



معارف

سال سی و چهارم - شماره چهارم، پیاپی ۳۲۳ (ویژه قرآن پژوهی)
(زمستان ۱۴۰۴)

فصلنامه علمی در زمینه علوم انسانی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مدیر مسئول: سیداحمد رهنمایی

سر دبیر: ابوالفضل ساجدی

دبیر گروه قرآن پژوهی: ابوذر تشکری صالح

مدیر اجرایی: روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ: حمید خانی

صفحه آرا: روح الله فریس آبادی

چاپ: زمزم

بر اساس مجوز شماره ۳/۶۷۷۶ مورخ ۱۳۸۶/۸/۱۴ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) این نشریه از شماره ۱۱۸ موفق به دریافت درجه «علمی ب» گردید.

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام گروه)

حجت الاسلام دکتر سیداکبر حسینی (ادیان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر محسن خندان «الویری» (تاریخ) - دانشگاه باقرالعلوم - استاد

آیت الله استاد محمود رجبی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت الاسلام دکتر محمد فولادی وندا (جامعه شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - استاد

دکتر محمدکریم خداپناهی (روان شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

حجت الاسلام دکتر علیرضا کرمانی (عرفان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

حجت الاسلام دکتر عباسعلی شاملی (علوم تربیتی) - جامعه المصطفی العالمیه - دانشیار

دکتر محمد فنائی اشکوری (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت الاسلام دکتر ابوالفضل ساجدی (کلام) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

مقالات این نشریه در sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir قابل دسترسی می باشد.

نشانی: قم - بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم - شماره ۳۳

ص. پ: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

رایانامه: marifat@qabas.net

وبگاه: nashriyat.ir

شاپا الکترونیک: ۲۹۸۰-۸۳۸۳

اهداف و چشم‌انداز

نقش حوزه‌های علمیه و عالمان و پژوهشگران حوزه دین در جنبش نرم‌افزاری و حرکت فکری و روند تمدن‌سازی نقشی سترگ است و طرح انظار متفکران اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم، به‌ویژه در قلمرو علوم انسانی، ضرورتی انکارناپذیر در عصر حاضر است. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و برقراری نظام جمهوری اسلامی، نقش و حضور عالمان و اندیشمندان حوزوی در عرصه تحولات فرهنگی داخلی و خارجی پررنگ‌تر و محسوس‌تر شد. بی‌تردید استمرار و بقای این نظام مقدس نیازمند حضور علمی و عینی محققان و صاحب‌نظران معارف اسلامی در ساحت‌های گوناگون فرهنگی و تمدنی است. انتشار مجله علمی «معرفت» در راستای ارتقای پژوهش و آموزش معارف اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی است و زمینه‌سازی علمی و فرهنگی برای تحقق مدینه فاضله اسلامی و عینیت یافتن آرمان‌ها و ارزش‌های دینی در جامعه بشری را تعقیب می‌کند.

اهداف

۱. تبیین و نشر معارف دینی در حوزه‌های علوم انسانی و ایجاد زمینه برای اسلامی‌سازی علوم؛
۲. صیانت و پاسداری از مبانی و آموزه‌های دینی؛
۳. ایجاد فضایی مناسب برای تضارب آراء و رشد علمی پژوهشگران حوزه و دانشگاه در زمینه علوم اسلامی و انسانی؛
۴. گسترش و تقویت ارتباط علمی میان حوزه و دانشگاه؛
۵. معرفی و نقد آثار، آراء و نظریات علمی و تحقیقاتی در زمینه علوم انسانی و معارف دینی؛
۶. پاسخ‌گویی به شبهات در زمینه علوم و معارف اسلامی.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir> ارسال فرمایید. **اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۹۰۰۰۰ تومان، و اشتراک ۴ شماره آن در یک سال، ۳۶۰/۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.

۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir> ارسال نمایید.

۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.

۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.

۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.

۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.

۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از ۴ الی ۶ ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

در این شماره می‌خوانید

حکومت اسلامی و حق ناتوانان و مستضعفان / ۵

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمته‌الله

..... ویژه قرآن پژوهی

کاربست قرآن کریم در اصول و بایسته‌های اخلاق حرفه‌ای سازمان‌های اطلاعاتی دین‌محور / ۱۱

کلمه مجتبی مرادی کوچی / عبدالکریم صالحی جهرمی / سیدمحمدرضا شهیم

حکمت یادکرد بدیهیات در قرآن کریم / ۲۵

کلمه اسمعیل سلطانی بیرامی / یگانه قره‌باغی / ابوذر تشکری صالح

بررسی مانعیت روایات ضرب از حجیت تفسیر موضوعی / ۳۷

کلمه سیدمحمد مهدی حسینی / غلامعلی عزیزی کیا

تحلیل گزاره‌های تربیتی - اعتقادی گفت‌وگوی خداوند و حضرت موسی علیه السلام در تفاسیر فریقین (مطالعه موردی: تفسیر نمونه،

من وحی القرآن، فی ظلال القرآن و التفسیر الواضح) / ۴۹

مهیار خانی مقدم

ماهیت ابلیس با رویکرد تفسیری فلسفی / ۶۱

اسمعیل سلطانی بیرامی

معناشناسی «مشارکت شیطان در اموال و اولاد انسان» با تکیه بر عبارت «و شارِکُهُمْ فی الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ» در قرآن کریم / ۷۳

فاطمه مرادزاده / کلمه نعمت‌الله فیروزی

تحلیلی قرآنی از ویژگی‌های فرزند مطلوب از منظر امام سجاده علیه السلام در دعای بیست و پنجم صحیفه سجاده / ۸۷

محمدجواد سقایی بی‌ریا

The Islamic Government and the Rights of the Disadvantaged and the Oppressed

Ayatollah Mohammad-Taqi Mesbah Yazdi

Abstract

This text is a transcribed discourse by Allameh Mesbah Yazdi concerning the role of the Islamic government in securing the rights of the disadvantaged and the oppressed. It was previously established that the rationale for the necessity of a government in society is the need to fulfill requirements that cannot be met by individuals. If no official institution possessing adequate authority, budget, and capacity fulfills these needs, the society will trend toward weakness and ultimately, decline. Naturally, political philosophers hold differing viewpoints regarding matters such as the number of these needs and whether they are fixed or variable. Furthermore, these needs vary based on the changing conditions of societies. Generally, providing internal security (preventing transgressions among members of the society itself) and external security (preventing aggression from foreign enemies) are among the most crucial duties of a government. From the perspective of Islam, the most important thing is providing for spiritual and otherworldly needs, which includes recognizing religious truths and eliminating doubts and obstacles that arise against the perpetuation and development of religion. Unfortunately, some serious deviations and unresolved disagreements among political thinkers throughout history have found their way into Islamic countries and influence individuals involved in policy-making and societal management. This article elaborates in detail on the mission of the Islamic government in securing the rights of the disadvantaged.

Keywords: Islamic government, right, the disadvantaged, the Oppressed, individual rights.

حکومت اسلامی و حق ناتوانان و مستضعفان*

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی *

چکیده

این گفتار متن قلمی شده علامه مصباح یزدی پیرامون نقش حکومت اسلامی در استیفای حقوق ناتوانان و مستضعفان است. گذشت که دلیل ضرورت حکومت در جامعه، لزوم برآورده کردن نیازمندی‌هایی است که توسط افراد تأمین نمی‌شود و اگر نهادی رسمی که قدرت، بودجه و توان کافی دارد، آن نیازمندی‌ها را تأمین نکند، جامعه رو به ضعف و درنهایت رو به زوال می‌رود. البته درباره‌ی اموری مانند تعداد و ثابت یا متغیر بودن این نیازمندی‌ها، اختلاف‌نظرهایی بین فیلسوفان سیاست وجود دارد. افزون بر این، بر اساس شرایط متغیر جوامع نیز تفاوت می‌کند. به‌طور کلی تأمین امنیت داخلی (جلوگیری از تجاوزهای افراد خود جامعه نسبت به همدیگر) و تأمین امنیت خارجی (جلوگیری از تجاوز دشمنان خارجی به کشور) از مهم‌ترین وظایف حکومت است. از نظر اسلام آنچه از همه مهم‌تر است، تأمین نیازمندی‌های معنوی و اخروی است که شامل شناختن حقایق دین و رفع شبهات و مزاحمت‌هایی است که برای بقا و رشد دین پدید می‌آید. متأسفانه برخی انحرافات و اختلافات جدی صاحب‌نظران سیاست که در طول تاریخ حل نشده، به درون کشورهای اسلامی نیز راه یافته است و بر افراد مؤثر در سیاست‌گذاری و مدیریت جامعه اثر می‌گذارد. این مقاله به تفصیل به رسالت حکومت اسلامی در استیفای حقوق ناتوانان می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: حکومت اسلامی، حق، ناتوانان، مستضعفان، حقوق افراد.

* این مقاله قلمی شده درس اخلاق استاد علامه مصباح یزدی * برای طلاب علوم دینی در دفتر مقام معظم رهبری در قم است.

حق افراد ناتوان

از مسائل مطرح دربارهٔ تأمین نیازهای مادی مردم آن است که حقوق مادی عمومی مردم به چه افرادی تعلق دارد؟ آیا مال هر کسی است که در محدودهٔ جغرافیایی خاصی زندگی می‌کند؟ آیا به کسانی هم تعلق می‌گیرد که نمی‌توانند نیازهای خود را تأمین کنند؟ یا مال کسانی مانند برخی معلولان و بیماران صعب‌العلاج هم هست که اصلاً توانایی انجام دادن کار برای کسب درآمد و تأمین نیازمندی‌هایشان را ندارند؟ آیا این‌گونه افراد چنین حقی را دارند که دولت به آنها رسیدگی کرده، نیازمندی‌هایشان را برطرف کند یا از این حق بهره‌مند نیستند؟

منشأ حق

ممکن است دربارهٔ پرسش‌های فوق به‌سادگی پاسخ داده شود مقتضای عواطف انسانی آن است که این‌گونه افراد حق داشته باشند و باید به آنها کمک شود؛ اما این پاسخ، ریشه‌ای و فلسفی نیست. پاسخ بنیادین به این‌گونه پرسش‌ها نیازمند بحث دربارهٔ حق و منشأ آن است (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ خاستگاه و منشأ حق از منظر مکاتب غربی مانند دیدگاه مکتب حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی و نقد و بررسی آنها و نیز دیدگاه اسلام در این خصوص، ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۱۰؛ ۱۳۹۲، ص ۴۱-۶۷؛ ۱۳۸۸، ص ۴۵-۷۰)، به‌راستی حق چیست و از کجا به وجود می‌آید؟

۱. ارائه خدمات عمومی

بسیاری از صاحب‌نظران، به‌خصوص در این عصر، معتقدند که حق در اثر یک نوع تعامل و دادوستد بین افراد و جامعه حاصل می‌شود و کسی حق دارد از امتیازات و کمک‌های دولت استفاده کند که خودش نیز نفعی به جامعه برساند. اگر جامعه به خدماتی نیاز داشته باشد و کسی این‌گونه نیازها را برطرف کند، نه‌تنها از ارائه خدمات، خودش هم منافعی می‌برد، برای او حق نیز پیدا می‌شود؛ برای نمونه نانوا برای اینکه روزی خودش را تأمین کند، نانوا می‌کند و در هوای گرم جلوی تنور آتش می‌ایستد؛ ولی به‌هرحال با کار او نیاز جامعه برطرف می‌شود. به همین دلیل در مقابل خدمتی که به جامعه ارائه می‌دهد، علاوه بر حقوقی مانند محافظت از جان و مال او در برابر متجاوزان و تأمین امنیت، حق‌هایی مثل حق بیمه، بهداشت و آموزش و پرورش نیز پیدا می‌کند.

طبق این دیدگاه، حق و تکلیف - که رابطهٔ تضایف (ر.ک. تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۴۶۷-۴۶۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۹-۲۰) دارند - با هم وضع می‌شوند و کسی از حق بهره‌مند می‌شود که مسئولیتی را بپذیرد و بتواند با انجام دادن مسئولیت، به جامعه خدمت کند. در این صورت سؤال‌های پیش‌گفته پاسخ روشنی نمی‌یابند. بر اساس این دیدگاه، دربارهٔ کسی که از اول تولد فلج بوده است و هیچ خدمتی نمی‌تواند نسبت به جامعه ارائه بدهد، چه باید کرد؟ چنین کسی برای تأمین نیازهای طبیعی خود، به دیگران نیاز دارد و چه‌بسا سربار جامعه تلقی شود. آیا این‌گونه افراد حقی دارند که دیگران به آنها کمک کنند؟ در صورت پاسخ مثبت به این سؤال، منشأ حق آنها چیست؟

برخی افراد مقتضای این دیدگاه را پذیرفته و بر همین اساس رفتارشان را تنظیم نموده‌اند؛ اگرچه آن را صریحاً بیان نکرده‌اند. نمونهٔ بارز این افراد، مارکسیست‌های ماترالیست هستند که پیدایش حق را در گرو ارائهٔ خدمت می‌دانند. از این‌رو تلویحاً معتقدند که باید معلولان و کسانی که هیچ نفعی برای جامعه ندارند را هرچه زودتر از بین برد. بر اساس دیدگاه برخی دیگر از مکاتب حقوقی و سیاسی، این دیدگاه پذیرفتنی نیست و باید به این‌گونه افراد هم رسیدگی شود؛ هرچند آنها دلیل عقلی روشنی برای آن ارائه نکرده‌اند؛ برای نمونه برخی معتقدند ضرورت لذت بردن از زندگی - بر اساس مبانی مادی - از یک‌سو و هویت جمعی و مشترک داشتن زندگی اجتماعی مستلزم همکاری در انجام کارهاست.

روشن است که بر اساس مبانی مکاتب مزبور نمی‌توان ضرورت کمک به افراد معلول و ناتوان را اثبات کرد؛ بلکه ارائه‌دهندگان مکاتب بشری چه‌بسا در دل معتقد باشند که هرچه زودتر باید از شر این افراد خلاص شد تا مزاحم دیگران نباشند و وقت و نیروی دیگران را صرف نکنند! مادری را فرض کنید که فرزندی فلج دارد. روشن است که این مادر باید شبانه‌روز به فکر فرزندش باشد و به کار دیگری نمی‌رسد؛ درحالی‌که جامعه نیز به گردن این مادر حقی دارد که باید به جامعه ادا شود. به همین دلیل است که حق جامعه با نگهداری فرزند فلج ضایع می‌شود. چنین مادری می‌توانست به‌عنوان معلم، مهندس، پرستار و... خدماتی به جامعه ارائه دهد؛ اما اکنون که گرفتار فرزند مریمش هست، نمی‌تواند برای جامعه فایدهٔ لازم را داشته باشد. بر اساس این نوع تفکر ماده‌گرایانه، نه‌تنها دلیلی بر لزوم رسیدگی به ناتوانان وجود ندارد، بلکه در مقابل، طبق مبانی این دیدگاه، باید زودتر نابود شوند تا دیگران بتوانند وظایف خود را انجام دهند.

۲. توافق عمومی

به اعتقاد برخی، حق آن است که همه مردم آن را قبول کنند. اشکال نقضی این اعتقاد آن است که اگر کسی بگوید این اعتقاد را قبول ندارم، چگونه می‌توان او را به پذیرش این مسئله ملزم کرد؟ این اشکال بر دموکراسی در اصل قانونگذاری نیز وارد است؛ زیرا دلیلی منطقی وجود ندارد که وقتی اکثریت مردم (پنجاه درصد به اضافه یک نفر) چیزی را پذیرفتند، همه باید آن را قبول کنند. بر اساس مبانی غیردینی نمی‌توان به پرسش‌های مطرح شده در طلیعه بحث، پاسخ قانع کننده داد.

۳. منشأ حق از نگاه اسلام

برای کسانی که به دین معتقدند، همین اندازه کافی است که بدانند چیزی مطابق با دستور خداوند متعال و پیامبر است و برای حق بودن چیزی، نیاز به دلیل دیگری نیست. معنای تعبد به احکام شرعی آن است که دستورهای خداوند متعال، هر چه باشد، بدون تردید مصلحت دارد و درست است. از منظر اسلام، اگر داوطلبی برای رفع نیازهای نیازمندان وجود نداشته باشد، این وظیفه را دولت به عهده می‌گیرد و اسلام بخشی از بودجه‌های به دست آمده از زکات و دیگر وجوهات شرعی را به رفع چنین نیازمندی‌هایی اختصاص می‌دهد.

اما کسی که بی‌دین است، این پاسخ درون‌دینی را نپذیرفته، با آن قانع نمی‌شود. در صورتی انسان بی‌دین بر اساس مبانی خودش قانع می‌شود که برای این مسئله، از مسائل اساسی فلسفه حقوق (منشأ حق) دلیلی عقلانی اقامه شود (برای آگاهی بیشتر درباره دیدگاه اسلام در این خصوص، رک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۳۵-۹۹؛ ۱۳۹۲، ص ۴۴-۴۶؛ ۱۳۸۸، ص ۶۹-۵۱).

رحمت الهی و فراگیر بودن امکان تکامل اختیاری

دولت اسلامی وظیفه دارد مصالح مردم را تأمین کند و جلوی مفساد را بگیرد. مصلحت و مفسده حقیقی را با شناخت هدف آفرینش انسان می‌توان شناخت. هدف آفرینش انسان این است که بتواند با اختیار خودش، مراحل تکامل را بپیماید و به کمال نهایی (قرب خداوند) برسد. بنابراین فراهم کردن مقدمات لازم برای دستیابی افراد به این هدف، از وظایف دولت اسلامی است. بدین سان باید برای همه افراد به صورت یکسان، مقدماتی فراهم شود تا هر فرد بتواند به کمال مطلوب (قرب الهی) دست یابد.

ممکن است فردی فلج باشد، اما می‌تواند در دلش به یاد خدا باشد. گاهی ممکن است همین شخص فلج، خواندن و نوشتن یاد بگیرد یا حتی با اشاره مطلبی را برای دیگران اثبات کند. می‌توان افراد ناتوان را به انجام دادن وظایف و تکالیف الهی‌شان - در حدی که برایشان امکان دارد - تشویق کرد؛ مثلاً به کسی که توانایی سخن گفتن ندارد، گفته شود که روزی پنج مرتبه دل را متوجه خداوند متعال کند. چنین توجهی موجب کمال او خواهد شد. بنابراین بر اساس هدف آفرینش انسان، همه افراد - حتی کسانی که ناتوان و معلول هستند - حق دارند تکامل یابند. از این رو باید زمینه رشد آنها را فراهم کرد. هدف الهی از آفرینش انسان این است که زمینه تکامل هر انسانی که امکان نوعی تکامل اختیاری دارد، فراهم شود؛ زیرا او می‌خواهد رحمتش هر چه بیشتر گسترش پیدا کند.

حضرت عیسیؑ از پیغمبرانی بود که از خداوند متعال درخواست کرد در همین دنیا همشیش در بهشت را به او معرفی کند. خداوند دعایش را مستجاب کرد و دریافت که زنی در جزیره‌ای دورافتاده، با آدرسی مشخص، همشیش او در بهشت خواهد بود. حضرت عیسیؑ با زحمت‌هایی از دریا عبور کرد و به آن جزیره رسید. تنها ساکن آن جزیره، زنی فلج بود که در خرابه‌ای زندگی می‌کرد. حضرت نزد او رفت و خودش را معرفی کرد و جریان را برای او بازگفت و از او خواست که بگوید چه کار کرده که به این مقام دست یافته است؟ زن این گونه خداوند را سپاس گفت که چگونه شکر نعمت‌های خدا را به جا بیاورم؟ او مرا خلق کرد، به من حیات داد، سال‌ها روزی من را رساند، به من نعمت معرفت و ایمان به او را بخشید و الان هم پیامبرش را اینجا برایم فرستاده است. گریست و گفت: «هیچ کاری نکرده‌ام! کاری از من بر نمی‌آید که انجام دهم. از اول همین‌جا بوده‌ام و خداوند هر روز به وسیله‌ای به من روزی رسانده است». حضرت عیسیؑ فرمود: «همان ایمان، معرفت و رضایتی که به تقدیر الهی داری، از هر مقام، خدمت و عبادتی بالاتر است».

به هر حال خداوند متعال چنین بندهایی هم دارد که حتی با ناتوانی جسمی، آن هم در مکانی دورافتاده، می‌تواند رشد معنوی، محبت به خدا و معرفت داشته باشد و شکرگزار این نعمت‌ها باشد. به راستی چه دلیلی وجود دارد که چنین افرادی باید از بین بروند؟! هر چند بنا بر منطق مادی (که حق را فقط برآمده از تقابل بین خدمت و امتیاز می‌داند)، چنین افرادی هیچ حقی ندارند، اما بر اساس بینش اسلامی

ساده و ابتدایی برای آشنایی ذهنی نسبت به مالکیت طولی است. این برده مالک درآمدی است که کسب کرده؛ اما در مرتبه بالاتر، آقايش مالک خودش و مالک سرمایه و سود آن است.

درست است که خدا به انسان مالکیت و اجازه داده که در اموال خود تصرف کند، اما از او خواسته است که خمس و زکات و دیون شرعی که به عهده‌اش هست را بپردازد و باقیمانده را برای خود بردارد. خداوند مالک همه چیز است (این تعبیر که «هرچه در آسمان‌ها و زمین است، از آن خداوند است» در آیات قرآن کریم بارها خاطر نشان شده است؛ برای نمونه رک. بقره: ۱۱۶، ۲۵۵ و ۲۸۴؛ آل عمران: ۲۹، ۱۰۹ و ۱۲۹؛ نساء: ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۷۰ و ۱۷۱؛ مائده: ۹۷؛ انعام: ۱۲؛ یونس: ۵۵ و ۵۸؛ ابراهیم: ۲؛ نحل: ۴۹ و ۵۲؛ طه: ۶؛ حج: ۶۴؛ غافر: ۳۲؛ غنکبوت: ۵۲؛ لقمان: ۲۰ و ۲۶؛ سبأ: ۱؛ شوری: ۴ و ۵۳؛ جاثیه: ۱۳؛ حجرات: ۱۶؛ نجم: ۳۱؛ حدید: ۱؛ مجادله: ۷؛ حشر: ۱ و ۲۴؛ صف: ۱؛ جمعه: ۱؛ تغابن: ۱ و ۴). بنابراین حق دارد دستور دهد که چگونه در آنها تصرف شود. با پذیرش این مقدمات، که در جای خود ثابت شده، دستیابی به چنین نتیجه‌ای بسیار روشن است.

وظیفه حکومت اسلامی نسبت به مستضعفان جهان

تا اینجا درباره وظایف دولت اسلامی نسبت به کسانی بحث کردیم که زیر چتر دولت اسلامی زندگی می‌کنند. امروزه معمولاً برای وظایف دولت، محدوده‌ای جغرافیایی تعیین می‌کنند و دولت موظف است منافع کسانی را تأمین کند که در همان محدوده تعیین شده زندگی می‌کنند. همان گونه که تبیین شد، از نظر اسلام باید افزون بر منافع مادی، منافع معنوی آنها نیز با فراهم کردن زمینه‌های لازم برای ارشاد، هدایت و دینداری تأمین شود.

حال این سؤال مطرح می‌شود که دولت اسلامی نسبت به خارج از مرزهای خودش هم مسئولیتی دارد؟ در این باره در جمهوری اسلامی ایران نیز شبهاتی به وجود آمد؛ به گونه‌ای که شعارهایی سیاسی مانند «ایران برای ایرانیان» و «نه غزه، نه لبنان، جانم فدای ایران» مطرح شد. پیش‌زمینه این شعار و سرچشمه‌اش این تفکر است که اگر امکاناتی در کشور وجود دارد، مربوط به همین کشور است و اگر منافی از امکانات موجود به دست آید، فقط باید در همین کشور هزینه و صرف شود. بنابراین حق نداریم مالی را که از سرمایه‌های این کشور به دست می‌آوریم، در غزه، سوریه یا هر جای دیگر صرف کنیم؛

(که حق از ناحیه لطف و رحمت الهی است)، همه افراد حق دارند زمینه برای رشد و تکاملشان فراهم شود. یکی از زمینه‌های رشد ناتوانان آن است که روزی‌شان تأمین، و بیماریشان درمان شود.

جایگاه مالکیت مطلق الهی در منشأ حق

بر اساس برخی روایات، مردم عیال و نان‌خورهای خدا هستند و محبوب‌ترین افراد نزد خداوند متعال کسی است که برای مردم سودمندتر باشد و در راه برطرف کردن نیازهای آنها کوشش کند (کلینی، ۱۳۳۹ق، ج ۳، ص ۴۱۹؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۳۷۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳؛ ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۳۰۷ و ۳۱۶؛ ج ۷۲، ص ۶۶؛ ج ۹۳، ص ۱۱۸ و ۱۶۰؛ پاینده، ۱۳۸۲، ص ۴۷۷). ثروتمندان، وکلای الهی و امانت‌داران نعمت‌های خداوند هستند و باید بخشی از آن را به فقرا بدهند (شعیری، بی‌تا، ص ۸۰). این گونه است که کمک به نیازمندان بر اساس حکمت آفرینش، توجیه معقول می‌یابد و نیازمندان نیز دارای حق شمرده می‌شوند؛ درحالی‌که بر اساس منطق مادی، دستگیری از نیازمندان و حق قائل شدن برای آنها توجیه معقولی ندارد.

هنگام اقامه برهان بر مطلبی، اگر بخواهیم همه مقدمات را تا بدیهیات اولیه بیان کنیم، باید مقدمات بسیاری را اثبات کنیم تا به بدیهیات برسد. برای پرهیز از طولانی شدن بحث و اثبات مقدمات بسیار، معمولاً اصول موضوعه‌ای که در جای دیگر ثابت شده است را می‌پذیرند و از باب جدل، فرض را بر این می‌گیرند که مقدمات مزبور پذیرفتنی است. در اینجا بر اساس براهینی که در جای خود تقریر شده، فرض بر آن است که خدایی هست و انسان را آفریده تا رحمت‌های خاص او برای انسان گسترش یابد. بنابراین هرچه انسان بیشتر باشد و هرچه امکان دریافت رحمت الهی را بیشتر پیدا کند، هدف خدا بهتر محقق می‌شود.

هرکس هرچه دارد، از طرف خداوند متعال به او عنایت شده است. از آنجاکه خداوند به مخلوقات کمال داده، از مالکیت او کم نمی‌شود. مالکیت خداوند متعال در طول مالکیت بندگانست و هست و مانند آن می‌ماند که کسی برده‌ای بخرد و به او سرمایه‌ای بدهد و از او بخواهد با آن سرمایه، درآمدی به دست آورد و بخشی از آن را به مولایش بدهد. روشن است که نه تنها برده و سرمایه اولیه، بلکه سودهای به دست آمده نیز به صاحب مال تعلق دارد. البته این مثال

دستیابی به تکامل اختیاری آفریده شده‌اند. از این رو باید زمینه تکامل برای ایشان هم فراهم شود.

منابع

- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۵ق). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیہ*. تحقیق و تصحیح مجتبی عراقی. قم: سید الشهداء. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *نهج الفصاحه*. چ چهارم. تهران: دنیای دانش. تهمانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. بیروت: المكتبة لبنان ناشرون.
- شعیری، تاج‌الدین محمد بن محمد (بی‌تا). *جامع الاخبار*. نجف: المطبعة الحیدریه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۲۹ق). *الکافی*. قم: دار الحديث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*. تحقیق و تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی. چ دوم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*. تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *نظریه حقوقی اسلام*. تحقیق و نگارش محمد مهدی کریمی‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *حقوق و سیاست در قرآن*. نگارش محمد شهرابی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

به عبارت دیگر دولت باید درآمدش را فقط صرف کسانی کند که تحت حکومت او هستند و به اصطلاح، شهروند به حساب می‌آیند!

حقیقت این است که اشکال این دیدگاه، شبیه اشکال دیدگاه پیش‌گفته درباره منشأ حق از منظر مکاتب بشری است. اگر ملاک حق، ارائه خدمات متقابل باشد، در خارج از مرزهای جغرافیایی تنها به کسانی می‌توان کمک کرد که با دولت قرارداد همکاری متقابل داشته باشند؛ مانند آنچه کمابیش به صورت اختیاری در مورد هلال احمر وجود دارد و کشورها با هم توافق کرده‌اند که اگر آسیب شدیدی مثل زلزله، سیل و بلایای همگانی به کشوری رسید و آن کشور نتواند آنها را جبران کند، به کمک او بروند. این همکاری متقابل، مرسوم است و بر اساس قرارداد، حق در مقابل تعهد متقابل وجود دارد. اگر امروز کشوری تعهد کرده است که به کشورهای دیگر هنگام نیاز کمک کند، اگر روزی به کمک کشورهای دیگر نیازمند شد، طبق قرارداد به او کمک می‌شود. البته بر اساس این مبنا، کمک به کسانی که در خارج از مرزها زندگی می‌کنند و به کشور کمکی نکرده یا نمی‌کنند یا اصلاً هیچ انتظاری از آنها وجود ندارد که بخواهند به کشور کمک کنند، توجیه عقلانی ندارد.

این در حالی است که منشأ حق در اسلام (برای آگاهی تفصیلی در این باره ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۹-۱۱۰)، رحمت الهی است. طبق این مبنا، اگر افرادی در کشورهای دیگر بخواهند مسیر بندگی خدا را طی کنند و با مزاحمت دیگران روبه‌رو هستند، باید به آنها کمک شود تا زمینه برای تکامل اختیاری و دستیابی آنها به رحمت گسترده الهی فراهم شود. قرآن کریم درباره این گونه افراد، تعبیر «استضعاف» را به کار برده است: «إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (نساء: ۹۸)؛ مگر آن مردان و زنان و کودکان فرودستی که چاره‌جویی نتوانند و راهی نیابند. حاصل آنکه بر اساس اندیشه اسلامی، ناتوانان که به لحاظ تکوینی و جسمی توانایی‌شان محدود شده است و نیز مستضعفان که به‌رغم توانایی جسمی، با محدودیت‌هایی از سوی دشمنان ستمگر روبه‌رو شده‌اند، از حق بهره‌مند هستند و حکومت اسلامی در برابر ایشان وظیفه و مسئولیت دارد. اگر افرادی، مانند ناتوانان و مستضعفان، به‌تنهایی نتوانستند از خود دفاع، و منافع خود را تأمین کنند، بندگان صالح خدا - در هر جا که باشند - در صورت توانایی باید به کمک ایشان بشتابند؛ زیرا ایشان هم بنده خدا هستند و برای

The Application of the Holy Quran in the Principles and Essentials of Professional Ethics for Faith-Based Intelligence Organizations

 **Mojtaba Moradi Koochi**  / PhD Student of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Imam Sadiq University (AS)
mojtaba508122@gmail.com

Abdolkarim Salehi Jahromi / Level 3 in Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Fars Seminary
abdsaleh2755@gmail.com

Seyyed Mohammadreza Shahim / PhD Student of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Semnan University
Received: 2025/01/16 - Accepted: 2025/06/17
smr@shahim.ir

Abstract

Undoubtedly, intelligence organizations play a pivotal and decisive role in providing and safeguarding security. However, what ensures the efficacy of these organizations is the ethical framework governing them. The objective of this research is to identify and introduce the principles and essentials of professional ethics for intelligence organizations from the perspective of the Holy Quran. This study, which is applied-developmental in approach and descriptive-analytical in methodology, has been conducted utilizing library and internet resources and documents. Relying on the verses of the Holy Quran, it extracts the principles and essentials of professional ethics for intelligence organizations. The research concludes that the Holy Quran, by emphasizing the four foundational principles of "Justice," "Freedom," "Human Dignity," and "Trustworthiness," offers extensive guidance for the professional ethical system of intelligence organizations. This guidance includes precepts such as: "acting with precaution," "deploying informants," "relying on certainties and trusting the people," "adopting a service-oriented and monotheistic perspective on intelligence activities," "emphasizing the sound judgment of organizational operatives," "respecting the private sphere of individuals within the religious society," and "abstaining from intrusive spying (tajassus) and conjecture (zann)."

Keywords: professional ethics, Security, intelligence organizations, intelligence operatives, preservation of human dignity.

نوع مقاله: ترویجی

کار بست قرآن کریم در اصول و بایسته‌های اخلاق حرفه‌ای سازمان‌های اطلاعاتی دین‌محور

mojtaba508122@gmail.com

abdsaleh2755@gmail.com

smr@shahim.ir

کج مجتبی مرادی کوچی  / دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه امام صادق 

عبدالکریم صالحی جهرمی / سطح ۳ فقه و اصول حوزه علمیه فارس

سیدمحمد رضا شهیم / دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سمنان

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۷

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۷

چکیده

بی‌تردید سازمان‌های اطلاعاتی نقش محوری و تعیین‌کننده‌ای در تأمین و حفاظت از امنیت را بر عهده دارند. لیکن آنچه که سبب کارایی این سازمان‌ها می‌شود، نظام اخلاقی حاکم بر این سازمان‌هاست. هدف از این پژوهش، شناسایی و معرفی اصول و بایسته‌های اخلاق حرفه‌ای سازمان‌های اطلاعاتی از منظر قرآن کریم می‌باشد. پژوهش پیش‌رو که با رویکرد کاربردی - توسعه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی به رشته تحریر درآمده است، با استفاده از منابع و اسناد کتابخانه‌ای و اینترنتی و با تکیه بر آیات قرآن کریم به استخراج اصول و بایسته‌های اخلاق حرفه‌ای سازمان‌های اطلاعاتی پرداخته و به این نتیجه رسیده است که قرآن کریم با تأکید بر اصول چهارگانه «عدالت»، «آزادی»، «کرامت انسانی» و «امانت‌داری»، رهنمودهای فراوانی همچون «عمل بر طبق احتیاط»، «اعزام مخبر»، «عمل به یقینات و اعتماد به مردم»، «نگرش خدماتی و توحیدی به فعالیت‌های اطلاعاتی»، «اهتمام به سلامت دستگاه محاسباتی عوامل سازمانی»، «احترام به حریم خصوصی آحاد جامعه دینی» و «اجتناب از تجسس و ظن»، در نظام اخلاق حرفه‌ای سازمان‌های اطلاعاتی دارد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق حرفه‌ای، امنیت، سازمان‌های اطلاعاتی، عوامل اطلاعاتی، حفظ کرامت انسانی.

مقدمه

عرصه اطلاعات و امنیت، نویسندگان در این پژوهش درصدد شناسایی و معرفی اصول و بایسته‌های الزام‌آور اخلاق حرفه‌ای سازمان‌های اطلاعاتی مبتنی بر قرآن کریم برآمدند.

تاکنون هیچ پژوهش مستقلی پیرامون شناسایی اصول و مؤلفه‌های اخلاقی حرفه‌ای سازمان‌های اطلاعاتی از منظر قرآن کریم نگاشته نشده و پژوهش پیش‌رو در این مسئله دارای نوآوری می‌باشد.

۱. مفاهیم نظری

۱-۱. اخلاق حرفه‌ای

اخلاق حرفه‌ای مجموعه قوانین اخلاقی است که از ماهیت حرفه یا شغل به دست آمده و بیان‌کننده باورهای یک گروه حرفه‌ای در مورد این است که چه چیزی درست و مرتبط با معیارهای همان حرفه است و افراد به صورت داوطلبانه و بر اساس ندای وجدان و فطرت خویش در انجام کار حرفه‌ای رعایت می‌کنند، بدون آنکه الزام خارجی داشته باشند، یا در صورت تخلف به مجازات قانونی دچار شوند (کولیوند، ۱۳۹۹، ص ۸۳). اخلاق حرفه‌ای به دنبال مطالعه و فهم ارزش‌ها و الزامات حرفه‌ای بوده و پیروی از استانداردهای اخلاق حرفه‌ای باعث ارتقای ارزش‌هایی همچون اعتماد، رفتار مناسب کاری، انصاف و مهربانی می‌شود (صفیان و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۲۲).

میزان توسعه و رشد اخلاق حرفه‌ای به میزان کارکرد موفق و توان تغییرپذیری آن بستگی دارد. هر قدر رعایت اخلاق حرفه‌ای فراگیرتر باشد، میزان تعهد به اصول آن از درجه بیشتری برخوردار است. از سوی دیگر، هر قدر محدودیت‌های اعمال‌شده از اصول اخلاق حرفه‌ای منطقی‌تر و در رشد سازمان مؤثرتر باشد، پایداری به آن محکم‌تر خواهد بود (شیخ زکریایی و آتش‌زاده فروزان، ۱۳۹۴، ص ۲۲).

مفاهیمی همچون فرهنگ سازمانی، وجدان کاری (اخلاق کار)، اخلاق کاربردی و اخلاق اداری را می‌توان مرتبط و همسو با اخلاق حرفه‌ای دانست؛ زیرا فصل مشترک همه این مفاهیم ارتقا و تعالی رفتاری و بینشی عامل انسانی در قبال توسعه و ثبات سازمان و افزایش بهره‌وری می‌باشد (سوری، ۱۳۹۶، ص ۸۵).

۱-۲. سازمان‌های اطلاعاتی

«سازمان اطلاعاتی» تشکیلاتی است که در راستای دستیابی به

در تمام جوامع بشری سازمان‌ها نقش اساسی و مهمی را در پیشبرد اهداف و آرمان‌ها به عهده دارند. در این میان سازمان‌های اطلاعاتی به علت ارتباط مستقیم با مقوله امنیت از جایگاه ممتازی برخوردار هستند. نحوه عملکرد هر سازمانی، از جمله سازمان‌های اطلاعاتی را نظام ارزشی و اخلاقی حاکم بر آن سازمان مشخص می‌کند. در دین مبین اسلام به علت برخورداری از الهیات وحیانی شناخت و تبیین الزامات و نظام اخلاقی سازمان‌ها با رجوع به قرآن و کلام اهل‌بیت امکان‌پذیر است.

از آنجاکه اخلاقیات روح حاکم بر قوانین می‌باشند (نیکخواه و علی‌عسگری، ۱۳۹۴، ص ۳۲) و عموماً قوانین ریشه در اخلاقیات داشته و تدریجاً به‌منظور ضمانت اجرایی و حمایت کیفری اخلاقیات به شکل قانون درآمده‌اند (امیری و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱). ضروری است علاوه بر قانون‌گذاری در سازمان‌های اطلاعاتی، نظام اخلاقی این سازمان‌ها نیز شناسایی شود.

در نظامات سازمانی دین‌محور، باید اخلاق حرفه‌ای بر اساس هویت و اخلاق اسلامی تعریف شود؛ زیرا عدم فهم الزامات و مؤلفه‌های اخلاقی در هر سازمانی سبب اخذ تصمیمات و عملکرد اشتباه شده و باعث می‌شود از هدف‌گذاری خود دور و منحرف شود. با توجه به اهمیت امنیت در ثبات و توسعه جوامع و ساختارهای سیاسی، این انحراف در مسائل اطلاعاتی سبب وارد شدن ضرباتی جبران‌ناپذیر به حدود و ثغور مادی و معنوی جوامع می‌شود.

به‌منظور ساماندهی رفتاری و اخلاقی سازمان‌های اطلاعاتی، کشف و شناسایی بایسته‌ها و اصول اخلاق حرفه‌ای یک امر ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. التزام بینشی و کنشی عوامل و مدیران سازمان‌های اطلاعاتی به بایسته‌ها و اصول اخلاق حرفه‌ای، علاوه بر کاهش هزینه‌ها و افزایش بهره‌وری، سبب بهبود تعامل سازمان با محیط اجتماعی شده و موجبات ارتقای امنیت را در ابعاد فردی، اجتماعی و ملی فراهم می‌کند.

در صورت زیر پا گذاشتن اخلاق حرفه‌ای در سازمان‌های اطلاعاتی - با توجه به تعارض منافع شدید صاحبان قدرت و ثروت با مقوله امنیت و اطلاعات و تلاش دائمی دشمنان به منظور اختلال در امنیت جامعه - ساختار امنیتی جامعه دچار فساد و تزلزل شده و ناامنی فراگیر می‌شود.

با توجه به تعداد اندک آثار منتشرشده درباره اخلاق حرفه‌ای در

۲-۱. حفظ کرامت انسانی

«کرامت انسان» شانی است خدادادی که جزء ماهیت انسان می‌باشد و تا زمانی که انسان زنده است این کرامت از او جدانشدنی است. این کرامت فارغ از مذهب، نژاد، رنگ پوست، جنسیت و... به تمام انسان‌ها به طور برابر تعلق دارد. مهم‌ترین ویژگی کرامت ذاتی انسان‌ها ثبوت کمی و کیفی‌اش در تمام انسان‌ها می‌باشد. این شرافت وجودی نشئت گرفته از روح مقدس خدایی دمیده شده در انسان است و انسان‌ها خواه و ناخواه از این کرامت برخوردار هستند (افتخاری و اسدی، ۱۳۹۲، ص ۳۱). علامه طباطبائی این شأنیت را حال جنس بشر اعم از موحدان و مشرکان می‌داند و انسان بماهو انسان را دارای کرامت معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۵۵). لیکن امکان دارد انسانی با اقداماتی همچون کفر و شرک این کرامت را به فعلیت (اثبات) نرسانده و از خود سلب نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴).

با توجه به آیه ۷۰ سورة «اسراء» اقدامات سازمان‌های اطلاعاتی باید به گونه‌ای باشد که کرامت جسمانی و روحانی انسان (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۴۱۸)، حفظ و تقویت شود؛ زیرا اولاً خداوند در هر دو بعد جسم و روح به انسان تعادل (تین: ۴) و کرامت عطا کرده است و هر اقدامی که مرتبط با آزادی و امنیت انسان است، باید به گونه‌ای تفسیر شود که منطبق با کرامت و حقوق الهی انسان باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۳) و ثانیاً کرامت انسان مقتضی رعایت حقوق افراد از سوی حکومت‌ها و سازمان‌ها بوده و از آنجاکه حق امنیت از رئوس حقوقی آدمی می‌باشد به‌منظور حفظ کرامت انسان ضروری است که سازمان‌های اطلاعاتی در برخورد با عوامل تهدیدآفرین اقداماتشان را بر پایه حرمت و کرامت انسان بنا نهند و علی‌رغم متهم یا مجرم بودن عامل دستگیرشده، از به کار بستن اموری همچون شکنجه و اذیت و آزار روحی و جسمی و هر آنچه که سبب سلب اختیار و اراده از اشخاص و اجبار و اکراه آنان بر اقداماتی خلاف شرع و قانون می‌شود خودداری کنند.

۲-۲. رعایت آزادی

ازجمله حقوق اساسی و ذاتی انسان، برخورداری از حق آزادی می‌باشد (آل‌عمران: ۶۴). گستره آزادی انسان را می‌توان در حوزه‌های مختلف فردی و اجتماعی همچون حق انتخاب دین

اهداف و سیاست داخلی و خارجی کشور متبوع خود، در قالب سازوکارهای رسمی و غیررسمی، وظیفه انجام کلیه اقدامات اطلاعاتی و عملیات پنهانی را بر عهده دارد. این نوع سازمان‌ها طیف وسیعی از اقدامات، از جمع‌آوری اخبار و اطلاعات گرفته تا انجام انواع عملیات پنهان و اقدامات ویژه، نظیر عملیات روانی، فرهنگی، سیاسی، نظامی، تجاری و اقتصادی را تحت پوشش‌ها و محمل‌های مختلف انجام می‌دهند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۳، ص ۶۸).

علی‌رغم اینکه سازمان‌های اطلاعاتی، حفاظتی و امنیتی (نظامی، انتظامی) همچون ارتش و پلیس، دارای مشترکاتی در هدف و محصول (کنترل، ایجاد و توزیع امنیت) می‌باشند، لیکن چهار مؤلفه جلوگیری از غافل‌گیری راهبردی، ارائه تخصص کسب‌شده در درازمدت به سیاست، حمایت از فرایندهای سیاسی و حفظ نهان‌کاری اخبار، نیازها و روش‌ها، سبب تمایز سازمان‌های اطلاعاتی از سایر سازمان‌های مشابه می‌باشد (رضایی و شریعتی، ۱۴۰۱، ص ۳۷).

۱-۳. اطلاعات

از دید سازمان‌های اطلاعاتی و امنیتی، اخباری که پس از تجزیه، تحلیل، پرورش و ارزیابی، صحت و سقم آن معلوم شده باشد، «اطلاعات» نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، نتیجه حاصل از جمع‌آوری و پرورش اخبار به‌دست‌آمده را اطلاعات گویند (معاونت آموزش ناجا، ۱۳۷۷، ص ۸).

۲. اصول کلی حاکم بر اخلاق حرفه‌ای سازمان‌های اطلاعاتی

اصول و مبانی اخلاق حرفه‌ای اسلامی در همه مشاغل مشترک است و نوع حرفه و نیروی انسانی باعث ایجاد فروع اخلاقی می‌شود. چهار اصل «حفظ کرامت انسانی»، «رعایت آزادی»، «برقراری عدالت» و «امانت‌داری»، فصل مشترک تمام سازمان‌ها ازجمله سازمان‌های اطلاعاتی می‌باشد (سوری، ۱۳۹۶، ص ۷۷).

با توجه به مواجهه مستقیم عوامل و سازمان‌های اطلاعاتی با انسان و اثرگذاری شدید و مستقیم مقوله امنیت بر آرامش روحی و روانی فرد و جامعه (دری نجف‌آبادی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۵)، توجه و عمل بر طبق چهار اصل مذکور در نهادهای اطلاعاتی از اهمیت بالایی نسبت به سایر مشاغل و سازمان‌ها برخوردار است.

(یونس: ۹۹؛ بقره: ۲۵۶)، حق تعیین سرنوشت (رعد: ۱۱) معنا کرد و اساساً بسیاری از حقوق انسان برآمده از حق آزادی او می‌باشد.

انسان در تمام حوزه‌هایی که به اراده او بستگی دارد، «آزاد» است. واژه اراده در اصل با آزادی و اختیار معنا پیدا می‌کند و هر آنچه از حیطة آزادی و اختیار انسان خارج باشد، از حوزه اراده او نیز خارج است. تأمل در آیات قرآن کریم (کهف: ۲۹؛ انسان: ۳ و ۲۹)، نشان می‌دهد که انسان بر اساس دو معیار برخوردار از حق آزادی است:

۱. انسان به پذیرش تبعات تصمیم و عمل خود در دنیا و آخرت مجبور باشد؛

۲. تصمیم و عمل وی در دنیا و آخرت قابل بازخواست باشد (اسراء: ۳۶) (علیخانی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷).

به‌منظور رعایت حقوق آدمی اقدامات اطلاعاتی باید به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی و اجرا شوند که اولاً در آزادی‌های فردی، اجتماعی، مشروع و قانونی خللی ایجاد نکنند و ثانیاً بتوانند امکان پاسخ و بازخواست را نسبت به کنش‌ها و واکنش‌های افراد مختلف فراهم کند.

۲-۳. برقراری عدالت

«عدالت» به‌عنوان امری الهی (نحل: ۹۰) و مورد تأکید خداوند (حجرات: ۹) در قبال همه گروه‌های انسانی (دوست، دشمن و بی‌طرف) (ممتحنه: ۸؛ مائده: ۸) واجب و لازم می‌باشد. آیه ۸ سورة ممتحنه به شکلی قاطع و روشن، تکلیف مسلمانان را در برابر انسان‌های دیگر، حتی آنهایی که بر دین اسلام نیستند، مشخص می‌کند. تا زمانی که فرد یا گروهی دست به خصومت و جنگ نزده و حقوق اولیه مسلمانان را پایمال نکرده باشد، نه‌تنها مستحق عدالت است، بلکه شایسته نیکی و احسان نیز می‌باشد. این نگاه، اوج رواداری، انصاف و انسان‌دوستی را در مکتب اسلام به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد که عدالت، فارغ از هرگونه مرزبندی، یک تکلیف الهی و انسانی است. در اندیشه سیاسی شیعه اساساً بنیان مشروعیت هر حاکمیت و سازمانی را می‌توان در عدالت‌گستری آن حکومت و سازمان معنا کرد (مخلص، ۱۳۸۰، ص ۲۴۹). رفتار عادلانه عوامل اطلاعاتی با آحاد جامعه و تلاش در تحقق عدالت گسترده در تمام ابعاد سیاسی و اجتماعی، سبب مشروعیت و مقبولیت سازمان اطلاعاتی می‌شود.

عدالت ابزار اصلی تأمین امنیت می‌باشد (نساء: ۵۸). عدالت در یک رابطه دوسویه با امنیت، تأثیرات عینی (مادی) و معنوی عمیقی

در حفظ و تأمین امنیت جوامع دارد (رضایی و شریعتی، ۱۴۰۱، ص ۴۵). رفتار عادلانه سبب بروز آرامش در انسان‌ها شده و جوامع را از کنش‌ها و واکنش‌های منفی و مخرب در قبال خود و حاکمیت مصون می‌دارد. آرامش روحی و روانی یکی از موانع اصلی اثرگذاری اقدامات اطلاعاتی و امنیتی سازمان‌های اطلاعاتی بیگانه و دشمن بر جامعه و سازمان اطلاعاتی مورد تهاجم می‌باشد و حفظ این آرامش در گرو اعتدال در اقدامات امنیتی می‌باشد. در حوزه حساس امنیتی و اطلاعاتی، عدالت مفهومی گسترده دارد و بر اعتدال در رفتار و بی‌طرفی در برخورد با اخبار تمرکز می‌کند. دستیابی به این سطح از اعتدال و انصاف، مستلزم وجود یک زیربنای استوار اخلاقی در عامل اطلاعاتی است. اینجاست که عدالت فقهی نقشی کلیدی ایفا می‌کند. درواقع، عدالت فقهی را باید پیش‌نیاز ضروری و بنیادین برای تحقق عدالت در اخلاق و رفتار دانست؛ زیرا عادل حقیقی کسی است که به قوانین الهی علم و پایبندی دارد و همین تعهد درونی، به او توانایی کنترل نفس و پرهیز از افراط و تفریط در قضاوت‌ها و اقدامات حساس را می‌بخشد. بنابراین، گرچه عدالت در سازمان‌های امنیتی در عمل به‌معنای اعتدال رفتاری است، اما این مهم بدون ریشه داشتن در عدالت فقهی، تضمینی برای تحقق ندارد. قرآن کریم در سورة «نبا» بهره‌گیری از عوامل فاسق را جایز دانسته، لیکن شرط این مسئله را تفحص در اخبار این گروه می‌داند.

بروز و ظهور این اعتدال ساختاری در اجتناب از امنیتی شدن (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۵، ص ۴۴۹) فضای عمومی جامعه می‌باشد. ایجاد رعب و وحشت در فضای عمومی جامعه به وسیله اقدامات امنیتی بدون ضرورت موجب بر هم زدن آرامش روانی جامعه و آزار ذهنی و فکری می‌شود. خداوند متعال در آیه ۵۸ احزاب و ۱۱۲ نساء، آزار و اذیت جامعه را بدون دلیل و مجوز شرعی فسق و مقدمه‌ای برای خروج از اعتدال بیان می‌کند و تهدید قلمداد کردن افراد را بدون آنکه جرمی مرتکب شده باشند را به‌منزله بهتان قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۵۰۹). در نتیجه، رفتار عادلانه در سازمان‌های اطلاعاتی، به‌معنای اقدام مبتنی بر قانون، رعایت اصل بی‌طرفی، انصاف در قضاوت نسبت به افراد و تناسب میان عمل و واکنش است. چنین رفتاری باید از هرگونه افراط، تفریط و اعمال سلیقه‌های شخصی به دور باشد. هنگامی که یک سازمان اطلاعاتی بر این مبانی عمل کند، فعالیت‌های آن نه‌تنها از ایجاد ترس و وحشت بی‌مورد در جامعه

جولوگیری می‌کند، بلکه به‌عنوان یک پیامد طبیعی و مثبت، به تولید و تحکیم آرامش روانی و اعتماد عمومی منجر خواهد شد.

۲-۴. امانت‌داری

«امانت‌داری» از ویژگی‌هایی است که قرآن کریم آن را برای همه مشاغل و مناصب، ضرورتی انکارناپذیر دانسته است. امانت‌داری در قرآن از صفات اصلی اهل ایمان معرفی شده است (مؤمنون: ۸). اگر انسان کار و مسئولیت را امانت بداند، حرمت آن را پاس می‌دارد و می‌کوشد با تمام توان آن را پیش برده و توسعه دهد. در ساختارهای اطلاعاتی امانت‌داری از جایگاه بیشتری نسبت به سایر سازمان‌ها برخوردار است. امنیت و اطلاعات سری و محرمانه‌ای که در اختیار سازمان‌ها و عوامل اطلاعاتی قرار دارد، دارای بالاترین درجه اهمیت می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که افشای اطلاعات می‌تواند صدمات جبران‌ناپذیری به ساختار اجتماعی یک کشور وارد کند. اسرار و احوال آحاد جامعه نزد سازمان‌های اطلاعاتی امانت بوده و خیانت در امانت که در امور اطلاعاتی با افشای اطلاعات و سوءاستفاده از اخبار پنهان بروز پیدا می‌کند، از سوی خداوند متعال ممنوع شده است (انفال: ۲۷؛ بقره: ۲۸۳).

۲-۵. تقدم و تأخر در اصول حاکم بر اخلاق حرفه‌ای

حقیقت کرامت ذاتی انسان، شرافت و برتری او از سایر مخلوقات است. وجود این برتری، سبب قبول امانت الهی که همان تکلیف‌مداری انسان باشد می‌شود (احزاب: ۷۲) (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۸) و در یک رابطه دو سویه قبول تکالیف الهی و تحقق‌شان از سوی انسان، سبب کرامت اکتسابی او می‌شود (حجرات: ۱۳). راه به فعلیت رساندن تکالیف الهی و کرامت اکتسابی، برخورداری انسان از قدرت انتخاب و اختیار می‌باشد. از این‌رو آزادی انسان برآمده از کرامت ذاتی او بوده (طباطبائی، ۱۳۹۳، ص ۵۲) و میزان سنجش انسان از سوی خداوند، وسیع او در استفاده از این حق خدادادی می‌باشد (بقره: ۲۸۶).

درهم‌تنیدگی مفهومی عدالت و آزادی سبب برقراری رابطه تکمیلی و تعاملی بین این دو مؤلفه شده است. آزادی، غایت حیات انسان به‌منظور تحقق عبودیت است (انصاری و نظری، ۱۳۹۴، ص ۱۴). لیکن این مهم در سایه عدالت تحقق یافته و زیست عادلانه همواره دربردارنده زیست آزادانه است؛ زیرا مقتضای رفتار عادلانه

اعطاء حقوق هر شخص است و رفتار عادلانه تضمین‌کننده حق آزادی انسان است. آزادی انسان‌ها در سایه هنجارها و بایسته‌های دینی، سبب گسترش عدالت در عرصه اجتماع شده و عدالت پیش‌شرط تحقق آزادی و سعادت انسان در بعد فردی و اجتماعی می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۰).

در مقام اجرا و در صورت تراحم در اعطای حق آزادی و برقراری عدالت، همواره عدالت از اولویت برخوردار بوده و رعایت این اولویت اسباب تحقق آزادی را فراهم می‌کند (قاضی‌زاده، ۱۳۷۷، ص ۴۲۳ و ۴۲۴؛ انصاری و نظری، ۱۳۹۴، ص ۲۸).

۳. مؤلفه‌های اخلاق حرفه‌ای سازمان‌های اطلاعاتی

۳-۱. عمل بر طبق احتیاط

اصل احتیاط یک امر بدیهی و عقلی می‌باشد و شرع مقدس نیز اوامر فراوانی نسبت به آن داشته که ریشه در حساسیت و اهمیت مصالح عمومی و عالم‌گستری همچون جان، مال، آبرو، ناموس و دین دارد (مائده: ۳۳؛ نساء: ۲۹). خداوند متعال در آیه ۳۲ مائده ارزش جان یک انسان را برابر با حیات تمام انسان‌ها معرفی کرده و تعدی به حیات انسان را سبب عقوبت ابدی معرفی می‌کند. اموال و دارایی انسان‌ها محترم بوده و تعدی به اموال دیگران محل نهی قطعی و حرمت مؤکد می‌باشد (بقره: ۱۸۸؛ مائده: ۳۸). حساسیت شارع در فروج و ناموس را می‌توان در نحوه برخورد خداوند متعال با نسبت‌دهندگان زنا به زنان و مردان پاکدامن (نور: ۲۳) و امر مؤکد شارع به حفظ فروج و عیون از معصیت‌های جنسی معلوم ساخت (نور: ۳۱؛ اسراء: ۳۲).

اقدامات اطلاعاتی ارتباطی همیشگی با این مصالح داشته و ماهیت امور امنیتی صیانت و حفظ این مصالح می‌باشد و این مسئله عمل بر طبق احتیاط را یک ضرورت دائمی برای عوامل و سازمان‌های اطلاعاتی می‌کند. عدم توجه به حساسیت‌های شرعی و اخلاقی، سبب به خطر انداختن خود و دیگران شده و خداوند این سهل‌انگاری را محل نهی شدید خود قرار داده است؛ زیرا عدم احتیاط در این مسائل سبب گسترش فساد و اختلال در حیات فردی و اجتماعی انسان شده و اقدامات اطلاعاتی را در سازمان‌های دین‌محور تبدیل به ضد خود در نتیجه می‌کند. امور اطلاعاتی عموماً ارتباطی تنگاتنگ با گناهان و خطاهایی دارد که از سوی افراد ایجاد می‌شود. کثرت ارتباط و مداومت بر این گونه از مسائل می‌تواند خطر

۳-۳. پرهیز از سطحی‌نگری

«سطحی‌نگری» خصلتی است که باعث می‌شود انسان در نگاه اول و با خواندن و شنیدن پیام به باوری رسیده که گویا همه اطلاعات مورد نیاز را دریافت کرده، به آن اعتماد نموده و بر پایه دریافت‌ها نتیجه‌گیری کرده و تصمیم‌هایی اتخاذ نموده و اقدام به حرف یا عمل کند (رفیعی موحد، ۱۴۰۰، ص ۸۲).

سازمان‌های اطلاعاتی در سه سطح کشف و حفظ اسرار، تفسیر اسرار و تغییر و بر ساخت محیط با اخبار و اطلاعات مواجهه می‌باشند (میرمحمدی و ریحانی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۳ و ۱۴۴). با توجه به اهمیت سلامت اطلاعات واصله از سوی مخبرین، ضروری است اخبار مورد تدقیق و بررسی قرار گیرند و صرف وجود اخبار مبنای عمل عوامل اطلاعاتی نباشد؛ زیرا احتمال خطا و انحراف در عوامل اطلاعاتی وجود داشته و همین احتمال به حکم آیه نبأ، سبب لزوم تبیین و کشف اخبار درست از غلط و شناسایی اطلاعات و داده‌های انحرافی می‌باشد. اخلاق حرفه‌ای در هنگام مواجهه با اخبار مشکوک به فوریت در تبیین (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۷۱ و ۱۷۲) و تأنی در اقدام به منظور شفافیت موضوع و موقعیت پیش آمده حکم می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۹۷).

بر پایه آیه نبأ یکی از مصادیق جهل و بی‌خردی در حوزه «تصمیم و عمل»، سطحی‌نگری، ساده‌اندیشی و خوش‌باوری در مناسبات اطلاعاتی است که در این آیه به مقابله و مبارزه با آن اشاره شده است. این مبارزه که با عبارت دستوری «تبیین» بیان شده است (رفیعی موحد، ۱۴۰۰، ص ۱۰۰) باعث می‌شود دوراندیشی و آینده‌نگری در مسائل اطلاعاتی و امنیتی - به منظور دفع جهالت و خلل در کیان جامعه - الزام اخلاقی سازمان‌های اطلاعاتی در قبال اطلاعات و اخبار واصله باشد.

۳-۴. حفظ محرمانگی و جلوگیری از نشر اطلاعات

اساس و شاکله امور و اقدامات اطلاعاتی بر اسرار و اخبار محرمانه و سری می‌باشد. انتشار و درز اطلاعات پنهان از سوی عوامل سازمان‌های اطلاعاتی سبب به خطر افتادن مصالحه عامه و تشویش افکار عمومی و بر هم خوردن آرامش روانی افراد شده و مقدمات تهدیدات امنیتی را علیه جامعه هدف فراهم می‌سازد.

توجه مستمر به حفظ اسرار سازمانی و امکان فریب از سوی عوامل بیگانه برای انحراف در مأموریت‌های محوله، یکی از

ابتلا به مشکلات اخلاقی را در عامل اطلاعاتی ایجاد کند. عمل بر طبق احتیاط سبب می‌شود عامل اطلاعاتی با حفظ اعتدال از افراط و تفریط مصون باشد و به سبب اقدامات خود در مسیر هلاکت و نابودی قرار نگیرد (بقره: ۱۹۵).

از سوی دیگر، عامل اطلاعاتی مسلمان با خودکنترلی برآمده از احساس مراقبت از سوی خداوند دائماً جوانب احتیاط در بیان را رعایت کرده و موجبات درز اطلاعات را از خود سلب می‌کند (ق: ۱۸؛ احزاب: ۷۰). بنا بر حسن احتیاط ضروری است که عامل اطلاعاتی هنگام شک در عمل و یا عدم دسترسی به سازمان و در صورت تعارض در نظام اخلاقی خود و سازمان در اقدام خود ابتدا توقف کرده (اسراء: ۳۶) و با کسب اطلاعات لازم از مراجع ذیصلاح و با رعایت سلسله‌مراتب سازمانی اقدام به عمل و یا ترک فعل نماید (نساء: ۸۳).

۳-۲. اعزام مُخبر

به‌منظور کسب اطلاعات درست و حفظ و ارتقا امنیت در هر جامعه‌ای، اعزام مُخبر به نقاط مختلف کشور و ممالک بیگانه یک اصل عقلایی می‌باشد. این اصل که برآمده از سیره عقلا در طول تاریخ حیات بشر می‌باشد مورد امضا و تأیید شارع مقدس قرار گرفته است و اعزام مخبر یک حکم امضایی در فقه اسلامی می‌باشد (نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۰۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۱۱).

خداوند متعال در آیه «نبأ» با هدف دفع خطرات احتمالی، پیامبر ﷺ را مأمور به اعزام مخبران به نقاط مختلف جامعه اسلامی آن روز می‌کند. با توجه به اینکه شأن نزول آیه اعزام مخبر به جهت کسب اخبار در جهت جمع‌آوری زکات می‌باشد، با تکیه بر اصل عدم تخصص بودن مورد نزول در جمع‌آوری زکات، می‌توان دریافت در مسائل اطلاعاتی که ارتباط مستقیمی با قوام جامعه و حاکمیت دارد، اعزام مخبر ضرورت دارد. قرآن کریم با بیان داستان هدهد و حضرت سلیمان ﷺ، الزام اعزام مخبر را در جهت هوشیاری از وضعیت و موقعیت ممالک بیگانه در دستور کار مدیران و حاکمان سازمان‌های اطلاعاتی قرار می‌دهد (نمل: ۲۰ و ۲۱).

از سوی دیگر، اهتمام به گزارشات مردمی، یکی از ضروریات حاکم بر ساختارهای اطلاعاتی می‌باشد. قرآن کریم در آیه ۲۰ قصص با اشاره به خبررسانی مؤمن آل‌فرعون به حضرت موسی، این اطلاع‌رسانی را عامل خروج ایشان از مصر و نجاتشان معرفی می‌کند.

مؤلفه‌های اساسی در نظام اخلاق حرفه‌ای سازمان‌های اطلاعاتی می‌باشد. اساساً اولین عامل قوام‌دهنده به یک عامل یا سازمان اطلاعاتی، مسئله حفظ اسرار و برنامه‌ریزی برای بی‌اثر کردن اقدامات نهادهای بیگانه می‌باشد. خداوند متعال در آیه ۱۱۸ آل عمران و ۱۶ توبه هشدار می‌دهند که هیچ عامل یا سازمان اطلاعاتی حق انتخاب محرم اسراری خارج از چارچوب سازمانی را نداشته و با گوشزد کردن وجود دشمنی عمیق و قلبی در عوامل بیگانه دستور به برنامه‌ریزی فکری و عملی برای شناخت این عوامل و خنثاسازی اهدافشان می‌دهد و عوامل اطلاعاتی را از اعتماد بی‌جا برحذر داشته و کتمان سرّ و رازداری را یک رویه همیشگی در اهل ایمان و شرط سعادت در فتنه‌ها و امتحانات معرفی می‌کند.

در آیات ۱۴۸ نساء و ۱۹ نور افشاء اخبار پنهان در جامعه عمداً و سهواً از سوی خداوند متعال نهی شده است و انتشار اسرار و اطلاعات مسلمین مصداق بارز خیانت به آحاد جامعه اسلامی می‌باشد (انفال: ۲۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۵۵).

از سوی دیگر، در مطلع‌سازی عوامل سازمانی از اخبار و اطلاعات در نظر گرفتن میزان ظرفیت افراد در پذیرش و حفظ اسرار یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر می‌باشد که باید از سوی سلسله‌مراتب سازمانی مورد توجه قرار گیرد (کهف: ۶۷؛ یوسف: ۵).

۳-۵. معرفی و آموزش نحوه برخورد با عوامل و سازمان‌های اطلاعاتی بیگانه

معرفی سازمان‌های اطلاعاتی بیگانه و آموزش و تربیت مردم در برخورد با عوامل این سازمان‌ها یک روش دائم و ثابت در تمام جوامع می‌باشد. در یک سازمان اطلاعاتی علاوه بر اهمیت تداوم آموزش و تربیت نیروهای سازمانی، ایجاد هوشیاری و بستر تربیتی مناسب نسبت به اقدامات نهادهای خودی و در نقطه مقابل سازمان‌های اطلاعاتی دشمن یک مؤلفه ضروری در قبال آحاد جامعه می‌باشد.

در راستای تحقق حکمرانی مردمی و مشارکت مردم در بهبود فضای امنیتی و اطلاعاتی، ارتقای آگاهی و سطح دانش عمومی جامعه به وسیله ایجاد کارکرد آموزشی در ساختارهای اطلاعاتی یک امر ضروری می‌باشد. در هر جامعه‌ای وجود افراد ساده‌لوح، زودباور و نفوذی یک امر طبیعی و همیشگی می‌باشد. قرآن کریم در آیه ۴۷ توبه با لفظ «سماعون» به هر دو گروه اشاره نموده (فیض کاشانی،

۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۴۷) و صیانت از افراد ساده‌لوح در مقابل فتنه‌گری عوامل نفوذی و دشمن را وظیفه افراد قوی‌الایمان و هوشیار بیان می‌کند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۳۵).

به‌منظور کاهش اثرگذاری اقدامات عوامل بیگانه و نفوذی و حفظ آرامش روانی افراد ارتقاء سواد امنیتی جامعه بهترین اقدام می‌باشد. خداوند متعال در آیه ۱۰۷ توبه با معرفی محل رخنه نیروهای نفوذی و خائن با دستور تخریب مسجد ضرار، ضمن ابلاغ یک دستور امنیتی به پیامبر اکرم ﷺ، جامعه دینی مدینه را نیز با افشای اقدامات و تفکرات نیروهای نفوذی مطلع کرده و آنها را خطاب و مأمور به هوشیاری مدام نسبت به نیروهای نفوذی و خائن می‌کند و رعایت مسائل حفاظتی را یک مسئله عمومی قلمداد می‌کند.

در آیه ۱۱۸ آل عمران خداوند متعال با ذکر جزئیات هدف و روش معاندین را به آحاد جامعه دینی گوشزد کرده و هشدارهای لازم اطلاعاتی را همراه با اصل محرم رازداری بیان می‌کند.

با تأمل در سایر آیات قرآن می‌توان دریافت که ایجاد هوشیاری و آمادگی به وسیله موعظه و تحذیر در مؤمنان، سنت دائم خداوند متعال می‌باشد (نساء: ۷۶؛ آل عمران: ۱۷۵؛ بقره: ۱۴؛ نحل: ۴۳؛ ممتحنه: ۱) و با تکیه بر اصل ادای امانت باید سازمان‌های اطلاعاتی اخلاق‌مدار این سنت الهی را ادامه دهند و متخلق به این اخلاق الهی شوند: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۲۹).

در آیه ۸۳ نساء خداوند متعال اصلی مهم از مقوله دانش اطلاعاتی - امنیتی را به مؤمنان آموزش می‌دهد که در هنگام مواجهه با اخبار و شایعات و مسائل مبهم و مشکوک با اهتمام به اصل احتیاط از اقدامات پیشدستانه خودداری کرده و با رعایت سلسله‌مراتب سازمانی با ارجاع اطلاعات به مراجع ذی‌صلاح علاوه بر حفظ آرامش خود از ایجاد امواج منفی و مخرب امنیتی در جامعه خودداری کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۲).

۳-۶. عمل به یقینیات و اعتماد به مردم

اصلی‌ترین لازمه تحقق اهداف سازمانی در هر ساختاری، تعامل و اعتماد متقابل آحاد جامعه با سازمان‌های اطلاعاتی می‌باشد. اعتماد متقابل آحاد جامعه و سازمان‌های اطلاعاتی امنیت اجتماعی را افزایش داده و هزینه‌های نظارت نهادهای رسمی را کاهش می‌دهد (فیروزآبادی و ایمانی جاجرمی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۳).

جامعه و حساسیت‌های شارع مقدس باشد، بنا بر حسن احتیاط، اقدام بر طبق ظن نیکو و ضروری بوده و همین ظن ضعیف تکلیف‌آور است و در صورت ضعف و غیرضروری بودن محتمل، ولو اینکه برآمده از ظن قوی باشد، اقدام وجهی ندارد؛ زیرا تکلیفی ثابت نشده است (عابدی و شمشیری، ۱۳۹۴، ص ۹۷).

در عمل به اخبار و اطلاعات واصله، عامل اطلاعاتی نباید به صرف ظاهر موجه منبع خبر به او اعتماد کرده و خبرش را هم‌ردیف قطعیات و یقینیات قرار دهد، بلکه باید با بررسی جوانب از شخصیت او مطلع شود و خبرش را مورد بررسی و تبیین قرار دهد (منافقون: ۴).

سازمان‌های اطلاعاتی در برخورد با آحاد جامعه اسلامی، علاوه بر اینکه نباید سوءظن نسبت به جامعه ایمانی داشته باشند، باید اصل را بر ایمان و حسن ظن نهاده (نساء: ۹۴) و با اعتماد به مردم و اجرای اصالةالصحی (حمل بر صحت نمودن) در جهت تحقق اهداف وجودی جامعه اسلامی تلاش کنند؛ زیرا بنیان اجتماع بر اعتماد فراگیر و عمومی قرار دارد و وجود شک و ظن باعث ضعف و گسست اجتماعی می‌شود. در صورت عمل عوامل اطلاعاتی به ظن‌یات، قوام نهادها و ساختارهای اجتماعی ازهم‌پاشیده و فضای امنی که باید سبب انگیزه برای فعالیت و تحرک بیشتر باشد، تبدیل به فضای امنیتی خوف‌آوری می‌شود که هر کس به خود اجازه می‌دهد با کوچک‌ترین اطلاعات، ظن و گمان، انسان‌ها را متهم و مجرم به حساب بیاورد.

۳-۷. نگرش خدماتی به اقدامات سازمان اطلاعاتی

به‌منظور همزیستی و همبستگی در جامعه اسلامی، قرآن کریم بر اصول محوری وحدت (آل عمران: ۱۰۳)، احسان به خلق (نحل: ۹۰)، اخوت (حجرات: ۱۰)، ولایت اجتماعی (توبه: ۷۱)، تعاون بر نیکی (مائده: ۲)، تواضع (فرقان: ۶۳) و رحمت (فتح: ۲۹) تأکید کرده است. در تفکر سازمانی دین‌محور وجود اصول ذکرشده سبب ایجاد نگرشی خدماتی به سازمان‌های اطلاعاتی می‌شود. بر خلاف سازمان‌های اطلاعاتی غیردینی که شاکله وجودی خود را در ارائه خدمات به ساختار سیاسی (دولت) به وسیله کنترل محیط و انسان با استفاده از ابزار خشونت می‌دانند (رضایی و شریعتی، ۱۴۰۱، ص ۴۲). در سازمان‌های اطلاعاتی دینی اقدامات به صورت مستقیم جامعه را هدف‌گذاری کرده و شاکله وجودی سازمان بر دوگانه خدمت و رضایت استوار شده است. بر این اساس، عامل اطلاعاتی در برابر

ظن یک ادراک نفسانی می‌باشد که در قلب انسان ایجاد می‌شود و انسان در داشتن و نداشتنش اختیاری از خود ندارد. نهی از عمل بر طبق ظن‌یات و گمانه‌ها، در اصل بازگشت به نهی از توجه و فراهم کردن مقدمات اختیاری ظن دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۳۳) و عامل اطلاعاتی در برخورد با ظن‌یات و متشابهاات باید با اعراض از این اخبار و اطلاعات مانع از قضاوت قلبی‌اش نسبت به یک موضوع و شخص بشود؛ زیرا عمل و اعتنا به این اخبار علاوه بر اینکه سبب انحراف در مأموریت می‌شود می‌تواند در درازمدت باعث انحراف اخلاقی وی شود (آل عمران: ۷).

حسن ظن، مثبت‌اندیشی عاقلانه نسبت به غالب اعضای یک جامعه ایمانی و اجتناب از بدگمانی بدون دلیل قطعی است و تا زمانی ادامه دارد که دلیل قطعی برای تفسیر منفی رفتارها وجود نداشته باشد. این امر، نگرش اجتماعی و عمومی مثبت، توسعه و تعمیق ارتباطات مطلوب اجتماعی را در جامعه مؤمنان زمینه‌سازی می‌نماید (وجدانی و محصص، ۱۳۹۸، ص ۶۱).

الزام اخلاقی عمل به یقین‌یات و نهی از توجه به ظن‌یات و متشابهاات در برخورد با جامعه ایمانی معنا پیدا می‌کند؛ زیرا جامعه ایمانی به‌مثابه یک جسم واحد بوده و ظن و ضربه امنیتی به یک شخص به‌مثابه ضربه به کل افراد آن جامعه می‌باشد. تعبیر «انفسهم» در آیه ۱۲ نور، بیانگر این مطلب بوده و امر به حسن ظن به جامعه ایمانی ناشی از همین نگرش می‌باشد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۹۸).

با استناد به آیه ۱۲ حجرات و نظر به حساسیت اقدامات اطلاعاتی در همه جوامع، نیروهای اطلاعاتی موظف‌اند در تمام اقدامات خود، اصل را بر یقین‌یات قرار دهند و از عمل به هر خبر و مستندی که شائبه ظنی بودن را دارد، اجتناب کنند. از آنجاکه اقدام براساس ظن‌یات در زندگی فردی و اجتماعی مورد نهی عقل و شرع قرار گرفته است (یونس: ۳۶)، با توجه به اصل عدم مخصص بودن مورد نزول سازمان‌های اطلاعاتی حق عمل بر طبق ظن‌یات و توهّمات را به‌هیچ‌وجه ندارند (اسراء: ۳۶).

در برخورد با جوامع و سازمان‌های بیگانه و عوامل دشمن عمل به صرف یقین‌یات یک ضد ارزش می‌باشد و در برخورد با اینان باید اصل بر سوءظن باشد (نور: ۱۲). از این‌رو در اخبار و اطلاعات واصله، اگر محتمل ایجاد شده مهم و در ارتباط مستقیم با مصالح عمومی

حق خلوت را مصونیت مسکن (مصونیت حریم خصوصی مکانی اشخاص) برشمرده است (عطازاده و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۹۳).

پشتیبانی و حمایت از کرامت و آزادی انسان، و رعایت اصل حرمت و احترام عرض و آبروی مؤمن نیازمند حمایت از حریم خصوصی اوست. حق بر خلوت و داشتن حریم خصوصی به دور از نظارت غیرقانونی و خودسرانه دیگران یکی از حقوق بنیادین انسان به‌شمار می‌رود که برای برخورداری و بهره‌مندی از چنین حقوقی نیاز به هیچ دلیلی نبوده و تجسس و تفتیش در زندگی خصوصی اشخاص، به موجب شرع، عرف، قانون، اصول حقوق بشری و موازین حقوق شهروندی ممنوع تلقی می‌شود. تجسس در حریم شخصی، سبب ایجاد ظن منفی خواهد شد. تجسس غیرمجاز و غیرقانونی در حریم خصوصی و ابعاد مختلف زندگی شخصی افراد موجبات تهییج امنیت اخلاقی و اجتماعی و بروز واکنش‌های اجتماعی مردم و پیامدهای متعددی را بر روی اشخاص و جامعه به دنبال داشته و به تبع از آن، هزینه‌های هنگفتی را متوجه سازمان‌های اطلاعاتی می‌کند.

۳-۸-۱. مرز میان تجسس مشروع و ممنوع

تجسس در عقاید (نساء: ۹۴) و احوال شخصی افراد، ولو در معاصی و محرمات پنهان، ممنوع می‌باشد (راغبی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۱۰۲)، اما در اموری همچون اطلاع از وضعیت و اشراف اطلاعاتی بر دشمن (انفال: ۶۰؛ اسراء: ۵؛ نساء: ۷۱)، بازرسی از مسائل کلان و عمومی جامعه همچون بازار، سازمان‌ها و ممالک مرتبط (نمل: ۲۸)، ارزیابی اخبار و مخبرین (حجرات: ۶؛ نمل: ۲۷) تجسس مشروع و لازم می‌باشد.

۳-۸-۲. ارزیابی سبک زندگی عوامل اطلاعاتی

ارزیابی همیشگی عملکرد نیروهای تابعه یک سازمان یک امر مرسوم در تمام ساختارهای حاکمیتی می‌باشد. مراقبت دائمی از محیط سازمانی و شناسایی عوامل آفت‌زده و نفوذی یک الزام اساسی برای سلامت یک سازمان اطلاعاتی می‌باشد. هرچند پی بردن به باطن و نیت قلبی انسان‌ها یک امر مشکل و در بسیاری از موارد محال می‌باشد، اما می‌توان با دقت در سبک زندگی و بیان افراد شناخت دقیقی از نوع فکر و زاویه دید یک عامل اطلاعاتی پیدا کرد. خداوند متعال در آیه ۳۰ محمد با اشاره به مسئله «لحن القول» (طرز سخن و اندیشه) رصد همیشگی اندیشه‌ها و تراوشات فکری عوامل

جایگاه و اقدامات خود هیچ‌گونه برتری نسبت به آحاد جامعه در وجودش احساس نمی‌کند؛ چراکه طبق وعده خداوند در آیه ۸۳ قصص، بهشت و سرانجام نیکو برای کسانی است که در پی برتری‌جویی و فسادانگیزی در دنیا نباشند و از سوی دیگر، در برخورد با جامعه با اهتمام به اصل کرامت رفتاری برآمده از احسان و احترام را از خود بروز می‌دهد.

در سازمان‌های اطلاعاتی غیراخلاقی عوامل اطلاعاتی با رفتاری آمرانه و برتری‌طلبانه با ساخت فضایی امنیتی و با الزام به خشونت و ترس جامعه را کنترل و به اهداف مد نظر می‌رساند، اما در سازمان‌های اخلاقی عوامل اطلاعاتی با ایجاد انس و مدارا با مردم (نور: ۲۷) و با الزام به خدمت‌رسانی به جامعه دینی به تولید و حفاظت از اطلاعات و امنیت می‌پردازند.

در نتیجه سازمان اطلاعاتی دین‌محور به قصد اصلاح و بر طبق محبت و انس اقدامات خود را خدمت به جامعه تلقی کرده و سازمان سکولار به قصد برخورد و با سلاح خشونت و ترس اقدامات خود را برآمده از سیادت و ریاست بر جامعه معنا می‌کند.

۳-۸-۳. اجتناب از تجسس در حریم خصوصی افراد

جایگاه، ماهیت اخلاقی و آثار تجسس یکی از مسائل مهم و تأثیرگذار در مناسبات اجتماعی و مشاغل است که مقتضای شغلی آنها تجسس می‌باشد؛ چراکه حفظ امنیت و ثبات جامعه، جلوگیری از برهم خوردن نظم عمومی و دیگر مصالح این امر را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

ممنوعیت تجسس در زندگی دیگران در آیه ۱۲ حجرات به صراحت و بدون هیچ‌گونه قید و شرطی بیان شده است. فقها با استناد به این آیه و سایر ادله روایی و عقلایی تجسس را حرام می‌دانند. رعایت حریم خصوصی افراد در همه اشکال آن، از عبارت «لا تجسسوا» در این آیه قابل برداشت است. احترام به حریم خصوصی آحاد جامعه در تفکر قرآنی از علائم رفتار نیک و تقوا بوده (بقره: ۱۸۹) و نقض این حریم ممنوع می‌باشد.

تفتیش عقاید، اسرار و خطاهای مؤمنان و نیز افشا و آشکار کردن آنها، با استناد به آیات قرآن، از جمله آیه ۱۹ نور، حرام است (عبودی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۵۳۳). در این آیه، افشای اطلاعات مکسبه از نقض و جاسوسی در حریم خصوصی دیگران مورد نهی مؤکد خداوند قرار گرفته است. خداوند متعال در آیات ۲۷ و ۲۸ نور یکی از مصادیق

اطلاعاتی را یک وظیفه برای مدیران سازمان‌های اطلاعاتی در جهت سالم‌سازی محیط کاری دانسته است.

یکی از الزامات این ارزیابی نامحسوس بودن اقدامات نظارتی می‌باشد. آیه ۱۰۵ توبه یک چارچوب ارزیابی چندسطحی را برای انجام اقدامات نظارتی ارائه می‌دهد. این چارچوب شامل سه سطح نظارتی است، نظارت الهی که دقیق‌ترین سطح بوده و به ارزیابی نیت و امور نامحسوس می‌پردازد؛ نظارت رهبری که بر اساس ارزیابی الگوهای رفتاری افراد صورت می‌گیرد؛ و نظارت اجتماعی که از طریق تعاملات و هنجارهای جمعی اعمال می‌شود. در این میان، مفهوم نظارت الهی به‌عنوان هسته اصلی ارزیابی امور غیرقابل مشاهده، نقشی محوری ایفا می‌کند. این اصل با ایجاد باور به پاسخ‌گویی نهایی در برابر خداوند، به تقویت وجدان کاری و استقرار اخلاق حرفه‌ای در چارچوب آموزه‌های اسلامی کمک شایانی می‌نماید.

۱۰-۳. اهتمام به سلامت سازمان و نظام فکری و تحلیلی عوامل اطلاعاتی

اعمال انسان برآمده از ادراک و فهم او از واقعیات پیرامونی‌اش می‌باشد. گناه به‌عنوان اصلی‌ترین عامل در انسان می‌تواند سبب تغییر در فهم و بینش انسان شده و باعث شود عامل اطلاعاتی در تشخیص عمل خطا و صحیح دچار اشتباه شده و با قضاوت‌های برآمده از تحلیل‌های غلط زمینه‌ساز حوادث و اتفاقات جبران‌ناپذیری شود. خداوند متعال در آیه ۱۰ روم تأثیر گناه را انکار و تمسخر آیات از سوی افراد بیان کرده و معصیت را عامل بی‌هویتی شخص و خروج انسان از مسیر اعتدال معرفی می‌کند (حشر: ۱۹).

سازمان‌های اطلاعاتی بیگانه به وسیله عوامل نفوذی و خائن دائماً در تلاش‌اند تا به وسیله عملیات روانی و تبلیغاتی با ایجاد فضای غبارآلود، وضعیت امنیتی و اطلاعاتی را در تفکر مسئولان و تصمیم‌گیران نهادهای اطلاعاتی وارونه جلوه دهند تا با اختلال در دستگاه محاسباتی ایشان سبب تصمیمات اشتباه و خطرناک شوند. خداوند متعال در آیه ۴۸ توبه به پیامبر اکرم ﷺ به‌عنوان یک مدیر و فرمانده اطلاعاتی و امنیتی در مقام تصمیم‌گیری ضمن هشدار نسبت به فتنه‌های احتمالی، توجه پیامبر ﷺ را به این مسئله معطوف می‌کند که امکان فضا سازی و وارونه‌نمایی شرایط میدان نبرد همیشه وجود داشته و رصد دائمی و چندجانبه میدان نبرد و ساختار

اطلاعاتی و امنیتی یک الزام قطعی و همیشگی می‌باشد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۳).

عوامل نفوذی و خائن با استفاده از مسائلی همچون ایجاد ترس و تهدید (بقره: ۲۶۸)، بزرگنمایی تهدیدات داخلی و خارجی (احزاب: ۱۳)، خیال‌پردازی و وعده‌های دروغ (نساء: ۱۲۰)، ایجاد غرور و قدرت کاذب و حساسیت‌زدایی و تحریک احساسات (انفال: ۴۸)، القای یأس (آل عمران: ۱۷۵)، ایجاد رضایت کاذب از وضعیت موجود (انعام: ۴۳)، تحمیل عقیده (شعراء: ص ۲۲۳)، اولویت‌زدایی از مسائل اصلی (مجادله: ۱۹) زیبا سازی (نمل: ۲۴) و عملیات فریب (طه: ۱۲۰) به شکلی آرام (انعام: ۱۲۱)، تدریجی (بقره: ۱۶۸) و دلسوزانه، ولی منافقانه (اعراف: ۲۰ و ۲۱)، با بیانی زیبا و حق‌نما (انعام: ۱۱۲)، باعث ایجاد خطای شناختی (Cognitive bias) در عوامل و مدیران اطلاعاتی شده و همین امر موجبات دستورات و اقدامات خلاف واقع را فراهم می‌کند.

با توجه به اهمیت ادراک و فهم عوامل در پیشبرد اهداف سازمان، سالم‌سازی محیط سازمانی از خطرات بیرونی (نساء: ۱۰۲)، عوامل و افراد آلوده و تقویت عقاید و ایمان منابع انسانی سازمان، یکی از وظایف اصلی مدیران و تصمیم‌گیران سازمان‌های اطلاعاتی می‌باشد (تحریم: ۶؛ توبه: ۷۱؛ کهف: ۲۸).

۱۱-۳. نگرش توحیدی در توفیقات و شکست‌های اطلاعاتی
توحید زیربنای اندیشه ناب اسلامی و ایمان شرط آرامش و حرکت در مسیر درست می‌باشد (آل عمران: ۱۳۹). خدا باوری و تکیه بر خدا در توفیقات اطلاعاتی سبب زوال غرور و خودبرتربینی می‌شود (حشر: ۲)؛ زیرا عامل اطلاعاتی خدا باور عامل اصلی موفقیت را قدرت الهی می‌پندارد (نساء: ۷۹) و خود را صرفاً وسیله‌ای در جهت گسترش حق دانسته و برای خود نقش استقلال‌ی قائل نمی‌باشد (انفال: ۱۷) و در مواجهه با مشکلات و شکست‌ها خداوند را حاضر و شاهد بر اعمال خود دیده (طه: ۴۶) و با ایمان به مدیریت خداوند از ناکامی مأیوس نشده (انعام: ۴۸) و با توکل به مسیر خود ادامه داده (آل عمران: ۱۶۰) و در سایه ولایت خداوند از هر گونه بن‌بست مصون می‌ماند (عنکبوت: ۶۹؛ آل عمران: ۱۲۶).

عامل و سازمان اطلاعاتی موحد در سایه نگرش توحیدی به مسائل و اتفاقات، خود را مأمون از پناه بردن به سازمان‌های بیگانه و معاند و

و کارآزموده نسبت به جمع‌آوری اطلاعات و اخبار اقدام نمایند. با توجه به وجود افراد ساده‌لوح و زودباور در تمام جوامع بشری، آموزش سواد اطلاعاتی و امنیتی یک الزام دائمی بوده و ضروری است که به منظور حفظ اطلاعات و جلوگیری از نشر اخبار سری و محرمانه عوامل اطلاعاتی دائماً تحت آموزش بوده و منش فکری و عملی‌شان در سازمان و سبک زندگی‌شان تحت رصد و مراقبت باشد. اساس اقدامات اطلاعاتی در اسلام بر خلاف سازمان‌های غیردینی و غیراخلاقی بر دوگانه خدمت و رضایت پایه‌ریزی شده است. ایجاد الفت و انس از سوی سازمان‌های اطلاعاتی با جامعه، علاوه بر آثار مثبت و فراوانی که در کاهش هزینه‌های مادی و معنوی به دنبال دارد سبب ایجاد فضای آرام در جامعه شده و مقدمات اعتمادی طرفینی را فراهم می‌کند. شرط موفقیت سازمان‌های اطلاعاتی بر طبق آیات قرآن، سلامت ادراک و دستگاه محاسباتی بوده و باید برای وصول به پیروزی و عدم یأس و غرور در اقدامات سازمان یک نگرش توحیدی در تمام ارکان و اعضای سازمان ایجاد شده و روح حاکم بر سازمان و اقدامات اطلاعاتی روح توحید و خدامحوری باشد.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه (۱۳۷۹). ج پنجم. تهران: فیض الاسلام.
الوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
افتخاری، اصغر و اسدی، مهدی (۱۳۹۲). کرامت انسانی در قرآن کریم و پیامدهای سیاسی اجتماعی آن. پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۳ (۱)، ۴۸-۲۹.
امیری، علی‌نقی و دیگران (۱۳۸۹). اخلاق حرفه‌ای ضروری برای سازمان. معرفت/اخلاقی، ۲ (۴)، ۱۵۹-۱۳۷.
انصاری، منصور و نظری، سعید (۱۳۹۴). نسبت عدالت با آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی. اندیشه سیاسی در اسلام، ۲ و ۳ (۲)، ۳۹-۷.
جمعی از نویسندگان (۱۳۸۳). درآمدی بر مفهوم و ساختار جامعه اطلاعاتی و امنیتی. تهران: دانشکده امام هادی.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: اسراء.
حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳). تفسیر اثنی‌عشری. تهران: میقات.
دری نجف‌آبادی، قربانعلی (۱۳۷۹). نگاهی به امنیت از منظر امیرمؤمنان. حکومت اسلامی، ۵ (۱۸)، ۲۸۰-۳۱۰.

دوستی با آنان دانسته (اسراء: ۶۵؛ مائده: ۵۱) و با تکیه به ایمان خود در برابر حیل و وسوسه‌های سازمان‌های بیگانه با حفظ هویت دینی خود از هر گونه غفلت در امان می‌باشد (حشر: ۱۹). با سخت شدن شرایط، ایمانش بیشتر و مستحکم‌تر می‌شود (آل عمران: ۱۷۳) و در برابر قدرت‌نمایی سازمان اطلاعاتی معاند، فارغ از هر گونه ترس و حسرت، با آرامش حاصل‌شده از ایمان خود (آل عمران: ۱۷۰) در برابر کمبدهای سازمانی صبر کرده و با خشیت و ترس از خداوند (آل عمران: ۱۷۵) به فعالیت‌های خود ادامه داده (غافر: ۴) و با نمایش قدرت و اصالت‌دهی به اقدام تشکیلاتی به فعالیت خود ادامه می‌دهد (نساء: ۷۱). در صورت فقدان توحید و ایمان عامل و سازمان اطلاعاتی با احساس بی‌نیازی به خداوند، خود را قدرت برتر فرض کرده (علق: ۶ و ۷) و با در دست داشتن اخبار و اطلاعاتی محرمانه و سری اعمال قدرت کرده و با استفاده از ولایت باطل خود بر جامعه سبب نابودی منابع زمین و انسان‌ها شده (بقره: ۲۰۵) و با انتشار گزاره‌های غلط و باطل سبب تحمیق جامعه و مسیر را برای هلاکت جمعی فراهم می‌کند (زخرف: ۵۴).

نتیجه‌گیری

در سازمان‌های اطلاعاتی اخلاق محور، شاکله اقدامات و تفکرات بر اخلاق حرفه‌ای استوار شده است. به منظور افزایش بهره‌وری و ایجاد التزام به قانون اهتمام نیروها و مدیران اطلاعاتی به ترویج اصول و مؤلفه‌های اخلاق حرفه‌ای سازمان یک الزام همیشگی می‌باشد. قرآن کریم در راستای اهمیت‌بخشی به کرامت و آزادی انسان‌ها، امنیت را اساس ثبات و توسعه جوامع بشری معرفی کرده و در آیات بسیاری به تبیین اخلاق حرفه‌ای سازمان‌های اطلاعاتی پرداخته است.

احتیاط بر تمام اقدامات اطلاعاتی احاطه دارد و مقتضای عمل محتاطانه را می‌توان در رعایت سلسله‌مراتب سازمانی، دقت در گفتار، تلاش در مصون ماندن از مفاسد، حساسیت در مصالح عمومی و اکتفا به حد ضرورت معنا کرد.

با مطالعه و تحلیل آیات قرآن کریم، به این مطلب رهنمون می‌شویم که اقدامات اطلاعاتی در جامعه اسلامی، باید با حفظ عدالت نسبت به آحاد جامعه و با نگرش امانت‌محور به کار صورت پذیرد. همچنین سازمان‌های اطلاعاتی موظفند با حفظ حریم خصوصی افراد از تجسس و عمل بر طبق ظنیات و گمانه‌ها اجتناب کنند و با عمل به یقینیات و حتمیات و اهتمام به اعزام مخابرات عادل

- راغبی، محمدعلی و دیگران (۱۴۰۱). بررسی حکم جواز تجسس در اقدامات اطلاعاتی از منظر فقه امامیه، *آفاق امنیت*، ۱۵ (۵۵)، ۱۲۸-۹۷.
- رضایی، نیما و شریعتی، مجتبی (۱۴۰۱). ارائه خدمات بهینه به جامعه به‌مثابه پنجمین دلیل وجودی سازمان‌های اطلاعاتی جمهوری اسلامی ایران. *پژوهش‌های حفاظتی-امنیتی*، ۱۱ (۴۱)، ۶۶-۳۱.
- رفیعی موحّد، مهدی (۱۴۰۰). تبیین نقشه راه مبارزه با سطحی‌نگری با تأکید بر آیه نبأ. *مطالعات تفسیری*، ۱۲ (۴۶)، ۱۰۲-۸۱.
- سوری، فاطمه (۱۳۹۶). رابطه اخلاق حرفه‌ای با فرهنگ سازمانی کارکنان در آموزش و پرورش شهر همدان. *توسعه حرفه‌ای معلم*، ۲ (۴)، ۸۸-۷۵.
- شیخ زکریایی، ندا و آتش‌زاده شوریده، فروزان (۱۳۹۴). رابطه اخلاق حرفه‌ای و تعهد سازمانی در اساتید دانشگاه علوم پزشکی کردستان. *پژوهش (دانشکده پرستاری و مامایی)*، ۲۵ (۹۱)، ۳۰-۲۱.
- صفیان، مهدی و دیگران (۱۳۹۸). مؤلفه‌ها و ویژگی‌های اخلاق حرفه‌ای استادان و اعضای هیأت علمی دانشگاه‌های سازمانی (مورد مطالعه: یک دانشگاه نظامی). *مدیریت اسلامی*، ۲۷ (۴)، ۴۸-۲۱.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳). *رسالت تشیع در دنیای امروز*. چ چهارم. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ پنجم. قم: جامعه مدرسین.
- عابدی، احمد و شمشیری، علی (۱۳۹۴). جایگاه فقه معارف اسلامی در فرهنگ سازمان‌های حفاظتی نظام جمهوری اسلامی ایران. *مطالعات دفاعی/استراتژیک*، ۱۳ (۶۰)، ۱۰۰-۷۵.
- عبدالله‌خانی، علی (۱۳۸۵). بررسی و نقد نظریه امنیتی ساختن. *مطالعات راهبردی*، ۹ (۳۳)، ۵۱۲-۴۹۱.
- عبودی، عبدالرحیم و دیگران (۱۴۰۰). جستاری در بایسته‌ها و آثار تجسس از نگاه قرآن و کتب اربعه. *مطالعات قرآنی*، ۱۲ (۴۸)، ۵۴۷-۵۲۳.
- عطا‌زاده، سعید و دیگران (۱۳۹۴). تجسس در حریم خصوصی مکانی اشخاص با رویکرد امنیت اخلاقی. *پژوهش‌های اطلاعاتی و جنایی*، ۱۰ (۴)، ۱۲۰-۹۱.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۰). آزادی انسان از دیدگاه قرآن. *علوم سیاسی*، ۴ (۱۵)، ۱۴۰-۱۲۳.
- فیروزآبادی، سیداحمد و ایمانی جاجرمی، حسین. (۱۳۸۵). سرمایه اجتماعی و توسعه اقتصادی - اجتماعی در کلان شهر تهران. *رفاه اجتماعی*، ۶ (۲۳)، ۲۲۴-۱۹۷.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. چ دوم. تهران: صدر.
- قاضی‌زاده، کاظم (۱۳۷۷). *اندیشه‌های فقهی سیاسی امام خمینی*. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳). *تفسیر نور*. چ یازدهم. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قمی، علی ابن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. چ سوم. قم: دارالکتب.
- کولیوند، علیرضا (۱۳۹۹). بررسی رابطه معنویت با اخلاق حرفه‌ای و تعهد سازمانی (مطالعه موردی ستاد ناجا). *پژوهش‌های دانش/نظامی*، ۲۲ (۳)، ۱۰۱-۷۱.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. چ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مخلصی، عباس (۱۳۸۰). اقتدار و مشروعیت سیاسی در نگاه نراقی. حوزه، ۱۸ (۱۰۸)، ۲۵۷-۲۳۱.
- معاونت آموزش ناجا (۱۳۷۷). *مباحثی از امور اطلاعات*. تهران: اداره کل پشتیبانی و آموزش ناجا.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- میرمحمدی، مهدی و ریحانی، علیرضا (۱۴۰۱). نقش سازمان‌های اطلاعاتی در کشورداری از کشف اسرار تا برساختن محیط. *مطالعات راهبردی*، ۲۵ (۹۵)، ۱۴۶-۲۷.
- نیکخواه، رضا و علی‌عسگری، ابراهیم (۱۳۹۴). نقش پنهان اخلاق در حقوق. *اخلاق زیستی*، ۵ (۱۵)، ۳۹-۱۱.
- وجدانی، فاطمه و محصص، مرضیه (۱۳۹۸). مبانی اعتماد اجتماعی در متون دینی. *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۹ (۱)، ۸۰-۳۱.

The Wisdom Behind the Mention of Self-Evident Truths in the Holy Quran

 **Esmail Soltani Beirami** / Associate Professor, Department of Quranic Exegesis and Sciences, Imam Khomeini Education and Research Institute soltani@iki.ac.ir

Yeganeh Qarebaghi / Level 4 Researcher, Jami 'at Al-Zahra yeganeh.q1372@gmail.com

Abuzar Tashakkori Saleh / Assistant Professor, Department of Quranic Exegesis and Sciences, Imam Khomeini Education and Research Institute tashakori@iki.ac.ir

Received: 2024/12/25 - **Accepted:** 2025/04/16

Abstract

One of the aspects of the Holy Quran's inimitability (i'jāz), emphasized by Quranic scholars since the era of its revelation, is its extraordinary eloquence and rhetorical power (i'jāz al-bayānī, or inimitability in expression). A doubt raised in this context concerns the existence of certain verses containing clear and self-evident (badīhī) matters. Just as complexity in speech contradicts this form of inimitability, explaining what is already obvious would also seem to be at odds with it. This article, aiming to address this doubt, has been written using a descriptive and analytical method. The research concludes that: Firstly, in rhetorical inimitability, the appropriateness of the speech to the status and situation of the listener and the environment determines the degree of its effectiveness. If the listener requires explanation, then clarifying an evident matter does not contradict inimitability in expression. Secondly, the instances where self-evidence is claimed fall into three categories: At times, there is a presumption of self-evidence, and the content of the verse is not as clear as claimed. At other times, stating an obvious point serves a wise objective, which justifies its mention and aligns with rhetorical inimitability. In some verses, stating an evident matter contains a specific rhetorical subtlety, which provides a rationale for its inclusion.

Keywords: Inimitability in expression, doubts about inimitability, wisdom of self-evident truths, evident matters, presumption of self-evidence.

نوع مقاله: پژوهشی

حکمت یادکرد بدیهیات در قرآن کریم

soltani@iki.ac.ir

yeganeh.q1372@gmail.com

tashakori@iki.ac.ir

اسمعیل سلطانی بیرامی  / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

یگانه قره‌باغی / دانش‌پژوه سطح ۴ جامعه الزهراء

ابوذر تشکری صالح / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۷

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵

چکیده

یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم که از عصر نزول مورد تأکید قرآن‌پژوهان بوده، فصاحت و بلاغت خارق‌العاده (اعجاز بیانی) آن است. یکی از شبهات در این رابطه، وجود برخی آیات حاوی مطالب روشن و واضح است؛ همان‌گونه که پیچیدگی در کلام با اعجاز بیانی منافات دارد، توضیح و اضحات نیز منافای با این وجه اعجاز است. مقاله حاضر با هدف پاسخ به این شبهه و با روش توصیف و تحلیل آیات به نگارش درآمده و نتیجه پژوهش این است که اولاً در اعجاز بیانی، تناسب سخن با مقام و موقعیت شنونده و محیط، تعیین‌کننده مقدار رسایی آن است. اگر شنونده نیاز به توضیح داشته باشد توضیح امر واضح، منافاتی با اعجاز بیانی نخواهد داشت. ثانیاً، مواردی که ادعای بداهت شده در سه دسته جای می‌گیرند گاه پندار بداهت وجود دارد و محتوای آیه آنچنان که ادعا می‌شود روشن نیست. گاه بیان مطلب واضح دارای هدف حکیمانه است که ذکر آن را معقول ساخته و متناسب با اعجاز بیانی است. برخی آیات نیز، بیان مطلب واضح دارای نکته‌ای بلاغی خاصی است که ذکر آن را معقول ساخته است.

کلیدواژه‌ها: اعجاز بیانی، شبهات اعجاز، حکمت بدیهیات، مطالب روشن، پندار بداهت.

مقدمه

خداوند در طول تاریخ برای هدایت بشر و رهبری جامعه انسانی به سوی سعادت، پیامبرانی را فرستاد و برای اثبات پیوند ایشان با خداوند، آنان را با معجزاتی همراه ساخت (ابراهیم: ۱۱). معجزات و پدیده‌های خارق‌العاده به دو گونه حسی و عقلی تقسیم می‌شوند. نوع نخست، تنها در زمان حضور پیامبران رخ داده و اکنون نشانی از آنها بر جای نمانده است، ولی معجزه عقلی می‌تواند در طول سالیان دراز باقی بماند. در این میان، تنها قرآن کریم از سنخ معجزه عقلی بوده و نشان خدای بودن و حقانیت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است.

قرآن در زمانی نازل گشت که ملت عرب به اوج شکوفایی در سخنوری و به پایه مهمی از فصاحت و بلاغت رسیده بود که تاریخ برای هیچ ملتی، هم‌اوردی سراغ ندارد، از باب تناسب معجزه با پیشرفته‌ترین علوم و فنون زمان، قرآن کریم زمام فصاحت و بلاغت چندین ساله آنان را به دست گرفت و همه را تسلیم خود ساخت و بر افکار و طبایع آنان چیره گشت و برتری خود را بر دیگر سخنان نشان داد، به گونه‌ای که گویی سخن زیبا و رسایی جز قرآن وجود ندارد. همین امر سبب شد بیشتر دانشمندان، وجه برجسته اعجاز قرآن را فصاحت و بلاغت بدانند (طبری، ۱۴۰۲ق، ص ۴۷؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۸؛ ابومسلم اصفهانی، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۱۹؛ باقلانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۰؛ جرجانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۱).

یکی از مناقشاتی که در اعجاز بیانی قرآن صورت گرفته، این است که همان‌گونه که پیچیدگی در کلام با فصاحت آن منافات دارد، توضیح واضحات نیز منافی با فصاحت است؛ درحالی‌که در قرآن توضیح واضحات وجود دارد. برای نمونه در آیه شریفه «فَصَيِّمُوا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» (بقره: ۱۹۶)، اینکه جمع هفت با سه، ده می‌شود، نیاز به بیان ندارد (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ص ۷۶). پژوهش حاضر، به منظور پاسخ به شبهاتی از این قبیل و با استفاده از روش توصیف - تحلیل، به رشته تحریر درآمده است.

با بررسی‌هایی که انجام شد، مفسران زیادی بدون اشاره به شبهه یادشده به تحلیل آیات پرداخته‌اند (ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۵۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۴۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۱۰؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۸۲۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۲۷۴) که می‌توان از مطالب آنان در پاسخ شبهه استفاده کرد، ولی منبعی که به‌طور

مستقل به این مبحث پرداخته باشد، یافت نگردید.

این پژوهش، با بررسی اجمالی آیات قرآن، درصدد است با تفسیر و تحلیل آنها، به رفع شبهه بپردازد. بدین منظور، پس از مفهوم‌شناسی واژه «حکمت» و بیان مقصود از «مطالب روشن در قرآن»، به بررسی و تبیین حکمت وجود چنین مطالبی در این کتاب آسمانی، خواهد پرداخت.

۱. مفهوم‌شناسی

واژه «حکمت» از «حکم» به معنای منع برای اصلاح است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۴۱؛ ابن فارس، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۴۸). حکیم به فردی گفته می‌شود که کارهایش دارای اتقان، استحکام و دارای مصلحت عقلایی است و هیچ عملی از وی از روی جهل و گراف انجام نمی‌شود (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۴۹؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۱۷۷). مقصود از حکمت در این مقاله، همان هدف عقلایی و فایده کار است که گاهی از آن با فلسفه نیز یاد می‌شود.

بدیهیات نیز به مطالبی گفته می‌شود که در نظر ابتدایی برای هر انسانی واضح است؛ به گونه‌ای که اگر وحی هم نشده بود، همه انسان‌ها از آن اطلاع داشتند، مانند اینکه جمع سه و هفت، ده می‌شود (مضمون آیه ۱۹۶ بقره).

۲. پاسخ کلی

در اعجاز بیانی بیشترین تأکید بر زیبایی سخن توأم با رسایی بیان است. مقصود از زیبایی سخن، زیبایی‌های ظاهری گفتار است که به فنون شیوایی کلمات، روانی تلفظ آنها و گوش‌نواز بودن آهنگ آنها وابسته است. مقصود از گویایی و رسایی بیان، تناسب آن با مقام و موقعیت شنونده و تطابق آن با مقتضای روان‌شناسی محیط است؛ یعنی گوینده، سخن خویش را چنان ادا می‌کند که تمام مقصود وی را برساند. با این توضیح که وقتی شنونده نیازمند به شرح است، سخن را تفصیل و اطناب می‌دهد، اما هنگامی که وی بهره‌ای از آگاهی دارد یا حوصله شنیدن تفصیل را ندارد، گزیده‌گویی را اختیار می‌کند. وقتی مخاطب مردد یا منکر است، از تأکید و قسم بهره می‌جوید، ولی آنجا که تردیدی نیست، بی‌جهت تأکید نمی‌ورزد

۳-۱. پندار بداهت

۱-۳-۱. نیازمند اثبات یا تبیین

آیاتی در قرآن یافت می‌شود که ما آن را بدیهی می‌پنداریم؛ ولی عقلاً نیازمند اثبات یا تبیین است. برای مثال بیان خدای بودن نعمت‌ها، شاید در نظر بدوی، بدیهی به نظر برسد، ولی برخی انسان‌ها آن را انکار می‌کنند و یا از آن غفلت می‌ورزند و به کفران نعمت‌ها مبتلا می‌شوند. از این‌رو خداوند در مقام خارج ساختن انسان از غفلت و توجه دادن وی به شکر نعمت، آنها را به خود نسبت می‌دهد. از باب نمونه می‌توان به آیات ۷۰-۷۲ نحل اشاره کرد: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ وَاللَّهُ فَضْلٌ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَأْدِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنَ وَحَفْذَةً وَرِزْقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ...»؛ خداوند بعضی از شما را بر بعضی دیگر از نظر روزی برتری داد (چراکه استعدادها و تلاش‌هایشان متفاوت است). اما آنها که برتری داده شده‌اند، حاضر نیستند از روزی خود به بردگانشان بدهند و همگی در آن مساوی گردند؛ آیا آنان نعمت خدا را انکار می‌نمایند (که شکر او را ادا نمی‌کنند)؟ خداوند برای شما از جنس خودتان همسرانی قرار داد و از همسرانتان برای شما فرزندان و نوه‌هایی به وجود آورد و از پاکیزه‌ها به شما روزی داد.

همچنین در آیه ۸۱ همین سوره می‌فرماید: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيَّكُمُ الْحَرَّ وَ سَرَابِيلَ تَقِيَّكُمُ بَأْسَكُمْ...»؛ و (نیز) خداوند از آنچه آفریده، سایه‌هایی برای شما قرار داده است و از کوه‌ها پناهگاه‌هایی و برای شما پیراهن‌هایی آفریده که شما را از گرما (و سرما) حفظ می‌کند؛ و پیراهن‌هایی که به هنگام جنگ، حافظ شماست.

از بیانات قرآن استفاده می‌شود که از بزرگ‌ترین کرات و کهکشان‌ها تا کوچک‌ترین مایحتاج انسان، نعمت‌ها و مواهب الهی هستند که توسط مأموران الهی تهیه شده و به دست انسان رسیده است. بدیهی است که انسان باید طبق اقتضای فطرت سلیم انسانی‌اش از اعطاکننده نعمت سپاسگزاری کند تا زمینه دریافت نعمت‌های بعدی فراهم شود.

آیه دیگری که در این زمینه معنا می‌یابد، آیه ۷۵ مائده است:

(جازم و امین، ۱۴۱۱ق، ص ۹). با این بیان، بیشتر شبهات مربوط به اعجاز بیانی که از ناآگاهی شبهه‌کننده به شرایط فصاحت و بلاغت نشئت گرفته، از جمله وجود توضیح و تفصیل مطالب روشن از اساس منتفی می‌شود؛ زیرا هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد.

با این توضیح که آوردن مطالب روشن یا مربوط به بحث «اطناب» است و یا «حشو» و هیچ‌یک از این دو منافاتی با اعجاز بیانی ندارند؛ زیرا اطناب (بسط یک مطلب برای غرض و فایده‌ای که گوینده در نظر دارد)، طبق گفته دانشمندان بلاغت از مهم‌ترین انواع بلاغت است تا جایی که گفته‌اند: بلاغت همان ایجاز و اطناب است. زمخشری می‌گوید: همان‌طور که بر شخص بلیغ واجب است که در موارد اجمال، مجمل و مؤجز سخن بگوید، همچنین بر او لازم است که در موارد تفصیل مطلب را گسترانیده و شنونده را اشباع نماید (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۴). حشو (سخن زاید)، نیز با اعجاز بیانی منافات ندارد؛ زیرا حشو دو گونه است: مفید و غیرمفید. در صورتی که واژه تنها برای کامل کردن وزن، سجع و جناس ذکر شود، از نوع غیرمفید است. برای مثال در سوره ساختگی مسیلمه واژه «رجل» در جمله «ان مبغضک رجل کافر»، «حشو» است؛ زیرا از مذكر بودن مبغض و کافر، کلمه رجل فهمیده می‌شد، ولی اگر کلمه برای کامل کردن معنا ذکر شود از نوع مفید است. دانشمندان بلاغت، وظیفه تمام کلمات قرآن را برای مساعدت رساندن به معانی دانسته‌اند و این یکی دیگر از ویژگی‌های فنی قرآن است که کلمه هم برای رساندن معنا ضروری است و هم آهنگ را قوام می‌بخشد.

۳. پاسخ موردی

آمدن امور روشن در قرآن کریم، در صورتی که حکمتی بر آن بار نشود، لغو بوده و با اعجاز بیانی ناسازگار خواهد بود. با ملاحظه آیات به ظاهر بدیهی، می‌توان آنها را در چند دسته مورد بررسی قرار داد. گاه پندار بداهت وجود دارد و مطلب آیه آنچنان که انگاشته می‌شود روشن نیست. گاه در زمان حاضر پس از بیان پیامبر ﷺ و تبیین مفسران، مطلب روشن شده و در گذشته بداهت لازم را نداشته است، به اصطلاح «معما چو حل گشت آسان شود»، گاه نیز بیان آن دارای هدف حکیمانه است. در برخی آیات نیز نکته‌ای بلاغی سبب آمدن مطلب روشن است که با وجود آن، با اعجاز بیانی تنافی نخواهند داشت. در ذیل، به نمونه‌هایی از هر چهار گروه آیات پرداخته خواهد شد.

هرگز ساخته نبود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱۴، ص ۱۴۲). در این فرض، دیگر عبارت آیه یک مطلب بدیهی نیست، بلکه خداوند میان پسری که مادر مریم در انتظارش بود با دختری که خدا به او عنایت کرده بود مقایسه می‌کند و برتری این دختر را یادآور می‌شود.

ب) اگر این تعبیر، گفتار مادر مریم باشد، تشبیه آیه مقلوب خواهد بود؛ زیرا معمولاً فرد پایین‌تر را به فرد بالاتر تشبیه می‌کنند؛ یعنی خواسته مادر مریم، داشتن فرزند پسر بود و طبعاً باید در بیان حسرت درونی خویش می‌گفت: «ولیس الائنی کالذکر». از این رو برخی مفسران تشبیه آیه را تشبیه مقلوب دانسته‌اند؛ یعنی با اینکه در واقعیت مشبه در آیه «ائنی» و مشبه به «ذکر» است میان این دو جابه‌جایی صورت گرفته است.

این گروه قائل‌اند که مادر حضرت مریم[ؑ] از سویی، در حالت افسردگی زایمان بود و از سوی دیگر، بر خلاف انتظار، فرزند خود را دختر یافت. از این رو ناخودآگاه به این صورت جمله را ادا کرد، وگرنه باید می‌گفت «و لیس الائنی کالذکر»؛ زن مثل مرد نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱۴، ص ۱۴۲).

از نگاه آیت‌الله جوادی آملی، این مطلب را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا جمله‌های دیگری که از آن بانو نقل شده است، نشان می‌دهد که ارتباط ایشان با خداوند محفوظ و همه سخنانش معقول و منطقی است؛ نه به صورت اعتراض‌آمیز و گلايه‌ای. اگر نیایشی آمیخته با تحسّر و تألم داشته، حتماً با تعقل بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱۴، ص ۱۴۲).

اغلب مفسران نیز با توجه به روایت امام صادق[ؑ]، سبب به زبان آوردن این جمله را این‌گونه بیان کرده‌اند که خداوند به عمران وحی فرستاده بود مبنی بر بخشش پسری پربرکت به وی که می‌تواند بیماران غیرقابل علاج را درمان کند، مردگان را به فرمان خدا حیات بخشد و او به‌عنوان پیامبر به سوی بنی‌اسرائیل فرستاده می‌شود. عمران این جریان را با همسر خود حنه در میان گذاشت؛ از این رو هنگامی که او باردار شد تصور کرد فرزند مزبور، همان است که در رحم دارد، اما نمی‌دانست کسی که در رحم او قرار گرفته مادر آن فرزند (عیسی[ؑ]) است. به همین دلیل، نذر کرد که پسر را خدمتگزار خانه خدا، بیت‌المقدس نماید؛ اما وقتی که هنگام تولد مشاهده کرد که دختر است، نگران شد؛ زیرا خدمتکاران بیت‌المقدس از میان پسران انتخاب می‌شدند و سابقه نداشت دختری به این عنوان انتخاب گردد (ر.ک. قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ق،

«مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَ أُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ...»؛ مسیح فرزند مریم، فقط فرستاده (خدا) بود؛ پیش از وی نیز، فرستادگان دیگری بودند، مادرش، زن بسیار راست‌گویی بود؛ هر دو، غذا می‌خوردند.

مگر جز این است که حضرت عیسی[ؑ] و مادرش حضرت مریم[ؑ] بنا بر اقتضای انسانیت خود باید غذا تناول کنند؟ پس چرا این مطلب روشن در آیه بیان شده است؟ در پاسخ باید گفت: گرچه آیه در نگاه اول بدیهی است، اما درواقع مورد کج‌فهمی قرار گرفته و رفع اعتقاد نادرست نسبت به حضرت عیسی[ؑ] نیاز به تبیین عقلی دارد؛ چراکه مسیحیان بر این باور بودند حضرت عیسی[ؑ] فرزند خداوند است. آیه شریفه با این بیان که اگر کسی از زنی متولد شود و غذا بخورد، نمی‌تواند فرزند خدا باشد، به تصحیح چنین باوری پرداخته است؛ چراکه نیازمندی به غذا به‌معنای نیازمندی به خداوند است و انسانی که قوام حیاتش به وسیله غذا باشد، نمی‌تواند فرزند خدا و همانند او بی‌نیاز باشد (ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۵۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۰۵).

آیه دیگر در این زمینه مربوط به داستان تولد حضرت مریم[ؑ] است. در آیه شریفه ۳۶ آل عمران آمده است: «وَ لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى...»؛ و پسر، همانند دختر نیست. کاملاً بدیهی است که جنس مذکر همانند جنس مؤنث نیست، پس چرا این تعبیر در آیه آمده است؟ در خصوص سبب این مقایسه ساده و ابتدایی بر اساس اینکه این جمله سخن خداوند باشد یا سخن مادر حضرت مریم[ؑ] مفسران، دو دیدگاه عمده دارند که موضوع بر اساس هر یک بررسی می‌شود: الف) اگر «وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى» را ادامه جمله معترضه «وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ» بدانیم، سخن خداوند خواهد بود، معنایش این است خدای متعال پس از گزارش حسرت و اندوه مادر مریم دو جمله معترضه در میان نقل سخنان وی می‌آورد. اول اینکه خداوند به آنچه وضع حمل نمود، آگاه‌تر است و دوم اینکه آن پسری که تو خواستی، به عظمت دختری نیست که به تو بخشیدیم. بر این اساس، تشبیه، مستقیم است (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۷۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۵۶). خداوند می‌خواهد با این بیان به مادر مریم بفهماند آن پسری که تو می‌خواستی، نمی‌توانست به اهمیت این دختر باشد که می‌تواند بی‌همسر، مادر شود و با فرزندش حضرت عیسی، معجزه جهانی باشد و این امر مهم، از آن پسری که تو می‌خواستی،

ج ۱، ص ۱۷۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۱۷). بنابراین، به نظر می‌رسد هر دو احتمال فوق، عقلایی هستند، لیکن وجه دوم، به دلیل تأیید روایت بهتر و به واقع نزدیک‌تر خواهد بود.

۱-۳-۲. بی‌اطلاعی از فضای نزول

گاهی بداهت آنچه در نگاه اول بدیهی به نظر می‌رسد، ناشی از جهل ما به فضای نزول است و وقتی از سبب نزول آگاه شویم متوجه می‌شویم که اتفاقاً این بیان کاملاً موجه و لازم بوده است، مانند آیاتی که ناظر به نقض و ابطال آداب و سنن مرسوم در عصر جاهلیت نازل گردیده است. برای نمونه، پیش از ظهور اسلام، اعراب هنگامی که لباس احرام به تن می‌کردند از راه معمولی و درب خانه، وارد خانه نمی‌شدند و معتقد بودند این کار برای محرم ممنوع است. به همین دلیل، در پشت خانه نقبی (سوراخ) می‌زدند و هنگام احرام فقط از آن وارد می‌شدند. آنها معتقد بودند که این عمل، کاری نیک است؛ چون ترک عادت است و احرام که مجموعه‌ای از ترک عادات است، باید با این ترک تکمیل شود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۲۷). خداوند با فرستادن آیه‌ای بر این سنت رایج خط بطلان کشید: «... وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَ اتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَوْبَاهَا...» (بقره: ۱۸۹)؛ کار نیک، آن نیست که از پشت خانه‌ها وارد شوید، بلکه نیکی آن است که پرهیزگار باشید! و از در خانه‌ها وارد شوید.

از دیگر مصادیق بی‌اطلاعی از فضای نزول، مسئله «ظهار» است که از سنن جاهلی، محسوب می‌شد. به این صورت که آنها هنگامی که از همسر خود ناراحت می‌شدند و می‌خواستند وی را طلاق دهند، به او می‌گفتند: «انت علیّ کظهر امی»؛ تو نسبت به من مانند پشت مادر منی. و با این گفته، او را به‌منزله مادر خود می‌پنداشتند و این سخن را به‌منزله صیغه طلاق در نظر می‌گرفتند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶ ص ۲۷۴).

بعضی از مفسران نیز گفته‌اند که ظهار در جاهلیت باعث جدایی زن و مرد از یکدیگر نمی‌شد، بلکه زن را در یک حالت بلا تکلیفی مطلق قرار می‌داد. اگر مسئله چنین باشد، جنایت بار بودن این عمل روشن‌تر می‌شود؛ زیرا با گفتن یک لفظ بی‌معنا، رابطه زناشویی را با همسر خود به کلی بر خود تحریم می‌کردند، بی‌آنکه زن، مطلقه‌شده باشد (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۸۳۴). خداوند جهت از میان

برداشتن این باور ناشایست، آیه «وَ مَا جَعَلَ أَرْوَاحَكُمْ إِلَّا لِيُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ...» (احزاب: ۴) (و [خداوند] هرگز همسرانتان را که مورد ظهار قرار می‌دهید مادران شما قرار نداده است) را نازل کرد؛ زیرا ارتباط مادر و فرزند یک ارتباط طبیعی و واقعی است و هرگز با لفظ درست نمی‌شود؛ ازاین‌رو در آیه دوم سوره «مجادله» طی یک مطلب واضح دیگر، صریحاً می‌فرماید: «إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدَتْهُمْ...»؛ مادرانشان تنها کسانی‌اند که آنها را به دنیا آورده‌اند. اگر هدف آنها از این سخن، جدایی از زن بوده است، نیازی به این حرف زشت و زننده ندارد و می‌توان با تعبیر درستی مسئله جدایی را بازگو کرد. ازاین‌رو شرع مقدس اسلام این برنامه جاهلی را امضا نکرده، بلکه برای آن مجازات کفاره قرار داده است و همسر می‌تواند به کمک حاکم شرع، او را وادار به یکی از دو کار کند: یا طبق قانون اسلام او را طلاق دهد و از او جدا شود و یا کفاره داده و به زندگی زناشویی، همچون سابق ادامه دهد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۱۹۵).

ازجمله مواردی که بدیهی، ساده و بی‌نیاز از بیان به نظر می‌رسد، دوری از خرافه‌هاست و همه این را می‌دانند که پیروی از خرافات از هیچ عاقلی شایسته نیست، اما برخی از خرافات در عصر نزول میان مردم رواج داشته که امروز خرافی بودن آن روشن است، اما برای آن مردم به‌عنوان یک امر واقعی و اعتقاد حق تلقی می‌شده و ازاین‌رو برخی آیات در جهت رفع این توهّمات و ابطال چنین خرافاتی نازل شده است.

شایان ذکر است آراء و عقایدی که انسان واجد آن می‌شود، یا بینشی هستند و یا عملی؛ نوع اول مستقیماً رابطه‌ای با عمل ندارند، نظیر مسائل ریاضی؛ ولی نوع دوم بدون واسطه، متعلق عمل واقع می‌شوند؛ مانند مسائل مربوط به خوبی و بدی اعمال. مقصود از خرافه‌های بینشی، اعتقاد به چیزی است که علم به حقایقش وجود ندارد و مقصود از خرافه‌های عملی اعتقاد به چیزی است که خیر یا شر بودنش محرز نیست (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۲۱). برای مثال فرزند داشتن خداوند از خرافات نوع دوم است که در زمان نزول رواج داشت. گویندگانی از جنیان می‌گفتند: «وَ أَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَ لَا وَلَدًا» (جن: ۳)؛ و [این حقایق را اعتراف و اقرار می‌کنیم:] اینکه برتر و بلند است عظمت پروردگارمان، و او هرگز برای خود همسری و فرزندی نگرفته است. این واضح است که خداوندی که پروردگار آسمان‌ها و زمین است، هرگز نمی‌تواند مساوی با مخلوقاتش باشد و همانند آنها دارای حیات و نیازهای

به شگفتی اندازد. فراز اول آیه به عدم تساوی ناپاک و پاک اشاره دارد؛ گرچه این مطلب در نظر ابتدایی توضیح واضحات محسوب می‌شود، اما خیلی از انسان‌ها در مقام عمل میان آن دو فرق نمی‌گذارند؛ رفتار انسان‌های ناپاک را انجام می‌دهند؛ ولی در دل انتظار پاداش پاکان را دارند. بنابراین توجه دادن خداوند به این نکته، بیان امر بدیهی محسوب نمی‌شود. ادامه آیه «وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَيْثِ» نیز گاهی ممکن است مورد غفلت قرار بگیرد؛ چنان‌که در باور عمومی، فزونی طرفداران یک موضوع و به‌اصطلاح، «کثرت» معیار و مقیاس سنجش نیک از بد قرار می‌گیرد تا آنجا که باور می‌کنند، حق یعنی چیزی که اکثریت بپسندد و خوب چیزی است که اکثریت به آن مایل باشند، درحالی‌که در موارد بسیاری، بیشتر افراد اجتماع، گرفتار اشتباهات روشن می‌شوند. درواقع، آنچه برای شناسایی خوب از بد و خبیث از طیب لازم است، اکثریت کیفی است نه اکثریت کمی؛ یعنی افکار قوی‌تر و والاتر و عالی‌تر و اندیشه‌های تواناتر و پاک‌تر لازم است؛ نه کثرت نفرت طرفدار (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۹۴).

آیات دیگری که ذیل همین عنوان قرار می‌گیرد مربوط به آفرینش انسان از نطفه است: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ» (نحل: ۴)؛ «ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ» (مؤمنون: ۱۳) (ر.ک. کهف: ۳۷؛ انسان: ۲؛ نجم: ۴۶). با در نظر گرفتن مضامین ادعیه معصومان علیهم‌السلام و فراوانی بیانات دیگر معاصران قرآن دال بر انتقال منی از صلب به رحم و ایجاد نطفه، این مطلب که خلقت انسان از نطفه آغاز می‌شود تقریباً از واضحات است، اما تذکر به این نکته از این باب است که خداوند انسان را از غفلت خارج سازد؛ چراکه بیشتر انسان‌ها از این نعمت که خداوند وی را از حد یک نطفه بی‌مقدار تا انسان کامل رسانده، غفلت نموده و دچار تکبر می‌شوند. گویی اساساً این حقیقت را نمی‌دانند (این هدف در سیاق آیات مشابه، یعنی قیامت: ۳۷؛ عبس: ۱۹ مشهود است).

البته این در مورد آیاتی است که تنها به نطفه به‌عنوان مبدأ آفرینش توجه داده‌اند، اما دسته دیگری از آیات را که در آنها به مبدأ قدیم‌تر آفرینش انسان، یعنی خاک اشاره شده (از قبیل: فاطر: ۱۱؛ حج: ۵؛ غافر: ۶۷)، نمی‌توان از بدیهیات برشمرد؛ زیرا تبیین فرایند تبدیل خاک به نطفه انسان و منشأ بودن آن برای آفرینش او مسئله علمی دقیق و دیرپایی است و نمی‌توان چنین آیاتی را جزو بدیهیات شمرد. همچنین آیاتی را که در برخی تفاسیر از آنها این معنا برداشت شده که

جسمانی محدود و نیازمند همسر و فرزند باشد. این تعبیر، اشاره به بطلان خرافه‌ای دارد که در آن زمان در میان عرب‌ها وجود داشت و می‌گفتند: خداوند همسری از جنیان برای خود برگزیده است. همین معنا به‌عنوان یک احتمال در تفسیر آیه ۱۵۸ صافات نیز آمده است که می‌فرماید: «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا»؛ آنها میان خداوند و جن خویشاوندی قائل شدند (صنعانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۲۹). در مثال دیگری از این نوع، خداوند می‌فرماید: «وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا» (جن: ۶)؛ و اینکه مردانی از بشر به مردانی از جن پناه می‌بردند و آنها (جنیان) سبب افزایش گمراهی و طغیان‌شان می‌شدند. مراجعه انسانی که از خاک آفریده شده به موجوداتی که از آتش هستند، به دلیل تفاوت در آفرینش، محدودیت‌ها، نیازها و سبک زندگی نمی‌تواند عاقلانه و کارآمد باشد و این آیه در مقام از بین بردن خرافه و عقیده یادشده بوده که مردم پیش از نزول قرآن گرفتار آن بودند. البته جمعی از مفسران این جمله را اشاره به خرافه دیگری دانسته‌اند که در عصر جاهلیت وجود داشت و آن اینکه وقتی بعضی از قافله‌های عرب، شب‌هنگام به درهای وارد می‌شدند می‌گفتند: «اعوذ بعزیز هذا الوادی من شرِّ سفهاء قومه» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۵۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۶۸)؛ به بزرگ و رئیس این سرزمین از شر سفیهان قومش پناه می‌بریم. و عقیده داشتند: بزرگ جنیان با گفتن این سخن، آنها را از شر سفیهان جن حفظ می‌کند و از آنجا که خرافات، منشأ افزایش انحطاط فکری و ترس و گمراهی می‌گردید در آخر آیه، جمله «فَزَادُوهُمْ رَهَقًا» آمده است. به‌هرحال آیه مفهوم وسیعی دارد که هرگونه پناه بردن برخی انسان‌ها به جن را شامل می‌شود و خرافه فوق یک مصداق از آن است؛ زیرا در میان عرب، کاهنان معتقد بودند بسیاری از مشکلات را با کمک جن حل می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۴۲).

۳-۱. تنبیه بر غفلت

گاهی بیان آیه‌ای که بدیهی به نظر می‌رسد به‌منظور اصلاح باورها و یا رفع برخی از ابهامات موجود در میان مردم، بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده است. برای نمونه خداوند در آیه ۱۰۰ مائده می‌فرماید: «قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ...»؛ بگو: (هیچ‌گاه) ناپاک و پاک مساوی نیستند؛ هرچند فزونی ناپاک‌ها، تو را

به ترکیبی بودن نطفه انسان از مایعات تولیدمثلی مرد و زن اشاره دارند (تعبیر «امشاج» در انسان: ۲ و تعبیر «صلب و ترائب» در طارق: ۷)، نمی‌توان از بدیهیات دانست؛ زیرا این حقیقت که مایع جنسی زن نیز در تولیدمثل دخیل است، در دوران نزول معلوم نبوده است.

نمونه دیگر در این زمینه آیاتی است که از باور مسیحیان به الوهیت حضرت عیسیؑ پرده برمی‌دارد. مسئله‌ای که بارها در قرآن کریم از آن سخن گفته شده و بر بطلان آن استدلال شده است (نساء: ۱۷۱؛ مائده: ۱۷ و ۷۲؛ توبه: ۳۰). خداوند در آیه ۵۹ آل عمران می‌فرماید: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ مَثَل عیسی در نزد خدا، همچون آدم است که او را از خاک آفرید و سپس به او فرمود: موجود باش، او هم فوراً موجود شد. در این آیه، حضرت عیسیؑ به حضرت آدمؑ تشبیه شده است. مسئله‌ای به این روشنی که توسط مسیحیان مغفول واقع شده بود.

در تمثیل یادشده دو حجت و دلیل بر نفی الوهیت عیسیؑ وجود دارد:

حجت اول. هرچند حضرت عیسی پدر نداشته؛ ولی مخلوق خدا است و خدای تعالی از کیفیت خلقت او آگاه است. کسی که به دست دیگری خلق شده باشد، عبد است؛ نه رب.

حجت دوم. در خلقت حضرت عیسیؑ چیزی زائد بر خلقت آدمؑ نیست که باعث معبودیت ایشان شود؛ زیرا اگر کیفیت خلقت او مقتضی الوهیتش باشد، باید این اقتضا در آدمؑ نیز وجود داشته باشد؛ با اینکه مسیحیان، حضرت آدمؑ را معبود نمی‌دانند. پس باید در مورد حضرت عیسیؑ نیز چنین اعتقادی نداشته باشند؛ چون مماثلت این را اقتضا می‌کند. بنابراین از آیه شریفه این معنا برمی‌آید که خلقت عیسیؑ همانند خلقت آدمؑ طبیعی و مادی است؛ هرچند که بر خلاف سنت جاریه الهی در نسل‌ها (بدون پدر) بوده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۱۲).

۳-۲. دارای هدف حکیمانه

۳-۲-۱. فذلکه

در آیات شریف مواردی نیز یافت می‌شود که بدیهی است، ولی حکمت خاصی سبب ذکر آن شده است. برای نمونه در بخشی از آیه ۱۹۶ بقره آمده است: «فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتَ»

تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ». مفسران درباره علت تصریح به «تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» که منشأ شبهه توضیح واضحات در قرآن است، وجوه گوناگونی ذکر کرده‌اند (ر.ک. طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۴۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۱۰). یکی از بهترین وجوه، بیان علامه طباطبائی است که برای فهم سخن ایشان، به‌عنوان مقدمه باید فرق تمام و کمال تبیین گردد.

واژه کمال و تمام معنایی نزدیک به هم دارند. راغب اصفهانی در معنای کلمه «تمام» می‌گوید: تمام بودن هر چیز در جایی است که همه آنچه برای اصل وجود آن لازم است، به وجود آمده باشد؛ به‌گونه‌ای که دیگر احتیاج به چیزی خارج از خود نباشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶۸). برای نمونه، ساختمان یک مسجد وقتی تمام می‌شود که هر آنچه لازم داشته به آن ضمیمه شود، ولی «کمال» در جایی است که یک شیء بعد از آنکه «تمام» هست، درجه بالاتری به دست آورد. از این رو گفته‌اند: کمال، مرتبه‌ای بعد از تمام اجزاء است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱۲۵). به تعبیر علامه، کمال هر چیزی آن حال و یا وصفی است که وقتی موجودی آن را داشته باشد، اثری بالاتر از تمامیت دارا می‌شود. برای نمونه، اگر تمام اجزای بدن انسان جمع شود، به‌معنای تمامیت انسان است؛ ولی از عالم، شجاع و عفیف بودن تعبیر به کمال می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۷۵). از این رو گفته‌اند کمال به‌معنای حصول غرض از هر چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۶).

علامه طباطبائی در وجه آمدن «تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ...» می‌فرماید: این جمله به‌این معناست که سه روز روزه در حج و هفت روز در مراجعت، ده روز کامل است، اینکه در آیه شریفه عدد هفت را مکمل عدد ده خوانده، نه متمم آن، به این دلیل است که بفهماند هریک از سه روز و هفت روز حکمی مستقل و جداگانه دارد و هر کدام از روزه سه روز و هفت روز به‌خودی‌خود عملی تمام است و در تمام بودن به دیگری احتیاج ندارد، ولی کمال سه روز روزه در حج به این است که هفت روز روزه پس از مراجعت بدان ضمیمه شود. پس در کامل بودن نیاز به هفت روز دارد، نه در تمام بودن (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۷۷). به بیان دیگر، در آیه شریفه عنایت ویژه روی عدد ۱۰ وجود دارد و خداوند می‌خواهد به مخاطب تأکید کند که با افزودن عدد هفت به سه، اثر ویژه‌ای ایجاد می‌شود که مد نظر خداوند است. مورد مشابه دیگر، آیه ۱۴۲ اعراف است که خداوند تبارک و

معروف در مقابل منکر، هر کاری است که خوبی آن به وسیله عقل یا شرع شناخته شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۶۱) و مقصود از آن در آیه دعا و هر سخن زیبایی است که در رد سائل گفته می‌شود. مقصود از «ذی» سخن زشت و منت نهادن و مانند آن است. معنای آیه این است که اگر سائل سخن ناراحت‌کننده بیان داشت و خلاف ادب سخن گفت، گفتار پسندیده و دعا کردن به وی و عفو و گذشت نسبت به سخنان خلاف ادبش، از بخششی که منت و آزار به دنبال آن باشد، بهتر است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۸۹). «گفتار پسندیده» از اصول کلی حسن معاشرت با دیگران است. مغفرت نیز، دستوری درون‌دینی محسوب می‌شود؛ زیرا اگر در درون نظام اسلامی برخورد و بدرفتاری میان مسلمانان رخ دهد، اصل کلی این است که دو طرف باید بکوشند بدی و دشمنی را از بین ببرند و شیطان را در لقاء دشمنی ناامید کنند، نه اینکه یکدیگر را دشمن بدانند و در پی نفی و طرد یکدیگر باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱۲، ص ۳۵۹). شاید بتوان دلیل ترجیح سخن پسندیده بر انفاق همراه با اذیت و منت را این‌گونه بیان داشت: آبرو و شخصیت فقیر بالارزش‌تر از حفظ شکم وی است. گفت‌وگوی خوش، سبب تسکین او و عامل رشد است، درحالی‌که صدقه همراه با اذیت و منت نه تنها پاداش اخروی برای انفاق‌گر ندارد؛ بلکه به‌این‌معناست که وی مالی که انفاق شده را بزرگ می‌شمارد و از درخواست سائل ناراحت شده است و این دو فکر غلط باید از دل انسان با ایمان دور شود؛ چراکه مؤمن باید متخلق به اخلاق خدایی باشد (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۸۹).

گذشته از همه اینها، اصل بهتر بودن کلام نیکو از کمک همراه با منت، آنچنان هم بدیهی نیست و چه‌بسا واقعاً برخی تصورشان این باشد که سیر کردن شکم فقیر حتی با منت، از نبود آن همراه با بیان خوش، بهتر است. از این‌رو تذکر قرآن چنین توهمی را برطرف می‌کند و در این فرض، آیه اساساً از موضوع یادکرد بدیهیات خارج می‌شود.

۳-۳. دارای نکته بلاغی

گاهی انگیزه‌های بلاغی، مقتضی آوردن کلامی بدیهی می‌شوند. برای نمونه، فضای حاکم بر سخن مانند تحقیر، تعظیم، تحسین، تنبیه و مانند آن، گوینده را بر آن می‌دارد تا سخنی بدیهی را به صورت یک جمله خبری بیاورد، چنان‌که وقتی کسی کاری دون شأنش انجام داده باشد، به او می‌گویند: تو (مثلاً) شصت سال سن داری؛ یا تو (مثلاً) وزیر این مملکت هستی؛ یا به کسی که بر اثر

تعالی می‌فرماید: «وَ وَاَعْدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ اتَّمَمْنَاهَا بِعَشْرِ قَتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً...»؛ و ما با موسی، سی شب وعده گذاشتیم؛ سپس آن را با ده شب (دیگر) تکمیل نمودیم. به‌این‌ترتیب، میعاد پروردگارش (با او)، چهل شب تمام شد. شاید به ذهن خطور کند که بسیار روشن است که جمع میان عدد سی و ده، چهل می‌شود. پس، چرا خداوند به آن تصریح نموده است؟

پاسخ این است که در آیه مذکور، اشاره به یکی دیگر از صحنه‌های زندگی بنی‌اسرائیل و حضرت موسی ﷺ است و آن جریان رفتن موسی به میعادگاه پروردگار، گرفتن احکام تورات از طریق وحی، تکلم با خدا، آوردن جمعی از بزرگان بنی‌اسرائیل به میعادگاه برای مشاهده این جریان و اثبات اینکه هرگز خداوند را با چشم نمی‌توان دید، است که به دنبال آن داستان، گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل، انحراف از مسیر توحید و آن غوغای عجیب سامری ذکر شده است. به همین منظور، نخست می‌فرماید: «ما به موسی سی شب (یک ماه تمام) وعده دادیم، سپس با ده روز دیگر آن را کامل ساختیم و وعده خدا با او در چهل شب پایان یافت (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۳۹).

اما هدف از تصریح بر جمله به‌ظاهر زائد «فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً»، همان چیزی است که نویسندگان، آن را «فذلکة» می‌نامند. فذلکه یعنی ارائه خلاصه‌ای از کلام در پایان سخن، برای جمع‌بندی مطلب؛ به‌عبارتی آیه به مخاطب توجه می‌دهد که این ملاقات، طی سیری دومرحله‌ای، نهایتاً با چهل روز ختم شد. بنابراین خداوند عنایت ویژه بر عدد ۴۰ داشته و می‌خواهد این مطلب را با تأکید بیشتری به مخاطب القا کند، خصوصاً اینکه اگر این جمله ذکر نمی‌شد، ممکن بود تصور شود حضرت موسی ﷺ سی شب را با ده شب تمام کرده و مجموعاً ده روز در میقات بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۲۹).

۳-۲. توجه دادن به فطریات

حکمت دیگری که در پاره‌ای از آیات به‌ظاهر روشن قرآن می‌توان جست‌وجو کرد، توجه دادن انسان به فطرت و امور فطری خویش است تا از رهگذر اندیشه در امور یادشده در مسیر هدایت و کمال گام بردارد. برای مثال، در آیه ۲۶۳ بقره می‌فرماید: «قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى»؛ گفتاری پسندیده [در برابر نیازمندان] و گذشت [از اصرار و تندی آنان] بهتر از صدقه‌ای است که آزاری به دنبال آن باشد.

تصادف دیگری را کشته، اما خیلی برایش مهم نیست، گفته می‌شود: این کسی که کشته شده یک انسان است، پدر و مادر دارد، خانواده و عزیزی دارد. در قرآن نیز برخی از آیاتی که بدیهی به نظر می‌رسد از مواردی است که نکته بلاغی خاصی در آن نهفته است. در ادامه به بعضی از این قبیل آیات می‌پردازیم:

۳-۳-۱. اسلوب کنایه

نمونه‌ای از آیات که ممکن است در نگاه اول خیلی روشن به نظر برسد، آیاتی است که با استفاده از اسلوب کنایه مطلبی را القا نموده است. برای مثال، خداوند متعال در آیه ۴۰ اعراف می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ»؛ کسانی که آیات ما را تکذیب کردند و در برابر آن تکبر ورزیدند، (هرگز) درهای آسمان به رویشان گشوده نمی‌شود و (هیچ‌گاه) داخل بهشت نخواهند شد، مگر اینکه شتر از سوراخ سوزن بگذرد. این گونه گنهکاران را جزا می‌دهیم.

بر خلاف آیات دیگری که تا کنون به آنها پرداخته شد، آنچه در اینجا مصداق ذکر بدیهیات تلقی می‌شود، نه ظاهر آیه شریفه؛ بلکه لازمه مضمون آن است، به این صورت که وقتی ورود تکذیب‌کنندگان و مستکبران به بهشت را مشروط به فرو رفتن شتر در سوراخ سوزن می‌کند، در حقیقت مخاطب را به این صرافت می‌اندازد که این کار غیرممکن است. به عبارتی روشن‌تر، جمله «فرو رفتن شتر در سوراخ سوزن محال است»، گزاره‌ای بدیهی است که قرآن آن را به صورت غیرمستقیم در بطن آیه نهفته است و با اندکی تأمل در سیاق آن، انسان متوجه کنایه بودن آن می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۱۱۵). کاربرد کنایه در جایی است که گوینده به هر دلیل نخواهد به مطلب تصریح کند. از این رو لفظی را ذکر کرده و لازم معنای آن را اراده می‌کند (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۶). بر این اساس می‌توان آیه را این‌طور تبیین نمود که منظور آیه، این نیست که حقیقتاً در مقام بیان محال بودن ورود شتر در سوزن خیاطی باشد، بلکه خداوند با استفاده از کنایه، محال بودن ورود تکذیب‌کنندگان به بهشت را به بهترین شیوه بیان فرموده است؛ چراکه هر مقدار وجه شبه در شبهه قوی‌تر باشد، بلاغت بیشتری به مخاطب القا می‌شود و چون عبور شتر از سوراخ سوزن غیرممکن

است، محال بودن ورود تکذیب‌کنندگان به بهشت با بالاترین اسلوب بلاغی منتقل می‌شود.

گاهی بیان آیه‌ای که بدیهی به نظر می‌رسد ناظر به رفتاری از برخی انسان‌هاست که در عمل، بی‌توجهی خود را نسبت به آن نکته به ظاهر بدیهی ثابت کرده‌اند؛ یعنی یک مطلب به‌ظاهر بدیهی، مغفول گروهی از مردم بوده است. برای مثال، خداوند در آیه ۴ احزاب می‌فرماید: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ...»؛ خداوند برای هیچ کسی دو قلب در درون وجودش نیافریده است. شاید برای کسی چنین توهم شود که ذات اقدس الهی، مطلبی ساده را بیان فرموده و روشن است که هر انسان سالم، تنها یک قلب در سینه خود دارد. در پاسخ باید گفت: اولاً منظور از قلب، قلب صنوبری که معمولاً در سمت چپ بدن تعبیه شده نیست، بلکه تعبیری کنایی از این نکته است که دو باور نافی هم در یک جا جمع نمی‌شوند، و اگر دو اعتقاد متنافی وجود داشته باشد، باید بدانیم که دو قلب به آن دو معتقد است؛ یعنی دو فرد مخالف هریک به یکی از آن دو اعتقاد دارند و ممکن نیست یک فرد به هر دو معتقد باشد؛ چراکه خداوند برای یک انسان دو قلب در سینه قرار نداده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۲۷۴). ثانیاً اگر هم به معنای قلب صنوبری باشد؛ تفسیر دیگری نیز برای آیه وجود دارد که وجود مطلب به‌ظاهر بدیهی را توجیه می‌کند. طبق گفته برخی مفسران، در عصر نزول، چنین اعتقادی (وجود دو قلب در سینه) در میان برخی رواج داشت، و آیه در مقام رفع این عقیده نادرست نازل شد. طبق این بیان، شأن نزول آیه چنین است که در دوران جاهلیت مردی به نام جمیل بن معمر زندگی می‌کرد که دارای حافظه بسیار قوی بود. او ادعا می‌نمود که در سینه من دو قلب وجود دارد و با هر کدام از آنها بهتر از پیامبر ﷺ می‌فهمم! از این رو مشرکان قریش او را ذوالقلبین (صاحب دو قلب) می‌نامیدند. در روز جنگ بدر که مشرکان فرار کردند، جمیل بن معمر نیز در میان آنها بود. ابوسفیان او را در حالی دید که کفش‌هایش لنگه‌ای در دست و لنگه‌ای به پا فرار می‌کرد. ابوسفیان به او گفت: چه خبر؟ گفت: لشکر فرار کرد گفت: پس چرا لنگه کفشی را در دست داری و دیگری را در پا؟! جمیل گفت: متوجه نبودم و گمان می‌کردم که هر دو لنگه در پای من است. معلوم شد با آن همه ادعا، چنان دست و پای خود را گم کرده که به اندازه یک قلب هم چیزی نمی‌فهمد (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۵۲۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۱۶). به‌هرحال، آیه شریفه یا یک تعبیر کنایی است و یا برای رفع چنین اوهامی نازل شده که برای آنان چندان واضح نبوده است.

(الف) نمونه‌ای از توبیخ برخی انسان‌ها به علت عدم فهم مطلب خیلی واضح، جملاتی در قرآن کریم است که اگر انسان آن جملات را به یک کودک بگوید، وی به راحتی قادر به درک آن خواهد بود. برای مثال، خداوند در آیات متعددی به پیامبر ﷺ می‌فرماید: تو نمی‌توانی سخت را به گوش مردگان برسانی و نیز کران را هنگامی که روی برمی‌تابند و پشت می‌کنند، صدا کنی: «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ» (نمل: ۸۰؛ روم: ۵۲). یا در آیه دیگری فرموده است: «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (انعام: ۳۶)؛ تنها کسانی که می‌شنوند، اجابت می‌کنند، و [اما] مردگان را خداوند [در

کرد که خداوند سبحان در این آیات در مقام توبیخ گروهی از افراد گمراه است که باب هدایت را بر خود بسته‌اند، طریق ضلالت را در پیش گرفته‌اند و بنای خود را بدون پایه و اساس بنیان نهاده‌اند. به علاوه اینکه خداوند با این عبارات، درصدد تسلی پیامبر ﷺ بر عدم حق‌پذیری برخی از انسان‌هاست.

نتیجه‌گیری

۱. یکی از شبهات در رابطه با اعجاز بیانی، وجود آیات حاوی مطالب روشن و واضح در قرآن کریم است. در این نوشتار از دو راه کلی و بررسی موردی به این شبهه پاسخ داده شده است.
۲. به‌طور کلی در اعجاز بیانی بیشترین تأکید بر زیبایی سخن توأم با رسایی بیان است. تناسب سخن با مقام و موقعیت شنونده و محیط، تعیین‌کننده مقدار رسایی آن است. اگر شنونده نیاز به توضیح داشته باشد توضیح سخن، حتی اگر آن سخن امر واضحی باشد، منافاتی با اعجاز بیانی نخواهد داشت.
۳. با بررسی موارد ادعای بدهت در آیات قرآن، می‌توان آنها را در سه دسته کلی جای داد: الف) در برخی آیات پندار بدهت وجود دارد و مطلب آیه آنچنان‌که انگاشته می‌شود روشن نیست. ب) در دسته دیگری از آیات، بیان مطلب واضح دارای حکمتی است که ذکر آن را معقول ساخته و متناسب با اعجاز بیانی است. ج) در برخی دیگر از آیات، بیان مطلب واضح دارای نکته بلاغی خاصی مانند سخن کنایی یا اعتراف توبیخی است.

منابع

- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۴۲۲ق). *دلائل الإعجاز فی علم المعانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جمعی از نویسندگان (بی‌تا). *شبهات المشککین*. بی‌جا: بی‌نا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف*. بیروت: دار الکتب العربی.
- سیحانی، جعفر (۱۴۲۱ق). *مفاهیم القرآن*. قم: مؤسسه امام صادق.
- سید قطب (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۲۱ق). *الإتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دار الکتب العربی.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۱ق). *تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق*. بیروت: دار المعرفة.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، علی بن ربن (۱۴۰۲ق). *الدین والدولة فی اثبات نبوة النبی*. بیروت: دارالافتاء الجدیة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *التفسیر العیاشی*. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتب.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- هاشمی، سیداحمد (۱۳۸۱). *جواهر البلاغة*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.

قرآن کریم.

ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۳۸۷). *معجم مقاییس اللغة*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر.

ابومسلم اصفهانی، محمد بن بحر (۲۰۰۹م). *موسوعة تفاسیر المعتزلة*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب (۱۴۲۱ق). *اعجاز القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

بحرانی، هاشم (۱۴۱۵ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه البعثة.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *انوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جازم، علی و امین، مصطفی (۱۴۱۱ق). *البلاغة الواضحة*. قم: مؤسسه البعثة.

An Examination of the Impediment of the "Ḍarb" Narrations to the Authority of Thematic Interpretation

 **Seyed Mohammad Mahdi Hosseini** / Level 4 in Jurisprudence and Principles, and Ph.D. in Jurisprudence and Islamic Studies, specializing in Qur'anic Interpretation and Sciences, Al-Mustafa International University smmhosseini1400@yahoo.com
Gholamali Azizikia / Associate Professor, Department of Qur'anic Interpretation and Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute azizikia@iki.ac.ir

Received: 2025/03/02 - Accepted: 2025/07/13

Abstract

Within the ḥadīth compilations of both major Islamic schools (Shi'a and Sunni), narrations exist that condemn the practice of "Ḍarb al-Qur'an bi al-Qur'an". A conceptual analysis of this term and an assessment of the validity of these narrations are necessary, particularly regarding their potential to impede the interpretation of the Qur'an by the Qur'an (tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an) and the thematic interpretation of the Holy Qur'an (al-tafsīr al-mawḍū'ī), which are among the most important tools for discerning the intents of the Lawgiver within the Divine Book. This research seeks to examine the chains of transmission and the textual meanings of the "Ḍarb" narrations found in both Shi'a and Sunni sources, and to analyze the relationship between these narrations and the evidence supporting the authority of interpreting the Qur'an by the Qur'an and thematic interpretation, utilizing a jurisprudential and principles-based ijtihādī methodology. The most significant findings of this study are as follows: 1. These narrations are considered authentic from a transmission (sanad) perspective. 2. The condemned "Ḍarb" in these narrations means the failure to observe the established principles of interpretation, such as considering the general and the specific (al-ʿāmm wa al-khāṣṣ), the abrogating and the abrogated (al-nāsikh wa al-mansūkh), and the ambiguous and the clarifying (al-mujmal wa al-mubayyin), when extracting divine intents. The primary cause of this is separation from the Ahl al-Bayt (AS), who are the complete authorities on the Holy Qur'an. 3. These narrations do not impede the authority of interpreting the Qur'an by the Qur'an and thematic interpretation, provided that the complete principles of interpretation are observed and the perspectives of the Ahl al-Bayt (AS) are considered to the extent possible, based on the validity and content of the interpretive narrations. The most important innovation of this research is its methodological approach, which involves a jurisprudential and principles-based ijtihādī examination of these narrations- an approach not observed in previous studies.

Keywords: Narrations on Ḍarb al-Qur'an, absolute terms in narrations, authority, thematic interpretation, Ijtihādī Method.

نوع مقاله: ترویجی

بررسی مانعیت روایات ضرب از حجیت تفسیر موضوعی

سیدمحمد مهدی حسینی  / سطح ۴ فقه و اصول و دکترای فقه و معارف، گرایش تفسیر و علوم قرآن جامعة المصطفی العالمیه smmhosseini1400@yahoo.com
 غلامعلی عزیزی کیا / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *
 دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۲
 azizikia@iki.ac.ir

چکیده

در مجامع حدیثی فریقین روایاتی در ذم ضرب قرآن به قرآن وارد شده است. مفهوم‌شناسی این اصطلاح و اعتبارسنجی این روایات از جهت احتمال مانعیت از تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی قرآن کریم که بهترین ابزار برای دستیابی به مقاصد شارع در کتاب الهی است، ضرورت دارد. این پژوهش درصدد بررسی سندی و دلالتی روایات ضرب در احادیث خاصه و عامه و نسبت این روایات با ادله حجیت تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی با روش اجتهادی فقهی و اصولی است. مهم‌ترین نتایج این پژوهش عبارتند از: ۱. این روایات به لحاظ سندی معتبر است. ۲. مقصود از ضرب مذموم قرآن در این روایات عدم رعایت ضوابط تفسیر مثل ملاحظه عام و خاص و ناسخ و منسوخ و مجمل و مبین در استخراج مقاصد الهی است که مهم‌ترین عامل آن جدایی از اهل بیت^{علیهم‌السلام} به عنوان عالمان کامل به قرآن کریم است. ۳. این روایات مانع از حجیت تفسیر قرآن به قرآن و موضوعی با رعایت کامل ضوابط تفسیر و در نظر گرفتن دیدگاه اهل بیت^{علیهم‌السلام} در حد میسر از جهت اعتبار و مدلول روایات تفسیری نیست. مهم‌ترین نوآوری این تحقیق، روش بررسی اجتهادی فقهی و اصولی این روایات است که در پژوهش‌های گذشته دیده نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: روایات ضرب قرآن، اطلاق روایات، حجیت، تفسیر موضوعی، روش اجتهادی.

مقدمه

قرآن کریم به عنوان مهم ترین منبع هدایت تا روز قیامت در بسیاری از موارد برای روشن شدن مقصود خداوند متعال نیاز به توضیح و تفسیر دارد. واژه «تفسیر»، مصدر باب تفعیل از ماده «فسر» به معنای بیان و توضیح دادن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۰۴). این واژه هم معنای با مصدر ثلاثی مجرد «فسر»، البته همراه با مبالغه که ویژگی غالبی این باب است و به معنای «کشف مقصود از لفظ مشکل» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۵). در ترکیب «تفسیر قرآن» واژه «تفسیر» به همان معنای لغوی به کار رفته است و هر نوع بیان برای رفع غموض از معنای آیات قرآن کریم تفسیر به شمار می آید، حتی اگر روش بیان فاقد ویژگی های لازم برای تفسیر مورد قبول شارع و از مقوله تفسیر به رأی ناصواب باشد. مؤید این دیدگاه، کاربرد این واژه در روایتی از امام صادق (ع) است که تفسیر به رأی باطل هم مصداق تفسیر شمرده شده است که مفسر در صورت مطابقت با واقع غیرمأجور و در صورت مخالفت با واقع گناهکار است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷).

یکی از روش های تفسیر قرآن، تفسیر به وسیله خود قرآن و آیات دیگر آن است. تفسیر قرآن به قرآن در نظریه صحیح، تفسیر قرآن به همه قرائن متصل و منفصل آیات و از جمله به روایاتی است که مخصص عمومات و یا مقید اطلاقات یا مبین اجمال آیات است (بابایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۲۶).

در تقسیمی دیگر به لحاظ اسلوب، تفسیر قرآن به «ترتیبی» و «موضوعی» تقسیم می شود. تفسیر ترتیبی تفسیر آیه به آیه قرآن کریم و به ترتیب آیات است. تفسیر موضوعی عبارت است از: «بیان مفاد واژگان و عبارات آیات قرآن و آشکار ساختن مراد خداوند در موضوعی از موضوعات با بهره گیری از مجموعه آیات مرتبط با آن و بر اساس روش گفت و گوی عقلایی و ادبیات عربی» (رجبی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱). هر دو اسلوب تفسیری از زمان نبی اکرم (ص) وجود داشته است، اما تفسیر موضوعی نسبت به تفسیر ترتیبی در طول تاریخ رواج کمتری داشته و بیشترین آثار تفسیر موضوعی مربوط به دوران معاصر است. با تکامل معارف انسان و پدید آمدن سؤالات جدید، قرآن کریم نیازمند تفسیرهای صحیح و روزآمد در هر زمانه ای با توجه به معارف جدید حاصل شده برای بشر است. تفسیر موضوعی و لازمه اجتناب ناپذیر آن، یعنی تفسیر قرآن به قرآن، روشی کارآمد برای

رسیدن به مقاصد الهی در قرآن کریم است و پاسخ گویی نیازهای جدید بشر در بسیاری از موارد متوقف بر این نوع تفسیر و حجیت و اعتبار معارف حاصل شده از این روش است. اولین و مهم ترین مسئله در تفسیر موضوعی قرآن کریم حجیت و اعتبار این روش تفسیری است. مقصود از حجیت و اعتبار جواز نسبت دادن معارف حاصل از این روش تفسیری به خداوند متعال است. محققان برای اثبات اعتبار این روش تفسیری قرآن به قرآن و همچنین تفسیر موضوعی به سیره عقلایی بر درک مقصود متکلم به وسیله کلمات دیگر او و امضای این سیره به وسیله آیات و روایات متعدد استناد نموده اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۳؛ بابایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۲۷؛ رستمی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۶؛ یدالله پور، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵-۱۵۵؛ حجتی و احسانی، ۱۳۸۵). اقتضای این ادله برای اثبات حجیت تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی از پیش فرض های پذیرفته شده این تحقیق است. برای اثبات حجیت علاوه بر اقتضای دلیل های ذکر شده، بررسی موانع احتمالی حجیت این روش تفسیری ضروری است. در مجامع روایی شیعه و اهل سنت به برخی از روایات در نظر ابتدایی، ممکن است مانع از اعتبار تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی به نظر رسد. مهم ترین آنها یک دسته روایاتی است که از ضرب بخشی از قرآن به بخش دیگر نهی نموده است و در برخی از آنها این عمل موجب کفر به خدای سبحان معرفی شده است. در نظر ابتدایی نوعی تنافی بین این روایات با ادله اعتبار روش تفسیر موضوعی و تفسیر قرآن به قرآن تعارض به چشم می آید و همین امر سبب مخالفت برخی از پژوهشگران با اعتبار روش تفسیر موضوعی و تفسیر قرآن به قرآن شده است (بی آزار شیرازی، ۱۳۶۸).

سؤال اصلی این است که آیا روایات ضرب مانع حجیت تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی است؟

سؤالات فرعی برای رسیدن به پاسخ سؤال اصلی چنین است:

۱. آیا روایات ضرب در احادیث فریقین به لحاظ سندی معتبرند؟ ۲.
- مقصود از ضرب قرآن در این روایات چیست؟ ۳. رابطه این روایات با ادله حجیت تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی به لحاظ تعارض بدوی یا تعارض مستقر چیست؟
- اهمیت این تحقیق به جهت نیاز غیرقابل انکار به تفسیر

و شیخ صدوق نقل شده است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱۲؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۰؛ ۱۴۰۶ق، ص ۲۸۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸).

بررسی سند روایت

از نظر سند، نقل کلینی بنا بر تحقیق صحیح است؛ چراکه همه راویان سند غیر از قاسم بن سلیمان در کتب رجال مورد توثیق دانشمندان رجال‌اند، اما قاسم بن سلیمان، اگرچه درباره وی توثیق صریحی در کتب ذکر نشده است، اما با توجه به چند اماره، اطمینان به وثاقت او حاصل می‌شود: ۱. دو نفر از اجلای از اصحاب اجماع، یعنی حماد بن عیسی و یونس بن عبدالرحمن از او اخذ حدیث کرده‌اند. ۲. کتاب وی را نضر بن سوید نقل می‌کند، نجاشی او را «صحیح الحدیث» دانسته است که فقط احادیث معتبر را روایت کرده و به راوی ضعیف و روایت مرسله اعتماد نمی‌کند و در همه موارد فراوانی که در کتب اربعه از او نقل حدیث شده است، واسطه‌اش نضر بن سوید است. بنابراین ظاهر نقل کتاب قاسم بن سلیمان توسط نضر بن سوید، موثق بودن قاسم بن سلیمان است (ر.ک. شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۴۰۲). ۳. بر اساس برخی از مبانی پذیرفته‌شده از سوی گروهی از محققان وقوع این راوی در سلسله اسناد کامل الزیارات و تفسیر قمی و عدم وجود قبح در مورد او هم در اثبات موثق بودن کافی است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۱).

دو نقل شیخ صدوق نیز فقط اختلاف آن با نقل کلینی در ابتدای سند است و دو مروی‌عنه ابتدای سند نیز هر دو مورد توثیق هستند.

بررسی دلالت روایت

بیشتر اهل لغت معنای ماده «ضرب» را معروف و شناخته شده که همان معنای «زدن» در فارسی است، ذکر نکرده‌اند. ابن فارس ماده «ضرب» را اصل واحد مشترک در همه موارد استعمالات حقیقی و مجازی دانسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۹۷). مصدر «ضرب» به معنای قرار دادن چیزی بر چیزی با شدت برای تأثیر در آن (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۲۷)، و همچنین به معنای درهم آمیختن و مخلوط کردن است، وقتی که شیر خوب و بد را با هم درمی‌آمیزند، به آن «ضرب» گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۴۸). «ضرب الشی بالشیء»، یعنی چیزی را با چیز دیگر در هم آمیخت (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۶).

در روایت شریفه فعل «ضرب» به معنای کنایی متناسب با همان

موضوعی در جهت پاسخ به پرسش‌های روزافزون جامعه بشری است. نیازی که با اکتفا به روش تفسیر ترتیبی شایع در طول تاریخ تفسیر قابل پاسخ به نظر نمی‌رسد. همچنین خطر بزرگ ذکرشده در برخی از این روایت برای ضرب بخشی از قرآن به بخش دیگر بیان شده است، بررسی دقیق و تحلیل مفهومی این روایات برای اطمینان از در امان بودن از خطر کفر را ضروری ساخته است.

یکی از پژوهش‌های مستقل در این زمینه مقاله «نقد و بررسی ضرب قرآن» (ایازی، ۱۳۸۵) است که با مقایسه مضمون این روایت در روایات مجامع حدیثی شیعه و اهل سنت معنایی مقید از ضرب قرآن ارائه نموده است که با وجود جامع بودن تحقیق، هدف اصلی معناشناسی ضرب قرآن در روایات اهل بیت (ع) با شاهد گرفتن متن روایت در مجامع حدیثی اهل سنت است و روش اجتهادی فقهاتی بررسی احادیث و ارتباط این روایات با حجیت و اعتبار تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی در مرتبه دوم از اهتمام بوده است.

مقاله «معناشناسی تطبیقی حدیث ضرب القرآن بالقرآن و ارتباط آن با تفسیر به رأی» (قدسی و امینی تهرانی، ۱۳۹۴)، به بررسی سندی روایات ضرب در فریقین پرداخته است و در ادامه رابطه معنایی ضرب قرآن را با تفسیر به رأی مطرح نموده است. این مقاله ناظر به ارتباط این روایات با حجیت تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی نیست.

این پژوهش در پی بررسی این دسته از روایات که از آنها به روایات ضرب تعبیر می‌شود، از جهت سند و دلالت و مانعیت از اعتبار و حجیت تفسیر موضوعی و تفسیر قرآن به قرآن با روش اجتهادی فقهی و اصولی است و همین جهت نقطه تمایز این تحقیق از سایر پژوهش‌هایی است که نگارندگان به آنها دست یافته‌اند.

۱. روایات ضرب در مجامع حدیثی شیعه

۱-۱. علی بن ابراهیم عن ابیه عن نضر بن سوید عن قاسم بن سلیمان، عن أبی‌عبدالله (ع) قال: «قال أبی: ما ضرب رجل، القرآن بعضه ببعض الا کفر»

امام صادق (ع) از پدرشان امام باقر (ع) حکایت می‌کند که فرمود: «هیچ کس برخی از قرآن را به برخی دیگر نزد، مگر آنکه کافر شد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۲).

این روایت با همین متن توسط احمد بن ابی‌عبدالله برقی، عیاشی

والجواب، والقطع والوصل، والمستثنی منه والجاری فیه، والصفه لما قبل مما يدل علی ما بعد، والمؤکد منه والمفصل، وعزائمہ ورخصه، ومواضع فرائضه وأحكامه، ومعنی حاله وحرامه الذی هلک فیه الملاحدون، والموصول من الألفاظ والمحمول علی ما قبله و علی ما بعده، فلیس بعالم بالقرآن ولا هو من أهله. ومتی ما ادعی معرفه هذه الأقسام مدعٍ بغیر دلیل فهو کاذب مرتاب، مفتري علی الله الکذب ورسوله، ومأواه جهنم وبئس المصیر (شریف مرتضی، ۱۳۸۴، ص ۵۵-۵۶، به نقل از: تفسیر نعمانی).

اسماعیل بن جابر می گوید که از امام صادق ع شنیدم که فرمود: «خداوند تبارک و تعالی محمد ص را فرستاد و او را آخرین پیامبران قرار داد و هیچ پیامبری پس از او نیست. کتابی بر او نازل کرد و کتاب های آسمانی را با آن خاتمه داد، در آن کتاب، حلال ها و حرام هایی قرار داد و حلال آن تا قیامت حلال است و حرام آن تا قیامت حرام است، در آن قانون شما و اخبار افراد قبل و بعد از شما است. پیامبر ص آن را علامت باقی مانده در اوصیای خود قرار داد، اما مردم اوصیای آن حضرت را که شاهدان بر اهل همه زمان ها هستند، رها کردند و از آنها دور شدند، آنها را کشتند و دیگران را دنبال کردند و از آنها اطاعت کردند، حتی با کسانی که ولایت خود نسبت به آن والیان امر را اظهار کردند و علوم آنها را طلب کردند، دشمنی کردند. خداوند می فرماید: «و پاره ای از آنچه به آن تذکر داده شدند، فراموش کردند و پیوسته بر گروهی از خائنان از آنها اطلاع می یابی»، برای اینکه اینان در اثر دور شدن از علم اوصیا، خودسرانه به تفسیر قرآن پرداختند و پاره ای از قرآن را به پاره ای دیگر زدند، به آیه ای که نسخ شده تمسک کردند، به خیال اینکه ناسخ است، به آیه ای متشابه تمسک کردند، به گمان اینکه آیه ای محکم است، به آیه ای که مخصوص به موردی معین است برای اثبات مطلبی عام استدلال کردند، به خیال اینکه آن آیه عام است، و به اول یک آیه احتجاج کردند، و علت تأویل آن را رها نمودند و هیچ توجهی به آغاز و انجام آیه ننموده، موارد و مصادرش را نشناختند، چون نخواستند به اهل قرآن رجوع نمایند، در نتیجه هم گمراه شدند و هم گمراه کردند و بدان که - خداوند تو را بیامرزد - که کسی که ناسخ و منسوخ را در کتاب خداوند نمی شناسد و خاص را از عام، محکم را از متشابه، رخصت را از عزیمت، مکی و مدنی، اسباب نزول و مبهم از قرآن در کلمات منقطع و متصل آن و آنچه از علم قضا و قدر، تقدیم و تأخیر،

معنای لغوی به کار رفته است و مقصود از آن کنار هم قرار دادن بخشی از آیات قرآن در کنار بخش دیگر است. با وجود عدم ذکر قید لفظی برای این فعل که به لحاظ مفهوم شامل هر نوع کنار هم قرار دادن آیات می شود، با توجه قرینه متصل ذیل روایت که این عمل مساوی با کفر به خداوند معرفی شده است، اطلاق نسبت به بسیاری از افراد «ضرب» شکل نمی گیرد و فقط نسبت به افرادی از این فعل که با داعی متناسب با کفر، مثل تحریف معنوی قرآن به وسیله تفسیر به رأی و بدعت گذاری در جامعه و مثل آن شکل می گیرد.

۱-۲. سید مرتضی در رساله محکم و متشابه، روایتی طولانی را از تفسیر نعمانی نقل نموده است که به جهت اهمیت نکات موجود در روایت، به طور کامل ذکر می شود. روایت چنین است: «قال ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر النعمانی رضی الله عنه فی کتابه فی تفسیر القرآن: حدثنا احمد بن محمد بن سعید بن عقده، قال: حدثنا احمد بن یوسف بن یعقوب الجعفی، عن اسماعیل بن مهران، عن الحسن بن علی بن ابی حمزه، عن ایه، عن اسماعیل بن جابر، قال: سمعت ابا عبدالله جعفر بن محمد الصادق ع یقول: «إن الله تبارک و تعالی بعث محمداً ص فختم به الأنبياء فلا نبی بعده، و أنزل علیه کتاباً فختم به الکتب فلا کتاب بعده، أحل فیه حلالاً، و حرم فیه حراماً، فحلاله حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة، فیه شرعکم، و خبر من قبلکم و بعدکم وجعله النبی ص علماً باقیاً فی أوصیائه، فترکهم الناس وهم الشهداء علی أهل کل زمان وعدلوا عنهم، ثم قتلوهم، و أتبعوا غیرهم وأخلصوا لهم الطاعه، حتی عاندوا من أظهر ولایه و لاه الأمر و طلب علومهم. قال الله تعالی: «وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلُعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ»، و ذلک أنهم ضربوا بعض القرآن ببعض، واحتجوا بالمنسوخ وهم یظنون أنه الناسخ، واحتجوا بالمتشابه وهم یرون أنه المحکم، واحتجوا بالخاص وهم یقدرون أنه العام، واحتجوا بأول الآیه و ترکوا السبب فی تأویلها ولم یظنوا إلى ما یفتح الکلام و إلى ما یختمه، ولم یعرفوا موارد و مصادره، إذ لم یأخذوه عن أهله، فضلوا وأضلوا واعلموا، رحمکم الله، أنه من لم یعرف من کتاب الله عزوجل الناسخ من المنسوخ، والخاص من العام، والمحکم من المتشابه، والرخص من العزائم، والمکی و المدنی، وأسباب التنزیل، والمبهم من القرآن فی ألفاظه المنقطعه والمؤلفه، وما فیه من علم القضاء والقدر، والتقدیم والتأخیر، والمبین والمعمی، والظاهر والباطن، والابتداء من الانتهاء، والسؤال

مبین و مجمل، ظاهر و باطن، ابتدا و انتها، سؤال و جواب، قطع و وصل، و مستثنا منه و جاری در آن و صفت ما قبل از صفت مابعد و مؤکد و مفصل و عزائم و رخصت‌ها و مواضع فرائض و معنای حلال و حرام که در آن ملحدان هلاک می‌شوند و موصول از الفاظ و محمول بر قبل و بعد، او نه دانشمند قرآن است و نه از اهل آن است و هر وقت که ادعای معرفت این اقسام را کرد، او مدعی بدون دلیل و دروغگوی اهل شک است که دروغ بر خدا و پیامبر می‌بندد و جایگاه او جهنم است که جایگاهی است.»

بررسی سند روایت

روایت به جهت وجود احمد بن یوسف بن یعقوب که توثیقی در مورد او نیست و همچنین به جهت حسن بن علی بن ابی‌حمزه بطائنی که از رؤسای واقفه و مورد تضعیف بسیاری از دانشمندان رجال است (کشی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۵۲؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۳۱)، از جهت وثوق به راویان فاقد اعتبار است، اما به جهت مضمون متعالی و موافق با عقل و وحی و مطرح نمودن دقایقی در علوم قرآن که از مفسران غیر معصوم در آن زمان مشابه آن دیده نشده است، امکان توثیق به لحاظ مضمون آن وجود دارد.

بررسی دلالت روایت

بررسی مبسوط دلالت این روایت و فقرات مختلف آن فراتر از گنجایش این پژوهش است و فقط در حد مربوط به پژوهش، جهات دلالت این روایت مطرح می‌شود.

در این روایت امام صادق علیه السلام قرآن را یادگار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در میان امت و نشانه جانشینان خود معرفی نموده است که علم کامل قرآن که شامل جهات فراوانی است، فقط نزد آنان است و بدون مراجعه به علم آنها امکان رسیدن به هدایت قرآن به‌طور کامل وجود ندارد. مردم بعد از آن حضرت به‌جای عالمان حقیقی قرآن، به کسانی مراجعه کردند که به دروغ خود را عالم به قرآن معرفی کردند و با کنار هم گذاشتن آیات و عدم فهم صحیح که متوقف بر علوم فراوانی بود که از آن محروم بودند، هم خود گمراه شدند و هم دیگران را گمراه کردند. نتایج مهم زیر از این روایت قابل استفاده است.

۱. کلام امام علیه السلام خود ثابت‌کننده ارتباط معنایی آیات است، فهم صحیح عام بدون خاص، متشابه بدون محکم، منسوخ بدون ناسخ

و... میسور نیست. بنابراین تفسیر صحیح قرآن نیازمند ضرب صحیح آیات به یکدیگر است که تمام جهات مذکور در آن مراعات شود، کاری در نهایت سختی و برای غیر اهل آن غیرممکن است و با توجه به انحصار علوم یادشده، به‌طور کامل نزد اهل بیت علیهم السلام غیر آنان بدون مراجعه به آنان نمی‌توانند قرآن را صحیح تفسیر نمایند.

۲. روایت با دلالت التزامی بر عدم جواز و حجیت تفسیر نادرست قرآن، چه تفسیر ترتیبی و چه تفسیر قرآن به قرآن و چه تفسیر موضوعی دلالت می‌کند.

۳. دستیابی به تفسیر کامل قرآن کریم، جز با مراجعه به اهل بیت علیهم السلام میسور نیست؛ زیرا احاطه به امور فراوان یادشده جز نزد اهل بیت علیهم السلام نیست.

۴. جهات منفی مطرح‌شده در ضرب قرآن در این روایت مقید اطلاق روایت قبل است. در روایت قبل تقیید فقط از جهات متناسب با کفر بود، اما تقییدی که این روایت ایجاد می‌کند بیشتر است و عدم آگاهی کافی در تفسیر نیز سبب تحقق ضرب مذموم است. مثل اینکه مفسر بدون قصد بدعت و تحریف، اما با عدم آشنایی با عام و خاص و ناسخ و منسوخ سراغ تفسیر قرآن برود. بنابراین، همه علم و رعایت همه تفصیل‌های ذکرشده در روایت شرط عدم تحقق ضرب مذموم است. این شرایط با وجود عدم مانعیت از تفسیر قرآن و به‌طور خاص حجیت تفسیر موضوعی و تفسیر قرآن به قرآن، شرط حجیت تفسیر و به‌طور ویژه این نوع تفسیر را دشوارتر نموده است و مفسر باید تمام جهات ذکرشده را در صورت روشن شدن معنای موردنظر روایت ملحوظ قرار دهد. البته در صورت عدم وضوح موارد مذکور در روایت به لحاظ مفهومی جریان اصل برائت از لزوم رعایت آن شروط و همین‌طور عدم اشتراط آن شرط در حجیت تفسیر، با توجه به عدم امکان تعطیل حجیت تفسیر قرآن به جهت عدم روشن شدن برخی از شرایط ذکرشده در یک روایت بعید نیست.

۵. مهم‌ترین وجهه ضرب قرآن کریم در روایت، احساس بی‌نیازی به اهل بیت علیهم السلام در تفسیر قرآن کریم از جانب مخالفان آنان است. تفسیر قرآن کریم نیاز به احاطه‌ای همه‌جانبه دارد که فقط نزد اهل بیت علیهم السلام است، اما این مضمون به‌معنای تأیید دیدگاه دانشمندان اخباری در نفی حجیت ظهورات قرآن کریم نیست، بلکه نفی دیدگاه قرآن‌بستگی است که به‌طور عمده از جانب مخالفان اهل بیت علیهم السلام مطرح شده است. البته استفاده اشتراط حجیت تفسیر قرآن کریم بعد از استظهار اجتهادی

با ضابطه از آیات قرآن به مراجعه به سنت معتبر که روایات دارای شرایط حجیت سندی و دلالتی باشد، بعید نیست. اگر کسی مدعی ظهور این روایت در عدم جواز و حجیت تفسیر قرآن کریم به طور مطلق برای غیر معصومان^ع شود، این اطلاق با آیات و روایات تجویزکننده تفسیر مقید می شود و از حجیت ساقط می شود.

۲. روایات ضرب در مجامع حدیثی اهل سنت

۲-۱. در *طبقات کبری* ابن سعد از پیامبر اکرم^ص چنین روایت شده است: «قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنُ قَعْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ الْعَاصِ أَنَّهُمَا قَالَا: مَا جَلَسْنَا مَجْلِسًا فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ^ص كُنَّا بِهِ أَشَدَّ اغْتِيَابًا مِنْ مَجْلِسِ جَلَسْنَاهُ يَوْمًا جِئْنَا فَإِذَا أَنَسُ عِنْدَ حَجْرِ رَسُولِ اللَّهِ^ص يَتَرَجِعُونَ فِي الْقُرْآنِ. فَلَمَّا رَأَيْنَاهُمْ اغْتَرَلْنَاهُمْ وَرَسُولُ اللَّهِ^ص خَلْفَ الْحَجَرِ يَسْمَعُ كَلَامَهُمْ. فَخَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ^ص مُغَضَّبًا يُعْرِفُ الْغَضَبَ فِي وَجْهِهِ حَتَّى وَقَفَ عَلَيْهِمْ [فَقَالَ: أَيْ قَوْمٍ. بِهَذَا ضَلَّتِ الْأُمَمُ قَبْلَكُمْ بِاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ وَضَرْبِهِمُ الْكِتَابَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ. إِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزِلْ لِيَضْرِبُوا بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَلَكِنْ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا فَمَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ فَاعْمَلُوا بِهِ وَمَا تَشَابَهَ عَلَيْكُمْ فَأَمِنُوا بِهِ]. ثُمَّ أَلْتَفَتَ إِلَيَّ وَإِلَى أَخِي فَقَبَطْنَا أَنْفُسَنَا أَنْ لَا يَكُونَ رَأْنَا مَعَهُمْ» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۵-۱۴۶)؛ عمرو بن شعيب از پدرش از دو فرزند عاص (هشام و عمرو) نقل می کند که گفتند که ما در زمان رسول خدا^ص در هیچ جلسه ای ننشستیم که به آن به خود بیالیم به اندازه نشستن ما در مجلسی در روزی که عده ای از مردم نزد خانه های رسول الله^ص شروع به آیه های قرآن را به یکدیگر ارجاع می دادند. وقتی ما آنها را دیدیم از آنها کناره گرفتیم و رسول خدا^ص از پشت خانه ها صدای آنها را می شنید. ایشان از خانه درحالی که (از این عمل) خشمناک بودند بیرون آمد و فرمود: با همین کار امت های قبل از شما گمراه شدند. آنان درباره پیامبران^ع با یکدیگر اختلاف کردند و مطالب کتابشان را به یکدیگر زدند (و ارجاع دادند). سپس فرمود: به راستی که قرآن فرو فرستاده نشده تا برخی از آن برخی دیگر را تکذیب کند، بلکه قرآن نازل شده تا برخی قسمت های آن برخی دیگر را تصدیق کند. پس هرچه را از قرآن شناختید بدان عمل کنید و هرچه را که بر شما مشتبه بود، بدان ایمان آورید. سپس ایشان به من و برادرم رو کردند و ما به خود بالیدیم که ما را همراه با آن مردم ندید.

۲-۲. در *مسند احمد بن حنبل* روایت فوق با قدری اختلاف در عبارت چنین نقل شده است: «حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: لَقَدْ جَلَسْتُ أَنَا وَأَخِي مَجْلِسًا مَا أَحَبُّ أَنْ لِي بِهِ خُمُرُ النَّعَمِ، أَقْبَلْتُ أَنَا وَأَخِي، وَإِذَا مَشِيخَةٌ مِنْ صِحَابَةِ رَسُولِ اللَّهِ^ص جُلُوسٌ عِنْدَ بَابٍ مِنْ أَبْوَابِهِ، فَكُرْهْنَا أَنْ نَفْرُقَ بَيْنَهُمْ، فَجَلَسْنَا حَجْرَةً، إِذْ ذَكَرُوا آيَةَ مِنَ الْقُرْآنِ، فَتَمَارَوْا فِيهَا، حَتَّى ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمْ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ^ص مُغَضَّبًا، قَدْ احْمَرَّ وَجْهُهُ، يَرْمِيهِمْ بِالْتُّرَابِ، وَيَقُولُ: «مَهْلَا يَا قَوْمٍ، بِهَذَا أَهْلَكْتَ الْأُمَّةَ مِنْ قَبْلِكُمْ، بِاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، وَضَرْبِهِمُ الْكِتَابَ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، إِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزِلْ يُكَذِّبُ بَعْضُهُ بَعْضًا، بَلْ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، فِي عَرَفْتُمْ مِنْهُ فَاعْمَلُوا بِهِ، وَمَا جَهَلْتُمْ مِنْهُ فَرُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ»؛ عمرو بن شعيب از پدرش از جدش نقل می کند که من و برادرم در مجلسی بودیم که آن را با شتران سرخ (کنایه از بالارزش ترین کالا) هم عوض نمی کنیم، من و برادرم جلو رفتیم و در این هنگام بزرگانی از اصحاب رسول خدا^ص کنار دری از درهای منزل آن حضرت نشسته بودند، دوست نداشتیم که جمع آنها جدا شود، به همین جهت، گوشه ای تنها نشستیم، در این هنگام سخن از آیه ای از قرآن به میان آمد و شروع به مجادله در مورد آن کردند و صدای آنها بلند شد، ناگهان رسول خدا^ص غضبناک بیرون آمد و چهره اش از غضب سرخ شده بود و به آنها خاک می پاشید. رسول خدا^ص هنگامی که شنید گروهی درباره قرآن اختلاف کرده اند، فرمود: همانا مردمان پیش از شما به سبب چنین کاری هلاک شدند، بعضی آیات کتاب خدا را به بعضی آیات دیگر زدند. بدانید که قرآن نازل شد تا بعضی از آن بعضی دیگر را تصدیق کند. پس برخی از آیات آن را با برخی دیگر تکذیب نکنید. آنچه از آن می دانید، بیان کنید و آنچه را که نسبت به آن آگاهی ندارید، به دانای آن واگذار نمایید.

دو روایت دیگر با همین مضمون یکی مختصر و دیگری با تفصیل بیشتر در *مسند احمد بن حنبل* آمده است و همچنین این روایات را ابن کثیر با طریقی غیر از این طریق در تفسیر خود آورده است (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۲۲؛ ج ۶ ص ۲۸۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۲۲).

بررسی سندی روایات

دو روایت فوق اگرچه از سوی برخی از علمای عامه با توجه به مبانی رجالی عامه صحیح شمرده شده است، اما با توجه به عدم ثبوت وثوق

بیشتر روایان عامه و همین‌طور عدم ثبوت وثوق دانشمندان رجالی آنها راهی برای اثبات صحت روایات از طریق توثیق روات وجود ندارد. دو راه دیگر برای اعتباربخشی به روایات مجامع حدیثی عامه وجود دارد. راه اول ثبوت استفاضه روایت به جهت کثرت روات در هر طبقه است و راه دوم حصول وثوق به متن روایت به جهت قرائن خارجی، مثل نقل روایت در منابع شیعه به همان شکل و یا قوت اطمینان‌بخش متن. با توجه به نقل‌های متعدد این روایت، احتمال حصول استفاضه در نقل این حدیث محتمل است. همچنین با وجود اختلاف و اضطراب در برخی از امور فرعی در این روایت، سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در علت گمراه شدن امت‌های قبل با عقل و نقل و نقل تقریباً یکسان نقل شده است. یکسان بودن کلام آن حضرت در نقل‌های متعدد سبب ظن قوی به صدور این مضمون از ایشان می‌شود. مجموعه این نکات امکان اعتبار مضمون این روایت را تقویت نموده است. با این حال، پذیرفتن قطعی اعتبار نیازمند تحقیق بیشتر است. در هر حال استناد به این روایت به‌عنوان مؤید بدون شک صحیح است.

بررسی دلالت روایات

در روایت دوم مقصود از خاک پاشیدن به آنها یا کنایه از سرزنش و ملامت است و یا رسمی در عرب برای سرزنش بوده است. همان‌گونه که شبیه این جمله در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است که «اِثْخُوا التُّرَابَ عَلَى وَجْهِ الْمَذَاحِينَ»، به صورت چاپلوسان خاک پاشید. این روایات ضرب بعضی از قرآن به بعضی دیگر را سبب هلاکتی همانند هلاکت امت‌های قبل معرفی نموده است. کنار هم قرار دادن آیات باید برای تصدیق نباشد و نه تکذیب و در مواردی که موافقت دو آیه با هم برای کسی قابل فهم نیست، باید به‌جای نسبت دادن تناقض سکوت کند و علم آن را به اهلش واگذارد. این مضمون به‌طور با معارف عقلی و نقلی سازگار است و در این صورت این مضمون در این روایات به‌عنوان شارح و یا مقید اطلاق روایت اول نقل‌شده در روایات مجامع شیعه قابل قبول است. این نکته هدف اصلی مقاله «نقد و بررسی ضرب قرآن» (ایازی، ۱۳۸۵) است.

۳. احتمالات مطرح‌شده در معنای «ضرب قرآن»

احتمالات متعددی در معانی این احادیث وجود دارد که به موارد مهم آن اشاره می‌کنیم.

۱-۳. منع از همه انواع ضرب قرآن به قرآن

اولین احتمال این است که اطلاق «ضرب» در روایت شریف مقصود باشد، و هرگونه کنار هم قرار دادن دو آیه یا بیشتر مشمول کفر به خداوند و به دلالت التزامی ممنوع باشد. با این برداشت از آیه، تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی نیز از شمول این منع و خطر بزرگ استثنا نمی‌شود. در این صورت، این روایت مانع از حجیت این دو نوع تفسیر است.

در بحث حجیت خیر واحد، یکی از شروط حجیت خبر عدم مخالفت آن با قرآن کریم و سنت قطعی است. با وجود آیات متعددی که بر حجیت تفسیر قرآن به قرآن دلالت می‌نماید و همین‌طور سیره قطعی معصومان علیهم السلام بر این روش تفسیری، اطلاق روایات ضرب در صورت ثبوت و عدم تقیید به روایت مقیده، هم به این وسعت مخالف کتاب و فاقد حجیت است. به فرض حجیت ذاتی این اطلاق، به جهت معارضه با روایات دال بر حجیت تفسیر قرآن به قرآن، روایات دسته دوم به جهت موافقت با کتاب بر روایات ضرب ترجیح داده می‌شود و حجیت اطلاق گسترده آنها با تعارض ساقط می‌شود.

بنابراین این احتمال اول قابل قبول نیست و این روایات به‌هیچ‌وجه مانع از حجیت تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی نیست.

۲-۳. تأویل متشابهاً

ابن‌الولید استاد شیخ صدوق در پاسخ سؤال از معنای حدیث (ضرب القرآن) می‌گوید: «معنای حدیث این است که کسی در تفسیر آیه‌ای به تفسیر آیه دیگر جواب دهد» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۰).

علامه طباطبائی می‌فرماید: پاسخ ابن‌الولید به مرحوم صدوق کمی ابهام دارد، و دوپهلو است، چون ممکن است مقصودش روشی معمول در بین اهل علم باشد که در مناظرات خود آیه‌ای را به جنگ آیه‌ای دیگر می‌اندازند، و با تمسک به یکی، دیگری را تأویل می‌کنند و نیز ممکن است مقصودش این باشد که کسی معنای یک آیه را از آیات دیگر استفاده کند و آنها را شاهد بر آیه موردنظرش قرار دهد.

اگر منظور ابن‌الولید معنای اول باشد درست است، و ضرب بعض قرآن به بعض دیگر است و اگر معنای دوم مقصود باشد، سخن باطلی گفته و دو روایت نامبرده آن را دفع می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۸۱).

دیدگاه علامه طباطبائی در مورد پاسخ ابن‌الولید درست به نظر می‌رسد.

مرحوم فیض کاشانی هم بر آن است که شاید منظور از روایات

یظنون...»، ضعف احتمال مزبور را از نظر این روایت جبران می‌نماید. نکته‌ای که در روایات فوق باید مورد توجه قرار گیرد، مسئله کفر کسانی است که اقدام به این عمل «ضرب القرآن بعضه ببعض» می‌نمایند؛ به گونه‌ای که در روایات، بدان تصریح شده است.

بی‌تردید، عمل «ضرب قرآن»، به معنای تفسیر غلط قرآن، هیچ‌گاه موجب کفر مفسر نخواهد بود. آنچه می‌تواند مفسر قرآن را تا سر حد کفر بکشانند، عملی است که لازمه آن انکار آیات قرآن و تکذیب آنها باشد. پرواضح است «ضرب القرآن بعضه ببعض» به آن معنا که گفته شد، مستلزم چنین عمل کفرآمیزی بوده، انکار وحی و آیات الهی را دربر خواهد داشت» (عمیدزنجانی، ۱۳۷۳، ص ۳۰۲-۳۰۳).

برخی از پژوهشگران با ذکر سه احتمال اخیر، احتمال آخر را اظهر و با این حال، احتمال دو احتمال قبل را نیز ممکن شمرده است که در صورت اجمال روایت از حجیت ساقط و غیرمربوط به تفسیر قرآن خواهد بود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۶۹).

به نظر نگارندگان احتمال مطرح‌شده در کلام استاد عمیدزنجانی گرچه خود یکی از معانی قابل قبول در مورد روایات ضرب است، اما به نظر می‌رسد وجه نهایی مذکور در کلام ایشان، با کلام علامه طباطبائی نیز قابل جمع است؛ زیرا تحریف معنوی آیات قرآن به نحو مذکور در کلام علامه طباطبائی نیز اگر عمدی باشد، بدعت در دین و موجب کفر خواهد بود. بنابراین مرجّحی از این جهت در کلام این محقق نسبت به کلام علامه طباطبائی وجود ندارد، اما مرجّح کلام علامه موافقت با روایت تفسیر نعمانی از امام صادق^ع است.

۳-۵. حمل آیه بر معنای عرفی و لغوی بدون توجه به قرائن

عقلی و نقلی

شیخ انصاری در بحث حجیت ظهورات قرآن بعد از مطرح کردن روایات تفسیر به رأی، برای آن سه معنا را احتمال داده است.

معنای اول حمل لفظ بر خلاف ظاهر و معنای دوم، حمل لفظ بر یکی از دو احتمال به جهت رجحان در نظر قاصر خودش است و معنای سوم حمل لفظ بر معنای عرفی و لغوی بدون توجه به قرائن عقلی و نقلی است.

شیخ انصاری برای حمل تفسیر به رأی بر سه معنای مزبور شاهد روایی هم ذکر کرده است که روایت از امام صادق^ع در تفسیر نعمانی را شاهد بر معنای سوم دانسته است. بنابراین نزد ایشان مراد

«ضرب القرآن»، تأویل برخی متشابهات قرآن به بعضی معانی بر اساس هوای نفس بدون شنیدن از اهل قرآن، نور و هدایت الهی باشد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۱۷۸۴).

۳-۳. خلط بین مقامات و مقاصد آیات

علامه طباطبائی معتقد است: «این روایات عبارت «ضرب القرآن بعضه ببعض» را در مقابل «تصدیق بعض القرآن بعضاً» قرار داده، معلوم می‌شود منظور از «ضرب القرآن» این است که کسی بین مقاماتی که معانی آیات دارند، خلط کند و در ترتیبی که بین مقاصد هست اختلال وارد آورد، مثلاً محکم را متشابه و متشابه را محکم بداند و یا خطاهایی از این قبیل مرتکب شود.

پس تکلم به رأی پیرامون قرآن و قول به غیر علم که در روایات گذشته بود و «ضرب بعض القرآن بعض» که در این روایات آمد، همه می‌خواهند یک چیز را بفهمانند و آن این است که برای درک معنای قرآن از غیر قرآن استمداد نجویید.

سپس علامه طباطبائی در تأیید معنای مزبور، روایت تفسیر نعمانی از امام صادق^ع را نقل می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۸۳).

آیت‌الله جوادی آملی نیز همین معنا را برای روایات ضرب برگزیده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۹).

با استظهاری که از روایت تفسیر نعمانی انجام شد، روشن شد که مهم‌ترین وجهه ضرب قرآن همان قرآن‌بسندگی است که این جهت مورد تصریح علامه طباطبائی قرار نگرفته است.

۳-۴. مقارنه بین آیات به قصد ایجاد فتنه

استاد عمیدزنجانی بعد از نقل کلام علامه طباطبائی احتمال دیگری را این گونه مطرح می‌کند: «ممکن است مراد از «ضرب القرآن بعضه ببعض» مقارنه آیات و ارجاع آیه‌ای به آیات دیگر، به‌منظور ابراز اختلاف و تضاد بین آیات و ایجاد فتنه در دین خدا باشد.

این معنا، گرچه با روایات اخیر (بنابراین که جمله «واحتجّوا بالمنسوخ و هم یظنون...» عطف تفسیری جمله قبلی باشد) سازگار نیست، ولی روایات پیش‌تر، مخصوصاً روایت اول، که صریحاً «تکذیب القرآن بعضه ببعض» را نتیجه ضروری «ضرب القرآن بعضه ببعض» قرار داده است، احتمال مزبور را تقویت و تأیید می‌کند، اما در روایات اخیر، احتمال استیناف در جمله «و احتجّوا بالمنسوخ و هم

از ضرب قرآن به قرآن حمل الفاظ قرآن بر معنای عرفی و لغوی بدون توجه به قرائن عقلی و نقلی است.

به نظر نگارندگان با توجه به اعم بودن معنای تفسیر به رأی نسبت به ضرب قرآن، یکی از مصادیق تفسیر به رأی، ضرب قرآن است (ر.ک. قدسی و امینی تهرانی، ۱۳۹۴)، در صورتی که مقایسه و مقارنه بیش از یک آیه مطرح باشد. در مواردی که بین دو آیه و یا بیشتر جمعی عرفی وجود داشته باشد که قرینه‌ای عقلی و یا عرفی بر خلاف آن وجود داشته باشد، التزام به این جمع عرفی بدون توجه به قرینه مذکور مصداق تفسیر به رأی حرام و ضرب قرآن است.

۳-۶. تفسیر به رأی و جمع در موارد تعارض ظاهری بدون نص علامه مجلسی دو احتمال فوق را معنای اظهر در روایت ضرب دانسته است که علمای عامه و برخی از علمای خاصه قرآن کریم را این گونه تفسیر می‌نمایند. وظیفه در این موارد توقف تا رسیدن تفسیر یا جمع صحیح بین آیات از سوی اهل بیت علیهم‌السلام است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۳، ص ۱۳۵).

اشکال احتمال اول این است که تفسیر به رأی معنای عامی دارد که شامل غیر ضرب قرآن نیز می‌شود؛ زیرا در معنای روایت، حتماً باید بیش از یک آیه مطرح باشد، اما تفسیر به رأی در مورد یک آیه نیز متصور است.

در مورد تعارض ظاهری بین آیات نیز اگر از موارد وجود جمع عرفی بین آیات باشد، مثل آیه عام و آیه خاص و آیه مطلق و آیه مقید و آیه حاکم و آیه محکوم، در چنین مواردی لزوم توقف تا دستیابی به نص از سوی اهل بیت علیهم‌السلام مبتنی بر مبنای برخی از دانشمندان اخباری، یعنی عدم حجیت ظواهر قرآن است که در علم اصول عدم صحت این مبنا روشن شده است و این نتیجه نیز نادرست خواهد بود. اما اگر مقصود مواردی باشد که جمع عرفی بین آیات به نظر نرسد، به فرض وجود چنین مواردی در آیات قرآن سخنی صحیح خواهد بود؛ زیرا آیات قرآن به لحاظ اصل صدور قطعی هستند و در صورت وجود چنین مواردی وظیفه توقف تا بیان جمع از سوی عالمان اصلی قرآن کریم است.

۳-۷. بی‌احترامی ظاهری به قرآن

علامه مجلسی در مقابل معنای قبلی، با توجه به معنای لغوی ضرب، این احتمال را به عنوان احتمال ضعیف‌تر با ذکر دو مصداق زدن بر

قرآن به جهت بی‌احترامی و یا حتی به هم زدن قرآن برای رفع غبار از آنکه با تعظیم قرآن منافات دارد را مطرح نموده است.

اشکال مصداق اول ذکرشده در کلام ایشان خلاف ظاهر بودن این احتمال با توجه به عبارت «بعضه ببعض» در حدیث است؛ زیرا در هر معنایی باید دو جزء از قرآن مطرح باشد. اشکال مصداق دوم که به نحو ضعیف‌تر به مصداق اول هم وارد است، عدم مناسبت این کار با کفر است.

۳-۸. تفسیر متشابهات و مجملات با متشابهات و مجملات

استاد سیفی مازندرانی معنای روایات ضرب را تفسیر به رأی به معنایی خاص دانسته است.

به نظر ایشان مراد از ضرب بخشی از قرآن به بخشی دیگر این است که متشابهات و مجملات قرآن با آیاتی دیگر که آنها هم متشابه و یا مجمل هستند تفسیر شوند، درحالی که تفسیر پیوسته باید با آیات محکم و مبین از نظر معنا صورت پذیرد.

چنین مفسری به گمان خودش از تفسیر به رأی پرهیز کرده است و تفسیر قرآن با قرآن نموده است، درحالی که هم آیه اول و هم آیه دوم را تفسیر به رأی نموده است.

این محقق این معنا را مستفاد از معتبره قاسم بن سلیمان دانسته است و کلام استاد شیخ صدوق در تبیین این روایت حمل بر همین معنا نموده است. در ادامه، ایشان تبیین علامه طباطبائی را با حمل روایت بر تفسیر به رأی و عدم استمداد از معصومان علیهم‌السلام در فهم مراد از کلام وحی ناسازگار شمرده است؛ زیرا ایشان مراد از روایت را استمداد از غیر قرآن در فهم قرآن دانسته است که این غیر با توجه به سخنان دیگر ایشان شامل امامان معصوم علیهم‌السلام هم می‌شود؛ درحالی که به قرینه روایت امام صادق علیه‌السلام در تفسیر نعمانی مراد از ضرب، بخشی از قرآن به بخشی دیگر همان تفسیر به رأی با معنای خاصی که ذکر شد و عدم رجوع به معصومان علیهم‌السلام در فهم متشابهات و مجملات قرآن است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۴۰-۲۴۳).

به نظر می‌رسد آنچه این محقق در معنای روایات ضرب به عنوان نوعی خاص از تفسیر به رأی مطرح نموده است، با آنکه سخنی پسندیده و موافق با معتبره قاسم بن سلیمان و روایت امام صادق علیه‌السلام در تفسیر نعمانی است، اما تفسیر به اخص و یکی از مصادیق ضرب بخشی از قرآن بر بخشی دیگر است که دلیلی بر انحصار مصداق به این مورد وجود ندارد، به علاوه اینکه مقصود کلام علامه طباطبائی از

تفسیری ناقص و یا واژگونه از آن مطرح گردد، گرچه نوعی تفسیر به رأی حرام می‌باشد، ولی ضرب بعضی از قرآن به بعضی دیگر نیست. مهم‌ترین وجهه ضرب قرآن به قرآن جدا شدن از اهل‌بیت^ع در تفسیر قرآن کریم است که در هیچ‌یک از احتمالات فوق به آن تصریح نشده است و البته این معنا تأیید دیدگاه دانشمندان اخباری در نفی حجیت تفسیر قرآن کریم از سوی غیرمعصومان نیست.

نتیجه‌گیری

۱. روایات ضرب قرآن هم در مجامع حدیثی شیعه و هم مجامع حدیثی اهل سنت وارد شده است و به لحاظ سندی اعتبار آن ثابت است.

۲. در روایت تفسیر نعمانی که به لحاظ سندی با توثیق مضمونی قابل قبول است، وجهه اصلی ضرب مذموم قرآن، تفسیر استقلالی قرآن بدون مراجعه به اهل‌بیت^ع است. تفسیر قرآن نیاز به معارف فراوانی در مورد جایگاه و مقامات آیات است که مدعیان علم تفسیر از مخالفان اهل‌بیت^ع از بیشتر آن محروم بوده‌اند. تفسیر صحیح نیازمند مقارنه و ضرب صحیح آیات با ملاک‌های معرفی شده در این روایت و امثال آن است و مفسر قرآن اگر در حد امکان به دیدگاه اهل‌بیت^ع مراجعه نماید، در استظهارات اجتهادی خود از قرآن کریم معذور است.

۳. اطلاق روایات ضرب هیچ منافاتی با اعتبار و حجیت تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی ندارد و به فرض منافات با ادله حجیت در درجه اول به جهت مخالفت با آیات قرآن کریم اطلاق آن فاقد حجیت ذاتی و در فرض تسلیم حجیت به جهت معارضه با روایات حجیت از اعتبار ساقط خواهد شد.

۴. ضرب مذموم از جهت انگیزه و چگونگی ضرب دارای اقسامی است که بدترین نوع آن از جهت انگیزه، مقایسه آیات به جهت تکذیب آیات دیگر و تقطیع و تلفیق اختراعی آیات به قصد بدعت‌گذاری در دین است که نتیجه این دو کفر است. مرتبه بعدی مقارنه بین آیات به قصد ایجاد فتنه و مراتب پایین‌تر آن تأویل متشابهات، خلط بین مقامات و مقاصد قرآن، تفسیر به رأی و حمل آیه بر معنای عرفی بدون توجه به قرائن عقلی و نقلی، جمع عرفی در موارد تعارض ظاهری بر خلاف قرائن عقلی و نقلی، تفسیر متشابهات و مجملات با متشابهات و مجملات بدون انگیزه‌های یادشده است. جدایی و استغنائی از اهل‌بیت^ع به عنوان عالمان حقیقی به قرآن کریم سبب اصلی همه مراتب ضرب مذموم است.

محکم دانستن متشابه و اشتباهاتی از این قبیل که یکی از مصادیق آن می‌تواند مبین دانستن مجمل باشد، ظاهراً همین معنای مورد نظر استاد سیفی مازندرانی است. بنابراین کلام ایشان بخشی از کلام علامه طباطبائی است و مصادیق دیگری هم در کلام علامه مذکور است که استاد سیفی آنها را ذکر نکرده‌اند.

اما امر عجیب‌تر، نقد ایشان بر علامه طباطبائی به خارج دانستن عدم رجوع به معصومان^ع از مدلول روایات ضرب است؛ زیرا علامه طباطبائی در استشهاد به معنای مورد نظر خود روایت تفسیر نعمانی را ذکر کرده است که در آن کنار گذاشتن مفسران واقعی مطرح است. البته ایشان تصریح به این نکته ننموده است.

نکته مورد غفلت این است که علامه طباطبائی گرچه حجیت سنت را در طول حجیت قرآن می‌داند، اما هیچ ابایی از تفسیر قرآن به سنت در مرحله بعد از تفسیر قرآن به قرآن ندارد و این رویه از ایشان حتی در سوق دادن تفسیر آیات در موارد احتمال چند وجه در معنای آیات به خوبی در تفسیر ارزشمند/میزان مشهود است.

۹-۳. تقطیع و تلفیق اختراعی آیات

برخی از محققان معاصر مراد از ضرب بخشی از قرآن به بخشی دیگر را تقطیع آیات و بعد از آن تلفیق دلخواه و اختراع آیه‌ای جدید از آیات و مدرک قرار دادن آن برای یک مذهب یا مسلک یا عقیده نادرست دانسته است (فانی اصفهانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۰).

معنای مذکور در کلام ایشان، اگرچه با ظاهر روایت سازگاری خوبی دارد، ولی دلیلی بر انحصار مصداق روایات ضرب به این معنا وجود ندارد.

از احتمالات نه‌گانه مطرح شده فوق در کلام محققان، غیر از احتمال اول و ششم، هفت احتمال دیگر، البته با تقییدی که در برخی موارد به کلام محققان اضافه شد، به عنوان مصادیق ضرب قرآن و انواع مختلفی از تفسیر به رأی قابل قبول است و اطلاق روایت همه این مصادیق را شامل می‌شود که البته جامع‌ترین معنا، در کلام علامه طباطبائی مذکور است، اما آنچه در کلام ایشان و همین‌طور کلام فیض کاشانی جای آن خالی است، تأکید بر این است که در روایات ضرب، مطلق تفسیر به رأی مطرح نیست، بلکه قسمی از تفسیر به رأی مقصود است که از بیش از یک آیه در آن استفاده شده باشد؛ زیرا در این فرض است که ضرب بخشی از قرآن به بخش دیگر صادق است و اگر صرفاً یک آیه از قرائن مقامی و عقلی و نقلی جدا شود و

منابع.....

قرآن کریم.

انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق). *فرائد الاصول*. چ نهم. قم: مجمع الفکر اسلامی.

ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۵). نقد و بررسی ضرب قرآن. علوم حدیث ۴۱ (۱۱)، ۱۲-۳.

ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق). *مسند*. قاهره: دار الحديث.

ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ق). *الطبقات الکبری*. تحقیق محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

بابایی، علی اکبر (۱۳۸۹). *مکاتب تفسیری*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *المحاسن*. تصحیح جلال الدین محدث. چ دوم. قم: دار الکتب الاسلامیه.

بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۶۸). *نطق و تکلم در قرآن*. مقالات و بررسی‌ها، ۴۷-۴۸ (۲۵)، ۱۲۱-۴۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.

حجتی، سیدمحمدباقر و احسانی، کیوان (۱۳۸۵). *منطق تفسیر قرآن به قرآن و بررسی رابطه آن با روایات ضرب قرآن*. پژوهش دینی، ۱۴ (۵)، ۵۲-۳۵.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق). *رجال العلامة الحلی*. تصحیح محمدصادق بحر العلوم. قم: شریف الرضی.

رجبی، محمود (۱۳۸۸). *تفسیر موضوعی قرآن از منظر استاد محمدتقی مصباح یزدی*. قرآن شناخت، ۴ (۱۲)، ۱۱۱-۴۶.

رستمی، علی اکبر (۱۳۸۰). *آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان*. رشت: کتاب مبین.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲). *درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۸ق). *دروس تمهیدیة فی القواعد التفسیریة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

شبییری زنجان، سیدموسی (۱۴۱۹ق). *کتاب نکاح*. قم: مؤسسه رای پرداز.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). *معانی الاخبار*. قم: جامعه مدرسین.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۶ق). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. قم: شریف الرضی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.

علم‌الهدی، علی بن حسین (شریف مرتضی) (۱۳۸۴). *تفسیر النعمانی او رساله المحکم و المتشابه*. تحقیق و تقدیم عبدالحسین غریفی بهبهانی. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.

عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳). *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

عباشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر العباسی*. تهران: المطبعة العلمیه.

فانی اصفهانی، سیدعلی (۱۴۱۱ق). *آراء حول القرآن*. بیروت: دار الیهادی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: هجرت.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی

قدسی، احمد و امینی تهرانی، محمد (۱۳۹۴). *معناشناسی تطبیقی حدیث ضرب القرآن بالقرآن و ارتباط آن با تفسیر به رأی*. پژوهش‌نامه علوم حدیث تطبیقی، ۳ (۲۲)، ۲۸-۷.

کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق). *اختیار معرفة الرجال*. قم: مؤسسه آل‌البيت

لاحياء التراث.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). *روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه*.

قم: مؤسسه فرهنگی - اسلامی کوشانپور.

مدنی، علی‌خان بن احمد (۱۳۸۴). *الطراز الأول والکناز لما علیه من لغة العرب*.

المعول. مشهد: مؤسسه آل‌البيت

لاحياء التراث.

یدالله‌پور، بهروز (۱۳۸۳). *مبانی و سیر تاریخی تفسیر موضوعی قرآن*. قم: دارالعلم.

An Analysis of the Educational-Doctrinal Propositions in the Dialogue Between God and Prophet Moses (AS) in the Exegeses of the Two Major Islamic Schools (A Case Study: Tafsīr al-Namūneh, *Min Waḥy al-Qur'ān, Fī Zilāl al-Qur'ān, and Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ)

Mahyar Khani Moghaddam  / Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith, University of Guilan

Received: 2025/02/07 - **Accepted:** 2025/08/06

m.khani@guilan.ac.ir

Abstract

The Qur'anic narrative of God's speech to Prophet Moses (AS) in the valley of Ṭuwā contains educational content pertaining to the doctrinal principles of Monotheism (Tawḥīd), Resurrection (Ma'ād), and Prophethood (Nubuwwah). Employing a descriptive-analytical method and based on selected exegeses from both major Islamic schools with an educational-social approach—namely Tafsīr al-Namūneh and Min Waḥy al-Qur'ān from the Shi'a tradition, and Fī Zilāl al-Qur'ān and Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ from the Sunni tradition—this research analyzes the most prominent educational-doctrinal points within the aforementioned narrative. Based on the findings, the content of this narrative can be explained according to the following educational objectives: Pertaining to the principle of Monotheism (Tawḥīd): "Understanding the role of tribulations in the continuity of human education and guidance by God", "Comprehending the necessity of heartfelt trust in God's absolute power and wisdom", "Comprehending the necessity of devotion to God through invocations (adhkār) and deeds on the path of divine education and guidance." Pertaining to the principle of Resurrection: "Understanding the reason for the concealment of the time of the Day of Judgment", "Comprehending the origin of the denial of the Resurrection and the necessity of avoiding being influenced by its deniers." Pertaining to the principle of Prophethood: "Understanding how God removes all deficiencies of the prophets to ensure their success in educating humanity", "Understanding the outcome of the prophets' call (da'wah)."

Keywords: Exegeses of the Two Schools (Tafāsīr al-Farīqayn), Min Waḥy al-Qur'ān, Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ, Tafsīr al-Namūneh, Fī Zilāl al-Qur'ān.

نوع مقاله: ترویجی

تحلیل گزاره‌های تربیتی - اعتقادی گفت‌وگوی خداوند و حضرت موسی علیه السلام در تفاسیر فریقین (مطالعه موردی: تفسیر نمونه، من وحی القرآن، فی ظلال القرآن و التفسیر الواضح)

m.khani@guilan.ac.ir

مهیار خانی‌مقدم  / استادیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه گیلان

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۹

چکیده

داستان قرآنی تکلم خداوند با حضرت موسی علیه السلام در وادی طوی، دارای محتوای تربیتی ناظر به اصول اعتقادی توحید، معاد و نبوت است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و بر مبنای تفاسیر منتخب فریقین با رویکرد تربیتی - اجتماعی (تفسیر نمونه و من وحی القرآن از شیعه و فی ظلال القرآن و التفسیر الواضح از اهل سنت)، به تحلیل برجسته‌ترین نکات تربیتی - اعتقادی داستان مذکور می‌پردازد. بر مبنای نتایج آن، می‌توان محتوای داستان مذکور را بر اساس اهداف تربیتی «شناخت نقش ابتلائات در استمرار تربیت و هدایت انسان توسط خداوند»، «پی بردن به لزوم اعتماد قلبی به قدرت مطلق و حکمت خداوند» و «پی بردن به التزام به عبادت خداوند با اذکار و اعمال در مسیر تربیت و هدایت الهی» ناظر به اصل توحید، اهداف «شناخت علت مخفی نگه داشتن زمان قیامت» و «پی بردن به منشأ انکار قیامت و لزوم پرهیز از متأثر شدن از منکران آن» ناظر به اصل معاد و اهداف «پی بردن به برطرف شدن تمام کمبودهای انبیاء توسط خداوند جهت موفقیت در تربیت انسان‌ها» و «پی بردن به نتیجه دعوت انبیاء» ناظر به اصل نبوت تبیین کرد.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر فریقین، من وحی القرآن، التفسیر الواضح، تفسیر نمونه، فی ظلال القرآن.

مقدمه

(من وحی القرآن) و آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی (تفسیر نمونه) - از مفسران و مراجع تقلید شیعه - و سید قطب (فی ظلال القرآن) و محمود حجازی (التفسیر الواضح) - از مفسران اهل سنت - به‌عنوان چهار مفسر معاصر از فریقین بوده که به اذعان کارشناسان، نمود رویکرد تربیتی - اجتماعی آنها برجسته است.

از نظر پیشینه، برخی مقالات پیرامون بُعد تربیتی داستان حضرت موسی(ع) وجود دارند که ناظر به روش‌های تربیتی‌اند؛ مانند: «روش‌های تربیت در داستان حضرت موسی(ع) در قرآن» (مصباح‌الهدی، ۱۳۸۸) که به تبیین کلی روش‌های تربیتی الگویی، محبت، موعظه و امتحان، به‌عنوان روش‌های حضرت موسی(ع) در برابر بنی‌اسرائیل می‌پردازد. نوآوری پژوهش حاضر در تمرکز بر بخش تکلم خداوند با حضرت موسی(ع) با رویکردی تربیتی و تبیین فضای تربیتی فوق‌العاده آن با «بهرمندی از آراء مفسران معاصر قرآن» و ارائه «هدف‌های تربیتی ناظر به اصول اعتقادی» است که بر مبنای تتبع نگارنده، تا کنون پژوهشی با این نگرش و نگارش به زیور طبع آراسته نشده است.

با توجه به مفهوم لغوی واژه تربیت که به‌معنای ایجاد کردن حالتی پس از حالتی دیگر در چیزی است تا به حد نهایی آن برسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶) و معنای اصطلاحی آن، که فراهم کردن زمینه‌هایی برای رشد استعدادها و نیروهای انسان جهت رسیدن به کمال خود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۲۸) و هرگونه فعالیتی است که هر شخصی به‌منظور اثرگذاری بر شناخت، نگرش، اخلاق و رفتار فرد دیگر، بر اساس اهداف ارزشمندی، انجام می‌دهد (داودی و حسینی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۰)، منظور از نکات تربیتی در پژوهش، مفهوم عام (نه مفهوم خاص علوم تربیتی) و ارائه راهکارهایی تربیتی برای ارتقاء چارچوبه بینشی و گرایشی و کنشی فرد و هدف از آن، افزایش شناخت انسان از هست‌ها و بایدهای تربیتی در راستای رسیدن به اوج کمال و عبودیت خداوند است. درباره اصول اعتقادی نیز، عموم مؤمنان ادیان آسمانی، به‌ویژه مسلمانان بر سه اصل توحید، معاد و نبوت اتفاق نظر دارند (خاتمی، ۱۳۷۰، ص ۶۲-۶۳). شیعیان، علاوه بر موارد مذکور، «عدل» و «امامت» را نیز اصول عقاید خود می‌دانند (آل کاشف‌الغطاء، ۱۴۱۳ق، ص ۶۶-۷۴). پژوهش حاضر با توجه به محتوا و منابع مورد مطالعه، صرفاً به سه اصل توحید، معاد و نبوت تمرکز دارد.

ازجمله آسیب‌های جامعه معاصر، سردرگمی در شناخت و تربیت انسان در مسیر تکامل است. اگر انسان، شناخت حقیقت خود را به خدا نسپارد، دیگران به معرفی ویژگی‌ها و نیازهای او می‌پردازند، اما به علت ضعف شناخت، دست به تحریف و تفسیر به رأی می‌زنند که سه نقیصه دارد: بعضی از اسرار نهانی را کتمان می‌کنند، اموری بیگانه را به‌عنوان خواسته‌های انسان بر او تحمل می‌نمایند و خواسته‌های حقیقی او را جابه‌جا می‌کنند (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۵-۳۶). گزاره‌های متناقض که به‌عنوان محتوای تربیتی از طریق فضاهای حقیقی و مجازی در اختیار انسان قرار می‌گیرد، وی را در انتخاب بینش و رفتار صحیح، دچار تردید کرده و در نتیجه، می‌تواند توقف یا انحراف از مسیر الهی را به دنبال داشته باشد. آنچه رهگشاست، مراجعه به آیات قرآن و استفاده از نظر مفسران است تا تقویت و تصحیح ابعاد بینشی، گرایشی و کنشی مخاطبان فراهم آید. ازجمله رویکردهای قرآن، ارائه مطالب تربیتی و اعتقادی در

قالب داستان، ازجمله داستان گفت‌وگوی خداوند با حضرت موسی(ع) در وادی طوی است که در آیات ۹ تا ۸۴ سوره مبارکه طه، آیات ۷ تا ۱۲ سوره مبارکه نمل و آیات ۲۹ تا ۳۵ سوره مبارکه قصص انعکاس یافته است. خداوند در این واقعه، شرایط محیطی (مادی و معنوی) را به گونه‌ای برای حضرت موسی(ع) تمهید می‌کند تا بر اساس اهداف تربیتی، مرحله دیگری از تربیت وی (طه: ۴۱) را ناظر به سه بُعد دروندادی (شناختی)، فرایندی (عاطفی) و برون‌دادی (رفتاری)، سامان داده تا آمادگی آغاز رسالت بر قومی بهانه‌گیر (بقره: ۶۷ نساء: ۱۵۳) برای موسی(ع) فراهم آید و قابل تأمل آنکه محتوای این گفت‌وگو، ناظر به اصول اعتقادی توحید، معاد و نبوت است. ازآنجاکه خداوند با نقل این داستان در قرآن، درصدد ارائه مفاهیم تربیتی به انسان‌ها بوده و فهم اهداف تربیتی آن داستان، می‌تواند ضمن اثرگذاری شایسته بر شناخت، نگرش، اخلاق و رفتار انسان‌ها، دستیابی به هدف غایی تربیت که همان رضوان الهی است (حسینی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۷۶) را به ارمغان آورد. پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این مسئله است: تحلیل برجسته‌ترین گزاره‌های تربیتی - اعتقادی گفت‌وگوی خداوند و حضرت موسی(ع) در وادی طوی در تفاسیر معاصر قرآن، چه آموزه‌هایی را به دست می‌دهد؟

مبنای پژوهش، تحلیل آراء علامه سیدمحمدحسین فضل‌الله

۱. داستان گفت‌وگوی خدا با حضرت موسی

حضرت موسی علیه السلام هنگامی که قراردادش با شعیب علیه السلام در مدین پایان یافت، به سوی مصر رهسپار شد. اما در شبی تاریک، راه خود را در بیابان گم کرد و گوسفندان او متفرق شدند؛ نتوانست آتشی روشن کند و همسر باردارش دچار درد وضع حمل شد. در این میان، شعله‌ای از دور دید و برای پیدا کردن راهنما و یا برگرفتن شعله‌ای، به سوی آتش رفت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۰). هنگامی که موسی علیه السلام نزد آتش آمد، از سوی درخت سبز مشتعلی که در آنجا بود صدایی شنید: ای موسی! من پروردگار توام، کفش‌هایت بیرون آر، که تو در سرزمین مقدس طوی هستی. من تو را برای مقام رسالت برگزیده‌ام، اکنون که چنین است تنها مرا خالصانه عبادت کن و نماز را بر پای دار، تا همیشه به یاد من باشی. رستاخیز به‌طور قطع خواهد آمد، من می‌خواهم آن را پنهان کنم، تا هر کس در برابر کوشش‌هایش جزا ببیند. هرگز نباید افرادی که ایمان به رستاخیز ندارند و از هوس‌های خویش پیروی کرده‌اند تو را مانع از آن شوند که اگر چنین شود، هلاک خواهی شد.

خداوند فرمود: چه چیز در دست راست توست ای موسی؟! گفت: این عصای من است، بر آن تکیه می‌کنم، برگ درختان را با آن برای گوسفندانم فرو می‌ریزم و نیازهای دیگری را نیز با آن برطرف می‌کنم. گفت: بیفکن! موسی علیه السلام آن را افکند، ناگهان مار عظیمی شد و شروع به حرکت کرد! فرمود: آن را بگیر و نترس، ما آن را به همان صورت اول بازمی‌گردانیم. دست خود را در گریبان فرو بر، تا سفید و درخشنده بی‌عیب بیرون آید. می‌خواهیم معجزات بزرگ خود را به تو نشان دهیم. برو به سوی فرعون که او طغیان کرده است! موسی علیه السلام عرض کرد: پروردگارا سینه مرا گشاده و کار مرا بر من آسان گردان، گره از زبانم بگشا تا سخنان مرا بفهمند و هارون را وزیری از خاندانم برای من قرار بده، به وسیله او پشتم را محکم کن و او را در کار من شریک گردان تا تو را بسیار یاد کنیم؛ زیرا تو همیشه از حال ما آگاه بوده‌ای.

خداوند فرمود: آنچه را خواسته‌ای به تو داده شد. ما در گذشته نیز تو را مشمول نعمت خود ساختیم. آن زمان که به مادرت آنچه را لازم بود الهام کردیم که تو را در صندوقی به دریا بیندازد تا به ساحل رفته و دشمن من و دشمن تو، تو را بگیرد و من محبتی از خودم بر تو افکنم، تا در برابر دیدگان من پرورش یابی. خواهرت نیز که به دنبال صندوق بود، به دربار فرعون گفت: آیا خانواده‌ای را به شما نشان دهم که دایه

خوبی برای نوزاد باشد. به دنبال آن، ما تو را به مادرت بازگردانیم تا چشمش به تو روشن شود. تو کسی (از فرعونیان) را کشتی، اما ما تو را از اندوه نجات دادیم، پس از آن سالیانی در میان مردم مدین توقف نمودی و تو را بارها آزمودیم، سپس در زمان مقرر (برای فرمان رسالت) به اینجا آمدی و من تو را برای خودم پرورش دادم!

ای موسی علیه السلام، تو و برادرت با آیات من به سوی فرعون بروید و در یاد من کوتاهی نکنید، اما به نرمی با او سخن بگویید شاید متذکر شود یا از خدا بترسد. آنها گفتند: پروردگار! از این می‌ترسیم که او بر ما پیشی بگیرد یا طغیان کند. خدا فرمود: نترسید، من با شما هستم و همه چیز را می‌شنوم و می‌بینم! شما به سراغ او بروید و بگویید: ما فرستاده‌های پروردگار توایم، بنی‌اسرائیل را با ما بفرست و آنها را شکنجه و آزار مکن، ما آیت روشنی از سوی پروردگارت برای تو آورده‌ایم و درود بر آن کس باد که از هدایت، پیروی می‌کند. به ما وحی شده که عذاب بر کسی است که آیات الهی را تکذیب کند و سرپیچی نماید (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۷۷-۲۱۵).

نگارنده پس از استخراج محتوای مرتبط با داستان گفت‌وگوی خداوند با موسی علیه السلام از تفاسیر مورد نظر، با بازخوانی مکرر متون به کدگذاری و دسته‌بندی کدها پرداخته که تحلیل آنها در ادامه خواهد آمد. روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی و شیوه مطالعه نیز اسنادی است. از آنجاکه شایسته است برای استنتاج اصول تربیتی از «اهداف تربیتی» و نیز «گزاره‌های مبنایی» به‌منزله یک استدلال قیاس عملی بهره جست (باقری و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴)، مطالب در ذیل هر بخش شامل هدف، آیه، گزاره مبنایی، نظرات مفسران و تحلیل نگارنده است.

۲. نکات تربیتی - اعتقادی ناظر بر اصل توحید

بر اساس قرآن، انسان بر اساس کششی درونی به سوی خالق جهان گرایش دارد (روم: ۳۰)، خداوندی مالک (آل عمران: ۲۶)، مدبر (یونس: ۳) و حکیم (آل عمران: ۱۹۱) که هستی‌بخشی و یکتا بودن ازجمله ویژگی‌های مختص اوست (صدوق، ۱۳۷۱، ص ۷-۸). جامع‌ترین موضوعی که قرآن، مباحث خود را با اهمیت و گستردگی معتنا بهی درباره آن مطرح کرده، اعتقاد تحقیقی به‌نگرام توحید است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۳). در روایات اهل‌بیت علیهم السلام نیز توحید، اساس دین است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۹۶). تبیین برجسته‌ترین گزاره‌های تربیتی - اعتقادی ناظر به اصل توحید ارائه می‌گردد.

۲-۱. پی بردن به نقش ابتلائات در استمرار تربیت و هدایت

انسان توسط خداوند

آیه «إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى فَلَمَّا أَنَا هُودَىٰ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا رُبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ (طه: ۹-۱۳)؛ «إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَأَتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (نمل: ۹-۷).

سختی‌ها و ابتلائات، نقش خداوند در رهگشایی دائمی از مسیر تربیت و هدایت انسان‌ها را بیش از پیش نمایان می‌سازند.

در شرایطی که موسی(ع) راه را گم کرده، شب بسیار تاریک است و تحیر او در پیدا کردن مسیر فراوان بود، آتشی دید و شادمان شد تا شاید بتواند با شعله‌ای از آن آتش، خانواده‌اش را در آن شب سرد، گرما بخشد یا با کمک راهنمایی، راه را پیدا کند، ولی ناگهان فهمید که آن آتش، نه جسم بلکه ارواح (انسان‌ها) را روشن و گرم می‌نماید و مسیر سفر بزرگ انسان را می‌نمایاند (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۳). از مجموع تعابیر استفاده می‌شود که موسی هنگامی که نزدیک شد، آتش را در درون درخت (مفسران می‌گویند درخت عنابی بوده) مشاهده کرد، و این خود قرینه روشنی بود که این آتش یک آتش معمولی نیست، بلکه این نور الهی است که نه تنها درخت را نمی‌سوزاند، بلکه با آن هماهنگ و آشناست، نور حیات است و زندگی (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۶۷). بدین‌روست زمانی که موسی(ع) پس از دیدن آتشی روشن و صاف درون درختی سبز (که بدیهی است مشتعل نمی‌گردد) احساس ترس و تردید کرد، خداوند این تردید را با مخاطبه مستقیم و تأکید بر الهی بودن آن واقع، زایل فرمود (حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸).

برخی از حوادث (انفال: ۷۳) و کنش‌های اجتماعی (انعام: ۵۳) و حتی اموال و اولاد انسان (انفال: ۲۸) در نگرش توحیدی، ابتلائاتی هستند که بخشی از فرایند تربیت انسان را تشکیل می‌دهند تا ضمن تحقق یکی از اهداف میانی خلقت انسان (ملک: ۲)، معیاری برای میزان صحت صداقتش در ایمان به خداوند باشند (عنکبوت: ۲). حضرت موسی(ع) در اوج سختی، امیدوارانه به دنبال یافتن مسیر خود در بیابان است، اما علاوه بر آنکه مسیر خود تا دستیابی به رضوان الهی را می‌یابد، عهده‌دار راهنمایی قومش برای دستیابی به غایت تربیت الهی است.

به نظرمی‌رسد می‌توان بر اساس آراء مفسران، برجسته‌ترین نکته تربیتی این آیه را نگرش حُسن‌ظن‌مدار به حوادث و ابتلائات زندگی دانست. در سختی‌ها و اضطراب، از یک‌سو، فطرت خداگرایی انسان‌ها حتی کافران، بیدار شده - مانند ندای خالصانه کشتی‌سواران در هنگام طوفان (عنکبوت: ۶۵) - و به این حقیقت رهنمون می‌شوند که تمام توانایی‌هایی که در اختیار دارند، محدود بوده و بدون هدایت و تربیت الهی، هیچ نعمت ماندگار و مسیر صحیحی در انتظار انسان نیست. از سوی دیگر، در برابر امکان ایجاد تردیدهایی برای مؤمنان درباره چرایی وجود سختی برای اهل ایمان و یأس از کمک خداوند (یوسف: ۱۱۰)، خداوند، حقیقتاً نصرت و هدایت خود را نازل می‌کند و تردیدها را می‌زداید. این ابتلائات که غالباً ناشی از سوءاستفاده خود انسان یا دیگران از «اختیار» و بر هم زدن نظم طبیعی نظام علی و معلولی جهان است، برای مؤمنان، یا برای جبران اقدامات سوءگذشته انسان - مانند توبه عملی قوم موسی(ع) پس از پرستش گوساله (بقره: ۵۴) - یا موجب ارتقای مرتبه انسان در مسیر تربیت - مانند داستان موسی(ع) در وادی طوی - است که هر دو جنبه، موجب استمرار هدایت انسان توسط خداوند و تربیت انسان در مسیر دستیابی به رضوان الهی است. برای تقریب به ذهن، یک دانشجو برای تعلیم و تربیت خود در طول نیمسال، سختی‌های فراوانی را متقبل می‌شود که یا ابتدائاً موجب ارتقاء وی به مراحل بالاتر (نیمسال‌های بعدی) یا جبران دروسی بوده که پیش‌تر در آن نمره قبولی را کسب نکرده است که در هر دو صورت، موجب رشد وی خواهد شد. اگر این شناخت و نگرش تربیتی که «در ابتلائات، تربیت و هدایت انسان نهفته است» تثبیت شود، اخلاق و رفتار انسان‌ها در اوج سختی‌های زندگی از جزع و فرع، به صبر و توکل و استمداد از خداوند تغییر می‌یابد. بدیهی است که انسان در سختی‌ها، ناله و فریاد کمک‌خواهی دارد، اما انسان مؤمن این فریاد را به درگاه الهی می‌برد و به غیر از او، استعانه نمی‌کند.

۲-۲. پی بردن به لزوم اعتماد قلبی به قدرت مطلق و حکمت خداوند

آیه «يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (نمل: ۹)؛ «قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَعِيدٌهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى» (طه: ۲۱)؛ «قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَ أَرَى» (طه: ۴۶)؛ «وَوَجَعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَتَمْنَا وَمَنْ أَتَعَكُمَا الْغَالِبُونَ» (قصص: ۳۵).

انسان متربی، در تمام حوادث به قدرت و حکمت مطلق خداوند، اعتماد و یقین دارد و از حرکت و جهاد در مسیر الهی نمی‌هراسد و مأیوس

نمی‌شود؛ زیرا خداوند، تمامی امور را به نتیجه نهایی خواهد رساند.

خداوند بر اساس «قدرت» و «حکمت» خود، معجزات را سامان داده (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۰۷) و به فرستادگانش وعده می‌دهد، از آنجاکه او جابر و غالب بر تمام بندگان است، بر اساس آیات و برهان‌های آشکار، پیروزی حتمی با ایشان است (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۳۷). درواقع موسی علیه السلام از ابتدا، ایمان و اعتماد به خداوند داشت و امور را به او واگذار کرد و خداوند هم با در اختیار قرار دادن ادله و معجزات، نفوس بنی‌اسرائیل را با میزان جدیدی از شهامت و اقتدار، قوام و (هدایت) بخشید (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۶۹۳). باید دقت داشت که حوادث متعدد موسی علیه السلام در زندگی، مراحل تربیتی وی بود تا بر اساس حکمت خداوند، موجب ارتباط بیشتر او با خدا و تقویت تقوا و اراده او شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۰). به‌عنوان نمونه، خداوند در ابتدا به واسطه تبدیل درخت سبز به یک درخت مشتعل، قدرت تسلط خود بر همه اشیا را به موسی علیه السلام گوشزد کرد و در ادامه، وسیله‌ای که امور معمولی روزانه موسی را تأمین می‌کرد، به اژدهایی تبدیل نمود تا موسی به قوت مافوق تمام قوت‌ها اعتماد داشته باشد؛ خداوندی که شکست‌ناپذیر است بر هر چیز تسلط دارد، از هر چیز کفایت می‌کند و حکیمی است که هدایت هر چیزی را به میزانی که صلاحش هست، اعطا می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص ۱۸۸). درواقع سؤال خداوند از چیرستی عصا، برای توجه و التفات به عصا و حقیقت آن است تا موسی علیه السلام قدرت و عظمت خداوند را بفهمد و این تربیتی است برای وی تا بعد از آن، وقوع چیزی از جانب خداوند را دور نداند (حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۳). باید باور داشت که در مسیر حرکت و جهاد برای خداوند، تکیه‌گاه مادی (عصا) می‌تواند به‌عنوان تکیه‌گاه معنوی (معجزه) در اوج نیاز معنوی و در آن فضای دشوار دربار فرعون، برای اثبات حق باشد؛ زیرا قدرت مطلق، خداست و بر اساس اراده‌اش، حوادث را تغییر می‌دهد. این درواقع درسی است به همه انسان‌ها که در این جهان هیچ چیز را ساده نپندارند. ای بسا موجودات یا افرادی که ما با دیده حقارت به آنها می‌نگریم قدرت‌های عظیمی در دل نهفته داشته باشند که ما از آن بی‌خبریم (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۸۳).

بر اساس آراء مفسران، مهم‌ترین نکته تربیتی ذیل آیات، لزوم اعتماد قلبی به قدرت مطلق و حکمت خداوند در مسیر هدایت و تربیت انسان است. در نگرش توحیدی، انسان برای طی مراحل تربیتی خود، ضمن

برخورداری از موهبت‌های عقل (بقره: ۱۶۴) و اختیار (انسان: ۳)، ویژگی‌های دیگری چون «جهل» (احزاب: ۷۲)، «ضعف» (نساء: ۲۸) و «عجله» (اسراء: ۱۱) نیز دارد که او را با چالش‌های متعددی روبه‌رو می‌سازد. اما اگر اعتماد داشته باشد که خداوند ضمن «علم» و «قدرت» مطلق، تمام امور را با مصلحت و «حکمت»، به بهترین شکل به پایان می‌رساند (طلاق: ۳)، در اقبال و ادبار دنیا (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۱) و در مسیر تربیت برای رسیدن به رضوان الهی (توبه: ۷۲)، نه مغرور و نه ناامید می‌شود و به دنبال هدایت الهی خواهد بود.

تحقق این هدف تربیتی (شناخت لزوم اعتماد قلبی به قدرت مطلق و حکمت خداوند) را علاوه بر نگرش تفریطی - که خداوند را مقهور قدرت افراد و اشیا می‌داند - نگرشی افراطی نیز تهدید می‌کند که بر اساس آن، تمام موجودات تحت قدرت الهی و فاقد اختیارند. بر اساس آموزه‌های قرآنی، غالب موجودات اعم از زمین و آسمان (احزاب: ۷۲) مختارند که جنبه برجسته آن، مختار بودن انسان است. آنچه خداوند در این زمینه وعده حتمی داده، یکی آن است که با قدرت و حکمت و بر اساس قاعده لطف، تمام مقدمات و امکانات لازم برای تربیت و هدایت انسان و تمام موجودات را در درون و بیرون آنها قرار داده است. دیگری آنکه افرادی هم که با اختیار خود، از هدایت الهی تبعیت کنند، ضعف‌هایشان پوشیده شده و دچار ترس، نگرانی (بقره: ۳۸)، گمراهی و رنج (طه: ۱۲۳) نخواهند شد و به غایت تربیت الهی و رضوان الهی خواهند رسید. خداوند در تکلم با موسی علیه السلام به بازخوانی برجسته‌ترین موهبت‌های خود به او می‌پردازد؛ ازجمله محبت حضرت موسی علیه السلام را در قلب دشمن خود، فرعون قرار داده و او را متکفل بزرگ نمودن وی می‌کند تا ضمن نجات جان آن پیامبر اولوالعزم، در آینده تأثیر حرف موسی علیه السلام در درباریان و آشنایی قبلی مردم با او را بیشتر سازد تا امکان هدایت افراد، بیشتر و قدرتش، آشکارتر گردد.

۲-۳. ضرورت التزام به عبادت خداوند با انکار و اعمال در مسیر تربیت و هدایت الهی
آیه «... فَأَعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴)؛ «... وَ لَا تَتَّبِعُوا فِي دِكْرِي» (طه: ۴۲).

انسان مترقی باید در ادامه پذیرش توحید، ملتزم باشد تا علاوه بر انکار، در اعمال نیز همیشه به یاد خداوند بوده و او را عبادت کند که برجسته‌ترین جلوه عبادت، اقامه نماز و اعمال عبادی خاص است. عبادت، شامل توجه به خداوند در تمام عرصه‌های زندگی است،

ناسپاس هستند (عادیات: ۶) همیشه خود را نیازمند الطاف الهی می‌دید (قصص: ۲۴) و ارتباط مستمر با خداوند را داشت، پس چرا به عبادت و ذکر بدنی هم ترغیب و مأمور شد؟ نکته تربیتی این بخش در این مسئله نهفته است که تمام انسان‌ها رسالت دارند تا به غایت تربیت خود برسند، اما آسیب‌هایی، آنها را در این مسیر تهدید می‌کند. از جمله، امکان دارد بر مبنای شناخت تربیتی اشتباه، دچار اشتباه محاسباتی شده و در این مسیر، در برآورده شدن ضعف‌ها و نیازهای وجودی خود به افراد یا ابزار مختلف، نقش استقلالی بدهند، در نتیجه دچار شرک خفی شده و از توحید عبادی فاصله گیرند؛ یا روزمرگی و عادت جسم و روح آنها به لذت‌ها و مواهب سطحی دنیا، آرمان‌های آنها را تقلیل دهد؛ یا شیاطین جن و انس (ناس: ۶)، ارتباط با خداوند و مسیر رسیدن به رضوان الهی را برای آنها، بسیار دور و دشوار نشان دهند تا آنها را مأیوس نماید و با فضا سازی دروغین، موانع و مشکلات این مسیر تربیتی را بیهوده برای آنها بزرگ و حل‌ناشدنی نشان دهند.

انبیاء الهی که رسالت دارند تا انسان‌ها را در انجام صحیح دستیابی به غایت تربیت خود همراهی کنند، وظیفه دارند تا به دلیل الگو بودن، بسته کاملی از هست‌ها و نیست‌ها و باید‌ها و نبایدهای تربیتی را به آنها ارائه نمایند. یکی از این باید‌های تربیتی آن است که در کنار تلاش برای انجام خالصانه، تمامی اعمال برای کسب رضایت خداوند، عبادت عملی مخصوصی نیز باید مورد اهتمام قرار داشته باشد. فارغ از تفاوت جزئیات نماز مذکور در آیه با نماز مرسوم در عصر حاضر، این اصل که انسان در وقت و زمان مشخص، جسم و روح خود را مشغول به اذکار و اعمالی برای ارتباط با خداوند کند، هم می‌تواند علم او به حکمت و قدرت مطلق الهی در برآوردن حقیقی نیازها و رفع ضعف‌های انسان را تثبیت کند، هم با بازخوانی وعده اولیه انسان با خداوند، او را آگاه سازد که دنیا صرفاً توقفگاه موقتی است و تا مقصد تربیت، هنوز راه باقی است، هم با تأکید بر بسیار نزدیک بودن خداوند به انسان (بقره: ۱۸۶)، مسیر رسیدن به او را هموار و ترس از موانع را ساختگی نشان داده و به او قوت دهد که در این مسیر از هیچ مانع و مشکلی نهراسد؛ زیرا منشأ تمام این ترس‌های ساختگی، جهل است که اساس آن، تاریکی و گمراهی بوده (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹) و از جمله دفع و رفع‌کننده‌های این گونه جهل‌ها و انحرافات، نماز است که شامل ذکر قلبی، زبانی و عملی بوده و ارتباط مستمر با خداوند که نور آسمان‌ها و زمین است (نور: ۳۵) و ذکر او که موجب آرامش قلوب است (رعد: ۲۸) را به ارمغان می‌آورد.

اما در اینجا با لفظ اختصاصی «صلاة» از آن یاد شده؛ زیرا نماز، کامل‌ترین نوع عبادت و کامل‌ترین وسیله برای ذکر خداست. خداوند از موسی(ع) خواسته تا از تمام حجاب‌ها (و دلمشغولی‌ها) جدا شود (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۳۱) و با خلوص تمام، تنها برای رسیدن به رضای خدا به عبادت بپردازد (حجاری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۲). ماهیت انس و رابطه با خداوند برای موسی(ع) افزایش جرئت و اعتماد به همراهی خداوند است؛ زیرا خواندن نماز و عبادت خداوند - که التزام به احکام تشریعی در زندگی دنیایی، التزام به مفاهیم توحید در جنبه فکری فرهنگ و التزام به روش توحیدی در اسلوب عملی است - موجب می‌شود که حرکت فرد با عقیده‌اش منسجم باشد و قوت روحی انسان - که انسان را به سوی خداوند بالا می‌برد - افزایش یابد و بر اساس این جو و روح ایمانی است که جسم انسان در مسیر عبادت خداوند حرکت می‌کند و حضور خداوند را در وجدان خود، همیشه احساس کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۱۰۰-۱۰۲). منظور از قید «و لا تَنِيَا فِي ذِكْرِي» هم تقویت روحیه موسی(ع) و هارون و تأکید بر تلاش و کوشش هر چه بیشتر است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۰۷). باید در عرصه‌های خصوصی و عمومی با افزایش یاد خداوند، عظمت او را در زندگی مردم جاری ساخت تا با احساس حضور دائمی از ناحیه خداوند، اوامر و نواهی او را مسئولیت‌پذیرانه انجام دهیم و در انجام اوامر الهی، منضبط باشیم (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۱۰۷).

بر اساس آراء مفسران، خداوند در مسیر تربیت موسی(ع)، نکات لازم را در آن تکلم به او گوشزد می‌کند تا شناخت تربیتی لازم را تکمیل کند. جالب آنجاست که بلافاصله بعد از تأکید بر توحید ذاتی «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» (طه: ۱۴) بر توحید عبادی «فَاعْبُدْنِي وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» تأکید دارد و این شناخت اساسی را به دست می‌دهد که صرف علم به وحدانیت خداوند، برای تربیت انسان، کافی نیست، بلکه علاوه بر نمود این علم در اخلاق و رفتار، بازخوانی و استمداد مستمر قلبی، زبانی و عملی نیز ضروری است. بر اساس آموزه‌های الهی، نماز برجسته‌ترین مصداق استمداد مستمر این امر است که ذکر و یادآوری بین‌الطرفینی ایجاد می‌کند؛ هم انسان با نماز، خدا را ذکر می‌کند و از غفلت از او، رها می‌شود و هم با آن، خداوند در درگاه والای خود، با ذکر انسان، استمرار و تضاعف رحمت خود بر انسان را اراده می‌کند.

اما موسی(ع) بر خلاف نوع انسان‌ها که در برابر خداوند، زیاده‌خواه و

۳. نکات تربیتی - اعتقادی ناظر بر اصل معاد

از دیگر اصول اعتقادی، ایمان به وقوع قیامت و پاداش و یا عذاب انسان بوده که فطری است؛ زیرا انسان در درون خود، وجدان و دادگاه عجیبی دارد که شباهت آن با دادگاه رستخیز قابل تأمل است: ۱. همانند قیامت (زمر: ۴۶)، قاضی و شاهد و مجری حکم در وجدان یکی است. ۲. مانند قیامت (بقره: ۴۸) دادگاه وجدان نیز توصیه، رشوه و... را نمی‌پذیرد. ۳. مانند قیامت (رعد: ۴۱)، محکمه وجدان مهم‌ترین و قطورترین پرونده‌ها را در کوتاه‌ترین مدت رسیدگی کرده و حکم نهایی خود را به سرعت صادر می‌کند. ۴. همانند قیامت (همزه: ۷-۶) و برخلاف مجازات‌های دادگاه‌های رسمی دنیا، مجازات، نخست روح انسان را می‌آزارد، سپس آثارش در جسم او آشکار می‌شود. ۵. مانند قیامت (فصلت: ۲۰)، این دادگاه وجدان، چندان نیاز به ناظر و شهود ندارد، بلکه آگاهی‌های خود انسان متهم را به‌عنوان شهود، به نفع یا ضرر او می‌پذیرد. نمی‌توان پذیرفت که در وجود یک انسان، چنان حساب و کتابی وجود داشته باشد، اما در درون این عالم بزرگ مطلقاً حساب و کتاب و دادگاهی وجود نداشته باشد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۲۸۲-۲۸۴). در ادامه، تبیین گزاره‌های تربیتی - اعتقادی ناظر به اصل معاد ارائه می‌گردد.

۳-۱. پی بردن به علت مخفی نگه داشتن زمان وقوع قیامت

آیة «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ» (طه: ۱۵). پنهان نگه داشتن زمان دقیق وقوع قیامت، موجب افزایش مسئولیت‌پذیری انسان شده، می‌تواند وی را از رکود و انحراف در مسیر حق، باز دارد.

دومین نکته‌ای که در قالب وحی به موسی علیه السلام گوشزد می‌شود، در خصوص مسئولیت‌پذیری بوده و ناظر به موعدی است که خداوند حدود آن را مشخص کرده و انسان در آن روز (قیامت)، نتایج اعمال متقدم خود اعم از خیر یا شر را مشاهده خواهد کرد. واژه «الساعة» بیانگر آن است که انسان، زمان قیامت را نمی‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۱۰۱). در عرب «کدت افعل» به‌معنای آن است که فعل نزدیک، اما واقع نشده، پس معنای آیه آن است که قیامت حتمی و نزدیک است و شکی در آن نیست، اما زمان آن مخفی بوده و فقط خدا از آن آگاه است تا انسان با جدیت کوشش کند، لحظه‌ای توبه را به تأخیر نیندازد و در تمام لحظات، به یاد مرگ باشد (حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۲).

درواقع مجهول بودن یکی از عناصر اساسی و تکوینی حیات بشر است و اگر همه چیز برای انسان مکشوف و غیرمجهول بود، نشاط وی متوقف و زندگی‌اش دگرگون می‌شد. انسان‌ها در وراء مجهولات، پند می‌گیرند، آرزو می‌کنند، تجربه می‌کنند و می‌آموزند... اگر زمان قیامت مجهول باشد، انسان‌ها از پراکندگی و انحراف حفظ خواهند شد؛ زیرا از آنجاکه نمی‌دانند چه زمانی قیامت برپا می‌شود، همیشه در حال پرهیز کردن (از حرام‌ها) و آمادگی برای قیامت هستند، البته اگر فطرت سالمی داشته باشند؛ زیرا کسی که فطرت خود را با تبیت از هوای نفسش، فاسد کرده، از وقوع آن غفلت می‌ورزد و مسیرش به سوی هلاکت است (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۳). می‌تواند از نتایج مخفی بودن زمان قیامت، حالت آماده باش دائمی و یا پذیرش سریع برنامه‌های تربیتی باشد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۷۱).

مهم‌ترین نکته تربیتی آیه، تبیین دلیل ابهام در زمان وقوع قیامت است. یکی از مهم‌ترین ارکان تربیت انسان، نوع شناخت و موضع‌گیری پیرامون وقوع قیامت بوده که اخلاق و رفتارهای وی را دارای نمودهای تربیتی متمایز می‌کند. عده‌ای که منکر قیامت هستند، به لذت‌های گذرای دنیا، اکتفا می‌کنند و این عامل، موجب غفلت آنها از آیات هدایت الهی است (یونس: ۷)؛ زیرا نوع انسان برای رسیدن به نتیجه امور، عجل است (انبیاء: ۳۷)، زود مأیوس شده و کفران می‌ورزد (هود: ۹)، به امور متداول، انس گرفته و عادت می‌کند و علاقه زیادی به مواهب دنیایی دارد (عادیات: ۸) و در اختصاص مصرف آنها برای دیگران، تنگ‌نظر است (اسراء: ۱۰۰). بدین‌روی باور به عدم وقوع قیامت، انگیزه انسان برای اینکه با تقوای مؤمنانه، جلوی نفس خود را در مقابل گناه و تجاوز از حدود خداوند و دیگران بگیرد، به شدت می‌کاهد.

اما در مقابل، وضعیت افرادی که قیامت را باور دارند، با توجه به نقاط قوت و ضعف وجودی انسان، مقداری پیچیده و وابسته به کیفیت تربیت آنهاست. اصل مهم در تربیت آنها، ابهام در شناخت زمان دقیق برپایی قیامت است؛ زیرا امکان دارد اگر انسانی، زمان دقیق وقوع قیامت را بداند، به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی کند تا زمان اندکی پیش از وقوعش، هر آنچه بخواهد انجام دهد و زمان کمی را هم به توبه و جبران اختصاص دهد که بدیهی است این امر آسیب‌های سهمنگی دارد. به‌رغم آنکه انسان در درون خود «نفس لوامه» (قیامت: ۲) دارد که وی را در برابر کارهای باطل، سرزنش می‌کند، استمرار حرکت در

مسیر باطل، وجدان وی را تعطیل کرده و کار را به جایی می‌رساند که در برابر دعوت حق، پاسخی را صادر نمی‌کند (اسراء: ۴۶).

مهم‌ترین کارکرد تربیتی، پوشیده نگه داشتن زمان دقیق وقوع قیامت، افزایش مسئولیت‌پذیری انسان و مقابله با یکی از مهم‌ترین دام‌های شیطان به نام «تسویف» است. خداوند با این کار درصدد بوده تا آمادگی انسان برای انجام خیر و دوری از شر و توبه و جبران گناهان را دائمی سازد؛ زیرا از یک‌سو، انسان به دلیل بُعد غریزی خود، هر چه بیشتر به سمت لذت‌های دنیا حرکت می‌کند، بیشتر وابسته شده و به تدریج افزایش گناهان، موجب کدورت وجود انسان می‌شود. از سوی دیگر، شیطان با وعده انجام امور نیکو یا اصلاح امور در آینده‌ای نامعلوم، زمینه برای سقوط بیش از پیش انسان فراهم می‌سازد. نقش این عامل تا بدانجاست که امام علی(ع) از جمله مهم‌ترین عوامل هلاکت پیشینیان را تسویف دانسته (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳۶) و پیروان خود را به شدت از تسویف در عمل، برحذر داشته است (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۲).

۳-۲. پی بردن به منشأ انکار قیامت و لزوم پرهیز از متأثر شدن از منکران آن

آیه «فَلَا يَصُدُّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى» (طه: ۱۶). ریشه انکار قیامت، عدم ایمان و هواپرستی و شهوت‌رانی است و باید از اثرگذاری منکران قیامت، پرهیز کرد؛ آنها علاوه بر تباه ساختن سرنوشت خود، با ممانعت در برابر هادیان الهی، سعی در انسداد مسیر هدایت و اختلال در قوام اجتماعی جامعه دارند.

منشأ تکذیب قیامت، عدم ایمان و پیروی از هوای نفس بوده و این فطرت سالم است که نفس را آگاه می‌سازد که انسان در دنیا نمی‌تواند به کمال وجودی‌اش برسد و در آن، عدالت به صورت کامل برقرار نخواهد شد و چاره‌ی برای زندگی آخرتی وجود ندارد تا در آن، کمال مقدر انسان و عدل مطلق در جزای اعمال انسان، محقق شود (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۳۲). خداوند در این آیه، یک اصل اساسی که ضامن اجرای همه برنامه‌های عقیدتی و تربیتی پیش‌گفته به موسی(ع) است، را به او گوشزد می‌کند: در برابر افراد بی‌ایمان و وسوسه‌ها و کارشکنی‌های آنان محکم بایست، نه از انبوه آنها وحشت کن و نه از توطئه‌های آنها ترسی به دل راه ده، و نه هرگز در حقانیت دعوت و اصالت مکتبش از این هیاهوها شک و تردیدی داشته باش. جالب اینکه در اینجا جمله «لَا يُؤْمِنُ» به صورت صیغه

مضارع و جمله «وَاتَّبَعَ هَوَاهُ» به صورت صیغه ماضی است و در حقیقت اشاره به این نکته است که عدم ایمان منکران قیامت از پیروی هوای نفس سرچشمه می‌گیرد، گویی می‌خواهند آزاد باشند و هر چه دلشان خواست انجام دهند؛ پس چه بهتر که انکار قیامت کنند تا بر آزادی هوس‌هایشان خدشه‌ای وارد نشود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۷۱-۱۷۲). کسانی که در دنیا به دنبال حداکثر تمتع مادی بوده و آن را تنها محل زندگی می‌دانند، انسان را از یاد قیامت برحذر می‌دارند و در مقابل آنها باید با ممارست در فکر و عمل، به ایمانی دست یافت که موجب اقناع در پذیرش جهان آخرت شود. البته این‌گونه افراد (دنبال شهوات مادی) در قوام اجتماعی مبتنی بر حق و واقع، ارزش زیادی ندارند؛ زیرا عدم ایمان به آخرت از حالت درونی نفوذناپذیر در مقابل حق، اضطراب ناشی از اعتقادات نالاستوار و پیروی از شهوات منحرف نشئت می‌گیرد. مقیاس این افراد در رد و قبول، پیروی از هوای نفس او (به دور از عقل) است که در نهایت به نتیجه قطعی پیروی از نفس که هلاکت است، می‌رسند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۰۱). برای تمام دعوت‌کننده‌ها به سوی خیر، کسی است که به او و رسالتش کفران می‌ورزد و در خاموش کردن نور آن تلاش می‌کند، اما نمی‌تواند و خداوند نورش را کامل می‌کند، هرچند اهل باطل از این کار کراهت داشته باشند (حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۲).

مهم‌ترین نکات تربیتی بر اساس نظر مفسران، «شناخت منشأ اصلی انکار قیامت» شناخت و پرهیز از اثرپذیری از مانع‌تراشی منکران قیامت» و «سرنوشت اثرپذیری از منکران قیامت» است. مهم‌ترین علتی که انسان را از پذیرش قیامت باز می‌دارد، پیروی از هوای نفس و تلاش برای ارضای حداکثری غرایز حیوانی اوست. اگر انسان در مقابل خود، معتقد به محدودیت و بازخواست نباشد، در تمتع مادی دچار افراط شده و غالباً توقف‌گاهی نخواهد داشت: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ» (قیامت: ۵-۶). بدین‌روی کمک گرفتن از عقل (با کمک وحی) برای اثبات حکیمانه بودن زندگی اخروی و لزوم تقوا برای ارضای متعادل و هدفمند غرایز حیوانی انسان، پذیرش وقوع قیامت را تسهیل می‌کند. همواره افرادی هستند که بر خلاف ندای فطری خود، به دنبال نهایت لذت مادی بوده و این امر موجب می‌شود تمامی ابزارهای هدایت خود را از دست داده (اعراف: ۱۷۹) و به تکذیب قیامت بپردازند و در مقابل افرادی که مردم را به پذیرش و آمادگی برای آن دعوت می‌کنند، به هر طریق ممکن، مانع ایجاد نمایند؛ زیرا با

إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى» (طه: ۱۹-۲۲). پیامبران به دلیل جنبه بشری، نیازهایی برای هدایت و تربیت تمام انسان‌ها دارند، اما خداوند، آن نیازها را برای تحقق بهترین نوع تربیت، برطرف می‌سازد.

نظر برخی از مفسران که «وَ أَخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي» را به معنای لکنت و مانعی در زبان موسی ﷺ (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۱۰۷) - نتیجه داغ نهادن فرعون بر زبانش در کودکی‌اش (حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵) - گرفته‌اند، دقیق نیست؛ زیرا علاوه بر آنکه برای معنای «عقده»، دلایل دیگری چون عدم مصرف معتابه شیر مادر در ابتدای حضور موسی ﷺ در دربار فرعون یا توقف بیست‌ساله وی در مدین و فراموشی لهجه مصر (حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵) یا کُشتن مرد قبطی که با یک بنی‌اسرائیلی درگیر شده بود (حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۸) را بیان نموده‌اند، دقت در سیاق نیز قابل تأمل است. از جمله «يَقْفَهُوا قَوْلِي» روشن می‌شود که منظور از گشوده شدن گره زبان، این نبود که زبان موسی ﷺ به خاطر سوختگی در دوران طفولیت، یک نوع گرفتگی داشته، بلکه منظور گره‌های سخن است که مانع درک و فهم شنونده می‌گردد؛ یعنی آنچنان فصیح و بلیغ و رسا و گویا سخن بگویم که هر شنونده‌ای منظور مرا به خوبی درک کند. شاهد دیگر این تفسیر، معنای «افصح» در آیه «وَ أَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا» (قصص: ۳۴) است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۸۷-۱۸۸). به نظر نگارنده نظر سید قطب می‌تواند دقیق‌تر باشد. موسی ﷺ زبانی فصیح داشت، اما ویژگی اخلاقی داشت که او را به سرعت وادار به واکنش می‌کرد و این عامل برای تربیت انسان‌هایی با عقاید متفاوت و مخالف، گره‌ای اساسی است. بدین‌روی خداوند با معاون قرار دادن هارون که فصاحت بیان بیشتر و اعصاب آرامی داشت، او را کمک نمود (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۳۳).

خداوند برای پذیرش مردم، معجزاتی مانند تبدیل عصا به مار را به موسی ﷺ عنایت کرد. معجزه نباید عقلاً محال باشد و هیچ دلیل عقلی دلالت بر نفی امکان تبدیل عصا به مار عظیم نمی‌کند، مگر عصا و مار عظیم هر دو در گذشته‌های دور از خاک گرفته نشده‌اند. البته شاید میلیون‌ها یا صدها میلیون سال طول کشید که از خاک اینچنین موجوداتی به وجود آمد (هیچ تفاوتی نیست که قائل به تکامل انواع باشیم و یا ثبوت انواع؛ زیرا به‌هرحال هم چوب درختان از خاک آفریده شده‌اند و هم حیوانات)، منتها کار اعجاز در این مورد بوده که آن مراحل را که می‌بایست در طول سالیان دراز طی شود،

فراموشی یا کمرنگ شدن یاد قیامت در میان انسان‌ها، علاوه بر آسودگی وجدان، مسیر بازخواست دنیایی خود توسط دیگران را هم مسدود می‌کند تا با خیالی راحت، روند کسب شهوات را دنبال نمایند. آنها چون هیچ حد و مرزی برای شهوات و کنار گذاشتن عقل قائل نیستند، تراحم میان منفعت‌ها را در جامعه رقم زده و پایه‌های قوام جامعه را سست می‌نمایند. خداوند به شدت تأکید دارد که نباید از قدرت، ثروت، مقام ظاهری و مانع‌تراشی‌های آنها، ترسی به دل راه داد و از مسیر حق‌جویی منصرف شد.

اگر در مقابل تهدیدها و تمسخرهای زبانی و عملی منکران قیامت (بقره: ۲۱۲)، انسان مجاهدت جانی و مالی نکند (توبه: ۲۰)، یا فریفته دنیا شود (بقره: ۸۶) یا از ترس و ضعف و سستی، از آرمان حق‌مدارش عدول کند (آل عمران: ۱۴۶) و در مقابل آنها سکوت کند، عاقبتی جز هلاکت ندارند. همان‌طور که خودمنکران قیامت هم به دلیل عدم تبعیت از قوانین الهی در جهان و کنار گذاشتن عقل، به تدریج به سوی سرنوشت قطعی خود که هلاکت است، می‌روند و تلاش ایشان برای تکذیب معاد و معادباوران بی‌ثمر است. بدین‌روی، هم باید مخالفت در مسیر حق را طبیعی دانست و هم باید با استعانت از خداوند، بدون ترس و ضعف در مقابل آنها ایستاد.

۴. نکات تربیتی - اعتقادی ناظر بر اصل نبوت

خداوند بر اساس حکمت، بندگانی را از میان مردم انتخاب کرده تا واسطه میان او و انسان‌ها باشند و مردم را از مبدأ و معاد خبر دهند و به کیفیت طریق معاش و تحصیل زاد معاد ارشاد نمایند (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۱). بر اساس اصل نبوت، حضرت محمد ﷺ آخرین و برترین پیامبر خداست و پیامبران پیش از او نیز همه به حق و معصوم بوده‌اند و دین هر کدام تا وقتی که دین دیگر از پیش خدای تعالی نیامده، خیر و مصلحت بود (لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹). در ادامه، تبیین گزاره‌های تربیتی - اعتقادی ناظر به اصل نبوت ارائه خواهد شد.

۴-۱. پی بردن به برطرف شدن تمام نیازهای انبیاء توسط

خداوند جهت موفقیت در تربیت انسان‌ها

آیة «وَ أَخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَقْفَهُوا قَوْلِي» (طه: ۲۸-۲۷)؛ «وَ أَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلَهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ» (قصص: ۳۴)؛ «قَالَ اللَّهُ يَا مُوسَى فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى قَالَ خُذْهَا وَ لَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى وَ اضْمُمْ يَدَكَ

هدایت بر مسیر طبیعی، این‌گونه نیست که افراد منتظر باشند برای هدایت خودشان یا دیگران، حتماً کار خارق‌العاده حسی رخ بدهد و در غیر این صورت، مسیر هدایت را بسته یا محدود بدانند. با اندکی تأمل می‌توان مشاهده نمود که به اذن خداوند، امور خارق‌العاده (فارغ از معجزه اصطلاحی) متعددی برای انسان رخ می‌دهد که می‌توانند هدایتگر او برای دستیابی به تربیت صحیح باشد.

۲-۴. پی بردن به نتیجه دعوت انبیاء

آیه «... اَنْتُمْ وَاَنْتُمْ مَنِ اتَّبَعُكُمْ الْغَالِبُونَ» (قصص: ۳۵).

نتیجه نهایی بعثت انبیاء، غلبه اهل حق بر اهل باطل است که فهم پایدار نبودن باطل (تاریکی و جهل) را آسان می‌نمایاند. خداوند به تدریج میزان بشارت‌ها بر موسی(ع) را تا غلبه حق و معجزات الهی در برابر طغیانگران افزایش داد. بدون پرده‌پوشی، قدرت الهی در آن حوادث آشکار کرد که چه کسی در زمین قدرتمند است. اصل در این مسیر، ایمان و اعتماد به خداست و مابقی امور را خداوند مهیا می‌سازد (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۶۹۳). این نوید بزرگ و بشارت عظیم، قلب موسی(ع) را گرم و عزم او را جزم و اراده او را محکم و آهنین ساخت که اثرات روشن آن در فرازهای آینده از این داستان آمده است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۷۹). این وعده پیروزی در کنار آن معجزاتی که مجال هر گونه هجوم فرعونیان بر موسی(ع) را گرفت تا آنجا فرعون را در مواجهه تمام‌عیار با او قرار داد، موجب اعتماد درونی موسی(ع) برای دور ماندن از هر گونه ترس در آن برهه‌های حساس شد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص ۲۹۴).

بر اساس آراء مفسران، مهم‌ترین نکته تربیتی، فهم حتمی بودن تفوق اهل حق به دلیل عدم پایداری تاریکی و باطل به‌رغم ثروت، قدرت و حتی گستردگی ظاهری و لزوم تغییر معیار قوت از نگرش مادی صرف به نگرش مادی و معنوی خدامحورانه است. برخی از افراد با توجه به قدرت‌نمایی‌های کافران و معاندان به آیات الهی، تصور پیروزی پیروان انبیاء و آیات الهی را ناممکن می‌دانند، اما خداوند هم به صراحت از این اثرپذیری منفی، پرهیز داده (غافر: ۴) و هم وعده پیروزی انبیاء و پیروان آنها را بیان کرده است. ازجمله تلاش‌های مستمر اهل باطل، فضا سازی (پروپاگاندا) و ترویج این عقیده است که به دلیل رواج عقیده آنها از یک‌سو و قدرت و ثروتی که از این طریق به دست می‌آید، دیگر مجالی برای اهل حق وجود ندارد. جهت تقریب به ذهن، مانند کودکی که او را در اتاق تاریک

در یک لحظه و در مدتی بسیار کوتاه انجام شد، آیا چنین امری محال به نظر می‌رسد؟ (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۸۱-۱۸۲). معجزه بعدی ید بیضاء هم قابل دیدن و حس کردن بود (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۳۳۳) و دست موسی(ع) نورانی بود بدون عیب پیدا کرد که نه چشم را آزار می‌رساند و نه لکه تاریکی در میان آن دیده می‌شود و نه غیر آن (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۸۰). معجزه، بدین‌گونه نیست که در تمامی مراحل نبوت مورد استفاده قرار گیرد، بلکه در ابتدا برای ثبات رسالت رخ داده و سپس با وسایل عادی بشری، مابقی مراحل هدایت تا رسیدن به هدف ادامه دارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۹۸).

می‌توان مهم‌ترین نکته تربیتی مبتنی بر آراء مفسران را فهم لطف خداوند در برطرف کردن تمام کمبودهای انبیاء جهت موفقیت در تربیت انسان‌ها دانست. خداوند برای تربیت کمال‌گرایانه تمام انسان‌ها تمام تمهیدات را به‌خصوص درباره انبیاء اندیشید و این فضل الهی می‌تواند از یک‌سو، رفع کمبودهای بشری انبیاء باشد؛ زیرا ایشان بر اساس تأکید آیات قرآن (ابراهیم: ۱۰) و به دلایل متعدد عقلی، بشر هستند و محدودیت‌های بشری را هم خواهند داشت؛ مانند حضرت موسی(ع) به دلیل دفع عقلی خطر محتمل، از مار ترسید و فاصله گرفت. نکته تربیتی اینجاست که هم نباید دچار افراط شده و مقام آنها را تا مقام الوهیتی بالا برد و هم نباید دچار تقریط شد و ایشان را آدم‌های معمولی دانست؛ آنها صاحبان استعدادها و بهترین بهره‌مندان از موهبت اختیار هستند که با تفضل الهی، تمام شرایط لازم برای هدایت و تربیت مردم به ایشان عنایت گردید. البته برخی معتقدند به غیر از پیامبر اسلام(ص) که نص صریح بر برتر بودن تمام ویژگی‌های او بر تمام انسان‌ها وجود دارد (نراقی، ۱۳۶۹، ص ۱۶۹)، در خصوص سایر پیامبران چنین چیزی وجود ندارد و می‌توان این‌گونه قائل شد که مردم نسبت به افراد بر اساس برابری ویژگی‌هایشان، اقبال یا ادبار نشان می‌دهند و امکان دارد پیامبری در یک مسئله، ضعفی داشته باشد، اما در مجموع، به دلیل عنایت الهی و خصایص والای انسانی، مورد اقبال و تکریم مردم قرار گیرد.

از سوی دیگر، رفع این کمبود می‌تواند ناظر به مخاطبانی باشد که به دلیل نوع تربیت مادی که عمدتاً ناشی از سیره حاکمان است، نیازمند ادله و معجزاتی از جنس حس و دیده شدن است؛ بدین‌روی خداوند آن معجزات - که همگی تابع قوانین هستی‌اند - را به موسی(ع) موهبت کرد. البته بر اساس ابتدای رویکرد توحیدی نظام

همچنین خداوند پیروزی نهایی ایشان و پیروانشان را وعده داده تا انسان‌ها، یأس و پذیرش قوت پوشالی اهل باطل را کنار گذاشته و معیار اصلی قوت را تبعیت از اوامر و فرستادگان الهی بدانند.

منابع

- قرآن کریم.
- آل کاشف‌الغطاء، محمدحسین (۱۴۱۳ق). *اصل الشیعه و اصولها*. چ چهارم. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. تحقیق علی‌اکبر غفاری. چ دوم. قم: جامعه مدرسین.
- باقری، خسرو و دیگران (۱۳۸۹). *رویکردها و روش پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸). *تربیت دینی در جامعه اسلامی معاصر*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). *توحید در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *صورت و سیرت انسان در قرآن*. چ پنجم. قم: اسراء.
- حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ق). *التفسیر الواضح*. چ دهم. بیروت: دار الجیل الجدید.
- حسینی‌زاده، سیدعلی (۱۳۹۹). *غایت تربیت از دیدگاه اسلامی*. *تربیت اسلامی*، ۳۱، ۶۷-۸۷.
- خاتمی، احمد (۱۳۷۰). *فرهنگ علم کلام*. تهران: صبا.
- داوودی، محمد و حسینی‌زاده، علی (۱۳۸۹). *سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل‌بیت ﷺ*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داودی. بیروت: دارالعلم.
- سیدقطب (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*. چ هفدهم. قاهره: دارالشروق.
- صلوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- صلوق، محمد بن علی (۱۳۷۱ق). *الاعتقادات*. ترجمه محمدعلی حسینی. تهران: اسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چ سوم. تهران: ناصر خسرو.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق). *تفسیر من وحی القرآن*. چ دوم. بیروت: دارالماک للطباعة والنشر.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۷). *رسائل*. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق (۱۳۷۵). *رسائل فارسی*. تحقیق علی صدرائی. تهران: میراث مکتوب.
- مصباح‌الهدی، مصطفی (۱۳۸۸). *روش‌های تربیت در داستان حضرت موسی ﷺ در قرآن*. پژوهش‌های قرآنی، ۵۹، ۱۴۰-۱۵۲.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نراقی، ملامهدی (۱۳۶۹). *انیس الموحدین*. تصحیح سیدعلی قاضی. چ دوم. تهران: الزهراء.

می‌ترسانند و می‌گویند هیچ راهی برای روشنایی و آرامش نیست، اما همین‌که او اندکی تلاش بکند و با راهنمایی، وسایل روشنایی را بیابد، درمی‌یابد که تمام آن تهدیدها و ترس‌ها پوشالی بود. درواقع خداوند می‌خواهد مردم را با معیار جدیدی از قوت آشنا کرده و این وعده را بدهد که قوت اصلی دست خداست و او می‌تواند اهل حق را با اسبابی خارج از عرف دنیا، پیروز گرداند. البته این پیروزی شرط مهمی دارد و آن، تبعیت گام به گام از فرستادگان الهی است.

نتیجه‌گیری

ازجمله کارکردهای تفاسیر با رویکرد تربیتی، عرضه آموزه‌هایی ناظر به اصول عقاید اسلام است که می‌تواند موجب تربیت و قوام ساختار بینشی و متأثر از آن، ساختار گرایش و کنشی انسان‌ها گردد. تحلیل محتوای مکالمه خداوند با حضرت موسی ﷺ در وادی طوی در راستای اصول توحید، معاد و نبوت نیز بر این مبناست. بر اساس مکالمه مذکور، ناظر به جنبه اصل «توحید»، باید با نگاهی خوش‌بینانه در سختی‌ها و ابتلائات، آنها را بسترهای بهره‌مندی از فیض بیشتر خدا و فهم رهگشایی دائمی او از مسیر تربیت و هدایت خود دانست. بدین‌روی باید در تمام حوادث به قدرت و حکمت مطلق خداوند، اعتماد و یقین کامل داشت و مسیر الهی، از ترس و یأس فاصله گرفت که مهم‌ترین عنصر در این راستا، التزام به اذکار و اعمال عبادی، به‌ویژه برجسته‌ترین جلوه آن، اقامه نماز است که مقوم حقیقی انسان و برطرف‌کننده اصلی ضعف‌ها و نیازهای او در این مسیر تربیت تا دستیابی به رضوان الهی را مستمرا به یاد انسان می‌آورد.

ناظر به جنبه اصل معاد، خداوند ضمن اعلام حتمی بودن وعده وقوع قیامت، زمان آن را پنهان نگه داشته تا با توجه به شناخت از طبع انسان - که گرایش به قناعت به امور مادی زودگذر دارد - مسئولیت‌پذیری وی را افزایش و احتمال رکود و انحراف وی در مسیر حق را کاهش دهد. اما ناظران قیامت متنبه نشده و علاوه بر خود، نظم اجتماع را نیز به دلیل منفعت‌طلبی‌های خود، بر هم زده و درصدد ممانعت از موفقیت هادیات الهی هستند، هرچند که در این راه موفق نبوده و به سرنوشت محتوم خود که هلاکت است، خواهند رسید.

ناظر به نبوت، انبیاء به دلیل جنبه بشری و محدودیت ماده، کمبودهایی را برای هدایت تمام مردم خواهند داشت - که البته به‌معنای کمبودهای اساسی روحی یا جسمی نیست - اما خداوند، این کمبودها را پوشش می‌دهد تا ایشان بتوانند فطرت توحیدی انسان‌ها را بیدار و تعمیق بخشند. در این مسیر، معجزه به‌عنوان مستمسکی برای اثبات صداقت ادعای انبیاء، شکست مخالفان ایشان و اتمام حجت برای انسان‌ها، به اذن خداوند در اختیار ایشان قرار می‌گیرد.

The Nature of Iblis: A Philosophical-Exegetical Approach

Esmail Soltani Beirami  / Assistant Professor, Department of Qur'anic Exegesis and Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute

soltani@iki.ac.ir

Received: 2025/01/14 - **Accepted:** 2025/05/21

Abstract

Iblis is one of the imperceptible phenomena of the created world, whose nature cannot be comprehended through ordinary means. Utilizing the analytical and descriptive method based on Qur'anic verses, this article elucidates the nature of Iblis from the perspective of the Qur'an and philosophical sources. It concludes that there are three general possibilities regarding his nature: some consider him to be one of the faculties of the soul; a second group emphasizes that he is an angel; and the third view holds that Iblis is a Jinn. Through a comprehensive analysis of the verses and various viewpoints, the author demonstrates an inclination towards the position that Iblis is a Jinn, citing reasons such as the difference in the creation of angels and Jinn, the explicit statements of the Qur'anic verses, and the distinction in their behavior. In another section, the article examines whether Iblis is material or immaterial. It concludes that most Islamic philosophers and theologians consider Iblis and the Jinn to be material beings with an immaterial spirit, possessing a subtle and transparent body capable of changing form and condensing to become visible. Based on Qur'anic verses, Jinn and Iblis were created from fire and possess material characteristics such as progeny, death, and the ability to sin, all of which indicate their material nature. These beings, due to their possession of a subtle body (like condensed air), can interact within the material world but are normally invisible.

Keywords: Iblis, nature of Iblis, Iblis as a Jinn, Iblis as an angel, immateriality of Iblis.

نوع مقاله: مروری

ماهیت ابلیس با رویکرد تفسیری فلسفی

soltani@iki.ac.ir

اسمعیل سلطانی بیرامی  / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۵

چکیده

یکی از پدیده‌های نامحسوس جهان آفرینش، ابلیس است که شناخت وی از راه‌های عادی میسر نیست. این مقاله با استفاده از روش تحلیل و توصیف آیات به تبیین ماهیت ابلیس از دیدگاه قرآن و منابع فلسفی پرداخته و به این نتیجه رسیده است که سه احتمال کلی درباره ماهیت وی وجود دارد. برخی وی را یکی از قوای نفس دانسته‌اند. گروه دوم بر فرشته بودن وی تأکید دارند و دیدگاه سوم جن بودن ابلیس است. نویسنده با تحلیل جامع آیات و دیدگاه‌های مختلف، به جن بودن ابلیس گرایش نشان داده و به دلایلی همچون تفاوت فرشتگان و جن در خلقت، تصریح آیات قرآنی و تمایز رفتار آنها استناد می‌کند. در بخش دیگری از مقاله، مادی یا مجرد بودن ابلیس مورد بررسی قرار گرفته و نتیجه‌گیری شده است که بیشتر فلاسفه و متکلمان اسلامی، ابلیس و جن را موجوداتی مادی با روح مجرد می‌دانند که دارای جسمی لطیف و شفاف هستند و قابلیت تغییر شکل و تراکم برای دیده شدن را دارند. بر اساس آیات قرآن جن و ابلیس از آتش آفریده شده‌اند و ویژگی‌های مادی مانند ذریه، مرگ و توانایی گناه کردن دارند که نشان‌دهنده مادی بودن آنهاست. این موجودات به دلیل برخورداری از جسم لطیف (مانند هوای متراکم‌شده) می‌توانند در عالم مادی تصرف کنند، ولی در حالت عادی نامرئی هستند.

کلیدواژه‌ها: ابلیس، ماهیت ابلیس، جن بودن ابلیس، فرشته بودن ابلیس، مجرد بودن ابلیس.

مقدمه

پاسخ داده شده، ولی به تحلیل و بررسی آیات پرداخته نشده است. مقاله «بازتبیین ماهیت و خلقت ابلیس با رویکردی تفسیری - عرفانی» (صنعتی‌نجار، ۱۴۰۰). این مقاله نیز از دیدگاه عرفا به ماهیت ابلیس پرداخته و وی را از شئون وجودی انسان کامل معرفی می‌کند که می‌تواند هم در درون، هم در بیرون انسان باشد. نوآوری مقاله حاضر پرداختن به همه آیات به روش تفسیر موضوعی و نقد و بررسی همه دیدگاه‌ها در ماهیت ابلیس و نیز بحث از مجرد یا مادی بودن وی از نظر فلسفی است. در این مقاله پس از مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی به بیان و بررسی دیدگاه‌های عمده در باب ماهیت ابلیس خواهیم پرداخت و در پایان دیدگاه برگزیده را همراه با ادله و شواهد بیان خواهیم کرد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. شیطان

در اینکه واژه شیطان از «شطن» مشتق است یا از «شیط» اختلاف وجود دارد. بیشتر لغت‌دانان آن را مشتق از شطن دانسته‌اند. شَطْن به معنای دور شدن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۳۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۸۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۱۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۵۴). وجه نامگذاری شیطان به این نام، دور شدن وی از حق یا رحمت بوده است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۸۹). برخی دیگر از لغت‌دانان آن را از «شاط یشیط» به معنای هلاک شدن یا سوختن دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۳۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۲۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۵۴). طبق نظر بیشتر محققان، شیطان، علم نبوده، بلکه وصف یا اسم جنس است و به هر فرد تبهکار، متمرّد و طغیانگر، اعم از آنکه از جن باشد یا انسان یا جنبندگان دیگر اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۵۴). آیه شریفه «شَیَاطِینَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ» (انعام: ۱۱۲) مؤید این برداشت است. گرچه بر اساس نظر محققان هر فرد تبهکاری شیطان است، ولی در بیشتر کاربردهای قرآنی این دو واژه به جای هم به کار رفته اند که دلیل بر تطبیق شیطان بر ابلیس است. برای مثال، در آیه ۳۴ بقره از سجده نکردن ابلیس بر آدم سخن به میان آمده و در ادامه (آیه ۳۷ بقره) به جای ابلیس از واژه شیطان استفاده شده است (آیات

در جهان هستی غیر از موجودات و پدیده‌های محسوس و ملموس، موجودات غیرمحسوس نیز وجود دارند که شناخت آنها از راه‌های عادی میسر نیست و وجود آنها به واسطه راه فراعادی (وحی) اثبات شده است، یکی از آن موجودات مسئله ابلیس و حقایق مربوط به آن است. آنچه که مسلم است اینکه وی در جمع فرشتگان بوده و فرمان الهی مبنی بر سجده بر آدم را دریافت می‌کند، ولی به دلیل استکبار و سرپیچی از این فرمان از جمع فرشتگان رانده می‌شود. راجع به ماهیت وی اطلاع دقیقی در دست نیست. برخی آن را به یکی از قوای نفس انسان تطبیق داده، برخی با استناد به وجودش در جمع فرشتگان باور به فرشته بودن وی را تأیید می‌کنند. گروهی با تمسک به آیاتی وی را از جنیان می‌دانند. در همین حال برخی فیلسوفان وی را مجرد و برخی مادی می‌دانند. با توجه به مطالب فوق این سؤال مطرح می‌شود که ماهیت ابلیس چیست؟ و آیا از قوای درونی انسان است یا موجودی عینی است؟ در صورت دوم، آیا فرشته است یا از جن؟ همچنین آیا وجودی مادی دارد و یا مجرد؟ با توجه به نقشی که این موجود مرموز در گمراهی انسان ایفا می‌کند، شناخت ماهیت وی می‌تواند در کمرنگ کردن نقش وی در اغواگری انسان مؤثر باشد و از این نظر تحقیق در این موضوع ضرورت دارد. از سوی دیگر، کنجکاوی بشر در علوم ماورایی و ناتوانی علوم تجربی در شناخت این موجود، بررسی آن را از منابع معتبر دینی ضروری می‌نماید؛ چراکه فقدان آگاهی معتبر در این زمینه می‌تواند بشر را به سمت گرایش‌های فاسد و خرافی بکشاند و جوامع را با مشکلاتی مواجه نماید. ازین رو با مراجعه به آموزه‌های نقل (قرآن) و عقل (فلسفه) به بیان ماهیت وی می‌پردازیم.

در ارتباط با پیشینه این نوشتار می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: مقاله «ماهیت ابلیس» (صالحی، ۱۳۸۷). در این مقاله به بررسی دو دیدگاه فرشته بودن ابلیس و فرشته نبودن وی پرداخته شده و در پایان به این نتیجه رسیده است که وی از طایفه جن است، ولی اولاً همه آیات را بررسی نکرده‌اند و به اصطلاح به روش تفسیر موضوعی پیش نرفته است. ثانیاً به ماهیت وی از جهت مجرد یا مادی نپرداخته است.

مقاله «ماهیت ابلیس از نگاه قرآن» (طاهریان دهکردی و امیدوار، ۱۳۹۱). در این مقاله تنها در دو صفحه به اشکالاتی که شیخ طوسی و شیخ طبرسی در خصوص ملک بودن ابلیس بیان داشته‌اند

دیگر عبارت‌اند از: بقره: ۱۶۸، ۲۰۸ و ۲۶۸؛ آل عمران: ۳۶، ۱۵۵ و ۱۷۵ و...). مقصود نویسنده از شیطان در این مقاله نیز همان ابلیس است.

۱-۲. ابلیس

«ابلیس» نام خاص (علم) برای موجودی است که از فرمان خدا سر باز زد و از درگاهش رانده شد. در قرآن کریم لفظ ابلیس، به عنوان اسم خاص به کار رفته است، در اینکه واژه «ابلیس» مشتق است و یا جامد، اختلاف نظر وجود دارد. تعدادی از لغت‌شناسان آن را واژه‌ای عربی و مشتق از «ابلاس» به معنای یأس و ناامیدی از خیر یا رحمت خدا دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۶۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۳۰۴؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۰۰). اما برخی محققان آن را واژه‌ای غیرعربی دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۳؛ بلاسی، ۲۰۰۱، ص ۱۵۰؛ جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۴) که به دلیل عجمیت و علمیت غیرمنصرف شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۸)، اما اینکه در احادیث در قالب «ابالسه» جمع بسته شده (طبری آملی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۲۷۱) و نظر به ریشه و معنای لغوی آن بوده است.

نتیجه‌ای که از مفهوم‌شناسی این دو واژه به دست می‌آید این است که «ابلیس» به معنای ناامید از رحمت خداوند، به موجودی که از دستور خدا بر سجده به آدم سرپیچی کرد و همواره درصدد اغوای انسان بوده و هست، اختصاص دارد. واژه «شیطان»، به معنای موجود شریر و تبهکار، گرچه طبق معنای لغوی اختصاص به ابلیس ندارد، ولی در بیشتر کاربردهای قرآنی بر ابلیس تطبیق یافته است.

۱-۳. جن

از آنجاکه در موضوع ماهیت ابلیس یکی از دیدگاه‌های مهم، جن بودن ابلیس است. بررسی مفهوم جن نیز لازم به نظر می‌رسد. «جِن» از ریشه جن به معنای پوشیدن و پوشاندن است. طبق گفته راغب اصفهانی، اصل جن، پوشاندن چیزی از حس است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰۳) و این معنا در تمام کاربردهای این واژه مثل جن (موجود پوشیده از حواس)، جنت (باغ پوشیده از درختان)، مجنون (فردی که عقلش پوشیده شده) و جنین (فرزندی که در بطن مادر است) وجود دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۲۱). مقصود از این واژه در مقاله، موجودی پوشیده از حواس است.

۲. دیدگاه‌ها درباره ماهیت ابلیس

درباره ماهیت ابلیس آنچه مسلم است، این است که وی فردی جسمانی محسوس همانند انسان و حیوان نیست که به چشم دیده شود. از این نظر ماهیت و حقیقت آن نیازمند بررسی است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۷۹). سه دیدگاه عمده در باب ماهیت ابلیس در میان دانشمندان وجود دارد که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم:

۲-۱. یکی از قوای نفس

یکی از دیدگاه‌ها در ماهیت ابلیس، تطبیق آن بر یکی از قوای نفس انسانی است. این دیدگاه که درواقع به معنای انکار وجود ابلیس در خارج است، طرف‌دارانی دارد. البته باورمندان به این دیدگاه در بیان اینکه شیطان کدام قوه نفس است هم‌داستان نیستند. برخی آن را قوه دعوت‌کننده به شر و فساد از انسان می‌دانند. اخوان الصفا، شیاطین جن را نفوس شرور مفارق از بدن می‌دانند. این نفوس مادامی که از بدن مفارقت ننموده‌اند بالقوه شیطان‌اند، وقتی مفارقت نمودند بالفعل شیطان می‌شوند (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۸۱). میرداماد در این باره می‌گوید: برخی فلاسفه شیطان را قوه متخیله در درون انسان می‌دانند که بر عقل غالب است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۰۴). فخر رازی نیز به نقل از برخی فلاسفه، نفوس ناطقه بشری را که از بدن مفارقت کرده، در صورتی که خیر باشد فرشته نامیده و در صورتی که شر باشد شیاطین خوانده است، البته با این تفاوت که اولی در خدمت نفس ناطقه انسان و دومی منازع جوهر عقل است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۸۱). تفتازانی در شرح المقاصد به نقل از برخی دیگر از آنان می‌نویسد: شیاطین همان قوای متخیله انسان هستند که بر قوه عاقله مستولی شده و آن را از توجه به جناب قدس و اکتساب کمالات عقلیه بازمی‌دارند و به اتباع شهوات و لذات حسیه متمایل می‌سازند (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۶۶). فیض کاشانی، اتحاد شیطان و فرشته را با نفس انسان و اینکه این سه اشیایی خارج از وجود انسان نیستند را دیدگاه برخی از اهل معرفت دانسته است (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۲). صدرالمتألهین نیز اتحاد نفوس فاضل بشری با فرشته و نفوس خبیث شرور با جن را دیدگاه گروهی از نصارا می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۰۴). در آثار صوفیه نیز از نفس اماره با لفظ ابلیس تعبیر شده و حتی گاهی نفس و ابلیس به یک معنا به کار رفته است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۹۹) که حاکی از وجود خارجی نداشتن ابلیس و اتحاد آن با نفس اماره است. طبق گفته

از امور محسوس نیست، از این رو دیده نمی‌شود و چنین دیده‌نشدنی دلیل بر وجود نداشتن نمی‌شود.

۲-۲. از جنس فرشتگان

به باور برخی از مفسران، ابلیس از طایفه «جن» و جن از جنس فرشتگان است؛ بدین معنا که فرشتگان به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شوند، گروهی از آنها به اسم «جن» نامیده می‌شوند و ابلیس از آنهاست صاحب المنار، علی‌رغم اینکه با استناد به آیه «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ» (کهف: ۵۰)، ابلیس را یکی از جن دانسته، ولی با این باور که جن، صنفی از فرشتگان است، به هم نوع بودن ابلیس با فرشتگان نظر داده است و در ذیل آیه ۳۴ بقره می‌نویسد: ابلیس فردی از فرشتگان است و دلیلی نداریم که میان فرشتگان و جن اختلاف ذاتی باشد، بلکه اختلاف میان آنها تنها در صنف و وصف است. بنابراین جن صنفی از فرشتگان است (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۵). سعید بن جبیر به نقل قرطبی بر آن است که اصولاً جنیان یکی از اسباط فرشتگان هستند که از آتش آفریده شده‌اند و ابلیس از آنان است و بقیه فرشتگان از نور خلق شده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۹۴). طبق گفته وی فرشتگان و جن از یک حقیقت‌اند، افراد نخبه و ممتاز آنان فرشته و افراد پایین دست آن جن محسوب می‌شوند.

شیخ طبرسی نیز ذیل آیه ۳۴ بقره این قول را از ابن عباس و ابن مسعود و قتاده نقل کرده و می‌گوید: مختار شیخ طوسی نیز همین است و همین قول را منتسب به امام صادق علیه السلام می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸). صاحب جامع‌البیان پس از نقل روایاتی از ابن عباس، ابلیس را یکی از اسباط فرشتگان می‌داند که از آتش آفریده شده است و بقیه فرشتگان از نور خلق شده‌اند (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۸). آلوسی این نظر را به بیشتر صحابه و تابعان نسبت داده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۳۱). در ادامه به ادله باورمندان به فرشته بودن ابلیس پرداخته می‌شود.

۲-۱. تعبیر از ملائکه با واژه جن

یکی از ادله کسانی که ابلیس را از جنس فرشتگان می‌دانند آیه ۱۵۸ صفات است که می‌فرماید: «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ». روی سخن در آیه شریفه با مشرکان

اینان شیطان همان نفس بداندیش (نفس اماره یا قوه شهویه و غضبیه و یا مرتبه‌ای از روح انسان) است که از درون، انسان را به انحراف و گمراهی سوق می‌دهد و موجب لغزش و سقوط وی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۱۴؛ ج ۸، ص ۳۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۸).

بررسی

طبق نظر بیشتر دانشمندان هیچ شکی در وجود خارجی ابلیس وجود ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۸۵). برخی از آنان بر وجود چنین موجودی ادعای اجماع نموده و یا این باور را مورد اتفاق همه عقلا و انبیاء دانسته‌اند (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۶۶). علامه طباطبائی با اذعان به وجود خارجی و حقیقی ابلیس، منشأ دیدگاه یادشده را مادی‌گرایی باورمندان به آن می‌داند، مادی‌گراها همه چیز را با عینک مادیت می‌بینند. از این رو معنویات و ماورای طبیعت برایشان مفهومی ندارد. این دیدگاه نظریه جدیدی نبوده، بلکه تجدید یک فرضیه قدیمی است. قدمای متکلمان بر این باور بوده‌اند که اموری مانند جن [و ابلیس]، اموری مادی بوده، ولی دست حس و تجربه بدان نمی‌رسد. وقتی اساس علم، به حس و تجربه مبدل شد اهل دانش (تجربه‌گرایان) حقایق نامبرده را به عنوان امور مادی انکار کردند؛ چراکه با چشم معمولی و نیز با چشم مسلح مانند تلسکوپ قابل رؤیت نبودند. اینان برای اینکه یکسره زیراب دین را نزنند، و از سوی دیگر، علم قطعی خود را مخدوش نسازند، حقایق نامبرده را به امور مادی برگرداندند. درحالی که امور یادشده اموری خارج از طبیعت است و علوم طبیعی راهی به درک آن ندارد. از این رو اگر علوم طبیعی در آن ورود پیدا کند، اثباتاً و نفیاً نمی‌تواند آن را درک کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۲۸). امام خمینی علیه السلام نیز در رد دیدگاهی که ابلیس را جنبه سوئیّه انسان دانسته می‌نویسد: جنبه سوئیّه صورت موهومه عاری از حقیقت و خالی از تحقق و واقعیت بوده و از دام‌های ابلیس است که انسان را سرگرم به آن می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۰). اما اینکه تجربه‌گرایان، دیده نشدن ابلیس را دلیل بر وجود نداشتن وی دانسته‌اند، در جواب باید گفت: تلازمی میان وجود داشتن و دیده شدن نیست، رویت مانند هر کار دیگر شرایطی لازم دارد که در صورت تحقق آن، اتفاق می‌افتد و در صورت عدم تحقق، غیرممکن می‌شود و از آنجاکه چشم انسان تنها قادر به دیدن امور محسوس است و ابلیس

قریش است که بر این باور بودند که فرشتگان دختران خدایند، این باور در آیات متعددی مانند: «أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبَنُونَ» (طور: ۳۹) و «أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى» (نجم: ۲۱) مردود اعلام شده است. آیه محل بحث در مقام توییح آنان، به جای آنکه باور به رابطه نسبی میان فرشتگان و خداوند را زیرسؤال ببرد و بفرماید چرا میان خداوند و فرشتگان رابطه نسبی برقرار می‌کنید، می‌فرماید چرا آنان میان خداوند متعال و جن رابطه نسبی برقرار می‌کنند؟ از آنجاکه آنان میان فرشته و خدا نسبت قرار داده بودند، معلوم می‌شود فرشته همان جن است، با این تفاوت که در برخی آیات از آنان با عنوان ملائکه و در این آیه با واژه جن یاد شده است (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۵). دلیل نامگذاری ملائکه به جن، مخفی بودن آنان از چشم مردم است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۱۹).

بررسی

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت: برخی مشرکان مانند وثنی‌های برهمنی، بودایی‌ها و صابئین آلهه بسیاری از جمله فرشتگان و جن را می‌پرستیدند و به زن بودن آنان باور داشتند و درواقع جن و فرشته را دختران خدا می‌دانستند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۲۷۵). چنان‌که فخر رازی می‌نویسد: این احتمال وجود دارد که برخی از کفار همانند آنچه درباره فرشتگان قائل بودند که آنان را دختران خدا می‌پنداشتند، درباره جن نیز باور داشتند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۲۹). بنابراین معنای آیه این است که مشرکان میان خدای متعال و جن رابطه نسبی (ولادت) برقرار می‌کردند و آنان را می‌پرستیدند و آیه در رد چنین دیدگاهی نازل شده است. چنان‌که سیاق آیه مؤید این برداشت است؛ چراکه در ادامه آیه می‌فرماید: جن می‌دانند که برای حساب و عذاب نزد خداوند حاضر خواهند شد، جن بنده و مملوک خداوند هستند و نسبت‌شان با خداوند نسبت مملوک و مالک است و نه ولادت و کسی که مملوک باشد شایستگی پرستش ندارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۱۷۳). از این سخن استفاده می‌شود برخی مشرکان میان فرشتگان و خداوند رابطه نسبی برقرار کرده و آنان را دختران خدا می‌دانستند. برخی دیگر چنین رابطه‌ای را میان خداوند و جن برقرار می‌کردند و آیه شریفه در رد و توییح گروه دوم نازل شده است. بنابراین ارتباطی با گروه نخست که فرشتگان را دختران خداوند می‌پنداشتند، ندارد.

۲-۲-۲. امر به سجده بر آدم همراه با فرشتگان

دلیل دیگر کسانی که ابلیس را از جنس فرشتگان دانسته‌اند، سیاق آیاتی است که از خودداری وی از سجده بر آدم خبر داده‌اند «فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴). سیاق این آیه و آیات مشابه (حجر: ۳۰ و ۳۱)، نشان می‌دهد که ابلیس از جنس فرشتگان بود؛ زیرا در این آیات، ابلیس از فرشتگان استثنا شده است و اصل در استثنا، متصل بودن آن است (استثنایی که در آن مستثنا از جنس مستثنی‌منه بوده و در آن داخل است). البته در صورتی که قرینه‌ای بر منقطع بودن استثنا وجود داشته باشد می‌توان آن را منقطع دانست، درحالی‌که نه تنها قرینه‌ای بر آن در آیه نداریم، به‌عکس اگر استثنا را از نوع منقطع بدانیم و ابلیس را از جنس فرشتگان ندانیم، فرمان خداوند شامل وی نخواهد شد و خودداری از سجده، تمرد به حساب نمی‌آید و عتاب وی درست نخواهد بود و حتی ابلیس می‌توانست بگوید: خطاب امر متوجه من نبود تا اطاعت کنم (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۲۹).

بررسی

جن دانستن ابلیس، منافاتی با استثنای متصل ندارد و قابل جمع با آن است؛ زیرا ممکن است دستور سجده با لفظ «وَأِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ» از باب تغلیب بوده، چون بیشتر مخاطبان فرشته بودند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۳) و ممکن استدلال شمول لفظ ملائکه بر ابلیس به‌خاطر عبادت زیاد باشد؛ یعنی وی به حدی عبادت کرده بود که در زمره فرشتگان قرار گرفته بود، از این‌رو خطاب به سجده متوجه همه کسانی بود که در زمره فرشتگان بودند، البته این امتحان الهی باطن وی را آشکار کرد. چنان‌که علامه طباطبائی ظهور آیات را موافق با استثنای متصل دانسته و امر به سجده را متوجه مقام قدس (نه افراد فرشته و ابلیس) می‌داند و از آنجاکه ابلیس قبل از تمردش به مقام قدس راه یافته بود، امر به سجده همراه با فرشتگان متوجه وی نیز بوده است، ولی پس از تمرد حسابش از آنان جدا شده و خضوع بندگی را از دست داده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۲۳). بر اساس روایات (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۹)، فرشتگان، ابلیس را از خود می‌پنداشتند لیکن خداوند او را می‌شناخت و با تحریک تعصب او آنچه در نفس داشت را آشکار کرد، از این‌رو شیطان صراحتاً اعلام کرد: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۵۹). در روایت دیگری در تفسیر عیاشی،

بنده نمی‌بینند، از این رو از این جهت نظیر مخلصان هستند و از جمله «لَا يَسْقُونَهُ بِالْقَوْلِ» نیز استفاده می‌شود فرشتگان تابع اراده خداوند هستند و در «هم بامر یعملون» مقدم شدن «بامر» بر متعلق خودش (یعملون) افاده بر حصر می‌کند. بنابراین آنان تنها به امر خداوند عمل می‌کنند. بنابراین آنان در فعل و قول تابع خداوند هستند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۷۵).

بر این اساس نمی‌توان ملتزم شد که ابلیس از جنس فرشتگان باشد، از این رو اطلاق «ملک» بر وی اطلاق حقیقی نبوده، بلکه از باب مجاز است. ابلیس به خاطر بندگی و اطاعت و قرب به پروردگار در صف فرشتگان و یا مقام قدس جای گرفته بود. از این رو در کلام امیرمؤمنان علیه السلام واژه «ملک» بر وی اطلاق شده است. چنان که علامه مجلسی در توضیح این فقره از خطبه می‌نویسد: مقصود حضرت این است که در ظاهر فرشته بود (نه درواقع)؛ زیرا در آسمان و همراه با فرشتگان بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۴۷۷).

۲-۳ از جنس جن

دیدگاه مشهور میان متکلمان و مفسران شیعه و اهل سنت از جمله معتزله آن است که ابلیس از جنس فرشتگان نبوده، بلکه از جن است. شیخ مفید، جن بودن ابلیس را دیدگاه امامیه دانسته و می‌نویسد: روایات از امامان علیهم السلام در حد متواتر بر این مطلب دلالت دارد (رک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۱۴۴). گرچه ضمن بررسی ادله باورمندان به فرشته بودن ابلیس، به برخی دلایل جن بودن وی نیز اشاره شد، ولی لازم است ادله باورمندان به جن بودن ابلیس به‌طور مستقل نیز هرچند گذرا مورد بازبینی قرار بگیرد.

۲-۳-۱. تصریح بر جن بودن ابلیس در آیات

یکی از ادله کسانی که ابلیس را از جنس جن دانسته‌اند، آیه ۵۰ کهف است: «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا اِلَّا اِبْلِسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ». بر اساس این آیه، هنگامی که خداوند دستور سجده بر آدم را صادر کرد، فرشتگان اطاعت نموده و سجده کردند، ولی ابلیس سجده نکرد. در ذیل آیه آمده است: «كان من الجن»، باورمندان به جن بودن ابلیس آیه را صریح در این امر دانسته‌اند؛ چراکه اطلاق لفظ جن، اشاره به جنس ابلیس دارد و بر اساس ادبیات اگر آیه در

راوی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد آیا ابلیس از فرشتگان بود یا مأمور به انجام برخی امور آسمانی شده بود؟ امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: ابلیس از فرشتگان نبود، ولی فرشتگان وی را از جنس خود می‌پنداشتند، و خدا می‌دانست که او از آنها نیست و در آسمان نیز مأموریت، شخصیت و احترامی نداشت. در ادامه روایت، از امام علیه السلام سؤال می‌شود که چگونه می‌توان وی را از فرشتگان ندانست، درحالی که خداوند به فرشتگان امر کرد بر آدم سجده کنند و ابلیس را استثنا نکرد؟ حضرت در جواب می‌فرماید: این خطاب همانند خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» است که شامل منافقان هم می‌شود (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۳). علامه طباطبائی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: این روایت در رد روایاتی است که ابلیس را از فرشتگان و یا خازن آسمان پنجم یا خازن بهشت دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۶۳).

۲-۳-۲. استفاده از لفظ «ملک» برای ابلیس در خطبه قاصعه نهج البلاغه

دلیل دیگر بر فرشته بودن جن، استناد به خطبه قاصعه امیر المؤمنین علیه السلام است که در سخن برخی دانشمندان دیده می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۲۱۵؛ بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۲۶۴). آن حضرت در این خطبه برای ابلیس از لفظ «ملک» به معنای فرشته تعبیر نموده و می‌فرماید: «كَلَّا مَا كَانَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِيُدْخِلَ الْجَنَّةَ بَشَرًا بِأَمْرِ أُخْرِجَ بِهِ مِنْهَا مَلَكًا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۹۲، ص ۲۸۷)؛ هرگز ممکن نیست خداوند انسانی را به بهشت بفرستد در برابر کاری که به‌خاطر آن فرشته‌ای را از بهشت رانده است.

بررسی

از آیات قرآن و سخنان دیگر امیرمؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه به‌طور حتم دو نکته استفاده می‌شود: یکی اینکه ابلیس در سجده نکردن بر حضرت آدم مرتکب گناه شده (بقره: ۳۴؛ اعراف: ۱۱؛ کهف: ۵۰؛ نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱، ص ۴۲)، دوم اینکه فرشتگان پاک و معصوم‌اند و امکان صدور گناه از ایشان منتفی است (انبیاء: ۲۷؛ نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه اشباح، ص ۱۲۹). چنان که علامه طباطبائی از آیه شریفه «بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِ يَعْْمَلُونَ» (انبیاء: ۲۶-۲۷) مصونیت فرشتگان در فعل و قول را استفاده نموده است؛ زیرا از اینکه فرشتگان را عباد خداوند خوانده، با اینکه همه عباد او هستند چنین نتیجه می‌گیرد که آنان خود را جز

مقام مجازگویی باشد، باید قرینه‌ای همراه آن باشد، درحالی‌که چنین قرینه‌ای وجود ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۹). البته ماتریدی از مفسران اهل سنت (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۲۴) و برخی دیگر «كَانَ مِنَ الْجِنِّ» را به معنای «صار من الجن»، یعنی از جنیان گردید، دانسته‌اند (نسفی، ۴۱۶ق، ج ۱، ص ۸۱). طبق این گفته، ابلیس پیش از امر به سجده از فرشتگان بود، ولی پس از استکبار از جنیان شد. همان‌گونه‌که در جای دیگر در مورد ابلیس گفته شده «كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»، یعنی با استکبار از کافرین گردید. در پاسخ می‌توان گفت معصیت خداوند و مخالفت دستور او ماهیت شخص را تغییر نمی‌دهد. بنابراین آیه صریح در جن بودن ابلیس دارد.

۲-۳-۲. همانندی ابلیس و جن در خلقت از آتش

قرآن با صراحت ماده آفرینش جن را آتش معرفی می‌کند: «وَالْجَانُّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر: ۲۷)؛ جان را از پیش، از آتش زهرآگین آفریدیم. مقصود از «نار» یا همین آتشی است که در اثر ترکیب اجسام سوختنی با اکسیژن به وجود می‌آید یا چیزی شبیه به آن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۲). درباره ابلیس نیز بر آفرینش از آتش تصریح شده است: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف: ۱۲). درحالی‌که نه تنها هیچ آیه‌ای از قرآن درباره ماده خلقت فرشتگان به آتش اشاره نکرده است، بلکه در بعضی روایات مبدأ خلقت فرشتگان «نور» و در بعضی دیگر از «ریح» توصیف شده است و این، دلیل تغایر جنس ملائکه و ابلیس است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۸).

۳-۲-۳. تفاوت‌های ابلیس با فرشتگان در آیات

دلیل سوم باورمندان به جن بودن ابلیس تفاوت‌هایی است که قرآن کریم میان ابلیس و فرشتگان بیان کرده است، یکی از این تفاوت‌ها این است که بر اساس دلالت صریح آیات، ابلیس از دستور خداوند تمرد کرد و استکبار ورزید: «فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (توبه: ۳۴)، «فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ» (کهف: ۵۰) و نیز، ر.ک. طه: ۱۱۶؛ ص: ۷۴). درحالی‌که فرشتگان موجوداتی شریف و گرمی هستند، کار آنان واسطه‌گری میان خدای متعال و عالم محسوس است و نیز در آنان نافرمانی و عصیان راه ندارد. چنان‌که فرمود: «لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ» (انبیاء: ۲۷).

به عبارت دیگر، آنان اراده مستقلی از خداوند ندارند که بتوانند غیر آنچه خدا اراده کرده را اراده کنند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۱۲). آیه دیگری که به صراحت از تفاوت و غیر هم بودن فرشتگان و جن خبر داده آیه ۴۰ و ۴۱ سبأ است که می‌فرماید: «وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ». طبق این آیه در روز قیامت هنگامی‌که خداوند از فرشتگان می‌پرسد آیا اینان (مشرکان) شما را می‌پرستیدند و شما رضایت به این کار داشتید؟ فرشتگان در ضمن نفی رضایت خود از معبود مشرکان بودن، عرضه می‌دارند که ما به غیر از تو ولی‌ای برای خود نمی‌شناسیم، بلکه آنان جن را می‌پرستیدند و جن نیز به این پرستش رضایت داشتند. از این گفت‌وگو استفاده می‌شود که جن و فرشتگان هم‌نوع نبوده و تفاوت اساسی میان آن دو برقرار است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۲۲۴).

۳-۲-۴. تصریح بر جن بودن ابلیس در روایات

روایاتی از امامان معصوم علیهم‌السلام بر جن بودن ابلیس تصریح دارند، ازجمله اینکه جمیل بن دراج از امام صادق علیه‌السلام پرسید: آیا ابلیس از ملائکه بود یا کاری از آسمان را بر عهده داشت؟ آن حضرت فرمود: از ملائکه نبود و کاری از آسمان نیز به عهده نداشتند، از جن بود، ولی همراه فرشتگان بود و فرشتگان چنین می‌پنداشتند که او از آنهاست؛ و خدا می‌دانست که از آنان نیست و چون به سجده مأمور شد، از او واقع شد آنچه واقع شد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۴).

۳. مجرد یا مادی بودن ابلیس

درباره مجرد یا مادی بودن جن و ابلیس، در آیات و روایات مطلب روشنی وجود ندارد. با مروری بر سخنان متکلمان و فلیسوفان معلوم می‌شود آنان نیز در این زمینه اختلاف‌نظر دارند. گروهی جن و ابلیس را مانند فرشتگان موجودی مجرد می‌دانند و گروه دیگر بر مادی بودن جن و ابلیس نظر دارند که در ادامه به بررسی دو دیدگاه خواهیم پرداخت:

۳-۱. مجرد تام مانند فرشتگان

گروهی از فلاسفه ابلیس را از جنس جن دانسته‌اند که همانند فرشتگان مجرد است. تفتازانی در شرح مقاصد می‌گوید: قائلان از فلاسفه به وجود جن و شیاطین گمان کرده‌اند که آنها جواهر

بررسی

ادله‌ای که علامه طباطبائی بر مجرد بودن جن و فرشتگان بیان داشته، دلالت بر روح مجرد داشتن آن دو می‌کند، ولی حداقل در جن، ملازم با تجرد تام وی نیست، ممکن است جن همانند انسان موجود مادی باشد ولی روح داشته باشد و همه این نسبت‌ها مربوط به روح وی باشد.

۳-۲. موجود مادی دارای روح مجرد

بیشتر فلاسفه ضمن قبول وجود خارجی شیطان، وی را موجودی مادی دارای روح مجرد می‌دانند. طبق این باور جن و از جمله شیطان، حیوان ناطق هوایی است که جرم شفافی دارد و از شأنش تشکل به اشکال مختلف است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۰۲-۱۰۳). فلاسفه معاصر نیز جن و ابلیس را از سنخ مجرد برزخی و نه تام می‌دانند که به کالبد ناریه تعلق یافته است و به همین دلیل از قدرت بیشتر برخوردار است و قادر بر تصرف در عالم مادی است (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۷-۳۳۹؛ میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۰۳). صدرالمتألهین نیز معتقد است هیچ جسمی که آن را نوعی از لطافت و اعتدال باشد نیست، جز آنکه آن را روحی درخور آن و نفسی که از مبدأ فعال بر آن اضافه شده است. ایشان جن را دارای بدنی لطیف، مانند هوا می‌داند که به جهت کمی تراکم قابل رؤیت نیست، اما در صورتی که متراکم شود، مانند ابر دیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۲۹). ایشان همچنین می‌نویسد: «ممکن است علت ظهور صورت پنهانی (جن) در برخی اوقات آن باشد که آنان بدن‌های لطیفی دارند که در لطافت و نرمی متوسط بوده و پذیرای جدایی و گرد آمدن است و چون گرد آمده و متکاثف شد، قوام آن ستر شده و مشاهده می‌گردد و چون جدا گشت قوامش نازک و جسمش لطیف گشته و از دیدگان پنهان می‌گردد، مانند هوا (بخار) که چون تکاثف یافته و به صورت ابر درآمد مشاهده می‌گردد و چون به لطافت خود بازگشت دیده نمی‌گردد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۸۶).

شیخ مفید نیز مشابه همین بیان را دارد ایشان بر این باور است که به دلیل رقیق بودن جسم جن و ابلیس در حالت عادی، امکان رؤیت وجود ندارد، ولی در حالت تمثّل، چنین امکانی وجود دارد؛ چراکه در آن حال اجزای آنها جمع شده و برخی جواهر آنها با تکیه به برخی دیگر تراکم می‌یابد و همین امر امکان رؤیت را برای دیگران فراهم می‌سازد، بسان هوا (بخار) که وقتی از هم متفرق است، دیده نمی‌شود، ولی در حالت تراکم بدون اینکه از اعیان و

مجرده‌اند، بی‌آنکه متعلق به اجسام باشند، می‌توانند در اجسام عنصری تصرف و تأثیر داشته باشند (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۶۶). میرداماد از فلاسفه معاصر شیخ بهایی نیز می‌گوید: «به اعتقاد حکمای اسلام، جن نه جسم است و نه جسمانی، بلکه موجودی مجرد و مخالف با ماهیت نفوس بشری است که به پیکری آتشی و هوایی (غیرعنصری) تعلق می‌گیرد، و قدرت بر تصرف در این عالم را دارد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۰۳). علامه مجلسی این دیدگاه که جن و شیاطین مجرد از جسمیت و موجودات غیرمتحیز و غیرحال در متحیز هستند، قول بیشتر فلاسفه دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۳۲۱). علامه طباطبائی شیطان را از طایفه جن و از امور مسلم آیین اسلام، بلکه همه ادیان می‌داند که در آیات و روایات فراوانی ویژگی‌های شگفتی برای این مخلوق بیان شده است. اسلام دو گونه موجودات نامحسوس به اثبات می‌رساند که بر همه عالم گمارده شده‌اند؛ یک قسم از آنها به خوبی‌ها و نیکی‌ها هدایت نموده و برکات را نازل می‌کنند که «فرشته» نامیده می‌شوند و قسم دوم به بدی‌ها، گناهان و نافرمانی دعوت می‌نمایند که با عنوان «شیطان و فرزندان او» یاد می‌شود (طباطبائی، ۱۹۹۹، ص ۱۵۰-۱۵۱). این مفسر بزرگ با استفاده به براهینی که در تجرد فرشتگان بیان کرده‌اند، شیاطین را مانند فرشتگان غیرمادی می‌داند و می‌نویسد: «أن الشیاطین مفارقة الوجود للمادة والوجه المذكورة فی تجرد الملائكة جار فی الشیاطین» (طباطبائی، ۱۹۹۹، ص ۱۵۲). ایشان در تأیید این دیدگاه به برخی آیات که به نوعی به وجود ادراک در ابلیس نظر دارد استناد می‌کنند، آن آیات عبارتند از: آیات حاکی از وسوسة ابلیس و شیطان در قلب انسان: «الَّذِي يُوسُوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس: ۵)، وعده دادن و ایجاد آرزو توسط شیطان در انسان: «يَعِدُّهُمْ وَيُمْنِيهِمْ وَ مَا يَعِدُّهُمْ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا» (اعراف: ۱۶-۱۷)، وحی شیطان به دوستان خود: «وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ» (اعراف: ۲۷)، هجوم همه‌جانبه به انسان: «لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَا يَنصِتُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمَانِهِمْ وَ عَنْ شَمَائِلِهِمْ» (اعراف: ۱۶-۱۷)، و جلوه‌گری و فریب دادن این موجود مرموز: «الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَ أَمْلَى لَهُمْ» (محمد: ۲۵)، همه این آیات مربوط به رابطه شیطان با روح انسان است که تنها با بعد مجرد وی تناسب دارد (طباطبائی، ۱۹۹۹، ص ۱۵۲).

قبل باشد، همان گونه که منشأ اولیه آدم از خاک بوده، ولی در انسان های بعد از موادی است که از خاک تولید شود.

۲-۳-۳. انجام گناه

وجود مجرد به دلیل عقل محض بودن و فقدان شهوت، مرتکب گناه و معصیت نمی شود، اما وجود مادی به دلیل برخورداری از شهوت، مرتکب خطا و گناه می شود. بر این اساس، فرشتگان معصوم از گناه اند، اما انس و جن مصون از معصیت نیستند. چنان که امیر مؤمنان (ع) در روایتی به ترکیب انسان از عقل و شهوت که دو گرایش متضاد فرشته ای و حیوانی (آسمانی و زمینی) است و عقل محض بودن فرشته تصریح می کند (ر.ک. صدوق، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۵). از آنجا که مطابق آیات شریفه، ابلیس در داستان سجده بر آدم بر خدا عصیان ورزید (بقره: ۳۴؛ ص: ۷۴؛ کهف: ۵۰)، نمی تواند از سنخ وجود مجرد و عقل محض باشد، بلکه مجرد مثالی یا دارای ماده خواهد بود.

۳-۳-۳. نسبت دادن خواص مادی به ابلیس در قرآن

با تأمل در آیات مربوط به ابلیس درمی یابیم که قرآن خاصیت ها و ویژگی هایی به ابلیس نسبت می دهد که با وجود مادی بیشتر تناسب دارد، برای مثال وجود ذریه و مرگ؛ در یک آیه برای شیطان ذریه ذکر کرده: «أَفَتَخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» (کهف: ۵۰)، و در جای دیگر، مهلت خواستن از مرگ که به معنای محدودیت حیات در دنیاست به وی نسبت داده است: «قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» (حجر: ۳۷-۳۸). از مجموع اینها می توان بر مادی بودن ابلیس استدلال کرد؛ زیرا مهلت خواستن از مرگ به معنای محدودیت حیات در دنیاست و این با ماده سازگار است. همچنین وجود ذریه تناسبی با مجرد تام بودن وی ندارد.

نتیجه گیری

۱. یکی از موجودات غیر محسوس جهان که وجودش به واسطه راه فراعادی (وحی) اثبات شده ابلیس است.

۲. ابلیس فردی جسمانی و محسوس همانند انسان و حیوان نیست که به چشم دیده شود.

۳. سه دیدگاه عمده در باب ماهیت ابلیس در میان دانشمندان وجود دارد: برخی وی را یکی از قوای نفس دانسته اند. گروه دوم بر

اجزای آنها کم یا زیاد شود، قابل رؤیت می شود، چنان که به طور مستفیض روایت شده که ابلیس برای اهل دارالندوه به شکل پیرمردی از اهل نجد و در روز بدر به شکل سراقه تمثیل یافت (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰ ص ۱۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۴۴).

علامه مصباح یزدی در ضمن مادی دانستن جن می نویسد: جن موجودات بسیار لطیفی هستند که توانایی انبساط و انقباض خویش را دارند، در حالت عادی منبسط اند و از این رو نمی توان آنها را لمس یا مشاهده کرد، ولی اگر منقبض شوند می توان آنان را دید و لمس کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۰-۲۷۱).

۳-۳. شواهد مادی بودن ابلیس

۳-۳-۱. آفرینش از آتش

قرآن صراحتاً ماده آفرینش جن را آتش معرفی می کند: «وَ الْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر: ۲۷). مقصود از «جان» در قرآن، همان جن است. چنان که می فرماید: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لَا جَانٌّ» (الرحمن: ۳۹)، منظور از «نار» یا همین آتشی است که در اثر ترکیب اجسام سوختنی با اکسیژن به وجود می آید یا چیزی شبیه به آن است. «سموم» به معنای نافذ است؛ یعنی مثل سم در بدن انسان نفوذ می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۲۴). به هر حال این آیه گویای آن است که جن از آتش آفریده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۱-۲۶۲).

در آیهای دیگر خلقت جن از آمیزه ای از آتش عنوان شده است: «وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ» (الرحمن: ۱۵). مارج از مرج به معنای آمیختگی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۶۴). مارج از آتش به معنای آمیزه ای از آتش است ممکن است ماده دیگری نیز به آتش افزوده شده است که ما خبر نداریم.

بر اساس آیات، ابلیس نیز همانند جن از آتش خلق شده است: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف: ۱۸). بر این اساس پیکر ابلیس به اصطلاح فلاسفه هوایی و جسم لطیف است و روح وی به این جسم لطیف تعلق گرفته است خلقت از آتش نشانگر مادی بودن وجود جن و ابلیس است.

ناگفته نماند که آیات فوق ممکن است صرفاً به منشأ اولیه خلقت اشاره داشته باشد. بنابراین درباره ماده فعلی ابلیس ساکت است و چه بسا سنخ وجود ابلیس در مراحل بعد متفاوت و متریقی تر از

فرشته بودن وی تأکید دارند و دیدگاه سوم جن بودن ابلیس است.
۴. دیدگاه سوم، یعنی جن بودن ابلیس مورد تأیید آیات و روایات است.
۵. راجع به مادی یا مجرد بودن جن و ابلیس، در آیات و روایات مطلب روشنی وجود ندارد، اما گروهی از فلاسفه، ابلیس را همانند فرشتگان مجرد و بیشتر آنان وی را موجودی مادی دارای روح مجرد می‌دانند.
۶. این موجودات به دلیل برخورداری از جسم لطیف مانند هوا قابلیت تغییر شکل و تراکم برای دیده شدن را دارند، ولی در حالت عادی نامرئی هستند.
۷. بر اساس آیات قرآن، جن و ابلیس از آتش آفریده شده‌اند و ویژگی‌هایی مانند ذریه، مرگ و توانایی گناه کردن دارند که همه اینها شاهی بر مادی بودن آنهاست.

منابع.....

- صنعتی نجار، محمدعلی (۱۴۰۰). بازبین ماهیت و خلقت ابلیس با رویکردی تفسیری عرفانی. *ادیان و عرفان*، ۲ (۵۴)، ۳۶۷-۳۸۶.
طاهریان دهکردی، بتول و امیدوار، جنان (۱۳۹۱). ماهیت ابلیس از نگاه قرآن. پژوهش دینی، ۲۴، ۱۴۷-۱۶۱.
طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ دوم. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۹۹۹م). *الرسائل التوحیدیه*. بیروت: مؤسسة النعمان.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
طبری آملی، محمد (۱۳۸۳ق). *بشارة المصطفی لشعبة المرتضى*. چ دوم. نجف: مکتبه الحیدریه.
طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۰ق). *جامع البیان فی تأویل القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
عباشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *التفسیر*. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. چ دوم. قم: هجرت.
فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۳). *انوار الحکمه*. قم: بیدار.
فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. تهران: سایه.
فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر*. چ دوم. قم: هجرت.
قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *تأویلات أهل السنة*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *جهان‌شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. هجده، دار احیاء التراث العربی - لبنان - بیروت، چاپ: ۱.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). *آداب الصلاة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
میرداماد، میرمحمدباقر (۱۳۷۴). *القیسات*. تحقیق مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التأویل*. بیروت: دار النفائس.

- قرآن کریم*.
نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت.
ألوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *کتاب الحدود*. قم: بیدار.
ابن‌فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). *الرسائل*. بیروت: الدار الاسلامیه.
ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
بروجردی، حسین بن رضا (۱۴۱۶ق). *تفسیر الصراط المستقیم*. قم: انصاریان.
بلاسی، محمد سیدعلی (۲۰۰۱م). *المعرب فی القرآن الکریم*. لیبی: جمعیة الدعوة الاسلامیه العالمیه.
تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۲ق). *شرح المقاصد*. قم: شریف الرضی.
جفری، آرتور (۱۳۸۶). *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*. تهران: توس.
جمعی از نویسندگان (۱۳۷۶). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرة المعارف.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داوودی. بیروت: دار الشامیه.
رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). *تفسیر المنار*. بیروت: دار المعرفه.
زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف*. بیروت: دار الکتب العربی.
صالحی، مجید (۱۳۸۷). *ماهیت ابلیس*. خط اول، ۷، ۷۱-۸۴.
صدرالمتألهین (۱۳۶۱). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
صدرالمتألهین (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجه‌ای. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
صدوق، محمد بن علی (۱۹۹۶م). *علل الشرائع*. قم: مکتبه الداوری.

A Semantic Analysis of "Satan's Share in Human Wealth and Offspring" Based on the Phrase "شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ" in the Holy Quran

Fatemeh Moradzadeh / Master's Student in Theology and Islamic Studies, specializing in Quranic Sciences and Hadith, Imam Reza International University, Mashhad, Iran
f.moradzadeh@imamreza.ac.ir

 **Ne'matollah Firoozi** / Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Imam Reza International University, Mashhad, Iran
firoozi@imamreza.ac.ir

Received: 2025/05/14 - **Accepted:** 2025/08/09

Abstract

This research conducts a semantic analysis of the phrase "وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ" (And share with them in wealth and children) in the Holy Quran. Given that this phrase is not repeated in other Quranic verses, its semantic analysis requires meticulous attention. Utilizing semantic techniques such as syntagmatic and paradigmatic analysis, the semantic network of this phrase has been explored. The results indicate that the imperative verb "شَارِكْ" (share) semantically correlates with concepts such as تَحَزُّب (partisanship), أُخُوَّة (brotherhood), تَوَلَّى (alliance), and قَرِين (companion) from various perspectives. At the secondary layer of the semantic network of this phrase, concepts such as temptation, leading astray, inviting to sin, and embellishing reprehensible matters are situated. By examining both Shi'a and Sunni exegetical sources, this study also analyzes the instances of Satan's participation in human wealth and offspring. Key findings include uncovering the semantic network of the verb شَارِك (to share) and providing a comprehensive categorization of the manifestations of Satan's participation.

Keywords: share, wealth, offspring, Satan, human.

نوع مقاله: پژوهشی

معناشناسی «مشارکت شیطان در اموال و اولاد انسان» با تکیه بر عبارت «و شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» در قرآن کریم

فاطمه مرادزاده / دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی گرایش علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام رضا^ع، مشهد، ایران
f.moradzadeh@imamreza.ac.ir

firoozi@imamreza.ac.ir

دکتر نعمت‌الله فیروزی  / استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام رضا^ع، مشهد، ایران

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۹

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی معناشناختی عبارت «و شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» در قرآن کریم می‌پردازد. با توجه به عدم تکرار این عبارت در آیات دیگر قرآن، تحلیل معنایی آن نیازمند دقت بیشتری است. در این تحقیق، با استفاده از تکنیک‌های معناشناسی مانند هم‌نشینی و جانشینی، شبکه معنایی این عبارت تحلیل شده است. نتایج نشان می‌دهد که فعل امر «شَارِكْ» از نظر معنایی با مفاهیمی مانند «تَحْزُبُ»، «أُخُوَّةُ»، «تَوَلَّى» و «قَرِینَ» دارای قرابت از جهات مختلف است. در لایه دوم شبکه معنایی این عبارت، مفاهیمی همچون وسوسه کردن، گمراه کردن، دعوت به گناه و زینت دادن امور ناپسند قرار می‌گیرند. این پژوهش با بررسی تفاسیر شیعه و اهل سنت، مصادیق مشارکت شیطان در اموال و اولاد انسان را نیز تحلیل کرده و به دستاوردهایی همچون کشف شبکه معنایی فعل «شَارِكْ» و ارائه دسته‌بندی جامع از مصادیق مشارکت شیطان دست یافته است.

کلیدواژه‌ها: مشارکت، اموال، اولاد، شیطان، انسان.

مقدمه

تفاوت در اولویت‌بندی مباحث است؛ چراکه در تفسیری مانند *الجامع لأحكام القرآن*، اغلب تأکید بر تحلیل‌های فقهی و احکام شرعی عملی است، درحالی‌که در تفاسیر شیعه مانند *المیزان*، توجه به جنبه‌های معنوی، نیتی، و روان‌شناختی اعمال انسان بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. به‌عنوان نمونه، قرطبی مشارکت شیطان در اموال را ناظر به ربا، وصیت، و جنبه‌های احکام مالی می‌داند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۲۸۸)، اما علامه طباطبائی، آن را متضمن تأثیر شیطان بر نیت و تصمیم‌گیری انسان می‌داند، حتی اگر ظاهر عمل مطابق شرع باشد (طباطبائی، ۱۳۷۸ ج ۱۳، ص ۲۰۱).

در روایتی دیگر از امام علی علیه السلام آمده است: «شیطان در رحم مادران شرکت می‌کند تا فرزندان، دشمن اهل بیت علیهم السلام شوند» (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۴۸). این روایت نشان می‌دهد که مشارکت شیطان تنها به حوزه مادی محدود نیست، بلکه شامل تأثیرگذاری بر روح و روان انسان نیز می‌شود.

حسین بن سعید در کتاب *الزهد* نقل می‌کند: از امیر المؤمنین علیه السلام شنیدم که فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «همانا خداوند بهشت را بر هر شخص بلزبان، گستاخ و بی‌حیا حرام کرده است؛ کسی که اهمیتی نمی‌دهد چه می‌گوید و دیگران درباره او چه می‌گویند؛ زیرا اگر او را بررسی کنی، نمی‌یابی جز اینکه برای کارهای پلید یا شریک شدن شیطان باشد.» مردی پرسید: ای رسول خدا، آیا در میان مردم کسی هست که شیطان در او شریک باشد؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «آیا کلام خداوند عزوجل را نمی‌خوانی که می‌فرماید: «وَسَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ؟» پرسیدند: آیا در میان مردم کسی هست که اهمیتی به حرف‌های خودش یا دیگران درباره او ندهد؟ فرمود: «بله، کسی که به مردم تعرض می‌کند و درباره آنان سخن می‌گوید، درحالی‌که می‌داند آنان او را رها نمی‌کنند؛ این همان کسی است که اهمیتی نمی‌دهد چه می‌گوید و دیگران درباره‌اش چه می‌گویند» (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۴۶).

هرچند حدیث فوق از پیامبر صلی الله علیه و آله تا حد زیادی به‌معنای «وَسَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» پرداخته است، با این وجود معناشناسی این عبارت در قرآن می‌تواند ما را تا حدی به ژرفای معنای مورد نظر پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد آن نزدیک نماید.

در این پژوهش، از تحلیل معناشناسی ساختاری با تمرکز بر دو محور هم‌نشینی و جانشینی استفاده شده است. در محور هم‌نشینی، عبارت «وَسَارِكُهُمْ» در کنار افعالی مانند «استغفر» و «أجلب» قرار گرفت تا شبکه معنایی آیه استخراج شود. در محور جانشینی، جایگزینی فعل

معنای یک واژه علاوه بر آنکه به‌طور مستقل و خارج از متن مشخص می‌شود تا حد زیادی تحت تأثیر بافت معنایی جملات و عبارات هم‌قرار دارد، به‌نحوی که بسیاری از اوقات یک واژه در دو متن متفاوت، معانی متفاوتی خواهد داشت. همین نکته، پایه‌ای است برای دانش معناشناسی که به محققان علوم مختلف در یافتن معنای حقیقی و یا شبکه معنایی کمک شایانی کرده است. یکی از مهم‌ترین روش‌ها که در علوم قرآنی هم مورد استقبال واقع شده است، استفاده از روابط هم‌نشینی و جانشینی کلمات با یکدیگر می‌باشد. در یک رابطه هم‌نشینی، «توجه به روابط معنایی واژگان یک متن، به کشف معانی جدیدی فراتر از حوزه لغوی، منتهی خواهد شد و تحلیل کاملی از یک متن ارائه می‌دهد» (پالمر، ۱۳۹۱، ص ۱۳). در یک رابطه جانشینی هم محققان بعد از تشخیص سیاق و معنای کلی یکسان بین دو عبارت، ممکن است به این نتیجه برسند که دو کلمه متفاوت، نقش معنایی نزدیک با قابلیت جانشینی با یکدیگر را دارند. به بیان دیگر، «در نسبت جانشینی، تقسیم‌بندی بر اساس شباهت موجود میان مفهوم‌ها و مدلول‌های واژه صورت می‌گیرد» (رکعی و نصرتی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۰).

در مقاله حاضر با یکی از استثنائات خاص قرآنی در کاربرد واژگان مواجهیم که معناشناسی آن می‌تواند رموز جالبی را از زندگی انسان و نوع رابطه او با شیطان بگشاید. خداوند متعال در آیه ۶۴ اسراء می‌فرماید: «وَأَسْتَغْفِرُ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبُ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ وَسَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِذُّهُمْ وَمَا يَدْعُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا»؛ هر که از آنان را می‌توانی با صدایت به طرف خود دعوت کن؛ با سواره نظام و پیاده نظامت به آنها حمله کن. در ثروت‌ها و فرزندان‌شان شریک شو و به آنها وعده‌ها بده که البته شیطان جز وعده فریب به آنها نمی‌دهد.

عبارتی که معناشناسی آن در این مقاله مد نظر است، عبارت «وَسَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» در آیه فوق است. بررسی روایات معصومان علیهم السلام نشان می‌دهد که مشارکت شیطان در اموال و اولاد انسان، تنها به مصادیق ظاهری محدود نمی‌شود، بلکه شامل لایه‌های پنهانی مانند تأثیرگذاری بر نیت افراد نیز می‌گردد. برای نمونه، در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است: «هر مال حرامی شریک شدن شیطان است» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۵۷، ص ۳۴۲). از سوی دیگر، روایات اهل سنت مانند تفسیر قرطبی، بیشتر بر جنبه‌های فقهی مانند ربا و وصیت نادرست تمرکز می‌کنند که نشان‌دهنده

«شارک» با واژگانی مانند «تولی» و «تحزب» بررسی شد تا دامنه معنایی آن مشخص گردد. از این رو این روش به ما امکان داد تا فراتر از معانی لغوی، به لایه‌های پنهان مفاهیم قرآنی دست یابیم.

همچنین، برای تحلیل مصادیق مشارکت شیطان، از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده شد که شامل بررسی تفاسیر شیعه و اهل سنت، روایات معصومان علیهم‌السلام و تطبیق آنها با مسائل معاصر بود.

بیشتر مفسران قرآن کریم ذیل آیه ۶۴ اسراء دیدگاه‌های تفسیری مبسوطی ارائه داده‌اند و به معنایی که باری تعالی از عبارت «وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» اراده فرموده است، اشاره نموده‌اند، البته بررسی نشان داد که پژوهش علمی و مستقلی به روشی که در این مقاله با تکیه بر دانش معناشناسی مورد نظر است، انجام نشده است.

۱. کاربرد «شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» در قرآن

فعل امر «شارک» از باب مفاعله در قرآن فقط یک بار و آن هم خطاب به شیطان در آیه ۶۴ اسراء آمده است، البته «شرک» و مشتقات آن مانند شُرَكَاءُکُمْ، تُشْرِكُ، يُشْرِكُونَ، مُشْرِكِينَ، يُشْرِكُ، شَرِیک، أَشْرَکُ، أَشْرَکُوا، مُشْتَرِكُونَ، مُشْرِکَات و شارکهم در مجموع حدود ۱۶۹ بار در ۱۴۳ آیه تکرار شده‌اند که به شرح ذیل است:

ردیف	مشتقات شرک در قرآن	آیات	تعداد
۱	شِرْک	احقاف: ۴؛ سبأ: ۲۲؛ فاطر: ۴۰؛ لقمان: ۱۳	۴
۲	بَشِرْکُکُمْ	فاطر: ۱۴	۱
۳	شُرَکَاؤُکُمْ	فاطر: ۴۰؛ قصص: ۶۴؛ یونس: ۲۸؛ روم: ۴۰؛ یونس: ۳۴؛ انعام: ۲۲؛ اعراف: ۱۹۵؛ یونس: ۳۵؛ یونس: ۷۱	۹
۴	شُرَکَاؤُهُمْ	یونس: ۲۸؛ انعام: ۱۳۷	۲
۵	شُرَکَانِهِمْ	روم: ۱۳؛ انعام: ۱۳۶؛ نحل: ۸۶	۳
۶	بَشِرْکَانِهِمْ	روم: ۱۳؛ قلم: ۴۱	۲
۷	لِشُرَکَائِنَا	انعام: ۱۳۶؛ نحل: ۸۶	۲
۸	لِشُرَکَائِهِمْ	انعام: ۳۶	۱
۹	شُرَکَاءَ	اعراف: ۱۹۰؛ قلم: ۴۱؛ سبأ: ۲۷؛ انعام: ۱۰۰؛ زمر: ۲۹؛ روم: ۲۸؛ شوری: ۲۱؛ انعام: ۱۳۹؛ انعام: ۹۴؛ یونس: ۶۶؛ رعد: ۱۶ و ۳۳؛ نساء: ۱۲	۱۳
۱۰	شُرَکَائِي	کهف: ۵۲؛ قصص: ۶۲؛ قصص: ۷۴؛ نحل: ۲۷؛ فصلت: ۴۷	۵
۱۱	تُشْرِکُ	لقمان: ۱۳؛ حج: ۲۶	۲
۱۲	يُشْرِكُ	حج: ۳۱؛ نساء: ۱۱۶ (۲ بار)؛ کهف: ۱۱۰؛ نساء: ۴۸ (۲ بار)؛ غافر: ۱۲؛	۹

	کهف: ۲۶؛ مائده: ۷۲		
۱۳	تُشْرِكُ	عنکبوت: ۸	۱
۱۴	تُشْرِكُوا	نساء: ۳۶؛ اعراف: ۳۳؛ انعام: ۱۵۱	۳
۱۵	تُشْرِكُ	جن: ۷؛ آل عمران: ۶۴؛ یوسف: ۳۸	۳
۱۶	يُشْرِكُونَ	اعراف: ۱۹۰؛ مؤمنون: ۹۲؛ نحل: ۱؛ قصص: ۶۸؛ طور: ۴۳؛ روم: ۳۵؛ روم: ۴۰؛ نحل: ۵۴؛ نمل: ۵۹؛ مؤمنون: ۵۹؛ روم: ۳۳؛ نحل: ۳؛ حشر: ۲۳؛ عنکبوت: ۶۵؛ زمر: ۶۷؛ نمل: ۶۳؛ توبه: ۳۱؛ یونس: ۱۸؛ اعراف: ۱۹۱	۱۹
۱۷	تُشْرِكُونَ	غافر: ۷۳؛ انعام: ۶۴؛ انعام: ۴۱؛ انعام: ۷۸؛ هود: ۵۴؛ انعام: ۸۰؛ انعام: ۱۹	۷
۱۸	يُشْرِكِينَ	ممتحنه: ۱۲	۱
۱۹	مُشْرِكِينَ	حجر: ۹۴؛ حج: ۳۱؛ نحل: ۱۲۰؛ روم: ۴۲؛ آل عمران: ۹۵؛ غافر: ۸۴؛ توبه: ۴؛ انعام: ۱۰۶؛ بقره: ۱۳۵؛ بقره: ۲۲۱؛ انعام: ۱۳۷؛ توبه: ۶؛ انعام: ۷۹؛ توبه: ۱؛ یونس: ۱۰۵؛ روم: ۳۱؛ انعام: ۱۴؛ انعام: ۲۳؛ انعام: ۱۶۱؛ قصص: ۸۷؛ یوسف: ۱۰۸؛ آل عمران: ۶۷؛ بقره: ۱۰۵؛ توبه: ۵؛ توبه: ۴؛ توبه: ۳۶؛ شوری: ۱۳؛ احزاب: ۷۳؛ فتح: ۶؛ بینه: ۱؛	۳۱
۲۰	لِلْمُشْرِكِينَ	توبه: ۱۷؛ توبه: ۱۱۳؛ توبه: ۷؛ فصلت: ۳۶	۴
۲۱	مُشْرِك	نور: (۲ بار)؛ بقره: ۲۲۱ (۲ بار)	۴
۲۲	مُشْرِكَات	بقره: ۲۲۱؛ احزاب: ۷۳؛ فتح: ۶	۳
۲۳	مُشْرِكُونَ	نحل: ۱۰۰؛ توبه: ۳۳ و ۲۸؛ یوسف: ۱۰۶؛ صف: ۹	۵
۲۴	لَمُشْرِكُونَ	انعام: ۱۲۱	۱
۲۵	مُشْتَرِكُونَ	زخرف: ۳۹؛ صافات: ۳۳	۲
۲۶	شَرِیک	انعام: ۱۶۳؛ اسراء: ۱۱۱؛ فرقان: ۲	۳
۲۷	أَشْرَکُ	جن: ۳۰؛ کهف: ۳۸؛ کهف: ۴۲؛ رعد: ۴۲؛ غافر: ۳۶	۵
۲۸	أَشْرَکُ	اعراف: ۱۷۳	۱
۲۹	أَشْرَکَت	زمر: ۶۵	۱
۳۰	أَشْرَکَتُمْ	انعام: ۸۱ (۲ بار)	۲
۳۱	أَشْرَکْتُمُون	ابراهیم: ۲۲	۱
۳۲	أَشْرَکْنَا	انعام: ۱۴۸	۱
۳۳	أَشْرَکُوا	یونس: ۲۸؛ انعام: ۱۰۷؛ انعام: ۱۴۸؛ نحل: ۸۶؛ انعام: ۲۲؛ انعام: ۸۸؛ مائده: ۸۲؛ آل عمران: ۱۸۶؛ حج: ۱۷؛ نحل: ۳۵؛ بقره: ۹۶؛ آل عمران: ۱۵۱	۱۳
۳۴	أَشْرَکُهُ	طه: ۳۲	۱
۳۵	شَارِکِهِم	اسراء: ۶۴	۱

جدول ۱: کاربرد قرآنی و مشتقات «شرک»

۲. مفهوم‌شناسی

«شَارِک» در زبان عربی از ریشه شَرِک مشتق شده و از باب مفاعله و دارای دو معنای لغوی و اصطلاحی است. این فعل امر به معنای مشارکت کردن یا همکاری کردن در یک کار یا فعالیت است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۰). در منابع لغوی معتبر مانند *لسان العرب*، به این معناست که از شخص خواسته می‌شود تا در یک فعالیت به صورت فعال وارد شده و در آن مشارکت کند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۴۸)، به‌ویژه در زمینه‌هایی مانند کار مشترک یا بهره‌مندی از سهم و نصیب در امور مختلف (نجار، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۸۰؛ بضمه جی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۷). در برخی منابع نیز این فعل به‌ویژه در زمینه‌های شراکت در قالب بیع به‌مثابه یک شرکت اقتصادی آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۶).

۳. مشتقات «شَارِک» و «شَرِک» با معنای بدون طرفیت خداوند متعال

از میان ۱۶۹ مورد یافت‌شده در جدول (۱)، ۱۶۳ مورد به معنای اصطلاحی شرک یا همان شرک به خداوند سبحان آمده است و درواقع یک طرف رابطه شرک در آنها، خداوند سبحان است. فقط در ۶ مورد است که معنای واژه مشتق شده به شراکت بین دو یا چند موجود غیر از خداوند سبحان اشاره دارد:

ردیف	آیه	معنی	سوره: شماره آیه
۱	«وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنتُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ»	و [در جوابشان خطاب می‌شود] امروز هرگز [این آرزو] به شما سودی نمی‌بخشد؛ زیرا [همگی] ستم کردید؛ قطعاً [همه] شما در عذاب مشترک‌اید	زخرف: ۳۹
۲	«فَأَنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ»	بنابراین قطعاً آن روز همگی آنان در عذاب مشترکند	صافات: ۳۳
۳	«وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُن مِّمَّةٌ فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ»	و گفتند: آنچه در شکم‌های این دام‌هاست، ویژه مردان ماست و بر زنانمان حرام است، و اگر مرده بود، در آن صورت [همه] آنها در آن شریک‌اند.	انعام: ۱۳۹
۴	«وَأَشْرَكَ فِي»	و او را در کارم (ابلاغ رسالت)	طه: ۳۲

شریک ساز.	أمری	۵
نساء: ۱۲	«وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ... فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يَوْصِي بِهَا أَوْ ذِينَ غَيْرِ مَضَارٍ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ»	برای شما [مردان] نصف آنچه همسرانتان [به عنوان ارث] به جا می‌گذارند خواهد بود. [البته] اگر برای آنها فرزندی نباشد... و اگر [برادران و خواهران میت] بیش از یک نفر باشند در آن صورت همگی در یک سوم [میراث به صورت تساوی] شریک اند، [البته] پس از [استثناء] وصیتی که [میت] به آن وصیت نموده یا بدهکاری [که بر عهده اوست] در صورتی که [وصیت] زبانی به ورثه نرساند، درحالی که [اینها] سفارشی [لازم الاجراء] از جانب خداست و خدا دانای بردبار است
اسراء: ۶۴	«وَأَسْتَغْفِرُ مَنْ أَسْتَعْتَمَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبَ عَلَيْهِمْ بِخَيْكِ وَزَجْلِكِ وَشَارِكِهِمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَهُمْ وَمَا يَعْزُبُ عَنِ السَّيْطَانِ إِلَّا غُرُورًا»	و هر که از آنان را توانی با آواز خویش تحریک کن، و با سواران و پیادگانت بر آنان بتاز، و با آنان در مال‌ها و فرزندان شرکت جو، و آنان را وعده ده؛ و [باید بداند که] شیطان جز وعده‌های فریبنده به آنان نمی‌دهد.

جدول ۲: کاربرد قرآنی با معنای بدون طرفیت خداوند متعال

با بررسی ۶ آیه فوق مشاهده می‌کنیم که در دو آیه ابتدایی، به مشترک بودن عذاب بین دو گروه، در آیه سوم به مشترک بودن آنچه در شکم دام‌هاست اشاره شده است. در آیه چهارم و پنجم نیز به مشارکت دادن در امر ابلاغ رسالت و شراکت افراد در اموال موروثی توجه شده است. از این رو فقط در آیه ششم، «شَارِک»، به شریک شدن شیطان با انسان اشاره دارد. به این ترتیب می‌توان گفت که تنها آیه‌ای است که خداوند متعال در آن به موضوع شریک شدن انسان و شیطان در یک امر می‌پردازد.

۴. معناشناسی شراکت شیطان در امور انسان بر پایه مصادیق تفسیری

معنا و مصداق، دو مفهومی هستند که همواره در کنار یکدیگر هستند، به نحوی که می‌توان گفت: معنا عملاً بدون وجود خارجی و یا حداقل وجود ذهنی مصداق، وجود ندارد و حضور مصداق در شبکه معنا، عملاً

اجتناب‌ناپذیر است. از این رو به اعتقاد بسیاری از منطق‌دانان و فیلسوفان، یکی از اصلی‌ترین روش‌ها برای رسیدن به معنا و ادراک آن، بررسی مصادیقی است که برای یک معنا مطرح است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۸۱؛ مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۰ و ۱۳۴؛ میردامادی و صابری، ۱۳۸۹). از این رو با بررسی تفاسیر و مصادیق مختلف، تلاش می‌کنیم به شبکه معنایی مناسبی برای این عبارت برسیم.

۴-۱. معنای شرکت شیطان در اموال انسان

۴-۱-۱. ربا

علامه طباطبائی درباره شرکت شیطان در اموال می‌فرماید: «شرکت جز در ملکیت و اختصاص تصور نمی‌شود و لازمه‌اش این است که شریک در استفاده از آن ملک - که غرض از تحصیل آن همان استفاده است - سهیم باشد»، به همین دلیل، مال به‌عنوان یک عین خارجی مستقل از انسان، محلی برای مشارکت شیطان می‌شود. انسان از راه ربا، یعنی کسب درآمد حرام، مالی به دست می‌آورد که از دیدگاه الهی ناپسند است. در چنین حالتی، هرچند انسان به اهداف دنیوی خود می‌رسد، اما شیطان نیز به غرض خود - یعنی دور کردن انسان از رحمت الهی - ناقل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۰۱). صاحب تفسیر نمونه ضمن اینکه ربا را یکی از مصادیق مشارکت شیطان در مال آدمی می‌داند با انتقاد از مفسرانی که مشارکت شیطان در اموال را به خوردن ربا محدود نموده‌اند، می‌گوید که این شرکت، همه اموال حرام و غیر آن را شامل می‌شود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۱۸۲). از این رو برخی مفسران گفته‌اند مقصود از شرکت در اموال، همان رباخواری است، ولی تعبیرات آیه معنای وسیعی دارد و شامل هر گونه مال حرام می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۷۵). همچنین صابونی از مفسران اهل سنت در شرح این آیه می‌گوید: و در مال و اولاد آنها خود را شریک قرار بده، یعنی آنها را وادار کن از طریق حرام مالی به دست بیاورند و در معصیت آن را مصرف کنند. (صابونی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۳۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷۷).

صاحب تفسیر/التحریر و التتویر نیز به موارد مشابهی اشاره کرده است: «ان یکون للشیطان نصیب فی اموالهم و هی انعامهم و زروعهم اذ سول لهم ان يجعلوا نصيبا فی التناج و الحرق الأصنام. و هی من مصارف الشیطان لأن الشیطان هو المسؤول للناس

باتخاذها...» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۲۳)؛ اینکه شیطان سهمی در اموالشان داشته باشد، شامل چهارپایان و زراعت آنهاست، همان‌طور که شیطان آنان را وسوسه کرد تا سهمی از محصولات و دام‌هایشان را برای بت‌ها اختصاص دهند. این کارها از مصارف شیطان محسوب می‌شود؛ چراکه شیطان همان کسی است که مردم را به انجام چنین کارهایی ترغیب می‌کند... .

۴-۱-۲. تحصیل مال حرام

شیطان با وسوسه‌های خود، انسان را به کسب درآمد از مسیرهای غیرمشروع سوق می‌دهد. علامه طباطبائی این نوع مشارکت را ناشی از سهیم بودن شیطان در اموال انسان می‌داند: «مال حرام، به‌ویژه از طریق فریب و وسوسه‌های شیطان، وسیله‌ای می‌شود که او در اموال آدمی سهیم گردد» (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۰۱). در همین زمینه، برخی مفسران تأکید دارند که تحصیل مال حرام، از جمله تقلب، سرقت، و دست‌کاری اقتصادی توسط قدرت‌های استکباری، از مصادیق آشکار مشارکت شیطان در اموال است؛ زیرا استعمارگران در عصر حاضر با به یغما بردن منابع اقتصادی ملت‌های ضعیف، به مشارکت شیطان در اموال دامن می‌زنند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۱۸۲). همچنین صاحب کشف با اشاره به کسب‌های حرام و در توصیف این مفهوم می‌نویسد: «وَأَمَّا الْمُشَارَكَةُ فِي الْأَمْوَالِ فَهِيَ كُلُّ مَعْصِيَةٍ يَحْمِلُهَا عَلَيْهِا فِي كَسْبِهِمْ، كَالرَّبَا، وَالْمَكَاسِبِ الْمُحَرَّمَةِ، وَ تَصْرِيفِهَا فِي مَا لَا يَحِلُّ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷۷).

۴-۱-۳. استفاده از مال حرام

علاوه بر تحصیل مال حرام، یکی از مصادیق مشارکت شیطان، وادار کردن انسان به استفاده از این اموال در مسیرهایی است که مغایر با دستورات الهی باشد. علامه طباطبائی این نوع مصرف را بهره‌برداری از مال در راه معصیت توصیف می‌کنند: «انسان، گاه مالی را از راه حلال به دست می‌آورد، اما شیطان او را وسوسه می‌کند تا آن مال را در گناه و فساد مصرف نماید» (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۰۱؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۱۸۲).

طبرسی نیز می‌نویسد: «وَفِي بَابِ الْأَمْوَالِ، كَصْرِفِهَا فِي الْفُسُوقِ، وَ النَّفَقَةِ الْمُحَرَّمَةِ، وَ عَدَمِ إِيْتَاءِ الزَّكَاةِ» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۷۵)؛ مراد از شرکت شیطان در اموال و اولاد مردم تمام گناهانی است که

اصلی‌ترین مظاهر مشارکت شیطان در اولاد انسان است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۰۱ و ۲۰۲). شیخ طبرسی نیز این‌گونه بیان می‌کند: و در باب اولاد، مثل ایجاد فرزند از راه‌های نامشروع، از قبیل زنا و غیر آن و فرزندخواندگی بدون رابطه پدری (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۷۵).

همچنین برخی مفسران اهل سنت در شرح این آیه می‌گویند: و در مال و اولاد آنها خود را شریک قرار بده، و در مورد اولادشان اختلاط زن و مرد را تحسین کن تا فسق و فجور رواج پیدا کند و حرام‌زاده زیاد شود (صابونی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۳۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۲۴).

شیطان، شرکت خود در اولاد انسان را به‌منزله شرکت در رحم مادران و دشمن شدن اولاد انسان با اهل بیت علیهم‌السلام دانسته است. در حدیثی از امام علی علیه‌السلام نقل شده است که: نزد پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رفتم در زمانی که در آن وقت نزد او نمی‌رفتم، مردی را دیدم که نزد او نشسته و قیافه به‌هم‌ریخته‌ای دارد و او را پیش از آن نمی‌شناختم، چون مرا دید به سرعت بیرون شد. گفتم: «ای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم او چه کسی است که من پیش‌تر او را ندیده بودم؟» گفت: «این ابلیس، بزرگ ابلیس‌هاست. از پروردگارم خواستم که او را به من نشان بدهد و او را جز من و تو کسی در این قیافه ندیده است؟» می‌گوید: او را دنبال کردم و او را نزد سنگ‌های روغن دیدم، پس او را گرفتم و به آن سنگ زدم و بر سینه‌اش نشستم، گفت: «یا علی چه می‌خواهی؟» گفتم: «می‌خواهم تو را بکشم. گفت: تو بر من تسلطی نداری؟ گفتم: چرا؟ گفت: چون پروردگارت تا روز قیامت به من مهلت داده است، مرا رها کن یا علی که نزد من وسیله‌ای برای تو و فرزندان وجود دارد. گفتم: آن چیست؟ گفت: هیچ کسی تو و فرزندان را دشمن نمی‌دارد، مگر اینکه من در رحم مادرش شرکت می‌کنم، آیا خداوند نگفته است: «وَ شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۹۹).

هرچند این معنا به‌طور مستقیم در قرآن نیامده است، ولی می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد که به کمک تفاسیر قرآنی می‌توان به آنها دست یافت. در تأیید این معنا می‌توان به حدیثی از امام محمدباقر علیه‌السلام اشاره نمود (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۵۷، ص ۳۴۲).

۴-۲-۲. عدم تربیت فرزند با آداب الهی

یکی از مهم‌ترین راه‌های مشارکت شیطان در اولاد انسان، عدم تربیت فرزندان بر اساس آداب الهی و آموزه‌های دینی است. علامه

شیطان آنها را به آن وادار می‌کند. در باب اموال مثل مصرف آن در راه فسق و فجور و ندادن زکات و جز اینها. در تأیید این معنا می‌توان به حدیثی از امام محمدباقر علیه‌السلام اشاره نمود. محمد بن مسلم می‌گوید: از امام باقر علیه‌السلام درباره سهم و بهره و مشارکت شیطان پرسیدم که در آیه «وَ شَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» آمده است. فرمود: هر مال حرامی شریک شدن شیطان است (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۵۷، ص ۳۴۲).

۴-۱-۴. تبدیل اموال به سائبه و بحیره و وصیله

بر اساس آرای مفسران، از دیگر مصادیق مشارکت شیطان در اموال، تخصیص بخشی از دارایی‌ها برای اهداف جاهلی نظیر سائبه، بحیره و وصیله است و این اعمال، از رسوم جاهلیت بوده که شیطان با فریب انسان‌ها آن را در میان آنان رواج داده است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۰۱). از این رو «و البحیره و السائبه» و تعیین نذر برای بحیره و سائبه (نوعی قربانی‌های جاهلی) را از مصادیق مشارکت شیطان در اموال می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷۷).

۴-۱-۵. پیشنهاد سرمایه‌گذاری و تأسیس شرکت‌ها و ایجاد انواع

کارخانه‌ها و مراکز تولیدی در کشورهای ضعیف

در عصر حاضر، استعمارگران با برنامه‌ریزی اقتصادی، به‌ویژه تأسیس شرکت‌های بین‌المللی و سرمایه‌گذاری در کشورهای فقیر، مصادیقی از مشارکت شیطان در اموال را به نمایش می‌گذارند. برخی مفسران این پدیده را چنین شرح می‌دهند: «ایجاد شرکت‌ها و کارخانه‌ها در کشورهای ضعیف، با هدف بهره‌کشی از منابع طبیعی و انسانی آنها، نمونه‌ای بارز از مشارکت شیطان در اموال ملت‌هاست» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۱۸۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۱۵).

۴-۲. معنای شرکت شیطان در اولاد انسان

۴-۲-۱. زنا

علامه طباطبائی معتقد است که فرزند موجودی است، مستقل و جدای از پدر و مادر و اگر غرض از مال و فرزند استفاده از آنها نبود، هرگز انسان مالیتی برای مال و اختصاصی برای فرزند قائل نمی‌شود، پس شرکت کردن شیطان با آدمی در فرزند، سهم بردن از منفعت و اختصاص است. از دیدگاه ایشان، فرزند نیز همانند مال، موجودی مستقل و عینی است که ممکن است شیطان در بهره‌برداری از او شریک شود و زنا از

کنند. این رفتار جاهلی، یکی از نمودهای عینی وسوسه شیطان بود که انسان‌ها را به نابودی نسل خود سوق می‌داد.

۴-۲-۴. نام‌گذاری فرزندان به نام‌های ناپسند مانند عبد شمس، عبد حرث نام‌گذاری فرزندان به نام‌های مرتبط با بت‌ها یا مفاهیم شرک‌آلود نیز از دیگر مصادیق مشارکت شیطان است. زمخشری چنین می‌نویسد: «و التسمية بعد العزی و عبد الحرث» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷۷)؛ نام‌گذاری‌هایی مانند عبدالعزی و عبدالحرث. ابن‌عاشور هم به این مضمون بیان می‌کند: «أَوْ أَنْ يُسَمُّوا أَوْلَادَهُمْ بَعْدَهُ الْأَصْنَام» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۲۴)؛ یا فرزندان‌شان را با نام‌هایی که به عبادت بت‌ها مربوط است نام‌گذاری کنند.

۴-۲-۶. تأسیس مدارس، دانشگاه‌ها، کتابخانه‌ها، بیمارستان‌ها و جهانگردی برای گمراهی فکری جوانان توسط قدرت‌های جهانی آیت‌الله مکارم شیرازی این پدیده را به‌عنوان ابزاری مدرن برای مشارکت شیطان در انحراف فکری جوانان معرفی می‌کند و معتقد هستند که بسیاری از فعالیت‌های فرهنگی و علمی که موجب گمراهی و فساد افراد انجام می‌شود در راستای مشارکت شیطان در اولاد انسان است. یکی از شیوه‌های مشارکت شیطان، جذب فرزندان به کمک بورس‌های تحصیلی و فرصت‌های آموزشی است که هدف آن تأثیرگذاری بر اندیشه و اعتقادات آنان است. از این‌رو جمعی از آنها را با کمک‌های سخاوتمندانه مثل طریق بورس تحصیلی به‌طور کامل به فرهنگ و برنامه خود جلب می‌کنند و در افکار آنها شریک می‌شوند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۱۸۲).

۴-۲-۷. ایجاد مراکز فساد تحت پوشش ساخت هتل‌های بین‌المللی، کلوپ‌های تفریحات و فیلم‌های گمراه‌کننده

ایجاد مراکز فساد تحت پوشش ساخت هتل‌های بین‌المللی و کلوپ‌های تفریحات سالم و سینماها و فیلم‌های گمراه‌کننده و مانند آن، یکی از رایج‌ترین برنامه‌های مخرب این شیاطین است که نه تنها فحشا را از این طریق ترویج می‌کنند و عامل فزونی فرزندان نامشروع می‌شوند، بلکه نسلی منحرف، سست، بی‌اراده، بی‌خیال و هوس‌باز از این طریق پرورش می‌دهند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۱۸۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۱۵).

طباطبائی می‌نویسند: «و یا آنکه از راه حرام فرزند برای آدمی به دنیا آید، و یا از راه حلال به دنیا آیند و لیکن به تربیت دینی و صالح تربیتش نکند و به آداب خدایی مؤدبش نسازد، در نتیجه سهمی از آن فرزند را برای شیطان قرار داده و سهمی را برای خودش» (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۰۱). پس اگر پدر و مادر فرزندان خود را با آداب الهی و تربیت صالح بار نیآورند، درواقع بخشی از فرزندان خود را به شیطان واگذار کرده‌اند. بسیاری از فعالیت‌های فرهنگی و رسانه‌ای که توسط قدرت‌های استکباری طراحی می‌شود، با هدف انحراف تربیتی جوانان و فرزندان صورت می‌گیرد که اقدامات نمونه‌ای بارز از مشارکت شیطان در اولاد تلقی می‌شود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۱۸۲).

زمخشری نیز به این مسئله اشاره کرده و می‌نویسد: «و الحمل علی الحرف الذمیمة و الأعمال المحظورة، و غیر ذلک، وادار کردن فرزندان به حرفه‌های مذموم و کارهای ممنوعه، و موارد دیگر از مصادیق این مشارکت است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷۷).

۴-۲-۳. یهودی، نصارا و مجوس ساختن فرزند

شیطان می‌تواند از طریق تأثیرگذاری بر والدین یا محیط، فرزندان را به مسیرهایی منحرف نظیر یهودیت، نصرانیت یا مجوسیت سوق دهد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۰۱ و ۲۰۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷۷).

این نکته به‌وضوح در روایات اسلامی نیز آمده است. پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجَّسَّانِهِ» (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۲)؛ هر نوزادی بر فطرت الهی متولد می‌شود، اما والدین او را یهودی، مسیحی یا مجوس می‌کنند؛ چراکه والدین با القای تدریجی عقاید انحرافی (یهودی / نصرانی / مجوسی کردن فرزند)، به‌عنوان ابزار شیطان عمل می‌کنند.

۴-۲-۴. زنده‌به‌گور کردن فرزند

یکی از مصادیق مشارکت شیطان در اولاد، زنده‌به‌گور کردن فرزندان است که در جاهلیت عرب رایج بود (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۰۲). ابن‌عاشور در این‌باره می‌نویسد: «مثل تسویله لهم یدوا أولادهم» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۲۴)، اما مشارکت شیطان در امور فرزندان‌شان به این معناست که شیطان در احوال فرزندان‌شان سهیم باشد، مثلاً با وسوسه کردن آنها که فرزندان خود را زنده‌به‌گور

۹-۲.۴. عدم به یاد داشتن خداوند متعال توسط پدر و مادر در

هنگام انعقاد نطفه

نویسنده تفسیر قرآن مهر این مورد را به عنوان یکی از مصادیق مشارکت شیطان ذکر کرده و به نقل از برخی مفسران این گونه می نویسد: فرزندی که بدون یاد خدای نطفه آنان منعقد می شود، یکی از مصادیق این نوع شراکت است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۱۵).

بنابراین مصادیق مشارکت شیطان در اموال و اولاد انسان، طیف وسیعی از رفتارها و اعمال را شامل می شود، از تحصیل و مصرف مال حرام گرفته تا انحراف فکری و اعتقادی نسل بشر. هر یک از این موارد، نمایانگر شبکه‌ای پیچیده از وسوسه‌های شیطانی است که از طریق تفاسیر مختلف شیعه و اهل سنت به تفصیل بیان شده‌اند.

۵. مقایسه نگاه‌های مفسران فریقین

مفسر	مکتب	مصادیق امور اموال	مصادیق امور اولاد	منبع
علامه طباطبائی	شیعه	ربا، مال حرام، تحصیل مال از راه غیر مشروع	زنا، تربیت نادرست، زنده به گور کردن	المیزان، ج ۱۳
زمخشری	اهل سنت	ربا، اسراف، مصرف مال در راه گناه	زنده به گور کردن، نامگذاری بچه‌ها	الکشاف، ج ۲
مکارم شیرازی	شیعه	استعمار اقتصادی، سرمایه گذاری ناعادلانه	انحراف فرهنگی، تأثیر رسانه‌ها بر جوانان	تفسیر نمونه، ج ۱۲
طبرسی	شیعه	ربا، غصب، مصرف مال در فسق و فجور	زنا، فرزندخواندگی نامشروع	جوامع الجامع، ج ۳
ابن عاشور	اهل سنت	ربا، اختصاص مال برای بچه‌ها	زنا، زنده به گور کردن، نام گذاری بچه‌ها	التحریر و التنبیر، ج ۱۴
صابونی	اهل سنت	تحصیل مال حرام، مصرف مال در معصیت	اختلاط زن و مرد، فسق و فجور	صفوة التفسیر، ج ۲
رضایی اصفهانی	شیعه	استعمار اقتصادی، غارت منابع ملتها	تأثیر رسانه‌ها، بورس‌های تحصیلی، همراه کننده	تفسیر قرآن مهر، ج ۱۲

جدول ۳: مقایسه دیدگاه‌های تفسیری

۵-۱. بررسی و ارزیابی دیدگاه‌ها

در بررسی تفاسیر شیعه و اهل سنت، اختلافات و اشتراکات قابل توجهی در تفسیر عبارت «وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» مشاهده می شود. برای مثال، علامه طباطبائی در المیزان بر مصادیق مال حرام و تربیت نادرست فرزندان تأکید دارد، در حالی که زمخشری در الکشاف بیشتر بر مفاهیم ربا و اسراف تمرکز می کند. این تفاوت ممکن است ناشی از تفاوت در مبانی کلامی یا توجه به بافت اجتماعی باشد. از سوی دیگر، تفسیر نمونه با نگاه به مسائل معاصر، مصادیقی مانند استعمار اقتصادی را مطرح می کند که نشان دهنده انعطاف پذیری تفاسیر در مواجهه با چالش‌های نوین است.

نکته قابل تأمل این است که برخی مفسران مانند طبرسی و ابن عاشور، مصادیق مشارکت شیطان را به حوزه فردی محدود می کنند، در حالی که مفسران معاصر مانند آیت الله مکارم شیرازی و دکتر رضایی اصفهانی، ابعاد اجتماعی و سیاسی این مفهوم را نیز بررسی کرده‌اند. این تفاوت نشان دهنده تحول در روش‌های تفسیری و توجه به نیازهای زمانه است.

۶. بررسی همنشینی و جانشینی «و شارکهم فی الاموال و الاولاد»

با توجه به اینکه موضوع اصلی پژوهش در این مقاله معناشناسی «و شارکهم فی الاموال و الاولاد» می باشد که توسط خداوند خطاب به شیطان بیان شده است و محور بررسی‌های ما به موضوع شرکت شیطان با انسان در اموال یا اولاد انسان برمی گردد و هیچ کدام از کلمات مطرح در این عبارت به طور مستقل مورد بحث این مقاله نیست، روش همنشینی و جانشینی باید برای کل عبارت «و شارکهم فی الاموال و الاولاد» و یا حداقل یکی از عبارات «شارک فی الاموال» یا «شارک فی الاولاد» انجام شود تا به سر منزل مقصود برسیم.

۶-۱. همنشین‌های معنایی

با توجه به مطالب گفته شده در بخش کاربرد «شارکهم فی الاموال و الاولاد»، تنها همنشین‌های عبارت مورد نظر در همان آیه ۶۴ اسراء یافت می شوند که خداوند در ابتدای این آیه خطاب به شیطان دو عبارت را فرمودند و پس از «شارکهم فی الاموال و الاولاد» هم یک عبارت را فرموده‌اند که به عبارت مورد نظر ما مرتبط است.

۱) «وَأَسْتَفْزِرُ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ»؛ و هر که از آنان را توانی با آواز خویش تحریک کن.

واژه «استَفْزِرُ» از ریشه «ف ز ز» مشتق شده و در قرآن تنها در همین آیه آمده است. برای تحلیل معنای این واژه، می‌توان از روش‌های لغوی و هم‌نشینی استفاده کرد. در مورد معنای لغوی این واژه، راغب اصفهانی بیان می‌کند که «استَفْزِرُ» به معنای «برانگیختن با سرعت یا تحریک به گونه‌ای که فرد به اضطراب یا حرکت واداشته شود» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۵). این منظور نیز اشاره می‌کند که ریشه فز به معنای «خروج سریع و ناگهانی» است و «استَفْزِرُ» به تحریک شدید به حرکت یا گمراهی تعبیر می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۹۱).

در عبارت مورد نظر کلمه «استَفْزِرُ» با عباراتی مانند «بِصَوْتِكَ» و «بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ» هم‌نشین است. این هم‌نشینی نشان می‌دهد که منظور از «استَفْزِرُ»، تحریک و گمراه کردن افراد به کمک ابزارهای مختلف مانند صدا، سواره‌ها و پیاده‌ها است. علامه طباطبائی این مفهوم را به تلاش شیطان برای وسوسه و فریب انسان‌ها نسبت داده و این آیه را نوعی هشدار درباره قدرت شیطان در گمراه کردن انسان‌ها می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۷۲). قرطبی هم بیان می‌کند که «استَفْزِرُ» در این آیه به معنای فریب دادن و از راه راست خارج کردن انسان‌هاست و «صوت» شیطان به نمادهای وسوسه و تبلیغات او اشاره دارد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۲۸۸). بنابراین تحریک شدید، گمراه کردن و وسوسه نمودن انسان توسط شیطان را می‌توان از مفاهیمی دانست که مقدمه شرکت شیطان در اموال و اولاد انسان و از لایه‌های معنایی آن به‌شمار می‌روند. همچنین می‌توان نتیجه گرفت که در این آیه عبارت «شارکه‌م» باید به معنای غیر از تحریک، گمراه یا وسوسه نمودن انسان توسط شیطان هم اشاره داشته باشد.

۲) «أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ»؛ با سواران و پیادگانت بر آنان بتاز. «جلب» از ریشه «ج ل ب» مشتق شده است و در صیغه امر از باب افعال به کار رفته است. برخی جلب را به معنای گردآوری و حرکت دادن و «اجلاب» را به معنای برانگیختن همراه با فریاد و صدا می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۸). صاحب قاموس المحيط «اجلاب» را به معنای بسیج کردن و گرد آوردن افراد زیاد دانسته است (فیروزآبادی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۲).

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌گوید: وقتی گفته می‌شود فلانی را جلب کردم، معنایش این است که او را کشاندم، همچنان که شاعر عرب هم گفته: «و قد يجلب الشيء البعيد الجواب»؛ گاه می‌شود که جواب چیز دوری را هم جلب می‌کند، ولی اگر به باب افعال برود، و گفته شود «اجلبت علیه» معنایش این می‌شود که از روی قهر بر سرش فریاد زدم... بنابراین معنایش این است که برای به راه انداختن آنان به سوی معصیت به لشگریانت اعم از سواره‌نظام و پیاده‌نظام دستور بده تا پیوسته بر سر آنان بزنند، و این گویا اشاره است به اینکه لشگریان شیطان بعضی‌شان تندکار و بعضی کندکارند، همچنان که وضع هر لشگری همین‌طور است، بعضی سواره و بعضی پیاده‌اند، پیاده‌ها را به کاری می‌گمارند که حاجت به سرعت عمل نداشته باشد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۲۰۰).

بنابراین بسیج نیروهای شیطان به سمت انسان که به معنای به‌کارگیری تمام امکانات شیطان برای وسوسه کردن انسان است می‌تواند در شبکه معنایی «شارکه‌م» قرار گیرد. همچنین می‌توان نتیجه گرفت که این بخش هم تأکید دیگری بر آن هست که معنای «وشارکه‌م» فراتر و متفاوت از وسوسه و تحریک انسان توسط شیطان است.

۳) وَعِدْهُمْ؛ به آنها وعده بده. وَعِدْهُمْ از ریشه «و ع د» به معنای وعده دادن است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۲۷). خداوند بعد از فعل امر «وشارکه‌م» از شیطان می‌خواهد که انسان‌ها را به وسیله وعده‌ها دعوت کند. از این قسمت هم نتیجه می‌شود که دعوت به امور پلید و نفسانی در شبکه معنایی شرکت شیطان با انسان در اولاد و اموال قرار دارد.

۲-۶. جانشین‌های معنایی

همان‌طور که بیان شد واژه‌های جانشین برای یک واژه، درواقع کلمات یا عباراتی هستند که می‌توانند به جای آن واژه در بافت‌های مختلف استفاده شوند و معنای مشابه یا نزدیک به آن را منتقل کنند. این روش می‌تواند به درک عمیق‌تری از مفهوم واژه‌ها کمک کند و تناسب معنایی بین واژه‌ها را آشکار سازد. برای پیدا کردن واژه‌های جانشین باید با بررسی بافت‌های مختلف، کلمات یا عباراتی را پیدا نمود که در بافت‌های مورد نظر، معنی مشابه «وشارکه‌م فی الاموال و الاولاد» را منتقل نمایند. درواقع این بافت آیات و عبارات است که قرابت معنایی دو کلمه یا عبارت را ثابت می‌نماید.

به درجه‌ای برسد که محرک اصلی برای انجام شرارت، خود او باشد و این شیطان است که در سطحی نازل‌تر به مشارکت در طرح انسان اقدام می‌نماید.

با تکیه بر پنج نکته کلیدی فوق، در ادامه آیاتی را که در آنها جانشینی معنایی با «شرکت در اموال و اولاد» وجود دارد بررسی خواهیم کرد:

۱-۶-۲-۱ نزدیکی (همنشینی)

خداوند متعال در آیه ۳۸ نساء می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا»؛ و کسانی که اموال خود را برای نشان دادن به مردم انفاق می‌کنند و به خدا و روز بازپسین ایمان ندارند، و کسی که شیطان برای او همنشین شود، بد همنشینی دارد.

در این آیه کسانی که اموال خود را برای ریا به مردم انفاق می‌کنند همنشینان و نزدیکان شیطان خوانده شده‌اند. چنان‌که صاحب‌الطیبات/البیان در تفسیر این آیه و در توضیح معنای قرین بودن شیطان با انسان در دنیا و آخرت می‌گوید: شخص مرایی، هم مشرک است که عمل خود را برای خوش‌آمد مردم می‌کند و لذا گفتند رياء شرک خفی است، و هم منافق است که ظاهرش برای خدا و باطن برای خلق، و هم کافر است؛ زیرا اعتقاد به ثواب و اجر آخرتی ندارد، و هم فاسق است؛ زیرا ریا از گناهان کبیره است و عمل او هم باطل است، و لو در خلال او ریا بیاید و در قیامت هم او را به این چهار وصف خطاب می‌کنند (یا مشرک، یا کافر، یا منافق، یا فاسق)، برو اجر خود را از آنهایی که برای آنها کرده‌ای بگیر. پس شیطان قرین مرایی است هم در دنیا که او را اغوا کند و هم در آخرت که او را اذیت کند و بد قرینی است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۸۰).

بنابراین معنای کلمه «قرین» (نزدیکی یا همنشینی) در چارچوب معنای تفسیری برای مشارکت شیطان در اموال و اولاد انسان قرار دارد. بنابراین بافت معنایی این آیه یادآور آیه ۶۴ اسراء است که در آن شیطان به شرکت با انسان‌ها در اموالشان امر شده است. در نتیجه می‌توان یک نوع قرابت معنایی میان مشارکت انسان و شیطان با نزدیکی و همنشینی آنها استخراج نمود. این نکته مهم نباید فراموش شود که رابطه همنشینی هم مانند رابطه مشارکت، یک رابطه دو طرفه است.

به‌طور طبیعی مشخص است که مفاهیمی مانند همکاری، همیاری، تبعیت، دوستی و... ازجمله مفاهیمی هستند که می‌توانند به نوعی قرابت معنایی با مفهوم شرکت یا مشارکت داشته باشند که البته باید دید می‌توان آنها را در بافت‌های معنایی مشابه با بافت معنایی آیه مورد نظر خود پیدا کنیم یا خیر؟ نکته سوم اینکه شرکت یا مشارکت از باب مفاعله، مفهومی است که دو طرف دارد، ازاین‌رو کلماتی مانند اغوی، مانند «أَغْوَيْتَهُمْ» در آیه ۳۹ حجر، زینت دادن، مانند «زَيْنَ» در آیه ۴۳ انعام، همراه کردن، مانند «أَضَلَّ» در آیه ۶۲ یس و... که غالباً به صورت یک‌طرفه از سوی شیطان بر انسان اعمال می‌شود، نمی‌تواند به‌عنوان یک جانشین معنایی کامل برای شرکت در اموال و اولاد انتخاب شود. هرچند می‌توان این کلمات را در لایه‌های ثانویه برای معنای «وشارکهم» در نظر گرفت؛ چراکه مشارکت شیطان با انسان در موارد زیادی بعد از تأثیرگذاری اولیه شیطان بر روی انسان صورت می‌گیرد.

نکته چهارم آنکه بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد از نگاه قرآن، مشارکت شیطان با برخی انسان‌ها لزوماً نیاز به اغوا یا تأثیرگذاری از طرف شیطان ندارد؛ چراکه برخی ممکن است به حدی از گمراهی برسند که نیازی به وسوسه شیطان نداشته باشند؛ زیرا درواقع خود به شیطان تبدیل می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۳۲۱). چنان‌که در عبارت «شَيَاطِينُ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ»، آیه ۱۱۲ انعام به وجود شیاطین انسانی اشاره شده است. همچنین در حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ هم آمده است: «أَنَّ الشَّيَاطِينَ اثْنَانِ: شَيَاطِينُ الْجِنِّ، وَشَيَاطِينُ الْإِنْسِ» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۲، ص ۱۳۶)؛ شیاطین دو دسته‌اند: شیاطین جن و شیاطین انس. که در بیان دیگری، شیطان انسی را خطرناک‌تر معرفی نموده و در جواب سوال اباذر از ایشان مبنی بر وجود شیطان انسی چنین می‌فرماید: «هُمْ شَرُّ مِنْ شَيَاطِينِ الْجِنِّ» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۶۸). بنابراین از این طریق هم می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم شرکت می‌تواند در بافت‌های معنایی مختلف، فراتر از مفاهیمی مانند اغوا یا زینت دادن باشد.

نکته پنجم آنکه در آیه مورد بحث ما پروردگار متعال خطاب به شیطان فرموده است که با انسان مشارکت کن نه خطاب بر انسان! با در نظر گرفتن سخن پیامبر ﷺ که شیاطین انس از شیاطین جن خطرناک‌تر هستند، حتی می‌توان حالتی را تصور نمود که یک انسان

۶-۲-۲ دوستی

در سوره نحل آیه ۱۰۰ آمده است: «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ»؛ سلطه شیطان تنها بر افرادی است که او را دوست خود قرار می‌دهند و کسانی که با اغوای او (شیطان) مشرک می‌شوند.

کسانی که به اختیار خود شیطان را رفیق خود می‌سازند، و به‌جای اینکه بر خدای یگانه توکل کنند، شیطان را مورد توکل قرار می‌دهند؛ گویا، او را شریک خداوند می‌گردانند؛ و یا به ذریعه اغوای او چیزهای دیگر را شریک خدا مقرر می‌کنند؛ شیطان بر آنها تسلط و استیلای کامل پیدا نموده است (دیوبندی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۵۰۴).

همان‌گونه که در تفسیر بالا آمده است، سلطنت شیطان بر انسان تنها در صورتی است که خود انسان او را به عنوان رفیق یا دوست خود قرار دهد و یا در صورتی است که به خداوند شرک بورزد. این بافت معنایی بسیار به بافت معنای آیه ۶۴ اسراء نزدیک است. در این آیه خداوند در ابتدا به شیطان می‌فرماید: «و هر که از آنان را توانی با آواز خویش تحریک کن، و با سواران و پیادگانت بر آنان بتاز». درواقع در دو عبارت (۱) و (۲) که در بخش‌های قبلی مورد بررسی قرار گرفت، نوعی سلطه شیطان بر انسان محقق شده است و وقتی به قسمت سوم یعنی «و شارکهم فی الاموال و الاولاد» می‌رسیم، عملاً این سلطه به اتمام رسیده است و مرحله مشارکت و همکاری متقابل آغاز می‌شود. از این رو می‌توان، نوعی قرابت معنایی را میان «شرکت شیطان در امور زندگی انسان» و «دوستی شیطان و انسان» که در آیه ۱۰۰ نحل آمده است، استخراج نمود؛ چراکه در آیه ۱۰۰ نحل، تسلط شیطان بر کسانی ممکن دانسته شده است که دوستی با شیطان را برگزیده‌اند. نکته جالب این است که دوستی هم مانند مفهوم مشارکت، یک رابطه دو طرفه است و از این جهت قرابت معنایی با مفهوم مشارکت دارد.

۶-۲-۳ برادری کردن

در سوره اسراء آیه ۲۷ آمده است: «إِنَّ الْمُبْتَزِّينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا»؛ مسلماً اسراف‌کاران برادران شیطان هستند، و شیطان همواره نسبت به پروردگارش ناسپاس بوده است.

در این آیه، کسانی که در اموال و نعمات اسراف می‌کنند، به‌عنوان برادران شیطان معرفی شده‌اند. تبذیر و اسراف، با وجود آنکه از نظر معنا کاملاً معادل یکدیگر نیستند؛ چراکه اسراف بیشتر ناظر به

زیاده‌روی در مصرف است و تبذیر به مصرف نابجا و بی‌هدف اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۷ و ۱۱۳)، اما در معنای کلی، هر دو مصداقی از استفادة نادرست از اموال‌اند؛ مفهومی که همسو با معنایی است که در تفاسیر، به‌ویژه در این مقاله از آیه ۶۴ اسراء درباره کلمه «شارکهم» آورده شده است.

علامه طباطبائی هم در تفسیر این آیه درباره معنای اخوان الشیاطین آورده است: «گویا وجه برادری مبذرین و اسراف‌کنندگان با شیطان‌ها این باشد که اسراف‌کاران و شیطان از نظر سنخیت و ملازمت مانند دو برادر مهربان هستند که همیشه با هم‌اند، و ریشه و اصلشان هم یک پدر و مادر است» (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۱۱). بنابراین می‌توان برادری انسان و شیطان را نوعی جانشین معنایی برای مشارکت شیطان و انسان دانست. نکته‌ای که باید دوباره به آن اشاره نماییم این است که مفهوم برادری نیز یک رابطه دو طرفه است که این ویژگی در مفهوم مشارکت هم وجود دارد.

۶-۲-۴ تحزب

خداوند در آیه ۱۹ مجادله می‌فرماید: «اسْتَخْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ»؛ شیطان بر آنها مسلط شده؛ در نتیجه یاد خدا را فراموش کرده‌اند. آنها از حزب شیطانند. بدانید که حزب شیطان از زیان‌کارانند. آیت‌الله مشکینی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «شیطان بر آنها (منافقان) مستولی شده، پس یاد خدا را از خاطرشان برده است. نه به زبان و نه به دل یاد خدا نیستند و غافل محض‌اند. آنان حزب و لشکر و پیروان شیطان‌اند، آگاه باش که حزب و سپاه و تابعان شیطان، همان زیانکاران‌اند که بهشت جاوید را از دست داده و در عذاب مخلدند. آری کسانی که به خاطر وساوس شیطانی و علایق دنیوی به کلی از یاد خدا غافل شوند، به مرتبه‌ای که هیچ تنبّه‌ی نیابند، سپاه و تابعان شیطان‌اند، و زیانکار خواهند بود، که سرمایه عمر و سعادت ابدی را از دست داده، به پیامد عقاید و اعمال نادرست و بد خود گرفتار می‌آیند» (مشکینی، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۱۴۵).

یکی از مفاهیم نزدیک به مفهوم مشارکت به‌خصوص در حوزه فعالیت‌های اجتماعی، مفهوم تحزب است. همان‌طور که در تفسیر فوق آمد، خداوند متعال در آیه ۱۹ مجادله در مورد کسانی که شیطان بر آنها چیره شده است، می‌فرماید که آنها سپاه شیطان یا همان

منابع

- قرآن کریم.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). تفسیر التحرير و التنوير. تونس: دار التونسيه للنشر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه بعثت.
- بصمه جی، سایر (۱۳۸۸). معجم مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلامی. دمشق: صفحات للدراسات و النشر.
- پالمر، فرانک رابرت (۱۳۹۱). نگاهی تازه به معنی‌شناسی. ترجمه کوروش صفوی. چ ششم. تهران: نشر مرکز.
- جزیری، عبدالرحمن (۱۴۲۶ق). الفقه علی المناهض الأربعة. بيروت: المكتبة العصرية.
- حسکانی، عبید بن عبدالله (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تهران: مؤسسه طبع و النشر.
- حلی، حمد بن محمد (۱۴۰۷ق). عده الداعی و نجاح الساعی. قم: دار الکتاب الاسلامی.
- دیوبندی، محمود حسن (۱۳۸۵). تفسیر کابلی از دیدگاه اهل سنت. تهران: احسان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن. دمشق: دار القلم.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- رکی، محمد و نصرتی، شعبان (۱۳۹۶). میدان‌های معنایی در کاربست قرآنی. قم: دارالحديث.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). تفسیر الکشاف. بيروت: دار الکتاب العربی.
- صابونی، محمدعلی (۱۳۸۳). صفوة التفاسیر. ترجمه محمدطاهر حسینی. تهران: احسان.
- صدرالمآلهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸). تفسیر المیزان. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۳۷۴). القاموس المحيط. بيروت: دارالکتب العلمیه.
- قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قرطبی، ابو عبدالله (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). بحار الانوار. بيروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- مشکینی، علی (۱۳۹۲). تفسیر روان. قم: دارالحديث.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). کلیات علوم اسلامی. تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۸۰). تفسیر نمونه. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- میردامادی، مجید و صابری، فیاض (۱۳۸۹). رابطه مفهوم و مصداق در نظام فلسفی صدرالمآلهین. خردنامه، ۶۱، ۹۱-۱۰۷.
- نجار، محمدعلی (۱۳۶۸). المعجم الوسیط. استانبول: دار الدعوة.

حزب شیطان هستند. این بافت معنایی قرابت زیادی با بافت معنایی آیه ۶۴ اسراء دارد که خداوند عزوجل به شیطان می‌فرماید: پس از تحریک انسان‌ها و چیره شدن بر آنها توسط سربازان خود، به مشارکت و شرکت در اموال و اولاد آنها بپرداز.

نکته جالب این است که مفهوم تحزب هم مانند مفهوم مشارکت یک رابطه دو طرفه یا بیشتر را می‌رساند. بنابراین به نظر می‌رسد یکی از قرابت‌های معنایی مشارکت شیطان با انسان در قرآن می‌تواند عضویت انسان در حزب شیطان و گوش به فرمان او بودن باشد.

نتیجه‌گیری

در قرآن، واژگان برگرفته از ریشه «شَرک» در مجموع ۱۶۹ بار به کار رفته که ۱۶۳ مورد از آن به شرک به خلوند مربوط است و تنها ۶ مورد دیگر به معنای مشارکت بین موجودات غیر الهی اشاره دارد. در این میان، مشارکت شیطان با انسان در یک امر، تنها یک بار و در آیه ۶۴ اسراء ذکر شده است.

تحلیل این آیه و قرینه‌های قرآنی نشان می‌دهد که مشارکت شیطان در اموال و اولاد، می‌تواند هم ناظر به خاستگاه و منشأ این اموال و فرزندان باشد و هم به چگونگی بهره‌برداری از آنها و جهت‌گیری‌های تربیتی و ارزشی انسان مربوط شود. این مشارکت، در متن قرآن با مفاهیمی همچون عضویت در حزب شیطان، نزدیکی و دوستی با او، و پیروی از مسیر فکری‌اش هم‌راستا دانسته شده است.

در آیه مذکور، افعالی مانند تحریک، جلب و وعده دادن، رفتارهایی هستند که نحوه این مشارکت را توضیح می‌دهند و به نوعی، شیوه نفوذ شیطان در حوزه‌های مختلف زندگی انسان را تبیین می‌کنند. مفهوم این مشارکت، محدود به دعوت‌های ظاهری یا وسوسه‌های سطحی نیست، بلکه ابعادی گسترده‌تر دارد که از کنش‌های فردی فراتر رفته و می‌تواند ناظر به ساختارهای اجتماعی، جهت‌گیری‌های تربیتی، و حتی روابط قدرت در جوامع انسانی باشد.

در این پژوهش، تلاش شد با بهره‌گیری از مجموعه‌ای از تفاسیر معتبر و تحلیل‌های ناظر به مسائل معاصر، ابعاد گوناگون مشارکت شیطان با انسان شناسایی و طبقه‌بندی شود. این طبقه‌بندی صرفاً بر مبنای مصادیق مشخص، و بدون تعمیم به سطوح انتزاعی یا لایه‌بندی‌های مفهومی، سامان یافته است. بدین ترتیب، از تقلیل این مفهوم به سطحی فردی پرهیز شده و با توجه به بافت اجتماعی، سیاسی، و تربیتی آیات، تفسیری جامع‌تر از مشارکت شیطان ارائه شده است.

A Qur'anic Analysis of the Characteristics of the Desirable Offspring from the Perspective of Imam Sajjad (AS) in the Twenty-Fifth Supplication of al-Sahifa al-Sajjadiyya

Mohammad Javad Saqqayi Biria  / Assistant Professor, Department of Qur'anic Exegesis and Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute

mjbiria@iki.ac.ir

Received: 2022/02/15 - **Accepted:** 2025/05/18

Abstract

Undoubtedly, human nature inherently seeks to have desirable offspring; however, the characteristics of such offspring are a matter of dispute. Consequently, it is necessary to identify a reliable and enduring source to define these characteristics. Al-Sahifa al-Sajjadiyya, one of the rich repositories of Islamic knowledge, articulates many truths about the universe and humanity through the language of supplication to God. The primary research question is: From the perspective of Imam Sajjad (AS), what are the attributes of a desirable offspring, and what is the Qur'anic and narrative analysis of these characteristics? In addressing this main question, a secondary question is also answered: Are the other characteristics mentioned later in the supplication reconcilable with the three initial primary attributes? The objective of this descriptive-analytical research is to answer these questions by examining the passages of the 25th supplication in al-Sahifa al-Sajjadiyya. The most significant findings of this study can be summarized as follows: 1. In the first passage of this supplication, Imam Sajjad (AS) enumerates three comprehensive characteristics for the desirable offspring: Long life for the offspring, righteousness, being beneficial to the parents. 2. The other characteristics mentioned in subsequent passages of the supplication, serving as detailed explanations following the general ones, ultimately refer back to these three overarching attributes.

Keywords: desirable offspring, ideal offspring, characteristics of the desirable offspring, Imam Sajjad (AS), al-Sahifa al-Sajjadiyya.

نوع مقاله: مروری

تحلیلی قرآنی از ویژگی‌های فرزند مطلوب از منظر امام سجاده در دعای بیست و پنجم صحیفه سجادیه

mjbiria@iki.ac.ir

محمدجواد سقایی بی‌ریا  / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۵

چکیده

بی‌شک انسان فطرتاً به دنبال داشتن فرزند مطلوب خویش است، اما ویژگی‌های فرزند مطلوب مورد اختلاف است. پس ناگزیر باید منبعی معتبر و پایدار برای معرفی این ویژگی‌ها یافت. «صحیفه سجادیه» که یکی از منابع سرشار معرفتی اسلام است، حقایق بسیاری را از جهان هستی و انسان به زبان مناجات با خداوند بیان کرده است. اکنون، پرسش آن است که از منظر امام سجاده، فرزند مطلوب چه خصوصیت‌هایی دارد و تحلیل قرآنی و روایی این ویژگی‌ها چگونه است؟ ضمن پاسخ‌گویی به پرسش اصلی، پرسشی فرعی را نیز پاسخ داده‌ایم: آیا ویژگی‌های دیگری که در ادامه دعا ذکر شده‌اند، قابل انطباق بر سه ویژگی نخستین هستند؟ هدف از این پژوهش توصیفی - تحلیلی، پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها با استفاده از فرازهای دعای ۲۵ صحیفه سجادیه است. مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش را می‌توان چنین خلاصه کرد: ۱. امام سجاده در فراز نخست از این دعا، سه ویژگی فراگیر را برای فرزند مطلوب برشمرده‌اند: الف. طول عمر فرزند؛ ب. صالح بودن؛ ج. نافع بودن برای والدین؛ ۲. ویژگی‌های یادشده در فرازهای دیگر دعا، از باب تفصیل بعد از اجمال، به همان سه ویژگی کلی باز می‌گردند.

کلیدواژه‌ها: فرزند مطلوب، فرزند ایدئال، ویژگی‌های فرزند مطلوب، امام سجاده، صحیفه سجادیه.

مقدمه

بیان کرده که همگی تنها بر یک ویژگی فرزند مطلوب، یعنی نافع بودن او دلالت دارند.

مقاله «ارزش‌های والدگری، والد خوب از منظر فرزندان و فرزند ایدئال از منظر والدین: یک مطالعه کیفی» (خسروی و دیگران، ۱۴۰۲)، به بیان مفاهیم و مقوله‌های فرزند ایدئال از منظر والدین آنها پرداخته است. نتایج این پژوهش، نه بر اساس منابع دینی، بلکه بر مبنای پرسش‌نامه از والدین حاصل شده است.

مقاله «عوامل مؤثر بر تعداد ایدئال فرزندان در خانواده در استان سیستان و بلوچستان» (حسینی و دیگران، ۱۳۹۸)، تنها بر مطلوبیت کمی فرزندان متمرکز شده؛ درحالی‌که سه ویژگی بیان‌شده توسط امام سجاده^{علیه السلام} شامل کمیت فرزند در کنار کیفیت آن هستند.

گرچه آنچه گذشت صرفاً نمونه‌هایی از پیشینه عام این مسئله است، اما در ارزیابی کلی آنها، چنین می‌توان گفت که پژوهش‌های صورت‌گرفته هیچ‌یک مسئله این پژوهش را در نظر نداشته‌اند. علاوه بر آنکه، منبع و روش تحقیق در آنها نیز متفاوت است. بنابراین وجه نوآوری این نوشتار را می‌توان به لحاظ مسئله (ویژگی‌های فرزند مطلوب از منظر امام سجاده^{علیه السلام}) و منبع آن (دعای ۲۵ صحیفه سجاده) و روش آن (تحلیل قرآنی و روایی) دانست.

برای اثبات ضرورت انجام این پژوهش، باید به دو نکته توجه کرد: اولاً این مسئله دارای اهمیت ذاتی است؛ چراکه بی‌شک زوج‌های مسلمان علاقه دارند فرزندان‌شان ویژگی‌های فرزند مطلوب از نگاه اسلام را داشته باشند، اما ممکن است برخی از آنها به این خصوصیت‌ها واقف نباشند. در اینجا، بنا بر منطق قرآن کریم، یعنی لزوم مراجعه جاهلان به آگاهان (ر.ک. نحل: ۴۳؛ خازن رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۶۰)، پرسش از معصومان^{علیهم السلام} یکی از مطمئن‌ترین راه‌های دانستن حقیقت به حساب می‌آید. صحیفه سجاده نیز از آن جهت که در قالب مناجات با خداوند، حقایق عالم هستی را بازگو می‌کند، یکی از غنی‌ترین منابع معرفتی برای شناخت این‌گونه مسائل به‌شمار می‌آید، و به‌دلیل هم‌پوشانی بخشی از معارف آن با معارف قرآنی و پیوند عمیق و عریق آنها، از این جهت شایسته بررسی است؛ ثانیاً همان‌گونه که در پیشینه نیز بیان شد، این مسئله از ضعف در ادبیات پژوهشی رنج می‌برد. با انضمام این دو مطلب به یکدیگر، می‌توان نتیجه گرفت که انجام این پژوهش دارای اهمیت و ضرورت است.

بی‌شک منابع اصیل اسلامی برای معرفی فرزند مطلوب ویژگی‌ها و ملاک‌های خاصی را بیان کرده‌اند، اما ممکن است این ویژگی‌ها نزد برخی - حتی در میان دین‌داران - با معیارهای یادشده در منابع دینی متفاوت باشند. صحیفه سجاده^{علیه السلام} امام سجاده^{علیه السلام}، یکی از منابع پر بار شیعی با ریشه‌های قرآنی است که در آن معارف الهی درباره جهان و انسان بیان شده‌اند. پرسش اساسی این پژوهش آن است که از منظر امام سجاده^{علیه السلام} در دعای بیست و پنجم صحیفه سجاده^{علیه السلام} که به دعای آن حضرت برای فرزندان‌شان معروف است، فرزند مطلوب چه ویژگی‌های کلی و فراگیر دارد و چه تحلیل قرآنی و روایی برای هریک از این ویژگی‌ها می‌توان ارائه داد؟

هدف از انجام این پژوهش، آگاهی بخشیدن به زوج‌های مسلمان درباره این ویژگی‌هاست تا در فرزندآوری و فرزندپروری خود به آن سمت‌وسو حرکت کنند. نیز بیان تحلیل قرآنی و روایی برای حلقه‌های مفقوده هریک از این ویژگی‌ها، تأییدی بر درستی آنها خواهد بود. روش گردآوری داده‌ها در این پژوهش، کتابخانه‌ای و روش دآوری درباره آنها توصیفی - تحلیلی است. در بررسی سندهای روایات، حتی‌المقدور به بررسی‌های نرم‌افزار درایة‌النور نسخه ۱/۲ تکیه کرده‌ایم.

این مسئله به‌لحاظ تبارشناسی معرفتی، به دانش «جامعه‌شناسی» تعلق دارد، ولی از آنجاکه دعای بیست و پنجم صحیفه سجاده و آیات قرآن کریم دربردارنده دلالت‌هایی درباره آن هستند، این دعا را به‌عنوان منبع پژوهش قرار می‌دهیم و به ریشه‌های قرآنی و روایی آن ویژگی‌ها اشاره‌وار خواهیم پرداخت. گفتنی است در این پژوهش، صرفاً به‌منظور تحلیل قرآنی و روایی فرازهای دعای مزبور به قدر نیاز از منابع تفسیری و روایی استفاده شده است. همچنین این پژوهش از قلمروی مکانی، زمانی و نژادی خاصی برخوردار نیست و شامل تمامی فرزندان مسلمانان در هر مکان، زمان و از هر نژاد می‌گردد.

بنا بر جست‌وجوهای انجام‌شده، پژوهشی یافت نگردید که این مسئله را به‌طور مستقل و تفصیلی مورد کنکاش قرار داده باشد. بااین‌حال، می‌توان به برخی از پژوهش‌ها، به‌عنوان مواردی از پیشینه عام آن اشاره کرد:

کتاب درآمدی بر فلسفه فرزندآوری در آیات و روایات (سقایی‌ریا، ۱۴۰۳)، اهداف گوناگون فردی و اجتماعی را برای فرزندآوری

این پژوهش، دیگر فرازهای دعای مزبور و ویژگی‌های مطرح در آنها را بررسی و امکان بازگشت هر کدام از آنها را به یکی از سه ویژگی ابتدایی بیان خواهیم کرد.

۱-۱. طول عمر فرزند

از این دعا به دست می‌آید که اولین ویژگی فرزند مطلوب، طول عمر اوست: «اللَّهُمَّ وَ مَنْ عَلَىٰ بَقَاءِ وَلَدِي»؛ اینکه بماند.

معنای لغوی «بقاء» روشن و بی‌نیاز از بررسی است؛ اما اینکه کدام مصداق از بقای فرزند از این جمله اراده شده است، می‌تواند مورد بحث باشد. آیا بقای در دنیا مراد است؛ یا بقای در آخرت؛ یا هر دو؟

هرچند تنها آخرت است که سرای بقای بدون زوال است (برای نمونه، ر.ک. کشف: ۱۰۷ و ۱۰۸؛ نساء: ۱۶۸ و ۱۶۹). اما نمی‌توان درنگ نسبتاً بسیار کوتاه در دنیا را نادیده گرفت؛ چراکه اگر همین درنگ نباشد، دو ویژگی دیگر فرزند (صالح شدن و نفع رساندن به والدین) نیز جایی برای بروز نداشته و سعادت یا شقاوت او بی‌معنا خواهد بود. نتیجه آن است که مراد از بقای فرزند در این جمله از دعا، بقای او در دنیاست که مقدمه رسیدن به مراتب بالاتر زندگی در دنیا و آخرت است.

برخی شارحان صحیفه سجادیه، دو مصداق برای «بقاء» مطرح کرده‌اند: ۱. استمرار وجود که جز برای خداوند سبحان ممکن نیست؛ ۲. طول وجود یا عمر طولانی که در مورد انسان معنا دارد. سپس معنای دوم را مقصود در این جمله از دعا دانسته‌اند (کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹۸).

حال که مراد از بقای فرزندان در این فراز، عمر طولانی آنان در دنیاست، پرسش دیگر آن است که آیا مقصود از این جمله آن است که فرزندان همراه با والدین در دنیا بمانند یا این همراهی مد نظر نیست و مطلق طول عمر فرزندان مورد درخواست است. در یک احتمال و با نگاه ابتدایی، می‌توان گفت که امام علیه السلام مورد نخست - یعنی همراهی با فرزندان در ضمن طول عمر در دنیا - را از خداوند خواسته است؛ چراکه باز بدون همراهی فرزند با والدین و برخورداری آنها و فرزندان‌شان از عمر طولانی، جایی برای دو جمله بعد نمی‌ماند؛ یعنی دیگر امکان شایسته بودن و نفع‌رسانی به والدین وجود نخواهد داشت. این معنا را می‌توان از عبارت «مَنْ عَلَىٰ بَقَاءِ وَلَدِي»؛ به باقی گذاردن فرزندان... بر من منت گذار، نیز دریافت؛ چراکه عرفاً در صورتی بقای فرزند بر والدین موجب منت است که

گرچه معنای واژه «مطلوب» به دلیل بداهتش، نیازمند بحث نیست، لیکن تعیین مراد از آن، قابل بررسی است. قطعاً مقصود از این واژه، «مطلوب شرعی» نیست، بلکه مراد فرزند دلخواه و مورد رغبت والدین مسلمان است (هرچند ملاک‌های شرعی نیز در جهت‌دهی میل والدین مؤثرند). ملاک خواست والدین، سازگاری این ویژگی‌ها با نفس و نیازهای والدین در دنیا و آخرت است. بنابراین اگر ویژگی بقای در دنیا به زودی از دست برود، ویژگی دیگر فرزند - یعنی نفع‌رسانی به والدین در آخرت - به عرصه می‌آید.

گفتنی است که این سه ویژگی تا حدودی تحت اختیار والدین و فرزندان هستند؛ مثل اینکه والدین در بقای فرزند با حفظ و نگهداری او از آفات و بیماری‌ها سهیم هستند؛ صالح و نفع‌رسان بودن فرزند در دنیا و آخرت نیز، عمدتاً به تربیت صحیح او از جانب والدین و انتخاب مسیر درست از جانب فرزند بستگی دارد که هر دو اختیاری‌اند.

۱. ویژگی‌های کلی فرزند مطلوب

در فراز نخست از دعای مزبور، امام سجاد علیه السلام به درگاه الهی چنین عرضه می‌دارد: «اللَّهُمَّ وَ مَنْ عَلَىٰ بَقَاءِ وَلَدِي وَ يَصْلَحُهُمْ لِي وَ يُمَتِّعِي بِهِمْ» (صحیفه سجادیه، ۱۳۹۸)؛ خداوند! به باقی گذاردن فرزندانم و سامان دادنشان به نفع من، و کامیاب نمودن من از ایشان، بر من منت گذار.

در زبان عربی، عبارت «مَنْ عَلَىٰ بَكْذَا» حاکی از آن است که آنچه امام علیه السلام در ادامه از خداوند درخواست نموده است، نعمت و احسانی بس بزرگ است؛ زیرا این تعبیر هنگامی به کار می‌رود که کسی دیگری را با نعمتی سترگ سنگینی بخشیده یا احسانی بزرگ در حق او کرده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۷؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۵۴۶).

گرچه امام سجاد علیه السلام در ادامه دعا درباره فرزندان خویش درخواست‌های دیگری را نیز به درگاه الهی برده است که تفصیل همین سه درخواست هستند، اما این سه خواسته (طول عمر، صالح بودن و نافع بودن فرزندان برای والدین) را می‌توان از اصول درخواست‌های ایشان در حق فرزندان‌شان دانست؛ چراکه این سه مورد، عناوینی فراگیر هستند که شامل بسیاری از دیگر ویژگی‌ها نیز می‌شوند. به عنوان مثال، پرشمار شدن فرزندان از شاخه‌های طول عمر آنان است و نیکوکار و پرهیزکار شدن آنان و در امان بودن از شیطان، از شاخه‌های صالح شدن آنان است. باین حال، در محور دوم

دادنشان به نفع من. اما این تعبیر درباره فرزندانی دقیقاً به چه معناست؟ آیا این مفهوم صرفاً با ایمان آوردن و عمل صالح انجام دادن (= صلاح دینی) فرزندانی مرتبط است؛ یا معنای دیگری پیش و بیش از آن مد نظر امام^{علیه السلام} بوده است؟

۱-۲-۱. معنای صالح بودن در این جمله از دعا

باید توجه داشت که این جمله از فراز نخست، ظرفیت دو معنا را دارد: ۱. ممکن است این جمله بر باقی ماندن فرزند در بدو تولد دلالت داشته باشد. البته این معنا ظهور کمتری دارد؛ ۲. معنای دوم صالح بودن شرعی فرزند است؛ یعنی ایمان داشتن او و انجام اعمال صالح. حال، باید دید که شواهد قرآنی یا روایی کدام معنا را تأیید می‌کنند. برخی شارحان صحیفه نیز، برای صالح بودن فرزندانی دو معنا ذکر کرده‌اند: ۱. سامان دادن فرزندانی به گونه‌ای که از والدین اطاعت کنند و به آنان نیکی کنند. قرینه این معنا قید «لی» است؛ ۲. این دعا برای صالح شدن فرزندانی به اطاعت خداوند است (کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹۸). صاحب مجمع البیان نیز، پس از بیان دو احتمال فوق در معنای جمله «وَ أَصْلَحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي»، احتمال دوم را مناسب‌تر می‌داند؛ زیرا اگر فرزندان از خدا اطاعت کنند [و فرض کنیم که هیچ نفعی به والدین نرسانند]، چون فرزندان صالح آنها هستند، باز نفع این کار به والدین بازمی‌گردد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۳۰). البته نباید فراموش کرد که اطاعت خداوند بدون احسان به والدین، نشدنی است؛ زیرا خداوند در آیات متعدد به احسان نسبت به والدین فرمان داده است. در اینجا، مناسب است کاربردهای قرآنی صالح بودن فرزند را بررسی کنیم، شاید به نتیجه‌ای در این زمینه برسیم:

۱-۲-۱-۱. کاربردهای قرآنی «صالح بودن» فرزند

با توجه به کاربردهای قرآنی «صالح بودن» در مورد فرزند، این نتیجه به دست می‌آید که فرزند دو نوع صالح بودن دارد: ۱. صالح بودن در بدو تولد؛ ۲. صالح بودن پس از رسیدن به سن تکلیف که در آیات قرآن کریم، به هر دو نوع آن اشاره شده است:

الف) صالح بودن فرزند در بدو تولد

به لحاظ زمانی، اولین کاربرد «صالح بودن فرزند»، در بدو تولد یا کمی قبل از آن است. قرآن کریم ماجرای زن و شوهری را بازگو می‌فرماید

آنان همراه با یکدیگر در دنیا طول عمر داشته باشند. در غیراین صورت، اگر فرزندان پس از مرگ والدین، عمر طولانی داشته باشند، عرفاً گفته نمی‌شود که خدا بر والدین آنان منت نهاده است؛ مگر به بیانی که در احتمال دوم خواهد آمد.

در احتمال دوم، با توجه به دیدگاه قرآن کریم مبنی بر دوساختی بودن انسان و برخورداری او از بدن مادی و روح مجرد و ملکوتی (ر.ک. مؤمنون: ۱۴؛ سجده: ۱۱ و ۱۰؛ طه: ۱۳۹، ق، ج ۱۶، ص ۲۵۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۵۴-۷۲ و ۱۷۳-۱۸۷)، طول عمر فرزند پس از مرگ والدین نیز می‌تواند به نوعی به نفع پدر و مادر باشد که برخی روایات به این معنا دلالت دارند؛ مانند اینکه امام سجاد^{علیه السلام} به برخی از اصحاب خود که فرزند نداشت، فرمود: «قُلْ فِي طَلَبِ الْوَلَدِ رَبٌّ لَا تَذَرِي فَرْداً وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ وَ اجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثَنِي فِي حَيَاتِي وَ يَسْتَغْفِرُ لِي بَعْدَ وَفَاتِي» (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶۴)؛ در طلب فرزند بگو: پروردگار من! مرا تنها مگذار، درحالی که تو بهترین وارثانی و برای من از نزد خود ولی قرار ده که در زندگی، از من ارث برد و بعد از مرگم، برایم استغفار کند. بنابراین بقای فرزند با والدین در دنیا و آخرت می‌تواند برای والدین سودمند باشد. با تأمل در معنای بقا که به لحاظ مفهومی می‌تواند شامل بقای در آخرت نیز باشد، معلوم می‌گردد که بقای ابدی والدین مؤمن با فرزندان مؤمنشان آرزویی طبیعی و فطری است. از این رو در عناوین بعدی، خواهد آمد که یکی از اسباب شادمانی بهشتیان هم‌نشینی با فرزندان‌شان در بهشت است (ر.ک. طور: ۲۱؛ رعد: ۲۳؛ غافر: ۸).

در اینجا، اشاره به این نکته مناسب است که امام سجاد^{علیه السلام} برای فرزندان خود دعا می‌فرمایند، نه فرزند خود؛ یعنی ظاهر امر چنین است که ایشان در هنگام بیان این دعا، فرزندان متعددی داشته‌اند. اگر چنین به ذهن بیاید که مفرد فرزند (وَلَد) با جمع آن (وُلَد) به یک شکل نوشته می‌شوند و از این کلمه نمی‌توان به صورت قطع چنین برداشتی کرد، می‌گوییم: در ادامه، ایشان از ضمیر جمع استفاده فرموده است (باصلاحهم لی و...). برخی کتب معتبر تاریخی، ایشان را دارای ۱۵ فرزند دانسته‌اند (ر.ک. مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۵۵).

۱-۲. صالح بودن فرزند برای والدین

در جمله دوم از این فراز، بیان امام سجاد^{علیه السلام} - بر خلاف جمله نخست - مقید به قید «لی» شده است: «وَ يَصْلَحْ لَهُمْ لِي»؛ و سامان

که پس از مشاهده آثار بارداری در زن، با خداوند خویش عهدی بستند: «فَلَمَّا أَتَقَلَّتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهَا لئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (اعراف: ۱۸۹)؛ و چون [زن به خاطر بارداری اش] سنگین شد، هر دو از خداوند و پروردگار خود خواستند: اگر فرزند صالحی به ما دهی، از شاکران خواهیم بود! روشن است که درباره یک فرزند عادی (= غیرمعصوم) که در شرف به دنیا آمدن است، ایمان و عمل صالح معنا ندارد؛ تا به آن معنا، «صالح» خوانده شود. بنابراین قطعاً واژه «صالحاً» در این آیه باید معنای دیگری داشته باشد.

با توجه به این نکته، مفسران این کلمه را - که در بدو تولد یا کمی قبل از آن به کار رفته است - به فرزندگی که زنده بماند و تام‌الخلق، سالم و دور از هر عیب باشد، معنا کرده‌اند و تصریح کرده‌اند که در این مورد، یعنی پیش از تولد یا نزدیک آن، صلاح دینی (ایمان و عمل صالح) مقصود نیست (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۸۸؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۲۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸۶؛ سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۴۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۳۵۴).

ب) صالح بودن فرزند بعد از رسیدن به سن تکلیف

کاربرد دوم، یعنی صالح بودن دینی فرزند، پس از آن است که او به سن تکلیف و رشد می‌رسد که در آن هنگام فرزند ممکن است با اختیار خود ایمان آورده و اعمال صالح انجام دهد. این کاربرد نیز در دعایی قرآنی از زبان یکی از بندگان خاص خداوند در حق فرزندانش آمده است: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلَىٰ وَالِدَيَّ وَ أَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ أَصْلِحَ لِي فِي ذُرِّيَّتِي» (احقاف: ۱۵)؛ تا زمانی که به کمال قدرت و رشد برسد و به چهل سالگی بالغ گردد، می‌گوید: پروردگارا! مرا توفیق ده تا شکر نعمتی را که به من و پدر و مادرم دادی به جا آورم و کار شایسته‌ای انجام دهم که از آن خشنود باشی، و فرزندان مرا صالح گردان؛ من به سوی تو باز می‌گردم و توبه می‌کنم، و من از مسلمانانم! منظور از «وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي» در این دعا، آن است که خداوند به فرزندان، توفیق عمل صالح عطا کند و این کار منجر به شایسته شدن فرزندان گردد. اما مقید شدن این درخواست در دعای قرآنی و در دعای صحیفه، به قید «لِي»؛ برای من، به این معناست که اصلاح آنان به گونه‌ای باشد که من از آنها بهره‌مند گردم؛ یعنی همان گونه که من نسبت به والدین خود نیکوکار بودم، آنان نیز نسبت

به من نیکوکار باشند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۲۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۲۰۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۲۹).

این معنا از صالح بودن، همان است که در آیه ۴۸ سوره انعام و برخی دیگر از آیات (برای نمونه، رک. بقره: ۱۳۰؛ آل عمران: ۳۹؛ اعراف: ۳۵ و ۱۸۶؛ اسراء: ۲۵ و شوری: ۴۰) نیز آمده است: «وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛ ما پیامبران را جز (به عنوان) بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده نمی‌فرستیم؛ آنها که ایمان بیاورند و (خویش را) اصلاح کنند، نه ترسی بر آنهاست و نه غمگین می‌شوند. برخی مفسران در معنای «أَصْلَحَ» آورده‌اند که یعنی انسان اعمال صالح انجام دهد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۶۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۴۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۴۴).

با توجه به دو کاربرد قرآنی فوق برای صالح بودن فرزند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که امام علیه السلام معنای دوم (= صالح بودن دینی) را از جمله «وَأَصْلَحْ لَهُمْ لِي» قصد فرموده است؛ چراکه ایشان معنای اول (= صلاحیت تکوینی) را با جمله «مَنْ عَلَىٰ يَاقِيَاءَ وَلَدِي» اراده فرمود. باین حال، جمله نخست به اطلاق خود بر باقی ماندن فرزند در هنگام تولد و سلامت در آن زمان نیز دلالت دارد. بنابراین از آنجاکه تکرار بدون نکته یک معنا با دو جمله پیاپی، خلاف فصاحت کلام است، جمله اخیر را تنها به معنای ایمان و عمل صالح می‌دانیم. در این صورت، همان گونه که در بیان صاحب مجمع البیان گذشت، قید «لِي» بدان معناست که به هر حال، وقتی فرزندان یک فرد صالح و شایسته باشند، نفع معنوی آنها و اعمال صالحشان به او باز می‌گردد.

۱-۳. نافع بودن فرزند برای والدین

وصف و ویژگی «نافع بودن» یک شیء در ادبیات دینی از جایگاه والایی برخوردار است. برای مثال، در میان نمونه‌های نافع می‌توان به «علم نافع» (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۱۹)، «پند نافع» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۵)، «انسان نافع» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۴) و در اینجا «فرزند نافع» اشاره کرد.

در یک خانواده ایمانی، فرزندان این ظرفیت عظیم را دارا هستند که می‌توانند منافع گوناگونی را در دنیا و آخرت به والدین خود برسانند و این به دلیل بابرکت بودن وجود فرزند است. آن گونه که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: «يَبْتُ لَا صَبِيَّانَ فِيهِ لَا بَرَكَتَ فِيهِ»

(پاینده، ۱۳۸۲، ص ۳۷۴)؛ خانه‌ای که در آن فرزندان نباشد، هیچ برکتی در آن نیست. این تقدیر حکیمانه خداوند است که فرزند - با اختیار خود یا گاه بی‌اختیار - در زندگی، به والدینش نفع می‌رساند و این یکی از انگیزه‌های قوی در فرزندآوری است که مورد تأیید دین نیز هست. به‌همین جهت است که قرآن و روایات در موارد فراوانی به منافع دنیوی و اخروی فرزند اشاره کرده‌اند؛ تا از این راه، زوجین را به فرزندآوری تشویق نمایند (برای نمونه، ر.ک. انفال: ۶۰؛ کهف: ۳۴ و ۴۶؛ نوح: ۱۲؛ فرقان: ۷۴ و تفاسیر ذیل آنها).

در قرآن کریم آمده است که برخی از مردم به فرزنددار بودن خداوند معتقد بودند؛ آنجا که می‌فرماید: «قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (یونس: ۶۸)؛ گفتند: خداوند فرزندی برای خود انتخاب کرده است! [او] (از هر عیب و نقص و احتیاجی) منزّه است! او بی‌نیاز است! از آن اوست آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است. برخی تفاسیر صراحتاً بیان کرده‌اند که چه‌بسا انسان به فرزندآوری اقدام می‌کند؛ تا در برابر سختی‌های روزگار او را یاری کند و در روز نیاز ذخیره او باشد. اما خداوند که غنی است و هیچ نیازی ندارد، به همین جهت فرزند ندارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۹۵). امام رضا^{علیه السلام} نیز در روایتی معتبر، فوایدی را برای ازدواج و فرزندآوری بیان فرموده است که در آن افزایش تعداد فرزند را برای پیشامدها و حوادث روزگار دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۷۳).

فرزند وقتی صالح و اهل ایمان و عمل صالح باشد، یکی از دستورات اکید خداوند به او احترام و نیکی به پدر و مادر خصوصاً در دوران مریضی، پیری و ازکارافتادگی است. قرآن کریم در چهار آیه (بقره: ۸۳؛ نساء: ۳۶؛ انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۲۳) پس از دستور به پرستش خدای یگانه، به نیکی به والدین توصیه فرموده است: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا»؛ و پروردگارت فرمان داده: جز او را نپرستید! و به پدر و مادر نیکی کنید! هر گاه یکی از آن دو، یا هر دوی آنها، نزد تو به سن پیری رسند، کمترین اهانتی به آنها روا مدار! و بر آنها فریاد مزن! و گفتار لطیف و سنجیده و بزرگووارانه به آنها بگو!

این دستور تا بدانجا اهمیت دارد که خداوند آن را نسبت به والدین بی‌ایمان نیز سرایت داده است (ر.ک. لقمان: ۱۵). پس خداوند در وجود والدین نیازهای فراوانی را قرار داده است و برآورده شدن آنها را

به وسیله فرزند مقرر ساخته است. البته این حالت برای والدین و فرزندان آزمون و مایه رشد و کمال است (ر.ک. انفال: ۲۸؛ تغابن: ۱۵). درنتیجه، اگر والدین به این مضمون به درگاه الهی دعا کنند که «خداایا! فرزندانم را برای من نافع قرار ده!»، مطابق با فطرت انسان و نظام هستی است و ناشی از خودخواهی آنان نیست. آیا اگر کسی بگوید: «خداایا! سیری و رفع عطش من را در غذا و آب قرار ده!» می‌گوییم این خودخواهی است؛ یا منصفانه چنین داوری می‌کنیم که خدا رفع نیازهای او را در چیزهای دیگر قرار داده است؟

علاوه بر اینکه، فرزندان پیش از این از والدین خود نفع‌های فراوانی برده‌اند که اگر والدین نبودند، فرزندی بر جای نمی‌ماند. اکنون که فرزندان به سن رشد و کمال رسیده‌اند، خداوند از فرزندان خواسته است که اگر نمی‌توانند حق حیاتی را که والدین به‌گرددشان دارند، جبران کنند، دست‌کم هر خیر و نیکی که می‌توانند، از آنان - خصوصاً از مادر - مضایقه نکنند. امام سجاده^{علیه السلام} درباره حق مادر بر فرزند جمله‌هایی فرموده است که به ذکر ترجمه آنها اکتفا می‌کنیم:

حق مادرت [بر تو] آن است که بدانی او تو را حمل کرد، آن‌گونه که هیچ کس کسی را حمل نمی‌کند و از میوه قلبش به تو چیزی را عطا کرد که هیچ کس به کسی نمی‌بخشد. او تو را با همه اعضایش حفظ کرد و باکی نداشت که گرسنه باشد و به تو غذا دهد و تشنه باشد و به تو آب بنوشاند و برهنه باشد و تو را بپوشاند و زیر آفتاب باشد و سایبان تو باشد و برای تو بی‌خوابی بکشد. او تو را از گرما و سرما حفظ کرد تا تو برای او باشی. پس تو جز به یاری خداوند و توفیق او، نمی‌توانی از عهده شکر او برآیی (ر.ک. صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۲۱).

گرچه در این تحقیق مصادیقی برای نفع‌رسانی فرزندان به والدین در دنیا و آخرت بیان شده است، لیکن می‌توان گفت که دامنه این مطلب بسیار گسترده است و تا جایی که کار حرامی در بین نباشد، هر خیر و خوبی در حق آنان مطلوب است. این مطلب را می‌توان به‌روشنی از جمع دو آیه قرآنی به دست آورد؛ آنجا که به احسان و نیکی به والدین امر (ر.ک. انعام: ۱۵۱) و در جای دیگر از اطاعت آنان در معصیت خداوند نهی می‌فرماید (ر.ک. عنکبوت: ۸؛ لقمان: ۱۵). حاصل آنکه در غیر معصیت الهی، هر چه از تو خواستند از آنها اطاعت کن.

۱-۳-۱. نفع‌رسانی فرزند به والدین در دنیا

والدین در خانواده نیازهای دنیوی فراوانی دارند. هرچند امام سجاده^{علیه السلام} در جمله نخست دعا سه ویژگی کلی فرزند مطلوب خود را از خداوند درخواست نموده

و در مقام برشمردن نمونه‌های این منافع در دنیا یا آخرت نبوده است، اما با استفاده از شواهدی، می‌توان به برخی از این نمونه‌ها دست یافت.

باید توجه داشت که نفع دنیوی فرزند به والدین تنها در چند مورد خاص مادی، مثل ازدیاد نیروی مستند به جمعیت (ر.ک. انفال: ۶۰) یا یاری رساندن در کارهای مادی (ر.ک. اسراء: ۶)، خلاصه نمی‌شود، بلکه منافع روحی و روانی را نیز دربر می‌گیرد. در ادامه، به برخی از موارد اخیر می‌پردازیم:

۱-۳-۱. ارضای میل فطری فرزند دوستی

بنا بر دیدگاه برخی مفسران، انسان فطرتاً به فرزند گرایش و میل دارد. البته این میل با انگیزه‌های مختلفی تقویت می‌شود؛ مانند اینکه برخی والدین فرزند را برای کسب قدرت می‌خواهند؛ برخی او را ذخیره دوران بیماری یا پیری خود می‌دانند و برخی نیز او را پس از مرگ خود تداوم وجود خود به‌شمار می‌آورند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۷۳). شاهد این تفسیر آن است که افرادی که فرزنددار نمی‌شوند، آرام و قرار ندارند و این بی‌قراری تا بدانجاست که برخی از زوج‌های بی‌فرزند راضی می‌شوند برای خود فرزندخوانده برگزینند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۷۴).

۱-۳-۲. تأمین سکون و آرامش زن و شوهر

یکی از ضروری‌ترین نیازهای زن و شوهر در بدو ازدواج، احساس مولد بودن است که با بارداری زن و تولد نخستین فرزند مهر تأیید بر آن می‌خورد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم: ۲۱)؛ و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید. از آنجاکه زن و مرد هیچ‌کدام به‌تنهایی قادر به تکثیر نسل نیستند، آنها با توجه به این نقص، دچار تشویش خاطر می‌شوند. اما پس از ازدواج، زمینه تناسل و فرزندآوری به وجود می‌آید و به این جهت، هریک از زوجین به دیگری متمایل می‌شود. بنابراین احساس آرامش بین آنها که ناشی از احساس مولد بودن و توانایی آنان بر تکثیر نسل است، شکل می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۶۶).

۱-۳-۳. آراستن زندگی دنیا

قرآن کریم فرزند را مایه آراستگی زندگی دنیا معرفی کرده، می‌فرماید: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (کهف: ۴۶)؛ مال و

فرزند، زینت زندگی دنیاست. امام سجاد^{علیه السلام} نیز در فراز پنجم از دعای مزبور از خداوند درخواست نمود: «وَزَيِّنْهُمْ مَحْضَرِي»؛ و به فرزندانم... بزم [زندگی] ام را بیارای. روشن است که مقوله زینت با حس زیبایی‌شناختی انسان در ارتباط است. فرزند در سنین مختلف جلوه‌های مختلفی از زیبایی دارد و حس مزبور را در انسان ارضا می‌کند. در هر مرحله از رشد فرزند، انسان از دیدن او که ثمره زندگی‌اش است، لذت می‌برد.

۱-۳-۴. احیای نام و راه والدین

یکی از دغدغه‌های انسان آن است که او پس از مدتی خواهد مُرد و دیر یا زود به دست فراموشی سپرده خواهد شد، اما هنگامی که در بقای فرزندان پس از خود می‌اندیشد، آنها را مایه احیای نام و راه خود می‌داند. از این رو مقداری از اضطراب او کاسته می‌شود. به همین دلیل است که در روایات شباهت فرزند به والدین از سعادت فرد مسلمان شمرده شده است (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۷۷)؛ چراکه با شباهت ظاهری او به والدین، مردم با دیدن فرزندان والدین‌شان را یاد می‌کنند (برای مطالعه بیشتر درباره نمونه‌های دنیوی نفع‌رسانی فرزند به والدین، ر.ک. صادقان کاخکی، ۱۳۹۴؛ سقایی بی‌ریا، ۱۴۰۳).

۱-۳-۵. تفاوت درخواست مزبور با برخی نظریات باروری

باید توجه داشت که رویکرد اسلامی نفع‌رسانی فرزند به والدین با برخی نظریات تبیین باروری در غرب متفاوت است. بنا بر رویکرد اقتصادی به باروری، والدین پیش از فرزندآوری منافع و هزینه‌های فرزند را برآورد می‌کنند و تنها در صورتی به این کار اقدام می‌کنند که منافع آن بیشتر از هزینه‌هایش باشد. لیبنشتاین (Leibenstein) منفعت فرزندان را به این می‌داند که آنان کالایی برای لذت بردن والدین، منبع تولید و درآمد و در نهایت، نگهداری از والدین در سنین پیری یا در صورت بیماری و از کارافتادگی هستند. حال، اگر این منافع بر هزینه‌های مستقیم و غیرمستقیم فرزندآوری ترجیح داشته باشد، والدین فرزند خواهند آورد (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۷، ص ۵۷۵۶).

این نظریه و امثال آن، که تصمیم‌گیری در مورد فرزندآوری را صرفاً به شرایط اقتصادی خانواده منوط می‌کنند، با نظر اسلام و قرآن مبنی بر نفع‌رسانی فرزندان به والدین کاملاً تفاوت دارند؛ چراکه انگیزه اصلی والدین مسلمان و مؤمن از آوردن فرزند، آن است که انسانی دیگر به وجود بیاید که خداوند را بشناسد و او را عبادت کند.

۱-۳-۲. فعال بودن پرونده اعمال والدین پس از مرگ هنگامی که مرگ انسان فرا می‌رسد، نامه اعمال او بسته می‌شود، اما لطف خداوند موجب شده که در برخی موارد استثناهایی وجود داشته باشد. قرآن کریم نیز در آیه ۷۶ سوره مریم، از «الباقیات الصالحات» سخن گفته است و ثواب آن را بهتر و عاقبتش را خوب‌تر از چیزهایی که کافران بدان افتخار می‌کنند، دانسته است. این تعبیر در برخی تفاسیر، به همه اعمال صالح (ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۸۱۶) یا نمازهای واجب یا تسبیحات اربعه (ر.ک. میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶ ص ۷۸) معنا شده است. در روایتی از پیامبر خدا^{صلی الله علیه و آله} نیز آمده است: «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ عِلْمٍ يُتَسَمَعُ بِهِ أَوْ صَدَقَةٍ تَجْرَى لَهُ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱)؛ هنگامی که انسان می‌میرد، عمل او جز از سه چیز قطع می‌شود: علمی که از آن نفع برند، صدقه جاریه و فرزندی که برای او دعا کند. به نظر می‌رسد که دعا کردن یکی از مصادیق کارهای خیری است که با آن ارتباط فرزند با والدین پس از مرگ حفظ می‌شود، والا همان‌گونه که در عنوان پیشین گذشت، کارهای خیر دیگری که فرزند انجام می‌دهد، در پرونده اعمال والدین فوت شده ثبت می‌شوند.

۱-۳-۳. شفاعت فرزندان برای والدین یکی از منافع اخروی عظیمی که کمابیش فرزند برای والدینش به دنبال دارد، آن است که نه تنها او والدینش را شفاعت می‌کند، بلکه شفاعت او پذیرفته است:

از امام صادق^{علیه السلام} با سند معتبر نقل شده است که فرمود: «إِنَّ أَوْلَادَ الْمُسْلِمِينَ مَوْسُومُونَ عِنْدَ اللَّهِ شَافِعُونَ وَ مُشَفَّعُونَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶ ص ۳)؛ همانا فرزندان مسلمانان نزد خداوند شفاعت‌گری نامیده می‌شوند که شفاعتشان پذیرفته است. ریشه قرآنی این مطلب، در دو آیه رد ۲۳ و غافر ۸ آمده است که در عناوین بعدی بررسی خواهند شد.

در روایتی از امام سجاد^{علیه السلام} آمده است: «نِعْمَ الشَّيْءُ الْوَلَدُ إِنْ عَاشَ فَدَعَاءُ حَاضِرٍ وَإِنْ مَاتَ فَشَفِيعُ سَابِقٍ» (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۷، ج ۲۸۵)؛ چه خوب چیزی است فرزند! اگر زنده بماند، برای والدینش بسیار دعا می‌کند و [نزد آنان به خدمت] حاضر است و اگر بمیرد، شفيعی است که [در مرگ، از والدینش] سبقت گرفته است.

اتفاق این روایات حاکی از آن است که لازم نیست فرزند مقام معنوی بالایی داشته باشد تا شفاعتش در حق پدر و مادرش مقبول افتد، بلکه برخورداری از شرایط عمومی شفاعت در این امر کفایت

در روایت معتبری از امام صادق^{علیه السلام} آمده است که یعقوب^{علیه السلام} به فرزندش بنیامین دستور داد که اگر می‌توانی فرزندی داشته باشی که زمین را با تسبیح‌گویی خود سنگین و گران‌بها کند، این کار را انجام ده (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۲۹).

بنابراین والدین مسلمان هنگام تصمیم‌گیری برای فرزندآوری، شرایط اقتصادی خانواده را ملاک اصلی قرار نمی‌دهند، اما پس از به وجود آمدن فرزند، از خداوند می‌خواهند که او موفق گردد تا نسبت به نفع‌رسانی به والدینش کوشا باشد درواقع این دعا نیز یکی از نمونه‌های انجام اعمال صالح است که گرچه در جمله دوم فراز اول از دعا (یا صلاحيهم لی) ذکر شده است، ولی به صورت بیان خاص بعد از عام دوباره و برای تأکید بر اهمیت آن در ویژگی سوم (= نفع‌رسانی به والدین) ذکر شده است.

۱-۳-۳. نفع‌رسانی فرزند به والدین در آخرت ممکن است چنین به نظر برسد که با مرگ والدین یا فرزند، رشته مودت بین آنها گسسته می‌گردد، هر کسی در قبر خود دفن می‌شود، روز قیامت تنها محشور می‌شود و به بهشت یا جهنم خود می‌رود. بنابراین فرزند نمی‌تواند در آخرت برای والدین خود نفعی داشته باشد. مطلب حتی از این هم سخت‌تر است؛ چراکه قرآن کریم در بیان برخی احوال روز قیامت چنین می‌فرماید: «يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَ آيِيهِ وَ صَحْبَتِهِ وَ بَنِيهِ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ» (عبس: ۳۴-۳۷)؛ در آن روز که انسان از برادر خود می‌گریزد، و از مادر و پدرش، و زن و فرزندانش، در آن روز هر کدام از آنها وضعی دارد که او را کاملاً به خود مشغول می‌سازد!

اما حقیقت آن است که بنا بر ادله قوی (برخی آیات و روایت)، فرزند در آخرت نیز به والدین خود نفع می‌رساند. اینک بیان نمونه‌هایی از نافع بودن فرزند در آخرت:

۱-۳-۳-۱. تخفیف یا بخشش عذاب والدین یکی از فواید فرزند که بعد از مرگ والدین به آنان می‌رسد، تخفیف یا بخشش عذاب آنان در قبر و عالم برزخ است. عیسی بن مریم^{علیه السلام} روزی بر قبری گذشت که صاحب آن در عذاب بود. سال بعد دوباره بر همان قبر عبور کرد و [با تعجب] دید که صاحب آن قبر عذاب نمی‌شود. وقتی از علت آن پرسید، خداوند فرمود که او پسری داشت که به سن بلوغ رسید، راهی را اصلاح کرد و یتیمی را پناه داد؛ پس به واسطه کار نیک پسرش صاحب قبر را بخشیدم (ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶ ص ۳).

می‌کند. اما اگر فرزندی عالم وارسته یا مجاهدی شهید باشد، قبولی شفاعتش مؤکد خواهد بود.

گویی شفاعت کردن فرزند از والدین به خاطر شناخت و محبت پیشین نسبت به آنان است، ولی در روایت معتبری از امام صادق ع از رسول خدا ص آمده است که حتی «جنین سقطشده» نیز که هیچ سابقه شناخت و محبت با آنها نداشته است، والدین خود را شفاعت می‌کند: «أَمَّا عَلِمْتُ أَنِّي أَبَاهِي بِكُمْ الْأَمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى بِالسَّقَطِ يَظَلُّ مُجْتَبِئًا عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ، فَيَقُولُ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - ادْخُلِ الْجَنَّةَ، فَيَقُولُ: لَا ادْخُلْ حَتَّى يَدْخُلَ أَبَوَايَ قَبْلِي، فَيَقُولُ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لِمَلِكٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ: اتَّبِنِي بِأَبَوَيْهِ، فَيَأْمُرُ بِهِمَا إِلَى الْجَنَّةِ، فَيَقُولُ: هَذَا بِفَضْلِ رَحْمَتِي لَكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۵۹۶)؛ آیا نمی‌دانید که من روز قیامت به واسطه شما بر دیگر امت‌ها افتخار می‌کنم؛ حتی به جنین سقطشده که خشمگین بر در بهشت می‌ایستد؟ پس خدای عزوجل می‌فرماید: داخل بهشت شو. او می‌گوید: «داخل نمی‌شوم تا والدینم قبل از من داخل شوند. پس خدای تبارک و تعالی به یکی از فرشتگان می‌فرماید: والدینش را حاضر کن. پس به آنان فرمان می‌دهد که وارد بهشت شوند. سپس خداوند می‌فرماید: این از فضل مهریانی من بر توست.

البته همان‌طور که از نوع بیان روایت - خصوصاً در جمله آخر آن - معلوم است، پذیرفتن شفاعت جنین در حق والدینش نوعی منت‌گذاری بر آنان است. در این صورت، اگر کسی به عمد و از روی جنایت جنین خود را سقط کند، مشمول عنوان «قتل نفس» بوده و از این رحمت الهی به دور خواهد بود. درواقع چنین والدینی در روز قیامت بازخواست خواهند شد که به چه جرمی جنین خود را کشتید.

۱-۳-۳-۴. همراهی ابدی در بهشت

بنا بر برخی آیات قرآن کریم، گروهی از مؤمنان که واجد شرایطی خاص هستند، می‌توانند در آخرت والدین، همسران و فرزندان صالح خود را - به‌عنوان لطف و کرامتی از سوی خداوند - همراه با خود به بهشت ببرند و جاودانه در کنار یکدیگر باشند: «وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَدْرَعُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَقَبَى الدَّارِ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ» (رعد: ۲۳-۲۴)؛ و آنها که به‌خاطر ذات (پاک) پروردگارشان شکیبایی می‌کنند؛ و نماز را برپا می‌دارند؛ و از

آنچه به آنها روزی داده‌ایم، در پنهان و آشکار، انفاق می‌کنند؛ و با حسنات، سیئات را از میان می‌برند؛ پایان نیک سرای دیگر، از آن آنهاست... باغ‌های جاویدان بهشتی که وارد آن می‌شوند؛ و همچنین پدران و همسران و فرزندان صالح آنها؛ و فرشتگان از هر دری بر آنان وارد می‌گردند... (و به آنان می‌گویند) سلام بر شما به خاطر صبر و استقامت‌تان! چه نیکوست سرانجام آن سرا (ی جاویدان)!

برخی مفسران معتقدند که این بیان قرآنی بشارتی است برای مؤمنان که به زودی در بهشت با صالحان از خویشان و اهل خود، یعنی پدران و مادران، فرزندان، برادران و خواهران، هم‌صحبت خواهند شد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۳۴۷). برخی دیگر، دایره بُرد ایمان مؤمن را فراتر از نجات خودش می‌دانند و معتقدند که چشم او در بهشت به دیدن این صحنه روشن می‌گردد که فرزندان صالحش نیز به او ملحق می‌شوند (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۳۲۹). برخی آیات قرآن حکایت می‌کنند که فرشتگان حامل عرش الهی نیز، در دعای خود برای مؤمنان از خداوند تقاضا می‌کنند که اهل ایمان را به همراه پدران [، مادران]، همسران و فرزندان‌شان وارد بهشت کند (ر.ک. غافر: ۸ و ۷). این همراهی برای آن است که انس و شادمانی اهل بهشت کامل شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۸۰۲).

۲. بررسی ویژگی‌های مطرح‌شده در دیگر فرازاها

سه ویژگی یادشده در فراز نخست دعا، یعنی بقای فرزندان، صالح بودن آنان برای والدین و نافع بودن‌شان برای آنان، از کلیت و فراگیری زیادی برخوردار هستند. به‌همین جهت، ویژگی‌هایی که در ادامه دعا آمده‌اند، به‌صورت تفصیل بعد از اجمال و مصادیقی برای آن سه ویژگی هستند. در محور دوم، به این مطلب خواهیم پرداخت که هریک از ویژگی‌های بعدی به کدام خصوصیت کلی بازمی‌گردند.

۲-۱. ویژگی‌های منطبق بر «طول عمر فرزندان»

فراز دوم دعا، شامل درخواست‌هایی شبیه به یکدیگر، مانند طولانی شدن عمر فرزندان، به تأخیر افتادن اجل آنان، پروراندن کوچک‌شان و توانا ساختن ضعیف آنان، سالم گرداندن بدن‌های آنان، عافیت دادن به آنها در جان و جسم و جاری کردن روزی فرزندان بر دستان پدر است که همگی به ویژگی اول، یعنی باقی ماندن فرزندان، بازمی‌گردند و از فروع آن به‌شمار می‌آیند. توضیح آنکه این دعاها همگی مربوط به جسم فرزندان هستند و بدون آنها بقای مادی فرزندان دچار اختلال

می‌گردد. این بازگشت عرفی است و از وضوح برخوردار است؛ بنابراین در آن نیازی به استدلال از طرق مختلف نیست.

۲-۲. ویژگی‌های منطبق بر «صالح بودن فرزند»

در فراز دوم، جمله «أَصْحَ لِي... أَدْيَانَهُمْ وَ أَخْلَاقَهُمْ»؛ به‌خاطر من... دین و خوی‌شان را... در امان بدار، به‌وضوح با ویژگی دوم، یعنی صالح بودن فرزند ارتباط دارد؛ چراکه دین و خُلق و خو تنها با این جنبه مرتبط‌اند که نیاز به توضیح ندارد.

فراز سوم دعا، اوصافی را برای فرزندان درخواست می‌نماید، مانند در زمرهٔ نیکان، پرهیزکاران، بینایان، شنوایان، فرمان‌برداران از خداوند، دوست‌داران و خیرخواهان اولیای الهی و کینه‌جویان دشمنان خداوند بودن که همگی به‌وضوح با صفت دوم مطرح‌شده در فراز اول، یعنی صالح بودن فرزندان، اتصال دارند.

فرازهای سه‌گانهٔ شش تا هشت که راجع به شیطان، کارها و کیدهای او در حق انسان و درخواست در امان ماندن خود و فرزندان از شر او هستند، به‌روشنی، همگی به ویژگی دوم، یعنی صالح بودن فرزند، باز می‌گردند؛ چراکه یکی از مؤلفه‌های انسان صالح آن است که از شیطان در امان باشد. به‌همین جهت است که مادر مریم عذرا پس از تولد دخترش خطاب به خداوند عرضه داشت: «وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَ إِنِّي أُعِيزُهَا بِكَ وَ ذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» (آل عمران: ۳۶)؛ من او را مریم نام گذاردم؛ و او و فرزندان او را از (وسوسه‌های) شیطان رانده‌شده، در پناه تو قرار می‌دهم. معلوم می‌شود که از منظر قرآن نیز، یکی از ویژگی‌های فرزند مطلوب آن است که از شرّ وسوسه‌های شیطان به دور باشد و از این طریق، انسانی شایسته بار آید.

۲-۳. ویژگی‌های منطبق بر «نافع بودن فرزند برای والدین»

فراز چهارم از دعا، به‌روشنی می‌رساند که در دنیا فرزند برای والدین خود منافع گوناگونی - اعم از نفع جسمانی و روانی - دارد؛ آنجاکه امام^ع به پیشگاه ربوبی عرضه می‌دارد: «اللَّهُمَّ اشْدُدْ بِهِمْ عَضْدِي، وَأَقِمْ بِهِمْ أَوْدِي، وَكَثِّرْ بِهِمْ عَدَدِي، وَزَيِّنْ بِهِمْ مَحْضَرِي، وَأَخِي بِهِمْ ذِكْرِي، وَأَكْفِنِي بِهِمْ فِي غَيْبَتِي، وَأَعِزَّنِي بِهِمْ عَلَى حَاجَتِي، وَأَجْعَلْهُمْ لِي مُجِيبِينَ، وَعَلَى حَدِيثِ مُقْبِلِينَ مُسْتَقِيمِينَ لِي، مُطِيعِينَ، غَيْرَ عَاصِينَ وَلَا عَاقِبِينَ وَلَا مُخَالِفِينَ وَلَا خَاطِئِينَ»؛ خدایا! به فرزندانم بازوی مرا قوی ساز. و کجی‌هایم را به راستی آور. و بر شمارم بیفز. و بزم زندگی‌ام را بباری. و نامم را زنده گردان. و در نبود من کارم را به

سامان کن. و یاری‌ام ده به خواسته‌ام برسم. آنان را دوست‌دار من، و با من مهربان قرار ده، که با راستی و درستی، روی دل به من آورند و مطیع من باشند، نه نافرمان و بدرفتار و ناسازگار و خطاپیشه.

آن‌گونه که مشاهده می‌شود، در هفت جمله نخست از این فراز، امام سجاده^ع با طرح درخواست‌هایی به همراه عبارت «بِهِمْ»، به‌واسطهٔ فرزندان، این ایده را می‌رساند که نفع بردن از فرزندان، نه تنها ناپسند نیست که سزاوار درخواست از خداوند است. در جملهٔ هفتم، با بیانی صریح از خداوند تقاضا می‌کند با آنان مرا بر [برآورده شدن] خواسته‌هایم یاری کن. سپس، جمله‌های هشتم تا آخر از این فراز، به‌گونه‌ای دیگر بر منافع عاطفی و روانی فرزندان در دنیا، مانند دوست داشتن پدر و مادر، مهربان بودن با آنان و روی آوردن به آنان، دلالت دارند.

درخواست کمک از جانب خداوند بر تربیت، تأدیب و نیکی کردن به فرزندان در فراز پنجم نیز، به ویژگی صالح بودن فرزندان بازمی‌گردد. اما اینکه امام^ع در این فراز، از خداوند فرزندان ذکور می‌طلبد، ظاهراً به ویژگی سوم، یعنی نفع بُردن از فرزندان، مرتبط است. گویا امام^ع در آن شرایط ویژهٔ فرهنگی - سیاسی - اجتماعی به کمک فرزندان پسر نیاز مبرم داشته است. در منابع تاریخی آمده‌است که از میان ۱۵ فرزند آن حضرت، ۱۱ نفر، پسر بودند و چهار نفر دختر (ر.ک. مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۵۵).

امام^ع از خداوند درخواست فرزندان ذکور دارد؛ گویی به این دو آیهٔ قرآن کریم اشاره می‌کند: «لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْتًا وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكَوْرَ أَوْ يَرْجُوهُمْ ذُكْرَانًا وَ إِنْتًا وَ يَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيْمًا إِنَّهُ عَلِيْمٌ قَدِيْرٌ» (شوری: ۴۹ و ۵۰)؛ مالکیت و حاکمیت آسمان‌ها و زمین از آن خداست؛ هر چه را بخواهد می‌آفریند؛ به هر کس اراده کند، دختر می‌بخشد و به هر کس بخواهد پسر، یا (اگر بخواهد) پسر و دختر - هر دو - را برای آنان جمع می‌کند و هر کس را بخواهد عقیم می‌گذارد؛ زیرا که او دانا و قادر است.

اما از فراز نهم تا سیزدهم، یعنی تا آخر دعا، امام^ع درخواست‌هایی عام از خداوند دارد (که ارتباط مشخصی با فرزندان ندارد)، مانند وسعت روزی، دوری از گناه، برآورده شدن همهٔ حاجات و استجابت این دعاها برای همهٔ مؤمنان و مؤمنات، نکتهٔ قابل توجه در این قسمت از دعا، آن است که امام سجاده^ع به خداوند عرضه می‌دارد: «وَ أَعْطِ جَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِمَاتِ وَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِثْلَ الَّذِي سَأَلْتُكَ لِنَفْسِي وَ لَوْلَدِي فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا وَ آجِلِ الْآخِرَةِ»؛ همانند آنچه را من برای این جهان و آن جهان خود و فرزندانم از تو خواسته‌ام، به همهٔ

مردان و زنان مسلمان و با ایمان عطا فرما. از این جمله، چنین برداشت می‌شود که منافع فرزندان هم در دنیاست و هم در آخرت.

ردیف	شمارهٔ فراز	محتوای فراز	ملحق به ویژگی
۱.	اول	سه ویژگی کلی برای فرزند مطلوب ۱. طول عمر فرزند ۲. صالح بودن فرزند ۳. نافع بودن فرزند برای والدین	—
۲.	دوم	طولانی شدن عمر فرزندان، به تأخیر افتادن اجل آنان، پروراندن کوچک‌شان و توانا ساختن ضعیف آنان، سالم گرداندن بدن‌های آنان، عافیت دادن به آنها در جان و جسم و جاری کردن روزی فرزندان بر دست پدر	طول عمر فرزند
۳.		در امان داشتن دین و خوی فرزندان	صالح بودن فرزندان
۴.	سوم	در زمرهٔ نیکان، پرهیزکاران، بینایان، شنوایان، فرمان‌برداران از خداوند، دوست‌داران و خیرخواهان اولیای الهی و کینه‌جویان دشمنان خداوند بودن	
۵.	چهارم	اشاره به برخی منافع مادی و معنوی فرزندان	نافع بودن فرزندان برای والدین
۶.	پنجم	طلب یاری در تربیت، تأدیب و نیکی کردن به فرزندان	صالح بودن فرزند
۷.		درخواست فرزندان ذکور	نافع بودن فرزندان برای والدین
۸.	ششم تا هشتم	بیان کیدهای شیطان و درخواست امان از آن برای خود و فرزندان	صالح بودن فرزندان
۹.	نهم تا سیزدهم	جمالاتی عام غیرمرتبط با فرزندآوری	—

بررسی ویژگی‌های فرزندان مطلوب در دعای ۲۵ صحیفهٔ سجادیه

نتیجه‌گیری

امام سجاد^{علیه السلام} اولین ویژگی فرزند مطلوب را طول عمر او می‌داند و از خداوند این ویژگی را برای فرزندانش درخواست می‌نماید. طول عمر می‌تواند مقدمه تأمین بهتر و بیشتر دو ویژگی دیگر، یعنی صالح

بودن و نافع بودن فرزندان برای والدین باشد. غرض از طول عمر فرزندان آن است که والدین بتوانند مدت بیشتری را در دنیا در کنار فرزندان‌شان باشند؛ فرزندان در سایهٔ ایمان و عمل صالح، کمال یابند (ویژگی دوم) و والدین از وجود آنان منتفع گردند (ویژگی سوم).

صالح بودن، ویژگی دوم برای فرزند دلخواه امام^{علیه السلام} است که اشاره به آیهٔ ۱۵ سورهٔ احقاف دارد این ویژگی دو احتمال معنایی دارد: نخست اینکه فرزند در بدو تولد سالم باشد و زنده بماند؛ احتمال دیگر که ظاهر این ویژگی است، آنکه فرزند پس از رسیدن به سن بلوغ فکری و جسمی، ایمان آورد و تمامی اعمال صالح را انجام دهد که یکی از آنها نیکی به والدین و حفظ احترام آنان خصوصاً در دوران مرضی، پیری و از کارافتادگی است.

ویژگی سوم برای فرزند مطلوب، نافع بودن او برای والدین در زمان حیات آنان و بعد از مرگشان است. منفعتی که فرزند برای والدین دارد، به دو دستهٔ دنیوی و اخروی تقسیم می‌شوند که در قسم اول به چهار نمونه از منافع روحی - روانی، یعنی ارضای میل فطری فرزنددوستی، تأمین سکون و آرامش زن و شوهر، آراستن زندگی دنیا و احیای نام و راه والدین اشاره شده است. در قسم دوم، به تخفیف یا بخشش عذاب والدین در قبر، فعال بودن پرورندهٔ اعمال والدین پس از مرگ، شفاعت فرزند نسبت به والدین و همراهی ابدی با آنان در بهشت پرداخته‌ایم.

به نظر می‌رسد که عبارت «اللَّهُمَّ وَ مَنْ عَلَى بَقَاءِ وَلَدِي وَ بِإِصْلَاحِهِمْ لِي وَ بِإِشْتَاعِي بِهِمْ» نشان‌دهندهٔ داعی فرایندی است؛ یعنی این جمله با درخواست طول عمر فرزندان آغاز شده، در وهلهٔ بعد، به تقاضای برخورداری آنان از صلاحیت دینی (ایمان و عمل صالح) رسیده و در نهایت، به درخواست توفیق الهی برای آنان در انجام یکی از کارهای خیر که نقش اساسی در تکامل معنوی فرزندان دارد (نیکی به والدین)، ختم می‌شود. ظاهر امر چنین است که اگر این سه مرحله مستجاب نگردد، خواسته امام^{علیه السلام} ناتمام مانده است. شاهد این مطلب، آن است که امام^{علیه السلام} در فراز دوازدهم اجابت جمیع آنچه خواسته است را مسئلت می‌نماید اما نکتهٔ جالب آنکه در این میان، فرزند نیز به بالاترین مدارج تکامل معنوی دست می‌یابد و از پاداش‌های الهی برخوردار می‌گردد.

در محور دوم تحقیق، تحلیلی از فرازهای دیگر این دعا در مورد فرزندان ارائه شده و این ویژگی‌ها را به سه ویژگی فراگیر نخست ارجاع داده‌ایم. نتیجهٔ نهایی آنکه، امام سجاد^{علیه السلام} در دعای ۲۵ صحیفهٔ سجادیه، سه ویژگی کلی را برای فرزندان بیان کرده‌اند که سایر ویژگی‌های درخواستی در این دعا به آنها بازمی‌گردند.

منابع

فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*. قم: شریف الرضی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر*. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبة‌الله (۱۴۰۷ق). *الدعوات*. قم: مدرسه امام مهدی^ع.

کبیر مدنی شیرازی، سیدعلی‌خان (۱۴۰۹ق). *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. چ چهارم. قم: دار الکتب الاسلامیه.

مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن*. تهران: دار محبی‌الحسین.

مرتضی‌زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دار الفکر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) (۱۳۸۲). *درایة‌النور*. نسخه ۱/۲.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *اخلاق در قرآن*. چ هشتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹). *انسان‌شناسی در قرآن*. تنظیم و تدوین محمود فتحعلی. چ هفتم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. قم: کنگره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. چ دهم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. تهران: امیرکبیر.

قرآن کریم.

صحیفه سجادیه (۱۳۹۸). ترجمه محمد مهدی رضایی. چ دوم. قم: جمال.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول عن آل الرسول^ع*. چ دوم. قم: جامعه مدرسین.

ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). *تفسیر التحرير و التنویر المعروف بتفسیر ابن‌عاشور*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

پابنده، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *نهج الفصاحه*. چ چهارم. تهران: دنیای دانش.

ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

چراغی کوتیانی، اسماعیل (۱۳۹۷). *بحران خاموش: واکاوی جامعه‌شناختی علل فرهنگی - اجتماعی کاهش باروری در ایران*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.

حسنی، محمدرضا و دیگران (۱۳۹۸). عوامل مؤثر بر تعداد ایده‌آل فرزندان در خانواده در استان سیستان و بلوچستان. *مطالعات جمعیتی*، (۵)، ۲، ۹۱-۱۲۵.

حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق). *قرب الإسناد*. قم: مؤسسه آل‌البیت^ع.

خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق). *کفایة‌الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر*. قم: بیدار.

خسروی، زهره و دیگران (۱۴۰۲). ارزش‌های والدگری، والد خوب از منظر فرزندان و فرزند ایده‌آل از منظر والدین: یک مطالعه کیفی. *مطالعات زن و خانواده*، (۱۱)، ۲۹، ۱۵۸-۱۹۰.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف*. چ سوم. بیروت: دار الکتاب العربی.

سقایی‌ریا، محمدجواد (۱۴۰۳). *درآمدی بر فلسفه فرزندآوری در آیات و روایات*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع و دبیرخانه حمایت از طرح‌های پژوهشی.

سیدقطب (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن*. چ سی و پنجم. بیروت: دار الشروق.

صادقیان کاخکی، غلامرضا (۱۳۹۴). *کارکردهای افزایش جمعیت از منظر قرآن کریم و روایات*. مشهد: دانشگاه علوم و معارف قرآن.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). *صفات الشیعه*. تهران: علمی.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چ دوم. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). *تفسیر جوامع الجامع*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چ سوم. تهران: ناصر خسرو.

عاملی کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵ق). *مصباح کفعمی*. چ دوم. قم: دار الرضی.

In the name of Allah

MARIFAT

Scientific monthly in the field of humanities

Vol. 34, N. 4, Special of Quranology, Winter 2025

A Publication by Imam Khomeini Educational and Research Institute

Editor in Chief: Seyed Ahmad Rahnamaei

Editor: Abolfazl Sajedi

Secretary of Sociology Quranology: Abuzar Tashakkori Saleh

Coordinator: Ruhollah Farisabadi

Print Supervisor: Hamid Khani

Print: Zamzam

Editorial Board: (In alphabetical order of the group name)

Hoj. Dr. Sayyid Akbar Hosseini (Religious) - the IKI - Associate

Dr. Mohsen Khandan "Alviri" (History) - Baqerul Uloom University - Professor

Ayatollah Professor Mahmoud Rajabi (Quranic Interpretation and Sciences) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Muhammad Fooladi (Sociology) - the IKI - Associate

Dr. AbbasAli Kadkhodaei (Law) - University of Tehran - Professor

Dr. Mohammad Karim Khodapanahi (Psychology) - Shahid Beheshti University - Professor

Hoj. Dr. Alireza Kermani (Erfan) - the IKI - Associate

Hoj. Dr. Abbas Ali Shamili (Educational Sciences) - Al-Mustafa International University - Associate

Dr. Mohammad Fanaei Askevari (Philosophy) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Abolfazl Sajedi (Theology) - the IKI - Professor

Articles in this publication are available in sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir.

Address: Qom - Amin Boulevard, Islamic Republic Boulevard - IKI, Fourth Floor - No. 33.

S. C: 186-37165 / **Phone:** (Editorial) 32113468 - (Subscribers) 32113482 - Fax: 32934483 (025).

Email: marifat@qabas.net

Internet: www.nashriyat.ir

Website: nashriyat.ir/SendArticle

Marifat (Online): 2980-8383