

راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی - ترویجی مشکوة برای نشر معارف قرآن و حدیث و فرهنگ اسلامی از مقالات استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند.

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نشر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به‌ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل‌سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژگان، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:
- ✓ **عنوان:** عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از القاگری باشد.
- ✓ **مشخصات نویسنده:** شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسه وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
- ✓ **چکیده:** دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۱۵۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها در چکیده، از اشتباهات رایج است.
- ✓ **کلیدواژگان:** بایسته است، حداکثر هفت واژه کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازایی مقاله آسان‌تر باشد.

- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنه اصلی:** در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسنده پس از ارزیابی دیگر نظریات، با تبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ **نتیجه:** شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ **فایل مقاله** حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۶/۵۰۰ کلمه از طریق پست الکترونیک نشریه ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله براساس حروف الفبا و شیوه ارجاع در داخل متن به ترتیب ذیل تنظیم شود:

منابع

کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، ناشر، محل نشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال / دوره، شماره، زمان انتشار.

شیوه ارجاع

ارجاعات درون متن و داخل پرانتز به صورت (نام خانوادگی، سال نشر: جلد / صفحه) ذکر شود مانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۲۵۶).

فرایند ارزیابی مقالات

- مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر اجازه نشر می‌یابند:
- ۱- دریافت و اعلام وصول مقاله و ارزیابی اولیه با مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی و تشکیل پرونده علمی.
 - ۲- ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی نهایی و اعمال نظرات اصلاحی توسط نویسنده یا دفتر مجله.
 - ۳- طرح در هیئت تحریریه، بررسی و تصویب نهایی مقاله و آماده شدن برای چاپ.

شماره ۱۳۶

پاییز ۱۳۹۶

زیارت امام علی بن موسی الرضا علیه السلام دیداری مسرت بخش و غم زدای

۴ که دکتر محمد مهدی رکنی یزدی

ارتباط دو مفهوم شکر و شرک در قرآن کریم

۷ که محدثه خوش قامت - دکتر الهه شاه پسند

بررسی ابواب جهنم در قرآن

۲۴ که دکتر رحمان عَشریه - سید محمد موسوی - میلاد دیناروند - مرتضی سازجینی

بررسی احکام اخلاقی فرمان پدر و مادر از نگاه کتاب و سنت

۴۴ که دکتر علی اکبر کلانتری - محمد مهدی اسماعیل پور

معناشناسی صفات منفی نمای خداوند در قرآن از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی

۶۰ که دکتر روح الله زینلی

بررسی تقدّم و تأخّر جارو مجرورها (مطالعه موردی قرآن کریم)

۷۹ که دکتر قادر قادری - دکتر حمزه حاجی - دکتر جعفر صدیقی

کارکردهای تمدنی طب سنتی - اسلامی

۹۶ که علی درویشانی

برگزاری یکمین سالگرد درگذشت مرحوم آیت الله استاد محمد واعظ زاده خراسانی در مشهد ۱۲۰

Abstracts

○ Ahmad Rezvani 1-5

زیارت امام علی بن موسی الرضا علیه السلام

دیداری مسرت بخش و غم زدای

دکتر محمد مهدی رکنی یزدی

انتشار شماره پاییز ۱۳۹۶ فصلنامه مشکوة مصادف با صفر ۱۴۳۹ ق است. چنان که می دانیم در بیستم این ماه، اربعین حسینی علیه السلام و در بیست و هشتم ماه، ارتحال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و شهادت امام حسن مجتبی علیه السلام و در سی ام آن، شهادت غریبانة حضرت ابوالحسن الرضا علیه السلام واقع شده است.

به تناسب این رویدادها که با زیارت آن معصومان همراه است، به اختصار از زیارت و جمله ای پُر معنی از حضرت جواد علیه السلام در زیارت پدر بزرگوارشان یاد می کنیم تا هدیه ای باشد که زیارتی عارفانه را نصیب ما گرداند.

زیارت در اصطلاح، حضور یافتن در مشاهد و بقاع متبرک است با ادای احترام و سلام به پیشوایان دینی و خواندن زیارت نامه های مأثور و نماز و قرآن و دعا و ثنای پروردگار متعال.

شیعه بر پایه ادله متقن قرآنی و روایی و تاریخی بر این باور است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و عترت طاهره اش - که ائمه اثنی عشر معصوم و منصوص اند - حجت های حق تعالی و واسطه فیض و رحمتش می باشند. به این معنی که مشیت و حکمت آن ذات غیب الغیوب بوده که آن ذوات مقدس، خلیفه او در زمین باشند و راهبر به صفاتش؛ چنان که شیخ صدوق با استناد به آیه ۳۰ سوره بقره می نویسد: «خدای عزّ و جلّ پیش از آفرینش از خلیفه سخن می گوید، و این دلالت دارد که حکمت در [وجود] خلیفه از حکمت در

آفرینش مقدم است، و بدین دلیل است که بدان آغاز کرده است، زیرا او حکیم است و حکیم کسی است که موضوع مهم‌تر را بر امر عمومی مقدم دارد. و این تصدیق قول امام جعفر صادق علیه السلام است که می‌فرماید: حجت خدا پیش از خلق است و همراه خلق است و پس از خلق است»^۱.

این عقاید مستند در زیارت‌نامه‌های متأثر آمده است و خواندنش در مشاهد معصومان سبب ارتکاز در ذهن و تثبیت عقاید شیعه زائر می‌شود و یادآور مقامات روحانی و فضایل معنوی است که خداوند متعال به آنان عطا کرده، تا از فراموشی نام و سیره و سنتشان جلوگیری کند.^۲

علاوه بر این، خواندن زیارت‌نامه‌های رسیده از خاندان نبوت که ولیّ مُرشد ما به صراط مستقیم‌اند، مزید معرفت و محبت رسول الله صلی الله علیه و آله و امامان از عترت وی را سبب می‌شود، و طبعاً و تبعاً به افزایش معرفت و محبت آفریدگار متعال می‌انجامد و هوَ المطلوب.

نویسنده در مراجعه خیرش به بحار الانوار^۳، در زیارتی که از امام محمد بن علی جواد الائمه علیه السلام نقل شده، سلامی را دید که تاکنون ندیده و نشنیده بود و نظرش را جلب کرد: «السَّلَامُ عَلٰی فَرْحَةِ الْقُلُوبِ وَفَرَجِ الْمَكْرُوبِ»؛ سلام بر شادمانی و سرور دل‌ها و گشایش

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، ترجمه منصور پهلوان، دارالحدیث، قم، ۱۳۸۰، ص ۷.

۲. از نعمت‌هایی که خدای شکور به انبیای عظام عطا کرده و در قرآن ذکر شده، برجا ماندن ذکر خیر و آوازه‌شان پس از فوت می‌باشد، که در سوره صافات و آیات ۷۸، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۹ می‌بینیم: ﴿وَتَرْكُنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ﴾؛ و در میان آیندگان [آوازه نیک] او را برجا گذاشتیم (ترجمه فولادوند). اهمیت این نعمت از این جهت است که خدمت‌هایی که برای هدایت قوم خود در نشر یکتاپرستی و فضایل اخلاقی کردند، با نام نیکشان برجا می‌ماند؛ چنان که نام نیک دانشمندان و خدمتگزاران به فهم فرهنگ بشر و نیکوکاران نیز باقی می‌ماند، بر عکس مردم عادی که رفته رفته از یاد می‌روند.

۳. رجوع شود به: مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۳، کتاب المزار، ج ۱۰۲، ص ۵۵.

اندوه از غمگین.

قلم نویسنده توانایی ندارد که بلاغت و زیبایی آن تحیت را در ترجمه نشان دهد. همین قدر می تواند بگوید که به حضرت جواد علیه السلام مسرت روحی ای دست می دهد که یافتنی است نه گفتنی، و غم های عالم را از دلش می زداید، در حدی که زیارت پدرش را فرج و گشایش می یابد.

آیا ما هم از زیارت مَضْجَعِ مقدسِ امام ثامن و ضامن، سُرور دل پیدا می کنیم، تا همه غم هایمان در آن فضای معنوی از یاد رود و ارتباط قلبی مان با ولیّ خدا افزایش یابد؟

ارتباط دو مفهوم شکر و شرک در قرآن کریم

محدثه خوش‌قامت^۱ - دکتر الهه شاه‌پسند^۲

چکیده

«شکر» و «شرک» دو مفهوم پر کاربرد در قرآن کریم هستند. در نگاه نخست، این دو تنها رابطه‌ای تقابلی از جنس تقابل خیر و شر دارند، اما بررسی آیات قرآن کریم، نشان‌دهنده ارتباط بیشتر این دو مفهوم است. پژوهش حاضر تلاش دارد با مطالعه تطبیقی دو مفهوم شکر و شرک در آیات قرآن، ارتباطشان را بیش از پیش تبیین نماید. در این راستا پس از توصیف و تحلیل آیات مرتبط با هر دو مفهوم، به این نتیجه رسیده است که تقابل مفهومی شکر و شرک به گونه‌ای است که شرک با نفی مقابل خود (عدم شکر) قابلیت جایگزینی دارد؛ یعنی در جایی که سیاق آیه اقتضای ذکر «شکر نمی‌کنید» را دارد، «شرک می‌ورزید» جایگزین شده است و برعکس. نیز رابطه سلبی- ایجابی میان عوامل و موانع شکر و شرک به اندازه‌ای است که عوامل شکر به عنوان موانع شرک معرفی شده‌اند. در نهایت باید گفت بر اساس آیات قرآن، تا زمانی که انسان شرک بورزد، شکر حقیقی که همان توحید است، تحقق نمی‌یابد.

کلیدواژه‌ها: شکر، شرک، ارتباط معنایی، کفر، توحید.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی علوم قرآنی دانشگاه علوم و معارف قرآن. mohades@rayana.ir

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد.

shahpasand@quran.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۶/۶/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۵

دین مبین اسلام در همان آستانه ظهور، بسیاری از باورهای عرب‌ها را باطل اعلام کرد که بت پرستی و شرک مهم‌ترین نمونه آن‌هاست. توحید نخستین اصل از اصول دین اسلام است که هرکس بدان معتقد شود، یک مرتبه از شرک‌ها به جا آورده است. در نگاه نخست، دو مفهوم شکر و شرک از این جهت که یکی مصداق بارزی از خوبی‌ها و دیگری مصداق مهمی از شر و بدی است، رابطه‌ای از جنس خیر و شر را نمایان می‌سازند.

در قرآن کریم لفظ شکر و مشتقات آن ۷۵ بار و لفظ شرک و مشتقات آن ۱۶۸ بار به کار رفته است. دو مفهوم شکر و شرک در آیاتی همچون آیه زیر در تقابل قرار گرفته‌اند:

﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَٰلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (یوسف / ۳۸)؛ من پیرو کیش پدرانم، ابراهیم و اسحاق و یعقوب هستم و ما را نسزد که هیچ چیز را شریک خدا قرار دهیم. این فضیلتی است که خدا بر ما و بر مردم ارزانی داشته است، ولی بیشتر مردم ناسپاسند.

تقابل این دو مفهوم، آن‌هم با تعریفی که قرآن کریم از شکر و شرک ارائه کرد، نخستین بار در قرآن کریم رخ نمود. در پندار عرب جاهلی، نمودهای بارز شرک همچون پرستش بت‌ها و انتظار شفاعت از آن‌ها، منافاتی با ایمان به خدا نداشت؛ چرا که معتقد بودند بت‌ها آن‌ها را به خدا نزدیک می‌کنند (علی، ۱۴۲۲: ۱۱/۳۴). در نتیجه آنان در مقام حمد و شکرگزاری نیز نذرها، هدایا و قربانی‌هایشان را به بت‌ها تقدیم می‌کردند (همان، ۱۸۲/۱۳). در چنین فضایی، قرآن کریم نه تنها مرز این دو مفهوم را به روشنی بیان کرد، بلکه ارتباط آن‌ها را به زیبایی و با دقت تبیین نمود. ویژگی هریک از این دو مفهوم در قرآن، جداگانه در مقاله‌هایی بررسی شده است،^۱ اما ارتباط آن‌ها از نگاه قرآن

۱. برای نمونه، رک: شایگان مهر، محمد «شکر در قرآن کریم»، فقه و تاریخ تمدن، ش ۸، ۱۳۸۵؛ غروی

نائینی، نهله و مریم میرزائی قلم‌خانی، «شکر و شکرگزاری در قرآن و یاسین»، بینات، سال ۲۰، ش ۱،

مورد واکاوی قرار نگرفته که این مقاله آن را به عهده گرفته است.

الف) شکر

شکر در لغت به معنای شناخت نیکی و نثرآن و ستایش صاحب نعمت است (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰: ۲۹۲/۵). حقیقت شکر آن است که فرد به آنچه مقدر شده راضی باشد و کم‌ترین محبت را هم سپاس گوید. (ابن فارس، بی‌تا: ۲۰۷/۳). گفته شده که شکر مقلوب از «کشر» به معنای آشکار کردن است. مفهوم متضاد با شکر، «کفر» است که به معنی فراموش کردن نعمت و پوشاندن آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۱). بر این اساس می‌توان گفت مفهوم شکر آشکار کردن نعمت از طریق اعتراف به صاحب نعمت و ستایش اوست. از این نظر شکر، متضاد با کفر است که به مفهوم پوشاندن نعمت است. به لحاظ همین وجهه معنای شکر است که در کتاب‌های وجوه و نظائر برای این لفظ دو وجه ذکر کرده‌اند؛ یکی توحید و دیگری شکر نعمت (دامغانی، ۱۹۸۳: ۲۶۸؛ هارون بن موسی، ۱۴۰۹: ۱۲۴). در کتاب‌های اخلاقی نیز شکر این‌گونه تعریف شده است: شکر؛ یعنی نعمت را فقط از سوی منعم دانستن و به آن شاد بودن و به مقتضای آن شادی، عمل کردن (نراقی، ۱۳۷۸: ۷۹۰).

ب) شرک

شرک در لغت به معنای قرین بودن و مخالف با انفراد است. یعنی مالک یک شیء دو نفر باشند، به طوری که آن شیء به تنهایی برای هیچ‌کدام نباشد. (ابن فارس، بی‌تا: ۲۶۵/۳). شرک در دین دو گونه شمرده شده است: ۱. اثبات شریک برای خدا، که بزرگ‌ترین کفر محسوب می‌شود. ۲. غیر خدا را همراه او در امور مورد نظر قرار دادن؛ چنان‌که در ریا اتفاق می‌افتد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۲). در کتاب‌های وجوه و نظائر

→
۱۳۹۲؛ شاهنده، آمنه، «شکرگزاری در قرآن و یاسین»، بینات، سال ۲۰، ش ۴، پاییز ۱۳۹۳؛ جمشیدی، اسدالله، «عوامل شرک و موانع توحید»، معرفت، ش ۱۰، ۱۳۷۳؛ هادی، اصغر، «شرک از نگاه اخلاقی»، فصلنامه اخلاق، سال ۶، ش ۴، ۱۳۹۵.

نیز سه وجه برای این لفظ ذکر شده که نشان دهنده درجات متفاوت آن هستند: ۱. عدول به غیر خدا ۲. طاعت غیر خدا ۳. ریا در اعمال (دامغانی، ۱۹۸۳: ۲۶۲؛ هارون بن موسی، ۱۴۰۹: ۳۵). در حدیث نبوی شرک از راه رفتن مورچه بر روی سنگ سیاه مخفی تر دانسته شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۳/۶۹). بر اساس نظر راغب، این لفظ از الفاظ مشترک است؛ به همین جهت در آیه ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (کهف/۱۱۰) شرک را بر هر دو وجه یاد شده حمل می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۲). طبق منابع اخلاقی، شرک به این معناست که شخص، غیر از خدا، دیگری را نیز مصدر و منشأ بداند و چنان پندارد که از غیر خدا نیز فعلی صادر می شود. در این منابع، شرک به دو دسته جلی و خفی تقسیم شده است (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۱۸).

ارتباط دو مفهوم شرک و شرک

بررسی دو کلید واژه شرک و شرک نشان می دهد که این دو مفهوم در برخی آیات به طور مستقیم و در نتیجه بسیار آشکار و در برخی دیگر به صورت غیر مستقیم با یکدیگر ارتباط دارند؛ به این صورت که عوامل و موانع آن ها در آیات مختلف با یکدیگر در تقابل قرار گرفته اند. در ادامه، ابتدا ارتباط عوامل و موانع این دو مفهوم و سپس ارتباط مستقیم آن ها بررسی می شود.

۱- ارتباط عوامل و موانع شرک و شرک

بررسی عوامل و موانع هر یک از شرک و شرک نشان دهنده اشتراکی بین آن هاست؛ به این صورت که عامل یکی، در آیه ای دیگر مانع دیگری معرفی شده است. آنچه در عناوین آتی آمده عوامل و موانع مشترک این دو مفهوم است.

۱-۱- افترا بر خدا

افترا بر خدا، مانع شرک و مساوی با شرک است. این مسئله از این مقدمات به دست می آید: تحریم برخی از نعمت های الهی و نسبت دادن آن به خدا، دروغی است که انسان

را از شکر آن نعمت‌ها باز می‌دارد: ﴿وَمَا ظَنُّ الَّذِينَ يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (یونس / ۶۰)؛ آنان که به خدا دروغ می‌بندند درباره روز قیامت چه گمان کرده‌اند؟ خدا فضل خود را به مردمان ارزانی می‌دارد، ولی بیشترینشان شکر نمی‌گویند.

خداوند متعال از فضل خود به بندگانش رزق عطا می‌کند، اما آنان با حرام شمردن آن رزق و نسبت دادن این تحریم به خدا، به جای شکر، کفر نعمت می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۶/۱۰؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۵۳۶/۲). از آثار این افترا آن است که موجب انقطاع مردم از خدای متعال می‌گردد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۷۸/۹) و از آنجا که شرک نیز منقطع شدن از خداست (همان، ۵۰/۶) و یکی از مصادیق «افترا» نیز شرک است (ابن ابی حاتم، ۹۱۴۱: ۱۹۶۱/۶)، این مانع شکرگزاری را می‌توان همان شرک دانست. همچنان که طبق این آیه شرک ورزی بزرگ‌ترین افترا بر خداوند خوانده شده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (نساء / ۴۸).

آیه یادشده، شرک در عبادت را بزرگ‌ترین گناه معرفی کرده است؛ زیرا عده‌ای وحدانیت خدا را با وجود آنکه به آن علم داشتند، انکار کردند و به دروغ برای خدا در امر خلقت شریک قرار دادند و به عبادت آن پرداختند. (طبری، ۱۴۱۲: ۸۰/۵). در نتیجه، افترا یکی از مصادیق شرک ورزی است و به همین سبب مانع شکر خواهد بود.

۲-۱- فضل الهی

فضل الهی؛ عامل شکر و مانع شرک است. فضل را زیادی نعمت معنا کرده‌اند؛ چرا که بر خداوند واجب نبوده که چنین رحمتی را بر بندگان خود ارزانی بدارد، بلکه آن را از روی لطف عطا کرده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۸۲/۵). از این رو مشمول فضل الهی شدن، شایسته شکر کردن است: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (غافر / ۶۱). در این آیه، آفرینش شب و روز به عنوان فضلی بر همه مردم بیان شده است (سمرقندی، ۱۴۳۱: ۲۱۲/۳) و آن دال بر

وحدانیت و قدرت خداست (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۶/۳۲۸)، ولی بیشتر مردم این فضل الهی را به وسیله یکتاپرستی خویش شکر نمی کنند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳/۷۲۰). از سوی دیگر، فضل الهی یکی از موانع شرک ورزی نیز محسوب می شود: «وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (یوسف / ۳۸). طبق این آیه، گرایش پیامبران الهی به توحید، فضل خداوند بر آنان است. خداوند بدین وسیله آنان را از شرک برحذر داشته است (مراغی، بی تا: ۱۲/۱۴۷). در نتیجه، می توان گفت که فضل الهی مانع شرک ورزی انبیا شده است. اما مردم به جای آنکه این فضل الهی را - که نعمت ارسال پیامبرانی دعوت کننده به سوی توحید است - با پذیرش دعوت آنان شکر کنند، باز شرک می ورزند (زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۱/۲۶۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۴۷۰).

ذکر این نکته نیز مهم است که در عبارت «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» «لَا يَشْكُرُونَ» به جای لفظ «يُشْكُرُونَ» نشسته است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۴۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲/۱۹۰)؛ زیرا متناسب با عبارت «مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ»، آن بود که در انتها «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ يُشْكُرُونَ» ذکر می شد، اما خدای متعال به جای آنکه بگوید مردم شرک می ورزند، فرمود شکر نمی کنند. می توان گفت این تقابل برای تبیین این مطلب است که از دیدگاه خداوند، شکر نکردن در حکم شرک ورزی است.

۱-۳- آسایش و سختی

طبق آیات قرآن، آسایش مانع شکر و سختی مانع شرک است. آسایش، زمینه ساز فراموشی خداوند است، در نتیجه، مانع شکرگزاری می شود: «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِن أَنجَيْنَا مِنْ هَذِهِ لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (یونس / ۲۲).

عبارت «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» در بیان امتنان خداوند بر بندگانش و نیز اعتراضی بر اخلال آنان در شکر این نعمت می باشد (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۱۱/۵۴) و طبق

قرائت معروف، «يُسَيِّرُكُمْ» از تسییر به معنی آسان کردن حرکت در دریاست (سمرقندی، ۱۴۳۱: ۱۱۰/۲) و «حَتَّى» بر غایت این سهل بودن و آسایش سفر در دریا دلالت دارد (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۵۴/۱۱). تا آنجا که طبق عبارت «فَرِحُوا بِهَا» به خاطر چنین آسایشی سر خود را بالا گرفته و شاد هستند (مراغی، بی تا: ۹۰/۱۱)، اما آن‌ها شکر آسایش خود را به هنگام سفر در دریا به جا نمی‌آورند و آن‌گاه که در آستانه هلاکت قرار گرفتند، خدا را مخلصانه و به دور از هر شرکی یاد می‌کنند و به او وعده شکرگزاری می‌دهند و این وعده به شکر را با اصرار و تأکید فراوان بیان می‌کنند (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۵۷/۱۱).

در نقطه مقابل، انسان‌ها به هنگام سختی از روی فطرت به خدا پناه می‌برند که این خود مانعی برای شرک‌ورزی است: «وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ» (روم / ۳۳). وقوع سختی در زندگی انسان می‌تواند او را به بی‌اثر بودن شریکان خیالی‌اش آگاه نماید. طبق عبارت «وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ»، هنگامی که به انسان کوچک‌ترین مشکلی همچون بیماری یا فقر روی آورد، فقط خدا را می‌خواند نه بتان و غیر آن را (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۳/۱۶)؛ اما بر اساس جمله «ثُمَّ إِذَا أَذَقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً» زمانی که خدا از روی رحمت خویش به آنان نعمت عطا کرده و آن‌ها را از آن شدت‌رهایی می‌بخشد، گروهی از آنان بار دیگر برای خدا شریک قرار می‌دهند و به عبادت آن می‌پردازند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۳/۱۴)، در حالی که به مقتضای عقل، انسان در برابر نعمت باید شاکر باشد (طوسی، بی تا: ۲۵۰/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۷۶/۸). آدمی در مواجهه با سختی بر اساس ندای فطرت خدا را می‌خواند و از شریک قرار دادن برای خدا در آن لحظه دوری می‌گزیند؛ بنابراین یکی از فایده‌های سختی‌ها در زندگی آن است که مانع‌گرایش به شرک می‌شود؛ اما آن هنگام که خدا برای او آسایش مقرر می‌فرماید، نسبت به خدا شاکر نیست. در نتیجه، خداوند برای آنکه فطرت خداجوی این‌گونه افراد را بیدار کند، می‌بایست آنان را با سختی مواجه کند، اما با وجود این عده‌ای در اثر بی‌توجهی به این امر همچنان در مسیر شرک پیش می‌روند.

۴-۱- شیطان

شیطان مانع شکر و داعی شرک معرفی شده است. یکی از موانع شکرگزاری انسان، شیطان است. اوسعی می‌کند انسان‌ها را چنان درگیر امور بی ارزش کند که از شکر باز بمانند: ﴿ثُمَّ لَا يَأْتِيهِمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ (اعراف / ۱۷). طبق این آیه، شیطان برای اینکه مانع شکرگزاری انسان‌ها شود، از راه‌های گوناگون استفاده می‌کند؛ یعنی هر فردی را با توجه به مقتضیات خودش، به گونه‌ای از شکر کردن باز می‌دارد. در نتیجه، باید شیطان را یکی از بزرگ‌ترین مانع‌های شکرگزاری دانست، چنان‌که خود او نیز به این امر معترف است. گفته‌اند منظور شیطان از اینکه مانع شکر انسان‌هاست، این است که مانع توحیدگرایی آنان می‌شود (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۱۴۴۶/۵). در نتیجه، شیطان در ابتدا انسان را از مسیر توحید و شکر خداوند به عنوان منعم اصلی باز می‌دارد، سپس راه شرک ورزیدن را برای او فراهم می‌کند.

همچنین شیطان به عنوان عامل اصلی شرک برخی از انسان‌ها معرفی شده است: ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ (نحل / ۱۰۰). در این آیه، ضمایر موجود در «سُلْطَانُهُ» و «بِهِ» هر دو به شیطان برمی‌گردد (عکبری، بی‌تا: ۲۳۳). طبق این آیه، شیطان بر دو گروه از انسان‌ها تسلط دارد؛ گروه نخست با اختیار خود سرپرستی شیطان را پذیرفته‌اند و گروه دوم بر اثر شرک‌شان زیر سلطه شیطانند. از آنجا که تقدیم مجرور به معنای افاده حصر است، خدای متعال با عبارت «بِهِ مُشْرِكُونَ» عامل شرک گروه دوم را به شیطان منحصر کرده است (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۲۲۵/۱۳).

۵-۱- توجه به منعم حقیقی

توجه به منعم حقیقی، عامل شکر و مانع شرک است. در مقام توضیح باید گفت: یکی از دلایلی که انسان نسبت به خدا دچار شرک می‌شود، توجه نداشتن به منعم بودن خداست. گرچه بسیاری از انسان‌ها می‌دانند نعمت‌هایی که دارند از جانب خداست، اما بسیار می‌شود که از آن غافل می‌شوند. حتی اگر به تازگی خدا را با الحاح و توجه

خوانده باشند و نعمتی ارزشمند و حیاتی دریافت کرده باشند: ﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّكُم مِّنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لِّئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ * قُلِ اللَّهُ يُنَجِّكُم مِّنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (انعام / ۶۳ و ۶۴). ضمیر «ها» در جمله ﴿يُنَجِّكُم مِّنْهَا﴾ به تاریکی‌ها که با عبارت ﴿أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ﴾ در آیه قبل به آن اشاره شده است، برمی‌گردد (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴/۵۴۲) و کنایه از گرفتاری‌ها و مکان‌های ترسناک است (سمرقندی، ۱۴۳۱: ۱/۴۵۵). آدمی به هنگام گرفتاری، از خدای خویش تقاضای نجات از آن سختی‌ها را می‌نماید، اما گرچه انسان به هنگام گرفتاری خدا را تنها نجات‌دهنده خویش می‌داند و به آن اقرار دارد (بغوی، ۱۴۲۰: ۲/۱۳۱)، اما پس از آنکه به درگاه خدا دعا کرد و قسم خورد که از این پس موحد باشد (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴/۵۴۲؛ سمرقندی، ۱۴۳۱: ۱/۴۵۶) و پس از رهایی از مشکلات بار دیگر به شرک باز می‌گردد و در عبادت‌های خود برای خدا شریک قرار می‌دهد (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴/۵۴۳)؛ بنابراین خداوند با عبارت ﴿اللَّهُ يُنَجِّكُم مِّنْهَا﴾ انسان‌ها را به این امر توجّه می‌دهد که تنها او قادر است آنان را از سختی‌ها برهاند؛ نه آن چیزهایی که شریک خدا می‌پندارند. آنان قادر نیستند که به انسان سودی برسانند و یا ضرری را از او دفع کنند (طبری، ۱۴۱۲: ۷/۱۴۱). در نتیجه می‌توان گفت، غفلت انسان از منعم بودن خدا سبب شرک او می‌گردد.

در آیه یادشده، در عبارت ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْرِكُونَ﴾ لفظ «تُشْرِكُونَ» به جای لفظ «لَا تُشْكِرُونَ» نشسته است؛ زیرا متناسب با عبارت «لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ»، آن بود که «ثُمَّ أَنْتُمْ لَا تُشْكِرُونَ» می‌آمد، اما خدای متعال برای آنکه آگاه سازد که ترک شکر به منزله شرک در عبادت است، از لفظ شرک سود جسته است؛ زیرا در رأس عبادت خدا، اعتقاد به وحدانیت اوست که آن ملاک و اساس عبادت است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴/۱۷۰؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۳/۴۷). پیش‌ترین بیان شد که شکر شایسته صاحب نعمت است که همان خدای متعال است و بر همین اساس از توحید به عنوان یکی از وجوه معنایی شکر نام برده‌اند. در نتیجه، به جای آنکه بگویند شما شکر خود را صرف غیر خدا می‌کنید و در

عبادت خود اصل توحید را رعایت نمی کنید، فرموده است شما شرک می ورزید. وضع این کلمات به جای یکدیگر، نشان دهنده تقابل این دو مفهوم است.

توجه به عامل اصلی نعمت، موجب می شود که شکرگزاری آدمی معطوف به درگاه منعم حقیقی شود: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا» (فرقان/۶۲). طبق این آیه، خداوند آفرینش شب و روز را «خِلْفَةً» قرار داد تا به صورت یک کل واحد عمل کنند؛ به طوری که اگر یکی از آن‌ها نباشد، در نظام وجودی اختلال ایجاد می شود و در این صورت دیگر رحمت محسوب نمی شوند. هدف نهایی از نعمت یاد شده دو چیز است: طبق عبارت «لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ» انسان‌ها از این نعمت به مقتضای عقل پند بگیرند یا آنکه طبق عبارت «أَرَادَ شُكُورًا» شکر منعم را به جا آورند (فاضل مقداد، ۱۴۱۹/۱:۱۶۳). در نتیجه، یکی از عوامل مؤثر در سرانجام آدمی، شناخت منعم اصلی است؛ زیرا آنان که منعم اصلی را نشناختند، با توجه به آیات گذشته به شرک دچار گشتند و در مقابل، آنان که به این امر آگاه بودند به شکرگزاری پرداختند.

۱-۶- ایمان یا کفر به معاد

باور به معاد، مانع شرک معرفی شده است؛ چنان‌که انکار معاد مانع شکر خوانده شده است. باور به معاد می تواند مانع گرایش انسان به شرک شود: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف/۱۱۰). طبق این آیه، کسانی که به معاد و لقای پروردگار خویش معتقد هستند، در پی پاداش خدا به طاعت و عبادت مخلصانه او مشغولند و نسبت به خدا دچار شرک نمی شوند. در حدیثی از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منظور از عبارت «وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ» عمل ریاکارانه عنوان شده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ۳/۶۸۹)؛ پس، اگر فردی هر عملی را که خدا به آن امر کرده است با ریا انجام دهد، مشرک است و خداوند عملی را که با ریا صورت گرفته است، نمی پذیرد (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۳/۳۱۴). می توان گفت، امید به لقای پروردگار مانع از گرایش به شرک- از نوع ریا- خواهد شد.

در مقابل، انکار معاد مانعی برای شکرگزاری خواهد بود: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ

رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ * وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ ﴿سجده / ۱۰ و ۹﴾. براساس آیات یادشده، مشرکان به روزی که اعمالشان مورد حساب قرار می‌گیرد، باوری نداشتند و بدین جهت شکر نعمت الهی را به جانمی‌آوردند و انکار معاد از مصادیق شرک جلی است. (مراغی، بی‌تا: ۳۰/۱۶). یعنی باور نداشتن به معاد مانع شکرگزاری است. در نتیجه اهمیّت مسئله معاد تا آنجاست که باور به آن، انسان را از شرک باز می‌دارد و انکار آن، انسان را از شرک محروم می‌سازد.

۲- ارتباط مستقیم دو مفهوم شکر و شرک

در برخی آیات قرآن، دو مفهوم شکر و شرک ارتباط آشکار و نزدیکی یافته‌اند که می‌تواند مؤید همه آنچه در عنوان قبل آمد باشد.

۱-۲- شرک، مانع شکر

انسان‌های مشرک چون به عبادت غیر خدا می‌پردازند، شکرشان نیز معطوف غیر خدا می‌شود و بدین وسیله شرک آنان مانع شکر به درگاه خدای متعال به عنوان منعم حقیقی می‌گردد: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِّیُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ...﴾ (زمر / ۷ و ۸). عبارت ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾ خطاب به همه مکلفان است که اگر به خدا کفر بورزید و به وحدانیت او ایمان نداشته باشید، خدای متعال نه از ایمان شما سودی می‌برد و نه از کفر شما ضرری به او می‌رسد و مراد از ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ در این آیه، کفر نعمت به معنای ترک شکر است که جمله ﴿وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ قرینه‌ای برای این معناست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۹/۱۷).

نکته مهمی را که خداوند در این آیه به آن اشاره می‌کند، آن است که انسان‌ها با آنکه در باطن به خدا معتقد هستند و او را می‌خوانند، اما نسبت به او کفر می‌ورزند. با وجود

این، خداوند در پاسخ به دعا‌های آنان گرفتاری‌شان را برطرف می‌نماید و به آن‌ها نعمت عطا می‌کند، ولی آنان زمانی که به عافیت رسیدند، دعا‌های خویش به درگاه خداوند را فراموش می‌کنند و این خود موجب ترک توحید و شکر می‌گردد؛ چرا که شرک بیشتر در نسیان رخ می‌دهد. در نتیجه، می‌توان شرک را مانع شکر کردن دانست. همچنین در دو عبارت «ثُمَّ إِذَا حَوْلَهُ نِعْمَةٌ» و «جَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا» شکر و شرک در تقابل با یکدیگر بیان شده‌اند؛ زیرا پس از دریافت نعمت به جای شکر کردن، شرک ورزیدند (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۲/۲۴).

خدای متعال حتی به پیامبران خود امر می‌کند که شرک نوزند؛ زیرا که آن مانع عبادت و شکر حقیقی است: «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ * بَلِ اللَّهُ فَاغْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (زمر/ ۶۵ و ۶۶). در این آیه خداوند پیامبر اکرم ﷺ و نیز دیگر پیامبران را مورد خطاب قرار می‌دهد و آنان را از شرک که موجب بی‌اجر شدن عمل است، برحذر می‌دارد (طوسی، بی‌تا: ۴۴/۹). نسبت به این خطاب دو نظر وجود دارد؛ یک نظر آن است که مانعی ندارد خداوند پیامبران را که دارای مقام عصمت هستند، بار دیگر به امر فوق متوجه سازد. (ملاحویش آل غازی، ۱۳۸۲: ۲۹۰/۱۷). نظر دیگر آن است که خطاب به پیامبران، ولی مراد امت آنان است؛ زیرا قرآن از باب «إِتْيَاكَ أَعْنَى وَاسْمَعِي يَا جَارَةَ» نازل شده است (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰: ۱۵/۲). اما پس از این تحذیر آنان را به عبادت و شکر فرا می‌خواند. در نتیجه، مادامی که انسان شرک می‌ورزد، شاکر نخواهد بود؛ زیرا شکر و شرک در این آیه در تقابل با هم آمده‌اند؛ یعنی غیر قابل جمع‌اند. بدین معنا که تا شرک باقی است، شکر حقیقی امکان پذیر نیست.

از آثار شرک این است که انسان‌ها نتوانند بر عهد خود مبنی بر شکر نعمت وفا کنند: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَهُ لَّهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (اعراف / ۱۸۹ و

۱۹۰). مراد از «وَاحِدَةً»، واحد نوعی است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۵/۳۲۹)، بدین معنا که نوع انسان‌ها به هنگام فرزنددار شدن عهد می‌کنند که شکرگزار باشند، اما پس از استجابت درخواست‌شان عهد خود را فراموش کرده، نسبت به خدا شرک می‌ورزند. پس از عبارت «فَلَمَّا آتَاهُمَا» نوبت آن است که والدین شکر نعمت را که طبق عبارت «لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» وعده داده بودند به جا آورند، اما آنان شرک می‌ورزند: «جَعَلَالَهُ شُرَكَاءَ» و این، تقابل شکر و شرک را نشان می‌دهد. در نتیجه، انسان با شریک قراردادن برای خدای متعال از شکر او به عنوان منعم اصلی باز می‌ماند.

۲-۲. شرک، عامل کفران نعمت

انسان‌ها به هنگام گرفتاری به خدا متوجه می‌گردند و او را می‌خوانند، اما به محض رهایی از سختی دوباره به سوی شرک باز می‌گردند، سرانجام این رفتار، کفر نعمت است: «وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا آذَاهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ * لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ» (روم/۳۳، ۳۴). وجود سختی در زندگی برخی از انسان‌ها به منظور بیدار کردن فطرت توحیدجوی آنان است؛ اما آن‌ها با بی‌توجهی به این امر همچنان در مسیر شرک گام برمی‌دارند و طبق عبارت «لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ» که حرف لام در آن به معنای تعلیل است، خدای متعال علت شرک آنان را کفران نعمت بیان می‌کند؛ زیرا بدین وسیله آنان حق منعم بودن خدا را تزییع می‌کنند (طوسی، بی تا: ۶/۳۹۲) و این درست در نقطه مقابل شکر قرار دارد.

۳-۲. شکر مساوی با شرک نورزیدن

هدف خداوند از بیان نعمت‌های گوناگون آن است که بندگان خویش را نسبت به منعم بودن خود آگاه سازد تا بدین وسیله از شرک پرهیز کنند: «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَازِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل/۱۴). در این آیه خدای متعال علت برشمردن برخی از نعمت‌های خویش را با عبارت «لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»، شناساندن نعمت‌های الهی به مردم

برای به پاداشتن حق آن‌ها که شکر کردن است، بیان فرموده است (کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۵۰/۳). این شکر محقق نمی‌شود، مگر زمانی که بنده اقرار کند که عبادت شایسته خداست؛ زیرا طبق عبارت «وَهُوَ الَّذِي» او منعم حقیقی است و غیر او را باید با بی‌اعتنایی رها کرد (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۱۳/۹۶).

آیه‌ای دیگر نیز به رابطه نزدیک شکر و شرک تصریح کرده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» (بقره / ۱۷۲). از نظر علامه طباطبایی عبارت «وَاشْكُرُوا لِلَّهِ» دال بر امر به توحید است که حصر موجود در عبارت «إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» نیز همین معنا را تقویت می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۴۲۶). پس طبق عبارت «وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ»، کسی که خدا را شکر نکند، او را به وحدانیتش عبادت نکرده است. همچنان که هر کس خدا را شکر کند، فقط او را عبادت کرده است (آل سعیدی عبدالرحمن، ۱۴۰۸: ۸۷). در واقع خدای متعال با آن عبارت می‌خواهد انسان‌ها را از شکرگزاری برای معبودان دروغین - که همانا مشرکان گمان می‌کردند سبب نعمت‌های گوناگون هستند - بازدارد (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۱/۲۰۸). در نتیجه، شکر حقیقی زمانی صورت می‌گیرد که فرد برای خدا شریکی قائل نباشد.

۲-۴- توحید؛ مصداق شکر و نقیض شرک

لغت‌شناسان شکر را شناخت نیکی و نشر آن و ستایش صاحب آن، بیان کرده‌اند (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰: ۵/۲۹۲) و ستایش منعم اصلی، همان توحید است. نیز در کتاب‌های وجوه و نظائر، توحید از جمله وجوه معنایی واژه شکر بیان شده (دامغانی، ۱۹۸۳: ۲۶۸؛ هارون بن موسی، ۱۴۰۹: ۱۲۴)، و چنان‌که دانسته است، این کتاب‌ها بیشتر مصادیق واژه را به عنوان وجوه آن معرفی می‌کنند.

ذیل آیه «ثُمَّ لَا يَأْتِيهِمْ مِنَ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» (اعراف / ۱۷)، از ابن عباس نقل کرده‌اند که منظور شیطان از اینکه گفت بیشترشان را شاکر نمی‌یابی، این است که آنان دیگر موحد نخواهند بود (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۵/۱۴۴۶)؛ زیرا شیطان آن‌ها را به طرق گوناگون به سوی شرک

فرامی خواند. با توجه به آنکه شرک نقطه مقابل توحید است و در این آیه شاکران موحد خوانده شده‌اند، می‌توان گفت مفهوم شرک از این حیث متضاد با مفهوم شرک است. فطرت آدمی نیز درک می‌کند که شریک پنداشتن برای خداوند، در نقطه مقابل شکرگزاری به درگاه اوست، چنان که به هنگام سختی، آن گاه که درک می‌کند چیزهایی را که غیر خداوند مؤثر می‌پنداشت، بدون اذن او هیچ هستند، به اخلاص روی آورده، شرک را از خود می‌راند و شکرگزاری را شکرانه نجات خود معرفی می‌کند: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنِ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (یونس/۲۲). مراد از شکر در اینجا، شریک قرار ندادن برای خدا در عبادت است (کرمی حویزی، ۱۴۰۲: ۴/۱۶۵). توحید در شکرگزاری؛ یعنی او را عامل اصلی نعمت دانستن، به طوری که این شرک نورزیدن نسبت به خدا را به وسیله شکر کردن اظهار نماید.

نتیجه

نگاه نخستین به دو مفهوم شکر و شرک تقابلی از نوع تقابل خیر و شر را نشان می‌دهد، اما با بررسی بیشتر معلوم می‌شود تقابل این دو مفهوم تا آنجاست که گاه نقیض یکی به جای دیگری به کار رفته است؛ بدین صورت که عبارت «لَا يُشْكُرُونَ» (یوسف/۳۸)، به جای «يُشْكِرُونَ» نشسته است. از این تقابل معلوم می‌شود که از دیدگاه قرآن کریم، شکر نکردن در حکم شرک ورزی است. همچنین گاه عکس حالت فوق رخ داده و در جایی که سیاق آیه اقتضای ذکر عبارت «لَا تَشْكُرُونَ» را داشت، «تُشْكِرُونَ» (انعام/۶۳، ۶۴) قرار گرفته است؛ یعنی خداوند به جای آنکه بفرماید شکر نمی‌کنید، فرمود شرک می‌ورزید. این تقابل نشان می‌دهد که ترک شکر به منزله شرک در عبادت است. همچنین در برخی از آیات خداوند در ابتدا انسان را از شرک بر حذر داشته و سپس آنان را به شکرگزاری فرامی‌خواند ﴿لَئِنِ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ... وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (زمر/۶۵، ۶۶) که بیانگر تقابل این دو مفهوم است؛ زیرا تا شرک باقی است، شکر میسر نخواهد

شد. همچنين خداوند شکر را به منزله شرک نورزیدن دانسته است: ﴿...وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (بقره/۱۷۲)، در نتیجه اصل شرک آن است که تنها خدا عبادت شود. نیز باید گفت تقابل لغوی شکر و شرک تا آنجاست که شرک با مخالف شکر - کفر - تناظر معنایی دارد. علاوه بر ارتباط مستقیم دو مفهوم شکر و شرک، بین عوامل و موانع شکر و شرک نیز رابطه سلبی - ایجابی وجود دارد، به طوری که در بسیاری موارد آنچه عامل شکر است، به عنوان مانع شرک نیز معرفی شده و این تأیید و تأکید بر ارتباط این دو مفهوم است. در نهایت باید گفت شکر حقیقی توحید است؛ پس تا زمانی که شرک برقرار باشد، شکر حقیقی محقق نخواهد شد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی.
۲. ابن ابی حاتم، عبد الرحمن، *تفسیر القرآن العظیم*، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مشابه القرآن ومختلفه*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۰ق.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنبؤ*، تونس، دار شحنون، ۱۹۹۷م.
۵. ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
۶. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
۷. آل سعدی، عبد الرحمن بن ناصر، *تیسیر الکریم الرحمن*، بیروت، مکتبه النهضة العربیه، ۱۴۰۸ق.
۸. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۹. بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۱۰. بغوی حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۱. حسینی شیرازی، سید محمد، *تقریب القرآن إلى الأذهان*، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۴ق.
۱۲. حقی بروسوی، اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۳. حویزی، عبد علی، *نور الثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۴. خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
۱۵. دامغانی، حسین بن محمد، *قاموس القرآن*، بیروت، دار العلم، ۱۹۸۳م.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، بیروت، دارالعلم،

- الدار الشامية، ١٤١٢ق.
١٧. زحيلي، وهبة بن مصطفى، *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*، بيروت / دمشق، دارالفكر المعاصر، ١٤١٨ق.
١٨. زمخشري، محمود، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ق.
١٩. سمرقندي، محمد بن احمد، *بحر العلوم*، بيروت، دارالفكر، ١٤٣١ق.
٢٠. طباطبائي، سيد محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، جامعة مدرسين حوزه علميه، ١٤١٧ق.
٢١. طبرسي، فضل بن حسن، *تفسير جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مديريت حوزه علميه قم، ١٣٧٧ش.
٢٢. _____، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ١٣٧٢ش.
٢٣. طبري، محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، بيروت، دارالمعرفه، ١٤١٢ق.
٢٤. طوسي، محمد بن حسن، *التبيان في تفسير القرآن*، بيروت، داراحياء التراث العربي، بي تا.
٢٥. عكبري، عبدالله بن حسين، *التبيان في اعراب القرآن*، عمان - رياض، بيت الافكار الدوليه، بي تا.
٢٦. علي، جواد، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، دارالساقى، ط الرابعة، ١٤٢٢ق.
٢٧. فاضل مقداد، جمال الدين مقداد بن عبدالله، *كنز العرفان في فقه القرآن*، بي جا، مجمع جهاني تقريب مذاهب اسلامي، ١٤١٩ق.
٢٨. قرشي، سيد علي اكبر، *قاموس قرآن*، تهران، دارالكتب الإسلاميه، ١٣٧١ش.
٢٩. قرطبي، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ١٣٦٤ش.
٣٠. كاشاني، ملافتح الله، *زبدة التفاسير*، قم، بنياد معارف اسلامي، ١٤٢٣ق.
٣١. كرمي حويزي، محمد، *التفسير لكتاب الله المنير*، قم، چاپخانه علميه، ١٤٠٢ق.
٣٢. مجلسي، محمد باقر، *بحار الانوار*، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ق.
٣٣. مراغي، احمد بن مصطفى، *تفسير المراغي*، بيروت، داراحياء التراث العربي، بي تا.
٣٤. مصطفوي، حسن، *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ١٣٦٠ش.
٣٥. مقاتل بن سليمان، *تفسير مقاتل بن سليمان*، بيروت، داراحياء التراث، ١٤٢٣ق.
٣٦. مكارم شيرازي، ناصر، *الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علي بن ابي طالب، ١٤٢١ق.
٣٧. ملاحويش آل غازي عبدالقادر، *بيان المعاني*، دمشق، مطبعة الترقى، ١٣٨٢ق.
٣٨. نراقي، احمد، *معراج السعادة*، قم، انتشارات هجرت، ١٣٧٨ش.
٣٩. هارون بن موسى، *الوجوه والنظائر في القرآن الكريم*، بغداد، بي نا، ١٤٠٩ق.

بررسی ابواب جهنم در قرآن

دکتر رحمان عُشریه^۱ - سید محمد موسوی^۲ - میلاد دیناروند^۳ - مرتضی ساجینی^۴

چکیده

یکی از محوری‌ترین اصول اعتقادی مسلمانان، ایمان به جهان آخرت است و درک این فضا با استفاده از ادله قطعی و یقین‌آور امکان‌پذیر است. قرآن کریم مهم‌ترین منبع برای فهم جهان پس از مرگ است. قرآن کریم در آیات بسیاری در مورد جایگاه دوزخیان سخن گفته و جایگاه دوزخیان را با واژه ابواب یاد کرده است که مفسران چهار احتمال در چستی آن داده‌اند: ۱. اعمال و گناهان ۲. درب ۳. گروه ۴. طبقات و درکات. نظر مختار در این جستار این است که ابواب، همان طبقات جهنم را یاد آور می‌شود و جایگاه دوزخیان و مکان آنان بنا به میزان ارتکاب گناهان متفاوت است و هر دسته از آنان با توجه به میزان سوء عملکرد خود، در یکی از طبقات هفت‌گانه جهنم جای خواهند گرفت. **کلید واژه‌ها:** تفسیر قرآن، ابواب جهنم، طبقات جهنم، دوزخیان.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن قم oshryeh@quran.ir

۲. کارشناس تفسیر قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن قم seyyedmosavi1375@gmail.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

۴. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن قم mortaza.1370@chmail.ir

دریافت: ۱۳۹۶/۷/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۵

مقدمه

«قرآن» منبعی وحیانی، سرشار از ویژگی‌هایی است که در زمان خاصی برای هدایت بشر نازل شده است. نوع بیان این کتاب منحصر به فضای حاکم آن جامعه نیست و بجری کما یجری الشمس و القمر، و تحت تأثیر هیچ قوم و ملیتی قرار نگرفته است. دیگر اینکه دأب قرآن کریم آن است که به موضوعی به صورت یکجا و در کنار هم نپردازد؛ اما توانایی تدبر و فهم آیات قرآن برای همگان میسر است (ر.ک: نساء/ ۸۲). معارف موجود در قرآن به صورت تدریجی در طی سال‌ها شکل گرفته است و در هر بخش به موضوع‌های مورد نظر پرداخته است؛ یعنی موضوع‌ها در سراسر قرآن کریم توزیع شده است؛ پس اگر کسی بخواهد معنای خاصی از الفاظ موجود در قرآن را کشف کند، احتیاج به بررسی آیات و در کنار هم قرار دادن آن‌ها دارد.

از طرفی دیگر روش و سیره تربیتی در قرآن کریم از منظری بردو پایه تبشیر و تنذیر استوار شده است؛ یعنی خداوند به صورت پراکنده در آیات بسیاری بهشت را برای افرادی که عامل به دستوره‌های وحیانی بوده‌اند، بشارت داده است و از سوی دیگر جهنم را برای کافرانی که سعی در پوشاندن حق داشته‌اند، مورد انذار قرار داده است، اما باید دقت نمود که این موضوع‌ها با وجود پراکندگی، حول یک محور و معناست و ضرورت دارد آیات به صورت همه جانبه و با یکدیگر بررسی شود.

افراد، با توجه به میزان عملکرد صحیح و غلط خود، جهنم و یا بهشت را به عنوان زندگی ابدی در جهان آخرت نصیب خود خواهند نمود؛ همان‌طور که در سوره الرحمن نیز بعد از «الرحمن» در شمار نعمت‌ها و رحمت‌های الهی، از جهنم یاد کرده است، و می‌فرماید: «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آِنٍ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (الرحمن/ ۴۳-۴۵). بهشت در محدوده رضای الهی و در مقابل، جهنم و عذاب آن در محدوده غضب خداوند است و هرکس در این دنیا تلاش و جهاد و توکل بر خداوند نماید، از نیکوکاران و اگر کفر و ناسپاسی و طغیان نماید در جرگه بدکاران

خواهد بود. این وعده الهی است که بهشت برین از آن نیکوکاران و جهنم از آن بدکاران است.

با سیری در فرهنگ و اندیشه وحیانی و در آیاتی که مربوط به بهشت و جهنم است، چنین می‌توان برداشت کرد که انسان‌ها با اختیار در سعادت و ضلالت خود نقشی تعیین‌کننده دارند و با این پیش فرض خداوند به میزان عملکرد و غوطه‌ور گشتن افراد در کفر و عناد، عقابی درخور برای آنان (جهنمیان) قرار داده است. نکته‌ای که در این بین خودنمایی می‌کند آن است که از این نوع عذاب و مکان‌هایی که برای جهنمیان مد نظر است، با تعبیرات متفاوتی در آیات یاد شده است. برای مثال آمده است که جهنم هفت در دارد و خداوند در هر در آن عذابی متناسب با عمل سوء انسان‌ها مقدر کرده است (رک: حجر/۴۴). این موضوع، سؤال‌هایی را برای هرانسان پژوهشگر در برخورد با این آیات و روایت‌ها در بدو ورود به مباحث دینی و قرآن کریم مطرح می‌سازد که آیا کاربردهای گوناگون آیات و گونه‌گویی عذاب برای کافران نشان از تفاوت جایگاه جهنمیان برای عذاب دارد؟ و کاربرد واژگان گوناگون مانند، اسفل السافلین، ذرک، سعیر، جحیم، سقر، جهنم و امثال آن، حاکی از وجود مکان‌های مختلف برای عذاب دوزخیان است؟ آیا در مکان‌ها و طبقات مختلف، میزان عقاب کافران و گناهکاران متفاوت است؟ بنابراین با در نظر گرفتن این مطلب، سؤال‌هایی که باید در این مقاله بدان پاسخ داده شود، می‌پردازیم:

۱. آیا گونه‌گونی الفاظ مکان دوزخیان، نشان از تفاوت عذاب و وجود مکان‌های

مختلف برای دوزخیان دارد؟

۲. نظرات مفسران در مورد ابواب جهنم چیست و نظرات رجح کدام است؟

۳. نام‌های مکان‌های دوزخیان در قرآن چیست؟

۴. عذاب دوزخیان در جهنم توسط قرآن چگونه ترسیم شده است؟

با توجه به مطالب یاد شده در این جستار کوشیده‌ایم به تبیین مفهوم جهنم و نام‌ها و طبقات موجود آن در آیات قرآن کریم بپردازیم و دریابیم که سیمای عذاب جهنمیان و

ویژگی آنان در جهنم چگونه ترسیم شده است و در نهایت با بررسی مفهوم طبقات جهنم، به قسمتی از اعجاز قرآن در حوزه معنایی و زبانی پی ببریم.

۱- مفهوم جهنم (دوزخ)

جهنم از واژه‌های معرب و دخیل در عربی است و از جهَنام اخذ شده که به گودی و چاهی طولانی و بزرگ گفته می‌شود؛ مکانی که چاهی در آن وجود دارد، «جهنم» و جهنم به علت گودی و بزرگی آن جهنم نامیده می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۱۱۲). در حالی که در برخی از فرهنگ‌های لغات، جهنم را آتش افروخته عذاب الهی برای بندگان می‌دانند و اذعان می‌کنند که جهنم همان- جهَنام- است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۰۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳۱/۲-۳۲). شایان ذکر است که مفهوم جهنم در مقابل بهشت، و زیادی نون مشدد در این واژه را دلیل بر شدت غلظت و عبوس بودن چهره می‌دانند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳۵/۲).

لفظ جهنم ۴۸ بار در سوره‌های مکی و ۲۹ بار در سوره‌های مدنی، و جمعاً ۷۷ بار در قرآن تکرار شده است؛ نام‌های دیگر و شمار آن نام‌ها در قرآن بدین قرار است: «لَظَى» یک بار، «حَطْمَة» دو بار، «سَعِیر» هشت بار، «سُعْر» دو بار، «سَقَر» چهار بار، آن هم در سوره‌های مکی، «جحیم» ۲۵ بار (۱۹ بار در سوره‌های مکی و ۶ بار در سوره‌های مدنی)، «هاویة» یک بار؛ این مفهوم از کاربردی‌ترین مسائل و حیاتی است و هر کس از فرمان و اوامر الهی دوری گزیند، سرانجامی جز جهنم نخواهد داشت. در قرآن کریم، جهنم مکان و آرامگاهی بد معرفی شده است؛ و خدای سبحان می‌فرماید: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتْغَابُونَ وَ تُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَ بِيئْسَ الْمِهَادُ﴾ (آل عمران/۱۲) و جهنم موعد و مکانی برای پیروان ابلیس در روز قیامت است (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹: ۱/۲۶۹).

۲- ابواب جهنم

مفسران پیرامون تفسیر «ابواب» در آیه ﴿فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ (نحل/۲۹)، چهار احتمال را مطرح نموده‌اند. احتمال نخست این است که این درها

همان اعمال و گناہانی است که انسان را به دوزخ کشانده و در دوزخ به ظهور و بروز می‌رسد. احتمال دوم این است که ابواب، اشاره به درهای ورودی دوزخ دارد و همانند درهای بسیاری است که در ساختمان‌های معمولی این جهان وجود دارد. احتمال سوم را مفسرانی مانند صاحب تفسیر روح المعانی مطرح کرده است، بدین صورت که تعدد این درها به لحاظ تعدد گروه‌های مختلفی است که از آن‌ها وارد می‌شوند. احتمال چهارم اینکه ابواب به معنای طبقات و درکات گوناگون است. در این قسمت به طور خلاصه به بررسی نظریه‌های گوناگون در مورد طبقات جهنم پرداخته، نظر ارجح را به تفصیل بیان می‌کنیم:

۱-۲. اعمال گناه

احتمال نخست این است که این درها اشاره به گناہانی دارد که انسان را به دوزخ می‌کشاند و طبق این نظر دوزخ در دنیا مهیا و آماده است، همان طور که خداوند به کسانی که حق یتیمان را غصب می‌کنند تصریح می‌کند که در حال تناول آتش اند (نساء/۱۰). گواه این احتمال هم نخست مقابله‌ای است که با درهای بهشت وجود دارد، مثل باب المجاهدین که در بهشت است؛ یعنی تقسیم‌های بهشت و جهنم ناظر به صفات و ملکات نفسانی دنیایی کسب شده توسط هر فرد است. دوم، روایت‌هایی است که نشان می‌دهد از بعضی درهای جهنم فرعون و هامان و قارون و بعضی از مشرکان و بعضی از دشمنان خاندان پیامبر ﷺ وارد می‌شوند. این‌ها نیز دلیل رابطه درهای جهنم با گناہان مختلف است و به حسب آنچه که در دنیا انجام می‌دهند و روش زندگی‌ای که در دنیا داشته‌اند از دری وارد جهنم می‌شوند (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۴/۲۱۴۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۴/۱۰۰؛ آل سعدی، ۱۴۰۸: ۱/۵۰۰).

۲-۲. درهای ورودی دوزخ

بعضی مفسران نیز که قائل به وجود درهای گوناگونی برای جهنم هستند، باب را به همان معنای «در» گرفته‌اند؛ به طوری که جهنم را دارای هفت در می‌دانند که هر در آن برای گروهی از پیروان شیطان است: «لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ». از این

درها، افراد گناهکار وارد دوزخ می‌شوند، هر گروهی بسته به میزان ارتکاب گناه خود از دری وارد دوزخ می‌شود. و در مقابل، بهشتیان نیز به حسب ایمان و اعمال صالح خود از دری وارد بهشت می‌شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷۴/۱۱؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ۳۳۶/۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲/۵۳۵). به سخن دیگر، ابواب، اشاره به درهای ورودی دوزخ است، همانند درهایی که در ساختمان‌های معمولی این جهان وجود دارد. در واقع هفت در، به کثرت واردشوندگان اشاره می‌کند؛ اما این فرض با توجه به روایت‌های زیادی که در تفسیر این آیات آمده است، بعید به نظر می‌رسد.

۲-۳. گروه

احتمال سوم را مفسرانی مانند صاحب تفسیر روح المعانی مطرح کرده‌اند، بدین صورت که تعدد این درها به لحاظ فراوانی گروه‌های گناهکارانی است که از آن‌ها وارد دوزخ می‌شوند؛ به عبارت دیگر هفت در، نشانه هفت گروه است. در دوزخ، گناهکاران به هفت گروه تقسیم شده‌اند و هر شخص خاصی با گروه مخصوص خود وارد جهنم می‌شود. قائلان به این احتمال به حدیث زیر تمسک و استشهاد نموده‌اند: در نخست ویژه مسلمانان موحد گنهکار و در دوم از آن یهود و در سوم از آن مسیحیت و در چهارم ویژه ستاره پرستان و در پنجم از آن مجوس و در ششم از آن مشرکان و آخرین در مخصوص منافقان است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷/۲۹۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۴/۲۲۲). اما این فرض هم بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا روایت‌هایی که این مفسران نقل کرده‌اند بر فرض اینکه صحیح باشد، الزام آور برای مسلمانان نیست؛ چون چنین اعتقادات بر اساس اخبار متواتر و یقینی میسر است. در نهایت، این روایت‌ها برای مکلفان ظن‌آور است.

۲-۴. طبقات و درکات

در آیات قرآن به طور روشن به طبقات و جایگاه‌های مختلف برای جهنم اشاره نشده است، بلکه با بررسی آیات قرآن به واژه‌ای برمی‌خوریم که نشان از ابواب گوناگون جهنم در قرآن کریم دارد؛ یعنی در قرآن کریم طبقات جهنم، با لفظ «ابواب جهنم» تعبیر شده است: «فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا» (نحل/۲۹). می‌توان گفت طبقات جهنم از

این آیه شریفه مستفاد می‌شود: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ (حجر/۴۴). خدای سبحان، در هیچ جای کلام خود نفرموده است که مراد از این «ابواب: درها» چیست. آیا مانند درهای خانه و چهار دیواری است که در آنجا داخل می‌شوند و همه واردان را در یک عرصه جمع می‌کند؟ و یا طبقات و درکات مختلفی است که از نظر نوع عذاب، و شدت آن با هم تفاوت دارند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها باید نکته‌ای را یادآور شد و آن این است که به طور کلی واژه باب، هم به درهای خانه و هم به طبقات و درکات گوناگون گفته می‌شود و چه بسا برای نشان دادن تنوع و تفاوت در اموری، هر کدام را یک باب گویند و آن به علت تفاوت ماهیت و ویژگی‌های باب در هر امری است. بنابراین، تفاوت سه واژه «ابواب خیر»، «ابواب شر» و «ابواب رحمت» نشان از تفاوت موجود در هر یک از سه باب دارد، یعنی ﴿لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾. این وقتی معنا پیدا می‌کند که هر باب به معنای طبقه باشد، نه در ورودی؛ بنابراین هفت در داشتن جهنم، اشاره به هفت نوع عذاب دارد و هر نوع آن به مقتضای حال دوزخیان، خود دارای چند قسم است (طباطبایی، ۱۳۴۷: ۱۲/۲۵۰-۲۵۱). پس، منظور و مراد از هفت در جهنم، هفت طبقه گوناگون است که عذاب‌های آن از حیث شدت و ضعف مختلف است و هر دسته به مقدار استحقاق خود معذب هستند و تعبیر به هفت طبقه هم به همین معناست، هشت در بهشت نیز هشت بهشت است و هر دسته به مقدار قابلیت تفضّل خود در هر یک از آنها وارد می‌شود (طیب، ۱۳۷۸: ۸/۴۳). منافقان از در هفتم وارد جهنم می‌شوند که أسفل السافلیین نام دارد و در قرآن می‌فرماید: ﴿فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ (نساء/۱۴۵) (طبری، ۱۴۱۲: ۱۴/۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۵۵۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۰/۱۱؛ مراغی، بی تا: ۱۴/۲۴). همچنین خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: ﴿ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾ (غافر/۷۶)؛ یعنی داخل درهای جهنم شوید که برای شما تقسیم کرده‌اند که در عین حال در آن جاودانه خواهید بود و برای متکبران از حق چه جایگاه و مقامی بد مهیاست و در نهایت آنکه مراد از «ابواب جهنم» درکات و طبقات جهنم است. (طباطبایی، ۱۳۴۷: ۱۷/۵۳۳-۵۳۴).

شایان ذکر است که قرآن تفاوت جایگاه و مکان بدکاران را به فراخور عملکرد نادرست آنان می‌داند؛ زیرا خداوند از آنجا که منافقان را بدتر از کافران می‌داند، جایگاهی بسیار بد برای آنان وعده می‌دهد؛ به سخن دیگر چون منافقان از کافران بدترند، در پایین‌ترین درک جهنم به سر می‌برند، زیرا افزون بر اینکه همانند کافران منکر دین هستند و درونشان را کفر پر کرده است، اهل کتمان، دروغ، خدعه و استهزا نیز هستند. ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ (نساء/۱۴۵). ظاهراً این تعبیر قرآنی این است که جهنم طبقاتی دارد و سخت‌ترین طبقات جهنم همان طبقه پایین است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۱/۱۱).

۳- اسامی طبقات جهنم

در روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام آمده است که می‌فرماید: «أَنَّ جَهَنَّمَ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ أَطْبَاقٍ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ وَوَضَعَ إِحْدَى يَدَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى فَقَالَ هَكَذَا إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ الْجِئَانَ عَلَى الْعَرْصِ وَوَضَعَ التَّيْرَانَ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ فَأَسْفَلُهَا جَهَنَّمُ وَفَوْقَهَا لَطْيٌ وَفَوْقَهَا الْحُطْمَةُ وَفَوْقَهَا سَقَرٌ وَفَوْقَهَا الْجَحِيمُ وَفَوْقَهَا السَّعِيرُ وَفَوْقَهَا الْهَآوِيَةُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۵-۲۴۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱۷/۳)؛ جهنم دارای هفت طبقه می‌باشد که بعضی از آن‌ها بالای بعضی دیگر هستند و بریکدیگر افضلیت دارند، و در این هنگام آن حضرت دستان مبارکش را یکی بالای دیگری قرار داد و در ادامه به ترتیب، نام‌های این طبقات را چنین بیان فرمود: از همه پست‌تر «جهنم» و بالای آن «لطی» و فوق آن «حطمه» و بالای آن «سقر»، بالاتر از آن «جحیم» و فوق آن «سعیر» و برتر از آن «هاویه» است.

در بعضی روایت‌ها طبقات یاد شده به یک ترتیب نیستند؛ یعنی در برخی هاویه را آخرین طبقه و در برخی دیگر جحیم را آخرین طبقه می‌دانند و مانند آن. بحث این پژوهش، تقدم و تأخر طبقات بریکدیگر نیست، اما ترتیب چینش هر طبقه از طبقات جهنم در این جستار براساس فرموده امیرمؤمنان در روایت است.

شایسته ذکر است که مراد بررسی حالات طبقات و ویژگی‌های هر طبقه و نام‌های طبقات جهنم است و نیز اثبات جزئیات دوزخ که زیر مجموعه مبحث کلامی است نه

مقدور برهان عقلی. این مورد با حدیث مرسل، مقطوع، موقوف و ضعیف قابل اثبات نیست و در صورت صحیح بودن حدیث می‌توان اسناد ظنی به معصوم علیه السلام داد نه اسناد جزمی و در مطلبی که اعتقادی است، اگر مبادی حصول آن ایجاد شد، اعتقاد پدید می‌آید و گرنه حاصل نخواهد شد. بنابراین، به بررسی اسما و ویژگی‌های طبقات جهنم در قرآن کریم می‌پردازیم؛ زیرا قرآن کریم دارای قطعیت در صدور و دلالت بوده و یقین‌آور است. بنابراین، ابتدا لظی سپس حطمه و به ترتیب سقر، جحیم، سعیر و در آخرهاویه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳-۱. لظی

واژه لظی در قرآن کریم، فقط یک بار به کار رفته است و از طبقات جهنم است و به معنای آتش و یا شعله‌ای از آتش خالص است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸ / ۱۶۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۲۴۸). در برخی از فرهنگ‌های لغت، کلمه لظی را آتشی می‌دانند که شعله‌ور است (راغب، ۱۴۱۲: ۷۴۰) و وجه تسمیه این نام برای واژه لظی آن است که جزء شدیدترین آتش‌هاست (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۲۴۸).

خداوند متعال برای توصیف این باب از دوزخ می‌فرماید: ﴿كَلَّا إِنَّهَا لَلظَى * تَزَاوَعَةٌ لِّلشَّوَى * تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى * وَجَمَعَ فَأَوْعَى﴾ (معارج/ ۱۵-۱۸). در این آیات اگر آتش را «لظی» خوانده، به این دلیل است که آن آتش، اندرون را کباب می‌کند و شعله‌ور می‌سازد؛ آتشی شعله‌ور، که اعضا و جوارح واردان خود را می‌سوزاند، کارش این است که مجرمان را می‌طلبد تا عذابشان کند؛ دوزخ آتشی است که صفت آن اشتعال است، و ممکن نیست صفت خود را از دست داده خمود و خاموش گردد. صفت دیگر آن سوزاندن اندام‌های دوزخیان است، و هرگز اثر آن آتش در مورد هیچ کسی که در آن معذب است، باطل نمی‌شود و از بین نمی‌رود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۱۰). آتش لظی کافر را رها نمی‌کند و همواره به دنبال گناهکار است، گویا آن شعله آتش او را به سوی خود می‌کشاند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۵۳۵). این شعله سوزان و این جایگاه، کسانی را می‌طلبد که ۱. پشت به فرمان خدا کردند ۲. از اطاعت خداوند روی گردان شدند ۳. اموال

دنیوی را جمع کردند و ذخیره نمودند و در راه خدا انفاق نکردند؛ به این ترتیب این آتش سوزان با زبان حال و جاذبه مخصوصی که نسبت به مجرمان دارد، یا با زبان قال که خداوند به او داده، پیوسته آن‌ها را صدا می‌زند و به سوی خود فرا می‌خواند (مکارم شیرازی، ۱۳۴۷: ۲۵ / ۲۵).

خداوند در آیاتی از سوره مبارکه لیل نیز می‌فرماید: «فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى* لَا يُصَلِّهَا إِلَّا الْأَشْقَى* الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى» (لیل/ ۱۴-۱۶). در این آیات «نَارًا تَلَظَّى» به معنای زبانه کشیدن شعله آتش است و مراد از آن، آتش جهنم است؛ این آتش به کسی می‌رسد که «اشقی» باشد؛ یعنی کافری که دعوت حق را تکذیب کند و از طاعت الهی روی بگرداند؛ زیرا در معرفی آن فرموده: «الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۳۰۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵ / ۳۶۹). این آیه دلالت دارد بر آتشی مخصوص از آتش‌هایی که مربوط به درکات مختلف دوزخ است و هر کافری که دارای این صفات نباشد، شامل این آتش دوزخ نخواهد شد و از آن در امان خواهد بود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۱ / ۱۸۶).

۲-۳. حطمه

واژه حطمه و مشتقاتش در قرآن کریم شش بار استفاده شده و به معنای شکستن چیز خشک مانند استخوان است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳ / ۱۷۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۶ / ۴۲)؛ و نیز به مطلق خرد شدن به کار رفته است؛ بدین صورت که حضرت سلیمان و لشکروی هنگامی که از راهی در حال عبور بودند، مورچه‌ای به دیگر مورچه‌ها هشدار داد که جان خود را از عبور این لشکر حفظ نمایند تا خرد و پائمال نشوند: «لَا يَخْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (نمل/ ۱۸). از معانی دیگر واژه حطمه می‌توان خشک شدن را بیان کرد (طریحی، ۱۳۷۵: ۶ / ۱۴).

خداوند متعال در توصیف این طبقه از دوزخ می‌فرماید: «إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ* كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ» (مرسلات/ ۳۲-۳۳)؛ دوزخ چون کاخی بلند شراره می‌افکند، گویی آن شراره شترانی زرد رنگ است. این آتش وارد شوندگان به آن را مانند سُرمه در هم می‌کوبد و خرد می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵ / ۴۲۷)، و حتی برای برای ایجاد تهویل و

تفخیم در مخاطب، این مکان را این‌گونه توصیف می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَمَا أَذْرَاكَ مَا
الْحُطْمَةُ﴾ (همزه/۵).

در سوره مبارکه همزه برای آنکه به مخاطب خود بفهماند که آتش حطمه، آتشی
خاص است می‌فرماید: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمَوْقِدَةُ﴾ (همزه/۶). خداوند، آتش برافروخته را به
خودش نسبت داد و فرمود: «نار الله» تا معلوم شود که آن آتش مانند آتش‌های دیگر
نیست، سپس آن را به «الموقده» توصیف کرد؛ یعنی اینکه آن آتش همواره روشن است
(طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۸۱۸).

قرآن کریم، توصیف خود از حطمه را با عبارت «اطلاع آتش بر قلوب» بیان می‌کند و
می‌فرماید: ﴿الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْافْتِنَةِ﴾ (همزه/۷). این توصیف به معنای آن است که آتش
دوزخ، باطن آدمی را می‌سوزاند، همان‌طور که ظاهرش را می‌سوزاند، به خلاف آتش دنیا
که تنها ظاهر را می‌سوزاند. چنان‌که قرآن درباره سوزاندن آتش جهنم فرموده است:
﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (بقره/۴۲)؛ یعنی هیزم آتش جهنم، مردم و اعمال آنان و
سنگ است. در ادامه می‌فرماید: ﴿إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ﴾ (همزه/۸)؛ آن آتش طوری بر
دوزخیان احاطه دارد که راه فرار و نجاتی برای آنان موجود نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷:
۲۰/۳۶۰). معلوم است آتشی که چنین وصفی دارد، باطن انسان را مانند ظاهرش فرا
می‌گیرد و مانند آتش دنیا نیست که متوجه تنها ظاهر بدن می‌شود، این آتش ظاهر را قبل
از باطن می‌سوزاند: ﴿... فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ (انبیاء/۴۰) (همو، ۴۰۹/۱۴).
خداوند در توصیف آن مکان و آتش می‌فرماید: ﴿فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ﴾ (همزه/۹). واژه
«عمد» به معنای ستون است، پس می‌توان «عمد ممدده» را تنه‌های درختان دانست،
زیرا مقطار، که زندانی را با آن می‌بندند، به چوب و یا تنه درختی بسیار سنگین گفته
می‌شود که در آن سوراخ‌هایی باز می‌کردند تا پاهای دزدان و دیگر مجرمان زندانی را در آن
سوراخ‌ها کنند و بر روی زمین میخ‌کوب نمایند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/۴۶۳؛ طبرسی،
۱۳۷۲: ۱۰/۸۱۸).

در سوره مبارکه همزه، خداوند در ابتدای این سوره، صفات افرادی را که دچار گناه و

سوء رفتار هستند، بیان نموده و آتش حطمه را سزاوار آنان می‌داند و می‌فرماید: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ * الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ * يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾ (همزه ۱/۳). با توجه به این آیات کسانی که وارد این طبقه از دوزخ می‌شوند دارای این صفات هستند: ۱. عیب جویی ۲. بدگویی ۳. فردی که مال و منال بسیارگردآوری کند و آن را ذخیره نماید و بر دیگران اظهار فخر و برتری نماید (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۸ / ۲۸۸).

۳-۳. جحیم

واژه جحیم از ماده «جحم» می‌باشد و ۲۶ بار در قرآن کریم به کار رفته است. جحیم به معنای آتشی شدید همراه با التهاب و افروختگی و گرمای بسیار است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳ / ۸۷؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۲ / ۸۴). برخی از لغویون جحیم را شدت آتش از لحاظ تابش و فوران شعله و شدت سوزش آن می‌دانند که گرمای بسیاری دارد (راغب، ۱۴۱۲: ۱۸۷). این واژه در همه کاربردهای خود در قرآن راجع به آتش دوزخ است، غیر از یک مورد که اشاره به آتشی در دنیا است و در مورد حادثه به آتش انداختن حضرت ابراهیم علیه السلام توسط نمروء می‌باشد؛ خدای سبحان می‌فرماید: ﴿قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ﴾ (صافات / ۹۷). چنان‌که برای حضرت ابراهیم آتشی بزرگ تدارک دیده شد، به طوری که آن آتش بالاتراز هر آتش دیگری و روی هم متراکم شده بود؛ آن آتش جحیم نامیده می‌شود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۶ / ۳۴۴).

طبق آیاتی از قرآن کریم افرادی وارد طبقه جحیم می‌شوند که:

۱. کفرآنان، کفری است با آگاهی از به حق بودن دعوت رسول الله؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (مائده / ۱۰) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵ / ۲۳۸). در این آیه شریفه به روشنی بیان می‌کند که کفر در هر مرحله و اقسام خود همراه با تکذیب باعث می‌شود که فرد پیوسته و همواره مصاحب نار جحیم باشد (قرآنی، ۱۳۸۳: ۳ / ۴۲).

۲. سعی در تباه ساختن آیات الهی داشته، آن را مسخره می‌کردند؛ آیات الهی را «سحر» یا «شعر» یا «أساطیر الأولین» می‌خواندند، چنان‌که می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي

آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿حج/ ۱۵﴾ (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۳/ ۲۳۵).
مراد از کسی که در امری سعی می نماید، آن است که با تلاش خود می خواهد آن کار را به
صلاح برساند یا در آن فساد و اخلال ایجاد نماید (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/ ۱۶۳).

۳. از غاوین، یعنی گمراهان و منحرفان از حق و صواب هستند: ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ
لِلْغَاوِينِ﴾ (شعراء/ ۹۱). آنان که روز قیامت را تکذیب کنند، در موقفی از دوزخ به نام
جحیم قرار خواهند گرفت و به آنان گفته می شود: ﴿أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ﴾ (شعراء/ ۹۲) و
آن روز برایشان روشن می شود که در بت پرستی خویش گمراه بوده اند (طباطبایی، ۱۴۱۷:
۴۰۶/ ۱۵).

۴. نامه اعمالشان به دست چپ آنان داده می شود. خداوند می فرماید: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ
كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتِ كِتَابِيَهٗ﴾ (حاقه/ ۲۵). این طایفه در قیامت آرزو
می کنند که ای کاش نامه اعمال خود را نمی دیدند. و این آرزوی آنان از این جهت است
که می بینند چه عذاب دردناکی برایشان آماده شده است. آنان به طغیانگری پرداختند و
به دنیا طلبی دست یازیدند (نازعات/ ۳۷-۳۸). زبان حال آنان نیز این آیه شریفه است:
﴿يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ﴾ (حاقه/ ۲۷) (همو، ۳۹۹-۴۰۰/ ۱۹).

۴-۳. سقر

واژه سقر در قرآن کریم چهار بار به کار رفته است و به معنای مکانی است که از شدت
گرما چیزی را ذوب می کند و یا رنگ آن را تغییر می دهد؛ چنان که راغب گفته: «سقرته
الشمس»؛ یعنی خورشید او را ذوب کرد و رنگش را تغییر داد (راغب، ۱۴۱۲: ۴۱۴) و تغییر
رنگ نشان دهنده شدت حرارت است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵/ ۱۴۹) و یا اینکه سقریبانی
بسیار گرم در جهنم است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۳۴).

در این طبقه تهویل و سخت گیری شدیدی وجود دارد. به سخن دیگر، سقر بسیار
هراس آور است؛ زیرا خداوند می فرماید: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ * لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ * لَوَاحِةٌ لِلْبَشْرِ
* عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ (مدثر/ ۲۷-۳۰). آتش این درک از درکات دوزخ به صورتی است که
وجود گناهکار را می سوزاند و به خلاف آتش دنیا که گاه بعضی از چیزها را نمی سوزاند، و

یا اگر انسانی در آن بیفتد، پوست ظاهری و صفات جسمی اش را می‌سوزاند، و به روح او و صفات روحی اش نمی‌رسد، سقر، احدی را از کسانی که در آن می‌افتند، باقی نمی‌گذارد و همه را فرا می‌گیرد، زیرا خداوند فرموده: ﴿تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَوُ تَوَلَّى﴾ (معارج/۱۷). طبق آیه ﴿لَوَاحِةٌ لِّلْبَشَرِ﴾ از خصوصیات سقر این است که رنگ بشره بدن‌ها را دگرگون می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۸۸-۸۹).

با تحلیل آیات مربوط به طبقه سقر می‌توان عواملی را برای ورود به این درک از درکات دوزخ برشمرد: ۱. لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۲. لَمْ نَكُ نُظْعِمِ الْمِسْكِينَ ۳. كُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ۴. كُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ؛ واردان به این طبقه به چهار گناه بزرگ خویش اعتراف می‌کنند: «ما از نمازگزاران نبودیم»، «ما اطعام مسکین نمی‌کردیم»، «ما پیوسته با اهل باطل هم‌نشین و هم‌صدا بودیم» و در نهایت آنکه «همواره روز جزا را انکار می‌کردیم» تا اینکه زمانی که مرگ مان فرا رسید ﴿حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ﴾ (مدثر/۴۷) (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵/۲۵۵).

۳-۵. هاویه

واژه هاویه فقط یک بار در قرآن کریم به کار رفته و به معنای جایگاهی حفره‌مانند است که چشم‌ها توانایی دیدن عمق آن را ندارند و اهل آتش را تا عمیق‌ترین مکان آن می‌کشاند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴/۱۰۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱/۴۸۲). می‌توان گفت ریشه آن هوی (با فتح هاء) به معنی میل نفس به شهوت دنیایی است. معنی دیگر هوی (با ضم هاء و کسروا) سقوط و تمایل از علوبه پستی است (راغب، ۱۴۱۲: ۸۴۹؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱/۳۰۲). می‌توان افزود که هاویه شدیدترین نوع آتش است که روشنایی و التهاب و شعله‌ور بودن آن بسیار قوی و ممکن است بی‌مانند باشد (زحیلی، ۱۱۴۱: ۳/۳۷۸). صاحب کتاب مجمع البیان نیز هاویه را مکانی می‌داند در دوزخ و در آیه تعبیر به «أُمَّ» شده که تشبیهی است مانند مایل شدن مادر به فرزند و برعکس، وقتی که فرزند به مادر متمایل می‌شود، و در نهایت آنکه شخص گناهکار به این جایگاه پست سقوط می‌کند و متمایل می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۰/۸۰۸).

طبق آیاتی از قرآن کریم کسی وارد طبقه هاویه می شود که:

اعمال وزن شده اش سبک و بی ارزش باشد، به طوری که خداوند می فرماید: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمَّهُ هَاوِيَةٌ﴾ (قارعه / ۸-۹)؛ کسی که میزان وی سبک باشد، سرانجامش سقوط به سوی اسفل سافلین است، همچنان که در جای دیگر فرمود: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (تین / ۵-۶). جهنم هم برای دوزخیان چنین مرجع و سرانجامی است. در نهایت آن طبقه آتشی سوزنده و شدید الحرارة دارد، همچنان که خداوند فرمود: ﴿نَارٌ حَامِيَةٌ﴾ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۳۴۹).

آن گاه که فردی با اعمال سبک در آن آتش شدید الحرارة سقوط کند، می گوید: ای مالک دوزخ به فریاد ما برس. در این لحظه ظرفی از جنس مس گداخته پراز آتش و چرک و کثافت که از پوست بدن هایشان انباشته شده به آنان خواهد داد و چون بیاشامند، گوشت صورت هایشان از شدت حرارت در آن خواهد ریخت؛ از این رو خداوند فرمود: ﴿وَإِنْ يَسْتَعْجِلُوْا يُعْاَنُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوْهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (کهف / ۲۹). بنابراین کسی که در این طبقه از دوزخ بیفتد، هرچه پوست بدن او بسوزد، برای عذاب مجدد پوست تازه می روید (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۲۸).

۳-۶. سعیر

یکی دیگر از طبقات دوزخ سعیر است که ۱۶ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است و به معنای آتش ملتهب و فروزان می باشد، به طوری که وقتی آتش شعله ور گردد، به این صفت متصف می گردد. این واژه برهیئت فعیل و به معنای مفعولی است (راغب، ۱۴۱۲: ۴۱۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۳۳۱). گاهی اوقات این واژه به معنای خود دوزخ به کار رفته، چنان که خداوند می فرماید: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (نساء / ۱۰) و در بعضی حالات جایگاهی برای احوال دوزخیان به کار رفته است ﴿وَكَفَىٰ بِيَحْتَمَمَ سَعِيرًا﴾ و در آیه ای از قرآن مقابل بهشت (الجنة) جایگاه جهنم (السعیر) ذکر شده است و در روز قیامت اهل دوزخ و اهل بهشت از هم جدا هستند: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (شوری / ۷) (مغنیه، ۱۴۲۴: ۶/۵۱۱).

با بررسی آیات قرآن کریم می‌توان دریافت طبق نظر قرآن، علت اصلی جهنمی شدن افراد دو مقوله مهم است که در آیه «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک/۱۰) ذکر شده است: ۱. نداشتن گوش شنوا، ۲. به کار نگرفتن عقل (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴ / ۳۲۸). قاطبه افرادی که وارد این باب از ابواب جهنم می‌شوند، دارای صفت کفرند و به کسی که دارای این صفت باشد، کافرگفته می‌شود، زیرا کفران نتیجه پیروی نکردن از حق و بهره نگرفتن از هدایت الهی است و چنین فردی شایسته برخورداری از بهشت نیست (قرشی، ۱۳۷۷: ۱۱ / ۴۷۲)، چنان‌که آیاتی از قرآن به این مطلب صحه می‌گذارد: «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَابِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا» (انسان/۴)؛ «وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا» (فتح/۱۳)؛ «إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا» (احزاب/۶۴).

با توجه به آیاتی دیگر می‌توان چنین ادعا کرد که کسانی مستحق عذاب سعیر هستند که: ۱. شیطان را ولی خود گرفته‌اند و به یقین شیطان آنان را به سمت جهنم هدایت می‌کند؛ بنابراین خداوند حکیم جایگاه سعیر را برای فرد مضل ترسیم می‌کند و می‌فرماید: «كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ» (حج/۴) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴ / ۳۴۳). و هر کس شیطان را دشمن نپندارد و از او پیروی کند، از اصحاب سعیر (النار المسعرة) خواهد بود، زیرا شیطان دشمن انسان است: «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (فاطر/۶) (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸ / ۶۲۸). ۲. اموال یتیمان را از روی ظلم و جور تصرف نموده، حق آنان را سلب می‌کنند: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (نساء/۱۰) و ۳. روز قیامت را تکذیب می‌کنند، چنان‌که فرمود: «بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا» (فرقان/۱۱).

۷-۳. جهنم (فلق)

این طبقه تنها یک بار در قرآن کریم ذکر شده و به معنای فجراست (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵ / ۱۶۴)، اما در فرهنگ لغات قرآنی به معنای شکافتن چیزی معنا شده، چنان‌که آمده

است: ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ﴾ (انعام / ۹۶)، ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ (انعام / ۵۹) (راغب، ۱۴۱۲: ۶۴۵).

آخرین طبقه از طبقات جهنم مکانی به نام فلق است. یعنی در دوزخ (جهنم) چاهی است به نام فلق که وقتی باز شود، جهنم شعله ور می‌گردد. در وسط جهنم کوهی است به نام «صعود» از جنس مس گداخته و آتشین. در دامنه این کوه بیابانی است از مس آب شده که در اطراف این کوه جاری است و شدیدترین آتش را جهت عذاب داراست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵ / ۴۲۸).

مؤید این قول بعضی از روایت‌هایی است که در تفسیر این سوره وارد شده است: معاویه بن وهب می‌گوید: روزی در خدمت امام صادق علیه السلام بودیم، شخصی آیه ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ را خواند و از حضرت پرسید: فلق چیست؟ حضرت فرمودند: بیابانی است در دوزخ، که در آن هفتاد هزار خانه و در هر خانه هفتاد هزار اتاق و در هر اتاق هفتاد هزار مار بزرگ و در شکم هر ماری هفتاد هزار نوع از سم است (حویزی، ۱۴۱۵: ۵ / ۷۲۰).

نتیجه

خداوند دوزخیان را بر اساس میزان عملکرد آنان، در یکی از ابواب جهنم جای می‌دهد. در این مقاله ضمن بررسی اقوال مفسران در مورد «ابواب» جهنم، نتایج زیر حاصل شد:

۱. نظر مختار در مورد ابواب جهنم در این مقاله آن است که ابواب جهنم به معنای مرکز خود یعنی در نیست؛ بلکه در اصطلاح قرآن کریم باب جهنم به معنای طبقه و درک می‌باشد و مراد از هفت در جهنم، هفت طبقه گوناگون است که عذاب‌های آن از حیث شدت و ضعف مختلف است و هر دسته به مقدار استحقاق آن‌ها معذب هستند.

۲. انسان‌ها به فراخور میزان عملکرد صحیح و سقیم خویش جهان آخرت خود را رقم می‌زنند، به طوری که هر قدر در وادی ضلالت و گمراهی غوطه‌ور گردند، در جهنم (دوزخ)، سرنوشت نامطلوب و نامشخصی منتظر آنان است. در قرآن کریم هفت باب؛

یعنی هفت طبقه جایگاه دوزخیان است. گونه‌گونی الفاظ جهنم در آیات قرآن به سبب تفاوت و تنوع طبقات جهنم است، یعنی هر طبقه جهنم و نوع عذاب آن، به فراخور گناه انسان‌ها، متفاوت خواهد بود؛ این طبقات عبارت‌اند از: لظی، حطمه، جحیم، سقر، هاویه، سعیر، فلق.

۳. با بررسی هر طبقه از جهنم می‌توان به میزان سختی و شدت سخط و عذاب الهی پی برد که به طور خلاصه به توصیف جهنمیان در هر طبقه اشاره می‌کنیم:

الف) لظی: در آیات قرآن وجه تسمیه این طبقه به «لظی»، به این دلیل است که آن آتش، اندرون را سوزانده، شعله‌ور می‌سازد و آتش این طبقه هولناک کسانی را می‌طلبد که به دعوت الهی پشت کردند و به جای آن اموال را جمع نموده، در گنجینه‌ها نگهداری می‌کردند، و آن‌ها را در راه خدا به نیازمند و محروم ندادند.

ب) حطمه: این باب بدان جهت حطمه نامیده شده است که هر چیزی را می‌شکنند و خرد می‌کند. کسانی وارد این طبقه خواهند شد که دارای صفاتی؛ مانند: عیب‌جویی و بدگویی باشند و نیز کسانی که اقدام به طعن و بی‌احترامی به مردم در اثر گرد آوردن مال و منال بسیار کنند و آن را ذخیره نمایند که سبب غرور آنان گشته، بر دیگران اظهار فخر و برتری نمایند.

ج) جحیم: آتشی شدید همراه با التهاب و افروختگی و گرمای بسیار است. کسانی که مرتکب کفر و تکذیب آیات الهی شوند، وارد این طبقه خواهند شد.

د) سقر: مکانی است که از شدت گرما چیزی را ذوب می‌کند و طبق نص صریح قرآن، ۱. لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۲. لَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ ۳. كُنَّا نَحْوُصُّ مَعَ الْخَائِضِينَ ۴. كُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ؛ وارد این طبقه هولناک جهنم خواهند شد.

ه) هاویه: حفره‌ای است که چشم‌ها توانایی دیدن عمق آن را ندارند. طبق آیات قرآن، اصحاب هاویه کسانی‌اند که نامه اعمال آنان سبک باشد.

و) سعیر: به معنای آتش ملتهب و فروزان است و بیشتر اصحاب سعیر همان کافران هستند؛ قسمت دیگر کسانی‌اند که اموال یتیمان را از روی ظلم و جور تصرف نموده، و

حق آنان را سلب می‌کنند.

(ز) فلق: چاهی است که وقتی باز شود، جهنم شعله‌ور می‌گردد.

منابع

الف) قرآن مجید.

۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۳، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۴. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، *تیسیر الکریم الرحمن*، مکتبة النهضة العربیة، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۵. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۶. حسینی همدانی، سید محمد، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، لطفی، تهران، ۱۴۰۴ق.
۷. حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، ج ۴، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
۸. جوادی آملی، عبد الله، *تفسیر موضوعی قرآن*، انتشارات اسراء، قم، ۱۳۸۷.
۹. راغب، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، دارالشامیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۰. زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، ج ۲، دارالفکر، دمشق، ۱۴۱۸ق.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج ۳، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۲. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، *ارشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن*، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۱۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴.
۱۵. _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۲ق.
۱۷. _____، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، ج ۳، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.

۱۸. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تأویل آی القرآن*، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، مرتضوی، تهران، چ ۳، ۱۳۷۵.
۲۰. طبیب، عبدالحسین، *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چ ۲، اسلام، تهران، ۱۳۷۸.
۲۱. فخررازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، چ ۳، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چ ۲، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۳. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۳.
۲۴. قرشی، علی‌اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چ ۳، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۷.
۲۵. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴.
۲۶. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، چ ۳۵، دارالشروق، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۲۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۲۸. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.
۲۹. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.
۳۰. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، دارالکتاب الإسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چ ۱۰، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۴.
۳۲. نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۸ق.
۳۳. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، دارالکتب العلمیه، قم، ۱۴۱۶ق.

بررسی احکام اخلاقی فرمان پدر و مادر از نگاه کتاب و سنت

_____ دکتر علی اکبر کلانتری^۱ - محمد مهدی اسماعیل پور^۲ _____

چکیده

با بررسی آموزه‌های قرآنی و روایی با رویکرد اخلاقی و به شیوه توصیفی و تحلیلی روشن می‌شود که در این عرصه، دلیلی متقن و فراگیر بر بایستگی اطاعت از فرمان پدر و مادر در همه حال و در همه امور یافت نمی‌شود، و آنچه که ممکن است دلایل این مدعا محسوب شود، مواجهه با اشکال است. چیزی که در این زمینه مسلم است و می‌توان دلایل کافی و متقن بر آن ارائه نمود، نبایستگی عقوق آنان است، به این معنا که نباید با فرمان پدر و مادر و در مواجهه با آنان، به گونه‌ای رفتار شود که موجبات اذیت و آزار و رنجش آنان فراهم گردد.

کلید واژه‌ها: احسان به پدر و مادر، فرمان والدین، بایستگی اطاعت، نبایستگی عقوق، قرآن.

طرح مسئله

از موضوع‌های مهم و قابل طرح در دو حوزه اخلاق و فقه، احکام مربوط به فرمان پدر و مادر است و همه کسانی که از نعمت وجود والدین یا یکی از آن دو برخوردارند، با این مسئله اساسی مواجه‌اند که وظیفه اخلاقی آنان در برابر دستورهای ایشان چیست؟

aak1341@gmail.com

۱- دانشیار دانشگاه شیراز

۲- دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

No.esmaelpoor@mail.um.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۶/۷/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۵.

آیا باید از آنان، در همه حال، اطاعت نمود یا این حکم، مشروط به تحقق شرایطی است؟ آیا نمی‌توان در این زمینه، به جای «بایستگی اطاعت»، سخن از «نبایستگی عقوق» به میان آورد؟ اهمیت پرسش اخیر بدان سبب است که هریک از این دو عنوان، الزام‌ها و آثار ویژه‌ای دارند و از جهت گستره احکام، متفاوت‌اند. نیز پرداختن به این بحث، بدان جهت مهم و ضروری است که نه تنها در نگاه و تلقی بسیاری از مردم معمولی جامعه، بلکه براساس ظاهر عبارت‌های برخی عالمان برجسته، اطاعت از والدین، به صورت فراگیر و به گونه مطلق، لازم و بایسته است. شیخ طوسی در ذیل آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (اسراء / ۳۲) می‌نویسد: إِنَّ اللَّهَ أَوْجِبَ عَلَى الْوَالِدِ إِطَاعَةَ الْوَالِدَيْنِ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ (طوسی، ۱۴۰۹: ۶/۴۶۶)؛ خدا اطاعت از پدر و مادر را در همه حال واجب نموده است. صاحب مجمع البیان نیز در عبارتی مشابه می‌نویسد: مَنْ الْوَاجِبُ طَاعَةُ الْوَالِدَيْنِ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ (طبرسی، ۱۴۱۵: ۶/۲۴۰؛ کلانتری، ۱۳۸۸: ۳۷۰). در برخی روایت‌ها نیز شاهد این حکم فراگیر هستیم، چنان که از رسول خدا ﷺ نقل است که فرمود: اطیعوا آباءکم فیما أمرکم. (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۴۸، عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ۴/۲۴۰)؛ پدرانتان را در آنچه فرمان می‌دهند، اطاعت کنید. چنان که اشاره نمودیم مسئله یاد شده، از دو منظر فقه و اخلاق، قابل بررسی است، ولی آنچه در این مقاله دنبال می‌شود، پرداختن به آن، با رویکرد اخلاقی است.

البته گفتنی است بررسی‌هایی که در این مقاله انجام می‌شود از نوع «هنجاری» خواهد بود و نه از نوع «توصیفی» و «فرا اخلاق». مقصود از «اخلاق هنجاری»^۱ که گاه از آن به «اخلاق دستوری» نیز تعبیر می‌شود، پژوهش‌ها و بررسی‌هایی است که درباره اصول، معیارها و روش‌های تبیین «حسن و قبح»، «درست و نادرست»، «باید و نباید» و مانند آن‌ها انجام می‌پذیرد. به عبارت دیگر، در این قسم پژوهش، به بررسی افعال اختیاری انسان از حیث خوبی یا بدی و بایستگی یا نبایستگی و مانند آن پرداخته

1- Normative Ethics.

می‌شود. منظور از «اخلاق توصیفی»^۱ پژوهش در باب توصیف و تبیین اخلاق افراد یا جوامع و به بیان دیگر، گزارش و توصیف اصول اخلاقی پذیرفته شده از سوی فرد یا گروه خاص است. مراد از «فرا اخلاق»^۲ که از آن به «اخلاق نظری»^۳، «اخلاق فلسفی»^۴ و «اخلاق تحلیلی»^۵ نیز تعبیر می‌شود، بررسی‌های تحلیلی و فلسفی درباره گزاره‌های اخلاقی است. در این نوع پژوهش، محقق خود را موظف به دفاع از هیچ حکم هنجاری یا ارزشی خاص نمی‌داند، بلکه به بررسی و تحلیل بی‌طرفانه گزاره‌ها و احکام اخلاقی می‌پردازد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۹، همو، ۱۳۸۷: ۲۵-۲۷). پژوهش حاضر بدان جهت هنجاری است که تلاش می‌کند فرمان پدر و مادر و آثار و احکام اخلاقی آن را در آموزه‌های کتاب و سنت ارزیابی کرده، بر اساس این دو منبع، به بررسی باید‌ها و نبایدها و به بیان دیگر خوب و بد‌های رفتاری فرزندان در مواجهه با این فرمان بپردازد؛ یعنی اموری که در فرهنگ فقیهان، به وجوب و استحباب یا حرمت تعبیر می‌شود.

پیشینه بحث

شماری از مفسران قرآن، در ذیل آیات مرتبط با این موضوع، به نکاتی چند اشاره کرده‌اند؛ برای مثال در ذیل آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»، از مفسران شیعه: علی بن ابراهیم قمی (متوفای ۳۲۹ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)، حسن بن فضل طبرسی (م ۵۶۰ق) و از اهل سنت: ابوجعفر نحاس (م ۳۳۸ق)، احمد بن علی جصاص (م ۳۷۰ق)، محمد بن احمد قرطبی (م ۶۷۱ق)، و در ذیل آیه «وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (لقمان / ۱۵)، شیخ طوسی، شیخ طبرسی، فیض کاشانی، عبدالرحمان ثعالبی (م ۸۷۵) و قرطبی (بنگرید به: قمی، ۱۴۰۴: ۱۸/۲؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۴۶۷/۶؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۴۰/۶، نحاس، ۱۴۰۹: ۱۴۰/۴؛

1 _ Descriptive Ethics.

2 _ Meta Ethics.

3 _ The Oretical Ethics.

4 _ Philosophical Ethics.

5 _ Analy tical Ethics.

جصاص، ۱۴۱۵: ۱/ ۱۷۸، قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۰/ ۲۳۷؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۴/ ۲۹۰).

همچنان که شماری از فقیهان هنگام بحث از شرط اذن پدر برای واجب شدن جهاد بر فرزند، به برخی نکات مرتبط با این موضوع اشاره داشته‌اند، مانند: شیخ طوسی، قاضی ابن براج (م ۴۸۱ق)، ابن حمزه طوسی (م ۵۶۰ق)، محقق حلّی (م ۶۷۶ق)، علامه حلّی (م ۷۲۶ق) (طوسی، ۱۳۸۷: ۶/ ۲؛ قاضی ابن براج، ۱۴۰۶: ۱/ ۲۹۶؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸: ۱۹۹؛ محقق حلّی، ۱۴۰۹: ۱/ ۲۳۳؛ علامه حلّی، ۱۴۱۳: ۱/ ۴۷۸ و ۱۴۲۰: ۲/ ۱۳۴). ولی آنچه این عالمان طرح نموده‌اند، نامنقح، ناتمام و گذراست و هیچ یک از ایشان، به پرسش‌های اساسی که بدان‌ها اشاره نمودیم پاسخ کافی یا روشن نداده‌اند و این کاری است که مقاله حاضر در صدد انجام آن است.

بایستگی اطاعت یا نبایستگی عقود

مهم‌ترین منبعی که شایسته است در این باره بدان مراجعه شود، قرآن کریم است، ولی باید گفت در این کتاب، هیچ آیه‌ای که از آن، بایستگی اطاعت از پدر و مادر در همه حال و در همه امور استفاده شود، به چشم نمی‌خورد؛ مگر آنکه گفته شود مقتضای مفهوم شرط در آیه «وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا...» (لقمان/ ۱۵)؛ «و اگر آن دو تلاش نمودند چیزی را که بدان علم نداری شریک من قرار دهی، از آنان اطاعت مکن!» آن است که چنانچه آنان، به چیزی غیر از شرک فرمان دهند، اطاعت از آن بایسته و مطلوب است.

ولی این مفهوم‌گیری بسیار مشکل، بلکه نادرست است، زیرا لازمه آن این است که اطاعت از پدر و مادر، در همه کارهای خرد و درشت و نیز اگر به گناهی غیر از شرک دستور دادند، بایسته باشد. بدیهی است که نمی‌توان به چنین سخنی ملتزم شد. افزون بر این که چون در منطوق آیه «نبایستگی اطاعت» مطرح است، پس مفهوم آن (در صورتی که دارای مفهوم باشد) «عدم نبایستگی اطاعت» و به تعبیر دیگر «جواز اطاعت» است نه «بایستگی اطاعت»، چنان که منطوق آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» (حجرات/ ۶)، «بایستگی بررسی و تحقیق در مورد خبر فاسق» و مفهوم آن «عدم بایستگی این کار در خبر

غیر فاسق» است.

ممکن است کسانی برای اثبات بایستگی اطاعت از فرمان پدر و مادر، به سراغ سنت رفته و برای این منظور، به برخی از روایت‌ها استناد کنند. با تتبعی که در این باره انجام گرفت، به روایت‌های زیر برخوردیم:

۱- شیخ کلینی با سند خود از احمد بن محمد و او از ابن محبوب و وی از خالد بن نافع و نامبرده از محمد بن مروان نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمود: **إِنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَوْصِنِي: قَالَ: لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا وَإِنْ أُحْرِقَتْ بِالنَّارِ وَعُذِّبَتْ إِلَّا وَقَلْبِكَ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَالْوَالِدِ فَاطْعُهُمَا وَبِرَّهِمَا حَيِّينَ كَانَا أَوْ مَيِّتِينَ، وَإِنْ أَمْرَاكَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْ أَهْلِكَ وَمَالِكَ فَافْعَلْ! فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ** (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۵۸/۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۲۶/۱۶)؛ مردی به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده عرض کرد: مرا توصیه کن! فرمود: به خدا شرک موزر هرچند با آتش سوزانده شوی و مورد عذاب قرار گیری! مگر اینکه (به شرک لفظی و ادار شوی) در حالی که قلبت به ایمان، آرام است. و تورا سفارش می‌کنم به پدر و مادر که از آنان اطاعت کنی و به ایشان نیکی نمایی، خواه زنده باشند و خواه مرده و اگر دستور دادند از خانواده و مال خود بیرون روی، فرمانشان را انجام ده! زیرا این کار، از ایمان است.

۲- در **نهج البلاغه**، به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام می‌خوانیم: **إِنَّ لِلْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ حَقًّا وَ أَنَّ لِلْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ حَقًّا. فَحَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يَطِيعَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ، وَ حَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يَحْسِنَ اسْمَهُ وَيَحْسِنَ أَدَبَهُ وَيَعْلَمَهُ الْقُرْآنَ** (سید رضی، بی تا: ۵۴۶)؛ فرزند بر پدر حقی دارد و پدر نیز بر فرزند حقی، حق پدر بر فرزند آن است که او را در هر چیزی غیر از معصیت خدای سبحان، اطاعت کند و حق فرزند بر پدر آن است که بر او نام نیک بگذارد، او را به خوبی ادب آموزد و قرآن را به او یاد دهد.

۳- صاحب **تحف العقول** به نقل از امام صادق علیه السلام می‌نویسد: **يَجِبُ لِلْوَالِدَيْنِ عَلَى الْوَالِدِ ثَلَاثَةٌ أَشْيَاءَ: شُكْرُهُمَا عَلَى كُلِّ حَالٍ وَ طَاعَتُهُمَا فِيمَا يَأْمُرَانَهُ وَ يَنْهَيَانَهُ عَنْهُ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةِ اللَّهِ وَ نَصِيحَتُهُمَا فِي السِّرِّ وَ الْعَلَانِيَةِ** (حرّانی، ۱۴۰۴: ۳۲۲)؛ در حق والدین، سه

چیز بر فرزند بایسته است: در هر حال سپاسگزار آنان باشد، از امر و نهی آنان، در غیر از معصیت الهی، اطاعت کند، و در نهان و آشکار، خیر خواه آنان باشد.

۴- برقی با سند خود از ابوجهم و او از حسین بن ثویر بن ابی فاخته و وی از ابو خدیجه و او از امام صادق علیه السلام نقل می کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «أطیعوا آباءکم فیما أمرکم و لاتطیعوهم فی معاصی الله (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۸۱/۶۵؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ۴/۲۰۴)؛ پدران خود را در آنچه فرمان می دهند اطاعت کنید و از آنان در معصیت های الهی اطاعت ننمایید.

بررسی

آنچه در مورد روایت نخست می توان گفت، ضعف سندی آن است، زیرا مقصود از خالد در این سند، یا خالد بن نافع اشعری و یا خالد بن نافع بجلی است و هیچ یک از این دو، از سوی رجالیان معروف، توثیق نشده اند. (خوئی، ۱۴۱۳: ۸/۳۷)، و محمد بن مروان نیز بین دو نفر، یکی ثقه و دیگری غیر ثقه مشترک است. (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۶۰؛ خوئی، ۱۴۱۳: ۱۷/۲۳۰). افزون بر اینکه نمی توان به اطلاق و شمول بایستگی اطاعت (چنان که ظاهراین روایت است) گردن نهاد، زیرا بی تردید اطاعت از پدر و مادر در اموری که موجب معصیت است، روا نیست مگر اینکه گفته شود این گونه امور، به دلیل وضوح حکم آن ها، مقصود حضرت نیست، ولی به هر حال عبارت ذیل حدیث، قرینه ای است بر عدم اراده بایستگی، زیرا بدون شک، خروج از اهل و مال به صرف فرمان پدر و مادر، لازم نمی شود به ویژه اگر مقصود، دست کشیدن از همسر و فرزند و رها نمودن آنان باشد. آیت الله خوئی، در اشاره به همین نکته می نویسد: «هیچ دلیلی بر بایستگی اطاعت و فرمان بری از پدر و مادر به گونه مطلق، همانند اطاعت عبد از مولایش، در دست نیست، بله بر اساس آیات قرآنی، معاشرت و مصاحبت نیکو با آنان، بایسته است و به همین سبب، دشمنی و ورزیدن با آنان و اذیت نمودنشان روا نیست، اما بایستگی و نبایستگی، به صرف امر نهی و از این بالاتر، بایستگی اذن گرفتن در همه امور، اگر چه ترک آن نیز مستلزم ایذا نباشد، همه فاقد دلیل است، به ویژه اگر آنان نسبت به کار فرزندان

خود اطلاع پیدا نکنند» (خوئی، ۱۳۶۴: ۱۰۶/۸).

سخن منقول از علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در نهج البلاغه نیز دلالت قطعی بر بایستگی اطاعت ندارد، زیرا این تعبیر، به طور مشترک در حقوق واجب و مستحب به کار می رود، بلکه شاید بتوان گفت در حقوق غیر واجب، استعمال فراوان تری دارد. در مورد روایت تحف العقول نیز باید گفت این روایت، مرسله است و برای آن در کتاب یاد شده، سندی ذکر نشده است تا بتوان اعتبارش را ارزیابی کرد. اما جمله نبوی *أَطِيعُوا أَبَاءَكُمْ فِيمَا أَمَرُوكُمْ* در حدیث ابی خدیجه، اگرچه به حسب ظاهر، از مدلولی گسترده برخوردار است و همه فرمان های پدران را شامل می شود، چرا که لفظ «ما» در عبارت «ما أَمَرُوكُمْ»، مانند همین لفظ در آیه *﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾* (نحل/۹۶)، به حسب ظاهر «موصوله» و مفید عموم است، ولی با توجه به اینکه درباره آن، احتمال «مصدریه» بودن هم می دهیم، مانند همین لفظ در آیه *﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾* (ص/۲۶)، شمول و گستردگی آن با تردید مواجه می شود؛ زیرا مدلول سخن، در صورت مصدری بودن «ما» در حکم قضیه مهمله است و نمی توان از آن برداشت عموم کرد؛ مگر اینکه بگوییم اقتضای اطلاق آن، شمول و فراگیری است که این سخن هم پذیرفتنی نیست، چرا که تمسک به اطلاق، در جایی صحیح است که متکلم، در مقام بیان همه شرایط و جزئیات حکم باشد و حال آنکه با درنگ در همه عبارت حدیث و شأن صدور آن معلوم می شود حضرت، تنها در صدد بیان اصل حکم بایستگی اطاعت از پدران است نه در صدد بیان آن همراه با شرایط و جزئیات. ترجمه متن کامل حدیث چنین است:

مردی به حضور پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسید و عرض کرد: ای پیامبر خدا! آمده ام نسبت به اسلام، با شما بیعت کنم. حضرت فرمود: با تو بیعت می کنم با این شرط که (در صورت لزوم، حاضر باشی) پدرت را بکشی! مرد با شنیدن این سخن، دست بردست نهاده از آنجا رفت، ولی سپس منصرف شده برگشت و بار دیگر عرض کرد: آمده ام نسبت به اسلام با شما بیعت کنم. حضرت فرمود: با این شرط که (در صورت لزوم) پدرت را بکشی؟! عرض کرد: بله، در اینجا حضرت فرمود: به خدا سوگند! ما شما را به کشتن

پدرانان فرمان نمی‌دهیم، ولی اکنون برایم معلوم شد تواز ایمان حقیقی برخوردار و پروردگاری غیر از خدا اختیار نمی‌کنی. از فرمان پدرانان اطاعت کنید و از آنان در معصیت الهی فرمان نبرید!

براساس این روایت، حضرت در آغاز، سخن از بیعتی دشوار به میان می‌آورد که حتی ممکن است لازمه آن، کشتن پدر باشد و طبیعی است چنین سخنی موجب نوعی استیحاخاش و انقباض نفس می‌شود. پس از اینکه حضرت به ایمان مستحکم آن شخص اطمینان یافت، به منظور رفع استیحاخاش او، ابراز داشت نه تنها او فرمان به قتل پدر نمی‌دهد، بلکه فرزندان را به فرمان‌بری از آنان نیز تشویق می‌کند. بنابراین بسیار روشن است که مقصود از جمله اطیعوا آباءکم، چیزی جز تأکید بر مطلوبیت فرمان‌بری از پدران نیست؛ اما اینکه گستره و شمول این حکم چیست و شامل کدام دسته از فرمان‌ها می‌شود، حدیث درباره آن ساکت است و نمی‌توان به اطلاق آن تمسک نمود.

حاصل آنکه از هیچ‌آیه و روایتی، بایستگی اطاعت از فرمان پدر و مادر در همه امور استفاده نمی‌شود؛ چنان که صاحب جواهر می‌نویسد: بيشکل عموم وجوب الطاعة فی جميع ما يقترحانه.... علی وجه یكون کالسید والعبد بعدم دلیل معتدّ به علی ذلک (نجفی ۱۳۶۲: ۲۱/۲۳)؛ عموم و فراگیری بایستگی اطاعت از پدر و مادر در همه آنچه آنان می‌خواهند و تمایل دارند، به گونه‌ای که رابطه میان آن دو و فرزندان، مانند رابطه میان مولا و برده باشد، مورد اشکال است، زیرا دلیل قابل توجهی بر این امر یافت نمی‌شود. بر همین اساس است که شیخ طوسی، به مناسبتی می‌نویسد: اما طلب العلم فالأولی أن لا یخرج الا یاذنهما فإن منعه لم یحرم علیه مخالفتهما (طوسی، ۱۳۸۷: ۶/۲)؛ اما چنانچه مسافرت شخص با هدف علم‌جویی باشد، بهتر آن است که بدون اذن پدر و مادر بیرون نرود و اگر او را از این کار منع کردند، مخالفت با آنان حرام نیست.

بله آنچه جای تردید نیست، نبایستگی عقوق پدر و مادر است. صاحب جواهر، عقوق آن دورا از گناهان کبیره و روایت‌های رسیده در نبایستگی و نکوهش آن را مستفیض می‌داند (نجفی، ۱۳۶۲: ۲/۲۴). از جمله این روایت‌ها، حدیث زیر است که

آن را شیخ کلینی، با سند صحیح از امام صادق علیه السلام نقل می کند: *إن من الكبائر عقوق الوالدين* (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۲۷۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ۴/۱۹۹). در روایتی دیگر می خوانیم: *فليعمل العاق ما يشاء أن يعمل، فلن يدخل الجنة* (طبرسی، ۱۴۱۵: ۶/۲۴۰)؛ انسان عاق، هر کار می خواهد بکند، او وارد بهشت نمی شود. و بر اساس نقل شیخ صدوق، امام رضا علیه السلام به طور صریح فرمود: *حَرَّمَ اللهُ تَعَالَى عَقُوقَ الْوَالِدَيْنِ* (صدوق، ۱۳۷۸: ۲/۹۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ۳/۱۵۰).

شاید مقصود حضرت، تحریم این عمل با آیه *«... فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ»* (اسراء / ۲۳) باشد، چرا که از خود ایشان نقل است که درباره این آیه فرمود: *لو علم الله لفظة أوجز في ترك عقوق الوالدين من أف لأتى به* (طبرسی، ۱۴۱۵: ۶/۲۴۰؛ همو، ۱۴۱۸: ۲/۳۶۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۳/۱۸۵)؛ اگر خدا درباره ترک عقوق پدر و مادر، لفظی مختصرتر از «أف» سراغ داشت می آورد. همچنین محتمل است مقصود حضرت، تحریم این رفتار، با آیه *«وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا»* (مریم / ۳۲) باشد که درباره حضرت عیسی علیه السلام است. شیخ انصاری نیز هنگام برشمردن گناهان کبیره، از همین آیه به عنوان دلیل نبایستگی عقوق والدین یاد می کند (انصاری، ۱۳۷۵: ۳۳۴). به حسب ظاهر، استفاده نبایستگی از آیه فوق، بر این اساس است که در آن، از عاق مادر که نقطه مقابل «نیکوکار نسبت به مادر» است، به جبار و شقی تعبیر شده که دلالتی روشن بر نبایستگی و نکوهش شدید این امر دارد.

گفتنی است تعبیرهای واژه شناسان درباره مفهوم «عقوق» مختلف است. برخی آن را نقطه مقابل برونیکی دانسته اند (فیروزآبادی، ۱۴۱۲: ۳/۳۸۵) که شاید بتوان آیه فوق را تأیید کننده این سخن دانست. برخی دیگر آن را به اذیت و آزار و عصیان و ترک احسان معنا کرده اند (طریحی، ۱۳۸۶: ۵/۲۱۵). در کلمات بعضی دیگر، به قطع رحم و بریدن رابطه تفسیر شده است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۹/۳۲۳). آنچه برداشت اخیر را تأیید می کند انطباق آن بر معنای اصلی عقوق است؛ زیرا این لفظ، از ماده «عق» است که به معنای «شکافتن» و «بریدن» است (طریحی، همان) و به حیوانی که به عنوان «عقیقه» ذبح

می شود نیز بدان جهت عقیقه گویند که حلقوم و رگ هایش بریده و شکافته می شود. (ابن منظور، همان). به هر حال قدر مسلم و مصداق یقینی این عنوان، آزار و اذیت، اهانت، قطع پیوند، و انجام هر کاری است که موجب ناراحتی و رنجش آنان شود.

احکام اخلاقی دیگر

افزون بر نباستگی عقوق پدر و مادر که حکمی است عام و فراگیر و نیز نباستگی اطاعت از آنان در برخی موارد، احکام اخلاقی دیگری نسبت به آنان، متوجه فرزندان است که مهم ترین آن ها عبارت اند از:

۱- نباستگی احسان به آنان

ممکن است اهمیت و غلظت حکم عقوق موجب شود نگاه بعضی تنها معطوف به نباستگی عقوق پدر و مادر باشد و در نتیجه اهمیت فراوان احسان و نیکی به آنان مورد غفلت قرار گیرد و یا در نهایت به عنوان حکمی استحبابی محسوب شود، حال آنکه مضامین قرآنی و روایی، حاکی از نباستگی مؤکد آن است. تعبیر قرآن در این زمینه، شایان توجه بسیار است: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (اسراء/۲۳)؛ و پروردگارت مقرر نموده است که جز او نپرستی و به پدر و مادر نیکی کنی!

افزون بر اینکه آمدن نیکی به پدر و مادر در کنار فرمان به توحید در آیه فوق، دلیلی روشن بر اهمیت فراوان آن است، تعبیر به «قضی» نیز در خور درنگ است، چرا که اگر به جای آن، از صیغه امر استفاده می شد و برای مثال گفته می شد: «أحسن إلى الوالدین»، دلالت قطعی بر نباستگی نداشت، به دلیل آنکه صیغه امر، در موارد بسیاری، برای رساندن استحباب به کار می رود، تا آنجا که برخی آن را مشترک میان وجوب و استحباب دانسته اند (سبحانی، ۱۴۲۱: ۳۵). برخلاف «قضی» که در دلالت قطعی آن بر حتمیت و نباستگی، جای تردید نیست و از همین رو بسیاری از مفسران شیعه و سنی، این تعبیر را به معنای دستور و فرمان و گاه به معنای فرمان قطعی گرفته اند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۶/۲۴۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۳/۱۸۴، طبری، ۱۴۱۵: ۱۵/۸۰؛ نحاس، ۱۴۰۹:

۱۴۰/۴؛ جصاص، ۱۴۱۵/۳:۲۵۵، ابن کثیر، ۱۴۱۲/۳:۳۷، قرطبی، ۱۴۰۵/۱۰:۲۳۷؛ شوکانی، بی تا: ۲۲۰/۳).

از نگاه علامه طباطبایی، تعبیر یادشده، مفید حکم قطعی، آن هم از نوع مولوی است و از همین رو، وی در ذیل آیه مورد بحث می نویسد: «هذا من أوجب الواجبات كما أنّ عقوقهما من أكبر الكبائر. (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۷۹/۱۳)؛ احسان به پدر و مادر از بزرگ ترین واجبات است، همان گونه که عقوق آن دوازدهم ترین گناهان کبیره است.

نکته مهم دیگر درباره آیه مورد بحث، خالی بودن «الوالدین» از هرگونه قید است که لازمه آن، شمول و فراگیری حکم نسبت به همه پدران و مادران، اعم از مسلمان و کافرو صالح و ناصالح است. این نکته، در روایت ها نیز مورد تأکید قرار گرفته، چنان که از امام صادق علیه السلام نقل است: «ثلاثة لم يجعل الله تعالى لأحد من الناس فيهنّ رخصة: برّ الوالدین، برّین کانا أو فاجرین.... (عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ۱۵۱/۳)؛ سه چیز است که خدای تعالی به هیچ یک از مردم اجازه ترک آن ها را نداده: نیکی به پدر و مادر، اعم از اینکه نیکوکار باشند یا بدکار... از امام رضا علیه السلام نیز نقل است که فرمود: «برّ الوالدین واجب وإن کانا مشرکین (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۴/۲)؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ۲۰۳/۴)؛ نیکی به پدر و مادر، هرچند مشرک باشند، بایسته است.

۲- بایستگی فروتنی در برابر آنان

این حکم، به گونه ای بسیار لطیف با تعبیر «وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ» (اسراء/ ۲۴)؛ و از روی رحمت برای آنان پروبال تواضع بگستران، بیان شده است. «خفض» در برابر «رفع» و به معنای پایین آوردن است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۸۹)؛ ابن منظور، ۱۴۱۶: ۱۵۴/۴)؛ و به گفته زجاج، سبب اینکه قرآن درباره قیامت، تعبیر به خافضة رافعه کرده (واقعه ۳) آن است که گناهکاران را پایین و اهل طاعت را بالا می برد. (ابن منظور، همان). و خفض الطائر جناحه؛ یعنی پرنده، بال خود را نرم و هموار قرار داد و آن را در کنار خود جمع نمود (همان). صاحب مجمع البیان، عبارت «اخفض.... جناح الذل» را برگرفته از «خفض الطائر جناحه اذا ضم فرخه اليه» می داند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۴۱/۶)؛

یعنی پرنده بال و پریش را هموار کرد، آن گاه که جوجه خود را در کنار خود آورد و پوشش داد. در مورد اضافه «جناح» به «ذَلَّ» دو احتمال می‌دهد: یکی اینکه از قبیل اضافه «حاتم» به «جود» باشد و دیگر اینکه «جناح» را متعلق به «ذَلَّ» و به مثابه عضوی برای آن فرض کنیم (طبرسی، ۱۴۱۸: ۲/۳۶۸).

به نظر می‌رسد احتمال دوم به واقع نزدیک‌تر است، زیرا نزد عرب، کاربرد بیشتری دارد، چنان که لبید شاعر، «شمال» را صاحب دست و «سردی و سرما» را دارای افسار فرض کرده و سروده است: و غداة ریح قد كسفت وقرة / قد أصبحت بيد الشمال زمامها (همان)، و در قرآن نیز به تعبیراتی مانند «لسان صدق» (شعراء / ۸۴، مریم / ۵۰) و «أذن خیر» (توبه / ۶۱) برمی‌خوریم. بنابراین احتمال و براین اساس که «ذَلَّ» به معنای نرمی و تواضع است، معنای فراز نورانی «وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ» چنین می‌شود: از روی مهربانی، بال و پر تواضع را برای آنان فرو آور؛ و چنان که می‌بینیم، خفض، جناح، ذَلَّ و رحمت که مواد اصلی این جمله را تشکیل می‌دهند، همگی در به وجود آوردن دستوری ویژه در چگونگی رفتار با پدر و مادر مؤثرند.

۳- بایستگی سپاسگزاری از آنان

سپاسگزاری از پدر و مادر نیز همچون احسان به آنان و تواضع در برابرشان، از مفاهیمی است که در تصور و تلقی بسیاری از آحاد جامعه حتی متشرعان و اهل علم، فاقد بایستگی است و حال آنکه با اندکی درنگ در مضامین قرآنی و روایی روشن می‌شود در حتمیت و لزوم آن، جای تردید نیست. قرآن در این باره می‌فرماید: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ» (لقمان / ۱۴)؛ و به انسان که مادرش به او باردار شد (و در نتیجه دچار) ضعف روی ضعف شد و از شیر گرفتنش در دو سال بود، به او درباره پدر و مادرش سفارش نمودیم که سپاسگزار من و آن دو باشد که بازگشت امور به سوی من است.

درباره این آیه بیان سه نکته دارای اهمیت است:

یک: ممکن است گفته شود تعبیر «وَصَّيْنَا» (= سفارش کردیم) در آغاز آیه، دلیل بر

استحباب وعدم بایستگی سپاسگزاری از پدر و مادر است، ولی باید گفت این برداشت، نادرست است، زیرا قرآن همین تعبیریا برخی از مشتقات آن را در بارهٔ اموری به کار برده که تردیدی در لزوم و حتمیت آن‌ها نیست. برای نمونه، پس از آنکه به پرهیز از محرماتی مانند کشتن فرزند و ارتکاب فحشا تأکید می‌کند می‌فرماید: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (انعام / ۱۵۱). و یا پس از اینکه از مردم می‌خواهد راه مستقیم را بپیمایند می‌فرماید: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (انعام / ۱۵۳). و از همه روشن‌تر، در بیان سخن عیسی علیه السلام به بنی اسرائیل می‌فرماید: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (مریم / ۳۱) و نیز در بیان یکی از مهم‌ترین احکام ارث می‌فرماید: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (نساء / ۱۱).

دو آمدن سپاسگزاری از پدر و مادر در کنار سپاسگزاری از خدا، دلیل بر اهمیت فراوان آن است تا آنجا که امام رضا علیه السلام فرمود: امر بالشکره وللولالدين. فمن لم يشكر والديه لم يشكر الله تعالى (صدوق، ۱۳۷۸/۱: ۲۵۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۲/۴: ۲۰۱)؛ خدا فرمان به سپاسگزاری از او و والدین داد. بنابراین هر کس از آنان سپاسگزاری نکند، از خدا سپاسگزاری نکرده است. این ملازمه بدان جهت است که پدر و مادر، از نعمت‌های بزرگ الهی‌اند، بنابراین سپاسگزاری از آن‌ها، سپاسگزاری از خدا و ترک آن، به منزله بی‌اعتنایی به منعم واقعی است. البته میزان شناخت انسان نسبت به خدا تأثیری بسزا در کم و کیف سپاسگزاری او دارد، چنان که امام صادق علیه السلام فرمود: برّ الوالدين من حسن معرفة العبد بالله (عروسی حویزی ۱۴۱۲/۴: ۲۰۲)؛ نیکی به پدر و مادر، ناشی از شناخت خوب بنده نسبت به خدا است. علامه طباطبایی در بیان این نکته می‌نویسد: «حقیقت شکر، قرار دادن نعمت‌ها در جایگاه‌های شایسته آن‌هاست و این امر، منوط به شناخت منعم و آگاهی از نعمت‌های اوست.»

سه: چنان‌که از سخن علامه نیز آشکار می‌شود، شکر، تنها به سپاسگزاری زبانی نیست، بلکه جنبهٔ عملی آن از اهمیت بیشتری برخوردار است. راغب پس از آنکه شکر را به معنای «تصور نعمت و آشکار نمودن آن» در برابر کفر به معنای «فراموشی نعمت و

پنهان داشتن آن» می‌داند، از اقسام سه گانه شکر قلبی، شکر زبانی و شکر عملی نام می‌برد و مقصود خود از این اقسام را به ترتیب تصور نعمت، ثنا گفتن بر منعم و پاداش دادن بر نعمت می‌داند (راغب، ۱۴۱۲: ۴۶۱). همه این تعبیرات، حاکی از آن است که سپاسگزاری واقعی آن‌گاه تحقق می‌یابد که به طور همه جانبه انجام شود و به بُعد زبانی آن اکتفا نشود و این امر، بیش از هر چیز در گرو شناخت شاکر نسبت به مشکور له است.

نتیجه

با اینکه شمار در خور توجهی از آیات و نیز بسیاری از روایت‌ها، به چگونگی رفتار با پدر و مادر و بیان باید‌ها و نبایدهای اخلاقی نسبت به آنان پرداخته‌اند، ولی نمی‌توان هیچ یک از آن‌ها را دلیلی قابل قبول بر بایستگی اطاعت از فرمان آنان، به طور فراگیر و در همه امور دانست. آنچه روشن است و می‌توان بر آن پای فشرد، نکوهش بلکه حرمت عقوبت آنان و به دیگر سخن، نبایستگی آزار و اذیت، اهانت، قطع پیوند و به طور کلی، هر اقدامی است که موجب رنجش و ناراحتی آنان شود.

در کنار این امور، مضامین قرآنی و روایی، حاکی از آن است که احسان به پدر و مادر، تواضع در برابر آنان و سپاسگزاری از آنان، همه اموری بایسته و لازم‌اند و تلقی بسیاری مبنی بر مستحب بودن و عدم بایستگی این امور، حاکی از کم توجهی به این مضامین است.

منابع

قرآن کریم

- ۱- ابن جوزی، عبدالرحمن، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- ۲- ابن حمزه طوسی، *الوسیلة الی نیل الفضیلة*، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۸ق، ۱ج.
- ۳- ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۴- ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
- ۵- انصاری، مرتضی، *المکاسب*، تبریز، چاپخانه اطلاعات، ۱۳۷۵.
- ۶- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
- ۷- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث

العربي، ١٤١٨ق.

- ٨- جصاص، احمد بن علي، *احكام القرآن*، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.
- ٩- حزانى، ابن شعبه، *تحف العقول*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٤٠٤ق.
- ١٠- حر عاملي، محمد بن حسن، *وسائل الشيعه*، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩ق.
- ١١- خوئي، سيد ابوالقاسم، *معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة*، بي جا، بي تا، ١٤١٣ق.
- ١٢- _____، *مستند العروه*، قم، المطبعة العلمية، ج ٢، ١٣٦٦.
- ١٣- راغب اصفهاني، حسين بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بيروت، الدار الساميه، ١٤١٢ق.
- ١٤- سبحاني، جعفر، *الموجز في اصول الفقه*، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، ١٤١٢ق.
- ١٥- سيد رضی، *نهج البلاغه*، قم، انتشارات دارالهيجه، بي تا.
- ١٦- سيوطي، جلال الدين، *الدر المنثور*، بيروت، دارالمعرفه، ج ١، ١٣٦٥.
- ١٧- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، عالم الكتب، بي تا.
- ١٨- طباطبائي، سيد محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٤٠٢ق.
- ١٩- طبري، ابن جرير، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، بيروت، دارالفكر، ١٤١٥ق.
- ٢٠- طبرسي، فضل بن حسن، *مجمع البيان*، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ج ١، ١٤١٥ق.
- ٢١- _____، *جوامع الجامع*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٤١٨ق.
- ٢٢- طريحي، فخرالدين، *مجمع البحرين*، تهران، المكتبة المرتضويه، ١٣٨٦.
- ٢٣- طوسي، محمد بن حسن، *المبسوط في فقه الاماميه*، تحقيق محمدتقي كسفي، بي جا، ١٣٨٧.
- ٢٤- _____، *البيان في تفسير القرآن*، مطبعة مكتب الاعلام الاسلامي، ج ١، ١٤٠٩ق.
- ٢٥- عروسي حويزي، عبد علي بن جمعه، *نور الثقلين*، قم، مؤسسه اسماعيليان، ج ٤، ١٤١٢ق.
- ٢٦- علامه حلي، يوسف بن مطهر، *قواعد الاحكام*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٤١٣ق.
- ٢٧- _____، *تحرير الاحكام*، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، ج ١، ١٤٢٠ق.
- ٢٨- _____، *مختلف الشيعه*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٤١٣ق.
- ٢٩- فيروز آبادي، مجدالدين، *القاموس المحيط*، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٤١٢ق.
- ٣٠- فيض كاشاني، ملا محسن، *تفسير صافي*، قم، مؤسسه الهادي، ج ٢، ١٤١٦ق.
- ٣١- _____، *تفسير صافي*، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٢٠ق.
- ٣٢- قاضي ابن براج، *المهذب*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٤٠٦ق.
- ٣٣- _____، *جواهر الفقه*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٤١١ق.
- ٣٤- قرطبي، محمد بن احمد، *الجامع لاحكام القرآن*، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٤٠٥ق.
- ٣٥- قمي، علي بن ابراهيم، *تفسير قمي*، قم، مؤسسه دارالكتاب، ١٤٠٤ق.

- ۳۶- کلانتری، علی اکبر، *حکم ثانوی در تشریح اسلامی*، قم، بوستان کتاب، چ ۲، ۱۳۸۸.
- ۳۷- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- ۳۸- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، دارالوفاء، ۱۴۰۴ق.
- ۳۹- محقق حلّی، *شرایع الاسلام*، تهران، انتشارات استقلال، چ ۲، ۱۴۰۹ق.
- ۴۰- مصباح یزدی، محمد تقی، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ ۲، ۱۳۸۷.
- ۴۱- _____، *فلسفه اخلاق*، شرکت چاپ و نشرین الملل، چ ۱، ۱۳۸۱.
- ۴۲- نجاشی، احمد بن علی، *رجال نجاشی*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۷ق.
- ۴۳- نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۳، ۱۳۶۲.
- ۴۴- نحاس، ابو جعفر، *معانی القرآن*، عربستان، جامعه ام القرى، ۱۴۰۹ق.

معناشناسی صفات منفی نمای خداوند در قرآن

از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی

دکتر روح‌الله زینلی^۱

چکیده

صفات خبری منفی نما از انواع صفاتی است که در قرآن کریم برای خداوند به کار رفته است. به صورت مشخص کید و مکر و خدعه، کبر و تکبر، جباریت، انتقام جویی، استهزاء و فراموشی را می‌توان از مهم‌ترین و بارزترین این نوع صفات دانست. فخرالدین رازی و علامه طباطبایی با توجه دادن به این حقیقت که کاربرد معنای ظاهری و انسان‌محور این صفات برای خداوند نادرست است، بر اساس معانی و استعمال‌های لغوی، اصول عقلانی و آیات محکم قرآن کریم در موضوع خداشناسی، به تبیین معنای قابل پذیرش این صفات و چرایی اتصاف خداوند به آن‌ها پرداخته‌اند.

کلیدواژه‌ها: اسم و صفت، صفات خبری منفی نما، کید، مکر، خدعه، متکبر، جبار، انتقام، استهزاء، نسیان.

طرح مسئله

قرآن کریم آشکارا از نام‌های خداوند سخن گفته است (اسراء/۱۱۰، اعراف/۱۸۰، طه/۸، حشر/۲۴). از این رو مسلمانان در پذیرش اصل وجود اسم برای باری تعالی تردیدی ندارند، اما درباره به کار بردن صفت برای خداوند چنین اجماعی را نمی‌توان

ruholla12@gmail.com

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری
دریافت: ۱۳۹۶/۶/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۵.

یافت. در قرآن کریم مواردی وجود دارد که خداوند برتر از توصیف معرفی شده است (انعام/۱۰۰). در برخی بیان‌های روایی نیز به نفی صفت از باری تعالی اشاره گردیده است (سیدرضی، ۱۳۶۸ش: خطبه ۱). از این رو در بین صاحب‌نظران مسلمان دو دیدگاه رایج شده است؛ برخی برآنند که خداوند صفت ندارد، ولی بیشتر آن‌ها وجود صفت برای باری تعالی را پذیرفته‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱۰۴/۱).

گروه دوم در رویکردهای گوناگون به تقسیم‌بندی این صفات پرداخته، درباره معنای آن‌ها سخن گفته‌اند. تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی، جمالی و جلالی، کمالی و تنزیهی، ذاتی و فعلی و نفسی و اضافی جزء رایج‌ترین این بخش‌بندی‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱؛ ۱۱۸/۶-۱۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۴؛ ۲۸۴؛ سبحانی، ۱۴۱۲؛ ۸۲/۱). در عین حال تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز از اسما و صفات الهی قابل ارائه است که به دلیل امکان بحث از آن‌ها ذیل یکی از تقسیم‌های یاد شده، از شهرت کمتری برخوردارند، اما با توجه به اینکه در متون دینی از آن‌ها سخن رفته و متناظر با این واژه‌ها، پرسش‌ها و اشکال‌های و شبهات مختلفی نیز شکل گرفته است، لازم است تا با تفصیل و دقت بیشتری درباره آن‌ها بحث شود. صفات خبری از مشهورترین این‌گونه تقسیم‌بندی‌ها به شمار می‌رود. صفات خبری صفاتی هستند که در قرآن یا روایت‌ها به خدا نسبت داده شده‌اند و به اصطلاح از آنان در این منابع خبر داده شده است. (شهرستانی، ۱۳۶۴؛ ۱۰۴/۱). این صفات ویژگی‌های انسانی هستند که به خداوند متعال نسبت داده می‌شوند (اشعری، ۱۴۰۰؛ ۵۲۱). صفات خبری خود قابل تقسیم به دو بخش هستند: صفات خبری مثبت مانند داشتن صورت، دست، ایستادن و آمدن؛ و صفات خبری منفی یا منفی‌نما. «منفی‌نمایی این صفات به کاربرد رایج و شناخته شده آن‌ها در ارتباط با انسان مربوط می‌گردد. یعنی این صفات در ارتباط با انسان‌ها همواره دارای بار معنایی منفی هستند و به گونه‌ای از ویژگی‌های ناشایست انسانی به شمار می‌روند. برای مثال کید و مکر، انتقام‌جویی، تکبر و خود برتری‌بینی و استهزا از جمله صفاتی است که در متون اخلاقی با عنوان رذیله از آن‌ها یاد شده و جزء صفات مذموم به شمار رفته‌اند»

(نراقی، بی تا: ۳۳۶/۱؛ نراقی، ۱۳۷۸: ۲۴۵، ۲۸۷، ۵۵۵).

این امور در قرآن کریم یا به عنوان صفت و اسم خداوند به کار رفته‌اند و یا به گونه‌ای وصف افعال الهی به حساب آمده‌اند. به کار بردن چنین صفات ناشایستی برای خداوند متعال که از هر گونه نقص و محدودیت و رذیلت به دور است، سؤال برانگیز و سبب به وجود آمدن شبهات مختلف است. مفسران و متکلمان از گذشته تا کنون در پی ارائه راه‌حلی در قالب تفسیر و تأویل بوده‌اند.

در بیشتر کتاب‌های کلامی، صفات خبری دسته نخست بررسی شده‌اند و کمتر به صفات دسته دوم پرداخته شده است. در عین حال مفسران، ذیل آیاتی که صفات یاد شده را مطرح کرده‌اند، به بحث از معنای این صفات پرداخته‌اند. فخرالدین رازی و علامه محمدحسین طباطبایی نیز در این باره اظهار نظر کرده‌اند. با توجه به اینکه این دو مفسر می‌توانند از سرشناس‌ترین مفسران قرآن در دو نگرش متفاوت اشعری و شیعه دوازده‌امامی به حساب آورده، برآیند تا معنای صفات خبری منفی نما را از دیدگاه ایشان بررسی کنیم. بنابراین در پی پاسخ به دو پرسش اصلی هستیم: نخست اینکه فخر رازی و علامه طباطبایی در تفسیر این آیات چه گفته‌اند و این مشکل را چگونه حل کرده‌اند، و دیگر اینکه تفاوت اصلی آن‌ها در این زمینه چیست و کدام یک در پاسخ‌گویی موفق‌تر بوده‌اند.

اسم و صفت خداوند متعال

به اعتقاد صاحب نظران اسم و صفت در ارتباط با خداوند، از قبیل لفظ و مفهوم نیست، بلکه صفت، کمال وجودی است که عین ذات می‌باشد و اسم هم تعیین ذات است با کمال وجودی خاص. یعنی کمال وجودی صفت است و ذات متعین با این کمال اسم است. در این صورت الفاظی که با عنوان صفت از آن‌ها یاد می‌کنیم نیز صفت واقعی نیستند، بلکه حکایت‌گر و نشان‌دهنده صفات هستند. در حقیقت ذات با تعیین اسم است و خود تعیین صفت است و الفاظ حاکی از آن‌ها نیز اسم و اسم صفت یا آئینه صفات می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۲۷).

معناشناسی صفات خبری منفی‌نما

«کید و مکر و خدعه»، «کبر و تکبر»، «جباریت»، «انتقام‌جویی»، «استهزا» و «فراموشی» را می‌توان از مهم‌ترین و بارزترین صفات به اصطلاح منفی دانست که در قرآن کریم برای خداوند به‌کار رفته است. در این بخش معنای هر کدام از این صفات را در دو قسمت لغوی و قرآنی براساس نظرات فخررازی و علامه طباطبایی بررسی خواهیم نمود.

کید؛ کید به معنای فریب، حیله و چاره‌جویی (مهیار، بی‌تا: ۷۱۵)، راه و روش (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۹۶/۵)، نزدیک بودن و بدی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۳۸۳) به کار رفته است. به معنای تلاش و کوشش که گاه مذموم و گاه ممدوح است نیز دانسته شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۲۸). به معنای نیزنگ با قید ایجاد ضرر برای مخلوقین نیز آورده شده است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۱۹۳). همچنین به معنای تدبیر در تلقی مثبت (قرشی، ۱۳۷۱: ۶/۱۷۱) و معالجه نیز آمده است. گرچه اصل معنایی آن تدبیر و فکر و چاره‌جویی است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰/۱۴۴).

واژه کید و مشتقات آن سی و پنج مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است که از این تعداد چهار مورد مربوط به خداوند متعال می‌شود: (اعراف/۱۸۳، یوسف/۷۶، قلم/۴۵، طارق/۱۶). آیه نخست، آیه ۱۸۳ سوره اعراف است: «وَأْمَلِي لَهُمْ إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ»؛ و به آنان مهلت می‌دهم، که تدبیر من استوار است. فخررازی درباره این آیه منطبق بر بینش اشاعره یعنی جبرگرایی اظهار نظر کرده است. او با صراحت می‌گوید که معنای آیه آن است که خداوند می‌خواهد این کافران به جهنم بروند و به همین دلیل به آن‌ها مهلت می‌دهد و شرایط گناه و دوری از خدا را برای آن‌ها فراهم می‌سازد. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۴۱۹). هر چند معتزله در مقابل، بحث استدراج را به معنای مهلت دادن معنا می‌کنند و کید را نیز به معنای عذاب دانسته‌اند، اما فخررازی به دو دلیل دیدگاه ایشان را نمی‌پذیرد: نخست اینکه، این یک واقعیت است که کافران در بسیاری از موارد زندگی خوبی دارند و زندگی آنان هم به‌گونه‌ای اداره می‌شود که در کفر و دوری از خدا استوارتر می‌شوند. این واقعیت با مسئله استدراج سازگاری ندارد. دیگر اینکه ادعای معتزله در

اینکه استدراج و مهلت دادن برای عقاب شدن است، با دیدگاه دیگران ناسازگار است. آنان معتقدند که خداوند جز خیر و خوبی برای بندگانش اراده نمی‌کند و در عین حال برآنند که خداوند می‌داند استدراج و مهلت دادن باعث می‌شود که فرد گرفتار کفر و فساد بیشتر گردد و عقاب و مجازاتش شدیدتر شود. این دو حالت با هم سازگاری ندارند زیرا اگر خداوند خیرخواه چنین بنده‌ای است باید او را زودتر از دنیا ببرد تا عذابش کمتر گردد. یا حتی می‌توان گفت که اصلاً او را نباید می‌آفرید و یا در بهشت می‌آفرید. اما اکنون که چنین نشده و او را به دنیا آورده و شرایط گناه را برای او فراهم تر نموده، می‌توان گفت که خداوند او را برای عذاب آفریده است. همچنان که آیه ۱۷۹ سوره اعراف براین مطلب دلالت دارد (رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۴۲۰).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه با اشاره به معنای استدراج آن را به دو بخش استدراج در نعمت و استدراج در عذاب تقسیم می‌کند. استدراج در نعمت آن است که برای فرد نعمتی پس از نعمت دیگر تجدید گردد تا از راه لذت بردن از این نعمت‌ها از توجه به پیامدهای ناگوار کارهایش باز ماند. وی آیات ۹۵ سوره اعراف و ۱۹۷ سوره آل عمران را دال بر این معنا می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۳۴۶). علامه این معنا را متناسب و سازگار با آیه بعد دانسته و «املی لهم» را به معنای مهلت دادن به آن‌ها گرفته است. در این تفسیر «کیدی متین» بیان دلیل و چرایی مهلت دادن به آن‌هاست. در این صورت معنا این می‌شود که این کافران نمی‌دانند که عاقبت شومی در انتظار آنان است و فکر می‌کنند که با تکذیب حق و حقیقت که با زیرکی و کامیابی ظاهری نیز همراه است، توانسته‌اند بر خداوند متعال پیروز شوند، در حالی که در واقع چنین نیست و آنان در چارچوب برنامه حتمی و با نقشه باری تعالی گام برمی‌دارند. در واقع این مطلب را می‌توان عمل بر اساس نظام علت و معلول و سبب و مسبب دانست. یعنی تکذیب امور روشن و صحیح نتیجه‌ای جز هلاکت در پی ندارد، آن هم به گونه‌ای که فرد خود نمی‌داند که در راه هلاکت گام نهاده است. با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد سخن علامه طباطبایی درباره تبیین معنای کید دقیق تراست و پیامدهای غیر قابل قبول

دیدگاه فخررازی را ندارد. در این دیدگاه، «کید» به معنای عذاب نیست تا اشکال‌های فخررازی متوجه آن باشد، بلکه روندی جاری در چارچوب سنت‌های الهی است. دلیل اصلی کید نامیدن آن هم پنهانی و غافلگیرکنندگی آن است. یعنی به همان دلیل که برای کارهای مخفیانه‌ای که انسان‌ها برای رسیدن به هدف‌های نادرستشان به کار می‌برند، از واژه کید استفاده می‌شود، این کار را نیز به دلیل مخفیانه بودنش می‌توان کید نامید. این معنا از آیه ۷۶ سوره یوسف نیز استفاده می‌شود. بنابراین هر کیدی در این معنا ناشایست نخواهد بود، بلکه کید زمانی نادرست است که به ستمی بینجامد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/ ۲۲۵).

مکر؛ مکر به معنای حيله گری یا چاره‌جویی به صورت مخفیانه است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/ ۳۷۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/ ۱۸۳-۱۸۴). مکر بازداشتن دیگری از آنچه قصد انجامش را داشته از راه به کارگیری حيله است که اگر به کار نیکی منجر شود، ممدوح و گرنه مذموم خواهد بود. مکر همچنین به معنای مهلت دادن هم آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷۲). مکر همان خدعه و نیرنگ است و به معنای مجازات و استدراج هم آمده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۴۸۴). مکر تدبیر و چاره‌اندیشی است، چه در امور خیر یا شر که بیشتر در امور شر به کار می‌رود (قرشی، ۱۳۷۰: ۶/ ۲۶۵). مکر به معنای تدبیر و تقدیر برای زیان رساندن به غیر به صورت مخفیانه است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱/ ۱۴۴-۱۴۵).

این واژه در قرآن کریم چهارده بار در شکل‌های گوناگون به کار رفته که از این تعداد حدود پنج تا شش مورد به خدا نسبت داده شده است (آل عمران/ ۵۴، رعد/ ۴۲، اعراف/ ۹۹، انفال/ ۳۰، یونس/ ۲۱، ابراهیم/ ۴۶، نمل/ ۵۰).

فخررازی نخست به معنای لغوی مکر اشاره می‌کند: مکر عبارت است از چاره‌جویی برای رساندن شر. به عبارت دیگر مکر همان کارهایی است که برای رسیدن به هدف‌های نادرست انجام می‌گیرند (رازی، ۱۴۲۰: ۸۱/ ۲۳۷). به همین دلیل او به کارگیری این معنا را درباره خداوند نادرست می‌داند و مکر را در جایگاه صفت خداوند از متشابهات

می‌داند که باید آن را تأویل نمود. مانند اینکه خداوند در واقع جزای مکر را مکر نامیده است. همچنان که در آیه شریفه فرموده است: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا» (شوری / ۴۰). به همین رو جزا و بازخورد خدعه را خدعه نامیده، همچنان که بازخورد استهزا را استهزا نام نهاده است. وجه دیگر آن است که چگونگی برخورد خداوند با آن‌ها شباهت به مکر دارد، از این رو به همین نام هم خوانده شده است. او وجه سوم را هم مطرح می‌کند که بر اساس آن مکر دیگر از متشابهات نخواهد بود، بلکه یک معنای اصلی دارد و آن تدبیر محکم و قطعی است، ولی در عرف، به تدبیر در دست‌یابی به اهداف شرارت‌آمیز اختصاص یافته است. بنابراین اگر مکر را با توجه به معنای اصلی آن درباره‌ی خداوند به کار بریم مشکلی نخواهد داشت (همان). البته فخر رازی به صورت مشخص هیچ‌یک از این اقوال را برنگزیده است، گرچه با توجه به اینکه وجه نخست تکرار اشکال است و وجه دوم نیز دچار ابهام است، بتوان وجه سوم را بهتر از دو وجه دیگر دانست و شاید آن را مورد نظر او هم بدانیم.

علامه در این باره مکر را به معنای غافلگیر کردن دیگری برای آسیب رساندن به او دانسته است و آن را در مورد خداوند به معنای مجازات می‌داند. از این رو مکر را به دو بخش ابتدایی و مکر مجازاتی تقسیم می‌کند و نسبت دادن مکر ابتدایی به خداوند را نادرست می‌داند. مکر ابتدایی آن است که بنده بدون اینکه مرتکب خطایی شده باشد، به گونه‌ای گرفتار عذاب گردد. بی‌شک چنین مکاری از خداوند ممتنع است، اما مکر مجازاتی یعنی اینکه فرد گناهی یا معصیتی را مرتکب شده و مستحق عقاب و مجازات است. در اینجا مکر یعنی همان مجازاتی که خداوند برای این گناه و خطا در نظر گرفته است و وجه مکر بودن آن هم این است که فرد خود نمی‌داند با این کار چه زیانی متوجه او شده است و در واقع از این مجازات غافل است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۲/۸). با مقایسه دیدگاه علامه با فخر رازی می‌توان دریافت که جوهره‌ی هر دو پاسخ یکی است، با این تفاوت که سخن علامه طباطبایی در این مقام جزئی‌تر و آشکارتر است، در حالی که دیدگاه فخر رازی کلی‌تر است و هر دو نوع تدبیر اعلم از ثواب یا عقاب را در برمی‌گیرد.

به علاوه نظر علامه با دیدگاه لغت شناسان سازگاری بیشتری دارد، زیرا لغت شناسان به تدبیر محکم و قطعی مثبت که پاداش را در پی دارد، اطلاق «مکر» نکرده‌اند و همواره درباره آن معنایی منفی را مدنظر داشته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۰/۵ و ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۳/۵ و ۱۸۴). شاید برخلاف گفته برخی از اهل لغت (قرشی، ۱۳۷۱: ۶/۲۶۵) که «مکر السیئ» آمده در قرآن (فاطر/ ۴۳) را شاهی برای دانسته‌اند که مکر غیر سیئ هم وجود دارد، بتوان گفت که سیئ بودن مکرناظر به منفی بودن معنای مکر است، زیرا در آیات قرآن کریم آنجا که حقیقتی دو نوع خوب و بد دارد، به هر دو اشاره شده است، مانند شفاعت نیک و شفاعت بد (نساء/ ۸۵) و یا کار خوب و بد (اسراء/ ۷) و... اما درباره مکر فقط از بد بودن آن سخن گفته شده و در هیچ آیه‌ای به خوبی آن اشاره نشده است. البته بد بودن مکر برای انسانی است که دچار آن شده و گرنه از نگاه هستی‌شناختی و نسبت به باری تعالی بدی «مکر» معنا ندارد.

خدعه؛ خدعه به معنای پنهان داشتن چیزی است که شأن آن آشکار بودن است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱/۱۱۴-۱۱۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸/۶۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۲۷۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳/۲۸). این واژه پنج بار در قرآن کریم به کار رفته که در یک مورد در آیه ۱۴۲ سوره نساء به خداوند نسبت داده شده است. فخر رازی بر اساس معنای لغوی خدعه (رازی، ۱۴۲۰: ۲/۳۰۳)، خدعه خداوند را به معنای عذاب دانسته است. وی در توضیح چرایی نامیده شدن این عذاب به «خدعه»، به سخن ابن عباس اشاره می‌کند که گفته: خداوند در آخرت به آنان خدعه می‌کند، یعنی به آن‌ها نیز مانند مؤمنان روشنایی درونی عطا می‌کند، ولی تا به گذرگاه صراط می‌رسند، نور درونی آنان را خاموش می‌کند و آنان در تاریکی باقی می‌مانند و مانند مخاطبان آیه هفده سوره بقره می‌شوند (رازی، ۱۴۲۰: ۱۱/۲۴۹). وی در تفسیر آیه نه سوره بقره نیز به توضیح این حقیقت پرداخته است (رازی، ۱۴۲۰: ۲/۳۰۴).

از دیدگاه علامه طباطبایی خدعه از سوی خداوند در واقع همان مهلت دادن و اجازه دادن خداوند به منافقان است تا به صورت منافقانه و پنهانی ظاهرسازی کنند. خدعه

بودن آن هم از این جهت است که آنان خود نمی دانند خداوند و رسول خدا به نیت و کار آنان آگاهند و زمانی که به مجازات کارشان گرفتار آیند، خواهند فهمید (طباطبایی ۱۴۱۷: ۵/ ۱۱۷).

به نظر می رسد سخن علامه طباطبایی از گفته فخر رازی دقیق تر است، زیرا فخر رازی خدعه را به روز قیامت اختصاص داده است، در حالی که می توان پرسید چرا باید خداوند در روز قیامت آن هم با چنین کیفیتی خدعه کند؟ آیا قیامت زمان آشکار شدن رازها و حقایق نیست؟ البته ایشان هر دو خدعه را در نهایت همان عذاب ناشی از افعال این افراد دانسته اند، اما دلیل اطلاق خدعه بر آن در بیان علامه دقیق تر و کامل تر است.

تکبر؛ این صفت در سیزده آیه برای خداوند متعال به کار رفته است: (بقره/ ۱۸۵، نساء/ ۳۴، رعد/ ۹، اسراء/ ۴۳-۱۱۱، حج/ ۳۷-۶۲، لقمان/ ۳۰، سبأ/ ۲۳، غافر/ ۱۲، جاثیه/ ۳۷، حشر/ ۲۳، مدثر/ ۳).

فخر رازی در این باره بر آن است که این ویژگی در انسان ها مذموم است، زیرا کسی غیر از خداوند، دارای کبر و بزرگی و علو واقعی نیست و انسان ها با لحاظ ذاتشان جز حقارت و ذلت و مسکنت چیزی ندارند. بنابراین چنین موجودی وقتی اظهار بزرگی می کند یا خود را بزرگ و برتر می پندارد، در واقع دروغ می گوید. از این رو تکبر برای انسان ها مذموم است؛ زیرا به دروغ می انجامد، اما درباره باری تعالی به هیچ وجه دروغ نیست، بلکه عین حقیقت است. بنابراین وقتی خداوند این صفت را بیان می دارد، در واقع بندگان را به شناخت جلال و الوایی اش راه نموده است (رازی، ۱۴۲۰: ۲۹/ ۵۱۴). وی تأکید می کند که عبارت «سبحان الله عما یشرکون» در واقع رد توهّم اشتراک مخلوقات باری تعالی با او در تکبر است. در واقع مخلوقات که به نفس خود ناقص و نیازمندند، با ادعای «کبر»، گویی دروغ را با نقصان ذاتی خود پیوند داده اند که از آن چیزی حاصل نخواهد شد، ولی درباره باری تعالی اظهار این بزرگی، پیوند کمال بر کمال است (همان).

علامه در توضیح «کبیر» بودن خداوند می گوید که اسم کبیر از اسمای حسنای باری تعالی است و در مورد اجسام از معانی متضایف است. اما معنایی که با ساحت

پاک باری تعالی مناسب دارد آن است که خداوند تعالی دارای همه کمالات هر موجودی است به علاوه زیادتی که اختصاص به ذات باری تعالی دارد. بنابراین کبیر بودن باری تعالی یعنی برخورداری از هر بزرگی و کمال. این معنا از «کبر» و بزرگی مناسب دیدگاه تنزیهی در این زمینه نیز می باشد، همان گونه که در آیه ۱۱۱ سوره اسراء، پس از توصیف باری تعالی، با استفاده از واژه «کِبَرُهُ» بر تنزیه حضرت حق تأکید شده است. آنچه درباره معنای «الله اکبر» از امام صادق علیه السلام نیز وارد شده به همین معنا اشاره دارد؛ یعنی حضرت به گونه ای تنزیهی آن را معنا کرده اند: خداوند برتر از آن است که به توصیف آید (الکافی، ۱ / ۱۱۷). «متکبر» نیز یعنی آن که دارای بزرگی و عظمت است. آنچه به عنوان صفتی ناروا برای انسان مطرح است، کبر و تکبیر و استکبار است، که در همه، خود برترین و خود بزرگ بینی و اظهار آن مراد است (قرشی، ۱۳۷۱: ۶ / ۷۴). در آیه ۲۳ سوره حشر، صفت «متکبر» برای خداوند متعال به کار رفته است که علامه طباطبایی آن را به معنای آن کس که متلبس به کبریا و بزرگی و آشکارکننده آن است، دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۲۲۲).

از این رو در هر دو تفسیر، اسم «متکبر» به عنوان اسمی کمالی و نشان دهنده صفت کمال «کبر» و «بزرگی» است که باری تعالی به صورت حقیقی متّصف به آن است. **جَبَّارُ**؛ این صفت برای خداوند تنها یک بار در آیه ۲۳ سوره حشر به کار رفته است. ریشه این واژه «جبر» یا «اجبر» است. اصل معنای جبر به معنای اکراه و واداشتن به انجام دادن کار است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶ / ۱۱۵). جبر به معنای اصلاح که با گونه ای از قهر و غلبه نیز همراه می باشد به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۱۸۳). «جَبَّار» به چند معنا به کار رفته است؛ در انسان به معنای خود برترین و خود بزرگ بینی است، یعنی کسی که موعظه و توصیه هیچ کس را نمی پذیرد. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶ / ۱۱۷). برای خداوند به معنای مقهور ساختن خلق و غلبه بر آن هاست، به گونه ای که آن ها در برابر عظمت خالق هیچ اختیار و قدرتی ندارند (همان؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴ / ۱۱۳).

فخررازی نیز برای «جبار» وجوه معنایی مختلفی را مطرح کرده است: نخست جبران کردن و به گونه‌ای اصلاح نمودن است: برای مثال به کسی که فقیری را بی‌نیاز می‌کند و یا شکستگی را ترمیم می‌کند «جابر» گفته می‌شود: «جابر کلّ کسیر و فقیر». معنای دیگر، اکراه و وادار کردن بر انجام کار بر طبق اراده اجبارکننده است؛ بنابراین در این معنا جبار همان «قاهر» خواهد بود. وجه سوم «جبار» که برای خداوند هم به کار می‌رود، به معنای دست‌نیافتنی است؛ مانند درخت نخلی که دست کسی به خرمایش نمی‌رسد که به آن «جباره» می‌گویند. معنای چهارمی هم به نقل از ابن عباس برای «جبار» آورده است که آن ملک عظیم است. این معنا نیز برای خداوند به کار می‌رود (رازی، ۱۴۲۰: ۲۹/ ۵۱۴).

علامه طباطبایی با توجه به معانی انتقام در تفسیر این اسم باری تعالی می‌گوید: جبار یا مبالغه در جبران و ترمیم شکستگی است، یعنی کسی که شکستگی را خیلی جبران می‌کند. سخن علامه در این زمینه عمومیت دارد و هر نوع شکستگی اعم از مادی و معنوی را دربر می‌گیرد، و یا به معنای کسی است که اراده‌اش نافذ است و به هر آنچه بخواهد، دیگران را وادار می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/ ۲۲۲). البته باید توجه داشت که وقتی گفته می‌شود خداوند متعال «فعال ما یشاء» است، به این معنا نیست که اراده خداوند سازوکار مشخصی مبتنی بر حکمت ندارد و او هر کار از جمله کارهای ناشایست مانند ظلم را نیز اراده می‌کند و انجام می‌دهد، چرا که او خیر محض است و از او جز خیر به وجود نیاید.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که جبار دارای دو کاربرد معنایی است: یکی زمانی است که برای خداوند به کار رود و دیگری زمانی است که برای انسان‌ها به کار می‌رود. در کاربرد نخست مراد از جبار، جبران‌کننده و ترمیم‌کننده و یا اجبارکننده است. چنان‌که گفته شد، هیچ‌کدام از این دو، بار معنایی منفی ندارند، زیرا ترمیم و جبران همواره اقدامی مثبت است و اکراه و اجبار نیز درباره‌ی خداوند که جز بر خیر و خوبی و صلاح، اجبار و اکراه نمی‌کند، معنایی مثبت خواهد داشت. در کاربردهای انسانی معنای منفی جبار مانند «متمرد از عبادت خداوند» (مریم/ ۳۲) به کار می‌رود. البته این

معانی در مورد خداوند متعال به کار نمی‌رود. در این صفت نیز علامه طباطبایی و فخر رازی دیدگاهی همانند را مطرح کرده‌اند و فخر رازی همچون موارد دیگر، دیدگاه خاصی را برنگزیده است.

انتقام؛ انتقام از ریشه «نقم» و به معنای انکار کردن است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/ ۱۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۵۹۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۸۲۲). به معنای اکراه نیز گرفته شده است. (طریحی، ۳۷۵: ۶/ ۱۸۰). در عین حال لغت شناسان آن را به معنای عقوبت نیز دانسته‌اند، به ویژه زمانی که متعدی به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/ ۱۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۵۹۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۸۲۲).

این صفت دوازده مرتبه در آیات گوناگون برای خداوند به کار رفته است: (آل عمران/ ۴، مائده/ ۹۵، اعراف/ ۱۳۶، ابراهیم/ ۴۷، حجر/ ۷۹، روم/ ۴۷، سجده/ ۲۲، زمر/ ۳۷، زخرف/ ۲۵ و ۴۱ و ۵۵، دخان/ ۱۶).

فخر رازی انتقام را به معنای عقوبت و کیفر دادن گرفته و بر آن است که منتقم بودن خداوند متعال به معنای آن است که خداوند فاعل انتقام است (رازی، ۱۴۲۰: ۷/ ۱۳۴). او در توضیح آیه ۱۳۶ سوره اعراف، انتقام را در لغت به معنای سلب نعمت به وسیله عذاب دانسته است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۴/ ۳۴۸). وی همچنین در تفسیر آیه ۴۷ سوره روم، به کار رفتن واژه «انتقام» را نشانه عادلانه بودن برخورد با کافران می‌داند. در اینجا نیز انتقام به معنای عقوبت است. فخر رازی در توضیحات خود فقط بر عذاب بودن انتقام تأکید کرده است، اما نکته و مطلبی را که بتواند مشکل نسبت دادن این صفت منفی به خداوند را حل کند ارائه نداده است.

علامه طباطبایی اما توضیح خود را بر اساس اینکه معنای انتقام «مجازات گناهکار بر انجام گناه است» بنا نهاده است. از این رو بر آن است که لازمه این معنا تشقی خاطر نیست. به عبارت دیگر در انتقام‌های بشری همواره انتقام با هدف تشقی خاطر انتقام‌گیرنده صورت می‌گیرد. زیرا خطا و گناه خطا کار سبب وارد آمدن زیان و ایجاد مشکل برای شخص می‌شود، به همین دلیل انتقام می‌گیرد تا مرهمی بر دردهای به وجود

آمده برای خود باشد. در حالی که این مسئله نسبت به خداوند متعال معنا ندارد، چرا که ذات باری تعالی منزّه از آن است که از اعمال بندگان متأثر شود و سود یا زیانی ببیند. از این رو «انتقام» خداوند تنها همان مجازات گناهکار خواهد بود، بدون اینکه از روی تشفی خاطر باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۱۰). بر خلاف فخر رازی، علامه طباطبایی با صراحت به اشکال نسبت صفت انتقام به خداوند متعال پرداخته است. وی در توضیح بیشتر، به مسئله وعده باری تعالی باره قضاوت بین بندگان اشاره می‌کند و با استناد به آیات ۲۰ سوره غافر و ۳۱ سوره نجم، چرایی انتقام‌گیری خداوند را نیز توضیح می‌دهد. در این آیات آمده است که خداوند به حق قضاوت می‌کند و در آیه ۴ آل عمران هم پیش از واژه انتقام، واژه «عزیز» به کار رفته است، یعنی ساحت باری تعالی منیع‌تر از آن است که حرمتش به سبب انجام دادن برخی کارها از سوی بندگان هتک شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۱۰). پس گویی به سبب این عزت، پاسخ هر هتک حرمتی را می‌دهد و این به نوعی انتقام به شمار می‌رود. علامه طباطبایی «ذوانتقام» را از اسمای حسناى باری تعالی می‌داند که چون همواره با «عزیز» به کار می‌رود، از فروع اسم «عزیز» است.

وی انتقام را به دو بخش فردی و اجتماعی تقسیم می‌کند. ویژگی انتقام فردی آن است که فرد در بیشتر موارد برای تشفی خاطر دست به انتقام گرفتن می‌زند. چنین انتقامی همواره از روی احساس صورت می‌گیرد و کمتر پشتوانه عقلانی دارد. در انتقام اجتماعی هدف حفظ امنیت جامعه و جلوگیری از هرج و مرج است. در این نوع انتقام حتی اگر فرد مظلوم از حق خود بگذرد، به دلیل ارتباط فعل ظالم با امور مربوط به جامعه و به عبارت دیگر تعدی او به حقوق اجتماع، قانون، حق برخورد و استیفای حقوق را محفوظ دانسته و چنین فردی مستحق مجازات خواهد بود. مجازات این فرد که به هیچ وجه از روی احساس و با هدف تشفی خاطر نیست، کاری عقلانی و مثبت تلقی می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که ذوانتقام بودن خداوند باید به معنای دوم، یعنی انتقام اجتماعی معنا شود. علامه با اشاره به اشکالی که بر اساس معنای نخست انتقام درباره کاربرد آن برای خداوند مطرح شده است، تأکید می‌کند که در این اشکال بین انتقام

فردی و اجتماعی خلط صورت گرفته است. آنچه برای خداوند ثابت می‌شود انتقام اجتماعی است نه فردی. مانند خلطی که درباره ناسازگاری رحمت واسع الهی با خلود در عذاب مطرح شده است. در آنجا نیز بین رحمت نفسانی در انسان که در واقع تأثرو انفعال قلبی سبب آن می‌شود و رحمت عقلی که همان کامل کردن نقص موجود ناقصی است که استعداد کامل شدن را دارد، خلط صورت گرفته است. به همین صورت مراد از رحمت خداوند همان رحمت عقلی است و خلود زمانی رخ می‌دهد که استعداد تعلق رحمت از بین برود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۸۷).

برتری بیان علامه طباطبایی بر فخر رازی در این است که وی، هم انتقام را برای خداوند به گونه‌ای معنا کرده که اشکالی متوجه آن نیست و هم دلیل انتقام گرفتن را ارائه کرده است، در حالی که فخر رازی در همه آیاتی که انتقام به خدا نسبت داده شده، فقط به بیان معنای سازگار انتقام با باری تعالی اکتفا نموده است.

استهزاء؛ صفت منفی نمای دیگری که در قرآن کریم برای خداوند به کار رفته، استهزاء است. این صفت تنها در آیه ۵۱ سوره بقره آمده است: خداوند آن‌ها را استهزاء می‌کند و آنان را در طغیان‌شان فرو می‌گذارد تا سرگردان شوند. استهزاء، از ریشه «هزأ» به معنای مسخره کردن (ابن منظور: ۱/ ۱۸۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۷۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴ / ۷۵)، خوار و ذلیل نمودن و جزای گناه می‌باشد (طریحی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۷۷). استهزاء و مزاح با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا در استهزاء، اقتضا و اعتقاد به تحقیر استهزاء شونده وجود دارد، در حالی که در مزاح، تحقیر وجود ندارد و با چنین اعتقادی صورت نمی‌گیرد (عسکری، ۱۴۱۲: ۴۹۳). تفاوت استهزاء و مسخره کردن نیز در این است که استهزاء در جایی صورت می‌گیرد که فرد کاری نکرده تا به سبب آن، استهزاء شود، ولی در مسخره کردن چنین نیست (همان، ص ۴۹). نویسنده التحقیق اصل واحد در ماده استهزاء را مطلق تحقیر و اهانت بدون توجه به سبب این تحقیر و اهانت دانسته است. بنابراین استهزاء به معنای طلب تحقیر است به هر وسیله‌ای که رخ دهد، چه بنفسه و چه بغیره (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱ / ۲۵۶). راغب اصفهانی پس از بیان اینکه «هزه» به معنای «مزاح پنهانی»

است، استهزاء را از خداوند صحیح نمی‌داند و در واقع آن را مجازات استهزاء و تمسخر کافران گرفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۴۱/۱).

در این باره فخر رازی ابتدا به طرح اشکال درباره کاربرد استهزاء برای خداوند متعال می‌پردازد و می‌گوید: استهزاء ملازم با تلبیس و فریبکاری است که از خداوند محال است، نیز استهزاء با جهل همراه است و جهل نیز بر خداوند ناروا است. وی از «تأویل» آیه سخن می‌گوید و در واقع پاسخ‌ها را به گونه‌ای تأویل آیه دانسته است (رازی، ۱۴۲۰: ۳۰۹/۲). وی در تأویل آیه چند وجه را بیان می‌دارد:

نخست جزایی بودن و به عبارت دیگر، مقابله به مثل بودن فعل خداوند در برابر استهزاء‌کنندگان است؛ زیرا جزای هر چیزی را به نام همان چیزی می‌نامند (بقره/۱۹۴: یس/۱۴۲).

دوم: چون زیان استهزای آنان به خودشان بازمی‌گردد و به مؤمنانی که تمسخر شده‌اند زیانی وارد نمی‌شود، در واقع گویی خداوند آنان را استهزاء می‌کند.

سوم: کوچکی و حقارت از جمله آثار استهزاء است. بنابراین استهزای خداوند یعنی ایجاد کردن حالت خواری و کوچکی در کافران تمسخرکننده؛ در واقع در اینجا مسبب به جای سبب قرار گرفته است. یعنی مهم یادآوری خواری و حقارت آن‌ها بوده، اما به جای بیان خود خواری و حقارت، عامل و سبب آن یعنی استهزاء را آورده است (مفاتیح الغیب، ۳۱۰/۲).

وجه چهارم آن است که خداوند با این کفار و منافقان، معامله و برخورد کسی را دارد که هم در دنیا و هم در آخرت تمسخر می‌شوند؛ تمسخر در دنیا این است که آنان سعی داشتند برنامه‌ها و اسرارشان را از پیامبر مخفی دارند و به گونه‌ای رفتار می‌کردند که گویی پیامبر چیزی نمی‌داند، در حالی که خداوند پیامبر را از برنامه‌های آنان مطلع می‌ساخت. در آخرت نیز تمسخر می‌شوند، زیرا در قسمتی از جهنم که آنان قرار دارند، راهی به سوی بهشت باز می‌شود و آنان به خیال اینکه می‌توانند وارد بهشت شوند و از جهنم خارج گردند، وارد آن گذرگاه می‌شوند، ولی به انتهای آن که می‌رسند با راه بسته مواجه می‌شوند

و همین سبب می شود تا مؤمنان آنان را مسخره کنند (همان).
از میان پاسخ‌های یادشده، پاسخ نخست و سوم می‌توانند اشکال را برطرف سازند،
گرچه فخررازی با صراحت هیچ‌یک از این اقوال را برنگزیده است، ولی از توجه در ترتیب
ذکر آن‌ها می‌توان دریافت که دیدگاه نخست را دقیق‌تر و کامل‌تر از دیگر دیدگاه‌ها دانسته
است.

علامه طباطبایی نیز در مورد این آیه و معنای استهزای خداوند اظهار نظر نکرده است،
اما می‌توان دیدگاه کلی ایشان درباره اوصاف مشابه را در تحلیل معنای استهزاء به‌کار
گرفت. در این صورت، معنای استهزای خداوند، در واقع تحقق نتیجه استهزاء است.
نتیجه استهزاء تحقیر و به رنج افتادن فرد مسخره‌شونده است. با توجه به این مطالب باید
گفت که فخررازی به صورت دقیق‌تر به این مسئله پرداخته و پاسخ کامل‌تری به
اشکال‌های وارده ارائه کرده است.

نسیان؛ صفت دیگری که برای خداوند به‌کار رفته، نسیان و فراموشی است. این
صفت در سه آیه به خداوند نسبت داده شده است (توبه / ۶۵؛ سجده / ۱۴؛ و
جاثیه / ۳۴).

«نسی» به معنای فراموش کردن، از یاد بردن و ذکر نشدن است (فراهیدی، ۱۴۲۰:
۳۰۴/۷). نسیان به معنای آن است که انسان از حفظ آنچه نزد خود (در ذهن خود)
داشته، دست بکشد، اعم از اینکه به عمد و یا از روی غفلت رخ داده باشد (راغب
اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۰۳). نسی همچنین به معنای ترک کردن و دست کشیدن نیز آمده
است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۱۳). این ترک کردن، هم می‌تواند از روی غفلت باشد و هم
از روی عمد (مصطفوی، ۱۴۲۰: ۱۲ / ۱۱۳).

فخررازی در تفسیر آیه ۶۷ سوره توبه، معتقد است که نمی‌توان فقط ظاهر آیه را در نظر
داشت، زیرا وی نسیان حقیقی را همان نسیان طبیعی می‌داند که نمی‌توان کسی را به
سبب آن بازخواست کرد و این معنا از نسیان هم در حق باری تعالی معنا ندارد. از این رو
معتقد است که این آیات باید تأویل شوند. وی دو تأویل برای آیه آورده است:

نخست اینکه این مردمان امر خدا را ترک کرده‌اند، به گونه‌ای که خداوند و اوامر او را به منزله فراموش شده قرار داده‌اند؛ از این رو خداوند آن‌ها را چنین مجازات می‌کند، یعنی به منزله فراموش شده از ثواب و رحمت باری تعالی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر از نوع تسمیه مجازات به نام و عنوان جرم است. تأویل دوم آن است که نسیان را به معنای عدم یادآوری بدانیم، یعنی چون یاد خداوند را به سبب گناهان ترک کرده‌اند، خداوند هم آنان را در نظر نمی‌گیرد و احسانش را عطایشان نمی‌کند. در واقع توجه نکردن که لازمه نسیان است، کنایه از نسیان گرفته شده است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۶ / ۹۸). فخر رازی در تفسیر آیه ۱۴ سوره سجده نیز نسیان خداوند را به معنای ترک توجه به آنان دانسته است (رازی، ۱۴۲۰: ۲۵ / ۱۴۶). او در تفسیر آیه ۳۴ سوره جاثیه نیز دو معنای یاد شده را درباره نسیان باری تعالی به کار برده است (رازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۶۸۲). ترک توجه باری تعالی در واقع نتیجه کارهایی است که افراد انجام می‌دهند، همچنان که نتیجه برخی دیگر از کارها ایجاد شایستگی بیشتر برای دریافت رحمت و توجه بیشتر است.

علامه طباطبایی نیز فراموش کردن خداوند را کنایه از اعراض و ترک دانسته است، یعنی خداوند در روز قیامت از آنان اعراض می‌کند که گویا آنان را ترک کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸ / ۱۸۰). وی در تفسیر آیه ۱۴ سوره سجده نیز فراموش کردن خداوند را کنایه از اهمیت ندادن دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶ / ۲۵۳).

در هر دو تفسیر به ویژه تفسیر فخر رازی به این مسئله توجه داده شده است که فراموشی آمده در آیه، آن فراموشی طبیعی که انسان‌ها بی‌اختیار به آن دچار می‌شوند نیست، بلکه فعلی اختیاری است و افراد با آگاهی و از روی عمد دستورهای خداوند را نادیده گرفته‌اند و اطلاق فراموشی بر این کار به صورت کنایی است. به همین دلیل به راحتی می‌توان فراموش کردن خداوند را نیز کنایه از توجه نکردن دانست. چرایی به کارگیری چنین اطلاقی در قرآن کریم برای خداوند متعال نیز به نظر می‌رسد همچون موارد دیگر، تأکید بر عادلانه بودن جرم و مجازات است که هر دو در تفسیرهای خود به آن تصریح کرده‌اند.

نتیجه

فخر رازی و علامه طباطبایی گرچه در حوزه اعتقادی به دو نگرش متفاوت تعلق دارند، اما در عرصه تفسیر قرآن کریم در موضوع صفات خبری منفی نما دیدگاهی مشابه و کمابیش همانند ارائه کرده‌اند. یکی از برآیندهای این سخن آن است که این مباحث می‌تواند زمینه‌ای مشترک را برای گسترش تعامل بین مسلمانان و در نهایت ایجاد وحدت و همدلی میان آنان فراهم آورد. برآیند دیگر آن اثبات توفیق قرآن کریم در عرصه خداشناسی است. به عبارت دیگر قرآن کریم در موضوع خداشناسی نظامی را مبتنی بر توحید بر ساخته است که اجزای گوناگون آن در کمال سازگاری با یکدیگر قرار دارند، به گونه‌ای که دو نگرش متفاوت، با رعایت قواعد و اصول، تحلیل و تفسیرهای همانندی از آن را ارائه می‌کنند. برآیند دیگر نیز برجسته شدن جایگاه و نقش عقل در فهم دین است. در این موضوع هر دو مفسر بر اساس اصول مسلم عقلانی در خداشناسی بسیاری از آیات قرآن کریم را تأویل کرده‌اند. این رویه می‌تواند در مورد دیگر آموزه‌های قرآن کریم مانند آموزه‌های مربوط به معاد نیز به کار گرفته شود.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۲. اشعری، ابوالحسن، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، ویسبادن، فرانس شتاینر، سوم، ۱۴۰۰ق.
۳. رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، صفوان عنان، دمشق-بیروت، دارالعلم-دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۵. سبحانی، جعفر، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، سوم، ۱۴۱۲ق.
۶. سیدرضی، *نهج البلاغه*، ترجمه جعفر شهیدی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی، سوم، ۱۳۶۴ش.
۸. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت، دار احیاء

- التراث، ۱۹۸۱م.
۹. صدرالدين شيرازى، *مفاتيح الغيب*، تصحيح محمد خواجهوى، تهران، مؤسسه تحقيقات فرهنگى، ۱۳۶۳ش.
 ۱۰. طباطبايى، محمد حسين، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، العاشرة، ۱۴۱۴ق.
 ۱۱. طباطبايى، سيد محمد حسين، *الميزان فى تفسير القرآن*، دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه، ۱۴۱۷ق.
 ۱۲. طريحي، فخرالدين، *مجمع البحرين*، تهران، كتاب فروشى مرتضوى، ۱۳۷۵ش.
 ۱۳. عسكرى، ابو هلال، *الفروق اللغويه*، تنظيم الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الاسلامى، قم، ۱۴۱۲ق.
 ۱۴. فراهيدى، *كتاب العين*، قم، هجرت، دوم، ۱۴۰۲ق.
 ۱۵. قرشى، على اكبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۷۳۱ش.
 ۱۶. مصطفىوى، حسن، *التحقيق فى كلمات القرآن الكريم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ۱۳۶۰ش.
 ۱۷. مهيار، رضا، *فرهنگ ابجدى*، بى جا، بى نا، بى تا.
 ۱۸. نراقى، احمد، *معراج السعادة*، قم، هجرت، ۱۳۷۸ش.
 ۱۹. نراقى، محمد مهدي، *جامع السعادات*، تصحيح محمد كلانتر، بيروت، اعلمى، بى تا.

بررسی تقدّم و تأخّر جار و مجرورها

(مطالعه موردی قرآن کریم)

دکتر قادر قادری^۱ - دکتر حمزه حاجی^۲ - دکتر جعفر صدیقی^۳

چکیده

تقدیم و تأخیر یکی از شیوه‌های بیانی قرآن و از اسباب اجمال آن است که بر اعجاز، زیبایی روش و اسلوب قرآن کریم دلالت دارد. با وجود این، برخی از مستشرقان مدعی شده‌اند تقدیم و تأخیرهای قرآن به ویژه تقدیم و تأخیر جار و مجرور، موجب سردرگمی مخاطب می‌شود. بر این اساس، بررسی انواع و مصادیق گوناگون تقدیم و تأخیر جار و مجرور در قرآن کریم، نشان می‌دهد که این موضوع به فهم بیشتر آیات و آشنایی با روش و فنون بلاغت و فصاحت و در نهایت درک بهتر اعجاز قرآن می‌انجامد. افزون بر این، همه حروف جر کاربرد یکسانی ندارند، بلکه پاره‌ای به علت نقش و جایگاه برتر و تعدادی نیز، به جهت همسویی با سیاق آیات قبلی، بر یکدیگر مقدم شده‌اند.

کلید واژه‌ها: قرآن، جار و مجرور، تقدیم و تأخیر، اعجاز قرآن.

۱- استادیار دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) abu_foad_ir@yahoo.com

۲- استادیار گروه الهیات (علوم قرآن و حدیث) دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
hamzehhaji@yahoo.com

۳- عضو گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، ایران.

دریافت: ۱۳۹۶/۷/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۵

مبحث «تقدیم و تأخیر واژگان» یکی از ساختارهای ترکیبی و بیانی بی‌نظیر قرآن، و از جمله حوزه‌های اعجاب‌انگیز آن است که خدای متعال در قالب آن، مفاهیم ارزنده‌ای را تجسم بخشیده و تصاویر بدیعی از معانی مورد نظر خویش را خلق نموده است. در تفسیرهای قرآن، اهمیت بسیار زیادی به مباحث واژه‌شناسی زبان عرب داده شده است و مفسران به یاری علوم ادبی، مانند صرف و نحو و بلاغت به تفسیر آیات می‌پردازند، و معانی آیات را با توجه به ساختار ترکیبی و بیانی کلمات، از قبیل تقدیم و تأخیر، ذکر و حذف، تعریف و تنکیر بیان می‌کنند. باور این دسته از مفسران بر این است که قرآن به زبان عربی نازل شده است و بنابراین باید قواعد آن را به طور کامل فراگرفت و به کار بست تا فهم معانی آن آسان شود (صدوق، ۱۳۶۲: ۲۶۶؛ مؤدب، ۱۳۸۰: ۲۱۵؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۵۷). بررسی پیشینه موضوع «تقدیم و تأخیر جار و مجرور» نشان می‌دهد که در تفسیرهای ادبی، بررسی آیات قرآن به روش بلاغی و نحوی صورت گرفته، و نکات ارزشمندی در بلاغت و معانی آیات قرآنی جمع‌آوری گردیده و برای دسترسی به معانی مورد نظر، به مسائل بیان و بدیع قرآن و ابعاد لغوی، صرفی و نحوی اهتمام وافر شده است. تفسیرهایی همچون *الکشاف* زمخشری، *أنوار التنزیل* و *أسرار التأویل بیضاوی*، *البحر المحیط* ابوحیان اندلسی، *جوامع الجامع* و *مجمع البیان* طبرسی از جمله تفسیرهایی به شمار می‌آیند که با رویکرد ادبی نگاشته شده‌اند و در همه آن‌ها در راستای ارائه معنای دقیق آیات، از ابزارهای بلاغی و نحوی، از جمله تقدیم و تأخیر، کمک گرفته شده است.^۱ این رویکرد ادبی به قرآن در دوران معاصر نیز ادامه یافته و بزرگان زیادی در این

۱. برای نمونه، در تفسیر *کشاف*، ذیل آیه شریفه: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه / ۵)، چنین آمده است: در این آیه تقدیم مفعول به جهت افاده اختصاص است. همان‌گونه که در آیه «قُلْ أَغْنَى اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ» (زمر / ۶۴)، کلمه «عَبَدَ اللَّهُ» مفعول برای «أَعْبُدُ» است و در آیه «قُلْ أَغْنَى اللَّهُ أُنْبِيَّ رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام / ۱۶۴)، کلمه «عَبَدَ اللَّهُ» مفعول «أُنْبِيَّ» است و مقدم شده و

زمینه قلم‌فرسایی کرده‌اند. امین الخولی نویسنده کتاب *محاضرات فی الامثال القرآنیة*، عایشه عبدالرحمن بنت الشاطی مؤلف *التفسیر الیانی للقرآن الکریم و الإعجاز الیانی للقرآن الکریم*، محمد حسین علی صغیر نویسنده کتاب *الصورة الفنية فی المثل القرآنی*، محمود المسیری مؤلف کتاب *دلالات التقدیم والتأخیر فی القرآن الکریم* و فاضل صالح السامرای نویسنده کتاب *التعبیر القرآنی و کتاب لمسات بیانیه*، از جمله نویسندگان هستند که با گرایش ادبی به قرآن نگرسته و آثار بدیع و ارزشمندی را خلق نموده‌اند. بیشتر این اندیشمندان در لابه‌لای مباحث خود به موضوع تقدیم و تأخیر در قرآن اشاره‌هایی نموده‌اند، اما تاکنون موضوع «تقدیم و تأخیر جار و مجرور در قرآن کریم» به عنوان مبحثی مستقل مورد توجه قرار نگرفته است. در این مقاله، سعی بر آن است که ضمن بیان انواع تقدیم و تأخیر در قرآن، مصادیق و نمونه‌هایی از تقدیم و تأخیر جار و مجرورهای قرآن کریم، با استناد به آیات قرآن و آرای اندیشمندان اسلامی، بررسی شده، فایده‌ها و حکمت‌های بلاغی و ادبی آن‌ها تبیین گردد. هدف آن است که برخلاف ادعای مستشرقان، روشن شود که کاربرد تقدیم و تأخیر جار و مجرور در قرآن نه تنها موجب سردرگمی مخاطب نمی‌شود، بلکه بر غنای معرفتی و اهمیت کاربرد این واژگان در قرآن کریم می‌افزاید.

اقسام تقدیم و تأخیر در قرآن کریم

تقدیم و تأخیر در اصطلاح به معنی «جاب‌جا کردن یک لفظ از جایگاه طبیعی آن در کلام» است که از اسلوب بلاغی قرآن و از اسباب اجمال به شمار می‌آید (فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۴۸۱). این جاب‌جایی بیشتر، توجیه نحوی یا بلاغی دارد. قرآن پژوهان در بیان انواع تقدیم و تأخیر در قرآن بر پایه برخی از پیش‌فرض‌ها اقسام زیادی را بر شمرده‌اند که

مفید اختصاص است، و بنابراین معنای آیه یادشده در سوره حمد نیز چنین می‌شود: «ما تنها تورا سزاوار پرستش و کمک خواستن می‌دانیم» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۳-۱۴).

مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. تقدیم یک واژه برای مراعات سیاق و حسن انتظام کلام؛ مانند تقدیم برخی از اسماء و صفات جلاله همچون «عزیز، حکیم، علیم، خبیر، علی، سمیع و بصیر» بر یکدیگر (بقره / ۱۲۹ و ۲۰۹؛ آل عمران / ۶ و ۶۲؛ نساء / ۱۲ و ۲۶؛ انعام / ۸۳؛ شوری / ۵۱؛ مجادله / ۱۱ و ۱۳؛ طه / ۴۶؛ کهف / ۲۶). و نیز مانند تقدیم برخی از آفریده‌ها و پدیده‌ها بر برخی دیگر، از قبیل «جن و انس، سماء و ارض» (انعام / ۱۲۸؛ ذاریات / ۵۶؛ اسراء / ۸۸؛ فاطر / ۴۰-۴۱ و ۳۸؛ بقره / ۲۲؛ یونس / ۶۱؛ سبأ / ۳؛ ابراهیم / ۳۸).

۲. تقدیم مفعول برای افاده تخصیص؛ در قرآن کریم بسیار اتفاق افتاده است که مفعول برای افاده تخصیص، بر فاعل و فعل مقدم گشته است، حال آنکه در رتبه مؤخر است، مانند: «سَرَّابِلُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ وَتَغَشَّى وُجُوهُهُمْ النَّارُ» (ابراهیم / ۵۰؛ و نیز رک: اعراف / ۱۷۷؛ فاتحه / ۵). پُر واضح است که آتش جهنم همچون لباسی که تمامی بدن را در بر می‌گیرد، همه وجود کافران را فرا می‌گیرد، و در این میان به صورت خاص، «وجوه» را مقدم نموده است تا بر این نکته تأکید نماید که آن آتش سوزان همه صورت آنان را از بین می‌برد. و چقدر زشت است صورتی که در اثر آتش به شدت آسیب دیده باشد.

۳. گاهی اوقات تقدیم واژه بر حسب فضل و شرفی است که از آن برخوردار می‌باشد، مانند آیه: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء / ۶۹). در این آیه، بر حسب فضیلت، «الله» بر «رسول»، «رسول» بر «نبیین»، «نبیین» بر «صدیقین»، «صدیقین» بر «شهداء» و «شهداء» بر «صالحین» مقدم شده است. همچنان‌که از قلت به کثرت پرداخته است، ابتدا به پیامبران پرداخته که کمترین قشر از حیث تعداد هستند، سپس به بیان راست‌گویان پرداخته که تعدادشان از انبیا بیشتر است. سپس به ذکر شهدا و صلحا مبادرت ورزیده که هر صنفی، از صنف قبلی بیشتر است. پس در این آیه، از قلت به کثرت و از افضل به فاضل شروع شده است و هیچ شکی نیست که بهترین مردمان، کمترین آنان‌اند؛ چرا که هر اندازه مردمان از فضیلت بیشتری برخوردار گردند، تعدادشان

اندک ترمی شود.

۴. تقدیم و تأخیر در آیات مشابه؛ در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که دارای کلمات مشابه زیادی هستند، اما به رغم تشابه، اختلافی در ترتیب و نحوه چینش کلمات دارند، چراکه در یک آیه، کلمه‌ای مقدم شده و در آیه‌ای دیگر همان کلمه مؤخر گشته است و این، به سبب حکمتی بلاغی است که خدای متعال در سیاق آیات به ودیعت نهاده است، مانند: «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره / ۴۸) و «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره / ۱۲۳؛ و نیز زک. : بقره / ۷ و ۵۸؛ اعراف / ۱۶۱؛ جاثیه / ۲۳؛ قصص / ۲۰؛ یس / ۲۰؛ أنعام / ۷۰؛ حدید / ۲۰). در آیه نخست واژه «شفاعة» مقدم شده و در آیه دوم مؤخر، نیز واژه «عدل» در آیه نخست مؤخر شده و در آیه دوم مقدم گشته است. این‌گونه آیات در قرآن کریم زیاد است و همین امر، مبنای تقسیم‌بندی‌های دیگری درباره تقدیم و تأخیر از سوی قرآن پژوهان را تشکیل داده است (ر.ک: زرکشسی، ۱۳۹۱: ۳ / ۲۳۳-۳۰۱؛ سیوطی، ۱۳۸۰: ۳ / ۳۰-۳۷؛ سامرایبی، ۱۹۸۶: ۵۲-۶۰؛ همو، ۱۹۹۹: ۳۲؛ مطعنی، ۱۹۹۲: ۲ / ۱۸۹-۱۹۰).

انواع تقدیم و تأخیر جار و مجرور در قرآن کریم

بحث تقدیم و تأخیر از جمله مسائل مهمی است که هم در نحو و هم در بلاغت به آن توجه شده است و در میان اهل نحو و بلاغت بسیار از آن سخن گفته شده و انواع تقدیم و تأخیر و اغراض و اثرات نحوی و بلاغی آن‌ها مورد توجه قرار گرفته است. اما همان‌گونه که در مباحث پیشین اشاره گردید مسئله تقدیم و تأخیر جار و مجرورهای قرآن، به صورت مستقل و تحت عنوانی خاص در آثار قدما مورد توجه قرار نگرفته است؛ جار و مجروری در یک آیه مقدم شده و همان جار و مجرور در آیه‌ای دیگر مؤخر گشته است. در این مبحث، به بررسی انواع و مصادیق مختلف تقدیم و تأخیر جار و مجرور در قرآن از دیدگاه مفسران و پژوهشگران علوم قرآنی می‌پردازیم:

۱. تقدیم «به» بر «لِغَيْرِ اللَّهِ» و تأخیر آن

یکی از سوره‌هایی که تقدیم و تأخیر جار و مجرور در آن نسبت به دیگر سوره قرآنی زیاد صورت پذیرفته، سوره بقره است. به عنوان مثال در این فرموده خدای متعال جار و مجرور «به» بر «لِغَيْرِ اللَّهِ» مقدم شده است: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (بقره / ۱۷۳)، و در دیگر موارد، از آن تأخیر پیدا کرده است: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل / ۱۱۵؛ مائده / ۳؛ انعام / ۱۴۵).

کرمانی در باره تقدیم و تأخیر «به» و «لِغَيْرِ اللَّهِ» در آیات فوق می‌گوید: «در سوره بقره «به» تقدّم پیدا کرده است، چون اصل بر تقدیم حرف جر (باء) است، زیرا حرف جر (باء) در متعدّدی ساختن فعل، نقشی همچون باب افعال و تفعیل دارد، بنابراین همانند بخشی از فعل است. پس سزاوار است که در ابتدا ذکر شود تا آنچه که لفظ مقتضی آن است دانسته شود. سپس در غیر این مورد، «ذبح برای غیر خدا» که امری قبیح و منکر است تقدّم پیدا کرده است و پرواضح است آنچه که مقصود است باید جلویفتد و این بهتر و به صواب نزدیک‌تر است. از اینجا چنین نتیجه می‌گیریم که هرگاه تقدیم مفعول بر فاعل و تقدیم حال بر صاحب حال، هدف و مقصود ما را بهتر تحقق بخشد، این کار جایز است و ایرادی بدان وارد نیست» (کرمانی، ۱۹۹۷: ۲۷). ابن جماعه نیز، در این زمینه می‌گوید: «سوره بقره در سیاق مأکولات و حلال و حرام بودن آن نازل شده است، به همین سبب تقدیم ضمیری که به مأکولات بر می‌گردد و تعلق فعل به آن بهتر است. سوره مائده بعد از تعظیم شعایر خدا و دستورهای او و فرمان به رعایت تقوا نازل شده است. همچنین سوره نحل پس از امر به شکر نمودن نعمت‌های خدا وارد شده است، به همین سبب تقدیم اسم آن مهم‌تر و بهتر است. نیز، سوره نحل و انعام در مکه نازل شده‌اند، بنابراین جلوانداختن ذکر و یاد خدا بر قربانی‌هایشان مهم‌تر است، زیرا واجب است که خدا را یکتا دانست و به هنگام ذبح قربانی فقط نام او را ذکر نمود. اما سوره بقره در

مدینه و در بیان مسائل حلال و حرام نازل شده است به همین سبب آنچه که مهم تر است، جلوانداخته شده است» (ابن جماعه، ۱۹۹۰: ۱۱۰).

۲. تقدیم «بِالْقِسْطِ» بر «لِلَّهِ» و تأخیر آن

در سوره نساء، خداوند متعال جار و مجرور «بِالْقِسْطِ» را بر «لِلَّهِ» مقدم داشته، می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوُوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانِ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء / ۱۳۵) و در سوره مائده جار و مجرور «بِالْقِسْطِ» از «لِلَّهِ» تأخیر پیدا کرده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (مائده / ۸).

ابن جماعه در مورد تقدیم «بِالْقِسْطِ» بر «لِلَّهِ» و تأخیر آن می نویسد: «قبل از این آیه، در سوره نساء از این موضوعات سخن رفته است؛ روی گردانی مردان از زنان، ایجاد صلح و آرامش و سازش در میان زوجین: «وَإِن امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا... وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَذَرُوهُنَّ كَالْمَعْلُوقَةِ وَإِن تَصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء / ۱۲۸-۱۲۹) و آیات دیگری از این قبیل. پس مناسب آن بود که واژه «قسط» را که به معنی عدالت است مقدم بدارد. یعنی در میان همسران و دیگران به عدالت رفتار کنید، و به خاطر رضایت خدا شهادت دهید نه به خاطر رعایت مسایل خویشاوندی. سوره مائده نیز، پس از احکامی در رابطه با بدهی و وفای به عهد و پیمان نازل شده است: «وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (مائده / ۷)، و از آنجا که آیات قبلی متضمن امر و نهی می باشد، مناسب آن است که واژه «لِلَّهِ» مقدم گردد. یعنی برپا دارنده چیزی باشید که بدان امر شده اید و یا از آن بازداشته شده اید و هرگاه شهادت دادید، از سر عدالت و دادگری شهادت دهید نه از روی هوی و هوس» (ابن جماعه، ۱۹۹۰: ۱۴۲).

آلوسی در تفسیرش، در تبیین علت تقدیم و تأخیر جار و مجرور در دو آیه فوق می‌گوید: «آیه سوره نساء در سیاق اقرار بر خویشتن و پدر و مادر و خویشاوندان وارد شده است، پس در آنجا واژه «قسط» را مقدم داشت. یعنی اینکه نباید به خویشتن و پدر و مادر و خویشاوندان اهمیتی داد، بلکه باید عدالت و دادگری را نصب العین خویش قرار داد. آیه سوره مائده نیز در سیاق ترک عداوت و دشمنی آمده است، به همین سبب در آنجا «قیام برای خدا و در راه او» مقدم داشته شده است، زیرا این امر مؤمنان را بهتر باز می‌دارد، و به دنبال آن «شهادت به عدل» را آورده است. به این صورت در هر مورد آنچه را که مناسب آن مکان می‌باشد، آورده است» (آلوسی، ۱۹۷۸: ۸۳).

برخی دیگر از صاحب نظران بر این باورند که: «خطاب در سوره مائده متوجه والیان و فرمانروایان است، به همین سبب «قَوَّامِينَ لِلَّهِ» را مقدم داشته است. یعنی ای فرمانروایان! در حکمرانی خود، خدا را در نظر بگیرید نه منفعت خودتان را. و در آیه سوره نساء نیز بدان جهت واژه «قسط» را مقدم داشته است که می‌خواهد اهمیت بیشتری را بدان بدهد» (اسکافی، ۱۹۸۱: ۸۴؛ کرمانی، ۱۹۹۷: ۷۷؛ انصاری، ۱۹۸۵: ۷۱).

۳. تقدیم «بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» بر «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» و تأخیر آن

در آیاتی از قرآن کریم، عبارت «بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» بر «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» تقدّم پیدا کرده است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوُوا وَ نَصَرُوا أَوْلِيَّكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَ إِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (انفال / ۷۲؛ توبه / ۸۱؛ حجرات / ۱۵) و در آیاتی نیز، جار و مجرور «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» بر «بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» مقدم شده است: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أَوْلِيَّكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» (توبه / ۲۰؛ نساء / ۹۵). علت اینکه در آیه سوره انفال «اموال و انفس» مقدم شده این است که به دنبال مسائلی ذکر شده است که خداوند آن را نمی‌پسندد، برای مثال مؤمنان با هدف برخورداری از متاع دنیا، از کفار قریش که در نزد آنان اسیر شده بودند، فدیة دریافت کرده

و آنان را آزاد کردند. به همین سبب خداوند متعال آنان را مورد سرزنش قرار داده و فرمود:

﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (انفال / ۶۷-۶۸). سپس طی این آیه، غنایم را برای آنان مباح نمود: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (همان / ۶۹). بعد این آیه را ذکر نمود که در آن به مدح و ستایش کسانی پرداخته است که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، نه آنان که همه سعی و تلاششان برای بر خورداری از نفع و سودی زودگذر و دنیایی است. به همین سبب «بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» را مقدم داشت تا بدانند که این مسئله باید برای آنان مهم‌تر و حیاتی‌تر باشد، و با این عمل، آنان را از آنچه که بر آن بودند، بازداشت» (اسکافی، ۱۹۸۱: ۱۸۹؛ کرمانی، ۱۹۹۷: ۷۲؛ ابن‌جماعه، ۱۹۹۰: ۱۹۲).

در باره تقدیم جار و مجرور «بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» بر «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» در آیه ۸۱ سوره توبه باید گفت که در این سوره، پیش‌تراز کسانی سخن رفته است که به خداوند تعهد داده بودند حتماً صدقه بدهند، اما بعد از آنکه خداوند از فضل و کرم خویش به آنان عطا کرد، بخل ورزیدند و عهد خود را شکستند. همچنین از کسانی سخن به میان آورده شده است که مؤمنان را مورد تمسخر قرار می‌دادند، همان کسانی که داوطلبانه صدقه می‌دادند و در راه خدا انفاق می‌نمودند. پس هنگامی که تخلف منافقان، و خوشحالی آنان را از این کار ذکر نمود، بیان کرد که آنان دوست نداشتند با مال و جان خود به جهاد پردازند پس آن دورا مقدم داشت، زیرا سیاق آیات مقتضی این کار است. و آیه ۵۱ سوره حجرات نیز به دنبال این گفته اعراب آمده است: «آمتا»؛ اما خدای متعال به آنان فرمود که بگویند: «أَسْلَمْنَا»، زیرا ایمان و اسلام به طور کامل متفاوت هستند، چراکه ایمان آن است که در دل و جان جای گیرد و عمل و رفتار آدمی آن را تصدیق نماید. سپس سه ویژگی اساسی مؤمنان را برایشان بیان کرد؛ ایمان به خدا و پیامبر و جهاد با مال و جان در راه او. پس مال و جان را مقدم داشت، زیرا این چیزی است که آنچه را در دل هایشان است خالص و ناب می‌گرداند و راست‌گو و دروغ‌گورا از یکدیگر جدا می‌سازد.

علت اینکه در آیه ۹۵ سوره نساء جار و مجرور «فی سبیل الله» بر «بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» مقدم شده است، این است که قبل از آن، آیات زیادی وارد شده‌اند که مؤمنان را به جنگ و جهاد در راه خدا تشویق می‌کنند، از جمله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِزْبَكُمْ فَأَنْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ أَنْفِرُوا جَمِيعًا» (نساء / ۷۱). آیات دیگری نیز وجود دارند که همگی درباره قتل عمد و خطا بحث می‌کنند. سرانجام خدای متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا» (نساء / ۹۴) و این بیانگر آن است که ساختار کلی این گروه از آیات درباره جنگ و جهاد در راه خداست، پس به همین سبب «فی سبیل الله» را مقدم داشت. اما قبل از آیه ۲۰ سوره توبه، از مباحثات کردن کفار به وسیله تعمیر و بازسازی مسجد الحرام بر مجاهدان سخن رفته است، به همین سبب مناسب آن بود که «جهاد در راه خدا» مقدم شود (ابن جماعه، ۱۹۹۰: ۱۹۲). همچنین قبل از آن، چنین آیه‌ای وارد شده است: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (توبه / ۱۶) که در این آیه، بعد از ایمان به خدا، جهاد در راه او مورد تأکید قرار گرفته است، به همین خاطر آن را بر «بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» مقدم داشت (ر.ک: اسکافی، ۱۹۸۱: ۱۹۰).

۴. تقدیم «عَلَى شَيْءٍ» بر «مِمَّا كَسَبُوا» و تأخیر آن

مورد دیگری که در آن تقدیم و تأخیر جار و مجرور به کار رفته است، آیه ۲۶۴ سوره بقره است که در آن، «عَلَى شَيْءٍ» بر «مِمَّا كَسَبُوا» تقدم پیدا کرده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (بقره / ۲۶۴). و در آیه ذیل، «مِمَّا كَسَبُوا» بر «عَلَى شَيْءٍ» مقدم گردیده است: «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الصَّلَالُ الْبَعِيدُ» (ابراهیم / ۱۸).

نقطه مشترک هر دو آیه فوق این است که در قالب مثل پیام خود را بیان داشته‌اند که تفاوت مثل‌ها در تقدیم و تأخیر جار و مجرور نهفته است؛ مثلی که در آیه سوره بقره زده

شده برای شخص عامل است، بنابراین تقدیم نفی قدرت او و متعلق آن مناسب تر است؛ زیرا «عَلَى» متعلق به «لَا يَقْدِرُونَ» است. اما مثلی که در آیه سوره ابراهیم آمده است برای «عمل» است، زیرا خدای متعال می فرماید: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ﴾ (ابراهیم / ۱۸) که تقدیر آن چنین است: آنان که کافر شده اند. بنابراین تقدیم نفی آنچه که کسب کرده اند مناسب تر است، چراکه متعلق به «شَيْءٍ» است (ابن جماعه، ۱۹۹۰: ۱۲۰؛ کرمانی، ۱۹۹۷: ۹۳).

۵. تقدیم «لِلنَّاسِ» بر «فِي هَذَا الْقُرْآنِ» و تأخیر آن

در آیاتی از قرآن، جار و مجرور «لِلنَّاسِ» بر «فِي هَذَا الْقُرْآنِ» تقدّم پیدا کرده است: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ (اسراء / ۸۹؛ روم / ۵۸؛ زمر / ۲۷)، در حالی که با همان سیاق در سوره کهف، جار و مجرور «فِي هَذَا الْقُرْآنِ» بر «لِلنَّاسِ» مقدّم گشته است: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ (کهف / ۵۴).

علت اینکه در سوره کهف «فِي هَذَا الْقُرْآنِ» مقدّم شده، این است که ذکر و تقدّم آن بسیار مهم تر است، زیرا یهود در رابطه با داستان اصحاب کهف، ذی القرنین و نیز در رابطه با موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و جوانی که همراه وی بود از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سؤال کردند؛ امری که جز به واسطه وحی نمی توانست به آن پاسخ دهد. اما خداوند جواب همه این موارد را در قرآن به وی وحی نمود (کرمانی، ۱۹۹۷: ۱۰۵؛ اسکافی، ۱۹۸۱: ۲۷۳). ابن جماعه در این زمینه می نویسد: «علت تقدیم آن است که آیه مورد نظر بعد از ذکر ابلیس و عداوت وی، و ذم و تقبیح برگرفتن او و ذریه اش به عنوان دوست و یاور، وارد شده است. پس مناسب آن بود که قرآن جلو انداخته شود که بیانگر عداوت با شیطان و لعن و نفرین اوست» (ابن جماعه، ۱۹۹۰: ۲۳۲). همچنین سیاق این سوره در رابطه با وصف قرآن است، به همین سبب بدان اهتمام بیشتری داده شده است (بقاعی، ۱۹۹۵: ۱۲ / ۸۸). اما آیه سوره اسراء بعد از چند مَثَل آمده است، مانند: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (اسراء / ۷۲) و بعد از آیه ای نازل شده است که در آن، پیامبر همانند بقیه

مردم مورد تهدید قرار گرفته است: ﴿إِذَا لَأَذْفَنَّاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ (اسراء / ۷۵). پس «لِلنَّاسِ» مقدم شده است تا مردم متنبّه گردند. البته عرب را نیز عادت بر این بود آنچه را که بیشتر به آن اهتمام می دادند، مقدم می داشتند (اسکافی، ۱۹۸۱: ۲ / ۸۸).

برخی نیز در تبیین علت تقدیم جار و مجرور «لِلنَّاسِ» گفته اند: «علت تقدیم آن است که بعد از اقوال و افعال اقوام خاصی قرار گرفته است، مانند: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خَلِيلًا... وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْرِزُونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء / ۷۳-۷۶)، ﴿قُلْ لئنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (همان / ۸۸). به همین سبب مناسب آن بود که «لِلنَّاسِ» مقدم شود تا حجت بر آنان اقامه گردد و نیک دریابند که از آوردنِ مانند آن عاجز و ناتوانند (ابن جماعه، ۱۹۹۰: ۲۳۲). در سوره روم نیز «لِلنَّاسِ» مقدم شده است، زیرا قبل از آن از قوم کفار سخن رفته است؛ و خداوند برای آنان مثل ها زد، اما همچنان به عناد و سرکشی خود ادامه دادند. آنان به یکدیگر مژده می دادند که بادی نیکو در راه است که باران را با خود به همراه دارد، اما در عین حال به خدایی نمی اندیشیدند که این باد را به آنان اختصاص داده بود. و از بادی که هر چیز سبزرنگی را به زردی مبدل می کرد عبرت نگرفتند؛ بادی که آنان را از عذاب خدا برحذر می داشت. آنان همانند مردگان و ناشنوایانی بودند که هیچ چیزی را نمی شنیدند. بنابراین خدای متعال بیان داشت که همه این مثل ها در قرآن برای مردم زده شده است تا از آن بهره ببرند و به همین سبب «لِلنَّاسِ» را مقدم داشت. همچنین در سوره زمر «لِلنَّاسِ» مقدم شده است، زیرا سخن در رابطه با کفار قریش و تکذیب قرآن از جانب آنان است. همچنان که پیشینیان شان آن را تکذیب کردند، و در دنیا سرانجامی سرشار از ذلت و رسوایی داشتند و در آخرت نیز عذابی بزرگ تر در انتظارشان است. پس آوردن مثل در قرآن به سبب بهره جستن مردم است، به همین دلیل «لِلنَّاسِ» مقدم شده است.

۶. تقدیم «بِآيَاتِنَا» بر «إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَيْهِ» و تأخیر آن

یکی دیگر از مواردی که در آن جار و مجرورهای مشابه در قرآن کریم به شیوه حکمت آمیزی نسبت به یکدیگر تقدّم و تأخر پیدا کرده اند، تقدیم «بِآيَاتِنَا» بر «إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَيْهِ» و تأخیر آن است که در دو آیه ذیل، «بِآيَاتِنَا» بر «إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَيْهِ» مقدّم شده است: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَيْهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (اعراف / ۱۰۳؛ زخرف / ۴۶). اما در آیه ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَيْهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ﴾ (یونس / ۷۵)، عبارت «إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَيْهِ» بر «بِآيَاتِنَا» مقدّم گشته است.

در مورد تقدیم و تأخیر جار و مجرور در آیات فوق باید گفت که در سوره اعراف «بِآيَاتِنَا» مقدّم شده است، چراکه اهتمام بیشتری به آن داده شده است و این امر از ماقبل و مابعد آیه فهمیده می شود. قبل از آیه یادشده، به شهرها و روستاهای قرون گذشته اشاره شده است که پیامبرانشان همراه با آیات و نشانه های روشن به نزدشان آمدند: ﴿تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾ (اعراف / ۱۰۱). و به دنبال آن، از نپذیرفتن و انکار آیات از سوی فرعون سخن به میان آمده است، پس سیاق کلی در رابطه با آیات و نشانه ها می باشد، به همین سبب آن را مقدّم داشته است. در سوره زخرف نیز «بِآيَاتِنَا» بر «إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَيْهِ» مقدّم گشته است، زیرا همانند سوره اعراف، از ماقبل و مابعد آیه فهمیده می شود که اهتمام خاصی به آیات داده شده است؛ پیش از آن می فرماید: ﴿فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ (زخرف / ۴۳-۴۴). پس در این آیات بحث در رابطه با قرآن، بزرگ ترین نشانه و آیت پیامبر ﷺ است و به دنبال آن، سخن از قوم موسی ﷺ به میان آمده است، و اینکه چگونه زمانی که موسی ﷺ همراه با آیات و نشانه های واضح به نزدشان آمد، وی را به سخره گرفتند، تا اینکه فرمود: ﴿وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا وَأَخَذْنَا مِنْهُمُ بِالْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (زخرف / ۴۸). پس سیاق گفتار در رابطه با آیات است و به جهت

اهتمام بیشتر، آن را مقدم نموده است.

اما تقدیم «إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأِهِ» بر «بِآيَاتِنَا» در سوره یونس بدان جهت است که توجه بیشتر به بعثت انبیا شده است. به دلیل اینکه خدای متعال به پیامبرش ﷺ دستور داد که اخبار نوح ﷺ را بر آنان بخواند و روش های تذکر و یادآوری نوح را به آنان گوشزد کند. و اینکه نتیجه تکذیب آنان چه شد؟ سپس برایش بیان نمود که بعد از نوح ﷺ پیامبرانی را به سوی اقوامشان فرستاد، وانگهی موسی و هارون را به سوی فرعون و اطرافیانش فرستاد. به همین سبب «إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأِهِ» را بر «بِآيَاتِنَا» مقدم داشت.

۷. تقدیم «عَلَيْنَا» بر «بِهِ» و تأخیر آن

در سوره اسراء، جار و مجرور «عَلَيْنَا» و «بِهِ» تقدیم و تأخر پیدا کرده اند، بدین صورت که در آیه: «أَمْ أَمْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَىٰ فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا» (اسراء / ۶۹)، «عَلَيْنَا» بر «بِهِ» مقدم شده و در آیه دیگری از آن سوره، «بِهِ» بر «عَلَيْنَا» تقدیم پیدا کرده است: «وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا» (اسراء / ۸۶).

در آیه نخست، واژه «تبع» به معنی مطالبات و خواسته هاست (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۶۸۰) و ضمیر در «بِهِ» به «اغراق» یا «ارسال حاصب» یا کلّ سیاق آیات قبلی که در رابطه با بیان قدرت خدای متعال است، برمی گردد و اینکه او می تواند آنان را در گوشه ای از زمین فرو ببرد یا گردبادی را از آسمان بر آنان فرو بفرستد و آنان کسی را نیابند که بر او توکل کنند، و آن ها را محافظت نماید. و خداوند می تواند باری دیگر آنان را به دریا برگرداند و گردبادی را بر آنان بفرستد و غرقشان نماید، و آنان مطلب و خواسته ای را نیابند که در پیشگاه خداوند آن را عرضه نمایند، پس «عَلَيْنَا» را بر «بِهِ» مقدم داشت، زیرا در مقام تحدّی و مبارزه طلبی است.

و در آیه دیگر، ضمیر در «بِهِ» به قرآن برمی گردد و «وکیلًا» به معنی کسی است که تعهد نماید چیزی را پس از بردنش دوباره باز گرداند، مانند کسی که وکالت و ضمانت چیزی را بر عهده می گیرد و چنین می کند (آلوسی، ۱۹۷۸: ۱۵ / ۱۶۴). و در اینجا «بِهِ» را مقدم

داشت، زیرا سیاق قبلی و بعدی آیات در رابطه با قرآن است. قبل از آیه مورد نظر می‌فرماید: «وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء / ۸۲). و بعد از آن می‌فرماید: «قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا» (اسراء / ۸۸-۸۹). بنابراین، محور بحث در این آیات، قرآن کریم می‌باشد و چون مرجع ضمیر «بِهِ» در آیه ۸۶ اسراء نیز قرآن است، پس چیزی را مقدم داشت که بیشتر مورد توجه و اهتمام قرار گرفته است.

نتیجه

۱. هر واژه‌ای که در قرآن کریم تقدیم و تأخیری نسبت به آن صورت پذیرفته است، در وراى آن تقدیم و تأخیر، حکمت و فواید بسیاری نهفته است که جز آن حالت را سزاوار آن حال و مقام نیست. مفسران و صاحب نظران حوزه علوم قرآنی تقدیم و تأخیر در قرآن را دارای انواع مختلفی دانسته و اسباب بسیاری را برای آن بر شمرده‌اند که مراعات سیاق، حسن انتظام کلام، افاده حصر و تخصیص، تعظیم، تشریف، تبرک، اراده ترتیب، تبکیت، تحقق مابعد، تحذیر و تنفیر، تحضیض و اهتمام، تخویف، ترقی و تدلی، تعجیب، تنبیه بر اطلاق، تنقل، خفت لفظ، سببیت (بلاغت)، سبق، مناسبت، مراعات افراد، مراعات فواصل، غلبه و کثرت، مهم‌ترین آن‌ها هستند.

۲. در تقدّم و تأخّر جار و مجرور علل و حکمت‌های زیادی نهفته است؛ گاهی جار و مجرور مقدّم می‌گردد چون اصل بر تقدیم آن است، مانند تقدیم «بِهِ» بر «لِغَيْرِ اللَّهِ». گاهی سیاق و فضای حاکم بر آیات قبلی و بعدی متضمن اموری است که متناسب با آن، جار و مجرور مقدّم یا مؤخر می‌گردد، مثل تقدیم «بِالْقِسْطِ» بر «لِلَّهِ» و بالعکس. در مواردی، ساختار کلی آیات و بیان اهمیت چیزی در مقابل چیزی دیگر منجر به تقدیم و تأخیر جار و مجرور شده است، مانند تقدیم «بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» بر «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» و تأخیر آن. گاهی مثل‌های قرآن و پیامی که در آن‌ها نهفته است و آنچه جار و مجرور بدان تعلق می‌گیرد، باعث تقدیم و تأخیر در آیات گشته است، مانند تقدیم و تأخیر جار و مجرور «عَلَىٰ شَيْءٍ»

و «مِمَّا كَسَبُوا». در برخی آیات نیز، به سبب تنبّه مردم و بهره رساندن به آنان جار و مجرور مقدم گشته است، مانند تقدیم «لِلنَّاسِ» بر «فِي هَذَا الْقُرْآنِ» و تأخیر آن. نکته دیگر اینکه جایگاه حرف جری که مقدّم داشته شده، از حرف جری که مؤخر گشته است به مراتب برجسته تر است و همین امر سبب شده است تا در سیاق آیات قرآنی نیز مقدم گردد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم والسبع المثانی، بیروت، دار الفکر، ۱۹۷۸ م.
۳. ابن جماعه، بدرالدین، کشف المعانی فی المتشابه من المثانی، تحقیق عبدالجواد خلف، کراچی، سلسله منشورات جامعه الدراسات الإسلامیة، ۱۹۹۰ م.
۴. اسکافی، الخطیب، درة التنزیل و غرة التأویل، بیروت، دار الآفاق الجديدة، چاپ دوم، ۱۹۸۱ م.
۵. انصاری، زکریا، فتح الرحمن بشرح ما یتبس من القرآن، تحقیق علی محمد الصابونی، بی جا، مکتبه الصابونی، ۱۹۸۵ م.
۶. باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب، اعجاز القرآن، تحقیق سید احمد صفر، بی جا، بی نا، بی تا.
۷. بقاعی، ابراهیم بن عمر، نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور، تحقیق عبدالرزاق غالب المهدي، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۵ م.
۸. جرجانی، عبدالقاهر، أسرار البلاغة، ترجمه جلیل تجلیل، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.
۹. جمعی از محققین، فرهنگ نامه علوم قرآنی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
۱۰. زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۱ ق.
۱۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. سامرایی، فاضل صالح، التعبیر القرآنی، بغداد، دار جامعة بغداد، ۱۹۸۶ م.
۱۳. _____، لمسات بیانیه فی نصوص من التنزیل، بغداد، دار الشؤون الثقافیة العامة، ۱۹۹۹ م.
۱۴. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، قم، مکتبه فخرالدین، ۱۳۸۰ ش.

۱۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *الخصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۲ ش.
۱۶. عسکری، ابوهلال، *الصناعتین*، تحقیق علی محمد جباوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا، داراحیاء الکتب العربیة، ۱۹۰۳ م.
۱۷. علوی مهر، حسین، *روشها و گرایشهای تفسیری*، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. کرمانی، محمود بن حمزه، *البرهان فی توجیه مشابه القرآن*، تحقیق دکتر سید جمیلی، بی جا، مرکز التراث للنشر، ۱۹۹۷ م.
۱۹. مطعنی، عبدالعظیم، *خصائص التعبير القرآنی و سماته البلاغیه*، قاهره، مکتبه الوهبة، ۱۹۹۲ م.
۲۰. مؤدب، سید رضا، *روشهای تفسیر قرآن*، قم، انتشارات اشراق، ۱۳۸۰ ش.

کارکردهای تمدنی طب سنتی - اسلامی

علی درویشانی^۱

چکیده

طب سنتی در ایران، با تکیه بر ریشه‌های معرفتی و تمدنی ایرانی-اسلامی توسط ابن سینا، جرجانی و زکریای رازی بالید، ولی در اواخر دوره قاجار با ایجاد مراکز طب نوین، رو به افول نهاد. با توجه به احیای طب سنتی در سال‌های اخیر در ایران و کشورهای همچون چین، امریکا، کانادا، ترکیه، اندونزی و...، پرسش این است که طب سنتی در حوزه تمدنی چه نقشی ایفا کرده است؟ احیای طب سنتی چه سودمندی‌ها و کارکردهای تمدنی (در حوزه‌های اقتصاد، فرهنگ، علم و...) در ایران می‌تواند داشته باشد؟ آیا می‌توان از برنامه و راهبردهای دیگر کشورها در این مسیر بهره‌برداری کرد؟ احیای طب سنتی به چه نسبت می‌تواند در بالا بردن سطح سلامت جامعه که از شاخصه‌های توسعه پایدار است، نقش آفرینی کند؟ حوزه بررسی ما ایران است و البته از نتایج برنامه‌ریزی، چالش‌ها و دستاوردهای کشورهای دیگر نیز استفاده می‌کنیم. روش ما در این پژوهش قیاسی - استقرایی بر اساس منابع کتابخانه‌ای است که از دستاوردها و آمارهای بولتن‌های داخلی و بین‌المللی نیز یاری گرفتیم. نتایج این پژوهش را چنین می‌توان بیان کرد که احیای طب سنتی در کنار نمود برجستگی‌ها و رشد علمی ادوار گذشته، به رشد تمدن نوین اسلامی کمک خواهد کرد. در عین حال طب سنتی دارای زمینه‌ها، فرصت‌ها و سودمندی‌های پید و پنهان بی‌شماری در حوزه‌های گوناگون تمدنی است که با بهره‌گیری از این ظرفیت‌ها، در کنار تقویت نگاه اقتصاد مقاومتی، می‌توان سریع‌تر به افق‌های پیشرفت و توسعه پایدار دست یافت.

۱. بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، گروه انقلاب و تمدن اسلامی.

کلیدواژه‌ها: طب سنتی، تاریخ و تمدن اسلامی، سلامت جامعه، ظرفیت‌ها و فرصت‌ها، توسعه پایدار.

مقدمه

دانش پزشکی به دلیل اهمیت و جایگاه ویژه‌اش، در طبقه‌بندی علوم، ذیل فلسفه و حکمت اسلامی قرار می‌گرفته و کارکرد و آثار بسیاری در حوزه تمدنی داشته است. به این دانش به دلیل نیاز جامعه، همیشه توجه شده است و در آموزه‌های اسلامی آمده: «العلم علما: علم الابدان و علم الادیان» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۰/۱)، که از برجسته‌ترین نمودهای جایگاه آن محسوب می‌شود و توجه اسلام به بُعد روحانی و جسمانی بشر را می‌نمایاند.^۱ نخستین نشانه‌ها و اسناد طب در ایران به قوم پارت و استفاده از گیاهان دارویی و نیز آموزه‌های زرتشتی بازمی‌گردد (فرشاد، مهدی، ۱۳۶۶: ۶۶۹-۶۷۳). از نیمه نخست قرن دوم تا اواسط قرن سوم هجری (انقراض بنی امیه و روی کار آمدن بنی عباس در بغداد) طب سنتی پیشرفت قابل ملاحظه‌ای کرد، به گونه‌ای که بغداد مرکزیت علمی یافت و از اهمیت جندی شاپور کاسته شد، که این امر در سده‌های سوم و چهارم هجری بیشتر محسوس گردید (اولیری، ۱۳۴۲: ۲۲۸-۲۳۲؛ الگود، ۱۳۷۱: ۷۹-۱۲۱). پس از این دوره و نیز انقلاب ترجمه آثار علمی، در حوزه طب با ترجمه آثار بقراط (وف ح ۲۵۷ ق.م) و جالینوس (وف ۲۰۰ م.)، توسط کسانی همچون حنین بن اسحاق (۱۴۹-۲۶۴ ق.) که زبان یونانی می‌دانست، طب سنتی رشد و توسعه یافت (همان: ۵۵-۵۸؛ گروه مؤلفان (الف)، ۱۳۹۰: ۱۶) و بزرگانی چون ابن سینا، اسماعیل جرجانی و محمد بن زکریای رازی که در این بستر بالیده بودند، باریشه‌های معرفتی و تمدنی ایرانی-اسلامی برای رشد و توسعه این رشته کوشیدند تا جایی که در اروپا قانون ابن سینا بعد از انجیل در میان آثار

۱. این روایت حتی اگر در مقام حصر مطلق نیز نباشد، باز هم از دو دسته علم با تأیید و ترغیب یاد می‌کند: علم ابدان و علم ادیان. یکی از این علوم به جنبه جسمانی انسان می‌پردازد و دیگری به بُعد روحانی و معنوی او توجه دارد و حیات روح به وسیله علم دین و حیات جسد به واسطه علم بدن تأمین می‌شود.

پرتیراژ قرار گرفت. وی که تنها در زمینه طب، بیش از ۴۰ اثر به عربی و ۱۵ اثر به فارسی دارد، یکی از مهم‌ترین خادمان تمدن اسلامی محسوب می‌شود (العبادی، ۱۹۷۰: ۸۱-۸۲).

مسلمانان به شهادت منابع تاریخی و حجم آثار، در بخش‌های گوناگون طب همچون: ارتوپدی (شکستگی‌ها، دررفتگی و...)، قلب؛ روان‌پزشکی، بیماری‌های زنان و مامایی، بهداشت ازدواج (علم الباه)، طب کودکان و... سهم مهمی در گسترش و بالیدن تمدن جهانی داشته‌اند (دریایی، ۱۳۹۰: ۲۶۸-۲۹۶). این امر به ویژه در شاخه‌های داروسازی، جراحی، چشم‌پزشکی و... نمودی فراوان داشته است. تأثیر میراث تاریخی داروشناسی در کتاب‌های مهم این حوزه در گستره وسیعی از سرزمین‌های آسیای میانه، هند، کشورهای عربی، آسیای صغیر، یونان، روم و ایران مشاهده می‌شود. برای مثال ابوریحان بیرونی (۳۲۶-۴۴۰ ق/۹۳۷-۱۰۴۸ م) از ۲۵۰ مؤلف برجسته داروشناسی اطلاعاتی به دست می‌دهد که بیشترین واژه‌های آن یونانی و سریانی‌اند (همان: ۱۶-۱۷). آمارهایی که از فراوانی لغات، اصطلاحات و نام‌هایی که در منابع برجسته طب سنتی وجود دارد نمایانگر قدرت و نفوذ و سپس نقش تعیین‌کننده در نگاهداشت دانش داروشناسی پیش از خود است (نک: جدول ۳-۴). همچنین بررسی منابع چشم‌پزشکی، پیشرفته بودن اعجاب‌انگیز علم چشم‌پزشکی و جراحی چشم در میان مسلمانان سده چهارم و پنجم هجری را نشان می‌دهد. یونانیان طی هزار سال، از بقراط تا بولس، فقط پنج کتاب درسی در این حوزه نوشته بودند، در حالی که مسلمانان در کمتر از پنج سده، چند برابر این تعداد کتاب درسی تألیف کرده‌اند (گروه مؤلفان (ب)، ۱۳۹۰: ۳-۴).

بیان مسئله

دانشمندان و پزشکان مسلمان با ساده کردن و در دسترس عموم قرار دادن علوم، به ویژه پزشکی، که آن را سرلوحه ترجمه‌های خود قرار داده بودند، سبب گسترش آموزه‌های مقدمات پایه‌ای پزشکی به خانواده‌ها شدند. همین امر عامل اصلی ارتقای سطح سلامتی جامعه و رشد و توسعه تمدن اسلامی در ادوار گوناگون بوده است. با

نگاهی به تاریخ، استفاده ابزاری و استعماری غرب به ویژه از علم پزشکی، در تقابل با جوامع دیگر به ویژه جهان اسلام، همیشه وجود داشته و در ادوار مختلف شکل خاص خود را بروز داده است. از طرفی، به دلیل مواردی همچون: توجه ویژه ائمه علیهم السلام و به خصوص امام هشتم علیه السلام به موضوع طب؛ گسست نسل‌ها - چه به دلیل فقر آموزشی و چه به سبب بی‌توجهی و کم‌ارزش شمردن این سنت‌ها توسط نسل‌های جدید-، رشد روزافزون بیماری‌های متنوع نوظهور که ریشه‌هایی کمابیش یکسان دارند و برخاسته از سبک زندگی به‌ظاهر مدرن هستند؛ برنامه‌ریزی جدی کشورهای مسلمان و غیرمسلمان (چین، ترکیه، هند، مالزی، آلمان، آمریکا و...) در زمینه‌های توسعه آموزش و منابع انسانی و تخصیص بودجه‌های بالا، در کنار فعالیت‌هایی همچون حمایت بیمه‌ها و تولیدات متنوع طبّی (کتاب، گیاهان دارویی، داروهای گیاهی و غیره)، پرداختن به این موضوع را لازم دانستم. (نک: آمارها و جداول ۱-۲). سعی من پس از طرح مسئله و بیان نقش، کارکردها و تأثیرهای تمدنی طب سنتی-اسلامی در بستر تاریخ به عنوان مقدمه، پرداختن به ضرورت، چالش‌ها و فرصت‌های پیش روی کشورهای مسلمان، و نیز ارائه پیشنهادهایی کاربردی برای کمک به برون‌رفت از مشکلات و معضلات امروز است.

تأثیرهای تمدنی طب اسلامی

نظریه‌پردازان، جامعه‌شناسان و بزرگان اندیشه با گرایش‌ها و نگاه‌های سیاسی گوناگون سعی در تعریف تمدن و ویژگی‌های تاریخی و اجتماعی آن کرده‌اند و حتی درباره آینده تمدن‌ها و مصادیقش به تفصیل کتاب‌ها نگاشته و سخن‌ها گفته‌اند. به عنوان مثال بسیاری از انسان‌شناس‌های قرن نوزدهم میلادی به نظریه‌ای که توسعه و تکامل فرهنگی نامیده می‌شود، برگشته‌اند. آن‌ها اعتقاد دارند که مردم به طور طبیعی از یک کشور ساده و ابتدایی به یک کشور و دولت متمدن با شرایط بهتر و عالی‌تر پیشرفت می‌کنند. برخی دیگر از صاحبان فکر و اندیشه به تمدن به عنوان سامانه‌ای پیچیده نگاه

کرده، با تأکید بر فاکتورهای سازنده تمدن‌ها که آن را مهم‌تر بر شمرده‌اند، با الهام از تاریخ آن‌ها برنزول و در نهایت فروپاشی تمدن‌ها تأکید دارند. راسل براون لستر^۱ و جودی جاکوبسن و برخی نظریه‌پردازان، همچون ادوارد گیبون^۲، در کتاب *انحطاط و سقوط امپراتوری روم*، رابرت رینگر^۳ و اوسوالد اشپنگلر^۴ در کتاب *فروپاشی و نزول غرب*، آرنولد توینبی^۵ در کتاب *فروپاشی و اضمحلال* به این موضوع پرداخته‌اند. جرجی زیدان به غیر از اصول ثروت، علم و ادب و هنر و سیاست، اعتقاد به خوبی و بدی و خوشبختی و بدبختی تمدن‌ها دارد (جرجی زیدان، ۱۳۷۲: ۲۱۸-۲۱۹). ویل دورانت^۶ نیز معتقد به عوامل، اقتصادی، سیاسی، اخلاق، عقلی و روحی (هنر و ادبیات) به عنوان اصول اساسی هر تمدن بزرگ اشاره داشته است (دورانت، ۱۳۷۸: ۱/۱۶-۸۸). همان‌طور که مشاهده می‌شود تعریف تمدن دشوار و پیچیده است، چراکه برخاسته از باورهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی نظریه‌پردازان و متفکران است.

با توجه به بیشتر تعریف‌ها، چنین می‌توان دریافت که تمدن در اصطلاح، نوع خاصی از توسعه مادی و معنوی است که در جامعه‌ای ویژه رخ می‌نماید؛ بنابراین تمدن، مجموعه‌ای پیچیده از پدیده‌های اجتماعی قابل انتقال، شامل جهات دینی و مذهبی، اخلاقی، زیباشناختی، فنی یا علمی مشترک در همه اجزای یک جامعه وسیع و یا چندین جامعه مرتبط با یکدیگر است. به طور کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت که در تمدن‌های برجسته و مطرح، چهار شاخص اصلی وجود دارد که عبارت‌اند از: فعالیت‌هایی در امور اقتصادی، سازمان و مناسبات سیاسی، سنن اخلاقی و فرهنگی، کوشش در راه معرفت، علم یا اقتصاد، سیاست، معنویت (دین، اخلاق، فرهنگ) و دانش. حال با توجه به این چارچوب، به بررسی جایگاه طب سنتی در تمدن از دو منظر

1. Brown, lester russel (1934).
2. Gibon, Edward(1734-1794).
3. Ringer, Robert,j(1938).
4. Spengler, Osvail(1880-1936).
5. Toynbe, Arnold joseph(1889-1975).
6. William James Durant(1885-1981).

۱- نقش طب سنتی مسلمانان در مظاهر تمدنی، ۲- جایگاه کنونی و نقش آفرینی طب در دنیای امروز، وضعیت موجود و چالش‌ها و فرصت‌های پیش‌رو می‌پردازم تا راهبردهای مواجهه با جهان پیشرفته کنونی، مشخص‌تر گردد.

۱- نقش طب سنتی- اسلامی در مظاهر تمدنی

در پژوهش‌های علمی می‌توان، هم به مفهوم تمدن و چیستی آن و هم به مظاهر تمدن‌ها پرداخت. قصد من در این بحث، پرداختن به مظاهر تمدنی طب است. طب سنتی در طول تاریخ، دارای دو گونه تأثیر تمدنی مستقیم و غیرمستقیم بوده است که در ادامه به بیان هر یک می‌پردازم.

الف- تأثیرهای مستقیم طب اسلامی در تمدن

طب سنتی- اسلامی با همه تأثیرهایی که از تمدن‌های دیگر گرفت، بر پایه خلاقیت و تفکر دانشمندان مسلمان توسعه یافت و سبب ایجاد جریان‌های گوناگونی در نظام تمدنی جهان شد که در تاریخ علم جدید، به عنوان یکی از پایه‌ها و ارکان شمرده می‌شود. من در این بخش به بیان مواردی که دارای ارتباط مستقیم با طب بودند که هم در رشد و تکوین طب و هم در رشد و بالندگی تمدن‌ها تأثیرهای مستقیمی ایجاد کردند، می‌پردازم.

۱- ایجاد مؤسسات تمدنی

یکی از روش‌هایی که سبب رشد و گسترش علم می‌گردد، مراکز و مؤسسات تمدنی است که به شهادت تاریخ طب، چه پیش از اسلام (مدرسه جندی شاپور که بعدها یکی از مهم‌ترین کانون‌های پزشکی اسلام شد) (تاج‌بخش، ۱۳۷۹: ۵-۹) و چه بعدها در ایران و دیگر کشورهای مسلمان رشد روزافزونی داشت. این امر، هم به دلیل ایجاد مراکز برجسته که پرورش‌یافتگان آن مراکز، خود افرادی تأثیرگذار بودند و هم به لحاظ رشد و توسعه علم، در خور بررسی است. این مراکز شامل مدارس علمیه، مدارس نظامیه^۱ و بیمارستان‌ها و

۱. نام مدرسی است که در زمان سلجوقیان برای آموزش علوم و فنون روز در شهرهای بزرگ آن دوره؛ بغداد،

دارالشفاهای شهرهای مختلف اسلامی است (تاج‌بخش، ۱۳۷۹: ۲۵-۱۵۹؛ عیسی بک، ۱۳۷۱: ۱۲۷-۱۹۸؛ فرشاد، ۱۳۶۶: ۸۱۰-۸۱۲).

۲- نقش منابع انسانی

منابع انسانی، یکی از مهم‌ترین عوامل توسعه تمدن‌ها محسوب می‌شوند. دانشمندان و طبیبان حکیم مسلمان در رشد و توسعه علوم، به ویژه طب که منتهی به ایجاد و رشد تمدن اسلامی و انتقال آن به دیگر ملل و تمدن‌ها می‌شد، نقشی محوری داشتند. برخی از این تلاش‌ها را با توجه به تاریخ طب اسلامی می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

گسترش کیفی (توسعه علم و دانش در جهان)

در سده چهارم و اوایل سده پنجم هجری تألیف چهار دانشنامه جامع پزشکی به زبان عربی تأثیر ویژه‌ای در جامعه علمی داشت: ۱- کتاب المنصوری فی الطب و کتاب الحاوی که از آثار محمد بن زکریای رازی است. ۲- کتاب الصنعة الطیبه علی بن عباس مجوسی ۳- القانون فی الطب ابوعلی سینا (گروه مؤلفان الف)، ۱۳۹۰: ۲۰-۲۱). ابن سینا خود به تنهایی به عنوان وزنه‌ای علمی بیش از ۶۰۰ سال در مراکز علمی پزشکی جهان پرچم‌دار علمی مسلمانان بوده است که این به غیر از محمد بن زکریای رازی و اسماعیل جرجانی و بسیاری دیگر از تأثیرگذاران در تاریخ طب می‌باشد. اهمیت و نفوذی که کتاب قانون ابن سینا در شرق اسلامی داشته، نیاز چندانی به ارائه شواهد ندارد. این کتاب در غرب مسیحی و در مدارس پزشکی به عنوان متن درسی مقبول تدریس می‌شد. دانشگاه‌های بلونیای^۱ ایتالیا، ولوین^۲ اتریش و مون‌پلیه^۳ و پاریس

→ نیشابور، آمل، قاهره، اصفهان، بلخ و هرات تأسیس شد. نخستین مدارس از این دست به همت وزیر برجسته آلپ ارسلان سلجوقی، خواجه نظام‌الملک طوسی تأسیس گردیدند. به همین سبب این مدارس را نظامیه نامیدند. (نک: کسایی (۱۳۶۳).

1. Bellona.
2. La-Neuve.
3. Montpellier.

فرانسه که همگی در سده‌های یازدهم و دوازدهم و سیزدهم میلادی تأسیس شده بودند، از آن به عنوان مرجعی متقن بهره می‌بردند. در دانشگاه‌های توبینگین^۱ و لایپزیگ^۲ آلمان از حدود ۱۴۸۰م کتاب قانون کتاب درسی شد و درس‌های دانشگاه وین اتریش در ۱۵۲۰م و دانشگاه فرانکفورت آلمان در ۱۵۵۸م بیشتر بر محتوای قانون استوار بود (فرشاد، ۱۳۶۶: ۶۹۴-۶۹۶؛ عوض، ۱۳۹۳: ۳۲۵).

گسترش کتبی (سهم بالا در توسعه و گسترش علم با نگارش، تألیف و تولید علم)
یکی از مهم‌ترین روش‌های انتقال و توسعه علوم بشری و رشد تمدن‌ها نگارش آثار علمی است. با بررسی منابعی همچون الفهرست ابن ندیم و دیگر منابع، کمابیش می‌توان به پُرکاری دانشمندان مسلمان در تولیدات علمی و سهم برجسته آنان پی برد.^۳ به نظر می‌رسد که دانشمندان ایرانی در نگارش آثار طبی و پیشبرد علمی طب اسلامی در دوره طلایی تمدن اسلامی، نقشی شاخص و برجسته‌ای داشته‌اند (حریری، ۱۳۹۴: ۲۷۹-۲۸۵).

خلافت و ابداعات

دانشمندان مسلمان با به دست آوردن میراث چندین هزار ساله طب، به خلق روش‌های نوین پرداختند که سبب رشد روزافزون علم در سطح جهانی شد. این ابداعات

1. Tübingen.

2. Leipzig.

۳. برای نمونه از میان ۴۰۰۰ عنوان نسخه خطی بررسی شده در فهرست نسخه‌های خطی عربی کتابخانه ملی ایران، تعداد ۱۸۶ عنوان (۴/۷ درصد) در موضوع‌های طب اسلامی بود که از این تعداد، ۱۰۹ اثر که برابر ۵۸/۶ درصد است، توسط مؤلفان ایرانی نگارش شده و در مقابل ۵۰ منبع برابر با ۲۶/۹ درصد، توسط مؤلفان غیر ایرانی به رشته تحریر درآمده است. همچنین در ۱۴/۵٪ از نسخ بررسی شده، ملیت مؤلف نامشخص بوده است. بیشترین درصد (۳۷/۶) نسخ خطی عربی طب اسلامی موجود در سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، توسط دانشمندان ایرانی و تا قرون ششم هجری تألیف شده است (نک: نمودار شماره ۷).

در عمل جراحی، ابزار جراحی، شیوه‌ها و روش‌های درمانگری نمود پیدا کرد که در بخش سیرتاریخی طب اسلامی به آن‌ها اشاره شد. برای مثال رساله **مخارج الحروف** یا اسباب حدوث الحروف تصنیف شیخ الرئیس ابوعلی سینا را می‌توان نام برد که در بررسی اصوات گفتار به جای مانده است. رساله ابن سینا گنجینه بسیار پرارزش علمی در زبان‌شناسی است، چراکه حدود هزار سال پیش حکیم و طبیب ایرانی به مباحث صوت و حنجره و مکان حروف پرداخته است که جای شگفتی دارد. البته این خلاقیت شامل نخستین جراحی‌ها، ابزار و وسایل جراحی و طبی و روش‌های درمان بسیار خاص که در منابع ثبت شده، نیز می‌شود (نک: زهراوی، ۱۳۸۴). همچنین اثر داروها را در طب از نظر وظایف اعضا (فیزیولوژی) وارد ساختند و طب را از صورت نظری بیرون آورده، طب عملی (بالینی و کاربردی) را ایجاد کردند (دریایی، ۱۳۹۰: ۲۶۸).

عملکرد انتقالی - ارتقایی

بانگاهی به تاریخ علم، می‌توان دریافت که دانشمندان و حکیمان مسلمان با کسب علوم و در اختیار گرفتن میراث طبی تمدن‌های گذشته و با ترکیب آن معارف با خلاقیت خود، کمک شایانی به توسعه علوم داشته‌اند، چراکه بیشتر دانشمندان مسلمان آگاهی‌هایی از علوم متنوع داشته‌اند که همین امر سبب ایجاد خلاقیت در آن‌ها می‌شده است. حکیمان مسلمان، هم به عنوان مبدع و هم به عنوان پلی میان گذشته و آینده به وظیفه خود عمل کردند. آن‌ها جلواز میان رفتن علوم و معارف را گرفتند و آن را به آیندگان پیشکش کردند.^۱ برای نمونه، بررسی بسامد برخی اصطلاح‌ها و نام‌های پزشکی

۱. ابوریحان در مقدمه صیدنه چنین آورده است: «چنین گوید ابوریحان که در تألیف این صیدنه رجوع در حل مشکلات به شیخ ابوحامد محمد بن احمد البیهقی کردم. ازیرا که او در عهد خود از ابیای جنس خود در علم لغت و طب مستثنی بود و جمله تصانیف متقدمان در هر دو نوع از علم از مشاهیر علما سماع کرده بود و بر جمله دلایل و نکات و رموز و اشارات ایشان اطلاع تمام یافته بود» (بیرونی، ۱۳۵۸: ۲۴).

مرسوم و مربوط به دیگر تمدن‌ها که در آثار مهم حکیمان اسلامی نمود داشته، در می‌یابیم که بیانگر همین پل ارتباطی و انتقال معارف و علوم است (نک به جدول ۳-۴).

افزودن اخلاق و معارف اسلامی به علم

افزودن روح معرفتی و اخلاق به طب بدان سبب بود که بیشتر فعالان این حوزه، دانشمند حکیم و ادیب نیز بوده‌اند. یکی از مسائل مهم، جدایی اخلاق از علم در جامعه مادی‌گرای غربی است که سبب ایجاد جریان‌های بی‌شماری شده و بیشترین آسیب را به خود علم وارد کرده است. در حالی که طبیب و حکیم مسلمان با عنایت به آموزه‌های دینی و اخلاقی، به امور علمی می‌پردازد و این امر سبب بازشدن دریچه‌های جدیدی پیش روی این جریان تمدنی است.

تمرکز و توجه به پیشگیری پیش از درمان

این موضوع از قدیم، از دغدغه‌های بیشتر اهل طب بوده و در آثار حکیمان مسلمان نیز جریان پیدا کرده است. یکی از آثار خاص این موضوع، به غیر از بخش‌هایی که در آثار کلی طبیبان مسلمان ذکر شده، آثاری با عنوان **حفظ الصحه** است. در این‌گونه آثار بیشتر به بیان دستورها و آگاهی‌های عمومی و پیشگیرانه همچون شرایط آب و هوا، شرایط غذا خوردن، طبیعت میوه‌ها و نوشیدنی‌ها و... اقدام می‌شده است. با توجه به آثاری که با این عنوان منتشر شده، مسلمانان سهم بیشتری در این زمینه داشته‌اند، چرا که در فهرست ۳۳ عنوان ثبت شده تا قرن هفتم هجری، حدود ۹ عنوان از یونانیان است و بقیه به مسلمانان اختصاص یافته که قابل توجه است (رازی، ۱۳۹۰: مقدمه، ۴۷-۵۹).

انتقال اطلاعات تاریخی و جغرافیایی

در آثار بزرگان طب اسلامی به دلیل مسافرت‌های متعدد و دقت در آب و هوا، اقلیم و پوشش گیاهی مناطق مختلف، اطلاعاتی بسیار دقیق و ارزشمند از این موضوع‌ها آمده است که برای پژوهش‌های تاریخی و جغرافیایی مهم است. سید اسماعیل جرجانی (۴۳۴-۵۳۱ ق. / ۱۰۲۴-۱۱۳۶ م.) یکی از دانشمندان برجسته است که هم در **حُفَی**

علایی و هم در الاغراض الطیبه به بیان این گونه اطلاعات پرداخته و آیندگان را بهره‌مند ساخته است (جرجانی، ۱۳۶۸: سی و دو).

کمک به پاسداشت زبان فارسی

در این میان برخی همچون جرجانی به عنوان بنیادگذار طب فارسی، هم در انتقال معارف و علوم کوشیده و هم در معادل‌یابی و انتقال اصطلاح‌ها، ترکیب‌ها و کلمه‌های اصیل فارسی در این حوزه که بسیار مهم است؛ برای مثال، آب فرود آمدن به چشم = آب مروارید، آذرگون = همیشه بهار، اسهال کهن = اسهال مزمن، اناربا = آش انار و موارد بسیاری که جای پرداختن به آن اینجا نیست (جرجانی، ۱۳۸۶: مقدمه، ۷۶-۷۸).

ب- تأثیرهای غیرمستقیم طب اسلامی در تمدن

تمدن اسلامی در سیسیل و جنوب ایتالیا و بعدها در اروپا تأثیرهای بسیار مهمی برجای گذاشت. پس از جنگ‌های صلیبی، قوم غالب به مدت دو قرن در سرزمین شام ساکن شد و گمان می‌کرد که غالب شده‌اند، در حالی که در مدت اقامت طولانی خود و آشنایی با آداب و رسوم و به‌ویژه طب اسلامی که ترجمه می‌شد، مغلوب شدند. ابن‌خلدون معتقد است همیشه قوم مغلوب شیفته تقلید از قوم غالب است، ولی نظریه یادشده با وضعیت شام در دوره جنگ‌های صلیبی منطبق نیست، چرا که قوم مغلوب با سلاح تمدن که بسیار بادوام و قوی‌تر بود، بر نسل غالب، پیروز شدند و این بعدها در تاریخ اروپا بسیار تأثیرگذار بود. به‌طور مثال پادشاهان انگلستان و فرانسه که خود در جنگ‌های صلیبی حضور داشتند، تحت تأثیر تمدن اسلامی، نخستین ترمزکنندگان بر ضد کلیسا بودند (عوض، ۱۳۹۳: ۳۳۰-۳۳۱) که این همان تأثیر غیرمستقیم و نهفته در بخش‌های مختلف تمدنی است که در صورت دقت و تقویت می‌تواند به فرصت‌ها مبدل گردد.^۱

۱. البته نکته بسیار مهم این است که قدرت تمدن اسلامی در کنار عقب ماندگی آن زمان اروپا بسیار

۲- جایگاه کنونی و نقش آفرینی طب سنتی در دنیای امروز

طب سنتی- اسلامی هرچند که درگذشته، سهم بالایی در تولیدات علمی ایران داشته، ولی بررسی و مطالعه آثار چاپی و تلاش‌هایی که در دنیا در حال انجام است^۱ (نک: نمودار شماره ۵ و ۶)، نشان‌دهنده عملکرد ضعیف و عدم برنامه‌ریزی جدی در این حوزه است. این نکته لزوم بازنگری در روش‌های مدیریتی و اجرایی کردن یافته‌های پژوهشگران این حوزه را گوشزد می‌کند.

۱- تأثیرهای علمی

در سال‌های اخیر، توجه جدی مسئولان و ایجاد شرکت‌های دانش‌بنیان در بیشتر موضوع‌های علمی و به ویژه تولید داروهای گیاهی و سنتی در ایران مایه امیدواری است، اما کافی نیست. در بخش نخست مقاله، تأثیر طب اسلامی در حوزه‌های گوناگون تمدنی را بررسی کردیم. در این قسمت قصد داریم به موضوع طب سنتی مسلمانان در جامعه امروز و چالش‌های پیش‌روی آن پردازیم.

مرکز ملی پزشکی، مکمل و جایگزین^۲ یکی از آژانس‌های دولتی در کشور آمریکا است. این مرکز در ۱۹۹۱م تحت نام «اداره طب جایگزین» تأسیس گردید که بعد در اکتبر ۱۹۹۸م به «مرکز ملی پزشکی مکمل و جایگزین» تغییر نام یافت. این مرکز بیش از ۸۰۰ میلیون دلار روی چنین پژوهش‌هایی از سال ۱۹۹۱م صرف کرده است. این امر اهمیت را

→ جلوه می‌کرده است. معروف است که در خلال جنگ‌های صلیبی، طب در اروپا (در قرون میانی) با کلیسا مرتبط بوده و کلیسا بیماری را نوعی مجازات الهی می‌دانست که بشر به سبب گناهانش دچار آن می‌شود. به همین سبب مردان کلیسا، طبیبان را به دلیل مداوای بیماران، سخت سرزنش می‌کردند، برای مثال گریگوری، اسقف نور (۵۴۰-۵۹۴م) به تندى با طبیبان سخن گفته و مداوای آنان را تنها سبب بیشتر شدن درد بیماران می‌داند (همان: ۳۴۰-۳۴۶).

۱. در اطلاعاتی که از سایت‌های معتبر کتاب در دنیا گرفتیم، آمار، نوعی کم‌کاری و کم‌تلاشی اهل علم و تحقیق در ایران را نشان می‌داد.

2. National Center for Complementary and Alternative Medicine.

که کشورهای پیشرفته برای این موضوع قائل هستند نشان می دهد.

دکتر ناصری در مقاله ای ارزشمند که با توجه به بولتن ها و منابع آماری ارائه شده،^۱ آمار تأثیرگذاری از فعالیت های دیگر کشورها در زمینه طب سنتی را آورده اند که نشان می دهد بهره گیری از ظرفیت های تمدنی طب در دیگر کشورها قابل توجه است. اینک به برخی از آن ها اشاره می کنم. چین در سال ۱۹۴۹ م برای بازگشت به طب سنتی خود، برنامه ریزی را آغاز کرد و در سال ۱۹۵۱ م موفق به تشکیل آکادمی طب سنتی شد. البته با وجود تبلیغات منفی غربی ها و جلوگیری از تبلیغ های گسترده بر ضد این مکتب، هم اکنون طب سنتی چین ۴۰ درصد خدمات بهداشتی - درمانی را در این کشور بر عهده دارد.

در چین ۳۰ دانشگاه طب سنتی و ۱۷۰ مرکز پژوهش های طب سنتی وجود دارد. سیستم خدمات بهداشتی - درمانی سنتی چین شامل ۵۲۵۰۰۰ پزشک، ۸۳۰۰۰ داروساز، ۲۵۰۰ بیمارستان و ۳۵۰۰ تخت است. در ویتنام طب سنتی از سال ۱۹۵۵ م توسط دولت به رسمیت شناخته شد و اکنون این سیستم دارای ۲۵۵۰۰ پزشک، ۴۹ بیمارستان و ۳ مؤسسه پژوهش است. در اوگاندا، هند و اتیوپی نقش طب سنتی در خدمات بهداشتی اولیه به ترتیب ۶۰، ۷۰ و ۹۰ درصد است. در مالزی ۵۰۰ میلیون دلار هزینه صرف طب سنتی و طب مکمل می گردد، در حالی که هزینه های طب جدید ۳۰۰ میلیون دلار تخمین زده می شود.

در آلمان از حدود ۸ میلیارد دلار هزینه دارو، حدود ۲/۸ میلیارد دلار به داروهای گیاهی اختصاص دارد. پوشش بیمه ای هزینه درمان و دارو و خدمات طب سنتی و مکمل در ژاپن، چین، کره و ویتنام به صورت کامل است و در کشورهای آلمان، استرالیا، نروژ، انگلستان، کانادا و آمریکا قسمتی از هزینه ها توسط سازمان های بیمه پرداخت می شود. در ایران، آمار دقیق میزان استفاده از طب سنتی و مکاتب مختلف طب مکمل

1. "WHO Traditional medicine strategy 2002_2005". Geneva, 2002: 1-3, 43- 47؛ Blumenthal M. "The complete german commission E monographs - Therapeutic guide to herbal medicines", First ed., Boston_Massachusetts, American botanical Council, 1998.

مشخص نیست، ولی مطالعه‌ای که در سال ۱۳۷۹ در شهر اصفهان انجام یافت، نشان داد که در طی ۵ سال گذشته ۵/۶۲ درصد از افراد دست‌کم یک بار از روش‌های طب جایگزین استفاده کرده‌اند و استفاده از گیاهان دارویی، دعامرمانی، حجامت و طب سوزنی با ۶/۷۶، ۱/۱۰، ۵/۹ و ۵/۵ درصد، به ترتیب بیشتر از روش‌های دیگر مورد توجه بوده است (زمانی، ۱۳۸۱: ۹-۱۷).^۱ با توجه به این آمارها و تلاش‌هایی که در جهان در حال انجام است، به نظر می‌رسد که سرعت توسعه و رشد طب اسلامی در ایران، با وجود همه تلاش‌هایی که از نیمه دوم دهه ۸۰ با ایجاد مرکز جامع طب مکمل و دیگر مراکز پژوهشی مرتبط انجام گرفته، به نسبت اقبال جهانی، بسیار آهسته بوده است.

۲- تأثیرهای اقتصادی

اقتصاد به عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی تمدنی، در توسعه تمدن نوین اسلامی، بسیار مهم و تأثیرگذار است. طب اسلامی نیز می‌تواند در جهت رشد و توسعه بخش‌های گوناگون اقتصادی کارکردهای مفیدی داشته باشد که در راستای تحقق شعار حکیمانه رهبر فرزانه انقلاب، یعنی اقتصاد مقاومتی، اقدام و عمل، نیز قرار می‌گیرد. طب از روزگار باستان تا گذشته‌های نه‌چندان دور، در همه شئون زندگی، حضوری پررنگ داشته است؛ از مصرف داروهای گیاهی گرفته تا بحث چگونگی خوراک، هماهنگی غذاها و میوه‌ها، فصل‌ها، استحمام، فصد و حجامت و درعین حال شکسته‌بندی، درمان دندان، زایمان و... که گاه یک نفر بیشترین کارها را انجام می‌داده است. این امر در جامعه سبب سلامت و بهداشت روانی بوده و نیز صرفه اقتصادی داشته است. برای مثال در طب سنتی یک واحد صنفی (عطاری) وجود دارد که کارهای زیر را انجام می‌دهد: الف- تشخیص و درمان (به عنوان کمک دست طبیبان) ب- داروخانه و داروسازی (تهیه دارو، ساخت داروهای ترکیبی، نسخه‌پیچی و توصیه‌های غذایی)

۱. برای مطالعه بیشتر نک: مقاله «دلایل لزوم طب و احیا و توسعه طب سنتی» از دکتر ناصری در

وبسایت شخصی به آدرس [//:ptth:/dr-naseri.com](http://ptth:/dr-naseri.com)

ج- برطرف کردن نیاز به امور آزمایشگاهی و عکس برداری .

به برخی از سودمندی های طب اسلامی اشاره می کنیم:

۱- کمک به اقتصاد خانواده در هزینه های مالی و زمانی. ۲- کمک به جریان آموزش و انتقال طب به خانوار. ۳- در دسترس بودن دارو، درمان و درمانگر. ۴- کل نگر بودن طب اسلامی در مقابل روش تشخیص و درمان جزء نگر پزشکی مدرن. ۵- توجه به روح و روان بیمار در کنار جسم بیمار. ۶- با بالا بردن سطح سلامت جسمی، کمک روزافزون به رشد سطح روانی جامعه می کند. ۷- صرفه اقتصادی و کم کردن هزینه های خانواده که سبب کم شدن بار مالی دولت هاست. ۸- تعلیم و تعلم در کنار درمان. ۹- ساختن جامعه در ارتباط با طبیعت و در نتیجه رشد سطح سلامت. ۱۰- ثمربخش بودن. ۱۱- طبیعی بودن داروها و گیاهان. ۱۲- کم زیان بودن داروهای گیاهی.

همچنین خانواده به عنوان کوچک ترین واحد اجتماع که نخستین کانون آموزش و تربیت محسوب می شود و می تواند یکی از مهم ترین عوامل در بالندگی جوامع و تمدن ها باشد، بسیار مورد توجه و درخور اهمیت و برنامه ریزی است. از دیگر سوی آن زمان که طب اسلامی در همه شئون جامعه حضور پررنگ داشت، آموزه ها و سنت های طبی به سطح سلامت خانواده کمک می کرد و نیز از طریق خانواده ها منتقل می شد. پس از ایجاد دارالفنون و نخستین حوزه های پزشکی مدرن، طب اسلامی، کم فروغ شد و در طول دوره های گوناگون این روند ادامه یافت.

نتیجه

در پایان با توجه به کارکردها و مصادیق تمدنی طب سنتی- اسلامی در سه مؤلفه تمدن (اقتصاد، علم و دانش و معنویت) در بستر تاریخ، می توان دریافت که با تقویت و برنامه ریزی دوباره می توان در همان مسیر حرکت کرد و همان نتایج را چشم داشت، پس باید این موضوع در اولویت فعالیت های دولت ها قرار گیرد. البته باید یادآوری کرد که آشتی وزارت بهداشت با طب سنتی- اسلامی که سبب ایجاد جریانی جدید در تولید دانش در شاخه طب سنتی- اسلامی شد، مهم است. ایجاد معاونت طب سنتی ایرانی-

اسلامی در وزارت بهداشت، مؤسسه تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل ایران، همچنین ایجاد دانشکده‌های طب سنتی در دانشگاه‌های شهید بهشتی، تهران، مشهد، زنجان، قم، بابل، تبریز، یزد و اهواز و همچنین مرکز تحقیقات طب سنتی و تاریخ پزشکی و انجمن‌های مرتبط با طب سنتی همچون انجمن علمی طب سوزنی و... را می‌توان از نتایج این جریان دیرهنگام، ولی سودمند و بسیار پراهمیت برشمرد.

با توجه به اهمیت موضوع که جهان پیرامون ما سال‌هاست آن را درک کرده و حتی سازمان بهداشت جهانی در پژوهشی بر لزوم ترویج طب سنتی - مکمل و جایگزین تأکید کرده است^۱، آموزش این رشته، مهم و حیاتی است و باید با ایجاد واحدهای درسی در مدارس و دانشگاه‌ها برای نهادینه کردن طب سنتی در خانواده‌ها تلاش کرد. کشورهای پیشرفته علمی بنا بر آمارهایی که ارائه شده، حتی در مورد رشد جمعیتی مسلمانان و آینده جمعیتی جهان می‌اندیشند و برنامه‌ریزی می‌کنند، چرا جهان اسلام برای آینده خود با توجه به پتانسیل‌هایی که دارد نیندیشد (نک: نمودارهای ۸، ۹، ۱۰، ۱۱).

پیشنهادها

- ❖ با در نظر گرفتن پیشینه درخشان طب اسلامی در یاری رساندن به تمدن اسلامی، همچنین به‌کارگیری روزافزون برنامه‌های اسلام‌هراسی و اسلام‌ستیزی از سوی غرب، باید برای رشد و توسعه آموزش و پرورش و راه‌اندازی مراکز آموزشی و درمانی طب سنتی-اسلامی و ایجاد پایگاه‌های اطلاع‌رسانی و دبیرخانه دائمی برای جهت دادن و همسو کردن فعالیت‌ها، برنامه‌ریزی کرد. بهره‌گیری از بسترهای رسانه‌ای مدرن و شبکه‌های گوناگون ارتباطی به شناساندن این رشته علمی - اسلامی کمک خواهد کرد، که دارای نتایج سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی خواهد بود.
- ❖ همچنین پیشنهاد می‌شود در کنار رشد منابع انسانی متخصص و کارآزموده، در

1. "The promotion and development of traditional medicine - Report of a WHO Meeting". WHO Report series, No 622, Switzerland, 1978: 8-13, 36-9.

این زمینه واحدهایی سیار یا ثابت (به عنوان نمونه: کیوسک، توقفگاه و یا ون‌های مسافرتی) با نام تجاری جذاب، طراحی شود و در شهرهای ایران و سپس کشورهای هدف به کار تبلیغی و ترویجی بپردازد. با اجرایی شدن این پروژه می‌توان به هدف‌های انسان‌دوستانه، آموزشی، تبلیغی، اقتصادی و در کنار آن معرفی این دانش به عنوان یکی از خدمات تمدن اسلامی به جهان، دست یافت.

❖ ایجاد مرکز پژوهشی مشترک با کشورهای مسلمان، با اهداف رشد و توسعه علمی طب سنتی-اسلامی، تجاری‌سازی محصول‌ها، تبادل اطلاعات و یافته‌ها و ایجاد وفاق و همدلی بین کشورهای مسلمان جهان.

❖ پیشنهاد می‌شود برای پاسداری از خدمات بی‌شمار تمدن ایران اسلامی به علم، به ویژه طب، طب سنتی ایرانی-اسلامی در میراث جهانی ثبت گردد.

❖ مطرح شدن علوم اسلامی، به ویژه طب سنتی-اسلامی به عنوان عامل وحدت بخش جهان اسلام و یکی از پایه‌های توسعه و تقویت تمدن نوین اسلامی در سازمان همکاری‌های اسلامی^۱، با نگرش تقویت حس برادری و همدلی در میان کشورهای مسلمان بسیار مهم است.

منابع:

۱. ابن ابی‌اصیبیه، محمد، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، تصحیح محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۲. ابوعلی سینا، حسین، *القانون فی الطب*، ترجمه عبدالرحمن شرف‌کندی، تهران، سروش، ۱۳۶۳.
۳. اخوینی بخارایی، ابوبکر ربیع بن احمد، *هدایة المتعلمین*، تصحیح جلال متینی، مشهد، دانشگاه فردوسی، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
۴. الگود، سیریل، *تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه دکتر باهر فرقانی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۵. اولمان، مانفرد، *طب اسلامی*، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۸۳.

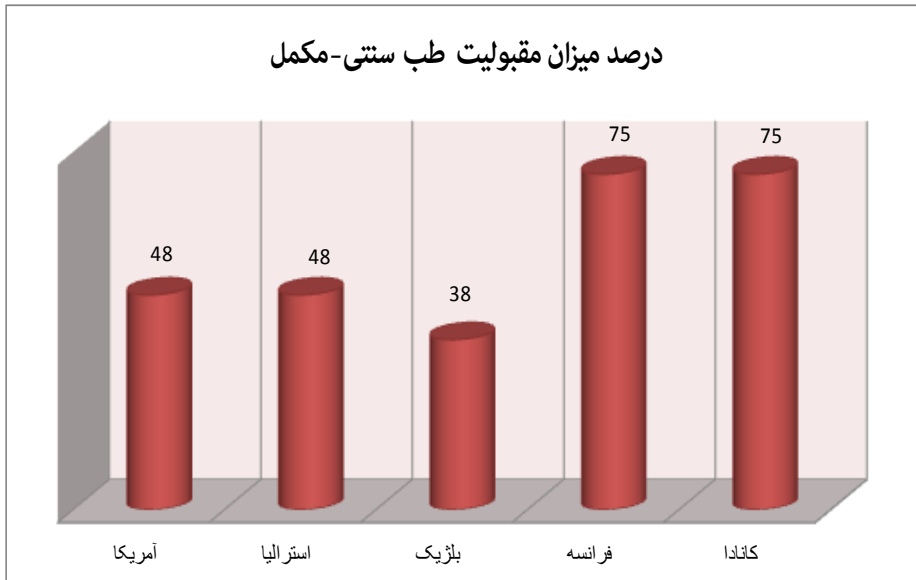
1. The Organization of Islamic Cooperation (OIC).

۶. اولیری، دُکیسی، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۷. بکار، عثمان، *تاریخ و فلسفه علوم اسلامی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۵.
۸. بیرونی، ابوریحان، *ترجمه صیدنه*، ترجمه ابوبکر بن علی بن عثمان الکاسانی، به کوشش منوچهر ستوده-ایرج افشار، تهران، شرکت افست، ۱۳۵۸.
۹. تاج‌بخش، حسن، *تاریخ بیمارستان‌های ایران* (از آغاز تا عصر حاضر)، تهران، سمت، ۱۳۷۹.
۱۰. تکمیل همایون، ناصر، *دانشگاه گندی شاپور*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۱. جرجانی، اسماعیل بن حسن، *ذخیره خوارزمشاهی*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران، انتشارات المعی، ۱۳۸۴.
۱۲. _____، *الاعراض الطیبة والمباحث العلائیه*، تصحیح و تحقیق دکتر حسن تاج‌بخش، دانشگاه تهران-فرهنگستان علوم پزشکی، ۱۳۸۶.
۱۳. *جشن‌نامه ابن سینا*، کنگره هزارمین سال تولد ابوعلی سینا، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۴.
۱۴. دریایی، محمد، *طب شیعه*، میراث‌گران‌های اسلام، سفیراردهال، ۱۳۹۰.
۱۵. دورانت، جیمز ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی، امیرحسین آریان‌پور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۷۸.
۱۶. رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی فی الطب*، تحت اشراف سید عبدالوهاب بخاری، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۴.
۱۷. حریری، نجلاء، فاطمه وفایی، «سهم دانشمندان ایرانی در تألیف نسخ خطی عربی طب اسلامی»، *مجله طب سنتی اسلام و ایران*، سال ششم، شماره ۴، ۱۳۹۴.
۱۸. رازی، فخرالدین محمد، *حفظ البدن* (رساله‌ای فارسی در بهداشت و تندرستی)، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۰.
۱۹. روسی، پائولو، *تاریخ پیدایش علوم جدید در اروپا*، ترجمه بهاء‌الدین بازرگانی گیلانی، تهران، سروش، ۱۳۹۳.
۲۰. زمانی، احمدرضا، مرتضی مهدی‌زاده، زهرا یکتا، «بررسی جایگاه پزشکی جایگزین در ارائه خدمات درمانی اصفهان-۱۳۷۹»، *فصلنامه آموزشی پژوهشی سلامت برتر*، سال اول، شماره اول (دوره هفتم)، ۱۳۸۱.
۲۱. زهراوی، خلف بن عباس، *جراحی و ابزارآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۲۲. زیدان، جرجی، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهرکلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲.
۲۳. العبادی، مختار، *العلاقات بین الشرق والغرب*، بیروت، بی‌نا، ۱۹۷۰.
۲۴. عوض، مونس، *گسترش تمدن اسلامی در قرون میانی*، ترجمه دکتر عبدالله ناصری

- طاهری، مقدمه دکتر مهدی محقق، تهران، اطلاعات، ۱۳۹۳.
۲۵. عیسی بک، احمد، *تاریخ بیمارستان‌ها در اسلام*، ترجمه نورالله کسایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
۲۶. فرشاد، مهدی، *تاریخ علم در ایران (ج ۲)*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۲۷. فیض، ابوالحسن، *آیین پزشکان مسلمان یا اخلاق پزشکی در اسلام*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۸. کسایی، نورالله، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۲۹. گروه مؤلفان (الف)، *تاریخ پزشکی در ایران و تمدن اسلامی (ج ۱)*، پزشکی و جراحی، نشر کتاب مرجع، ۱۳۹۰.
۳۰. گروه مؤلفان (ب)، *تاریخ پزشکی در ایران و تمدن اسلامی (ج ۲)*، چشم پزشکی، نشر کتاب مرجع، ۱۳۹۰.
۳۱. محقق، مهدی، *مجموعه متون و مقالات در تاریخ و اخلاق پزشکی در اسلام و ایران*، تهران، سروش، ۱۳۷۴.
۳۲. مجلسی، شیخ محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳.
۳۳. مسگرپور، بیتا و همکاران، *وضعیت طب سنتی/مکمل و جایگزین در ایران*، مرکز پژوهش‌های مجلس، ۱۳۸۸.
۳۴. میه‌لی، آلدو، *علوم اسلامی و نقش آن در تحولات علمی جهان*، ترجمه محمدرضا شجاع رضوی و اسدالله علوی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱.
۳۵. نادری، نگار، فرید قاسملو، شمامه محمدی‌فر، *تاریخ پزشکی در ایران و تمدن اسلامی (ج ۳)*، داروشناسی و داروسازی، تهران، نشر کتاب مرجع، ۱۳۹۱.
۳۶. نجم‌آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
۳۷. واسطی، نیر، *تاریخ روابط پزشکی ایران و پاکستان*، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۵۳.
38. Blumenthal M. "The complete german commission E monographs - Therapeutic guide to herbal medicines", First ed., Boston-Massachusetts, American botanical Council, 1998.
39. Elmer D. Johnson; Michael H. Harris, "History of Libraries in the Western World", 3rd. ed. (Metuchen, N.J.) , 1976.
40. "The promotion and development of traditional medicine - Report of a WHO Meeting". WHO Report series, No 622, Switzerland, 1978.
41. "WHO Traditional medicine strategy 2002-2005". Geneva, 2002.

جدول‌ها و نمودارها

۱- نمودار میزان استفاده و مقبولیت طب سنتی و مکمل در کشورهای پیشرفته و توسعه یافته^۱



۲- جدول بودجه‌های اختصاص یافته برای طب سنتی و طب مکمل در کشورهای

پیشرفته و توسعه یافته

ردیف	کشورهای توسعه یافته	میزان فراوانی طب سنتی و مکمل بین افراد
۱	آمریکا	۲/۲ میلیارد دلار
۲	استرالیا	۸۰ میلیون دلار
۳	انگلیس	۳/۲ میلیارد دلار
۴	کانادا	۴/۲ میلیارد دلار

۱- اطلاعات و آمار جدول‌ها و نمودارها برپایه منابع دقیق آماری و برای پنج ساله اخیر می باشد.

۳- جدول میزان تأثیر و نفوذ اطلاعات دیگر ملل در تاریخ طب سنتی

ردیف	نام کتاب	تمدن‌های تأثیرگذار	میزان فراوانی اصطلاحات
۱	اقرابادین، کندی (نیمه قرن سوم هجری)	آرامی، سریانی، عبری	٪۳۱
۲		یونانی	٪۲۳
۳		فارسی	٪۱۸
۴		هندی	٪۱۴
۵		مصری	٪۹

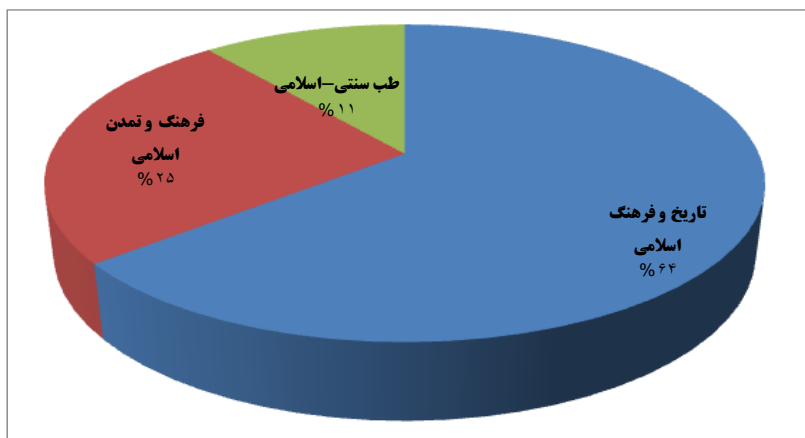
۴- جدول میزان تأثیر و نفوذ اطلاعات سایر ملل در تاریخ طب سنتی

ردیف	نام کتاب	تمدن‌های تأثیرگذار	میزان فراوانی اصطلاحات
۱	اقرابادین، سمرقندی (وف ۱۹۶ق)	ایرانی- هندی	٪۵۴
۲		تمدن‌های بین‌النهرین (سومر- اکد، آشوری)	٪۲۰
۳		یونانی	٪۱۷
۴		عربی (پیش از اسلام)	٪۶
۵		مصر باستان	٪۲

۱. در ادویه مرکبه، کتاب جالینوس را حنین بن اسحاق به سریانی نقل کرده بود و حبیش از سریانی به عربی. این‌گونه کتاب‌ها را مسلمانان اقرابادین craphidion به معنی رساله مختصر می‌خواندند.

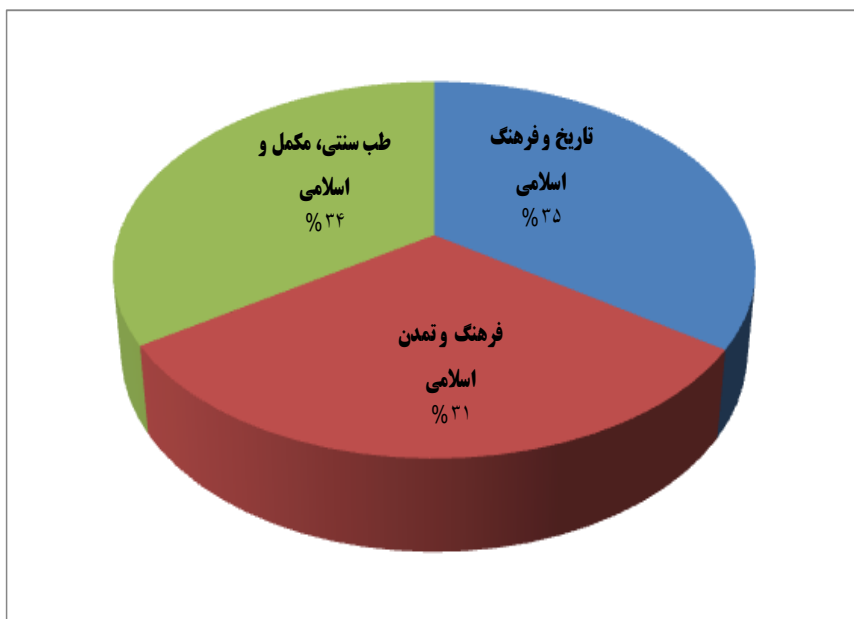
۵- جدول آماری کتاب‌های چاپی در حوزه تاریخ و تمدن اسلامی در ایران

(۱۳۹۴-۱۳۹۰)



۶- نمودار کتاب‌های چاپی انگلیسی در دنیا در بازه زمانی سال‌های ۲۰۱۰-۲۰۱۵

مقایسه تطبیقی پژوهش‌های چاپی ایران و دیگر کشورها (۲۰۱۰-۲۰۱۵ م)

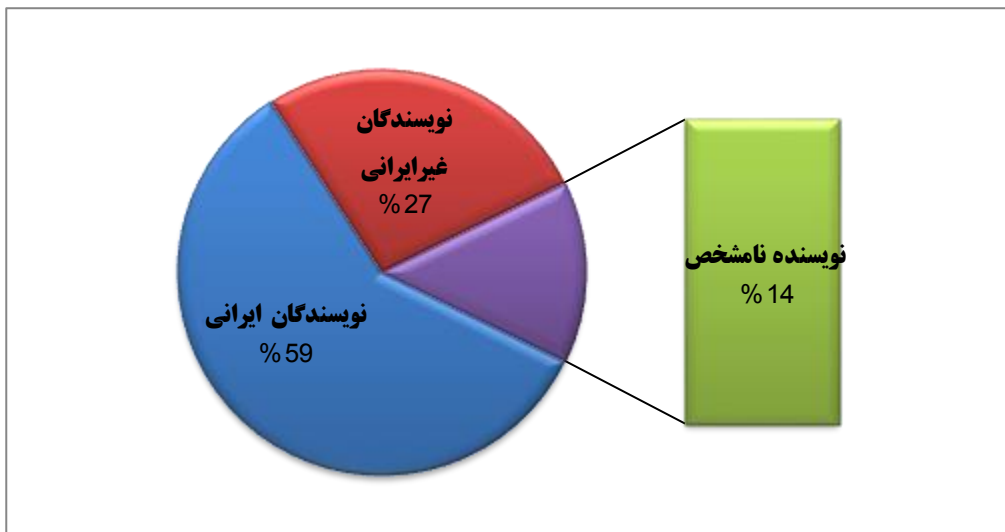


ردیف	عنوان	دیگر کشورها ۲۰۱۰-۲۰۱۵	۱۳۹۴-۱۳۹۰ ایران
۱	تاریخ و فرهنگ اسلامی	۲۵۵۵۱	۱۸۳۶
۲	فرهنگ و تمدن اسلام	۲۳۰۶۷	۱۸۷
۳	طب سنتی-مکمل و اسلامی ^۱	۲۵۳۰۰	۳۶۰
	نتیجه آماری	۷۳۹۱۸	۲۳۸۳

۷- نقش ایرانیان در تولید علمی در حوزه طب اسلامی براساس نسخ خطی کتابخانه ملی^۲

ردیف	نویسندگان	تعداد عناوین در طب اسلامی	جمع
۱	نویسندگان ایرانی	۱۰۹ عنوان	۱۸۶
۲	نویسندگان غیرایرانی	۵۰ عنوان	
۳	نویسنده نامشخص	۲۷ عنوان	
	مجموع آثار در زمینه طب اسلامی		

۱. این عنوان با شکل‌های (Islamic _Traditional medicine_ complementary medicine medication) در سایت‌های فروش کتاب (مثل آمازون و گوگل بوک) جستجو شد.
۲. از میان ۴۰۰۰ عنوان نسخه خطی بررسی شده در فهرست نسخه‌های خطی عربی کتابخانه ملی ایران، تعداد ۱۸۶ عنوان (۴/۷ درصد) در موضوع‌های طب اسلامی بود.



برگزاری یکمین سالگرد درگذشت

مرحوم آیت الله استاد محمد واعظ زاده خراسانی در مشهد

یکمین سالگرد درگذشت مرحوم آیت الله استاد شیخ محمد واعظ زاده خراسانی در قالب سومین همایش تفسیر و تفسیرنگاری در سده اخیر حوزه علمیه خراسان، روز پنجشنبه با حضور علمای حوزه و دانشگاه در محل دفتر تبلیغات اسلامی مشهد برگزار شد^۱.



در این مراسم آیت الله تسخیری، رئیس شورای عالی مجمع تقریب مذاهب اسلامی، حجت الاسلام سید مسعود خامنه ای و جمعی از علمای حوزه علمیه خراسان و قم حضور داشتند.

۱. به نقل از خبرگزاری جمهوری اسلامی (ایرنا) با اندکی تغییر.

عضو شورای عالی مدیریت حوزه علمیه قم در این مراسم گفت: آیت الله واعظ زاده خراسانی شخصیتی جامع، حوزوی و معتدل داشت.

آیت الله رضا استادی افزود: آیت الله واعظ زاده خراسانی کار علمی خود را از مشهد شروع کرد و پس از تکمیل دانش خود در قم و نجف اشرف، دوباره به مشهد بازگشت و درس های علمی و فقهی مختلف آموخت و در این شهرها از محضر استادان برجسته ای چون امام خمینی ره، آیت الله بروجردی و علامه طباطبایی استفاده کرد و مفتخر به دریافت اجازه اجتهاد شد.

وی اظهار کرد: مرحوم آیت الله واعظ زاده خراسانی تألیفات ارزشمند و مقالات گسترده داشت که برخی به چاپ نرسیده که امید است دست اندرکاران فرهنگی در زمینه چاپ مقالات آن مرحوم همت گمارند.

حجت الاسلام والمسلمین رسول جعفریان نیز در این همایش گفت: در سال های گذشته روحانیونی موفق تر بوده اند که ارتباط خوبی با دانشگاه داشتند که آیت الله واعظ زاده خراسانی از آن دسته روحانیون بودند.

استاد تاریخ دانشگاه تهران افزود: پس از شکست داعش، در آستانه عصر جدیدی از تقریب قرار گرفته ایم که باید از این فرصت بهره جست و جهان جدیدی ساخت. وی اظهار کرد: در مسیر تقریبی که در دوره جدید در پیش گرفته ایم، مرهون شخصیت هایی مانند مرحوم آیت الله واعظ زاده خراسانی هستیم تا از دستاوردهای آنان برای پیشرفت بهتر در این مسیر استفاده کنیم.

حجت الاسلام والمسلمین محمد علی مهدوی راد استاد دانشگاه و حوزه نیز در این همایش گفت: دیوارهای دوری مذاهب اسلامی در حال فروریختن و تقریب در حال تحقق است و باید از دستاوردهای پژوهشی آیت الله واعظ زاده خراسانی در موضوع تقریب بهره بیشتری جست. وی بیان ویژگی های آیت الله واعظ زاده خراسانی را مانند گنجاندن دریا در کوزه دانست و افزود: ایشان نظرات تخصصی ویژه در مورد احادیث قرآنی و تفسیر قرآن داشت که در پژوهش های تخصصی در این حوزه برای پژوهشگران

بسیار راهگشاست.

در این همایش، کتاب‌های الاجتهاد و التقليد، الخيارات و اصول الفقه مرحوم استاد واعظ زاده خراسانی رونمایی شد.

مرحوم آیت الله واعظ زاده خراسانی نایب رئیس اتحادیه علمای مسلمان و عضو شورای عالی تقریب مذاهب آذرماه سال گذشته در ۹۱ سالگی در مشهد دارفانی را وداع گفت.

وی در سال ۱۳۰۴ هجری شمسی در مشهد متولد شد و علوم دینی را در حوزه‌های علمیه نجف، مشهد و قم نزد استادان و مراجع بزرگ از قبیل آیت الله العظمی سیدحسین طباطبایی بروجردی، امام خمینی ره و علامه طباطبائی آموخت و دارای اجازه نقل حدیث از مراجع بزرگ بود.

مرحوم آیت الله واعظ زاده خراسانی از چهره‌های علمی کشور و از مفاخر حوزه علمیه و دانشگاه به شمار می‌رفت.

وی در فقه و اصول سطوح عالی را طی کرده و موفق به دریافت اجازه اجتهاد شده بود. آیت الله واعظ زاده با مراکز بسیاری در داخل و خارج کشور ارتباط داشت و از استادان پیشکسوت دانشگاه فردوسی مشهد و همچنین از بنیان‌گذاران بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی بود.

the outcomes and the statistics of the national and international bulletins. It can be concluded from the findings of this research that the revival of traditional medicine alongside displaying the outstanding features and scientific growth of previous periods would help the thriving of new Islamic civilization. In the meantime, the traditional medicine has numerous backgrounds, opportunities, and visible and invisible advantages in different civilizational fields, which by utilization of these capacities along with reinforcing the perspective of resistance economy a sustainable development can be achieved much faster.

Keywords: traditional medicine, Islamic history and civilization, revival of centers, capacities, opportunities.

Qur'an and among its means of brevity, which denote the inimitability and beauty of style of the Holy Qur'an. Nevertheless, some of the orientalisists have claimed that the Qur'an's priority (*taqaddum*) and posterity (*ta'akhhur*), especially the priority and posterity of *jar* and *majrūr* (a preposition and the word it governs) have caused confusion among the addressees. Accordingly, examining various types and evidences of priority and posterity of *jar* and *majrūr* in the Holy Qur'an shows that this would result in understanding most of the verses and familiarization with style and art of rhetoric and eloquence and finally better understanding the Qur'an's inimitability. In addition, all the prepositions do not have the same functions; rather, some of them have become prior over others due to their superior role and status and a number due to their conformity with the context of previous verses.

Keywords: the Qur'an, *jar* and *majrūr*, priority and posterity, expressive style of the Qur'an.

The Civilizational Functions of Islamic-Traditional Medicine

Ali Darvishani

Traditional medicine in Iran developed and thrived by Ibn Sīnā (Avicenna), Jurjānī, and Zakariā Rāzī with reliance on Islamic-Iranian epistemic and civilizational roots. Given the revival of traditional medicine in Iran and other countries in recent years, some questions are asked such as: What is the role of traditional medicine in civilizational field? What advantages civilizational functions (in the fields of economy, culture, science, etc.) can traditional medicine have in Iran? Can the plans and strategies of other countries be employed in this respect? How can the revival of traditional medicine play a role in uplifting the society's health rate, which is among the indices of sustainable development? Our region of study is Iran. Our method in this research is deductive-inductive based on library sources, in which we have benefitted

should not treat one's parents in such a way that it would disturb and hurt them.

Keywords: benevolence to the parents, parents' command, necessity of obedience, impropriety of ingratitude, the Qur'an.

The Semantics of Negative-sounding Declarative Attributes of God in the Holy Qur'an from the Viewpoint of Fakhr al-Dīn Rāzī and 'Allāma Ṭabāṭabā'ī

Ruhullah Zaynali

The negative-sounding declarative attributes are one type of attributes that are employed in the Holy Qur'an for God. Evidently, such notions as trickery, cunning plot, magnanimity, compelling, vengeance, derision, and forgetting can be viewed as the most important and obvious of these attributes. Drawing attention to the fact that applying the apparent and human-centered meanings to these attributes for God is not appropriate, Fakhr al-Dīn Rāzī and 'Allāma Ṭabāṭabā'ī have explained the acceptable meaning of these attributes and why God possesses these attributes on the basis of meanings, lexical functions, rational principles, and the Qur'an's unequivocal verses on the subject of theosophy.

Keywords: noun and attribute, negative-sounding declarative attributes, trickery, cunning plot, All-magnanimous, All-compeller, vengeance, derision, and forgetting.

Study of the Priority and Posteriority of *Jārr* and *Majrūr*s (Case Study of the Holy Qur'an)

Dr. Qader Qaderi

Dr. Hamzeh Haji

Dr. Ja'far Sadri

Priority and posterity are one of the expressive styles of the

Study of the Gates of Hell in the Qur'ān

*Dr. Rahman Oshriyya
Sayyid Muhammad Mousawi
Milad Dinarvand
Mortaza Sajjini*

One of the most basic ideological principles of the Muslims is belief in the Hereafter and understanding this sphere is possible by using the definitive and convincing proofs; therefore the Holy Qur'an is the most important source for understanding the world after death. The Holy Qur'an has in many instances talked about the status of the inmates of Hell and mentioned their status with the term gates (*abwāb*), of which the interpreters have given four probabilities: 1. deeds and sins; 2. door; 3. group; 4 levels and dungeons. The chosen view here is that the gates denote the levels of Hell and the status and place of the inmates of Hell are different depending upon difference in their degree of committing sins and each group of them will be placed in one level of the seven levels of Hell as per their degree of malfunction.

Keywords: Qur'an interpretation, gates of Hell, levels of Hell, inmates of Hell.

Study of the Ethical Rulings of the Parents' Command from the Viewpoint of the Qur'an and *Sunna*

*Dr. Ali Akbar Kalantari
Muhammad Mahdi Esmaeilpour*

Studying the teachings of the Qur'an and traditions with an ethical approach and in a descriptive-analytic method will clarify that in this field no approved and comprehensive reason would be found for the necessity of obeying the parents in all states and affairs; and all that may be counted as the reasons for this claim would run into problem. What is indisputable in this field and one can present sufficient and substantial evidence for it is the improperness of being ingratitude to them, meaning that one

ABSTRACTS

The Relationship between the Two Terms *Shukr* and *Shirk* in the Holy Qur'an

Mohaddeseh Khoshqamat
Dr. Elahe Shahpasand

Shukr (giving thanks) and *shirk* (ascribing partners to God) are two of the most frequently used terms in the Qur'an. At the first glance, these two have only a contrasting relation of an opposition type between good and evil. However, a study of the verses of the Holy Qur'an shows that these two concepts have other relations, as well. Conducting a comparative study of the two concepts of *shukr* and *shirk*, the present research attempts to further elucidate their relations. To this end, after describing and analyzing the verses concerning the two concepts, it is concluded that the conceptual contrasting of *shukr* and *shirk* is in such a way that *shirk* can be substituted with the negative of its opposite (non-gratitude); that is, where the verse is implied as mentioning "you do not give thanks", it is substituted with "you practice *shirk*" and vice versa. Furthermore, the negative-affirmative relationship between the causes and preventers of *shukr* and *shirk* are to such an extent that the causes of *shukr* have been introduced as preventers of *shirk*. In conclusion, it is to be said that according to the verses of the Qur'an, so long as man commits *shirk*, the real *shukr*, which is the same as monotheism, would not actualize.

Keywords: *shukr*, *shirk*, semantic relation, monotheism.

In the Name of Allah

MISHKAT

A Scientific – Promotional Quarterly

No. 136, Autumn, 2017, 1439

Publisher: Islamic Research Foundation
Printed by: The Printing and Publishing Institute of Astan
Quds Razavi
Director: M. M. Rukni Yazdi

Mishkat – A Scientific – Promotional Quarterly Journal, published by the Islamic Research Foundation in two fields of "the Qur'an and Hadith", and "Islamic History and Culture".

Interested readers may deposit the related subscription rates to Ciba C/A No.(0104818275006), with Bank Melli, Shohada Intersection, Mashhad branch, sending the receipt with full address to the office of Mishkat.

Subscription Rates: Per copy 40000 Rls.
Yearly 160000 Rls.

Address: Iran, Mashhad, P.O.Box: 91735-366
Tel: 32232501-10
Fax: 32230005
Web Site: www.islamic-rf.ir
E-mail: mishkat@islamic-rf.ir