

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال ششم، شماره دهم / پاییز و زمستان ۱۴۰۱ش - ۱۴۴۴ق

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: علی غضنفری

سر دبیر: آیت الله احمد عابدی

اعضای هیأت تحریریه:

آیات عظام و حجج اسلام آقایان: سید خلیل باستان، مهدی باکویی، عبدالکریم بی‌آزار شیرازی،
سید عبد الرسول حسینی زاده، محمد فراهانی، داوود کمیجانی، سید مرتضی موسوی خراسانی،
علی محمدی، سید محمد نقیب، محمد حسین واتقی. خانم‌ها: خدیجه جلالی، طاهره سادات
طباطبائی امین، فاطمه کاظم‌زاده
و آقای سید مجید نبوی.

ویراستار فارسی: حسین احمدی

ویراستار عربی: دکتر فاطمه کاظم‌زاده، دکتر طاهره سادات طباطبائی امین

کارشناس اجرایی: سید علیرضا قمصری

حروف چینی و صفحه آرایی: مؤسسه گوهر

طراح: رسول خلیج

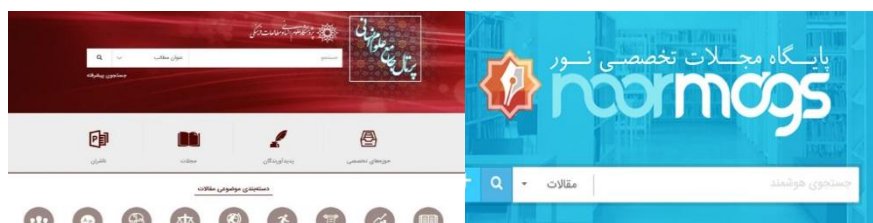
نشانی مجله: www.qazanfari.net

پست الکترونیکی: faslname@quransonnat.net

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ نسیم

این دوفصلنامه علمی، به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، از معاونت امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با عنوان «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» به صورت تخصصی و به زبان فارسی و عربی، در مورخه ۱۳۹۶/۴/۱۲ و به شماره ثبت ۷۹۵۵۹، پروانه نشر اخذ نموده است

دوفصلنامه تخصصی «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» در نورمگز، مگ ایران، پرتال جامع علوم انسانی و سیویلیکا نمایه می‌شود.



شیوه‌نامه نگارش مقالات

دوفصلنامه «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت»، مقالات ارائه شده مطابق شیوه نامه را بررسی و نتیجه را از طریق پست الکترونیکی نویسنده مسئول، منعکس می نماید.

لطفا قبل از ارسال مقاله به نکات نگارش توجه و مقاله خود را بر طبق آن تنظیم فرمائید:

شیوه تنظیم چکیده مقاله

- چکیده حداکثر دارای حدود ۱۵۰ واژه (بین ۱۰ تا ۱۲ سطر) و منعکس کننده روش تحقیق، متن و نتیجه بوده و بعد از عنوان آورده شود.

- کلیدواژه‌ها: حداقل ۳ و حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.

شیوه تنظیم متن مقاله

- در آغاز مقاله بعد از بسمله، به ترتیب عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان آورده شود. لازم است تحصیلات، عنوان علمی و تخصص نویسنده یا نویسندگان و آدرس الکترونیکی آنان و شماره تماس ذیل عنوان ذکر شود.

- عنوان مقاله کوتاه، گویا و بیان کننده محتویات مقاله باشد.

- متن مقاله حدود ۴۰۰۰ تا ۷۰۰۰ کلمه و حدود حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۰ صفحه آه بوده و با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷ و با فونت (متن مقاله با قلم ۱۲) B Lotus عربی B۱۲ ، لاتین TimesNewRoman) ۱۰ و یادداشت‌ها، منابع و پاورقی B Lotus ۱۱ حروفچینی شود.

- تیرها بر اساس اعداد و حروف ابجدی شماره گذاری و راست چین شوند.

- مقدمه در حدود ۲۰۰ کلمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق بوده و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.

- ارجاعات متن بعد از اتمام نقل قول در متن آورده شود. لطفا (نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، جلد و صفحه کتاب یا شماره و صفحه مجله) و (آدرس سایت به لاتین) آورده شود.

- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/ صفحه) استفاده شود.

- نتیجه حداکثر ۲۵۰ کلمه و بیان‌کننده مبحث، اثبات یا رد نظریه و ارائه یافته‌های تحقیق باشد.

شیوه تنظیم منابع

منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی و نام نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود.

کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح یا محقق، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ، سال نشر.

مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، عنوان مقاله، نام نشریه، دوره نشریه، سال انتشار، شماره صفحات مقاله.

مجموعه مقالات یا دایرة المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.

سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی و نام نویسنده، عنوان و موضوع، نام و آدرس سایت اینترنتی.

در نگارش فهرست منابع در آخر مقاله به تذکرات ذیل توجه شود:

در انتهای مقاله، ترجمه عربی روان چکیده که از سوی مترجم حاذق تهیه شده‌است، آورده شود.

توجه: حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقالات و چاپ آن برای مجله محفوظ و مقالات دریافتی مسترد نمی‌شود. نیز چنانچه مقاله‌ای خارج از ضوابط باشد، قابل بررسی نخواهد بود.

جهت ارتباط مستقیم با مدیر مسؤول می‌توانید از قسمت تماس با استاد استفاده نمایید.

در صورتی که قبل از چاپ به پذیره مقاله نیاز دارید از همان طریق که مقاله ارسال کرده‌اید، پیام دهید.

محورهای مورد پذیرش:

محور اصلی مقالات پذیرفته شده، آموزه‌های قرآنی و حدیثی خواهد بود و بنابراین کلیه مباحث حوزه مسائل قرآن و حدیث که بتواند در ارائه مناسب نظر صحیح دین در مسائل مبتلابه مانند الگو سازی زندگی، ارائه سبک زندگی دینی، تحلیل و پاسخ به شبهات قرآنی و حدیثی و... مؤثر باشد پذیرفته می‌شود.

راهنمای اشتراک

بهای اشتراک سالانه ۱۰۰۰/۰۰۰ ریال و تک‌شماره ۵۰۰/۰۰۰ ریال است. خواهشمند است مبلغ حق اشتراک را به کارت شماره ۶۰۳۷ ۹۹۷۷ ۰۰۴۰ ۹۲۲۱ بنام «دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» واریز و تصویر آن را به آدرس الکترونیکی نشریه faslname@quransonnat.net ارسال فرمائید.

اینجانب:.....شغل:.....تحصیلات:.....مایلیممجله
«دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» را از نیم سال:..... سال:..... دریافت
نمایم.

آدرس: استان: شهر: خیابان:..... کوچه: پلاک:
..... واحد: کدپستی:..... صندوق پستی: تلفن
منزل / محل کار:..... تلفن همراه:
پست الکترونی:

فهرست مقالات

- سخن دبیر..... ۷
- روش شناسی تفسیر لغوی معصومین: درسوره واقعه / زهرا فیروزآبادی..... ۹
- تحلیل روانشناختی حکمت ۷۰ نهج البلاغه / مریم سادات گلابی..... ۳۱
- بررسی محدوده حجاب در آیات و روایات ائمه معصوم علیهم السلام و نگاه مفسران و اندیشمندان اسلامی / الهه جوادی..... ۵۵
- بررسی اغراض ثانویه جمله های خبری در جزء ۲۹ قرآن کریم / مجتبی محمدی مزرعه شاهی، زهرا رحمانی نعیم آبادی ۷۳
- موضع اسلام نسبت به نظام برده داری / طاهره سادات طباطبائی امین، مریم کریمی تبار..... ۹۱
- بن مایه های قرآنی نگاه روانشناسان / علی غضنفری، سید مهدی سلیمی..... ۱۰۷
- بررسی علل عدم جواز چند همسری زن در اسلام / فاطمه رشیدی..... ۱۳۹
- چکیده های عربی..... ۱۵۳

سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا و نبينا محمد و على اهل بيته الطاهرين

گفتیم حقیقت استعاذه این نیست که بگوئیم اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، حقیقت آن این بود که آدم باور کند که حقیر و ضعیف است و خدای متعال قوی است و این ضعف و فقر من را خدا می‌تواند جبران کند این معنای اعوذ بالله بود چه حالا اینکه به زبان بگوئیم اعوذ بالله یا نگوئیم.

بحث دیگر این است که به کی (مستعاذ به پناه ببریم).

در قرآن اینجور تعبیرها به کار رفته است. «و قل رب اعوذ بك ان يحضرون» یعنی استعاذه به خدای متعال ۱- استعاذه به خدا ۲- استعاذه به کلمات خدا. که این خیلی زیاد در شرع بکار رفته است مثلا پیغمبر اکرم ﷺ در باره امام حسن و حسین ﷺ فرمود: «اعیذکما بکلمات الله التامات» شما حسن و حسین را پناه می‌دهم به کلمات الله التامات.

پس این جایز است که آدم اینجوری بگوید «اعوذ بکلمات الله من الشیطان الرجیم» که حالا توضیح می‌دهم که اینها چه هستند، این شد دوتا: یکی خدا، یکی کلمات خدا.

در بعضی از روایات اینجوری داریم: «الهی اعوذ بك منك» باز در روایت داریم که: «اعوذ برحمتك من غضبك، اعوذ برضاک من سخطك» پناه می‌برم به رضایت خدا در برابر سخط خدا.

یک روایت اینجوری هم داریم: که یک کسی یک حاجتی داشت گفت که: «اعوذ برسول الله» این هم در روایات آمده است. حالا این دیگر در روایات نیست ولی در عرف هست که کسی پناه ببرد به پدر و مادر یا به حرم پناه ببرد یا به قرآن پناه ببرد. البته در عرف مردم این زیاد است دیگر، که به فرزندش می‌گوید در پناه قرآن باشید.

حالا این چند موردی که گفتیم شد مستعاذه، به کی پناه ببریم؟ به همین‌هایی که گفتیم، اول گفتیم استعاذه به خدای متعال. حالا استعاذه به خدا هم به ذات مقدس خدا هم به اسماء خدا هم به صفات خدا. «اعوذ بك» یا «و قل رب اعوذ بك» این می‌شود استعاذه به ذات مقدس. اگر که گفتیم اعوذ بالله استعاذه به اسماء الهی است.

استعاذه به خدای متعال باید مناسب با آن عملی باشد که پناه می‌بریم مثلا یک وقت من به خدا پناه می‌برم از وسوسه از وسوسه شیطان، اینجا بهتر این است که بگوئیم «اعوذ بك رب ان يحضرون» ربوبیت خدا را مطرح کنم اگر مثلا فرض کنید کسی می‌خواهد من را بی دین کند گمراه کند یک فیلم بدی یک عکس بدی آدم می‌خواهد ببیند اینجا خوب است که آدم بگوید «اعوذ بالله» نه «اعوذ بك رب».

اعوذ بالله بگوید به خاطر اینکه الله جامع است و یکی از کمالات خدا هدایت‌گری خدا است. بخاطر هدایت بگوید «اعوذ بالله» نه «اعوذ بك رب ان يحضرون».

و اما اینکه می‌توان به کلمات خدا پناه برد، کلمات خدا خیلی است. در آیه مثلا فرض کنید پیغمبر اسلام ﷺ فرمود: حضرت ابراهیم فرزند خود اسماعیل را پناه داد به کلمات خدا.

کلمات خدا را چند جور می‌شود معنا کنیم

یک مرتبه کلمات خدا را بگویید یعنی به (کن) در «کن فیکون» یعنی مقام قدرت مطلقه ربوبی، پس وقتی می‌گوییم این را پناه دادم به کلمات خدا یعنی پناه دادم به کلمه کن، یعنی قدرت مطلقه.

پس در فارسی این می‌شود: «شما را در پناه قدرت مطلقه قرار دادم»

معنای دیگر این است که وقتی می‌گوییم به کلمات الله مثلا عیسی بن مریم خود این هیکل عیسی می‌شود کلمه خدا. «و کلمته القها الی مریم و روح منه». خود عیسی کلمه خدا است این بدن عیسی می‌شود کلمه خدا وقتی می‌گوییم شما را پناه دادم به کلمات الله التامات به کلمات تامات. من و شما کلمه خدا هستیم اما کلمه تام نیستیم چون کلمه را معنا کردیم فعل خدا است. عیسی فعل خدا است. شاید بگوییم خود عیسی هم کلمه خدا است اما کلمه تامه نیست.

کلمه تامه خدا چی هست بگویید مثلا رسول اکرم ﷺ این کلمه تامه خدا است یعنی وقتی پیامبر می‌گوید امام حسن و امام حسین را پناه دادم به کلمات تامات یعنی پناه دادم به خودم.

یا اینکه این کلمات تامات را معنا کنیم به ملائکه کروبین، صمدانین، مهیمین، این کلمات را می‌گوییم کلمات تامات خدا.

یعنی مثلا جبرائیل، میکائیل، اسرافیل، عزرائیل: اینها کلمه خدا هستند اما اینها را نمی‌گوییم کلمات تامات. برای اینکه جبرائیل یک کار دارد. کار او وحی است همین. میکائیل یک کار دارد (رزق). اسرافیل یک کار دارد (حیات). عزرائیل یک کار دارد (میراندن). اینها یک کار دارند و لذا تام نیستند. ملائکه کلمات خدا هستند چرا کلمه‌اند چون کن فیکون هستند، مجردات کن فیکونی هستند این میز یا دیوار نمی‌گوییم کلمه خدا چون کن فیکونی نیست.

در صحیفه سجاده آمده است: آن فرشته‌هایی که بالاتر از میکائیل و جبرائیل هستند آنهايي که بالاتر هستند. مثلا در روایات «تنزل الملائکه والروح». که مقام روح بالاتر از ملائک است.

پس کلمات تامات را یا معنا کنیم به (کن) گفتیم قدرت مطلقه یا معنا کنیم به خود پیغمبر اکرم یا معنا کنیم به فرشتگان بالا. اینکه مثلا فرض کنید که قرآن فرموده به ابلیس گفتیم که چرا سجده نکردید «استکبرت ام کنت من العالین» از بالایی‌ها آن بالایی‌ها یعنی کلمات تامات.

این راجع به کلمات تامات.

پس پناه بردن به افعال خدا، پناه بردن به رضایت خدا، پناه بردن به مثلا لطف خدا در برابر غضب خدا یعنی پناه بردن به صفات فعلی خدا، همه از مصادیق است.

پناه بردن به پیغمبر ﷺ و ائمه که البته پناه بردن به پیغمبر که در روایت هست که کسی گفت یا رسول الله به تو پناه می‌برم. عملا هم اتفاق افتاده است. امیرالمؤمنین می‌گوید: که وقتی جنگ سخت می‌شد ما به پیامبر پناه می‌بردیم.

پس این پناه الان اعوذ بالله نیست ولی عملا همان می‌شود یعنی از شر و سختی جنگ به پیامبر پناه بردند یا به یک آدم شجاع پناه بردند.

سردبیر

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال ششم، شماره دهم / پاییز و زمستان ۱۴۰۱ ش - ۱۴۴۴ اق صص ۳۰-۹

روش‌شناسی تفسیر لغوی معصومان علیهم‌السلام در سوره واقعه

زهرا فیروزآبادی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵)

چکیده

اولین گام در جهت تفسیر آیات و کشف مراد و مقصود خداوند متعال در قرآن، آگاهی از لغات آن و شناخت واژه‌های دشوار این کتاب آسمانی است. از آنجاکه نزول قرآن توسط خداوند متعال، برطبق فرهنگ و زبان انسان‌های عصر نزول بوده و از آن زمان تا کنون، معانی واژگان دچار تغییر و دگرگونی شده است، مفسرین برای تفسیر قرآن نیاز به منابعی دارند که با استفاده از آنها معانی واژگان قرآنی را در عصر نزول بدست آورند. یکی از مهمترین و موثرترین این منابع، روایات تفسیر لغوی معصومین علیهم‌السلام است. روایاتی که به شرح و تفسیر واژگان قرآنی پرداخته‌اند دو دسته‌اند: گروهی از آنان به طور مستقیم معانی واژگان را تبیین می‌کنند و گروهی دیگر با استشهاد به کلام و شعر عرب الفاظ کتاب خدا را شرح می‌دهند. مفسران از صحابه و تابعین، گاه از این روش بهره‌جسته و به تفسیر الفاظ قرآنی می‌پرداختند ولی ائمه علیهم‌السلام هرگز به شعر استناد نکرده‌اند و در بیان معانی واژگان قرآن از روش‌های مختلفی همچون ایضاح لفظی، بیان مصادیق، تصحیح کج فهمی در بیان معانی واژه‌ها و غیره استفاده نموده‌اند که در این مقاله به برخی از این روش‌ها که در سوره واقعه به کار گرفته شده است، پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: تفسیر لغوی، روش‌شناسی تفسیر لغوی، سوره واقعه

^۱ دانش پژوه سطح چهار تفسیر تطبیقی، firoozabadi۱۳۶۰@gmail.com

مقدمه

مسلمانان صدر اسلام، در شبه جزیره عربستان به درک معانی و فهم مضامین بیش‌تر آیات قرآنی قادر بودند؛ زیرا قرآن به زبان آن‌ها بود؛ اما زمانی هم آیاتی به محمد ﷺ نازل می‌شد که بیش‌تر آنان و حتی برخی صحابه نزدیک حضرت، از شناخت معانی آن ناتوان بودند. در موارد نیاز به فهم و درک مقاصد آیات الهی، مسلمانان به پیامبر ﷺ مراجعه کرده، به گونه‌ای، پاسخ پرسش خود را می‌گرفتند.

روش‌های تفسیری که مفسران برای کشف معانی و الفاظ آیات قرآنی به کار می‌گیرند. گرچه از نظر تفسیر پژوهان، این روش‌ها متعدّدند (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۶ - ۱۴۹)، از یک نظر می‌توان گفت که از زمان صحابه تا کنون، دو روش کلی در تفسیر قرآن مورد عمل قرار گرفته است: یکی روش تفسیر به مآثور و دیگری روش تفسیری عقلی - اجتهادی. مقصود از روش تفسیر به مآثور، تفسیر آیات از طریق روایات پیامبر ﷺ و صحابه (در نظر اهل تسنن) و معصومان علیهم‌السلام است. اهل بیت، در تفسیر قرآن، نقش تعلیمی را ایفا کرده‌اند و درصدد آموختن روش تفسیر و چگونگی بهره‌گیری از آیات در تفسیر بوده‌اند، نه آن که درصدد باشند همه آیات را تفسیر کنند (معرفت، ۱۴۱۸ - ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۴۶۸). امامان با نمونه‌هایی که در تفسیر آیات ارائه فرموده‌اند، در واقع خواسته‌اند اصول و مبادی تفسیر قرآن را برای اصحاب و شاگردان تبیین کنند (همان). هر چند احادیث تفسیری امامان فراوان نیست، اما این روایات برای آموزش روش تفسیری آنان کافی است.

یکی از روش‌هایی که ائمه علیهم‌السلام در تفسیر قرآن بکار گرفته‌اند، تفسیر لغوی می‌باشد. توجه به کاربردهای متفاوت یک لغت در قرآن، توجه به مترادفات و متضادها، غرایب، مجاز و حقیقت از جمله مباحث تفاسیر لغوی است که سیره معصومین علیهم‌السلام بر این بوده است که به هنگام لزوم به تبیین واژگان بپردازند؛ ممکن است این سؤال در اذهان به وجود بیاید که با توجه به اینکه مخاطب ائمه علیهم‌السلام، عرب بودند، چگونه ممکن است که آنها معانی قرآن را ندانند و ائمه معنای لغوی واژه را برای آنان تبیین نمایند؟

در پاسخ باید گفت بر اساس آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيَلْسَنَ قَوْمَهُ لِيَبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم/۴) قرآن به زبان قوم پیامبر (مردم مکه و مدینه) نازل شده است. لذا به جهت عدم استعمال برخی از واژگان آن در بعضی از قبایل، فهم آن واژگان برای آنان دشوار می‌نمود. در قرآن، الفاظی از لهجه-

های قبایل مختلف به کار رفته بود که احتمال داشت قبایل دیگر آن را نشنیده و معنی آن را ندانند. از این رو، ممکن بود مردم شهرهای دیگر در عصر ائمه علیهم‌السلام معنای لغوی واژه ای در قرآن را ندانند و از امام عصر خود درباره معنای برخی لغات سؤال کنند. همچنین به دلیل تحول زبان در گذر زمان و تغییر یا فراموشی معنای برخی واژه‌ها ممکن است دلیل پرسش از معصوم علیه‌السلام درباره معنای لغتی از آیه قرآن باشد. از طرف دیگر مهاجرت برخی از اقوام و قبایل عرب غیر فصیح، همچون قحطانی‌ها که بعد از سیل عَرم، در سال ۴۴۷ م، ترک دیار کردند و در شمال جزیره العرب پراکنده شدند (زیات، ص ۲۴) یا مهاجرت اقوام غیرعرب مانند قوم یهود به سرزمین عربستان، موجب شد تا واژه‌های آنان، در میان گروههایی از ساکنان شبه جزیره رایج گردد و به مرور زمان، در زمره لغات مستعمل در بین برخی قبایل عرب زبان قرار گیرد. علاوه بر اینکه همه‌ی صحابه در فهم کلمات و عبارات قرآن یکسان نبودند و سطح فهم و درک آنها متفاوت بود. از این جهت وقتی معنای واژه‌ای بر یکی از صحابه دشوار می‌آمد، از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌پرسید و آن حضرت هیز علاوه بر آن که قرآن را ابلاغ می‌کردند، به تفسیر آن هم می‌پرداختند و به موارد مبهم و مورد سؤال اصحاب، پاسخ می‌دادند. بنابراین، اساساً نادرست است که گمان شود هر عرب فصیحی، معنای هر کلمه‌ای را که می‌شنیده می‌دانسته است.

مفهوم شناسی تفسیر لغوی

علم تفسیر از آغاز پیدایش که همزمان با نزول قرآن کریم بوده است تا کنون متناسب با تطورات و تحولات خود، شاخه‌ها و زیرشاخه‌های گوناگونی پیدا نموده است و از زوایای مختلف مورد تقسیم بندی قرار گرفته است. یکی از روش‌های تفسیر قرآن، تفسیر لغوی می‌باشد، لفظ لغة از لغوت به معنای سخن گفتن، گرفته شده است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ماده لغو) و به معنای لغت و زبان است. (فراهیدی، ۱۴۰۸، ج ۴، ۴۴۹) (ابن فارس، ۱۹۹۱، ج ۵، ۲۵۶)

منظور از تفسیر لغوی بیان معنای ماده یا ریشه هر واژه در قالب اسمی یا فعلی است. توضیح آنکه اسماء و افعال از دو بخش تشکیل شده‌اند: یکی حروف اصلی واژه که در اوزان مختلف، تمام آن حروف یا اغلب آن حروف اصلی وجود دارد و دوم اوزان یا قالب‌هایی که این حروف در آن قرار می‌گیرد و ضمن حفظ معنای اصلی حروف، دلالت اسمی یا فعلی به این حروف می‌دهند. از معنایی که درضمن تمام این قالب‌ها از حروف اصلی اراده می‌شود به معنای لغوی تعبیر می‌شود و معنایی که به وسیله قالب و وزن به دست می‌آید، معنای صرفی نام گذاری می‌شود.

تفسیر لغوی را بیان معنایی قرآن بر اساس ساختار زبان عرب نیز تعریف کرده‌اند که بخش اول آن (بیان معانی قرآن) عام است و شامل تمامی منابع تفسیر مثل قرآن، سنت، شان نزول و غیره می‌شود ولی بخش دوم آن (بر اساس ساختار زبان عرب) برای نوع بیان و تفسیر قرآن است که باید بر اساس لغت عرب باشد. (مینا شمخی، ۱۳۹۴، ص ۴۸)

در یک تقسیم‌بندی معانی الفاظ به دو بخش معانی لغوی و معانی اصطلاحی تقسیم می‌گردد. مراد از معانی لغوی آن دسته از معانی است که اهل یک زبان برای یک لغت در کاربردهای عمومی وضع کرده‌اند، اما معانی اصطلاحی آن دسته از معانی است که توسط یک گروه یا یک دانش خاص، برای واژه وضع شده است و معمولاً بین این معانی اصطلاحی و معانی لغوی، تناسب و اغلب مشابهتی وجود دارد. معانی منطوقی اصطلاحی یک واژه ممکن است به تعداد علوم مختلف یا گروه‌های اجتماعی یا مذاهب مختلف، متعدد شود. همچنان که برخی واژه‌های قرآن به جز معانی لغوی آن در اصطلاح مذاهب و مکاتب مختلف اسلامی و حتی غیراسلامی معانی اصطلاحی متعددی یافته‌اند مانند واژه تفسیر یا تأویل.

اما به نظر می‌رسد منظور از تفسیر لغوی فقط بیان معنای لغوی یک واژه نیست و ائمه علیهم‌السلام گاهی برای تبیین یک واژه قرآنی، از معنای اصطلاحی آن در زبان قرآن استفاده نموده‌اند. در تفاسیر لغوی، هم به وضع نخستین لغت و هم کاربردهای آن در زبان قرآن پرداخته می‌شود. بنابراین می‌توان گفت تفسیر لغوی اعم از معنای لغوی و اصطلاحی یک واژه می‌باشد.

مفسران در تفاسیر لغوی، بر شناخت و اجتهاد در لغات، ریشه و اشتقاق و شکل و تغییرات آنها اهتمام داشته‌اند. چنان که یافتن معنی لغت از سیاق کلام، مهم‌ترین دریافت‌های مفسران لغوی است. توجه به کاربردهای متفاوت یک لغت در قرآن، توجه به مترادفات و متضادها، غرایب، مجاز و حقیقت از جمله مباحث تفاسیر لغوی است. سیره معصومین علیهم‌السلام این بوده است که به تبیین واژگان به هنگام لزوم پردازند؛ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در جواب سؤال عدی بن حاتم از معنای خیط الابیض و الاسود فرموده‌اند: «یا ابن حاتم إنما ذلک بیاض النهار و سواد اللیل فابتداء الصوم من هذا الوقت» (طبرسی، مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۰۵/۲۱)

مرحوم آیت الله معرفت معتقد است که می‌توان تفسیر لغوی را جزئی از تفسیر موضوعی به حساب آورد، زیرا تنها به تفسیر و تبیین واژه‌های مشکل قرآن پرداخته است (معرفت، ۱۴۱۸ - ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۵۴۱) او معتقد است که قرآن بر آن بوده، از واژه‌های فصیح و متداول در میان

عرب اصیل، از هر قبیله بهره گیرد و با این روش حکیمانه، وحدت زبانی فراگیری فراهم آورده است. (همان)

تعریف تفسیر لغوی، در تفسیر لغوی، مفسر با توجه به تخصص خود در لغت شناسی، تلاش می‌کند تا بیشتر به بررسی وضع و استعمالات آن و سیر تحول آن تا به هنگام نزول و پس از آن، به مراد الهی و معنی آیه دست یابد و از روش‌های متعارف تفسیر کمک می‌گیرد.

برخی از محققین تفسیر لغوی را یکی از زیر مجموعه‌های تفسیر ادبی برمی‌شمرند. تفسیر ادبی یعنی تفسیر قرآن به کمک علوم ادبی مانند صرف، نحو، لغت، بلاغت. پس در حقیقت تفسیر ادبی در اینجا عنوانی عام و شامل است و تفسیر لغوی، بلاغی و بیانی را دربر می‌گیرد، مفسر در این روش با دقت در الفاظ و معنای لغوی و پس از آن دقت در معنای استعمالی کلمات در قرآن و سپس استفاده از علوم ادبی برای فهم و بیان معانی آیات به تفسیر و تبیین آیات قرآن می‌پردازد. (ناصری، تفسیر لغوی و ادبی قرآن از منظر روایات معصومان، ص ۲)

تذکر این نکته ضروری است که دانش لغت و علم به مفردات از جمله علمی است که آگاهی به آن برای هر قرآن پژوه اجتناب ناپذیر است.

شیخ ابوالقاسم حسین بن محمد بن مفضل معروف به راغب اصفهانی که به حق اثر گران سنگ او مفردات الفاظ القرآن تا به امروز کم نظیر و بی بدیل است و باید او را یک‌تاز و میدان دار واقعی این عرصه به شمار آورد، در اهمیت این دانش و ضرورت فراگیری آن می‌گوید:

نخستین چیزی که از علوم مختلف برای درک و فهم قرآن نیاز است و باید به آن پرداخته شود علوم الفاظ است و بخشی از این علوم دانش تحقیق در الفاظ مفرد و تک واژه‌هاست.

تحصیل و به دست آوردن معانی مفردات الفاظ در حقیقت نخستین یاری کننده است برای کسی که می‌خواهد معانی قرآن را درک کند و مانند به دست آوردن وسایل بنایی (آجر) است. برای سازنده‌ی ساختمان؛ همان طور که سازنده‌ی ساختمان تا آجر و دیگر وسایل که جزء نیازهای اولیه اوست برایش فراهم نگردد توان سازندگی را ندارد، قرآن پژوه نیز بدون آگاهی از دانش واژه‌ها و شناخت نسبت به آنها به مقصد نمی‌رسد (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، مقدمه ص ۶) سیوطی در *الاتقان* خود، در این باره می‌نویسد: شناخت این فن برای مفسر، امری ضروری است. کسی که خواستار کشف معانی قرآن می‌باشد، به علم لغت نیازمند است. (الاتقان، ج ۲، ص ۴۷۷)

تاریخچه تفسیر لغوی

پیدایش علم و دانش در میان جوامع بشری و رشد و تکامل آن، به مرور زمان و در دوره‌های مختلف صورت می‌گیرد و هیچ‌یک از علوم نیست که در همان مرحله‌ی پیدایش، به کمال خود رسیده باشد. دانش لغت نیز از این قاعده‌ی کلی مستثنا نبوده و از طرح نخستین مسائل آن تا رسیدن به مرحله‌ای که به عنوان یک دانش تلقی گردد، دوره‌ای طولانی را گذرانده و مراحل را پشت سر گذاشته است. در میان اعراب عصر جاهلی، هیچ گونه اطلاعی از مسائل واژه‌شناختی و تدوین لغت وجود نداشته است و این موضوع، بدون داشتن کمترین سابقه و نمونه‌ی پیشین در میان اعراب، با ظهور اسلام، به شدت مورد توجه قرار گرفته و به کمال رسید. (علیرضا دل افکار و مجید معارف، ۱۳۸۹، ص ۵۶) اما از همان آغاز نزول قرآن، یکی از مباحثی که مورد توجه مسلمانان قرار گرفت، دانشی بود که به بررسی معنای واژگان قرآن می‌پرداخت؛

تعدادی از صحابه، پیشگام چنین مباحثی بوده‌اند؛ مثلاً نافع بن ازرق و نجده بن عویمی از ابن عباس درخواست کردند تا مفاهیم قرآن را با استشاداتی از کلام عرب بیان کند و او نیز مطابق با شرط آنها تفسیر نمود عبدالله بن عباس (متوفی ۶۸) در تفسیر لغات قرآن پیشقدم بوده و به اشعار عرب استشهاد می‌کرده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۹۰) تا آنجا که او را بنیانگذار و پیشوای این شیوه از تفسیر دانسته‌اند. از ابن عباس نقل کرده‌اند که می‌گفته است برای فهم معنای واژه‌های غریب قرآن به شعر عرب مراجعه می‌کند زیرا شعر، دیوان عرب است. او این روش را به دیگران نیز توصیه می‌کرده است. نافع بن ازرق (متوفی ۶۵) پرسش‌هایی از ابن عباس راجع به واژگان غریب قرآن کرده و ابن عباس با استشهاد از اشعار عرب به آنها پاسخ داده که خود نمونه‌ای از تفسیر ادبی قرآن کریم است. (همان)

این روشی که ابن عباس در توضیح واژه‌های قرآن به کار برد، سرآغاز روشی در تفسیر قرآن شد که بعدها به نام روش تفسیر لغوی مشهور گشت. و به همین جهت است که ابن عباس را پدر فقه اللغه عرب لقب داده‌اند. بنابراین، مباحث لغوی، نه به خاطر نفس لغت، بلکه از آن جهت که زبان عربی، وسیله‌ی فهم قرآن است، مورد عنایت پیشوایان علم لغت قرار گرفت. با گسترش اسلام و مسلمان شدن اقوام و ملل دیگر و به دنبال آن، ارتباط کلامی بیش از پیش اعراب با مردم تازه مسلمان شده، تأثیر پذیری زبان عربی از دیگر زبانها شدت یافت و موجب شد که معنای برخی از لغات قرآن، در نظر آنان، غریب و مشکل جلوه کند. در پی این دگرگونی، اعراب خود را نیازمند بررسی و کنکاش بیشتر برای درک صحیح قرآن دیدند. این امر، برخی از صحابه و تابعین

را بر آن داشت تا به توضیح و تبیین کلمات قرآن، با استناد به روایات منقول از رسول خدا ﷺ و در برخی موارد نیز با استناد به اشعار جاهلی و بررسی‌های شخصی خود پردازند. از آغاز قرن دوم، با رفع ممنوعیت کتابت حدیث و تفسیر قرآن از سوی خلیفه اموی، عمر بن عبدالعزیز فضای جامعه‌ی آن روز، برای مباحث علمی مناسبتر شد؛ با ضعف امویان در دهه‌های اول قرن دوم و بحران‌های سیاسی که امویان گرفتار آن بودند، فرصتی فراهم شد تا دانشمندان و علما، اقدام به تدوین دانش‌های خود از جمله دانش لغت کنند. هر چند از آثار لغوی این دوره نیز چیز زیادی در دست نیست و بخش بیشتر آنها درگذر زمان تباه شده است؛ اما تدوین نشان آن است که این «العین» شاهکار خلیل بن احمد در این دوره، یعنی لغت نامه‌ی دوره، دوره‌ای درخشان در دانش لغت بوده است.

در قرن دوم نیز درباره مسائل لغوی قرآن کریم پژوهش‌هایی صورت گرفت و آثاری با عناوین غریب‌القرآن، معانی القرآن، مشکل القرآن و مجازالقرآن تألیف شد. برخی از لغت‌شناسان ضمن توضیح لغات، از آیات قرآن استشهاد می‌کردند و علاوه بر معانی مفردات آیات به مباحث نحوی و قرائت‌های مختلف آنها نیز می‌پرداختند. دیدگاه‌های تفسیری خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب العین به طور جداگانه گردآوری شده و با نام بواکیر التفسیر القرآنی عندالخلیل بن احمد الفراهیدی به چاپ رسیده است.

در سده‌های بعد نیز آثاری با عنوان «لغات القرآن» تألیف شد. عبدالله بن عطیه (متوفی ۳۸۳) از جمله مفسرانی است که امتیاز تفسیرش در استشهاد از شعر برای درک معانی قرآن است ولی از تفسیر او مطلب چندانی باقی نمانده است. ابن‌انباری نیز با استناد به روش صحابه و تابعین در استدلال به لغت و شعر عرب برای تبیین مشکلات قرآن، شیوه نحویان را در این امر، صحیح و عقیده مخالفان را باطل می‌داند. در مقابل، مخالفت‌هایی نیز با استشهاد از شعر برای بیان معانی کلمات قرآن، صورت گرفت با این استدلال که قرآن برای همه چیز حجت و دلیل است و چیزی نمی‌تواند حجت بر قرآن باشد. (سیوطی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۶۷)

ابوحیان غرناطی (متوفی ۷۴۵) واژگان قرآن را دو قسم می‌داند: قسمی که عموم مُسْتَعْرَبَه (عرب‌های غیرخالص) آن را درمی‌یابند و قسمی که فقط متبحران در عربی آن را می‌فهمند؛ از این رو، مؤلفان «غریب‌القرآن» برای شرح و توضیح قسم دوم، کتاب نوشته‌اند. (ابوحیان غرناطی، ۱۳۹۷، ص ۲۷-۲۸)

عبدالقاهر جرجانی (متوفی ۴۷۱ یا ۴۷۴) با تأمل در کتاب‌های غریب‌القرآن معتقد است که اصولاً تعداد واژه‌های غریب در قرآن محدود و اندک است و غرابت معانی این واژه‌ها بیشتر به سبب وجه استعاری آیات قرآن است نه دشواری الفاظ آنها. (ص ۳۰۳) در دوره‌های بعد هم، مفسران بزرگی به بررسی معانی لغوی توجه داشته‌اند تا آنکه مفسر بزرگ جهان اسلام، امین الاسلام طبرسی، در بحث‌های لغوی کتاب مجمع‌البیان، به خوبی به بررسی لغات قرآن پرداخته و ضمن ریشه‌شناسی آنها، بر وجوه و نظایر آنها هم در تفسیر آیات، توجه نموده است.

مترادفات تفسیر لغوی

نکته مهم دیگری که لازم به یادآوری است، اینکه در قرآن واژگان مبهم، غریب و دخیل وجود دارد و به همین دلیل کتاب‌هایی در ذیل عناوین مبهمات القرآن، غرایب القرآن و دخیل القرآن نوشته شده‌اند که آنها نیز در شمار تفاسیر لغوی قرار می‌گیرند. این عناوین را به ضمیمه مفردات القرآن، لغات القرآن، مجازات القرآن، متشابهات القرآن، معانی القرآن، وجوه و نظایر قرآن می‌توان از موضوعات مفردات قرآن بر شمرد.

الف: غریب القرآن

نخستین مؤلف در زمینه غریب‌القرآن، ابان بن تغلب شیعی (متوفی ۱۴۱) بود. کتابی با عنوان تفسیر غریب‌القرآن به زید بن علی بن حسین علیه السلام (مقتول در ۱۲۱) منسوب است، هر چند که این کتاب فقط در تفسیر لغات نیست. از مهمترین مؤلفان غریب‌القرآن، ابن قتیبه (متوفی ۲۷۶) است که کتاب وی مصدر مهمی برای تفاسیر پسین گشت. (زرکلی، ج ۱، ص ۲۶-۲۷)

تفسیر غریب القرآن زید بن علی علیه السلام وی فرزند امام سجاد علیه السلام: وی چهره‌ی برجسته‌ی شیعه می‌باشد که در سال ۱۲۱ هجری، بر ضد حکومت امویان قیام کرد و به شهادت رسید. کتاب تفسیر غریب القرآن او با تحقیق محمد جواد حسینی جلالی، از سوی دفتر تبلیغات اسلامی در قم، به سال ۱۴۱۴ قمری به چاپ رسیده است.

تفسیر غریب القرآن تألیف ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری (م ۲۷۶ ق) به زبان عربی است. او از عالمان اهل سنت در صرف و نحو و لغت است. کتاب او از نخستین کتاب‌های لغوی در تفسیر قرآن به شمار می‌آید. ابن قتیبه به شرح کلمات و واژه‌های قرآن براساس ترتیب آیات پرداخته است. او کتاب معانی القرآن و تأویل مشکل القرآن را نیز تدوین کرده که در آنها مباحث لغوی از اهمیت بالایی برخوردار است. (خرمشاهی، دانشنامه، ص ۷۲۵) این کتاب در

حقیقت بخشی از تفسیری است که به تبیین و شرح آیات مشکله قرآن پرداخته و در تکمیل کتاب نخست او تقریر شده است. (معرفت، تفسیر و مفسران، ج ۲، ص ۵۴۵)

در دیگر کتاب‌های غریب‌القرآن، شرح و تفسیر واژگان دشوار به ترتیب الفبایی و با بهره‌گیری از اشعار عرب (مانند سجستانی، ص ۱۵۳، ۱۸۴) و أمثال (مانند ابو عبید هروی، ج ۱، ص ۲۲۳، ج ۲، ص ۱۴۶-۱۴۷) صورت پذیرفته است. راغب اصفهانی (متوفی ۵۰۲) علاوه بر تفسیر واژگان به تفاوت واژه‌هایی که ظاهراً یک معنا دارند نیز اشاره کرده (ص ۶) و معانی استعاری (برای نمونه رجوع کنید به ص ۳۵۴، ۳۹۰) و کنایی آنها را (برای نمونه رجوع کنید به ص ۱۵۸، ۲۵۳) توضیح داده است.

در برخی از این کتاب‌ها نیز به مباحث صرفی و نحوی و به اصل غیرعربی برخی مفردات قرآن (همان، ص ۲۲۶) اشاره شده است. استناد ابن عباس به ابیات عربی نزد عالمان لغت سده دوم که کتاب «غریب» می‌نگاشتند به معیاری معتبر بدل شد. در هر صورت به موضوع غریب‌القرآن در سده‌های گوناگون توجه شده و درباره آن کتاب‌های متعدد نگاشته شده است.

ب: معانی القرآن

عنوان دیگر کتاب‌هایی که در شرح لغات قرآن تألیف شده، «معانی القرآن» است. به گفته ابن صلاح (متوفی ۶۴۳) هرگاه در کتاب‌های تفسیر، عبارت «اهل المعانی» بکار رود، مراد کسانی هستند که درباره معانی القرآن کتابی تألیف کرده‌اند.

یکی از نخستین کسانی که معانی القرآن تألیف کرده محمد بن حسن بن ابی ساره رؤسی کوفی (متوفی ۱۸۷)، صحابی امام باقر و امام صادق علیهما السلام و استاد کسائی و فرآ است. (زرکلی، ج ۶، ص ۲۷۱)

معانی الفاظ قرآن: تألیف علی، کوچکترین فرزند ابن عباس و پدر سلسله‌ی حکومت کنندگان بنی‌عباس است که در سال ۱۱۷ هجری، در حُمیمه از دنیا رفته است. (نسخه‌ی خطی این کتاب در کتابخانه آیه ا... مرعشی در قم موجود است) (معارف، ص ۶۰)

دو کتاب مهم دیگر در این زمینه، معانی القرآن یحیی بن زیاد فرآ (متوفی ۲۰۷) و معانی القرآن و اعرابُه از ابواسحاق زجاج (متوفی ۳۱۱) است. کتاب فرآ، تفسیر لغوی و نحوی قرآن کریم است که جنبه نحوی آن قوی‌تر است. وی درباره برخی از مباحث علم معانی و بیان (مانند ایجاز و اطناب، تشبیه، استعاره و کنایه) نیز مطالبی آورده است. (ضیف، ص ۲۹) (سیوطی، ج ۱، ص) فرآ از

عالمان اهل سنت در قرن سوم است که در معانی و تبیین قرآن شهرت یافته و کتابش از منابع تفسیری در لغت و واژگان قرآن به شمار می‌رود.

ج: مجازالقرآن

از دیگر آثار مهم در تفسیر واژگان قرآن، مجازالقرآن از ابو عبیده مَعْمَر بن مُنَنی (متوفی ۲۱۰) است. به گفته زبیدی و اشبیلی، کتابهای دیگری با عنوان غریبالقرآن و معانی القرآن به ابو عبیده نسبت داده‌اند ولی اینها در واقع نام‌های دیگر همان مجازالقرآن است. گفتنی است که مراد ابو عبیده از کلمه مجاز، روش‌هایی است که قرآن برای بیان مقاصدش بکار برده است و مراد وی معنای اصطلاحی بلاغی مجاز نیست. کلمه مجاز در این کتاب به معنای تفسیر و توضیح، معنای لغوی، وزن صرفی و وجه اعرابی کلمه بکار رفته است. ابو عبیده در کتاب خود، بیشتر به معنای لغوی واژگان قرآن پرداخته و به اشعار عربی استناد فراوان نموده و غالباً نام شاعران را نیز آورده است.

دیگر اثر ارزشمند سده سوم، تأویل مشکل القرآن از ابن قتیبه است که مباحث گوناگونی را مطرح کرده است، مانند مخارج حروف، اعراب، اشتقاق (مثلاً رجوع کنید به ص ۱۴-۲۰)، وجوه قرائت‌های مختلف، الفاظ واحدی که در معانی گوناگون بکار رفته‌اند (مثلاً رجوع کنید به ص ۳۹-۵۱۵) و حروف معانی. (حروفی که دارای معنی هستند؛ مثلاً رجوع کنید به ص ۵۱۷-۵۶۳) استناد فراوان به اشعار عربی (برای نمونه رجوع کنید به ص ۴۶، ۵۴۰) و کاربرد اصطلاحات دو مکتب نحوی بصره و کوفه (مثلاً رجوع کنید به مقدمه صفر، ص ۸۲) از ویژگی‌های این کتاب است. وی گاهی به مباحث بلاغی آیات نیز می‌پردازد. (مثلاً رجوع کنید به ضیف، ص ۵۸)

د: وجوه و نظایر

الوجوه و النظائر فی القرآن از مقاتل بن سلیمان اُزَیدی: مُقاتل، زبیدی مذهب است. رجال حدیث او را ثقه نمی‌دانند و با وصف عامی، از او نام می‌برند. او کلماتی از قرآن را آورده و صورت‌های گوناگون آن کلمه را که معناهای متفاوت یافته درج کرده است.

الوجوه و النظائر فی القرآن از هارون بن موسی الاعور الأزدی) م ۱۷۰ هـ: (وی از دانشمندان علم قرائت و دانا به علوم عربی بوده است. کتاب الوجوه و النظائر فی القرآن از تصنیفات اوست (نک: زرکلی)

تفسیر وجوه قرآن تفلیسی تألیف ابوالفضل حبیب بن ابراهیم تفلیسی (م ۶۰۰ ق) (معروف به وجوه قرآن تفلیسی از عالمان اهل سنت، به زبان فارسی است. تفلیسی عالم صرف و نحو و لغت و نجوم و طب بوده است. او صاحب آثار فراوانی به فارسی و عربی است. تفلیسی به ترتیب الفباء به بررسی معنایی کلمات قرآن و وجوه آنها پرداخته است. مقصود از وجوه در نظر او، معنی «موضوع له» نیست، بلکه «مستعمل فیه» و کاربرد واژه‌های قرآنی است. خواه آن کاربرد معنی حقیقی باشد یا مجازی، استعاری یا کنایی، اشتراک لفظی باشد یا اشتراک معنوی. تلاش تفلیسی تبیین وجوه، معانی کلمات قرآن و روشن نمودن کلمات مبهم و چند پهلو است. (خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ص ۲۲۹۸)

تفسیر الوجوه و النظائر فی القرآن تألیف ابوعبدالله حسین بن محمد دامغانی از عالمان اهل سنت در قرن هشتم است. دامغانی کلمات و لغات غریب را، به ترتیب معجم شرح کرده و وجوه و معانی آنها را بیان داشته است. او سعی کرده است لغاتی را که مقاتل بن سلیمان از آنها غفلت داشته، بیان کند. (همان)

روش اهل بیت در تفسیر لغوی با نگاهی به سوره واقعه

پژوهشگران روش‌هایی که امامان علیهم‌السلام در بیان مفهوم واژگان آیات قرآن به کار برده‌اند، متعدد نام برده‌اند و از آن جمله می‌توان به تبیین ظاهری و لفظی، بیان مفاد کلمه، تبیین فروق اللغه، تبیین واژگان با توجه به فروق اللغه، تبیین اصطلاحات، بیان وجه تسمیه واژگان، تبیین واژه با آیات قرآن یا روایات معصومین دیگر، توجه به سیاق، اشتراک لفظی، وجوه و نظایر، اشتقاق و غیره نام برد که برخی از این روش‌ها در سوره واقعه استفاده شده است که در ضمن بیان مصادیقی از این سوره، به توضیح هر یک از این روش‌ها پرداخته می‌شود.

ایضاح لفظی:

بی تردید یکی از لوازم تفسیر قرآن کریم، فهم مفردات آیات آن می‌باشد. اهمیت این علم به اندازه‌ای است که راغب اصفهانی فهم معانی مفردات آیات را از نیازهای اولیه برای طالبان فهم قرآن کریم دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۴) برخی نیز استفاده از حقایق، معارف، احکام و آداب قرآن کریم را مبنی بر فهم دقیق و صحیح مفردات آیات آن دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۱، ص ۲۵)

در میان روایات تفسیری حجم قابل توجهی از آن‌ها به شرح و تبیین واژه‌ها و مفردات قرآنی و بیان وجوه آن اختصاص دارد و یکی از روش‌های متداول در این گونه روایات معنا کردن واژه‌ها یا واژه‌هایی از یک آیه است.

تحقیق و بررسی در این نوع روایات نشان می‌دهد که معنای کل آیه و پیام آن، غامض و مشکل نبوده است،

ولی وجود واژه‌ای در آیه و عدم آگاهی به معنای آن، سوال و یا اشکالی در ذهن افراد ایجاد کرده و این افراد با مراجعه به پیامبر ﷺ و یا اهل بیت علیهم‌السلام و صحابه او پاسخ به اشکال یا سوال خویش را تقاضا می‌کرده‌اند، گاهی نیز روایاتی از این قبیل بدون مطرح شدن سوالی نقل شده است. این روایات که به مدد آن‌ها فهم آیات برای ما میسر می‌گردد و تفسیر و تبیینی درست از مفردات قرآنی به دست می‌دهند، در احادیث منقول از پیامبر ﷺ و اهل بیت او علیهم‌السلام فراوانند و در گفته‌های صحابه و تابعان فراوان‌تر، این نکته نیز مهم است که اهل بیت از اشعار جاهلی در تفسیر آیات قرآن پرهیز می‌کردند. حتی امام علی بزرگ‌ترین شاعر عرب جاهلی (امروء القیس) را گمراه می‌خواند. با این وصف، اقوال گمراهان چگونه می‌تواند مستند قرآنی باشد؟ (نهج البلاغه: کلمه ۴۵۵). در حالی که در اقوال صحابه استناد به اشعار جاهلی به چشم می‌خورد.

رویکرد این نوع از روایات تفسیری، معنی شناختی است. زیرا این روایات غالباً درصدد بیان معنی لغات و واژگان، وارد شده‌اند. روشن است تفسیر در این سطح مشروط به عصمت و علم لدنی نیست، بلکه خبریّت در شناخت واژگان و مفاهیم لغات کفایت می‌کند. آنچه در اینجا می‌آید تنها ذکر نمونه‌هایی از روایات تفسیری است که در بیان مفاهیم و مدالیل واژگان وارد شده‌اند: در روایتی از امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام دربار واژه «حرث» و «نسل» که در آیه شریفه «وَيُهْلِكُ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ» (بقره/ ۲۰۵) آمده است:

النسل: هم الذریه و الحرث: الزرع (تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۰۰) برابر این روایت، امام رضا علیه‌السلام واژه «نسل» را به «ذریه» و واژه «حرث» را به «زراعت» تفسیر یا به عبارت دقیق‌تر ترجمه کرده است.

امام صادق علیه‌السلام واژه‌های «رفث، فسوق و جدال» را که در آیه ۱۹۷ سوره بقره آمده است به ترتیب به معنای آمیزش، دروغ و قسم خوردن به «لا و الله و بلی والله» و فحش دادن به یکدیگر معنا کرده‌اند. (معانی الاخبار، ص ۲۹۳؛ کافی، ج ۴، ص ۳۳۸)

در روایتی از عبدالعظیم الحسنی از امام جواد علیه السلام نقل شده است که آن حضرت در توضیح واژه‌های «منخنقه، موقوذه، متردیه و نطیحه» که در آیه سوم سوره مائده به کار رفته‌اند، فرمود: «منخنقه» حیوانی است که خود خفه شده و مردار گشته است، «موقوذه» حیوانی است که در اثر بیماری به هلاکت رسیده، «متردیه» آن حیوانی است که از جای بلندی به پایین پرتاب شده، یا از کوه سقوط کرده و یا در چاه افتاده و مرده و «نطیحه» آن حیوانی است که حیوان دیگری به او شاخ زده و مرده است. (تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۸۳)

در روایتی از امیرالمومنین علی علیه السلام کلمه «هباء منثورا» که در آیه «وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا» (فرقان / ۲۳) وارد شده است، به معنای شعاع نور خورشید تفسیر شده است که از روزنه به داخل اتاق بتابد. (معانی القرآن نحاس، ج ۵، ص ۱۸)

قال علی بن ابراهیم فی حدیث ابی الجارود عن ابی جعفر الحفیظ الرقیب (البرهان ج ۲ ص ۱۵ ح ۲۰۸۷)

امام علی علیه السلام نیز در تبیین معنای عدل و احسان می‌فرمایند:

قال علی علیه السلام ان الله تعالی یامر بالعدل و الاحسان العدل الانصاف و الاحسان التفضل (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱)

در تفسیر آیه «فَأَثَرُنَّ بِهِ نَقْعًا (عادیات/ ۲)» نقل شده است «فَحَدَّثَنَا أَبُو كَرِيبٍ قَالَ: ثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ وَاصِلٍ عَنْ عَطَا وَأَبْنِ زَيْدٍ قَالَ: النَّقْعُ: الْغُبَارُ فِي رِوَايَةِ، وَآيَةُ نَقَعٍ بِه غِبَارٌ مَعْنَاهُ شَدِيدٌ (جامع البيان فی تفسیر القرآن، ج ۳۰، ص ۱۷۸)

در سوره مبارکه واقعه امام سجاد علیه السلام در مورد آیه: «لَيْسَ لَوْقَعَتِهَا كَاذِبَةٌ خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ» می‌فرمایند:

خففت و الله أعداء الله إلى النار رافِعَةٌ رفعت و الله أولياء الله إلى الجنة». (البرهان، ج ۵، ص ۲۵۱)
- فی تفسیر علی بن ابراهیم «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لَوْقَعَتِهَا كَاذِبَةٌ» قال: القيامة هي حق، و قوله: «خافضة» قال: بأعداء الله «رافعة» لأولياء الله (نورالثقلين ج ۵ ص ۲۰۴)

و فيه و قوله: فاما ان كان من أصحاب اليمين یعنی من كان من أصحاب أمير المؤمنين علیه السلام فسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ان لا يعذبوا. (تفسیر نور الثقلين، ج ۵، ص: ص ۲۲۹)

حدَّثنا عليّ بن العباس، عن جعفر بن محمد، عن موسى بن زياد، عن عقبه بن العائد عن جابر بن يزيد، عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ قال: هم الشيعة. قال الله لنبيه: فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ، يعني: إنك تسلم منهم لا يقتلون ولدك. (تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۳، ص: ۶۴)

تبیین اصطلاحات

معنای لغت با توجه به اصطلاح رایج، یکی از آموزه‌های مهم در تفسیر اهل بیت است. روایت ابی محمر سعدی از امام علی عليه السلام درباره آیه ۷۷ آل عمران را می‌توان از همین مقوله دانست. امام عليه السلام در تفسیر آیه « ولا ينظر اليهم يوم القيامة ... » فرمود: یعنی در روز قیامت به خیر و رحمت به ایشان نگریسته نمی‌شود؛ چنان که عرب، به سید و بزرگ خود می‌گوید: «لا تنظر الينا»؛ یعنی چیزی (خیری) از شما به ما نمی‌رسد. در این جا نیز معنای عبارت این است که خداوند، خیر و رحمتی برای آن‌ها نخواهد فرستاد و با دیده رحمت به آن‌ها نمی‌نگرد (تفسیر عیاشی: ج ۱، ص ۳۱۵).

تفسیر امام باقر عليه السلام در معنای ید که فرموده است: ید در استعمال عرب به معنای قدرت و نعمت است (توحید صدوق: ص ۱۰۴).

تبیین واژگان مشترک لفظی

در تفسیر آیه الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ در توضیح معنای لغوی واژه عالمین، اقوال گوناگونی از لغت شناسان و مفسران وجود دارد که معتقدند معنای عالمین، جمع عالم است و همه عوالم از جمله عالم جماد و نبات و حیوان و انسان را شامل می‌شود، اما با کمک روایتی از امام صادق عليه السلام که می‌فرمایند: عالمین یعنی مردم، می‌توان از بین معانی مختلف واژه، مفهوم درستی را برداشت نمود همچنان که با استناد به کاربردهای قرآنی واژه عالمین در قرآن، مشخص می‌شود که این واژه در واقع اسم جمعی است که برای گروهی از عقلا به کار می‌رود و امام عليه السلام از بین چند معنایی از یک لفظ مشترک، این معنا را برگزیده‌اند.

تبیین واژه از راه بیان مصداق

روشن شد که یکی از مستندات تفسیری اهل بیت عليهم السلام، لغت عربی است و آنان براساس لغات عربی به تفسیر قرآن پرداخته‌اند و در تفسیر خود نه تنها از این مبنا عدول نکرده‌اند، بلکه عملاً به

یاران و شاگردان خود آموزش داده‌اند که از این مبنا بهره گیرند و نیز با ارائه نظرات تفسیری - لغوی خود، منبع قابل اطمینان و معتبری را فرا روی مفسران قرار داده‌اند. ائمه علیهم‌السلام گاهی در بیان معنای واژه به بیان مصداق یا مصادیقی از آن واژه اشاره نموده‌اند. به عنوان مثال در آیه وَ أَقِيمُوا الْوِزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (الرحمن/۹) معلوم است که لفظ ترازو برای دستگاه معروف سنجش وزن وضع شده است. در این آیه امر شده است که ترازو را صحیح به پا دارید و در آن کم فروشی نکنید، اما امام صادق علیه‌السلام در ضمن روایتی می فرمایند: میزانی که خداوند برای مردم قرار داده، همان امام عادل است که با حق و عدالت بر مردم حکم راند. (محمد هادی معرفت، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، ج ۱، ص ۲۷) از امام صادق علیه‌السلام از میزان سؤال شد، ایشان فرمودند: میزان یعنی عدل (همان)، در روایت دیگری امام صادق علیه‌السلام فرموده‌اند: میزان یعنی امیرالمؤمنین علیه‌السلام. (همان)

اهل بیت علیهم‌السلام براساس معنای لغوی میزان که همان وسیله سنجش است، حرکت کرده‌اند و این وسیله را برای انسان‌ها که در قیامت به میزان جهت سنجش اعمالشان نیاز دارند، به ثقل اکبر در عالم علیا و ثقل اصغر در عالم سفلی، یعنی امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام تسری داده‌اند.

شاهد مثال بعدی حدیثی از امام رضا علیه‌السلام است که در تفسیر «یصعد الکلم الطیب» از آیه ۱۰ سوره فاطر می فرمایند: کلمه طیب همان قول لاله الا الله محمد رسول الله، علی ولی الله و خلیفه و خلفاء خلفاء الله است. یعنی اگر کسی لا اله الا الله و پیامبر و ائمه را قبول داشته باشد این کلمه بالا می رود و به قرب الهی می‌رسد.

کلمه طیب در معنای لغوی خودش به معنای کلمه پاک و درست است ولی امام رضا علیه‌السلام به بیان مصداق این کلمه پرداخته‌اند.

- امام سجاد علیه‌السلام در بیان واژه واقعه می فرماید: «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ الْقِيَامَةُ (البرهان، ج ۵، ص ۲۵۱)

با توجه به اینکه معنای کلمه واقعه، از نظر لغوی ابهامی ندارد امام علیه‌السلام مصداق آن واقعه را مشخص می‌کنند که قیامت است.

سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن قول الله عز وجل: وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ، فقال: «قال لي جبرئيل: ذلك علي و شيعته، هم السابقون إلى الجنة، المقربون من الله بكرامته لهم». (البرهان، ج ۵، ص ۲۵۳)

علی بن ابراهیم، قال: أخبرنا أحمد بن إدريس، قال: حدثنا أحمد بن محمد، عن الحسن بن علي، عن أسباط، عن سالم بياح الزطی، قال: سمعت أبا سعيد المدائنی يسأل أبا عبد الله عليه السلام، عن قول الله تعالى: **تُلَّهُ مِنَ الْأُولِينَ وَ تُلَّهُ مِنَ الْآخِرِينَ**، قال: **«تُلَّهُ مِنَ الْأُولِينَ حَزَقِيلَ مَوْمِنَ آلِ فِرْعَوْنَ، وَ تُلَّهُ مِنَ الْآخِرِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام»**. (البرهان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٦٨)

و عنه: عن علي بن محمد، عن بعض أصحابه، عن آدم بن إسحاق، عن عبد الرزاق بن مهران، عن الحسين بن ميمون، عن محمد بن سالم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **«انزل في الواقعة: وَ أَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ فَنُزِّلَ مِنْ حَمِيمٍ وَ تَصْلِيَةٌ جَحِيمٍ فِهْؤَلَاءِ مُشْرِكُونَ»**. (البرهان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٧٥)

و عنه، قال: حدثنا علي بن عبد الله، عن إبراهيم بن محمد الثقفي، عن محمد بن عمران، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، في قول الله عز و جل: **وَ أَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ فَسَلَامٌ لَكَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ**، قال أبو جعفر عليه السلام: **«هم شيعتنا و محبوبونا»**. (البرهان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٧٦)

و عنه، قال: حدثنا عبد العزيز بن يحيى، عن محمد بن عبد الرحمن بن الفضل، عن جعفر بن الحسين، عن أبيه، عن محمد بن زيد، عن أبيه، قال سألت أبا جعفر عليه السلام، عن قول الله عز و جل: **فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّةٌ نَعِيمٌ**، فقال: **«هذا في أمير المؤمنين و الأئمة من بعده عليهم السلام»**. و عنه: عن الحسين بن أحمد، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن محمد بن فضيل، عن محمد بن حمران «١»، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: **فَقَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ؟** قال: **«ذلك من [كانت له] منزلة عند الإمام»**. قلت: **وَ أَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ؟** قال: **«ذلك من وصف بهذا الأمر»** قلت: **وَ أَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ؟** قال: **«الجاحدين للإمام»**. (البرهان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٧٦)

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: صدقت، سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: و الدليل عليه كتاب الله: خلق الله عز و جل الناس على ثلاث طبقات و أنزلهم ثلاث منازل، فذلك قول الله عز و جل في الكتاب **«فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ»** فاما ما ذكر من أمر السابقين فإنهم أنبياء مرسلون و غير مرسلين..... فاما أصحاب المشأمة فهم اليهود و النصارى (تفسير نور الثقلين، ج ٥، ص: ٢٠٧)

و عن ابی جعفر علیه السلام قال: السابقون اربعة: ابن آدم المقتول، و سابق امه موسى و هو مؤمن آل فرعون، و سابق امه عیسی و هو حبیب، و السابق فی امه محمد صلی الله علیه و آله و هو علی بن ابی طالب علیه السلام.

علی بن ابراهیم عن ابن ابی عمیر عن عمرو بن ابی المقدم قال: سمعت ابا عبد الله علیه السلام يقول: قال ابی لأناس من الشیعة: انتم شیعة الله و انتم انصار الله و انتم السابقون الأولون و السابقون الآخرون، و السابقون فی الدنيا و السابقون فی الآخرة الی الجنة (تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۲۰۹)

فی أصول الکافی علی بن محمد عن بعض أصحابه عن آدم بن إسحاق عن عبد الرزاق بن مهران عن الحسین بن میمون عن محمد بن سالم عن ابی جعفر علیه السلام حدیث طویل یقول فیہ علیه السلام: و أنزل فی الواقعة: و أمّا إن كان من المکذبین الضالین فنزل من حمیم و تصلیه جحیم فهؤلاء مشرکون.

فی تفسیر علی بن ابراهیم «و أمّا إن كان من المکذبین الضالین فنزل من حمیم و تصلیه جحیم» فی أعداء آل محمد. (تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۲۲۹)

فی روضة الواعظین «۳» للمفید- رحمه الله-: قال أبو عبد الله علیه السلام: زرارة و أبو بصیر و محمد بن مسلم و بريد من الذين قال الله: و السابقون السابقون، أولئك المقربون. (کنز الدقائق، ج ۱۳، ص ۲۱)

فی روضة الواعظین «۲» للمفید: قال الصادق علیه السلام: ثلثة من الأولین ابن آدم المقتول، و مؤمن آل فرعون، و صاحب یس «۳». و قلیل من الآخیرین علی بن ابی طالب علیه السلام. (همان، ص ۲۵)

فی أمالی شیخ الطائفة «۱»، بإسناده الی ابن عباس قال: سألت رسول الله صلی الله علیه و آله عن قول الله- تعالی -: و السابقون السابقون، أولئك المقربون.

فقال: قال لی جبرئیل: ذلك علی و شیعته، هم السابقون الی الجنة المقربون من الله بکرامته «۲» لهم. (کنز الدقائق، ج ۱۳، ص ۲۱)

بیان اختلاف قرائات

در کلمات قرآن مشاهده می‌شود که یک لفظ با قرائات مختلف خوانده شده است و با توجه به هر قرائتی معنای متفاوتی پیدا می‌کند. در برخی از روایات وقتی که از امام علیه السلام در مورد معنای کلمه ای سوال می‌شود ایشان به قرائت صحیح کلمه اشاره می‌کنند تا معنا برای مخاطب روشن گردد.

الطبرسی: روی أصحابنا، عن يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبد الله: وَ طَلَحَ مَنْضُودٌ؟ قال: «لا، و طلع منضود». (البرهان، ج ۵، ص ۲۶۰)

در مورد تلفظ واژه روح گه به فتح باء خوانده می‌شود، به ضم آن هم روایت شده است: الطبرسی فی (جوامع الجامع): فروح بالضم، و هو المروى عن الباقر عليه السلام، أى فرحمه لأن الرحمة كالحياء للمرحوم. (البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۷۷)

توسعه در معنا

ممکن است معنای یک واژه در عصر نزول دارای معنایی باشد و آن معنا نیز بر همگان واضح باشد ولی واژه در ساختار استعمالش چنین ظرفیتی را دارد که بتوان توسعه‌ی معنایی را در آن لحاظ نمود. کلام حضرت امیر عليه السلام که قرآن را «حمال ذو وجوه» نامیده‌اند بر همین قابلیت کلمات قرآن اشاره دارد. به عنوان مثال واژه «مهاجر» در عرف مسلمانان به کسانی گفته می‌شود که همراه پیامبر صلی الله علیه و آله مهاجرت کرده‌اند ولی در روایتی از حضرت علی عليه السلام آمده است که: «لا يقع الاسم الهجرة على احد إلا بمعرفة الحجة في الأرض فمن عرفها و أقر بها فهو مهاجر» (کنزالدقائق و بحر الغرائب، ج ۵، ص ۵۲۲)

در این شیوه معصومین عليهم السلام در تبیین یک واژه فراتر از معنای معمولی رفته و معنای جدیدی به واژه داده‌اند که قبل از آن چنین معنایی کاربردی نداشته است.

در سوره مبارکه واقعه واژه «شرب الهیم» در آیه «فشاربون شرب الهیم» از همین نوع می‌باشد. در روایت از امام صادق عليه السلام در مورد کسی که آب را با یک نفس می‌نوشد، سوال شد و امام عليه السلام فرمودند: اشکالی ندارد. راوی می‌گوید: مردم می‌گویند که این «شرب الهیم» است. امام عليه السلام می‌فرمایند: شرب الهیم آن است که بر آن نام خدا برده نشود چه با یک نفس خورده شود چه با چند نفس.

فی کتاب معانی الاخبار باسناده الی محمد بن علی الكوفي بإسناد رفعه الی ابی عبد الله عليه السلام انه قيل له: الرجل يشرب بنفس واحد؟ قال: لا بأس قلت: فان من قبلنا يقول ذلك شرب الهيم؟ فقال: انما شرب الهيم ما لم يذكر اسم الله عليه. (تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۲۲۵)

واژه هیم، به معنای بیماری عطش است که بر شتر عارض می‌شود، اما امام از دایره لفظ خارج شده‌اند و معنای کلام را توسعه داده‌اند.

توضیح واژگان روشن

گاهی معنای واژه روشن است ولی معصومین علیهم‌السلام توضیحات بیشتری را برای روشن‌تر شدن بحث بیان می‌کنند.

به عنوان مثال در ذیل آیه «یطوفون علیهم ولدان مخلدون» آمده است:

الطبرسی، فی معنی الولدان: عن علی علیه‌السلام: «أنهم أولاد أهل الدنيا، لم یکن لهم حسنات فیتابوا علیها، و لا سیئات فیعاقبوا علیها، فانزلوا هذه المنزلة». (البرهان، ج ۵، ص ۲۵۸)

الطبرسی، قال: روی عن أبی جعفر و أبی عبد الله علیهم‌السلام: «أن مواقع النجوم: رجومها للشیاطین». (البرهان، ج ۵، ص ۲۷۲)

و فی الدر المنثور رواه عن ابن عباس عن النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» قال: عند الله فی صحف مطهرة «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» قال: المقربون. (الميزان، ج ۱۹، ص ۱۶۱)

فی أصول الكافی علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن إسماعیل بن مهران عن الحسن القمی عن إدريس بن عبد الله عن ابی عبد الله علیه‌السلام قال: سألته عن تفسیر هذه الآية: «ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» قال: عنی بها لم نک من اتباع الائمة الذين قال الله تبارک و تعالی فیهم «و السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» أما ترى الناس یسمون الذی یلی السابق فی الحلبه مصلی «۱» فذلک الذی عنی حدیث قال: «لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» لم نک من اتباع السابقین. (تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۲۰۸)

تبیین از طریق تمثیل

در میان روایات تفسیری دیده می‌شود که گاهی ائمه علیهم‌السلام به منظور آسان‌سازی و قابل فهم درآمدن مفهوم آیات از تمثیل استفاده می‌کنند. به عنوان مثال حضرت علی علیه‌السلام برای توضیح آیه «ببقی وجه ربک ...» (الرحمن، ۲۵) به آتش اشاره می‌کنند که رویی ندارد و خداوند را برتر از آن می‌دانند که وجه داشته باشد. (کنز الدقائق، ج ۲، ص ۱۲۵)

امام صادق علیه‌السلام در تفسیر آیه «کأمثال اللولو المکنون» (واقعه، ۲۳) می‌فرماید: «ما من مؤمن یدخل الجنة إلا کان له من الأزواج خمسمائة حوراء، مع کل حوراء سبعون غلاما و سبعون جاریه، کأنهن اللؤلؤ المنتور، و کأنهن اللؤلؤ المکنون، و تفسیر المکنون بمنزلة اللؤلؤ فی الصدف، لم تمسه الأیدی و لم تره الأعین، (البرهان، ج ۵، ص ۲۵۹)

تصحیح کج فهمی یا تحدید حوزه معنایی واژه

در بعضی از روایات به دنبال رفع ابهام از معنایی است که در کاربرد قرآنی برای مخاطب ایجاد شده است. به عبارتی معنای واژه برای وی معلوم است ولی آن معنا صحیح نیست و معصوم علیه السلام به دنبال بیان معنای صحیح واژه است.

به عنوان مثال از امام صادق علیه السلام نقل شده است که: فردی نزد آن حضرت گفت: الله اکبر. امام سوال کردند خدا از چه چیزی بالاتر است؟ او گفت: از همه چیز. فرمود: خدا را محدود ساختی. آن مرد گفت پس چه بگویم؟ فرمود: بگو خداوند بزرگتر از آنست که وصف شود. (کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، قم، دارالحدیث (۱۵جلدی) ج ۲، ص ۲۸۹)

فی مجمع البیان و روی عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال: لا یقولن أحدکم زرع و لیقل: حرثت. (تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۲۲۴)

حدثنا علی بن الحسین عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن داود عن أبي بصير عن أبي عبد الله علیه السلام فی قوله: «وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ» فقال: بل هي «وَتَجْعَلُونَ شُكْرَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ». (تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۲۲۷)

حدثنا علی بن الحسین «ع»، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله علیه السلام فی قوله: «وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ» فقال: بل هي «وَتَجْعَلُونَ شُكْرَكُمْ أَنْكُمْ تُكذِّبُونَ». (تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۳، ص ۵۵)

نتایج پژوهش

چند نتیجه از آنچه مرقوم شد قابل اخذ است که عبارت است از:

۱- گفته شد اولین گام در جهت تفسیر آیات و کشف مراد و مقصود خداوند متعال در قرآن، آگاهی از لغات آن و شناخت واژه های دشوار این کتاب آسمانی است.

۲- تفسیر قرآن عملاً از روزگار خود پیامبر صلی الله علیه و آله آغاز شده، و بی‌گفت‌وگو، نخستین مفسر قرآن، رسول گرامی اسلام است. دوره صحابیان، دومین مرحله تفسیر قرآن است. در این مرحله، تفسیر بر مبنای روایت پیامبر صلی الله علیه و آله است. علی علیه السلام سرآمد و داناترین مفسران صحابی بوده و در مراتب بعدی، عبدالله بن عباس، ابن مسعود و ابی بن کعب قرار دارند. هر کدام از این مفسران، صاحب سبک ویژه‌ای در تفسیر هستند. در عهد تابعین، تفسیر با محوریت مفسران بزرگی چون مجاهد بن

جبر مکی، سعید بن جبیر، طاووس بن کیسان یمانی، عطاً بن ابی‌ریاح و ... ادامه یافته است. پیوند قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام به عنوان دو عنصر ارزشمند در ساحت هدایت دینی، پیوند ژرف، عمیق و ناگسستنی است.

۳- قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی، رسالت هدایت نسل‌های بشری تا انتهای عالم را به دوش می‌کشد و اهل‌بیت من حیث مفسر، مبین، حافظ و نگهدارنده قرآن، نقش مکمل را ایفا می‌نمایند. پیوند و ارتباط این دو آن‌چنان تنگاتنگ است که اگر یکی رها شود، دیگری مؤثر نخواهد بود، زیرا قرآن زمانی می‌تواند نقش هدایت‌گری خود را به درستی ایفا نماید که درست تفسیر و تبیین شود؛ امری که به عهده‌ی اهل‌بیت گذاشته شده است.

۴- یکی از مهمترین و موثرترین این منابع، روایات تفسیرلغوی معصومین علیهم‌السلام است. روایاتی که به شرح و تفسیر واژگان قرآنی پرداخته‌اند دو دسته‌اند: گروهی از آنان به طور مستقیم معانی واژگان را تبیین می‌کنند و گروهی دیگر با استشهاد به کلام و شعر عرب الفاظ کتاب خدا را شرح می‌دهند.

منابع

- اندلسی، ابن عطیه، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بی‌جا، ۱۳۹۵ ق.
- ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بی‌جا، بی‌تا.
- معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، مشهد، ۱۴۱۸ - ۱۴۱۹ ق.
- شمخی، مینا، سیرتاریخی، منابع و شیوه‌های متقدمان در تفسیر لغوی، دوفصلنامه تفسیرپژوهی، سال دوم، ش ۴، ۱۳۹۴.
- ناصح، علی احمد، تفسیر لغوی و ادبی قرآن از منظر روایات معصومان، فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، دوره ۱، شماره ۱، ص ۱۷۹-۱۹۲.
- دل افکار، علیرضا و مجید معارف نقش قرآن در پایه‌گذاری علم لغت مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و سوم، شماره ۲، ۱۳۸۹، پاییز و زمستان، ص ۵۶.
- قمی مشهدی، محمد، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۴۲۴ق، چاپ اول، انتشارات دارالغدیر.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، نوید اسلام و کتاب عقیق، ۱۳۹۲، چاپ اول.
- بحرانی، سید هاشم، البرهان، انتشارات البعثه، ۱۴۱۵ق.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸، چاپ پنجم.
- سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
- شکرانی، رضا و طاهره سادات سید ناری، پژوهشی نو در گونه‌شناسی مدالیل روایات تفسیری و فواید آن، دوفصلنامه علمی پژوهشی حدیث پژوهی، ۱۳۹۷، سال دهم، شماره نوزدهم، بهار و تابستان، صفحه ۴۵.
- مودب، سیدرضا و کامران اویسی، گونه‌شناسی و روش‌شناسی روایات تفسیری امام صادق (ع)، پژوهشنامه علوم قرآن و حدیث، بهار و تابستان، ۱۳۹۱، ص ۵-۲۸.
- راد، علی و مهدی خوشدونی، روش‌شناسی تفسیر واژگانی اهل بیت با محوریت روایات تفسیری اصول کافی، دوفصلنامه علمی - پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال ششم، ش ۱، پیاپی ۱۱، ۱۳۹۶، ص ۸۷-۱۰۸.
- مهدوی راد، محمدعلی و فهیمه حسینی کوهی، روش‌شناسی معصومان در تفسیر لغوی قرآن، دوفصلنامه پژوهشی - اطلاع‌رسانی حدیث‌اندیشه، شماره ۱۳، تابستان ۱۳۹۱، ص ۶۹ - ۲۶.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال ششم، شماره دهم / پاییز و زمستان ۱۴۰۱ ش - ۱۴۴۴ اق صص ۳۱-۵۴

تحلیل روانشناختی حکمت ۷۰ نهج البلاغه

مریم سادات گلابی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۱۲)

چکیده

نهج البلاغه، گنجینه‌ای از سخنان امیرمؤمنان علی علیه السلام است که نه تنها از نظر بلاغت، بلکه از جهت محتوای وزینش همواره مورد توجه پژوهشگران واقع شده است. یکی از ابعاد کلام امیرالمومنین در نهج البلاغه که کمتر به آن پرداخته شده، مباحث روانشناسی است. آن حضرت در حکمت ۷۰، به رابطه جهل و افراط و تفریط اشاره فرموده و افراط و تفریط را ثمره نقصان در قوه تعقل دانسته‌اند. اگرچه همه انسان‌ها گاه دچار افراط و تفریط در خلقیات و رفتار خود می‌شوند؛ ولی افراد مبتلا به اختلال خلقی دوقطبی به دلیل ضعف در قوه تعقل در زمان حملات مانیا و افسردگی، بیش از سایرین به افراط و تفریط در رفتار و نوسان خلق دچار هستند. لذا در این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده، در تحلیل روانشناختی حکمت ۷۰ نهج البلاغه، نشانه‌های افراط و تفریط گرایانه در بیماران مبتلا به اختلال دوقطبی با نشانه‌های نقصان در عقل از دیدگاه امیرالمومنین، مقایسه گردید. نتایج پژوهش نشان می‌دهد این نشانه‌ها تا حدود زیادی با یکدیگر مطابقت دارند و همان‌طور که از کلام حضرت، ارتباط دو سویه جهل و افراط و تفریط و در مقابل ارتباط دوسویه تربیت عقلانی و اعتدال در رفتار به دست می‌آید، نتایج محققان علم روانشناسی نیز بر این امر تاکید دارد که درمان شناختی-رفتاری در جلوگیری از عود بیماری و کشیده شدن فرد به ورطه افراط و تفریط موثر است؛ و از سوی دیگر، سوق دادن او به سمت یک روال متعادل در زندگی، در تصمیم‌گیری‌های عقلانی و منطقی به فرد کمک می‌کند.

واژگان کلیدی: روانشناسی، نهج البلاغه، حکمت ۷۰، جهل، افراط و تفریط

^۱ دانش پژوه سطح چهار تفسیر تطبیقی، maryamsadat.golabi@gmail.com

«نهج البلاغه» مجموعه‌ای است از خطبه‌ها، نامه‌ها و جملات کوتاه امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام که سید رضی در قرن چهارم هجری آن را براساس ذوق ادبی خویش و با معیار قرار دادن بلاغت آن‌ها گردآوری نموده است. این کتاب، پس از قرآن، زیباترین و برترین تجلی بلاغت است. نهج البلاغه به جهت مباحث گسترده توحیدی، اخلاقی، تاریخی و سیاسی آن مورد توجه قرار گرفته و تاکنون بسیاری از عالمان شیعه و سنی، آن را شرح نموده‌اند. در این کتاب پرارزش، سجایای اخلاقی و صفات پسندیده‌ای که لازمه شخصیت انسان کامل است، بیان شده است. همچنین حضرت، در ضمن خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها، به نکات ژرف و مهمی در روانشناسی اشاره می‌فرمایند. از مهم‌ترین تحلیل‌های روانشناسانه امام در نهج البلاغه، روانشناسی جاهل و عاقل است.

امیرالمؤمنین به کرات در وصف خردورزی، آثار و نشانه‌های جهل و نقصان عقل در انسان سخن گفته‌اند. در حکمت ۷۰ نهج البلاغه، امام به نکته ظریف ارتباط جهل با افراط و تفریط اشاره کرده و افراط و تفریط را نشانه و اثر نقصان در عقل معرفی می‌فرماید.

پژوهش حاضر که به صورت کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، در صدد تحلیل روانشناختی حکمت ۷۰ نهج البلاغه برآمده و می‌کوشد ارتباط جهل با افراط و تفریط را از دیدگاه امیرالمؤمنین بیان کرده، سپس نشانه‌های مبتلایان به اختلال دوقطبی را به عنوان بارزترین نمونه افراد مبتلا به افراط و تفریط از نظر علم روانشناسی مطرح نماید؛ و در نهایت راهکاری برای کمک به افراد مبتلا به این اختلال ارائه دهد.

پژوهشگران به جنبه‌های مختلف کلام امیرالمؤمنین پرداخته‌اند و برخی نویسندگان به مباحث روانشناختی در نهج البلاغه نیز توجه کرده‌اند. کتاب‌هایی مانند کتاب "روانشناسی در نهج البلاغه" اثر مسعود آذربایجانی و محمد صادق شجاعی در این خصوص به نگارش در آمده و پژوهش‌هایی نیز در این زمینه صورت گرفته که از آن جمله می‌توان به مقاله "عقل و کارکردهای آن در آموزه‌های اسلامی با تاکید بر کلام حضرت علی علیه السلام" نوشته محمد عبدالرحیمی اشاره کرد.

ولی به نظر می‌رسد به جنبه‌های علمی و خصوصاً روانشناسانه کلام امیرالمؤمنین کمتر پرداخته شده است؛ و لزوم پرداختن به پژوهش‌های بین رشته‌ای در این زمینه به شدت احساس می‌شود. لذا در این پژوهش در صدد برآمده‌ایم با تحلیل روانشناختی یکی از سخنان کوتاه

امیرالمومنین در نهج البلاغه و مقایسه توصیه‌های حضرت با یافته‌های علم روانشناسی، قطره‌ای از اقیانوس علم امام را نمایان کنیم.

اعجاز بلاغی کلام امیر مومنان بر کسی پوشیده نیست؛ ولی اعجاز علمی کلام حضرت و اشارات لطیفی که به نکات روانشناختی، تربیتی و علمی دارند، می‌تواند بیش از پیش ما را در بهره‌گیری از آن چراغ هدایت یاری نماید.

مفاهیم پژوهش

روانشناسی

روانشناسی که از آن به عنوان علم النفس، معرفه النفس، معرفه الروح نیز یاد می‌شود، عبارت است از تحقیق و مطالعه در حیات نفسانی و اعمال و رفتار انسان در احوال و اوضاع مختلف آن. (دهخدا، ۱۳۷۷) روان شناسی، دانش تحقیق و توصیف دقیق نفسانیات و یافتن قوانین آن‌ها (معین، ۱۳۷۵: ۱/۲) و بررسی جنبه‌ها و کارکردهای مختلف روان انسان و معالجه ناهنجاری‌های آن است. (عمید، ۱۳۷۵)

روانشناسی مطالعه ذهن و رفتار است که شامل تأثیرات زیست شناختی، فشارهای اجتماعی و عوامل محیطی و تاثیر آن‌ها بر چگونگی تفکر، عملکرد و احساس آدمی است و با استفاده از آن، روانپزشکان و روانشناسان به معالجه اختلالات روانی و شناخت روان انسان‌ها می‌پردازند.

بارزترین کاربرد روانشناسی در زمینه سلامت روان این است که روانشناسان از تحقیقات و یافته‌های بالینی برای کمک به بیمار در مدیریت و غلبه بر علائم درگیری ذهنی و بیماری روانی استفاده می‌کنند. به دست آوردن شناخت عمیق‌تر از روان آدمی می‌تواند به افراد کمک کند تا بینش بهتری نسبت به اعمال خود و نیز درک بهتری از رفتار دیگران پیدا کنند.

نهج البلاغه

"نهج البلاغه" به معنای راه روشن بلاغت، نام مجموعه‌ای از کلام گهربار امیرالمومنین علیه السلام می‌باشد. این عنوان را شریف رضی بر منتخبی از خطبه‌ها و مواعظ، نامه‌ها و عهدنامه‌ها، و کلمات کوتاه و قصار امیرالمومنین علیه السلام نهاده است. این کتاب شامل ۲۴۱ خطبه، ۷۹ نامه و رساله و ۴۸۹ کلمه از سخنان گهربار پیشوای موحدان و امیر بیان است. (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۱: ۱۳۵) "نهج البلاغه، نازله روح امیرالمومنین و معجونی است برای شفا و مرهمی است برای دردهای فردی و اجتماعی؛

و مجموعه‌ای است دارای ابعادی به اندازه ابعاد یک انسان و یک جامعه بزرگ انسانی. (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۲۲۴/۱۴)

حکمت ۷۰

حکمت در اصل به معنای منع است و چون علم، مانع فساد و انحراف است، از آن به حکمت تعبیر می‌شود. حکمت در اصطلاح به معنای رسیدن به حق از راه علم و عقل است. (احسانی، ۱۳۹۳: ۴۴) بخش انتهایی نهج البلاغه به کلمات قصار، یا اصطلاحاً "حکمت" ها موسوم است. در این بخش، سخنان کوتاه امیرالمومنین جمع آوری شده‌اند.

حکمت ۷۰ نهج البلاغه، یکی از جملات زیبای امام در خصوص روانشناسی جاهل است. آن حضرت می‌فرماید: "لَا تَرَى الْجَاهِلَ [يُرَى الْجَاهِلَ] إِلَّا مُفْرَطًا أَوْ مُفْرَطًا." همیشه جاهل را یا افراط-گر می‌بینی و یا تفریط کار. کلام موجز، اما پرارزش امام به ارتباط مهم نقصان در قوای عقلانی با افراط و تفریط در امور اشاره دارد که می‌توان با تحلیل روانشناختی آن، نتایج بسیار با ارزشی در زمینه روانشناسی به دست آورد.

افراط و تفریط

افراط و تفریط که مصدر باب‌های افعال و تفعیل هستند، هر دو از ریشه «فرط» می‌باشند. "فرط" در لغت به معنی تقدّم و جلو افتادن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۷/ ۳۶۹) و افراط، به معنی تجاوز بیشتر و تفریط، کوتاهی و تقصیر بیشتر می‌باشد. (قرشی، ۱۴۱۲ق: ۵/ ۱۶۳)

مقابل افراط و تفریط، «اعتدال و عدالت» است که در واقع نتیجه دوری از آن دو هم محسوب می‌شود. «فرط» به معنای خروج از حدّ معین است، هرگاه این خروج در جهت زیاده از آن اندازه معین باشد، «افراط» بوده و اگر در جهت کوتاهی، سستی و کاستی آن حدّ معین باشد، «تفریط» خوانده می‌شود.

۱- جهل

در کتاب‌های لغت، غالباً جهل را به نادانی (قرشی: ۸۰/۲) و نقیض علم معنا کرده‌اند. (ابن منظور: ۱۲۹/۱۱) آنچه از معنای جهل در عرف متداول است، نادانی است؛ ولی در لسان روایات، معنای دیگری که از جهل دیده می‌شود که نقیض عقل است.

به طور کلی برای جهل مذموم، چهار معنا متصور است:

اول، همه گونه نادانی. دوم، نادانی نسبت به علوم و معارف مفید و سازنده. سوم، نادانی نسبت به ضروری ترین معارف مورد نیاز انسان. چهارم، نیرویی در مقابل خرد. (محمدی ری شهری، بی تا: ۱۲/۲)

۲- اهمیت عقل از دیدگاه اسلام

عقل در حقیقت، مهم‌ترین بُعد وجودی انسان است که در صورت رشد و شکوفایی، آدمی را از گمراهی نجات می‌بخشد و به صراط مستقیم هدایت می‌کند. اگر عقل آدمی شکوفا شود و کارکرد اصلی خود یعنی درک حقیقت و تشخیص خیر و شر را باز یابد و به هدایت انسان بپردازد، آن گاه مسیر درست تکامل را نشان می‌دهد و فرد را به کمال واقعی و سعادت ابدی رهنمون می‌سازد. (احسانی، ۱۳۹۳: ۱۷)

امیرالمومنین علیه السلام، کمال انسان را به عقل او دانسته (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۵۳۹/۱) و عقل را به عنوان برترین نعمت‌ها (همان: ۱۸۷)، بهترین موهبت‌ها (همان: ۳۵۴)، مایه هدایت و نجات معرفی می‌فرماید. (همان: ۱۲۴)

ملاحظه آنچه اسلام در ابواب مختلف معرفت شناختی آورده، نشان می‌دهد که این آیین الهی، برای ساختن جامعه ارزشی مورد نظر خود، پیش و بیش از هر چیز دیگر، به اندیشه، شناخت و آگاهی، اهمیت داده و انسان‌ها را از خطر «جهل» و به کار نینداختن اندیشه، بر حذر داشته است. از منظر اسلام، جهل، آفت شکوفایی انسانیت و ریشه همه مفاسد فردی و اجتماعی است و تا این آفت ریشه کن نشود، ارزش‌ها شکوفا نمی‌گردند و جامعه انسانی تحقق نمی‌یابد. (محمدی ری شهری، بی تا: ۱۱/۲)

۳- جهل، نیرویی در برابر عقل

واژه جهل که در فارسی به نادانی ترجمه شده، گاه نقیض علم و گاه نقیض عقل قرار می‌گیرد. در روایات اسلامی در بسیاری موارد، وقتی از جهالت یا جنود جهل سخن به میان می‌آید، در برابر عقل و تعقل است. چنان که در نهج البلاغه آمده است: " قیل لَهُ صِفَ لَنَا الْعَاقِلُ. فَقَالَ علیه السلام: هُوَ الَّذِي يَضَعُ الشَّيْءَ مَوَاضِعَهُ. فَقِيلَ: فَصِفَ لَنَا الْجَاهِلَ، فَقَالَ: قَدْ فَعَلْتُ". علی علیه السلام در پاسخ به این پرسش که عاقل کیست؟ فرمود: خردمند کسی است که هر چیزی را در جای خود به کار برد. عرض شد: جاهل را نیز برای ما توصیف فرما. فرمود: توصیف کردم. (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۵)

بنابراین در روایات، ترجمه جهل به نادانی و فقدان دانش، شاید ترجمه‌ای ناقص و نارسا باشد؛ چرا که در این ترجمه به مسئله تعقل و خردورزی هیچ اشاره‌ای نمی‌شود. بنابراین واژه جهل دارای دو کاربرد اصلی است: گاه در برابر علم و گاه در برابر عقل به کار می‌رود.

آیت الله جوادی آملی بر این باورند که «عقل» در برابر «جهل» است، نه علم. از این رو در نوع جوامع روایی، عنوان «کتاب عقل و جهل» آمده است، نه کتاب علم و جهل. پس انسان‌ها دو گروه‌اند: عاقل و جاهل. گروه دوم نیز دو قسم‌اند: جاهلان عالم و جاهلانی که تحصیل نکرده‌اند و خواندن و نوشتن نمی‌دانند. به دیگر سخن، انسان یا «با عقل» است یا «بی‌عقل»؛ (جوادی آملی، بی تا: ۴۷۱/۱۱)

تقابل میان «عقل» و «جهل» در متون اسلامی، نشانه آن است که اسلام، جهل در مقابل عقل را خطرناک‌تر از جهل در مقابل علم می‌داند و تا این جهل ریشه کن نشود، ریشه کن شدن جهل در مقابل علم، برای جامعه سودی اساسی دربر نخواهد داشت.

در متون اسلامی، جهل امری وجودی است، نه عدمی؛ و آن، شعور مرموزی در مقابل خرد است که همانند خرد، آفریده خداوند متعال است و آثار و پیامدهایی دارد که از آن‌ها به «جنود جهل» (در برابر جنود عقل) تعبیر شده است. وجه تسمیه این نیرو به «جهل»، دقیقاً همان وجه تسمیه نامیدن نیروی مقابل آن به «عقل» است. این نیرو، نام‌های دیگری نیز دارد. (محمدی ری شهری، بی تا: ۱۴/۲) به لحاظ آن که انسان را به کارهای ناشایست دعوت می‌کند، «جهل» و «حمق»، و به لحاظ آن که او را به زشتی‌ها و می‌دارد، «نفس اماره به سوء» و نیز به لحاظ آن که کارهای زشت را لذیذ و دلپذیر جلوه می‌دهد، «شهوت» نامیده می‌شود. (همان: ۲۰۳/۱)

در حدیث جنود عقل و جهل از امام صادق علیه السلام، (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۱/۱) همه زیبایی‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی، مانند خیر، علم، معرفت، ایمان، عدالت و... از سپاهیان خرد شمرده شده‌اند و در مقابل آن‌ها، همه زشتی‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی مانند شر، جهل (در مقابل علم)، کفر، ستم و... از سپاهیان نادانی شمرده شده‌اند. (محمدی ری شهری، بی تا: ۱۴-۱۵)

۴- «عقل» در لسان روایات

واژه «عقل» در زبان عرب، به معنای نگه داشتن، باز داشتن و حبس کردن است، همانند بستن شتر با عقال. (فیومی، بی تا: ۴۲۲/۲؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ۴/۶۹؛ راغب: ۱/۵۷۷)

همان‌گونه که عقال، شتر را از حرکت بی جا باز می‌دارد، نیرویی در جان انسان به نام «عقل» وجود دارد که او را از نادانی و لغزش در اندیشه و عمل، باز می‌دارد. از این رو، پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید: "العقلُ عقالٌ مِنَ الْجَهْلِ". (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۱۵/۱) خرد، بازدارنده از نادانی است.

با جستجو در احادیث، سه معنا برای عقل به دست می‌آید:

الف. نیرویی که بدان، خوبی‌ها و بدی‌ها و تفاوت‌ها و زمینه‌های آن‌ها شناخته می‌شوند، و این، معیار تکلیف شرعی است.

ب. ملکه‌ای که به انتخاب خوبی‌ها و پرهیز از بدی‌ها فرا می‌خواند.

ج. تعقل و دانستن، که در برابر جهل قرار می‌گیرد، نه در برابر دیوانگی.

بیش‌ترین استعمال «عقل» در احادیث، معنای دوّم و سوّم‌اند. (حرّ عاملی، بی تا: ۲۰۸/۱۵)

«عقل» ملکه و حالتی است در نفس که انسان را به سوی انتخاب خیر و نفع دعوت می‌کند و از بدی‌ها و زیان‌ها به دور می‌دارد. به وسیله عقل است که نفس برای دور کردن اسباب شهوات و غضب و وسوسه‌های شیطانی تقویت می‌شود. "عقل، چیزی است که انسان با آن، نیرو، غرایز و امیال را عقال می‌کند." (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱/ ۱۰۰ - ۱۰۵ و ۱۱۷).

«عقل» را از آن رو عقل می‌گویند که زانوی شهوت و غضب را عقال می‌بندد و از سرکشی آن جلوگیری می‌کند؛ یعنی مانع جهل علمی و جهالت عملی می‌شود. (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۴۶۸ - ۵۴۸) علامه طباطبایی عقل را بر قوه‌ای اطلاق می‌کند که در انسان است و در سایه آن خیر و شر، و حقّ و باطل را تشخیص می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۱/۲)

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، عقل به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری، راهنمای اندیشه بشر و عقل عملی، راهبر انگیزه اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۱۹) و نیرویی که از آن به مدیر و مدبّر تعبیر می‌شود و کار آن سیاست و تدبیر و فرماندهی کارهای شخصی است، عقل عملی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ب: ۴۴) کار عقل نظری، که اهل درایت و معرفت است، صرفاً ادراکی از قبیل احساس، تخیل، توهم و تعقل است. (جوادی آملی، بی تا: ۷۶) راهنمای اندیشه بشر و مدرک هست و نیست، بود و نبود حقایق جهان تکوین، و باید و نباید اخلاقی، فقهی

و حقوقی، عقل نظری است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج: ۹۸)؛ یعنی درک همه مسائل حکمت نظری و حکمت عملی به عهده عقل نظری است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ب: ۱۶/۴ و ۱۳۸۱: ۱۵۶)

ایشان می‌فرماید: در روایت آمده «العقلُ ما عُبدَ به الرَّحْمَنُ وَاکْتُسِبَ به الْجَنَانُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱/۱)؛ عقل چیزی است که به وسیله آن خدا بندگی شود و بهشت کسب گردد.

دو نیرو در انسان وجود دارد که وی با یکی از آنها می‌فهمد و با دیگری عمل می‌کند. به آن نیرویی که عهده دار جزم و فهم و اندیشه انسانی است، عقل نظری می‌گویند و به آن نیرویی که عهده دار عزم و اراده است، عقل عملی گویند... احساس، تخیل، توهم، تعقل و جزم در برابر شک، از شئون عقل نظری و نیت، اراده، عزم، در مقابل تردید از شئون عقل عملی است. جهلی که مهم-ترین عامل شرک است، جهل در مقابل عقل عملی است؛ زیرا عقلی که با آن خدای سبحان عبادت شود و بهشت کسب گردد، عقل عملی است. در حدیث گذشته چنین نیامده که: عقل آن چیزی است که با آن تصوّر و تصدیق و تعلیم و تعلّم تحقق می‌پذیرد، بلکه عقل در آن منشأ عمل صالح دانسته شده، در مقابل آن سفاهت است که اثر آن اعراض از ملت حضرت ابراهیم عليه السلام است. با این بیان، انسان یا عاقل است یا جاهل. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۶۴۲)

حضرت می‌فرماید: "إِسْتَشِيرَ عَدُوَّكَ الْعَاقِلُ وَ احْذَرَ رَأَى صَدِيقِكَ الْجَاهِلُ" (تمیمی آمدی: ۱۴۹/۱)

به قرینه تقابل عقل و جهل در این روایت و سایر احادیث، عاقل بودن به معنای دیوانه نبودن نیست، بلکه به معنای جاهل نبودن، درایت و تدبیر داشتن و اقدام معقول کردن است. بر این اساس هر غیر دیوانه‌ای، شایسته مشورت نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۴۳۰/۵)

۵- آثار جهل در زندگی بشر

تمام شرافت آدمی در علم و عقل اوست و در مقابل، همه ذلت و بدبختی‌های او نیز برآیند جهل اوست. بنابراین هر خوبی و خیری که برای آدمی است، به سبب علم و عقل، و هر شرّ و بدی نیز نتیجه جهل است.

در قرآن کریم برای جهالت بیش از پنجاه اثر بیان شده است که از میان آن‌ها می‌توان به ارزش‌گذاری غلط (هود: ۲۷؛ نحل: ۹۵)، استکبار (هود: ۲۷ و ۲۹)، اشتباه و خطا (بقره: ۲۷۳)، اعراض از حق (انبیاء: ۲۴)، اقدامات نسنجیده (حجرات: ۶)، انحرافات اخلاقی (یوسف: ۳۳؛ نمل:

۵۵)، بی ادبی و بد اخلاقی (فرقان: ۶۳؛ قصص: ۵۵)، بی صبری (کهف: ۶۸ و ۸۲) و تعصب (بقره: ۱۱۳) اشاره کرد.

جهل هم در حوزه اعتقادات و هم در حوزه عمل و اخلاق، آثار سوئی دارد که در دنیا و آخرت فرد تاثیر می‌گذارد. از همین روست که در روایات بسیاری جهل مذمت شده است. رسول خدا ﷺ می‌فرماید: "لَا فِقْرَ أَشَدُّ مِنَ الْجَهْلِ، لَا مَالَ أَعُوذُ مِنَ الْعَقْلِ؛ هیچ تهیدستی سخت‌تر از نادانی و هیچ مالی سودمندتر از عقل نیست (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰/۱) و امیرمؤمنان علیؑ، خاستگاه و ریشه همه بدی‌ها را جهالت می‌شمارد: "الْجَهْلُ أَصْلُ كُلِّ شَرٍّ" (تمیمی آمدی: ۴۸/۱).

رفتاری که از روی جهالت صورت می‌گیرد، موجب خواری و ذلت آدمی می‌شود. امیرالمومنین می‌فرماید: "كَمْ مِنْ عَزِيزٍ أَذْلَهُ جَهْلُهُ؛ چه بسیار عزیزی که نادانی‌اش او را خوار ساخت. (همان: ۵۱۲/۱) آن حضرت هم چنین راستی را عزت و نادانی را ذلت شمرده‌اند: "الصِّدْقُ عِزٌّ وَالْجَهْلُ دَلٌّ"؛ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۵۶)

بر اساس آموزه‌های اسلامی، دینداری و اخلاق، ریشه در تعقل دارد و بی‌دینی و بی‌اخلاقی در جهالت رشد می‌کند؛ چرا که دین و اخلاق به ویژه حیا که مهم‌ترین فضیلت اخلاقی است، از لوازم عقل است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱-۲۹) امیر مؤمنان می‌فرماید: "الْجَهْلُ مُمِيتُ الْاِحْيَاءِ وَ مُخَلِّدُ الشَّقَاءِ؛ نادانی، مایه مرگ زندگان و دوام بدبختی است. (تمیمی آمدی: ۷۸/۱)

۶- نشانه‌های جهل از منظر امیرالمومنینؑ

عقل و جهل آدمی در نحوه انتخاب‌ها، تصمیم‌گیری‌ها، خلقیات و رفتار او، خود را نشان می‌دهد. برخی از نشانه‌های فرد جاهل در کلام امیرالمومنینؑ عبارتند از:

بهره نبردن از علم: از نشانه‌های جاهل این است که از علم و عقل خویش بهره نمی‌برد. بنابراین نمی‌توان گفت که هر کسی علم و عقل دارد، جاهل نیست؛ چرا که کسی که از عقل و علم خویش بهره نبرد، مصداق حقیقی جاهل است. امام علیؑ می‌فرماید: "رُبَّ عَالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ، وَ عِلْمُهُ مَعَهُ لَا يَنْفَعُهُ؛ چه بسیارند دانشمندانی که جهل‌شان آن‌ها را کشته، در حالی که علم‌شان با آن‌هاست، اما به حال‌شان سودی نمی‌دهد. (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۷)

ناشکیبایی: از دیگر نشانه‌های جهالت، نداشتن بردباری است. حلم از آثار عقل و علم است و کسی که حلم نوزد، از عقل و علم بهره‌ای نبرده است. از این رو پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید: "ثَلَاثٌ مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: جِلْمٌ يَرُدُّ

بِهَ جَهْلِ الْجَاهِلِ وَ حُسْنُ خُلُقٍ يَعِيشُ بِهِ فِي النَّاسِ وَ وَرَعَ يَحْجُزُهُ عَنِ مَعَاصِي اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ"؛ سه چیز است که هر کس نداشته باشد، نه از من است و نه از خدای عزوجل. عرض شد: ای رسول خدا! آن‌ها کدامند؟ فرمودند: بردباری که به وسیله آن جهالت نادان را دفع کند، اخلاق خوش که با آن در میان مردم زندگی کند و پارسایی که او را از نافرمانی خدا باز دارد. (صدوق، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۴۵-۱۴۶)

عجله بی‌موقع و سستی نابجا: انسان عاقل و عالم کسی است که وقت شناس باشد و هر کاری را در زمان خودش انجام دهد. او فرصت‌ها را غنیمت می‌شمارد. پس نه پیش از وقت عمل می‌کند و نه هنگام فرصتی آن را به تاخیر می‌اندازد. امیرالمومنین در بیان نشانه‌های جاهل می‌فرماید: "مِنَ الْخُرْقِ، الْمَعَاجِلَةُ قَبْلَ الْإِمْكَانِ وَ الْأَنَاةُ بَعْدَ الْفُرْصَةِ" (نهج البلاغه، حکمت ۳۶۳)؛ شتاب کردن در کاری پیش از به دست آوردن توانایی، و سستی کردن بعد از به دست آوردن فرصت، از نادانی است. (<http://pajoohi.ir>)

پند ناپذیری و نهی ناپذیری: از دیگر نشانه‌های جاهل می‌توان به این دو خصلت اشاره کرد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: "الْجَاهِلُ لَا يَرْتَدِعُ، وَبِالْمَوَاعِظِ لَا يَتَنَفَعُ"؛ نادان باز نمی‌ایستد (هیچ نهی و بازداشتی در او اثر نمی‌کند) و پند و اندرزها سودش نمی‌دهد. (تمیمی آمدی: ۳۳/۱)

۶-۵- دشمنی با مردم: از نظر امیر مؤمنان، این نشانه یکی از مهم‌ترین نشانه‌های جاهل است؛ چرا که سرچشمه همه نادانی‌ها در انسان است: "رَأْسُ الْجَهْلِ مُعَادَاةُ النَّاسِ"؛ سرآغاز نادانی، دشمنی با مردم است. (همان: ۳۷۷/۱)

غرور و تکبر: در کلام امیرالمومنین علیه السلام، عجب و غرور از نشانه‌های فساد عقل شمرده شده است: «رِضَاكَ عَنِ نَفْسِكَ مِنْ فَسَادِ عَقْلِكَ» (خوانساری: ۹۲/۴) خشنودی تو از نفست، نشان از فساد عقل توست. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۶۵/۲) جاهل، فردی به دور از فروتنی و اهل تکبر است. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: "زراعت در زمین هموار می‌روید، نه بر سنگ سخت و چنین است که حکمت، در دل‌های متواضع جای می‌گیرد نه در دل‌های متکبر. خداوند متعال، تواضع را وسیله عقل، و تکبر را وسیله جهل قرار داده است." (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۶۹) همچنین امیرالمومنین علیه السلام، تکبر را بدترین آفت عقل برشمرده‌اند: «شَرُّ آفَاتِ الْعَقْلِ الْكِبَرُ» (خوانساری: ۱۷۸/۴)

شوخی زیاد و بیجا: یکی از نشانه‌های جهالت، شوخی زیاد است؛ چرا که انسان را در نگاه دیگران کوچک می‌کند و مردم چنین فردی را جاهل می‌شمارند. امیر مؤمنان در ارتباط مزاح با کاستی عقل می‌فرماید: «ما مَرَحَ امرءٌ مَرَحَهُ إِلَّا مَجَّ مِنْ عَقْلِهِ مَجَّةٌ». هیچ کس مزاحی نکرد، مگر این که اندکی از عقل او کاسته شد. (نهج البلاغه، حکمت ۴۵۰) آن حضرت شوخی زیاد را نشانه کم عقلی دانسته و می‌فرماید: «مَنْ قَلَّ عَقْلُهُ كَثُرَ هَزْلُهُ» (خوانساری: ۳۲۰/۵)؛ هر کس عقلش کم شود، شوخی او زیاد می‌شود.

بحث و جدال بیجا: مرء و جدال از ویژگی‌های جاهل است. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ مَارَى السَّقِيَّةَ فَلَا عَقْلَ لَهُ» (همان: ۴۳۹/۵)؛ کسی که با نادان جدال کند، عقل ندارد.

نبود شرم و حیا: حضرت، جاهل را بی حیا خوانده و می‌فرماید: «ما أَوْحَى الْجَاهِلُ!» (خوانساری: ۷۶/۶)؛ چه بی‌حیاست جاهل!؛ و در کلامی دیگر می‌فرماید: «الجاهلُ لَا يَرْتَدِعُ» (همان: ۱۱۷/۱)؛ جاهل، از ناپسندی باز نمی‌ایستد.

مشغول شدن به لهو و لعب و امور بی ثمر: حضرت، لهو و لعب را از آثار جهل دانسته و می‌فرماید: «اللَّهُوُ مِنْ ثَمَارِ الْجَهْلِ» (همان: ۶۹/۱)؛ کار بیهوده، از آثار جهل است. در سخن دیگری از ایشان، به سه ویژگی جاهل اشاره شده است: «تُعْرَفُ حِمَاقَةُ الرَّجُلِ فِي ثَلَاثٍ: فِي كَلَامِهِ فِيمَا لَا يَعْنِيهِ وَ جَوَابِهِ عَمَّا لَا يُسْئَلُ عَنْهُ وَ تَهَوُّرِهِ فِي الْأُمُورِ» (همان: ۳۰۳/۳)؛ در سه چیز، کم عقلی انسان روشن می‌شود: سخنان بی‌خاصیت، جواب گفتن به چیزهایی که از او پرسش نشده و بی‌باکی و بی‌احتیاطی او در کارها. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۶۹/۲)

مغلوب شدن در برابر غضب و شهوت: امیرالمؤمنین علیه السلام، جاهل را بنده شهوت خویش دانسته و می‌فرماید: «الجاهلُ عَبْدٌ شَهْوَتِهِ» (خوانساری: ۱۲۳/۱) همچنین ایشان کسی را شهوت و غضب بر او غلبه می‌کند، شایسته عاقل شمردن نمی‌داند و می‌فرماید: «لَا يَنْبَغِي أَنْ يُعَدَّ عَاقِلًا مَنْ يَغْلِبُهُ الْغَضَبُ وَ الشَّهْوَةُ» (همان: ۴۳۱/۶)؛ شایسته نیست کسی که غضب و شهوت بر او غلبه کرده، عاقل شمرده شود.

اصرار بر خطا و اشتباه: اصرار بر خطا از نشانه‌های جاهل است: «الجاهلُ لَا يَرَعُو» (همان: ۱/۱۶۸)؛ جاهل (از جهالت‌های خود) باز نمی‌گردد.

بی‌پروایی در معاشرت: اعتماد کردن بدون آزمایش از نشانه‌های جاهل است؛ چنان که حضرت می‌فرماید: «الطَّمَأْنِينَةُ إِلَى كُلِّ أَحَدٍ قَبْلَ الْإِحْتِبَارِ مِنْ قُصُورِ الْعَقْلِ» (همان: ۱۰۳/۲)؛ اعتماد به هر کس، قبل از امتحان و آزمایش کردن او، ناشی از کم‌عقلی است.

زیاده روی در مدح و ذم: افراط در ستایش و نکوهش دیگران از ویژگی‌های جاهل است: «أَكْبَرُ الْحُمُقِ الْإِغْرَاقُ فِي الْمَدْحِ وَالذَّمِّ» (همان: ۳۹۶/۲)؛ بزرگ‌ترین حماقت، زیاده روی در ستایش و نکوهش است.

افراط و تفریط: جاهل انسان متعادلی نیست و از همین رو در همه کارهای خود یا به افراط می‌رود یا تفریط می‌ورزد. این نشانه از مهم‌ترین نشانه‌های جاهل است که امام علی علیه السلام به آن اشاره داشته و می‌فرماید: «لَا تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرِطًا أَوْ مُفْرَطًا!»؛ همیشه جاهل یا افراط‌گر و تجاوزکار و یا کندرو و تفریط‌کننده است. (نهج البلاغه، حکمت ۷۰)

۷- افراط و تفریط، مهم‌ترین نشانه نقصان در عقل

افراط و تفریط مهم‌ترین نشانه جهل و ضعف در قوه تعقل است. چراکه می‌توان گفت افراط و تفریط دربرگیرنده تمام ویژگی‌های دیگر نیز هست. شوخی زیاد و بیجا، اصرار بر خطا، زیاده روی در مدح و ذم، عجله بی‌موقع و سستی نابجا، زیاده روی در مشغول شدن به امور بیهوده و... هریک به نوعی جلوه‌های افراط و تفریط بوده و نشانه خروج فرد از طریق اعتدال می‌باشد.

هر تندروی و افراطی، کندروی و تفریطی را در پی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۸۲/۶) و راه رهایی از افراط و تفریط، حرکت در مسیر اعتدال است. علمای اخلاق می‌گویند: اعتدال در هر خصلتی که غرض علم اخلاق، رسیدن به آن است همان خُلق متوسط پسندیده‌ای است که از دو طرف به خُلق مذموم احاطه شده است و اندکی انحراف، موجب خروج از این اعتدال می‌گردد و انسان را به افراط یا تفریط می‌کشاند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۸۰/۱)

در هر امری، افراط و تفریط بد است و اسلام در همه زمینه‌ها اعتدال و میانه‌روی را توصیه می‌کند و نیز اَمّت اسلامی را اَمّتی معتدل خوانده است: «وَكذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ!» (بقره: ۱۴۳) ما شما را اَمّت متوسط و میانه قرار دادیم تا شاهد و اُسوه دیگران باشید. مسلمانان، نه مانند گروهی‌اند که فقط جانب روح را تقویت می‌کنند و رهبانیت و رها ساختن کمالات جسمی را فرا می‌خوانند و نه مانند گروهی که جانب جسم را می‌گیرند و جز زندگی دنیا

و زخارف آن چیزی طلب نمی‌کنند؛ بلکه امت میانه‌اند تا گواه بر مردم باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ب: ۱۷۳)

۸- نقش تعادل در سلامت روانی

تعادل و اعتدال از ریشه عدل و به معنی میانه روی است. «عدل» را چنین تعریف کرده‌اند: «العدل إعطاء كل ذي حق حقه». هر چیزی در این عالم جا و مقامی دارد و عدل، هر چیزی را سر جای خودش قرار می‌دهد. امیرالمومنین علیه السلام فرموده است: «العدل يضع الأمور مواضعها». (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷) تعادل لازمه سلامت آدمی است.

اساساً «تعادل» چه در «جسم» و چه در «جان»، ملازم با «سلامت» در آن‌هاست و عدم تعادل با عدم سلامتی ملازم است، چنانچه اگر قند یا فشار خون، اندکی بالاتر یا پایین‌تر از حد تعادل باشد، سلامتی بدن جای خود را به بیماری می‌دهد، در امور روانی و باطنی نیز «سلامت نفسانی» در گرو «تعادل در امور معنوی» است. بنابراین رعایت اعتدال یکی از مهم‌ترین گام‌های رسیدن به سلامتی است. از این رو می‌توان گفت از مهم‌ترین ضرورت‌های کسب «سلامتی»، داشتن «تعادل» است. (عبدالرحیمی، ۱۳۹۴: ۱۰۰-۱۰۱)

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ أَرَادَ السَّلَامَةَ فَعَلَيْهِ بِالْقَصْدِ» (تمیمی آمدی: ۵۹۶/۱)؛ انسان‌های سالم، کسانی هستند که اعتدال را در همه امور خود رعایت می‌کنند؛ آن حضرت در توصیف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز فرمودند: «سیرته العدل» (صدوق، بی تا: ۷۲).

رعایت اعتدال بدون «دیدن نقطه تعادل» میسر نمی‌شود؛ از سوی دیگر، دیدن نقطه تعادل، نیازمند نور است و این نور بنا به آیات و روایات - همان علم و معرفت است؛ لذا رعایت اعتدال، فقط در سایه «تعلم» ممکن می‌شود. به بیان دیگر فقط انسان‌های عالم هستند که می‌توانند حد وسط را تشخیص داده و حق و باطل را از هم تمیز دهند و تبعاً قدم بر صراط مستقیم بگذارند، و در اعمال خود، ارکان تعادل را رعایت کنند. لذا امیرالمومنین علیه السلام فرمود: "جاهل را نبینی مگر در حال افراط یا تفریط" (حکیمی، ۱۳۸۰: ۲۰۰/۱). زیرا جهل، تاریکی است و جاهل به دلایل مختلف گرفتار ظلمات بوده و از داشتن قوه تشخیص حق و باطل (فرقان) محروم است؛ و چون نمی‌تواند حد وسط را ببیند، طبعاً به هنگام عمل، گرفتار افراط یا تفریط خواهد شد. (عبدالرحیمی، ۱۳۹۴: ۱۰۱) پس آدمی برای سلامتی روان خود، نیازمند اعتدال در افکار و رفتار خویش است.

الف. اعتدال در افکار

منشا تمام تصمیمات آدمی، اندیشه اوست. اگر فکر معتدل و مستقیم باشد، رفتار فرد در مسیر اعتدال قرار گرفته و اگر اندیشه به بیماری عدم اعتدال گرفتار شود، اعمال انسان نیز به آفت افراط و تفریط دچار می‌شود. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: "مَنْ فَكَّرَ قَبْلَ الْعَمَلِ كَثُرَ صَوَابُهُ." هر کس پیش از اقدام، اندیشه کند، درستی عملش افزون می‌گردد. (تمیمی آمدی: ۶۱۰)

ب. اعتدال در رفتار

رفتار عادلانه، نتیجه اندیشه معتدل است و مومنان با تصحیح افکار و عقاید خویش، به تعدیل کردار خود می‌پردازند و در هیچ کاری به افراط و تفریط نمی‌گیرند. آیات و روایات و احکام و مقررات اسلامی نیز به طور گسترده در صدد تنظیم همه امور فردی و اجتماعی مسلمانان بر محور حق و اعتدال و پیشگیری از افراط و تفریط‌اند.

در اخلاق اجتماعی، مفهوم عدالت با این پیش فرض که عدل به معنای استواری در راه حق و نلغزیدن به سوی باطل است، به حالت اعتدال تفسیر شده است. (جرجانی، بی تا: ۶۳)

در نگاهی کلی به مبحث اعتدال در اخلاق اسلامی می‌توان از آن به عنوان حالت ثبات و سلامت روح و روان آدمی یاد کرد (مناوی، بی تا: ۴۷۸/۱؛ جرجانی، بی تا: ۱۸۲) که هماهنگی میان خلیقات و رفتار انسان و در نتیجه آرامش و اطمینان را در پی دارد. (مناوی: ۴۸۵/۱) بنابراین هرگونه اضطراب و پیدایش صفات نکوهیده اخلاقی مانند ترس، نفاق و جهل بر اثر خروج از حالت اعتدال رخ می‌دهد. (راغب: ۳۱۵ و ۳۷۹؛ مناوی: ۴۶۹/۱)

۹- تربیت عقلانی و دوری از افراط و تفریط

بهره‌گیری از عقل، رابطه مستقیم با دوری از افراط و تفریط دارد. "منشأ افراط و تفریط، جهل است؛ زیرا جاهل خارج از صراط مستقیم است، از این رو تصمیمی که می‌گیرد، کژراهه است و در بطلان آن، بین تند و کند فرقی نیست." (جوادی آملی، بی تا: ۳۰۵/۲۱)

انسان دارای ویژگی تحوّل پذیری است و همه ابعاد وجودی او تربیت‌پذیر است. یکی از ابعاد مهم وجود انسان، بُعد عقلانی اوست و در صورتی که همه ابعاد وجودی وی تغییر پذیرد، عقل و خرد او نیز به یقین تربیت‌پذیر خواهد بود، همان گونه که امام علی علیه السلام می‌فرماید: "العقلُ غَرِيْزَةٌ تُزَيِّدُ بِالْعِلْمِ وَ التَّجَارِبِ" (محمّدی ری شهری، ۱۳۹۱: ۵۰۶/۲) خرد غریزه‌ای است که با دانش و

تجربه افزایش می‌یابد. آدمی در طول زندگی دانش‌های گوناگونی فرا می‌گیرد، تجارب مختلفی می‌اندوزد، با دیگران به مشورت و گفت‌وگو می‌پردازد، و ده‌ها فعالیت علمی و عملی انجام می‌دهد. این امور در رشد عقل و اندیشه وی اثر می‌گذارند. (احسانی، ۱۳۹۳: ۶۷-۶۹)

عقل، نیروی راهنما و راهبر اندیشه و انگیزه است و وظیفه اصلی او هماهنگ ساختن این دو است. بدین منظور، نخست عقل نظری، اندیشه را از وسوسه‌های حسّ و وهم و خیال می‌رهاند، ولی از آن‌ها به کلی دست نمی‌شویید؛ بلکه با تعدیل این امور، از آن‌ها بهره می‌برد و از افراط و تفریط می‌پرهیزد. حسّ و وهم و خیال، باید چونان مرکب‌هایی راهوار در خدمت انسان درآیند و عقل به اندیشه می‌آموزد که زانوی این نیروهای چموش و سرکش را عقال کند و از آن‌ها بهره عالمانه ببرد... پس از پیراستن اندیشه، باید دستگاه انگیزه و اراده نیز پاکیزه شود تا علم به مرحله عمل راه یابد. بدین منظور، عقل عملی، زانوی شهوت و غضب را عقال می‌کند تا انسان از این مرکب‌های راهوار و تعدیل شده نیز به درستی بهره گیرد. از آن پس، انسان خردمندانه تصمیم می‌گیرد و بجا عمل می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲۱)

بنابراین هدف‌های تربیت عقلانی، شامل پرورش قوه فهم آدمی نسبت به جایگاه خود در عالم هستی، تقویت قوه تحلیل برای شناخت رابطه انسان با دیگر ابعاد خلقت، هدایت عقل به سوی تقویت ایمان در فرد و دستیابی به حالتی است که عقل و ایمان منطبق بر یکدیگر باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹۸)

۱۰- اهمیت سلامت عقل در سلامت روحی

سلامت روانی، نتیجه سلامت عقل است. حضرت علی علیه السلام «سلامتی» را ثمره عقل، خوانده: «أضلُّ العَقلُ الفِکرُ و تَمَرَّتُهُ السَّلامَةُ» (تمیمی آمدی: ۵۲) و هیچ بیماری ای را سخت‌تر از «کم عقلی» نمی‌دانند: «لَا مَرَضَ أَضْنَى مِنْ قِلَّةِ الْعَقْلِ» (همان: ۵۵).

امیر مؤمنان علیه السلام «کمال عقل» را «کمال نفس» دانسته‌اند؛ پس می‌توان گفت که «نقصان عقل» مصادف با «نقصان نفس» است و بدیهی است که نفس ناقص، نفسی معیوب و به دور از سلامتی است.

از سوی دیگر بنا به فرمایش امام صادق علیه السلام، کمال عقل با «حسن خلق» ملازم است: «أَكْمَلُ النَّاسِ عَقْلًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳/۱)؛ نتیجه قابل استنتاج از مقدمات مذکور، این است که: انسان‌هایی که به سوی کمال عقل و حُسن اخلاق در حرکت‌اند، در راه سلامتی گام بر

می‌دارند؛ زیرا هم کمال عقل و هم کمال نفس و هم حسن اخلاق نشانه‌های انسان سالم هستند. (رضایی، ۱۳۹۷: ۹۱-۹۲)

یکی از اختلال‌های روحی که فرد را دچار نقصان در عملکرد قوه عقلانی کرده و به سلامت روانی بیمار ضربه وارد می‌کند، اختلال خلقی دوقطبی است. از نشانه‌های بارز افراد مبتلا به این اختلال، افراط و تفریط در تصمیم‌گیری‌ها، خلقیات و رفتار است. به همین جهت شناخت این بیماری، می‌تواند ارتباط ضعف در تعقل با افراط و تفریط را که در کلام امیرالمومنین علیه السلام در حکمت ۷۰ نهج البلاغه به آن پرداخته شده، به خوبی نمایان کند.

۱۱- اختلال دوقطبی

اختلال دوقطبی که در گذشته به آن اختلال مانیک - دپرسیو(شیدایی - افسردگی) گفته می‌شد، یکی از اختلالات روان‌پزشکی است که در اثر آن در خلق، سطح انرژی، رفتار و نحوه تفکر فرد بیش از حد معمول تغییراتی رخ می‌دهد، به نحوی که عملکرد او را حداقل در یکی از حوزه‌های ارتباطی، اجتماعی، شغلی یا تحصیلی مختل می‌کند. اختلال دوقطبی با دوره‌های مجزایی از شیدایی یا افسردگی یا هر دو به طور هم‌زمان به وجود می‌آید. (خادمی، ۱۳۸۸: ۱۱)

اختلال دوقطبی کلاسیک یک بیماری حمله‌ای راجعه می‌باشد که معمولاً شکل چرخشی به خود می‌گیرد. حملات مانیا یا هیپومانیا به شکلی کاملاً قابل افتراق در بین حملات افسردگی، آن را از بیماری افسردگی یک قطبی عمده مشخص می‌سازد و این اوج‌ها معمولاً به صورت پراکنده در بین حملات افسردگی، رخ می‌دهند. از نظر تشخیصی، بر مبنای مدت و شدت علائم مانیا، اختلال به دو زیرگروه عمده دوقطبی ۱ و دو قطبی ۲ تقسیم شده است. (یاتم، مالهی، ۱۴۰۰: ۱۱-۱۲)

الف - مانیا

اختلال دو قطبی با حمله مانیا مشخص می‌شود و معمولاً حمله مانیا با تغییر واضح وضعیت روانی فرد در طی یک دوره مشخص خلق بالا، سرخوش، و یا تحریک‌پذیر به راحتی قابل شناسایی است. به علاوه افزایش قابل توجه انرژی، کاهش نیاز به خواب و تمایل زیاد برای شرکت در رفتارهای پرخطر، نکات قابل توجه دیگر می‌باشند. غالباً توجه بیمار محدود شده و حواس پرت به نظر می‌رسد.

مبتلایان ذکر می‌کنند که افکار زیادی از ذهنشان به سرعت در حال گذر می‌باشند و تکلم سریع و از این شاخه به آن شاخه پریدن از نشانه‌های آنها است. قضاوت بیماران در طی دوره مانیا اغلب مختل بوده و می‌تواند منتج به انجام اعمال خطرناک و بی‌ملاحظه‌ای مثل ولخرجی زیاد، رفتارهای جنسی نامناسب اجتماعی، پذیرش اعمال پر خطر بی‌مورد و صدمه به خود بشود. به علاوه به دلیل ابتلا به مانیا بسیاری از بیماران گرفتار سوء مصرف مواد و به خصوص الکل می‌شوند که خود منجر به بروز رفتارهای بدون کنترل از سوی آنان خواهد شد. بسیاری از مبتلایان اعتماد به نفس بالا، احساس خاص بودن و بزرگی پیدا می‌کنند و می‌توانند عقاید هذیانی داشته باشند. در نهایت وقتی مانیا شدید است، به جنون تبدیل می‌شود. (یاتم، مالهی، ۱۴۰۰: ۱۲-۱۴)

ب - هیپومانیا

هیپومانیا برای توصیف حالات خفیف‌تر از مانیا و وقتی که فقط بعضی از علائم مانیا بروز می‌کند استفاده می‌شود، به علاوه این که بیمار توهم و هذیان ندارد (روان پریش نیست). معمولاً کارایی فرد دستخوش تغییر زیادی نمی‌شود و فرد کارکرد نسبی خود را حفظ می‌کند و برای درمان به ندرت نیاز به بستری خواهد بود. هیپومانیا می‌تواند مقدمه و زمینه ساز مانیا باشد. (یاتم، مالهی، ۱۴۰۰: ۱۴)

۱۲- علائم و نشانه‌های شیدایی (مانیا)

زمانی گفته می‌شود فردی مبتلا به دوره شیدایی است که حداقل به مدت یک هفته دارای خلقی بیش از حد معمول شاد یا تحریک‌پذیر باشد و در همان زمان حداقل سه علامت از نشانه‌های زیر را نیز داشته باشد:

پرحرفی بیش از حد معمول؛ پراکندگی افکار؛ کاهش نیاز به خواب؛ حواس‌پرتی؛ افزایش اعتماد به نفس یا افکار خودبزرگ‌بینانه؛ پرتحرکی و بی‌قراری بیش از حد معمول؛ و درگیری بیش از حد در فعالیت‌های لذت‌بخشی که عواقب خطرناکی دارد. (خادمی، ۱۳۸۸، ص ۱۱-۱۲)

در وضعیت مانیا، چهره و ظاهر فرد، عجیب بوده، دارای آرایش تند و لباس‌های رنگین است. از نظر خلقی، شادی طولانی، سرخوشی، خوش بینی بیش از اندازه و بی‌خیالی، افزایش تحریک-پذیری نشانه‌های مانیا در بیمار است. تکلم فرد، سریع بوده، بلند حرف می‌زند و قطع سخنان وی مشکل است. همچنین پذیرش رفتارهای خطرناک، تکانشی، افزایش فعالیت روانی-حرکتی (بی‌قراری) از نشانه‌های مانیا محسوب می‌شود. فرد از نظر شناخت، دچار اشکال در استنتاج و برنامه-

ریزی و تصمیم‌گیری و حواس پرتی می‌شود. کاهش نیاز به خواب، اعتماد به نفس بالا و افکار بزرگ‌منشی از دیگر ویژگی‌های بیمار است. (یاتم، ماهی، ۱۴۰۰: ۱۲)

۱۳- علائم و نشانه‌های افسردگی

زمانی گفته می‌شود فردی مبتلا به دوره افسردگی است که یکی از دو نشانه خلق غمگین یا تحریک‌پذیر و ناتوانی در لذت بردن از فعالیت‌هایی که قبلاً مورد علاقه فرد بوده است را به مدت حداقل دو هفته همراه با دست کم چهار نشانه از نشانه‌های زیر داشته باشد:

احساس خستگی و فقدان انرژی؛ کاهش تمرکز؛ بی‌خوابی یا پرخوابی؛ کم‌تحركی یا بی‌قراری حرکتی بیش از حد معمول؛ تغییر در اشتها و وزن؛ احساس بی‌دلیل گناه یا بی‌ارزشی؛ اشتغال ذهنی دائم با مرگ یا فکر خودکشی. (خادمی، ۱۳۸۸: ۱۲-۱۳)

در افسردگی دو قطبی فرد مبتلا تغییری در کیفیت خلقش را تجربه می‌کند که منجر به احساس ناامیدی، غم و خودسرزنش کردن می‌گردد که گاهی با اضطراب و خشم همراه است. این علائم معمولاً به موازات کاهش انرژی فرد و احساس خستگی، بی‌انگیزگی و حس بی‌علاقگی به انجام کارهایی که قبلاً برای فرد لذت بخش بوده، می‌باشد. اختلال خواب و اشتها، اشکال در تمرکز همراه با نداشتن برنامه و عدم احساس صمیمیت، سایر علائمی است که ممکن است وجود داشته باشد و در موارد شدیدتر، افکار خودکشی و علائم روان‌پریشی مثل توهم و هذیان، بارز است. (یاتم، ماهی، ۱۴۰۰: ۱۴)

بی‌علاقه بودن به ظاهر، آرایش و بهداشت خود، احساس غمگینی، افکار خودکشی، تکلم آهسته، تک‌سیلابی و یکنواخت، اشکال در شروع به کار، کاهش علاقه به سرگرمی‌ها، کاهش فعالیت روانی-حرکتی، بی‌خوابی یا پرخوابی، کاهش تمرکز و حافظه، کاهش اعتماد به نفس، احساس گناه و بی‌ارزشی، احساس درماندگی و افکار بدبینانه از نشانه‌های افسردگی دوقطبی است. (یاتم، ماهی، ۱۴۰۰: ۱۲)

۱۴- ویژگی‌های اساسی در علائم بیماری دوقطبی

در مجموع می‌توان ویژگی‌های خلقی و رفتاری فرد مبتلا به اختلال دوقطبی را در چهار دسته مضمون فراگیر شامل «تبادل‌گریزی»، «تحریک‌پذیری»، «ضعف‌مدیریت» و «بی‌مبالاتی» تقسیم نمود. (عرب و همکاران، ۱۳۹۶: ۳۸۰)

«تبادل گریزی»

تبادل گریزی شامل: بی‌ثباتی و کارهای نیمه تمام شغلی؛ گفتارهای تکانشی و شاخه به شاخه مثل پرحرفی و تغییر مکرر موضوع صحبت؛ نوسان هیجانی و رفتاری مانند زود عصبانی شدن و پشیمان شدن؛ کمال گرایی، توقع بالا داشتن و بلندپروازی؛ خودمداری افراطی، خودرأیی و انتقادناپذیری؛ بی‌ثباتی در روابط مانند غیرگریزی افراطی و سوء ظن به افراد، اعتماد بیش از حد به دیگران و دوستی‌های افراطی؛ تمایل به رفتار آسیب‌زا مثل اقدام به خودکشی، سوء مصرف مواد، خودآزاری جسمی، اختلال در خواب است. (همان: ۳۸۲)

«ضعف مدیریت»

ضعف مدیریت شامل: نقش گریزی درون خانواده، بی‌توجهی تعمّدی عاطفی، عدم تعادل در مسئولیت‌های زندگی، مشکلات جنسی و ضعف مسئولیتی در زندگی؛ ضعف اثربخشی اقتصادی مانند معاملات نابخردانه، عدم آینده‌نگری اقتصادی، عدم مدیریت درست هزینه‌ها و درآمد می‌باشد. (همان: ۳۸۲-۳۸۳)

«تحریک‌پذیری بالا»

تحریک‌پذیری بالا شامل: خشونت جسمی؛ برانگیختگی عصبی، عدم سازگاری با اطرافیان، ناشکیبایی در امور معمول و عدم مدیریت بحران و چرخش خلق است.

«بی‌مبالاتی و لاقیدی»

این نشانه شامل: بی‌مبالاتی جنسی، ازدواج مخفیانه، رابطه خارج از حیطه زناشویی؛ بی‌مبالاتی اجتماعی و قانونی مثل رانندگی بی‌ملاحظه و قانون‌گریزی است. (همان: ۳۸۳)

۱۵- ضرورت درمان شناختی- رفتاری در بیماران دوقطبی

اختلال دوقطبی یک بیماری روان‌پزشکی مزمن و ناتوان‌کننده است که به طور تقریبی یک درصد جمعیت عمومی را تحت تاثیر قرار می‌دهد. این اختلال با میزان چشم‌گیر ناخوشی همراه است. همچنین نرخ مرگ و میر بالایی دارد به طوری که یک سوم بیماران دوقطبی دست کم یک بار اقدام به خودکشی کرده‌اند. بنابراین اولین هدف درمانی در اختلال دوقطبی، درمان مرحله حاد بیماری و جلوگیری از بازگشت آن است. به ظاهر درمان دارویی به تنهایی در پیش‌گیری از عود بیماری مؤثر نیست و وجود درمان‌های غیر دارویی در کنار آن ضروری به نظر می‌رسد. ازجمله

این درمان‌های الحاقی، می‌توان به درمان بین فردی، درمان خانواده محور و درمان شناختی- رفتاری اشاره کرد. (راشدی، ۱۳۹۰: ۵۰)

درمان شناختی- رفتاری، درمانی بیمارمحور است که به بیمار کمک می‌کند تا در روند بیماری، کنترل علائم و بهبود خود نقش داشته باشد. همین امر احساس درماندگی بیماران را هنگام مواجهه با اختلال کاهش می‌دهد. درمان شناختی- رفتاری با آموزش بیماران در خصوص بیماری و علائم اولیه مانیا و افسردگی، توجه به روال‌های روزمره از جمله خواب و آموزش مهارت‌های مقابله‌ای برای برطرف کردن علائم باقی مانده و خرده نشانه افسردگی و مانیا به کاهش خطر عود بیماری کمک می‌کند. (همان: ۶۰)

از سوی دیگر، بر اساس یافته‌های موجود، مراقبت از بیمار دوقطبی بسیار طاقت‌فرسا و سنگین است که علاوه بر بیمار، مشکلات و اختلالات متعددی نیز به اعضای خانواده تحمیل می‌شود. (شمسایی و همکاران، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۱) شناخت و نگرش درست بیمار و مراقبت کننده از این اختلال می‌تواند آسیب‌ها را کاهش دهد و پیامدهای ناگوار را کنترل نماید (رحمانی و همکاران، ۱۳۹۴)؛ و توجه به مشکلات بین فردی، می‌تواند امکان آموزش روانشناختی بهتر جهت ارتقای شناخت و نگرش درست بیمار و مراقبت کننده را مهیا سازد. بیمار و نزدیکان او، با درک کامل از تأثیرات اختلال خلقی دوقطبی می‌توانند در مدیریت این اختلال و پیامدهای آن فعال باشند و تأثیرات منفی این اختلال را مهار نمایند. (عرب و همکاران: ۳۸۴)

پژوهشگران درمان‌های بین فردی معتقدند برای درمان اختلال خلقی دوقطبی در مرحله اول، هدف پیشگیری از وقوع یا عود مرحله جدید بیماری است. این رویکرد به عنوان جنبه درمان با تمرکز بر مشکلات بین فردی و تغییرات ریتم اجتماعی سعی دارد تأثیر روابط بین فردی بر روی خلق بیمار را با تنظیم شیوه فعالیت روزانه کاهش دهد و مسیری را پیگیری کند که بیمار دوقطبی بتواند شناخت در مورد اختلال و آنچه از تأثیر این اختلال از دست داده را به دست آورد و این که این اختلال چگونه زندگی آن‌ها را دگرگون کرده، بهتر درک کند. (همان: ۳۷۷)

مدیریت اختلال دوقطبی شامل مدیریت سبک زندگی برای حفظ چرخه خواب و بیداری، و فراهم کردن توازن در سطح فعالیت‌های بیمار می‌باشد. از میان درمان‌های روانشناختی مطرح شده برای اختلال دوقطبی که از نظر تجربی آزموده شده‌اند، درمان شناختی- رفتاری به چندین دلیل مورد توجه واقع می‌شود. مورد اول، ماهیت آموزش روانی آن است که از طریق ارتقا بخشیدن، بازنگری و خودتنظیمی آن را برای درمان این اختلال مزمن و عودکننده مناسب می‌گرداند. دوم،

کارایی اثبات شده آن در افزایش پایداری به درمان دارویی است. سوّم، کارایی اثبات شده آن در جلوگیری از عود افسردگی یک قطبی است که ممکن است در جلوگیری از عود اختلال دوقطبی نیز موثر باشد. (راشدی و همکاران، ۱۳۹۰: ۵۱-۵۲)

شناخت اختلال دوقطبی و کمک به بیماران برای شناسایی این مطلب که چطور تجارب روزانه آن‌ها می‌تواند با علائم بیماری دوقطبی مرتبط شود و تمایز میان حالات خلقی بهنجار از علائم افسردگی و مانیا، معرفی مفاهیم تفکر سوگیرانه مثبت و منفی، کمک به بیمار برای ربط دادن تغییرهای خلقی با وقایع، الگوهای تفکر و رفتار، آموزش بیمار برای شناسایی افکار خودآیند منفی و شناسایی خطای تفکر، تحلیل منطقی این افکار و آموزش بیمار برای ایجاد تعبیرهای جایگزین به عنوان وسیله‌ای برای مبارزه با افکار منفی خودآیند، مرور انواع افکاری که ممکن است نشانگر شروع مانیا باشند و آموزش بیمار برای شناسایی تغییرهای خلقی مثبت و افکار هیپومانیا، آموزش بازنگری سطح فعالیت‌ها، آموزش تنظیم محدودیت‌ها قبل از رسیدن به سطوح مشکل‌زا، گفتگو با بیمار در مورد مشکلات روانی اجتماعی افراد دوقطبی، ایجاد مهارت حل مساله و حل مسائل روانی- اجتماعی بیمار (راشدی: ۵۴-۵۵)، انواع آموزش‌هایی است که می‌تواند طی جلسات درمان شناختی رفتاری بیمار را در جهت کنترل و جلوگیری از عود حملات و فشارهای ناشی از آن کمک نماید.

به نظر می‌رسد آنچه از ضرورت آموزش بیماران مبتلا به اختلال دوقطبی در علم روانشناسی بیان می‌شود، همان است که در بیانات دینی به عنوان تربیت عقلانی و تقویت قوه تعقل مطرح شده است. بنابراین می‌توان به زیبایی کلام اعجازگونه امیرالمومنین علیه السلام پی برد که در کلامی موجز و بلیغ، ارتباط نقصان عقل را با افراط و تفریط بیان فرموده و در سفارش‌های خود بر تربیت عقلانی و لزوم تقویت تعقل تاکید فرموده‌اند. لذا شایسته است از کلام گراندقدر معصومین علیهم السلام بیش از پیش در حفظ سلامت روانی انسان بهره گرفته شود.

نتایج پژوهش

۱. در حکمت ۷۰ نهج البلاغه، به گونه دقیقی به ارتباط جهل با افراط و تفریط اشاره شده است. جهل در این روایت و در لسان بسیاری از روایات، در مقابل علم نیست بلکه در برابر عقل است؛ و منظور از جهل در این کلام، ضعف در قوه تعقل می‌باشد.

۲. از آنجا که عقل از مهم‌ترین ابعاد وجودی انسان است و همه ابعاد وجودی انسان تربیت‌پذیر و تحول‌پذیرند، لذا تربیت عقلانی و تقویت قوه تعقل امری ممکن بوده و برای پرهیز از دچار شدن به افراط و تفریط، و قرار گرفتن در مسیر اعتدال، ضروری است.

۳. اگرچه همه افراد در زندگی خود، گاه دچار نوساناتی در خلق و رفتار می‌شوند. ولی در خلق و رفتار افراد مبتلا به اختلال دوقطبی، افراط و تفریط و عدم تعادل بروز ویژه‌ای دارد. مبتلایان به این اختلال روحی، دچار حالت‌های سرخوشی و افسردگی هستند که هر دو خروج از حالت اعتدال در خلق است. همچنین از مجموع علائم مطرح شده در بیماران دوقطبی این نتیجه حاصل می‌شود که تمامی این نشانه‌ها به نوعی جلوه افراط و تفریط در خلقیات و رفتار است.

۴. نشانه‌های مطرح شده برای اختلال دوقطبی با نشانه‌هایی که در روایات و به ویژه کلام امیرالمومنین علیه السلام برای نقصان در تعقل ذکر شده، بسیار نزدیک بوده و در مواردی کاملاً مطابقت دارند. به عنوان مثال در روایات، عجله بی موقع و سستی نابهنگام، عجب و غرور، شوخی زیاد، نبود حیا، مشغول شدن به لهو و لعب، اصرار بر خطا، زیاده روی در مدح و ذم افراد و... نشانه‌های نقصان عقل محسوب شده‌اند، و این نشانه‌ها در اختلال دوقطبی به صورت پرحرفی، بی‌ثباتی هیجانی، خودمداری افراطی، ضعف در مدیریت اقتصادی، افزایش تحریک‌پذیری، بی‌مبالاتی جنسی و قانون‌گریزی و... مطرح می‌شود.

۵. افراط و تفریطی که در بیماری دوقطبی وجود دارد، از ضعف در قوه تعقل و نقصان در شناخت و قدرت تشخیص فرد ناشی می‌شود. لذا درمان شناختی- رفتاری در کنار درمان دارویی برای این افراد حائز اهمیت است. برای بهبود زندگی آن‌ها، افزودن آگاهی فرد نسبت به وضعیت بیماری، نتایج رفتارهای افراط و تفریط‌گرایانه در زندگی فردی و روابط اجتماعی ضروری است. همچنین آموزش مهارت‌های ارتباطی، مهارت حل‌مساله، آموزش کنترل هیجانانگ به این افراد در بهبود روابط خانوادگی و اجتماعی کمک می‌کند.

۶. جلوگیری از افراط و تفریط، و هدایت فرد به سوی یک روال منظم و معتدل در زندگی، در تصمیم‌گیری‌های عاقلانه و داشتن رفتاری متعادل مؤثر است. بنابراین کنترل عادات روزمره بیمار و سوق دادن وی به سمت رعایت نظم و تعادل در خواب، غذا خوردن، کار کردن، هزینه کردن، فعالیت‌های لذت بخش و نشاط آور و... می‌تواند به کنترل بیماری و جلوگیری از عود حملات و شدت یافتن آن کمک کند.

۷. در مجموع می‌توان رابطه دو سویه ضعف در تعقل با افراط و تفریط را نتیجه گرفت و از طرف دیگر، می‌توان به ضرورت تربیت عقلانی برای حفظ طریق اعتدال در زندگی پی برد، که نتایج به دست آمده از کلام موجز و سخن وزین امیرالمومنین علیه السلام، به گونه‌ای اثبات اعجاز علمی کلام معصوم علیه السلام است.

منابع

بعد از قرآن مجید و نهج البلاغه

کتاب‌ها:

۱. احسانی، محمد، تربیت عقلانی از منظر قرآن کریم، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی ۱۳۹۳.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: موسسه نشر اسلامی ۱۴۰۴ق.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرّم، لسان العرب، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ق.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحدین محمد، غررالحکم و دررالکلم، تحقیق و تصحیح سید مهدی رجایی، چاپ دوم، قم، دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۶. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، تهران، نشر ناصر خسرو، بی تا.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، تنظیم مجید حیدری فر، چاپ اول، قم، نشر اسراء، ۱۳۹۳.
۸. -----، توحید در قرآن، چاپ نهم، قم، نشر اسراء، ۱۳۹۱.
۹. -----، اسلام و محیط زیست، تحقیق عباس رحیمیان، چاپ اول، قم، نشر اسراء، ۱۳۹۰.
۱۰. -----، تسنیم، بی تا، قم، نشر اسراء.
۱۱. -----، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق و تنظیم احمد واعظی، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۶الف.
۱۲. -----، انتظار بشر از دین، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۶ب.
۱۳. -----، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۶ج.
۱۴. -----، انتظار بشر از دین، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، چاپ سوم، قم، نشر اسراء. ۱۳۸۴
۱۵. -----، دین شناسی، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۱۶. -----، ریح مختوم، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۱۷. حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۵، قم، موسسه آل البیت لاحیاء التراث، بی تا.
۱۸. حکیمی، محمدرضا، محمد و علی، الحیاه، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی. ۱۳۸۰.
۱۹. خادمی، مژگان، اختلال دوقطبی در کودکان و نوجوانان، چاپ اول، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۹.
۲۰. خوانساری، جمال الدین محمد، شرح غررالحکم و دررالکلم، چاپ چهارم، تهران، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دمشق، بیروت، دارالقلم، دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۲. دلشاد تهرانی، مصطفی، چشمه خورشید، چاپ ششم، تهران، نشر دریا، ۱۳۹۱.
۲۳. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، موسسه لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷.
۲۴. دلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب، تحقیق سیدهاشم میلانی، بی تا.
۲۵. صدوق، محمدبن علی (ابن بابویه)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۲۶. -----، التوحید، تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین، بی تا.

۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ سی و یکم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۸ق.
۲۹. عسکری، ابوهلال، معجم الفروق اللغویه، چاپ اول، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۳۰. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، چاپ ششم، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۳۱. فیومی، احمدبن محمد، مصباح المنیر، ج ۲، بیروت، مکتبه العلمیه، بی تا.
۳۲. قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۳۳. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۴. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۵. محمدی ری شهری، محمد، دانشنامه عقاید اسلامی، ج ۱ (معرفت شناسی)، ترجمه مهدی مهریزی.
۳۶. محمدی ری شهری، محمد، منتخب میزان الحکمه. تلخیص سید حمید حسینی، ترجمه حمیدرضا شیخی، چاپ دوازدهم، قم، نشر دارالحديث، ۱۳۹۱.
۳۷. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، چاپ دهم، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۳۸. مناوی، عبدالرئوف، التوفیق علی مهمات التعریف، چاپ اول، قاهره، عالم الکتب عبدالخالق ثروت، ۱۴۱۰ق.
۳۹. موسوی خمینی، سید روح الله، صحیفه نور، ج ۱۴.
۴۰. یاتام، لاکشمی و جین مالهی، اختلال دوقطبی، ترجمه سید علی فخرایی، چاپ سوم، تهران، نشر ارجمند، ۱۳۹۱.

مقالات:

۱. راشدی، الهام و همکاران، اثربخشی درمان شناختی رفتاری در جلوگیری از عود اختلال دوقطبی، دوفصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه شاهد، سال سوم، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
۲. رضایی، محمدجعفر و رضا علی نوروزی و مجتبی سپاهی، کارکرد تربیت عقلانی از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیست و ششم. شماره ۳۸، بهار ۱۳۹۷.
۳. رحمانی، فریبا و همکاران، تأثیر آموزش گروهی روان شناختی بر نگرش مراقبان خانوادگی بیماران دو قطبی نسبت به بیماری روانی، فصلنامه حیات، دوره بیست و یکم، شماره ۴، ۱۳۹۴.
۴. شمسایی، فرشید و همکاران، بررسی نیازهای خانواده‌های مراقبت کننده از بیمار با اختلال دوقطبی، مجله علمی دانشگاه علوم پزشکی همدان، دوره هفدهم، شماره ۳، ۱۳۸۹.
۵. شمسایی، فرشید و همکاران، معنی سلامتی از دیدگاه عضو خانواده مراقبت کننده از بیمار با اختلال دوقطبی، مجله دانشگاه علوم پزشکی مازندران، دوره بیست و دوم، شماره ۶، ۱۳۹۱.
۶. عبدالرحیمی، محمد، جایگاه سلامت در دین اسلام و تبیین نقش قلب و عقل در سلامت معنوی، فصلنامه بصیرت و تربیت اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۳۲، بهار ۱۳۹۴.
۷. عرب و نوسفادرائی، مصطفی و همکاران، تأثیرات اختلال دوقطبی II مردان بر روابط زناشویی از دیدگاه همسر، فصلنامه خانواده پژوهی، سال سیزدهم، شماره ۵۱، پاییز ۱۳۹۶.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال ششم، شماره دهم / پاییز و زمستان ۱۴۰۱ش - ۱۴۴۴ق صص ۷۱-۵۵

بررسی محدوده حجاب در آیات و روایات ائمه ی معصوم علیهم‌السلام و نگاه مفسران و اندیشمندان اسلامی

الهه جوادی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۵)

چکیده

قرآن کریم با پرداختن به موضوع آفرینش آدم و حوا تمایل آنها به مسئله پوشیدگی را نشان می‌دهد. و این نشان از آن است که فطرتا آدمی میل به پوشیدگی دارد. حال در گذر زمان و با توجه به مشکلات پیش آمده برای بانوان مفهوم حجاب به صورت تدریجی شکل گرفت به طوری که ابتدا مفهوم حجاب در سوره- ای از قرآن کریم مطرح شد. پروردگار خطاب به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزْجِيَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا" ای پیامبر به زنان و دخترانت و به زنان مؤمنان بگو پوشش‌های خود را بر خود فروتر گیرند این برای آنکه شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند [به احتیاط] نزدیک‌تر است و خدا آمرزنده مهربان است؛ (احزاب، ۵۹).

از مباحث بسیار مهم و اساسی که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان مسلمان و غرب بوده، لزوم پوشیدگی بدن انسان‌ها در برابر یکدیگر است. پاسخ به این سوال که برهنگی خلاف طبیعت و فطرت انسان است یا خیر، از مسائل مهم و تعیین کننده در حوزه تنظیم روابط اجتماعی زن و مرد است. نوشتار پیش رو که با روش توصیفی-پژوهشی فراهم شده، در تلاش است تا با بررسی مفهوم حجاب و تبیین حجاب و پوشش در قرآن و همین‌طور در روایات و تبیین اهمیت حیا و عفاف و در پایان با مروری اجمالی به نظرات اندیشمندان اسلامی و دانشمندان غربی در رابطه با حجاب تا حدودی به پاسخ این سوال بپردازد.

واژگان کلیدی: حجاب، پوشش، قرآن، روایات، حیا، عفت

^۱ کارشناس ارشد علوم قرآنی، قرآن پژوه، ejavadi۱۳۷۸@gmail.com

مقدمه

حجاب اصطلاحی دینی به معنای پوشاندن برخی از نقاط بدن زنان و مردان در شریعت اسلامی است. حجاب در ادیان و اقوام پیش از اسلام وجود داشته و آیاتی در قرآن و احادیثی از ائمه علیهم‌السلام از وجوب، محدوده و اهمیت آن سخن گفته‌اند. حکم حجاب در بخش صلاه و نکاح مطرح شده است. این حکم از دیدگاه فقها از احکام ضروری دین اسلام است. راجع به حجاب مقالات و تحقیق‌های فراوانی صورت گرفته است اما محقق در این مقاله نظر دارد، به بررسی محدوده حجاب در آیات و روایات ائمه‌ی معصوم علیهم‌السلام و نگاه اندیشمندان اسلامی بپردازد.

«حجاب» در لغت به معنای پرده، حاجب و پنهان کردن و در اصطلاح «پنهان کردن زن، خود را از دید مرد بیگانه است». آنچه دین اسلام بر زنان لازم دانسته، همان پوشش است که در متون دینی از آن به پوشش تعبیر شده است. به گواه اسناد تاریخی، قانون حجاب، پیش از اسلام هم مطرح بوده و در میان بعضی ملت‌ها، نگاه‌های سخت‌گیرانه‌تر از آنچه اسلام خواسته، وجود داشته است.

ویل دورانت راجع به قوم یهود و قانون تلمود می‌نویسد: «اگر زنی به نقض قانون یهود می‌پرداخت چنان که مثلاً بی‌آن که چیزی بر سر داشت به میان مردم می‌رفت و یا در شارع عام (محل عبور و مرور مردم) نخ می‌رشت یا با هر سنخی از مردان درد دل می‌کرد یا صدایش آن قدر بلند بود که چون در خانه‌اش تکلم می‌نمود، همسایگان می‌توانستند سخنان او را بشنوند. در آن صورت مرد حق داشت بدون پرداخت مهریه او را طلاق دهد.»

پوششی که اسلام برای زن لازم دانسته، بدین معنی نیست که از خانه بیرون نرود بلکه از او می‌خواهد بدن خود را هنگام معاشرت و رویارویی با مردان نامحرم بپوشاند و به جلوه‌گری و خودنمایی نزد آنان نپردازد. در روایتی امام صادق علیه‌السلام فرموده‌اند: "برای زن مسلمان، جایز نیست که روسری (مقنعه) و پیراهنی بر تن کند که بدنش را بپوشاند" (وسایل الشیعه، شیخ حرعاملی، محمد بن حسن، جلد ۳۰، ص ۵۱۸۱) و همین‌طور در روایتی دیگر فرموده‌اند: "در مورد زینت‌هایی که جایز است زن در مقابل نامحرم ظاهر کند، صورت و کف دو دست است" (بحارالانوار، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ج ۱۰۴، ص ۳۳)، آیه‌های مربوط به حجاب در قرآن و روایات اسلامی و فتوای فقها نیز موید همین گفته‌هاست.

این مسئله همواره به عنوان یکی از پررنگ‌ترین مشخصات هویت زنان مسلمان ایرانی شناخته می‌شده است اما نقش کلیدی آن در تجلی و حفظ ارزش‌های اسلامی و ثمرات گسترده آن در

روابط فردی و اجتماعی باعث شده این موضوع به یکی از پرچالش‌ترین مسائل حوزه سبک زندگی در رویارویی تاریخی فرهنگ و تمدن شیطانی غرب با فرهنگ و تمدن اسلامی تبدیل شود.

گرچه متعارف بودن حجاب اسلامی در ایران پیش از جدی شدن حملات فرهنگی آشکار غرب و مزدوران داخلی‌شان در ماجراهای تلخی چون کشف حجاب در دوران پهلوی اهمیت این عنصر کلیدی در زندگی اسلامی مردم را تا حد زیادی پنهان ساخته بود، اما حجم شبهاتی که از سوی طیف‌های غرب زده، ضد اسلامی و روشنفکران در حوزه مسائل حقوق و تکالیف زنان در اسلام به مسئله حجاب مربوط می‌شد و همچنان نیز ادامه دارد، به قدری اهمیت حجاب را آشکار نمود که متفکران برجسته‌ای چون شهید مطهری به طور مشخص و مفصل به بررسی این موضوع در اندیشه اسلامی پرداختند و کتاب «مسئله حجاب» عنوان یکی از معروف‌ترین آثار شهید در میان مردم شد. لذا محقق با توجه به آیاتی در قرآن و روایاتی از معصومین علیهم‌السلام و بیان تعدادی از نظرات اندیشمندان اسلامی و دانشمندان غربی به بررسی و تبیین حجاب و پوشش می‌پردازد.

پوشش در قرآن

آیات مربوط به موضوع حجاب در دو سوره از قرآن آمده است، یکی سوره نور و دیگر سوره احزاب. ما ابتدا تفسیر آیات را بیان می‌کنیم و سپس به مسائل فقهی و بحث روایات و نقل فتوای فقها می‌پردازیم. در سوره نور آیه‌ای که مربوط به این موضوع است (آیه ۳۱) می‌باشد که چند آیه قبل از آن آیه متعرض وظیفه اذن گرفتن برای ورود در منازل است و در حکم مقدمه این آیه می‌باشد. که ما آن را بیان می‌کنیم:

"یا ایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا وتسلموا علی اهلها ذلکم خیر لکم لعلکم تذكرون (۲۷) فان لم تجدوا فیها احدا فلا تدخلوها حتی یؤذن لکم وان قیل لکم ارجعوا فارجعوا هو ازکی لکم والله بما تعملون علیم (۲۸) لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتا غیر مسکونه فیها متاع لکم والله یعلم ما تبدون وما تکتمون (۲۹) قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم ویحفظوا فروجهم ذلک ازکی لهم ان الله خبیر بما یصنعون (۳۰)"

بررسی آیات حجاب در قرآن

با توجه به اهمیت موضوع حجاب اسلامی حال به بررسی ادامه آیه ۳۱ سوره نور در قرآن که به صورت صریح بحث حجاب را مطرح کرده است و همین‌طور بررسی آیه ۵۹ سوره احزاب می‌پردازیم:

آیه ۳۱ سوره مبارکه نور

در سوره نور ابتدا خطاب به مردان "قل للمؤمنین" آیاتی نازل شده است. سپس خطاب به زنان صحبت شده است

آنچه قابل تامل است این می‌باشد که ابتدا خطاب به مردان دستور به حفظ نگاه‌شان را داده است و سپس به زنان دستور پوشیدگی داده است. "قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ" (ای رسول ما) مردان مؤمن را بگو تا چشم‌ها (از نگاه ناروا) بپوشند و فروج و اندامشان را (از کار زشت با زنان) محفوظ دارند که این بر پاکیزگی (جسم و جان) آنان اصلح است، و البته خدا به هر چه کنید کاملاً آگاه است با توجه به آیه فوق می‌توان استنباط کرد که :

بر مردان واجب است برای حفظ ایمان خود نگاه خود را از حرام حفظ بدارند.

مردان چشم خود را از گناه محفوظ بدارند. در واقع شروع گناه با نگاه می‌تواند شکل بگیرد. و تقوای چشم برای مردان توصیه شده است.

پوشیدگی مناسب مردان و داشتن چشم پاک برای حفظ پاکدامنی.

خداوند بر همه حال ما واقف است. در محضر خدا معصیت نکنیم.

در واقع این آیه مردان را از چشم چرانی و نگاه هوسران نهی کرده است. و این برای جلوگیری از انحرافات جنسی می‌باشد. با تامل در این آیه می‌توان فهمید که حجاب مختص زنان نیست و مردان در حفظ کرامت خود نیازمند آن هستند که نگاه خود را مستور از حرام بدارند. علاوه بر موارد گفته شده، با توجه به احادیث، مردان در پوشیدن لباس نیز باید دقت لازم را داشته باشند، پوشیدن لباس نازک و بدن نما نیز برای مردان جایز شمرده نشده است. علاوه بر آن، پوشیدن لباس جنس مونث و شهرت نیز برای آن‌ها حرام شمرده شده است.

امام علی علیه السلام و حجاب مردان

"عَلَيْكُمْ بِالصَّفِيْقِ مِنَ الثِّيَابِ فَإِنَّهُ مَنْ رَقَّ ثَوْبُهُ رَقَّ دِينُهُ لَا يَقُومَنَّ أَحَدُكُمْ بَيْنَ يَدَيِ رَبِّهِ جَلًّا وَعَزًّا وَعَلَيْهِ ثَوْبٌ يَصِفُهُ" لباس ریزبافت و ضخیم بپوشید، هر که لباسش نازک است دینش نازک است هنگام نماز لباس بدن نما نپوشید. (تحف العقول عن آل رسول، ابن شعبه حرّانی، ص ۱۱۳)

همچنین در حدیثی دیگر فرموده‌اند: "لَيْسَ لِلرَّجُلِ أَنْ يَكْشِفَ ثِيَابَهُ عَنْ فَخْذَيْهِ وَ يَجْلِسَ بَيْنَ قَوْمٍ" بر مرد شایسته نیست که لباس او کنار رود تا ران‌هایش معلوم گردد و در این حال در میان قوم خود بنشیند. (وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ج ۵، ۲۳ / ۱۰)

امام صادق علیه السلام و حجاب مردان

امام می‌فرمایند: "كَفَى بِالْمَرْءِ خِزْيًا أَنْ يَلْبَسَ ثَوْبًا يَشْهَرُهُ" برای انسان از نشانه‌های خفت و خواری همین بس که لباسی بپوشد که به آن مشهور شود. (وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، قم، موسسه آل‌البیت، ج ۵، ص ۲۴)

بعد از خطاب "آیه ۳۰ سوره نور" به مردان "آیه ۳۱ سوره نور" برای زنان نازل گردید.

"وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"

و زنان مؤمن را بگو تا چشم‌ها بپوشند و فروج و اندامشان را (از عمل زشت) محفوظ دارند و زینت و آرایش خود جز آنچه قهرا ظاهر می‌شود (بر بیگانه) آشکار نسازند و باید سینه و بر و دوش خود را به مقنعه بپوشانند و زینت و جمال خود را آشکار نسازند، جز برای شوهران خود یا پدران یا پدران شوهر یا پسران خود یا پسران شوهر یا برادران خود یا پسران برادران و پسران خواهران خود. یا زنان خود (یعنی زنان مسلمه) یا کنیزان ملکی خویش یا مردان اتباع خانواده که رغبت به زنان ندارند. یا اطفالی که هنوز بر عورت و محارم زنان آگاه نیستند و آن طور پای به زمین نزنند که خلخال و زیور پنهان پاهایشان معلوم شود و ای اهل ایمان، همه به درگاه خدا توبه کنید، باشد که رستگار شوید؛ (نور، ۳۱)

واژه ای که در آیه مذکور نام برده شد خُمُر است که جمع خِمار به معنی روسری بلند است که تقریباً تا بازو را می‌پوشاند. و (جیوب) جمع (جیب) به معنی گریبان است یعنی پوشش طوری باشد که سینه و گریبان را پوشش دهد و آن را محفوظ کند.

با توجه به آیات فوق می‌توان استنباط کرد که:

زنان همچون مردان نگاه خود را باید از حرام بپوشانند.

زنان و دختران مسلمان زینت خود را جز محارم گفته شده، در برابر دیگران نباید آشکارکنند. حد پوشش بر زنان مشخص شده است و ظاهر بودن قسمت‌هایی از بدن آنها همچون دست و صورت مانعی ندارد.

پوشش زنان چه با روسری و چه با مغنعه به گونه‌ای باشد که گردن و قفسه سینه آنها نمایان نشود.

زنان نباید به گونه‌ای راه بروند که باعث جلوه‌گری شود.

حفظ حجاب برای زنان به خاطر تمایلات جنسی مردان است لذا حجاب نداشتن در برابر مردانی که میل به همسر ندارند بلامانع است.

با بررسی این دو آیه سوره نور صراحتاً می‌توانیم پی به اهمیت حجاب در قرآن ببریم و رعایت حجاب اسلامی را از واجبات احکام دینی خود بدانیم.

فوائد حجاب

در ادامه به صورت مختصر فواید حجاب را ذکر می‌کنیم:

امنیت

قطعا شما هم این را به‌خوبی لمس کرده‌اید که هر آنچه پوشش بدنی شما بالاتر باشد و جلب توجه کمتری را جلب نماید، در خیابان با امنیت بیشتری می‌توانید گام بردارید بدون آنکه مورد آزار فردی قرار بگیرید. این در واقع امنیتی‌ست که به‌واسطه پوشش مناسب اجزای بدن خود بدست می‌آورید. حال الزاما منظور ما در این‌جا پوشیدن چادر نیست، چه بسا که افراد زیادی هستند که با یک پوشش متعارف همچون مانتو به‌دور از هر گونه آرایش و جلب توجه، در اجتماع حضور دارند و کم‌ترین آسیب به‌آنها می‌رسد. در واقع چه چادر بپوشیم چه مانتو به‌گونه‌ای باید در اجتماع حضور یابیم که نگاه جنسیتی از ما به‌دور باشد مورد اذیت و تصرف افراد دیگر قرار نگیریم. متأسفانه گاهی دیده شده که برخی افراد برای مورد توجه قرار گرفتن دیگران، حجاب و پوشش مناسب خود را حفظ نمی‌کنند! ولی نهایتاً خود متضرر می‌شوند.

احترام

زمانی که حجاب و پوشش مناسبی داشته باشید و در محیط کار و تشکلات اجتماعی شرکت کنید، احترامی که به شما گذاشته می‌شود صرفاً به‌خاطر توانای‌ها و توانمندی‌های شماست نه صرفاً برای سوء استفاده‌های جنسی و جلب نظر برای مقاصد خاص.

محبوبیت ویژه

زنانی که پوشش خود و در کنار آن عفاف را رعایت نمی‌کنند، شاید مورد توجه مردان زیادی قرار بگیرند، ولی آیا محبوبیت آن‌ها به اندازه یک بانوی محجبه زیاد است؟ آیا اگر مرد مومنی که قصد ازدواج داشته باشد، احترامی که برای یک فرد محجوب و عفیف قائل است را برای افراد غیر محجبه دارد؟ متانت، حجاب، عفیف بودن شما را نزد همسرانتان محبوب می‌نماید.

آرامش

یکی از فواید مهم حجاب، آرامشی‌ست که یک بانو در سایه آن به‌دست می‌آورد. یک بانو با حجاب خود با امنیت بیش‌تر در اجتماع حضور می‌یابد و از دیدهای نامتعارف خود را در امان می‌دارد و همچنین از آنجا که درگیر ظاهر و آرایش خاصی نیست آرامش ذهنی بیش‌تری نیز خواهد داشت. همچنین افراد محجبه در پرتو دینداری و فرامین الهی و با اعتقاد به این امر، آرامش معنوی خوبی را تجربه می‌کنند زیرا خشنودی خاطر از احساس رضایت پروردگار به آن‌ها عزت نفس بالایی را اعطا می‌نماید. و همین‌طور حفظ حجاب در واقع، پا گذاشتن به امیال و خواسته‌هایی چون جلب توجه می‌باشد. در واقع یکی از تمرین‌های خوب فردی در جهت خودسازی و دوری از هوای نفس است.

آیه ۵۹ سوره مبارکه احزاب

آیه‌ی دیگری که باید به آن اشاره کنیم (آیه ۵۹ احزاب) می‌باشد که خداوند در آنجا خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید: "قُلْ لِّلزَّوْجِکَ وَبَنَاتِکَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِینَ یَدْبِغْنَ عَلَیْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِیْهِنَّ ذَلِکَ اَدْنٰی اَنْ یَّعْرَفْنَ فَلَآ یُؤْذِیْنَ...". "به زنان و دخترانت و زنان مومنه بگو پوشش‌های خود را بر خود به بیچند این برای آنکه به عفیف بودن شناخته شوند نزدیک تر است... در این آیه از کلمه جلباب استفاده شده است. کلمه جلباب نقش کلیدی در بیان نوع پوشش برای زنان است در واقع جلباب از لحاظ معنایی به مفهوم جامه‌ای است که بدن را می‌پوشاند. حال گاهی به معنای روسری و مغنه‌ای

بزرگ تفسیر می‌شود، که زن سر و سینه‌اش را با آن می‌پوشاند و دیده شده است افرادی نیز آن را به معنای چادر تفسیر کرده‌اند. در واقع با این کلمه حجاب در قرآن مطرح و برای زنان بیان شد.

درباره پوشش حضرت فاطمه زهرا علیها السلام هنگام خروج از منزل و رفتن به مسجد برای دفاع از فدک نقل شده است: (لآتت خمارها علی رأسها و اشتملت بجلبابها) یعنی مقنعه‌اش را محکم بر سر بست و جلباب که تمام بدنش را می‌پوشاند برتن کرد.

از نحوه پوشش حضرت چند نکته استفاده می‌شود:

اول: پوشش حضرت فاطمه علیها السلام در بیرون از منزل همان دو پوشش قرآنی مستقل از یکدیگر به نام (خمار) و (جلباب) بوده است، دوم: از عبارت (اشتملت بجلبابها) استفاده می‌شود جلباب پوششی سراسری مثل چادر بوده که تمام بدن حضرت را فرا می‌گرفته است.

حکم وجوب حجاب بنا بر اقوالی در سال ششم هجرت تشریح گردید که شاهد آن، آیات سوره نور است که داستان معروف (افک) در آن آمده است، در همین زمان بود که منافقین و اراذل و اوباش در صدد برآمدند با ایجاد شایعه درباره زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و با درست کردن مزاحمت‌های واهی برای زنان آزاده به بهانه‌ی کنیز انگاشتن آنها قلوب پیامبر و مسلمانان را جریحه دار بکنند، به دنبال این اوضاع و شرایط بود که خداوند آیات مربوط به پوشش و حجاب را برای بازگویی به امت نازل فرمود.

امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «پوشیدگی زن به حالش بهتر است و زیبایش را پایدارتر می‌سازد.»

دو استثناء برای لزوم پوشش زن

در این آیات دو استثنا برای لزوم پوشش زن ذکر شده که یکی با جمله «ولا یبدین زینتهن الا ما ظهر منها» بیان شده است و نسبت به عموم مردان است و دیگری با جمله «ولا یبدین زینتهن الا لبعولتهن...» ذکر شده و نداشتن پوشش را برای زن نسبت به عده خاصی تجویز می‌کند.

استثنای اول

«الا ما ظهر منها» یعنی جز زینت‌هایی که آشکار است. از این عبارت چنین استفاده می‌شود که زینت‌های زن دو نوع است. یک نوع زینتی است که آشکار است. نوع دیگر زینتی است که مخفی است مگر آنکه زن عمدا و قصدا بخواهد آن را آشکار کند. پوشانیدن زینت نوع اول واجب نیست،

اما پوشانیدن زینت‌های نوع دوم واجب است. اینجاست که این پرسش به صورت یک مشکل پیش می‌آید که زینت آشکار کدام است و زینت نهان کدام؟

درباره این استثنا از قدیم‌ترین زمان‌ها از صحابه و تابعین و ائمه طاهرين علیهم‌السلام سؤال می‌شده و به آن جواب داده شده است.

اقوال مختلف

در تفسیر مجمع البیان آمده است که درباره این استثنا سه قول است:

اول: اینکه مراد از «زینت آشکار» جامه‌هاست (جامه‌های رو) و مراد از «زینت نهان» پای برنجن (نوعی زینت نظیر دستبند که به مچ پا می‌بسته‌اند) و گوشواره و دستبند است. این قول از ابن مسعود صحابی معروف نقل شده است.

قول دوم: اینکه مراد از زینت ظاهره سرمه و انگشتر و خضاب دست است، یعنی زینت‌هایی که در چهره و دو دست تا مچ واقع می‌شود. این، قول ابن عباس است.

قول سوم: این است که مراد از زینت آشکار، خود چهره و دو دست تا مچ است. این، قول ضحاک و عطاست.

درباره این استثنا از ائمه اطهار علیهم‌السلام زیاد پرسش شده است و آنها جواب داده‌اند. ما چند روایت از کتب حدیث نقل می‌کنیم. در تفسیر صافی نیز همین روایت‌ها غالباً نقل شده است. ظاهراً در روایات شیعه در این جهت اختلافی نیست که یک روایت ذکر می‌شود:

امام باقر علیه‌السلام فرمود: زینت ظاهر عبارت است از جامه، سرمه، انگشتر، خضاب دست‌ها، انگو. سپس فرمود زینت سه نوع است: یکی برای همه مردم است و آن همین است که گفتیم. دوم برای محرم‌هاست و آن جای گردن‌بند به بالاتر و جای بازوبند به پایین و خلخال به پایین است. سوم زینتی است که اختصاص به شوهر دارد و آن تمام بدن زن است (تفسیر صافی، قمی، علی بن ابراهیم، ذیل آیه ۳۱ سوره نور)

روایات مورد اشاره با نظر ابن عباس و ضحاک و عطا منطبق است نه با نظر ابن مسعود که مدعی بوده است، مقصود از زینت ظاهره جامه است اساساً نظر ابن مسعود قابل توجیه نیست، زیرا جامه‌ای که خود به خود آشکار است جامه رو است نه جامه زیر، و در این صورت معنی ندارد که گفته شود زنان زینت‌های خود را آشکار نکنند مگر جامه رو را، جامه رو قابل پوشاندن نیست تا

استثنا شود؛ بر خلاف چیزهایی که در کلمات ابن عباس و ضحاک و عطاست و در روایات شیعه امامیه آمده است؛ اینها اموری است که قابل این هست که دستور پوشانیدن یا نپوشانیدن آنها داده شود. به هر حال این روایات می‌فهماند که برای زن پوشانیدن چهره و دست‌ها تا میچ واجب نیست، حتی آشکار بودن آرایش‌های عادی و معمولی که در این قسمت‌ها وجود دارد نظیر سرمه و خضاب که معمولاً زن از آنها خالی نیست و پاک کردن آنها یک عمل فوق‌العاده به شمار می‌رود نیز مانعی ندارد و این یک نظر علمی است و اما هر یک از آقایان و خانم‌ها از هر کس که تقلید می‌کنند عملاً باید تابع فتوای مرجع تقلید خودشان باشند، اما اینکه زن نسبت به محارم خود تا چه اندازه حق دارد پوشش نداشته باشد، روایات و فتاوی مختلف است، آنچه از یک عده روایات استنباط می‌شود و بر طبق آن نیز بعضی از فقها فتوا داده‌اند این است که از ناف تا زانو از محارم غیر شوهر باید پوشیده شود.

استثنای دوم

"ولا یبدین زینتهن الا لبعولتهن..." یعنی زینت‌های خود را آشکار نکنند مگر برای شوهران و... استثنای اول مقداری از زینت را که نمایان بودن آن نسبت به عموم افراد جایز است معین کرد، اما این استثنا اشخاص معینی را نام می‌برد که آشکار نمودن مطلق زینت برای آنان جایز است. در استثنای اول دایره مورد استثنا از نظر مواضع تنگ‌تر و از نظر افراد وسیع‌تر است و در استثنای دوم بر عکس است.

غالب این اشخاص که در آیه نام برده شده‌اند همان کسانی هستند که در اصطلاح فقه به نام «محارم» خوانده می‌شوند و از این قرارند:

۱. لبعولتهن - شوهران
۲. او ابائهن - پدران
۳. او اباء بعولتهن - پدر شوهران
۴. او ابنائهن - پسران
۵. او ابناء بعولتهن - پسر شوهران
۶. او اخوانهن - برادران
۷. او بنی اخوانهن - پسر برادران

۸. او بنی اخواتهن - پسر خواهران

۹. او نسائهن - زنان

۱۰. او ما ملکات ایمانهن - مملوکان

۱۱. او التابعین غیر اولی الاربه - طفیلیانی که کاری با زن ندارند

۱۲. او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء - کودکانی که از امور جنسی بی‌خبرند یا توانایی کار زناشویی ندارند.

حجاب و پوشش در روایات

در روایات اسلامی حدود برداشتن پوشش برای زنان سالخورده تعیین گردیده است و ذکر شده که جایز است روسری خود را بردارند: "الحلبی عن ابی عبدالله علیه السلام انه قرا ان یضعن ثیابهن قال: الخمار و الجلباب. قلت: بین یدی من کان؟ فقال: بین یدی من کان، غیر متبرجه بزینة. فان لم تفعل فهو خیر لها" (الكافی، کلینی، محمد بن یعقوب، ج ۵، ص ۵۲۲).

عبید الله حلبی گفت که امام صادق علیه السلام فرمود: مقصود از "ان یضعن ثیابهن" روسری و چهارقد است.

گفتم جلو هر کس که بود؟ فرمود جلو هر کس که بود اما به شرط اینکه ساده باشد و نخواهد خودآرایی و خودنمایی کند. از جمله «وان یستعففن خیر لهن» می‌توان یک قانون کلی استنباط کرد و آن این است که از نظر اسلام هر قدر زن جانب عفاف و ستر را بیش‌تر مراعات کند پسندیده - تراست و رخصت‌های تسهیلی و ارفاقی که به حکم ضرورت درباره وجه و کفین و غیره داده شده است این اصل کلی اخلاقی را نباید از یاد ببرد.

روایات اسلامی و تبیین اهمیت حیا و عفاف

حجاب، پیوند تنگاتنگی با مقوله «عفت و حیا» دارد. چرا که با رعایت حجاب است که این گوهرهای اخلاقی به دست می‌آید. طبق فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام (نیکوترین پوشش دین حیا است)؛ "أَحْسَنُ مَلَابِسِ الدِّينِ الْحَيَاءُ" پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نیز تصریح می‌کند که: خداوند انسان با حیای بردبار پاک دامن‌ی را که پاکدامنی می‌ورزد، دوست دارد "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْحَيَّ الْحَلِيمَ الْعَفِيفَ الْمُتَعَفِّفَ" (الكافی، کلینی، محمد بن یعقوب، ج ۲، ص ۱۱۲) بعید نیست که سبب جلب این محبت الهی همان گونه که امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده این باشد که عفت، سرآمد هر خوبی است "العِفَّةُ رَأْسُ

كُلُّ خَيْرٍ" (غرر الحکم و درر الکلم، تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، محقق / مصحح: رجائی، سید مهدی، دار الكتاب الإسلامی، قم، ۱۴۱۰ هـ ق، چاپ دوم، ص ۶۷) و به همین دلیل نیز امام حسن علیه السلام در تأکید بر حفظ حیا، بی‌حیایی را برابر با بی‌دینی دانسته و فرموده باشد که: آن که حیا ندارد؛ دین هم ندارد "لَا حَيَاءَ لِمَنْ لَا دِينَ لَهُ" (كشف الغممة فی معرفة الأئمة، اربلی، علی بن عیسی، محقق / مصحح: رسولی محلاتی، سید هاشم، نشر بنی هاشمی، تبریز، ۱۳۸۱ هـ ق، چاپ اول، ج ۱، ص ۵۷۱)

این اندازه از تأکید بر ضرورت مراعات کردن مرزهای عفاف در احادیث ائمه معصومین علیهم السلام بدون شک جایگاه حجاب را نیز به عنوان مقدمه تحصیل عفاف، برجسته می‌سازد.

حساسیت معصومین علیهم السلام به اقامه عملی حجاب و حاکمیت فضای عفت در جامعه حضرات معصومین علیهم السلام در کنار بیانات و توصیه‌های لسانی، به صورت عملی نیز اقداماتی را برای اقامه حجاب در سطح اجتماع و رفع بی‌عفتی انجام می‌دادند. از سیره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله روایاتی نقل شده که دلالت بر حساسیت ایشان بر وضع زنانی است که بعد از نزول آیات مربوط به حجاب، خودشان را با ضوابط جدید پوشش، تطبیق نداده بودند.

از عایشه نقل شده که: دختر عبدالله بن طفیل که برادر مادری من بود در حالی که زینت کرده بود به خانه‌ام آمد. در همان هنگام پیامبر صلی الله علیه و آله نیز وارد شد و هنگامی که او را دید از او روی برگرداند. عایشه گفت یا رسول الله این دختر، بردار زاده من و خردسال است! پس پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: هنگامی که زن به دوران عادت ماهانه رسید بر او جایز نیست که جز روی خود موضع دیگری را نمایان کند. (الدر المنثور، السیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر جلال الدین، دار الفکر، بیروت، بی تا، ج ۶، ص ۱۸۰)

پوشش و منش اهل بیت علیهم السلام، بهترین الگوی حجاب و عفاف سیره اهل بیت علیهم السلام شاهد همیشه زنده جایگاه عفاف و حجاب و قدر و منزلت والای آن در میان آموزه‌های اسلامی است. نگاهی اجمالی به زندگی حضرت فاطمه زهرا علیها السلام ثابت می‌کند که ایشان هم در مقام صدور راهنمایی‌های لسانی راجع به این آموزه مهم و هم در سیره عملی خودشان، چه اندازه این حکم الهی را گرامی و محترم می‌داشته‌اند. توصیه تربیتی ماندگار ایشان به زنان این بود که "خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرَّجَالَ" بهترین چیز برای زنان آن است که مردان را نبینند و مردان آنها را نبینند. (وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ج ۲۰، ص ۶۷)

در ترسیم ویژگی‌های پوشش خود آن حضرت نیز این روایت خواندنی است که فضیل بن یسار از امام باقر علیه السلام این گونه روایت می‌کند: "فَاطِمَةُ سَيِّدَةُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ مَا كَانَ خِمَارُهَا إِلَّا هَكَذَا وَ أَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى وَسَطِ عَضُدِهِ" فاطمه سیده زنان بهشت است و مقنعه او تا اینجا بیش‌تر نبود [امام باقر] با دست تا وسط بازو را نشان داد. (مکارم الأخلاق، طبرسی، حسن بن فضل، نشر الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ هـ ق، چاپ چهارم، ص ۹۳)

لازم به ذکر است که مقنعه مذکور، تنها قسمتی از حجاب سرتاسری مورد استفاده آن حضرت بوده و پوشش ایشان به خصوص در محضر نامحرمین بسیار کامل‌تر از این بوده است. چرا که در لابه لای گزارش تاریخ از حوادث تلخی که گریبان‌گیر زندگی آن حضرت بعد از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شد می‌خوانیم که "لَأْتَتْ خِمَارَهَا عَلَى رَأْسِهَا وَ اشْتَمَلَتْ بِجَلْبَابِهَا وَ أَقْبَلَتْ فِي لَمَّةٍ مِنْ حَفَدِهَا وَ نِسَاءِ قَوْمِهَا تَطَأُ يَوْلَاهَا" مقنعه خود را بر روی سر انداختند (پیچاندند) و سرتاسر بدن خود را با چادرشان پوشاندند و همراه با جمعی از زنان قبیله خود راه افتادند در حالی که دنباله دامن‌شان روی زمین کشیده می‌شد. (بحار الأنوار، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ هـ ق، چاپ دوم، ج ۲۹، ص ۲۱۶)

روایت قاضی نعمان از امام صادق علیه السلام نیز تصویری دیگر از مقام والای حجاب و عفاف آن بانوی مطهر را ترسیم می‌کند: "اسْتَأْذَنَ أَعْمَى عَلَى فَاطِمَةَ (س)، فَحَجَبَتْهُ. فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله: لِمَ تَحْجُبِينَ وَ هُوَ لَا يَرَاكِ؟ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنْ لَمْ يَكُنْ يَرَانِي، فَإِنِّي أَرَاهُ وَ هُوَ يَشْمُ الرِّيحَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: أَشْهَدُ أَنَّكَ بَضْعَةٌ مِنِّي" مرد نابینایی از فاطمه علیه السلام اذن ورود به منزل گرفت، فاطمه علیه السلام به خاطر او حجاب گرفت. پیامبر صلی الله علیه و آله به دخترش فرمود برای چه خود را از فرد نابینایی پوشاندی؟ فاطمه عرض کرد: اگر او مرا نبیند، من او را می‌بینم و او [اگر چه نابیناست، اما] بو را تشخیص می‌دهد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: شهادت می‌دهم که تو پاره تن من هستی. (دعائم الإسلام، ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، محقق / مصحح: فیضی، آصف، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ۱۳۸۵ هـ ق، چاپ دوم، ج ۲، ص ۲۱۴)

انتقال این منش از آن حضرت به دیگر بانوان اهل بیت علیهم السلام تابلویی‌هایی بسیار زیبا و ماندگار را از حجاب و عفاف برای ما به یادگار گذاشت. زینب کبری علیه السلام یکی از مهم‌ترین وارثان اخلاق فاطمی شد. همان بانوی والا گوهری که هیچ کس از مردان در زمان پدر و برادرانش او را ندید، جز در واقعه کربلا (عوامل العلوم و المعارف والأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال) (مستدرک سیده النساء إلى الإمام الجواد)، بحرانی اصفهانی، عبد الله بن نور الله، محقق / مصحح: موحد

ابطحی اصفهانی، محمد باقر، مؤسسه الإمام المهدی (عج)، قم، ۱۴۱۳ هـ ق، ص ۹۵۰) عفاف فاطمی در شخصیت زینب کبری علیها السلام طی حوادث دردناک عاشورا و بعد از آن، به شکل غیرتمندی و تعصب بر حجاب ظاهر شد. او بود که در مجلس یزید بدون هیچ واژه‌ای این گونه فریاد برآورد که: «ای پسر آزاد شده‌ی [جدمان پیامبر اسلام]! آیا این از عدالت است که زنان و کنیزکان خویش را پشت پرده بنشانی، و دختران رسول خدا صلی الله علیه و آله را به صورت اسیر به این سو و آن سو بکشانی؟! نقاب آنان را دریدی و صورت‌های آنان را آشکار ساختی! (بحار الأنوار، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ هـ ق، چاپ دوم، ج ۴۵، ص ۱۳۴)

حیا و عفت زنان در آیات

باید توجه داشته باشیم که ما تا اینجا به معنای معروف حجاب پرداخته‌ایم و اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم باید عرض کنیم که این آیات پوشش بانوان را مطرح کرده است و حیا و عفت در قرآن در سوره‌های دیگر بیان شده است که به برخی از نکات می‌پردازیم.

در سوره مبارکه قصص آیه ۲۵ خداوند دختر شعیب علیها السلام را با وصف (حیا) در طرز راه رفتن یاد می‌کند:

"تمشی علی استحياء...!" کلمه استحياء به صورت نکره آمده که منظور از آن تجلی عفت و نجابت در روش راه رفتن و عینی شدن حیاست. دختر شعیب علیها السلام علاوه بر اینکه در راه رفتن خودنمایی و تبرج نشان نداد، هنگام صحبت نیز خلاصه‌گویی کرد و صرفاً پیام پدر را به موسی علیها السلام رسانید.

البته در دو آیه‌ی قبل نیز کناره‌گیری دختران شعیب علیها السلام از چوپان، نجابت، حیات و پروایشان از نامحرمان را حکایت می‌کند. خداوند در قرآن کریم در مدل راه رفتن یک زن (حیا) را استفاده می‌کند. در واقع وقتی حیا در یک انسان و مخصوصاً در یک زن زنده باشد عوامل پوشش و حجاب هم به میان می‌آیند. نباید به حیا بی‌توجهی کرد چون در انسان می‌میرد. عوامل فعال شدن حیا سه مورد است: ۱- قبیح و زشتی عمل ۲- ناظر محترم ۳- زنده بودن حیا

زنانگی زن به حیا و سلامت عواطف او استوار است. در روایات داریم که اگر حیا ده درجه باشد یک درجه به مرد داده شده و نه درجه به زن. با اولین اتفاق آمادگی زن برای عادت ماهیانه یک درجه حیا از بین می‌رود. با ازدواج زن یک درجه دیگر از بین می‌رود و نهایتاً با تولد فرزند یک درجه دیگر از بین می‌رود که جمعا هفت درجه حیا برای زن باقی می‌ماند. اگر یک پرده دیگر

از بین برود زن طبق روایات (فاجره) می‌شود. به همین دلیل بسیار لازم است که زنان در جوامع امروزی مراقب حریم‌ها و روابط بین نامحرم باشند و با حفظ حجاب خود در حریم حیا بکوشند. یکی از عوامل فعال شدن حیا این بود که انسان همیشه و در همه حال موجوداتی محترم و حاضر و ناظر بر اعمال خود را ببیند و در هیچ شرایطی نمی‌تواند از منظر این ناظران محترم پنهان شد و همچنین هرگز نمی‌تواند در دل خود نیتی کرد و یا در سر خود اندیشه‌ای پروراند مگر اینکه خدا و ملائکه آن را ثبت و ضبط می‌کنند که در آیات مختلف قرآن از وجود این ناظران خبر داده است.

نظر اندیشمندان اسلامی و دانشمندان غربی در باره پوشش و حجاب

آیت الله سید علی خامنه‌ای: مسئله حجاب و عفاف را نمی‌توانیم در عداد مسائل مهم دیگر قرار دهیم بلکه بالاتر از آنها است، من مسئله را اینجوری می‌فهمم، یادمان باشد که هدف دشمن پایین آوردن سطح عقلانی مردم جامعه در حد شهوات و غرایز مادی است و ما می‌خواهیم با توجه به فطرت انسان سطح عقلانیت مردم جامعه بالا برده و حرکت آنها را به سمت رشد و تعالی انسانی-شان بکشانیم. همه آدمها دنبال لذت و منافع خودشان هستند اگر مخاطب منفعت خود را در بحث پیدا نکند بسیار بعید است که حرف را بپذیرد و به آن ملتزم شود البته منظور از منفعت صرفاً منفعت مادی نیست بلکه منفعت مادی و معنوی است که مادی آن برای مخاطب ملموس‌تر است مثلاً در مورد حجاب منافع آن را برای خود فرد بگویید در واقع حجاب برای حفظ سلامت، آرامش، کرامت، جایگاه خود فرد و خانواده و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم مطرح می‌شود.

شهید بهشتی: وقتی قرار است محتوای یک جامعه، عفت و پاکدامنی زن و مرد باشد، آن وقت مسئله پوشش برآورنده یک خواهر مسلمان، دیگر مسئله فرم و شکل ساده بی‌بها و کم‌بها نیست، شکلی عمیقاً در رابطه و در خور آن محتواست. همانطور که نظم عبور و مرور محترم است، عفت و پاکدامنی در جامعه اسلامی هزار بار از آن محترم‌تر است. در اینجا تنها به یک گزارش از جلسه ایشان در حسینیه ارشاد بسنده می‌کنم:

«محور سخنرانی دوم شهید بهشتی در مورد حجاب و چادر بود که ایشان تأکید داشتند که در اسلام حجاب به معنای چادر نیست. در همان جلسه عده‌ای از ایشان سؤال کردند شنیده‌ایم همسر شما در آلمان چادر به سر نمی‌کردند و با مانتوی اسلامی رفت و آمد می‌کردند. پاسخ ایشان این بود: بله، حجاب کامل اسلامی که مورد تأیید است می‌تواند چیزی غیر از چادر هم باشد».

امام خمینی: امروزه خانم‌ها وظایف اجتماعی خودشان را باید عمل بکنند و عفت عمومی را حفظ بکنند و روی آن عفت عمومی کارهای اجتماعی و سیاسی را انجام بدهند.» دکتر «نوابخش»، پژوهشگر، محقق و استاد دانشگاه می‌گوید: در دیدگاه غرب، زن تا زمانی مورد احترام است که در چارچوب خواسته‌های نظام سرمایه‌داری نقش آفرین باشد؛ در غیر این صورت، از چرخه تعاملات جامعه بیرون می‌شود و اعتبار خود را در جامعه از دست می‌دهد.

یکی از زنان نویسنده آمریکایی در کتاب خود به نام «ارتجاع» این مطلب را پذیرفته، می‌گوید: «من به عنوان یک فمینیست اعلام می‌کنم که جامعه آمریکا هیچ‌گاه مثل امروز آزاد نبوده، و در عین حال هیچ وقت خود را مثل امروز تا این حد نگون‌بخت نمی‌دیده است. این بدان معنا است که آزادی به او اندیشه و تفکر صحیح را نیاموخته است.» وی در جای دیگری از کتاب خود می‌افزاید: «اما با وارد شدن حجاب به عرصه زندگی، معیارهایی مثل مادر بودن، احترام و حتی مفهوم خانواده و عفاف را درک کردیم.»

پروفسور روزه گارودی، از متفکران فرانسوی، می‌گوید: ممنوعیت حجاب برای مسلمانان فرانسوی نتیجه تبلیغات مسموم آمریکا و صهیونیسم بر ضد اسلام است. وی می‌افزاید: امروز، جنگ بر ضد تروریسم به وسیله‌ای برای تضعیف اسلام در جهان تبدیل شده و آمریکا و رژیم صهیونیستی سعی دارند چهره اسلام را برای جهانیان، بسیار خشن جلوه دهند.

گارودی، ممنوعیت حجاب در فرانسه را اقدامی غیر دموکراتیک شمرده، می‌گوید: حجاب یکی از اصول بنیادی و ارزشی به حساب می‌آید.

نتایج پژوهش

با توجه به اهمیت حجاب در قرآن می‌توان گفت که، حجاب و پاکدامنی گوهری ارزنده می‌باشد. که زنان و مردان در حفظ آن باید کوشا باشند. مرد مسلمان نیز برای حفظ سلامت روح خود و جامعه نگاه خود را باید کنترل کند. زن مسلمان باید طوری در میان مردم رفت و آمد کند که عفاف و پاکدامنی‌اش هویدا باشد و از گزند نگاه‌های هوس آلود در امان بماند. در این مقاله به اهمیت حجاب از دیدگاه قرآن پی بردید و بررسی آیات حجاب در قرآن را مورد ارزیابی قرار دادیم. همچنین ثمرات حجاب و فواید آن را از جمله: حفظ و استحکام خانواده، کاهش آمار طلاق، حفظ کرامت زن، آرامش روحی اجتماعی، جلوگیری از خودنمایی و جلوه‌گری، جلوگیری از گسترش فحشا و داشتن امنیت، احترام، محبوبیت ویژه در باب اهمیت پوشش بانوان دریافتیم.

منابع

- احزاب / ۳۳، آیه ۵۹.
- الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب، ج ۵، ص ۵۲۲.
- الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب، ج ۲، ص ۱۱۲.
- الدر المنتور، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، دار الفكر، بيروت، بی تا، ج ۶، ص ۱۸۰.
- بحارالنوار، مجلسي، محمد باقر بن محمد تقی، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۰۳ هـ ق، چاپ دوم، ج ۱۰۴، ص ۳۳.
- بحار الأنوار، مجلسي، محمد باقر بن محمد تقی، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۰۳ هـ ق، چاپ دوم، ج ۲۹، ص ۲۱۶.
- بحار الأنوار، مجلسي، محمد باقر بن محمد تقی، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۰۳ هـ ق، چاپ دوم، ج ۴۵، ص ۱۳۴.
- تحف العقول عن آل رسول، ابن شعبه حرّانی، ص ۱۱۳.
- تفسیر صافی، قمی، علی بن ابراهیم، ذیل آیه ۳۱ سوره نور.
- دعائم الإسلام، ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، محقق / مصحح: فیضی، آصف، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، ۱۳۸۵ هـ ق، چاپ دوم، ج ۲، ص ۲۱۴.
- غرر الحکم و درر الکلم، تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، محقق / مصحح: رجائی، سید مهدی، دار الکتاب الإسلامي، قم، ۱۴۱۰ هـ ق، چاپ دوم، ص ۶۷.
- عوامل العلوم و المعارف والأحوال من الآيات و الأخبار و الأقوال (مستدرک سیده النساء إلى الإمام الجواد)، بحرانی اصفهانی، عبد الله بن نور الله، محقق / مصحح: موحد ابطحي اصفهانی، محمد باقر، مؤسسه الإمام المهدي (عج)، قم، ۱۴۱۳ هـ ق، ص ۹۵۰.
- کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة، اربلی، علی بن عیسی، محقق / مصحح: رسولی محلاتی، سید هاشم، نشر بنی هاشمی، تبریز، ۱۳۸۱ هـ ق، چاپ اول، ج ۱، ص ۵۷۱.
- مکارم الأخلاق، طبرسی، حسن بن فضل، نشر الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ هـ ق، چاپ چهارم، ص ۹۳.
- نور / ۲۴، آیه ۳۱.
- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، جلد ۳۰، ص ۵۱۸۱.
- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ج ۵، ۲۳ / ۱۰.
- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، قم، مؤسسه آل البيت، ج ۵، ص ۲۴.

بررسی اغراض ثانویه جمله‌های خبری در جزء ۲۹ قرآن کریم

مجتبی محمدی مزرعه شاهی^۱

زهره رحمانی نعیم آبادی^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۵)

چکیده

بلاغت کتاب پروردگار در سه هنر بزرگ معانی و بیان و بدیع متجلی است. یکی از موضوعات مهم علم معانی، معانی ثانویه جملات است و منظور از آن پیام محوری و نهایی است که در واقع مقصود اصلی گوینده است و معنی ظاهری یعنی پیام‌رسانی را تحت شعاع قرار داده‌است. منظور از معانی ثانویه جملات، مقاصد و غرض‌هایی است که گوینده به‌خاطر آن جمله را ایراد می‌کند و این غیر از معنی و مفهوم ظاهری جمله است. قرآن پژوه در مطالعات تفسیری خود باید به معانی ثانویه آیات که قطعاً در افاده پیام نهایی سهم بسزایی دارند، توجه کند و نیز دقت کند که این معنا نتیجه نهایی مفهوم همی جمله است. معنای ثانوی خبر در کتاب‌های معانی و بیان قدیم و جدید شامل ضعف و ناتوانی، بشارت، استرحام آسودگی، توبیخ و ملامت، آگاهی از حقیقت امری، تحسر، جلب توجه، تحریک همت مخاطب، تحقیر، وقوع امری باشکوه، تشویق، اظهار شکایت، اظهار شادی، ندامت، اظهار اندوه، مژده بر وقوع امر و.... است. خداوند از بیان جملات خبری مقاصد و اغراضی دارد که این اغراض به دو دسته تقسیم می‌شوند: گاهی به‌منظور اغراض و اهداف اصلی است و گاهی بیانگر اهداف دیگری در قالب خبر است. در این مقاله ابتداء اصطلاحات مرتبط با موضوع بررسی شد سپس از تمامی سوره‌های جزء ۲۹ یک یا دو نمونه آیه‌ای که جمله‌ی خبری در آن دارای معنای ثانویه بود آورده شده است و این نتیجه حاصل شد که در اکثر آیات این جزء جملات خبری معنای ثانویه دارند و چون مضامین سوره‌های این جزء متنوع است خداوند برای بیان تاثیرگذارتر آنها اغراض ثانویه‌ای را در ظاهر جاگذاری نموده است که همین مسئله سبب جاودان شدن قرآن گشته است.

واژگان کلیدی: جزء ۲۹ قرآن، علم معانی، جملات خبری، معانی ثانوی

^۱ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (مبید)، mojtaba۶۳mohammadi@gmail.com

^۲ کارشناس ارشد علوم قرآنی، قرآن پژوه، z.rahmani۸@gmail.com

مقدمه

در یک تقسیم‌بندی، علوم بلاغی مجموعه معانی، بیان و بدیع را در برمی‌گیرد و نقش مهمی در بیان کلام ایفا می‌کند. جمله‌ها به دو بخش خبری و انشایی تقسیم می‌شوند. جمله خبری: خبری را بیان می‌کند که قابل صدق یا کذب است و در جهان خارج واقع می‌شود. در تعریف جمله انشایی باید گفت جمله انشایی: کلامی است که خبر را بیان نمی‌کند و قابل صدق یا کذب نیست، مثل امر، نحو، تعجب، استفهام و.....، نکته مهم در مورد صادق یا کاذب بودن خبر این است که اگر بدون توجه به گوینده، خبری را در نظر بگیریم، هر خبری قابل صدق یا کذب است. در مورد آیات قرآن و احادیث، چون گوینده را ذکر می‌کنیم، احتمال کذب را از آن دور می‌سازیم زیرا در سخن خداوند متعال و اهل بیت کذبی راه ندارد و خبرها صادق می‌باشند.

خداوند از بیان جملات خبری مقاصد یا اهدافی دارد که این اغراض به دو دسته تقسیم می‌شوند: گاهی منظور، اغراض و اهداف اصلی است و گاهی بیانگر اهداف و انگیزه‌های دیگری در قالب خبر است. اهداف اصلی عبارتند از: ۱. فایده خبر: گاهی گوینده، خبری را که شنونده نسبت به مفهوم آن آگاهی ندارد، عنوان می‌کند تا شنونده را از مضمون خبر آگاه سازد. ۲. لازم فایده خبر: گاهی گوینده می‌خواهد خبر را برای شنونده‌ای بیان کند که به مضمون آن خبر آگاه است. در این حالت انگیزه اصلی برای طرح چنین خبری از طرف گوینده آن است که می‌خواهد به شنونده تفهیم کند که من هم به مضمون خبر آگاه هستم. مقاصد غیر اصلی یا اغراض ثانویه موضوع اصلی علم معانی است. در بسیاری از موارد همان‌گونه که در گفت‌گوهای روزانه مشاهده می‌کنیم، هدف گویندگان نه فایده خبر است و نه لازم فایده خبر.

موضوع این مقاله تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است بلکه نوشت‌های بسیاری پیرامون جزء ۲۸ وجود دارد که این جزء را از نظرهای دیگر مورد بررسی قرار داده است و کسی جمله‌های خبری آن را بررسی ننموده است. جمله‌های خبری در جزءها و سوره‌های دیگر مانند جزء ۳۰، آل عمران توسط دیگران در قالب پایان نامه به قلم تحریر در آمده اند اما جزء ۲۹ بررسی نشده است. جهت بررسی اغراض ثانویه جمله‌های خبری در جزء ۲۹ قرآن، لازم است برخی اصطلاحات همچون بلاغت و..... تعریف و تحلیل شود.

بلاغت

بلاغت در لغت: به معنای رسیدن و منتهی شدن است. (هاشمی، ۱۳۷۹ش، ص ۳۴)

بلاغت در اصطلاح: بلاغت در اصطلاح معانی و بیان، به دو دسته تقسیم می‌شود: بلاغت در کلام و بلاغت در متکلم. به عبارت دیگر، کلام بلیغ و متکلم بلیغ. (نصیریان، ۱۳۷۸ش، ص ۳۷) بنابراین، بلاغت در کلام عبارت است از: تطابق کلام با مقتضای حال مخاطب، همراه با فصاحت لفظ-های آن. (نصیریان، ۱۳۷۸ش، ص ۳۵) و بلاغت متکلم عبارت است از: ملکه‌ای در وجود متکلم که با آن، قادر به ایراد کلام بلیغ، مطابق با مقتضای حال است (همان، ص ۳۷) و مجموع فنون بلاغت، حاوی اصول و قاعده‌های است که به سخنور و گوینده یا نویسنده می‌آموزد که از کدام واژه استفاده کند و از انتخاب چه کلماتی دوری کند تا سخنش فصیح و قابل درک بوده، مخاطب خویش را دچار بهت و سرگردانی نسازد. (همان، ص ۷)

بلاغت به سه دسته علم بدیع، علم بیان، علم معانی تقسیم می‌شود که به اختصار هر کدام را شرح می‌دهیم:

علم بدیع

بدیع، در لغت به معنی پدید آورنده، نوآورنده که معنای فاعلی دارد، و همچنین نوآورنده شده و جدید که رساننده معنای مفعولی است؛ و در اصطلاح شاخه‌ای از علوم بلاغت که درباره چگونگی آرایش‌های لفظی و معنوی کلام بعد از رعایت قواعد بلاغت سخن می‌گوید. (خطیب قزوینی، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م، ج ۱، ص ۴۷۷)

علم بدیع، دانشی است که از قشنگی لفظها و آرایش پسندیده کلام بحث می‌کند و به بیانی دیگر «دانش بدیع، مجموعه قواعدی است که کلام معمولی را تا حدودی به کلام ادبی مبدل می‌کند و اگر کلام ادبی باید آن را به درجه‌ای بالاتر از آن ارتقاء می‌دهد. (شمیسا، ۱۳۶۸ش، ص ۱۱)

علم بیان

بیان، از علوم مهم بلاغی در لغت به معنای هویدا و آشکار شدن و مترادف با فصاحت و زبان-آوری است و در اصطلاح علوم بلاغی، علمی است که به وسیله‌ی آن یک معنا را با شیوه‌های مختلف با درجه آشکاری و مخفی بودن متفاوت ادا می‌کند. (دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، شماره ۲۳۳۱)

بیان دانشی است که از آوردن یک معنی با اسلوب‌های گوناگون بحث می‌کند. (سکاک، بی تا، ج ۱، ص ۶)

علم معانی

علم معانی از بلاغت، یعنی سخن‌گفتن به تناسب حال و همچنین از معانی ثانوی کلام سخن می‌گوید. (سکاکی، بی تا، ج ۱، ص ۶)

علم معانی، دانشی است که با آن، شناخت حالات گوناگون کلام برای هماهنگ شدن با حال شنونده یا مخاطب امکان‌پذیر می‌گردد. به تعبیر دیگر، صاحب سخن بلغ، کلامش را به میزان آگاهی شنونده و برابر با اندیشه مخاطب و اندازه شوق او یا عدم اشتیاقش ادا کرده و مقصودی خاص را مد نظر دارد. (حسینی نیا، ص ۱۰)

موضوع علم معانی: پیگیری مفاهیم ثانویه‌ای که غرض گوینده را در کلام می‌رساند و نیز جستجوی ظرایف و لطایفی که گوینده، متناسب با مقتضای حال مخاطب، به الفاظ می‌بخشد، مهم‌ترین موضوع علم معانی است.

در هر علمی، الفاظ، احکام و ویژگی‌های خاص آن علم را بیان می‌کند؛ برای مثال در علم صرف، از نظر اشتقاق و بنای کلمات به الفاظ توجه می‌شود و در علم نحو الفاظ را از جنبه نقش و جایگاه آنها در جمله مورد بررسی قرار می‌دهند. اما توجه به الفاظ در علم معانی، از جنبه نکته‌ها و ظرافت‌های بلاغی آنها است.

این نکته‌ها و ظرایف بلاغی در علم معانی، مفاهیم ثانویه نامیده می‌شود. این مفاهیم ثانویه را تنها انسان‌های صاحب خرد و دانا درمی‌یابند و سیاق و ساختار کلام نیز به این معانی اشاره می‌کند؛ (همان)

فایده علم معانی: مهم‌ترین فایده علم معانی، شناخت انواع سبک‌ها و دست‌یافتن به معارف و اسرار بلاغت و فصاحت است. سبک‌ها بر سه نوع است:

۱- سبک علمی

۲- سبک ادبی

۳- سبک خطابی. (حسینی نیا، ص ۱۱)

کلام در علم معانی

کلام عبارت است از الفاظی که برای رساندن پیام و ارتباط میان افراد به کار می‌رود.

باید دانست، کلام در علم منطبق با موضوع و محمول سر و کار دارد و از این طریق حمل (معنا) را به مخاطب القا می‌کند. اما در دانش فلسفه، کلام با محکوم‌علیه و محکوم‌به ارتباط دارد و به این وسیله حکم (معنا) را به مخاطب می‌فهماند. (همان، ص ۱۲)

تعریف کلام در علم معانی: هر گاه فردی در موقعیت درگیری و مخاصمه قرار بگیرد کلامی را برای مخاطب خود بیان می‌کند که معنای آن این است که این رفتار، حیوان صفتی است و فرد مورد خطابش از عالم حیوانیت به انسانیت مشرف نشده است.

به همین سبب هر گاه کلام عاری از ارزش بلاغی باشد و متناسب با مقتضای مخاطب نباشد، کلام ادبی محسوب نمی‌شود. همان‌گونه که انسانی که مشرب مصرف می‌کند و دچار مستی می‌شود کلامش در عرف و از نظر اجتماع اعتباری ندارد. سیوطی کلامی را که بدنبال هدفی نباشد و بدون قصد و غرض بیان شود را فاقد ارزش ادبی می‌داند.

ویژگی‌های کلام ادبی: در علم معانی کلامی کامل است که دو ویژگی ذیل را داشته باشد:

۱- کلامی گویا، روشن و به تناسب نیاز باشد.

۲- کلامی تأثیرگذار باشد، به گونه‌ای که مضمون و هدف مورد نظر متکلم، (از قبیل ایجاد شادی، غم و...) را در مخاطب به وجود آورد. (همان)

کلام در علم معانی به دو نوع خبری و انشایی تقسیم می‌شود که نوع خبری را بیان می‌کنیم.

کلام خبری، کلامی است که بیانگر حقایق و وقایع خارجی باشد؛ در توضیح این تعریف می‌توان گفت که خبر، کلامی است که مفهوم (مدلول) آن، بدون سخن گفتن، در عالم خارج وجود داشته باشد؛ برای مثال وقتی می‌گوییم: «علم سودمند است»، «سودمندی علم» امری است که در جهان خارج محقق است، چه آن را بیان نکنیم یا نکنیم. البته باید دانست که الفاظ، تنها از واقعیت موجود در عالم خارج حکایت می‌کنند.

ویژگی کلام خبری: کلام خبری سه نسبت ذهنی، کلامی و خارجی دارد.

هرگاه ذهن انسان میان دو شیء ارتباط برقرار کند، این ارتباط را نسبت ذهنی می‌نامند. حال اگر این ارتباط ذهنی به وسیله واژگان و کلمات بیان شود، به این پیوستگی و ترکیب الفاظ دارای تناسب، نسبت کلامی می‌گویند. اگر این دو نسبت بر حقیقت عالم واقع (خارج) منطبق شود، آن خبر را صادق؛ و در غیر این صورت کاذب می‌نامند. (همان، ۱۴)

خبر در لغت و اصطلاح

خبر در لغت به معنی نقل و حکایت امری و نیز به معنای دانستن و آگاه شدن است. (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، بخش ریشه خبر) خبر به معنی آگاه شدن از اشیاء با خبر دادن و حکایت کردن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، بخش ریشه خبر)

ابن فارس (۳۹۵ قمری) برای خبر سه تعریف آورده است:

۱. لغت‌شناسان خبر را به معنی آگاه کردن و اطلاع‌رسانی گرفته‌اند.
۲. متکلمان می‌گویند در خبر می‌توان نسبت صدق و کذب را به گوینده داد و با آن امری را در گذشته، حال یا آینده به شکل گذرا یا دائمی به مخاطب رساند مانند: (قام زید) و (قامم زید)
۳. فقیهان می‌گویند خبر می‌تواند واجب، جایز یا ممتنع باشد واجب مانند «النار محرقه»، جایز مانند «لقی زید عمرا»، ممتنع مانند «حملت الجبل». (ابن فارس، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹۷)

اهداف و اغراض خبر

کلام خبری دو هدف اصلی و فرعی دارد که به بیان آن می‌پردازیم

الف) پیام اصلی کلام

هدف اولیه و اصلی از ایراد جملات خبری، منتقل کردن پیام به مخاطب است. مخاطب در برابر پیامی که از متکلم دریافت می‌کند، دو حالت بیش‌تر ندارد:

- ۱- در شرایطی که مخاطب از پیام گوینده آگاه نباشد، از سخن او بهره می‌برد و فایده‌ای به او می‌رسد که در این حالت پیام گفتار متکلم را فایده خبر می‌نامند؛ مانند: ﴿وَمَنْ حَوَّلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ...﴾ (توبه، ۱۰۱) پیام این آیه (فایده خبر) این است که تعدادی از افرادی که در جوار مسلمانان هستند، منافق می‌باشند.
- ۲- اما اگر مخاطب از پیام متکلم آگاهی داشته باشد. در این حالت به پیام سخن متکلم لازم فایده خبر می‌گویند؛ مانند: «لَقَدْ أَدَّبْتِ بِنِيكَ بِاللَّيْنِ وَالرَّفْقِ، لَا بِالْقَسْوَةِ وَالْعِقَابِ» در این جمله، مخاطب، خود از به کار بردن نرمی و مدارا در تربیت فرزندانش باخبر است، اما متکلم برای تأیید این مطلب، جمله بالا را بیان کرده است.

ب) پیام ثانوی کلام

مقاصد و اغراض فرعی کلام محدود نیست، بلکه دریافت آن به طبع سلیم بستگی دارد و این هنری است که از مدد الهی و جستجو در کلام ادیبان بدست می‌آید، اکنون برخی از اغراض ثانوی جملات خبری را بیان می‌کنیم:

۱- درخواست جلب توجه یا طلب دادرسی

﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (اعراف، ۲۳) در این آیه، حضرت آدم و حضرت حوّا با این عبارت از خدا طلب بخشش و رحمت دارند.

۲- اظهار ناتوانی و بیچارگی

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (مریم، ۴) در این آیه، زکریا علیه السلام با این سخن، اظهار ناتوانی می‌کند.

۳- اندوه و دریغ خوردن بر چیزی

﴿إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ (آل عمران، ۳۶) در این آیه شریف، زن حضرت عمران علیه السلام ناراحتی خود را از عدم توانایی در وفای به عهد بیان می‌کند.

۴- تشویق شنونده بر امری

﴿... وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (شوری، ۷) در این آیه شریف، معنای تَبَعِي سخن، تشویق شنونده بر راه یافتن به سوی بهشت و اجتناب از جهنم است.

۵- افتخار و بیان فضیلت

﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ در این آیه یکی از افتخارات حضرت سلیمان علیه السلام

این است که او دائماً در حال بازگشت به سمت آفریدگار خویش است.

علاوه بر موارد فوق، علمای بلاغت اغراض ثانوی دیگری هم برای جمله‌های خبری بیان کرده‌اند:

مدح، ذم، تحذیر، ذکر به تفاوت مراتب، اظهار شادی و شغف، تسلی و دلداری دادن بر حوادث ناگوار، بیان نقصان و عیب، بیان شکوه و عظمت امری مهم، بیان امری محال و ناممکن، سرزنش و ملامت و ... (حسینی نیا، ص ۱۵ و ۱۶)

اغراض ثانویه جمله‌های خبری در جزء ۲۹

در اینجا سوره‌های جزء ۲۹ عنوان قرار گرفته و یک یا دو آیه از آنها که جمله خبری معنای ثانویه داشته آورده و توضیح داده شده است.

ملک

أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ (۱۶، ملک)

«آیا از کسی که [حاکمیت و فرمانروایی‌اش] در آسمان قطعی است [چه رسد در زمین] خود را در امان دیده‌اید، از اینکه [با شکافتن زمین] شما را در آن فرو برد در حالی که زلزله و جنبش موج آسایش را ادامه دهد؟»

آیه مبنی بر تهدید کفار و بیگانگان است. به سبب کفران نعمت و انکار یگانگی خداوند، فرشتگان که مأمور اجرای دستورات و تدبیر پروردگار هستند می‌توانند زمین را بشکافند و همه شما را در اعماق آن پرتاب نمایند همان‌گونه که قارون چنین شد و در اثر وقوع زلزله شکافی پدید آید که همه شما در آن فرو بروید. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۶، ص: ۴۹۶)

در آیه قبل سخن از رام و مسخر بودن زمین برای انسان است اما در اینجا خداوند به کافران گوشزد می‌کند که گمان نکنند زمین همیشه رام و مسلط انسان می‌باشد همان‌گونه که قارون را با آن ثروت مقهور خود ساخت. در اینجا مومنان را تهدید می‌کند که مغرور نشوند و گمان نکنند در مقابل خداوند قدرتی دارند زیرا اگر خدا بخواهد به وسیله زمین زیر پای آنها که رام انسان است، آنها را به سزای اعمالشان می‌رساند.

حاقه

وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُمْ مُكَذِّبِينَ (۴۹، حاقه)

«و ما به یقین می‌دانیم که از میان شما انکارکنندگانی هست.»

مبنی بر تهدید است و احاطه علمی خداوند را به گروهی که با عناد و لجاجت در مقام تکذیب نزول آیات قرآن بر آمدند بیان می‌کند. آنها به مبارزه با دعوت پیامبر برخاسته‌اند و در دنیا به عقوبت سیاهی گرفتار شدند. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۶۱)

یعنی ما می‌دانستیم که بعضی از شما قرآن را تکذیب می‌کنند. (مترجمان، ۱۳۶۰، ش، ج ۲۵، ص ۲۸۹)

در اینجا تکذیب کنندگان قرآن را تهدید می‌کند به اینکه خداوند آنها را می‌شناسد و می‌داند چه کسانی که آیات را تکذیب و چه کسانی که تصدیق می‌کنند پس باید افراد مواظب عواقب تکذیب خود باشند.

خطاب به پیامبر است که دعوت و تهدید این گروه که نفاق و کفر خود را پنهان می‌نمایند نتیجه و سودی ندارد و غرض آنان از اظهار اسلام و حضور در مجالس مسلمانان در حقیقت سرگرمی است که خود را با آن مشغول کنند. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۸۹)

در اینجا به جهت انذار و تهدید کافران سر سخت و استهزاء کننده و لجوج این آیه را آورده است.

نوح

يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّىٰ إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(نوح، ۴)

«تا خدا گناهان تان را ببامرزد و شما را تا زمانی معین مهلت دهد. اگر آگاهی داشته باشید [توجه خواهید کرد که] بی‌تردید هنگامی که اجل خدایی فرا رسد، تأخیر نخواهد داشت.»

از این آیه فهمیده می‌شود که "اجل" و "سر آمد عمر انسان دو گونه است: "اجل مسمی" و "اجل نهایی"

اجل مسمی سر رسیدی است که قابل تغییر و دگرگونی است، و بر اثر اعمال نادرست انسان ممکن است بسیار جلو بیفتد که عذاب‌های الهی یکی از آنها است و به عکس بر اثر تقوا و نیکو کاری و تدبیر ممکن است بسیار عقب بیفتد. ولی اجل و سر رسید نهایی به هیچ‌وجه قابل تغییر نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ش، ج ۲۵، ص ۵۹)

در این کلام علاوه بر اینکه وعده به تأخیر اجل مسمی در صورت ایمان داده شده، تهدیدی هم شده به اینکه اگر ایمان نیاورند عذابی معجل به سر وقتشان خواهد آمد. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۰، ص ۴۳)

در اینجا تهدید به اجل غیر مسمی می‌نماید.

جن

وَ أَتَّهُمْ طُنُوءًا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يُبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا (۷، جن)

«و مردانی از انس پنداشتند چنان که شما [جنیان] پنداشتید که: خدا هرگز کسی را [به نبوت] بر نمی‌انگیزد!»

این آیه ادامه سخنان مؤمنان جن است که به هنگام تبلیغ قوم خود می‌گفتند، و از راه‌های مختلف آنها را به سوی اسلام و قرآن دعوت می‌کردند.

آنها می‌گفتند: و گروهی از انسان‌ها مانند شما گمان می‌کردند خداوند هیچ انسانی را (بعد از موسی و مسیح) به نبوت بر نمی‌انگیزد»

بخاطر همین به انکار قرآن و تکذیب پیامبر پرداختند، ولی ما هنگامی که با دقت به آیات قرآن گوش دادیم حقانیت آن را به روشنی فهمیدیم، مبادا شما هم مانند مشرکان انسان‌ها راه کفر پیش گیرید و به سرنوشت آنها گرفتار شوید.

این تعبیر هشدار است به مشرکان که بدانند وقتی جن، منطوقش این است و داوریش چنین، بیدار شوند و به دامن قرآن و پیامبر اکرم ﷺ چنگ زنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۵، ص ۱۱۰)

لَيُفْتِنَهُمْ فِيهِ وَ مَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْأَلْكَ عَذَابًا صَعَدًا (۱۷، جن)

«تا آنان را در زمینه فراوانی نعمت بیازماییم و کسی که از یاد پروردگارش روی برگرداند، او را در عذابی بسیار سخت و روز افزون درخواهد آورد.»

خداوند سبحان بر وجه تهدید و وعید بحث اعراض را مطرح نموده است و بیان می‌دارد هر که از تفکر در آیاتی که او را به شناخت و معرفت الهی می‌رساند اعراض کند یا از اطلاعات و

شکر خدا روی برگرداند او را داخل در عذاب و شکنجه‌ای سخت و مشقت بار می‌کند. (مترجمان، ۱۳۶۰ ش، ج ۲۵، ص ۳۸۵ و ۳۸۶)

در اینجا تهدید را به همراه وعید به کار برده است.

مزمل

إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا (۱۵، مزمل)

«ما پیامبری که گواه بر [اعمال] شماست، به سویتان فرستادیم، همان‌گونه که به سوی فرعون، رسولی فرستادیم»

آیه مبنی بر تهدید کفار و بت پرستان مکه است با اشاره به رسالت پیامبر و گواه و شاهد بودنش بر اعمال انسان‌ها و.....

و اگر کسی به مخالفت با دعوت پیامبر برخیزد به سرنوشت فرعون پادشاه قبطی دچار خواهد شد. فرعون با آن همه نفوذ و قدرت بی‌مانندش بخاطر مبارزه با موسی به عقوبتی سخت دچار شد که مایه عبرت دیگران قرار گرفت. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۷، ص ۱۶۱)

مدثر

فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ (مدثر، ۵۵)

«پس هر که بخواهد از آن پند گیرد.»

آیات قرآن بهترین وسیله تهدید و تذکر به عواقب خطرناک بشر است پس هر که بخواهد می‌تواند آن را بپذیرد و تسلیم دین اسلام شود و اگر بخواهد به مبارزه با پیامبر بر خیزد دچار شقاوت و تیره بختی خواهد شد. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۶)

مَا سَأَلَكُمْ فِي سَفَرٍ (مدثر، ۴۲)

«[به آنان رو کرده] می‌گویند: چه چیز شما را به دوزخ وارد کرد؟»

بهشتیان که آگاه به احوال دوزخیان می‌شوند با سوالی توبیخی و سرزنش‌دار به آنها می‌گویند چه چیزی شما را به آتش دوزخ وارد کرد. (مترجمان، ۱۳۶۰ ش، ج ۲۶، ص ۸۳)

صاحب تفسیر اطیب بیان می‌دارد که اصحاب یمین که در بهشت نعمت‌ها هستند از روی طعنه و سرزنش به مجرمان در آتش این گونه می‌گویند. (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۱۳، ص ۲۸۵)

قیامت

أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ (قیامت، ۳۴ و ۳۵)

«وگویند: با این وضعی که داری، عذاب دوزخ [برای تو شایسته‌تر است، شایسته‌تر!]» «باز هم شایسته‌تر است شایسته‌تر.»

این جمله تهدید است و تکرار آن برای به منظور تاکید بوده است و خبری است برای مبتدای محذوف، در واقع ضمیر به حال انسان‌ها در آیات قبل بر می‌گردد. حال آنها بی‌نمازی و تکذیب و تصدیق نکردن است پس جمله در صدد اثبات عواقب سوء این احوال انسان‌ها است. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۰، ص ۱۸۳)

انسان

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا (انسان، ۴)

«ما برای کافران زنجیرها و بندها و آتش فروزان آماده کرده‌ایم.»

تهدید کفاری است که به مخالفت با پیامبر بر خاسته‌اند و بر خلاف عقل و دعوت الهی پیامبر نعمات الهی را انکار و تکذیب می‌کنند و این رفتار را در تکلیف هم ادامه داده و ناسپاسی کردند پس در نتیجه این غرور و تکبر آنها نتیجه‌ای جز زنجیرهایی که دست‌ها و گردن آنها را به هم پیوند می‌دهد ندارد. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۷، ص ۲۴۸)

نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا (انسان، ۲۸)

«ما آنان را آفریدیم و مفاصل‌شان را [با رشته‌های اعصاب و عضلات] محکم و استوار کردیم و هرگاه بخواهیم [آنان را نابود می‌کنیم و] امثال و نظایرشان را [که مطیع و فرمانبردارند] به جای آنان قرار می‌دهیم.»

مبنی بر تهدید بیگانگان است به اینکه خداوند شما را با این نظم و قانون دقیق آفریده است پس در صورتی که به انکار نعمت‌های الهی بپردازد و در مقام مخاصمه با پیامبر بر بیاید گروه

دیگر را جایگزین شما می‌کند و هستی شما را پایان می‌دهد زیرا خداوند توانایی و قدرت این کار را دارد. (همان، ص ۲۶۸)

به افراد مجرم و کافر هشدار می‌دهد که مغرور به نیرو و قدرت خود نشوند زیرا که همه اینها را خداوند به آنها داده است و هر زمان اراده کند به سرعت باز پس می‌گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۵، ص ۳۸۳)

قلم

كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْآخِرَةُ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (قلم، ۳۳)

«چنین است عذاب [دنیا] و عذاب آخرت اگر معرفت و آگاهی داشتند بزرگ‌تر است.»

اینکه بیان می‌دارد عذاب آخرت بزرگ‌تر است علتش این است که عذابی است که تمامی ندارد و انتهایی برای آن متصور نیست و کسی توانایی مقابله با آن را ندارد بخاطر اینکه این عذاب الهی سر منشا آن قهر خداوند است و چون خداوند طرف مقابل است امکان خلاصی از آن وجود ندارد بر خلاف عذاب‌های دنیا که گاهی قابل جبران است و با مردن تمام می‌شود، این عذاب ابدی است. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۹، ص ۶۲۹)

خبر تهدیدی است که در باره تکذیب‌گران رسول خدا ﷺ کرده بودند و در واقع هشدار به عذاب شدیدتر آخرت را می‌رساند.

مرسلات

إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرِّ كَالْقَصْرِ (مرسلات، ۳۲)

«آن آتش شراره‌هایی چون ساختمان بلند پرتاب می‌کند.»

بیان شرر و زبانه‌های آتشین دوزخ است که از شدت گداختگی زبانه‌های آتشین مانند قطعه چوب‌های بزرگ به همه طرف پرتاب می‌شود و از هر سو دوزخیان را در برمی‌گیرد.

از ابن عباس نقل شده که مفاد قصر عبارت است از: قطعه‌های چوب که برای سوزانیدن در زمستان بریده و قطع می‌شود و اندازه آنان سه ذراع و زیاده خواهد بود. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۷، ص ۲۸۶)

به بیان عظمت آتش پرداخته است که به نوعی از انجام اعمالی که سبب دوزخی گشتن انسان می‌گردد، بر حذر می‌دارد.

وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ (مرسلات، ۱۴)

«و تو چه می‌دانی روز داوری چیست؟»

مبنی بر تهویل و تخویف است و خطاب به پیامبر نموده و می‌گوید چه کسی قادر است بر اینکه در روز قیامت افکار و اعمال انسان‌ها را درک کند در حالی که سیرت او ظاهر شده اما کسی توانایی بر درک چگونگی این عمل ندارد. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۷، ص ۲۸۰)

علامه طباطبایی بیان می‌دارد تعظیمی از قیامت و وقایع آن مدنظر آیه است. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۰، ص ۲۴۱)

هدف ترساندن از روز قیامت و تشویق به اعمال صالح در دنیا است.

معارض

خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ (معارض، ۴۴)

«درحالی که دیدگان‌شان [از شدت ترس] فرو افتاده، خواری و ذلت آنان را می‌پوشاند، این همان روزی است که همواره به آنان وعده داده می‌شد.»

آری این همان روزی است که به آن وعده داده می‌شدید و شما دائم آن را به مسخره می‌گرفتید و می‌گفتید به فرض چنین روزی باشد قطعاً ما در آن زمان وضع مان از مومنان هم بهتر خواهد بود و در آن روز از شدت ترس حتی سر خود را بالا نمی‌آورند و در غم و ماتم فرو می‌روند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۵، ص ۵۰)

از نظر تهدید به آنان اعلام می‌کنند این همان صحنه هولناکی است که رسولان دائماً هر یک از بیگانگان را تهدید می‌کردند ولی مورد تکذیب و انکار شما قرار گرفت. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۷، ص ۹۰)

همان گونه که از تفاسیر معلوم گشت آیه در صدد تهدید و پاسخ به تمسخر اهل کفر و نفاق بود که می‌گفتند حتی اگر قیامت حق باشد حال ما از مومنان در آن زمان بهتر خواهد بود.

كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ (معارج، ۳۹)

«این چنین نیست، ما آنان را از آنچه خود می‌دانند [آبی گندیده و بی‌مقدار] آفریدیم.»

سه بیان در مورد این آیه بیان شده است که به نقل آن می‌پردازیم:

هدف از این جمله شکستن غرور منکران معاد است که گوشزد می‌کند خودتان می‌دانید که شما را از چه چیز بی‌ارزشی آفریدم

پاسخ به مسخره کنندگان معاد است که آن را انکار و قبول ندارند، می‌گویند به نطفه نگاه کن که چگونه من به آن هستی دادم پس می‌توانم اگر بخواهم دوباره آن انسان را در معاد زنده کنم.

ارج نهادن به ایمان و عمل صالح زیرا همه انسان‌ها از نطفه خلق شده‌اند پس دلیل برتری آنها چیزی غیر از جسم است که در واقع همان تقوای الهی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۵، ص ۴۳ و ۴۴)

در این آیه معنای ثانویه تحقیر و توبیخ و ملامت انسان به کار رفته که از چه چیز بی‌مقداری آفریده شده است.

نتایج پژوهش

به‌طور کلی ضعف و ناتوانی، بشارت، استرحام، آسودگی، توبیخ و ملامت، آگاهی از حقیقت امری، تحسیر، جلب توجه، تحریک همت مخاطب، تحقیر، وقوع امری باشکوه، تشویق، اظهار شکایت، اظهار شادمانی، ندامت، اظهار اندوه، مژده بر وقوع امری و..... از مهم‌ترین معانی ثانویه خبر هستند. در آیات زیادی از سوره‌های جزء ۲۹ جمله‌ها معانی ثانوی دارند و شناخت این اعراض باعث می‌شود که پیام محوری و نهایی جملات که مقصود اصلی گوینده است، بیان شود.

محتوای سوره‌های این جزء عبارتند از:

سوره‌ی ملک: فرمان‌روایی و تدبیر خدا بر جهان و زندگی انسان.

سوره قلم: هشدار به کسانی که به پیامبر تهمت جنون می‌زنند.

سوره حاقه: تأثیر اعتقاد به قیامت در سرنوشت انسان.

سوره معارج: تنها راه وارد شدن به بهشت، بندگی خداست.

سوره نوح: تلاش خستگی‌ناپذیر حضرت نوح برای هدایت انسان‌ها.

سوره جن: سعادت جن و انس در گروی ایمان به خدا.

سوره مزمل: زمینه‌سازی موفقیت پیامبر در تبلیغ دین.

سوره مدثر: هشدار به منکران و اهانت کنندگان به قرآن.

سوره قیامت: ریشه‌ها و عوامل انکار روز رستاخیز.

سوره انسان: تشویق انسان‌ها به پیروی از خداوند.

سوره مرسلات: کیفر سخت منکران دین خدا.

با بررسی محتوای سوره‌ها به این نتیجه می‌رسیم که خداوند معانی ثانویه بسیار مهمی را در قالب جملات خبری به زبان عربی به انسان منتقل کرده است. پس برای اینکه خداوند بتواند تاثیر عمیق‌تری بر مخاطب خود بگذارد لازم است به جز معنای اصلی و ظاهری (فایده خبر و لازم فایده خبر) معانی ثانویه مختلفی را در سیاق آیه و آیات جا گذاری نماید.

در بسیاری از آیات این جزء هدف اصلی در ظاهر اولیه مطرح نگشته است بلکه خداوند به-جهت تاثیرگذاری و جلب مخاطب و استفاده از بیان زیباتر و بلیغ‌تر، سخن خود را در قالب جمله خبری با مضامین ثانویه آراسته است. یکی از جلوه‌های نو و بدیع بودن کلام خداوند همین است که امکان برداشت محتوای متناسب با نیاز در زمان‌های مختلف را دارد و محتوای آن قابلیت برخورداری از معانی گوناگون و مختلف را دارد که سبب کهنه نشدن و جاودانگی قرآن شده است. از طرفی به کار بردن کلامی که چندین معنا را می‌رساند (معنای ظاهری و معنای ثانویه) سخن را از نظر ارزش بالا می‌برد و سخنوری و سخندانی صاحب کلام را می‌رساند پس نتیجه می‌گیریم آیات قرآن در عین اینکه از نظر ظاهری ثابت است اما از نظر محتوا قابلیت برداشت مطالب جدید و گوناگون را دارد که دریافت هر فرد از کلام الهی بستگی به ظرفیت و قابلیت خود او دارد.

منابع

قرآن کریم

- ابن فارس، احمد بن فارس، الصحاحی فی فقه اللغة العربیه، بیروت: مکتبه المعارف، ۱۴۱۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، محقق: محمد باقر بهبودی، تهران، کتاب‌فروشی لطفی، چاپ اول: ۱۴۰۴ق.
- خطیب قزوینی، محمد، الايضاح فی علوم البلاغۃ، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
- سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- شمیسا، سیروس، نگاهی تازه به بدیع، تهران، ۱۳۶۸ش.
- طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، چاپ دوم ۱۳۷۸ش.
- مترجمان، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، محقق: رضا ستوده، تهران، انتشارات فراهانی، چاپ اول: ۱۳۶۰ش.
- محمد حسینی نیا، کتاب علوم بلاغی(۱)، در سایت کتابخانه دیجیتال مرکز آموزش الکترونیکی دانشگاه قرآن حدیث، سایت-<http://lib.qhu.ac.ir/post/47981/%d8%b9/d9/%84/d9/%88/d9/%85-%d8%a8/d9/%84/d8%a7/d8%ba%db/%8c-1/p9>
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول: ۱۳۷۴ش.
- موسوی همدانی، سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم: ۱۳۷۴ش.
- نصیریان، یدالله، علوم بلاغت و اعجاز قرآن، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- هاشمی، سید احمد، جواهر البلاغۃ، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۷۹ش.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال ششم، شماره دهم/ پاییز و زمستان ۱۴۰۱-ش- ۱۴۴۴ اق صص ۹۱-۱۰۶

موضع اسلام نسبت به نظام برده داری

طاهره سادات طباطبائی امین^۱

مریم کریمی تبار^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵)

چکیده

یکی از اشکال‌هایی که مخالفان اسلام و دگراندیشان مسلمان به آموزه‌های قرآنی وارد کرده‌اند، ناظر به آیاتی است که در آنها از بردگان سخن رفته است. منتقدان قرآن، این آیات را دلیل بر این دانسته‌اند که نظام برده‌داری مورد تأیید فرهنگ و حیانی است؛ در نتیجه برخی آموزه‌های قرآن را ناعادلانه و تبعیض‌آمیز خوانده‌اند. در این مقاله پس از تحلیل و بررسی این نظریه و ارائه پاسخ مستدل آن از منظر فرهنگ و حیانی، در نهایت به اثبات این مطلب پرداخته می‌شود که امضاء و تأیید برده‌داری در اسلام از آن‌روست که اسلام در فرایند اصلاح و تربیت جامعه، ناچار به عینیت‌ها و واقعیت‌های تنیده شده با شوئن جامعه توجه و با آن تعامل داشته است. البته تعاملی که به بی‌عدالتی، ظلم و عمل غیراخلاقی منجر نشود؛ بر همین اساس، فرهنگ و حیانی سنت برده‌داری را پذیرفت و لیکن ظلم به بردگان را برنتابید و با تشریح قوانین و احکام حکیمانه و عادلانه جامعه را به سوی رفتار اخلاقی و عادلانه با بردگان و کنیزان سوق داد. این فرهنگ رفتاری‌ای که اسلام در مواجهه با بردگان ترسیم نمود به تدریج موجب ایجاد تغییرات اساسی در این سنت ناپسند اجتماعی گشت و در نهایت به لغو و ریشه کن شدن برده‌داری منتهی گردید.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، فرهنگ، اخلاق، غیراخلاقی، کنیز، برده‌داری.

^۱ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، tabatabaee.amin@gmail.com

^۲ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، m.karimitabar@yahoo.com

مقدمه

یکی از ابعاد قرآن که توسط مخالفان اسلام و با هدف دین‌ستیزی و دین‌زدایی به چالش کشیده شده، بُعد اخلاقی آموزه‌های قرآن است. آنان ادعا کرده‌اند برخی از احکام و آموزه‌های قرآنی در تنافی با اصول و موازین اخلاقی است. علاوه بر این گروه که با هدف دین‌ستیزی و دین‌زدایی اقدام به شبهه‌پراکنی نمودند افراد دیگری که می‌توان آنها را روشنفکران غرب‌زده یا دگراندیشان مسلمان نامید، نیز ظاهراً با هدف اثبات ضرورت دین‌داری و دفاع از اسلام تفسیرهای جدیدی از احکام اسلامی ارائه داده‌اند؛ تفسیرهایی که بعضاً آموزه‌های قرآن و اسلام را متعلق به تاریخ و درخور اصلاح می‌داند! به هر حال رهاورد اندیشه‌ها و اظهارات هر دو گروه اتهامات متعددی است که آموزه‌های اسلامی را به لحاظ فرهنگی به چالش کشیده است. یکی از اتهامات و شبهاتی که از دیرزمان مطرح بوده، مسأله‌ی برده‌داری در اسلام است. آیات ناظر به احکام بردگان در قرآن و نیز روایات معصومین علیهم‌السلام در این باب، همواره دستاویزی برای خرده‌گیری و انتقاد به فرهنگ و حیانی بوده است. عالمان و محققان اسلامی نیز در مقابله با این نظریه، پاسخ‌هایی را بیان نموده و سعی کرده‌اند موضع اسلام را در قبال سنت کهن برده‌داری تبیین نمایند؛ این مسأله به ویژه در زمان‌های اخیر در آثار مخالفان مجدداً مطرح شده و نشانه‌ای بر ناعادلانه بودن و تبعیض‌آمیز بودن آموزه‌های قرآنی قلمداد شده است، به همین جهت در مقاله پیش رو سعی خواهد شد مسأله برده‌داری در اسلام، با نگاهی نو مورد بررسی قرار گرفته و با رویکردی منطقی، پاسخ علمی عقلی و نقلی (آیات، روایات، شواهد تاریخی) به آن داده شود.

طرح مسأله

در پاره‌ای از آثار و مقالاتی که به طور عمده در دوره‌ی معاصر از سوی خاورشناسان یا روشن‌فکران غیردینی و دگراندیشان انتشار یافته، چنین اظهار می‌شود که دربرخی موارد، فرهنگ قرآن ناپسند و غیراخلاقی به شمار می‌آید. اخلاقی که در این بیانات مورد نظر است، اخلاق عرفی و سکولار است؛ یعنی آن اخلاقی که از آموزه‌های دینی برنخاسته، بلکه مبتنی بر فهم مشترک عرفی است. یکی از اتهاماتی که بر محتوای فرهنگ و اخلاق قرآنی وارد شده، ناظر بر آیات مربوط به احکام بردگان است. منتقدان به آموزه‌های اسلام با استناد به آیات متعددی که درباره‌ی بردگان سخن گفته، تأیید قرآن بر تبعیض میان افراد بشر را نتیجه گرفته‌اند. به عنوان نمونه یکی از مخالفان می‌نویسد:

قرآن رسم غیراخلاقی و انسان‌ستیز برده‌داری را نهادینه نمود و در آیه‌های بسیاری درباره‌ی برده‌داری و حقوقی که مالکان بردگان نسبت به آنها دارند و احکام برده‌داری سخن گفت. (انصاری، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۵)

وی در جای دیگری می‌گوید:

قرآن بردگی و یا به گفته‌ی دیگر، نابرابری بین ارباب و برده را پذیرش کرده است. محمد خودش در جنگ با طوائف عرب، بسیاری از تازی‌ها را اسیر کرد و آنها که توان آزاد کردن خویش را با پرداخت پول نداشتند و یا خودشان و نزدیکان‌شان قادر به این کار نبودند، به شکل برده درآمدند. در فرهنگ اسلام، برده دارای هیچ حقی نبوده و حکم یک کالا را دارد که در مالکیت ارباب قرار دارد، ارباب هر عملی را که شایسته بداند می‌تواند با او انجام دهد ... و نیز ارباب می‌تواند بدون ازدواج، با برده مؤنث خود همبستر شود. (همان، ص ۴۰۲)

انتقادهای وارد شده بر مسأله برده‌داری در قرآن را می‌توان این چنین خلاصه نمود:

چرا اسلام برخی قوانین بردگی انسان‌ها را مطرح کرده است؟ چگونه خداوند می‌پسندد که انسان دارای کرامت، هم‌چون وسیله‌ای خرید و فروش شود؟ آیا این که انسانی مملوک یک انسان دیگر باشد و آزادی را که بزرگ‌ترین عطیه‌ی الهی است، از دست بدهد عملی غیراخلاقی نیست؟ خلاصه اینکه:

منشأ تفکر برده‌داری چیست؟ و اسلام درباره برده‌داری چه دیدگاهی دارد؟

کاربرد الفاظی چون، ملک یمین، امه، اسیر، رقبه، عبد و ... و نیز احکامی که برای بردگان در فرهنگ و حیانی، باعث ایجاد شبهه درباره پدیده بردگی و موضع قرآن در باره آن است.

احیای فرهنگ برده‌داری

ضرورت عصری بررسی این مسأله زمانی روشن می‌شود که بدانیم گروهک داعش در اقدامی حیرت برانگیز در صدد احیای فرهنگ برده‌داری در مناطق تحت تسلط خود بر آمده است و در این راستا توجه‌های دینی را دستاویز اقدامات خود قرار داده است. برده‌داری برای داعش این روزها به منبعی برای درآمدزایی نیز تبدیل شده‌است. جالب اینجاست که محققان غربی که مختصر آشنایی با دین اسلام دارند، این سوال کلیدی را مطرح می‌کنند که آیا این رفتار گروهک‌های افراطی

را می‌توان برآمده از تعالیم اسلامی دانست؟ به بیان دیگر آیا می‌توان برای احیای سنت برده‌گیری توسط اینان در عصر حاضر توجیه یا تأییدی در فرهنگ و حیانی یافت؟

آراء اندیشمندان اسلامی درباره نظام برده داری

بدون تردید برده‌داری کاری ضد اخلاقی است و در تنافی با کرامت و حریت انسان است و هیچ‌کس نمی‌پسندد که با او مثل برده رفتار شود، بنابراین اگر دین یا مکتبی طرفدار برده‌داری باشد باید مورد عتاب و سؤال قرار گیرد.

در این که بردگی و برده داری از چه تاریخی شروع شده محل اختلاف است؛ زیرا برخی آن را از دوره شکار می‌دانند و برخی از دوره کشاورزی و البته از یک نظر هم بردگی مصطلح را باید از شروع تاسیس دولت‌ها دانست؛ زیرا پیش از آن بردگی خانوادگی مطرح بوده و این نوع موقعیت و دسته بندی در واقع نوعی خدمت‌گزاری بوده نه بردگی؛ و این مالکیت ناشی از حق حاکمیت و اقتدار بود بنابراین نمی‌توان طبقه خدمت‌گزار آن دوران را برده نامید. (کلوری، سایت باشگاه اندیشه، ۱۳۸۸ش)

اسلام زمانی ظهور کرد که بردگی در جوامع بشری امری رایج بود. اینک سؤال اساسی این است که: منشأ تفکر برده داری چیست؟ و اسلام درباره برده داری چه دیدگاهی دارد؟

متفکران و اندیشمندان اسلامی پاسخ‌های متفاوتی به این مسأله داده و نظرات مختلفی را ابراز داشته‌اند. در این مجال ضمن مروری اجمالی بر نظریه پردازی ایشان، آنها را مورد نقد و بررسی قرار داده و سپس پاسخ نهایی به این مسأله را بازخواهیم گفت.

چرا اسلام مسأله برده داری را مطرح کرده و چه موضعی در باره این پدیده دارد؟ می‌توان پاسخ‌های اندیشمندان اسلامی به مسأله بردگی را چنین خلاصه کرد:

۱- پاسخ اول: محدودیت عوامل بردگی به اسیران کافر.

قبل از تبیین پاسخ اول، لازم است به تقریر شبهه مربوط به آن پرداخته شود:

این تفکر که برخی انسان‌ها ذاتاً و به طور طبیعی برتر از انسان‌های دیگر هستند و عده‌ای دیگر ذاتاً برده آفریده شده‌اند، مهم‌ترین منشاء فکری بردگی در طول تاریخ بوده است. حداقل فلاسفه‌ی یونان چنین فکر می‌کردند که بردگان نوعی انسان فارغ از لوگوس یا به تعبیر شارحان مسلمان تعقل و نطق می‌باشند. (ارسطو، ۱۳۸۶ش، کتاب نخست، ص ۳؛ کاپلستون، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۲۷۶)

و ۴۰۲) ارسطو معتقد است: طبیعت بر آن است که بین انسان‌ها چنین تمایزی به وجود آورده، بعضی را برای کار کردن قوی سازد و بعضی را شایسته حیات سیاسی گرداند، بعضی انسان‌ها طبعاً آزاد و برخی دیگر طبعاً برده‌اند. (همان، ص ۴۰۶)

منشاء دیگر بردگی در جهان غریزه‌هایی نظیر استخدام دیگران، قدرت‌طلبی، رفاه‌طلبی و کرنش در برابر نیروی برتر بوده است. (الطباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴۱) علاوه بر اینها عواملی چون اسارت در جنگ‌ها، ربوده‌شدن، مجازات قتل و سرقت و زنا و ناتوانی در پرداخت بدهی، تسلط پدر بر فرزندان، فروش فرزندان و از نسل برده بودن نیز در برده شدن انسان‌ها مؤثر بوده است. (حمیدی زقزوق، ۱۴۲۵ق، ص ۶۱۶)

در پاسخ می‌توان گفت: اسلام از یک سو این مبنای جوهری بردگی یعنی دوگانگی در سرشت و خلقت انسان‌ها را طرد می‌کند و اعلام می‌دارد که «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» (حجرات، ۱۳) و نتیجه‌ی عملی این چشم‌انداز قرآنی در فقه تجلی می‌یابد که همان اصالت الحریه است، از منظر فقه اسلامی، بردگی انسان وضعی استثنایی است و اصل، آزادی انسان است. (الکلبینی، ۱۳۶۷ش، ج ۵، ص ۴۹۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۴۱؛ شیخ حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۲۵۱) بر این اساس تمام فقهاء برآنند که کودک لقیط (یافته شده) در سرزمین اسلامی که پدر و مادرش نامعلوم باشند از نظر حقوقی «آزاد» است و نباید او را برده شمرد. (الطوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۵۷)

از سوی دیگر؛ در فرهنگ و حیانی تمام عوامل استرقاق را مردود اعلام شده و تنها عامل اسارت در جنگ مجوز بردگی شمرده شده است. مرحوم محقق حلی می‌نویسد: «و اما الرِّق یختصُّ بأهل الحرب» (المحقق الحلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۲۷) به علاوه در آیات قرآن دلیلی یافت نمی‌شود که برده‌گیری اسیران جنگ را جایز بداند. بلکه دلیل جایز بودن بردگی اسرای جنگی روایات و اجماع علماست. (الکلبینی، ۱۳۶۷ق، ج ۵، ص ۳۲) و این امر نیز تنها در جنگ‌هایی که میان مسلمانان و کافران رخ دهد جایز است، نه در جنگ‌هایی که میان خود مسلمانان رخ می‌دهد.

تحلیل و بررسی: چنانکه روشن است این نظر محل اشکال است و نمی‌تواند در حل مسأله راهگشا باشد چرا که اصولاً برده گرفتن انسان‌ها امری نکوهیده و غیراخلاقی است و تفاوتی میان اسیران جنگی و غیر آنها در این مسأله نیست و با معتبر دانستن بردگی اسرای جنگی نمی‌توان برده‌داری را توجیه نمود.

۲- پاسخ دوم: اصلاح و تعلیم و تربیت بردگان

اسیران با ورود به محیط اسلامی عضوی از خانواده و جامعه‌ی مسلمانان می‌شوند و تحت تعلیم و تربیت صاحبان خود، آموزه‌های اسلامی و معارف توحیدی را فرا می‌گیرند و در نهایت به‌عنوان یک فرد صالح به متن اجتماع برمی‌گردند. شهید مطهری (ره) بردگی را در فرهنگ اسلام، دالان موقتی برای تربیت اسلامی بردگان دانسته است. (مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۰ و ج ۱۵، ص ۶۲۹) و نیز در خصوص ضرورت وجود برده‌داری در آن مقطع خاص زمانی می‌افزاید:

اسلام قانون بردگی را به آن شکل که از اساس ریشه نداشته باشد الغاء نکرد و به شکل دیگری خواست بردگی را از میان ببرد و ضروری می‌دانست که بردگان بیابند از این دالان عبور کنند و به آزادی برسند، انسانیت را بیاموزند و بعد آزاد شوند. (همان، ج ۲۵، ص ۱۵۷)

بر این اساس، در حقیقت به بردگی گرفتن اسیران جنگی نه تنها به حقوق انسانی آنها لطمه‌ای وارد نمی‌سازد، بلکه به صلاح خود آنان در امر آموزش فرهنگ اسلام است.

در بررسی زندگانی امام چهارم نیز موضوع آزاد سازی بردگان به چشم می‌خورد، اما دامنه و سطح این عمل به حدی وسیع است که تنها با محاسبات بالا قابل توجیه نیست و به نظر می‌رسد که امام چهارم در این کار انگیزه‌های والاتری داشته است. دقت در این زمینه نشان می‌دهد که امام از این اقدام نظر تربیتی و انسانی داشته است، بدین معنا که بردگان را خریداری کرده مدتی تحت آموزش و تربیت قرار می‌داد و سپس آزاد می‌کرد و آنان به صورت انسان‌های نمونه به فعالیت فرهنگی و تربیتی می‌پرداختند و پس از آزادی نیز ارتباطشان با امام قطع نمی‌شد. (ابن طاووس، ۱۳۹۰ق، ص ۲۶۱)

تحلیل و بررسی: این پاسخ نیز اگرچه تا حد زیادی به رفع شبهه کمک می‌نماید؛ اما از این جهت قابل مناقشه است که اسیران را به عنوان اسیر نیز می‌توان تربیت نمود و لزومی به برده‌گرفتن آنها برای تربیت کردنشان نیست، اضافه بر این‌که به وسیله این دلیل، به بردگی گرفتن فرزندان توسط پدران و یا به بردگی گرفتن زنان توسط مردان را با این استدلال نمی‌توان توجیه نمود.

۳- پاسخ سوم: احیای شخصیت و حقوق بردگان

در فرهنگ اسلامی حقوق خاصی برای بردگان بر عهده‌ی موالی (سروران)، جامعه و حتی دولت اسلامی قرار داده شده: حق طرح دعوی در محاکم، حق تأمین رفاه و آسایش نسبی و حقوق دیگر، تا جایی که شئون حیاتی آنها به شئون حیاتی سایر افراد جامعه نزدیک گردید. (حمیدی زفروق، ۱۴۲۵ق، ص ۶۱۶) اسلام از نظر شخصیت انسانی هیچ تفاوتی میان بردگان و افراد آزاد

قائل نشد و تنها ملاک امتیاز و برتری انسان‌ها را تقوا دانست. چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات، ۱۳)

در سیره و سنت پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز شواهد بسیاری درباره‌ی شیوه‌ی تعامل با بردگان وجود دارد که در کتب حدیث و سیره نقل شده است.

تحلیل و بررسی: روشن است که این پاسخ نیز نمی‌تواند اصل امضاء برده‌داری توسط فرهنگ اسلام را توجیه کند. به بیان کلی‌تر می‌توان گفت: پاسخ‌های مذکور بیش از آن‌که مبطل برده‌داری باشد آن را تقریر، تثبیت و قانون‌مند ساخته است. راهکارهای تقلیل عوامل بردگی، اصلاح و تربیت بردگان، قائل شدن حقوقی نسبی برای ایشان و یا احترام و نوازش آنها نمی‌تواند نافی برده‌داری باشد. زیرا با این پاسخ‌ها اصل سنت بردگی در اسلام به قوت خود باقی مانده است.

۴- پاسخ چهارم: مقابله به مثل با دشمنان

چنان‌که گفته شد در فرهنگ اسلام تنها برده گرفتن اسرای جنگی جایز دانسته شد، بدان جهت که دشمنان در جنگ‌ها مردان و زنان مسلمان را به بردگی می‌گرفتند، حقوق انسانی آنها را پایمال ساخته و به زنان هتک حرمت می‌نمودند (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۲۳۰؛ قطب، ۱۹۶۶، ص ۴۱) و حتی زنان را وادار به فحشاء می‌کردند تا از آن طریق به کسب درآمد بپردازند. (جواد علی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۶۴) از آنجا که در قرآن کریم آمده است: «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (بقره، ۱۹۴) بر این اساس بود که مسلمانان هم اسرای کفار را به بردگی گرفتند. مقابله به مثل به لحاظ اخلاقی بُعدی ندارد و با ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی حداقلی سازگار است، قرآن هم هیچ مسلمانی را از مقابله به مثل منع نکرده است، آنچه غیر اخلاقی و ممنوع است ظلم و تعدی است. قرآن به همه افراد حق می‌دهد که در صورت ظلم و تعدی به ایشان به همان مقدار مقابله کنند، چرا که هیچ عقل و منطقی نمی‌پذیرد که در حالی که دشمن انواع شکنجه‌ها و عذاب‌ها را در مورد اسیران اجرا می‌کند، اسیران دشمن آزاد شوند. بدیهی است که مقابله به مثل در این مورد، عادلانه‌ترین قانون و بلکه تنها قانونی است که می‌توان اجرا کرد. (قطب، ۱۹۹۶، ص ۴۲) دستور قرآن در این زمینه بر خلاف باور مسیحیت کنونی است که می‌گوید: «هر کس به رخساره راست تو تپانچه زد رخساره دیگر را به سوی او بگردان» (انجیل متی، باب پنجم، ش ۳۹) این آموزه یک دستور انحرافی است که باعث جرأت و جسارت ظالم و تجاوزگر می‌شود و حتی مسیحیان نیز هرگز به آن عمل نمی‌کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۳)

حاصل آن که در جهانی که برده‌داری در آن به رسمیت شناخته شده و دشمنان از مسلمانان برده می‌گیرند، تأیید برده‌داری اسرای جنگی در اسلام از باب «جواز مقابله به مثل» است. (الیاسین، ۱۴۰۹؛ قطب، ۱۹۹۶م، ص ۴۱؛ معرفت، ۱۳۸۵، ص ۲۳۱) که با عدالت به عنوان کف ارزش‌های اخلاق اجتماعی سازگار است. (فناپی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۰۴)

تحلیل و بررسی: در رابطه با این پاسخ باید گفت: گرچه در این پاسخ پذیرش بردگی در اسلام به لحاظ عقلی و منطقی تعلیل شده، ولی رویکرد اسلام به طور کامل و جامع در این زمینه تبیین نگردیده است.

۵- پاسخ پنجم: ترویج راه‌هایی جهت گسست بردگی

تأیید مقطعی نظام برده‌داری در اسلام تنها به دلیل حاکمیت شرایط خاص آن زمان بوده و در نظام حقوقی و دستورهای اخلاقی و اصول تربیتی فرهنگ و حیانی، هیچ‌گونه تمایلی نسبت به مسأله برده‌داری مشاهده نمی‌شود. (هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۱۳)

اسلام اهتمام ویژه‌ای بر مقابله با پدیده بردگی و بهبود وضع بردگان مبذول داشته است. فقه اسلامی بهترین و گویاترین سند اثبات این مدعاست. بیش‌تر احکام و قوانین مربوط به بردگان، ذیل آیات و روایات و ابواب آزاد سازی برده در کتب فقهی آمده است؛ ضمن اینکه در منابع فقهی کتاب یا بابی با عنوان‌های «رقیت» یا «استرقاق» و مانند اینها وجود ندارد. در فقه اسلامی بیش از آن که به عوامل و چگونگی برده‌گیری پرداخته شود به آزادی بردگان، ترویج این آزادی، و اسباب آن توجه شده است. برخی از احکامی که برای آزادی بردگان تشریح شده عبارت است از: حکم عتق به عنوان صدقه، حکم عتق به عنوان کفاره، حکم عتق بعد از خدمت، حکم تدبیر، حکم کتابت، حکم سرایت، حکم تنکیل، حکم استیلا و ... بدیهی است عمل به احکام فوق به تدریج بردگی را از بین برد و لغو نمود.

تحلیل و بررسی: این پاسخ گرچه رویکرد اسلام را نسبت به این مسأله روشن می‌کند لکن شبهه دیگری را فراروی مخاطب قرار می‌دهد و آن این‌که چگونه اسلام بسیاری از نظام‌ها و الگوهای اجتماعی را به کلی دگرگون نمود، به‌عنوان نمونه در مقابل شرک و بت‌پرستی از وهله نخست و با جدیت ایستاد و توحید ربوبی را جایگزین آن ساخت اما نتوانست در عین مخالفت با اصل بردگی آن را یک‌جا لغو نماید و به ناچار مقابله تدریجی را برگزید؟

بنابراین به جهت رفع اشکال مذکور بهتر است تا پاسخ فوق به گونه‌ای جامع‌تر تبیین شود. به نظر می‌رسد پاسخ ششم چالش مورد بحث را به طور اساسی حل می‌کند.

۶- پاسخ ششم (پاسخ برگزیده): پذیرش بردگی در شرایط خاص و تسهیل در گسست آن

اسلام ماهیت انسان را به مثابه‌ی یک جوهر مشترک می‌داند و هیچ تفاوتی میان سرشت یک انسان و انسان دیگر به لحاظ جنس، مذهب و نژاد نمی‌گذارد. در قرآن کریم آمده است: «یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ». (حجرات، ۱۳) در نحوه‌ی تفکر اسلامی مجالی برای تبعیض و تفکیک حقوقی میان انسان‌ها وجود ندارد، بنابراین می‌توان گفت: اسلام قطعاً فرهنگ برده‌داری را در منظومه‌ی انسان‌شناسی خود بر نمی‌تابد و به لحاظ مبنا آن را قابل قبول نمی‌داند. اما امضاء برده‌داری به جهت شرایط و واقعیت‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و حتی تربیتی جامعه‌ی آن روزگار بوده است، توضیح این که هنگام ظهور اسلام نظام برده‌داری و داد و ستد بردگان از بخش‌های مهم تجارت داخلی و خارجی در بسیاری از نقاط جهان از جمله شبه جزیره عربی بوده است. (جواد علی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۶۷ و ج ۷، ص ۴۵۴-۴۵۳) رواج سنت برده‌داری در جامعه‌ی عربی تا حدی بود که برده‌داران تنها افراد ثروتمند و طبقات مرفه جامعه نبوده‌اند بلکه بسیاری از افراد همه‌ی سرمایه‌شان تنها یک یا دو برده و یا حتی جزئی از یک برده بوده است؛ به طوری که گفته شده هیچ خانه‌ای خالی از برده نبوده است. (همان، ج ۴، ص ۵۶۷)

بنابراین، این سنت نزد عرف و عقلاء در جامعه‌ی آن روز کاملاً پذیرفته شده بود و بدان عمل می‌شد. از این روی لغو یک‌باره‌ی آن بحران عظیمی را در جامعه ایجاد می‌کرد. چرا که از یک طرف با توجه به وضعیت جغرافیایی شبه جزیره و این که منابع اصلی درآمد مردم عرب کشاورزی، چوپانی و تجارت بوده است، بردگان هم نیروی کار و هم سرمایه محسوب می‌شدند (همان، ج ۷، ص ۴۵۷-۴۵۶) بر این اساس الغای ناگهانی بردگی به منزله‌ی از بین رفتن تمام یا قسمت عمده‌ای از سرمایه‌ی افراد شده و جامعه را به لحاظ اقتصادی دچار بحران شدید می‌کرد؛ از طرف دیگر، خشونت‌ورزی و بی‌رحمی غالب برده سالاران با بردگان و عدم پرداخت حقوق آنها به طور کامل و نیز واداشتن کنیزان به فحشاء برای کسب درآمد و سود بیش‌تر، دشمنی بردگان و کنیزان نسبت به اربابان را موجب شده بود به گونه‌ای که آنها منتظر فرصتی مناسب برای رهایی از وضع موجود بودند (همان، ج ۴، ص ۵۶۸-۵۶۷)؛ در چنین شرایطی آزادی یک‌باره آنها بحران اجتماعی و امنیتی عظیمی را در جامعه به وجود می‌آورد.

برخی اندیشمندان تبعات ناشی از آزاد شدن دفعی بردگان را خطرآفرین دانسته‌اند، برای مثال منتسکیو می‌نویسد:

آزاد کردن عده بی‌شماری از غلامان به وسیله وضع یک قانون مخصوص، صلاح نیست؛ زیرا موجب اختلال نظم اقتصادی جامعه می‌گردد و حتی معایب اجتماعی و سیاسی دارد ... آزاد کردن غلامان باید تدریجی باشد. برای مثال قانون‌گذار ممکن است اجازه دهد بردگان از عواید کارهای-شان خود را از ارباب خویش خریداری نموده و یا دوره غلامی خود را محدود کنند. (منتسکیو، ۱۳۴۳ش، ص ۴۲۸)

هنگام ظهور اسلام، بردگی و برده‌داری در سراسر جهان آن روز -حتی در مهد تمدن آن زمان یعنی یونان و روم- رواج داشت و چون لغو چنین پدیده گسترده‌ای به یکباره مقدور نبود، اسلام از راه‌های مختلفی زمینه لغو تدریجی آن را فراهم ساخت. بدین ترتیب که از یک طرف راه‌های برده-گیری را تقلیل داده آن را محدود ساخت. از طرف دیگر آزاد سازی بردگان را کفاره بسیاری از گناهان و خطاها و ترک واجبات قرار داد و از این رهگذر وسائل آزادی آنان را فراهم ساخت. از طرف سوم پیامبر اسلام ﷺ به مسلمانان توصیه کرد که با بردگان (همچون عضوی از خانواده) رفتار انسانی داشته باشند و دستور داد صاحبان بردگان از غذاهایی که خود می‌خورند و از لباس-هایی که خود می‌پوشند، به آنان بدهند.

از این گذشته، آزاد سازی بردگان را آنچنان دارای ارزش و ثواب و فضیلت معرفی کرد که در روایات ما بسیاری از اعمال صالح، از نظر کثرت ثواب و فضیلت، به آزاد کردن بردگان تشبیه گشته و از این طریق مسلمانان به این کار تشویق شده‌اند. مجموع اینها دیدگاه اسلام را در مورد بردگی تا حدی روشن می‌سازد.

برخورد خاص و ظریف اسلام و پیشوایان آن با مسئله برده و برده‌داری را باید از این دیدگاه تحلیل کرد.

خلاصه کلام اینکه فرهنگ برده‌داری آنچنان بر روح و جسم انسان و جامعه‌ی صدر اسلام مسلط بوده که لغو یک‌باره آن عملاً ممکن نبوده است. یک فرهنگ وحیانی، یا یک مصلح انقلابی هر نیرویی که داشته باشد نمی‌تواند یک شبه، این راه هزار ساله را بپیماید، چنان که حضرت موسی علیه السلام نیز دوره غلامی عبریان را به شش سال محدود نمود (سفرخروج، باب ۲۱، ش ۲) و آن را به کلی ملغی نفرمود. اسلام نیز یک جنبش ضد برده داری نیست که به یک‌باره دست به طغیان و شورش علیه نظام برده‌داری بزند و آن را ریشه‌کن سازد، هر چند که تجربه‌ی تاریخی کهن بشر

نشان داده است که تمام شورش‌های بردگان نابود شده و به ثمر نرسیده است. در فرهنگ اسلام، هدف، اصلاح انسان و تزکیه جامعه است و نه نابودی آن؛ و در راستای نیل به این هدف نباید عینیت‌ها و واقعیت‌های جامعه و قوانین عرف عقلای اجتماع را نادیده انگارد، به همین جهت است که بسیاری از احکام اسلام امضایی است و حاکی از تعامل واقعیات اجتماعی و پیام آسمانی است که اگر چنین نباشد نظم جامعه‌ی بشری به هم خورده و اصلاحی در آن ایجاد نخواهد شد. اسلام با امضاء برخی از واقعیت‌های موجود در جامعه‌ی عربی سعی نمود تا به تدریج جامعه را به جامعه‌ی آرمانی نزدیک گرداند.

توضیح بیشتر: شیوه‌های برخورد فرهنگ و حیانی با فرهنگ حاکم بر جزیره العرب

به طور کلی می‌توان برخورد فرهنگ و حیانی را با فرهنگ کلان حاکم بر جزیره العرب آن دوران، در قالب سه شیوه بیان نمود:

الف) تأیید کامل برخی احکام: بخش‌هایی از سنت‌های معمول و متداول میان آنها را که وجود آنها با حفظ نظم اجتماعی و تسهیل معیشت مردم منافات نداشته و یا طبق مصالحی ضروری بوده است، تأیید نمود، نظیر اکثر احکام و مقررات راجع به قراردادهای.

ب) رد برخی احکام: برخی از سنت‌ها را به دلیل مفاسد و ضررهایی که دربرداشته و یا تحت تأثیر اغراض شخصی و سودجویی مردم قرار گرفته بود و یا به جهت این‌که مذمومیت و ناشایستگی آن برای عرب، شناخته شده بود، مردود اعلام کرد، مانند: بت پرستی، بیع ربوی، سرقت و شرب خمر.

ج) پذیرش مقطعی بنا بر ضرورت خاص ضمن تعدیل و اصلاح آن: بخش‌هایی از احکام را به خاطر رواج و شیوع آنها در عرف و تنیده شدن‌شان در ذات حیات اجتماعی و اقتصادی آن مقطع زمانی و عمل عقلاء بر اساس آن؛ همراه با تغییرات و اصلاحاتی موقتا پذیرفت و امضا نمود، و در ظاهر با آنها مماشات کرد. مانند: برده‌داری.

بنابراین واقعیت آن است که اسلام سیره‌ی عقلاء را تا جایی که منجر به ظلم و ستم و عمل غیراخلاقی دیگری نباشد، امضاء نموده و پذیرفته است؛ سیره‌ی عقلاء هم در آن عصر برده‌داری بوده و اسلام آن را پذیرفت اما ظلم به بردگان را برنتابید و از این رو با تشریح قوانین و احکام حکیمانه و عادلانه که در آیات و روایات معصومین علیهم‌السلام منعکس است جامعه را به سوی فرهنگی اخلاقی و عادلانه در ارتباط با بردگان و کنیزان سوق داد. در حقیقت اسلام برده‌داری همراه با

عدالت و اخلاق را امضاء نمود نه برده‌داری ظالمانه را. به عنوان نمونه قبل از اسلام کنیزان هم ملک ارباب خود بودند هم ملک پسر ارباب و هم ملک پدرشان، به طوری که این مالکان مختار بودند تا آنها را به مهمانان خود تقدیم کنند (الیاسین، ۱۴۲۹، ص ۱۴۳) و یا آنها را برای کسب درآمد یا به هر دلیل دیگری به فحشاء و زنا وادار نمایند (جوادی‌علی، بی تا، ج ۷، ص ۶۶۴) قرآن کریم به شدت از این عمل ضداخلاقی نهی نمود و فرمود: «وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (نور، ۳۳) و فقط تمتع ارباب از ایشان را اجازه داد، جواز تمتع ارباب از کنیز گرچه به لحاظ عقلی قابل تعلیل نیست و از احکام خردگریز قرآن به شمار می‌آید، ولی فایده‌ای که بر آن مترتب است این‌که مانع از شیوع فساد و فحشاء می‌شده است، ضمن این که اگر آن کنیز از ارباب خود صاحب فرزندی می‌شد خودبه‌خود آزاد می‌گشت. در ضمن اگر کسی از او خواستگاری می‌نمود در صورت اذن ارباب، می‌توانست با فرد دلخواهش ازدواج کند و در این صورت نیز بر ارباب خود حرام می‌شد. (الیاسین، ۱۴۲۹، ص ۱۴۳)

یکی از محققان موضع اسلام را در قبال برده‌داری چنین تبیین می‌کند:

اسلام از مناسبات برده‌داری با آن وضعی که در خارج از قلمرو اسلام جاری بود حمایت نکرد بلکه آن را اصلاح کرد و به عنوان یک واقعیت حقوقی در سراسر جامعه‌ی بشری در ازای آن موضع گرفت و به عنوان یک واقعیت مهم حقوقی در سطح بشریت با آن برخورد مناسب حقوقی کرد و عدالت و رحمت را بر مناسبات موجود و حاکم بر برده‌داری مسلط فرمود. (رحیم پور ازغدی، ۱۳۸۸ش، ص ۷۵)

نگاهی به آیات برده‌داری و روایات معصومین علیهم‌السلام این ادعا را ثابت می‌کند:

لزوم احسان به بردگان (نساء، ۳۶) تشویق مؤمنان آزاد به ازدواج با بردگان صالح و مؤمن با اذن مالکان‌شان (بقره، ۲۲۱؛ نساء، ۲۵؛ نور، ۳۲)، نهی از واداشتن کنیزان به فحشاء (نور، ۳۳)، نصف بودن مجازات فحشاء در مورد کنیز (نساء، ۲۵) لزوم رعایت تساوی حریت و رقیّت در قصاص (بقره، ۱۷۸) ترغیب و تشویق به عتق (بلد، ۱۲-۱۳) و مکاتبه (نور، ۳۳) و آزاد کردن بردگان از طریق زکات (توبه/۶۰) یا کفاره اختیاری (نساء، ۹۲؛ مائده، ۸۹؛ مجادله، ۳) از احکامی است که در آیات برده‌داری تشریح شده است. روایات حاکی از شیوه‌ی تعامل با بردگان در سنت رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام به قدری فراوان است که گزارش آنها در این مختصر میسر نیست، به همین جهت تنها به ذکر روایتی از امام کاظم علیه‌السلام بسنده می‌کنیم، در این روایت اصول حاکم بر سیره‌ی پیشوایان دین علیهم‌السلام در مواجهه با بردگان این چنین ترسیم شده است:

زمانی از امام کاظم علیه السلام پرسیده شد که آیا شما اهل بیت مردم را بردگان خود می‌پندارید؟ امام علیه السلام در جواب فرمود: «دروغ می‌گویند کسانی که فکر می‌کنند ما چنین تصویری درباره‌ی مردم داریم. اگر چنین بود، ما باید می‌توانستیم مردم را بخریم و بفروشیم؛ و حال آنکه ما بردگان و غلامانی را می‌خریم و آزاد می‌کنیم. ما با بردگان نشست و برخاست می‌کنیم، با آنها غذا می‌خوریم. ما وقتی غلامی می‌خریم او را صدا می‌زنیم: «پسرم» و وقتی کنیزی می‌خریم او را صدا می‌زنیم: «دخترم»؛ آنها را کنار سفره‌ی خویش می‌نشانیم و با ما غذا می‌خورند و همه‌ی این امور را قربه‌الی الله انجام می‌دهیم. پس اگر آنها هم از قبل، بردگان و کنیزان ما بودند خرید و فروش آنها معنایی نداشت. به تحقیق، رسول خدا صلی الله علیه و آله در آخرین لحظه‌های عمرش فرمود: «الله الله فی الصَّلاه و ما ملکک أیمانکُم: به نماز و بردگانتان توجه کنید.» ما بردگان را آزاد می‌کنیم و آنچه تو درباره‌ی ما شنیده‌ای غلط است و ادعای باطلی است؛ لکن ما ادعا داریم که ولایت تمام خلایق برای ماست، و منظورمان ولاء دین است نه ولاء ملک.» (المجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۸، ص ۱۴۶؛ ابن طاووس الحسینی، بی تا، ص ۱۰۹)

شواهد تاریخی بیانگر آن است که مسلمانان در نتیجه پیروی از فرهنگ و حیانی و سیره اهل بیت علیهم السلام، به رفتاری عادلانه نسبت به بردگان شهرت داشتند و این در حالی بود که تمدن غرب در مسأله برده‌داری سابقه تاریخی خوبی از خود بر جای نگذاشته است. (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳)

به نظر می‌رسد هدف از تأکید فرهنگ و حیانی اسلام بر رفتار انسانی و اعمال رأفت و عطوفت نسبت به بردگان و تصحیح احکام مربوط به ایشان، به منظور اصلاح رابطه میان آنها و اربابان‌شان است، چرا که اگر کینه و دشمنی پیشین جای خود را به رحمت و عدل و شفقت دهد بحران اجتماعی و امنیتی ناشی از آزاد شدن بردگان از بین خواهد رفت و نیز از توصیه‌های مؤکد قرآن و روایات بر آزاد کردن بردگان این مطلب استنتاج می‌شود که با آزاد ساختن بردگان، به تدریج این رکن مهم در معاملات اقتصادی از حوزه‌ی اقتصاد و سرمایه خارج شده و همچنین سایر فعالیت‌های متکی بر این قشر در جامعه، از آن پس بدون اتکاء بر نیروی آنها انجام خواهد شد و بدین ترتیب پیامدهای منفی اجتماعی و اقتصادی ناشی از حذف این نیروی کار و سرمایه نیز منتفی خواهد گردید.

بنابراین اسلام ضمن امضای برده‌داری، در واقع با تدبیرهای حکیمانه و عادلانه علاوه بر ایجاد تغییرات اساسی در این سنت ناپسند اجتماعی، شرایط حاکم مبتنی بر برده‌داری را نیز در جامعه‌ی آن روز متحوّل ساخت، تغییر و تحولاتی که در نهایت به لغو برده‌داری منتهی گردید. دانشمند

معاصر شیعه مرحوم آیه الله معرفت (ره)، اتخاذ چنین روش و تدبیری در اسلام برای ریشه کن کردن عادت‌ها و سنت‌های جاهلی را «نسخ تمهیدی» نامیده و الغای تدریجی برده‌داری را از مصادیق آن بر شمرده است. (معرفت، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۴۸۸)

نتایج پژوهش

در پایان بحث می‌توان موضع قرآن کریم در برابر برده‌داری را چنین جمع بندی نمود:

به لحاظ مبنا، اسلام بردگی را نمی‌پذیرد، چون قائل به سرشت واحد آدمیان است، از نظر اسلام اصل بر آزادی عموم انسان‌هاست و بردگان از لحاظ مقام انسانی و معنوی با انسان‌های آزاد برابر هستند و دارای حقوق و تکالیفی همانند آزادگان می‌باشند و همان سرنوشت ابدی که برای آزادگان وعده داده شده در انتظار بردگان نیز خواهد بود.

به لحاظ برقراری تعادل میان آرمان‌های اسلام و فرهنگ جامعه، الغای دفعی بردگی به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نبوده است، چرا که برده‌داری با تمام ابعاد حیات اجتماعی آن زمان مرتبط بوده و نوعی ضرورت اجتماعی به‌شمار می‌آمده است و طبیعتاً تغییرات ساختاری ناگهانی در آن فرهنگ ریشه-دار، مفاسدی را هم برای صاحبان بردگان، و هم برای خود بردگان به دنبال می‌آورده است. از جمله آن مفاسد این‌که در حوزه اقتصاد چون بردگان قسمتی از سرمایه مالکان‌شان به حساب می‌آمدند اعلام ناگهانی آزادی آنها بحران اقتصادی شدیدی را در جامعه به وجود می‌آورد، در حوزه اجتماع و سیاست این امر موجب اختلال در نظم و امنیت جامعه و آسیب‌پذیر شدن آن می‌گشت، از این رو فرهنگ و حیاتی به جهت پیش‌گیری از بروز این بحران‌ها در جامعه‌ی آن روز، به ناچار سنت بردگی را به طور مقطعی تأیید و امضاء نمود تا به تدریج در یک پروسه‌ی زمان‌مند آن را به کلی لغو و ریشه کن نماید.

به منظور ایجاد تحوّل بنیادین در شرایط حاکم بر جامعه، علاوه بر تقلیل راه‌های بردگی، با تشریح احکام و قوانین عادلانه و حکیمانه که در آیات و روایات منعکس گردیده است، تغییرات اساسی در نظام برده‌داری ایجاد کرد.

در نهایت می‌توان گفت اسلام به عنوان یک فرهنگ و حیاتی اثرگذار و ایدئولوژی فعال، اگرچه برده‌داری را به جهت محظوراتی امضاء و تأیید نمود اما تغییرات اساسی در این نظام ظالمانه ایجاد کرد، تغییراتی که در واقع حاکی از موقت بودن این امضاء است، چرا که با اعمال آن تغییرات در نظام برده‌داری، به تدریج این سنت ظالمانه در جهان اسلام ریشه‌کن گردید.

منابع

الف) کتابها

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند
کتاب مقدس (عهد قدیم و عهد جدید)
ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر الغفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴هـ.ق.
- ابن طاووس، سید رضی الدین علی بن موسی، اقبال الاعمال، ۱۳۹۰ق، الطبعة الثانية، تهران، دارالکتب الاسلامیه. ارسطو، (۱۳۸۶هـ.ش)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- انصاری، مسعود، نگاهی نو به اسلام، www.kavesara.Com. (کتابهای این مؤلف تنها به صورت الکترونیکی قابل دسترسی است).
- حسن عباس، فضل، قضايا القرآنیة فی الموسوعه البریطانیة نقد مطاعن و رد شبهات، اردن- عمان: نشر دارالفتح، بی‌چا، ۱۴۲۱هـ.ق
- الحسنی، علی بن موسی بن طاووس، فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم، بی‌جا، دار الذخائر للمطبوعات، بی‌چا، بی-تا
- الحلی، جعفر بن شیخ حسن (محقق حلی)، المختصرالنافع، تهران: انتشارات الدراسات الاسلامیه فی مؤسسه البعثة، چاپ دوم، ۱۴۰۲هـ.ق
- الحمدی زقزوق، محمود، حقائق الاسلام فی مواجهه شبهات المشکین، قاهره: وزارت اوقاف مجلس اعلاى مصر، چاپ دوم، ۱۴۲۵هـ.ق
- رحیم پور ازغدی، حسن، عرف قدسی، تهران: طرح فردا، چاپ پنجم، ۱۳۸۸هـ.ش
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۷هـ.ق
- الطوسی، محمد بن حسن، المبسوط، تحقیق: سید محمد تقی کشفی، تهران: مکتبه المرتضویه، چاپ سوم، ۱۳۸۷هـ.ق
- العاملی، حسن بن حر (شیخ حر)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل‌البیته (ع)، چاپ دوم، ۱۴۱۴هـ.ق
- علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد: منشورات الشریف الرضی، بی‌چا، بی‌تا
- فنائی، ابوالقاسم، اخلاق دین شناسی، تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۹ هـ.ش
- قطب، محمد، شبهات حول الاسلام، بی‌جا، مکتبه وهبه، چاپ نهم، ۱۹۶۶م
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش، چاپ ششم، ۱۳۸۶هـ.ش
- الکلبینی، محمد بن یعقوب، فروع الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر الغفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۷هـ.ش
- المجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تحقیق: محمدباقر بهبودی و عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳هـ.ق
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول، بی‌تا.
- معرفت، محمد هادی، معرفت قرآنی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۷هـ.ش

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴هـ.ش
منتسکیو، روح القوانین، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران: امیر کبیر، چاپ هفتم، ۱۳۴۳هـ.ش
الیاسین، محمد، ردود علماء المسلمین علی شبهات الملحدين و المستشرقین، یمن - حضرموت: نشر المكتبة الجامعه
الازهریه، چاپ اول، ۱۴۲۹هـ.ق
ب) مقالات

کلوری، سید رضا، "دگرگونی نظام و الگوی برده داری در اسلام"، سایت باشگاه اندیشه، ۱۳۸۸هـ.ش.
هاشمی، سیدحسین، (۱۳۸۱ هـ.ش) "بررسی نظام برده داری از دیدگاه اسلام"، مجله رواق اندیشه، ش ۷، ص ۹۵.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال ششم، شماره دهم/ پاییز و زمستان ۱۴۰۱ ش - ۱۴۴۴ اق صص ۱۳۸-۱۰۷

بن مایه های قرآنی نگاه روانشناسان در باره عزت نفس

علی غضنفری^۱

سید مهدی سلیمی^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۳)

چکیده

در قرآن کریم موضوع کرامت نفس ذیل آیه ۷۰ سوره اسراء و همچنین وجوه کرامت در آیاتی دیگر بیان شده است. مفسران ذیل آیات فوق، مصادیق متفاوتی را به عنوان وجوه کرامت ذاتی انسان مطرح کرده‌اند. با توجه به این که در آموزه‌های روایی مانند: «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَتُهُ» (سیدرضی، ۱۳۶۶) به کرامت نفس و آثار آن اشاره شده است. و از سوی دیگر این موضوع در زندگی روزمره انسان نیز نقش کلیدی دارد. و همچنین بحث کرامت انسانی با سه عنوان حرمت نفس، عزت نفس، اعتماد به نفس در علم روانشناسی مرتبط است. لذا بررسی این موضوع در تفاسیر و آموزه‌های روایی ضرورت دارد.

این مقاله با روش نظری و کتابخانه‌ای و رویکرد تطبیقی به واکاوی دیدگاه روانشناسان در سه حوزه اعتماد، حرمت و عزت نفس پرداخته است. و در این میان از دریچه نگاه تحلیلی و تطبیقی در بردارنده نکاتی می‌باشد. و با بررسی بین آموزه‌های قرآن و مقایسه آن‌ها با دستاوردهای علم روانشناسی در عرصه بین‌المللی، به این نتیجه رهیاب شده است که علم روانشناسی نیز تحت عناوین اعتماد به نفس و عزت نفس، به نوعی همان مباحث کرامت مطروحه در دین اسلام را بیان داشته‌اند و تمام نظرات روانشناسان در سه حوزه اعتماد، حرمت و عزت نفس، همان کرامت نفس در ادبیات قرآنی است و مواردی که در نظریات خود مطرح کرده‌اند منطبق بر مصادیقی است که مفسران ذیل آیه ۷۰ سوره اسراء به عنوان کرامت بخشی به انسان آورده‌اند.

واژگان کلیدی: قرآن، مفسران، کرامت، اعتماد، عزت، نفس، روانشناسی

^۱ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ali@qazanfari.net

^۲ ارشد علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، seyedmahdiV07@gmail.com

مقدمه

امروزه بحث از کرامت نفس و مصادیق آن یکی از دغدغه‌های اصلی در زندگی بشری محسوب می‌شود. کرامت نفس گمشده‌ای است که افراد مختلف با سطوح متفاوتی از دانش و تجربه جویای آن هستند. علیرغم برگزاری کارگاه‌ها و تألیف کتاب‌ها و مقاله‌های بسیار در این زمینه و از سوی دیگر با پیشرفت علم و رهیافت‌های زندگی مدرن در رویکردهای مهم به زندگی، این اصل تقویت می‌شود که اساساً آیا بشر بدون آنکه به روش‌های تنظیم دهنده رفتاری در زندگی خویش بیاندیشد، آیا قادر خواهد بود به شکلی رضایتمند به زندگی ادامه دهد، یا می‌بایست در محقق کردن این روش‌ها و تقویت کننده‌های رفتار، کوششی بس فراوان به عمل آورد؟

بی شک کرامت نفس به عنوان یکی از برجسته‌ترین این روش‌ها، جهت تنظیم و تقویت رفتار فردی و تأثیر آن در رفتارهای جمعی در نظریه‌ها و مکاتب مختلفی که پیرامون نفس و روان انسان به دغدغه‌های اساسی رسیده‌اند، بررسی شده و درباره آن گفته‌هایی به تفصیل بیان شده است.

۱. بررسی عزت نفس در روانشناسی

عزت نفس مجموعه بازخوردها و عقایدی است که افراد در روابط خویش با دنیای بیرون ابراز می‌کنند. (اسمیت، ۷)

برخی روانشناسان عزت نفس را چنین تعریف می‌کنند: «عزت نفس عبارت است از ارزشیابی و قضاوت فردی از شایستگی که ویژگی عام شخصیت است نه یک نگرش لحظه‌ای یا اختصاصی برای موقعیت‌های خاص». (پروین)

عزت نفس طبق نظر برت (Ber) (۱۹۷۳) شامل دو فرآیند اساسی روانشناسی است: فرآیند خود ارزشیابی و فرآیند خود ارزشمندی، بسیاری از روانشناسان جدید خودپنداره فرد را به عنوان یک عامل اصلی که به کلیت بخشیدن شخصیت و رفتارهای هیجانی فرد می‌انجامد و نقش مهمی را در بهداشت روانی فرد ایفا می‌کند می‌دانند. (شاملو، ۴۲)

فرنچ (French) (۱۹۶۸) و آرگو (Argo) (۱۹۷۲) از عزت نفس به عنوان یک سپر فرهنگی در مقابل اضطراب نام می‌برند. (بیابانگرد، ۱۲) و آلپورت عزت نفس را «ارزیابی از خویشتن می‌داند و

معتقد است هر کاری که فرد به وسیله آن کسب امتیاز و اعتبار کند، عزت نفس فرد را افزایش می‌دهد». (تقی لو، ۵۰)

در روانشناسی عزت نفس برای توصیف کلی فرد از بها دادن به خود مورد استفاده قرار می‌گیرد، به بیان دیگر، عزت نفس عبارت است از احساس ارزشمند بودن. این حس از مجموع افکار، احساس‌ها و عواطف و تجربیات هر فرد در طول زندگی ناشی می‌شود؛ می‌اندیشیم که فردی باهوش یا کودنیم، احساس می‌کنیم که شخصی منفور یا دوست‌داشتنی هستیم. اگر خود را دوست بداریم، نسبت به خود احساس خوشایند و ارزشمند بودن می‌کنیم و برعکس، اگر خود را دوست نداشته باشیم احساس ناخوشایندی و بی‌کفایتی خواهیم داشت.

شناخت ویژگی‌های شخصیتی، قابلیت‌ها، توانایی‌ها یا خودپنداره از مهم‌ترین مسائل بهداشت روانی است. تصور مثبت و متعادل از خود داشتن نشانه سلامت روانی و تصور منفی به معنی روان ناسالم است. روانشناسی، جامعه‌شناسی و در سطح متعالی‌تری، دین بر اهمیت عزت نفس مثبت تأکید دارد. «نئوفرویدی‌هایی» مثل سالیوان و هورنای خودپنداره را در نظریه‌های شخصی‌شان وارد کردند. سال‌ها بعد نظریه‌ها را با کارهای تجربی در هم آمیختند و به این نتیجه رسیدند که عزت نفس با شادکامی رابطه متقابل دارد. ارضای نیازها منتهی می‌شود به عزت نفس و احساساتی مثل اعتمادبه‌نفس، ارزش، قدرت، لیاقت و مثمر‌تر بودن در جهان، اما بی‌اعتنایی به این نیاز موجب احساساتی مانند ضعف و درماندگی خواهد شد. (خورانی، ۱۲)

عزت نفس یکی از تمایلات عالی‌ه انسانی است که با سرشت آدمی به هم آمیخته است روانشناسی، همه انسان‌ها به شرافت و عزت نفس متمایل و از پستی و دیانت متنفرند، اگر محیط پرورش جوان و نوجوان براساس ایمان به خدا و اعتقادات دینی باشد، تمایل به عزت در نهاد انسان‌ها شکوفا می‌شود، لذا خوی پسندیده عزت نفس، یکی از پایه‌های اساسی شخصیت و باعث میل به افتخار و سربلندی است». (بیابانگرد، ۱۴)

عزت نفس از جنبه‌های عالی رشد آدمی است که مرکز آن ذات بشر است و اساس عزت نفس این است که وجود آدمی برای او ارزشمند باشد و وجود خود را گرانقدر بداند، پرورش این جنبه از ابعاد وجود انسان از اهمیت بسیار برخوردار است. (قائم، ۶/۳۴۰)

برای داشتن عزت نفس مطلوب افراد باید نمونه‌ها یا الگوهای انسانی، فلسفی و عملیاتی پیش رو داشته باشند تا آن‌ها را برای ایجاد ارزش‌های معنادار، هدف‌دار، آرمان‌ها و معیارهای شخصی سرمشق قرار دهند.

تقلید و الگوگیری را می‌توان در نظریه یادگیری مشاهده‌ای بندورا جستجو کرد. در این نظریه، یادگیری از راه مشاهده، تقلید و الگوبرداری صورت می‌گیرد. یادگیری مشاهده‌ای فرایندی است که در نتیجه آن یک مشاهده‌گر، کودک، نوجوان یا بزرگسال (یک الگو را) شخص دیگری که رفتارهای خاصی انجام می‌دهد مشاهده می‌کند و می‌آموزد تا اعمالی را که مشاهده کرده است، انجام دهد. در این میان سرمشق‌هایی که آموزنده عزت نفس به افراد باشد، با اهمیت شده و الگویی در به وجود آمدن و تثبیت عزت نفس خواهد بود. (کاوندی، ۱۷۲)

با توجه وجود عزت نفس در افراد به ویژه پایه‌گذاران آن از همان دوران کودکی ضروری است و این ضرورت هم در رابطه با گذراندن امور مربوط به حیات روزمره است و هم مربوط به سلامت روانی و رشد، امکان کسب مال، فرزندان نیاز به عزت نفس دارند تا در سایه آن بتوانند راه خوشبختی خود را هموار کنند، به هر میزان که کودکان رشد کنند و با مسائل و مشکلات زندگی مواجه شوند نیاز آن‌ها به اعتماد به نفس بیش‌تر خواهد شد و مقدمات این امر هم اکنون باید فراهم گردد، در ایجاد آن علاوه بر تقویت جنبه‌های ایمانی، ضروری است که کودک را تحت رهبری والدین و مربیان مطمئن قرار دهیم تا آن‌ها در ضمن هدایت بتوانند خصائص اخلاقی مطلوب در کودکان به وجود آورند و به سوی مقصد مورد نظر جهت دهند. (قائمی، ۱۹)

اغلب صاحب‌نظران بر این باورند که عزت نفس ویژگی دیرپای شخصیت است، این اشاره به برخی سطوح کلی و فرضی خودسنجی و حرمت نفس دارد و به بیان دیگر درکی است که فرد از خود دارد، اما این درک با قضاوت‌های ارزشی همراه است و دربرگیرنده میزانی از حرمت نفس و خویشتن‌پذیری می‌باشد. (کورسینی؛ کیکان؛ کانجر، ۷۶)

عزت نفس با توانایی سازگاری همراه است. کسانی که عزت نفس بالایی دارند، در مقایسه با کسانی که از عزت نفس پایینی برخوردارند بهتر می‌توانند با موقعیت‌های مختلف سازگار شوند. به عبارت دقیق‌تر، افرادی با درجه عزت نفس بالا، در مقایسه با کسانی که درجه‌ی عزت نفس پایین دارند، در موقعیت‌های مختلف کمتر اضطراب دارند و کمتر افسرده، هیجانی و پرخاشگر می‌شوند. افرادی که عزت نفس ضعیفی دارند، از احساس تندخویی، اختلال رفتاری و اندوه رنج می‌برند. هم‌چنین این افراد از بی‌خوابی و سندرم‌های روان‌تنی شکوه می‌کنند.

عزت نفس، به خصوص در روابط متقابل بهتر خودنمایی می‌کند. کسانی که نسبت به خود دید خوبی دارند، دیگران را دوست دارند و ضعف‌های خود را بهتر می‌پذیرند. این افراد به دلیل احساسات مثبتی که به دیگران دارند و آن‌ها را می‌پذیرند، بهترین دوستان را به دست می‌آورند. در واقع کسی که مثبت و راحت باشد، کاری می‌کند که دیگران نیز در ارتباط با او مثبت و راحت باشند. طبیعتاً دارندگان این ویژگی برای مردم بسیار جذاب می‌شوند و در نتیجه دیگران، هم در محیط اجتماعی و هم در محیط کار دور او حلقه می‌زنند. (گنجی، ۱۲۱)

ابعاد عزت نفس

روانشناسان، برای بررسی و اندازه‌گیری عزت نفس، آن را به پنج حیطه تقسیم کرده‌اند: عزت نفس اجتماعی، تحصیلی، خانوادگی، جسمانی و عزت نفس کلی. (Pope, et al, ۱۹۹۸)

عزت نفس اجتماعی

«عزت نفس اجتماعی» مشتمل بر عقاید فرد درباره خودش به عنوان یک دوست برای دیگران است. شامل عقاید کودک در مورد خودش به عنوان یک دوست برای دیگران است. آیا کودکان دیگر او را دوست دارند؟ آیا عقاید و افکار او برای آن‌ها ارزشمند است؟ آیا او را در فعالیت‌هایشان شرکت می‌دهند؟ به طور کلی کودکی که نیاز اجتماعی‌اش برآورده شود، صرف‌نظر از این که چه تعداد از آن‌ها با آداب و اصول مورد قبول ملی مطابقت دارد، احساس خوبی در این زمینه خواهد داشت؟ (اکبری؛ خویشی، ۸۰)

عزت نفس تحصیلی

«عزت نفس تحصیلی» با ارزشیابی فرد از خودش به عنوان یک دانشجو یا دانش‌آموز در زمینه تحصیلی سروکار دارد. باید توجه داشت اگر فرد خود را با معیارهای مطلوب تحصیلی منطبق بداند و استانداردهای پیشرفت تحصیلی خود را برآورده سازد، عزت نفس مثبتی دارد، یعنی اگر ملاک یا معیار پیشرفت تحصیلی قبول شدن در یک سال تحصیلی باشد و وی بتواند به چنین معیاری دست یابد، باید دارای عزت نفس تحصیلی مثبتی باشد. (Pope, et al, ۱۹۹۸, p. ۱۶۵)

عزت نفس خانوادگی

«عزت نفس خانوادگی» ارزیابی و قضاوت فرد در جایگاه عضوی از خانواده است که در اثر تعامل فرد با اعضای خانواده در وی به وجود می‌آید. عزت نفس خانوادگی در اثر تعامل فرد با

اعضای خانواده در وی به وجود می‌آید، نوع رابطه متقابل فرد با پدر، مادر و سایر اعضای خانواده در چگونگی نگرش او نسبت به خودش موثر است و عزت نفس خانوادگی او را تعیین می‌کند. (بیابانی، ۸۱/۲۱)

عزت نفس جسمانی

«عزت نفس جسمانی» ترکیبی از ویژگی‌های جسمانی و توانایی‌های بدنی است و بر رضایت فرد از وضعیت فیزیکی و قابلیت‌های جسمانی خود مبتنی است. عزت نفس جسمانی به ارزیابی و قضاوت فرد نسبت به توانایی بدنی خود اطلاق می‌شود که با فعالیت‌ها و کنش‌های بدنی در فرد به وجود می‌آید. (اسلامی نسب، ۶۸)

عزت نفس کلی

«عزت نفس کلی» بر ارزیابی فرد از خودش در تمام زمینه‌ها مبتنی است. عزت نفس کلی در احساساتی نظیر «من یک شخص خوب یا بد هستم» یا «من بیش‌تر چیزها درباره خودم را دوست دارم یا ندارم» منعکس می‌شود (Pope, et al, ۱۹۹۸, p. ۱۶۹). این حیطة عزت نفس سایر حیطة‌ها را در خود دارد و در واقع به آن‌ها نوعی وحدت و یکپارچگی می‌بخشد. (اسلامی نسب، ۶۹)

به طور کلی با توجه به همه تعاریف بیان شده می‌توان گفت عزت نفس به معنای ادراک نسبی فرد از مجموعه قابلیت‌های عاطفی، ذهنی، جسمی و اجتماعی است که به فرد امکان می‌دهد با شرایط محیط و مشکلات آن روبرو شود و با آن‌ها مقابله نماید.

۲. منابع اصلی عزت نفس

منابع اصلی در روند شکل‌گیری عزت‌نفس را باید در رابطه فرد با جامعه خاصه در دوران پر اهمیت کودکی و نوجوانی جستجو کرد و این رابطه را می‌توان به چند نوع ذیل بیان نمود:

خودسنجی

یکی از منابع و ریشه‌های عزت نفس خودسنجی است. وقتی افراد موفقیت را تجربه می‌کنند احساس غرور می‌کنند و زمانی که شکست را تجربه می‌کنند احساس شرم می‌کنند. (سرآبادی تفرشی و همکاران، ۳۲/۱۳)

واکنش دیگران

مهم‌ترین منشأ پیدایش تصویر خود و ارزش به خود، رفتار و واکنش دیگران نسبت به فرد به خصوص به کودک است. این را نظریه «آئینه خودنما» به فرد می‌نامند، نظریه مذکور معتقد است که برای دیدن خود به واکنش‌های دیگران توجه کرده و تصویر خود را در آن واکنش‌ها می‌بینیم. بسیاری از روانشناسان این روند را «درونی کردن» نام نهاده‌اند که توسط آن کودک ادراکات، نگرش‌ها و واکنش‌های دیگران را جزئی از ارزش‌های درونی خود می‌نماید. (شاملو، ۱۹)

مقایسه اجتماعی

از دیگر منابع عزت نفس مقایسه اجتماعی است، افراد از دیگران به عنوان معیاری برای ارزیابی خود استفاده می‌کنند، در صورتی که رفتار فرد با معیارهای مربوطه مانند بلندی قد، لاغری و ... (شاملو، ۳۱) نزدیک باشد، احساس رضایت و عاطفه مثبت ایجاد می‌کند و در صورتی که رفتار فرد با معیارها هماهنگ نباشد احساس عدم خشنودی ایجاد می‌کند. (سرآبادی تفرشی و همکاران، ۳۳)

هماندسازی با الگوها

کودک با یک سلسله افراد مهم زندگی خود مانند والدین و آموزگاران هماندسازی کرده، آن‌ها را به عنوان مدل یا الگوی رفتاری خود برمی‌گزیند، آن‌ها را می‌ستاید و میل دارد شبیه آن‌ها گردد، تحقیقات نشان می‌دهد که هماندسازی نیز سبب تغییر تصور خود می‌گردد، یعنی فرد احساس می‌کند که مانند الگوی خود شده است. (برانندن، ۴۵۴)

احساس امنیت

احساس اطمینان قوی است که شامل این نکات می‌شود: احساس راحتی و ایمنی، وقوف در آنچه که از وی انتظار می‌رود، توانایی وابستگی به افراد و موقعیت‌ها و درک قواعد و محدودیت‌ها، دارا بودن احساس قوی امنیت (می‌توانم از پشتیبانی دیگران برخوردار شوم)، پایه‌ای است که ساختار مؤلفه‌های دیگر بر آن اساس پایه‌ریزی می‌گردد. از این رو کودکان باید قبل از انجام هر عملی نسبت به آن اطمینان خاطر حاصل نمایند. چنانچه کودک احساس ناامنی و خطر نماید (نسبت به آنچه که از من انتظار می‌رود، مطمئن نیستم) در جذب مؤلفه‌های دیگر عزت نفس با مشکل مواجه خواهد شد. (یاری، ۵۸)

۳. دیدگاه‌های روان‌شناختی عزت نفس

تعاریف متعددی از جانب محققین در مورد عزت نفس صورت گرفته است که جهت روشن شدن مفهوم عزت نفس در روانشناسی لازم است تعدادی از مهم‌ترین آن‌ها ذکر شود:

دیدگاه راجرز (Rogers)

راجرز، یکی از با نفوذترین و کارآمدترین روان‌شناسان است که روش پدیدارشناسی و دیدگاهش انسان‌گرایی می‌باشد، راجرز، عزت نفس را ارزیابی مداوم شخص از ارزشمندی خویش خود و یا نوعی قضاوت نسبت به ارزشمندی وجودی خود تعریف کرده است، او معتقد است این صفت در انسان حالت عمومی دارد و محدود و زودگذر نیست، بر طبق نظر راجرز، عزت نفس در اثر نیاز به توجه مثبت دیگران به وجود می‌آید نیاز به توجه مثبت دیگران، شامل بازخوردها، طرز برخورد گرم و محبت‌آمیز، صمیمیت، پذیرش و مهربانی از طرف محیط به خصوص اولیاء کودک است. (شاملو، ۲۹)

نظر نگارنده: این دیدگاه کاملاً منطبق با مصادیق مادی کرامت نفس است که قرآن کریم قرن‌ها پیش آن را با عنوان کرامت نفس مطرح کرده است و مفسران مصادیق آن را در کتب تفسیری خود ذکر کرده‌اند. برای نمونه به چند مصداق اشاره می‌شود: مانند حیوانات راه نرفتن (زمخشری، ۲/۶۸۰؛ عبدالله بن احمد، ۲/۴۶۷؛ ماتریدی، ۸۶۷)، به مانند آن‌ها غذا نخوردن (رازی، ۱۲/۲۵؛ طبرسی، ۲/۳۳۹؛ ابوحنیفان، ۷/۸۴؛ آلوسی، ۸/۱۱۲) نظافت (ابن‌عاشور، ۱۴/۱۳۱) سرگرمی (ارمی، ۱۶/۱۹۰) پوشش مناسب (جرجانی، ۲/۲۲۰) و..... تمامی این مصادیق نوعی توجه به ارزشمندی خویش است.

دیدگاه کوپر اسمیت (Cooper smith)

کوپر اسمیت (۱۹۶۷) «عزت نفس را ارزیابی مداوم شخص از ارزشمندی خود می‌داند». (تقی لو، ۵۰)

خویش‌تن پنداری عبارت است از عقیده و پنداری که فرد درباره خود دارد، این عقیده و پندار به تمام جوانب «خود» یعنی، جنبه‌های جسمانی، عقلانی و روانی فرد مربوط می‌شود، تصورات انسان درباره هر کدام از عوامل فوق رفتار معین و مشخصی را به وجود می‌آورد. (فیروزی)

نظر نگارنده: مصادیقی که در میان نظرات مفسران ذیل آیه مورد پژوهش به چشم می‌خورد، ارزشمندی انسان و ارج نهادن به مقام او است. مفسران این ارزشمندی به انسان را محصول عنایت

ویژه خداوند به جایگاه او در آفرینش می‌داند (طبری، ۸۵/۱۵؛ حویزی، ۱۸۷/۳؛ حجازی، ۳۸۷/۲؛ ابن جوزی، ۳۹/۳) که اگر انسان به جایگاه خود در منظومه خلقت توجه شایانی داشته باشد، این همان ارزشیابی خویش است، که کوپر اسمیت در تعریف عزت نفس آورده است.

دیدگاه مازلو

مازلو واضح‌ترین نظریه را در مورد خودشکوفایی در سال ۱۹۳۴ ارائه کرد، به نظر وی انگیزه آدمی ناشی از نیازهای مشترک و فطری است که در سلسله مراتبی از نیرومندترین تا ضعیف‌ترین نیاز قرار می‌گیرد. شرط اولیه دست یافتن به تحقیق خود یا خودشکوفایی که در آخرین طبقه از نیازهای آدمی قرار می‌گیرد، ارضای چهار گروه از نیازهاست که در سطوح پایین‌تر از این سلسله‌مراتب قرار گرفته‌اند و عبارت است از: نیازهای جسمانی یا فیزیولوژیک، نیازهای عاطفی، نیازهای محبت (احساس وابستگی) و نیاز به احترام. (شولتز، ۱۸)

مازلو در سلسله مراتب نیازها، احترام به خود یا عزت نفس را قرار می‌دهد که مشتمل بر شهرت، توجه، اهمیت، حرمت، تحسین (کاوندی، ۱۷۷)، تمایل شایستگی، چیرگی، پیشرفت، توانمندی، کفایت، اطمینان و استقلال و آزادی است. زمانی که این نیازها ارضا شود، فرد احساس ارزشمندی، توانایی، مفید بودن و اطمینان می‌کند و چنانچه این نیازها برآورده نشود، فرد احساس حقارت، درماندگی، ضعف و دلسردی و ناامیدی می‌کند. (شولتز، ۱۸)

نظر نگارنده: آنچه که مازلو به عنوان نیازهای انسان مطرح کرده است و امروزه در علم روانشناسی به هرم نیازهای مازلو معروف است خصوصاً نیاز انسان به احترام به خود به عنوان یکی از مهم‌ترین نیاز او در سلسله نیازها، همان وجه کرامت انسان است که مفسران ذکر کرده‌اند.

برای نمونه می‌توان به مواهب مادی مانند صورت نیکو (طبرسی، ۳۳۹/۲)، قامت متوسط (بیضاوی، ۲۶۲/۳) و.... اشاره کرد که نیازهای جسمانی انسان است. پیشرفت و توانمندی و چیرگی که او برای رسیدن به نیاز به احترام به خود مطرح کرده است با مصادیقی چون؛ فراگیری علوم (مهامی، ۴۳۳/۱)، صنایع (نهادی، ۶۹/۴؛ قرطبی، ۲۹۳/۱۰) و.... که مفسران ذکر کرده‌اند قابل دست‌یابی است. مواردی مانند مفید بودن که مازلو برای ارضا نیاز عزت نفس عنوان کرده است همگی با وجوهی که ذیل آیه مورد پژوهش ذکر شده است منطبق می‌باشد.

دیدگاه ویلیام جیمز

ویلیام جیمز، عزت نفس را تابع کسری از موفقیت‌ها بر انتظارات خود می‌داند، به طوری که هر چه موفقیت‌های شخص بیش‌تر از انتظاراتش باشد، عزت نفس او نیز بیش‌تر خواهد بود و در صورتی که عکس آن صادق باشد، عزت نفس کمتری خواهد داشت.

جیمز خود را به دو جزء کلی تقسیم می‌کند: خود به عنوان فاعل یا عامل (من) و خود به عنوان مفعول (مال من). کلمه «من» مبین این واقعیت است که شخص خود را فاعل اعمال، ادراکات و هیجانات خویش می‌داند و مداومت و این همان امروز خود را با دیروز در می‌یابد.

مفهوم «مال من» به یک محتوای فردی مربوط می‌شود و مهم‌ترین جنبه‌های من را مشخص می‌کند و مفهوم وسیع‌تری دارد و عبارت از چیزهایی است که فرد می‌تواند آن‌ها را از خود بداند و ممکن است به سه بخش تقسیم گردد: مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن، احساسات و هیجانات برانگیزاننده آن و اعمالی که موجب تحریک آن می‌شوند.

نظر نگارنده: واقعیتی که جیمز به عنوان مدرک هیجانات و فاعل اعمال انسان نام برده است، همان نفسی است که از آن تعبیر به من می‌شود. همان‌که در ادبیات دینی آن‌را روح نامیده‌اند. خداوند این مخلوق با ارزش را با اعطاء عقل (سمرقندی، ۳۲۱/۲؛ شوکانی، ۲۹۰/۳) نطق (ثعالبی، ۴۸۶/۳)، قدرت تمیز (رازی، ۲۵/۲) و.... بزرگ داشته است.

تمام وجوه مذکور در تفاسیر مختص انسان آفریده شده است و این همان حس مال من بودن است که جیمز آن‌را به عنوان مهم‌ترین جنبه‌های من می‌داند. لذا می‌توان نتیجه گرفت مصادیق کرامت نفس همان من (فاعل) و حس تعلق به مخلوقات غیرانسانی (خود مفعولی) است.

دیدگاه جرج مید

مید معتقد است که تصورات و نگرش‌های شخص، نقش زیادی در زندگی او دارند. این تصورات می‌تواند، مربوط به موقعیت‌های درونی یا بیرونی باشد. تصورات بر اساس بازخوردی که از نظر دیگران به دست می‌آید، تشکیل می‌شود؛ بنابراین شخص خصوصیات خود را به گونه‌ای درک می‌کند که دیگران آن خصوصیات را به وی نسبت می‌دهند. او نتیجه گرفت عزت نفس بر اثر انعکاس ارزیابی دیگران، به وجود می‌آید و این اجتماع است که برای افراد معیارهای زندگی را

تعیین می‌کند و از طرفی نظریات دیگران در شخص درونی می‌شود و عزت نفس او را شکل می‌دهد. (بیابانگرد، ۷۱)

دیدگاه الیس

در نظریه الیس به طور کلی انسان‌ها تا حد زیادی خودشان موجب اختلال‌های روانی‌اند. انسان با استعداد و با آمادگی مشخص برای مضطرب شدن متولد می‌شود و تحت تأثیر عوامل فرهنگی و شرطی شدن‌های اجتماعی این آمادگی را تقویت می‌کند.

الیس معتقد است که انسان موجودی اجتماعی است و زندگی در اجتماع برای او لازم است. انسان باید در اجتماع مطابق انتظارات خود و دیگران رفتار کند و زیاد خودمدار و خودبین نباشد. به عقیده وی اینکه دیگران نسبت به ما نظر خوبی داشته باشند، مطلوب است، ولی نباید هستی و وجود خود را در گرو نگرش مثبت دیگران نسبت به خود بدانیم. بلوغ عاطفی و سلامت روانی ایجاد تعامل مطلوب بین اهمیت دادن و اهمیت افراطی دادن به داشتن روابط متقابل از جانب فرد است. (کاوندی، ۱۷۷)

طبق نظر الیس عزت نفس پایین و منفی زاده تفکر خیالی و بی‌معنی فرد است. چنین فردی برخلاف داشتن توانایی‌های مفید و سازنده به دلیل افکار غیرمنطقی (مثل منفی‌بافی، احساس بی‌ارزشی، عدم اعتماد به نفس، ناتوانی، نقص و...) قادر نیست توانایی‌هایش را به کار گیرد؛ بنابراین برای برطرف کردن این مشکل (عدم عزت نفس) قبل از هر چیز باید فکر و عقیده فرد را در مورد خودش تغییر داد و حالت شکنندگی‌اش را در مقابل انتقادات یا تصورات و عقاید در مورد خویش تعدیل کرد. (کاوندی، ۷۸)

نظر نگارنده: تمام مصادیق کرامت نفس در نظرات مفسران، دلیلی بر ارزشمندی انسان، جایگاه رفیع وی و توانایی‌هایی است که خداوند به عنوان برترین مخلوقات به او عنایت فرموده است.

۴. بررسی اعتماد به نفس در روانشناسی

تعریف متداولی که در روانشناسی از اعتماد به نفس وجود دارد عبارت است از نیرویی که انسان، برای انجام کلیه فعالیت‌های خود از آن سود می‌گیرد، مثال اعتماد به نفس در انسان مانند دینام اتومبیل است ماشین بدون دینام کوچک‌ترین کاری انجام نمی‌دهد در واقع همه افراد از درجه‌ای از اعتماد به نفس برخوردارند که ممکن است بالا یا پایین باشد. (مجید؛ موحد خواه، ۱۷۷)

در واقع اعتماد به نفس چیزی نیست که کسی به انسان بدهد، بلکه در درون انسان وجود دارد با این توضیح که ابتدا باید کشف شود و پرورش یابد و در نهایت تقویت گردد، همانند بذری که در ساحت جسم کاشته می‌شود و با رسیدن مواد لازم و ضروری به منصف ظهور می‌رسد حتی می‌توان این ادعا را داشت که اعتماد به نفس عامل موفقیت در هر امری است به واسطه آن بر نیروهای حاکم بر زندگی مسلط می‌شویم که موجب سربلندی و پیروزی است. آنچه که در این راستا مهم است اعتقاد به توانایی‌ها است که نیروی محرکه اعتماد به نفس محسوب می‌شود، به بیان دیگر اعتماد به نفس، تکیه بر واقعیت‌ها و تصویر منطقی از خویش است. (سبحانی نیا، ۷۳)

حاصل آنکه اعتماد به نفس همان احساس ارزشمندی است که در توانمندی‌های انسان ضرب شده است. به بیان دیگر توانمندی، همان مهارت‌های فردی است و احساس ارزشمندی، نمره‌هایی است که فرد به توانایی‌های خود می‌دهد و این حقیقت اعتماد به نفس است و همان‌گونه که حرمت خود در سلامت روان مؤثر است اعتماد به نفس نیز رابطه تنگاتنگی با سلامت روان دارد و لذا از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است.

ارکان اصلی اعتماد به نفس

اعتماد به نفس دارای دو سازه اصلی اطمینان به خویش و احترام به آن است. مقصود از ویژگی اول این است که دارنده آن، در فراز و فرود زندگی احساس بی‌کفایتی نمی‌کند، در واقع به خود و توانایی‌هایش برای مقابله با موانع مطمئن است. هر کسی از توانایی‌های واقعی یا خیالی خود تصویری دارد و بر اساس آن، خود را می‌بیند و تصویر خویش را می‌آفریند، این خودانگاره، تعیین‌کننده حد توانایی افراد است و ما در نتیجه همین مقدار توانایی، حدی از اطمینان را دارا هستیم. ادعای ناتوانی مطلق به لحاظ منطقی محال است و چنین ادعایی ویران‌گر خواهد بود؛ زیرا هر گونه ادعایی مانند این، بیان‌گر نوعی توانایی است. پس ناتوان محض وجود ندارد و هر کس به میزان توانایی خویش به خود باور دارد. حال این احساس در افراد دارای اعتماد به نفس بیش‌تر است و همین اطمینان به خویش انسان را قدرت می‌بخشد تا در برابر مشکلات پایدار باشد. (اسلامی، ۱۷)

احساس ارزشمندی و شایستگی که مجموع اعتماد به نفس و احترام به خویش است، قدرت انسان را در مبارزه با مسائل و مشکلات زندگی و حق انسان برای نیکبختی فراهم می‌نماید.

علائم و نشانه‌های اعتمادبه‌نفس

اگر بخواهیم علائم و نشانه‌های کسی که فاقد اعتمادبه‌نفس است را به نحو اجمالی بیان کنیم، باید گفت که این افراد در کارهای خود تردید دارند، تحت هر شرایطی به موضوع خود از نظر منفی توجه می‌کنند و در واقع مثبت‌نگر نیستند. علاوه بر این‌ها برای رسیدن به اهداف خود خیال‌بافی می‌کنند و چون به این مرحله توخالی می‌رسند، ترس و عدم اطمینان نیز آن‌ها را همراهی می‌کند. از این رو افرادی بسیار آسیب‌پذیر بوده و چون دچار خود کم بینی شده‌اند، تمایل به تظاهر در مقابل دیگران دارند و از این جنبه خود را می‌فریبند. روی این مبنای تقلیدهای کورکورانه آنان بر کسی پوشیده نیست.

در مقابل کسی که از اعتمادبه‌نفس بالا برخوردار است، احساس خوشایند ارزشمندی یا همان عزت نفس در وجودش ساری است. به افراد و کارهای آنان و از همه مهم‌تر به خود و کارهایش حسن ظن دارد. به زندگی و کارآمدی امیدوار است، موج‌های مثبت ذهنی وجود او را فرا گرفته و به کاستی‌ها و نداشته‌ها نمی‌اندیشد. ارتباطات موفق بین فردی دارد و همگان از ارتباط با او مسرورند. در زندگی و کار، اهداف بالایی را دنبال می‌کند، ترس از شکست او را زمین‌گیر نمی‌کند. چنین شخصی حالت انزوای اجتماعی ندارد و احساسات منفی بر او غلبه نمی‌کنند و خود او نیز حالت منفی برای خود متصور نشده است. سخنان تحقیرآمیز در او اثر نمی‌کند. تلخی سختی‌ها و شدائد را به جان می‌خرد تا شیرینی موفقیت‌ها را بچشد. همچنین تردیدها مقابله می‌کند و آن‌ها را به دل راه نمی‌دهد و در کارهای خود مصمم و استوار است. (اسلامی نسب، ۱۰۹)

همه این موارد نشانه‌هایی بودند که در سیمای فرد دارای اعتمادبه‌نفس نقش می‌بندد که البته بعضی از این موارد را خود فرد نیز حس می‌کند و شاید روزانه با آن‌ها برخورد داشته باشد و بعضی دیگر مواردی است که اطرافیان متوجه آن‌ها می‌شوند.

تبعات نبود اعتمادبه‌نفس

به اعتقاد فروید اگر اعتمادبه‌نفس آسیب ببیند، امراض روانی بسیاری متوجه انسان می‌شود. اولین بیماری که فروید از آن نام برده اسکیزوفرنی (Schizophrenia) یا همان روان‌پریشی است. این بیماری به عنوان بیماری اعتمادبه‌نفس قلمداد شده و در طی آن اساس شخصیت آدمی فرو می‌ریزد. سپس اختلال دیگری که در پی دارد افسردگی است و در نهایت نیز اختلال مانیا. وی راه درمانی که پیشنهاد می‌کند این است که اختلالات روانی را باید روی اعتمادبه‌نفس بنا کرد و

تعریف نمود، آسیب‌شناسی و درمان آن را منوط به این اسلوب دانست؛ چرا که اعتمادبه‌نفس تمام‌کننده و کامل‌کننده شخصیت آدمی است. (اسلامی نسب، ۲۸۴)

تفاوت‌های اعتمادبه‌نفس و عزت نفس

در اینجا لازم است به تفاوتی که بین مفهوم اعتمادبه‌نفس و عزت نفس وجود دارد اشاره‌ای شود. البته دانشمندان متعددی این دو مفهوم را یکی دانسته‌اند ولی با این همه اعتمادبه‌نفس حس عمومی از نظارت خود و محیط است در حالی که عزت نفس، بیش‌تر حس عاطفی از قبول کردن خویش و احساس ارزش خود است؛ بنابراین اعتمادبه‌نفس می‌تواند در عزت نفس شرکت داشته باشد، اما این دو مترادف نیستند. (اسلامی نسب، ۴۸)

در حقیقت افراد دارای خود آرمانی هستند، یعنی تصویری از آنچه که شخص دوست دارد باشد یا داشته باشد. حال اگر بین خود واقعی که مشخصات فردی است با خود آرمانی هماهنگی داشته باشد، فرد احساس عزت نفس مثبتی خواهد داشت؛ به عبارت دیگر میزان عزت نفس حاصل نوسان بین این دو خود است.

رویکردهای روان‌شناختی به اعتمادبه‌نفس

دیدگاه راجرز

یکی از اموری که در تحقق اعتمادبه‌نفس نقش عمده دارد، شکوفایی توانایی‌های آدمی است و این همان چیزی است که از آن به «انگیزه» تعبیر می‌شود. کارل راجرز از آن جهت که تحت تأثیر گرایش ذاتی آدم‌ها برای رشد و کمال یافتن و کسب تغییرات مثبت قرار گرفته بود به این نتیجه رسید که نیروی اصلی برانگیزنده آدمی گرایش به خودشکوفایی (Actualizing tendency) است؛ و آن یعنی گرایش برای تحقق بخشی (Fulfillment) یا شکوفاسازی تمام توانایی‌های موجود در انسان که به سوی رشد و کمال و تغییرات مثبت در حرکت است (اتکینسون و همکاران، ۴۶۹). راجرز معتقد بود که انسان سعی دارد تمام توانمندی‌های وراثتی‌اش را شکوفا نماید؛ اگرچه ممکن است در همه حال به روشنی نداند که کدام عمل او منجر به رشد شده و کدامیک نمی‌شود، ولی همین که موضوع روشن شود، شخص راه رشد و ترقی را انتخاب می‌کند. البته راجرز منکر نیازهای دیگر که برخی از آن‌ها زیستی هستند نشد، ولی او این نیازها را تحت‌الشعاع نیاز به تحقق خویشتن دانست.

نظر نگارنده: توانمندی‌هایی که راجرز معتقد است وراثتی است در واقع همان مواهبی است که خدا با عنوان کرامت‌بخشی به بهترین مخلوق خود عطا کرده‌است. خدا انسان را بر سایر خلایق مسلط کرده‌است و مخلوقات را به تسخیر او درآورده‌است تا استعدادهای او را شکوفا کند (بوزهره، ۱۳۸۶/۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۹/۱) به عبارت دیگر می‌توان گفت یکی از اهداف اصلی کرامت‌بخشی انسان برای کشف استعدادهای او و نیل به هدف اصلی از خلقتش می‌باشد. قرآن کریم مقصود از این خلقت را عبودیت ذات اقدس باری تعالی می‌داند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ مَنْ جَنَّ وَانْسَ رَأْسًا فَرِيدًا جَزَّ لِلَّهِ عِبَادَةٌ كَانَتْ مِنْهُ تَمَامًا يَابِسًا وَبِهِ مِنْ نَزْدِيكَ شُونَ» (ذاریات، ۵۶)

دیدگاه مازلو

دیدگاهی که مازلو در این راستا دنبال می‌کرد این بود که با بهره‌گیری از روش کاوش بر مبنای محاوره که همان مصاحبه عمیق با مراجعه‌کنندگان بود، توانست به دو گروه مطمئن و نامطمئن و به تعبیر خودش افراد سالم و ناسالم برسد. گروه اول اعتماد به نفس داشتند و دارای حس برتری و ارزش‌گذاری مثبت نسبت به خود بودند. هیچ‌گونه احساس کمرویی و دستپاچگی در آن‌ها وجود نداشت در صورتی که به قابلیت‌ها و جهات کمال و قوت خویش، احساس بی‌اعتمادی داشتند. ویژگی‌های دیگری مانند سنت‌شکنی بیش‌تر، غیرمذهبی‌تر بودن، اضطراب و حسادت کم‌تر و نیز علایم عصبانیت‌ها که وی در انسان‌های سالم یافته‌است، در قیاس با گروه مخالف به ندرت دیده می‌شود. او اصطلاح خودشکفتگی را برای انسانی سالم، بسیار مطمئن و متکی به نفس و بالاخره فرد مطلوب به کار برده‌است. (شکرکن و همکاران، ۱۳۶۶/۲)

مازلو از اعتماد به نفس و عزت نفس به عنوان یک نیاز یاد کرده و قائل است که جوامع انسانی فرای نیازهای ارزش‌ثابت و استوار و معمولاً عالی‌تر از خودشان، متمایل به احترام به خود یا عزت نفس یا احترام به دیگران نیز هستند در ادامه او سلسله‌مراتب نیازها (Hierarchy of needs) را پیش می‌کشد که در پایین‌ترین سطح، از انگیزش‌های اولیه فیزیولوژیایی تشکیل می‌شود و به انگیزش‌های پیچیده‌تر روان‌شناختی می‌رسد که فقط هنگامی اهمیت پیدا می‌کنند که نیازهای اولیه ارضا شده باشند. نیازهای هر سطح باید حداقل کمی ارضا شوند تا اینکه نیازهای سطح بعدی به صورت انگیزه نقش‌آفرین رفتار درآید. این نیازها هفت مرحله بوده که از پایین‌ترین مرحله تا بالاترین مرحله عبارت‌اند از:

۱. نیازهای فیزیولوژیک: مانند گرسنگی، تشنگی و نظایر آن‌ها.
۲. نیازهای ایمنی: داشتن احساس امنیت و دوری از خطر.
۳. نیازهای تعلق و محبت: پیوستن به دیگران، پذیرفته شدن و تعلق داشتن.
۴. نیازهای عزت نفس: اجرا و دستیابی، با کفایت و قابلیت بودن، جلب تأیید و توافق دیگران.
۵. نیازهای شناختی: دانستن، فهمیدن و کاویدن.
۶. نیازهای ذوقی: تقارن و نظم و زیبایی.
۷. نیازهای تحقق خویشتن: یافتن راه خودشکوفایی و تحقق توان بالقوه.

اگر غذا و امنیت به سختی و با دشواری به دست آید، تلاش برای ارضای این نیازها بر رفتار فرد تسلط یافته و انگیزه‌های والاتر نقش و اهمیت نخواهند داشت. فقط زمانی که نیازهای اساسی به آسانی ارضا شوند فرد فرصت و نیروی کافی خواهد داشت که به علایق هنری و فکری بپردازد. در جوامعی که مردم برای برطرف کردن نیاز به غذا و مسکن و امنیت باید سخت در تلاش باشند، فعالیت‌های هنری و علمی رشد نمی‌کنند. عالی‌ترین انگیزه یعنی «خودشکوفایی» را فقط هنگامی می‌توان ارضا کرد که تمام نیازهای دیگر برآورده شده باشند. (اتکینسون و همکاران، ۱۹۷۲؛ شولتز، ۳۶۱)

۵. بررسی حرمت نفس در روانشناسی

یکی از واژه‌هایی که در روانشناسی به تناسب در موارد گوناگون از آن بحث شده است، واژه *self esteem* است که در ترجمه آن به فارسی اختلاف نظر و اختلاف واژه پیدا شده است. بعضی آن را عزت نفس معنا کرده‌اند ولی بعضی (دادستان، ۳۱) به معنای حرمت نفس دانسته‌اند؛ برخی فرهنگ‌های روانشناسی که واژه‌ها را تفکیک کرده، واژه *self esteem* را عزت نفس دانسته و برای حرمت خود، دو واژه یعنی *Self-respect* و *Self-regard* به کار برده‌اند. (محمدی، ۱۳)

هر فردی بعد از برطرف ساختن نیازهای زیستی خویش در پی تأمین نیازهای روانی و عاطفی خود است تلاش افراد برای مقبولیت اجتماعی و تکاپو برای محبوبیت گویای این حقیقت تغییرناپذیر هست که آنان نیازمند احترام به خویش هستند طوری که حتی پست‌ترین افراد از نظر منزلت اجتماعی برای خود گونه‌ای احترام قائل هست و باید گفت همین حس احترام به خود است که این پابندی به ارزش‌های تبهکارانه را توجیه می‌کند و ممکن است گاهی از مسیر اصلی

خود منحرف شده و به نادرستی تأمین گردد. اهمیت احترام به خود در زندگی اجتماعی به قدری زیاد است که بر اساس آن می‌توان روابط خود را با دیگران تنظیم نمود و به هر میزانی که انسان این حس را از دست می‌دهد انسانیت خود را نیز از دست می‌دهد و این عاملی برای دوری از کج روی‌ها از جانب بعضی از افراد است که به خاطر احترام به خود و نه ترس از مجازات از اعمال بد دوری می‌کنند. حال اگر کسی برای خود چنین احترامی قائل نباشد به سادگی به هر پستی تن می‌دهد. (برانندن، ۱۸)

تأثیر حرمت نفس بر اعتماد به نفس و عزت نفس

مازلو معتقد است هنگامی که نیاز احترام به خود و حرمت نفس ارضا شود، فرد احساس اعتماد به نفس، ارزشمندی، توانایی، قابلیت و کفایت می‌کند و وجود خود را در دنیا مفید و لازم می‌یابد؛ اما عقیم ماندن این نیازها، موجب احساس حقارت، ضعف و نومییدی است. همچنین این احساسات به نوبه خود موجب دلسردی بنیادی و در نتیجه گرایشات جبرانی (Compensatory) یا روان نژندانه می‌شود. برای حل این معضل شناخت ضرورت اعتماد به نفس بنیادی و درک اینکه چگونه افراد ناامید فاقد آن هستند، می‌تواند با مطالعه روان نژندی ضربه ئی (Traumatic neurosis) حاصل شود. (مازلو، ۱۵۵)

پابرجاترین و سالم‌ترین عزت نفس بر پایه احترامی که مستحق آن هستیم استوار است، نه بر اساس اشتها یا آوازه ظاهری و تملق شنوی‌های توجیه ناپذیر. نکته مهم تشخیص شایستگی و موفقیت واقعی است که مولود نیروی اراده، تصمیم‌گیری و مسئولیت‌پذیری است و از آنچه به طور طبیعی از طبیعت درونی انسان و از سرشت و سرنوشت حیاتی او سرچشمه می‌گیرد حائز اهمیت است. به بیان دیگر، تشخیص شایستگی‌ها چیزی است که عمدتاً از خود واقعی انسان سرچشمه می‌گیرد تا خود ایده آلی او.

از نظرگاه ویلیام جیمز، حرمت نفس عبارت است از نسبت کامیابی‌های فرد به سطح انتظارات او؛ یعنی اگر فرد به سطح خواسته‌های خود رسیده باشد، نتیجه آن، حس ارزشمند بودن و حرمت نفس بالا است و اگر فاصله بسیاری بین این دو مرحله باشد، ناکارآمدی و بی‌ارزشی حاصل آن خواهد بود. (شجاعی، ۳۲۴)

نتیجه‌ای که می‌توان از این رهگذر داشت آن است که اولاً عزت نفس و پذیرش خود و دیگران، از رفتارهای بهنجار در روانشناسی محسوب می‌شود؛ زیرا مردمانی که از سازگاری مناسب

برخوردارند، احساس می‌کنند که موجودی با ارزش و مقبول اطرافیان هستند. در مقابل، کسانی که نابهنجار هستند، احساساتی از قبیل بی‌ارزش دانستن خود، از خودبیگانگی و احساس طردشدن توسط دیگران، بر آن‌ها حاکم است. ثانیاً داشتن روحیهٔ اعتمادبه‌نفس به نوبهٔ خود از مقدمات خودشکوفایی و خودشکفتن است.

کسی که خواهان رسیدن به جایگاه‌های بالای اجتماعی و اهداف زندگی است، از قبیل خودشکوفایی و بعد از داشتن اعتمادبه‌نفس در مسیر هدف، حاصل می‌شود. در نهایت واقع‌بینی در رفتار و گفتار که منجر به کنترل رفتار می‌شود و همچنین داشتن روابط نزدیک و رضایت‌بخش با دیگران و به کار گرفتن توانایی‌ها در مسیر فعالیت‌های زندگی از خصائص افرادی است که بهنجار بوده و دارای اعتمادبه‌نفس هستند.

نتیجهٔ دیگر اینکه، حرمت نفس عامل مهمی در زندگی انسان است؛ زیرا رضایت انسان از خود یا ارزش و منزلتی که فرد برای خود تصور می‌کند، در رفتار و سلامت روانی او نقش اساسی دارد؛ بنابراین برای افزایش اعتمادبه‌نفس، باید حرمت نفس و حس ارزشمندی از خود را تقویت کرد.

تفاوت‌های حرمت نفس و عزت نفس

گرچه واژه‌های عزت نفس و حرمت نفس در بعضی موارد هم پوشی دارند، ولی اختلاف زیادی بین آن‌ها یافت می‌شود. حرمت نفس اعتقاد و باوری هست که افراد درباره اهمیت و ارزش خود دارند. همان‌گونه که بدن و جسم افراد استخوان و اسکلت‌بندی دارد روان انسان هم نیاز به اسکلت‌بندی دارد و اسکلت‌بندی روان انسان بر عهده عزت نفس یا حرمت نفس است. بدون عزت نفس روان انسان دوام نخواهد داشت و متزلزل و آشفته است. عزت نفس را می‌توان با عوامل مختلف در نظر گرفت؛ مانند این که فردی که عزت نفس دارد اعتقاد دارد انسان فردی مقدس هست و همه انسان‌ها با هم برابر هستند عامل دیگر در تعیین عزت نفس دوست داشتن خود و احساس رضایت از آن چه که فرد هست و نداشتن خجالت و شرم از وجود خود است، در کل حرمت نفس بخشی از هویت افراد است. افرادی که حرمت نفس پایینی دارند در زندگی با مشکلات زیادی مانند اضطراب، افسردگی، احساس تنهایی، آسیب‌پذیری نسبت به مواد مخدر، شکست عشقی و ... روبه رو می‌شوند.

از طرف دیگر یکی از مؤلفه‌های مهم مهارت خودآگاهی حرمت نفس است. عزت نفس چیزی نیست که مانند یک مهارت آموخته شود بلکه حرمت نفس پیامد مجموعه‌ای از عوامل فردی،

اجتماعی و خانوادگی است. عزت نفس به احساس ارزشمندی شخص اشاره دارد که تحت تأثیر عوامل عملکرد، موفقیت‌ها، توانایی‌ها، ظاهر شخصی و قضاوت‌های افراد مهم است. در واقع حرمت نفس یا عزت نفس یک باور درونی فرد از خودش در جهت دستیابی به خواسته‌ها و اهداف زندگی‌اش است.

تفاوت دیگر در عوامل بوجود آورنده یا ایجادکننده حرمت نفس و عزت نفس است. عواملی که باعث ایجاد حرمت نفس می‌شود با عواملی که باعث عزت نفس می‌شود، تفاوت زیادی دارند. این دو از نظر مبادی، با هم متفاوت هستند ولی از نظر نتایج بیش‌تر موارد با هم هم پوشی دارند. مثل این که فردی هم دارای حرمت نفس باشد و هم عزت نفس بالایی داشته باشد و غالباً چنین است که افراد دارای عزت نفس بالا، حرمت نفس بالایی هم دارند ولی گاهی هم از یکدیگر جدا می‌شوند یعنی شاید فردی حرمت نفس بالا داشته باشد، ولی به عزت نفس نرسیده باشد، چنان که بسیاری از افراد که دارای حرمت نفس روانشناسی هستند شاید دارای عزت نفس به معنای دقیق کلمه نباشند. گاهی هم عزت نفس وجود دارد ولی حرمت نفس در بین نیست، مثل بعضی از افراد افسرده که خود را فردی بی ارزش و نالایق ارزش‌یابی می‌کنند ولی عزت نفس بالایی دارند و به هیچ‌وجه حاضر نیستند عزت نفس خود را خدشه‌دار کنند. (محمدی)

۶. بررسی رابطه کرامت نفس با عزت و اعتماد و حرمت نفس در روانشناسی

در علم روانشناسی از کرامت انسان به عزت نفس تعبیر شده است که در چند دهه اخیر به عنوان یکی از جنبه‌های «خود» و نیازهای اساسی انسان، مورد توجه قرار گرفته و به معنای باور و اعتقادی است که فرد، درباره ارزش و اهمیت خود دارد (سلیمانی ابهری، ۱۳۹۰/۴) در حقیقت، برداشت و قضاوتی که افراد از خود دارند، تعیین‌کننده چگونگی برخورد آنان با مسائل مختلف است فردی که عزت نفس پایین دارد و برای خود ارزش و احترامی قائل نیست، ممکن است دچار انزوا، گوشه‌گیری و یا پرخاشگری و رفتارهای ضد اجتماعی شود هر چه فرد از خودباوری و عزت نفس بالاتری برخوردار باشد، موقعیت و کارآمدی بالاتری دارد و از آسیب‌های روانی اجتماعی نیز مصون خواهد ماند. (شیهان، ۵۱)

در روانشناسی کرامت نفس هنگامی به وجود می‌آید که نیازهای ابتدایی زندگی به نحو مناسبی ارضا شده باشد. افراد زمانی از کرامت نفس مطلوب بهره‌مند می‌شوند که بتوانند در سه شرط متمایز، احساسات مثبتی را تجربه کنند. این سه شرط عبارت‌اند از: همبستگی، قدرت و الگوها. (کاوندی، ۱۷۳)

شرط اول همبستگی، احساس پذیرش یا مقبولیت است؛ به ویژه در روابط مهم همچنین، به معنای احساس پذیرفته شدن و مورد احترام قرار گرفتن از سوی دیگران نیز به کار می‌رود این حس از احساسات، نگرش‌ها، راه‌های ارتباط و قوای حاکم بین خانواده به وجود آمده است و به چگونگی روابط بین افراد خانواده وابستگی زیادی دارد. حس همبستگی بین تمام افراد خانواده یا گروه زمانی به وجود می‌آید که کنش‌های متقابل مثبت بین آن‌ها تقویت شود. دوم، قدرت که از منابع و فرصت‌های تأثیرگذار بر شرایط زندگی فرد حاصل می‌شود. هنگامی که فرد در زندگی از چنین فرصتی برخوردار باشد، احساس قدرت خواهد کرد. منابع مهم برای به دست آوردن حس قدرت عبارت‌اند از: دانش، سلامتی، قابلیت جسمانی، مهارت‌ها، توانایی انجام کارهای دستی، تصمیم‌گیری، منابع مادی، اطلاعات و تجارب و الگوها، افراد باید نمونه‌ها یا الگوهای انسانی، فلسفی و عملیاتی پیشرو داشته باشند تا آن‌ها را برای ایجاد ارزش‌های معنادار، هدف‌دار، آرمان‌ها و معیارهای شخصی سرمشق قرار دهند. (خورانی، ۸۶) آنچه می‌توان از مکاتب روانشناسی برداشت کرد این است که هیچ یک از آن‌ها از روح انسان بحث نکرده‌اند و اگر روان را معادل روح در نظر بگیریم، در بررسی این موضوع هم نقش محیط، وراثت، اجتماع و خود تجربه انسانی را در نظر گرفته‌اند و سیر به سوی کمال (تحقق استعدادهای انسانی) را در محدوده این موضوعات پذیرفته‌اند.

در روانشناسی از کرامت نفس با واژه عزت نفس یاد شده و عبارت است از میزان ارزشی که اطلاعات درون خودپنداره برای فرد دارد و از اعتقادات فرد درباره تمام صفات و ویژگی‌هایی که در او هست، سرچشمه می‌گیرد. (بدری گرگری؛ ابراهیمی؛ محمدی، ۱۰۹/۲)

کرامت نفس و عزت نفس در روانشناسی دارای این ویژگی مشترک هستند که هر دو باعث مدارا و جلوگیری از ذلت می‌شوند، یعنی به گونه‌ای مدارا از تعلقات عزت نفس و کرامت نفس می‌باشد. وگت مدارا را یک «گرایش رفتاری» در نظر می‌گیرد؛ یعنی نگرش را از خلال رفتار درمی‌یابد که در این معنا، مفهوم فوق در مقابل «نگرش» قرار می‌گیرد. (Phelps, ۲۰۰۴)

درباره مفهوم مدارا در علوم غربی به طور کلی می‌توان گفت مدارا عملی است که به مردم اجازه می‌دهد عقاید یا ویژگی‌های دیگران را دوست نداشته باشند یا حتی از آن‌ها متنفر باشند، اما بدون اقدام به جنگ آزاردهنده علیه آنان، بدین معنی که مدارا، آزاد گذاشتن دیگران برای داشتن ویژگی‌های شخصی یا نگهداری عقاید و اعمالی را توصیف می‌کند که دیگران آن را به عنوان عملی اشتباه یا تفرانگیز در نظر می‌گیرند (Dennis, ۲۰۰۷)؛ به عبارت دیگر عمل مدارا زمانی معنا

دارد که امکان استفاده از زور و خشونت وجود داشته باشد. بدین ترتیب مدارا به عنوان فضیلتی اجتماعی و قاعده‌ای سیاسی، امکان همزیستی صلح‌آمیز افراد و گروه‌هایی را فراهم می‌کند که دیدگاه‌های متفاوتی دارند و با روش‌های متفاوت در جامعه‌ای واحد زندگی می‌کنند (Galeotti, ۲۷۳ p, ۲۰۰۴). در روانشناسی، کرامت نفس از مهم‌ترین جنبه‌های شخصیت و تعیین‌کننده ویژگی‌های رفتاری و شکوفایی انسان است (صدرالسادات، ۶۴/۳۸) و بیش‌تر صاحب‌نظران، آن را عامل مهم و اساسی در سازگاری عاطفی و اجتماعی (مدارا) می‌دانند. (Lee, ۱۹۹۴)

اهمیت کرامت نفس در روانشناسی

همه افراد صرف‌نظر از سن، جنسیت، زمینه فرهنگی و نوع کاری که در زندگی دارند، نیازمند کرامت نفس هستند، داشتن کرامت نفس بر همه سطوح زندگی اثرگذار است.

در حقیقت، بررسی‌های گوناگون روانشناسی حاکی از آن است که چنانچه کرامت نفس یا همان عزت نفس ارضا نشود، نیازهای گسترده‌تری نظیر آفریدن، پیشرفت و یا درک استعداد بالقوه، محدود می‌ماند، افرادی که احساس خوبی نسبت به خود دارند، معمولاً احساس خوبی نیز به زندگی دارند، آن‌ها می‌توانند با اطمینان، با مشکلات و مسئولیت‌های زندگی مواجه شوند و از عهده آن‌ها برآیند. (کلمز، ۳۷)

در طول صد سال گذشته بسیاری از روانشناسان همچون آلفرد ادلر (Adler) ۱۹۳۰، راجرز ۱۹۵۹، سالیوان (Sullivan) ۱۹۵۳ و هورنای (Horney) و مورفی (Murphy) و ... این نظریه را پذیرفته‌اند که انسان دارای نیاز به عزت نفس است. (بیابانگرد، ۵۴)

اکثر صاحب‌نظران، عزت نفس مثبت را به عنوان عامل مرکزی و اساسی در سازگاری عاطفی - اجتماعی مطلوب می‌دانند، این نظر گسترش یافته و دارای تاریخچه طولانی نیز می‌باشد، در اوایل روانشناسان و جامعه‌شناسان مانند ویلیام جیمز، جرج هربرت مید و چارلز کولی بر اهمیت عزت نفس مثبت تاکید داشتند، چند سال بعد نئوفرویدین‌ها همچون سالیوان، هورنی، راجرز و فروم در نظریه‌های شخصیتی‌شان خودپنداره را وارد کردند، چندین سال بعد روانشناسان علمی، نظریه را با کارهای تجربی در هم آمیختند و نتیجه گرفتند که عزت نفس مثبت با شادکامی و کارکرد مثمرتر در رابطه است. (پوپ و همکاران، ۱۶)

از اهمیت عزت نفس از دیدگاه روانشناسی همین بس که رضایت ما از زندگی شدیداً به احساسات ما درباره خویشتن بستگی دارد. (بیابانگرد، ۷۶)

احساس ما از خویشتن و آنچه را که در مورد خویش می‌اندیشیم بر کلیه جوانب تجربه ما از زندگی، اثر جدی و قطعی دارد شیوه رفتار ما در کار و حرفه، مسائل عشقی و عاطفی و امور جنسی، نقش پدر و مادر در رابطه با فرزندان و در پیشرفت امور زندگی، همه متأثر و در گرو احساس ما از نقش خویشتن و اعتماد ما نسبت به خودمان عزت نفس و همچنین راهگشای فهم و درک ما از خود و دیگران است.

یک عزت نفس مثبت همراه با احساس گرمی و امنیت و یا یک عزت نفس منفی همراه با بیم و وحشت است. با توجه به این نکته و به منظور اجتناب از احساسات وحشت‌آور افراد باید باور داشته باشند که خوبند، در نتیجه افراد نیاز به عزت نفس دارند تا بتوانند اضطراب‌شان را به حداقل برسانند. (بیابانگرد، ۶۱)

میزان رضایت از خود یا ارزشی که انسان برای خود قائل است اهمیت بسیار زیادی در رفتار و پویایی درونی فرد دارد و بیش‌تر صاحب‌نظران برخورداری از عزت نفس (ارزیابی مثبت از خود) را به عنوان عامل مرکزی و اساسی در سازگاری عاطفی - اجتماعی افراد می‌دانند. (بیابانگرد، ۸۷)

ارضای نیاز به عزت نفس باعث می‌شود تا نسبت به ارزش و کفایت خود مطمئن شویم و در تمام جنبه‌های زندگی شایسته‌تر و کارآمدتر عمل کنیم، در صورتی که عزت نفس پایینی داشته باشیم، احساس حقارت و ناامیدی می‌کنیم و اطمینان کمی نسبت به توانایی کنار آمدن با مشکلات زندگی را خواهیم داشت. (شولتز، ۳۴)

براندن معتقد است، حرمت نفس یک نیاز اساسی انسان و از جمله ضرورت‌های اصلی برای سلامت و بهداشت روانی اوست یا هیچ حکم ارزشی مهم‌تر از داوری انسان در مورد نفس خویشتن نیست، وی معتقد است ارزشیابی شخص از خویشتن اثرات برجسته‌ای در جریان فکری، احساس‌ها، گرایش‌ها، ارزش‌ها و هدف‌های او دارد و کلید فهم رفتار اوست. (براندن، ۶۲)

بنابراین همه افراد صرف‌نظر از سن، جنس، زمینه فرهنگی، جهت و نوع کاری که در زندگی دارند، به داشتن عزت نفس نیازمندند، بررسی‌های گوناگون روان‌شناسی حاکی از آن است که چنانچه نیاز به عزت نفس ارضا شود، نیازهای گسترده‌تری همچون نیاز به آفریدن، پیشرفت و پرورش استعدادها بالقوه نیز رشد خواهد کرد به خاطر بیاورید هنگامی که کسی کار شما را تحسین می‌کند، چه احساس خوشبختی به شما دست می‌دهد، افرادی که احساس خوبی نسبت به

خود دارند، به طور معمول احساس خوبی نسبت به زندگی دارند، آن‌ها می‌توانند با اطمینان با مشکلات و مسئولیت‌های زندگی مواجه شوند و از عهده آن‌ها برآیند.

۶. پیامدهای کرامت نفس در روان‌شناسی

نظریه کرامت انسان در علوم روانشناسی بسته به اینکه بر چه عناصری استوار باشد، نتایجی را در قلمرو اخلاق، سیاست و... در پی خواهد داشت. از نظر روانشناسان، کرامت نفس برای بقا و سلامت روانی انسان حیاتی است. کرامت نفس یکی از ملزومات عاطفی زندگی است و بدون آن بسیاری از نیازهای اساسی برآورده نمی‌شود؛ به طوری که در عزت نفس پایین، افراد به دلیل احساس خودبیزاری برانگیخته شده و به صورت پرخاشگرانه نسبت به موقعیت‌ها و افرادی که شایستگی آن‌ها را به چالش می‌کشد، برخورد می‌کنند. همچنین در دنیای بیرونی به رفتارهای بزهکارانه و ضد اجتماعی دست می‌زنند. (شفیعی؛ صفاری‌نیا، ۱۳۵/۶)

پس به طور کلی می‌توان گفت که آثار کرامت نفس و عزت نفس در علوم روانشناسی، دارای دو جنبه فردی و اجتماعی است که با هم در تعامل بوده و در تقویت یکدیگر مؤثرند. از لحاظ فردی، عزت نفس موجب پذیرش خود، خود کارآمدی، رشد شخصی، اعتماد به خود و جهت‌گیری اهداف پیشرفت می‌شود و از لحاظ اجتماعی روابط فرد را گسترش داده و مقبولیت و تعالی اجتماعی به ارمغان می‌آورد و نگاه محترمانه دیگران را به سوی به فرد جلب می‌کند. پس کسانی که برای خود عزت نفس زیادی قایلند و در واقع دارای کرامت نفس هستند، اساساً به خود اعتماد دارند. چنین حالتی آن‌ها را علاقه‌مند می‌سازد که با تمام وجود به استقبال مسائلی بروند و ابراز وجود کنند. این امر به آنان شجاعت می‌دهد تا در مقابل تهدیدها ایستادگی کنند. چنین افرادی گوشه‌گیر نبوده، انتقاد را می‌پذیرند، ناکامی‌ها را تحمل می‌کنند و از نظر جسمی سالمند. به عنوان مثال از مهم‌ترین پیامدهای فردی و اجتماعی کرامت در روانشناسی نمونه‌های زیر است که بررسی می‌کنیم:

خودباوری و اعتماد به نفس

از آثار اعتماد به نفس بالا رسیدن به عزت و کرامت انسانی است. که پایداری در راه هدف، افتخار به پیشرفت‌ها، انگیزه رویارویی با چالش‌های جدید و افزایش قدرت مواجهه با مشکلات و ناملایمات زندگی و تحمل سختی‌ها نیز از آثار آن است. حتی جلب اعتماد دیگران و تأثیرگذاری

بر افراد که منوط به خودباوری است از اثرات همین اعتمادبه‌نفس است. (هدایتی و همکاران، ۱۱۲/۲)

اما نکته اینجاست اعتمادبه‌نفس و کرامت نفس تفاوت‌هایی دارند و می‌توان گفت که بین آن‌ها عموم و خصوص مطلق جریان دارد، به نحوی که می‌توان گفت هرکسی که به کرامت نفس رسیده است به سبب آن اعتمادبه‌نفس هم دارد، ولی درباره اعتمادبه‌نفس این قضیه صادق نیست، کرامت نفس یک حالت احساسی و ارزشی از خود می‌باشد ولی اعتمادبه‌نفس نتیجه انجام موفق یک امر یا تجربه است، به همین دلیل تفاوت اساسی بین این دو وجود دارد، از این رو می‌توان گفت کرامت نفس داشتن منجر به اعتمادبه‌نفس و خودباوری نیز می‌شود.

روانشناسی نیز به این مهم تأکید دارد. آبراهام مازلو در این باره می‌گوید: «ارضای نیاز به عزت نفس (کرامت نفس) به احساساتی از قبیل اعتمادبه‌نفس، ارزش، قدرت، لیاقت، کفایت و مفید و ثمر ثمر بودن در جهان منتهی خواهد شد؛ اما بی‌اعتنایی به این نیاز موجب احساساتی از قبیل حقارت، ضعف و درماندگی می‌شود.» (Maslow, ۲۰۰۰)

همان‌طور که در تعریف کرامت نفس از دیدگاه روان‌شناسان بیان کردیم، در روانشناسی کرامت نفس به عزت نفس تعبیر می‌شود و بسیار شاهد هستیم که روانشناسان از جمله پیامدها و ثمرات عزت نفس را خودباوری و اعتمادبه‌نفس معرفی می‌کنند. به عنوان نمونه می‌خوانیم: «عزت نفس، به انسان اعتماد و استقلال می‌بخشد» (Frieson, ۱۹۹۷, p. ۳۷۳۹) و آن‌هایی که عزت نفس بالایی دارند درباره خود احساس خوبی دارند، می‌توانند به طور مؤثر با چالش‌ها و بازخورد منفی مقابله کنند و در جهانی اجتماعی زندگی می‌کنند که بر این باورند که در آن افراد برای آن‌ها ارزش و احترام قائلند. (Lopez, ۲۰۰۴)

ترک ابراز نیاز به دیگران

علم روانشناسی از دیگر اثرات عزت نفس را عدم ابراز نیاز به دیگران با دو واژه غرور و حرمت به خود تعریف کرده است. آن‌ها معتقدند که برخورداری از عزت نفس بالا به معنی احساس غرور، ضمن آگاهی به نقایص خود و پذیرفتن آن‌ها و تلاش برای پروراندن نیروهای ذاتی و ویژگی‌های مثبت است. (Lazarus, Folkman, ۱۹۸۴)

بر این اساس، عنصر کلیدی این تعریف، غرور است. غرور را می‌توان با هیجان‌های مثبتی، نظیر احساس فتح، پیروزی، دلیری و شجاعت در یک گروه قرار داد. لازاروس، بر نقش مهم غرور

در بروز خود، هم در مقام فرد و هم در مقام عضوی از گروه، تاکید می‌کند. غرور با ظهور صفاتی چون جرأت، استقلال، کنجکاری و ابتکار رابطه دارد. فرد از تجربه غرور به احساس قدرتمندی از نیروی خویش می‌رسد. این امر در او، این عقیده راسخ را به وجود می‌آورد که می‌تواند بر تغییرات اثر گذارد و به این وسیله با آن‌ها کنار بیاید. با این توصیف مهم که برخی از مظاهر عزت نفس بالا نتیجه‌ی تاکتیک‌های دفاعی، غرور و خودشیفتگی است. (عمران؛ کمالوند، ۱۶/۲۷)

ارتباط نیک با مردم و محبوبیت بین آن‌ها

روانشناسان این پیامد مهم در مورد کرامت نفس را در باب مربوط اختلال شخصیت بررسی می‌کنند، بر اساس آمار موجود تعداد زیادی از بزه‌کاران و زندانیان دچار اختلال شخصیت ضد اجتماعی هستند. (دادستان، ۸۵)

این گروه از افراد دارای ویژگی‌هایی هستند از قبیل بی‌توجهی و تعرض دائم به حقوق دیگران، ناتوانی در سازگاری با هنجارهای اجتماعی و انجام مکرر اعمالی که زمینه ساز بازداشت است، فریب‌کاری که به شکل دروغ‌گویی و گول‌زدن مکرر دیگران بخاطر منافع یا لذت شخصی باشد، تکانشی بودن و ناتوانی در پیگیری برنامه‌ریزی شده امور، حساسیت و پرخاشگری که با حمله و درگیری جسمانی مکرر مشخص می‌شود و فقدان احساس ندامت و توجیه اعمال مجرمانه. (Sadok, ۲۰۰۰)

افراد با شخصیت ضد اجتماعی را در میان کسانی که درگیری دائم و مکرر با قوانین و مقررات رسمی و با هنجارها و نرم‌های اجتماعی دارند و این مخالفت و درگیری باعث تنش و بروز مشکلاتی برای آن‌ها می‌شود، می‌توان مشاهده نمود. البته جلوه‌های دیگر این اختلال را می‌توان در اختلافات خانوادگی، انحرافات جنسی، وابستگی به مواد و باندها و گروه‌های خاص نیز پیدا کرد آنچه مسلم است این افراد رفتارهایی مخرب دارند که علیرغم صدمه به خود با دیگران باز هم تکرار می‌شود. در واقع طبق بعضی از نظرات سایکو پاتها^۱ در مقابل شرطی شدن مقاوم هستند و از تجارب ناخوشایند قبلی درس نگرفته و تغییر رفتار نمی‌دهند. مشخص است که این گروه از اختلالات روانی هزینه‌های مادی و معنوی زیادی را برای اجتماع ایجاد می‌کند و نیازمند بررسی

^۱ نوعی اختلال شخصیتی است که مهم‌ترین ویژگی آن، آسیب روانی، نداشتن حس همدردی و دلسوزی و عدم حس پشیمانی (نداشتن عذاب وجدان) پس از انجام کار ناشایست است.

چندوجهی موضوع برای شناخت علل زیستی، خانوادگی، اقتصادی، فرهنگی، تربیتی، اجتماعی و روان‌شناختی بروز این اختلال می‌باشد. (ستوده، ۴۳؛ دادستان، ۱۸۷؛ کی‌نیا، ۷۶)

این افراد در تعامل با دیگران به صورت مکرر دچار احساس حقارت و ناتوانی بوده و خود را پایین‌تر از آن‌ها می‌بینند. از طرف دیگر قادر به اتخاذ روش‌های صحیح برقراری رابطه با دنیا و آدم‌های پیرامون و نیز استدلال و مقایسه واقعی شرایط خود با دیگران نیستند. لذا با انجام رفتارهای پرخاش‌گرانه و مخرب در اصل به دنبال ایجاد و حفظ احساس ارزشمندی و مخفی کردن ناخودآگاهانه ضعف‌ها و احساس ناتوانی و حقارت درونشان می‌باشد؛ اما این رفتارهای بزهکارانه نه تنها احساس امنیت و عزت نفس آن‌ها را افزایش نمی‌دهد بلکه واکنش‌هایی در محیط یعنی در افراد و قانون ایجاد می‌کند که به خشم بیش‌تر و تداوم رفتارهای دفاعی فرد بزهکار منجر می‌گردد؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که بین عزت نفس (کرامت) و احساس حقارت و بزهکاری رابطه نزدیکی وجود دارد. احساس حقارت باعث شکل‌گیری منش پرخاش‌گرانه شده و این منش از رهگذر احساس تنفر نسبت به جامعه و دیگران موجب اعمال ضد اجتماعی و بزهکارانه می‌گردد. (آدلر، ۱۲۱)

به نظر می‌رسد نداشتن کرامت نفس در افراد باعث ایجاد یک اختلال شدید و ناهنجاری در افراد و از این رو باعث کنش‌های نامقبول در جامعه و احساس حقارت در بین مردم می‌شود و این امر به صورت دقیق در بیانات قرآن نیز وجود دارد. در واقع می‌توان گفت کرامت نفس پاسخی به لذت‌طلبی و غریزه مهر خواهی است که در وجود انسان قرار دارد، لذا در درون خود نیز آن را دوست می‌دارد و از تن دادن به مظاهر ذلت آور گریزان است. لذا قادر است از خواسته‌های نفسانی و از امور بی‌ارزش و واهی به سادگی صرف‌نظر نماید از این رو دچار خیانت، دروغ و حرام‌خواری و ممنوعاتی که در اسلام و قانون آمده نمی‌شود.

پیامدهای سلب کرامت نفس در روان‌شناسی

علم روانشناسی بر این نکته تاکید می‌کند که سلب کرامت نفس پیامدهای منفی بسیاری در انسان دارد از جمله کمبود عزت نفس را باعث افت تحصیلی، بازدارنده پشتکار دانسته و عملکرد جسمانی و روحانی فرد را دچار اختلال می‌کند. همچنین آنان که عزت نفس اندکی دارند، یک نوع خود کم بینی در آن‌ها نهادینه شده است که باعث تعبیر منفی واقعیت‌ها می‌شود و نگاهی بدبینانه و ناامیدوارانه به آینده در آن‌ها را ایجاد می‌کند.

کرامت نفس ضعیف با خودانگاره ضعیف همراه است، افرادی که کرامت نفس پایینی دارند، به علت اجتناب از شناخت بیش‌تر خود، برداشت مبهمی از خود دارند، به عبارت دیگر داشتن کرامت نفس پایین می‌تواند بر توانایی شاد و موفق بودن در زندگی اثر منفی عمیقی بگذارد و بر ما یا روابط با دیگران و سلامت روانی نفوذی قوی داشته باشد، شخص مبتلا به کرامت نفس پایین فردی است که احساس غرور کمی دارد، از این رو، ممکن است به رفتارهای دفاعی روانی تمایل داشته باشد که می‌توان از این مکانیسم‌ها به انکار، سرکوبی، فرافکنی و واکنش وارونه اشاره کرد، تصمیم‌گیری برای این افراد مشکل است؛ زیرا شناخت کمی از خود دارند، نمی‌دانند در زندگی چه می‌خواهند و نسبت به انتقادهای دیگران بسیار حساسند. (خورانی)

همچنین علم روانشناسی، کرامت نفس ضعیف را باعث پنهان شدن خود واقعی انسان با احساس شرمندگی و عدم خودشکوفایی تحلیل می‌کند. (شیهان، ۷۱؛ اسمیت، ۱۶۵)

بنابراین در نگاه روانشناسی، عدم کرامت نفس باعث اختلالات جسمی و روحی است که اثرات آن در اعمال و روحیات فرد خود را نشان خواهد داد.

نتایج پژوهش

مفهوم عزت نفس، حرمت نفس، اعتمادبه‌نفس و کرامت نفس را در ابعاد مختلف در حوزه روانشناسی بررسی شده است و با ابعاد عزت نفس یعنی؛ عزت نفس خانوادگی، عزت نفس جسمانی، عزت نفس اجتماعی و عزت نفس کلی آشنا شدیم، همچنین منابع اصلی عزت نفس که شامل خودسنجی، واکنش دیگران، مقایسه اجتماعی، همانندسازی با الگوها و احساس امنیت بود بیان گردید، همچنین رویکردهای روان‌شناختی به عزت نفس شرح داده شد و علاوه بر این مطالبی راجع به اعتمادبه‌نفس در روانشناسی و تأثیر خودکارآمدی بر اعتمادبه‌نفس و درمان استرس با اعتمادبه‌نفس ارائه شد.

غیر از این‌ها، رویکردهای روان‌شناختی به اعتمادبه‌نفس، ویژگی‌های خودشکوفایی و افراد دارای این ویژگی، اهداف اعتمادبه‌نفس، روش‌ها و راهکارهای آن به طور تفصیلی بیان شد. نکته مهمی که به طالبین اعتمادبه‌نفس توصیه شد این بود که باید این نیرو را در سنین کودکی و نوجوانی در خود تقویت کنند.

نشانه‌ها، آثار جسمی و روانی و موانع اعتمادبه‌نفس نیز به تفصیل بیان شد و همچنین مطالبی در مورد حرمت نفس و تأثیر آن بر اعتمادبه‌نفس و عزت نفس شرح داده شد و سرانجام بیان شد

که در روان‌شناسی کرامت در قالب عزت نفس مطرح می‌شود و از آن به عنوان احساس ارزشمند بودن نام می‌برند، روانشناسان منشأ عزت نفس را ارزشیابی و تأیید شخص از خود می‌دانند که قضاوت خود و دیگران را در مورد او در بردارد، عزت نفس انسان کانون توجه به «خود» و یا وجود انسان است، یعنی عزت نفس مساوی است با پرورش و رشد شخصیت و استعداد‌های انسان، در جهت تعالی زندگی فردی و اجتماعی او که نوعی احساس رضایتمندی و مثبت برای فرد ایجاد می‌کند که این احساس با نظر مثبت دیگران درباره آن فرد و بازتاب نگرش دیگران در احساس خود فرد همراه است که او را در تمام جهات فردی و اجتماعی زندگی موفق و تأثیرگذار قرار می‌دهد.

با نگاه تحلیلی و تطبیقی که ارائه شد، می‌توان نتیجه گرفت تمام نظرات روانشناسان در سه حوزه اعتماد، حرمت و عزت نفس، همان کرامت نفس در ادبیات قرآنی است و مواردی که در نظریات خود مطرح کرده‌اند منطبق بر مصادیقی است که مفسران ذیل آیه ۷۰ سوره اسراء به عنوان کرامت‌بخشی به انسان آورده‌اند.

منابع

- ابن عاشور، محمد طاهر، تفسیر التزام و اشراق معروف به تفسیر ابن عاشور، بیروت: مؤسسه تاریخ العرب، ۱۴۲۰ه.ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ه.ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح البهشت فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پویشی اسلامی، ۱۴۰۸ ه.ق.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۰ ه.ق.
- ابوزهره، محمد، زهره التفاسیر، بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه.ق.
- ارمی علوی، محمدامین بن عبدالله، تفسیر حدائق الروح و الریحان فی روای علوم القرآن، بیروت: دار طوق النجاة، چاپ اول، ۱۴۲۳ ه.ق.
- اسلامی، حسن، اعتماد به نفس، تهران، عروج، ۱۳۸۲ ه.ش.
- اسلامی نسب، علی، روانشناسی اعتماد به نفس، تهران: انتشارات رشد، ۱۳۷۳ ه.ش.
- براندن، ناتیل، روانشناسی عزت نفس، ترجمه مهدی قراچه داغی، تهران: انتشارات نخستین، ۱۳۷۸ ه.ش.
- بیابانگرد، اسماعیل، روش‌های افزایش عزت نفس در کودکان، تهران، انتشارات انجمن اولیا و مربیان، ۱۳۷۳ ه.ش.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ه.ق.
- پروین، لارنس، شخصیت، ترجمه جوادی و کدیور، تهران: انتشارات رسا، ۱۳۷۳ ه.ش.
- ثعالبی، عبدالرحمن، الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ه.ق.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ه.ق.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم، عمان: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۳۰ ه.ق.
- جوادی آملی، عبدالله، کرامت در قرآن، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ سوم، ۱۳۶۲ ه.ش.
- حجازی، محمد محمود، التفسیر الواضح، بیروت: دار الجیل، چاپ دهم، ۱۴۱۳ ه.ق.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ه.ق.
- دادستان، پریخ، روانشناسی جنایی، تهران: سمت، ۱۳۸۲ ه.ش.
- رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ه.ق.

- رضی، سید شریف، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، تهران، انتشارات پیام عدالت، ۱۳۸۸ ه.ش.
- زمخشری، محمد بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التاویل، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ه.ق.
- ستوده هدایت الله، آسیب‌شناسی اجتماعی، تهران، آوای نور، ۱۳۷۸ ه.ش.
- سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ه.ق.
- سیف، علی اکبر، روانشناسی پرورشی، تهران، آگاه، ۱۳۷۶ ه.ش.
- شجاعی، محمد صادق، راهی به سوی حرمت خود و سلامت روان، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۷ ه.ش.
- شکرکن، حسین و دیگران، مکتب‌های روانشناسی و نقد آن، ج ۲، بی تا.
- شوکانی، محمد، فتح القدر، دمشق: دار ابن کثیر، چاپ اول، ۱۴۱۴ ه.ق.
- شبهان، ایلین، عزت نفس، مهدی گنجی، تهران، نشر ویرایش، ۱۳۷۸ ه.ش.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ه.ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ه.ق.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ه.ق.
- عبدالله بن احمد، تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التاویل، بیروت: دار الفرائس، چاپ اول، ۱۴۱۶ ه.ق.
- فراهانی، محمدتقی، روان‌شناسی، تهران، شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران، چاپ هفتم، ۱۳۹۳ ش.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، الأصفی فی تفسیر القرآن، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ه.ق.
- قائمی، علی، خانواده و نیازمندی‌های کودکان، تهران، انتشارات امیری، ۱۳۷۰ ه.ش.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ: اول، ۱۳۶۴ ه.ش.
- کاوه، سعید، کمبود اعتمادبه‌نفس، تهران: سخن، ۱۳۸۷ ه.ش.
- کاوندی، زینب؛ صفورایی پاریزی، محمد مهدی، «عزت نفس؛ احترامی به ملکوت خویشتن»، طهورا، س ۵، ش ۱۲، ۱۳۹۱ ه.ش.
- کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران، اسوه، ۱۳۷۵ ه.ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، فروع کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ه.ش.
- کوپر اسمیت، فهرست عزت نفس، ترجمه پریخ دادستان، ۱۳۷۱ ه.ش.
- کی نیا مهدی، روانشناسی جنایی، تهران، رشد، ۱۳۷۴ ه.ش.
- ماتریدی، محمد بن محمد، تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول، ۱۴۲۶ ه.ق.
- مازلو، ابراهام، روانشناسی شخصیت سالم، ترجمه شیوا رویگریان، تهران: هدف، ۱۳۶۷ ه.ش.

محمدی، محمدرضا، قناعت و سلامت روان، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۳۸ه.ش.

مجد، محمد، و مجید موحد خواه، انسان در مسیر زندگی، تهران: انتشارات بدر، ۱۳۷۶ه.ش.

مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سی و پنجم، ۱۳۷۹ ه.ش.

مهامی، علی بن احمد، تفسیر القرآن به نام تفسیر الرحمن و تیسیر المنان، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۳ ه.ق.

میچام، دانیل، معجزه اعتماد به نفس، ترجمه ضیا الدین رضا خانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۲ه.ش.

نهادندی، محمد، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: موسسه البعثه، مرکز الطباعة و النشر، چاپ اول،

۱۳۸۶ه.ش.

هریس کلمز، امینه کلارک، روشهای تقویت عزت نفس در نوجوانان، ترجمه علیپور، مشهد: آستان قدس

رضوی، ۱۳۸۱ه.ش.

مقالات:

ایروانی، محمدرضا و ابراهیمی، جعفر، «بررسی رابطه میان مهارت‌های اجتماعی و اعتمادبه‌نفس در دختران

فراری»، مطالعات جامعه‌شناسی، شماره ۳، ۱۳۸۸ه.ش.

آلیس پوپ و دیگران، افزایش احترام به خود در کودکان و نوجوانان، بی تا.

بیابانی، مرتضی، «نگاهی به رشد تعلیم و تربیت»، ماهنامه تعلیم و تربیت، ش ۲۱، ۱۳۹۰ه.ش.

بدری گرگری، رحیم و امید ابراهیمی و دل آرام محمدی، «بررسی ابعاد و آثار کرامت انسان از دیدگاه امام

رضا و مکاتب روانشناسی» فصلنامه علمی - پژوهشی فرهنگ رضوی، س ۷، ش ۲، ۱۳۹۵ه.ش.

حجتی، غلامرضا و مصطفایی، مجتبی، «اعتمادبه‌نفس، خودباوری»، فولاد، شماره ۱۷۷، ۱۳۸۸ه.ش.

راعی، مسعود، «معنا و مباحث‌شناسی کرامت انسانی»، معرفت سیاسی، سال ششم، شماره دوم، پاییز و زمستان

۱۳۹۳ه.ش.

ریتا ال. اتکینسون و دیگران، زمینه روانشناسی هیلگارد.

سبحانی نیا، محمد، «جوان و اعتماد به نفس»، نشریه با معارف اسلامی آشنا شویم، شماره ۴۸، ص ۷۳.

سرآبادی تفرشی، لیلا و همکاران، «بررسی رابطه اضطراب رایانه‌ای با انگیزه پیشرفت تحصیلی، عزت نفس

و جنسیت دانشجویان جانباز و ایثارگر شهر تهران»، طب جانباز، شماره ۱۳، ۱۳۸۴ه.ش.

سلیمانی ابهری، هادی؛ سلیمانی ابهری، صدیقه، «موضع علم و قرآن درباره خودپنداره و حرمت خود و

تأثیر آن بر سلامتی»، مجله علمی پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی زنجان، س ۲۲، ش ۹۰، ۱۳۹۳ه.ش.

شفیعی، حسن؛ صفاری‌نیا، مجید، «خودشیفتگی، عزت نفس و ابعاد پرخاش‌گری در نوجوانان»، فرهنگ

مشاوره و روان‌درمانی، س ۲، ش ۶، ۱۳۹۰ه.ش.

علوی، سید جعفر، «عزت نفس و احکام فقهی آن»، سال پنجم و یکم، شماره ۱۱۷، تابستان ۱۳۹۸ه.ش.

مفهوم شناسی تطبیقی عزت نفس در قرآن و روانشناسی انسان‌گرا، محمدعلی نژاد، عمران روح اله؛ کمالوند، پیمان، فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی (فرهنگ مشاوره)، پاییز ۱۳۹۵، دوره ۷، شماره ۲۷.
منابع لاتین:

Cast, A.D, & Burke, P.J, A theory of self-esteem, Journal of Social Forces, ۸۰,
۲۰۰۲, p. ۱۰۴۱

Franck, E, et al, Implicit but not explicit self-esteem predicts future depressive
symptomatology, Behavior Research and Therapy, ۴۵(۱۰), ۲۰۰۷, p. ۲۴۴۸

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال ششم، شماره دهم / پاییز و زمستان ۱۴۰۱ ش - ۱۴۴۴ ق صص ۱۵۲-۱۳۹

بررسی علل عدم جواز چند همسری زن در اسلام

فاطمه رشیدی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۳)

چکیده

در نظام خانواده اصل بر تک‌همسری می‌باشد ولی نگاه واقع بینانه و حکیمانه پروردگار عالم اقتضا می‌کند که در شرایط خاص اجتماعی برای جلوگیری از مفاسد گوناگون به تعدد زوجات عمل شود. اما از دیرباز برای برخی این پرسش مطرح بوده که علت عدم جواز چند همسری برای زنان چیست؟ در مقاله‌ی پیش رو تلاش شده که به ابعاد مختلف فلسفه‌ی تعدد زوجات برای مردان و چند همسری برای زنان از منظر روانشناسان، جامعه‌شناسان و اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان پرداخته شود.

اعتقاد نگارنده آن است که داشتن چندین همسر برای زن در یک زمان، آنچنان تبعات جسمی و روحی و در اجتماع زمینه‌ی ناهنجاری‌های فراوان به همراه دارد، که پروردگار عالم آن را از محرمات برشمرده است.

واژگان کلیدی: ازدواج، زوج، همسر، تعدد زوجات، چند شوهری

^۱ کارشناس ارشد علوم قرآنی، قرآن پژوه، f.rashdi2020@gmail.com

ازدواج از نیازهای اساسی بشر و مورد تأکید و مطلوب اکثر جوامع و ادیان است. در دین اسلام نیز بر انجام ازدواج توصیه فراوان شده است. اسلام برخلاف برخی از مکاتب که یا ازدواج را امری نکوهیده و یا لافل مانع بزرگی بر سر راه تکامل انسانی می‌دانند و یا قائل به ارضای بدون حد و حصر غرائز جنسی هستند، با اتخاذ رویکردی متعادل، تنها راه ارضای صحیح این گزینه را ازدواج و زندگی زناشویی دانسته است و برای نهاد خانواده، شأن و جایگاه ویژه‌ای قائل شده است. بر همین اساس است که ازدواج در اسلام امری مقدّس و عزوبت امر پلیدی است و این دقیقاً مخالف با دیدگاه مسیحیت است که ترک ازدواج را نوعی رهبانیت تلقی کرده و آنرا وسیله ای جهت نیل به کمال دانسته‌اند. همچنین تجویز تعدّد زوجات برای مردان در اسلام در حقیقت اقدامی اصلاحی است و ماهیت آن اصلاح امر شایعی بود که قبل از اسلام به نحو گسترده و غیرضابطه مندی رایج بوده است. علاوه بر این، دین اسلام دینی اجتماعی است و علاوه بر سعادت فرد، مصالح اجتماعی را نیز مد نظر قرار داده است، لذا با توجه به ضرورت‌های اجتماعی، انتخاب همسران (زنان) متعدّد را حداکثر تا چهارعدد تجویز کرده است و البته این به هیچ وجه به معنای ترغیب و یا توصیه به چند همسری نیست. اما از دیرباز این سؤال در ذهن برخی افراد وجود داشته که علل عدم جواز چند همسری برای زنان چه بوده است؟

برای دستیابی به پاسخ صحیح این پرسش پرداختن به سؤالات زیر ضروری می‌نماید:

- حکمت های جواز چند همسری برای مردان چیست؟

- فلسفه عدم جواز چند همسری برای زنان کدام است؟

- چند همسری ممکن است چه عوارض جسمی برای زن به وجود بیاورد؟

- تبعات روحی چند همسری برای زن چیست؟

در تبیین موضوع فوق کتاب‌ها و مقالاتی به شرح و توضیح پرداخته‌اند که به طور خلاصه به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

نظام حقوق زن در اسلام، مرتضی مطهری

«تفاوت‌های جنسیتی زن و مرد» نوشته حجت‌الاسلام بستان

کتاب مجموعه آثار، شهید مرتضی مطهری، ج ۱۹

مقاله چند شوهری / سایت ویکی پرسش / تاریخ ایجاد ۱۳۹۱/۶/۳۰

فلسفه ممنوعیت چند شوهری / پایگاه اطلاع رسانی حوزه / تاریخ انتشار : ۱۱/۱۳۸۵

....

برای روشن شدن مطلب ابتدا به بیان معانی این چند واژه می پردازیم: زوج مخالف فرد است. این واژه، در وضع اولیه‌اش، به معنای قرین، همراه و همنشین است و به هر یک از دو جنس مذکر یا مؤنث حیوانات «زوج» و به هر دوی آنها «زوجان» گفته می‌شود. (فراهیدی، ۲۲۲۲: ج ۲ / ۲۱۱؛ ابن منظور، ۲۲۲۲: ج ۲ / ۲۲) در جمع‌بندی معنی لغوی گفته شده است که اصل در «زوجیت» اقتران و کنار هم قرار گرفتن دو چیز است که در تداوم هستی‌شان، بر اساس برنامه‌ای معین و سیر حرکتی ویژه، همراه، معادل و مقارن یکدیگرند؛ اعم از اینکه بار جنسیتی مذکر و مؤنث داشته باشند، مانند حیوانات و بشر در کره‌ی خاکی، یا فاقد جنسیت باشند، مانند شب و روز، اعداد زوج، کفش، دکمه، اعضای جفت در اندام انسان و حیوان، مثل چشم، گوش، دست، پا و... (ابن فارس، ۲۹۲۱: ۲۲۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۴ / ۳۶۰)

واژه همسر در لغت فارسی نیز به معنای هم اندازه، برابر، زن یا شوهر (فرهنگ معین) و مساوی، همدوش، زوج، جفت (فرهنگ عمید) و عدیل، همانند (فرهنگ دهخدا) آمده است.

در اصطلاح به معنای شریک زندگی و پذیرفتن زناشویی با کسی (لغت نامه دهخدا) می‌باشد.

بررسی موارد کاربرد «زوج» در قرآن، حاکی از این است که این واژه تنها با وجود قرینه لفظی یا مقامی می‌تواند بر جنسیت مذکر یا مؤنث دلالت کند مانند: «.. فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ...»... مردم از آن دو جادوهایی می‌آموختند که بین زن و شوهر جدایی می‌انداختند... (بقره، ۲۲۲)

چندشوهری (polyandry) حالتی از چندهمسری است که در آن، زن به‌طور هم‌زمان بیش از یک شوهر داشته باشد. چندشوهری بسیار کم‌تر از چندزنی معمول است.

(<https://abadis.ir/fatofa/>)

۱- حکمت‌های جواز چند همسری برای مردان

برای روشن شدن مطلب ذکر این نکته ضروری است که، یکی از اصول مسلم اسلام مبارزه با هواپرستی و شهوت‌رانی است. قرآن کریم هواپرستی را در ردیف بت پرستی قرار داده است. در

اسلام آدم «ذواق» یعنی کسی که هدفش این است که زنان گوناگون را مورد کامجویی قرار دهد ملعون و مبعوض خداوند معرفی شده است. (کافی، ج ۶، ص ۵۵)

از نظر اسلام تمام غرایز باید در حد اقتضا و احتیاج طبیعت اشباع گردد. اما اسلام اجازه نمی‌دهد که انسان آتش غرایز را دامن بزند و آن‌ها را به شکل یک عطش پایان ناپذیر روحی درآورد. از این رو اگر چیزی رنگ شهوت پرستی بگیرد کافی است که بدانیم مطابق منظور اسلام نیست.

جای تردید نیست که هدف قانون گذار اسلامی در مورد تعدد زوجات و ازدواج موقت این نبوده است که وسیله عیاشی و شهوت رانی برای برخی انسان‌های شهوت پرست ایجاد کند بلکه هدف او دارای مصلحت‌های زیادی بوده است که منظور نظر اصلی قانون گذار است. همان طور که هدف خداوند متعال از آیه «كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ» (بقره، ۵۷) «از روزی‌های پاکیزه بخورید» آن نیست که انسان‌ها به شکم پرستی و عیاشی بپردازند بلکه هدف الهی جواز استفاده از منافع خوراکی‌ها بوده است هرچند در این میان عده‌ای شکم پرستی کرده و راه افراط برمی‌گزینند. لذا امکان سوء استفاده برخی از انسان‌ها دلیل ناعادلانه بودن و یا مفسده داشتن یک قانون نیست. ضمن یادسپاری این مقدمه به ذکر مسایلی در مورد ازدواج موقت و تعدد زوجات می‌پردازیم.

اول. پیشینه تعدد زوجات چند همسری ریشه ای کهن در میان جوامع مختلف بشری و ادیان پیش از اسلام دارد. ابتکار اسلام در این باره، این است که آن را محدود ساخت و شرایط سنگینی از جهت اخلاقی، اقتصادی و ... بر آن حاکم کرد و بدون تحقق آن شرایط، چند زنی را غیرمجاز اعلام نمود. دوم. چرایی چندهمسری. در رابطه با چرایی چندزنی، علل مختلفی ذکر شده (مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، صص ۲۹۵. ۳۱۳-۳۱۴-۳۱۵: قم: صدرا، چاپ سی و پنجم ۱۳۸۲) که به جهت اختصار به دو عامل اشاره می‌شود:

۱- فزونی زنان آماده ازدواج بر مردان در طول تاریخ و در غالب جوامع به طور معمول تعداد زنان آماده ازدواج، از مردان افزون‌تر است. آگبرن و نیم کوف می‌نویسد: «در سال ۱۸۰۵ در میان ۲۳۰۰۰ تن از سرخپوستان منطقه‌ای از امریکا، در برابر هر ۱۰۰ زن تنها ۴۴ مرد وجود داشتند» (Sociology، W. F. Oghborn & M. F. Nimkuff، Boston، ۱۸۵۹، ۵۸۵، p). برتراند راسل می‌نویسد: «در انگلستان کنونی بیش از دو میلیون زن زاید بر مردان وجود دارد که بنا بر عرف، باید همواره عقیم بمانند و این برای ایشان محرومیت بزرگی است» (مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۳۱۸، به نقل از: برتراند، راسل، زناشویی و اخلاق، ص ۱۱۵)

این مسئله خود تابع عواملی چند است از جمله:

الف. آمارهای موجود در برخی از مناطق جهان (مانند تانزانیا) نشان می‌دهد میزان تولد دختر در آنها بیش از پسر است. «براساس برخی از آمارهای منتشره، چندی پیش در روسیه، جمعیت زنان ۲۱ میلیون نفر بر مردان فزونی دارد» (Why Polygamy Is Allowed In Islam، P. ۶۲). بنابراین تکیه بر «تک زنی»، باعث می‌شود در چنین شرایطی، همواره تعدادی از زنان از نعمت ازدواج محروم بمانند. در حالی که با جواز چند همسری، می‌توانند از داشتن شوهر و کانون خانواده و آثار مهم آن بهره‌مند گردند. البته در موارد زیادی نیز نوزادان دختر، بیش از پسران نیست. اما همواره به علل دیگری عدد زنان آماده ازدواج، از مردان بیش‌تر است.

ب. همواره بر اثر حوادث اجتماعی مانند جنگ‌ها یا وظایف مخصوص زنان تعداد بیشماری از مردان تلف می‌شوند و همسران آنان بی‌سرپرست می‌گردند. همچنین غالباً تصادفات، غرق شدن‌ها، سقوط‌ها، زیر آوار ماندن‌ها و ... تلفات بیش‌تری را متوجه جنس مرد می‌کند. طبیعی است در این موارد، شمار زنان آماده به ازدواج بر مردان فزونی پذیرد. «در اروپا در خلال سی سال جنگ و خونریزی در دو جنگ جهانی، مردان زیادی کشته شدند. به طوری که عدد مردان برای ازدواج با دوشیزگان و بیوه زنان کفایت نمی‌کرد. تنها در آلمان غربی پس از جنگ جهانی دوم شش میلیون زن وجود داشت که نمی‌توانستند شوهری برای خود پیدا کنند. برخی از آنان از دولت درخواست کردند قانون جواز چندهمسری را به تصویب رساند تا در پناه ازدواج قانونی، هم از امنیت اجتماعی و تأمین اقتصادی بهره‌مند شده و هم نیازهای غریزی آنان به طور سالم در کانون خانواده ارضا گردد. با مخالفت کلیسا چنین خواسته‌ای برآورده نشد، در نتیجه تأمین نیازها و ارضای غرایز، بسیاری از آنان را به روسپی‌گری و روابط حاشیه خیابانها کشاند» (همان/ ص ۴۲) و در پی آن فساد و بزهکاری در آلمان، به شدت رواج یافت.

ج. مقاومت بیش‌تر زنان در برابر بیماری‌ها و عوامل هورمونی و ... موجب فزونی تعداد آنان در برابر مردان می‌شود. مطالعات مختلف نشان می‌دهد، جنس زن در دوران جنینی، کودکی و به ویژه دوره پیش از بلوغ، در برابر بیماری‌های عفونی مقاوم‌تر از جنس مرد است و شرایط نامناسب و رنج‌آوری، همچون کمبود مواد غذایی و سوء تغذیه، پسران را بیش از دختران تحت تأثیر قرار می‌دهد، و در کل، مرگ و میر زنان نسبت به مردان در برابر بیماری‌ها کم‌تر است. (حسینی، هادی، و دیگران، کتاب زن، تهران: امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۸۱)

نکته دیگر اینکه هورمون‌های مردانه، باعث بروز رفتارهای خشن، تهاجمی و جنگی می‌شوند که در نهایت به درگیری و صدمات بدنی و مرگ می‌انجامد. در حالی که هورمون‌های زنانه، آرام بخش‌اند و رفتارهای صلح‌جویانه را تقویت می‌کنند. همچنین تستوسترون (هورمون مردان) و استروژن‌ها (هورمون‌های زنانه)، اثرات متفاوتی بر سطح کلسترول و تعداد گلبول‌های قرمز خون (هماتوکریت) مردان و زنان دارند و بر اثر همین اختلاف هورمونی بین زن و مرد و پیامدهای ثانوی ناشی از آن، نسبت مرگ و میر مردان در سن ۱۵-۲۵ سالگی حدود ۴-۵ برابر زنان در همین محدوده سنی است. بنابراین هورمون‌ها و نقش متفاوت آنها در مرد و زن، یکی از عوامل مطرح در مرگ و میر و تفاوت طول عمر آنها است.

عمده‌ترین علت چند زنی که فزونی تعداد زنان آماده به ازدواج بر مردان آماده ازدواج است به طور معمول در مورد چند شوهری وجود ندارد.

روی آوردها در برابر این واقعیات، سه راه است :

۱- همیشه تعدادی از زنان، در محرومیت کامل جنسی به سربرند! چنین چیزی فاقد توجیه منطقی است. زیرا به معنای سرکوب‌گریزه و نیاز طبیعی گروهی از انسان‌ها و نوعی ستم بر آنان است. افزون بر آن در سطح کلان و در طولانی مدت، شدنی نیست. به عبارت دیگر سرکوب‌گریزه، در نهایت به سرکشی و طغیان آن خواهد انجامید. تجربه آلمان و بسیاری از دیگر کشورهای غربی، شاهد این مدعا است.

استاد مطهری در این باره می‌نویسد: «اگر عدد زنان نیازمند بر مردان نیازمند، فزونی داشته باشد، منع تعدد زوجات خیانت به بشریت است. زیرا تنها پایمال کردن حقوق زن در میان نیست ... بحرانی که از این راه عارض اجتماع می‌شود، از هر بحران دیگر خطرناک‌تر است. همچنان که خانواده از هر کانون دیگر، مقدس‌تر است ... زنان محروم از خانواده نهایت کوشش را برای اغوای مرد که قدمش در هیچ جا این اندازه لرزان و لغزان نیست به کار خواهند برد و بدیهی است که «چو گل بسیار شد پیلان بلغزند» و متأسفانه از این «گل» مقدار کمی هم برای لغزیدن این پیل کافی است.

آیا مطلب به همین جا خاتمه پیدا می‌کند؟ خیر، نوبت به زنان خانه دار می‌رسد. زنانی که شوهران خود را در حال خیانت می‌بینند. آنها نیز به فکر انتقام و خیانت می‌افتند و در خیانت دنباله رو مرد می‌شوند. نتیجه نهایی در گزارشی که به «کینزی راپورت» مشهور شده در یک جمله

خلاصه شده است: «مردان و زنان آمریکایی در بی‌وفایی و خیانت، دست سایر ملل دنیا را از پشت بسته اند» (مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، صص ۳۳۴)

۲- گزینه دیگر این است که راه روابط نامشروع و روسپی‌گری و کمونیسیم جنسی، گشوده و جامعه به فساد کشیده شود. این همان راهی است که عملاً غرب می‌پیماید: نتیجه این روی آورد را می‌توان در گزارش دکتر اسکات مأمور پزشکی شهرداری لندن مشاهده کرد. در گزارش او آمده است: «در لندن از هر ده کودکی که به دنیا آمده‌اند، یکی غیرمشروع است! تولدهای غیرقانونی در حال افزایش دائمی است و از ۳۳۸۳۸ نفر در سال ۱۹۵۷ به ۵۳۴۳۳ نفر در سال بعدی افزایش یافته است» (مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۳۲۴)

۳- راه سوم این است که به طور مشروع و قانون‌مند، باقی‌ود و شرایطی عادلانه، راه چند همسری گشوده شود. دین مبین اسلام این راه را که حکیمانه‌ترین و بهترین راه است گشوده و اجازه چندزنی را به مردانی می‌دهد که توانایی کشیدن بار سنگین آن را به نحو عادلانه دارند و دستورات اکیدی در این زمینه برای آنان وضع کرده است. این روش در واقع حقی برای زن و وظیفه‌ای بر دوش مرد ایجاد می‌کند و نه تنها به ضرر زنان نیست. بلکه بیش‌تر تأمین‌کننده مصالح و منافع آنان است. برخی از شرایط و توصیه‌های اسلام در این باره، عبارت است از: الف. رعایت محدودیت. اسلام گستره چندهمسری را محدود ساخته و تا چهار نفر تقلیل داده است. قرآن مجید در این باره می‌فرماید: فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ ... (نساء، آیه ۳) «با زنان پاک ازدواج کنید، دو یا سه یا چهار همسر ...»

ب. رعایت عدالت. قرآن مجید در اهمیت اصل عدالت در رابطه بین همسران می‌فرماید: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً. «اگر بیم دارید که به عدالت رفتار نکنید، پس تنها یک همسر اختیار کنید» امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «کسی که دو زن داشته باشد و در تقسیم رابطه خود با همسر و تقسیم مالی بین آنها به عدالت رفتار نکند، روز قیامت در حالی که دست‌هایش بسته و نیمی از بدنش به یک طرف کج شده است آورده به آتش داخل می‌شود» (ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ج ۵، ص ۲۲۷۰، ح ۷۹۱۳) استاد مطهری می‌نویسد: «اسلام برای شرط عدالت، آن قدر اهمیت قائل است که حتی اجازه نمی‌دهد مرد و زن دوم، در حین عقد توافق کنند که زن دوم در شرایطی نامساوی با زن اول زندگی کند. یعنی، از نظر اسلام رعایت عدالت تکلیفی است که مرد نمی‌تواند با قرار قبلی با زن، خود را از زیر بار مسئولیت آن خارج کند» (مرتضی، مطهری، حقوق زن در اسلام، ص ۴۱۸)

ج. تأمین مالی. از دیدگاه اسلام نفقه زوجه بر عهده مرد است. از این رو کسی که نمی‌تواند نیازمندی‌های همسران متعدد را تأمین کند، نباید به چندهمسری روی آورد.

د. تأمین عاطفی و جنسی. امام صادق علیه السلام فرموده است: «هر که آن قدر زن بگیرد که نتواند با آنها نزدیکی کند و در نتیجه آن، یکی از همسرانش مرتکب زنا شود، گناه این کار برگردن او است» (میزان الحکمه، ج ۵، ص ۲۲۷۲، ح ۱۷۹۱۵)

امتیاز روی آورد اسلام

خانم بیزانت می‌نویسد: «گفته می‌شود که در غرب تک همسری است. اما در واقع چندهمسری است بدون مسئولیت پذیری! همین که مرد از زن سیر شد، او را رها می‌کند. او نیز کم کم زن کنار خیابانی خواهد شد. زیرا نخستین عاشق دلداده‌اش هیچ مسئولیتی در برابر آینده او ندارد. وضع زنی که به عنوان یک همسر و مادر، در خانه‌ای چندهمسری پناه گرفته، صد بار بهتر از این است. وقتی هزاران زن بدبخت را می‌بینیم که شبانگاه در خیابان‌های شهرهای غرب پرسه می‌زنند، به یقین درمی‌یابیم که غرب نمی‌تواند اسلام را به جهت چندهمسری سرزنش کند. برای زن بسی بهتر، خوشبختانه‌تر و محترمانه‌تر است که در چندهمسری اسلامی زندگی کند و تنها با یک مرد اشتراک زندگی پیدا کند، فرزند قانونی خود را در آغوش گیرد و همه جا مورد تکریم و احترام باشد، تا اینکه هر روز توسط این و آن اغوا شود و احتمالاً با فرزندی نامشروع کنار خیابان رها گردد! نه تحت حمایت قانون باشد و نه پناهگاه و مراقبتی داشته باشد و هر شب قربانی هوس رهگذری گردد.» (Why Polygamy Is Allowed In Islam، ۳۳، ۴۳، PP.)

آیزاک تایلور- در سخنرانی خود درباره «محمدیسم» در کنگره کلیسا در «ولورهامپتون» اعلام کرد: «چندهمسری نظام یافته و محدود سرزمین‌های اسلامی، بینهایت بهتر است از چندهمسری لجام گسیخته‌ای که نکبت جوامع مسیحی است و نمونه آن اصلاً در اسلام شناخته شده نیست» (The Times، London، Saturday، ۸ Oct. ۱۸۸۱- Quoted in: Why Polygamy Is Allowed In Islam، ۳۶، ۵۳، PP.)

روحانی مسیحی اودوتولا در کنفرانسی در تورنتو اظهار داشت: «غرب با ممنوعیت چند همسری، منافقانه عمل می‌کند. چرا که با طلاق‌های مکرر همان را [در طول زمان] عملی می‌سازد.»

بنابراین تک همسری غرب، چیزی جز چند همسرگرایی بی‌ضابطه و مسئولیت‌گریزانه نیست. اما چه نیکوست این اعتراف غربی‌ها را هم بخوانیم که اسلام، در قالب چند همسری بهنجار خود،

عملاً تک همسری را حفظ نموده است. رابرت ا. هیوم می‌نویسد: «... برخی از محققان معقول نشان می‌دهند که [حضرت] محمد ﷺ روی هم رفته موقعیت زنان را ارتقا بخشید و به آنها مرتبه‌ای از آزادی اقتصادی داد که هنوز در پاره‌ای از کشورهای غربی و یا به اصطلاح مسیحی تا آن حد به زنان، آزادی اقتصادی داده نشده است و برای چند همسری نامحدود که تا آن زمان به دلخواه انجام می‌شد حد و مرزی مقرر داشت که بسیار لازم و نافع بود. رسم دخترکشی را که در عربستان آن روز کاملاً رواج داشت به کلی برانداخت و بالاخره اینکه حکم تعدد زوجات را تنها در صورتی مجاز دانست که شوهر، بتواند با تمامی همسران خود با عدالت کامل رفتار کند. او عملاً تک همسری را رواج داد» (رابرت ا. هیوم، ادیان زنده جهان، ترجمه: دکتر گواهی، عبدالرحیم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هفتم، ۱۳۷۷)، ص ۳۰۶

استاد مطهری در این باره می‌نویسد: «تعجب می‌کنید اگر بگوییم تعدد زوجات در مشرق زمین، مهم‌ترین عامل برای نجات تک همسری است. مجاز بودن تعدد زوجة، بزرگ‌ترین عامل نجات تک همسری است... در شرایطی که موجبات این کار فراهم می‌شود و عدد زنان نیازمند به ازدواج فزونی می‌گیرد. اگر حق تأهل این عده به رسمیت شناخته نشود و به مردان واجد شرایط اخلاقی، مالی و جسمی، اجازه چند همسری داده نشود. دوست بازی و معشوقه‌گیری، ریشه تک همسری را می‌خشکاند» (مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۳۳۰)

یکی از مهم‌ترین حکمت‌هایی که می‌توان برای ممنوعیت تعدد شوهر نام برد اقتضای طبیعی و طبع زن و غیرت و طبیعت مرد است که از چنین امری رویگردان است. پیشرفت علم و صنعت نه تنها منکر این حقیقت نیست بلکه پژوهش‌های تجربی در حوزه علم روانشناسی آن را ثابت کرده است. (زمینه روانشناسی هیلگارد، ج ۱، فصل ۱۰، ص ۶۹۲)

۲- حکمت ممنوعیت تعدد شوهر

در اینجا ممکن است سؤالی دیگر پدید آید و آن اینکه چرا چند شوهری مجاز نیست؟ جواب آن است که:

۱- عمده‌ترین علت چند زنی که فزونی تعداد زنان آماده به ازدواج بر مردان آماده ازدواج است به طور معمول در مورد چند شوهری وجود ندارد.

۲- یکی از مهم‌ترین حکمت‌هایی که می‌توان برای ممنوعیت تعدد شوهر نام برد اقتضای طبیعی و طبع زن و غیرت و طبیعت مرد است که از چنین امری رویگردان است. پیشرفت علم و

صنعت نه تنها منکر این حقیقت نیست بلکه پژوهش‌های تجربی در حوزه علم روانشناسی آن را ثابت کرده است. (زمینه روانشناسی هیلگارد، ج ۱- فصل ۱۰ ص ۶۹۲)

غیرت مرد نسبت به همسر و مادر بر اساس خلقت و طبیعت او و مطابق با مصلحت انسان است. این مساله امری اعتباری نیست تا بتوان با رشد علم و دانش با آن مخالفت و بر خلاف مقتضای آن رفتار نمود. این در حالی است که از نظر روانی تفاوتی اساسی بین ساختار روانی و گرایشها و عواطف زن و مرد وجود دارد. روانشناسان معتقدند که زنان به طور طبیعی «تک شوهرگرا» (Monoandrous) می‌باشند و فطرتاً از تنوع همسر گریزانند، و خواستار پناه یافتن زیر چتر حمایت عاطفی و عملی یک مرد می‌باشند و تنوع گرایی در زنان نوعی بیماری است. ولی مردان ذاتاً تنوع گرا و «چند زن گرا» (polygamous) می‌باشند. (مراجعه کنید به. زمینه روانشناسی هیلگارد، ج ۱، فصل ۱۰)

چنان که می‌دانید احکام اسلام همه متناسب با نیازهای واقعی و ویژگی‌ها و خصلت‌های ذاتی انسان‌ها وضع گردیده است. به همین دلیل اجازه چند همسری به مردان با روحیه زنان منافاتی ندارد. بلکه حساسیت زنان نسبت به چند همسری شوهرشان بیشتر ناشی از حس تمامیت خواهی و حسادت و ... است. یعنی این حساسیت، ذاتی زنان نیست. مردی که همسر دوم برمی‌گزیند در واقع همسر اولش حساسیت نشان داده و مخالفت می‌کند اما همسر دوم که او هم زن است چنین حساسیتی را ندارد یعنی زنان برای جلوگیری از ورود زنی دیگر به زندگی‌شان حساسند، اما نسبت به ورود خود در زندگی دیگران حساس نیستند. پس باید ریشه این مخالفت را جستجو کرد و آن را که معمولاً بخل و خودبینی و تمامیت خواهی است درمان نمود.

۳- عوارض جسمی چند همسری برای زن

بی شک ارتباط جنسی می‌تواند زمینه مناسب برای شکل‌گیری بیماری‌ها و عفونت‌های مختلف و انتقال آن را فراهم آورد. این احتمال در ارتباطات متعدد جنسی بیش‌تر و خطرناک‌تر است. در این میان زن به لحاظ ساختار جسمی و فیزیکی (داشتن رحم که محل تجمع ترشحات مرد است) و هم به خاطر فعل و انفعالات طبیعی رحمی (حیض و نفاس و...) قابلیت بیش‌تری برای دریافت، پرورش و انتقال بیماری‌ها و عفونت‌ها به همسر و فرزندان را دارد.

اسپرم می‌تواند باکتری‌ها را منتقل سازد. باکتری‌هایی از اندام تناسلی مرد یا زن به طور منظم خود را به دنباله اسپرم می‌چسبانند. باکتری‌ها با این چرخش آزاد در طی رابطه جنسی زن و مرد نه

تنها به واژن منتقل می‌شوند بلکه وارد رحم و لوله‌های رحم می‌شوند و به وجود آورنده سلول‌های غیر ایمن می‌گردند. (مقاله فلسفه ممنوعیت چند شوهری/ پایگاه اطلاع رسانی حوزه/تاریخ انتشار ۱۳۸۵/۱۱/۱)

تک همسری در زنان ضمن اینکه از نظر بهداشتی زمینه شکل‌گیری عفونت‌های خطرناک (که به وسیله ارتباط مکرر جنسی ممکن است در زن حاصل شود) را منتفی می‌کند زمینه انتقال آن به مرد دیگر یا فرزندان و ... را نیز منتفی می‌نماید.

این مطلب که با پیشرفت علوم ژنتیک و پزشکی و ... امکان تشخیص فرزند در رحم یا نسب فرزند وجود دارد نیز، نمی‌تواند مجوز چند همسری زنان باشد چرا که:

اولاً، این یکی از حکمت‌های ممنوعیت چند همسری زنان است نه همه آن و نه علت آن. ثانیاً، تشخیص پزشکی و علمی، اموری خطاپذیر بوده که همواره امکان خطا در مورد آن می‌رود.

ثالثاً، علوم تجربی با تمام پیشرفت خود امکان اثبات بی‌ضرر بودن رابطه متعدد جنسی زن را برای جنین شوهر اول یا دوم ندارد.

۴- تبعات روحی چندهمسری برای زن

از نظر روانشناسی، تفاوتی اساسی بین ساختار روانی و گرایش‌ها و عواطف زن و مرد وجود دارد. برخی از دانشمندان مانند مرسیه، ویل دورانت، اشمید، دونتز لان، راسل لی و ... معتقدند: زنان به طور طبیعی «تک همسرگرا» می‌باشند و فطرتاً از تنوع همسر گریزانند. آنان خواستار پناه یافتن زیر چتر حمایت عاطفی و عملی یک مرد می‌باشند بنابراین تنوع گرایی در زنان، نوعی بیماری است. (مقاله فلسفه ممنوعیت چند شوهری/ پایگاه اطلاع رسانی حوزه/تاریخ انتشار ۱۳۸۵/۱۱/۱)

می‌توان گفت بیش‌ترین آسیب از چند شوهری به زن باز می‌گردد. چون اگر مرد غیرتی نسبت به همسرش نداشته باشد هرگز توجه لازم به زن و حمایت از او را به عهده نمی‌گیرد.

همان گونه که در رابطه یک زن روسپی با مردان، روشن است که هرگز مردان مرتبط با زن روسپی، نسبت به او غیرتی ندارند تا بخواهند به خاطر آن، از زن حمایت کنند و با توجه به این‌که

زن خواستار حمایت و محبت مرد می‌باشد، از این امر، متنفر بوده همان گونه که از روسپی‌گری متنفر است.

«ابوالظہیر الحسن» می‌نویسد: «در سواحل مالابار قبیله‌ای به نام قبیله نائیر زندگی می‌کنند. مردان این قبیله نمی‌توانند بیش از یک زن بگیرند، در صورتی که زنان آن‌ها می‌توانند شوهرهای متعددی انتخاب کنند. به عقیده من علت وضع این قانون، این است که مردان قبیله نائیر سلحشورترین قبایل می‌باشند و به واسطه اصلتی که دارند حرفه جنگ با آن‌هاست و همان طوری که ما در اروپا سربازان را از ازدواج منع می‌کنیم تا علائق زناشویی مانع از انجام حرفه سربازی آن‌ها نشود، قبایل مالابار هم سعی کرده‌اند حتی المقدور مردان قبیله نائیر را از علائق خانوادگی معاف دارند و چون به واسطه گرمی آب و هوا ممکن نمی‌شد مطلقاً آنان از ازدواج ممانعت کنند، لذا مقرر داشته‌اند چند مرد دارای یک زن باشند تا علاقه خانوادگی آن‌ها سست باشد و مانع انجام حرفه جنگی آن‌ها نشود.» (مجموعه آثار، شهید مطهری، ج ۱۹، ص ۳۰۲)

۵- مصلحت اعضاء خانواده

خانواده اجتماعی کوچک است که زیربنای اصلی تعالی فرد و اجتماع بشر را تشکیل می‌دهد از این رو اهمیت بسزایی در اندیشه اسلامی دارد و از سازوکار ظریف و پیچیده‌ای تبعیت می‌کند که تمام جوانب مصالح فردی و خانوادگی و اجتماعی اعم از مصالح دنیوی و اخروی در آن لحاظ شده است.

تربیت و پرورش فرزندان و زمینه سعادت و شقاوت دنیوی و اخروی آنها در خانواده شکل می‌گیرد. از طرف دیگر تقسیم کار ویژه‌ای برای اعضاء خانواده در نظر گرفته شده است که در ضمن آن وظایف و اختیاراتی برای پدر و مادر پیش بینی شده است. تعدد شوهر ضمن آنکه نقض کننده حقوق و اختیارات اوست در تربیت و تعالی روحی و روانی و تربیتی فرزندان تاثیر منفی بسزایی خواهد داشت.

نتایج پژوهش

روشن شد که جواز تعدد زوجات از سوی پروردگار عالم، به جهت پیش‌گیری و حل برخی مشکلات اجتماعی است. با این نگاه، تعدد زوجات تنها تکلیفی است متوجه برخی مردان رشدیافته‌ای که با نگاه تکلیف محور، ورود به این موضوع می‌کنند و حقی است برای زنان بازمانده

از ازدواج، احکام اسلام همه متناسب با نیازهای واقعی و ویژگی‌ها و خصلت‌های ذاتی انسان‌ها وضع گردیده است. به همین دلیل اجازه چند همسری به مردان با روحیه زنان منافاتی ندارد. اما داشتن چندین همسر برای زنان در یک زمان، آنچنان تبعات جسمی و روحی و در اجتماع زمینه ناهنجاری‌های فراوان به همراه دارد که پروردگار عالم آن را از محرمات برشمرده است.

منابع

- حسینی، هادی، و دیگران، کتاب زن، (تهران: امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۸۱).
- حداد عادل، غلامعلی، فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی / نشر سروش ۱۳۸۶.
- دهخدا، علی اکبر و همکاران تالیف، ۱۳۹۹ لغت نامه، مؤسسه لغت نامه دهخدا.
- ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ج ۵ / قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، ۱۳۸۶.
- عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم ۱۳۷۱.
- کافی. محمد کلینی؛ ترجمه صادق حسن زاده، ج ۶ نشر: تهران/قائم آل محمد، ۱۳۸۵.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۹/انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، (قم: صدرا، چاپ سی و پنجم ۱۳۸۲).
- معین، محمد، فرهنگ فارسی (شش جلدی). تهران: مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر.
- هیوم، رابرت ا.، ادیان زنده جهان، ترجمه: دکتر گواهی، عبدالرحیم، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هفتم، ۱۳۷۷).
- هیلگارد، ارنست و همکاران، زمینه روانشناسی هیلگارد، تالیف مترجمین: دکتر محمد نقی براهنی، بهروز بیرشک و...، ج ۱ ناشر: انتشارات رشد.

Saturday .th Oct. ۱۸۸۷- Wly Polygamy Is Allowel In Islam ،London ،The Times

.islamawareness. Allowed In Islam <https://www.Why Polygamy Is/Dr. Zakir Naik/html net/Polygamy/why>.

<https://wikiporsesh.ir/auth/login>

<https://hawzah.net/fa/Question/View/۱۲۱۰۳-۱۵>

(<https://abadis.ir/fatofa>)

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السادسة، العدد العاشر / الخريف و الشتاء ۱۴۰۰ ش - ۱۴۴۴ ق

منهجية التفسير اللغوي للمعصومين عليه السلام في سورة الواقعة

زهرا فيروزآبادي^۱

(تاريخ الأخذ: ۱۴۰۱/۴/۱۶؛ تاريخ القبول: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵)

ملخص

إن الخطوة الأولى في اتجاه تفسير الآيات واكتشاف معاني الله تعالى في القرآن هي معرفة كلماته والتعرف على الكلمات الصعبة لهذا الكتاب الإلهي. بما أن نزول القرآن من قبل الله تعالى كان على أساس ثقافة ولغة أهل عصر الوحي، ومنذ ذلك الحين تغيرت معاني الكلمات وتحولات، يحتاج المفسرون إلى مصادر لتفسير القرآن باستخدامها للحصول عليها في عصر النسل. ومن أهم هذه المصادر وأكثرها فاعلية تقاليد التفسير النصي معصومي عليه السلام. هناك نوعان من الروايات التي تشرح وتفسر كلمات القرآن: مجموعة تشرح معاني الكلمات مباشرة، ومجموعة أخرى تشرح كلمات كتاب الله بالرجوع إلى الكلمات والشعر العربي. وقد استغل المفسرون من الصحابة والتابعين أحياناً هذه الطريقة وفسروا الكلمات القرآنية، لكن لم يشر الأئمة عليهم السلام أبداً إلى الشعر واستخدموا أساليب مختلفة في شرح معاني كلمات القرآن، مثل التفسير اللفظي، وإعطاء الأمثلة، وتصحيح سوء التفاهم في كانت تستخدم للتعبير عن معاني الكلمات ونحو ذلك، وتتناول هذه المقالة بعض هذه الأساليب التي تستخدم في سورة الواقعة.

الكلمات المفتاحية: التفسير اللغوي، منهجية التفسير اللغوي، التفسير اللغوي لسورة الواقعة، طريقة

تفسير معصومين عليهم السلام

مجلة نصف سنوية العلمية

^۱ طالبة دكتوراه في مستوى الرابع بمركز العلمي الكوثر فرع التفسير التطبيقى، firoozabadi۱۳۶۰@gmail.com

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السادسة، العدد العاشر / الخريف و الشتاء ١٤٠٠ش - ١٤٤٤ق

التحليل النفسي لحكمة ٧٠ من نهج البلاغة

مریم سادات گلابی^١

(تاریخ الأخذ: ١٤٠١/٣/٢٥؛ تاریخ القبول: ١٤٠١/٩/١٢)

الملخص

يُعم الاسم ما تسمى به هذا الكتاب به نهج البلاغة هو كنز ثمين المتخذ من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وهذا الكتاب القيم لا ينحصر جماله وفائدته في البيان الجميل والراقي بل هو من جهة ما يحتويه من مطالبة قيمة ودقيقة ولا يزال يأخذ العلماء والباحثون إلى الدقة والتوجه إلى مطالبه، وكل منهم ذهب إلى دراسته بعد من إبعاده، ومن جملة المسائل المستفادة التي نستطيع أن نقول: ربما لم يتوجه إليه الكثير هو الدر من كلامه عليه السلام في مجال علم النفس والتربية، يشير أمير الكلام والبيان في كلماته الثمينة إلى بعض المفاهيم العميقة المتعلقة بالعلمين ونستطيع بإستعانة هذا العلم النافع أقصد «علم النفس» أن نفهم قيمة توصياته الثمينة أكثر من السابق، وترى في الحكمة ٧٠ من هذا الكتاب المبارك أشار أمير المؤمنين إلى الإرتباط الموجود بين الجهل والإفراط وكذلك التفريط وبين أن منشأ هذه التصرفات ببيانها: النقصان و ضعف في قدرة التعقل، نعم جميع الناس قد يبتلون بالإفراط والتفريط في تعاملهم وتصرفاتهم ولكن يكون هذا التصرف و تذبذب الخلقى بارزاً عند من إبتلى بإضطراب ثنائي القطب أكثر من الآخرين وهذا لسبب الضعف الموجود في قدرة التعقل حينما تهجم عليه نوبة مانيا والإكتئاب، والغرض من كتابة هذا البحث بطريقة الوصف والتحقيق التوضيحي لدراسة تفسيرية حول الحكمة ٧٠ من نهج البلاغة حسب معطيات علم النفس، وحاوينا أن نقابل ونقارن أعراض التصرف الإفراطى والتفريطى في المريض المتبلى بالإضطراب ثنائي القطب و بين ماقاله أمير المؤمنين عليه السلام من أعراض نقص قوة التعقل، ومما نريد أن نبين لكم في هذا البحث هو تطابق الأعراض المذكور مع بعض، ونفهم من كلامه عليه السلام أن هناك إرتباط ثنائي بين الجهل والإفراط وكذلك التفريط في مقابل الإرتباط الثنائي الموجود في التربية العقلانية والإعتدال في التصرف، إن النتائج التي وصل إليه باحثو علم النفس تؤكد أن العلاج المعرفى السلوكى مؤثر في مرحلة الوقاية من عود المرض و سقوطه في هاوية الإفراط والتفريط وكل هذا من جهة ومن جهة أخرى يساعد و يدفع الشخص نحو التعادل في الحياة والإبتعاد عن الإفراط والتفريط في إتخاذ القرار المناسب العقلى وكذلك المنطقى.

الكلمات المفتاحية: علم النفس، نهج البلاغة، الحكمة ٧٠، الجهل، الإفراط، التفريط

^١ طالبة دكتوراه في مستوى الرابع بمركز العلمى الكوثر فرع التفسير التطبيقى، maryamsadat.golabi@gmail.com

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السادسة، العدد العاشر / الخريف و الشتاء ۱۴۰۰ ش - ۱۴۴۴ ق

الحجاب في آيات وأحاديث الأئمة المعصومين و نطاق المفسرين والمفكرين الإسلاميين

الهه جوادی^۱

(تاریخ الأخذ: ۱۴۰۱/۶/۱۴؛ تاريخ القبول: ۱۴۰۱/۹/۲۵)

الملخص

من خلال معالجة مسألة خلق آدم وحواء، يظهر القرآن الكريم رغبتهم في التستر. وهذه علامة على أن الشخص بطبيعته لديه رغبة في ارتداء الملابس. الآن، ومع مرور الوقت وبسبب المشاكل التي تواجهها المرأة، تم تشكيل مفهوم الحجاب بشكل تدريجي، بحيث تم ذكر مفهوم الحجاب لأول مرة في أحد سورات القرآن الكريم. يخاطب الرب الرسول ۹ ويقول: "قل لأزواجك وبناتك وللمؤمنات إنك تدينهم من سيئاتهم"، قل يا نبي لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين. أن ينزلوا حجابهم على أنفسهم " وهذا أقرب [إلى التنبيه] حتى يعترفوا بهن ولا يسيء إليهن والله غفور رحيم" (الأحزاب ۵۹). (من الموضوعات المهمة والأساسية التي ظلت شاغلاً للمفكرين المسلمين والغربيين لفترة طويلة هي ضرورة تغطية الجسم البشري أمام بعضهما البعض. الجواب على سؤال هل العري مخالف للطبيعة البشرية أم لا هو من القضايا المهمة والحاسمة في مجال تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة. وتحاول المقالة التالية، المعدة بطريقة البحث الوصفي، دراسة مفهوم الحجاب وشرح الحجاب وستره في القرآن، وكذلك في الروايات وشرح أهمية الحياء والعفة، وفي الختام باستعراض موجز لآراء المفكرين الإسلاميين وعلماء الغرب في الحجاب وإلى حد ما للإجابة على هذا السؤال.

الكلمات المفتاحية: الحجاب، السترة، القرآن، الأحاديث، الحياء، العفة

^۱ طالبة ماجستير جامعة العلوم و المعارف القرآنية، ejavadi۱۳۷۸@gmail.com

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السادسة، العدد العاشر / الخريف و الشتاء ١٤٠٠ ش - ١٤٤٤ ق

الأغراض الثانوية للجمل الخبرية في الجزء ٢٩ من القرآن الكريم

مجتبی محمدی مزرعه شاهي^١

زهرا رحمانی نعیم آبادی^٢

(تاریخ الأخذ: ١٤٠١/٨/١٢؛ تاریخ القبول: ١٤٠١/٩/٢٥)

الملخص

يتجلى الخطاب في كتاب الرب في الفنون العظيمة الثلاثة المتمثلة في المعنى والتعبير والأصالة. من الموضوعات المهمة لعلم الدلالات المعاني الثانوية للجمل، وهي تعنى الرسالة المركزية والنهائية، وهي في الواقع النية الرئيسية للمتحدث، وقد وضعت المعنى الظاهري للأخبار والرسائل تحت دائرة نصف قطرها. معنى المعاني الثانوية للجمل هو المقاصد والأغراض التي من أجلها ينطق المتحدث الجملة، وهذا غير المعنى الظاهر للجملة ومعناها. على عالم القرآن في دراساته التفسيرية أن يولي اهتماماً كافياً للمعاني الثانوية للآيات، والتي من المؤكد أن لها مساهمة كبيرة في معنى الرسالة النهائية، وأن يتأكد أيضاً من أن هذا المعنى هو النتيجة النهائية للمعنى. من الجملة بأكملها. المعنى الثانوي للأخبار في الكتب القديمة والجديدة من المعاني والتعبيرات يشمل الضعف والعجز والبشارة والتخفيف والتوبيخ واللوم والوعى بحقيقة الأمر والندم ولفت الانتباه وتخفيف جهود الجمهور والإذلال وحدوث حدث رائع، تشجيع، شكوى، التعبير عن السعادة، الأسف، الحزن، الأخبار السارة عن حدوث الأشياء، إلخ. الله له مقاصد وغايات لقول الجمل الإخبارية، وتنقسم هذه الأغراض إلى فئتين: أحياناً تكون للأغراض والأهداف الرئيسية، وأحياناً تعبر عن أهداف ودوافع أخرى في شكل أخبار. في هذه المقالة، تم تعريف وفحص التعريفات والمصطلحات المتعلقة بالموضوع، ثم تم إعطاء مثال أو اثنين من الآيات التي تحتوي جملة الأخبار على معنى ثانوي من جميع الجزء ٢٩. وكانت النتيجة ذلك في معظم الفصول. من آيات هذا الجزء من جمل الأخبار له معنى ثانوي، وبما أن مواضيع السور في هذا الجزء مختلفة ومتنوعة، فقد وضع الله أهدافاً ثانوية في المظهر للتعبير عنها بشكل أكثر فاعلية، وهذا هو سبب تخليد القرآن.

الكلمات المفتاحية: القرآن، علم المعاني، الجمل الخبرية، المعاني الثانوية

^١ عضو الهيئة التدريسية بجامعة العلوم والمعارف القرآنية (كلية مبيد)، mojtaba63mohammadi@gmail.com

^٢ طالبة ماجستير فرع العلوم القرآنية بجامعة العلوم والمعارف القرآنية، z.rahmani8@gmail.com

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السادسة، العدد العاشر / الخريف و الشتاء ۱۴۰۰ ش - ۱۴۴۴ ق

موقف الإسلام من نظام الرق

طاهره سادات طباطبائي امين^۱

مريم كريمي تبار^۲

(تاريخ الأخذ: ۱۴۰۱/۵/۲۷؛ تاريخ القبول: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵)

الملخص

احدى الشبهات التى أوردتها مخالفوا الإسلام تتعلق بالآيات التى يذكر فيها العبيد و أحكام الرق، حيث ظنوا أن مجرد وجود آيات فى القرآن تحكى عن الرق و العبيد هو دليل على أن الاسلام قد أيد نظام العبودية و قد تمت الموافقة عليه من قبل التعاليم الدينية؛ فوصف بعضهم تعاليم القرآن بأنها غير عادلة و تمييزية و عنصرية. بناء على ذلك تنضج ضرورة الدراسة و البحث فى هذه القضية. لاسيما أن تنظيم داعش فى الزمن المعاصر قد اتخذ إجراءً مذهباً لإحياء سنة الرق فى المناطق الواقعة تحت سيطرته، وفى هذا الصدد، استخدم التبريرات الدينية لأفعاله.

بعد البحث و التدقيق فى النصوص الدينية ردًا على هذه الشبهة نقول: لا يمكن تبرير أى من أفعال داعش حسب التعاليم الدينية. فى هذا المقال وبعد تحليل و فحص هذه النظرية و تقديم إجابتها المنطقية من منظور الآيات القرآنية، يتبين أخيراً أن توقيع و تأكيد العبودية فى الإسلام هو بسبب كون الإسلام فى طور الإصلاح و التعليم و التربية التدرجية. كان على المسلمين الانتباه إلى الأشياء و الحقائق المتشابهة مع المجتمع و التفاعل معه. بالطبع تفاعل لا يودى إلى ظلم و قسوة و أفعال غير أخلاقية؛ و بناء على ذلك فإن التعاليم الدينية خضعت لتقليد العبودية، لكنها لم تظهر قسوة على العبيد، بل بتشريع قوانين و أحكام حكيمة و عادلة، قادت المجتمع نحو معاملة أخلاقية و عادلة للعبيد و الخادومات. هذه الثقافة السلوكية التى رسمها الإسلام فى التعامل مع العبيد تسببت تدريجياً فى تغييرات جذرية فى هذا التقليد الاجتماعى و أدت فى النهاية إلى إلغاء العبودية و القضاء عليها.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الآداب، الأخلاق، الرقيق، العبودية، الإماماء و العبيد.

^۱ عضو الهيئة التدريسية بجامعة العلوم و المعارف القرآنية، tabatabaee.amin@gmail.com

^۲ المدرس بجامعة العلوم و المعارف القرآنية، m.karimitabar@yahoo.com

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السادسة، العدد العاشر/ الخريف و الشتاء ١٤٠٠ش - ١٤٤٤ق

الجذور القرآنية لرأى علماء النفس في كرامة الانسان

علي غضنفرى^١

سيد مهدي سليمي^٢

(تاريخ الأخذ: ١٤٠١/١٠/١٨؛ تاريخ القبول: ١٤٠١/١٢/٣)

الملخص

لقد ورد في القرآن الكريم موضوع كرامة النفس في عدة من الآيات القرآنية وأورد المفسرون أمثلة مختلفة كجوانب للكرامة الإنسانية تحت الآيات الآتفة الذكر. نظرا بأن كرامة النفس قد نوقشت في العديد من الآيات والروايات كمحور للأخلاق، وأشير إليها وإلى آثارها في التعاليم الروائية نحو: «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَتُهُ»، ومن ناحية أخرى، تلعب هذه القضية دوراً رئيسياً في حياة الإنسان اليومية. كما أن مناقشة الكرامة الإنسانية مرتبطة بالعناوين الثلاثة في علم النفس وهي: احترام النفس، وعزة النفس، والثقة بالنفس؛ فلذلك من الضروري دراسة هذه المسألة في التفاسير والتعاليم الروائية .

هذه الرسالة التي تتبع المنهج النظري والمكتبي والمقارن، تدرس وتنتقد أقوال المفسرين والجوانب التي أثاروها، ثم تبحث في آراء علماء النفس في المجالات الثلاثة: الثقة والاحترام وعزة النفس. وفي غضون ذلك، ومن خلال دراسة تحليلية ومقارنة بين تعاليم القرآن وإنجازات علم النفس على الساحة الدولية، تظهر النتيجة بأن: عناوين الثقة بالنفس، واحترام النفس، في علم النفس بطريقة ما هي نفس مواضيع الكرامة التي عبر عنها دين الإسلام. والحالات التي أثارها علماء النفس في نظرياتهم تتفق مع الأمثلة التي ذكرها المفسرون حول الآية ٧٠ من سورة الإسراء على أنها تكريم للإنسان.

وكما بعد استكشاف التعاليم القرآنية، نستنتج أنه من خلال تعزيز كرامة النفس في المجال الفردي والاجتماعي للحياة البشرية، من الممكن تحسين المؤشرات الأخرى التي تكون فعالة في الاسترخاء.

الكلمات المفتاحية: القرآن، المفسرون، الكرامة، الثقة، الكرامة النفس، علم النفس

^١ عضو الهيئة التدريسية بجامعة العلوم و المعارف القرآنية، ali@qazanfari.net

^٢ ماجستير فرع العلوم القرآنية بجامعة العلوم و المعارف القرآنية، (كلية طهران)، seyedmahdiv.v@gmail.com

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السادسة، العدد العاشر / الخريف و الشتاء ۱۴۰۰ ش - ۱۴۴۴ ق

أسباب عدم السماح بتعدد الأزواج في الإسلام للمرأة^١

فاطمه رشیدی^١

(تاریخ الأخذ: ۱۴۰۱/۷/۹؛ تاریخ القبول: ۱۴۰۱/۱۲/۳)

الملخص

المبدأ في نظام الأسرة هو الزواج الأحادي، لكن النظرة الواقعية والحكيمة لرب الكون تتطلب ممارسة تعدد الزوجات في ظروف اجتماعية خاصة لمنع مختلف الشرور. لكن بالنسبة للبعض، فقد أثير السؤال: ما سبب عدم السماح بتعدد الزوجات للنساء؟ في المقال التالي، جرت محاولة لمناقشة الجوانب المختلفة لفلسفة تعدد الزوجات للرجال وتعدد الزوجات للنساء من منظور علماء النفس وعلماء الاجتماع والمفكرين المسلمين وغير المسلمين. يعتقد المؤلف أن تعدد الزوجات للمرأة في نفس الوقت يجلب الكثير من العواقب الجسدية والعقلية والعديد من الحالات الشاذة في المجتمع، لدرجة أن رب العالم قد صنفها على أنها ممنوعة.

الكلمات المفتاحية: الزواج، الزوجين، الزوجة، تعدد الزوجات، تعدد الزوجات للمرأة

^١ طالبة ماجستير جامعة العلوم و المعارف القرآنية f.rashdi2020@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السادسة، العدد العاشر / الخريف و الشتاء ۱۴۰۱ش - ۱۴۴۴ق

الصاحب الامتياز و المدير المسؤول: على غضنفرى

رئيس التحرير: آية الله احمد عابدى

لجنة التحرير و الهيئة المستشارية

آيات العظام و حجج الاسلام السادة: سيدخليل باستان، مهدى باكوبي، جعفر بچارى، عبدالكريم
بى آزار شيرازى، سيد عبد الرسول حسيني زاده، رحمن عشريه، محمد فراهانى، داوود كميجانى، سيد
مرتضى موسى خراسانى، على محمدى، سيد محمد نقيب، محمد حسين واثقى. السيدات: سكينه
آخوند، خديجه جلالى، طاهره سادات طباطبائى امين، فاطمه كاظم زاده

و سيد مجيد نبوى

المنقح: حسين احمدى

المنقح العربى: الدكتورة فاطمه كاظم زاده، الدكتورة طاهره طباطبائى امين

الخبير التنفيذى: سيد علي رضا قمصرى

المنضد: مؤسسه گوهر

رسام الخرائط: رسول خلیج

عنوان: www.qazanfari.net

البريد الالکترونى: faslname@quransonnat.net

الطباعة: چاپ نسيم