

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَبِذِكْرِ وَلِيَّةِ



مجله‌ی علمی - تخصصی

دوفصل‌نامه‌ی تحقیقات راهبردی علوم قرآن و حدیث
سال اول، شماره‌ی دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:

دکتر احسان پوراسماعیل

سر دبیر:

دکتر نهله غروی نائینی

(استاد دانشگاه تربیت مدرس)

این مجله بر اساس پروانه‌ی انتشار معاون امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
به شماره‌ی ثبت ۹۲/۲۵۱۷۰ در تاریخ ۱۳۹۲/۹/۱۲ منتشر می‌گردد.

شاپا: ۱۳۸۳-۲۳۸۳

www.jq1.ir

E-mail: info@jq1.ir

تک شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: دفتر فنی پیام

مشهد، صندوق پستی: ۳۸۴-۹۱۸۶۵

- **هیأت تحریریه:**

- ۱- دکتر سیّد محمدباقر حجّتی؛ استاد دانشگاه تهران
- ۲- دکتر سیّد رضا مؤدّب؛ استاد دانشگاه قم
- ۳- دکتر غلامحسین اعرابی؛ دانشیار دانشگاه قم
- ۴- دکتر قاسم بستانی؛ دانشیار دانشگاه شهید چمران اهواز
- ۵- دکتر محمد تقی دیاری؛ دانشیار دانشگاه قم
- ۶- دکتر سیّد علی اکبر ربیع نتّاج؛ دانشیار دانشگاه مازندران
- ۷- دکتر محمّد سعیدی مهر؛ دانشیار دانشگاه تربیت مدرّس
- ۸- دکتر نادعلی عاشوری تلوکی؛ دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد
- ۹- دکتر قاسم فائز؛ دانشیار دانشگاه تهران
- ۱۰- دکتر فتحیه فتاحی زاده؛ دانشیار دانشگاه الزهراء ع.ا.ع.

- **مشاور امور فنی:** علی ایمان پرست؛ عضو هیأت علمی دانشگاه زابل
- **مترجم و ویراستار انگلیسی چکیده‌ی مقالات:** حمید رضا یگانه؛ دانش آموخته‌ی کارشناس ارشد مطالعات بریتانیا و استاد مدعوّ دانشگاه بین‌المللی امام رضا ع.ا.ع.
- **ویراستار این شماره:** لیلا باقری؛ عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شیوه‌نامه‌ی نگارش و ارسال مقاله برای دو فصلنامه‌ی «دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث»

۱. در این دو فصلنامه، مقاله‌ای انتشار می‌یابد که در یکی از عرصه‌های علوم قرآن و حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای علوم قرآن و حدیث با سایر علوم نگاشته شده باشند.
۲. متن مقاله‌ی ارسالی به زبان فارسی باشد. مجله از چاپ ترجمه‌ی مقاله معذور است، مگر اینکه ترجمه همراه نقد و تحقیق باشد.
۳. مقاله‌ی ارسالی در نشریه‌ای دیگر به چاپ نرسیده یا برای چاپ فرستاده نشده باشد.
۴. مقاله‌ی فرستاده شده تحقیقی و مستند و براساس معیارهای پژوهشی باشد.
۵. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.
۶. مقاله با فاصله‌ی کافی میان سطور و خوانا، با برنامه‌ی word تایپ شده و فقط از طریق پست الکترونیکی به مجله ارسال شود، اعلام وصول پس از دریافت مقاله از همین طریق حداکثر بعد از ده روز انجام خواهد گرفت.
۷. ذکر مشخصات کامل نویسنده یا نویسندگان، تعیین نویسنده‌ی مسئول مقاله، به همراه نشانی کامل، شماره تماس و درجه‌ی علمی هریک به همراه اسکن حکم کارگزینی ضروری است.
۸. در صورتی که نویسنده دارای مدرک پایین‌تر از استادیاری باشد، انضمام اسم یک استادیار ضروری است.
۹. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه‌ی اصلی، نتیجه و فهرست منابع.

۱۰. درج معادل انگلیسی اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.
۱۱. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره‌ی جلد و صفحه، در داخل پرانتز درج گردد.
۱۲. فصلنامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقاله را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقاله‌ی دریافتی معذور است.
۱۳. مقاله‌ها بعد از ارزیابی اولیه، داوری می‌شود و پس از تأیید برای چاپ آماده می‌گردد و در این صورت دو نسخه به نویسندگان مقاله تقدیم خواهد شد.
۱۴. مقاله‌های چاپ شده صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان و صحت نوشتارهای علمی نیز با آنهاست.

• شیوه‌نامه

- پژوهشگران و نویسندگان محترم مناسب است به‌منظور سهولت ارزیابی، آماده‌سازی و چاپ مقاله‌ها، نکات ذیل را رعایت کنند:
- در تدوین مقاله لازم است این ترتیب رعایت شود:
- الف) *عنوان مقاله*: ناظر به موضوع تحقیق باشد، به‌صورت کوتاه و رسا درج گردد؛
- ب) *مشخصات نویسنده*: ذکر نام و نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان به همراه رتبه‌ی علمی و سازمان وابسته الزامی است؛
- ج) *چکیده*: قریب به ۱۰۰ تا ۱۵۰ واژه به زبان فارسی و انگلیسی به‌گونه‌ای که نمایانگر شرح مختصر و جامعی از محتویات نوشتار شامل: بیان مسأله، هدف، ماهیت پژوهش و نکته‌های مهم نتیجه‌ی بحث باشد؛

د) کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۶واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جست‌وجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند؛

ه) درختواره‌ی مقاله: ارائه‌ی طبقه‌بندی محوری‌ترین مطالب مقاله.

و) مقدمه یا طرح مسأله: در آن به هدف پژوهشگر از پژوهش و انتشار آن و نیز به زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آنها با موضوع نوشتار به‌صورت واضح اشاره شود؛

ز) بدنه‌ی اصلی مقاله: در نگارش بدنه‌ی اصلی مقاله رعایت نکات زیر ضروری است:

۱. بدنه‌ی مقاله که متن اصلی است، پاراگراف‌بندی شده باشد، به‌گونه‌ای که هر پاراگراف (بند) حاوی یک موضوع مشخص باشد.

۲. هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار بگیرند.

۳. هر دسته از عناوین، ذیل عنوان کلی‌تر قرار بگیرند، به نوعی که مجموعه‌ی مقاله از شاکله‌ی منسجم برخوردار بوده و تقدیم و تأخیر مطلب در آن رعایت شده باشد.

۴. در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه («») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.

۵. هر مطلب نقل شده باید به منبعی ارجاع داده شود.

۶. در ذکر مرجع نکات زیر رعایت گردد:

▪ به جای ذکر مراجع در پاورقی یا پایان هر مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر بدین صورت ذکر می‌شود: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد و صفحه). در صورتی که نام خانوادگی مؤلف مشترک است، باید اسم وی هم مورد اشاره قرار گیرد. در صورتی که از شخص مورد نظر در یک سال، دو اثر یا بیشتر

منتشر شده و در مقاله مورد استفاده قرار گرفته است، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار میان دو اثر تفکیک صورت گیرد؛

▪ اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده است، ذکر منبع بدین شکل صورت می‌گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره‌ی صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره‌ی صفحه)؛

▪ در صورتی که به دو اثر مختلف با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شود، به این صورت به آن دو اشاره می‌گردد:

(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره‌ی صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره‌ی صفحه)؛

▪ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر آورده می‌شود و با ذکر واژه «دیگران» به سایر مؤلفان اشاره می‌گردد.

هـ) نتیجه: حدود ۱۰۰ تا ۲۰۰ کلمه، حاوی جمع‌بندی و خلاصه‌گیری از مهم‌ترین مسایلی که نویسنده آنها را در مقاله‌اش به‌طور مستند شرح و بسط داده است.

ی) فهرست منابع: کتب و مقاله‌هایی که نویسنده در مقاله‌اش به آنها استناد نموده و یا از آنها نقل مطلب کرده است.

• روش تنظیم منابع

فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه براساس حروف الفبا (نام خانوادگی) تنظیم گردد.

- کتاب: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، نام مترجم / مصحح، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، سال انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره‌ی مجله، سال انتشار.

- منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، «نام مقاله»، آدرس اینترنتی.
- منابع نامشخص: در صورت تألیف توسط مرکز یا مؤسسه، نام آن ذکر شود و در صورت عدم تألیف توسط نویسنده یا مؤسسه، با نام اثر آغاز می‌شود.
- عدم تعیین برخی مشخصات: از الفاظ «بی‌جا» (بدون محل نشر)، «بی‌نا» (بدون ناشر)، «بی‌تا» (بدون تاریخ) استفاده شود.



شماره‌ی دوم، پائیز و زمستان ۱۳۹۳

فهرست مطالب

- علم ناگوار! (سخن مدیر مسئول) دکتر احسان پوراسماعیل ۱۱
- تفسیری تاریخی از بنی اسرائیل بر اساس قرآن کریم دکتر محمد کاظم شاکر ۱۳
- معیارهای شناسائی و نقد اسرائیلیات از منظر علامه طباطبائی در المیزان دکتر محمدتقی دیاری بیدگلی - سکینه انوری ۴۳
- شناسایی روش‌ها و قواعد تفسیری در تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب دکتر عباس مصلائی‌پور یزدی - مهدی هادیان ۶۹
- الگوی قرآن‌شناخت پیشرفت (رشد) با تأکید بر بعد فردی انسان دکتر محمود قیوم‌زاده - حسین شاه‌بازپور ۹۱
- خاتمیت در مسیحیت معصومه گلی‌زاده - دکتر محمدرضا قاسمی - دکتر ابراهیم ابراهیمی ۱۳۱
- اهمیت زمان و مدیریت آن از دیدگاه امام علی (علیه السلام) امیرعباس یزدانی - دکتر حبیب‌الله نجفی هزارجریبی ۱۵۹

علم ناگوار!

(سخن مدیر مسئول)

احسان پوراسماعیل

دکتری علوم قرآن و حدیث

info@ehsanpouresmaeil.com

رفتار خردمندانه در زندگی این طور حکم می‌کند که بیاموزیم و یا آموزش دهیم و صد البته خوشا به حال آنان که تا پایان حیات در هر دو نقش می‌کوشند.

در گفتمان دینی، هر حرکت ما باید «معنا دار» باشد از این رو صاحبان اندیشه در این تفکرند که پیوسته به این پرسش‌ها پاسخ دهند: که چرا می‌خوانیم و چرا یاد می‌دهیم؟ آیا عنوان‌های علمی ما را سرخوش می‌کند؟! آیا به دنبال دنیای فانی هستیم؟! و یا ...

این پرسش‌ها از آن رو است که خردمند علم‌جو می‌داند در این عالم علمی هست که برایش سودی ندارد و دانشی - که باید روشن‌کننده حقایق پیرامون او باشد - گاه حجابی است که او را از شناختن خویشتن خویش غافل می‌کند و چه سهمگین که عالم دنیا، جاهل آخرت باشد و حتی بوی بهشت را استشمام نکند!

همه ما اعم از مدرس و دانشجو نیازمند به بازخوانی روایت پیش رو و به کار بستن آن در حیات علمی خود هستیم! شاید پیش آمده است پاسخ پرسشی را نمی‌دانیم اما شهادت «نمی‌دانم» را نداریم، همان حقیقتی که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «لَا أَعْلَمُ» نَصْفُ الْعِلْمِ (تمیمی آمدی، ص ۴۸).

آیا تاکنون همه دیدگاه‌ها، فتواها و قضاوت‌های ما در زندگی صحیح بوده است؟ چه ناگوار است که فردا دانش آموخته‌های درس‌های ما بهشتی باشند و ما ...

«يَا أَبَاذَرٍّ، إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْزِلَةً عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: عَالِمٌ لَا يَنْتَفِعُ بِعِلْمِهِ وَ مَنْ طَلَبَ عِلْمًا لِيَضْرِبَ بِهِ وُجُوهَ النَّاسِ إِلَيْهِ لَمْ يَجِدْ رِيحَ الْجَنَّةِ؛ يَا أَبَاذَرٍّ، مَنْ ابْتَغَى الْعِلْمَ لِيُخْدَعَ بِهِ النَّاسُ لَمْ يَجِدْ رِيحَ الْجَنَّةِ؛ يَا أَبَاذَرٍّ، إِذَا سُئِلْتَ عَنْ عِلْمٍ لَا تَعْلَمُهُ، قُلْ: لَا أَعْلَمُهُ تَنْجُ مِنْ تَبَعِيهِ وَ لَا تُثَبِّتَ بِمَا لَا عِلْمَ لَكَ بِهِ تَنْجُ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ يَا أَبَاذَرٍّ، يَطْلُعُ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ النَّارِ! فَيَقُولُونَ: مَا أَدْخَلَكَمُ النَّارَ وَ قَدْ دَخَلْنَا الْجَنَّةَ لِفَضْلِ تَأْدِيبِكُمْ وَ تَعْلِيمِكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: إِنَّا كُنَّا نَأْمُرُ بِالْخَيْرِ وَ لَا نَفْعَلُهُ» (طبرسی، ۴۶۰).

پیامبر اسلام ﷺ به ابوذر غفاری رضی الله عنه می‌فرماید: «به درستی که بدترین مردمان نزد خداوند در روز قیامت عالمی است که از علمش سودی نبرده است و کسی که برای جلب توجه مردم به سوی خود به دنبال تحصیل علم باشد، بوی بهشت را استشمام نخواهد کرد.

ای اباذر! بوی بهشت به مشام کسی که برای مردم‌فریبی در جستجوی علم باشد، نخواهد رسید، ای اباذر! هرگاه از تو چیزی پرسیدند که پاسخ آن را نمی‌دانستی، پس بگو: نمی‌دانم و خود را از پیامدهای آن نجات ده و به چیزی که نمی‌دانی، فتوا نده تا از عذاب خداوند در روز قیامت نجات یابی، ای اباذر! گروهی از بهشتیان از گروهی از اهل جهنم آگاه می‌شوند و به آنها می‌گویند: چه چیزی شما را جهنمی کرد، در حالی که ما به برکت تربیت و تعلیم شما بهشتی شدیم؟ آنان در پاسخ می‌گویند: ما دیگران را به کارهای خیر فرمان می‌دادیم و خود به آن عمل نمی‌کردیم.

بعد از انتشار اولین شماره از «دانش‌نامه علوم قرآن و حدیث» استادان و پژوهشگران حوزوی و دانشگاهی، به شیوه‌های مختلف از خادمان نشر مجله تقدیر کردند، ضمن تشکر از ابراز لطف فرهیختگان محترم، برای ایشان و همکاران خود، آرزوی عافیت و دستیابی به «علم حقیقی» را از خالق بی‌همتا خواستارم.

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ نَفْسٍ لَا تَشْبَعُ وَ مِنْ قَلْبٍ لَا يَخْشَعُ وَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ» (شیخ طوسی، ج ۱، ص ۷۵).

منابع

- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات، چاپ اول، ۱۳۶۶ ش.
- طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، قم: شریف رضی، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ ق.
- طوسی، محمد بن الحسن، مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.

تفسیری تاریخی از بنی اسرائیل براساس قرآن کریم

محمد کاظم شاکر

استاد

دانشگاه قم

mk_shaker@yahoo.com

اسرائیل، لقب حضرت یعقوب علیه السلام، و بنی اسرائیل به فرزندان و نوادگان حضرت یعقوب علیه السلام گفته می‌شود، بعدها این عنوان به همه یهودیان تسری یافت. قرآن مجید درباره هیچ قومی به اندازه قوم بنی اسرائیل به تفصیل سخن نگفته و زوایای مختلف تاریخ آنها را بازگو نکرده است. قرآن از اعمال و گفتار فرزندان بلاواسطه یعقوب علیه السلام و عهد و پیمان‌شان با حضرت یعقوب علیه السلام در هنگام مرگ ایشان تا رفتار و گفتار نسل‌های بعدی آنها که چند هزار سال بعد در جزیره العرب می‌زیستند، سخن گفته است و از همگی آنها در این گستره تاریخی به عنوان بنی اسرائیل نام می‌برد که حاکی از استحکام هویت قوم آنهاست.

تاریخ بنی اسرائیل به عنوان یک گروه از زمانی آغاز می‌شود که آنها به همراه یعقوب علیه السلام و همسرش وارد مصر شدند. بنی اسرائیل از آن پس در نسل آنها که به دوازده سبط مشهور شدند، تداوم یافت. در زمان موسی علیه السلام به عنوان یک دیانت مهم به اوج رسیدند. در زمان داود و سلیمان علیه السلام از نظر کشورداری و حاکمیت سیاسی دوران طلایی خود را گذراندند و بعد از سلیمان علیه السلام دوره ضعف و تیره‌بختی آنها آغاز شد. در زمان نبوکد نصر، پادشاه بابل دیگر چیزی از این حاکمیت سیاسی باقی نماند. در حمله رومیان در سده نخست میلادی یکبار دیگر اضمحلال را تجربه کردند و به قری و بلاد مختلف پراکنده شدند. در این مقاله، با محوریت آیات قرآن کریم و با استفاده از نوشته‌های عهد عتیق، تلاش شده تا تفسیری تاریخی از بنی اسرائیل عرضه شود.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۸

کلیدواژه‌ها: بنی اسرائیل، یهود، اهل کتاب، قوم موسی علیه السلام، عبرانیان، قرآن و عهدین



مقدمه

اسرائیل لقب حضرت یعقوب علیه السلام، و بنی اسرائیل به فرزندان و نوادگان او اطلاق شده است. این کلمه عبری است؛ «إسرا» به معنای عبد یا صفوه و «ایل» به معنای خدا است. بنابراین اسرائیل به معنای بنده خدا یا برگزیده خدا است (طنطاوی، ۱۳۹۲ق، ۶/۱).

قاموس کتاب مقدس آن را به معنای «کسی که بر خدا مظفر گشت» می‌داند که این لقب هنگام مصارعه با فرشته خدا در فنیئیل بان ملقب گردید (قاموس کتاب مقدس، ۵۳). این عنوان برای یعقوب علیه السلام هم در کتاب مقدس (سفر پیدایش، ۳۲/۱، ۲، ۲۸ و ۳۰؛ هوشع، ۱۲/۳) و هم در قرآن کریم (آل عمران، ۹۳؛ مریم، ۵۸) آمده است. بنابراین به فرزندان و نوادگان حضرت یعقوب علیه السلام بنی اسرائیل گفته می‌شود، گرچه بعدها به همه یهودیان نیز بنی اسرائیل اطلاق شده است. کلمه بنی اسرائیل از قرن هیجده پیش از میلاد در کنار عنوان عبرانیان برای نوادگان یعقوب به کار می‌رفته است (خلیفه محمد، ۱۹۹۸م، ۲۶). پیش از آن تنها عبرانیان نامیده می‌شدند. در تورات هفده بار و در کتب مسیحیان نیز سه بار از آنها با عنوان عبرانیان یاد شده است (نکته: تثنیه، ۱۵/۱۲؛ سموئیل اول، ۱۳/۳-۴؛ اعمال رسولان، ۶/۱)، اما قرآن هیچ‌گاه از آنها با عنوان عبرانیان یاد نمی‌کند، بلکه با عناوینی چون بنی اسرائیل، یهود و قوم موسی علیه السلام یاد می‌کند.

در نامگذاری یهود به عبرانیان سه قول وجود دارد:

۱. عبور ابراهیم علیه السلام از نهر فرات که او را «ابراهیم عبرانی» خواندند (سفر پیدایش، ۱۴/۱۳)؛ گفتنی است که ابراهیم قبل از مهاجرت در شهر أور - یکی از شهرهای کلدانیان در جنوب بابل - زندگی می کرد.
 ۲. عابر (Eber)، نام جد پنجم حضرت ابراهیم بوده است (سفر پیدایش، ۱۰/۲۵-۳۲).
 ۳. صحرائشینی و صحراگردی قوم بنی اسرائیل علت این نامگذاری است، مانند کلمه بدوی که به اهل صحرا اطلاق می شده است. ولفنسون ضمن نقل این سه رأی، خود رأی سوم را راجح می داند. با این استدلال که اولاً عبری یا عبرانی، صفت برای قوم بنی اسرائیل است و نه برای فرد یا حادثه خاص، ثانیاً این صفت را کنعانیان و مصریان و فلسطینیان به آنها داده بودند، از این رو، بعد از آنکه بنی اسرائیل در سرزمین موعود ساکن شدند، دیگر دوست نداشتند به این نام خوانده شوند و از آن پس، تنها به بنی اسرائیل نام بردار شدند (نک: ولفنسون، ۲۰۰۱م، ص ۷۴-۷۵).
- این احتمال هم وجود دارد که عبری بیش از آنکه برای قوم بنی اسرائیل به کار رود برای زبان آنها به کار می رفته است و قوم را نیز به اعتبار زبان شان که عبری بوده بدین نام می نامیده اند. با این حال، دانشمندان رأی نخست را راجح می دانند. قرآن کریم نیز به مهاجرت ابراهیم علیه السلام که با عبور او از رود فرات و حرکت به سمت ارض کنعان صورت گرفته اشاره کرده است (نک: العنکبوت، ۲۶). ابراهیم علیه السلام در این سرزمین صاحب فرزند شد. ابتدا اسماعیل علیه السلام و سپس اسحاق علیه السلام به دنیا آمدند. از اسحاق نیز یعقوب علیه السلام به دنیا آمد. یعقوب علیه السلام را دوازده پسر بود که اساس اسباط بنی اسرائیل بوده اند: ۶ نفر از لیه به نام های: رئوبین، شمعون، لاوی، یهودا، یساکر و زبولون. دو نفر از راحیل به نام های یوسف و بنیامین. دو نفر از زلفا، کنیز لیه، به نام های: جاد و اشیر؛ دو نفر از بلهه، کنیز راحیل، به نام های دان و نفتالی (سفر پیدایش، ۳۵/۲۳-۲۶).
- مطابق کتاب مقدس، یعقوب دارای یک دختر نیز بوده است (همان، ۲۱/۳۰). در قرآن نیز به فرزندان یعقوب علیه السلام اشاره شده است که در هنگام مرگ یعقوب علیه السلام به او اطمینان دادند که همگی بر دین توحید خواهند ماند (البقره، ۱۳۳). با این حال، از فرزندان یعقوب علیه السلام - جز یوسف علیه السلام - به نام یاد نشده است.

از جریان رؤیای حضرت یوسف علیه السلام و تأویل آن (یوسف، ۴ و ۱۰) دانسته می‌شود که یوسف علیه السلام دارای یازده برادر بوده است. هم‌چنین قرآن به ذریّه اسرائیل (مریم، ۵۸) اشاره و به اسباط دوازده گانه بنی اسرائیل (الأعراف، ۱۶۰) تصریح کرده است. تعبیر بنی اسرائیل گرچه بر یهود اطلاق شده، اما از نظر مفهومی قابلیت تطبیق بر یهود، نصاری و حتی کافران از نسل یعقوب علیه السلام را دارد و حال آنکه تعبیر یهود و نصاری تعبیرهایی خاص برای امت دینی یهود و نصاری هستند. گاهی هم به بنی اسرائیل به عنوان قوم موسی علیه السلام یاد شده است (الأعراف، ۱۵۹).

نکته مهم در آیات مربوط به بنی اسرائیل این است که در برخی از موارد این تعبیر شامل حال یهودیان معاصر پیامبر صلی الله علیه و آله نیز می‌شود. به طور مثال در آیه ۸۳ سوره بقره وقتی می‌گوید «که خداوند از بنی اسرائیل پیمان گرفته است»، سپس خطاب به یهودیان معاصر حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌گوید: «ثم تولّیتهم الا قليلا منكم و انتم معرضون» (البقره، ۸۳). مخاطب قرار دادن یهودیان معاصر پیامبر صلی الله علیه و آله با عنوان بنی اسرائیل (البقره، ۴۰ و ۴۷)، و مؤاخذه معاصران نسبت به اعمال گذشتگان (البقره، ۷۲-۷۶؛ ۸۳؛ ۸۷؛ ۲۱۱؛ النساء، ۱۵۳؛ المائده، ۷۸-۸۱) نشان از هویت مشترک نسل‌های گذشته آنها و نسل معاصر پیامبر صلی الله علیه و آله در اخلاق و عقاید و اعمال دارد. واژه بنی اسرائیل در قرآن ۴۱ بار به کار رفته است که هم در سوره‌های مکی و هم مدنی، آمده است.

سوره‌های مکی بدین قرارند: الأعراف، یونس، الأسراء، طه، الشعراء، النمل، السجده، الغافر، الزخرف، الدخان، الجاثیه و الأحقاف.

سوره‌های مدنی عبارتند از: البقره، آل عمران، المائده و الصف. این واژه در سوره‌های مکی ۲۵ بار و در سوره‌های مدنی ۱۶ بار آمده است.

تفاوت دو تعبیر «بنی اسرائیل» و «یهود» در قرآن

برخی گفته‌اند هرگاه قرآن از تاریخ گذشته بنی اسرائیل در زمان موسی علیه السلام و دیگر پیامبران بنی اسرائیل سخن می‌گوید و یا به برخی از وقایعی که قبل از بعثت اتفاق افتاده است، اشاره می‌کند، لفظ بنی اسرائیل را به کار می‌برد. اما هرگاه از مواجهه آنها با رسول خدا صلی الله علیه و آله در مدینه سخن می‌گوید و دسائس، شبهات، تحریفات و نیات آنها را بازگو می‌کند، از لفظ یهود استفاده می‌کند. به همین روی، واژه یهود و یهودی تنها در کاربست‌های قرآن در سوره‌های مدنی آمده است. بنابراین می‌توان گفت که بنی اسرائیل به امتی گفته می‌شود که از زمان یوسف علیه السلام موجودیت یافته و تا قبل از بعثت رسول خدا صلی الله علیه و آله حضور داشته‌اند. اما همین گروه بعد از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله دیگر سزاوار این نام نیستند و نام یهود بر ایشان اطلاق می‌شود (خالدی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۸).

سیمای اجمالی بنی اسرائیل در قرآن با رعایت سیر تاریخی

قرآن مجید درباره هیچ قومی به اندازه قوم بنی اسرائیل به تفصیل سخن نگفته و زوایای مختلف تاریخ آنها را بازگو نکرده است. قرآن از اعمال و گفتار فرزندان بلاواسطه یعقوب علیه السلام و عهد و پیمان‌شان با حضرت یعقوب علیه السلام در هنگام مرگ ایشان تا رفتار و گفتار نسل‌های بعدی آنها که چند هزار سال بعد در جزیره العرب می‌زیستند، سخن گفته است و از همگی آنها در این گستره تاریخی به عنوان بنی اسرائیل نام می‌برد که این خود نشان از هویت مستحکم قومی آنها دارد. رفتارهای فرزندان یعقوب علیه السلام با برادر خویش، یوسف علیه السلام، منجر به این شد که او سر از مصر درآورد و پس از چندی به جایگاهی رفیع دست یافت و حوادث به گونه‌ای پیش رفت که بنی اسرائیل در مصر ساکن شدند. ایام عزت به پایان رسید و عذاب‌ها و شکنجه‌های فرعون، بنی اسرائیل را به قومی مستضعف تبدیل کرد. به پاس مقاومت و صبوریشان، خداوند آنها را نجات داد و وعده نیکوی خود را به بنی اسرائیل محقق ساخت (الأعراف، ۱۳۷). اما آنها نتوانستند سپاس نعمت‌های الهی را به جا آورند و در مقابل، به طغیان و سرکشی روی آوردند و به نافرمانی خدا و پیامبرانش، و حتی به بت پرستی

و شرک پرداختند (الأعراف، ۱۳۸). این عکس‌العمل نابجا در برابر نعمت‌های الهی باعث سرازیر شدن غضب الهی و سقوط آنها شد (طه، ۸۱).

پس از سرگردانی چهل ساله در بیابان و بعد از وفات موسی علیه السلام، بنی‌اسرائیل به رهبری یوشع بن نون علیه السلام به سرزمین موعود وارد شدند. در سده‌های بعدی از پیامبرشان خواستند که برایشان پادشاهی قرار دهد. طالوت اولین پادشاه بنی‌اسرائیل شد. دوره پادشاهی و حاکمیت سیاسی یهود نیز با مرگ سلیمان علیه السلام از هم پاشید و فساد و تباهی در درون اسباط بنی‌اسرائیل آنها را به نابودی کامل کشاند. آنها طی دو حادثه فجیع که نتیجه فسادهایشان بود (الأسراء، ۴) در سرزمین‌های دیگر - به صورت تبعید یا مهاجرت - پراکنده شدند. عده‌ای از آنها هم به حجاز مهاجرت کردند. قرآن این یهودیان را نیز که قرن‌ها قبل از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله به حجاز آمده بودند، بنی‌اسرائیل خطاب می‌کند (البقره، ۴۰، ۴۷ و ۱۲۲). در زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله علمای بنی‌اسرائیل نسبت به حقانیت قرآن و پیامبر صلی الله علیه و آله علم و یقین داشتند (الشعراء، ۱۹۷) و قرآن نیز احکام و معارفی را که بنی‌اسرائیل در باره آنها اختلاف داشتند، بر آنان حکایت کرد و درست و نادرست آنها را آشکار ساخت (النمل، ۷۶) که در این میان عده‌ای از بنی‌اسرائیل هم بر درستی قرآن گواهی داده و ایمان آوردند (الأحقاف، ۱۰).

تاریخ بنی‌اسرائیل (قلمرو مکانی، زمانی، حاکمان، روابط، انبیاء)

تاریخ بنی‌اسرائیل به عنوان یک گروه از زمانی آغاز می‌شود که آنها به همراه یعقوب علیه السلام و همسرش وارد مصر شدند. بنی‌اسرائیل از آن پس در نسل آنها که به دوازده سبط مشهور شدند تداوم یافت. در زمان موسی علیه السلام به عنوان یک دیانت مهم به اوج رسیدند. در زمان داود و سلیمان علیه السلام از نظر کشورداری و حاکمیت سیاسی دوران طلایی خود را گذراندند و بعد از سلیمان علیه السلام دوره ضعف و تیره بختی آنها آغاز شد. در زمان نبوکد نصر، پادشاه بابل دیگر چیزی از این حاکمیت سیاسی باقی نماند. در حمله رومیان در سده نخست میلادی یک بار دیگر اضمحلال را تجربه کردند و به قری و بلاد

مختلف پراکنده شدند. اما با وجود پیوستن افراد غیر بنی اسرائیلی به دینشان، همچنان هویت آنها به عنوان بنی اسرائیل شناخته می‌شد. تاریخ بنی اسرائیل از زمان شکل‌گیری تا ویرانی دوم بیت المقدس و پراکندگی آنها را می‌توان به چند بخش تقسیم کرد: ۱. مهاجرت یعقوب علیه السلام و خانواده‌اش از فلسطین به مصر تا خروج بنی اسرائیل از مصر؛ ۲. خروج از مصر تا تأسیس دولت طالوت (شائول)؛ ۳. دولت طالوت تا تقسیم دولت به اسرائیل و یهودا در حدود سال ۹۷۵ پیش از میلاد؛ ۴. تاریخ بنی اسرائیل از وفات سلیمان علیه السلام تا ویرانی اورشلیم در سال ۵۸۶ پیش از میلاد؛ ۵. تاریخ بنی اسرائیل از ویرانی اول اورشلیم تا ویرانی دوم در سال ۷۰ میلادی.

۱. مهاجرت یعقوب علیه السلام و خانواده‌اش از فلسطین به مصر تا خروج بنی اسرائیل از مصر

یعقوب علیه السلام و فرزندانش در الخلیل در سرزمین فلسطین، محل سکونت جدشان حضرت ابراهیم علیه السلام زندگی می‌کردند. بعد از اتفاقاتی که برای یوسف علیه السلام افتاد و پس از اینکه او در مصر به مقام و موقعیتی رسید، یعقوب علیه السلام به همراه همسر و فرزندانش وارد مصر شدند و مورد تجلیل و تکریم حضرت یوسف علیه السلام قرار گرفتند (یوسف، ۱۰۰). گفته شده که این واقعه در حدود سال ۱۹۰۰ ق.م. بوده است. برخی نیز آن را حوالی سال ۱۶۰۰ ق.م. دانسته اند (نک: طعیمه، ۱۰/۲).

در هنگام مهاجرت به مصر شمار بنی اسرائیل، به غیر از همسران فرزندان یعقوب علیه السلام، ۷۰ نفر بوده است (سفر پیدایش، ۲۷/۴۶). آنها در بهترین جای مصر سکنی یافتند (سفر پیدایش، ۱۱/۴۷). گفته شده که در زمان ورود یعقوب علیه السلام به مصر، خاندان هکسوس حاکم مصر بودند. این خاندان در اصل از آسیا به مصر مهاجرت کرده بودند و از حوالی سال (۲۰۹۸ ق.م.) تا سال (۱۵۸۷ ق.م.) در مصر سلطه داشتند. در این دوره، بنی اسرائیل در مصر مورد تکریم بودند و از نعمت برخوردار. با زوال حکومت خاندان هکسوس و پیروزی خاندان احمس، در قرن ۱۶ پیش از میلاد، سختگیری بر بنی اسرائیل آغاز شد (طنطاوی، ۱۷/۱؛ نک: خولی، ۲۰-۲۱؛ فتوحی، ص ۵۶-۵۷) و در دوره رامسیس دوم، دشمنی با آنها آشکارا صورت گرفت

و آنها را به انواع مشکلات و بلایا مبتلا کردند. یکی از بهانه‌های آنها در عذاب و شکنجه بنی‌اسرائیل آن بود که آنها در زمان حکومت خاندان هکسوس با حاکمان بر ضد مردم اصیل مصری تبانی کرده بودند و به جمع اموال و ثروت پرداخته بودند (همان، ۱/ ۱۷).

در مورد تاریخ حکومت رامسیس دوم دو قول وجود دارد: یکی از ۱۳۵۰ تا ۱۲۵۰ ق.م. و دیگری از ۱۴۶۲ تا ۱۲۸۸ ق.م. (محمد عزه دروزه، تاریخ بنی‌اسرائیل من اسفارهم، ۶۵). قرآن کریم در آیاتی چند به عذاب‌هایی که قوم بنی‌اسرائیل در زمان فرعون در مصر بدان دچار شدند پرداخته است (ابراهیم، ۶: القصص، ۴: البقره، ۴۹). موسی و هارون علیه السلام به فرمان خداوند به سوی فرعون رفتند تا از او بخواهند که از عذاب بنی‌اسرائیل دست بردارد و بنی‌اسرائیل را آزاد بگذارد تا با او به سرزمین فلسطین برگردند (طه، ۴۷). اشراف قوم فرعون او را از اجرای این پیشنهاد باز داشتند (الأعراف، ۱۲۷). موسی بنی‌اسرائیل را به صبر و پایداری دعوت کرد (الأعراف، ۱۲۸). از آن پس خداوند نشانه‌ها و عذاب‌های هشداردهنده‌ای را بر فرعون و فرعونیان نازل کرد تا به حقانیت موسی علیه السلام پی ببرند و ایمان بیاورند و یا حداقل اجازه دهند بنی‌اسرائیل به همراه موسی و هارون علیه السلام از مصر خارج شوند. تورات ده عذاب را که بر فرعونیان نازل شده است بر می‌شمرد (نکه: سفر پیدایش، ۷-۱۱). اما مطابق قرآن خداوند موسی علیه السلام را همراه با نه معجزه به سوی فرعون گسیل داشت. آنها وقتی معجزات الاهی را می‌دیدند در حالی که به الاهی بودن آنها یقین داشتند به خاطر حفظ قدرت و ارضای حس خودبرتربینی همه‌ی آنها را سحر دانستند (نکه: الإسراء، ۱۰۱-۱۰۲؛ النمل، ۱۲-۱۴). برخی از این موارد نه‌گانه صرفاً معجزه بود، مانند تبدیل عصای موسی علیه السلام به اژدها و ید بیضای او (الأعراف، ۱۰۷-۱۰۸). برخی نیز به صورت عذاب بر فرعونیان نازل شد، مانند: طوفان، ارسال ملخ و کنه و غوک و تبدیل شدن آب به خون (الأعراف، ۱۳۳). بالاخره فرعون تسلیم شد و اجازه داد موسی علیه السلام به همراه بنی‌اسرائیل از مصر خارج شوند (الأعراف، ۱۳۴). خداوند به موسی علیه السلام وحی کرد که شبانه بنی‌اسرائیل را از مصر خارج کند و به فرمان خدا از مصر خارج شدند (طه، ۷۷-۸۱؛ شعرا، ۵۲-۶۸). فرعون که باز هم به فکر پیمان‌شکنی

اقتاده بود با سپاهیان خود به تعقیبشان پرداخت تا از خروج آنها از مصر جلوگیری کند که همگی غرق شدند (طه، ۷۸؛ الأعراف، ۱۳۶).

برخی بر این باورند که تورات در مورد عدد بنی اسرائیل که از مصر خارج شدند، بسیار مبالغه کرده است. مطابق آیات سورة الشعراء، فرعون آنها را «شرذمة قلیلون» نامیده است (الشعراء، ۵۴) در حالی که تورات شمار آنها را صدها هزار نفر دانسته است! (غنیم، ۲۳۷) آیات قرآن بیانگر آن است که شمار بنی اسرائیل حتی در زمان حضرت داود علیه السلام کم بوده است، چرا که قرآن می‌گوید: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقره، ۲۴۹). به هر روی، خروج بنی اسرائیل در حدود قرن سیزده پیش از میلاد رخ داده است. در حالی که برخی مفسران محل عبور بنی اسرائیل را رود نیل گفته‌اند، علامه بلاغی معتقد است مراد از بحر در آیاتی مانند ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَءِيلَ الْبَحْرَ﴾ (الأعراف، ۱۳۸) در داستان بنی اسرائیل، خلیج سوئز از دریای سرخ است که عرض آن به حسب جاهای مختلفش بین ده تا بیست مایل است (بلاغی، ۱/ ۱۸۸) با این حال، با کاوش‌های باستان‌شناسی اخیر کشف شده است که خلیج عقبه جایی بوده است که موسی علیه السلام و بنی اسرائیل از آن عبور کردند و فرعونیان در آن غرق شدند. باستان‌شناسان در عمق دریا به وسایلی از قبیل عرابه‌هایی از فرعونیان دست یافته‌اند.^۱

۲. خروج از مصر تا تأسیس دولت طالوت (شائول)

خروج بنی اسرائیل از مصر در حوالی قرن سیزدهم پیش از میلاد اتفاق افتاد (طعیمه، ۲/ ۱۰). بنی اسرائیل پس از خروج به ناسپاسی پرداختند و حتی از موسی علیه السلام درخواست کردند تا برای آنها بتی قرار دهد (الأعراف، ۱۳۸-۱۴۱). وقتی موسی علیه السلام به کوه طور رفت، سامری آنها را فریب داد و از طلاهای آنها گوساله‌ای ساخت و قوم بنی اسرائیل به گوساله‌پرستی پرداختند (طه، ۸۵-۸۸).

۱. نکه مقاله اینترنتی "The Red Sea Crossing" از: http://www.arkdiscovery.com/red_sea_crossing.htm

برای اطلاع یافتن از سرزمین موعود (کنعان) دوازده نفر آنها انتخاب شدند. از آنها تنها دو نفر (یوشع و کالیب) بنی اسرائیل را ترغیب به فتح سرزمین موعود کردند (سفر اعداد، ۱۳/۳-۱۵ و ۱۴/۶). قرآن کریم هم به انتخاب ۱۲ نفر و همگرایی آن دو نفر از رهبران با حضرت موسی علیه السلام اشاره کرده است (المائدة، ۱۲ و ۲۳). هنگامی که موسی علیه السلام از آنها خواست که وارد سرزمین موعود شوند، به بهانه تراشی پرداختند (المائدة، ۲۱-۲۲). مجازات آنها این شد که تا چهل سال در بیابان ماندند و از ورود به سرزمین موعود بازماندند (المائدة، ۲۶).

بعد از وفات موسی و هارون علیهما السلام، یوشع بن نون علیه السلام زمام امور بنی اسرائیل را به دست گرفت و آنها را به سرزمین موعود برد (یوشع، باب‌های ۱، ۷، ۸ و ۱۰). قرآن کریم نیز ساکن شدن بنی اسرائیل در سرزمین فلسطین بعد از موسی علیه السلام را تأیید می‌کند (الأنساء، ۱۰۴). اما آنها حتی در بدو ورود به این سرزمین نیز فرمان الهی را رعایت نمی‌کنند و دچار عذاب می‌شوند (البقره، ۵۹).

باب‌های ۱۳ تا ۱۹ از سفر یوشع شرح می‌دهد که چگونه یوشع سرزمین را بین آنها تقسیم کرد. بعد از مرگ یوشع، نوبت به عهد داوران رسید. این دوره تا آغاز پادشاهی طالوت ادامه داشت. ظاهراً آخرین داور، سموئیل بود. حدود ۱۵ داور در این دوره بودند. در این دوره، بنی اسرائیل به صورت قبایلی زندگی می‌کردند و هر گروهی در یکی از بلاد ساکن شده بودند و قضات بین آنها دآوری می‌کردند و بسیاری به بت‌پرستی روی آوردند. گفته شده که این دوره ۱۰۰ سال طول کشیده است. دروژه می‌گوید که در سفر داوران، طول این دوره را ۳۵۰ سال ذکر کرده است، در حالی که به بیش از ۱۰۰ سال نمی‌رسد، چرا که در حدود سال (۱۰۳۰ ق.م) پادشاهی رسمی بین آنها برقرار شد و آنها در اواخر قرن ۱۳ پیش از میلاد (حدود ۱۲۱۰ ق.م) از مصر خارج شدند. مجموع زعامت موسی و یوشع علیهما السلام نیز ۸۰ سال ادامه یافت (دروژه، ۱۳۸۹ق، ص ۱۲۲-۱۲۳). در دوره داوران بدترین گناهان در بین بنی اسرائیل رواج یافت؛ پرستش بت‌ها، کشتن صالحان و رواج زنا (نکته سفر داوران، باب دوم). این سه گناه، بزرگترین گناهان از نظر یهودیان است (نکته شاحاک، ۱۴۶).

۳. دولت طالوت تا تقسیم دولت به اسرائیل و یهودا در حدود سال ۹۷۵ پیش از میلاد

ملوک این دوره عبارت بودند از: طالوت، داود و سلیمان (نکته: سموئیل اول، باب‌های ۱۱ به بعد؛ سموئیل دوم؛ اول پادشاهان، ۱ تا ۱۲؛ اول تواریخ؛ دوم تواریخ، ۱ تا ۱۲). این دوره را عهد ملوک نخستین می‌نامند. قرآن داستان طالوت و داود علیهم‌السلام را نقل می‌کند (نکته: البقره، ۲۴۳-۲۵۲). گفته‌اند که طالوت علی‌ه‌السلام از قبیله یهودا نبود، از این‌رو با او مخالفت کردند. (ابن کثیر، ۱۴۱۷ق، ۱/ ۲۷۱) ملک داود ۴۰ سال تداوم یافت. هم‌چنین سلیمان علی‌ه‌السلام حدود ۴۰ سال پادشاهی کرد. دوران حکومت سلیمان علی‌ه‌السلام را دوره‌ای سرشار از رفاه و امنیت و آسایش برای بنی‌اسرائیل دانسته‌اند که شهرت سلیمان علی‌ه‌السلام و حکمت او سراسر آفاق را فراگرفت. ملکه سبأ از یمن آمد تا از حکمت او بهره گیرد. در این دوره هیکل و کاخ ساخته شد و شهرها و قلعه‌ها بنا گردید (طنطاوی، ۱۳۹۲ق، ۱/ ۴۸ به نقل از تاریخ الاسرائیلین، ۲۵). دوره داود و سلیمان علیهم‌السلام را عصر طلایی بنی‌اسرائیل نامیده‌اند. دوره بعد از سلیمان علی‌ه‌السلام تا زوال دولت بنی‌اسرائیل به دست نبوکد نصر را دوره ملوک دوم می‌نامند (طنطاوی، ۱۳۹۲ق، ۱/ ۳۸).

۴. تاریخ بنی‌اسرائیل از وفات سلیمان علی‌ه‌السلام تا ویرانی اورشلیم در سال ۵۸۶ پیش از میلاد

سلیمان در حوالی (۹۳۲ ق.م) وفات یافت. پس از وی پسرش، رحبعام، خود را پادشاه بنی‌اسرائیل نامید و دو سبط یهودا و بنیامین با وی بیعت کردند، اما ده سبط دیگر از بیعت با او سر باز زدند. آنها بربعام را پادشاه کردند. بدین ترتیب در اورشلیم حکومتی به نام یهودا به وجود آمد که تا سال (۵۸۶ ق.م) استمرار داشت. صدقیا بن یواقیم آخرین پادشاه یهودا بود. در شمال هم حکومت اسرائیل به وجود آمد که پایتخت آن شکیم (نابلس) بود و در سال (۷۲۱ ق.م) به دست سرجون، پادشاه آشور، سقوط کرد (نکته: طنطاوی، ۱۳۹۲، ۱/ ۵۳-۵۶؛ تاریخ الاسرائیلین، ۲۸-۲۹).

بین این دو دولت به طور مرتب جنگ و ستیز وجود داشت. در دولت اسرائیل نزاع‌های داخلی نیز وجود داشت. مرکز حکومت دو بار تغییر کرد: یکبار از شکیم به ترصه و بار دیگر به شامر (سامره). در دولت یهودا، پادشاهان از نسل سلیمان

بودند، در حالی که در دولت اسرائیل از اسباط مختلف بودند. به‌طور کلی انحراف از صراط مستقیم در دولت اسرائیل از یهودا بود. آنها به بت‌پرستی و شرک روی آوردند (نک: هاکس، ۱۳۷۷، ص ۵۴؛ دروزه، ۱۳۸۹، ص ۱۷۸ و ۲۱۱؛ شلبی، ۱۹۹۷م، ص ۹۰).

این دو دولت به‌طور متناوب با دولت‌های دیگر نیز در جنگ بودند. تا اینکه در سال (۷۲۱ ق.م) دولت اسرائیل به کلی از بین رفت و آشوری‌ها بر آنها غلبه کردند و اسباط بنی‌اسرائیل را به اسارت گرفته به ماوراء فرات تبعید کردند (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۵۵؛ شلبی، ۱۹۹۷م، ص ۹۱).

دولت یهودا هم پس از چندین جنگ که با نبوکد نصر، پادشاه بابل، داشت در نهایت در سال (۵۸۶ ق.م) با کشته شدن پادشاه‌شان به کلی از بین رفت و بنی‌اسرائیل به بابل تبعید شدند. به‌طور خلاصه، این دو دولت غیر از آنکه خود با یکدیگر درگیر بودند، از شمال ابتدا توسط سوریه و سپس بابل و از جنوب توسط مصر تحت فشار بودند (نک: شلبی، ۱۹۹۷م، ص ۹۱).

برخی یادکرد قرآن از آبادی ویران شده که دیوارهایش بر سقف‌هایش فرو ریخته بود (البقره، ۲۵۹) را اشاره به ویرانی بیت‌المقدس به دست نبوکدنصر دانسته‌اند (خولی، ۱۳۴ق، ص ۲۰۷).

۵. تاریخ بنی‌اسرائیل از ویرانی اول اورشلیم تا ویرانی دوم در سال ۷۰ میلادی

بین دو ویرانی، اورشلیم، بر سرزمین دولت‌های زیر حکومت می‌کردند:

۱. بابل، (از ۵۸۶ تا ۵۳۸ ق.م)؛ ۲. فارس (از ۵۳۸ تا ۳۳۰ ق.م)؛ ۳. یونان (از ۳۳۰ تا ۳۳۳ ق.م)؛ ۴. بطالسه (از ۳۳۳ تا ۲۰۰ ق.م)؛ ۵. سلوکیان (از ۲۰۰ تا ۱۶۷ ق.م)؛ ۶. سلوکیان و مکیان (از سال ۱۶۷ تا ۶۳ ق.م)؛ ۷. دولت روم (از ۶۳ ق.م تا ۶۱۴ م.).

بعد از ویرانی نخست اورشلیم، به مدت پنجاه سال یهودیان در بابل تبعید شده بودند و تقریباً اورشلیم خالی از یهودیان بود. در این دوره برخی انبیای بنی اسرائیل مانند: ارمیا، عزرا، نحمیا و دانیال ظهور کردند. در سال (۵۳۸ ق.م) کورش، پادشاه فارس، بر بابلیان غلبه کرد و با یهودیان رفتاری نیکو داشت. او آنها را کمک کرد تا دوباره هیکل سلیمان را بسازند (نک: دوم تواریخ، ۳۶/ ۲۲-۲۳؛ عزرا، ۱/ ۱-۴).

بسیاری از یهودیان که به زندگی در بابل عادت کرده بودند در همان سرزمین ماندند و یا بین بابل و اورشلیم تجارت می کردند و در تردد بودند. کسانی که برگشتند از سبطهای یهودا و بنیامین بودند. اما آنها دیگر در اورشلیم دولت نداشتند، بلکه به صورت جامعه یهود تحت دولت فارس بودند (شلبی، ۱۹۹۷م، ص ۹۳-۹۴).

گاهی دولت فارس، والی اورشلیم را از میان یهودیان برمی گزید، به طور مثال، عزرا در سال (۴۴۹ ق.م) به عنوان والی اورشلیم منصوب شد. در سال (۳۳۰ ق.م) اسکندر مقدونی بر دولت فارس چیره شد و با یهودیان نیز رفتار خوبی داشت و خود به زیارت اورشلیم و هیکل سلیمان آمد (دروزة، ۱۳۸۹ق، ص ۲۹۳). بعد از وفات اسکندر در سال (۳۲۳ ق.م) دولتش تقسیم شد. فلسطین به دست بطليموس اول، پادشاه مصر افتاد که تا سال (۲۰۰ ق.م) در دست بطالسه بود. از سال (۲۸۵ تا ۲۴۷ ق.م) بطليموس دوم حکومت می کرد که گفته می شود کتابخانه اسکندریه - که اعراب آن را بعدها به آتش کشیدند - به دست او ساخته شد (طنطاوی، ۱۳۹۲ق، ۱/ ۶۵؛ تاریخ الاسرائیلیین، ۲۶).

همچنین او از الیعازار، کاهن یهودیان، خواست تا ۷۲ نفر از یهویان - از هر سبط، ۶ نفر، به اسکندریه بفرستد تا تورات را به یونانی ترجمه کنند که گفته می شود در طول ۷۲ روز ترجمه به اتمام رسید که نام آن را ترجمه سبعینی (هفتادی) نهادند (نک: یوسیفوس، ۴۹-۵۱؛ دروزة، ۱۳۸۹ق، ص ۲۹۵). بعدها بطليموس سوم و چهارم نیز حکومت کردند تا آنکه در سال های بین (۲۲۲ تا ۲۰۰ ق.م) جنگ هایی بین بطليموس و أنطوخوس سوم، پادشاه سلوکی سوریه روی داد تا اینکه در سال (۲۰۰ ق.م) فلسطین به دست سلوکیان افتاد. از سال (۲۰۰ تا سال ۱۶۷ ق.م) فلسطین تحت حکومت سلوکیان قرار داشت و آنها با یهودیان نهایت بد رفتاری را داشتند و آنها را وادار می کردند تا به رسوم و احکام دینی یونانی عمل کنند

و حتی تمثال معبود خودشان را در معبد سلیمان قرار داده بودند. این ظلم و بیداد به انقلاب گروهی از کاهنان یهودی به نام مکّابیان انجامید که در حوالی سال (۱۶۶ ق.م) رخ داد (نکته سیّار، ۱۳۸۰، ص ۱۸۱-۱۸۷). از این زمان تا سال (۶۳ ق.م) اورشلیم بین مکّابیان و سلوکیان دست به دست می‌گشت (نکته باغبانی، ۱۳۸۸، ص ۴۹؛ طنطاوی، ۱۳۹۲، ۱/ ۶۷-۶۹).

در سال (۶۳ ق.م) نزاع بین هرکانس مکّابی و برادرش، ارستبولس، سبب شد تا دولت روم از این فرصت استفاده کند و فلسطین را به قلمرو حکومت خویش بیفزاید. از این تاریخ تا سال ۶۱۴ میلادی فلسطین تحت حاکمیت رومی‌ها درآمد (نکته باغبانی، ۱۳۸۸، ص ۶۹).

از سال (۶۳ ق.م) تا سال ۷۰ میلادی که رومی‌ها اورشلیم را ویران کردند، نوساناتی در روابط یهودیان و رومی‌ها بوده است؛ گاه رومی‌ها والی را از میان خود یهودی‌ها انتخاب می‌کردند، گاهی برخی یهودیان بر والیان منصوب از طرف رومی‌ها شورش می‌کردند و حتی بر آنها غلبه می‌کردند و چند صباحی هم اورشلیم را به تصرف خود درمی‌آوردند و در نهایت حکومت مرکزی روم با ارسال نیرو و فرمانده جدید آنها را سرکوب می‌کرد. به هر حال، یهودیان با سختگیری‌هایی که رومیان بر آنها اعمال می‌کردند، به شورشی همگانی روی آوردند. دولت روم فرماندهی به نام فاسباسیان فرستاد تا آنها را سرکوب کند و او بعد از آنکه خود به عنوان امپراطور شد. پسرش تیطس را جانشین خود کرد و تیطس یهودیان را سرکوب کرد و داخل اورشلیم شد و آن را نابود کرد و در این سرکوب حدود یک میلیون یهودی را کشت. از آن پس یهودیان در بلاد دیگر پراکنده شدند و پس از خرابی اورشلیم دیگر از امت یهودی خبری نماند. تاریخ یهودیان ملحق به تاریخ بلادی شد که آنها در آن بلاد زندگی می‌کردند (طنطاوی، ۱۳۹۲، ۱/ ۷۰-۷۱؛ شاهین مکاریوس، تاریخ الاسرائیلیین، ص ۷۱ و ۷۷).

یوسیفسوس (۳۷-۱۰۳ م.) مورّخ یهودی که آن حوادث را شاهد بوده است، می‌نویسد: محاصره اورشلیم به حدی طول کشید که مواد غذایی به اتمام رسید و ساکنان آن مجبور شدند به خوردن میته و حشرات روی بیاورند و بسیاری از گرسنگی

مردند و زندگان هم خود آن قدر گرفتاری داشتند که مردگان را بدون دفن رها کردند. منازل و راه‌ها پر از اجساد مردگان شد. برخی از مردم به سوی روم رفتند. برخی طلا و نقره خود را می‌بلعیدند تا در روم از شکم خود خارج کنند و این خبر که به رومی‌ها رسیده بود، یهودیان را به طمع دستیابی به طلا و نقره موجود در شکم‌شان می‌کشتند. با این محاصره سنگین، رومی‌ها دیوارهای اورشلیم را تخریب کردند و وارد اورشلیم شدند و تا توانستند یهودیان را کشتند و هر چه به دستشان رسید، نابود کردند و نیز معبد را ویران ساختند (نکته: یوسیفوس، ۲۸۲-۲۸۹) تعداد کسانی که در این جنگ و تخریب مدفون گشتند، ۶۰۰ هزار گفته‌اند و این غیر از کسانی است که در شوارع و خانه‌ها جان دادند و کسی آنها را دفن نکرده است و نیز غیر از شمار فراوان از اجساد است که آنها را بدون دفن در آبار انداخته بودند (یوسیفوس، ۳۱۳). بدین ترتیب پس از تخریب اورشلیم و قتل و جرح یهودیان، آنها که زنده ماندند به بلاد و سرزمین‌های مجاور مانند مصر، قبرس، لیبی و جزیره العرب روی آوردند (طنطاوی، ۱۳۹۲ق، ۱/ ۷۲).

صفات و ویژگی‌های بنی اسرائیل و تقسیم‌بندی آنها در قرآن

قرآن همه بنی اسرائیل را یکسان فرض نمی‌کند. آنها در وفاداری به عهد و میثاق‌شان دو دسته شدند: شان از این پیمان اعراض کردند و اندکی از آنها بدان وفادار ماندند (البقره، ۸۳). همچنین در آیه‌ای از قرآن بنی اسرائیل در زمان پیامبر اسلام ﷺ به دو دسته خائن و غیر خائن تقسیم شده‌اند که عده اندکی از آنها از دسته دوم برشمرده شده‌اند (المائده، ۱۳).

در جایی هم قوم موسی ﷺ امتی را معرفی می‌کند که به وسیله حق مردم را راه می‌نمودند و به وسیله آن میان خویش به عدالت رفتار می‌کردند (الأعراف، ۱۵۹). گروهی از بنی اسرائیل نیز به خاطر صبر و پایداری و یقین به آیات الهی به مقام امامت و رهبری رسیدند (السجده، ۲۴). همچنین قرآن اهل کتاب را به دو گروه مؤمن و کافر، مؤمن و فاسق، درست کار و ستمگر تقسیم کرده است (نکته: مدخل اهل کتاب).

علل توجه خاص قرآن به بنی اسرائیل

قرآن از بنی اسرائیل به عنوان گروهی که در زمانهای دور در تاریخ پدیدار شدند، سخن نمی‌گوید، بلکه به عنوان قومی سخن می‌گوید که نسل‌های بعدی آنها در زمان پیامبر ﷺ نیز حضور داشتند. قرآن کریم نوعاً مسائل مربوط به بنی اسرائیل را به یهودیان عصر نزول قرآن پیوند می‌دهد و یهودیان مخالف اسلام را پیروان راه اسلافشان می‌داند که به نقض میثاق‌های الهی می‌پرداختند و انبیاء را می‌کشتند. (نک: البقره، ۸۳؛ المائده، ۱۲-۱۳) بنابراین قرآن کریم به خاطر آنکه یهود و نصاری به عنوان قوی‌ترین مدعیان دینداری مطرح بودند، آنها را مورد توجه قرار داده و به نقد منصفانه آنها نشسته است. نقد قرآن نسبت به بنی اسرائیل یک نقد بی‌ظن است. معمولاً گروه‌های رقیب مذهبی صرفاً به بیان مطاعن یکدیگر می‌پردازند، در حالی که قرآن خوبی‌ها و بدی‌ها را با هم ذکر می‌کند. نیز همه افراد یک دین را به یک چوب نمی‌راند. بلکه نوعاً در جاهایی هم که به بیان مطاعن قومی مثل قوم یهود می‌پردازد و حتی در جایی که آنها مرتکب خیانت علیه پیامبر ﷺ و مسلمانان شده‌اند، حساب گروه اندکی که نیک‌کردار هستند و یا حداقل در عمل خائنه آنها مشارکت ندارند، از حساب خیانت‌کاران جدا می‌کند (نک: المائده، ۱۳).

نکته دیگر آنکه، بنی اسرائیل نمونه‌ای بارز از یک جامعه دینی است که دارای تاریخی دراز به طول چندین سده بلکه هزاره است. آنها تابلویی عبرت‌آمیز پیش روی همه دینداران هستند که انسانها را در آزمایشگاه تاریخ همراه با نحوه تعاملشان با دین و احکام الهی و برخورد با پیامبران و دستورات آنها را مشاهده کنند و درس بگیرند. برخی از خاورشناسان، با استناد به برخی روایات و تفاسیر می‌گویند که ذکر مسائل مربوط به بنی اسرائیل در قرآن اشاره به این مطلب است که مسلمانان نیز به همان گناهای که بنی اسرائیل بدان دچار شدند، گرفتار خواهند شد (EQ, 1/ 306). اگرچه سرگذشت اقوام دیگر برای مسلمانان می‌تواند درس عبرتی باشد، اما قرآن هیچ اشاره‌ای به این مطلب ندارد که مسلمانان نیز به گناهان و بلایای بنی اسرائیل دچار می‌شوند؛ به عکس، قرآن تصریح می‌کند رفتاری را که یهودیان مدینه با پیامبر ﷺ داشته‌اند، اجداد آنها نیز با موسی ﷺ داشته‌اند (النساء، ۱۵۳).

برخی نویسندگان غربی گفته‌اند که مفسران شیعه، بنی اسرائیل در برخی آیات (مانند: البقره، ۴۷) را به ائمه شیعه علیهم‌السلام تفسیر کرده‌اند (نک: عیاشی، ج ۱، صص ۶۲-۶۳)، و یا رفتار بنی‌امیه با اهل بیت علیهم‌السلام در حوادثی مانند حادثه کربلا را با استشهاد به آیاتی که مربوط به رفتار فرعون و فرعونیان با فرزندان و زنان بنی اسرائیل است (نک: فرات کوفی، ج ۱، ص ۱۳۶، ح ۱۶۲) تفسیر کرده‌اند (EQ, 1/ 306-307). باید گفت که اولاً: اینگونه تأویل‌ها را نباید به همه مفسران شیعه نسبت داد، ثانیاً: بر فرض صحت روایات، این سخنان از ائمه علیهم‌السلام از باب جری و انطباق است و نه از نوع تفسیر (نک: طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۳، صص ۴۳-۴۴).

در اشاره به موضوع نقبای دوازده گانه بنی اسرائیل نیز در روایات فراوانی که از طریق اهل تسنن نیز نقل شده است. از قول پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است که فرمودند اوصیای بعد از ایشان به عدد نقبای بنی اسرائیل هستند (ابن حنبل، ۱/ ۳۹۸؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۱۶/ ۲۸۶) که این امر جز با امامان دوازده گانه از خاندان رسول‌الله قابل انطباق نیست.

نعمت‌ها و عذاب‌های خداوند نسبت به بنی اسرائیل

می‌توان گفت که قوم بنی اسرائیل از اقوام شگفتی‌ساز تاریخ بشر هستند. این قوم هم به خاطر صبر و پایداری که در برخی مواقع از خود نشان دادند و نیز با لطف الهی از نعمت‌هایی برخوردار شدند که هیچ قومی تاکنون از آن برخوردار نبوده است (المائدة، ۲۰) و در مقابل، با کفران نعمتی که کردند و نیز فسادها و افسادهایی که کردند عذاب‌هایی بر آنها نازل شده است که بر هیچ قوم دیگری نازل نشده است.

الف - نعمت‌های خداوند به بنی اسرائیل

قرآن کریم به طور مرتب قوم یهود معاصر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را به نعمت‌هایی که خداوند در تاریخ به این قوم داده یادآور شده و در اینگونه موارد معمولاً با عنوان بنی اسرائیل - که در آن نوعی تکریم وجود دارد - از آنها یاد کرده است. در هیچ

کجای قرآن مسأله‌ی نعمت‌های داده شده به این قوم با ذکر عنوان یهود نیامده است. قرآن در سه آیه از آیات سوره البقره عبارت «یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی الّتی انعمت علیکم» را به کار بسته و در دو آیه موضوع برتری آنها بر جهانیان را نیز یادآور شده است (نکه: البقره، ۴۰، ۴۷ و ۱۲۲). در هنگام یادآوری نعمت‌های الهی، قرآن بی‌درنگ به مسئولیت‌های آنها نیز می‌پردازد که یکی از آنها وفای به عهد و پیمان الهی است. یکی از مهم‌ترین میثاق‌های الهی، ایمان آوردن به پیامبری است که آنها با شواهد و نشانه‌هایی که از او داشته‌اند به نبوت او یقین پیدا کرده بودند (نکه: البقره، ۴۰-۴۲). همچنین قرآن کریم پس از یادآوری نعمت به آنها می‌گوید که «از روزی بترسید که هیچ کس از دیگری دفاع نمی‌کند» (البقره، ۴۸ و ۱۲۳).

برخی از نمونه‌های نعمت‌های خداوند به بنی‌اسرائیل عبارت است از:

۱- **برگزیده شدن و برتر آمدن بر جهانیان:** خداوند در چند مورد از برگزیده شدن بنی‌اسرائیل و افضل بودن آنها نسبت به اقوام دیگر یاد کرده است (الدخان، ۳۲؛ البقره، ۴۷ و ۱۲۲؛ الأعراف، ۱۴۰؛ الجاثیه، ۱۶). این امتیاز از آن رو به بنی‌اسرائیل داده شده که هیچ قومی از آن همه نعمتی که بنی‌اسرائیل از آنها برخوردار شدند، بهره‌مند نبوده‌اند. کثرت پیامبران قوم بنی‌اسرائیل، نجات از دست دشمن به صورت معجزه‌آسا و نیز مدارای با آنها به رغم همه گناهان و ناسپاسی‌هایشان از این جمله است. قرآن از زبان حضرت موسی علیه السلام بیان می‌کند که آنچه خداوند به بنی‌اسرائیل داده به احدی از مردم دنیا نداده است (المائده، ۲۰). البته قرآن از اعطای معجزات به عنوان آزمونی آشکار برای آنها یاد کرده است (الدخان، ۳۳). بدیهی است که این امتیاز - حتی مطابق کتاب مقدس - منوط به وفادار بودن به عهد الهی است (خروج، ۱۹/۵). جالب است که قرآن وقتی این امتیاز را از آنها سلب می‌کند و آنها را همانند دیگر مخلوقات می‌داند در قالب یهود و نصاری از آنها نام می‌برد و نه بنی‌اسرائیل (المائده، ۱۸).

۲- **نجات از دست آل فرعون:** فرعونیان در مصر بنی اسرائیل را به شدت عذاب می کردند؛ پسرانشان را سر می بریدند و زنانشان را زنده می گذاشتند تا به آنها خدمت کنند. قرآن، این مورد را نیز به عنوان نعمتی خاص بارها یادآور شده است (نکه: البقره، ۴۹؛ ابراهیم، ۶؛ الأعراف، ۱۴۱).

۳- **شکافته شدن دریا و عبور از آن:** خداوند با معجزه عظیم ایجاد راه خشکی در دریا، هم بنی اسرائیل را نجات داد و هم فرعون و جنودش را غرق کرد (البقره، ۵۰؛ الأعراف، ۱۳۸؛ یونس، ۹۰؛ طه، ۷۷؛ الشعراء، ۶۳؛ الأسراء، ۱۰۳؛ الذاریات، ۴۰). شاید وجه اینکه قرآن به طور مکرر این نعمت را یادآور می شود، عظمت و بزرگی این نعمت باشد، چرا که بنی اسرائیل در موقعیتی بودند که دشمن پشت سرشان بود و دریا پیش رویشان! در این لحظه خوفی عظیم آنها را فراگرفت، اگر می ماندند دشمن بر آنها چیره می شد و اگر به دریا می رفتند غرق می شدند. خداوند با این نعمتش نه تنها آنها را گرفتار دشمن نکرد و نیز آنها را غرق نکرد، بلکه با نجات آنها دشمنشان را نیز غرق کرد. (نکه: فخر رازی، ۱۴۱۵ق، ۱ / ۳۶۰)

۴- **عفو از مجازات:** بنی اسرائیل پس از آنکه به گوساله پرستی روی آوردند، آنها را مورد عفو قرار داد (البقره، ۵۱-۵۲) و توبه آنها را پذیرفت (البقره، ۵۴).

۵- **اعطای کتاب و فرقان به موسی علیهِ السلام:** احکام و مقررات دینی و معارف الهی برای هدایت بنی اسرائیل از بزرگترین نعمت های الهی است (البقره، ۵۳).

۶- **زنده شدن پس از مرگ:** موسی علیهِ السلام ۷۰ نفر را انتخاب کرد تا آنها را به میقات پروردگارش ببرد. آنها در بین راه گفتند که ما در صورتی ایمان می آوریم که پروردگارت را آشکارا ببینیم که در این هنگام دچار صاعقه شدند و مردند. (طبری، ۱۴۲۰ق، ۱ / ۳۳۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۷ق، ۱ / ۹۷) خداوند دوباره آنها را زنده کرد (البقره، ۵۵-۵۶).

۷- **سایه افکندن ابر بر سر آنها:** خداوند در بیابان، ابر را چونان سایه بانی بر سر بنی اسرائیل قرار داد تا از گرما مصون بمانند (البقره، ۵۷).

۸- نازل کردن من و سلوی: بنی اسرائیل در مدت چهل سالی که در بیابان سرگردان بودند خداوند من و سلوی را برای تغذیه آنها نازل می کرد (البقره، ۵۷).

۹- فتح و دخول در بیت المقدس: پس از ۴۰ سال سرگردانی در بیابان، بنی اسرائیل به رهبری یوشع بن نون علیه السلام، وصی حضرت موسی علیه السلام، بر کنعانیان پیروز شدند و خداوند نعمت ورود به بیت المقدس - که سال‌ها از آن محروم شده بودند- بر آنها ارزانی داشت (نک: البقره، ۵۸).

۱۰- چشمه‌های جوشان و آب گوارا: موسی علیه السلام به امر خداوند عصایش را به صخره زد و در پی آن دوازده چشمه جوشید تا هر یک از اسباط دوازده گانه بنی اسرائیل بتوانند از آنها استفاده کنند (البقره، ۶۰).

۱۱- تداوم فضل خدا به رغم نافرمانی‌های پی در پی: خداوند در پی بیان هر یک از نعمت‌های ده گانه قبلی از بنی اسرائیل می‌خواهد که شکر نعمت را به جای آورند، اما بنی اسرائیل در همه احوال کفران نعمت را بر شکر آن ترجیح دادند. اما یکی از بزرگ‌ترین نعمت‌های خداوند، نعمت فضل و رحمت پروردگار است که به رغم همه نافرمانی‌ها و ناسپاسی‌ها بنی اسرائیل را از عذاب دنیوی و نابودی نجات داده است (نک: البقره، ۶۳-۶۴).

ب - عذاب‌های خداوند نسبت به بنی اسرائیل

بنی اسرائیل به جای شکر نعمت‌های الهی، راه کفران را برگزیدند و با فضل و رحمت الهی، به سرکشی و طغیان و فساد و افساد ادامه دادند. عذاب از سنن الهی است که گریبانگیر اهل فسق و فجور خواهد شد و بنی اسرائیل هم از این قائده استثنا نیستند. به جز عذاب اخروی که مشمول قاعده ﴿من يعمل سوءاً یجز به﴾ (النساء، ۱۲۳) می‌شود، خداوند بخشی از عذاب را نیز در دنیا به خطاکاران می‌چشد تا هم آنها را مجازات کرده باشد و هم باعث بازگشت آنها از راه انحرافی باشد و هم عبرتی برای دیگران باشند. عقوبت‌هایی که بنی اسرائیل در دنیا بدان دچار شده‌اند از موارد عبرت‌انگیز برای دیگران است.

۱- **دو بار فساد و دو بار عذاب برای بنی اسرائیل:** در سورة الإسراء، خداوند از دو فساد تاریخی بنی اسرائیل یاد می‌کند که در هر دو متحمل عذاب سختی شده‌اند. مطابق قرآن آنها دو بار در زمین فساد خواهند کرد و برتری‌جویی بزرگی خواهند نمود. در بار نخست، گروهی می‌آیند و یهودیان را سخت در هم می‌کوبند و به جستجوی خانه به خانه می‌پردازند. پس از آن دوباره بنی اسرائیل قوت می‌گیرند. در بار دوم که دچار فساد می‌شوند باز هم کسانی بر آنها مسلط می‌شوند که آثار غم و اندوه در صورت‌هایشان ظاهر می‌شود. در هر دو مرتبه، دشمنان بنی اسرائیل داخل مسجدالاقصی شده، آن را ویران می‌کنند (الإسراء، ۴-۷). در مورد کسانی که در این دو بار علیه بنی اسرائیل ستیز کردند، اختلاف نظر وجود دارد. در مورد اول، در تفاسیر به جالوت، سنحاریب - پادشاه موصل - و بختنصر (نبوکدنصر) - پادشاه بابل - و مجوس اشاره شده است (نکته: طبری، ۸ / ۲۱-۲۸؛ ابن کثیر، ۳ / ۲۶؛ فخر رازی، ۱۰ / ۱۵۷-۱۵۸).

بسیاری از مفسران این دو مورد را به دو حادثه سال‌های ۵۶۸ پیش از میلاد و ۷۰ میلادی تطبیق می‌دهند که در اولی بابلیان و در دومی، رومیان به تخریب بیت‌المقدس پرداختند و یهودیان را مورد و غارت و اسارت قرار دادند (نکته: طبری، ۱۴۲۰ق، ۸ / ۲۱-۲۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۷ق، ۳ / ۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۲ق، ۱۳ / ۴۴). اما اینکه خداوند چگونه افراد مشرکی چون بختنصر و سپاهیان را با تعبیر «عباداً لنا» آورده است، در جواب گفته شده که قرآن کریم در موارد دیگری نیز تعبیرهایی چون عبادی یا عباد برای گناهکاران به کار برده است (نکته: الفرقان، ۵۸؛ الزمر، ۵۳). یا برخی آن را به مانند آیه «ارسلنا الشیاطین علی الکافرین تؤزّهم أزا» (مریم، ۸۳) دانسته‌اند (نکته: طبرسی، ۱۴۱۵ق، ۶ / ۲۲۱).

از برخی اشاره‌های کتاب هوشع از عهد قدیم استفاده می‌شود که مراد از فساد اول و سرکوبی بنی اسرائیل همان حادثه بخت النصر (نبوکدنصر) است، زیرا پس از آنکه خداوند بنی اسرائیل را به خاطر گناهانشان از خود رانده و دیگر آنها را قوم خود نمی‌داند، از بازگشت بنی اسرائیل از تبعید به عنوان روزی که خداوند بار دیگر قوم خود را در سرزمین حاصل‌خیزشان ساکن می‌کند، نام برده است (هوشع، ۱ / ۸-۱۱). برخی از معاصران معتقدند که این دو بار فساد یهودیان و عذابی که بدان دچار می‌شوند، هر دو مربوط به بعد از اسلام است؛ اولی مربوط به صدر اسلام است که مسلمانان، بیت‌المقدس را تصرف

کردند و دومی هنوز اتفاق نیفتاده و در آینده‌ای نزدیک با نابودی اسرائیل اتفاق خواهد افتاد (وهینی، ۱۴۲۳ق، ۱۷۴-۱۷۵؛ کورانی، ۱۴۱۳ق، ۶۳؛ سبحانی، ۱۴۰۲ق، ۳/۴۲۳). برخی هم با توجه به ویژگی‌هایی که برای این دو فساد و عذاب گفته شده، هر دو را مربوط به آخرالزمان دانسته‌اند که یکی پیش از ظهور امام زمان علیه السلام و یکی با ظهور امام زمان علیه السلام محقق می‌شود (نقی پورفر، ۱۳۷۷، ص ۱۹۰-۱۹۳).

استدلال صاحبان دو دیدگاه اخیر آن است که موارد یاد شده مربوط به زمانی است که فساد و سرکشی یهود جهانی شده است و کسانی که بر بنی اسرائیل مسلط می‌شوند، بندگان خدا هستند. این دو دیدگاه هیچ دلیل نقلی یا مستند تاریخی بر تأیید قول خود ارائه نکرده‌اند. علاوه بر این، وقتی عمر موفق به فتح بیت المقدس شد، ساکنان آن مسیحی بودند و تعداد یهودیان قابل ذکر نبود. در واقع، از سال ۷۰ میلادی دیگر هیچ‌گاه یهودیان بر فلسطین حاکمیت نداشته‌اند و حتی به صورت گروه قابل توجه هم نبوده‌اند، بلکه در سرزمین‌های مختلف پراکنده شدند و به ملیت‌های مختلف درآمدند.

گذشته از همه اینها دیگر معبد سلیمانی وجود نداشته و ندارد تا مسلمانان صدر اسلام در آن وارد شده باشند یا مسلمانان عصر حاضر در آن وارد شوند و به تخریب آن پرداخته باشند یا تخریب کنند! در زمان فتح بیت المقدس، نیز مسلمانان کسی را نکشتند، بلکه بدون جنگ و خونریزی تسلیم شدند (خولی، ۱۲۴ق، ۲۱۵).

اما نکته‌ای که باید توجه داشت این است که قرآن کریم افساد قوم بنی اسرائیل و عذاب آنها را به همان دو مورد منحصر نکرده است، بلکه می‌گوید: «هرگاه برگردید، ما هم باز می‌گردیم» (الاسراء، ۸). برخی مفسران نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (سید قطب، ۱۴۰۲ق، ۴/۲۲۱۴).

روایات شیعه و سنی نیز این امر را تأیید می‌کنند که باز هم بنی اسرائیل مرتکب فساد و افساد می‌شوند و در نهایت این گروه به دست امام مهدی علیه السلام و یاوران او به صورت نهایی سرکوب خواهند شد (نکه عیاشی، ۲۸۱/۲؛ مجلسی، ۵۱/۵۷). حتی طبری در تفسیرش در این باره روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز نقل کرده است (طبری، ۱۴۲۰ق، ۲۱/۸). برخی روایات

هم به وقوع این حادثه قبل از ظهور امام زمان علیه السلام اشاره کرده‌اند (کلینی، ۱۳۸۴، ۲۰۶/۸؛ مجلسی، ۵۶/۵۱؛ بحرانی، ۴۰۷/۲؛ عیاشی، ۲۸۱/۲).

نکته شگفت آنکه گزارش یوسفوس فلاویوس^۱ (۳۷-۱۰۰ م.) مورخ مشهور یهودی که خود شاهد ویرانی دوم معبد بوده حکایت از آن دارد که تیطس خداپرست بوده است. او هنگامی که از کنار جنازه شمار کثیری از کشته‌شدگان و مردگان بنی اسرائیل عبور می‌کرد، دستش را به سمت آسمان بلند کرد و گفت: «خدایا تو آگاهی که من هلاکت و نابودی این قوم را نمی‌خواستم و من جز خیر منظوری نداشتم؛ آنها را به صلح دعوت کردم، امان به آنها دادم، وعده احسان بدیشان دادم اما رؤسا و اشرار آنها مانع از این کار شدند و سبب این بالای عظیم گشتند، اکنون از تو می‌خواهم که مرا از گناه آنها تبرئه کنی و مرا به‌خاطر آنچه بر سر این قوم آمده مؤاخذه نکنی» (یوسفوس، ۲۸۳). صرف نظر از تعیین مصادیق، قرآن کریم در این آیات در صدد بیان سنت الهی است که هر قومی که خود را برتر از دیگران ببیند و دچار فساد شود، کسان دیگری خواهند آمد و قدرت آنها را به ضعف و عزت آنها را به ذلت تبدیل خواهند کرد (ابن کثیر، ۱۴۱۷ ق، ۱/ ۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۱۵ ق، ۲۰/ ۱۶۵).

۲- عذاب مسخ برای گروهی از بنی اسرائیل: یکی از مواردی که گروهی از بنی اسرائیل در مورد آن آزمایش شدند، موضوع حرمت روز شنبه است (النحل، ۱۲۴؛ النساء، ۱۵۴). این گروه که به اصحاب سبت (شنبه) نام‌بردار شده‌اند به مسخ دچار شده و تبدیل به بوزینه شدند (البقره، ۶۵؛ الأعراف، ۱۶۲-۱۶۶). داستان اصحاب سبت در نسخه‌های موجود کتاب مقدس یهودی - مسیحی یافت نمی‌شود، اما قرینه «وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ» در آیه ۶۵ سوره البقره تأکید می‌کند که این داستان برای یهودیان زمان پیامبر صلی الله علیه و آله مسلم بوده و در تورات یا تلمود یا مدراش یافت می‌شده است (خزائلی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۳). برخی نیامدن داستان اصحاب سبت در تورات را از آن‌رو دانسته‌اند که چون اصحاب سبت از یهودیان بنی اسرائیل نبوده‌اند،

داستان آنها در عهد عتیق بنی اسرائیل نیامده است، گرچه گفته شده که آنها از پیروان موسی علیه السلام بوده‌اند (بلاغی، ۱۴۲۸ق، ۲۸۳/۳).

۳- عذاب همیشگی برای گروهی از بنی اسرائیل: در سوره الأعراف، خداوند عذابی همیشگی تا دامنۀ قیامت را برای گروه‌هایی از بنی اسرائیل رقم می‌زند (الأعراف، ۱۶۷). این گروه‌ها در دنیا پراکنده گشته‌اند که البته همه آنها فاسق و گناهکار نیستند، بلکه برخی از آنها از حوادث و بلایا پند گرفته و صالح گردیده‌اند (الأعراف، ۱۶۸). تاریخ بنی اسرائیل، مخصوصاً پس از عصر طلایی حکومت داوود و سلیمان نشان می‌دهد که آنها از آن زمان تاکنون به طور مرتب توسط حکومت‌های مختلف مورد عقوبت بوده‌اند که آخرین آنها قتل عام توسط هیتلر بوده است (نک: طنطاوی، ۱۳۹۲، ۲/۳۲۴-۳۳۹).

نتیجه‌گیری

از آن‌چه آمد، می‌توان بر نکات ذیل به عنوان نتیجه و جمع‌بندی تأکید کرد:

۱. تاریخ بنی اسرائیل از زمانی آغاز می‌شود که آنها به همراه حضرت یعقوب علیه السلام و همسرش وارد مصر شدند. بنی اسرائیل از آن پس در نسل آنها که به دوازده سبط مشهور شدند، تداوم یافت. در زمان حضرت موسی علیه السلام به عنوان یک دیانت مهم به اوج رسیدند. در زمان حضرت داود و حضرت سلیمان علیه السلام از نظر کشورداری و حاکمیت سیاسی دوران طلایی خود را گذراندند و بعد از سلیمان علیه السلام دوره ضعف و تیره‌بختی آنها آغاز شد. در زمان نبوکد نصر، پادشاه بابل، دیگر چیزی از این حاکمیت سیاسی باقی نماند. در حمله رومیان در سده نخست میلادی یک بار دیگر اضمحلال را تجربه کردند و به قری و بلاد مختلف پراکنده شدند. در همان زمان بود که عده‌ای از آنها هم به حجاز مهاجرت کردند که یهودیان مدینه از نسل آنها بودند.

۲. قرآن مجید درباره هیچ قومی به اندازه قوم بنی اسرائیل به تفصیل سخن نگفته و زوایای مختلف تاریخ آنها را بازگو نکرده است. قرآن از اعمال و گفتار فرزندان بلاواسطه یعقوب علیه السلام و عهد و پیمان شان با حضرت یعقوب علیه السلام در هنگام مرگ ایشان تا رفتار و گفتار نسل های بعدی آنها که چند هزار سال بعد در جزیره العرب می زیستند، سخن گفته است و از همگی آنها در این گستره تاریخی به عنوان بنی اسرائیل نام می برد که این خود نشان از هویت مستحکم قومی آنها دارد.

۳. بنی اسرائیل نمونه ای بارز از یک جامعه دینی است که دارای تاریخی بسیار طولانی است. آنها تابلویی عبرت آمیز پیش روی همه دینداران هستند که انسانها را در آزمایشگاه تاریخ همراه با نحوه تعامل شان با دین و احکام الهی و برخورد با پیامبران و دستورات آنها مشاهده کنند و درس بگیرند. بنی اسرائیل از اقوام شگفتی ساز تاریخ بشر است. این قوم هم به خاطر صبر و پایداری که در برخی مواقع از خود نشان دادند و نیز با لطف الهی از نعمت هایی برخوردار شدند که هیچ قومی تاکنون از آن برخوردار نبوده است و در مقابل، با کفران نعمتی که کردند و نیز فسادها و افسادهایی که کردند عذاب هایی بر آنها نازل شده است که بر هیچ قوم دیگری نازل نشده است.

۴. نقد قرآن نسبت به بنی اسرائیل، نقدی منصفانه است. معمولاً گروه های رقیب مذهبی صرفاً به بیان مطاعن یکدیگر می پردازند، در حالی که قرآن خوبی ها و بدی ها را با هم ذکر می کند.

۵. قرآن، از دو فساد تاریخی بنی اسرائیل یاد می کند که در هر دو متحمل عذاب سختی شدند. در مورد کسانی که در این دو بار علیه بنی اسرائیل ستیز کردند، اختلاف نظر وجود دارد. بسیاری از مفسران این دو مورد را به دو حادثه سال های ۵۶۸ پیش از میلاد و ۷۰ میلادی تطبیق می دهند که در اولی بابلیان و در دومی، رومیان به تخریب بیت المقدس پرداختند و یهودیان را مورد و غارت و اسارت قرار دادند. برخی از معاصران معتقدند که این دو بار فساد یهودیان و عذابی که بدان دچار می شوند هر دو مربوط به بعد از اسلام است؛ اولی مربوط به صدر اسلام است که مسلمانان بیت المقدس را تصرف کردند و دومی هنوز اتفاق نیفتاده و در آینده ای نزدیک با نابودی

اسرائیل اتفاق خواهد افتاد. برخی هم با توجه به ویژگی‌هایی که برای این دو فساد و عذاب گفته شده هر دو را مربوط به آخرالزمان دانسته‌اند که یکی پیش از ظهور امام زمان علیه السلام و یکی با ظهور امام زمان علیه السلام محقق می‌شود.

منابع

- ۱- قرآن مجید
- ۲- کتاب مقدس
- ۳- ابن حنبل، احمد، مسند / احمد، دارالفکر، بیروت، بی تا.
- ۴- ابن عساکر، علی بن الحسن، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ۵- ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۷ق.
- ۶- باغبانی، جواد، نهضت مکابیان، مجله معرفت ادیان، سال اول، شماره اول، زمستان ۱۳۸۸ش.
- ۷- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ دوم، بی تا.
- ۸- بلاغی، محمد جواد، موسوعة العلامة البلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: مرکز العلوم و الثقافة الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
- ۹- بلاغی، سید عبدالحجت، حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، قم: انتشارات حکمت، ۱۳۸۶ش.
- ۱۰- خالدي، صلاح عبدالفتاح، الشخصیة اليهودیة من خلال القرآن، دمشق: دارالقلم، الطبعة الاولى، ۱۴۱۹ق.
- ۱۱- خزائلی، محمد، اعلام القرآن، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۱۲- خلیفة محمد، حسن احمد، تاریخ الديانة اليهودیة، قاهره: دار قباء، الطبعة الاولى، ۱۹۹۸م.
- ۱۳- خولی، البهی، بنو اسرائیل فی میزان القرآن، دمشق: دارالقلم، الطبعة الاولى، ۱۲۴ق.
- ۱۴- دروزة، محمد عزّة، تاریخ بنی اسرائیل من اسفارهم، صیدا: المكتبة العصريّة، ۱۳۸۹ق.
- ۱۵- سبحانی، جعفر، معالم النبوة فی القرآن الکریم، اصفهان: مكتبة امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۴۰۲ق.
- ۱۶- سیار، پیروز، کتاب های از عهد عتیق، تهران: نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
- ۱۷- سید قطب، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق، الطبعة الاولى، ۱۴۰۲ق.

- ۱۸- شاحاک، اسرائیل، *تاریخ اليهود و دینانتهم عبء ثلاثة آلاف عام*، ترجمه: ناصرة السعدون، دمشق: دار كنعان، الطبعة الاولى، ۲۰۰۸م.
- ۱۹- شلبی، احمد، *اليهودية*، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية عشر، ۱۹۹۷م.
- ۲۰- طباطبائی، محمد حسین، *الميزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۹۲ق.
- ۲۱- طبرسی، امین الاسلام، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى، ۱۴۱۵ق.
- ۲۲- طبری، محمد بن جریر، *تفسیر الطبری: جامع البیان فی تأویل آی القرآن*، ابوجعفر محمد بن جریر الطبری، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
- ۲۳- طعیمة، صابر، *التاریخ اليهودی العام*، دارالجليل، بیروت: الطبعة الثالثة، ۱۴۱۱ق.
- ۲۴- طنطاوی، محمد سید، *بنو اسرائیل فی القرآن و السنة*، بیروت: دار مكتبة الأندلس، ۱۳۹۲ق.
- ۲۵- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، المكتبة العلمیة الاسلامیة، بی تا.
- ۲۶- غنیم، عبدالرحمن، *اليهود بین القرآن و التوراة و معطیات التاریخ القدیم*، دمشق: الطبعة الاولى، دارالجليل، ۲۰۰۰م.
- ۲۷- فتوحی، لؤی و شذی الدركزلی، *تاریخ بنی اسرائیل المبكر*، عمان: روائع مجدلاوی، الطبعة الاولى، ۱۴۲۲ق.
- ۲۸- فخر رازی، محمد، *تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ۲۹- فلاویوس، یوسیفوس بن ماتیا اليهودی، *تاریخ اليهودی*، دراسة و مدخل: شاهین مکاریوس، جبیل، لبنان: دار و مكتبة بیلون، ۲۰۰۷م.
- ۳۰- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۴ش.
- ۳۱- کورانی، علی، *عصر الظهور*، بیروت: مؤسسة الشہید، الطبعة الثانی، ۱۴۱۳ق.
- ۳۲- کوفی، فرات بن ابراهیم، *التفسیر*، محقق: محمد کاظم، تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۰ق.

- ۳۳- المجلسی، محمدباقر، بحار/الأنوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۳م.
- ۳۴- نقی پورفر، ولی الله، بررسی شخصیت اهل بیت (علیهم السلام) در قرآن به روش قرآن به قرآن، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.
- ۳۵- ولفنسون، اسرائیل، تاریخ اللغات السامیة، بیروت: دارالقلم، ۲۰۰۱م.
- ۳۶- وهینی، عبدالحسن، نهاية اسرائیل حقیقة لا وهم، بیروت: دارالهادی، الطبعة الاولى، ۱۴۲۳ق.
- ۳۷- هاکس، مستر، قاموس کتاب مقدس، تهران: اساطیر، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.

38- “The Red Sea Crossing”, from http://www.arkdiscovery.com/red_sea_crossing.htm

39- Encyclopedia Quran (EQ), Leiden

معیارهای شناسایی و نقد اسرائیلیات از منظر علامه طباطبائی در المیزان

یکی از آسیب‌های روایات تفسیری، نفوذ اندیشه و باورهای وارداتی بیگانه و غیر اسلامی به‌ویژه یهود در میان فرهنگ و آموزه‌های ناب و اصیل اسلامی است که از آنها با عنوان *اسرائیلیات* یاد می‌شود. مفسران فریقین، در مواجهه با این روایات و نقل و نقد آنها یکسان عمل نکرده و عملکردهای متفاوتی داشته‌اند. علامه طباطبائی، به‌عنوان یکی از پرچمداران مبارزه با اسرائیلیات، در تفسیر المیزان جز در مواردی اندک، از نقل آنها احتراز نموده است. وی، برای شناسایی و نقد اسرائیلیات از معیارهای مختلفی استفاده کرده است؛ ایشان ضمن توجه به سند، اهتمام ی به بررسی‌های متنی داشته و با معیارهایی نظیر: قرآن، سنت و شخصیت معصوم علیه السلام، تاریخ قطعی و مسلمات علمی به شناسایی و ارزیابی روایات صحیح از سقیم پرداخته است. با توجه به نفوذ بسیار زیاد اسرائیلیات در داستانه‌های انبیاء علیهم السلام تعارض با عصمت و شخصیت معصوم علیه السلام از جمله معیارهای مهم علامه برای شناسایی اسرائیلیات بوده است؛ در مقاله پیش‌رو، ضمن بررسی و تحلیل روایات اسرائیلی، به جایگاه هریک از این معیارها از منظر علامه طباطبائی نیز پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اسرائیلیات، نقد سند، نقد متن، المیزان، علامه طباطبائی

محمّد تقی دیاری بیدگلی

دانشیار

دانشگاه قم

mt_diari@yahoo.com

سکینه انوری

کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث

دانشگاه قم

Paye64@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۶

معیارهای شناسایی و نقد اسرائیلیات
از منظر علامه طباطبائی در المیزان

مقدمه

معیار اوّل: تعارض با قرآن

معیار دوّم: تعارض با سنت

معیار سوّم: تعارض با عصمت و شخصیت معصومان

معیار چهارم: تعارض با عقل

معیار پنجم: تعارض با تاریخ

معیار ششم: تعارض با علم

معیار هفتم: بررسی سندی و رجالی

نتیجه گیری

مقدمه

علمای اسلامی و حدیث‌پژوهان برای تشخیص احادیث معتبر و تمییز آنان از روایات اسرائیلی و مجعول (ساختگی)، به نقد حدیث روی آورده و احادیث را از دو جنبه سند و محتوا مورد دقت و بازبینی قرار داده‌اند؛ ایشان از سویی به بررسی احوال راویان و کیفیت اتصال سند پرداخته‌اند و از سویی دیگر با دقت در مضمون و محتوا، مطابقت یا مخالفت احادیث با مبانی و اصول اسلام را سنجیده‌اند.

در گذشته، محدثان شیعه و اهل تسنن به نقد سندی و رجالی احادیث اهتمام داشته‌اند، اما آن‌چه در دوره اخیر نمایان است، توجه ایشان به نقد متنی احادیث است؛ چرا که نقد سند تنها دایره احادیث سقیم و نامعتبر را محدود می‌کند، اما تمام موارد سقم و کذب را نمی‌توان از طریق نقد سند شناسایی کرد؛ چرا که جاعلان از جعل و تحریف در سلسله احادیث نیز غافل نبوده و برای احادیث مجعول خود سلسله روات موثق فراهم نموده‌اند. از این رو محدثان کوشیده‌اند با بهره‌گیری از معیارهای مشخصی به بررسی متن احادیث پرداخته و روایات معتبر معصومان علیهم‌السلام را از احادیث ساختگی جدا نمایند. در این میان شناسایی روایات اسرائیلی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که این روایات، بیش از هر چیز عصمت انبیای الهی را نشانه گرفته، سعی در تخریب وجهه پاک و منزّه آنان دارد.

علامه طباطبایی، به‌عنوان یکی از پرچمداران مبارزه با روایات اسرائیلی، نقش مهمی در شناسایی این روایات داشته است. چنانکه برخی، یکی از ارزشمندترین خدمات وی را داوری پیرامون احادیث و کمک به شناسایی اسرائیلیات دانسته‌اند (سبحانی، ۱۳۷۹ش، ص ۵۵۹-۵۶۰).

ایشان نیز در بررسی روایات اسرائیلی به دو بخش سند و مضمون روایت توجه داشته و با نقد سندی و محتوایی روایات به شناسایی اسرائیلیات اقدام نموده است؛ وی از معدود کسانی است که در تفسیر خود به نقل مستقیم داستانها از تورات اهتمام داشته است. در موارد علامه با مقایسه بین نقل تورات و قرآن کریم، می‌کوشد استواری نقل قرآن کریم و محرّف بودن نقل تورات را نشان دهد.^۱ البته در موارد اندکی نیز قول تورات را ملاکیا قرینه گرفته است.^۲

در ادامه به معرفی معیارهایی که علامه طباطبائی در شناسایی اسرائیلیات از آنها بهره گرفته‌اند، پرداخته و جایگاه هر یک را از نظر ایشان بیان می‌کنیم.

معیار اول: تعارض با قرآن

عرضه روایت به قرآن کریم مهم‌ترین و اصلی‌ترین معیار در احراز اصالت یک حدیث و ترجیح حدیثی بر حدیث دیگر به‌ویژه در مقام حل تعارض است و این معیار جایگاه بی‌بدیلی در میان معیارهای نقد متن دارد. این مبنا را نخستین بار رسول خدا ﷺ به مسلمانان تعلیم داد؛ چنانکه از ایشان روایت شده که در حجة‌الوداع فرمودند:

«... فاذا اتاكم الحديث فأعرضوه على كتاب الله و سنتي فما وافق كتاب الله و سنتي فخذوا به و ما خالف كتاب الله و سنتي فلا تأخذوا به ...» (مجلسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۵). یعنی: هرگاه شما را حدیثی رسد، آن را بر کتاب خدا و سنت من عرضه دارید، پس آنچه با کتاب خدا و سنت من سازگار بود، بدان تمسک جوئید و آنچه را با کتاب خدا و سنت من معارض بود رها کنید. پس از پیامبر ﷺ، امامان شیعه علیهم‌السلام با توجه به گسترش جعل و تحریف در میان احادیث، بر اهمیت عرضه احادیث بر کتاب خداوند تأکید نمودند و همین امر سبب شده روایاتی با این مضمون در منابع شیعی به وفور یافت

۱. برای نمونه داستان حضرت ابراهیم علیهِ السلام، (نکته طباطبائی، ۱۴۱۷ش، ج ۷، ص ۲۱۵-۴۰). همچنین ایشان در بررسی روایات داستان حضرت آدم علیهِ السلام و مقایسه آن با نقل تورات و نیز آفرینش حوا را از دنده آدم، برگرفته از آموزه‌های تورات می‌داند (همو، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۲؛ ج ۴، ص ۱۴۷).

۲. مثلاً او روایاتی که فاصله بین داود و عیسی علیهما السلام را ۴۰۰ تا ۴۸۰ سال می‌دانند، موافق تاریخ اهل کتاب ندانسته، تلویحاً نمی‌پذیرد (همو، ج ۳، ص ۲۱۶-۲۱۷).

شود. شیخ کلینی این احادیث را در بابی با عنوان «الاحذ بالسنة و شواهد الکتاب» (همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۹) جمع‌آوری کرده است.

علامه طباطبایی، نیز قرآن را یکی از مهم‌ترین معیارها برای ارزیابی احادیث و از جمله برای تشخیص اسرائیلیات می‌داند و بسیار از آن بهره می‌گیرد، ایشان در مورد این معیار چنین می‌گوید:

«پیامبر گرامی ﷺ به عموم مسلمانان معیاری دست می‌دهد، که با آن معیار و محک کلی، معارفی که به عنوان کلام او، و یا یکی از اوصیای او برایشان روایت می‌شود، بشناسند، و بفهمند آیا از دسیسه‌های دشمن است و یا به راستی کلام رسول خدا ﷺ و جانشینان او است، و آن این است که هر حدیثی را شنیدید، به کتاب خدا عرضه‌اش کنید، اگر موافق با کتاب خدا بود، آن را بپذیرید، و اگر مخالف بود، رهاش کنید (نک: حر عاملی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۸، ص ۷۵) و کوتاه سخن آنکه نه تنها باطل در قرآن راه نمی‌یابد، بلکه به وسیله قرآن، باطل‌هایی که ممکن است اجانب در بین مسلمانان نشر دهند، دفع می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۶۱).

اما گستره این ملاک در نظر علامه از دیگران است. عموم محققان در بحث از عرضه حدیث بر قرآن، آن را به احراز عدم مخالفت محدود می‌کنند و لزومی برای احراز موافقت روایت با قرآن نمی‌بینند. اما وی در مواردی احراز، موافقت را هم لازم دانسته، نظر خود را در این باره چنین بیان می‌دارد:

«روایاتی که پیرامون تفسیر آیات است، اگر واحد باشند، حجیت ندارند؛ مگر اینکه با مضمون آیات موافق باشد، که در این صورت به قدر موافقتشان با مضامین آیات حجیت دارند، و این خود در فن اصول، حلاجی شده است، سرش هم این است که حجیت شرعی دائرمدار آثار شرعیه‌ای است که بر آن حجت مترتب می‌شود، و وقتی چنین شد قهراً حجیت روایات منحصر می‌شود در احکام شرعی و بس. و اما آن چه روایت درباره غیر احکام شرعی از قبیل داستانها و تفسیر وارد شده و هیچ حکم شرعی را در آن متعرض نشده، به هیچ وجه حجیت شرعی نخواهد داشت» (نفیسی، ۱۳۸۴ش، ص ۴۹۲).

و همچنین است حجّیت عقلی یعنی عقلایی، زیرا بعد از آن همه دسیسه و جعلی که در اخبار و مخصوصاً اخبار تفسیر و قصص سراغ داریم... دیگر عقلاً کجا و چگونه به آن اخبار و صحت متن آنها اعتماد می‌کنند؟ پس در نزد عقلا هم حجّیت ندارد، مگر آن روایتی که متنش با ظواهر آیات کریمه موافق باشد.

پس کسی که متعرض بحث روایات غیر فقهی می‌شود در درجهٔ اوّل باید از موافقت و مخالفتش با کتاب بحث کند، آن‌گاه اگر دید روایتی با ظاهر کتاب موافق است، آن را اخذ کند و گرنه طرح و طرد کند. پس، ملاک اعتبار روایت تنها و تنها موافقت کتاب است، و اگر موافق با کتاب نبود، هر چند سندش صحیح باشد، معتبر نیست و نباید فریب صحت سندش را خورد.

پس، اینکه می‌بینیم بسیاری از مفسّران عادت کرده‌اند بر اینکه بدون بحث از موافقت و مخالفت کتاب، سند روایت را مورد رسیدگی قرار داده و به صرف سند حکم می‌کنند به اعتبار روایت، آن‌گاه مدلول آن را بر کتاب خدا تحمیل نموده و کتاب خدا را تابع و فرع روایت می‌شمارند، روش صحیحی نیست، و هیچ دلیلی بر صحت آن نداریم. تازه نامبردگان در روایتی که جنبه قرینه دارد، بحث سند را هم پیش نمی‌آورند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ش، ج ۹، ص ۲۱۱-۲۱۲).

چنانکه ملاحظه می‌شود، قاعدهٔ عرضهٔ روایت بر قرآن، در نگاه علامه کاربردی وسیع و معنایی عمیق‌تر از دیگر عالمان و مفسّران دارد. ایشان در بهره‌گیری از قرآن نه تنها به مضمون بلکه به سیاق آیات و حتّی روح آموزه‌ها توجّه می‌کند و در بسیاری از موارد، مخالفت با سیاق و یا مضامین قرآن را به عنوان مهم‌ترین دلیل رد و عدم پذیرفتن روایت مطرح می‌کند. از جمله این موارد می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد: در مورد نحوهٔ آفرینش حوا، چنان که اشاره شد علامه روایاتی را که آفرینش حوا را از دنده چپ آدم علیه السلام می‌دانند محال عقلی نمی‌داند، ولی این روایات را به دلیل عدم دلالت قرآن بر این معنا رد کرده، نمی‌پذیرد (ر.ک: همو، ج ۴، ص ۱۳۶). در مورد اینکه ذبیح‌الله، اسماعیل علیه السلام بوده یا اسحاق علیه السلام باز هم مشاهده می‌شود که علامه آیات مرتبط را جمع‌آوری کرده و با استناد به آیات نتیجه می‌گیرد که ذبیح، اسماعیل علیه السلام بوده است. ایشان در داوری میان روایات متناقضی که در این زمینه وجود دارد نیز به قرآن ارجاع داده، می‌گوید:

«روایات وارد از ائمه اهل بیت علیهم السلام همه تصریح دارند بر اینکه ذبیح، اسماعیل علیه السلام بوده، اما در روایات وارد از طرق عامه، در بعضی از آنها اسماعیل علیه السلام و در بعضی دیگر اسحاق علیه السلام اسم برده شده؛ الا اینکه قبلاً هم گفتیم و اثبات هم کردیم که روایات دسته اول موافق با قرآن است، و روایات دسته دوم چون مخالف با قرآن است، قابل قبول نیست» (همو، ج ۷، ص ۲۳۳).

توجه به این نکته نیز لازم است که از نظر مفسر المیزان در روایات مربوط به داستانه‌های قرآن، که ین اسرائیلیات نیز در این حوزه نفوذ کرده، وجود تعارض و تناقض نیست که روایت را ساقط می‌کند، بلکه صرف تفاوت در نقل قرآن از داستان با نقل روایت است که موجب می‌شود تا روایت را کنار بگذاریم (نفیسی، ۱۳۸۴ش، ص ۴۳۴). چنانکه در داستان سامری، اختلاف روایات با آیات قرآنی دلیل ردّ روایت به حساب آمده است:

«از عجائبی که در این قصه آمده، روییدن طلا در شارب دوستداران گوساله است، و اینکه مراد از آیه ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ همین امر عجیب است و حال آنکه بهترین دلیل بر بطلان آن، خود همین آیه است؛ برای اینکه آیه شریفه محل اشراب را قلب‌های آنان دانسته، نه شارب‌هاشان» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۰۴).

معیار دوم: تعارض با سنت

عرضه روایت بر حدیث صحیح و مورد اعتماد از راهکارهایی است که پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام برای رفع مشکل تعارض احادیث به یاران خود ارائه داده‌اند. بنابراین روایات معصومین علیهم السلام محک محکمی در سنجش حدیث تلقی می‌شود. باید متذکر شد که در این سنجش هر روایت و حدیثی را نمی‌توان ملاک و میزان قرار داد، بلکه مراد روایتی است که اعتبار آن از جهت صدور مورد قبول فقها و محدثان قرار گرفته، به طوری که بتواند با برخورداری از مرجحات در مقابل حدیث مخالف خود، مورد انتخاب قرار گیرد (معارف، ۱۳۸۷ش، ص ۹۲).

علامه طباطبایی، نیز سنت قطعی را به عنوان یکی از معیارهای تشخیص سره از ناسره پذیرفته و در موارد متعددی از آن برای تمییز اسرائیلیات از معارف ناب معصومین علیهم السلام بهره گرفته است. ولی چنانکه در گذشته نیز اشاره کردیم ایشان در غیر بحث فقهی حجّیتی برای روایات آحاد قائل نمی‌باشد. برای نمونه در سنجش روایاتی که بر نامشروع بودن فرزند نوح علیه السلام دلالت دارند، مشاهده شد که یکی از معیارهای علامه برای رد و طرد این روایات که از شیعه و اهل سنت، روایت شده بود، استناد به حدیثی بود از امام رضا علیه السلام (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۴۵) و در ماجرای نسبت دروغ به ابراهیم خلیل علیه السلام باز هم علامه به روایتی از اهل بیت علیهم السلام استناد کرده و دامن این پیامبر الاهی را از اتهام دروغ‌گویی پاک می‌کند (همو، ج ۷، ص ۳۱۸).

علامه طباطبایی، در مورد نادرستی ابتلای حضرت ایوب علیه السلام به بیماری‌های عفونی و متعفن شدن زخم‌های بدن او نیز با استناد به روایتی از امام باقر علیه السلام که از خصال شیخ صدوق علیه السلام نقل می‌کند، به معارضه با این اخبار مجعول می‌پردازد (همو، ج ۱۷، ص ۲۱۵). چنانکه در تبریّه حضرت داوود علیه السلام نیز به دو روایت صحیح استناد کرده و روایات متعدد معارض آن را کنار می‌زند (همو، ج ۱۷، ص ۲۰۰).

البته توجه به این نکته لازم است که علامه در استناد به روایت برای نقد روایتی دیگر، هیچ‌گاه یک روایت را به تنهایی در مصاف با روایت دیگر قرار نمی‌دهد؛ هم‌چنان که ظاهراً در هیچ موردی استوارتر بودن سند یکی را نسبت به دیگری، تنها دلیل رجحان یک روایت در مقابل روایت دیگر نمی‌داند. ایشان در تعارض بین روایات، با مؤید قرار دادن دلیلی از قرآن، عقل، تاریخ و غیره، یک طرف این تعارض را ترجیح می‌دهد یا در صورت نبودن چنین دلایل بیرونی، به تعدد طرق یا تعدد نقل‌های روایت معیار استناد می‌کند (نفیسی، ۱۳۸۴ش، ص ۴۹۸).

وی در موارد متعددی به تشویش روایات در یک موضوع اشاره کرده است و به همین علت، از نقل این‌گونه روایات خودداری کرده است و تنها به ذکر روایاتی می‌پردازد که به اعتبار نزدیک‌تر هستند. در داستانهای انبیاء و قصص قرآنی که عرصه جولان روایات اسرائیلی نیز می‌باشد، این اختلاف‌ها و اضطراب‌ها خودنمایی می‌کند.

در داستان ذوالقرنین علامه به وجود این اختلافات اشاره کرده، می‌فرماید:

«خواننده عزیز باید بداند که روایات مروی از طرق شیعه و اهل تسنن از رسول خدا ﷺ و از طرق خصوص شیعه از ائمه هدی ﷺ و همچنین اقوال نقل شده از صحابه و تابعین که اهل تسنن با آنها معامله حدیث نموده (احادیث موقوفه‌اش می‌خوانند) درباره داستان ذی‌القرنین بسیار اختلاف دارد، آن هم اختلاف‌هایی عجیب، و آن هم نه در یک بخش داستان، بلکه در تمامی خصوصیات آن. و این اخبار در عین حال مشتمل بر مطالب شگفت‌آوری است که هر ذوق سلیمی از آن وحشت نموده، و بلکه عقل سالم آن را محال می‌داند، و عالم وجود هم منکر آن است. و اگر خردمند اهل بحث آنها را با هم مقایسه نموده، مورد دقت قرار دهد، هیچ شکی نمی‌کند در اینکه مجموع آنها خالی از دسیسه و دستبرد و جعل و مبالغه نیست. و از همه مطالب غریب‌تر روایاتی است که علمای یهود که به اسلام گرویدند - از قبیل وهاب‌بن منبه و کعب الاحبار- نقل کرده و یا اشخاص دیگری که از قرائن به دست می‌آید از همان یهودیان گرفته‌اند، نقل نموده‌اند. بنابراین دیگر چه فایده‌ای دارد که ما به نقل آنها و استقصاء و احصاء آنها با آن کثرت و طول و تفصیلی که دارند بپردازیم؟» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۶۹).

در نقل داستان اصحاب کهف نیز علامه به وجود این اختلافات اشاره کرده و می‌گوید:

«در بیان داستان اصحاب کهف از طریق شیعه و اهل تسنن روایات بسیاری وجود دارد، ولی خیلی با هم اختلاف دارند، به طوری که در میان همه آنها حتی دو روایت دیده نمی‌شود که از هر جهت مثل هم باشند» (همو، ج ۱۳، ص ۲۸۱).

معیار سؤم: تعارض با عصمت و شخصیت معصومان

چنانکه در گذشته اشاره شد، اسرائیلیات بیش از هر چیز بر محور شخصیت انبیاء ﷺ می‌چرخد. در قرآن کریم به دلیل گزیده‌گویی و تأکید بر جنبه‌های هدایتی، بسیاری از جزئیات داستانیها و ویژگی‌های شخصیت‌ها بیان نشده، ولی روایات این جزئیات با رنگ و لعاب بسیار به تصویر درآمده است. گویا راویان سعی کرده‌اند تمام زوایای پنهان داستانیها

را به هر شکل ممکن آشکار کنند. اثرپذیری روایات داستانی از تورات و انجیل یکی از واقعیت‌هایی است که بر هیچ محقق پوشیده نیست و با توجه به تفاوت‌های آشکار شخصیت انبیاء علیهم‌السلام در قرآن با تورات و انجیل تحریف شده، ریشه بسیاری از اتهام‌ها و نسبت‌های ناروا به انبیاء علیهم‌السلام در روایات مجعول را باید در آموزه‌های تحریف شده یهودیت و مسیحیت جستجو نمود. از این‌رو توجه به شخصیت و عصمت معصوم علیه‌السلام را می‌توان معیار مناسبی برای شناسایی جعلیات اسرائیلی دانست.

علامه طباطبائی، در بررسی‌های روایی خود برای شخصیت و عصمت معصومان علیهم‌السلام اهمیت ویژه‌ای قائل شده است. ایشان در بخش‌های مختلفی از تفسیر خود به مسئله عصمت انبیاء علیهم‌السلام از خطا و اشتباه اشاره کرده و ذیل آیه ۲۱۳ سوره البقره بحث مبسوطی در مورد عصمت انبیاء علیهم‌السلام ارائه نموده و با استفاده از شیوه تفسیری خود - تفسیر قرآن با قرآن - آیاتی از قرآن را که به‌طور مطلق به مسئله عصمت پیامبران اشاره دارند، جمع‌آوری و تفسیر نموده است.

ایشان عصمت انبیاء علیهم‌السلام را در سه حوزه دریافت وحی، ابلاغ وحی و عصمت از گناه می‌داند و می‌فرماید:

«عصمت سه قسم است، یکی: عصمت از اینکه پیغمبر در تلقی و گرفتن وحی دچار خطا گردد، دوم: عصمت از اینکه در تبلیغ و انجام رسالت خود دچار خطا شود، سوم: اینکه از گناه معصوم باشد، و گناه عبارت است از هر عملی که مایه هتک حرمت عبودیت باشد، و نسبت به مولویت مولا مخالفت شمرده شود، و بالاخره هر فعل و قولی است که به وجهی با عبودیت منافات داشته باشد. و منظور از عصمت، وجود نیرو و چیزی است در انسان معصوم که او را از ارتکاب عملی که جایز نیست چه خطا و چه گناه ننگه می‌دارد... به هر حال قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه انبیا علیهم‌السلام در همه آن جهات سه‌گانه دارای عصمت‌اند» (همو، ج ۲، ص ۱۳۴).

علامه طباطبائی، بحثی دقیق و جدی درباره مراتب گناه و مراتب مغفرت مطرح کرده و در خلال آن به شبهه برخی از عوام درباره آیاتی که دلالت بر استغفار و توبه انبیاء علیهم‌السلام دارند، پاسخ می‌گوید. ایشان درباره مراتب گناه چنین می‌فرماید:

«گناه دارای مراتب مختلفی است که یکی پس از دیگری و در طول هم قرار دارند، چنانکه مغفرت نیز دارای مراتبی است که هر مرتبه از آن متعلق به گناه آن مرتبه می‌شود، و چنین نیست که گناه در همه جا عبارت باشد از نافرمانی اوامر و نواهی مولوی که معنای متعارف آن است، و نیز چنین نیست که هر مغفرتی متعلق به چنین گناهی باشد، بلکه غیر از این معنایی که عرف از گناه و مغفرت می‌فهمد گناهان و مغفرت‌های دیگری هم هست که بالغ بر چهار مرتبه می‌شود: اول: گناه معمولی و عرفی که اگر بخواهیم عمومی تعریفش کنیم، عبارت می‌شود از مخالفت پاره‌ای از مواد قوانین عملی چه دینی و چه غیر دینی، و مغفرت متعلق به این مرتبه از گناه هم اولین مرتبه مغفرت است.

دوم: عبارت است از گناه متعلق به احکام عقلی و فطری و مغفرت متعلق به آن هم، دومین مرتبه مغفرت است. سوم: گناه متعلق به احکام ادبی است نسبت به کسانی که افق زندگی‌شان ظرف آداب است، و این مرتبه هم برای خود مغفرتی دارد، و این دو قسم از گناه و مغفرت را فهم عرف گناه و مغفرت نمی‌شمارد، و شاید اگر در جایی هم چنین اطلاقی ببینند حمل بر معنای مجازی می‌کنند، لیکن به نظر دقیق و علمی مجاز نیست. برای اینکه همه آثار گناه و مغفرت را دارد.

چهارم: گناهی است که تنها ذوق عشق، آن را و مغفرت مربوط به آن را درک می‌کند، البته در طرف بغض و نفرت نیز گناه و مغفرتی مشابه آن تصور می‌شود. و این نوع از گناه و مغفرت را فهم عرفی حتی به معنی مجازی هم گناه نمی‌شمارد و این اشتباهی است از عرف، و البته تقصیر هم ندارد، زیرا فهم عرفی از درک این حقایق قاصر است، و چه بسا کسانی از همین اهل عرف بگویند این حرف‌ها از خرافات و موهومات عشاق و مبتلایان به مرض «برسام» و یا از تخیلات شعری است و متکی بر مبنای صحیحی از عقل نیست، و غفلت داشته باشند از اینکه ممکن است همین تصوراتی که در افق زندگی اجتماعی تصوراتی موهوم به نظر می‌رسد در افق بندگی حقایقی ناگفتنی باشد» (همو، ج ۶، ص ۳۷۱).

ایشان اشاره کرده‌اند که در مواجهه با آیاتی که از استغفار انبیاء علیهم‌السلام سخن می‌گویند، نباید به فهم ظاهری و عوامانه از آنها بسنده نمود و با استناد به ظواهر آیات ایشان را متهم به گناه و ذنب نمود؛ چرا که قرائن مقامی و هم‌چنین قرائن

لفظی متصل و منفصل تأثیر قاطعی در تشخیص ظهور دارند. علامه با انتقاد شدید از عالمان و مفسرانی که با غفلت از این قرائن انبیاء علیهم السلام را متهم کرده و مقام و منزلت آنها را نادیده گرفته‌اند، می‌گوید:

«غفلت از همین نکته (قرائن مقامی و همچنین قرائن لفظی متصل و منفصل) بوده است که مسأله تأویل را در بین عده‌ای از مفسران و علمای کلام رواج داده، این عده از آن‌جایی که ارتباطی بین آیات قرآنی نمی‌دیدند و خیال می‌کردند که این آیات جملائی است بریده و اجنبی از هم و هر کدام مستقل در معنا، لذا بدون اینکه در تشخیص معنی هر کدام، از سایر آیات استمداد کنند، آن را بر معنایی عامیانه حمل کردند، همان‌طوری که مردم بازار کلمات یکدیگر را بر معنی ظاهرش حمل می‌کنند و لذا وقتی می‌شنوند که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ (الأنبياء، ۸۷) می‌گویند: ذوالنون خیال کرد - بلکه یقین کرد و حاشا بر او که چنین خیالی کند - که خدای سبحان قدرت بر وی ندارد. آیه بعدی را ملاحظه نکردند که ذوالنون را از مؤمنین دانسته، می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنبياء، ۸۸). آری، اگر این دو آیه را با هم ملاحظه می‌کردند، قطعاً به چنین اشتباهی دچار نمی‌شدند، و می‌فهمیدند که معنی آیه، آن معنای عامیانه و غلط نیست، زیرا مؤمن در قدرت خدای سبحان شک نمی‌کند تا چه رسد به اینکه عجز خدای را ترجیح داده و یا یقین به آن کند.

و نیز وقتی می‌شنوند که قرآن می‌فرماید: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ﴾ (الفتح، ۲) چنین خیال می‌کنند که لابد رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز مانند سایر مردم گناه و مخالفت امری از اوامر و یا نهی‌ای از نواهی مربوط به احکام دین را کرده که خدایش آمرزیده ... و نیز وقتی به سایر آیاتی که به خیال خودشان متعرض لغزش‌های انبیایی چون آدم، ابراهیم، لوط، یعقوب، یوسف، داود، سلیمان، ایوب علیهم السلام و محمد صلی الله علیه و آله می‌رسند بدون تأمل و با کمال بی‌شرمی به ساحت مقدس آنان جسارت نموده و طعنه‌ها و نسبت‌های ناروایی که لایق خود آنان است به انبیاء علیهم السلام می‌دهند، راستی که هیچ عیب و ننگی بالاتر و بدتر از بی ادبی نیست ... و این جهل و غفلت باعث شد که آن نفوس طیبه و طاهره را هم مانند نفوس شریر مردم پست و فرومایه بدانند که از شرف انسانیت جز اسم بهره و بویی ندارند، نفوسی که یک روز بر سر آرزو و شهوت،

عرض و مال خود را می‌بازند و روزی خود را بر سر این کار از دست می‌دهند ...» (همو، ج ۶، ص ۳۶۷-۳۶۹).

علامه طباطبایی، به تفاوت قرآن کریم و دو کتاب انجیل و تورات در زمینه معرفی انبیاء علیهم‌السلام اشاره کرده، بیان می‌دارد که در تورات و انجیل لغزش‌ها و خطاهایی به انبیاء علیهم‌السلام نسبت داده، که فطرت هر انسان معمولی متنفر از آن است، اما قرآن کریم ساحت انبیاء علیهم‌السلام را مقدس دانسته، و آنان را از چنان لغزش‌ها بری می‌داند (همو، ج ۱، ص ۶۴). ایشان روایاتی که در آنها شخصیت انبیاء عظام علیهم‌السلام خدشه‌دار شده است را از جعلیات اهل کتاب دانسته، می‌فرماید: «اینها همه مصائبی است که اسلام و مسلمین از دست اهل کتاب مخصوصاً یهود دیده و خرافاتی است که به دست اینها جعل و در بین روایات ما گنجانیده شده و در نتیجه عده‌ای هم به آن معتقد شده‌اند» (همو، ج ۶، ص ۳۶۹).

پس از آگاهی از دیدگاه علامه در باب شخصیت انبیاء علیهم‌السلام و عصمت ایشان، به برخی از مواردی که علامه روایت را به خاطر مخالفت با شخصیت و عصمت معصوم علیه‌السلام طرد کرده است، اشاره می‌کنیم:

در ماجرای داستان حضرت یوسف علیه‌السلام و همسر عزیز مصر، علامه با ذکر تمجیدهای ویژه‌ی خداوند از مقام یوسف علیه‌السلام و صدیق نامیده شدن ایشان از سوی خدا، سؤال می‌کند که چگونه ممکن است این مقامات رفیع و درجات عالی نصیب کسی شود که به سوی معصیت گرایش یافته و تصمیم به انجام معصیتی می‌گیرد که در دین خدا بدترین گناهان شمرده شده؟! و می‌فرماید:

«از کسانی که زیر بار این گونه حرف‌های گوناگون و جعلیات یهودیان و هر روایت ساختگی می‌روند هیچ بعید نیست، زیرا همین‌ها هستند که به خاطر یک مشت روایات مجهول‌الیهویه جدّ یوسف علیه‌السلام یعنی ابراهیم خلیل علیه‌السلام و همسرش ساره را متهم می‌کنند. آری، این چنین کسانی باکی ندارند از اینکه نبیره ابراهیم علیه‌السلام یعنی یوسف علیه‌السلام را درباره همسر عزیز متهم سازند» (همو، ج ۱۱، ص ۱۷۸).

در ماجرای داوود علیه السلام و همسر اوریا نیز علامه با اشاره به منشأ این روایات خرافی، نسبت‌هایی که به این پیامبر الهی داده‌اند را برگرفته از تحریفات تورات دانسته و معتقد است جاعلان، نقل تورات را که بسیار شنیع‌تر و رسواتر از روایات است، تعدیل کرده و به منابع اسلامی وارد کرده‌اند. ایشان این روایات را نیز به دلیل مخالفت با عصمت پیامبران طرد می‌کند (همو، ج ۱۷، ص ۳۰۱-۳۰۲).

در ماجرای ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله با زینب بنت جحش نیز علامه با استناد به همین مبنا به بررسی روایات پرداخته، می‌فرماید:

«و رسوایی این حرف از آفتاب روشن‌تر است، چون از یک فرد عادی پسندیده نیست که دنبال ناموس مردم حرفی بزند، و به یاد آنان باشد، و برای به چنگ آوردن آنان تثبیت کند، تا چه رسد به خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله» (همو، ج ۱۶، ص ۳۲۳). ایشان روایاتی که مقصود از ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ﴾ را گردن‌زدن اسب‌ها توسط سلیمان علیه السلام می‌شمرد، صحیح نمی‌داند و معتقد است که چنین عملی از انبیاء سر نمی‌زند، و ساحت آنان منزّه از مثل آن است. چرا که هر بیننده و شنونده‌ای می‌پرسد که اسب بیچاره چه گناهی دارد که با شمشیر به جان او بیفتی، و قطعه قطعه‌اش کنی، علاوه بر این، این عمل اتلاف مال محترم است (همو، ج ۱۷، ص ۳۰۹).

معیار چهارم: تعارض با عقل

مخالفت با عقل یکی از معیارهای تشخیص احادیث سره از ناسره به شمار می‌رود و عموم محققان و پژوهشگران شیعه و اهل تسنن این معیار را پذیرفته و به کار برده‌اند.

آیت‌الله سبحانی با پذیرش عقل به عنوان معیار سنجش روایت، مراد از عقل را بیان کرده، می‌فرماید:

«مراد از عقل شیوه‌های استدلال عقلانی ویژه صاحبان اندیشه و فلسفه نیست. بلکه مراد، آن چیزی است که خردمندان چون خود را از انگیزه‌ها، وابستگی‌ها، عادت‌ها و خوی‌ها بیپایند، آن را در می‌یابند؛ مانند داوری خرد به علت داشتن هر

پدیده‌ای، امتناع دور و تسلسل، نیکی عدل و زشتی ظلم و بر محور چنین احکام عقلی است که عقیده و شریعت می‌چرخد و اگر کسی بدان باور نداشته باشد، راه اثبات صانع را بر روی خود خواهد بست و اثبات شرایع آسمانی و وحیانی بودن دین برای او محال خواهد بود ... بدین سان منطق قاطع عقل، معیار و مقیاسی است برای بازشناسی حق از باطل در آنچه به وحی نسبت داده می‌شود» (همو، ۱۴۱۹ق، ص ۶۱-۶۲).

حاج حسن، نیز عدم مخالفت با قواعد عام عقلی را به عنوان ملاک دوم در سنجش احادیث بیان کرده و در توضیح آن می‌نویسد: «هر حدیثی را که عقل نپذیرد و مخالف منطق باشد، نسبت آن به پیامبر ناستوار و بهتان خواهد بود» (همو، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰-۱۹).

علامه طباطبایی، نیز عقل را به عنوان معیاری برای تشخیص احادیث صحیح از جعلیات، پذیرفته و در توضیح نقش و جایگاه عقل از نظر قرآن کریم می‌فرماید:

«اگر در آیات قرآن تتبع و تفحص نموده و در آنها به دقت تدبّر نمایی، خواهی دید که بشر را شاید بیش از سیصد مورد به «تفکر»، «تذکر» و یا «تعقل» دعوت نموده ... و خدای تعالی در هیچ‌جا از کتاب مجیدش حتی در یک آیه از آن بندگان خود را مأمور نکرده به اینکه او را کورکورانه بندگی کنند و یا به یکی از معارف الهی‌اش ایمان کورکورانه بیاورند و یا طریقه‌ای را کورکورانه سلوک نمایند، حتی شریعی را هم که تشریع کرده و بندگان را مأمور به انجام آن نموده، با اینکه عقل بندگان قادر بر تشخیص ملاک‌های آن شرایع نیست معذک آن شرایع را به داشتن آثاری تعلیل کرده است» (همو، ج ۵، ص ۲۵۵).

ایشان برای عقل حجیت قائل بوده و معتقد است که حجیت قرآن و سنت نیز متکی به عقل است:

«اگر بنا باشد حجّت‌های عقلی بی‌اعتبار شود، دیگر اعتباری برای اصول معارف دینی باقی نمی‌ماند و راهی نداریم برای اینکه به دست بیاوریم که قرآن کتابی آسمانی است، و معارفی که آورده همه صحیح و درست است. آیا جز این است که این مطالب همه با حجّت‌های عقلی اثبات می‌شود؟ و مگر جز این است که حجیت خود کتاب و سنت و هر دلیل دیگر

با عقل اثبات می‌شود؟ آن وقت چگونه ممکن است یک آیه از قرآن و یا یک حدیث، حجیت عقل را که اثبات‌کننده حجیت آن است از کار بیاندازد و بی‌اعتبار معرفی کند؟ هرگز ممکن نیست، چون در این صورت آن آیه و آن حدیث قبل از ابطال حجیت عقل، حجیت خودش را ابطال کرده است» (همو، ج ۱۷، ص ۱۷۱).

علامه در بررسی بسیاری از روایات از داوری عقل کمک گرفته و بسیاری از اسرائیلیات وارده در تفاسیر را به کمک همین معیار شناسایی کرده است. از جمله در روایات مربوط به خلقت زمین ایشان چنین می‌فرماید:

«پدید آمدن روزهای هفته که عبارت است از یک روز با شب همان روز، مولود حرکت وضعی زمین به دور محور خودش است که از هر یک بار که به دور خود دور می‌زند، یک شب و یک روز پدید می‌آید، چون همیشه یک طرفش رو به خورشید است و یک طرفش پشت به خورشید. بنابراین دیگر چه معنا دارد که قبل از آنکه خدای تعالی آسمانها و آسمانیان و زمین را خلق کرده و آن را کره‌ای دوار و متحرک ساخته باشد، شنبه و یکشنبه‌ای وجود داشته باشد؟ نظیر این اشکال در خلقت آسمانها نیز می‌آید، که قبل از خلقت آن و خلقت آسمانها که یکی از آنها خورشید است، دوشنبه‌ای وجود داشته باشد» (همو، ج ۱۷، ص ۳۷۲).

در روایات مربوط به ناقه صالح عليه السلام، باز هم علامه از این معیار بهره گرفته و در صحت روایاتی که جسته‌ای عظیم برای ناقه تصویر کرده‌اند، تردید می‌کند:

«در بعضی از روایات درباره خصوصیات ناقه صالح عليه السلام آمده که آن قدر درشت هیکل بود که فاصله بین دو پهلوی یک میل بوده، و همین مطلب از اموری است که روایت را ضعیف و موهون می‌کند، البته نه برای اینکه چنین چیزی ممتنع الوقوع است - چون این محذور قابل دفع است و ممکن است در دفع آن گفته شود: حیوانی که اصل پیدایش‌اش به معجزه بوده، خصوصیات‌اش نیز معجزه است - بلکه از این جهت که چنین حیوانی با در نظر گرفتن تناسب اعضایش باید بلندی کوهانش از زمین شش کیلومتر باشد و با این حال دیگر نمی‌توان تصور کرد که کسی بتواند او را با شمشیر به قتل برساند، درست است که حیوان به معجزه پدید آمده، ولی قاتل آن دیگر به‌طور قطع صاحب معجزه نبوده، بلکه با همه این احوال

جمله «لها شرب یوم و لکم شرب یوم» (الشعرا، ۱۵۵) یعنی: یک روز آب محل از آن شتر و یک روز برای شما، خالی از اشاره و بلکه خالی از دلالت بر این معنا نیست که ناقه مزبور جثه‌ای بسیار بزرگ داشته است» (همو، ج ۱۰، ص ۳۱۷).

علامه در برخورد با روایاتی که عمالقه را به درشت هیکلی و بلند قامتی و خصوصیات عجیب توصیف کرده‌اند، نیز به دلیل تعارض با عقل به ضعف روایت حکم کرده و در توضیحی اجمالی در این باره می‌گوید:

«در تعدادی از روایات پیرامون توصیف جباران مورد بحث، آمده که سکنه آن سرزمین از عمالقه بودند، که مردمی درشت هیکل و بلند قامت بودند و از درشت هیکلی و بلند قامتی آنان داستانه‌های عجیبی وارد شده که عقل سلیم نمی‌تواند آنها را بپذیرد» (همو، ج ۵، ص ۲۹۱).

در موارد دیگری نیز مفسر المیزان از این معیار بهره گرفته است که می‌توان به روایات مربوط به حضرت سلیمان علیه السلام و ملکه سبا اشاره کرد (همو، ج ۵، ص ۳۶۹).

معیار پنجم: تعارض با تاریخ

اطلاعات تاریخی، یکی دیگر از معیارهایی است که حدیث‌پژوهان در نقد حدیث بدان اعتماد کرده و از آن در سنجش صحت و سقم روایات استفاده کرده‌اند. اما همگی علما و پژوهشگران صحت و استواری گزاره‌های تاریخی را در بهره‌گیری از این معیار شرط نموده‌اند. سبحانی در ضمن معیارهای سنجش روایت از تاریخ نام برده و صحت را شرط آن دانسته و ظاهراً اتفاق دانشمندان و تاریخ‌نگاران را بر آن، نشانه این صحت دانسته است (همو، ۱۴۱۹ق، ص ۶۵).

ادلبی و حاج حسن نیز به تاریخ صحیح و قطعی به عنوان معیاری برای ارزیابی احادیث توجه داشته‌اند (حاج حسن، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۸؛ ادلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۰۳).

علامه طباطبائی، نیز از معیار تاریخ برای نقد و بررسی برخی از روایات بهره گرفته است. اما به دلیل قلت اطلاعات دقیق و قابل اعتماد تاریخی، کاربرد این معیار را بسیار محدود کرده است؛ وی در تفسیر المیزان ضمن اشاره به اهمیت علم تاریخ، معتقد است که این علم مفید همواره ملعبه دو عامل فساد بوده است:

۱- حکومت‌های خودکامه‌ای که با داشتن قوه و قدرت حقایق تاریخی را متناسب با منافع خود تغییر می‌داده‌اند و از اشاعه حقایقی که مخالف منافع آنها بوده، جلوگیری می‌کرده‌اند.

۲- متهم بودن بینندگان و شنوندگان حوادث تاریخی، و ناقلان و کاتبان تاریخ به دخالت دادن حب و بغض‌ها و احساسات باطنی و تعصب‌های قومی در نقل وقایع تاریخی.

ایشان علاوه بر این دو عامل عمده، یکسان نبودن ابزارهای مشاهده و نقل و ضبط اخبار و مشکل حفظ و نگهداری کتب تاریخی از دگرگونی و گم شدن و ... هم‌چنین دخالت سیاست در تغییر حقایق را از دیگر عوامل بدگمانی نسبت به تاریخ معرفی می‌کند و این نواقص را علت عمده بی‌اعتنایی علمای امروز به تاریخ می‌داند (همو، ج ۲، ص ۳۰۷). علامه معتقد است که تاریخی که هیچ پشتوانه‌ای برای ایمنی از دروغ و خطا نداشته و دست‌خوش عوامل کذب و خطا است، نمی‌تواند با قرآن کریم مقابله کند و کتب عهدین را نیز در این حکم ملحق به سایر کتب تاریخی دانسته و در مورد تفاوت نقل قرآن کریم با کتب عهدین در بیان داستانها می‌فرماید:

«پس اگر می‌بینیم اغلب داستانهای قرآنی (نظیر داستان مورد بحث یعنی قصه طالوت)، مخالف با نقلی است که در کتب عهدین (تورات و انجیل) است، نباید در صحت آنچه که در قرآن آمده شک کنیم، برای اینکه کتب عهدین، چیزی زائد بر تواریخ معمولی نیست و مانند سایر تواریخ، از دست‌برد عوامل بالا، دور نمانده بلکه آن نیز ملعبه آن عوامل قرار گرفته است، علاوه بر اینکه سراینده داستان صموئیل و شارل به نقل کتب عهدین، معلوم نیست که کیست و به هر حال ما اعتنایی به مخالفت تاریخ و مخصوصاً عهدین، با آنچه که در قرآن آمده نداریم، پس تنها قرآن کریم کلام حق و از ناحیه خداوند تبارک و تعالی است» (همو، ج ۲، ص ۳۰۷).

اگرچه علامه به نادرستی غالب نقل‌های تاریخی اذعان دارد، ولی مشاهده می‌شود که ایشان در بررسی برخی از روایات به نقل‌های معتبر تاریخی استناد نموده و از این رهگذر به بررسی روایت پرداخته است. البته ذکر این نکته نیز ضروری است که ایشان در هیچ موردی روایت را تنها به دلیل مخالفت با تاریخ رد نکرده، بلکه با معیارهای مختلفی از جمله تاریخ سنجیده و در نهایت به صحت یا عدم صحت روایت حکم می‌کند.

روایات مربوط به توصیف عمالقه از مواردی است که علامه در نقدشان به آثار باستانی به عنوان یکی از مستندات تاریخی استناد می‌کند و می‌فرماید:

«در تعدادی از روایات پیرامون توصیف جباران مورد بحث، آمده که سکنه آن سرزمین از عمالقه بودند، که مردمی درشت هیکل و بلندقامت بودند و از درشت هیکلی و بلندقامتی آنان داستانهایی عجیبی وارد شده که عقل سلیم نمی‌تواند آنها را بپذیرد، و در آثار باستانی و بحث‌های طبیعی نیز چیزی که این روایات را تأیید کند وجود ندارد، ناگزیر باید گفت که روایات مذکور مأخذی جز جعل و دسیسه ندارد...» (همو، ج ۵، ص ۲۹۱).

در بررسی روایاتی که در مورد حضرت سلیمان علیه السلام و ملکه سبا نقل شده، علامه در کنار معیار عقل از تاریخ قطعی نیز کمک گرفته و به نقد روایت می‌پردازد:

«روایاتی که در این داستان وارد شده، اخباری که در قصص آن جناب و مخصوصاً در داستان هدهد و دنباله آن آمده، ش مطالب عجیب و غریبی دارد که حتی نظائر آن در اساطیر و افسانه‌های خرافی کمتر دیده می‌شود، مطالبی که عقل سلیم نمی‌تواند آن را بپذیرد و بلکه تاریخ قطعی هم آنها را تکذیب می‌کند و آنها مبالغه‌هایی است که از امثال کعب و وهب نقل شده است» (همو، ج ۱۵، ص ۳۶۹).

معیار ششم: تعارض با علم

بخشی از روایات تفسیری به موضوعاتی می‌پردازند که در حیطه علم قرار می‌گیرند و در بررسی و سنجش آنها می‌توان از مسلمات علمی بهره گرفت. هرچند در قرون اخیر علوم بشری رشد شتابان و قابل توجهی داشته‌اند، با این وجود یکی از دشواری‌های به کارگیری این معیار در سنجش احادیث، شتاب خیره‌کننده دانش تجربی و به تبع آن تحول یافته‌های این علم و در نتیجه عدم قطعیت آموزه‌های آن است. این مسأله باعث بی‌اعتمادی غالب حدیث‌پژوهان به این عامل شده است. از این‌رو مشاهده می‌شود که بسیاری از آنان در میان معیارهای سنجش احادیث نامی از علم نبرده‌اند که از جمله آنها می‌توان به سبحانی اشاره کرد (همو، ۱۴۱۹ق، ص ۵۳-۷۳).

علامه طباطبائی، از جمله عالمانی است که از معیار علم برای نقد و بررسی برخی از احادیث استفاده کرده است. البته بهره‌گیری ایشان از معیار علم برای سنجش روایات، بسیار محدود است.

علامه در نقد روایاتی که به توصیف عمالقه اختصاص دارد، از جهات مختلفی صحت روایت را زیر سؤال می‌برد. از جمله آن که به یافته‌های علوم طبیعی ارجاع می‌دهد و بیان می‌دارد که چیزی که این روایت را تأیید کند، وجود ندارد: «و در آثار باستانی و بحث‌های طبیعی نیز چیزی که این روایات را تأیید کند، وجود ندارد، ناگزیر باید گفت که روایات مذکور مأخذی جز جعل و دسیسه ندارد...» (همو، ج ۵، ص ۲۹۱).

در تفسیر سوره «ق» ذیل آیات ابتدایی این سوره روایات شگفتی در مورد کوه قاف آمده است. از جمله این که این کوه، محیط بر زمین است و دو طرف آسمان بر روی آن قرار گرفته است. علامه این روایات را به دلیل مخالفت با یافته‌های علم باطل می‌داند:

«به هر حال این روایات به هیچ وجه قابل اعتماد نیستند، و امروز بطلان آنها یا ملحق به بدیهیات است و یا خود

بدیهی است» (همو، ج ۱۸، ص ۳۴۳).

در مورد پدید آمدن روز و شب، پیدایش ایام هفته و خلقت کوه‌ها و... نیز یکی از مستندات علامه برای نقد روایت بهره‌گیری از یافته‌های مسلم علمی است. ایشان در مورد این روایات آن‌چنان که پیش‌تر آمد، می‌فرماید:

«پدید آمدن روزهای هفته که عبارت است از یک روز با شب همان روز، مولود حرکت وضعی زمین به دور محور خودش است که از هر یک بار که به دور خود دور می‌زند، یک شب و یک روز پدید می‌آید، چون همیشه یک طرف‌اش رو به خورشید است و یک طرف‌اش پشت به خورشید. بنابراین دیگر چه معنا دارد که قبل از آنکه خدای تعالی آسمانها و آسمانیان و زمین را خلق کرده و آن را کره‌ای دوار و متحرک ساخته باشد، شنبه و یکشنبه‌ای وجود داشته باشد؟ نظیر این اشکال در خلقت آسمانها نیز می‌آید، که قبل از خلقت آن و خلقت آسمانها که یکی از آنها خورشید است، دوشنبه‌ای وجود داشته باشد. در این روایات یک روز را برای خلقت کوه‌ها قرار داده و حال آنکه خلقت کوه‌ها تدریجی بوده. و همچنین نظیر این اشکال در خلقت شهرها و نهرها و رزق‌ها وارد است، چون آنها نیز به تدریج درست شده، نه در یک روز» (همو، ج ۱۷، ص ۳۷۲).

معیار هفتم: بررسی سندی و رجالی

علامه طباطبایی در نقل عموم روایات، اهتمامی به گزارش سند آنها ندارد؛ ولی در برخی موارد به ذکر تمامی سند می‌پردازد و در مواردی تنها به ذکر راوی امام بسنده می‌کند و در موارد دیگر تعدادی از راویان ابتدا یا انتهای سند را نام می‌برد (نفیسی، ۱۳۸۴ش، ص ۹۳).

ایشان در بخشی از المیزان با اشاره به شیوه خود در نقل روایات چنین می‌نویسد: «و بدان، علت آنکه سند این روایت را، با اینکه روش این کتاب نیست، به طور کامل آوردیم، این است که انداختن اسانید روایات در این کتاب در مواردی است که متن آن هم‌سو با قرآن است که در این صورت دیگر نیازی به آوردن سند نیست، اما در جایی که موافقت احراز

نشده، نمی‌توان روایت را بر قرآن تطبیق داد، ناچاریم سند را بیاوریم؛ با این همه کوشیده‌ایم تا روایات صحیح‌السند یا آن‌چه را مؤید به قرینه است، برای ارائه برگزینیم» (همو، ج ۱۱، ص ۳۶۹-۳۷۰).

ولی ظاهراً علامه چندان به گفته خود پایبند نبوده است؛ چرا که در بررسی‌های روایی المیزان مواردی را می‌توان یافت که علامه به سستی سند روایتی اشاره کرده، ولی سند روایت را ذکر نکرده است (نک: نفیسی، ۱۳۸۴ش، ص ۹۴ و دیاری، ۱۳۹۱ش، سراسر مقاله).

همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، علامه طباطبائی در تفسیر قرآن برای روایات آحاد حجّتی قائل نیست. ایشان با بهره‌گیری از این مبنا بسیاری از روایات اسرائیلی را نامعتبر دانسته و طرد می‌کند. برای نمونه در اخبار مربوط به تقاضای رؤیت و تجلی برکوه می‌فرماید: «و این روایات علاوه بر آنکه در تعداد کوه‌های کنده شده اختلاف دارند، اگر مراد از آنها تفسیر دكّالجبَل باشد، با آیات تطبیق ندارند و اگر چیزی جز این منظور باشد، اگرچه وقوع آن امکان داشته باشد، امثال این روایات آحاد برای اثبات آن کافی نیست» (همو، ج ۸، ص ۲۶۱).

علامه طباطبائی برای صحت سند به تنهایی اعتباری قائل نبوده و سند صحیح را هنگامی قابل اعتنا می‌داند که مضمون روایت نیز هم‌سو با قرآن باشد. ایشان پس از نقل روایتی در مورد سامری چنین می‌فرماید: «و خبر، اگرچه از نظر اصطلاحی نیز صحیح باشد، اگر با قرآن مخالفت داشته باشد، حجّیت ندارد» (همو، ج ۳، ص ۱۸۵).

علامه به راویان احادیث نیز توجّه داشته و در مواردی با اشاره به ضعف راویان، به مجعول بودن روایت حکم می‌کند. ایشان وهب بن منبه و کعب الاحبار را دو شخصیت بارزی می‌داند که در گسترش اسرائیلیات نقش داشته‌اند و وجود ایشان را در طریق روایت موجب ضعف و حاکی از اسرائیلی بودن آن می‌داند. ایشان در بیان اختلافات فراوان روایات پیرامون ذوالقرنین به نام این دو تن اشاره کرده و می‌فرماید:

«و این اخبار در عین حال مشتمل بر مطالب شگفت‌آوری است که هر ذوق سلیمی از آن وحشت نموده، و بلکه عقل سالم آن را محال می‌داند، و عالم وجود هم منکر آن است. و اگر خردمند اهل بحث آنها را با هم مقایسه نموده مورد دقت قرار دهد، هیچ شکی نمی‌کند در اینکه مجموع آنها خالی از دسیسه و دستبرد و جعل و مبالغه نیست. و از همه مطالب غریب‌تر روایاتی است که علمای یهود که به اسلام گرویدند - از قبیل وهب‌بن منبه و کعب‌الاحبار - نقل کرده و یا اشخاص دیگری که از قرائن به دست می‌آید از همان یهودیان گرفته‌اند، نقل نموده‌اند. بنابراین، دیگر چه فایده‌ای دارد که ما به نقل آنها و استقصاء و احصاء آنها با آن کثرت و طول و تفصیلی که دارند بپردازیم؟» (همو، ج ۱۳، ص ۳۶۹).

ایشان در مورد روایات مربوط به افسانه بهشت ارم نیز مجدداً به نقش این دو راوی اشاره کرده و می‌فرماید: «و داستان بهشت ارم یکی از افسانه‌های معروف قدیمی است، که از وهب‌بن منبه و کعب‌الاحبار روایت شده است» (همو، ج ۲۰، ص ۲۸).

علامه طباطبایی به ناقلان احادیث فتنه نیز توجه داده و این احادیث را به لحاظ سندی نیز دارای ضعف دانسته و می‌گوید:

«و یکی از چیزهایی که باعث سوء ظن آدمی نسبت به این روایات می‌شود، این است که از کسانی نقل شده که در فتنه در خانه علی علیه السلام از انجام وظیفه یعنی دفاع از حق علی علیه السلام سر باز زدند، و از کسانی که در جنگ‌های علی علیه السلام با معاویه و خوارج و طلحه و زبیر کناره‌گیری کردند، به همین جهت باید اگر ممکن باشد به نحوی توجیه شود، و گرنه مطروح و مردود شناخته شود» (همان).

نتیجه‌گیری

با تتبع و دقت نظر در بیانات علامه در سراسر المیزان، نتایج ذیل به دست می‌آید:

- ۱- علامه طباطبائی در شناسایی اسرائیلیات هم به سند و راویان احادیث توجه داشته و هم به متن و محتوای احادیث؛ اما آن چه در بررسی های علامه آشکار است، توجه ویژه مفسر به مضمون و نقد متن است.
- ۲- مهم ترین ملاک علامه در شناسایی و نقد اسرائیلیات، قرآن کریم و عرضه روایات بر آن است؛ گستره این معیار در نظر علامه از دیگر محققان است و او علاوه بر احراز عدم مخالفت در مواردی لزوم موافقت را نیز شرط می کند.
- ۳- علامه طباطبائی، سنت قطعی را نیز به عنوان یک معیار مطرح کرده و در مواردی از آن برای شناسایی اسرائیلیات بهره گرفته است؛ البته علامه در استناد به روایت، هیچ گاه یک روایت را به تنهایی در مصاف با روایت دیگر قرار نمی دهد؛ هم چنان که ظاهراً در هیچ موردی استوارتر بودن سند یکی را نسبت به دیگری، تنها دلیل رجحان یک روایت در مقابل روایت دیگر نمی داند. ایشان در تعارض بین روایات، با مؤید قرار دادن دلیلی از قرآن، عقل، تاریخ و جز آنها، یک طرف این تعارض را ترجیح می دهد یا در صورت نبودن چنین دلایل بیرونی، به تعدد طرق یا تعدد نقل های روایت معیار استناد می کند.
- ۴- با توجه به اینکه بین عرصه ظهور و بروز اسرائیلیات در داستان های انبیاست، تعارض با عصمت و شخصیت معصومان علیهم السلام به عنوان یکی از مهم ترین ملاک های علامه در شناسایی اسرائیلیات به کار رفته است.
- ۵- علامه طباطبائی، حجیت عقل را نیز در بررسی روایات پذیرفته و بعضی روایت های اسرائیلی را با همین محک سنجیده، رد می کند و معتقد است اگر بنا باشد حجت های عقلی بی اعتبار شود، دیگر اعتباری برای اصول معارف دینی باقی نمی ماند.
- ۶- دو معیار دیگر علامه در بررسی روایات، تاریخ قطعی و علم است. البته با توجه به به دلیل قلت اطلاعات دقیق و قابل اعتماد نبودن تاریخ و عدم قطعیت آموزه های علمی، کاربرد این دو معیار در المیزان بسیار محدود است.

۷- در بررسی سندی، علامه هم به کیفیت اتصال و انقطاع سند توجه داشته و هم به احوال راویان؛ ایشان وهب بن منبه و کعب الاحبار را دو شخصیت بارزی می‌داند که در گسترش اسرائیلیات نقش داشته‌اند و وجود ایشان را در طریق روایت موجب ضعف و حاکی از اسرائیلی بودن آن می‌داند.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ادلبی، صلاح‌الدین، منهج نقدالمتن عند علماءالحديث النبوی، بیروت: دارالافاق الجدیدة، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- ۳- حاج حسن، حسین، نقد الحديث فی علم الروایة و الدراية، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۵ق.
- ۴- حر عاملی، محمد حسن، تفصیل وسائل الشیعة، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷ش.
- ۵- دیاری بیدگلی، محمدتقی، پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، اول، ۱۳۷۹ش.
- ۶- همو، بازخوانی نگرش علامه طباطبائی در نقد سندشناسانه و رجالی روایات، مجله علمی - تخصصی لسان صدق، شماره ۱، ۱۳۹۱ش.
- ۷- سبحانی، جعفر، الحديث النبوی بین الروایة و الدراية، قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۹ق.
- ۸- همو، سیمای فرزندگان، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
- ۹- طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
- ۱۰- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- ۱۱- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، تهران: اسلامیه، بی تا.
- ۱۲- معارف، مجید، شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند)، تهران: موسسه فرهنگی نبأ، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
- ۱۳- معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد: الجامعة الرضویة، الطبعة الاولى، ۱۴۱۹ق.
- ۱۴- نفیسی، شادی، علامه طباطبائی و حدیث (روش شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.

شناسایی روش‌ها و قواعد تفسیری در تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب

شناسایی روش‌ها و قواعد تفسیری به کار رفته در یک تفسیر، علاوه بر آشنایی با مذاق تفسیری مفسر، جایگاه و ارزش یک تفسیر را در میان منابع به نمایش می‌گذارد. در این مقاله کوشش بر آن است تا روش‌ها، منابع و قواعد به کار گرفته شده توسط مشهدی در تفسیر «کنزالدقائق و بحرالغرائب» بررسی و تحلیل شود. از آن‌جا که وی به بیان جداگانه قواعد تفسیری خود پرداخته و گاه در قالب تفسیر یک آیه به قاعده‌ای اشاره می‌کند، روش این مقاله یافتن قواعد تفسیری از لابلای آراء تفسیری اوست.

مشهدی ضمن آنکه یک محدث گرانقدر به شمار می‌آید، در تفسیر قرآن به نکات ادبی نیز توجه کاملی دارد و به بهترین وجه، لطائف ادبی آیات را که در تفسیر آیه به کار می‌آید، بیان می‌کند. در تفسیر روائی نیز هر چند که از تفسیر نورالثقلین در تکمیل تفسیر خویش بهره برده است، اما تفاوت‌هایی میان این دو تفسیر نیز وجود دارد که توجه به آن، تفاوت‌های مشهدی با حویزی را مشخص می‌سازد. ضمن آنکه مشهدی در تفسیر خود از مسائل کلامی و قواعد عقلی حاکم بر آیات قرآن غافل نیست و از این جهت، در میان تفاسیر هم عصر خود متمایز است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب، تفسیر مأثور، تفسیر ادبی، قمی مشهدی، قواعد تفسیری، روش‌های تفسیری

عباس مصلائی پور یزدی

دانشیار

دانشگاه امام صادق (ع)

amusallai@gmail.com

مهدی هادیان (نویسنده مسئول)

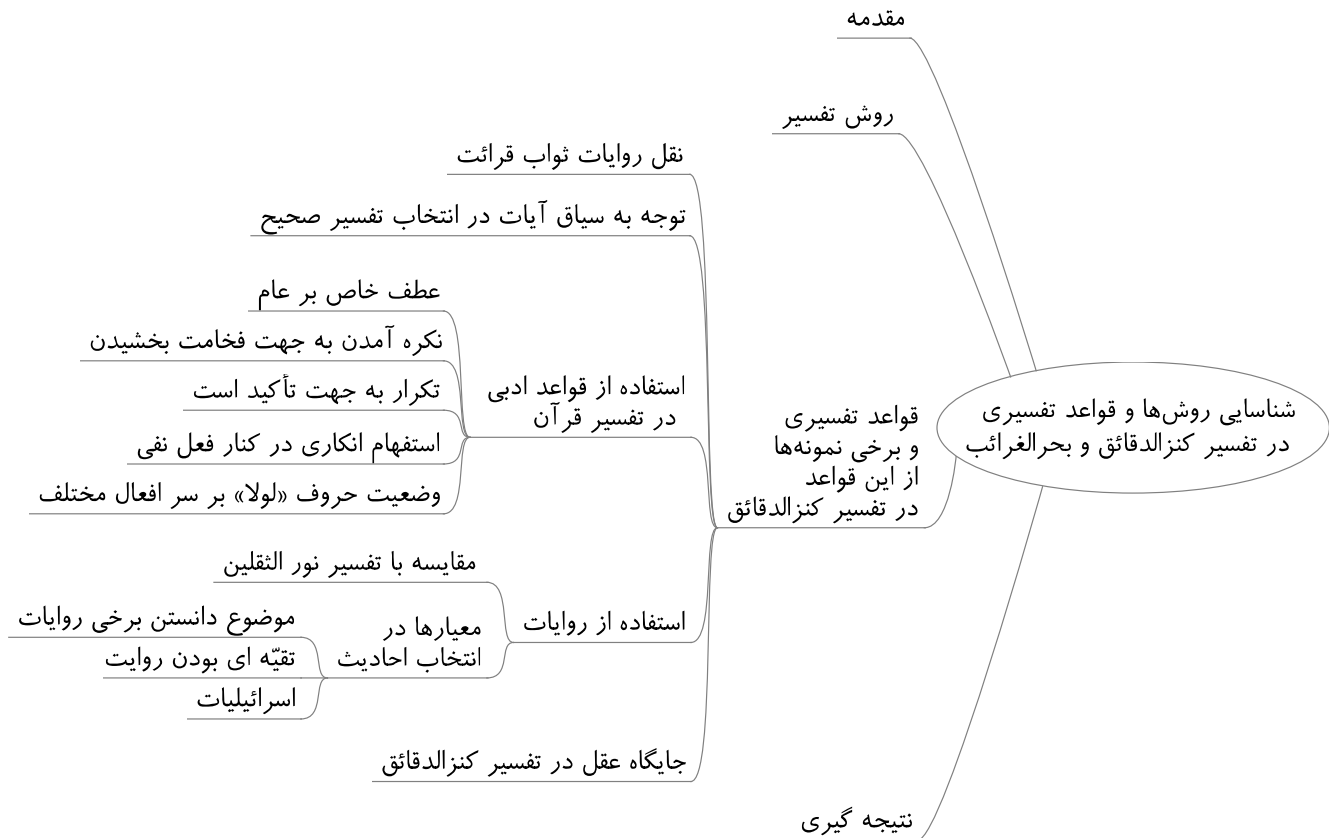
دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث

دانشگاه مذاهب اسلامی

mh_hadian@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۲۰



مقدمه

تفسیر «کنزالدقائق و بحر الغرائب» را به‌راستی باید یکی از بهترین تفاسیر مأثور قرن ۱۲ هجری قلمداد کرد. این اثر گران‌سنگ تألیف میرزا محمد بن محمد رضا بن اسماعیل بن جمال‌الدین القمی‌المشهدی است. غرض از «قمی»، قمی‌الأصل بودن و مقصود از «مشهدی»، مشهدی المولد و المسکن بودن مؤلف است (درگاهی، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۴). مؤلف این اثر را بین سال‌های ۱۰۹۷ تا ۱۱۰۳ قمری در مشهد تألیف کرده است (همو، ص ۴۱).

وی در مقدمه کوتاه خود بر این تفسیر، تشویق شیخ بهائی بر تکمیل نوشته‌های مؤلف در حاشیه تفسیر کشاف با روایات اهل بیت علیهم‌السلام را عامل و انگیزه خود برای تألیف این تفسیر ذکر می‌کند (مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۲). از سال تولد و مرگ نگارنده اطلاعی در دست نیست. اما با توجه به تقریظ مجلسی بر تفسیر «کنزالدقائق» می‌توان با اطمینان گفت که او از معاصران مجلسی محسوب می‌شود. برخی از محققان سال مرگ او را ۱۱۱۳ قمری ذکر کرده‌اند (سبحانی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۴۲۳).

بزرگان در معرفی این تفسیر مطالب بسیار مهمی بیان کرده‌اند که به جهت اختصار به ذکر یک تقریظ مهم بر این تفسیر اکتفا می‌شود. نخستین فردی که بر این تفسیر مقدمه نوشته، علامه مجلسی است. او در تقریظ این کتاب می‌نویسد: «میرزا محمد، مؤلف این تفسیر – که به تأییدات خداوند قادر، مؤید است – پس به بهترین شکل و متقن‌ترین صورت و نیکوترین روش به تفسیر آیات قرآن پرداخته و در این راه از روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام بهره‌برداری کرده است. لذا این تفسیر جایگاهی ویژه در میان دانشمندان یافته است. او در این تفسیر بین کتاب و سنت مطالب را جمع کرده است و تلاش

خویش را به کار برده تا آن‌چه را که از تفسیر قرآن در روایات موجود بوده، جمع‌آوری کند. با این حال بحث‌های لطیف از اسرار الاهی را نیز در آن گنجانده است. خداوند متعال به او از ایمان و اهل آن بهترین پاداش را مرحمت نماید و او را با ائمه اطهار علیهم‌السلام محشور فرماید» (درگاهی، ۱۳۶۸ش، ص ۳۵).

با وجود آنکه شیخ آغا بزرگ او را شاگرد مجلسی می‌داند (همو، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۵۲)، اما استاد حسین درگاهی مصحح تفسیر کنزالدقائق، به دلیل سکونت دائمی وی در مشهد و اقامت مجلسی در اصفهان چنین احتمالی را نپذیرفته است.

نخستین و مهم‌ترین معرفی ارزشمند از این تفسیر، بی‌گمان مقدمه‌ای است که استاد حسین درگاهی به عنوان مصحح نخستین چاپ این کتاب بر آن نگاشته است. این مقدمه هر چند که مقدمه‌ای کامل در نسخه‌شناسی و جمع‌آوری تقریظ‌های دانشمندان بر این کتاب محسوب می‌شود، اما از حیث روش‌شناسی تفسیر و مقایسه آن با تفاسیر مشابه، همچنان نیازمند کار و تتبع گسترده‌تر است. در مقاله دیگری در نشریه علوم حدیث، فاکر میبدی در مقاله‌ای که به معرفی تفاسیر روایی قرن یازدهم هجری پرداخته است، حدود دو صفحه را به معرفی این تفسیر اختصاص داده که معرفی کوتاهی در این زمینه محسوب می‌شود (همو، ۱۳۷۶ش، ص ۲۵۱).

هر چند که در طول حدود ۲۵ سال پس از چاپ این تفسیر، تا حدودی جامعه علمی با این اثر آشنا شده است، اما شناخت روش‌ها و قواعد تفسیری به کار رفته در این تفسیر، ضمن آشنا ساختن محققان با این تفسیر، جایگاه آن در میان تفاسیر شیعی را روشن‌تر می‌سازد.

روش تفسیر

قرآن‌پژوهان دو تعریف مجزا از روش تفسیر ارائه کرده‌اند. گروهی آن را مستند یا مستندات‌ی که مفسر، تفسیر خود از قرآن کریم را با استفاده از آنها عرضه می‌کند، معرفی کرده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۸۷). برخی از آن به منابع مفسر در تفسیر قرآن تعبیر کرده‌اند (شاکر، ۱۳۸۲ش، ص ۴۶).

گروه دوم از قرآن‌پژوهان، روش تفسیری را چگونگی چینش مطالب یک تفسیر و نحوه استفاده مفسر از منابع در تفسیر آیات قرآن قلمداد کرده‌اند (ایازی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۲).

در این قسمت از مقاله، با تعریف نخست به بررسی تفسیر کنزالدقائق خواهیم پرداخت.

هرچند که نویسنده در مقدمه تفسیر به معرفی منابع خود نمی‌پردازد و در مورد میزان اعتماد خویش به هر منبع سخنی به میان نمی‌آورد، اما با مطالعه متن کتاب، بسیاری از منابع مفسر آشکار می‌شود. وی در بسیاری از موارد نقل قول‌هایی از مفسران پیش از خود بیان می‌کند و سخن ایشان در مباحث ادبی مربوط به آیات قرآن را نقل و حتی گاهی نقد می‌کند. از مهم‌ترین مفسرانی که در حوزه ادبیات، تفسیر کنزالدقائق به نظرات ایشان توجه داشته می‌توان به تفسیر مجمع‌البیان طبرسی، انوار التنزیل بیضاوی و الکشاف زمخشری اشاره کرد.

به عنوان یک نمونه از نقد او بر آراء ادبی مفسران پیش از خود، به این مورد بنگرید:

- به‌هنگام تفسیر آیه ۵۵ سوره البقره ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ: يَامُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ، حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ به نقل از تفسیر مجمع‌البیان می‌نویسد: و قیل: «قوله جهرة، صفة لخطابهم لموسى ﷺ و تقديره: وإذ قلتم جهرة، لنؤمن لك حتى نرى الله» و هو ضعيف (مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۴۳۹).

ملاحظه می‌شود که نظر طبرسی در مورد صفت بودن ﴿جَهْرَةً﴾ برای نحوه گفتگوی بنی اسرائیل با موسی ﷺ را قولی ضعیف قلمداد می‌کند. هر چند که طبرسی این احتمال را به عنوان قوی‌ترین احتمال در این آیه مطرح نکرده

است، بلکه یکی از احتمالات مطرح در این زمینه می‌داند (همو، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۲۴۱). این احتمال در تفسیر «الجامع لاحکام القرآن» نیز مطرح شده است (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۴۰۴).

در برخی موارد نیز مفسر با کلماتی همچون: قال، قیل و... مطالبی را از مفسران دیگر نقل می‌کند، اما مشخص نمی‌نماید که گوینده یا نویسنده مطلب نقل شده، کیست؟ روش ارزشمند مصحح این تفسیر در اینجا به کمک می‌آید؛ چرا که وی بسیاری از منابع مفسر را در پاورقی‌های خود روشن می‌سازد.

در روایات نقل شده در این تفسیر که بخش مهمی از آن را شامل می‌شود نیز احاطه مفسر بر منابع روایی و جوامع حدیثی قابل توجه است. به ویژه در ربع نخست کتاب، نقل روایات متعدد با ذکر سند از جوامع حدیثی متقدم به چشم می‌خورد. مصحح کتاب معتقد است که پس از پایان ربع نخست کتاب، به احتمال بسیار زیاد، تفسیر نورالثقلین در اختیار مشهدی قرار گرفته است. چرا که از این جای تفسیر به بعد، روایات نقل شده ذیل آیات، به همان ترتیب موجود در تفسیر نورالثقلین است و البته در نسخه‌های خطی در اختیار مصحح، مؤیدات دیگری نیز وجود دارد که وی از بیان آن در مقدمه صرف نظر کرده است. با عنایت به تقدم زمانی اندک حویزی (۱۱۱۱ ق.) نسبت به مفسر کنزالدقائق، این احتمال بعید نیست.

ذکر این نکته نیز لازم است که مفسر از منابعی که در تفسیر نورالثقلین از آنها بهره‌برداری نشده نظیر تأویل الآيات الباهرة نوشته سید شرف‌الدین علی حسینی استرآبادی و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) نیز بهره برده است. به عنوان مثال به این دو نمونه می‌توان اشاره کرد:

- ذیل آیه ۴۴ سورة «الحج» روایتی را از امام باقر (ع) به نقل از تأویل الآيات الباهرة بدین ترتیب نقل می‌کند: «و فیشرح الآيات الباهرة: قال محمد بن العباس (ع): حدثنا عبدالعزيز بن يحيى، عن محمد بن عبد الرحمن، عن المفضل، عن جعفر بن الحسين الكوفي، عن محمد بن زيد مولى أبي جعفر، عن أبيه قال: سألت مولای أباجعفر (ع) قلت: قوله

- عزوجل: «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْتَى قُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ؟» قال: نزلت في علي و حمزة و جعفر عليه السلام.
- ثم جرت في الحسين عليه السلام (مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۹، ص ۱۰۳ به نقل از استرآبادی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۳۳۵).
- یعنی: از امام صادق عليه السلام در مورد آیه ۴۴ سورة الحج سؤال شد. آن حضرت فرمودند: این آیه در مورد علی بن ابی طالب و حمزه و جعفر عليه السلام نازل شده و سپس در مورد امام حسین عليه السلام جریان یافته است.
- ذیل آیه ۲۷ سورة فرقان، به نقل از تفسیر امام حسن عسکری عليه السلام روایتی را نقل می‌کند که به چگونگی آزمایش منافقان بر ولایت امیرمؤمنان عليه السلام در هنگام مرگ پرداخته است (مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۹، ص ۳۸۷). روایت چنین است:

«مَا مِنْ عَبْدٍ وَلَا أَمَةٍ - أُعْطِيَ بَيْعَةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ عليه السلام فِي الظَّاهِرِ، وَ نَكَثَهَا فِي الْبَاطِنِ وَ أَقَامَ عَلَى نِفَاقِهِ - إِلَّا وَ إِذَا جَاءَهُ مَلَكُ الْمَوْتِ لِيَقْبِضَ رُوحَهُ - تَمَثَّلَ لَهُ إِبْلِيسُ وَ أَعَوَّنُهُ. وَ تَمَثَّلَ النَّيِّرَانُ وَ أَصْنَفُ عَذَابِهَا لِعَيْنَيْهِ وَ قَلْبُهُ وَ مَقَاعِدُهُ مِنْ مَضَائِقِهَا. وَ تَمَثَّلَ لَهُ أَيْضًا الْجَنَانُ وَ مَنَازِلُهُ فِيهَا - لَوْ كَانَ بَقِيَ عَلَى إِيْمَانِهِ، وَ وَفَى بِبَيْعَتِهِ فَيَقُولُ لَهُ مَلَكُ الْمَوْتِ: انْظُرْ فَتَلِكَ الْجَنَانُ الَّتِي لَا يَقْدِرُ قَدْرُ سَرَائِهَا وَ بَهْجَتِهَا وَ سُرُورِهَا إِلَّا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ - كَانَتْ مُعَدَّةً لَكَ فَلَوْ كُنْتَ بَقِيتَ عَلَى وَلايَتِكَ لِأَخِي مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله كَانَ إِلَيْهَا مَصِيرُكَ يَوْمَ فَصْلِ الْقَضَاءِ، لَكِنَّكَ (نَكَثْتَ وَ خَالَفْتَ) فَتَلِكَ النَّيِّرَانُ وَ أَصْنَفُ عَذَابِهَا - وَ زَبَانِيَّتُهَا وَ مِرْزَبَاتُهَا وَ أَفَاعِيهَا الْفَاغِرَةُ أَفْوَاهُهَا، وَ عَقَارِبُهَا النَّصَابَةُ أَذْنَابُهَا، وَ سِبَاعُهَا الشَّائِلَةُ مَخَالِبُهَا، وَ سَائِرُ أَصْنَافِ عَذَابِهَا هُوَ لَكَ وَ إِلَيْهَا مَصِيرُكَ. فَعِنْدَ ذَلِكَ يَقُولُ: «يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا» فَقَبِلْتُ مَا أَمَرَنِي - وَ التَزَمْتُ مِنْ مَوْلَاةٍ عَلِيٍّ عليه السلام مَا أَلَزَمَنِي» (امام حسن عسکری عليه السلام، ۱۴۰۹ ق، ص ۴۴).

یعنی: هر بنده‌ای از زن و مردم که در ظاهر بیعت با امیرالمؤمنین علی عليه السلام کند ولی در باطن آن بیعت را بشکند و بر نفاق خویش باقی بماند، موقعی که عزرائیل برای قبض روح او می‌آید، جهنم با تمام عذاب‌های گوناگونش در مقابل دیده و دل او مجسم می‌گردد. همچنین بهشت را نیز با تمام منازلش می‌بیند اگر بر ایمان و عقیده‌اش درباره‌ی علی عليه السلام ثابت می‌ماند (به جانب بهشت می‌رفت).

ملک الموت به او می‌گوید: نگاه کن به بهشت که هیچ‌کس جز خداوند ارزش و اهمیت و قدرش را نمی‌داند، اگر بر ولایت علی علیه السلام برادر پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت می‌ماندی برای تو آماده بود و روز قیامت رهسپار به آن‌جا وارد می‌شدی. اما چون بیعت را شکستی و مخالفت نمودی، اینک جهنم و عذاب‌های گوناگون آن و لهیب‌های فروزان و مارهای کام‌گشاده و عقرب‌های دم‌برافراشته و درندگان با پنجه‌های گشاده و دیگر عذاب‌های آن جایگاه تو است و باید بدان سوی روی، در این هنگام منافق می‌گوید: «یا لیتنی اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا» ای کاش دستور پیامبر صلی الله علیه و آله و ولایت علی علیه السلام را می‌پذیرفتم و این نعمت را از دست نمی‌دادم.

قواعد تفسیری و برخی نمونه‌ها از این قواعد در تفسیر کنزالدقائق

دستورالعمل‌های کلی برای تفسیر قرآن کریم مبتنی بر مبانی متقن عقلی، نقلی و عقلایی که رعایت آنها تفسیر را ضابطه‌مند می‌کند و خطا و انحراف را در فهم معنا کاهش می‌دهد را قواعد تفسیر می‌نامند. برخی دیگر از قرآن‌پژوهان تعریف دیگری نیز از قواعد تفسیری به دست می‌دهند. آنان می‌گویند:

«مراد از قواعد تفسیر، راهکارهای کلی است که در وضعیت‌های خاص مورد عمل قرار می‌گیرد. به بیان روشن‌تر، در مواردی که مفسر در مراجعه به اصول تفسیر، بر سر دو راهی یا چند راهی می‌ماند و به صحت هیچ‌کدام یقین ندارد، در این‌گونه موارد، قواعدی وجود دارد که گزینش یکی از آن راه‌ها را برای او معین یا مرجح می‌سازد» (شاکر، ۱۳۸۲ش، ص ۴۳).

در برخی کتاب‌های علوم قرآنی، قواعد تفسیری مورد استفاده در تفاسیر مختلف فهرست شده‌اند. از جمله در کتاب «قواعد التفسیر، جمعا و دراسة» نوشته خالد بن عثمان السبت، به تفصیل این مسأله مورد توجه قرار گرفته است. هر چند که مشهدی در تألیف تفسیر کنزالدقائق، از تمامی قواعد تفسیری بهره نبرده است، اما به جهت آشنایی با نظام فکری

مفسر و روش او در تألیف تفسیر قرآن در ادامه به برخی از مهم‌ترین قواعد تفسیری به کار برده شده توسط ایشان در تألیف تفسیر کنزالدقائق می‌پردازیم:

۱- نقل روایات ثواب قرائت

یکی از مهم‌ترین قواعد تفسیری به کاربرده شده در تفسیر کنزالدقائق، بهره بردن از روایاتی است که ثواب قرائت هر سوره را بیان می‌کند. مفسر ارجمند در ابتدای هر سوره به بیان این روایات پرداخته و به غیر از تفسیر مجمع البیان از روایات کتاب شریف «ثواب الاعمال و عقاب الاعمال» بهره برده است. به عنوان نمونه در آغاز تفسیر دو سوره مبارکه ابراهیم و الحجر، روایت ذیل را نقل کرده است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ قَرَأَ سُورَةَ إِبْرَاهِيمَ وَالْحَجَرِ فِي رَكْعَتَيْنِ جَمِيعاً فَيَكُلُّ جُمُعَةً لَمْ يَصِبْهُ فَقْرٌ أَبَداً وَ لَا جُنُونٌ وَ لَا بَلْوَى» (مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۷، ص ۲۵ و ۹۹ به نقل از ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۷).

ترجمه: از امام صادق عليه السلام روایت شده که فرمودند: هر کس سوره ابراهیم و الحجر را در هر روز جمعه و در دو رکعت بخواند، هرگز به فقر مبتلا نگردد و دیوانگی به سراغش نیاید و به بلا گرفتار نشود.

۲- توجه به سیاق آیات در انتخاب تفسیر صحیح

توجه به سیاق آیات در انتخاب یکی از احتمالات موجود در تفسیر آیه، یکی از قواعدی است که مشهدی در تفسیر کنزالدقائق به کار برده است. توضیح آنکه گاه در تفسیر یک آیه، مفسران احتمالات مختلفی را در نظر گرفته اند. مفسر در این موارد می‌تواند با توجه به آیات قبل و بعد و سیر مطلب، تفسیر صحیح را از میان احتمالات موجود انتخاب کند. به عنوان نمونه ذیل آیه «وَ إِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ...»^۱، بعد از بیان دو نقل در تفسیر این آیه، نقل نخست را انتخاب کرده و می‌نویسد: «و الاول أقرب، بحسب اللفظ، و سیاق الکلام» (مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۷۱).

یا در تفسیر آیه ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ ...﴾ به بیان دو احتمال در مورد مرجع ضمیر ﴿أَسْلِحَتَهُمْ﴾ می‌پردازد و احتمال اول را به جهت مطابقت با سیاق آیه می‌پذیرد و می‌نویسد: «و سیاق الآية يدلّ على الاول» (مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۵۲۶).

۳- استفاده از قواعد ادبی در تفسیر قرآن

آن‌چنان که بیان شد، مشهدی به مباحث مربوط به نکات ادبی و بحث‌های لغوی توجه تام و تمامی داشته و خود در این زمینه صاحب‌نظر است. لذا در موارد متعددی به نقل آراء مفسران دیگر در این بحث پرداخته و حتی گاهی آراء ایشان را نقد می‌کند. در لابلاي مباحث ادبی مطرح شده در تفسیر کنزالدقائق، گاهی با برخی عبارتهای کلی مواجه می‌شویم که خود قاعده‌ای در تفسیر محسوب می‌شود. در ادامه به برخی از این قواعد می‌پردازیم:

۱-۳- عطف خاص بر عام

همان‌طور که از عنوان پیدا است، گاهی در کلام عرب، گوینده پس از بیان مطلبی عمومی، آن را به طور اختصاصی نیز برای جزئی از آن عموم بیان می‌کند. چنین بیانی نشان دهنده فضیلت خاص برای آن جزء است. تفسیر کنزالدقائق به این مسأله توجه داشته و در مواردی که قرآن کریم از این قاعده بهره برده، آن را بیان کرده است. به عنوان نمونه:

- در ذیل آیه ۹۸ سورة مبارکة البقره ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ می‌نویسد: «إفراد الملکین بالذکر، لفضلهما، کأنهما من جنس آخر» (مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۹۷) در واقع هر چند ابتدا از ملائکه نام برده شده و جبرئیل و میکائیل نیز از ملائکه هستند، اما با بیان اختصاصی نام ایشان، اهمیت آنان را جلوه‌گر ساخته است.

- به عنوان نمونه‌ای دیگر ذیل آیه ۶۸ سوره مبارکه الرحمان ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمَّانٌ﴾، می‌نویسد: «عطفهما علی «الفاكهة» بیانا لفضلهما، فإنَّ ثمرة النَّخْلِ فاكهة و غذاء، و ثمرة الرِّمَّانِ فاكهة و دواء» (مشهدی، ۱۳۶۸، ۵۸۹/۱۲). یعنی: عطف خرما و انار به میوه نشان دهنده فضیلت این دو میوه است. ثمرة نخل، میوه و غذا است و ثمرة انار، میوه و دارو است.

۲-۳. نکره آمدن به جهت فخامت بخشیدن

- آمدن یک لفظ به صورت نکره یا معرفه در قرآن کریم، می‌تواند دارای بار محتوایی ویژه‌ای باشد. این مسأله نیز به ادبیات عرب باز می‌گردد. تفسیر کنزالدقائق در بررسی‌های ادبی خود، گاهی به این موضوع اشاره می‌کند. مشهدی نکره آمدن را گاه دلیل بر فخامت بخشیدن و یا عظمت دادن به آن واژه می‌داند. به عنوان نمونه:
- ذیل آیه شریفه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يَدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ تَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَ هُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (آل عمران، ۲۳). نکره بودن واژه نصیبا را به جهت تعظیم آن می‌داند و می‌نویسد: «أى: حظاً وافراً. و التَّنْكِيرُ لِلتَّعْظِيمِ» (مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۶۱).
 - به عنوان نمونه دیگر ذیل آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (یونس، ۵۷) که سه واژه «موعظة»، «شفاء» و «هدی» به صورت نکره آمده است، این عبارت را مشاهده می‌کنیم: «و التَّنْكِيرُ فِيهَا، لِلتَّعْظِيمِ» (مشهدی، ۱۳۶۸، ۶۷/۶).
 - مشابه این موارد در این تفسیر در (ج ۱، ص ۴۱۲)، (ج ۱، ص ۱۳۲)، (ج ۲، ص ۴۵۸)، (ج ۱۰، ص ۵۳۹)، (ج ۱۳، ص ۴۶۰)، (ج ۱۴، ص ۸۶ و ۸۷) قابل ملاحظه است.

۳-۳. تکرار به جهت تأکید است

یکی دیگر از قواعد تفسیری که جنبه ادبی دارد، تکرار یک موضوع به جهت تأکید بر آن است. مسأله‌ای که در قرآن کریم، بارها رخ داده و مفسران درباره آن سخنان بسیار گفته‌اند. آنچه مسلم است آن که این تکرار بیهوده و لغو نیست و

هدفی از انجام آن وجود دارد. بسیاری از مفسران تأکید بر مطلب را یکی از این اهداف بر شمرده‌اند (سیوطی ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۰۷).

تفسیر کنزالدقائق، در موارد ذیل به این مسأله اشاره می‌کند:

- ذیل آیه شریفه ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ (البقره، ۴۰ و ۴۷، ۱۲۲) که یک بار به فاصله ۷ آیه و بار دیگر ۷۵ آیه بعدتر تکرار شده است، مشهدی می‌نویسد: «التكرير للتوكيد. و تذكير التفضيل الذي، هو أجل النعم، خصوصاً» (مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۴۱۱) تکرار به جهت تأکید است. خصوصاً تذکر به برتری که بهترین نعمت‌ها است.
- در تکرار دوم این آیه شریفه، مفسر ضمن بیان سه احتمال به جهت تکرار، تأکید را در احتمال دوم مطرح می‌کند (همو، ج ۲، ص ۱۳۳).
- ذیل بخشی از آیه شریفه ﴿وَ يَحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ (آل عمران، ۲۸ و ۳۰) که به فاصله دو آیه تکرار شده است، مفسر باز هم به این مسأله اشاره می‌کند و می‌نویسد: «التكرير للتوكيد» (همو، ج ۳، ص ۶۷).
- در مواضع دیگری از تفسیر کنزالدقائق نیز اشاره به این مطلب را می‌توان ملاحظه کرد. هرچند همواره لفظ تأکید به کار برده نشده، اما از جملات استفاده شده توسط مفسر، همین مفهوم قابل برداشت است (همو، ج ۲، ص ۳۹۴، ج ۶، ص ۶۸، ج ۱۳، ص ۲۰۶).

۴-۳- استفهام انکاری در کنار فعل نفی

هرگاه در جمله‌ای از آیات قرآن، استفهام انکاری در کنار فعل نفی قرار گیرد، مفهوم تأیید افاده می‌شود. در واقع انکار نفی، همان قبول و تأیید یک مطلب است. از این قاعده مشهدی در تفسیر خود بهره برده است. به این مورد توجه کنید:

- در تفسیر آیه ۱۲ از سوره البقره «أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ» می‌نویسد: «أَلا و أما، مرکبتان من همزة الاستفهام و حرف النفي، لاعطاء معنى التنبيه، على تحقق مابعدھا. فانا لاستفهام، إذا كان للإنكار و دخل على النفي، أفاد تحقيقا، لأن نفي النفي اثبات و تحقيق، كقوله: أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ» (همو، ج ۱، ص ۱۸۶).
یعنی: «أَلا و أما» مرکب از همزة استفهام و حرف نهی هستند تا معنی توجه دادن و وقوع جمله پس از خود را افاده نمایند؛ لذا استفهام انکاری به همراه نفي، معنی وقوع می‌دهد. چرا که نفي نفي، اثبات وقوع یک مطلب است.

۵-۳. وضعیت حروف «لولا» بر سر افعال مختلف

یکی از نکات دیگر ادبی قابل توجه در تفسیر توجه به وضعیت حروف است. به عنوان مثال، حروف «لولا» هنگامی که بر سر فعل ماضی بیاید، معنای توبیخ و هنگامی که بر سر فعل مستقبل بیاید، معنای تشویق می‌دهد (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۷؛ موسوی، ۱۳۸۰ش، ص ۳۱۲).

ملاحظه می‌شود که عدم توجه به همین موضوع، می‌تواند انسان را در فهم مفهوم یک آیه، تا چه مقدار به خطا بیندازد. مشهدی با استمداد از اطلاعات ادبی خویش به این مسأله توجه داشته و در تفسیر خود، هر جا که لازم بوده، به آن اشاره کرده است. به موارد ذیل توجه کنید:

- به عنوان نمونه در تفسیر آیه ۶۳ سوره المائدة «لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَ أَكْلِهِمُ السُّحْتَ» می‌نویسد: «تخصیص لعل مائهم على النهی عن ذلك. فإن «لولا» إذا دخل على الماضي، أفاد التوبيخ و إذا دخل على المستقبل، أفاد التخصیص» (مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۱۶۰). لذا آیه مبارکه در مقام تشویق علمای یهود و نصاری به نهی کردن قوم خود از بیان گفتار دروغ و خوردن مال حرام است.

۴- استفاده از روایات

هر چند که تفسیر کنزالدقائق به بهره‌برداری از قواعد ادبی اهتمام دارد، اما بدون شک استفاده گسترده از روایات در تفسیر آیات قرآن را نیز در دستور کار خود دارد و از این حیث، با تفاسیری همچون تفسیر نورالثقلین قابل مقایسه است.

روش مفسر در این تفسیر آن است که پس از بیان نکات ادبی به بیان روایات تفسیری می‌پردازد و به همین جا نیز اکتفا نکرده، گاهی ضمن شرح آن روایات، به وجوه تفسیری آن بر آیه مورد نظر نیز اشاره می‌کند.

۱-۴- مقایسه با تفسیر نور الثقلین

مصحح کتاب در مقدمه خود بر این تفسیر، معتقد است که مشهدی به هنگام تألیف سه بخش پایانی از چهار بخش تفسیر خود، تفسیر نورالثقلین را در اختیار داشته و از آن بهره برده است. وی ترتیب مشابه میان روایات نقل شده در تفسیر نورالثقلین با تفسیر کنزالدقائق و برخی شواهد موجود در نسخ خطی را دلیل بر این مدعا بیان کرده است. البته با عنایت به سال رحلت حویزی (۱۱۱۱ ق) و مقایسه آن با دوران زندگی مشهدی می‌توان احتمال داد که تفسیر نورالثقلین به دست وی رسیده باشد.

اضافه بر این دلایل، دلیل بسیار مهم دیگری نیز بر این مدعا وجود دارد و آن اشتباه مفسر در نقل برخی روایات است که دقیقاً مشابه تفسیر نورالثقلین صورت پذیرفته است. به عنوان نمونه حویزی در تفسیر آیه شریفه ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيْنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ (العنکبوت، ۴۹)، روایتی را از کتاب بصائر نقل می‌کند. روایت چنین است:

«فی بصائر الدرجات یعقوب بن یزید و محمد بن الحسین عن ابن ابی عمیر عن عمر بن اذینه عن برید بن معاویه عن ابی جعفر علیه السلام قال: قلت له: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيْنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾، فقال: انتم هم من عسی ان یکونوا؟» (حویزی، ج ۴، ص ۱۶۵).

البته این روایت بدین شکل در کتاب بصائر وجود ندارد. روایت نقل شده در کتاب بصائر چنین است:

«حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَذِينَةَ عَنْ بَرِيدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ قَوْلُ اللَّهِ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيْنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ. قَالَ إِيَّانَا عَنِّي» (صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۲۰۴).

متأسفانه مشهدی نیز در تفسیر کنزالدقائق، عیناً همین اشتباه را مرتکب شده (همو، ج ۱۰، ص ۱۵۷) و البته نمی‌توان این مسأله را تصادفی دانست. بلکه باید قائل به این شد که وی از تفسیر نورالثقلین در نقل روایات کاملاً بهره برده است. آن‌چنان که پیش‌تر در بحث روش تفسیری مشهدی بیان شد، او از منابعی غیر از تفسیر نورالثقلین نیز در تکمیل روایات تفسیری خود بهره برده است. از جمله از کتاب تأویل الآیات الظاهره و تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام. لذا روایاتی در این تفسیر به چشم می‌خورد که در منابع تفسیر نورالثقلین وجود ندارد و حویزی از آنها استفاده نکرده است.

هر چند تفسیر کنزالدقائق به جهت نقل روایات تفسیری از تفسیر نورالثقلین بهره برده است، اما ذکر این نکته نیز لازم است که این استفاده به معنی متابعت کامل نبوده و مشهدی، گاهی برخی روایات تفسیر نورالثقلین را نقل نکرده و یا پس از نقل، به نقد آن پرداخته است. به عنوان نمونه در تفسیر آیه ۲۵ سورة مبارکه «ص»، به نقد روایتی می‌پردازد که تفسیر نورالثقلین به نقل از تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی نقل کرده است. این روایت در مورد حضرت داود علیه السلام است و محتوای آن به گونه‌ای است که به آن حضرت معصیت نسبت می‌دهد (نک: عروسی حویزی، ج ۴، ص ۴۵۰ و قمی، ج ۲، ص ۲۳۳).

مشهدی پس از نقل این روایت می‌نویسد: «و تلك الأقوال فاسدة على أصل مذهبنا من عدم جواز الصغائر على أنبياء الله - تعالى. خصوصاً و بعضها يشتمل على نسبة الفواحش و الكبائر إليهم، و أحاديثنا تدلّ على فسادها» (همو، ج ۱۱، ص ۲۲۲). یعنی: این گونه اقوال از دیدگاه مذهب ما فاسد و نادرست است، چرا که امکان انتساب گناهان صغیره نیز بر انبیای الهی مردود است، حال آنکه این اخبار، نسبت برخی گناهان کبیره را بر انبیای الهی به ذهن می‌رساند و احادیث ما بر فساد این اخبار دلالت می‌کند. به عنوان نمونه‌ای دیگر میان روایات نقل شده در تفسیر سورة مبارکه «طه» در دو تفسیر نورالثقلین و کنزالدقائق مقایسه‌ای شده که توجه به آن نکات جالبی را از مشی مشهدی در انتخاب احادیث روشن می‌سازد. جدول ذیل نمایانگر این مقایسه است:

جدول شماره ۱- مقایسه تفسیر سورة مبارکه «طه» در تفسیرهای نورالثقلین و کنزالدقائق

تفسیر نورالثقلین	تفسیر کنز الدقائق
روایات ثواب قرائت عیناً مشابه است.	
روایت شماره‌ی ۵	نقل نشده است.
روایت شماره‌ی ۶	نقل نشده است.
به عنوان روایت شماره ۸ نقل شده است.	روایت اول: به نقل از معانی الاخبار
نقل نشده است.	روایت دوم: به نقل از شرح الآيات الباهره
به عنوان روایت شماره ۷ نقل شده است.	روایت سوم: به نقل از علی بن ابراهیم
به عنوان روایت شماره ۹ نقل شده است.	روایت چهارم: به نقل از الکافی
به عنوان روایت شماره ۱۰ نقل شده است.	روایت پنجم: به نقل از الاحتجاج
به عنوان روایت شماره ۱۱ نقل شده است.	روایت ششم: به نقل از الامالی
روایت ۱۲ تا ۲۸	روایت ۷ تا ۲۳ عیناً و به ترتیب نقل شده است.
روایت شماره ۲۹	روایت بیست و چهارم: به صورت تقطیع شده و به نقل از کتاب خصال است.

نکات ذیل از جدول شماره ۱، قابل توضیح است:

- روایت پنجم و ششم نورالثقلین را تفسیر کنزالدقائق نقل نکرده است. جالب اینکه هر دو روایت مرسل هستند. به نظر می‌رسد سند روایت در انتخاب روایات تفسیر کنزالدقائق مؤثر بوده است.
- برخی روایات تفسیر کنزالدقائق در تفسیر نورالثقلین نقل نشده که حاکی از وسعت منابع تفسیر کنزالدقائق است.
- ترتیب قرارگیری روایات به اندازه‌ای شبیه است که جای هیچ شبهه‌ای باقی نمی‌ماند که مشهدی از تفسیر نورالثقلین برای تألیف تفسیر خود بهره برده است.
- هر چند روایت شماره ۲۹ نورالثقلین در این قسمت از تفسیر کنزالدقائق به صورت تقطیع شده نقل شده است، اما مشهدی از متن کامل همین روایت در جلد ۱۳ صفحه ۴۱۰ ذیل آیات سورۀ مبارکۀ الحاقه بهره برده است. نکته‌ی حائز اهمیت این‌جاست که تقطیع سایر روایات ذیل آیات مبارکۀ سورۀ طه که به عنوان نمونه مورد بررسی قرار گرفته، عیناً مشابه تفسیر نورالثقلین و نشانی دیگر از بهره بردن مشهدی از این تفسیر در تدوین تفسیر خویش است.

۲-۴. معیارها در انتخاب احادیث

مشهدی در تدوین تفسیر کنزالدقائق، بر خلاف نظر برخی از اخباریان در تألیف تفاسیر خود، به نقد و بررسی روایات اهتمام داشته و در مورد روایات اظهار نظر می‌کند؛ کاری که در تفاسیری چون تفسیر نورالثقلین و البرهان به چشم نمی‌آید. موارد ذیل در نقد روایات در این تفسیر شریف قابل توجه است.

۱-۲-۴. موضوع دانستن برخی روایات

مشهدی گاهی پس از نقل یک روایت به موضوع بودن آن اشاره می‌کند. به عنوان نمونه هنگامی که در تفسیر سورۀ «الحمد» اشاره به برخی از روایات در استحباب ذکر آمین در نماز جماعت پس از خاتمۀ قرائت این سورۀ توسط امام

می‌کند، به جهت مغایرت این‌گونه احادیث با روایات صحیح دیگر، می‌نویسد: «أحاديثنا الصحيحة، تدل على وضع تلك الأخبار. كما مر» (همو، ج ۱، ص ۸۸).

۲-۲-۴- تقیّه‌ای بودن روایت

وی در برخی مواضع به ویژه آن هنگام که روایتی موافق احکام فقهی اهل تسنن و مغایر با مکتب فقهی شیعه باشد، آن را در ردیف روایات تقیّه‌ای بر می‌شمرد. نمونه‌های متعددی از این موضوع در این تفسیر شریف قابل ملاحظه است. برخی نمونه‌های ذیل از این منظر قابل توجه‌اند:

- هنگامی که روایتی در مورد احکام حیض نقل می‌کند که مغایر با مشهور روایات شیعه است، می‌نویسد: «فيمكن أن يحمل على التّقية. لأنّه موافق لمذهب أكثر العامّة» (همو، ج ۲، ص ۳۴۳).
- هنگامی که در مورد چگونگی ازدواج فرزندان آدم عليه السلام وارد بحث می‌شود، روایتی نقل می‌کند که اشاره به ازدواج فرزندان آدم عليه السلام با یکدیگر دارد. پس از نقل این روایت، آن را حمل بر تقیه می‌کند و روایت دیگری از امام رضا عليه السلام را در این زمینه، بیانگر حقیقت موضوع معرفی می‌نماید. وی می‌نویسد: «ما في قرب الإسناد، عن الرّضا عليه السلام حملت حواء هابيل و أختا له في بطن، ثمّ حمل في البطن الثّاني قابيل و أختا له في بطن، فزوّج هابيل ألتى مع قابيل و تزوّج قابيل ألتى مع هابيل، ثمّ حدث التّحريم بعد ذلك فمحمول على التّقية، لأنّه موافق لمذهب العامّة و الحقّ ما رواه في الفقيه: عن (الباقر) عليه السلام أن الله - عزّوجلّ - أنزل على آدم حواء من الجنّة فزوّجها أحد ابنيه و تزوّج الآخر ابنة الجنّ، فما كان في النّاس من جمال كثير و حسن خلق فهو من الحوراء، و ما كان فيهم من سوء خلق فهو من ابنة الجنّ» (همو، ج ۳، ص ۳۱۶). یعنی: در قرب الاسناد از امام رضا عليه السلام روایت شده که فرمودند: حوا عليها السلام در یک نوبت هابیل و دختری همزاد او آفرید و در نوبت دوم قابیل و دختری دیگر به دنیا آورد. پس هابیل و با خواهر

همزاد قابیل ازدواج کرد و قابیل با خواهر همزاد هابیل. سپس حکم تحریم ازدواج بین خواهر و برادر از آن پس صادر شد.

این روایت را باید بر تقیّه حمل کرد، چرا که موافق نظر عامّه است و حق مطلب روایتی است که شیخ صدوق رحمته الله در الفقیه از امام باقر علیه السلام نقل کرده که فرمودند:

حوریه‌ای از بهشت بر آدم علیه السلام نازل شد که آن را بر یکی از فرزندان تزویج کرد و فرزند دیگری را به عقد یکی از جنیان در آورد؛ پس در میان مردمان هر آن کس که به زیبایی و حسن خلق متصفّ است، از نسل آن حوریه و آنان که بد اخلاق اند از نسل آن جن هستند.

۴-۲-۳- اسرائیلیات

مشهدی گاه در تفسیر خود بعد از نقل یک روایت، آن را از اسرائیلیات و نقل‌های انجام شده توسط یهود می‌داند و آن را رد می‌کند. مثلاً در تفسیر آیه ۱۰۲ سوره البقره، بعد از نقل برخی عبارات در مورد دو ملکی که سحر به آنها آموخته شده بود و تجاوز آنان به زنی به نام زهره و صعود او به آسمان آن را از اسرائیلیات و اقوال یهود می‌داند و می‌نویسد:

«ما روی أنّهما مثلاً بشرین. و ركب فیهما الشّهوة. فتعرّض المرأة یقال لها زهرة. فحملتهما علی المعاصی و الشرک. ثمّ صعدت إلی السّماء بما تعلّمت منهما. فمحکی عن الیهود» (همو، ج ۲، ص ۱۰۰).

۵- جایگاه عقل در تفسیر کنزالدقائق

مشهدی در تفسیر کنزالدقائق، بارها با استناد به عقل و ادله آن، برخی آراء تفسیری دیگر مفسران را مورد نقد قرار داده است. این مسأله از آن روی اهمیت دارد که نشان دهنده فاصله داشتن مذاق علمی او، با اخباریان معاصر خویش

است. به‌ویژه در مسائل کلامی مربوط به توحید و صفات و ویژگی‌های خداوند، به کرات به نظرات غیر عقلانی برخی مفسران انتقاد می‌کند. نمونه‌های ذیل، گواه این مطلب اند:

- در تفسیر آیه ۵۵ سورة البقره ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ: يَامُوسَى! لَنُؤْمِنَنَّكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾. قائلان به امکان رؤیت حضرت حق در دنیا و آخرت توسط هر بنده را در مسیر شرک و اشتباه قلمداد می‌کند و مهم‌ترین دلیل او، مغایرت چنین اعتقادی با عقل است. او می‌نویسد:
- «و منال بین، عدم التّفاوت، بین عدم جواز الرؤية فی الدنيا و عدم جوازها فی الآخرة. و المنازع، مکابر مع قضیة العقل. فمعتقد جوازها فی الآخرة، مشارک معتقد جوازها فی الدنيا، فی علة استحقاق العذاب، کالراد علی النبی» (همو، ج ۱، ص ۴۴۰).

نتیجه‌گیری

تفسیر کنزالدقائق را باید یک تفسیر ماثور غیر محض و در عداد تفاسیر جامع به‌شمار آورد. تفسیری که در آن علاوه بر استفاده از روایات، به نکات ادبی و ظرائف و آیات قرآن نیز اشاره شده و گاهی تحلیل‌های عقلی و مباحث کلامی نیز در آن به چشم می‌خورد.

از حیث منابع مفسر و روش تفسیری، هر چند که مشهدی از تفسیر نورالثقلین در تألیف خود بهره برده است، اما مانند حویزی بدون توضیح از کنار تمام روایاتی که نقل کرده، نگذاشته و گاه به نقد و بررسی آنها با معیارهایی نیز پرداخته و حتی گاهی به دلایلی از جمله ضعف سند، از نقل برخی روایات نورالثقلین، استنکاف کرده است. ضمن آنکه از منابع افزون بر تفسیر نورالثقلین نیز برای تکمیل روایات تفسیری خود بهره‌برداری کرده است.

از دیدگاه ادبی نیز هر چند که او وامدار طبرسی، زمخشری و بیضاوی است و بارها از ایشان نقل قول می‌کند، اما گاهی به نقد دیدگاه‌های ایشان نیز پرداخته و خود در این زمینه صاحب نظر است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن بابویه محمد بن علی، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، قم: دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- ۳- امام حسن عسکری علیه السلام، *التفسیر المنسوب الی الامام العسکری علیه السلام*، قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
- ۴- ایازی سید محمدعلی، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۳ش.
- ۵- استرآبادی، علی، *تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العترة الباهرة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
- ۶- درگاهی، حسین، *مقدمه تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- ۷- سبحانی، جعفر، *مفاهیم القرآن (العدل و الامامة)*، قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق.
- ۸- سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.
- ۹- سیوطی، جلال الدین، *معتکب الاقران فی اعجاز القرآن*، دارالفکر العربی، بی تا.
- ۱۰- شاکر، محمد کاظم، *مبانی و روش های تفسیری*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
- ۱۱- شیخ آغا بزرگ تهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت: دارالاضواء، چاپ سوم، بی تا.
- ۱۲- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، قم: مکتبة آیت الله النجفی المرعشی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- ۱۳- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
- ۱۴- العروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، محقق: هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- ۱۵- عمید زنجانی، عباسعلی، *مبانی و روش های تفسیر قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳ش.
- ۱۶- فاکر میبدی، محمد، *تفاسیر روایی قرن یازدهم هجری (رویکردی دوباره به تفسیر روایی)*، نشریه علوم حدیث، بهار ۱۳۷۶، شماره ۳، ۱۳۷۶ش.
- ۱۷- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴ش.

-
- ۱۸- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
- ۱۹- مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸ش.
- ۲۰- موسوی دارانی، سید علی، *نصوص فی علم القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰ش.

الگوی قرآن‌شناخت پیشرفت (رشد) با تأکید بر بعد فردی انسان

الگوی قرآن‌شناخت پیشرفت انسان در بُعد فردی، ایده و چشم‌انداز سامان‌مند کلی رشد و پیشرفت فرد انسانی مبتنی بر مبانی نظری برگزیده قرآنی و اندیشه قرآن‌شناخت رشد است. هدف رشد انسان، منطبق بر هدف آفرینش انسان است. در واقع، این مسأله از خصوصیات قرآن کریم است که هدف تربیت و رشد انسان را عبارت از همان هدفی می‌داند که انسان برای آن آفریده شده است.

اندیشه رشد و پیشرفت در نظام جامع آموزه‌های قرآن کریم، ایده و چشم‌انداز کلی رشد در نظام جامع آموزه‌های قرآنی است که جهت‌گیری رشد فرد انسانی را در دو بعد مادی و معنوی، به سمت غایت رشد؛ یعنی «قرب الاهی»، در بستر جریانی به نام عبودیت و با تصویر سطوح جریان رشد؛ یعنی اسلام، ایمان، تقوا، ایمان، اخبات و اعتصام و توسل شکل می‌دهد، به گونه‌ای که همه افراد جامعه بشری می‌توانند مخاطب آن قرار گیرند و رشد یابند.

کلیدواژه‌ها: الگو، رشد، پیشرفت، عبودیت، قرب الاهی، مبانی، اندیشه، شاخص

محمود قیوم‌زاده (نویسنده مسئول)

دانشیار

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

maarefteacher@yahoo.com

حسین شاه‌بازپور

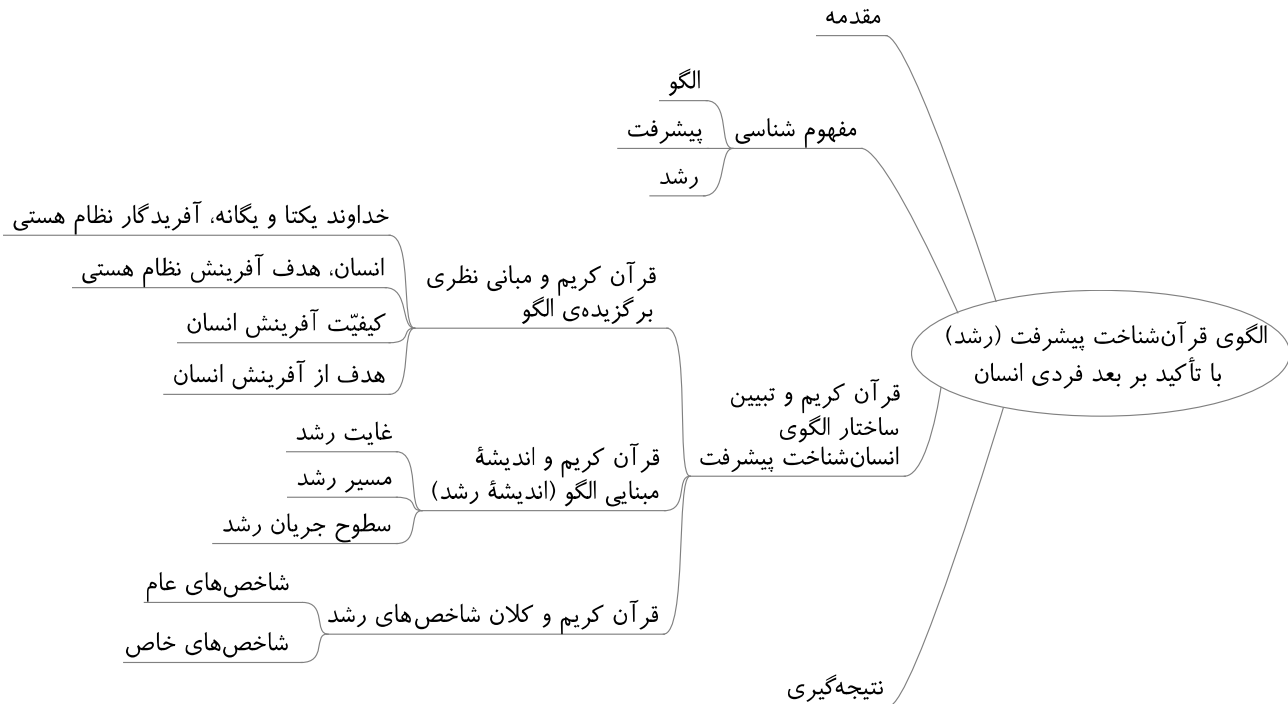
دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث

واحد علوم و تحقیقات تهران

sh.quranpajoohi145@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۱



مقدمه

انسان به طور فطری خواهان پیشرفت، کمال و سعادت است. او به تجربه دریافته است که خود به تنهایی پاسخگوی این خواسته نیست. از این رو همواره در طول دوره‌های تاریخی حیات خویش، به شکل‌های گوناگون، حاجتمند پاسخ به این فرانیاز انسانی بوده است. مواجهه او با ادیان و مکاتب، با قرائت‌های متعدد و متکثر، نیاز و گرایش به آنها و در راستای آن، انتظار از آنها، خود گواه روشنی برای اثبات این ادعا است. از همین رو مشاهده می‌شود که در برهه‌های مختلف تاریخی، تمدن‌های گوناگونی و در کانون شناختی این تمدن‌ها، ادیان و مکاتب مختلفی ظهور کردند و با ارائه طرح‌ها و برنامه‌هایی چند، مدعی سامان‌دهی و مدیریت حیات بشر و تأمین رشد و سعادت او شدند. به گواهی تاریخ، این ادیان و مکاتب، تنها توانستند زمان محدودی بر فکر و ذهن بشر حکم برانند و گذر زمان، خط بطلانی بر ایده‌های آنها کشید و ناکارآمدی طرح‌ها و برنامه‌های آنها را برای تأمین رشد و سعادت بشری، به اثبات رساند.

در این میان اسلام و به طور خاص قرآن کریم، به عنوان آخرین، کامل‌ترین و جامع‌ترین شریعت و کتاب آسمانی مصون از تحریف، داعیه‌دار پاسخ به این خواهانی فطری انسانی‌اند. گرچه تاکنون، حرکت‌های دلسوزانه‌ای برای تصویر و تفسیر رشد و سعادت انسانی و ماهیت و چیستی آن صورت گرفته است؛ اما به نظر می‌رسد که این تلاش‌ها، ناهمگون و خالی از یک بینش ساختاری و سیستمی در پردازش یافته‌های دین‌شناختی و به طور خاص قرآن‌شناختی نسبت به این مقوله بوده است. به‌خصوص آنکه مطالبات اکید مدیران سطوح کلان نظام مبنی بر پردازش الگوی اسلامی - ایرانی

پیشرفت که تحقیق حاضر نگاشته آغازین در بُعد انسان‌شناسی و در نقطه کانونی این کلان‌الگو به شمار رود، ضرورت روی آوردن به این مسأله را بیش از پیش روشن می‌سازد.

از این‌رو مطالعه پیش رو، بر آن است تا با کاوشی روشمند، منسجم و علمی، با ترسیم و سیستم‌پردازی مؤلفه‌های پیشرفت انسان در بُعد فردی در قالب یک ساختار و نظام واحد هدفدار به نام الگوی انسان‌شناخت پیشرفت مبتنی بر آموزه‌های اصیل قرآنی، گامی در جهت خواسته‌های سطور پیشین بردارد. در این راستا، مطالب تحقیق حاضر، در دو سرفصل برجسته، با عنوان‌های «مفهوم‌شناسی» و «قرآن کریم و تبیین ساختار الگوی انسان‌شناخت پیشرفت» ارائه می‌گردد. پژوهش پیش رو از نظر نوع تحقیق، بنیادین - توسعه‌ای است که با روش توصیف و تحلیل از طریق فیش‌برداری الکترونیکی با رجوع به منابع کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری صورت می‌گیرد.

۱- مفهوم‌شناسی

مطالب این بخش از تحقیق، تبیینی معناشناختی پیرامون واژگان بنیادین مطرح در عنوان مسأله؛ یعنی، «الگو»، «پیشرفت» و «رشد» است.

۱-۱- الگو

«الگو»^۱ در لغت به معنای: «مدل»، «مقتدی»، «اسوه»، و «نمونه» آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۳، ص ۳۲۴۸). برخی گفته‌اند: «الگو؛ شخص یا چیزی است که معیار و نمونه برای دیگر چیزها است» (انوری، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۵۴۲). این واژه در معانی متعددی به کار رفته است.

در تعریفی ساده از الگو می‌توان گفت: الگو یا مدل، نمایش نظری و ساده شده از جهان واقعی است (سورین و تانکارد، ۱۳۸۶ش، ص ۶۵). برخی معتقدند واژه یاد شده برای ساده‌تر و قابل فهم کردن پدیده‌ها، به تنظیم عناصر آن پدیده و ایجاد نظم در آنها، می‌پردازد و آن را به شکل یک طرح منطقی و یک پیکره درمی‌آورد و به نوعی یک ابزار توصیف‌کننده است (توسلی، ۱۳۶۹ش، ص ۱۴۲).

از نظر برخی اندیشمندان «در یک تقسیم‌بندی کلی، الگوها به دو دسته توصیفی و هنجاری تقسیم می‌شوند. الگوهای توصیفی به توصیف یک امر موجود می‌پردازند و الگوهای هنجاری، آنچه که باید انجام شود را توضیح می‌دهند» (میرمعزی، ۱۳۹۰/۹/۱۰).

در تقسیم‌بندی دیگر، الگوها به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) الگوی مادی:^۱ این الگو، نظام پیچیده‌تر را به صورت ساده‌تر نشان می‌دهد؛ با وجود این باید خصوصیات نظام پیچیده‌تر را دارا باشد (توسلی، ۱۳۶۹ش، ص ۱۴۴)؛

ب) الگوی صوری:^۲ این نوع الگو، ساخت نهادی و منطقی به نسبت ساده‌ای است که به طور ذهنی فراهم شده؛ اما دارای ویژگی‌های ساختی است که در نظام واقعی اصلی وجود دارد (شایان‌مهر، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۸۶).

مبتنی بر آنچه گذشت، آنچه تحقیق حاضر در پی آن است، ترسیم یک الگوی صوری و هنجاری انسان‌شناخت پیشرفت در بُعد فردی، مبتنی بر آموزه‌های اصیل قرآنی است. این الگو مجموعه‌ای نظام‌مند از مبانی نظری قرآنی است که مبتنی بر آن، شاخص‌های جامع و لازم برای پیشرفت انسان در تمامی ابعاد، به خصوص در بُعد فردی در یک ساختار همگون و هماهنگ مبتنی بر اندیشه حاکم بر فضای الگو یا همان اصل رشد به سمت یک هدف واحد سامان می‌یابند.

1. Material Model

2. Formal Model

۲-۱- پیشرفت

برخی از دانشمندان لغت، برای «پیشرفت»؛ معانی «ترقی کردن»، «سبقت بردن» و «پیش بردن کاری» را ذکر کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۴، ص ۵۹۷۹). عده‌ای نیز گفته‌اند: «پیشرفت» به معنای «حرکت کردن به‌سوی جلو» و «مرحله‌ای از رشد کیفی و کمی را پشت سر گذاشتن» است (انوری، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۱۵۱۲). به نظر می‌رسد که مفهوم «پیشرفت» در حوزه لغت، حرکتی خطی و رو به جلو یا گذار از مرحله‌ای به مرحله دیگر است؛ به طوری که هر مرحله، وضعیت بهتری یا بدتری با توجه به مفهوم عام این واژه، نسبت به مرحله قبلی دارد؛ اما با وجود این، هنوز ظرفیت بهترشدن یا بدترشدن برای این حرکت رو به جلو وجود دارد.

میان اندیشمندان، در مورد معنای اصطلاحی «پیشرفت»، قرائت‌های گوناگونی وجود دارد. به نظر می‌رسد که این تعدد قرائت، برخاسته از ریشه‌های فکری مکتبی و مشربی صادرکنندگان آنها است. در همین راستا، می‌توان به دیدگاه «نظام سرمایه‌داری» و «سوسیالیست‌ها» اشاره کرد که در مجموع می‌توان گفت: بی‌توجهی به ابعاد معنوی و اخروی انسان و محدود ساختن پیشرفت انسان در امور مادی، عنصر مشترک مکاتب یادشده محسوب می‌شود (نکه جعفری، پارس‌نیوز). در آموزه‌های اسلامی، مصداق اصیل پیشرفت و رشد، همان فلسفه غایی آفرینش انسان؛ یعنی، «قرب الاهی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش، ص ۵۳ و ۵۴؛ همو، ۱۳۷۹ش، ص ۴۶۱) که در قسمت‌های بعدی مطالب، به آن پرداخته خواهد شد.

با توجه به مطالبی که گذشت، می‌توان گفت: پیشرفت، حرکت و فرآیندی جهت‌دار به سمت وضعیت مطلوب است که می‌تواند در مکاتب و مشرب‌های گوناگون و متأثر از عقاید، اندیشه‌ها و بینش آنها نسبت به نظام هستی، تعریف‌های گوناگونی پیرامون آن ارائه گردد. به بیان دیگر، پیشرفت، قرائت برون‌متنی (غیرقرآنی) از حرکت و فرآیند رو به بهبودیافتگی است.

۱-۳- رشد

در لغت برای این واژه، معناهای «هدایت‌شدن»، «رستگاری»، «رشد‌کردن»، «نموکردن» (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۸، ص ۱۲۰۸۴)، «افزایش پیدا کردن حجم فیزیکی کسی یا چیزی، طی دوره‌ای خاص»، «از نظر ذهنی به مرحله بالاتری رسیدن»، «پیشرفت» (انوری، ۱۳۸۱ش، ج ۴، ص ۳۶۳۲)، «نجات»، «صلاح» و «کمال» (قرشی، ۱۳۸۶ش، ج ۳، ص ۱۰۰) آمده است. واژه «رشد» در قرآن کریم، در مقابل واژه‌هایی چون: «غی» (ضلالت و هلاکت) (البقره، ۲۵۶)، «ضرر» (الجن، ۲۱) و «شر» (الجن، ۱۰) آمده است.

برخی از مفسران، در تعریف «رشد» گفته‌اند: «عنایتی الهی است که انسان را هنگامی که متوجه مقاصد خود می‌شود، کمک می‌کند و او را بر آن چه که در آن صلاح او است، تقویت می‌کند و او را نسبت به آن چه در آن فساد او است، باز می‌دارد و آن از راه باطن روی می‌دهد، نه از راه ظاهر؛ چنانکه خداوند متعال فرموده است: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ (الأنبياء، ۵۱). یعنی: ما وسیله رشد ابراهیم علیه السلام را از قبل به او دادیم و از (شایستگی) او آگاه بودیم. پس «رشد» عبارت است از هدایتی که سعادت را باعث شود و بنده را به حرکت درآورد و او را به سوی سعادت بکشد. پس رشد به این اعتبار، از مجرد «هدایت» به وجوه اعمال، کامل‌تر است. چه بسیار هدایت‌یافته‌ای که دارای رشد نیست (میرجهانی، بی‌تا، ص ۲۹۳).

علامه طباطبایی، در تبیین واژه «رشد» می‌نویسند: «کلمه رشد به معنای رسیدن به واقع مطلب و حقیقت امر و وسط طریق است. مقابل «رشد»، کلمه «غی» قرار دارد که عکس آن را معنا می‌دهد» (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۲). برخی دیگر از اندیشه‌وران معتقدند: «رشد، زیاد شدن انسانی است که به استعدادهای تکامل‌یافته‌اش جهت می‌دهد و آنها را از بن بست می‌رهاند» (صفایی حائری، ۱۳۸۹ش، ص ۲۵).

با توجه به مطالبی که بیان گردید، می‌توان گفت: «رشد» اصطلاح خاص و درون‌زای ادبیات قرآنی است و به معنای فرآیند و حرکتی تدریجی و جهت‌دار همراه با تغییر، به سوی غایتی معنادار است که طی آن به استعدادهای شکوفا شده و

تحقق‌یافته انسانی در راستای آن غایت معنادار جهت می‌دهد. در واقع «رشد»، قرائت درون‌متنی از حرکت و فرآیند جهت‌دار رو به بهبودیافتگی است. به بیان دیگر مفهومی است که به واسطه دست‌یابی مرتبه‌ای از پیش‌رفتگی در مسیر رشد اسلامی توسط آدمی، به او اطلاق می‌شود. برای مثال: در یک تعریف عام، وقتی انسان به سوی هدفی رهسپار است و در مسیر آن هدف قرار گیرد، هر اندازه که از این مسیر را طی نماید، گفته می‌شود که به همان اندازه رشد پیدا کرده است؛ زیرا به همان مقدار به هدف نزدیک شده است.

۲- قرآن کریم و تبیین ساختار الگوی انسان‌شناخت پیشرفت

همان‌طور که پیش‌تر در معنای الگو اشاره شد، الگو در یک معنای کلی، مجموعه‌ای نظام‌مند از عناصر همگون و هماهنگ و مرتبط با هم است که در راستای دسترسی به هدفی مشترک آرایش می‌گیرند و سامان می‌یابند. الگوی قرآن‌شناخت رشد انسانی، مجموعه‌ای از شاخص‌های رشد انسان است که مبتنی بر مبانی نظری انسان‌شناخت قرآنی و در راستای اندیشه رشد انسانی حاکم بر الگو و به سمت غایتی معنادار، هماهنگ با هم نظام می‌گیرند و جهت‌گیری می‌یابند. از این رو، آنچه در ادامه خواهد آمد، تفصیلی بر پردازش مؤلفه‌های سه‌گانه یادشده است.

۱-۲- قرآن کریم و مبانی نظری برگزیده‌ی الگو

خدا، انسان و جهان، سه محور اساسی اندیشه بشری است که در طول تاریخ و در همه جوامع، همواره پرسش‌های مهمی پیرامون آن مطرح بوده است. در واقع تمامی تلاش اندیشه‌های بشر، متوجه این سه کانون و یافتن پاسخ‌های مناسب برای پرسش‌های پیرامون آنها است (رجبی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۰). بدیهی است که پرداختن تفصیلی به سه مقوله یاد شده، ظرفیت حضور در این مجال را ندارد و خود حاجتمند پژوهشی مستقل در این زمینه است. از این رو، در این‌جا تنها تصویری اجمالی از هندسه معرفتی سه مقوله یادشده مبتنی بر آموزه‌های قرآنی برای شکل‌دهی مبانی الگوی قرآن‌شناخت رشد انسانی ترسیم می‌شود.

۱-۱-۲- خداوند یکتا و یگانه، آفریدگار نظام هستی

در نگرش قرآنی، خداوند متعال، یکتا و یگانه است که از آن به توحید در ضرورت وجود یاد می‌شود: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقره ۱۶۳) در این آیه، منظور از وحدانیت خداوند متعال، یکی بودن او است؛ یعنی، خدا یکی است و خدایی غیر از او وجود ندارد (اسفراینی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۱۷۵). همچنین خداوند متعال در ذات خود بسیط است: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص، ۱). برخی از مفسران معتقدند که مراد از احدیت خداوند متعال، بسیط بودن و مرکب نبودن ذات او است (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۵۵۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۴۷).

خداوند متعال، آفریدگار آسمان و زمین و هرچه میان آنها است: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (السجده، ۴). خلقت انسان نیز از ناحیه او است: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ (الرحمن، ۳). او پرورش‌دهنده جهانیان است: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحه، ۲).

۲-۱-۲- انسان، هدف آفرینش نظام هستی

خداوند متعال، مخلوقات خود را به بازی نیافریده است و از آفرینش آنها، هدفی را دنبال می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۱۸۰) ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (ص، ۲۷). هدفدار بودن آفریدگار، نشان از هدفدار بودن آفرینش است. هدف از آفرینش را می‌توان با مراجعه به سه دسته از آیات تبیین و تحلیل نمود:

الف) آیاتی که مرجع همه امور و هستی را خداوند متعال معرفی می‌نمایند: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (النور، ۴۲) برخی از مفسران، در تفسیر ﴿وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾، مرجعیت خداوند متعال را برای همه امور و موجودات بیان می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۳۶ و حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۸۸). به عبارت دیگر،

منشأ همه موجودات، خداوند متعال است و همه آنها به‌سوی او باز می‌گردند. در این دسته از آیات، هدف آفرینش مخلوقات، خداوند متعال است.

ب) آیاتی که بیان می‌کنند: خداوند متعال، همه آن‌چه را در آسمان و زمین است، مسخر انسان ساخته است: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ (الباقیه، ۱۳). برخی از مفسران «تسخیر» را به آفریده‌شدن همه موجودات برای انسان برای بهره‌برداری از آنها تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۱۱۲). بنابراین این دسته از آیات، انسان را به‌عنوان هدف آفرینش، معرفی می‌کنند.

ج) آیاتی که بیان می‌کند، همه آن‌چه در زمین و آسمان است، برای انسان آفریده شده است: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقره، ۲۹). این دسته از آیات نیز اشاره دارند که هدف آفرینش، انسان بوده است.

با کمی تأمل و دقت در هر سه دسته آیات، مشاهده می‌شود که همه آنها بر یکدیگر منطبق‌اند. از یک طرف، همه آسمان و زمین و آن‌چه در آنها است، اعم از حیوانات، نباتات و ... برای انسان آفریده شده‌اند و خداوند متعال، آنها را مسخر انسان ساخته است تا از آنها استفاده نماید (نصری، ۱۳۸۵ش، ص ۲۲۹). از طرف دیگر، خود انسان نیز هدف غایی این موجودات را شکل نمی‌دهد؛ زیرا در نهایت همه هستی با انسانها که آفرینش خود را از خداوند متعال گرفته‌اند، به‌سوی او باز می‌گردند:

۳-۱-۲- کیفیت آفرینش انسان

خداوند متعال، آفرینش انسان را در دو بعد روحانی و جسمانی صورت داده است: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ؛ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر، ۲۸ و ۲۹).

در نگره آموزه‌های قرآنی، حقیقت و واقعیت انسان، همان روح او است. روحی که با بدن مادی همراه است. در هنگام مرگ، روح و نفس آدمی، از بدن گرفته می‌شود: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (الزمر، ۴۲)، ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (السجده، ۱۱). اگر روح، نیمی از انسانیت و شخصیت انسان را تشکیل می‌داد، می‌بایست، قرآن به جای ﴿یتوفاکم﴾، می‌فرمود: «یتوفی بعضکم». پس حقیقت انسان، جز آن‌چه فرشته مرگ می‌گیرد، نیست و پس از اخذ روح، چیزی از حقیقت انسان در زمین باقی نمی‌ماند (سبحانی و محمد رضایی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۸ و ۲۹).

۴-۱-۲- هدف از آفرینش انسان

در پاسخ به چرایی آفرینش انسان، در حوزه‌های گوناگون علمی، مانند: عرفان، فلسفه و کلام، بر اساس اقتضائات خاص هر حوزه و نگرش آنها به انسان و هستی، پاسخ‌های متنوعی داده شده است که پرداختن به هر یک مجال دیگری می‌طلبد (نصری، ۱۳۸۷ش، ص ۸۱ - ۶۳)؛ اما از آنجایی که باید الگوی «قرآنی» رشد ترسیم گردد، از منظر قرآن کریم به مسأله مورد نظر پرداخته خواهد شد.

در بینش قرآنی، برای آفرینش انسان، اهدافی چون: آزمایش انسان برای مشخص نمودن نیکوکاران (الملک ۲)، رحمت الاهی (هود، ۱۱۸ و ۱۱۹) و پرستش خداوند متعال (الذاریات، ۵۶) بیان شده است؛ اما باید توجه داشت که گاهی اوقات در آیات قرآن کریم، برای موضوعی، چند هدف متفاوت ذکر می‌شود که بدون شک، آن اهداف در طول هم قرار دارند و یکی از آنها، هدف عالی و نهایی است و سایر اهداف، با حفظ جایگاه خود، در طول آن و مقدمه دست‌یابی به آن هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ص ۳۴۴).

در این جا نیز سه هدف یاد شده، نمی‌تواند هدف غایی آفرینش انسان باشند و خود در طول هدف نهایی دیگری قرار دارند، زیرا:

الف - در طرح این اهداف برای آفرینش انسان، سؤال پیش می‌آید که خود این آزمایش، رحمت و پرستش برای چیست؟

ب - پیش‌تر گذشت که هدف و مقصود غایی همه موجودات که انسان نیز از جمله آنها است، خداوند متعال است.

در تبیین هدف غایی آفرینش انسان می‌توان به چند دسته از آیات قرآن کریم اشاره کرد:

آیاتی که مبدأ و مقصد آفرینش انسان را خداوند متعال معرفی می‌نمایند:

۱- ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقره، ۱۵۶):

۲- آیاتی که بیانگر ملاقات انسان با پروردگار خویش‌اند: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ وَ مَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾

(یونس، ۴۵).

آیاتی که به‌طور غیرصریح، جانشینی انسان را برای پروردگارش، هدف خداوند متعال از آفرینش او، معرفی می‌نمایند: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقره، ۳۰): زیرا منظور از جانشینی خداوند متعال، به ودیعت‌گذاردن پرتوی از صفات خداوند در وجود انسان است که با فعلیت‌یافتن این صفات بالقوه، انسان به‌والا ترین مراتب رشد دست خواهد یافت و این حالت نزدیکی به خداوند را دارا است. از همین روست که برخی از اندیشمندان، هدف آفرینش انسان را «نیل به‌مقام انسان کامل» معرفی کرده‌اند (نصری، ۱۳۸۵ش، ص ۹۷).

آیاتی که به جایگاه تقواگرایان و ایمان‌آوردندگان در سرای آخرت و نزد خداوند متعال اشاره دارند: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ؛ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر، ۵۴ و ۵۵)، ﴿قَالُمَا الَّذِینَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ اعْتَصَمُوا بِهِ فَسِیُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَ فَضْلٍ وَ یَهْدِیْهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ﴾ (النساء، ۱۷۵).

از مجموع مفاهیم مطرح‌شده در آیات می‌توان نتیجه گرفت که انسان برای هدفی آفریده شده است. هدف انسان چیزی است که انسان بعد از آفرینش‌اش، به‌سمت آن حرکت می‌کند. آیات «استرجاع» و «ملاقات»، جهت‌گیری انسان را به سمت هدفش؛ یعنی، خداوند متعال نشان می‌دهند؛ اما از آن جایی که این هدف مخصوص تمامی موجودات است،

برای انسان کمالی محسوب نمی‌شود. از این رو باید در این میان، انسان امتیاز دیگری داشته باشد. این امتیاز را آیات مربوط به جانشینی انسان برای خدا در زمین و جایگاه افراد باایمان و باتقوا نزد خداوند متعال بیان می‌کند. به تعبیر دیگر، مفاهیم مطرح شده در این آیات، مفهوم «قرب الاهی» را به عنوان هدف آفرینش انسان بیان می‌کنند. پاره‌ای از روایات نیز همین مطلب را تأیید می‌کنند، از جمله در حدیث قدسی نبوی که آمده است: «هیچ بنده‌ای با چیزی محبوب‌تر از واجبات به من نزدیک نمی‌شود. بنده، همواره [مرحله به مرحله] با کارهای مستحب [افزون بر واجبات] به من نزدیک می‌شود تا آن‌جا که دوستش می‌دارم و چون محبوب من شد، گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید و دست او می‌شوم که با آن اعمال قدرت می‌کند» (کلینی رازی، ۱۳۶۵ش، ج ۲، ص ۳۵۲).

۲-۲- قرآن کریم و اندیشه مبنايي الگو (اندیشه رشد)

اندیشه مبنايي الگو، همان اندیشه حاکم بر الگو و برخاسته از مبانی نظری آن است که فضای کلی الگو در راستای آن و مبتنی بر موضوع آن - یعنی، رشد و پیشرفت - جهت‌گیری و معنا می‌یابد. در واقع اندیشه مبنايي الگو همان روح حاکم بر آن است که به مخاطب خود جهت و گرا می‌دهد و تفسیرکننده هدف الگو و معنا و مفهوم آن هدف است. اندیشه حاکم بر الگو در این نگاشت، اندیشه رشد است. پیش‌تر در مفهوم‌شناسی گذشت که رشد، فرآیند و حرکتی تدریجی و جهت‌دار همراه با تغییر، به سوی غایتی معنادار است. این تعریف به نوعی بیان‌گر ساختار این اندیشه نیز هست. «غایت رشد»، «مسیر رسیدن به غایت رشد» و «سطوح و مراحل گذار این مسیر تا رسیدن به غایت رشد»، مؤلفه‌های اصیل و بنیادین ساختار این اندیشه را شکل می‌دهند که ادامه مطالب، تفصیلی بر تبیین این مؤلفه‌ها است.

۱-۲-۲- غایت رشد

نوع انسان، دارای مجموعه‌ای از نیازها و خواسته‌هایی‌ها است که برخی از اندیشمندان، آنها را در سلسله مراتبی که از نیازهای آغازین مانند: خوردن و خوابیدن و ... شروع می‌شود و به فرانیاز «تحقق خود» یا «خودشکوفایی» پایان می‌یابد، مرتب نموده‌اند (فرانکن، ۱۳۸۹ش، ص ۴۹ و ۵۰؛ مازلو، ۱۳۶۷ش، ص ۱۰۰ - ۵۱ و ۱۵۸ - ۱۴۹). در رأس هرم این سلسله نیازهای مراتبی، فرانیاز دیگری است که تمامی نیازهای پیشین، در راستای آن و به سوی یک نقطه ایده‌آل و آرمان برگزیده، جهت‌گیری و سامان می‌یابند. این فرانیاز اصیل، همان فرانیاز رشد و پیشرفت است که در متون اسلامی، از آن به «کمال‌گرایی» تعبیر نموده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۸). در واقع، تمامی ادیان و مکاتب الهی و بشری که از ابتدا تا کنون، در عرصه نظامات اجتماعی بشری حضور یافته‌اند، مأموریت اصیل آنها، پاسخ به همین خواسته‌های ذاتی بشری بوده است.

اشاره شد که رشد به مثابه یک فرایند است؛ از این رو غایتی برای آن متصور است. بدیهی است که مکاتب و ادیان مختلف، به حسب نوع بینشی که به عالم هستی دارند، تعریفی خاص از رشد و غایت آن ارائه نموده‌اند. برای مثال: مکتب ارسطویی: اتصال به عقل فعال و فیلسوف‌بودن (مطهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۵ - ۳۰۳)، عده‌ای: برخورداری از مواهب طبیعت (همان، ص ۲۸۹)، برخی دیگر: قدرت (همان، ص ۲۹۳)، اگزیستانسیالیسم‌ها: آزادی مطلق (همان، ص ۳۳۴)، مارکسیست‌ها: رفاه و آسایش اقتصادی و اریک فروم و پیروانش: صرف به‌فعلیت درآوردن استعدادهای انسان (نصری، ۱۳۸۵ش، ص ۳۱۰ و ۳۱۱) را غایت رشد می‌دانند.

از منظر قرآن کریم، هدف از رشد انسان، همان هدف حیات و فلسفه آفرینش انسان؛ یعنی، «قرب الهی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش، ص ۵۳ و ۵۴؛ همو، ۱۳۷۹ش، ص ۴۶۱).

به بیان دیگر؛ هدف رشد انسان، منطبق بر هدف آفرینش انسان است. در واقع، این مسأله از خصوصیات قرآن کریم است که هدف تربیت و رشد انسان را عبارت از همان هدفی می‌داند که انسان برای آن آفریده شده است. قرآن کریم می‌کوشد تا انسان را در آن جهتی رشد دهد که برای آن آفریده شده است.

در این‌جا لازم به یادآوری است که ماهیت رشد در آموزه‌های قرآنی، رشدی روحانی و معنوی است که غایت آن همان «قرب الاهی» است؛ اما از آن‌جایی که ظرف اصیل این رشد، دنیا و ارتباط انسان با متعلقات آن است و حتی مرکب وجودی روح انسان را جسم او شکل می‌دهد، طبیعی است که امور مادی بر این رشد تأثیرگذار است. در واقع می‌توان گفت که از یک طرف، اصالت رشد در الگوی عمومی رشد قرآنی، معنوی و روحانی است و از طرف دیگر، رشد در امور مادی نیز در راستای امور معنوی یا همان هدف غایی رشد، نیز مطرح است.

از همین رو مشاهده می‌شود که قرآن کریم در کلام و حیانی خویش، به امور مادی انسانی در کنار امور معنوی، اهتمام خاصی دارد: ﴿وَأَبْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصص، ۷۷). یعنی: و در آن‌چه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب و بهره‌ات را از دنیا فراموش کن ...

مفسران در تفسیر آیه یاد شده گفته‌اند که مراد آیه به استناد روایات، این است که در دنیا برای هدف آخرت خویش کار کن (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱۷، ص ۵۵-۵۳). به عبارت دیگر، در نظام جامع آموزه‌های قرآن کریم، به رشد مادی، هم‌جهت با رشد معنوی و در راستای آن نیز توجه شده است.

۲-۲-۲- مسیر رشد

راه دستیابی به غایت رشد یا به عبارتی؛ «مسیر رشد»، همان «صراط مستقیم الاهی» است: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحه، ۶). صراط مستقیم، همان «عبودیت الاهی» است که تمامی شئون زندگی آدمی را پوشش می‌دهد: ﴿وَأَنَّ

اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (یس، ۶۱). یعنی: و اینکه مرا بپرستید که راه مستقیم این است؟! ﴿...وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (الزخرف، ۶۱). یعنی: و از من پیروی کنید که این راه مستقیم است!

در این آیات، «عبادت کردن» و «پیروی کردن» هر دو، «صراط مستقیم» معرفی شده‌اند. می‌توان این برداشت را کرد که «اعْبُدُونِي»، به معنای «وَاتَّبِعُونِ» است. به عبارت دیگر؛ عبادت کردن زمانی محقق خواهد شد که انسان از خداوند متعال در همه امور و در همه موقعیت‌ها و حالت‌ها - با توجه به اطلاق «وَاتَّبِعُونِ» - پیروی کند و این همان مفهوم «عبودیت» یا «بندگی» است که آیه مقابل، مؤید آن به شمار می‌رود: ﴿قُلْ إِن صَّلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام، ۱۶۲)؛ یعنی: بگو: نماز و تمام عبادات من و زندگی و مرگ من، همه برای خداوند، پروردگار جهانیان است.

۲-۳- سطوح جریان رشد

در این قسمت از بحث، به مراحل رشد فرد پرداخته می‌شود. قرآن کریم در یک جریان صعودی، مراتبی را برای رشد انسان بیان می‌نماید که در جریان آنها، انسان مسیر رشد را تا رسیدن به هدف رشد خود، طی می‌کند. در این راستا می‌توان سطوح جریان رشد انسانی را در شش مرحله بررسی و ارائه نمود:

الف - هدایت به اسلام

اولین سطحی که می‌توان برای هدایت به رشد نام برد، هدایت به اسلام است: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل، ۸۹). «اسلام» از ریشه «سلم» و در لغت به معنای «دخول در صلح و خیر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۲۳)، «انقیاد و تسلیم شدن» (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ۱۳۷۱ش، ص ۲۹۶) و «اسلام آوردن» (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۲۴۵۸) آمده است. برخی معتقدند که برای اسلام، دو معنا می‌توان تصور نمود: الف) اسلامی که پایین‌تر از مرتبه ایمان است و همان اقرار به زبان است، چه اعتقاد با آن ثابت شود یا نشود؛

ب) اسلامی که بالاتر از ایمان است؛ یعنی، اسلامی که با اعتراف زبانی، اعتقاد به قلب، وفای به عمل و طاعت و فرمان‌برداری برای خداوند متعال، در آن چه حکم و تقدیر نموده است، همراه باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۲۳). باید توجه داشت که در این قسمت معنای اول مدنظر است؛ یعنی، وقتی کسی با زبان اقرار نماید که اسلام آورده است و تسلیم امر خداوند متعال شده است. از این رو می‌پذیرد که می‌خواهد رشد کند و برای رسیدن به این خواسته خود، اعلام آمادگی برای ورود به مسیر صحیح آن می‌کند. قرآن کریم نیز اولین گام رشد را پذیرش اسلام معرفی می‌نماید: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ (البقره، ۱۱۲). یعنی: آری، کسی که روی خود را تسلیم خدا کند و نیکوکار باشد، پاداش او نزد پروردگارش ثابت است ...

ب - هدایت به ایمان

دومین سطح از سطوح جریان رشد انسانی، هدایت به ایمان است: ﴿طس؛ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَ كِتَابٍ مُبِينٍ؛ هُدًى وَ بُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النمل، ۲۰۱)، ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقره، ۶۲)؛ یعنی: ... هر گاه به خدا و روز رستاخیز ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند، پاداششان نزد پروردگارش مسلم است و هیچگونه ترس و اندوهی برای آنها نیست.

در این جا می‌توان به طور اجمال گفت که «ایمان» مرتبه‌ای بالاتر از معنای «اسلام» است و آن باور قلبی آموزه‌های قرآنی است، به‌طوری که گفتار، کردار و تقریرات انسان مؤمن، حاکی از باور قلبی او و ترجمان آن باشد. در این مورد می‌توان به این روایت از امام باقر علیه السلام استناد کرد که فرمودند: «ایمان آن است که در دل مستقر شود و بنده را به سوی خدای عزوجل کشاند و اطاعت خداوند و گردن نهادن به فرمانش، مصدق آن باشد؛ ولی اسلام گفتار و کردار ظاهری است که تمام فرق و جماعات مردم، آن را دارند و به وسیله آن، جانها محفوظ ماند و میراث پرداخت شود و ...» (کلینی رازی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۲۶).

بنابراین آموزه‌های قرآنی در دومین مرحله از مراحل رشد، انسان را به «ایمان» هدایت می‌کند؛ یعنی، وقتی آدمی اظهار به تسلیم نمود و پذیرفت که در این مسیر وارد شود، باید تمامی آن‌چه را که به عنوان ضروریات این مسیر به او معرفی می‌نمایند، بپذیرد و آن را باور داشته باشد. باورهای سالک راه باید در اعضای بدن، در عقل و قلبش نفوذ کرده باشد. گفتار، کردار و حالات او باید کاشف از باورهای او باشد. چنین شخصی، آمادگی ورود به سطح بعدی رشد را دارا است.

ج - هدایت به تقوا

بعد از پذیرش «اسلام» و آوردن «ایمان» به آنچه خداوند متعال به بشر عرضه نموده است، انسان وارد مرحله بالاتری از رشد می‌شود و آن رعایت «تقوا» است: ﴿ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (آل عمران، ۱۳۸)، ﴿ وَ لَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ (البقره، ۱۰۳). یعنی: و اگر آنها ایمان می‌آوردند و پرهیزکاری پیشه می‌کردند، پاداشی که نزد خداست، برای آنان بهتر بود، اگر آگاهی داشتند!

«تقوا» در لغت، به معنای «خود را محفوظ داشتن» و «پرهیز کردن است» (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۲۳۶). برخی از مفسران معتقدند: «تقوا در اصل به معنای نگهداری یا خویشتن‌داری است. به تعبیر دیگر؛ یک نیروی کنترل‌کننده درونی است که انسان را در برابر طغیان شهوات حفظ می‌کند» (مکارم شیرازی، ج ۱، ۱۳۷۴ش، ص ۷۹).

آنها در همین راستا گفته‌اند: «از آیات قرآن کریم به خوبی استفاده می‌شود که «تقوا» همان احساس مسئولیت و تعهدی است که به دنبال رسوخ ایمان در قلب بر وجود انسان حاکم می‌شود و او را از «فجور» و گناه باز می‌دارد و به نیکی و پاکی و عدالت دعوت می‌کند؛ اعمال آدمی را خالص و فکر و نیت او را از آلودگی‌ها پاک می‌گرداند» (همان، ج ۲۲، ص ۲۰۴).

با توجه به آنچه در مورد «تقوا» و معانی آن ذکر شد، می‌توان گفت که «تقوا» مرتبه‌ای خاص از ایمان است که انسان طی آن، بر اساس باورهای خویش، امتثال امر الهی می‌کند؛ یعنی، آن‌چه را خداوند متعال امر به انجام آن نموده است،

بجا می‌آورد. در مقابل، آنچه را امر بر ترک آن نموده است، انجام نمی‌دهد. اینگونه عمل کردن، در واقع، همان مرتبه بالایی ایمان است که فرد در راستای آن، آنچه را باور نموده است، در گفتار، کردار و حالات روحی و جسمی خود، نمایان می‌سازد.

د - هدایت به احسان

چهارمین سطح از سطوح جریان رشد انسانی، «احسان» است: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقره، ۱۹۵)، ﴿...لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَا ذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾ (النحل، ۳۰)؛ یعنی... برای کسانی که نیکی کردند، در این دنیا نیکی است و سرای آخرت از آن هم بهتر است. «احسان» مصدر باب «افعال»، به معنای «نیکی کردن» است (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۱۳۶).

نقل شده است که «احسان» دو گونه است: الف) بخشش و انعام بر غیر؛ ب) احسان در کار و عمل؛ به این معنا که کسی علم یا عمل نیکی را بیاموزد یا انجام دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۶). برخی معتقدند که مفهوم «احسان»، از «انعام» و «بخشیدن»، وسیع‌تر و عمومی‌تر است (همان).

در ذیل آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل، ۹۰) از امام علی علیه السلام نقل شده است: «عدل انصاف و احسان تفضل است» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۷۷). در همین راستا عده‌ای گفته‌اند: «احسان بالاتر از «عدل» است؛ زیرا «عدل»؛ یعنی «انصاف‌دادن»، به این معنا که به چیزی یا حقی که کم است، افزوده می‌شود و اگر زیاد است، گرفته می‌شود؛ ولی «احسان» چیزی است که از آنکه لازم است، داده می‌شود و کمتر از آنکه باید باشد، گرفته می‌شود. بنابراین «احسان» بخشایشی افزون‌تر و برتر از «عدالت» است. پس قصد و اراده «عدالت» واجب است؛ ولی قصد و اراده «احسان» مستحب و اختیاری است (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۶ و ۲۳۷)؛ از این رو خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا

مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ (النساء، ۱۲۵)؛ یعنی: دین و آیین چه کسی بهتر است از آن کس که خود را تسلیم خدا کند و نیکوکار باشد

در تفاوت سطوح ایمان و تقوا می‌توان گفت که «احسان» مرتبه‌ای بالاتر از تقوا است؛ زیرا در تقوا، حداقل‌های تقرب به خداوند باید رعایت گردد. به بیان دیگر؛ سالک راه در طریق تقوا، برای طی مسیر جریان رشد خویش، آنچه را خداوند متعال به انجام و ترک آن امر و نهی نموده است، باید امتثال کند؛ در غیر این صورت رشدی برای او صورت نمی‌گیرد؛ اما در «احسان»، او علاوه بر رعایت تقوا، در حرکتی رو به جلو، پا را فراتر نهاده و در مواقعی برای رشد و در طول آن نزدیکی و دوستی با خداوند متعال، از حق مسلم خود که شرط انصاف و عدالت است، برای ایجاد فرصت برای دیگران، می‌گذرد؛ به طوری که این گذشتن و نیکی کردن، توأم با اخلاص و تنها برای کسب رضای الهی است.

هـ- هدایت به اخبات

پنجمین مرحله رشد که سالک راه باید در آن طی طریق نماید، «اخبات» است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ اخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (هود، ۲۳) یعنی: کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند و در برابر پروردگارشان خضوع و خشوع کردند، آنها اهل بهشتند و جاودانه در آن خواهند ماند! «اخبات» از ریشه «خَبَت» به معنای «زمین هموار» (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۲۱۸) گرفته شده است. از این رو در لغت، معنایی چون: «خشوع»، «تواضع» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۸؛ طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۲، ص ۱۹۹) و «طمأنینه» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۲۳۰) برای آن ذکر شده است.

برخی در مورد معنای این واژه چنین گفته‌اند: «اخبات، فرود آمدن در محیطی وسیع و آرام است تا اینکه (انسان) در آن مستقر می‌شود و آرامش پیدا می‌کند و از اضطراب و انحراف و اختلاف و تردد خالص می‌شود. لازمه این معنا، حقیقت ایمان و تسلیم و آرامش است» (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۳، ص ۶).

برخی از مفسران در ذیل آیه یادشده، چنین گفته‌اند: «أُخْبِتُوا» از ماده «اخبات» از ریشه «خبت» به معنای «زمین صاف و وسیع» گرفته شده است که انسان به راحتی و با اطمینان می‌تواند در آن گام بردارد. به همین جهت این ماده، در معنای «اطمینان» به کار رفته است و به معنای «خضوع» و «تسلیم» نیز آمده است؛ زیرا چنین زمینی، هم برای گام برداشتن اطمینان‌بخش است و هم در برابر رهروان، خاضع و تسلیم است.

بنابراین جمله «وَ أُخْبِتُوا إِلَى رَبِّهِمْ» ممکن است به یکی از سه معنای زیر باشد که در عین حال جمع هر سه نیز با هم منافاتی ندارد:

الف - مؤمنان راستین در برابر خداوند خاضع هستند؛ ب - آنها در برابر فرمان پروردگارشان تسلیم‌اند؛ ج - آنها به وعده‌های خداوند اطمینان دارند. هر سه حالت یاد شده، اشاره به یکی از عالی‌ترین صفات انسانی مؤمنان است که اثرش در تمام زندگی آنان منعکس است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۶۶).

با توجه به مطالب یادشده، می‌توان گفت: «اخبات» مرتبه‌ای بالاتر از «احسان» است. در احسان، آدمی روی به نیکی به دیگران می‌آورد. در واقع او علاوه بر رعایت تقوا در همه ابعاد وجودی خود، با نیکی کردن به دیگران احساس معناداری می‌کند؛ اما در مرحله اخبات، سالک راه تمام هستی خویش را از پروردگار خویش می‌داند و این معنا در تمامی ابعاد روحی و جسمی او نمود پیدا می‌کند. از این رو او علاوه بر نیک‌گفتن و نیک رفتار کردن و ...، در برابر تمامی حوادث و مصائب حیاتی خویش، در برابر پروردگارش خاضع، تسلیم و راضی است. در حقیقت او چیزی را از خود نمی‌داند که از انجام دادن عمل نیکی، فخر فروشی کند یا به واسطه از دست دادن نعمتی، شکوه و شکایت کند.

و- هدایت به اعتصام و توسل

طبق آنچه گذشت، سالکی که خواهان رشد است، ابتدا باید اسلام را در لایه نخستین معنایی آن بپذیرد. او در مراحل بعدی، پس از شکل گرفتن باورهایش و در طول آن رعایت «تقوا» و اقدام به «احسان» و رسیدن به مرتبه «اخبات»، خود

را در مرتبه‌ای خاص از رشد می‌یابد. از آنجایی که انسان ممکن‌الخطا است و از عصمت تام برخوردار نیست و تا رسیدن به رشد انسان کامل، فاصله بسیار دارد. از طرفی، پیش‌روی در این مسیر، با ابتلائاتی همراه است. از این رو است که آدمی نیاز به تکیه‌گاه را بیش از پیش احساس می‌کند. تکیه‌گاهی امن و مطمئن که انسان را تا سرمنزل مقصود برساند. خداوند متعال، در آموزه‌های قرآنی خویش، این تکیه‌گاه را به انسان معرفی نموده است: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (آل عمران، ۱۰۱)؛ یعنی: و چگونه ممکن است شما کافر شوید، با اینکه (در دامن وحی قرار گرفته‌اید و) آیات خدا بر شما خوانده می‌شود و پیامبر او در میان شما است؟! (بنابراین، به خدا تمسک جوید!) و هر کس به خدا تمسک جوید، به راهی راست هدایت شده است. «اعتصام» در لغت به معنای «چنگ‌زدن» (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۵، ص ۸) و «تمسک‌جستن به چیزی» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۰۴) آمده است.

آیه یاد شده تصریح و تأکید به تمسک‌جستن انسان از پروردگارش دارد. تمسک‌جستن شیوه و روش می‌خواهد. قرآن کریم، نحوه آن را در آیات دیگر گوشزد می‌نماید: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران، ۱۰۳). مفسران، برای «حبل‌الاهی» مصادیق متعددی را نام برده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۸۰۵؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۹۴) که مهم‌ترین آن، پیشوایان دین؛ یعنی، اهل بیت علیهم‌السلام هستند (بحرانی، ج ۱، ۱۴۱۶ق، ص ۶۷۲).

بنابر آنچه گذشت، اندیشه رشد و پیشرفت در نظام جامع آموزه‌های قرآن کریم، ایده و چشم‌انداز کلی رشد در نظام جامع آموزه‌های قرآنی است که جهت‌گیری رشد فرد انسانی را در دو بعد مادی و معنوی، به سمت غایت رشد؛ یعنی، «قرب‌الاهی»، در بستر جریان به نام عبودیت و با تصویر سطوح جریان رشد؛ یعنی، اسلام، ایمان، تقوا، ایمان، اخبات و اعتصام و توسل شکل می‌دهد، به‌گونه‌ای که همه افراد جامعه بشری می‌توانند مخاطب آن قرار گیرند و رشد یابند.

۳-۲- قرآن کریم و کلان شاخص‌های رشد

بعد از طرح مبانی نظری الگو و اندیشه رشد (پیشرفت) حاکم بر آن، نوبت به طرح شاخص‌های قرآن‌شناخت رشد انسانی می‌رسد. در واقع، شاخص‌های رشد الگو، به مثابه سنجه‌هایی است که الگوی رشد را از دیگر الگوهای پیشرفت انسانی متمایز می‌سازد. نمودهای شخصیت رشدیافته مبتنی بر مبانی نظری برگزیده و هم‌سو با اندیشه رشد حاکم بر الگوی قرآن‌شناخت رشد، شاخص‌های رشد انسانی‌اند که در ادامه، در دو بخش مرتبط با هم به آنها پرداخته می‌شود:

۳-۲-۱- شاخص‌های عام

منظور از شاخص‌های عام، شاخص‌های جامع و عمومی رشداند که به نوعی شاخص‌های دیگر را پوشش می‌دهند و تمامی آنچه در قالب نظام عقیدتی، احکام عملی و گزاره‌های ارزشی و اخلاقی برای معرفی دین به کار می‌رود، در فرایندی سه مرحله‌ای و با معرفی سه شاخص «دانایی و شناخت»، «ایمان» و «عمل» عرضه می‌دارد.

الف - دانایی و شناخت

آیات قرآن کریم، علم و دانایی را عاملی برای ترقی و رشد انسان معرفی می‌کنند: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادله، ۱۱). یعنی: خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند و کسانی را که علم به آنان داده شده، درجات عظیمی می‌بخشد!

برخی از مفسران در تفسیر این آیه چنین گفته‌اند: «درجات»، جمع «درجه»، به معنای پله‌هایی است که به طرف بالا می‌رود. این واژه، در مقابل «درکات»، جمع «درکه»، به معنای پله‌هایی که رو به پایین می‌رود، به کار گرفته می‌شود. تعبیر «درجات» به صورت «نکرة»، اشاره‌ای است به عظمت آن و جمع‌بودن آن، اشاره‌ای است به تفاوت میان دانشمندان در این درجات. منظور از بالا بردن درجات در این آیه، بالا بردن مکانی نیست؛ بلکه بالا بردن از نظر مقام قرب در درگاه خداوند متعال است» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۶۶ و ۶۷).

برخی دیگر از مفسران معتقدند که با توجه به این آیه، خداوند متعال، علاوه بر اینکه افراد باایمان را ترفیع مقام می‌دهد، مؤمنان دانا و دارای علم را نیز مقامی بالاتر از سایر مؤمنان می‌دهد؛ زیرا ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر، ۹). یعنی: آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟! (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۸۶؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۲۳۰).

به طور معمول، دانایی و شناخت در هر زمینه‌ای، اساس رشد در آن زمینه است. گستره این شناخت نیز می‌تواند از خود انسان، تا خدای انسان، طبیعت پیرامون، تاریخ، افراد هم‌نوع و ... باشد.

ب - ایمان

از دیگر شاخص‌های رشد انسانی در قرآن کریم، «ایمان» است که آیات، تأکید زیادی روی آن دارند: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادله، ۱۱)؛ طبق تفسیری که پیش‌تر، از این آیه ارائه گردید، ایمان و علم، دو عامل مهم برای رشد و ترقی انسان‌اند.

در منابع لغوی، «ایمان» به معنای «تصدیق» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۸۹ و ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱)، «ضد کفر»، «ضد تکذیب» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱)، «تصدیق توأم با اطمینان خاطر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۱) و «تسلیم توأم با اطمینان خاطر» (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۲۴) به کار رفته است. در اصطلاح ایمان، معرفتی است شوق‌آفرین و حرکت‌بخش به حقیقت متعالی که در نتیجه شناخت عقلانی پدید می‌آید و در اثر تجربه عملی رشد می‌کند و در گفتار و رفتار فرد تجلی می‌یابد (فتحعلی‌خانی، ۱۳۸۹ق، ص ۱۱۸).

ج - عمل صالح

سومین عامل رشد در زیست فردی انسان، «عمل صالح» است که آیات فراوانی به آن تأکید دارند: «وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى» (طه، ۷۵)؛ یعنی: و هر کس با ایمان نزد او آید و اعمال صالح انجام داده باشد، چنین کسانی درجات عالی دارند. «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا» (الأنعام، ۱۳۲) یعنی: و برای هر یک (از این دو دسته)، درجات (و مراتبی) است از آنچه عمل کردند. این آیه، به روشنی به وجود مراتب برای صاحبان اعمال، با توجه به آنچه انجام داده‌اند، اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۵۶). بر این اساس، میزان کمیت و کیفیت اعمال آدمی، هر دو در ارتقاء مراتب صاحبان آن تأثیر مستقیم دارند.

در این بخش از مطالب ضروری است به دو نکته پیرامون عمل اشاره شود:

- ۱- عمل در این جا یک مفهوم کلی است که می‌تواند علاوه بر کردار، به گفتار و تقریرات آدمی نیز تعمیم یابد؛
- ۲- هر عملی دارای دو رکن است: الف) رکن فعلی: شرایط و وضعیتی است که لازم است در یک فعل به عنوان امر واقعی، عینی و مستقل از اراده و وضعیت فاعل وجود داشته باشد (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۲ش، ص ۴۰). به تعبیر دیگر؛ رکن فعلی، شکل و عینیت عمل در عالم خارج است؛ ب) رکن فاعلی: مقصود از رکن فاعلی، شرایطی است که به نوعی به فاعل عمل برمی‌گردد (همان). به بیان دیگر؛ نیت و انگیزه فاعل عمل را رکن فاعلی آن گویند. عمل رشد‌بنیان، عملی است که هم رکن فعلی و هم رکن فاعلی آن مبتنی بر رشد و خالص برای خدا باشد.

۲-۳-۲- شاخص‌های خاص

منظور از شاخص‌های خاص، زیرشاخص‌هایی‌اند که با شکل‌گیری آنها در نموده‌های رفتاری انسان، رشد قرآنی انسان را ترسیم می‌نمایند. این شاخص‌ها در ابعاد مختلف انسان و زندگی او می‌توانند جریان داشته باشند. ادامه مطالب، اشارتی اجمالی به این موضوع است:

الف - هدف‌گرایی

همان‌طور که پیش‌تر در مبانی نظری نیز گذشت، نظام آفرینش، نظامی هدف‌دار است: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ (ص، ۲۷). نظام هستی برای انسان آفریده شده است: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقره، ۲۹).

هدف از آفرینش انسان قرب الاهی بوده است و مصداق تمام و کامل رشد و پیشرفت انسان در نگرش قرآنی، رسیدن به همین هدف است. انتخاب هدف صحیح در راستای قرب الاهی از شاخص‌های رشد و پیشرفت انسان و زیست انسانی است.

در واقع با توجه به کیفیت آفرینش انسان و برخورداری وی از دو ساحت وجودی روح و جسم و توأمان بودن زیست مادی و معنوی او، اقتضای آن را دارد که آدمی هدف‌های متعددی در زندگی داشته باشد؛ آنچه ضروری است نسبت به آن توجه شود، همسو نمودن این اهداف در راستای هدف غایی آفرینش او است تا بدین‌وسیله زمینه رشد او فراهم گردد.

ب - تکلیف‌گرایی

تکلیف در لغت به معنای «امر به آنچه در آن مشقت و سختی است» (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۵، ص ۱۱۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۵۳) و «وظیفه‌ای که باید انجام شود» (معین، ۱۳۸۰ش، ص ۳۳۴) آمده است. در حقوق به «الزامات قانونی» و در فقه به «اوامر و نواهی» تکلیف می‌گویند (ولایی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۵۷). برخی مراد از تکلیف در مباحث فقهی و کلامی را «وظیفه‌ای می‌دانند که خداوند متعال بر عهدهٔ انسانها می‌گذارد و آنان بر اساس آن سزاوار پاداش و کیفر می‌شوند» (جوان، ۱۳۸۸ش، ص ۱۳).

مبتنی بر تعاریف ارائه شده، «تکلیف‌گرایی» به معنای گرایش و اقدام انسان به قوانین تشریعی است که از سوی خداوند متعال و به وسیله انبیای الهی برای بشر فرستاده شده است. در تبیین این موضوع باید گفت که آفریدگار انسان، نظام هستی و آدمی را به صورت عام و از طریق هدایت تکوینی به سمت هدف مطلوب راهنمایی و راهبری نموده است: ﴿ قَالَ رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ (طه، ۵۰). در واقع، هدایت تکوینی، از طریق امکانات و ظرفیت‌های درونی انسان و دیگر موجودات صورت می‌گیرد که خود در ابعاد گوناگونی چون: هدایت غریزی، حسی، فطری و عقلی شکل می‌گیرد؛ اما این نوع هدایت برای رساندن انسان به رشد مطلوب و کمال کافی نیست. از این‌رو خداوند متعال، نوعی دیگر از هدایت را برای انسان قرار داد که از آن به هدایت تشریعی یاد می‌کنند.

هدایت تشریعی، مخصوص انسان است و از طریق امکانات و ظرفیت‌های برون‌انسانی صورت می‌گیرد. در واقع این نوع هدایت، به منزله راهنمای هدایت‌های پیشین در انسان است که خود در قالب دو نوع هدایت جریان دارد:

الف - هدایت عام انسانی: این نوع هدایت برای همهٔ انسانها است و از طریق فرستادن انبیاء و آموزه‌های وحیانی صورت می‌گیرد: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ (الإنسان، ۳)؛ ب - هدایت خاص انسانی: این نوع هدایت مخصوص برخی از بندگان خاص خداوند متعال است که تمام مراحل هدایتی پیشین، به‌خصوص مرحله قبل؛ یعنی، هدایت عام انسانی را طی کرده‌اند: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ (العنکبوت، ۶۹).

التزام آدمی به تکالیفی که از طریق تکوین و تشریع برای انسان در قالب احکام عملی و ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی به ارمغان آورده شده است، او را در راستای فلسفه آفرینش خود و غایت رشد و پیشرفت قرار می‌دهد. در این‌جا باید اشاره کرد که التزام به قوانین وضع شده توسط انسان در ابعاد گوناگون زیست دنیایی او، به شرط آنکه برخاسته از قوانین و هنجارهای تکوینی و تشریعی باشد نیز همان نتیجه را در بر خواهد داشت.

ج - جهادگرایی

پیرامون واژه «جهاد» در لغت، مطالب گوناگونی بیان شده است. برخی این واژه را مشتق از دو ریشه می‌دانند: یا «جهَد» به معنای «مشقت» یا «جُهد» به معنای «طاقت» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۳۳؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۰). برخی به نوعی، جمع میان معانی این دو ریشه نموده‌اند و معتقدند که «جهاد» به معنای «تلاش توأم با رنج» است (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۷۷)؛ اما برخی دیگر معتقدند که «جهاد» از یک ریشه با معنای واحد «طاقت» (ابن‌منظور، ج ۳، ۱۴۱۴: ۱۳۳) یا «به‌کار گرفتن نهایت طاقت و تلاش تا جایی که امکان دارد و وسع می‌رسد» (مصطفوی، ج ۲، ۱۳۶۰ش، ص ۱۲۸) شکل گرفته است. با وجود این، در منابع دیگر برای این واژه، معناهایی چون: «نهایت کوشش در مقابله با دشمن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۸)، «کارزار کردن با دشمنان در راه خدا»، «جنگیدن در راه حق»، «خواندن به سوی دین حق» (دهخدا، ۱۳۷۳ش، ج ۵، ص ۶۹۵۶) نیز آمده است.

با توجه به معانی یادشده می‌توان گفت که «جهاد» در معنای عام خود بر «غایت تلاش و توان یک شخص یا یک مجموعه در بستر امکان» اطلاق می‌شود. طبیعی است که رنج و سختی از ملزومات به‌کار گرفتن نهایت تلاش و توان در راه انجام کاری است.

«جهاد» در اصطلاح دینی عبارت است از: «هر نوع تلاش و مبارزه‌ای که با هر وسیله و سلاحی در برابر دشمن انجام می‌گیرد» (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ص ۱۷). این واژه در اصطلاح فقه چنین تعریف شده است: «جهاد عبارت است از بذل جان، مال و توان در راه اعتلای اسلام و برپا داشتن شعائر دین» (نجفی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۳). باید توجه داشت که جهاد به اعتبار «نوع دشمن»، «هجوم یا مقابله» و «ارزش و اهمیت»، اقسامی دارد که به ترتیب به: «جهاد اکبر» یا «جهاد اصغر»، «جهاد ابتدایی» یا «جهاد دفاعی» و «جهاد فرهنگی» یا «جهاد اقتصادی» یا «جهاد سیاسی» تقسیم می‌شود (آخوندی، بی‌تا، ص ۱۸).

آنچه از معنای جهاد در این نگاشت مدنظر نگارنده است، همان معنای عام و بنیادین جهاد؛ یعنی، تلاش و کار و تحمل انواع رنج‌ها و سختی‌ها برای رسیدن به هدفی مطلوب که رشد و پیشرفت او را به دنبال دارد. در واقع جهاد یک قانون عمومی در جهان آفرینش است و همه موجودات مبتنی بر ظرفیت‌ها، قوانین و نظمی خاص و در مسیرهایی مشخص به سمت یک هدف مطلوب که همان هدف آفرینش آنها است، در حرکتند. این تکاپو به سمت هدف مطلوب، نمود عینی معنای جهاد در جهان آفرینش است.

انسان نیز به نوبه خود باید بر اساس استعدادهای درون‌زا و برون‌زای خود، تلاش لازم را برای رسیدن به مقصود نهایی که دارد؛ یعنی، قرب الهی با مدیریت و استفاده بهینه از ظرفیت‌های روحی و جسمی و ملکی و ملکوتی زیست خود، انجام دهد؛ زیرا انسان با انتخاب و پذیرفتن فرایند رشد، در مسیر آن قرار می‌گیرد؛ هرچه در این مسیر تلاش و مطلوب‌تر انجام دهد، رشد و پیشرفت بهتری خواهد داشت: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى؛ وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَى؛ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى﴾ (النجم، ۴۱ - ۳۹). «سعی» را در این آیه به «تلاش و کوشش» معنا کرده‌اند (قرشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۳، ص ۲۶۹). از طرفی خداوند، هدایت و رستگاری را پاداش جهاد در راه خودش بیان نموده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة، ۳۵). علامه طباطبایی، مراد از عبارت ﴿وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ﴾ را مطلق جهاد می‌دانند (همو، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۳۲۸). ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنکبوت، ۶۹)؛ یعنی: و آنها که در راه ما (با خلوص نیت) جهاد کنند، به طور قطع به راه‌های خود هدایتشان خواهیم کرد.

بدیهی است که در مسیر رشد آدمی در این دنیا، ممکن است موانعی توسط نفس انسان یا دیگر هموعان او ایجاد شود. جهاد نیرویی است که انسان به وسیله آن می‌تواند تدابیر خاصی را برای مقابله با آنها مدنظر قرار دهد و از این موانع گذر نماید.

د - تقواگرایی، ادب خودبانی

با توجه به آنچه پیش‌تر در مورد «تقوا» و معانی آن ذکر شد، می‌توان گفت که «تقوا»، نیروی خودنگهدارنده وجود آدمی است که او را از قرارگرفتن در مسیر اشتباه بازمی‌دارد. در واقع به دلیل وجود هر دو مسیر رشد و گمراهی در زیست دنیوی انسان: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقره، ۲۵۶)، نیاز به نیرویی خودکنترلی است که آدمی را از انتخاب و ورود به مسیر اشتباه باز دارد. این نیروی خودبانی همان تقوا یا پرهیزگاری است که در آیات قرآن کریم نسبت به آن تأکید شده است: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران، ۷۶). بنابراین نخستین گام برای پیشرفت، انتخاب و قرارگرفتن در مسیر آن و خودداری از قرارگرفتن در مسیر اشتباه و انحرافی است که مهندسی آن در وجود آدمی از مسیر ادب تقوا است.

هـ - اصلاح‌گرایی

از دیگر سنجه‌های رشد، اصلاح‌گرایی است که در آیات قرآن به آن اشاره شده است: ﴿فَمَنْ أَمَنَ وَاصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (الأنعام، ۴۸)؛ یعنی آنها که ایمان بیاورند و (خوشتن را) اصلاح کنند، نه ترسی بر آنها است و نه غمگین می‌شوند.

«صلح» در لغت به معنای ضد فساد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۹)، «مسالمت» و «سازش» (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۴، ص ۱۴۱) آمده است. اگر انسان ناخواسته یا خواسته و به اشتباه از مسیر رشد منحرف شد، باید در کمترین زمان ممکن متوجه اشتباه خود شده و بازگردد. خودمحاسبه‌گری آنی و یافتن نقاط ضعف از ملزومات رشد و پیشرفت انسان است که در دو بعد فردی و اجتماعی انسان می‌تواند به کار گرفته شود.

مصدق عینی اصلاح‌گرایی در آیات قرآن کریم، مقوله «امر به معروف» و «نهی از منکر» است که از خود فردی تا جمع انسانی قابلیت تعمیم دارد: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران، ۱۰۴). اصلاح‌گری در این آیه، در دو سطح که یکی مقدمه برای دیگری است، تبیین می‌شود:

الف) اصلاح‌گری در سطح شناخت بایدها و نبایدها: در این سطح، باید خوبی‌ها و بدی‌ها، ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها و هنجارها و ناهنجاری‌ها برای مردم تبیین شود و در سطوح مختلف، به سنین و جنس‌های مختلف آموزش داده شود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۵۹). از این‌رو خداوند متعال در قسمت ابتدایی آیه می‌فرماید: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ در برخی از تفاسیر، ﴿الْخَيْرِ﴾ به معنای «الله» (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۱۶)، «اصول و فروع و شرائع دین» (آل سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۸۰۷)، «اسلام» (ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۷۲۷؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۶)، «علم و عقیده و عمل» (صادق تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۳)، «گزیده یا گزیده‌تر در مسائل فکری و عملی» (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۵، ص ۲۵۹)، «منافع دنیوی و اخروی» (میرزا خسروانی، ۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۴۷)، «هر چیز مرغوب و نیکی از اسلام، دین، احکام» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۷۶) و ... آمده است. همه معانی یادشده، در راستای همان شناسایی و آموزش ارزش‌ها و ضدارزش‌هایند.

ب) اصلاح‌گری در سطح گذار از هست‌ها به بایدها و نبایدها: وقتی بایدها و نبایدهای ایدئولوژیکی و خط قرمزهای ارزشی و هنجاری برای آدمی شکل گرفت و مشخص گردید، اصلاح‌گری به سطحی بالاتر از وضعیّت موجود خود می‌رسد و آن عبور از هست‌ها و نیست‌ها به باید و نبایدها است. از این‌رو خداوند متعال در قسمت دوم آیه می‌فرماید: ﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.

برخی از مفسران، واژه «معروف» را به معنای طاعت (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۸۰۷؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۲۴۶)، کارهای نیک (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۳۷) و ... و واژه «منکر» را به معنای معصیت (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۴؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۵۸)، خلاف طاعت، مانند: مکروه‌ها و حرام‌ها

(مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۲۱) و ... تفسیر کرده‌اند. آنچه به‌طور کلی می‌توان در تفسیر «امر به معروف» و «نهی از منکر» گفت: امر به لوازم منتهی به عبودیت خداوند متعال و در راستای آن قرب الاهی و نهی از موانع رسیدن به این مرتبه است.

و - صبر، ادب مدیریت تهدیدها و فرصت‌ها

«صبر» در لغت به معنای نقیض جزع (بی‌تابی و ناله) است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۱۵)، همچنین معانی امساک در ضیق (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷۴) و حفظ نفس از اضطراب و بی‌تابی با آرامش و طمأنینه (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۶، ص ۱۸۲) آمده است. در فرهنگ اخلاقی، صبر عبارت است از وادار نمودن نفس به انجام آنچه که عقل و شرع اقتضا می‌کنند و بازداشتن از آنچه عقل و شرع نهی می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷۴). به‌طور کلی می‌توان گفت که صبر خویشتن‌داری نفس در مواجهه با اوج هیجانات روحی در موقعیت‌های گوناگون سخت و آسان زیست انسانی است.

صبر از شاخص‌های رشد انسانی است که آیات قرآن کریم با کاربری‌های متعدد از آن یاد نموده است: ﴿وَلِّينُ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَفُورٌ؛ وَلِّينُ أَذَقْنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسْتَه لِيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ؛ إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ (هود، ۹-۱۱) یعنی: و اگر از جانب خویش نعمتی به انسان بچشانیم، سپس آن را از او بگیریم، بسیار نومید و ناسپاس خواهد بود؛ و اگر بعد از شدت و رنجی که به او رسیده، نعمت‌هایی به او بچشانیم، می‌گوید: مشکلات از من برطرف شد و دیگر باز نخواهد گشت؛ و غرق شادی و غفلت و فخرفروشی می‌شود؛ مگر آنها که (در سایه ایمان راستین) صبر و استقامت ورزیدند و کارهای شایسته انجام دادند که برای آنها، آمرزش و اجر بزرگی است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیات یاد شده، صبر در سختی‌ها و از دست رفتن نعمت‌ها و صبر بر نعمت‌ها و خوشی‌ها را گوش‌زد می‌کند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۵۷). در واقع خاصیت این جهان ماده است و خاصیت ماده تغییر و تحول و نبود ثبات است. به تعبیر دیگر، زندگی انسان دارای فراز و فرودها و پیروزی و شکست‌های متعدد و متکثر است. صبر در هر یک از این موقعیت‌ها در نتیجه یک هدفداری معطوف به رشد، همان مدیریت فرصت‌ها و تهدیدها در فرازها و فرودها است.

ی - ایثار، ادب گذر از خود

«ایثار» در لغت به معنای غرض دیگران را بر غرض خویش مقدم داشتن، بخشش، کرامت کردن، عیش کردن (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۳، ص ۳۶۸۲ و ۳۶۸۳)، قوت لازم خود را به دیگری بخشیدن و مقدم داشتن دیگران و ترجیح دادن آنان بر خود در کلّ امور (معین، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۳۴۸ و ۳۴۹) آمده است. در این رابطه برخی گفته‌اند: ایثار به معنای برگزیدن است؛ یعنی، منفعت غیر را بر مصلحت خود مقدم داشتن و دیگری را در رساندن به منفعت و دفع مضرت، بر خود مقدم داشتن که این، کمال درجه سخاوت است (نک: دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۳، ص ۳۶۸۲).

در تعریف اصطلاحی آن آمده است: اختیار کردن غیر است بر خود، از روی قصد و نیت (سجادی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۳۶۵). برخی نیز برای «ایثار» تقسیماتی قائل شده‌اند:

الف - دیگران را بر خود مقدم کردن و تلاش برای از بین بردن نیاز آنان قبل از رفع نیاز خود؛

ب - ترجیح رضای خدا بر خشنودی غیر خدا، گرچه مشکلات این کار زیاد باشد؛

ج - تقدّم خدا بر خود؛ زیرا فرو رفتن در ایثار، خود در واقع ادعای مالکیت خود است. برای همین بزرگان علم اخلاق گفته‌اند: ایثارگر باید ایثار را از خداوند داند و خود را هیچ نپندارد (فهمینیا، ۱۳۸۹ش، ص ۳۱۴).

از مجموعه معانی یادشده می‌توان گفت که ایثار، ادب گذر از خویش برای غیر خود و ایجاد فرصتی برای رشد خود و دیگران در طول رضای الهی، در نتیجه یک خودآگاهی و هدفداری معطوف به رشد است: ﴿وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر، ۹)؛ یعنی و آنها را بر خود مقدم می‌دارند، هر چند خودشان بسیار نیازمند باشند. کسانی که از بخل و حرص نفس خویش باز داشته شده‌اند، رستگاراند.

این آیه، حکایت ایثار و فداکاری انصار را نسبت به مهاجرین از مکه بیان می‌نماید که طی آن انصار از مال و منازلشان می‌گذرند و با اینکه بعضی از آنها خود نیازمندند، مهاجرین را در اموالشان شریک می‌گردانند. آنها حتی نسبت به مهاجرین، در قبال اموالی که از «بنی‌نضیر» به آنها دادند، هیچ‌گونه حسد و حقد و کینه‌ای در دل خود راه نمی‌دهند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۳۹۳).

ایثار گامی فراتر از صبر است که طی آن، انسان از حقوق خود برای هدفی خاص گذر می‌کند. لازمه این از خود گذرکردن، اصالت معنا و هدفی خاص در زیست انسانی است که آدمی برای رسیدن به آن از تمامی ظواهر و موقعیت‌های مادی خود گذر می‌کند. بنابراین این گذر از خود از دیگر شاخص‌های قرآن‌شناخت رشد انسانی است که الگوی قرآنی رشد را از دیگر الگوها متمایز می‌کند.

نتیجه‌گیری

الگوی قرآن‌شناخت پیشرفت فرد انسانی در بُعد تحلیل ساختاری خود، در سه سطح مبانی نظری و فلسفه قرآنی، اندیشه‌مبنایی رشد و شاخص‌های رشد و پیشرفت انسان در بُعد فردی سامان می‌یابد. مبانی نظری الگو، بینش قرآنی پیرامون سه مقوله خدا، انسان و جهان هستی را شکل می‌دهد. اندیشه‌مبنایی الگو، اندیشه رشد و پیشرفت قرآنی است که مبتنی بر مبانی نظری برگزیده یادشده در مرحله پیشین، در سه مؤلفه غایت، مسیر و سطوح و مراحل رشد، به عنوان روح حاکم بر فضای الگو و تعیین‌کننده جهت آن تحلیل ساختاری می‌شود. در نهایت شاخص‌های رشد و پیشرفت فرد

انسانی مبتنی بر مبانی نظری و هم‌سو با اندیشه‌ی مبنایی الگو، نمود آن را سامان می‌دهند که به عبارتی الگو را از سایر الگوهای هم‌موضوع متمایز می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت: الگوی قرآن‌شناخت پیشرفت فرد انسانی در سطح بنیادین خود، ایده و چشم‌انداز سامان‌مند و نظام‌مند کلی رشد و پیشرفت فرد انسانی مبتنی بر اندیشه‌ی قرآن‌شناخت و مبانی نظری برگزیده و فلسفه‌ی قرآنی رشد است، به طوری که در ساختار آن، کلان‌شاخص‌های رشدبنیان برخاسته از این مبانی و هم‌سو با این اندیشه در دو سطح عام؛ یعنی، دانایی، ایمان و عمل صالح و خاص؛ یعنی، هدف‌گرایی، تکلیف‌گرایی، جهادگرایی، تقواگرایی، اصلاح‌گرایی، صبر و ایثار سامان می‌یابد و بدین قرار جهت‌گیری فرد انسانی را در ابعاد زیست‌مادی و معنوی او، در بستر جریان عبودیت و با گذار از سطوح جریان رشد؛ یعنی، اسلام، ایمان، تقوا، احسان، اخبات و اعتصام و توسل، به سمت غایت رشد؛ یعنی، قرب الاهی، شکل می‌دهد.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ۲- ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی: مکتبة‌نزار مصطفى الباز، چاپ سوم، ۱۴۱۹ق.
- ۳- ابن‌طاهر اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور، تاج‌التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم، تحقیق: نجیب مایل هروی و علی‌اکبر الهی خراسانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
- ۴- ابن‌عربی، ابوعبدالله محیی‌الدین محمد، التفسیر، تحقیق: سمیر مصطفى رباب، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- ۵- ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان‌العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- ۶- انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: نشر سخن، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
- ۷- آخوندی، مصطفی، نظام دفاعی اسلام، قم: پژوهشکده تحقیقات اسلامی، بی‌تا.
- ۸- آل‌سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، تیسیر الکریم الرحمن، بیروت: مکتبة النهضة العربیه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- ۹- آلوسی، سید محمود، روح‌المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: چاپ اول، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۰- بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه - قم، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- ۱۱- بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوارالتنزیل و أسرارالتأویل، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- ۱۲- توسلی، غلام‌عباس، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: سمت، ۱۳۶۹ش.
- ۱۳- جمعی از نویسندگان، جهاد و دفاع در اسلام، قم: پژوهشکده تحقیقات اسلامی، بی‌تا.
- ۱۴- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم (جامعه در قرآن)، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۸ش.
- ۱۵- جوان، حمیدرضا، تکلیف‌مداری و اباحی‌گری، قم: دفتر عقل، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.

- ۱۶- حائری تهرانی، میر سیدعلی، *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ش.
- ۱۷- حجازی، محمد محمود، *التفسیر الواضح*، بیروت: دارالجلیل الجدید، چاپ دهم، ۱۴۱۳ق.
- ۱۸- حسینی استرآبادی، سیدشرف‌الدین علی، *تأویل الآیات الظاهرة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- ۱۹- حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثنا عشری*، تهران: انتشارات میقات، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
- ۲۰- حسینی شیرازی، سید محمد، *تقریب القرآن الی الأذهان*، بیروت: دارالعلوم، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- ۲۱- حسینی همدانی، سید محمدحسین، *انوار درخشان*، تحقیق: محمدباقر بهبودی، تهران: کتاب‌فروشی لطفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- ۲۲- دهخدا، علی اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳ش.
- ۲۳- دیلمی، احمد و مسعود آذربایجانی، *اخلاق اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲ش.
- ۲۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: الدارالشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- ۲۵- رجبی، محمود، *انسان‌شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ پانزدهم، ۱۳۹۰ش.
- ۲۶- سبحانی، جعفر و محمد محمدرضایی، *اندیشه اسلامی (۱)*، قم: دفتر نشر معارف، چاپ چهل و دوم، ۱۳۸۷ش.
- ۲۷- سجادی، سید جعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: انتشارات کومش، چاپ سوم، ۱۳۷۳ش.
- ۲۸- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، *بحر العلوم*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- ۲۹- سورین، ورنر و تانکارد، جیمز، *نظریه‌های ارتباطات*، ترجمه علیرضا دهقان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ش.
- ۳۰- شایان مهر، علیرضا، *دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی*، تهران: کیهان، ۱۳۷۷ش.
- ۳۱- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، بیروت: دارالکلم الطیب، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- ۳۲- صادقی تهرانی، محمد، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات مؤلف، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ۳۳- صفایی حائری (عین - صاد)، علی، *رشد*، قم: لیلۃ القدر، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۹ش.

- ۳۴- طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ۱۳۶۲ ش.
- ۳۵- طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- ۳۶- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
- ۳۷- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.
- ۳۸- عاملی، علی بن حسین، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، تحقیق: شیخ مالک محمودی، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- ۳۹- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسیر نورالثقلین*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.
- ۴۰- فتحعلی خانی، محمد، *آموزه‌های بنیادین علم اخلاق (۱)*، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ش.
- ۴۱- فرانکن، رابرت ای، *انگیزش و هیجان*، ترجمه: حسن شمس اسفندآباد و غلامرضا محمودی و سوزان امامی‌پور، تهران: نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۸۹ ش.
- ۴۲- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- ۴۳- فهیم‌نیا، محمدحسین، *مبانی و مفاهیم اخلاق اسلامی در قرآن*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۹ ش.
- ۴۴- قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۱ ش.
- ۴۵- کاشانی، ملافتح‌الله، *زبدة التفاسیر*، تحقیق: بنیاد معارف اسلامی، قم: بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
- ۴۶- کلینی رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش.
- ۴۷- همو، *الکافی*، تهران: اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش.
- ۴۸- گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
- ۴۹- مازلو، آبراهام اچ، *انگیزش و شخصیت*، ترجمه: احمد رضوانی، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷ ش.

- ۵۰- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقائد، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۹ ش.
- ۵۱- مصباح یزدی، محمدتقی، به‌سوی او (مشکات)، تحقیق: محمدمهدی نادری قمی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش.
- ۵۲- مصباح یزدی، محمدتقی، خودشناسی برای خودسازی، تحقیق: کریم سبحانی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
- ۵۳- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
- ۵۴- مطهری، مرتضی، مجموعه یادداشت‌ها، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- ۵۵- معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، به اهتمام: عزیزاله علی زاده و محمود نامنی، تهران: انتشارات نامن، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
- ۵۶- معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران: سرایش، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
- ۵۷- مقدس اردبیلی، احمدبن محمد، زبدةالبیان فی احکام القرآن، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، چاپ اول، بی‌تا.
- ۵۸- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، پیام قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ نهم، ۱۳۸۶ ش.
- ۵۹- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
- ۶۰- میرجهانی، سیدحسن، تفسیر أم‌الکتاب، تهران: انتشارات صدر، بی‌تا.
- ۶۱- میرزا خسروانی، علیرضا، تفسیر خسروی، تحقیق: محمدباقر بهبودی، تهران: انتشارات اسلامیّه، چاپ اول، ۱۳۹۰ ق.
- ۶۲- نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق: شیخ عباس قوچانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، بی‌تا.
- ۶۳- نصری، عبدالله، فلسفه خلقت انسان، تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ چهارم، ۱۳۸۷ ش.
- ۶۴- نصری، عبدالله، مبانی انسان‌شناسی در قرآن، بی‌جا، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ هفتم، ۱۳۸۵ ش.
- ۶۵- نووی جاوی، محمدبن عمر، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، تحقیق: محمد امین الصناوی، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

- ۶۶- ولایی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران: نشر نی، چاپ چهارم، ۱۳۸۰ ش.
- ۶۷- میرمعزی، سید حسین، نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی، با موضوع الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، مشاهده شده در تاریخ ۱۰ آذرماه ۱۳۸۹، از:

<http://farsi.khamenei.ir/others-article?id=۱۰۶۵۷>

- ۶۸- جعفری، مهدی، «بررسی مفهوم و ماهیت پیشرفت از دیدگاه اسلام»، از سایت خبری - تحلیلی پارس نیوز:
<http://www.parsnews.net>

خاتمیّت در مسیحیّت

آنچه در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفته مسأله خاتمیّت در مسیحیّت است، به این معنا که مسیحیان معتقدند عیسی علیه السلام آخرین واسطه بین خدا و خلق است و با آمدن مسیح که منجی انسانهاست صلح همیشگی بین خدا و خلق برقرار شد و عهد بین آن دو نیز به اتمام رسیده است؛ همچنین تعلیم ایشان کامل‌ترین و آخرین تعلیم و شریعت می‌باشد؛ در ابتدای این تحقیق به اثبات خاتمیّت عیسی علیه السلام به گواهی عهدین پرداخته شده و بعد از آن فلسفه خاتمیّت در این دین بیان شده است و این نتیجه گرفته شد که خاتمیّت در مسیحیت به معنای ختم دیانت می‌باشد؛ این مسأله، در تغییر نگرش مسیحیان برای پذیرش نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقش بسزایی دارد.

کلیدواژه‌ها: دین، خاتمیّت، مسیحیّت، نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

معصومه گلی‌زاده (نویسنده مسئول)

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم

قرآن و حدیث

دانشگاه اراک

masomehgzadeh@yahoo.com

محمدرضا قاسمی

استادیار

دانشگاه اراک

M-ghasemi.araku.ac.ir

ابراهیم ابراهیمی

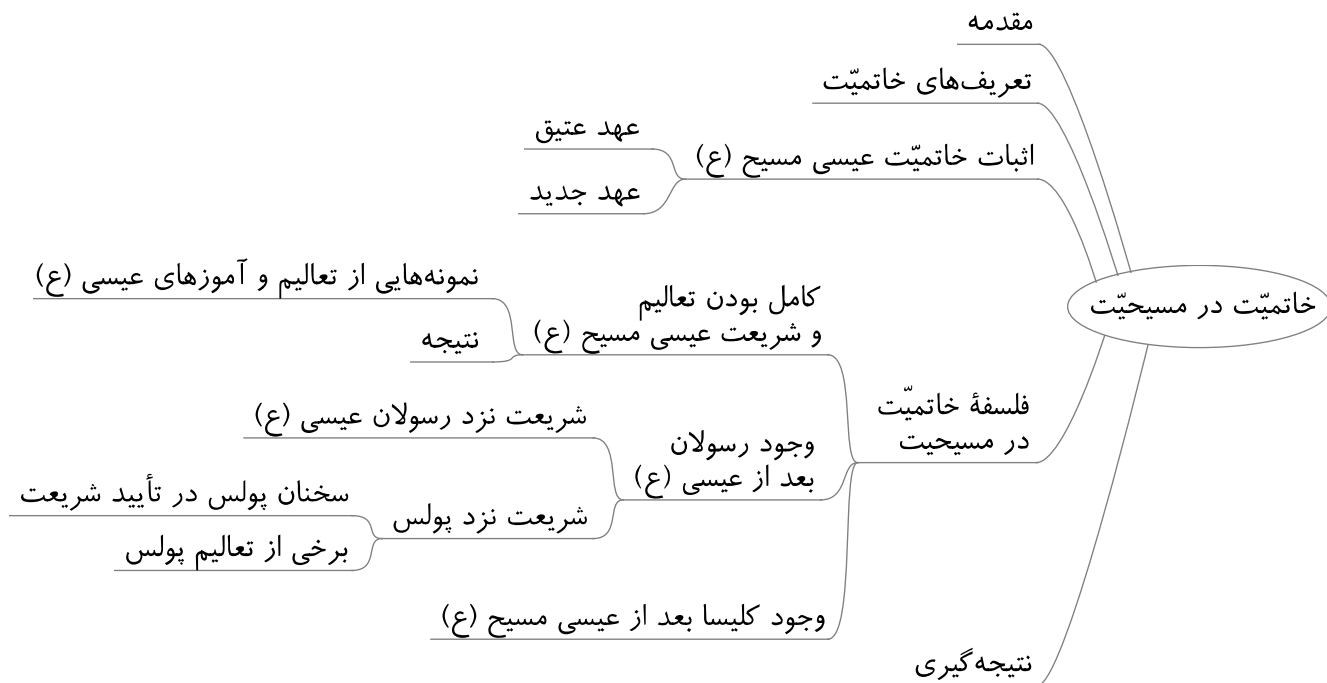
دانشیار

دانشگاه اراک

e-ebrahimi@araku.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۲۱



مقدمه

از جمله عقاید موجود در میان مسیحیان، خاتمیّت حضرت عیسی علیه السلام می‌باشد؛ ایشان عیسی مسیح علیه السلام را آخرین واسطه بین خدا و خلق می‌دانند که با آمدن وی به عنوان منجی همهٔ انسانها، صلح همیشگی بین خدا و خلق برقرار شده و عهد بین آن دو نیز به اتمام می‌رسد؛ همچنین تعلیم ایشان کامل‌ترین و آخرین تعلیم و شریعت می‌باشد. درابتدا این مطلب به ذهن می‌رسد که مسیحیان، عیسی مسیح علیه السلام را خدا تلقی می‌کنند نه پیامبر و بشر، بنابراین خاتمیّت در این دین مطرح نیست؛ در این تحقیق به معرفی دو مسیح‌شناسی در میان مسیحیان و بیان دو معنا از خاتمیّت می‌پردازیم.

تعریف‌های خاتمیّت

با توجه به اینکه دو نگاه در مسیحیت مطرح است، دو تعریف از خاتمیّت در این دین مطرح می‌شود؛ بنابراین ابتدا به بیان دو مسیح‌شناسی موجود پرداخته می‌شود و بعد از آن، دو تعریف ذکر می‌گردد.

گروهی مسیح را انسان، مخلوق خدا و پیامبر می‌دانستند. این گروه مسیحیان یهودی‌الاصل بودند و عقایدشان منطبق بر عهد قدیم و گفته‌های حضرت عیسی علیه السلام در اناجیل بود (ر.ک: اگریدی، ۱۳۸۴ش، ص ۲۵ و ۴۵).

در حال حاضر در میان مسیحیان افرادی هستند که به آنها موحدین یا توحیدگرایان^۱ می‌گویند که نظریهٔ تثلیث را قبول ندارند و عیسی علیه السلام را تنها یک پیامبر می‌دانند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴ش، ص ۷۳۴؛ هیوم، ۱۳۸۸ش، ص ۴۱۱؛ ایزدپناه، ۱۳۸۱ش، ص ۱۱۷؛ بی‌ناس، ۱۳۷۰ش، ص ۶۸۱-۶۸۰؛ حکمت، بی‌تا، ص ۲۳۹).

گروه دیگر غیر یهودیانی بودند که پیرو گفته‌های یوحنا و پولس بودند و به جنبهٔ فوق بشری و الوهی حضرت عیسی علیه السلام تاکید داشتند (ر.ک: اگریدی، ۱۳۸۴ش، ص ۲۵ و ۴۵). بر اساس آن، مسیح علیه السلام کاملاً خدا و کاملاً انسان است و همراه پدر و روح القدس سه شخص تثلیث الوهیت را تشکیل می‌دهند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۰۴). بر اساس مسیح‌شناسی نخست، عیسی علیه السلام پیامبر خداست که برای هدایت بشر فرستاده شده و در مسیح‌شناسی دیگر با توجه به اینکه عیسی علیه السلام هم خدا و هم انسان است، جسمانیّت وی بیانگر عنصر واسطه بودن ایشان است و می‌توان گفت ایشان واسطه‌ای بین خدا و خلق است. به این ترتیب خاتمیت به دو معناست:

- ۱- عیسی علیه السلام ختم‌کنندهٔ پیامبران است و دین مسیحیت آخرین و کامل‌ترین دین است؛
- ۲- عیسی علیه السلام آخرین واسطهٔ بین خدا و خلق است و دین مسیحیت نیز آخرین و کامل‌ترین دین موجود است.

اثبات خاتمیت عیسی مسیح علیه السلام

مسیحیان برای اثبات خاتمیت عیسی مسیح علیه السلام به آیاتی از عهد عتیق و عهد جدید استناد می‌کنند که به بیان و شرح آنها پرداخته می‌شود:

۱- عهد عتیق

پیش‌گویی‌هایی که در عهد عتیق درباره‌ی ظهور مسیحا است، اشاره به ظهور عیسی مسیح علیه السلام دارد و مسیحیان بر این باورند که عیسی علیه السلام همان مسیحای بنی اسرائیل بوده که در کتب انبیای بنی اسرائیل به ظهور او بشارت داده‌اند و بر تخت سلطنت داوود تا به ابد خواهد نشست و اساساً آنچه سبب اعتبار مسیحیت شده، تحقق این پیش‌گویی‌ها و بشارت‌های عهد عتیق بود (ر.ک: کلباسی اشتری، ۱۳۸۷ش، ص ۲۷۷-۲۷۵؛ توفیقی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۲۲-۲۲۱؛ بی‌ناس، ۱۳۷۰ش، ص ۶۱۱؛ پترسن، ۱۳۸۴ش، ص ۲۳-۲۲). در کتاب اشعیای نبی علیه السلام ذکر شده: فرزندی برای ما به دنیا آمده، پسری به ما بخشیده شده، او بر ما سلطنت خواهد کرد. نام او عجیب، م‌شیر، خدای قدیر، پدر جاودانی و سرور سلامتی خواهد بود؛ او بر تخت پادشاهی داوود خواهد نشست و بر سرزمین او تا ابد سلطنت خواهد کرد و حکومتش بر اساس عدل و انصاف خواهد بود، خداوند متعال چنین اراده کرده و این‌را انجام خواهد داد (اشعیا، ۹: ۶-۷).

تا ابد سلطنت کردن عیسی مسیح علیه السلام نشان از جاودانه بودن ایشان و تعالیمشان دارد که خود گواه بر خاتمیت ایشان است.

در عهد عتیق آمده که نبوت‌ها با مسیح به کمال می‌رسد. در کتاب دانیال آمده: برای قومت و شهر مقدس هفتاد هفته طول خواهد کشید تا عصیان و شرارت‌ها از بین برود، کفاره گناهان داده شود و نبوت‌ها تکمیل یافته عدالت جاودانی برقرار گردد، جهت مسح نمودن قدس الاقدس (دانیال، ۹: ۲۴). تکمیل نبوت‌ها و کامل شدن آن نصی صریح بر خاتمیت عیسی علیه السلام است.

۲- عهد جدید

از میان بخش‌های مختلف عهد جدید، محتوای رساله به عبرانیان به مسأله خاتمیّت پرداخته و حاوی اندیشه مطلق بودن و خاتم بودن دین مسیحیّت است و اینکه عیسی علیه السلام آخرین حلقه اتصال بین خدا و بشر می‌باشد، و نویسنده کتاب در آمدی به مسیحیت بر این موضوع تصریح می‌کند (ویور، ۱۳۸۱ش، ص ۴۳۷).

در رساله به عبرانیان آمده، شریعت موسی علیه السلام برای رستگاری انسان کافی نیست و شریعت موسی علیه السلام هیچ کسی یا هیچ چیزی را به کمال نمی‌رسانید، به این ترتیب امید بهتری جای آن را گرفته و آن عیسی مسیح علیه السلام است، کسی که خدا در مورد او قسم خورده که همیشه کاهن باشد، سوگندی که برای سایر کاهنان هرگز نخورد، اما در مورد مسیح علیه السلام آمده است که خداوند قسم خورده و تغییر اراده نخواهد داد که مسیح علیه السلام تا به ابد کاهن هست؛ بنابراین بر اساس این قسم خدا، مسیح علیه السلام می‌تواند موفقیت این عهد و پیمان جدید و بهتر را برای همیشه تضمین کند. از آن جا که عیسی علیه السلام تا ابد زنده است، برای همیشه کاهن می‌باشد و نیازی به جانشین ندارد، بنابراین قادر است همه کسانی را که به وسیله او به حضور خدا می‌آیند، به طور کامل نجات بدهد و چون همیشه زنده است، پیوسته در حضور خدا برای مسیحیان وساطت می‌کند (عبرانیان، ۷: ۲۶-۱۱؛ ۱۰: ۱).

علاوه بر مطالب گفته شده، خاتمیّت ایشان را از مواردی چون جایگاه و شأن عیسی مسیح علیه السلام استنباط کرد؛ اینکه او شخصی است که توانست بر وسوسه‌های شیطان پیروز شود (ر.ک متی، ۴: ۱۱-۱؛ لوقا، ۴: ۱۳-۱؛ مرقس، ۱: ۱۳-۹)، معصوم، بی‌گناه، پیرشواست (عبرانیان، ۹: ۱۴؛ همان، ۴: ۱۵؛ اول پطرس: ۲: ۲۳-۲۱)، برتر از پیغمبران (عبرانیان، ۱: ۱-۳)، فرشتگان (عبرانیان، ۱: ۶-۴)، موسی علیه السلام (عبرانیان، ۳: ۶-۲) و کاهن اعظم می‌باشد (عبرانیان، ۵: ۶-۱)، نور جهان است (یوحنا، ۸: ۱۲) و کسی است که خداوند به صحت سخنانش گواهی می‌دهد (یوحنا، ۸: ۱۸-۱۴)، داور و شاهد اعمال در دنیا و آخرت است (یوحنا، ۱۲: ۴۸-۴۷). همچنین مطمئن‌ترین و تنها راه رسیدن به خدا می‌باشد (عبرانیان، ۱۰: ۱۹؛ یوحنا ۱۴: ۶؛ عبرانیان، ۲: ۱۷-۱۹) و مهم‌ترین عامل نجات است (ر.ک: رومیان، ۵: ۱۹-۱۲؛ عبرانیان، ۹:

۱۴- ۱۲، ۲۶) که قیام و رستخیز ایشان مهر تأییدی بر همه گفتارها و اعمالشان می‌باشد (اعمال رسولان، ۱: ۳-۲؛ متی ۲۸: ۲۰؛ ر.ک: میلر، ۱۳۸۲ش، ص ۳۴-۳۳).
به این ترتیب عیسی علیه السلام نمونه یک انسان کامل است که مسیحیان او و تعالیم‌اش را کامل می‌دانند و او را الگو و نمونه کامل زندگی خود می‌دانند.

فلسفه خاتمیت در مسیحیت

مهم‌ترین عوامل خاتمیت در دین مسیحیت عبارت‌اند از:

- ۱- کامل بودن تعالیم و شریعت عیسی مسیح علیه السلام؛
- ۲- وجود رسولان عیسی علیه السلام بعد از ایشان؛
- ۳- وجود کلیسا بعد از عیسی علیه السلام که در ادامه به بیان و توضیح آنها پرداخته می‌شود.

۱- کامل بودن تعالیم و شریعت عیسی مسیح علیه السلام

شریعت به معنای آداب، اعمال، قوانین و مقرراتی است که با اجرای آنها می‌توان رضایت خداوند را جلب کرد (هوردرن، ۱۳۶۸ش، ص ۱۰). تکالیف الهی و احکام شرعی باعث می‌شوند کمالات بالقوه انسان به فعلیت برسد و به واسطه این اعمال به بالاترین درجات کمال رسید (الشیخ، ۱۳۸۷ش، ص ۲۰۳).
از گفته‌های عیسی علیه السلام نیز در اناجیل هم‌نوا بر می‌آید که وی هرگز قصد ابطال احکام و تعالیم پیامبران گذشته را نداشته است، بلکه ضمن عمل به آنها، به تکمیل هریک پرداخته است. در واقع نقش اصلی او اصلاح کردن دین یهود از زواید و پیرایه‌هایی بود که در طول زمان آن را فرا گرفته بود (تیواری، ۱۳۸ش، ص ۱۵۲).

در انجیل متی از عیسی علیه السلام مسیح نقل شده: «فکر نکنید که من آمده‌ام تا تورات و نوشته‌های انبیا را ابطال نمایم نیامده‌ام تا ابطال کنم، بلکه تا به کمال برسانم. یقین بدانید که تا آسمان و زمین بر جای هستند، هیچ حرف و نقطه‌ای از تورات از بین نخواهد رفت تا همه آن به انجام برسد. پس هرگاه کسی حتی کوچک‌ترین احکام شریعت را بشکند و به دیگران چنین تعلیم دهد، در پادشاهی آسمان پست‌ترین فرد محسوب خواهد شد. حال آنکه هر کس شریعت را نگاه دارد و به دیگران نیز چنین تعلیم دهد، در پادشاهی آسمان بزرگ خوانده خواهد شد» (متی، ۵ : ۲۰-۱۷).

بنابر آنچه گفته شد، حضرت عیسی علیه السلام قصد تأیید، تکمیل و اصلاح شریعت موسی علیه السلام را داشته، نه باطل کردن آن را و عمل به احکام تورات را واجب می‌داند.

مسیحیان اعتقاد دارند: عهد جدید ادامه، تکمیل و اتمام عهد عتیق می‌باشد، با این اوصاف شریعت و تعالیم ایشان کامل‌ترین و آخرین تعالیم و شریعت می‌باشد (ر.ک: ماسون، ۱۳۹۸م، ص ۳۳۵).

نباید دین مسیحیت را صرفاً دینی اخلاقی و تهی از احکام و شریعت دانست؛ اگر این دین بر اخلاقیات تأکید دارد به این جهت است که عالمان یهود در آن زمان تنها به فقه و ظاهر شریعت عمل می‌کردند و اصرار زیادی بر انجام آداب و رسوم دینی داشتند، اما اخلاق و معنویات را فراموش کرده بودند به این ترتیب عیسی علیه السلام بیان می‌داشت که اصل دین همان چیزی است که علمای یهود آن را رها کرده‌اند، و نادیده گرفتن این بخش باعث می‌شود دین اثر واقعی خود را از دست بدهد، البته این به معنای نادیده گرفتن احکام و شعائر دینی نیست. در انجیل متی باب ۲۳ عبارت ۲۳ می‌فرماید: «باید اینها را انجام دهید (عدالت، رحمت، و صداقت) و در عین حال از انجام سایر احکام نیز غفلت نکنید» (ر.ک: سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۱ و ۳۴).

در عهد جدید موارد بسیاری یافت می‌شود که حضرت عیسی علیه السلام بر انجام شریعت حضرت موسی علیه السلام تأیید می‌کند: از جمله در انجیل لوقا آمده تا زمان یحیی علیه السلام، تورات و نوشته‌های انبیا در کار بود، از آن پس مژده پادشاهی خدا اعلام

شده است و همهٔ مردم می‌خواهند با جد و جهد به آن وارد شوند. اما این به معنای این نیست که تورات اعتبار خود را از دست داده باشد و آسان‌تر است که آسمان و زمین از بین برود تا نقطه‌ای از تورات بیفتد (لوقا، ۱۶ : ۱۷-۱۶).

حضرت عیسی علیه السلام در جواب یکی از سران یهود که از ایشان پرسید: ای استاد نیکو! من چه کنم تا زندگی جاودانی داشته باشم فرمود: «خودت می‌دانی که احکام خدا چیست؟ (۱۰ فرمان خدا)، زنا نکن، قتل نکن، دزدی نکن، دروغ نگو، به پدر و مادر احترام بگذار» (لوقا، ۱۸ : ۲۰-۱۸).

روزی یکی از علمای دین از عیسی علیه السلام پرسید، انسان برای به دست آوردن حیات جاودانی چه کار باید بکند؟ عیسی علیه السلام به او گفت: در کتاب تورات در این باره چه چیزی نوشته شده؟ جواب داد: «نوشته شده که خدای خود را به تمام دل و تمام جان خود دوست بدار و همسایه‌ات را مانند جان خود دوست بدار. عیسی علیه السلام گفت درست جواب دادی، این کار را بکن تا حیات جاودانی داشته باشی» (لوقا، ۱۰ : ۲۸-۲۵).

در انجیل متی آمده عیسی علیه السلام فرمود: «با دیگران همان‌طور رفتار کنید که می‌خواهید آنها با شما رفتار کنند. این است خلاصهٔ تورات و نوشته‌های انبیا» (متی، ۷ : ۱۲). عیسی علیه السلام به مردم و شاگردان خود گفت: «وقتی علما و فریسیان بر کرسی موسی علیه السلام نشسته‌اند، شما باید به هر آنچه آنها می‌گویند، گوش دهید و مطابق آن عمل کنید. اما از کارهای علما و فریسیان اطاعت نکنید، چون آنها به آن‌چه می‌گویند، عمل نمی‌کنند» (متی، ۲۳ : ۳-۱).

عیسی علیه السلام علما و فریسیان، یهود را به خاطر اینکه مهم‌ترین احکام خدا را نادیده گرفتند، نکوهش می‌کند و بیان می‌دارد: «وای به شما! ای علما و فریسیان ریاکار! شما از نعناع و شوید و زیره ده یک می‌دهید، اما مهم‌ترین احکام شریعت را که عدالت، رحمت و صداقت است، نادیده گرفته‌اید. شما باید اینها را انجام دهید و در عین حال از انجام سایر احکام نیز غفلت نکنید» (متی، ۲۳ : ۲۳).

روزی شخصی جزامی نزد عیسی علیه السلام آمد و درخواست کرد که او را شفا بخشد. عیسی علیه السلام بعد از شفا دادن آن فرد جزامی به او گفت: «هدیه‌ای را که شریعت موسی علیه السلام برای جزامی‌های شفا یافته تعیین کرده، تقدیم کاهن اعظم کن تا

همه بدانند که شفا یافته‌ای» (متی، ۸ : ۴-۱ ؛ مرقس، ۱ : ۴۵-۴۰). به این ترتیب شریعت موسی علیه السلام مورد تأیید عیسی مسیح علیه السلام است.

۱-۱- نمونه‌هایی از تعالیم و آموزهای عیسی علیه السلام

عیسی علیه السلام در بیانات خود می‌فرماید: شریعت و احکام برای انسانها مقرر شده، نه انسان برای آن. به این ترتیب برخی از تعالیمی که ارائه می‌دادند، جهت رفاه و آسایش مردم بود و این کار توسط پیامبرانی چون داوود علیه السلام نیز صورت گرفته است.

در یک روز سبت، عیسی علیه السلام از میان مزارع گندم می‌گذشت و شاگردانش در حالی که راه می‌رفتند، شروع به چین خوشه‌های گندم کردند و دانه‌هایشان را می‌خوردند. برخی از روحانیون یهود به عیسی علیه السلام گفتند: پیروان نباید این کار را بکنند، چون برخلاف دستورات مذهبی ما است. امروز شنبه و روز استراحت است و نباید دست به هیچ کاری زد. اما عیسی علیه السلام به آنها گفت: مگر در تورات نخوانده‌اید که داوود علیه السلام و یارانش وقتی گرسنه بودند، چه کردند؟ ایشان وارد خانه خدا شدند و نان مقدس را خوردند، در حالی که فقط کاهنان اجازه داشتند آن نان را بخورند و به آنها فرمود: سبت برای انسان به وجود آمد نه انسان. برای سبت و پسر انسان صاحب اختیار روز سبت است (مرقس، ۲ : ۲۸-۲۳ ؛ متی، ۱۲ : ۸-۱ ؛ لوقا، ۶ : ۵-۱).

در انجیل متی عیسی علیه السلام خطاب به فریسیان می‌گوید: خدا در کتاب آسمانی فرموده من گوسفند قربانی و هدایای شما را نمی‌خواهم، آنچه از شما می‌خواهم این است که رحم و محبت داشته باشید. اگر معنای این عبارت را می‌فهمید هیچ وقت افرادی را که در روز تعطیل برای رفع گرسنگی از دانه‌های گندم خوردند را محکوم نمی‌کردید، چون من صاحب اختیار روز شنبه هستم (متی، ۱۲ : ۸-۷).

روزی چند نفر از روحانیون یهودی به عیسی علیه السلام گفتند چرا پیروانت آداب و رسوم قدیمی ما را زیر پا می‌گذارند؟ (شستن دست‌ها تا آرنج قبل از خوردن غذا). عیسی علیه السلام به آنها گفت شما دستورات مهم خدا را کنار گذاشته‌اید و آداب و رسوم خود را جانشین آن ساخته‌اید. مثلاً موسی علیه السلام این دستور را به شما داد: به پدر و مادر احترام بگذار و هر کس به پدر و مادر خود ناسزا بگوید، سزوار مرگ است. اما شما می‌گویید: اگر کسی به پدر و مادر خود احترام ننماید، مجازات نمی‌شود (متی، ۱۵: ۶-۱؛ مرقس، ۷: ۱۳-۱).

یکی از فریسیان از عیسی علیه السلام پرسید: آیا اجازه می‌دهید مرد، زن خود را طلاق دهد؟ عیسی علیه السلام جواب داد: «مگر کتاب آسمانی را نمی‌خوانید؟ در کتاب آسمانی نوشته شده است که در آغاز خلقت پروردگار مرد و زن را آفرید و دستور داد مرد از پدر و مادر خود جدا شود، برای همیشه به زن خود پیوندند و با او یکی شود، به طوری که آن دو نفر دیگر دو تن نیستند بلکه یک تن هستند و هیچ کس حق ندارد آنها را از هم جدا کند سپس از عیسی علیه السلام پرسیدند پس چرا موسی فرموده که مرد می‌تواند زنش را طلاق بدهد و کافی است طلاق‌نامه‌ای بنویسد و به دست زنش بدهد و از او جدا شود؟ عیسی علیه السلام پاسخ داد: به خاطر آنکه شما سنگ‌دل هستید. اما من به شما می‌گویم: هر کس همسر خود را به هر علتی جز ناپاک‌دانی طلاق بدهد و با زن دیگری ازدواج کند، مرتکب زنا شده است (متی، ۱۹: ۹-۳). در این مباحثه، عیسی علیه السلام آیاتی از تورات را پایه‌ی قضاوت خود قرار داده، از جمله عبارت «انسان را از مرد و زن آفرید» (پیدایش، ۱: ۲۷). و عبارت «مرد، پدر و مادر خود را رها می‌کند و به همسرش می‌پیوندد و آن دو یکی می‌شوند» (پیدایش، ۲: ۲۴). سپس نتیجه می‌گیرد که این آیه ثابت می‌کند که خدا می‌خواهد زناشویی فسخ‌ناپذیر باشد و موسی علیه السلام ناچار بود کوتاه بیاید، چون می‌دانست یهودیان نمی‌توانند فرمان نهایی خدا را اطاعت کنید (کار پینتر، ۱۳۷۵ش، ص ۷۳).

در زمینه‌ی عفو و گذشت داشتن می‌فرمایند؛ شنیده‌اید که در قدیم به مردم گفته شده: «قتل نکن و هر کس مرتکب قتل شود، محکوم خواهد شد». اما من به شما می‌گویم: هر کس نسبت به برادر خود عصبانی شود، محکوم خواهد شد و هر کس برادر خود را ابله بخواند، به دادگاه برده خواهد شد و اگر او را احمق بخواند، مستوجب آتش جهنم خواهد بود. پس

اگر هدیه خود را به قربانگاه ببری و در آن جا به خاطر بیاوری که برادرت از تو شکایتی دارد، هدیه خود را جلوی قربانگاه بگذار و اول برو با برادر خود آشتی کن و آن گاه برگرد و هدیه خود را تقدیم کن (ر.ک: متی، ۵: ۲۶-۲۱).

در رابطه با قبح زنا می‌فرماید: شنیده‌اید که گفته شده «زنا نکن»، اما من به شما می‌گویم هر گاه مردی از روی شهوت به زنی نگاه کند، در دل خود با او زنا کرده است. پس اگر چشم راست تو باعث گمراهی تو باشد، آن را بیرون آور و دور بیاانداز؛ زیرا بهتر است که عضوی از بدن خود را از دست بدهی تا اینکه با تمام بدن خود به جهنم افکنده شوی. و اگر دست راست تو را گمراه کند، آن را دور انداز، زیرا بهتر است عضوی از بدن خود را از دست بدهی تا این که با تمام بدن خود به جهنم افکنده شوی (متی، ۵: ۳۰-۲۷).

گفته شده «هر گاه مردی زن خود را طلاق بدهد، باید طلاق‌نامه‌ای به او بدهد»، اما من به شما می‌گویم هر گاه کسی زن خود را جز به علت زنا طلاق دهد، او را به زناکاری می‌کشاند و هر کسی با چنین زنی ازدواج نماید، زنا می‌کند» (متی، ۵: ۳۲-۳۱؛ مرقس، ۱۰: ۱۱-۱۲؛ لوقا، ۱۶: ۱۸).

ایشان در رابطه با پرهیز از قسم خوردن بیان می‌کنند: شنیده‌اید که در قدیم به مردم گفته شده «قسم دروغ نخور و به هر سوگندی که به نام خداوند یاد کرده‌ای، عمل نما» اما من می‌گویم به هیچ وجه قسم یاد نکن، نه به آسمان، زیرا که عرش خداست، نه به زمین، زیرا که پای‌انداز اوست. نه به اورشلیم، زیرا که شهر آن پادشاه بزرگ است و نه به سر خود، زیرا قادر نیستی مویی از آن را سیاه یا سفید کنی. سخن شما فقط بلی یا خیر باشد. زیاده بر این شیطان است (متی، ۵: ۳۷-۳۳).

در اناجیل اربعه مواردی وجود دارد که حضرت عیسی علیه السلام خدا را یگانه می‌داند و خود را بنده خدا دانسته و نسبت به وی ابراز تواضع و فروتنی می‌کند. وی بیان می‌کند: حیات حقیقی آن است که تنها تو را خدای واحد و حقیقی بشناسد و عیسی علیه السلام مسیح را کسی بدانند که تو فرستاده‌ای (یوحنا، ۳: ۱۷). همچنین تعلیم می‌دهد: اول همه احکام این است که:

بشنو ای اسرائیل، خداوند ما خداوند واحد است (انجیل مرقس، ۱۲: ۳۳ - ۲۹). در انجیل متی آمده که ایشان فرمودند: به هیچ کس روی این زمین پدر نگوئید، چون شما یک پدر آسمانی دارید که خداست (همان، ۲۳: ۹).

ایشان در زمینهٔ بندهٔ خدا بودن، توکل و امید به برکت و روزی خدا سخنی زیبا بیان می‌کنند، به این شرح که هیچ کس نمی‌تواند بندهٔ دو ارباب باشد، چون یا از اوّلی بدش می‌آید و دومی را دوست دارد و یا به اوّلی ارادت پیدا می‌کند و دومی را حقیر می‌شمارد. شما نمی‌توانید هم بندهٔ خدا باشید و هم در بند مال. بنابراین به شما می‌گویم: برای زندگی خود نگران نباشید، که چه بخورید و یا چه بیاشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید، زیرا زندگی از غذا و بدن از لباس مهم‌تر است. به پرندگان نگاه کنید: آنها نه می‌کارند، نه درو می‌کنند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند، ولی پدر آسمانی شما روزی آنها را می‌دهد. مگر ارزش شما به مراتب از آنها نیست؟ کدام یک از شما می‌تواند با نگرانی، ساعتی به عمر خود بیافزاید؟ چرا برای لباس نگران هستید؟ به سوسن‌های صحرا نگاه کنید و ببینید چگونه نمو می‌کنند، آنها نه زحمت می‌کشند و نه می‌ریسند. ولی بدانید که حتی سلیمان علیه السلام هم با آن همه حشمت و جلال‌اش مثل یکی از آنها آراسته نشد. پس اگر خدا علف صحرا را که امروز هست و فردا در تنور ریخته می‌شود این طور می‌آراید، آیا شما را، ای کم‌ایمانان، به مراتب بهتر نخواهد پوشانید! پس نگران نباشید و نگوئید: چه بخوریم؟ چه بنوشیم؟ و یا چه بپوشیم؟ تمام ملل جهان برای به دست آوردن این چیزها تلاش می‌کنند، اما پدر آسمانی شما می‌داند که شما به همهٔ این چیزها احتیاج دارید. شما قبل از هرچیز برای به دست آوردن پادشاهی خدا و انجام خواسته‌های او بکوشید، آن وقت همهٔ این چیزها نیز به شما داده خواهد شد (متی، ۶: ۳۴-۲۴؛ لوقا، ۱۶: ۱۳؛ ۱۲: ۳۱-۲۲).

در انجیل متی آمده که حضرت عیسی علیه السلام به مدت چهل روز روزه بود (متی، ۴: ۲). همچنین ایشان روزه گرفتن را برای شفای بیماران و خروج روح ناپاک از بدن آنها موثر می‌داند. شاگردان عیسی علیه السلام به ایشان گفتند برای چه نتوانستیم فردی که مبتلا به بیماری صرع است را شفا دهیم؟ عیسی علیه السلام به آنها گفت: چون ایمان شما کم است، بدانید که اگر به اندازهٔ یک دانهٔ خردل ایمان داشته باشید، می‌توانید به این کوه بگوئید که از این جا به آن جا منتقل شود. لیکن این جنس

جز به دعا و روزه بیرون نمی‌رود (متی، ۱۷: ۲۱-۱۴؛ مرقس، ۹: ۲۹). و توصیه می‌کنند وقتی روزه می‌گیرید مانند ریاکاران، خودتان را پریشان نشان ندهید. آنان قیافه‌های خود را تغییر می‌دهند تا روزه‌دار بودن خود را به رخ دیگران بکشند. یقین بدانید که آنها اجر خود را یافته‌اند! اما وقتی تو روزه می‌گیری، سر خود را شانه کن و صورت خود را بشور تا مردم از روزه تو باخبر نشوند، بلکه فقط پدر تو که در نهان است، آن را بداند و پدری که هیچ چیز از نظر او پنهان نیست، اجر تو را خواهد داد (متی، ۶: ۱۶-۱۸).

در پرهیز از ریاکاری در تکالیف دینی همچون صدقه دادن بیان می‌کنند: مواظب باشید که وظایف دینی خود را برای جلب توجه مردم در انتظار دیگران انجام ندهید، زیرا اگر چنین کنید، هیچ اجری نزد پدر آسمانی خود ندارید. پس هرگاه صدقه می‌دهی آن را با ساز و کرنا اعلام نکن، چنانکه ریاکاران در کنیسه‌ها و خیابانها می‌کنند تا مورد ستایش مردم قرار بگیرند. یقین بدانید که آنان اجر خود را یافته‌اند! و اما تو، هرگاه صدقه می‌دهی، نگذار دست چپ تو از آن چه دست راست می‌کند، آگاه شود. از صدقه دادن تو کسی باخبر نشود و پدری که هیچ چیز از نظر او پنهان نیست، اجر تو را خواهد داد (متی، ۶: ۴-۱).

در انجیل متی آمده که ایشان فرمودند: خوشا به حال آنان که در روح مسکین‌اند، زیرا که ملکوت آسمان از آن آنهاست، خوشا به حال آنان که حزین هستند، به جهت آنکه تسلی خواهند یافت. خوشا به حال افتادگان و متواضعان از آن که وارث زمین خواهند شد، خوشا به حال آنان که گرسنه و تشنه‌ی راستی‌اند که سیر خواهند گردید، خوشا به حال رحم‌کنندگان که مورد رحمت واقع خواهند شد. خوشا به حال پاک‌دلان که ایشان خدا را خواهند دید. خوشا به حال صلح‌کنندگان از آن‌جا که فرزندان خدا خوانده خواهند شد. خوشا به حال آنان که از برای راستی زحمت می‌کشند و در راه نیکی آزار می‌بینند، به سبب آنکه ملکوت آسمان از آن آنهاست (ر.ک: متی، ۵: ۱۰-۱؛ لوقا، ۶: ۲۳-۲۰).

در انجیل یوحنا آمده حضرت عیسی علیه السلام متواضعانه برای خود، شاگردان و مؤمنان آینده به درگاه خداوند دعا کرده است (ر.ک: همان، ۱۷: ۲۶-۱).

ایشان در زمینه درخواست و طلب کمک از خداوند بیان می‌کنند: بخواهید، به شما داده خواهد شد. بجوید، پیدا خواهید کرد. در بنزید، در به رویتان باز خواهد شد. چون هر که بخواهد، به دست می‌آورد و هر که بجوید، پیدا می‌کند و هر که در بنزد، در به رویش بازمی‌شود. آیا کسی در میان شما هست که وقتی پسرش از او نان بخواهد، سنگی به او بدهد؟ و یا وقتی ماهی می‌خواهد، ماری در دستش بگذارد؟ پس اگر شما که انسانهای شریری هستید، می‌دانید چگونه باید چیزهای خوب را به فرزندان خود بدهید، چه قدر باید مطمئن باشید که پدر آسمانی شما چیزهای نیکو را به آنانی که از او تقاضا می‌کنند عطا خواهد فرمود! (متی، ۷: ۱۱-۷؛ لوقا، ۱۱: ۱۳-۹).

در زمینه نحوه دعا کردن نیز تذکر می‌دهند که وقتی دعا می‌کنید مانند ریاکاران نباشید. آنان دوست دارند در کنیسه‌ها و گوشه‌های خیابانها بایستند و دعا بخوانند تا مردم آنان را ببینند. یقین بدانید که آنها اجر خود را یافته‌اند! هرگاه تو دعا می‌کنی به اندرون خانه خود برو، در را ببند و در خلوت، در حضور پدر نادیده خود دعا کن و پدری که هیچ چیز از نظر او پنهان نیست، اجر تو را خواهد داد. در وقت دعا مانند بت‌پرستان وردهای بی‌معنی را تکرار نکنید، آنان گمان می‌کنند با تکرار زیاد، دعایشان مستجاب می‌شود. پس مثل ایشان نباشید، زیرا پدر شما احتیاجات شما را پیش از آنکه از او بخواهید می‌داند. پس شما این‌طور دعا کنید: ای پدر آسمانی ما، نام تو مقدس باد. پادشاهی تو بیاید. اراده تو همان‌طور که در آسمان اجرا می‌شود، در زمین نیز اجرا شود. نان روزانه ما را امروز به ما بده. خطاهای ما را ببخش، چنانکه ما نیز خطاکاران خود را می‌بخشیم. چون اگر خطاهای دیگران را ببخشید پدر آسمانی شما نیز شما را خواهد بخشید. اما اگر شما مردم را نبخشید، پدر آسمانی شما نیز خطاهای شما را نخواهد بخشید، ما را در وسوسه‌ها می‌آورد، بلکه ما را از شریر رهایی ده، زیرا پادشاهی و قدرت و جلال تا ابدالابد از آن توست. آمین! (متی، ۶: ۱۵-۵؛ لوقا، ۱۱: ۴-۲).

عیسی مسیح علیه السلام در زمینه پرهیز از قضاوت در مورد دیگران می‌فرماید: درباره دیگران قضاوت نکنید تا مورد قضاوت قرار نگیرید. همان‌طور که شما دیگران را محکوم می‌کنید، خودتان نیز محکوم خواهید شد. با هر پیمان‌ه‌ای که به دیگران بدهید، با همان پیمان‌ه عوض خواهید گرفت. چرا پر کاهی را که در چشم برادرت هست می‌بینی، ولی در فکر چوب بزرگی

که در چشم خود داری نیستی؟ یا چگونه جرأت می‌کنی به برادر خود بگویی: اجازه بده پر کاه را از چشمت بیرون آورم، حال آنکه خودت چوب بزرگی در چشم داری. ای ریاکار، اول آن چوب بزرگ را از چشم خود بیرون بیاور، آن‌گاه درست خواهی دید که پر کاه را از چشم برادرت بیرون بیاوری (متی، ۷: ۵-۱؛ لوقا، ۶: ۳۸-۳۷ و ۴۲-۴۱).

مسیحیان نیز موظف هستند به دستورات عیسی علیه السلام عمل کنند، در غیر این صورت زیان می‌بینند. عیسی علیه السلام درباره کسانی که از سخنان ایشان پیروی می‌کنند و کسانی که سرپیچی می‌کنند، می‌فرماید: پس کسی که سخنان مرا می‌شنود و به آنها عمل می‌کند، مانند شخص دانایی است که خانه خود را بر سنگ بنا نموده. باران بارید، سیل جاری شد و باد وزیده بر آن فشار آورد، اما آن خانه خراب نشد، زیرا شالوده آن بر روی سنگ بود. اما هر که سخنان مرا بشنود و به آنها عمل نکند، مانند شخص نادانی است که خانه خود را بر روی شن بنا کرده؛ باران بارید، سیل جاری شد و باد وزیده به آن خانه فشار آورد و آن خانه فرو ریخت و چه خرابی عظیمی بود! (متی، ۷: ۲۷-۲۴؛ لوقا، ۴۹-۴۷).

۲-۱- نتیجه

عیسی مسیح علیه السلام وارث یک دین کامل با نظام اعتقادی، اخلاقی و احکام شرعی و حقوقی بود و خودش را مأمور تکمیل آن معرفی می‌کرد؛ اما از آن‌جا که عالمان دین در جنبه‌هایی از آن افراط کردند و بخش‌هایی را به فراموشی سپردند، آن حضرت در فرایند اصلاحی خویش بر جنبه‌های فراموش شده تأکید می‌ورزید، و این نکته را باید یادآور شد از آن‌جا که در انجیل، خداوند سوگند خورده مسیح علیه السلام تا به ابد زنده باشد و احتیاج به وجود جانشین و پیامبر دیگری نیست (عبرانیان ۷: ۲۴، ۲۱)، تعالیم ایشان همواره جاودانه خواهد بود و عمل به آنها باعث سعادت مسیحیان می‌شود.

۲- وجود رسولان بعد از عیسی علیه السلام

عیسی مسیح علیه السلام در آغاز رسالت خود افرادی را از میان پیروانش انتخاب کرد تا به تبلیغ و نشر دعوت او به وی کمک کنند و آنان را رسول نامید (لوقا، ۶ : ۱۳-۱۲). نام‌های آنها عبارتند از: شمعون (معروف به پطرس)، اندریاس (برادر شمعون)، یعقوب، یوحنا، فیلیپ، برتولما، متی، توما، یعقوب (پسر حلفی)، شمعون (معروف به فدایی)، یهوذا (پسر یعقوب)، یهوذا اسخریوطی (کسی که در آخر به عیسی علیه السلام خیانت کرد) (متی، ۱۰ : ۴-۱؛ لوقا، ۶ : ۱۶-۱۴).

یهودا مدتی بعد از خیانتش می‌میرد و یازده رسول، متیاس را به جای او انتخاب می‌کند. و باز تعداد آنها به ۱۲ می‌رسد (اعمال رسولان، ۱ : ۲۶-۲۱). عیسی علیه السلام به آنها قدرت و اقتدار داد تا ارواح پلید را از وجود دیوانگان بیرون کنند و بیماران را شفا بدهند و به آنها دستور داد تا بروند و فرا رسیدن ملکوت خدا را به مردم اعلام کنند (لوقا، ۹ : ۶-۱؛ مرقس، ۶ : ۱۳-۷). عیسی مسیح علیه السلام خطاب به رسولانش می‌گوید: همان‌طور که پدر مرا فرستاد، من نیز شما را می‌فرستم. بعد از گفتن این سخن، عیسی علیه السلام بر آنها دمید و گفت: روح القدس را بپایید، گناهی که شما ببخشید، بخشیده می‌شود و آنانی را که نبخشید بخشیده نخواهد شد (یوحنا، ۲۰ : ۲۳-۲۱). به این ترتیب دستورات لازم به وسیله روح القدس به رسولان برگزیده داده شده و با هدایت روح القدس، رسولان قدرت یافته و کلیسای مسیح علیه السلام را بنا کردند (ر.ک: اعمال، ۱ : ۹-۲). تایید، تعلیم، اختیارات و اعمال آنها توسط روح القدس (یوحنا، ۱۴ : ۲۶) خود دلیلی بر حجیت و صدق گفتارهایشان بود.

مسیحیان اولیه، رسولان را به منزله پیغمبران خدا دانسته و به نبوت آنها معتقد بودند و پیغام آنها را مانند کلام خدا قبول می‌کردند (رامیار، ۱۳۵۲ ش، ص ۲۷۵).

عیسی علیه السلام بیان می‌کند کسی که از رسولانش اطاعت کند، مزد و اجر دریافت می‌کند. در انجیل متی آمده که ایشان فرمودند: هرکس که شما را بپذیرد، مرا پذیرفته و هرکه مرا بپذیرد، فرستنده من را پذیرفته. هرکس نبی را به خاطر اینکه

نبی است بپذیرد، اجر یک نبی را به دست خواهد آورد، یقین بدانید هرگاه کسی به یکی از کوچک‌ترین پیروان من به خاطر اینکه پیرو من است، حتی یک جرعه آب سرد بدهد، به هیچ وجه بی اجر نخواهد ماند (متی، ۱۰: ۴۲-۴۰).

در میان رسولان شمعون (پطرس) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود، چنانچه در انجیل متی آمده، کلید حل و عقد امور ابتدا به وی سپرده شد. عیسی علیه السلام خطاب به پطرس فرمود: من کلیدهای ملکوت خدا را در اختیار تو می‌گذارم تا هر دری را که بر روی زمین ببندی و هر آن‌چه را منع کنی، در آسمان بسته و ممنوع شود و هر دری را بگشایی و هر امری را جایز بدانی در آسمان نیز جایز دانسته خواهد شد (متی، ۱۶: ۱۹-۱۸).

۱-۲- شریعت نزد رسولان عیسی علیه السلام

رسولان نیز به پیروی از عیسی علیه السلام پایبند شریعت موسی علیه السلام بودند و بر اخلاقیات که در دین یهود به فراموشی سپرده شده بود، تأکید می‌کردند. علاوه بر آن از اختیارات خود نیز استفاده کردند و جهت آسان کردن احکام، پاره‌ای از آن را نسخ کردند.

جان ناس بیان می‌گوید: حواریون نیز مانند عیسی علیه السلام پایبند به شریعت موسی علیه السلام بودند و تمام رسوم و آداب شریعت یهود را رعایت می‌کردند و هر روز به معبد می‌رفتند و آیین حضرت موسی علیه السلام را مانند دیگر یهودیان مورد احترام قرار می‌دادند (همو، ۱۳۷۰ش، ص ۶۱۱). مواردی در انجیل وجود دارد دال بر پیروی شریعت موسی علیه السلام توسط رسولان، از جمله یعقوب رسول علیه السلام که بیان می‌کند: باید به شریعت پایبند بود زیرا تکمیل‌کننده ایمان است. او بیان می‌کند چه فایده دارد اگر کسی بگوید من ایمان دارم، ولی عمل او این را ثابت نکند. ایمانی که با عمل همراه نباشد، مرده است. پدر ما ابراهیم علیه السلام به خاطر کارهای خود در وقتی که فرزند خویش اسحاق علیه السلام را در قربانگاه تقسیم خدا کرد، نیک و عادل محسوب شد. ایمان او محرک کارهای او بود و کارهای او نیز ایمانش را کامل گردانید (یعقوب، ۲: ۱۷، ۱۴، ۲۱، ۲۲).

باز ایشان اظهار می‌دارند: کسی که با دقت به شریعت کامل و آزادی بخش نگاه کند، همیشه متوجه آن باشد، شنونده فراموشکاری نباشد و مطابق آن رفتار کند، خداوند تمام کارهای او را برکت خواهد داد (یعقوب، ۱: ۲۵).

وی می‌گوید: اگر شما قانون شاهانه‌ای را که در کلام خداست و می‌فرماید: «هم سایه‌ات را مثل جان خود دوست بدار، به جا آورید، کاری نیکو کرده‌اید. اما اگر بین اشخاص از روی ظاهر آنها تبعیض قایل شوید، مرتکب گناه شده‌اید و شریعت، شما را به عنوان خطاکار محکوم می‌نماید. چون اگر کسی تمام شریعت را رعایت کند و فقط یکی از قوانین آن را بشکند، باز هم در مقابل تمام شریعت مقصر است. زیرا همان کسی که گفت: «زنا نکن» هم چنین گفته است: «قتل نکن». پس اگر تو زنا نکنی ولی مرتکب قتل شوی، باز هم شریعت را شکسته‌ای (یعقوب، ۲: ۱۱-۸).

در کتاب اعمال رسولان آمده: رای روح القدس و ما این است، که جز دستوراتی که در زیر می‌آید، بار شما (غیر یهودیان) را سنگین‌تر نسازیم و آن این است که از هر چه برای بته‌ها قربانی شده و از خون و حیوانات خفه شده و زنا دوری جوئید (اعمال رسولان، ۱۵: ۲۱-۱۹). و این نیز شریعت موسی علیه السلام بود که در روزهای شنبه در هر شهر در کنیسه‌ها موعظه می‌شد و به نسبت بعضی از احکام (ختنه) تورات برای غیر یهودیانی که مسیحی می‌شدند، آسان‌تر بود (ر.ک: اعمال رسولان، ۱۵: ۲۱-۱). این عبارت هم بیانگر تأیید شریعت موسی علیه السلام توسط رسولان است و هم نشان می‌دهد رسولان از اختیاراتی که عیسی علیه السلام به آنها داده، استفاده کرده و با هدایت و تأیید روح القدس برخی احکام را برای غیر یهودیانی که به دین مسیحیت ایمان می‌آوردند و انجام آن برایشان دشوار بود، حذف کردند اما این به معنای نسخ کامل شریعت موسی علیه السلام توسط رسولان نیست.

۲-۲. شریعت نزد پولس

پولس که به عقیده جان ناس برخی او را دومین مؤسس مسیحیت می‌نامند، (بی‌نا، ۱۳۷۰ش. ص ۶۱۳) خود یهودی بود و دست به قتل و کشتار مسیحیان می‌زد، ولی به عیسی علیه السلام ایمان آورد، (ر.ک: اعمال رسولان، ۹: ۱۶-۱) و از جانب

عیسی علیه السلام مأمور تبلیغ این دین شد (اعمال رسولان، ۹، ۱۶-۱۵؛ اعمال، ۲۲: ۱۱-۱۰). همچنین وی خود را رسول عیسی علیه السلام می دانست (اول قرن تس ۱: ۱) که مأموریت اش خدمتگزاری به او بود (رومیان، ۱۵: ۱۶). به این ترتیب با توجه به اینکه مسیحیت نگاه ویژه ای به پولس دارد و طبق نظر افرادی او دومین مؤسس مسیحیت است، لازم است دیدگاه وی پیرامون شریعت نیز بیان شود.

از سخنان پولس در رساله های او این مطلب به دست می آید که وی مخالف شریعت نیست، بلکه او همچون دیگر رسولان بر جنبه های فراموش شده تاکید می ورزید و علاوه بر آن از اختیارات خود نیز استفاده کرده و جهت آسان کردن احکام، پاره ای از آن را نسخ کرد.

۱-۲-۲- سخنان پولس در تأیید شریعت

پولس در نامه به رومیان بیان می کند که شریعت روحانی است، اما من نفسانی هستم و مانند برده ای به گناه فروخته شده ام. وقتی کاری می کنم که نمی خواهم بکنم، این نشان می دهد که من با حقانیت شریعت موافقم (رومیان، ۷: ۱۴، ۱۶). در همین رساله آمده شریعت به خودی خود مقدس است و تمام احکام آن مقدس و عادلانه و نیکوست (همان، ۷: ۱۲). ایمان، شریعت را از میان بر نمی دارد، بلکه آن را استوار می سازد (رومیان، ۳: ۳۱). باز در همین رساله پولس شریعت را مظهر معرفت و حقیقت می داند که باید از آن اطاعت کرد (رومیان، ۲: ۲۵-۲۰).

پولس معتقد است که باید به شریعت عمل کرد. وی بیان می کند، شنیدن احکام به تنهایی هیچ کس را در حضور خدا کاملاً نیک نمی سازد، بلکه مجریان شریعت اند که نیک شمرده می شوند (رومیان، ۲: ۱۳). وی با استناد به عبارتی در تورات بیان می کند که می تواند مخارج خود را از کلیسا تامین کند، همان طور که چوپان حق دارد از شیر گوسفندان گله خود بخورد. در تورات حکم شده که وقتی گاو، خرمنت را می کوبد، دهانش را نبند تا بتواند از خرمنت بخورد. آیا تصور می کنید که خدا فقط به فکر گاوها بوده؟ آیا فکر نمی کنید که این دستور را برای ما نیز داده؟ بله همین طور است. خدا

این حکم را داد تا نشان دهد که مسیحیان باید معاش خدمتگزاران روحانی خود را تامین کنند (ر.ک: اول قرن‌تیان، ۹: ۱۲-۱). او به عنوان یک مسیحی خود را مطیع احکام خدا می‌داند (اول قرن‌تیان، ۹: ۲۱). وی اظهار می‌دارد: کسانی که برای بت‌ها قربانی می‌آورند، در واقع خود را همراه با قربانی‌شان نه به خدا بلکه به شیاطین تقدیم می‌کنند، و من نمی‌خواهم هیچ‌یک از شما با خوردن گوشت این قربانی‌ها با شیاطین شریک شوید (اول قرن‌تیان، ۱۰: ۲۰). و عنوان می‌کند اگر خوردن گوشتی که برای بت قربانی شده است، باعث گناه کردن برادر من شود، من تا عمر دارم از آن نمی‌خورم (اول قرن‌تیان، ۸: ۱۳). خوردن گوشت قربانی‌ها نیز در یهودیت ممنوع بود (ر.ک: اعمال رسولان، ۱۵: ۲۱-۱۹). او برای متاهلان دستوری دارد که می‌گوید سخن عیسی علیه السلام است و آن این است که یک زن شوهردار نباید شوهر خود را ترک کند، اما اگر چنین کند یا باید تنها بماند و یا دوباره با شوهرش آشتی کند و شوهر نباید زن خود را طلاق بدهد (اول قرن‌تیان، ۷: ۱۱-۱۰).

وی بیان می‌کند که نباید راجع به خواهر و برادران خود قضاوت کنیم و یا آنها را تحقیر کنیم، چرا که همه ما پیش کرسی قضاوت خدا خواهیم ایستاد. زیرا کلام خدا می‌فرماید: «خداوند می‌گوید، به حیات خودم سوگند که همه در برابر من به زانو درآمده با زبان خود خدا را ستایش خواهند نمود». بنابراین از قضاوت کردن درباره یکدیگر خودداری کنیم (رومیان، ۱۴: ۱۳-۱۰).

در نامه به افسسیان خطاب به ایمان‌داران می‌گوید: هیچ وقت دروغ نگوئید بلکه همیشه به دیگران راست بگویید، زیرا همه ما اعضای یکدیگریم؛ اگر عصبانی شدید، نگذارید خشم‌تان شما را به گناه بکشاند و به ابلیس فرصت ندهید؛ دزدان از عمل خود دست بردارند؛ یک کلمه زشت از دهانتان خارج نشود و گفتارتان خوب و به موقع و سودمند باشد؛ نسبت به یکدیگر مهربان و دلسوز باشید. (افسسیان، ۴: ۳۲-۲۵). باز در همین نامه بیان می‌کند که زن‌ها و شوهرها باید مطیع یکدیگر باشند و یکدیگر را دوست داشته باشند و محترم بشمارند، زیرا اعضای یک بدن هستند؛ به جهت این کلام

خدا که می‌فرماید: «مرد، پدر و مادر ترک می‌کند و به زن خود می‌پیوندد و آن دو یک تن خواهند شد» (ر.ک: افسسیان، ۵، ۳۲-۲۱).

وی خطاب به فرزندان می‌گوید: وظیفه هر مسیحی این است که از والدین خود اطاعت کند. اولین حکمی که با وعده همراه بود این است: «پدر و مادر خود را احترام کن». و وعده آن این بود: «تا کامیاب گردی و عمرت در زمین طولانی شود». و به پدران نیز می‌گوید فرزندان خود را خشمگین نسازید بلکه آنان را با آموزش و پرورش مسیحی تربیت کنید (افسسیان، ۶: ۴-۱).

۲-۲-۲- برخی از تعالیم پولس

وی اموری از قبیل شهوت‌رانی، بت‌پرستی، زنا، لواط، دزدی، طمع کاری، مست کردن، ناسزا گفتن و کلاهبرداری را قبیح می‌داند و می‌گوید: افرادی که این اعمال را انجام دهند، در پادشاهی خدا جایی ندارند (اول قرن‌تیان، ۸، ۱۰-۹). افرادی از پولس درباره امر ازدواج کردن سوال پرسیدند و او به آنها پاسخ داد: چون اطراف ما پر از و سوسه‌های جنسی است، بهتر است هر مرد برای خود زنی و هر زن برای خود شوهری داشته باشد و در مورد مجردها و بیوه‌ها می‌گوید: اگر نمی‌توانند جلوی امیال خود را بگیرند، ازدواج کنند، زیرا ازدواج کردن از سوختن در آتش شهوت بهتر است (اول قرن‌تیان، ۷: ۹). بار دیگر از قول خودش به عیسی علیه السلام بیان می‌کند که اگر مردی مسیحی زنی بی‌ایمان داشته باشد و آن زن را ضی به زندگی با او باشد، مرد نباید او را طلاق بدهد و اگر زنی مسیحی مردی بی‌ایمان داشته باشد و شوهرش راضی به زندگی با او باشد، زن نباید او را ترک کند (اول قرن‌تیان، ۷: ۱۳-۱۲). وی نیز به زن‌ها دستور می‌دهد که در هنگام عبادت و دعا سر خود را بپوشانند (ر.ک: همان ۱۱: ۱۶-۱). بنابراین طبق مطالب گفته شده وی نه تنها مخالف شریعت نبود، بلکه موافق آن بود و از آن پیروی می‌کرد. هانس کونگ بیان می‌کند که مخالفت پولس با اصل تورات نیست و از سائنها باید از آن همچون امر خدا اطاعت کنند، مخالفت او با اعمالی از قبیل ختنه و احکام مربوط به طهارت،

غذا و روز سبت است که برای بسیاری از یهودیان نیز تکلیف سنگینی است. بنابراین مسیحیان اصالتاً یهودی، می‌توانند این اعمال را رعایت کنند، اما مجبور به انجام آنها نیستند، آنچه برای نجات تعیین‌کننده است، ایمان به عیسی مسیح علیه السلام است و مسیحیان اصالتاً غیر یهودی می‌توانند فقط به دستورات اخلاقی تورات که بر عهده آنان گذاشته شده، عمل کنند نه دستورات آینی و عبادی (رک: کونگ، ص ۳۶-۳۵).

به این ترتیب پولس برای ترویج مسیحیت بین غیر یهودیان، آن را از نظر عمل آسان کرد، چون عمل به دستورات پیچیده یهودیت سخت بود، بنابراین پاره‌ای از شریعت موسی را حذف کرد. اگر چه مسیحیت نسبت به یهودیت احکام کمتری دارد، با وجود این دارای احکام و آدابی است؛ مهم‌ترین آنها که مسیحیان موظف به انجام آن هستند عبارت‌اند از: غسل تعمید (تشریف و تطهیر نمادین از گناه به وسیله آب)، تصدیق و تأیید (و عضویت در کلیسا)، عشاء ربّانی (صرف غذایی آیینی)، توبه (اعتراف و عفو گناهان) این رسم را پروتستانها قبول ندارند، تذهین (چرب کردن بیمار با روغن به ویژه پس از مرگ)، تقدیس مقام‌های مقدس، ازدواج، دعا، روزه و صدقه (دائرة المعارف ادیان زنده جهان، ۱۳۸۹ش، ص ۵۰۶-۵۰۵؛ آریا، ۱۳۷۷ش، ص ۱۵۸-۱۵۷).

از مجموع آنچه درباره شریعت عیسی علیه السلام، رسولان و پولس گفته شد، این نتیجه به دست می‌آید که همه شریعت عیسی مسیح علیه السلام تا ابد باقی نماند و پاره‌ای از آنها توسط رسولان به دلیل آسان شدن شریعت مسیحیت البته با اجازه و اختیاراتی که عیسی علیه السلام به آنها داده بود، حذف شد. تعالیم و شریعتی که توسط رسولان ارائه می‌شد تا ابد پایدار می‌ماند، چون با تأیید روح القدس و عیسی علیه السلام که گفته بود تا ابد همراه شاگردانش است، همراه بود.

۳- وجود کلیسا بعد از عیسی مسیح علیه السلام

واژه کلیسا از لفظ اکلیسیا، و به معنی جمهور مؤمنان به مسیح «امت مسیحی» می‌باشد. به این ترتیب کلیسا به معنی ساختمانی که مسیحیان در آن جمع می‌شوند و به عبادت می‌پردازند، نیست (سلیمانی اردستانی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۶؛ میلر، ۱۹۸۱م، ص ۶۱). نخستین کلیسا، کلیسای واتیکان روم است که نخستین سنگ‌بنای آن به وسیله پطرس نهاده

شد (آریا، ۱۳۷۷ش، ص ۱۵۶). عیسی مسیح علیه السلام وی را به جانشینی در امور ظاهری و معنوی منصوب کرد و اجازه حل و عقد امور را به او داد. در انجیل متی آمده عیسی علیه السلام خطاب به پطرس گفت: «به تو می‌گویم که تو پطرس هستی و من بر این صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم و نیروهای مرگ هرگز بر آن چیره نخواهند شد (متی، ۱۶: ۱۸-۱۹). بعد از رسولان اختیارات به کلیسا واگذار شد. در انجیل متی آمده: اگر برادرت به تو بدی کند با او راجع به موضوع در خفا صحبت کن. اگر به سخن تو گوش نکرد، با ۲ یا ۳ نفر دیگر پیش او برو تا این اشخاص شاهد سخنان تو باشند. اگر باز به سخنان تو گوش نداد، این بار موضوع را با کلیسا در میان بگذار و اگر کلیسا به تو حق بدهد و آن برادر باز هم زیر بار نرود، آن‌گاه کلیسا باید با او همچون یک بیگانه رفتار کند، مطمئن باشید که هر چه در زمین ببندید، در آسمان بسته می‌شود و هر چه در زمین باز کنید در آسمان هم باز می‌شود (متی، ۱۸: ۱۵-۱۸).

کلیسا در مورد اول (متی، ۱۶: ۱۸-۱۹)، به معنای جمیع مسیحیان و در مورد دوم (متی، ۱۸: ۱۵-۱۷)، به معنای مسیحیان حوزه مشخصی می‌باشد. به این ترتیب حضرت عیسی علیه السلام تصمیم داشت از پیروان خود تشکیل مجمعی را بدهد و لفظ کلیسا را بر آن اطلاق کند (میلر، ۱۳۸۲ش، ص ۴۵-۴۴). به این ترتیب اختیارات حل و عقد امور را ابتدا به رسولان و سپس به کلیسای عمومی واگذار کرد.

عیسی علیه السلام همه نبوت‌ها را تکمیل کرد و آمدن پیغمبر (صاحب کتاب و شریعت جدید) دیگری را پیشگویی نکرد، بلکه فرمود خودش به وسیله قدرت روح القدس تا به ابد همراه شاگردانش که مؤسسين و پیشوایان کلیسا هستند، خواهد بود (ر.ک: میلر، ۱۳۸۲ش، ص ۳۴-۳۳، ۴۷؛ ر.ک: دانستن، ۱۳۸۶ش، ص ۱۰۷). به این ترتیب بعد از عصر رسولان، وحی جدیدی پذیرفته نیست و کل وحی به رسولان منتقل شد و آن‌چه رسولان آموختند، به کل کلیسا منتقل شد (برنتل، ۱۳۸۱ش، ص ۱۹۱). و دیگر نیازی به پیامبر صاحب کتاب و شریعت جدیدی نیست، و وظیفه تمامی مسیحیان این است که پیغام مسیح علیه السلام را به همه مردم برسانند و آنها را دعوت کنند تا به مسیح علیه السلام ایمان بیاورند، به این ترتیب باید محبت مسیح علیه السلام را به همه نژادها و مذاهب، به وسیله شفا بخشیدن بیماران، تعلیم دادن جاهلان و غذا

دادن گر سنگان، نشان دهند. عیسی علیه السلام زندگی خود را در خدمت مردم صرف کرد و اعضای کلیسای او نیز باید از او سرمشق بگیرند (میلر، ۱۳۸۲ش، ص ۶۴؛ همچنین ر.ک: برنتل، ۱۳۸۱ش، ص ۱۷۸-۱۷۶؛ دانستن، ص ۳۳۹-۳۳۸). از مطالب گفته شده برمی آید که آنچه در مسیحیت ختم شده، دیانت است و بعد از عیسی علیه السلام دین و شریعت جدیدی قابل قبول نیست و رسولان ایشان، کلیسا و مقامات روحانی آن جانشینان عیسی علیه السلام هستند که وظیفه داشتند مردم را به اطاعت و ایمان به مسیح علیه السلام دعوت کنند و همه تعالیم ارائه شده توسط آنها با اجازه و تأیید روح القدس و عیسی علیه السلام بود.

نتیجه گیری

در ابتدا دو معنا از خاتمیّت در مسیحیت مطرح شد که عبارت اند از: اول: عیسی علیه السلام ختم کننده پیامبران تشریعی است و دین مسیحیت آخرین و کامل ترین دین است؛ دوم: عیسی علیه السلام آخرین واسطه بین خدا و خلق است و دین مسیحیت نیز آخرین و کامل ترین دین موجود است؛ اما در پی بیان فلسفه خاتمیّت که عبارت اند از:

۱- کامل بودن تعالیم و شریعت عیسی مسیح علیه السلام ؛

۲- وجود رسولان بعد از عیسی علیه السلام؛

۳- وجود کلیسا بعد از عیسی علیه السلام .

این مطلب به دست می آید که خاتمیّت در مسیحیت به معنای ختم دیانت مسیحی می باشد که می توان این نگرش را زمینه ساز بعثت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دانست.

منابع

- ۱- کتاب مقدس، (ترجمه تفسیری شامل عهد عتیق و عهد جدید)، هزاره نو، انتشارات ایلام، بی تا.
- ۲- انجیل شریف یا عهد جدید، انتشارات انجمن های متحد کتاب مقدس، چاپ سوم، ۲۰۰۹م.
- ۳- فاضل خان، و گلن، ویلیام، و مرتن، هنری، کتاب مقدس، ترجمه همدانی، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
- ۴- آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، تهران: موسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا، چاپ دوم، ۱۳۷۷ش.
- ۵- آل اسحاق خوئینی، علی، آشنایی با مکتب وحی مسیحیت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ش.
- ۶- اگریدی، جوان، مسیحیت و بدعت ها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: موسسه فرهنگی طه، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
- ۷- ایزدپناه، مهرداد، آشنایی با دین مسیح، تهران: انتشارات محور، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
- ۸- برنتل، جورج، آیین کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱ش.
- ۹- بی. ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ش.
- ۱۰- پترسن، چالز ا.ج، عهد جدید کتاب مقدس (خلاصه و شرح)، ترجمه قربان صباغ، محمد رضا، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
- ۱۱- توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۹ش.
- ۱۲- تیواری، کدارات، دین شناسی تطبیقی، ترجمه مرضیه شنکایی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.

- ۱۳- حکمت، علی اصغر، *تاریخ ادیان*، انتشارات ابن سینا، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- ۱۴- جمعی از نویسندگان، *جهان مذهبی: ادیان در جوامع امروز*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۵- رامیار، محمود، نبوت مسیحی (۲) رسالت حواریون، نشریه مطالعات اسلامی، شماره ۶ و ۷، بهار و تابستان ۱۳۵۲ ش.
- ۱۶- زیبایی‌نژاد، محمدرضا، *درآمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت*، قم: انتشارات اشراق، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
- ۱۷- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، *درآمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت*، قم: کتاب طه، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۸- همو، عبدالرحیم، مسیحیت، قم: آیت عشق، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ش.
- ۱۹- الشیخ، علی، *تولدی نو (سفر من از مسیحیت به اسلام)*، ترجمه مسلم مدنی، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.
- ۲۰- فیلسون، فلوید، *کلید عهد جدید*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: نور جهان، ۱۳۳۳ ش.
- ۲۱- فیشر، مری پت، *دایرة المعارف ادیان زنده جهان*، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران: علم، ۱۳۸۹ ش.
- ۲۲- کونگ، هانس، *متفکران بزرگ مسیحی*، گروه مترجمان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ش.
- ۲۳- کلباسی اشتری، حسین، *مدخلی بر تبارشناسی کتاب مقدس*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.
- ۲۴- ماسون، دنیز، *قرآن و کتاب مقدس: درون‌مایه‌های مشترک*، ترجمه فاطمه تهامی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ سوم، ۱۳۹۸ م.
- ۲۵- لسلای دانستن، جی، *آیین پروتستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ش.
- ۲۶- کارپنتر، هامفری، عیسی علیه السلام، ترجمه حسن کامشاد، تهران: صهبا، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.

- ۲۷- میلر، ویلیام، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران*، ترجمه علی نخستین، اساطیر، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
- ۲۸- همو، مسیحیت چیست؟، ترجمه کمال مشیری و ط. میکائیلیان، تهران: انتشارات حیات ابدی، چاپ پنجم، ۱۹۸۱م.
- ۲۹- هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۸ش.
- ۳۰- هیوم، رابرت ارنست، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر علم، چاپ هجدهم، ۱۳۸۸ش.
- ۳۱- ویور، مری جو، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.

اهمیت زمان و مدیریت آن از دیدگاه امام علی علیه السلام

مدیریت زمان، رویکرد مدیریتی نوینی است که بر استفاده موثر از وقت و برنامه‌ریزی در امور به منظور کنترل زمان و انجام به هنگام امور، تأکید دارد. ارکان این رویکرد، بر تعیین اهداف توأم با قاطعیت در تصمیم، اولویت‌بندی امور، برنامه‌ریزی، هماهنگی و نظارت استوار است که فرصت‌طلبی و جلوگیری از هدر رفت زمان در تمام فرآیند آن جاریست. نظر به جامعیت دین اسلام که دربرگیرنده‌ی تعلیمی منسجم و هدفمند برای تمام اءصار بوده و این باور که اسلام در هیچ مقوله‌ای بدون ارائه‌ی طریق نمی‌باشد، این پژوهش سعی بر آن نمود تا ضمن ارائه‌ی مدلی مفهومی برای تشریح مدیریت زمان و اجزای آن و نیز مرور ادبیات موضوعی مربوطه، در خرمن معارف و بیانات امام علی علیه السلام، به خوشه‌چینی گوشه‌ای از تأکیدات ایشان بر مدیریت امور با رویکرد مدیریت زمان پرداخته و ارکان این رویکرد مدیریتی نوین را در آموزه‌های تعلیم صدر اسلام جست‌وجو نموده و نمایان سازد.

کلیدواژه‌ها: مدیریت زمان، اسلام، تعلیم دینی، امام علی علیه السلام، نهج البلاغه

امیرعباس یزدانی

کارشناس ارشد MBA و مدرّس (نویسندهٔ مسئول)

دانشگاه پیام نور ساری

amirabbasyazdani@gmail.com

حبیب‌الله نجفی هزار جریبی

دانشیار

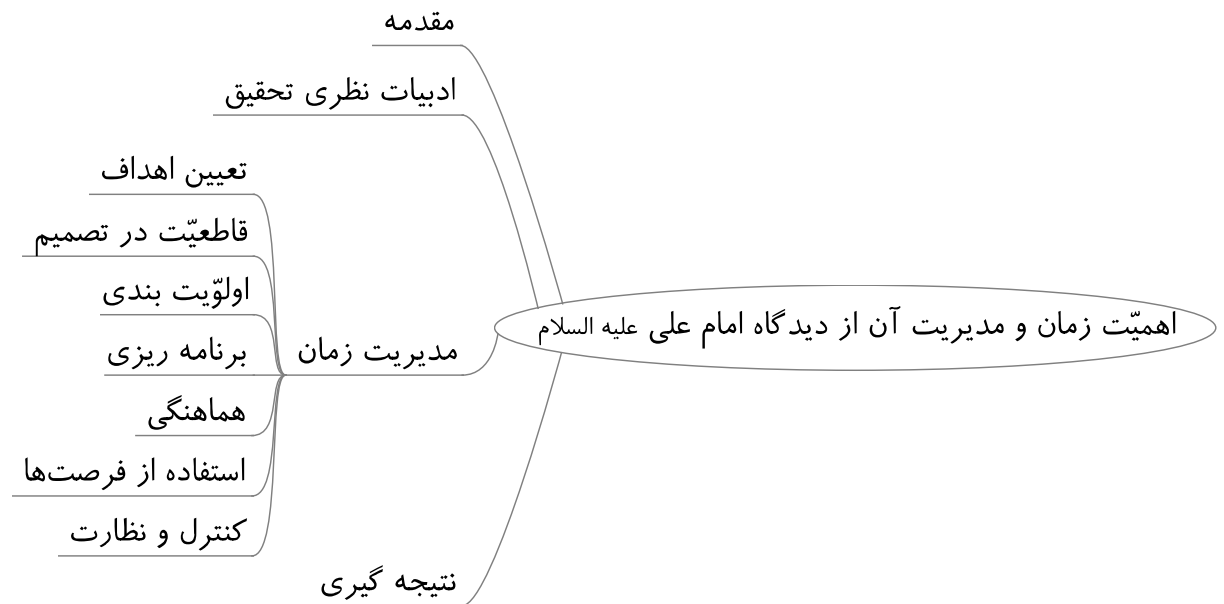
دانشگاه پیام نور بهشهر

hnh_dr@yahoo.com

از همکاری سرکار خانم شکیبا کبیری
در جمع‌بندی مقاله قدردانی می‌شود.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۳۰



مقدمه

زمان، با ارزش‌ترین منبعی است که در اختیار انسانها قرار دارد، زیرا تمامی منابع دیگر به شرط وجود زمان، ارزش می‌یابند. به دلیل همین ارزش و اهمیت، توجه به زمان در بسیاری از فرهنگ‌ها و تعالیم مورد تأکید قرار گرفته است (خاکی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۹) و مدیریت زمان، شامل مجموعه‌ای از مهارت‌ها برای کنترل کردن و استفاده بهتر از زمان است (اوهایزر، ۱۳۷۸ش، ص ۱۹).

مدیریت زمان حول این محور می‌گردد که آنچه برایتان مهم است را شناسایی کنید و با توجه به شخصیت منحصر به فرد و اهداف و نیازهایتان، فضایی از برنامه روزانه خود را به این امور اختصاص دهید، به گونه‌ای که در پایان روز از کاری که کرده‌اید، راضی باشید (مورگن استرن، ۱۳۸۰ش، ص ۱۳). با ظهور سازمانهای اجتماعی و گسترش آنها که از ویژگی‌های بارز تمدن بشری است، بدیهی است که هر سازمان اجتماعی برای نیل به اهداف خود، به نوعی مدیریت متناسب با ساختارش نیازمند است. این مدیریت در یک چارچوب ارزشی مبتنی بر فرهنگ سازمان و مفروضات افراد آن شکل گرفته است (رضاییان، ۱۳۸۵ش، ص ۹۰).

اما بایستی عنوان نمود که در عصر پر تلاطم و متغیر کنونی، چاره‌ای جز التزام به اسلام نیست. امت اسلام به لحاظ عقیدتی، روانی و هدفمندی، اسلامی است و این شعار اسلام‌خواهی، در دل خود، نوسازی و عصری‌گرایی را نهفته دارد (مرادی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۴۳).

مهم‌ترین نقشی که اسلام در نظریه‌ها و همچنین در روش‌های عملی مدیریت ایفا می‌کند، از طریق تأثیر ارزش‌های اسلامی بر مدیریت است (مصباح، ۱۳۸۵ش، ص ۲۶۲) و با توجه به اینکه امام علی (ع) شخصیتی است که فرمایشات و سیره عملی او مشحون از اصول و مفاهیم مناسب برای مدیریت است (حلیمی، ۱۳۸۷ش، ص ۵۹)، در این مقاله سعی بر آن داریم تا مدیریت زمان را با رویکردی اسلامی مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم.

ادبیات نظری تحقیق

با توجه به اینکه زمان، تنها سرمایه برگشت‌ناپذیر در اختیار انسان است، جهت‌گیری کلی علم مدیریت، جستجوی راه‌های دستیابی به اهداف، با حداقل صرف هزینه و در کمترین زمان ممکن است (خاکی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۰). کنترل زمان بدین معناست که این خود شما هستید که مشکل دارید نه شخصی دیگر. یعنی باید با همه توان بکوشید تا عادات غلط جا افتاده را ترک کرده و بر کشش‌های منفی طبیعت انسانی چیره شوید (مکنزی، ۱۳۷۷ش، ص ۴۶). مدیریت، فرآیند به‌کارگیری مؤثر و کارآمد منابع مادی و انسانی بر مبنای یک نظام ارزشی پذیرفته شده است که از طریق برنامه‌ریزی، سازماندهی، بسیج منابع و امکانات، هدایت و کنترل عملیات برای دستیابی به اهداف تعیین شده، صورت می‌گیرد (علی احمدی، ۱۳۸۵ش، ص ۸).

در تعریف فوق، هدف از مدیریت، رسیدن به اهداف سازمان است، اما در مدیریت اسلامی، هدف یک مدیر از انجام کار، کمال معنوی و قرب الی‌الله است (مصباح، ۱۳۸۵ش، ص ۲۵۰). بنابراین مدیریتی که زمینه رشد انسان به سوی خداوند را فراهم نموده و مطابق کتاب، سنت و سیره پیامبر و ائمه اطهار و بر اساس علوم و تجارب بشری در راستای رسیدن به اهداف یک نظام در ابعاد مختلف، مانند یک محور و مدار قطب عمل کند، مدیریتی اسلامی است (اسلامی، ۱۳۶۶ش، ص ۱۲). اسلام دارای نظام ارزشی عمیق، گسترده و منسجمی است که مدیریت مدیران مسلمان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در روش‌های عملی آنها اثر می‌گذارد و به حرکت آنها جهت می‌دهد (مصباح، ۱۳۸۵ش، ص ۲۶۲).

از منظر امام علی (علیه السلام)، مدیریت علاوه بر اینکه انسان را به افزایش سرمایه و ایجاد کار که برای آبادانی زندگی ضروری است سوق می‌دهد، باید زمینه‌های رشد انسان را به سمت تعالی روحی او که ریشه فطری دارد نیز، فراهم آورد (حلیمی، ۱۳۸۷ش، ص ۵۷). در این مسیر، لحظه‌های گرانبهای زندگی که مجموعاً عمر آدمی را تشکیل می‌دهند، دارای ارزش فراوانی می‌باشند. توجه و بهره‌گیری صحیح و مناسب از زمان، موجبات رشد و تعالی را فراهم ساخته و غفلت از فرصت‌ها، خسرانی عظیم در بردارد. در این رابطه امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: «اشد الغصص، فوت الفرص» (آمدی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۲۷۷)، یعنی: سخت‌ترین غصه‌ها، از دست رفتن فرصت‌هاست. در جایی دیگر به تشبیه فرصت در زندگی پرداخته و می‌فرماید: «و الفرصه تمر مر السحاب، فانتبهوا فرص الخیر» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۴۴۶)، یعنی: فرصت‌ها همچون ابر می‌گذرند، پس فرصت‌های نیک را غنیمت شمرد.

نیز خطاب به عمر می‌فرماید: «خذ من نفسک لنفسک و تزود من یومک لغدک و اغتنم غفو الزمان و انتبه فرصه الامکان» (آمدی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۲۷۵)، یعنی: از نفس خود بهره‌گیر و از امروز خود برای فردایت توشه بردار و آماده بودن زمان را غنیمت شمار و فرصت امکان را غنیمت دان.

این تأکید بر استفاده از فرصت‌ها، پیرو اشاراتی است که در قرآن آمده است: «حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون؛ لعلی اعمل صالحا فیما ترکت کلا آنها کلمه هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون» (المومنون، ۹۹ و ۱۰۰). یعنی: و آن‌گاه که مرگ، یکی از انسانها را دریابد، می‌گوید: پروردگارا مرا به دنیا بازگردان تا کارهای شایسته‌ای که ترک کرده‌ام، انجام دهم. هرگز به این سخنی که می‌گوید عمل نخواهد کرد و از پشت سرش برزخی است که تا روز قیامت طول خواهد کشید.

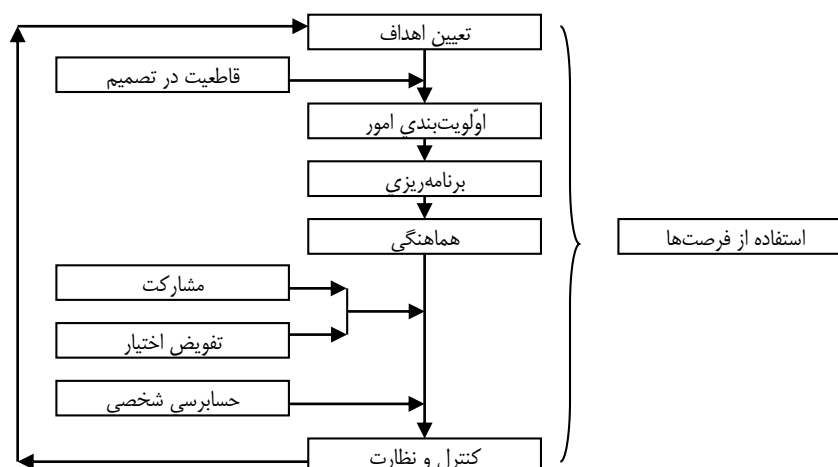
در بررسی متون دینی و آثار متفکران علوم تربیتی بر ضرورت هدفمند بودن و برنامه داشتن برای زندگی جهت بهره‌گیری از گوهر وقت و عمر تأکید شده است. تعالیم محاسبه و مراقبه نیز فرد را ملزم به بازنگری و تصحیح رفتارارش می‌نماید. باید توجه کنیم که زمان در حال گذر است و فقط با داشتن هدف و برنامه است که می‌توانیم با زمان، داد و

ستدی عادلانه داشته باشیم. زمان از ما، عمر و فرصت‌ها را می‌گیرد و ما در ظرف زمان است که به تلاش، تحصیل، مطالعه، تجربه‌اندوزی و خودسازی می‌پردازیم.

مدیریت زمان

زمان و نوع استنباط از آن، از عناصر و معیارهایی است که به کمک آن می‌توان درباره کارآمد بودن و قدرت یک فرهنگ در بالندگی و خلاقیت مردمان در بستر آن قضاوت کرد (خاکی، ۱۳۷۹ش، ص ۹). امروزه سازمانها پی برده‌اند که برای موفقیت، علاوه بر اینکه بایسته است دو منبع کلیدی سرمایه و نیروی کار را به درستی اداره کنند، منبع کلیدی زمان را نیز باید مد نظر داشته باشند (لوئیس، ۱۳۸۱ش، ص ۲۴۷). بنابراین یکی از مهم‌ترین وظایف ما در زندگی این است که برای زمان اهمیت جدی قائل شده و برای بهره‌گیری درست از آن، برنامه داشته باشیم (خاکی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۹). اگرچه اتخاذ یا انتخاب یک تصمیم که به طور مطلق تأثیر زمان را بر آن تصمیم از بین ببرد، تقریباً غیر ممکن است، اما می‌توان پویش‌های زمانی متنوعی را ایجاد کرده، در کنترل گرفت و بر آن مدیریت نمود.

شکل ۱- مدل مفهومی مدیریت زمان و اجزای آن



مدیریت بهینه‌ی زمان، اصول و اجزایی دارد که در شکل ۱ نشان داده شده و رعایت آنها در زندگی و سازمان، موجب بهره‌گیری مناسب از زمان و مانع اتلاف وقت می‌گردد. در ادامه، ضمن تشریح این اصول، تأکیدات امام علی (ع) بر این مفاهیم نیز به تفکیک شفاف‌سازی خواهد شد.

• تعیین اهداف

زندگی تجربه خوشایندی است مشروط بر اینکه هدفمند باشد (مورگن استرن، ۱۳۸۰ش، ص ۱۵۵). بر اساس نظریه هدفگذاری، اگر برای هر یک از افراد، هدفی معین شود، آنان برای دستیابی به اهداف مذکور، برانگیخته می‌شوند (رضاییان، ۱۳۸۵ش، ص ۴۶۳). تعیین هدف به خودی خود می‌تواند به عنوان یک عامل انگیزشی درونی بر افراد سازمان تأثیر گذارد و این انگیزش، بهره‌وری بالاتر و صرفه‌جویی در وقت و هزینه را در پی دارد (رایینز، ۱۳۸۶ش، ص ۸۳). بدین ترتیب در مدیریت بر مبنای هدف، راهی که باید تعقیب شود تا بر اساس آن، زمینه محقق‌سازی اهداف در سطوح مختلف سازمانی فراهم شود، روشن می‌شود (علی احمدی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۶۱).

در مرکز مدیریت مؤثر زمان، اهداف زندگی که به خوبی تعریف و مشخص شده‌اند، نهفته است (لوئیس، ۱۳۸۱ش، ص ۱۷۹). نظر به اهمیت تعیین هدف و تأثیر آن در مدیریت بهینه‌ی زمان، در کلام امام علی (ع) نیز آمده است که: «من اوما الی متفاوت خذلته الحیل» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۵۲۰)، یعنی: کسی که به کارهای مختلف بپردازد، نقشه‌ها و پیش‌بینی‌هایش به جایی نمی‌رسد. نیز امام در لابلای بیانات خود تأکید داشته‌اند «ایها الناس، اتقوا الله، فما خلق امر و عبثا فیلهو، و لا ترک سدی فیلغو!» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۵۱۲). یعنی: مؤمن نباید خود را سرگرم کارهای بی‌ارزش و بدون هدف نماید. همچنین فرموده‌اند: «شر ما شغل به المرء و قته الفضول» (ری شهری، ۱۳۷۹ش، ج ۶، ص ۵۴۱). یعنی: بدترین چیزی که انسان وقت خود را به آن مشغول می‌سازد، کارهای بیهوده است. نیز فرموده‌اند: «دع ما لا ینعیک و اشتغل بمهمک الذی ینجیک» (آمدی، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۱۹)، یعنی: واگذار آنچه را مهم نباشد ترا و مشغول شو به

امور مهم که مایه نجات توسست. از بیانات فوق چنین برمی آید که امام (ع) بر مقوله تعیین هدف و هدفمندی در امور و زندگی که از اهم ارکان مدیریت زمان است، صحه گذاشته و همواره آن را مد نظر داشته‌اند.

• قاطعیت در تصمیم

امروزه برخی از مدیران در اتخاذ تصمیم و اجرای آن، بیش از حد تردید کرده و بعد از آماده شدن همه مقدمات و مهیا شدن کلیه شرایط لازم نیز توانایی و جرأت تصمیم‌گیری قاطع را ندارند و یا در تصمیم‌گیری‌های خود، دچار اضطراب و دلهره هستند. به گونه‌ای که این تردید و ابهام و سر در گمی در همه بدنه سازمان سرایت کرده و کارها در زمان مناسب، به انجام نمی‌رسند. بدین ترتیب فرد یا سازمان از انجام وظایف و مأموریت‌های خود بازمانده و در نهایت، اهداف مورد نظر محقق نمی‌شوند.

هنگامی که اخذ تصمیم برای مدت زیادی به تعویق می‌افتد، زمان زیادی از دست رفته و بر نگرانی و تشویش افزوده می‌شود. این تأخیرها، به ندرت برای بهبود کیفیت تصمیم‌ها سودمند هستند (روش، ۱۳۸۲ش، ص ۱۳۲). امام علی (ع) نیز، شک و تردید بی مورد در امور مختلف نهی کرده و می‌فرماید: «لا تجعلوا علمکم جهلا و یقینکم شکا» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۴۹۶)، یعنی: علم خود را به جهل، و یقین خویش را به شک تبدیل نکنید.

وقتی دانستید عمل کنید و زمانی که یقین کردید، اقدام نمایید. در جایی دیگر فرموده‌اند: «من الخرق المعاجله قبل الامکان، و الاناه بعد الفرصه» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۵۱۰). یعنی: شتاب پیش از توانایی بر کار و سستی پس از بدست آوردن فرصت، از بی‌خردی است. در بیان صفات مؤمن، در فرمایشات امام (ع) آمده است که: «المومن بشره فی وجهه، و حزنه فی قلبه، او سع شیء صدرا، و اذل شیء نفسا. یکره الرفعه، و یسنا السمعه. طویل غمه، بعید همه، کثیر صمته، مشغول وقته» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۵۰۶)، یعنی: همت‌اش بلند است و وقت او با کار پر است. در تأکید امام (ع) بر قاطعیت تصمیم، اشاره بر این موضوع داریم که خطاب به عبدالله بن عباس فرمودند: «لک ان تشیر علی و

اری، فان عصیتک فاطعنی» (سید رضی، ۱۳۸۳ ش، ص ۵۰۴)، یعنی: اگر پس از اندیشه بر رای تو، خلاف نظر تو فرمان دادم، باید اطاعت کنی.

دقت در برخی از تصمیم‌گیری‌های امام علی علیه السلام نشان می‌دهد که آن حضرت، همواره سعی می‌کردند تا با در نظر گرفتن همه جوانب و دقت در زوایای مختلف مسأله، با قاطعیت کامل تصمیم گرفته و از سستی و تعلل در اجرای تصمیم خود اجتناب می‌ورزید. نظر به اینکه قاطعیت در تصمیم‌گیری و نیز جلوگیری از اتلاف زمان، از اصول مدیریت زمان است، توجه به این رکن در راستای اعمال یک مدیریت توانمند را در اشارات امام علیه السلام شاهدیم.

• اولویت‌بندی

پس از انتخاب اهداف مشخص، واقع‌بینانه و قابل حصول، گام بعدی، تصمیم‌گیری در مورد این است که به ترتیب، برای حرکت به سوی کدام هدف اقدام شود. بهترین آزمون مدیریت زمان، انتخاب اولویت‌هاست (لویس، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۱۰). برای اینکه از فرصت‌ها به نحو احسن بهره ببریم، باید اولویت‌ها را در زندگی خود بشناسیم و به تناسب آن فرصت‌های خود را خرج کنیم. کسانی که در زندگی و مصرف سرمایه زمان خود، به اصلی و فرعی کردن (اولویت‌بندی) مسائل نمی‌اندیشند و موضوعات را پیش خود به مهم و مهم‌تر و لازم و لازم‌تر تقسیم نمی‌کنند، کمترین ضایعه برایشان این است که اصل را فدای فرع می‌کنند. این سخن از گوته که می‌گوید: «کارهایی که اهمیت ی دارند نباید فدای کارهایی شوند که اهمیت کمتری دارند» (روش، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۴۰)، را می‌توان برداشت و معادل فرمایش پیشوای پرهیزگاران، علی علیه السلام محسوب نمود که می‌فرماید: «من اشتغل بغير المهم، ضیع الاهم» (آمدی، ۱۳۶۶ ش، ج ۲، ص ۳۳۶)، یعنی: هر که به کاری که اهمیت ندارد مشغول شود، کار بااهمیت را تباه سازد.

امیر مؤمنان علیه السلام در جایی دیگر و در خصوص تنظیم وقت، پیشنهاد می‌نماید: «للمؤمن ثلاث الساعات: فساعة یناجی فیها ربه، و ساعة یرم معاشه، و ساعة یخلی بین نفسه و بین لذتها فیما یحل و یجمل» (سید رضی، ۱۳۸۳ ش، ص ۵۱۸)،

یعنی: مؤمن باید شبانه‌روز خود را به سه قسم تقسیم نماید، زمانی برای نیایش و عبادت پروردگار، زمانی برای تأمین هزینه زندگی و زمانی برای واداشتن نفس به لذت‌هایی که حلال و مایهٔ زیبایی است.

مدیر سازمان از سویی وظایف متعددی بر عهده دارد و از سوی دیگر وقت او محدود است. اگر بخواهد به همهٔ کارها رسیدگی کند و تمام وظایف خود را انجام دهد، اقتضا می‌کند که وقت خود را به صورت منطقی تقسیم کند. بدون توجه به این اصل مهم، بعید است که مدیر بتواند وظایف و مسئولیت‌های خود را به صورت مناسب و به موقع انجام دهد و موفقیت خود و سازمان را تضمین کند. امام علی (ع) نیز، تنظیم و توزیع وقت در رسیدگی به امور را، همیشه مورد نظر داشته و به کارگزاران خود نیز، رعایت این اصل حیاتی را در امور خود، توصیه می‌نمودند. ایشان در بخشی از عهد نامه خود به مالک اشتر این‌گونه می‌فرمایند: «و امض لكل يوم عمله، فان لكل يوم ما فيه. و اجعل لنفسك فيما بينك و بين الله افضل تلك المواقيت، و اجزل تلك الاقسام، و ان كانت كلها لله اذا صلحت فيها النية، و سلمت منها الرعية» (همو، ص ۴۱۴)، یعنی: کار هر روز را در همان روز به انجام برسان که هر روز را کاری است. بهترین وقت هر روز و بزرگ‌ترین بخش آن را مخصوص آن کن که به خدا پردازی، هر چند که اگر در اوقات دیگر نیز نیت پاک کنی و تودهٔ مردم از آن نیت پاک در آرامش و آسایش باشند، همهٔ آن اوقات در راه خدا به کار رفته است. همچنین در مورد انجام هر کار به وقت خود به مالک می‌فرمایند: «و اياك و العجلة بالامور قبل اوانها، او التسقط فيها عند امكانها، او اللجاجة فيها اذا تنكرت، او الوهن عنها اذا استوضحت. وضع كل امر موضعة، و اوقع كل امر موقعة» (همو، ص ۴۲۰). یعنی: مبادا هرگز در کاری که وقت آن نرسیده، شتاب کنی، یا در کاری که وقت آن رسیده، سستی ورزی، و یا در چیزی که روشن نیست سبزه‌جویی نمایی و یا در کارهای واضح کوتاهی کنی. تلاش کن تا هر کاری را در جای خود و در زمان مخصوص به خود انجام دهی. بدون انجام دادن کارهای مهم پیش از سایر کارها، نمی‌توان زمان را در امور به درستی تنظیم نمود (اوهایزر، ۱۳۷۸، ش ۳۳). زمانی یک فرد می‌تواند به چنین برنامه متعادل و متكاملی عمل نماید که به مدیریت وقت خویش پرداخته و توجه به امور جزئی، او را از امور اصلی و مهم باز ندارد.

• برنامه‌ریزی

تعبیرات گوناگون و عمیق آیات و روایات اسلامی این حقیقت را تأیید و تثبیت می‌کند که مؤمن باید در همه کارهایش با برنامه باشد، زیرا مدیریت چیزی جز کار بر اساس برنامه‌ریزی نیست (فروزنده، ۱۳۸۶ش، ص ۲۷۱).

برنامه‌ریزی عبارت است از انتخاب راه و روش مناسب برای بهتر رسیدن به هدف و یا تدوین و تعیین فعالیت‌هایی که باید در محدوده‌ی راه‌ها و در چارچوب روش‌های مشخص شده انجام پذیرد تا نیل به هدف را، میسر سازد (تقوی، ۱۳۸۶ش، ص ۸۰). برنامه‌ریزی، نقطه شروع تمامی حرکت‌هاست و آن را اساسی‌ترین وظیفه مدیریت دانسته‌اند (علی احمدی، ۱۳۸۵ش، ص ۲). برنامه‌ریزی به عنوان مشخص کردن طرح کار و نقشه برای حرکت‌های آینده دارای اهمیت است. حضرت می‌فرمایند: «امارات الدول، انشاء الحیل» (ری شهری، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۵۵۱). یعنی بقای دولت‌ها مربوط به چاره‌اندیشی در امور است. برنامه‌ریزی، کمک می‌کند تا ببینیم که در سازمان، از کجا وقت به دست آوریم و از آن چگونه استفاده کنیم (اوهایزر، ۱۳۷۸ش، ص ۷۹). برنامه‌ها نشان می‌دهند که اهداف چگونه باید تحقق یابند.

با توجه به برخی مفاهیم اسلامی، می‌توان دیدگاه توأم با برنامه و توجه ایشان به لزوم برنامه‌ریزی در امور از سوی ایشان را مشاهده نمود. امام علی علیه السلام در این رابطه فرموده‌اند: «لا خیر، فی عزم بلا حزم» (ری شهری، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۳۸۶)، تصمیم بدون دوراندیشی، بی‌فایده است.

کلمه تدبیر، که در جملات فوق و مشابه آن تکرار می‌شود، در واقع واجد هر سه عنصر نامبرده شده در تعریف برنامه‌ریزی می‌باشد، چرا که تدبیر یعنی تعیین هدف، تهیه نقشه و پیش‌بینی اجرا. از این رو امام علی علیه السلام، در آغاز حکومت خویش، طی خطبه ۱۶ خود، برنامه حکومت خویش را به مردم اعلام نمودند. «ذمتی بما اقول رهینه، و انا به زعیم ...» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۳۸). یعنی: آن چه می‌گویم به عهده می‌گیرم و خود به آن پای بندم ... و آنگاه که مالک اشتر را به عنوان والی سرزمین مصر انتخاب نمود نیز، برنامه‌های مهم حکومتی او را چنین بیان می‌دارد: «جبایه خراجها، و

جهاد عدوها، و استصلاح اهلها، و عماره بلادها» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۴۰۲). یعنی: جمع‌آوری خراج و مالیات، نبرد با دشمنان، اصلاح امور مردم و آبادانی شهرها و روستاها.

بررسی مطالب و مستندات فوق حاکی از آن است که در مدیریت علوی نیز عنصر برنامه‌ریزی نقش بسیار مهم و اساسی دارد. پایه و مبنای مدیریت در اسلام از اصول منطقی مدیریت پیروی کرده و مدیریت زمان و تخصیص وقت، منابع و امکانات از ابزارهای مورد توجه در مدیریت اسلامی می‌باشند.

• هماهنگی

ایجاد موازنه و تطبیق بین وظایف متعددی که به منظور تأمین هدف مشترک توسط عناصر مختلف انجام می‌شود هماهنگی نام دارد. هماهنگی، فرآیندی است که طی آن، همه بخش‌های تشکیل دهنده یک کل، برای کسب هدف مشترک، ترکیب می‌شوند (رضاییان، ۱۳۸۵ش، ص ۳۶۳).

بزرگترین اتلاف‌کننده وقت، بی‌سازمانی در کار می‌باشد. می‌توان کارهای زیادی را برای پر کردن وقت انجام داد اما باید از وقت خوب استفاده نمود (لوئیس، ۱۳۸۱ش، ص ۶۰) و لازمه استفاده بهینه از پتانسیل موجود، هماهنگی است. یک مدیر و رهبر خوب باید وظایف مختلف تقسیم شده بین واحدهای مختلف را هم‌آوا و هم‌آهنگ کند تا همه با یک آهنگ به تحصیل اهداف بپردازند. در مدیریت اسلامی نیز تأکیدی بر این موضوع شده و مولای متقیان فرموده‌اند: «و انما انا قطب الرحا، تدور علی و انا بمکانی» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۶۰)، یعنی: من باید چونان محور سنگ آسیاب بر جای خود استوار بمانم تا همه امور کشور، پیرامون من و بوسیله من به گردش درآید (مشبکی، ۱۳۷۲ش، ۱۵۸). و نیز در جایی دیگر در پاسخ به عمر خطاب آمده است که: «و مکان القیم بالامر مکان النظام من الخرز یجمعه و یضمه: فان انقطع النظام تفرق الخرز و ذهب» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۹۰)، یعنی: جایگاه زمامدار و رهبر، مانند رشته مهره است که مهره‌ها را گرد آورده و به هم پیوند می‌نماید. اگر این رشته بگسلد، مهره‌ها از هم جدا شده و پراکنده می‌گردند. امام (ع) در جایی

دیگر، ضمن تأکید بر یکپارچگی، علت سقوط کوفیان را پراکندگی و تفرقه ایشان عنوان نموده و اشاره داشتند که: «و تفرقکم عن حقکم! فقبحا لکم و ترحا» (همو، ص ۵۰)، یعنی: زشت باد روی شما که در حق خود متفرقید.

• استفاده از فرصت‌ها

مدیریت، مستلزم آگاهی از فرصت‌هاست (رضاییان، ۱۳۸۵ش، ص ۱۷۸). فرصت، پتانسیل نهفته‌ای است که بهره‌گیری از آن موجب رشد می‌شود (علی احمدی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۸۳) و شناسایی و ارزیابی فرصت‌ها از جمله گام‌های اساسی برنامه‌ریزی راهبردی و استراتژیک سازمانها می‌باشد (رضاییان، ۱۳۸۵ش، ص ۲۴۱). امام علی علیه السلام، به بهره‌گیری از فرصت‌ها بسیار تأکید داشتند. از فرمایشات ایشان است که: «فاعملوا ... قبل ان یخمد العمل، و ینقطع المهمل» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۳۳۶)، یعنی: عمل کنید ... پیش از آنکه چراغ عمل خاموش و فرصت پایان یابد. نیز فرموده‌اند: «اضاعة الفرصة غصة» (همو، ص ۴۶۴)، یعنی: از دست دادن فرصت‌ها موجب اندوه می‌شود. امام علیه السلام همچنین در نامه معروف خود به امام حسن علیه السلام می‌فرمایند: «بادر الفرصة قبل ان تكون غصة» (همو، ص ۳۸۰)، یعنی: پیش از آنکه فرصت از دست برود و اندوه ببار آورد، از فرصت استفاده کن. در جایی دیگر، از دست دادن فرصت را نشانه حماقت دانسته و می‌فرمایند: «من الخرق ترک الفرصة عند الامکان» (آمدی، ۱۳۶۶ش، ج ۲، ص ۲۷۶). یعنی: از دست دادن فرصت‌ها در وقت امکان، حماقت است. امام علیه السلام در تشریح ارزش فرصت و فرصت طلبی فرموده‌اند: «الفرصة سريعة الفوت و بطيئة العود» (همو، ج ۲، ص ۲۷۴). یعنی: فرصت‌ها زود از دست می‌روند و دیر بازمی‌گردند.

• کنترل و نظارت

نظارت، کوششی است که یک مدیر جهت تطبیق عملیات با برنامه انجام می‌دهد تا میزان صحت و سقم فعالیت‌ها را بدست آورد و در صورت انحراف، باید به‌گونه‌ای عمل شود تا از اتلاف منابع و زمان جلوگیری شود. نظارت، به عنوان نقطه پایانی حلقه مدیریت زمان، ابزاری کنترلی است که مانع از اتلاف فعالیت‌های مدیریتی شده و صرفه‌جویی در زمان را در

نیز پی دارد. از منظر مدیریتی، نظارت و تمرکز، ارتباط مفهومی نزدیکی دارند. مقصود از تمرکز، میزان یا درجه‌ای است که تصمیم‌گیری و کنترل امور، در نقطه خاصی از سازمان متمرکز است. ساختارهای سازمانی، به دو صورت کلی متمرکز و غیرمتمرکز هستند (رضاییان، ۱۳۸۵ش، ص ۲۹۴). معمولاً در یک سازمان غیر متمرکز، مسایل به سرعت حل شده و برای حل مسأله و تصمیم‌گیری، از تعداد افرادی نظرخواهی می‌شود. در مدیریت نوین، فرآیند تصمیم‌گیری به سمت غیر متمرکز شدن پیش می‌رود (رابینز، ۱۳۸۶ش، ص ۳۰۱). در نظارت مستقیم، مدیر شخصاً امور را کنترل می‌کند که در سازمانهای گسترده، امکان آن وجود ندارد و چه بسا مضر است. زیرا مدیر را از کلیات باز می‌دارد، که اسلام نیز آن را نمی‌پسندد. راهکار مدیریتی این مقوله، بهره‌گیری از مشارکت و تفویض اختیار است که موجب افزایش تعهد افراد نسبت به سازمان شده و موفقیت سازمان را در پی دارد (همو، ص ۱۰۴). نظارت در نظام ارزشی اسلام نیز همه‌جانبه و سیستماتیک است (فروزنده، ۱۳۸۶ش، ص ۳۲۱) و بر استفاده از سایر افراد در راستای مدیریت بهینه زمان، اشاره دارد. در تأکید بر مشارکت، امام (ع) می‌فرماید: «من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطاء» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۴۷۴). یعنی: موفقیت از آن کسی است که از افکار و آراء گوناگون استقبال کند. نیز می‌فرمایند: «و لا ظهیر کالمشاوره» (همو، ص ۴۵۲). یعنی: پشتوانه‌ای همچون مشورت نیست.

از سوی دیگر، امروزه، اتخاذ تصمیمات سازمانی به سطوح پایین‌تر ارجاع شده و به کارکنان آزادی عملی داده می‌شود تا مسایل کاری خود را حل کنند (رابینز، ۱۳۸۶ش، ص ۱۳). مدیران سازمانهای پیش‌رو، با تفویض بخشی از اختیار به کارکنان خود و مشارکت دادن ایشان در تصمیم‌گیری، زمینه افزایش توانمندی ایشان را فراهم نموده و زمان در اختیار خود را به امور مهم‌تری اختصاص می‌دهند (رضاییان، ۱۳۸۵ش، ص ۲۹۵). در این راستا باید گفت که یکی از اصول مدیریت اسلامی، برخورداری از معاونی شایسته است (فروزنده، ۱۳۸۶ش، ص ۲۵۲).

ایشان خطاب به مالک اشتر در خصوص تفویض اختیار، شریک‌گزینی و کنترل امور می‌فرمایند: «و توخ منهم اهل التجربة و الحياء، من اهل البيوتات الصالحة، و القدم في الاسلام المتقدمة، فانهم اكرم اخلاقاً، و اصح اعراضاً، و اقل في

المطامع اشراقا، و ابلغ فی عواقب الامور نظرا» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۴۱۰). یعنی: زیردستان خود را از میان مردمی با تجربه، با حیا و از خاندانی با تقوا که در مسلمانی سابقه درخشان دارند، انتخاب کن، زیرا اخلاق آنان گرامی‌تر، ابرویشان محفوظ‌تر، طمع‌ورزی آنها کمتر و آینده‌نگری آنان است. امام علیه السلام پس از آنکه محمد بن ابوبکر را به خلافت مصر گماشت، به او فرمود: «انی قد ولیتک اعظم اجنادی فی نفسی اهل مصر» (همو، ص ۳۶۴). یعنی: من تو را سرپرست بزرگترین لشکر در مصر قرار دادم. در این نامه، امام علیه السلام اداره سیاسی منطقه را به فرماندار منتصب خود آموزش داده و ضمن تفویض اختیار، از ایشان به عنوان نماینده خود نام برده و نصیحت کرده‌اند. این رویکرد امام علیه السلام، پیرو تعالیم اسلام در رابطه با تعیین جانشین است. ﴿و جعلنا معه اخاه هارون وزیرا﴾ (الفرقان، ۳۵) یعنی: و برادرش هارون را وزیر او قرار دادیم. امام نیز خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «وابعث العیون من اهل الصدق والوفاء» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۴۱۰)، یعنی: برای خود از میان اهل راستی و وفا، چشمانی بینا منصوب کن.

صورت دیگر کنترل و نظارت، نظارت غیر مستقیم از طریق حسابرسی شخصی است. علی علیه السلام می‌فرماید: «قیدوا انفسکم بالمحاسبه» (ری شهری، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۴۰۵). یعنی، خود و رفتار خود را با حسابرسی کنترل کنید. در جایی دیگر فرمودند: «زنوا انفسکم من قبل ان نوزنوا و حاسبوها من قبل ان تحاسبوا» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰۸). یعنی: خود را بسنجید قبل از آنکه مورد سنجش قرار گیرید و پیش از آنکه حسابتان را برسند، به حساب خود برسید. همچنین خطاب به مسلمان این‌گونه اندرز می‌دهند که: «فحاسب نفسک لنفسک» (همو، ص ۳۲۴). یعنی: اکنون به خاطر خودت، حساب خویش را بررسی کن. همچنین می‌فرماید: «من نصب نفسه للناس اماما فلییدا بتعلیم نفسه قبل تعلیم غیره» (همو، ص ۴۵۴). یعنی: کسی که خود را رهبر مردم قرار داد، باید پیش از آنکه به تعلیم دیگران بپردازد، خود را بسازد.

می‌توان این‌گونه عنوان نمود که نظارت، از لازمه‌های مدیریت بوده و بهره‌گیری از سایر افراد و اندیشه‌ها و نیز تفویض اختیارات به ایشان، موجب ایجاد فرصت و رهاسازی مدیریت از امور اجرایی شده و صرفه‌جویی در زمان را به دنبال دارد. خودکنترلی افراد و بیدار کردن روحیه تعهد در ایشان، سبب می‌شود که مدیریت نیاز به صرف هزینه و زمان جهت اعمال

کنترل بر ایشان نداشته باشد. نظارت به طرق یاد شده، علاوه بر اینکه مانع هدر رفتن منابع و تلاش‌های مجموعه می‌شود، به بهینه‌سازی اوقات و صرف وقت برای انجام امور مهم و ضروری منجر خواهد شد.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که اشاره شد، مدیریت زمان رویکردی مدیریتی است که بر دو عامل تصمیم‌گیری و فرصت تأکید دارد. تصمیم‌گیری، جزء اصلی مدیریت است که مفهوم زمان و فرصت‌طلبی را نیز در خود دارد. مدل مفهومی ارائه شده در واقع اجزاء مدیریت علمی را با نیم‌نگاهی بر زمان ترکیب کرده و در ادامه سعی بر آن شد تا ضمن تشریح اجزاء مدل و ارائه بخشی از اشارات امام (ع) در صدر اسلام، هر یک از این اجزاء، به تفکیک تحلیل شوند.

مطابق با مستندات مورد اشاره، ارکان مدیریت نوین را در برگ برگ تعالیم اسلام شاهدیم. از منظر امام علی (ع)، غنیمت شمردن فرصت و بهره‌گیری از زمان، با اعمال مدیریتی هدفمند و برنامه‌ریزی در امور، توأم با هماهنگ نمودن اجزا میسر است. در بیانات ایشان آمده است که مسلمان بایستی اهداف خود را اولویت‌بندی نماید، در کنترل امور از نظرات مشاوران کاردان و قابل اعتماد بهره‌گیرد، تزلزل بر تصمیمات خود راه ندهد تا با ممانعت از هدررفت زمان، بتواند از باقی عمر خود بهره‌مطلوب ببرد. اهمیت این رویکرد مدیریتی تا آن‌جا مطرح است که توجه و کنترل زمان حتی در امر پرستش خدا هم مورد اشاره قرار گرفته است. امام (ع) خطاب به رهبر جامعه مسلمین فرمودند: «و اذا قمت فی صلاتک للناس، فلا تکنون منفرا و لا مضیعا» (سید رضی، ۱۳۸۳ش، ص ۴۱۶). یعنی: هنگامی که نماز به جماعت می‌خوانی نه با طولانی کردن نماز، مردم را پراکنده ساز و نه آنکه با تعجیل، آنرا تباه کن.

آنچه در این مقاله از دریای بیکران بیانات امام علی (ع) می‌توان برداشت نمود این است که مدل مفهومی پژوهش در مدیریت اسلامی مورد اشاره قرار گرفته است و امام (ع) قرن‌ها پیش، با بینشی بی‌نظیر، این تعالیم منطبق با مدیریت امروزی و استفاده بهینه از فرصت را به زبان زمان خود مورد تعلیم قرار دادند و مدیریت زمان و اجزای آن در فرمایشات

ایشان به طور مکرر و نظام‌مند مورد تأکید قرار گرفته که به گوشه‌ای از آنها در این پژوهش اشاره شده است. باید گفت که تعالیم دینی اسلام، تعالیمی برای همه اعصارند که در پس غفلت مخاطبان، مهجور مانده و متأسفانه مواردی از این دست بسیارند. بسیاری از یافته‌های علوم مختلف امروزی را می‌توان با کمی دقت در تعالیم دینی و بیانات پیشوایان اسلام، به روشنی درک و حتی کشف کرد. باشد که آن‌چه گفتیم، تلنگری باشد تا هر چه در آن‌چه داریم و نمی‌بینیم، اندیشه کنیم و سعی در به فعل در آوردن تعالیم مورد تأکید اسلام، در امور خود نماییم.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، *غررالحکم و دررالکلم*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶ش.
- ۳- اسلامی، احمد، *مدیریت اسلامی*، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه صنعتی اصفهان، ۱۳۶۶ش.
- ۴- اوهایزر، رابرت، *مدیریت بهره‌وری از زمان*، ترجمه: محسن رئوفی، چاپ دوم، نشر دایره، ۱۳۷۸ش.
- ۵- تقوی دامغانی، سید رضا، *نگرشی بر مدیریت اسلامی*، چاپ هفتم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶ش.
- ۶- حلیمی جلودار، حبیب‌اله، *آسیب شناسی مدیریت از منظر امام علی (ع) در سیاست‌ها و تدابیر اجتماعی*، پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی، سال هشتم، شماره ۲۹، ۱۳۸۷ش.
- ۷- خاکی، غلامرضا، *مدیریت زمان*، چاپ اول، نشر پویند، ۱۳۷۹ش.
- ۸- رابینز، استیفن پی، *مبانی رفتار سازمانی*، ترجمه: علی پار سائیان و سید محمد اعرابی، چاپ پانزدهم، انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۶ش.
- ۹- رضاییان، علی، *مبانی سازمان و مدیریت*، چاپ هشتم، انتشارات سمت، ۱۳۸۵ش.
- ۱۰- روش، روبرتا، *مدیریت زمان*، ترجمه: امیر حسین فهیمی و دیگران، چاپ دوم، انتشارات موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۲ش.
- ۱۱- سید رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ترجمه: محمد دشتی، چاپ بیست و چهارم، انتشارات موسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمومنین (ع)، ۱۳۸۳ش.
- ۱۲- علی احمدی، علیرضا و دیگران، *نگرشی جامع بر مدیریت استراتژیک*، چاپ پنجم، انتشارات تولید دانش، ۱۳۸۵ش.
- ۱۳- فروزنده دهکردی، لطف اله و جوکار، علی اکبر، *مدیریت اسلامی و الگوهای آن*، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۶ش.
- ۱۴- لوئیس، دیوید، *مدیریت زمان*، ترجمه کامران روح شهباز، چاپ سوم، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱ش.
- ۱۵- محمدی ری‌شهری، محمد، *میزان الحکمه*، انتشارات مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۷۹ش.

- ۱۶- مرادی، مجید، *اسلامی سازی معرفت*، چاپ اول، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۷- مشبکی، اصغر، *مطالعه تطبیقی اصول و مبانی مدیریت از دیدگاه اسلام*، مجموعه مقالات چهارمین سمینار بین‌المللی مدیریت اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۸- مصباح یزدی، محمد تقی، *مشکات، پیش نیازهای مدیریت اسلامی*، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۹- مکنزی، الک، *مدیریت بهره‌وری از زمان*، ترجمه محمدرضا رضاپور، انتشارات چامه، ۱۳۷۷ ش.
- ۲۰- مورگن استرن، جولی، *مدیریت جامع زمان*، ترجمه مهدی قراچه داغی، چاپ اول، انتشارات پیک بهار، ۱۳۸۰ ش.

Importance of Time and its Management from Imam Ali's Point of View

Amir Abbas Yazdani¹

Dr. Habibollah Najafi Hezar Jaribi²

Time management is a novel managerial method which emphasizes on effective utilization of time and programming of the related affairs for the purpose of controlling the time and on-time performance of activities. The principles of this method are based on determination of objectives simultaneous with decisive decision makings, prioritization of affairs, programming, coordination and supervision. This whole process includes using opportunities and preventing waste of time. Considering the comprehensiveness of Islam which includes coordinated and goal-oriented teachings for all eras and the belief that Islam present life styles in all aspects, we have therefore tried to present a conceptual model to describe time management and its components while reviewing the related literature and at the same time we have tried to discuss about the selective statement of Imam Ali which emphasizes on management of affairs with time management approach in order to introduce the principles of this novel management approach by searching through Islamic trainings and teachings.

Key words: Time Management, Islam, Religious Training, Imam Ali, Nahj-ol-Balageh

1. M.A. In Paīam-e nūr, Sari University

2. Associate Professor, Paīam-e nūr, Beh shahr University

Completion in Christianity

Masoumeh Golizadeh¹

Dr. Mohammadreza Ghasemi²

Dr. Ibrahim Ibrahimi³

This study refers to completion in Christianity which means Jesus (pbuh) was the last prophet and his presence was as a savior, last long peace were given to human by God and their promise was finished. Moreover, his thoughts was the last religion; at first, this study analyze its proof based on Testaments and after that the philosophy of completion in Christianity and the result which is completion in religion. This issue is important in acceptance of Prophet Mohammad (pbuh).

Key words: Completion, Christianity, acceptance of Prophet Mohammad (pbuh)

1. M.A in Theology and Quranic sciences, Arak University

2. Assistant professor, Arak University

3. Associated professor, Arak University

Quranic development pattern with emphasis on individualism

Dr. Mahmoud Gayumzadeh¹

Hossein Shahbaz Pour²

Quranic development pattern with emphasis on individualism is an efficient idea and outlook of individuals based on Quranic theories and its thoughts. The aim of human growth is based on his creation. In fact, this is one of Quran’s criteria in which introduce the aim of human being’s growth as an aim of his creation.

Quran’s thought in its general system have its idea and thought to leads human being growth in two material and spiritual aspects to its end which is “God’s Satisfaction” on the road of worship and its level: Islam, Faith, Virtue, AKBAT& ETESAM& TAVASSOL, for all human being.

Key words: Pattern, Growth, Development, Worship, God’s satisfaction, Basics, Thoughts, Indicator

1. Associate Professor, Azad Islamic University (Saveh Branch)

2. PHD. Candidate in Quranic and Hadith, Azad Islamic University-Research and Science Branch

Methodology Acquaintance and explaining Rules of “Kanzoldaghaegh & Bahr olraghaeb” explanation

Dr. Abbas Mosalaie Pour Yazdi¹

Mahdi Hadian²

Methodology Acquaintance and explaining Rules of an explanation shows the significance of its values among the other beside the author’s interest. In this Study, methods, references and rules which was used by Mashhadi in his explanation will be analyzed. As he didn’t talk about his own explaining rule separately and discussed it among the Quran’s verses, this study try to find the rules among his explanation views out.

Although he was a great Scholar, he worked on literary aspects of Quran as well and illustrated the most beautiful literary terms which are used by Quran. Even though he uses Nour AL Saghaleyn explanation for completing his explanation but there is some differences between these two explanation in which shows Mashhadi’s difference with Hoveyzi. He used verbal issues and logic in his explanation and this reason makes his explanation different among the others in his time.

Key words: Kanzoldaghaegh&Bahr olraghaeb explanation,Tafsai-l Masor, literary explanation, Qomi e Mashhadi, explanation rules, explanation methodology

1. Associate Professor, Imam Sadeq (pbuh) University

2. PHD. candidate, Islamic Religion University

Acquaintance criteria and critics on Falsifications based on Almizan explanation by AllameTabatabaie

Dr. Mohammad Taghi Diari Bidgoli¹
Sakineh Anvari²

Penetration of falsification among the unique ideology of Islam especially by Jews is one of the harms to Islamic sciences in which is called Israelites (Falsification). Two sects' expositors act differently in this regard. AllameTabatabaie as a pioneer except a few times avoids using these sources in his explanation. He used different methods to do so, like looking throw the sources and more than that, he had emphasis on the text itself based on Quran, Traditions, sinless characteristics of prophet and his family (pbut), exact date and Scientific proof to differ true Quotes from falsification. Although there were lots of falsification in prophets' life history and its conflict with the sinless characters of them was one of the most important methods that he used in Almizan. In this study there is falsification analysis and acquaintance criteria and critics on them.

Key words: Falsification, Source critique, Text critique, Almizan. AllameTabatabaie

1. Associate Professor, Qom University

2- M.A. In Quran Science, Qom University

Historical explanation of the Israelites based on holy Quran

Dr. Mohammad Kazem Shaker ¹

Israel was a title for Prophet Jacob (pbuh) and Israelites refer to his posterity in which spread out to all Jews during centuries. Quran explain all their life aspects more than every people; from their actions and alliance with Jacobs(pbuh)at the end of his life to their future behavior throw centuries in Arabs’ Island where they live by the name of the Israelites that indicates their unity.

Their history start by Jacobs’(pbuh)and his wife entrance to Egypt. They become famous throw twelve sons and by prophet Muses (pbuh) as an important religion; by the prophet David and Solomon (pbut), they find authority and were their glorious period; and after Solomon (pbuh) they face declining. During Naboukad Nasr,Babel’s king, there was no sign for their authority. By the Romans invasion in first century they took apart and went to different places.

This article tries to give a historical explanation based on Quran and by using Old Testaments' texts.

Key words: the Israelites, Jews, Believers, the Muses’ (pbuh) folk, Hebrews, Quran and Testaments

**ABSTRACTS
IN
ENGLISH**

**Dānish/nāmeḥ-i
'ulūm-i Qur'ān Va ḥadīṣ
Quran Science and Hadith
(Quotes) Encyclopedia**

Scientific Quran Science and Quotes Journal
Autumn and Winter 2015, No. 2, 1st year

Proprietor and Managing Editor:
Dr.Ehsan Pouresmaeil

Editor in Chief:
Dr. Nahleh Gharavi Naeeni

ISSN: 2383-1383

www.jq1.ir
info@jq1.ir

**In the Name of God, the Most
Gracious, the Most Merciful
and
Remembering Imam Mahdi**