

سال هفتم
پاییز و زمستان
۱۴۰۳

محتنای مستور

نشریه داخلی انجمن علمی پژوهشی تفسیر و علوم قرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

تهیه و تنظیم: معاونت جامعه الزهراء (ع)
مدیر مسئول: صدیقه شاکری حسین آبادی
سر دبیر: ریحانه سادات هاشمی
مدیر داخلی: زهرا حیدری
ویراستار: زهرا قاسمیان
طراح گرافیک: هادی عبدالمالکی

هیأت تحریریه:

نرگس بزرگخو: مدرس حوزه و دانشگاه - گروه مطالعات اسلامی؛
ریحانه حقانی: مدرس حوزه و دانشگاه - گروه تفسیر تطبیقی؛
زهرا دانشجو: مدرس حوزه و دانشگاه - گروه تفسیر تطبیقی؛
نجمه نجم: مدرس حوزه و دانشگاه - گروه تفسیر و علوم قرآن
ریحانه سادات هاشمی: استادیار مؤسسه رهپویان سیدالشهدا (ع) - گروه تفسیر و علوم قرآن.

نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعه الزهراء (ع)، تلفن: ۳۲۱۱۲۴۰۰ - ۲۵۳۲۱۱۲۳۴۲

آیدی اینستا: @nasriyye

شمارگان: ۵۰ نسخه

راهنمای تدوین و ارسال مقاله

الف) تدوین مقاله:

مقاله باید به زبان اصلی و رسمی نشریه (فارسی) باشد.
مقاله باید علمی پژوهشی، مستند، دارای نوآوری و حجم آن حداقل ۵۰۰۰ کلمه و حداکثر ۸۰۰۰ کلمه باشد.

عنوان:

عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.
مشخصات نویسنده یا نویسندگان:

شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی حوزوی و دانشگاهی به تفکیک رشته، محل تحصیل، محل خدمت، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.

چکیده:

آیینیه تمام نما و فشرده پژوهش است که باید دربردارنده قلمرو بحث، هدف تحقیق، جامعه و نمونه مطالعه، روش تحقیق و مهم ترین نتایج باشد و ضمن اشاره به نتیجه گیری نهایی در قالب ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه تنظیم گردد. در ادامه فهرستی از واژه های کلیدی، حداقل سه واژه و حداکثر هفت واژه ذکر شود.

مقدمه:

شامل خلاصه ای از بیان مسأله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال ها و پیشینه پژوهش باشد.

بدنه اصلی مقاله:

در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به موارد ذیل پرداخته شود:
توصیف و تحلیل ماهیت ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم بندی مطالب در قالب محورهای مشخص، در صورتی که مطلبی بعینه از منبعی نقل می شود، ابتدا و انتهای آن داخل گیومه «» قرار داده شود.

نتیجه‌گیری:

شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌های با اهداف پژوهش و ارائه راهکارها و پیشنهادات.

ارجاعات:

ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، به شیوه‌ی استاندارد (APA) باشد، و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، به شکل ذیل آورده شود:

منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).

منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (planting, 1998, p.71).

چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.

آیات قرآن: (نام سوره: شماره آیه)؛ مثال: (بقره: ۲۵).

چنانچه دواثر یا مولفان متفاوت ارجاع داده شده است به این صورت به هر دو اشاره شود؛ (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه/ نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه) یادداشت‌ها و پانوشت‌ها: تمام توضیحات ضروری، در پایین هر صفحه آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها، مانند متن مقاله، به روش درون متنی خواهد بود).

ارجاع به سایت‌های معتبر همچون خبرگزاری‌های رسمی یا سایت‌های موسسات علمی پژوهشی همچون باقرالعلوم، جامعه الزهراء (ع) و ... در صورتی که مطلب مورد استفاده مقاله نباشد؛ خبر یا یک یادداشت باشد آدرس دهی به شرح ذیل است:

نام سایت، «عنوان مطلب مورد استفاده»، تاریخ درج مطلب، کد مطلب.

برای مثال: پایگاه اطلاع رسانی جامعه الزهراء (ع)، «حضور ۱۱۰ نفر از اساتید و طلاب جامعه الزهراء (ع) در رویداد آموزشی»، ۱۴۰۱/۳/۱۱، کد مطلب: ۱۰۸۷۵

فهرست منابع:

در پایان مقاله، فهرست منابع الفبایی به ترتیب منابع فارسی، عربی و لاتین به صورت ذیل ارائه شود:

کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، تاریخ چاپ (ش، ق، م)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.

مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، از صفحه تا صفحه.

مثال: فرامرزی قراملکی، احد، ۱۳۹۱، «طبقه‌بندی جریان‌های رازی‌شناسی در ایران و غرب»، آینه میراث، ش ۵۰، بهار و تابستان، ص ۲۵۰-۲۳۵.

۱۰، ۳. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، سال نشر، نام کتاب، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: قربان‌نیا، ناصر، ۱۳۸۲، «زن و قانون مجازات اسلامی»، مجموعه مقالات زن و خانواده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نقل قول‌های مستقیم، به صورت جدا از متن، با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از سمت راست درج گردد.

عنوان کتاب در متن مقاله، ایتالیک، و عنوان مقاله در «» قرار گیرد.

در ذکر سایت‌های مورد استفاده تنها به اسم اصلی سایت اکتفا شود برای مثال:

www.jz.ac.ir

الگوی قلم مقالات

مقاله در الگوی A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط

word، و متن مقاله با قلم B Mitra 14 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت‌ها و

کتابنامه B Mitra 12 (لاتین TimesNewRoman10) حروف چینی شود.

عناوین تیتراها: عناوین با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی، از چپ به راست تنظیم شود و در صورت طولانی شدن تیتراهای فرعی، اعداد فارسی به کار رود. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس‌ها و نمودارها، باید همراه با متن مقاله، در محل مناسب علامت‌گذاری شده و دارای زیرنویس باشد. رعایت آخرین نسخه دستور خط فارسی، مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی در نگارش مقالات الزامی است.

ب) تعهدات

مقاله دستاورد پژوهش علمی شخص نگارنده باشد و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.

مقاله ارسالی در هیچ نشریه داخلی و یا خارجی چاپ نشده باشد. (ارسال مقاله به نشریات دیگر بعد از چاپ در این نشریه بلامانع است).

دوفصلنامه هیچ تعهدی در قبال پذیرش و یا رد مقاله برعهده نخواهد داشت. کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی، یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در متن مقاله، بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.

نویسنده پس از ارسال مقاله به ارزیابان حق انصراف ندارد (در موارد خاص در صورت پرداخت هزینه امکان پذیر است).

در صورت چاپ مقاله، یک نسخه الکترونیکی به نویسنده ارسال خواهد شد.

ج) ارسال مقاله

جهت ارسال مقاله از طریق ایمیل نشریه به آدرس ned@jz.ac.ir با درج نام و نام خانوادگی کامل نویسنده یا نویسندگان، رتبه حوزوی و دانشگاهی یا عنوان علمی، نشانی پستی، شماره تلفن، و نشانی الکترونیکی فایل اثر بارگذاری و ارسال شود.

ارتباط با مدیر داخلی نشریه از طریق تلفن ۳۲۱۱۲۳۴۲ - ۰۲۵، آیدی ایتا nasriyye@، رایانامه دفتر نشریه (ned@jz.ac.ir) امکان پذیر است.



فهرست

۹

سخن سردبیر

۱۱

بررسی نبوت آدم علیه السلام در قرآن و عهدین
ریحانه سادات هاشمی (شهیدی)، حلیمه اکبری

۲۵

اسرار دعا در المیزان
مریم السادات موسوی، نازنین محمدی

۴۹

بررسی توحید افعالی و نظام علیت در قرآن
زینب تقیلو

۶۹

بررسی گستره تأویل غیر معصوم از آیات قرآن
زهرا خبازی نیاسر

۸۹

عواقب تجسس در زندگی فردی و اجتماعی
سید سجاد خسروی، سیده سعیده منصوری

۱۰۷

بررسی تفاوت‌های ساختار نحوی ضمیر فصل و ضمیر
شان و توجه به تأثیر آن در ترجمه آیات قرآن
مریم ویسی

سخن سردبیر

قرآن، کتاب بی‌همتای الهی، بیانگر هر چیزی در عالم هستی است که خداوند متعال به آسانی در دسترس بشر قرار داده و قدر دانستن این نعمت الهی، بر تمامی انسان‌ها لازم است. امام صادق علیه السلام قرآن را دربردارنده تمامی نیازها و پرسش‌های آدمی بیان کرده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى وَ اللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۹).

این امر، بیان‌کننده آن است که انسان‌ها وظیفه دارند برای پاسخ پرسش‌های خود را در قرآن جست‌وجو کنند، هر چند دستیابی به حقایق قرآن، تنها از طریق صحیح آن، یعنی صراط مستقیم اهل بیت علیهم السلام ممکن است؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین، قرآن و اهل بیت علیهم السلام را دو شیء گرانبها و جدایی‌ناپذیر دانسته است که تا روز قیامت از یکدیگر جدا نمی‌شوند. قرین و همراه بودن با قرآن و مراجعه به قرآن، برای یافتن پاسخ پرسش‌ها، نشان از آن دارد که انسان، خدا را هم‌راز خود گرفته و تکیه‌گاه او در همه امور، تنها خداوند متعال است. امام باقر علیه السلام در این زمینه سفارش کرده است که آدمی نباید غیر خدا را دوست صمیمی و هم‌راز خود گیرد؛ چراکه وسایل و پیوندها گسستنی است، جز وسایلی که قرآن، آن‌ها را اثبات کند: «لَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيَّةَ فَلَا تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فَإِنَّ كُلَّ سَبَبٍ وَ نَسَبٍ وَ قَرَابَةٍ وَ وَلِيَّةٍ وَ بَدْعَةٍ وَ شَهَةِ مُنْقَطِعٍ إِلَّا مَا أَثْبَتَهُ الْقُرْآنُ» (همان).

بنابراین بر عهده هر فرد مؤمن است که برای حل مشکلات خود و جامعه، قرآن را فرا روی خود نهد و تفسیر صحیح آن را از راه اهل بیت علیهم السلام بجوید، فرضیه‌های خود را بر قرآن تحمیل نکند و تنها چیزی را بیان کند که علم او بدان دست یافته و در مورد آنچه بدان دسترسی پیدا نکرد، اعلام نظر نکند تا مبادا در پرتگاه تفسیر به رأی بیفتد و نادانسته به خدا و قرآن چیزی را نسبت دهد که بدان علم و آگاهی ندارد. امام باقر علیه السلام در این زمینه فرمود: «مَا عَلِمْتُمْ فَقُولُوا وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَقُولُوا اللَّهُ أَعْلَمُ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَنْتَعِزُ الْآيَةَ مِنَ الْقُرْآنِ يَخْرُ فِيهَا أَبْعَدَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؛ همانا آنچه را می‌دانید، بگویید و درباره آنچه نمی‌دانید، بگویید: خدا داناتر است. همانا فرد آیه‌ای از قرآن انتزاع می‌کند و بیرون می‌کشد که در آن سرنگون می‌شود که فاصله آن بیش از ما بین آسمان و زمین است» (همان، ص ۴۲).

بدین ترتیب، پژوهشگران قرآنی موظفند با توجه به این مهم، قرآن را فرا روی خود نهند و با مراجعه به منابع غنی اهل بیت علیهم السلام خود را به منبع لایزال الهی متصل کنند و دیگران را از این سرچشمه سیراب سازند.

ریحانه سادات هاشمی

بررسی نبوت آدم علیه السلام در قرآن و عهدین

ریحانه سادات هاشمی (شهیدی)^۱، حلیمه اکبری^۲

چکیده

نبوت پس از توحید، یکی از اصول اساسی ادیان الهی به شمار می‌آید. خداوند متعال انسان‌ها را به وسیله انبیا راهنمایی کرده است و حضرت آدم علیه السلام به عنوان اولین انسان، به عنوان اولین پیامبر خداوند بر روی زمین منصوب گردید. نگاهی به کتاب‌های تورات و انجیل نشان می‌دهد که حضرت آدم علیه السلام دچار عصیان شد و این گناه وی را آلوده ساخت. بنابراین در این کتاب‌ها اشاره مشخصی به نبوت آدم نکرده است. علاوه بر این تغییرات و تحریف‌هایی که در کتاب‌های مقدس ایجاد شده‌اند، باعث شده‌اند که اعمال انبیا با نقص‌ها و ایراداتی همراه باشند و این مسئله عصمت انبیا را زیر سؤال برده است و نسبت گناهان به آنان را در این ادیان، از نظر بی‌عیب نمی‌نماید. این مقاله با استفاده از آیات و روایات و بهره‌گیری از روش تحلیلی، توصیفی و گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای، تلاش می‌کند تا این اتهامات را از حضرت آدم علیه السلام برطرف کند و با استناد به آیات و روایات، ابعاد نبوت و پاکی نبی را روشن سازد.

واژگان کلیدی: نبوت، خلیفه، آدم، عهدین، اجتبأ، اصطفا.

۱. استادیار و هیئت علمی مؤسسه رهپویان سیدالشهدا علیه السلام. rey.hashemi@gmail.com.

۲. دانش‌آموخته سطح ۲ جامعة الزهراء علیه السلام و کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث. (نویسنده مسئول)

.Abemahz91@yahoo.com

مقدمه

اشتراک تمامی ادیان الهی در اصولی همچون توحید، نبوت و معاد یک حقیقت مسلم و پذیرفته شده است که در آن هیچ اختلاف نظری نیست. از آن جایی که صحت یک دین به اثبات نبوت الهی و عصمت پیامبر در انتقال پیام بستگی دارد، ضرورت دفاع از عصمت پیامبر و اثبات آن انکارناپذیر است. جایگاه حضرت آدم علیه السلام به عنوان نخستین پیامبر نقش مهمی در این بحث ایفا می‌کند. مقام خلیفه‌اللهی که در حضرت آدم علیه السلام منعکس شده است، نه تنها آغازگر مسیر نبوت است؛ بلکه به بسیاری از شبهات و پرسش‌ها در زمینه نبوت او پاسخ می‌دهد.

بررسی داستان حضرت آدم علیه السلام در قرآن و تورات نشان می‌دهد که با وجود تفاوت‌ها و نقص‌های موجود در عهد قدیم، اشتراکاتی بین قرآن و بخش‌های غیرتحریف شده تورات وجود دارد. مراحل مشترک شامل خلقت آدم علیه السلام، نامگذاری، خلافت، خلقت حوا، بهشت، درخت ممنوعه، عصیان و سقوط آدم علیه السلام در هر دو کتاب دیده می‌شود. با این حال مراحل نظیر خلافت آدم علیه السلام، گفتگوی فرشتگان، سجده آن‌ها، دریافت کلمات، توبه حضرت آدم علیه السلام، اجتناب و اصطفا‌ی وی به صورت کامل در تورات ذکر نشده‌اند. در انجیل نیز آموزه‌هایی مانند گناه نخستین حضرت آدم علیه السلام و مفاهیمی چون فدای حضرت مسیح مطرح شده‌اند.

با توجه به پیشینه بحث که تاکنون جامع و منظم بررسی نشده است، این مقاله قصد دارد با استفاده از منابع موجود در زمینه عهدین به تحلیل نبوت حضرت آدم علیه السلام بپردازد و آیات و روایات مربوطه را بررسی کند. هدف از این تحقیق رفع بسیاری از شبهات و ادعاهای نادرست درباره عصمت انبیاء به‌ویژه حضرت آدم علیه السلام و اثبات نبوت ایشان است. منابعی همچون کتاب «بخشی از نبوت اسرائیلی و مسیحی» دکتر رامیار، «دایره المعارف کتاب مقدس»، «قاموس کتاب مقدس» اثر مسترهاکس، «دانش تفسیر در سنت یهودی - مسیحی» از فهیم عزیز، «آشنایی با ادیان» از عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و پایان‌نامه‌های مختلف در این مسیر مورد استفاده قرار خواهند گرفت.

این مقاله درصدد است تا با تحلیل و نقد دیدگاه‌های مختلف، نظریات پذیرفته شده را معرفی کرده و به تبیین ابعاد مختلف مسئله نبوت حضرت آدم ﷺ بپردازد.

مفهوم‌شناسی

۱. آدم

«آدم» از آدم، کلمه‌ای غیرعربی یا به قولی عبریانی و سریانی است و اکثریت اهل لغت به اعتبار وصف، آن را عَلم شخص گرفته‌اند (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۵۷). برخی آن را به معنای بشر و انسان دانسته‌اند، اما از آنجا که آدمی را نسبت به فضائل و کمالات، «انسان» و نسبت به جسد و شکل ظاهریش «بشر» گویند (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۹۳)؛ از این رو می‌توان گفت: بشرهای قبل از آدم ﷺ متصف به این اوصاف نبودند.

وجوهی که آدم ﷺ را «آدم» نامیده‌اند، عبارتند از:

۱. جسم آدم از خاک سطح زمین تشکیل شده‌است.

۲. به خاطر گندمگون بودن پوست آدم.

۳. آفریده شدن از عناصر گوناگون و نیروهای مختلف.

۴. به خاطر دمیده شدن روح خدایی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۰).

۵. (خاک قرمز) شهری در وادی اردن به طرف صرتان است و بعضی محل آن را نزدیک الدامیه دانسته‌اند، ولی گفته می‌شود در یک خرابه قرمز رنگی است که به مسافت

یک میل در جنوب تل حارم واقع است (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۲۵).^۱

روایتی به نقل عبدالله بن سلام از پیامبر ﷺ درباره کیفیت خلقت آدم ﷺ مطرح شده است که فرمودند: «سر آدم از خاک کعبه و سینه او از خاک بیت المقدس و پاهای او از زمین حجاز، دست راست وی از مشرق زمین و دست چپش از خاک مغرب برداشته شد» که با این توضیح حضرت آدم ﷺ از خاکی خلق شد که مشحون تمام خواص خاک‌های سطح زمین بوده است (میرحیدری، ۱۳۸۶، ص ۱۴).

۱. در عهد قدیم سفر پیدایش، ۷:۱ آمده است: و خداوند آدم را از خاک زمین بسرشت و در بینی او روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد.

۲. عهدین

عهد به معنای نگهداری و مراعات پی در پی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۹۱) است که التزام خاصی را در مقابل امر شخص به دنبال دارد (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۸، ص ۳۰۰). وجه تسمیه کتاب مقدس به عهدین از آن روست که این کتاب دربردارنده عهد و پیمان خداوند با انسان است (نعمتی پیرعلی و هوشنگی، ۱۳۹۴، ص ۸۳). این کتاب عنوان مجموعه‌ای از نوشته‌های کوچک و بزرگ است که مسیحیان تمامی آن را و یهودیان بخشی از آن را «کتاب آسمانی و الهی» می‌دانند (توحیدی، ۱۳۹۳، ص ۱۷). عنوان این مجموعه در زبان انگلیسی بائبل است که از کلمه یونانی Biblia گرفته شده است. (همان)

۳. عهد قدیم

یهودیان کتاب آسمانی خود را تنخ (تورات، انبیاء، مکتوبات) نام نهاده‌اند که همان اصطلاح عهد عتیق مسیحیان (توفیقی، ۱۳۸۶، ص ۹۷) است در مجموع سی و پنج کتاب را شامل می‌شود. تورات نام پنج کتاب اول عهد قدیم بوده که به شریعت موسی ﷺ یا اسفار خمسه معروف گردید و به اعتقاد یهودیان در کوه سینا بر موسی ﷺ نازل شده و دربردارنده دستورات اصلی مربوط به راه و رسم زندگی اخلاقی و جسمانی انسان است. تورات با وصف ابتدای آفرینش آغاز می‌شود و با بیان مرگ حضرت موسی ﷺ، پیش از تسخیر کنعان توسط بنی اسرائیل پایان می‌پذیرد (مصاحب، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۸۱). اسفار سرچشمه اصلی وحی و نبوت است که پیامبران بعدی الهام گرفتند و کسب فیض نمودند (اشرفی، ۱۳۸۵، ص ۱۴). یهودیان و مسیحیان توافق دارند که عهد قدیم الهام شده است، گرچه درباره این اتفاق نظر ندارند که بخش‌های الهام شده و نشده کدام هستند (جو ویور، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

۴. عهد جدید

بخش دوم کتاب مقدس، عهد جدید (انجیل مقدس) است که تنها مسیحیان آن را قبول دارند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲، ص ۲۰ و ۳۳). کلمه انجیل از اوانگلیون (Evangelion) یونانی گرفته شده و به معنای مژده و بشارت است (مشکور، ۱۳۶۲، ص ۱۶۸) که زندگینامه حضرت عیسی ﷺ در انجیل متی، مرقس، لوقا و رسالت عیسی ﷺ در یوحنا آمده است. از نظر مسیحیان خدا

مؤلف کتاب مقدس است، اما این عمل را از طریق مؤلفان بشری به انجام رسانده است که کارگزاران وی بوده‌اند (صالحی‌نیا، ۱۳۹۴، ص ۲۳). آنان معتقدند که خداوند برای نجات انسان‌ها دو عهد و پیمان بسته است، یکی عهدی که پیش از آمدن مسیح از راه عمل به شریعت (تورات) و احکام سنگین الهی به دست می‌آید و دیگری عهدی که پس از آمدن عیسی ﷺ و فدا شدن وی به وسیله صلیب است که از راه ایمان به پسر خدا بودن عیسی ﷺ حاصل شده و قربانی شدن او کفاره گناهان انسان‌ها محسوب می‌شود (نیکزاد، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵).

نبوت در ادیان سه‌گانه

چگونگی ارتباط خداوند با انسان از مسائل مهم در مباحث الهیاتی ادیان ابراهیمی است. یهودیت و اسلام، ضمن ارائه تعریفی همگون از وحی، شیوه‌هایی مشابه از القای آن را مطرح نموده و هدف از آن را ابلاغ شریعت الهی از جانب خداوند توسط بندگان برگزیده به انسان معرفی می‌کنند. با این حال، تفاوت‌های اساسی در مخاطب و هدف وحی در این دو دین وجود دارد. در آیین یهود، مخاطب وحی تنها قوم بنی اسرائیل بوده و هدف از آن، تشکیل جامعه توحیدی مبتنی بر التزام به احکام و تکالیف الهی در محدوده سرزمین مقدس است. در مقابل، هدف در اسلام ارتقای وجودی انسان تا مرتبه «عبد» و تجلی اوصاف الهی در او به واسطه تقید به الزامات شرعی و تسلیم در برابر خداوند است.

مسیحیت به سبب تلقی خاص خود از انسان و وحی، مفهوم، شیوه و اهداف متمایزی را مطرح می‌کند. در این تلقی، وحی از مفهوم اصطلاحی خود خارج شده و به تجسم کلمه الله در هیأت انسان تغییر مفهوم یافته است. هدف از این تجسم، کشف کامل اوصاف الهی با حضور خداوند در میان بندگان و رها ساختن آنان از قید شریعت و تکلیف و نیز تطهیر آنان از گناه ذاتی است.

۱. نبوت آدم ﷺ در تورات

برداشت عهدین از عمل آدم ﷺ بر این استوار است که خوردن از درخت ممنوعه یک عمل گناه است. اگرچه در عهد عتیق، هیچ نشانه‌ای دیده نمی‌شود که دلالت بر تأثیر گناه آدم و حوا بر گناه نسل بشر کند و تنها به پیامدهای آن مانند مرگ، دروغ و... اشاره دارد.

واژه «نبوت» (prophet) از کلمه یونانی (phosphates) مشتق شده که مرکب از «pro» به معنای «از جانب خدا» و «phet» به معنای «سخن گفتن» است (فهم، ۱۳۹۲، ص ۴۷۶). نبوت لفظی است که مقصود از آن، اخبار از خدا و امور دینی به تخصص اخبار از امور آینده (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۸۷۲) بر حسب اراده خداوند به جماعتی خاص است. این تحلیل نشان می‌دهد که درک و تفسیر نبوت و وحی در ادیان ابراهیمی، نه تنها به تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی مربوط می‌شود؛ بلکه به نوعی از فهم الهیاتی و فلسفی نیز وابسته است که هر دین به آن پرداخته است.

۱-۱. واژه‌های عبری مرتبط با انبیاء

در متون عبری، واژه‌های مختلفی برای اشاره به انبیاء به کار رفته است که هر یک معانی خاصی را دربردارد. در ادامه به بررسی این واژه‌ها و معانی آن‌ها پرداخته می‌شود:

- (Roi): این واژه در انگلیسی به «seer» ترجمه شده است و به معنای افرادی است که از طریق امور خارق‌العاده، توانایی دیدن و علم بر اشیایی را دارند که تنها خداوند بر آن‌ها عالم است. این لفظ به ویژه برای پیامبران بنی اسرائیل به کار رفته است (کتاب اول سموئیل، ۹:۹؛ کتاب دوم سموئیل، ۱۵:۲۷ و ۲۴؛ کتاب دوم پادشاهان، ۱۷:۱۳). شبیه این کلمه در عرب جاهلی «رئی» نام دارد که به الهام‌دهنده کاهن و راهنمای طبیب اشاره دارد و ممکن است باقی‌مانده اعتقادات این افراد در هر گوشه‌ای تحول خاصی یافته باشد (رامیار، ۱۳۵۲، ص ۱۰).
- (Nabi): این واژه ۳۱۶ بار در عهد عتیق تکرار شده است. گرچه ریشه این کلمه مشخص نیست، اما معنی واژه عبری نبوت با وجود درجات و مراتب مختلف انبیاء، به معنای جاری ساختن کلمات زیادی از فکر خدا و به وسیله روح خدا است. در عهد عتیق، نبی به عنوان «مرد خدا» (کتاب اول سموئیل، ۹:۸)، «خادم خدا»، «مردی که روح خداوند بر اوست» (داوران، ۱۰:۳)، «دیده‌بان» و «رسول خدا» خوانده شده است (محمدیان و همکاران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۸). همچنین پسران انبیاء (کتاب دوم پادشاهان، ۳:۲-۴)، بیننده خواب و رویا (حزقیال نبی، ۱:۱)، نذیره (کتاب عاموس نبی، ۱۱:۲-۱۲) و سپس واژه‌های نیباش، حازا و هیتنبا نیز به کار رفته است (رجب‌زاده و جوانی، ۱۳۹۰، ص ۹۱).

علاوه بر مردان، زنان نیز با عنوان نبی می‌توانستند مهبط وحی الهی باشند که در قاموس کتاب مقدس به چند تن از آنان اشاره شده است (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۸۷۳). البته عنوان نبی در میان بنی اسرائیل معانی مختلف دیگری نیز دارد که شامل جادوگران مقدس و کاهنان (انبیاء دروغین) (محمدیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۴۰۰) و منادیان طریقه اسرائیل و مردم دانشمند و صاحب امتیاز را نیز شامل می‌شود (زروانی و موسی‌پور، ۱۳۸۴، ص ۲۵).

این واژه‌ها و معانی آن‌ها نشان‌دهنده تنوع و پیچیدگی مفهوم نبوت در متون عبری و تأثیر آن بر درک الهیاتی از انبیاء در ادیان ابراهیمی است.

۱-۲. ویژگی‌های نبی در عهد عتیق

ویژگی‌های نبی در عهد عتیق به طور کلی به چند دسته اصلی تقسیم می‌شود که هر یک از آن‌ها نقش مهمی در درک مقام و وظایف انبیاء ایفا می‌کند:

- مکاشفه الهی: نبی برای جلب اعتماد مردم نیازمند آگاهی از اخبار غیبی است. این آگاهی از سوی خداوند متعال به نبی ارزانی شده و از این طریق راه خداشناسی و ایجاد ترس از ارتکاب گناه و تقویت روحیه مؤمنان هموار می‌گردد (رامیار، ۱۳۵۲، ص ۵).
- قرب الهی: انبیا به دلیل نزدیکی به خدا، از نظر احساسی عکس‌العملی مشابه خدا از خود نشان می‌دهند. این نزدیکی به خداوند به آن‌ها این امکان را می‌دهد که درک عمیق‌تری از اراده الهی داشته باشند و بتوانند آن را به مردم منتقل کنند.
- شیوه زندگی برجسته: تمام زندگی انبیا برای خدا بوده و ضمن دعوت مردم به خدا، انسان‌ها را از بت‌پرستی و گناهان باز داشته و آن‌ها را به راه راست هدایت می‌کنند (محمدیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۹۸).

واژه «نبی» در عهد عتیق دارای عمومیتی است که افراد مختلف را - چه مرد و چه زن - به حسب خبر دادن و پیغام رساندن از طریق خدا یا از راه پیشگویی یا به وسیله سحر و کهنانت و حتی ادعای نبوت در بر می‌گیرد. در عهدین تصریحی به نبوت آدم ﷺ نشده است، ولی مقاماتی را در تورات و انجیل برای ایشان قائل شده‌اند. در سفر پیدایش، سخن از فرمانروایی آدم ﷺ به میان آمده است و خداوند نامگذاری روی حیوانات و پرندگان را به

آدم ﷺ سپرد و همه چیز را برای وی و فرزندان او خلق کرد (سفر پیدایش، ۱:۲۶ - ۳۰). این ویژگی‌ها و مقاماتی که برای انبیاء در متون مقدس ذکر شده، نشان‌دهنده اهمیت و نقش کلیدی آن‌ها در هدایت بشر و برقراری ارتباط میان خدا و انسان‌ها است.

۲. نبوت آدم ﷺ در مسیحیت

«نبوت» در متون قدیمی‌تر عهد عتیق به معنای «برانگیختن»، «الهام گرفتن» و «انذار کردن» آمده است، اما در متون بعدی، این واژه به معنای «فرمان دادن» و به‌ویژه «پیشگویی» و «خبر از آینده» بیان گردیده است؛ به‌طوری‌که «نبوت و پیشگویی» با هم آمیخته شده‌اند (رامبار، ۱۳۵۲، ص ۴). واژه «نبی» در مورد عیسی ﷺ به معنای «اعلام‌کننده»، «خبردهنده» و «موعظه‌گر» به کار رفته است؛ هم‌چنانکه در عهد عتیق این معنا ملاحظه می‌شود (زروانی و موسی‌پور، ۱۳۸۴، ص ۲۸).

نویسندگان اناجیل در بیان، نقشی فراتر از «نبوت» را برای عیسی ﷺ در نظر گرفته‌اند که مقام الوهیت است. در این راستا عیسی ﷺ نه تنها به عنوان یک نبی، بلکه به عنوان کلام زنده خدا و تجلی کامل اراده الهی معرفی می‌شود (نیازکار، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵).

در اسلام وحی به صورت کتاب قرآن تجلی یافته است، اما مسیحیان وحی (مکاشفه) خداوند را نه در کتاب، بلکه در خود عیسی ﷺ متجلی می‌یابند. به اعتقاد آن‌ها، تمام مراحل زندگی و شخصیت عیسی ﷺ تعبیر کامل کلام خداست (زروانی و موسی‌پور، ۱۳۸۴، ص ۲۸). از دیدگاه نویسندگان اناجیل، آدم ﷺ فرزند خداست و در انجیل لوقا آنجا که اجداد حضرت عیسی را توضیح می‌دهد، به این مسئله تصریح شده است (انجیل لوقا، ۳:۲۳ - ۳۸).

نکته قابل توجه این است که فرزند خدا بودن آدم و عیسی ﷺ به هر معنا، از نوعی مناسبت بین دو فرزند حکایت می‌کند و لذا دیگر انبیاء فرزند خدا نامیده نشده‌اند (صدقی، ۱۳۸۶، ص ۷۶). مسیحیان بر این باورند که هر انسانی همراه با حالتی از گناه زاده می‌شود که منشأ آن گناه آدم ﷺ است. وی قبل از سقوط، مقدس و صالح بود، اما پس از سقوط، پاکی خویش را از دست داد و گناه اصلی میراث انسان‌ها شد. مرگ عیسی ﷺ یا فداء به عنوان عهد جدید میان خدا و تمام انسان‌ها به وسیله مجسم شدن مسیح به صورت خدای پسر و قربانی شدن، می‌تواند کفاره گناه نسل آدم شود (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۵۹۷). هرچند در

اناجیل موجود، در مورد لفظ فدا تصریحی نیست، اما با صراحت تمام، به مفهوم و لازمه آن دلالت دارد (خیرخواه، ۱۳۵۵، ص ۵۵). از این رو مسئله سقوط آدم علیه السلام از منظر عهدین یک اصل مشترک است، اما یهودیان آن را به عنوان گناه اصلی رد می کنند.

این تحلیل نشان دهنده تفاوت های اساسی در درک نبوت و گناه اصلی در مسیحیت و یهودیت است و تأثیر آن بر الهیات و آموزه های هر یک از این ادیان را نمایان می سازد.

۳. نبوت آدم علیه السلام در قرآن

یکی از مهم ترین مباحث در ارتباط با نبوت، بحث از عصمت و عصیان آدم علیه السلام است؛ چراکه پایه و اساس بحث های بعدی بر فرض اثبات نبوت و عصمت استوار خواهد بود. نبوت حضرت آدم علیه السلام در میان اکثریت علما و مفسران قرآن کریم یک امر مسلم و پذیرفته شده است و انکار نبوت ایشان را مساوی با کفر می دانند (ذکی الکردی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۹). هرچند که به طور صریح لفظ نبوت حضرت آدم علیه السلام در قرآن نیامده، اما با توجه به دلایل متعدد، می توان نبوت اولین بشر را روی زمین اثبات نمود.

هدف آفرینش انسان ها از آغاز تا انجام، هنگامی قابل تحقق است که راهی و رای حس و عقل برای شناخت حقایق زندگی و وظایف فردی و گروهی وجود داشته باشد و آن چیزی جز راه وحی نخواهد بود. روشن است که مقتضای این برهان، آن است که نخستین انسان، پیامبر خدا باشد تا راه صحیح زندگی را به وسیله وحی بشناسد و هدف آفرینش در مورد شخص او تحقق یابد و سپس دیگر انسان ها به واسطه او هدایت شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰).

علاوه بر روایات، اقوال علما و مفسران نیز به اثبات نبوت آدم علیه السلام کمک می کند. به عنوان مثال، در روایتی از اباذر آمده است که از رسول خدا ﷺ پرسید: «آیا آدم علیه السلام نبی بود؟» و ایشان پاسخ دادند: «بله، او نبی و رسول کلمه خدا بود» (هیثمی، بی تا، ج ۸، ص ۱۹۸). همچنین در تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، به مقام نبوت آدم علیه السلام اشاره شده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۴، ص ۲۴۳).

در قرآن کریم، آیات متعددی وجود دارد که خلیفه الله بودن حضرت آدم علیه السلام را به تصویر می کشد. به عنوان مثال در آیه ۳۰ سوره بقره آمده است: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ

خَلِيفَةً». همچنین در آیه ۳۱ همین سوره خداوند می‌فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» که نشان‌دهنده مقام علمی و نبوت اوست. همچنین در آیه ۳۴ سوره بقره به سجده فرشتگان بر آدم ﷺ اشاره شده است: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ». از دیدگاه برخی مفسران، گناه آدم ﷺ به معنای عصیان و نافرمانی از خداوند، نباید به عنوان یک نقص در مقام نبوت او تلقی شود. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، گناه بودن آن را به دلایل مختلف رد می‌کند و بر این باور است که قرآن کریم ساحت پیامبران را منزّه و نفوس پاکشان را مبرا از ارتکاب گناه و فسق می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۰۸). پس از هبوط آدم ﷺ به زمین، هدایت الهی شامل حال انسان‌ها شد و خداوند هدایتش را به واسطه انبیای الهی برای مردم ارسال کرد. در آن زمان، کسی غیر از حضرت آدم ﷺ به چنین مقامی نرسیده بود. بنابراین هدایت الهی به وی ابلاغ شد. در آیه ۳۸ سوره بقره آمده است: «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛ «جملگی از آن فرود آید. پس اگر از جانب من شما را هدایت رسد، آنان که هدایت من را پیروی کنند، بر ایشان بیمی نیست و غمگین نخواهند شد».

آدم ﷺ پس از ورود به دنیا، از خداوند دریافت وحی نمود. در آیه ۳۷ سوره بقره آمده است: «فَتَلَوْنِي آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ»؛ «سپس آدم از پروردگارش کلماتی را دریافت نمود». در نهایت، خداوند متعال او را به عنوان برگزیده خود در کنار سایر انبیاء معرفی کرد. در آیه ۳۳ سوره آل عمران آمده است: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ»؛ «به یقین، خداوند، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است». این آیه شاهی بر اثبات نبوت حضرت آدم ﷺ است.

واژه «اصطفی» به معنای نقیض کدورت و پاک بودن چیزی از آلودگی و آمیختگی است و به معنای بهترین هر چیز نیز به کار می‌رود (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۳۶). علامه طباطبایی علاوه بر معنای اختیار، نوعی خلوص و تصفیه را نیز در معنای آن دخیل می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۱۳).

اصطفای آدم ﷺ به این معناست که خداوند متعال او را به عنوان اولین مخلوق و

پدیده از نوع بشر در زمین قرار داد و در این باره فرمود: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»؛ (بقره: ۳۰) و نیز او اولین کسی است که باب توبه برایش باز شد. درباره توبه او در آیه ۱۲۲ سوره طه آمده است: «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى»؛ «سپس پروردگارش او را برگزید و بر او ببخشد و [وی را] هدایت کرد». همچنین، او اولین کسی است که دین برای او تشریع شد و در آیه ۱۲۳ سوره طه آمده است: «فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْغَى»؛ «پس اگر برای شما از جانب من رهنمودی رسد، هر کس از هدایتیم پیروی کند نه گمراه می شود و نه تیره بخت».

این خصوصیات از ویژگی های حضرت آدم ﷺ بیان شده و فضائل بسیار بزرگی است که کسی چنین فضائلی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۵۸). از سوی دیگر قرار گرفتن نام آدم ﷺ در کنار نوح ﷺ و دیگران می تواند قرینه ای بر پیامبر بودن آن حضرت باشد. بنابراین با توجه به اینکه نوح، آل ابراهیم و آل عمران ﷺ پیامبر بوده اند، پس آدم ﷺ نیز پیامبر خواهد بود. دلیل دیگر بر نبی بودن حضرت آدم ﷺ نسبت اجتناب به وی است. خداوند متعال در این بخش می فرماید: «وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى»؛ «و [این گونه] آدم به پروردگار خود عصیان ورزید و به بیراهه رفت. سپس پروردگارش او را برگزید و بر او ببخشد و [وی را] هدایت کرد» (طه: ۱۲۱ و ۱۲۲). واژه «اجتناب» به معنای برگزیدن و انتخاب است و در قرآن به معنای برگزیدن پیامبران به کار می رود (به جز آیه ۲۰۳ سوره اعراف که نقل قول کفار است).

برخی از آیات قرآن (مانند اعراف: ۲۳، بقره: ۳۵، طه: ۱۲۱) به عدم عصمت و گناهکار بودن آدم ﷺ تعبیر می کنند، اما دقت در معنای لغوی این الفاظ نشان می دهد که تمام این معانی در آیه ۳۵ سوره بقره با ارشادی بودن امر خداوند سازگارتر است. بنابراین هرگونه مخالفت با خداوند، مخالفت با تکامل خویشتن و سبب عقب ماندگی و سقوط خواهد بود. آدم و حوا ﷺ اگرچه گناه نکردند، اما همین ترک اولی آن ها را از مقام والایشان فرود آورد و اثر وضعی آن عمل، دامانشان را گرفت و دستور خارج شدن از بهشت و فرود به زمین به آن ها داده شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۲۷).

در نهایت، نبوت حضرت آدم علیه السلام در قرآن به وضوح با آیات و روایات متعدد تأیید می‌شود. این امر نشان‌دهنده اهمیت و مقام والای او به عنوان اولین پیامبر و خلیفه خداوند بر روی زمین است. با توجه به ویژگی‌ها و فضائل ذکر شده، می‌توان نتیجه گرفت که آدم علیه السلام نه تنها به عنوان اولین انسان، بلکه به عنوان اولین پیامبر و راهنمای بشر در مسیر هدایت الهی شناخته می‌شود.

نتیجه‌گیری

آدم علیه السلام به عنوان نخستین انسان و پیامبر، دارای مقام و جایگاه ویژه‌ای است که در تورات و انجیل به آن اشاره شده است. با این حال، در این دو کتاب، به دلیل تحریفات و خدشه‌دار کردن جایگاه او، ناگفته‌های بسیاری وجود دارد. قرآن کریم و احادیث معصومین علیهم السلام به روشن‌گری بسیاری از نقاط مبهم موجود در تورات و انجیل کنونی پرداخته و به اتهامات وارده به آدم علیه السلام پاسخ می‌دهند.

یکی از مهم‌ترین مسائل در این زمینه، نبوت حضرت آدم علیه السلام است که در اسلام با دلایل قرآنی و روایی معتبر به اثبات رسیده است. اهمیت نبوت آدم علیه السلام از آنجا ناشی می‌شود که او نخستین انسان در جامعه بشری بوده و خالی بودن جامعه بشری از نبی با حکمت خداوند متعال سازگار نیست. بنابراین، ساحت این نبی باید از هر گناهی پاک باشد و خطای اولی او نباید مبنایی برای زیر سؤال رفتن نبوتش گردد.

بر اساس آیات قرآنی، اجتناب و اصطفا‌ی الهی، نشان‌دهنده تنزیه دامن این نبی از گناه است و ترک اولای او موجب محرومیتش از نبوت نمی‌گردد. در نهایت، می‌توان گفت که مقام نبوت حضرت آدم علیه السلام نه تنها به عنوان یک واقعیت تاریخی، بلکه به عنوان یک اصل الهی و ضروری در نظام آفرینش و هدایت بشر مورد تأکید قرار می‌گیرد. این امر به ما یادآوری می‌کند که هر انسانی باید در مسیر هدایت و شناخت حقایق زندگی، به آموزه‌های انبیاء و وحی الهی توجه کند.

فهرست منابع

۱. اشرفی، عباس (۱۳۸۵ش)، مقایسه قصص در قرآن و عهدین، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲. توحیدی، محمد ضیاء (۱۳۹۳)، درآمدی بر کتاب مقدس و الهیات مسیحی، چاپ اول، تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان.
۳. توفیقی، حسین (۱۳۸۶ش)، آشنایی با ادیان بزرگ، چاپ هجدهم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۴. جو ویور، مری (۱۳۸۱ش)، درآمدی به مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، چاپ اول، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵. خیرخواه، کامل (۱۳۵۵)، «فدا یک عقیده بدآموز و انحرافی»، درس‌هایی از مکتب اسلام، سال هفدهم، ش ۱۱، ص ۵۷ - ۵۲.
۶. ذکی الکردی، فرج‌الله (بی‌تا)، مجموعه الحواشی البهیة علی شرح العقاید النسفیة، مصر: دار المصطفی.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم.
۸. رامیار، محمود (۱۳۵۲ش)، بخشی از نبوت اسرائیلی و مسیحی، بی‌جا: بی‌نا.
۹. رجب‌زاده، شیرین و حجت‌الله جوانی (۱۳۹۰)، «مفهوم نبوت در عهد عتیق و زبان عبری با مقایسه در قرآن»، فصلنامه علمی ترویجی علوم قرآن و حدیث سفینه، ش ۳۱، ص ۱۰۸ - ۸۸.
۱۰. رسول‌زاده، عباس و جواد باغبانی (۱۳۸۹ش)، شناخت مسیحیت، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. زروانی، مجتبی و ابراهیم موسی‌پور (۱۳۸۴)، «نبوت در دین‌های یهود و مسیحیت (بر اساس کتاب مقدس)»، فصلنامه اسلام پژوهی، ش ۱، ص ۵۰ - ۲۱.
۱۲. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۲ش)، آشنایی با ادیان ۳ (کتاب مقدس)، چاپ اول، قم: آیات عشق.
۱۳. صالحی‌نیا، مریم (۱۳۹۴ش)، قدسیت و ساختار (جستاری در روایت‌شناسی تطبیقی متون)، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.

۱۴. صدقی، محمد (۱۳۸۶)، «آدم ﷺ از دیدگاه قرآن و عهدین»، فصلنامه علمی ترویجی رهیافت انقلاب اسلامی، ش ۲، ص ۹۴ - ۷۳.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. عزیز، فهیم (۱۳۹۲ ش)، دانش تفسیر در سنت یهودی مسیحی، ترجمه علی نجفی نژاد، قم: دانشگاه مفید.
۱۷. قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲ ق)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ ش)، تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۹. محمدیان، بهرام و دیگران (۱۳۸۱ ش)، دایرةالمعارف کتاب مقدس، چاپ اول، تهران: سرخ دار.
۲۰. مشکور، محمد جواد (۱۳۶۲ ش)، خلاصه ادیان در تاریخ دین های بزرگ، تهران: شرق.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷ ش)، آموزش عقاید، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۲. مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۰ ش)، دایرةالمعارف فارسی، تهران: امیرکبیر.
۲۳. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۴. میرحیدری، جعفر قدس (۱۳۸۶ ش)، تاریخ انبیاء (از آدم ﷺ تا خاتم انبیاء ﷺ)، چاپ دوم، تهران: انتشارات تهران.
۲۵. نعمتی پیرعلی، دل آرا و لیلا هوشنگی (۱۳۹۴ ش)، مقایسه قرآن و عهدین، چاپ اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها.
۲۶. نیازکار، فاطمه (۱۳۸۸)، «بررسی تطبیقی انجیل برنابا و اناجیل چهارگانه و ارزیابی آن ها با قرآن (در زمینه نبوت)»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره ۱۹، ص ۱۶۲ - ۱۴۱.
۲۷. نیکزاد، عباس (۱۳۸۰ ش)، نقد و بررسی کتاب های مقدس، چاپ اول، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۱ ش)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. هاکس، جیمز (۱۳۸۳ ش)، قاموس کتاب مقدس، چاپ دوم، تهران: اساطیر.

اسرار دعا در المیزان

مریم السادات موسوی^۱، نازنین محمدی^۲

چکیده

در این مقاله اسرار دعا از منظر علامه طباطبایی، مفسر عالیقدر جهان اسلام در تفسیر سترگ المیزان تبیین می‌شود. علل یابی تأکیدات فراوان در آیات و روایات به مسئله دعا و شناساندن هر چه بیشتر جایگاه آن را می‌توان از اهداف طرح اسرار دعا بیان کرد. بدیهی است هم‌چنانکه آگاهی از حکمت و فلسفه هر پدیده، علاقه و رغبت فزون‌تر به آن را در پی دارد، توجه به اسرار دعا هم که در این مقاله منظور حکمت و فلسفه دعاست؛ نقش بسزایی در انس هر چه بیشتر با دعا و انجام آگاهانه و رویکرد باورمند به آن را در پی خواهد داشت. در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی با تکیه بر نظرات علامه طباطبایی، اسرار دعا در تفسیر المیزان مورد بررسی قرار می‌گیرد. با پژوهش در آیات و روایات مرتبط، چندی از اسرار دعا همچون فطرت، عبادت، به یاد خدا بودن، عرض حال در پیشگاه الهی و ... به دست آمد.

واژگان کلیدی: دعا، اسرار دعا، دعا و علامه طباطبایی.

۱. دانش‌پژوه سطح ۴ تفسیر تطبیقی جامعة الزهراء (ع)، مدرس حوزه و دانشگاه. (نویسنده مسئول)

m.mousavi5888@yahoo.com

۲. دانش‌پژوه سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء (ع). mohammadi.nznn@gmail.com

مقدمه

قسمت عمده عبادات اسلام و معارف الهی، مختص به تقویت روحیه بندگی است. وسیله بندگی و ابراز آن، دعا و نیایش است. دعا مغز و روح عبادت است؛ چرا که دعا اظهار نیاز در آستان بی نیاز و انسان عین فقر است و کشش به دعا را در فطرت خود دارد. دعا، بهترین وسیله تقرب به درگاه الهی است. بی شک بدون دعا طی مسیر کمال و رسیدن به سعادت محال یا بسیار سخت خواهد بود. پس مشخص است که دعا صرف حاجت خواستن از خداوند نیست که با وجود آگاهی و احاطه خداوند بر حوائج ما نیازی بدان نباشد. با توجه به مطالب بیان شده، واضح است که باید خصیصه‌های نهفته‌ای در دعا وجود داشته باشد که با تکیه بر آن‌ها بتواند نقش حیاتی و سرنوشت‌سازی در زندگی انسان‌ها ایفا کند. در پژوهش‌های انجام گرفته بیشتر به مباحث آثار دعا پرداخته و گاه به صورت مخلوط به اسرار هم اشاره شده است. برای مثال امام‌قلی عنایتی در پایان‌نامه «حقیقت دعا و آثار اخلاقی آن از نظر علامه طباطبایی و علامه جعفری» دانشکده الهیات و علوم اسلامی مرکز تهران، فقط به آثار اخلاقی دعا اشاره کرده و درباره اسرار و فلسفه آن نام برده و فقط تحت عنوان «حقیقت دعا از منظر علامه طباطبایی» به چند مورد مانند رابطه خدا با انسان، رابطه انسان با خدا، رابطه دعا و فطرت و ... اشاره کرده است. محسن‌پور و حسنی نیز در مقاله «بررسی تأثیر دعا و نیایش در زندگی انسان از نظر آیات و روایات» در بخش فلسفه دعا و نیایش، به صورت مستقیم فقط به عنوان فطری بودن این رابطه اشاره و بقیه موارد مانند فقر ذاتی، مصداق روشن یاد خدا بودن و روح تضرع و زاری و اظهار خشوع تحت عنوان نیاز انسان به دعا آورده شده است؛ اما حقیقت این است که اسرار ذاتی دعا هستند و از آن انفکاک‌ناپذیرند، در حالی که آثار تحت شرایطی بر دعا مترتب می‌شوند و اگر شرایط محقق نشود، آثار هم به بار نخواهند نشست. پس تفاوت مهمی میان این دو وجود دارد؛ از این رو در تحقیق حاضر اسرار دعا به صورت مستقل مورد تبیین و بررسی قرار می‌گیرند. نتایج به دست آمده از این مقاله گویای آن است که می‌توان میل و رغبت آگاهانه به دعا را ایجاد کرد و تا حدودی از راز تأکید بر دعا پرده برداشت. در این مقاله اسرار دعا با تکیه

بر نظرات علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، طی دو بخش مفهوم‌شناسی و اسرار دعا بررسی و تبیین می‌شود.

مفهوم‌شناسی

در این بخش ابتدا به مفهوم‌شناسی دعا و اسرار پرداخته می‌شود.

۱. دعا

دعا از ریشه «دعو» است؛ چنانکه ابن فارس در معنای آن می‌نویسد: «دعو، اصل واحد و هوان تمیل الشی الیک بصوت و کلام یکون منک» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۷۹)؛ دعا یک معنای اصلی دارد و آن، میل دادن چیزی به سوی خود با صدا و گفتار است» (اکبرزاد و ساکی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴). راغب اصفهانی نیز گفته است: «دعو: الدُّعاء مثل التَّداء؛ یعنی کسی را بانگ زدن و خواندن جز اینکه نداء را در بانگ زدن بدون اضافه کردن اسم آن شخص به کار می‌برند؛ مثل آیا یعنی آهای، ولی دعاء بانگ زدن و خواندن است که پیوسته با اسم طرف همراه است؛ مثل یا فلان و گاهی این دو واژه به جای یکدیگر به کار می‌روند» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۷۶ و ۶۷۷). با توجه به موارد مطرح شده، معنای لغوی مورد نظر دعا در مقاله حاضر صدا زدن و خواندن است.

امام خمینی رحمته الله علیه در معنای دعا می‌فرماید: «دعا، رابطه‌ای است معنوی میان خالق و مخلوق و رشته پیوند عاشق و معشوق. وسیله‌ای است برای دخول در دژ استوار الهی، ریسمان محکمی است برای اتصال انسان خاکی به عالم افلاکی» (طباطبایی، «یک ساغراز هزار: «سیری در عرفان امام خمینی رحمته الله علیه»، پرتال امام خمینی رحمته الله علیه). رهبر معظم انقلاب نیز در این باره می‌فرماید: «دعا یعنی چه؟ یعنی با خدای متعال سخن گفتن. در واقع خدا را نزدیک خود احساس کردن و حرف دل را با او در میان گذاشتن» (برازش، ۱۳۹۰، ص ۲۴). علامه طباطبایی نیز در المیزان معنای دعا و دعوت را توجه دادن مدعو به داعی می‌داند که بیشتر اوقات از جنس الفاظ یا اشاره است و حاجت خواستن در دعا را جز معنا نمی‌داند؛ بلکه متمم معناست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۳۴). همچنین دعا می‌تواند هم به خداوند متعال نسبت داده شود و هم به بندگان. در حالت دوم دعا به این معناست که بنده خود را در مقام

عبودیت و مملوکیت قرار دهد؛ یعنی خدا را بخواند تا رحمت پروردگارش را به خود جلب کند (همان، ج ۱۰، ص ۵۲). بنابراین دعا توجه خداوند را به خود جلب کردن است، نه درخواست حاجت؛ بلکه اول ایجاد رشته وصل است و سپس می‌تواند درخواست را هم شامل شود.

۲. اسرار

«اسرار جمع سرّ و از ریشه (سر) بر پنهان کردن چیزی دلالت دارد و خلاف آشکار است» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۷). واژه سرّ معنای پوشیده را افاده می‌کند و در پژوهش حاضر نیز منظور امر باطنی است که غیر از محسوسات و از حوزه مجردات است. همچنین سرّ بر دو قسم، سرّ مطلق و سرّ مقید دانسته شده است. منظور از اولی مانند علومی است که در خزینه غیب الهی قرار دارند و به حکمت الهی هیچ‌وقت بیرون نمی‌آیند، اما دیگری در محدوده مقدار در می‌آید و به صورت نسبی شهود می‌یابد؛ بدین معنا که برای برخی روشن می‌شود، نه برای همه (یوسفیان، ۱۳۸۷، ص ۸۵). بنابراین اسرار درون ذات هر چیزی است و بدان چیز ویژگی منحصر به فردی می‌بخشد، اما از دیده‌ها نهان و مربوط به عالم غیب است.

اسرار دعا

در این بخش به بررسی اسرار دعا با تکیه بر نظرات علامه طباطبایی در تفسیر المیزان پرداخته می‌شود. با بررسی اسرار دعا در حقیقت فلسفه و حکمت‌هایی که بر دعا مترتب است، تبیین می‌شود. در این بخش فارغ از آثار و نتایجی که دعا به دنبال خواهد داشت، مقصود اصلی دستیابی به اهدافی است که صرفاً در خود دعا موجود است و داعی را در آغاز راه، برخوردار و بهره‌مند می‌کند.

۱. فطرت

یکی از اسرار دعا، مسئله فطرت است. تطابق دعا با فطرت آدمی، یکی از حکمت‌های ذاتی دعاست؛ به این معنا که این حکمت از درون خود دعا می‌جوشد و مانند آثار دعا نیست که حکمت عرضی آن محسوب می‌شوند و از بیرون بر آن عارض شده‌اند. بنابراین اگر آدمی مصداق حقیقی کمال مطلق را پیدا کند، ناخودآگاه شروع به دعا کردن می‌کند (مرزبانی، ۱۳۷۸، ص ۱۱). می‌توان

گفت همین شروع خود به خود دعا کردن، عطر و بوی فطری بودن آن را به مشام می‌رساند؛ چنانکه امام سجاده علیه السلام در فراز چهارم دعای اول صحیفه سجادیه فرموده است که اصل خلقت و آفرینش چنین است که آدمی از درون به سوی خالقش کشش دارد و مصداق تمام و کمال این کشش را می‌توان وقت دعا مشاهده کرد؛ همان وقت که انسان از شدت فقر و نیاز، به غفلت‌های روزمرگی‌اش پشت کرده است و زنگارهای فطرتش را درمی‌نوردد و فقط و فقط دل در گرو مدعو حقیقی خود دارد (امام زین‌العابدین علیه السلام، ۱۳۷۶، ص ۲۸).

۱-۱. خداوند متعال، یگانه ملجا در شدائد به حکم فطرت

«وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا» (اسراء: ۶۷)؛ «و چون در دریا به شما خوف و خطری رسد، به جز خدا همه را فراموش می‌کنید، ولی همین که خدا شما را نجات داد باز از خدا روی می‌گردانید که انسان کفرکیش و ناسپاس است». اینکه انسان خدای را در بیچارگی‌ها می‌خواند، ولی در خوشی‌ها از او اعراض می‌کند؛ به این معناست که انسان همیشه به وسیله فطرتش به سوی خدا هدایت می‌شود. پس حتی اعراض برخی از او، باز نشانه بودن اوست؛ زیرا اگر چیزی در ذات فطرت آدمی نبود، دیگر اعراض معنا نداشت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۱۲). در روایت نیز آمده است که «شخصی منکر خدا از امام صادق علیه السلام دلیلی بر اثبات خدا خواست. حضرت پرسید: آیا تا کنون سوار کشتی شده‌ای که دچار حادثه شود؟ گفت: آری؛ یک بار در سفری دریایی کشتی ما متلاشی شد و من بر تخته پاره‌ای سوار شدم. امام علیه السلام پرسید: آیا در آن هنگام دل تو متوجه قدرتی بود که تو را نجات دهد؟ گفت: آری. امام علیه السلام فرمود: همان قدرت غیبی، خداست» (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۵).^۱

پس چه سری از این بالاتر که آدمی با دعا به آغوش فطرت برمی‌گردد؛ چرا که فطرت

۱. «مَا قَالَ رَجُلٌ لِلصَّادِقِ علیه السلام: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ ذُنِّي عَلَى اللَّهِ مَا هُوَ فَقَدْ أَكْثَرَ عَلَيَّ الْمُجَادِلُونَ وَ حَبَرُونِي. فَقَالَ لَهُ يَا عَبْدَ اللَّهِ هَلْ رَكِبْتَ سَفِينَةً قَطُّ؟ قَالَ نَعَمْ. قَالَ فَهَلْ كُسِرَتْ بِكَ حَيْثُ لَا سَفِينَةَ تُنْجِيكَ وَ لَا سَبَاحَةَ تُغْنِيكَ؟ قَالَ نَعَمْ. قَالَ فَهَلْ تَعَلَّقَ قَلْبُكَ هُنَالِكَ أَنَّ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُخْلِصَكَ مِنْ وَرَطَتِكَ؟ قَالَ نَعَمْ. قَالَ الصَّادِقُ علیه السلام: فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ الْقَادِرُ عَلَى الْإِنِّجَاءِ حَيْثُ لَا مُنْجِيَ وَ عَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثُ لَا مُغِيثَ».

انسان‌ها بر مبنای توحید بنا شده است؛ یعنی خداوند در وجود انسان‌ها قابلیت هدایت شدن به خودش را قرار داده است، اما اگر موانع از بالفعل شدن این استعداد بالقوه جلوگیری کنند؛ سرپوشی روی این حقیقت قرار داده می‌شود، ولی در مواقع سختی‌ها و خطرات که موانع کنار زده می‌شود و نور حقیقت جلوه‌گری می‌کند، انسان‌ها به ذات خود برمی‌گردند و از درون جان تنها معبود واقعی را می‌خوانند.

۱-۲. خداوند متعال، یگانه رافع عیوب و نقائص به حکم فطرت

«رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۲۳)؛ «پروردگارا! ما بر خود ستم کردیم و اگر تو ما را نبخشایی و به ما رحم نکنی، مسلماً از زیانکاران خواهیم بود». انسان یا هر موجود دیگر بنا بر فطرتش می‌داند که برای بقا اگر عیب و نقصی دارد یا عارضش شده، تنها جبران‌کننده خداوند است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۷۸).

برای اصلاح مفاسد، اولین مرحله اعراض از غرور و اعتراف به خطاست و این چنین فرد معترف در مسیر تکامل قرار می‌گیرد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۲۷). پس وقتی غبار انحرافات از فطرت انسان پاک شود، فطرت توحیدی جلوه‌گر می‌شود و انسان درک می‌کند که مخالفت با فرمان خدا در واقع مخالفت با سعادت و تکامل خودش است (قرائی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۱). پس برای رفع نقایص ناشی از این مخالفت چه کسی سزاوارتر از خود خداوند است که بتوان به درگاهش رو آورد. آدمی در مواقع سختی‌ها و خطرات که امیدش از همه جا قطع می‌شود، وجودش را با نور فطرت خدا جویش روشن می‌کند و رفع مشکلاتش را از او می‌خواهد. همچنین در رفع کمبودها و انحرافاتش که باعث محرومیت از زندگی سعادت‌مندانه‌اش می‌شود هم فطرتاً تنها خداوند را منجی می‌داند و او را می‌خواند.

۲. عبادت

افتخار بزرگ رسول اکرم ﷺ که روزانه چند بار در تشهد نمازها بیان می‌شود، عبد و بندگی در محضر خداوند است که حتی بر رسالت‌شان مقدم است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز عزت را در همین امر خلاصه کرده است که بنده خداوند باشد: «إِلَهِي كُنْ بِي عَزَّاءً أَنْ أَكُنْ لَكَ عَبْدًا» (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۸۶)؛ «معبودم مرا این عزت بس است که بنده تو باشم». به راستی

سرّ عبد بودن چیست که هر چه رتبه و مقام آدمی بالاتر می‌رود، بیشتر در اقیانوس بندگی غوطه‌ور می‌شود و چه بسا که همه مقامات را از همین بوسه بر آستان بندگی دارد؟ یکی دیگر از اسرار دعا، جنبه عبادی بودن آن است. در واقع داعی در همان حال که دست و لب به دعا می‌گشاید، در حکم عبدی است که معبودش را پرستش می‌کند. عابد در عبادت، سر تعظیم در مقابل معبودش فرو می‌آورد و بندگی خود را اعلام می‌کند؛ چنانکه داعی در محضر مدعو نداری خود را اعلام می‌کند و او را که داراست، می‌خواند.

۲-۱. علت روی آوردن به خداوند

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (انعام: ۷۹)؛ «من روی آوردم به کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است، در حالی که میانه‌رو هستم و از مشرکان نیستم». روی آوردن وجه، کنایه از عبادت است که آن هم دعا و رجوع است؛ یعنی با عبادت فقط و فقط به سوی خدا روی می‌آورم؛ زیرا آنچه در عبودیت لازم است، وابستگی مربوط در نیرو و اراده به رب خودش و رجوه به او در تمام امور است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۶۸). شرط اول در عبادت، رویکرد بنده بر آستان معبود و بعد از آن سر فرود آوردن در این آستان است. امام سجاده علیه السلام نیز در صحیفه سجادیه درباره این موضوع فرموده است: «فَأَقْبَلْ خَوْكَ مُؤْمِلًا لَكَ، مُسْتَحْيِيًا مِنْكَ، وَوَجَّهْ رَغْبَتَهُ إِلَيْكَ ثِقَةً بِكَ، فَأَمَّاكَ بِطَمَعِهِ يَقِينًا» (امام زین العابدین علیه السلام، ۱۳۷۶، ص ۱۴۰)؛ پس با دلی امیدوار و رویی شرمسار به سوی تو روی آورده و از روی اطمینان به تو با شوق و رغبت متوجه تو شده». با بررسی آیه شریفه و ادعیه در صحیفه سجادیه، مشخص شد که روی آوردن وجه از مصادیق عبادت است؛ یعنی هم چنانکه بنده موقع عبادت در مرحله اول رو به خداوند می‌آورد و او را برای تخاطب انتخاب می‌کند، این حالت در دعا هم عینیت می‌یابد؛ زیرا داعی در دعا ابتدا روی خود را متوجه مدعو خود می‌کند و سپس شروع به مناجات می‌نماید.

۲-۲. دعا مساوی عبادت

﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (یونس: ۲۵)؛ «خدا [با زبان قرآن و زبان خلقت] بندگان را به سوی دارالسلام دعوت می‌نماید و از میان آنان هر که را بخواهد، به

سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند». علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه، بحث یکی بودن دعا و عبادت را بیان کرده است. ایشان معتقد است بنده در عبادت به مذلت و بندگی اقرار می‌کند تا خداوند صاحب ربوبیت را به خود جلب کند. در دعا نیز عین عمل همین انجام می‌شود و بنده با خواندن خدای خود و خود را در مقام عبودیت قرار دادن، رحمت او را به سوی خود جلب می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۵۲ و ۵۳)؛ چون دعا اظهار خضوع و تسلیم شدن در برابر خداوند است، پس عبادت است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۶).

همان‌گونه که عبادت سه قسم (خوف و شوق و حب) است، دعا هم سه قسم دارد. برای مثال دعا از روی خوف: «خدایا ما را از جهنم برهان»، دعا از روی شوق: «خدایا بهشت را روزی مان بفرما» و دعا از روی عشق به خداوند: «خدایا شیرینی محبت را به ما بچشان» (<http://www.portal.esra.ir>). ابوجعفر امام باقر (ع) فرموده است: «کلام خداوند عز و جل که می‌گوید: حقا آنان که از پرستش من سر برتابند به زودی با رسوایی و خواری وارد دوزخ گردند. عبادت و پرستش یعنی دعا و نیایش. نیایش بالاترین جلوه پرستش است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۶۶). روشن است هر آنچه از نکات مثبت در عبادت وجود دارد، در دعا هم موجود است؛ نکاتی همچون اعتراف به ذلت و خضوع، جلب رب و رحمتش و از طرف دیگر حالاتی همچون تکبر و غرور مطرود هر دو است.

۲-۳. تجسم تذلل و درخواست عابد از معبود

«قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يُضَرُّونَ» (شعرا: ۷۲ و ۷۳)؛ «گفت: آیا وقتی آن‌ها را می‌خوانید، صدای شما را می‌شنوند یا سودتان دهند یا زیان زنند؟». اعتراض حضرت ابراهیم (ع) بر بت پرستی از دو نگاه مورد نظر است که در نگاه اول عبادت یعنی مجسم ساختن تذلل و درخواست عابد از معبود است که بدون دعا ممکن نمی‌شود؛ یعنی عابد باید معبودش را طوری بخواند که معبود بشنود؛ پس پرستش صنم (بت) ناشنوا بی‌معنی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۳۹۴).

از آنجا که در آیات به دعا کردن امر شده است؛ پس اطاعت فرمان الهی هم عبادت به شمار می‌رود و در روایات نیز اصل عبادت، دعا کردن و حاجت طلبیدن قرار داده

شده است (امین، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۲۸۸). زبان حال عابد در عبادت، همان زبان قال داعی در دعاست؛ زیرا بنده، سراپا نیاز و فقر است؛ پس وقتی در پیشگاه الهی حاضر می‌شود، با مشاهده بی‌نیازی خداوند دست نیازش به آستان بی‌نیاز بلند می‌شود. پس می‌توان گفت عظمت دعا و نیایش به قدری است که حتی اصل در عبادات به شمار می‌رود و عبادت، بدون دعا متصور نیست؛ چرا که روح و حقیقت هر عبادتی، عینیت یافتن نیازمندی و گدایی در آستان بی‌نیاز است.

۴-۲. اخلاص در عبادت

﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (غافر: ۶۵)؛ «او زنده زندگی بخش است. معبودی به جز او نیست؛ پس تنها همورا بخوانید و دین را خالص برای او سازید. همه ستایش‌ها و ویژه خدا پروردگار جهانیان است». ذیل آیه درباره معنای جمله «هُوَ الْحَيُّ» آمده است که تنها خدای تعالی حیاتی دارد که مرگ در او راه ندارد؛ پس خدای تعالی حی بالذات است و هر زنده دیگری را او حیات داده است؛ پس کسی مستحق به عبادت است که حیات ذاتی داشته باشد و او خدای تعالی است و از این رو دنبال جمله فرمود: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ و این دو جمله، مقدمه برای جمله بعدی است که در آن امر به دعا می‌کند. البته خواندن خدا به توحید در حالی که دین را برای او خالص کنند، بدون هیچ شریک؛ زیرا فقط او حی بالذات و فقط او ذاتاً مستحق پرستش است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۲۴ و ۵۲۵).

عبادت حقیقی یعنی بنده در عبادتش خلوص داشته باشد و این یعنی خود را در حضور معبودش بداند، بدون امید به دیگری و یا ترس از دیگری و نیز لحظه‌ای از عبادت کردن خود، غافل و غایب نباشد؛ چنانکه امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجادیه فرموده است: «وَأَنْ تُغْنِيَنِي عَنْ كُلِّ شَيْءٍ عِبَادَتِكَ» (امام زین العابدین علیه السلام، ۱۳۷۶، ص ۵۲۶)؛ و مرا با بندگی‌ات از هر چیز بی‌نیاز کنی؛ یعنی بنده حقیقی از سویی در مرتبه بالای نیاز به درگاه معبودش و از سوی دیگر بی‌نیاز از سایر مخلوقات است (سبحانی‌نیا و عارفی، ۱۳۹۹، ص ۴۷). در دعا نیز چنین است و یکی از شرایط دعای حقیقی، این است که فقط و فقط مخاطبش خداوند باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶). از نظر علامه جوادی آملی انسان افزون بر اینکه در

دعا به قصد خود می‌رسد، از ثواب نیز برخوردار می‌شود؛ زیرا دارد عبادت می‌کند مانند نمازهای مستحبی؛ زیرا انسان نیاز را احساس کرده است که فقط خداوند رافع آن، و همین معرفت عبادت است و این معرفت باعث شده است که او تنها به خدا رجوع کند، نه کس دیگر (http://www.portal.esra.ir). بنابراین می‌توان به طور خلاصه گفت که اخلاص در دعا از مصادیق اخلاص در عبادت است که در آن داعی از همه می‌برد و تنها و تنها چشم به خداوند دارد.

از بررسی آیات روشن شد که دعا به دلیل نقش با اهمیتی که در عبادت‌ها ایفا می‌کند، بالاترین جلوه و حتی اصل عبادت به شمار می‌رود. از نقش‌های دعا می‌توان به دوری از انانیت و تکبر داعی آن اشاره کرد که در مقابل مدعو خویش اظهار مذلت می‌کند. همچنین خلوص در عبادت که رمز تأثیرگذاری آن به شمار می‌رود، هم در دعا ساری و جاری است؛ چرا که داعی با قطع نظر از دیگران، فقط رو به سوی مدعو خود دارد.

۳. به یاد خداوند بودن

یکی دیگر از اسرار دعا، یادآوری خداست؛ زیرا دعا از روش‌های یاد کردن خداست. «زنده نگه داشتن یاد خدا در دل، غفلت را - که مادر همه انحراف‌ها و کجی‌ها و فسادهای انسان غفلت از خداست - می‌زداید. دعا غفلت را از دل انسان می‌زداید، انسان را به یاد خدا می‌اندازد و یاد خدا را در دل زنده نگه می‌دارد. بزرگ‌ترین خسارتی که افراد محروم از دعا مبتلای به آن می‌شوند، این است که یاد خدا از دل آن‌ها می‌رود. نسیان و غفلت از خدای متعال برای بشر بسیار خسارت‌بار است» (برازش، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵).

۳-۱. استمرار بر دعا

﴿وَاصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِیِّ یُرِیدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عِینُکَ عَنْهُمْ تُرِیدُ زِینَةَ الْحَیَاةِ الدُّنْیَا وَلَا تُطِيعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَکَانَ أَمْرُهُ قُرْطًا﴾ (کهف: ۲۸)؛ «با کسانی که بامداد و شب‌انگاه پروردگار خویش را می‌خوانند و رضای او را می‌جویند، با شکیبایی قرین باشد و دیدگانت به جستجوی زیور زندگی دنیا از آن‌ها منصرف نشود. اطاعت مکن کسی را که دلش را از یاد خویش غافل کرده‌ایم و هوس خود را پیروی کرده و کارش زیاده‌روی است».

علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه مقصود از خواندن صبح و شام را استمرار بر دعا و عادت کردن به آن بیان کرده‌اند؛ طوری که دائماً به یاد خدا هستند و او را می‌خوانند؛ چنانکه امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجادیه یاد خدا را از خدا درخواست می‌فرماید: «اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَفَرِّغْ قَلْبِي لِمَحَبَّتِكَ، وَاشْغَلْهُ بِذِكْرِكَ» (امام زین العابدین علیه السلام، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴)؛ خدا یا! بر محمد و آلش درود فرست و قلبم را خلوتگاه محبت خود ساز و به یاد خود مشغول دار». پس استمرار و عادت بر دعا باعث می‌شود یاد خدا همواره در دل انسان زنده نگه داشته شود و آدمی لایق همنشینی با رسول خدا صلی الله علیه و آله شود.

۳-۲. کثرت یاد خدا، سبب دعا

«فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاسْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ» (بقره: ۱۵۲)، «پس مرا به یاد آرید تا به یادتان آورم و شکرم بگذارید و کفران نعمتم نکنید». در کتاب عدة الداعی روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است که حضرت فرمود: «خدای سبحان فرموده است: اگر بفهمم که اشتغال به من بیشتر اوقات بنده‌ام را گرفته است، شهوتش را هم به سوی دعا و مناجاتم بر می‌گردانم...» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۱۳). همان‌گونه که دعا کردن موجب یادآوری خداست، طبق روایت ذکر شده کثرت یاد خداوند نیز به دعا می‌انجامد؛ زیرا آدمی هر آنکه به یاد منشأ نیکی‌ها و خوبی‌ها باشد، خود نیز به آن‌ها سوق پیدا می‌کند و مانع ارتکاب گناه و ناپاکی‌ها و برخوردار از عنایت الهی می‌شود؛ گویی در حال عبادت و به معنای دیگر در حال دعاست؛ چرا که هدف در آن‌ها نیز جلب رحمت الهی است.

۳-۳. یاد خدا در کنار یاد قیامت

«إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ * وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۵۹ و ۶۰)؛ «قیامت به طور قطع، آمدنی است و هیچ شکی در آن نیست، ولیکن بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند. پروردگارتان این دعوت را کرد که مرا بخوانید تا استجاب کنم؛ به درستی کسانی که از عبادت من استکبار می‌ورزند، به زودی با کمال ذلت داخل جهنم خواهند شد». ذیل آیات در هر آیه یک تذکر داده شده است. در آیه اول درباره آمدن قیامت و در آیه دوم، دعوتی است از خدا به همه بندگان؛

دعوتی به دعا و خواندن او (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۱۹). خداوند متعال در کنار یاد قیامت که بهترین وسیله غفلت زدایی است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۲۷)، خواندن خداوند در قالب دعا و عبادت را هم متذکر شده است. بنابراین واضح است که به یاد خدا بودن، از دیگر اسرار دعاست تا از این راه حجاب غفلت ها کنار کشیده شود.

۴. عرض حال در پیشگاه الهی

«یکی دیگر از اسرار دعا عرض حال و گفتگو و درد دل کردن بنده در پیشگاه الهی است. حرف زدن با پروردگار، تضرع کردن، با خدای متعال سخن گفتن، نزد خدای متعال عذرخواهی و توبه و استغفار کردن، برای انسان یکی از مقاصد و هدف هاست. این، بالاترین جنبه هایی است که در دعا وجود دارد» (برازش، ۱۳۹۰، ص ۲۸).

۴-۱. عرض حال و طمع به مهربانی خدا

﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (انبیاء: ۸۳)؛ «و به یاد آری یوب را وقتی که ندا کرد، پروردگارا! مرض مرا از پای در آورده و تو مهربان ترین مهربانانی». اینجا سکوت از خود حاجت، بهترین کنایه از عدم نیاز حاجت به صراحت است؛ زیرا هضم نفس و نیز ذکر مریضی و ذکر صفت ارحم الراحمین کفایت می کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۱۰ و ۴۱۱). حضرت ایوب علیه السلام رفع ضرر را به صورت مستقیم از خداوند درخواست نکرد؛ بلکه به گونه ای دعا کرد که خداوند خود آگاه است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۴۸۳). عرض حال نزد خداوند برای بیان صریح حاجت نیست؛ بلکه در واقع پوشیده گویی است که یکی از آداب انبیا در دعا کردن است و نمونه هایی هم در قرآن مجید آمده است. البته در این کنایات طمع به صفاتی که از مقام خداوند ناشی می شود نیز قابل برداشت است.

۴-۲. عرض حال و توقع مغفرت

﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (اعراف: ۲۳)؛ «پروردگارا! ما بر خود ستم کردیم و اگر تو ما را نبخشایی و به ما رحم نکنی، مسلماً از زیانکاران خواهیم بود». در پیشگاه ربوبیت الهی حاجت به درخواست نیست؛ بلکه صرف عرض حال کفایت می کند

و بهتر نیز است؛ از همین رو آن دو «فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا»؛ «پس ببخش ما را و بر ما رحم کن» را بر زبان نیاوردند. شاید علت قوی تر این باشد که به دلیل مخالفت شان، در خود اعتباری ندیدند که درخواست حاجت نمایند؛ بلکه با گفتن ربنا در عین معترف بودن به ظلم، اعلام کردند که توقع مغفرت دارند (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۷۸). اولین مرحله برای اصلاح مفاسد، اعراض از غرور و اعتراف به خطاست و این چنین فرد معترف در مسیر تکامل قرار می گیرد. حضرت آدم علیه السلام و همسرش تقاضای عفویشان را به گونه ای با آداب مطرح کردند که از بیان مستقیم خودداری نمودند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۲۷). «أَتَيْتُكَ مَقْرَأًا بِالْجُرْمِ وَالْإِسَاءَةِ إِلَى نَفْسِي، أَتَيْتُكَ أَرْجُو عَظِيمَ عَفْوِكَ الَّذِي عَفَوْتَ بِهِ عَنِ الْخَاطِئِينَ... (امام زین العابدین علیه السلام)، ۱۳۷۶، ص ۲۳۶؛ بلکه در حالی به سویت آمدم که به گناه و بدی در حق خود اقرار دارم، به سویت آمدم در حالی که به عفو عظیمی که شامل حال خطاکاران کرده ای، چشم دوخته ام...». آنچه از این مطالب برمی آید اعتراف بندگان به اشتباهات شان در عرض حال در پیشگاه خدایی است، اما اعترافی سازنده که در عین حال توقع مغفرت و تکامل را هم در خود دارد.

۳-۴. عرض حال و اعتراف

«وَذَا التَّوْنِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء: ۸۷)؛ «و به یاد آر رفیق ماهی (یونس) را وقتی که از میان قوم خود به حال خشم بیرون شد و خیال می کرد ما نمی توانیم راه را بر او تنگ گیریم تا آنکه در ظلمات شکم ماهی به زاری گفت: پروردگارا! معبودی جز تو نیست؛ منزهی تو. اعتراف می کنم که حقا من از ظالمین بودم». حضرت یونس علیه السلام در مناجاتش پس از اقرار به «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ»، ماجرای قومش را به یاد می آورد و ظلم را برای خود ثابت و در برابر پروردگارش را با بیان «سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» منزه می داند. ایشان شرمندگی خود را با عدم اظهار حاجت درونی اش که بازگشت به مقامش بود، نشان داد؛ چرا که در خود چنین استحقاقی ندید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۱۰). «وَهَا أَنَا ذَا بَيْنَ يَدَيْكَ صَاحِرًا ذَلِيلًا خَاضِعًا خَاشِعًا مُعْتَرِفًا بِعَظِيمِ مِنَ الذُّنُوبِ... (امام زین العابدین علیه السلام)، ۱۳۷۶، ص ۲۲۲؛ و اینک من در برابرت خوار و ذلیل و خاضع و خاشع و ترسان

و معترف به گناهان بزرگی هستم...». در تمام این ادعیه گفتگو و مناجاتی که با پروردگار انجام شده است، برای اقرار و اعتراف به اشتباهات و خطاها از ناحیه بنده است؛ به گونه ای که بنده به ظلم خود پی می برد، در محضر حق اظهار ندامت می کند و ساحت او را از خطای خویش منزه می دارد. با توجه به دعا‌های مطرح شده از زبان برخی پیامبران (علیهم السلام) در قرآن مجید، چنین به دست می آید که یکی از اسرار و فلسفه دعا، بیان حال و اوضاع داعی در مظهر خداوند است. همین که بنده ناچیز می تواند به درگاه الهی بار یابد و با او هم صحبت شود، مهم ترین هدف هاست؛ چرا که همیشه دعا برای حاجت خواهی نیست؛ بلکه گاه خود دعا حاجت می شود.

۵. امر و فرمان خداوند

یکی دیگر از اسرار دعا، دستور خداوند متعال به دعاست. «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْجِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف: ۱۸۰)؛ «خدا را نام های نیکوتر است. او را بدان ها بخوانید و کسانی را که در نام های وی کجروی می کنند، واگذارید. به زودی سزای اعمالی را که می کرده اند، خواهند دید». علامه طباطبایی از میان نظرات مفسرین، دعوت به معنای عبادت را - که کلام خداوند در موارد مختلف که دعای خود او را ذکر می کند، آن را تأیید می کند - انتخاب کرده است. پس معنای آیه چنین است که خدا را عبادت کنید با اعتقاد به اینکه او متصف به اوصاف حسنه و معانی جمیله ای است که این اسماء بر آن دلالت دارد. برای مثال آیه «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰)؛ «پروردگارتان این دعوت را کرد که مرا بخوانید تا استجابت کنم؛ به درستی کسانی که از عبادت من استکبار می ورزند، به زودی با کمال ذلت داخل جهنم خواهند شد»، ابتدا دعا را ذکر کرده و بعد عبادت را بدل از دعا آورده و فهمانده است که عبادت و دعا، یکی هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۵۰). این آیه دعوتی از جانب خداوند متعال به همه بندگانش، یعنی دعوت به دعا و خواندن اوست. علامه طباطبایی در ذیل این آیه به دعای ۴۵ صحیفه سجادیه اشاره کرده اند: «پروردگارتان این دعوت را کرد که مرا بخوانید تا استجابت کنم؛ به درستی کسانی که از عبادت من استکبار می ورزند، به

زودی با کمال ذلت داخل جهنم خواهند شد و در این کلام شریف دعا و خواندن خود را عبادت، و ترك آن را استكبار خواندی و تاركین را به دخول در جهنم با خواری تهدید فرمودی» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۱۹) زبان حال اولیای خاص الهی که تسلیم محض هستند، به خداوند این است که خدایا چون تو دستور دادی دعا کنید، ما اطاعت می‌کنیم؛ می‌خواهی بدهی یا ندهی. این چنین نیست که اگر ندهی، گله کنیم. در واقع این‌ها کسانی هستند که دعا را به عنوان تأدب در برابر دستور الهی و به خاطر عبادت بودنش انجام می‌دهند (<http://www.portal.esra.ir>). از مجموع مطالب در این عنوان می‌توان دستور خداوند متعال به دعا را یکی دیگر از اسرار و فلسفه‌های دعا دانست؛ چرا که در فرمان‌های الهی همیشه نفع و صلاح بنده مورد توجه قرار می‌گیرد.

۶. احتیاج و نیاز ذاتی بنده

نیاز ذاتی بنده، یکی دیگر از اسرار دعا است؛ بدین معنا که اقتضای بنده، بودن احتیاج همیشگی به پروردگار است. قرآن مجید دعای حضرت ابراهیم علیه السلام را چنین نقل کرده است: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (ابراهیم: ۳۵)؛ «به یاد آور زمانی که ابراهیم گفت: پروردگارا! این شهر را امن گردان و من و فرزندانم را از اینکه بتان را عبادت کنیم، بر کنار دار». درخواست بنده و سؤال او از احتیاج ذاتی او ناشی می‌شود، نه نداشتن؛ یعنی اگر حاجتش را به دست آورد، دیگر سؤالش بی‌معنا نمی‌شود؛ بلکه حتی در صورت دارا بودن حاجتش باز ذاتاً محتاج پروردگاری است که مالکیتش قبل و بعد از دادن حاجت ذره‌ای متفاوت نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۱۰۷). در تأیید این فرمایش می‌توان به تفسیر جمله «وَيَا مَنْ لَا تَنْقُطُ عَنْهُ حَوَائِجُ الْمُحْتَاجِينَ». (امام زین العابدین علیه السلام، ۱۳۷۶، ص ۶۸)؛ ای کسی که حوائج نیازمندان از او قطع نمی‌شود» اشاره کرد که نیازمندان همواره محتاجند که به پیشگاه خداوند روند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۰۳). امام حسین علیه السلام نیز در دعای عرفه فرموده است: «أَنَا الْفَقِيرُ فِي غِنَايَ فَكَيْفَ لَا أَكُونُ فَقِيرًا فِي فَقْرِي؛ خداوند! من آن زمان که در ظاهر غنی باشم، فقیرم؛ پس در حالی که فقیرم، چگونه فقیر نباشم؟». این سخنان گهربار، تداعی‌گر این حقیقت است که آدمی هر اندازه هم به حاجاتش دست یافته

باشد، باز هم به منبع فیض محتاج خواهد بود و اگر لحظه‌ای این رابطه قطع شود، همه از بین خواهند رفت (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۳۰۴ و ۳۰۵). بنابراین نیاز ذاتی آدمی سبب می‌شود که همواره به سمت پروردگار خویش داعی باشد؛ چرا که پروردگار بی‌نیاز مطلق است و بنده نیازمند مطلق و این نیاز ذاتی می‌طلبد که انسان با وجود دست‌یابی به حاجت نیز باز داعی درگاه پروردگارش باشد.

۷. اقرار به یگانگی خداوند

اقرار به توحید، یکی دیگر از اسرار دعاست. در این رابطه به‌ویژه می‌توان به ادعیه معصومین علیهم‌السلام اشاره کرد که سرشار از معارف الهی و اسلامی هستند. برای مثال دعای اول صحیفه سجادیه در تحمید و نیز خطبه اول نهج البلاغه که با زبان دعا معارف را بیان کرده و افزون بر تزکیه، به فکر تعلیم هم بوده‌اند (برازش، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰-۹۷).

۷-۱. خداوند متعال، یگانه دارنده جمیع صفات مدعو

«قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (مائده: ۷۶)؛ «بگو آیا می‌پرستید به غیر خدا چیزی را که مالک نفع و ضرری برای شما نیستند و حال آنکه خداوند شنوا و دانا است؟!». مجموع این آیه، حجتی برای این است که چرا تنها خدای سبحان باید عبادت شود؟ حجت اول به این نکته اشاره دارد که عبادت چیزی که مالک هیچ چیز نیست، صحیح نیست؛ چرا که انگیزه اله گرفتن و آن را پرستیدن برای دفع ضرر و جلب خیر است؛ پس باید معبود صاحب و مالک نفع و ضرر باشد. حجت دوم نیز به این نکته اشاره دارد که خدای سبحان تنها معبودی است که شنوا و جوابگوی هر سائل و دانای به هر حاجتی است و جز او کسی این چنین نیست؛ پس هیچ شریکی نباید برایش قائل شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۱۰). در برابر کسی باید نیایش و کرنش کرد که بر اصول نعمت‌ها و سود و زیان و آفرینش و حیات بخشی و روزی قادر باشد. واضح است که جز خدا کسی بر این امور قادر نیست. بنابراین جز او کسی شایسته پرستش نخواهد بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۳۶).

«فَإِنَّتِ يَا مَوْلَايَ دُونَ كُلِّ مَسْئُولٍ مَوْضِعُ مَسْئَلَتِي وَ دُونَ كُلِّ مَطْلُوبٍ إِلَيْهِ وَلِيَّ حَاجَتِي، أَنْتَ

الْمَخْصُوصُ قَبْلَ كُلِّ مَدْعُوٍّ بِدَعْوَتِي، ... لَكَ - يَا إِلَهِي - وَخِدَانِيَّةُ الْعَدَدِ وَمَلَكَهَةُ الْقُدْرَةِ الصَّمَدِ (امام زین العابدین علیه السلام، ۱۳۷۶، ص ۱۳۴)؛ پس ای مولای من! مرجع خواهش من تویی، نه هیچ مسئول دیگر و برآورنده نیازم تویی، نه هیچ مطلوب الیه دیگر؛ پیش از آنکه کسی را بخوانم، تو را می خوانم و بس ... الهی! تنها تو راست وحدانیت و یگانگی و ملکه قدرت بی نیاز». در مجموع باید در برابر کسی نیایش و کرنش کرد که بر سود و زیان و حیات بخشی قادر باشد که جز خدا کسی قادر نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۳۶)؛ زیرا تنها مالک مطلق توان دفع ضرر و جلب خیر را خواهد داشت و تنها کسی توان حیات بخشی به دیگران را دارد که از حیات بالذات برخوردار باشد و تنها خداوند از این صفات برخوردار است و بقیه مملوک خدا هستند و حیات محدود و موقت خود را از ذات او می گیرند. هموست که یگانه شنوای هر سائل و دانای به هر حاجت است.

۷-۲. خداوند، یگانه منجی در مشکلات و خطرات

﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَأَنْتُمْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (انعام: ۶۳)؛ «بگو چه کسی می رهاوند شما را از تاریکی های صحرا و دریا، می خوانید او را به زاری و پنهانی و می گوئید: اگر خدا برهاند ما را از این شداید، البته از شکرگزاران خواهیم بود». یکی از دلایل توحید، این است که انسان هنگام درماندگی و ناچاری بر اساس فطرت خویش به خداوند متعال متوسل می شود؛ چرا که به این احساس می رسد که یگانه وسیله از میان برنده گرفتاری اش اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۹۱). آن ها هنگام گرفتاری و ترس، خدای یکتا را خالصانه می خوانند و عهد می بندند که پس از نجات خدا را سپاسگزارند، اما همان گونه که علم هم ثابت کرده است، شخصیت و اراده ضعیف بر حسب شرایط مانند آب که به رنگ کاسه در می آید، تغییر می کند؛ آنان نیز پس از رسیدن به امنیت مشرک می شوند (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۱۹). بنابراین فطرت انسان ها بر مبنای توحید بنا شده است؛ یعنی خداوند در وجود انسان ها قابلیت هدایت شدن به خودش را قرار داده است، اما اگر عواملی مانع بالفعل شدن این استعداد بالقوه شوند، سرپوشی روی این حقیقت قرار داده می شود. این در حالی است که هنگام سختی ها و خطرات که موانع کنار

زده می شود و نور حقیقت جلوه گری می کند، انسان ها به ذات خود برمی گردند و از درون جان تنها معبود واقعی را می خوانند و به یگانگی خداوند اقرار می کنند.

۷-۳. بندگی خدا، راه فرارناپذیر

﴿فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (انبیاء: ۸۷)؛ «تا آنکه در ظلمات شکم ماهی به زاری گفت: پروردگارا معبودی جز تو نیست، منزهی تو؛ اعتراف می کنم که حقا من از ظالمین بودم». تمام بلایای حضرت یونس علیه السلام به این دلیل بود که پندارش برایش مجسم شود و بفهمد که خداوند سبحان قادر بر گرفتن او و زندانی کردنش است و او جز به سوی خود خداوند گریزگاه ندارد تا آنکه با گفتن ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾ به معبود بودن خداوند و ناگریز بودن از بندگی او اقرار کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۰۹). «فَالَيْكَ أَفْوَ وَمِنْكَ أَخَافُ وَ بِكَ أَسْتَغِيثُ ... (امام زین العابدین علیه السلام، ۱۳۷۶، ص ۲۵۶)؛ زیرا به سوی تو می گریزم و از تو می ترسم و از حضرتت فریادرسی می نمایم ...». از آیه مورد بحث و دعای صحیفه سجادیه می توان چنین نتیجه گرفت که انسان ها از هر که و هر چه هم که فرار کنند، نمی توانند از خداوند و بندگی او فرار کنند؛ زیرا همه راه ها به او ختم می شود، به یژه در مواقع سختی است که این مسئله برای انسان محقق می شود که جز خداوند گریزگاهی نیست. پس بالطبع نمی توان از او گریزان بود. اینجاست که زبان به اقرار یگانگی خداوند گشوده می شود. بنابراین داعی با دعا به درگاه الهی اعلام می کند که یگانه حلال مشکلات و چاره ساز امور من اوست و همین امر یعنی او مقرر به یکتایی خداوند است، وگرنه می توانست داعی درگاه دیگری باشد.

۸. اعتراف به ربوبیت پروردگار

اسم رب پس از لفظ جلاله الله بیشترین کاربرد را در قرآن دارد و نزدیک به ۹۰۰ مرتبه تکرار شده است. تمام معنای این واژه در قرآن و حدیث، ناظر به ربوبیت الهی است؛ یعنی خداوند جهان را آفریده است و مالک و سید حقیقی اوست. اصلاح تکوینی و تشریعی فقط به دست اوست که بر هیچ موجود دیگری قابل انطباق نیست و مختص خداوند است (ترابی، ۱۳۸۹، ص ۱۵).

۸-۱. ربوبیت: دستاویزی برای آشتی با خدا

«رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۲۳)؛ «پروردگارا! ما بر خود ستم کردیم و اگر تو ما را نبخشایی و به ما رحم نکنی، مسلماً از زیانکاران خواهیم بود». هنگامی که حضرت آدم علیه السلام و حوا علیها السلام مورد امتحان قرار گرفتند و به بلا گرفتار شدند، ناامید نشدند؛ بلکه به صفتی از صفات حضرت حق که در هر حال بنده را با خدای سبحان آشتی می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۷۷) و دافع هر شر و جالب هر خیر است، متوسل شدند و آن، همان ربوبیت است. اولین مرحله در اصلاح مفاسد، اعراض انسان از غرور و اعتراف به قصور خویش است؛ اعترافی سازنده و در مسیر کمال (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۲۷). پس به جاست که با به میان آوردن ربوبیت حضرت حق، هم فساد گذشته را رفع کنند و هم در فکر تکامل آینده باشند؛ چرا که بخشش از شئون ربوبیت است و زمینه پرورش را در خود دارد (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۵۵). مقام ربوبی حضرت حق شامل ولایت بر بندگان است؛ پس بنده در هر حال و حتی در شرایطی که خطا و اشتباهی از او سر زده است و خود را سزاوار خشم الهی می‌بیند، التجای به پروردگارش کلید نجات اوست.

۸-۲. ربوبیت: سزاوار مقام خداوندی

«اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ * عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» (رعد: ۸ و ۹)؛ «خدا می‌داند که هر موجود حامله‌ای چه بار دارد و رحم‌ها چه کم و زیاد می‌کنند و همه چیز نزد او به اندازه است. دانای غیب و شهود و بزرگ و متعال است». این آیه با آیه بعدش مانند دنباله‌ای برای آیه قبلی است که می‌فرماید: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷)؛ «کسانی که کافر شدند، گویند چرا از پروردگارش آیتی به او نازل نمی‌شود، تو فقط بیم‌رسانی و هر گروهی را رهبری است»؛ چرا که این آیات بیانگر عالم و قادر بودن خداوند متعال بر هر چیز هستند و اینکه او اجابت‌کننده دعاست و همه چیز در برابرش خاضعند. بنابراین همه این‌ها حجت هستند بر اینکه او سزاوارتر به ربوبیت است و امر آیات به دست اوست، نه به دست تو که فقط منذر هستی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۱۸)؛ «چون این انسان‌ها حاجات‌شان را می‌خواهند

با موجودی که آگاه و قادر و جواد و بخشنده باشد، در میان بگذارند تا مشکلات شان حل شود ... عمده آن است که کار به دست کیست؟ تدبیر انسان ها و حل مشکلات به دست کیست؟ یعنی ربوبیت به دست کیست؟» (<http://www.portal.esra.ir>) بنابراین تنها خداوند سزاوار ربوبیت و در جایگاه تدبیر موجودات و برآوردن حوایج آنان است.

۸-۳. ربوبیت: بیانگر مذلت و عبودیت بنده

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ * رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلَّلَنِي كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (ابراهیم: ۴۱-۳۵)؛ «به یاد آور زمانی را که ابراهیم گفت: پروردگارا! این شهر را امن گردان و من و فرزندانم را از اینکه بتان را عبادت کنیم، برکنار دار. پروردگارا! اینان بسیاری از مردم را گمراه کرده اند، پس هر که مرا پیروی کند، از من است و هر که مرا عصیان کند، تو آمرزگار و مهربانی». حضرت ابراهیم علیه السلام در ردیف هر حاجتی، به تناسب اسمی از اسمای حسنای الهی را ذکر کرده و اسم شریف رب را در تمامی حوائج تکرار کرده است؛ چرا که ربوبیت خدا واسطه ارتباط بنده با خدای خود و فتح باب در هر دعاست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۸۹). «در شرفیابی عبد به حضور مولا، غیر از مسکنت و ضعف و عجز و ناله و ابتهال و تضرع چیز دیگری مطلوب نیست. سزاوار است انسان وقتی به حضور خدای سبحان می رود، بگوید: من غیر از بندگی چیز دیگر نیاوردم. این حالت بندگی هم برای خدا نیست و این نبودن هم کمال است. همان بیان حضرت امیر علیه السلام که می فرماید: «إِلَهِي كَفَى بِي عِزًّا أَنْ أَكُونَ لَكَ عَبْدًا وَكَفَى بِي فَخْرًا أَنْ تَكُونَ لِي رَبًّا؛ من ربوبیت تو و عبودیت خودم را آوردم. چیزی من نیاوردم که تواز من بخری». انسان در پیشگاه مولا همین را باید ببرد، وگرنه بقیه امور که آنجا فراوان است» (<http://www.portal.esra.ir>). بنابراین دست به دعا شدن داعی در برابر خداوند متعال، نشانگر قبول ربوبیت او و اعتراف به آن است؛ چرا که می بیند تدبیر زندگی و حل مشکلاتش همه در ید قدرت پروردگارش است.

نتیجه‌گیری

در بخش مفهوم‌شناسی، مفاهیم دعا و اسرار به صورت لغوی و اصطلاحی بیان شد. در بخش دیگر نیز اسراری بیان شد که علامه طباطبایی رحمته‌الله در کتاب شریف المیزان فی تفسیر القرآن ذیل آیات قرآن مجید، به آن‌ها صریحاً و تلویحاً اشاره کرده است؛ اسراری همچون فطرت، عبادت، یاد خداوند، فرمان خداوند، عرض حال در پیشگاه الهی، اقرار به یگانگی خداوند، احتیاج ذاتی بنده و اعتراف به ربوبیت پروردگار. در حقیقت هر کدام از این عناوین، گوشه‌ای از حکمت دعا را تبیین می‌کنند و این مسئله را بیان می‌نمایند که داعی با دست به دعا برداشتن صرف نظر از خود حاجت، چه چیزهایی را به دست می‌آورد. در حقیقت می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که اصل و اساس دعا، از نیاز نشأت می‌گیرد. مسلماً هر نیازی مستلزم پاسخ است و دعا (رابطه بین خدا و بنده)، همان پاسخ است و این رابطه موجب قرب بنده به معبود خود می‌شود. هر چه قرب بیشتر باشد، بنده به عبودیت خود بیشتر پی می‌برد و مالکیت خداوند بیشتر ظهور پیدا می‌کند و این خود موجب رشد بنده به کمالات متعالی می‌شود (ر.ک: <https://tamhis.ir/lessones/tafsir-al-mizan>)

فهرست منابع

الف. کتب و نشریات

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقایس اللغة، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. اکبرنژاد، مهدی و سارا ساکی (۱۳۹۰)، «بررسی ساختاری و محتوایی ادعیه در قرآن کریم»، فصلنامه حسنا، ش ۱۱، ص ۱۴۸ - ۱۲۲.
۳. امام زین العابدین (علیه السلام)، علی بن حسین (۱۳۷۶ش)، الصحيفة السجادية، قم: دفتر نشر الهادی.
۴. امین، نصرت بیگم (۱۳۶۲ش)، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، بی نا، بی جا.
۵. برازش، علیرضا (۱۳۹۰ش)، دعا از منظر حضرت آیت الله العظمی سید علی خامنه ای، رهبر معظم انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۶. ترابی، احمد (۱۳۸۹)، «ربوبیت و تربیت»، پژوهش های قرآنی، ش ۶۱، ص ۲۱ - ۴.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴ش)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی.
۸. سبحانی نیا، محمدتقی و خلیل عارفی (۱۳۹۹)، «شاخصه های عبودیت در صحیفه سجادیه»، معرفت، ش ۷، ص ۴۱ - ۱۰.
۹. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه حسین نوری همدانی، تهران: فراهانی.
۱۲. قرائتی، محسن (۱۳۸۸ش)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
۱۳. کراچکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، کنزالفوائد، تحقیق و تصحیح عبدالله نعمة، قم: دارالذخائر.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۱۵. مرزبانى، محمد بن عمران (۱۳۷۸ ش)، مناجات الهيأت حضرت أميرالمؤمنين و ما نزل من القرآن في علي عليه السلام، ترجمه على اوجيبي، تهران: وزارت ارشاد.
۱۶. مغنيه، محمد جواد (۱۳۷۸ ش)، تفسير الكاشف، ترجمه موسى دانش، قم: بوستان كتاب.
۱۷. مكارم شيرازى، ناصر و ديگران (۱۳۷۱ ش)، تفسير نمونه، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۱۸. _____ (۱۳۹۷ ش)، عرفان اسلامى (شرحى جامع بر صحيفه سجاديّه)، قم: انتشارات امام على بن ابیطالب عليه السلام.
۱۹. يوسفیان، نعمت الله (۱۳۸۷)، «اسرار روزه»، فصلنامه پیام، ش ۹۰، ص ۹۷ - ۸۴.

ب. سایت ها

1. <http://www.portal.esra.ir>
2. <http://www.imam-khomeini.ir>
3. <https://tamhis.ir/lessones/tafsir-al-mizan>

بررسی توحید افعالی و نظام علیت در قرآن

زینب ثقیلوا

چکیده

یکی از مسائل بنیادین اعتقادی که تأثیرات گسترده‌ای در زمینه‌های نوع نگرش، دیدگاه، اخلاق و رفتار انسان می‌گذارد، توحید افعالی است. این موضوع از زمان نزول قرآن و دعوت به یکتاپرستی میان فرق و مذاهب مختلف آغاز شده و همچنان ادامه دارد. مقاله حاضر به منظور تبیین دیدگاه قرآن کریم درباره تحقق رویدادها در جهان هستی و پاسخگویی به شبهات پیرامون توحید افعالی و نحوه انتساب افعال به خداوند نوشته شده است. تحلیل داده‌ها و اطلاعات در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای جمع‌آوری گردیده است. یافته‌ها و نتایج تحقیق شامل مواردی چون: شاخه‌های توحید افعالی، انتساب افعال به خدا، انتساب افعال به غیر خدا، وجه جمع بین این دو گروه، هدف از استناد مکرر پدیده‌ها به خدا، توحید افعالی و فاعلیت انسان، توحید افعالی و توکل است.

واژگان کلیدی: توحید افعالی، نظام علیت، علت و معلول، اسباب و مسببات.

مقدمه

یکی از موضوعات مهم در اصول عقاید، توحید است که به سه دسته تقسیم می‌شود: توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی. توحید افعالی از دیدگاه متکلمان و فلاسفه به معنای انجام کارهای الهی بدون یار و یاور و کمک از خارج از ذات خداوند است. همچنین، اصل علیت به معنای تأثیرگذاری یک چیز در پیدایش چیز دیگر تعریف می‌شود. رابطه بین اصل علیت و توحید افعالی از موضوعاتی است که از زمان صدر اسلام با شبهات جبر و اختیار مطرح شده است.

در این زمینه، دو دیدگاه اصلی وجود دارد. گروه اول، اشاعره هستند که اصل علیت و نظام سبب و مسببی را انکار می‌کنند. در مقابل، گروه دوم، معتزله هستند که به حاکمیت اصل علیت در جهان تکوین اعتقاد دارند و بر این باورند که رخداد پدیده‌ها در جهان بر اساس نظام سببیت و مسببیت صورت می‌گیرد (قدردان ملکی، ۱۳۹۴، ص ۳۵۷-۳۶۱).

در خصوص پیشینه این موضوع، منابع فراوانی وجود دارد. اما در زمینه پیشینه خاص آن، می‌توان به مقاله «نظام توحید افعالی در آیات و روایات» نوشته مجید معارف، قاسم فائز و حمید مدرسی که در مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث در سال ۱۳۹۷ منتشر شده است، اشاره کرد. همچنین مقاله «تاملی در امکان جمع توحید افعالی و نظام علیت» نوشته محمد حسن قدردان قراملکی که در فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی به چاپ رسیده، به بررسی دیدگاه‌های فلسفی در رابطه با توحید افعالی پرداخته است. در مقاله حاضر، به بررسی توحید افعالی و نظام علیت از دیدگاه قرآن پرداخته خواهد شد. سوال اصلی این است که آیات مربوط به توحید افعالی و نظام علیت در قرآن چگونه تبیین شده‌اند؟ همچنین، در بحث توحید افعالی و نظام علیت، افعال چگونه به خداوند متعال انتساب پیدا می‌کنند و افعال به غیر خدا چگونه منتسب می‌شوند؟

مفهوم‌شناسی

۱. توحید افعالی

توحید افعالی در اصطلاح فلاسفه و متکلمان به این معناست که خداوند در انجام

کارهای خود نیازی به کمک و یار و یاور ندارد. در مقابل این نظریه، مشرکان بر این باورند که خداوند متعال بدون کمک دیگران نمی‌تواند کاری انجام دهد. این دو دیدگاه تفاوت اساسی دارند؛ زیرا بین انجام کار با اسبابی که خود خداوند آن‌ها را خلق کرده است و این ادعا که خداوند بدون اسباب نمی‌تواند کاری انجام دهد، تفاوت وجود دارد. بنابراین، خداوند به اسبابی که خارج از ذات او باشند و ربطی به او نداشته باشند، نیازی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۸۰ و ۸۱).

در مقابل نظر فلاسفه و متکلمان شیعه، نظر اشاعره قرار دارد که با هم تفاوت دارند. توحید افعالی اشاعره به این معناست که هیچ موجودی دارای هیچ اثر نیست و همه آثار به طور مستقیم از جانب خداوند ناشی می‌شود؛ به طوری که بنده خالق و آفریننده عمل خود نیست. این عقیده به طور کامل جبر محض است و با براهین متعددی باطل شده است. اما توحید افعالی شیعه به این معناست که نظام اسباب و مسببات اصالت دارد و هر اثر در عین اینکه به سبب نزدیک خود وابسته، به ذات حق نیز وابسته است. این دو وابستگی در طول یکدیگر قرار دارند، نه در عرض یکدیگر (مطهری، بی‌تا، ص ۹۹).

۲. علت و معلول

در اصطلاح فلسفه، علت دو معنا دارد: اول، به معنای عام، یعنی هر چیزی که بر چیزی دیگر توقف دارد، بدون توجه به نوع و نحوه توقف آن. دوم، به معنای خاص، یعنی فاعل، که به معنای موجودی است که پدید آورنده موجود دیگری است، حتی اگر به چیزهای دیگر نیز متوقف باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱۶ و ۱۱۷).

معلول به موجود وابسته‌ای اطلاق می‌شود که تنها از جهت وابستگی‌اش به موجودی دیگر، معلول نامیده می‌شود و نه از جهت دیگر و نه نسبت به موجود دیگر. همچنین، علت از همان جهتی که موجود دیگری به آن وابسته است، نسبت به همان موجود علت نامیده می‌شود و نه از هر جهت و نسبت به هر موجودی (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ص ۱۵).

تمام پدیده‌های هستی به خدا و اراده‌ی او وابسته‌اند و وجود هیچ موجودی در هیچ زمان، مکان و جهتی از خدا مستغنی نیست. معنای توحید افعالی با این وسعت جز این

نیست که هر کاری را خداوند انجام می دهد و او مؤثر حقیقی است. لازمه ی این تأثیر، نفی مؤثریت و علیت از چیزهای دیگر است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱۶).

۳. علیت و معلولیت

علیت به عنوان یک مصدر از واژه «علت» و به معنای «علت بودن» به کار می رود. اصل علیت به معنای تأثیرگذاری یک چیز در پیدایش چیز دیگر (عام یا خاص)، به معنای فاعل داشتن یک پدیده است (همان). علت به عنوان فاعل، نه تنها در قرآن پذیرفته شده است، بلکه اصل توحید افعالی نیز بر همین اساس بنا شده است. براهین وجود خداوند نیز مبتنی بر اصل علیت است. بنابراین خداوند فاعل حقیقی همه افعال و ایجادکننده همه پدیده هاست، بدین صورت که همه پدیده ها به او نیازمند هستند. این معنای عام، عین توحید افعالی است و هیچ منافاتی با توحید ندارد (همان).

شاخه های توحید افعالی

آیت الله مکارم توحید افعالی را به شش قسمت تقسیم می کند که عبارتند از:

۱. توحید خالقیت

وقتی واجب الوجود یکی است و همه چیز غیر از او ممکن الوجود است، بنابراین خالق همه موجودات نیز یکی خواهد بود. همان طور که قرآن می فرماید: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (رعد: ۱۶).

۲. توحید ربوبیت

توحید ربوبیت آن است که مدبر، مدیر، مربی و نظام بخش عالم هستی تنها خداوند است. قرآن می فرماید: ﴿قُلْ أَغْنِيَ اللَّهُ عَنْكَ رَبِّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛ «بگو: آیا جز خدا پروردگاری بجویم در حالی که او پروردگار هر چیزی است؟!» (انعام: ۱۶۴) دلیل این امر نیز وحدت واجب الوجود و توحید خالق در عالم هستی است.

۳. توحید در قانون گذاری و تشریع

پس از اثبات مدیر و مدبر بودن خداوند، توحید در قانون گذاری و تشریع ثابت می شود،

چنان که قرآن می‌فرماید: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»؛ «و آنان که بر طبق آنچه خدا نازل کرده داوری نکنند، هم اینانند که فاسق‌اند» (مائده: ۴۴)؛ زیرا وقتی قدرت تدبیر در انحصار خداوند باشد، مسلماً کسی غیر از او صلاحیت قانون‌گذاری نخواهد داشت، چرا که غیر او در تدبیر جهان سهمی ندارد تا قوانینی هماهنگ با نظام تکوین وضع کند.

۴. توحید در مالکیت

این مالکیت می‌تواند «مالکیت حقیقی» یا «مالکیت حقوقی» باشد، چنان که قرآن می‌فرماید: «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران: ۱۸۹). همچنین در رابطه با مالکیت حقوقی می‌فرماید: «وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ»؛ «و از اموالی که خدا شما را در آن جانشین خود قرار داده، انفاق کنید» (حدید: ۷). همه چیز از آن خداوند متعال است و دلیل آن نیز همان توحید در خالقیت است. وقتی خالق همه اشیاء اوست، به طور طبیعی مالک همه اشیاء نیز ذات مقدس او خواهد بود.

۵. توحید حاکمیت

زندگی جمعی بدون حکومت ممکن نیست. تقسیم مسئولیت‌ها، تنظیم برنامه‌ها، اجرای مدیریت‌ها و جلوگیری از تعدیات و تجاوزها تنها به وسیله حکومت میسر است. از طرفی، اصل آزادی انسان‌ها می‌گوید هیچ‌کس بر هیچ‌کس حق حکومت ندارد، مگر آنکه مالک اصلی و صاحب حقیقی اجازه دهد. به همین دلیل، هر حکومتی که به حکومت الهی منتهی نشود، مردود است. بنابراین، مشروعیت حکومت از آن پیامبر ﷺ و سپس امامان معصوم علیهم‌السلام و بعد از آن‌ها برای فقیه جامع‌الشرایط است. توحید ربوبیت مربوط به عالم تکوین است و توحید قانون‌گذاری و حکومت به عالم تشریع مربوط می‌شود. قرآن مجید می‌فرماید: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷)، اما چون توافق تمام افراد جامعه عملاً غیر ممکن است، چنین حکومتی عملاً قابل تحقق نیست.

۶. توحید اطاعت

توحید اطاعت به این معناست که تنها مقام "واجب الاطاعه" در جهان، ذات پاک خداوند است و مشروعیت اطاعت از هر مقام دیگری باید از همین جا سرچشمه بگیرد. وقتی حاکمیت مخصوص اوست، مطاع بودن نیز مختص او خواهد بود. به همین دلیل، اطاعت انبیاء و ائمه معصومین (علیهم السلام) و جانشینان آن‌ها را پرتوی از اطاعت خدا به شمار می‌رود. قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ «ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و صاحبان امر خودتان [که امامان از اهل بیت اند و چون پیامبر دارای مقام عصمت می‌باشند] اطاعت کنید.» (نساء: ۵۹؛ نیز مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۴۵۰ - ۴۳۷).

انتساب افعال به خدا (گروه اول)

قرآن کریم علاوه بر تأیید قانون علیت و معلولیت و اسناد اشیاء به علل نزدیک خود، در عین حال مسبب الاسباب را خداوند سبحان می‌داند. اگر فعل کمال و حسنه باشد، می‌توان آن را به علت قریب، متوسط و بعید اسناد داد و اسناد آن به فاعل بعید به خاطر علت العلل بودن است، نه اینکه به طور مستقیم آن فعل را انجام داده باشد. همچنین، فاعل قریب تحت تسخیر علت العلل از طریق اراده و اختیار این کار را انجام می‌دهد. اگر فعل نقص و فعل مباشرتی، تنها به علت قریب و فاعل آن اسناد داده شود، مانند خوردن و... کارهای سیئه در قرآن به خداوند اسناد داده نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۳، ص ۳۴۷ - ۳۴۶). برای نمونه در آیه ۷ سوره حمد، خداوند سبحان بعد از تقسیم انسان‌ها به سه دسته نعمت‌مندان، مغضوبان و گمراهان، تنها اعطای نعمت را به خود نسبت می‌دهد، ولی غضب و گمراهی را به خود اسناد نمی‌دهد، زیرا خداوند نه کسی را گمراه می‌کند و نه بر کسی غضب می‌کند مگر نتیجه عملکرد شخص باشد. (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۹۰، ص ۵۲۳)

اشاعره و به‌ویژه فخر رازی آیه «فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ»؛ «با آنان بجنگید تا خدا آنان را به دست شما عذاب کند» (توبه: ۱۴) را سند جبر می‌دانند و معتقدند که چون خداوند می‌فرماید: مشرکان را به دست مؤمنان عذاب کرد و عده‌ای را کشت و عده‌ای را مجروح ساخت، یعنی دست‌های مؤمنان تنها ابزار هستند و هیچ اثری از خود ندارند. در حالی که

آموزه‌های قرآن بر اساس تصدیق علیت و معلولیت است. لازمه انکار علیت و معلولیت از طرف اشاعره در میان موجودات امکانی، چه در ذهن و چه در خارج، مستلزم باطل بودن اصل علیت و سببیت است که سبب بودن خداوند متعال را نیز باطل می‌کند؛ زیرا راهی برای شناخت و فهم اصل معنای علیت وجود ندارد، در حالی که انسان با ارتکاز فطری خود اصل علیت و معلولیت را پذیرفته و زندگی خود را بر اساس تعلیم و تربیت استوار کرده است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۳، ص ۳۴۸-۳۵۰) برای نمونه، آیاتی که تأثیر در جهان هستی را به خواست خدا وابسته می‌کنند، مانند آیه شریفه «وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا»؛ «و اگر سختی و حادثه‌ای [چون بیماری، تنگدستی، شکست و ناکامی] به آنان رسد [به پیامبر اسلام] می‌گویند: از ناحیه توست. بگو: همه اینها از سوی خداست. این گروه را چه شده که نمی‌خواهند [معارف الهیه و حقایق را] بفهمند؟!» (نساء: ۷۸) که هر چیزی از نزد خداوند متعال است و آیه ۷۶ سوره مائده که دلالت می‌کند هر نفع و ضرری در جهان هستی وابسته به خداوند متعال است و موجودات استقلال تام ندارند: «قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»؛ «بگو: آیا به جای خدا چیزی را می‌پرستید که برای شما قدرت دفع هیچ زیان و جلب هیچ سودی را ندارد؟! و خداست که شنوا [ی همه گفتارها] و دانا [ی همه اسرار و رازها] است» (مائده: ۷۶).

انتساب افعال به غیر خدا (گروه دوم)

خدای سبحان گاهی برای تشویق و ترغیب، فعل خود را به دیگران نسبت می‌دهد. این گونه تعبیر، بیانگر آن است که برخی از انسان‌ها مجاری فیض الهی و مظاهر اوصاف خداوند هستند و این اسناد به جهت وسیله و مأمور الهی بودن آن‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۴۳۰-۴۲۸) به عبارت دیگر، در مواردی که خداوند به انسان‌ها نسبت به انجام کارهای نیک و مثبت اشاره می‌کند، این نسبت به معنای واقعی و مستقل بودن آن‌ها نیست، بلکه به عنوان ابزار و وسیله‌ای برای تحقق اراده الهی در نظر گرفته می‌شود. این نوع انتساب، نشان‌دهنده نقش انسان‌ها در نظام تکوینی و تشریعی است که خداوند برای آن‌ها قرار

داده است. به عنوان مثال، در قرآن کریم، خداوند به مؤمنان دستور می‌دهد که در راه حق و عدالت تلاش کنند و در این راستا، اعمال آن‌ها را به خود نسبت می‌دهد. این نشان می‌دهد که خداوند به انسان‌ها توانایی و اختیار داده است تا در مسیر صحیح حرکت کنند و در عین حال، همه چیز تحت اراده و مشیت الهی قرار دارد.

نتیجه آن است که انتساب افعال به غیر خداوند، به معنای نفی توحید و علیت نیست، بلکه تأکیدی بر نقش انسان‌ها به عنوان مجاری فیض الهی و ابزارهای تحقق اراده خداوند است. این دیدگاه به ما یادآوری می‌کند که در عین حال که خداوند فاعل حقیقی است، انسان‌ها نیز در انجام اعمال نیک و مثبت مسئولیت دارند و باید در راستای تحقق اهداف الهی تلاش کنند.

۱. فرشتگان

با توجه به آیاتی که به تدبیر امور از عالم بالا و نزول آن به زمین اشاره دارند، می‌توان استنباط کرد که منظور از «مَدْبَرَات» و «مَقْسَمَات» در آیات «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (نازعات: ۵) و «فَالْمَقْسِمَاتِ أَمْرًا» (ذاریات: ۴) فرشتگان هستند؛ زیرا تقسیم نیز لازمه تدبیر است؛ یعنی آنچه را خداوند روزی بندگان قرار می‌دهد، فرشتگان تقسیم می‌کنند و واسطه رساندن سهم هر کس یا تقسیمات دیگر هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۵).

۲. انسان

انتساب افعال به انسان شامل موارد متعددی است که عبارتند از:

۲-۱. هدایت

برخی از افعال مانند هدایت، به انسان‌ها در قرآن نسبت داده شده است؛ از جمله استناد هدایت و عدالت به قوم حضرت موسی در آیه «وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ»؛ «و از قوم موسی گروهی هستند که مردم را با [موازین و روش‌های] حق هدایت می‌کنند و به درستی و راستی دآوری می‌نمایند» (اعراف: ۱۵۹) که بیانگر اسناد هدایت به غیر معصوم است. واژه «امت» با دو وصف عدالت و هدایت قابلیت انطباق بر علما و صالحان یهود

را دارد. اسناد هدایت با توجه به شواهدی همچون آیه ۱۰۸ سوره یوسف و آیه ۳۸ سوره غافر جایز است، در حالی که هدایت بالذات مختص به خداوند سبحان است. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۵۰۸ و ۵۰۹).

۲-۲. خلقت

اسناد خلقت به حضرت عیسی در آیه ۴۹ سوره آل عمران نمونه‌ای از انتساب افعال به غیر خداست، فعلی که مختص ذات باری تعالی است: «أَلَيْسَ لَكُم مِّنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُتْرِئُ الْأَكْمَامَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُم إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ»؛ «من از گِل برای شما چیزی به شکل پرنده می‌سازم و در آن می‌دمم که به اراده و مشیت خدا پرنده‌ای [زنده و قادر به پرواز] می‌شود و کور مادرزاد و مبتلای به پستی را بهبود می‌بخشم و مردگان را به اذن خدا زنده می‌کنم و شما را از آنچه می‌خورید و آنچه در خانه‌هایتان ذخیره می‌کنید، خبر می‌دهم؛ مسلماً اگر مؤمن باشید این [معجزات] برای شما نشانه‌ای [بر صدق رسالت من] است» (آل عمران: ۴۹). خداوند متعال در این آیه حضرت عیسی را خالق، مصور و محیی معرفی می‌کند؛ زیرا خداوند نیز طبق این آیه تسویه و آفرینش پرنده را همراه با حیات بخشیدن به حضرت عیسی افاضه کرده است؛ عملی که خداوند در خلقت حضرت آدم انجام داده است. کارهای سه‌گانه خلقت، تصویر و احیاء با سه جمله «أَخْلَقُ لَكُمْ»، «كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ» و «فَأَنْفُخُ» بیان شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۲۴ و ۳۲۵).

امام سجاد علیه السلام در رابطه با نحوه خلقت انسان و حیوان روایتی را از حضرت علی علیه السلام نقل می‌کند:

«كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام بِالْكُوفَةِ فِي الْجَامِعِ إِذْ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ فَسَأَلَهُ عَنْ مَسَائِلَ فَكَانَ فِيمَا سَأَلَهُ أَنْ قَالَ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنْ سِتَّةٍ لَمْ يَزُكُّوا فِي رَحِمِ فَقَالَ آدَمُ وَ حَوَاءُ وَ كَبْشُ إِِبْرَاهِيمَ وَ عَصَا مُوسَى وَ نَاقَةُ صَالِحٍ وَ الْحَفَاشُ الَّذِي عَمَلَهُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ فَطَارَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ؛ امیرالمؤمنین علیه السلام در مسجد کوفه بود که مردی از اهل شام برخاست و پرسش‌هایی کرد و از جمله اینکه عرض کرد: مرا آگاه فرما از شش چیز که متولد شدند، ولی نه از رحم مادر؟ فرمود: آدم و حواء بودند و

گوسفندی که برای ابراهیم آمد و عصای موسی (که اژدها شد) و نافه صالح و خفاشی (شب پره‌ای) که عیسی بن مریم آن را ساخت و به اذن خدای عز و جل پدید آمد» (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۳۲۳). آیت الله جوادی آملی در توضیح این روایت می‌فرماید: «پیدایش حیوان طبق عادت یا به شکل تولد و تخم‌گذاری است، یا به نحو توالد و زناشویی و پرورش جنین در رحم. آنچه از حضرت مسیح ظاهر شد خارق هر دو قسم بود؛ یعنی حیوانی بود بی تخم‌گذاری و بدون جنین پروری، چنانکه از سنخ شبیه‌سازی کنونی نبوده است که علم عادی توان آن را دارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۳۷).

این روایت و توضیحات آیت الله جوادی آملی نشان‌دهنده این است که در برخی موارد، خداوند به انسان‌ها و پیامبران خود توانایی‌های خاصی عطا کرده است که فراتر از توانایی‌های طبیعی و عادی است. این توانایی‌ها به‌ویژه در مواردی که به معجزات و کارهای خارق‌العاده مربوط می‌شود، به وضوح نمایان است و نشان‌دهنده‌ی ارتباط نزدیک و خاص بین خداوند و بندگانش است.

در نهایت، انتساب افعال به انسان و فرشتگان در قرآن کریم به‌طور واضحی بیان شده است و این انتساب‌ها نه تنها به معنای نفی توحید و علیت نیست، بلکه تأکیدی بر نقش انسان‌ها و فرشتگان به عنوان واسطه‌های الهی در تحقق اراده خداوند است. این دیدگاه به ما یادآوری می‌کند که در عین حال که خداوند فاعل حقیقی است، انسان‌ها و فرشتگان نیز در انجام اعمال نیک و مثبت مسئولیت دارند و باید در راستای تحقق اهداف الهی تلاش کنند.

۳-۲. نعمت

طبق فرهنگ توحیدی قرآن کریم، همه نعمت‌ها از طرف خداوند به انسان‌ها می‌رسد، همان‌طور که آیه شریفه می‌فرماید: «وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ»؛ «و آنچه از نعمت‌ها در دسترس شماست، از خداست» (نحل: ۵۳). خداوند نعمت خود را پس نمی‌گیرد؛ زیرا کرم الهی ادامه نعمت است و نه سلب آن. اگر انسان در شئون زندگی خود کس دیگری را مؤثر بداند، مشرک است، اما اگر کس دیگری را وسیله‌ای از طرف خداوند بداند، به توحید

افعالی ضرر نمی‌زند؛ زیرا همه سراسر هستی سپاه و لشکر خداوند و مجرای فیض الهی هستند: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾؛ «سپاهیان آسمان‌ها و زمین فقط در سیطره مالکیت و فرمانروایی خداست؛ و خدا همواره توانای شکست ناپذیر و حکیم است» (فتح: ۳؛ نیز جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۴۶، ص ۳۱۹ و ۳۲۰).

دو نکته تفسیری مؤید برداشت فوق است:

۱. جمله ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ تخصیص‌پذیر نیست تا کسی توانایی ادعای کسب حتی یک نعمت را از طرف خودش داشته باشد.
 ۲. کلمه «ما» در ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ﴾ معنای شرطی دارد و لذا در جواب آن فاء آمده است؛ یعنی هر نعمتی که به شما می‌رسد از خداست.
- آیه در بیان اتصال نعمت به خداوند است نه مالکیت؛ لذا با «باء» بیان شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۴۶، ص ۳۲۱ و ۳۲۲). اگر در مقام بیان مالکیت بود، مالکیت طولی تصور می‌شد که انسان در کنار خداوند حق مالکیتی داشته باشد.

۲-۴. پیروزی و شکست

عامل پیروزی بر اساس توحید افعالی، همان‌طور که قرآن کریم در آیه ۱۶۰ سوره آل عمران بیان می‌کند، فقط کمک خداوند متعال است: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾؛ «اگر خدا شما را یاری کند، هیچ کس بر شما چیره و غالب نخواهد شد» (آل عمران: ۱۶۰). تعبیر ﴿لَا غَالِبَ لَكُمْ﴾ ذات را به شکل نفی جنس، نفی می‌کند؛ وقتی غالب نباشد، غلبه نیز نیست. در نتیجه، در برابر یاری الهی، غلبه دشمن محال است.

۳. طبیعت

ظاهر برخی از آیات نشان می‌دهد که روزی انسان در آسمان است: ﴿فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾؛ «و رزق شما و آنچه به آن وعده داده می‌شوید، در آسمان است» (ذاریات: ۲۲). در رابطه با رزق، در بعضی از روایات اسلامی دو تعبیر وجود دارد:

۱. دانه‌های حیات بخش: دانه‌های حیات بخش باران که منبع هر خیر و برکت در زمین است. آیه ۵ سوره جاثیه نیز موافق آن است: ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾؛

«و آنچه را از رزق و روزی [چون باران و برف] از آسمان نازل کرده و به وسیله آن زمین را پس از مردگی اش زنده کرده است». این معنا می‌تواند یکی از مصداق‌های روشن آیه باشد، در حالی که گستردگی مفهوم رزق هم باران را شامل می‌شود.

۲. نور آفتاب: نور آفتاب که از آسمان به سوی ما می‌آید و نقش آن در حیات و زندگی فوق‌العاده حساس است.

این دو تفسیر در صورتی است که «سما» را به معنای همین آسمان ظاهری در نظر بگیرد، اما برخی از مفسران «سما» را به معنای عالم غیب و ماوراء طبیعت و لوح محفوظ گرفته‌اند که تقدیر ارزاق انسان‌ها از آنجا می‌شود. آیت‌الله مکارم تفسیر اول را روشن‌تر می‌داند، هرچند که امکان جمع بین دو نظر وجود دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۱، ص ۳۳۵). علامه طباطبایی نیز منظور از «سما» را عالم غیب می‌داند؛ زیرا همه اشیاء از عالم غیب به عالم شهود می‌آیند که یکی از آن‌ها رزق است که از ناحیه خداوند سبحان نازل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۷۴).

روایات نیز به انتساب افعال به غیر خدا تأکید می‌کنند. به عنوان مثال، دو روایت از پیامبر اکرم (ص) به این موضوع اشاره دارند:

۱. «إِعْمَلُوا فَكُلُّ مَيْسَرٍ لِّمَا خُلِقَ لَهُ؛ کار کنید؛ زیرا هر یک از شما برای آنچه آفریده شده،

آسان و توفیق داده شده است» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۷۲).

۲. «و بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ قَبْلَ أَنْ تَشْتَغَلُوا وَ أَصْلَحُوا الَّذِي بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ رَبِّكُمْ تَسْعُدُوا؛ ای

مردم، به سوی خدا با برگشتنی خالص برگردید؛ پیش از آنکه بمیرید، به کردار شایسته سبقت بگیرید؛ پیش از آنکه سرگرم دنیا شوید، بین خود و پروردگارتان را اصلاح کنید تا خوشبخت و سعادت‌مند شوید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۷۶).

این روایات نشان‌دهنده ارتباط علی و معلولی انسان با افعال خود و در نتیجه دلالت بر سلطه انسان بر افعال خویش دارد از این رو تشویق به انجام و افعال نیک می‌نماید (قدردان ملکی، ۱۳۷۵، ص ۳۲).

جمع بین گروه اول و گروه دوم

برای جمع‌بندی بین آیات گروه اول و گروه دوم، چند نمونه به عنوان شاهد آورده شده است:

۱. گرفتن جان انسان‌ها

فعل «تَوَفَّى» گاهی به خدا نسبت داده می‌شود: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ»؛ «و خدا شما را آفرید، آن گاه شما را می‌میراند» (نحل: ۷۰) و گاهی به فرشته مرگ «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» (سجده: ۱۱) و همچنین به فرشتگان الهی «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ»؛ «همانان که فرشتگان جانشان را در حالی که ستمکار بر خود بوده‌اند، می‌گیرند» (نحل: ۲۸).

این آیات با هم سازگاری دارند؛ زیرا خداوند متعال متوفی حقیقی است و «توفی» در خداوند حصر شده است. با توجه به معنای «توفی» که به معنای اخذ تام است، فرشتگان یا عوامل طبیعی دیگر تنها فاصله‌ای بین روح و جسم ایجاد می‌کنند. بنابراین، فاصله انداختن بین جسم و روح، مستند به اسباب عادی است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۴۶، ص ۵۲۵ و ۵۲۶).

بر اساس آیه «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ»؛ «و یاری و نصرت جز از سوی خدای توانای شکست‌ناپذیر و حکیم نیست» (آل عمران: ۱۲۶)، نصرت به خدای سبحان اختصاص دارد، اما در قرآن کریم از انتساب نصرت به مؤمنان نیز سخن به میان آورده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ»؛ «ای مؤمنان! اگر خدا را یاری کنید، خدا هم شما را یاری می‌کند» (محمد: ۷). پس نصرت مؤمنان از اوصاف کمالی بالذات خداوند است و بالعرض به کسانی نسبت داده می‌شود که مظهر و مجرا و مجری مشیت خداوند هستند. در عین حال، هر نصرتی از انسان به دو نصرت از خدای سبحان مسبوق است، مانند توبه. بنابراین، فاعل خیر، به انجام هیچ کاری توانا نیست مگر اینکه خداوند او را یاری دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۷۳ - ۱۷۰).

۲. هدایت انسان‌ها

قرآن در آیه‌ای، امر هدایت را به خدا نسبت داد: «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ «و خدا هر که را بخواهد به راهی راست هدایت می‌نماید» (بقره: ۲۱۳). در آیه‌ای دیگر پیامبر اکرم ﷺ را هدایت‌کننده راه الهی مطرح نموده است: «وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛

«بی تردید تو [مردم را] به راهی راست هدایت می‌نمایی» (شوری: ۵۲). همچنین در آیه‌ای دیگر، قرآن به عنوان هدایتگر مردم معرفی شده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ»؛ [این است] ماه رمضان که قرآن در آن نازل شده، قرآنی که سراسرش هدایتگر مردم است» (بقره: ۱۸۵).

جمع این نسبت‌ها نشان می‌دهد که هدایت به طور اصیل و مستقل از جانب خداوند است. خداوند برای تحقق این امر در میان انسان‌ها، پیامبری از جنس خود ایشان برانگیخته و پیام هدایتگر خویش را به زبان وحی قرآنی به ایشان ابلاغ کرده است. بنابراین هدایت را می‌توان به خدا، پیامبر و کتاب الهی نسبت داد، اما باید توجه داشت که این سه در عرض یکدیگر نیستند؛ بلکه پیامبر، کتاب و دیگر عواملی که در این مسیر قرار می‌گیرند، ابزار و مجرای هدایت الهی هستند. از این رو، اثربخشی همه آن‌ها به دست خداوند است. گفتار و کردار پیامبر، آنگاه اثربخش است که در دایره خواست و اراده الهی قرار بگیرد و در غیر این صورت، منشأ هیچ اثری نخواهد بود. در آیه‌ای دیگر نیز چنین بیان شده است: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»؛ «قطعاً تو نمی‌توانی هر که را خود دوست داری هدایت کنی؛ بلکه خدا هر که را بخواهد هدایت می‌کند» (قصص: ۵۶). این حقیقت، درباره هیچ‌کس استثنا نمی‌پذیرد؛ اراده و قدرت هر انسان، امانتی است که چند روزی از جانب خداوند به او سپرده شده است و همین قدرت محدود و موقت نیز، نه تنها در حدوث و بقایش وابسته به اراده خداست؛ بلکه همان هنگام که اعمال می‌شود، اثربخشی آن نیز وابسته به اراده خداست و اگر او نخواهد، اثر نخواهد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۴۳).

۳. نوشتن اعمال

خداوند در آیه‌ای از قرآن، به عنوان نویسنده اعمال بندگان معرفی شده است: «وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ»؛ «در حالی که خدا آنچه را که شبانه در سر می‌پروراند، ثبت می‌کند» (نساء: ۸۱) و در آیه‌ای دیگر فرستادگان الهی به همین عنوان قلمداد شده‌اند: «...بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ»؛ «...بله می‌شنویم و علاوه بر آن فرستادگان ما نزد آن‌ها هستند و همه چیز را می‌نویسند» (زخرف: ۸۰). انطباق این آیات بر یک ضابطه کلی روشن می‌شود. خداوند، اعمال بندگان را ثبت و ضبط

می‌کند و این کار را از مجرای فرشتگان مقرب الهی انجام می‌دهد؛ یعنی فرشتگان به اذن خداوند و به فرمان او، چنین کاری می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۴۵).

روایت امام صادق (ع) نیز در جمع بین گروه اول و گروه دوم از آیات انجام امور را با اسباب و مسببات را تأیید می‌کند که بیانگر این حقیقت است: امام صادق (ع) فرمودند: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ...؛ خداوند ابا دارد که از اینکه امور را جز از طریق اسباب فراهم آورد...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۴۸).

۴. تأثیر طبیعت با خواست خدا

نقش طبیعت، همانند باران و زمین، به خواست خداوند است و هیچ‌یک از این عوامل در تأثیرگذاری، مستقل نیستند. آیات فراوانی بر این مسئله دلالت می‌کنند که برخی از آنها عبارتند از: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعٌ فِي الْأَرْضِ...»؛ «آیا ندیده‌ای که خداوند آبی از آسمان نازل کرد و آن را در چشمه‌های زمین راه داد...» (زمر: ۲۱). در این آیه، خداوند آب را در چشمه‌ها و رگه‌های زمینی که مانند رگ‌های بدن آدمی است، داخل کرده و زمین آن را از جانبی به جانب دیگر انتقال می‌دهد. این آیه به صراحت بر یگانگی خداوند در ربوبیت تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۵۴).

همچنین در آیه‌ای دیگر آمده است: «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا»؛ «و اوست آن که از آسمان آبی فرو فرستاد پس به وسیله آن انواع رویدنی را از زمین بیرون آوردیم و آنگاه از آن خوشه سبزی را برآوردیم» (انعام: ۹۹). در این آیه، خداوند برای افرادی که دارای عقل و بصیرت هستند، چند فقره از چیزهایی را که به دست قدرت خود آفریده، می‌شمارد تا در خلقت آنها نظر کرده و بدین وسیله به توحید خداوند راه یابند. این امور شامل مسائلی است که مربوط به زمین، مانند شکافتن دانه‌های گیاهان و هسته‌های درختان، و همچنین مسائلی که مربوط به آسمان، مانند پدید آوردن شب و صبح و به وجود آوردن آفتاب و ماه و ستارگان است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۸۹). در این دو آیه، نازل شدن باران از آسمان و سپس جاری شدن آن در زمین و رویش گیاهان به خدای متعال نسبت داده شده و باران به عنوان واسطه بیان می‌شود.

هدف از استناد مکرر پدیده‌ها به خدا

تکیه قرآن بر این که خدا این کارها را می‌کند، به این دلیل است که نوع مردم تنها به عوامل طبیعی توجه دارند و به مؤثر اصلی و استقلالی توجه نمی‌کنند. قرآن می‌خواهد آن کسی را که فراموش کرده ایم، به یادمان بیاورد. مراد قرآن این نیست که وجود عوامل طبیعی یا تأثیرات آنها را نفی کند؛ بلکه می‌خواهد بصیرتی در ما پدید آورد تا به جهان و عوامل تأثیرگذار آن، تنها به چشم ابزار و مجاری کار بنگریم؛ ابزاری که از خود هیچ استقلالی ندارند. با بینش الهی می‌توان فهمید که همه اینها در طول اراده الهی و وابسته به آن است. بنابراین، تأکید قرآن بر این نکته برای این است که خدا را فراموش نکنیم. همه طبیعت را می‌بینند، ولی خدا می‌خواهد آن عواملی را که ما توجه نداریم، به ما متذکر شود. بدین ترتیب، «فاعلیت طولی» می‌تواند پاسخی کلی برای حل مشکل «رابطه خالقیت و ربوبیت مطلق خداوند با تأثیر سایر عوامل» باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۳۶).

توحید افعالی و فاعلیت انسان

قلمرو خالقیت خداوند به اندازه‌ای گسترده است که تمام پدیده‌های عالم، از جمله کارهای اختیاری انسان‌ها را دربرمی‌گیرد. با این حال، استناد این افعال به خداوند موجب سلب اراده و اختیار انسان نمی‌شود؛ زیرا اراده تکوینی خداوند در سطحی فراتر از عوامل دیگر کارگر است؛ بنابراین، تعارضی با آزادی و اختیار انسان ندارد. مشیت تغییرناپذیر خداوند بر این قرار گرفته است که انسان‌ها بتوانند به اراده خود، راه خود را برگزینند و تنها با چنین زمینه‌ای، فرستادن پیامبران، هدایت انسان‌ها، پاداش صالحان و جزای بدکاران معنا خواهد داشت. در اینجا نیز همان ضابطه کلی برقرار است. اعطای اراده و اختیار به انسان در شرایطی محدود، مستلزم این نیست که ارتباط فعل از مبدأ اصلی آن قطع شود. از نظر قرآن، هر کاری که در عالم صورت می‌گیرد و هر فعلی که از بشر سر می‌زند، منوط به اذن، مشیت و اراده خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۳۷ و ۴۳۸).

توحید افعالی و توکل

توکل بر خداوند از اموری است که انسان باید به آن توجه داشته باشد؛ زیرا خود انسان و توانایی‌هایش و همه اسباب مادی از آن خداوند است و خداوند مسبب الاسباب است.

آیه ۶۱ سوره انفال ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ در صدد بیان وکیل حقیقی است که جز خداوند وکیلی برای انسان نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۲، ص ۶۶۱).

علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۷۳ سوره آل عمران ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ در رابطه با اسباب توکل می‌فرماید: حقیقت این است که در عالم ماده، کارایی اراده و دستیابی به مقصود به دو سلسله اسباب نیاز دارد: اسباب طبیعی و اسباب روحی. اگر انسان همه اسباب مادی را فراهم کند، چیزی مانع رسیدن به مقصودش نمی‌شود؛ مگر اختلال اسباب روحی مانند سستی اراده، ترس، اندوه و... اینها امور مهم و فراگیرند. پس هرگاه کسی بر خدا توکل کند، به سببی شکست ناپذیر و علتی که فوق همه اسباب است چنگ زده است. در نتیجه، اراده‌اش به گونه‌ای قوی می‌شود که عوامل روانی مخالف نمی‌توانند بر او چیره شوند. افزون بر این، در توکل جنبه دیگری وجود دارد که آن را به خارق عادت ملحق می‌کند، همان طور که در آیه ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾؛ «و کسی که بر خدا توکل کند خدا برایش کافی است. خدا فرمان و خواسته‌اش را به هر کس که بخواهد می‌رساند» (طلاق: ۳) آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۶۴ و ۶۵).

این مطلب بیانگر این است که توکل حد و مرزی ندارد و حقیقت توکل این است که انسان باید همه شئونش را به خدا واگذار کند، حتی در تهیه اسباب عادی و مادی (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۳۴۹).

نتیجه‌گیری

این نوشته به بررسی توحید افعالی و نظام علیت در قرآن پرداخته است و پس از بحث مفهوم‌شناسی، به موضوعات مختلفی از جمله شاخه‌های توحید افعالی، انتساب افعال به خدا، انتساب افعال به غیر خدا، وجه جمع بین گروه اول و دوم، هدف از استناد مکرر پدیده‌ها به خدا، توحید افعالی و فاعلیت انسان و توحید افعالی و توکل می‌پردازد. در این موضوعات، نتایج زیر به دست آمده است:

۱. شاخه‌های توحید افعالی: توحید افعالی به شش قسمت تقسیم می‌شود: توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت، توحید در قانونگذاری و تشریع، توحید در مالکیت، توحید در حاکمیت و توحید در اطاعت.

۲. انتساب افعال به خدا: در برخی از آیات قرآن کریم، علت پدید آمدن اشیاء به خداوند متعال نسبت داده می‌شود و این امر نشان‌دهنده تسلط و قدرت الهی بر تمامی موجودات است.

۳. انتساب افعال به غیر خدا: در بعضی از آیات، علت بوجود آمدن اشیاء به تشویق و ترغیب به دیگران نسبت داده می‌شود، که این امر به نقش انسان‌ها در انجام اعمال و تأثیرگذاری بر یکدیگر اشاره دارد.

۴. جمع بین گروه اول و دوم: برای جمع بین انتساب افعال به خدا و غیر خدا، آیاتی وجود دارد که بر اساس فاعلیت طولی، اشیاء را هم به خداوند متعال و هم به غیر نسبت می‌دهد. این دیدگاه به ما کمک می‌کند تا درک بهتری از نظام علیت داشته باشیم.

۵. هدف از استناد مکرر پدیده‌ها به خداوند: هدف از تأکید بر انتساب پدیده‌ها به خداوند، توجه و تذکر دادن انسان به خداوند به عنوان علت العلل پدیده‌ها است. این یادآوری به انسان‌ها کمک می‌کند تا در زندگی خود به خداوند توکل کنند و از او یاری طلبند.

۶. گستره خالقیت خداوند: قلمرو خالقیت خداوند متعال شامل تمام پدیده‌های عالم، حتی کارهای اختیاری انسان است. این امر نشان‌دهنده تسلط و قدرت الهی بر تمامی جوانب زندگی انسان‌هاست.

۷. مسئله توکل: مسئله توکل و توحید افعالی باعث می‌شود انسان خود را در کارهای خود مستقل نبیند و در همه امور به مسبب‌الاسباب توکل کند. این توکل به انسان‌ها کمک می‌کند تا در برابر چالش‌ها و مشکلات زندگی با آرامش و اطمینان بیشتری عمل کنند.

این نتایج نشان‌دهنده اهمیت توحید افعالی در قرآن و تأثیر آن بر زندگی انسان‌هاست و به ما یادآوری می‌کند که در هر شرایطی باید به خداوند اعتماد کنیم و از او یاری بخواهیم.

فهرست منابع

۱. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ش)، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: مؤسسه بعثه.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش)، تسنیم، ج ۱، چاپ نهم، قم: مرکز نشر اسراء.
۳. _____ (۱۳۸۹ش)، تسنیم، ج ۵، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. _____ (۱۳۹۰ش)، تسنیم، ج ۱۴، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. _____ (۱۳۹۰ش)، تسنیم، ج ۱۶، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۹۰ش)، تسنیم، ج ۱۷، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۹۳ش)، تسنیم، ج ۳۰، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۹۳ش)، تسنیم، ج ۳۲، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۹۳ش)، تسنیم، ج ۳۳، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۹۷ش)، تسنیم، ج ۴۶، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم.
۱۲. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، الخصال، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۴. قدردان ملکی، محمد حسن (۱۳۷۵ش)، اصل علیت در فلسفه و کلام، چاپ اول، قم: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۰ش)، آموزش فلسفه، چاپ چهارم، قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. _____ (۱۳۹۱ش)، خداشناسی در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۸. _____ (۱۳۹۱ش)، جهان‌شناسی در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۹. _____ (۱۳۷۶ش)، معارف قرآن، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

۲۰. مطهری، مرتضی (بی تا)، مجموعه آثار، بی جا، بی نا.

۲۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الإسلامية.

۲۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

بررسی گستره تأویل غیر معصوم از آیات قرآن

زهرا خبازی نیاسر^۱

چکیده

خدای متعال، قرآن را به عنوان معجزه خاتم پیامبران نازل کرده است. بر اساس قرآن و روایات، کلام وحی دارای ظاهر و باطن و به عبارتی دیگر دارای تنزیل و تأویل است. آیه هفت سوره آل عمران و روایات بیان می‌کند که علم تأویل منحصر در معصومین علیهم‌السلام نیست. از آنجا که کلام خدای سبحان ذومراتب است، برای استعداد های متفاوت زمینه های بهره‌مندی وجود دارد. عالمان طاهر و خود ساخته به هر میزان که صفات کمالی را در خود پرورش داده باشند، در چارچوب قواعد و اصولی می‌توانند از معارف باطنی و علم تأویل بهره‌مند شوند. در این نوشتار، جمع‌آوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای بوده و در صدد روشن کردن گستره و محدوده بطن‌گیری و تأویل غیر معصوم است. معیارهای تأویل صحیح که در این تحقیق به آن پرداخته می‌شود، عبارتند از: تناسب با ظواهر آیات، سازگاری با سایر آیات و روایات، رعایت دقت در الغای خصوصیت، جهت هدایتی داشتن تأویل، عدم تعارض معنای تأویلی با معارف قطعی عقل، پرهیز از تفسیر به رأی.

واژگان کلیدی: قرآن، تأویل، ظاهر، باطن، تأویل غیر معصوم، گستره تأویل

۱. دانش‌پژوه سطح ۴ علوم و معارف قرآن جامعة الزهراء علیها‌السلام، daneshmandhadi1362@gmail.com.

مقدمه

قرآن کریم، معجزه‌ای است که پیام خود را به خاستگاه ظهور منحصر نکرده و جهانیان را مخاطب ساخته است. این معجزه جاوید برای همه انسان‌ها با هر استعدادی، هدایت‌گراست. عده‌ای تنها از معارف ظاهری آن بهره‌مند می‌شوند، در حالی که عده‌ای دیگر که قلبی طاهر و نفوسی مهذب دارند، از معارف باطنی آن بهره‌برداری کرده و به سر منزل مقصود می‌رسند.

باطن قرآن کریم یکی از موضوعات علوم قرآنی است که در این مباحث کمتر مورد بحث مستقل قرار گرفته و حتی در کتاب‌هایی مانند البرهان فی تفسیر القرآن، الاتقان فی علوم القرآن و التمهید فی علوم القرآن که در علوم قرآنی تألیف شده‌اند، فصل مستقلی برای آن باز نشده است. تنها در ضمن مباحث دیگر، بحث مختصری از آن به میان آمده است. زرکشی در البرهان در نوع ۴۱، فصل «حاجة المفسر الى الفهم و التبحر فی العلوم» و سیوطی در الاتقان در نوع ۷۸ فصل «تفاسیر الصوفیه» و آیت‌الله معرفت در التمهید ضمن بحث تأویل، به این موضوع پرداخته‌اند (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۳۰-۲۸). در حالی که شناخت معارف باطنی و گستره و چارچوب آن برای هر انسانی که قصد راهیابی به قرآن را دارد، ضروری است.

عده‌ای معتقدند که تأویل و دسترسی به لایه‌های پنهان معنا، منحصر به معصومین علیهم‌السلام است، اما اگر این‌گونه باشد، عمومیت دعوت به تفکر و تدبیر امری بیهوده خواهد بود. از آنجا که هدایت‌گری خدا برای همگان است، همواره باید افرادی وجود داشته باشند که از علم تأویل برخوردار بوده و لایه‌های پنهانی آیات را برای دیگران تبیین کنند. این افراد همان انسان‌های طاهری هستند که تحت تعلیم ذوات نورانی اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام تلاش‌های علمی و عملی نموده و توانسته‌اند زوایای پنهان آیات را به قدر استعداد خود کشف کرده و خود در مسیر هدایت ارتقاء یافته و دیگران را نیز هدایت نمایند.

تذکر این نکته ضروری است که برخی همچون علامه طباطبائی تأویل و لایه‌های باطنی معنا را دو مقوله می‌دانند. اما در این نوشتار، تأویل به معنای باطن مد نظر بوده و امکان دستیابی غیر معصوم مسلم فرض شده و به ضابطه، محدوده و گستره تأویل پرداخته شده است.

مفهوم‌شناسی واژه تأویل

«تأویل» در لغت از ماده «أول» به معنای رجوع و بازگشت به اصل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۳۲). واژه تأویل به معنای مرجع، عاقبت، تفسیر و تدبر است و از ماده «أول» به معنای رجوع و بازگشت و در باب تفعیل به معنای برگرداندن به یک مرجع و مأخذ است (معلوف، ۱۳۶۶، ص ۲۱).

تأویل، واقع و خارج یک عمل و یک خبر است که گاهی به صورت علت غائی و نتیجه و گاهی به صورت وقوع خارجی متجلی می‌شود و به عمل و خبر برمی‌گردد (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۴۱). معانی دیگری نیز برای تأویل در کتاب‌های لغت آمده است که در همه موارد به همان معنای «بازگردانیدن» یا «بازگشت به اصل» اشاره دارد و به تناسب مورد استفاده، ویژگی‌های دیگری به آن افزوده شده است.

واژه تأویل هفده بار در قرآن تکرار شده است و محل بحث در آیه ۷ سوره آل عمران است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»؛ «او کسی است که این کتاب آسمانی را بر تو نازل کرد، قسمتی از آن آیات محکم است که اساس این کتاب بوده و هر گونه پیچیدگی در آیات دیگر، با مراجعه به این‌ها برطرف می‌گردد و قسمتی از آن متشابه است. اما آنها که در قلوبشان انحراف است، به دنبال متشابهاتند تا فتنه‌انگیزی کنند و تفسیر (نادرستی) برای آن می‌طلبند؛ در حالی که تفسیر آنها را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند. آنها می‌گویند: ما به همه آن ایمان آوردیم؛ همه از طرف پروردگار ماست و جز صاحبان عقل، متذکر نمی‌شوند». قرآن دو دسته آیات دارد: محکمات، یعنی آیاتی که تنها یک معنی مشخص و روشن دارند و متشابهات، یعنی آیاتی که بیش از یک معنی دارند و برخی از آن معانی مورد سوء استفاده توسط بیمار دلان قرار می‌گیرد. مفاهیم قرآن با توجه به مقاصد و اهداف سخن، متنوع است.

دیدگاه علامه معرفت درباره معنای تأویل

۱. توجیه متشابه

در این معنا وقتی تأویل کننده برای متشابه معنای معقولی بیان می کند، لفظ متشابه را به سویی ارجاع می دهد که متناسب با همان معنا باشد. به همین جهت، در توجیه عمل متشابه نیز به کار می رود. چنان که در داستان حضرت خضر علیه السلام آمده است که به همراه خود گفت: «سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا»؛ «هم اکنون تو را از راز کارهایی آگاه می کنم که از نظر تو موجه نیست و نمی توانی تحمل کنی» (کهف: ۷۸). بنابراین اگر برای هر لفظ یا عمل متشابهی که شک و تردیدی به همراه دارد، توجیه صحیحی وجود داشته باشد؛ این توجیه تأویل آن لفظ یا عمل نیز به شمار می آید. تأویل بدین معنا، شامل تمامی آیات قرآن نیست و تنها به آیات متشابه اختصاص دارد (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۳۰ - ۲۸).

۲. معنای ثانوی کلام

معنایی که ظاهر آیه بر آن دلالت نمی کند و به وسیله دلیل خارج به دست می آید، نیز اصطلاحاً تأویل نامیده می شود. بنابراین از آن به «بطن» تعبیر شده است؛ چنان که نخستین تفسیر هر آیه را «ظاهر» و «ظاهر» آن می نامند: «تفسیر کل آیه ظُهرها و تأویلها بطنها». تأویل به این معنی اخیر، درباره همه آیات قرآن صادق است (همان).

دیدگاه امام خمینی ره درباره معنای تأویل

امام خمینی ره بر اساس دیدگاه عرفانی خویش، تأویل را اغلب به معنای ثانوی کلام، یعنی برداشت باطنی از ظواهر الفاظ قرآن دانسته اند. چنانکه می فرمایند: «تأویل کتاب الهی که عبارت از برگرداندن صورت به معنی و قشر به لب است، به طور کمال میسر نشود، مگر برای آنان که خود آنها منحرف و معوج نباشند و جز نور حق - تعالی شانه - در قلب آنها چیزی نباشد و به مقام مشیت مطلقه و فنای مطلق که مقام تأویل است، رسیده باشند» (موسوی خمینی، ۱۴۰۶، ص ۳۱۱ و ۳۱۲).

محدوده تأویل

دو دیدگاه درباره تأویل قرآن

در زمینه تأویل قرآن، دو دیدگاه اصلی مطرح است. برخی معتقدند تأویل فقط شامل متشابهات بوده و برخی دیگر اعتقاد دارند که کل قرآن دارای تأویل است. این اختلاف از تبیین آیه هفت سوره آل عمران نشأت می‌گیرد:

- تأویل به معنای کل قرآن: در این دیدگاه، ضمیر «تأویله» در آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» به «الکتاب» اول آیه ارجاع داده می‌شود و منظور از تأویل، تأویل کل قرآن است.

- تأویل به معنای متشابهات: ظهور سیاقی کلام اقتضا می‌کند که ضمیر «تأویله» به نزدیک‌ترین مرجع یعنی «ما تشابه» بازگردد و مراد از تأویل در این جمله نیز همان معنایی باشد که در جمله قبل «فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» از تأویل اراده شده است.

بررسی دو دیدگاه

آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» صراحت در ارجاع ضمیر «تأویله» به خصوص «ما تشابه» ندارد. از روایات فراوانی استفاده می‌شود که در این فراز، مرجع ضمیر «تأویله» خود قرآن است، نه خصوص متشابه آن. مراد از تأویل تنها معنای مقصود از آیات متشابه نیست، بلکه اعم از آن است. روایاتی که می‌توان برای اثبات این رأی و عقیده به آنها استناد کرد، عبارتند از:

- روایت فضیل بن یسار: از فضیل بن یسار روایت شده است که گفت: از امام باقر علیه السلام درباره این روایت که می‌فرماید: «هیچ آیه‌ای در قرآن نیست، مگر اینکه ظهری دارد و بطنی» سؤال نمودم. فرمود: «ظهر قرآن، همان چیزی است که در مورد آن نازل شده است و بطنش همان تأویل آن است...» خداوند فرمود: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» و ما تأویلش را می‌دانیم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۹۷). از این روایت استفاده می‌شود که تأویل به معنای راهیابی به بطون آیات، کل آیات قرآن را دربرمی‌گیرد.

- روایت برید: برید می‌گوید: از امام باقر علیه السلام درباره آیه شریفه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» سؤال کردم. فرمود: «یعنی تأویل کل قرآن را جز خداوند و راسخان در

علم نمی‌دانند» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۴). در این روایت نیز امام باقر (ع) به صراحت، مقصود از تأویل در آیه شریفه را تأویل کل قرآن بیان می‌دارند (محمّدی آرانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۱).

نظر علامه طباطبایی و امام خمینی (ع)

علامه طباطبایی و حضرت امام خمینی (ع) تأویل را منحصر به آیات متشابه نمی‌دانند و بر این باورند که همه آیات الهی، اعم از محکم و متشابه، دارای تأویل هستند. به عبارت دیگر، برای راسخان در علم لایه‌های معنایی باطن آیات قابل دستیابی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۴، ص ۹۴ و ۹۵).

ضرورت توجه به تأویل و باطن آیات

توجه به معنای باطنی قرآن کریم، سبب می‌شود که افراد معارف آن را منحصر به مفاهیم ظاهری ندانند و با فهم ظاهری از آن، تصور نکنند که به همه معارف قرآن دست یافته‌اند؛ بلکه هر قدر با تدبیر و تعمق بیشتری به معارف عمیق‌تری از آن دست یابند، می‌دانند که باز هم معارف عمیق‌تری در آن وجود دارد که فهم آنان قاصر است. در این راستا، خود را به نبی اکرم (ص) و اوصیای گران قدرش نیازمند می‌بینند که جامع علوم قرآن و آگاه به ظاهر و باطن آن هستند.

تبیین مبانی و تأویل صحیح، نادرستی بسیاری از مطالبی که به عنوان معانی باطنی یا اشارات و تفسیر اشارتی قرآن به آن نسبت داده‌اند، معلوم می‌شود و شیوه صحیح دستیابی به معارف باطنی قرآن آشکار می‌گردد. امام خمینی (ع) لزوم توجه به معانی باطنی آیات قرآن را بیان نموده و بر آن از چند وجه تأکید ورزیده است:

- عمومیت دعوت قرآن: اگر خداوند دارای ظاهر و باطن است، چنانکه قرآن فرموده است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳)، قرآن نیز جامع ظاهر و باطن است و برای جمیع طبقات بشری نازل شده است و همه را نمی‌توان به یک طور دعوت کرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷). بنابراین قرآن کریم بر دو وجه ظاهر و باطن و با مراتب نازل شده و با طرق مختلف مردم را دعوت فرموده است و هر طبقه به قدر استعداد خود آن را درک می‌کند (همان).

- اکتفا به ظاهر موجب هلاکت: وجه دیگر ضرورت، توجه به باطن قرآن و لزوم تأویل آیات آن در دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه این است که توقف در ظاهر آیات و نرفتن به مغز و باطن، موجب جهل و انکار نسبت به نبوت و ولایت و سبب مرگ و هلاکت است. ایشان می‌فرمایند: «گمان مکن که کتاب آسمانی و قرآن فرو فرستاده ربانی، همین پوسته و صورت است و بدان که ایستادن در حد صورت و ماندن در حد ظاهر و نرفتن به مغز و باطن، مرگ و هلاکت است و ریشه تمامی جهالت‌ها و پایه تمامی انکار نبوت‌ها و ولایت‌ها می‌باشد» (همان، ص ۵۹ و ۶۰).

- وضع الفاظ برای معانی عام: مراد از این اصل آن است که واژه‌هایی که در معانی محسوس و مادی به کار رفته‌اند، به اعم از آن معناهای ظاهری توسعه یابند؛ زیرا موضوع له الفاظ عام است و قیودی که از مصادیق کلمات نشأت گرفته، تأثیری در اصل معنا و حقیقت موضوع له ندارد. بلکه حقیقت لفظ، عبارت از امری است که بر همه مراتب قابل صدق و بر همه درجات آن قابل انطباق باشد. با پذیرش این مبنا، اگر واژه‌ای به معانی مجرد و حقایق طولی آن توسعه یافت که در مراتب بالای معنای ظاهری واژه است، این استعمال، استعمال حقیقی بوده و بر خلاف موضوع له نیست. چنان‌که ملامحسن فیض کاشانی می‌نویسد: «برای هر معنایی از معانی، یک حقیقت و روح وجود دارد و یک قالب و صورت. گاهی حقیقت، صورت‌ها و قالب‌های چندی دارد. الفاظ تنها برای حقایق و روح معانی وضع شده‌اند و از آنجا که حقایق، در قالب‌ها وجود دارند و میان آنها نوعی اتحاد وجود دارد، الفاظ در مورد قالب‌ها به نحو حقیقت استعمال می‌شوند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱).

- ذو مراتب بودن کلام الهی: قرآن دارای ظاهر و باطن است و فهم هر آیه‌ای از قرآن، دارای مراتبی است. برخی مراتب آن برای همگان مفهوم است؛ اما برخی از آن، بر اساس طهارت دل، برای مراتب بالاتر قابل فهم است و برخی دیگر، تنها برای انبیاء و اوصیای الهی قابل درک خواهد بود. امام صادق علیه السلام فرمودند: «کِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى أَزْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللَّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ

لِلْأَنْبِيَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۷۸). این حدیث به وضوح نشان می‌دهد که قرآن دارای مراتب است و هر کس به قدر استعداد و ظرفیت علمی و عملی خود از این سفره الهی بهره‌مند می‌شود. لذا با توجه به ذو مراتب بودن قرآن، توجه به معنای باطنی ضروری است. عده‌ای با علم حصولی و مجاهدت‌های علمی به مراتب نازله قرآن دست می‌یابند، اما انسان‌های کامل، حقایق قرآن را از «عند الله» و «لدى الله» فرا می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۵۰). کسی که فهم خود را از قرآن محدود به علوم ادبی و فصاحت و بلاغت کرده است، تنها به برخی از معابر وسیع قرآن راه یافته و آنکه در حیطه‌ی علوم اعتباری به سر می‌برد، ارتباط او با قرآن در همین محدوده خواهد بود، اما آنان که به برکت کسب تقوا به مشاهدات باطنی رسیده‌اند (انفال: ۲۹؛ تکوین: ۵)؛ حتی حجاب‌های نورانی را کنار زده‌اند و به مراتب، سهم تفسیری بیشتری از دیگران دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۸).

در نتیجه، توجه به معانی باطنی قرآن نه تنها به درک عمیق‌تر از آیات آن کمک می‌کند؛ بلکه انسان را به سمت شناخت بهتر از خداوند و ارتباط عمیق‌تر با او هدایت می‌نماید. این درک عمیق و توجه به باطن آیات، به انسان این امکان را می‌دهد که از سطح ظاهری آیات فراتر رفته و به معانی عمیق‌تری دست یابد که می‌تواند در زندگی فردی و اجتماعی او تأثیرگذار باشد. بنابراین، تأکید بر تأویل و توجه به معانی باطنی قرآن، نه تنها یک ضرورت علمی، بلکه یک نیاز روحانی و معنوی است که می‌تواند انسان را به کمال نزدیک‌تر کند و او را در مسیر هدایت و قرب الهی یاری نماید.

تأویل در روایات

دسته‌ای از روایات به وضوح نشان می‌دهند که قرآن و رای معارف ظاهری، دارای معارف باطنی است که با مرور زمان این معارف متجلی می‌شود:

روایت امام باقر (ع): در مورد معنای حدیث پیامبر اکرم (ص) که فرموده‌اند: «مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَهِيَ ظَهْرٌ وَ بَاطِنٌ»، امام باقر (ع) در پاسخ فرمود: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَاطِنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ»^۱ (صفر، ۱۴۰۴، ص ۱۹۶). در این روایت، «تنزیل»

۱. «پیدا و پنهان آن همان تأویل آن است، چه رویدادهایی که گذشته باشد چه آن چه هنوز تحقق نیافته باشد. این تأویل جریان دارد همچون جریان خورشید و ماه».

با «ظاهر» آیه و «تأویل» با «باطن» آیه مرتبط شده است. این بدان معناست که برخی از مصادیق تأویل آیات قرآن در گذشته روی داده و برخی هنوز رخ ننموده است. قرآن و آیات آن همانند خورشید و ماه هستند که همواره در حرکت و پویایی اند.

تفسیر عیاشی: در تفسیر عیاشی به نقل از امام باقر (ع) آمده است: «وَلَوْ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أُولَئِكَ الْقَوْمُ مَاتَتِ الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ، وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي أَوَّلُهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَلِكُلِّ قَوْمٍ آيَةٌ يَتْلُونَهَا [وَأَهُمُّ مِنْهَا مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ]» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰). این روایت ضرورت گذر از «ظاهر» به «باطن»، یعنی تأویلات را هشدار داده و حیات و جاودانگی قرآن را در تطبیق دائمی و مستمر آیات بر اقوام و گروه‌های جدید دانسته است. به عبارت دیگر، تطبیق آیات حتی منحصر به زمان حضور ائمه اطهار (ع) نیست؛ بلکه ضرورتی جاودانه و مستمر است.

امام علی (ع) در وصف قرآن می‌فرماید: «ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تَنْفَضِي عَرَائِبُهُ»^۱ (تمیمی آمدی تمیمی، ۱۴۱۰، ص ۲۳۶). این بیان به وضوح نشان می‌دهد که ظاهر قرآن نیکو و باطن آن عمیق است و شگفتی‌های آن از بین نمی‌رود و غرایب آن تمام نمی‌شود.

امام صادق (ع) نیز می‌فرماید: «إِنَّ الْقُرْآنَ حَيٌّ لَمْ يَمُتْ وَإِنَّهُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَ كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَ يَجْرِي عَلَى آخِرِنَا كَمَا يَجْرِي عَلَى أَوَّلِنَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۴۰۴). این روایت به زنده بودن قرآن و جریان آن در زمان‌های مختلف اشاره دارد. قرآن همانند شب و روز و ماه و خورشید در حال جریان است و بر گروه‌های دیگر نیز تأثیر می‌گذارد، همان‌گونه که بر گروه اول از امت ما تأثیر داشت.

از امام صادق (ع) سؤال شد که چرا قرآن با تکرار درس و بحث کهنه نشده و بلکه بر تازگی آن افزوده می‌شود؟ امام فرمود: «لَأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِرِمَازٍ دُونَ رِمَازٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ رِمَازٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (همان، ج ۹، ص ۱۵). این بیان به این معناست که خداوند قرآن را برای یک زمان خاص و یک گروه از مردم مقرر نفرموده، در نتیجه در هر زمانی تازه و پیش هر قومی تا روز قیامت شاداب است.

۱. «ظاهرش زیباست و باطنش عمیق، عجایبش پایان ندارد، اسرار نهفته آن پایان نمی‌پذیرد».

این روایات به وضوح نشان می‌دهند که قرآن دارای معانی باطنی و عمیق‌تری است که با گذر زمان و با توجه به شرایط مختلف، متجلی می‌شود.

امکان حصول علم تأویل برای غیر معصومین علیهم‌السلام

در بررسی واو در آیه شریفه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) دو دیدگاه مطرح است:

واو عاطفه: در این صورت منظور این است که خداوند و راسخون در علم، تأویل کتاب را می‌دانند. در اینجا درباره راسخون دو نظر وجود دارد: یک نظر اهل بیت علیهم‌السلام و نظر دیگر اهل بیت علیهم‌السلام و علمای وارسته از پیروان آنها. در این صورت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم افضل راسخین به شمار می‌آید. این افراد بر تأویل قرآن واقف‌اند، چنانکه در روایت آمده است: «فَرَسُولُ اللَّهِ أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۱۳۰).

واو استینافیه: بر اساس این فرض، تنها خداوند تأویل را می‌داند و راسخان در علم در برابر کژدلانی قرار می‌گیرند که فتنه‌جویانه خواستار دست‌یابی به تأویل آیات متشابه‌اند و خود را مؤمن به همه قرآن می‌شناسند.

دیدگاه فریقین

دیدگاه فریقین درباره امکان حصول تأویل غیر معصوم به سه دسته تقسیم می‌شود:

الف) کسانی که تنها علم تأویل را از آن خدا می‌دانند: برخی بر این باورند که اکثر اهل

سنت از این دسته هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷ و ۸، ص ۱۴۶؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۸۳).

ب) علم به تأویل را جز خدا و اهل بیت علیهم‌السلام کسی نمی‌داند: امامیه معتقد است که

عترت طاهره علیهم‌السلام به کنه تنزیل و تأویل آیات قرآن کریم آگاه‌اند (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۹۶ و ۶۰۰؛

فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۳۹؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۶).

ج) غیر معصوم نیز می‌تواند به تأویل قرآن راه یابد: آیت‌الله معرفت با استناد به

آیات (عنکبوت: ۶۹؛ مریم: ۷۶؛ فصلت: ۳۰؛ جن: ۱۶؛ نساء: ۱۶۲) و روایات (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۱۳۰؛

بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۸؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۵۸)، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را افضل راسخان در علم

و سپس علی علیه‌السلام و اوصیای بعد از وی را راسخان در علم می‌داند و اضافه می‌کند که

دانشمندان راستین که به اصول شریعت آگاهی دارند، می‌توانند به حقایق دین دست یابند و خداوند نیز هر یک از آنان را که بخواهد به ملک و ملکوت عالم آگاه می‌سازد (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۱ و ۴۲).

دیدگاه مفسران شیعه

مفسران شیعه در تفسیر آیه هفت سوره آل عمران، غالباً به معطوف بودن ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ به «الله» نظر دارند و راسخان در علم را آگاه از تأویل قرآن می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۰۱). مستند اساسی ایشان در این نظر، روایات فراوانی است که در آن‌ها بر آگاهی پیامبر و امامان از تأویل قرآن تصریح و تأکید شده است. طبق این روایات، که به گفته مجلسی به مرتبه استفاضه (خبر مشهور نزدیک به تواتر) رسیده است، مراد از «راسخان در علم» پیامبر و اوصیای او هستند و آن حضرت برترین ایشان است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۱۲۰). از سوی دیگر همه قرآن تأویل دارد و خدا آیه‌ای را بر پیامبرش نازل نکرد مگر آن‌که تأویلش را، همراه با تنزیل، به وی آموخت. اوصیای پیامبر و در رأس آنان علی بن ابی‌طالب (ع) نیز تأویل همه قرآن را می‌دانند و مؤمنان دیگر از ره‌گذر تعلیم این عالمان بر آن تأویل واقف می‌شوند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۸۱).

خدای متعال این علم را در اختیار کسانی قرار می‌دهد که می‌خواهد و انحصار علم تأویل در نزد خدای تبارک و تعالی منافاتی با اعطای آن به دیگران ندارد. در روایت محمد بن حسن صفار که با سلسله سند خود از پیامبر (ص) نقل می‌کند، آمده است: «يَا عَلِيُّ أَنْتَ تُعَلِّمُ النَّاسَ تَأْوِيلَ الْقُرْآنِ بِمَا لَا يَعْلَمُونَ؛ ای علی! تو به مردم تعلیم بده تأویل آنچه را که از قرآن نمی‌دانند» (صفار، ۱۴۰۴، ص ۱۹۵). رسول اکرم (ص) در حق ابن عباس نیز فرمود: «اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ؛ خداوند! به او دانش درک دین عطا کن و به او تأویل قرآن بیاموز» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۹۲).

مفسران شیعه بر این باورند که علم تأویل قرآن به طور خاص در اختیار خداوند و اهل بیت (ع) است و این علم به دیگران نیز می‌تواند منتقل شود، به شرط آنکه این افراد از علمای راستین و آگاه به اصول شریعت باشند. این دیدگاه به وضوح نشان‌دهنده اهمیت

علم تأویل در فهم عمیق تر قرآن و نقش محوری اهل بیت علیهم السلام در این زمینه است.

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی «واو» در آیه مذکور را استینافیه می‌دانند، اما با توجه به قرائن دیگر، معتقدند که راسخون در علم نیز تأویل را می‌دانند. ایشان تأویل را به معنای استخراج حقایقی می‌دانند که در «ام الكتاب» نزد خداوند محفوظ است. به این ترتیب، حقیقت تأویل نوعی مفهوم نیست که با الفاظ فهمانده شود. حقیقتی که اصل این قرآن بر آن مبتنی است، از دسترس عقول و افکار بشری به دور است و مرجع تأویل قرآن به همین وجود حقیقی و عالی مربوط می‌شود. علامه طباطبایی با تمسک به آیه «يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ» (اعراف: ۵۳) می‌فرمایند که ظرف ظهور تأویل در قیامت است. بنابراین، ایشان راسخون فی العلم را منحصر در معصومین می‌دانند و غیر معصوم تنها به تفسیر باطنی دسترسی دارد که از سنخ الفاظ است. تصریحات این روایات را نیز بر این که «راسخان در علم» اهل بیت پیامبرند، از مقوله جری و انطباق می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۷).

دیدگاه علامه جوادی آملی

ایشان نظر علامه طباطبایی را تأیید می‌کنند و معتقدند که تأویل از نظرهای عادی پوشیده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۱۲۹ و ۱۳۰، ۱۶۷). با این حال، علامه جوادی آملی ظرف ظهور تأویل آیات را اعم از دنیا و آخرت می‌دانند (همان، ص ۱۶۱). تأویل، از مقوله تفسیر و تدبر در قرآن نیست که در دسترس همگان باشد (همان، ص ۱۷۳). تأویل گر واقعی کسی است که حقیقتی از آیات را ادراک می‌کند که لفظ، بیانگر آن نیست و اینکه ابن عباس خود را عالم به تأویل دانسته، از آن روست که معنای تأویل را تفسیر گرفته است (همان، ص ۱۷۵).

دیدگاه علامه معرفت

ایشان تأویل را از سنخ الفاظ و مفاهیم می‌دانند و بر این باورند که تأویل، همان کشف بطون است. علامه معرفت اهل بیت علیهم السلام را در اعلی درجه فهم تأویل و باطن آیات می‌دانند و معتقدند به دلیل ذو مراتب بودن قرآن کریم، هر فرد به فراخور مرتبه علم و تقوایی که کسب می‌کند، می‌تواند به لایه‌های پنهان قرآن راه یابد. اما معصومین علیهم السلام لایه‌های زیرین و

بطون پنهانی را که عقل هیچ کس به آن نمی رسد، دریافته اند (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۱ و ۴۲). ایشان برای اثبات جواز دسترسی غیر معصوم به تأویل و بطون آیات، استدلال می کنند که قرآن برای هدایت انسان ها نازل شده است و قابل فهم نبودن برخی آیات برای غیر معصوم، به معنای عدم هدایتگری و روشننگری قرآن نیست؛ زیرا همه آیات قرآن از جانب معصومین علیهم السلام تبیین نشده است. لذا طبق قاعده لطف، در هر دوره ای عده ای از علماء وجود دارند که می توانند آیاتی را درک کنند که برای همگان مفهوم نیست و مردم را از گمراهی نجات دهند (همان، ص ۳۲).

دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه

امکان دست یابی به علم تأویل قرآن برای غیر معصومین علیهم السلام از مبانی تأویلی امام خمینی رحمته الله علیه است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۴۲۳). ایشان این علم را منحصر به اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام نمی دانند و علاوه بر تأویلات عرفانی زیادی که در آثار خود دارند، حصول این علم را برای پیروان معصومین علیهم السلام ممکن می دانند. این عالمان وارسته که با تلاش مستمر و خلوص نیت در راستای تزکیه و خودسازی گام برداشته اند، راسخ در علم بوده و به پیروی از اهل بیت علیهم السلام مصداق آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) گشته اند.

یادگیرندگان علوم اهل بیت علیهم السلام و کلام وحی و احادیث اهل عصمت علیهم السلام لازم است که صورت را به باطن ارجاع دهند و قشر را به لب و دنیا را به آخرت برگردانند؛ زیرا وقوف در حدود، افتادن در هلاکات و قناعت به صُور، بازماندن از قافله سالکان است. این حقیقت که علم به تأویل است، به مجاهدات علمی و ریاضات عقلی حاصل می شود. گرچه راسخ در علم و مُطَهَّر به قول مطلق، انبیا و اولیا معصومین هستند و از این جهت، علم تأویل به تمام مراتب آن مختص به آنهاست، ولی علمای امت به مقدار علم و طهارتی که کسب کرده اند، حظ وافری دارند (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ص ۶۱).

از دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه پرداختن به تأویل عرفانی و توجه به معانی باطنی به معنای نادیده گرفتن ظاهر آیات و تفسیر آنها نیست. ایشان می فرمایند: «عارف کامل کسی است

که همه مراتب را حفظ کند و حق هر صاحب حقی را ادا کند. ظاهر و باطن کتاب را قرائت کرده و در صورت و معنایش و تفسیر و تأویلش تدبر نماید. کسی که فقط ظاهر را بگیرد و در همان جا بایستد، مقصر است و آیات و روایات بسیاری بر آن کس مذمت کرده‌اند که از تدبر و تفکر روی بگرداند و در قشر و ظاهر آیات و روایات متوقف گردد. کسی که فقط راه باطن را پیش گیرد بدون آنکه به ظاهر نگاه کند، خودش از راه مستقیم گمراه و دیگران را نیز گمراه خواهد نمود. اما کسی که ظاهر را برای وصول به حقایق بگیرد، اوست که راه مستقیم را پیموده است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۴، ص ۹۸).

ویژگی‌های تأویل صحیح

تأویل بر دو قسم است: تأویل باطل، مربوط به کسانی است که متشابهات را بدون محکومات اخذ کرده و بر اساس رأی و نظر خویش آن را تأویل می‌نمایند و تأویل حق، تأویلی است که راسخان در علم می‌توانند به آن راه یابند و این نوع، دارای ویژگی‌هایی است:

شایستگی تأویلگر

دسترسی به بطن قرآن برای کسی میسر است که خود صفاتی داشته باشد:
الف. انسانی که صاحب قلب سلیم بوده و مطهر از انواع آلودگی‌ها باشد. «لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقع: ۷۹). برای قرآن به اعتباری هفت بطن و به توجیه دیگر هفتاد بطن هست که جز خدا و راسخان در علم کسی را از آن بطون آگاهی نیست و آن معانی را مس نمی‌کند، مگر کسانی که از حدث‌های معنوی و اخلاق پست، پاکیزه بوده و با فضایل علمی و عملی آراسته باشند. هر کس به هر مقدار که منزّه‌تر باشد، تجلی قرآن بر او بیشتر و نصیبش از حقایق قرآن فراوان‌تر خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۸۴، ص ۹۴ و ۹۵). ایشان به مخاطبین کتابشان توصیه می‌نمایند که مجاهده کنید و تهذیب نفس در پیش گیرید تا بتوانید از قشر و صورت قرآن بگذرید و به لب و باطن آن برسید (موسوی خمینی، ۱۴۰۶، ص ۹۵).

«عن أنس و... إن رسول الله ﷺ سُئِلَ عن الراسخين في العلم، فقال: من برّ يمينه و صدق لسانه و استقام قلبه و من عَفَّ بطنه و فرجه، فذلك من الراسخين في العلم» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۲۲۹). بر اساس این روایت، پای بندی به سوگند، راستگویی، استقامت قلب و عفت شکم و دامن

از ویژگی‌های راسخان در علم است. «هر عالمی که علم را برای عمل آموخته، در حدّ خود مصداق این حدیث است. البته کمال رسوخ در دانش، وصف ممتاز معصومان علیهم‌السلام است و مصداق کامل راسخان در علم، عترت طاهرین علیهم‌السلام هستند» (همان).

ب. پرهیز از غلبه هوای نفس: «الَّذِينَ غَلَبَتْ أَهْوَاؤُهُمْ عُقُولُهُمْ فَحَرَفُوا تَأْوِيلَ كِتَابِ اللَّهِ وَ غَيَّرُوهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۳۰۴)؛ آنان که هوای نفس بر عقل آنان غالب شده، تأویل کتاب خدا را تحریف می‌کنند و تغییر می‌دهند». از سخنان امام استفاده می‌شود که رسوخ در علم دارای مراتب است و مصداق اتم و اکمل آن معصومین علیهم‌السلام هستند. علمای ربانی به میزان ظرفیت وجودی و بهره‌مندی از کمالات و برخورداری از طهارت و خلوص نیت از علم تأویل برخوردارند؛ چنان‌که می‌فرماید: «کسی می‌تواند از تأویل آگاه شود که بهره‌ای از مراتب عالم داشته باشد. هر اندازه که بهره‌ای از مراتب عالم داشته باشد، همان مقدار می‌تواند از تأویل قرآن بهره‌مند شود تا جایی که به منتهای مراتب کمالی برسد. در این صورت است که آگاه به جمیع مراتب تأویل می‌گردد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹).

تأویل در جهت هدایت انسان

تأویل باید در راستای تأمین هدف قرآن باشد که همان هدایت انسان به راه‌های سلامت و خروج از گمراهی است. «مقصود از تفکر در قرآن آن است که از آیات شریفه جستجوی مقصد و مقصود کند و چون مقصد قرآن، چنان‌که خود آن صحیفه نورانیه فرماید، هدایت به سبیل سلامت است و اخراج از همه مراتب ظلمات به عالم نور و هدایت به طریق مستقیم است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹).

رعایت دقت در کنار گذاشتن خصوصیات کلام مورد تأویل

تأویل باید به گونه‌ای باشد که خصوصیات کلام مورد تأویل کنار گذاشته شود و حقیقت در قالب مفهوم عام روشن گردد. به عنوان نمونه، آیه «رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ» (قصص: ۱۷) سخن حضرت موسی علیه‌السلام است که به شکرانه نعمت‌های فراوان مادی و معنوی‌ای که خداوند به ایشان ارزانی داشته، بالحنی شاکرانه و تعهدآمیز بر زبان جاری ساخته است.

مفهوم به دست آمده پس از الغای خصوصیات

تأویل باید نسبتش با مورد آیه نسبت عام به خاص باشد.

سازگاری و همخوانی معنای تأویلی با معنای ظاهری

چون تأویل عبارت است از مفهوم عام منتزع از فحوای کلام، ناگزیر در انتزاع این مفهوم عام، باید مناسبت لفظی یا معنوی رعایت شود. برای نمونه، معنای ظاهری آیه مبارکه ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ (ملک: ۳۰) روشن است که وسایل زندگی و تداوم حیات، همه در گرو اراده الهی است؛ اگر فضل و عنایت پروردگار نسبت به بندگانش نباشد، کار بر آنان سخت خواهد شد.

توجه به معانی سایر آیات

در فهم بطون یک آیه باید به معانی سایر آیات نیز توجه شود. عدم سازگاری با سایر آیات نشان دهنده تأویل باطل است. بنا به فرمایش امیرمؤمنان (علیه السلام) بخشی از قرآن توسط بخش دیگر گویا می‌گردد و بعضی از آیات آن شاهد و قرینه آیات دیگر است (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱۳۳).

تناقض نداشتن با معارف قطعی عقل

معنای تأویلی یا بطنی قرآن نباید با معارف قطعی عقل در تعارض باشد. تأویل باید به گونه‌ای باشد که با اصول عقلانی و منطقی سازگار باشد و از این رو، تأویل‌های نادرست و غیرمنطقی باید از دایره تأویل صحیح خارج شوند.

پرهیز از تأویل به رأی

تأویلی صحیح است که منجر به تأویل به رأی نشود. از امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) روایت شده که به علی بن محمد بن جهم فرمود: «لَا تَتَأَوَّلْ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِرَأْيِكَ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ قَالَ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱۸). این روایت به وضوح تأکید می‌کند که تأویل قرآن باید بر اساس علم و آگاهی باشد و نه بر اساس نظر شخصی و سلیقه.

توجه به شرایط و زمان

تأویل باید با توجه به شرایط و زمان نزول آیات و همچنین با در نظر گرفتن زمینه‌های

تاریخی و اجتماعی آن‌ها انجام شود. این امر به فهم بهتر و عمیق‌تر معانی آیات کمک می‌کند و از تحریف و سوء برداشت جلوگیری می‌کند.

در نهایت، تأویل قرآن یک فرآیند پیچیده و عمیق است که نیازمند دانش، تقوا و دقت نظر است. امام خمینی رحمه الله با تأکید بر اهمیت این موضوع، بر لزوم تلاش و کوشش در راستای فهم عمیق‌تر معانی قرآن و تأویل صحیح آن تأکید می‌کنند. ایشان به پیروان اهل بیت علیهم السلام توصیه می‌کنند که در این مسیر گام بردارند و از علمای راستین بهره‌مند شوند تا به درک عمیق‌تری از قرآن و معانی آن دست یابند.

نتیجه‌گیری

۱. یکی از معانی تأویل، کشف بطن است که در آیه هفت سوره آل عمران به این معنا پرداخته شده است.

۲. همه آیات قرآن علاوه بر ظاهر، باطنی نیز دارند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱۰، ص ۲۵۶).

۳. از آنجا که قرآن کتاب هدایت جاودان برای تمام زمان‌ها و دوران‌ها است، اگر مفاهیم آن عام نباشد و آیه مختص همان مورد شان نزول باشد، بسیاری از آیات قرآن بی‌ثمر خواهند بود و تنها در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله کاربرد خواهند داشت. لذا تأویل داشتن آیات، امری لازم است.

۴. تأویل و بطن آیات را خدا و راسخان در علم می‌دانند (آل عمران: ۷).

۵. راسخان در علم، در اعلی رتبه، پیامبر صلی الله علیه و آله و معصومین علیهم السلام و پس از آن علمای مذهب در هر دوره‌ای هستند.

۶. عالمان وارسته به هر میزان که طهارت باطنی داشته و غالب بر هوای نفس باشند، از معارف باطنی قرآن و تأویل بهره‌مند می‌شوند و مصداق راسخ در علم هستند. بنابراین، دسترسی به باطن آیات برای غیر معصوم نیز میسر است.

۷. تأویل صحیح و کشف باطن آیات، ذوقی و سلیقه‌ای نیست بلکه دارای معیارهایی می‌باشد، از جمله: تناسب معنای باطنی با معنای ظاهری، دقت در الغای خصوصیت و انتزاع مفهوم عام، هماهنگی با سنت قطعی، عدم مخالفت با معارف قطعی عقل، پرهیز از تأویل به رأی، و سازگاری با سایر آیات و روایات.

این نتایج نشان‌دهنده اهمیت تأویل در فهم عمیق تر قرآن و نقش محوری علمای راستین در این زمینه است. تأویل صحیح می‌تواند به درک بهتر معانی آیات و هدایت انسان‌ها به سوی حقایق الهی کمک کند.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: انتشارات دار صادر.
۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دمشق - بیروت: دار العلم - الدار الشامیه.
۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، چاپ اول، قم: مؤسسه البعثة.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غررالحکم و دررالکلم، تصحیح سید مهدی رجایی، چاپ دوم، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، تحقیق عبدالکریم عابدینی، قم: نشر اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۶ش)، شمس الوحی تبریزی (سیره علمی علامه طباطبائی)، قم: نشر اسراء.
۷. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق جمال حمدی ذهبی، ابراهیم عبدالله کردی و یوسف عبدالرحمن مرعشی، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفة.
۸. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، چاپ اول، قم: هجرت.
۹. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، تصحیح هاشم رسولی، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
۱۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تحقیق هاشم رسولی، چاپ اول، تهران: مکتبه العمیلة الاسلامیة.
۱۱. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ، چاپ دوم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.

۱۴. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ق)، الصافی، تصحیح حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
۱۶. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.
۱۸. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهی، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، تصحیح جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. محمدی ارانی، فاطمه (۱۳۸۲ش)، تأویل قرآن کریم از دیدگاه علامه سید حیدر آملی و ملاصدرا، چاپ اول، قم: دارالهدی.
۲۲. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۸ش)، تفسیر و مفسران، قم: تمهید.
۲۳. معلوف، لوئیس (۱۳۶۶ش)، المنجد فی اللغة، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۴. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۷ش)، تهذیب نفس و سیر و سلوک از دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۵. _____ (۱۳۸۴ش)، شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۶. _____ (۱۳۷۷ش)، شرح حدیث جنود و عقل و جهل، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۷. _____ (۱۳۷۸ش)، صحیفه امام رحمته الله علیه، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۸. _____ (۱۴۰۶ق)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، چاپ اول، قم: مؤسسه پاسدار اسلام.

عواقب تجسس در زندگی فردی و اجتماعی

سید سجاد خسروی^۱، سیده سعیده منصوری^۲

چکیده

تجسس از جمله رذائل اخلاقی است که در طول تاریخ همواره گریبان گیر افراد و اجتماع بوده و با گذر زمان و بهره‌گیری انسان‌ها از ابزارهای گوناگون، این معضل اخلاقی رشد فراوانی داشته است. در این پژوهش ابتدا واژه تجسس واکاوی شده و تفاوت آن با کلمه تجسس تبیین شده و مشخص شده است که تجسس به معنی سرک کشیدن در امور دیگران است و با واژه تجسس که در امور خیر به کار می‌رود تفاوت دارد. مواردی از جمله غیبت، نفاق، از بین رفتن آبرو، از دست دادن دوستان و... از پیامدها و عواقب این رذیله اخلاقی است. همچنین در این تحقیق برخی از عواقب تجسس در زندگی فردی و اجتماعی ذکر شده است و نشان داده شده است که هر کدام از موارد مطرح شده، عواقب جبران‌ناپذیری را در زندگی فردی و اجتماعی انسان در پی خواهد داشت. در نگارش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی و با مطالعات کتابخانه‌ای نگاشته شده است؛ علاوه بر تبیین عواقب تجسس، نگارنده کوشیده است برخی موارد و مصادیق مجاز در تجسس مانند انتخاب همسر، شریک، استخدام کارمند، گزینش و بازرسی و امور امنیتی که در دین مبین اسلام استثنا شده‌اند را تبیین کند

۱. دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی تهران.

seyedsajadkhosravi@gmail.com

۲. دانش‌آموخته سطح ۲ جامعة الزهراء (ع). قم. (نویسنده مسئول) s.s.mansori74@gmail.com

تا بهتر بتوان مصادیق تجسس حرام و غیرمجاز را درک و فهم کرد. در نهایت پرداختن به مفهوم تجسس و بررسی عواقب و پیامدهای آن سبب می شود مردم شناخت بهتر و بیشتری از این رذیله اخلاقی داشته باشند تا بتوانند در زندگی فردی و اجتماعی خود به کار ببندند و از عواقب و پیامدهای دنیایی و اخروی آن خود را حفظ کنند.

واژگان کلیدی: عواقب، تجسس، زندگی فردی، زندگی اجتماعی

مقدمه

انسان موجودی مدنی بالطبع است^۱ و ذاتاً و به صورت طبیعی زندگی در اجتماع را می‌پسندد و همواره می‌کوشد در جامعه بوده و با دیگران در ارتباط باشد. این ویژگی انسان برای او فایده‌ها و ضررهای بسیاری به همراه داشته است که در این پژوهش بنا داریم به یکی از مشکلات زندگی اجتماعی انسان به نام «تجسس» بپردازیم که البته بخشی از آن نیز به ویژگی‌های فردی انسان‌ها باز می‌گردد، اما به طور کلی تجسس یکی از مسائلی است که امروزه بسیاری از زندگی‌ها و جوامع را تحت تأثیر قرار داده است. این رفتار ناپسند متأسفانه از دیرباز در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها وجود داشته و از منظر عقلانی به عنوان یک عمل مذموم شناخته می‌شود. در آیات و روایات نیز به این موضوع توجه ویژه‌ای شده است؛ برای مثال، خداوند در آیه ۱۲ سوره حجرات به صراحت از تجسس نهی کرده است. وجود روایات متعدد در این زمینه نشان‌دهنده اهمیت این موضوع است، زیرا تجسس نه تنها به عنوان یک رذیله اخلاقی شناخته می‌شود، بلکه پیامدهای منفی و ویرانگری در زندگی فردی و اجتماعی به وجود می‌آورد. به طور خاص، اگر این صفت مذموم در جوامع گسترش یابد، می‌تواند تبعات منفی بر روابط خانوادگی و اجتماعی بگذارد. مثلاً در یک خانواده، بی‌توجهی به این موضوع می‌تواند پایه‌های خانواده را متزلزل کند و در سطح اجتماعی نیز منجر به انشقاق و کاهش اعتماد میان افراد شود.

با توجه به کمبود تحقیقات در این حوزه، روشن است که غفلت از پیامدهای تجسس

۱. مسئله اجتماعی بودن یا (مدنی بالطبع) بودن انسان، همواره در میان فیلسوف‌های یونان و مسلمان مطرح بوده است. فیلسوفان قرن‌ها پیش گفته‌اند که انسان مدنی بالطبع است؛ یعنی انسان طبیعتاً اجتماعی و این، مسئله‌ای بسیار قدیمی است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹). بر اساس آثار به جا مانده از فلاسفه یونان، افلاطون و ارسطو از نخستین کسانی بودند که موضوع مدنی بالطبع بودن انسان را مطرح کردند و به نظر می‌رسد این سخن معروف که «انسان مدنی بالطبع است»، از ارسطوست (مظفری، ۱۳۸۱، ص ۹۵). از فلاسفه اسلامی، معلم ثانی ابونصر فارابی شاید نخستین کسی است که این اصل را در بحث حکومت و سیاست به صورت مستقل مطرح کرد. پس از او شیخ‌الرئیس - هرچند به صورت غیر مستقیم و برای اثبات شریعت - به این اصل پرداخت. ابن‌خلدون، امام فخر رازی و بعضی دیگر از متکلمان اسلامی نیز این اصل را مورد گفت‌وگو قرار داده‌اند (همان).

می‌تواند تأثیرات مخربی بر زندگی افراد و روابط اجتماعی آنان بگذارد؛ اما اگر افراد از عواقب تجسس آگاه باشند، می‌توانند زندگی بهتری را تجربه کنند و از آسیب‌های آن به خود و خانواده‌شان جلوگیری کنند. این پژوهش تلاش دارد تا ابتدا مفهوم تجسس را تبیین کند و سپس با استناد به آیات و روایات، عواقب آن را در ابعاد فردی و اجتماعی بررسی کند. هدف نهایی این است که با شناخت درست از این صفت ناپسند، گام‌های مؤثری در جهت بهبود روابط اجتماعی و خانوادگی برداشته شود. در این تحقیق، از استدلال‌های نقلی و عقلانی و همچنین به‌کارگیری ابزارهای کتابخانه‌ای و روش تحلیلی - توصیفی استفاده شده است.

موضوع تجسس، یکی از مباحث مهم در جامعه علمی به شمار می‌رود و آثار متعددی در این زمینه به نگارش درآمده است. یکی از مهم‌ترین آثار در این حوزه، پایان‌نامه‌ای به نام «تجسس در اسلام» است که توسط ناصر آلانی در سال ۱۳۸۲ به نگارش درآمده است. در این اثر، نویسنده به بررسی ملاک‌های حرمت و جواز تجسس بر اساس دلایل عقلی و نقلی پرداخته و نکاتی مانند حرمت تجسس در زندگی خصوصی افراد و تأثیر آن بر نظام جامعه اسلامی را مطرح کرده است. با این حال، آلانی به عواقب تجسس در زندگی فردی و اجتماعی نپرداخته است.

در سال ۱۳۸۲، سجاد امیدی کتابی تحت عنوان حقیقت تجسس و آسیب‌های آن در آیین شریعت مقدسه منتشر کرد. این کتاب در دو فصل نوشته شده که در فصل اول، مفهوم تجسس بررسی و در فصل دوم، گناهای که ممکن است بر نیروهای امنیتی و اطلاعاتی تحمیل شود، تبیین گردیده است؛ اما این اثر نیز به عواقب تجسس نپرداخته است. همچنین مقاله‌ای به نام «ماهیت و حکم اخلاقی تجسس» در سال ۱۳۹۰ توسط حسین اترک در مجله معرفت اخلاقی منتشر شده که در آن به بررسی معنا و ماهیت تجسس و انواع آن پرداخته شده است. این مقاله نیز به‌طور مستقیم به عواقب تجسس در زندگی فردی و اجتماعی اشاره نکرده است. در مجموع، این پژوهش‌ها نشان‌دهنده نیاز به بررسی عمیق‌تر عواقب تجسس در زندگی فردی و اجتماعی است تا از آسیب‌های احتمالی آن جلوگیری شود. ابوالقاسم نقیبی در سال ۱۳۸۹ مقاله «حریم خصوصی در مناسبات و روابط اعضای خانواده» را نوشت،

نگارنده در این مقاله به دلایل عقلی، نقلی و فطری برای اثبات حریم خصوصی در روابط خانوادگی پرداخته است. وی با استناد به آیات و روایات و آراء فقها، لزوم رعایت و احترام به حریم خصوصی را بررسی نموده و ضرورت استخراج الزام‌های قانونی از الزام‌های اخلاقی را پیشنهاد داده، لکن به عواقب ناشی از تجسس نپرداخته است (نقیبی، ۱۳۸۹).

با ملاحظه و دقت در آثار فوق‌الذکر، تفاوت بین آن‌ها و مقاله حاضر مشخص می‌گردد؛ زیرا این پژوهش به دنبال بررسی عواقب تجسس در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست که تاکنون به آن پرداخته نشده است.

مفهوم‌شناسی

یکی از مراحل بنیادی در فرآیند پژوهش، مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی است؛ زیرا این امر، مخاطب را برای درک دقیق‌تر محتوای نوشتار آماده می‌سازد. در این بخش، مفاهیم کاربردی را از نظر لغوی و اصطلاحی تبیین خواهیم کرد.

۱. تجسس

واژه «تجسس» در لغت به معنای تفتیش، جست‌وجو و کاوش در باطن و امور پنهان افراد است. این واژه غالباً در زمینه‌های منفی، نظیر عیب‌جویی یا کشف امور شر، به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۳۸). ابن فارس ریشه واژه تجسس را دارای معنایی واحد دانسته و آن را «شناختن چیزی از طریق لمس ظریف» تعریف می‌کند (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۴۱۴). راغب اصفهانی در مفردات الفاظ القرآن تجسس را به معنای لمس نبض برای درک سلامت یا بیماری دانسته و آن را خاص‌تر از حس برمی‌شمرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۹۶). همچنین ابن‌اثیر تجسس را به معنای جست‌وجو در امور پنهانی و استفاده از آن در کشف اسرار نهفته می‌داند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷۲).

در اندیشه اسلامی تجسس در اصطلاح به معنای تلاش برای دست‌یابی به اطلاعات مربوط به لغزش‌ها و کاستی‌های پنهان مؤمنان است و از منظر اخلاقی، رفتاری ناپسند و نکوهیده به شمار می‌آید (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۲۶، ص ۲۵۶). سیوطی، تجسس را کنکاش در عیوب و اسرار افراد و تلاش برای افشای آن‌ها تعریف می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۹۲). به‌زعم

شهید ثانی نیز تجسس نوعی پرده‌داری نسبت به آن چیزی است که خداوند از دید دیگران پنهان ساخته است و این رفتار می‌تواند قلب و ایمان انسان را خدشه‌دار کند (شهید ثانی، ۱۴۰۳، ص ۶۸).

با در نظر گرفتن تعاریف فوق، می‌توان تجسس را «کنکاش و کاوش در حریم خصوصی و امور پنهان دیگران، با هدف کشف عیوب و خطاهای آنان» دانست؛ عملی که از منظر اخلاقی و دینی، به شدت مورد نکوهش است.

۲. تجسس

لغت دیگری که با واژه تجسس مترادف است، کلمه «تحسس» است. به نظر می‌رسد این واژه همانند لفظ تجسس، به معنی خبر جستن و کنجکاوی کردن در اسرار دیگران است (طریحی، ۱۳۶۲، ص ۵۷). به عنوان مثال در (تَحَسُّسُ الْخَبَرِ: يَعْنِي تَطْلُبُهُ وَتَبَحُّثُهُ) یعنی در جست و جوی خبر بودن (ابن سیده، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۵). زبیدی در تاج العروس می‌گوید: «التَّحَسُّسُ: الاِسْتِمَاعُ لِحَدِيثِ الْقَوْمِ؛ تحسس یعنی گوش دادن به حرف‌های دیگران با این تفاوت که تحسس گوش دادن برای کار خیر است، اما تجسس گوش دادن برای کار شر است» (زبیدی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۴۳). بنابراین تحسس، خواستن و طلب کردن چیزی است به وسیله یکی از حواس، و تجسس هم به همان معنی است، ولی تحسس بیشتر در خیر است، و تجسس در شر، به دلیل آیه «يَا بَنِي إِدْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ» (یوسف: ۸۸)؛ زیرا یعقوب انتظار زنده بودن یوسف را داشت و می‌خواست خبر سلامت او را بیاورند، ولی در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا» (حجرات: ۱۲) که مسلمانان از تجسس کردن منع شده‌اند، از جست و جوی زشتی‌های پنهان مردم و اسرار آن‌ها که راضی به افشای آن‌ها و آگاهی دیگران بر آن‌ها نیستند، باز می‌دارد (ربانی، ۱۳۷۹، ص ۲۳).

دیدگاه معصومین علیهم‌السلام درباره تجسس

ائمۀ اطهار علیهم‌السلام در فرمایشات نورانی خود همواره بر حفظ اسرار شخصی تأکید داشته‌اند. به عنوان نمونه از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که فرموده‌اند: «سِرُّكَ مِنْ دِمَكٍ فَلَا يَجْرِيَنَّ مِنْ غَيْرِ أَوْ دَاجِكَ؛ راز تو همچون خون توست، نباید آن را جز در رگ‌های خویش جاری

سازی» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۷۲، ص ۷۱). این بیان به اهمیت حفظ اسرار شخصی و خودداری از افشای آن نزد دیگران اشاره دارد؛ چراکه این افشاگری ممکن است زمینه دخالت نابجا و بروز آسیب‌های جدی را فراهم سازد. همچنین رسول خدا ﷺ مسلمانان را از این صفت رذیله بر حذر داشته و فرمودند: «ای گروهی که به زبان اسلام آورده‌اید و قلب‌هایتان از ایمان خالص نشده است مسلمانان را مذمت نکنید و در پی جستن عیوب آنان نباشید که هر کس در صدد عیب‌جویی و جستجوی لغزش‌های برادر مسلمانانش برآید خداوند عیوب و لغزش‌های او را دنبال می‌کند و هر کس که خداوند عیوب و لغزش‌هایش را دنبال کند، رسوایش سازد اگرچه در اندرونی خانه خود باشد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۵۴). ایشان ضمن تشویق مردم به پرداختن به عیوب خود و بازماندن از جستجو در عیوب مردم، مسلمانان را به جای تجسس در امور مردم و پرداختن به عیوب آنان به عیب‌پوشی مسلمانان دعوت کرده می‌فرمودند: «هر که از برادر خود، کار زشتی مشاهده کند و آن را پوشیده نگاه دارد خداوند در دنیا و آخرت عیب پوش اوست.» (المتقی الهندی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۰) این صفت ناپسند که از طرف معصومین (ع) بسیار نکوهش شده است پیامدهایی نیز به دنبال دارد.

پیامدهای تجسس

تجسس، به عنوان یک رذیله اخلاقی، عواقب و پیامدهای متعددی در زندگی فردی و اجتماعی به دنبال دارد که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. بروز صفات رذیله دیگر و گسترش نفاق در جامعه

اگر در جامعه‌ای تجسس رواج پیدا کند، انس و الفت میان افراد آن خانواده و اجتماع از بین خواهد رفت؛ چون در چنین فضایی، افراد دچار بی‌اعتمادی، بدبینی، حسادت، کینه و عداوت، نفرت و ستیزه‌جویی، وسواس فکری، تنش و اضطراب می‌شوند. روان جامعه با گسترش هرکدام از این رذائل و گناهان روزبه‌روز به خطر می‌افتد و دیگر مجالی برای دوستی و زندگی دوستانه نخواهد بود. امام خمینی (ره) در کتاب ارزشمند چهل حدیث خود این‌گونه به این مطلب اشاره می‌کنند: «یکی از مقاصد بزرگ شرایع و انبیاء توحید کلمه و توحید عقیده است ... این مقصد بزرگ جز در سایه دوستی و الفت و صداقت و صفای

باطنی و ظاهری میان افراد انجام نمی‌گیرد. افراد جامعه باید به گونه‌ای شوند که به منزله اعضاء یک بدن باشند» (موسوی خمینی، ۱۳۱۷، ص ۳۸ و ۳۹). بدیهی است در چنین جامعه‌ای که دچار این خصلت زشت و گناه بزرگ شوند چنین هدفی محقق نخواهد شد. افراد دچار بیماری روحی می‌شوند و این بدبینی و توهم همواره با آن‌ها خواهد بود و در هر فضای وارد شوند محیط آنجا را افسرده می‌سازند. از نظر امام خمینی افراد جامعه مانند یک پیکر واحد هستند که بروز صفات رذیله‌ای در آن مانند تجسس، موجب گسترش نفاق و آسیب رساندن به دیگران و دوری جامعه از توحید کلمه و توحید عقیده می‌شود.

۲. ریختن آبروی دیگران

یکی دیگر از پیامدهای تجسس که در جامعه نمود پیدا می‌کند، ریختن آبروی دیگران است؛ زیرا شخصی که تجسس می‌کند همواره در پی کشف رازها و نهنای افراد است و وقتی به آن‌ها دست یافت، کمتر پیش می‌آید که آن رازها و مستورها را پنهان کند و آشکار نسازد؛ زیرا افرادی که دچار این رذیله اخلاقی شده‌اند، از ریختن آبروی دیگران ابایی ندارند. بنابراین از این راه لطمه‌ها و صدمات جبران‌ناپذیری به حیثیت و موقعیت آن شخص که راز هایش برملا شده است، وارد می‌شود و اگر آبروی شخصی به خطر افتد، به راحتی قابل جبران نیست. امام صادق (ع) می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ أَكْثَرُ حُرْمَةً مِنَ الْكَعْبَةِ؛ حرمت مؤمن از کعبه بیشتر است» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۷). همچنین این امام بزرگوار در این خصوص می‌فرماید: «إِذَا رَقَّ الْعِزُّ اسْتَضْعَبَ جَمْعُهُ؛ هرگاه آبرو بریزد، جمع کردن آن دشوار است» (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵)؛ آبرویی که به سادگی به دست نیامده است.

در قرآن به این مسئله توجه خاصی شده است، در آیه ۴ سوره نور می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِإِثْبَاتٍ شُهُدَاءُ فَاحْلُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ «و کسانی که نسبت زنا به زنان شوهردار می‌دهند، سپس چهار گواه نمی‌آورند، هشتاد تازیانه به آنان بزنید و هیچ‌گاه شهادتی از آن‌ها نپذیرید و اینان اند که خود فاسق اند» (نور: ۴).

خداوند برای حفظ آبرو و شرف شخص، برای اثبات زنا، چهار شاهد مقرر کرده است. طبق آیه ۳ سوره اسرا که به کرامت و شرافت انسان بر سایر موجودات اشاره گردیده «وَلَقَدْ

كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ؛ «و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم» (اسرا: ۳). انسان وارسته همواره باید به این نکته دقت کند که آبروی مؤمن کم ارزش نیست و نزد خداوند از جایگاه بالایی برخوردار است.

۳. مختل شدن امنیت جامعه و تعرض به حریم خصوصی

حریم خصوصی، قلمروی از زندگی شخصی هر فرد است که نباید بدون رضایت و اذن در آن وارد شد. لزوم احترام به حق حریم خصوصی افراد در فقه امامیه و حقوق اسلامی مورد تأکید ویژه قرار گرفته است. در اسلام ارزش والایی برای امنیت روانی و آزادی فردی انسان‌ها قائل است و هرگونه نقض حریم خصوصی را به شدت نهی می‌کند. از منظر اسلامی، هیچ‌کس مجاز نیست با کنجکاوی‌های بی‌مورد و تجسس در زندگی دیگران، آزادی و حریم شخصی آن‌ها را مورد تعرض قرار دهد. اهمیت این مسئله در حدی است که حتی نگاه کردن به درون خانه‌ی دیگران، بدون اجازه، امری ناروا و خطا دانسته شده است. شخصی که به تجسس در امور خصوصی دیگران می‌پردازد، چه بسا اطلاعات به‌دست آمده را به دیگران منتقل کرده و آنان نیز همین روند را ادامه دهند؛ در نتیجه، آرامش روانی جامعه مختل شده و اعتماد میان افراد از بین می‌رود. این رفتار از مصادیق اذیت مؤمن به شمار می‌آید. پیامبر گرامی اسلام ﷺ در حدیثی فرمود: «مَنْ أَذَى مُؤْمِنًا فَقَدْ أَذَى؛ هر کسی مؤمنی را بیازارد، گویی مرا آزرده است» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۷۲، ص ۱۵۰، ح ۱۳). بنابراین عمل تجسس که امری نکوهیده است و مصداقی از آزار و اذیت دیگران به شمار می‌رود از نظر پیامبر اکرم ﷺ آن چنان گناه بزرگی است که ایشان آن را به سبب آزاری که به دیگران می‌رساند، در زمره اعمالی قرار خواهد گرفت که انجام‌دهنده آن مانند کسی است که نبی مکرم اسلام ﷺ را آزار و اذیت کرده باشد.

۴. شیوع منکرات و زشتی‌ها

یکی دیگر از پیامدهای منفی تجسس، شیوع فحشا و زشتی‌ها در جامعه است. وقتی فردی بر گناهان یا اشتباهات دیگران آگاه می‌شود اگر آن را افشا کرده، در اختیار دیگران قرار دهد، به نوعی به ترویج بدی‌ها و اشاعه گناه پرداخته است.

قرآن کریم در این باره هشدار جدی داده و برای اشاعه دهندگان فحشا، عذابی دردناک در دنیا و آخرت وعده کرده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ «کسانی که دوست دارند زشتی‌ها در میان مؤمنان شیوع یابد، برای آنان عذابی دردناک در دنیا و آخرت خواهد بود؛ و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید» (نور: ۱۹). همچنین از امام رضا (ع) نقل شده است که پیامبر اسلام (ص) فرمود: «هر کس به مؤمنی تهمت بزند یا چیزی را که در او نیست به وی نسبت دهد، در روز قیامت خداوند او را بر تلی از آتش نگاه می‌دارد تا پاسخ‌گوی آنچه گفته است باشد» (صدوق، ج ۱، ص ۳۷). بنابراین بر همه لازم است که در گفتار و رفتار خود دقت لازم را به خرج داده و از افشای خطاها یا اسرار دیگران پرهیز نمایند؛ چراکه چنین عملی نه تنها امنیت روانی افراد را تهدید می‌کند؛ بلکه آثار مخرب اجتماعی و اخروی در پی خواهد داشت. البته در دین مبین اسلام برای تجسس علاوه بر این دنیا، در سرای آخرت نیز عواقب و پیامدهایی ذکر شده است.

عواقب معنوی (اخروی) تجسس

همان‌طور که پیش‌تر بیان کردیم، تجسس بدین معناست که انسان در پی عیب دیگران بوده و به اسرار و نهان آن‌ها آگاهی پیدا کند. لذا ما در این بخش به دنبال این هستیم که به چند مورد از آثار و عواقب اخروی این رذیله بپردازیم که به نسبت، بسیار خطرناک‌تر و مهلک‌تر از عواقب دنیایی است:

۱. بدفرجامی اهل تجسس

امام خمینی (ع) از فرجام بد تجسس‌گران این‌گونه می‌نویسد: «این گناه کبیره موبقه (تجسس) کم‌کم در شخص ملکه می‌شود و در لحظه‌های مرگ که حقایقی بر او آشکار می‌شود و جایگاه و منزلت اولیای الهی و مؤمنین را می‌بیند. در نتیجه دچار عداوت و غضب نسبت به پروردگار می‌شود و موجب کفرش می‌گردد» (موسوی خمینی، ۱۳۱۷، ص ۳۱۲). در این کلام پر معنی و پر مفهوم امام خمینی (ع) می‌توان دریافت که این رذیله اخلاقی چرا در اسلام این‌گونه تقبیح شده است و مسلمانان را از آن بر حذر داشته است. این رذیله نه تنها در دنیا همواره همنشین بدی برای صاحب خویش است؛ بلکه در واپسین لحظات

نیز دست از سر فرد مبتلا به این صفت ناپسند بر نمی‌دارد و او را به سوی دشمنی و خشم بر علیه پروردگار عالم می‌کشاند و در آخر او را از دایره اسلام خارج کرده و به سمت کفر سوق می‌دهد؛ لذا موجب بدفرجامی شخص می‌گردد.

۲. دوری از خداوند و دچار عذاب الهی شدن

در آیات ۷۷ تا ۸۰ سوره توبه به این مطلب اشاره شده است که عیب جویی و خرده‌گیری عواقبی چون محرومیت از هدایت الهی رو در پی خواهد داشت، در نتیجه شخص دچار عذاب الهی می‌گردد. به طور کلی می‌توان بیان داشت، همه گناهان از جمله تجسس، عواقب مخرب دنیایی و اخروی را برای انسان‌ها در بردارند که می‌توان به طور خلاصه به چند مورد اشاره کرد: دور شدن برکت از زندگی و عمر انسان، دوری از هدایت الهی، عدم استیجاب دعا، پیش آمدن مشکلات و گرفتاری‌ها، برهم خوردن نظم زندگی‌ها، سخن چینی، غیبت، تهمت، نفرت، کینه و عداوت، حسد، بدگمانی، ایجاد تفرقه و اختلاف میان دیگران و ... البته تجسس گاهی جنبه مثبت نیز خواهد داشت، برای اینکه بهتر بتوانیم بین تجسس منفی و تجسس مثبت تمایز قائل شویم به برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت.

موارد تجسس مجاز

بدون شک، تجسس در اسرار مردم حرام است ولی در صورتی که مصالح تجسس مهم‌تر از حفظ اسرار مردم باشد، جایز، بلکه گاهی واجب است. باید در نظر داشته باشیم که تجسس جایز یا واجب در حد ضرورت است و بیشتر از آن حد، حرام خواهد بود. همچنان که پس از تجسس کردن اگر ضرورت اقتضا نکند، افشا کردن و بردن آبروی اشخاص، حرام است. در این جا به چند نمونه از موارد جواز تجسس اشاره می‌شود:

۱. برای افشای خیانت

در اخبار فتح مکه آمده است که پیامبر ﷺ به سبب پیمان شکنی قریش و حمله به قبیله خزاعه که در پناه رسول خدا ﷺ بودند، تصمیم گرفت مکه را با نیروی نظامی از دست قریش آزاد کرده و این مکان مقدس را از اشغال آنان درآورد. ابتدا رفت و آمد میان مکه و مدینه را

قطع نمود و در همه راه‌هایی که امکان تردد بود، مأمور گماشت (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۲۱، ص ۱۲۵). یکی از مسلمانان مدینه به نام حاطب بن ابی بلتعه، جریان تصمیم پیامبر ﷺ را در نامه‌ای برای اهل مکه نوشت و آن را به وسیله زنی به نام ساره، برای قریش فرستاد. حضرت از قضیه باخبر شد و امام علی ﷺ را به همراه زبیر و مقداد فرستاد تا نامه را از آن زن بگیرند. آنان وسایل سفر او را تفتیش کردند و چیزی نیافتند، زبیر گفت: یا علی برگردیم، چیزی نیست. حضرت علی ﷺ فرمود: رسول خدا خبر داده است که نامه، پیش این زن است؛ سپس دستور فرمود تا همه لباس‌های او را تفتیش کرده و نامه را پیدا کردند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۶، ج ۲۴، ص ۹).

۲. انتخاب همسر، شریک یا استخدام کارمند

یکی دیگر از مصادیق تجسس مثبت و جایز مربوط به ازدواج و انتخاب همسر است. با توجه به اینکه انسان‌ها در برخورد آغازین نمی‌توانند با تمام روحیات فردی و اجتماعی همدیگر آشنا شوند و ممکن است افراد پیش از ازدواج ظاهر سازی کنند و ویژگی‌های منفی فردی و اجتماعی خود و خانواده شان را مخفی کنند در دین مبین اسلام این دوراندیشی وجود داشته و تجسس را در این مورد استثنا کرده است. امام صادق ﷺ می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمَرْأَةُ قِلَادَةٌ فَإِنْ ظُنِرَ مَا تَتَقَلَّدُ (صدوق، بی‌تا، ص ۱۴۴)؛ زن، گردن بند است، دقت کن که چه چیز را بر گردن خود می‌آوری». این سخن گواهی است بر اینکه با تحقیق در ابعاد شخصیت فردی، خانوادگی و اجتماعی هر فرد می‌توان شناخت مناسبی از او به دست آورد و لازم است هر فرد پیش از اقدام به ازدواج تحقیقات خود را کامل کند و از زوایای زندگی شخص و خانواده او اطلاع یابد و این کار جز با تجسس و تحقیقات مخفیانه امکان‌پذیر نیست. همچنین کسی که می‌خواهد شریکی برای معامله برگزیند یا کارمندی برای یک مؤسسه حساس بگمارد به یقین بدون تفحص و تجسس و تحقیق نمی‌تواند چنین کاری را انجام دهد؛ لذا عقل و شرع به او اجازه می‌دهد که حال آنها را از دوستان، همسایگان و معاشران جستجو کند، یا شخصاً از دور و نزدیک مراقب او باشد تا اطمینان حاصل کند که او شخص صالحی است و برای هدفی که دارد مناسب است. به یقین این جستجوگری از

موضوع تجسس حرام خارج است، ولی هرگز نباید این گونه مسائل بهانه‌ای برای ورود در زندگی خصوصی افراد گردد، و در حالی که فعلاً تصمیمی برای ازدواج یا انتخاب شریک یا استخدام کارمند ندارد و به بهانه این که ممکن است روزی چنین حاجتی حاصل شود، از همین امروز تجسس و تفحص را شروع کند، این بهانه‌های شیطانی هرگز نمی‌تواند مجوزی برای تعدی از حدود شرعی گردد.

۳. گزینش و کنترل نیرو در سازمان‌های اطلاعاتی و بازرسی

هر حکومتی وظیفه دارد کشورش را از شرّ توطئه‌های دشمنان بیرونی و درونی و جاسوسان دشمن حفظ کند. بی شک اگر مدیران جامعه در برابر هر پیش‌آمدی با حسن ظن برخورد کنند به زودی گرفتار عواقب دردناک توطئه‌های منافقان داخلی و دشمنان خارجی خواهند شد؛ زیرا نقشه‌های آنان بسیار مرموز، و افراد آنها کاملاً ظواهر را حفظ می‌کنند و جز با تفتیش و تجسس دقیق امکان آگاهی بر آن توطئه‌ها و خنثی کردن آنها وجود ندارد. در چنین مواردی باید حسن ظن را کنار گذاشت و با سوء ظن به هر پدیده‌ای نگرست و برای حفظ اهداف بزرگتر و بالاتر یعنی مصالح امت اسلامی به تجسس پرداخت، در واقع فلسفه تشکیل دستگاه‌های اطلاعاتی و ضد اطلاعاتی دشمن (ضد جاسوسان بیگانه) همین است. یکی از مواردی که تجسس جایز است، در گزینش نیرو یا در کنترل نیروها و بازرسی است. امیرمؤمنان علی علیه السلام در نامه‌ای به مالک اشتر دستور می‌دهد که مأموران اطلاعاتی خود را مخفیانه برای بررسی حال کارمندان و کارکنان بفرست؛ به گونه‌ای که آنان احساس کنند دائماً چشم‌هایی از نقطه‌ای نامعلوم مراقب کار آنها است. ایشان در این خصوص می‌فرمایند: «وَابْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَالْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ فَإِنَّ تَعَاهُذَكَ فِي السِّرِّ لِأُمُورِهِمْ حَدُودٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ وَالرِّفْقِ بِالرَّعِيَةِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ با فرستادن مأموران مخفی از افراد راستگو و باوفا، اعمال کارمندان و کارکنان را زیر نظر بگیر؛ زیرا جستجوی مداوم پنهانی نسبت به کارهای آنها سبب می‌شود که به امانت داری و مدارا کردن نسبت به زیردستان تعقیب شود». امروزه در تمام ادارات و مؤسسات مهم، سازمان‌هایی به نام سازمان‌های بازرسی وجود دارد که کار آنها نظارت بر اعمال کارمندان و کارکنان و جلوگیری

از حیف و میل‌ها و نظارت بر حسن انجام وظیفه از سوی آنان می‌باشد. بدیهی است کار آنها تجسس در زندگی شخصی کارمندان و کارکنان نیست؛ بلکه نظارت بر امور مربوط به انجام وظایف اجتماعی و رعایت مصالح امت است. حال اگر چنین سازمان‌هایی به کلی برچیده شود یا افراد ناصالح در آن قرار گیرند، ممکن است فساد سراسر اجتماع را بگیرد. روشن است این مسئله مخصوص به زمان و مکان خاصی نیست؛ بلکه در گذشته در مناطق مختلف جهان وجود داشته است. تفاوت سازمان‌های اطلاعاتی با سازمان‌های بازرسی در این است که سازمان‌های اطلاعاتی مخفیانه کار می‌کنند، ولی سازمان‌های بازرسی آشکارا و شناخته شده در مسائلی که مشکوک به نظر می‌رسد، تجسس می‌نمایند تا اگر خلافی اتفاق افتاده، آن را کشف کرده و خلافکار را به دست عدالت بسپارند.

در فقه اسلامی، جاسوسی به معنای جمع‌آوری اطلاعات برای دشمن و به ضرر مسلمانان است. این عمل از نظر شرعی، به ویژه در صورت ضرر رساندن به جامعه اسلامی، مذموم و گناه محسوب می‌شود. در فقه اسلامی، جاسوسی علیه کفار به منظور کسب اطلاعات و تقویت موقعیت مسلمانان، جایز و حتی ممکن است موجب بهره‌مندی از غنائم جنگی شود. اما جاسوسی به نفع دشمنان اسلام و به ضرر مسلمانان، عملی قبیح و گناه محسوب می‌شود و مجازات‌های سختی برای آن در نظر گرفته شده است. در مورد جاسوس مسلمان که علیه مسلمانان فعالیت می‌کند، فقها اختلاف نظر دارند که آیا این عمل موجب ارتداد وی می‌شود یا خیر، اما قول غالب این است که ارتداد صورت نمی‌گیرد. قوانین جزایی جمهوری اسلامی ایران نیز بر اساس فقه اسلامی، برای جاسوس مجازات‌هایی از یک تا پنج سال حبس در نظر گرفته است. اگر جاسوسی مصداق همکاری با دولت متخاصم باشد، ممکن است به عنوان محاربه تلقی شود و مجازات سنگین‌تری داشته باشد.

نتیجه‌گیری

تجسس در لغت به معنای تفتیش و جست و جو از باطن افراد و در اصطلاح به معنای کسب اطلاعات از لغزش مؤمنان است. برخی تجسس و تحسس را به یکی معنی می‌دانند اما با تعمق و تأمل در معانی لغوی و اصطلاحی این دو واژه می‌توان گفت تجسس در کارهای خیر و مثبت کاربرد دارد و تجسس در کارهای شرت و منفی به کار می‌رود. تفتیش افکار و عقاید دیگران، نقض حریم خصوصی آن‌ها به واسطه استراق سمع، سرک کشیدن در زندگی خصوصی و اجتماعی افراد را می‌توان از مصادیق تجسس بر شمرد. سوء ظن، ضعف ایمان، حسد، غرور، خودخواهی را می‌توان از مهم‌ترین عوامل زمینه ساز تجسس نام برد، ولی آنچه بیشتر بر آن تأکید شده و در قرآن و روایات زیاد بدان پرداخته شده سوءظن است. از پیامدهای دنیایی تجسس در زندگی فردی و اجتماعی به: رسوایی در دنیا، حسد، کینه، تفرقه، غیبت، تنها و بی اعتبار شدن و از پیامدهای اخروی تجسس می‌توان به دور ماندن از هدایت الهی، عذاب و فرجام بسیار بد، بغض و عداوت نسبت به پروردگار و در نتیجه کافر شدن اشاره نمود. از این رو تجسس یکی از گناهانی است که نه تنها زندگی فردی و اجتماعی شخص را تباه می‌کند بلکه زندگی دیگران را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد. همانطور که از واژه تحسس که به معنی تجسس در امور خیر و طبق احادیثی که ذکر کردیم مشخص گردید، برخی از اهداف مانند، گزینش و استخدام یا انتخاب همسر، تجسس و جست و جو کردن در زندگی فردی و اجتماعی دیگران را مجاز می‌کند اما باید توجه داشت که هرگونه افراط و تفریط در این مسئله سبب انحراف از تعلیمات اصیل اسلام می‌شود، و به تعبیر دیگر نه می‌توان به بهانه حرمت تجسس از تحقیق و تفحص در مسایل سرنوشت ساز جامعه اسلامی دور ماند، و مصالح امت را در برابر توطئه‌های دشمن بی دفاع ساخت، و نه می‌توان به بهانه مصالح امت، به زندگی خصوصی مردم که هیچ ارتباطی با آن امور ندارد هجوم برد، زیرا هر دو صورت افراط و تفریط اشتباه است.

فهرست منابع

۱. آلانی، ناصره (۱۳۸۲ش)، تجسس در اسلام، قم: دانشگاه قم.
۲. ابن سیده، علی ابن اسماعیل (بی تا)، المحکم و المحيط الاعظم، لبنان، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق)، الكامل فی التاريخ، بیروت: دار صادر.
۴. ابن عاشور، احمد طاهر بن محمد (۱۹۸۴م)، التحرير و التئیر، تونس: الدار التونسیه للنشر.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۳۹۹ق)، معجم مقایس اللغة، دمشق: دارالفکر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۷. امیدی، سجاد (۱۳۹۲ش)، حقیقت تجسس و آسیب های آن در آیینه شریعت مقدسه، قم: بنشاسته.
۸. بحرانی، عبدالله بن نورالله (۱۴۰۵ق)، عوالم العلوم، قم: الامام المهدی (عج).
۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غررالحکم و دررالکلم، قم: دارالکتاب اسلامی.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه.
۱۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۱۲. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم: هجرت.
۱۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۳ق)، کشف الریبه عن أحكام الغیبه، عراق مکتبه الإمام صاحب الزمان العامه.
۱۴. صدوق، محمد بن علی (بی تا) معانی الاخبار، لبنان، بیروت. دارالمعرفه.
۱۵. _____ (۱۳۶۲ش)، الخصال، قم: جامعه مدرسین.
۱۶. _____ (۱۴۰۴ق)، عیون اخبار الرضا، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، لبنان بیروت.
۱۷. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۶۲ش)، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. الممتقی الهندی، علاء الدین علی (بی تا)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تصحیح صفوة السقا، لبنان، بیروت.

۲۰. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶ش)، بحارالانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ش)، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.
۲۲. مظفری، سید محمد، با نظارت لاریجانی، صادق (۱۳۸۱ش)، مدنیت بالطبع انسان از چشم انداز فلاسفه، فصلنامه الهیات و حقوق دانشگاه رضوی.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۶ش) تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۱۷ش)، شرح چهل حدیث، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۵. نقیبی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۹ش)، «حریم خصوصی در مناسبات و روابط اعضای خانواده»، فقه و حقوق خانواده (ندای صادق)، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

بررسی تفاوت‌های ساختار نحوی ضمیر فصل و ضمیر شأن و توجه به تأثیر آن در ترجمه آیات قرآن

مریم ویسی^۱

چکیده

این مقاله به بررسی ساختار نحوی ضمائر فصل و شأن در زبان فارسی و نقش آن‌ها در درک آیات قرآن کریم می‌پردازد. مسئله اصلی تحقیق، شناسایی تفاوت‌های ساختاری و معنایی میان این دو نوع ضمیر است که در تحلیل متون دینی و ادبیات زبان‌شناسی اهمیت دارد. اهمیت این پژوهش در توانایی آن در بهبود فهم و تفسیر آیات قرآن و متون ادبی نهفته است. روش تحقیق به‌کاررفته توصیفی و تحلیلی بوده و اطلاعات به‌صورت کتابخانه‌ای گردآوری شده است. نتایج نشان می‌دهد که از نظر مفهوم‌شناسی چهار تفاوت و از نظر خصوصیات شش تفاوت میان ضمائر فصل و شأن وجود دارد. ضمیر فصل دارای پنج جایگاه و سه هدف است، در حالی که ضمیر شأن تنها سه جایگاه و یک هدف (تفخیم و بزرگداشت) دارد. این مقاله به شناخت دقیق‌تر این دو ضمیر و تفاوت‌های میان آن‌ها کمک می‌کند.

واژگان کلیدی: ساختار نحوی، ضمیر، ضمیر فصل، ضمیر شأن.

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ رشته تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء (ع). قم. ایران. (نویسنده مسئول)

مقدمه

قرآن کریم، آخرین کتاب آسمانی دین اسلام، به عنوان یک موهبت الهی و منبع سعادت انسان، بر پیامبر خدا ﷺ نازل شده است. این کتاب نور و شفای انسان هاست و در تمامی مراحل زندگی، راهنمایی به سوی کمال ارائه می دهد. برای بهره برداری صحیح از این موهبت، آگاهی از ساختارهای نحوی و ادبی آیات ضروری است. شناخت دقیق ضمیر فصل و شأن و درک ساختار نحوی و ترجمه آن ها به ما کمک می کند تا ترجمه های دقیقی از آیات قرآن ارائه دهیم. این دو ضمیر در قرآن کاربردهای فراوانی دارند و کمتر سوره ای را می توان یافت که از آن ها خالی باشد.

شخصیت هایی چون سیبویه و ابن انباری به بررسی ضمیر شأن و فصل پرداخته اند و این مباحث در کتب ادبی و تفاسیر نیز مورد توجه قرار گرفته است. مفسرانی چون علامه طباطبایی و ابوالفتوح رازی نیز به این ضمایر اشاره کرده اند، اما تاکنون بررسی جامع و مستقلی درباره تفاوت های ساختار نحوی ضمیر شأن و فصل انجام نشده است. این کمبود، نیاز به پژوهش های بیشتر در این زمینه را نمایان می سازد تا راهی جدید برای آشنایی مردم و به ویژه طالبان علم با مضامین کلام خداوند فراهم شود.

در رابطه با موضوع ضمایر فصل و شأن در قرآن کریم، مقالات و پایان نامه های مشابهی وجود دارد، از جمله «بررسی ضمایر شأن و قصه در قرآن» نوشته محمدعلی سلمانی مروست و مهدیه جعفری ندوشن که به بررسی موارد ضمیر شأن در قرآن پرداخته (سلمانی و ندوشن، ۱۳۹۲) و پایان نامه عباس صفرعلی فرخانی تحت عنوان «بررسی و نقد ترجمه ضمیر فصل در ترجمه فولادوند و آیت الله مکارم شیرازی و مجتبوی» (۱۳۸۸)، ولی در این نوشته نیز تنها ترجمه برخی از آیات قرآن که در آن ها ضمیر فصل به کار رفته و یا به درستی ترجمه نشده اند، مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است. دیگر آثار شامل «نقد ترجمه حداد عادل و صفارزاده (بررسی موردی ضمیر فصل)»، توسط محمدرضی مصطفوی نیا (دو فصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، ۱۳۹۳) که به بررسی ترجمه های نادرست این ضمیر در آثار مختلف پرداخته اند.

با این حال، بیشتر این نوشته‌ها تنها به جنبه‌ای خاص از بحث ضمیر پرداخته‌اند. این مقاله درصدد است تا تمام تفاوت‌های ساختار نحوی و بلاغی ضمائر فصل و شأن را به همراه اغراض و ترجمه صحیح آن‌ها بررسی کند. اهداف این تحقیق شامل آشنایی مخاطبان با فرهنگ قرآن و کمک به فهم بهتر مفاهیم آن است. همچنین، این تحقیق می‌تواند به بهبود ترجمه قرآن کمک کند و سرآغازی برای پژوهش‌های آینده در این زمینه باشد. پرسش‌های اصلی تحقیق شامل ساختار نحوی این دو ضمیر چگونه بوده و تفاوت‌های میان این دو ضمیر و فواید آن‌ها کدامند؟ که با تبیین آرای نحویون به آن‌ها پاسخ داده خواهد شد.

مفهوم‌شناسی

منظور از ساختار نحوی، ساختار عناصر دستوری زبان از دیدگاه نحو است. در ساختار نحوی، نقش‌ها و حالت‌های دستوری و نیز روابط میان آن نقش‌ها و حالات عناصر نحوی مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرد.

۱. ضمیر

ضمیر در لغت به معنای باطن و پنهان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۱۲) و در اصطلاح به اسمی جامد اطلاق می‌شود که برای متکلم، غائب یا مخاطبی که قبلاً نامش ذکر شده، به کار می‌رود؛ مانند «أنا» (من)، «هو» (او) و «أنت» (تو) (بابتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۸۴).

۱-۱. فصل

فصل در لغت به معنای بریدن و جدا کردن است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۲۶) و در مفردات به معنای جداسازی دو چیز به گونه‌ای که میان آن‌ها فاصله باشد، تعریف می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۸). ضمیر فصل همچنین به نام عماد نیز شناخته می‌شود، که به دلیل اختلاف نام‌گذاری بصریون و کوفیون است. بصریون آن را «فصل» و کوفیون «عماد» نامیده‌اند؛ زیرا این ضمیر از خبر بودن اسم بعد جلوگیری می‌کند، مشابه ستونی که سقف خانه را نگه می‌دارد (استرآبادی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۵). برخی کوفیون نیز به دلیل تقویت و تأکید کلام، آن را «دعامه» نامیده‌اند (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۴).

نحویون ضمیر فصل را به عنوان صیغه مرفوع منفصلی تعریف کرده‌اند که بین مبتدا و خبر قرار می‌گیرد و با مبتدا مطابقت دارد. این ضمیر در مواقعی که در خبر شک وجود دارد، فاصله ایجاد کرده و ابهام را برطرف می‌کند تا نشان دهد اسم بعد خبر، متعلق به ماقبل است و صفت یا بدل نیست (بابتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۹؛ عبا، بی‌تا، ص ۳۰؛ استرآبادی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۶). به عنوان مثال در آیه «إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (قصص: ۱۶) و «إِنَّ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ» (انفال: ۳۲) به وضوح کاربرد ضمیر فصل مشاهده می‌شود.

۱-۲. شأن

در لغت به معنای حال یا امری است که رخ می‌دهد، مانند آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) که به کارهای خداوند اشاره دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۷۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۳۰). ضمیر شأن، ضمیر غائب مفردی است که به امری که درباره آن سخن گفته می‌شود، اشاره دارد، مانند «هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۶۳). در صورتی که ضمیر مذکر باشد، به آن ضمیر شأن و اگر مؤنث باشد، به آن ضمیر قصه گفته می‌شود (بابتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۹۳).

تفاوت‌های اصلی میان ضمیر فصل و شأن در لغت و اصطلاح به وضوح مشخص است. ضمیر فصل به اتفاق نحوین همیشه منفصل است و می‌تواند به صورت‌های مفرد، مثنی و جمع بیاید. در مقابل، ضمیر شأن هم به صورت متصل و هم منفصل استفاده می‌شود و تنها به صورت مفرد می‌آید. همچنین، ضمیر فصل می‌تواند به صورت‌های غائب، مخاطب و متکلم باشد، در حالی که ضمیر شأن همیشه به صورت غائب است. از نظر تعداد اشکال، ضمیر فصل چهارده صورت دارد، در حالی که ضمیر شأن فقط چهار صورت دارد. ضمیر فصل همچنین نام‌های دیگری چون عماد و دعامه دارد، در حالی که ضمیر شأن به نام‌های امر، حدیث، حکایت و شأن شناخته می‌شود. این تفاوت‌ها در ساختار و کاربرد این دو ضمیر، اهمیت ویژه‌ای در فهم و تفسیر متون دینی و ادبی دارند.

ترکیب ضمیر فصل و شأن یکی از نقاط افتراق مهم میان این دو نوع ضمیر است.

۱-۲-۱. ترکیب ضمیر شأن

ضمیر شأن به دو صورت متصل و منفصل می‌آید. در صورت منفصل، نقش مبتدا را می‌پذیرد، مانند: «هو الدین اساس التمدن» که در آن «هو» ضمیر شأن و مبتداست. در صورت متصل، ضمیر شأن به حروف مشبّهة بالفعل و افعال قلوب اختصاص دارد، مانند: «إِنَّهَا الْقِنَاعَةُ غَنَى» و «ظَنَنْتَهُ الدَّاءَ وَبِيلَ» (الشرتونی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱۱). جمله‌ای که بعد از حروف مشبّهة بالفعل می‌آید، در محل رفع و خبر این حروف است، در حالی که جمله بعد از افعال قلوب در محل نصب و مفعول به دوم این افعال قرار دارد.

۱-۲-۲. ترکیب ضمیر فصل

ضمیر فصل معمولاً در چندین جایگاه مشخص در جمله قرار می‌گیرد. یکی از این جایگاه‌ها، بین مبتدا و خبر است، به شرطی که خبر معرفه یا صیغه أفعال باشد؛ مانند: «زَيْدٌ هُوَ مُنْطَلَقٌ». جایگاه‌های دیگر شامل: باب ظَنَّ مانند «ظَنَنْتَهُ هُوَ الْكَرِيمُ»، باب إِنَّ مانند «إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (قصص: ۱۶)، بعد از مای حجازیه مانند «ما زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ» و در باب کان مانند «كُنْتُ أَنتَ الرَّقِيبُ» (مائده: ۱۱۷) است.

بیشتر اوقات، اسم قبل از ضمیر فصل خود یک ضمیر است. برخی نحویون همچنین به وجود یک جایگاه ششم برای ضمیر فصل اشاره کرده‌اند که در آن، این ضمیر می‌تواند بین حال و ذوالحال قرار گیرد، مانند: «جاء زَيْدٌ هُوَ ضاحكٌ» (ابن هشام، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۱). این تنوع در جایگاه‌های ضمیر فصل، نشان‌دهنده اهمیت و کاربردهای مختلف آن در جملات عربی است.

نحویون به طور کلی برای ضمیر فصل پنج جایگاه مشخص می‌کنند: بین مبتدا و خبر، بعد از افعال قلوب، بعد از باب إِنَّ و مای حجازیه. در مقابل، ضمیر شأن در صورت منفصل در جایگاه مبتدا و در صورت متصل مشابه ضمیر فصل بعد از افعال قلوب و حروف مشبّهة بالفعل قرار می‌گیرد.

نکته مهم دیگر این است که ضمیر فصل حالت جرّی ندارد و معمولاً بعد از «إِلَّا» به صورت حصر می‌آید. همچنین، در مورد اعراب ضمیر فصل، اختلاف نظرهایی وجود

دارد. بصریون معتقدند که این ضمیر در ظاهر اسم است اما در واقع حرف است و بنابراین محلی از اعراب ندارد. در حالی که کوفیون بر این باورند که ضمیر فصل اسم است و محلی از اعراب دارد.

به طور کلی، سه صورت برای اعراب ضمیر فصل وجود دارد:

۱. در برخی موارد، ضمیر فصل بی محل است و اسم بعد از آن خبر برای مبتدا محسوب می شود.

۲. در مواردی، ضمیر فصل نقش مبتدا را می پذیرد و اعراب محلی دارد، مانند: ﴿كُنْتَ أَنتَ الرَّقِيبَ﴾ (مائدة: ۱۱۷).

۳. در برخی موارد، ضمیر فصل به عنوان حرفی که محلی از اعراب ندارد، در نظر گرفته می شود و کلمه بعد خبر است.

این تحلیل ها نشان دهنده پیچیدگی و تنوع در کاربرد و اعراب این دو نوع ضمیر در زبان عربی است.

۳-۲-۱. خصوصیات ضمیر فصل و ضمیر شأن

تفاوت های میان ضمائر فصل و شأن به ویژگی ها و خصوصیات منحصر به فرد هر یک از آن ها مربوط می شود. به طور کلی، برای ضمیر فصل شش شرط ذکر شده است: دو شرط در خود ضمیر، دو شرط در اسم ماقبل و دو شرط در اسم ما بعد ضمیر.

۱. شرایط خود ضمیر فصل

ضمیر باید منفصل و مرفوع باشد؛ به عنوان مثال، نمی توان گفت «أنت إِيَّاكَ الْعَالَمُ» (دقر، بی تا، ص ۲۷۹). همچنین ضمیر باید با اسم قبل از خود در معنی، صیغه، عدد و جنس مطابقت داشته باشد.

۲. شرایط اسم ماقبل ضمیر

اسم قبل از ضمیر باید معرفه باشد؛ زیرا ضمیر فصل تأکیدی برای مبتداست و تنها با معارف تأکید می شود (برکات، بی تا، ص ۱۱۶). اسم باید مبتدا باشد، چه در حال حاضر و چه در اصل، مانند اسم کان و أخوات آن.

۳. شرایط اسم ما بعد ضمیر

اسم بعد از ضمیر باید خبر برای مبتدا باشد. اسم باید معرفه یا شبیه معرفه باشد، مانند «أَفْعَل تَفْضِيل» که بدون «أل» و با «من» می‌آید. نکته دیگر این است که خبر نباید فعل باشد، هرچند در برخی موارد خبر به صورت جمله فعلیه آمده است، مانند: «وَمَكَرُوا لَكَ هَوِیَبُورُ» (فاطر: ۱۰). برخی از نحویون مانند مازنی و جرجانی با شرط اسمیت مخالفت کرده و گفته‌اند که اگر فعل مضارع بعد از ضمیر فصل قرار گیرد، صحیح است (ابن هشام، ۱۳۷۹، ص ۱۶۱). همچنین، در برخی آیات، شرایط ذکر شده رعایت نشده است، مانند آیه «أَنْتَ تَكُونُ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ» (نحل: ۹۲) که اسم کان به صورت نکره آمده است.

۴-۱-۲. ویژگی‌های ضمیر شأن

- ضمیر شأن دارای ویژگی‌های خاصی است که آن را از سایر ضمایر متمایز می‌کند:
- عمل نکردن عوامل: تنها ابتدائیت یا نواسخ مبتدا و خبر (مانند اسم «انّ» و اسم «کان») می‌توانند در ضمیر شأن تأثیر بگذارند. در اینجا، اصل در ضمایر این است که کلیه عوامل می‌توانند در آن‌ها عمل کنند، اما در ضمیر شأن فقط ابتدائیت یا نواسخ عمل می‌کنند (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۱).
 - عدم تثنیه و جمع: ضمیر شأن همیشه به صورت مفرد و منفصل مرفوع می‌آید و هرگز به صورت تثنیه و جمع ذکر نمی‌شود.
 - مفسر بودن: مفسر ضمیر شأن باید جمله خبریه باشد و نمی‌تواند به صورت انشائیّه یا طلبیه باشد.
 - بازگشت به ما بعد: جمله‌ای که بعد از ضمیر شأن می‌آید، مفسر خود ضمیر است و نمی‌توان آن را مقدم کرد.
 - عدم تابع بودن: هیچ تابعی (تأکید، عطف، بدل) برای ضمیر شأن آورده نمی‌شود (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۱).
 - حذف ضمیر: در برخی موارد، به ویژه در اشعار، حذف ضمیر شأن مجاز است، به شرطی که بعد از حروف، فعل صریح قرار نگیرد (استرآبادی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۷۵).

۵-۱-۲. تفاوت‌های ضمیر فصل و شأن

- **مطابقت با اسم:** ضمیر فصل با اسم ما قبل خود در مفرد، مثنی و جمع مطابقت دارد، در حالی که ضمیر شأن همیشه به صورت مفرد می‌آید.
- **موقعیت در جمله:** اسم ما قبل ضمیر فصل معمولاً مبتداست، اما ما قبل ضمیر شأن می‌تواند یکی از حروف مشبّه بالفعل یا افعال قلبی باشد.
- **مفسر بودن:** بعد از ضمیر فصل، اسم معرفه یا نزدیک به معرفه قرار می‌گیرد، در حالی که بعد از ضمیر شأن باید جمله خبریه بیاید.
- **احتمالات تأکید و فصل:** ضمیر فصل می‌تواند هم تأکید و هم فصل باشد، اما ضمیر شأن هیچ‌گاه تابع نیست.
- **حذف:** حذف ضمیر شأن در برخی موارد مجاز و در برخی دیگر واجب است، در حالی که ضمیر فصل چنین ویژگی ندارد (الشرتونی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۹۷ و ۹۸).

۶-۱-۲. اهداف ضمیر فصل و ضمیر شأن

در زبان عربی، هر یک از ضمایر فصل و شأن اهداف خاصی دارند که آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند. در این نوشتار ابتدا به اهداف ضمیر فصل و سپس به اهداف ضمیر شأن پرداخته می‌شود.

۱. اهداف ضمیر فصل

- **فایده معنوی:** ضمیر فصل به تقویت و تأکید مضمون جمله کمک می‌کند و به همین دلیل برخی از نحوین آن را «دعامه» یا ضمیر عماد نامیده‌اند (هادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵). این تأکید به معنای نسبت است و تأکید نحوی و لفظی را شامل نمی‌شود. به عنوان مثال، در آیه «وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ» (هود: ۱۹)، ضمیر «هم» دوم تأکید لفظی برای ضمیر اول است (برکات، بی‌تا، ص ۱۱۷).

- **فایده لفظی:** ضمیر فصل به وضوح نشان می‌دهد که ما بعد آن خبر است و نه تابع. این ویژگی به تمییز بین خبر و تابع کمک می‌کند. به عنوان مثال، در جمله «الوطنی هو المخلص»، ضمیر فصل «هو» مشخص می‌کند که «مخلص» خبر است و نه صفت (هادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵).

- حصر: ضمیر فصل می‌تواند مسند را در مسندالیه منحصر کند و بالعکس. به عنوان مثال، در جمله «زید هو الکریم»، ضمیر «هو» نشان می‌دهد که کرم مختص به زید است (الشرتونی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۸۵).

۲. اهداف ضمیر شأن

- تعظیم و تفخیم: هدف اصلی ضمیر شأن، تعظیم و تقویت مضمون کلام است. این ضمیر در مواردی به کار می‌رود که مقصود مهم باشد و گوینده به آن اهتمام دارد. به عنوان مثال، در آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص: ۱)، ضمیر «هو» بر جمله مقدم شده و مفهوم مهمی را منتقل می‌کند (استرآبادی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۶).

- جلب توجه: در کلام عرب، وقتی گوینده بخواهد توجه شنوندگان را به یک مفهوم مهم جلب کند، ابتدا ضمیر شأن را به کار می‌برد تا رغبت شنونده را برانگیزد. به عنوان مثال، در جمله «هو الذباب یطیر»، «هو» ضمیر شأن نیست؛ زیرا پرواز مگس موضوع قابل اعتنایی نیست.

- استفاده در قرآن: در قرآن کریم، ضمیر شأن در موارد متعددی برای بزرگداشت امری به کار رفته است. طبق بررسی‌ها، حدود ۵۲ مورد از این ساختار در قرآن وجود دارد که در ۲۸ مورد آن، دانشمندان اسلامی اتفاق نظر دارند (سلمانی مروست و جعفری نوشن، ۱۳۹۲، ص ۲۴).

۱-۲-۷. تفاوت‌های اهداف

نحوین بر این باورند که ضمیر فصل سه هدف دارد: انحصار مسند در مسندالیه، تأکید حکم و جداسازی خبر از تابع. در مقابل ضمیر شأن تنها یک هدف دارد و آن تعظیم و گرامیداشت مخبر عنه است. بلاغین نیز بر این باورند که ضمیر شأن با «إِنَّ» همراه شود، کلام را لطیف‌تر و زیباتر می‌کند (جرجانی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۶).

به طور کلی، ضمیر فصل بیشتر به تأکید و تمییز خبر از تابع می‌پردازد، در حالی که ضمیر شأن بر تعظیم و جلب توجه به مضمون کلام تأکید دارد.

۱-۲-۸. ترجمه ضمیر فصل و شأن

در فرآیند ترجمه، آشنایی با قواعد نحوی به تولید ترجمه‌های دقیق و بلیغ کمک می‌کند.

برای ترجمه ضمیر فصل، باید از واژه‌هایی مانند «تنها»، «همان»، «در حقیقت» و «واقعاً» استفاده کرد. این واژه‌ها به تأکید و حصر مفهوم کمک می‌کنند (مصطفوی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶). در مورد ضمیر شأن، که به قصد تأکید و عظمت در آغاز جملات ذکر می‌شود، می‌توان از عبارات مانند «شأن و منزلت چنین است» و «حقیقت امر چنین است» استفاده کرد (انصاری‌پور و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۲). به عنوان مثال، آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»؛ «بگو حقیقت این است که خدا یکتاست» (اخلاص: ۱) به «حقیقت این است» ترجمه می‌شود. ترجمه ضمیر شأن ممکن است به ذوق مترجم بستگی داشته باشد و در فارسی، انتقال مفهوم عظمت ممکن است با مفهوم انحصار خلط شود (همان). در نهایت، ضمیر فصل بیشتر برای حصر و انحصار و ضمیر شأن برای رساندن مفهوم عظمت و شکوه به کار می‌رود.

نتیجه‌گیری

این مقاله به بررسی و تحلیل تفاوت‌های ساختار نحوی ضمایر فصل و شأن پرداخته است. اهمیت این موضوع در کاربرد این ضمایر در آیات قرآن کریم و تأثیر آن بر فهم عمیق‌تر مخاطبان از کلام وحی نمایان است. مقایسه ساختار نحوی این دو ضمیر می‌تواند به روشن شدن موضوع و ترجمه صحیح آن‌ها کمک کند؛ چرا که بررسی مقایسه‌ای موضوعات نحوی معمولاً دشوار و زمان‌بر است. مهم‌ترین نتایج این مقاله عبارتند از:

- تفاوت‌های مفهومی: چهار تفاوت اصلی میان ضمایر فصل و شأن وجود دارد. ضمیر فصل به صورت منفصل است، در حالی که ضمیر شأن هم به صورت متصل و هم منفصل می‌آید. ضمیر شأن همیشه مفرد است، در حالی که ضمیر فصل می‌تواند مفرد، مثنی و جمع باشد. همچنین، ضمیر فصل به صورت‌های غائب، مخاطب و متکلم استعمال می‌شود، در حالی که ضمیر شأن همیشه غائب است.

- تفاوت‌های ساختاری: ساختار ضمیر فصل و شأن متفاوت است. ضمیر فصل در پنج جایگاه مشخص می‌آید، در حالی که ضمیر شأن در جایگاه مبتدا یا بعد از افعال قلوب و حروف مشبهة بالفعل قرار می‌گیرد.

- اختلاف در موضع اعرابی: در مورد اعراب ضمیر فصل، میان نحویون اختلاف نظر وجود دارد و سه شکل اعرابی برای آن مطرح است.

- خصوصیات ضمیر فصل: شش تفاوت بین ضمیر فصل و شأن وجود دارد، از جمله مطابقت ضمیر فصل با اسم ماقبل خود در انواع مختلف و عدم مطابقت ضمیر شأن. - اغراض: ضمیر فصل برای انحصار، تأکید و جداسازی خبر از تابع به کار می‌رود، در حالی که ضمیر شأن بیشتر برای بزرگداشت و تأکید بر اهمیت یک موضوع استفاده می‌شود.

- تفاوت‌های ترجمه: در ترجمه ضمیر فصل از واژه‌هایی مانند «تنها» و «در حقیقت» استفاده می‌شود، در حالی که برای ضمیر شأن از عبارات مانند «شأن و منزلت چنین است» و «حقیقت امر چنین است» بهره می‌برند.

پیشنهادهات

- توجه به تفاوت‌های ساختاری: پیشنهاد می‌شود که مترجمان قرآن کریم به تفاوت‌های ساختار نحوی و بلاغی توجه داشته و آن‌ها را محور ترجمه قرار دهند.

- بررسی موضع اعرابی: به دلیل اختلاف نظر در موضع اعرابی ضمیر فصل، پیشنهاد می‌شود که این موضوع به صورت جداگانه بررسی شود.

- بررسی ساختار بلاغی: پیشنهاد می‌شود که تفاوت‌های ساختار بلاغی ضمائر فصل و شأن مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

- بررسی مقایسه‌ای مباحث نحوی: پیشنهاد می‌گردد که بیشتر مباحث نحوی به صورت مقایسه‌ای بررسی شوند تا ترجمه و فهم آیات قرآن کریم به صورت صحیح بیان شود.

فهرست منابع

کتب

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (بی تا)، **البدیع فی علم العربیة**، چاپ اول، عربستان: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامی.
۲. ابن حاجب، عثمان بن عمر (بی تا)، **فی شرح المفصل**، چاپ اول، دمشق: دار سعد الدين.
۳. ابن مالک، محمد بن عبدالله (بی تا)، **شرح الکافیة الشافیه**، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، چاپ سوم، بیروت: انتشارات دار صادر.
۵. ابن هشام، عبدالله بن یوسف (بی تا)، **مغنی اللیب**، چاپ چهارم، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۶. ——— (۱۳۷۹ش)، **ترجمه و شرح مغنی الأديب**، ترجمه غلامعلی صفایی بوشهری، چاپ هشتم، قم: قدس.
۷. استرآبادی، محمد بن حسن (بی تا)، **شرح الرضی علی الکافیة**، تهران: موسسه الصادق للطباعة و النشر.
۸. بابتی، عزیزه فوال (بی تا)، **المعجم المفصل فی النحو العربی**، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. برکات، ابراهیم ابراهیم (بی تا)، **النحو العربی**، چاپ اول، قاهره: دار النشر للجامعات.
۱۰. جامی، عبدالرحمن بن احمد (بی تا)، **شرح ملاجمی علی متن الکافیة فی النحو**، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. جرجانی، عبد القاهر بن عبدالرحمن (۱۳۸۴ش)، **دلائل الإعجاز فی القرآن**، ترجمه سید محمد رادمنش، چاپ اول اصفهان: انتشارات شاهنامه پژوهی.
۱۲. حسن، عباس (۱۳۶۷ش)، **النحو الوافی مع ربطه بالأسالیب الرفیعة و الحیاة اللغویة المتجددة**، چاپ دوم، تهران: ناصر خسرو.
۱۳. خرماشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۷ش)، **قرآن و قرآن پژوهی**، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دوستان.

۱۴. دقر، عبد الغنی (بی‌تا)، معجم القواعد العربیة فی النحو و التصریف، چاپ اول، قم: الحمید.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دمشق، بیروت: انتشارات دار العلم الدار الشامیه.
۱۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (بی‌تا)، الأشباه و النظائر فی النحو، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۷. ——— (بی‌تا)، همع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. الشرتونی، رشید (۱۳۹۷ش)، مبادئ العربیة، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر هاجر.
۱۹. عابنه، یحیی عطیه (بی‌تا)، تطور المصطلح النحوی البصری من سیبویه حتی الزمخشری، چاپ اول، اردب - اردن: عالم الکتب الحدیث.
۲۰. عرفان، حسن (۱۳۸۸ش)، ترجمه و شرح جواهرالبلاغه، چاپ اول، قم: نشر بلاغت.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
۲۲. هادی، نهر (بی‌تا)، النحو التطبیقی وفقا لمقررات النحو العربی فی المعاهد و الجامعات العربیة، اردب - اردن: عالم الکتب الحدیث.

مقالات

۱. انصاری پور، کمال، اکبر غضنفری و محمد جنتی فر (۱۳۹۶)، «بررسی تطبیقی زیبایی شناسی تأکید و ادوات آن در زبان و ادبیات عربی و زبان و ادبیات فارسی»، فصلنامه علمی پژوهشی مجله زیبایی شناسی ادبی، ش ۳۴، ص ۸۹ - ۷۳.
۲. سلمانی مروست، جعفری ندوشن (۱۳۹۲)، «بررسی ضمائر شأن و قصه در قرآن کریم»، مجله علمی - پژوهشی انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، ش ۲۹، ص ۱۴۸ - ۱۲۵.
۳. مصطفوی نیا، محمدرضی (۱۳۹۳ش)، «نقد ساختار ترجمه حداد عادل و صفارزاده (بررسی موردی ضمیر فصل)»، دو فصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، ش ۱، ص ۱۴۶ - ۱۱۵.