرد به معنای تقویت ملکات و پروراندن توانایی‌ها و اصلاح رفتار اوست، به گونه‌ای که بتواند در یک محیط معین به شکل مناسبی زندگی کند. (جمیل صلیبا، ۱۳۷۰: ۱۳۰)

استاد مطهری در تعریف تربیت این‌گونه بیان می‌دارد:

«تربیت عبارت است از پرورش دادن، یعنی استعدادهای درونی‌ای را که

بالقوه در یک شیء موجود است به فعلیت درآوردن و پروردن.» (مطهری،

۱۳۹۲: ۲۲/۵۵۱)

البته باید توجه داشت که همواره معنای لغوی تربیت با تهذیب نفس تلازم ندارد، از این‌رو در گفتگوی فرعون با موسی علیه السلام آمده است: ﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِئْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾ (فرعون) گفت: «آیا ما تو را در کودکی در میان خود پرورش ندادیم، و سالهایی از زندگیت را در میان ما نبود؟!» ﴿ (شعرا: ۱۸) مراد فرعون این نیست که او حضرت موسی علیه السلام را از نظر اخلاقی تهذیب کرده باشد. خلاصه آنکه از مجموعه‌ی آیات می‌توان نتیجه گرفت که تربیت به معنای سرپرستی و پرورش و تدبیر امور شخص متربی توسط مربی می‌باشد.

۲. مفهوم تقوا

کلمه‌ی تقوا از جمله کلمات رایج و پُرکاربرد در قرآن و روایات است، در قرآن کریم واژه‌ی تقوا و کلمات هم‌خانواده‌ی آن در مجموع ۲۵۸ بار به دو گونه‌ی فعلی و اسمی استعمال شده است. در روایات هم فراوان از تقوا سخن به میان آمده است. در نهج البلاغه از جمله کلماتی که زیاد روی آنها تکیه شده کلمه‌ی تقوا است تا جایی که خطبه‌ای طولانی به نام خطبه‌ی متقین در نهج البلاغه ذکر شده است. بر این اساس باید در معنای لغوی و اصطلاح قرآنی این واژه بیشتر دقت شود.

۲-۱. تقوا در لغت

ریشه و اصل کلمه‌ی تقوا، «وقی» است. اهل لغت در معنی و مفهوم آن چنین گفته‌اند: «وقیت الشئ اقیه اذا صنته و سترته عن الأذی» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۷/۱۵) یا «حفظ الشئ عمّا یؤذیه و یضره» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۲: ۸۸۱) یا «کلمة واحدة تدلّ عل دفع شئ عن شئ بغیره» (احمدبن فارس، ۱۳۷۹، ۱۳۱/۶)؛ بنابراین، الوقی (وقیاً و وقایة) به معنای حفظ کردن و مصون داشتن چیزی در برابر شئی یا امر ناگوار و زیان‌آور است. یعنی تقوا در اصل، وقوی بوده و اسم مصدر از فعل اتقی از ماده وقایه است. تقوی، تقاه و تقیه هر سه به یک معنا هستند. واژه‌ی وقایه در مواردی به کار رفته که انسان احساس خطری کند و برای حفظ خود از آن، رفتار خاصی را برگزیند که در این صورت گفته می‌شود «هو اتقی؛ او خود را حفظ کرد» یعنی همان رفتار خاص را انجام داد. بنابراین، تقوا در لغت، یعنی انجام دادن کاری برای در امان ماندن از خطری. در تفسیر نمونه آمده است: «تقوا در اصل از ماده‌ی وقایه به معنی نگهداری یا خویشتن داری است.» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۷۹/۱)

۲-۲. تقوا در اصطلاح

معنای تقوا و هم خانواده‌های آن در قرآن، تنها به معنای خدا ترسی یا پرهیزکاری نیست. در ترجمه‌های فارسی این کلمه معمولاً چه به صورت اسمی یا به صورت فعلی به پرهیزکاری ترجمه شده است و گویا معنای اصطلاحی تقوا همین می‌باشد. مثلاً در ترجمه هُدّی لِلْمُتَّقِينَ ﴿بقره: ۲﴾ گفته می‌شود: هدایت است برای پرهیزکاران و اگر به صورت فعلی

استعمال شود (خصوصاً اگر فعل امر باشد و متعلقش ذکر شود) به معنای خوف و ترس ترجمه می‌شود. مثلاً در ترجمه‌ی «اتقوا الله» گفته می‌شود: از خدا بترسید. لکن معنای تقوا، ترس یا پرهیز و اجتناب نیست، بلکه چون دیده شده لازمه‌ی صیانت خود از چیزی ترک و پرهیز است و همچنین غالباً صیانت و حفظ نفس از اموری، ملازم است با ترس از آن امور، چنین تصور شده که این ماده به معنای پرهیز و در بعضی موارد دیگر به معنای خوف و ترس استعمال شده است. راغب اصفهانی در این باره تصریح می‌کند که تقوا یعنی خود را محفوظ نگاه داشتن، و می‌گوید استعمال کلمه‌ی تقوا به معنای خوف، مجاز است. ایشان می‌نویسد:

«وقایه عبارت است از محافظت یک چیزی از هر چه به او زیان رساند. و تقوا یعنی نفس را در وقایه قرار دادن از آنچه بیم می‌رود. تحقیق مطلب این است، اما گاهی به قاعده استعمال لفظ مسبب در مورد سبب و استعمال لفظ سبب در مورد مسبب، خوف به جای تقوا و تقوا بجای خوف استعمال می‌گردد.» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۲: ۸۱)

۳. جلوه‌هایی از آثار تقوا از منظر آیات قرآنی

قرآن تأکید می‌کند که هرکس شالوده و اساس خود را بر تقوا استوار سازد، از سقوط و هلاکت رهایی می‌یابد: ﴿أَفَمَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَأَنْهَارٌ بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾؛ آیا کسی که شالوده اش را بر پارسایی (و خود نگهداری) و خشنودی خدا بنیانگذاری کرده، بهتر است، یا کسی که آن را بر کنار پرتگاه سستی بنیان نهاده است، و او را در آتش جهنم فرو می‌افکند؟ و خدا گروه ستمکاران را راهنمایی نمی‌کند ﴿توبه: ۱۰۹﴾

از ظاهر سیاق این آیه برمی‌آید که جمله‌ی ﴿أَفَمَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ﴾ و جمله‌ی ﴿أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرْفٍ هَارٍ﴾ هر یک مثلی است که یکی اساس و شالوده‌ی زندگی مؤمنین، و دیگری پایه و بنیان زندگی منافقین را مجسم می‌سازد، و آن اساس و پایه همان دین و روشی است که دنبال می‌کنند، دین مؤمن تقوا و پرهیز از خدا و طلب خشنودی اوست با

یقین و ایمان به او، و دین منافق مبنی بر شک و تزلزل است. (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۹/۳۹۱)

بر اساس اطلاق آیات، تقوا در همه‌ی شئون حیات انسان نقش تربیتی دارد که مهم‌ترین حوزه‌های تقوا، تقوای فکری می‌باشد که در ادامه به جلوه‌هایی از نقش تقوا در تربیت فکری انسان پرداخته می‌شود.

۱-۳. تاثیر تقوا در اصلاح شاکله‌ی انسانی

مهم‌ترین نقش تربیتی تقوا در وجود آدمی و در باب تأثیر آن بر ابعاد وجودی انسان، تأثیر آن بر شکل‌گیری شاکله‌ی انسانی است؛ چرا که تمامی روحیات، افکار و اعمال انسانی ریشه در شاکله‌ی وجودی او دارد. در قرآن آمده است ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾؛ بگو هرکسی بر شاکله‌ی خویش عمل می‌کند و خدای شما به کسی که راهش از هدایت بیشتری برخوردار است، داناتر است ﴿(اسراء: ۸۴)

علامه طباطبایی در تفسیر میزان اعمال آدمی را مبتنی بر شاکله می‌نامد. در نظر علامه طباطبایی شاکله نسبت به عمل، نظیر روح جاری در بدن است که بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم نموده و معنویات او را نشان می‌دهد و این معنا هم با تجربه و هم از راه بحث‌های علمی به ثبوت رسیده که میان ملکات نفسانی و احوال روح و میان اعمال بدنی رابطه خاصی است، به عنوان نمونه هیچ‌وقت کارهای یک مرد شجاع و با شهامت با کارهایی که یک مرد ترسو از خود نشان می‌دهد یکسان نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۳/۱۹۰) بنابراین اعمال و رفتار انسان بر طبق بینش و شاکله‌ی انسان رقم می‌خورد و بینش و حفظ شاکله‌ی انسان منوط به این است که انسان تقوای از خدا داشته باشد و خود نگه‌دار بوده و خود را از مخالفت با فرامین الهی حفظ کند.

به عبارت دیگر منشأ رفتارهای آدمی شاکله و شخصیت آدمی می‌باشد که توجه به این مفهوم در علم روان‌شناسی اسلامی از درجه‌ی اهمیت بالایی برخوردار است. البته در باب اینکه شاکله‌ی انسان چگونه در تعامل عوامل مختلفی همچون وراثت، محیط و اختیار آدمی شکل می‌گیرد و فرایند شکل‌گیری آن از دوران قبل از تولد تا دوران کودکی، نوجوانی و جوانی چگونه می‌باشد مباحث فراوانی در آیات و روایات مطرح می‌باشد استمرار بر تقوا و پارسایی

در برابر فرامین الهی شاکله‌ی انسانی را می‌سازد. نکته مهم آن‌ست که شاکله‌ی انسان تا حدودی به دست خود انسان و به میزان تقوایی که دارد بر صلاح و پاکی ساخته می‌شود. البته رابطه‌ی شاکله با رفتار رابطه‌ی علیت تامه نیست.

علامه در ادامه بیان می‌کند که سعادت برای سعید و شقاوت برای شقی ضروری و غیرقابل تغییر نیست و لذا ذاتی نمی‌باشند و اکتسابی است و لذا می‌بینیم که خدای تعالی در آیات الهی علیه خلق اقامه حجت می‌کند. (همان، ۲۶۴)

خلاصه اینکه ملکات و روحیات انسان معمولاً جنبه‌ی اختیاری دارد؛ چرا که انسان هنگامی که عملی را تکرار کند، نخست حالت و سپس عادت و بعد به تدریج تبدیل به ملکه می‌شود، همین ملکات است که به اعمال انسان شکل می‌دهد و شاکله‌ی آدمی را می‌سازد و خط او را در زندگی مشخص می‌سازد، در حالی که پیدایش آن مستند به عوامل اختیاری بوده است. حال از مهم‌ترین عوامل شکل دهنده‌ی شاکله‌ی انسانی، تقوای الهی است که تأثیر بالایی در شکل‌گیری شاکله‌ی انسان و بالطبع در شکل‌گیری رفتار انسان دارد؛ چراکه مبتنی بر مباحث قبل مشخص شد که تکامل کمی و کیفی مسیر اصلی تمام موجودات و مقصود نهایی هر پدیده‌ای است به این نحو که هر موجودی برای رسیدن به سوی کمال مطلق (الله) در حرکت است و ضرورت دین و شناخت خداوند نیز در این رابطه صورت عینیت به خود می‌گیرد.

۲-۳. مصونیت فکری

مهم‌ترین هدف در تربیت آدمی آن است که انسان در مقابل بسیاری از آفات مصونیت پیدا کند و رفتارهای ضد اخلاقی از او سر نزنند و مهم‌ترین بخش مصونیت، مصونیت فکری (در کنار مصونیت روحی و رفتاری) است. علت این مصونیت هم در انسان با تقوا، ریشه در این مطلب دارد که خدا، انسان متقی را تحت حمایت خود قرار می‌دهد و بارها در قرآن به نقش ولایت خداوند و سرپرستی او از مومنان اشاره شده است: ﴿وَ اللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (جاثیه: ۱۹) انسان پرهیزگار در پرتو نور تقوا بسیاری از خطراتی که ناشی از غفلت و عدم آینده‌نگری ممکن است به او برسد را دفع می‌کند و تکلیف خویش را در فتنه‌ها، ناهنجاری‌ها و التهابات

خانوادگی و اجتماعی می‌داند و مجهز به سپری محکم و لباسی محفوظ به نام «تقواست» از این روست که در تشبیه جالبی در قرآن از تقوا به لباس تعبیر شده است ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ لباس تقوا بهتر است ﴿(اعراف: ۲۶)

در تفسیر علی بن ابراهیم قمی از امام باقر علیه السلام در تفسیر این فراز از آیه چنین نقل شده است: «لباس» همان جامه‌هایی است که بدن را می‌پوشند و «لباس تقوا» گویی عفاف و پاکدامنی است؛ زیرا شخص پاکدامن اگر چه برهنه از لباس باشد، عیبی از او آشکار نمی‌شود و آلوده دامن هر چند پوشیده از لباس باشد، عیب‌هایش آشکار است. (قمی، ۱۳۶۷: ۱/۲۶۶) به عبارت دیگر همان گونه که «لباس مادی» آدمی را در برابر سرما و گرما و خطرات حفظ می‌کند، عیوب جسمانی را می‌پوشاند و مایه‌ی زینت آدمی است، تقوا نیز مصونیت ایجاد می‌کند و چنین تاثیری را بر فکر و جسم و روح آدمی به همراه دارد و انسان را از لغزش فکری و رفتاری حفظ می‌کند.

البته باید توجه داشت که تقوا لازمه انسانیت انسان است و داشتن آن هرگز محدودیت نیست، بلکه مصونیت‌آور است. فرق است بین محدودیت و مصونیت. اگر هم نام آن را محدودیت بگذاریم محدودیتی است که عین مصونیت است. تقوا برای روح مانند خانه است برای زندگی و مانند جان است برای تن.

امیرالمومنین در نهج البلاغه به نقش تقوا در مصونیت انسان این‌گونه اشاره می‌کنند: «تقوای الهی دوستان خدا را از گناهان بازداشته و ترس از خدا را بر دل‌هاشان نشانده، تا آنجا که شب‌های آنان را به بیداری کشانده، و روزهای گرمشان را به روزه‌داری واداشته است.» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۱۶۹)

۳-۳. تقوا زمینه‌ساز رشد عقلانی

مهم‌ترین بُعد حیات انسانی، بُعد عقلی و فکری انسان است که تقوای در این بعد بدین معناست که انسان این حوزه‌ی عظیم و تأثیرگذار را از آلوده‌شدن به اندیشه‌ها، افکار و شناخت‌های غیرحقیقی و غیرانسانی پاک نگه دارد. ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ پرهیزگاران وقتی گرفتار وسوسه‌های شیطانی شوند، خدا

را یاد می‌کنند و بصیرت می‌یابند ﴿اعراف: ۲۰۱﴾

انسان به عنوان موجودی که می‌تواند از رفتار خود آگاه باشد از نیروی تفکر و شناخت برخوردار است و در حد وسیعی تحت نفوذ قوه‌ی عقلانی شخصیت خود قرار داد. حتی نظام ارزشی، عواطف و جنبه‌های اجتماعی انسان در حد وسیعی تحت نفوذ جنبه‌ی عقلانی قرار دارند.

در باب ماهیت افکار و شناخت انسانی از حیث مبادی شناخت [حس، عقل، دل]، انواع شناخت [فطری، حضوری، حصولی]، مکانیزم شناخت [مطالعه و تدبیر، تجربه، تفکر، تعقل] و شرایط شناخت [تزکیه، تعلیم، آزادی، رهبری]، سخن فراوان گفته شده است. اما انسانی که با نیازهای خود در متن جامعه، تاریخ و طبیعت مطرح است، برای داشتن طرح و برنامه‌ای منظم جهت سامان‌دهی رفتارهای گوناگون و پیچیده خود نیازمند آن است که از افکاری پاک و عمیق و منظم برخوردار باشد. به دیگر سخن انسان با تفکر و تعقل خود به شناخت خود، شناخت هستی، شناخت دین، شناخت الله و شناخت روش زندگی و مرگ پی می‌برد و با این تفکر و شناخت، استعدادها و سرمایه‌های او مشخص می‌شود و همه‌ی این‌ها در سایه‌سار تقوا امکان‌پذیر می‌گردد. به عبارت دیگر تنها با شاه کلید تقوا می‌توان به تربیت انسان پرداخت. در این جا تنها به بخشی از مهم‌ترین آثار تقوا در تربیت ذهنی انسان بر اساس آیات و روایات پرداخته می‌شود.

مهم‌ترین نقش تقوا در تربیت عقلانی و ذهنی انسان، زمینه‌سازی آن برای رشد عقلانی انسان است. تنها انسان با تقوا و با رشد ایمانی می‌تواند از مرتبه‌ی وجود گیاهی و حیوانی تعالی پیدا کند و وارد عرصه‌ی صاحبان خرد گردد و صلاحیت فهم حقایق عالم را پیدا کند ملاصدرا در این باره می‌گوید:

«بعد از آنکه از اهل زمانه علم‌نشناس خویش کناره‌گیری کردم و دشمنی اهل زمانه بر من آسان گشت و خود را از تأیید و تکذیبشان رهانیدم و توجهم را به جناب مسبب‌الاسباب جلب کردم و مدتی طولانی در انزوا به ریاضت نفس پرداختم، بر اثر این مجاهدت‌ها نفسم مشتعل گشت و انوار ملکوت

بر آن تابید و پنهانی‌های جبروت بر من آشکار شد و اسراری بر من آشکار گردید که تا آن زمان هویدا نشده بود و آنچه را با برهان یافته بودم با مشاهده‌ی قبلی بالعیان مشاهده کردم ... در نهایت به اینجا رسیدم که باید رسول خدا ﷺ را مقتدای خویش قرار دهم و به این آیه‌ی شریفه عمل کنم که ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾؛ آنچه رسول خدا به شما فرمان داد بگیرید و از آنچه شما را باز داشت و اگذارید ﴿حشر: ۷﴾ خداوند به برکت این متابعت آنچه می‌بایست بر قلبم بگشاید گشود و مرا به ساحل نجات رسانید.)) (صدرالمتألهین، ۱۱۸۹: ۸/۱-۱۲)

بعد از این مراتب است که ملاصدرا چهار سفر عقلی خویش را براساس چهار سفر عارفان تنظیم می‌کند و آن را الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه می‌نامد تا جمع بین برهان و عرفان و قرآن کرده باشد. این اخلاص او در علم و عمل بود که باعث شد خدای سبحان به گفته‌هایش برکت داده و کتاب‌هایش را شمع محفل اهل حکمت قرار دهد. این همه از ثمره‌های عقل برهانی و عقل قدسی است که منور به نور الهی یعنی نور علم و حکمت گشته که خدای سبحان می‌فرماید: «العلم نور یقدقه الله فی قلب من یشاء؛ علم نوری است که خداوند در قلب هر کس بخواهد می‌افکند.» (طبرسی، ۱۳۷۹: ۳۲۵)

خلاصه سخن اینکه، رشد عقل و رشد حکمت پله‌های یک نردبانند که گام نهادن در هر مرتبه از آن مقدمه‌ای برای تعالی به پله‌ی بالاتر از نردبان کمال و سعادت انسانی است و همه‌ی اینها در سایه‌ی تقوای الهی و درجات ایمان پدید می‌آید.

۴-۳. روشن بینی و بصیرت

از مهم‌ترین آثار شگرف تقوا در تربیت انسان رسیدن به روشن بینی و بصیرت در امور زندگی است که مرتبه‌ای عالی در حوزه‌ی رشد عقلانی انسان است. در تربیت فکری و عقلانی انسان هدف بلوغ عقلانی انسان است و این هدف تنها در سایه‌ی تقوا برای انسان حاصل می‌گردد. تقوا به انسان نگاهی عمیق می‌دهد؛ نگاهی به محیط زندگی خود، نگاهی واسع و نافذ، نگاهی دوراندیش، تیزبین و آینده‌نگر. برخلاف آن، انسان‌های بی‌تقوا تنها به دنیا بسنده

کرده و بهره‌ای از تمام سرمایه‌های وجودی خود نمی‌برند. راز این روشن بینی هم آن است که تقوا و ایمان مایه‌ی روشن بینی می‌گردد و گناه و عصیان موجب لغزش عقل، غفلت و خطا می‌شود. انسان با تقوا واجد نور الهی است و با نور الهی به عالم می‌نگرد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیثی به نقش ایمان در روشن بینی اشاره کرده‌اند: «از زیرکی مومن بترسید؛ چرا که او با نور الهی می‌نگرد.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۱/۶۷)

از سوی دیگر امام علی علیه السلام گناه را که مخالف تقوا است مایه‌ی لغزش عقل می‌دانند. ایشان می‌فرمایند: «بیشترین لغزش‌گاه‌های عقل‌ها زیر درخشش طمع‌هاست.» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴۱۰/۹)

در تفسیر نمونه نقش نور الهی در شناخت حقیقت به نحو لطیف این گونه بیان شده است: «قلب آدمی همچون آینه است و وجود و هستی پروردگار همچون آفتاب عالم‌تاب، اگر این آینه را زنگار هوی و هوس تیره و تار کند نوری در آن منعکس نخواهد شد. اما هنگامی که در پرتو تقوا و پرهیزکاری صیقل داده شود وزنگارها از میان برود نور خیره‌کننده آن آفتاب پر فروغ، در آن منعکس می‌شود و همه جا را روشن می‌کند.» (مکارم شیرازی و دیگران، پیشین: ۱۴۲/۷)

این نور روشن‌گر زندگی در آیات قرآن مورد اشاره قرار گرفته است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَجَعَلَ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَعْفُو عَنْكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ای کسانی که ایمان آورده اید تقوای الهی پیشه کنید و به رسولش ایمان بیاورید تا دو سهم از رحمتش به شما ببخشد و برای شما نوری قرار دهد که با آن (در میان مردم و در مسیر زندگی خود) راه بروید و گناهان شما را ببخشد و خداوند آمرزنده مهربان است ﴿ (حدید: ۲۸)

البته در تفاسیر شیعی، نور در این آیه و همچنین منظور از کفلین به امام تاویل برده شده است و لذا شخص با تقوا با امام همراهی پیدا می‌کند و با نور امام از لغزش‌گاه‌ها نجات پیدا می‌کند. صاحب «شواهد التنزیل» از ابن عباس در تفسیر این آیه نقل می‌کند که مراد از جمله‌ی ﴿يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾ حسن و حسین علیهما السلام است که خداوند به علی علیه السلام

مرحمت فرمود و منظور از ﴿يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾ علی بن ابی طالب علیه السلام است که نور امت اسلام و مایه‌ی هدایت آنها است.)) (حکسانی، ۱۴۱۱، ۳۰۸/۲)

ابن عباس این سخن را از خود نگفته است؛ زیرا در حدیث دیگری در همان کتاب با سند خود از جابر بن عبدالله از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده که: «در تفسیر ﴿يُؤْتِكُمْ كُفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾ فرمود: منظور حسن و حسین علیهما السلام است و در تفسیر ﴿وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾ فرمود: منظور علی بن ابی طالب علیه السلام است.)) (همان، ۳۰۹)

در همان کتاب از ابوجعفر الباقر علیه السلام در تفسیر همین آیه نقل می‌کند که فرمود: «مَنْ تَمَسَّكَ بِوَلَايَةِ عَلِيٍّ فَلَهُ نُورٌ؛ کسی که به ولایت علی علیه السلام تمسک جوید نور و روشنایی دارد. (همان) و در تأیید این معنی از ابوسعید خدری نقل می‌کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «أَمَّا وَاللَّهِ لَا يَجِبُ أَهْلَ بَيْتِي عَبْدًا إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ نُورًا حَتَّى يَرِدَ عَلَيَّ الْحَوْضُ؛ به خدا سوگند هیچ بنده‌ای اهل بیت مرا دوست نمی‌دارد مگر اینکه خداوند عزوجل [در قیامت] نوری به او می‌دهد تا در کنار حوض کوثر نزد من آید. (همان، ۳۱۰)

تعبیر دیگری که قرآن برای این بعد از آثار تقوا مطرح کرده است، اصطلاح «فرقان» است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ؛ اگر تقوای الهی پیشه کنید خداوند برای شما وسیله‌ای جهت جداساختن حق از باطل قرار می‌دهد﴾ (فرقان: ۲۹)

واژه‌ی «فرقان» در قرآن کریم به معنای چیزی است که حق و باطل را از یکدیگر جدا می‌سازد. به نیروی علمی و با گرایشی عملی که در عقل و قلب سالکین پدید می‌آید و صحیح و ناصحیح را به آنان فهمانده و ارائه می‌کند کلمه‌ی فرقان اطلاق شده است. به همین جهت خدای سبحان کلام خود را فرقان می‌نامد ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (فرقان: ۱) انسان با تقوا انسانی واجد فرقان است و می‌تواند مسیر حق را از باطل تشخیص دهد.

نتیجه‌ی سخن اینکه این اثر یعنی روشن بینی و بصیرت، از آثار مهم تقوا در حوزه‌ی تربیت انسانی است. علامه طباطبایی در این زمینه می‌فرمایند:

«قرآن کریم در بسیاری از آیات کافران، فاسقان و منافقان را از دانش سودمند و تعقل کارآمد بی بهره دانسته و دسترسی بی تقوایان را به حقایق قرآنی، ناممکن می‌داند. ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾؛ تنها کسانی متذکر این حقایق می‌شوند که بسوی خدا باز می‌گردند﴾ (غافر: ۱۳) و نیز ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾؛ و هر کس تقوای الهی پیشه کند، خداوند راه نجاتی برای او فراهم می‌کند﴾ (طلاق: ۲) البته قرآن کریم مخالفان خود را به تعقل و تدبیر فراخوانده و در برابر کافران و حق‌گریزان، احتجاجات عقلی فراوانی را به کار گرفته است. همچنین پیامبر اسلام و ائمه اطهار علیهم‌السلام در برابر منحرفان و دین‌ستیزان، از براهین عقلی مدد جسته و به آن‌ها استناد کرده‌اند. اینها همه به روشنی، گواهی می‌دهند که نشان دادن پارسایی در کنار خردورزی و دانش‌اندوزی، به معنای آن نیست که بی تقوایان از درک براهین عقلی ناتوانند والا همه‌ی آن احتجاجات، بیهوده بود. زیرا در آن صورت، کافران و مشرکان، راهی برای ادراک حقایق نداشتند و راه عقل بر آنان بسته بود و اگر گفته شود که این احتجاجات برای زمانی است که آنان ایمان آورده و تقوایا همنشین تعقل کنند، بازهم از بیهودگی و بی‌فایده‌گی‌شان نمی‌کاست. بنابراین منظور از همنشینی تقوا و تعقل آن است که روح و سرشت آدمی به آن حالت پاکی و صداقت نخستین و فطری‌اش برگردد تا به آسانی حقایق را درک نموده و پذیرا شود. انسان واقعی کسی است که در ارضای معقول‌خواسته‌های تمامی قوای درونیش کوتاهی نکند. از سوی دیگر انسان در ابتدای پیدایش خود، از بسیاری از علوم و معارف آگاهی ندارد، کسب دانش و توسعه دانستگی‌ها معلول کارکرد قوای درونی است. طبیعتاً تلاش انسان در جهت ارضای خواسته‌های یکی از این قوا موجب میل فکری به سوی آن و غفلت از مقتضیات سایر قوا و در نتیجه انحراف فکری و عقیدتی خواهد شد. چرا که حب و بغض‌ها، جهت‌گیری‌های تعصب‌آمیز و در یک

کلام، تمایلات نفسانی، مسیر تفکر صحیح را منحرف می‌کنند. (طباطبایی،

۱۴۱۶/۵:۲۶۷)

به تعبیر زیبا و دلنشین امیرالمؤمنین علی علیه السلام: «أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ؛ آنجا که برق شمشیر طمع در فضای اندیشه بلند می‌شود، بیشترین جایی است که عقل به زمین می‌خورد.» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۵۰۷)

نتیجه آنکه کسانی که تقوا داشته و تمایلات نفسانی را کنار بگذارند، قوه‌ی تشخیص حقّ به آنها عطا می‌شود. گویا عقل و روح همچون آینه‌ای است که تقوا غبار را از آن می‌زداید و نور حقّ در آن منعکس می‌شود، چنانکه حضرت علی علیه السلام تقوا را دارو و درمان دل‌ها، نور و بینایی کوردلی‌ها و شفا و وسیله‌ی اصلاح قلب، تطهیر جان، امنیت ترس‌های درونی و روشن‌شدن تاریکی‌ها می‌داند (همان: ۳۱۲) و برعکس، حرص‌ها و طمع‌ها سبب لغزش خردها می‌شود. (همان: ۵۰۷)

۵-۳. زمینه‌ساز بینش عظیم در انسان

از دیگر آثار تقوا در تربیت فکری انسان آن است که در سایه‌ی تقوا انسان نگاه عظیم به خود و به عالم پیدا می‌کند و در انسان با این نگاه عظیم زمینه‌ی تربیت الهی پدیدار می‌شود. تقوا و ایمان مذهبی صحیح انسان را به عالم بینهایت و ماوراء ماده پیوند می‌دهد. انسان به کمک تقوای الهی و ایمان به خدا، چون قطره‌ای است که به دریای بیکران پیوند می‌یابد و آنچنان عظمتی را دریافت می‌کند که هرچیزی جزء حق در دیدگاه او ناچیز می‌نماید.

چنانکه حضرت علی علیه السلام در باب صفات متقین می‌فرماید: «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ؛ عظمت خالق را با جان خود یافتند، پس مادون حق در دیدگاهشان کوچک آمد.» (همان: ۳۰۳)

انسان با ایمان، قدرت و علم و درک و دید خود را وابسته به قدرت بینهایت می‌بیند و در خویش توان مقابله با هر سختی را می‌یابد. انسان با تقوا سرمایه‌های خود را بیش از حیات در این دنیا می‌بیند و به تعبیر استاد مطهری اگر بناست انسان فانی شونده باشد عدم تعادل و عدم تناسب عجیبی میان افکار و تمایلات روحیش از یک طرف و میان استعداد و توانائیش

از طرف دیگر وجود پیدا می‌کند. به عبارت دیگر این سوال پیش می‌آید که اگر بناست این موجود با مرگ فانی شود این تفکرات و تصورات و تمایلات وسیع و پهناور چقدر بیهوده و موزی و خردکننده است. بسیاری از تلاش‌های بشر برای جاوید ماندن نام و عنوان و یادگارهایش بعد از خودش، مولود همین احساس و آرزو است، ولی البته به صورت غیرمنطقی، خیال می‌کند اگر کاری کند که نامش، مجسمه‌اش، یادگارهایش، آثارش، سرگذشت‌هایش بعد از خودش جاوید بماند خودش جاوید مانده است، و خود را از چنگال فنا و نیستی نجات داده است، بسیاری از جنایت‌ها را بشر برای رسیدن به این نوع جاودانه شدن انجام می‌دهد، اما کیست که در همان وقت نداند که این تلاش‌ها بیهوده است، من که نیست و نابود باشم، شهرت و نام من چه لذتی می‌تواند برای من داشته باشد؟! لذت از شهرت و افتخار و نام و عنوان فرع بر بقا و حیات خود من است. (مطهری، ۱۳۹۲، ۲۷۸/۳)

تنها چیزی که این احساس و این احتیاج را به صورت کامل و مطمئن تأمین می‌کند احساسات و عقائد مذهبی و پرستش است.

ویکتور هوگو نویسنده‌ی معروف فرانسوی، در یکی از خطابه‌های خیلی عالی‌اش می‌گوید: راستی اگر انسان اینطور فکر کند که عدم و بعد از این زندگی نیستی مطلق است، دیگر اصلا برای او زندگی ارزشی نخواهد داشت، آن چیزی که زندگی را برای انسان گوارا و لذت بخش می‌سازد، کار او را مفرح می‌سازد، به دل او حرارت و گرمی می‌بخشد، افق دید انسان را خیلی وسیع می‌کند، همان چیزی است که دین به انسان می‌دهد، یعنی اعتقاد به جهان ابدیت، اعتقاد به خلود، اعتقاد به بقاء بشر، اعتقاد به اینکه توای بشر! فانی نیستی و باقی خواهی بود، تو از این جهان بزرگتری، این جهان برای تو یک آشیان کوچک و موقتی است، این جهان فقط یک گاهواره است، برای دوران کودکی تو است، دوران بیشتر دوران دیگری است. از تولستوی حکیم معروف روسی می‌پرسند ایمان چیست؟ آن را برای ما تعریف کن. می‌گوید: ایمان همان چیزی است که انسان با آن زندگی می‌کند، سرمایه زندگی است. واقعا عجب جمله ساده و پر مغزی است. ایمان همان چیزی است که بشر با آن زندگی می‌کند شما این جمله را مقایسه کنید با طرز تفکر یک عده سبک مغز بی خبر و بی

اطلاع که خیال می‌کنند دین برای بشر "سربار" است، بی‌دینی نوعی آزادی و سبک‌باری است! اینها خیال می‌کنند، پا بند نبودن بهر چیزی نامش آزادی است، بنابراین پا بند نبودن به عقل و انسانیت و اخلاق و شرافت چون بالاخره هر چه هست پا بند نبودن است، سبک‌باری و آزادی است. اما این حکیم عالی‌قدر روسی چقدر خوب ارزش سرمایه‌های معنوی را درک کرده است، او نمی‌گوید ایمان سربار است می‌گوید: سرمایه است. (مطهری، پیشین: ۳/۳۹۸)

۶-۳. دوری از التقاط

یکی از مهم‌ترین آسیب‌های تربیتی در حوزه اندیشه آدمی، دچار شدن به التقاط در اندیشه است. چرا که این التقاط علاوه بر آسیب زدن به جریان اندیشه، به هویت شخص آسیب می‌زند و نمی‌تواند به ثبات شخصیتی برسد. التقاط مخصوصاً در حوزه شناخت دین و عمل به دین، بسیار خطرناک و باعث بدعت‌ها و فتنه‌های عظیم می‌گردد. کسانی که تنها به بخشی از دین ایمان می‌آورند و بدان عمل کنند، در حقیقت از دین واقعی دور شده‌اند و این مسأله موجب می‌شود تا در برخی از مسایل زندگی خویش به اموری بیرون از دین تمسک جویند و گرفتار اندیشه و عمل و روش التقاطی گردند. از این‌روست که در معارف به نقش تقوا در دوری از التقاط تاکید می‌شود و اینکه چگونه فقدان تقوا موجب می‌شود تا کسانی که به دین کامل عمل نمی‌کنند دچار التقاط شده و از اندیشه‌هایی چون اندیشه‌های جاهلی استفاده کنند و از دین کامل دور می‌شوند. به دیگر سخن ریشه‌ی التقاط، پیروی از هوای نفس و بی‌تقوایی است. علی‌علیه در نهج البلاغه علت این رخداد را این‌گونه تحلیل می‌نمایند:

«همانا سرآغاز فتنه‌ها، خواهش‌های نفسانی هستند که مورد پیروی قرار می‌گیرند. احکامی هستند که اختراع شده و به صورت بدعت ظاهر می‌شوند، که در آنها کتاب الهی، مورد مخالفت قرار می‌گیرد، و افرادی بر افراد دیگر، به غیر دین الهی، ولایت و سرپرستی می‌یابند. هر آینه اگر باطل از آمیزش با حق رهایی می‌یافت، (بدی باطل) بر افراد پوشیده نمی‌ماند و اگر حق، از اشتباه گرفته شدن با باطل، رهایی می‌یافت. زبان معاندان از آن، کوتاه می‌گشت ولی همواره پاره‌ای از حق و پاره‌ای از باطل درهم می‌آمیزند. اینجاست که شیطان بر

دوستدارانش ولایت و سلطه می‌یابد و نجات می‌یابد کسانی که قلم تقدیر الهی بر نیکی و هدایت آنهاست.» (سیدرضی، پیشین: ۸۸)

در صحنه عمل اجتماعی نیز شخص غیرمتقی به جهت عمل نکردن به دین کامل، دچار ناهنجاری می‌شود که از آن جمله می‌توان به افساد در جامعه و طبیعت (بقره: ۲۰۵-۲۰۶) تجسس در کارهای دیگران، (حجرات: ۱۲) تجاوز به حقوق دیگران (مانده: ۲) و اشاره کرد که چگونه تحت تأثیر بی‌تقوایی صورت می‌گیرد؛ زیرا کسانی که اهل تقوا و دین‌داری هستند همواره به تمام دین عمل می‌نمایند و از رفتار نابهنجار در حوزه‌ی عمل اجتماعی خودداری می‌کنند. چون دین آنها را از چنین اعمالی بازداشته و یا خواستار عمل به هنجارها و رفتار پسندیده شده است و شخص دین‌دار و متقی می‌کوشد تا بر پایه دین کامل عمل کند. از این‌روست که جامعه دین‌دار و متقی جامعه‌ای است که نابهنجاری‌ها در آن یا دیده نمی‌شود و یا به شکل پدیده اجتماعی در آن بروز و ظهور ندارد.

نتیجه‌گیری

نظام تربیتی اسلام نظام جامعی می‌باشد که تمام عرصه‌های وجودی انسان اعم از تربیت روحی، ذهنی و رفتاری را در برمی‌گیرد و در این نظام تربیتی صفت تقوا از جایگاه بالا و ویژه‌ای برخوردار است و می‌توان اینگونه بیان کرد که از بنیان‌های اساسی این نظام تربیتی می‌باشد و لذا می‌بینیم که در قرآن و معارف روایی بسیار بر کسب این صفت توسط انسان توصیه شده است و همواره در کنار شعار محوری توحید توسط انبیاء الهی همواره توصیه به تقوا مطرح بوده است.

در این پژوهش بر اساس آموزه‌های وحیانی (به‌ویژه آیات شریفه) این نتیجه حاصل شد که تقوا به عنوان روح تمامی ارزش‌های انسانی نه تنها در بارور شدن شاکله‌ی انسانی، بلکه در تمامی ابعاد تربیتی انسان یعنی ابعاد «روحی، فکری و رفتاری» انسان نقش آفرینی می‌کند. در این مقاله تنها به بررسی نقش تقوا در تربیت فکری و عقلانی انسان اشاره شده است و تنها به شش اثر مهم تقوا در این زمینه پرداخته شده است. ابتدا به نقش تقوا در اصلاح شاکله‌ی انسانی و به دنبال آن اصلاح فکر انسانی را متذکر شدیم و دیدیم که به دنبال تقوا

مصونیت از انحرافات و لغزش‌های فکری پدید می‌آید و نیز تقوا زمینه‌ساز رشد عقلانی انسان می‌شود و بر اثر تقوا بینش فکری انسان رشد نموده و می‌تواند راه حق را از راه باطل تشخیص دهد. تقوا به انسان نگاهی عمیق می‌دهد؛ نگاهی به محیط زندگی خود، نگاهی واسع و نافذ، نگاهی دوراندیش، تیز بین و آینده‌نگر. در سایه‌ی تقوا انسان نگاه عظیم به خود و به عالم پیدا می‌کند و در انسان با این نگاه عظیم زمینه‌ی تربیت الهی پدیدار می‌شود. تقوا و ایمان مذهبی صحیح انسان را به عالم بینهایت و ماوراء ماده پیوند می‌دهد. انسان به کمک تقوای الهی و ایمان به خدا، چون قطره‌ای است که به دریای بیکران پیوند می‌یابد و آنچنان عظمتی را دریافت می‌کند که هر چیز جزء حق در دیدگاه او ناچیز می‌نماید. کسانی که اهل تقوا و دین‌داری هستند همواره به تمام دین عمل می‌نمایند و از رفتار نابهنجار در حوزه‌ی عمل اجتماعی خودداری می‌کنند. چون دین آنها را از چنین اعمالی بازداشته و یا خواستار عمل به هنجارها و رفتار پسندیده شده است.

کتاب نامه

- قرآن کریم، (۱۳۷۸)، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی، امیرالمؤمنین، قم.
۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴)، شرح نهج البلاغة، محقق و مصحح: ابراهیم، محمد ابوالفضل، ج ۱، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۳. احمد بن فارس بن زکریا، (۱۳۷۹)، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
 ۴. جمیل صلیبا، (۱۳۷۰)، واژه نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ترجمه کاظم برگ نیسی و صادق سجادی، نشرانتشار، تهران.
 ۵. حسکانی، عبیدالله بن احمد، (۱۴۱۱)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق: محمودی، محمدباقر، وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
 ۶. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، لغت نامه دهخدا، دانشگاه تهران، تهران.
 ۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، انتشارات دارالعلم، بیروت.
 ۸. سیدرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴)، نهج البلاغة، محقق و مصحح: دکتر صبحی صالح، دارالهجره، قم.
 ۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، جلد ۳، داراحیاء التراث، بیروت.
 ۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۶)، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه نشر اسلامی، قم.
 ۱۱. _____، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۵، قم.
 ۱۲. فضل بن حسن طبرسی، (۱۳۷۹)، تفسیر مجمع البیان، ج ۴، مکتبه العلمیة، تهران.
 ۱۳. قمی، علی ابن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر القمی، دو جلد، انتشارات دارالکتاب، قم.
 ۱۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحار الانوار، ج ۲، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۵. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۱۴، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
 ۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۲)، مجموعه آثار، ج ۲۷، انتشارات صدرا، تهران.
 ۱۷. معلوف، لوئیس، (۱۳۶۲)، المنجد فی اللغة، انتشارات اسماعیلیان، تهران.
 ۱۸. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۲۷، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

الف: شیوهی بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۰ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۶۰۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار پرهیزید)
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم افزار Word با قلم IRLotus و سایز ۱۴ باشد.
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیأت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می‌شود و مقاله در مرحله‌ی چاپ قرار می‌گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می‌شود که همه‌ی مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد.
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه‌ی داخلی علمی- تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» لزوماً بیان‌کننده‌ی دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است.
۵. هیأت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله‌ی ارسالی در صورت تأیید یا رد، بازگردانده نخواهد شد)؛ و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیأت تحریریه صورت می‌گیرد.
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.



ب: شیوهی تدوین و تنظیم مقاله

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:
۱. عنوان مقاله، ۲. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه‌ی علمی (دانشجو، مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و پست الکترونیکی، ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی آیینیه‌ی تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسأله، ضرورت، سؤال اصلی، اهداف،

روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد. ۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)، ۵. مقدمه، ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت‌گیری، تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه‌ای، تطبیقی و استدلالی)، ۷. نتیجه‌گیری (بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)، ۸. کتابشناسی، ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).



ج: شیوه‌ی استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس‌دهی باید به صورت «درون متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲ / ۱۳۸)
 ۲. در پایان مقاله ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع براساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:
- * کتاب:** نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر.
- * مقاله:** نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه یا مجله.
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه‌ی «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آنها نیز افزوده می‌شود.
 ۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م. ۳۲۹ق).
 ۵. در ترجمه‌ی آیات قرآن، بهتر است در سرتاسر مقاله، از یک ترجمه معتبر - با ذکر منبع - استفاده شود و آدرس‌دهی به آیات قرآن این گونه ذکر گردد: مثال: (بقره: ۲۵۰) تمام آیات و روایات از نرم‌افزار و با اعراب‌گذاری، کپی شود.

فَرَحَوَان

با عنایت و توفیقات الهی، در راستای تعمیق و گسترش مطالعات قرآنی و توسعه‌ی فرهنگ قرآن‌پژوهی، گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه‌الزهراء (ع) شماره‌ی دیگری از فصلنامه‌ی داخلی علمی- تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» را منتشر کرده است.

از کلیه‌ی اساتید و پژوهشگران محترم، به‌ویژه دانش‌پژوهان جامعه‌الزهراء (ع) دعوت می‌نماید، مقالات پژوهشی در عرصه‌های تفسیر و علوم قرآن و یا مباحث میان‌رشته‌ای علوم قرآنی با سایر علوم را، جهت بررسی و انتشار آنها در شماره‌های بعدی، به ایمیل فصلنامه ارسال نمایند.

جهت ارتباط و دسترسی به مقالات به آدرس کانال فصلنامه مراجعه کنید:

<http://Eitaa.com/AlaulArahman>

پست الکترونیکی فصلنامه

Alaularahman@Gmail.com

