



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی

عنوان طرح:

روابط انسان از دیدگاه قرآن کریم و مقایسه آن

با نظرات متفکران غربی

کد طرح: ۲۲-۲۴۳۴

پژوهشگاه علوم انسانی

گروه پژوهشی الهیات و معارف اسلامی

معاونت پژوهشی

اردیبهشت ماه ۱۳۹۷

گزارش پایانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

عنوان طرح:

روابط انسان از دیدگاه قرآن کریم و مقایسه آن با نظرات متفکران غربی

کد طرح: ۲۲-۲۴۳۴

مسئول طرح:

بخشعلی قنبری - مژگان محمدی

پژوهشکده: علوم انسانی

گروه پژوهشی: الهیات و معارف اسلامی

اردیبهشت ماه ۱۳۹۷

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

AI

فهرست مطالب

۵	مقدمه
۵	مروری بر ادبیات عرب جاهلی و جایگاه انسان
۸	فرهنگ عرب جاهلی
۱۸	مروری بر انسان‌شناسی قرآن
۲۹	غایت انسان از منظر قرآن
	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED. بلاغت و فصاحت؛ سبک بیانی قرآن
	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED. زبان فصیح یگانه زبان قرآن
۳۵	یک آیه، چند رابطه
۳۵	بیانات عمومی درباره همه روابط
۴۲	ضرورت اعتدال در روابط انسان در قرآن
۴۵	(۱) رابطه انسان با خدا
۴۷	۱. رابطه عبودیت
۴۸	طبیعت و آیین‌های جاهلی
۴۹	اسباب ایجاد رابطه با خدا
۵۰	۲. توبه از عوامل ایجاد رابطه با خدا
۵۲	(۱) ساحت معرفت
	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED. تاثیر قرآن و کتب آسمانی در رابطه انسان و خدا در ساحت معرفت
	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED. انکار قرآن؛ مانع کسب معرفت
	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED. متنفر شدن / نفهمیدن سخن قرآن
۵۹	(۲) ساحت روان
۶۵	مفاهیم سلبی ایمان
۶۷	متعلقات ایمان
	ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED. اطمینان قلب به ایمان
۶۹	آثار ایمان
۷۶	(۳) ساحت اراده
۸۱	(۴) ساحت گفتار
۸۲	(۱) رابطه دعایی با خدا
۸۳	(۲) شکر و سپاسگزاری زبانی
۸۳	(۳) ذکر زبانی در روزهای ویژه
۸۵	(۵) رابطه با خدا در ساحت کردار

۸۶	(۱) اهل خشوع
۸۶	(۲) یقین تجربی بر ملاقات خدا
۸۶	(۳) تسلیم محض خود به خدا
۸۹	(۴) دانستن قدر نمازها به ویژه نماز وسطا
۹۰	(۵) روزه
۹۳	(۶) حج
ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED. بیان اقسام آن در اسلام		
۹۵	(۷) جهاد
۹۸	(۸) قرض دادن
۱۰۴	(۲) رابطه انسان با خود
۱۰۴	(۱) رابطه با خود در ساحت معرفت
۱۰۷	(۲) رابطه با خود در ساحت روان
۱۱۰	(۳) رابطه با خود در ساحت اراده
۱۱۱	(۴) رابطه با خود در ساحت کردار
۱۱۵	(۳) رابطه انسان با دیگران
۱۱۵	(۱) ساحت معرفت
۱۱۶	(۲) رابطه با دیگران در ساحت روان
۱۱۷	(۳) رابطه با دیگران در ساحت اراده
۱۱۸	(۴) رابطه با دیگران در ساحت گفتار
۱۲۵	(۵) ساحت کردار
ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED. شرایط ایجاد رابطه خاص کرداری با دیگران		
۱۳۳	(۱) رابطه مبتنی بر رفتار اخلاقی
۱۳۹	(۲) رابطه مبتنی بر ازدواج
۱۴۱	(۳) رابطه مبتنی بر رفتار منافقانه
۱۴۲	(۴) رابطه مبتنی بر اخلاق دوستی
۱۴۴	(۵) رابطه مبتنی بر امر به معروف و نهی از منکر
.....	(۶) رابطه مبتنی بر انفاق
Error! Bookmark not defined.		
۱۵۳	(۷) رابطه مبتنی بر صلح
۱۵۵	(۸) رابطه مبتنی بر اخلاق دشمن
۱۶۵	موانع رابطه با دیگران
۱۷۲	(۴) رابطه با طبیعت و عوالم مختلف

۱۷۵ رابطه وجودی انسان و طبیعت در برخی از آیات قرآن.
۱۷۹ (۱) ساحت معرفت
۱۸۲ (۲) ساحت روان
۱۸۷ (۳) ساحت اراده
۱۸۹ (۴) ساحت گفتار
۱۹۰ (۵) ساحت کردار
۱۹۰ (۱) رابطه با آسمان و زمین
۱۹۹ (۲) رابطه با حیوانات
۲۰۰ (۳) عالم غیب
۲۰۱ (۴) شیاطین
۲۰۱ (۱) ساحت معرفت
۲۰۲ (۲) ساحت روان
۲۰۶ (۳) ساحت گفتار
۲۰۶ (۴) ساحت کردار
۲۰۷ (۵) فرشتگان
۲۰۷ (الف) ساحت گفتار
۲۰۷ (ب) ساحت کردار
۲۰۸ (۶) برزخ
۲۱۰ (۷) قیامت و آخرت
۲۱۰ حالت روانی انسان در هنگام پایان جهان.
۲۱۵ (۱) ساحت معرفت
۲۲۲ (۲) ساحت روان
۲۲۳ (۳) ساحت گفتار
۲۲۶ (۴) ساحت کردار
۲۳۵ نتیجه‌گیری و سنجش آرای متفکران با قرآن.
۲۴۵ فهرست منابع

مقدمه

در گزارش قبلی این طرح روابط انسان را از دیدگاه سیزده متفکر غربی بررسی کرده‌ایم. در این گزارش به بررسی موضوع روابط انسان در قرآن کریم می‌پردازیم. با عنایت به اینکه منابع اصلی متفکران غربی در اصل به زبان‌های مختلف به نگارش درآمده‌اند، به‌کارگیری روش معناشناسی با دشواری‌های عدیده‌ای مواجه می‌شد در نتیجه چنین امکانی وجود نداشت اما از آنجا که موضوع روابط انسان در قرآن کریم در یک زمینه و بافت بیان شده لذا به‌کارگیری این روش آسان‌تر است؛ اما از آنجا که اساساً با واژه‌ی ربط و رابطه در قرآن هم هیچ نسبتی ندارد لذا انجام این پژوهش هم، با تأکید و تکیه بر این روش چندان آسان نخواهد بود؛ زیرا به‌ناچار باید واژگان خاص و برگزیده‌ای را معناشناسی کنیم نه لزوماً همه واژگان را. از این جهت روابط انسان براساس موضوعات و با تکیه بر آیات (نه واژگان) بررسی شده‌اند.

به رغم اینکه پیش‌تر اعلام کرده‌ایم که در این طرح از روش معناشناسی استفاده خواهیم کرد اما واقعیت چیز دیگری را به اثبات رساند و آن اینکه به قدری موضوع روابط انسان از گستردگی و پیچیدگی خاصی در قرآن کریم برخوردار است که امکان به‌کارگیری این روش در همه موضوعات میسر نشد و تنها توانستیم پاره‌ای از واژگان را معناشناسی کنیم. به علاوه گستردگی این موضوع تا حدی است که می‌تواند همه قرآن کریم را دربرگیرد؛ زیرا تقریباً موضوعی از قرآن کریم باقی نمی‌ماند که تحت شمول واژه روابط قرار نگیرد. از این جهت گستردگی این موضوع ما را از اهداف عمیقی که داشتیم بازداشت. لذا برای بهره‌مند کردن خوانندگان بناچار حوزه‌ها و موضوعاتی را مورد بررسی قرار دادیم که همه زیرعنوان‌های روابط انسان را. در عین نتوانسته‌ایم به روش معناشناسی پای‌بند باشیم بلکه در اغلب موارد از روش‌های تحقیقی و تفسیری بهره جسته‌ایم.

به‌رحال در این طرح روابط انسان را مورد بررسی قرار خواهیم داد اما به رغم آنکه سعی می‌کنیم از روش معناشناسی استفاده کنیم اما از آنجا که به‌کارگیری این روش در حجم وسیع بسیار زمان‌بر است، از این جهت استفاده از این روش به‌قدر میسر مشروط شده و تا حد امکان استفاده کرده‌ایم نه در همه جا.

نکته مهمی که باید تذکار دهیم اینکه این طرح با تأکید بر تفسیر المیزان تنظیم شده لذا کثرت مراجعات به این تفسیر اجتناب‌ناپذیر بوده و از این جهت خوانندگان و ارزیابان طرح این موضوع را در نظر خواهند گرفت. البته سعی کرده‌ایم در موارد لزوم به منابع دیگر هم رجوع کنیم اما چنان‌که اشاره کردیم منبع اصلی این طرح المیزان است و بقیه به ضرورت مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

در این گزارش نیز مانند گزارش قبلی همه اصناف روابط را بررسی کرده‌ایم؛ به این معنا که چهار رابطه انسان با خدا، خود، دیگران و طبیعت و جهان‌های پیرامون بررسی شده‌اند و هریک از آنها نیز در پنج ساحت وجود انسان مورد توجه قرار گرفته و باز در هر رابطه نیز چهار صنف عبودیت، جانشینی، عاشقانه و همکاری را نیز مورد بررسی قرار داده‌ایم. اگر این موضوعات جمع‌بندی کنیم بالغ بر یک صد و بیست موضوع باید بررسی می‌شد اما انجام این کار حجیم دست کم به سه سال زمان نیاز داشت. نگارنده به صراحت تمام اعتراف می‌کند که در تشخیص گستردگی مبحث و سختی به‌کارگیری روش

معناشناسی راه خطا را رفته و گمان نمی‌برد که با این حجم عظیم اطلاعات مواجه خواهد شد و اذعان دارد که ژرفای قرآن کریم در این موضوع به مراتب بیش‌تر از فرض نگارنده بوده‌است. در این گزارش بنابر آنچه که در شبکه برنامه گروه الاهیات آمده در توضیح آیات مربوط، بیشتر به تفسیر المیزان مراجعه کرده‌ایم و درعین حال تا جایی که ممکن بود از روش معناشناسی بهره‌مند شده‌ایم که صد البته که گستردگی موضوع مانع از استفاده زیاد از این روش گشت.

بخشعلی قنبری

مجری طرح - دی ۱۳۹۶

Archive of SID

فصل اول: کلیات

مروری بر ادبیات عرب جاهلی و جایگاه انسان

وقتی پیامبر اسلام^(ص) به ظهور رسید میان افراد جامعه حجاز روابط مختلفی برقرار بود و پیامبر^(ص) هرگز رابطه خاصی را آغاز نکرد؛ بلکه تمام تلاش آن حضرت این بود که این روابط را تصحیح و تسهیل کرده، آنها را در مسیر تکامل انسان قرار دهد. بنابراین روابطی که در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته‌اند همگی در بستر روابط و فرهنگ و ادبیات جاهلی تحقق یافته‌اند. از این جهت مروری بر ادبیات جاهلی و جایگاه انسان در این ادبیات ضروری می‌نماید. پس ادبیات عرب جاهلی نزدیک‌ترین زمینه‌ای است که اسلام روی همین زمینه پدید آمده است. مسلمانان را عادت بر این شده است که دوران‌های پیش از اسلام (چه نزدیک و چه دور) را دوران جاهلیت بنامند. تردید نیست که این نام پیوسته با نوعی تحقیر همراه بوده است. دانشمندان اسلام و نیز گروهی از خاورشناسان این تسمیه را چنین توجیه می‌کنند که: چون پیش از اسلام، تازیان را فرهنگ و تمدنی نبوده است و پیوسته از جایی به جایی دیگر کوچ می‌کردند و اغلب خدایی جز بت‌های متعدد نداشتند و در نتیجه در جهان تاریکی‌ها و نادانی‌ها غوطه‌ور بودند، از این رو به آنان «جاهل» و دورانشان را «جاهلیت» نامیدند. در اینجا این پرسش‌ها قابل طرح‌اند که دوران جاهلیت که البته به عصر اسلام پایان پذیرفته از چه زمان آغاز گردیده است، دیگر آنکه معنای جاهلیت چیست؟ ترکیب الجاهلیة الاولى (جاهلیت نخستین) در قرآن کریم مفسران را بر آن داشته است که جاهلیت دیگری (الجاهلیة الأخری) نیز فرض کنند و آن را در دوره‌ای که بلافاصله پیش از اسلام قرار دارد بنهند و آنگاه جاهلیت اولی را دوران‌هایی بسیار کهن و گوناگون بیندارند؛ بدین سان جاهلیت نخست، گاه عصر حضرت ابراهیم^(ع)، گاه فاصله میان حضرت آدم^(ع) و حضرت نوح^(ع) یا فاصله میان نوح^(ع) و ادریس^(ع) و یا حتی زمان حضرت موسی^(ع) تا حضرت عیسا^(ع) و یا از زمان حضرت عیسا^(ع) تا حضرت ختمی مرتبت^(ص) فرض شده است اما در ذهن پژوهشگران معاصرگویی عصر جاهلی جز همین دو سه قرن پیش از اسلام که دوران شکوفایی شعر و زبان عرب نیز بوده چیز دیگری نیست (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵-۶).

این واژه، به همین معنای معروف در اشعار منسوب به پیش از اسلام نیز آمده است. مثلاً عَتْرَه گوید: «إِنْ كُنْتَ جَاهِلَةً بَمَا لَمْ تَعْلَمِي» (معلقه عترة، بیت ۴۵ از شرح زوزنی، شرح ترجمانی‌زاده: ۲۰۸).

اما گلدزیهر^۲ به کار بردن واژه نادانی در مقابل جهل را معنای ثانوی واژه می‌داند و معتقد است که جهل، متضاد علم (دانستن) نیست، بلکه در مقابل «حلم» به معنی بردباری و بخشندگی و لیاقت می‌نشیند، به این ترتیب معنای نخستین و اصلی آن «خشن و ناهنجار بودن، سخت و خودستا بودن» و غیر آن است. وی در تأیید عقاید خویش اشعاری از شاعران عصر

۱. context

۲. Goldziher: Muhammedanische Studien (Halle A/S), ۱۸۸۸-۹۰، ج ۱: ۲۱۹؛ همچنین رک: به دائره (قدیم) مقاله جاهلیه توسط Weir. نیز رک به جواد علی (۱)، ج

۷: ۱. در ترجمه‌ی کهن قرآن کریم ظاهراً همیشه کلمه‌ی جهل را به نادانی ترجمه کرده‌اند، حال آنکه حمزه به نیکی از معنی اصلی آن آگاه بوده و گوید: جهل دو گونه

است: یکی ضد علم و دیگری ضد حلم (رک: تفسیر دیوان ابونواس، چاپ واگنر، ج ۳: ۲۰۳).

جاهلی نیز به‌عنوان شاهد آورده است. از آن جمله است شعر زیر از شنفری: «ولا تَزْدهی الاجهالُ حِلْمی...» (لامیه العرب، بیت ۵۳). البته این تقابل در متون معتبر اسلامی مانند نهج‌البلاغه هم به‌کار رفته است (نک: نهج‌البلاغه، خطبه ۲۷). احمد امین نیز عقیده‌ی گلدزیهر را تأیید می‌کند و می‌گوید: معنای اصلی جهل سفاهت، غضب و خودستایی است. در حدیث نیز به این معنا آمده است: «ولکن أجهلته الحمیة»؛ یعنی خودستایی و غضب او را به جهل (ضد حلم و بردباری) انداخت. یا از قول حضرت پیامبر^(ص) نقل است که فرمود: «أناک امرؤ فیک جاهلیه؛ یعنی در تو روح جاهلیت موجود است». این معانی همه در پیش از اسلام شهرت فراوان داشت و اسلام با آنها به مبارزه پرداخت و در عوض آرامش نفس و فروتنی و نیکوکاری را تبلیغ کرد^۱.

واژه‌ی جاهلی، به شکل‌های گوناگونی چندین بار در قرآن آمده است که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ظن‌الجاهلیه (آل‌عمران/ ۱۵۴)، حکم‌الجاهلیه (مائده/ ۵۰)، حمیه‌الجاهلیه (فتح/ ۲۶) و نیز الجاهلیه‌ الاولی (احزاب/ ۳۳). این کلمه از نظر احمد امین در قرآن کریم گاه به همان معنای معروف است و گاه به معنای «سفه» است^۲. در آیه‌ی شماره‌ی ۳۳ سوره‌ی احزاب، واژه جاهلی، به صورت الجاهلیه‌ الاولی آمده است. چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم در اینکه مراد از الجاهلیه‌ الاولی چیست مفسران عقاید گوناگونی ابراز داشته‌اند. برخی آن را دورانی دانسته‌اند که حضرت ابراهیم^(ع) در آن به دنیا آمده است و به‌این‌ترتیب عصر دیگری نیز به نام الجاهلیه‌ الاخری تصور کرده آن را زمانی می‌پنداشتند که حضرت محمد^(ص) در آن ظهور کرد. به‌طورکلی، آغاز و پایان دوران معروف به جاهلیت مورد اختلاف دانشمندان اسلامی است، برخی آن را فاصله‌ی میان نوح و ادریس و برخی میان آدم و نوح و گروهی زمان میان حضرت موسی^(ع) و حضرت عیسا^(ع) دانسته‌اند، جمعی نیز جاهلیت را عصر حضرت عیسا تا حضرت محمد^(ص) پنداشته‌اند. به‌هرصورت پایان این زمان را گاه ظهور حضرت محمد^(ص) و گاه فتح مکه گفته‌اند (رک: جوادعلی^(۱)، ج ۱: ۹-۱۰). برخی از پژوهشگران ادبیات عرب نیز این معنا را پذیرفته و جاهلیت را به این معنا به‌کار برده‌اند. بنا به اصطلاح قدما مرادمان از ادب یا تاریخ جاهلی دوران پیش از ظهور اسلام خواهد بود (آذرنوش، راه‌های نفوذ فارسی: ۱۵-۱۶). ما نیز در این پژوهش جاهلیت را به معنای یاد شده به‌کار می‌بریم.

فرهنگ عرب جاهلی

قرآن کریم در میان اعراب مکه بر پیامبر^(ص) نازل شد و از فرهنگ و ادبیات همان اعراب برای بیان مقاصدش بهره برد. سطح فرهنگ این قوم که هیچ‌گاه در جایی اقامت دائمی نمی‌کردند نازل و پست بود و از هنرها و علوم‌ی که معمولاً در ذهن ما زندگی متمدنان را تداعی می‌کند خبری نداشتند. هنر خواندن و نوشتن در انحصار معدود کسانی بود که در پاره‌ای مراکز تجاری می‌زیستند و تقریباً همه فرزندان بیابان بی‌سواد بودند. افق فکری ایشان تنگ بود و پیکار برای بقا در این محیط نامهربان و ناملازم چنان شدید بود که همه‌ی نیروی ایشان صرف برآوردن نیازهای مادی زندگی روزمره می‌شد و

۱. فجر/ ۶۹-۷۰، احمد امین مثال‌های دیگری نیز آورده است ولی به گلدزیهر و عقیده‌ی او اشاره نمی‌کند. به عکس بلاشر نظریه‌ی گلدزیهر را گرفته با گسترش بیشتری در

میث بسیار زیبایی تحت‌عنوان «روانشناسی فردی» جاهلی و بدوی گنجانیده است: Bla ج ۱: ۲۳-۳۶؛ نیز نگاه کنید به ایزوتسو: ۴۰.

۲. مثلاً: فرقان/ ۶۳؛ بقره/ ۶۷؛ اعراف/ ۱۹۷؛ هود/ ۴۶.

فرستی برای ایشان باقی نمی‌ماند که به تأملات فلسفی و دینی بپردازند و تمایلی هم به این کار نداشتند. دین آنان یک نوع شرک خام و ابتدایی بود و فلسفه‌شان در چند عبارت حکیمانه خلاصه می‌شد.

عرب جاهلی اگر هنری داشته باشد باید آن را به شعر آنان خلاصه کنیم. اعراب قدیم هرچند از ادبیات مکتوب بی‌بهره بودند صاحب زبانی بودند که به داشتن گنجینه‌ای بسیار غنی از واژه‌ها ممتاز بود و چون نقاشی و پیکرتراشی را نمی‌شناختند زبان خویش را به صنعت ظریف تبدیل کرده بودند و از بابت قدرت بیان عظیم این زبان به حق بر خویش می‌بالیدند. در نتیجه شعرا و فصیحایی که می‌توانستند از توانایی‌های شگفت‌آور این زبان استفاده مؤثر و هنری کنند در میان آنان از احترام خاصی برخوردار می‌شدند (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۰-۵۱).

در این اوضاع و احوال فرهنگی قرآن کریم ظهور می‌کند و روابط انسان را موردتوجه قرار می‌دهد. اینجاست که می‌توان به تفاوت فاحش این دو فرهنگ به انسان و روابطش پی برد.

اخلاق عرب جاهلی. تردیدی نیست که عرب جاهلی در روابط خود اخلاق را موردتوجه قرار می‌دادند. دانستن فضایل موردنظر اینان می‌تواند تغییرات قرآن کریم در اخلاق رایج میان مردم را مبین سازد. عمده فضایی که اعراب می‌ستودند عبارت بود از: شجاعت در پیکار، بردباری در مصایب، وفاداری به افراد قبیله، سخاوت با نیازمندان و تنگ‌دستان، مهمان‌نوازی و پافشاری در انتقام. در سرزمینی که عموماً اراده هرکس قانون محسوب می‌شود و قبایل همواره سرگرم حمله به یکدیگرند، به دلاوری در پیکار و استقامت در جنگ نیاز فراوان احساس می‌شود. بنابراین تصادفی نیست که اشعار مربوط به جنگ قبایل با یکدیگر بیش از نیمی از جنگ‌های معروف شعر جاهلی را که به حماسه مشهورند، اشغال می‌کند. این اشعار در ستایش فضایی است که بیشترین قدر و قیمت را نزد اعراب داشت. در آن زمان نیز مانند امروز سازمان قبیله اعراب مبتنی بود بر اصل خویشاوندی یا هم‌خونی که عامل وحدت و عصبیت اجتماعی محسوب می‌شد؛ از این جهت دفاع فردی و جمعی از خانواده و قبیله وظیفه‌ای مقدس بود و شرف اقتضا می‌کرد که انسان در سختی و رفاه در کنار قوم خود باشد. اگر خویشاوندی یاری می‌طلبید باید انسان بی‌آنکه در بند حق و باطل ادعای او باشد بی‌درنگ به یاری‌اش بشتابد؛ بنابراین پابندی جوانمردانه به خویشاوندان و فداکاری بی‌چشمداشت در راه ایشان از جمله آرمان‌های والای زندگی شمرده می‌شد (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۵).

دینداری عرب جاهلی. پیش‌تر اشاره کردیم که دین عرب جاهلی در شرک و بت‌پرستی بدون پشتوانه‌های نظری خلاصه شده بود. اما درعین‌حال پیش از ظهور اسلام نیروی شرک و بت‌پرستی کهن در عربستان روبه‌زوال بود. گروهی از مردم در نواحی مختلف عربستان ظاهر شده بودند که به بیهودگی بت‌پرستی پی برده، به جستجوی ایمان دیگری برخاسته بودند. عده این اشخاص چندان کم نبود و حنفا نام داشتند. همین تردید در استمرار بت‌پرستی، یکی از زمینه‌های پذیرش از سوی مردم عرب شد و اسلام به موقع توانست این خلأ را پر کرده، از آن استفاده لازم را به عمل آورد. قرآن کریم این لفظ را به معنای موحد به‌کار می‌برد و ابراهیم را نخستین حنیف می‌داند؛ از طرفی یهودیت و مسیحیت که در گرایش اعراب به سوی توحید نقش مهمی ایفا کرده‌اند، پیروان بسیاری در میان ساکنان عربستان یافته بودند (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۵-۵۶).

ادیان عربستان

در شبه جزیره عربستان سعودی علاوه بر بت پرستی دین های دیگری هم رواج داشته اند که مخصوصاً در مرزهای این شبه جزیره مستقر بوده اند که ذیلاً به بررسی آنها می پردازیم:

۱) **یهود**. پناه بردن یهودیان به عربستان احتمالاً پس از تصرف فلسطین به دست تیتوس در سال ۷۰م. آغاز شد و از آن پس مهاجرنشین های یهودی در مدینه و چند شهر دیگر شمال عربستان برپا شد و توسعه یافت. در زمان پیامبر^(ص) سه قبیله بزرگ یهودی بنی نضیر، بنی قریظه و بنی قینقاع در حوالی مدینه می زیستند و اینکه پیامبر^(ص) برای تحصیل ایمنی شهر با ایشان پیمان تهاجمی و تدافعی بست، نشان می دهد که این یهودیان در زندگی سیاسی آن روزگار عامل مؤثری به شمار می رفتند (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۶). طبیعی است که اسلام علاوه بر بت پرستی بناچار در برابر یهود هم قرار داشته باشد.

۲) **مسیحیت**. مسیحیت نخستین بار، کی و از کدام جهت به عربستان راه یافت، پرسشی است که پاسخ قطعی دادن به آن دشوار است؛ اما مسلم است که در زمان پیامبر^(ص) مسیحیت در قسمت های جنوبی و شمالی عربستان به طور پراکنده گسترش داشت. گفته اند که مسیحیت از سوریه به دره نجران واقع در شمال یمن وارد شد و با وجود کشتار قبایل مسیحی به دست ذونواس شاه حمیری که به دین یهودی گرویده بود، سنگر خود را در آنجا حفظ کرد. پیامبر^(ص) در مدینه هیاتی (وفدی) از مسیحیان نجران را پذیرفت و با ایشان درباره مسایل دینی بحث کرد. هنگام فتح جنوب غربی عربستان به دست مسیحیان حبشی که به حکمرانی ذونواس پایان داد، مسیحیت جان تازه ای گرفت. در خود مکه نیز مسیحیانی بودند که ورقه بن نوفل پسرعموی خدیجه^(س) همسر اول پیامبر^(ص) از جمله ایشان بود. مسیحیت در میان پاره ای از قبایل اطراف فرات و امیرنشین غسانی واقع در مرز شام نیز یافت می شد که گرویدن ایشان به مسیحیت نتیجه ارتباط آنان با مردم مسیحی امپراتوری بیزانس بود. غسانیان که مذهب یعقوبی داشتند، نه فقط از مذهب خود در برابر دیگر مسیحیان دفاع می کردند بلکه در کنار امپراتوران بیزانس با مسلمانان نیز می جنگیدند. مسیحیان در حیره نیز می زیستند. این مسیحیان که به عباد یا بندگان خدا معروف بودند مذهب نسطوری داشتند و در انتشار افکار مسیحی در میان اعراب جزیره العرب سهم بودند (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۶).

مسیحیت نسطوری (منوفیزیت). چنانکه اشاره شد غسانیان بیشتر مسیحی و تابع کلیسای یعقوبی یا منوفیزیتی بودند و برخلاف نسطوریان در وجود حضرت عیسا^(ع) عنصر الهی را غالب بر وجود انسانی او می پنداشتند (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۲۶).

در توضیح این مسئله باید بگوییم که مسیحیان نخستین درباره ذات حضرت عیسا^(ع) چند نظر داشته اند که خلاصه آن را می آوریم:

۱) کلیساهای مغرب زمین. کلیساهای مغرب زمین درباره عیسا^(ع) قایل به دو ذات بودند؛ ذاتی کامل در الوهیت و ذاتی کامل در بشریت. به تعبیر دیگر این کلیساها در آن واحد که به عیسا الوهیت را نسبت می دادند، بشریت را هم نسبت می دادند. در ذات الوهی خالقیت را به او نسبت می دادند و در ذات بشریت او را مخلوق می دانستند.

۲) کلیساهای مشرق‌زمین. این کلیساها مانند مغرب‌زمینیان نبودند که نظر واحدی داشته باشند بلکه میان آنان تباین نظری شدیدی وجود داشت: ۲-۱) روحانیان انطاکیه می‌گفتند که عیسا به کلیت خود پیکری است انسانی که به وجود الوهیت درآمده است و عیسای تاریخی به طبیعت، فردی است از افراد بشر و مانند آدمیان دارای عقل و قوه‌ی اختیار است اما کلمه‌ی الهی در او حلول کرده، به همان صورت که می‌تواند در سایر معابد استقرار یابد. کلمه با پیکر عیسا وحدت پیدا کرده اما این دو (پیکر عیسا و الوهیت مستقر در او) دو منشأ و خاستگاه دارند اما در عیسا دارای یک اراده شده‌اند.

۳) نسطوریوس. وی از الاهدانان نامی مسیحیت مشرق‌زمین و اسقف قسطنطنیه بود که مادر خدایی و مادر خدا بودن مریم را انکار کرد و بر این باور شد که مریم بشری مانند خود را به دنیا آورده که او اسباب ظهور الوهیت شد.

۴) سیریل. وی بر این باور بود که عیسا به‌رغم داشتن جسم و روان بشری و ناسوتی، دارای هویت ذاتی نیست بلکه هویت او در "کلمه" ظاهر است (ناس، تاریخ جامع ادیان: ۶۳۵-۶۳۶).

حوزه نفوذ یهود و مسیحیت در عربستان. در قرن ششم میلادی مسیحیت و یهودیت تا اندازه قابل‌ملاحظه‌ای در عربستان نفوذ کرده بودند. حوزه نفوذ ایشان در حال گسترش بود و صاحبان این ادیان با کاشتن تخم اندیشه‌های توحیدی در دل اعراب راه را برای اسلام باز می‌کردند (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۶).

اینکه گفتیم نزول قرآن کریم و ظهور اسلام با ادیان یهود و مسیحیت برخوردهایی پیدا کرد به این دلیل است که عقایدی مطرح شد در اسلام که با آنچه در یهود و مسیحیت وجود داشت اختلاف شدیدی داشته است؛ مثلاً نظر قرآن کریم با نظر مسیحیان درباره حضرت عیسا^(ع) هرگز سازگاری نداشت. از این جهت روابطی که در قرآن کریم مطرح شده با روابط مطرح شده در این ادیان یکسان نبود. در قرآن کریم عیسا به‌عنوان انسان و یکی از آفریده‌ها و یکی از پیامبران خداست درحالی‌که در مسیحیت چنانکه اشاره شده هرگز اینگونه نبوده و در طول تاریخ آن دسته از مسیحیانی که با نظرات اسلام سازگاری داشته‌اند به کناری نهاده شده، رفته‌رفته از گردونه جریان اصلی و اکثریت مسیحیان خارج شدند.

دینداری اعراب جاهلی. اشاره کردیم که بت‌پرستی مبتنی بر شرک در سراسر عربستان جاهلی رواج داشت. تقریباً اهل هر قبیله‌ای خدایی خاص خود داشتند که محور زندگی دینی و معبود بدون واسطه ایشان به‌شمار می‌رفت. در عین حال اعراب بیابانی به وجود خدای متعال که او را الله می‌نامیدند، اعتقاد داشتند؛ اما این اعتقاد چندان روشن و ایمان ایشان به الله چندان قوی نبود و خدایان فرعی بسیاری را در کنار الله می‌پرستیدند یا حداقل تصور می‌کردند که خدایان فرعی می‌توانند از ایشان نزد الله شفاعت کنند، به‌خصوص سه الهه به نام‌های لات و عزی و منات را دختران الله می‌پنداشتند و تکریم بسیار می‌کردند. این اعتقاد به خدایان فرعی در کنار الله، اصطلاحاً شرک نامیده می‌شود و قرآن آن را نکوهش می‌کند و گناهی نابخشودنی می‌داند. اجرام سماوی و دیگر قوای طبیعی که به‌عنوان خدا پرستش می‌شدند، در میان خدایان اعراب مقامی شامخ داشتند. خدایان اعراب به‌صورت بت، سنگ‌های مقدس و چیزهای پرستیدنی دیگر مجسم می‌شدند. از سنگ‌های مقدس به‌عنوان مذبح نیز استفاده می‌شد. آنان شتر، گوسفند، بز و به‌ندرت گاو قربانی می‌کردند و اعتقاد داشتند که عمل قربانی کردن، ایشان را به آن خدا نزدیک می‌سازد و واژه‌های عربی قُربَه و قربان (از ریشه قَرَب، به معنای نزدیک شد) از همین جاست. اعراب بت‌پرست برای نمایش خدایان خود، علاوه بر سنگ‌های نتراشیده (انصاب)، از مجسمه‌هایی که کم‌وبیش با مهارت می‌تراشیدند نیز استفاده می‌کردند. معمولاً بر مجسمه سنگی یا چوبی خدایان، لفظ صَمَم اطلاق می‌شد.

تعدادی از معابد، سدنه (جمع سادن) یا روحانیانی داشتند که نگهبانی معبد را عهده‌دار بودند و مؤمنان را پذیرایی می‌کردند. عنوان دیگری که بر روحانیون اطلاق می‌شد، لفظ کاهن بود که در مورد پیشگویان و غیب‌گویان نیز به‌کار می‌رفت. اعراب، این روحانیان را در تصرف خدایان می‌دانستند و گمان می‌بردند که آنان قادر به پیشگویی‌اند و می‌توانند کارهای شگفت‌آور و فوق بشری دیگری انجام دهند. زنانی نیز بودند که پیشگویی می‌کردند (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۲-۵۳).

بدین ترتیب معلوم می‌شود که اعراب جاهلی از طریق دینداری خویش با خدا/خدایان خویش رابطه برقرار می‌کردند. دانستن این مطلب کمک می‌کند تا تطورات و تحولات مربوط به رابطه انسان با خدا در قرآن را به نیکی تمیز دهیم. یکی از مهم‌ترین معابد اعراب در مکه قرار داشت. این شهر در غرب عربستان، بر سر راهی تجارتي واقع بود که در طول ساحل دریای سرخ از یمن تا شام امتداد داشت و شاید یکی از دلایل پدید آمدن این شهر در این محل، چاه آبی بود به نام زمزم که آبی فراوان و نسبتاً دائمی داشت. این معبد ساختمانی سنگی و ساده بود به شکل مکعب مستطیل و اعراب آن را کعبه می‌نامیدند. در یکی از دیوارهای معبد سنگی سیاه قرار داشت به نام الحجرالأسود. در داخل کعبه، مجسمه خدایی به نام هُبل (یا هبل) نصب شده بود و در پای مجسمه، چاله کوچکی بود که هدایا را در آن می‌نهادند. علاوه بر هبل، لات و منات و عزی که نامشان در قرآن نیز ذکر شده است - در کعبه عبادت می‌شدند. گفته‌اند که هنگام ظهور اسلام در این معبد سیصد و شصت بت وجود داشته است. چنین به نظر می‌رسد که قبایل مختلف عرب، به مرور زمان بت‌های خود را به کعبه آورده و در آنجا قرار داده بودند و در نتیجه این معبد به صورت بتخانه ملی اعراب درآمد (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۳).

مراسم حج در اعراب جاهلی. مکه، مسجدالحرام و حج از مهم‌ترین اعمالی است که مسلمانان برای ایجاد رابطه با خدا بدان می‌پرداختند. اما حج آورده‌ی اسلام نیست بلکه سابقه آن به گذشته‌های بسیار دور بازمی‌گردد. از زمان‌های بسیار دور، معبد کعبه در مکه مرکز مراسم زیارت باشکوهی به نام حج بود که قبایل مختلف و متنوع عرب از سراسر عربستان در آن شرکت می‌کردند؛ اما این کار در صورتی امکان‌پذیر بود که صلح در عربستان برقرار باشد. از این نظر، اعراب ماه ذی‌الحجه (که مراسم و شعایر مربوط به زیارت در آن انجام می‌گرفت) و ذی‌القعدة و محرم و صفر را ماه‌های مقدس و حرام می‌دانستند و جنگ بین قبایل در این سه ماه ممنوع بود و این مدت نسبتاً طولانی به قبایل عرب امکان می‌داد که دورترین گوشه‌های عربستان به مکه بیایند و در امن و امان به وطن خود بازگردند. ناحیه اطراف مکه را نیز مقدس (حرم) می‌دانستند و زوار هنگام رسیدن به این ناحیه مقدس سلاح‌های خود را کنار می‌نهادند. زایران هنگام زیارت مراسم و شعایری برگزار می‌کردند که چندین روز طول می‌کشید از جمله از شکار و جنگ و همبستری و پاره‌ای کارهای دیگر دوری می‌جستند، دور کعبه طواف می‌کردند و حجرالأسود را در یکی از دیوارهای آن قرار داشت می‌بوسیدند. یکی از شعایر اصلی، سفری بود به تپه‌ی عرفات در روز نهم ذی‌الحجه که در جلگه مجاور این تپه گرد می‌آمدند و تا هنگام غروب آفتاب آنجا می‌ماندند (وقوف در عرفات)؛ آنگاه به مزدلفه می‌رفتند که آن را منسوب به قُزَح، خدای رعد می‌دانستند و مقدس می‌شمردند. شب را در آنجا می‌گذراندند و بر فراز تپه مقدس آتشی می‌افروختند. هنگام طلوع آفتاب راهی منا می‌شدند که جلگه‌ای است باز و هموار و در آنجا شتران و گوسفندان و بزهایی را که به همین منظور همراه آورده بودند قربانی می‌کردند. یکی از مراسم حج

هنگام وقوف در منا، انداختن سنگ به سوی سه جایگاه معین بود. زوار پس از اینکه سه روز در منا می ماندند، به خانه خود بازمی گشتند. زنان نیز در کنار مردان در مراسم حج شرکت می جستند (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۳-۵۴). توجه به نکات یاد شده نشان می دهد که قرآن کریم در حج به عنوان یکی از عبادات و یکی از راه های تحقق رابطه انسان و خدا چه تطورات و چه تحولاتی به وجود آورده است.

ابقا و اصلاح حج در اسلام. پیامبر (ص) حج را به عنوان یکی از نهادهای اصلی دینی اسلام حفظ و ابقا کرد؛ اما تغییرات و اصلاحاتی در آن به عمل آورد تا پیوند آن را از معانی و مفاهیم شرک آمیزی که با آن همراه بود قطع کند. قرآن، مقام کعبه را به عنوان خانه ای که ابراهیم برای پرستش خدا بنا کرده است مورد تأکید قرار داد و نیز وقوف در عرفات و مزدلفه را به عنوان جنبه های اصلی حج اسلامی نگاه داشت (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۴). اما چنانکه اشاره شد تغییراتی چه در نیت و محتوا و چه در ظاهر مناسک پدید آورد و مسلمانان را موظف به رعایت این تغییرات نمود.

بردگی در عربستان. در فرهنگ عرب جاهلی روابط انسان به صورت درست، منطقی و اخلاقی تحقق نمی یافت؛ به این معنا که آنان نه رابطه درستی با خدا داشتند و نه با سایر موجودات. رابطه انسان با انسان دیگر نیز برگرفته از رابطه نادرست شان با خدا بوده است. از این جهت رهبران و ثروتمندان در این جامعه با افراد دیگر رابطه ظالمانه برقرار می کردند و آنان را برده و کنیز خود می گرفتند. درباره جاهلیت می توان ده ها نمونه را ذکر کرد اما یکی از شاخص ترین آنها بردگی است که تقریباً در همه جای حجاز رواج داشت. جرجی زیدان درباره ی گستردگی اسباب برده سازی و برده گیری در عربستان عصر نزول می گوید: «قماربازی [هم] یکی از شیوه های برده گیری بود. به این ترتیب که هرکس به حریف خود می باخت، برده ی او می شد؛ چنان که ابی لهب و عاص بن هشام، با همین شرط قمار کردند و ابولهب برد و عاص را به بردگی گرفته، به شترچرانی واداشت. علاوه بر این وامداران نیز به بردگی گرفته می شدند» (زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ج ۴: ۶۶۲). اینجاست اهمیت اقدم قرآن در سفارش مؤمنان به کنار گذاشتن قماربازی و کمک به وامداران معلوم می شود؛ زیرا خود این مطلب طریقی برای مبارزه با موجبات بردگی در میان اعراب بود (حکیم پور، اعتدال در قرآن: ۱۲۷).

قرآن و آزادی بردگان. اخلاق قرآن کریم در حوزه رابطه با دیگران در مسیری شدیداً مخالف راه جاهلیت قرار می گیرد و تمام کوشش خود را به کار می گیرد تا به تدریج کل نظام بردگی را از بین ببرد و البته در مدت کوتاهی به این امر هم توفیق می یابد. قرآن، آزادسازی بردگان را کاری بسیار مهم معرفی کرده و آنگاه از مؤمنان انتقاد شدید می کند که از این کار مهم غافلند و نسبت به آن اقدامی نمی کنند: «آیا ما دو راه [خیر و شر] را به انسان نشان ندادیم؟! ولی او به کاری که مهم بود، اقدام نکرد؛ آیا خبر نداری آن کار با اهمیت چیست؟ آزاد کردن برده، [و] یا طعام دادن در روز واماندگی به یتیمی از خویشاوندان یا بینوایی خاک نشین! (بلد/ ۱۰-۱۶)». قرآن می گوید هرکس به خداوند ایمان داشته و به این کار مهم [آزادسازی بردگان و طعام دادن به مستمندان] مبادرت ورزد، در زمره ی مؤمنان قرار می گیرد: «مؤمنانی که یکدیگر را به شکیبایی و مهربانی [به خلق] توصیه می کنند و آنان سعادت مند هستند (بلد/ ۱۷-۱۸)»؛ این «مؤمنان کسانی هستند که به [پاس] دوستی [خدا]، بینوا، یتیم و اسیر را خوراک می دهند (انسان/ ۸-۹)».

شاید در اینجا این سؤال پیش بیاید که دعوت پیگیر قرآن به آزادسازی بردگان و اسیران، چه معنای محصلی جز فراهم‌سازی تدریجی شرایط اجتماعی و اخلاقی جامعه عصر نزول برای تعطیل و الغای بردگی در آینده می‌تواند داشته باشد؟

به‌راستی اگر قرآن خواستار تقویت جامعه‌ی مسلمانان از قِبَل بردگان و اسیران جنگی می‌بود، دیگر موضوع تعیین تکلیف و آزادی سریع اسیران جنگی را در دستور کار پیامبر قرار نمی‌داد و از آنان نمی‌خواست که به‌محض فروکش کردن شعله‌های جنگ، اسرای جنگی را (چه با گرفتن فدیة و چه بدون اخذ آن) با توکل به خدا آزاد کنند (محمد/ ۴۰) و نیز نمی‌فرمود که هیچ پیامبری را شایسته نیست که [به خاطر اخذ فدیة] اسیران جنگی بگیرد و یا آنان را کشتار کند (انفال/ ۶۷)! چه اگر خدا می‌خواست، خود از اسیران انتقام می‌گرفت، ولی چنین نکرده تا مسلمین را درباره‌ی آنان بیاماید (محمد/ ۴).

قرآن حتا در مورد اخذ فدیة از اسیران هم (برای آزادی آنان) روی چندان خوشی به مسلمانان نشان نمی‌دهد و اشاره می‌کند که «اگر فرمان سابق خدا نبود [که برای اینکه بنی‌اسرائیل اسیران خودشان را نکشند، خدا به آنها اجازه داد با گرفتن فدیة، اسیران خود را آزاد سازند] به‌خاطر آنچه که شما [از اسیران] گرفته‌اید، بر شما عذابی بزرگ می‌رسید (انفال/ ۶۸)؛ اما قرآن می‌گوید مؤمنان حقیقی باید بدانند که طلب رضایت خدا برایشان بهتر از بهره‌ی مادی و دنیوی است (انفال/ ۶۷). آنگاه قرآن به اسیران گرفتار در دست مسلمانان - که از آنان برای آزادی‌شان طلب فدیة شده بود - دل‌داری داده، می‌فرماید: «اگر خدا در دل‌های شما خیری سراغ داشته باشد، بهتر از آنچه که از شما [به عنوان فدیة] گرفته شده، به شما عطا می‌کند و بر شما می‌بخشاید و خدا آمرزنده و مهربان است (انفال/ ۶۹)».

این طرز برخورد قرآن با اسرای جنگی بود که مسلمان هم نبودند؛ زیرا اسیران به‌محض تشرف به اسلام، آزاد می‌شدند و برده گرفتن مسلمانان نیز در میان پیروان اسلام، جایز نبود؛ قرآن از مؤمنان می‌خواهد به‌محض اینکه جنگ بار سنگین خود را بر زمین بگذارد، بدون اینکه مسائل امنیتی را بهانه کنند و آزادی اسیران جنگی را به تعویق اندازند، سریعاً درباره‌ی آنان تصمیم بگیرند و آنها را - با اخذ فدیة و یا بدون اخذ آن - آزاد کنند (محمد/ ۴) تا بدین‌گونه مانع از افزایش شمار بردگان در دست مسلمین شود.

قرآن کشتار اسیران را نیز به بهانه‌ی گرفتن انتقام از دشمنان تقبیح کرده، می‌فرماید: اگر چنین کاری جایز می‌بود، خدا خودش از اسیران جنگی انتقام می‌گرفت و آنان را به هلاکت می‌رساند، حال آنکه آنان را به‌دست مسلمانان سپرده تا مسلمانان را در رفتاری که با اسیران دارند، مورد آزمون قرار دهد (محمد/ ۴). پس از نظر قرآن، اسیران جنگی از موجبات آزمون مسلمانان در نزد خدا هستند، تا خویشانداران (باتقویان) مسلمانان، از ناپرهیزکاران آنها، بازشناخته شوند.

قرآن در مقابل پدیده‌ی شوم برده‌داری (که واقعیت حاکم بر زمان نزول وحی بود) یک راه اعتدالی را در پیش گرفته بود که نه «راست‌روی» بود و نه «چپ‌روی»؛ نه سکوت و محافظه‌کاری در برابر بازتولید این سنت اجتماعی شوم بود و نه برخورد انقلابی محض، بدون در نظر گرفتن شرایط ارتجاعی حاکم بر زمان، نقش باد زدن آتش برده‌داری را در میان عربان ایفا کند.

قرآن به عکس یک روش اصلاحی و تدریجی را در مبارزه با پدیده شوم برده‌داری آغاز کرد تا روح زمان را به تدریج با خود همراه سازد: به جای مبارزه‌ی انقلابی (که می‌توانست واکنش مخالف جامعه و نظام طبقاتی حاکم بر آن را برانگیزد) کوشید از افزایش تعداد بردگان موجود مانع شود و در مرحله بعد تلاش کرد تا با متقاعد ساختن مؤمنان (و یا به موجب بادافره‌های دینی) زمینه‌های آزادی بردگان موجود را نیز به تدریج فراهم سازد و این سیاست الهی، جز تعدیل نظام برده‌داری در کوتاه‌مدت و تعطیل آن در افق‌های بلند آرمان اسلامی نبود؛ آرمانی که متأسفانه با رحلت پیامبر، در میان حاکمانی که در جست‌وجوی منافع فردی و یا گروهی و طبقاتی خویش بودند، به فراموش سپرده شد و دوباره در میان مسلمانان، فرهنگ خواجه و برده احیا شده و آنگاه وارد نظام دانایی آنان شد و شد آنچه که دیدیم! (حکیم‌پور، اعتدال در قرآن: ۱۲۵-۱۲۷).

با این بیانات کاملاً روشن می‌شود که قرآن کریم در رابطه انسان‌ها با یکدیگر که در عصر جاهلیت رواج داشت تغییری بنیادین به وجود آورد و چنان زمینه‌ای فراهم آورد تا بردگی به تدریج از جامعه مسلمانان رخت بریندد و در میان آنان رابطه‌ی بندگی و بردگی وجود نداشته باشد و این رابطه منحصر به رابطه انسان و خدا باشد؛ یعنی انسان‌ها تنها و تنها بنده‌ی خدا باشند و بس.

کنیزی در قرآن. این تنها مردان نبودند که به بردگی می‌رفتند بلکه این ننگ دامن زنان را بیشتر از مردان گرفته بود؛ زیرا اگر سروران حجاز از قدرت بازوی مردان بهره می‌بردند در مقابل علاوه بر استفاده از توان زنان از زیبایی آنان نیز بهره‌مند می‌شدند لذا حوزه کنیزی به مراتب از حوزه بردگی گسترده‌تر بود. در جامعه عربستان عصر نزول، اگر زنان جزو بخش مستضعف و آسیب‌پذیر جامعه از نظر قرآن تلقی می‌شوند، کنیزان (که غالباً محصول جنگ‌ها بودند و جزو غنایم جنگی محسوب می‌شدند که به دست مسلمانان می‌افتادند) با استضعافی مضاعف نیز مواجه بودند؛ آنان هم زن بودند و هم اسیر. باید دانست مسلمانانی که رسول خدا را در جنگ‌ها حمایت کردند، شخصیت‌شان تنها در طول زمان با تربیت و فرهنگ اسلامی - به‌ویژه درباره‌ی اقشار آسیب‌پذیر جامعه نظیر زنان، کنیزان، بردگان، یتیمان و... - هماهنگ می‌شد و لذا در دوران مبارزه، رفتار آنان با زنان، کنیزان، بردگان و اسرای جنگی، لزوماً با فرهنگ اسلامی - که به آنان عرضه می‌شد - طابق النعل بالنعل نبود.

قرآن به‌طور مشخص از برخی ناپرهیزی‌های جنگاوران مسلمان در حق زنان، کنیزان، بردگان و اسرای جنگی پرده برمی‌دارد و در مواردی اذعان می‌کند که اخذ غنایم جنگی - که کنیزان نیز جزو آن بوده‌اند - نقشی پررنگ در اقدامات نظامی آن‌ها بر ضد دیگران داشته است. قرآن در یکی از آیات خود (توبه/ ۴۹) تلویحاً به گفتار مردی مسلمان (جدّ بن قیس) اشاره می‌کند که چون پیامبر به او پیشنهاد کرد با او به جبهه جنگ برود، به رسول خدا گفت: «می‌ترسم در جنگ کنیزان زیبای رومی را ببینم و طاقت از کف بدهم، پس مرا به فتنه میانداز» (واقعی، مغازی، ج ۳: ۷۵۵).

در هر حال، جنگ‌های مکرر دوران مدینه، کنیزان را جزو واقعیت جدید لاینفک زندگی مسلمانان قرار داد. آنان اکنون خواه‌ناخواه جزو جامعه اسلامی بودند؛ در داخل بیوت مسلمانان به امور آنان کمک می‌کردند، لیکن با وجود این از نظر طبقاتی و سلسله‌مراتب منزلتی، در موقعیت اجتماعی نازلی قرار داشتند. این موقعیت البته همه‌جا یکسان نبود، بلکه کنیزان در برخی خانواده‌ها، که از سطح تربیتی و فرهنگی و ایمانی بالاتری برخوردار بودند، موقعیتی بهتر داشتند.

قرآن وقتی با این واقعیات اجتماعی درباره‌ی کنیزان مواجه شد، موضوع کنیزان را نیز در عداد موضوعات خود قرار داد تا بلکه تعدیلی -ولو اندک- در موقعیت آنان در میان خانواده‌های مسلمانان ایجاد کند. سیاست و تدبیر حمایتی قرآن درباره‌ی کنیزان، عمدتاً بر جذب آنان -از طریق ازدواج- استوار بود.

در واقع این قرآن بود که برخلاف قانون جاهلی، ازدواج مردان آزاد با کنیزان را مجاز کرد تا بلکه آنان از این طریق جذب شبکه اجتماعی وسیع جامعه اسلامی شوند (نساء/ ۲۴-۲۵). این ازدواج البته آثار حقوقی و اجتماعی بسیاری بر کنیزان داشت؛ از جمله، آنان را در ثروت جامعه اسلامی شریک می‌ساخت؛ عنوان «کنیز» از آنان فرومی‌افتاد و فرزندان ناشی از آنان، «آزاد» تلقی می‌شدند. این در حالی بود که شریعت یهود، ازدواج مولی با کنیزش را جایز نمی‌شمرد و آن را زنا محسوب می‌کرد و لذا زن مولی حق داشت کنیز را بفروشد و از خانه بیرون کند.

قرآن همچنین دو اقدام مهم دیگر را در مورد کنیزان در دستور کار مؤمنان قرار داد: نخست اینکه مسلمانان را از وارد کردن اجباری کنیزان به شبکه تجارت جنسی منع کرد و دیگر اینکه آنان را تشویق نمود تا با اختصاص سهمی از زکات عمومی مسلمانان به کنیزانی که قصد بازرخرد و آزاد کردن خود را از خواجگان‌شان دارند، آنان را در نیل به آزادی خود یاری دهند (نور/ ۳۳).

به موازات این توصیه‌های قرآنی، رسول خدا نیز به انحای مختلف می‌کوشید موقعیت کنیزان را در جامعه اسلامی بهبود بخشد، او از جمله برخی از کنیزان را به همسری خود اختیار کرد تا بدین‌وسیله به سیاست جذب کنیزان در خانواده‌های مسلمانان سرعت بیشتری ببخشد. گفته شده است شخص رسول خدا در درون خانواده نیز فرقی میان همسران آزاد و کنیز خود قایل نبوده و حتی در مواردی چندان به همسران کنیزش اهمیت قایل می‌شده که موجب حسادت زنان آزاد او می‌گشته است؛ از جمله معاشرت حسنه پیامبر با «ماریه» (کنیزی که او را «مقوقس» یکی از ملوک مصر به پیامبر هدیه فرستاده بود و پیامبر نیز از طریق ازدواج، او را آزاد ساخته بود) در موارد متعدد موجبات رنجش عایشه، همسر جوان و زیبای رسول خدا را فراهم ساخت و او در این‌باره از حضرت انتقاد کرد (حکیم‌پور، اعتدال در قرآن: ۱۱۹-۱۲۱).

همچنین رسول خدا می‌کوشید تا موجبات تدریجی حضور اجتماعی کنیزان را در میان مسلمانان فراهم سازد. از همین‌رو نیز بود که فرمود: «کنیزان خدا را از مساجد بازندارید، درحالی‌که خانه‌هایشان برایشان بهتر است (بخاری، صحیح، ۲: ۱۳ و ۲۳)».

تحلیل شعر جاهلی. در ادبیات عرب حکایات بسیار درباره کاهنان آمده و عبارات بسیار منسوب به آنان ضبط شده است. این عبارات معمولاً به صورت نثر مسجع است و سبکی جالب دارد. گفته‌های ایشان عبارت بود از جمله‌های فشرده و کوتاه که معمولاً به کلمات هم‌قافیه ختم می‌شد. این نوع بیان را سجع می‌خوانده‌اند. همین سبک در نخستین آیاتی که بر حضرت پیامبر^(ص) وحی شد و اکنون سوره‌های آخر قرآن کریم را تشکیل می‌دهند دیده می‌شود؛ بنابراین شگفت نیست اگر معاندان پیامبر^(ص) او را کاهن می‌نامیدند و این عنوانی بود که قرآن کریم آن را سخت نکوهش می‌کرد. هرچند سبک قرآن در آغاز همان سبک مسجع بود اما قرآن این سبک را چنان ارتقا داد که به‌هیچ‌وجه در تخیل پیشگویان عرب نمی‌گنجید (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۳).

در اشعار جاهلی می‌توان شاهد بازتاب فرهنگ جاهلی شد به‌گونه‌ای که تقریباً همه موضوعات مطرح در انسان‌شناسی را بازیافت، از خلقت انسان، مرگ او، عوالم مختلف، معبودهای مختلف، قوای درون و بیرون، رابطه با دیگران اخلاق جاری و ادب و هنر را می‌توان در این آثار دنبال کرد و اطلاعات لازم را به‌دست آورد. برای استخراج نظرات اعراب جاهلی از اشعار افراد زیادی از متقدم و متأخر کار کرده‌اند. یکی از این افراد جاحظ معتزلی (ابوعثمان عمرو بن بحر (۲۵۵-۱۶۰ق) مشهور به جاحظ؛ ادیب معتزلی) است که در حوزه ادب و فرهنگ جایگاه بلندی دارد به‌گونه‌ای که در فرهنگ اسلام و عرب جزو استوانه‌های اصلی به‌شمار می‌آید. او به‌رغم آنکه جزو ادیبان اصلی فرهنگ اسلامی به‌شمار می‌آید اما درعین حال می‌توان او را جزو نخستین پژوهشگران اشعار جاهلی دانست. از این جهت بازخوانی انسان‌شناسی جاهلی در آثار او می‌تواند دریچه‌ای باشد برای شناخت دقیق‌تر اندیشه عصر جاهلی. علاوه بر کوشش اولیه جاحظ در مشاهده و پردازش تصویری از صور قصیده‌ی قدیم عربی، آنچه ابن قتیبه (د. ۲۷۶هـ) از «برخی اهل ادب» نقل کرده نیز تلاشی در جهت تتبع و تفحص این نمونه‌ی شعری محسوب می‌گردد. وی درباره تعامل عرب جاهلی با طبیعت و زندگی می‌گوید:

«از یکی از اهل ادب شنیدم که می‌گفت: شیوه‌ی صاحب قصیده آن بود که با ذکر دیار و دمن و آثار ویرانه‌های منازل آغاز می‌کرد و می‌گریست و شکوه می‌نمود. دشت را مخاطب می‌ساخت، از دوستش می‌خواست که بایستد تا به این وسیله به ذکر و یادآوری اهل دیار پردازد که مهاجرت کرده بودند، زیرا ساکنان بادیه برخلاف ساکنان شهر، در کوچ و اقامت بودند، چون از آبی و آبادی‌ای به آبی و آبادی‌ای دیگر در حرکت بودند، در پی سبزه‌زار و مرتعی می‌گشتند و اماکن و جاهایی را می‌جستند که باران بیارد. آنگاه شاعر به غزل وارد می‌شد و از شدت شوق و درد جدایی و افزونی عشق و اشتیاق شکایت می‌کرد تا دل‌ها را به‌سوی خود متمایل سازد و چهره‌ها را به‌سوی خود بگرداند و گوش‌ها را به استماع آن فراخواند، زیرا غزل موضوعی نزدیک به نفس آدمی و وابسته به دل اوست، چرا که خداوند سرشت بندگان را بر دوست داشتن غزل و انس و همدمی با محبوب قرار داده و کمتر کسی یافت می‌شود که به‌نوعی از این مفهوم و وابستگی به آن تهی باشد و به طریقی از حلال یا حرام از آن دور مانده باشد. آنگاه شاعر چون می‌فهمید که به یقین دل‌های مردم را جلب کرده تا به او گوش فرادارند، در پی این مسأله به الزام حقوق می‌پرداخت و در شعرش راه سفر در پیش می‌گرفت و از رنج و بیداری شب‌ها و طی طریق در دلت شب و گرمای سوزان نیم‌روز و به رنج و ضعف افتادن مرکب به شکایت می‌پرداخت. سپس چون درمی‌یافت که حق امیدواری و پیمان و عهد آرزومندی را بر مصاحبش واجب گردانیده و سختی‌هایی را که در سفر دیده بیان داشته به مدح وارد می‌شد و ممدوح را به پاداش برمی‌انگیخت و به جوانمردی و سخاوت تحریض می‌کرد و او را بر نظایرش برتری می‌داد و بخشش بزرگ او را پاس می‌داشت. شاعر ما هر کسی بود که این‌راه‌ها را می‌پیمود و میان بخش‌های مختلف قصیده، تعادل برقرار می‌کرد و یک بخش آن بر تمام شعرش غلبه نمی‌نمود. سخن طولانی نمی‌آورد تا شنوندگان ملول گردند و در حالی که جان شنوندگان هنوز تشنه‌ی شنیدن بود، آن را قطع نمی‌نمود. چنان‌که یکی از رجزسرایان نزد نصر بن سیار (والی خراسان از سوی بنی امیه) رفت و او را با قصیده‌ای ستود که صد بیت در تشبیه داشت و ده بیت در مدح. نصر گفت: به خدا سوگند که هیچ کلمه‌ی گوارا و معنای ظریفی باقی نگذاشتی مگر آن‌که آن را در غزلت به جای مدح من مشغول ساختی. اگر می‌خواهی مرا مدح گویی در غزل معتدل باش. شاعر باز آمد و خواند:

«هل تعرف الدار لأمّ الغمير دع ذا و حبر مدحه فی نصر^۱»

در برخی از اشعاری که از شاعران عصر جاهلیت نقل شده می‌توان به نوعی از روابط انسان دست یافت. به‌عنوان مثال ابن‌قتیبه نقل می‌کند که نصر گفت: نه آن و نه این، ولی میان این دو امر را بجوی» (ابن‌قتیبه، الشعر و الشعراء، ج ۱: ۲۰-۲۱).

در عبارت یادشده به‌سهولت می‌توان رابطه انسان با سایر انسان‌ها و انسان با طبیعت را مشاهده کرد که ادیب عصر جاهلیت به بیان شاعرانگی‌های خود در باب طبیعت می‌پردازد و پرده از روی عشق و محبتش نسبت به ممدوح طبیعی‌اش برمی‌دارد.

شاعر متأخر نباید از روش پیشینیان در این انواع خارج شود و مثلاً در منزلگاهی آباد بایستد یا در کنار بنایی استوار و پابرجا بگرید، زیرا پیشینیان سوار بر اشتران سفر می‌کردند؛ یا آن‌که بر آبی گوارا و نزدیک درآید، زیرا قدما بر آب‌های تلخ و گل‌آلود درمی‌آمدند یا از باغ‌های یاس و نرگس و گل سرخ بگذرد تا به ممدوح برسد، زیرا پیشینیان از محل‌های رویش شیخ و حنوه و عرار^۲ می‌گذشتند» (ابن‌قتیبه، الشعر و الشعراء، ج ۱: ۲۲).

در حقیقت این بیانات که مربوط به وضعیت ادبیات جاهلی است، می‌تواند نوع نگاه عرب جاهلی در تعامل با طبیعت و زندگی را معین سازد و پرده از روی انسان‌شناسی عرب جاهلی تا اندازه‌ای بردارد.

کوشش ابن‌قتیبه خواه تنها نظری باشد که او خود بدان معتقد بوده یا رأیی که آن را از دیگری حکایت می‌کند در کنار جنبه‌ی تاریخی‌اش، اهمیت خود را از دو چیز کسب می‌نماید:

نخست آنکه این نگاهی کلی به نمونه‌ی شعری است که می‌کوشد ساختار قصیده‌ی قدیم را تفسیر کند و این -و عملاً نیز چنین است- کوششی است همه‌جانبه و گسترده، زیرا از مرحله‌ی نگرش‌های جزئی و تنگ که در حدود لفظ متوقف می‌شود، یا به یک بیت اهتمام می‌ورزد یا به یک قصیده مرتبط است، گذر می‌کند.

دوم، این‌که این دیدگاه سنن و رسوم قصیده را که از گریستن بر ویرانه‌ها و اطلال و یا غزل آغاز می‌شود، از سفر می‌گذرد و به آنچه قدما غرض و هدف قصیده می‌نامیدند منتهی می‌گردد، موضوعاتی گسسته و دور از هم محسوب نمی‌دارد بلکه نوعی همبستگی و ارتباط میان آنها برقرار می‌سازد که می‌توان به زبان نقد جدید بر آن وحدت فنی و تکنیکی اطلاق کرد، هر چند اعتراضاتی بر تفسیر او از این وحدت فنی وجود دارد (احمد، شیوه اسطوره‌ای در تفسیر شعر جاهلی: ۸۷-۸۹).

مروری بر انسان‌شناسی قرآن

درست است که موضوع این پژوهش انسان‌شناسی در قالب روابط در قرآن کریم است؛ اما انسان‌شناسی تنها به بررسی روابط او ختم نمی‌شود بلکه ماهیت و خلقت انسان نیز از مباحث انسان‌شناسی‌اند که به اختصار مروری بر آنها نیز می‌کنیم تا به مبحث روابط مدد رساند.

۱. آیا از ام غمر خانه‌ای می‌شناسی این را واگذار و در مدح نصر سخن تازه کن (م).

۲. شیخ گیاهی است خوشبو، عرار: نرگس خشکی و گیایه است ظریف، حنوه از مفاهیمی که در شعر جاهلی به تکرار وارد شده است (م).

با توجه به اینکه روابط انسان جزو مباحث انسان‌شناختی است، لازم است مباحث انسان‌شناختی قرآن کریم را مرور کنیم. اگر بخواهیم مباحث انسان‌شناختی را دنبال کنیم باید بگوییم که بنابر برخی از آیات قرآن و تفسیر برخی از مفسران، ارواح انسان‌ها قبل از تعلق گرفتن به ابدان آدمیان در جای دیگر به سر می‌بردند. برخی از مفسران این نظر را به آیه: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ (یس / ۶۰)» مستند می‌سازند؛ در واقع راجع به این آیه این پرسش مطرح است که انسان‌ها در کجا به خدا تعهد دادند که جز او را نپرستند؟ مفسران در جواب می‌گویند که ارواح آدمیان در عالم دیگر حضور داشته‌اند. در نتیجه عزیمت آدمیان به سوی حیات از عالم ذر بوده است (آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۳: ۱۰۸؛ به نقل از: www.makarem.ir).

بعد از این مسأله، مسأله‌ی نحوه خلقت انسان مطرح است؛ به این معنا که انسان چگونه در عالم حاضر به ظهور رسیده و حیاتش را آغاز کرد؟ در جواب گفته شده که براساس برخی از آیات قرآن کریم ابتدا آدم آفریده شد و بعد از آن حوا و به ترتیب فرزندان‌شان خلق شدند.

معناشناسی واژه خلق این معنا را تا اندازه‌ای تأیید می‌کند؛ اما در برابر نظر دیگری را هم می‌توان از قرآن استنباط کرد؛ به این صورت که خداوند ابتدا آدم را نیافرید بلکه در ابتدا نفس واحده را آفرید و پس از آن آدم و حوا را از آن آفرید (نک: نساء / ۱-۶). به نظر نگارنده نظر دوم به حقیقت نزدیک‌تر از نظریه اول است؛ زیرا بنابر آیه نخست سوره نساء خدا ابتدا نفس واحده را می‌آفریند و بعد آدم و حوا از آن آفریده می‌شوند (نک: قنبری، «عقلانیت زن در نهج‌البلاغه»).

جنبه الوهی انسان. قرآن کریم با بیان نحوه خلقت انسان بر جنبه الوهی تأکید کرده است. برخی از مفسران هم عبارت «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (مؤمنون / ۱۴)» و «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (حجر / ۲۹)» را دلیلی بر جنبه الوهی انسان دانسته‌اند.

علاوه بر این در روایت اسلامی آمده که خدا انسان را به صورت خودش آفریده است. راجع به این حدیث نظرات مختلف وجود دارد؛ اما در عین حال این حدیث به‌طور مستقیم در قرآن نیامده؛ اما مفاد ماحصل آیات استکمالی قرآن کریم چنین نظری را تأکید می‌کند. درحقیقت مراد از این اصطلاح بیان صفات انسان‌وار خداست که در انسان هم می‌تواند تحقق یابند؛ زیرا به تصریح قرآن کریم انسان می‌تواند از لحاظ‌های مختلف به خدا تقرب بجوید که یکی از آنها تقرب صفاتی است. انسان می‌تواند عالم باشد و در این صفت به تقرب الاهی نایل آید و نیز قدرتی و اراده‌ای دارد که به قدرت و اراده‌ی خدا نزدیک است هر چند که قدرت و اراده انسان در حد خودش است؛ اما در عین حال وجه تفاوت را در بردارد. از همه اینها مهم‌تر انسان می‌تواند به صفات انسان‌وار خدا متخلق و متصف گردد. به جرأت می‌توان گفت که بسیاری از آیات قرآن انسان را به متخلق شدن به این دسته از صفات خدا دعوت می‌کند.

به مقاله خلیفه پاکتچی رجوع شود خلافت و جانشینی خدا. از جمله صفاتی که در قرآن کریم برای انسان در رابطه با خدا مطرح شده، جانشینی خداست. این جانشینی هم جزو عقاید الاهیاتی و کلامی و عرفانی است و هم جزو ارزش‌های دینی؛ به این معنا که انسان در اثر خداگونه شدن می‌تواند دست به انجام کارهایی بزند که اولاً بالذات از آن خداوندند. منتها در قرآن کریم تأکید شده که همه افعال و اعمال با اجازه و اذن او صورت می‌گیرد و انسان در این حوزه از اراده مستقل برخوردار نیست؛ اما در عین حال با اذن خدا می‌تواند در طبیعت تصرف کند چنانکه پیامبران چنین کرده‌اند و با اذن خدا

معجزاتی پدید آورده‌اند. در آیات قرآن کریم اصطلاح هدایت به امر وجود دارد که این معنا را می‌رساند و در روایات اسلامی هم این معنا به گونه‌های مختلف ذکر شده که حدیث مشهور «تخلقوا بأخلاق الله (بحار الأنوار، ج ۵۸: ۱۲۹)» از جمله آنهاست. اما انسان به لحاظ ارزشی هم می‌تواند جانشین خدا در روی زمین شود؛ به این معنا که همه ارزش‌هایی که خداوند در قرآن کریم از آنها نام برده و یاد کرده انسان می‌تواند همه را در خود محقق سازد و جانشین خدا گردد. روشن است که در اینجا هم انسان تا زمانی که بندگی خود را حفظ کرده می‌تواند واجد چنین ارزش‌هایی باشد. این مبحث را در اصناف رابطه انسان با خدا در رابطه‌ی جانشینی به تفصیل بررسی کرده‌ایم در اینجا به اختصار آورده‌ایم.

نیکی و بدی انسان. در قرآن کریم آیات مختلفی درباره نیکی و بدی انسان آمده است. مراد از نیکی و بدی انسان در قرآن کریم آن است که اگر انسان به اخلاق انسانی و دینی متصف شود، از او می‌توان به‌عنوان انسان خوب یاد کرد و گرنه او را انسان بد تلقی خواهیم کرد؛ اما آیا نیکی و بدی در انسان ذاتی است یا عرضی، آیات مختلفی در این زمینه در قرآن کریم آمده‌اند. بنا بر برخی از آیات قرآن می‌توان ادعا کرد که این نیکی در ذات انسان نهاده شده؛ یعنی این صفات اخلاقی در انسان به صورت ساختاری وجود دارند نه قراردادی. از جمله آیاتی که در این زمینه بدان استناد شده آیه فطرت است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدا تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند (روم / ۳۰)». فطرت را براساس المعجم معنانشناسی کم

در قرآن کریم انسان دارای دو بعد کلی طبیعت و روح است و درعین حال حوره نفس آدمی نیز هم نفس رحمانی وجود دارد و هم نفس شیطانی: «وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (شمس / ۷ - ۱۰)».

تامل شود تفاوت‌های انسانی. قرآن کریم در دو جهت به تفاوت‌های انسان پرداخته است؛ یکی از جهت تفاوت‌های میان افراد انسانی که قرآن کریم در این زمینه نظر صریحی بیان کرده: «وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (هود / ۱۱۸)». این اختلاف به نحوی به‌کارگیری قوای انسانی مربوط است و اختلاف دیگر به حوزه جنسیت مربوط است که در این حوزه قرآن کریم به اختلافات متعدد میان جنس زن و مرد پرداخته است. به‌علاوه این اختلافات شامل اختلافات جسمانی، ذهنی، روانی، علمی، اخلاقی و ویژگی‌های اجتماعی زن و مرد مرتبطاند و درعین حال همه آنها در نهادهای خانواده، تعلیم و تربیت، اقتصاد، سیاست، حقوق و دین و مذهب نمایان می‌شود. با وجود این اختلافات تأکید قرآن بر این است که برتری انسان‌ها از مرحله شهادت به یگانگی خداوند تا اوج مراتب صعود الی الله، به میزان عمل اوست، نه جنسیت یا قدرت‌های ظاهری: «انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لَآخِرَهُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا؛ ببین چگونه بعضی از آنان را بر بعضی دیگر برتری داده‌ایم و قطعاً درجات آخرت و برتری آن بزرگتر و بیشتر است (اسراء / ۲۱)»؛ «وَ لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مَّمَّا عَمِلُوا وَ لِيُؤْفَيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ؛ و برای هر یک در [نتیجه] آنچه انجام داده‌اند درجاتی است و تا [خدا پاداش] اعمالشان را تمام بدهد و آنان مورد ستم قرار نخواهند گرفت (احقاف / ۱۹)»؛ «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ؛ کسانی از شما که ایمان آورده و کسانی را که دانش داده شده‌اند [برحسب] درجات، بلند گرداند و خدا به آن چه می‌کنید، آگاه است (مجادله / ۱۱)».

به‌رغم اختلافاتی که میان زن و مرد در قرآن کریم وجود دارد؛ میان آنها ارتباطات زیادی هم لحاظ شده است. قرآن کریم بر ارتباط غریزی میان زن و مرد اشاره و امر نکاح را مورد توجه قرار داده و در این زمینه از جهات مختلف جسمانی، ذهنی، روانی و اخلاقی نکاتی را مطرح کرده است. ضمن اینکه قرآن کریم از اصناف روابط میان زن و مرد سخن گفته است که برخی از آنها به رابطه دوستی و عاشقانه بازگشت دارد (نک: یوسف / ۲۳-۳۲) و برخی دیگر بر همکاری میان آنها تأکید می‌ورزد. ضمن اینکه در کنار این روابط می‌توان از وظایف نیز سخن گفت که طرفین در تعامل با یکدیگر باید در نظر بگیرند.

سعادت و شقاوت انسان. در قرآن کریم از سعادت و شقاوت انسان سخن گفته شده است. در این زمینه میان مفسران قرآن کریم اختلاف نظر وجود دارد اما آنچه که می‌توان با عنایت به روش معناشناسی مدنظر قرار داد، این است که انسان نه ذاتاً سعادت‌مند آفریده شده و نه شقاوت‌مند؛ بلکه هر دوی اینها به عملکرد وی بستگی دارد. اگر سعادت و شقاوت را در سه دسته سعادت و شقاوت به‌مثابه‌ی اموری جامعه‌شناختی از مقوله‌های ثروت، قدرت، جاه و مقام، حیثیت اجتماعی، شهرت و محبوبیت و نقیض‌های آنها؛ سعادت و شقاوت به‌مثابه‌ی اموری جامعه‌شناختی از مقوله‌های آرامش، شادی، رضایت باطن و نقیض‌های آنها و نیز سعادت و شقاوت به‌مثابه‌ی اموری روحانی و مابعدالطبیعی از مقوله‌های فنای فی‌الله، تقرب به خدا و ورود به بهشت و نقیض‌های آنها در نظر بگیریم؛ قرآن کریم به‌طور عمده به سعادت و شقاوت از هر سه نقطه‌نظر توجه کرده است؛ مثلاً در مقوله جاه و مقام در قرآن کریم آمده است که «إِنَّ مَكَّنَّا لَهُمْ . . . (حج / ۴۱)» و یا مثلاً در مقوله‌ی آرامش «أَلَا بِيَذْكُرِ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد / ۲۸)» را دارد که آرامش را جزو مقوله‌های مربوط به حوزه‌ی روان‌شناختی سعادت تلقی می‌کند و در مقابل زندگی تنگ در آیه «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً (طه / ۱۲۴)» را به‌عنوان نشانه‌ی ناآرامی در زندگی روان‌شناختی یاد کرده است. درباره مقوله‌های دسته سوم آیات مربوط بغایت زیاد است که کلماتی نظیر زلفی، تقرب بیان‌کننده‌ی توجه به قرآن کریم به این مقوله‌هاست.

درباره عوامل سعادت و شقاوت هم در قرآن کریم سخنانی آمده است که این عوامل را می‌توان به حوزه عوامل غیرانسانی و غیرالاهی، خدا (قضاو قدر یا فیض الاهی)، شیطان، طبیعت، عوامل انسانی، اجتماعی و فردی از قبیل ایمان، عمل صالح یا هوای نفس تقسیم‌بندی کرد. شک نیست که در این میان در قرآن کریم در سعادت انسان، ایمان و عمل صالح از همه عوامل مهم‌ترند؛ درعین حال کفر و شرک، نفاق و نیر تبعیت از هوای نفس و کوتاهی در عمل از عوامل مهم شقاوت انسان در قرآن کریم یاد شده‌اند.

نوع بشر به‌طور اولیه دارای اختلاف و تفاوت است؛ یعنی خدا انسان را از دو جهت مختلف آفریده؛ یکی اینکه سرشت او را از مواد گوناگون روحانی و جسمانی آفریده؛ ثانیاً سرشت آدمیان را به‌لحاظ ماهیتشان یکسان قرار نداده بلکه هر یک از انسان‌ها دارای هویت مستقل و وابسته هستند: «وَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ أَطْوَاراً (نوح / ۱۴)». در برخی موارد اختلاف میان انسان‌ها براساس اعمال نیک و بدشان سنجیده می‌شود؛ یعنی برخی به‌سبب داشتن اعمال نیک برتر از بقیه‌اند: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ (زخرف / ۳۲)»، به‌رغم این اختلاف اولیه در خلقت که ناشی از

مقتضیات زیستی انسانهاست، «نَحْنُ قَسَمْنَا بِيُنْهَمُ مَعِيشَتُهُمْ (زخرف / ۳۲)» درعین حال که حقیقت انسان در رفع همه‌ی نیازهای او را مجبور به زیست اجتماعی کرده و زیست اجتماعی البته در گرو تفاوت‌های فردی است. تفاوت‌های فردی چه در استعدادها و چه در برخی نیازها، امکان مشارکت اجتماعی را فراهم می‌کند. البته تفاوت‌های فردی کم‌کم به تفاوت گروه‌های اجتماعی و سپس تفاوت جوامع بشری منتهی می‌شود (حجرات / ۱۳). از این رو، اختلاف انسان‌ها نسبت به دیگر موجودات بیشتر است؛ چنانکه درباره‌ی آسمان و زمین فرمود: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ (ملک / ۳)»، ولی درباره‌ی انسان‌ها فرمود: «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ (آل عمران / ۶)». البته عدم تفاوت موجودات از جهت خلق الرحمن بودن و پذیرش نور وجود از او (نور / ۳۵) و صبرورت به سوی اوست (مائده / ۱۸) و گرنه آنها از جهت داشتن ویژگی‌ها و حدود با هم متمایزند، بلکه تمایز و تفاوت افراد هیچ نوع به اندازه‌ی تمایز افراد نوع بشر نیست.

با این همه، ماهیت حقیقت انسان‌ها یگانه است؛ چنانکه آیه‌ی «... وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ (سجده / ۷ - ۹)» و دیگر آیات مربوط به خلقت انسان هرگونه شائبه‌ی تفاوت در حقیقت انسان را رد می‌کنند تا جایی که حتا به وحدت و یگانگی حقیقت پیامبر با دیگران تصریح می‌کند: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ (کهف / ۱۱۰)» (علم‌الهدی، «بررسی آیات ناظر به انسان‌شناسی در قرآن»؛ www.rasekhoon.net).

آفرینش انسان. شینو ماکینو قرآن‌پژوه معاصر درباره نظریه قرآن کریم درباره خلقت بر این باور است که اصل «به فرمان درآوردن» یا «سامان بخشیدن» که ما در تحلیل مسأله‌ی آفرینش زمین و آسمان متوجه آن شدیم، در آیه‌های مربوط به آفرینش انسان نیز مشاهده می‌شود، مثلاً: «ای انسان! چه چیز تو را گستاخ ساخت به پروردگار کریم خودت؛ آنکه تو را آفرید (خَلَقَ) و تو را درست‌اندام کرد (سَوَّى) و معتدل ساخت (عَدَلَ)... (انفطار / ۶ - ۷)». در آیه دیگر نیز مؤلفه‌ی اعتدال در آفرینش انسان را چنین یادآور شده است: «به پاکی یاد کن نام پروردگار برترت را؛ آن‌کس که به اندازه آفرید و کامل آفرید (سَوَّى)... (اعلی / ۲ - ۱)».

با این حال، هنگامی که در آیات مربوط به این امر، با دقت بیشتری جست‌وجو می‌کنیم، آشکار می‌شود که اصل «به فرمان درآوردن» یا «سامان بخشیدن» یکی از خصلت‌های مهم آفرینش انسان در قرآن نیست، پس عوامل مهم آفرینش انسان کدامند؟

آفرینش انسان در قرآن، عیناً مانند آفرینش «آدم» - نیای آدمیان - توصیف شده است. طبق روایت قرآن، الله «آدم» را از «خاک» (تُرَاب) (غافر / ۶۷) یا از «زمین» (ارض) (نوح / ۱۷) یا از «گل» (طین) (مؤمنون / ۱۲) آفرید و پس از شکل بخشیدن بدو، در پیکر وی دمید و آن‌گاه او انسانی زنده شد: «... و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد؛ سپس فرزندان او را (نَسَلَهُ) از عصاره‌ی آبی بی‌قدر (سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ) آفرید؛ سپس آن را درست‌اندام کرد (سَوَّى) و از روح خویش در او بدمید (نَفَخَ) (سجده / ۹ - ۷)».

یعنی برداشت قرآن از آفرینش انسان چنین است که ماده‌ای چون زمین یا خاک یا گل که اصلاً هیچ کاری در آن صورت نگرفته است و کاملاً با تن آدمی متفاوت است، در آغاز به شکل پیکر آدمی درآمد؛ سپس پیکری که بدین گونه بر ساخته شده بود، بر اثر دمیدن «الله» در آن به وجودی زنده مبدل گردید.

در قرآن، آفرینش «آدم» - نیای آدمیان - و زادن فرزندان او به‌طور جدایی‌ناپذیری با یکدیگر بستگی دارد. این مفهوم در برخی از آیات قرآن کریم این‌گونه بیان شده است:

«ای مردمان! اگر از برانگیخته شدن در شک باشید، پس (بدانید) که ما شما را از خاک آفریدیم (خَلَقْنَا)، سپس از نطفه‌ای، پس از آن از خون بسته‌ای (عَلَقَه)، پس از آن از گوشت پاره‌ای تمام آفریده (مُضْغَه مَخْلَقَه) یا ناتمام آفریده (غَيْرِ مَخْلَقَه)، تا برای شما بیان کنیم و قرار دهیم در رحم‌ها آنچه خواهیم تا مدتی معین (أَجَلٍ مُّسَمًّى)، سپس شما را کودک به در آریم تا به رشدتان برسید... (حج / ۵)».

«و به یقین انسان را آفریدیم (خَلَقْنَا) از گلِ خالص (سَلَالَهٍ مِنْ طِينٍ)، سپس او را نطفه‌ای ساختیم در جایگاهی استوار (قَرَارٍ مَكِينٍ)، سپس نطفه را خون بسته ساختیم، پس خون بسته را گوشت پاره‌ای کردیم و از آن گوشت پاره استخوان (عِظَامًا) به وجود آوردیم، پس آن استخوان‌ها را گوشت (لَحْمًا) پوشانیدیم (كَسَوْنَا) سپس او را باز آفریدیم (أَنْشَأْنَا) (به) آفرینشی دیگر (خُلُقًا آخَرَ)... (مؤمنون / ۱۲-۱۴)».

«... و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد، سپس فرزندان او را از عصاره‌ی آبی بی‌قدر (سَلَالَهٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ) آفرید، سپس آن را درست‌اندام کرد (سَوَّى) و از روح خویش در او بدمید (نَفَخَ) و برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها آفرید... (سجده / ۷-۹)».

در آیه دیگر آفرینش انسان از خاک را مورد توجه قرار داده است: «اوست که شما را از خاک (تُرَابٍ) آفرید (خَلَقَ)، پس از آن از نطفه، سپس از عَلَقَه، سپس شما را به صورت کودکی بیرون می‌آورد (يُخْرِجُ) تا آن‌گاه که به سن بلوغ برسید؛ بعد از آن پیر می‌شوید و از شما کسی هست که پیش از (پیری) می‌میرد و کسی هست که به وقت معین می‌رسد و باشد که شما بیندیشید (غافر / ۶۷)».

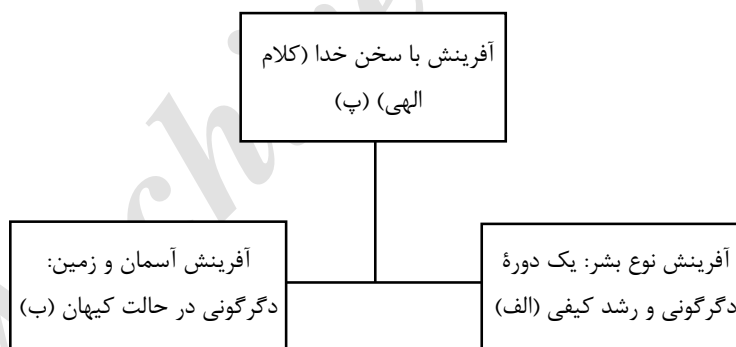
آنچه در این آیات بسیار جلب توجه می‌کند، این است که بستگی آفرینش «آدم» و زادن فرزندان وی، اساس یک سلسله دگرگونی‌های کیفی است که در توصیف مراحل پدید آمدن فرزندان «آدم» به نحو آشکاری بیان می‌شود. این مراحل با انزال منی آغاز می‌گردد؛ آن‌گاه منی تبدیل به یک لخته‌ی خون و لخته‌ی خون مبدل به پاره‌ای گوشت می‌شود که قسمتی از آن، استخوان‌ها را تشکیل می‌دهد و قسمتی دیگر پوست را و بدین ترتیب، چنین برداشت شده است که منی انزال یافته، سرانجام پس از طی چندین مرحله دگرگونی کیفی، تبدیل به یک انسان زنده می‌شود:

«... شما را در شکم‌های مادرانتان (فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ) می‌آفریند (يَخْلُقُ) آفرینشی از پس آفرینشی (خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ) در تاریکی‌های سه‌گانه (فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ) (زمر / ۶)».

در اینجا «تاریکی‌های سه‌گانه» کنایه از مشیمه و زهدان و شکم مادر است، همچنان‌که «آفرینشی از پس آفرینشی» در تاریکی‌های سه‌گانه، تعبیری است برای رشد جنین: «آیا بر انسان زمانی گذشت که چیزی نبود و نامی از او نمی‌بردند؟^۱ (انسان / ۱)». در آیه دیگر عظمت خدا را به انسان‌ها یادآوری می‌کند: «شما را چه می‌شود که از عظمت خدا نمی‌ترسید؟ و او شما را گونه‌گون (أطواراً) آفرید. آیا نمی‌بینید که خدا چگونه هفت آسمان را بر روی هم (طَبَاقاً) آفرید و در میان آنها، ماه را روشنی داد و آفتاب را چراغ کرد؟ (نوح / ۱۷-۱۳)».

این دو آیه نیز آشکارا نشان می‌دهد که آفرینش انسان در قرآن به مفهوم یک دوره دگرگونی‌های کیفی است. به‌ویژه در آیه‌ی اخیر، دوگونه آفرینش را می‌بینیم که در تقابل چشم‌گیر با یکدیگر توصیف شده است. از یک‌سو آفرینش انسان را به صورت دوره‌ای از دگرگونی‌های کیفی می‌بینیم که در طی آن، چنین مرحله به مرحله از منی تا پیکر کامل آدمی رشد می‌یابد (أطواراً) و از طرف دیگر آفرینش آسمان و زمین را مشاهده می‌کنیم به گونه‌ی دوره‌ای از سامان‌بخشی مکانی که در جریان آن، آسمان به صورت طبقه‌ها (طَبَاقاً) درمی‌آید و به چندین قسمت، بخش می‌شود و در زیر فرمان قرار می‌گیرد (ماکینو، آفرینش و رستاخیز: ۲۱-۲۴).

آفرینش نوع بشر، یعنی دوره‌ی رشد و دگرگونی کیفی (الف) و آفرینش آسمان و زمین، یعنی ایجاد دگرگونی در وضعیت کیهان (ب) در واقع به نحو مشخصی در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند؛ اما وقتی این دو گونه آفرینش را با آفرینش با سخن خدا (کلام الاهی) (پ) می‌سنجیم، می‌توانیم بگوییم که (الف) و (ب) از برخی از جهات، وجوه اشتراک کلی دارند و هر دو در این وجوه اشتراک، مشخص و تحلیلی و توصیفی و توضیحی‌اند:



شینو ماکینو درباره آفرینش این‌گونه جمع‌بندی کرده که ناگزیریم این نکته را بپذیریم که عقیده‌ی مشخص و تحلیلی و نسبتاً پیچیده درباره‌ی آفرینش و نظریه‌ی بسیار ساده‌تر و انزاعی‌تر و جامع‌تر راجع به آفرینش نه‌تنها گونه‌های به کلی مختلفی از آفرینش‌اند؛ بلکه درعین‌حال، کاملاً از یکدیگر جدایند؛ بنابراین مناسبتی میان این دوگونه برداشت از چگونگی آفرینش، وجود ندارد (ماکینو، آفرینش و رستاخیز: ۴۳-۴۴).

۱. چنین است در قرآن ترجمه رهنما؛ اما مترجم در حاشیه به نقل از «تفسیر کاشفی» و «تفسیر کبیر» و «تبیان» آورده است که «هل» در این آیه به معنی «قد» است که در مقام تقریر و تأکید به کار رود و بنابراین در این آیه استفهام تقریری است و نه پرسش ساده. - م.

مقایسه جایگاه زن در ادبیات جاهلی و قرآن کریم. می‌دانیم که قرآن کریم در عصر جاهلیت و در شبه جزیره عربستان نازل شده و بی‌تردید باید به‌گونه‌ای سخن بگوید که مخاطبان حاضر حداقل درکی از سخن آن داشته باشند. از این جهت سخنان قرآن کریم در حقیقت حاشیه‌ای بر متن فرهنگ و ادبیات عرب‌اند. در نتیجه بدون درک فرهنگ و ادبیات جامعه‌ی عرب نمی‌توانیم سخنان قرآن کریم را به‌درستی درک بکنیم. البته می‌توانیم با تکیه بر نظر هرمنوتیکی مرگ مؤلف قرآن کریم را در حین خوانش بفهمیم بی‌آنکه به مراد خود قرآن توجه داشته باشیم و یا اساساً برای این کتاب آسمانی مداری قایل باشیم اما این نظر با معناشناسی سازگاری ندارد که هر متنی را صاحب مراد و آن مراد/ مرادها قابل دسترسی می‌داند (قنبری، معناشناسی به مثابه‌ی روش: ۸۲-۸۳). از این جهت مراد قرآن کریم در بستر فرهنگ و ادبیات عرب جاهلی قابل درک و فهم است. نظر عرب جاهلی معطوف است؛ به این معنا که قرآن کریم یا نظر عرب را تأیید می‌کند یا به انکار آن می‌پردازد و یا نسبت به اصلاح آن اقدام می‌کند. از این جهت بدون توجه به نظر عرب جاهلی نظر قرآن درباره زن را نمی‌توان فهمید. البته ضرورت شناخت نظر عرب جاهلی به‌هیچ‌وجه به معنای پذیرش یا در دست داشتن نظریه عرب جاهلی نیست و نیز به این معنا نیست که قرآن کریم چنین نظری را به رسمیت شناخته یا آن را پذیرفته است. بلکه مهم بررسی جایگاه و نسبت نظر قرآن در فرهنگ و ادبیات عرب است. به تعبیر دیگر می‌خواهیم بدانیم که قرآن کریم بر این متن درباره زن چه مطلب/ مطالبی را اضافه کرده و چه تطورات و تغییراتی درباره دیدگاه عرب جاهلی به وجود آورده است. به‌عنوان مثال عرب جاهلی زن را به‌مثابه‌ی ابزار دست مرد می‌داند و در برخی از مناطق از بودن زن در خانواده و جامعه اظهار شرم می‌کند. قرآن کریم این دیدگاه را تقبیح کرده، زن را نیز مانند مرد ارجمند می‌داند. حال وقتی این ارجمندی برای زن هم در نظر گرفته شد آنگاه او نیز مانند مرد می‌تواند وارد شبکه روابط چهارگانه شود و مانند مرد با خدا، خود، دیگران و طبیعت رابطه برقرار کند. این درحالی است که در جامعه‌ی جاهلی چنین جایگاهی برای زن در نظر گرفته نمی‌شد. درحالی که تا قبل از قرآن کریم چون هیچ‌گونه جایگاهی برای خود در نظر نمی‌گرفت. در نتیجه زن تصور ایجاد رابطه با دیگران را نیز نداشت و این دیگران بودند که اگر صلاح می‌دانستند با او هم رابطه برقرار می‌کردند. به تعبیر دیگر زن در ایجاد رابطه همواره منفعلانه عمل می‌کرد نه فعالانه. اینجاست که قرآن کریم جایگاه زن را ارتقا می‌بخشد و او را در ردیف مرد قرار می‌دهد.

دوگانگی جنسیتی - زنانگی و یا مردانگی فرد - از دوگانگی‌های طبیعی در بشر و سایر موجودات است که از نظر اخلاق و البته در منطق قرآنی، واجد هیچ وصف ارزشی نیست؛ بلکه ضرورتی طبیعی برای استكمال و آرامش نسبی موجودات در کنار هم است. قرآن می‌فرماید خداوند اساس خلقت خود را بر تکثّر و تنوع قرار داده است؛ از تنوع و تکثّر طبیعت جامد، نظیر رنگ کوه‌ها^۱ گرفته تا تنوع و تکثّر در شاکله فیزیکی آدمیان^۲ و نیز تنوع در زبان‌ها و السنّه

۱. فاطر/ ۲۷.

۲. آل عمران/ ۶؛ انفطار/ ۸؛ غافر/ ۶۴؛ تغابن/ ۳ و اعراف/ ۱۱.

آنان^۱ و رسوم و آداب و آیین و شریعت^۲ آحاد بشر و البته تنوع و گونه‌گونی نژادها و طوایف و ملیت^۳ آدمیان و به‌ویژه تنوع در جنسیت آنان و تقسیمشان به دو جنس مؤنث و مذکر که خداوند این تقسیم‌گری خود را مایه «آرامش» بندگانش معرفی می‌کند.^۴

قرآن با وجود اینکه دوگانگی جنسیتی بشر را امری طبیعی و فاقد سویه‌های ارزشی معرفی می‌کند، لیکن آگاه است که نظام‌های استضعاف‌گر حاکم بر جوامع از هر تنوع و تکثر الاهی موجود در نظام جامعه و طبیعت، بهانه و دستمایه‌ای برای تحکیم مناسبات ناعادلانه و طبقاتی خود به‌دست آورده و نظام استضعاف‌گر را عین نظام الاهی معرفی خواهند کرد. چنانکه در طول تاریخ همواره چنین بوده است و استضعاف‌گران در طول تاریخ کوشیده‌اند نابرابری زنان با مردان را (که خواسته‌ی نظام استضعاف‌گر بوده و نه خواسته‌ی خدا) به‌عنوان امری الاهی معرفی کنند و در نتیجه، زن را تحقیر کرده و مادون مرد معرفی کرده‌اند (حکیم‌پور، اعتدال در قرآن: ۹۴).

نظام جاهلی، اصولاً به علل مختلف جنس مؤنث و زن را خوار می‌شمرد، از جمله به این علت که زنان در جنگ‌ها، که ممر اصلی معیشت و اقتصاد ایلی حاکم بر عربستان محسوب می‌شد، نقش چندانی ایفا نمی‌کردند و حتا سربار شمرده می‌شدند. در واقع، جنگ‌ها را مردان پیش می‌بردند، غنایم را آنان به‌دست می‌آوردند و لذا زنان از نظر آنان تقریباً موجودی عاطل و باطل تلقی می‌شدند که صرفاً به درد مصرف این غنایم می‌خورند! پس کنیزان، که در جنگ‌ها به دست مردان می‌افتادند، راحت‌تر از زنان آزاد، می‌توانستند رضایت‌خاطر یک مرد عرب بدوی را تأمین کنند. از این‌رو، ورود کنیزان به جرگه‌ی خانواده‌ی مردان عرب، موقعیت زنان آزاد را بیش از پیش در نظام جاهلی متزلزل کرد، به‌ویژه آنکه قانون جاهلی تعدد بی‌حد و حصر زوجات را نیز برای مردان مجاز شمرده بود (حکیم‌پور، اعتدال در قرآن: ۹۵).

نقد قرآن از ستم به زن. عصری که قرآن کریم در آن به ظهور رسیده، عصری است که در برخی از مناطق آن اجحاف عظیمی به زنان می‌شد. قرآن که نازل شد نهیبی زد بر این اجحاف و از موجودیت و حقوق زن دفاع کرد. از این جهت قرآن کریم برای نخستین بار - برخلاف قانون جاهلی - در میان اعراب، از وجود «ستم علیه زنان» سخن گفته و از آن انتقاد کرد.^۵ درحالی‌که نظام جاهلی، اصولاً وجود چنین ستمی را انکار کرده و نابرابری‌های موجود در حقوق و تکالیف زنان و مردان را عین حق و عدالت می‌شمرد. به‌طور مشخص قرآن از ستم جنسی، ستم مالی، ستم فیزیکی و ستم عاطفی در حق زنان انتقاد کرد و مهر تأییدی به وجود این نوع ستم‌ها در حق زنان در نظام جاهلی زد. از جمله مواردی که قرآن کریم آنها را مورد نقد

۱. روم / ۲۲.

۲. شوری / ۱۳.

۳. حجرات / ۱۳.

۴. روم / ۲۱؛ حجرات / ۱۳؛ نحل / ۷۲؛ اعراف / ۱۹۰-۱۸۹؛ شوری / ۱۱؛ فاطر / ۱۱؛ نساء / ۱.

۵. در قرآن طیف این ستم‌ها بر ضد زنان بسیار وسیع است که اعم از ستم عاطفی [از جمله نک: نساء / ۱۲۹]، ستم جنسی [از جمله نک: احزاب / ۴؛ مجادله / ۱-۴؛ بقره / ۲۲۷-۲۲۶]، ستم مالی [نساء / ۲۱-۲۰؛ بقره / ۲۳۷-۲۳۶ و طلاق / ۷-۶] و ستم اجتماعی [بقره / ۲۴۰-۲۳۲ و ۲۳۰؛ طلاق / ۱-۲؛ نور / ۳۳؛ نساء / ۱۹ و ۷۵ و ۹۸؛ تکویر /

۸-۹؛ اسراء / ۳۱؛ انعام / ۱۵۱؛ حجرات / ۱۱ و ...] است.

قرار داده «لعان^۱» و «ظهار^۲» است که آنها را به‌عنوان نوعی ستم جنسی بر ضد زنان، به‌شدت مورد انتقاد قرار داد و برای آن دو، مجازاتی مناسب در نظر گرفت. حال آنکه نظام جاهلی، این دو نوع ستم جنسی را در رده‌ی حقوقی مسلم مردان قرار داده بود (حکیم‌پور، اعتدال در قرآن: ۹۵-۹۶).

همچنین قرآن، حق مالکیت زنان را، برخلاف قانون جاهلی، به رسمیت شناخت و اعلام کرد: «برای زنان از آنچه به دست می‌آورند، بهره‌ای است؛ همان‌طور که برای مردان نیز از آنچه به‌دست می‌آورند، بهره‌ای است (نساء / ۳۳)»؛ قرآن بعدها فراتر رفته و قانون جاهلی به ارث بردن زنان را، در زمره ماترک متوفی، محکوم ساخته و مؤمنان را از اینکه زنان را چونان ماترک متوفی، به میراث ببرند، برحذر داشت (نساء / ۱۹). حتی چند سال بعد که قرآن، زمینه اجتماعی را برای پیشبرد منویات خود مساعد یافت، این بار محافظه‌کاری را به کاری نهاده و از حق ارث زنان هم‌چونان دیگر حقوق مالی زن، دفاع کرد و از مؤمنان خواست به دختران و زنان نیز مانند پسران و مردان از ماترک متوفی ارث دهند^۳.

کمی ارث دختر نسبت به پسر و یا زن نسبت به مرد (نصف بودن ارث دختر و یا زن نسبت به ارث پسر و یا مرد) اگرچه همواره از سوی مخالفان اسلام به‌عنوان مستمسکی برای نشان دادن جایگاه فرودست زنان در اسلام، مورد سوءاستفاده قرار گرفته است، لیکن آن را باید با توجه به نظام جاهلی حاکم بر عربستان در صدر اسلام یک انقلاب بزرگ در حقوق زنان در قرن هفتم میلادی شمرد و اصولاً نباید آن را با عینک قرن بیست و یکمی مورد ملامت قرار داد. چرا که وضعیت کنونی تحول و تطوّر موقعیت و حقوق زن در دنیای جدید، معلول شرایط انسانی متحول در دنیای امروز است که هنوز عربستان قرن هفتم آن را تجربه نکرده بود تا پذیرای آن هم باشد.

برخی از پژوهشگران، توجه قرآن به واقعیات موجود را مبنا قرار داده، اختلاف موجود میان زن و مرد را از این جهت توصیه کرده‌اند و بر این باورند که قرآن بی‌شک در جعل قوانین، نسبت به تمیز و تشخیص «امر ممکن» از «امر غیرممکن» توجه خاصی داشته است و لذا در قانون‌گذاری خود، اصل «امکان‌پذیری» اجرای آن را هم در نظر گرفته و لذا به‌طور منطقی از جعل قوانینی که قاعدتاً امکان اجرا از سوی مخاطبان نداشته‌اند، - به‌طور موقت تا اطلاع ثانوی و تا فراهم شدن شرایط اجتماعی- صرف‌نظر کرده و از همین‌رو نیز هست که قوانین آن در زمینه‌های مختلف، عمدتاً تدریجی و با توجه به وضع زمان و شرایط متحول جامعه قرن هفتم صورت پذیرفته است که یک محقق امروزی نباید با بی‌اعتنایی نسبت به این مهم، به نقد آن بپردازد (حکیم‌پور، اعتدال در قرآن: ۹۶-۹۷).

در واقع اگر نمی‌توان به ضرس قاطع اعلام کرد که قرآن چنانچه شرایط اجتماعی به نحو دیگری می‌بود، این احتمال وجود داشت که درباره‌ی ارث زن نیز به‌گونه‌ی دیگری حکم دهد، لکن می‌توان گفت قوانین قرآنی در شرایط نزول آن بهترین قوانین ممکن با توجه به وضع جامعه‌ی مخاطب «عربستان قرن هفتم» بوده است و از جمله‌ی این قوانین، قانون ارث زن است که به زن اجازه داد دست‌کم به اندازه‌ی نصف مرد ارث ببرد، حال آنکه پیش‌تر در نظام جاهلی نه‌تنها ارث نمی‌برد،

۱. بقره / ۲۲۷-۲۲۶.

۲. احزاب / ۴ و مجادله / ۴-۱.

۳. نساء / ۷ و ۱۲-۱۱ و ۳۳.

بلکه خود نیز پس از فوت شوهر، به میراث بستگان او می‌رفت (نساء / ۱۹)؛ چرا که عرب جاهلی نه تنها حق مالکیت زن را به رسمیت نمی‌شناخت بلکه اساساً موجودیت مستقلی برای او قایل نبود.

قرآن کریم ضمن انکار امتیازات حاکم در جامعه عرب جاهلی بر این نکته تأکید می‌کند که خدا آدمیان را قبایل و شعوب و امت‌های مختلف قرار داد، نه برای اینکه به همدیگر تفاخر کنند، بلکه بایستی با هم تعامل و تعارف داشته^۱ و در خیرات و خدمات با هم مسابقه بدهند تا پرهیزکارترین آنها معلوم شود.^۲

این قاعده در مورد خلقت انسان به دو صورت نرینه و مادینه نیز حاکم است. لذا آدمیان باید بدانند تفاوت جنسیتی منعکس‌کننده‌ی تمایل ویژه‌ی خدا به هیچ‌یک از جنس مرد یا زن نیست، بلکه این تفاوت برای انس و سکینه قلبی خود آدمیان در میان آنها نهاده شده است.^۳ از همین‌رو نیز هست که خدا تفاوتی در ایمان بندگان زن با بندگان مرد قرار نداده و عمل هیچ انسانی را ولو به اندازه ذره‌ای ضایع نمی‌کند، چه این انسان، مرد باشد و یا زن.^۴

قرآن کریم مردان و زنان مؤمن و نیکوکار و انفاق‌گر و فروتن را در یک ردیف قرار داده^۵ و بالعکس مردان و زنان منافق و کفرپیشه را در یک ردیف دیگر^۶ و لذا زن مؤمن را از مرد منافق و کفرپیشه برتر شمرده است. همان‌طور که در جایی چنین فرموده است: «همانا گرامی‌ترین شما در نزد خدا باتقواترین شماست (حجرات / ۱۳)».

قرآن بالاتر از این همه، گوهر زن و مرد را در بادی خلقت، مشترک و یکسان معرفی می‌کند و می‌فرماید زن و مرد را از «نفس واحده» آفریده است^۷ تا آب پاکی را به دست نظام جاهلی بریزد که معتقد بود زن اصولاً از «دیو» یا «جن» آفریده شده و گوهری پست‌تر از مرد دارد و لذا باید تابع محض مرد باشد!

همچنین قرآن رقم بطلان بر روی این اندیشه کشید که زن (حوا) مسئول گناه نخستین مرد (آدم) بوده و او را برای خوردن میوه‌ی ممنوعه و سوسه کرده و در نتیجه جنس مرد را به گناه انداخته است.^۸ قرآن با ارایه روایتی حقیقی از ماجرای آدم و حوا، این افسانه ضد زن را نیز مردود شمرده و نشان می‌دهد که حوا هیچ گناهی در تحریک و سوسه‌ی آدم برای خوردن میوه‌ی ممنوعه نداشته و حتا شیطان قبل از حوا، آدم را و سوسه کرده بود.^۹

قرآن می‌گوید خداوند استغاثه و درد دل زنان را به همان صورت می‌شنود و آن را برطرف می‌کند که استغاثه و درد دل مردان را. زنان را به همان‌گونه برمی‌گزیند که مردان را. چنانکه خداوند مریم را برگزید^{۱۰} و پیامبرانش را نیز برگزید^{۱۱}. ندای

۱. حجرات / ۱۳.

۲. مائده / ۴۸.

۳. روم / ۲۱.

۴. نساء / ۱۲۴؛ آل‌عمران / ۱۹۵ و غافر / ۴۰.

۵. توبه / ۷۲-۷۱؛ احزاب / ۳۵؛ حدید / ۱۲ و ۱۸؛ فتح / ۵.

۶. احزاب / ۷۳؛ تغابن / ۷۴؛ توبه / ۶۸-۶۷؛ حدید / ۱۳؛ فتح / ۶.

۷. نساء / ۱؛ انعام / ۹۸؛ اعراف / ۱۸۹؛ لقمان / ۲۸ و زمر / ۶؛ نیز نک: قنبری، «عقلانیت زن»، مجله بصائر، شماره ۷۹.

۸. این در حالی است که در تورات [سفر پیدایش، باب ۳: ۶ و ۱۳] و انجیل [انجیل برنابا؛ فصل: ۴۰: ۲۴؛ عهد جدید، رساله پولس رسول به افسسیان، باب ۵: ۳۲] این زن، یعنی حوا است که مرد، یعنی آدم را می‌فریبید و برای خوردن میوه ممنوع و سوسه می‌کند و البته خداوند نیز به خاطر این گناه نخستین زن، رنج حمل را برای او تا ابد قرار می‌دهد [تورات، سفر پیدایش، باب ۳: ۱۴؛ انجیل برنابا، فصل ۴۱: ۱۷ و ۱۸].

۹. طه / ۱۲۱-۱۲۰؛ بقره / ۳۶-۳۵؛ اعراف / ۲۳-۱۷ و ۲۷.

۱۰. آل‌عمران / ۴۲ و مؤمنون / ۵۰.

۱۱. آل‌عمران / ۳۳ و نمل / ۵۹.

مریم^۱ و مادر موسا^۲ را شنید و نیز صدای زن موصوف در سوره مجادله را شنید^۳ و به دفاع از آنان پرداخت، همان‌گونه که ندای یاری‌خواهی پیامبران و مردان مؤمن دیگر را شنید^۴.

خداوند همان‌طور که معجزات خود را در صورت برخی پیامبران و مردان مؤمن به ظهور رساند، در صورت برخی زنان مؤمن نیز معجزاتش را ظاهر کرد. به حواریون «مائده» فرستاد^۵، به مریم نیز «مائده» عطا کرد^۶. پس زن مانند مرد، از نظر قرآن، محل جلوه و ظهور مشیت و اراده الهی است. خدا همچنین به برخی از زنان وحی کرده است (از جمله به مریم^۷، به مادر موسا^۸ و...) و هم به برخی مردان^۹. پس چه دلیلی بر خفت و پستی جایگاه زن (نسبت به مرد) در نزد خدا وجود دارد؟!

غایت انسان از منظر قرآن

بنا بر نظر برخی فیلسوفان مسلمان نظیر ابن سینا جز خدا همه موجودات در تغییر و حرکت‌اند^{۱۰} و همه حرکت‌ها و تغییرها از یک نقطه‌ای آغاز و به یک نقطه‌ی دیگر ختم می‌شوند. از جمله موجودات عالم که از این قاعده مستثنا نیست، انسان است.

بنا بر اصل حرکت ذاتی انسان و اینکه هر حرکتی مستلزم غایت است، قرآن کریم غایت همه حرکت‌ها و تغییرات را به سوی خدا می‌داند چه بخواهند چه نخواهند. آیاتی از قبیل «أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُورُ (شوری / ۵۳)» و «إِنَّ إِلَهَ رَبِّكَ الرَّجْعَى (علق / ۸)» برای غایت‌گرایی در حرکت موجودات دلالت دارند. به نظر می‌رسد برخی آیات قرآن از جمله آیه‌ی «وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا (بقره / ۱۴۸)». ناظر به همین کمال‌جویی و شوق است. شک نیست که حرکت در انسان به دو صورت جبری و ارادی صورت می‌گیرد و در حوزه حرکت جبری او نیز مانند سایر موجودات است و اگر بخواهد هم نمی‌تواند از این حرکت تخطی کند در نتیجه بناچار در مسیر چنین حرکتی قرار گرفته است؛ اما در انسان حرکت اختیاری و ارادی نیز معنادار است. آیه‌ی «تَسْبِخُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا (اسراء / ۴۴)»^{۱۱}.

۱. مریم / ۲۶-۲۳ و آل‌عمران / ۴۷.

۲. طه / ۳۹-۳۸؛ قصص / ۷ و ۱۰ و ۱۳.

۳. مجادله / ۱.

۴. آل‌عمران / ۱۴۷؛ شعراء / ۲۳۷؛ قمر / ۱۰-۹؛ بقره / ۲۱۴؛ روم / ۴۷؛ نصر / ۱؛ صف / ۱۳؛ فتح / ۳.

۵. مائده / ۱۱۵-۱۱۲.

۶. آل‌عمران / ۳۷.

۷. مریم / ۲۶-۲۴.

۸. طه / ۳۸.

۹. درباره‌ی وحی خدا به پیامبران به‌عنوان نمونه نک: زمر / ۶۵؛ نساء / ۱۶۲؛ اعراف / ۱۱۷؛ یوسف / ۱۵؛ و درباره‌ی وحی خدا به مردان غیرپیامبر نظیر حواریون [دوستان مخصوص عیسا مسیح (ع)] نک: مائده / ۱۱۱.

۱۰. با این توضیح باید گفت مراد از حرکت جوهری این است که همان‌طور که اعراض تغییر و حرکت دارند، ذات و جوهر هر چیزی نیز حرکت دارد؛ یعنی جواهر لحظه به لحظه در حال حرکت هستند و حرکت جوهری عین وجود جوهر است. ملاصدرا که مبتکر این نظریه است دلایل محکمی در اثبات آن بیان کرده از جمله؛ اینکه می‌گوید حرکت در اعراض را همه قبول دارند و پذیرفته شده است و می‌دانیم که اعراض وجودی جدای از وجود جواهر ندارند و لذا چون حرکت عرض معلول حرکت جوهر است، پس در خود جوهر هم حرکت انجام می‌شود (حرکت جوهری و نقش آن در زندگی www.islamquest.net/fa/archive/question/fa۲۲۲۵).

۱۱. علم الهدی، «بررسی آیات ناظر به انسان‌شناسی در قرآن»؛ www.rasekhoon.net.

در عموم آیاتی که به خلقت آسمان‌ها و زمین (طبیعت) برای انسان توجه می‌دهد، تعبیراتی معطوف به توحید وجود دارد. می‌توان فهمید که جهان صرفاً برای تأمین منافع طبیعی و مادی انسان آفریده نشده است، بلکه جهان برای انسان و انسان برای عبادت (توحید عبادی) آفریده شده است. این تصادفی نیست که آیات مختلف مربوط به رابطه‌ی انسان با جهان با تسبیح، تحمید، تکبیر و تهلیل همراه می‌شود؛ نظیر آیه‌ی «كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ (حج / ۳۷)» که به غایت بودن عبادت (تکبیر) برای انسان و جهان تصریح دارد؛ چنانکه آیات «زخرف / ۱۲-۱۳؛ انعام / ۱؛ جاثیه / ۳۶-۳۷؛ طلاق / ۱۲؛ حدید / ۱؛ حشر / ۱؛ صافات / ۱ و جمعه / ۱» و آیات دیگر نیز هر یک به نحوی آفرینش جهان و انسان را به تسبیح یا تهلیل یا تحمید و تکبیر انسان و موجودات تعلیل می‌کند. این آیات می‌توانند شاهدی برای این نظر باشند که غایت حرکت جهان، انسان است؛ چون انسان «مفعول له» تسخیر جهان طبیعی است.^۱

با این همه، مفهوم عبادت که در آیه‌ی «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات / ۵۶)»، غایت آفرینش انسان و جن معرفی شده، در برخی آیات مقدمه‌ی تقوا معرفی می‌شود؛ نظیر آیه‌ی «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره / ۲۱)». نزدیکی تعبیر «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» با تعبیر «خَلَقَكُمْ» در این آیه دلیلی برای این برداشت است که تقوا هدف خلقت است. درحالی‌که سیاق آیه که دعوت به عبادت است، نیز نشان می‌دهد تعبیرات «خَلَقَكُمْ» و «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» برهانی است که برای این دعوت ارایه شده است. ملاحظه‌ی مجموع دو دلیل این نتیجه کلی را می‌دهد که تقوا هدف و علت غایی عبادت و عبادت هدف خلقت است.^۲

با این همه، برخی آیات قرآن نظیر «أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ (مؤمنون / ۳۲)» نشان می‌دهد که میان عبادت و تقوا رابطه‌ی بسیار تنگاتنگی برقرار است. درهم تنیدگی و آمیختگی عبادت و تقوا مانع از برقراری رابطه‌ی تقدم و تأخر میان آنهاست و به راحتی نمی‌توان یکی را مقدمه و دیگری را نتیجه دانست. در آیاتی که عبادت و تقوا در کنار یکدیگر آمده است، عبادت در معنای پرستش است و تقوا در معنای آنچه که به اصطلاح عبادت عملی نامیده می‌شود، به کار رفته است؛ چنانکه در تفسیر المیزان در ذیل آیه «قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ، أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا (نوح / ۲-۳)» آمده است. «واتقوه»، دعوتشان به اجتناب از گناهان کبیره و صغیره است؛ یعنی شرک و پایین‌تر از شرک و انجام اعمال صالحه‌ای که انجام ندادنش گناه است (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰: ۴۰).

موجودی زشت و زیبا. انسان در قرآن یک موجود زشت و زیباست؛ یعنی هم به زیبایی یاد شده در حدّ‌اعلای زیبایی - مقصودم از زیبایی ظاهری نیست، زیبایی معنوی و قدس و شرافت است - و هم به زشتی یاد شده، آن هم در حدّ اکثری که زشتی و انحطاط و تسفل و پستی فرض می‌شود. از یک طرف قرآن با تعبیرات فوق‌العاده‌ای درباره‌ی انسان بحث می‌کند و از طرف دیگر انسان را به باد مذمت می‌گیرد: «وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا (اسراء / ۱۱)»؛ «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (احزاب / ۷۲)»؛ «وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا (كهف / ۵۴)»؛

۱. علم الهدی، «بررسی آیات ناظر به انسان‌شناسی در قرآن»؛ www.rasekhoon.net.

۲. رک. جوادی آملی، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، ج ۲: ۳۶۷-۳۷۰؛ علم الهدی، «بررسی آیات ناظر به انسان‌شناسی در قرآن»؛ www.rasekhoon.net.

«قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (عبس/ ۱۷)». همان انسانی که در آیات دیگر مدح شده است، مورد سرزنش و ملامت و مذمت قرآن قرار گرفته است.

مدح انسان در قرآن. به تعبیر برخی از صاحب‌نظران آیاتی از قرآن کریم درباره‌ی مدح انسان‌اند و در انسان‌شناسی قرآن نشان می‌دهند که انسان مقامی بلند دارد و موجودی فوق‌العاده در طبیعت است و یک موجود عادی نیست می‌خوانیم و بعد آیاتی را که در مورد مذمت انسان است مطرح می‌کنیم. آن وقت ببینیم چطور می‌شود که یک موجود هم ستایش می‌شود و هم مذمت؟ آیا این فقط اشاره به دو سرشتی بودن انسان است یا امر دیگری در کار است که این را جداگانه بحث می‌کنیم (مطهری، انسان‌شناسی قرآن: ۶۰-۶۱).

یکی از ستایش‌هایی که به شکل عجیبی در قرآن از انسان شده است، ستایشی است که راجع به انسان اول (آدم) شده با آن مقدماتی که قرآن ذکر می‌کند که در سوره مبارکه بقره است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً؛ خداوند به فرشتگان فرمود من در زمین خلیفه و جانشینی خواهم گماشت (بقره/ ۳۰)»؛ مشیت و اراده‌ی من بر این است که جانشینی در زمین معین کنم.

«قَالُوا أَ تَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ؟ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ؛ فرشتگان درباره‌ی انسان چنین گفتند: آیا کسانی خواهی گماشت که در زمین فساد کنند و خون‌ها بریزند و حال آنکه ما تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم؟! (بقره/ ۳۰)». چرا چنین گفتند؟ آیا این به اعتبار این است که انسان‌هایی قبل از این انسان‌ها بودند و سابقه‌ی سوء انسان‌ها را می‌دانستند و یا نه، به سرشت خاکی انسان توجه کردند و این‌طور نتیجه‌گیری کردند؟ جواب داده شد: «قَالَ إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره/ ۳۰-۳۱)».

قرآن به شکل یک تابلو جریانی را رسم کرده است. ملایکه اعتراض و یا سؤال کردند و خداوند افضلیت علمی آدم را به آنها ارایه داد. خداوند در جواب ملایکه گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. بعد به آنها نشان داد که این آدم چیزی را می‌داند که شما نمی‌دانید؛ آنچه که من می‌دانستم و شما نمی‌دانستید این بود که آدم می‌تواند دانا بشود و داناتر از شما بشود و چیزهایی را بداند که شما نمی‌دانید.

این ترجیح مقام انسان است. حضرت آدم هم بالاخره یک فرد از افراد انسان است و منحصر به آن یک فرد هم که نبوده است. متنها همه‌ی آدم‌ها هم این‌طور نیستند جز اینکه همه‌ی آدم‌های دیگر بالقوه این‌طور هستند نه بالفعل. چنین تابلویی برای انسان رسم کردن، یعنی او را بالاتر از فرشتگان معرفی کردن، چه چیزی را نشان می‌دهد؟ این خودش انسان‌شناسی است، به ما می‌شناساند که موجودی به نام انسان استعداد و ظرفیتی دارد که می‌تواند بر فرشتگان پیشی گیرد (مطهری، انسان‌شناسی قرآن: ۶۱-۶۳).

بررسی معنای تقوا. تقوا در ادبیات جاهلی هم به کار رفته است؛ اما در عین حال تقوای قرآنی به لحاظ معنوی به مراتب بالاتر از معنای تقوا در عرب جاهلی است. باید بگوییم که اصطلاح «إِتَّقَى» به قرینه‌ی اصطلاحاتی از قبیل «خَاف»، «خَشِيَ»، «أَشْفَقَ» و «وَجَلَ» مفهوم ترس رستاخیزی دارد. در اینجا بسیار جالب توجه است که به روندی که در طی آن، واژه‌ی «اتَّقَى» در حوزه‌ی معناشناختی وضعیت رستاخیزی، معنای نسبی خود را به دست آورده است، اشاره کنیم^۱:

«إِتَّقَى» به نحوی بسیار اساسی، نشان‌دهنده‌ی این امر است که آدمی در میان خود و آنچه مایه‌ی ترس اوست، چیزی قرار می‌دهد که می‌تواند با دفع آن مایه‌ی ترس، از او نگاهداری کند؛ یعنی آدمی در برابر ترس، به وسیله‌ی چیزی از خود دفاع می‌کند. در نخستین مرحله‌ی این روند، واژه‌ی «إِتَّقَى» در معنایی مادی استعمال شده است. در شعر پیش از اسلام، مثال‌های بسیاری از این گونه استعمال، یافت می‌شود. به عنوان نمونه، چند مورد را در اینجا می‌آوریم:

«اذ يَتَّقُونَ بِي الْأَسِنَّةِ لَمْ أَحِمْ عَنْهَا وَلَكِنِّي تَضَائِقَ مَقْدَمِي»

«که چون بارانم مرا میان خود و سنان‌های خصم، سپر سازند، بیمی به دل راه ندهم؛ بلکه پای فشارم و راه بر دشمن برگیرم» (معلقات، ترجمه عبدالمحمد آیتی (معلقه عترة، بیت ۶۴: ۱۱۹ و ۱۲۴).

«وَقَالَ سَاقِظِي حَاجَتِي ثُمَّ اتَّقَى عَدُوِّي بِالْفِ مِنْ وَرَائِي مُلْجَمٌ»

«او گفت: من حاجت خود برآورده خواهم کرد و آن‌گاه با هزار تن که بر اسبان با ساخت و لگام سوارند، راه بر دشمن خواهم گرفت» (همان‌جا (معلقه رهبر، بیت ۳۵: ۵۵ و ۶۲).

در قرآن نیز - اگرچه بسیار نادر - آیاتی از قبیل نمونه‌ی زیر یافت می‌شود:

«آیا کسی که با روی خود، رنج عذاب روز قیامت را از خود باز می‌دارد مانند کسی است که از آن ایمن باشد؟ (أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) و ستمکاران را گویند که: بچشید (جزاء) آنچه را که می‌کردید (زمر/ ۲۴)».

در کنار مواردی که استعمال «إِتَّقَى» را در وضعی مادی نشان می‌دهد، نمونه‌ای از کاربرد این اصطلاح در حوزه‌ی اخلاقی نیز به دست می‌دهیم:

«وَمَنْ يَجْعَلَ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عِرْضِهِ يَفْرَهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِي الشَّتْمَ يُشْتَمُ»

«و آن کس که برای حفظ آبروی خود نیکی کند، بر آبروی خود بیفزاید و آن‌کس که از دشنام‌گویی نپرهیزد، دشنام شنود» (معلقات، (معلقه زهیر، بیت ۵۰: ۵۷ و ۶۲).

در قرآن، «إِتَّقَى» اساساً با گونه‌ای ادراک مذهبی به کار رفته است؛ اما در این مورد نیز، به هر تقدیر، ساخت اساسی معنا شناختی این واژه هنوز بر جا مانده است و در پیوند با این امر که گفته شد آدمی در میان خود و آنچه مایه‌ی ترس اوست، چیزی قرار می‌دهد که می‌تواند با دفع آن مایه‌ی ترس، از او نگاهداری کند، «مایه‌ی ترس» در اینجا «پایان جهان» یعنی سرنوشت فاجعه‌آمیز جهان هستی یا عقوبت «الله» در روز پسین است.

۱. Izutsu, Toshihiko: God and Man in the Koran, p. ۲۳۲ ff.

«إِتَّقَى» در چنین زمینه‌هایی، نمایشگر آن است که شخص با قرار دادن سپر محافظی از عبودیت و اعتقاد مطلق در میان روح خویش و خطر قریب‌الوقوع عقاب الاهی، خود را در برابر آن خطر نگاهداری می‌کند:

"و اگر در آنچه ما بر بنده‌ی خود نازل کردیم، شک دارید، پس یک سوره مانند آن بیاورید و گواهان خود را بخوانید - به غیر از خداوند - اگر راستگویانید و اگر این کار را نکنید - و هرگز نخواهید کرد - پس، از آتشی که هیزم (و سوخت) آن مردمان و سنگ‌ها هستند (و) برای کافران آماده شده است، بپرهیزید؛" «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (بقره / ۲۴ - ۲۳).

"ای فرزندان اسرائیل! به‌یاد آرید نعمتم را که به شما ارزانی داشتم و اینکه من شما را بر همه عالمیان برتر نمودم و بترسید از روزی که کسی برای کسی در چیزی سودمند نباشد؛" «وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا»؛ "و شفاعتی از او پذیرفته نشود و هیچ عوضی هم از او قبول نشود و به ایشان یاری هم نشود" (بقره / ۴۸ - ۴۷).
"... و بپرهیزید (از خشم) خدایی که به سوی او برانگیخته می‌شوید؛" «وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (مائده / ۹۶).

بدین‌سان، می‌بینیم که خوف داشتن از داوری پسین و خداوند روز رستاخیز، بنیادی‌ترین مایه‌ی دین اسلام و زمینه‌ی کلیه‌ی جنبه‌های آن است و وجه اساسی آن را تعیین می‌کند.

در یک کلام، ایمان داشتن به خدا به معنی خوف داشتن از اوست به‌عنوان خداوند روز رستاخیز و داوری که کافران را به سبب بی‌اعتقادی‌شان با آتش ابدی دوزخ عقوبت خواهد داد. این پیوستگی کامل میان «خوف» و «ایمان»^۱ در آیات چندی که در زیر می‌آید، به نحوی کاملاً مشخص نشان داده شده است:

«زندگی این دنیا (در چشم) آنان که کافر شدند، آراسته آمد و (آنها) کسانی را که ایمان آورده‌اند (الَّذِينَ آمَنُوا) استهزا می‌کنند (و حال آنکه) آن کسان که پرهیزگار شدند (وَالَّذِينَ اتَّقَوْا)، روز رستاخیز، فوق آنها (قرار دارند) و خدا آن را که خواهد، روزی بی‌شمار دهد» (بقره / ۲۱۲).

در اینجا می‌بینیم که «إِتَّقَى اللَّهَ» (خوف داشتن از خدا) تقریباً مترادف با «آمَنَ» (ایمان آوردن) به‌کار رفته است. در دو مثال دیگر، پیوستگی کامل میان «خوف» و «ایمان» بدین نحو نشان داده شده است که: «اگر شما از مؤمنانید، پس بترسید از خدا» (إِتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ):

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دوست مگیرید آن کسان را که دین شما را به سخریه و بازی گرفتند؛ از آنها که پیش از شما به ایشان کتاب داده شد و (دوست مگیرید) کافران را و از خدا بترسید اگر گرویدگانید (وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (مائده / ۵۷)».

«آیا کارزار نمی‌کنید با گروهی که سوگندان خویش بشکستند و به بیرون کردن رسول قصد کردند؟ و آنها اول بار (به شکستن پیمان) شما آغاز کردند؛ آیا از آنها می‌ترسید؟ خدا شایسته‌تر است که از او بترسید، اگر مؤمن هستید (فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (توبه / ۱۳)».

۱. Izutsu, Toshihiko: Ethico – religious Concepts in Qur’an, Montreal, ۱۹۶۶, p. ۱۹۵ ff.

در آیه‌ی زیر که با تعریفی از «مؤمن» روبه‌رو می‌شویم، «خوف داشتن از خدا» یکی از عناصر مهم «مؤمن بودن» شناخته شده است:

«جز این نیست که گروندگان «الْمُؤْمِنُونَ» آن کسانی که چون (نام) خدا یاد شود، دل‌های آنها بترسد (الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَ جِلَّتْ قُلُوبُهُمْ) و هنگامی که آیات او بر آنها خوانده شود، ایمانشان را بیفزاید و بر پروردگارشان توکل کنند؛ آن کسان که نماز را به پا می‌دارند و از آنچه روزی‌شان دادیم انفاق می‌کنند، آنها به‌راستی گروندگانند؛ ایشان را نزد پروردگارشان درجاتی است و آمرزش و روزی نیکو (انفال/ ۲-۴)» (ماکینو، آفرینش و رستاخیز: ۱۵۱-۱۵۴).

در یک تحلیل معناشناختی می‌توان گفت که در حیات انسان چند چیز به‌عنوان غایت در نظر گرفته شده‌اند که عبارتند از: عبادت، تقوا و قرب؛ اما میان این مفاهیم رابطه‌ی جانشینی برقرار است. در نتیجه می‌توان آنها را به جای هم به‌کار برد؛ لیکن در معناشناسی جانشینی گفته شده که میان مفاهیم جانشین رابطه‌ی ترتب هم می‌تواند برقرار شود. اگر این نظر را درباره مفاهیم یادشده به‌کار ببریم باید بگوییم که عبادت ما را به قرب الاهی می‌رساند در نتیجه می‌توان گفت که غایت حرکت انسان در قرب الاهی خلاصه می‌شود و در مرتبه عبادت و تقوا مقدمات رسیدن به قرب به‌شمار می‌آیند. تقوا اسم است از ماده اتقاء و هر دو به معنی خود محفوظ داشتن و پرهیز کردن است. راغب گوید: تقوا آن است که خود را از شیء مخوف در وقایه و حفظ قرار دهیم. این حقیقت تقوی است سپس خوف را تقوی و تقوی را خوف گویند.

تقوی در اصل وقوی است، واو به تاء عوض شده است «و تزودوا ... التقوی (بقره/ ۱۹۷)». توشه برگیرید بهترین توشه پرهیز از گناهان است و یا پرهیز از عذاب خداست به‌وسیله فعل واجبات و ترک مجربات «غمن اتقی... یحزنون (اعراف/ ۳۵)» (قرشی، قاموس قرآن، ج ۷: ۲۳۶-۲۳۷).

خلاصه سخن اینکه تقوا در ادبیات جاهلی غالباً در معنای سلبی به‌کار رفته در حالی که تقوا در قرآن کریم در دو معنای مثبت (ایجابی) و منفی (سلبی) به‌کار رفته است.

فصل دوم: رابطه انسان با خدا

یک آیه، چند رابطه

ذکر یک نکته را در اینجا لازم می‌دانیم و آن اینکه برخی از آیات قرآن کریم همزمان به چند موضوع و چند رابطه اشاره کرده‌اند. در مواردی تفکیک موضوعات و روابط ممکن است اما بعضاً با آیاتی مواجه می‌شویم که اگر بخواهیم یک آیه را به لحاظ موضوعات و روابط تقطیع و تفکیک کنیم بسا که معنای خود را از دست بدهد و نتوانیم به معنای محصلی دسترسی داشته باشیم. اساساً متون دینی حاوی گزاره‌هایی‌اند که لزوماً دربردارنده‌ی موضوع خاصی نیستند بلکه ممکن است در یک آیه یا یک جمله چند موضوع به‌طور همزمان مطرح شده باشد. در این صورت به‌ناچار باید یک آیه را در چند موضوع موردتوجه قرار بدهیم. این امر ممکن است با تکرار ملال‌آور شود از این جهت به‌ناچار آیات چند موضوعی را تحت‌عنوان یک رابطه‌ی خاصی نمی‌توانیم بیاوریم.

همین وضعیت را در تقسیم‌بندی ساحت‌های وجودی بعضاً با گزاره‌ها و جملاتی مواجه‌ایم که به‌سهولت می‌توان آنها را در یک ردیف و مربوط به یک ساحت قرار داد؛ اما هستند کلمات و جملاتی که دربردارنده مفاهیم مربوط به دو یا چند ساحت‌اند که این دسته از گزاره‌ها و جملات را تحت‌عنوان مفاهیم عام مربوط به ساحت‌ها در روابط مختلف قرار داده‌ایم؛ بنابراین مرادمان از عنوان عام گزاره‌ها، جملات و کلماتی‌اند که به بیشتر از یک ساحت قابل تحویل‌اند؛ به‌عنوان مثال وقتی گفته می‌شود خدا به بندگانش نزدیک است و در این زمینه از واژه «قریب» استفاده می‌شود، نمی‌توان قربت را به یک ساحت خاص منحصر کرد؛ بلکه قربت و نزدیکی می‌تواند در همه ساحت‌های وجودی انسان رخ دهد. در نتیجه این واژه و آیات مربوطه را نمی‌توان به یک ساحت اختصاص داد. البته می‌توانیم آیاتی از این دست را در تمام ساحت‌ها به‌کار ببریم که موجب تکرار می‌شود. از این جهت این دسته را در این بخش آورده‌ایم.

بیانات عمومی درباره همه روابط

شک نیست که اگر بخواهیم روابط خود را به‌کار ببریم به‌تناسب هر رابطه‌ای ناچاریم از دانشی برخوردار باشیم. در واقع دانش حلقه ارتباطی انسان با طرف‌های روابط اوی‌اند. بدون این دانش امکان ایجاد رابطه وجود نخواهد داشت. مرحوم علامه طباطبایی به‌اختصار کم و کیف ویژگی‌های این روابط را به تصویر کشیده است.

همانگی ساحت‌ها. در میان ساحت‌های انسان، ساحتی با عنوان ساحت عمومی نداریم اما از آنجا که برخی از روابط مطرح شده در قرآن کریم به همه‌ی این ساحت‌ها مربوط است، بناچار آنها را تحت این عنوان آورده‌ایم. مرادمان این نیست که انواع روابط در یک آیه آمده بلکه واژه‌ای به‌کار رفته که نمی‌توان آن را به ساحتی ویژه کرد و دربردارنده‌ی همه‌ی ساحت‌ها در یک رابطه است. البته می‌توانستیم به مناسبت ساحتی آن واژه یا ترکیب یا آیه موردنظر را بیاوریم اما چون تکرار زیاد می‌شد از انجام این کار منصرف شدیم.

چنانکه اشاره کردیم برخی از آیات قرآن به لحاظ موضوعی به یک رابطه اختصاص یافته‌اند اما برخی دیگر همزمان چند رابطه را دربردارند. از این جهت آن دسته از آیات را که بیشتر از یک رابطه دربردارند در ذیل عنوان بیانات عمومی درباره‌ی همه روابط آورده‌ایم. یکی از مهم‌ترین این آیات آیه: «وَ إِذْ اَسْأَلُكَ عِبَادِي عَنِّي فَارْجِي قَرِيْبًا اُجِيْبُ»

دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (بقره / ۱۸۶) است. «فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِي» حرف "فاء" که بر سر جمله آمده، مطلب را فرع و نتیجه مدلول جمله قبلی می‌کند، البته مدلول التزامی آن، و می‌فهماند حال که معلوم شد خدا به بندگانش نزدیک است، و هیچ چیزی میان او و دعای بندگانش حائل نیست، و معلوم شد که او نسبت به بندگان خود و به درخواست‌هایشان عنایت دارد، و همین خدای مهربان بندگان را دعوت به دعا می‌کند، و خلاصه حال که معلوم شد خدا دارای چنین صفتی است، پس بندگان معطل چه هستند، او را در این دعوتش اجابت کنند و به سویش رو آورند و ایمان بیاورند که خدایی است دارای چنین صفت، و یقین کنند به اینکه او نزدیک است، و دعایشان را اجابت می‌کند، تا در نتیجه شاید در دعا کردن به درگاه او موفق گردند (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۴۸).

در روایات آمده است که یکی از موارد استجاب دعا آنجایی است که حاضر برای غایب دعا نکند. امام صادق (ع) بیان کرده است که خداوند تعالی دعای غایب برای غایب را اجابت می‌کند (البحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱: ۴۰۴). احمد بن حنبل به نقل از راویان از پیامبر اسلام (ص) نقل کرده که فرمود: «قَالَ اللهُ تَعَالَى: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي وَ أَنَا مَعَهُ إِذَا دَعَانِي» (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱: ۳۱۸).

درست است که آیه فوق به اوج رابطه خدا و انسان اشاره دارد اما در عین حال می‌تواند با عنایت به اثر / آثاری که دعا می‌تواند داشته باشد بیان‌کننده ضرورت آنها نیز باشد چنانکه از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است که فرمود: «ناتوان‌ترین مردم، کسی است که قادر به دعا نباشد» (البحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱: ۴۰۵).

چنانکه اشاره شد آیه فوق نزدیکی خدا به انسان را گزارش می‌کند؛ اما نیک می‌دانیم که خدا به همه موجودات به صورت تکوینی نزدیک است و نزدیک شدن درباره خدا معنا ندارد و آیه نیز از وضع موجود گزارش می‌دهد اما این نزدیکی زمانی بیان می‌شود که انسان در خود موقعیتی پدید آورد که بتواند آن را احساس و درک کند و این امر محقق نمی‌شود إلا اینکه انسان در ساحت‌های مختلفش بتواند کارهایی انجام دهد که زمینه‌ساز این نزدیکی بشود.

مرحوم علامه طباطبایی درباره‌ی این آیه بر این باور است که در آن نکات دقیقی به کار رفته و یکی از نکات ظریف آن تفاوت قایل شدن میان دو واژه‌ی دعا و سؤال است. این آیه در افاده مضمونش بهترین اسلوب و لطیف‌ترین و زیباترین معنا را برای دعا دارد. اولاً: اساس گفتار را بر تکلم وحده «من چنین و چنانم» قرار داده، نه غیبت «خدا چنین و چنان است»، و نه سیاقی دیگر نظیر غیبت و این سیاق دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی نسبت به مضمون آیه کمال عنایت را داشته است؛ و ثانیاً: تعبیر فرموده به «عبادی؛ بندگانم» و نفرمود «ناس؛ مردم» و یا تعبیری دیگر نظیر آن؛ و ثالثاً: از هیچ واسطه‌ای در این رابطه استفاده نکرده و نفرموده: «در پاسخشان بگو چنین و چنان» بلکه فرمود: «چون بندگانم از تو سراغ مرا می‌گیرند من نزدیکم»؛ و رابعاً: جمله: «من نزدیکم» را با حرف «ان» که تاکید را می‌رساند مؤکد کرده و فرموده: «فانی قریب» پس به درستی که من نزدیکم؛ و خامساً: نزدیکی را با صفت بیان کرده و فرموده: «نزدیکم» نه با فعل، «من نزدیک می‌شوم» تا ثبوت و دوام نزدیکی را برساند؛ و سادساً: در افاده اینکه دعا را مستجاب می‌کند تعبیر به مضارع آورد نه ماضی تا تجدد اجابت و استمرار آن را برساند؛ و سابعاً: وعده اجابت یعنی عبارت «اجابت می‌کنم دعای دعا کننده» را مقید کرد به قید «اذا دعان» در صورتی که مرا بخواند» با اینکه این قید چیزی جز خود مقید نیست، چون مقید خواندن خداست و قید هم همان خواندن

خداست و این دلالت دارد بر اینکه دعوت داعی بدون هیچ شرطی و قیدی مستجاب است نظیر آیه: «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» و این هفت نکته همه دلالت دارند بر اینکه خدای سبحان به استجاب دعا اهتمام و عنایت دارد. از طرفی در این آیه با همه اختصارش هفت مرتبه ضمیر متکلم «من» تکرار شده، و آیه‌ای با چنین اسلوب در قرآن منحصر به همین آیه است.

کلمه "دعا" و "دعوت" به این معناست که دعاکننده نظر دعا شده را به سوی خود جلب کند و کلمه "سؤال" به معنای جلب فایده و یا زیاده‌تر کردن آن از ناحیه مسئول است تا بعد از توجیه نظر او حاجتش برآورده شود. پس سؤال به منزله نتیجه و هدف است برای دعا؛ مثل اینکه از دور یا نزدیک شخصی را که دارد می‌رود صدا می‌زنی و می‌خوانی تا روی خود را برگرداند، آن وقت چیزی از او می‌پرسی تا به این وسیله حاجت برآورده شود. پس این معنا که برای سؤال شد جامع همه موارد سؤال هست، سؤال علمی برای رفع جهل و سؤال به منظور حساب و سؤال به معنای زیاده‌تر کردن خیر مسئول به طرف خود و سؤال‌های دیگر (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۴۲). نکته دیگری که در این آیه آمده رابطه‌ی عبودیت است؛ به این معنا که انسان در این آیه عبد خدا در نظر گرفته شده و در عین حال به تقسیم انواع رابطه انسان و خدا مربوط است و از اصناف رابطه انسان و خدا به رابطه عبودیت؛ زیرا در رابطه انسان با خدا با چهار رابطه عبودیت، جانشینی، عاشقانه و همکاری مواجه‌ایم.

به تعبیر علامه طباطبایی کلمه "عبودیت" به معنای مملوکیت است، البته نه هر مملوکیتی، بلکه مملوکیت انسان؛ مثلاً گوسفند را عبد صاحبش نمی‌خوانند. عبد عبارت است از انسان و یا هر صاحب عقل و شعور دیگری که ملک دیگری باشد، در نتیجه عبد وقتی به خدا نسبت داده می‌شود نظیر ملک منسوب به او است و ملک خدای تعالی با ملک دیگران فرق دارد، فرقی که بین واقعیت و ادعا و بین حقیقت و مجاز است، برای اینکه مالکیت خدا نسبت به بندگانش مالکیت مطلق است و همه بندگان و متعلقات آنها را در بر می‌گیرد. به علاوه در این ملکیت شعور مملوک هم مدنظر قرار گرفته و خدا به شعور این مملوک احترام گذاشته حتا به او اجازه نقد و انتقاد و اعتراض هم داده و در جایی که خواسته‌اش را درست، اخلاقی، منطقی و دینی تلقی می‌کند به اجابت آن هم می‌پردازد. لذا مملوک بودن انسان نسبت به خدا مانند مملوک بودن یک شیء برای انسان نیست که هرگونه تصرفی را در او اعمال نماید.

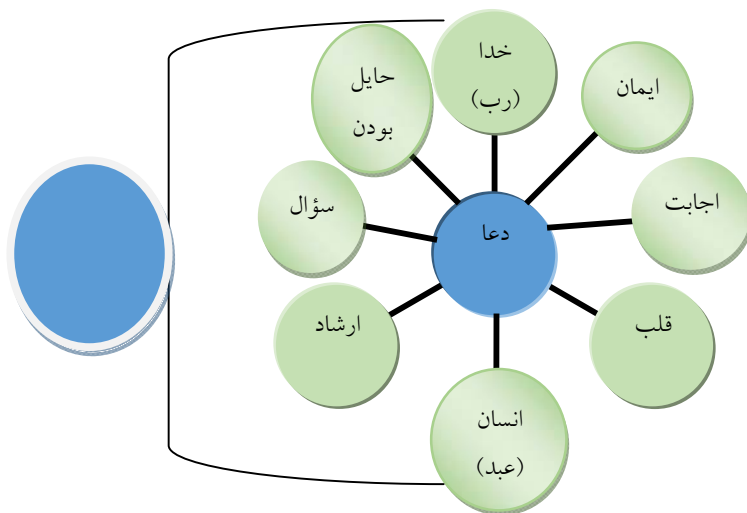
در مواردی از قرآن کریم رابطه خدا با انسان به گونه‌ای است که بنا به مصلحتی میان انسان و خواسته‌اش قرار می‌گیرد. پس خدای سبحان میان هر چیزی و خود آن چیز حایل است، و میان آن و تمامی مقارنات آن از فرزند و همسر و دوست و مال و جاه و حق او حایل می‌شود، پس خدای تعالی از هر چیزی که فرض شود به مخلوق خود نزدیک‌تر است، پس او قریب علی الاطلاق است، هم چنان که خودش فرموده: "وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ" و نیز فرموده: "وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ" و نیز فرموده: "أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ" و مراد از قلب همان جان آدمی و نفس مدرکه او است. و سخن کوتاه آنکه مالک بودن خدای سبحان نسبت به بندگانش به مالکیت حقیقی، و بنده بودن بندگان برای او باعث شده که او به طور علی الاطلاق قریب و نزدیک به ایشان باشد. البته قرب وجودی به بندگان بواسطه اعطا یا فیض الاهی است و گرنه انسان به وجود نمی‌آمد. ربط مالکیت و قرب الاهی در مطالب بالا به روشنی اثبات نشده نزدیک‌تر از هر چیزی که با او مقایسه شود، و نیز این مالکیت باعث شده که هر تصرفی و به هر نحو که بخواهد در بندگانش بکند جایز باشد، بدون اینکه دافعی و مانعی جلو تصرفاتش را بگیرد، و این

جواز تصرف حکم می‌کند به اینکه خدای سبحان هر دعای دعا کننده را اجابت کند هر چه می‌خواهد باشد و با اعطا و تصرف خود حاجتش را برآورد چون مالکیت او عام و سلطنت و احاطه‌اش بر جمیع تقادیر و بدون هیچ قید و اندازه است. نه آنطور که دئیست‌ها می‌پندارند و می‌گویند: خدا وقتی موجودات را آفرید و در آنها تقدیر و اندازه‌گیری کرد، کارش تمام شد، و زمام تصرفات جدید از دستش بیرون شد، آنچه از ازل قضایش را رانده صورت می‌گیرد، و حتا خودش هم نمی‌تواند جلو قضای رانده شده خود را بگیرد، پس دیگر نسخ و بدا و استجابت دعا مفهومی ندارد، چون کار از ناحیه او تمام شده و از دستش در رفته است. به تعبیر دیگر از نظر این دسته خدا تنها در اول و آخر جهان هستی حضور دارد و مابقی به دست رابطه علت سپرده شده و خدا هیچ‌گونه دخالتی در این روابط ندارد (نک: باریور، علم و دین). و نه آنطور که جماعتی از این امت اسلامی پنداشته‌اند، که خدا هیچ دخل و تصرفی در اعمال بندگان خود ندارد، اینان (قدریه) هستند که رسول خدا^(ص) لقب (مجوس این امت) به ایشان داده، و شیعه و سنی روایت کرده‌اند که فرموده: «القدریه مجوس امتی؛ قدریه مجوس این امتند»^۱ (القمی، سفینه البحار، ج ۷: ۲۳۷)؛ بلکه ملک خدای تعالی حتی بعد از راندن قضا و قدر در عالم، و حتا در اعمال بندگان هم چنان به اطلاقش باقی است و هیچ موجودی مالک هیچ چیزی نیست مگر به تملیک و اذن او، آنچه او بخواهد و تملیک کند و اجازه وقوعش را بدهد واقع می‌شود و آنچه او نخواهد و تملیک نکند و اجازه وقوعش را ندهد واقع نمی‌شود، هر چند که (همه عالم) برای وقوع آن دست به دست هم بدهند، هم چنان که خودش فرموده: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ، وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ" (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۴۴).

در اینجا فقر در معنای ذاتی به کار رفته؛ به این معنا که انسان نیاز مطلق و خدا، بی‌نیازی مطلق است؛ نیازمندی انسان در این آیه مانند نیازمندی معلول به علت است که همه هستی‌اش را از علت تامه‌اش اخذ می‌کند و بدون نظر علت از هستی به نیستی محض می‌رسد. براساس این رابطه انسان پس از اشعار به نیازمندی‌اش و درعین حال پس از آگاهی از دارایی مطلق خدا به درگاه او دعا می‌کند و سؤال خود را با و در میان می‌گذارد.

درواقع رابطه دعایی که میان انسان و خدا وجود دارد در شبکه معنایی زیر قابل بیان است.

۱. البته سند این حدیث به رغم استناد علامه طباطبایی مورد خدشه برخی از اهل پژوهش قرار گرفته و نقل آن بیشتر به محدثان و مورخان اهل سنت نسبت داده شده است (صابری، تاریخ فرق اسلامی، ج ۱: ۵۵)



مرحوم علامه طباطبایی در توضیح بیشتر این آیه به چند نکته مهم اشاره کرده است که ذیلاً بیان می‌شوند: (۱) بیان دعا و بیان علل اجابت؛ (۲) توجه به قرب و اجابت و جودی؛ (۳) بی‌قید و شرط بودن دعا و اجابت دعا؛ (۴) واقعی بودن دعا با توجه به قید «اذا دعان» (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۴۵)؛ یعنی اینکه دعای انسان زمانی بی‌قید و شرط اجابت می‌شود که دعای او برخاسته از نیاز و جودی‌اش باشد نه اینکه دعا بخواند برای اینکه چیزی خوانده باشد و دعایش از حد زبان فراتر نرفته باشد و یا نقش ایفا کند. مرحوم علامه طباطبایی در بیان دعاکننده‌ی واقعی چنین گفته است:

قلبش با زبانش موافق باشد، چون دعای حقیقی آن دعایی است که قبل از زبان سر، زبان قلب و فطرت که دروغ در کارش نیست آن را بخواهد نه تنها زبان سر، که به هر طرف می‌چرخد، به دروغ و راست و شوخی و جدی و حقیقت و مجاز. به همین جهت است که می‌بینید خدای تعالی تمامی حوایج انسانی را هر چند که زبان درخواست آن را نکرده باشد سؤال نامیده، و فرموده: "وَ آتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ، وَ إِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتِيَ اللَّهُ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ". که به حکم این آیه انسان‌ها در نعمت‌هایی هم که نه تنها به زبان سر درخواستش را نکرده‌اند، بلکه از شمردنش هم عاجزند، داعی و سائلند، چیزی که هست به زبان فطرت و پیشین خود دعا و سؤال می‌کنند، چون ذات خود را محتاج و مستحق می‌یابند، و نیز فرموده: "يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" و دلالت این آیه بر آنچه گفتم ظاهرتر و واضح‌تر است (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۴۵).

چنانکه اشاره شد در قرآن آیات قابل ملاحظه‌ی دیگری نیز درباره‌ی دعا و رابطه‌ی دعایی با خدا وجود دارد که برخی از آنها از این قرارند: "قُلْ مَا يَعْزُبُ أَيْكُمْ رَبِّي لَوْ لَا دُعَاؤُكُمْ" و آیه: "قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْتُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ، أَعْيَّرَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ، وَ تَتَسَوَّنَ مَا تُشْرِكُونَ" و آیه شریفه: "قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنَ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ، تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ، قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا، وَ مِنْ كُلِّ كَرْبٍ، ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ". مرحوم علامه طباطبایی درباره مفاد این آیات چنین گفته است: پس همه این آیات دلالت دارد بر اینکه انسان دعایی غریزی و درخواستی فطری دارد، که به زبان فطرتش از پروردگارش حاجت می‌خواهد، چیزی که هست در هنگامی

که غرق نعمت و رفاه است، دلش به اسباب وابسته است، و آن اسباب را شریک پروردگارش می‌گیرد، و امر بر او مشتبه شده، خیال می‌کند که از پروردگارش چیزی نمی‌خواهد، و داعی نمی‌کند، با اینکه از غیر خدا چیزی نمی‌خواهد، چون هر چه باشد بالاخره انسانی دارای فطرت است، و خلقت و فطرت خدا در افراد اختلاف و دگرگونی نمی‌پذیرد.

به شهادت اینکه وقتی این سبب‌ها از کار می‌افتند و گرفتاری‌ها روی می‌آورد و اسباب در رفع آنها از اثر افتاده شرک موهومش و شفیعان خیالیش همه به کناری می‌روند، آن وقت می‌فهمد که جز خدا کسی برآورنده حاجتش و جوابگوی درخواستش نیست، لذا مجدداً به توحید فطریش برمی‌گردد و همه اسباب را از یاد می‌برد، و روی دل سوی خدای کریم می‌کند و خدا هم گرفتاریش را برطرف ساخته، حاجتش را برمی‌آورد و در سایه آسایشش می‌پروراند تا آنکه رفته‌رفته خاطرش آسوده و شکمش سیر شود، دوباره به همان وضعی که داشت یعنی سبب‌پرستی و فراموش نمودن خدا برگردد (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۴۷).

از آیات یادشده می‌توان به این نتیجه رسید که بخش عمده‌ی عبادات، دعا هستند؛ زیرا در اغلب عبادات انسان جز در جاهایی که به مناجات می‌پردازد، به نوعی درخواست مطرح است؛ زیرا می‌خواهد از وضع موجود به وضع مطلوب برسد. و نیز مانند آیه شریفه: "وَ قَالَ رَبُّكُمْ اذْعُوْنِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ، اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ اٰخِرِيْنَ" چون که این آیه شریفه، هم دعوت به دعا می‌کند و هم وعده اجابت می‌دهد و هم علاوه بر این دعا را عبادت می‌خواند و نمی‌فرماید کسانی که از دعا به درگاه من استکبار می‌کنند، بلکه به جای آن می‌فرماید کسانی که از عبادت من استکبار می‌کنند. و با این بیان خود تمامی عبادت‌ها را دعا می‌خواند، برای اینکه اگر منظور از عبادت، تنها دعا، که یکی از اقسام عبادت است باشد ترک دعا، استحقاق آتش نمی‌آورد بلکه منظور ترک مطلق عبادت است که استحقاق آتش می‌آورد، پس معلوم می‌شود مطلق عبادت‌ها دعایند. با این بیان معنای آیات دیگر هم که مربوط به این باب است روشن می‌شود، مانند آیه شریفه: "فَاذْعُواْ لِلّٰهِ مَخْلَصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ" و آیه "وَ اذْعُوْهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا، اِنَّ رَحْمَتَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِيْنَ" و آیه شریفه: "وَ يَدْعُوْنَا رَغْبًا وَ رَهْبًا، وَ كَانُوْا لَنَا خٰشِعِيْنَ" و آیه شریفه: "اِذْعُوا رَبُّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً، اِنَّهُ لَا يُجِبُ الْمُعْتَدِيْنَ" و آیه شریفه: "وَ يَسْتَجِيْبُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوْا الصّٰلِحٰتِ، وَ يَزِيْدُهُمْ مِّنْ فَضْلِهِ" و آیاتی دیگر که مناسب باب دعا است، و این آیات ارکان اصلی دعا و آداب دعاکننده را که عمده‌اش اخلاص در دعا، و مطابقت قلب و زبان، و بریدگی از اسباب ظاهری، و توسل به خدای تعالی است، بیان می‌کند، و آداب دیگری را هم روایات به آن ملحق کرده، از قبیل خوف و طمع، و رغبت و رهبت، و خشوع و تضرع، و اصرار، و ذکر، و عمل صالح، و ایمان، و ادب حضور، و امثال آن. مفاد این آیه در روایات اسلامی هم مورد توجه قرار گرفته است که از آن جمله می‌توان به سخن پیامبر اسلام (ص) اشاره کرد که فرمود: «دعا سلاح مؤمن است (الکلینی، اصول کافی، ج ۲: ۴۶۸)».

درعین حال باید به این نکته توجه کنیم که در عبادات اسلامی علاوه بر دعا، مناجات و ذکر هم مطرح شده‌اند.

خشوع. خشوع با مشتقات مختلف در آیات زیادی از قرآن کریم به کار رفته است: "إِذْ نَادَى رَبُّهُ نِيدَاءً خَفِيًّا (تا جمله) وَ لَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا". خشوع در لغت به خضوع، تواضع و فروتنی معنا شده است. معانی دیگری مانند چشم انداختن به زمین و بستن چشم، پایین آوردن صدا، پایین انداختن سر، ترس، سکون و سکوت نیز برای آن ذکر شده است. به عقیده‌ی برخی معنای اصلی این ماده، حالتی قلبی است که از نرمی و فروتنی و پذیرش پدید می‌آید و دیگر معانی یاد شده، تفسیر آن به لوازم یا آثارند.

خشوع در فرهنگ اسلامی به معنای تذلل در برابر خدا به کار می‌رود و در کتاب‌های اخلاقی معمولاً از آن در میان مباحث نماز یاد شده است (ر.ک: احیاء علوم الدین، ج ۱: ۱۵۰-۱۵۲؛ نراقی، جامع السعادات، ج ۳: ۲۵۹، ۲۷۵-۲۷۶). در عرفان بیشتر به خشوع توجه کرده و برای آن تعاریف گوناگونی برشمرده‌اند؛ مانند تسلیم و فرمانبرداری از حق، خوف همیشگی در قلب، خواری دل‌ها برای خدایی که پنهان‌ها را می‌داند (التعريفات: ۱۳۲). عارفان خشوع را از منازل سلوک به سوی خدا به‌شمار آورده‌اند (منازل السائرین: ۲۸-۲۹).

گرچه معنای خشوع با مفهوم واژه‌هایی مانند خضوع، تواضع، ضراعه و اخبات نزدیک است، با آنها تفاوت‌هایی دارد: بسیاری تفاوت خشوع و خضوع را در محل تحقق آنها دانسته‌اند؛ برخی خشوع را مربوط به جوارح و اعضای ظاهری و خضوع را مربوط به قلب و بعضی کاملاً برعکس، خشوع را با قلب و خضوع را مختص جوارح دانسته و گفته‌اند اسناد خشوع به جوارح از روی عنایتی خاص مانند ظهور آثار خشوع در آنهاست؛ همچنین گفته شده است: خضوع با بدن است و خشوع با صدا و بینایی یا با صدا، بینایی و بدن یا با صدا، بینایی، بدن و قلب. در تفاوت خشوع و خضوع آرای دیگری نیز هست (معجم الفروق اللغویه: ۲۱۵-۲۱۶).

تفاوت خشوع با تواضع در این است که اصطلاحاً خشوع در تذلل برای خدا به کار می‌رود و تواضع در فروتنی برای مؤمنان. برخی گفته‌اند: تواضع در اخلاق و افعال ظاهری و باطنی به کار می‌رود؛ ولی کاربست خشوع به اعتبار جوارح است. فرق خشوع با ضراعه نیز این دانسته شده است که خشوع بیشتر در جوارح به کار می‌رود و ضراعه در قلب، از همین رو نقل شده است: «إذا ضرع القلب خشعت الجوارح»؛ البته دو قول اخیر با قلبی بودن خشوع ناسازگارند.

اخبات در منابع متعددی به خشوع تفسیر شده است؛ ولی به نظر می‌رسد اخبات باشد، زیرا اخبات به معنای فرود آمدن شخص در مکانی گسترده و آرام و جای گرفتن در آن است، به گونه‌ای که از اضطراب و انحراف و اختلاف رهایی یابد و این امر ملازم با خشوع و فروتنی است (جمالی، «خشوع»، دایرة المعارف قرآن کریم، ج ۱۲: ۱۲۶-۱۲۸). توضیح اینکه انسان با فطرت خود این معنا را درک می‌کند که برای حاجتش برآورنده‌ای است، که فعلش از او تخلف نمی‌کند، و نیز درک می‌کند آنچه از سبب‌های ظاهری که وی دست به دامن آنها می‌زند سبب تام نیستند، و فعل و اثرشان از آنها تخلف می‌کند، که مولوی می‌گوید: «ناگهان سرکنگبین صفرا فزود (مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول)». پس انسان این شعور و درک را دارد که آن مبدئی که سرنخ تمامی امور آنجاست، و رکنی که در تحقق و وجود هر حاجت از حوائجش بدان اعتماد و دلگرمی

دارد، غیر از این اسباب ظاهری است، و لازمه این درک آن است که اعتماد کامل و رکون تام به این اسباب نداشته باشد، و اگر همین حاجت را از سببی از اسباب ظاهری بخواهد، از کسی خواسته که شعور فطری و باطنیش حکم می‌کند به اینکه آن سبب، برآورنده حاجتش نیست، بلکه خیال می‌کرده که آن سبب برآورنده حاجتش می‌باشد، و قوه خیالیش به عللی غیر از شعور باطنی به حاجت، آن سبب را در نظرش برآورنده حاجت تصویر کرده، و این در همان مواردی است که باطن آدمی مخالف با ظاهر اوست (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۵۰).

ضرورت اعتدال در روابط انسان در قرآن

اعتدال در جهان‌شناسی همه مکاتب اخلاقی و دینی جایگاه والایی دارد به‌گونه‌ای که گویی بدون توجه به آن اخلاق به مرحله عمل نمی‌آید. اخلاق اعتدال در همه رفتارهای آدمیان به‌ویژه در روابط، کاربرد بسیاری دارد به‌حدی که اگر اعتدال را از روابط انسان خارج کنیم، روابط انسان با آسیب‌های جدی مواجه خواهد شد. معلم اول ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) «اعتدال» را اساس آفرینش و پایه‌ی اخلاق قلمداد می‌کرد و از «فضیلت» آن سخن می‌گفت. او معتقد بود که پیدایش پدیده‌ها از عناصر اربعه (آب، خاک، باد و آتش) تنها در صورتی امکان‌پذیر است که عناصر مزبور به‌عنوان «علت موجده» پدیده‌ها -از جمادات گرفته تا نباتات و حیوانات- ترکیبی موزون و متعادل به هم رسانده باشند. نابودی و هلاک پدیده‌های مزبور نیز البته ناشی از به هم خوردن تعادل و توازن عناصر تشکیل‌دهنده‌ی پدیده‌ها -که جز عناصر اربعه نیست- خواهد بود (ارسطو، اخلاق نیکوماخس، حکیم‌پور، اعتدال در قرآن: ۱۹).

واژه‌شناسی اعتدال. اعتدال از ریشه عدل، عدل اخذ شده است. اعتدال از نظر لغوی، مصدر باب «افتعال» از ریشه‌ی «عدل» و «عدل» - به طور توأم - است. امام علی^(ع)، «عدل» را قرار دادن هرچیزی در «موضع» و جایگاه به حقش تعریف کرده است (نک: نهج‌البلاغه، حکمت ۴۳۷)، که ضد آن «ظلم» است؛ زیرا ظلم نیز عبارت است از خارج شدن هر چیز از مدار و موضع اصلی آن. قرآن نیز «عدل» و «ظلم» را در معنای مخالف یکدیگر به‌کار برده است. خداوند در قرآن، «عادل» مطلق است و از همین‌رو نیز از او «ذره‌ای ستم بروز نمی‌کند»^۱ که ضد عدل است. پس در قرآن عادل کسی است که ستم نمی‌کند، ستم اما اعم است از اینکه خود یک عمل، ذاتاً و موضوعاً «فاسد» باشد، یا اینکه این عمل طریقیماً و به خاطر عدم تناسب موردی با ضرورت‌های اخلاقی دیگر، مذموم و موجب بروز «فساد» باشد که قرآن فساد را هم مترادف ستم یا همان «ظلم» قلمداد کرده است.

به‌رغم آنکه در موارد زیادی واژگانی که اشتقاق کبیر دارند از نظر معنایی تقابلی ندارند مانند «ظهر» و «ظُهر» اما اتفاقاً درباره عدل و عدل این قاعده جاری نیست و میان این دو ارتباط معنایی وجود دارد. از این جهت می‌توان گفت که غیر از بحث ضرورت «عدل»، بحث ضرورت «عدل» نیز پیش می‌آید که به معنای «توازن» اعمال و عواطف اخلاقی در یک فرد و یا «عمل متوازن» او است. فی‌المثل «احترام گذاشتن» به دیگران و «تواضع» پیشه کردن در مقابل آنان ذاتاً ستم و ضد عدل نیست، بلکه حتا فضیلتی اخلاقی است، اما همین فضیلت اخلاقی در برابر یک «امام جائر» - به دلیل اینکه فاقد تناسب

۱. نساء/ ۴۰ و ۴۹؛ آل عمران/ ۱۱۷؛ انعام/ ۱۶۰؛ انفال/ ۶۰؛ توبه/ ۷۰؛ یونس/ ۴۴ و ۵۴؛ هود/ ۱۰۱؛ نحل/ ۳۳، ۱۱۱ و ۱۱۸؛ کهف/ ۴۹؛ انبیاء/ ۴۷؛ عنکبوت/ ۴۰؛ روم/ ۹؛ یس/ ۵۴ و زخرف/ ۷۶.

موردی یا ضرورت‌های اخلاقی دیگر است - خلاف «عَدَل» محسوب می‌شود؛ لذا سخن گفتن از «عَدَل» یا توازن رفتاری در یک مورد، بیشتر مفروض به این پیش‌فرض است که یک رفتار بایستی در تناسب و ترابط با مجموعه ضرورت‌های اخلاقی دیگر - که آدمی ذاتاً نسبت به آنها متعهد است - مورد داوری قرار گیرد: برای مثال «عَدَل» حکم می‌کند که انسان «تواضع»، حد وسط «تکبر» و «چاپلوسی» است؛ در حالی که در مقام عمل و اثبات - و بر اساس حکم «عَدَل» - نباید انسان در برابر یک «امام ستمکار»، «تواضع» پیشه کند؛ زیرا این «تواضع» متناسب با ضرورت‌های اخلاقی دیگری نیست که انسان بایستی نسبت به آنها متعهد باشد. چنان‌که پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «هرکس امام ستمکاری را یک بار تعظیم کند و گرامی بدارد، نصف ایمانش را از دست داده است» (حکیم‌پور، اعتدال در قرآن: ۲۰-۲۱).

مثال دیگر این است که دین به ما سفارش می‌کند آبروی دیگران را حفظ کنیم و این در مقام «اثبات»، عین عدل است؛ چرا که هر انسانی دوست دارد آبروی خودش حفظ شود و لذا عقل و عدل حکم می‌کنند او هم آبروی دیگران را حفظ کند؛ اما در مقام «ثبوت» - که همان مقام «عَدَل» است و نه مقام «عَدَل» - ممکن است حکم عدل، «تعديل» شود به عدم جواز «حرمت امام جائر»؛ چنان‌که پیامبر (ص) می‌فرماید: «سه کسند که آبرویشان محترم نیست: آنکه به فسق تجاهر کند و پیشوای ستمگر و بدعت‌گذار» (نهج‌الفصاحه، حدیث ۱۲۲۳).

در اینجا برای تبیین تفاوت «عَدَل» با «عَدَل» مثال دیگری می‌زنیم تا موضوع بیشتر شکافته شود: در قرآن و سنت، «شجاعت در گفتار» به عنوان یک فضیلت اخلاقی ستوده شده و هر فضیلت اخلاقی نیز در کتاب و سنت، عین «عَدَل» است. لذا «عَدَل» حکم می‌کند که ما در گفتار خود شجاع باشیم و از گفتن سخن حق نترسیم - چه در مقام حاکم باشیم و چه در مقام محکوم - اما شجاعت در گفتار، در عمل - به‌ویژه آنجا که انسان در مقام حاکمیت قرار دارد - بایستی با شجاعتی دیگر نیز همراه باشد تا آدمی را به سوی حق رهنمون شود و آن «شجاعت در شنیدار» است. حاکمی که فقط در «گفتن» شجاعت دارد، اما از «شنیدن» هراس و ابا دارد، حاکم خوب و خداپسندی نیست؛ زیرا خوب سخن گفتن و شجاعانه سخن گفتن، زمانی ارزشمند است که با خوب شنیدن و شجاعانه شنیدن حرف مخالفان نیز همراه باشد (حکیم‌پور، اعتدال در قرآن: ۲۱-۲۲).

قرآن کریم اعتدال را به همین معنا به‌کار برده و در موارد زیادی بر رعایت موارد یاد شده تأکید دارد (نک:).

مؤلفه‌های اعتدال. اعتدال هم متناظر به «عَدَل» است و هم متناظر به «عَدَل»؛ یعنی اعتدال در اینکه باید حق، احقاق شود، نظر به «عَدَل» دارد، اما در کیفیت و چگونگی احقاق یا استیفای حق و در تأمین تناسب حقی خاص با حقوق دیگر یک فرد و یا جامعه، چشم بر «عَدَل» دوخته است تا به‌گونه‌ای آن را احقاق و استیفا کند که بهترین و کم‌هزینه‌ترین و متناسب‌ترین شکل احقاق و استیفای حق باشد؛ زیرا احقاق و یا استیفای یک حق همیشه بدون مانع و هزینه نیست و ممکن است استیفای یک حق کوچک، استیفای یک حق بزرگتر را دچار مشکل سازد و یا با حقوق دیگر یک فرد و یا افراد دیگر - در شرایطی خاص تزاخم داشته باشد؛ اینجاست که ضرورت اعتدال مطرح می‌شود.

پس «اعتدال» یک «فرایند» و درعین‌حال یک «روش» است؛ برخلاف «عَدَل» که یک «ارزش» است؛ همان‌طور که «آزادی» ارزش است، اما «دموکراسی»، روش تحقق آن است. منتها اعتدال روشی بی‌بنیان نیست؛ چه، اعتدال از یک‌سو نظر به «عَدَل» دارد و از دیگر سو نظر به «عَدَل»؛ و اعتدال در واقع مراعات الزامات و التزامات آن دو است. زیرا «عَدَل» یا همان «تناسب»،

باید مبتنی بر «حقن و عدل» باشد؛ اما «عدل» نیز در مقام ثبوت (و نه در مقام اثبات) و اجرا، هیچ‌گاه به‌طور مطلق قابل پیاده شدن نیست و اجرای آن امری نسبی خواهد بود، پس اعتدال به ما کمک می‌کند تا تشخیص دهیم با چه روشی می‌توان «عدل» را مبتنی بر «عدل» (تناسب) بیشتر به مورد اجرا گذاشت.

اینجاست که «اعتدال» به مثابه یک «روش» در برابر ما رخ می‌نماید؛ چنان‌که «عدل» یک ارزش است. از این‌روست که اعتدال، نفوذ و مداخلیتی در خود «ارزش»ها ندارد و از مقام داوری درباره‌ی ارزش‌ها بهره‌مند نیست؛ زیرا ارزش‌ها مطلقند و روش‌ها - که اعتدال نیز یک روش است - نسبی‌اند؛ لیکن اعتدال در مقام عمل و اجراست که دلالت و دخالت دارد و این موضع هم موضع نسبیت است. در واقع رویکرد اعتدالی باعث می‌شود که ما اشراف بیشتری نسبت به موقعیت و جغرافیای یک ارزش در پروسه‌ی تاریخی یا اجتماعی آن از حیث چگونگی و میزان و نحوه‌ی امکان تحقق - به‌ویژه در ارتباطش با ارزش‌های دیگر - پیدا کنیم.

بنابراین «اعتدال» در این معنا نوعی «حکمت عملی» و «تدبیر سیاست» به‌گونه‌ای است که ارزش‌ها در یک حواله تاریخی یا مکانی اقلیمی، بهترین و متناسب‌ترین شکل تحقق خود را بازیابند؛ بدون اینکه به جراحی و تحول انقلابی شرایط و سنت‌های اجتماعی و یا مواجهه‌ی اجتماعی، سیاسی و یا عقیدتی شدیدی نیاز باشد (حکیم‌پور، اعتدال در قرآن: ۲۶-۲۵).

قرآن کریم هم انسان‌ها را به رعایت عدالت‌ورزی دعوت کرده است و هم به‌کارگیری روش اعتدال. در جایی که می‌فرماید: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى (مائده / ۸)» ناظر به رعایت عدالت‌ورزی است؛ اما جایی که از امت وسط سخن می‌گوید و بیان می‌کند که امت اسلام میانه‌ای‌اند، منظورش توجه جدی به رعایت روش اعتدال است: «جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا (بقره / ۱۴۳)».

مفاهیم متقابل اعتدال. یکی از راه‌های تشخیص معنای یک واژه، شناخت مفاهیم متقابل آن است. در قرآن کریم کلمه اعتدال در برابر برخی از کلمات قرار گرفته که از جمله آنها می‌توان از واژه‌ی «اعتداء» و کلمه‌ی «اسراف» یاد کرد که کلمه آخر در بسیاری آیات قرآن، به معنی «افراط» به‌کار رفته است؛ از جمله قرآن از «اسراف» اولیای ذم، در قصاص انتقاد می‌کند^۱. و یا اسراف - یعنی افراط - آدمیان در مورد خودشان را مورد مذمت قرار می‌دهد^۲.

وانگهی قرآن، «اسراف» را عین «فساد» می‌بیند؛ همان‌طور که فساد را عین «ظلم» یا همان «ستم» می‌بیند و تمامشان را در نقطه‌ی مقابل «اصلاح» و «اعتدال» تصور می‌کند. در قرآن، «مفسد»، یعنی کسی که «ستم» می‌کند و «افراط‌گر» است؛ اما «اصلاح» و «اصلاح‌گری» نقطه‌ی مقابل ستم و افراط‌گری است. پس «اصلاح» عین اعتدال است و «افراط‌گری»، عین «ستم» و «فساد».

«اعتدال» و پرهیز از ستم و فساد اما تنها با معیار «موازین» سنجیده می‌شود. پس «اعتدال‌گرا» دارای «موازین» است و افراطی و مفسد، فاقد «موازین» عالمانه، عاقلانه و عادلانه‌ی شناخته شده است.

۱. اسراء / ۳۳.

۲. عنکبوت / ۵۳.

قرآن نیز هر امری را که در آن از «حدود الاهی^۱» و یا حدود شناخته شده‌ی در میان مردم که آن را «معروف^۲» می‌نامد، «اسراف» - یعنی «تعذی» و - تجاوز شده باشد، «فساد» و «ستم» معرفی می‌کند. پس «ستم» عبارت است از: خروج از «موازین» خدایی و ملی. «فساد» نیز دقیقاً خروج فرد و یا افرادی از موازین خدایی و موازین ملی است که بین عقلا شناخته شده باشد و عقل و عدل و علم بدان فرمان دهد (حکیم‌پور، اعتدال در قرآن: ۴۱).

رابطه میان مسلمانان براساس قرآن کریم بر پایه برادری استوار است؛ زیرا همه انسان‌ها مخلوق یک خدا بوده و دین آنان را در پیوند کامل می‌داند. در اسلام همه انسان‌ها با همدیگر پیوند جدیدی یافتند. از جمله علایق سببی دیگر که در سایه‌سار تعالیم قرآنی، پیوندی جدید و نیرومند در میان عربان ایجاد کرد، عُلقه‌ی «برادری ایمانی» بود که قرآن آن را در مقابل «برادری نَسَبی» قرار داد. همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم قرآن در بسیاری موارد، از این‌گونه برادری عقیدتی سخن گفته است: برادری‌ای که هرگز ایستا و محدود به قبیله نیست و تمام هم‌عقیده‌های عامل را زیر چتر خود قرار می‌دهد.

۱) رابطه انسان با خدا

یکی از راه‌های شناخت انسان، شناخت او از راه شناخت روابط اوست. این روابط به حصر عقلی به چهار نوع، رابطه با خدا، رابطه با خود، رابطه با دیگران و رابطه با طبیعت و عوالم مختلف تقسیم می‌شود. این روابط در ساحت‌های وجودی انسان تحقق می‌یابند؛ یعنی وقتی یک رابطه را بررسی می‌کنیم باید توجه داشته باشیم که این رابطه به کدام یک از ساحت‌های پنج‌گانه انسان مربوط می‌شود. این ساحت‌ها به دو صورت تقسیم‌بندی شده‌اند؛ یکی تقسیم سه‌تایی به این صورت که این روابط یا در بینش انسان تحقق می‌یابند که شامل تنها ساحت معرفت می‌شود و یا در ساحت گرایش محقق می‌شود که این حوزه شامل دو ساحت روان و اراده می‌شود و سومین حوزه ساحت‌ها، حوزه کنش است که شامل گفتار و کردار می‌شود. تقسیم دیگر، تقسیم ساحت‌ها به پنج حوزه‌ی معرفت، روان، اراده، گفتار و کردار است. به‌رغم اختلاف ظاهری این دو تقسیم‌بندی در اصل و محتوا هیچ‌گونه تفاوتی وجود ندارد.

فقر وجودی انسان به خدا. اشاره کرده‌ایم که رابطه با خدا مهم‌ترین رابطه‌ای است که انسان می‌تواند برقرار کند؛ زیرا انسان فقر وجودی و محض به خدا دارد. این رابطه به قدری مهم است که می‌توان از آن با عنوان علت اساسی سایر روابط یاد کرد. قرآن کریم بارها به این نسبت اشاره کرده و مثلاً در مواردی بیان می‌کند که اگر مسلمانان در میدان نبرد پیروز نمی‌شوند به دلیل آن است که در رابطه‌شان با خدا خلل به‌وجود آمده و گرنه می‌توانستند با تکیه بر توان لایزال خدا موفق شوند. این وضعیت را می‌توان در غزوه بدر نظاره کرد که در آیات مربوطه ذکر شده، به‌گونه‌ای که قرآن کریم با تأکید بیان می‌کند که اگر ایمان به خدا داشته باشید یکی از شما می‌تواند بر ده نفر از دشمنان غلبه کند و اگر از شدت ایمانشان کاسته، یک نفر به سه نفر غلبه می‌کند.

قرآن کریم و همچنین سخنان اهل‌بیت^(ع) انسان را همانند هر موجود امکانی دیگر، موجودی فقیر محض معرفی می‌کند و چنانکه مرحوم کلینی از معصوم^(ع) نقل می‌کند، موجود ممکن درون تهی است (ر.ک: الکافی، ج ۱: ۱۱۰). در اهمیت این

۱. بقره/ ۱۸۷، ۲۲۹ و ۲۳۰؛ نساء/ ۱۳ و ۱۴؛ توبه/ ۹۷؛ مجادله/ ۴ و طلاق/ ۱.

۲. بقره/ ۲۳۵، ۲۴۰ و ۲۶۳؛ نساء/ ۵، ۸ و ۱۴؛ ممتحنه/ ۱۲؛ محمد/ ۲۱؛ لقمان/ ۱۵ و احزاب/ ۶ و ۳۲.

رابطه همین بس که همه روابط را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ به این معنا که اگر تکلیف خودمان را در رابطه با خدا مشخص نکنیم، تکلیف سایر روابط هم مشخص نخواهد شد. اگر در ساحت معرفت به رابطه وجودی انسان با خدا معتقد باشیم در آن صورت سایر انسان‌ها در بنده بودن با ما یکی خواهند بود و ما در ایجاد رابطه با دیگران آنان را بنده خدا دانسته و همگی به این نکته اذعان خواهیم کرد که بندگان خدا با هم رابطه برقرار می‌کنند اما در نبود این رابطه، رابطه ما با دیگران شکل و محتوای دیگری به خود خواهد گرفت. به تعبیر دیگر اذعان به وجود یا عدم خدا می‌تواند در رابطه ما با خودمان و دیگران اثرگذار باشد. به عنوان مثال در نگرش اغلب دیندارانی که به وجود خدا معتقدند انسان در رابطه با خودش هر کاری را که دش بخواهد نمی‌تواند انجام دهد؛ زیرا در این دیدگاه انسان مالک حقیقی خودش نیست. مثلاً نمی‌تواند دست به خودکشی بزند. نیز در رابطه با طبیعت کسی که به وجود خدا معتقد است هرگز نمی‌تواند مالک حقیقی بخشی از طبیعت باشد؛ چرا که مالک حقیقی طبیعت خداوند است در حالی انسان غیر معتقد به خدا بسا که چنین نظری داشته باشد.

درواقع در زندگی دینی موردنظر قرآن کریم این رابطه نحوه‌ی زندگی انسان را تعیین می‌کند و درواقع معیار هر روابط دیگر انسان در نظر گرفته شده است.

به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی انسان نیز نظیر حباب است نه عباب (سپیل). حباب برخلاف عباب، آجوف و درون تهی است. شیء تهی را «آجوف» و موجود پر را «صمد» می‌گویند، پس آب صمد است ولی کف روی آن، اجوف و انسان نیز چنین است (جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان: ۱۵۷-۱۵۸).

تهی بودن انسان. تهی بودن انسان در محض وجودی انسان به خدا توجیه می‌یابد. پیام قرآن کریم درباره‌ی ذات اقدس الهی این است که خدای سبحان همه‌ی کمال‌ها را ذاتاً دارا بوده و هست و خواهد بود؛ یعنی خدا عالم بود و هست و خواهد بود؛ قادر بود و هست و خواهد بود و این صفات در خدا دائمی است. اینکه می‌گویند «الله... لا کان معه شیء (المجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰: ۳۱۴)» و آنگاه گفته می‌شود «الآن کما کان»، یعنی الان هم خدا هست و چیزی با او نیست، گرچه خدا با همه چیز است.

کلمه "کان" در مثال «کان زیئاً قائماً» فعل ماضی است و در برابر مضارع و مستقبل، یعنی زید قبلاً ایستاده بود و الآن نیست؛ اما گاهی فعل «کان» منسلخ از زمان است و به تعبیری، زمانمند یا متزمن نیست؛ اگر موجودی متمکن و دارای مکان نبود، متزمن و زمانمند هم نیست و ذات پاک پروردگار چنین است، لذا «کان» درباره‌ی او فعل ماضی نیست، پس «کان الله قدیراً» به این معنی است که ذات خداوند، عین قدرت است و تعبیر «الآن کما کان» یعنی اکنون هم عین قدرت است. تعبیراتی نظیر «وَ كَانُ اللهُ قَوِيًّا عَزِيْزًا (احزاب / ۲۵)» و «وَ كَانُ اللهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرًا (احزاب / ۲۷)» نیز همین ویژگی را دارد و در همه‌ی تعبیراتی که درباره‌ی صفات ذات اقدس الهی به کار می‌رود، امر بر همین منوال است.

انسان نیز چنین است؛ یعنی اگر درباره‌اش می‌فرماید: «هَلْ اَتٰى عَلٰى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا (انسان / ۱)»، یعنی روزگاری گذشت که انسان اصلاً درخور ذکر نبود و اکنون نیز

چنین گذشته درخور ذکر نیست؛ نه اینکه انسان اجوف، الآن «صمد» شده باشد. نیز چنانچه درباره‌ی او می‌فرماید: «وَ قَدْ خَلَقْتَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً (مریم / ۹)»، یعنی زمانی گذشت که انسان چیزی نبود و الآن هم چنین است (جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان: ۱۵۹-۱۶۰).

بازگشت به خدا، مبنای همبستگی رابطه انسان و خدا. اساساً قرآن کریم وجود رابطه انسان با خدا را امری تکوینی می‌داند و معنای دعوت به آن همانا احیای این رابطه است؛ یعنی قبل از اینکه انسان بخواهد رابطه با خدا را به وجود بیاورد چنین رابطه‌ای قبل از اراده‌ی انسان وجود داشته است. اراده‌ی انسان برای ایجاد این رابطه به معنای فعال کردن و یا اشعار پیدا کردن به آن است نه به معنای حقیقی و فلسفی کلمه ایجاد کردن آن؛ زیرا چیزی که هست نمی‌توان آن را دوباره به وجود آورد؛ پس رابطه انسان با خدا به صورت تکوینی وجود دارد؛ زیرا انسان از خداست و نهایتاً هم چه بخواهد و چه نخواهد از طریق مرگ به سوی خدا باز خواهد گشت؛ البته خدا می‌تواند به طور ارادی و یکبار این رابطه را به وجود بیاورد. قرآن کریم در آیات بسیاری این بازگشت را بیان کرده است: «وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ (بقره / ۱۵۶)». در این آیه کلمه مصیبت به کار رفته که از ریشه اصابت به معنای داخل شدن مشقت بر نفس آدمی است که با خود ضررهایی به دنبال دارد و انسان را به بلایایی دچار می‌سازد. برخی از مفسران از پیامبر گرامی اسلام^(ص) نقل کرده‌اند که فرمود: اگر کسی به مصیبتی دچار شود باید بگوید: «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ» و اگر به چیزی دست یابد باید بگوید «الحمد لله» و اگر خطایی از او سر زند باید بگوید «استغفر الله» (البحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱: ۳۶۴). حال اگر کسی چنین تعاملی در پیش بگیرد، می‌تواند امیدوار به بهشت و مغفرت الاهی باشد (همان). جمله «إِنَّا لِلَّهِ» در آیه یاد شده بیان‌کننده اقرار آدمیان به عبودیت خداوند و جمله «إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ» اقرار به برانگیختن در عالم آخرت و بازگشت همه چیز به سوی او است. ضمن اینکه خواندن این آیه نوعی تسلیت به کس / کسانی است که دچار مصیبتی شده‌اند (الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲: ۳۹-۴۰).

بازگشت به سوی خدا بیان‌کننده‌ی آن است که انسان از خدا بوده و به سوی خدا می‌رود پس در حقیقت میان انسان و خدا پیوند و پیوستگی خاصی وجود دارد. این پیوستگی حاصل عمل انسان نیست بلکه عمل انسان موجب می‌شود که انسان آن را درک بکند. بلکه این پیوستگی ناشی از آن است که انسان نیاز مطلق بوده و خدا غنای مطلق است. لذا این انسان در صورتی می‌تواند از وجود بهره‌ای داشته باشد که مورد عنایت خدای بی‌نیاز قرار گیرد و گرنه در آنی از پا در خواهد آمد.

رابطه عبودیت

پیش‌تر باید یادآور شویم که در قرآن کریم چهار صنف رابطه با خدا؛ یعنی رابطه عبد و رب؛ جانشینی؛ عاشقانه و همکاری آمده‌اند اما به لحاظ رعایت اختصار و حجم عظیم مطالب تنها به توصیف رابطه مبتنی بر عبودیت قناعت کرده‌ایم. باید بگوییم که ملل مختلف دنیا در عصر ظهور پیامبر اسلام^(ص) به انواع و اشکال مختلف به عبودیت می‌پرداختند و به جرأت تمام می‌توان گفت که هیچ ملتی نبود که نسبت به این امر بی‌تفاوت باشد. در اطراف شبه‌جزیره ادیانی مثل یهود و مسیحیت فعالیت می‌کردند و هر کدام آیین‌های خود را در امر عبودیت پیاده می‌کردند.

مراد از رابطه‌ی عبودیت اعتقاد به این باور و آموزه است که انسان در هر رده و طبقه‌ای که وجود داشته باشد بنده‌ی خداست (عبد) و خدا برای همه انسان‌ها در هر رده و جایگاهی که باشند معبود است و انسان به تناسب این رابطه باورهایی دارد و درعین‌حال نسبت به خدا دارای احساس و عاطفه و هیجان خاصی است و لازم است اراده خود را در طول اراده‌ی خدا قرار دهد و درعین‌حال سخنی را بر زبان جاری کند که موردپسند خداوند است و همه اعضا و جوارحش را در مسیری به کار گیرد که خدا می‌خواهد و حال اگر کسی ساحت‌های خود را با شرایط گفته شده به کار گیرد، می‌تواند ادعا کند که به عبادت خدا مشغول شده و حق بندگی را تا جایی که در توانش است، به جا آورده است.

طبیعت و آیین‌های جاهلی

پرداختن به عبودیت در عصر جاهلیت در شبه‌جزیره از آن جهت در این تحقیق اثرگذار و مهم است که تغییرات و تطورات مفهومی و معنایی واژه عبودیت و مفاهیم حوزه‌ی معنایی آن آشکار می‌شوند. به گفته یکی از نویسندگان عرب در آیین‌های جاهلی دو مرحله‌ی متمایز مشخص می‌شود: یک، مرحله‌ی شرک یا پرستش پدیده‌ها و موجودات؛ دو، مرحله‌ی انتزاع یا گرایش به توحید. در این دو مرحله جاهلیان بت‌ها را رمز خدایان خود قرار داده بودند و این عبادت به نام عبادت بت‌ها شناخته شده که از ملت‌های مجاور به عرب‌ها انتقال یافت. سپس گرایش به توحید با ذهنیت و عقل عربی به مبارزه پرداخت که نشانی از دعوت جدید بود. عبادت‌های جاهلیان در این دوره شکلی دینی گرفت و آن همان شکلی است که در آیین‌های قدیم خاور نزدیک می‌یابیم که شکل مشهور پرستش ستارگان است که متشکل از مجموعه‌ی سه‌گانه‌ی آسمانی یعنی ماه و خورشید و زهره است و این مجموعه خانواده‌ی خدایی را می‌سازد که از ماه پدر و خورشید مادر و زهره‌ی دختر یا پسر تکوین یافته است. منزلت ماه به‌عنوان خدای پدر در تکریم و احترام جاهلیان نسبت به آن تأثیر داشت تا آنجا که از ذکر نام او در بسیاری از متون جنوبی اجتناب کرده‌اند و با صفاتش به او اشاره نموده‌اند. همچنین بت‌های متعددی برایش اختیار کرده‌اند. به نظر می‌رسد پرستش ماه از اسطوره‌ای سرچشمه گرفته باشد که در نواحی مختلف شناخته شده و معروف بود، زیرا تصاویری که رمز آن قرار گرفته در نوشته‌های شمالی و جنوبی مشابه است، چنان‌که نزد اهل سبأ به خدای «المقه» معروف بود و نزد قبتانی‌ها «عم» و نزد معنی‌ها «ود» و نزد حضرمی‌ها سن، سین بود و همچنین به «شهر» شهرت داشت که اسمی شایع در نوشته‌های جاهلی است و در ناحیه‌ی عربی جنوب و حبشه به آن دست یافته‌اند و نوشته‌ها صفات او را بر وجه کنایه ذکر می‌کنند. عرب‌ها معتقد بودند که او توانا و نیرومند و حامی و دوستدار فرزندان آنهاست.

پرستش خورشید در مقایسه با عبادت‌های اولیه و ابتدایی دیگر، از عبادت‌های کهن و تکامل یافته محسوب می‌شود. چون بشر معتقد بود که خورشید نیرومند و مؤثر است، برایش معبد‌ها می‌ساخت و قربانی‌ها تقدیم می‌کرد. سامی‌ها و دیگران، پرستش آن را می‌شناختند. در «اوگاریت» و جنوب جزیره‌العرب خورشید الهه‌ای بود ملقب به بانو، در حالی که نزد دیگر ملل سامی مذکر بود. صفاتی که بر خورشید اطلاق می‌کردند دلالت بر آن دارد که آن الهه‌ی خیر و جنگ با هم بود، خورشید صاحب گرما و دارای آسودگی و صاحب برکه‌ها و صاحب نیکی و دیگر اوصاف همراه و دوگانه است.

سومین عضو خانواده زهره است که اخبار و اطلاعات پیرامونش مبهم است، با این‌که در نوشته‌های عرب جنوب بسیار وارد شده و گاهی به‌عنوان مذکر و گاهی به‌عنوان مؤنث توصیف می‌شود، ولی ظاهراً صفت انوثت بر وصف مذکر بودن در

آن غلبه دارد و به‌عنوان رمزی دوگانه برای عشق و جنگ اختیار شده، وقتی که مؤنث است الهه و ربه النوع عشق است که نگاهبان عشق و میل و لذت در شب است و صبحگاه صفت جنگ در او تجسم می‌یابد (احمد، شیوه اسطوره‌ای در تفسیر شعر جاهلی ۱۶۴-۱۶۵).

اشاره شد که عرب جاهلی در دو مرحله به عبودیت پرداخته که یکی پرستش پدیده‌ها و موجودات مختلف (شرک جلی) و دومی انتزاع توحید و پرستش بت‌ها به‌عنوان مظاهر خدای واحد بود که این هم نوعی شرک به‌شمار می‌آید. قرآن کریم هم این دو نوع شرک را تأیید می‌کند. به تعبیر قرآن کریم وقتی از عرب‌ها سؤال می‌شود که چه کسی را می‌پرستید می‌گفتند خدا را و این بت‌ها شفیعان و واسطه‌های ما نزد خداوند هستند. به نظر می‌رسد که قرآن کریم درصدد بسط و توسعه و ترفیع مفهوم عبودیت برآمده که درجه رفعت توحید را می‌توان در منزله دانستن ذات خدا از امور مشابه دانست؛ به‌گونه‌ای که بخش قابل توجهی از صفات انگار از خدا سلب می‌شود و آتروپومورفیس^۱ را نمی‌توان به خدای قرآن نسبت داد؛ زیرا اوصاف تنزیهی وی بی‌ظیرند و اگر هم نشانی از انسان‌انگاری در قرآن کریم دیده می‌شود به صفات انسان‌وار مربوط می‌شود که عموماً جنبه اخلاقی دارد و در موارد دیگر نیز می‌توان آنها را با توجه به آیات محکم قرآن کریم تأویل کرد.

اسباب ایجاد رابطه با خدا

تردیدی نیست که برای ایجاد یک رابطه، سبب/اسبابی می‌توانند اثرگذار باشند و باعث پیدایش آن بشوند. برخی از این اسباب جنبه نظری/ معرفتی دارند و برخی هم جنبه عملی و کرداری، که در اینجا به‌طور کلی به توضیح برخی از این اسباب که در قرآن کریم انعکاس یافته‌اند، می‌پردازیم.

الف) تحمل ریاضت‌ها

دستیابی به رابطه بسیار نزدیک به خدا مستلزم طی مراحل است که بعضاً با آزمایش‌ها و ریاضت‌هایی همراه است که در برخی از آیات قرآن مورد توجه قرار گرفته‌اند: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَكْبِهِمْ أَلَسَاءُ الْضُرَّاءُ وَ زُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ (بقره / ۲۱۴)». مؤمنان مورد آزمایش‌های سخت الهی قرار می‌گیرند، چندان که به هول و تکان افتند. مؤمنان نباید گمان کنند که بدون آزمایش‌های سخت الهی به بهشت خواهند رفت. مؤمنان به آسیب‌های زیان‌های مالی و جانی گرفتار خواهند شد. در این آیه واژگان "بأس" به‌معنای آسیب، زیان، ضرر، صدمه و "ضراء" به‌معنای سیه‌روزی، بدبختی، فلاکت و ناگواری در محور هم‌نشینی به‌کار رفته‌اند که بیان‌کننده‌ی اصناف آزمایش‌ها و ریاضت‌هایی‌اند که پشت سر گذاشتن آنها لازمه‌ی ایجاد رابطه با خداوند است.

در جمله «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ . . .» آنچه را که آیات سابق بر آن دلالت می‌کرد تثبیت می‌کند و آن این بود که دین یک نوع هدایت خدایی و هدایتی است برای مردم به‌سوی سعادتشان در دنیا و آخرت و نعمتی که خداوند بشر را به آن اختصاص داده است؛ پس بر انسان‌ها واجب است در برابر آن تسلیم شوند و با وجود آن دیگر

۱. anthropomorphism

گام‌های شیطان را پیروی نکنند و در این هدایت اختلاف نیندازند و دوا را به صورت دردی جدید درنیاورند و به‌وسیله پیروی هوا و به طمع زخرف دنیا نعمت خدای سبحان را با کفر و عذاب معاوضه ننمایند که اگر چنین کنند غضبی از ناحیه پروردگارشان به ایشان می‌رسد، همان‌طوری که به بنی‌اسرائیل رسید، چون آنها هم نعمت پروردگار را بعد از آنکه در اختیارشان قرار گرفت تغییر دادند. آری خدا با بنی‌اسرائیل عداوت خاصی نداشت، این سنت دایمی خداست که فتنه‌ها پیش آورد و احدی از مردم به سعادت دین و قرب رب‌العالمین نمی‌رسد مگر با ثبات و تسلیم (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۲۳۶).

در آیه یادشده واژگانی به‌کار رفته که می‌توانند حد و اندازه و شدت و ضعف ریاضت را معین کنند و درعین حال نقش ریاضت در رسیدن به رابطه عالی انسان با خدا را مشخص می‌کنند. یکی از این واژگان «ضراء» است. ضراء عبارت است از شدتی که به جان و تن انسان می‌رسد، مانند جراحی و قتل و مرض. واژه‌ی دیگر کلمه زلزله و زلزال معنایش معروف و اصل آن از ماده (ز - ل - ل) است که به‌معنای لغزیدن است و اگر این کلمه تکرار شده، برای این بود که بر تکرار دلالت کند، تو گویی زمینی که مثلاً دچار زلزله شده، لغزش‌هایی پشت سر هم کرده و این معنا، در کلمه «صر- و صرصر» و کلمه «صل و صلصل» و کلمه «کب و کبکب» نیز جریان دارد و کلمه زلزال در آیه شریفه کنایه از اضطراب و دهشت است (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۲۳۷).

پیش‌تر اشاره کردیم که یکی از ساحت‌هایی که می‌توان به ایجاد رابطه با خدا توفیق یافت، ساحت کردار است که به‌رغم آنکه آخرین ساحت وجودی انسان است اما رابطه‌ی مربوط به آن از همه‌ی رابطه‌ها قوی‌تر و عمیق‌تر و ماندگارتر است. آیه زیر میزان اثربخشی این رابطه را بیان می‌کند: «مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره / ۲۱۵). هر کار نیکی که انجام دهیم، خدا به آن داناست. در این جمله انفاق در جمله قبل به کلمه «خیر» تبدیل شده، همچنانکه در اول آیه، مال به کلمه «خیر» تبدیل شده بود و این برای اشاره به این نکته است که انفاق چه کم و چه زیادش عملی پسندیده و سفارش شده است ولیکن درعین حال باید چیزی باشد که مورد رغبت و علاقه باشد؛ همچنانکه قرآن کریم فرموده: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ (آل عمران / ۹۲)»؛ و نیز فرموده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ لَا تَيْمَمُوا الْخَيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَ لَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ» (بقره / ۲۶۷)؛ و نیز اشاره باشد به اینکه انفاق باید به‌صورتی زشت و شر نباشد، مانند انفاق توأم با منت و اذیت، همچنانکه در جای دیگر به این نکته تصریح کرده می‌فرماید: «ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَ لَا أَذَى» (بقره / ۲۶۲) و نیز فرموده: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْو (بقره / ۲۱۹)».

ب) توبه

اسباب و عللی باعث قطع رابطه انسان با خدا می‌شوند. برای اینکه رابطه قبلی دوباره برقرار شود نیازمند توبه هستیم. پس می‌توان گفت که یکی از عواملی که باعث ایجاد رابطه انسان با خدا می‌شود توبه است. توبه زمانی عامل رابطه می‌شود که رابطه قبلی با گناه قطع شده باشد. انسان می‌تواند از طریق توبه به همان رابطه‌ای برگردد که قبل از گناه با خدا برقرار کرده بود. البته اگر بیشتر بکوشد حتماً می‌تواند به رابطه‌ای عمیق‌تر از قبل هم دست یابد تا به مقام دوست خدا نایل آید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ» (بقره / ۲۲۲). قرآن در آیات قابل ملاحظه‌ای مسلمانان را به توبه خالصانه دعوت می‌کند:

«تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا (تحریم / ۸)». اما توبه به تناسب مراتب آدمیان مراتب مختلفی دارد به گونه‌ای که می‌توان گفت که هر انسانی توبه‌ی مخصوص به خود دارد و بسا که از درجات بالای توبه بی‌خبر باشد. آخرین درجه توبه مخصوص پیامبران^(ع) است که در قرآن کریم به آن اشاره شده است. در مرتبه بعد امامان^(ع) و بعد اولیای خدا قرار می‌گیرند. مثلاً اولیا و عارفان هیچ‌وقت به توبه عوام قناعت نمی‌جویند. به گفته یکی از نویسندگان معاصر عرب اهل تصوف و عرفان به توبه جوارح قناعت نمی‌کنند بلکه آنان درصدد پاکسازی کامل قلب خود از هر نوع گناه‌اند و این را تا جایی ادامه می‌دهند که در سرّ و آشکار هیچ اثری از گناه در او باقی نماند تا جایی که او بتواند به نفس مطمئنه و قلب سلیم دست یابد و کاری بکند که حتا فکر او نیز از تصورات ناروا پاک شود و با همه وجود به سوی خدا بازگردد (صبحی، احمد محمود، الفلسفه الاخلاقیه فی الفكر الاسلامی، العقلیون و الذوقیون او النظر و العمل: ۲۵۷).

شک نیست که پیش فرض توبه‌ی انسان به خدا متشخص دانستن خداوند است. برخی از آیات قرآن کریم مبین متشخص بودن خداوند هستند. وقتی از تشخص خدا سخن می‌گوییم مرادمان آن است که او را جدای از موجودات دیگر تصور کرده‌ایم؛ نه تنها خدا در قرآن کریم از تشخص برخوردار است بلکه علاوه بر آن انسان‌وار نیز می‌باشد. انسان‌واری خدا به معنای آن است که او از ساحت‌های مختلفی برخوردار است که انسان از آنها برخوردار است؛ یعنی هم آگاهی دارد، هم احساس، عاطفه و هیجان و هم اراده و نیز کردار و گفتار. آیات زیادی در قرآن کریم وجود دارد که مؤید این ادعاست. در برخی از آنها به یکی از این ساحت‌ها اشاره شده است. البته انسان‌وار بودن خدا به معنای تشبیه خدا به انسان نیست بلکه مراد آن است که خدا هم ساحت‌هایی دارد که انسان دارد اما کم‌وکیف اینها متفاوت‌اند: «إِنَّ اللَّهَ يُجِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُجِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (بقره / ۲۲۲)»؛ خدا توبه‌کنندگان را دوست دارد. خدا پاکی‌ورزان را دوست دارد. درست است که توبه لوازم عملی دارد و این لوازم بر سایر موارد و لوازم توبه ارجحیت دارند؛ درعین حال آغاز توبه به ساحت معرفت مربوط می‌شود اما آنچه زمینه‌ساز عمل می‌شود ساحت روان است؛ از این جهت توبه را در این ساحت مورد بررسی قرار می‌دهیم.

توبه به معنای برگشتن به سوی خدای سبحان است و تطهر به معنای پذیرفتن و شروع به طهارت، صرف‌نظر کردن جدی از پلیدی و برگشتن به اصل طهارت فطری است، پس در نتیجه هر دو عنوان توبه و تطهر در مورد اوامر و نواهی خدا، و مخصوصاً در مورد طهارت و نجاست صادق‌اند، چون گردن نهادن به اوامر خدا و دست‌برداری از هر چیز که خدا نهی کرده، هم تطهر از قذارت است که مخالف اصل و مفسده‌آور و هم توبه و بازگشت به سوی خدا است، و به همین مناسبت بوده که خدای تعالی حکم در آیه را با جمله: «إِنَّ اللَّهَ يُجِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُجِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ...» تعلیل نموده؛ چون لازم است میان حکم و علتی که برای آن ذکر می‌شود مناسبت و انطباقی باشد، و در آیه مورد بحث چند حکم آمده، یکی دوری کردن از جماع در حال حیض و یکی انجام این عمل در غیر آن حال، و از آنجایی که توابین و متطهرین در جمله مورد بحث مطلق آمده، تمامی مراتب توبه و طهارت را به بیانی که گذشت شامل می‌شود (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۳۱۷).

در آیه فوق کلمه تواب و متطهر با هم هم‌نشین شده‌اند. به علاوه هر دو با کلمه حب هم‌نشین‌اند. این هم‌نشینی نشان می‌دهد که حب الهی شامل هر دو دسته تواب و متطهر می‌شود. از آنجا که کلمه توابین صیغه مبالغه و به معنای کسی است

که بسیار توبه می‌کند، بعید نیست این مبالغه را از کلمه متطهرین نیز استفاده کنیم، در نتیجه کثرت در توبه و طهارت از هر جهت استفاده شود، هم کثرت از جهت نوع توبه و طهارت و هم از جهت عدد آن دو، آن وقت معنا چنین می‌شود که خدا همه انواع توبه را دوست می‌دارد، چه اینکه با استغفار باشد و چه اینکه با امتثال همه اوامر و نواهی او باشد و چه با معتقد شدن به همه اعتقادات حق و درست باشد، و نیز خدا همه انواع تطهر را دوست می‌دارد، چه اینکه با گرفتن وضو و انجام غسل باشد و چه اینکه با انجام اعمال صالحه باشد، و چه اینکه با کسب علوم حقه باشد، هم همه این انواع توبه و تطهر را دوست می‌دارد، و هم تکرار آن دو را (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۳۱۷-۳۱۸).

بنابراین یکی از کارهایی که انسان برای ایجاد رابطه مجدد با خدا باید انجام دهد، توبه است به سبب گناهایی که مرتکب شده است: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ (نساء / ۱۷)»؛ توبه کسانی که پیش از مرگ توبه کرده‌اند (و از کار زشت دست کشیده‌اند) پذیرفته می‌شود.

چنانکه اشاره کردیم رابطه‌ی عبودیت در ساحت‌های پنج‌گانه انسان تحقق می‌یابد که به ترتیب در ذیل به بررسی چگونگی تحقق رابطه عبودیت در ساحت‌های پنج‌گانه یادشده، می‌پردازیم:

۱) رابطه با خدا در ساحت معرفت

یکی از ساحت‌هایی که رابطه عبودیت در آن تحقق می‌یابد ساحت معرفت است؛ به این معنا که انسان‌ها می‌توانند به وجود خدا معرفت بیابند و یا از طریق رابطه با خدا معرفتشان به او بهتر و بیشتر شود. هر دو نوع رابطه با خدا در این ساحت طرح شده‌اند. درباره رابطه معرفتی، نخست بر جهل انسان در هنگام به دنیا آمدن تأکید شده است؛ به این معنا که قرآن کریم با تأکید بر اینکه وقتی انسان به دنیا می‌آید به چیزی آگاهی پیشینی ندارد بلکه همه‌ی آگاهی‌های او پیشینی‌اند؛ پس خداوند انسان را از شکم مادرانمان درحالی که چیزی نمی‌دانستیم بیرون آورد و برای ما گوش و چشم و دل قرار داد: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (نحل / ۷۸)»؛ یعنی انسان پیش از به دنیا آمدن معرفتی نداشته است؛ یعنی خدا هم معرفت نداشته اما ابزار کسب معرفت در او وجود داشته است لذا او با به‌کارگیری آنها و استفاده از رهنمودهای پیامبر^(ص) به وجود خدا راه پیدا کرده و نسبت به او آگاهی حاصل نمود؛ اما وقتی خدا به انسان حواس سالمی را عنایت کرد او توانست به کسب معارف بپردازد. در حقیقت این حواس راه‌هایی برای دستیابی به علم به مُدْرکات است و نیز خدا به انسان قلبی عنایت کرد که بتواند به درک اشیا بپردازد (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۶: ۱۸۴). از این آیه و از توضیحات مفسران به دست می‌آید که قلب علاوه بر درک و تولید احساسات، عواطف و هیجانات می‌تواند کار عقل در درک امور قابل درک را هم داشته باشد.

مرحوم علامه طباطبایی در توضیح آیه یادشده چنین نوشته است: کلمه "امهات" جمع "ام: مادر" است و حرف "ها" در آن زایده است، نظیر کلمه "اهراقه": ریختن مایع" که در اصل "اراقه" بوده، البته جمع "ام" همانطور که "امهات" می‌آید "امات" هم می‌آید (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۴۵۲). بعضی هم گفته‌اند "امهات" در انسان به کار می‌رود و "امات" در غیر انسان از حیوانات و کلمه "افئده" جمع قله "فؤاد" است که به معنای قلب و فهم است و برای این کلمه جمع کثرتی دیده

نشده است (الآلوسی البغدادی، روح المعانی، ج ۱۴: ۵۸۸)؛ اما اینکه در آیه یاد شده علمی که از انسان سلب شده کدام علم است؟ علامه طباطبایی جواب داده‌اند که مراد علم حصولی است که در بدو تولد از آن برخوردار نبوده است. و اینکه فرمود: "وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ" اشاره است به تولد، و جمله "لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا" حال از ضمیر خطاب است، یعنی شما را از رحم‌های مادرانتان متولد کرد، درحالی که شما از این معلوماتی که بعداً از طریق حس و خیال و عقل درک کردید خالی بودید. این آیه نظریه علما معرفت‌النفس را تأیید می‌کند که می‌گویند: لوح نفس بشر در ابتدای تکونش از هر نقشی خالی است و بعداً به تدریج چیزهایی در آن نقش می‌بندد.

البته این درباره علم انسان است به غیر خودش، چون عرفاً علم به خویشتن را "یعلم شیئاً" نمی‌گویند، دلیل قرآنی بر این مطلب قول خدای تعالی است که در آیات قبلی درباره کسی که به حد ارذل العمر (پیری) برسد می‌فرمود: "لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا" (نحل / ۷۰) چون این از ضروریات است که چنین کسی در چنین حالی عالم به نفس خود هست و هرچه پیرتر شود نسبت به خودش جاهل نمی‌شود (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۴۵۲). این در حالی است که برخی دیگر از مفسران جهل انسان را مطلق می‌دانند؛ به این معنا که انسان نه تنها به خودش ناآگاه به دنیا می‌آید بلکه در هنگام به دنیا آمدن او مانند جمادات بوده است (البیضاوی، تفسیر البیضاوی، ج ۳: ۲۳۵).

یکی از مفسران به عموم آیه استدلال کرده است مبنی بر اینکه علم حضوری - یعنی علم انسان به خودش - مانند سایر علوم، یعنی علوم حصولی، در ابتدای پیدایش انسان نبوده و بعداً در نفس پیدا شده است، آنگاه در ادله حکما بر اینکه علم انسان به خودش علم حضوری است (نه حصولی و نقشی)؛ زیرا چنین علمی مجرد بوده و هرگز از خودش غایب نمی‌شود مناقشه‌های عجیبی کرده است (الآلوسی البغدادی، روح المعانی، ج ۱۴: ۵۸۹). علامه طباطبایی در نقد این نظر چنین نوشته است: عموم آیه شریفه منصرف به علم‌های معمولی، یعنی علم حصولی است که شاهدش همان آیه‌ای است که قبلاً اشاره کردیم. و اینکه فرمود: "وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" اشاره است به مبادی این علم که خدای تعالی به انسان انعام کرده؛ چون مبدأ تمامی تصورات، حواس ظاهری است که مهم‌ترین آنها حواس بینایی و شنوایی‌اند و در عین حال مبدأ تصدیق و فکر در قرآن کریم، قلب است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۴۵۲).

درباره عدم علم انسان در بدو تولد ذکر چند نکته ضروری است:

(۱) به‌رغم آنکه مرحوم علامه طباطبایی در مواضع مختلف المیزان دست کم آیات موردتفسیر را با توجه به آیات مختلف دیگر تفسیر می‌کند اما در اینجا این روش را معمول نداشته است. از این جهت نظری که داده مستند و مؤید به خود قرآن نیست؛ (۲) برای رفع نقیضه نظر مرحوم علامه طباطبایی باید اضافه کنیم که وقتی انسان متولد می‌شود نسبت به غیرخود آگاهی ندارد اما نسبت به خود و خدای خود آگاهی دارد. مفاد آیه فطرت بیان می‌کند که انسان نسبت به خدا و خود علم حضوری دارد. از این جهت نمی‌توان گفت که جاهل بودن انسان در بدو تولد جهل مطلق بوده بلکه نسبت به علوم حسی و کسبی جاهل بوده و گرنه آگاهی و گرایش فطری به خدا را داشته است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم / ۳۰). بنابراین انسان دو نوع معرفت به خدا دارد که یکی معرفتی است که در نهاد او

گذاشته شده و نیاز به معلم ندارد و دیگری علمی است که جز از طریق تعلیم و تعلم امکان پذیر نیست. در قرآن کریم توجه به هر دو در ایجاد رابطه معرفتی با خدا مورد تأکید قرار گرفته‌اند.

شک نیست که رابطه انسان و خدا در ساحت معرفت برای او آثاری به بار می‌آورد که از جمله دستاوردهای مؤمنان از ایجاد رابطه با خدا کسب بصیرت است: «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِخَفِيظٍ (انعام / ۱۰۴)». در این آیه تأکید شده که در اثر رابطه با خدا روشننگری‌هایی از سوی پروردگارتان آمده است. دیدن روشننگری‌های پروردگار به سود انسان است و هر که کوری ورزد، به زیان اوست. باید روشننگری‌های خود را دید و کوری ورزید.

در مجمع‌البیان آمده است که: کلمه "بصیره" به معنای بینه و دلالتی است که به وسیله آن هر چیز آن طور که هست دیده شود و کلمه "بصائر" جمع آن است (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۴: ۱۲۹). علامه طباطبایی به نقل از برخی از بعضی از مفسران دیگر گفته‌اند که کلمه "بصیره" نسبت به قلب به منزله بینایی نسبت به چشم سر است و به هر معنایی که باشد در این باب به معنای ادراک حاسه بینایی است که برای رسیدن به خارج و ظاهر هر چیزی از قوی‌ترین ادراکات شمرده می‌شود، و این دیدن و ندیدن که در آیه شریفه است مجازاً به معنای علم و جهل و یا ایمان و کفر است (طباطبایی، المیزان، ج ۷: ۴۱۷).

درواقع اگر انسان بتواند با خدا رابطه برقرار کند در همه ساحت‌های وجودی او اثرگذار خواهد بود از جمله قلب انسان است که می‌تواند بصیرت بیابد. آنچه می‌تواند درباره‌ی بصیرت از قرآن آموخت این است که بصیرت نوع خاصی از بینایی است که قلب انسان با تکیه بر آگاهی‌های موجود و مرسوم از طریق نوعی بینش معنوی نسبت به آینده و حوادث مختلف کسب می‌کند.

در برخی از آیات قرآن به صراحت به جستجوی رابطه با خدا اشاره شده است. گویی که از نظر قرآن رابطه برقرار کردن با خدا در نهاد انسان گذاشته شده و همه انسان‌ها به ضرورت باید این مسیر را طی کنند و اگر کسانی هستند که به چنین اقدامی دست نمی‌زنند باید نیک بنگرند که چه اموری مانع این جستجوگری شده است؟ قرآن بعد از بیان اصل جستجو به مصداق حقیقی خدا هم می‌پردازد و از آدمیان می‌خواهد که این جستجو را طوری تنظیم کنند که تنها و تنها به خدای حقیقی منتهی شود: «أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أَبْتَغَى حَكْمًا وَ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ الْكِتَابَ مُقَصِّلاً وَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُؤْمِرِينَ (انعام / ۱۱۴)». در این آیه نه تنها جستجوی خدا را اصل قرار داده بلکه در مشخصات نیز جز داوری او داوری دیگری را به رسمیت نمی‌شناسد و فقط او را داور حقیقی و اصلی معرفی می‌کند: آیا جز خدا داوری بجوئیم؟ پس نباید داوری جز خدا جست؛ زیرا خداوند کتاب را به تفصیل بر شما نازل کرده است. در نهایت هم توصیه می‌کند که هرگز از تردیدکنندگان مباشید. منظور از این آیه آن است که پیامبر^(ص) بیان می‌کند که من نمی‌توانم از حکم خدا تعدی کنم و از حیطة آن تجاوز نمایم؛ زیرا هیچ موجودی عادل‌تر از خدا نیست (الطبرسی، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۴: ۳۳۱۷).

به‌علاوه در این آیات تأکید شده که باید به‌گونه‌ای رفتار کرد که انسان ضمن اینکه به‌لحاظ معرفتی با خدا رابطه برقرار می‌کند؛ هم به موجودیت او و هم به حاکمیت او اعتراف می‌کند و جز او را حاکم خود تلقی نمی‌کند. ضمن اینکه از اطاعت بسیاری از آدمیان که اندیشه‌شان براساس پیروی از ظن شکل گرفته، خود را دور می‌سازد؛ زیرا می‌داند که در موارد زیادی ظن گمراه‌کننده است درحالی‌که خداوند در قرآن انسان‌ها را به معرفت یقینی دعوت می‌کند. ضمن اینکه جست‌وجوی حکمی جز خدا را تقبیح می‌گوید و می‌فرماید: «أَفَعَيِّرُ اللَّهَ أَتُبْغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا». در آیه یادشده واژه‌ی "حکَم" به‌کار رفته که به‌لحاظ معناشناسی از مفاهیم نسبی است و برای فهم معنای آن به ناچار باید... اما پیش‌تر باید بگوییم که برخی مفسران بر این عقیده‌اند که: لفظ "حکم" و "حاکم" به یک معنا است، جز اینکه "حکم" در رسانیدن مدح بلیغ‌تر است، برای اینکه در حق کسی اطلاق می‌شود که استحقاق حکم کردن را دارد و جز به حق حکومت و قضاوت نمی‌کند، به‌خلاف "حاکم" که مطلق است و به اشخاصی هم که گاهی به باطل حکومت و قضاوت می‌کنند اطلاق می‌شود و در معنای کلمه "تفصیل" می‌گوید: این کلمه به‌معنای روشن ساختن معانی و رفع اشتباه از آن است، به نحوی که اگر خلط و تداخلی در آن معانی شده و در نتیجه مراد و مقصود مبهم شده باشد آن خلط و تداخل را از بین ببرد (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۴: ۱۴۲).

برخی دیگر از مفسران گفته‌اند که مراد از تفصیل این است که قرآن کریم تکلیف اهل تخاصم را روشن کرده و حکم مقتضی را صادر نموده است (الطبرسی، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۴: ۳۳۱۷).

بنابراین، این آیه در معنای آیه «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (غافر / ۲۰)» و آیه «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى (یونس / ۳۵)» می‌باشد (طباطبایی، المیزان، ج ۷: ۴۵۱).

چنانکه اشاره کردیم در قرآن کریم به راه‌ها و تجاربی اشاره شده که طی کرد آنها بر میزان و کیفیت معرفت انسان به خدا افزوده می‌شود؛ مثلاً وقتی انسان در معرض یک تجربه دینی، عرفانی و وحیانی قرار می‌گیرد بر کیفیت معرفت او افزوده می‌شود و به بصیرتی شدیدتر از بصیرت‌های قبلی دست می‌یابد. یکی از این تجارب، دیدار خدا یا حوادثی است که انسان را در معرض درک عمیق‌تر خداوند قرار می‌دهد. در قرآن کریم از هر دو مورد یاد شده است. به‌عنوان مثال یکی از آنها طلب دیدار خداوند است که قرآن کریم دیدار ذات خدا را امری محال معرفی می‌کند و تصریح می‌کند که هرگز خداوند را نخواهیم دید: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي إِيَّاكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (اعراف / ۱۴۳)».

پیش از بیان هر نظری باید بگوییم که این آیه از دو جهت موردتوجه قرار گرفته؛ یکی از نظر معرفتی که در این صورت مربوط به رابطه انسان و خدا در ساحت معرفت و دیگری از نقطه‌نظر شهودی و عرفانی که به نظر می‌رسد در آن صورت به ساحت روان مربوط خواهد بود. در ساحت معرفت هم دو نکته حایز اهمیت و بیان است؛ به این صورت که برخی رؤیت را تأویل می‌کنند و دیگری آنکه بعضی آن را حسی- تجربی تلقی می‌کنند که بنا به گفته برخی از شارحان، امام رضا^(ع)

درباره این بیان کرده‌اند که حضرت موسی^(ع) از خدا طلب رؤیت حسی می‌کرد که جواب منفی از پروردگار شنید؛ زیرا موسی^(ع) تصور می‌کرد که می‌توان خدا را به واسطه حواس رؤیت کرد اما جواب منفی دریافت کرد (البحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳: ۲۰۷). نکته جالب توجه در «رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ»، همنشینی دو کلمه رؤیت و نظر است. درست که این دو کلمه می‌توانند جانشین یکدیگر به‌شمار آیند اما میان این دو تفاوت ظریف و لطیفی وجود دارد؛ به‌این‌صورت که نظر اول نگاه همراه با تأمل است که سبب رؤیت می‌شود؛ نظر دوم چرخاندن حدقه‌ی چشم به سمت شیء موردنظر است تا بتوان آن را دید و با چشم ادراک کرد (الآلوسی البغدادی، روح‌المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۹: ۶۳).

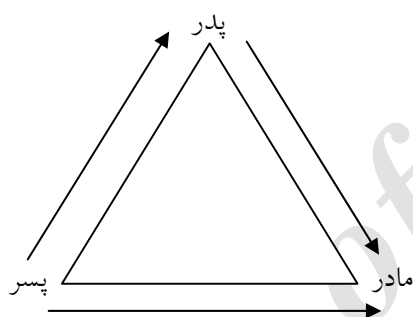
این آیه از آیات بحث‌انگیز و درعین‌حال در حوزه رابطه‌ی انسان و خدا در ساحت معرفت، از مهم‌ترین آیات قرآن به‌شمار می‌رود. از این‌رو فهم درست این آیه می‌تواند زمینه‌ساز برخی آیات دیگر قرآن بشود. از این نظر ابتدا نظر مرحوم علامه طباطبایی را می‌آوریم و بعد از آن، نکته معناساختی آن را بیان خواهیم کرد.

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیه چنین نوشته است: کلمه "تجلی" که در آخر این آیه آمده، به‌معنای قبول جلا و ظهور، و کلمه "دک" مصدر و به معنای کوبیدن به محکمی است و در این آیه به‌معنای اسم مفعول (مدکوک) است، و معنای "جَعَلَهُ دَكًّا" این است که خداوند آن کوه را مدکوک و کوبیده می‌کرد، و کلمه "خر" از "خرو" به‌معنای سقوط و "صعقا" از "صعقة" است که به‌معنای مرگ و بیهوشی و از کار افتادن حواس و بطلان ادراک می‌باشد، و "افاقه" برگشتن به حالت سلامت عقل و حواس را گویند، مثلاً گفته می‌شود: "فلانی از حالت غش افاقه پیدا کرد" یعنی به حال عادی و استقامت درک و شعور برگشت.

معنای این آیه به‌طوری‌که از ظاهر نظم و سیاق آن برمی‌آید این است که: "لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا؛ وقتی موسی به میقات ما که برای او تعیین کرده بودیم آمد"، "وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ؛ و پروردگارش با او گفتگو کرد"؛ "قال؛ موسی گفت: "رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ؛ پروردگارا خودت را بنمایان تا نگاهت کنم"؛ یعنی وسایل دیدارت را برایم فراهم ساز تا به تو نظر اندازم و تو را ببینم. درواقع دیدن فرع نظر انداختن و نظر انداختن فرع تمکین است. خدای تعالی به موسی فرمود: "لَنْ تَرَانِي؛ تو ابد مرا نخواهی دید"، "وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ؛ معلوم می‌شود کوهی در مقابل موسی^(ع) مشهود بوده که خدای تعالی با لام عهد (الجبل) اشاره به آن نموده، "فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي" به این کوه نگاه کن که من اینک خود را برای آن ظاهر می‌سازم، اگر دیدی تاب دیدار مرا آورد و بر جای خود استوار بماند، بدانکه تو هم تاب نظر انداختن به من و دیدن مرا داری، "فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ؛ و وقتی تجلی کرد و برای کوه ظاهر گردید"، "جَعَلَهُ دَكًّا؛ با تجلی خود آن را درهم کوبید و در فضا متلاشی‌اش ساخت و پرتابش کرد"، "وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا؛ موسی از هیبت منظره افتاد و از دنیا رفت و یا بیهوش شد"، "فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ" وقتی به هوش آمد گفت: منزهی تو و من درباره درخواستی که کردم توبه نموده، "وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ؛ و اولین کسی هستم که درباره نادیدنی بودن تو ایمان آورده‌ام".

تثلیث در قرآن. یکی از مباحثی که درباره ذات خدا در قرآن کریم مطرح شده، وحدت یا کثرت خداست و آدمیان را به‌شدت از اعتقاد به کثرت ذات منع کرده، در مقابل توحید را با تأکید فراوان به مردم توصیه می‌کند و البته درصدد اثبات آن هم برآمده است. یکی از نحوه‌های اعتقاد به کثرت ذات در قرآن کریم، تثلیث؛ اعتقاد به سه‌گانگی خداست. قرآن کریم

قرائت خاصی از تثلیث دارد که اتفاقاً همین قرائت در شوراهاى مسیحیان به تصویب رسیده؛ به این صورت که در این آیه به روشنی بیان شده است: «قالت النصارى: إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» و معنای این آیه آن است که سومین سه تا خداست به این صورت که اگر ارکان تثلیث را از هر طرف بشماریم سومین آنها خدا می‌شود چون هیچ دلیلی ندارد که شمارش را از یکی آغاز کنیم و از دیگران آغاز نکنیم به ناچار باید شمارش را سه بار تکرار کنیم. با این تکرار هر سه رکن تثلیث به طور مساوی خدا می‌شوند در نتیجه هر سه رکن خدا می‌شود به طور مساوی به گونه‌ای که هیچ‌گونه ترجیحی میان آنها به وجود نمی‌آید در عین اینکه چون معتقد به کثرت‌اند میان این سه خدا حتماً باید تمایز و تفاوت هم وجود داشته باشد و گرنه تثلیث تحقق نخواهد یافت. اما در عین حال باید به این نکته هم توجه کنیم که در مسیحیت دست‌کم دو تلقی از تثلیث وجود دارد که یکی همان پدر، پسر و روح‌القدس و دیگری همان پدر و مادر و پسر است که قرآن کریم تثلیث به معنای اخیر را مطرح کرده و آن را به چالش کشیده است (سوره مریم).



یکی از اصول ایمان مسیحیان که از دیرباز مورد اختلاف فرقه‌های گوناگون آنان و مرز میان ایمان راستین و بدعت بوده است تثلیث است. در بخش مربوط به فرقه‌های مسیحیت آوردیم که ریشه این موضوع به الاهی - انسانی بودن شخصیت مسیح برمی‌گردد و ذکر کردیم که این بحث‌ها تحت‌تأثیر اندیشه‌های فلسفی یونان در مسیحیت به بار نشست و ناستیک‌ها قهرمان ورود آن بودند.

فرقه یعقوبیه و نسطوریه که جایگاه اصلی آنان کنیسه شرق بود به گونه‌ای بسیار جدی بر سر این مسئله به جدال پرداختند. یعقوبیه که به طبیعت الاهی مسیح معتقد بود و آشکارا لقب «ام‌الله» را برای مادر مسیح می‌پذیرفت اکثریت قبیله غساسنه و بنی تغاب را تشکیل می‌دادند و در میان عرب بلاد شام و بادیه انتشاری وسیع داشتند. شهر نجران که چندان نیز از مکه دور نبود مرکز آنان بود و این وضع یعقوبیه مقارن ظهور وحی اسلامی است.

فرقه نسطوریه که در مقابل یعقوبیه قرار داشت نه لقب ام‌الله را برای مریم می‌پسندید و نه منکر کالبد جسمی مسیح^(ع) بود. مرکز اینان در ره‌اء و نصیبین در شمال شرق سوریه بود و نیز در عمان، بحرین و یمامه وجود داشتند و بالاخره به نجران و یمن نیز داخل شدند. این وضع آنان مقارن ظهور وحی اسلامی است.

به طور کلی در برابر مسئله‌ی تثلیث مسیحیان به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند که آنها را پیروان تابش، پیروان ظهور و قائلان به امتزاج می‌نامند (شهرستانی، الملل و النحل، ۲۸۵). به علاوه تثلیث در لغت به معنای سه‌انگاری و سه‌گانه‌پرستی

است و در اصطلاح به معنای قایل بودن به سه مبدأ و اقنوم پدر، پسر و روح القدس می‌باشد (انصاری، دانشنامه قرآن: ۲۷۵).

با عنایت به آیات قرآن کریم و شواهد تاریخی، آیین مسیحیت در آغاز براساس توحید بنا گذاشته شد، آنگاه برخی از کاهنان با استناد به برخی کتاب‌های یهودیان و به اقتباس از مصریان قدیم و برهمایی‌های هند آن را بر ساختند و یکتاپرستی را به فراموشی سپردند و شریعت الهی را پشت سر انداختند و سنت‌های الهی را نادیده گرفتند و باورهای دیگری را جانشین آن کردند...

بسیاری از دانشوران راستجوی اروپایی که پیرامون این اصل و بت‌پرستی تحقیق کرده‌اند، در این باره به تفصیل سخن گفته‌اند و با شواهد بسیاری از کتاب‌های دیرین و تواریخ ثابت کرده‌اند که سه‌گانه‌پرستی از بدعت‌هایی است که از ادیان هندی، بودایی، یونانی، مصری و ایرانی وارد آیین مسیح^(ع) شده است. همچنین در متون مقدس موجود مسیحی نصوص و شواهدی وجود دارد که مثبت عقیده‌ی یکتاپرستی است. چنانکه در انجیل یوحنا آمده است: «زندگی جاودانه آن است که خدای راستینت را به یگانگی بشناسی و اوست که عیسای مسیح^(ع) را به رسالت برانگیخت» چنانکه مرقس در فصل دوازدهم انجیل خویش به نقل از عیسای مسیح می‌گوید: «ای اسرائیل این را بشنو که خدای ما پروردگار یکتاست» (انصاری، دانشنامه قرآن: ۲۷۵).

فرقه‌ای که مسئله اصلی آنها این است که اگر عیسا^(ع) خدای واقعی است پس چگونه ممکن است انسان واقعی هم باشد پیروان تابش نامیده می‌شوند. اینان معتقدند همان‌طور که نور می‌تابد و مراتب مختلف روشنایی را دارد خدا نیز در مراتب مختلف تجلی خود به صورت مسیح و روح القدس ظاهر شد و مسیح خود خداست در مرحله نازل‌تری و روح القدس نیز خداست در مرتبه دیگری.

فرقه‌ای که معتقد است طبیعت لاهوتی عیسا^(ع) به گونه‌ای با طبیعت ناسوتی او درآمیخته و یکی شده است پیروان ظهورند. سیریل اسکندرانی رییس منوفیزیت‌ها بر این عقیده است.

یعقوب برادعی اسقف اورفا رییس فرقه یعقوبیان از سازمان‌دهندگان این بینش کلامی است. این طایفه را پیروان ظهور نامیده‌اند، زیرا قایل به الوهیت مسیح بودند. و بعضی از مفسران معتقدند قرآن کریم در آیه ۷۲ سوره مائده به این گروه اشاره دارد: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَ قَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَاؤُهُ النَّارُ وَ مَا لَظَلِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» (پویا، مواجهه قرآن با فرهنگ مسیحیت: ۱۲۷-۱۲۸).

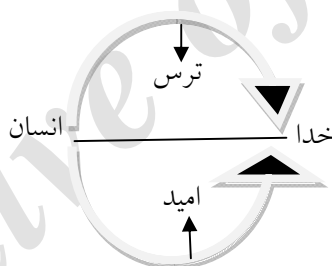
به این ترتیب قرآن کریم در ساحت معرفت بر ایجاد رابطه مبتنی بر توحید تأکید و سایر روابط را به شدت انکار می‌کند.

۲) رابطه با خدا در ساحت روان

یکی از روابط موجود میان انسان و خدا مربوط به ترس انسان از خداست. منتها باید توجه کنیم که این ترس ویژه‌ی رابطه انسان و خداست و نمی‌توان آن را با سایر انسان‌ها یا سایر موجودات یکسان دانست؛ زیرا ویژگی‌های خدا همان ویژگی‌هایی نیستند که در انسان یا موجودات ترس‌آور وجود دارد. از این جهت در آیات قرآن کریم برای بیان ترس از خدا واژگان متعدد و مختلفی به کار رفته تا نشان دهد که ترس از خدا یک وضعیت ندارد بلکه این ترس می‌تواند انواع و مراتبی داشته باشد در حالی که در ترس انسان نسبت به سایر موجودات این تنوع ملاحظه نمی‌شود. از جمله این واژه‌ها خشیت است که قرآن کریم آن را در موارد زیادی به کار برده است: «فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَاَلْتَمِمْ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (بقره / ۱۵۰)؛ تنها باید از خدا ترسید و مؤمن از ظالمان نمی‌ترسد. ترس از خدا موجب هدایت می‌شود.

خشیت در آیه یادشده ترس صرف نیست بلکه ترسی را گویند که در درون آن امید وجود دارد و اتفاقاً امید به کسی وجود دارد که ترس از اوست. حافظ این معنا را در بیتی به وضوح بیان کرده است:

چه می‌گفت که زارت بکشم می‌دیدم که نهانش نظری با من دلسوخته بود
(دیوان حافظ)



اینکه اشاره کردیم که خشیت با ترس‌های معمولی تفاوت می‌کند به این دلیل است که ترس‌های دیگر انفعالی اندوه به جای نمی‌برند ولی خشیت انسان را به اهداء (پذیرش هدایت) می‌رساند. بنابراین اگر کسی به‌طور معمول از چیزی بترسد نمی‌تواند دست به کار بزند و در مراحل اولیه ممکن است در اثر ترس فرار کند اما اگر بر شدت ترس افزوده شود حتا قادر به فرار هم نخواهد بود. اینجاست که در اثر ترس همه قوای او از کار خواهند افتاد اما در خشیت نه‌تنها چنین اتفاقی نمی‌افتد بلکه همه قوا فعال می‌شوند تا فرد ترسان را به مرزهای هدایت برسانند.

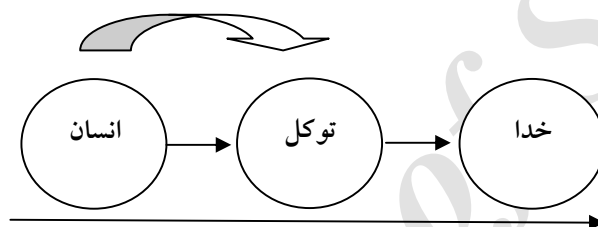
توکل به خدا

از جمله روابط انسان با خدا در ساحت روان، توکل انسان به خداست که در آیات زیادی مورد توجه قرار گرفته است: «إِنْ يَنْصُرْكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَ إِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرْكُمْ مِّنْ بَعْدِهِ وَ

عَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ^۱ (آل عمران / ۱۶۰)». ظاهراً توکل در قرآن کریم به این معناست که انسان در جایی که قرار باشد به موجود دیگری اعتماد کند، آن موجود باید منحصر به خدا باشد و در کنار او هیچ موجود دیگری مدنظر قرار نگیرد: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ^۲ (توبه / ۱۲۹)».

«قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ^۳ (زمر / ۳۸)».

جمله "وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ" که در پایان این آیه آمده بیان‌کننده رابطه پیامبران با خدا در ساحت روان است و در عین حال آنان این توکل را بر پیروان خود نیز الزام می‌کنند بلکه هر کس که بشر است باید به خدا توکل کند؛ زیرا بدون توکل به او، کارهای آنان سامان نمی‌یابد و حتا حیاتشان نیز استمرار پیدا نمی‌کند.



فرایند سامان‌یابی امور

رابطه وحیانی انسان و خدا. یکی از مهم‌ترین اصناف رابطه انسان و خدا رابطه وحیانی است. این رابطه، رابطه عام نیست و درجه عالی آن منحصر به پیامبران است و سایر انسان‌ها نه تنها از آن آگاه نیستند بلکه حتا از کیفیت آن نیز بی‌خبرند. با وجود این یکی از متعالی‌ترین رابطه‌های انسان با خدا همین رابطه است. خود قرآن کریم بیان کرده است که قرآن به سوی پیامبر نازل شده تا آن را برای مردم توضیح دهد: «بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (نحل / ۴۴)»؛ تا مردم بتوانند به معنای این کتاب دست یابند و بتوانند آن را درک کرده و در زندگی به کار بگیرند.

این جمله متعلق به مقدری است که مضمون آیه قبلی که می‌فرمود "وَمَا أَرْسَلْنَا" به آن دلالت می‌کند، و تقدیر کلام چنین است: "ارسلناهم بالبینات و الزبر" یعنی انبیاء را با بینات و زیر فرستادیم که آنها عبارتند از ادله روشن و دلالت‌کننده بر حقانیت رسالت و کتاب‌های نازل بر ایشان.

۱. اگر خداوند شما را یاری کند، هیچ کس بر شما پیروز نخواهد شد، و اگر دست از یاری شما بردارد، کیست که بعد از او شما را یاری کند، و مؤمنان باید تنها بر ذات خدا توکل کنند.

۲. اگر آنها روی از حق برگردانند، (نگران نباش و) بگو: خداوند برای من کافی است (چرا که او بر هر چیزی تواناست)، همان خداوندی که هیچ معبودی جز او نیست، من تنها بر چنین معبودی تکیه دارم و به او دل بسته‌ام و کارهایم را به او واگذارده‌ام و او پروردگار عرش بزرگ است.

۳. بگو: آیا هیچ درباری معبودانی که غیر از خدا می‌خوانید، اندیشه می‌کنید که اگر خدا زیانی برای من بخواهد، آیا آنها می‌توانند گزند او را برطرف سازند؟ و آیا اگر رحمتی برای من بخواهد، آیا آنها می‌توانند جلو رحمت خدا را بگیرند؟! بگو: خدا مرا کافی است و همه‌ی متوکلان تنها بر او توکل می‌کنند.

بیان مطلب این است که عنایت در آیه قبلی به این بود که بفهماند رسولان، تنها و تنها بشر عادیند، پس، از بیان این حقیقت گویا در ذهن شنونده این شبهه خلجان می‌کند که اگر بشر عادی هستند پس به چه چیز فرستاده شده‌اند؟ از این سؤال جواب داده شد (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۳۷۶-۳۷۷)؛ و بعضی از مفسرین گفته‌اند: بر بینات و زبر، بینات برای اثبات رسالتشان و زبر برای حفظ تعلیماتشان (الآلوسی البغدادی، روح المعانی، ج ۱۴: ۵۲۲).

شک نیست در اینکه تنزیل کتاب بر مردم و انزال ذکر بر رسول خدا^(ص) به یک معنا بوده و آن عبارت است از فرورستادن آن بر مردم، برای اینکه مردم از آن اخذ نموده و عمل کنند، هم چنان که فرموده «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا (نساء / ۱۷۴)» و نیز فرموده: «لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (انبیاء / ۱۰)».

بنابراین، خلاصه معنا این می‌شود که مقصود از فرو فرستادن کتاب، برای همه بشر بود و در این کار تو و همه افراد بشر یکسان هستید و اگر شخص تو را مورد خطاب قرار دادیم برای این نبود که قدرت غیبی و اراده تکوینی الهی را بر تو تحمیل نموده و تو را بر آنان و بر هر چیز مسلط کنیم بلکه برای دو چیز بود:

اول اینکه: آنچه که تدریجا برای مردم نازل می‌شود برای ایشان بیان کن، چون معارف الهی بدون واسطه به مردم نمی‌رسد، و ناگزیر باید کسی از میان ایشان به این منظور منصوب گردد و این همان غرض از رسالت است که عبارت است از تحمل وحی و سپس مأموریت بر ابلاغ و تعلیم و بیان آن.

دوم اینکه: مردم در باره تو تفکر نموده بینا شوند و بفهمند آنچه را که آورده‌ای حق بوده و از ناحیه خدای تعالی است، زیرا اوضاع محیط و حوادث و احوالی که از اول زندگی بر تو احاطه نموده، از دوران یتیمی و دوران سکوت و خمودی و حرمان از تعلیمات و کتابت و دوران نداشتن مربی صالح و فقر و گیر کردن در میان قومی جاهل و پست، و تهی دست از مزایای تمدن و فضائل انسانیت، همه اینها اسبابی بودند که بطور قاطع نمی‌گذاشتند تو از چشمه زلال کمال قطره‌ای بنوشی و از رشته سعادت سرنخی به دست بیاوری، لیکن خدای سبحان بسویت ذکری فرستاد تا با آن بر جن و انس تحدی کنی، کتابی فرستاد که بهترین و ما فوق تمامی کتب آسمانی و بیان هر چیز و هدایت و رحمت و برهان و نور مبین است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۳۷۷-۳۷۸).

قرآن کریم به گفته خودش دو بار نازل شده و یکی از لطایف قرآن تعبیری است که در آیه "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ" و در "مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" به کار رفته و فعل "نزل" را تکرار کرده، ولی یکی را از باب افعال آورده، که دلالت بر نزول یکجا و یک مرتبه می‌کند و دیگری را از باب تفعیل که تدریج را می‌رساند و شاید وجه اینکه اینطور آورده این باشد که در جمله "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ" عنایت به نازل کردن قرآن به رسول خدا^(ص) است و بس و هیچ عنایتی به خصوصیات مربوط به انزال (از حیث دفعی و تدریجی) ندارد، و به همین جهت (قرآن) ذکر را یکپارچه تصور نموده و از نزول آن از ناحیه خدا به کلمه "انزال" تعبیر فرموده است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۳۷۹). این نوع نزول از چند جهت قابل توجه است: یکی از نقطه نظر روان‌شناختی؛ به این صورت که وقتی کتابی به تدریج نازل شود در مخاطب به نحو نیکو اثر می‌گذارد و درعین حال مخاطب هم می‌تواند آن را نیک یاد بگیرد و هم به کار بندد. از نقطه نظر فهم کلی و به دست آوردن دورنمای کلی

هم اثرگذار است؛ به این معنا که مخاطبان به سهولت می‌توانند کل قرآن را که در طی ۲۳ سال به تدریج نازل شده، به‌طور کامل بنگرند و در سایه آن آیات قرآن را با توجه به این کلیت بسنجند و ارزیابی کنند.

قرآن کریم هدف از انزال قرآن کریم و رسالت پیامبر^(ص) را برخوردار از حیات معنوی می‌داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُخْشَرُونَ (انفال / ۲۴)».

برخی از مفسران جمله «لِما يُحْيِيكُمْ» را به حیات اخروی تفسیر کرده‌اند و گفته‌اند که اجابت دعوت پیامبر از انسان‌ها باعث می‌شود تا آنان وارث حیات ابدی در بهشت جاودان باشند به‌واسطه اعمالی که انجام داده‌اند مانند جهاد (الآلوسی البغدادی، روح‌المعانی، ج ۹: ۲۵۱).

در آیه فوق چند نکته مهم درباره قلب بیان شده است: (۱) خطاب این آیه انسان‌های مؤمن و محل ایمان قلب انسان است؛ (۲) از انسان‌ها طلب اجابت شده و به تبع آن نقطه عزیمت اجابت انسان نسبت به دعوت خدا و رسول، قلب اوست؛ (۳) اگر کسی بتواند با قلبش خدا و رسولش را اجابت کند حیات دوباره خواهد یافت. اینکه حیات دوباره گفته‌ایم برای آن است که این آیه خطاب به حیات‌مندان طبیعی است که با اجابت پیام خدا و پیامبر از حیات دوم، حیات معنوی هم برخوردار می‌شوند؛ (۴) نقطه‌ی دیگری که مورد توجه قرار گرفته، سکنا گزیدن خدا میان خود آدمی و قلب اوست. اینکه خدا میان خود آدمی و قلب او فاصله گذاشته در آیات مختلف قرآن مورد تأکید قرار گرفته؛ به این صورت که مراد از خود، وجود طبیعی او و مراد از قلب او جایی است که می‌توان خدا را به میهمانی و سکنا گزیدن در او دعوت کرد؛ (۵) آخرین نقطه این است که همه انسان‌ها در خداوند حشر و جمع خواهند شد و گریزگاهی جز او ندارند. در واقع این آیه اشاره می‌کند که وقتی به اضطرار اینگونه خواهد شد، به اختیار نیز چنین کنید تا حیات دوباره بیابید.

ایمان و رابطه با خدا

از جمله مباحثی که در رابطه انسان با خدا مطرح است و همه ساحت‌های وجودی او را دربرمی‌گیرد مسأله ایمان است. آیات زیادی درباره‌ی ایمان آمده و بسامد آن نیز در قرآن بسیار است. بسیاری از آیات با جمله‌ی «وَالَّذِينَ آمَنُوا (نساء / ۱۲۲)» در قرآن ذکر شده‌اند.

یکی از مباحث مهم درباره ایمان خاستگاه آن است؛ اینکه مبدأ و منشأ آن قلب (روان) است یا عقل و معرفت؟ درباره ایمان این پرسش می‌تواند طرح شود که آیا مربوط به ساحت معرفت است یا روان؟ در واقع می‌توان برای ایمان دو مبدأ در نظر گرفت مه یکی عقل و دیگری قلب است. اما از آنجا که قرآن کریم تحقق ایمان را در قلب انسان می‌داند به نظر می‌رسد که به ساحت روان مربوط باشد هر چند که قلب در قرآن کریم هم مرکز احساسات، عواطف و هیجانات است و هم محل اندیشه؛ اما در عین حال کاربرد اول هم رایج‌تر و هم بسامد آن به مراتب بیشتر از کاربرد آن در حوزه معرفت و عقلانیت است. از این جهت به نظر می‌رسد ایمان به ساحت روان مربوط است تا ساحت معرفت. اگر در ایمان باوری هم باشد باور حاصل از احساس، عاطفه و هیجان است؛ بنابراین از آن جهت که ایمان ساحت‌های مختلف انسان را درگیر

می‌کند لذا در این قسمت آورده‌ایم. برخی از مفسران ایمان را به تصدیق خدا، پیامبرش و اقرار به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر^(ص) تفسیر کرده‌اند (الطبری، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۴: ۲۵۵).

با وجود آنکه خاستگاه ایمان ساحت‌های معرفت و روان/ قلب در نظر گرفته شده، در قرآن کریم ایمان همواره هم‌نشین و همراه عمل است. از این جهت ناچاریم نسبت میان این مفهوم را مورد بررسی قرار دهیم.

بنا بر نظر علامه طباطبایی قرآن عمل صالح را از نتایج ایمان می‌داند و همین امر مؤمنان را از کسانی که ایمان نیاورده‌اند متمایز می‌سازد. علامه در این زمینه چنین نوشته است: خدای سبحان بعد از بیان عاقبت حال فریب‌خوردگان شیطان، حال کسانی را بیان کرد که در مقابل آن طایفه قرار دارند؛ یعنی مؤمنانی که از فریب شیطان برحذر هستند و منظورش از بیان حال طرف مقابل فریب‌خوردگان این بود که بیان خود نسبت به فریب‌خوردگان را تکمیل کند، لذا فرمود: «وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ...» (نساء / ۱۲۲)، و در این آیات التفاتی از سیاق متکلم مع‌الغیر "تَوَلَّهِ - نُصِّلِهِ" به سیاق غیبت "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ - لَعَنَهُ اللَّهُ - مِنْ دُونِ اللَّهِ" به کار رفته، روشن‌تر بگویم در اول خدای تعالی می‌فرمود: "ما او را چنین و چنان می‌کنیم" و در وسط خود را غایب فرض کرده می‌فرماید: "خدای تعالی چنین و چنان می‌کند" و در این التفات دو نکته در نظر بوده: یکی اینکه آنجا که مقام اقتضا دارد به عظمت خدای تعالی اشاره‌ای بشود، در آنجا به جای ضمیر "ما چنین و چنان می‌کنیم" اسم جلاله "اللَّهُ تعالی" را بیاورد، همین که این غرض تأمین شد، دوباره به سیاق اول که سیاق اصلی بود برگردد، هم‌چنانکه در این آیات دوباره به سیاق اصلی برگشته، می‌فرماید: "سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ"، نکته دوم اشاره به قرب حضور خدای تعالی و محجوب نبودنش از وضع بندگان اشاره می‌کند که معنای ولی مؤمنان هم همین است (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۱۳۹).

در جای دیگر قرآن کریم آمده است: «وَ عَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...» (مائده / ۹). در برابر عملی که بندگان خدا انجام می‌دهند خدا نیز با برخی از اعمال خود به آنان پاسخ می‌دهد؛ گاه این پاسخ در قالب گفتار است و گاه در قالب کردار؛ مثلاً خدا به اهل عمل صالح وعده بهشت می‌دهد که در آیه یاد شده بدان اشاره شده است. ایمان و عمل صالح باید با یکدیگر ملازم باشند.

به نظر علامه طباطبایی جمله دوم یعنی جمله "لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ" انشای وعده است که قبلاً یعنی در اول آیه داده، و فرموده بود: «وَ عَدَّ اللَّهُ...» به طوری که دیگران نیز گفته‌اند و این تعبیر مؤکدتر از آن است، می‌فرمود: «وَ عَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْرًا عَظِيمًا (فتح / ۲۹)»، البته این مؤکدتر بودن به خاطر آن نیست که در آیه مورد بحث جمله مورد گفتگو خبر بعد از خبر است (تفسیر المنار، ج ۶: ۲۷۵)، نه، این اشتباهی است که بعضی کرده‌اند، بلکه به خاطر این است که تصریح دارد به انشای وعده، نه چون آیه سوره فتح که ضمناً بر آن دلالت دارد (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۳۸۷).

از جمله مصادیق عمل، انفاق در راه خداست: «وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (بقره / ۱۹۵)». در راه خدا، انفاق (بذل مال) باید

۱. آیات قبل جهاد با مشرکان است؛ پس راه خدا جهاد با مشرکان است.

کرد. انفاق نباید به حدی باشد که انسان را به هلاکت بیاندازد؛ یعنی نیروها و قدرت های خود را از دست بدهد. خداوند نیکوکاران (کسانی که خدمت و احسان به دیگران می کنند و از حقوق آنها دفاع می کنند) را دوست دارد.

یکی از واژگان کلیدی در آیه بالا، انفاق است. انفاق به معنای خارج کردن چیزی از مالکیت آدمی است. اگر این خارج کردن، به هلاکت آن فردی که به سوی او خارج می شود، منجر شود به آن انفاق نمی گویند (الطبرسی، مجمع البیان، ج ۲: ۳۴)؛ و القا نیز انداختن چیزی از بالا به پایین است (الطبرسی، مجمع البیان، ج ۲: ۳۴). در حقیقت آیه یاد شده انفاق را در معنای عام به کار برده و شامل مصرف مال در انواع امور خیریه می شود.

خداوند در این آیه دستور می دهد که مؤمنان باید برای اقامه جنگ در راه خدا مال خود را انفاق کنند و پاسخ از اینکه چرا انفاق را مفید کرد به قید «در راه خدا»، همان پاسخی است که اول آیات در تقیید قتال به قید «در راه خدا» گفتیم، و حرف "با" در جمله: "بایدیکم" زیادی است، که تنها خاصیت تاکید را دارد و معنا چنین می شود: "دست خود به تهلکه نیفکنید" و این تعبیر کنایه است از اینکه مسلمان نباید نیرو و استطاعت خود را هدر دهند، چون کلمه "دست" به معنای مظهر قدرت و قوت است، بعضی هم گفته اند: حرف باء، زائد نیست، بلکه با سببیت است، و مفعول "لا تلقوا" حذف شده، معنایش «لا تلقوا انفسکم بایدی انفسکم الی التهلهکة»، یعنی خود را به دست خود به هلاکت نیفکنید» می باشد و تهلکه به معنای هلاکت است و هلاکت به معنای آن مسیری است که انسان نمی تواند بفهمد کجاست، و آن مسیری که نداند به کجا منتهی می شود، و کلمه تهلکه بر وزن تفعله با ضمه عین است و در لغت عرب هیچ مصدر دیگری به این وزن وجود ندارد. آیه شریفه مطلق است و در نتیجه نهی در آن نهی از تمامی رفتارهای افراطی و تفریطی است که یکی از مصادیق آن بخل ورزیدن و امساک از انفاق مال در هنگام جنگ است که این بخل ورزیدن باعث بطلان نیرو و از بین رفتن قدرت است که باعث غلبه دشمن بر آنان می شود، همچنان که اسراف در انفاق و از بین بردن همه اموال باعث فقر و مسکنت و در نتیجه انحطاط حیات و بطلان مروت می شود.

بیضاوی در شأن نزول این آیه روایتی را نقل کرده که می تواند در فهم معنای آن مؤثر باشد؛ به این صورت که ابویوب انصاری نقل می کند که وقتی اسلام عزت یافت و پیروانش زیاد شدند ما نزد خانواده و اموالمان برگشتیم تا در آنها سکنا گزینیم و به اصلاح امورمان پردازیم. در همین زمان بود که این آیه نازل شد و ما را از امساک و دوستی مال برحذر داشت که اگر چنین کنیم به هلاک جاودانه دچار خواهیم شد. از این جهت گفته شده که بخل به هلاکت می انجامد (البیضاوی، تفسیر البیضاوی، ج ۱: ۱۲۹).

در برخی از منابع تفسیری مراد از تحسین، متصدقین (صدقه دهندگان) دانسته شده است (البحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱: ۴۲۰).

از نظر قرآن کریم رابطه انسان با خدا رابطه‌ی دوطرفه است؛ به این معنا که با برقراری از سوی انسان خداوند به این رابطه ترتیب اثر می دهد و به تناسب نوع رابطه واکنشی نشان می دهد؛ مثلاً اگر بنده اقدام به یاری خدا کند او هم بنده را یاری می کند: «إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد/۷).

موانع سلبی ایمان

اگر ایمان را امری مربوط به ساحت روان بدانیم در قرآن کریم دو دسته آیه در این زمینه وجود دارد که یک دسته از آنها جنبه‌ی ایجابی دارد؛ به این معنا که مؤمن باید به این جنبه توجه داشته و ویژگی‌هایی را در خود محقق سازد و یا دست به انجام اعمالی بزند اما برخی دیگر از آیات جنبه‌ی سلبی دارند؛ یعنی بر مؤمن لازم است که ویژگی‌ها و اعمال یاد شده را از خود دور سازد و برای صیانت از ایمان خویش پاره‌ای اعمال را انجام ندهد. یکی از این جنبه‌های سلبی کفر نورزیدن به ایمان است که اگر چنین کاری انجام دهد اعمال او تباه خواهند شد: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» (مائده / ۵)؛ هر که به ایمان کفر ورزد، قطعاً عملش (در ارتباط با خود) نابود است.

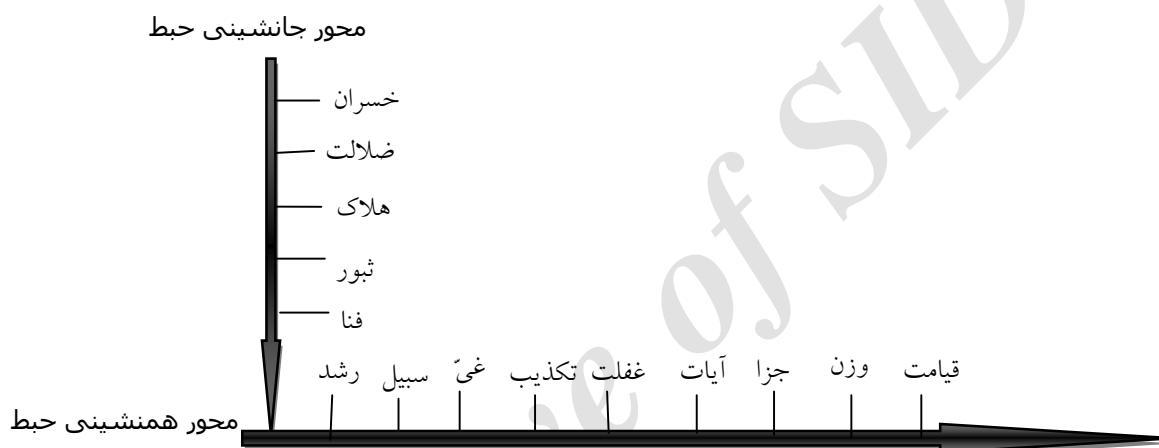
کلمه "کفر" در اصل به معنای پوشاندن و در تحقق معنای کفر این معنا شرط است که معنای ثابتی که پرده روی آن بیفتد وجود داشته باشد، همانطور که کلمه حجاب در جایی مفهوم پیدا می‌کند که چیز ثابت و پیدایی باشد تا با افتادن حجاب بر روی آن ناپیدا شود، پس معنای کفر هم وقتی تحقق می‌یابد که چیز ثابت و هویدایی باشد که کافر آن را بپوشاند و این معنا در کفران به نعمت‌های خدا و کفر به آیات او و کفر به خدا و رسولش و کفر به روز جزا وجود دارد؛ پس اینکه در آیه بالا کلمه "کفر" درباره ایمان به کار رفته به این معناست که باید ایمان ثابتی وجود داشته باشد تا کفر آن را بپوشاند و به طور مسلم منظور از ایمان معنای مصدری آن - باور کردن - نیست، بلکه منظور معنای اسم مصدری است که همان اثر حاصل و صفت ثابت در قلب مؤمن است؛ یعنی اعتقادات حقیقی که منشأ اعمال صالح می‌شوند، پس برگشت معنای کفر به ایمان به این است که آدمی به آنچه که می‌داند حق است عمل نکند، مثلاً مشرکان را دوست بدارد و با آنان اختلاط و در اعمال آنان شرکت کند، با اینکه علم به حقانیت اسلام دارد و نیز مثل اینکه نماز و روزه و زکات و حج و سایر ارکان اسلام را ترک کند، با اینکه یقین به ثبوت آنها و رکن دین بودن آنها دارد (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۳۳۱-۳۳۲). پس کفر به ایمان نیز در مورد کسی صادق است که همواره عمل به مقتضای ایمان خود را ترک کند، و همیشه و به طور دایم برخلاف علم خود عمل نماید اما کسی که در زندگی‌اش یک بار و دو بار حق را می‌پوشاند، و برخلاف علم و ایمانش عمل می‌کند، به چنین کسی نمی‌گویند به ایمانش کفر ورزیده، بلکه می‌گویند او مرتکب فسقی شده است.

این را بدان جهت گفتیم تا روشن شود که مراد از جمله: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ» کسانی هستند که بر پوشاندن حق و علم و ایمان خویش مداومت دارند، هر چند که در جمله مورد بحث مطلب با مثل "یکفر" تعبیر شده، که حدوث را می‌رساند، نه ثبوت و دوام را، نه با وصف (که ثبوت و دوام را می‌فهماند)، بنابراین کسی که پیروی نمی‌کند آنچه را که حق بودنش به نظر وی محقق شده، و عمل نمی‌کند به آنچه برایش ثابت شده که از ارکان دین است، او کافر به ایمان است، و هر عمل صالحی که بکند حبط و بی‌پاداش خواهد بود، هم‌چنان که در آیه مورد بحث فرمود: «فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۳۳۲). مفاد آیه‌ی یاد شده در آیه‌ی زیر نیز مورد توجه قرار گرفته و می‌توان با آیه زیر واژگان اصلی آیه ۵ سوره مائده را معنا کرد. درحقیقت مفاهیم جانشین آیه زیر واژگان کلیدی آیه قبلی را توضیح می‌دهند؛ بنابراین آیه شریفه مورد بحث درست همان را افاده می‌کند که آیه زیر آن را می‌فهماند: «وَإِنْ يَرَوْا سَيِّئَ الرَّشِدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَيِّئًا، وَإِنْ يَرَوْا سَيِّئَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَيِّئًا، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا

بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ، وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الْآخِرَةِ حَيِّطُوا بِأَعْمَالِهِمْ، هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (اعراف / ۱۴۷)».

در آیه بالا حبط اعمال با واژگان رشد، سبیل، غی، تکذیب، غفلت، آیات و جزا همنشین شده و اینها نشان می‌دهند که اگر کسی به جای رشد، راه غی (گمراهی) را در پیش بگیرد و آیات خدا را تکذیب کند و از آنها غفلت ورزد به ایمان کفر ورزیده و در نهایت براساس کفرورزی اش پاداش داده می‌شود و در اثر اینها عمل او حبط می‌شد.

باز نظیر آیه مورد بحث آیه زیر است که می‌فرماید: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا، أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ فَحَيِّطُوا بِأَعْمَالِهِمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا (کهف / ۱۰۵)» براساس آیه قبلی و این آیه می‌توان نمودار مفاهیم جانشین و همنشین واژه حبط را به قرار زیر بیان کرد:



یکی دیگر از جنبه‌های سلبی مربوط به ایمان، عدم هماهنگی میان ساحت‌های وجودی مربوط به ایمان است و باز لازم است که مؤمن خود را از این حالت نیز دور سازد. در اصطلاح اخلاقی به این حالت صداقت گفته می‌شود؛ به این معنا که مؤمن به کسی نمی‌گویند که ساحت درونی و بیرونی او همدیگر را تأیید و تصدیق نکند بلکه مؤمن به کسی گویند که ساحت‌های بینش، گرایش و کنش او یکدیگر را تأیید کنند. قرآن کریم به جنبه‌ای از عدم صداقت اشاره می‌کند و آن عدم هماهنگی میان قلب و زبان است. در نتیجه از مؤمنان می‌خواهد تا این ناهماهنگی را برطرف سازند: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلْدُّ الْخِصَامِ (بقره / ۲۰۴)». قلب و زبان مؤمن بر یک چیز گواهی می‌دهند (ظاهر و باطن مؤمن یکی است). قلب و زبان مؤمن هر دو از حق و حقیقت سخن می‌گویند.

برخی از مفسران نقل می‌کنند که این آیه ابتدا درباره فرد خاصی نازل شد؛ اما بعدها کاربرد آن عمومیت یافت (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱: ۳۵۸).

در این آیه تنافی شدید میان دو ساحت گفتار و روان مطرح شده است. یکی از بدترین انواع عدم صداقت مربوط به ناهماهنگی میان دو ساحت یادشده است؛ زیرا در این ناهماهنگی افراد سخت گمراه می‌شوند؛ از این جهت چنین رفتار

ناهماهنگی در دیدگاه قرآن کریم به شدت موردسرزنش قرار گرفته و چنین کاری درست در معنای دشمنی با خدا به کار رفته است. بررسی واژگان آیه یادشده می‌تواند این دشمنی را بیشتر آشکار کند.

کلمه اعجاب به معنای خرسند و شیفته کردن است و جمله: "فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" متعلق است به جمله: «يعجبك» و معنای مجموع آیه چنین می‌شود: «خرسندی و مسرت در دنیا از این جهت که دنیاست و نوعی زندگی است منشأش ظاهربینی و حکم کردن بر طبق ظاهر است و اما باطن و سریره در زیر پرده و پشت حجاب نهان است، انسان تا زمانی که بستگی و تعلق به حیات دنیا دارد، نمی‌تواند حقایق پشت پرده را ببیند و درک کند، مگر اینکه از طریق تفکر در آثار مختصری از امر باطن را کشف کند» و به همین مناسبت است که دنبالش فرموده: "وَ يُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ...". و معنای مجموع کلام این است که بعضی از مردمند که وقتی با تو سخن می‌گویند، طوری وانمود می‌کنند که افرادی حق‌پرستند، جانب حق را رعایت می‌کنند و به صلاح خلق عنایت دارند و پیشرفت دین و امت را می‌خواهند، درحالی که دشمن‌ترین مردم نسبت به حقند و دشمنی‌شان با حق از هر دشمن دیگر شدیدتر است.

کلمه «ألد» أفعال تفضیل از ماده (ل-د-د) است؛ لد و لدود، هر دو به معنای شدت دشمنی و کلمه خصام جمع خصم است، مانند صعب که جمعش صعاب و کعب که جمعش کعاب است؛ بعضی هم گفته‌اند: خصام مصدر است و جمله ألد الخصام به معنای اشد خصومه می‌باشد.

قرآن کریم آدمیان را به فعال کردن ساحت‌های وجودی‌شان دعوت می‌کند و از آنان می‌خواهد که با عنایت به این ساحت‌ها به جهان هستی بنگرند و آنگاه درباره ایمان یا عدم ایمان تصمیم بگیرند. از نظر قرآن کسانی که به عیان شاهد مرگ و تولد دیگران هستند نمی‌توانند به مرز کفر پا بگذارند بلکه آنچه با دریافت‌ها سازگاری دارد ایمان است نه کفر. از این رو در مواجهه با کافران با شگفتی سخن می‌گوید؛ زیرا اینان به دیده عمیق به مرگ و حیات آدمیان نمی‌نگرند: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (بقره / ۲۸)»؛ انسان ابتدا مرده بود و خداوند او را زنده کرد؛ سپس او را می‌میراند و باز زنده می‌کند و سپس به سوی او بازگردانده می‌شود.

متعلقات ایمان

به‌رغم آنکه قرآن کریم در موارد قابل ملاحظه‌ای از تظاهرات روان آدمی انتقاد می‌کند اما درعین حال از حالتی هم سخن می‌گوید که هم رضایت خدا را دربردارد و هم آرامش بنده را و آن چیزی جز ایمان نیست. به نظر می‌رسد که این ایمان در ساحت روان رخ می‌دهد هرچند که برخی از زمینه‌ها، عوامل و مؤلفه‌های آن به ساحت معرفت مربوط است اما جالب اینکه قلب در متون دینی از جمله قرآن به قوه‌ای گفته می‌شود که در عین اینکه واجد احساسات، عواطف و هیجانات است، درعین حال تا حدی از توانایی عقل هم برخوردار است. از این جهت خود قلب بی‌آنکه به سایر قوا نیاز داشته باشد جنبه‌ی معرفتی ایمان را خودش فراهم می‌کند. به‌هر حال جایگاه اصلی ایمان روان آدمی است.

ایمان در قرآن کریم از بسامد بسیار بالایی برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که کمتر واژه‌ای را می‌توان با آن مقایسه کرد. در برخی از آیات به مصادیق و متعلقات آن هم اشاراتی شده که به بررسی برخی از آنها می‌پردازیم: «وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ

بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (انعام / ۹۲)». در این آیه به برخی از متعلقات ایمان از قبیل ایمان به آخرت و ایمان به قرآن اشاره و بیان شده است که راه توجه به اینها و صیانت از آنها آن است که مؤمنان از نمازشان حفاظت کنند. از این جهت بر محافظت (اهتمام و مراقبت) بر نماز تأکید شده است.

جمله "وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ..." به منزله تفریع برای اوصافی است که خدای سبحان برای قرآن کریم برشمرده. گویا خواسته است بفرماید: بعد از آنکه ثابت شد کتاب مبارک و مصدقی که ما نازلش کرده‌ایم کتابی است که به منظور انذار اهل زمین نازل شده پس کسانی که به نشأت آخرت ایمان دارند به این کتاب نیز ایمان خواهند آورد؛ زیرا این کتاب منظور و ایده‌آل آخرتی آنان را که همان ایمنی دایمی است تأمین می‌کند و آنان را از عذاب دایمی می‌ترساند. سپس خدای تعالی خصوصی‌ترین اوصاف این مؤمنان را بیان نموده و آن این است که: در امر نماز و عباداتی که در آن خدای را ذکر می‌کنند محافظت و مراقبت دارند. و این صفت همان است که در "سوره مؤمنون" در خاتمه صفات مؤمنین ذکر کرده و فرموده: «وَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (مؤمنون / ۹)».

و از اینکه در همان سوره اولین صفت مؤمنان را خشوع دانسته و فرموده: «الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (مؤمنون / ۲)» استفاده می‌شود که مراد از محافظت هم در آن سوره و هم در این آیه همان خشوع در نماز و تذلل و تاثیر باطنی از عظمت پروردگار در موقع ایستادن در مقام عبودیت او است، لیکن دیگر مفسران محافظت را به مراقبت در اوقات نماز تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، المیزان، ج ۷: ۳۸۹). برخی دیگر گفته‌اند که مراد از محافظت از نماز این است که این دسته از مؤمنان نمازشان را در اوقات خاص آنها اقامه می‌کنند و در خواندن رکوع و سجده و رعایت فرایض نماز هیچ‌گونه کوتاهی نمی‌کنند (الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۴: ۲۰۱).

نقطه بسیار مهمی که در حوزه ایمان باید طرح شود اینکه قرآن برای مؤمنان چند نکته را به‌عنوان متعلقات و شرایط و مؤلفه‌های اساسی ایمان یادآوری می‌کند که عبارتند از: ۱) ایمان به غیب. از آنجا که عقل انسان راهی برای درک و فهم غیب ندارد و نه می‌تواند جزئیات آن را ثابت و یا انکار نماید لذا تنها راهی که برای او باقی می‌ماند ایمان است و بس؛ به این معنا که در این موضوع به پیام پیامبر^(ص) اعتماد کند. البته آغاز این امر با ایمان است اما در ادامه می‌تواند با بهره‌گیری از تجارب مختلف ایمان را با یقین همراه سازد و در این راه عقل را نیز با خود همراه سازد؛ درست همان کاری که اهل عرفان انجام می‌دهند؛ ۲) اقامه نماز. قرآن کریم ایمان را به حوزه روان محدود نمی‌سازد بلکه علاوه بر آن از ساحت عمل نیز سخن گفته و از نماز به‌عنوان بارزترین متعلق عمل انسان مؤمن سخن به میان آورده؛ زیرا نماز نماینده کامل همه‌ی اعمال دینی انسان مسلمان است. اما باید دقت کرد که قرآن از خواندن نماز سخن نگفته بلکه سخن قرآن مربوط به اقامه‌ی نماز است نه خواندن آن. معلوم می‌شود که اگر انسان به درجه ایمان برسد نماز اقامه می‌کند و این اقامه ایمان وی را نیز تقویت می‌کند اما ممکن است آدمی نماز بخواند و البته اثری به ایمان وی نداشته باشد؛ ۳) انفاق کردن. انفاق به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های عملی ایمان شامل دو بخش مادی و معنوی می‌شود. مثلاً دادن مال به فقیری از جمله انفاق‌های مادی به‌شمار می‌آید در حالی که ترویج علم و دانش به‌عنوان انفاق معنوی به‌شمار می‌آید. در برخی موارد انفاق علم و آگاهی از انفاق مال نیز مهم‌تر است. مثلاً امید بخشیدن به فرد ناامید به مراتب از دادن مال زیاد بهتر است؛ زیرا بیداری عقلی باعث حفظ و کسب اموال مختلف می‌شود؛ ۴) ایمان به آنچه خدا نازل کرده است. آنچه بر مؤمنان نازل شده دو دسته‌اند که یک دسته از آنها مربوط به

پیامبران پیشین و دسته دیگر مربوط به آن چیزی است که خدا به پیامبر آخرالزمان یعنی پیامبر اسلام نازل کرده است؛ (۵) ایمان یقینی به آخرت. قرآن ایمان به آخرت را از جمله مصادیقی می‌داند که انسان می‌تواند ایمان را به درجه یقین برساند. معلوم می‌شود که از نظر قرآن مؤمنان می‌توانند به ایمان یقینی به آخرت برسند. این یقین از راه تجارب و احوال دینی حاصل می‌شود (نک: بقره / ۲-۴).

حال اگر کسی به این درجات از ایمان برسد، چنین فردی هدایت شده و به فلاح و رستگاری رسیده است (بقره / ۵). در مقابل اینان، کسانی قرار دارند که از چنین ایمانی برخوردار نبوده بلکه حتا انذار و ترساندن پیامبران نیز تأثیری در روحیاتشان نمی‌گذارد؛ زیرا به واسطه اعمالی که انجام داده‌اند خدا بر دل‌هایشان مهر زده است و چشم‌انتظار عذاب الیم و دردناکی هستند. البته در میان اینان کسانی هستند که ادعای ایمان می‌کنند ولی در حقیقت از ایمان برخوردار و بهره‌مند نیستند بلکه تنها ادعای ایمان را دارند. اینان کسانی‌اند که درصدد فریب دادن خدا هستند درحالی‌که خود را خدعه می‌زنند و در خداشناسی‌شان دچار اشتباه و خطایی عظیم‌اند؛ زیرا خدا موجودی است که مشمول خدعه نمی‌گردد (بقره / ۶-۹)؛ البته قرآن کریم چنین افرادی را بیمارانی می‌داند که به واسطه خودبیبگانگی‌شان هرگز درصدد برنمی‌آیند که به رفع بیماری‌شان بپردازند بلکه با رفتارهای خود زمینه‌ای را فراهم می‌سازند که خدا آنان را در بیماری‌شان تثبیت کند بلکه بر بیماری‌شان نیز افزوده شود (بقره / ۱۰).

آثار ایمان

پیش‌تر اشاره کردیم که ایمان یکی از اصناف رابطه انسان با خدا در ساحت روان است. وقتی شخصی به عرصه‌ی ایمان پا می‌گذارد حالت روان‌شناختی ترس جز خشیت؛ یعنی ترس از دست دادن ایمان به‌طور کامل از او زایل می‌شود؛ برای اینکه به لحاظ روانی تکیه عظیمی می‌یابد که مانع از به‌وجود آمدن حالت ترس در روان او می‌شود. البته شناخت در ترس و عدم ترس انسان نقش اساسی دارد اما لزوماً با شناخت، حالت ترس به‌کلی زایل نمی‌شود و یا به‌وجود نمی‌آید بلکه شناخت یکی از زمینه‌ها یا عوامل پیدایش چنین حالتی است: «فَمَنْ آمَنَ وَ أَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (انعام / ۴۸)». قرآن کریم یادآور می‌شود که اگر آدمی اهل ایمان باشد نه خوفی او را تهدید می‌کند و نه حزنی، بلکه او در آرامش به سر خواهد برد. در این آیه خوف و حزن همنشین شده‌اند و چون از هر یک از آنها چیزی سلب شده می‌توان گفت که به‌رغم هم‌ردیف شدن آنها در یک محور افقی جانشین هم شده‌اند؛ در نتیجه می‌توان گفت نسبت ترادف دارند هرچند که میان آنها تفاوت وجود دارد. در تفاوت اینها می‌توان گفت که خوف حالتی است که می‌آید و لختی می‌ماند و زایل می‌شود اما حزن خوف مستمر را گویند.

درباره متعلق حزن و خوف در میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. برخی از آنان خوف را به عذاب متعلق دانسته و بر این باورند که هر کس بتواند ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد از خوف عذاب اخروی در امان خواهد بود و درعین حال می‌گویند که هر انسانی بتواند همین مراحل را طی کند ثوابی را از دست نخواهد داد تا در اثر از دست دادن آن دچار حزن گردد (البیضاوی، تفسیر البیضاوی، ج ۲: ۱۶۲).

از دیگر آثار روان‌شناختی ایمان دوستی خدا نسبت به مؤمنان است. این دوستی تنها از مشرکان سلب شده است. بنابراین اگر انسان بتواند از ربقه‌ی شرک جلی بیرون آید می‌تواند مورد محبت خدا قرار گیرد: «وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (بقره / ۱۰۵)»؛ خدا هر که را بخواهد به رحمت خویش (در ترجمه آیه آمده به نبوت) مخصوص می‌گرداند. خدا دارای فضل و بخشش بزرگ است.

چنانکه اشاره شد یکی از آثار ایمان به خدا آرامش قلبی است. این نتیجه از آنجا حاصل می‌شود که جمله "و تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ" عطف تفسیری بر جمله "آمنوا" است، و در نتیجه می‌فهماند که ایمان به خدا ملازم به اطمینان قلب به وسیله یاد خداست و این با آیه سوره انفال که می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ (انفال / ۲)» منافات ندارد؛ زیرا ترسی که در این آیه آمده ترسی نیست که با اطمینان منافات داشته باشد، بلکه حالتی است قلبی که طبعاً قبل از آمدن اطمینان عارض قلب می‌شود، همچنان که آیه «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ (زمر / ۲۳)» هم این معنا را افاده می‌کند.

توضیح اینکه هر نعمتی از ناحیه خدای سبحان نازل می‌شود و اما نعمت و عذاب و ناراحتی هر چه که باشد در حقیقت چیزی نیست که از ناحیه او نازل شده باشد، چون امر وجودی نیست، بلکه امری است عدمی، و عبارت است از افاضه نکردن خدا و امساک او از رساندن نعمت و انزال رحمت، همچنانکه آیه شریفه «مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكٍ لَهَا وَ مَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ (فاطر / ۲)» هم آن را افاده می‌کند (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۴۸۵).

وقتی مسلم شد که هیچ شری از ناحیه خدا نازل نمی‌شود، و چون ترس همیشه از شری است که ممکن است پیش بیاید، نتیجه می‌گیریم که حقیقت ترس از خدا همانا ترس آدمی از اعمال زشت خویش است که باعث می‌شود خداوند از انزال رحمت و خیر خود امساک و خودداری کند، بنا بر این هر وقت که دل آدمی به یاد خدا بیفتد اولین اثری که از خود نشان می‌دهد این است که ملتفت قصورها و تقصیرها و گناهان خود گشته، آن چنان متأثر شود که عکس العملش در جوارح، لرزه اندام باشد. دومین اثرش این است که متوجه پروردگارش می‌شود که هدف نهایی فطرت اوست، و در نتیجه خاطرش سکون یافته و بیاد او دلش آرامش می‌یابد.

اینکه قرآن بیان می‌کند که یکی از مهم‌ترین آثار ذکر خدا اطمینان و آرامش قلبی است؛ مراد از ذکر در آیات مربوطه چیست؟ صاحب مجمع‌البیان برای "ذکر" معنایی کرده که عبارتند از: ۱) حصول معنا برای نفس که در اینجا علم را ذکر می‌گویند؛ ۲) سخنی که معنای آن برای نفس حاضر باشد، به آن هم ذکر می‌گویند؛ ۳) ذکر در مواردی که متعلق آن نعمت‌های الهی باشد باعث اطمینان قلب می‌شود؛ ۴) ذکر که متعلق آن امور هشداردهنده‌اش باعث وجل در قلب آدمی می‌گردد که در شماره قلبی اهل ذکر پاداش و در دومی مکاشفات و مجازات دریافت می‌کنند (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۶: ۳۶).

البته این تفسیر با تفسیر کسی که ذکر را به معنای قرآن گرفته بهتر می‌سازد چنانکه در چند جای قرآن "ذکر" به معنای خود قرآن آمده، از آن جمله فرموده: « وَ هَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ (انبیاء / ۵۰) » و نیز فرموده: « إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ (حجر / ۹) » و امثال آن. و لیکن ظاهر این است که مقصود از ذکر، اعم از ذکر لفظی است و بلکه مقصود از آن مطلق انتقال ذهن و خطوط قلب است، چه اینکه به مشاهده آیتی و برخوردن به حجتی باشد و یا به شنیدن کلمه‌ای صورت گیرد. شاهدش این است که بعد از آنکه می‌فرماید: "الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ" به‌عنوان قاعده کلی می‌فرماید: "أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ" و این خود قاعده‌ای عمومی است که شامل همه انحاء ذکر می‌باشد، چه اینکه لفظی باشد، و چه غیر آن، و چه اینکه قرآن باشد و یا غیر قرآن (طباطبایی، المیزان، ج ۱۱: ۴۸۶).

دستیابی به آرامش در زندگی دنیوی. چنانکه اشاره شد یکی از نتایج اساسی رابطه ایمانی با خدا ورود به سلامتی و آرامش است. این آرامش در ابتدا در ساحت روان افراد مسلمان محقق می‌شود و بعد از آن وقتی جامعه اسلامی تشکیل شد این جامعه با سلامتی و آرامش پیش خواهد رفت. این نکته نشان می‌دهد که دست‌کم برخی از آثار ایمان در ساحت روان محقق می‌شوند که آرامش یکی از آنهاست: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ . . . (بقره / ۲۰۸)»؛ در آمدن به سلم (اسلام، تسلیم، اطاعت) تسلیم امر خداوند شدن.

در این آیات از جمله «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا (بقره / ۲۰۸)» تا جمله «أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ (بقره / ۲۱۴)» هفت آیه کامل است که راه تحفظ و نگهداری وحدت دینی در جامعه انسانی را بیان می‌کند و آن این است که مسلمانان داخل در سلم شوند و تنها آن سخنانی که قرآن تجویز کرده بگویند و آن طریقه عملی را که قرآن نشان داده پیش گیرند که وحدت دینی از بین نمی‌رود و سعادت دو سرای انسان‌ها رخت بر نمی‌بندد و هلاکت به سراغ هیچ قومی نمی‌رود، مگر به‌خاطر خارج شدن از سلم و تصرف در آیات خدا و جابجا کردن آنها که در امت بنی‌اسرائیل و امت‌های گذشته دیگر دیده شد و به‌زودی نظیر آن هم در این امت جریان خواهد یافت؛ ولی خدای تعالی این امت را وعده نصرت داده و فرموده: «أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ».

کلمات سلم و اسلام و تسلیم هر سه به یک معنا است و کلمه "کافه" (همگی) مانند کلمه "جمیعاً" (نک: جر، ماده کافه) تأکید را افاده می‌کند و چون خطاب به مؤمنان است، آنان مأمور شده‌اند همگی داخل در سلم شوند؛ پس در نتیجه امر در آیه، مربوط به همگی و به یک‌یک افراد جامعه است، هم بر یک‌یک افراد واجب است و هم بر جمیع که در دین خدا چون و چرا نکنند و تسلیم امر خدا و رسول او گردند؛ و نیز از آنجایی که خطاب به خصوص مؤمنان شده، آن سلمی هم که به سویس دعوت کرده به معنای تسلیم در برابر خدا و رسول شدن و در برابر یکدیگر است و امری است متعلق به مجموع امت؛ و به فرد فرد آنان، پس هم بر یک‌یک مؤمنان واجب است و هم بر مجموع آنان؛ پس سلمی که بدان دعوت شده‌اند عبارت است از تسلیم شدن برای خدا، بعد از ایمان به او (المیزان ترجمه، ج ۲، ص ۱۵۱).

فایده‌ی ایمان در روز پسین

در برخی از آیات قرآن کریم بر حفظ ایمان تا قیامت تأکید شده است؛ زیرا ممکن است آدمیان نتوانند در آخرت از ایمان برخوردار شوند. لذا در برخی آیات از حال پریشان مدعیان ایمان سخن گفته است: «وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ وَ أُنْزِلَ لَهُمُ التَّنْزِيلُ مِنْ مَكَّانٍ بَعِيدٍ؛ می‌گویند به او ایمان آوردیم و چگونه از جایی [چنین] دور دست یافتن [به ایمان] برای آنان میسر است (سبأ / ۵۲)».

بدین‌سان، در هنگام پایان جهان، ایمان برای آدمی به کلی نایافتنی (غیرقابل حصول) می‌شود و چنانکه در آیات زیر نشان داده شده است، حتی اگر کسی به‌طور اتفاقی بتواند در روز پسین، ایمان هم بیاورد، چنین ایمانی در آن هنگام هرگز سودی برای او به بار نخواهد آورد.

از بررسی و پژوهشی که تاکنون به‌عمل آمد، آشکار می‌شود که «ایمان» برای آدمی مفید واقع نخواهد شد؛ مگر آنکه به‌طور مرتب و بدون هیچ‌گونه وقفه‌ای تا هنگام مرگ وی ادامه یابد؛ یعنی باید گفت، برای آنکه «ایمان» در هنگام پایان جهان، مؤثر واقع گردد، باید از هنگام زندگی این جهانی آدمی تا روز پسین، بدون انقطاع استمرار یافته باشد.

ناسپاسی انسان. به‌رغم آنکه خداوند همه‌چیز انسان را به خود نسبت می‌دهد و دلایل عقلی و نقلی این انتساب را تأیید می‌کنند، انسان با قرارگرفتن در برخی اوضاع و احوال دچار غفلت می‌شود و فراموش می‌کند که می‌بایست در برابر هر نعمتی سپاسی را به‌جا بیاورد از این‌رو قرآن کریم از ناسپاسانی سخن می‌گوید که نعمت را می‌بیند و خود را به غفلت می‌زند و به این غفلت آنقدر استمرار می‌بخشد که جزو نهادشان بشود و دیگر نتوانند به حوزه سپاسگزاری برگردند.

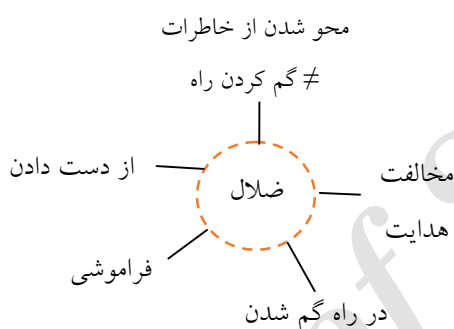
به‌هرحال در رابطه انسان با خدا در ساحت روان رابطه‌ی ناسپاسی هم وجود دارد و چنانکه اشاره کردیم یکی از انواع رابطه انسان و خدا رابطه ناسپاسی است؛ یعنی از نظر قرآن کریم برخی از آدمیان در مواجهه با خدا به نعماتی که خداوند نصیبشان کرده کمترین توجهی نمی‌کنند بلکه به انکار نعمت و ناسپاسی در برابر خدا می‌پردازند. این دسته از آدمیان به شناخت دقیق انسان و جهان توفیق نیافته‌اند؛ زیرا انسان از نظر قرآن موجودی است که در رنج آفریده شده و جهانی هم که در آن زندگی می‌کنیم دنیای مرکبی است از دردها و رنج‌ها و سختی‌ها و آسانی‌ها و آسایش‌ها. بنابراین اگر در این دنیا آسیبی به انسان برسد هیچ تعجبی ندارد بلکه عین ماهیت اوست و اینها هرگز نباید مجوز ناسپاسی کردن به انسان بدهد. به‌علاوه جهانی که در آن زندگی می‌کنیم با دو نوع غفلت همراه است که یکی طبیعی و دیگری اختیاری است. آنچه مد نظر قرآن است اینکه انسان نباید به اراده و اختیارش خود را دچار غفلت سازد و گرنه جهان ما دارای غفلت‌آوری طبیعی است اما این درست نیست که وقتی در آسایش و آرامش به‌سر می‌بریم خدا را فراموش کنیم و چون به سختی و ناآرامی رسیدیم خدا را یاد کنیم: «وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا (اسراء / ۶۷)».

این آیه درحقیقت رابطه ناسپاسانه میان انسان و خدا را بیان می‌کند و تذکار می‌دهد که اگر می‌خواهید از الطاف و عنایات خدا برخوردار باشید به‌محض دریافت لطف و نعمتی از جانب خدا سپاس لازم را به‌جا بیاورید و در این راه از هیچ کوششی دریغ نورزید. جمله «فَلَمَّا نَجَّكُمُ» اشعار دارد به اینکه برخی از انسان‌ها چنین رفتاری نمی‌کنند بلکه به محض رهایی، نعمت و نعمت‌دهنده را پاک فراموش می‌کنند. در آیه یاد شده التفات لطیفی صورت گرفته به این شکل که ابتدای آیه به صورت خطابی بیان شده و در انتها التفات به غیبت دارد و این تذکاری است برای همه انسان‌ها که از تعامل

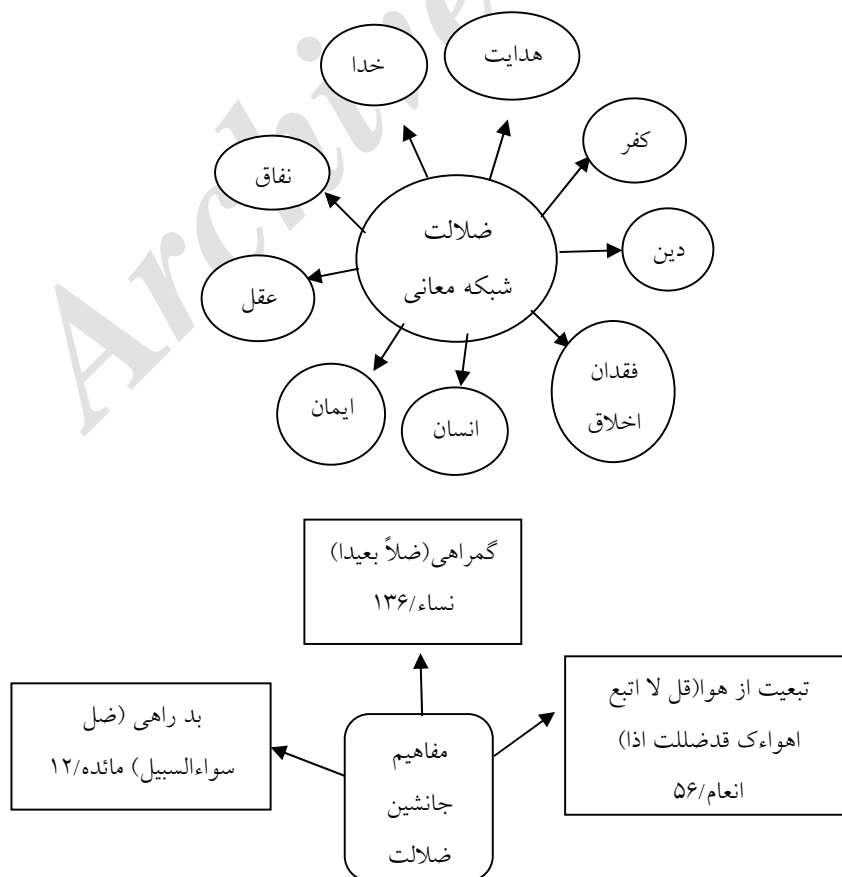
ناسپاسانه بهره‌یزند؛ به‌گونه‌ای که گویی کفران نعمت و ناسپاسی در سرشت انسان نهاده شده است (الآلوسی البغدادی، روح‌المعانی، ج ۱۵: ۱۴۸)؛ و اگر آدمی حواسش را جمع نکند اسباب غفلت در زندگی دنیوی آن اندازه زیاد است که او را از شکر نعمت و شکر منعم باز می‌دارد.

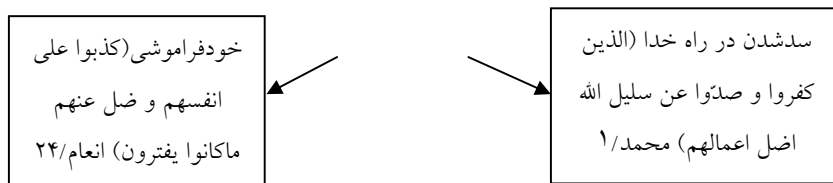
بعضی گفته‌اند: مراد از دعا، دعای عبادت است و پناه بردن، نه دعای درخواست (الآلوسی البغدادی، روح‌المعانی، ج ۱۵: ۱۴۷). در نتیجه جمله "من تدعون" مختص به همان معبودهایی است که می‌پرستیدند، در نتیجه استثناء مزبور منقطع است و معنای آیه این است که "وقتی بیچارگی گریبان شما را در دریا گرفت خدایانی که همواره عبادت می‌کردید از خاطره‌ایتان محو می‌شود، و لیکن خدای سبحان را هیچ‌وقت غایب ندیده و فراموش نمی‌کنید" (طباطبایی، المیزان، ج ۱۳: ۲۱۱).

جمع‌بندی سخنان مربوط به ضلال دعای ناباوران به خدا در هنگام سختی را می‌توان در نمودار زیر بیان کرد:



در معناشناسی ضلالت در قرآن کریم علاوه بر معانی یادشده نکات دیگری هم آمده که در نمودار مربوط به شبکه معنایی زیر می‌آوریم:





خداوند در قرآن کریم در برابر ناسپاسی آدمیان واکنش سلبی نشان نمی‌دهد اما در جایی که ناسپاسی از حد خود فراتر رود، با واکنش خدا مواجه خواهد شد. در برخی از آیات قرآن واکنش شدیدی نسبت به ناسپاسی انسان از سوی خدا نشان داده شده است: «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (عبس/ ۱۷)». این جمله نفرینی است بر انسان که طبعش طبع دلدادن به شهوات، و پیروی هوای نفس، و فراموش کردن پروردگار خود، و استکبار ورزیدن از پیروی اوامر او است و جمله "ما أَكْفَرَهُ" شگفت‌انگیزی از اصرار انسان در کفران، و پوشاندن حق صریح است، با اینکه او خودش می‌بیند و احساس می‌کند که مدبر خود نیست، و کسی جز خدای سبحان مالک تدبیر امر او نمی‌باشد. پس مراد از "کفر" در این جمله مطلق حق‌پوشی است، که دو مصداق دارد: یکی انکار ربوبیت خدا، و یکی ترک عبادت او است، و مؤید این سخن ذیل آیه است که به جهات تدبیر ربوبی اشاره می‌کند البته آن جهاتی که با حق‌پوشی و ترک عبادت تناسب دارد. ولی بعضی از مفسران، کفر در این آیه را به ترک شکر و کفران نعمت معنا کرده‌اند (تفسیر کشاف، ج ۴: ۷۰۳). و این توجیه هر چند در جای خود صحیح است ولی مناسب‌تر از نظر سیاق همان معنایی است که ما برای کفر کردیم.

در کشف آمده است که جمله "قُتِلَ الْإِنْسَانُ" نفرینی است بر انسان و این نفرین در اصطلاح عرب از هر نفرین دیگر شنیع‌تر است چون کشته شدن، بزرگترین شداید دنیایی و رسوایی‌های آن است و جمله "ما اکفره" شگفت‌انگیزی از افراط انسان در کفران نعمت خدای تعالی است و آنگاه گفته این دو جمله با همه کوتاهی‌های خشن‌ترین نفرینی است که به گوش عرب می‌خورد و غلیظترین اسلوب و پردلالت‌ترین کلام بر سخط و خشم گوینده است و از این دو جمله با همه تقاربی که در دو طرف آن است هیچ کلامی در مذمت دامنه‌دارتر از آن دیده نشده و هیچ کلامی جامع‌تر از آن در ملامت یافت نمی‌شود (تفسیر کشاف، ج ۴: ۷۰۲). در حقیقت این نفرین نتیجه رابطه نامناسب انسان با خداست که در آیات ادشده انعکاس یافته است.

اما به‌رغم آنکه ناسپاسی اساساً امری ناپسند است، اغلب انسان‌ها به این نقیضه‌ی اخلاقی دچار هستند. از این جهت قرآن کریم اکثر مردم را ناسپاس می‌داند: «ما كان لنا أن نشرك بالله من شيء ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون (یوسف/ ۳۸)».

در حقیقت اینان اجازه نداده‌اند که در زندگی‌شان امری غیرتوحیدی وارد شود که یکی از این خاندان‌ها، خاندان حضرت یوسف^(ع) است. آیه یاد شده صراحت دارد به اینکه نه خود یوسف و نه آبا و اجدادش هیچ‌کدام هرگز دور شرک نگشته‌اند. این معنا از استعمال «من» در سیاق نفی حاصل می‌شود که افاده عموم می‌کند. بعد یوسف^(ع) اعتراف می‌کند که اگر این نوع طهارت در زندگی او و آبا و اجدادش وجود داشته به‌خاطر فضل خداوند به او و آنان بوده است که در سایه چنین فضلی توانسته‌اند هدایت یابند و از شرک و آفات آن دور بمانند؛ زیرا فضل سود اضافه‌ای است که خداوند در مقابل انجام اعمال

واجب به اهل اطاعت ارزانی می‌کند؛ از جمله این تفضلات آن است که خداوند نبوت را در خاندان آبا و اجدادی یوسف^(ع) قرار داده است هرچند که فضل خداوند شامل بقیه آدمیان نیز می‌شود (الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶: ۱۴۱). اما درعین حال باید بپذیریم که همه انسان‌ها اراده آن را ندارند که در برابر فضل خداوند تعامل مناسبی از خود نشان دهند تا بتوانند هم از استمرار این تفضلات برخوردار شوند و هم استعدادهای خود را در سایه این رابطه تفضل‌آمیز شکوفا سازند. قرآن کریم در اصل از انسان‌ها انتظار دارد که در رابطه با خدا در ساحت روان، همیشه و همه‌جا و همواره سپاسگزاری را جایگزین ناسپاسی بکنند. آدمیان در این زمینه می‌توانند از انبیا و امامان و اولیا تبعیت کنند و از آنها درس لازم را اخذ کنند. اگر در هر دوره و عصری مردانی خداشناس و خداپرست و افرادی که خدا با توجه خالص به قیامت پاک و خالصشان کرده نبوده باشند، گمراهی و کوری سراسر زمین را احاطه می‌نماید و واسطه فیض بین زمین و آسمان قطع و غایت خلقت باطل گشته، زمین اهل خود را فرو می‌برد.

در حقیقت در آیات یاد شده رابطه‌ی ناسپاسی در برابر نعمت‌های پروردگار بیان شده است. البته این ناسپاسی فقط به ساحت روان ربط پیدا نمی‌کند بلکه در ساحت‌های گفتار و کردار نیز به وقوع می‌پیوندد؛ اما یکی از موارد ناسپاسی در ساحت روان است که در قرآن کریم نیز مورد توجه قرار گرفته است. قرآن کریم انسان را در مواردی موجودی ستم‌پیشه و ناسپاس معرفی می‌کند: «وَ آتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَ إِن تَعُدُّوا نِعْمَتِيَ اللَّهُ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ (ابراهیم / ۳۴)».

این آیه اشاره می‌کند که به‌رغم آنکه خدا همه نعمت‌ها را به انسان‌ها ارزانی کرده اما انسان با بازتاب‌های بیرونی که از خود نشان می‌دهد، ناسپاسی خود را در برابر این نعمت‌ها عیان می‌سازد. این در حالی است که اگر سپاسگزاری کنیم خداوند ما را افزون خواهد کرد و اگر ناسپاسی کنیم عذاب او سخت است: «وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (ابراهیم / ۷)».

درعین حال کسانی که از ایمان برخوردار نیستند نمی‌توانند بندگان شاکری باشند در نتیجه نگرانی و دلهره‌ی ناشی از بی‌ایمانی و ناسپاسی سراسر وجودشان را پر می‌کند. به تعبیر دیگر کسانی که نتوانسته‌اند با خدا رابطه‌ی ایمانی داشته باشند، همواره با دل‌نگرانی زندگی خواهند کرد و خشکی و دریا نمی‌تواند مأمن آرامی برای اینان باشد؛ زیرا خداوند توانایی آن را دارد که آرامش اینان را به‌هم بزند و اگر آنان گمان می‌برند که در خشکی می‌توانند امنیت داشته باشند، خداوند می‌تواند آنان را در دل خشکی فروبرد و اگر تصور می‌کنند زیست دریایی خوب است و آرام، فرمان دریا هم دست خداوند است؛ پس هیچ چاره‌ای جز ایجاد رابطه با خدا وجود ندارد. او در خشکی می‌تواند آنان را با باد شدیدی مدفون سازد؛ پس ضرورت دارد که برای ایمن‌زیستی، با خدا رابطه‌ی ایمانی داشته باشیم؛ زیرا از نظر قرآن هیچ دلیلی جز خداوند نمی‌تواند برای آدمی ایمنی به بار بیاورد که بتواند انسان را از مصایب و بلاها و آسیب‌ها در امان نگه بدارد.

قرآن کریم در آیات دیگری به آنان هشدار می‌دهد که کافران به خودشان اطمینان و امنیت کاذب ندهند که ممکن است دوباره بلای آسمانی دیگری بر سرشان فرود آید: «أَمْ أَمِنتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِّنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا (اسراء / ۶۹)».

کلمه "قصف" که در این آیه به کار رفته به معنای شکستن و خرد کردن شدید و «قاصف» به معنای بادی است که کشتی‌ها و ساختمان‌ها را در هم می‌شکند. بعضی دیگر گفته‌اند این کلمه به معنای بادهای کشنده دریا است و کلمه «تبیع» به معنای تابع است و ضمیر «فیه» به «بحر» "دریا" و ضمیر «به» به "غرق" یا به ارسال و یا به اعتبار مآوقع به هر دو برمی‌گردد، و برای هر یک از این احتمالات قائلی هم هست و آیه شریفه تمهه توییح قبل است و معنایش این است که آیا شما ایمن از این هستید که هیچ‌وقت دچار غرق دریا نگردید؟ و یا ایمنید از اینکه بار دیگر گذارتان به دریا نیفتد؟ تا خداوند از بادهای شکننده و کشنده بفرستد و شما را و کشتی شما را خرد نموده و غرقتان سازد؟ نه، چنین تأمینی ندارید، کسی را هم ندارید که بعد از غرق شدن از شما دفاع نموده و به خدا اعتراض کند که چرا چنین کردی (طباطبایی، المیزان، ج ۱۳: ۲۱۳).

۳) رابطه با خدا در ساحت اراده

از جمله ساحت‌هایی که انسان می‌تواند با خدا رابطه برقرار کند، ساحت اراده است. اراده شامل همه خواستن‌ها و نخواستن‌های انسان می‌شود. البته ممکن است خواستن یا نخواستن رابطه از سوی خدا صورت گیرد اما چون مبحث این نوشته ایجاد رابطه از طرف انسان با خداست در نتیجه به ابتکار عمل خدا در ایجاد رابطه با انسان کاری نداریم بلکه فقط اراده‌ی رابطه از سوی انسان را بررسی می‌کنیم.

از جمله مباحثی که در رابطه انسان با خدا در حوزه اراده صورت می‌گیرد اراده‌ی طرفین برای درخواست پیمان و قرارداد است. وقتی میان انسان و خدا پیمانی برقرار شد یکی از خواست‌های هر دو طرف وفاداری نسبت به همین پیمانی است که صورت بسته است. اما خداوند از آدمیان می‌خواهد که برای انجام وعده‌ی خود کفیل / ضامنی در نظر بگیرند. از این لحاظ است که خداوند در برخی از آیات قرآن به انسان‌ها تذکار می‌دهد که وقتی با خدا پیمان می‌بستید و برای پیمانتان ضامن قرار می‌دادید، خدا همه اینها را دیده و از جزئیات آنها آگاه بوده است. از این جهت خداوند از انسان‌ها می‌خواهد وقتی با خدا عهدی را بستند به عهد خود پای‌بند و پایدار بمانند: «وَ أَوْفُوا بَعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَ لَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَ قَدْ جَعَلْتُمْ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ (نحل / ۹۱)».

به این نکته باید دقت کنیم که مرادمان از آوردن این آیات توجه به ساحت اراده است و گرنه این آیات را در ساحت عمل هم می‌توانیم به کار ببریم.

عهد در لغت عرب به معنای رسیدگی کردن آمده و اگر با کلمه وعده بیاید به معنای به عهد خود وفادار کردن خواهد بود (الیاس ۱۳۸۰: مدخل عهد). راغب در مفردات گفته: «عهد» به معنای حفظ چیزی و مراعات آن در همه‌ی احوال است و پیمانی را که مراعاتش لازم باشد عهد می‌گویند و معنای اینکه می‌گویند فلانی به فلانی عهد داد این است که عهدی به او داده و او را به حفظ آن سفارش کرده است (مفردات راغب، ماده "عهد").

مراد از اضافه عهد به سوی‌الله در ترکیب «عهد الله» اختصاص دادن عهد به خدا و با خداست، نه هر عهدی و نظیر این حرف در نقض یمین یعنی سوگندشکنی خواهد آمد (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۴۸۱).

«نقض یمین» به معنای مخالفت مقتضای آن است و مراد از یمین، سوگند به خداست، گویا غیر از این سوگند را یمین ندانسته است دلیلش هم جمله «وَ قَدْ جَعَلْتُمْ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا» است؛ و مراد از «توکید سوگند»، محکم کردن آن به قصد و تصمیم است، آن هم درباره امری راجح، برخلاف جمله‌های «نه به خدا»، «آری به خدا» و امثال آن از سوگندهای لغو. پس توکید در این آیه معنای تقصید را افاده می‌کند که در آیه «لَا يُؤْخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ (مائده / ۸۹)» آمده است.

آیه فوق بر پای‌بندی انسان به عهد و پیمان تأکید کرده است. درحقیقت عهد بستن یکی از خواسته‌هایی است که اراده‌ی آدمی محقق می‌شود. حال اگر انسان چیزی را بخواهد و برخلاف آن عمل کند از نظر قرآن نقض همان خواسته‌ای است که در درون اراده او محقق شده است. از این جهت قرآن نقض عهد و قسم را جزو اعمال شنیع به‌شمار می‌آورد. گو اینکه از شکستن قسم و عهد هر دو نهی شده و لیکن شکستن قسم در اعتبار عقلی شنیع‌تر است، علاوه بر این عنایت به سوگند در شرع اسلام بیشتر از عهد است؛ زیرا در باب قضاء قسم یکی از دو وسیله فصل خصومت است و همین امر رابطه ارادی انسان و خدا به مخاطره می‌اندازد.

بنابراین از جمله مباحثی که در رابطه انسان با خدا مطرح شده تعهد انسان وفای انسان به تعهدی است که با خدا بسته است: «وَ مِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَ لَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ * فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ * فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ؛ بعضی از منافقان کسانی هستند که با خدا پیمان بسته‌اند که اگر از فضل و کرمش به ما مرحمت کند، قطعاً به نیازمندان کمک می‌کنیم و از نیکوکاران خواهیم بود، (ولی) به هنگامی که خداوند از فضل و کرمش سرمایه‌هایی به آنان داد، بخل ورزیدند و سرپیچی کردند و روی گردان شدند. این عمل و این پیمان‌شکنی و بخل نتیجه‌اش این شد که روح نفاق به طور پایدار در دل آنان ریشه کند و تا قیامت هنگامی که خدا را ملاقات کنند، ادامه یابد، (این) به خاطر آن است که از عهدی که با خدا بستند، تخلف کردند و مرتباً دروغ گفتند (توبه / ۷۵ - ۷۷)».

فروختن پیمان خدا یکی از رفتارهایی است که انسان می‌تواند در تعامل با خدا عملی کند اما اراده خدا بر این تعلق گرفته که انسان‌ها پیمان‌شان را به ثمن بخشی (بهای اندک) نفروشند بلکه تا می‌توانند نسبت به آن پای‌بند باشند. خداوند تذکار می‌دهد که ممکن است انسان به گمان نادرست تصور کند که سودش در فروختن پیمان خود با خدا نهفته است اما خداوند بر این امر اصرار دارد که آنچه نزد خداست هم ماندگار است و هم خیر و هم سودمند است: «وَ لَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (نحل / ۹۵)».

قرآن در آیاتی از تجارت زیانبار و در مواردی هم از تجارت سودمند سخن گفته است. از نظر قرآن کریم انسان در تجارت مجاز نیست زیان کند بلکه آنچه برای انسان در نظر می‌گیرد سود بردن از تجارت است. نقض عهد به‌خاطر کسب دنیا از جمله تجارت‌های زیانباری است که در آیه فوق مطرح شده و خدا راضی به چنین تعاملی نیست؛ زیرا به تعبیر برخی از مفسران اگر دنیا و آنچه در آن است، همه را در برابر نقض پیمان الاهی به آدمی بدهند باز هم دچار زیان شده است؛ زیرا

همه دارایی دنیا در برابر یک عنایت و رضایت خدا هیچ است؛ چون دنیا فانی و رضایت خدا باقی است (نک: ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۳: ۴۵۱؛ الطبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۶: ۵۰۴۶).

البته خداوند در تعامل با بندگان عهدشکن و عهدفروش به توصیه قناعت نمی‌کند بلکه بیان می‌کند که نافرمانی از خداوند موجب عذاب جاودانه است: «إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ وَ مَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا (جن / ۲۳)». استثنای «الا بلاغاً» استثنا از کلمه «ملتحداً» است و جمله «من الله» متعلق است به مقدر و تقدیر آن «کائنا من الله» است، هر چند که شاید به ذهن برسد که متعلق به کلمه «بلاغاً» باشد، ولی نمی‌تواند متعلق به آن باشد، برای اینکه ماده بلاغ اگر بخواید متعدی شود با حرف «عن» متعدی می‌شود نه با حرف «من»، و به همین جهت است که بعضی از همان‌هایی که «من الله» را متعلق به «بلاغاً» دانسته‌اند گفته‌اند: کلمه «من» در اینجا به معنای «عن» است و معنای جمله به‌رحال این است که: من تفاوتی با شما ندارم، به جز تبلیغ اسما و صفاتی که خدا دارای آن است.

درباره کلمه «و رسالاته» بعضی گفته‌اند: عطف است بر کلمه «بلاغاً»، و تقدیر کلام «الا بلاغا من الله و الا رسالاته» است. بعضی دیگر گفته‌اند: عطف است بر کلمه جلاله «الله»، و کلمه «من» به معنای «عن» است و معنای جمله «الا بلاغا عن الله و عن رسالاته» است (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰: ۸۰).

جمله «لیفجر امامه» تعلیلی است که در جای معلل خود که همان تکذیب قیامت و زنده شدن بعد از مرگ باشد نشسته، و کلمه «بل» اعراض از این پندار و گمان است که بعث و احیایی بعد از موت نباشد (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰: ۱۶۵). در آیه شریفه می‌توانست به ضمیر انسان اکتفا کند و بفرماید: «بل یزید ان یفجر امامه» - بلکه او می‌خواهد آزاد باشد، ولی کلمه «انسان» را آورد تا در تویخ و سرکوبی او مبالغه کرده باشد و به همین منظور این کلمه را در این آیه و آیات بعد از آن، چهار بار تکرار کرد (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰: ۱۶۶). به تعبیر برخی از مفسران قرآن کریم فاجر به کسی می‌گویند که گناه می‌کند و آن را پیش می‌اندازد ولی توبه را به تأخیر می‌اندازد و می‌گوید در آینده توبه خواهم کرد (البحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۸: ۱۶۵).

بنابراین می‌توان گفت که از نکات بسیار مهمی که در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته موضوع اراده است. در مواضع مختلفی از قرآن کریم اراده‌ی خدا و اراده‌ی انسان مطرح شده است. اگر به‌طور متجزی آیات را بررسی کنیم ممکن است به تعارضات مختلفی در این زمینه برسیم اما معنانشناسی اراده این تعارض را به‌طور کامل حل و فصل می‌کند. براساس معنانشناسی واژه‌ی اراده می‌توان این ادعا را کرد که اراده انسان به‌رغم اینکه مسئولیت‌آور است در راستای اراده خداست به این معنا که اگر انسان چیزی را اراده بکند و خدا آن را اراده نکند انسان نمی‌تواند اراده‌ی خود را محقق سازد. در آیات قرآن کریم همواره میان اراده خدا و اراده انسان رابطه طولی برقرار است؛ یعنی اراده انسان بدون اراده خداوند نه تنها کاری پیش نمی‌برد بلکه تحقق نمی‌یابد؛ به تعبیر بهتر تا خدا نخواهد انسان چیزی نخواهد خواست: «وَ مَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (انسان / ۳۰)».

اشاره به اینکه مشیت بنده موقوف بر مشیت خدا است. به‌علاوه در این آیه استثنایی آمده که از آن به‌دست می‌آید که تحقق یافتن مشیت بنده موقوف بر خواست خدای تعالی است، معلوم می‌شود مشیت خدای تعالی در مشیت و عمل بنده اثر

دارد، به این معنا که اگر خدا بخواهد عملی از بنده سر بزند نخست در او مشیت و خواست ایجاد می‌کند، پس مشیت خدا به مشیت عبد تعلق می‌گیرد نه به فعل عبد؛ و به عبارت دیگر مستقلاً و بدون واسطه به مشیت عبد تعلق می‌گیرد و با واسطه به فعل او تعلق می‌گیرد، پس تأثیر مشیت خدا طوری نیست که مستلزم جبر در بنده بشود، و چنان هم نیست که بنده در اراده خود مستقل باشد و هر کاری خواست بکند هرچند که خدا نخواست باشد. پس فعل بنده اختیاری است، چون مستند به اختیار و اراده خود او است، و اما اختیار بنده، مستند به اختیار دیگری نیست.

رابطه انسان با خدا در ساحت اراده مبتنی بر این است که هر آنچه که انسان اراده می‌کند در بستر اراده‌ی خدا محقق خواهد شد. از این جهت قرآن کریم بر این نکته تأکید می‌ورزد که هیچ‌کس از مکر خدا ایمن نیست: «أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ (اعراف / ۹۹)».

مکر خدا به عنوان مجازات صحیح و مکر ابتدایی از خداوند ممتنع است. کلمه «مکر» به معنای این است که شخصی دیگری را غافل گیر کرده و به او آسیبی برساند، این عمل از خدای تعالی وقتی صحیح است که به عنوان مجازات صورت بگیرد، انسان معصیتی کند که مستحق عذاب شود و خداوند او را از آنجایی که خودش نفهمد معذب نماید و یا سرنوشتی برای او تنظیم کند که او خودش با پای خود و غافل از سرنوشت خود به سوی عذاب برود، و اما مکر ابتدایی و بدون اینکه بنده معصیتی کرده باشد، البته صدورش از خداوند ممتنع است، و ما این معنا را مکرر خاطر نشان کرده‌ایم.

نکته بسیار لطیفی در این سه آیه یعنی آیه «أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى (اعراف / ۹۷)» و آیه «أَوَّاهٍ وَ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى (اعراف / ۹۸)» و آیه «أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ (اعراف / ۹۹)» به کار رفته و آن این است که در دو آیه اول فاعل «امن» را اسم ظاهر (اهل القرى) آورده، با اینکه ممکن بود در آیه دومی ضمیر بیاورد و بفرماید: «او امنوا» لیکن این کار را نکرد تا ضمیر در آیه سومی که فاعل فعل است به هر دو آیه برگشته و در نتیجه جمعیت هلاک شده در خواب غیر از جمعیتی به حساب آید که در حالت غفلت و لعب دستخوش عذاب شدند.

و اما اینکه فرمود: «فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ» جهتش را در آیه اول بیان کرد و آن این بود که فرمود: ایمن بودن از مکر خدا در حقیقت خود مکاری است از خدای تعالی که دنبالش عذاب است، پس صحیح است گفته شود: مردم ایمن از مکر خدا زیانکارانند؛ زیرا همان ایمنی‌شان هم مکر خدا است (طباطبایی، المیزان، ج ۸: ۲۵۵).

قرآن کریم تصریح دارد به اینکه اگر اراده‌ی انسان مورد توجه خدا قرار نگیرد انسان ره به جایی نخواهد برد: «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَ تَرْحَمْنِي أَكُنُّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (هود / ۴۷)».

بعد از آنکه نوح^(ع) فهمید که سوال او سوالی بوده که اگر ادامه می‌یافته طبیعتاً منجر به درخواستی می‌شده که از واقعیت آن خبر نداشته و در نتیجه از جاهلان می‌شده و نیز به دست آورد که عنایت خدای تعالی بین او و هلاکت حایل شده، لذا در شکرگزاری به خدا پناه برده و از او از چنان سوال خسران‌آوری طلب مغفرت و رحمت کرده و عرضه داشته است.

و اما استعاذه از عملی که هنوز واقع نشده و پناه بردن به خدا از امور مهلکه و معاصی ساقط کننده‌ای که هنوز مرتکب نشده چه معنایی دارد؟ جوابش همان جوابی است که از سوال قبلی دادیم که نهی از گناهی که هنوز واقع نشده چه معنا دارد. این اختصاصی به داستان نوح ندارد و خدای تعالی در قرآن کریم مکرر رسول گرامی خود را دستور داده به اینکه از

شر شیطان به خدا پناه ببرد، با اینکه شیطان راهی به آن جناب نداشته، از آن جمله فرموده: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ... مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» و نیز فرموده: «وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ (مؤمنون / ۹۸)»، با اینکه وحی الهی مصون از دستبرد شیطان‌ها است به شهادت کلام خدای تعالی که فرموده: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتٍ رَبَّهُمْ (جن / ۲۶ - ۲۸)» (طباطبایی، المیزان، ج ۱۰: ۳۵۷).

درحقیقت اگر در انسان اراده‌ی استغفار به وجود نیاید گناهِش او را به وادی نیستی خواهد رساند از این جهت است که قرآن کریم اراده استغفار را از زبان پیامبرش نقل می‌کند. همین وضعیت در رابطه حضرت نوح(ع) با خدا اتفاق افتاده است. خلاصه رابطه‌ی نوح با خدا را در موارد ذیل می‌توان بیان کرد: ۱) نوح تصریح کرد به اینکه اگر اراده خدا و رحمت به او تعلق نگیرد، مطمئناً جزو اهل خسران خواهد بود؛ ۲) اینکه نوح بیان کرده: «وَأَلَّا تَغْفِرَ لِي وَ تَرْحَمَنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ (نوح / ۴۷)» گرچه بیان‌کننده درخواست توبه نوح است؛ درعین حال نوعی سپاسگزاری به درگاه خداست که مانع از خسران زندگی او گشته است.

پس معلوم می‌شود که اگر انسان به لحاظ روانی بتواند موانع رابطه با خدا در ساحت اراده را برطرف و عوامل ایجاد آن را تقویت کند، هم می‌تواند از آثار آن برخوردار شود و هم می‌تواند از غفران الهی برخوردار گردد که موجب خشنودی روان او شده و سایر ساحت‌های وجودی او را نیز تحت تأثیر قرار داده، همه را بسامان می‌کند؛ زیرا تحقق اراده در سایر ساحت صورت می‌گیرد.

این درحالی است که اگر از استغفار و سپاسگزاری خدا روی گردان شود بسیار زیانکار خواهد شد؛ بنابراین اگر اراده‌ی انسان در راستای اراده خدا قرار نگیرد انسان هیچ سودی حاصل نخواهد کرد بلکه ممکن است خدا به جای او فرد یا گروه دیگری را برگزیند. زیان نرساندن به خدا: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسَلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَ يَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَ لَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ (هود / ۵۷)».

در قرآن کریم آیاتی وجود دارند که ظاهراً بیان‌کننده‌ی بی‌تأثیر اداری انسان در هدایت و گمراهی اوست؛ به این معنا که اگر خدا بخواهد هدایت می‌کند و اگر نخواهد شخص هدایت نخواهد شد و در این صورت جایی برای اراده‌ی خود انسان باقی نخواهد ماند: «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (ابراهیم / ۴)». بیان‌کننده‌ی آن است که هدایت‌بخشی خدا شامل آن دسته از انسان‌ها می‌شود که اراده‌ی خود را با فطرتشان سازگار کرده‌اند و در آن مسیر حرکت می‌کنند. در نتیجه از لطف و تفضل خداوند بهره‌مند می‌شوند و اراده‌شان را با فطرت الهی‌شان سازگار می‌سازند؛ بنابراین تفضل خدا به‌رغم آنکه از حد و اندازه عمل انسان به مراتب بالاتر و بیشتر است اما پیش‌زمینه‌ی چنین عنایتی همان سازگاری است که اشاره کردیم.

نکته جالبی که در اینجا وجود دارد اینکه به فرمایش قرآن ساحت‌های وجودی انسان‌ها در یکدیگر تأثیر دارند؛ به این صورت که مثلاً در مواردی گفتار انسان در اراده او اثر می‌گذارد و آن را به سمتی هدایت می‌نماید. از این جهت خدا پیامبران خود را به زبان اقوام به سوی آیات گسیل می‌دارد تا رابطه‌ی زبانی برقرار شود و از طریق چنین رابطه‌ای سایر ساحت‌ها نیز تحت تأثیر قرار بگیرند. کلمه «لسان» در اینجا مانند آیه «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (شعرا / ۱۹۵)» به معنای لغت است و ضمیر در کلمه «قومه» به رسول و در کلمه لهم به قوم برمی‌گردد و حاصل معنا چنین می‌شود که ما هیچ رسولی را نفرستادیم مگر به زبان مردمش و به لغت و واژه ایشان تا بتواند احکام را برای آنان بیان کند...

۴) رابطه با خدا در ساحت گفتار

از دیگر ساحت‌هایی که انسان می‌تواند با خدا رابطه برقرار کند ساحت گفتار است؛ یعنی انسان می‌تواند در دستگاه گویایی اش سخن / سخنانی را بر زبان جاری سازد که نشان‌دهنده گفت‌وگوی او با خدا باشد. در قرآن کریم سخنان زیادی از زبان انسان‌های مختلف اعم از پیامبران، اولیا و سایر انسان‌ها نقل شده که در بردارنده‌ی رابطه گفتاری با خدا هستند و در مواقع و مواضع مختلف با خداوند سخن گفته‌اند. از این جهت یکی از شرایط مؤمنان اظهار ایمان به خدا و دعا کردن به درگاه خداوند است. از نظر قرآن مؤمنان کسانی‌اند که به خدا، ملائکه، کتاب‌ها و پیامبران خدا ایمان آورده‌اند. صدای خدا و ندای پیامبران را به گوش سر و گوش دل شنیده‌اند: «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ . . . وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا وَ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا . . . (بقره / ۲۸۵)»؛ مؤمنان همه به خدا و کتاب‌های او ایمان دارند. مؤمنان می‌شنوند (می‌فهمند و می‌پذیرند = راغب در مفردات) و آنچه خدا و پیامبر او گفتند و در کتاب‌های او آمده است را اطاعت می‌کنند. مؤمن خواهان آمرزش خود از سوی خداوند است.

پیش از هر چیزی لازم به گفتن است که در این آیه چند رابطه بیان شده که البته در اینجا مرادمان رابطه در ساحت گفتار است که در جمله: «قالوا سمعنا» مطرح شده است. این جمله تفصیل آن اجمالی است که جمله قبل بر آن دلالت می‌کرد، چون جمله قبل اجمالاً می‌گفت که: رسول و مؤمنان به آنچه نازل شده ایمان آوردند، ولی شرح نمی‌داد که آنچه نازل شده به چه چیز دعوت می‌کند؛ جمله مورد بحث شرح می‌دهد که کتاب نازل بر رسول خدا^(ص) مردم را به سوی ایمان و تصدیق همه کتب آسمانی و همه رسولان و ملائکه خدا که بندگان محترم او هستند دعوت می‌کند، هر کس به آنچه بر پیامبر اسلام نازل شده ایمان داشته باشد، در حقیقت به صحت همه مطالب یاد شده ایمان دارد. در واقع دعوتی که در ضمن این آیه آمده، زمینه‌ساز رابطه انسان با خدا در ساحت گفتار شده است.

اصناف رابطه گفتاری انسان و خدا

انسان با نیت‌ها و اهداف مختلفی می‌تواند با خدا رابطه گفتاری برقرار کند. این ساحت آنقدر استعداد دارد که می‌تواند بسیاری از روابط مربوط به ساحت‌های دیگر را بازگو نماید. دعا، ذکر، شکوه، مناجات و... از جمله مواردی‌اند که انسان می‌تواند در ساحت گفتار از طریق آنها با خدا رابطه برقرار سازد که در ادامه به بررسی هر یک از آنها در قرآن کریم می‌پردازیم:

۱) رابطه دعایی با خدا. یکی از اصناف رابطه عبودیت انسان با خدا رابطه دعایی است؛ به این معنا که انسان می‌تواند از خدا چیزهایی را بخواهد که از طریق آنها بتواند از وضع موجود به وضع مطلوب حرکت کند. قرآن کریم نمونه‌های زیادی از کسانی نقل می‌کند که در مواقع حساس زندگی‌شان لب به دعا باز می‌کنند و از خدا می‌خواهد که او را از وضع رقت‌بار موجود خارج و به وضع دل‌انگیز مطلوب برساند: «وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْكَافِرِينَ (بقره / ۲۵۰)».

مرحوم طبرسی درباره مفردات آیه فوق نکات لطیفی را آورده که به لحاظ معناشناسی کمک خوبی در فهم درست آیه می‌کند که ذکر آنها خالی از فایده نیست. یکی از این مفردات کلمه «نصر» به معنای یاری علیه دشمن است. «نصر» یکی از افعال خداست که در جنگ‌ها مؤمنان از آن برخوردار می‌شوند که از طریق چیزهای زیادی از قبیل افزایش نیرو، ایجاد رعب در دشمن به هنگام رویارویی، دستیابی به ناموس دشمن، زیاد نشان دادن نیروها به دشمن و ایجاد اختلاف کلمه در دشمن محقق می‌یابد. هر نصری از مصادیق لطف خداست ولی هر لطفی نصر محسوب نمی‌شود؛ زیرا دایره لطف وسیع‌تر و شامل توفیق طاعت مانند انجام نوافل می‌شود. یکی دیگر از این مفردات صبر است که این فعل از جانب انسان باید محقق شود و نگهداشت نفس از اقدام عملی در هر منازعه‌ای و در اینجا مراد از آن حبس نفس از تنازع درباره فرار و قرار است که فرد صبور قرار را بر فرار ترجیح می‌دهد (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۲: ۱۴۹).

در این آیه ظرافت‌های خاصی وجود دارد که بخشی از عمق معنایی آن را آشکار می‌سازد. یکی از واژگانی که در این آیه به کار رفته واژه فراغت است. کلمه «افرغ» که فعل امر «افرغ»، مشتق از آن است، به معنای ریخته‌گری است؛ یعنی فلز آب‌شده‌ای را در قالب بریزند و منظور از آن در اینجا این است که خدای تعالی صبر را در دل آنان و به قدر ظرفیت دل‌هایشان بریزد؛ پس در حقیقت این تعبیر، استعاره از کنایه لطیفی است و همچنین تثبیت اقدام کنایه است از اینکه ایشان را در جهاد ثابت‌قدم کند تا فرار نکنند (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۴۴۳-۴۴۴).

پس یکی از انواع رابطه‌های انسان و خدا دعاست که در قرآن کریم انعکاس بسیار بالایی پیدا کرده و این توجه به دعا نشان می‌دهد که این نوع رابطه از مهم‌ترین روابطی است که انسان می‌تواند با خدا برقرار کند. در این کتاب مقدس دعا‌های فراوان با مضامین بسیار متنوع وارد شده که همه آنها می‌توانند گواه این نکته باشند که دعا رابطه‌ای با خداست که ظرفیت‌های بسیار فراوانی دارد: «رَبَّنَا فَاصْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ كَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَ تَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ (آل عمران / ۱۹۳)».

از دیگر روابطی که در ساحت گفتار محقق می‌شود، رابطه انسان با خدا در ساحت گفتار در زمان قرائت قرآن است. قرائت یک نوع عمل گفتاری است که در ابتدای آن لازم است قاری / تلاوت‌کننده از شیطان به خدا پناه ببرد: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (نحل / ۹۸)». اولین مرحله‌ی این استعاذه زبانی است که در ساحت گفتار محقق می‌شود.

«استعاذه»، طلب پناه است؛ یعنی وقتی قرآن می‌خوانیم از خدای تعالی بخواهیم مادامی که مشغول خواندن هستیم ما را از اغوای شیطان رجیم در امان نگه دارد. پس استعاذه‌ای که در این آیه بدان امر شده حال و وظیفه قلب و نفس تلاوت‌کننده‌ی

قرآن است. به تعبیر دیگر او مأمور شده مادامی که مشغول تلاوت است این حقیقت، یعنی استعاذه به خدا را در دل خود بیابد، نه اینکه به زبان بگوید: «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» و این استعاذه زبانی و امثال آن سبب و مقدمه برای ایجاد آن حالت نفسانی است نه اینکه خودش استعاذه باشد، و اگر به خود این سخن استعاذه بگوییم مجازاً گفته‌ایم، خدای تعالی هم نفرموده هر وقت قرآن می‌خوانی بگو «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم»، بلکه فرموده: هر وقت قرآن می‌خوانی از خدا پناه بخواه.

از دیدگاه قرآن کریم ساحت‌های وجودی انسان کاربرد استقلالی ندارند بلکه هر یک از آنها را باید در رابطه با دیگری در نظر داشته باشیم و اثر/ اثراتی را که از دیگر ساحت‌ها پذیرفته‌اند، مدنظر قرار دهیم؛ از این روست قرآن کریم کسانی را که از ساحت گفتار بدون توجه به سایر ساحت‌ها استفاده می‌کنند، موردنقد قرار داده و به آنان گوشزد می‌کند که فلان مسأله را بدون تحقیق علمی و بدون بهره‌گیری از ساحت معرفت انجام داده‌اید. از این جهت افترا زندگان را انسان‌هایی نادان و ناآگاه معرفی می‌کند. از جمله کاربردهای ساحت گفتار در راه ناصواب، دادن نسبت‌های ناروا به خداوند است. به تعبیر دیگر این دسته از آدمیان با خدا رابطه برقرار می‌کنند در ساحت گفتار اما به صورت ناروا: «أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَيْنِينَ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا (اسراء / ۴۰)». کلمه «اصفاء» به معنای اخلاص است، در مجمع‌البیان گفته است: وقتی می‌گویی «اصفیت فلانا بالشیء» معنایش این است که من فلانی را نسبت به فلان چیز مقدم بر خود داشتم (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۶: ۲۵۲).

۲) شکر و سپاسگزاری زبانی. شکر و سپاسگزاری اصناف و مراتبی دارد که کم‌ترین و پایین‌ترین مرتبه‌ی آن شکر زبانی و مراد از آن اظهار نعمت است. در قرآن کریم راجع به سپاسگزاری آیات زیادی وارد شده که در اینجا به ذکر یک نمونه با توجه به مرحله‌ی زبانی آن اشاره می‌کنیم: «شاکراً لِّأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَ هَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (نحل / ۱۲۱)».

«اجتباء» از ماده (جبايه) است که به معنای جمع‌آوری کردن است و اجتناب انسان به واسطه‌ی خدا به این معنا است که او را خالص برای خود سازد و از پراکندگی اعتقادی رها سازد و در اینکه بعد از توصیفش به شکر نعمت، بدون فاصله کلمه اجتناب را آورد، اشعار به این است که شکر نعمت، علت اجتناب بوده است و این تفسیر آنچه را که ما در سوره اعراف برای آیه «وَ لَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» کردیم تأیید می‌کند؛ زیرا در آنجا گفتیم حقیقت شکر اخلاص در عبودیت است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۵۳۰). پس معنا و مفهوم این آیه آن است که اگر انسان بتواند سپاس نعمتی را به‌جا آورد، می‌تواند به مقام و مرتبه‌ی برگزیدگی در درگاه خدا دست یابد.

۳) ذکر زبانی در روزهای ویژه. در قرآن کریم تأکید شده که مؤمنان همه ساعات زندگی خود را باید با ذکر خدا همراه سازند اما این ذکر در برخی روزهای سال از اهمیت خاصی برخوردار می‌شود که هم ثواب بیشتری دارد و هم نتیجه بهتری را به دنبال خواهد داشت. قرآن کریم از این روزها با عنوان روزهای خدا یا روزهای به‌شمار آمده یاد می‌کند: «وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (بقره / ۲۰۳)».

ذکر هم مانند شکر مراتبی دارد و با توجه به این مراتب می‌توان آن را در دو ساحت روان و گفتار بررسی کرد. اگر مراد از ذکر، ذکر قلبی باشد آن را باید در ساحت روان بررسی کنیم اما اگر ذکر را امری زبانی بدانیم باید آن را در گفتار بررسی کنیم اما از آنجا که نمی‌توان از قلوب آدمیان باخبر شد در نتیجه ذکر را در ساحت گفتار بررسی می‌کنیم إلا اینکه قراین و شواهدی در دست باشد که آن را از حالت زبانی به قلبی یا عملی تحویل کند که در آن صورت در ذیل ساحت‌های مربوطه بررسی خواهیم کرد.

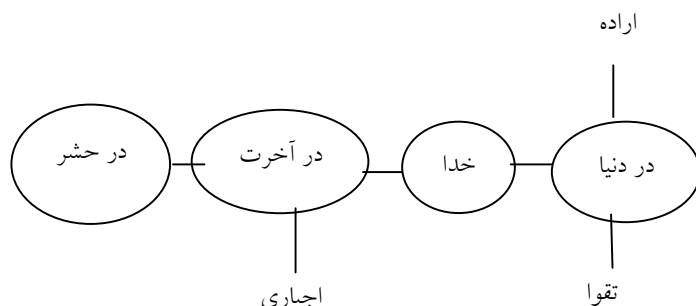
شک نیست که قرآن کریم میان روزها تفاوت قایل شده و برخی از روزها نسبت به بعضی دیگر از جهت ذکر خدا و یا انجام اعمال عبادی از اولویت برخوردارند. ایام تشریق جزو این ایام است.

" أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ " همان ایام تشریق یعنی یازدهم و دوازدهم و سیزدهم ذی‌الحجه است؛ دلیل بر اینکه مراد ایام بعد از دهه ذی‌الحجه است این است که حکم یادآوری خدا در ایام معدودات را بعد از فراغ از بیان اعمال حج ذکر فرمود و دلیل بر اینکه مراد سه روز بعد از دهه ذی‌الحجه است، این است که دنبالش می‌فرماید: «فمن تعجل فی یومین...»، چون تعجیل در دو روز وقتی واجب می‌شود که ایام سه روز باشد، یک روز، روز کوچ باشد و در دو روز هم عجله کند، این می‌شود سه روز و اتفاقاً در روایات هم ایام معدودات به همین سه روز که گفتیم تفسیر شده است.

وقتی به واسطه‌ی عملی دینی میان انسان و خدا رابطه برقرار می‌شود، این رابطه آثاری به بار می‌آورد که یکی از آنها آن است که خدا از بنده خود اظهار رضایت کند و به او اطمینان دهد که در ساحت روان احساس خشنودی و خوشایندی داشته باشد. از این حالت به بخشش گناهان یاد می‌کنیم؛ زیرا بخشش گناهان دو جنبه دارد که یک جنبه‌ی آن به خدا مربوط است و جنبه‌ی دیگرش به انسان بازگشت دارد. در جنبه‌ی مربوط به خدا، او اظهار شادی و خشنودی از انسان می‌کند و در جنبه‌ی بشری‌اش اینکه انسان احساس آرامش و بی‌گناهی می‌کند، در نتیجه در جایی که خدا وعده‌ی بخشیده شدن گناه را داده به لحاظ روانی احساس آرامش خواهد کرد.

یکی از مصادیق تقوا در قرآن ذکر روز قیامت در روزهای خاص است: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ»؛ در این جمله که خاتمه کلام است امر به تقوا می‌کند و مسئله حشر مبعوث شدن در قیامت را تذکر می‌دهد، چون تقوا هرگز دست نمی‌دهد و معصیت هرگز اجتناب نمی‌شود، مگر با یادآوری روز جزا، همچنانکه خود خدای تعالی فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ (ص / ۲۶)»؛ و در اینکه از میان همه اسماء قیامت کلمه حشر را انتخاب نموده و فرمود: «أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» اشاره لطیفی است به حشری که حاجیان دارند و همه در منا و عرفات یکجا جمع می‌شوند و نیز اشعار دارد به اینکه حاجی باید از این حشر و از این افاضه و کوچ کردن به یاد روزی افتد که همه مردم به سوی خدا محشور می‌شوند و «فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا» و خداوند احدی را از قلم نمی‌اندازد (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۱۲۱-۱۲۲). علاوه بر توضیحات ذکرشده، بیان این نکته هم حایز اهمیت است که آیه‌ی فوق از دو بخش تشکیل شده که هر کدام به یک نوع رابطه بازگشت دارد: ۱) اتقوا الله که به رابطه انسان و خدا مربوط است در این دنیا؛ یعنی اگر انسان درکش را بالا ببرد در این دنیا می‌تواند رابطه وجودی و ارادی خود با خدا را درک کند. بخش دوم، دو رابطه را بیان می‌کند که یکی درک وجودی و البته بدون اختیار رابطه وجودی انسان با خداست در آخرت و دیگر رابطه با خود عالم آخرت است که چنین رابطه‌ای

پس از مرگ رخ داده و انسان آن را درک خواهد کرد. از این جهت است که می‌فرماید بدانید که به سوی او محشور خواهید شد. درحقیقت در این آیه تقوا، خدا، آگاهی و حشر در محور همنشینی قرار گرفته‌اند که بررسی نسبت میان آنها می‌تواند وابستگی انسان به خدا را کاملاً عیان سازد.



۵) رابطه با خدا در ساحت کردار

این رابطه از طریق به‌کارگیری اعضا و جوارح غیر از زبان تحقق می‌یابد و اعضا نیز در قالب آیین‌ها به‌کار گرفته می‌شوند. آیین‌ها در هر ملت و دینی وجود داشته و عرب جاهلی نیز از این قاعده مستثنا نبوده است اما همه آنها با نظام توحیدی اسلام سازگار نبود؛ در نتیجه اسلام همه آنها را یکجا نپذیرفت بلکه به نقد آنها پرداخت و برخی را تأیید و برخی را اصلاح و بعضی را به‌طور کلی نفی و ممنوع کرد؛ اما درعین حال پاره‌ای از آیین‌های اسلامی را براساس فرهنگ رایج آن زمان بنا گذاشته است.

اگر بخواهیم این ساحت را در یک جمله کوتاه بیان کنیم می‌توان آن را به انجام کارهای نیک محصور و محدود کرد. بخشی از این کارها در حوزه اخلاق قابل تحقیق‌اند و بخش دیگر در حوزه‌های دیگر. فضیلت اخلاقی در قرآن کریم مبتنی بر اصول زیادی است که از جمله آنها می‌توان به تأثیر روان‌شناختی آن اشاره کرد؛ به این معنا که اگر کار نیک در انسان فرح درونی ایجاد کند می‌توان گفت که یکی از شاخصه‌های اخلاقی بودن را داراست. به تعبیر دیگر کاری از نظر قرآن کریم اخلاقی است که آدمی از انجام وظیفه اخلاقی‌اش شادمان گردد: «وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَ لَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَ هُمْ كَارِهُونَ (توبه / ۵۴)». ارسطو در این گفتارش به‌حق بود که می‌گفت: کسانی که در انجام کارهای خوب شادمان نیستند، نیکوکار واقعی نمی‌باشند.

به گفته برخی از قرآن‌پژوهان، عملی که در این شرایط انجام پذیرد، فضیلت و ارزش آن به لیاقت شخصی برمی‌گردد. بنابراین؛ انگیزش نشأت‌گرفته‌ی از تلاش، منافاتی با آن ندارد، بلکه بیانگر این حقیقت است که اصل آن همان تلاش شخصی است و این استمرار و ادامه‌ی آن و به لحاظ آنکه آن غایت بوده، این قبل از آن وجود داشته و وسیله‌ای برای رسیدن به آن می‌باشد (دراز، آیین اخلاق در قرآن: ۶۸۲).

ساحت کردار مهم‌ترین ساحتی است که انسان در آن با خدا رابطه برقرار می‌کند. این ساحت در قرآن به حدی مهم است که ایمان بدون عمل معنا و کارکرد اصلی خود را از دست می‌دهد. از این جهت قرآن کریم به‌صراحت انسان‌ها را به عبادت خدا در ساحت کردار دعوت می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره / ۲۱)».

قرآن کریم چند نکته را درباره عابدان حقیقی بیان می‌کند که عبارتند از:

۱) **اهل خشوع.** اینان کسانی‌اند که در اثر معرفتی که نسبت به خدا پیدا کرده‌اند، به هنگام نماز از خود خشوع نشان می‌دهند. خشوع اینان تنها به ظاهرشان ختم نمی‌شود بلکه پیش‌تر و بیشتر از ظاهرشان در درونشان اهل خشوع‌اند: «وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ وَ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (بقره / ۴۵)».

ضمیر "ها" به کلمه «صلوة» برمی‌گردد (ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱: ۱۲۹)، و اما اینکه آن را به کلمه "استعانت" که جمله «استعینوا» متضمن آن است برگردانیم، ظاهراً با جمله «الا علی الخاشعین» منافات داشته باشد، برای اینکه خشوع با صبر خیلی نمی‌سازد، و فرق میان خشوع و خضوع با اینکه معنای تذلل و انکسار در هر دو هست، این است که خضوع مختص به جوارح و اعضای بدنی آدمی است، ولی خشوع مختص به قلب است (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۲۲۹)؛ یعنی تنها کسانی می‌توانند نماز مقبول را اقامه کنند که اهل خشوع باشند.

۲) **یقین تجربی بر ملاقات خدا.** اینان کسانی‌اند که نه تنها به دیدار خدا علم یقینی دارند بلکه با توجه به تجاربی که پشت سر گذاشته‌اند در عمل و تجربه یافته‌اند که می‌توان با خدا ملاقات کرد بلکه به لقای در همین دنیا رسیده‌اند در نتیجه تکرار آن در سطح بسیار عمیق‌تر و شدیدتر را در آخرت نیز خواهند دید: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَ أَنََّّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (بقره / ۴۶)»؛ انسان مؤمن باید در برابر خدا خشوع داشته باشد. انسان‌های مؤمن باور دارند که پروردگارشان را دیدار خواهند کرد و به سوی او بازخواهند گشت.

اعتقاد به آخرت، موردی است که هرکس باید بدان یقین حاصل کند، همچنانکه در جای دیگر فرموده: «وَ بِلَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (بقره / ۴)»، با این حال چرا در آیه موردبحث مظنه و گمان به آن را کافی دانسته؟ ممکن است وجهش این باشد که برای حصول و پیدایش خشوع در دل انسان، مظنه قیامت و لقاء پروردگار کافی است؟ چون علمی که به وسیله اسباب تدریجی به تدریج در نفس پیدا می‌شود، نخست از توجه و بعد شک و سپس به ترجیح یکی از دو طرف شک که همان مظنه است پیدا شده و در آخر احتمالات مخالف به تدریج از بین می‌رود تا ادراک جزمی که همان علم است حاصل شود و این نوع از علم وقتی به خطری هولناک تعلق بگیرد باعث غلق و اضطراب و خشوع نفس می‌شود و این غلق و خشوع از وقتی شروع می‌شود که گفتیم یک طرف شک رجحان پیدا می‌کند و چون امر نامبرده خطری و هولناک است، قبل از علم به آن و تمامیت آن رجحان، نیز دلهره و ترس در نفس می‌آورد.

پس به کار بردن مظنه در جای علم، برای اشاره به این بوده که اگر انسان متوجه شود به اینکه ربی و پروردگاری دارد که ممکن است روزی با او دیدار کند و به سویش برگردد، در ترک مخالفت و رعایت احتیاط صبر نمی‌کند تا علم برایش حاصل شود، بلکه همان مظنه او را وادار به احتیاط می‌کند.

بنابراین آیه موردبحث با آیه «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ، فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا؛ هر که امید دیدار پروردگارش را دارد، باید عمل صالح کند (کهف / ۱۱۰)»، قریب‌المضمون می‌شود؛ چون در این آیه نیز امید به دیدار خدا را در واداری انسان به عمل صالح کافی دانسته است، البته همه این حرف‌ها در صورتی است که منظور از لقاء پروردگار در جمله «ملاقوا ربهم»، مسئله قیامت باشد (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۲۲۹-۲۳۰).

۳) **تسلیم محض خود به خدا.** انسان وقتی در مسیر **إلى الله** توانست مراحل پیش گفته را پشت سر بگذارد خواهد توانست خود را به او تسلیم کند. تسلیم امری درونی است یعنی عابدان الاهی قبل از اینکه ظاهر بیرونی شان را به خدا تسلیم کنند در درون به لحاظ روحی- روانی به او تسلیم شده‌اند و رفتارهای حاکی از تسلیم در ظاهر و رفتارهای ظاهری شان همگی بازتاب تسلیم درونی اینان است: «بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ...» (بقره / ۱۱۲)؛ انسان مؤمن روی دل به خدا می سپارد و نیکوکار است.

در این جمله برای نوبت سوم این جمله را بر اهل کتاب متوجه می‌کند که سعادت واقعی انسان در مدار نام‌گذاری نیست و احدی در درگاه خدا احترامی ندارد مگر در برابر ایمان واقعی و عبودیت، نوبت اولی که این معنا را تذکر می‌داد، در آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا...» (بقره / ۶۲) بود و نوبت دومش در آیه «بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ» (بقره / ۸۱) و سومش در همین آیه مورد بحث است و از تطبیق این سه آیه با هم تفسیر ایمان و احسان استفاده می‌شود و به دست می‌آید که مراد به ایمان، تسلیم شدن در برابر خداست و مراد به احسان، عمل صالح است (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۳۸۹).

یکی از نمودهای رابطه‌ی کرداری انسان با خدا تسلیم همه جانبه است: «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمِ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (بقره / ۱۳۱)؛ انسان مؤمن تسلیم پروردگار جهانیان است.

کلمات «اسلام» از باب افعال، «تسلیم» از باب تفعیل و «استسلام» از باب استفعال، هر سه یک معنا را می‌دهند و آن این است که کسی و یا چیزی در برابر کس دیگر حالتی داشته باشد که هرگز او را نافرمانی نکند و او را از خود دور نسازد: «بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ؛ آری کسی که روی دل تسلیم برای خدا کند (بقره / ۱۱۲)» و نیز فرموده: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا؛ من روی دل، متوجه به سوی آن کس می‌کنم که آسمان‌ها و زمین را بیافرید توجهی معتدلانه (انعام / ۷۹)».

وجه هر چیز عبارت از آن طرف آن چیز است که روبروی تو قرار دارد، ولی نسبت به خدای تعالی وجه هر چیز تمامی وجود آن است، برای اینکه چیزی برای خدا پشت‌ورو ندارد، پس اسلام انسان برای خدای تعالی وصف رام بودن و پذیرش انسان است، نسبت به هر سرنوشتی که از ناحیه خدای سبحان برایش تنظیم می‌شود، چه سرنوشت تکوینی، از قدر و قضا و چه تشریحی از اوامر و نواهی و غیر آن و به همین جهت می‌توان گفت مراتب تسلیم بر حسب شدت و ضعف وارده بر انسان و آسانی و سختی پیش‌آمدها مختلف می‌شود، آنکه در برابر پیش‌آمدهای ناگوارتر و تکالیف دشوارتر تسلیم می‌شود، اسلامش قوی‌تر است، از اسلام آن کس که در برابر ناگواری‌ها و تکالیف آسان‌تری تسلیم می‌شود، پس بنابراین اسلام دارای مراتبی است.

مرتب اول: اذعان زبانی به شهادتین. مرتبه اول از اسلام پذیرفتن ظواهر اوامر و نواهی خدا است، به اینکه با زبان، شهادتین را بگوید، چه اینکه موافق با قلبش هم باشد و چه نباشد که در این باره خدای تعالی فرموده: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ: آمَنَّا، قُلْ: لَمْ تُؤْمِنُوا، وَ لَكِنْ قَوْلُوا: أَسْلَمْنَا، وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ؛ اعراب گفتند: ما ایمان آوردیم بگو: هنوز ایمان نیآورده‌اید،

ولکن بگوئید: اسلام آوردیم، چون هنوز ایمان داخل در قلبتان نشده (حجرات / ۱۴)».

در مقابل اسلام به این معنا در اولین مراتب ایمان قرار دارد و آن عبارت است از اذعان و باور قلبی به مضمون اجمالی شهادتین که لازمه اش عمل به غالب فروع است.

مرتبہ دوم: اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی و به دنبال آن انجام عمل صالح. مرتبه دوم از اسلام دنباله و لازمه همان ایمان قلبی است که در مقابل مرتبه اول اسلام قرار داشت؛ یعنی تسلیم و انقیاد قلبی نسبت به نوع اعتقادات حقه تفصیلی و اعمال صالحه‌ای که از توابع آن است، هرچند که در بعضی موارد تخطی شود و خلاصه کلام اینکه داشتن این مرحله منافاتی با ارتکاب بعضی گناهان ندارد و خدای تعالی درباره این مرحله از اسلام می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا بِيَاثِنَا وَ كَانُوا مُسْلِمِينَ؛ آنانکه به آیات ما ایمان آوردند و مسلمان بودند (زخرف/ ۶۹)». و نیز می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، اذْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً؛ ای کسانی که ایمان آوردید، همگی داخل در سلم شوید (بقره / ۲۰۸)».

پس به حکم این آیه یک مرتبه از اسلام هست که بعد از ایمان پیدا می‌شود، چون می‌فرماید: ای کسانی که ایمان آوردید! داخل در سلم شوید، پس معلوم می‌شود این اسلام غیر اسلام مرتبه اول است که قبل از ایمان بود و آنگاه در مقابل این اسلام مرتبه دوم از ایمان قرار دارد و آن عبارتست از اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی که خدای تعالی درباره اش می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ؛ مؤمنان تنها آنها هستند که به خدا و رسولش ایمان آورده و سپس تردید نکردند و با اموال و نفوس خود در راه خدا جهاد نمودند، اینها همان‌ها هستند که در دعوی خود صادقند (حجرات / ۱۵)».

و نیز فرموده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آوردید، آیا می‌خواهید شما را به تجارتی راهنمایی کنم که از عذاب دردناک نجاتتان دهد؟ آن این است که به خدا و رسولش ایمان آورید و در راه خدا با اموال و نفوس خود جهاد کنید (صف / ۱۰-۱۱)».

در این دو آیه دارندگان ایمان را، باز به داشتن ایمان ارشاد می‌کند، پس معلوم می‌شود ایمان دومشان غیر ایمان اول است (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۴۵۵).

مرتبہ سوم: رام کردن نفس سرکش و تسلیم وجود انسان در برابر خدا. مرتبه سوم از اسلام دنباله و لازمه همان مرتبه دوم ایمان است؛ چون نفس آدمی وقتی با ایمان نامبرده انس گرفت و متخلق به اخلاق آن شد، خودبه‌خود سایر قوای منافی با آن، از قبیل قوای بهیمی و سبعی برای نفس رام و منقاد می‌شود و آن قوایی که متمایل به هوس‌های دنیایی و زینت‌های فانی و ناپایداری می‌شوند، رام نفس گشته، نفس به آسانی می‌تواند از سرکشی آنها جلوگیری کند، اینجاست که آدمی آنچنان خدا را بندگی می‌کند که گویی او را می‌بیند، آری او اگر خدا را نمی‌بیند، باری، این باور و یقین را دارد که خدا او را می‌بیند، چنین کسی دیگر در باطن و سرخود هیچ نیروی سرکشی که مطیع امر و نهی خدا نباشد و یا از قضا و قدر خدا به خشم آید، نمی‌بیند و سراپای وجودش تسلیم خدا می‌شود.

درباره این اسلام است که خدای تعالی می‌فرماید: «فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ، ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا؛ نه به پروردگارت سوگند ایمان نمی‌آورند (یعنی ایمانشان کامل نمی‌شود) مگر وقتی‌که هم در اختلافاتی که بینشان پدید می‌آید تو را حکم کنند، و هم وقتی حکمی راندی در دل هیچ‌گونه ناراحتی از حکم تو احساس نکنند، و به تمام معنا تسلیم شوند (نساء / ۶۵)».

این اسلام در مرتبه سوم است که در مقابلش ایمان مرتبه سوم قرار دارد و آن ایمانی است که آیات «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (مومنون / ۱)» تا آیه «وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (مومنون / ۳)» و نیز آیه «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمِ قَالَ: أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (بقره / ۱۳۱)» و آیاتی دیگر به آن اشاره می‌کند و ای بسا بعضی از مفسرین که این دو مرتبه را یعنی دوم و سوم را یک مرتبه شمرده‌اند.

و اخلاق فاضله از رضا و تسلیم و سوداگری با خدا و صبر در خواسته خدا و زهد به تمام معنا و تقوی و حب و بغض به‌خاطر خدا، همه از لوازم این مرتبه از ایمان است.

مرتبه چهارم از اسلام: مرحله عبودیت و بندگی. مرتبه چهارم از اسلام دنباله و لازمه همان مرحله سوم از ایمان است؛ چون انسانی که در مرتبه قبلی بود، حال او در برابر پروردگارش حال عبد مملوک است درباره مولای مالکش؛ یعنی دائماً مشغول انجام وظیفه عبودیت است، آن هم به‌طور شایسته و عبودیت شایسته همان تسلیم صرف بودن در برابر اراده مولی و محبوب او و رضای او است (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۴۵۵-۴۵۶).

همه اینها مربوط به عبودیت در برابر مالک عرفی و بشری است و این عبودیت در ملک خدای رب‌العالمین عظیم‌تر و باز عظیم‌تر از آن است، برای اینکه ملک خدا حقیقت ملک است که در برابرش هیچ موجودی از موجودات استقلال ندارد، نه استقلال ذاتی، نه صفتی، نه عملی، آری ملکیتی که لایق کبریایی خدای جلّت کبریاژه است، این ملکیت است.

۴) اقامه نمازها به‌ویژه نماز وسطا. قرآن کریم برای عموم مسلمانان به‌ویژه کسانی که دوست دارند به لقای پروردگار برسند توصیه می‌کند که هم اقامه‌کننده همه نمازهای واجب و هم در صورت امکان مستحبات و هم قدردان نمازهایشان باشند هم در عین حال از عمق جان نماز بخوانند: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (بقره / ۲۳۸)»؛ بر نمازها به‌ویژه نماز میانه باید مواظبت و مراقبت کنید. در این آیه کلمه "حافظوا" به معنای مراقبت و مواظبت کردن آمده است. می‌توان گفت که مراد از «حفظ» هم مراقبت از ظاهر و رعایت زمان اقامه آن و هم توجه به فروتنی در برابر خدا و یاد قلبی خداوند است.

یکی از اساسی‌ترین اعمالی که باید در رابطه کرداری مطرح شود، نماز است. قرآن کریم در آیات متعدد به‌ویژه در آیه‌ی یادشده بر اهمیت این عمل عبادی در ایجاد رابطه با خدا تأکید شدید دارد؛ از همین جهت توجه به نماز و حفاظت و صیانت از آن نه‌تنها برای ایجاد رابطه انسان و خدا مهم است؛ بلکه اساساً پایه و اساس دینداری همین نماز است. در آیه‌ی یادشده سه نکته بسیار اساسی مطرح شده که یکی از آنها توجه به اصل نماز، دیگری نماز میانه و سومی هم توجه به باطن نماز که در جمله «وقوموا لله قانتین» بیان شده است. از میان همه نمازها، نماز میانه از همه مهم‌تر است؛ اما در میان قرآن‌پژوهان راجع به مصداق نماز میانه اختلاف وجود دارد.

در تفسیر الدر المنثور، احمد و ابن منیع و نسائی و ابن جریر و شاشی و ضیاء همگی از طریق زبیرقان روایت کرده‌اند که جمعی از قریش نشسته بودند که زید بن ثابت از کنارشان رد شد، دو جوان را نزدش فرستادند تا از وی معنای صلات وسطی را بپرسند. زید گفت: نماز ظهر است. دو جوان برگشتند و نزد اسامه بن زید شده و از او پرسیدند، او هم گفت: نماز ظهر است، چون رسول خدا^(ص) در هجیر مشغول نماز بود و به جز یک یا دو صف با او نبودند، مردم مشغول گفتگو و معامله‌شان بودند و به همین جهت این آیه نازل شد. به دنبال نزول آیه، رسول خدا^(ص) فرمود: مردمی که در هنگام نماز مشغول گفتگو و معامله بودند، یا اینکه از این عمل خود دست برمی‌دارند و یا آنکه خانه‌هایشان را آتش می‌زنم.

این شأن نزول از زید بن ثابت و غیر از او به طرق دیگری روایت شده است و خواننده باید توجه داشته باشد که اقوال مفسرین در تفسیر صلات وسطی مختلف است و بیشتر اختلافشان ناشی از اختلافی است که در روایات قوم است، در نتیجه یکی گفته نماز صبح است و آن را از علی^(ع) و از بعضی صحابه نقل کرده‌اند و بعضی گفته‌اند نماز ظهر است و آن را از رسول خدا^(ص) و از عده‌ای از صحابه نقل کرده‌اند جمعی گفته‌اند نماز عصر است و آن را باز به رسول خدا^(ص) و جمعی از صحابه نسبت داده‌اند و سیوطی در الدر المنثور نزدیک به پنجاه و چند روایت بر طبق این نسبت آورده، بعضی دیگر گفته‌اند نماز مغرب است، بعضی گفته‌اند صلات وسطی در بین همه نمازها نامعلوم است، همچنانکه شب قدر در بین شب‌ها نامعلوم است و بر طبق گفته خود، روایاتی از صحابه آورده‌اند، بعضی هم گفته‌اند نماز عشاء است و بعضی آن را نماز جمعه دانسته‌اند.

به علاوه در این آیه کلمه قانتین هم آمده که به معنای دعاکنندگان ایستاده است؛ اما به نظر می‌رسد که قنوت تنها به شکل دعا مربوط نیست بلکه به نوعی به دعای باطنی هم اشاره دارد (طباطبایی، میزان، ج ۲: ۳۹۱).

۵) روزه. از جمله عباداتی که در رابطه کرداری با خدا مطرح است، روزه می‌باشد که از عبادات بسیار مهم به‌شمار می‌آید. درباره فلسفه روزه در قرآن آیات قابل توجهی ذکر شده که شاید مهم‌ترین آنها این آیه باشد که: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره / ۱۸۳). در این آیه فلسفه روزه دستیابی به تقوا دانسته شده است. تقوا در فرهنگ اسلامی ریس اخلاق است؛ چنانکه علی^(ع) فرمود: «الثَّقَى رَئِيسُ الْأَخْلَاقِ؛ تقوا ریس اخلاق است (نهج البلاغه، حکمت ۴۱۰: ۵۴۸)»؛ به این معنا که همه مفاهیم اخلاقی از اخلاق نشأت می‌گیرند و اخلاق چیزی است که همه فضایل اخلاقی را دربردارد و هیچ فضیلتی نیست که بتواند در زیر چتر اخلاق قرار گیرد. از این جهت هرکس بتواند روزه‌ی مقبول بگیرد می‌تواند به تقوا دست یابد و چنین فردی می‌تواند جامع فضایل اخلاقی باشد بلکه از اخلاق به عرفان هم نقبی بزند و دینداری‌اش را از سطح عموم بالاتر ببرد.

هدف و محتوای اصلی روزه در همان عبارتی آمده است که به این شعار دینی فرمان می‌دهد و آن عبارت قرآنی این آیه است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره / ۱۸۳)، و رسول خدا^(ص) می‌فرماید: «روزه‌داری نیمی از پایداری است»؛ و نیز می‌فرماید: «روزه سپری است (در برابر عذاب)».

این آیه نشان می‌دهد که در هیچ یک از این نصوص و دیگر عبارات کتاب و سنت، اشاره‌ای به رنج و مشقت بدنی به‌عنوان یک تکلیف و یا نتیجه‌ای از نتایج تکلیفی که هدف شریعت باشد، نشده است. از درستی این سخن نیز نمی‌توان چشم پوشید که ممکن است پیدایش این رنج و مشقت، بلکه نتیجه‌ی طبیعی محرومیت، که ما در نزد روزه‌داران بسیاری از اوقات مشاهده می‌کنیم، چه در آغاز کار و یا در طول مدت روزه‌داری، احساس تنگنا - کم‌وبیش - حداقل نتیجه‌ی تغییر نظام باشد، ولی امری است تازه که شخص بر خود در این حالت فرض و واجب کرده است.

به تعبیر برخی توضیح اینکه تکلیف آن نیست که به صبر و استقامت متوسل شویم و به کرامت چنگ بزنیم، آن هم تنها در صورت مواجهه با رویداد غم‌انگیزی که امکان پیشگیری و جبران ندارد، از آن قبیلی که قرآن کریم در این آیه می‌فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (بقره / ۱۵۵)»؛ بلکه اینجا فرصت ممتازی است که باید آن را غنیمت شماریم تا بتوانیم دقت بیشتر و درستی در طبیعت خودمان و ارتباطمان با خدا و مردم داشته باشیم (دراز، آیین اخلاق در قرآن: ۷۱۴-۷۱۷).

خطاب «ای کسانی که ایمان آورده‌اید» به منظور توجه دادن مردم به صفت ایمانشان است و گرنه می‌فرمود: "ای مردم" لیکن خواست بفهماند با توجه به اینکه دارای ایمانید باید هر حکمی را که از ناحیه پروردگارتان می‌آید بپذیرید، هرچند که برخلاف مشتهیات و ناسازگار با عادات شما باشد.

کلمه کتابت معنایش معروف است، لیکن گاهی کنایه می‌شود از واجب شدن عملی و یا تصمیم بر عملی و یا قضای حتمی که بر چیزی رانده شده که در آیه «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي (مجادله / ۲۱)» کنایه از قضای حتمی و در آیه «وَوَكَّلْنَا مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ (یس / ۱۲)» کنایه از عزیمت و قضای حتمی و در آیه «وَوَكَّلْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (مائده / ۴۵)» کنایه از وجوب و وضع قانون و جعل حکم قطعی است.

کلمه «صیام» و کلمه «صوم» در لغت مصدر و به معنای خودداری از عمل است، مثلاً صوم از خوردن و صوم از نوشیدن و از جماع و از سخن گفتن و راه رفتن و امثال آن به معنای خودداری از آنها است و چه‌بسا در معنای آن این قید را اضافه کرده باشند که به معنای خودداری از خصوص کارهایی است که دل آدمی مشتاق آن باشد و اشتهای آن را داشته باشد.

معنای صوم در اصل لغت خودداری از خصوص چنین کارهایی بوده ولیکن بعدها در شرع در خصوص خودداری از کارهای معینی اعمال شده و آن هم خودداری از طلوع فجر تا مغرب و توأم با نیت است و منظور از «الذین من قبلکم» امت‌های گذشته و قبل از ظهور اسلام است، امت‌های انبیای قبل چون امت موسی و عیسا و غیر ایشان است. چون هر جا که در قرآن کریم این کلمه به چشم می‌خورد همین معنا در نظر بوده است، البته این به آن معنا نیست که جمله «كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» در مقام اطلاق از حیث اشخاص است و می‌خواهد بفرماید: تمامی تک‌تک امت‌ها روزه داشته‌اند و نیز به آن معنا نیست که بفهماند روزه اسلام شبیه روزه امت‌های پیشین است، پس آیه شریفه نه دلالت بر این دارد که تمامی امت‌ها بدون استثناء روزه داشته‌اند و نه دلالت دارد بر اینکه روزه همه امت‌ها مانند روزه ما مسلمانان در خصوص رمضان و از ساعت فلان تا ساعت فلان و دارای همه خصوصیات روزه ما بوده، بلکه تنها در این مقام است که

اصل روزه و خودداری را در امت‌های پیشین اثبات کند و بفرماید امت‌های پیشین هم روزه داشته‌اند (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۷).

بنابراین اگر کسی بتواند روزه‌های واجب و مستحب را به‌جا بیاورد، می‌تواند از این طریق با خدا رابطه برقرار کند بلکه می‌تواند به عمیق‌ترین رابطه با خدا نیز دست یابد.

مراد از جمله «الذین من قبلکم...» امت‌های گذشته دارای دین است البته همانطور که گفتیم نه همه آنها و قرآن کریم معین نکرده که این امت‌ها کدامند، چیزی که هست از ظاهر جمله «کما کتب...» برمی‌آید که امت‌های نامبرده اهل ملت و دین بوده‌اند که روزه داشته‌اند و از تورات و انجیل موجود در دست یهود و نصارا هیچ دلیلی که دلالت کند بر وجوب روزه بر این دو ملت دیده نمی‌شود، تنها در این دو کتاب فراهایی است که روزه را مدح می‌کند و آن را عظیم می‌شمارد. اما خود یهود و نصارا را می‌بینیم که تا عصر حاضر در سال، چند روز به اشکالی مختلف روزه می‌گیرند یا از خوردن گوشت و یا از شیر و یا از مطلق خوردن و نوشیدن خودداری می‌کنند و نیز در قرآن کریم داستان روزه زکریا و قصه روزه مریم از سخن گفتن آمده است و در غیر قرآن مسئله روزه از اقوام بی‌دین نیز نقل شده، همچنانکه از مصریان قدیم و یونانیان و رومیان قدیم و حتی وثنی‌های هندی تا به امروز نقل شده که هر یک برای خود روزه‌ای داشته و دارند، بلکه می‌توان گفت عبادت و وسیله تقرب بودن روزه از اموری است که فطرت آدمی به آن حکم می‌کند (بوش و دیگران، جهان مذهبی، ج ۲: ۷۸۰). شک نیست که مراد ما از اینکه این ادیان هم روزه داشته و یا دارند و از طریق انجام آن با خدایشان رابطه برقرار می‌کنند، این نیست که مانند مسلمانان روزه می‌گرفتند یا می‌گیرند بلکه مرادمان روزه در معنا و به تناسب خودشان بوده است.

این وضعیت کم‌وبیش در میان بت‌پرستان (وثنی‌ها) نیز رایج بوده است؛ اینان به منظور تقرب و ارضای آلهه خود و در هنگامی که جرمی مرتکب می‌شدند به منظور خاموش کردن فوران خشم خدایان روزه می‌گرفتند و همچنین وقتی حاجتی داشتند به منظور برآمدنش دست به این عبادت می‌زدند و این قسم روزه در حقیقت معامله و مبادله بوده، عابد با روزه گرفتن احتیاج معبود را برمی‌آورده تا معبود هم حاجت عابد را برآورد و یا او رضایت این را به‌دست می‌آورده تا این هم رضایت او را حاصل کند ولی در اسلام روزه معامله و مبادله نیست، برای اینکه خدای عزوجل بزرگتر از آن است که در حقش فقر و احتیاج و یا تأثر و اذیت تصور شود و سخن کوتاه آنکه خدای سبحان بری از هر نقص است، پس هر اثر خوبی که عبادت‌ها داشته باشد، حال هر عبادتی که باشد تنها عاید خود عبد می‌شود، نه خدای تعالی و تقدس، همچنانکه اثر سوء گناهان نیز هرچه باشد به خود بندگان برمی‌گردد: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا (اسراء / ۷)». این معنایی است که قرآن کریم در تعلیماتش بدان اشاره می‌کند و آثار اطاعت‌ها و نافرمانی‌ها را به انسان برمی‌گرداند انسانی که جز فقر و احتیاج چیزی ندارد و باز قرآن درباره‌اش می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر / ۱۵)» (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۸-۹).

شک نیست که روزه اهداف و فوایدی را دربردارد. هدف نهایی روزه را می‌توان تقرب به خدا دانست اما اهداف پایین‌دست آن را می‌توان خلاصی انسان از جهنم و رسیدن به تقوا دانست؛ اما در کنار این اهداف می‌توان از فواید آن نیز سخن گفت که رهایی از دست شیطان، شهوات و سلامتی جسمی از جمله‌ی آنهاست.

اینکه قرآن فلسفه‌ی روزه را تقوا دانسته به دلیل آن است که در اسلام تقوا هم بالاترین درجه اخلاق انسانی و دینی است و نیز درعین‌حال چیزی است که همه فضایل اخلاقی مطرح شده در اسلام را دربردارد. پیش‌تر از نهج‌البلاغه آوردیم که «التَّقَى رَئِيسُ الْأَخْلَاقِ» مؤید این معناست.

یکی از اسباب اهمیت روزه نزول قرآن کریم در ماه روزه است. در واقع اهمیت این ماه از آن جهت است که خدا خود اراده کرده تا با انسان رابطه برقرار کند؛ یعنی در ماه رمضان خدا خود اراده کرده تا ابتکار عمل در ایجاد رابطه با انسان را به‌دست گیرد و آغازگر این رابطه باشد: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ... وَ لِيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (بقره / ۱۸۵)». قرآن مایه‌ی رهنمود مردم است. در قرآن نشانه‌های روشنی از رهنمود و تشخیص حق از باطل است. خدا آسانی انسان را می‌خواهد، نه دشواری او را. باید خدا را به پاس آنکه راهنمایی‌مان کرده، به بزرگی یاد کنیم. باید خدا را به پاس آنکه راهنمایی‌مان کرده، سپاس بگزاریم. قبل از هر چیزی باید بگوییم اولین کلمه‌ای که در این آیه به‌کار رفته کلمه «شهر» است. امام فخر رازی در توضیح کلمه شهر بیان می‌کند که شهر از شهرت أخذ و شهر را از جهت شهرت شهر می‌گفتند؛ زیرا تأمین نیازهای مردم منوط و مشروط بود به شناخت شهر؛ چون در آن زمان می‌توانستند دیون خود را پردازند یا نیازهای‌شان را تأمین کنند و طلب‌شان را بستانند و اعمال‌شان را براساس آن انجام دهند. شهرت در لغت هم به معنای ظهور چیزی است و ظهور و طلوع هلاک را به‌سبب شهرتش شهر می‌گفتند (الرازی، تفسیر الفخر الرازی، ج ۳: ۹۰).

بنابراین آنچه در روزه مطرح شده نزول برکات معنوی است که اگر انسان بتواند به آنها توجه کافی داشته باشد می‌تواند به برقراری رابطه بسیار عمیق دینی و اخلاقی و عرفانی با خدا دست یابد.

۶) حج. از دیگر اعمالی که در طی آن به‌طور عملی رابطه انسان با خدا برقرار می‌شود حج است. این مناسک سابقه طولانی در مکه دارد و بعد از ظهور اسلام نه‌تنها از بین نرفت بلکه هم ابقا شد و هم بر دامنه آن افزوده شد.

مراسم حج در اعراب جاهلی. برای اینکه به جایگاه حج در ایجاد رابطه با خدا پردازیم لازم است جایگاه این عمل در عصر جاهلی را بررسی کنیم تا معلوم شود که اسلام در زیارت خانه خدا چه تغییرات و تحولاتی را به‌بار آورده است. به تعبیر دیگر برای فهم جایگاه حج، بهتر است به معنانشناسی تاریخی آن پردازیم.

از زمان‌های بسیار دور معبد کعبه در مکه مرکز مراسم زیارت باشکوهی به نام حج بود که قبایل مختلف و متنوع عرب از سراسر عربستان در آن شرکت می‌کردند اما این کار در صورتی امکان‌پذیر بود که صلح در عربستان برقرار باشد. از این نظر اعراب ماه ذی‌الحجه -که مراسم و شعایر مربوط به زیارت در آن انجام می‌گرفت- و ذی‌القعدة و محرم و صفر را ماه‌های مقدس و حرام می‌دانستند و جنگ بین قبایل در این سه ماه ممنوع بود و این مدت نسبتاً طولانی به قبایل عرب امکان می‌داد که دورترین گوشه‌های عربستان به مکه بیایند و در امن و امان به وطن خود بازگردند. ناحیه اطراف مکه را نیز

مقدس (حرم) می‌دانستند و زوار هنگام رسیدن به این ناحیه مقدس سلاح‌های خود را کنار می‌نهادند. زایران هنگام زیارت مراسم و شعایری برگزار می‌کردند که چندین روز طول می‌کشید از جمله از شکار و جنگ و همبستری و پاره‌ای کارهای دیگر دوری می‌جستند دور کعبه طواف می‌کردند و حجرالأسود را در یکی از دیوارهای آن قرار داشت می‌بوسیدند. یکی از شعایر اصلی سفری بود به تپه عرفات در روز نهم ذی‌الحجه که در جلگه مجاور این تپه گرد می‌آمدند و تا هنگام غروب آفتاب آنجا می‌ماندند (وقوف در عرفات) آنگاه به مزدلفه می‌رفتند که آن را منسوب به قزح خدای رعد می‌دانستند و مقدس می‌شمردند. شب را در آنجا می‌گذراندند و بر فراز تپه مقدس آتشی می‌افروختند. هنگام طلوع آفتاب راهی منا می‌شدند که جلگه‌ای است باز و هموار و در آنجا شتران و گوسفندان و بزهایی را که به همین منظور همراه آورده بودند قربانی می‌کردند. یکی از مراسم حج هنگام وقوف در منا انداختن سنگ به سوی سه جایگاه معین بود. زوار پس از اینکه سه روز در منا می‌ماندند به خانه خود بازمی‌گشتند. زنان نیز در کنار مردان در مراسم حج شرکت می‌جستند (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۳-۵۴).

ابقا و اصلاح حج در اسلام. پیامبر (ص) حج را به‌عنوان یکی از نهادهای اصلی دینی اسلام حفظ و ابقا کرد اما تغییرات و اصلاحاتی در آن به عمل آورد تا پیوند آن را از معانی و مفاهیم شرک‌آمیزی که با آن همراه بود قطع کند. قرآن مقام کعبه را به‌عنوان خانه‌ای که ابراهیم برای پرستش خدا بنا کرده است مورد تأکید قرار داده و نیز وقوف در عرفات و مزدلفه را به‌عنوان جنبه‌های اصلی حج اسلامی نگاه داشت (آذرنوش، تاریخ زبان و فرهنگ عربی: ۵۴).

حج در اسلام به یک معنا مانند نماز است؛ زیرا همه‌ی اسلام یک‌جا تجلی می‌یابد بلکه به یک معنا از نماز نیز بهتر و بیشتر کلیت اسلام را نشان می‌دهد؛ زیرا در حج، حاجیان گویی که در عالم آخرت به عبادت خدا ایستاده‌اند و باید در تنهایی و خلوت‌شان در میان جمعیت انبوه به یاد خدا باشند و مواظب باشند که شیطان آنان را از خودشان نذرزد و به جهنم راهی نکند: «وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَجْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَغِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٌ أَوْ نُسْلٌ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّحَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (بقره / ۱۹۶)». این آیه انجام اعمال حج و عمره و درپیش گرفتن تقوا را توصیه می‌کند و مردم را از شدت عقاب الهی می‌ترساند و بیان می‌کند هم ارکان حج و هم ارکان عمره را به‌لحاظ ظاهری و باطنی باید به‌طور تام و کامل به اجرا درآورد. از نظر ظاهری باید همه مناسک آن را عملی ساخت (نک: البیضاوی، تفسیر البیضاوی، ج ۱: ۱۲۹).

در آیه فوق کلمه "اتمام" ذکر شده که برای فهم بهتر آیه، لازم است تفاوت آن با اکمال را بیان کنیم. تمام هر چیز عبارت است از آن جزئی که وقتی با سایر اجزا ضمیمه می‌شود آن چیز همان چیز می‌شود و آثاری که دارد و یا آن آثار را از آن چیز انتظار داریم نیز مترتب می‌گردد و تمام کردن آن چیز این است که بعد از آنکه همه اجزای آن را جمع کردیم آن جزء آخری را هم بیاوریم تا آثار بر آن چیز مترتب شود، این معنای کلمه تمام و اتمام است و اما کمال هر چیزی آن حال و یا وصفی و یا امری است که وقتی موجودی آن را داشته باشد، دارای اثری علاوه می‌شود غیر آن اثری که بعد از تمامیت دارا

باشد، مثلاً منضم شدن اجزای بدن انسانی به یکدیگر عبارت است از تمامیت انسان و اما عالم و یا شجاع و یا عقیف بودنش عبارت است از کمال انسان، از انسان تمام‌عیار و بی‌کمال آثاری بروز می‌کند و از انسانی تمام و کامل آثاری دیگر ظهور می‌نماید.

و چه بسا می‌شود که کلمه تمام در جای وصف کمال استعمال می‌شود و آن را استعاره از این می‌گیرند، به این ادعا که آن وصف زاید از بس مورد اعتنا و اهمیت است جزء ذات به حساب می‌آید؛ مثلاً می‌خواهند بگویند انسانی که عالم نیست اصلاً انسان تمام نیست تا به این تعبیر اهمیت علم را برسانند و مراد از اتمام حج و عمره همان معنای اول، یعنی معنای حقیقی کلمه است، نه استعاره آن. به دلیل اینکه دنبال جمله می‌فرماید: «فَإِنْ أَحْصَيْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ . . .»، چون می‌فرماید اگر به مانعی برخوردید و نتوانستید همه اجزای حج را بیاورید هر قدر می‌توانید بیاورید و این کلام با تمامیت به معنای حقیقی سازش دارد، نه تمامیت به معنای کمال و معنای صحیحی به نظر نمی‌رسد که اکتفا به بعضی از اجزا را متفرع کنند بر تمامیت به معنای کمال یا اتمام به معنای اکمال (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۱۱۱). خلاصه اینکه این آیه درصدد بیان این نکته است که با انجام حج و عمره و اتمام و اکمال آنها درحقیقت با خدا رابطه برقرار کرده‌ایم. حال اگر در انجام این اعمال به جنبه‌های باطنی و عرفانی‌شان نیز توجه کنیم می‌توانیم به رابطه عمیق‌تر با خدا هم برسیم و چه بسا که در بطن و متن این اعمال تجربه‌ی دینی را حاصل کنیم.

۷) جهاد. یکی دیگر از راه‌های ایجاد رابطه با خدا در ساحت کردار جهاد است. البته جهاد در دو رابطه قابل بحث است؛ یکی از جهت نیت که به رابطه انسان و خدا مربوط می‌شود و گرنه با جنگ معمولی تفاوتی پیدا نمی‌کرد؛ از جهتی هم مربوط می‌شود به رابطه انسان با دیگران؛ زیرا تحقق آن به رابطه انسان با سایر انسان‌ها مرتبط می‌شود؛ اما ما به لحاظ الاهی بودنش در رابطه انسان و خدا آورده‌ایم.

درباره جهاد آیات بسیاری در قرآن کریم آمده که به‌عنوان نمونه یکی از آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم. «فَضَّلُ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء / ۹۵)». اگر آیه فوق را در محور همنشینی بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که جهاد می‌تواند راهی باشد برای ایجاد رابطه بسیار برتر با خدا برای مجاهدان. در این آیه واژگان تفضیل، مجاهد، قاعد، اجر، عظیم در ردیف افقی قرار گرفته‌اند و در معنای یکدیگر اثرگذارند و حیطة‌ی معنای همدیگر را روشن می‌کنند. معلوم می‌شود که یکی از گروه‌های انسانی که نزد خدا از پاداش بالایی برخوردار می‌شود مجاهدان‌اند. نقطه مقابل مجاهدان، قاعدان (زمین‌گیران)‌اند. درست است که در فرهنگ‌های لغت این دو کلمه نسبت تصاد یا تناقض با هم ندارند اما در این آیه در برابر هم قرار گرفته‌اند.

جهاد در لغت به معنای کوشش است اما اگر از ریشه جُهد باشد به معنای آخرین کوشش خواهد بود و در فرهنگ اسلامی به دو معنای عام و خاص به کار رفته؛ در معنای عام هر نوع کوشش برای رسیدن صلاح و فلاح را جهاد گویند اما در معنای خاص به دو صورت به کار رفته؛ دفاعی و ابتدایی که برای جهاد دفاعی شرط خاصی وجود ندارد و همه مسلمانان اعم از زن و مرد و کوچک و بزرگ موظف به دفاع هستند؛ اما در جهاد ابتدایی شرایط زیادی وجود دارد و درعین حال عالمان و مفسران قرآن هم نظرات مختلفی درباره آن مطرح کرده‌اند. همه اینها در قرآن کریم مطرح شده‌اند و در همه آنها می‌توان با نیت نزدیکی به خدا، به ایجاد رابطه با خدا توفیق یافت. مجاهدت در راه خدا از جمله امور و اعمالی است که

انسان در این دنیا موظف به انجام آن است. او بدین وسیله می‌تواند به کسب مقام والایی نزد خدا نایل آید: «لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء / ۹۵)»؛ مؤمنان بازنشسته (از جهاد) که هیچ عذر و معلولیتی نداشتند با کسانی که با مال و جان خود در راه خدا جهاد کرده‌اند، برابر نیستند.

مرحوم علامه طباطبایی در توضیح این آیه چنین نوشته است: کلمه «ضرر» به معنای کمبود در وجود است، کمبودی که مانع شود از اینکه آدمی به امر جهاد و قتال قیام نماید، نظیر کوری و شلی و بیماری؛ و مراد از جهاد با اموال، انفاق آن در راه خدا و به منظور پیروز شدن بر دشمنان و مراد از جهاد با انفس جنگیدن است و جمله «وَ كُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى . . .» دلالت دارد بر اینکه مراد از این اشخاصی که قعود کردند (نشستند) کسانی است که رفتن به جنگ را در زمانی ترک کردند که احتیاجی به رفتن آنان به جبهه جنگ نبوده، چون به مقدار کفایت دیگران رفته بودند، چون می‌فرماید: خدای تعالی به هر دو طایفه (آنها که به جهاد رفتند و آنها که نرفتند) وعده حسنا داده، پس غرض از جمله مورد بحث ترغیب و تحریک مسلمانان بر قیام به امر جهاد است تا مسلمین در رفتن به جهاد شتاب نموده، از یکدیگر سبقت بگیرند. دلیل دیگر بر اینکه مراد این معنا این است که خدای سبحان اولی الضرر (بیماران و نابینایان و امثال آنان) را استثنا کرده، سپس حکم کرد به اینکه قاعدون و مجاهدین یکسان نیستند، با اینکه اولی الضرر در مساوی نبودنشان با مجاهدین در راه خدا مانند قاعدینند و به فرضی هم که بگوییم خدای تعالی ثواب و مصلحتی که از اولی الضرر به خاطر نرفتنشان به جبهه جنگ بر طبق نیاتشان تلافی می‌کند، (اگر واقعا نابینایی متأسف است از اینکه چرا نمی‌تواند در جهاد شرکت کند، خدای تعالی ثواب مجاهد به او می‌دهد) این معنا را نمی‌توانیم انکار کنیم که اینگونه افراد فضیلت آن افرادی که به جهاد رفتند یا شهید شدند و یا بر دشمن پیروز گشتند را ندارند، خدای تعالی مجاهدین را بر قاعدین برتری داده، هر چند که قاعدین عذر موجه داشته باشند و سخن کوتاه اینکه: این آیه شریفه می‌خواهد مؤمنین را تحریک و تشویق به جهاد نموده و روح ایمان آنان را برای سبقت‌گیری در خیر و فضیلت بیدار کرده کند (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۷۱).

در آیه فوق واژه‌ی مجاهدان با سبیل‌الله، اموال و انفس و اجر عظیم هم‌نشین شده است. اولاً وقتی مجاهد گفته می‌شود مجاهد در راه خداست نه چیز دیگر؛ ثانیاً این مجاهد می‌تواند جهاد مالی کند یا جهاد جانی؛ ثالثاً این مجاهد از درجه خاصی برخوردار است که دیگران نمی‌توانند بدان درجه دست یابند. به نظر می‌رسد که واژه درجه با واژه اجر جانشین شده‌اند اما چون در جانشین‌ها، جانشینی و ترادف مطلق وجود ندارد؛ لذا می‌توانیم بگوییم که جایگاه درجه از جایگاه اجر بالاتر است. شاید بتوان گفت که این درجه شامل رضوان و وصال الاهی باشد. ضمناً ادامه آیه چنانکه توضیح داده خواهد شد ثابت می‌کند که قاعدان و همه کسانی که توفیق حضور در جهاد را نداشتند بی‌بهره نخواهند ماند و ایمانشان برای آنان سود و اجری را فراهم خواهد کرد.

به‌لحاظ معناشناختی نکته ظریفی وجود دارد که بیان آن می‌تواند فهم معنای آیه فوق را آسان‌تر کند و آن اینکه کلمه‌ی «دَرَجَات» بدل از کلمه «أَجْرًا» در آیه قبل و هر دو منصوب‌اند. هر بدلی در معناشناسی جزو مفاهیم جانشین به حساب

می‌آید در نتیجه می‌توان گفت که در اینجا کلمه «درجات» در معنای «اجر» به کار رفته اما پاداشی که دارای مراتب است (نک: الألوسی البغدادی، روح المعانی، ج ۵: ۱۶۰).

ابتدا باید بگوییم که حرف «من» در کلمه «أمنه» من تبعیض است؛ به این معنا که بعضی از درجات مجاهدان چنین و چنان است. ضمیر در کلمه «منه» احتمال دارد به خدای تعالی برگردد، مؤید این احتمال جمله: «وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً» است، البته این تأیید وقتی تمام است که بگوییم جمله مذکور بیانگر درجات است و معلوم است که مغفرت و رحمت از ناحیه خدا است (و بنابراین احتمال معنا چنین می‌شود که آن اجر عظیم عبارت است از درجاتی از ناحیه خدا و مغفرت و رحمتی).

احتمال هم دارد ضمیر مذکور به کلمه «اجر» برگردد، (که در این صورت معنا چنین می‌شود که خدا درجاتی از آن اجر عظیم و مغفرتی و رحمتی را خاص مجاهدین می‌کند).

از ظاهر جمله «وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً» چنین برمی‌آید که بیان باشد برای کلمه درجات، چون درجات عبارت است از منزلت‌هایی از ناحیه خدای سبحان و این منزلت‌ها هرچه باشد مصداق مغفرت و رحمت است. لازم است بگوییم که رحمت (یعنی افاضه نعمت از ناحیه خدا) موقوف بر این است که قبلاً موانع برطرف شود و همین برطرف کردن موانع از کسی که مبتلای به آن است، خود مصداقی از مغفرت و بلکه عین مغفرت بوده و لازمه این سخن آن است که مرتبه‌ای از مراتب نعمت‌های الهی و هر درجه و منزلتی رفیع، مغفرتی باشد نسبت به مرتبه‌ای که بالاتر از آن است و بنابراین صحیح است بگوییم درجات اخروی هرچه باشد هم مغفرتی است از ناحیه خدای سبحان و هم رحمتی است از آن جناب و در قرآن کریم غالب مواردی که کلمه رحمت و امثال آن به کار رفته، مغفرت نیز با آن به کار رفته است، مانند آیات زیر: «مَغْفِرَةً وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ (مائده / ۹)»؛ «مَغْفِرَةً وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ (انفال / ۴)»؛ «مَغْفِرَةً وَ أَجْرٌ كَبِيرٌ (هود / ۱۱)»؛ «وَ مَغْفِرَةً مِنْ لَدُنِّ اللَّهِ وَ رِضْوَانٌ (حدید / ۲۰)»؛ «وَ اغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا (بقره / ۲۸۶)» و آیات و موارد دیگری نظیر اینها. خدای تعالی در آخر، کلام خود را با جمله «وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» ختم فرمود و مناسبت این دو اسم یعنی اسم غفور و رحیم از میان اسمای خدای تعالی با مضمون آیه و مخصوصاً با جمله «وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً» روشن است (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۷۵).

به‌رغم آنکه قرآن و اسلام صلح را اصل و مبنای همه حرکات و سکنات زندگی مسلمانان قرار داده؛ اما اگر مسلمانان مورد تجاوز دیگران قرار گیرند آمادگی برای دفاع را برای آنان توصیه می‌کند: «خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ اَنْفِرُوا جَمِيعًا (نساء / ۷۱)»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، سلاح و سپر خود بگیرید. سپس گروه‌گروه یا دسته‌جمعی رهسپار (جهاد) شوید.

کلمه «حذر» به کسر هـ و سکون ذال به معنای آلت برحذر شدن و آلت برحذر شدن همان اسلحه است و چه بسا دانشمندانی که گفته‌اند: این کلمه اسم آلت نیست بلکه مانند کلمه «حذر» به فتحه حـ و ذال هر دو مصدر است و کلمه «نفر» به معنای کوچ کردن به سوی هدفی است که مورد نظر باشد و اصل این کلمه به معنای فزع بود، پس کوچ کردن از یک محل در حقیقت فزع از آن محل است و فزع به محلی است که مورد نظر است و کلمه «ثبات» جمع کلمه «ثبه» و ثبه به معنای جماعت‌های متفرق است، پس ثبات به معنای جماعتی بعد از جماعت است، به طوری که جماعت دوم با جماعت

اول فاصله داشته باشد و جماعت سوم از دوم جدا باشد، مؤید این معنا آن است که این کلمه در مقابل کلمه جمیع قرار گرفته و فرموده: «فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ اَنْفِرُوا جَمِيعاً (نساء / ۷۱)» (طباطبایی، المیزان، ج ۴: ۶۶۷).
جهاد در قرآن به دو انگیزه انجام می‌شود؛ یکی اینکه برای دفاع از خود مسلمانان و دیگری برای رهایی بخشی به مستضعفانی که تحت ستم دیگران قرار گرفته‌اند و از مسلمانان طلب یاری می‌کنند. از این جهت قرآن مسلمانان را به قتال با ستمگران دعوت می‌کند: «وَ مَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ (نساء / ۷۵)».

یکی از اهداف جهاد در اسلام مبارزه با طاغوت است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ؛ در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است. پس هرکس به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد (بقره / ۲۵۶)». این کلمه مصادیق زیادی دارد که یکی از آنها طاغوت های سیاسی و دیگری طاغوت بت و بت پرستی است.

آرتور جفری درباره‌ی دخیل بودن واژه، گزارش کاملی را بیان می‌دارد که به خلاصه‌ای از آن بسنده می‌شود: واژه یک اصطلاح فنی دینی است، اما مفسران به قطع و یقین چیزی درباره‌ی آن نمی‌دانند. از آنچه طبری و بغوی در تفسیر آیه‌ی ۲۵۶ از سوره‌ی بقره آورده‌اند، درمی‌یابیم که بعضی مراد از آن را شیطان، عده‌ای ساحر یا کاهن و بعضی دیگر اوئان یا اصنام می‌دانسته‌اند و برخی می‌اندیشیده‌اند که نامی است برای لات و عزی. با این حال عقیده‌ی عموم بر آن است که واژه یک واژه‌ی اصیل عربی است. عده‌ای از مراجع قدیم مسلمان آن را یک واژه‌ی قرضی حبشی می‌دانسته‌اند. وی در پایان، چنین می‌افزاید که، اما منطقاً می‌توانیم یقین داشته باشیم که مراجعی که سیوطی از آنها یاد کرده است و اصلی واژه عربی را حبشی دانسته‌اند، بر صواب بوده‌اند (جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید: ۳۰۰-۳۰۱).

صاحب المذهب درباره‌ی این واژه به آنچه در واژه‌ی «الجبث» آمده، بسنده کرده است جایی که گوید: تقدم في الجبث (سیوطی، المذهب فیما وقع فی القرآن من المعرب: ۹۰) و در الاتقان گوید: الطاغوت: یعنی کاهن در زبان حبشی و در مشارق الانوار آمده است، جمع طاغوت: طواغیت است و آن یعنی بت، و نیز گفته شده به خانه‌های بت‌ها، طواغیت گویند. برخی طاغوت را مفرد و جمع دانسته‌اند مثل فلک و هجان و شمال (رضایی، درآمدی بر واژه‌های دخیل در قرآن: ۱۴۹-۱۵۰).

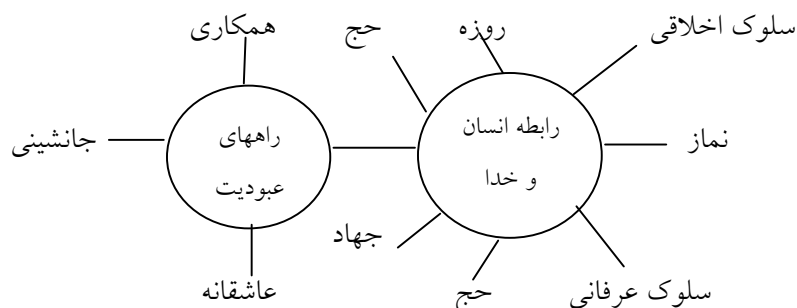
۸) قرض دادن. از دیگر مواردی که در ساحت کردار منجر به ایجاد رابطه با خدا می‌شود، قرض دادن به خداوند است. قرض دادن عملی است که می‌تواند زمینه‌ساز رابطه انسان با خدا بشود. البته تردید نیست که قرض به خدا به معنای قرض به نیت خدا به بندگان اوست و گرنه خدا نیازی به چیزی ندارد: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَ اللَّهُ يَقْبِضُ وَ يَبْصُطُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (بقره / ۲۴۵)»؛ هرکس به خداوند قرض دهد (در راه او خرج کند)، خداوند آن را برای او چندین و چند برابر می‌کند. خداوند گیرنده و گشاینده است. از هرچه بخواهد می‌کاهد و بر هرچه بخواهد می‌افزاید (خدا در روزی بندگان تنگ می‌گیرد و گشایش

می‌دهد). درباره اینکه کلمه «من» استفهامی است یا موصولی میان مفسران اختلاف است؛ به این صورت که برخی از آنان آن را استفهام و برخی موصوله گرفته‌اند. بیضاوی از کسانی است که «من» را استفهام در نظر گرفته و اینگونه ترکیب کرده است: «مَنْ» استفهامیه و به سبب مبتدا بودن مرفوع است و «إِذَا» خبر آن و «الذی» نیز صفت إذا و بدل آن و «فَيُضَاعَفُهُ» نیز جزای استفهام شرطی است. در حقیقت آیه این را بیان می‌کند که آیا کسی هست که به خدا قرض دهد؟ (البیضاوی، تفسیر البیضاوی، ج ۱: ۱۶۹). بنابراین در اینجا ابتکار ایجاد رابطه از جانب خدا صورت می‌گیرد و اگر بنده بتواند به خدا قرض دهد در حقیقت به طلب ایجاد رابطه از سوی خداوند جواب مثبت داده است.

معنای کلمه «قرض» معروف است، خدای تعالی هزینه‌ای را که مؤمنین در راه او خرج می‌کنند، قرض گرفتن خودش نامیده و این به خاطر همان است که گفتیم می‌خواهد مؤمنین را بر این کار تشویق کند و هم برای این است که انفاق‌های نامبرده برای خاطر او بوده و نیز برای این است که خدای سبحان به زودی عوض آن را چند برابر به صاحبانش برمی‌گرداند. خدای تعالی سیاق خطاب را که قبلاً امر بود و می‌فرمود: جهاد کنید، به سیاق خطاب استفهامی برگردانید و فرمود: کیست از شما که چنین و چنان کند؟ با اینکه ممکن بود همین مطلب را نیز به صورت امر بفرماید، مانند جمله در راه خدا جهاد کنید و به او قرض بدهید و این تغییر به خاطر نشان دادن ذهن مخاطب است، چون سیاق امر خالی از کسب تکلیف نیست، ولی سیاق استفهام دعوت و تشویق است، در نتیجه ذهن شنونده تا حدی از تحمل سنگینی امر استراحت می‌کند و نشاط می‌یابد.

کلمه «قبض» به معنای گرفتن چیزی و کشیدن آن به طرف خویش است، در مقابل کلمه بسط و همچنین «بسط» که به معنای دادن و از خود دور کردن است و این کلمه که در اصل از ماده (باء - سین - ط) است و طبق یک قاعده صرفی (سین) آن به خاطر اینکه پهلوی حرف (ط) که به اصطلاح از حروف (اطباق و تقسیم) است قرار گرفته مبدل به (صاد) شده است و اینکه از صفات خدای تعالی سه صفت قبض و بسط و مرجعیت او را آورده، برای این توجه که اشعار کند آنچه در راه خدا به او می‌دهند باطل نمی‌شود و بعید نیست که چند برابر شود، برای اینکه گیرنده آن خدا است و خدا هر چه را بخواهد ناقص می‌کند و هر چه را بخواهد زیاد می‌کند و شما به سوی او برمی‌گردید و آن زیاد شده را پس می‌گیرید (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۴۳۱-۴۳۲).

رابطه با خدا را می‌توان در نمودار زیر به اختصار گزارش کرد:



البته ما در اینجا تا حد امکان به بررسی رابطه انسان و خدا در حوزه عبودیت پرداختیم اما این به معنای منحصر شدن رابطه به عبودیت نیست بلکه علاوه بر آن سه رابطه‌ی دیگر وجود دارد که در نمودار دیده می‌شود؛ مثلاً در قرآن کریم آیاتی وجود دارند که بر رابطه‌ی جانشینی دلالت دارند. همه روابطی که ذیل واژه‌ی «خلف» و مشتقاتش مطرح شده به این نوع رابطه دلالت دارند.

رابطه عاشقانه

رابطه‌ی عاشقانه هم در قرآن به کرات مطرح شده است. آیاتی که در رابطه انسان و خدا از واژه «حب» و مشتقاتش استفاده شده همه دال بر این رابطه‌اند که مشهودترین آنها این آیه است که فرمود: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ (مائده / ۵۴)». آیه‌ی یاد شده جزو آن دسته از آیاتی است که عارفان از آن با عنوان آیه‌ای از قرآن کریم استفاده کرده‌اند که تأییدکننده رابطه عاشقانه با خدا است؛ زیرا چنانکه اشاره کردیم در قرآن کریم کلمه عشق به هیچ‌وجه به کار نرفته است. از این جهت عارفان برای بیان رابطه عاشقانه از این آیه بهره می‌برند. البته در کنار کلمه «حب» از واژگان دیگری مانند «وَدَّ» و «حَلَّتْ» نیز استفاده شده است. کلمه «وَدَّ» در قرآن کریم در دو معنای دوستی در کاربرد عام و دوستی در معنای دوستی مشتاقانه و عاشقانه به کار رفته است. به نظر می‌رسد که کلمه «وَدَّ» در آیات ذیل در معنای دوستی عاشقانه به کار رفته باشد:

۱) «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ؛ بگو بر این کار پاداشی از شما نمی‌خواهم جز دوستی خویشانم را (شوری / ۲۳)».

البته انتظار این نیست که همه دوستان خانان پیامبر^(ص) به آنان عشق بورزند بلکه می‌توان انتظار داشت که آدمیان به عالی‌ترین درجه دوستی آنان که عشق است برسند و کلمه وَدَّ این معنا را هم دربردارد.

۲) «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا؛ آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند خدای مهربان به زودی مهری از آنان را [در دل‌ها] قرار می‌دهد (مریم / ۹۶)».

«وَدَّ» در این آیه بیشتر به معنای عشق به کار رفته تا در آیات دیگر. این اتفاق درباره همه پیامبران و بسیاری از مؤمنان افتاده است؛ به‌عنوان مثال پیامبر اسلام^(ص) بی‌آنکه برای نسل‌های بعدی زحمتی بکشد خداوند مهرش را در دل میلیون‌ها انسان انداخته است. در تأیید همین معنا در آیه‌ی دیگری از قرآن کریم اینگونه می‌خوانیم: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ؛ بگو اگر خدا را دوست می‌دارید مرا پیروی کنید تا خدا محبت شما را در دل‌ها بیندازد و گناهانتان را ببخشد (آل عمران / ۳۱)».

رابطه همکاری

مراد از رابطه همکاری میان انسان و خدا به این صورت است که انسان و خدا درباره امری از امور با یکدیگر برای رسیدن به هدف/اهدافی همکاری کنند. این رابطه به معنای مختلف در ادیان و مکاتب مختلف به کار رفته است؛ مثلاً در میان پیروان ادیان قدیم یاری انسان به خدا باعث تقویت و نیرومندی خدا می‌شد و درعین حال فردی که خدا را یاری می‌کرد از

مواهب خدای خود نیز برخوردار می‌گشت. در برخی از این ادیان مادائوئیسم همکاری انسان و خدا در حوزه خلقت صورت می‌گیرد؛ به این صورت که این دو همکاری می‌کنند تا کاستی‌های عالم برطرف شود (نک: تاریخ فلسفه چین باستان و...). در میان مکاتب بشری هم، رابطه همکاری میان انسان و خدا مطرح شده که شاخص‌ترین آنها مکتب فلسفی و الاهیاتی پولیشی است که معتقد است به اینکه همکاری انسان و خدا باعث تکامل هم خدا می‌شود و هم انسان؛ زیرا از نقطه نظر این مکتب هم خدا ناقص است و هم انسان و در اثر همکاری از میزان این کاستی‌ها کاسته می‌شود. این تلقی‌هایی که از همکاری میان انسان و خدا وجود دارد در اسلام خبری نیست؛ یعنی اسلام هیچ‌یک از این تلقی‌ها را نمی‌پذیرد. اما نفس همکاری در قرآن کریم هم مطرح شده است. لیکن هدف این همکاری کمک به طریق استکمالی انسان است نه چیز دیگر. در قرآن کریم انسان غنی مطلق و انسان فقیر وجودی در نظر گرفته شده است. در نتیجه اگر قرار باشد میان این دو همکاری به وجود آید این همکاری به نفع انسان تمام می‌شود و گرنه خدا نیازی ندارد تا در اثر این همکاری آن را برطرف سازد.

درباره رابطه همکاری هم آیاتی آمده که «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ (محمد / ۷)» نمونه بارز توجه به این رابطه در قرآن کریم است. منتها این رابطه به معنای همکاری دقیق و منظمی میان انسان و خدا نیست که با همکاری انسان و خدا چیز جدیدی به وجود آید که هر دو در به وجود آمدن آن به طور مساوی یا غیرمساوی مشارکت دارند بلکه در اینجا در طول هم بودن است و آن هم برای اصلاح نفس انسان و دستیابی او به کمالات است و بس.

علاوه بر موارد یاد شده می‌توان موارد زیادی را در قرآن کریم یاد کرد که جزو مصادیق بارز همکاری انسان و خدا به‌شمار می‌آیند. یکی از این موارد قرض دادن است که در قرآن کریم به‌صراحت از این نکته سخن به میان آمده که خدا از انسان‌ها طلب قرض می‌کند: «إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا (تغابن / ۱۷)». اساساً قرض در فقه اسلامی و در سایر مکاتب فقهی یکی از عقود است که برای تحقق آن دو طرف لازم است که در اینجا منظور از آن خدا و انسان است. شک نیست که خداوند به قرض دادن انسان نیازی ندارد اما طلب قرض خداوند برای آن است که انسان‌ها به یکدیگر قرض بدهند و نیازهای همدیگر را تأمین کنند؛ زیرا در روایات اسلامی آمده است که خلق خدا به‌ویژه انسان‌ها عیال خداوند هستند.

۳) رابطه جانشینی

از جمله روابط میان انسان و خدا، رابطه جانشینی است که در بعضی از آیات قرآن کریم بدان پرداخته شده است. در برخی از آیات به تصریح از کلمه خلیفه استفاده شده اما در برخی دیگر از سیاق آیه برمی‌آید که انسان جانشین خداست؛ مثلاً در آیاتی که به فرشتگان دستور داده می‌شود که در برابر انسان سجده کنند این معنا استفاده می‌شود؛ زیرا خدا تنها مسجود عالمیان است حال اگر به موجودی اجازه دهد که مسجود قرار گیرد، معلوم می‌شود که جانشین خدا شده است. حضرت آدم^(ع) همین وضعیت را دارد. به این جهت او خلیفه و جانشین خدا در روی زمین شده است: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ، ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ... (اعراف / ۱۱)».

پس اگر آن روز ملائکه را وادار کرد تا برای آدم سجده کنند، از این جهت که خلیفه خدا در زمین است، درحقیقت این حکم سجده شامل همه افراد بشر می‌شود و درحقیقت سجده ملائکه برای خصوص آدم، از این باب بوده که آدم قایم مقام و نمونه و نایب از همه نوع بشر بوده است.

درست است که انسان جانشین خدا در روی زمین شده است؛ اما درعین حال نزول از مقام جانشینی همواره او را تهدید می‌کند چنانکه این اتفاق برای آدم و حوا رخ داد. همین وضعیت درباره نوادگان آنان نیز امکان‌پذیر است؛ یعنی آنان می‌توانند مسیر اصلی جانشینی را به‌طور مستمر ادامه دهند و جایگاهشان را حفظ کنند و به آن ارتقا بخشند، درعین حال می‌توانند دست به کاری بزنند که از آن مقام سقوط و هبوط کرده، داشته‌ی خود را نیز از دست بدهند. همچنین این معنا را (که انسان کذایی در مقابل آن همه نعمت که در اختیار داشته و به‌جای آنها گرفتاری و بدبختی، تعب و خستگی، مکروه و آلام را اختیار می‌کند، به‌جای اینکه سعی کند خود را به همانجا که از آنجا آمده برساند و برگرداند به حیات دنیای فانی و جیفه‌گندیده و پست آن میل می‌کند) مجسم می‌سازد.

قرآن کریم در قالب این مثال این معنا را بیان می‌کند که نه‌تنها آدم را بعد از توبه‌اش به دار کرامت و سعادت برگردانید، بلکه هر انسانی که راه خطا پیموده، اگر برگردد و به‌سوی پروردگار خود رجوع کند، خدای تعالی او را به دار کرامت و سعادتش برمی‌گرداند و اگر برنگردد و همچنان دست به دامن زمین بزند و هواهای نفس را پیروی کند، چنین کسی به جای شکر نعمت خدا، کفران ورزیده، و خود را به دار البوار کشانده، جهنمی که خود افروخته و چه بد قرارگاهی است (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۲۰۳-۲۰۴).

آثار رابطه با خدا. علامه طباطبایی از استاد خود مرحوم آقای قاضی نقل می‌کردند که برای تصور صحیح مفهوم «اخبات» باید به ریشه‌ی آن توجه کنیم. این کلمه در اصل از «اخبت البعیر» گرفته شده، شتری که در اثر وجود کک یا کنه یا عامل دیگر خارش در بدن خود احساس می‌کند وقتی تنش را می‌خاراند و جای خارش را مالش می‌دهند خودش را کاملاً تسلیم می‌کند آرام و بی‌حرکت می‌ایستد به‌طوری‌که حتا چشمش هم دیگر حرکت نمی‌کند این حالت انقیادی که پیدا می‌کند نامش «اخبات» است.

شاید واژه خشیت هم با مفهوم وسیعش شامل چنین حالی یا نظیر آن بشود چون خشیت با خوف قدری تفاوت دارد. بعضی از بزرگان گفته‌اند: خشیت آن حالتی است که انسان از درک عظمت الاهی و حقارت خویش برایش پیدا می‌شود و با ترس از عذاب و عقاب فرق می‌کند.

مورد دوم آیه «وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَ إِنَّ اللَّهَ لَهَادٍ لِلَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (حج / ۵۴)». کسانی که دارای علم هستند بدانند این قرآن، حق است از طرف خدا. وقتی این علم برایشان پیدا شد ایمان می‌آورند و هنگامی که ایمان آوردند حالت «اخبات» در دلهاشان پدید می‌آید. "فاء" در «فَيُؤْمِنُوا بِهِ» و در «فَتُخْبِتَ لَهُ» در اصطلاح ادبی فاء تفریع است و بیانگر این معنا است که ایمان و اخبات، آثار علم به حقانیت قرآن که در جمله قبل آمده، هستند.

مورد سوم آیه «إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ أَخْبَثُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُوتُواكَ
أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (هود / ۲۳)» (مصباح یزدی، اخلاق در قرآن: ۳۵۷-۳۵۸).

Archive of SID

فصل سوم: رابطه انسان با خود

یکی از مهم‌ترین روابط انسان، رابطه او با خودش است و این را می‌توان از نص برخی از آیات قرآن به دست آورد. اما این رابطه همواره چالش برانگیز بوده و درباره اصالت و چگونگی تحقق آن جای بحث بوده است. این نکته هم راجع به رابطه انسان با خود مطرح است که آیا چهار رابطه‌ای که میان انسان و خدا وجود دارد، در رابطه انسان با خودش نیز وجود دارد یا نه؟ در این زمینه باید بگوییم که رابطه‌های چهارگانه درباره خود انسان امری شدنی است؛ به این صورت که با توجه به اینکه عقل انسان توانایی آن را دارد که با خودش رابطه برقرار کند و با چنین فرضی، له یا علیه خود زمینه‌های اقدام را فراهم آورد؛ لذا می‌توان به صورت ذهنی پذیرفت که انسان می‌تواند هر چهار رابطه را با خودش نیز داشته باشد و به این صورت که انسان می‌تواند به جای اینکه موجود دیگری را بپرستد خود را موردپرستش قرار دهد؛ یعنی از یک سو خودش بشود رب و از سوی دیگر عبد تا رابطه‌ی عبودیت تحقق عینی بیابد. چنانکه همین رابطه را قرآن کریم تذکار داده است: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ (جاثیه / ۲۳)»؛ اما درعین حال باید بپذیریم که این روابط با فرض تجزیه شخصیت رخ می‌دهند نه با حفظ کلیت شخصیت؛ اما رابطه‌ی جانشینی هم به شکل رابطه عبودیت قابل تحقق است؛ یعنی شخصیت بخشی از وجود انسان مثلاً قوه‌ای از قوای وجودی او، از قوه یا قوای دیگر او نیابت کند که در اینجا رابطه جانشینی محقق می‌شود؛ اما اینکه رابطه عاشقانه چگونه محقق می‌شود؟ در جواب باید بگوییم که این رابطه مانند رابطه عبودیت قابلیت تحقق دارد؛ یعنی انسان می‌تواند به جای عشق به دیگری به خودش عاشق شود. صفت رذیله غرور مرتبه‌ای از عشق به خود است که در قرآن کریم هم ذکر شده است.

چنانکه اشاره شد رابطه با خود به لحاظ نظری مناقشه‌انگیز است؛ به این معنا که چگونه یک موجود می‌تواند با خودش رابطه برقرار کند درحالی که در رابطه حتماً فرض دو موجود لازم است؟ در این زمینه نظرات مختلفی داده شده است. ماحصل سخن اینکه انسان تنها موجودی است که می‌تواند در وجود خود دو شخصیت را معتبر کند و بخواهد از یکی به دیگری گذر کند و یا با توجه به این اعتبار در انواع ساحت‌ها، با خود انواع رابطه را برقرار کند. در قرآن کریم به برخی از این روابط اشاره شده و برخی از گفتگوهای انسان با خودش نقل شده‌اند.

رابطه با خود نیز همانند سایر رابطه‌ها تابع اختیار انسان و این امر هم مورد تأکید قرآن کریم است؛ بنابراین انتخاب، کاری اختیاری، آزادانه و دنیوی است و نه امری آسمانی. البته همه‌ی اینها برمی‌گردد به اینکه ما نیکی را برگزینیم و یا برای ملکات والای خود بدی را انتخاب کنیم؛ ملکاتی که اصلاح آنها نفس را تزکیه می‌کند و سهل‌انگاری و مهمل گذاشتن آنها، نفس را آلوده و تیره می‌سازد: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا * وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا (شمس / ۹ - ۱۰)» (دراز، آیین اخلاق در قرآن: ۹۳).

۱) رابطه با خود در ساحت معرفت

بعد از بیان کلی رابطه انسان با خود، به بررسی ساحت اول از پنج ساحت انسان می‌پردازیم که ساحت معرفت است. مراد ما از این ساحت در رابطه انسان با خود این است که انسان در این ساحت خود را چگونه می‌شناسد؛ یعنی او درباره

چیستی، چگونگی و چرایی وجودش چه اطلاعات و نظری دارد. قرآن کریم در آیات مختلف انسان را به ایجاد رابطه با خود در ساحت معرفت فرامی‌خواند: «أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ (انعام / ۵۰)».

قرآن کریم پیوسته انسان را به تأمل در وجود خویش فرامی‌خواند تا بتواند نشانه‌ها و آثار الهی را آشکارا مشاهده کند. در برخی موارد سیر در انفس را در کنار سیر در آفاق آورده است: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (ذاریات / ۲۰ - ۲۱)».

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَمْ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت / ۵۳)».

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ . . . (مائده / ۱۰۵)».

علامه طباطبایی در ذیل این آیه‌ی شریف بحث گسترده‌ای در معرفت نفس آورده و خواسته‌اند از سیاق آیه استفاده نمایند که تأمل در نفس، راهی برای هدایت است؛ زیرا صدر آیه تأکید دارد که خودتان را بیابید و در خود تأمل کنید. سپس می‌فرماید: «لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» که مفاد آن این است: هرگاه در نفس خود تأمل کنید، به هدایت می‌رسید و دیگر گمراهی دیگران به شما زیانی نمی‌رساند (طباطبایی، المیزان، ج ۶: ۲۴۹).

در مقابل این آیات -که معرفت نفس را راهی برای معرفت خداوند می‌داند- آیاتی است که فراموشی نفس و غفلت از شئون نفس را ملازم با فراموشی خدا برشمرده است: «وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ (حشر / ۱۹)». بدین‌گونه می‌توان دریافت که توجه به نفس با توجه به خدا، نوعی قرابت یا ملازمه دارد، چنانکه فراموشی نفس با فراموش کردن خدا ملازمه دارد (نوروزی، آسیب‌شناسی رفتاری انسان از دیدگاه قرآن: ۲۳-۲۴).

یکی از اموری که در قرآن مورد توجه بسیار قرار گرفته است مسئله‌ی «خود» است. قرآن در تفسیری که از انسان می‌کند برای «خود انسانی» ارزشی فوق‌العاده قایل است: خودی که دارای فطریات و ابعاد وجودی گوناگون است. خودی که آفریده شده‌ی مبدأ وجود است و ره به سوی او دارد. خودی که می‌تواند جانشین خدا بر روی زمین قرار گیرد. خودی که اگر رو به سوی آیین استوار توحیدی کند به سعادت ابدی دست خواهد یافت و اگر از آن دوری جوید، به شقاوت ابدی خواهد رسید. خودی که اگر سالم بماند جامعه‌ای را احیا خواهد کرد و اگر دچار مسخ شود ملتی را نابود خواهد ساخت.

این از ویژگی‌های انسان‌شناسی قرآن است که مسئله‌ای به نام خود را مطرح ساخته و قبل از آنکه رابطه‌ی انسان را با دیگران مطرح سازد، رابطه‌ی انسان را با خودش مطرح می‌سازد، چرا که اگر این خود ساخته شود دیگری و دیگران برای انسان مطرح خواهند بود و اگر این خود ویران شود، دیگری برای وی معنا و مفهومی نخواهد داشت (نصری، مبانی انسان‌شناسی در قرآن: ۳۳۱-۳۳۲).

از نظر قرآن خود انسان دارای آن‌چنان اهمیتی است که کسی حق نابودی آن را ندارد. کسی مجاز نیست که حیات خود را با انتحار و خودکشی نابود سازد «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (نساء / ۲۹)».

از جمله واژه‌هایی که در قرآن برای خود انسانی مطرح شده است واژه‌ی «خسران» است. این واژه با مشتقاتش ۶۵ بار در قرآن کریم آمده است. خسران به این معناست که شخص اصل سرمایه‌ی خود را از دست بدهد و در قرآن کریم به معنای از دست دادن سرمایه‌های معنوی انسان آمده است؛ یعنی انسان بر اثر اعمال خود سرمایه‌های معنوی وجود خویش را از دست بدهد. برای نمونه قرآن انکار لقاءالله را موجب خود زیانی انسان می‌داند (نصری، مبانی انسان‌شناسی در قرآن: ۳۳۳).

اگر انسان بتواند در ساحت معرفت، با خود رابطه برقرار کند، می‌تواند به حکمت دست یابد. حکمت هم در قرآن تنها جنبه نظری ندارد بلکه جنبه‌های عملی هم دارد که از آنها با عنوان خیر یاد می‌شود: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (بقره / ۲۶۹)»؛ هر که دارای حکمت باشد، به خیر فراوانی دست یافته است. تنها خردمندان تذکر می‌یابند. پیش‌فرض این آیه آن است که خیر کثیر در نهاد بشر نهفته شده و اگر انسان بتواند با خود رابطه معرفتی برقرار کند به وجود خیر کثیر واقف شود. حال اگر بخواهد اینها را از حالت استعداد به فعل درآورد خواهد توانست خیر کثیر را حاصل نماید.

کلمه «ابتاء» که مصدر "یوتی" است به معنای عطا کردن و کلمه «حکمت» به کسره "حاء" بر وزن «فعللة» است که وزنی است مخصوص افاده نوع، یعنی دلالت بر نوع معنایی می‌کند که در این قالب درآمده؛ پس حکمت به معنای نوعی احکام و اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن است، آنچنان‌که هیچ‌رخنه و یا سستی در آن نباشد و این کلمه بیشتر در معلومات عقلی و حق و صادق استعمال می‌شود و معنایش در این موارد این است که بطلان و کذب به‌هیچ‌وجه در آن معنا راه ندارد و این جمله دلالت دارد بر اینکه بیانی که خدا در آن بیان حال انفاق و وضع همه علل و اسباب آن و آثار صالح آن در زندگی حقیقی بشر را شرح داده، خود یکی از مصادیق حکمت است؛ پس حکمت عبارت است از قضایای حقه‌ای که مطابق با واقع باشد؛ یعنی به نحوی مشتمل بر سعادت بشر باشد؛ مثلاً معارف حقه الاهیه درباره مبدأ و معاد باشد و یا اگر مشتمل بر معارفی از حقایق عالم طبیعی است معارفی باشد که باز با سعادت انسان سروکار داشته باشد، مانند حقایق فطری که اساس تشریحات دینی را تشکیل می‌دهد (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۶۰۶-۶۰۷).

درباره حکمت بیان سه نکته ضرورت دارد: ۱) حکمت‌دهنده اصلی خداوند است و بقیه کسانی که به‌نوعی به انتقال حکمت مبادرت می‌ورزند درحقیقت از خدا اخذ کرده‌اند؛ ۲) قرآن در آیه یادشده بیان می‌کند که حکمت خودبه‌خود خیر است و منشأی برای خیرات دیگر؛ ۳) خیر کثیر بودن حکمت بدان سبب است که خیر حاصل از آن به‌واسطه سعادت و رستگاری که پدید می‌آورد، ماندگار و جاودانه است. کلمه «الباب» جمع "لب" است و لب در انسان‌ها به‌معنای عقل است، چون عقل در آدمی مانند مغز گردد و نسبت به پوست آن و لذا در قرآن «لب» به‌همین معنا استعمال شده و گویا کلمه عقل به آن معنایی که امروز معروف شده یکی از اسماء مستحدثه است که از راه غلبه استعمال این معنا را به خود گرفته و به‌همین جهت کلمه عقل هیچ در قرآن نیامده و تنها افعال مشتق شده از آن در قرآن استعمال شده است، مانند «يعقلون». کلمه «تذکر» که مصدر «یذکر» است به‌معنای منتقل شدن از نتیجه به مقدمات نتیجه و یا منتقل شدن از مقدمات به نتیجه است و آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه به‌دست آوردن حکمت متوقف بر تذکر و تذکر هم متوقف بر عقل است، پس کسی که عقل ندارد حکمت ندارد (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۶۰۷-۶۰۸).

۲) رابطه با خود در ساحت روان

از دیگر ساحت‌هایی که انسان می‌تواند در آن ساحت با خود رابطه برقرار کند، ساحت روان (شامل احساس، عاطفه و هیجان) است. یکی از ویژگی‌هایی که در این ساحت وجود دارد اکراه‌ناپذیری آن است. اساساً هیچ‌یک از امور روان‌شناختی انسان اکراه‌پذیر نیستند و اگر در برخی موارد روان آدمی از کاری منع شده، تنهاوتنها به‌خاطر مقدمات کار روان‌شناختی است؛ از جمله‌ی این امور ایمان و دینداری است که به‌هیچ‌وجه مشمول اکراه قرار نمی‌گیرند؛ از این جهت است که قرآن کریم بیان نمی‌کند که در امر دینداری نباید اکراه وجود داشته باشد بلکه منظورش این است که اساساً در دینداری اکراه وجود ندارد: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (بقره / ۲۵۶)»؛ ایمان از امور قلبی انسان است.

پیش‌تر باید بگوییم که «اکراه» به معنای آن است که کسی را به اجبار وادار به کاری کنند. اگر در برخی آیات قرآن کریم سخن به میان آمده، اکراه ظاهری در ساحت‌های گفتار و کردار است و گرنه در ساحت معرفت، روان و اراده چنین چیزی معنا ندارد؛ زیرا بخشی از دین و دینداری به این سه ساحت ربط دارد و هر سه ساحت یادشده از تسلط بیرونیان به دور است. مرحوم علامه طباطبایی در این زمینه می‌گوید:

در جمله «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، دین اجباری نفی شده است، چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به‌دنبال دارد و جامع همه آن معارف، کلمه «اعتقادات» و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد، چون کاربرد اکراه تنها در اعمال ظاهری است که عبارت است از حرکتی مادی و بدنی (مکانیکی) و اما اعتقاد قلبی برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ خود اعتقاد و ادراک دارد و محال است که مثلاً جهل، علم را نتیجه دهد و یا مقدمات غیرعلمی، تصدیقی علمی را بزیاید (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۵۲۳-۵۲۴).

در آیه دیگر قرآن کریم برای تقویت روحیه انسان، مددجویی از صبر و نماز را توصیه می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ . . . (بقره / ۱۵۳)». در حقیقت از نظر قرآن کریم به جا آوردن عبادات علاوه بر اینکه انسان را به خدا نزدیک می‌کند و رضایت او را فراهم می‌آورد، باعث تقویت روحیه انسان و خودیابی و خودشناسی بیشترش می‌شود.

پیش‌تر اشاره کرده‌ایم که میان ساحت‌های وجودی انسان رابطه و نسبت برقرار است و گاه این رابطه و نسبت رابطه و نسبت تأثیر و تأثر است؛ به این معنا که ممکن است یکی از آنها در نحوه فعالیت دیگری اثرگذار باشد. از میان ساحت‌ها، ساحت روان شاید بر سایر ساحت‌ها بیشتر اثر بگذارد و به‌رغم قوت ساحت عقل نباید عاقل شویم که ساحت روان به دلیل جنبه‌های ذوقی، احساسی، عاطفی و هیجانی که در این ساحت وجود دارد، اثرگذاری‌اش بیشتر از بقیه باشد البته اگر آدمی حواسش را جمع کند و درصدد برآید تا ساحت عقل را همواره غالب نگه دارد، می‌تواند در این راه توفیق حاصل نماید اما اگر این توجه و احتیاط را به‌کار نیندازد توفیق زیادی حاصل نخواهد کرد و در نتیجه باید منتظر باشد که ساحت‌های دیگر به‌ویژه ساحت روان بر عقل چیره گردد.

روان در دیدگاه قرآن کریم نیز بر سایر ساحت‌های وجودی انسان اثرگذار است. به این صورت که انسان با عنایت به احوال روان‌شناختی ممکن است چیزی را به نفع یا ضرر خود بپندارد درحالی‌که با واقعیت فاصله دارد؛ از این جهت در دیدگاه قرآن اینگونه نیست که همه گزارش‌های روان به ذهن و مغز با واقعیت انطباق داشته باشد بلکه در مواردی آنچه

تصور می‌کند به نفعش است ممکن است به ضررش باشد. قرآن تأکید دارد بر اینکه میان آنچه وجود دارد و آنچه به ذهن و مغز گزارش می‌شود سازگاری وجود داشته باشد؛ زیرا در مواردی ممکن است در ظاهر، چیزی/ امری به نفع آدمی باشد درحالی‌که در حقیقت چنین نیست: «وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ (بقره / ۲۱۶)»؛ خدا می‌داند چه چیزی به سود و زیان انسان است. کراهت و حب از جمله واژگان روان‌شناختی‌اند که در آیه یادشده آمده‌اند و بسا که بسیاری از احوال روان‌شناختی در واقعیت وجود نداشته باشند بلکه صرفاً نوعی احساس، عاطفه و هیجان باشند بلکه حتا در مواردی نه تنها احوال روان‌شناختی ریشه در واقعیت ندارند بلکه ممکن است درست در نقطه مقابل واقعیت هم قرار گرفته باشند که از قضا آیه یادشده به این تقابل هم اشاره می‌کند؛ به این صورت بسا که انسان در ساحت روان از چیزی خوشش آید و آن چیز نزد او مطلوب و محبوب تلقی شود اما گذر زمان نشان دهد که نه تنها آن چیز محبوب و مطلوب نبود بلکه منفور هم باشد. از این نظر قرآن کریم تذکار می‌دهد که آدمیان به گونه‌ای زندگی نکنند که ساحت روان‌شان بر سایر ساحت‌ها عقبه پیدا کند؛ زیرا یافته‌های این ساحت همیشه مطابق با واقعیت هست. مرحوم علامه طباطبایی در توضیح آیه فوق چنین نوشته است:

«عسی» و «لعل» و امثال آن در کلام خدای تعالی در همان معنای امیدواری استعمال شده‌اند؛ ولی لازم نیست که در اینجا اظهار امیدواری را به خود خدا نسبت دهیم بلکه از زبان خدا گفته شده که مخاطبان امیدوار به چیزی در آینده باشند (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۲۴۷-۲۴۸).

تکرار کلمه «عسی» در آیه شریفه برای این است که مؤمنین از جنگ کراهت داشتند و علاقمند به صلح و سلم بودند، خدای سبحان خواست تا ارشادشان کند بر اینکه در هر دو جهت اشتباه می‌کنند، توضیح اینکه اگر می‌فرمود: «عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم، او تحبوا شیئا و هو شر لکم» معنایش این می‌شد که ملاک کار کراهت و محبت شما نیست، چون بسا می‌شود که این کراهت و محبت به چیزی تعلق می‌گیرد که واقعیت ندارد و این سخن را به کسی می‌گویند که یکبار اشتباه کرده باشد؛ مثلاً تنها از دیدن زید کراهت داشته و اما کسی که دوبار خطا کرده یکی اینکه از دیدن اشخاص کراهت ورزیده و یکی هم اینکه دوستدار گوشه‌گیری و تنهایی شده، در برابر چنین کسی بلاغت در گفتار ایجاب می‌کند به هر دو خطایش اشاره شود و گفته شود تو نه در کراهتت از معاشرت راه درست را پیش گرفته‌ای و نه در علاقه‌ات به گوشه‌گیری؛ زیرا «عسی ان تکره شیئا و هو خیر لک و عسی ان تحب شیئا و هو شر لک؛ چه بسا از چیزی بدت آید که برایت خوب باشد و چه بسا به چیزی علاقمند باشی و برایت بد باشد» برای اینکه تو جاهل هستی و خودت به تنهایی نمی‌توانی به حقیقت امر بررسی (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۲۴۸). برخی از مفسران قرآن مخاطب این آیه را مؤمنان می‌دانند؛ به این صورت که به‌رغم آنکه مؤمنان کارهای خود را با عشق و علاقه انجام می‌دهند؛ اما در عین حال به لحاظ زیستی تحت تأثیر اعمالی قرار می‌گیرند که ممکن است انجام آنها برایشان کراهت‌بار باشد؛ ولی چون فرمان خداست بدان عمل می‌کنند (الرازی، تفسیر الفخر الرازی، ج ۳: ۲۹).

از جمله اموری که در رابطه انسان با خود در ساحت روان مطرح می‌شود اینکه مؤمنان باید به این تلقی برسند که چون از معنویت برخوردارند و به تقرب خدا رسیده‌اند، از همه انسان‌ها برترند. البته در اینجا مقایسه‌ای در کار نیست بلکه آنان باید به این نکته توجه داشته باشند که با عنایت به معنویت باید خود را بالا تلقی کنند؛ یعنی نسبت به موقعیتی که داشته‌اند

باید ارتقای معنوی یافته باشند و از تعالی روحی برخوردار شوند تا مشمول واژه «اعلون» بشوند: «و لا تَهْتُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ اَنْتُمْ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل عمران / ۱۳۹)»؛ مؤمن از جهاد سست نمی‌شود (و بر کشتگان) اندوه نمی‌دارد. قرآن این دسته از آدمیان را مشمول رحمت الاهی می‌داند که به هدایت دست یافته‌اند.

کلمه «وَهَنٌ» به طوری که راغب گفته به معنای ضعف در خلقت و یا در خلق است و منظور از آن در اینجا ضعف مسلمین از حیث عزم و اهتمام بر اقامه دین و بر قتال با دشمنان است و کلمه «حُزْنٌ» به معنای اندوه است، در مقابل کلمه «فَرَحٌ» که به معنای سرور است و حزن وقتی به انسان دست می‌دهد که چیزی را که داشته از دست بدهد و یا دوست می‌دارد داشته باشد ولی ندارد و یا خود را مالک آن فرض کرده و از دستش بدهد. البته حزن در قرآن کریم و روایات معصومان^(ع) بر دو نوع است که یکی پسندیده و دیگری ناپسند است اما با عنایت به اینکه حزن در اینجا در سیاق نهی آمده و جزو کلمات متقابل اعلون قرار گرفته در نتیجه می‌توان گفت که بر معنای سلبی و منفی و ناپسند آمده است و آیه فوق به تصریح بیان می‌کند که اگر مؤمنان نسبت به خود تلقی علو داشته باشند پس معلوم می‌شود که حزن با علو جمع نمی‌شود و حالت تقابل دارد. در نتیجه حزن از صفات روان‌شناختی مطلوب مؤمنان تلقی نشده و از آنان سلب شده است.

در برخی از آیات قرآن کریم از هدایت سخن گفته شده. هدایت امری فرایندی است؛ به این معنا که ممکن است با ساحت عقل و معرفت آغاز شود و یا با ساحت روان شروع گردد. هر چه باشد حوزه نفسانی هدایت به رابطه انسان با خود مرتبط می‌شود؛ برخی از آیات همین امر را به صراحت بیان می‌کنند: «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ (بقره / ۱۵۷)».

در آیه مذکور دو رابطه مورد توجه قرار گرفته که بخش اول مربوط به رابطه خدا با انسان؛ ولی بخش دوم به رابطه انسان با خودش مربوط است؛ زیرا «مهتدون» به هدایت نفسانی فرد گفته می‌شود یعنی اینان وقتی به خود می‌نگرند متوجه می‌شوند که روانشان به خدا و امور معنوی گرایش دارد. البته موضوع بحث ما در این نوشته رابطه خدا با انسان نیست بلکه رابطه انسان با خداست. درست است که در این آیه رابطه خدا با انسان مورد توجه قرار گرفته اما چون رابطه خدا با انسان معلول رابطه انسان با خداست در نتیجه هر رابطه‌ای که خدا با انسان برقرار می‌کند (البته رابطه اخلاقی) محصول و معلول رابطه‌ای است که انسان توانسته با خدا برقرار سازد. به این لحاظ است که این آیه را در اینجا ذکر کردیم. از جمله آثاری که رابطه انسان با خدا به بار می‌آورد، توجه خدا به انسان (رابطه خدا با انسان) و از مصادیق این رابطه نزول صلوات و رحمت به انسان است. اما میان این دو مصداق رابطه خدا با انسان تفاوت وجود دارد که مرحوم علامه طباطبایی این تفاوت را مورد بررسی قرار داده است:

دقت در این آیه این معنا را به دست می‌دهد که صلوات به وجهی غیر از رحمت است؛ شاهدش این است که آن به صیغه جمع آمده و این به صیغه مفرد و شاهد دیگرش آیه شریفه: «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ، وَ مَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (احزاب / ۴۳)»^۱

۱. او کسی است که بر شما صلوات می‌فرستد و ملائکه او نیز تا شما را از ظلمت‌ها به سوی نور خارج کند و او همواره به مؤمنین رحیم است.

است، چون می‌رساند جمله: «وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا...». به منزله علت است برای جمله: «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ...» که با در نظر گرفتن این نظم، معنای آن چنین می‌شود: اگر خدای تعالی بر شما صلوات می‌فرستد، از او همین انتظار باید داشت برای اینکه عادت او بر این جاری شده که نسبت به مؤمنین رحمت کند و شما هم مؤمنید: پس شأن شما اقتضاء می‌کند که بر شما هم صلوات بفرستد تا به شما هم رحمت کرده باشد (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۵۴۲-۵۴۳).

پس از این آیه استناد می‌شود که میان صلوات و رحمت نسبت مقدمه و ذی‌المقدمه برقرار است؛ به این معنا که صلوات همان نظر کردن خدا و رحمت از نمونه‌های این نظر کردن خداست و یکی از نمونه‌های نظر الاهی به وجود آوردن/ وجود دادن به چیزی است. کلمه صلوات رحمت خاص خداوند است و از این جهت جمع آمده؛ اما رحمت جنس است و جمع بسته نمی‌شود (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۵۴۳-۵۴۴). نتیجه برخورداری از صلوات و رحمت خدا هدایت شدن است: «وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ...» (بقره / ۱۵۷).

انسان ← رابطه با خدا ← رابطه خدا با انسان ← صلوات ← رحمت ← هدایت الاهی ← إهدا

۳) رابطه با خود در ساحت اراده

پیش‌تر اشاره کردیم که مراد از اراده، خواستن‌ها و نخواستن‌هاست. در قرآن کریم بر این نکته تأکید شده که مؤمنان نباید چیزهایی را طلب کنند و در مقابل باید اموری را هم درخواست بکنند؛ البته اذعان داریم که اگر قرآن کریم از خواستن‌ها و نخواستن‌ها خبر ندهد ما هیچ اطلاعی از ساحت اراده آدمیان نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. اطلاعات ما در این زمینه به بیانات قرآن از اراده‌ی این آدمیان محدود و منحصر است و پیش‌تر از آن نمی‌دانیم؛ مثلاً از مؤمنان خواسته شده که چیزی را که نسبت به آن علم ندارد از آن پیروی نکنند: «وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (اسراء / ۳۶)».

بنا به قرائت معروف "لا تقف" (به سکون قاف و ضمه فاء) از ماده "قفا- يقفو- قفوا" و به معنای متابعت است، قافیه شعر را هم از این جهت قافیه می‌گویند که آخر هر مصراع با آخر مصراع‌های قبل از خودش متابعت می‌کند؛ و بنا به قرائت غیر معروف که "لا تقف" (با ضمه قاف و سکون فاء) قرائت کرده‌اند از ماده "قاف" گرفته‌اند که به همان معنای متابعت است و لذا از بعضی اهل لغت نقل شده که گفته‌اند: ماده دومی از ماده اولی قلب شده، مانند لغت "جذب" که از ماده "جذب" قلب شده و هر دو به یک معنا است و لذا علم قیافه‌شناسی را از این نظر قیافه گفته‌اند که دنبال جای پا را گرفته و به مقصود راهنمایی می‌شود.

این آیه از پیروی و متابعت هر چیزی که بدان علم و یقین نداریم نهی می‌کند و چون مطلق و بدون قید و شرط است پیروی اعتقاد غیر علمی و همچنین عمل غیر علمی را شامل گشته و معنایش چنین می‌شود: به چیزی که علم به صحت آن نداری معتقد مشو و چیزی را که نمی‌دانی مگو و کاری را که علم بدان نداری مکن، زیرا همه اینها پیروی از غیر علم است، پیروی نکردن از چیزی که بدان علم نداریم و همچنین پیروی از علم در حقیقت حکمی است که فطرت خود بشر آن را امضا می‌کند.

کلمه "لا تقف" به معنای «پیروی مکن» در حقیقت شامل دست‌کم سه ساحت از پنج ساحت می‌شود؛ یعنی در ساحت معرفت و عقل و اراده و عمل از چیزی که نسبت به آن علم نداری پیروی نکن که این پیروی آثار ناگواری به بار می‌آورد و باعث گرفتاری و هلاکت انسان می‌شود اما در اینجا مراد ما درگیر نکردن و پیروی نکردن اراده از هر امری است که با علم نسبت مستقیمی ندارد؛ به‌علاوه یعنی خواستن‌ها و نخواستن‌ها (ساحت اراده) را در جایی به‌کار ببرد که علم و آگاهی وجود دارد. شک نیست که این اراده در ساحت‌های مختلف هم می‌تواند منشأ اثر باشد.

در برخی از آیات قرآن کریم روان با واژه‌ی فؤاد بیان شده؛ به این صورت که چون فؤاد مرتبه‌ای از قلب آدمی است اما در عین حال به‌عنوان یکی از قوایی است که می‌تواند اراده بکند چیزی انجام بشود یا نشود؛ در حقیقت در برخی از آیات قرآن، فؤاد با واژگانی مانند سمع و بصر هم‌نشین شده و رابطه‌اش با آنها به‌رغم اینکه در محور هم‌نشینی قرار گرفته‌اند، در عین حال می‌تواند به آنها فرمان بدهد؛ از این جهت می‌توان فؤاد را به‌عنوان یکی از مفاهیم جانشین اراده یاد کرد. همه ساحت‌های انسان در روابط چهارگانه مسئولیت دارند. در این آیه هم مسئولیت فؤاد در همه روابط قابل تحلیل و بررسی است و چون این کلمه به همراه سمع و بصر به‌طور مطلق به‌کار رفته‌اند لذا می‌توان مسئولیت هر سه را عام و مطلق در نظر گرفت به‌گونه‌ای که شامل هر چهار رابطه می‌شود: «إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»؛ این قسمت از آیه، علت نهی "پیروی از غیر علم" را بیان می‌کند و آنچه که برحسب ظاهر به چشم می‌خورد و به ذهن انسان تبادر دارد این است که ضمیر در "کان" و در "عنه" هر دو به کلمه "کل" برمی‌گردد، کلمه "عنه" نائب فاعل است برای اسم مفعول (مسئولاً) که به گفته زمخشری در کشاف بر آن مقدم شده است و یا آنکه قائم مقام نائب فاعل است و کلمه "اولئک" اشاره است به گوش و چشم و قلب و اگر با این کلمه که مخصوص اشاره به صاحبان عقل است اشاره به آنها کرده از این جهت بوده که در این لحاظ که لحاظ مسئول‌عنه واقع شدن آنها است به منزله عقلاً اعتبار می‌شوند و نظائر آن در قرآن کریم بسیار است که اشاره و یا موصول مخصوص صاحبان عقل در موردی که فاقد عقل است به‌کار رفته باشد.

در حقیقت در آیه یاد شده رابطه انسان با اعضای خودش مورد توجه قرار گرفته و در نهایت هم رابطه مطلوب با آنها مورد تأکید قرار گرفته است.

۴) رابطه با خود در ساحت کردار

قبلاً درباره نحوه رابطه انسان با خود توضیح داده‌ایم و اینجا تکرار نمی‌کنیم. فقط اشاره می‌کنیم که از نظر قرآن کریم این رابطه امری موجه و شدنی است. قرآن کریم در برخی از آیات صراحتاً از رابطه انسان با خود در ساحت کردار سخن گفته است. به این صورت که به انسان‌ها توصیه می‌کند که نماز بگذارید تا برای خود شما نزد خدا چیزهای نجات‌بخشی ذخیره شوند. اگرچه این امور درباره خدا نیز مطرح‌اند اما آنچه در برخی آیات مورد توجه قرار گرفته بهره‌مندی خود انسان است: «وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ مَا تَقَدَّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (بقره / ۱۱۰)» نماز باید به پا داشت. باید زکات داد. هر چیزی که انسان برای خود پیش فرستد، آن را نزد خدا خواهد یافت. خدا به آنچه انجام انسان می‌کند، بیناست.

از دیدگاه قرآن یکی از وظایف انسان در رابطه‌ی با خود این است که خود باشد، خود را اصلاح کند و استقلال شخصیت خود را حفظ نماید. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید مراقب خود باشید و خود را اصلاح کنید. هنگامی که شما هدایت شوید گمراهی گمراهان زیانی بر شما وارد نمی‌آورد (مائده / ۱۰۵)».

اینکه آیه‌ی فوق می‌گوید «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ (بر شما باد خودتان)» یعنی انسان باید خود را بر خود مطرح سازد. استقلال وجودی خود را حفظ کند، با خود آشنا باشد، مراقب خود بوده و نگذارد تا به خودزیانی و خودفراموشی ... دچار شود. انسان باید بیندیشد که از کجا آمده است؟ چرا آمده است؟ به کجا می‌رود؟ و چه باید بکند؟ هیچ انسانی نباید به این اساسی‌ترین مسایل که در رابطه‌ی با او مطرح می‌باشد به دیده‌ی بی‌اعتنایی بنگرد.

در برخی آیات دیگر نیز به توجه انسان خود توجه داده شده است: «عَلِمُ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ؛ خدا دانست که می‌خواستید به خود خیانت کنید (بقره / ۱۸۷)». مفاد این آیه با تغییر اندکی در جای دیگر نیز آمده است: «وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ؛ با کسانی که به خود خیانت می‌کنند مجادله مکن (نساء / ۱۰۷)».

انسان باید همواره مراقب خود و نظاره‌گر خویش باشد. باید بیندیشد که برای خود چه کرده است، آینده و ابدیت خود را چگونه ساخته است، به فردای خود بی‌توجه و بی‌تفاوت نباشد. خلاصه آنکه به محاسبه و ارزیابی خود بپردازد (نصری، مبانی انسان‌شناسی در قرآن: ۳۳۴).

از دیگر وظایفی که انسان در رابطه با خود دارد این است که هیچ‌گاه تن به ذلت و خواری ندهد. خود را حقیر و خوار نگرداند، چرا که انسان دارای کرامت وجودی است و پرتوی از صفات خداوندی در او تجلی کرده است. بنابراین هیچ‌گاه نباید خودی را که دارای ارزش است به حقارت کشاند. «لَا يَجِلُّ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ؛ برای هیچ مسلمانی روا نیست که خود را خوار سازد». نیز «لَيْسَ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ؛ هیچ مؤمنی حق ندارد خود را ذلیل و پست نماید».

اگرچه انسان باید همواره خود باشد و خود را بر خود مطرح سازد و مراقب اعمال و رفتاری که از او سر می‌زند باشد، ولی در رهگذر حیات آدمی دچار خطاها و نسیان‌ها و اشتباهات و گناهان بسیاری می‌شود که او را از خود حقیقی‌اش دور می‌سازد و برای او خود یا خودهای دروغین می‌سازد که اگر با این خودهای دروغین مبارزه نشود انسان موجودی از خود بیگانه و مسخ شده می‌گردد.

برای اینکه انسان از خود بیگانه نشود، مسخ نگردد و اگر دچار خودفراموشی شده است به خویشتن خویش بازگشت نماید قرآن کریم راه‌ها و روش‌هایی را نشان داده است که مهمترین آنها توبه است. توبه یعنی پاکسازی درون از آلودگی‌ها،

پاکسازی خود از خودهای دروغین، کنار زدن زنگارها و گرد و غبارهایی که بر روی خود حقیقی انسان نشسته است و می‌خواهد انسان را مسخ نماید (نصری، مبانی انسان‌شناسی در قرآن: ۳۳۴-۳۳۵).

موانع رابطه با خود. در قرآن کریم رابطه انسان با خود مورد توجه قرار گرفته به گونه‌ای که از نظر این کتاب هیچ چیزی در جهان مهم‌تر از خود انسان نیست. از این جهت هر چیز یا اقدامی که به این خود آسیب رساند از نظر قرآن ممنوع و نکوهیده است. ذیلاً به برخی از این موانع و آفت‌های رابطه با خود اشاره می‌کنیم:

(۱) خودکشی، قطع عضو و تغییر چهره: «وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ؛ وَ در راه خدا انفاق کنید! و خود را به دست خود به هلاکت نیفکنید (بقره / ۱۹۵)».

در جای دیگر باز تأکید می‌کند که خودتان را به هلاکت نیندازید: «وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ؛ وَ خودکشی نکنید! (نساء / ۲۹)». در جای دیگر بر احکام و قوانین خود تأکید کرده اشاره می‌کند که در خلق و اراده خدا دگرگونی راه ندارد و آدمیان باید بدانند که آسیب رساندن به رابطه انسان با خودش همواره نکوهیده خواهد ماند: «لَا تُبَدِّلْ لَخَلْقِ اللَّهِ؛ دگرگونی در آفرینش خدا نیست (روم / ۳۰)». بعد اشاره می‌کند که هر کس با خود از راه نامناسبی رابطه برقرار کند از اعوان شیطان خواهد بود و چنین کسی در حقیقت اعوان و انصاری ندارد.

(۲) ولخرجی: «وَ لَا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ؛ هرگز دست به تبذیر نیالای، همانا تبذیرکنندگان برادران شیطانند (اسراء / ۲۶-۲۷)».

(۳) ریاکاری. درست است که ریاکاری در رابطه با دیگران مطرح می‌شود اما این کار غیراخلاقی باعث خودناشناسی انسان می‌شود و از او چهره و تصویر غیرواقعی عرضه می‌کند به گونه‌ای که انسان در شناخت خود دچار دو بینی (احول) می‌شود و با دو نوع خود در درون مواجه می‌شود و در اغلب موارد خود؟؟؟ از ریاکاری بر خود حقیقی عجله پیدا می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَ يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَ يَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُهِيناً وَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ؛ خداوند افراد متکبر و فخر فروش را دوست نمی‌دارد... مردم را به بخل دعوت می‌کنند و آنچه را که خداوند از فضل (و رحمت) خود به آنان داده، کتمان می‌کنند. ما برای کافران عذاب خوارکننده‌ای مهیا ساخته‌ایم و آنها کسانی هستند که اموال خود را برای نشان دادن به مردم (و کسب شهرت) انفاق می‌کنند (نساء / ۳۶-۳۸)».

در جای دیگر حتماً نمازگزاران را مورد عتاب قرار می‌دهد: «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ؛ پس وای بر نمازگزارانی که در نماز خود سهل‌انگاری می‌کنند، همان کسانی که ریا می‌کنند (ماعون / ۴-۷)».

(۴) خودبزرگ‌بینی. همان آفتی که در اثر ریاکاری بر سر خودشناسی می‌آید در اثر خودبزرگ‌بینی هم حاصل می‌آید؛ زیرا در این حالت هم انسان آن موجودی نیست که در واقعیت وجود دارد بلکه انسان در اثر خودبزرگ‌بینی خود را بزرگ‌تر از آن می‌بیند که هست. در نتیجه همه تعاملاتش تحت تأثیر همین خودبزرگ‌بینی قرار می‌گیرد: «وَ لَا تَمْسُ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ؛ و مغرورانه بر زمین راه نرو! چرا که

خداوند هیچ مغرور و متکبری را دوست ندارد (لقمان / ۱۸)». باز در جای دیگر بر نکته یاد شده تأکید کرده است: «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا؛ و در روز زمین از روی کبر و غرور گام برندار، چرا که تو نمی‌توانی زمین را بشکافی! و طول قامتت به کوه‌ها نمی‌رسد (اسراء / ۳۷)».

۵) استکبار. استکبار به معنای طلب کبر برای خود است. خود کبر از جمله موانع ایجاد رابطه با دیگران است اما استکبار صفتی است که در درون انسان و در رابطه با خود او به وجود می‌آید و موجب تخریب چهره الهی انسان در درون می‌شود و خدا هر ببیند عاملی انسان را از بنده و آینه خدا بودن بیرون می‌برد با آن مخالفت می‌کند و آن را برای بشر ممنوع می‌سازد. از این جهت مستکبران را دوست ندارد: «إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ؛ و خداوند مستکبران را دوست نمی‌دارد (نحل / ۲۳)». مستکبران کسانی‌اند که از خود تصویر واقعی به دست نمی‌دهند بلکه سعی می‌کنند خودشان را از ناپاکی‌هایی که دارند دور تلقی کنند درحالی‌که پاک نشده‌اند و همین امر چهره دیگری از آنان نزد خودشان می‌سازد: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ؛ آیا ندیدی کسانی را که خودستایی می‌کنند، بلکه خداوند هر که را بخواهد می‌ستاید (نساء / ۴۹)». این در حالی است که خدا می‌داند که بشر چگونه و از چه چیزی آفریده است: «وَأَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ؛ او نسبت به شما از همه آگاه‌تر است، از آن هنگام که شما را از زمین آفرید و در آن موقع که به صورت جنین‌هایی در شکم مادرانتان بودید، پس خودستایی نکنید (و از پاک بودن خود سخن نگویید)! (نجم / ۳۲)».

فصل چهارم: رابطه انسان با دیگران

عمومی درباره همه ساحت‌ها. پیش‌تر اشاره کرده‌ایم که برخی از آیات دربردارنده ساحت‌های مختلف‌اند؛ لذا آنها را نمی‌توانیم تقطیع کنیم؛ در نتیجه این دسته آیات را در قالب حوزه عمومی مربوط به همه ساحت‌ها می‌آوریم. در قرآن کریم از رابطه انسان با دیگران مراتب مختلفی ذکر شده؛ به این صورت که انسان‌ها با عنایت به جایگاه و شخصیت‌شان دارای مراتب گوناگون‌اند. پذیرش مراتب انسان‌ها در موضوعات مختلف از جمله نظرات قرآن در حوزه رابطه انسان‌ها با یکدیگر است که در برخی از آیات به آن اشاره شده است: «رَفَعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (انعام / ۱۶۵)»؛ خدا برخی از شما را بر برخی دیگر به درجاتی (در مال و شرف و عقل و نیرو) بالا برد تا شما را در آنچه به شما داده است، بیازماید. پروردگار تو زودکیفر است. او بسیار آمرزنده و مهربان است.

به همین جهت قرآن وجود اختلاف و درگیری میان انسان‌ها را رد نمی‌کند: «وَ قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ (بقره / ۳۶)»؛ برخی انسان‌ها دشمن برخی دیگر هستند.

از ظاهر سیاق برمی‌آید که خطاب در این آیه متوجه آدم و همسرش و ابلیس است، ولی در سوره اعراف خطاب را متوجه خصوص ابلیس کرد و فرمود: «فَأَهْبِطْ مِنْهَا، فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا (اعراف / ۱۳)»؛ و این از آن جهت است که در حقیقت خطاب در آیه مورد بحث، نظیر جمع بین دو خطاب است تا آنچه خدا قضایش را رانده حکایت کند، مانند عداوت میانه ابلیس ملعون و آن دو و ذریه آنان و نیز مانند زندگی کردن آدمیان در زمین و مردنشان در همانجا و مبعوث شدنشان از آنجا.

۱) رابطه با دیگران در ساحت معرفت

یکی از اصناف رابطه با دیگران رابطه‌ی آنان با پیامبران است که این رابطه در مرتبه اول در ساحت عقل و معرفت محقق می‌شود: «قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ عَلَيَّ إِلَّا نَزْلٌ مِنْ رَبِّي وَ مَا كُنْتُ بِمُرْسِلٍ مُبِينٍ (آل عمران / ۸۴)» مؤمن به خدا و آنچه بر پیامبر اسلام و پیامبران پیش از او نازل شده و آنچه به موسی و عیسا و پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده است، ایمان دارد. مؤمن میان هیچ‌یک از پیامبران فرقی نمی‌نهد. مؤمن تسلیم امر پروردگار است.

چنانکه در آیه هم ذکر شده، موضوع اصلی این آیه ایمان است. درباره‌ی اینکه ایمان به کدام ساحت وجودی انسان مربوط است؛ یعنی در اینکه ایمان در کدام ساحت وجودی انسان تحقق می‌یابد، میان صاحب‌نظران اختلاف وجود دارد؛ اما نظر راقم این سطور آن است که از نظر قرآن کریم ایمان به ساحت روان ارتباط می‌یابد اما اینکه چرا در ساحت معرفت ذکر کردیم به این دلیل است که در اینجا مراد از ایمان همه جنبه‌های آن نیست بلکه آن قسمتی از ایمان مدنظر است که به حوزه باور ربط دارد و گرنه کلیت ایمان به ساحت روان مربوط است.

در این آیه به رسول الله (ص) دستور می‌دهد که بر طبق میثاقی که از او و غیر او گرفته شده، رفتار کند و از جانب خود و همه مؤمنین از امتش بگوید: "آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ عَلَيْنَا . . ."؛ و این از جمله شواهدی است که شهادت می‌دهد بر اینکه منظور از میثاق، میثاقی است که از همه انبیا و امت‌های ایشان گرفته شده که به آن اشاره شد. نامبردگان در این آیه، انبیای آل ابراهیم‌اند و این آیه خالی از این اشعار نیست که مراد از اسباط همانا انبیا از ذریه یعقوب و یا از اسباط بنی اسرائیل هستند، مانند: داوود، سلیمان، یونس، ایوب و دیگران.

«وَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ . . .»؛ در این جمله، مسئله عمومیت می‌یابد تا شامل آدم و نوح و سایرین نیز بشود و در جمله «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» همه را یکجا جمع فرموده است (طباطبایی، المیزان، ج ۳: ۵۲۰).

یکی از افعال عقل آدمی عدم پذیرش نظرات دیگران است که این امر در نهایت به اختلاف میان او و دیگران منجر می‌شود؛ پس اختلاف امری عقلانی است و هر انسانی که از موهبت عقل برخوردار است می‌تواند با دیگران اختلاف پیدا کند. ضمن اینکه همین عقل هم می‌تواند از میزان اختلافات بکاهد و اتحاد و همبستگی را جایگزین اختلاف و پراکندگی بکند. این اختلاف به‌طور طبیعی در میان همه انسان‌ها جاری و ساری است و قرآن کریم آن را امری طبیعی قلمداد می‌کند اما تفاوت اختلاف جامعه اسلامی و ایمانی با سایر جوامع در آن است که در این جامعه اختلاف مدیریت می‌شود تا از منافع آن بهره و از مضراتش در امان بمانیم. درحقیقت رهبران معنوی جامعه با الهام از خدا و کمک او اختلافات را در مسیر هدایت قرار می‌دهند: «... وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (بقره / ۲۱۳)»؛ خداوند به خواست خود کسانی را که ایمان آوردند، به حقی که درباره‌ی آن اختلاف نمودند، هدایت کرد. خدا هر که را بخواهد به راهی راست هدایت می‌کند.

۲) رابطه با دیگران در ساحت روان

انسان‌ها در تعامل با یکدیگر احوال روان‌شناختی زیادی از خود بروز می‌دهند که یکی از اینها کظم غیظ است. از جمله صفات انسان مؤمن آن است که غیظ خود را که در ساحت روان او رخ می‌دهد، فروخورد که در سه رابطه انسان محقق شود؛ یعنی هم در رابطه با خدا و هم خود و هم دیگران؛ زیرا انسان در اثر بروز پاره‌ای مشکلات و سختی‌ها در برابر خدا (البته به‌ناحق) و در برابر خود و در برابر دیگران چنین حالتی پیدا بکند؛ از این جهت به نظر می‌رسد این حالت به هر سه رابطه‌ی انسان بازگشت دارد و در حوزه عمومی روابط قرار گیرد اما از آنجا که بیشترین کاربرد غیظ در رابطه انسان با دیگران است لذا ما نیز این موضوع را در رابطه با دیگران می‌آوریم اما اینکه در آیاتی از قرآن کریم قراین صارفه‌ای وجود داشته باشد و موضع کاربرد این رابطه را مشخص و معین کند. در این موضوع آیات زیادی در قرآن کریم آمده که یکی از مشهورترین آنها آیه زیر می‌باشد: «وَ الْكَافِرِينَ الْغَائِظَ (آل عمران / ۱۳۴)». در توضیح این آیه در المیزان چنین آمده است:

کلمه «كظم» در اصل به‌معنای بستن سر مشک بعد از پر کردن آن بوده ولی بعدها به‌عنوان استعاره در مورد انسانی استعمال شد که پر از اندوه و خشم باشد لیکن مصمم است که خشم خود را ابراز ننماید و کلمه «غیظ» به‌معنای هیجان طبع

برای انتقام در اثر مشاهده پی‌درپی ناملازمات است، به خلاف غضب که به معنای اراده انتقام و یا مجازات است و به همین جهت است که گفته می‌شود: خدای تعالی غضب می‌کند، ولی گفته نمی‌شود خدای تعالی غیظ می‌کند (طباطبایی، المیزان، ج ۴: ۲۸). بنابراین غیظ و فروخوردن آن مخصوص انسانهاست و خدا، فرشتگان و حیوانات چنین حالت روان‌شناختی ندارند.

۳) رابطه با دیگران در ساحت اراده

پیش‌تر اشاره کرده‌ایم که اراده، خواستن‌ها و نخواستن‌ها را شامل می‌شود. در رابطه انسان با دیگران نیز رابطه در ساحت اراده مطرح است؛ به این معنا که انسان مجاز نیست هر چیزی را برای دیگران بخواهد یا نخواهد.

فریب دادن از جمله اراده‌هایی‌اند که در رابطه انسان با دیگران در ساحت اراده محقق می‌شود. البته اگر فریب دادن با اعضا و جوارح عملی شود از ساحت اراده بیرون خواهد رفت اما وقتی در مقام خواستن است در ساحت اراده طرح می‌شود. خدا از انسان‌ها خواسته است که در رابطه با یکدیگر فریب را حتا در ساحت اراده هم محقق نکنند: «و لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَظَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبُلُوكُمْ اللَّهُ بِهِ وَ لِيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (نحل/ ۹۲)».

در این آیه کلماتی به کار رفته که فهم آنها می‌تواند به فهم این آیه مدد رساند که از جمله آنها می‌توان به کلمه‌ی "نقض" اشاره کرد که مقابلش واژه "ابرام" به معنای افساد و خرابی چیزی است که محکم شده از قبیل طناب یا فتیله و امثال آن، پس نقض چیزی که ابرام شده مانند حل و گشودن. کلمه دیگری که نیازمند بررسی است "نکت" به معنای نقض است و هر چیزی که بعد از تاییده شدن و یا رشته شدن نقض گردد، آن را انکاث می‌گویند، چه طناب باشد و چه رشته. باز واژه‌ی دیگر کلمه "دخل" -به فتحه دال و خاء- در اصل به معنای هر چیزی است که به چیزی داخل شود درحالی‌که از آن جنس نباشد، و -به طوری که گفته شده- دغل و خدعه و جنایت را هم از آن کنایه آورده‌اند. به علاوه کلمه "اربی" از رباء است که به معنای زیادی است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۴۸۳).

شیخ طبرسی درباره شأن نزول جمله "و لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَظَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا" که در معنای تفسیر برای "و لا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا" است، از کلبی نقل می‌کند که گفته است زنی بوده احمق از دودمان قریش که با کنیزانش می‌نشسته و تا نصف روز نخ می‌رشته و آنگاه به ایشان دستور می‌داده که آن رشته‌ها را پنبه کنند، و این کار همیشگی او بوده، و اسمش ریظه دختر عمرو بن کعب بن سعد بن تمیم بن مره بود که به او خرفاء هم می‌گفتند (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۶: ۱۹۴).

یکی دیگر از کارهایی که در ساحت اراده مطرح می‌شود و در ساحت کنش، عملی می‌گردد، دستاویز تقلب قرار دادن سوگندهاست: «و لا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَ تَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (نحل/ ۹۴)».

راغب در مفردات می‌گوید: کلمه "صدود و صد" گاهی به معنای انصراف از چیزی و امتناع از آن است مانند "يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا" و گاهی به معنای منصرف کردن و منع کردن از آن است مثل «وَزَيَّنْ لَهُمُ الشَّيْطَانَ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ (نمل / ۲۴)» (راغب اصفهانی، مفردات، ماده "صد").

این آیه دغل‌بازی و اراده‌ی آن درباره سوگند را نهی می‌کند، بعد از آنکه از اصل سوگندشکنی نهی فرموده، چون خصوص دغل‌کاری مفسده‌ای اضافه بر سوگندشکنی دارد و چون مفسده مستقلی دارد نهی مستقلی از آن کرده، جمله "وَقَدْ جَعَلْتُمْ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا . . ." به مفسده اصل سوگندشکنی اشاره می‌کند و این آیه به مفسده دغل گرفتن آن، و می‌فرماید که: این عمل باعث می‌شود: «شخصی بعد از ثبات قدم، مجدداً قدمش بلغزد و شما که او را دچار لغزش کرده‌اید و از راه خدا جلوگیری نمودید طعم عذاب را بچشید و شما عذابی بزرگ دارید» (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۴۸۵-۴۸۶).

۴) رابطه با دیگران در ساحت گفتار

یکی از عمومی‌ترین ساحت‌هایی که آدمیان می‌توانند با یکدیگر با بهره‌گیری از دستگاه گویایی رابطه برقرار کنند ساحت گفتار است. این ساحت در قرآن کریم از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است؛ زیرا اولین و ابتدایی‌ترین وسیله ارتباطی انسان با سایر افراد زبان و ساحت گفتار است. پیامبران با استفاده از این ساحت به دعوت مردم به سوی خدا پرداخته‌اند.

یکی از اصناف روابطی که با دیگران می‌توان داشت، رابطه تبلیغی است؛ به این معنا که فرد دیندار یا مسلمان به جایگاهی می‌رسد که از طرف خدا، خود یا دیگران مأموریت می‌یابد که پیامی را به سایر انسان‌ها برساند. اینجاست که فرد، مسئول ابلاغ رسالت می‌شود؛ یعنی پیامی را با استفاده از ابزارهایی از مقصدی به مخاطبانی برساند که در اینجا فرایند تبلیغ محقق می‌شود (نک: قنبری، تبلیغ در نهج‌البلاغه در بستر نظرات: ۲۰-۲۵). بالاترین نوع تبلیغ در تبلیغ دینی تحقق یافته که فردی از جانب خدا مأمور ابلاغ رسالت به دیگران شده است که از این دسته آدمیان با عنوان پیامبر نام برده می‌شود که در شرق و غرب عالم بوده‌اند. در پاره‌ای از نقاط دنیا پیامبرانی بوده‌اند که با تکیه بر قدرت حاکمان علاوه بر تبلیغ به اعمال نظرات خود نیز می‌پرداختند؛ اما قرآن کریم تصریح دارد بر اینکه پیامبران وظیفه‌ای جز ابلاغ آشکار ندارند: «وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (نحل / ۳۵)». این مفهوم در آیات دیگر هم بیان شده؛ مثلاً در برخی آیات آمده است که «إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ» که این آیه به‌طور مستقیم به پیامبر اسلام^(ص) خطاب شده است.

در جای دیگر همین امر یعنی وظیفه ابلاغ رسالت دوباره بر دوش پیامبر گذاشته شد و جز ابلاغ، رسالت دیگری برای آن حضرت تعریف نشده است: «كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ»؛ در این آیه خطاب به رسول خدا^(ص) است و به آن جناب امر می‌کند که رسالت خود را به بلاغی آشکار ابلاغ کند و به آنچه مشرکین به هم می‌بافند و استدلال‌هایی که بر مرام خود می‌کنند اعتنایی نکنند، زیرا ادله آنان دلیل‌هایی پوچ و باطل است و برعکس، حجت و دلیل او تام و قاطع است و در همین جمله کوتاه اشاره اجمالی است بر بطلان دلیل مشرکین.

پس اینکه فرمود: «كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» معنایش این است که این طریقی که مردم معاصر تو پیش گرفته‌اند عیناً همان طریقی است که مشرکین گذشته پیمودند و غیر خدا را پرستیدند و از پیش خود چیزهایی را که خدا حرام نکرده بود

حرام کردند، و وقتی فرستادگان خدا به نزدشان می‌آمدند و از این اعمال، نهی‌شان می‌کردند همین را می‌گفتند که: "لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ"، پس آیه مورد بحث عیناً همان مضمون آیه «كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ (انفال / ۵۲)» را افاده می‌کند (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۳۵۱-۳۵۲). اینکه قرآن کریم در موارد مختلف تکرار می‌کند که: «فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ»؛ به این معناست که بر پیامبر اسلام^(ص) لازم است که رسالت خدایی را به بلاغی آشکار ابلاغ و حجت را علیه ایشان تمام کند، زیرا تنها وظیفه فرستادگان خدا ابلاغ مبین و ابلاغ آشکار است و بس، وظیفه آنان این نیست که مردم را مجبور به قبول دعوت خود کنند و یا اراده تکوینی خدای را با خود برداشته مردم را با آن اراده که از مرادش تخلف نمی‌پذیرد دعوت کنند و یا با آن امر تکوینی خدا که اگر با آن به چیزی بگویند: موجود باش، موجود می‌شود، مردم را دعوت کنند و به‌طور قهر و جبر از کفر، به ایمان و از معاصی، به اطاعت بکشانند.

چون که رسول هم بشری است مانند سایر بشرها و رسالتی که به آن مبعوث شده انذار و تبشیر و یا به تعبیر دیگر مجموعه قوانینی اجتماعی است که خدا به او وحی کرده و صلاح دنیا و آخرت مردم را در آن قوانین در نظر گرفته و مراعات کرده است، هرچند ظاهر آن قوانین به‌صورت اوامر و نواهی است ولی در واقع انذار و تبشیر است، هم‌چنان که خود خدای تعالی فرموده: «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ (انعام / ۵۰)»؛ این، آن چیزی است که خدا پیغمبرش را مأمور کرده تا به مردم ابلاغ کند و به نوح و پیغمبران بعد از او هم دستور داد که آن را به مردم برسانند، هم‌چنان که سوره هود و غیر آن گویای آن است.

قرآن کریم در جای دیگر خطاب به رسول خدا^(ص) فرمود: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (کهف / ۱۱۰)». این آیه نشان می‌دهد که پیامبر^(ص) چون از جنس مردم است، می‌تواند حامل پیام خدا به آنان باشد. پیام خدا در اینجا در قالب وحی به پیامبر^(ص) رسیده و او باید آن را به مردم ابلاغ نماید.

همه این معانی را آیه مورد بحث در عبارتی کوتاه خلاصه کرده و فرموده: "كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ" چون ظاهر آن -همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم- این است که این حجت و استدلال از قدیم و جدید در میان مشرکین معروف بوده و جوابش هم این است که شأن یک نفر فرستاده خدا این نیست که مردم را مجبور بر ایمان و اطاعت کند، بلکه تنها وظیفه او ابلاغ آشکار و روشن و انذار و تبشیر است و دلیل مشرکین نمی‌تواند جواب این دلیل را بدهد، پس تو سرگرم کار خود باش و هیچ طمعی به هدایت گمراهان ایشان نبند (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۳۵۲-۳۵۳). این مهم در آیات مختلف مورد تأکید قرار گرفته است.

قرآن کریم همه انسان‌ها را دعوت به سوی راه خدا با حکمت و موعظه و جدل نیکو می‌کند و از پیامبران هم می‌خواهد با عنایت به این سه روش به دعوت دینی بپردازند: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِلَاَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (نحل / ۱۲۵)».

قرآن کریم سه روش تبلیغی را بیان می‌کند که از قضا هر سه در ساحت گفتار محقق می‌شوند و پیامبر خدا مأمور شده تا از این سه روش تبلیغ برای گسترش عقاید و آموزه‌های خود بهره‌گیرد و در بسط آنها بکوشد.

و اما معنی "حکمت" به‌طوری که در مفردات آمده به معنای اصابه حق و رسیدن به آن به‌وسیله علم و عقل است (راغب اصفهانی، مفردات، ماده "حکم")، و اما "موعظه" به‌طوری که از خلیل حکایت شده به این معنا تفسیر شده که کارهای نیک طوری یادآوری شود که قلب شنونده از شنیدن آن بیان، رقت پیدا کند و در نتیجه تسلیم گردد (راغب اصفهانی، مفردات، ماده "وعظ")، و اما "جدال" به‌طوری که در مفردات آمده عبارت از سخن گفتن از طریق نزاع و غلبه‌جویی است.

دقت در این معانی به‌دست می‌دهد که مراد از حکمت (و خدا داناتر است) حجتی است که حق را نتیجه دهد آن هم طوری نتیجه دهد که هیچ شک و وهن و ابهامی در آن نماند و موعظه عبارت از بیانی است که نفس شنونده را نرم، و قلبش را به‌دقت درآورد و آن بیانی خواهد بود که آنچه مایه صلاح حال شنونده است از مطالب عبرت‌آور که آثار پسندیده و ثنای جمیل دیگر آن را در پی دارد دارا باشد.

و جدال عبارت است از: دلیلی که صرفاً برای منصرف نمودن خصم از آنچه که بر سر آن نزاع می‌کند به‌کار برود، بدون اینکه خاصیت روشنگری حق را داشته باشد، بلکه عبارت است اینکه آنچه را که خصم خودش به تنهایی و یا او و همه مردم قبول دارند بگیریم و با همان ادعایش را رد کنیم. بنابراین، این سه طریقی که خدای تعالی برای دعوت بیان کرده با همان سه طریق منطقی، یعنی برهان و خطابه و جدل منطبق می‌شود (طباطبایی، میزان، ج ۱۲: ۵۳۳-۵۳۴).

چیزی که باید یادآور شویم این است که مراد قرآن از به‌کارگیری این سه واژه همان چیزی نیست که برخی از شارحان از جمله علامه طباطبایی گفته‌اند و این بیانات نشان می‌دهند که در بررسی این واژگان معناشناسی توصیفی را به‌کار نبسته‌اند؛ زیرا به‌کارگیری این واژگان در قرآن کریم برخلاف کاربرد آنها در سنت و فلسفه یونانی است که در عصر ترجمه به عربی برگردانده شده‌اند. با وجود این اشکالاتی که حتا در تفسیر میزان وارد شده، علامه طباطبایی در جایی با استناد به آیات و ترکیبات آیات یاد شده نکات درخوری درباره این واژگان آورده است؛ به‌این‌صورت که حسن موعظه از جهت حسن اثر آن در احیاء حق موردنظر است و حسن اثر وقتی است که واعظ خودش به آنچه وعظ می‌کند متعظ باشد، و از آن گذشته در وعظ خود آن قدر حسن خلق نشان دهد که کلامش در قلب شنونده مورد قبول بیفتد، قلب با مشاهده آن خلق و خوی، رقت یابد و پوست بدنش جمع شود و گوشش آن را گرفته و چشم در برابرش خاضع شود.

و اگر از راه جدال دعوت می‌کند باید که از هر سخنی که خصم را بر رد دعوتش تهییج می‌کند و او را به عناد و لجبازی واداشته بر غضبش می‌اندازد بپرهیزد و مقدمات کاذب را هر چند که خصم راستش بپندارد بکار نبرد مگر همانطور که گفتیم جنبه مناقضه داشته باشد، و نیز باید از بی‌عفتی در کلام و از سوء تعبیر اجتناب کند و به خصم خود و مقدسات او توهین ننماید و فحش و ناسزا نگوید و از هر نادانی دیگری بپرهیزد چون اگر غیر این کند درست است که حق را احیاء کرده اما همانطور که فهمیدید با احیاء باطل و کشتن حقی دیگر احیاء کرده است، و جدال، از موعظه بیشتر احتیاج به حسن دارد، و بهمین جهت خداوند موعظه را مقید کرده به حسن ولی جدال را مقید نمود به احسن (بهتر).

این را هم بگوییم که ترتیب در حکمت و موعظه و جدال ترتیب به حسب افراد است، یعنی از آنجایی که تمامی مصادیق و افراد حکمت خوب است لذا اول آن را آورد؛ چون موعظه دو قسم بود: یکی خوب، و یکی بد، و آنکه بدان اجازه داده

شده موعظه خوب است، لذا دوم آن را آورد، و چون جدال سه قسم بود، یکی بد، یکی خوب، یکی خویتر، و از این سه قسم تنها قسم سوم مجاز بود لذا آن را سوم ذکر کرد، و آیه شریفه از این جهت که کجا حکمت، کجا موعظه، و کجا جدال احسن را باید بکار برد، ساکت است و این بدان جهت است که تشخیص موارد این سه به عهده خود دعوت کننده است، هر کدام حسن اثر بیشتری داشت آن را باید بکار بندد.

از جمله کارهایی که باید در رابطه گفتاری با دیگران انجام شود مبارزه با خرافات است. این کار برای همه مسلمانان در نظر گرفته شده اما از همه مهم تر در عصر حاضر مبلغان اسلامی اند. یکی از مشکلات پیشرفت و تکامل هر اجتماعی، کهنه پرستی و تقلیدهای کورکورانه از گذشتگان و گذشته زیستی است. مبلغان هر عصری وظیفه دارند مردم را بر این مسئله روشن و آگاه سازند که هر چه پیشینیان معتقد بودند، به حتم درست و قابل دفاع نیستند؛ بلکه باید به گفته ها و نظریات قدیم و جدید گوش داد و بهترین آنها را پیروی کرد. این شرط و وظیفه، به صراحت در قرآن کریم آمده است: «وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ. قَالَ أُولُو جُنُودٍ مِّمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ؛ و بدین گونه در هیچ شهری پیش از تو هشداردهنده ای نفرستادیم؛ مگر آنکه خوشگذرانان آن گفتند: ما پدران خود را بر آیینی [و راهی] یافته ایم و ما از پی ایشان راه سپردیم. گفت: هر چند هدایت کننده تر از آنچه پدران خود را بر آن یافته، برای شما بیاورم (زخرف/ ۲۳-۲۴)».

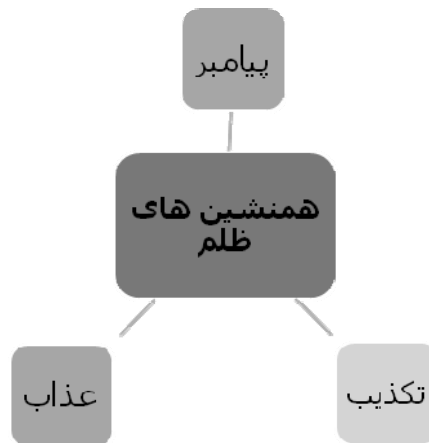
معناشناسی توصیفی واژگان

قرآن کریم به همگان توصیه می کند که در مقام گفتگو با یکدیگر چه با دوستان و بستگان و هم کیشان و چه با دشمنان و پیروان سایر ادیان و حتا با دشمنان خدا به نرمی برخورد کنند و نرم خوئی را هرگز از ذهنشان دور ندارند و حتماً آن را به کار ببرند. پس از نظر قرآن کریم به طور عام از همه انسان ها و به طور ویژه از پیامبران می خواهد که در دعوت خود نرم گوئی را فراموش نکنند. در عین اینکه لازم است بسیار ساده سخن گفت: «وَ إِمَّا تَعْرِضْنَ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا (اسراء / ۲۸)».

جمله «امّا تعرضن» از ریشه عرض که به باب افعال رفته به معنای در معرض دید قرار دادن معنا می دهد (معلوف ۱۳۶۴، مدخل عرض) در اصل «ان تعرض» بوده و مای زائده بر سر آن شرطی درآمد تا نون تاکید بتواند بر سر «تعرض» درآید. «میسور» از ریشه «یسر» به معنای آسانی و آسان یابی است؛ یعنی در ابلاغ پیام جایز نیست به گونه ای سخن گفته شود که مخاطب در فهم پیام دچار زحمت شود. این آسانی البته در آغاز دعوت ضروری تر می شود. و اینکه فرمود: «فقل لهم قولاً میسوراً» بدین معنی است که با ایشان به نرمی حرف بزن، سخن درشت و خشن مگو و این سفارش را در جایی دیگر به بیانی دیگر فرموده: «وَ إِمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ».

در کشف زمخشری آمده است: جمله «ابتغاء رحمة من ربك» یا متعلق به جواب شرطی است که مقدم بر خود شرط می باشد و تقدیرش این است که: «با آنان به آسانی و نرمی سخن بگو و با وعده های نیک دلشان را خوش کن و با اینگونه رحمت ها که به ایشان می کنی رحمت پروردگارت را برای خود بدست آور» و یا آنکه متعلق است به خود شرط و معنایش

«و اگر
نرسیدن آن
امیدوار
بودی از
کردی که از
رحمت
در
ایشان را به
برگردان».
معنا،



این است که:
به خاطر
مالی که
رسیدنش
ایشان اعراض
رزق تعبیر به
شده باشد -
این صورت
نرمی و خوبی
بنابراین

کلمه «ابتغاء» به جای «فقر و تهی دستی و نرسیدن مال» به کار رفته، به این عنایت که شخص بی‌روزی همیشه در طلب روزی است، پس «نداشتن» همیشه سبب درخواست و ابتغاء است و ابتغاء مسبب فقد می‌باشد و در این آیه مسبب به جای سبب آمده است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۳: ۱۱۳).

در برابر دعوت زبانی / گفتاری پیامبران واکنش‌های مختلفی نشان داده می‌شود که یکی از این واکنش‌هایی که به پیام پیامبران شده، تکذیب است. تکذیب در ساحت‌های مختلف اظهار می‌شود. آغاز تکذیب، ذهنی - معرفتی و بعد از آن روانی و بعد ارادی است اما آنچه در این مجال مدنظر می‌باشد تکذیب زبانی است؛ به این معنا که در رابطه پیامبران با سایر انسان‌ها، آنان زبان به تکذیب پیامبران می‌گشوند. البته این تکذیب تنها از سوی مردم نسبت به پیامبران صورت نمی‌گرفت بلکه همه انسان‌ها از این روش در تعامل با دیگران استفاده می‌کردند. منتها چون پیام‌رسانی پیامبران از اهمیت بالایی برخوردار است لذا قرآن کریم از این نوع تکذیب به کرات یاد کرده است؛ اما در عین حال از سایر مراتب تکذیب هم یاد کرده است.

قرآن کریم درباره تکذیب پیامبران مطالب زیادی آورده و بر این نکته تأکید کرده که پیامبران الاهی^(ع) از آدم تا خاتم مورد تکذیب آدمیان بوده‌اند؛ از جمله پیامبرانی که مورد تکذیب قرار می‌گرفت، پیامبر اسلام^(ص) است: «و لَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (نحل / ۱۰۳)» و «و لَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَ هُمْ ظَالِمُونَ (نحل / ۱۱۳)».

درخواست‌های غیرعادی از پیامبر. قرآن کریم نه تنها از ساحت گفتار در ایجاد رابطه با دیگران سخن گفته بلکه در کنار آن از محتوایی که گفتار می‌تواند حاصل آن باشد نیز سخن گفته است. مثلاً در جایی از قرآن از درخواست‌های غیرمعقول و نابجای گروهی از مردم از پیامبران سخن گفته است؛ در جایی از قرآن کریم آمده است که آنان از پیامبر^(ص) می‌خواستند که از زمین برایشان چشمه‌ای بجوشاند: «وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا (اسراء / ۹۰)» و «أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنْدِ فَتَفْجُرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا (اسراء / ۹۱)» و «أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِيَاللهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (اسراء / ۹۲)» و «أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (اسراء / ۹۳)».

در توضیح واژگان کلیدی آیه‌ی یاد شده باید بگوییم که کلمه "فجر" به معنای باز کردن و شکافتن (معلوف، همان، مدخل فجر)، و همچنین است کلمه "نفجیر" با این تفاوت که تفجیر مبالغه و بسیاری را هم می‌رساند (همان) و "ینبوع" به معنای چشمه‌ای است که آبش خشک نمی‌شود (همان، مدخل نبع) و کلمه "خلال" به معنای وسط و اثنای هر چیزی (همان، مدخل نبع) و "کسف" جمع کسفه هم‌چنان‌که قطع جمع قطعه است، هم بر وزن آن و هم به معنای آن (همان، مدخل نبع) و کلمه "قبیل" به معنای مقابل است، مانند عشیر که به معنای معاشر است (همان، مدخل نبع) و کلمه "زخرف" به معنای طلا (همان، مدخل نبع) و "رقی" به معنای صعود و بالا رفتن است (همان، مدخل نبع).

قرآن کریم مبنای انسان‌شناختی رابطه با سایر انسان‌ها را در هم‌نوع بودن آنها می‌داند و اگر پیامبر گرامی اسلامی^(ص) با همه مردم چه دوست و چه دشمن با اصناف مختلف‌شان رابطه دارد؛ براین‌مبنا استوار است. قرآن کریم در برابر تلقی مشرکان و اعراب جاهلی که برتری پیامبر را در فرا انسان بودن او می‌جستند، به‌شدت ایستادگی می‌کند و بر این نظر است که اگر در پیغمبر فضیلتی وجود دارد در اصل به‌خاطر انسان بودنش است و همه‌ی رفتارهایی را که مشرکان از او می‌خواهند از این زاویه مورد بررسی قرار می‌دهد و نیک می‌داند که برخی از درخواست‌های اعراب جاهلی از عهده‌ی بشر بر نمی‌آید؛ از این‌رو خود را ناتوان از انجام این اعمال می‌داند. بنابراین پیامبر اسلام^(ص) خود را از بشر می‌داند و این را مبنایی برای ایجاد رابطه می‌داند و درعین‌حال به مخاطبان نیز گوشزد می‌کند که از او چیزی را نخواهند که از طبیعت بشر به عمل نمی‌آید. در نتیجه اگر او بتواند کاری انجام بدهد حق ندارند آن را به خود او نسبت دهند؛ زیرا انسان نمی‌تواند از عهده این کارها برآید حال که چنین اعمالی رخ داده، معلوم می‌شود که دست خدا در کار بوده است و قرآن کریم این افعال و اعمال را معجزه می‌داند: «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا». در این جمله رسول خدا^(ص) را فرمان می‌دهد تا از معجزات پیشنهادی ایشان پاسخ گفته ایشان را بر جهل و لجاجتشان آگاهی دهد، لجاجتی که بر هیچ عاقلی پوشیده نیست، زیرا ایشان کارهای بس بزرگی را پیشنهاد و از رسول خدا^(ص) توقع می‌کنند که بیشتر آنها از تحت قدرت او خارج است و جز قدرت غیبی الاهی کسی یارای آنها را ندارد، حتی برخی از آنها که اصلاً محال بالذات است مانند آوردن خدا و ملائکه در برابر چشم ایشان و به این هم قناعت نکردند، ای کاش می‌گفتند: ما ایمان نمی‌آوریم تا آنکه از خدایت درخواست کنی که چنین و چنان کند و این

امور غیرمعقول و غیرممکن را از خدا می‌خواستند، ولی این چنین نگفتند، بلکه گفتند ما به تو ایمان نمی‌آوریم مگر وقتی که تو خودت نهر و چشمه جاری سازی و چه کنی و چه کنی.

در معاشناسی توصیفی آیات مربوط به درخواست نابجا از پیامبر باید گفت که آنان چیزهایی را درخواست می‌کردند که البته در روی زمین می‌توانستند به آنها دست بیابند اما در یک لحظه و یک‌زمان از راه خرق‌عادت این کار را نشدنی می‌دانستند. براساس آیات یادشده خواسته‌های آنان را در نمودار زیر می‌توان بیان کرد:



بررسی مفاهیم همنشین در آیات یاد شده کم‌وکیف درخواست‌های نابجای مردم از پیامبران را مشخص می‌کند: (۱) به‌کارگیری ماده قول نشان می‌دهد که آنان خواست‌های نابجای خود را با استفاده از ساحت گفتار بیان می‌کردند درحالی‌که در برخی آیات دیگر آنان خواسته‌هایشان را از راه‌های دیگر غیر از گفتار هم بیان می‌نمودند؛ (۲) با عنایت به اینکه مفهوم ایمان با درخواست کار خارق‌العاده همنشین شده، معلوم می‌شود که آنان کسب ایمان را به تحقق امور درخواست شده مشروط می‌کردند؛ یعنی میان جوشش چشمه و ایمان رابطه همبستگی به‌وجود می‌آوردند و این همبستگی را بر زبان جاری می‌کردند؛ (۳) واژه‌های چشمه، خرما، عنب و قطعه‌ای از آسمان بیان‌کننده همبستگی میان امر معنوی ایمان و امور مادی و عینی موارد یادشده است؛ اما درعین‌حال این موارد از اموری‌اند که در روی زمین محقق می‌شوند اما آوردن قطعه‌ای از آسمان دست‌کم از مواردی است که نشدنی است. لیک آوردن این مورد نشان از آن دارد که این افراد آسمان را شیئی مانند بقیه اشیا می‌دانستند. پیامبران وظیفه‌ای جز ابلاغ آشکار ندارند. نکته‌ی مهمی که در این ساحت از پیامبران درخواست می‌شود این است که در برابر استفاده‌ی منکران از ساحت گفتار آنان هم موظف‌اند از این ساحت بهره بگیرند. لذا در پاره‌ای از آیات قرآن کریم بر ابلاغ تأکید شده است. البته ممکن است ابلاغ با استفاده از ساحت‌ها و یا ابزار دیگر نیز صورت گیرد اما بررسی مفاهیم همنشین آیات یاد شده نشان می‌دهد که مراد از ابلاغ در اینجا ابلاغ زبانی است.

دقت در مفاهیم همنشین نیز بیان می‌کند که حتا در برابر افعالی که منکران ممکن است انجام دهند پیامبران جز ابلاغ زبانی وظیفه‌ای ندارند. درست است که واژه‌های «فعل» و «ابلاغ» در یک محور به صورت همنشینی قرار گرفته‌اند اما

نسبت‌های متفاوتی که به این دو واژه داده شده نشان می‌دهد که نسبت آنها با یکدیگر تقابل است؛ به این معنا که در برابر فعلی که آنان انجام می‌دهند پیامبر موظف به به‌کارگیری ساحت قول (گفتار) است (نک: نحل / ۳۵).

۵) رابطه با دیگران در ساحت کردار

یکی دیگر از روابطی که می‌توان با دیگران برقرار کرد رابطه در ساحت کردار است؛ به این معنا که در این رابطه به جای استفاده از ابزار گفتاری از اقدامات عملی خود در ایجاد رابطه استفاده می‌کنیم؛ یعنی برای دیگران انجام می‌دهیم تا دیگران برای ما کاری انجام می‌دهند. بدین ترتیب میان یک انسان با سایر انسان‌ها رابطه برقرار می‌شود. در این رابطه عامل رابطه عملی است که انجام می‌دهیم چه این عمل مثبت و به نفع دیگران باشد چه منفی و به ضرر آنان باشد. در هر دو صورت میان آدمیان تعاملی عملی برقرار می‌شود. این رابطه هم مانند سایر روابط میان آدمیان برقرار می‌شود و می‌تواند در سایر ساحت‌های او اثر مثبت و جذب‌کننده بگذارد و هم می‌تواند اثر سلبی و منفی گذاشته، موجبات نفرت انسان‌ها از یکدیگر را فراهم آورد.

۱) **زکات.** از جمله اعمالی که انسان در رابطه با دیگران باید انجام دهد، دادن زکات است. زکات را از آن جهت در رابطه با دیگران ذکر می‌کنیم که عمل آن در رابطه با دیگران تحقق پیدا می‌کند و گرنه به لحاظ نیت مربوط به رابطه انسان با خداست. زکات حکمی است مالی و مایه صلاح معاش ذکر فرموده و قبل از این دو، بذل مال که عبارت است از انتشار خیر و احسان غیرواجب را ذکر کرد که مایه رفع حوائج نیازمندان است و نمی‌گذارد چرخ زندگی‌شان (به‌خاطر حادثه‌ای که برایشان پیش می‌آید) متوقف گردد (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۶۵۰).

۲) **وفای به عهد.** از دیگر اعمالی که در این رابطه باید مدنظر قرار گیرد، وفای به عهد است و عهد عبارت است از التزام به چیزی و عقد قلبی بر آن و هرچند خدای تعالی آن را در آیه مطلق آورده، لکن به طوری که بعضی گمان کرده‌اند شامل ایمان و التزام به احکام دین نمی‌شود، برای اینکه دنبالش فرموده: «إِذَا عَاهَدُوا؛ وقتی که عهد می‌بندند»، معلوم می‌شود منظور از عهد نامبرده عهدهایی است که گاهی با یکدیگر می‌بندند (و یا با خدا می‌بندند، مانند نذر و قسم و امثال آن) و ایمان و لوازم ایمان مقید به وقت خاصی نمی‌شود بلکه ایمان را همیشه باید داشت (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۶۵۰-۶۵۱).

در قرآن کریم به کرات بر رعایت وفای به عهد در روابط مختلف تأکید شده که یکی از مهم‌ترین این روابط رابطه با دیگران است. مثلاً در جایی آمده است: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (اسراء / ۳۴)» که همه از اهمیت این وظیفه حکایت می‌کند.

۳) **تعاون و همیاری.** در قرآن کریم بر همیاری و همکاری انسان‌ها با یکدیگر تأکید شده است. اما این همیاری و همکاری تنها در حوزه امور خیر و نیک توصیه شده و کارهای ناروا را شامل نمی‌شود: «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ (مائده / ۲)». تعاون تبادل یاری میان آدمیان است. ماده "عون" در ریشه لغوی‌اش دلالت دارد بر قوه و فایده و عون در کاری بیان‌کننده پشتگرمی و طلب یاری شخص است. طلب عون در حقیقت طلب یاری و پشتگرمی است. این تعاون از نیازهای اساسی زندگی اجتماعی است و بدون آن زندگی انسان به سامان نمی‌شود. در نظام اجتماعی مورد نظر قرآن و اسلام در کنار نظام اقتصادی، تعامل انسان بر نظام خیرخواهی هم

استوار شده است به حدی که انسان‌ها بتوانند در سایه آن خود را به درجه اختیار برسانند و مسلمانان باید در این زمینه از خدا یاری بطلبند که خدا خود را مستعان خوانده است: «وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ (یوسف / ۱۸)» (الحاج حسن، الروابط الاجتماعية فی الاسلام: ۲۰۸-۲۰۹).

این تعاون بر خیر استوار است و اجازه نداریم آن را در راه شر و دشمنی به کار ببریم: «وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ (مائده / ۲)». عدوان همان ظلم بزرگ و دوری از حقی روشن و واضح است (الحاج حسن، الروابط الاجتماعية فی الاسلام: ۲۰۸-۲۰۹).

۴) صبر. صبر یکی از معدود فضایی است که اگر در کسی به وجود بیاید فضایل دیگری را نیز به دنبال خواهد آورد. در حقیقت صبر از نظر قرآن کریم جزو فضایل مادر محسوب می‌شود و خاستگاه فضایل دیگر هم به‌شمار می‌آید. عمل دیگر در رابطه با دیگران صبر به معنای ثبات در شداید، در مواقعی که مصایب و یا جنگی پیش می‌آید، است و این دو خلق یعنی وفای به عهد و صبر هرچند شامل تمامی اخلاق فاضله نمی‌شود ولیکن اگر در کسی پیدا شد، بقیه آن خلق‌ها نیز پیدا می‌شود؛ و این دو خلق یکی متعلق به سکون است و دیگری متعلق به حرکت؛ وفای به عهد متعلق به حرکت و صبر متعلق به سکون، پس در حقیقت ذکر این دو صفت از میان همه اوصاف مؤمنین به‌منزله این است که فرموده باشد: مؤمنین وقتی حرفی می‌زنند، پای حرف خود ایستاده‌اند و از عمل به گفته خود شانه خالی نمی‌کنند (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۶۵۱-۶۵۲). قرآن کریم در برخی از آیات به‌صراحت انسان را به صبر در برابر ناملایمات، تنگناها، مصایب و بلاها فرامی‌خواند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا (آل عمران / ۲۰۰)»

۵) صدق / صداقت جامع فضایل. صدق و صداقت از جمله فضایی‌اند که از ابتدای ظهور اسلام و نزول قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته و مسلمانان هم به‌خاطر پای‌بندی به آن هزینه‌های زیادی داده‌اند و در این راه مصایب زیادی را به جان خریدند. یکی از آیاتی که صداقت را در سطح بسیار متعالی نشان می‌دهد این آیه است: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَ مَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا (احزاب / ۲۳)». در این آیه از صداقت مجاهدان در راه خدا و از صداقت شهیدان سخن گفته شده است. البته قرآن کریم به‌صراحت از این دو مفهوم تعریف خاصی ارایه نکرده اما اگر بخواهیم این دو واژه را که دارای اشتقاق کبیر و صغیر هستند معنانشناسی کنیم شاید به این نتیجه برسیم که صدق به هماهنگی میان دو ساحت گفتار و کردار اشاره دارد و صداقت به هماهنگی میان همه ساحت‌ها با یکدیگر گفته می‌شود (نک: قنبری، «روانشناسی راستگویی در نهج‌البلاغه»).

به اعتقاد مرحوم علامه طباطبایی اینکه قرآن کریم برای بار دوم مؤمنان را معرفی نموده که «أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا» برای این است که صدق، وصفی است که تمامی فضایل علم و عمل را در برمی‌گیرد، ممکن نیست کسی دارای صدق باشد و عفت و شجاعت و حکمت و عدالت، چهار ریشه اخلاق فاضله را نداشته باشد، چون آدمی به غیر از اعتقاد و قول و عمل، چیز دیگری ندارد و وقتی بنا بگذارد که جز راست نگوید، ناچار می‌شود این سه چیز را با هم مطابق سازد، یعنی نکند مگر آنچه را که می‌گوید، نگوید مگر آنچه را که معتقد است و گرنه دچار دروغ می‌شود. مرحوم علامه طباطبایی

تفسیر خود را بر مبنای انسان‌شناختی مستند ساخته و بر این باور است که انسان مفلح بر قبول حق و خضوع باطنی در برابر آن است هرچند که در ظاهر اظهار مخالفت کند.

بنابراین اگر انسان اذعان به حق کند و برحسب فرض بنا گذاشته که جز راست نگوید، دیگر اظهار مخالفت نمی‌کند، تنها چیزی را می‌گوید که بدان معتقد است و تنها عملی را می‌کند که مطابق گفتارش است، در این هنگام است که ایمان خالص و اخلاق فاضله و عمل صالح، همه با هم برایش فراهم می‌شود.

همچنانکه قرآن کریم در جای دیگر نیز در شأن مؤمنان فرموده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ؛ ای کسانی‌که ایمان آورده‌اید، از خدا بترسید و با راستگویان باشید (توبه / ۱۱۹)». و حصری که از جمله «أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا؛ تنها اینها هستند که راست می‌گویند (بقره / ۱۷۷)» استفاده می‌شود آن تعریف و بیان را تا حدی که گذشت تأکید می‌کند و معنایش -و خدا داناتر است- این می‌شود «هرگاه خواستی راستگویان را ببینی راستگویان تنها همان ابرارند» (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۶۵۲).

نکته مهمی که باید متذکر شویم اینکه میان چهار رابطه هم رابطه/ روابطی برقرار است؛ به این معنا که رابطه با خدا مهم‌ترین روابط است و در تحقق یا عدم تحقق و چگونگی سایر روابط تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم دارد؛ به عنوان مثال رابطه انسان با دیگران تحت تأثیر رابطه او با خدا قرار دارد؛ زیرا قرآن کریم مسلمانان را از ایجاد رابطه سرپرستی دیگران که سرپرستی خدا را نپذیرفته‌اند، منع می‌کند و اجازه نمی‌دهد که آنان تحت سرپرستی چنین افرادی قرار گیرند. انسان باید ولایت و سرپرستی خدا را بپذیرد و غیر از پذیرش ولایت او به هیچ‌گونه ولایتی تن در ندهد، چرا که خدا خالق و مالک و مربی او و مجموعه‌ی جهان آفرینش است و اختیار او باید فقط در دست مالکش باشد. کسانی که تن به ولایت افراد می‌دهند از مسیر توحید خارج شده و به وادی کفر و شرک کشانده شده‌اند: «أَمْ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاَلَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَ هُوَ يَحْيِي الْمَوْتَى وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (شوری / ۹)».

انسان باید به پرستش خدای یگانه پرداخته و در این راه سر بر آستان هیچ قدرت و نیرویی جز مبدأ وجود فرود نیاورد. پرستش اطاعت محض از هر وجودی غیر از خدا نفی توحید به‌شمار رفته و آدمی را به وادی شرک می‌کشاند.

اطاعت از مظاهر گوناگون «نفس اماره» چون جاه‌طلبی، مقام‌پرستی و شخصیت‌پرستی همگی منافی با توحید حقیقی‌اند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِن دُونِ اللَّهِ (آل عمران / ۶۴)».

انسان باید خدا را وجودی یگانه و منزله از هرگونه عیب و نقص دانسته، هیچ‌کس و هیچ‌چیز را نه تنها در برابر ذاتش که حتا در برابر نامش نیز شریک و همراه نسازد. تنزیه ذات و صفات الاهی از هرگونه نقص تا بدانجاست که اگر نام انبیاء و اولیا را نیز در کنار او قرار دهیم به نوعی شرک دچار گشته‌ایم. «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ (اعلیٰ / ۱)».

از جمله وظایف انسان در رابطه با دیگران این است که باید براساس عدل و داد با آنها رفتار کند، انسان مجاز نیست که گامی برخلاف عدالت بردارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ، وَ

لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنَ قَوْمٍ عَلَىٰ اَلَّا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى (مائده / ۸)».

اگر انسان در رابطه با دیگران دچار جرم یا خطایی شد باید به اندازه جرم مجازات شود.

از نظر قرآن اگر کسی دچار گناه هم شده باشد کیفر او باید متناسب با جرمش باشد و هیچ‌گاه نمی‌توان مجرم را بیش از حد عقوبت نمود: «وَ اِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهٗوَ خَيْرٌ لِّلصّٰبِرِيْنَ (نحل / ۱۲۶)».

در نگرش قرآن کریم انسان نه تنها باید خود را از جرم‌ها و گناهان دور سازد بلکه باید بعد از اصلاح خود نسبت به اصلاح دیگران هم اهتمام ورزد؛ لذا انسان باید به اصلاح دیگران بپردازد. هرگونه رابطه‌ای باید در جهت اصلاح جامعه شکل بگیرد. باید هدف این باشد که گامی مثبت برداشته شود نه آنکه دست به فساد زده و دیگران را به ورطه‌ی نیستی کشاند: «اِنْ اُرِيْدُ اِلَّا الْاِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ (هود / ۸۸)» «وَ لَا تُفْسِدُوْا فِى الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا (اعراف / ۵۶)».

یکی از وظایفی که انسان در رابطه با دیگران دارد این است که اگر میان جمعی از مسلمانان اختلاف افتاد باید در رفع آن بکوشد، نه آنکه نسبت به آن بی‌تفاوت باشد. «وَ اَصْلِحُوْا ذٰتَ بَيْنِكُمْ (انفال / ۱)».

انسان در رابطه با دیگران نباید کسی را استهزاء کند، به عیب‌جویی کسی بپردازد، غیبت کسی را بکند، نامی و سخن چینی نماید، لقب بد به کسی بدهد و یا در امور خصوصی آنها دخالت نماید. هرگونه رابطه‌ای با دیگران باید براساس ارزش‌های قرآنی شکل بگیرد، چرا که قرآن رابطه‌ای را می‌پذیرد که رابطه‌ی سالم بوده و براساس ضابطه باشد، یعنی در جهت بهسازی خود و دیگران باشد، نه در جهت هوا و هوس‌ها و تباهی خود و دیگران: «يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَسْخَرُوْا مِنْ قَوْمٍ عَسٰى اَنْ يَّكُوْنُوْا خَيْرًا مِنْهُمْ وَ لَا نِسَآءٍ مِنْ نِّسَآءِ عَسٰى اَنْ يَّكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَ لَا تَلْمِزُوْا اَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَنَابَزُوْا بِاَلْقَابِ بِيْسُ الْاِسْمِ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْاِيْمَانِ (حجرات / ۱۱)» (نصری، مبانی انسان‌شناسی در قرآن: ۳۳۶-۳۳۷).

درست است که در قرآن کریم بر وجود رابطه با دیگران تأکید شده اما قرآن طرفدار هرگونه رابطه نیست بلکه برخی از این رابطه‌ها را مجاز می‌داند و برخی را غیرمجاز و از میان روابط مجاز بعضی روابط را قابل توصیه معرفی می‌کند. از این جهت در رابطه انسان‌ها با یکدیگر شرایطی وجود دارد که در برخی از آیات قرآن به این شرایط اشاره شده است: «يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُبْطِلُوْا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْاَذٰى كَالَّذِيْ يُثْفِقُ مَالَهُ رِئَآءَ النَّاسِ وَ لَا يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلِيْهِ ثِرَابٌ فَاَصَابَهُ وَاِبِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُوْنَ عَلٰى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوْا وَ اللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكٰفِرِيْنَ (بقره / ۲۶۴)».

این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه اگر شرایط رابطه با دیگران رعایت نشود طرفین رابطه متضرر خواهند شد. بسیاری از اخلاقیات قرآن کریم به این رابطه و شرایط آن مربوط‌اند. از جمله شرایط سلبی رابطه با دیگران خالی بودن رابطه نیکوکارانه با دیگران از منت و اذیت است. آزار و منت بعد از صدقه اجر آن را حبط کرده و از بین می‌برد و بعضی با این آیه استدلال کرده‌اند بر اینکه هر معصیت و یا حداقل هر گناه کبیره باعث از بین رفتن و بی‌اجر شدن اطاعت‌های قبل از آن معصیت

می‌شود، ولیکن ما چنین دلالتی در آیه نمی‌بینیم و دلالت آیه تنها در بی‌اجر شدن صدقه به وسیله خصوص منت و اذیت است.

از آنجایی که خطاب اول آیه فقط شامل مؤمنین بود - چون افراد ریاکار نمی‌توانند مؤمن باشند، چون به فرموده خدا، منظور اینها از اعمالشان خدا نیست - به همین جهت خداوند متعال مؤمنین را صریحاً از ریا نهی نکرد و فرمود: "ای مؤمنین ریاکار نباشید" بلکه افرادی را که صدقه می‌دهند و به دنبالش منت و اذیت می‌رسانند تشبیه به افراد ریاکار بی‌ایمان کرد که صدقاتشان باطل و بی‌اجر است و فرمود: "عمل چنین مؤمنی شبیه به عمل او است" و فرمود: «مثل آن است»؛ زیرا عمل مؤمن در ابتدا صحیح انجام می‌شود، ولی بعداً پاره‌ای عوامل مثل "منت" و "اذیت" آن را باطل می‌سازد، ولی عمل ریاکار از همان اول باطل است.

اتحاد سیاق فعل‌هایی که در آیه آمده، یعنی فعل "يُنْفِقُ مَالَهُ" و فعل "وَلَا يُؤْمِنُ" با اینکه ممکن بود بفرماید "و لم يؤمن - ریاکار از اول ایمان نیاورده"، دلالت دارد بر اینکه مراد از ایمان نداشتن ریاکار در انفاقش به خدا و روز جزا، ایمان نداشتن او به دعوت پروردگاری است که او را به انفاق می‌خواند و ثواب‌هایی جزیل و عظیم به وی وعده می‌دهد، چون اگر به دعوت این داعی و به روز قیامت (روزی که پادشاه‌های اعمال در آن روز ظاهر می‌شود) ایمان می‌داشت، در انفاقش قصد ریا نمی‌کرد و تنها عمل را برای خاطر خدا می‌آورد و علاقه‌مند به ثواب جزیل خدا می‌شد. پس منظور از اینکه فرمود، ایمان به خدا ندارد این نیست که اصلاً به خداوندی خدا قایل نیست.

قرآن کریم برای اینکه حبط عمل ریاکار را معین و مشخص فرماید، آن را در قالب مثالی بیان می‌کند و این را با کلمه مَثَل روشن می‌سازد. ضمیر در کلمه: "فمثله" به کلمه "الذی" در جمله: "الذی يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ" برمی‌گردد، پس مثلی که در آیه زده شده برای کسی است که مال خود را به منظور خودنمایی انفاق می‌کند و کلمه "صفوان" و نیز کلمه "صفا" به معنای سنگ صاف و سخت است و کلمه "وابل" به معنای باران تند و رگبار طولانی است و ضمیر در جمله "لا یقدرون" نیز به همان "الذی ینفق..." برمی‌گردد، خواهی گفت: کلمه "الذی" مفرد است ولی ضمیر در جمله "لا یقدرون" جمع است. در پاسخ می‌گوییم کلمه "الذی" هر چند که لفظاً مفرد است ولیکن در اینجا در معنای جمع استعمال شده و به معنای همه کسانی است که چنین باشند (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۵۹۸).

این آیه وجه شباهت ریاکار به سنگ را بیان می‌کند، معنای وسیعی است که هم در ریاکار هست و هم در آن سنگ، و آن بی‌اثر و سست بودن عمل است هم‌چنان که خاکی که روی سنگ صاف قرار دارد با بارانی اندک از بین رفته و نمی‌تواند اثری داشته باشد.

و جمله: "وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ" حکم را نسبت به ریاکار و کافر به وجهی عام بیان می‌کند و می‌فرماید: ریاکننده در ریاکاری‌اش یکی از مصادیق کافر است و خدا مردم کافر را هدایت نمی‌کند و به همین جهت جمله نامبرده کار تعلیل را می‌کند اما درعین حال باید توجه داشته باشیم که جمله پایانی آیه شامل حال ریاکاران هم می‌شود اما نسبت کفر به آنان با کفری که درباره منکران خدا به کار می‌رود کاملاً متفاوت است و درجه این دو کافر هرگز یکسان نیست.

و خلاصه معنای این مثل آن است که کسی که در انفاق خود مرتکب ریا می‌شود، در ریا کردنش و در ترتیب ثواب بر انفاش حال سنگ صافی را دارد که مختصر خاکی روی آن باشد، همین که بارانی تند بر آن ببارد، همین بارانی که مایه حیات زمین و سرسبزی آن و آراستگی‌اش به گل و گیاه است، در این سنگ خاک‌آلود چنین اثری ندارد و خاک نامبرده در برابر آن باران دوام نیاورده و به کلی شسته می‌شود، تنها سنگی سخت می‌ماند که نه آبی در آن فرو می‌رود، و نه گیاهی از آن می‌روید، پس وابل (باران پشت‌دار) هر چند از روشن‌ترین اسباب حیات و نمو است و همچنین هرچند خاک هم سبب دیگری برای آن است، اما وقتی محل این آب و خاک، سنگ سخت باشد عمل این دو سبب باطل می‌گردد، بدون اینکه نقصی و قصوری در ناحیه آب و خاک باشد، پس این حال سنگ سخت بود و عیناً حال ریاکار نیز چنین است: برای اینکه وقتی ریاکار در عمل خود خدا را در نظر نمی‌گیرد، ثوابی بر عملش مترتب نمی‌شود، هرچند که نفس عمل هیچ نقصی و قصوری ندارد، چون انفاق سببی است روشن برای ترتیب ثواب، لیکن به‌خاطر اینکه قلب صاحبش چون سنگ است، استعداد پذیرفتن رحمت و کرامت را ندارد.

نتیجه‌ای که از این آیه برمی‌آید اینکه قبولی اعمال، احتیاج به نیتی خالص و قصدی به وجه الله دارد و برخی روایت هم این معنا را تأیید می‌کنند. از رسول خدا (ص) روایت کرده‌اند که فرمود: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ؛ معیار در ارزش اعمال تنها نیت‌ها هستند» این روایت را عالمان شیعه و سنی روایت کرده‌اند که بر فضیلت‌گرایی در انجام اعمال اخلاقی دلالت دارد.

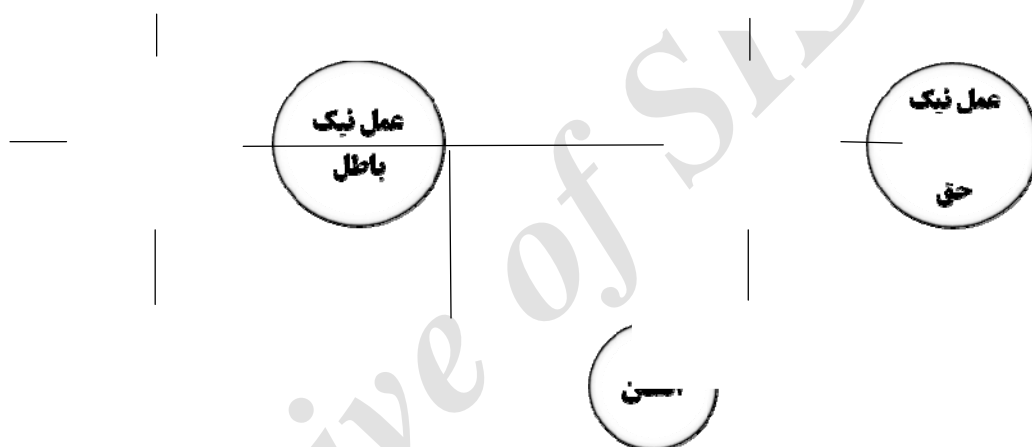
بنابراین از جمله روابط ممنوع و غیرمجاز با دیگران منت نهادن بر سر آنان در نیکی کردن است. خدا جایز نمی‌داند که انسان‌ها با منت نهادن و اذیت نمودن، نیکی‌های خود به دیگران را باطل کنند؛ نیز اینکه انسان‌ها به یکدیگر خدمت کنند تنها برای آنکه ریا به خرج دهند یا دنبال شهرت‌طلبی باشند بلکه آنچه مدنظر قرآن است نیکی به نیت قربه‌إلی الله و نیکی برای خیرخواهی (و نه خودخواهی) است اما کسی که با نیت ریاکاری و شهرت‌طلبی کاری انجام می‌دهد مسلماً دنبال جمع منافع مادی برای خود است و اگر همراه با کار نیکی که انجام می‌دهد به دیگران آزار می‌رساند باز هم ناشی از خودخواهی است؛ زیرا ممکن است افرادی باشند که از راه دیگر آزاری خودارضایی کنند.

همنشین شدن پاره‌ای از واژگان در آیه‌ی یاد شده کم‌وکیف بطلان عمل انسان را مشخص می‌کند. به این صورت که عمل باطل، عملی است که در شبکه واژگانی زیر قرار گرفته باشد:



اگر صدقه‌ی کسی که در ظاهر عمل نیک است و از شرط فعلی عمل اخلاقی برخوردار است با منت و اذیت هم‌نشین شود ماندگار نخواهد ماند؛ یعنی اثر چنین عملی به آخرت نخواهد رسید. به‌علاوه اگر چنین عملی به‌رغم صلاح ظاهری با اذیت و ریای مردم صورت گیرد باز هم باطل خواهد شد و باطل هم نزد قرآن به چیزی گفته می‌شود که چون ماندگار نیست نمی‌تواند برای مردم سودمند باشد (رعد/ ۲۵).

ریا از ریشه رؤیت است و این رؤیت به موجودات زنده‌ی با احساس و شعور نسبت داده می‌شود: گاه به خدا نسبت داده می‌شود؛ گاه به انسان و گاه به حیوانات و گاه به فرشتگان و گاه به اجنه. حال اگر عمل نیکی را انجام بدهیم و به موجودات غیرخدایی نشان دهیم عملمان ریاکارانه و در نتیجه ماندگار خواهد شد. بنابراین مفهوم متقابل رثاء الناس، رثاء الله و نتیجه حاصل از این دو نسبت کاملاً متفاوت خواهد بود؛ زیرا عملی که به نیت رثاء الناس انجام می‌شود جزو مصادیق باطل و عملی که به نیت رثاء الله انجام می‌شود جزو مصادیق حق خواهد بود و حق در دیدگاه قرآن همه امور ماندگار را شامل می‌شود. ادامه آیه هم نشان می‌دهد که ایمان به خدا و روز قیامت جزو مفاهیم متقابل انجام عمل ریایی و همراه با آزار و اذیت‌اند. در نتیجه کسی که به ظاهر اظهار ایمان می‌کند اما عمل نیک خود را با ریای مردم، شهرت‌طلبی و همراه با آزار و اذیت انجام می‌دهد، نمی‌تواند ادعا کند که از گوهر ایمان برخوردار است.



مؤمن نباید صدقات خود را با منت‌گذاری بر سر کسانی که به آنها انفاق کرده و دل آزرده آنها تباه کند. صدقات با منت و دل آزرده تباه می‌شود و هیچ پاداشی مترتب بر آنها نمی‌شود. مؤمن به خدا و روز جزا ایمان دارد. مؤمن مال خود را برای نمایش به دیگران (ریا) انفاق نمی‌کند و تنها برای خدا انفاق می‌کند.

« وَ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (بقره / ۲۷۰) » هر انفاق یا نذری کنیم خدا می‌داند. باید در راه خدا انفاق کرد. باید به نذر خود عمل کرد؛ یعنی از نظر این آیه شریفه هر انفاقی که می‌کنیم و یا نذری که کرده‌ایم و آن را به انجام می‌رسانیم باید آگاه باشیم خدا همه را می‌داند؛ یعنی هم نسبت به آنهایی که خالصانه انفاق می‌کنند و نذرشان را به‌جا می‌آورند آگاه است و به آنان پاداش می‌دهد و هم نسبت به کسانی که اینها را انجام نمی‌دهند یا عملشان را با ریا یا اذیت و منت همراه می‌کنند و موجب حبط اعمالشان می‌شوند نیز آگاه بوده، آنان را عقاب می‌رساند.

مرحوم علامه طباطبایی در ذیل این آیه چند نکته را بیان می‌کند که ذکر آنها خالی از فایده نیست.

و همین جمله به چند نکته دلالت دارد: ۱) مراد از ظلم در این آیه، ظلم به فقرا و خودداری از انفاق بر آنان و حبس حقوق ایشان است، نه مطلق ظلم و معصیت؛ زیرا بسیاری از گناهکاران مورد لطف و یاری خدا قرار می‌گیرند و در عین حال می‌توان با کفاره آنها را از نامه عمل محو کرد و یا به وسیله شفیعان که یکی از آنها "توبه" است و یکی دیگر "اجتناب از کبائر" و دیگری "شفیعان روز محشر" می‌باشند، از خطر کیفر آنان رهایی یافت، البته همه این انصار در ظلم‌هایی است که تنها جنبه حق الله دارند، نه حق الناس، آیه شریفه: «لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً» که در آخرش دارد: «وَ أَنْيَبُوا إِلَى رَبِّكُمْ (زمر / ۵۴)» راجع به یکی از انصار ظالمین است که همان توبه و انابه باشد و آیه: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ»، اجتناب از گناهان کبیره را یکی از انصار معرفی نموده و می‌فرماید: «اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید ما این اجتنابان را کفاره گناهانتان قرار می‌دهیم (نساء / ۳۱)». (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۶۰۸-۶۰۹).

۲) ظلم مورد بحث در آیه، یعنی ترک انفاق، کفاره نمی‌پذیرد، پس معلوم می‌شود ترک انفاق از گناهان کبیره است، چون اگر از گناهان صغیره بود کفاره می‌پذیرفت و نیز توبه هم نمی‌پذیرد، چون حق الناس است و مؤید این معنا روایاتی است که فرموده: توبه در حقوق الناس قبول نیست، مگر آنکه حق را به مستحق برگردانند و نیز شفاعت در قیامت هم شامل آن نمی‌شود، به دلیل اینکه در جای دیگر فرمود: «إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ فِي جَنَّتِ يَتَسَاءَلُونَ، عَنِ الْمُجْرِمِينَ، مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ؟ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، وَ لَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمِسْكِينَ... فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ (مدثر / ۴۸)» (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۶۰۹).

۳) این ظلم در هر کس یافت شود یعنی هر کس نافرمانی خدا را بکند و حق فقرا را ندهد چنین کسی مورد رضایت خدا و مصداق «إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى» نخواهد بود، چون در بحث شفاعت گفتیم کسی که خدا دین او را نپسندد، در قیامت شفاعت نمی‌کند، از اینجا پاسخ این سؤال که چرا فرمود: «ابْتَغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» و فرمود: «ابْتَغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» روشن می‌شود.

۴) امتناع ورزیدن از اصل انفاق بر فقرا، در صورتی که فقرایی باشند و احتیاج به کمک داشته باشند از گناهان کبیره مهلک‌تر است و خدای تعالی بعضی از اقسام این خودداری را شرک به خدا و کفر به آخرت خوانده است، مانند امتناع از دادن زکات، و فرموده: «وَ وَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ، الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ، وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ». دلیل بر اینکه منظور از این مشرکین مسلمانانی هستند که زکات نمی‌دادند و یا به عبارت دیگر صدقه نمی‌دادند، این است که سوره مدثر در مکه نازل شده، و زکات به معنای اسلامی‌اش در مکه و در هنگام نزول این سوره واجب نشده بود (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۶۰۹).

وضعیتی که در عمل خیر همراه با منت یا اذیت وجود دارد در نذر هم وجود دارد اما فقها برای اینکه این اعمال را از ریا باز بدارند قربۀ الی الله را شرط قبولی و صحت در نظر گرفته‌اند تا مؤمنان بدانند که بدون قربۀ الی الله عملشان درست نخواهد بود. یکی از این اعمال نذر است که بنا به فتوای فقهای اسلام بدون نیت قربۀ الی الله عمل باطل خواهد شد و مکلف در حقیقت آن را انجام نداده؛ زیرا چنانکه اشاره کردیم بطلان مساوی فقدان است. کوچک‌ترین ریا می‌تواند باعث

باطل شدن این اعمال شود. در نتیجه مؤمنان برای حفظ ایمان و سریان آن در همه اعمالشان دقت کنند که اعمال اخلاقی و دینی‌شان از طریق اذیت و ریا باطل نشود.

بنابراین کارهای خیر زمانی ارزش ماندگار و واقعی می‌یابند که به نیت نزدیکی به خدا و فقط به خاطر او انجام شوند: «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ مَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَ مَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَ مَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (بقره / ۲۷۲)».

در شأن نزول این آیه چند وجه نقل شده است که با توجه به آنها هم اهمیت انسان نزد خدا آشکار می‌شود و هم میزان رابطه خدا با همه انسان‌ها و هم اهمیت دادن به خدمت به همه اصناف بشر آشکارتر می‌گردد که ذیلاً به بیان هر سه وجه اشاره می‌کنیم: (۱) این آیه وقتی نازل شد که قیله مادر اسما دختر ابوبکر و مادر بزرگ نزد وی آمد و از او چیزی به عنوان صدقه درخواست کرد درحالی‌که هر دوی آنها مشرک بودند. ابوبکر در جواب درخواست آنها گفت چیزی به شما نمی‌بخشم إلا اینکه دستوری از رسول خدا به من برسد که این آیه نازل شد و رسول خدا (ص) براساس آیه یاد شده دستور داد که به آنها چیزی ببخشد؛ (۲) گروهی از انصار خویشانی در قبایل بنی قریظه و بنی نضیر داشتند که به آنها صدقه نمی‌دادند و آن را بر ایمان آوردن مشروط می‌کردند که این آیه نازل شد؛ (۳) رسول خدا (ص) به مشرکان صدقه نمی‌داد که این آیه نازل شد (الرازی، تفسیر الفخر الرازی، ج ۴: ۸۳-۸۴). در حقیقت آیه یاد شده بیان می‌کند صدقه دادن وظیفه انسان است که آن را به چیزی نباید مشروط سازد بلکه باید به هر نیازمندی کمک کند و درعین حال دعوت کردن به ایمان و هدایت کار پیامبران و دینداران است اما هدایت در نهایت کار خداوند است و کسی نباید صدقه دادن را به هدایت/ایمان مشروط سازد. انفاق به دیگران باید به نیت طلب خشنودی خداوند باشد. در صورتی انفاق برای انسان خیری به عمل می‌آورد که تنها برای طلب خشنودی خدا باشد. خدا پاداش دنیوی و اخروی انفاق را بی کم و کاستی پرداخت خواهد کرد و هیچ ستمی در حق انفاق‌کننده روا نمی‌شود.

انواع رابطه با دیگران در ساحت کردار

شک نیست که همه روابط انسان با دیگران از یک نوع نبوده و نخواهد بود بلکه همیشه تحت شرایطی ممکن است دچار تغییراتی شود. از این جهت بهتر است روابط انسان در ساحت کردار را با توجه به اصنافی که دارد در قرآن کریم بررسی کنیم. ذکر این نکته لازم است که مراد از اصناف رابطه با دیگران در ساحت کردار اصناف مربوط به این ساحت است نه اصناف رابطه با دیگران.

۱) رابطه مبتنی بر رفتار اخلاقی

رابطه مبتنی بر احترام و اخلاق هم در قرآن کریم مورد توجه شدید قرار گرفته است: «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً (بقره / ۸۳)»؛ یعنی باید به پدر و مادر، خویشان، یتیمان و بی‌نویان نیکی کرد. باید با مردم به زبان خوش سخن گفت.

در این آیه به یکی از مصادیق اخلاق میان انسان با خدا و انسان با سایر انسان‌ها تحت عنوان میثاق اشاره شده و تأکید شده که عدم رعایت اصول و چارچوب میثاق از مصادیق بارز بد اخلاقی است اما این آیه در بیان آیه از صنایع بدیعی استفاده شده تا اثرگذاری بیشتری داشته باشد. این آیه شریفه با نظم بدیعی که دارد، در آغاز با سیاق غیبت آغاز شده، و در آخر با سیاق خطاب ختم می‌شود، در اول بنی‌اسرائیل را غایب به حساب آورده، می‌فرماید: «و چون از بنی‌اسرائیل میثاق گرفتیم»، و در آخر حاضر به حساب آورده، روی سخن به ایشان کرده، می‌فرماید: «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ، پس از آن همگی اعراض کردید، مگر اندکی از شما...». از سوی دیگر، در آغاز میثاق را که به معنای پیمان گرفتن است و جز با کلام صورت نمی‌گیرد، یاد می‌آورد و آنگاه خود آن میثاق را که چه بوده، حکایت می‌کند و این حکایت را نخست با جمله خبری «لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ...» و در آخر با جمله انشائی «و قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا...» حکایت می‌کند.

درباره التفات مربوط به عدول از غیبت به خطاب چندوجهی می‌توان ذکر کرد که عبارتند از: (۱) در آیات پیش نحوه سخن گفتن با بنی‌اسرائیل بر وجه خطاب بوده، برای یادکرد و سرزنش آنان از وجه غیبت استفاده شده است؛ (۲) نهی وقتی در سیاق جمله خبریه نیاید شدت نهی را می‌رساند و در اینجا نیز قرآن درصدد سرزنش شدید بنی‌اسرائیل برآمده است؛ زیرا هیچ شکی در تحقق منهی عنه در عالم خارج ندارد و مکلف به قطع به اطاعت از خدا شده بود و خلاف آن را عمل کرده است؛ (۳) بارگشت دوباره به خطاب برای انتظام میان اول و آخر این آیات است (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۳۲۸-۳۲۹).

در جملات بعدی چند نمونه از اخلاق انسانی و دینی مطرح شده که قابل تأمل‌اند هرچندکه این رفتارها در حوزه‌ی کردار هم قابل بحث‌اند. از جمله این رفتارها موارد ذیل مورد توجه قرار گرفته‌اند: (۱) احسان به والدین که هم در اخلاق انسانی مطرح شده و هم در اخلاق دینی؛ (۲) نیکی به خویشاوندان که این نیز در اخلاق انسانی و دینی مطرح شده است اما در عین حال در اخلاق انسانی کمتر و در اخلاق دینی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است؛ (۳) نیکی به یتیمان (کودکان پدرمردم نه مادرمردم) و مسکینان (کسانی که وضعیتشان از فقرا بدتر است و هیچ چیزی ندارند)؛ (۴) خوش‌گویی با همه مردم؛ اعم از مؤمن و کافر حتا با دشمنان.

توجه به آیه فوق نشان‌نشان می‌دهد که رفتار اخلاقی از اهمیت بالایی برخوردار است. همنشینی واژگان در یک متن جدی و مقدس جایگاه و اهمیت آنها را در یک نظام معرفتی نشان می‌دهد. در آیه یاد شده خداوند از بنی‌اسرائیل چند پیمان را گرفته که همنشینی این پیمان‌ها در یک محور افقی میزان اهمیت آنها را نشان می‌دهد. در این آیه عبادت خدا، نیکی به والدین و نزدیکان و یتیمان و مسکینان و نیک‌گویی همنشین شده‌اند و حکمی که درباره عبادت خدا شده در موارد یاد شده نیز ساری و جاری است. بنابراین می‌توان گفت که رفتار اخلاقی با دیگران، همطراز عبادت خدا تلقی شده و همگی از یک جایگاه والایی برخوردارند.



نکته جالب اینکه قرآن کریم در اینجا اخلاق احسان را توصیه می‌کند؛ یعنی انجام اعمال نیکی را از آدمیان می‌خواهد که لازم نیست مقابله به مثل شود؛ یعنی ما انسان‌ها موظفیم عمل نیک را در برابر افراد یاد شده بدون چشم‌داشت انجام دهیم و گرنه عمل ما تبدیل به اخلاق عدالت خواهد شد. البته این یک طرف توصیه است؛ یعنی از یک طرف باید عمل بدون انتظار انجام شود و به استحقاق نباید توجه بشود اما از طرف دیگر به دریافت‌کنندگان این اعمال نیک توصیه می‌شود که در برابر نیکی راهی و عکس‌العملی بهتر از نیکی کردن وجود ندارد و باید آن را رعایت کرد. بنابراین فرزندان موظف‌اند به والدین خدمت کنند بدون آنکه انتظاری از آنان داشته باشند و یا متمکنان باید به فقیران و مسکینان خدمت کنند بدون آنکه منتظر عکس‌العمل مشابهی باشند؛ زیرا این اعمال در قالب اخلاق احسان انجام می‌شوند نه اخلاق عدالت.

با عنایت به اینکه انسان و حفظ خون او در قرآن کریم بسیار با اهمیت تلقی شده؛ از این جهت قتل نفس و ریختن خون آدمیان به شدت منع گشته است: «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَ لَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ...» (بقره / ۸۴). بنابراین نباید انسان‌ها خون یکدیگر را بریزند. نباید انسان‌ها یکدیگر را از دیار خود بیرون برانند.

«لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ...» امری است به صورت جمله خبری و کلمه «سفک» به معنای ریختن بوده و جمله خبری در معنای انشاییه به کار رفته است.

نفی ریختن خون همدیگر در قرآن کریم به شدت منع شده؛ زیرا از دیدگاه قرآن کریم همه انسان‌ها نفس واحدی‌اند که به صورت‌های گوناگون ظاهر و پراکنده شده‌اند. از این نظر است که برخی از مفسران قتل یک نفر انسان را به منزله قتل خود او دانسته‌اند؛ زیرا دین‌شان واحد است و پیروان یک دین به منزله انسان واحدند که بعضی از آنها به برخی دیگر ولایت دارند (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۱: ۲۸۷-۲۸۸). در همین تفسیر از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است که فرمود: تردیدی نیست که مؤمنان در رحمت و عطف‌شان به منزله بدن واحدی‌اند که اگر روزگار عضوی از آن را به درد آورد، سایر اعضا دردمند می‌شوند و شب را بیدار می‌مانند (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۱: ۲۸۸).

«بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند»

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار (سعدی، گلستان)

توجه به واژگان به کار رفته در آیهی فوق نشان می‌دهد که ارزش خون انسان از اهمیت کم‌نظیری برخوردار است؛ زیرا منع خونریزی با کلمه میثاق همنشین شده است. در قرآن توصیه‌های اخلاقی و دینی به اشکال مختلف بیان شده‌اند و در جایی که عمل اخلاقی یا دینی با کلمه میثاق همراه می‌شود از اهمیت بالایی برخوردار می‌شود. در این آیه تصریح شده که خدا از انسان‌ها پیمان گرفته است که خون یکدیگر را نریزند و یا همدیگر را از سرزمین‌شان اخراج نکنند. در این آیه میثاق، عدم سفک دما، اخراج، انفس و سرزمین همنشین‌اند و این امر نشان می‌دهند که عدم توجه به اینها می‌تواند به‌عنوان پیمان‌شکنی تلقی شود و عاقبت بسیار بدی داشته باشد.

قرآن کریم رفتار نیک و خوبی به همدیگر را معنا کرده است: «لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ... وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ السَّائِلِينَ وَ فِي الرِّقَابِ... وَ آتَى الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا... أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (بقره / ۱۷۷)». از نظر قرآن کریم، خوبی، برگرداندن صورت به سمتی خاص نیست بلکه نیکوکاران واقعی و متقیان، مالشان را با علاقه و نیازی که به آنها دارند، به خویشان و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان و سائلان و در راه آزادسازی بردگان می‌دهند؛ زکات می‌دهند؛ به عهد و پیمانی که با دیگران می‌بندند، پای‌بندند.

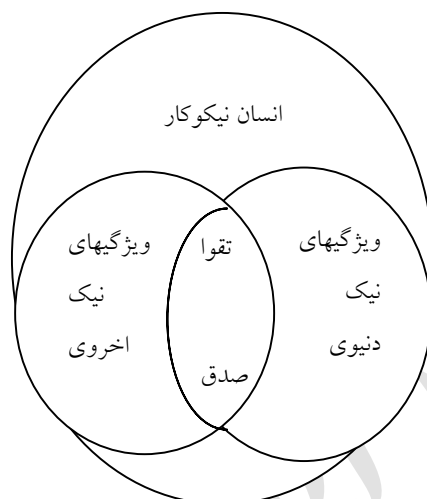
کلمه «بر» به کسره باء، مجازی است از خیر و احسان و همین کلمه با فتحه باء، صفت مشابه از آن است و معنایش شخص خیر و نیکوکار است؛ و کلمه «قبل» با کسره اول و فتحه دوم به معنای جهت است، قبله را هم به همین جهت قبله می‌گویند، چیزی که هست (تای آخر آن معنای) نوعیت را می‌رساند و کلمه «ذوی القربی» به معنای خویشاوندان و «ابن السبیل» به معنای کسی است که دستش از وطن و از خانواده‌اش بریده، و کلمه «رقاب» جمع رقبه است که به معنای گردن است، ولی منظور از آن برده است که قید بردگی به گردن دارد و کلمه «باساء» همانند بؤس هم مصدر و هر دو به معنای شدت و فقر است و کلمه «ضراء» مانند کلمه «ضر» هر دو به این معنا است که آدمی با مرض یا زخم یا فوت مال یا مرگ فرزند، متضرر شود و کلمه باس به معنای شدت و سختی جنگ است.

«وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ...»، در این جمله به جای اینکه کلمه «بر» به کسره را تعریف کند، کلمه (بر) به فتحه را تعریف کرد تا هم بیان و تعریف مردان نیکوکار را کرده باشد و در ضمن اوصافشان را هم شرح داده باشد و هم اشاره کرده باشد به اینکه مفهوم خالی از مصداق و حقیقت، هیچ اثری و فضیلتی ندارد. این خود دأب قرآن در تمامی بیاناتش است که وقتی می‌خواهد مقامات معنوی را بیان کند، با شرح احوال و تعریف رجال دارنده آن مقام، بیان می‌کند و به بیان مفهوم تنها قناعت نمی‌کند (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۶۴۹).

در آیه یادشده بخشی از ویژگی‌های نیکی و نیکوکاری بیان شده که آنها را به قرار زیر می‌توان بیان کرد: (۱) ایمان به خدا؛ (۲) ایمان به آخرت؛ (۳) اهل تقوا هستند. این ویژگی آخر البته می‌تواند جامع ویژگی‌های آنان باشد؛ زیرا تقوا در قرآن و نهج‌البلاغه به‌عنوان ریس اخلاق یاد شده و چتری است که همه فضایل اخلاقی را می‌تواند دربرداشته باشد؛ (۴) اهل

صدق‌اند و چون صدق را به‌طور مطلق ذکر کرده معلوم می‌شود مراد از آن هماهنگی میان ساحت‌های پنج‌گانه است، تا حد جانفشانی مانند نذر و قسم و... .

درست است که گفتیم تقوا جامع همه فضایل اما علامه طباطبایی همین کارکرد و جایگاه را به صدق نسبت می‌دهد و بر این باور است که اگر کسی اهل صدق باشد هیچ کار خلاف اخلاق از او صادر نمی‌شود بلکه همه فضیلت‌های اخلاقی در او محقق می‌شوند (نک: نمودار زیر):



مرحوم علامه طباطبایی بر این نظر است که آیات یادشده تصریح دارند به اینکه تنها مؤمنان‌اند که راست می‌گویند؛ زیرا اینان تقوا که یکی از مفاهیم جانشین صدق است، در زندگی خود محقق می‌سازند و درعین حال میان تقوا و صدق تفاوت وجود دارد به این صورت که اگر نیکوکاری با صدق همراه شود تقوا حاصل نمی‌شود از این جهت می‌توان گفت که صدق در درون تقوا هم وجود دارد.

اما اینکه برای بار دوم مؤمنین را معرفی نموده که «أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا» برای این بود که صدق، وصفی است که تمامی فضائل علم و عمل را در برمی‌گیرد، ممکن نیست کسی دارای صدق باشد و عفت و شجاعت و حکمت و عدالت، چهار ریشه اخلاق فاضله را نداشته باشد، چون آدمی به غیر از اعتقاد و قول و عمل، چیز دیگری ندارد و وقتی بنا بگذارد که جز راست نگوید، ناچار می‌شود این سه چیز را با هم مطابق سازد، یعنی نکند مگر آنچه را که می‌گوید و نگوید مگر آنچه را که معتقد است و گرنه دچار دروغ می‌شود و انسان مفطور بر قبول حق و خضوع باطنی در برابر آن است هر چند که در ظاهر اظهار مخالفت کند (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۶۵۱).

بنابراین از آنچه گذشت این معنا روشن شد که ابرار دارای مرتبه عالی‌تر از ایمان هستند و خدای تعالی درباره‌شان فرموده: «الَّذِينَ آمَنُوا، وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ، أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ؛ کسانی‌که ایمان آوردند و ایمان خود را با ظلم نیامیختند، تنها اینان هستند که دارای امنیتند و هم راه‌یافتگانند (انعام / ۸۲)».

کلمه «صابرین» را منصوب آورد، یعنی نفرمود «صابرون» و نصب آن به تقدیر مدح است تا به عظمت امر صبر اشاره کرده باشد، بعضی هم گفته‌اند که اصولاً وقتی کلامی که در وصف کسی ایراد می‌شود طول بکشد وصفی پشت سر وصفی بیاورند، نظریه علمای ادب بر این است که میان اوصاف گاه‌گاهی مدح و ذمی بیاورند و به این منظور اعراب وصف را مختلف سازند، گاهی به رفع بخوانند و گاهی به نصب (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۶۵۳).

در قرآن معنائشناسی «بر» از اهمیت بالایی برخوردار است. در اهمیت این واژه همین بس که قرآن کریم به‌رغم آنکه بسیاری از واژگان را تعریف نمی‌کند و بعضاً برخی از واژگان را دست‌کم در یک آیه به صورت مبهم رها می‌کند و اگر کسی بخواهد معنای آن را درک کند بناچار باید به سایر آیات قرآن رجوع کند، درباره این واژه چنین روشی را مدنظر قرار نداده بلکه به بیان تعریف و ویژگی‌های این واژه اهتمام کرده است.

درباره «بر» بیان چند نکته می‌تواند مفید باشد: (۱) به نظر می‌رسد که در میان مسلمانان اولیه این تلقی وجود داشت که نیکی به معنای برگرداندن چهره‌ی خود به سمت مشرق یا مغرب است. شاید مراد از مشرق و مغرب معابدی باشد که خدا یا خدایان در آنها عبادت می‌شدند. این جمله بیان‌کننده وجه سلبی نیکی است؛ (۲) جمله بعدی آیه به بیان وجه ایجابی «بر» اشاره می‌کند مبنی بر اینکه نیکی چه چیزی هست. در واقع جمله اول بیان می‌کند که چه چیز/ چیزهایی نیکی نیست/ نیستند و جمله دوم بیان می‌کند که نیکی چه چیز/ چیزهایی است/ هستند؛ (۳) در این جمله اشاره شده که نیکی موارد ذیل را شامل می‌شود: الف) ایمان به خدا؛ ب) دادن مال به دیگران فقط به‌خاطر حب الهی؛ ج) دادن زکات؛ د) وفای به پیمان؛ (۴) در ادامه آیه اشاره می‌شود که اگر کسی این کارها را انجام دهد می‌تواند جزو مصادیق دو دسته از مؤمنان قرار گیرد: (۱) صدیقان؛ (۲) با تقویان.

توجه به محور همنشینی این نکته را ثابت می‌کند که صدیقان از اهل بر و با تقویان هم از صدیقان بالاترند. نیز این نکته هم ثابت می‌شود که مراد از تقوا در اینجا تقوا به معنای خاص کلمه است؛ زیرا تقوا در قرآن در سه موضع با سه معنای متفاوت به‌کار رفته است. به‌این‌صورت که در آیات آغازین سوره بقره به معنای نهاد سالم و خدا در نظر گرفته شده؛ نهادی که هنوز به مرتبه ایمان نرسیده است. در جاهای دیگر تقوا به عنوان ریس اخلاق اسلامی در نظر گرفته شده، چنانکه علی^(ع) صراحتاً این ویژگی را برای تقوا بیان می‌کند: «التَّقْوَى رَئِيسُ الْأَخْلَاقِ (حکمت ۴۱۰ : ۵۴۸)». در این آیه به قرینه «صدقوا»، تقوا در معنای خاص به‌کار رفته و با تقوا به کسی گفته می‌شود که در خورد و خوراک از امور مشتبه نیز پرهیز کند و صدق درباره کسی به کار می‌رود که حتا از انجام برخی امور مباح نیز پرهیز کند (نراقی، جامع السعادات، ج ۱: ۲۱۹).

قرآن کریم در جای دیگر زوایای دیگری از نیکی را آشکار کرده است: «لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَ أَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (بقره / ۱۸۹)»؛ نیکی یعنی احترام به حقوق دیگران و وارد شدن از درب خانه‌ها، نه از پشت آنها.

در جای دیگری از قرآن به صراحت بیان شده است که تقوا و بر جانشین‌اند و نیکوکار در معنای کامل همان کسی است که اهل تقوا باشد: "و لكن البر هو التقوى" ولی به جای آن فرمود: "و لكن البر من اتقى"، تا

بفهماند کمال آدمی در اتصاف به تقوا است که مقصود هم همین اتصاف و داشتن تقوا است، نه صرف حرف و مفهوم، همچنان که نظیرش در آیه شریفه: «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُؤُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ (بقره / ۱۷۷)».

باز در آیه دیگر «بر» با کلمه «تقوا» جانشین شده و درعین حال «بار» (نیکوکار) به کسی گویند که وقتی می‌خواهد وارد خانه‌ی کسی شود از راه درب‌های آن وارد شود. حال اگر کسی از راه درب‌ها وارد منزل شود، متقی شمرده می‌شود؛ اما قراین لفظیه نشان می‌دهند که مراد از متقی در اینجا به معنای عام کلمه است؛ زیرا وارد شدن از درب‌ها جزو افعالی است که عموم انسان‌ها می‌توانند انجام دهند؛ اما از آنجا که بر، ورود به خانه‌ها از راه درب‌ها، تقوا و فلاح همنشین شده نشان می‌دهد که دست‌یافتگان به پایین‌ترین درجه تقوا اهل رستگاری‌اند.

پس از آنچه گذشت این روشن شد که ابرار دارای مرتبه عالی‌ای از ایمان هستند؛ ایمانی که به هیچ ظلمی آغشته نیست؛ یعنی ایمان ابرار به حدی اثرگذار است که هیچ ظلمی را در هیچ ساحتی از وجود ایشان برنمی‌تابد و این برائت از ظلم در همه ساحت‌ها و همه روابطی است که آنان می‌توانند با خدا و دیگران و طبیعت و عوالم مختلف داشته باشند، جریان دارد. از همین جهت است که خدا در قرآن فرمود: «الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم، اولئک لهم الامن و هم مهتدون؛ کسانی‌که ایمان آوردند و ایمان خود را با ظلم نیامیختند، تنها اینان هستند که دارای امنیت‌اند و هم راه‌یافتگان‌اند».

دوری از همنشینی با کسانی که دخالت در آیات خدا می‌کنند و لجاجت در پیش می‌گیرند از جمله وظایفی است که در رابطه با دیگران مورد عنایت قرآن کریم قرار گرفته است: «وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ؛ هنگامی‌که مخالفان لجوج و بی‌منطق را مشاهده کنی که آیات خدا را استهزاء کنند، از آنها روی برگردان! تا از این کار صرف‌نظر کرده، به سخنان دیگری بپردازند. اگر شیطان تو را به فراموشی افکند و با این‌گونه اشخاص سهواً همنشین شدى، به مجرد اینکه متوجه موضوع گشتی، فوراً از آن مجلس برخیز و با این ستمکاران منشین (انعام / ۶۸)».

۲) رابطه مبتنی بر ازدواج

از جمله روابط میان آدمیان رابطه ازدواج است که در قرآن کریم به کرات به آن اشاره و برای تحقق آن شرایطی هم در نظر گرفته شده است: «وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ... أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ (بقره / ۲۲۱)»؛ مشرکان مردم را به سوی آتش فرامی‌خوانند (آنان را به گناه وامی‌دارند).

در اینجا ممکن است این سؤال پیش آید که آیا این ممنوعیت شامل حال اهل کتاب هم می‌شود؟ این سؤال از آنجا نشأت می‌گیرد که در دانش کلام اسلامی برخی به توحید اهل کتاب اشکال گرفته‌اند؛ به این صورت چون در زردشتی ثنویت، در یهود پسر خدا بودن و عذیر در مسیحیت تثلیث مطرح است؛ لذا شرک وارد این ادیان شده و آنان را از مدار توحید

خارج کرده است (نک: الرازی، تفسیر الفخر الرازی، ج ۲: ۲۱۰). اگر واقعیت دینداری در ادیان یاد شده چنین باشد مسلماً این ممنوعیت شامل حال آنان هم می‌شود؛ اما در سنت اسلامی ازدواج مرد مسلمان با یکی از دختران اهل کتاب رخ داده؛ مثلاً طلحه پسر عبدالله با یک یهودی ازدواج کرد و حذیفه نیز با یک مسیحی ازدواج کرد. این امر و تأکید اهل کتاب بر توحید دو عامل اساسی‌اند که می‌توانند توحیدی بودن و در نتیجه موحد بودن آنان را ثابت کند تا مسلمانان نسبت به ایشان به دیده مثبت بنگرند و بتوانند از آنان زن بستانند بدون آنکه نیاز باشد که به اسلام و آموزه‌های آن ایمان بیاورند.

راغب در مفردات می‌گوید کلمه نکاح در اصل لغت به معنای عقد نکاح بوده، بعداً به‌عنوان استعاره در عمل زناشویی استعمال شده و این محال است که در اصل لغت به معنای عمل زناشویی بوده و سپس استعاره شده باشد در عقد ازدواج، برای اینکه تمامی الفاظی که عمل زناشویی را افاده می‌کنند، کنایات هستند (و هیچ لفظی در برابر این عمل وضع نشده)، چون همه مردم گفتگوی از آن را زشت می‌دانند و با این حال محال است کسی که می‌خواهد به مخاطب خود از یک عمل مشروع و پسندیده خبر دهد و بگوید: من با فلانی ازدواج کرده‌ام، تعبیری کند که تنها در هنگام فحش دادن استعمال می‌شود (الراغب، کتاب النون).

باید این را نیز یادآور شویم که منظور از عقد علقه زوجیت است، نه عقد لفظی که بین هر ملت و مذهبی در هنگام مراسم ازدواج خوانده می‌شود.

کلمه «مشرکات» اسم فاعل از مصدر اشراک، یعنی شریک گرفتن برای خدای سبحان است و معلوم است که شریک گرفتن مراتب مختلفی از نظر ظهور و خفا دارد، همانطور که کفر و ایمان هم از این نظر دارای مراتبند.

شرک در قرآن کریم مراتبی دارد که همه مراتب آن مانع از نکاح و زوجیت نیستند بلکه تنها برخی از آنها هستند که می‌توانند مانع تحقق ازدواج یا زوجیت باشند. شرک در وهله اول به دو نوع خفی و جلی تقسیم می‌شود که شرک جلی مانع تحقق زوجیت و نکاح است و گرنه به‌لحاظ عقلی و عرفانی بسیاری از آدمیان دچار مرتبه‌ای از شرک خفی‌اند و آنها از نظر قرآن کریم مانع تحقق نکاح و زوجیت نیستند. برای آگاهی بیشتر به برخی از مراتب شرک می‌پردازیم: (۱) شرک جلی، به این معنا که در ظاهر و در گفتار و اعتقاد به وجود دو خدا یا چند خدا و یا وساطت بت‌ها اعتقاد داشته باشیم. در این صورت ازدواج به‌رغم مقتضیات چون با مانع مواجه می‌شود زوجیت تحقق پیدا نمی‌کند؛ (۲) شرکی که نسبت به شرک یا اندکی پنهان است و آن شرکی است که در برخی از ادیان و حیانی و در برخی تفسیرها وجود دارد که معتقدند خداوند فرزند دارد؛ مثلاً عزیر را در یهود و عیسا را در مسیحیت فرزند خدا می‌دانند و یا برخی با لحاظ رابطه انسانی به تعبیر قرآن کریم خود را فرزندان خدا تلقی می‌کنند؛ «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ» (مائده / ۱۸)؛ (۳) اندکی پنهان‌تر از شرک پیشین شرکی است که در طی آن گفته می‌شود که اسباب در تأمین مسبب‌ها مستقل‌اند؛ مثلاً براین باورند که داروها به‌طور مستقل شفا می‌دهند؛ (۴) پنهان‌تر از شرک یادشده شرکی است که آدمی در شناخت علل و معالیل از علت‌العلل بودن خدا اندکی غفلت کند؛ (۵) پنهان‌ترین نوع شرک آن است که انسان موجودی جز خدا را ببیند و به رسمیت شناسد که البته از این مرحله شرک جز مخلصین کسی دامان نیست.

باید توجه داشته باشیم که همه این شرک‌ها در قرآن کریم به نوعی انعکاس یافته‌اند اما همه آنها باعث نمی‌شود که از مدار دینداری و توحید عام محروم شویم بلکه تنها شرک جلی این اثر را در پی دارد. با وجود دعوت قرآن کریم به رها شدن از همه انواع شرک است.

پس از این بیان این معنا روشن گردید که ظاهر آیه شریفه که می‌فرماید: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ» تنها می‌خواهد ازدواج با زن و مرد بت‌پرست مشرک و آن هم مشرک مربوط به شرک جلی را تحریم کند، نه ازدواج با اهل کتاب را. بنابراین ایجاد رابطه مربوط به ازدواج با اهل کتاب جایز است و مسلمانان می‌توانند با اهل کتاب ازدواج کنند.

۳) رابطه مبتنی بر رفتار منافقانه

یکی دیگر از تعاملاتی که آدمیان می‌توانند با یکدیگر برقرار کنند رابطه منافقانه است که قرآن کریم آن را از بدترین نوع رابطه‌ها می‌داند و به پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید با منافقان جنگ کن و بر آنان شدت بگیر: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَ مَا وَاهُمْ جَهَنَّمَ وَ بئسَ الْمَصِيرُ (توبه/ ۷۳)». قرآن کریم درباره سایر اصناف دشمنان مسلمانان چنین تعاملی نکرده؛ اما در برابر منافقان از شدت برخورد سخن می‌گوید. این نوع تعامل نشان می‌دهد که چه اندازه نفاق از نظر قرآن کریم رفتار نامناسبی است. این تعامل شدید حتی با مشرکان و کافران نیز طرح نشده است. نتیجه رفتار منافقانه، گرفتاری به پایین‌ترین و بدترین مراتب جهنم است: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (نساء / ۱۴۵)».

مراد از رفتار منافقانه، آن رفتار انسان با دیگران است که از روی صداقت انجام نشده باشد؛ یعنی میان ساحت‌های وجودی او توافق و سازگاری وجود نداشته باشد و ساحت‌های وجودی‌اش، یکی دیگری را تأیید نکند؛ مثلاً ممکن است شخصی در مواجهه با دیگری اظهار لطف و محبت کند (ساحت روان) ولی در مقام عمل یا اراده برخلاف آن رفتار نماید. در چنین حالی می‌توانیم ادعا کنیم که شخص جزو کسانی است که در مواجهه با دیگری اهل صداقت نیست. از این جهت می‌گوییم که از جمله رابطه‌های نامطلوب با سایر انسان‌ها، رابطه منافقانه است که این رابطه مورد نکوهش شدید قرآن کریم قرار گرفته است: «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا (بقره / ۹)». انسان‌های منافق به فریبکاری مؤمنان می‌پردازند. به نظر می‌رسد که رفتارهای انسان منافق از رابطه نادرست او با خدا نشأت می‌گیرد؛ زیرا چنین فردی گمان می‌کند که خدا از ناهماهنگی ساحت‌های وجودی او آگاه نیست؛ در نتیجه در مواجهه با مردم رفتارهای متناقض در خود نشان می‌دهد در حالی که خدا از این رفتار متناقض کاملاً آگاه است. به همین دلیل اینان وقتی با مؤمنان مواجه می‌شوند یک نوع رفتار از خود نشان می‌دهند و چون به جمع مشرکان می‌رسند رفتارشان را عوض می‌کنند: «وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَ إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ (بقره / ۱۴)»؛ انسان‌های مؤمن در دنیا مورد تمسخر و ریشخند منافقان قرار می‌گیرند.

در آیه، یاد شده که منافقان وقتی با یکدیگر خلوت می‌کنند دو کار را انجام می‌دهند: یکی اینکه به استهزای مؤمنان می‌پردازند و دیگری اینکه با شیاطین خود خلوت می‌کنند.

قرآن کریم در آیه دیگری رفتار منافقانه را به برخی از اهل کتاب هم نسبت می‌دهد، در حالی که اینان بنا به اعتقاداتشان هرگز نباید چنین رفتاری می‌کردند؛ زیرا این رفتار با باورها و اعتقادات خود آنان ناسازگار است: «وَ إِذَا لَقَوْكُمْ

قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلُّوا عَضُّوا عَلَيْنَا مِنَ الْعَيْظِ (آل عمران / ۱۱۹)؛ یعنی اهل کتاب منافقتند، وقتی شما را می‌بینند می‌گویند ایمان آوردیم. و چون به خلوت می‌روند، سرانگشت خود را از شدت خشمی که بر شما دارند می‌گزند؛ و کلمه "عض" گاز گرفتن با دندان با فشار است؛ و کلمه "انامل" جمع انمله است که به معنای نوک انگشتان است؛ و کلمه "غیظ" به معنای خشم و کینه است؛ و "عض انامل بر فلان چیز" مثلی است که در مورد تاسف و حسرت و رساندن شدت خشم و کینه زده می‌شود.

«قُلْ مُؤْتُوا بِيَعْيِظِكُمْ...»؛ نفرینی است بر آنان در عبارت امر. و اگر اینطور تعبیر کرده، برای این بوده که جمله به ما بعدش که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِيذَاتِ الصُّدُورِ» متصل شده، چنین معنا دهد: بگو، بار الهی به خاطر همین کینه‌ای که دارند، مرگشان بده، که تو، به آنچه در سینه‌ها یعنی در دل‌ها و جان‌ها است دانایی (طباطبایی، المیزان، ج ۳: ۶۰۰).

۴) رابطه مبتنی بر اخلاق دوستی

یکی دیگر از اصناف رابطه در قرآن، رابطه دوستی است. اگر بخواهیم رابطه دوستی در قرآن را معناشناسی کنیم نکات زیادی به دست خواهیم آورد ضمن اینکه به مراتب آن نیز پی خواهیم برد. رابطه دوستی در قرآن بدون استثنا در راستای دوستی با خداست؛ یعنی رابطه دوستی با سایر انسان‌ها در طول رابطه دوستی با خداوند است؛ یعنی روح حاکم بر رابطه با دیگران همان روح موجود در رابطه انسان با خداست. قرآن کریم برای ایجاد رابطه دوستی با دیگران شرایط زیادی قایل شده است؛ یکی اینکه اولویت در دوستی با دیگران انسان‌های مؤمن‌اند؛ به این معنا که اگر دوستی انسان با دیگران به مرز رازداری برسد حتماً باید مؤمنان طرف دوستی مؤمنان قرار گیرند نه دیگران: «لَا تَتَّخِذُوا بِيطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَ مَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ (آل عمران / ۱۱۸)»؛ مؤمن نباید از غیر هم‌کیش خود دوست هم‌رازی بگیرد. آنان از هیچ فساد و خیانتی درباره‌ی مؤمنان دریغ نمی‌کنند. آرزو دارند که مؤمنان به رنج و زیان افتند. دشمنی از دهانشان (لحن و سخنانشان) هویداست و آنچه در دل دارند، بزرگتر است.

برخی از مفسران قرآن کریم برای کسان یا گروه‌هایی که قرآن کریم ایجاد رابطه را منع کرده، مصداق‌هایی تعیین کرده‌اند و اشاره کرده‌اند که برخی از آنان، برخی از یهودیان، منافقان و کفارند (الرازی، تفسیر الفخر الرازی، ج ۴: ۲۱۶). اما با عنایت به مفاد آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ (ممتحنه / ۱)» می‌توان گفت که مؤمنان مجاز نیستند با هر کس که پیدا و پنهان با خدا و پیامبر^(ص) و مؤمنان دشمنی

می‌ورزد، دوستی نکنند. این ممنوعیت عام است و شامل همه افراد و گروه‌هایی می‌شود که ویژگی فوق را داشته باشد.

قرآن کریم رابطه دوستی را رابطه عمیق می‌داند. از این جهت برای بیان عمق آن تمثیلی بیان و آن را به آستر لباس تشبیه و در این موارد از واژگانی استفاده می‌کند که اوج پیوستگی را برای مخاطب نشان می‌دهد. در این آیه شریفه «وليجه» خویشاوند نزدیک را «بطانه» (آستر) نامیده؛ آستر به پوست بدن نزدیک است تا رویه (ظهاره) لباس. چون آستر لباس بر باطن انسان اشرف دارد و می‌داند که آدمی در زیر لباس چه پنهان کرده، خویشاوند آدمی هم همین‌طور است، از بیگانگان

به آدمی نزدیکتر و به اسرار آدمی واقف‌تر است و جمله «لَا يَأْتُونَكُمُ» به معنای «لا يقصرون فيكم» است؛ یعنی دشمنان از رساندن هیچ شری به شما کوتاهی نمی‌کنند.

و کلمه «خبال» به معنای شر و فساد است (معلوف، همان، مدخل خبل). جنون را از این جهت «خبل» می‌گویند؛ زیرا در جنون، عقل به فساد کشیده می‌شود (طباطبایی، المیزان، ج ۳: ۵۹۹). در حالی که اگر با غیر خدا و دشمنان او دوستی کند تا می‌تواند به شما آسیب می‌رساند.

و جمله «قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ» می‌رساند که دشمنی آنان نسبت به شما آنقدر زیاد است که نمی‌تواند پنهان بدارند. بلکه دشمنی باطنی‌شان در لحن کلامشان اثر گذاشته است. پس در حقیقت در این جمله کنایه‌ای لطیف به کار رفته و آنگاه بدون اینکه بیان کند، در دل‌های خود چه چیز پنهان کرده‌اند، فرموده: «وَمَا تَخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ» تا اشاره کرده باشد، به اینکه آنچه در سینه دارند، قابل وصف نیست، چون هم متنوع و گوناگون است و هم آنقدر عظیم است که در وصف نمی‌گنجد، و همین مبهم آوردن «ما فی صدورهم» بزرگ و عظیم بودن را تایید می‌کند (طباطبایی، المیزان، ج ۳: ۵۹۹).

نکته مهمی که در آیات یاد شده وجود دارد اینکه قرآن رابطه رازدارانه با دیگران را منع می‌کند اما در عین حال می‌توان از این آیه و برخی آیات دیگر نتیجه گرفت که اگر دیگران (غیرمسلمانان) اندیشه آسیب زدن به مؤمنان را نداشته باشند، در آن صورت ایجاد رابطه با آنان اشکالی نخواهد داشت؛ زیرا این آیه رابطه رازدارانه را با آن دسته از دیگران منع کرده که منجر به آسیب رسیدن به مسلمانان بشود حال اگر با دیگران رابطه آشکار داشته باشیم و در عین حال آنان در اندیشه آسیب زدن به مسلمانان نباشند در آن صورت می‌توان رابطه برقرار کرد. تأیید این نظر آیه بعدی است که می‌فرماید: «هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَ لَا يُحِبُّونَكُمْ وَ تُمِئُونَ بِأَلْكِتَابِ كُتَّه» (آل عمران / ۱۱۹)؛ «مؤمنان غیر هم‌کیشان خود را دوست دارند، ولی آنان مؤمن را دوست ندارند.

ظاهراً کلمه «اولاء» اسم اشاره و کلمه «ها» برای هشدار دادن است. و اصل جمله «انتم هؤلاء» بوده باشد و کلمه «انتم» بین‌ها و بین اولاء فاصله شده باشد، همانطور که می‌گوئیم: «زید هذا و هند هذه كذا و كذا» این زید و این هند چنین است و چنان است. در فارسی هم همین کار را می‌کنیم یعنی به جای اینکه بگوییم شما همان‌هایی که چنین و چنان کردید، می‌گوییم: هان مگر شما آنهایی نبودید که چنین و چنان کردید.

الف و لام در «الکتاب» برای افاده جنس است و چنین معنا می‌دهد که شما به همه کتاب‌های آسمانی که از ناحیه خدا نازل شده ایمان دارید، چه کتاب خودتان و چه کتاب اهل کتاب. اما اهل کتاب به کتاب شما ایمان ندارند (طباطبایی، المیزان، ج ۳: ۵۹۹).

بنابراین بر مبنای اینکه همه موجودات جلوه‌های الهی‌اند و جلوه‌های خدا نیز قابل دوست داشتن‌اند، مسلمانان همه انسان‌ها را می‌توانند دوست داشته باشند هرچند که آنان دوست نداشته باشند؛ زیرا خداشناسی و انسان‌شناسی مؤمنان با غیرمؤمنان تفاوت اساسی دارد.

۵) رابطه مبتنی بر امر به معروف و نهی از منکر

از مهم‌ترین وظایف عقلی و دینی مسلمانان محقق ساختن امر به معروف و نهی از منکر است که در متون دینی به‌ویژه قرآن مورد تأکید قرار گرفته است. این وظیفه به‌حدی مهم است که جزو فروع دین در نظر گرفته شده و عالمان اخلاق و فقه در آثارشان بابتی با عنوان امر به معروف و نهی از منکر باز کرده‌اند. این وظیفه نشان‌دهنده حساسیت مسلمانان به یکدیگر است؛ به این معنا که مسلمانان به رواج منکر و تعطیلی معروف در زندگی‌شان رضایت نمی‌دهند و چون می‌دانند که با انجام معروف‌ها و ترک منکرها انسان گامی به سمت کمال نزدیک می‌شود در نتیجه با عنایت به اینکه مؤمنان دوستان یکدیگرند: «و الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ (توبه / ۷۱)»، نمی‌توانند به سرنوشت دوستانشان بی‌تفاوت باشند. آنان عدم تفاوت و حساسیت‌شان را از طریق امر به معروف و نهی از منکر نشان می‌دهند.

در این آیه "مردان و زنان با ایمان دوستان یکدیگر به شمار آمده"، و همه در حکم یک تن واحدند، و به همین جهت بعضی از ایشان امور بعضی دیگر را عهده‌دار می‌شوند؛ و به همین جهت است که هر کدام دیگری را به معروف امر می‌کند و از منکر نهی می‌نماید (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۵: ۸۸).

از این جهت قرآن کریم امر به معروف و نهی از منکر را جزو وظایف معین و مشخص و واجب همه مردم مسلمان می‌داند: «و لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (آل عمران / ۱۰۴)».

درباره حرف «من» در کلمه «منکم» می‌توان چند نظر را مطرح کرد: ۱) «من» را تبعیض بدانیم که در آن صورت و جوب امر به معروف و نهی از منکر تنها گروهی از مسلمانان را شامل خواهد شد؛ یعنی بر برخی از شما لازم است نسبت به تحقق این عمل اقدام نمایید؛ ۲) می‌توان «من» را زاید در نظر گرفت که اقدام به امر به معروف و نهی از منکر همگانی خواهد شد و در هر زمان و مکانی عینیت خواهد یافت البته با عنایت به شرایطی که در منابع مختلف آمده است. آیات مربوط به این فریضه اسلامی بسیار قابل ملاحظه‌اند و در طی آنها دو چیز به‌طور عمده مورد توجه قرار گرفته‌اند که یکی وجوب این فریضه و دیگری مربوط به شرایط و مراتب و مصادیق این امر است.

تجربه مربوط به زندگی بشر نشان داده است که انسان به دنبال کسب معلومات مفید و سودمند است و درصدد برمی‌آید که اینها را از راههای مختلف کسب نماید و هرگاه متوجه آن معلومات نباشد و با عمل به آن معلومات و تمرین عملی دایمی به یاد آنها نباشد، به تدریج از یادش می‌رود و به بوته فراموشی سپرده می‌شود. و در عین حال شوون و اعمال و افعال آدمی دایر مدار علم است هر زمان که علم قوی باشد عمل قوت می‌گیرد. و هر زمان علم ضعیف باشد عمل هم ضعیف می‌گردد. هر زمان که علم یک علم صالحی باشد، عمل هم صالح می‌شود، و هر زمان که علم فاسد باشد عمل هم فاسد می‌گردد. خدای تعالی هم حال علم و عمل را در آیه زیر، به زمین و روئیدنی‌های آن مثل زده و فرموده: «وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبْتُ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا... (اعراف / ۵۸)» و نیز شکی نداریم در اینکه علم و عمل، اثری متقابل در یکدیگر دارند.

قوی‌ترین داعی به عمل علم است و وقتی عمل واقع شده و اثرش به چشم دیده شود، خود عمل معلم و راهنمای انسان می‌شود و همه اینها انگیزه‌های تأسیس جامعه سالم و فرهنگ پیشرو و تمدن آرام‌بخش فراهم می‌آورد. بدین ترتیب انسان می‌تواند در سایه علم به سعادت دنیوی و به دنبال آن به رستگاری اخروی دست یابد و بهترین معلمی است که همان علم را به آدمی می‌آموزد؛ و همه اینها که گفته شد، انگیزه شده است در اینکه مجتمع صالحی که علمی نافع و عملی صالح دارد، علم و تمدن خود را با تمام نیرو حفظ کند و افراد آن مجتمع، اگر فردی را ببینند که از آن علم تخلف کرد، او را به سوی آن علم برگردانند، و شخص منحرف از طریق خیر و معروف را به حال خود واگذار نکنند و نگذارند آن فرد در پرتگاه منکر سقوط نموده، در مهلکه شر و فساد بیفتد، بلکه هر یک از افراد آن مجتمع به شخص منحرف برخورد نماید، او را از انحراف نهی کند (طباطبایی، المیزان، ج ۳: ۵۷۷).

و این همان دعوت به فراگیری و تشخیص معروف از منکر و امر به معروف و نهی از منکر است: «يَذْعُونَ لِأَيِّ الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» و از اینجا روشن می‌شود که چرا از خیر و شر تعبیر به معروف و منکر نمود. چون زمینه گفتار و مضمون آیه قبلی بود که، می‌فرمود: "همگی به حبل‌الله چنگ بزنید و متفرق نشوید..." و معلوم است که چنین مجمع که همه افرادش چنگ به حبل‌الله دارند، معروف در آن خیر و منکر در آن شر است و ممکن نیست به عکس این باشد و به فرض هم که این نکته در نظر نبوده باشد، قطعاً وجه اینکه خیر و شر را معروف و منکر خوانده، این است که به حسب نظر دین، خیر معروف و شر منکر است، نه به حسب عمل خارجی.

اما اینکه فرمود: "وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ" بعضی از مفسرین گفته‌اند: کلمه "من" برای تبعیض است، چون امر به معروف و نهی از منکر - به کلی دعوت به سوی خیر - از واجبات کفایی است و مثل نماز و روزه واجب عینی نیست و قهراً وقتی در هر جامعه‌ای عده‌ای این کار را بکنند، تکلیف از سایرین ساقط می‌شود.

«من» بعضیه باشد یا بیانیه در اصل مسأله فرق نمی‌کند؛ زیرا مهم حساس بودن مسلمانان به سرنوشت یکدیگر است که بخشی از این حساسیت را در قالب امر به معروف و نهی از منکر می‌توانند نشان دهند. اگر این دعوت و بازداشت صورت پذیرد اهل جامعه خواهند دید که هر انسانی پاداش و عقاب شایسته‌ی عملش را دریافت می‌کند و اینجاست که نتیجه چنین تعاملی سعادت دنیوی و فلاح اخروی است: «وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».

وجوب این فریضه گاه به صورت صیغه‌ی امر آمده و در برخی موارد هم به صورت خبری اما در معنای امر و انشایی هم آمده است: «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (آل عمران / ۱۱۰)» مؤمن دیگران را به کارهای نیک فرمان می‌دهد و از کار زشت باز می‌دارد.

در آیه یادشده کلمه امت به کار رفته است. پیش از توضیح این واژه باید بگوییم که در زمان ظهور قرآن کریم برای اشاره به یک ملت از واژه امت استفاده می‌شد؛ زیرا در آن زمان کلمه ملت به معنای دین‌الاهی به کار می‌رفت. امت به معنای جمعیت یا فردی است که هدفی را دنبال می‌کنند و ذکر ایمان به خدا بعد از ذکر امر به معروف و نهی از منکر، از قبیل ذکر کل بعد از جزء، و یا ذکر اصل بعد از فرع است؛ پس معنای آیه این می‌شود که شما گروه مسلمانان بهترین امتی هستید که خدای تعالی آن را برای مردم و برای هدایت مردم پدید آورده و ظاهر ساخت. چون شما مسلمانان

همگی ایمان به خدا دارید، و دو تا از فریضه‌های دینی خود یعنی امر به معروف و نهی از منکر را انجام می‌دهید. و معلوم است که کلیت و گستردگی این شرافت بر امت اسلام، از این جهت است که بعضی از افرادش متصف به حقیقت ایمان، و قائم به حق امر به معروف و نهی از منکرند، این بود حاصل آنچه که مفسرین در این مقام گفته‌اند (طباطبایی، المیزان، ج ۳: ۵۸۳).

نیز در برخی آیات دیگر در کنار واژگان خبری، واژگانی آمده‌اند که با تصریح بیشتری معنای امری را می‌رسانند: «وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ (آل عمران / ۱۱۴)» مؤمن در نیکی‌ها شتاب می‌کند. سرعت در خیرات، قرینه وجود امر به معروف و نهی از منکر است؛ زیرا این دو جزو مصادیق خیراند.

در آیه فوق فعل مضارع از مصدر «مسارعه» از ریشه سرعت و از باب مفاعله به کار رفته که به معنای مبادرت ورزیدن و شتافتن است. شیخ طبرسی در مجمع‌البیان میان مسارعه و عجله تفاوت قایل شده و نوشته است: که سرعت به معنای جلو افتادن در کاری است که جلو افتادن در آن جایز باشد. پس سرعت (از آنجایی که همیشه در کار خیر به کار می‌رود) خود یکی از صفات ممدوح است. و ضد آن «ابطاء- کندی» است که صفت ناپسندی است، به خلاف عجله که چون به معنای شتافتن و جلو افتادن در کاری است که نباید در آن شتاب کرد. لذا از صفات نکوهیده و مذموم به شمار می‌رود. و ضد آن «اناة»؛ درنگ و تانی است که از صفات پسندیده است (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۲: ۳۶۶).

براساس بسیاری از آیات قرآن کریم اساساً سرعت در انجام امور خیر از واجبات است اما امر به معروف و نهی از منکر نیز جزو همین امور خیر به‌شمار می‌آیند. در نتیجه لازم است مسلمانان وقتی معروف و منکر را شناختند با سرعت به انجام معروف‌ها بپردازند و با سرعت از منکرها دور شوند. قرآن کریم در آیه یادشده انسان‌های مؤمن را به شتاب کردن در انجام اعمال خیر فراخوانده است. ظاهراً سرعت در اصل، وصف حرکت؛ و عجله وصف متحرک بوده، بعدها به خود متحرک هم گفته‌اند مسارع (سرعت‌گیرنده در خیر)، وگرنه در اصل لغت موارد هر یک غیر مورد دیگری است.

و کلمه «خیرات» به معنای مطلق اعمال صالح است -چه عبادت، چه انفاق، چه عدل، چه قضای حاجت و... و این کلمه بدان جهت که هم جمع است و هم الف و لام بر سر دارد از نظر ادبیات استغراق را می‌رساند؛ و شامل همه انواع خیرات می‌شود، و لیکن بیشتر در خیرات مالی اطلاق می‌گردد. همانطور که کلمه «خیر» بیشتر در مورد مال استعمال می‌شود.

خدای سبحان در این آیه شریفه کلیاتی از صفات پسندیده نیکان از اهل کتاب را برشمرده، اول ایمان به خدا، دوم امر به معروف و نهی از منکر، سوم مسارعت در کار خیر و چهارم این است که ایشان مردمی صالحند، و به‌همین جهت هم‌نشینان انبیا و صدیقان و شهدا هستند. چون در آیات شریفه: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ (حمد / ۷)»، اهل صراط مستقیم را از کسانی دانسته که بر آنان انعام شده و مورد غضب قرار نگرفته و گمراه نشدند. و در آیه شریفه «فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ... (نساء / ۹۶)» فرموده: آنهایی که مورد انعام خدای تعالی قرار گرفته‌اند، با انبیا و صدیقان و شهدا و صالحان هستند و بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد در این آیه عبدالله بن سلام و اصحاب اویند (طباطبایی، المیزان، ج ۳: ۵۹۷).

شک نیست که در انجام کار خیر ممکن است به انسان آسیب برسد. آنان از این اینکه دچار بدی شوند مأیوس نمی‌شوند و از اینکه گرفتار خوشی و خوبی شوند مغرور نمی‌شوند درحالی‌که انسان‌های نابکار و بی‌ایمانان وضعیتی کاملاً برعکس دارند. آنان کسانی‌اند که اگر دچار بدی و ناگواری شوند ناامید می‌شوند و اگر خوبی و خوشی به آنان برسد مغرور می‌گردند. به‌علاوه اگر آنان دچار گناه و کار بدی شوند خوشحال می‌گردند و اگر کار نیکی انجام دهند بدحال می‌گردند: «إِنْ تَمَسَسْتُمْ حَسَنَةً تَسُوهُمْ وَ إِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَ إِنْ تَصِيرُوا وَ تَتَّقُوا لَا يَضْرِبْكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ؛ اگر نیکی به شما برسد، آنها را ناراحت می‌کند؛ و اگر حادثه ناگواری برای شما رخ دهد، خوشحال می‌شوند. (اما) اگر (در برابرشان) استقامت و پرهیزگاری پیشه کنید، نقشه‌های (خائنانه) آنان، به شما زیانی نمی‌رساند؛ خداوند به آنچه انجام می‌دهند، احاطه دارد (آل عمران / ۱۲۰)».

مسألت که مصدر "تسؤهم" است، به معنای بدحالی است، برخلاف مسرت و سرور که به معنای خوشحالی است. این آیه ما را دلالت می‌کند و به ما می‌گوید: شما مسلمانان اگر صبر کنید و تقوا به خرج دهید از کینه دشمنان ایمن خواهید بود. بنابراین نظر قرآن کریم آن است که عموم انسان‌ها به‌ویژه مؤمنان باید در برابر اعمال خیر و صواب احساس خوشحالی و در برابر اعمال بد و گناه‌آلود احساس بدحالی کنند. حال اگر این حوادث در امر به معروف و نهی از منکر رخ دهند در آنجا نیز توجه کنند که اگر کار خیر انجام دادند خوشحال و گرنه بدحال شوند و بدانند که صبر در دین مصداق بارز کار نیک است. در نتیجه باید خوشحال شوند و از کوتاهی در آن ناراحت؛ زیرا کوتاهی از مصادیق کار بد و گناه محسوب می‌شود.

از جمله مصادیق امر به معروف، امر به وحدت/ اتحاد و همگرایی و از جمله مصادیق نهی از منکر، نهی از تفرقه، جدایی و اختلاف است: «وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَ اخْتَلَفُوا... (آل عمران / ۱۰۵)»؛ مؤمنان نباید متفرق شوند و با یکدیگر اختلاف کنند (نک: قنبری، «پیش‌فرض‌های هم‌گرایی در نهج‌البلاغه»).

بعید نیست که جمله «مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» متعلق باشد فقط به جمله «وَ اخْتَلَفُوا» و در این صورت مراد از "اختلاف"، تفرق از حیث اعتقاد و مراد از "تفرق" اختلاف و تشتت از حیث بدن‌ها است و اگر تفرق را جلوتر از اختلاف ذکر فرمود، برای این بود که تفرقه و جدایی بدن‌ها از یکدیگر، مقدمه جدایی عقاید است، چون وقتی یک قوم به هم نزدیک و مجتمع و مربوط باشند، عقایدشان به یکدیگر متصل و در آخر از راه تماس و تأثیر متقابل متحد می‌شود و اختلاف عقیدتی در بینشان رخنه نمی‌کند. برعکس وقتی افراد از یکدیگر جدا و بریده باشند، همین اختلاف و جدایی بدن‌ها باعث اختلاف مشرب‌ها و مسلک‌ها می‌شود و به‌تدریج هر چند نفری دارای افکار و آرای مستقل و جدای از افکار و آرای دیگران می‌شوند و تفرقه و جدایی باطنی هم پیدا نموده شق عصای وحدتشان می‌شود. پس کانه خدای تعالی خواسته است بفرماید: "شما مسلمانان مثل آن امت‌ها نباشید که در آغاز بدن‌هایشان از یکدیگر جدا شد و از جماعت خارج شدند و در آخر این جدایی از اجتماع، سبب شد که آراء و عقائدشان هم مختلف گردد (طباطبایی، المیزان، ج ۳: ۵۷۹).

اینکه خدای تعالی این اختلاف را در مواردی از کلامش به بغی نسبت داده مثلاً فرموده: «وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغِيًّا بَيْنَهُمْ (بقره / ۲۱۳)» با اینکه

مساله ظهور اختلاف در آرا و عقاید، امری ضروری است و جلوگیری افراد از آن ممکن نیست، چون درک و فهم افراد مختلف است، لیکن همانطور که این بروز اختلاف ضروری است، برطرف شدن آن هم به وسیله اجتماع ضروری است و اجتماع بدن‌ها با یکدیگر به خوبی می‌تواند این اختلاف را برطرف سازد. پس رفع اختلاف امری است ممکن و مقدور - البته مقدور بواسطه-.

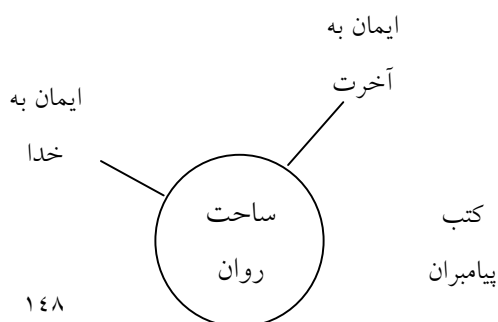
و خلاصه اگر جامعه مستقیماً نتواند اختلاف را برطرف سازد، با یک واسطه می‌تواند؛ و آن هم این است که بدن‌ها را به هم متصل و مرتبط سازد، پس با این حال، اگر امتی نخواهد این کار را بکند امتی باغی و ستمگر است و خودش به دست خود اختلاف راه انداخته و در آخر هلاکت را برای خود فراهم کرده است.

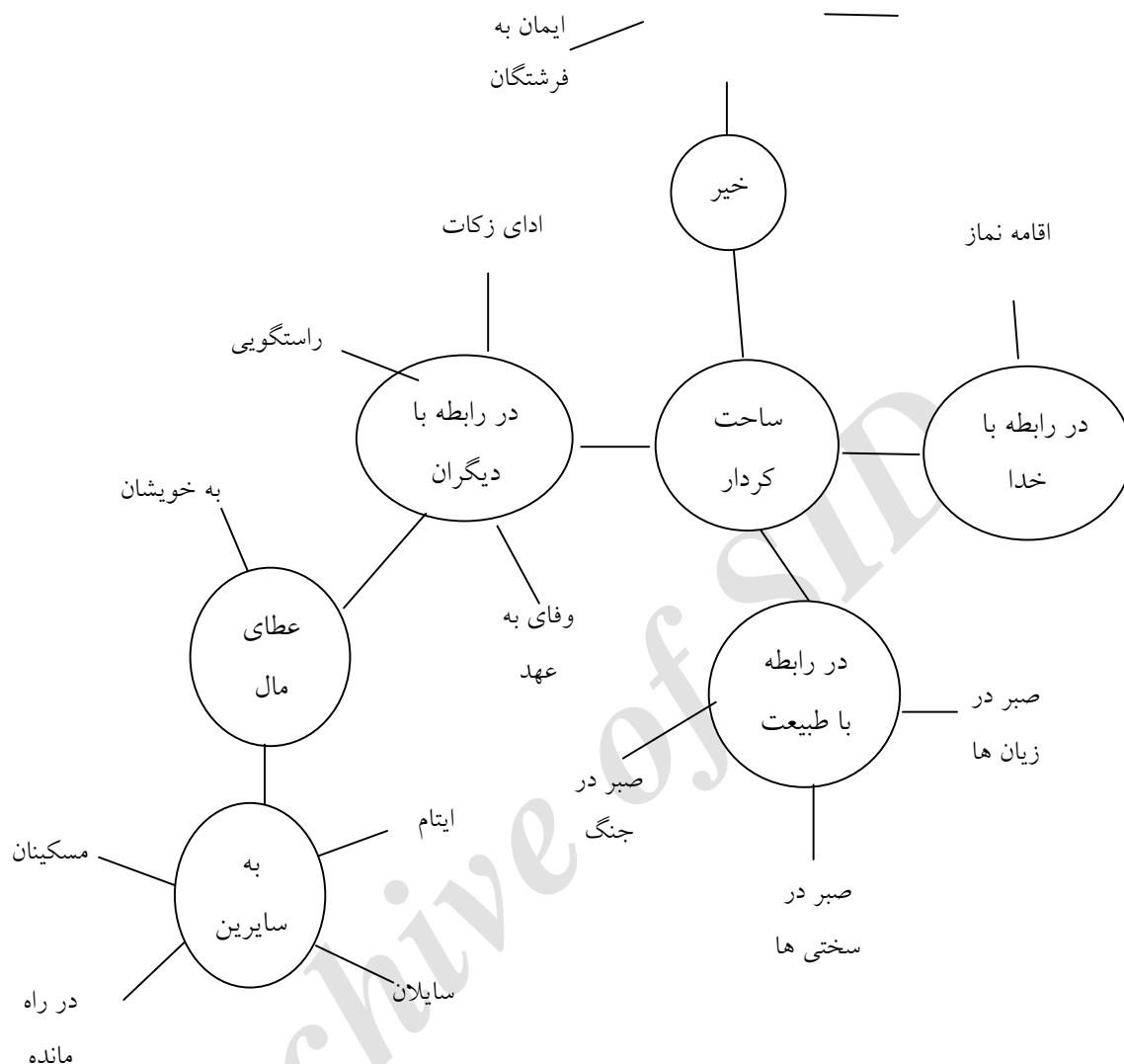
به همین جهت قرآن کریم دعوت به اتحاد را بسیار تاکید نموده و نهی از اختلاف را به نهایت رسانده و این نیست مگر به خاطر اینکه ژرف‌نگری می‌کرده، و می‌دانسته که این امت مانند امت‌هایی که قبل از ایشان بودند و بلکه بیش از آنان دستخوش اختلاف می‌شود.

با نگاهی به آیات قرآن کریم متوجه می‌شویم هرگاه در تحذیر و هشدار دادن از خطری و نهی از نزدیک شدن به آن بسیار تاکید می‌کند، نشانه این است که این خطر پیش می‌آید و یا مثلاً این عملی که بسیار از آن نهی فرموده ارتکاب خواهد شد و مساله وقوع اختلاف در امت اسلام را رسول خدا^(ص) هم خبر داد و فرمود: چیزی نمی‌گذرد که اختلاف به طور نامحسوس و آرام آرام در امتش رخنه می‌کند و در آخر امتش را به صورت فرقه‌هایی گوناگون در می‌آورد و امتش مختلف می‌شوند، آن طوری که یهود و نصارا مختلف شدند.

جریان حوادث هم این پیشگویی قرآن و پیامبر^(ص) را تصدیق کرد، چیزی از رحلت رسول خدا^(ص) نگذشت که امت اسلام قطعه‌قطعه شد و به مذهبی گوناگون منشعب گشت، هر مذهبی صاحب مذهب دیگر را تکفیر کرد و این بدبختی از زمان صحابه آن حضرت تا امروز ادامه دارد و هر زمانی که شخصی خیرخواه برخاست تا اختلاف بین این مذاهب را از بین ببرد، به جای از بین بردن اختلاف، و یک مذهب کردن دو مذهب، مذهب سومی بوجود آمد.

در قرآن کریم عوامل مختلفی برای اختلاف ذکر شده که یکی از آنها حضور و اقدامات تفرقه‌افکن منافقان است. اینان حتا در زمان پیامبر^(ص) که از وحی برخوردار بود و از جلسات تفرقه‌افکنانه‌ی آنان به واسطه‌ی وحی آگاه می‌شد، دست از پراکنده ساختن مسلمانان نمی‌کشیدند اما وقتی آن حضرت از دنیا رفت بر شدت اقداماتشان افزودند به گونه‌ای که امروز جهان اسلام در پراکندگی عجیبی گرفتار آمده است. از این جهت قرآن کریم به مسلمانان گوشزد می‌کند که در شناخت منافقان کوشش لازم را داشته باشند تا بتوانند از حیل‌های تفرقه‌افکن‌شان آگاه شوند و واکنش لازم را از خود نشان دهند (نک: سوره منافقان).





۶) رابطه مبتنی بر انفاق

بخشش شب و روز ندارد بلکه هر زمان که نیازِ نیازمندان اقتضا کند باید نسبت به انفاق اقدام کرد: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً (بقره / ۲۷۴)»؛ مؤمن چه در شب و چه در روز (در هر زمانی) و چه به صورت آشکار و چه به صورت پنهان اموال خود را به نیازمندان انفاق می‌کند. دو کلمه "سر" و "علانیه" جزو مفاهیم متقابل‌اند و این دو کلمه حال از جمله "ینفقون" است و تقدیر کلام این است که آنهایی که اموال خود را در شب و روز انفاق می‌کنند در حالی که گاهی انفاق خود را پنهان داشته و گاهی آن را اظهار می‌دارند... و اگر همه احوال انفاق را ذکر کرده برای این بود که بفهماند انفاق‌گران نسبت به عمل خود اهتمام دارند و همواره و در شب و روز و خلوت و جلوت می‌خواهند ثواب انفاق را دریابند و حواسشان جمع این است که همواره

رضای خدا را به دست آورند، و لذا می‌بینیم خدای سبحان در آخر این آیات با زبان مهربانی و لطف به ایشان، وعده‌ای نیکو داده و می‌فرماید «فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ...».

«إِنْ تَبُدُّوا خَيْرًا أَوْ تَخْفَوْهُ (نساء / ۱۴۹)». کلمه "عفو" در جمله «أَوْ تَخْفَوْا عَنْ سُوءٍ» به معنای پوشاندن است، پس عفو از سوء به معنای پوشاندن عمل زشت است؛ این نیز دو جور است، یکی به زبان و آن به این است که نام کسی را که به او بدی کرده نزد مردم فاش نکند و آبروی او را نزد مردم نبرد و سخنان زشت به جهر و آشکارا درباره او نگوید، قسم دوم به عمل است و آن به این است که در مقام تلافی ظلم او بر نیاید و از او انتقام نگیرد، هر چند که شرعاً جائز باشد، هم‌چنان که در جای دیگر قرآن می‌خوانیم: «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ (بقره / ۱۹۴)» (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۲۰۳).

به‌رغم آنکه قرآن کریم انسان‌ها را به بخشش بی‌منت و بدون طلب فرامی‌خواند اما در عین حال به این نکته هم اشاره می‌کند که هیچ عمل نیکی بدون پاداش نمی‌ماند بلکه پاداشی که در برابر اعمال نیک داده می‌شود، مساوی خود عمل انجام‌شده نیست بلکه در مواردی تا ده برابر را هم شامل می‌شود: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ (بقره / ۲۶۱)»؛ باید به دیگران انفاق کرد. انفاق به دیگران باید در راه خدا و به‌خاطر خدا باشد (باید برای یک غرض دینی انجام شود). آثار مثبت انفاق اختصاص به دنیا ندارد.

یکی از بزرگترین اموری که اسلام در یکی از دو رکن "حقوق الناس" و "حقوق الله" مورد اهتمام قرار داده و به طرق و انحای گوناگون، مردم را بدان وادار می‌سازد، انفاق است. اسلام پاره‌ای از انفاقات از قبیل زکات، خمس، کفارات مالی و اقسام فدیة را واجب نموده و پاره‌ای از صدقات و اموری از قبیل وقف سکنا دادن مادام‌العمر کسی، وصیت‌ها، بخشش‌ها و غیر آن را مستحب نموده است.

منظور از "سَبِيلِ اللَّهِ"، هر امری است که به رضایت خدای سبحان منتهی شود و هر عملی که برای حصول غرضی دینی انجام گیرد؛ برای اینکه کلمه "سَبِيلِ اللَّهِ" در آیه شریفه مطلق آمده و قیدی ندارد، هرچند که قبل از این آیه، آیاتی قرار دارد که در آن سخن از قتال در راه خدا رفته و در آیاتی دیگر نیز این کلمه مقارن با مسأله جهاد آمده، لیکن صرف این مقارن بودن دلیل نمی‌شود بر اینکه بگوئیم منظور از آیه "فِي سَبِيلِ اللَّهِ" تنها جهاد در راه خدا است.

معنای کلمه «سنبل» معروف است که همان خوشه گندم می‌باشد. بعضی گفته‌اند ماده «سنبل» در اصل به معنای "پوشاندن" است و اگر خوشه گندم را سنبل نامیده‌اند، به‌این‌جهت بوده که سنبل، دانه‌های گندم را در غلاف‌هایی که دارد می‌پوشاند (معلوف، همان، ماده سنبل).

اگر انسان بتواند در تعامل با طبیعت سپاس لازم را به‌جای آورد می‌تواند منتظر باشد که خدای متعال بر خورداری از نعمت‌های دیگر را مضاعف سازد: «وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»؛ یعنی خدای تعالی برای هر کس که بخواهد بیش از هفتصد دانه گندم هم می‌دهد، برای اینکه او واسع است و هیچ مانعی نیست که از جود او جلوگیری کرده و فضل و کرمش را محدود سازد، هم‌چنان‌که خودش در جای دیگر فرمود: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا، فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً؟ (بقره / ۲۴۵)» و کثیر را در این آیه مقید به

عدد معینی نکرده و اشاره می‌کند که قرض دادن یکی از مصادیق سپاسگزاری در برابر نعمت‌های خداوندی است. حال اگر کسی چنین تعاملی با خلق خدا بکند، خدا نیز نعمت‌های او را چندبرابر می‌کند.

شک نیست که وقتی انفاق، در راه خدا و به انگیزه تحصیل رضای او باشد، نمو و زیاد شدن آن از لوازم تخلف‌ناپذیر آن خواهد بود، چون فوائد انفاق در غیر راه خدا ممکن است توأم با ضررهایی باشد که (حتماً هست) برای اینکه وقتی رضای خدا انگیزه آدمی نباشد لابد انگیزه این هست که من توانگر به فقیر انفاق کنم تا شر او را از خود دفع نمایم و یا حاجت او را برآورم تا اعتدالی به حال جامعه ببخشم و فاصله طبقاتی را کم کنم (و در همه این فرض‌ها بطور غیرمستقیم منافی عاید خود انفاق‌کننده می‌شود) و این خود نوعی استخدام و استثمار فقیر به نفع خویش است که چه بسا در دل فقیر آثار سوء بجای گذارد و چه بسا این آثار سوء، در دل فقرا متراکم شود و ناآرامی و بلواها به راه بیندازد، اما اگر انفاق تنها برای رضای خدا صورت بگیرد و انفاق‌گر بجز خشنودی او هدفی و منظوری نداشته باشد، آن آثار سوء پدید نمی‌آید و در نتیجه این عمل "خیر محض" می‌شود. بنابراین انفاق در راه خدا به هیچ‌وجه ضرری به دنبال نخواهد داشت؛ درحالی‌که داشتن نیت غیر الهی می‌تواند مضراتی هم داشته باشد.

اگر بخشش و صدقه‌ای که آدمیان در این دنیا به همدیگر می‌کنند با منت و اذیت همراه نباشد مسلماً نزد خدا پاداشی درخور و عظیم خواهد داشت: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ...» (بقره / ۲۶۲)؛ انفاق به دیگران باید در راه خدا باشد. بعد از انفاق به دیگران نباید بر سر آنها منت گذارد و یا آنها را دل‌آزرده کرد.

کلمه «اتباع» به معنای ملحق شدن و ملحق کردن است، اولی "ملحق شدن" نظیر این آیه که می‌فرماید: «فَأَتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ» (شعراء / ۶۱) و دومی "ملحق کردن" مانند این آیه: «وَأَتَّبَعْنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً» (قصص / ۴۲).

کلمه "من" با تشدید نون به معنی منت نهادن است و منت عملی است از صاحب احسان که احسانش را ناگوار سازد، مثل اینکه به آن شخصی که احسان کرده بگوید: این من بودم که چنین و چنان احسانی به تو کردم و یا عملی کند که حاکی از همین باشد و اصل در معنای منت به طوری که گفته شده قطع کردن است و در آیه: «لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (فصلت / ۸) به همین معنا آمده و کلمه "اذی" به معنای ضرر فوری و یا ضرر اندک است و کلمه "خوف" به معنای انتظار ضرر است و کلمه "حزن" به معنای اندوهی است که بر دل سنگینی کند، چه اندوه از امری که واقع شده و چه از آنکه بخواهد واقع شود (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۵۹۶).

درباره شأن‌نزول این آیه در برخی از تفاسیر ذکر شده که این آیه در شأن دو تن از صحابه‌ی پیامبر اسلام^(ص)؛ یعنی عثمان‌بن‌عفان و عبدالرحمن‌بن‌عوف نازل شده که اولی از این دو با هزینه خود لشکر عسرت را مجهز کرد و دومی از این دو چهار هزار درهم به پیامبر صدقه داد، بدون آنکه او را اذیت کنند یا متنی بر او بنهند (البیضاوی، تفسیر البیضاوی، ج ۱: ۱۵۸). همچنین آمده است که مراد از منت این است که نعمت خود را یاد نعمت‌گیرنده بیاوری و آن را نزد وی بیان کنی و اذیت این است که نعمتی را که به او می‌خواهی بدهی طول بدهی و او را منتظر بگذاری (البیضاوی، تفسیر البیضاوی، ج ۱: ۱۵۸).

البته چنانکه اشاره کردیم بخشش‌ها همیشه به امور مادی و عینی خلاصه نمی‌شوند بلکه در مواردی بیان یک سخن معروف (اخلاقی و دینی) جایگاهی به مراتب بالاتر از بخشش‌های عینی خواهد داشت؛ زیرا بسا که یک جمله‌ی معروف سرنوشت یک انسان یا یک قومی را عوض کند و او را به صلاح و فلاح و رستگاری برساند. البته مراد برخی از آیات، بیان‌کننده آن است که اگر صدقه‌ای با اذیت همراه شود مسلماً آثار عینی در زندگی فرد دارد اما سخن معروف در مقایسه با چنین بخششی آثار بیشتر و بهتری به دنبال خواهد داشت: «قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَ اللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ» (بقره / ۲۶۳)؛ باید به هنگام رد سائلان با آنها سخنی خوش گفت. باید از تندزبانی سائلان گذشت. در پی صدقه نباید دل‌آزردنی باشد. مؤمن باید در مقابل رفتار بد دیگران صبور باشد و از آنها بگذرد.

مراد از قول معروف آن است که اگر نخواستیم یا نتوانستیم نیاز کسی را برآورده سازیم با زبانی خوش با او گفتار کنیم؛ به‌گونه‌ای که دلش آرام گیرد و مکدر نشود و مراد از مغفرت در اینجا این است که خواسته و اسرار سائل را بپوشانیم و آن را جایی نگوئیم و حتا به رویش هم نیاوریم (حقی البروسوی، روح‌البیان، ج ۱: ۵۱۵). به تعبیر یکی دیگر از مفسران قرآن کریم "قول معروف" آن سخنی است که مردم بر حسب عادت آن را غیر معمولی ندانند که البته به اختلاف عادات مردم مختلف می‌شود و کلمه "مغفرت" در اصل به معنای پوشاندن است و "غنی" مقابل حاجت و فقر است و "حلم" به معنای سکوت در برابر سخن و یا عمل ناهنجار دیگران است (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۵۹۶).

در این آیه شریفه خداوند متعال قول معروف و آمرزیدن و مغفرت (یعنی چشم‌پوشی از بدی‌ها که مردم به انسان می‌کنند) را بر صدقه‌ای که گوشه و کنایه داشته باشد ترجیح داده و این مقابله دلالت دارد بر اینکه مراد از "قول معروف" این است که وقتی می‌خواهی سائل را رد کنی با زبانی خوش رد کنی، مثلاً دعایش کنی که خدا حاجت را برآورد. البته این در صورتی است که سائل سخنی که باعث ناراحتی تو باشد نگوید و اگر لفظی خلاف ادب گفت باید چنان رفتار کنی که او خیال کند سخن زشتش را نشنیده‌ای و آن دعای خیر و این چشم‌پوشی‌ات از سخن زشت او، بهتر از آن است که به او صدقه‌ای بدهی و به دنبالش آزار برسانی، چون آزار و منت نهادن اتفاق‌گر به این معنی خواهد بود که می‌خواهد بفهماند آن مالی که اتفاق کرده در نظرش بسیار عظیم است و از درخواست سائل ناراحت شده است و این دو فکر غلط دو بیماری است که باید انسان با ایمان، دل خود را از آن پاک کند چون مؤمن باید متخلق به اخلاق خدا باشد و خدای سبحان غنی‌ای است که آنچه نعمت می‌دهد در نظرش بزرگ نمی‌نماید و هر بخششی می‌کند آن را بزرگ جلوه نمی‌دهد و نیز خدای سبحان حلیم است و در مؤاخذه جفاکاران عجله نمی‌کند و در برابر جهالت خشم نمی‌کند و به همین جهتی که گفته شد آیه شریفه، با دو نام "غنی" و "حلیم" ختم شده است (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۱: ۳۹۳).

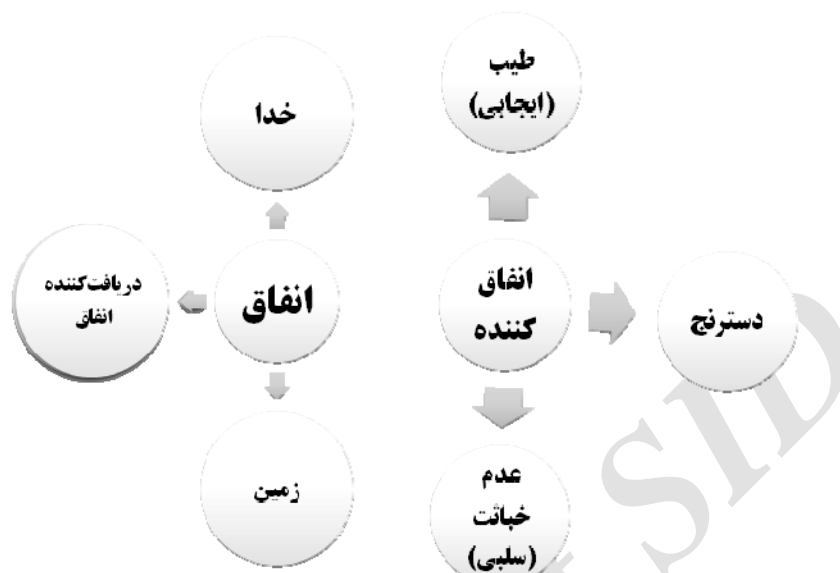
روی هم رفته شرایط مال مورد اتفاق را به شرح ذیل می‌توان بیان کرد:

۱) طیب باشد.

۲) از دسترنج خود شخص باشد؛ دسترنجی که از دل زمین به دست می‌آید.

۳) اینکه به اموال اتفاقی امور خبیث نباید برسد؛ یعنی امور طیب اتفاق شده نباید به امور خبیث آلوده شود. وقتی این شرایط حاصل شدند اتفاق‌کننده باید حواسش باشد که خدا به این اتفاق‌ها نیازمند نیست و اگر می‌خواست خودش

می‌توانست به همه نیازمندان چیزی انفاق کند و اگر بنده‌ای دست به اینگونه اعمال نیک و موردپسند خدا بزند مسلماً او هم می‌تواند صفات خود محقق سازد.



۷) رابطه مبتنی بر صلح

پیش‌تر اشاره کردیم که قرآن کریم طرفدار ایجاد رابطه با دیگران است اما این رابطه برحسب قواعد و قوانین خاص تنظیم تا بتواند از بهره‌کشی‌های متحمل‌جولوگیری کند و در میان بشر عدالت و صلح را برقرار نماید.

چنانکه اشاره کردیم قاعده و اصل در قرآن کریم صلح و دوستی است اما اگر میان افراد و یا ملل مختلف دعوا و جنگی رخ داد مسلمانان با تمام امکانات خود باید بکوشند میان اهل قتال صلح و آشتی برقرار سازند: «فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا أَنْ يُصَلِّحَا بَیْنَهُمَا صُلْحًا وَ الصُّلْحُ خَیْرٌ وَ أَحْضَرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَ إِنْ تُحْسِنُوا وَ... (نساء / ۱۲۸)»؛ صلح بهتر از اختلاف و ستیز است. بخل و تنگ‌چشمی در جان‌ها نشانده شده است. نباید نسبت به دیگران بخل ورزید و تنگ چشم بود. باید به دیگران نیکی کرد. و زیست مسالمت آمیز برای هر چیزی ترجیح داد. اساساً نام اسلام به طور ذاتی بر سلامتی و صلح دلالت می‌کند عنوان هدیه و سخن نیکو به همه انسان ارزانی میدارد: «سلاماً قولاً من رب رحیم». در این آیه کوچک همه کلمات بیان‌شده نشان‌دهنده صلح و قول و رحمت است که دعوتی همگانی است و خداوند این را اصلی قرار داده در روابط میان همه آدمیان.

کلمه «شح» به معنای بخل است و جمله مورد بحث می‌خواهد این حقیقت را خاطر نشان سازد که گزینه بخل یکی از غرائز نفسانی است که خدای تعالی بشر را بر آن غریزه مفطور و مجبول کرده تا به وسیله این غریزه منافع و مصالح خود را حفظ نماید و از ضایع شدن آن دریغ کند، پس هر نفسی دارای «شح» و «بخل» هست و بخلش همواره حاضر در نزد او

است، یک زن نسبت به حقوقی که در زوجیت دارد یعنی در لباس و خوراک و بستر و عمل زناشویی، بخل می‌ورزد، یعنی از تلف شدن و غضب شدن آن جلوگیری می‌کند و یک مرد نیز در صورتی که به زندگی کردن با همسرش بی‌میل باشد، از موافقت و محبت و اظهار علاقه به او بخل می‌ورزد، در چنین صورتی حرجی بر آن دو نیست در اینکه بین خود صلح برقرار نمایند، یعنی یکی از آن دو از پاره‌ای حقوق خود چشم‌پوشی کند (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۱۶۳).

با وجود این هستند کسانی که این شیوه انسانی را نمی‌پسندند و راه دشمنی با انسان‌ها را در پیش می‌گیرند. اینجاست قرآن برای آنکه خصومت‌ها استمرار پیدا نکند و فراگیر نشود از اخلاق ضمنی سخن به میان آورده است. از این جهت با آیات مربوط به این حوزه رفتار با دیگران مواجه هستیم: «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ ميكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ (بقره / ۹۸)»؛ یعنی انسان مؤمن به رسولان خداوند ایمان دارد.

در شأن نزول این آیه آمده است که عبدالله بن‌صوريا یکی از احبار یهود در مدینه با پیغمبر اسلام^(ص) ملاقات کرد و از آن حضرت سؤالاتی پرسید که یکی از آنها این بود که کدام فرشته پیام خدا را به تو می‌رساند؟ پیامبر^(ص) فرمود: جبریل و عبدالله بن‌صوريا گفت: ما با جبریل به دو دلیل دشمنی داریم: یکی اینکه در زمان حمله‌ی بخت‌النصر به اورشلیم از او حمایت کرد و دیگر اینکه دشمن میکائیل (فرشته ما یهودیان) است که در اینجا آیه «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ . . . (بقره / ۹۷)» نازل شد و بعد از آن هم آیه ذکرشده در بالا نازل گردید (نک: الرازی، تفسیر الفخر الرازی، ج ۲: ۳۱۱-۳۱۲).

اگر به آیه فوق (بقره / ۹۸) به لحاظ روش معناشناسی بنگریم، متوجه می‌شویم که همنشینی مفاهیم عدو الله، ملائکه، جبریل و میکائیل با کافرین معنای کفر را سرایت داده به منکران فرشتگان یادشده نیز می‌رساند. لذا لازم است که انسان مؤمن و دوستدار خدا و رسولش دوستدار فرشتگان الهی هم باشد.

به‌رغم تأکید قرآن کریم بر رابطه دوستانه با همه انسان‌ها دسته‌ای از یهودیان متعصب از چنین روشی استقبال نکرده، درصدد برگرداندن مؤمنان از مسیر ایمانشان برمی‌آیند و طریق دشمنی در پیش می‌گیرند اما درعین حال قرآن کریم بر چشم‌پوشی مسلمانان تأکید کرده است: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُّوْكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَ اصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره / ۱۰۹)»؛ بسیاری از اهل کتاب دوست دارند و آرزو می‌کنند که انسان‌های مؤمن را به کفر باز برند. بسیاری از اهل کتاب بر مؤمنان حسد می‌ورزند. مؤمنان باید از آنها چشم‌پوشند و در گذرند.

نکته جالبی که در این آیه آمده چشم‌پوشی از خطاهای آدمیان است دست‌کم تا زمانی که از جانب خدا امری نیامده که این چشم‌پوشی با دو کلمه «فاعفوا» و «واصفحوا» بیان شده است؛ یعنی از بدی‌های دیگران و خطاهای مختلفی که ممکن است از آنان سر بزند (الطبری، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۱: ۶۴۲). اما درعین حال خدا، پیامبرانش را به سوی مردم گسیل می‌دارد تا مردم را به خوبی‌ها و نجات بشارت داده، از بدی‌ها و جهنم منع کند تا مردم راه را از چاه و هدایت را از گمراهی تمیز دهند: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا . . . (بقره / ۱۱۹)».

شک نیست که این پیامبران برای راهنمایی بشر همه توان خود را به کار می‌گیرند و برای هدایت آنان از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کنند که قرآن کریم در آیات زیادی به این امر اشاره کرده است: «رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (بقره / ۱۲۹)»؛ پیامبران از میان خود مردم برمی‌خیزند. پیامبران آیات خدا را بر مردم می‌خوانند. پیامبران کتاب و حکمت به مردم می‌آموزند. پیامبران آنان را (از شرک و خوی ناستوده) پاک می‌سازند.

در آیه فوق از صفت عزت و حکمت خدا سخن به میان آمده. عزیز از دو ریشه و وزن آمده است: (۱) «عَزَّ يَعِزُّ عِزَّةً وَ عِزًّا» که در اینجا عزت به معنای عزیز و ستبر شدن است؛ (۲) «عَزَّ يَعِزُّ عِزًّا» به معنای قهر کردن آمده است مانند جمله: «مَنْ عَزَّ بَزًّا»؛ یعنی هر که غلب کرد سلب نمود و درعین حال زمین عزیز به زمینی گویند که سفت شده اما به حد سنگ نرسیده است. پس فقره آخر این آیه در کنار ترویج رابطه دوستی بر حکمت و عزت مسلمانان تأکید می‌کند.

۸) رابطه مبتنی بر اخلاق دشمنی

در اسلام اگر برای دوستی اخلاق وسیعی وجود دارد، دشمنی کردن هم بی‌قاعده و قانون نیست و یک مسلمان موظف است هم اخلاق دوستی را رعایت کند هم دشمنی را.

از دیگر مصادیق رابطه با دیگران می‌توان از اخلاق دشمنی یاد کرد. در این اخلاق از چند موضوع بحث می‌شود که یکی از آنها توجه به اخلاق خود دشمنی است. اسلام دشمنی را بسیار نکوهش کرده اما بعضی اوقات دیگرانی هستند که دشمنی ایجاد می‌کنند و مسلمانان به‌ناچار از در مقابله با آنها برمی‌آیند. از دیدگاه قرآن به‌رغم نکوهیده بودن دشمنی، لازم است اخلاق مناسب آن را رعایت کرد. لذا دشمنی اخلاقی دارد ولی این امر مانع از آن نیست که معتقد شویم همه انسان‌ها واحدند و امت واحدی را تشکیل می‌دهند: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً (بقره / ۲۱۳)».

قاعده در دیدگاه قرآن این است که همه انسان‌ها خواهر و برادرند و جز این نباید از یکدیگر انتظار داشته باشند (نک: سوره مؤمنون) و همه انسان‌ها امت واحدی را تشکیل می‌دهند: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ... (بقره / ۲۱۳)» و همه با هم برابرند و جز به تقوا هیچ کس نسبت به دیگری امتیاز پیدا نمی‌کند: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (حجرات / ۱۳)».

با عنایت به قرآن کریم می‌توان ادعا کرد که یکی از فلسفه‌های نزول وحی امکان‌پذیر کردن زندگی اجتماعی است؛ زیرا آدمیان به حسب حب ذاتی که دارند خود به خود به سمت اختلاف کشیده می‌شوند. پیامبران از جانب خدا فرستاده شده‌اند تا بتوانند با کمک عقل بشر جامعه را مدیریت کنند و زمینه‌ی آن را فراهم آورند که آدمیان بتوانند از توافقات و اختلافات‌شان استفاده بهینه کنند تا در مسیر کمال قرار بگیرند؛ زیرا به باور آنان آدمیان به‌رغم اختلافاتی که دارند در اصل و اساس یگانه بوده‌اند و اختلاف آنها مانع از وحدت پیشین‌شان نمی‌شود و می‌توان انسان‌ها را دوباره به سمت اتحاد هدایت کرد. از این جهت می‌توان گفت که یکی از فلسفه‌های ارسال پیامبران و فروفرستادن کتب مقدس دعوت به اتحاد و مدیریت اختلافات است و این مهم در آیات زیادی از جمله آیات ذکر شده مورد توجه قرار گرفته است.

این معنا از کلام خدای تعالی نیز استفاده می‌شود، آنجا که می‌فرماید: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (احزاب/ ۷۲)» و آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (معارج / ۱۹)» و آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ (ابراهیم / ۳۴)» و نیز می‌فرماید «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغِي أَنْ رَأَهُ اسْتَغْنَى (علق / ۷)».

و اگر عدالت اجتماعی اقتضای اولیه طبیعت انسان بود، باید عدالت اجتماعی در شؤون اجتماعات غالب، و تشریک مساعی به بهترین وجه و مراعات تساوی در غالب اجتماعات حاکم می‌بود، در حالی که می‌بینیم همواره خلاف این در جریان است و اقویای نیرومند خواسته‌های خود را بر ضعفا تحمیل می‌کنند و غالب مغلوب را به ذلت و بردگی می‌کشد تا به مقاصد و مطامع خود برسد. این رویه نشان می‌دهد که اگر انسان مورد هدایت قرار نگیرد بسا که در تعامل با دیگران در اثر طمع‌کاری دست به ظلم و وجود بزند و از این طریق انسان‌ها را به دو دسته ظالم و مظلوم تقسیم کند و دو دسته‌گی را میان آنان پدید آورد.

تا اینجا روشن گردید که هر انسانی دارای قریحه‌ای است که می‌خواهد انسان‌های دیگر را استخدام کند و از سایر انسان‌ها بهره‌کشی کند، حال اگر این نکته را هم ضمیمه کنیم که افراد انسان‌ها به حکم ضرورت از نظر خلقت و منطقه زندگی و عادات و اخلاقی که مولود خلقت و منطقه زندگی است، مختلفند، نتیجه می‌گیریم که این اختلاف طبقات همواره آن اجتماع صالح و آن عدالت اجتماعی را تهدید می‌کند و هر قوی‌ای می‌خواهد از ضعیف بهره‌کشی کند و بیشتر از آنچه به او می‌دهد از او بگیرد و از این بدتر اینکه غالب می‌خواهد از مغلوب بهره‌کشی کند و بیگاری بکشد، بدون اینکه چیزی به او بدهد و مغلوب هم به حکم ضرورت مجبور می‌شود در مقابل ظلم غالب دست به حيله و کید و خدعه بزند تا روزی که به قوت برسد، آن وقت تلافی و انتقام ظلم ظالم را به بدترین وجهی بگیرد، پس بروز اختلاف سرانجام به هرج و مرج منجر شده و انسانیت انسان را به هلاکت می‌کشاند؛ یعنی فطرت او را از دستش گرفته سعادتش را تباه می‌سازد؛ و این آیه شریفه: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا (یونس / ۱۹)» به همین معنا اشاره دارد؛ و همچنین آیه شریفه: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَ لَذَلِكَ خَلَقَهُمْ (هود / ۱۱۸ - ۱۱۹)» و همچنین آیه مورد بحث که در آن می‌فرمود: «لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ . . .»؛ و این اختلاف ضروری و وقوعش در بین افراد جامعه‌های بشری حتمی است، چون خلقت به‌خاطر اختلاف مواد مختلف است، هرچند که همگی به‌حسب صورت انسانند و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود و لیکن اختلاف در مواد هم اقتضایی دارد و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است و پس انسان‌ها در عین اینکه به وجهی متحدند، به وجهی هم مختلفند و اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می‌شود که هدف‌ها و آرزوها هم مختلف شود و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال می‌گردد و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می‌شود؛ و پیدایش این اختلاف بود که بشر را ناگزیر از تشریح قوانین کرد، قوانین کلیه‌ای که عمل به آنها باعث رفع اختلاف شود و هر صاحب حقی به حقش برسد و قانونگذاران را ناگزیر کرد که قوانین خود را بر مردم تحمیل کنند و در عصر حاضر راه تحمیل قوانین بر مردم یکی از دو طریق است: اول اینکه مردم را مجبور و ناچار کنند از اینکه قوانین موضوعه را که به منظور شرکت دادن همه طبقات در حق حیات و تساوی آنان در حقوق تشریح شده بپذیرند تا آنکه هر فردی از افراد به آن

درجه از کمال زندگی که لیاقت آن را دارد برسد، حال چه اینکه معتقد به دینی باشد یا نباشد، چون در این طریقه از تحمیل، دین و معارف دینی از توحید و اخلاق فاضله را به کلی لغو می‌کنند؛ به این معنا که این عقائد را منظور نظر ندارند و رعایتش را لازم نمی‌شمارند، اخلاق را هم تابع اجتماع و تحولات اجتماعی می‌دانند، هر خلقی که با حال اجتماع موافق بود آن را فضیلت می‌شمارند، حال چه اینکه از نظر دین خوب باشد و چه نباشد، مثلاً یک روز عفت از اخلاق فاضله به شمار می‌رود و روز دیگر بی‌عفتی و بی‌شرمی، روزی راستی و درستی فضیلت می‌شود و روزی دیگر دروغ و خدعه، روزی امانت و روزی دیگر خیانت و همچنین (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۱۷۷-۱۷۸).

طریقه دوم از دو طریق تحمیل قوانین بر مردم این است که مردم را طوری تربیت کنند و به اخلاقی متخلق بسازند که خود به خود قوانین را محترم و مقدس بشمارند، در این طریقه باز دین را در تربیت اجتماع لغو و بی‌اعتبار می‌شمارند.

خدای متعال به ما خبر داده که اولین رفع اختلافی که در بشر صورت گرفته به وسیله دین بوده، و اگر قوانین غیر دینی هم به این منظور درست کرده‌اند الگوش را از دین گرفته‌اند؛ و نیز خبر می‌دهد به اینکه، همین دینی که مایه رفع اختلاف بود به تدریج مورد اختلاف در میان بشر قرار گرفت، این بار در خود دین اختلاف کردند و این اختلاف را حاملان دین و گردانندگان کلیسا و کسانی که به کتاب خدا علم داشتند از در حسادت می‌ورزیدند و تنها به انگیزه سرکشی و ظلم به راه انداختند، هم‌چنان که خدای تعالی فرمود: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ، وَ ما وَصَّينا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسى وَ عيسى، أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» تا آنجا که می‌فرماید: «وَ ما تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَ لَوْ لا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلى أَجْلِ مُسَمَّى لَقَضِيَ بَيْنَهُمْ (شوری / ۱۴)»؛ و نیز فرموده: «وَ ما كانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً، فَاخْتَلَفُوا، وَ لَوْ لا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (يونس / ۱۹)»؛ و منظور از کلمه‌ای که در این دو آیه بدان اشاره شد، همان کلامی است که در آغاز خلقت به آدم فرمود: «وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتاعٌ إِلى حِينٍ (بقره / ۲۳)»؛ و اختلاف در دین را مستند به بغی (حسادت و طغیان) کرد نه مستند به فطرت، و این برای این جهت بود که دین فطری است و چیزی که سرچشمه از فطرت دارد خلقت در آن نه دگرگونگی می‌پذیرد و نه گمراهی و در نتیجه حکمش مختلف نمی‌شود، هم‌چنان که درباره فطری بودن دین فرموده: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً، فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها، لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَليكَ الدِّينُ الْقَیْمُ (روم / ۳۰)» (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۱۸۲-۱۸۳).

کلمه «ناس» عبارت است از افرادی از انسان که دور هم جمع شده باشند، امت هم به همین معنا است ولی گاهی اطلاق می‌شود بر یک فرد، هم‌چنان‌که در آیه شریفه: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كانَ أُمَّةً قانِئاً لِلَّهِ (نحل / ۱۲۰)»؛ و گاهی بر زمان نسبتاً طولانی نیز اطلاق می‌شود، مانند آیه: «وَ اذْكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ (یوسف / ۴۵)» و آیه: «وَ لَئِنْ أَحْرَنا عَنْهُمُ الْعَذابِ إِلى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ (هود / ۸)»؛ و نیز گاهی اطلاق می‌شود بر ملت و دین هم‌چنان‌که بعضی از مفسرین کلمه امت را در آیه شریفه: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ انا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (مؤمنون / ۵۳)» و نیز در آیه: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ انا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (انبیاء / ۹۲)» به این معنا گرفته‌اند.

و اصل کلمه «امت» از ماده «ام- یام» گرفته شده که به معنای قصد است و اگر بر جماعت اطلاق شده بر هر جماعتی اطلاق نشده، بلکه بر جماعتی اطلاق می‌شود که افراد آن دارای یک مقصد و یک هدف باشند و این مقصد واحد رابطه واحدی میان افراد باشد و به همین جهت توانسته‌اند این کلمه را بر یک فرد هم اطلاق کنند و همچنین در سایر موارد اطلاقش معنای قصد رعایت شده است (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۱۸۵).

ظاهر آیه دلالت می‌کند بر اینکه روزگاری بر نوع بشر گذشته که در زندگی اتحاد و اتفافی داشته، به خاطر سادگی و بساطت زندگی امتی واحد بوده‌اند، و هیچ اختلافی بین آنان نبوده، مشاجره و مدافعه‌ای در امور زندگی و نیز اختلافی در مذهب و عقیده نداشته‌اند دلیل بر این معنا جمله بعد است که می‌فرماید: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ، وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ، لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...»؛ چون بعثت انبیا و حکم کتاب در موارد اختلاف را نتیجه و فرع امت واحد بودن مردم قرار داد. پس معلوم می‌شود اختلاف در امور زندگی بعد از وحدت و اتحاد ناشی شده و دلیل بر اینکه در آغاز، اختلاف دومی، یعنی اختلاف در دین نبود، جمله: «وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ... بَغِيًّا بَيْنَهُمْ» است پس اختلاف در دین تنها از ناحیه کسانی ناشی شده که حاملان کتاب و علمای دین بوده‌اند و انگیزه آنان حسادت با یکدیگر و طغیان بوده است.

اتفاقا همین برداشتی که ما از آیه شریفه کردیم با اعتبار عقلی موافق است، برای اینکه ما نوع انسانی را می‌بینیم که لا یزال در مدارج علم و فکر بالا رفته و در طریق معرفت و تمدن سال به سال و قرن به قرن پیشروی کرده و هماهنگ این پیشرفت ارکان اجتماعی‌اش روزبه‌روز مستحکم‌تر شده است و توانسته است احتیاجات دقیق و رقیق‌تری را برآورد، و در برابر هجوم عوامل مخرب طبیعی و استفاده از مزایای زندگی، مقاومت بیشتری از خود بروز دهد (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۱۸۶).

خلاصه اینکه در پاره‌ای از آیات نیز به عدل و تقوا و نهی از تعدی در هنگام برخورد با مخالفان و دشمنان امر شده است؛ زیرا معمولاً در رویارویی‌ها و برخوردها هرکسی در پی آن است که مخالفان و دشمنان را به هرگونه و به هر وسیله که شده، دفع کند. در این هنگام کمتر کسی در اندیشه رعایت حدود اخلاقی و دینی است و پروای عدل و تقوا را دارد، بلکه تنها به این امر می‌اندیشد که مخالفان و دشمنان را که به نظرش مخالفان و دشمنان عدل و تقوا هستند و شاید هم چنین باشد دفع کند. اما قرآن می‌فرماید که در صورت اختلاف و دشمنی و جنگ نباید هیچ انسانی به خاطر دشمنی با آن گروه و دسته از عدالت خارج شود؛ از این جهت است که قرآن کریم آدمیان را نه تنها به رعایت عدالت و قسط بلکه به اقامه آن در جامعه بشری دعوت می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ءَاغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ (مائده / ۸)» (نوعی، مدارا با مخالفان در قرآن و سیره‌ی نبوی: ۵۳).

۹) رابطه مبتنی بر مقابله به مثل

چنانکه اشاره کردیم جنگ و دعوا در اسلام ریشه‌ای ندارد بلکه آنچه ریشه و هدف در نظر گرفته شده، صلح و دوستی است اما بعضی وقت‌ها جنگ به مسلمانان تحمیل می‌شود. مبنای قرآن در اجازه جنگ جلوگیری از ایجاد فساد و ظلم و تعدی است: «... وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعُ وَ صَلَوَاتُ

وَ مَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا...؛ و اگر خدا بعضی از مردم را با بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، صومعه‌ها و کلیساها و کنیسه‌ها و مساجدی که نام خدا در آنها برده می‌شود، سخت ویران می‌شد (حج / ۴۰)». اگر صلوات، کنیسه، پرستشگاه‌ها و عبادتگاه‌ها از بین بروند به آدمیان ظلم می‌شود؛ زیرا این مکان‌ها بخشی از مسئولیت‌های گسترش و استمرار معنویت (اعم از اخلاق، دینداری و عرفان) را به عهده دارند. با ویرانی اینها بخش عظیم معنویت از بین می‌رود.

با آنکه مفسران درباره‌ی معنای آن اتفاق نظر ندارند، اما به‌گونه کلی پذیرفته‌اند که مقصود از آن کنشت (کنیسه) یهودیان است و ازین‌رو بسیاری از آنان اذعان دارند که واژه از عبری وام گرفته شده است. البته اندیشه‌ی عبری بودن واژه از این مفهوم که معنای آن کنشت است، حاصل شده است، اما نظریه‌ی ابن‌جنی در کتاب محتسب خویش، به نقل سیوطی در رساله‌ی متوکل‌ی که آن را سریانی دانسته است، احتمال صحت بیشتری دارد. این امکان نیز وجود دارد که واژه‌ی نخست به زبان‌های عربستان جنوبی راه یافته، و سپس از آنجا وارد زبان عربی شمالی شده باشد (جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید: ۲۹۳-۲۹۴).

سیوطی در المذهب آورده است: جوالیقی آن را در زبان عبری به معنای کنیسه‌ی یهودیان ذکر کرده است (سیوطی، المذهب فیما وقع فی القرآن من المعرب: ۸۵-۸۶). سپس سیوطی به نقل یک سلسله از روایت‌ها می‌پردازد که بیان کرده‌اند: واژه «صلوات»، کنیسه و کنشت یهودیان است، آنها کنیسه‌ی خود را «صلوئا» نیز می‌نامند. در المحتسب ابن‌جنی آمده است: این واژه صُلُوت به ضمه حروف صاد و لام و اسکان او و تاء همچنین صلوات به کسره‌ی صاد و سکون لام و صُلُوت به ضمه و فتحه‌ی لام و صُلُوت به ضمه‌ی صاد و سکون لام و نیز صلوتا و صلویثا و صلوات قرائت شده است. دو مورد اخیر به جای تاء یا حرف ثاء آمده‌اند و از اینجاست که به زبان سریانی و یهودی تشابه پیدا می‌کند.

در لسان‌العرب علاوه بر قرائت‌های متعدد واژه، مفاهیم و مصادیق آن نیز بحث شده است (ابن منظور، لسان‌العرب، ذیل ماده صلی). صلوات: کنیسه یهودیان. درباره‌ی آیه‌ی شریفه: «لَهُدَمْتُ صَوَامِعَ وَبِيعَ وَصَلَوَاتٍ وَ مَسَاجِدُ» ابن‌عباس گوید: آن صلوات- کنیسه یهودیان یعنی محل عبادت آنهاست و اصل آن واژه در زبان عبری صلوتا است. این قسمت آیه «وَ صَلَوَاتٍ وَ مَسَاجِدُ» نیز قرائت شده است. وی گوید: برخی معتقدند که صلوات محل عبادت صابئی‌هاست. برخی گفته‌اند: منظور از لهدمت مواضع الصلوات یا تهدیم الصلوات، تعطیلی آنها بوده است. برخی نیز گفته‌اند: الصلاة مکانی است برای اهل کتاب که در آن عبادت می‌کنند. ابن‌انباری گوید: منظور از صلوات یعنی رحمت بوده است. صلوات الرسول نیز دعوات الرسول است.

شیخ طبرسی در تفسیر واژه گوید: صلوات عبادتگاه یهودیان است. ابن‌عباس و ضحاک و قتاده گویند: یهودیان به مسجد خود «صلوات» گویند، بنابراین این واژه معرب است. حسن گوید: مقصود از «صلوات» خود نماز است و خراب شدن نماز یعنی کشته شدن نمازگزاران. برخی گویند: مقصود از صلوات، مصلی و نمازخانه است چنانکه می‌فرماید: «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى؛ به مسجد در حال مستی نزدیک نشوید (نساء / ۴۳)». اما به

قرینه ذیل آیه: «حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» بعید است که مقصود مسجد باشد، بلکه مقصود نماز است (رضایی، درآمدی بر واژه‌های دخیل در قرآن: ۱۴۸-۱۴۹).

به‌هرحال قرآن براساس زندگی عزیزانه مناسب نمی‌داند که مسلمانان تحت سلطه ظالمان قرار گیرند. ازاین‌جهت قرآن به آنان اجازه می‌دهد که در برابر هجمه‌ی دیگران ایستادگی کنند و اگر لازم باشد با دشمنان رفتاری مناسب داشته باشند: «وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (بقره / ۱۹۰)»؛ واقعیت آن است که در اسلام قتل و کشتن ابتدا به ساکن به‌هیچ‌وجه مجاز نیست اما اگر کسی به مسلمانان حمله کرده، موجب آزار و اذیت و تجاوز به مال و جان و ناموس آنان شود اجازه جنگ به مسلمانان داده می‌شود پس حلیت کشتن و جنگیدن با کسی که قصد جنگ و کشتن آدم دارد. جنگ و کشتن باید در راه خدا باشد، نه به قصد تسلط بر مال و عرض انسان‌های دیگر حرمت تجاوز و از حد گذشتن در جنگ (مانند: آغاز کردن به جنگ، زن‌ها و بچه‌ها را کشتن) دست از جنگ نکشیدن در صورت دست کشیدن دشمن و غیره.

مرحوم علامه طباطبایی درباره این آیه چنین نوشته است: معلوم است که معنای این کلام اشتراط قتال به قتال نیست، و نمی‌خواهد بفرماید اگر قتال کردند شما هم قتال کنید، چون در آیه کلمه «ان-اگر» به‌کار نرفته، از سوی دیگر قید نامبرده احترازی هم نمی‌تواند باشد تا معنا این شود که تنها با مردان قتال کنید نه با زنان و کودکان لشکر دشمن، (که بعضی اینطور معنا کرده‌اند) برای اینکه قتال با زنان و اطفال که قدرت بر قتال ندارند عملی بی‌معنا است، و معنا ندارد بفرماید با آنان مقاتله (جنگ طرفینی) مکن، بلکه اگر منظور این بود باید بفرماید: زنان و کودکان را مکشید؛ بلکه ظاهر آیه این است که فعل "يُقَاتِلُونَكُمْ" برای حال و وصفی باشد برای اشاره و معرفی دشمن و مراد از جمله "الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ" الذین حال القتال مع المؤمنین باشد، یعنی کسانی که حالشان حال قتال با مؤمنین است و کسانی که در مکه چنین حالی را داشته‌اند همان مشرکین مکه بودند (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۸۷-۸۸).

قتال به معنای آن است که شخصی قصد کشتن کسی را کند که او قصد کشتن وی را دارد، و در راه خدا بودن این عمل به این است که غرض تصمیم‌گیرنده اقامه دین و اعلا‌ی کلمه توحید باشد که چنین قتالی عبادت است که باید با نیت انجام شود و آن نیت عبارت است از رضای خدا و تقرب به او، نه استیلا بر اموال مردم و ناموس آنان؛ پس قتال در اسلام جنبه دفاع دارد، اسلام می‌خواهد به وسیله قتال با کفار از حق قانونی انسان‌ها دفاع کند، حقی که فطرت سلیم هر انسانی آن را برای انسانیت قائل است. بنابراین دفاع در اسلام به خودی‌خود مطلوب است و تنها زمانی مجاز می‌شود که قلمرو اسلام مورد تعدی قرار گیرد و اگر مسلمانان غیر از این وضعیت جنگی را آغاز کنند متجاوز به‌شمار می‌آیند و باید منتظر مجازات الهی باشند: «وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ؛ تجاوز مکنید که خدا تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد».

کلمه «تععدوا» از مصدر «اعتدا» است و اعتدا به معنای بیرون شدن از حد است، مثلاً وقتی گفته می‌شود: "فلان عدا و یا فلان اعتدی" معنایش این است که فلانی از حد خود تجاوز کرد و نهی از اعتدا نهی است مطلق، در نتیجه مراد از آن مطلق هر عملی است که عنوان تجاوز بر آن صادق باشد مانند قتال قبل از پیشنهاد مصالحه بر سر حق، و نیز قتال ابتدایی، و قتل

زنان و کودکان، و قتال قبل از اعلان جنگ با دشمن، و امثال اینها که سنت نبویه آن را بیان کرده است (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۸۸-۸۹).

«و أَقْتَلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرَجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَ الْفِئْتَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ لَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (بقره / ۱۹۱)»؛ باید مشرکانی که فتنه‌گری می‌کنند (شرک به خدا و انکار پیغمبر به واسطه‌ی آزار و شکنجه دادن مؤمنان)، هر جا یافته شوند، کشته شوند (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۸۹). باید مشرکانی که فتنه‌گری می‌کنند را از همان جایی که مؤمنان را بیرون کردند، بیرونشان کرد. حرمت کشتن مشرکان در نزد مسجدالحرام؛ مگر آنکه آنها مؤمنان را در آنجا بکشند. جزای کافرانی که مؤمنان را می‌کشند، کشتن آنهاست. جنگ و کشتار در مسجدالحرام حرام است.

کلمه فتنه به معنای هر عملی است که به منظور آزمایش حال چیزی انجام گیرد، و بدین جهت است که هم خود آزمایش را فتنه می‌گویند و هم ملازمات غالبی آن را، که عبارت است از شدت و عذابی که متوجه مردودین در این آزمایش یعنی گمراهان و مشرکین می‌شود، در قرآن کریم نیز در همه این معانی استعمال شده و منظور از آن در آیه مورد بحث شرک به خدا و کفر به رسول و آزار و اذیت مسلمین است، همان عملی که مشرکین مکه بعد از هجرت و قبل از آن با مردم مسلمان داشتند.

درواقع این آیه هم در ادامه آیات پیشین مبنی بر اصالت صلح و دوستی است از این جهت قتال را ویژه‌ی کسانی کرده که درصدد کشتن و اخراج مسلمانان از سرزمین خودشان هستند وگرنه قتال اولیه برای مسلمانان دستور داده شده است إلا اینکه دیگران بخواهند صلح و امنیت مسلمانان را به خطر بیندازند و یا بخواهند شما را از خانه و کاشانه‌تان بیرون کنند. در این صورت با آنها مقابله کنید امام در عین حال سخت‌گیری‌تان به اندازه آنان نباشد.

در قرآن کریم جنگ یکی از آسیب‌رسانندگان به امور مقدس است و مکه و مسجدالحرام یکی از مصادیق مهم امور مقدس‌اند. لذا قرآن کریم جنگ و خونریزی را با اعتقاد به تقدس قابل جمع نمی‌داند؛ از این جهت وقوع جنگ در مسجدالحرام را جایز نمی‌داند إلا اینکه آنان دست به حمله بزنند: «وَ لَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ...»؛ در این جمله مسلمین را نهی می‌کند از قتال در مسجدالحرام، برای اینکه حرمت مسجد الحرام را حفظ کرده باشند، و ضمیر در «فیه» به مکان برمی‌گردد گو اینکه کلمه «مکان» قبلاً به میان نیامده بود، اما کلمه «مسجد الحرام» بر آن دلالت می‌کند.

«وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (بقره / ۱۹۳)»؛ کشتن کفار و مشرکان تا زمانی ادامه می‌یابد که آنها فتنه‌گری می‌کنند. هنگامی که کفار و مشرکان دست از فتنه‌گری برداشتند، دیگر نباید بر آنها دست‌گشایی کرد. قتل و کشتن ظالمان جایز است. این آیه مدت قتال را تحدید می‌کند و کلمه فتنه در لسان این آیات به معنای شرک است، به اینکه بتی برای خود اتخاذ کنند و آن را بپرستند، آن‌طور که مشرکین مکه مردم را وادار به آن می‌کردند، دلیل اینکه گفتیم فتنه به معنای شرک است جمله: "وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ" است و آیه مورد بحث نظیر آیه: «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً...»

وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَاغْلَمُوا أَنْ لَّهِ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ (انفال / ۴۰)»
است که می‌فرماید با مشرکین قتال کنید تا زمانی که دیگر شرکی باقی نماند حال اگر پشت کردند بدانید که سرپرست شما تنها خداست، که چه خوب سرپرست و چه خوب یاور است (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۹۰).

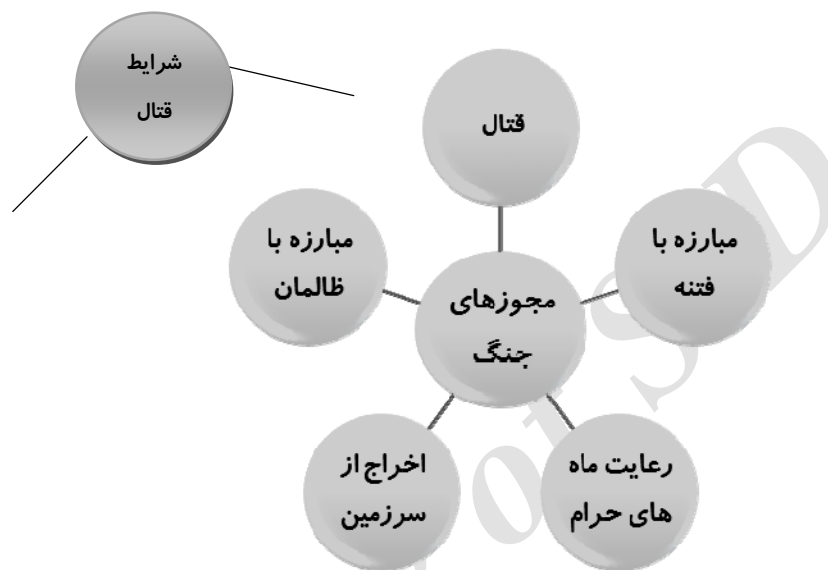
آیه بالا این دلالت را دارد که قبل از قتال باید مردم را دعوت کرد، اگر دعوت را پذیرفتند که قتالی نیست، و اگر دعوت را رد کردند آن وقت دیگر ولایتی ندارند، یعنی دیگر خدا که نعم الولی و نعم النصیر است ولی و سرپرست ایشان نیست و دیگر یاریشان نمی‌کند، چون خدا تنها بندگان مؤمن خود را یاری می‌فرماید؛ و معلوم است که منظور از قتال این است که دین برای خدا به تنهایی شود و قتالی که چنین هدفی دارد و تنها به این منظور صورت می‌گیرد معنا ندارد بدون دعوت قبلی به دین حق که اساسش توحید است آغاز شود.

البته قرآن کریم جنگ را نه تنها امری مطلوب نمی‌داند بلکه به مسلمانان توصیه می‌کند که هر زمان دشمنان دست از جنگ و تجاوز کشیدند و صلح را پذیرفتند، مسلمانان دیگر اجازه ادامه جنگ را ندارند: «فَإِنْ أَنْتَهُوْا فَلَا عُذُوْا وَإِلَّا عَلَى الظَّالِمِيْنَ . . .»؛ یعنی اگر دست از فتنه برداشته به آنچه شما ایمان آورده‌اید ایمان آوردند دیگر با ایشان مقاتله نکنید و دیگر عدوانی نیست مگر بر ستمگران، پس در این جمله سبب به جای مسبب به کار رفته است.

چنانکه اشاره شد قرآن کریم جنگ در مکان‌ها و زمان‌های مقدس را جایز نمی‌داند. اگر در آیات پیش از حرمت قتال در مکان‌های مقدس سخن گفته در آیات دیگر از حرمت جنگ در روزهای مقدس منع می‌کند: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَ الْحُرْمَاتِ قِصَاصٌ فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِيْنَ (بقره / ۱۹۴)»؛ احترام به حرمت‌ها (ماه‌های حرام و مسجدالحرام) لازم است و اهانت به آنها جایز نیست. شکستن حرمت‌ها قصاص دارد. تجاوز و تعدی بر دیگران جایز نیست. در صورتی که کسی مبادرت به تعدی و تجاوز می‌کند، می‌توان بر او تعدی کرد، همانگونه که او بر ما تعدی کرده است.

کلمه «حرمت‌ها» جمع حرمت است و حرمت عبارت است از چیزی که هتک آن حرام و تعظیمش واجب باشد، و منظور از حرمت‌ها در اینجا حرمت ماه‌های حرام و حرمت حرم مکه است و حرمت مسجدالحرام، و معنای آیه این است که چون که کفار حرمت ماه حرام را رعایت نکردند، و در آن جنگ راه انداختند، و هتک حرمت آن نموده در سال حدیبیه رسول خدا ص و اصحاب او را از عمل حج باز داشته به سویشان تیراندازی و سنگ‌پرانی کردند پس برای مؤمنین هم جایز شد با ایشان مقاتله کنند، پس عمل مسلمین هتک حرمت نبود بلکه جهاد در راه خدا و امتثال امر او در اعلاای کلمه او بود؛ حتی اگر کفار در خود مکه و مسجدالحرام دست به جنگ می‌زدند، باز هم برای مسلمانان جایز بود با آنها معامله به مثل کنند، پس اینکه فرمود: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ» بیان خاصی است که تنها شامل یک مصداق از حرمت‌ها می‌شود و آن حرمت شهر حرام است ولی دنبالش بیان عامی آمده که شامل همه حرمت‌ها می‌گردد و آن عبارت است از جمله «فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ»، در نتیجه معنای آیه چنین می‌شود که خدای سبحان قصاص در خصوص شهر حرام را هم تشریح کرده، برای اینکه قصاص در تمامی حرمت‌ها را تشریح کرده، که شهر حرام هم یکی از آنهاست و اگر قصاص را تشریح کرده بدان جهت است که تجاوز در

مقابل تجاوز را با رعایت برابری تشریح نموده است (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۹۲). اما در عین حال اجازه عبور از مرز اعتدال را به کسی نمی‌دهد و به مسلمانان سفارش می‌کند که مبدا به بهانه قصاص خونریزی راه اندازید. از این جهت به مسلمانان توصیه می‌شود که بر خشم خود غلبه کنند و هرگز اجازه ندهند که احوال روانی جایگزین عقل و عقلانیت شود. نگاه گذرا به آیات یاد شده نشان می‌دهد که اساساً جنگ در قرآن کریم همواره بر مسلمانان تحمیل می‌شود و گرنه مسلمانان به حکم قرآن کریم قصد حمله به کس یا کشوری را ندارند. مؤلفه‌های مؤثر در جواز قتل در قرآن را به قرار زیر می‌توان بیان کرد:



وقتی کفار و مشرکان و منافقان به سلام و صلح طلبی مسلمانان پاسخ ندادند و از در جنگ و قتال وارد شدند آنگاه خدا به مسلمانان اجازه نمی‌دهد که با این دسته از آدمیان که زبان شمشیر را بزبان گفتگو و صلح ترجیح می‌دهند، به ناچار اجازه جنگ داده می‌شود؛ زیرا در غیر آن مسلمانان خوار و ذلیل می‌شوند و خدا بارها در قرآن کریم تصریح کرده است که «العزّة لله و للرسول و للمؤمنین». این عزت‌طلبی با خوار شدن هرگز قابل جمع نیست. از این جهت قرآن جنگ را بر مسلمانان در چنین شرایطی لازم و واجب می‌شمارد: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُزَّةٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ (بقره / ۲۱۶)»؛ جنگ و جهاد با مشرکان به سود مؤمنان است. جنگ و جهاد با مشرکان برای مؤمنان ناگوار است.

کتابت ظهور در واجب شدن دارد، البته اگر کلام در زمینه تشریح باشد، و امام اگر زمینه کلام تکوین باشد، و در چنین زمینه‌ای مثلاً بفرماید: «کتب الله»، آن وقت معنای راندن قضا را می‌دهد؛ و چون زمینه گفتار مسأله تشریح است کلمه «کتب» معنای «واجب شد» را می‌دهد، پس آیه دلالت دارد بر اینکه جنگ و قتال بر تمامی مؤمنین واجب است، چون خطاب متوجه مؤمنین شده، مگر کسانی که دلیل آنها را استثنا کرده باشد، مانند آیه: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَ لَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ، وَ لَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ (نور / ۶۱)» و آیات و ادله دیگر.

و در آیه مورد بحث نفرمود: «کتب الله؛ خدا بر شما واجب کرد»، بلکه فرمود «کتب؛ بر شما واجب شد»، و این بدان جهت است که در ذیل آن دارد «وَ هُوَ كُرْهُ لَكُمْ»، و در چنین مقامی نام خدا بردن و فاعل را معرفی کردن نوعی هتک حرمت خداست، و تعبیر به صیغه مجهول نام خدای عز اسمه را از سبکی و استخفاف حفظ می‌کند، چون در آیه فرمانی صادر شده که مورد کراهت مؤمنین است.

و کلمه «کره» به ضمه کاف به معنای مشقتی است که انسان از درون خود احساس کند حال چه از ناحیه طبع باشد و یا از ناحیه‌ای دیگر و کلمه «کره» با فتحه کاف به معنای مشقتی است که از خارج به انسان تحمیل شود، مثل اینکه انسانی دیگر او را به کاری که نمی‌خواهد مجبور سازد، و در قرآن کریم آمده: «لَا يَجُلُ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا (نساء / ۱۸)» و نیز آمده «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انْتِ يَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا (فصلت/ ۱۱)» (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۲۴۶).

۱) رابطه با اهل کتاب

یکی از روابطی که در قرآن کریم در حوزه رابطه با دیگران وجود دارد رابطه با اهل کتاب است. قرآن کریم در این زمینه گشایشی به وجود آورده که رابطه را بسط می‌دهد. در آخرین گروه آیات نازل بر محمد مصطفی، گشایشی غیرقابل انتظار از سوی قرآن در مورد اهل کتاب ایجاد شد و قرآن با رفع تحریم از طعام و نکاح اهل کتاب با مسلمانان، گام بسیار مهمی را برای همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با اهل کتاب برداشت^۱ که متأسفانه در فضای خصومت‌آمیز ایجاد شده در میان مسلمانان و اهل کتاب در قرون میانه‌ی اسلامی، توجه فقها را چندان به خود جلب نکرد.

باری، قرآن - برخلاف زعم عمومی - هرگز درصدد تشدید خصومت میان مسلمانان با اهل کتاب و حتی با بت‌پرستان مکه نبود و صلح با آنان را - در صورت امکان - بر جنگ با آنها ترجیح می‌داد: «و [ای محمد!] اگر [کافران ستیزه‌جو] به صلح گراییدند، تو [نیز] بدان گرای و بر خدا توکل نما که او شنوای داناست و اگر بخواهند تو را بفریبند، [یاری] خدا، تو را بس است؛ همو بود که تو را به یاری خود و مؤمنان نیرومند گردانید (انفال / ۶۱-۶۲)».

قرآن بالاتر از این همه از مؤمنان می‌خواست به مقدسات اهل کتاب (پیامبران و کتاب‌های آسمانی آنان) احترام بگذارند و در عین حال به مسلمانان توصیه می‌کند که به مقدسات بت‌پرستان نیز توهین نکنند: «بگوئید: ما به خدا و به آنچه بر ما نازل شده (قرآن) و به آنچه بر ابراهیم و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل آمده، و به آنچه به موسی و عیسی داده شده و به آنچه به همه پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده، ایمان آورده‌ایم [و] میان هیچ‌یک از ایشان فرقی نمی‌گذاریم و در برابر او تسلیم هستیم (بقره / ۱۳۶)». و در آیه‌ای دیگر: «و اگر [مشرکان] تو را وادارند تا درباره چیزی که تو را بدان دانشی نیست، به من شرک ورزی، از آنان فرمان مبر، ولی در دنیا به خوبی با آنان معاشرت کن... (لقمان / ۱۵)» و درباره ضرورت پرهیز از «سب» بت‌ها می‌فرماید: «به معبودانی که [بت‌پرستان] جز خدا [به نیایش می‌خوانند]، دشنام مدهید که آنان هم با انگیزه تجاوز و از سر جهالت، خدا را مورد ناسزا قرار دهند؛ [بدانید] کردار هر گروهی را ما این‌گونه در نظرشان آراسته‌ایم؛ آنگاه

بازگشت آنان به پیشگاه صاحب اختیارشان است و آنان را به آنچه می‌کردند، آگاه می‌سازد (انعام / ۱۰۸)» (حکیم‌پور، اعتدال در قرآن: ۷۱-۷۰).

رعایت احترام در همه جا لازم و ضروری است و مسلمانان همیشه باید این نوع تعامل را رعایت کنند و اجازه بی‌حرمتی را به هیچ کس نباید بدهند بلکه حتی اگر آنان ناسزا بگویند مسلمانان حق ندارند نسبت به آنان بی‌احترامی بکنند. این رویه حتی درباره مشرکان نیز در پیش گرفته می‌شود: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ؛ هیچ‌گاه بت‌ها و معبودهای مشرکین را دشنام ندهید، زیرا این عمل سبب می‌شود که آنها نیز به ساحت قدس خداوند همین کار را از روی ظلم و ستم و جهل و نادانی انجام دهند (انعام / ۱۰۸)».

مواعی رابطه با دیگران

در ایجاد رابطه با دیگران مواعی بسیاری وجود دارد؛ همان‌گونه که چنین مواعی در سایر روابط هم وجود دارد. قرآن کریم از مواعی عامی نام می‌برد که در اغلب روابط انسان وجود دارند. قرآن کریم به‌طور عمده از این اعمال با واژه‌هایی چون خطا، سیئه، ذنب، بهتان، اثم و... یاد می‌کند: «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا (نساء / ۱۱۲)»؛ هر که خطا یا گناهی مرتکب شود، سپس آن را به بی‌گناهی نسبت دهد، بی‌شک بار بهتان و گناه آشکاری را بر دوش گرفته است.

راغب در مفردات می‌گوید: وقتی کسی اراده چیزی کند و اتفاقاً چیز دیگری را به‌دست آورد و یا کاری دیگر کند، می‌گویند فلانی خطا کرد و اگر همان چیز را که خواسته بود به‌دست آورد، می‌گویند فلانی اصابه کرد. گاهی هم می‌شود که به کسی که عملی کرده که درست آن را انجام نداده و یا اراده‌ای کرده که خوب نمی‌تواند عملی‌اش کند، می‌گویند فلانی به خطا رفت و از این باب است که می‌گویند: «اصاب الخطا» و یا می‌گویند «اصاب الصواب» و «اخطا الخطاء» یعنی به راه خطا رسید و راه صواب را به خطا رفت و به راه صواب رسید و راه خطا را هم درست نرفت، بلکه در آن نیز خطا کرد؛ و این لفظ یعنی لفظ خطا به‌طوری که ملاحظه کردید، مشترک در چند معنا است؛ و کسی که می‌خواهد در حقایق تدبیر کند، باید در هر مورد استعمالی فکر کند ببیند این لفظ در خصوص آن مورد به چه معنا است.

و نیز می‌گوید: کلمه «خطیئه» از نظر معنا با کلمه «سیئه» نزدیک است؛ چیزی که هست کلمه خطیئه را بیشتر در جایی استعمال می‌کنند که مورد مقصود اصلی و فی‌نفسه نبوده باشد، بلکه آن مورد و آن فعلی که به خطا انجام شده زاییده از مقصدی دیگر باشد، مثل کسی که قصد کرده شکاری را با تیر بزند، ولی تیر او به انسانی برمی‌خورد؛ و یا تنها می‌خواهد مسکری بنوشد و قصد هیچ جنایتی ندارد، ولیکن وقتی مست شد جنایت هم مرتکب می‌شود. البته این زاییدن و سبب شدن برای تحقق خطا دو جور است، یکی آن سببی است که خودش نیز حرام است، مانند نوشیدن مسکر که سبب جنایتی شود. دوم سببی که خودش حرام و ممنوع نیست، مثل تیر انداختن به‌طرف شکار که عملی است جایز ولی گاهی سبب جنایتی می‌شود و خدای تعالی درباره این قسم فرموده: «و لیس علیکم جناح فیما اخطاتم به... و لکن ما تعمدت قلوبکم» و نیز فرموده: «و من یکسب خطیئته او اثماً...» که در این دو آیه منظور از خطا قسم دوم است که مرتکب هیچ قصدی به انجام آن نداشته است.

و من خیال می‌کنم خطیئه از اوصافی است که در اثر کثرت استعمال بی‌نیاز از موصوف شده، دیگر حاجت نیست بگوئیم: «فعل خطیئه» بلکه خود کلمه این معنا را می‌رساند، مانند کلمات مصیبت و رزیت و سلیقه که اینها نیز احتیاجی به موصوف ندارند، لازم نیست بگوئیم «حادثه مصیبت» و «پیشامد رزیت» (ناراحت‌کننده) و «رایی سلیقه رایی» که منشأ آن قریحه باشد نه الهام‌گیری و تعلم از دیگران بلکه به حادثه می‌گوئیم مصیبت و به پیش‌آمد می‌گوئیم رزیه و به رأی آن‌چنانی می‌گوئیم سلیقه؛ و وزن فعل دلالت دارد بر انباشته شدن حادثه و استقرار آن و بنابراین کلمه «خطیئه» به معنای عملی است که خطا در آن انباشته شده و استقرار یافته و خطا آن فعلی است که بدون قصد از انسان سرزده باشد، مانند قتل خطا.

همه اینها که گفته شد به حسب اصل لغت بود و اما برحسب استعمال باید دانست که معنای کلمه خطا را توسعه دادند و به‌عنوان مجاز هر عملی که نمی‌بایست انجام شود را از مصادیق خطا شمردند و هر عملی و یا اثر عملی که از آدمی بدون قصد سرزده باشد، خطیئه خوانده‌اند و معلوم است که چنین عملی معصیت شمرده نمی‌شود و همچنین هر عملی که انجام دانش سزاوار نباشد را خطیئه نامیدند. هر چند که با قصد انجام شود و معلوم است که به این اعتبار آن عمل را معصیت و یا وبال معصیت می‌نامند (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۱۲۱). حال اگر کسی به چنین خطا/خطاهایی مرتکب شود نمی‌تواند رابطه خود با دیگران را ادامه دهد و یا رابطه جدیدی را با دیگران آغاز نماید.

و اما خدای سبحان از آنجا که در جمله «و من یکسب خطیئه» خطیئه را به کسب نسبت داده، مرادش از این کلمه همان معصیت است؛ یعنی انجام دادن عملی که می‌داند نباید انجام داد.

پس مراد از خطیئه در آیه شریفه، آن عملی است که با قصد و عمد انجام شود، هر چند که وضع آن عمل وضعی باشد که جا دارد کسی قصد انجام آن را نکند.

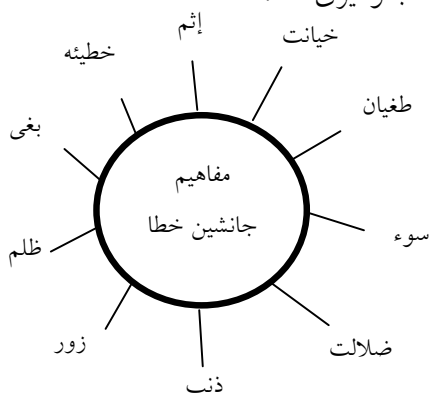
در تفسیر آیه «قل فیهما اثم» گفتیم کلمه «اثم» به معنای عملی است که با وبال خود، انسان را از خیرهای بسیاری محروم بسازد، مانند شرب‌خمر، قمار و سرقت، از کارهایی که هیچ انسانی آن را به‌منظور به دست آوردن خیرات زندگی انجام نمی‌دهد و برعکس موجب انحطاط اجتماعی و سقوط آدمی از وزن اجتماعی و سلب اعتماد و وثوق جامعه از آدمی می‌شود.

پس بنابراین اجتماع هر دو کلمه «خطیئه» و «اثم» به نحو تردید و نسبت دادن هر دو به کسب در جمله «و من یکسب خطیئه او اثم...» ایجاب می‌کند که هر یک از آن دو معنای خاص خود را بدهد و آیه شریفه -و خدا داناتر است- به این معنا باشد: هر کس معصیتی کند که وبال آن از مورد خودش تجاوز نکند چون ترک واجبات یا فعل بعضی از محرمات چون ترک روزه، خوردن خون و نیز هر کس معصیتی کند که وبال آن استمرار دارد، مانند قتل نفس بدون حق و مانند سرقت و آنگاه معصیت خود را به بی‌گناهی تهمت بزند، بهتانی و اثمی آشکار را مرتکب شده است (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۱۲۲).

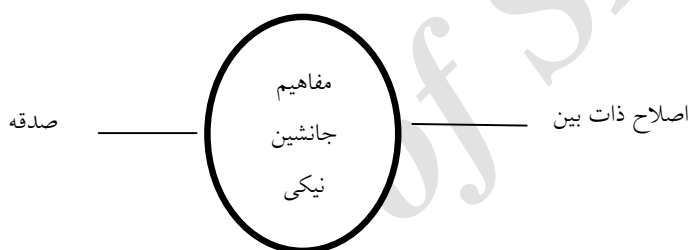
از آنچه گذشت روشن شد که مفاهیم «اثم»، «خطیئه»، «سوء»، «ظلم»، «خیانت» و «ضلالت» واژگان جانشین‌اند که یکی می‌تواند به جای دیگری به‌کار رود اما درعین حال میان کاربرد آنها هم تفاوت مهم و فاحشی وجود دارد که این واژگان مناسب با محلی است که در آنجا استعمال شده است.

معلوم می‌شود که خطا از هر نوعی که باشد در ایجاد رابطه (در انواع مختلف آن) با خدا مشکل به‌وجود می‌آورد. از این جهت قرآن کریم انسان‌ها را از ارتکاب به این اعمال منع می‌کند. چنانکه اشاره شد قرآن کریم برای بیان خدا از واژگان

مختلف استفاده کرده و آنها را به صورت جانشینی به کار بسته است تا به مخاطب بفهاند که خطا ممکن است در مراتب مختلف صورت گیرد و از تحقق رابطه با خدا جلوگیری کند.



نقطه مقابل مفاهیم یادشده مجموعه مفاهیمی است که زمینه‌ساز ایجاد انواع رابطه با خداوند هستند، این مفاهیم با نیت کسب رضایت خدا می‌تواند به تحقق رابطه با خدا امیدوار شد.



در ایجاد رابطه با دیگران نیز موانعی در قرآن کریم ذکر شده که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱) دروغ: «وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ؛ و از سخن باطل و بی‌اساس بپرهیزید! (حج/ ۳۰)». در جای دیگر افترا را با دروغ هم‌نشین کرده است: «إِنَّمَا يُفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ؛ تنها کسانی (به مردان حق) دروغ می‌بندند که ایمان به آیات الهی ندارند و دروغ‌گویان واقعی آنها هستند (نحل/ ۱۰۵)».

۲) دورویی: دورویی باعث می‌شود که انسان در مواجهه با خودش صادق نباشد و از خود تصویر نادرستی به دست بیاورد. از همین لحاظ دورویی شدت نکوهیده شده است. به‌علاوه این دورویی باعث به اشتباه افتادن دیگران و در نتیجه ظلم به آنان می‌شود. در نتیجه کاربست آن در رابطه با دیگران منع شده است: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلْدُ الْخِصَامِ وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْخَرْثُ وَ النَّسْلُ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ وَ إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَ لَيْسَ الْمَهَادُ؛ و بعضی از مردم چنین هستند که گفتار او در زندگی دنیا باعث اعجاب تو می‌شود، (ولی در باطن چنین نیست) و خداوند بر آنچه در قلب اوست، گواه می‌باشد و او سرسخت‌ترین دشمنان است، نشانه‌ی دشمنی باطنی او این است که وقتی روی برمی‌گرداند و از نزد تو خارج می‌شود، کوشش می‌کند که در زمین، فساد به راه بیندازد و زراعت و چهارپایان را نابود کند، با این‌که می‌داند

خدا فساد را دوست ندارد، وقتی به او گفته شود، از خدا بترس، لجاج و تعصب او را به گناه می‌کشاند، آتش دوزخ برای آنها کافی است و چه بد جایگاهی است (بقره / ۲۰۴ - ۲۰۶)».

۳) رفتار برخلاف گفتار: قرآن کریم همه جا از صدق و صداقت سخن گفته و درصدد ترویج آن هست. اگر مسلمانان نتوانند این را رعایت کنند دچار خطا شده‌اند، در نتیجه همین امر باعث خدشه‌دار شدن رابطه میان انسان‌ها می‌شود: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ ثُلُوفٌ أَلْفًا تَعْقِلُونَ؛ آیا مردم را به نیکی دعوت می‌کنید، ولی خودتان را فراموش می‌نمایید؛ با این‌که کتاب آسمانی را می‌خوانید، آیا هیچ فکر نمی‌کنید؟! (بقره / ۴۴)». در جای دیگر ناهماهنگی میان گفتار و کردار را با شدت بیشتری مورد نکوهش قرار می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چرا سخنی می‌گویید که عمل نمی‌کنید، نزد خدا بسیار موجب خشم است که سخنی بگویید که عمل نمی‌کنید (صف / ۲۳)».

۴) بخل: این ویژگی ناپسند هم در رابطه انسان با طبیعت می‌تواند مطرح باشد و هم در رابطه با دیگران که در قرآن کریم هر دو مورد بحث شده است: «وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ و کسانی که از بخل و حرص نفس خویش باز داشته شده‌اند، رستگارانند (حج / ۳۰)». قرآن برای این رفتار عوامل زیادی را می‌شمارد که یکی از آنها شیطان است: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا؛ شیطان به شما (به هنگام انفاق) وعده‌ی فقر می‌دهد و او شما را وادار به معصیت و گناه می‌کند، ولی خداوند به شما وعده‌ی آمرزش و فزونی می‌دهد (نحل / ۱۰۵)». لذا در جای دیگر نارضایتی خدا از این عمل را بازگو می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَ يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ؛ خداوند افراد متکبر و فخر فروش را دوست نمی‌دارد، آنها کسانی هستند که (نه تنها خودشان از نیکی به مردم) بخل می‌ورزند، بلکه مردم را نیز به بخل دعوت می‌کنند (نساء / ۳۶ - ۳۷)».

۵) حسد: حسد نیز از جمله موانع رابطه درست با دیگران است که در قرآن کریم بشدت مورد نکوهش قرار گرفته است: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ؛ یا این‌که نسبت به مردم (پیامبر و خاندانش) در برابر آنچه خدا از فضلش به آنان بخشیده است، حسد می‌ورزند (نساء / ۵۴)».

«وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (نساء / ۳۲)». قرآن کریم در برابر حسادت از بندگان خدا می‌خواهد به جای اینکه موقعیت دیگران را بخواهید به دست بیاورید، از خدا بخواهید که موقعیت شما را بالا ببرد: «برتری‌هایی که خداوند برای بعضی از شما نسبت به بعضی دیگر قائل شده، هرگز آرزو نکنید. مردان و زنان هر کدام بهره‌ای از کوشش‌ها و تلاش‌ها و موقعیت خود را دارند، به جای آرزو کردن این‌گونه تفاوت‌ها از فضل خدا و لطف و کرم او تمنا کنید، چون خداوند به همه چیز داناست».

۶) زناکاری: زنا اعم از زناى معمولی و محصنه و تجاوز به عنف همه از موانع اصلی ایجاد یا استمرار رابطه سالم و اخلاقی میان انسان‌ها به‌شمار می‌آیند: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجِيَّ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا؛ و نزدیک زنا نشوید، چرا که عمل بسیار زشتی است و راه و روش بدی است (اسراء / ۳۲)». در آیه دیگری به مجازات این مانع رابطه می‌پردازد: «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجِلِدُوا كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ؛ هر یک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید (نور / ۲)» (دَرَاز، آیین اخلاق در قرآن: ۷۸۵).

در مقابل این عمل ناگوار خداوند آدمیان را ازدواج دعوت می‌کند؛ علاوه بر این، کیفر مشخص برای جرمی که مرتکب شده‌اند، شایان ذکر است. مقررات پیشگیری که قرآن در برخورد با این فساد اخلاقی مقرر فرموده است:

الف) تشویق به ازدواج. قرآن کریم برای ایجاد و استمرار رابطه سالم ازدواج را توصیه و آدمیان را به تحقق آن تشویق می‌کند: «وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ؛ آنها که وسیله‌ی ازدواج ندارند، باید عفت پیشه کنند تا خدا به فضلش بی‌نیاز کند (نور / ۳۳)».

ب) تحریم خودنمایی زن با هر وضع زننده، مگر در برابر همسر و یا خویشان محرم. خودنمایی به دیگران پایه‌های خانواده را لرزان و کیان خانواده را تهدید می‌کند. از این جهت قرآن کریم از زنان می‌خواهد زینت و زیورشان را تنها برای همسرشان آشکار نمایند و از خودنمایی به دیگران باید به شدت پرهیز کنند: «لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ؛ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ؛ تا خداوند آنها را به بهترین اعمالی که انجام داده‌اند، پاداش دهد و از فضلش بر پاداش آنها بیفزاید و خداوند هر که را بخواهد، بی‌حساب روزی دهد (نور / ۳۸)». و «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَ بَنَاتِكُمْ وَ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ؛ ای پیامبر! به همسران و دختران خود و زنان مؤمنین بگو: روسری‌های خود را فرو افکنند... (احزاب / ۵۹)».

ج) چشم‌پوشی در برابر دلربایی‌های زنان. قرآن کریم برای حفظ رابطه‌ی سالم میان آدمیان به مردان توصیه می‌کند که از چشم‌چرانی خود را دور سازند: «قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ؛ به مؤمنان بگو چشمان خود را (از نامحرمان) فرو گیرند و عفافشان را حفظ کنند... (نور / ۳۰)».

د) نسبت ناروا دادن به همسر، نسبت به زنایی که ثابت نشده و مقرر داشتن حد شدید برای نسبت ناروا دادن (نور / ۴ و ۱۵-۱۹ و ۲۳-۲۵).

۷) منع از ورود بدون اجازه به خانه‌ی دیگران. در قرآن کریم حریم خصوصی آدمیان به رسمیت شناخته شده است و هیچ‌کسی حق ندارد این حریم را بشکند و احیاناً بدون اجازه وارد منزل دیگران شود. از این جهت قرآن کریم ورود به منازل دیگران بدون اجازه آنان را حرام می‌داند (نور / ۲۹-۲۷).

۸) تحریم می‌گساری. باید خاطرنشان کنیم، روشی که قرآن از آن روش در مورد این فساد اخلاقی سخن می‌گوید، دلیل بر آن است که قرآن کریم می‌گساری را نوعی از قتل و آدم‌کشی روحی و عقلانی می‌داند و از این رو غالباً بین دو نوع از جرایم مربوط به آدم‌کشی را مطرح می‌کند، به‌طورمثال: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ

وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْءًا كَبِيرًا وَلَا تَقْرَبُوا الرِّئْيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ؛ و فرزندان خود را از ترس فقر به قتل نرسانید، آنها و شما را ما روزی می‌دهیم، چرا که قتل آنها گناه بزرگی بوده و هست و نزدیک زنا نشوید که عمل بسیار زشتی و راه و روش بدی است و کسی که خداوند خونس را حرام کرده است، به قتل نرسانید، مگر (آنجا که) به حق باشد (اسراء / ۳۳ - ۳۱)».

تحریم میگساری جزو محرمانی است که قرآن به صراحت بر آن تأکید کرده و مضرات آن را به مراتب بیشتر از منافع آن می‌داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار و بتها و ازلام (نوعی بخت‌آزمایی) پلیدند و از عمل شیطانند، از آنها دوری کنید تا رستگار شوید. شیطان می‌خواهد از طریق شراب و قمار در میان شما تخم عداوت و دشمنی بپاشد و از نماز و ذکر خدا باز دارد، آیا شما خودداری خواهید کرد؟ (مائده / ۹۰ - ۹۱)» (دراز، آیین اخلاق در قرآن: ۷۸۵-۷۸۷).

معلوم می‌شود که یکی از راه‌های برقراری رابطه با خدا ترجیح دادن دوستی خدا بر دوستی مال و جان است؛ یعنی انسان مجاهد مانند سایر انسان‌ها مال و جانش را دوست دارد اما دوستی خدا را بر دوستی این دو ترجیح می‌دهد در نتیجه به درجه بالاتر از رابطه با خدا دست می‌یابد که این دوستی می‌تواند در رابطه عاشقانه با خدا رخ دهد. درحالی‌که ارتکاب به کارهای خلاف اخلاق و محرمان دینی انسان را از خدا دور می‌سازد. چنانکه در پایان آیه ذکر شده، میگساری و قماربازی باعث می‌شود که انسان ذکر الهی را از یاد ببرد و به جای آن به یاد امور پست دنیوی باشد.

از همین جهت است که انجام اعمال نیک با نیت خالص می‌تواند زمینه‌ساز رابطه نیک با دیگران و خدا باشد: «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء / ۱۱۴)»؛ هر که (امر به صدقه یا کار پسندیده یا اصلاح میان مردم) برای جلب خشنودی خدا کرده باشد، پاداشی بزرگ خواهد داشت؛ اما درعین حال هر کاری که از انسان سر می‌زند اگر از اخلاص و نیت قربه‌الی‌الله برخوردار باشد نزد خدا پذیرفته خواهد بود اما اگر عمل خیری انجام شود ولی به خاطر ریا انجام شود مسلماً پاداشی از سوی خدا در بر نخواهد داشت و خداوند پاداش را مشروط به حفظ فعل از ریا کرده است (البیضاوی، تفسیر البیضاوی، ج ۲: ۹۶).

در این جمله حال نجوا را به بیانی دیگر و از نقطه نظر آثار یعنی مثبت و عقوبت تفصیل می‌دهد تا به این وسیله وجه خیر بودن آنچه از نجوا که خیر است و وجه خیر نبودن آنچه که خیر نیست را روشن می‌سازد.

حاصل سخن این است که نجوا دو قسم است: یکی نجوای کسی که منظورش از آن به دست آوردن خشنودی خدای تعالی که خواه‌ناخواه نجوای او یا با عنوان معروف منطبق است و یا با عنوان اصلاح بین مردم. البته معروف و اصلاحی که به خاطر رضای خدا صورت بگیرد که چنین نجوایی را خدای تعالی با اجر عظیم پاداش می‌دهد.

قسم دوم نجوایی که منظور توطئه‌چینی علیه رسول خدا و اتخاذ طریقی غیرطریق مؤمنین صورت بگیرد که خدای سبحان صاحبان چنین نجوایی را املا و استدرج می‌کند؛ یعنی انواع برخوردارهای مادی را در اختیارشان می‌گذارد تا همه گناهان را مرتکب شوند و در آخر به دوزخ شوند که بد سرانجامی است (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۱۳۰).

حاصل سخن اینکه در قرآن کریم بر وجود خلوص نیت در همه اعمال تاکید شده است: «وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ؛ آنچه را از خوبی‌ها انفاق می‌کنید، برای خودتان است ولی جز برای خدا انفاق نکنید! (بقره / ۲۷۲)».

در آیه دیگر بر بی‌اعتباری نجوای بدون اخلاص تاکید شده است: «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نُّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا؛ در غالب جلسات محرمانه و مخفیانه‌ی آنها که بر اساس نقشه‌های شیطنت‌آمیز بنا شده، خیر و سودی نیست، مگر اینکه کسی در نجوای خود توصیه به صدقه و کمک به دیگران یا انجام کار نیک و یا اصلاح در میان مردم نماید و هرکس برای خشنودی خدا چنین کند، پاداش بزرگی بر او خواهیم داد (نساء / ۱۱۴)».

در قرآن کریم از مجاهدانی یاد می‌شود که توانسته‌اند مقامات عالی مجاهده را طی کرده و توانسته‌اند رابطه خاصی با خدا برقرار سازند. اینان کسانی‌اند که رابطه با خدا را به جایی رسانده‌اند که میان آنان و خدا هیچ حایلی باقی نمانده بلکه همین جان و بدنی هم که داشته‌اند یک‌جا به خدا تقدیم کرده‌اند. برای اینان چیزی جز رضایت خدا معنا ندارد. در برخی از آیات قرآن دقیقاً از فنای وجود سخن به میان آمده است. در واقع اینان کسانی‌اند که در تجارتي وارد شده‌اند که در قبال فنای فی‌الله همه هستی خود را به فروش گذاشته‌اند: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ (بقره / ۲۰۷)»؛ تنها طلب خشنودی خداوند می‌کنند.

از این مقابله فهمیده می‌شود که وصف در این جمله نیز در مقابل وصف آن جمله است؛ یعنی همان‌طور که مراد از جمله «و من الناس من يعجبك» بیان این معنا است که در آن عصر و آن ایام مردی وجود داشته که به گناهان خود افتخار می‌کرده و عزت می‌فروخته و از خودش خوشش می‌آمده و به ظاهر دم از صلاح می‌زده، درحالی‌که در دل نقشه دشمنی می‌کشیده، مردی بوده که از رفتارش چیزی جز فساد و هلاک عاید دین و انسانیت نمی‌شده؛ همچنین از جمله «و من الناس من يشري نفسه...» نیز فهمیده می‌شود در آن روز مردی وجود داشته که جز به پروردگار خود نمی‌بالیده و جز به دست آوردن رضای خدای تعالی هیچ هدفی را دنبال نمی‌کرده، مردی بوده که رفتارش امر دین و دنیا را اصلاح می‌کرده و به وسیله او حق احقاق می‌شده و عیش انسان‌ها پاکیزه می‌شده و بشر از برکات اسلام برخوردار می‌شد.

فصل پنجم: رابطه با طبیعت و عوالم مختلف

از جمله روابط انسان که به لحاظ عقلی قابل تصور و تحقق است، رابطه با طبیعت و جهان پیرامون می‌باشد. مراد از طبیعت همین جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم و به تعبیر فلاسفه هم بعد دارد و هم قابل درک است؛ اما وقتی از جهان پیرامون سخن می‌گوییم، جهانی‌هایی‌اند که فراتر یا فروتر از این جهان‌اند و ابعاد آنها مشخص نیست و نمی‌توان با حواس مشترک آنها را درک کرد؛ اما درعین حال ممکن است عقل ما موجودیت آنها را بپذیرد و اثبات کند. برخی از این عوالم در قرآن کریم آمده‌اند که می‌توان به عالم آخرت، برزخ، اجنه، شیاطین و فرشتگان اشاره کرد که قرآن کریم از آنها با عنوان عالم غیب یاد می‌کند که در برابر عالم شهود قرار دارد که عبارت از جهان حاضر و محسوس می‌باشد.

از دیدگاه قرآن کریم رابطه انسان با طبیعت رابطه‌ای مثبت است. انسان پذیرای طبیعت است نه دافع آن. انسان با چشم دشمنی به طبیعت می‌نگرد. انسان با جهان انس دارد. انسان با جهان بیگانه نیست. انسان موجودی نیست که به سرای طبیعت تبعید شده باشد. انسان زندانی طبیعت نیست تا طبیعت زندان او باشد، چرا که طبیعت نیز مانند انسان مخلوقی از مخلوقات خداست که براساس نظم و هماهنگی آفریده شده است و برای رسیدن به عنایت خود همواره در حرکت و تکاپوست. طبیعت برای انسان در حکم آیه و نشانه‌ای است که با وجود خود، وجود خدا را نشان می‌دهد.

جهان طبیعت که عالم آفاق است مورد توجه قرآن می‌باشد و خداوند نشانه‌های وجود خود را در آن قرار داده است تا انسان‌ها با مشاهده‌ی آن پی به عظمت جهان آفرینش ببرند. «سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ (فصلت / ۵۳)». خداوند جهان طبیعت را خلق کرده تا موجودی به نام انسان که از کمالات والاتری برخوردار است آن را به استخدام خود درآورده، از آن استفاده کند. نگرش انسان به طبیعت اینگونه است که آن را مخلوقی از مخلوقات خدا می‌داند و خداوند برای نفع رساندن به انسان‌ها آن را آفریده است (نصری، مبانی انسان‌شناسی در قرآن: ۳۳۸-۳۴۱).

ساحت عمومی. چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم در هر رابطه، آیاتی در قرآن آمده که به ساحت خاصی از وجود انسان مربوط نیست بلکه آنها را می‌توان در همه ساحت‌های وجودی انسان به‌کار گرفت.

خدا انسان را در طبیعت آفریده است. از این جهت انسان بخواهد یا نخواهد با طبیعت رابطه دارد. بنابراین بخشی از این رابطه تکوینی است؛ یعنی به اراده‌ی انسان ربطی ندارد بلکه به‌طور طبیعی این رابطه وجود دارد و برقرار است. در مواردی که رابطه انسان با طبیعت درخواست می‌شود به احتمال قوی به حوزه‌ی اخلاق مربوط خواهد شد. یکی از دلایل و علل ایجاد رابطه با طبیعت برای رفع نیازهاست: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَ مِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقُّ وَ الْبَاطِلُ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ (رعد / ۱۷)». گفتنی است که بخشی از این نیازها به‌طور طبیعی تأمین می‌شوند اما آن قسم نیازها که به اراده انسان مربوط‌اند، مورد توصیه قرار می‌گیرند. این توصیه به لحاظ دینی به معنای مجاز بودن استفاده از طبیعت است.

در مجمع‌البیان آمده است که کلمه "وادی" به معنای دامنه کوه‌های بزرگ است، البته دامنه‌های پایین که همه آب‌های کوه در مواقع بارندگی در آن جمع می‌شود، اگر خونبها را هم از این ماده گرفته و "دیه" نامیده‌اند، برای همین است که دیه نیز مال زیادی است که جمع‌آوری شده و در عوض کشته شده می‌پردازند، و کلمه "قدر" به معنای قرین شدن چیزی است به چیزی دیگری، به طوری که از آن چیز هیچ کم و زیادی نداشته باشد که در این صورت یعنی در صورتی که مساوی آن شد قدر آن می‌شود.

کلمه "احتمال" به معنای به دوش گرفتن چیزی است، البته به دوش گرفتنی که با نیروی حامل صورت گیرد و از جمله موارد استعمالش این است که گفته می‌شود: فلانی بر روی فلان شخص فریاد زد و او تحمل کرد و عصبانی نشد و کلمه "زبد" به معنای کف جوشان و کثافتی است که روی مایع جوشیده می‌نشیند و از همین باب است کف دیک و کف سیل و کلمه "جفاء" که با مد خوانده می‌شود بر وزن "غناء" و معنای اصلی آن "همز" است و به معنای انداختن است، مثلاً می‌گویند "جفا الوادی، جفاء" معنایش این است که مسیل کف انداخت و یا می‌گویند "جفأت الرجل" معنایش این است که من آن مرد را در کشتی به زمین افکندم و یا می‌گویند: "اجفات القدر بزبدها" معنایش این است که کف را از دیک گرفتم. فراء گفته: هر چیزی که بعضی از اجزایش به بعضی دیگر منضم شود در لغت عرب بر وزن "فعال" می‌آید، مانند "حطام"، "فماش"، "غناء" و "جفاء".

کلمه "یوقدون" از ایقاد به معنای افکندن هیزم در آتش است و در "استوقدت النار" و "انقادت النار" و "توقدت النار" به همین معنا است و کلمه "متاع" به معنای هر چیزی است که از آن تمتع و بهره ببرند و کلمه "مکث" به معنای سکونت در مکان است، به تدریج و مرور زمان؛ و در باب "مکث" (به فتح کاف) و باب "مکث" (به ضمه کاف) و باب تفعل که "تمکث" می‌آید، همه به این معنا است (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۶: ۲۸-۲۹).

راغب گفته است: "باطل" نقیض حق و به معنای چیز است که پس از واری کردن معلوم می‌شود ثبات نداشته و بدین معنا است در آیه «ذَلِكَ بِيَأْنِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ (حج/ ۶۲)» گاهی هم نسبت به عمل و گفتار به کار برده می‌شود، چنانچه خداوند فرموده: «وَ بَطَلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و نیز فرموده: «لِمَ تَلِيْسُونَ الْحَقَّ يَا بَاطِلِي»، و مصدر آن "بطول"، "بطل" و "بطلان"، می‌آید (راغب، مفردات، ماده «بطل»).

بنابراین بطلان هر چیزی بدین معنا است که انسان برای آن چیز یک نوع وجود و واقعیت فرض بکند، ولی وقتی با خارج تطبیقش می‌کند آن‌طور که فرض شده بود مطابق با خارج نباشد و حق برخلاف آن است و عبارتست از چیزی که فرضش با خارج تطبیق کند؛ بنابراین صفت حق و باطل دو صفتی است که در اصل مختص به اعتقاد بوده و اگر غیر اعتقاد را هم حق و یا باطل خوانده عنایتی به کار می‌برند. قرآن کریم با ذکر آیه قبل می‌خواهد به انسان برساند که زندگی در محاصره حق و باطل است؛ اما آنچه می‌ماند حق است نه باطل؛ زیرا باطل مانند کف روی آب است و پس از مدتی به پایان حیات خود می‌رسد.

در آیه فوق "ماء" به صورت نکره آمده تا به خود آب خالص اشاره کرده باشد نه به آب‌های دیگر نظیر آب مضاف؛ نیز "اودیة" هم نکره آمده تا انواع وادی را به لحاظ بزرگی و کوچکی اشاره کند. اینها همه نشان‌دهنده آن است که خدا با

انسان‌ها و طبیعت رابطه دارد و آدمی هم با بهره‌گیری از نزولات آسمانی و الهی با طبیعت رابطه‌ی نیازمندی برقرار می‌سازد. به‌علاوه اشاره به انواع فلزات نشان‌دهنده جایگاه اینها و نوع نیاز آدمی به آنهاست؛ فلزاتی از قبیل طلا و نقره یا آهن و مس. بخش پایانی آیه درسی است که قرآن در رابطه انسان با طبیعت به آدمی گوشزد می‌کند مبنی بر اینکه اگر آدمی به دیده‌ی عبرت به امور طبیعی بنگرد می‌تواند هم راهی به شناخت حق بیابد و هم راهی به سمت رهایی بگشاید. از این جهت فرمود: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ»؛ یعنی خدا این چنین حق و باطل را اثبات و مشخص می‌کند، همانطور که کف را از سیل و از طلا و نقره و مس جدا می‌سازد.

ادامه آیه درس موردنظر را به‌صراحت بیان می‌کند: «فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ»؛ در این جمله میان دو نوع کف، یعنی کف سیل و کف فلزات جمع نموده، با اینکه قبلاً هر یک را جدا جدا آورده بود و این بدان جهت است که در خصوصیتی که برای آنها ذکر می‌کند هر دو مشترک‌اند و آن خصوصیت این است که هر دو به خشک شدن سیل و سرد شدن فلز از بین می‌روند و به همین جهت قبلاً خاطر نشان ساختیم که آیه شریفه متضمن یک مثل است، هر چند که به چند مثل منحل گردد؛ و اگر در این جمله اسمی از "ماء: آب" نیاورده و به جای آن فرموده "آنچه برای مردم سودمند است" بدان جهت است که دلالت کند بر اثر مختص به حق و آن این است که مردم از آن منتفع گشته و آن همان غایت و هدفی است که همه در پی‌اند؛ و معنایش این است که: اما کفی که بر بالای سیل می‌نشیند، و یا از فلزاتی که آتش بر آن میدمند بیرون می‌شود، متلاشی و باطل می‌گردد و اما آب خالص و یا فلز که مردم از آن بهره‌مند می‌شوند در زمین باقی می‌مانند و مورد استفاده قرار می‌گیرند (طباطبایی، المیزان، ج ۱۱: ۴۶۱).

از جمله آثار رابطه انسان با طبیعت کسب روزی از آن است؛ اما روزی موجود در طبیعت از سوی خداوند ارزانی طبیعت شده است؛ اما این روزی دو نوع است که یکی مادی است که در طبیعت وجود دارد و دیگری همان درسی است که انسان از طبیعت اخذ می‌کند و آن هدایت است که در قرآن کریم از آن هم به‌عنوان روزی یاد می‌شود و خداوند روزی را برای هر که بخواهد گشاد یا تنگ می‌کند؛ یعنی روزی انسان در دست خودش نیست: «وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا آيَةً مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ (رعد/ ۲۷)».

یعنی چرا از ناحیه پروردگارش آیتی بر او نازل نشد که ما ببینیم و با دیدنش هدایت شویم و از شرک به‌سوی ایمان بگراییم؟ خداوند پاسخ می‌دهد به اینکه هدایت و ضلالت اثر آیت و مستند به آن نیستند، بلکه مستند به خود خداوند، خداست که هر که را بخواهد هدایت و هر که را بخواهد گمراه می‌کند و سنت او بر این جریان یافته که کسانی را هدایت نماید که به‌سوی او بازگشت کنند و دارای قلبی باشند که به یاد او آرامش و اطمینان داشته باشد، این دسته‌اند که دارای سرانجام نیک و عاقبت خیرند و کسانی را گمراه کند که به آیات واضح و روشن او کفر بورزند که ایشان راست عذاب در دنیا در حالی که عذاب آخرتشان دشوارتر است و به غیر از خدا هم کسی نگهدار ندارند.

درباره رابطه انسان با طبیعت در ساحت معرفت آیات زیادی در قرآن کریم آمده که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱) «وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ؛ و در زمین آیاتی برای جویندگان یقین است و در وجود خود شما (نیز آیاتی است)، آیا (چشم

باز نمی‌کنید و این همه آیات و نشانه‌های آشکار حق را) نمی‌بینید؟! (ذاریات/ ۲۰-۲۱)».

۲) «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ افْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ؛ آیا در حکومت آسمان‌ها و زمین و مخلوقاتی که خدا آفریده است، از روی دقت و فکر نظر نیفکندند، آیا در این موضوع نیز اندیشه نکردند که ممکن است پایان زندگی آنها نزدیک شده باشد (اگر امروز ایمان نیاورند و دعوت این پیامبر را نپذیرند و قرآنی را که بر او نازل شده است، با این همه نشانه‌های روشن قبول نکنند)، به کدام سخن بعد از آن ایمان خواهند آورد؟ (اعراف/ ۱۸۵)».

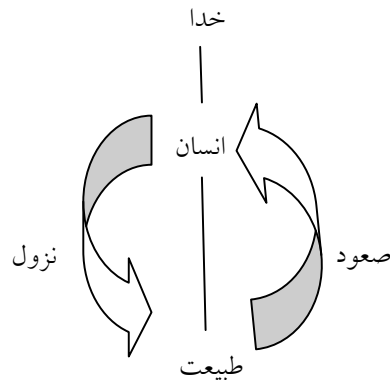
۳) «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُّسَمًّى؛ آیا آنها در درون خویش تفکر نکردند که خداوند آسمان و زمین و آنچه را در میان این دو است، جز به حق نیافریده؟ و برای آن اجل و پایان معینی را قرار نداده است؟! (روم/ ۸)».

۴) «قُلْ إِنَّمَا أُعِطْتُكُمْ بِوَأَحَدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَ فِرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ؛ به آنها بگو: من تنها شما را به یک چیز اندرز می‌دهم و آن اینکه: برای خدا قیام کنید دو نفر، یا یک نفر، یا یک نفر، سپس اندیشه کنید. این دوست و همنشین شما (محمد^(ص)) هیچ‌گونه انحراف فکری و جنونی ندارد، (بلکه) او فقط بیم‌دهنده شما است، در برابر عذاب شدید الهی (سبأ/ ۴۶)» (درآز، آیین اخلاق در قرآن: ۸۶۳-۸۶۴).

رابطه وجودی انسان و طبیعت

پیش‌تر اشاره کردیم که یکی از اصناف رابطه انسان با طبیعت رابطه تکوینی است. البته در مواضع مختلفی از قرآن کریم رابطه انسان با طبیعت ذکر شده که ذیلاً برخی از آنها بررسی می‌کنیم: (۱) «وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ؛ آغاز کرد خلقت انسان را از گل، سپس نسل او را از چکیده‌ای از آبی بی‌مقدار کرد و سپس او را انسان تمام‌عیار نموده، از روح خود در او بدمید (سجده / ۹)»؛ (۲) «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ، فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، سپس او را خلقتی دیگر کرد، پس مبارك است خدا که بهترین خالق است (مؤمنون / ۱۴)»؛ (۳) «وَ قَالُوا: أِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ، أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ؟ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ، قُلْ: يَتَوَفَّكُم مَلَكَ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ؛ منکرین معاد از تعجب جدید به خود می‌گیریم؟ و اینان هیچ دلیلی بر گفتار خود ندارند و منشأ این استبعادشان تنها این است که منکر لقاء پروردگار خویش‌اند، بگو شما در زمین گم نمی‌شوید، بلکه آن فرشته که موکل بر شما است شما را بدون کم‌وکاست تحویل می‌گیرد (سجده / ۱۱)»؛ (۴) «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ، وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ، وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى؛ ما شما را از زمین درست کردیم و دوباره‌تان به

زمین برمی‌گردانیم و آنگاه باری دیگر از زمین بیرون‌تان می‌آوریم (طه / ۵۵) « (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۱۷۲-۱۷۳).



از سوی دیگر تقدیر الهی انسان را طوری ریخته‌گری کرده که با سایر موجودات زمینی و آسمانی؛ یعنی از عناصر بسیط گرفته تا نیرویی که از آن عناصر برمی‌خیزد و نیز از مرکبات آن، از حیوان گرفته تا نبات و معدن و غیر آن، از آب و هوا و نظائر آنها، مرتبط و پیوسته باشد و نیز تمامی موجودات طبیعی را طوری طراحی کرده که با موجودات دیگر مرتبط بوده باشند و در یکدیگر اثر بگذارند تا بتوانند به ادامه حیات پردازند.

پس انسان که مخلوقی تربیت‌یافته در گهواره تکوین و طبیعت است، در سیر وجودی‌اش تطور دارد و سلوک او همه با طبیعت مرده مرتبط است، از نظر فطرت و ابداع مرتبط به امر خدا و ملکوت او است، آن امری که درباره‌اش فرمود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ امر او وقتی چیزی را اراده کند، این است که بگوید: باش، پس آن چیز موجود شود (یس / ۸۳)»؛ و نیز فرموده: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا لَهُ، أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ تنها سخن ما به چیزی که بخواهیم موجود شود: این است که به آن بگوییم: باش پس می‌باشد (نحل / ۴۰)».

این از جهت آغاز خلقت بشر و پیدایش در نشئه دنیا است و اما از جهت عود و برگشتش به سوی خدا، قرآن کریم صراط آدمی را منشعب به دو طریق می‌داند، طریق سعادت و طریق شقاوت، و طریق سعادت را نزدیک‌ترین طریق، (یعنی خط مستقیم) دانسته، که به رفیع‌اعلی منتهی می‌شود، و این طریق لایزال انسان را به سوی بلندی و رفعت بالا می‌برد تا وی را به پروردگارش برساند، به‌خلاف طریق شقاوت که آن را راهی دور، و منتهی به اسفل سافلین، (پست‌ترین پستی‌ها) معرفی می‌کند تا آنکه به رب‌العالمین منتهی شود و خدا در ماورای صاحبان این طریق ناظر و محیط بر آنان است.

رابطه انسان با طبیعت می‌تواند مطابق / مخالف موازین اخلاقی و دینی باشد. در قرآن کریم هر دو وجه مورد توجه قرار گرفته است. یکی از اصناف این رابطه، رابطه نامناسب و غیراخلاقی و غیردینی و یکی از آنها تعامل ربوی با اموال دنیوی است؛ به این معنا که آدمیان ممکن است در استفاده از مال دنیا راه و روش صواب را رعایت نکنند و به جای استفاده مناسب، اخلاقی و حلال استفاده نابجا و در کلام قرآن استفاده ربوی بکنند؛ یعنی بی‌آنکه زحمت بکشد از تبادل کالا به کالا استفاده

کرده، دچار تعامل ربوی شود. از این جهت قرآن کریم برای این دسته از آدمیان وعده عذاب دردناک داده، که برای مجازات این افراد مهیا شده است: «وَ اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (آل عمران / ۱۳۱)».

این آیه اشاره‌ای به یکی از اصناف رابطه غیردینی با طبیعت است که چنین فردی را کافر می‌شمارد و قرآن کریم در آیه‌ی دیگری صراحتاً نارضایتی خدا از چنین افرادی را بیان کرده است: «وَاللَّهُ لَا يُجِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (بقره / ۲۷۶)».

در بررسی نسبت واژگان یادشده در آیات بالا می‌توان گفت که مفاهیم کافران و متقین با یکدیگر نسبت تقابل دارند؛ زیرا در دو جمله «اعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ و اعدت للمتقين» هر دو واژه‌ی یادشده نسبت تقابل برقرار کرده‌اند و درعین حال «واتقوا و لایحِب» نیز رابطه جانشینی دارند و درعین حال «کفار اثم و کافرین» نیز نسبت جانشینی دارند البته با تفاوت‌هایی که میان آنها وجود دارد.

نکته شگفت این‌که خدا این دسته از آدمیان را جزو اسراف‌کنندگان به‌شمار می‌آورد و اشاره می‌کند که اینان با واقعیت عملشان مواجه نمی‌شوند بلکه با صورت زینت‌یافته آن مواجه می‌شوند و همان صورت زینت داده شده را جایگزین عمل واقعی‌شان می‌کنند و چون از اینان سؤال شود که چرا کار ناصواب انجام می‌دهید؟ ضمن انکار، می‌گویند ما جز کار نیک، کاری انجام نمی‌دهیم: «وَهُمْ يَخْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِبُونَ صُنْعًا (کهف / ۱۰۴)».

صنع در این آیه به معنای عمل و در معنای اسم مفعول به‌کار رفته است (الطبری، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۷: ۵۴۳۸).

این آیه خبر می‌دهد از آنهایی که در عمل از هر زیانکاری زیانکارترند و آنها کسانی هستند که در آیه قبلی پیشنهاد کرد که به مشرکین معرفی‌شان کند و حال معرفی می‌کند و می‌فرماید کسانی هستند که در زندگی دنیا نیز از عمل خود بهره نگرفتند، چون "ضلال سعی" همان خسران و بی‌نتیجگی عمل است، آنگاه دنبالش اضافه فرموده که "وَهُمْ يَخْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِبُونَ صُنْعًا؛ درعین حال گمان می‌کنند که کار خوبی انجام می‌دهند" و همین پندار است که مایه تمامیت خسران ایشان شده است.

اینان در حقیقت کسانی‌اند که نتوانسته‌اند با خدا رابطه ایمانی برقرار کنند در نتیجه گمان می‌برند که عمل نیک انجام می‌دهند؛ درحالی‌که چنین نیست بلکه چون کفر ورزیده‌اند در نتیجه حتا اگر اعمال نیک هم انجام داده باشند به‌سبب کفری که دارند عملشان حبط خواهد شد (الطبری، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۷: ۵۴۳۸).

همین انسان چون دارای قلب است و قلب هم همواره در نوسان به سر می‌برد در نتیجه تابع محرک‌های بیرونی می‌شود از جمله این‌که در برابر سختی‌ها و مصایب و حوادث ناگوار و بلاها سخت بی‌تابی می‌کند و چون با این امور مواجه می‌شود خدا را از جان و دل یاد می‌کند: «وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنَائِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكِ زَيْنَ لِّلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (یونس / ۱۲)».

حال همین انسان وقتی اندکی با ناگواری مواجه می‌شود، ناامید می‌گردد و یا اگر از رحمت و نعمتش که نصیبش شده اندکی محروم گردد صدای اعتراضش را به آسمان هفتم می‌رساند.

کلمه "ضُر" به معنای حوادث و اموری است که به جان آدمی ضرر برساند و معنای جمله "ذَ عَانَا لِجَنِّيهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا" این است که وقتی به انسان ضرری می‌رسد ما را می‌خواند درحالی‌که به پهلو افتاده و یا نشسته و یا ایستاده است و ظاهراً این تردید به منظور تعمیم می‌باشد و می‌خواهد بفرماید: چه به پهلو و چه نشسته و چه ایستاده و چه در هر حال دیگری که فرض شود بر دعا و خواندن ما اصرار می‌ورزد و در هیچ حالی ما را فراموش نمی‌کند. ممکن هم هست هر سه کلمه "لِجَنِّيهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا" همگی حال از کلمه "الانسان" باشد، نه حال از فاعل "دعانا"، در این صورت عامل در این سه حال کلمه "مس" می‌باشد و معنای جمله چنین می‌شود: "وقتی که ناملایمی به انسان برسد، او در حالی که خوابیده یا نشسته و یا ایستاده در همان حال ما را می‌خواند" و این معنا در بعضی از روایات بی سند وارد شده و جمله "ذَ عَانَا لِجَنِّيهِ" مربوط به بیماری است که قدرت برخاستن ندارد و جمله "اَوْ قَاعِدًا" مربوط به مریضی است که نمی‌تواند بایستد و جمله "اَوْ قَائِمًا" مربوط به افراد سالم و جمله "مَرٌّ كَأَنَّ لَمَّ يَدْعُنَا إِلَيَّ ضُرٌّ مَسَّةٌ" کنایه است از فراموشی و غفلت از چیزی که فراموش نمی‌شود.

پس معنای آیه این می‌شود که وقتی بلاء و ناملایمی جانکاه به انسان می‌رسد مدام و بدون وقفه ما را به منظور رفع آن بلاء می‌خواند و برخواندن خود اصرار می‌ورزد، و همین که بلای او را برطرف می‌کنیم بکلی ما را فراموش می‌کند، و دلش به سوی همان کارهایی که قبلاً داشت کشیده می‌شود، آری، این چنین اعمال که اسرافگران و مفرطان در تمتع به زخارف دنیوی دارند، در نظرشان زیبا جلوه می‌کند، آن قدر زیبا که جانب ربوبیت پروردگار را بکلی از یاد می‌برند، و به فرضی هم که کسی آنان را یاد آوری کند اصلاً از یاد خدا روی بر می‌گرداند (طباطبایی، المیزان، ج ۱۰: ۲۹). حقیقت آن است که انسان موجودی نوسانی است؛ نوسان میان غرور و نومیدی، وقتی از مهالک نجات می‌یابد مغرور می‌شود و چون به مهالک می‌افتد امیدش را از دست می‌دهد. دعوت قرآن از انسان آن است که میان این دو حرکت کند؛ یعنی به هنگام برخورداری از نعمت مغرور نشود و به هنگام گرفتاری مأیوس نگردد. آیه بالا دقیقاً این سه حالت آدمی را به تصویر کشیده است، وقتی دچار سختی می‌شود با اخلاص تمام اهل دعا می‌گردد. ترکیب «قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا» تعمیم دعاست به جمیع احوال چنین انسانی (البیضاوی، تفسیر البیضاوی، ج ۳: ۱۰۷)؛ و از قضا وقتی نجات می‌یابد نفس دعا را نیز فراموش می‌کند که خدا چنین رابطه‌ای را از انسان‌ها هرگز نمی‌پسندد.

در آیه یادشده بر عنصر غفلت در معرفت شناسی انسان سخت تأکید شده به این معنا که اگر انسان حواس خود را جمع نکند به سهولت می‌تواند تحت تأثیر امور بیرونی قرار گیرد به گونه‌ای که خدا را تنها در مواقع سختی یاد می‌کنند و در خوشی تنها چیزی که سراغشان را می‌گیرد غفلت ضلالت بار است و بس. در واقع نه تنها غفلت بلکه فراموشی شدید نیز او را فرامی‌گیرد و در سایه غفلت و فراموشی از دایره معرفت و باور و ایمان به خدا بیرون آمده، وارد حوزه ی نفوذ و تسلط شیطان می‌شود و با امور تزیینی شیطان مواجه می‌شود و قلبش از کار می‌افتد و دیگر از از درونش قوه‌ای نیست که به او جهت می‌دهد. در نتیجه این آدمیان چه به وجود و یگانگی خدا اقرار بکنند چه نکنند خودشان جزو او ابزار گمراهی‌ش گشته‌اند که به واسطه اینان دیگران را از راه به در می‌کند.

این دسته از آدمیان کسانی‌اند که چون روان‌شان به تسخیر شیطان درآمده، از حالت اعتدال خارج شده‌اند؛ زیرا نمی‌توانند در وضعیت‌های مخالف روان‌شان را مدیریت کنند و به محض محرومیت ناامید و به محض برخورداری مغرور می‌شوند.

شوند. این نشان می‌دهد که اینان به لحاظ روانی نتوانسته‌اند با خدایشان رابطه‌ی مناسبی برقرار سازند: «و لَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهٗ لَيَبْغِ كَيْفًا» (هود / ۹). اما همین که از نعمت موجودش چیزی کم شود و یا بر نعمت موجودش افزوده شود نه‌تنها رنجور می‌شود بلکه زبانش را برای ناسپاسی به‌کار می‌گیرد.

در مجمع‌البیان آمده‌است که کلمه "ذوق" -که فعل "اذقنا" از آن گرفته شده- به معنای آن است که چیزی را برای اینکه بفهمی چه طعمی دارد در دهان بگذاری و اگر خدای سبحان در این آیه حلال کردن لذات را برای انسانها اذاقه و چشاندن خواننده برای این است که بفهماند لذات دنیا مانند طعم غذاها ناپایدار است و به سرعت از بین می‌رود، نظیر تعبیرهای زیر که درباره لذات دنیا کرده‌اند، یکی گفته: "ظلی است زائل" یعنی سایه‌ای است زودگذر، دیگری گفته: رؤیاهای شیرینی است که پس از بیداری اثری از آن نمی‌یابی. و کلمه "نزع" که فعل "نزعنا" از آن گرفته شده به معنای کندن چیزی از جایی است (که در آن استقرار یافته)، و کلمه "یؤس" بر وزن فعول، صیغه مبالغه از ماده "یاس: نومیدی" است، و یأس عبارت از حالتی است که یقین کنی آن چیزی که امید و انتظارش را داری تحقق نخواهد یافت، و نقیض این حالت را "رجاء: امید" گویند (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۵: ۲۴۷).

و در این آیه با عنایت به محور همنشینی رحمت به جای نعمت به‌کار رفته، با اینکه نعمت چشیدنی است نه رحمت، و جا داشت بفرماید: "و لَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا نِعْمَةً"، و اگر اینطور نفرمود، برای این است که اشاره کند به اینکه هر نعمتی که خدای تعالی به انسان می‌دهد مصداقی از رحمت خداست، زیرا حاجتی از انسان را برطرف می‌سازد، درحالی‌که خود انسان استحقاق آن را ندارد و طلبکار از خدای تعالی نیست و معنای آیه این است: اگر ما به انسان چیزی از نعمت‌هایی که انسان، متنعم به آن است بدهیم و سپس از او نزع کنیم و بگیریم، دچار یأس شده به شدت نومید می‌گردد، تا این حد که گویی بازگشت مجدد آن نعمت را غیرممکن می‌داند، آنگاه به کفران نعمت ما می‌پردازد، تو گویی خود را طلبکار ما در آن نعمت می‌دانسته و آن را حق ثابت خود می‌پنداشته که ما محکوم به دادن آن هستیم و گویا اصلاً ما را مالک آن نعمت نمی‌دانسته، پس انسان طبعاً به‌گونه‌ای آفریده شده که هنگامی چیزی از او گرفته می‌شود مایوس می‌گردد و کفران می‌ورزد.

نکته دیگری که در این آیه هست این است که با اینکه موضوع موردبحث، کفار بودند، از سرشت انسان سخن رانده، برای اینکه بفهماند صفتی که ما برای انسان ذکر کردیم خاص کفار نیست، بلکه صفت نوع بشر است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۰: ۲۳۳).

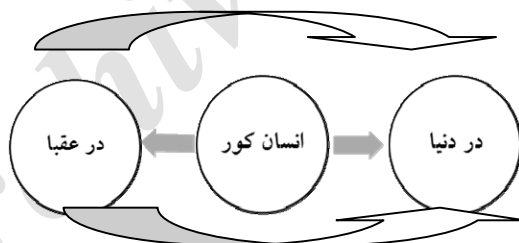
۱) رابطه با طبیعت در ساحت معرفت

از دیدگاه قرآن رابطه انسان با طبیعت رابطه‌ای مثبت است. انسان پذیرای طبیعت است نه دافع آن. انسان با چشم دشمنی به طبیعت می‌نگرد. انسان با جهان انس دارد. انسان با جهان بیگانه نیست. انسان موجودی نیست که به سرای طبیعت تبعید شده باشد. انسان زندانی طبیعت نیست تا طبیعت زندان او باشد، چرا که طبیعت نیز مانند انسان مخلوقی از مخلوقات خداست که براساس نظم و هماهنگی آفریده شده است و برای رسیدن به عنایت خود همواره در حرکت و تکاپوست.

طبیعت برای انسان در حکم آیه و نشانه‌ای است که با وجود خود، وجود خدا را نشان می‌دهد.

جهان طبیعت که عالم آفاق است مورد توجه قرآن می‌باشد و خداوند نشانه‌های وجود خود را در آن قرار داده است تا انسان‌ها با مشاهده‌ی آن پی به عظمت جهان آفرینش ببرند. «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ (فصلت / ۵۳)». خداوند جهان طبیعت را خلق کرده تا موجودی به نام انسان که از کمالات والاتری برخوردار است آن را به استخدام خود درآورده، از آن استفاده کند. نگرش انسان به طبیعت اینگونه است که آن را مخلوقی از مخلوقات خدا می‌داند و خداوند برای نفع رساندن به انسان‌ها آن را آفریده است (نصری، مبانی انسان‌شناسی در قرآن: ۳۳۸-۳۴۱).

انسان می‌تواند با دنیا رابطه‌ی مبتنی بر معرفت برقرار کند. این معرفت از آگاهی به لایه‌های ظاهری دنیا شروع شده تا درون و باطن طبیعت استمرار می‌یابد. اگر انسان به ظاهر و باطن عالم معرفت یابد، می‌تواند از طریق آن به خدا و سایر موجودات نامرئی علم و آگاهی پیدا کند. در این میان کسانی هستند که نسبت به شناخت جهان ناآگاه‌اند و برخی نیز از آگاهی ظاهری برخوردارند اما توان آگاهی‌یابی به مواطن جهان را ندارند. قرآن کریم کوردلی در دنیا و آخرت را لازم و ملزوم همدیگر می‌داند: «وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَ أَضَلُّ سَبِيلًا (اسراء / ۷۲)». در حقیقت در آیه مذکور میان دو کلمه "فی هذه" و "فی الآخرة" نسبت تقابل وجود دارد و از این تقابل می‌توان به تمایز دنیا و آخرت پی برد؛ اما تکرار "اعمی" در هر دو بخش آیه نشان‌دهنده استمرار کوری دنیوی در آخرت است. لذا از این تقابل و نیز از هم‌نشینی "فی هذه" و "فی الآخرة" با کلمه "اعمی" می‌توان به سرایت کوری دنیوی در حیات اخروی دست یافت.



مقابله میان "فی هذه" و "فی الآخرة" می‌رساند که مقصود از "هذه" همین زندگی دنیا است، هم‌چنان که بودن سیاق آیه در مقام بیان یکسانی و مطابقت دنیا با آخرت دلیل بر این است که مراد از کوری آخرت کوری چشم نیست، بلکه نداشتن بصیرت و دیده باطنی است و همچنین مقصود از کوری در دنیا هم همین است هم‌چنان که در جای دیگر این کوری را، کوری بصیرت معنا کرده و فرموده «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (حج / ۴۶)» و نیز مؤید این معنا قرار گرفتن «أَضَلُّ سَبِيلًا» بعد از کوری آخرت است که می‌رساند مقصود از آن گمراهی و بی‌بصیرتی است؛ پس معنای آیه این است که هر که در این نشانه یعنی زندگی دنیا امام حق را نشناسد و راه حق نیپیماید چنین کسی در آخرت سعادت و رستگاری را نمی‌بیند و راه به سوی آمرزش نمی‌برد (طباطبایی، المیزان، ج ۱۳: ۲۳۲).

اشاره کردیم که یکی از انواع روابط انسان، رابطه با طبیعت و دنیا است. انسان به اشکال و اهداف مختلف می تواند با طبیعت و دنیا رابطه برقرار کند؛ یعنی با عنایت به نتایج مختلف رابطه های مختلفی میان انسان و طبیعت برقرار می شود. گاه این رابطه باعث بیداری انسان و گاه غفلت و خودفراموشی او را به بار می آورد. در مواردی هم انسان از نعمت های مختلف دنیا بهره مند می شود و این بهره مندی گاهی آنقدر زیاد است که او را در خود غرق می کنند. در اینجا انسان می تواند نتیجه مثبت بگیرد و در برابر این نعمت ها سپاسگزار باشد و گاه نیز نتیجهی معکوس می گیرد به این صورت که هم ناسپاس می شود و هم در نعمت ها غرق شده، دچار غفلت عظیمی می شود. قرآن کریم انسان ها را از برقراری چنین رابطه ای با دنیا برحذر می دارد. غرق شدن در شادی و غفلت هنگام چشیدن نعمت بعد از زیان: «وَ لَئِنْ أَذَقْنَا نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسْتَهْ لَيَقُولُنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ (هود / ۱۰)».

این آیه یکی از انواع نتایج رابطه نامناسب با دنیا را بیان می کند، به این صورت که انسان در برخورداری زیاد از مال دنیا تصور می کند مورد عنایت خدا قرار گرفته و تصور می کند هر نوع برخورداری نشانهی محبوب بودن نزد خداست از این جهت تصور می کند که هرگاه از نعمت برخوردار شود حتماً گناهانش بخشیده شده و از او رخت بریستند.

صاحب مجمع البیان گفته است که کلمه "نعماء" به معنای انعامی است که اثر آن بر صاحبش ظاهر باشد، و "ضراء" به معنای بلا و مضرتی است که از حال پریشان صاحبش خبر دهد، زیرا این دو کلمه از مجرای کلماتی گرفته شده اند که مخصوص حکایت احوال ظاهری است، مانند کلمه "حمراء: قرمزی" (که سرخیش واضح و ظاهر است) و کلمه "عیناء: خوش چشمی" (که زیبایی چشمش بر همه روشن است). علاوه بر این، این دو کلمه دلالت بر مبالغه نیز دارند، و کلمه "فرح" به معنای سرور است، و این دو کلمه (فرح و سرور) نظیر هم هستند، و هر دو به معنای باز شدن قلب به خاطر چیزی است که از آن لذت می برد، و ضد این دو کلمه "غم" (با تشدید میم) است. کلمه "فخور" به معنای کسی است که زیاد فخر فروشی می کند و یا با شمردن فضایل خود می خواهد خود را یک سر و گردن از دیگران بلندتر جلوه دهد و این کلمه هر جا اطلاق شود ذم است، چون دلالت بر تکبر دارد، تکبر بر کسی که تکبر بر او جایز نیست (الطبرسی، مجمع البیان، ج ۵: ۲۴۷). و منظور از "سیئات" به قرینه مقام، مصایب و بلاهایی است که نزول آن بر آدمی، انسان را بد حال و غمگین و دردمند و پریشان کند. و معنای آیه این است که: اگر ما انسان را بعد از آنکه گرفتار بود به نعمتی برسانیم حتماً می گوید شادان از من برطرف شد. و این گفتار که قرآن به عنوان زبان حال از جنس بشر حکایت می کند کنایه است از اینکه وضع بشر چنین است که بعد از رفع گرفتاریش خاطر جمع می شود که دیگر آن شادان و مصائب بر نمی گردد.

شعور حقیقی انسان و ارتباطش با اشیا

در ذیل رابطه انسان با طبیعت در ساحت معرفت باید بگوییم که در نهاد انسان شعوری قرار داده شده که می تواند با موجودات پیرامون خود رابطه برقرار سازد. یکی از روابط، رابطه با عوالم مختلف، از جمله طبیعت و آنچه در آن است، می باشد. اگر دیدگاه عارفانه باشعور بودن همه موجودات طبیعی را قبول نکنیم در پذیرش این اصل که انسان می تواند با موجودات مادی و طبیعی رابطه برقرار سازد، شک نخواهیم داشت، هرچند که قرآن کریم این رابطه را دو طرفه معرفی می کند. وقتی در قرآن کریم تسبیح کردن خدا به همه موجودات مادی موجود در طبیعت اعم از آسمان ها و زمین و آنچه در

میان آنها و در خود آنها وجود دارد، سخن میگ وید مؤید آن است که از نظر این کتاب موجودات تماماً دارای شعورند و می‌توانند با دیگران رابطه برقرار کنند و به رابطه برقرار کردن دیگران پاسخ مثبت دهند.

جمله‌ی ذرات عالم در نهان با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما ناخوشیم

چون شما سوی جمادی می‌شوید محرم جان جمادان کی شوید؟ (مولانا، مثنوی ۳ / ۱۰۲۱-۱۰۱۹)

خدای تعالی آن روز که بشر را می‌آفرید شعور را در او به ودیعه نهاد، و گوش و چشم و قلب در او قرار داد، و در نتیجه نیرویی در او پدید آمد به نام نیروی ادراک و فکر که به وسیله آن حوادث و موجودات عصر خود و آنچه قبلاً بوده و عوامل آنچه بعداً خواهد بود نزد خود حاضر می‌بیند، پس می‌توان گفت: انسان به خاطر داشتن نیروی فکر به همه حوادث تا حدی احاطه دارد چنان که خدای تعالی هم در این باره فرموده: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (علق / ۵)» و فرموده: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ (نحل / ۷۸)» و می‌فرماید: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (بقره / ۳۱)»؛ و نیز خدای تعالی برای این نوع از جنندگان زمین سنخی از وجود اختیار کرده که قابل ارتباط با تمامی اشیای عالم هست و می‌تواند از هر چیزی استفاده کند، چه از راه اتصال به آن چیز و چه از راه وسیله قرار دادن برای استفاده از چیز دیگر، هم‌چنان که می‌بینیم چه حيله‌های عجیبی در امر صنعت به‌کار می‌برد و راه‌های باریکی با فکر خود برای خود درست می‌کند و خدای تعالی هم در این باره فرموده: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً (بقره / ۲۹)»؛ و نیز فرموده: «وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ (جاثیه / ۱۲)»، و آیاتی دیگر که همه گویای این حقیقتند که موجودات عالم همه برای انسان رام شده‌اند (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۱۷۱-۱۷۲). از این جهت در برخی از آیات قرآن کریم به صراحت از تسبیح موجودات سخن گفته شده است: «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ؛ آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است خدایی را که پادشاه پاک ارجمند فرزانه است تسبیح می‌گویند».

۲) رابطه با طبیعت در ساحت روان

از جمله روابط انسان با سایر عوالم که در قرآن کریم مطرح شده ایمان (مشروط بر آنکه ایمان را متعلق به ساحت روان بدانیم) به وجود آنهاست؛ زیرا وجود و عدم آنها برای عقل انسان نامکشوف است و انسان هیچ دلیل اثباتی یا انکاری درباره آنها ندارد اما قرآن کریم ایمان به موجودیت آنها را به لحاظ عملی برای انسان مفید می‌داند اما در عین حال بر این نظر است که اگر مؤمنان به ایمانشان پای‌بند باشند و عبادات لازم را به‌جا بیاورند ایمانشان آنان را به درجه یقین می‌رساند: «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (بقره / ۲ و ۳)»؛ یعنی انسان متقی از آنچه خداوند روزی‌اش کرده است، به دیگران انفاق می‌کند. «وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (بقره / ۴)».

انسان متقی براساس آیات بالا به‌ویژه آیه دوم به آنچه که بر پیامبر (محمد^(ص)) و آنچه که پیش از محمد^(ص) بر دیگر پیامبران نازل شده، ایمان دارد و ایمان به عوالم غیبی را نیز از پیام پیامبران حاصل کرده و از طریق استمرار عبادت، ایمانشان را به یقین پیوند زده‌اند.

وقتی از عالم دنیا سخن می‌گوییم مرادمان دو چیز است: یکی امور عینی که با حواس مشترک درک می‌شوند و دیگری امور غیرعینی که می‌توان آنها را به لحاظ عقلی-ذهنی درک کرد و برخی از آنها را به حس نمی‌توان درک کرد اما می‌توان از آثارشان لذت/رنج برد. اتفاقاً در برخی از آیات قرآن مراد از دنیای بد لذایذی‌اند که به لحاظ عقلی، اخلاقی و شرعی جواز استفاده از آنها داده نشده است نه صرفاً بخش عینی و قابل حس دنیا.

یکی از روابطی که انسان می‌تواند با عوالم مختلف به‌ویژه عالم طبیعت و دنیا برقرار کند رابطه در ساحت روان است؛ یعنی به‌رغم آنکه دنیا موجودی غیرحساس است اما انسان می‌تواند از طریق تخیل کاری بکند که بتواند طبیعت را مانند موجودی حساس در نظر بگیرد و نسبت به آن ابراز محبت یا نفرت بکند و یا اینکه بر اثر تخیل تصور کند که سالک حقیقی دنیاست و نسبت به آن احساس تعلق داشته باشد. شک نیست که این رابطه بدون زمینه و مقدمه و عامل حاصل نمی‌شود بلکه هر چیزی وقتی زیبا جلوه می‌کند برای او دوست‌داشتنی می‌شود؛ چه دنیا زیبا باشد و چه زیبا نباشد شیطان آن را زینت می‌دهد تا دل انسان را به سمت آن بکشد و آن را محبوب انسان سازد: «رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْأَفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» (آل عمران / ۱۴). انسان خواستنی‌های دنیا مانند زنان و فرزندان و دارایی‌های هنگفت از زر و سیم و اسبان نشاندار و چهارپایان و کشت و زرع را دوست دارد و در نزد او این خواستنی‌ها آراسته است. البته برخی از مفسران قرآن کریم اشاره کرده‌اند که این آیه درباره توبیخ یهود به سبب مال‌دوستی و دنیاطلبی‌شان نازل شده است تا پیروان پیامبر^(ص) از آنها درس عبرت بگیرند و رابطه‌ی ناسالم و شهوت‌آلود با دنیا نداشته باشند (الطبری، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۳: ۱۷۰۷).

البته در مواردی هم این محبت به‌واسطه خدا در دل بندگان ایجاد می‌شود آن هم نه به‌خاطر دوستی چنین بندگان بلکه به‌خاطر آنکه چنین بندگان از حق میل برگردانده و مسیر باطل را در پیش گرفته‌اند در نتیجه دیده از حق پوشانده‌اند و چون در این راه عناد می‌ورزند خدا هم برای اتمام حجت آنان نزد خودشان، محبت دنیا را در دل‌شان می‌کارد تا خود پای پرونده جرم و جنایت‌شان را امضا کنند. علامه طباطبایی درباره محبت آدمیان به دنیا چنین نوشته است: نه‌تنها این کفار در علاقمندی به دنیا مبتکر و اولین علاقمند به آن نیستند، بلکه این شیفتگی از ناحیه دیگری ناشی شده است، و این خدا است که دل‌های ایشان را تسخیر کرده، و علاقه به این امور مادی را غریزه آن نموده، تا زندگی دنیایی و زمینی آنان تامین شود، چون اگر غریزه حب دنیا در انسان، گذارده نشده بود، زندگی او در این کره خاکی دوام نمی‌یافت، کسی به دنبال تولید مثل نمی‌رفت، و نسل بشر قطع می‌شد، و حال آنکه خدای سبحان مقدر کرده که بشر تا مدتی معین در زمین زندگی کند، چون در روز اول خلقت بشر به پدر بشر یعنی حضرت آدم فرمود: «وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (بقره / ۳۶)» (طباطبایی، المیزان، ج ۳: ۱۴۸).

چیزی که هست این بی‌خبران غفلت‌زده، این وسائل ظاهری الهی را که مقدمات و وسائلی برای بدست آوردن رضوان الله هستند، اموری مستقل پنداشتند، و محبوب بالذات شمرده، خیال کردند که این امور مادی می‌تواند ایشان را از خدای سبحان بی‌نیاز سازد، و به همین جهت دنیایی که خلق شده تا نعمت و وسیله تقرب و پاداش اخروی آنان باشد، بر ایشان نعمت و عذاب شد، هم چنان که قرآن کریم فرمود: «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ، فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ، مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعَامُ، حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا، وَ أَزْيُنَتْ، وَ ظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا، أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا، فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا، كَأَنْ لَمْ تَغْنَبْ بِالْأَمْسِ- تا آنجا که فرمود: وَ يَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا، ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ، أَنْتُمْ وَ شُرَكَائِكُمْ، فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ- تا آنجا که فرمود: وَ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ، وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (یونس / ۳۰)»؛ که این آیات به مساله حیات دنیا اشاره نموده و می‌فرماید امر حیات و زینت زندگی به دست خدای تعالی است، و به جز او هیچ ولی‌ای ندارد، و لیکن آدمی‌زاد به خاطر فریب زندگی ظاهری از باطن آن که همان آخرت است غافل مانده و می‌پندارد که امر زندگی به دست خود او است، و او می‌تواند امر زندگی را تدبیر و تنظیم نماید، به همین خاطر برای خود شرکائی از قبیل اصنام، و بتهایی نظیر مال و اولاد و امثال آن اتخاذ می‌کند، و خدای تعالی او را بر اشتباه و خطایش واقف می‌سازد. البته قرآن کریم به انسان گوشزد می‌کند که استمرار رابطه‌ی وابستگی میان او و دنیا و اصنام دست‌ساز روزی او را پشیمان خواهد ساخت و آن روز ناچار می‌شود به سمت خدا برگردد که البته دیر بوده، هیچ ثمری به حالشان نخواهد داشت.

چنانکه اشاره کردیم یکی از اموری که انسان را شیفته‌ی خود می‌سازد زینت و زیور دنیاست؛ اما عامل تزئین کیست؟ برخی تصور می‌کنند که خدا چنین کاری را انجام می‌دهد تا انسان‌ها را به گمراهی افکند! مرحوم علامه طباطبایی این نظر را نقد کرده و بر این باور است که ساحت رب علیم و حکیم والاتر از آن است که امور خلق خود را بگونه‌ای اداره کند که منتهی به غایتی صالح و شایسته نگردد، چگونه چنین چیزی امکان دارد؟ با اینکه خودش فرمود: «إِنَّ اللَّهَ بِالْبَيْتِ أَمْرِهِ (طلاق / ۳)» و نیز فرموده: «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ (یوسف / ۲۱)» بلکه اگر بنا باشد این گول و فریب را مستند به کسی بدانیم، باید بگوییم که مستند به شیطان است، هم چنان که خود خدای تعالی فرمود «وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (انعام / ۴۳)»؛ و نیز فرمود: «وَ إِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ (انفال / ۴۸)» که هر دو آیه این فریبکاری‌ها را به شیطان نسبت می‌دهد (طباطبایی، میزان، ج ۳: ۱۵۰).

این مقدار را می‌توان مستند به خدا کرد که خدا اجازه چنین فتنه‌گری‌هایی را به شیطان داده، تا (هم خود او به کمال شقاوت خود برسد) و هم مساله آزمایش بندگان تکمیل گردد، و زمینه تربیت بشر فراهم شود، هم چنان که فرمود: «أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لَا يُفْتَنُونَ؟ وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا، وَ لْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ، أَمْ حَسِبِ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا، سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (عنكبوت / ۴)».

آیه شریفه: «كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ (انعام / ۱۰۸)» را هم می‌توان بر همین اذن حمل نمود، هر چند ممکن هم هست به معنایی که ما در سابق در ذیل آیه: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا

لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (كهف / ۷)» بیان کردیم حمل نمود. تزیین و جلوه‌گری دنیا در نظر مردم دو جور تصور می‌شود، یکی برای اینکه بنده خدا باین وسیله یعنی به وسیله دنیا به آخرت برسد، و خشنودی خدای را در مواقف مختلف زندگی و با اعمالی گوناگون و به کار بردن مال و جاه و اولاد و جان به دست آورد. و این خود سلوکی است الهی و پسندیده، که خدای تعالی این گونه مشاطه‌گریها را به خودش نسبت داده، و در آیه هفتم سوره كهف بیان شریفش گذشت (طباطبایی، المیزان، ج ۳: ۱۵۰-۱۵۱).

تا اینجا رابطه با واسطه انسان و طبیعت در ساحت روان را بررسی کردیم که در این میان عمل وساطت را شیطان به انجام می‌رساند اما در این بخش می‌خواهیم این رابطه را بدون در نظر گرفتن وساطت شیطان بررسی کنیم.

۲) رابطه با طبیعت در ساحت روان

همانگونه که اشاره کردیم یکی دیگر از روابط انسان با طبیعت، رابطه در حوزه روان است؛ به این معنا که نسبت به اموال طبیعی حبّ یا بغض داشته باشد. دوست داشتن دنیا به دو صورت محقق می‌شود؛ یکی به این صورت که انسان دنیا را دوست داشته باشد به این دلیل که بخواهد از آن بهره‌برد و یکبار هم به این صورت است که ذاتاً به خود اموال دنیوی عشق و علاقه داشته باشد. آنچه در آیات قرآن نفی و نهی شده معنای دوم از محبت به مال دنیاست. همین وضعیت درباره نفرت نیز صادق است. در برخی از آیات قرآن این محبت با شدت و حدّت فراوانی نفی شده و کسانی که چنین محبتی نسبت به دنیا داشته‌اند، مورد نقد و طعن قرآن قرار گرفته‌اند: «وَ تَجِبُونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا (فجر / ۲۰)». در این آیه شدت علاقه برخی از آدمیان به مال دنیا بیان شده است.

کلمه "جم" با تشدید جیم به معنای بسیار و بزرگ و انبوه از هر چیز است. این معنا در برخی از آیات دیگر به کار رفته که آیه زیر نیز از جمله آنهاست: «وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (عادیات / ۸)». درباره این آیه مفسران نظراتی مطرح کرده‌اند؛ مثلاً بعضی گفته‌اند: لام در جمله "لحب الخیر" لام تعلیل است و کلمه "خیر" در اینجا به معنای مال است و معنای جمله این است که انسان برای دوستی مال، بسیار شدید یعنی بخیل و تنگ‌نظر است (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۱۰: ۴۲۵). در این نظر نکته مهمی که مطرح شده معنای درست خیر است که با عنایت به سیاق و محور هم‌نشینی در معنای مال به کار رفته؛ زیرا در آیه‌ی پیش حبّ شدید، به مال نسبت داده شده؛ در اینجا هم به همان قرینه، خیر در معنای مال به کار رفته چون همان ویژگی‌های واژه "مال" در آیه پیش را دارد. بعضی گفته‌اند: مراد آیه این است که انسان نسبت به مال دنیا شدید‌ال‌حب است و این شدت حب وادارش می‌کند به اینکه از دادن حق خدا امتناع بورزد و مال خود را در راه خدا انفاق نکند (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۱۰: ۴۲۵).

و بعید نیست مراد از "خیر"، تنها مال نباشد، بلکه مطلق خیر باشد و آیه شریفه بخواهد بفرماید: حب خیر فطری هر انسانی است و به همین جهت وقتی زینت و مال دنیا را خیر خود می‌پندارد قهراً دلش مجذوب آن می‌شود و این شیفتگی یاد خدا را از دلش می‌برد و در مقام شکرگزاری او بر نمی‌آید (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰: ۵۹۲). به نظر می‌رسد که نظر علامه طباطبایی بر اساس معنانشناسی درست نباشد و نظر مفسران دیگر به حقیقت معنای کلمه "خیر" نزدیک‌ترند.

یکی از روابطی که انسان می‌تواند با دنیا و طبیعت داشته باشد، رابطه مبتنی بر جزع و فزع است که به هنگام مواجهه با شر ممکن است به انسان عارض شود. آنچه قرآن کریم از آدمیان می‌خواهد این است که برخورد و تعامل نیکو و خردورانه‌ای با دنیا داشته باشند و از تعامل هیجانی به شدت پرهیز کنند. انسان‌های کم‌ظرفیت و طالب و محب دنیا وقتی با ناگواری‌هایی مواجه می‌شوند، ناله سر می‌دهند: «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (معارج / ۲۰)».

این در حالی است که مؤمنان تعاملی دیگر با دنیا برقرار می‌کنند؛ به این صورت که از هر چه دارند در راه خدا می‌گذرند و از همه آنها ابزاری برای رسیدن به رستگاری بهره می‌گیرند: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (توبه / ۲۰)». این آیه درصدد بیان جایگاه والای مؤمنان مجاهد در راه خداست؛ کسی که ایمان آورد و در راه خدا به قدر توانایی‌اش جهاد کرد و از مال و جان‌ش مایه گذاشت، در نزد خدا درجه‌اش بالاتر است و اگر مطلب را بصورت جمع آورد و فرمود: "کسانی که..." برای این است که اشاره کند به اینکه ملاک فضیلت، وصف مذکور است، نه شخص معینی (طباطبایی، المیزان، ج ۹: ۲۷۳).

آیه بالا دلالت دارد بر اینکه اگر ایمان داشته باشیم در مواجهه با شر برخورد مناسبی خواهیم داشت و در سایه آن همه اعمالمان معنا دارد و با فضیلت خواهند شد؛ زیرا عمل بدون ایمان فضیلتی نداشته و برای صاحبش نزد خدا باعث درجه‌ای نمی‌شود، خود قرینه است بر اینکه معنای آیه این نیست که هر دو طایفه درجه دارند، و لیکن درجه‌انتهایی که ایمان و جهاد دارند از آنهایی که فقط سقایت و عمارت دارند بالاتر است؛ بلکه مقصود آیه بیان این است که نسبت میان این دو طائفه نسبت افضل است به کسی که اصلاً فضیلتی را واجد نیست، مانند مقایسه‌ای که میان اکثر و اقل است که باید یک حد وسطی را فرض کرد و آن دو را با آن سنجید و خلاصه در اقل و اکثر سه چیز هست، یکی امر متوسطی که مقیاس و معدل است و دیگری آن طرفی که از حد متوسط بیشتر است سوم آن طرفی که از آن حد متوسط کمتر است. بنابراین، اگر اکثر را با خود اقل بسنجیم با چیزی سنجیده‌ایم که اصلاً کثرت ندارد.

از جمله تعاملاتی که انسان در ساحت روان می‌تواند با طبیعت برقرار کند ترس است؛ به این معنا که ممکن است او از اینکه نتواند نیازهای خود را از طبیعت تأمین کند می‌ترسد، که این حالت را، بیم از فقر می‌گویند که در قرآن کریم تحت هر شرایطی انسان را امیدوار به لطف و عنایت خدا می‌کند. باوجود این هشدار همچنان از فقر و نداری هراس دارند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَ إِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (توبه / ۲۸)».

در مجمع‌البیان در تفسیر این آیه گفته است: هر چیز پلیدی را که طبع انسان از آن تنفر داشته باشد "نجس" گویند؛ مثلاً گفته می‌شود: مردی نجس و یا زنی نجس و یا قومی نجس، چون این کلمه مصدر است و وقتی این کلمه با کلمه "رجس" استعمال شود، نون آن مکسور و گفته می‌شود: "رجس نجس"؛ و کلمه "عیله" به معنای فقر و تنگدستی است؛ و "عال، یعیل" به معنای "فقیر شده" است (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۵: ۳۸).

نهی از ورود مشرکین به مسجد الحرام به حسب فهم عرفی امر به مؤمنین است، به اینکه نگذارند مشرکین داخل مسجد شوند. و از اینکه حکم مورد آیه تعلیل شده به اینکه چون مشرکین نجسند، معلوم می‌شود که یک نوع پلیدی برای مشرکین

و نوعی طهارت و نزاهت برای مسجد الحرام اعتبار کرده و این اعتبار هرچه باشد غیر از مساله اجتناب از ملاقات کفار است با رطوبت.

و مقصود از «عامهم هذا؛ امسالشان» سال نهم از هجرت یعنی سالی است که علی ابن ابی طالب^(ع) سوره براءت را به مکه برد و برای مشرکین خواند و اعلام کرد که دیگر حق ندارند با بدن عریان طواف کنند و دیگر هیچ مشرکی حق طواف و زیارت را ندارد (طباطبایی، المیزان، ج ۹: ۳۰۳).

و جمله «وَ اِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً» معنایش این است که: اگر از اجرای این حکم ترسیدید که بازارتان کساد و تجارتتان راکد شود و دچار فقر گردید، نترسید که خداوند بزودی شما را از فضل خود بی نیاز می سازد و از آن فقری که می ترسید ایمن می فرماید؛ و این وعده حسنی که خدای تعالی برای دلخوش کردن سکنه مکه و آن کسانی که در موسم حج در مکه تجارت داشتند داده، اختصاص به مردم آن روز ندارد، بلکه مسلمانان عصر حاضر را نیز شامل می شود، ایشان را نیز بشارت می دهد به اینکه، در برابر انجام دستورات دین، از هر چه بترسند خداوند از آن خطر ایمنشان می فرماید و مطمئناً بدانند که کلمه اسلام اگر عمل شود همیشه تفوق دارد و آوازه اش در هر جا رو به انتشار است، هم چنان که شرک رو به انقراض است و بعد از اعلام براءت بیش از چهار ماه مهلتی برای مشرکین نماند و بعد از انقضاء این مدت عموم مشرکین مگر عده معدودی همه به دین اسلام درآمدند و آن عده هم از رسول خدا^(ص) در مسجد الحرام پیمانی گرفتند و آن جناب برای مدتی مقرر مهلتشان داد، پس در حقیقت بعد از اعلام براءت تمامی مشرکین در معرض قبول اسلام واقع شدند (طباطبایی، المیزان، ج ۹: ۳۰۳-۳۰۴).

ضمیر «ه» در کلمه "علیه" به فقر برمی گردد که از فحوای جمله حاصل می شود؛ زیرا مشرکان به دلیل نجاستشان نمی توانستند وارد مکه شوند تا بتوانند تجارت کنند و سودی به مسلمانان برسانند در نتیجه می ترسیدند فقیر شوند (الآلوسی البغدادی، روح المعانی، ج ۹: ۳۷۷). در حالی که قرآن کریم تصریح دارد به اینکه هم خدا غنی مطلق است و هم در عین حال امکانات مالی و مادی منحصر در تجارت نیست.

۳) رابطه با طبیعت در ساحت اراده

مبحث اراده بسیار پیچیده است؛ به این دلیل که ما نمی توانیم حوادث مربوط به آن را تشخیص دهیم. تنها راهی که می توان به خوانش صحیح اراده اقدام کرد، پرداختن به آثار اراده است و چنانکه پیش تر اشاره کردیم منظورمان از اراده، خواستن ها و نخواستن هاست و چون ما تا زمانی که کسی خواستن ها و نخواستن های خود را بیان نکند به آنها پی نمی بریم تنها از طریق بررسی آثار و افعال سایر ساحت ها به اراده ی آدمی می توان دست یافت. از این جهت می توان به رابطه و تعامل ساحت ها و اهمیت آنها در شناخت خود این ساحت دست یافت.

اهل دنیا فلسفه برخوردار یا عدم برخوردار از اموال دنیا را فراموش کرده اند و گمان می برند که اموال و دارایی دنیوی خودشان در حیات بشری موضوعیت دارند؛ در حالی که از دید قرآن دنیا و آنچه در آن قرار دارد، طریقت دارند نه موضوعیت؛ یعنی اموال دنیا وسیله ای اند که می توانند ما را به اهداف فرادنیوی برسانند یا از رسیدن به آنها بازدارند.

از این جهت قرآن کریم از مال دنیا با عنوان فتنه یاد می‌کند: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَ أَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (انفال / ۲۸)».

در این آیه اموال و اولاد هر دو وسیله آزمایش دانسته شده‌اند و بهره‌مندی از آنها زمانی مناسب خواهد بود که آدمی را به فراتر از دنیا که همان پاداش الهی است برسانند و گرنه جز آزمایش و راهزنی نقشی ایفا نخواهند کرد.

در عین اینکه انسان از دل زمین و طبیعت برخاسته، دارای قدرتی غالب است و می‌تواند با تکیه به آن بر زمین و طبیعت حکم‌رانی کند و همین قدرت باعث شده تا انسان بتواند نیازهای معیشتی‌اش را از دل همین طبیعت تأمین کند و در مضیقه نماند: «وَ لَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ (اعراف / ۱۰)»؛ یعنی در حقیقت میان اراده آدمی و اراده خدا پیوند برقرار می‌شود و اراده خدا به آن تعلق می‌گیرد که به اراده انسان اجازه اقدام و عمل را بدهد تا از این طریق بتواند نیازهای خود را تأمین کند.

"تمکین در ارض" به معنای منزل دادن در آن است، یعنی ما منزل شما را زمین قرار دادیم، ممکن است که به معنای مسلط کردن نیز باشد؛ یعنی ما زمین را مسخر شما و شما را مسلط بر آن کردیم تا بتوانید زندگی کنید. "معایش" جمع معیشت و به معنای چیزهایی است که با آن زندگی می‌شود، از قبیل خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و امثال آن. جمله آخر آیه یعنی «قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ» هم لزوم سپاسگزاری را بیان می‌کند و هم کم‌سپاسی انسان‌ها را یادآور می‌شود.

از همین جهت می‌توان گفت که رابطه انسان و طبیعت رابطه‌ای بسیار وثیق و عمیق است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان این رابطه را نادیده گرفت. قرآن در جایی به صراحت بیان می‌کند که انسان از طبیعت روئیده است: «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا (نوح / ۱۷)»؛ یعنی خدا شما را از زمین رویانید، رویاندن نبات، چون خلقت انسان بالأخره منتهی می‌شود به عناصر زمینی و خلاصه همین عناصر زمین است که به‌طور خاصی ترکیب می‌شود و به‌صورت مواد غذایی درمی‌آید و پدران و مادران آن را می‌خورند و در مزاجشان نطفه می‌شود و پس از نقل از پشت پدران به رحم مادران و رشد در رحم که آن هم به وسیله همین مواد غذایی است، به‌صورت یک انسان درمی‌آید و متولد می‌شود. حقیقت نبات هم همین است، پس جمله مورد بحث در مقام بیان یک حقیقت است، نه اینکه بخواهد تشبیه و استعاره‌ای را به کار ببرد.

در جای دیگری از قرآن بر رابطه عمیق میان انسان و طبیعت تأکید شده و بیان شده است که بازگشت انسان دوباره به همین زمین طبیعتی خواهد بود که از آن برخاسته است: «ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا (نوح / ۱۸)»؛ منظور از "برگرداندن به زمین" این است که شما را می‌میراند و در قبر می‌کند و منظور از "اخراج" این است که روز قیامت برای جزا از قبر بیرونتان می‌آورد.

در راستای قدرتی که خدا به انسان برای تسلط به زمین و طبیعت داده، خورشید و ماه، رام و مسخر انسان شده‌اند و دست به کارهایی می‌زنند که مورد نیاز انسان هستند؛ یعنی آنها ناخواسته و به‌طور تکوینی، افعالی را انجام می‌دهند که انجام آنها نهایتاً به تأمین نیازهای انسان منتهی می‌شود: «وَ سَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَ سَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ (ابراهیم / ۳۳)».

راغب می‌گوید: کلمه "دأب" به معنای ادامه سیر است، وقتی گفته می‌شود "فلان دأب فی السیر دأباً" معنایش این است که فلانی هم‌چنان راه را ادامه داد، در قرآن کریم هم در آیه «وَ سَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دَائِبَيْنِ» به همین معنا آمده و نیز دأب به معنای عادت همیشگی و مستمر است؛ به طوری که دائماً بر یک حال بماند، در قرآن آنجا که فرموده: "كَذَّابٍ آلِ فِرْعَوْنَ" به این معنا است؛ یعنی مانند عادت فرعون که سال‌ها بر آن جریان داشت (راغب، مفردات، ماده «دأب»).

خلاصه اینکه انسان در رابطه با طبیعت در ساحت اراده می‌تواند چیزی را از آن بخواهد و می‌تواند نخواهد؛ یعنی دنیا در قرآن کریم به گونه‌ای تصویر شده که قابلیت تعلق اراده به خود را دارد و این اراده اگر براساس اخلاق و دین باشد مجاز و گرنه به لحاظ اخلاقی ناهنجار و به لحاظ دینی حرام تلقی خواهد شد.

۴) رابطه با طبیعت در ساحت گفتار

انسان در زندگی خود از نعمات طبیعی برخوردار است و قرآن کریم هم این نوع برخورداری و بهره‌مندی را به رسمیت شناخته است؛ اما تأکید دارد که بهره‌مندی باید با سپاسگزاری همراه شود؛ اما نکته ظریفی که در قسمت پایانی آیه آمده اینکه اگر خدا را عبادت می‌کنید سپاس او را به‌جا آورید تا بر اصل توحید و رویکرد مبتنی بر آن در بهره‌مندی از نعمت‌های الهی تأکید شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ اشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» (بقره / ۱۷۲).

قرآن کریم جهان طبیعت را جهانی بی‌شعور نمی‌داند بلکه این جهان به‌رغم تفاوتی که با انسان دارد می‌تواند مورد خطاب انسان قرار گیرد. از این جهت می‌توان با دنیا رابطه‌ی گفتاری داشت؛ یعنی با آن سخن گفت.

سخن گفتن با طبیعت به دو معناست یکی اینکه خود طبیعت سخن می‌گوید و دیگر اینکه انسان در طبیعت با خدای خودش بهتر می‌تواند گفت‌وگو کند. اتفاقاً در قرآن کریم در هر دو مورد نیز آیاتی آمده است. درباره قسمت اول آیاتی که با تعبیر «سبحان، یسبح و سبح» در قرآن کریم آمده شعور طبیعت‌اند و درباره مورد دوم نیز اشاره شده که گفتار در شب راستین‌تر است: «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَ أَقْوَمُ قِيلاً (مزمّل / ۶)».

در آیه مورد بحث در کلمه "ناشئه" دو احتمال هست: یکی اینکه مانند کلمه "عاقبت" و "عاقبت" مصدر و به معنای نشئه و حدوث و تکون باشد؛ و دوم اینکه اسم فاعل از ماده نشئه باشد که به موصوف خود اضافه شده، هر کدام که باشد مراد از آن، شب است و اگر حادثه را بر شب اطلاق کرده، نظیر اطلاق آن بر اجزای خلقت است (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰: ۹۹).

اما برخی از مفسران نظر دیگری دارند به این صورت که منظور از حادثه شب همان نماز شب است (تفسیر کشاف، ج ۴: ۶۳۸)؛ و معنای "وطء" زمین "قدم نهادن بر آن است و اینکه فرمود "حادثه شب شدیدترین قدم نهادن است" کنایه است از اینکه این عمل از هر عمل دیگر در صفای نفس، انسان را ثابت‌قدم‌تر می‌سازد و بهتر از هر چیز نفس آدمی را از اینکه به وسیله شواغل روز، دچار کدورت شود حفظ می‌کند؛ و بعضی گفته‌اند: منظور از "وطء" مطابقت قلب با زبان است. آنگاه گفته خود را تأیید کرده به اینکه بعضی‌ها کلمه را "وطء" به کسره واو خوانده‌اند (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۱۰: ۱۵۸).

و مراد از "اقوم قیلاً" این است که نماز شب استوارترین و صائب‌ترین سخن است، برای اینکه در نماز شب حضور قلب بیشتر و توجه به کلام دقیق‌تر است.

بنابراین تعبیر معنای آیه این است که حادثه شب و یا نماز در دل شب ثابت‌قدم‌تر است و یا در مطابقت قلب و زبان شدیدتر و سخنی استوارتر و صائب‌تر است، چون خدای تعالی شب را مایه آرامش قرار داده و نتیجه این آرامش این است که خاطر انسان از شوغل معیشت فارغ و دست انسان از اسباب ظاهری بریده است (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰: ۹۹-۱۰۰).

۵) رابطه با طبیعت در ساحت کردار

مراد از رابطه کرداری با طبیعت آن است که ما انسان‌ها در مواجهه با آن دست به اعمال جوارحی بزنیم؛ مثلاً دنیا را آباد سازیم یا خراب نماییم و یا در روی زمین دست به فساد بزنیم: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا (مائده / ۳۲)». درست است که در این آیه فساد مربوط به رابطه انسان با انسان‌های دیگر است اما از آنجا که در روی زمین رخ داده؛ لذا از آن تعبیر می‌کنیم به حرمت فساد در زمین. برخاستن در شب با رنجش و البته اثربخشی بیشتری همراه است: «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً (مزمّل / ۶)».

این آیه از دو جهت و در دو ساحت مورد توجه قرار می‌گیرد؛ به این صورت که اگر تعبیر «أَقْوَمُ قِيلاً» را به کار ببریم به ساحت گفتار مربوط می‌شود؛ از این جهت آن را در ساحت گفتار مورد بحث قرار دادیم و از این جهت که نماز شب خواندن یک عمل است می‌توان آن را در ساحت کردار هم مورد بررسی قرار داد که البته مربوط به رابطه انسان با خداست اما از آن جهت که این عمل در طبیعت رخ می‌دهد، در اینجا نیز به عنوان یکی از آیات مربوط به رابطه کرداری با طبیعت آورده‌ایم.

الف) رابطه با آسمان و زمین

انسان از رابطه‌ای که با زمین دارد می‌تواند نیازهای خودش را تأمین کند. در زمین برای انسان و هر که انسان روزی‌دهنده او نیست، وسایل زندگی قرار دارد: «وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَ مَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ (حجر / ۲۰)».

جمله «و مَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ» عطف است بر ضمیر مجرور در "لكم"، البته این عطف بنا بر مذهب نحویین کوفه و یونس و اخفش است که گفته‌اند جایز است عطف کنیم چیزی را بر ضمیر مجرور، بدون اینکه حرف جر را تکرار کنیم (الآلوسی البغدادی، روح‌المعانی، ج ۱۴: ۲۹). و اما بنا بر مسلک سایر علمای ادبیات عرب که اینگونه عطف را جایز ندانسته‌اند، جمله مورد بحث را عطف بر "معايش" گرفته و تقدیر کلام را "و جعلنا لكم من لستم له برازقین" دانسته‌اند (تفسیر کشاف، ج ۲: ۵۷۴)؛ یعنی همانطور که برای شما معایش قرار دادیم، کسانی را هم قرار دادیم که روزی‌دهشان شما نیستید، مانند حیوانات اهلی و بردگان.

و یا کلمه "من" را مبتدا برای خبری که حذف شده گرفته‌اند و تقدیر را چنین دانسته‌اند: "و من لستم له برازقین جعلنا له فیها معایش؛ ما همانطور که برای شما معایش قرار دادیم برای کسانی هم که شما روزی‌دهشان نیستید، در زمین معایش قرار دادیم" (الآلوسی البغدادی، روح‌المعانی، ج ۱۴: ۲۹)؛ و لیکن اینطور معنا کردن خود را به زحمت انداختن است.

و به هر حال، مراد از کلمه "من" به طوری که گفته شده بردگان و چهارپایان است. و اگر به لفظ "من: کسی که" تعبیر شده، با اینکه این کلمه تنها بر ذوی العقول (بشر) اطلاق می‌شود، از باب تغلیب است (چون بردگان نیز مراد بوده‌اند). بعید هم نیست که مقصود از آن هر چیزی غیر آدمی باشد، چه حیوان، چه نبات و چه غیر آن دو، برای اینکه آنها نیز درخواست رزق دارند، همانطور که عقلاء دارند (طباطبایی، المیزان، ج ۴: ۲۰۴-۲۰۵).

و این دأب و روش خدای سبحان است در کلام مجید خود که الفاظ مختص به عقلا را بر غیر عقلا نیز اطلاق می‌کند، البته در صورتی که بخواهد چیزی از آثار مختص به عقلا را به آنها نسبت دهد، همچنان که درباره بت‌ها فرموده: «فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظِقُونَ (انبیاء / ۶۳)» و نیز فرموده: «فَأَنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي (شعراء / ۷۷)» و همچنین موارد دیگر که متعرض حال بت‌ها و معبودهای دروغین شده است که مردم آنها را می‌پرستیدند و حال آنکه معبودی شایسته پرستش است که عاقل باشد و همچنین درباره زمین و آسمان فرموده: «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انْتِ يَا طَوْعَاءُ أَوْ كَرِهًا قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَائِدَةِ (سجده / ۱۱)» و امثال این موارد. پس معنای آیه این است که ما برای شما گروه بشر در زمین چیزهایی قرار دادیم که بتوانید تا زنده‌اید با آنها زندگی کنید و همچنین برای غیر شما از جانداران معاشی نظیر معایش شما قرار دادیم که از آیات بررسی شده پیشین هم این معنا آمده است.

قرآن کریم اشاره می‌کند که بخش قابل توجهی از ابزارها و امکانات معیشتی آدمیان از آسمان به زمین می‌آید؛ زیرا از آسمان آبی نازل می‌شود و زمین و انسان با آن سیراب می‌شوند و در اثر باروری زمین نیازهای انسان تأمین می‌گردد: «وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ (حجر / ۲۲)». انسان خزانه‌دار آب آسمان نیست.

کلمه "لواقح" جمع "لاقحه" از ماده "لقح" به فتح لام و سکون قاف است؛ وقتی که گفته می‌شود "لقح النحل" معنایش این است که درخت خرما را لقاح (به فتح لام) کرد؛ و لقاح گرد درخت خرما نر است که تا آن را به درخت ماده منتقل نکنند بارآور نمی‌شود. امروزه در مباحث گیاه‌شناسی مسلم شده که مساله نر و مادگی در تمام گیاهان هست و بادها در وزش خود ذراتی از گرد گل گیاه نر را به گیاه ماده منتقل می‌کند و آن را بارور می‌سازد. قرآن کریم در آیه مورد بحث از همین حقیقت پرده‌برداری می‌کند و می‌فرماید: "ما بادها را برای کار تلقیح فرستادیم".

جمله «فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ» اشاره به باران است که از ابرها فرو می‌ریزد. این نیز در مباحث علمی عصر مسلم شده که آب موجود در کره زمین از باران‌هایی جمع شده که از آسمان فرو ریخته‌اند، برخلاف قدما که معتقد بودند آب، خود کره‌ای است ناقص که بیشتر سطح کره زمین را پوشانده و خود یکی از عناصر چهارگانه است و آیه مورد بحث که با قسمت اولش یعنی جمله «وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ» مسئله نر و مادگی و تلقیح گیاهان را و با قسمت دومش یعنی جمله «فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ» مسئله پیدایش آب را از باران اثبات نموده است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۲۱۳-۲۱۴).

در راستای مسخر بودن کاینات، شب و روز نیز به تسخیر انسان درآمده‌اند و آنها نیز کاری را انجام می‌دهند که مطلوب انسان است: «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ

بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (نحل / ۱۲)». بنابراین رابطه انسان با طبیعت و آسمانها رابطه تسخیری است؛ یعنی انسان بر همه اینها تسلط دارد.

درست است که در قرآن کریم از رابطه تسخیری انسان با کاینات سخن به میان آمده اما در عین حال قرآن کریم از فلسفه برقراری این رابطه هم غافل نیست و آن اینکه اگر انسان بتواند در همین کاینات تأمل ویژه بکند می‌تواند از طریق آن به وجود رب العالمین هم پی ببرد. به تعبیر علامه طباطبایی چون هر یک از این مذکورات و همچنین مجموع شب و روز و مجموع آفتاب و ماه و نجوم دارای خواص و آثاری هستند که هر یک برای خود دلیل مستقلى است بر اثبات وحدانیت پروردگار در ربوبیت، لذا خدای تعالی، آیه مورد بحث را با جمله «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» ختم فرمود، و کلمه "آیت" را به صیغه جمع آورد، به خلاف دو آیه قبل و بعد این سوره که در آنها به صیغه مفرد آورده است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۳۱۶).

آنچه در زمین به رنگ‌های گوناگون است برای انسانند و اگر انسان بخواهد هم می‌تواند از آنها بهره‌مند شود و هم می‌تواند آنها را ابزاری برای تفکر خود بسازد: «وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (نحل / ۱۳)». کلمه "ذره" به معنای خلق کردن است و "اختلاف الوان"، به اختلاف الوان معادن و سایر مرکبات عنصری اشاره دارد که خدا آنها را از زمین خلق کرده تا بشر از آنها بهره‌مند شود و بعید نیست که اختلاف الوان کنایه از اختلاف نوعی باشد و در آن صورت آیه مورد بحث قریب‌المعنا با آیه «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زُرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَ غَيْرٌ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نُفِضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ (رعد / ۴)» خواهد بود. این اختلاف شامل هر چیزی می‌شود که خداوند آنها را در زمین خلق کرده اعم از گیاهان و درخت‌ها و میوه‌ها.

و این سه قسم احتجاج است که اولی به مردم متفکر و دومی به اشخاص متعقل و سومی به افراد متذکر نسبت داده شده و جهتش این است که حجت اول از مقدمات ساده‌ای ترکیب یافته که در استفاده و نتیجه گرفتن از آن صرف تفکر، کافی است، ولی دومی مرکب از مقدمات علمی است که فهم آن جز برای دانشمندی که از اوضاع اجرام آسمانی و اسرار زمینی با خبرند میسر نیست، تنها کسی از آن حجت نتیجه می‌گیرد که حرکات و انتقالات اجرام آسمانی و آثار آن حرکات را می‌داند؛ سومی هم مرکب از مقدماتی کلی و فلسفی است که تنها کسانی می‌توانند از آن نتیجه گرفته و با آن، وحدانیت خدا را در ربوبیت اثبات کنند که متذکر احکام کلی وجود باشند، مثلاً بدانند که: عالمی که همواره در دگرگونی است، لابد و ناچار احتیاج به ماده دارد و بدانند تمامی مواد آن به یک ماده عمومی و متشابه منتهی می‌گردد و بدانند که واجب است تمامی اختلافاتی که در مواد هست، باید به غیر ماده منتهی شود که در ماورای این ماده است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۳۱۷).

پیش‌تر اشاره کردیم که یکی از آثار رابطه انسان با طبیعت بهره‌مندی انسان از نعمت‌های موجود در طبیعت است. طبیعت هم آن چیزهایی را شامل می‌شود که خداوند در روی زمین قرار داده است. یکی از نعمت‌ها دریا و ساکنان آن است. خداوند دریا را مسخر ما انسان‌ها کرده تا از آن گوشت تازه بخوریم و پیرایه‌ای بپوشیم و کشتی‌ها در آن روانند: «وَهُوَ

الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِيَتَّكِلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَ تَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَ تَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (نحل / ۱۴)».

درست است که آیه فوق از تسلطی خبر می دهد که خدا در انسان نهاده است؛ اما در عین حال همین آیه می تواند به نوعی اثبات خدا از طریق مطالعه در خلائق باشد. امام فخر رازی در این زمینه گفته است که این آیه در پنج مرتبه بر وجود صانع استدلال آورده که عبارتند از: (۱) اثبات معبود با توجه به اجرام آسمانی؛ (۲) اثبات معبود با توجه به بدن انسان؛ (۳) اثبات معبود با توجه به عجایب مخلوقات حیوانی؛ (۴) در مرتبه چهارم به اثبات معبود پرداخته از طریق بیان ویژگی های مخلوقات گیاهی و (۵) استدلال بر وجود معبود کرده از طریق توجه دادن آدمیان به احوال شگفت انگیز عناصر مختلف که آن را از آب آغاز کرده است (الرازی، تفسیر الفخر الرازی، ج ۱۰: ۶).

این آیه فصل دیگری از نعمت های الهی را برمی شمارد و آن نعمت دریاها، کوهها، شهرها، راهها و علامت هاست. کلمه "طری" (بر وزن فعیل) از ماده طراوت است و طراوت به طوری که در مفردات گفته: عبارت است از تر و تازه از هر چیز (راغب، مفردات، ماده «طری»); و کلمه "مواخر" جمع "مخر" است و مخر به معنای شکافتن آب از چپ و راست است، گفته می شود: "مخرت السفینه الماء" یعنی کشتی آب را شکافت و به همین جهت کشتی را ماخره می گویند و مخر به معنای شکافتن زمین برای زراعت نیز هست و مقصود از خوردن گوشت تازه از دریا، خوردن گوشت ماهی است که از دریا صید می شود و مقصود از "استخراج زینت برای پوشیدن"، لؤلؤ و مرجانی است که از دریا گرفته می شود و زنان خود را با آن می آرایند (الطبرسی، مجمع البیان، ج ۶: ۱۴۵).

«وَ تَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ»؛ یعنی کشتی ها را می بینی که آب دریا را از چپ و راست می شکافتند و بعید نیست که "تری" خطاب عمومی باشد؛ به این معنا که هر بیننده ای اعم از پیامبر (ص) و سایر انسان ها را شامل شود که در این صورت در آیه التفات از جمع به مفرد به کار رفته است.

در قسمت پایانی آیه به رابطه انسان با خدا در ساحت گفتار؛ یعنی شکرگزاری و مراتب آن اشاره شده و به آدمیان تذکار داده شده که در برابر نعمت های الهی سپاسگزار باشند؛ به این صورت که آدمیان به طور عموم در روی زمین وقتی نیازهای ضروری شان را به سهولت می یابند به لحاظ روان شناختی گمان می برند که از نعمتی برخوردار نیستند در نتیجه فکر نمی کنند که به سپاسگزاری نیاز باشد اما به رغم کافی بودن نعمت های زمینی وقتی از نعمت های دریایی هم برخوردار می شوند شاید به شکرگزاری ترغیب شوند از این جهت جمله «لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» در پایان آیه ذکر شده است.

کوهها در زمین استوارند تا ما را نجنبانند و رودها و راهها قرار دارند تا راه خود را پیدا کنیم: «وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ أَنْهَاراً وَ سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (نحل / ۱۵)».

در مجمع البیان آمده است که کلمه «مید» از "ماد- یمید- میدا" به معنای انحراف به چپ و راست و اضطراب است (الطبرسی، مجمع البیان، ج ۶: ۱۴۵). و معنای «أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ» این است که اگر خدا در روی زمین کوههایی قرار داد برای جلوگیری از این بود که مبدا زمین، شما را به چپ و راست بلغزاند و بخاطر همین ناآرامی زمین، نظام زندگیتان مختل گردد. «أنهاراً»؛ یعنی نهرهایی را جاری ساخت تا بتوانید آنها را به آسانی به زراعت ها و بستان های خود برسانید تا بتوانید هم زراعت کنید و هم حیوان های اهلی خود را سیراب کنید. «وَ سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»؛ این جمله عطف است بر

جمله «و آنها را»، و معنایش این است که خدا راههایی به سوی هدف هدایتی که از شما امید می رود قرار داد و این راهها بعضی طبیعی است مانند مسافت‌هایی که میان دو سرزمین قرار داشته، آن دو را بهم وصل می‌کند، بدون اینکه مانعی آن را قطع کرده باشد، مانند زمین همواری که میان دو کوه قرار دارد و بعضی دیگر مصنوعی است، مانند آن راهی که در اثر رفت و آمد بسیار، خود به خود به وجود می‌آید و یا جاده‌هایی که آدمی به دست خود درست می‌کند. در عین حال کلمه "سبلاً" می‌تواند راه‌های مصنوعی بشر را نیز شامل شود که در حقیقت آنها نیز با لطف خدا ساخته شده‌اند.

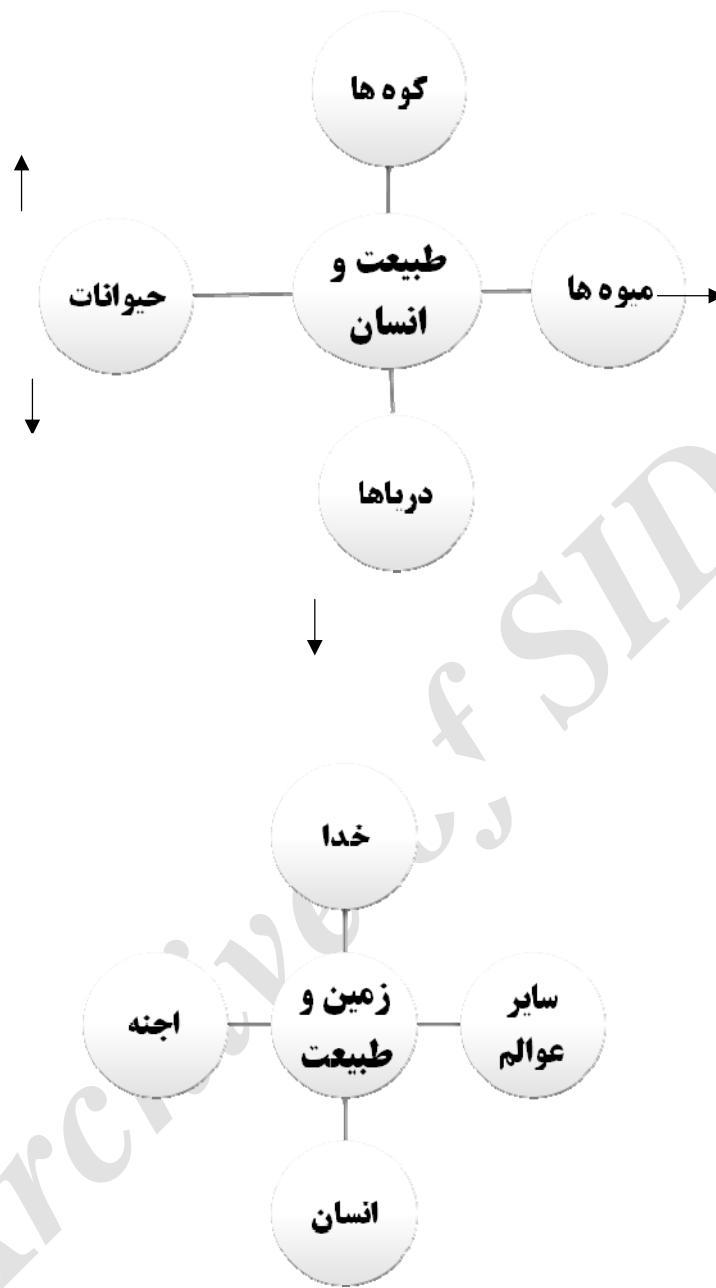
پیش‌تر اشاره کردیم که خداوند در روی زمین همه نیازمندی‌های انسان را به نوعی تأمین کرده اما برای ترغیب وی به سپاسگزاری، نعمت‌های دریایی را نیز نصیب او کرده است. در برخی از آیات قرآن کریم مصادیق و نمونه‌های این نعمت بازگو شده‌اند که از جمله‌ی آنها می‌توان به میوه درختان خرما و انگور، باده مستی‌بخش و خوراکی اشاره کرد که در برخی از آیات یاد شده‌اند: «و مِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَ الْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَ رِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (نحل / ۶۷)».

راغب در مفردات گفته: "سکر" (به ضمه سین) آن حالتی را گویند که عارض بر انسان و عقل انسان می‌شود و میان عقل آدمی و خود او حایل می‌گردد؛ -تا آنجا که می‌گوید- "سکر" (به فتحه سین و کاف) آن چیزی است که برای آدمی سکر می‌آورد، چنانچه خدای تعالی فرموده: «تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَ رِزْقًا حَسَنًا» (راغب اصفهانی، مفردات، ماده «سکر»).

در مجمع‌البیان "سکر" در لغت بر چهار وجه آمده: اول: به معنای هر شرابی که سکرآور باشد؛ دوم: هر طعامی که طعم داشته باشد و از آن باب است قول شاعر که گفته: «جَعَلَتْ عَيْبَ الْأَكْرَمِينَ سَكَرًا؛ تو عیبجویی از بزرگان را غذا و طعام خود کردی»؛ سوم: سکون است و به همین جهت می‌گویند: "لیله ساکرة؛ شبی آرام". شاعر در این باره گفته است: "وَ لَيْسَتْ بِطَلْقٍ وَ لَا سَاكِرَةً؛ آن شب نه بی‌آشوب بود و نه آرام" و همچنین می‌گویند: "سکرت الريح؛ باد ساکن شد"؛ باز شاعر گفته: "وَ جَعَلَتْ عَيْنُ الْحَرُورِ تَسْكَرًا؛ نسیم داغ شروع به آرامش نمود"؛ چهارم: مصدر است وقتی می‌گویی "سکر فلان سکر" یعنی فلانی حیران شد حیران شدنی"، و از همین باب است تسکیر که به معنای تحبیر یعنی حیران کردن است. در قرآن کریم هم آمده: "سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا؛ یعنی حیران شد دیدگان ما" (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۶: ۱۷۳).

ظاهراً اصل در معنای این کلمه زوال عقل به خاطر استعمال چیزی است که عقل را زایل می‌کند و این واژه در بقیه معانی هم استعمال می‌شود اما ظاهر آیه معنای مستی‌بخشی را مدنظر دارد.





طبیعت به اشکال
داشته است. گاه
و قرارگاه خاصی
نیز در مواضع

انسان در
مختلف حضور
کوچ‌نشین بود
نداشت و گاه

مختلف به مناسبت تغییر فصل‌ها اسکان موقت می‌یافت و در جهان جدید اسکان دایمی یا بلندمدت را برای زندگی‌اش برگزیده است. درست است که کلمه «خانه/ منزلگاه» دایمی یا بلندمدت محصول دوره‌های متأخر زیست بشری است اما تعبیر منزل یا منزلگاه واژه‌ای است که به محل‌های نزول انسان اعم از گذشته و حال دلالت می‌کند. لذا منزلگاه‌های انسان در دوره‌های متقدم در دل طبیعت و در دوره‌های جدید در روستا یا شهرها استقرار یافته‌اند. آنچه این منزلگاه‌ها را از سایر اماکن طبیعی جدا می‌کند، آرامشگاه بودن منزلگاه‌های انسان بوده، درحالی‌که در سایر مواضع عالم انسان نه تنها آرامش نداشت بلکه حتا مجبور بود با عناصر طبیعی اعم از حیوانی و غیرحیوانی درگیر شود؛ اما چون به منزلگاه می‌رسید از آرامش

برخوردار می‌شد. این همان معنایی است که قرآن کریم به آن تصریح کرده است: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَ يَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَ مِنْ أَصْوَابِهَا وَ أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَ مَتَاعًا إِلَى حِينٍ (نحل / ۸۰)».

راغب در مفردات گفته است: "بیت" به معنی ماورای آدمی در شب است، چون وقتی می‌گویند فلانی در فلان جا بیتوته کرد معنایش اینست که یک شب در آنجا اقامت کرد، هم‌چنان که درباره روز می‌گویند "ظل بالنهار" آنگاه گاهی به مسکن هم بیت می‌گویند و جمع آن، هم "ابیات" آمده و هم "بیوت"، لیکن بیوت بیشتر در خانه‌ها و ابیات بیشتر در شعر استعمال می‌شود؛ درعین حال کلمه بیت، هم به خانه‌های سنگی گفته می‌شود، هم گلی، هم پشمی و هم کرکی (راغب، مفردات، ماده «بیت»). کلمه "سکن" به معنای هر چیزی است که انسان به وسیله آن سکونت یابد، و کلمه "ظعن" به معنای کوچ کردن و برخلاف اقامت است و کلمه "صوف" پشم گوسفند را می‌گویند، و کلمه "وبر" پشم شتر را، هم‌چنان که موی انسان را "شعر" و نیز پشم بز را هم شعر می‌گویند، و "اثاث" به معنای متاع بسیار خانه است؛ زیرا به یک قطعه از متاع خانه اثاث گفته نمی‌شود. در مجمع‌البیان می‌گوید: اثاث جمعی است که واحد ندارد هم‌چنان که متاع نیز چنین است (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۶: ۱۸۴) و متاع از اثاث عمومی‌تر است؛ زیرا مطلق حوائج زندگی را هر چند مربوط به خانه نباشد متاع می‌گویند (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۴۵۴).

مفاد این آیات بیان می‌کنند که انسان همه نیازهای اساسی خود اعم از نیازهای مادی و حتا برخی از نیازهای معنوی‌اش را از طبیعت کسب می‌کند و نمی‌تواند خارج از آن نیازهای خود را تأمین کند؛ مثلاً قرآن کریم به تأمین نیازهای درجه یک اعم از خوراک، پوشاک و مسکن اشاره می‌کند و از کنار آنها از نیازهای دیگری مانند سکونت و آرامش سخن می‌گوید که همه در دل طبیعت به دست می‌آیند.

بعضی گفته‌اند: این قید مدت محدود اشاره است به اینکه همه این نعمت‌ها فانی و از بین رفتنی است، پس عاقل نباید به خاطر اینها نعیم آخرت را از دست بدهد (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۶: ۱۸۵).

کوه‌ها یکی از پدیده‌های طبیعی‌اند که در ادامه حیات طبیعت نقش اساسی دارند و از عوامل نگهداری زمین از لرزش‌های مختلف‌اند و درعین حال کوه‌ها خدمات دیگری هم به ما آدمیان می‌کنند که از جمله آنها می‌توان گفت که خداوند آنها را برای در امان ماندن انسان قرار داده است. این کوه‌ها می‌توانند به‌عنوان بخشی از نظام امنیتی انسان تلقی شوند: «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَ يَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَ مِنْ أَصْوَابِهَا وَ أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَ مَتَاعًا إِلَى حِينٍ (نحل / ۸۱)».

در این آیه واژه‌هایی به‌کار رفته که یکی از آنها «اُكُنَان» که مفرد آن کلمه "کن" به معنای چیزی است که با آن چیز دیگری پوشیده شود حتی پیراهن هم برای کسی که آن را می‌پوشد "کن" است و مقصود از "کن" کوه‌ها و غارها و دخمه‌های آن است؛ و مقصود از "سرابیل"، پیراهنی است که شما را از گرما حفظ کند (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۴۵۵). در مجمع‌البیان آمده است: اگر فرمود شما را از گرما حفظ کند و فرمود از سرما، برای این بود که هر چیزی که آدمی را از گرما حفظ کند از سرما هم حفظ می‌کند و اگر خصوص گرما را ذکر کرد با اینکه همان چیز آدمی را از سرما بیشتر حفظ

می‌کند برای این بود که مخاطبین به این خطاب اهالی گرمسیر حجاز بودند که احتیاجشان به حفظ از گرما بیشتر از چیزی بود که از سرما حفظشان کند.

آنگاه صاحب مجمع اضافه کرده است که عرب از دو چیز که ملازم همدند به ذکر یکی اکتفاء می‌کرده‌اند چون از ذکر یکی از آن دو، دیگری هم فهمیده می‌شود چنانچه شاعر گفته:

و ما أدری إذا يَمَّمْتُ أرضاً أريدُ الخَيْرَ أيهما يَلينِي

یعنی نمی‌دانم وقتی بخواهم به امید خیر به دیاری سفر کنم کدامیک از آن دو برایم پیش می‌آید مقصود از "آن دو" خیر و شر است چون خیر را در کلام آورده بود به همان اکتفا نمود (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۶: ۱۸۶-۱۸۷).

و بعید هم نیست وجه دیگر اینکه حرارت را ذکر کرد و به ذکر آن اکتفا نمود این باشد که: بشر اولی در مناطق گرم زمین زندگی می‌کرده و با شدت گرما بیشتر سر و کار داشته تا شدت سرما و لذا این طایفه را به اتخاذ پیراهن تذکر می‌دهد و این برای پرهیز از هوای نامساعدی است که با آن در تماسند و آن گرمای شدید است (و خدا داناتر است).

ظاهراً مراد از این "سراییل" که از صدمه جنگ آدمی را ننگه بدارد همانا زرهی است که از آهن و نظایر آن ساخته می‌شده است.

همه تعاملات انسان در دنیا اخلاقی و مناسب نیست بلکه انسان در طبیعت مواقعی دست به کارهایی می‌زند که زمینه‌ساز یا عامل فساد می‌شوند. از جمله کسانی که در روی زمین دست به فساد می‌زنند افراد مرفه خوشگذران‌اند که همواره در تعامل با طبیعت نه تنها سپاس بر خورداری از طبیعت را به عمل نمی‌آورند بلکه حتا دست به فساد هم می‌زنند: «وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا (اسراء / ۴)».

راغب در مفردات در معنای "قضاء" گفته که به معنای فیصله دادن به امری است، چه با گفتار باشد و چه با عمل و هر کدام بر دو وجه است یکی الهی و دیگری بشری، از جمله قضای الهی این است که فرموده: «وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (اسراء / ۲۳)». خدا دستور داده که جز او را نپرستید؛ و نیز در همین معنا فرموده: «وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ» یعنی ما اعلام کردیم و حکم را فیصله یافته کردیم و به ایشان به وسیله وحی چنین اعلام نمودیم که... و بر همین معنا حمل می‌شود آیه: «وَ قَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هُوَلَاءِ مَقْطُوعٌ (حجر / ۶۶)» این امر را به وی حکم کردیم که نسل اینان مقطوع خواهد بود. در قرآن کریم "قضاء" در دو ساحت گفتار و کردار به کار رفته و خدا به دو معنای یاد شده قاضی است.

کلمه "علو" به معنای بلندی و در آیه مورد بحث به دلیل همنشینی با کلمه فساد کنایه است از طغیان به ظلم و تعدی؛ همانطور که در جای دیگر کلمه "علا" با کلمات زمین، اهل و شیعه همنشین شده و معنای منفی یافته است: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا؛ فرعون در زمین علو کرد و اهل زمین را فرقه فرقه نمود (قصص / ۴)».

هرچند که آیه پیشین در شأن بنی‌اسراییل نازل شده که دست به فساد خواهند زد اما در حقیقت شامل همه افراد و گروه‌ها می‌شود که تا حد امکان از ایجاد فساد و بی‌عدالتی در دنیا پرهیز کنیم.

در قرآن کریم قریه به دو معنا به کار رفته که یکی منفی و سلبی و دیگری مثبت و ایجابی است. قریه به معنای منفی در جاهایی به کار رفته که اهل آن به فساد در روی زمین مرتکب شده‌اند. در این موارد قریه لزوماً روستا نیست بلکه هر شهری هم که اهل آن مرتکب فساد شوند قریه خوانده می‌شوند. کسانی که در ساحت کردار مرتکب گناه و سایر امور فسادانگیز می‌شوند با واکنش تند و ناگوار خداوند واقع می‌شوند. اما از میان اهل قریه اهل خوش‌گذرانی بیشتر از بقیه در ایجاد فساد نقش دارند و بیشتر از بقیه هم محکوم و مجازات می‌شوند: «وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا (اسراء / ۱۶)».

بنابراین اگر کسی نتواند نعمت را در مسیر مناسب به کار ببرد مورد غضب خدا قرار خواهد گرفت. اهل "ترفه" کسانی‌اند که به ظاهر از نعمت‌های دنیوی برخوردار می‌شوند اما در مقابل، استعدادها و توانمندی‌های خدادادی وجودی‌شان از قبیل عقل و قلب و بصیرت و عبرت‌آموزی را از دست می‌دهند.

مراد از "مترف" در این آیه برخورداران از امکانات دنیوی است که فسق‌شان باعث خروج از اطاعت الاهی و عصیان علیه پروردگار شده است (البیضاوی، التفسیر البیضاوی، ج ۳: ۲۵۰-۲۵۱).

راغب در مفردات گفته است که: کلمه "ترفه" به معنای توسعه دادن در نعمت است، وقتی گفته می‌شود: "اترف فلان- فلانی مترف است" معنایش این است که فلانی نعمتش از حد گذشته است -تا آنجا که می‌گوید- مراد از "مترفین" در جمله «أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا» همان کسانی‌اند که آیه: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ (فجر / ۱۵)» وصفشان می‌کند (راغب، مفردات، ماده «ترفه»).

صاحب مجمع‌البیان گفته است: "ترفه" به معنای نعمت است؛ ابن عرفه در معنای آن گفته: "مترف" کسی را گویند که افسارش را رها کرده باشند و هرچه دلش خواست بکند و جلویش را نگیرند و نیز در معنای "تدمیر" گفته است: این کلمه به معنای هلاک کردن است و مشتق از "دمار" می‌باشد (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۶: ۲۳۳).

پیش‌تر اشاره کردیم که قرآن کریم در مواجهه انسان با طبیعت، تنها به رابطه تسخیری انسان با طبیعت قناعت نمی‌کند بلکه انسان را به معرفت بالاتر فرامی‌خواند به گونه‌ای که انسان بتواند از این رابطه هم به خدا برسد و هم رفتار خود را با اخلاق انسانی و دینی منطبق سازد. از این جهت قرآن کریم در مواجهه بشر با طبیعت از کسانی یاد می‌کند که به نکته یاد شده توجه ندارند و از اینکه در زندگی خود چیزهایی را از طبیعت به دست آورده‌اند، خود را گم کرده، دچار سرمستی و به تعبیر قرآن کریم "مرح" می‌شوند. اینان کسانی‌اند که از تعامل با طبیعت درس اخلاق و انسانیت نیاموخته‌اند بلکه بر روی زمین با نخوت و تکبر راه می‌روند و عظمت طبیعت را به هیچ انگاشته، در مقابل خود را ورای همه چیز دانسته و به واسطه شناخت نادرستی که از خود دارند، خود را از همه‌ی جهان بالاتر و برتر می‌دانند و از همین مسیر وارد فسادانگیزی در عالم می‌شوند: «وَ لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا (اسراء / ۳۷)».

ب) رابطه با حیوانات

یکی از روابطی که انسان می‌تواند با موجودات مختلف طبیعی برقرار کند حیوانات‌اند. قرآن کریم صراحت دارد که در چارپایان وسیله گرمی و سودهای دیگر است؛ در آنها برای انسان زیبایی است، آنگاه «وَ الْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفْعٌ وَ مَنَافِعُ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ (نحل / ۵)».

در آیه یاد شده به چارپایانی اشاره شده که ایجاد رابطه با آنها می‌تواند برای انسان منافع مختلفی را دربرداشته باشد. در این آیه کلمه "انعام" جمع "نعم" است که به معنای شتر و گاو و گوسفند است و بدین جهت اینها را نعم نامیده‌اند که ظاهر بشره و پوست بدنشان نرم است به‌خلاف حافر که زبر است، این معنایی است که در مجمع‌البیان آمده است (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۶: ۱۳۸) و در مفردات گفته: کلمه "دفع" برخلاف "برد" است یعنی به معنای گرما است (راغب اصفهانی، مفردات، ماده «دفع»); و گویا مراد از گرما، گرمایی است که بوسیله پوست و پشم و کرک این حیوانات بدن را با آن گرم می‌کنند و از سرما ننگه می‌دارند و یا مراد از آن، خود آن چیز است که بدن را گرم می‌کند (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۳۱۰).

در حقیقت در این رابطه این انسان است که می‌تواند از محصولات این حیوانات اعم از شیرشان و گوشت و پی و سایر منافعی که استفاده کند. قرآن کریم در آیه دیگری به جنبه‌های دیگری از فایده‌بری انسان از حیوانات اشاره می‌کند: «وَ لَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ (نحل / ۶)». کلمه "جمال" به معنای زینت و حسن منظر است و در مجمع‌البیان گفته: "تريحون" از "اراحه" است که به معنای برگرداندن رمه و گله از چراگاه به منزل در هنگام غروب برای آسایش است و لذا آن مکانی را که احشام در آن آسایش می‌کنند "مراح" گویند و کلمه "تسرحون" از ماده "سروح" است که به معنای بیرون شدن احشام از مراخ (اصطبل) به چراگاه در هنگام صبح است گفته می‌شود: "سرحت الماشیه سرحاً و سروحاً و سرحها أهلها" (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۶: ۱۳۸).

آیه‌ی یاد شده نه تنها به منافع مادی حاصل از حیوانات بلکه به منافع معنوی و زیبایی‌شناختی آنها نیز اشاره می‌کند. اشاره آیه فوق این است که برای شما در انعام و چهارپایان دو منظره خوش و زیبایی است، یکی در هنگام بیرون کردن انعام به طرف صحرا در صبح و دیگری در هنگام برگرداندن آنها به طرف منزل در عصر که در هر دو مورد برای انسان بهجت حاصل می‌شود.

در حوزه بهره‌مندی انسان از حیوانات اشاره شده که چارپایان بارهای انسان را می‌برند درحالی‌که انسان جز با مشقت نمی‌توانست آنها را حمل کند: «وَ تَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُفٌ رَحِيمٌ (نحل / ۷)».

خدماتی که این حیوانات به انسان می‌کنند متعدد است اما بعضی از آنها حمل بارهای سنگین است که انسان توان حمل آنها را ندارد از همین جهت کلمه "اثقال" را به‌کار برده که جمع ثقل به معنای سنگین است.

نمونه‌ی دیگری که از حیوانات ذکر شده، زنبورعسل است که با تمام وجود در خدمت انسان است. شهد درون شکم زنبورعسل نه تنها برای آدمی گوارا و مایه لذت و شادی و فرح بلکه برای مردم درمانی شگفت‌انگیز است: «ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْأَلِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلَالًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (نحل / ۶۹)».

با اینکه زنبورعسل از میوه‌ها نمی‌خورد و غالباً روی گل‌ها می‌نشیند بدان جهت است که غذای زنبورعسل از همان مواد اولیه میوه‌ها است که در شکوفه‌ها جای دارد و هنوز بزرگ نشده و پخته نگشته است.

خدای تعالی جمله: «فَاسْأَلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلَالًا» را با فاء تفریع متفرع بر امر به خوردن نموده و این تفریع مؤید این است که مراد از خوردن، برداشتن و به منزل بردن است تا عسلی را که از ثمرات گرفته به خانه‌ها برده ذخیره نمایند و اضافه "سبل" به کلمه "رب" در جمله "ربک" برای این است که دلالت کند بر اینکه تمامی کارها و رفت‌وآمدهای زنبورعسل با الهام انجام می‌گیرد.

خدای تعالی آیه موردبحث را با جمله «إِنَّ فِي ذَلِكِ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» ختم فرموده و در آیات موردبحث این تعبیر به صورت‌های مختلفی تکرار شده. آیه‌ای که مربوط به زنده کردن زمین بعد از موتش بود با جمله "لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ" ختم گردیده و آیه مربوط به ثمرات نخیل و اعناب با جمله "لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" و آیه موردبحث که مربوط به امر نحل است با جمله "لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" و شاید علتش این باشد که توجه به مساله مرگ و زندگی طبعاً برای انسان پند و عبرت‌آور می‌باشد و لذا تعبیر به "سمع" با این مقام مناسب‌تر است و توجه انسان به میوه‌های درختان از جهت اینکه مفید و مورد استفاده است یک نظر برهانی و استدلالی است که بیانگر پیوستگی تدبیر و ارتباط نظام‌های جزئی به یکدیگر می‌باشد و این نظر با تعقل مناسب‌تر است. و آنجا که سخن از زنبورعسل و زندگی آن که سراسر عجایب و دقائق است به میان آمد و آن اسرار و دقائق برای انسان‌ها کشف نمی‌شود مگر با تفکر، پس زندگی زنبورعسل آیتی است برای مردمی که تفکر کنند (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۴۲۵).

ج) عالم غیب

پیش‌تر اشاره کردیم که یکی از متعلقات ایمان، ایمان به عوالم و امور غیبی است. در قرآن کریم ایمان به عالم غیب شرط تحقق ایمان دانسته شده است. به عالم آخرت از دو زاویه می‌توان نگاه کرد: یکی از این جهت که عقل انسان کلیات وجود این عالم را هم می‌پذیرد و هم می‌تواند به نفع آن دلایلی ارایه کند؛ یعنی گزاره‌های آخرت وجود دارد و ایمان به آن به لحاظ عقلی موجه است، گزاره‌هایی عقل پذیرند. اما جزئیات عالم آخرت جز از طریق دین توجیه‌پذیر و قابل اثبات نیستند اما روان آدمی پذیرش این جزئیات را ممدوح می‌داند در نتیجه ایمان به آنها راه پذیرش آنهاست. در نتیجه جزئیات آخرت از امور ایمانی‌اند نه عقلانی. از این جهت قرآن کریم ایمان به جزئیات عالم غیب و آخرت را جزو مصادیق ایمان می‌داند.

رابطه با عوالم مختلف می‌تواند ایجابی و باورمندانه باشد و نیز می‌تواند رابطه سلبی و انکاری باشد. قرآن کریم به هر دو نوع رابطه اشاره کرده است: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا (نساء / ۱۳۶)»؛ هر که به خدا و ملائک و کتب او و رسل او و روز واپسین کفر ورزد، در گمراهی دور و درازی افتاده است.

در این آیه کلمه "او" در معنای «او» آمده است و مفاد آیه این می‌شود که هر کس به یکی از موارد بیان‌شده در آیه ایمان نداشته باشد جزو کفار محسوب و نتیجه‌ی این کفر ضلالت خواهد شد.

دقت در آیات فوق نشان می‌دهد که کفر به ملائکه و پیامبران و روز قیامت همنشین و همدیاف کفر به خدا تلقی شده و از جایگاه آنها برخوردار است. در نتیجه انسان مؤمن در قرآن باید برای همه این موارد ایمان بیاورد. برخی از مفسران بیان کرده‌اند که ایمان به همه موارد یاد شده لازم است و باور به همه آنها ایمان را تشکیل می‌دهد و اگر کسی جزوی از اینها را باور نداشته باشد در ایمان او خلل وارد شده است؛ زیرا "واو" در اینجا برای جمع است نه برای تفصیل یا انتخاب در معنای او (الآلوسی البغدادی، روح المعانی، ج ۵: ۲۲۲).

د) شیاطین

در قرآن کریم یکی از عوالمی که توضیح داده شده و انسان می‌تواند با آن رابطه برقرار سازد، عالم شیاطین است. انسان به اشکال مختلف، فعال و منفعل می‌تواند با این عالم رابطه برقرار کند. رابطه فعال می‌تواند در جهت مسیری‌الله باشد یا در جهت مسیر شیاطین. این رابطه همانند سایر روابط می‌تواند در ساحت‌های پنج‌گانه رخ دهد.

۱) ساحت معرفت

قرآن کریم در آیات مختلف بر وجود رابطه میان انسان و شیطان تأکید داشته است اما در عین حال در برخی از آیات تصریح دارد بر اینکه در رابطه انسان با شیطان، شیطان بر انسان غالب می‌شود اما اگر بندگان خدا رابطه خود با خدا را تقویت کنند و بر عبادتشان بیفزایند می‌توانند در برابر شیطان ایستادگی کنند و نه تنها مقهور او نشوند بلکه بر شیطان تحت هر شرایطی و در تمام ساحت‌های وجودی چیره شوند. از این نظر در برخی از آیات قرآن تصریح شده که شیطان بر بندگان خدا سلطه‌ای ندارد: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ؛ تو ای ابلیس بر بندگان من تسلط نمی‌یابی (حجر / ۴۲)» و از سوی دیگر مقربین را توصیف کرده به اینکه: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ، فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ؛ سبقت‌گیرندگان در دنیا به سوی خیرات که سبقت‌گیرندگان به مغفرت‌اند در آخرت، اینان به تنهایی مقربین و در بهشت نعیم‌اند (واقعه / ۱۰ - ۱۲)». پس معلوم می‌شود این عبادالله که در آخرت به سوی نعمت خدا سبقت می‌گیرند، همان‌ها هستند که در دنیا به سوی خیرات سبقت می‌گرفتند و اگر به تفحص از حال ایشان ادامه بدهی، مطالب عجیبی برایت کشف می‌شود (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۶۵۲-۶۵۳).

باید توجه داشته باشیم که وقتی از شیطان سخن به میان می‌آوریم مرادمان عالم شیاطین است که ابلیس رئیس آن به‌شمار می‌آید. کارکرد اصلی ابلیس و شیاطین اغوای آدمیان است که قرآن کریم هم به این اغواگری تصریح کرده است: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ... لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَ مِنْ تَبِعِكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ (ص / ۸۳ و ۸۵)». به‌رغم آنکه کارکرد شیطان اغواگری و گمراه ساختن انسان‌هاست اما در عین حال در روز قیامت شیطان مسئولیت گمراهی انسان‌ها را به عهده نخواهد گرفت بلکه همه مسئولیت را به گردن گناهکاران و مشرکان خواهد انداخت: «إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ»، معنایش این است که: خداوند به شما وعده‌ای داد که اینک وقوع آن و مشاهده حساب و جنت و نار در امروز، آن وعده را محقق ساخت و من هم به شما وعده‌ای دادم ولی به آن وفا نکردم، چون خلاف آنچه را که وعده داده بودم محقق شد. این آن معنایی است که مفسرین برای آیه کرده‌اند (منهج الصادقین، ج ۵: ۱۳۲؛ الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۴: ۲۱۳؛ الرازی، تفسیر الفخر الرازی، ج ۱۹: ۱۰۹).

با وجود آنکه قرآن از اغواگری شیطان سخن می‌گوید اما در عین حال تصریح دارد به اینکه شیطان بر انسان تسلط ندارد. تسلط از "تسریط" است و "سلطان" به طوری که راغب گفته: به معنای تمکن از قهر است و اگر دلیل و حجت را هم سلطان گفته‌اند، از این جهت است که دلیل قدرت و تمکن دارد که با نتیجه‌های خود بر عقول قهر و غلبه کند و عقل‌ها را تسلیم خود نماید، البته بسیار می‌شود که وقتی کلمه سلطان را می‌گویند مقصودشان شخصی است که دارای سلطنت است، مانند ملک (پادشاه) و غیر او (راغب اصفهانی، مفردات، ماده «سلط»). اما کار اصلی شیطان تنها دعوت و زینت دادن است و بس. عدم تسلط شیطان در آیاتی آمده است: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكَيْلًا (اسراء / ۶۵)»؛ که صریحاً می‌فرماید: تو ای ابلیس! سلطنتی بر بندگان من نداری.

علامه طباطبایی نظر فخر رازی را به این صورت نقد می‌کند که دلیل فخر رازی بر اینکه استثنا در آیه مورد بحث استثنای متصل است دلیل باطلی است، برای اینکه او در تفسیرش چنین دلیل آورده که قدرت بر اینکه ایشان را وادار به کاری بکند یک بار به قهر صاحب قدرت است، و یک بار به این است که داعی را در دلش قوی‌تر کند، مثلاً در دل او ایجاد وسوسه نموده، او را تحریک و تشویق نماید و این خود یک نوع تسلط است، پس گویا شیطان در قیامت می‌گوید: تسلطی که من بر شما داشتم، تسلط به چوب و چماق و تازیانه نبوده بلکه تسلط از راه وسوسه بود بنا بر این دیگر استثناء در آیه، منقطع نبوده، بلکه استثنای متصل است (الرازی، تفسیر الفخر الرازی، ج ۱۹: ۱۱۱). این همان نحو تسلطی است که خدای سبحان در آیه «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ (نحل / ۱۰۰)» و همچنین در آیه «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ (حجر / ۴۲)» اثبات می‌کند، و این آیات همانطور که ملاحظه می‌فرمایید، ظهور در این دارد که سلطنت ابلیس بر مردم فرع پیروی خود مردم، و شرک ورزیدن ایشان است، نه به عکس، یعنی اینگونه نیست که پیروی مردم از شیطان و شرک ورزیدنشان، اثر سلطنت شیطان باشد (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۶۶).

۲) ساحت روان

شیطان همواره در صدد فریب انسان است. این فریب معمولاً از طریق ساحت روان انجام می‌شود؛ زیرا وقتی روان تحت تأثیر قرار گیرد پای عمل سست می‌گردد و انسان توانایی گام نهادن در صراط مستقیم را از دست می‌دهد. قرآن کریم این معنا را به صراحت در برخی از آیات بیان کرده و این عمل را به شیطان نسبت داده و بیان کرده است که شیطان قسم خورده تا انسان را از طریق اغوا از اقدام و عمل بازدارد و اجازه ندهد تا او بتواند خواسته‌های خود را عملی سازد: «قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِي لِأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (اعراف / ۱۶)». یکی از کارهایی که شیطان در اغوای خود انسان را از آن منع می‌کند بازداشت او از ایمان‌ورزی است. به علاوه کاری می‌کند که انسان در عین بهره‌مندی و برخوردارگی از نعمات الهی سپاس آنها را به‌جا نیاورد. در این وضعیت است که قرآن کریم غالب انسان‌ها را ناسپاس معرفی می‌کند: «ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمَانِهِمْ وَ عَنْ شَمَائِلِهِمْ وَ لَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ (اعراف / ۱۷)».

برای بررسی بیشتر این آیه بهتر است برخی از مفاهیم کلیدی آن را مورد بررسی قرار دهیم. یکی از این کلمات "اغواء" به معنای انداختن در امور پنهان و پوشیده و گمراهی است، البته گمراهی‌ای که توأم با هلاک و خسران باشد و مفسرین گرچه جمله «اغویتنی» را برحسب اختلاف نظریات و سلیقه‌هایی که داشته‌اند به همه این معانی یعنی "غوايت"، "ضلالت"، "هلاک" و "خسران" تفسیر کرده‌اند و لیکن از عبارتی که خدای تعالی در سوره حجر از ابلیس حکایت کرده و فرموده: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (حجر/ ۳۹)» استفاده می‌شود که مراد او همان گمراهی است.

حرف "باء" در کلمه "بما" برای سببیت و یا مقابله است، از این جهت معنای آیه چنین است: «من به سبب اینکه گمراهم کردی و یا در مقابل اینکه گمراهم ساختی...»؛ و اینکه بعضی‌ها گفته‌اند حرف مزبور برای قسم و نظیر قسمی است که در آیه «فَاعْرِزْكَ لِأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (ص / ۸۲)» است، اشتباه می‌باشد (طباطبایی، المیزان، ج ۸: ۳۵).

و جمله «لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» به این معنا است که من بر سر راه راست تو که آنان را به درگاهت می‌رساند و منتهی به سعادت آنان می‌گردد می‌نشینم؛ و "نشستن بر سر راه مستقیم" کنایه است از اینکه مراقب آنان هستم، هر که را در این راه بینم آنقدر وسوسه می‌کنم تا از راه تو خارج نمایم؛ یعنی من مانع رفتار آدمیان به هدف اصلی و متعالی‌شان نمی‌شوم بلکه از طرفین جاده‌ای که در آن هستند، آنان را اغوا می‌کنم تا از راه به‌در شوند و مفتون وسوسه‌های من گردند؛ زیرا قرآن کریم دو صفت اساسی را به شیطان در رابطه با انسان می‌دهد؛ به این صورت در جایی تصریح می‌کند که شیطان به شما تسلط ندارد «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ (اسراء / ۶۵)» و دیگر اینکه کید شیطان ضعیف است: «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا (نساء / ۷۶)».

جمله «ثُمَّ لَأَتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمَانِهِمْ وَ عَنْ شَمَائِلِهِمْ» بیان نقشه و کارهای او است، می‌گوید: ناگهان بندگان تو را از چهار طرف محاصره می‌کنم تا از راهت بدر برم و چون راه خدا امری است معنوی، ناگزیر مقصود از جهات چهارگانه نیز جهات معنوی خواهد بود نه جهات حسی. در یک کلمه کار عمده شیطان در گمراه کردن انسان به دعوت معطوف می‌شود؛ زیرا شیطان چنانکه در آیات بالا آمده، هرگز در مقابل کسی نمی‌ایستد تا مانع رفتن او بشود بلکه از کناره‌های طریق آدمی نشسته او را به راه مورد دلخواهش دعوت می‌کند و انسان مختار است که به این دعوت پاسخ مثبت بدهد یا منفی. به تعبیر دیگر کار شیطان وعده دادن و زینت کردن است: «وَ قَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَ مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَ لَوْلَا أَنْفُسُكُمْ مَا أَنَا بِمُضْرِخِكُمْ وَ مَا أَنْتُمْ بِمُضْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (ابراهیم / ۲۲)». از این جهت در آیه یاد شده بیان شده که شیطان آدمیان را دعوت کرد و گروهی از آنان به ندای شیطان پاسخ مثبت دادند. حال اگر اینان در آخرت به عذاب مبتلا شوند جز خود کسی را نباید ملامت کنند؛ زیرا شیطان بر آنان تسلطی نداشت و این آنان بودند که به ندای او پاسخ مثبت دادند. برخی از مفسران نوشته‌اند که شیطان، انسان‌های ضعیف و ناتوان را گمراه می‌کند نه انسان‌های دارای ایمان قوی را (حقی البروسوی، روح‌البیان، ج ۴: ۵۲۹).

از آیه «يَعِدُّهُمْ وَ يُمْتَنِّيهِمْ وَ مَا يَعِدُّهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا (نساء / ۱۲۰)»؛ «إِنَّمَا ذَلِكَمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ (آل عمران / ۱۷۵)»؛ «وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ (بقره / ۱۶۸)» و آیه «الشَّيْطَانُ يَعِدُّكُمْ الْفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ (بقره / ۲۶۸)»؛ نیز می‌توان در این باره چیزهایی فهمید و از آن استفاده کرد که مقصود از «مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ؛ جلو رویشان» حوادثی است که در زندگی برای آدمی پیش می‌آید، حوادثی که خوشایند و مطابق آمال و آرزوهای او یا ناگوار و مایه کدورت عیش او است، چون ابلیس در هر دو حال کار خود را می‌کند و مراد از "خلف؛ پشت سر" اولاد و اعقاب او است، چون انسان نسبت به آینده اولادش نیز آمال و آرزوها دارد و درباره آنها از پاره‌ای مکاره می‌اندیشد. انسان بقا و سعادت اولاد را بقا و سعادت خود می‌داند، از خوشبختی آنان خوشنود و از ناراحتی‌شان مکدر و متالم می‌شود. انسان هرچه از حلال و حرام دارد همه را برای اولاد خود می‌خواهد و تا بتواند آتیه آنان را تأمین نموده و چه‌بسا خود را در این راه به هلاکت می‌اندازد.

و مقصود از سمت راست که سمت مبارک و نیرومند آدمی است سعادت و دین او است؛ و "آمدن شیطان از دست راست" به این معنا است که وی آدمی را از راه دینداری بی‌دین می‌کند و او را در بعضی از امور دینی وادار به افراط نموده به چیزهایی که خداوند از آدمی نخواسته تکلیف می‌کند و این همان ضلالتی است که خداوند آن را "اتباع خطوات الشیطان" نام نهاده است.

و منظور از "سمت چپ" بی‌دینی است؛ به این معنا که فحشا و منکرات را در نظر آدمی جلوه داده وی را به ارتکاب معاصی و آلودگی به گناهان و پیروی هوای نفس و شهوات وادار می‌سازد (طباطبایی، المیزان، ج ۸: ۳۶-۳۷).

زمخشری در کشاف می‌گوید: اگر کسی پرسد چرا نسبت به «مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ» و «من خلفهم» لفظ "من" را که برای آغاز است استعمال کرد و در "ایمان" و "شمانل" لفظ "عن" را که برای تجاوز است به کار برد؟ در جواب می‌گوییم: فعل به‌طور کلی به هر حرفی که به مفعول به متعدی می‌شود به همان حرف و به همان وسیله به مفعول فیه متعدی می‌گردد و همانطوری که در تعدی به مفعول به حروف تعدیه مختلف است همچنین در تعدی به مفعول فیه حروف تعدیه مختلف می‌گردد. نحوه استعمال هر لغتی را باید از عرب اخذ کرد، نه اینکه با قیاس آن را تعیین نمود و اگر در لغت بحثی می‌شود، تنها از حیث موارد استعمال آن است، به این معنا که بحث می‌شود از اینکه آیا فلان لغت را در چه جایی باید استعمال کرد؟ و استعمالش در چه جایی غلط است؟ مثلاً وقتی از عرب می‌شنویم که می‌گوید: "جلس علی یمینه" معنای "علی یمینه" این است که وی در طرف راست فلانی طوری قرار گرفت که گویی غالبی در کنار مغلوب و زیردست خود قرار گرفته و وقتی می‌شنویم که می‌گوید: «فلان جلس عن یمین فلان» می‌گوییم معنایش این است که فلانی در طرف راست فلان کس با فاصله طوری نشست که گویی نمی‌خواهد به او بچسبد، این معنای لغوی "عن یمینه" است، و لیکن در اثر کثرت استعمال در هر دو قسم نشستن استعمال می‌شود، هم‌چنان‌که درباره کلمه "انفال" نیز به این نکته اشاره نمودیم (الکشاف، ج ۲: ۹۳).

جمله «وَ لَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» نتیجه کارهایی است که خداوند در جمله «لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَأَتَيْنَهُمْ . . .» از ابلیس ذکر فرمود، البته در جاهای دیگر قرآن که داستان ابلیس را نقل فرموده در آخر به جای «وَ لَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» عبارات دیگری را ذکر فرموده، مثلاً در سوره اسراء وقتی این داستان را

نقل می‌کند در آخر از قول ابلیس می‌فرماید: «لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا (اسراء / ۶۲)» و در سوره ص از قول همو می‌فرماید: «لَأُعْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ (ص / ۸۳)».

مرحوم علامه طباطبایی کلمه "شاکرین" را جزو مفاهیم جانشین "مخلصین" می‌داند و بر این باور است که ویژگی‌های مخلصین در شاکرین هم وجود دارد لذا این دو مفهوم جانشین یکدیگرند: مقصود از "شاکرین" در آیه مورد بحث همان "مخلصین" در سایر آیات است. دقت در معنای این دو کلمه نیز این معنا را تأیید می‌کند، برای اینکه "مخلصین" - به فتح لام - کسانی‌اند که برای خدا خالص شده باشند؛ یعنی خداوند آنان را برای خود خالص کرده است و جز او کسی در آنان نصیبی ندارد و آنان به غیر خدا به یاد کسی نیستند، از خدا گذشته هر چیز دیگری را - حتی خودشان را - فراموش کرده‌اند و معلوم است که چنین کسانی در دل‌هایشان جز خدای تعالی چیز دیگری نیست و چنان یاد خدا دل‌هایشان را پر کرده که دیگر جای خالی برای شیطان و وسوسه‌هایش نمانده است.

"شاکرین" هم کسانی‌اند که همیشه شکر نعمت‌های خدا را به‌جا می‌آورند؛ یعنی به هیچ نعمتی از نعمت‌های پروردگار بر نمی‌خورند مگر اینکه شکرش را بجای می‌آورند. به این معنا که در هر نعمتی طوری تصرف نموده و قولا و فعلا به نحوی رفتار می‌کنند که نشان می‌دهند این نعمت از ناحیه پروردگارشان است و پر واضح است که چنین کسانی به هیچ چیزی از ناحیه خود و دیگران بر نمی‌خورند مگر اینکه قبل از برخوردشان به آن و در حال برخورد و بعد از برخوردشان به یاد خدایند و همین به یاد خدا بودنشان هر چیز دیگری را از یادشان برده، چون خداوند در جوف کسی دو قلب قرار نداده، پس اگر حق معنای شکر را ادا کنیم برگشت معنای آن به همان مخلصین خواهد بود و اگر ابلیس شاکرین و مخلصین را از اغواء و اضلال خود استثنا کرده بیهوده و یا از راه ترحم بر آنان نبوده و نخواسته بر آنان منت بگذارد، بلکه از این باب است که دسترسی به آنان نداشته و زورش به آنان نمی‌رسیده است (طباطبایی، المیزان، ج ۸: ۳۸).

اگر بخواهیم اعمال شیطان را با توجه به آیات یاد شده خلاصه کنیم نمودار زیر می‌تواند بیان‌کننده آن باشد:



با عنایت به این کارهاست که خداوند متعال مردم را از برقراری رابطه دوستانه با شیطان برحذر داشته است؛ زیرا شیطان قسم خورده است که در دوستی با انسان هیچ سودی به او نرساند بلکه او را در خسران عظیم وانهد. این خسران شامل هر دو نوع خسران در سرمایه و سود می‌شود (نک: سوره بقره و عصر).

۳) ساحت گفتار

نکته بسیار مهمی که در قرآن کریم آمده، رابطه‌ی گفتاری موجودات غیبی از جمله فرشتگان و شیطان با انسان است که جای سؤال بسیار دارد به این صورت که اگر قرآن تصریح دارد به اینکه فرشتگان با انسان رابطه گفتاری دارند، باید روشن شود که آنان با انسان از چه راهی سخن می‌گویند؟ سخن گفتن شیطان با انسان‌ها در دو عالم دنیا و آخرت رخ داده است. برخی از آیات قرآن صراحت دارند به اینکه شیطان در روز قیامت و به هنگام محاکمه، خود را از همه گناهان مبرا می‌داند و بر این باور است که برای گمراهی انسان‌ها جز دعوت زبانی هیچ کار دیگری نکرده است. اما در این دنیا به چه زبانی سخن گفته نیز جای تأمل بسیاری دارد. اینکه قرآن ماده قول را به شیطان نسبت می‌دهد نشان از استفاده شیطان از این ساحت در ایجاد رابطه با انسان دارد.

آیات قرآن نشان می‌دهد که شیطان چه در این دنیا و چه در آخرت به زبانی سخن می‌گوید که انسان‌ها آن را می‌فهمند و اگر انسان‌ها نیز سخن بگویند شیطان نیز آن را می‌فهمد؛ اما کیفیت این مخاطب بر ما مجهول است.

یکی از زبان‌های گفت‌وگوی شیطان از راه ساحت کردار عملی می‌شود؛ زیرا شیطان در زمین برای انسان می‌آید: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (حجر/ ۳۹)» و «إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (حجر/ ۴۰)».

حرف "باء" در جمله "بِما أَغْوَيْتَنِي" بآء سببیت است و حرف "ما" مصدریه است که جمله را چنین معنا می‌دهد: "پروردگارا من اغواء کردنت را سبب قرار می‌دهم برای اینکه فساد را در نظر بشر جلوه دهم و بدین وسیله اغوای خودم را در دل آنها هم بیندازم" و این همان معنایی است که از جمله «أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا (قصص/ ۶۳)» نیز استفاده می‌شود (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۲۳۷).

۴) ساحت کردار

در آیات زیادی از قرآن کریم انسان‌ها از پیروی از خطوات شیطانی منع شده‌اند. براساس آیات قرآن کریم روشن می‌گردد که مراد از پیروی خطوات شیطان، پیروی او در تمامی دعوت‌های او به باطل نیست، بلکه منظور پیروی او است در دعوت‌هایی که به‌عنوان دین می‌کند و باطلی را که اجنبی از دین است زینت داده در لفافه زیبای دین می‌پیچد و نام دین بر آن می‌گذارد و انسان‌های جاهل هم بدون دلیل آن را می‌پذیرند و علامت شیطانی بودن آن این است که خدا و رسول در ضمن تعالیم دینی خود نامی از آن نبرده باشند و از خصوصیات سیاق کلام و قیود آن این معنا نیز استفاده می‌شود که خطوات شیطان تنها آن گام‌ها از شیطان است که در طریقه و روش پیروی شود؛ و اگر فرض کنیم که این پیروی‌کننده مؤمن باشد که طریقه او همان طریقه ایمان است لاجرم طریقه چنین مؤمنین طریقه شیطانی در ایمان است و وقتی بر هر مؤمنی دخول در سلم واجب باشد، قهراً هر طریقی که بدون سلم طی کند خطوات شیطان و پیروی از آن پیروی از خطوات شیطان خواهد بود.

پس این آیه شریفه نظیر آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ، إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (بقره/ ۱۶۸-۱۶۹)» خواهد بود. و نیز نظیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَ مَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ

يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ (نور / ۲۱)». و باز نظیر آیه «كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (انعام / ۱۴۲)» می باشد و فرق میان این آیات و آیه مورد بحث این است که در آیه مورد بحث به خاطر کلمه «کافه» دعوت متوجه به جماعت شده و در آیات نامبرده این خصوصیت، نیست پس آیه مورد بحث در معنای آیه «وَ اغْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لَا تَفَرَّقُوا (آل عمران / ۱۰۳)» و آیه «أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً، فَاتَّبِعُوهُ، وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ (انعام / ۱۰۳)» است که خطاب متوجه جامعه اسلام و مجموعه افراد شده و از آیه شریفه استفاده می شود که اسلام تمامی احکام و معارفی را که مورد حاجت بشر است و صلاح مردم را تأمین می کند تکفل کرده است (طباطبایی، المیزان، ج ۲: ۱۵۲).

هـ) فرشتگان

انسان با فرشتگان هم مانند سایر موجودات غیبی می تواند رابطه برقرار کند و این رابطه می تواند در ساحت های پنج گانه تحقق یابد اما به جهت رعایت اختصار فقط به بررسی این رابطه در دو ساحت گفتار و کردار می پردازیم.

۱) ساحت گفتار

نکته بسیار مهمی که در قرآن کریم آمده، رابطه ی گفتاری موجودات غیبی از جمله فرشتگان و شیطان با انسان است که جای سؤال بسیار دارد به این صورت که اگر قرآن تصریح دارد به اینکه فرشتگان با انسان رابطه گفتاری دارند، باید روشن شود که آنان با انسان از چه راهی سخن می گویند؟ سخن گفتن شیطان با انسان ها در دو عالم دنیا و آخرت رخ داده است. برخی از آیات قرآن صراحت دارند به اینکه شیطان در روز قیامت و به هنگام محاکمه، خود را از همه گناهان مبرا می داند و بر این باور است که برای گمراهی انسان ها جز دعوت ربانی هیچ کار دیگری نکرده است. اما در این دنیا به چه زبانی سخن گفته نیز جای تأمل بسیاری دارد. اینکه قرآن ماده قول را به شیطان نسبت می دهد نشان از استفاده شیطان از این ساحت در ایجاد رابطه با انسان دارد.

به عنوان نمونه می توان از گفت و گوی دو تن از فرشتگان با حضرت ابراهیم (ع) یاد کرد که در برخی از آیات قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است.

۲) ساحت کردار

رابطه با برخی از عوامل وجود و در مواردی کاملاً یک طرفه است اما در عین حال پاره ای از عوامل هستند که موجودات ساکن آنها می توانند به رابطه انسان پاسخ دهند و یا حتا پیش از اینکه انسان بخواهد با او رابطه برقرار کنند و برخی اعمال را درباره انسان به انجام رسانند. یکی از این عوامل، عالم فرشتگان است که فرشتگان هم می توانند صدای انسان ها را بشنوند و هم می توانند به آن پاسخ دهند و هم در عین حال می توانند اعمال خوب و بد آدمیان را یادداشت کنند تا در روز قیامت و به هنگام لزوم در برابر آدمیان آفتابی سازند. قرآن کریم در موارد زیادی از این موجودات یاد کرده و بعضی اوقات از آنها با عنوان نویسندگان و یادداشت کنندگان بزرگوار یاد می کند: «كِرَاماً كَاتِبِينَ (انفطار / ۱۱)».

این حافظانی که دارای کرامت و عزتی نزد خدای تعالی هستند و این توصیف یعنی توصیف ملائکه به کرامت در قرآن کریم مکرر آمده و بعید نیست که با کمک سیاق بگویییم مراد این است که فرشتگان به حسب خلقت موجوداتی مصون از گناه و معصیت و مفطور بر عصمت هستند، مؤید این احتمال آیه شریفه «بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْمِعُونَ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ إِذْ يَخْلُقُونَ أَفْئِدَةً يَخْتَارُونَ لِكُلِّ مَن يَشَاءُ مِنْهُمْ رِجْزًا وَكُلًّا مَسْجُودًا» (انبیاء / ۲۶ - ۲۷) است که دلالت دارد بر اینکه ملائکه اراده نمی‌کنند مگر آنچه را که خدا اراده کرده باشد و انجام نمی‌دهند مگر آنچه را که او دستور داده باشد، و همچنین آیه «كِرَامٍ بَرَرَةٍ (عبس / ۱۶)»؛ و مراد از کتابت در کلمه "کاتبین" نوشتن اعمال است، به شهادت اینکه می‌فرماید «يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ» (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰: ۳۷۱).

این فرشتگان اعمال بندگان را یادداشت می‌کنند و اساساً برای این کار مأموریت دارند. شبکه معنایی مربوط به این فرشتگان مؤید این ادعاست:



در قرآن بیان شده که خدا برای هر انسانی فرشتگانی قرار داده که پی‌درپی او را به فرمان خدا از پیش‌رو و از پشت‌سر پاسداری می‌کنند: «لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ (رعد / ۱۱)».

در آیه یاد شده دو نکته اساسی مطرح شده که یکی مربوط به حفاظت فرشتگانی از انسان است و دیگری موضوع تغییر است که آن را نه خداوند فرشتگان در حیات بشری به وجود می‌آورند بلکه این تنها خود آدمیانند که می‌توانند با اراده خودشان وضع خود و جامعه‌شان را تغییر دهند. اگر این کار را کردند خداوند نیز تغییر آنان را تثبیت کرده، خواسته‌های آنان را محقق می‌سازد و در این صورت هیچ موجودی نمی‌تواند تغییری در خواسته‌ی خداوند به وجود بیاورد.

و) برزخ

در میان عوالم مختلف که انسان‌ها می‌توانند با آن هم رابطه برقرار سازند، عالم برزخ است. عالم برزخ منزلگاه موقتی است و جنبه تمهیدی برای روز قیامت و بهشت و دوزخ جاودانه دارد. این عالم بلافاصله با مرگ انسان آغاز می‌شود و تفاوت آن با

عالم آخرت آن است که سؤال و جواب آن با عالم آخرت یکسان نیست و پاداش و جزای آن هم شامل روح انسان است نه جسم. اما درک آن هم در ساحت‌های مختلف ممکن است.

چون بازجویی و سؤالی که افراد در قبر دارند، برای تکمیل پرونده اعمال است تا برای فرا رسیدن قیامت بایگانی شود، و بهشت و دوزخ برزخی هم منزلگاه موقتی است، مانند منزلگاههای موقتی که برای مسافری در وسط راه آماده می‌سازند. آری، در عالم برزخ بطور کامل به حساب کسی نمی‌رسند، و در آنچه کرده حکم فصل و جزای قطعی صادر نمی‌کنند، هم‌چنان که آیه «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (مؤمن / ۴۶)» و آیه «... يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ (مؤمن / ۷۲)» بدان اشاره دارند، چه از عذاب برزخیان تعبیر کرده به عرضه بر آتش، و از عذاب قیامتیان به داخل شدن در آن، که عذابی است شدیدتر، و در دومی از عذاب برزخیان تعبیر کرده است به "سحب در حمیم" (کشیدن در آب جوشان) و از قیامتیان به "سجر در نار" (سوختن در آتش). احاطه عالم برزخ بر انسان همانند احاطه عالم آخرت بر انسان است و انسان‌ها می‌توانند در ساحت‌های مختلف آن را درک کنند؛ مثلاً از طریق تجربه دینی که در ساحت روان رخ می‌دهد می‌توان به درک تجربی این عالم توفیق یافت.

از جمله آیات مربوط به وضعیت برزخیان آیه زیر است که در طی آن خداوند از حیات سعادت‌مندان شهیدان سخن گفته است: «و لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ (آل عمران / ۱۶۹ - ۱۷۰)» که صراحت دارد در اینکه مربوط است به عالم قبر و گفتگویی از حساب و بهشت خلد در آن به میان نیامده، تنها به‌طور اجمال پاره‌ای از تنعم‌ها را ذکر کرده که شهیدان راه خدا از آنها برخوردارند.

در برخی از آیات مربوط به برزخ، از وضعیت ناگوار برخی از انسان‌ها سخن گفته شده که به‌واسطه اعمالی که در دنیا انجام داده‌اند، در این عالم مجازات می‌شوند: «حتیٰ إذا جاء أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَ مِنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (مؤمنون / ۹۹ - ۱۰۰)»، که خاطر نشان می‌سازد مردم بعد از مردن در برزخی زندگی می‌کنند که متوسط است میان حیات دنیوی - که بازیچه‌ای بیش نیست - و میان حیات اخروی - که حقیقت زندگی است - هم‌چنان که فرموده: «وَ ما هذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (عنکبوت / ۶۴)». خلاصه اینکه زندگی دنیوی، محل و زمان کار کردن برای آخرت و عالم برزخ، زمان مهیا شدن برای شرکت در محکمه قیامت است. شک نیست که آدمیان در آخرت با نوری به حیاتشان ادامه خواهند داد که در دنیا کسب کرده‌اند و قرآن در آیات متعدد و مختلف به این مهم اشاره کرده است: «يَوْمَ لا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَأْيَمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَ اغْفِرْ لَنَا (تحریم / ۸)».

ز) قیامت و آخرت

عمومی. پیش‌تر اشاره کرده‌ایم که مراد از واژه‌ی عمومی در اینجا آوردن آیاتی است که به همه یا اغلب ساحت‌ها مربوط می‌شوند و تقطیع آنها دشوار است.

پیش از هر چیزی لازم است یادآور شویم که درباره آخرت اصطلاحاتی وجود دارد که یکی از آنها صراط است. رابطه با آخرت از جمله روابط انسان است که پیش‌تر هم درباره آن سخن گفته‌ایم. مؤمنان، هم با دنیا رابطه دارند و هم با آخرت؛ اما در مقام مقایسه، آخرت را به دنیا ترجیح می‌دهند؛ یعنی اگر قرار باشد که یکی از اینها را برگزینند، مسلماً آن عالمی را برمی‌گزینند که ماندگاری بیشتری دارد و آن آخرت است؛ از این جهت است که قرآن به صراحت بیان می‌کند که مؤمنان دنیا را به آخرت می‌فروشند: «يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ (نساء / ۷۴)».

در مجمع‌البیان آمده است که وقتی گفته می‌شود: "شریت" معنای فروختن را می‌دهد و چون گفته شود: "اشتریت" معنای خریدن را افاده می‌کند (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۳: ۱۳۱)؛ و شاید دلیلش این باشد که خریدن، قبول عمل بایع است و پذیرفتن صیغه ایجابی او است که می‌گوید، بعثت کذا و یا شریعت کذا؛ من فلان متاع را به تو فروختم و خریدار می‌گویی قبول کردم و باب افتعال هم برای قبول فعل ساخته شده، پس اشتراء به معنای قبول شراء، و یا بگو قبول بیع است که به تعبیری دیگر آن را خریدن می‌خوانیم؛ پس مراد از این که فرمود: «يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ»، این است که زندگی دنیایی خود را می‌فروشند، در عوض آخرت را می‌گیرند (طباطبایی، المیزان، ج ۴: ۶۷۰-۶۷۱). براساس این آیه یکی از روابطی که انسان می‌تواند با آخرت برقرار کند، رابطه معاوضه است؛ به این معنا که انسان در اثر عدم شناخت و عدم یقین به آخرت، ممکن است آخرت را برای کسب دنیا به فروش گذارد. البته چنین معاوضه‌ای از نظر قرآن کریم نه تنها موجه نیست بلکه خسران ابدی را هم به دنبال خواهد آورد.

حالت روانی انسان در هنگام پایان جهان

به هنگام وقوع نشانه‌های قیامت همه وجود انسان دگرگون می‌شود اما در این میان سهم ساحت روان در این دگرگونی به مراتب بیشتر از سایر ساحت‌ها خواهد بود. عناصر روانی در مورد مسائل انسانی چندان مهم‌اند که بررسی مسأله از این زاویه، بسیار سودمند است و برخی از کیفیت‌های وضع رستاخیزی انسان را روشن خواهد ساخت.

از نظر قرآن کریم ساحت بدن آدمی که پس از مرگ به استخوان و خاک مبدل شده است؛ بار دیگر به همان وضع جسمانی پیشین برگردانیده می‌شود و زندگی می‌یابد؛ آن‌گاه از گور به بیرون آورده می‌شود (يَخْرُجُونَ مِنَ الْجَدَاثِ). در برابر این وضع مادی یعنی «بیرون آورده شدن»، از جنبه‌ی روانی، وضع «به‌گونه‌ای روانی پدیدار بودن در نزد خدا» را می‌یابیم: «آیا نمی‌داند که آنچه در گورهاست، زنده (و ظاهر) شود (إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ) و پیدا شود آنچه در دل‌هاست (وَ حُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ)؟ بی‌گمان پروردگارش در آن روز، بدان‌ها آگاه است (عادیات / ۹-۱۱)».

در این آیه، به روشنی نشان داده شده است که وضع روانی «پدیدار بودن» (حُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ) با وضع مادی «بیرون آورده شدن از گورها» (بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ) مطابقت کامل دارد:

«(او) بلندکننده‌ی درجات (مؤمنان) است (و) خداوند عرش بزرگ. وحی را به فرمان خویش - بر هر کس از بندگانش که خواهد - القاء کند تا (آنان را) از روز دیدار بترساند؛ روزی که ایشان بیرون آیند و چیزی از آنها بر خدا پنهان نماند (لَا يَخْفَى عَلَيَّ اللَّهُ مِنْهُمْ شَيْءٌ) . . . (غافر/ ۱۶-۱۵)».

در اینجا، ملاحظه می‌کنیم که وضع روانی «پدیدار بودن در نزد الله» به عنوان قرینه‌ای برای عمل مادی پدیدار شدن در برابر او شرح داده شده و این وضع روانی «پدیدار بودن» در جاهای دیگر به شیوه‌های گوناگون بیان گردیده است:

«و آسمان شکافته شود و آن در این روز، سست باشد و فرشتگان بر کناره‌های آن باشند و آن روز عرش پروردگارت را هشت (فرشته) بردارند؛ آن روز شما را به (پیشگاه خدا) عرضه کنند (تُعْرَضُونَ) و هیچ‌یک از کارهای شما پوشیده نماند (لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ) (حاقه/ ۱۶-۱۸)».

در آیات دیگری آمده است که: «پس باید آدمی بنگرد از چه افریده شده است: افریده شده است از آبی جهنده که بیرون می‌آید از پشت (مرد) و استخوان‌های سینه‌ی زن. بی‌گمان او بر بازگرداندن وی تواناست، روزی که نهانی‌ها آشکار شود (يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ) و برای او نیرویی و نصرت‌دهنده‌ای نباشد (طارق/ ۵-۱۰)».

«در آن روز کسانی که کفر ورزیدند و از پیامبر نافرمانی کردند، دوست دارند که با زمین یکسان شوند و از خدا سخنی را (نمی‌توانند) پنهان کنند (وَ لَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا) (نساء/ ۴۲)».

وقتی این عبارات، به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد، آشکار می‌شود که وضع روانی «پدیدار بودن» که در هر یک از آیات بیان شده است، چیزی جز حالت روانی رستاخیزی انسان نیست که از دیدگاه «الله» مورد توجه قرار گرفته است.

آن‌گاه این پرسش پیش می‌آید که وضع روانی انسان، از دیدگاه خود وی، چگونه بیان شده است؟

قرآن کریم در پاسخ چنین گفته است: «و گروه‌های (یهود و نصارا درباره‌ی عیسا) میان خودشان اختلاف کردند؛ پس وای بر آنان که کافر شدند از حضور در روزی (چنان) بزرگ. چه شنوا و بینایند (أَسْمِعُ بِهِمْ وَ أَبْصِرُ) روزی که پیش ما آیند! لیکن ستمکاران، امروز در گمراهی آشکار (ضَلَالٍ مُّبِينٍ) باشند (مریم/ ۳۷-۳۸)».

«و در صور بدمند و آن (روز) روز وعید باشد و هرکس که (به محشر) بیاید، با او سوق‌دهنده و گواهی باشد (و او را گویند): به یقین (تو) از این (روز) در غفلت بودی (لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا) پس پرده از (پیش چشم) تو برداشتیم (فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ) و دیده‌ی تو امروز تیزبین شده است (فَبَصَّرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا) (ق/ ۲۰-۲۲)».

«و تو بینی گناهکاران را که سرهای خود به زیر افکنده باشند در پیشگاه پروردگارشان (و بگویند): پروردگارا! ما دیدیم (آنچه وعده کرده بودی) و شنیدیم (أَبْصَرْنَا وَ سَمِعْنَا) پس ما را بازگردان تا کار شایسته کنیم و ما اکنون یقین آوردیم (إِنَّا مُوقِنُونَ) (سجده/ ۱۲)» (ماکینو، آفرینش و رستاخیز: ۶۵-۶۷).

«جدامانگی» و «تنهایی» آدمیان را چه از لحاظ مادی و چه از جنبه‌ی روانی، از چندین زاویه مورد بررسی قرار داده‌ایم؛ اما این وضع جدامانگی مادی و تنهایی روانی آدمی را باید گونه‌ای تنهایی بیرونی دانست؛ بدین معنی که آدمی هم جسماً هم روحاً از دیگر مردم جدا می‌ماند و آنان را وجودهایی بیرون از خود و بدون هیچ نوع پیوندی با خویش تلقی می‌کند. در

نقطه‌ی مقابل این حالت، بایدن بدین امر هم اشاره کنیم که آدمی در روز پسین از درون نیز تنها و از خود جدا مانده می‌شود، به گونه‌ای که دست‌ها، پاها، گوش‌ها، چشم‌ها و حتی پوست او، بدان‌چه که او در این جهان کرده است، گواهی می‌دهند:

«بی‌گمان آنان که نسبت زنا می‌دهند به زنان شوهردار غافل و مؤمن، در دنیا و آخرت لعنت شوند و آنان را عذابی بزرگ باشد. آن روز که زبان‌هایشان و دست‌هایشان و پاهایشان به آنچه می‌کردند، علیه ایشان گواهی دهند (یَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (نور/ ۲۳-۲۴)».

«و روزی که دشمنان خدا به سوی آتش برانگیزند، پس آنها را از متفرق شدن باز دارند تا چون به دوزخ بیابند، گوش‌های ایشان و چشم‌های ایشان و پوست‌های تن ایشان، بر ایشان بدانچه (در دنیا) می‌کردند گواهی دهد (شْهَدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (فصلت/ ۱۹-۲۰)».

می‌بینیم که وضع روانی انسان در پایان جهان، با وضع مادی او یعنی تنهایی و جدامانندگی، مطابقت دارد؛ اما از میان وضعیت‌های رستاخیزی انسان، وضع روانی اهمیت بسیار زیادتری دارد و به منزله‌ی سرشت آدمی است که به نحو بسیار روشنی وضع وی را در روز پسین نشان می‌دهد.

هرچند در بررسی حالت رستاخیزی انسان، برای آسان ساختن کار، جنبه‌های مادی و روانی امر را از یکدیگر جدا کردیم، اما این دو جنبه، در هر حال، به هیچ روی از یکدیگر جدا نیستند؛ بلکه در واقع مانند دو جزء از یک کل بهم پیوسته‌اند. به عنوان مثال، در نمونه‌های زیر، در پشت هر بیانی که نمایشگر عملی جسمانی است، توصیف یک وضع روانی را نیز می‌بینیم:

«و البته میندار که خدا غافل است از آنچه ستمکاران انجام می‌دهند؛ جز این نیست که آنها را به تأخیر می‌اندازد برای روزی که چشم‌ها در آن خیره شود (تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ) شتابندگانند (مُهْطَعِينَ) سرهای خویش برداشته‌اند (مُقْنِعِي رُؤْسِهِمْ) چشم‌های ایشان به سوی ایشان باز نمی‌گردد (لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ) و دل‌هایشان خالی باشد (وَ أَفْلَيْدَتْهُمْ هَوَاءٌ) (ابراهیم/ ۴۲-۴۳)» (ماکینو، آفرینش و رستاخیز: ۷۱-۷۲).

به‌رغم سختی عدالت خدا در تعامل با انسان‌ها، خداوند شفیعانی قرار داده که می‌توانند به داد انسان برسند و او را از برخی ناملایمات برهانند. «شَفَاعَه» در واقع، از برخی جهات، نوعی عمل انسانی است که در نزد خدا به جای آورده می‌شود؛ با این حال به هیچ‌وجه در حوزه‌ی قدرت انسان نیست؛ یعنی جز به وسیله‌ی کسانی که خدا به‌ویژه بدیشان اجازه‌ی چنین کاری را داده است و جز برای کسانی که خدا روا داشته است که به خاطرشان «شَفَاعَه» به عمل آید، نمی‌تواند صورت پذیرد. بنابراین باید گفت: گرچه «شَفَاعَه» عملی انسانی است، ابتکار آن به طور کامل در دست خداست:

«و بترسان بدان کسانی را که می‌ترسند به سوی پروردگارشان برانگیخته شوند. ایشان را جز او یاری و شفاعت‌کننده‌ای نیست (لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَ لِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ)، باشد که آنها بپرهیزند (انعام/ ۵۱)».

«و ترک کن کسانی را که دین خود را به بازی و سرگرمی گرفتند و زندگی دنیا آنها را بفریفت و پند ده به آن (قرآن) تا هلاک نشود نفسی بدانچه کسب کرده است و برای او جز خدا دوست و شفیعی نیست (لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ) و اگر (برای رهایی از عذاب)، هرگونه فدی‌ای بدهد، از او پذیرفته نمی‌شود... (انعام/ ۷۰)».

منتها انسان نباید اشتباه کند و برای گزینش شفیعان قیامت به جایی جز دامن خدا پناهنده شود و گرنه هیچ شفیعی جز خدا و کسانی که او تعیین کرده، برای انسان نجات‌بخش نخواهد بود: «بلکه غیر از خدا شفیعی گرفته‌اند. بگو: اگرچه مالک چیزی

نباشند و درنیابند. بگو: شفاعت همه خدای راست (لله الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً)؛ اوراست فرمانروایی آسمان‌ها و زمین؛ سپس شما را به سوی او باز می‌گردانند (زمر/ ۴۳-۴۴)».

بدین ترتیب، «شَفَاعَةُ» بدون اجازه‌ی خدا که ابتکار مطلق در دست اوست، به کلی غیرممکن است. حال ببینیم اجازه‌ی «شَفَاعَةُ» چگونه و به چه کسی داده خواهد شد؟

«آن روز، سود ندهد شفاعت مگر کسی را که (خدای) بخشنده، دستورش داده باشد و به گفتار از او راضی باشد (يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا) (طه/ ۱۰۹)».

«می‌داند هر آنچه پیش روی آنهاست و آنچه عقب آنهاست و (آنها) شفاعت نکنند مگر برای کسی که خدا بپسندد (لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى) و آنها از بیم او ترسندگاند (انبیاء/ ۲۸)».

«و چه بسیار فرشتگانند در آسمان‌ها که شفاعتشان سود ندارد، مگر پس از این‌که خدا دستوری دهد برای هر کس که بخواهد (لِمَنْ يَشَاءُ) و خشنود باشد (وَ يَرْضَى) (نجم/ ۲۶)».

«آن روز که روح به پای ایستد و فرشتگان صف زده باشند؛ سخن نگویند، مگر کسی که خدای بخشنده او را اذن دهد (مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ) و راست بگوید (نبأ/ ۳۸)».

«آن روزی که پرهیزگاران را برانگیزیم به سوی (خدای) بخشنده (به حال) جماعت و برانیم گناهکاران را به سوی دوزخ، تشنگان شفاعتی نتوانند، مگر آن کسی که از نزد (خدای) بخشنده پیمانی گرفته باشد (لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا) (مریم/ ۸۷، ۸۵)».

در این آیه‌ها، برای مثال تعبیرهایی چون «الرَّحْمَنُ» (بخشنده)، «مَنْ ارْتَضَى» (کسی که خدا بپسندد) و «مَنْ يَشَاءُ» (کسی که خدا بخواهد) در زمینه‌ی بحث کنونی ما بسیار روشنگر است؛ زیرا در این‌جا گفته شده است که خدا اجازه‌ی ویژه‌ی «شَفَاعَةُ» را فقط به آنان که خود می‌خواهد و درباره‌ی آنان که خود روا می‌دارد، خواهد بخشید و این امر تنها در سایه‌ی رحمت بی‌منت‌های او صورت می‌پذیرد؛ یعنی اجاره، نه به حساب آنچه آدمی در این جهان کرده است، داده می‌شود و نه به سبب‌های دیگر، بلکه کاملاً بدون توجه به همه‌ی اینها، خدا خود، آنان را که می‌خواهد «شَفَاعَةُ» به عمل آورند و آنان را که روا می‌دارد «شَفَاعَةُ» درباره‌شان صورت پذیرد، برمی‌گزیند. از این‌رو «شَفَاعَةُ» عمل دل‌بخواه... خداست که بدون هیچ علتی صورت می‌گیرد.

دقت بیشتر در این مسأله، آشکار می‌سازد که «شَفَاعَةُ» با هر یک از دیگر روندهای داوری پس‌بین یعنی گزارش کردارهای این جهانی آدمیان، نمایش، ارزیابی، پرسش، گواهی و حکم تقابل کامل دارد؛ زیرا چنان‌که به تفصیل بررسی کردیم، هر کدام از آنها در تحلیل نهایی ارزیابی عینی کارهای آدمی در این جهان است... حال آن‌که «شَفَاعَةُ» چنان در جهت مقابل این همه است که در آن، بدون هیچ‌گونه دلیلی، تنها جلوه‌ای از رحمت خداوند به چشم می‌خورد.

هرگاه از دیدگاه وسیع‌تری به ساخت داوری بنگریم، ممکن است بدین نتیجه برسیم که داوری نه فقط دارای جنبه‌های ... گزارش، نمایش، ارزیابی، پرسش، گواهی و حکم) است، بلکه جنبه‌ی ... (شَفَاعَةُ) هم دارد و چنان‌که گفته شد، این دو جنبه، آشکارا تضاد دارند:



(ماکینو، آفرینش و رستاخیز: ۹۹-۱۰۱).

برای شناخت بیشتر رابطه انسان با عالم آخرت لازم است به ماهیت زمان در روز پسین پردازیم. از یکسو، روز داوری پسین در نقطه‌ی زمانی معینی در آینده (خواه دور، خواه نزدیک) فرا خواهد رسید؛ اما از سوی دیگر، آدمی به طور غیرمترقبه و با جهشی از فراز فاصله‌ی زمانی واقع میان این جهان و روز پسین، به گونه‌ای روانی، خود را در زمان پایان جهان قرار می‌دهد و گرچه عملاً هنوز در این جهان است، چنین احساس می‌کند که گویی روز داوری پسین، هم‌اکنون در برابر چشمان او فرا رسیده است:

«و روزی که ما همه‌ی آنها را برانگیزیم؛ پس از آن به کسانی که شرک آوردند، بگوییم کجایند شرکاء شما که به آنها گمان (خدایی) می‌بردید؟ سپس جز این نباشد که بگویند: سوگند به خدایی که پروردگار ماست که ما مشرک نبودیم. بنگر (انظُر) چگونه بر خودشان دروغ بستند و گم گشت از ایشان، آنچه به دروغ می‌بافتند (انعام/ ۲۲-۲۴)».

در این آیه، عبارت «بنگر چگونه بر خودشان...» را می‌بینیم. مانند این است که واقعاً روز پسین، هم‌اکنون فرا رسیده است. در آیه‌ی زیر نیز با آنکه موضوع اصلی -مراسمی که در آن، کافران، بت‌های خویش را پرستش می‌کنند- هیچ‌گونه ارتباط مستقیمی با روز پسین ندارد، عرصه‌ی روز پسین، کاملاً به‌طور ناگهانی در برابر چشم ما نمایان می‌گردد: «و نماز آنها نزدیک خانه‌ی (خدا)، جز صفری و دست‌زدنی نباشد؛ پس عذاب را بچشید (فَلذُّوقُوا الْعَذَابَ) به سبب آنچه کافر می‌شدید (انفال/ ۳۵)».

بدین‌سان، آدمی با جهشی از فراز فاصله‌ی زمانی طولانی در یک چشم بهم زدن، به طور روانی خود را در نقطه‌ی زمانی پایان جهان قرار می‌دهد و احساس می‌کند که هم‌اکنون در برابر چشمان او روز پسین فرا رسیده است.

این امر با نکته‌ی زیر پیوستگی مستقیم دارد: آدمی از نقطه‌ی زمانی روز پسین که خود را به طور روانی در آن قرار داده است، به زمان گذشته، یعنی جهانی که هم‌اکنون در آن زندگی می‌کند بازپس می‌نگرد:

«ای گروه جنّ و آدمیان! آیا نیامد فرستادگانی به شما از خود شما که آیات مرا بر شما بخوانند و بیم دهند شما را از دیدار این روزتان؟ (أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَ يُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا)؟ گویند: ما بر خویشتن گواهی دادیم و زندگی دنیا آنان را فریب داد و بر خودشان گواهی دادند که آنان کافر بودند (وَ شَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ) (انعام/ ۱۳۰)».

آیات زیر برای تحقیق بیشتر درباره‌ی نکته‌ی مورد بحث ما بسیار جالب توجه است؛ زیرا توصیف بسیار روشن‌تری از هیأت آدمی در زمان بازپس‌نگری وی از نقطه‌ی زمانی پایان جهان به این جهان، به دست می‌دهد. یعنی ملاحظه می‌کنیم، وقتی که آدمی خود را به طور روانی در نقطه‌ی زمانی روز پسین قرار می‌دهد، از مرز ابدیت به سوی این جهان، باز پس می‌نگرد: «و طلب فتح کردند و هر ستمکار گردنکشی نومید گشت. از پس او دوزخ است (مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ) و از آب «صدید» نوشانده شود؛ آن را جرعه جرعه می‌آشامد و نمی‌تواند فرو بردن و مرگ از هر سو به او آید و او مرده نباشد و از پس او عذابی درشت باشد (وَ مِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ) (ابراهیم/ ۱۷-۱۵)».

«وای بر هر دروغگوی گناهکار که آیات خدا را می‌شنود که بر او می‌خوانند؛ سپس تکبرکنان اصرار می‌ورزد؛ گویی آنها را نشنیده است. پس او را به عذابی دردناک مژده ده. و هرگاه که از آیات ما هم چیزی بداند، آن را به استهزاء بگیرد (و این گروه را عذابی خوارکننده باشد؛ (بی‌شک) از پیش روی آنها دوزخ باشد (مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ)، نه چیزی از آنچه به دست آورده بودند، بی‌نیازشان کند و نه آنچه به جز خدا اولیایی گرفتند و آنها را عذابی بزرگ باشد (جائیه/ ۱۰-۷)».

در واقع، مفهوم بازپس‌نگری به سوی این جهان از نقطه‌ی زمانی پایان جهان نیز همین است که از پژوهش کنونی هم درمی‌یابیم و این عمل ذهنی بازپس‌نگریستن به این جهان به گونه‌ی مشخصی در قالب اصطلاح‌هایی چون «تَذَكُّرٌ» و «بَلَاةٌ» شرح داده شده است:

«پس چون حادثه‌ی بزرگ بیاید، آن روز انسان به یاد آورد آنچه کرده (يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْانْسَانُ مَا سَعَى) و دوزخ نشان داده شود به هر آن‌که بیند و اما آن‌که سرکشی کرد و زندگانی این جهان را برگزید، بی‌گمان دوزخ جایگاه (او)ست (نازعات/ ۳۹-۳۴)».

«و روزی که همه‌ی آنها را برانگیزیم... آنجا هر نفسی آنچه را از پیش فرستاده، بیازماید (هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ) و بازگردانیده می‌شوند به سوی خدا، مولای حقیقی‌شان و ناپدید می‌شود از آنها، آنچه افترا می‌کردند (یونس/ ۳۰-۲۸)».

بدین ترتیب، وقتی آدمی خود را به‌طور روانی در نقطه‌ی زمانی پایان جهان قرار می‌دهد، از آنجا چنان بدین جهان بازپس می‌نگرد که گویی برخلاف جریان زمان عمل می‌کند (ماکینو، آفرینش و رستاخیز: ۱۳۱-۱۳۴).

۱) ساحت معرفت

پیش‌تر اشاره کردیم که یکی از اصناف رابطه با عالم آخرت رابطه سلبی و انکاری است. قرآن کریم در مواردی عامل و علت اصلی انکار آخرت را به القای شیطان معطوف و منتسب می‌کند. از جمله کسانی که شیطان به‌سهولت می‌تواند این کار را انجام دهد اسراف‌کنندگانند؛ چون اینان به دنیا تعلق بیشتری دارند لذا شیطان همین دنیا را در دیدگانشان می‌آراید و بدین‌وسیله دل‌هایشان را به سمت آن می‌کشاند. البته این کار در مواردی منجر به ظلم و تعدی می‌شود؛ در نتیجه با اراده خدا مجازات می‌شوند و قرآن صراحت دارد بر اینکه این دسته در طول تاریخ به‌واسطه‌ی اعمالشان به هلاکت رسیده‌اند: «و لَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ (یونس/ ۱۳)».

در قرآن دو نوع رابطه با عالم آخرت ترسیم شده که یکی مربوط به مؤمنان و دیگری مربوط به کافران است که نتایج این دو رابطه یکسان نخواهد بود بلکه برای گروه مؤمنان بهشت و دیدار پروردگار و برای کفار آتش جهنم فراهم شده است: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا ... فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي ... أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (بقره / ۲۴)».

کلمه «وقود» به معنای آتش‌گیرانه است (که در قدیم به صورت سنگ و چخماق بود و در امروز به صورت فندک در آمده) و در آیه مورد بحث تصریح کرده به اینکه آتش‌گیرانه دوزخ، انسان‌هایند که خود باید در آن بسوزند، پس انسان‌ها هم آتش‌گیرانه‌اند و هم هیزم آن و این معنا در آیه: «ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ (مؤمن / ۷۲)» نیز آمده، چون می‌فرماید: سپس در آتش افروخته می‌شوند؛ پس معلوم می‌شود که انسان در آتشی معذب می‌شود که خودش افروخته و این جمله نظیر این جمله‌ی قرآن کریم درباره بهشتیان است: «كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا، قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ، وَ أُنُوا بِهِ مُتَشَابِهًا؛ از میوه‌های بهشت به هر رزقی که می‌رسند، می‌گویند این همان است که قبلاً هم روزی‌مان شد و آنچه را که به ایشان داده می‌شود شبیه با توشه‌ای می‌یابند که از دنیا با خود برده‌اند (بقره / ۲۵)» (طباطبایی، المیزان، ج ۱: ۱۳۸-۱۳۹).

به گفته برخی، از این آیه برمی‌آید که آدمی در جهان دیگر، جز آنچه خودش در این جهان برای خود تهیه کرده چیزی ندارد، هم‌چنان که از رسول خدا^(ص) هم روایت شده که فرمود: «همانطور که زندگی می‌کنید، می‌میرید و همانطور که می‌میرید، مبعوث می‌شوید... (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲: ۶۱؛ المجلسی، بحار الانوار، ج ۷: ۴۷، ح ۱)». هر چند میان دو طائفه، این فرق هست که اهل بهشت را علاوه بر آنچه خود تهیه کرده‌اند می‌دهند، چون قرآن می‌فرماید: «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَ لَدَيْنَا مَزِيدٌ؛ هر چه بخواهند در اختیار دارند و نزد ما بیش از آن هم هست (ق / ۳۵)».

مقصود از کلمه "حجارة" در جمله «وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْجِجَارَةُ» همان سنگ‌هایی است که به‌عنوان بت می‌تراشیدند و می‌پرستیدند به شهادت اینکه در جای دیگر فرموده: «إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ؛ شما و آنچه می‌پرستید هیزم جهنمید (انبیاء / ۹۸)»، چون کلمه حصب نیز به همان معنی وقود است و به‌عنوان دو مفهوم جانشین به‌کار رفته‌اند.

قرآن کریم در آیات بسیاری انسان را به چگونگی زیستن در این عالم هشدار می‌دهد و این نکته را تذکار می‌دهد که آنچه در عالم آخرت به کار انسان خواهد آمد عمل اوست و به جز عملش به چیز دیگری نمی‌تواند پناه ببرد: «وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا (بقره / ۴۸؛ بقره / ۱۲۳)».

یکی از نکات مهمی که در روز قیامت مطرح خواهد شد، معرفت انسان است. این معرفت در مقایسه با دین و زندگی دنیوی به غایت بیشتر و آشکارتر می‌شود؛ به‌گونه‌ای که با زندگی دنیوی قابل مقایسه نیست. یکی از این آگاهی‌ها، آگاهی نسبت به خود است. از این جهت قرآن تصریح دارد به اینکه انسان به نفس خویش آگاه است: «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (قیامة / ۱۴)».

کلمه "بصیرت" به معنای رؤیت قلبی و ادراک باطنی و اسم معنا است و نسبت دادن اسم معنا بر اسم ذاتی مانند انسان از نظر علم معانی جایز نیست لذا تأویل آن یا از باب مبالغه است و یا از نظر مالکیت که تقدیر آن به‌ترتیب اینگونه خواهد بود:

که در مبالغه این نسبت مانند جمله "زید عدل است" خواهد بود و در معنای دوم "الانسان علی نفسه ذو بصیرة" است.

بعضی از مفسران گفته‌اند: مراد از بصیرت حجت است (تفسیر ابی‌السعود، ج ۹: ۶۶)، هم‌چنان‌که در آیه «مَا أَنْزَلَ هُوَ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ (اسراء / ۱۰۲)» به این معنا آمده و انسان هم خودش حجتی است علیه خودش، در آن روز وقتی بازجویی می‌شود و از چشم و گوش و دلش سؤال می‌شود، همان چشم و گوش و حتی پوست بدنش و دو دست و دو پایش به سخن آمده، علیه او شهادت می‌دهند (طباطبایی، المیزان، ج ۲۰: ۱۶۹).

به‌علاوه انسان در روز قیامت به آنچه انجام داده، آگاه می‌شود: «يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَ آخَرَ (قیامة / ۱۳)». منظور از "ما قدم" خوبی و بدی‌هایی است که انسان در اول عمرش کرده. منظور از "و آخر" کارهای نیک و بد آخر عمر است و یا منظور از اولی نیک و بدی‌هایی است که خودش در همه عمر کرده و منظور از دومی آثار خیر و شری است که او منشأش را در بین مردم باب نموده و اگر سنت حسنه‌ای برای بعد از خودش باب کرده پاداش می‌بیند و اگر سنت سیئه‌ای باب کرده عقاب می‌بیند.

در روز قیامت درک انسان خیلی بالا خواهد رفت؛ به این صورت که کاملاً درک می‌کند چه اعمالی از پیش و پس فرستاده است. این آگاهی به حدی است که لازم نیست کسی به او خبر دهد بلکه اعضا و جوارح و وضعیت قیامت این آگاهی را به سهولت در اختیار او خواهد گذاشت. اگر اعمالش نیک باشد، شادمان خواهد شد؛ اما اگر اعمالش رضایت‌بخش نباشد، از هول ترس دنبال گریزگاه خواهد بود و خواهد پرسید راه گریز کجاست: «يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ (قیامة / ۶)».

اما اگر کارهای انسان نیک نباشد هاله‌ای از آتش دور او را خواهد گرفت و او عذاب اخروی را تا حدی احساس و درک خواهد کرد که به دنبال این عذاب باید به هاویه بیفتد؛ اما نمی‌داند که هاویه چیست و کجاست. از این نظر هاویه برایش سؤال‌انگیز و شگفت‌آور خواهد شد: «وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ (قارعة / ۱۰)».

با وجود همه چیزهایی که درباره آخرت و قیامت به لحاظ عقلی می‌توان گفت باید این نکته را هم اضافه کنیم که قرآن کریم روز قیامت قرارگاه نهایی انسان به سوی پروردگار است: «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ (قیامة / ۱۲)».

به‌رغم همه اطلاعاتی که قرآن کریم در اختیار انسان قرار می‌دهد، از جمله مباحث معرفتی مربوط به آدمیان در قیامت عدم آگاهی آنان از زمان وقوع قیامت است. از این جهت است که بنا به نظر قرآن کریم بیشتر مردم نمی‌دانند که از زمان وقوع قیامت کسی جز خدا خبر ندارد: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (اعراف / ۱۸۷)».

کلمه "ساعة" در اینجا به معنای ساعت برانگیختن خلاق و بازگشت بسوی خدا و یک طرفه شدن و فیصل یافتن دادرسی عمومی است اما به دلیل اینکه الف و لام "الساعة" عهد ذهنی است از این جهت این کلمه کل قیامت را می‌رساند.

"مرسی" در آیه بالا اسم زمان و مکان و مصدر میمی از باب افعال و به معنای اثبات کردن است. بر این اساس معنای آیه چنین می شود: "از تو می پرسند وقوع و ثبوت قیامت چه وقت است"، و کلمه "یجلیها" از "تجلیه" و به معنای کشف و اظهار است و وقتی گفته می شود "جلاه فانجلی" معنایش این است که پرده از روی آن چیز برداشت و آن چیز هویدا گشت؛ پس جمله "لَا يُجَلِّيهَا لَوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ" معنایش این است که قیامت را هویدا نمی کند و پرده از روی آن و اینکه چه وقت واقع می شود بر نمی دارد مگر خدای سبحان، و همین معنا دلالت می کند بر اینکه ثبوت و وجود قیامت و علم به آن یکی است، یعنی وقوع و ثبوتش در کمون غیب نزد خدا محفوظ است و هر وقت بخواهد پرده از آن برداشته و آن را ظاهر می کند بدون اینکه غیر او کسی به آن احاطه یافته و یا برای چیزی از اشیاء ظاهر گردد. آری، چگونه ممکن است چیزی به آن احاطه یابد و یا آن برای چیزی ظاهر گردد و حال آنکه ظهور و تحققش ملازم با فنای هر چیز است و هیچ موجودی از موجودات نیست که خودش ناظر و محیط به فنای خود بوده و یا فنای ذاتش برایش ظاهر گردد، علاوه بر اینکه این علم و احاطه ای که می خواهد به قیامت تعلق بگیرد خود جزو نظام این عالم است و نظام سببی که حاکم بر این عالم است و در موقع وقوع قیامت بر هم خورده و به یک نظام دیگری متبدل می شود (طباطبایی، المیزان، ج ۸: ۴۸۲).

راغب گفته کلمه "حفی" به معنای عالم و با خبر از چیزی است و گویا این کلمه از ماده "حفت فی السؤل؛ اصرار کردم در پرسش" گرفته شده است (راغب اصفهانی، مفردات، ماده «حفی»).

قرآن کریم در مواردی علم و معرفت آدمیان به همه یا برخی از جزئیات عالم آخرت را نفی می کند. لذا در این موارد رابطه با آخرت در ساحت معرفت محقق نمی شود. بخشی از آیه یاد شده به این معنا اشاره دارد: "وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"؛ زیرا علم تفصیلی به آخرت به خداوند منحصر است: "إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي...". البته گروهی از مردم به مفاد آیات یاد شده اشراف ندارند در نتیجه از پیامبر^(ص) سؤالات عجیب و غریبی می پرسند. این پرسش ها به این سبب است که ایشان به خاطر انس ذهنی که با حس و محسوسات دارند هر چیزی را که بشنوند به همان محسوسات مقایسه نموده و آن را محکوم به حکم محسوسات می سازند و خیال می کنند هر چیزی را که تا اندازه ای برایشان توصیف کردند می توانند بفهمند و احاطه علمی به آن پیدا کنند و اگر در این بیان مطلبی از ایشان پنهان داشتند صرفاً خواسته اند کتمان کنند؛ و گرنه اگر کتمان نمی کردند ایشان آن را عیناً مانند سایر امور محسوسه می فهمیدند، و لیکن قیاس شان باطل و امر بر ایشان مشتبه است؛ زیرا پاره ای از مغیبات و از آن جمله مساله قیامت است که جز خدای سبحان کسی یارای علم آن را ندارد.

نکته مهمی که قرآن کریم درباره آخرت بیان می کند این است که این عالم، عالم آرامش و سکون است و به تعبیر دیگر سرای دیگر، سرای صلح و آرامش است. اگر در آخرت عذاب و درد و رنج نصیب اهل جهنم می شود، در مقابل آسایش و آرامش و نعمت هم نصیب اهل بهشت خواهد شد. بهشتیان در کنار انواع نعمت هایی که از آن برخوردار خواهند شد، صلح و آرامش نیز خواهند داشت؛ حتی یک مورد هم در قرآن کریم نمی توان یافت که از جنگ و دعوا در میان بهشتیان سخن گفته شده باشد بلکه تنها و تنها از صلح و آرامش سخن گفته شده است. شاید به این دلیل باشد که اساساً جنگ و دعوا امری عدمی اند در حالی که بهشتیان همگی از امور وجودی برخوردارند. در نتیجه در کنار همه نعمت ها از صلح و آرامش نیز برخوردار خواهند شد. از این جهت قرآن کریم دنیای آخرت (بهشت) را خانه سلامتی و امنیت و آرامش و صلح معرفی

می‌کند: «وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلَى دَارِ السَّلَامِ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ (يونس/ ۲۵)».

کلمه "دعاء" و نیز کلمه "دعوت" به معنای معطوف کردن توجه و نظر شخص دعوت شده است به سوی چیزی که آن شخص دعوت شده و این کلمه معنایی عمومی‌تر از کلمه "نداء" دارد، برای اینکه نداء مختص به باب لفظ و صوت است، ولی دعاء، هم شامل دعوت کردن بوسیله لفظ می‌شود و هم شامل آنجایی که کسی را با اشاره و یا نامه دعوت کنند، علاوه بر این، لفظ نداء مخصوص آنجایی است که طرف را با صدای بلند صدا بزینم اما دعاء هم صداکردن بلند و هم درگوشی صداکردن را شامل می‌شود اما اگر این کلمه به خدای متعال نسبت داده شود معنایش هم دعوت کردن تکوینی؛ یعنی ایجاد چیزی می‌شود که حق تعالی اراده کرده، گویا خدای تعالی آن چیز را به‌سوی اراده خود دعوت نموده؛ مانند این قول خدای تعالی که می‌فرماید: «يَوْمَ يَدْعُوْكُمْ فَتَسْتَجِيْبُوْنَ بِحَمْدِهِ (اسراء / ۵۲)» که منظور از این جمله این است که خدای تعالی شما را (که در قبرهایتان آرمیده‌اید) برای زندگی کردن در عالم آخرت دعوت می‌کند، و شما دعوت او را با قبول خود اجابت می‌کنید، که در این آیه، دعوت به معنای ایجاد و خلقت است در نتیجه معنای تکوین را می‌دهد؛ و هم خواندن و دعوت کردن تشریعی و آن عبارت است از اینکه خدای تعالی به زبان آیاتش بندگان را تکلیف کند به آنچه که از آنان می‌خواهد (طباطبایی، المیزان، ج ۱۰: ۵۲).

و خدای تعالی به همین اتحاد حقیقت دعا و عبادت اشاره دارد، آنجا که می‌فرماید: «وَ قَالَ رَبُّكُمْ اذْعُوْنِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ (مؤمن / ۶۰)»، که ملاحظه می‌کنید در اول، فرمان به دعا داده، سپس همین تعبیر به دعا را مبدل به تعبیر عبادت کرده است.

عدم توجه به تفاوت دعا و ندا و نیز عدم توجه به هم‌نشینی این با الله که البته معنای آن را عوض یا محدود می‌کند، باعث استنباط دیگر و احیاناً تادرست از این آیه شریفه شده است. به‌عنوان مثال یکی از مفسران چنین نوشته است: اینکه بعضی از مفسران و غیر مفسران گفته‌اند که یکی از معانی دعاء عبادت است بطور مطلق در عبادت شرعی درست نیست، بلکه بعضی از عبادت‌های دستوری مثل نماز مشتمل بر دعاء هست، چون بیشتر اجزایش دعاء است و نیز مخ همه عبادت‌ها دعا هست ولی همه عبادت‌های دستوری دعا نیست، مثلاً نمی‌توان گفت روزه یعنی دعا، چون این اطلاق نه شرعاً درست است و نه لغتاً، پس هر دعای شرعی عبادت هست، ولی هر عبادت شرعی و دستوری دعاء نیست (تفسیر المنار، ج ۱۱: ۳۰۸).

مرحوم علامه طباطبایی چنین مفسرانی را در این نکته می‌داند که خیال کرده‌اند معنای دعاء همان نداء و صدا زدن در حال طلب است در حالی که مراد دیگری هم در این واژه وجود دارد که در بالا اشاره کردیم (طباطبایی، المیزان، ج ۱۰: ۵۳).

به گفته راغب کلمه "سلام" در اصل به معنای سلامت خواهی از آفات ظاهری و باطنی است و این معنا در همه مشتقات این کلمه یعنی "سلام"، "سلامت"، "اسلام"، "تسلیم" و غیره جاری است و دو کلمه "سلام" و "سلامت" یک معنا دارد، هم‌چنان که دو کلمه "رضاع" و "رضاعه" به یک معنا است (راغب، مفردات، «ماده سلم»). به‌علاوه ظاهراً واژه "سلام" و واژه "امن" جانشین و در معنا به یکدیگر نزدیک‌اند، تنها فرق میان این دو ماده این است که سلام به معنای خود امنیت با قطع نظر از متعلق آن است، ولی کلمه "امنیت" به معنای سلامتی و امنیت از فلان خطر است، به شهادت اینکه می‌توان گفت: "فلانی در سلام و سلامتی است"، و "فلانی از فلان خطر در امنیت است"، ولی نمی‌توان گفت: "فلانی در امنیت است". درعین حال

کلمه "سلام" یکی از نام‌های خدای متعال است؛ زیرا ذات خدای متعال نفس خیر است، خیری که هیچ شری در او نیست، بهشت را هم اگر "دار السلام" گفته‌اند به همین جهت است که در بهشت هیچ شر و ضرری برای ساکنان آن وجود ندارد.

روز قیامت روز فراگیر است: «وَ إِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَ لَا تَتَّقُوا الْمَكِّيَّاتِ وَ الْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ (هود / ۸۴)».

کلمه "مکیال" و همچنین کلمه "میزان" اسم آلت‌اند و به معنای آن آلتی هستند که کالاها بوسیله آن، کیل و یا وزن می‌شود و این دو آلت نباید به نقص توصیف شوند و نباید گفت چپان و ترازوی ناقص بلکه آنچه به صفاتی از قبیل نقص و زیادت و مساوات توصیف می‌شود کالای کیل شده و وزن شده است نه آلت کیل و وزن، پس اگر در آیه شریفه نسبت نقص به خود آلت داده از باب مجاز عقلی است؛ و اینکه از میان همه گناهان قوم، خصوص کم‌فروشی و نقص در مکیال و میزان را نام برده، دلالت دارد بر اینکه این گناه در بین آنان شیوع بیشتری داشته و در آن افراط می‌کرده‌اند به حدی که فساد آن چشمگیری و آثار سوء آن روشن شده بوده و لازم بوده که داعی به سوی حق، قبل از هر دعوتی آنان را به ترک این گناه دعوت کند و از میان همه گناهانی که داشته‌اند انگشت روی این یک گناه می‌گذارد (طباطبایی، المیزان، ج ۱۰: ۵۴۱).

جمله «وَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ» که در بخش پایانی آیه فوق آمده این نکته را بیان می‌کند که در روز قیامت کسانی که در دنیا مرتکب گناهان بزرگی شده‌اند نمی‌توانند با عالم آخرت رابطه‌ای برقرار کنند که موجب رهایی آنان از عذاب الاهی شود؛ زیرا متولی این عذاب خداوند است.

قیامت روزی است که مردم در آن جمع‌آوری شده و همه آن را مشاهده می‌کنند: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ (هود / ۱۰۳)». در این روز مردم جمع می‌شوند و همه چیز را مشاهده می‌کنند و دیگر نیازی به توضیح دیگران نیست.

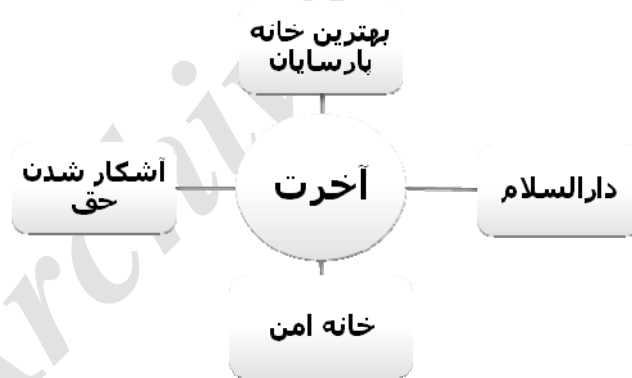
در این میان قرآن کریم پیشوایان اعم از هدایت‌کنندگان یا گمراه‌سازندگان را از یکدیگر جدا کرده، مسئولیت بسیاری از گناهان را به عهده اینان می‌گذارد. در بین گذشتگان، پیشوایانی بودند که یا مردم را هدایت می‌کردند و یا گمراه می‌ساختند و اعمال آنان در اعمال آیندگان اثر داشته و ایشان مسئول‌اند، هم چنان که در متاخرین اتباع و دنباله‌روهایی هستند که از غرور و فریب پیشوایان گذشته‌شان پرسش می‌شوند و قرآن کریم در این باره فرموده: «فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَ لَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ (اعراف / ۶)»؛ و نیز فرموده: «وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ وَ كُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ (یس / ۱۲)».

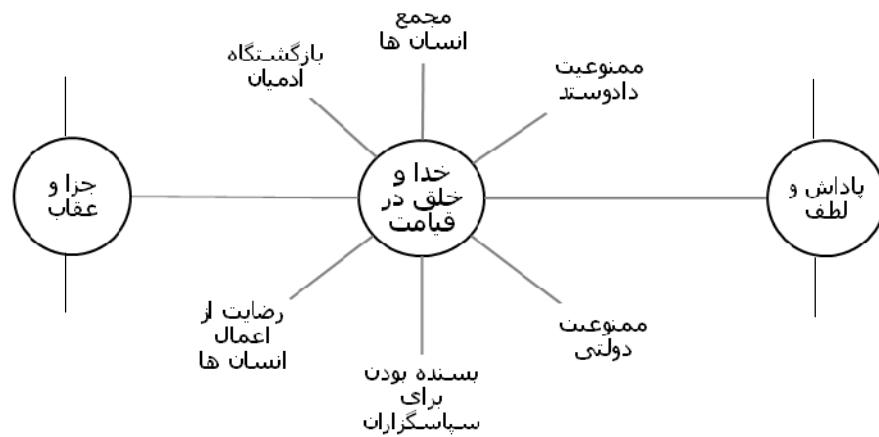
این آیه تخلف‌ناپذیری مجازات و پاداش الاهی را می‌رساند و درعین حال نشان‌دهنده آن است که کتاب مبین می‌تواند حق و باطل را از همدیگر متمایز سازد و این سنت در دنیا و عقبا هم جاری و ساری خواهد بود و وقفه‌ای در آن رخ نخواهد داد.

خداوند نیز از میزان اخلاص عمل اینان آگاه است: «أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ (انعام / ۵۳)» خدا به سپاسگزاران داناتر است. آیه شریفه مورد بحث این معنا را می‌رساند که کفار از در جهل و نادانی، کرامت و عزت را در پیشرفت در مادیات و داشتن مال و فرزند و جاه بیشتر می‌دانند و حال آنکه این زخارف در نزد خداوند قدر و احترامی ندارد، بلکه کرامت همه دائر مدار شکر نعمت و نعمت حقیقی هم همانا "ولایت الاهی" است. اهل رضایت می‌دانند که بازگشت آنان

به آخرت و به سوی خداوند است: «ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (انعام / ۶۰)» (خدا) شما را از آنچه می کردید، آگاه سازد. آنان نیک می دانند که در عالم آخرت خداوند هرکسی را با مولا و سرور و دوست خود همراه و محشور خواهد کرد: «ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ (انعام / ۶۲)» به سوی خداوند مولای حقیقی شان باز برده شوند. خدا مولای حقیقی است. حکم از آن اوست. خدا سریعترین حسابگران است. از این جهت حواسشان جمع است که دوستان اخروی شان را از همین دنیا برگزینند.

این جمله اشاره است به اینکه پس از مرگ برانگیخته شده و به سوی پروردگارشان برمی گردند و اگر خدای تعالی را توصیف می کند به اینکه مولای حق آنان است، برای این است که به علت همه تصرفاتی که قبلاً ذکر کرده بود، اشاره نماید و بفهماند که خداوند اگر می خواباند و بیدار می کند و می میراند و زنده می کند، برای این است که او مولای حقیقی و صاحب اختیار عالم است و این بیان هم معنای مولویت را می رساند و هم حق مولویت را برای خداوند اثبات می کند چون مولا آن کسی است که "رقبه" و "عین شیء" را مالک است و معلوم است که چنین کسی حق همه گونه تصرفات را دارد و وقتی ملک حقیقی از آن خداوند باشد و او کسی باشد که با ایجاد و تدبیر و میراندن و زنده کردن در بنده خود تصرف می کند، پس مولای حقیقی نیز او است؛ زیرا معنای مولویت در حق او طوری ثابت است که هرگز زوال در آن راه ندارد. و "حق" یکی از اسمای حسناى خداوند است؛ زیرا خدای تعالی ثبوت ذات و صفاتش طوری است که هرگز قابل زوال و دگرگونی و انتقال نیست (طباطبایی، المیزان، ج ۷: ۱۸۸).





به‌رغم لطف بی‌نظیر خدا به بندگان و مقابله مضاعف با نیکی‌های آنان، اگر گناه دشمنانه‌ای مرتکب شوند مورد مجازات خدا قرار خواهند گرفت: «سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ (انعام / ۱۲۰)»؛ آنان که گناه کسب کرده‌اند، به‌خاطر آنچه به دست آورده‌اند کیفر خواهند شد. ظاهراً "قتر" به گناهی گفته می‌شود که از روی کینه و دشمنی انجام شود. چنین گناهی مجازات شدیدی در پی دارند.

«لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ هُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (انعام / ۱۲۷)»
 آنان را در نزد پروردگارشان سرای سلامتی و ایمنی است. او دوست و یاور آنهاست. به‌طوری که از ظاهر سیاق برمی‌آید کلمه "سلام" در اینجا به همان معنای لغوی یعنی دور بودن از آفات ظاهری و باطنی است؛ و "دار السلام" به معنای آن محلی است که در آن هیچ آفتی از قبیل مرگ، مرض و فقر و هیچ عدم و فقدان دیگری و هیچ غم و اندوهی واردین را تهدید نمی‌کند و چنین محلی همان بهشت موعود است و جز آن نمی‌تواند باشد، مخصوصاً بعد از آنکه مقید به قید "عِنْدَ رَبِّهِمْ" شده است (طباطبایی، المیزان، ج ۷: ۴۷۶).

۲) ساحت روان

از دیگر ساحت‌هایی که در روز قیامت سخت فعال و مدرک خواهد شد، ساحت روان است. روان انسان در این دنیا هم فعال و حساس است؛ اما چون قیامت به پا شود همزمان با افزایش توان قدرت مدرکه، ساحت روان نیز فعال‌تر خواهد شد؛ به‌گونه‌ای که احوالاتی را درک خواهد کرد که در دنیا قادر به درک آنها نبود. لذا احوالی چون ترس و اندوه را با تمام وجود درک خواهد کرد. بلکه این احوال آنی ایشان را به حال خود نخواهد گذاشت.

انسان‌ها به‌لحاظ ساحت روان در روز قیامت دو دسته خواهند بود: (۱) دسته‌ای اظهار ناخرسندی خواهند کرد؛ (۲) دسته‌ای که با همه وجودشان در ساحت روان از وقایعی که رخ می‌دهد راضی خواهند بود. از میان دسته اول می‌توان به اهل تغابن و حسرت اشاره کرد، انگشت حسرت به دندان خواهند گزید ولی به فرموده قرآن کریم حسرت اینان دردی را دوا نخواهد کرد بلکه همین حسرت آنان را به هلاکت خواهد رساند: «يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّعَابُنِ وَ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صَالِحًا يُكْفِّرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ

تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْقَوُزُ الْعَظِيمُ؛ روزی که شما را برای روز گردآوری گرد می‌آورد آن [روز] روز حسرت [خوردن] است و هر کس به خدا ایمان آورده و کار شایسته‌ای کرده باشد بدیهایش را از او بسترده و او را در بهشت‌هایی که از زیر [درختان] آن جویبارها روان است در آورد در آنجا بماند این است همان کامیابی بزرگ (تغابن / ۹)».

۳) ساحت گفتار

یکی از رفتارهایی که می‌تواند به انسان آرامش دهد و یا از شدت ناآرامی‌های او بکاهد، گفت‌وگو کردن است. این گفت‌وگو در هر چهار رابطه هم اثرگذار و مفید و هم از بین‌برنده برخی از اختلالات روانشناختی است. از این جهت روانشناسان بر امر گفت‌وگو در کاهش رنج انسان‌ها تأکید دارند. طبیعی است که همین امر در روز قیامت هم اثرگذار باشد. از قضا یکی از صحنه‌هایی که قرآن در قیامت تصور می‌کند گفت‌وگوی رضایت‌بخش و آرام‌بخش مؤمنان است که در این حین برخی از اهل جهنم درخواست مشارکت می‌کنند که در همان زمان فرشته وحی میان آنان و مؤمنان حایل می‌شود تا منکران در آتش حسرت و تنهایی و بی‌کلامی بسوزند.

آرام‌بخشی گفتار حتا در دنیا نیز مورد توجه قرآن کریم بوده و این کتاب عظیم با صراحت تمام از اثرگذاری آن پرده برداشته به پیامبر(ص) فرمان می‌دهد که به مردم به زبان سلام کند و درود فرستد؛ زیرا سلام و درود آن حضرت برای مردم مایه آرامش می‌شود: «و صَلَّى عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ (توبه / ۱۰۳)». در قرآن کریم تصریح شده است که یکی از چیزهایی که به کار انسان می‌آید و در روز قیامت مایه و پایه‌ی نجات او می‌شود، صدق اوست: «هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ (مائده / ۱۱۹)»؛ در آن روز راستگویی راستگويان به حالشان سود نبخشد.

برخی از شارحان صراحت دارند به اینکه صدقی می‌تواند مایه و پایه نجات انسان شود که در دنیا رخ دهد نه در آخرت؛ زیرا در آخرت تکلیفی نیست؛ این در حالی است که صدق کفار به نفعشان نیست؛ زیرا آنان زبانشان را که به صدق باز کنند گزارش از ناروایی کارهایشان خواهد داد و این به ضرر آنان است (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۳: ۴۶۲).

مراد از "صدق صادقین" صداقت ایشان است در دنیا نه در آخرت. به دلیل اینکه دنبال آن فرمود: «لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...» و روشن است که این جنات پاداشی است از طرف خدای تعالی در برابر صداقتشان در دنیا و نفعی هم که فرمود عایدشان می‌شود همین جنات است. برای اینکه صداقت در آخرت و همچنین سایر اعمال و احوال آدمی در آن روز پاداشی که اعمال دنیا دارد ندارد، چون در آخرت تکلیف نیست و پاداش فرع تکلیف است، آخرت تنها جای حساب و پاداش و دنیا تنها جای عمل و تکلیف است چنان‌که قرآن در این باره فرموده: «يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ (ابراهیم / ۴۱)» و نیز فرموده: «الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (جاثیه / ۲۸)» و نیز فرموده: «إِنَّمَا هَذِهِ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ (غافر / ۳۹)» آنچه را که مسیح^(ع) از احوال خود در دنیا ذکر کرد هم عبارت بود از گفتارهایش و هم اعمالی که کرده و معلوم است که تقریر و تصدیق خدای تعالی هم تصدیق قول اوست و هم فعل او. پس صادقانی در آخرت از صدق خود منتفع و جنات

موعود به آنان داده می‌شود و همچنین راضی و مرضی و فائز به رستگاری عظیمند که هم در قول صادق باشند و هم در فعل (طباطبایی، المیزان، ج ۶: ۳۵۹-۳۶۰).

درباره صداقت دو نظر مطرح است که در یکی از آنها مراد از صداقت همراهی قول و فعل و در نظر دیگری هماهنگی ساحت‌های پنج‌گانه معرفت، روان، اراده، گفتار و کردار با یکدیگر است. با وجود اینها صداقت در قول خود مستلزم صداقت در فعل یعنی صراحت و پاکی از نفاق هم هست و صداقت در قول خواه ناخواه کار انسان را به صلاح و سداد می‌کشاند، چنان‌که در روایت نیز وارد شده که مردی از صحرائشین‌ها از رسول خدا^(ص) وصیت و موعظه‌ای خواست، حضرت او را تنها به این وصیت کرد که دروغ نگوید. آن مرد خودش اظهار کرد که عمل به این یک نصیحت برای جلوگیری از همه گناهان کافی است، زیرا هیچ گناهی پیش نمی‌آید مگر اینکه آدمی به یاد این نصیحت افتاده فکر می‌کند اگر مرتکب آن شود آنگاه از او بپرسند آیا تو چنین کاری کرده‌ای جز این چاره ندارد که راست بگویی و اعتراف کنی و همه مردم را به آلودگی خود خبردار سازد و ناچار از ترس این رسوایی از ارتکاب آن خودداری می‌کند.

یکی از تفاوت‌های دنیا و آخرت در ساحت گفتار رخ می‌نماید؛ به این صورت که خدا در این دنیا کسی را از سخن گفتن منع نکرده و همگان می‌توانند هر زمان، هر مکان و هرگونه که بخواهند سخن بگویند؛ اما این وضعیت در عالم آخرت برقرار نخواهد بود بلکه به جای زبان که در دنیا با اراده انسان کار می‌کرد، در آخرت کاملاً از اختیار او خارج شده بلکه به جای آن سایر اعضای درونی و بیرونی سخن خواهند گفت. در آن روز هیچ‌کس جز به اذن خدا حرف نمی‌زند: «يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ (هود / ۱۰۵)».

فاعل کلمه "یات" ضمیر است که به اجل که در جمله قبل ذکر شد برمی‌گردد و معنایش این است: روزی که می‌آید آن اجلی که قیامت تا آن روز به تاخیر می‌افتد هیچ‌کس تکلم نمی‌کند مگر به اذن او. در جای دیگر فرموده: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ (عنکبوت / ۵)» (طباطبایی، المیزان، ج ۱۱: ۱۰).

یکی دیگر از کاربردهای ساحت گفتار این است که مشرکان در روز قیامت به زبان قسم می‌خورند و ادعا می‌کنند که چیزی هستند؛ درحالی‌که قرآن آنان را به کفرشان چیزی به‌شمار نمی‌آورد و دروغ می‌گویند: «يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً فَيُخَلِّفُونَ لَهُ كَمَا يَخْلِفُونَ لَكُمْ وَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَافِرُونَ (مجادله / ۱۸)». مشرکان و منافقان آخرت را با دنیا اشتباه می‌گیرند؛ به این صورت که تصور می‌کنند که اگر در دنیا به سهولت دروغ می‌گفتند و به گراف سخن می‌گفتند و کسی هم به ضمیر باطن‌شان وقوف نمی‌یافت، ولی در آخرت وضعیت به گونه‌ای دیگر است و چون پرونده اعمال‌شان جلو دیدگان‌شان پهن است دیگر نمی‌توانند مانند دنیا عمل کنند.

مرحوم علامه طباطبایی چند نظر از مفسران درباره تکلم و چگونگی آن در قیامت را ذکر کرده که به اختصار به آنها اشاره می‌کنیم:

۱) بعضی از مفسران در معنای جمله "لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ" گفته‌اند: آن روز کسی سخنی نگوید مگر پسندیده و مشروع؛ زیرا مردم در آن روز مجبورند حرف‌های زشت را ترک کنند، در آن روز، دیگر از کسی قبیحی سرنمی‌زند، ولی نسبت به غیر قبیح و پسندیده اذن داده شده‌اند (الطبرسی، مجمع‌البیان، ج ۵: ۳۳۲). این دسته به این آیه

قناعت می‌کنند که بدون اجازه گفتاری در کار نیست اما با اجازه و عذر ممکن است سخنی گفته شود: «هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ وَ لَا يُؤَذَّنُ لَهُمْ فَيَعْتَدِرُونَ (مرسلات / ۳۵ - ۳۶)» و معلوم است که عذرخواهی، عمل قبیحی نیست (طباطبایی، المیزان، ج ۱۱: ۱۸).

۲) عده‌ای دیگر از مفسران گفته‌اند که اگر کسی به نیت شفاعت و پادرمیانی سخن گوید اشکالی نخواهد داشت و معنای آیه مربوط به نفی تکلم این است که در آخرت احدی به حرفی که نافع باشد از قبیل شفاعت و میانجی‌گری تکلم نمی‌کند مگر به اذن او. این معنا برگشتش به این است که بگوییم آیه مورد بحث معنای آیه «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ (طه / ۱۰۹)» را می‌دهد و این تقییدی است که هیچ شاهدی بر آن نیست و اگر منظور از آن این معنا بود جا داشت بفرماید: «لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ - و یا - فِ نَفْسٍ إِلَّا بِإِذْنِهِ - هیچ کس از ناحیه و یا در باره شخص دیگری سخن نگوید مگر به اذن او» هم چنان که نظیرش آمده و فرموده: «لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً (انفطار / ۱۹)» (طباطبایی، المیزان، ج ۱۱: ۱۸).

در توضیح نظرات مربوط به آیه مورد نظر باید بگوییم، آیاتی که متعرض مسأله تکلم در قیامت است، دو دسته‌اند، یک دسته تکلم را بدون استثنا نفی و یا اثبات می‌کند مانند: «لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لَا جَانٌّ (الرحمن / ۳۹)» و نیز مانند: «يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا (نحل / ۱۱۴)». دسته دیگر کلام را چه راست و چه دروغ نفی می‌کند، مانند آیه «هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ (مرسلات / ۳۵)» و آیه «فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَ لَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ (شعراء / ۱۰۱)». صنف اول که گفتیم دو طرف دارد یکی نفی و یکی اثبات، می‌شود به امثال آیه «لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ (نبا / ۳۸)» میان دو طرفش جمع نمود؛ یعنی معلوم می‌شود نفی کلام درباره چه کسانی و اثبات آن در خصوص چه کسانی است؛ و صنف دوم که کلام را بطور مطلق نفی می‌کند هم دروغ آن را و هم راستش را، تنافی میان دو طرفش به امثال آیه مورد بحث یعنی آیه «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ» برداشته می‌شود. البته بنا بر آن معنایی که ما برای اذن در تکلم کردیم و توضیحش گذشت، که بنا بر آن این دسته از آیات و آیه مورد بحث این معنا را افاده می‌کنند که هر که در قیامت تکلم می‌کند، در تکلم کردنش مضطر و بی‌اختیار است و به اذن خدا تکلم می‌کند، نه به اختیار و اراده خود، آن طور که در دنیا بوده است، در نتیجه مطلب از مختصات قیامت می‌شود (طباطبایی، المیزان، ج ۱۱: ۱۹).

۳) نظر صاحب المنار به این صورت است که: «نفی کلام در روز قیامت و اثبات آن به اذن خدا که در این آیه آمده، میان دو دسته آیات قرآنی که یکی بطور مطلق تکلم را در قیامت نفی و دیگری بطور مطلق اثبات می‌کند جمع می‌نماید (المنار، ج ۱۲: ۱۵۸).

۴) بعضی دیگر از مفسران مانند امام فخر رازی، به وجهی دیگر رفع تنافی کرده‌اند، به این صورت که روز قیامت مشتمل بر چند موقف است، در بعضی از موافقش اجازه تکلم داده می‌شود، و در بعضی دیگر داده نمی‌شود، پاره‌ای از روایات هم همین معنا را می‌رساند (الرازی، فخر رازی، ج ۱۸: ۵۹).

۵) بعضی دیگر چنین جواب داده‌اند که منظور از تکلم نکردن این است که کسی در آن روز به حجت تکلم نمی‌کند و اگر تکلم کنند به اقرار به گناهان و سرزنش یکدیگر لب می‌گشایند و گناهان را به گردن یکدیگر می‌اندازند. نظیر اینکه خود ما به

کسی که خیلی هم حرف زده، و لیکن در سخنانش حجت و حرفی حسابی نیاورده می‌گوییم: حرف بز، اینها که حرف نیست و کسی را که در سخنانش حجتی نیاورده، غیرمتکلم می‌نامیم. پس نفی کلام ناظر به این است که ما ادعا و مجازا کلام بی‌فایده را غیر کلام می‌نامیم (طباطبایی، میزان، ج ۱: ۲۰).

۶) آلوسی از کتاب غرر و درر سید مرتضی نقل کرده که در این باره گفته است: روز قیامت روزی بس طولانی و ممتد است. و ممکن است اشخاص مورد نظر آیه در قسمتی از آن روز نطق نکنند و سخن نگویند، ولی در بعضی قسمت‌های دیگر آن روز برای سخن گفتن به آنان اجازه داده شود.

۷) از کلمات بعضی از مفسرین جواب دیگری استفاده می‌شود و آن این است که: استثناء در "لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ" استثناء منقطع است، نه متصل و معنایش این است که هیچ نفسی با قدرت خود سخن نگوید مگر به اذن خدای تعالی. و حاصلش این است که آن تکلمی که در قیامت از آدمیان نفی شده تکلمی است که با قدرت خود آدمیان انجام شود، و آن تکلمی که جایز و ممکن است تکلم با اذن خداست (طباطبایی، میزان، ج ۱: ۲۱).

خلاصه اینکه در قیامت سخن گفتن به‌طور مطلق از انسان سلب شده است. البته برخی از آدمیان تحت شرایطی با اجازه خدا سخن خواهند گفت. چنانکه اشاره کردیم اگر کسی بتواند در روز قیامت سخن بگوید سخن او برایش آرامش به بار خواهد آورد اما چنین اجازه‌ای برای برخی از آدمیان داده نخواهد شد. اما اگر کسانی بتوانند با یکدیگر و یا با خدای متعال سخن بگویند مسلماً در آرامش مضاعف به سر خواهند برد.

۴) ساحت کردار

ساحت کردار در عالم آخرت کاربردی به معنای دنیوی ندارد؛ یعنی انسان‌ها آنچنان‌که از این ساحت در دنیا بهره می‌گرفتند و اعمال نیک یا بدی را انجام می‌دادند، دیگر نمی‌توانند در آخرت هم چنین کنند اما آنچه در آخرت مهم است، آشکار شدن اعمال انسان است که در دنیا انجام داده و آشکار شدن آثار و تبعات آنهاست. از این جهت در روز قیامت خداوند درباره همه‌ی آنها داوری خواهد کرد و در این داوری هم درنگ و تأمل نخواهد بود: «إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَ إِنَّهُ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ (انعام / ۱۶۵)».

برخلاف آزادی عمل انسان در دنیا، در روز قیامت نه دادوستدی است و نه دوستی‌ای: «قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعُ فِيهِ وَ لَا خِلالٌ (ابراهیم / ۳۱)». در این آیه کلمه «عباد» به "ی"؛ یعنی خدا اضافه شده که نشان‌دهنده علو مرتبه‌ی کسانی است که وظایف بندگی خود را به خوبی انجام داده‌اند و این نشان می‌دهد که هر کس که خدا را عبادت کند بر مقام معنوی‌اش افزوده می‌شود؛ به‌حدی که خدا به‌طور مستقیم به او اشاره و با او رابطه برقرار می‌کند. به تعبیر برخی از مفسران در اینجا رابطه خدا با بنده بدون واسطه حرف عطف، بیان شده که از یک‌سو علو مرتبه بنده‌ی عابد و از سوی دیگری تهدیدی برای دیگران باشد (الآلوسی البغدادی، روح‌المعانی، ج ۱۳: ۲۷۷).

انفاقی که در آیه شریفه آمده انفاق معینی نیست، بلکه مطلق انفاق در راه خداست، چون سوره مورد بحث مکی است و در مکه هنوز آیه‌ای درباره زکات معین اسلامی نازل نشده بود. و مقصود از انفاق سری و علنی این است که انفاق بر مقتضای ادب دینی انجام گیرد، آنجا که ادب، اقتضای پنهان بودن را دارد، پنهانی انفاق کنند و هر جا که ادب، علنی آن را می‌پسندد،

علنی بدهند، به‌هرحال، مطلوب از انفاق این است که هر گوشه و شانی از شئون اجتماع که در شرف فساد و تباهی است اصلاح شود، و بر جامعه مسلمین خللی وارد نیاید (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۸۲).

اگر در این آیه می‌فرماید که در روز قیامت دوستی و خلت نیست، منافات با آیه «الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ» (زخرف / ۶۷) که برای آن روز دوستی را اثبات می‌کند ندارد؛ زیرا نسبت میان این دو آیه به اصطلاح منطقی‌ها نسبت عموم و خصوص مطلق است و حاصل مقصود از آن دو این است که اگر خلت و دوستی بر پایه تقوای الهی صورت نگرفته باشد بی‌اثر بوده ولی اگر این رابطه با تقوای الهی همراه باشد می‌تواند منشأ اثر خوب و نجات‌بخش باشد.

با توجه به اینکه در عالم آخرت از عمل انسان خبری نیست منظورمان از ساحت کردار بررسی آثار اعمال انسان‌ها اعم از خوب و بد در این عالم است. اگر کسی عمل زشتی را مرتکب شود نباید انتظار لطف و رحمت از خدا داشته باشد؛ زیرا برخی از این اعمال میان لطف و رحمت خدا و انسان فاصله ایجاد می‌کنند و انسان نمی‌تواند خود را در معرض رحمت خدا قرار دهد: «مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَ لَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَ لَا نَصِيرًا (نساء / ۱۲۳)» هر که کار بدی کرده باشد، بدان کیفر می‌شود. برای خود در برابر خدا دوست و یآوری نیابد.

این جمله به‌طور فصل آمده، یعنی با او عاطفه، عطف به ما قبل نشده و به اصطلاح ادبی به فصل آمده نه به وصل و این بدان جهت است که این جمله موقعیت جواب از سؤالی فرضی را دارد و تقدیر آن سؤال و این جواب این است: "وقتی صرف گفتن شهادتین و داخل شدن در حریم اسلام و ایمان این خاصیت را نداشته باشد که همه خیرات را به سوی آدمی جلب کند و همه منافع زندگی ما را تامین نماید و همچنین وقتی یهودیت و نصرانی‌گری نیز چنین اثری نداشته باشد، پس چه فرقی بین داشتن این ادیان با نداشتن آن هست و بالآخره حال آدمی به کجا کشیده می‌شود؟

بنابراین هر کس عمل زشتی را مرتکب شود کیفرش را می‌بیند و به غیر از خدا هیچ ولی و یآوری برای خود نخواهد یافت و هر کس هم که اعمال نیک انجام دهد، چه مرد باشد و چه زن و اگر ایمان داشته باشد پاداش خود را که همان بهشت است خواهد دید....

جمله "مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ" مطلق است و به همین جهت هم شامل کیفرهای دنیوی می‌شود که شریعت اسلام آن را مقرر کرده، از قبیل قصاص کردن جانی و بریدن دست دزد و شلاق زدن و سنگسار کردن زانی و امثال آن از احکام سیاسات و غیر سیاسات و هم شامل کیفرهای اخروی می‌شود که خدای تعالی چه در کتابش و چه به زبان رسول گرامی‌اش آنها را وعده داده است.

در آیه دیگری آمده است: «وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ... وَ هُوَ مُؤْمِنٌ... لَا يُظْلَمُونَ تَقِيرًا (نساء / ۱۲۴)»؛ هر که عمل صالح کرده باشد و مؤمن باشد، کمترین ستمی به او نخواهد شد.

این آیه شریفه بیانگر پاداش کسانی است که اعمال صالح می‌کنند و آن پاداش عبارت است از بهشت، چیزی که هست خدای تعالی در این آیه از یک جهت رسیدن به بهشت را توسعه و تعمیم داده و از سوی دیگر فعلیت آن را مقید کرده به قیدی که آن فعلیت را تضییق می‌کند.

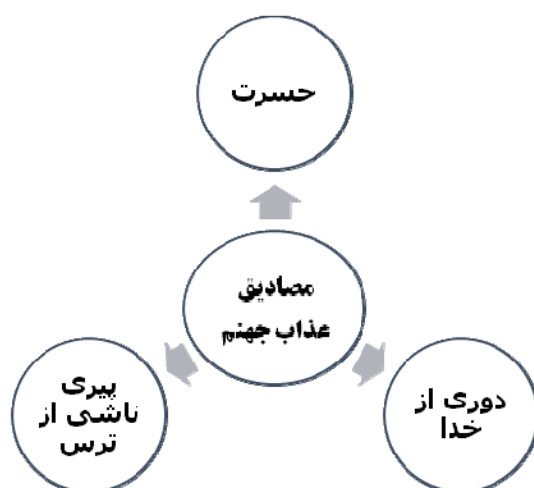
چنانکه اشاره کردیم عالم آخرت، عالم عمل نیست بلکه مشاهده‌ی آثار و نتایج اعمالی است که انسان در دنیا انجام داده است. به تناسب اعمالشان اجر لازم را به آنان خواهد داد: «وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء / ۱۴۶).

«مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا» (نساء / ۱۴۷)؛ کسانی که شکرگزار بوده‌اند و ایمان آورده‌اند، عذاب نمی‌شوند. خداوند قدرشناس و داناست.

خلاصه اینکه مؤمنان از جانب خدا پذیرفته خواهند شد و صد البته که خدا پاداش عمل هیچ انسانی را ضایع نمی‌کند بلکه همه انسان‌ها در آخرت اعمال خود را نزد پروردگار خواهند یافت: «فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ... لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ لَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ... ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ (آل عمران / ۱۹۵)»؛ یعنی خداوند دعای آنها را استجابت می‌کند. خدا عمل هیچ عمل‌کننده‌ای از مرد و زن را تباه نمی‌کند. خدا گناهانشان را می‌زداید و به پاداش عمل‌هایی که کرده‌اند، آنان را وارد بهشت می‌کند. پاداش نیکو نزد خداست.

خدا این کار را هم برای مرد انجام می‌دهد و هم برای زن؛ زیرا هر دوی آنها از اصل واحدی‌اند و به هم اتصال دارند و با هم متحدند و در عین حال در دینداری هم می‌توانند یکسان باشند (البیضاوی، تفسیر البیضاوی، ج ۲: ۵۵).

تعبیر به کلمه "رب" و اضافه کردن آن بر ضمیر صاحبان مناجات، دلالت بر ثوران و فوران رحمت الاهی دارد و نیز دلالت دارد بر اینکه خدای سبحان در اثر فوران رحمتش رحمت خود را عمومیت داده، می‌فرماید: به‌طور کلی عمل هیچ عاملی از شما را ضایع نمی‌گرداند، پس در درگاه خدا فرقی نیست بین عملی و عمل دیگر و عاملی و عامل دیگر (طباطبایی، المیزان، ج ۴: ۱۳۸). در حقیقت در این آیه به اصناف اعمال خیر و نیکی که مؤمنان انجام می‌دهند اشاره شده است که از جمله آنها می‌توان به هجرت، ایثار برای حفظ دین، تحمل اذیت در راه خدا و جهاد در راه خدا اشاره کرد. کلمه هجرت هم معنای عام دارد و هم معنای خاص که در معنای عام هجرت از گناهان و توبه از کرده‌های ناروا را هم شامل می‌شود. اما اینکه به اخراج از سرزمین اشاره کرده، در حقیقت هجرت خاص را نیز بیان کرده که همه اینها پاداش بزرگی نزد خدا دارند. از مهم‌ترین این پاداش‌ها می‌توان به ورود انسان‌ها به بهشت اشاره کرد اما باید به این نکته هم توجه کنیم که همه اینها مشروط به آن هستند که اعمال صالح با انجام‌دهنده آن به عالم آخرت منتقل بشوند و گرنه هیچ‌کدام آنها نجات‌بخش نخواهند شد. از این رو در قرآن بر این نکته تأکید شده که عملی مقبول درگاه الاهی بوده و باعث نجات خواهد شد که به خدا برسد و گرنه عملی که در دنیا انجام شده اما به عللی نتوانسته نزد خدا برود، نجات‌بخش نخواهد شد. از این جهت در آیات قرآن ترکیباتی از قبیل: «یأت به الله» و یا «جاء ب...» آمده‌اند. این تعابیر نشان می‌دهند که یک عمل زمانی می‌تواند اثرگذار و نجات‌بخش باشد که بتواند نزد خدا برود، و گرنه اثر آنها دنیوی بوده و در عالم آخرت گره‌ای از کننده‌ی خودش نخواهد گشود. یکی از چیزهایی که می‌تواند موجب تباه شدن عمل انسان شود، ارتداد است. آیه‌ی ذکر شده در بالا تصریح دارد بر این نکته که اگر کسی از دین خدا برگردد اعمالش حبط و تباه خواهد شد و اساساً چنین اعمالی به آخر نخواهند رسید و چون عامل رسیدن به بهشت عمل صالح است، در فقه عمل صالح و همراه عمل ناصالح با انسان او را به وادی جهنم خواهد سپرد.



قیامت یقیناً فراخواهد رسید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ (حجر / ۸۵)».

حرف "باء" در کلمه "بالحق"، باء معیت و مصاحبت است؛ یعنی "خلقت آسمان‌ها و زمین منفک از حق نیست، بلکه تمامی آنها ملازم با حقند، پس برای خلقت غایتی است که به زودی به همان غایت بازگشت می‌کند، همچنان‌که فرموده: «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ (علق / ۸)»؛ زیرا اگر غایتی در خلقت وجود نداشته باشد جهان بازیچه می‌شود اما خدا چنین صفتی را از مخلوقاتش نفی کرده است.

در مفردات آمده است که "صفح هر چیزی" پهنا و کناره آن است مانند صفحه صورت، صفحه شمشیر و صفحه سنگ، و نیز صفحه به معنای ترک مؤاخذه است، مانند عفو و لیکن از عفو بلیغ‌تر و رساتر است و لذا در قرآن کریم هر دو، پهلوی هم آمده و فرموده: «فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ (بقره / ۱۰۹)»، چون گاهی می‌شود که انسان عفو می‌کند ولی صفح نمی‌کند (راغب، مفردات، ماده «صفح»).

و آن معنای اضافی که گفتیم در صفح هست، عبارتست از: روی خوش نشان دادن؛ پس معنای "صفحت عنه" این است که علاوه بر اینکه او را عفو کردم روی خوش هم به او نشان دادم و یا این است که من صفحه روی او را دیدم درحالی‌که به روی خود نیاوردم و یا این است که آن صفحه‌ای که گناه و جرم او را در آن ثبت کرده بودم ورق زده و به صفحه دیگر رد شدم و این معنا از ورق زدن کتاب اخذ شده، گویا کتاب خاطرات او را ورق زده است.

و در جمله "إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ" خدای تعالی به پیامبرش دستور می‌دهد که از کفر هر کس که کفر ورزیده غمگین نشود و غم و اندوه خویش را تخفیف دهد، همچنان‌که در آیه «وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ (نحل / ۱۲۷)» همین دستور را داده و کلمه مصافحه به معنای مالیدن کف دست به دست دیگری است (راغب، مفردات، ماده «صفح»).

جمله "فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ" تفریح بر مطالب قبلی است و فاء تفریح چنین معنایی به آن می‌دهد: "حال که خلقت عالم به حق است و روزی هست که اینان در آن روز محاسبه و مجازات می‌شوند، پس دیگر به فکر تکذیب و استهزاء آنان فرو مرو و از آنان درگذر، بدون اینکه عتاب و یا مناقشه و جدالی بکنی، برای اینکه پروردگار تو که تو و ایشان را آفریده

و از وضع تو و حال ایشان با خبر است، دنبال سرشان روزی دارد که در آن روز هیچ چیزی فوت نمی‌شود (طباطبایی، المیزان، ج ۱۲: ۲۸۰).

Archive of SID

فصل ششم: تقدم و تأخر روابط

در میان روابطی که در قرآن کریم مطرح شده رابطه انسان با خدا نقش اولیت و اولویت دارد؛ به این معنا که قرآن کریم درستی و ارزشمندی بقیه روابط را با عنایت به رابطه انسان و خدا می‌سنجد؛ زیرا هدف نهایی ایجاد رابطه با خدا دستیابی انسان به تقرب الاهی است؛ از این جهت بین این روابط رابطه طولی برقرار است و به جرأت می‌توان گفت که میان آنها رابطه علی و معلولی برقرار است؛ به گونه‌ای که اگر رابطه انسان با خدا در نظر گرفته نشود، اگر نگوییم برخی از روابط از میان خواهند رفت، دست کم می‌توانیم بگوییم که وضعیت‌شان متفاوت خواهد شد.

برای اینکه بتوانیم رابطه علی و معلولی روابط چهارگانه را به‌طور عینی نشان دهیم و مدعای خود را به اثبات برسانیم که در قرآن کریم رابطه با خدا در رأس همه روابط است، باید میزان اثرگذاری رابطه با خدا در سایر روابط را بسنجیم و بررسی کنیم. ضمن اینکه می‌توان میزان اثرپذیری و وابستگی روابط سه‌گانه به رابطه با خدا را هم بررسی کرد که ذیلاً تا حد امکان به همه این مباحث می‌پردازیم:

(۱) رابطه علی و معلولی میان رابطه با خدا و رابطه با خود. در قرآن کریم توجه به خود از اهمیت بالایی برخوردار است اما این رابطه به گونه‌ای پردازش شده که بدون توجه به رابطه‌ی انسان با خدا از ارزش و اهمیت والایی برخوردار نخواهد شد. به عنوان مثال در قرآن کریم ایجاد رابطه معرفتی با خود به همه انسان‌ها سفارش شده است. اما هدف اصلی قرآن کریم از رابطه انسان با خدا یافتن خدا در درون خود است؛ زیرا وقتی انسان با خود رابطه معرفتی برقرار کند به فطرت و امور فطری خواهد رسید و تحلیل فطرت و امور فطری سرانجام انسان را به خدا خواهد رساند؛ مثلاً وقتی کسی در جستجوی فطری خودش به امر فطری حقیقت‌جویی پردازد مسلماً درصدد برمی‌آید تا عالی‌ترین حقیقت را بشناسد؛ حقیقتی که کوچک‌ترین شایبه بطلان در آن وجود ندارد. بی‌شک این حقیقت مطلق همان موجودی است که قرآن کریم از آن با عنوان خدا یاد می‌کند. قرآن وقتی با قاطعیت بیان می‌کند که «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (ابراهیم / ۱۰)». این یقین جایی به انسان مخاطب قرآن کریم آموزش داده نشده اما وقتی به امور فطری می‌رسیم متوجه می‌شویم که خداشناسی و خداگرایی از امور فطری‌اند که نیاز به آموزش ندارند بلکه قضایای مربوط به این امور آن دسته قضایایی‌اند که اهل منطق از آنها با عنوان فطریاتی یاد می‌کنند که «قیاسات‌ها معها» هستند (المظفر، المنطق). همین وضعیت درباره سایر امور فطری هم حاکم و ساری است؛ زیرا در گرایش به پرسش هم به خدا می‌رسد و در گرایش به جمال نیز همین وضعیت وجود دارد و وضعیت گرایش به کمالات هم در اینجا کاملاً آشکار است؛ زیرا اگر کسی بخواهد به شناخت کمال نهایی دست یابد جز به خدا دست نیافته است.

(۲) نسبت میان رابطه انسان با دیگران و رابطه با خدا. در حقیقت از نظر قرآن کریم هیچ‌گونه رابطه‌ای با دیگران توجیه منطقی و ارزش طولایی ندارد إلا اینکه این رابطه در طول رابطه با خدا قرار گرفته باشد. وقتی قرآن کریم به صراحت بیان می‌کند که عمل ریایی دوام و ارزش نخواهد داشت (سوره بقره) حتا اگر این کار سودی به حال دیگران داشته باشد، درصدد بیان این نکته است که رابطه کرداری با دیگران تابع رابطه انسان با خدا خواهد بود. در قرآن کریم ارزشمندی همه رابطه‌ها به ربط آنها به خدا مبتنی‌اند و بدون در نظر گرفتن این ربط و نسبت ارزش معنوی و اخروی پیدا نمی‌کنند؛ مثلاً در رابطه

انسان‌ها با دیگران در ساحت روان، محبت به آنان در راستای محبت به خدا معنا و مبنا دارد؛ به این صورت که اگر انسان‌ها به نیت خدا همدیگر را دوست داشته باشند دوستی‌شان معنادار می‌شود. به همین دلیل مسلمانان اجازه ندارند تا دیگران را بدون اذن خدا دوست داشته باشند و یا حتی با کسانی که رابطه معرفتی درستی با خدا ندارند آنان را به دوستی خود برگیرند از همین جهت خداوند در قرآن کریم آدمیان را از برقراری رابطه دوستی با کافران و مشرکان که یا خدا را انکار می‌کنند و یا در توحیدشان اشکالات اساسی وجود دارد، منع می‌کند.

اولیا در قرآن کریم. در همین جهت حاکمیت سیاسی هم مشروط به ایجاد رابطه معرفتی با روان‌شناختی با خداست. قرآن کریم مردم مسلمان را به شدت از قرار گرفتن تحت سلطه‌ی کافران منع می‌کند و اساساً مسلمانان را از اینکه برای دیگران راهی برای سلطه بازگذارند منع می‌کند: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا؛ و خداوند هرگز بر [زیان] مؤمنان برای کافران راه [تسلطی] قرار نداده است (نساء / ۱۴۱)».

همین وضعیت در ساحت گفتار نیز کم‌وبیش حاکم است؛ یعنی مسلمانان رابطه گفتاری‌شان با کافران و مشرکان را براساس رابطه با خدا باید تنظیم کنند. مثلاً اگر با آنان به نیت ابراز محبت به آفریده‌های خدا رابطه برقرار کنند اشکالی نخواهد داشت و یا این رابطه را برقرار سازند تا بتوانند آنان را به سوی ایمان به خدا دعوت کنند نیز جایز خواهد بود وگرنه گفت‌وگو با کافران و مشرکان توصیه عقلی و دینی نخواهد داشت.

طبیعی است که وقتی رابطه مؤمنان با دیگران در ساحت‌های معرفتی و روان‌شناختی و گفتاری با شرایطی همراه است، رابطه در ساحت کرداری شرایط بیشتری خواهد داشت. از این جهت قرآن کریم در برقراری رابطه کرداری با دیگران موارد ذیل را مورد توجه قرار می‌دهد:

۱) منع پیمان با کافران و مشرکان. قرآن کریم مسلمانان را از بستن پیمان‌های دوستی با کافران و مشرکان منع می‌کند و اجازه نمی‌دهد که آنان در این پیمان‌ها مشارکت کنند. البته این به معنای عدم بستن پیمان صلح با آنان نیست بلکه قرآن کریم به شدت مسلمانان را به بستن پیمان صلح و پای‌بندی به این پیمان فرامی‌خواند.

۴) اثرپذیری رابطه با طبیعت از رابطه با خدا. چنانکه قبلاً به تفصیل آورده‌ایم همه رابطه‌ها در پنج ساحت محقق می‌شوند و از قضا در همه این روابط، رابطه انسان با خدا اثرگذار است که رابطه با طبیعت را نیز مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف) اثرپذیری رابطه انسان با طبیعت از رابطه با خدا در ساحت معرفت. یکی از منابع معرفت به معنای عام و معرفت خدا در معنای خاص آن طبیعت است. بخش قابل توجهی از معارف انسان از طریق رابطه با طبیعت حاصل می‌آید. طبیعتاً انسان در شناخت خدا نیز می‌تواند معارف قابل ملاحظه‌ای از رابطه با خدا می‌تواند به دست آورد بلکه انسان از طریق رابطه با طبیعت انواع مختلف معرفت به خدا را می‌تواند کسب کند.

در حقیقت رابطه انسان با طبیعت متأثر از رابطه او با خداست و اساساً طبیعت‌شناسی قرآن کریم به هیچ‌وجه معنای مستقل از خداشناسی ندارد بلکه اگر انسان از نظر قرآن کریم موظف به شناخت طبیعت است به‌خاطر کسب معرفت به خداوند است وگرنه مطالعه مستقل طبیعت از نظر قرآن کریم معنا ندارد. قرآن کریم کتاب علمی نیست که درصدد شناخت علمی طبیعت برآید بلکه این شناخت باعث می‌شود رابطه انسان با خدا بهتر شود و یا زمینه‌ی ایجاد رابطه با خدا و انسان به

وجود می‌آید. بنابراین می‌توان گفت که انسان به سبب ایجاد تغییر و تحول در خودش و زمینه‌سازی برای ایجاد رابطه با خدا مأمور برقراری رابطه با طبیعت می‌شود. از این لحاظ شایسته است اثرپذیری رابطه انسان با طبیعت از رابطه با خدا را در ساحت‌های پنج‌گانه مورد بررسی قرار دهیم.

۱) اثرپذیری در ساحت معرفت. چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم سیر در طبیعت یکی از منابع شناخت در معنای عام و شناخت خدا در معنای خاص است. قرآن کریم همه انسان‌ها را دعوت به سیر در آفاق (طبیعت) می‌کند: «سَبِّرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا... (عنکبوت / ۲۰)». انسان وقتی در طبیعت سیر می‌کند بر آگاهی او درباره خدا افزوده می‌شود. پس اگر این معرفت‌افزایی تحقق یابد از نظر قرآن کریم نه تنها سیر در طبیعت امری مطلوب می‌شود بلکه کاملاً مورد توصیه هم خواهد بود. انسانی که در طبیعت سیر و در آن تأمل و تدبر می‌کند نه تنها می‌تواند به شناخت خدا نایل آید بلکه می‌تواند گرایش خدایی‌اش را نیز زنده سازد.

۲) اثرپذیری در ساحت روان. سیر در طبیعت احساس، عاطفه و هیجان انسان را لطیف می‌کند و زمینه برای بروز تجارب دینی و عرفانی را مهیا می‌سازد. همه عرفان‌پژوهان از تجربه‌های دینی و عرفانی آفاقی سخن گفته‌اند و بخش قابل توجه تجارب عرفانی عارفان در سیر در آفاق رخ داده است. بلکه حتا می‌توان ادعا کرد که کمتر عارفی را می‌توان یافت که بدون سیر در آفاق به تجربه دینی یا عرفانی دست یابد. قرآن کریم به کرات از این تجارب یاد و در جاهای مختلف بیان می‌کند که تجارب عالی دینی نظیر تجربه‌ی وحیانی در دل طبیعت رخ داده است. موسی(ع) در طبیعت قدرت حق تعالی را درک می‌کند: «انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ... (اعراف / ۱۴۳)» یا حضرت ابراهیم(ع) هم بخش عمده تجارب دینی و وحیانی‌اش را در دامن طبیعت به دست می‌آورد.

۳) اثرپذیری در ساحت اراده. سیر در طبیعت توانایی این را دارد که به اراده‌ی انسان جهت خدایی بدهد و او را به سمت خدا سوق دهد. اگر سیر طبیعت باعث هدایت انسان به سمت خدا و شکوفایی خداشناسی و خداگرایی بشود مسلماً از نظر قرآن کریم مطلوب خواهد بود.

۴) اثرپذیری در ساحت گفتار. از نظر قرآن کریم رابطه گفتاری با طبیعت باید در راستای توحید الاهی باشد و إلا اگر از گفت‌وگو با طبیعت بوی معبود بودن طبیعت یا هر نوع نگرش شرک‌آلود به مشام برسد کاملاً مطرود خواهد بود. لذا در قرآن کریم هر نوع گفت‌وگو با طبیعت در راستای توحید قرار دارد. مثلاً در برخی از آیات قرآن کریم از گفت‌وگوی خدا با طبیعت سخن رفته که نشان از بنده و تابع بودن طبیعت دارد: «يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ (هود / ۴۴)». در جایی از قرآن کریم که گفت‌وگوی انسان مؤمن و طبیعت مطرح شده، تمام و کمال بوی توحید به مشام می‌رسد. مؤمنان به‌ویژه پیامبران در همه گفت‌وگوهای خودشان بر مخلوق بودن طبیعت تأکید کرده‌اند. حتا در گفت‌وگوی حضرت ابراهیم(ع) با مظاهر طبیعت از قبیل ستاره و ماه و خورشید بر بندگی آنها و معبود بودن خدا تأکید شده است.

۵) اثرپذیری در ساحت کردار. عمل انسان در رابطه با طبیعت هم باید در راستای توحید باشد. نکته بسیار مهمی که در رابطه انسان با طبیعت در ساحت کردار از اهمیت شایانی برخوردار است، پرهیز شدید از تعامل با طبیعت است که بوی کفر و شرک بدهد. از این جهت قرآن کریم با کسانی که نیروها و قوای طبیعت را بدون در نظر گرفتن خدا مورد توجه قرار می‌دهند، برخورد می‌کند و آنها را مورد نکوهش قرار می‌دهد. از این جهت قرآن کریم با ستاره، ماه و خورشیدپرستی مخالف

و آدمیان را از افتادن در دام دهرپرستی هم برحذر می‌دارد: «وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ (جائیه / ۲۴)». اگر "دهر" را به زمان ترجمه کنیم، معلوم می‌شود که در زمان نزول قرآن کریم گروهی بودند که به پرستش دهر می‌پرداختند.

پرستش دهر در ایران سابقه نسبتاً طولانی داشته و از پیروان این دین با عنوان زروانیسم یاد می‌شده است؛ بسا که اعراب عصر نزول قرآن کریم از طریق مستعمره‌های ایران از قبیل حیره با این دین آشنا شده و آنان نیز به پرستش دهر مشغول شده باشند. دهریون ایرانی به خداوندی دهر زروان اعتقاد داشتند و بر این باور بودند که از زروان دو خدای دیگر به نام‌های زمان‌های کرانمند و ناکرامند زاده شده که همگی اداره جهان هستی را به عهده داشتند (نک: بهار، ادیان آسیایی).

به این ترتیب یک مسلمان نمی‌تواند با طبیعت تعاملی داشته باشد که او را از مرز توحید خارج کند و یا باور توحیدی او را تضعیف نماید. لذا در بسیاری از آیات قرآن بر این امر تأکید می‌شود که همه مواهب طبیعی که در اختیار انسان است از جانب خداوند می‌آیند و انسان‌های مسلمان باید دم‌به‌دم به نسبت آنها با خدا تأکید کنند و عمل خود در رابطه با طبیعت را بر اثر باور توحید تنظیم نمایند.

فصل هفتم: نتیجه‌گیری و سنجش آرای متفکران با قرآن

در طرحنامه بخش نخست این پژوهش سؤالاتی را طرح کردیم و هر سؤالی هم در فصل مخصوص موردبررسی قرار گرفتند.

سؤال فصل اول این بود که متفکران پیش از میلاد شامل افلاتون، ارسطو چه دیدگاهی درباره روابط چهارگانه داشتند؟ پژوهش انجام شده در فصل اول نشان داد که افلاتون خدا را خیر اعلی، ایده‌ی خیر، مثال نیک و امر مطلق، موجود قایم به ذات می‌داند. افلاتون در رابطه‌ی با خدا، خود، دیگران و طبیعت بیش از آنکه بر عقلانیت و معرفت بشری تکیه داشته باشد، بر ماورای جهان مادی و عالم مثال نظر دارد و از اشراق و درک باطنی بهره می‌گیرد و به دنبال امر مطلق و ایده زیبایی است. جهان محسوس را پلی برای رسیدن به جهان معقول می‌بیند و بر خیر اعلی که زیبایی و نیکی محض است به‌عنوان خداوند عشق می‌ورزد. در گفتار و کردار به دو نقطه می‌نگرد، یک چشم به عالم بالا و کلیات دارد و با چشم دیگر به دنبال مدینه فاضله‌ای است تا در آن فضیلت‌های اخلاقی را حاکم گرداند و به دست آوردن نیکی را از طریق دینداری امکان‌پذیر می‌داند. در حوزه عقلانیت هم برای انسان و جهان طرحی دارد که در آن سعادت را شبیه شدن انسان به خدا در سایه حکمت قرار داده است و در رابطه انسان با خود، بر پرورش نفس و بدن با هم اهمیت می‌دهد و بزرگترین بیماری نفس را «بی‌خردی» می‌داند. نفس انسان را ارابه‌رانی می‌دید که دو اسب بالدار را می‌راند که یکی به‌سوی امور مادی و شرارت‌های زمینی می‌کشد و دیگر به حقیقت، زیبایی، عشق، رسیدن به خدا میل دارد.

در دیدگاه افلاطون چند نکته مطرح شده که عبارتند از: ۱) افلاتون خدا را خیر اعلی، ایده‌ی خیر، مثال نیک، امر مطلق و موجود قایم به ذات می‌داند. در این زمینه قرآن مخالفتی با نظر افلاتون ندارد اما بی‌تردید هیچ‌یک از این اصطلاحات را نیز به کار نمی‌برد اما درعین‌حال او را منشأ خیرات معرفی می‌کند و بدون آنکه از اصطلاح موجود قایم به ذات استفاده کند مفاد و مضمون آن را به خدا نسبت می‌دهد؛ ۲) توجه به ماورای جهان مادی و عالم مثال در روابط چهارگانه انسان و بهره‌گیری از اشراق و توجه همزمان به عالم بالا و مدینه فاضله. قرآن کریم در روابط چهارگانه انسان بر عقلانیت و اراده او تأکید بسیار دارد و حتا توجه خدا را معطوف به توجه انسان می‌داند و درعین‌حال در یک‌جا بر روابط ماورایی انسان و خدا اشاره می‌کند که همان عالم ذر است و شاید بتوان آن را با عالم مثال قابل قیاس دانست. درباره نظر کردن انسان به مدینه فاضله باید گفت که قرآن کریم اصطلاح ذکرشده را به کار نمی‌برد اما مجموع اعمال نیکی که انسان باید در رابطه با دیگران انجام دهد نهایتاً او را منتهی به ساختن مدینه فاضله‌ای می‌کند که در ویژگی‌های اخلاقی با ارسطو مشترک است اما در اعداد و ارقام و ساکنان مدینه فاضله‌ی افلاتون، اختلاف‌نظر زیادی وجود دارد و قرآن کریم برای ورود به این مدینه شرطی جز عمل نیک در نظر نگرفته است. درباره رابطه انسان با خود هم باید بگوییم که افلاطون سعادت را در شناخت انسان به خدا می‌داند که کم‌وبیش مورد تأیید قرآن کریم است اما درباره نفس انسان، قرآن کریم غرایز جنسی و غیره را مزاحم حرکت استکمالی انسان نمی‌داند و رابطه میان نفس رحمانی و شیطانی را مانند شرق و غرب تلقی نمی‌کند. سخن آخر اینکه نگاه افلاتون در رابطه انسان با طبیعت نظر افلاتون با نظر قرآن کریم همخوانی مناسبی دارد به این صورت که افلاطون افلاک را دارای درک و موسیقی

می‌داند، قرآن کریم هم آنچه در افلاک و زمین و آسمان و میان آنهاست، همه را دارای قدرت سامعه و باصره می‌داند که همیشه مشغول تسبیح‌اند.

رابطه با دیگران را به‌وسیله نظریه عدالت طراحی می‌کند و به تنظیم روابط آدمیان می‌پردازد و خیال به حیات جمعی انسان اهمیت می‌دهد که گفته‌اند فرد و خانواده را در اختیار دولت آرمانی خود نهاده است و حاکم را فیلسوفی می‌خواهد که به ترتیب و تمرین و منافع اجتماعی بیش از آزادی‌های فردی تکیه داشته باشد. بر رابطه با طبیعت هم رنگی انسانی زده است. افلاک را هم دارای درک و موسیقی می‌بیند و در زمین که مرکز عالم است، نخستین مخلوق را آدمی می‌خواند که جانوران دیگر هم بر اثر مسخ شدن آدمی پدید آمده‌اند و به آنجا می‌رسد که در تمثیل غار خود، طبیعت را در طبقه پایین و همراه با تصاویری پنداری می‌نگرد.

فلسفه او جامع و بر پایه دیالکتیک است که انسان را دارای عقل و اشراق و فضیلت می‌بیند که می‌تواند با ریاضت و حرکت به سوی حقایق در حوزه فردی به بقای روح خود برسد و با سلوک اشراقی صاحب فضیلت‌ها گردد و با عشق به زیبایی و دینداری به سوی خدا حرکت نماید.

فیلسوف دیگر این دوره، ارسطو است که به بررسی روابط چهارگانه می‌پردازد. نتیجه‌ای که از بررسی وی به عمل آمده اینکه رابطه‌ی با خدا، با خود، با دیگران و طبیعت در حوزه‌ی عقل و معرفت بشری تعریف می‌شود. او از طبیعت و رابطه با آن آغاز می‌کند و حتا ریاضی را برای شناخت طبیعت می‌خواهد و از جنین‌شناسی، تشریح حیوانات و زیست‌شناسی به سوی طبقه‌بندی موجودات می‌رود. حتا جوهر از نظر او در مرتبه‌ی نخست شامل موجودات محسوس و فناپذیر است و در مرتبه‌ی بعد به جواهر محسوس و سرمدی مانند اجسام سماوی اعتراف می‌کند و در نهایت به وجود جوهری نامحسوس و سرمدی یعنی خدا که محرکی نامتحرک است می‌رسد که خدا را هم از زاویه‌ی مادی می‌نگرد یعنی از طریق حرکت و گذر از قول به فعل به اثبات خدا می‌پردازد. این جسم است که از ماده و صورت تشکیل می‌شود و از آنجا به محرک نخستین که فعلیت و صورت محض است می‌انجامد چون به فکر اصالت می‌دهد خدا را «فکر فکر» می‌خواند.

قرآن کریم در اینجا نیز از اصطلاحات ارسطو کاملاً به دور است اما در عین حال حرکت بخشی را به خدا نسبت می‌دهد اما خدا را در محرک بودن خلاصه نمی‌کند.

از نظر ارسطو حوزه احساس و عاطفه و هیجان محدود است و حتی محبت بین انسان و خدا را نمی‌پذیرد. این امر در رابطه‌ی انسان با خود نیز جاری است، نفس را مانند افلاتون فناپذیر نمی‌داند، اگرچه برای عقل جایگاهی نزدیک به آن قائل می‌شود، اگرچه نفس را صورت جوهری جسم دانسته و علم آن را مقدمه مطالعه تمام موجودات زنده خوانده است، با این حال نفس و بدن را مرتبط و متحد در نظر گرفته است. در مطالعه رابطه انسان با دیگران هم نگرش علمی و طبیعت‌گرا دارد. خانواده را هم بر پایه‌ی نیاز طبیعی مرد و زن و بقای نسل ارزیابی می‌کند که چند خانواده یک دهکده را تشکیل می‌دهند و آن‌ها نیز جامعه بزرگتری را می‌سازند، تا آنجا که بردگان را ابزارهایی جاندار می‌نگرد.

برخلاف نظر ارسطو که میان انسان و خدا محبت را نمی‌پذیرد، در قرآن کریم بر محبت انسان و خدا بسیار تأکید می‌شود و خدا از انسان می‌خواهد که در این رابطه به درجه عشق‌ورزی برسد و محبان و عاشقان را بهترین بندگان خود معرفی می‌کند نیز در رابطه انسان با انسان‌های دیگر برخلاف ارسطو که عامل ارتباط را به غرایز و خواسته‌های مادی خلاصه می‌کند، گرایش

مبتنی بر محبت را نیز لحاظ می‌کند و علاوه بر تأمین غرایز و نیازهای مادی جسمی بر سکونت و آرامش میان دو جنس مخالف هم تأکید دارد.

در فلسفه‌ی سیاسی او هیچ نوع انقلابی و آشوبی نباید برپا شود و اصلاحاتی کند را امکان‌پذیر می‌داند. در گفتار و کردار مفهوم عدالت را چنان توسعه می‌دهد که در همه حوزه‌های فردی و اجتماعی و اخلاقی فراگیر است. به همین دلیل هر نوع حکومتی را که به صلاح مردم عمل کند را خوب می‌داند و در دو کتاب اصلی خود یعنی اخلاق و سیاست سعی در تنظیم عقلانی رابطه انسان با خود و دیگران است و از نقش موسیقی و ورزش در کاربردهای مختلف سخن می‌گوید. در حوزه احساس و عاطفه، بر زیبایی‌شناسی تکیه دارد که در معانی و بیان و شعر بروز می‌نماید و از طبقه‌بندی طبیعت و موجودات آن به دسته‌بندی فکر و اندیشه انسان نیز می‌رسد که علم منطق صوری او جلوه‌ای از دیدگاه منظم و عقلانی او به جهان مادی است. اخلاق اعتدالی او با اینکه در ظاهر به دنبال سعادت است، در باطن بهترین محافظه برای همان نظم عقلانی می‌باشد.

در این مورد ذکر یک نکته کافی است و آن اینکه قرآن کریم بر اخلاق اعتدال که مورد تأکید ارسطو است قناعت نمی‌کند و آن را حلال مشکلات رفتاری و اخلاقی انسان نمی‌داند بلکه بر اخلاق‌های حداکثری نیز تأکید دارد. سؤال دوم این بود که متفکران دوره‌ی قرون وسطا تا اول دوره اصلاح دینی شامل آگوستین، آکوئیناس، اراسموس چه دیدگاهی راجع به روابط چهارگانه داشته‌اند؟

آگوستین در رابطه‌ی انسان با خدا، از انسان آغاز می‌کند و بر این باور است که خدا در درونی‌ترین لایه‌های وجود آدمی سکنا گزیده است. سیر و سلوک آدمی را به چنین جایگاهی رهنمون می‌سازد. ضمن اینکه وی رابطه انسان با خدا را مهم‌ترین رابطه‌ها می‌داند که هر سه رابطه دیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. او در واقع بر اساس همین رابطه انسان را عبد خدا می‌داند و عبودیت را طریق تعالی انسان تلقی می‌کند. به علاوه در این رابطه می‌توان از عشق هم سخن به میان آورد و عشق الهی سایر عشق‌ها را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد همانطور که خود وی پس از آنکه عاشق خدا شد از عشق‌های زمینی (عشق به انسان) که داشت به کل دست شست. در همین جا می‌توان تأثیر عشق به خدا که یکی از اصناف رابطه با خداست، در رابطه انسان با دیگران را به وضوح تشخیص داد و بر این اثرگذاری صحنه گذاشت.

فیلسوف دیگر آگوستین است که روابط انسان را در آثارش مورد توجه قرار داده است. با عنایت به دیندار و الهی بودن این فیلسوف به نظر می‌رسد که نظرات وی تقارب زیادی با نظر قرآن کریم داشته باشد. وی در رابطه انسان با خدا، بر درونی بودن این رابطه تأکید دارد که در قرآن کریم مورد تأیید قرار گرفته است. ضمن اینکه در رابطه انسان با خدا بر عبودیت و عشق و محبت تأکید کرده که در قرآن کریم نیز نظراتی مطرح شده منتها در قرآن کلمه عشق به کار نرفته و به جای آن واژه‌ی محبت استفاده شده است.

متفکر دیگر آکوئیناس است که برخلاف آگوستین که در رابطه انسان با خدا بر شناخت قلبی انسان از خدا تأکید داشت، بیشتر خدا را در ساحت عقل مورد بررسی قرار می‌دهد و در این رابطه شش برهان ارایه می‌کند. او در واقع در رابطه معرفتی انسان با خدا تحت تأثیر ارسطو است. هرچند که به نظریه‌ی ارسطو نقدهایی را وارد کرد. وی در استدلال‌های خود به این نتیجه می‌رسد که خدا و انسان دو موجودی‌اند که می‌توانند با یکدیگر رابطه برقرار کنند. اما به‌رغم این رابطه در صدد برمی‌آید

که به روش تمثیلی اوصاف انسان‌وار خدا را مورد بررسی قرار دهد. وی نیز مانند آگوستین رابطه انسان با خدا را مهم‌ترین روابط تلقی می‌کند و تأثیر آن بر سایر روابط را مورد تأکید قرار می‌دهد.

آکوئیناس رابطه انسان و خدا را در ساحت روانی انسان نیز بررسی می‌کند و با توجه به نگرش دینی که دارد در این ساحت از گناه سخن به میان می‌آورد و تصریح می‌کند که اگر انسان دچار گناه شود از حد فضایل او کاسته می‌شود. البته ارتکاب به گناه قادر نیست استعداد فضیلت‌های اخلاقی را از بین ببرد اما می‌تواند برای مدتی انسان را از آنها دور سازد.

آکوئیناس در رابطه انسان و خدا در ساحت عقل مورد توجه قرار داده که از نظر قرآن کریم هم قابل قبول است اما قرآن کریم علاوه بر آن بر رابطه قلبی انسان و خدا تأکید دارد و آن را عمیق‌ترین رابطه‌ها می‌داند. ضمن اینکه وی بر توانمندی انسان در شناخت صفات الهی از طریق تمثیل پافشاری دارد که این نظر هم مورد تأکید قرآن کریم است.

متفکر دیگر این دوره اراسموس است که مشی او برخلاف اندیشمندان پیشین است. البته او هم مانند آنان از رابطه انسان با خدا سخن گفته اما آنچه برای وی در این چهار رابطه بیشترین اهمیت را دارد رابطه با سایر انسانهاست. در واقع بخش قابل توجهی از نوشته‌های او به این موضوع اختصاص یافته است. او حتی تصحیح رابطه با خدا را به نیک بودن رابطه انسان با سایر انسان‌ها می‌داند ضمن اینکه نجات انسان‌ها را نیز به اصلاح این رابطه مشروط می‌سازد. وی در توجیه دلایل عدم ورود ژولیوس به بهشت به مطالبی اشاره می‌کند که وی در حق مردم روا داشته باشد. ضمن اینکه وی در رابطه انسان با سایر آدمیان بر این نکته تأکید می‌کند که آدمیان زندگی و روابطشان را نه بر اساس عقل و عقلانیت ترسیم بلکه عموماً بر عنصر احساس تکیه می‌کنند. از این جهت اراسموس تقریباً همه اصناف بشری را در حوزه رابطه با دیگران دیوانه تلقی می‌کند و معتقد است که اگر آدمیان دیوانه نبودند چنین روابطی را اصلاً برقرار نمی‌کردند. از این رو وی جنگ را احمقانه‌ترین کاری می‌داند که آدمی در رابطه با دیگران به وجود می‌آورد.

اراسموس برخلاف فیلسوفان و متفکران یادشده در روابط انسان بر رابطه با دیگران تأکید دارد و این رابطه را مهم‌ترین رابطه می‌داند که البته با نظر قرآن کریم اختلاف دارد زیرا قرآن کریم مهم‌ترین و اساسی‌ترین روابط انسان را رابطه با خدا می‌داند و بقیه روابط را تحت تأثیر این رابطه می‌داند در حالی که اراسموس رابطه با دیگران را مؤثر در سایر روابط می‌داند به‌علاوه قرآن تعمیم دیوانگی بر تمام روابط انسان را نیز نمی‌پسندد و اگر در برخی موارد هم بدان اشاره کرده، به‌عنوان قاعده عام و فراگیر بیان نکرده و ضمن تقبیح آن، آدمیان را در پیش گرفتن عقلانیت و محبت دعوت کرده است.

سؤال سوم این تحقیق اختصاص داشت که دیدگاه متفکران عصر روشنگری شامل کانت اسپینوزا و پاسکال درباره روابط چهارگانه.

پاسکال از جمله متفکران این دوره رابطه انسان با خدا را مهم‌ترین رابطه می‌داند. نکته‌ی مهمی که در اندیشه پاسکال درباره خدا وجود دارد این است که وی برخلاف بسیاری از الاهدانان و متفکران غربی که در شناخت خدا همواره بر تثلیث تأکید داشتند وی بر عنصر توحید تأکید دارد. البته این تأکید به‌گونه‌ای نیست که به‌صراحت تثلیث را زیر سؤال ببرد اما در عین حال با دیگران در این موضوع کاملاً اختلاف دارد. ضمن اینکه وی درباره خدا نظراتی را مطرح کرده که چندان سابقه‌ای نداشته است. از جمله اینکه می‌گوید خداوند از دید کسانی که حوصله کاوش در خود را ندارند پنهان است. به‌علاوه وی هم مانند بسیاری از متفکران دیندار رابطه انسان با خدا را مهم‌ترین روابط می‌داند اما مهم‌ترین و جذاب‌ترین نوع رابطه با خدا را رابطه

در حوزه روان می‌داند. ایمان عامل پیوند انسان و خداست و درعین حال به‌طور اساسی امری روانی و مربوط به ساحت‌های احساس و عاطفه و هیجان است اما دستاوردهایی دارد که عقل از درک و فهم آنها قاصر است. ایمان نزد وی آن قدر مهم است که وی غیر مؤمنان و غیر دینداران را آدم‌های بدبخت و بیمار می‌داند که همگی محتاج ترحم و شفقت‌اند.

در مقایسه نظر پاسکال با قرآن باید به این نکته توجه کنیم که وی سعی می‌کند از تثلیث به سمت توحید حرکت کند و این حرکت مورد تأیید و تأکید قرآن کریم است؛ زیرا در قرآن چیزی به نام شرک با مراتب گوناگونش مورد تأیید قرار نگرفته است. وی عالی‌ترین مرتبه رابطه را به روان اختصاص می‌دهد؛ یعنی رابطه‌ی قلبی با خدا که این رابطه از گذرگاه ایمان می‌گذرد و از این جهت هم می‌توان گفت که نظر وی با قرآن کریم قابل انطباق است و قرآن چنین نظری را می‌تواند تأیید کند؛ زیرا در قرآن کریم نیز عالی‌ترین نوع رابطه در قلب و به‌واسطه ایمان تحقق می‌یابد. این همان حالتی است که پاسکال به‌صراحت بر درک‌ناپذیری آن به‌واسطه عقل تأکید دارد.

از دیگر متفکران عصر روشنگری کانت است. همانطور که دیدیم، بخش عمده‌ای از مباحث کانت در دجه‌جای مانده از او، به رابطه انسان با خدا، خود، دیگران و طبیعت اختصاص پیدا کرده است. رابطه انسان با خدا، خود و طبیعت، در دو ساحت عقل نظری و عقل عملی مورد بحث قرار می‌گیرد. در ساحت عقل نظری، خدا، نفس و جهان، به نومن یا شیء فی‌نفسه که هیچ شناختی از آنها، براساس نظریه شناخت کانت که شناخت را منحصر در حوزه پدیداری می‌داند، نمی‌توان به دست آورد، فروکاسته می‌شوند. این سه مقوله، به‌زعم کانت، یک مساله بنیادین متافیزیک سنتی به حساب می‌آیند که باید از دایره تأملات نظری برون افکنده شوند. اما همین امور ناشناختی، که کانت به آنها عنوان ایده‌های عقل را می‌دهد، نقش تنظیم‌کننده معرفت بشری را به عهده دارند. بدین معنا که این ایده‌ها در ساحت عقل نظری، با اینکه شناخت‌ناپذیر باقی می‌مانند، اما در برساخته شدن احکام کلی و ضروری نقش محوری ایفا می‌کنند که در جای خود آن را شرح دادیم.

اما در ساحت عقل عملی، ایده خدا و نفس نامیرا، در تأسیس نظام اخلاق کانتی جایگاه مهمی را به خود اختصاص می‌دهند. نظر به اهمیت این موضوع، کانت بیان می‌دارد که شرط امکان هر اخلاقی، باور به خدا و نامیرایی نفس است. ولی باید توجه داشت که کانت هنوز بر موضع پیشین خود مبنی شناخت‌ناپذیر بودن ایده خدا و نفس پافشاری می‌کند.

و سرانجام اینکه، کانت، مسئله طبیعت و رابطه انسان با آن را در کتاب *نقد قوه حکم* به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. طبق نظر کانت، نحوه رویارویی انسان و طبیعت، یا به لحاظ زیباشناختی است یا به لحاظ غایت شناختی. در مواجهه زیباشناختی، یا طبیعت در مقام امر زیبا ظاهر می‌شود که نتیجه آن احساس لذت است یا به‌صورت امر والا پدیدار می‌گردد که الم حاصل این مواجهه خواهد بود. در بحث از غایت، کانت نحوه مواجهه با طبیعت را به‌عنوان امری غایت‌مند مورد بحث قرار می‌دهد که به‌طور مفصل، در بالا بدان اشاره کردیم.

جنبه فلسفی کانت نسبت به روشنفکران عصر روشنگری خیلی پررنگ است. از این جهت او درباره روابط چهارگانه از نقطه نظر مباحث نظری بحث می‌کند. وی این روابط را در دو حوزه نظری و عملی به بحث می‌گذارد اما از آنجا که خدا را راز می‌داند طبیعتاً نمی‌تواند رابطه با خدا را در ساحت معرفت و ... در عقل نظری بحث می‌کند لذا آن را به حوزه عقل عملی می‌برد و از نقطه نظر روان‌شناختی و ناظر به فواید رابطه بررسی می‌کند. کانت در رابطه با طبیعت به غایت‌مندی رابطه توجه می‌کند و به لذت حاصل از زیبایی می‌پردازد. در مقایسه باید بگوییم که نظر کانت درباره راز بودن وجود خدا با قرآن تنافی

دارد؛ چراکه قرآن هم وجود خدا را امری مسلم تلقی می‌کند و هم شناخت او را امری میسر و ممکن می‌داند. اما درباره عقل عملی بسیار یاز نظرات و با قرآن دست‌کم تنافی ندارند اگر بگوییم تطابق دارند.

چهارمین سؤالی که مطرح کرده‌ایم به دیدگاه متفکران دوره معاصر شامل کرکگور، جیمز، نیچه، فروید و کارل بارت مربوط می‌شود. از میان این متفکران می‌توان گفت که کگور و بارت دیدگاهی نزدیک به هم دارند و نیچه و فروید نیز دیدگاه‌هایشان مشترک است. اما ویلیام جیمز را نمی‌توان با دیگران مقایسه کرد. کگور به‌رغم آنکه اندیشه‌های فلسفی دارد و از بنیان‌گذاران فلسفه است، به شمار می‌آید اما در عین حال وی روابط چهارگانه را از نقطه‌نظر ایمان‌گرایی مورد بررسی قرار می‌دهد و در روابط چهارگانه به‌ویژه رابطه‌ی انسان با خدا عقل را چندان دخیل نمی‌داند.

تحقیق مربوط به رابطه انسان و خدا از نظر کگور نشان داد که وی خدا را در خود حقیقی انسان جستجو می‌کند و در عین حال روی‌آوری انسان به خدا را هم ایمان‌گرایی بررسی می‌کند و بر این باور است که مؤمن بدون اتکا به عقل و علم به‌سوی خدا روی آورد؛ زیرا ایمان از جایی آغاز می‌شود که عقل و علم به پایان می‌رسند. ضمن اینکه وی فرایند ایمان را امری بسیار مهم تلقی می‌کند به‌گونه‌ای که در توصیف نمی‌گنجد و چون تحقق یابد از محور زمان فراتر می‌رود. در همین فرایند است که عشق به خدا هم طرح می‌شود. از نظر وی رابطه با خدا مهم‌ترین رابطه‌ای است که آدمی تواند با غیر خود برقرار نماید.

وی در رابطه انسان با خود به اصل تفرد توجه جدی دارد که بعدها از اصول اساسی آگزیستانسیالیسم شد. تفرد دلالت دارد بر اینکه شخص خودش باشد یا نگران خودش باشد؛ درصدد شناخت مطابق با واقع از خودش باشد تا مطلوب خودش را بشناسد و نهایتاً اینکه سعی کند از وضع موجود به وضع مطلوب حرکت نماید.

کگور در رابطه آدمی با دیگران بر سه نوع رابطه زیبایی‌شناختی، اخلاقی و دینی تأکید دارد بدین معنا که رابطه زیبایی‌شناختی تمتع‌طلبانه است و اخلاقی و دینی دیگر خواهانه‌اند.

سورن کرکگور در روابط چهارگانه نظراتی را طرح می‌کند که با وجود مشترکاتی که با قرآن دارد، از نقطه نظرات مختلف کاملاً متفاوت به نظر می‌رسد. مثلاً کگور به غیرعقلانی و غیرمعرفتی بودن ایمان اعتقاد دارد که این امر با نظر قرآن سازگاری چندانی ندارد؛ زیرا قرآن کریم مقدمات ایمان را معرفی می‌داند. البته شواهدی برای ایمان‌گرایی در قرآن کریم یافت می‌شود اما نظر کگور در این زمینه تا حدی افراطی به نظر می‌رسد زیرا دخالت هرگونه مؤلفه‌ی معرفتی را انکار می‌کند. به‌علاوه کگور مباحثی را در اخلاق بیان می‌کند که نه تنها معیار خاصی ندارد بلکه نهایتاً می‌شود به اعمال نظر خدایی که کارهایی مطلق الاعیان انجام می‌دهد درحالی‌که در قرآن خداوند خود را نیز موظف به انجام کارهایی می‌کند که انسان می‌تواند آنها را بفهمد و درک کند. البته درباره ساحت‌های سه‌گانه زندگی زیبایی‌شناختی با اخلاقی و دینی به‌رغم اختلافات شدید در وضع اصطلاحات، قرآن کریم با این تقسیم‌بندی کم‌وبیش موافق است و می‌توان مصادیق هر سه نوع زندگی را در میان دینداران مورد نظر قرآن یافت.

ویلیام جیمز نیز از اندیشمندان این دوره است که به روابط چهارگانه پرداخته است. نقطه مهمی که در نگرش جیمز به روابط انسان طرح می‌شود نگاه براگماتیستی است. جیمز همه روابط را از این چشم‌انداز مورد بررسی قرار می‌دهد. وی ایمان را راهی برای ایجاد رابطه با خدا می‌داند اما آن را به ساحت روان (احساس، عاطفه، هیجان) متعلق می‌کند. در واقع نظر وی

در حوزه‌ی ایمان مبتنی است بر روش براگماتیستی وی؛ زیرا بر اساس این نگرش گزاره‌هایی حقایق امکانی‌اند که عملاً با کارایی موفقشان صدق خود را نشان می‌دهند نه بر اساس تکافؤ ادله عقلی‌شان.

جیمز در رابطه‌ی انسان با خدا بر رابطه عاشقانه هم تأکید می‌کند زیرا وی گوهر دین را در تجربه‌ی دینی خلاصه می‌کند و چون در تجربه‌ی دینی به لحاظ عملی دیندار وارد حوزه شهود می‌شود در نتیجه به دلیل شهود زیبایی رابطه با خدا عاشقانه می‌شود. همین رابطه است که در میان روابط از اهمیت بالایی برخوردار است. وی نگرش و عمل عرفانی را هم در این حوزه مورد توجه قرار می‌دهد و رابطه حاصل از تجربه را بالاترین نوع رابطه تلقی می‌کند؛ زیرا این رابطه نه بر ادله و ادله بلکه بر تجربه و دریافت تکیه دارد. وی تجربه دینی را عبارت از ظهور/ تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر می‌داند و این تجربه غیر از آن است که شخص ادعای اعتقاد به خداوند را داشته باشد.

در واقع می‌توان گفت که جیمز رابطه با خدا را مهم‌ترین روابط می‌داند و معتقد است که این رابطه سایر روابط را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به‌عنوان مثال وقتی فردی بتواند تجربه‌ی دینی (رابطه تجربی با خدا) را پشت سر گذارد نحوه تعاملش با دیگران عوض خواهد شد چنانکه این تغییر و تحول در نمونه‌های نقل‌شده‌ی وی کاملاً مشهود است.

ویلیام جیمز از اندیشمندان دین‌مداری است که به روابط انسان توجه شایانی کرده است. وی ایمان را رابطه با خدا می‌داند که جایگاهش روان آدمی است و در این نظر کم‌وبیش با قرآن هماهنگی دارد و در عین حال این رابطه وقتی به درجه شهود می‌رسد مقوله عشق پدیدار می‌شود که مؤیدات چنین نظری هم در قرآن کریم یافت می‌شود. اما مهم‌ترین دیدگاهی که جیمز طرح می‌کند مربوط به حوزه تجربه دینی است که گوهر دین را هم در این مقوله قرار می‌دهد اما قرآن همه دین را به تجربه منحصر نمی‌سازد. به‌علاوه آثار جیمز نشان می‌دهند که مهم‌ترین روابط انسان، رابطه با خداست که قرآن کریم هم این را تأیید می‌کند.

نیچه از دیگر متفکران معاصر است. وی در مقام فیلسوف فرهنگ، در حقیقت، یکی از منتقدان جدی و اثرگذار مدرنیته و متافیزیک غربی است. او با تمرکز بر نابسامانی‌های موجود در فرهنگ غربی، تیزبینانه به دنبال کشف علل اصلی آن نابسامانی‌ها است که به‌زعم او ریشه در متافیزیک و اندیشه غربی دارد. به همین سبب، می‌بینیم که رابطه چهارسویه انسان با خدا، خود، دیگران و طبیعت از محورهای اصلی بحث نیچه است. نیچه با بیان این مطلب که در دوران جدید «خدا مرده است» در واقع نشان می‌دهد که با این مرگ، آنچه سر برآورده چیزی جز نیهیلیسم نیست. با ظهور نیهیلیسم، همه بنیادهای معرفتی و ارزش‌های انسانی، که در واقع قوام و دوام یک فرهنگ در گرو آنهاست، متزلزل شده و رو به تباهی می‌گذارد. به همین سبب، نیچه نتیجه می‌گیرد که «مرگ خدا» در حقیقت مساوی است با «مرگ انسان» یا «مرگ سوژه» و از این طریق سوژه مدرن را آماج انتقادات تند خویش قرار می‌دهد. لذا نیچه در پی نشان دادن این مطلب است که در دوران جدید، نه تنها با رخت بر بستن خدا از میان انسان‌ها، نحوه هستی آنها به سامان تر نشده، بلکه روابط انسانی تیره‌وتار گشته و شکل‌های جدیدی از تباهی حیات فرهنگی و اجتماعی را فراگرفته است. اما باید توجه داشت که نیچه، مانند برخی رمانتیک‌های ساده‌دل، در پی سودای بازگشت به دوران پیشامدرن نیست. او معتقد است انسان مدرن بایستی بتواند این وضعیت نوپدید را تاب آورده و برای بسط هستی خود در همین وضعیت نیهیلیستی تلاش نماید. به همین سبب، وی میان نیهیلیسم فعال و

منفعل، که در بالا بدان اشاره شد، قائل به تمایز می‌شود و با رویکرد خاص خود نسبت به طبیعت و خصوصاً هنر، انسان مدرن را به فراروی از وضعیت نیهیلیسم منفعل دعوت می‌کند.

نیچه نظراتی در روابط انسان مطرح می‌کند که غالباً با اندیشه قرآنی هم‌خوانی ندارد. همه اندیشه‌های او در حوزه روابط به نظریه او درباره «مرگ خدا» بازگشت دارند. تنها چیزی که می‌توان از اندیشه او با قرآن سازگاری نسبی داشته باشد برخی از مؤلفه‌های رابطه انسان با دیگران است که از اخلاق انسانی نشأت گرفته‌اند.

فروید در بررسی روابط انسان به رابطه انسان با خدا بیشتر از بقیه روابط اهمیت می‌دهد و آن را محور در نظر می‌گیرد و همه رابطه‌ها را براساس آن موردتوجه قرار می‌دهد. از این رو وی اساساً خدا و دین را ساخته و پرداخته تخیل آدمی تلقی می‌کند و بر این باور است که خدا بر اساس فرایند فرافکنی به وجود آمده و چیزی جز این نیست و به دنبال این دین را هم پنداری می‌داند که نه تنها ساخته توهم آدمی است بلکه از جمله موانع اساسی در فرایند تکامل آدمی است و راه رستگاری آدمی آن است که خود را از این پندار رها سازد. همین دین باعث شده که انسان دچار روان رنجوری و روان‌پریشی‌های زیادی شود. این احوال ناگوار از طریق قید بندهایی که دین بر پای آدمی می‌بندد به وجود می‌آید از جمله این قیدوبندها می‌توان به احکامی اشاره کرد که دین برای بشریت وضع کرده است.

نظرات فروید هم کم‌وبیش وضعیت نظرات نیچه را دارد و ناسازواری و ناسازی نظرات وی با قرآن کم‌تر از نیچه نیست با این توضیح که وی به‌رغم آنکه رابطه با خدا را از همه رابطه‌ها مهم‌تر می‌داند اما آن را در جهت منفی و سلبی سوق می‌دهد. همه هم‌وغم او این است که ثابت کند خدا و دین در اثر فرافکنی و توهم به وجود آمده‌اند و تا زمانی که انسان خود را از این توهم نجات ندهد به کمال نمی‌رسد. شکی نیست که این نظر هرگز نمی‌تواند با نظر قرآن کریم سازگار باشد؛ زیرا قرآن کریم هم وجود خدا و رابطه با او را امری مسلم می‌داند و هم دین را نیز عامل اصلی و منحصر به فرد نجات انسان معرفی می‌کند.

فروید در رابطه با دیگران هم گزینه جنسی را مبنا قرار می‌دهد که باز از دیدگاه قرآن کریم قابل قبول نیست؛ زیرا گزینه به‌عنوان بخشی از وجود انسان است و همانند سایر خواسته‌های اوست و انسان می‌تواند هم با آن مبارزه و هم آن را مدیریت کند بلکه می‌تواند آن را در مسیر خواسته‌های الهی‌اش قرار دهد. قرآن برخلاف نظر فروید همه روابط انسان را تحت تأثیر گزینه جنسی نمی‌داند بلکه وجود رابطه محبت‌آمیز میان والدین و فرزندان را بر اساس گزینه جنسی توصیف نمی‌کند بلکه این روابط می‌توانند کاملاً واقعی باشند.

فروید درباره رابطه با دیگران نیز بر مبنای سابق‌های جنسی می‌نگرد و در این حوزه هم این امر را موردتوجه قرار می‌دهد و سرکوب شدن آن را عامل بسیاری از ناهنجاری‌های بشر دانسته است و بر این باور است که اگر انسان از این قیدها رها شود دچار مشکلاتی نخواهد شد و با ذکر مثال‌ها و آرایه شواهدی محدودیت در روابط جنسی را زمینه‌ساز بروز بسیاری از معضلات می‌داند.

از دیگر متفکران عصر جدید کارل بارت است که به بررسی روابط انسان پرداخته است. بارت براساس اعتقاد به الاهیات دیالکتیکی معتقد است رابطه انسان و خدا جز از طریق دیالکتیک به ادراک در نمی‌آیند و همین امر باعث شده که رابطه انسان و خدا در اندیشه‌ی وی به‌طور پویا مطرح شود؛ به دلیل اینکه از نظر بارت حقیقت زنده و مضمون تعبیر کننده‌ی هر تعبیری درباره خدا این است که خدای حقیقی انسان حقیقی می‌شود درعین حال بر این باور است که شناخت خدا در ژرفای روح

بشر و شناختی که از خود دارد و نیز در عمق تجربه دینی او وجود دارد. خدا ما را در لحظه بحران و تصمیم ملاقات می‌کند و خودش نقطه تماس را به وجود می‌آورد و ما را به اطاعتی عمیق و ریشه‌دار فرامی‌خواند.

انحصار شناخت خدا به مکاشفه. ساختار الاهیات بارت کاملاً مسیح محور است، به این معنی که آغاز، مرکز، و پایان تمام آموزه‌های آن همانا رخداد عیسا مسیح است که عبارت است از زندگی، مرگ، رستاخیز، صعود (exaltation)، و اتحاد ابدی او با خدای پدر. از نظر این متأله سوییسی، عیسا مسیح مکاشفه بی‌نظیر و بی‌بدیل خداست از خودش، یعنی مسیح شخصاً «کلام خدا» ست. بارت از این تصدیق اساسی ایمان، الوهیت عیسی مسیح را استنتاج می‌کند. او می‌گوید: "مکاشفه عبارت است از تفسیری که این خدا از خود (self-interpretation) می‌کند. مفهوم مکاشفه‌ی خدا این است که با خود خدا سروکار داریم نه با چیزی (entity) که غیر از خود اوست از این جهت با خداشناسی عقلی مخالف است و در مقابل بر انکشاف ذات خدا در مسیح از طریق کتاب مقدس تأکید کرد و به یک شکل خداشناسی از راه وحی^۱ معتقد است که به تعبیر ادیان راه وحی و الهام؛ یعنی انکشاف ذات الاهی در قالب حضرت عیسی است.

از نظر بارت کتاب مقدس خودش مکاشفه نیست بلکه شاهدهی بر مکاشفه است و این عیسا مسیح است که تجسم انکشاف خداست و چنانکه اشاره شد کتاب مقدس شاهدهی بر انکشاف خدا در مسیح است و مؤمن می‌تواند از طریق مراجعه به کتاب مقدس که شاهد انکشاف خداست با خدا رابطه برقرار سازد.

رابطه انسان با سایر هم‌نوعانش بر این باور است که در مواردی این رابطه مستقیم است و آدمی با فرد دیگر رودررو رابطه برقرار می‌کند. مثلاً گفت‌وگوی دوطرفه از جمله روابط مستقیمی است که می‌توان در حوزه گفتار یاد کرد. نوع دوم رابطه با دیگران رابطه غیرمستقیم است. وقتی کتابی را مطالعه می‌کنیم در واقع درصدد برقراری رابطه با دیگران و در اینجا با صاحب/صاحبان آن کتاب هستیم. در این صورت است که رابطه‌ی غیرمستقیم برقرار کرده‌ایم.

نکته برجسته‌ای که در الاهیات بارت خودنمایی می‌کند تلقی عینی از الاهیات و دیالکتیک رابطه انسان و خداست که مبنایی شده برای رابطه انسان‌ها با یکدیگر. در این تلقی آدمیان می‌توانند با توجه به وجود خدا رابطه میان فردی‌شان را سامان دهند از این جهت الاهیات محملی می‌شود برای حل مشکلات آدمیان در رابطه با یکدیگر. بارت در سراسر عمر خود تلاش کرد تا انجیل و پیام کلیسا را در زمینه جامعه، دولت، جنگ، انقلاب، خودکامگی، مردم‌سالاری که همه در رابطه آدمیان با یکدیگر قابل طرح‌اند، تفسیر کند و لاف‌زنی و ادعای بشر را در مورد اینکه توانسته است مشکلات و سرنوشت خویش را بدون داوری پیام صلیب و رستاخیز عیسی مسیح حل کند موردبررسی قرار دهد. او در پایان عمر خود نوشت: من الاهیات را بدین سبب برگزیدم که احساس کردم که برای فعالیت اجتماعی خود به یافتن پایه بهتری نیازمندم. مسئله اساسی این بود که چگونه می‌توان بین آنچه کلمه خدا در انجیل در باب سلطنت خدا، تعالی خدا، فیض، فرارسیدن ملکوت خدا، بخشایش گناهان، رستاخیز مردگان می‌گوید با مشکلات بشر ارتباطی برقرار کرد.

درباره نظرات بارت باید بگوییم که با توجه به الاهی بودن اندیشه‌های وی می‌توان ادعا کرد که بخش عمده‌ی نظرات وی با آرای قرآن کریم درباره روابط انسان سازگار دانست. بارت بر عنصر پویایی در رابطه انسان و خدا تأکید دارد که کم‌وبیش با

۱. revelation

قرآن هم سازگاری دارد البته قرآن بر روابط دیالکتیکی میان انسان و خدا تأکید ندارد اما در مواردی از آیات قرآن کریم می‌توان چنین رابطه‌ای را پیگیری کرد. نقطه قابل اتکا در اندیشه بارت در حوزه رابطه انسان و خدا اینکه خدا در لحظات حساس به داد انسان می‌رسد که این نظر در قرآن کریم نیز مورد توجه گرفته است اما این رابطه موحد قرآنی را به تشبیه سوق نمی‌دهد.

نکته دیگری که در اندیشه بارت مطرح شده بحث مکاشفه خداست که در قالب عیسا مطرح شده است. این همان چیزی است که در قرآن کریم سخت مورد نقد قرار گرفته و به هیچ وجه قابل قبول و پذیرش نیست؛ زیرا با توحید ناب منافات دارد. به‌رغم این نقدی که از قرآن کریم و هر اندیشه توحیدی می‌تون به نظریه مکاشفه وارد کرد، نمی‌توان از اثرگذاری رابطه انسان با خدا در سایر روابط انسان از نظر بارت غفلت کرد. این نظر هم به لحاظ توحید افعالی مورد تأیید قرآن کریم است.

فهرست منابع

- ۱) قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ۲) نهج البلاغه، ترجمه حسین استادولی. تهران: اسوه ۱۳۸۶.
- ۳) نهج الفصاحه. ترجمه و تدوین ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات جاویدان ۱۳۶۱ش.
- ۴) آقابخش، علی و دیگران. فرهنگ علوم سیاسی. تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران ۱۳۷۵.
- ۵) آذرنوش، آذرتاش. تاریخ زبان و فرهنگ عربی. تهران: سمت ۱۳۷۷.
- ۶) -----، -----، راه‌های نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی. تهران: توس ۱۳۷۴.
- ۷) آلوسی البغدادی، محمود. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. طبعه جدیده مصححه قابلها علی المطبوعه المنیریة و علق علیها: محمد احمد الأمد، عمر عبدالسلام السلامی. بیروت- لبنان: دار احیاء التراث العربی - مؤسسه التاریخ العربی ۱۴۲۰هـ / ۲۰۰۰م.
- ۸) ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. الشعر و الشعراء. بیروت: دارالثقافه بی تا.
- ۹) ابن کثیر القرشی الدمشقی، اسماعیل. تفسیر القرآن العظیم. تم طبعه و تداوله بموجب قرار سماحه قائم مقام مفتی الجمهوریه اللبنانیة: الشیخ محمد رشید قبانی. بیروت: دارومکتبه الهلال ۲۰۰۲م.
- ۱۰) احمد، عبدالفتاح محمد. شیوه اسطوره‌ای در تفسیر شعر جاهلی. ترجمه نجمه رجایی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد ۱۳۷۸.
- ۱۱) الیاس، آنطون الیاس، فرهنگ نوین، تهران، کتاب فروشی و چاپخانه اسلامیة ۱۳۸۰.
- ۱۲) انصاری، مسعود. دانشنامه قرآن. به کوشش بهاءالدین خرمشاهی. تهران: دوستان ۱۳۷۷.
- ۱۳) البحرانی، السید هاشم. البرهان فی تفسیر القرآن. حقه و علق علیه: لجنة من العلماء و المحققین الأخصائین. بیروت- لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات ۱۴۱۹هـ / ۱۹۹۹م.
- ۱۴) بوش، ریچارد و دیگران. جهان مذهبی. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی ۱۳۷۴.
- ۱۵) البیضاوی، عمر بن محمد. أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی). بیروت: دار احیاء التراث العربی ۱۴۱۸هـ / ۱۹۹۸م.
- ۱۶) پویا، اعظم. مواجهه قرآن با فرهنگ مسیحیت، تهران: هستی نما ۱۳۸۵.
- ۱۷) جر، خلیل، فرهنگ لاروس، ترجمه سید حمید طیبیان، تهران، امیر کبیر ۱۳۷۲.
- ۱۸) الجزائری، نورالدین بن نعمه الله. فروق اللغات فی التمییز بین مفاد الکلمات. حقه و شرحه: محمدرضوان الدایة. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی ۱۳۷۵.
- ۱۹) جمالی، احمد. «خشوع»، دایره المعارف قرآن کریم. ج ۱۲، قم: بوستان کتاب ۱۳۹۳.

- ۲۰) جوادی آملی، عبدالله. *تفسیر انسان به انسان*. تحقیق و تنظیم محمدحسین الاهی زاده. قم: اسراء ۱۳۹۰.
- ۲۱) الحاج حسن، حسین ابراهیم. *الروابط الاجتماعية فی الاسلام*. بیروت: دارالمرتضی ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۵م.
- ۲۲) حافظ، خواجه محمدشمس الدین، دیوان.
- ۲۳) حسن زاده آملی، حسن. *انسان و قرآن*. قم: قیام ۱۳۷۵.
- ۲۴) حقی البروسوی، اسماعیل. *تفسیر روح البیان*. تعلیق و تصحیح و ضبط النص: الشیخ احمد عبید. بیروت: دار احیاء التراث العربی ۱۴۲۱هـ/ ۲۰۰۱م.
- ۲۵) حکیم پور، محمد. *اعتدال در قرآن*. تهران: نگاه معاصر ۱۳۹۳.
- ۲۶) دراز، محمد عبدالله. *آیین اخلاق در قرآن*. ترجمه محمدرضا عطایی. انتشارات آستان قدس رضوی: به نشر ۱۳۸۹.
- ۲۷) دهخدا، علی اکبر. *لغت نامه*. تهران: دانشگاه تهران ۱۳۷۲.
- ۲۸) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق: صفوان عدنان داودی. بیروت: دارالعلم الدارالشامیة ۱۴۱۲ق.
- ۲۹) رضایی، رمضان؛ پری ناز علی اکبری. *درآمدی بر واژه های دخیل در قرآن*. تهران: سمت ۱۳۸۹.
- ۳۰) رهبر، محمدتقی. *پژوهشی در تبلیغ*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی ۱۳۹۰.
- ۳۱) زیدان، جرجی. *تاریخ تمدن اسلام*. ترجمه و نگارش علی جواهرکلام. تهران: امیرکبیر ۱۳۷۹ش.
- ۳۲) صابری، حسین. *تاریخ فرق اسلامی (۱-۲)*. تهران: سمت ۱۳۹۰.
- ۳۳) صباغ، ت. *استعاره های قرآن؛ پوشش های گفتاری در قرآن*. ترجمه سید محمدحسین مرعشی. تهران: نگاه معاصر ۱۳۸۴.
- ۳۴) صبحی، احمد محمود. *الفلسفه الاخلاقیه فی الفكر الاسلامی، العقلیون و الذوقیون او النظر و العمل*. بیروت: دارالنهضة العربیة ۱۹۹۲.
- ۳۵) طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم ۱۳۷۴ش.
- ۳۶) الطبرسی، علی الفضل بن الحسن. *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. حقه و علق علیه: لجنة من العلماء و المحققین الأخصائیین. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات ۱۴۱۵هـ/ ۱۹۹۵م.
- ۳۷) الطبری، محمد بن جریر. *جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری)*. تحقیق: احمد عبدالرازق البکری؛ محمد عادل محمد؛ محمد عبداللطیف خلف؛ محمود مرسى عبدالحمید. القاهرة: دارالسلام ۱۴۳۰هـ/ ۲۰۰۹م.
- ۳۸) الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن. *التبیان فی تفسیر القرآن*. تحقیق و تصحیح: احمد حبیب قصیر العاملی. بیروت- لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۹) الطیب، عبدالله. *المرشد الی فهم اشعار العرب و صناعتها*. بیروت: دارالفکر ۱۹۷۰.

- ۴۰) فخر الرازی، محمد. *تفسیر الفخر الرازی* (تفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب). بیروت: دارالفکر ۱۴۱۵هـ/ ۱۹۹۵م.
- ۴۱) قرشی، سیدعلی اکبر. *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه ۱۳۷۶.
- ۴۲) القمی، عباس. *سفینه البحار*. قم: دارالأسوة للطباعة و النشر ۱۴۱۶ق.
- ۴۳) قنبری، بخشعلی. «پیش فرض های هم‌گرایی در نهج‌البلاغه».
- ۴۴) -----، ----- . *تبلیغ در نهج‌البلاغه در بستر نظرات*. تهران: نو شناخت ۱۳۹۶.
- ۴۵) -----، ----- . «عقلانیت زن در نهج‌البلاغه». ۱۳۷۹.
- ۴۶) -----، ----- . *معناشناسی به مثابه‌ی روش*. تهران: نو شناخت ۱۳۹۵.
- ۴۷) ماکینو، شینیا. *آفرینش و رستاخیز*. ترجمه جلیل دوستخواه. تهران: امیرکبیر ۱۳۷۶.
- ۴۸) مصباح یزدی، محمدتقی. *اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ۱۳۷۷.
- ۴۹) مطهری، مرتضی. *انسان‌شناسی قرآن*. تهران: صدرا ۱۳۹۲.
- ۵۰) معلوف، لوئیس، المنجد فی الاعلام، تهران، انتشارات اسماعیلیان ۱۳۶۴.
- ۵۱) مولوی، جلال‌الدین. *مثنوی معنوی*. تهران: امیرکبیر ۱۳۶۳.
- ۵۲) ناس، جان. *تاریخ جامع ادیان*. انتشارات آموزش انقلاب اسلامی ۱۳۷۰.
- ۵۳) نجاتی، محمدعثمان. *قرآن و روانشناسی*. ترجمه عباس عرب. مشهد: آستان قدس رضوی ۱۳۷۷.
- ۵۴) نراقی، محمد مهدی. *جامع السعادات*. قم: اسماعیلیان بی تا.
- ۵۵) نصری، عبدالله. *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر ۱۳۷۹.
- ۵۶) نوروزی، محمد. *آسیب‌شناسی رفتاری انسان از دیدگاه قرآن*. قم: بوستان کتاب ۱۳۸۶.
- ۵۷) نوعی، غلامرضا. *مدارا با مخالفان در قرآن و سیره‌ی نبوی*. قم: کتاب مبین ۱۳۷۹.