



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

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

ویژگی‌های محتوایی

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

نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژگان، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:
- ✓ **عنوان:** عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از القایگری باشد.
- ✓ **مشخصات نویسنده:** شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسه وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
- ✓ **چکیده:** دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۱۵ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها در چکیده، از اشتباهات رایج است.

- ✓ **کلیدواژه‌ها:** بایسته است، حداکثر هفت واژه کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازیابی مقاله آسان‌تر باشد.
- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه‌مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنه اصلی:** در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسندگان پس از ارزیابی دیگر نظریات، با تبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ **نتیجه:** شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی‌پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع‌بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ **فایل مقاله** حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۶/۵۰۰ کلمه از طریق پست الکترونیک نشریه ارسال شود.

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

منابع

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

شیوه ارجاع

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

فرایند ارزیابی مقالات

مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر اجازه نشر می‌یابند:

- ۱- دریافت و اعلام وصول مقاله و ارزیابی اولیه با مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی و تشکیل پرونده علمی.
- ۲- ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی نهایی و اعمال نظرات اصلاحی توسط نویسندگان یا دفتر مجله.
- ۳- طرح در هیئت تحریریه، بررسی و تصویب نهایی مقاله و آماده شدن برای چاپ.

تأثیر عملکرد انسان بر رخداد‌های طبیعی از دیدگاه قرآن

ک. دکتر جواد ایروانی - نرگس عارفی مرام ۵

روش‌ها و اصول زدودن ناهنجاری‌های اخلاقی در سیره رضوی

ک. سید ابوالقاسم موسوی - دکتر محمد رضا جواهری - دکتر ایوب اکرمی ۲۹

پیامدهای شخصیت‌زدگی از دیدگاه نهج البلاغه

ک. دکتر میثم کهن ترابی - نرگس عمادی ۴۷

طراحی الگوی ترویج انفاق در جامعه با استفاده از آیات ۲۵۴ تا ۲۷۴ سوره بقره

ک. دکتر سعید مسعودی پور ۶۷

سیر تحول روشنایی در بارگاه رضوی از عصر صفوی تا دوره معاصر - مطالعه موردی، ضریح مطهر

ک. سعیده جلالیان ۹۱

Abstracts

○ Ali kazerooni zand 1- 6

تأثیر عملکرد انسان بر رخداد‌های طبیعی از دیدگاه قرآن

دکتر جواد ایروانی^۱ - نرگس عارفی مرام^۲

چکیده

درباره تأثیر عملکرد انسان‌ها بر رخدادن حوادث طبیعی، به طور کلی دو دیدگاه وجود دارد؛ گروهی، حوادث طبیعی را ناشی از عملکرد و گناهان انسان‌ها می‌دانند و گروهی دیگر، آن را لازمه طبیعت و تقدیر پیشین الهی. هر دو گروه نیز به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند.

این تحقیق که به شیوه توصیفی - تحلیلی و روش کتابخانه‌ای سامان یافته است، می‌کوشد با تبیین مجموعه آیاتی که می‌تواند مستند این دو دیدگاه باشد، به نقد آرا پرداخته، تحلیل استواری را در این زمینه ارائه دهد.

نتایج تحقیق نشان می‌دهد حوادث طبیعی، جزء شرور اجتناب‌ناپذیر نظام خلقت به شمار می‌رود و نمی‌توان آن‌ها را لزوماً ناشی از کج‌رفتاری و گناهکاری مردم منطقه خسارت‌زده دانست، بلکه جنبه ابتلا و آزمایش بودن آن‌ها همواره غلبه دارد. البته «تأثیر» عملکرد عمومی انسان‌ها به شکل «مقتضی» بر وقوع یا فراوانی برخی حوادث، و امکان پیشگیری از آسیب‌های بلایای طبیعی، اثبات‌شدنی است؛ ضمن آنکه ممکن است خسارت‌های آن به لحاظ فردی، برای برخی از افراد جنبه عقوبت داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: حوادث طبیعی، آثار گناه، ابتلا، عملکرد انسان، آیات قرآن.

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)

irvani_javad@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم ارتباطات nargesarefi66@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۷/۹/۶ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۵

طرح بحث

حوادث و بلاای طبیعی همچون سیل، خشک سالی و قحطی، زلزله، طوفان و ریزگردها، هراز چندگاهی مناطقی را دربرگرفته، خسارت‌های جانی و مالی برای انسان‌ها ایجاد می‌کند. پرسش اصلی این تحقیق آن است که آیا عملکرد افراد بر رخ دادن این حوادث تأثیرگذار است؟ و آیا می‌توان گفت در هر نقطه‌ای که چنین حوادثی روی می‌دهد، به صورت مستقیم ناشی از رفتارهای نامطلوب انسانی و گناهان آنان است؟ پرداختن به بُعد قرآنی این مسئله، افزون بر دیدگاه‌های مختلف و اظهارنظرهای ناصواب و غیرعالمانه‌ای که در این باره وجود دارد، از دو جهت دیگر نیز ضرورت می‌یابد؛ نخست آنکه آیات مربوط به این موضوع، در نگاه اول، متعارض و ناسازگار به نظر می‌رسد و نیازمند تحلیلی مناسب است؛ دوم اینکه برداشت‌ها از بخشی از آیات، پیوند حوادث طبیعی با رفتارهای آدمی است و این، با واقعیت‌های موجود در جوامع، نامنتطبق جلوه می‌کند و شبه ناهمخوانی معارف قرآنی با واقع حیات آدمی را ایجاد می‌نماید. از این رو، تلاش شده است به مجموعه این سؤالات و شبهه‌ها پاسخ داده شود.

فرضیه تحقیق آن است که عملکرد و گناهان افراد، سبب وقوع پدیده‌ها و حوادث طبیعی نیست و رفتار مردم در کنار دیگر سنت‌های الهی، به ویژه در عرصه تکوین، بایستی ارزیابی شود.

شیوه بحث در این نوشتار، تحلیل آیات مرتبط با کمک ابزارهای تفسیری، نقد و بررسی آرای مفسران، و توجه به مبانی کلامی شیعه مبنی بر نفی جبر و تفویض است. یادکردنی است این مقال، به ادله قرآنی - و روایات تفسیری ذیل آن‌ها در حد اشاره - اختصاص دارد و بررسی روایات مربوط را به مجال دیگر وامی‌نهد. ضمن اینکه گستره بحث، محدود به «حوادث طبیعی» و مسائلی ناشی از آن است و نه همه حوادث گریبان‌گیر انسان.

دربارهٔ پیشینهٔ بحث، حاجی‌خان‌ی و جلیلیان (۱۳۹۵) در مقالهٔ «واکاوی عوامل معنوی بارش باران از نگاه قرآن»، با بررسی آیات مربوط به این نتیجه رسیده‌اند که استقامت در راه دین خدا، توبه، استغفار و قطع امید از اسباب ظاهری، از عوامل معنوی بارش باران به شمار می‌رود. همچنین، غفوری آشتیانی (۱۳۹۵) در مقالهٔ «نگرش اسلامی و سوانح طبیعی» کوشیده است به هدف ایجاد انگیزه برای ایمن‌سازی، به اصلاح تصورات عمومی از زلزله در پرتو آیات و روایات بپردازد. افزون بر این‌ها، فلسفهٔ شرور در نظام هستی از منظر مکاتب گوناگون نیز در تحقیقاتی چند، بررسی شده است که از آن جمله می‌توان به کتاب *عدل الهی* استاد مطهری اشاره کرد. در همین راستا و از بُعد قرآنی، کریم‌زاده قراملکی (۱۳۹۳) در مقالهٔ «مسئله شر و انتساب آن به خداوند با تکیه بر آیات ۷۸-۷۹ نساء» پس از نقل و نقد چهار رهیافت تفسیری در تناقض ظاهری این دو آیه، به بازسازی و تأیید راه حل علامهٔ طباطبایی در این خصوص پرداخته است. با این حال، تحقیقی که به نقد و ارزیابی دیدگاه‌ها و ادلهٔ قرآنی تأثیر عملکرد انسان بر رخداد‌های طبیعی بپردازد، مشاهده نشده است.

دیدگاه‌ها در مسئله

در بارهٔ نقش عملکرد افراد بر رخداد پدیده‌های طبیعی، دیدگاه‌هایی وجود دارد:

دیدگاه نخست: عقوبت بودن حوادث

گروهی بر این باورند که شرّ طبیعت و حوادث ناگوار آن، همگی عقوبت گناه گناهکاران است (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۷/۶۰۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳/۴۱). این باور، میان طیف‌هایی از قشر مذهبی رواج دارد و وقوع زلزله و سیل و دیگر حوادث طبیعی را پیامد گناهان مردم می‌دانند. یکی از مفسران در این باره می‌گوید: «وقال عابد زاهد: انّ الشّر لا بدّ منه لعقوبة العصاة والمدنّین» (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲/۳۸۵). بسیاری از مفسران نیز در تفسیر آیاتی که در ادامه خواهد آمد، تمایل خود را بدان نشان داده‌اند.

دیدگاه دوم: مقدر بودن حوادث

دیدگاه دیگر، منکر عقوبت بودن حوادث طبیعی است. به باور این گروه، جزای اعمال به قیامت اختصاص دارد و در مصائب دنیا، زندیق و صدیق شریک اند و حتی مصائب وارد بر تقوای پیشگان بیش از مصیبت های گناهکاران است (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۶۰۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳ / ۴۱). بنابراین، حوادث طبیعی، لازمه جهان طبیعت بوده و در عرصه قضا و قدر الهی، از پیش تعیین شده است.

این دو دیدگاه، در لابه لای مباحث تفسیری به شکلی ناقص و دلایل قرآنی مختصر اشاره شده است، ولی مجموعه دلایل قرآنی که ممکن است برای هر یک از دو دیدگاه ارائه شود، مورد بحث قرار نگرفته است. در این نوشتار تلاش کرده ایم مجموعه دلایل قرآنی را به فراخور مجال، به بحث نهیم و در پایان، نظریه مختار را ضمن ارائه نتایج بحث یاد کنیم.

دلایل قرآنی دیدگاه نخست

طرف داران این دیدگاه، به برخی از آیات در این زمینه استناد کرده اند. ما در اینجا مجموعه آیتی را که می تواند مستند این دیدگاه باشد، بررسی می کنیم:

دلیل اول: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (روم/۴۱).

براساس این آیه، هرگونه نابسامانی در طبیعت بر اثر وقوع حوادث طبیعی، معلول گناهان انسان هاست؛ چه، از یک سو براساس ظاهر عبارت «فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ»، تنها تأثیر عملکرد انسان بر «فساد محیط» مد نظر است و نه «مفاسد اجتماعی» در میان انسان ها. هر چند برخی از مفسران، مفهوم عامی را استنباط کرده اند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۶ / ۴۵۷؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۸ / ۱۴۶). از سوی دیگر، مقصود از «مَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» نیز به شاهد برخی روایات (قمی، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۰ / ۳۴۹)، خصوص گناهان افراد است. درباره شأن نزول آیه، از ابن عباس نقل شده که در پی نفرین

کفار مکه از سوی پیامبر ﷺ، قحطی پدید آمد. بنابراین، «برو بحر» در آیه تعمیم ندارد و همه مناطق جهان را دربر نمی‌گیرد (طبرسی، ۱۴۰۶: ۸ / ۴۸۰). بدیهی است این شأن نزول، حتی به فرض ثبوت نیز نمی‌تواند محتوای عام آیه را تخصیص زند، چنان‌که برخی از مفسران صدر اسلام «مصدق» های دیگری برای آیه گزارش کرده‌اند (نک: طبرسی، ۱۴۰۶: ۸ / ۴۸۰) که برداشت‌هایی شخصی بوده، محدودکننده آیه نیست.

نقد و بررسی

اشکال مهم این استدلال، منحصر کردن «ما کَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» به خصوص «گناهان» است؛ چه، این عبارت به «اطلاق» خود، شامل انواع اقدامات تخریبی انسان‌ها نسبت به محیط زیست نیز می‌شود - خواه عامدانه و مستقیم؛ مانند جنگ‌ها و آتش‌سوزی‌های عمدی، و خواه غیرمستقیم و بر اثر بی‌تدبیری و بی‌توجهی؛ مانند برداشت بی‌رویه از آب‌های زیرسطحی برای کشاورزی و جنگل‌زدایی برای توسعه کشت و زرع - افزون بر اطلاق آیه، مشاهدات عینی و تجربه بشری نیز دلیل شمول آیه نسبت به اقدامات تخریبی انسان است. روایات مورد اشاره نیز علاوه بر ضعف سند، تنها بر شمول آیه نسبت به عقوبت برخی گناهان دلالت دارد نه انحصار محتوای آیه به این مورد یا تعمیم دادن سبب «همه حوادث طبیعی» به گناهان آدمیان!

فهم بسیاری از مفسران نیز تعمیم فساد در اینجا به مجموعه ناپسامانی‌هاست؛ اعم از مفاسدی که مستند به اختیار انسان باشد - تا مفهوم گناه را شکل دهد - یا غیر مستند به آن (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶ / ۱۹۵-۱۹۶. نیز: زمخشری، ۱۴۰۷: ۳ / ۴۸۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۱ / ۹۸؛ مراغی، بی‌تا: ۲۱ / ۵۵).

دلیل دوم: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» (شوری /

(۳۰).

بر اساس این آیه، هر «مصیبتی» که به انسان‌ها می‌رسد، ناشی از عملکرد خود آنان

است. کاربرد قرآنی واژه «مصیبت»، «نائبه: حادثه ناگوار» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۴۹۵). برخی از مفسران، مصیبت در این آیه را شامل مجموعه حوادث ناگوار، و از جمله قحطی، صاعقه و زلزله دانسته‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۶۰۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸ / ۵۹؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۵ / ۷۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۶ / ۵۲۶). برخی روایات تفسیری ذیل آیه نیز شاهدهی بر تعمیم بیان شده است: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أما إنه ليس من عرق يضرب ولا نكبة ولا صداع ولا مرض إلا بذنب، وذلك قول الله عز وجل في كتابه: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ قال: ثم قال: وما يعفو الله أكثر مما يؤاخذ به» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲ / ۲۶۹. نیز: طبرسی، ۱۴۰۶: ۹ / ۴۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴ / ۲۲۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۶۰۰؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۶ / ۳۰-۳۱).

نقد و بررسی

اگرچه در نگاه اولیه، ممکن است به نظررسد که عبارت «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ»، به اطلاق خود، همه مصائب بشری را شامل می‌شود، لیک مشکل آن است که حوادث و بلاها، فراوان دامنگیر پیامبران و اولیای خدا، و نیز کودکان و دیوانگان می‌شود، در حالی که نمی‌توان گفت پیامد گناهان آنان بوده است!

مفسران در پاسخ به این اشکال، دیدگاه‌هایی را بیان کرده‌اند؛ برخی از باب «تخصیص»، حوادث ناگوار برای معصومان عليهم السلام و نیز مصائبی که گریبان غیر معصومان را می‌گیرد و جنبه آزمون دارد، استثنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۶: ۹ / ۴۷). نیز حوادثی که بر اثر بی‌دقتی و سهل‌انگاری در امور روی می‌دهد و اثر تکوینی اعمال خود فرد است، و «تخصیص عمومات قرآنی» مطلب تازه‌ای نیست (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۲۰ / ۴۴۱).

برخی دیگر بر آن‌اند که مصائب معصومان عليهم السلام و حوادثی که برای کودکان روی می‌دهد، از ابتدا مشمول آیه نبوده و از باب «تخصیص» خارج است؛ چه، از یک سو مقصود

از «ما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» خصوص گناهان است و از دیگرسو، اثبات معصیت دلیل بر آن است که خطاب در آیه مخصوص افرادی می باشد که صدور معصیت از آنان امکان دارد. بنابراین، معصومان عليهم السلام و افراد غیر مکلف را شامل نمی شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸، ۶۰). اشکال یاد شده و تلاش مفسران برای پاسخ دادن به آن، نشان می دهد که این آیه، نه از نظر افراد بشر و نه از نظر مصیبت ها، به عموم خود باقی نبوده، نمی توان نتیجه گرفت که «همه حوادث و مصائب» برای «همه افراد بشر» ناشی از گناهان یا کوتاهی حادثه دیده است.

دلایل و شواهد شمول نداشتن آیه نسبت به «همه حوادث» از این قرارند:

یک. هنگامی که امام علی بن الحسین علیه السلام را [پس از حادثه کربلا] نزد یزید بردند، یزید گفت: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ!» (اشاره به اینکه حوادث کربلا نتیجه اعمال خود شما بود). امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «لیست هذه الآية فينا، انّ فينا قول الله عزوجلّ: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/۴۵۰).

دو. علی بن رئاب گوید: از امام صادق علیه السلام درباره آیه «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» پرسیدم. فرمود: «أرأيت ما أصاب عليّاً وأهل بيته من بعده هو بما كسبت أيديهم وهم أهل بيت طهارة معصومون؟! ... انّ الله يخصّ أوليائه بالمصائب ليأجرهم عليها من غير ذنب» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/۴۵۰).

سه. حوادث طبیعی همچون زلزله و سیل، صالح و ناصالح، و بزرگ و کوچک را فرا می گیرد و همه را متضرر و متأثر می کند. بنابراین نمی توان مصیبت وارده بر مصیبت زدگان در زلزله و سیل را معلول گناهان آنان دانست.

طبعاً اگر عمومیت آیه منتفی شود، نکره در سیاق نفی در عبارت «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ» برای بیان «تعمیم» نخواهد بود، بلکه «مِنْ مُصِيبَةٍ» تبیین «مَا أَصَابَكُمْ» می باشد؛ چه، فعل «اصاب» هم شامل امور خیر می شود و هم امور شر (نک: توبه / ۵۰؛ نساء / ۷۳؛

روم / ۴۸)، و «مِنْ مُصِيبَةٍ» آن را به امور شر و ناگوار اختصاص می‌دهد. براین اساس، نمی‌توان آیه مذکور را دلیلی بر این نکته دانست که حوادث طبیعی همچون سیل و زلزله و خشک‌سالی، یکسره نتیجه گناهان حادثه‌دیدگان است، بلکه دست‌کم دو احتمال دیگر نیز وجود دارد؛ نخست آنکه گناه و معصیت «عده‌ای خاص» موجب نزول بلا و معصیت بر «همه» افراد یک منطقه شده باشد، دوم اینکه حوادث طبیعی و آسیب‌ها و خسارات ناشی از آن، جنبه «ابتلا و آزمایش» داشته و به سان بلاها و مصیبت‌های اولیای الهی، از شمول آیه خارج باشد. هیچ دلیل و شاهدی نیز وجود ندارد که این دو احتمال را منتفی سازد و دلایل بعدی، احتمال دوم را سخت تقویت می‌کند.

دلیل سوم: «وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُؤَلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا * مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» (نساء / ۷۸-۷۹).

طبق آیه دوم، خود انسان مسبب وقوع حوادث طبیعی است؛ چه، اطلاق «حسنه و سیئه»، هم نعمت‌ها و نعمت‌های ناشی از پدیده‌های طبیعی را شامل می‌شود و هم پیروزی و ناکامی در جنگ را. اگر چه، آرای مفسران در این باره گونه‌گون است (نک: طوسی، بی تا: ۳ / ۲۶۴؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ۳ / ۱۲۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰ / ۱۴۵ و ۱۴۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۲ / ۳۸۷) لیک مشکل تفسیری این دو آیه، ناسازگاری ظاهری آن‌هاست؛ چه، آیه نخست به ظاهر، حسنه و سیئه را از سوی خداوند می‌داند، ولی آیه دوم، حسنه را از خدا و سیئه را از انسان! در خود آیات نیز قرینه‌ای بر تفکیک مفهومی آن‌ها در دو آیه وجود ندارد. در رفع مشکل باید گفت: نسبت دادن حسنه و سیئه به خداوند در آیه نخست، مقتضای «توحید ربوبیت» است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۷ / ۱۹۱) و نسبت دادن سیئه به انسان، مقتضای نقش و مسببیت آدمی در ایجاد مصائب و مشکلات برای خود براساس اصل اختیار. «در حقیقت هر «سیئه»‌ای، جنبه‌ای مثبت دارد و جنبه‌ای منفی. از بُعد مثبت آن به خداوند نسبت داده می‌شود و از بُعد منفی - که در حقیقت سیئه بودن آن با نظر به

همین بُعد است - به خود فرد. نسبت دادن آن‌ها به خداوند بدان رو است که همه منابع کمال و قدرت حتی مواردی که از آن سوءاستفاده می‌شود، از ناحیه خداست، و نسبت دادن «سیئات» به مردم اشاره به «جنبه‌های منفی» و سوءاستفاده از مواهب و قدرت‌های خدادادی است» (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳ / ۱۳۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۴ / ۲۱-۲۲).

در آیه نخست، تمام حسنات و سیئات با تعبیر «عند» به خداوند نسبت داده شده است؛ چه، تمام پدیده‌های هستی از اراده و خواست او سرچشمه می‌گیرد: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، (تغابن / ۱۱)، ولی در آیه دوم، با واژه «من»، حسنات را از ناحیه خدا و سیئات را از ناحیه انسان دانسته است. گویا «من» در اینجا «نشویه» است؛ یعنی منشأ نعمت‌ها، خداوند و فیض مطلق اوست و منشأ مصیبت‌ها و مشکلات، انسان و عملکرد ناصواب او (شورا / ۳۰؛ مائده / ۴۹).

اما اینکه برخی تصور کرده‌اند مقصود از سیئه‌ای که به خدا نسبت داده شده، بلا و سختی است و مراد از سیئه‌ای که به انسان اسناد داده شده، گناه و معصیت می‌باشد (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰ / ۱۴۷)، استوار نیست و سیئه را در اینجا نمی‌توان به معنای گناه دانست؛ چه، با عبارت «اصابک» ناسازگار است.

بدین سان مسببیت انسان و رفتارهای او در رخ دادن حوادث طبیعی، بر اساس آیه دوم، با انتساب آن‌ها به خداوند در آیه نخست منافاتی ندارد.

نقد و بررسی

بی‌تردید حوادث تلخ و شیرین در مصداق‌های طبیعی خود، بر اساس آیه نخست منتسب به خداوند می‌شود، لیک آیا می‌توان گفت در آیه دوم، «سیئه» ناشی از عملکرد انسان، مجموعه بلایای طبیعی را نیز دربر می‌گیرد؟ دو نکته در اینجا وجود دارد که شمول این آیه نسبت به «همه» حوادث طبیعی را تردیدبرانگیز و حتی منتفی می‌کند: نخست

توجه به این واقعیت موجود و قابل مشاهده که حوادث طبیعی، کم و بیش همه نقاط زمین، مؤمن پاک و فاسد ناپاک، و نیز کودکان را شامل می‌شود و «مناطق حادثه‌خیز» زمین را بیشتر درمی‌نوردد. روشن است که خسارت‌های سیل، زلزله و خشک‌سالی برای فرد باتقوا یا کودک بی‌گناه را نمی‌توان داخل در عبارت «فَمِنْ نَفْسِكَ» دانست! دوم اینکه بر پایه آموزه‌های دینی، بلا و مصیبت تحلیل‌های دیگری همچون آزمایش و تکامل بخشی نیز دارد که در ادامه خواهد آمد. بنابراین، چنین می‌نماید که مقصود از سیئه در آیه دوم، تنها مشکلات خودساخته از قبیل فقر و عقب ماندگی و شکست ناشی از کم‌کاری، حادثه و بیماری ناشی از بی‌احتیاطی، و گرفتاری‌های فردی ناشی از گناه یا بی‌تدبیری است. آن سان که در آیه ۳۰ سوری گذشت - نه حوادث فراگیر طبیعی.

دلیل چهارم: مجموعه آیات ۹۴ تا ۱۰۱ اعراف و به طور خاص، آیه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف / ۹۶).

براساس این آیات، ایمان و تقوا عامل گشوده شدن برکات آسمان و زمین، همچون بارش به اندازه و رویش فراوان است و در مقابل، «اخذ» و عقوبت الهی، نتیجه «تکذیب» حق و «عملکرد» گناه‌آلود مردم. در نتیجه «انحراف جامعه موجب بروز بلایای طبیعی، مانند کم‌بارشی، سیل و زلزله می‌شود؛ چرا که انسان با دیگر اجزای تکوین در ارتباط است» (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۱۸۱-۱۸۵؛ و ۸ / ۱۹۵-۱۹۹).

نقد و بررسی

این برداشت، ناستوار است؛ چه، آیات پیشین سوره بیانگر «سنت الهی برای تکذیب‌کنندگان انبیا» می‌باشد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳ / ۳۶۵) و نزول بلایای زمینی و آسمانی بر آنان، «عذاب استیصال» بوده است. عذاب استیصال نیز شرایط خاصی دارد؛ «اتمام حجت»، یعنی عرضه حق بی هیچ تردید و ابهامی بر افراد، و آنگاه «تکذیب» آنان از سر

عناد و استکبار. این مهم، تنها در صورتی تحقق می‌یابد که «پیامبر الهی» رود روی مردم، حقیقت را عرضه کند، در صورت تردید مردم، با ارائه «اعجاز» آن را بر طرف سازد، و به آنان «مهلت» کافی بدهد. پس از این مراحل، در صورت «تکذیب» (خواه به انگیزه حفظ منافع یا استکبار و طغیان اخلاقی) عذاب استیصال نازل می‌شود. آیات متعددی دلیل بر این مدعا است. از جمله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اسراء / ۱۵. نیز نک: طه / ۱۳۴؛ نمل / ۱۲-۱۴؛ هود / ۵۹ و ۶۴-۶۵؛ یونس / ۹۸). بدیهی است چنین عذابی در زمان ما تحقق نمی‌یابد.

حال در آیات مورد بحث، عبارت‌هایی متعدد نشان می‌دهد که مقصود، وقوع «عذاب استیصال» با شرایط خود بر امت‌های پیشین است. از جمله: ﴿مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا﴾ که بر «فرستادن پیامبر» در این نوع مجازات‌ها تصریح کرده است، ﴿لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم﴾ که عنصر «تکذیب» را پیش از مجازات بیان می‌دارد، و ﴿لَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ﴾ که «دلایل روشن» همراه با انبیا را خاطر نشان ساخته است. نیز عبارت ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ﴾.

بنابراین، این آیات نمی‌تواند دلیل قاطعی بر این مدعا باشد که در زمان ما، هر حادثه طبیعی که در هر نقطه‌ای از زمین روی می‌دهد، عقوبت گناهان مردم همان منطقه است.

دلیل پنجم: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا، يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا، وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾ (نوح / ۱۰-۱۲؛ نیز نک: هود / ۳ و ۵۲).

این گونه آیات در خصوص تأثیر استغفار و توبه بر پدیده‌های طبیعی همچون بارش باران، صراحت دارند.

صاحب جواهر به مناسبت بحث نماز طلب باران می‌گوید: سبب اصلی خشکی رودخانه‌ها، نباریدن باران، قحطی و گرانی، عبارت است از گسترش گناهان، کفران نعمت، ظلم و ستم، کم‌فروشی و مانند آن. او سپس به آیات و روایاتی چند استشهد می‌کند. (نجفی، ۱۳۶۵: ۱۲ / ۱۲۷).

نقد و بررسی

از این آیات می‌توان برداشت کرد که «استغفار و توبه»، بر «افزایش بارش» تأثیر دارد و البته تأثیر یادشده، منوط به توبه و بازگشت «عموم جامعه» است و نه فرد، چنان‌که بسیاری از مفسران بدان تصریح کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/ ۲۰۱ و ۲۰/ ۳۰؛ سید قطب، ۱۴۱۲: ۶/ ۳۷۱۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۹/ ۱۵۴؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۲۵/ ۷۲).

لیک در اینجا مشکل مشهودی وجود دارد: بسیاری از مناطق زمین، پربارش‌اند، بی‌آنکه مردم آن اهل استغفار باشند و در برخی از شهرها و مناطق کم‌بارش، مؤمنانی ساکن‌اند که عموماً اهل توبه و استغفار می‌باشند! آیا این ناهمخوانی با واقعیت‌ها، نمی‌تواند برداشت یادشده را مخدوش نماید؟

حل این مشکل در گرو تحلیل اثرگذاری عنصر یادشده است؛ تأثیر استغفار عمومی بر بارش باران، تنها در حد «مقتضی» است نه علت تامه. در حقیقت، استغفار، نه «علت مستقل» است و نه «علت منحصر»، بلکه در کنار دیگر عوامل تأثیرگذار و دیگر «سنت‌های الهی» در نظام بشری و تکوین، قابل ارزیابی است. نیک روشن است که برخی اقلیم‌ها طبق سنت‌های تکوینی الهی، به خودی خود مناطقی پربارش‌اند و برخی دیگر بیابانی و خشک. بنابراین، اثر استغفار عمومی در منطقه‌ای کم‌بارش - به فرض ثبات سایر عوامل - باعث می‌شود مقدار بارش‌ها نسبت به همان منطقه افزایش یابد و نه نسبت به مناطق پربارش؛ چنان‌که نمی‌توان تأثیر دیگر سنت‌های الهی همچون: «ابتلا و آزمایش»، و «املاء و استدراج» را لحاظ نکرد. این نکته مهم (تأثیر عوامل در حد اقتضا) را باید در مجموعه آموزه‌های دینی که آثار دنیوی یا اخروی بر اعمالی خاص مترتب کرده است، در نظر گرفت؛ اگر انجام عملی، موجب طول عمر یا ورود به بهشت دانسته شده است، باید در کنار دیگر عوامل، و نیز «موانع» حصول این نتایج ارزیابی شود که در همان آموزه‌ها آمده است؛ چنان‌که در علم تغذیه و پزشکی نیز، آثاری که برای خوراکی‌ها و داروها مطرح

می‌شود، غالباً از حد «مقتضی» فراتر نمی‌رود.

دلیل ششم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ﴾ (رعد / ۱۱. نیز: انفال / ۵۳).

براساس این آیات، سلب نعمت بدون تغییر منفی در عملکرد افراد تحقق نمی‌یابد. بنابراین، خسارت‌های ناشی از بروز حوادث طبیعی، نتیجه مستقیم گناهان افراد و تغییر منفی آنان است.

نقد و بررسی

این برداشت، از چند سو نقدپذیر است؛

نخست آنکه هرگونه تغییر منفی، لزوماً سلب نعمت را در پی ندارد؛ چه، بسیاری از اعمال بد انسان‌ها عفو می‌شود: ﴿وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ (شوری / ۳۰). بنابراین، در طرف «شر»، بین احوال و اعمال انسان با آثار خارجی تلازمی نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۳۱۱).

دوم اینکه به نظر می‌رسد رویکرد آیه سوره رعد، بیشتر به سمت «مسائل اجتماعی» است نه «حوادث طبیعی»، آن‌سان که مفسران نیز اذعان کرده‌اند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۰ / ۱۴۵؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۲ / ۴۸۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۵ / ۲۷۸؛ مراغی، بی تا: ۱۳ / ۷۸). اما در آیه ۵۳ انفال، سیاق آیه این برداشت را تقویت می‌کند که ناظر به «عذاب‌های استیصال» درباره اقوام پیشین است و طبعاً ارتباطی با حوادث طبیعی ندارد؛ چرا که پیش از آن آمده است: ﴿كَذَابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾ (انفال / ۵۲)، پس از آیه مورد بحث نیز فرمود: ﴿كَذَابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ أَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ﴾ (انفال / ۵۴). تردیدی نیست که فرعونیان، پیش و پس از دعوت موسی عليه السلام، مشرک و فاسد بودند و تنها «تغییر»ی که یافتند و آنان را مستحق نزول عذاب کرد، «تکذیب» آنان و طغیان در برابر آیات الهی بود: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ﴾.

سوم اینکه به فرض آیات یادشده حوادث طبیعی را نیز دربرگیرد، تغییر نعمت به نعمت را نمی‌توان محدود به گسترش گناہانی کرد که مانع نزول برکات می‌شود، بلکه از یک سو مداخله‌های بشر در محیط زیست نیز نوعی «تغییر» منفی است، و از دیگر سو، به خدمت گرفتن دانش و تکنولوژی برای مصونیت بخشی از حوادث طبیعی و مواردی همچون مقاوم سازی ساختمان‌ها در برابر زلزله و طوفان، بیابان‌زدایی، سدسازی، و استفاده بهینه از سفره‌های آب زیرزمینی، نوعی «تغییر» مثبت است که نعمت‌ها را حفظ، و نعمت‌ها را رفع می‌کند.

دلیل هفتم: آیات در خصوص پدیده‌های طبیعی

از برخی آیات برمی‌آید که برخی از حوادث طبیعی به طور خاص، اثر کفر و گناه آدمیان است؛ از جمله: «أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَىٰ فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا» (اسراء / ۶۹. نیز: آل عمران / ۱۱۷؛ روم / ۵۱). عبارت «بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعًا» نشان می‌دهد کفر انسان، سبب وزش تندباد و غرق شدن کشتی می‌شود.

نقد و بررسی

در خصوص آیه مذکور، از عبارت «أَمْ أَمِنْتُمْ» در ابتدای آیه، می‌توان برداشت کرد که این پدیده، حتمی و همیشگی نیست و تنها «امکان» بروز حادثه به سبب کفر مطرح شده است. آیات دیگری نیز در خصوص باد و طوفان وجود دارد که ناظر به «عذاب استیصال» برای برخی اقوام پیشین است (نک: ذاریات / ۴۱؛ فصلت / ۱۶ و ۱۹؛ حاقه / ۶).

دلایل قرآنی دیدگاه دوم

براساس این دیدگاه، حوادث طبیعی، نتیجه گناہان مردم نیست، بلکه در صفحه قضا و قدر الهی، از پیش تعیین شده است. دلایل قرآنی قابل استناد برای این دیدگاه عبارت‌اند از:

دلیل اول: ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾ (حدید ۲۲-۲۳)

این آیات تصریح دارند که همه «مصیبت»‌های زمین، (همچون زلزله، سیل، طوفان و قحطی) و در وجود افراد (همچون بیماری، و از دست رفتن مال) پیش از وقوع، در «کتاب تقدیر» ثبت بوده است، تا بر آنچه از دست می‌رود، تأسف نخورند، و بر آنچه به دست آورند، سرخوش نشوند. بنابراین، حوادث طبیعی، بر اثر گناهان مردم رخ نمی‌دهد، بلکه طراحی قبلی خداوند است.

نقد و بررسی

این آیه از چند جهت پرسش برانگیز است؛ تعارض ظاهری آن با آیه: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (شوری / ۳۰)؛ شبهه وجود نوعی تقدیرگرایی جبری؛ و شبهه بی‌ثمر بودن تلاش آدمی برای دفع خسارت‌های حوادث!

برای رفع این ابهام‌ها، باید میان مصائب و حوادث ناشی از عملکرد انسان و حوادث خارج از اختیار وی تفکیک نمود؛ مصیبت‌های خارج از اختیار و اراده فرد، مشمول آیات مورد بحث است و مصائب ناشی از عملکرد اختیاری او، مشمول آیات کسب (مانند شوری / ۳۰). در حقیقت آیات یادشده با تکیه بر اعتقاد راستین به تقدیر امور، مؤمنان را ترغیب می‌کند نسبت به آن دسته از اتفاقات و مصائبی که خارج از اختیار آنان رخ می‌دهد، آرامش روحی داشته باشند. این امور را می‌توان در دو دسته جای داد؛ یکی حوادث طبیعی همچون سیل و زلزله، و دیگری حوادثی که از سوی دیگران به وجود می‌آید و برای فرد جنبه امتحان و آزمایش (در باره عموم انسان‌ها) یا ترفیع درجه (در باره اولیای الهی) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸ / ۱۹۸) دارد.

شواهد و قرائن این برداشت عبارت‌اند از:

یک. پیش‌تر گذشت که امام سجاد علیه السلام درباره مصائب کربلا فرمود: آیه ﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ درباره ما نیست، بلکه ما مشمول آیه ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ...﴾ هستیم» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/ ۴۵۰). این روایت نشان می‌دهد هر یک از این دو آیه، موارد خاص خود را شامل می‌شود و همه حوادث برای همه افراد را دربر نمی‌گیرد.

دو. در آموزه‌های دینی، از سرزنش خود در پی حوادث و مصائبی که به سبب عملکرد نادرست دامن فرد را می‌گیرد، سخن به میان آمده است (نک: برقی، بی تا: ۲/ ۳۲۱، ۳۷۸ و ۶۲۲؛ کلینی، ۱۳۶۷: ۶/ ۴۶۰ و ۸/ ۱۹۲).

سه. در آیاتی که «عملکرد انسان» منشأ «مصیبت‌ها» معرفی شده، تنها «مصیبت بر نفس» ذکر شده است: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (شوری / ۳۰)، ولی در آیات مورد بحث که ناظر به ثبت مصیبت‌ها در «کتاب تقدیر» است، هم «مصیبت بر نفس» و هم «مصیبت در زمین» آمده است: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ...﴾ (حدید / ۲۲) ﴿مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ﴾ در این آیه، نمود در حوادث طبیعی دارد و از این رو می‌تواند مؤید این برداشت باشد که حوادث طبیعی بیش از آنکه ناشی از رفتار انسان باشد، ریشه در مجموعه علل و معلول‌های طبیعی دارد که دست تقدیر آن را رقم می‌زند.

چهار. از عبارت «وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» در سوره شوری می‌توان برداشت کرد که مقصود از «مصیبت» در آیه، «نائبه»، یعنی حادثه ناگوار است، ولی عبارت ﴿لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ در سوره حدید نشان می‌دهد که مقصود از مصیبت در این آیات، مفهوم لغوی آن، یعنی هرگونه حادثه (خیر یا شر) است. بنابراین، همه پدیده‌ها را دربر می‌گیرد و این می‌تواند مؤیدی برای این مدعا باشد که گستره مصداقی این دو دسته از آیات، برابری و این‌همانی ندارند، بلکه آیه سوره شوری خصوص حوادث ناگوار ناشی از عملکرد فرد است، و آیات سوره حدید مجموعه حوادث تلخ و شیرین خارج از اختیار

فرد؛ خواه ناشی از مهر و قهر طبیعت یا نشئت گرفته از احسان و ظلم دیگران. خارج بودن مصائب وارد بر اولیای خدا و همچنین حوادث ناگوار برای کودکان از شمول آیه کسب در سوره شوری نیز - که پیش‌تر بیان کردیم - خود شاهد دیگری بر ضیق بودن گستره مصداقی این آیه است.

بنابراین، می‌توان از آیات مذکور به روشنی برداشت کرد که حوادث طبیعی و خسارت‌های آن به انسان، به طور کلی جزء «مقدرات الهی» و ناشی از مجموعه سلسله روابط علی و معلولی در نظام تکوین است. لیک همراه‌سازی این آیات با دیگر آیات قرآن و «نگاه جامع» به آن‌ها، نکته‌ای را در دقیق‌سازی این برداشت نمایان می‌سازد:

براساس آیات ۳۹ رعد و ۲ انعام و روایات ذیل آن‌ها، «مقدرات» دو گونه‌اند: حتمی و غیر حتمی. براساس ظاهر آیه مورد بحث نیز همه رخدادهای تلخ و شیرین پیش‌تر در «کتاب تقدیر» ثبت شده است، لیک در خصوص «مقدرات محتوم»، دست آدمی نسبت به تغییر آن کوتاه است و طبعاً اثریاد شده در آیه (اندوهگین نشدن بر از دست دادن‌ها و ذوق زده نشدن بر کامیابی‌ها) تحقق پذیر است، ولی در عرصه «مقدرات غیر محتوم» و «اجل معلق»، اقدام فرد نقش‌آفرین است و به استناد تقدیر امور، نمی‌تواند از خود رفع مسئولیت نماید. بنابراین، اگر چه پیشگیری از وقوع حادثه در اختیار و توان افراد نیست، اتخاذ تدابیر برای کاهش خسارات و تلفات تا حدودی امکان‌پذیر است و تجربه بشری خود گواه این مدعاست. اما اگر به سبب عدم امکان یا کفایت اقدامات مصونیت‌بخش، خسارات جانی و مالی به فرد وارد شود، آموزه معرفتی - اخلاقی این آیات مصداق می‌یابد و آرامش روانی و اطمینان قلبی او را با اتکال به تقدیر الهی موجب می‌شود.

دلیل دوم: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (توبه /

(۵۱).

این آیه نشان می‌دهد که همه مصیبت‌ها از جمله حوادث طبیعی، به تقدیر پیشین الهی است و عملکرد افراد نقشی در آن‌ها ندارد.

نقد و بررسی

مصیبت در اینجا - به شاهد سیاق که آیات مربوط به واقعه تبوک و اقدامات اخلاک‌گراانه منافقان را بازگو می‌کند - ناظر به نتایج ناشی از شرکت در جنگ و جهاد است. بنابراین، نمی‌توان محتوای آن را به بروز حوادث طبیعی تسری داد.

دلیل سوم: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ * أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (بقره / ۱۵۵-۱۵۷).

سبب بروز بخشی از حوادث، بلایای طبیعی همچون زلزله، خشک‌سالی، سیل، صاعقه و سرمازدگی محصولات کشاورزی است، و با توجه به اینکه طبق مفاد این آیات، مصیبت‌های یادشده جنبه آزمایش داشته و از سوی خداوند است، نمی‌توان لزوماً آن‌ها را عقوبت اعمال و نتیجه رفتارهای نادرست افراد دانست.

دقت در دیگر آیات و روایات مرتبط نشان می‌دهد که این ابتلا و آزمایش، هم نیکان و صالحان را شامل می‌شود (بقره / ۱۲۴) و هم بدان و عاصیان را (اعراف / ۱۶۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲/ ۲۳۱ و ۲۳۴) و ویژه ساختن دشوارترین و بیشترین بلاها برای مقرب‌ترین انسان‌ها (کلینی، ۱۳۶۷: ۲/ ۲۵۹)، ناشی از کارکرد و آثار مثبت مصائب در سیر تکامل آدمی است. (نک: مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۵۲).

نقد و بررسی

این آیات از جمله آیاتی در بحث هستند که بیشترین ارتباط را با موضوع «حوادث طبیعی» دارند؛ چه، عبارت «نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ» از مصادیق بارز خسارت‌های ناشی از این‌گونه حوادث است. از طرفی، تأکید موجود در عبارت «لَنَبْلُوَنَّكُمْ» و نیز تأکید فراوان بر «ابتلا و آزمایش» همه مردم با سختی‌ها و آسانی‌ها در آیات مورد اشاره، دلیل بر شمول و گستردگی عنصر ابتلا نسبت به عموم پدیده‌های تلخ و

شیرین طبیعی برای انسان هاست. این گستردگی، خط بطلانی بر این تصور عمومی است که رخداد زلزله و سیل و خشک‌سالی را لزوماً اثر گناهکاری افراد می‌داند! با این حال، «نگاه جامع» به آموزه‌های دینی و تشکیل «خانواده آیات مرتبط» گویای آن است که نباید رخداد همه پدیده‌های طبیعی را در عنصر آزمایش مردم «منحصراً» کرد؛ چه، از آیات مربوط به تأثیر استغفار بر بارش، اثرگذاری عملکرد عمومی را در «حد مقتضی» برداشت کردیم.

نتیجه اینکه «لازمه طبیعت بودن حوادث طبیعی و تحقق عنصر ابتلا و آزمایش» جنبه غالبی پیدا می‌کند و «بروز پدیده‌های طبیعی بر اثر عملکرد مردم»، جنبه غیر غالبی و در حد مقتضی.

دلیل چهارم: «وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (نحل/ ۶۱، نیز: فاطر/ ۴۵) «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْ لَا أَجَلٌ مُّسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ». (عنکبوت/ ۵۳. نیز: شوری/ ۱۴؛ طه/ ۱۲۹؛ یونس/ ۱۹؛ شوری/ ۲۱؛ کهف/ ۵۸).

آیه نخست به صراحت بیان می‌دارد که عذاب و مؤاخذه بر ساکنان زمین نازل نمی‌شود؛ چرا که آنان را تا «مدتی مشخص» مهلت می‌دهد. اما مقصود از «أَجَلٌ مُّسَمًّى» چیست؟

بر اساس دیگر آیات، این مدت؛ یعنی «اجل مسمی» برای فرد، زمان مرگ محتوم اوست: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ... ثُمَّ لَتَكُونُوا سُيُُخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ مِنْ قَبْلِ وَلَتَبْلُغُوا أَجَلَ مُّسَمًّى» (غافر/ ۶۷)، برای یک امت، زمان انقراض آن است: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف/ ۳۴)، و برای جامعه بشری هنگامه برپایی قیامت: «وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ» (شوری/ ۱۴) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/ ۲۸۱). طبعاً لفظ آیه هر یک از این سه معنا را برمی‌تابد و مفسران نیز همه یا برخی از این موارد را ذکر کرده‌اند.

در آیه دوم و آیات مشابه آن، برخی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/ ۱۴۱) گفته‌اند: مقصود از

«اجل مسمی» همان حکم الهی مبنی بر استقرار بنی آدم در زمین است که هنگام هبوط آدم، صادر گردید: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (بقره / ۳۶) و به وقوع قیامت ختم می‌شود (نک: طبرسی، ۱۴۰۶: ۸ / ۴۵۳)، لیک برخی دیگر معتقدند مقصود از «اجل مسمی» در همه این آیات، «مدت عمر» افراد و سرآمدن اجل طبیعی آنان است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۱ / ۲۸۱؛ ۱۳ / ۳۳۶-۳۳۷؛ ۱۸ / ۳۰۲؛ ۲۰ / ۲۸۲).

در میان این تفسیرها، دو احتمال - به ترتیب - قوی تر به نظر می‌رسد؛ نخست، مدت معینی که خداوند هنگام هبوط آدم به زمین، به آن حکم کرده است و از این رو، مردم را به سبب «ظلم» (آیه اول) و «تقاضای نزول عذاب» (آیه دوم) مؤاخذه و نابود نمی‌کند. شاهد روشن این احتمال، تعبیر این آیه است: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾. در این عبارت هم از «کَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ» سخن به میان آمده که همسوبا دیگر آیات مشتمل بر این تعبیر، به گواه آیه ۳۶ بقره باید همان وعده استقرار آدمیان در زمین باشد، و هم «أَجَلٍ مُّسَمًّى» مطرح شده است. دیگر آیات مورد بحث نیز در همسویی آشکاری با این آیه قرار دارند. بدیهی است این «مدت معین»، با پایان جهان و وقوع قیامت ختم می‌شود و شاهد آن نیز آیاتی مانند آیه ۳ احقاف است.

دوم، مدت زمان عمر طبیعی هر فرد که شاهد آن نیز آیه ۲ سوره انعام و ۴۲ سوره زمر است؛ یعنی از آنجا که مقرر شده است هر فردی تا پایان عمر طبیعی خود در زمین زندگی کند، با وجود کفر و ظلم و تقاضای عذاب، حکم به نابودی آنان نمی‌شود. هر یک از این دو معنا که مقصود باشد، از منظر بحث ما تفاوتی ندارد و نشان می‌دهد تا زمانی که انسان‌ها مهلت تعیین شده را به پایان نرسانده‌اند، مؤاخذه و عذاب و عقوبت الهی آنان را فراموشی نمی‌گیرد. بنابراین، مرگ افراد بر اثر حادثه طبیعی، عقوبت نیست.

نقد و بررسی

اگر این دسته از آیات را جدای از دیگر آیات در نظر بگیریم، تحلیل یادشده استوار به نظر می‌رسد؛ چرا که این آیات، نابودی افراد را به سبب عملکرد نادرستشان به طور کلی و با

تعمیمی که شامل همه انسان‌ها می‌شود، نفی کرده است: «وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ» پس طبعاً «يُؤَخِّرُهُمْ» نیز همه آنان را دربرمی‌گیرد. در نتیجه، «عقوبت» دنیوی افراد باید با گونه‌های دیگر غیر از نابودی صورت پذیرد، از قبیل فقر و بیماری، و در مقابل، نابودی افراد در بلایای طبیعی، در قالب آزمایش و ابتلا و مانند آن ارزیابی شود. لیک از این دسته آیات، نمی‌توان نفی تأثیر عملکرد افراد را بر «بروز خسارت‌های مادی» یا در مقابل، «فراوانی بارش و رویش» برداشت کرد. ضمن اینکه مفاد این آیات، نفی عقوبت عمومی و ریشه‌کنی نسل آدمی از زمین است و این، با عقوبت‌های جزئی و موردی منافاتی ندارد.

دلیل پنجم: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ (فلق ۱/۲)

قرآن کریم دستور داده است از «شر مخلوقات» به او پناه برند. تعبیر «مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ» بدان معنا نیست که آفرینش الهی در ذات خود شری دارد؛ چرا که آفرینش، خیر محض است: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (سجده ۷/)، بلکه شرهنگامی پیدا می‌شود که مخلوقات از قوانین آفرینش منحرف شوند و از مسیر تعیین شده، جدا گردند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۲۷ / ۴۵۹). بدیهی است چنین شری، لازمه خلقت پدیده‌هایی است که به خودی خود، خیر هستند و براین اساس، حوادث طبیعی نیز که برای انسان جنبه «شر» می‌یابد، لازمه طبیعت است نه محصول گناه انسان‌ها.

نقد و بررسی

مطلب یادشده با آنچه حکمای اسلامی درباره شرور خلقت گفته‌اند، هماهنگ است. به باور آنان، ایجاد نظامی تکوینی که شری در آن نباشد، ذاتاً محال است؛ چرا که عالم طبیعت به اقتضای خود، وجود خیر و شر را لازمه خود دارد، وگرنه وجود آن از اساس محال خواهد بود. شرور نیز نسبی است و نقش انسان نیز در نظام تکاملی جهان، جبران کمبودها و پرکردن خلأهاست (نک: مطهری، ۱۳۸۰: ۱۲۵-۱۳۴). نیز به همین جهت است که براساس آموزه‌های دینی، آدمی همواره در معرض «امواج بلا» قرار دارد؛ امواجی که لازمه طبیعی تراحم‌های عالم خلقت است، و هم او می‌تواند با بهره‌گیری از عقل و دانش،

استفاده از ابزارهای مادی، مراقبت و احتیاط، و استفاده از عناصر معنوی (مانند دعا و صدقه) خود را تا حدود زیادی مصونیت بخشد: «ادفعوا امواج البلاء بالدعاء» (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۶).

با این همه، وجود شرور طبیعی با این حقیقت منافاتی ندارد که آدمی، با عملکرد ناصواب خود، بر حجم شرور بیفزاید. بنابراین، این دلیل نمی‌تواند تأثیر عملکرد افراد بر وقوع «شر» حوادث را به کلی نفی کند.

نتایج بحث

براساس مجموعه دلیل‌های یادشده، در تحلیل نهایی می‌توان گفت: حوادث طبیعی، بیشتر جنبه طبیعی دارد و جزء شرور اجتناب‌ناپذیر خلقت به شمار می‌رود، لیک «تأثیر» عملکرد عمومی انسان‌ها به شکل «مقتضی» (و نه علت تامه) بر وقوع یا فراوانی برخی حوادث (به طور خاص در کاهش و افزایش بارش)، و امکان جلوگیری از آسیب‌ها و خسارات بلایای طبیعی اثبات‌شدنی است.

از آنجا که تأثیر عملکرد افراد بر رخداد پدیده‌ها، تنها در حد «مقتضی» و جزء العله است، باید آن را در کنار دیگر اجزای علت؛ یعنی سنت‌های دیگر حاکم بر جهان ارزیابی کرد و از این رو، رفتار ناشایست مردم در یک جامعه، لزوماً کاهش نزولات جوئی را - برای مثال - در پی ندارد؛ خواه به سبب «سنت املا و استدراج» (نک: اعراف / ۱۸۲-۱۸۳) و خواه به جهت استضعاف فرهنگی و جهل دینی (ناشی از قصور) و عدم اتمام حجت بر آنان (نک: انعام / ۶) و نیز در نظر داشتن شرایط اقلیمی، که در حجم بارش‌ها نقشی اساسی دارد. از سوی دیگر، اسباب و عناصر مختلفی در تغییر شرایط طبیعی نقش دارد؛ بخشی از این عوامل، به رفتارهای اختیاری انسان بازمی‌گردد؛ رفتارهایی که به اخلال در اکوسیستم‌های طبیعی، افزایش گازهای گلخانه‌ای و گرم شدن زمین و در نتیجه وقوع پدیده‌هایی همچون سیل و خشک‌سالی می‌انجامد، و نیز برخی از رفتارهای گناه‌آلود و

گسترش ظلم و بی‌عدالتی که تأثیراتی غیبی بر پدیده‌های خلقت برجای می‌نهد. براین اساس، بروز حوادث طبیعی را نمی‌توان لزوماً ناشی از کج‌رفتاری و گناهکاری مردم منطقه خسارت‌زده دانست، بلکه جنبه ابتلا و آزمایش بودن آن‌ها همواره غلبه دارد، هر چند ممکن است به لحاظ فردی، برای برخی از افراد جنبه عقوبت داشته باشد، و اما سیل و طوفان و دیگر حوادث برای امت‌های پیشین، عذاب استیصال بوده که شرایط خاص خود را داشته است و نه حوادث متعارف طبیعی.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۴. بحرانی، هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ق.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقیق سید جلال الدین حسینی، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
۶. حاجی خانی، علی و سعید جلیلیان، «واکاوی عوامل معنوی بارش باران از نگاه قرآن»، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، ش ۲۵، تابستان ۹۵، ص ۳۳-۵۴.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم، بیروت، الدارالشامیه، ۱۴۱۶ق.
۸. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
۹. زبیدی، محمد بن محمد، شرح القاموس المسمی تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق مصطفی حجازی، دارالهدایه، ۱۴۰۹ق.
۱۰. زحیلی، وهبه، تفسیر المنیر، بیروت، دمشق، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگی اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ق.

۱۵. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
۱۶. _____، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عامل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۷. غفوری آشتیانی، حسن، «نگرش اسلامی و سوانح طبیعی»، بینات، ش ۸۹-۹۰، بهار و تابستان ۹۵، ص ۲۲۵-۲۴۶.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۱۹. فضل الله، سید محمد حسین، من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعه و النشر، ۱۴۱۹ق.
۲۰. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۰۵ق.
۲۱. قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
۲۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، موسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۲۳. کریم زاده قراملکی، قربان علی، «مسئله شروانتساب آن به خداوند با تکیه بر آیه ۷۹-۷۸ نساء»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری، ش ۲۰، زمستان ۹۳، ص ۸۷-۱۰۰.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.
۲۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تحقیق محمد باقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۶. مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۷. مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران، صدرا، چاپ هفدهم، ۱۳۸۰ش.
۲۸. _____، مجموعه آثار، تهران، قم، صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۸۱ش.
۲۹. مغنیه، محمد جواد، التفسیر الکاشف، تهران، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ شانزدهم، ۱۳۷۳ش.
۳۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تحقیق عباس قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
۳۲. واحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.

روش‌ها و اصول زدودن ناهنجاری‌های اخلاقی در سیره رضوی

_____ سیدابوالقاسم موسوی^۱ - دکتر محمد رضا جواهری^۲ - دکتر ایوب اکرمی^۳ _____

چکیده

بحث از تربیت اخلاقی، جنبه‌های مختلفی دارد که هر کدام می‌تواند موضوع یک رساله یا کتاب مستقل قرار گیرد. یکی از مهم‌ترین این‌ها، اصول و روش‌های تربیت اخلاقی است. این اصول و روش‌ها را براساس سیره امام رضا علیه السلام می‌توان به سه بخش زمینه‌ای، ایجاد و برطرف‌کننده تقسیم کرد. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، به تبیین اصول و روش‌های زدودن ناهنجاری‌های اخلاقی براساس سیره و سخنان حضرت رضا علیه السلام پرداخته است. اصول و روش‌هایی؛ مانند: تأکید بر عقل‌گرایی و عقلانیت، توجه به اصل تأثیر وضعی اعمال و رفتار بر خود انسان، هشدار نسبت به پیامدهای نامطلوب رفتارهای غیر اخلاقی، به کارگیری قدرت بازدارندگی و اثرگذار مرگ، صبر و مدارا و امیدبخشی با تأکید بر توبه، مهم‌ترین اصول و روش‌های قابل برداشت از سیره امام رضا علیه السلام در زدودن ناهنجاری‌های اخلاقی است.

کلیدواژه‌ها: امام رضا علیه السلام، تربیت، اخلاق، روش‌های تربیتی امام رضا علیه السلام، ناهنجاری‌های اخلاقی، عقل‌گرایی.

۱. دانشجوی دکتری مدرّسی معارف دانشگاه فردوسی مشهد: ghasemmosavi23@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) javaheri@ferdowsi.um.ac.ir

۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد akrami-a.um.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۷/۹/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۵

مقدمه

اهمیت تربیت اخلاقی، تابع خود اخلاق بوده، و قلمرو و اهمیت آن محدود به ارزش‌های اخلاقی است. به عبارت دیگر، تبیین جایگاه و اهمیت تربیت اخلاقی در سیره امام رضا علیه السلام از گذر تبیین جایگاه و ارزش اخلاق، امکان‌پذیر خواهد بود. در نگرش اسلامی، اخلاق بخش مهمی از حیات آدمی است. تخلق به اخلاق نیکو، یکی از شرایط لازم برای رسیدن به کمال است. انسان‌ها به سبب برخورداری از اخلاق نیکو به سعادت دست می‌یابند و با دور شدن از آن، گرفتار شقاوت می‌گردند. امام رضا علیه السلام در این باره به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «عَلَيْكُمْ بِحُسْنِ الْخُلُقِ فَإِنَّ حُسْنَ الْخُلُقِ فِي الْجَنَّةِ لَا مُحَالَءَ وَ إِيَّاكُمْ وَ سُوءَ الْخُلُقِ فَإِنَّ سَيِّئَ الْخُلُقِ فِي النَّارِ لَا مُحَالَءَ» (امام هشتم علیه السلام، ۱۴۰۶: ۸۸؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/۳۱)؛ خلق نیکورا از دست ندهید؛ زیرا آن که دارای اخلاق نیکوست، جایگاهش بهشت می‌باشد؛ و از خوی بد دوری کنید؛ چرا که جایگاه انسانِ بد اخلاق، دوزخ است.

تخلق به اخلاق نیکو، تنها فایده شخصی ندارد؛ بلکه یکی از ضرورت‌های اجتماعی نیز به شمار می‌رود. رشد رفتارهای اخلاقی در جامعه، باعث افزایش معنادار حاکمیت قانون و قانون‌گرایی می‌گردد. انسان‌های اخلاق‌مدار همواره خود را در برابر رعایت حقوق دیگران مسئول می‌دانند و می‌کوشند تا هیچ حقی را پایمال نکنند. آنان نخست به وظیفه خود توجه می‌نمایند؛ یعنی دغدغه اصلی آنان انجام وظیفه است. چنین جامعه‌ای، وظیفه‌محور است. بی‌تردید اگر همگان در وهله نخست در پی انجام وظیفه باشند، به راحتی حقوق هر کس نیز استیفا خواهد شد. از سوی دیگر، قانون‌گرایی و افزایش آن در حوزه‌های مختلف همچون بالا رفتن امنیت اجتماعی، رشد معیارهای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و افزایش آرامش روانی و ... اثرگذار است.

شاید گفته شود، با وضع قوانین سخت‌گیرانه و نظارت‌های مداوم می‌توان قانون را حاکم کرد، اما باید توجه داشت که اخلاق در این جایگاه به عنوان پشتوانه قانون در نظر

گرفته شده، و به عبارت دیگر، مطلوب آن است که انسان‌ها از درون، پایبندی خود را به رعایت امور اخلاقی نشان دهند؛ زیرا رعایت اخلاق به صورت درونی و خودجوش، هم‌همیشگی است و هم باعث تلطیف فضای جامعه می‌گردد؛ به همین دلیل حضرت رضا علیه السلام فرمود: «لَا عَيْشَ أَهْنًا مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ» (منسوب به امام هشتم علیه السلام، ۱۴۰۶: ۳۵۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۴۴/۸)؛ هیچ زیستی، گواراتراز اخلاق نیکو نیست.

گرچه اخلاق، گستره‌ای فراخ‌تر از خوش‌خُلقی دارد، اما بی‌تردید بارزترین نمود آن را می‌توان در خلق خوش یافت. تأکید بسیار پیشوایان معصوم علیهم السلام بر خُلق نیکورا می‌توان ناظر به اهمیت و نمود آشکار آن دانست. امام رضا علیه السلام در این باره به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «... إِنَّ جِبْرِئِيلَ الرُّوحِ الْأَمِينِ نَزَلَ عَلَيَّ مِنْ عِنْدِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ عَلَيْكَ بِحُسْنِ الْخُلُقِ فَإِنَّهُ ذَهَبَ بِخَيْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ أَلَا وَإِنَّ أَشْبَهَكُمْ بِي أَحْسَنُكُمْ خُلُقًا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۵۰/۲)؛ ... جبرئیل از سوی پروردگار دو جهان بر من نازل شد و گفت: ای محمد! بر توباد به رعایتِ حُسن خُلق که تمام خیر دنیا و آخرت در آن است و آگاه باشید که شبیه‌ترین شما به من، خوش‌اخلاق‌ترین شماست.

همچنین به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «الْمُؤْمِنُ هَيِّنٌ لَيِّنٌ سَمِخٌ لَهُ خُلُقٌ حَسَنٌ ...» (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۶۶؛ ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۱۷۲/۲)؛ مؤمن: آسان‌گیر، نرم‌خو، بخشنده و خوش‌اخلاق است ... در این روایت، اخلاق نیکو از ویژگی‌های مؤمن دانسته شده است. بر این اساس می‌توان گفت، همچنان‌که بدون داشتنِ باورهای درست، ایمان کامل و بایسته تحقق نمی‌یابد، بی‌برخورداری از ویژگی‌های اخلاقی نیز ایمان و مؤمن شایسته معنا ندارد. این مطلب به خوبی از اهمیت و جایگاه والای اخلاق حکایت دارد و نیز تنها به خوش‌حالی اختصاص نمی‌یابد، بلکه همه ویژگی‌های اخلاقی دیگر را نیز در بر می‌گیرد.

پژوهش حاضر با مطالعه در سیره امام رضا علیه السلام در صدد پاسخ‌گویی به این مسئله است که با چه اصول و روش‌هایی می‌توان ناهنجاری‌های اخلاقی را از بین برد؟ تا آنجا که

نگارنده می‌داند، در این باره پژوهشی مستقل صورت نگرفته و کتاب یا مقاله‌ای نگارش نیافته است.

مفهوم‌شناسی

۱. اخلاق

اخلاق از ریشه «خُلِقَ» گرفته شده که به معنای «سجّیه» است. به عبارت دیگر، به ویژگی‌های باطنی انسان اطلاق می‌شود، چه این ویژگی‌ها مربوط به طبیعت انسان باشد و چه مربوط به نفس او، هر چند بیشتر برای نفس به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۷/۱۰). نویسنده *التحقیق* نیز اصلاً معنایی آن را نیرو و ویژگی‌های باطنی دانسته است (مصطفوی، ۱۴۲۶: ۱۱۷/۳). این معنا در برابر واژه «خُلِقَ» قرار دارد که نمایانگر ویژگی‌های ظاهری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۷). طریحی با اشاره به مطالب گفته شده، این نکته را نیز افزوده که «خُلِقَ» کیفیت و ویژگی نفسانی است که با وجود آن، فرد کارها را به راحتی انجام می‌دهد (طریحی، ۱۴۱۶: ۱۵۷/۵). مرحوم فیض کاشانی نیز خلق را چنین تعریف کرده است: «صفات و ویژگی‌های پایدار در نفس که موجب می‌شوند کارهایی متناسب با آن صفات، به طور خودجوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل، از انسان صادر شود» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۹۵/۵). با توجه به این تعریف که رایج‌ترین معنای اصطلاحی اخلاق در میان اندیشمندان اسلامی محسوب می‌شود، اخلاق دارای سه عنصر است که عبارت‌اند از: ۱. صفت نفسانی بودن؛ ۲. پایدار و راسخ بودن؛ ۳. بدون اعمال فکری و تأمل بودن.

مسلمانان علم اخلاق را علمی دانسته‌اند که به بحث از خُلقیات و ویژگی‌های درونی انسان می‌پردازد. خواجه نصیر طوسی در تعریف علم اخلاق گفته است: «علمی است به آنکه نفس انسانی چگونه خُلقی اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که به اراده او از او صادر شود، جمیل و محمود بُوَد» (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۴). ابن مسکویه و ملامهدی

نراقی نیز چنین تعریف کرده‌اند: علم اخلاق، علمی است که صفات نفسانی خوب و بد، و اعمال و رفتار اختیاری متناسب با آن‌ها را معرفی می‌کند و شیوه تحصیل صفات نفسانی خوب و انجام اعمال پسندیده و دوری از صفات نفسانی بد و اعمال ناپسند را نشان می‌دهد (ابن مسکویه، ۱۴۲۲: ۲۷؛ نراقی، ۱۴۰۸: ۲۶/۱-۲۷). براین اساس، در علم اخلاق، دو هدف اصلی دنبال می‌شود: نخست بیان صفات نیکو و زشت است؛ به عبارت دیگر، بیان مصداق‌های صفات نیکو و زشت. هدف دوم، بیان چگونگی متصف شدن به صفات نیکو و دور ماندن از صفات زشت و ناشایست.

۲. تربیت اخلاقی

متأثر از تعاریف مختلف اخلاق، تربیت اخلاقی نیز تعریف‌های کم و بیش متفاوتی پیدا کرده است. برخی آن را متناظر با مفهوم حقیقت انسان کامل و ارزش‌ها تعریف کرده‌اند: «تربیت اخلاقی فرایند درونی‌سازی ارزش‌های اخلاقی و شکل‌گیری شخصیت انسان براساس ویژگی‌های انسان کامل است. این نوع تربیت مسیرگذار از وضعیت موجود به سوی قله کمال را می‌گشاید و آدمی را چنان راه می‌برد تا سیمای آرمانی انسان اخلاقی را در لوح وجود خویش، نقش کند» (علی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۲).

در این تعریف، تربیت اخلاقی، بخشی از دانش اخلاق دانسته نشده، بلکه به گونه‌ای قسیم آن به‌شمار رفته است. از این‌رو، هرکدام هدف متفاوت و کار ویژه مخصوص به خود را دارد. در واقع، اخلاق، مقصد و غایت حرکت انسان را می‌نمایاند و تربیت اخلاقی، قواعد حرکت انسان را به سوی هدف نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، اخلاق، پرسش از ماهیت ارزش‌ها و تربیت، پرسش از کیفیت دستیابی به آن‌ها را پاسخ می‌دهد (علی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۲). همچنین در این تعریف، ارزش و هنجار، یکی دانسته شده است، در حالی که در خارج و عینیت این دو می‌توانند با یکدیگر متفاوت باشند.

در نگرشی دیگر، تلاش شده است تا با نگاهی واقع‌گرا تربیت اخلاقی تعریف گردد:

«تعلیم و تربیت اخلاقی و ارزشی به آنچه که مدارس و دیگر نهادهای آموزشی برای کمک به افراد، جهت تفکر پیرامون مسائل مربوط به درست و نادرست امور و در پی آن تمایل به سمت خوب بودن اجتماعی و نیز کمک به آن‌ها جهت رفتار به روش و منش اخلاقی و ارزشی انجام می‌دهند، اطلاق می‌شود» (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۴۸).

در این تعریف، حوزه‌های مختلف اخلاق، فلسفه اخلاق و تربیت اخلاقی در کنار هم قرار گرفته‌اند و به گونه‌ای از آن‌ها یاد شده است که گویی تربیت اخلاقی، عمومیت دارد و هم دانش اخلاق را در بر می‌گیرد و هم فلسفه اخلاق را، اما به نظر می‌رسد علاوه بر پیچیدگی، مانع اغیار هم نیست.

تعریف‌های دیگری نیز برای تربیت اخلاقی ارائه شده است؛ از جمله این دو تعریف: «پرورش کودک بر اساس اصول اخلاقی از راه ایجاد احساس و بصیرت اخلاقی، به گونه‌ای که پذیرای خوبی‌ها و طردکننده بدی‌ها باشد» (یالجن، ۱۴۰۶: ۲۹۶). «مجموعه‌ای از اصول و فضایل رفتاری و وجدانی که باید طفل آن‌ها را بپذیرد و کسب کند و به آن‌ها عادت نماید» (علوان، ۱۴۱۸: ۱/۱۶۷).

تعریف برگزیده تربیت اخلاقی از این قرار است: «فرایندی که با هدف ایجاد رفتار اخلاقی در مخاطبان، و شکوفایی و به کمال رساندن آن‌ها صورت می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، مجموعه اقداماتی است که مربی برای شکل دهی شخصیت اخلاقی و ایجاد التزام درونی نسبت به رعایت رفتارهای اخلاقی در متربی انجام می‌دهد».

۳. ناهنجاری‌های اخلاقی

هنجار در زبان پارسی به معنای راه و روش، طریق و طرز و قاعده و قانون است. (لغت‌نامه دهخدا، بی تا: ۳۵/۳۰۸). در گذشته در معنای جاده و راه نیز به کار رفته است (فرهنگ عمید، ۱۳۷۶: ۱۹۷۹/۲). برابر انگلیسی آن واژه norm است که در معنای آن گفته‌اند: معیار یا روش پذیرفته شده در کار که بیشتر مردم با آن موافق‌اند (باقری، ۱۳۹۳:

(۵۲). بنابراین می‌توان گفت که «هنجار» قاعده یا معیاری است که رفتار افراد با آن سنجیده می‌شود. اگر موافق بود بهنجار و آلا نابهنجار تلقی می‌گردد (نیک‌گهر، ۱۳۶۹: ۱۷۶)؛ از این رو می‌توان گفت اصل واحد معنایی این واژه همان معیار و اندازه است با این ویژگی که از سوی اکثر مردمان (عرف عام یا خاص) پذیرفته شده باشد. بنابراین هنجار اخلاقی مجموعه‌ای از معیارهای ارزشی مثبت یا منفی پذیرفته شده در یک نظام اخلاقی است. رفتارهای موافق این معیارها، هنجار اخلاقی و غیرموافق با آن‌ها، ناهنجاری اخلاقی است. البته واضح است که هنجارها و در مقابل ناهنجاری‌های اخلاقی، تابع نظام اخلاقی برآمده از آن هستند.

اصول و روش‌های زدودن ناهنجاری‌های اخلاقی

در این مجال به اختصار به مهم‌ترین روش‌های زدودن ناهنجاری‌های اخلاقی براساس سیره امام رضا علیه السلام پرداخته می‌شود.

۱. تأکید بر عقل‌گرایی و عقلانیت

یکی از اصول و روش‌هایی که می‌توان از سیره تربیتی حضرت رضا علیه السلام به دست آورد، تأکید بر عقل‌گرایی و زیست‌عقلانی است. مراد از عقلانی و عقل‌گرایی، زندگی براساس یقینیات است. به عبارت دیگر، در تمام انتخاب‌ها و تصمیم‌گیری‌ها، باورهای یقینی اصل و مرجع قرار گیرند. سخن معروف امام رضا علیه السلام در این باره قابل توجه است: «صَدِيقُ كُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۹۴/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱/۱)؛ دوست هر کس، عقل او و دشمنش، جهل اوست. براساس این روایت، انسان عاقل کاری انجام نمی‌دهد که در آن ضرری نهفته باشد، همچنان‌که دوست انسان هیچ‌گاه نمی‌خواهد به او ضرری وارد گردد.

لازمه زندگی عقلانی، عمل براساس یقین است. البته ممکن است در وهله نخست، این مسئله بدیهی به نظر برسد، اما واقعیت این است که بسیاری چنین نمی‌کنند و بیشتر

تصمیم‌ها و انتخاب‌ها براساس یقین شکل نگرفته است. در واقع، همه باید پیش از انجام هر کاری فایده یا ضرر احتمالی آن را در نظر بگیرند و تنها کارهایی را انجام دهند که به صورت یقینی برای آن‌ها فایده‌مند است. البته فایده‌مندی می‌تواند دو گستره دنیوی و اخروی را شامل شود. فایده دنیوی نیز می‌تواند به دو بخش واقعی و ظاهری تقسیم شود. حال باید با معیارهای مختلف، میزان این فایده‌مندی را سنجید و تنها در صورتی که به یقینی اطمینان بخش رسیدیم، اقدام کنیم. بی‌تردید در تعارض فایده دنیوی و اخروی، اصالت از آن اخروی است و در بین فایده ظاهری و واقعی نیز فایده واقعی مقدم می‌باشد. حال در صورت به‌کارگیری این روش، خواهیم دید که بسیاری از رفتارهای اخلاقی، نه تنها فایده‌ای در بر ندارد که مضر نیز هستند. بنابراین، لازمه عقل‌گرایی، ترک این گونه کارهاست. در روایتی دیگر، امام علیه السلام به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الدِّينِ التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ وَاصْطِنَاعُ الْخَيْرِ إِلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ» (امام هشتم علیه السلام، ۵۲: ۱۴۰۶؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳۷)؛ اصل و اساس عقلانیت پس از دین، مهربانی با مردم و روا داشتن خیر و خوبی به آن‌هاست، چه شایسته باشند و چه ناشایست و بدکار.

نکته قابل توجه در این حدیث، آن است که امام علیه السلام فرمود: بالاترین مرتبه عقلانیت پس از دین داری، مهربانی با مردم و خیرسانی به آن‌هاست؛ این، یعنی دین داری، امری عقلانی است و اگر انسان‌ها عاقلانه و مبتنی بر یقین انتخاب کنند، بی‌تردید دین دار خواهند بود. این مهم در باره کسانی که گرفتار ذایل اخلاقی‌اند نیز صدق می‌کند و ایشان با سرلوحه قرار دادن عقلانیت، از کارهای ناشایست خود، دست خواهند کشید.

۲. توجه به اصل تأثیر وضعی اعمال و رفتار بر خود انسان

یکی دیگر از اصول و روش‌های تربیت اخلاقی مهم در سیره امام رضا علیه السلام توجه دادن به اصل بازگشت رفتارها و کارها به خویشان است. بیشتر انسان‌ها هنگام انجام دادن کاری، بیشتر به تأثیر مستقیم آن در زندگی‌شان توجه دارند، و از اثر آن بر دیگران و بازخورد غیر

مستقیم آن نسبت به خود، غافل‌اند.

قرآن کریم با صراحت به این اصل پرداخته است: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا...﴾ (اسراء/۷)؛ اگر نیکی کنید، به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به خود بد کرده‌اید.

بخش نخست آیه در ظاهر، امری آشکار و قابل پذیرش است. اینکه اگر به دیگران نیکی کنیم، گویا به خود نیکی کرده‌ایم، برای همگان قابل فهم است، اما بخش دوم آن شاید برای برخی قابل فهم نباشد؛ از این رو، نیازمند تحلیل و توضیح بیشتر است. به همین دلیل امام رضا علیه السلام در توضیح این آیه فرمودند: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا رَبُّ يَغْفِرُ لَهَا﴾ (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۷۳)؛ اگر کار نیکی کنید، به خود نیکی کرده‌اید و اگر بد کردید، به خود بد کرده‌اید، البته نفس شما پروردگاری دارد که او را می‌بخشاید. اگر افراد این حقیقت را باور کنند و یقین یابند که نتیجه کارهای آنان به خود آنان بازمی‌گردد، همواره خواهند کوشید که کارهای نیکو و شایسته انجام دهند و از کارهای نادرست و خلاف اخلاق چشم پوشند. برای بازگشت نتیجه کار به فاعل آن، دست‌کم می‌توان دو تبیین ارائه نمود:

نخست تبیین مادی؛ به اینکه جهان طبیعت و دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم، محدود است. در جهان محدود، تضاد و تعارض بسیار رخ می‌دهد. در موارد بسیار دیده شده که کسی کاری را انجام داده، اما به دلیل محدودیت‌ها اثر آن (فایده یا ضرر) به دیگری رسیده است. بنابراین، این احتمال وجود دارد که اگر ما نیز کاری را انجام دهیم، به ویژه کارهای نادرست و به اصطلاح غیر اخلاقی، دیگری را دچار مشکل کنیم یا در دشواری‌های به وجود آمده به وسیله دیگران، گرفتار آییم. بسیاری از دشواری‌های کنونی را که در سطح‌های مختلف فردی، اجتماعی، محلی، منطقه‌ای، کشوری یا حتی جهانی رخ داده است، باید از این قبیل دانست.

تبیین دوم، براساس باور به جهان آخرت شکل می‌گیرد. براساس باورهای مسلمانان

به ویژه شیعیان، انسان‌ها در جهان دیگر، نتیجه کارهایی را که در این جهان انجام داده‌اند، به صورت‌های گوناگون صواب و عقاب خواهند دید. بنابراین، برجسته‌سازی این اصل، نقش مهمی در تحقق رفتارهای اخلاقی خواهد داشت. البته شیوه‌ها، قالب‌ها و محتواها می‌توانند متناسب با شرایط فرهنگی و آگاهی‌های هر جامعه‌ای، متفاوت باشند.

۳. هشدار نسبت به پیامدهای نامطلوب رفتارهای غیر اخلاقی

روش تربیتی دیگری که می‌توان از سیره امام رضا علیه السلام برای تربیت اخلاقی استفاده کرد، توجه دادن به پیامدهای خطرناک و دشوار کارهای غیر اخلاقی است. حضرت رضا علیه السلام در موارد متعدد از این روش بهره گرفته‌اند؛ برای مثال امام رضا علیه السلام در این باره به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «... إِيَّاكُمْ وَ سُوءَ الْخُلُقِ فَإِنَّ سَيِّئَ الْخُلُقِ فِي النَّارِ لَا مُحَالَةَ» (امام هشتم علیه السلام، ۱۴۰۶: ۸۸؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۳۱/۲)؛ ... از خوی بد دوری کنید؛ چرا که جایگاه انسان بد اخلاق، دوزخ است.

در روایتی دیگر، حضرت به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «الْخُلُقُ السَّيِّئُ يُفْسِدُ الْعَمَلَ كَمَا يُفْسِدُ الْخَلَّ الْعَسَلُ» (امام هشتم، ۱۴۰۶: ۶۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۲/۲)؛ اخلاق بد، عمل را فاسد می‌کند، همچنان که سرکه عسل را فاسد می‌نماید. همچنین در روایتی دیگر، حضرت به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «مَنْ بَهَتْ مُؤْمِنًا أَوْ مُؤْمِنَةً أَوْ قَالَ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ أَقَامَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى تَلٍّ مِنْ نَارٍ حَتَّى يَخْرُجَ مِمَّا قَالَ فِيهِ» (امام هشتم علیه السلام، ۱۴۰۶: ۴۹؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۳۳/۲)؛ کسی که به مؤمنی بهتان زند یا چیزی را در باره‌اش بگوید که در او نیست، خداوند او را بر تلی از آتش نگاه می‌دارد تا آنچه را درباره‌ او گفته، پس بگیرد.

این روش برای بسیاری از افرادی که در حوزه اخلاق، گرفتار دشواری‌ها و نابسامانی شده‌اند، اثرگذار است و می‌تواند آن‌ها را در خروج از وضعیت کنونی‌شان و ورود به جمع

کسانی که رفتارهای مثبت اخلاقی را تحقق می‌بخشند، یاری کند. البته آن‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره کرده‌ایم، پیامدها و نیز نحوه اطلاع‌رسانی و بیان آنان نسبت به شرایط زمانی و مکانی، مختلف و متغیر می‌باشد. شاید برای برخی پیامدهای اخروی اهمیت داشته باشد و اثربیشتری بگذارد و برای بعضی نیز پیامدهای دنیوی؛ از این‌رو، تشخیص انتخاب پیامدها و شیوه بیان آن‌ها نیز دارای اهمیت است.

۴. به کارگیری قدرت بازدارندگی و اثرگذار مرگ

روش تربیتی اثرگذار دیگر در سیره امام رضا علیه السلام استفاده از ظرفیت حقیقت «مرگ» است. در میان بسیاری از چالش‌های پیش‌روی انسان، مرگ، بزرگ‌ترین و هراس‌انگیزترین و در عین حال، اسرارآمیزترین به‌شمار می‌رود. تا کنون راه فراری از مرگ یافت نشده؛ از این‌رو، همگان طعم آن را خواهند چشید. در عین حال، جهل نسبت به شرایط پس از مرگ از سویی، و توصیف‌های ادیان و مذاهب از آن و جهان پس از مرگ از سوی دیگر، آن‌را به بزرگ‌ترین ترس بشر نیز بدل کرده است.

البته ترس از مرگ می‌تواند ناشی از عوامل دیگری نیز باشد؛ مانند کرده‌های ناشایست و گناهان برای خدا باوران و معاد باوران و نیستی و نابودی برای منکران معاد؛ از این‌رو، این ترس برای بسیاری می‌تواند بازدارنده باشد. در فرهنگ اسلامی به این مسئله توجه زیادی شده است. قرآن کریم در آیات متعدد از این ظرفیت استفاده کرده؛ مانند: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (بقره/۲۴۳)؛ آیا ندیدی جمعیتی را که از ترس مرگ، از خانه‌های خود فرار کردند؟ و آنان، هزارها نفر بودند (که به بهانه بیماری طاعون، از شرکت در میدان جهاد خودداری کردند). خداوند به آن‌ها گفت: بمیرید! (و به همان بیماری، که آن‌را بهانه قرار داده بودند، مردند). سپس خدا آن‌ها را زنده کرد (و ماجرای زندگی آن‌ها را درس عبرتی برای آیندگان قرار داد). خداوند نسبت به بندگان خود

احسان می‌کند، ولی بیشتر مردم، شکر (اورا) به جا نمی‌آورند؛ ﴿الَّذِينَ قَالُوا لِلْإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران / ۱۶۸)؛ (منافقان) آن‌ها هستند که به برادران خود، در حالی که از حمایت آن‌ها دست کشیده بودند، گفتند: «اگر آن‌ها از ما پیروی می‌کردند، کشته نمی‌شدند! بگو، «مگر شما می‌توانید مرگ افراد را پیش‌بینی کنید؟! پس مرگ را از خودتان دور سازید، اگر راست می‌گویید؛ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُزُورِ﴾ (آل عمران / ۱۸۵)؛ هر کسی مرگ را می‌چشد و شما پاداش خود را به طور کامل در روز قیامت خواهید گرفت، آن‌ها که از آتش (دوزخ) دور شده و به بهشت وارد شوند، نجات یافته و رستگار شده‌اند، و زندگی دنیا، چیزی جز سرمایه فریب نیست؛ ﴿أَيُّمَّا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ...﴾ (نساء / ۷۸)؛ هر جا باشید، مرگ شما را درمی‌یابد، هر چند در برج‌های محکم باشید؛ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَتَبْلُوكُم بِالسَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (انبیاء / ۳۵)؛ هر انسانی طعم مرگ را می‌چشد و شما را با بدی‌ها و خوبی‌ها آزمایش می‌کنیم و سرانجام به سوی ما بازگردانده می‌شوید؛ ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَعِيُونٌ﴾ (مؤمنون / ۱۵)؛ سپس شما بعد از آن می‌میرید؛ ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ (مؤمنون / ۹۹)؛ (آن‌ها همچنان به راه غلط خود ادامه می‌دهند) تا زمانی که مرگ یکی از آنان فرارسد، می‌گوید: «پروردگاری من! مرا بازگردانید».

در تمام این آیات، با استناد به حتمی بودن مرگ و ناممکن بودن فرار از آن، نسبت به کارها و باورهای مختلف هشدار داده شده است.

این روش را امام رضا علیه السلام نیز به کار برده است. حضرت در روایتی به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مَا الْإِسْتِعْدَادُ لِلْمَوْتِ قَالَ أَدَاءُ الْفَرَائِضِ وَاجْتِنَابُ الْمَحَارِمِ وَالْإِسْتِمَالُ عَلَى الْمَكَارِمِ ثُمَّ لَا يُبَالِي أَنْ وَقَعَ عَلَى الْمَوْتِ أَوْ الْمَوْتُ وَقَعَ عَلَيْهِ وَاللَّهِ لَا يُبَالِي ابْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنْ وَقَعَ عَلَى الْمَوْتِ أَوْ الْمَوْتُ وَقَعَ عَلَيْهِ» (ابن بابویه،

۱۳۷۶: ۱۱۰)؛ به امیرالمؤمنین علیه السلام گفته شد که آماده شدن برای مرگ به چیست؟ حضرت فرمود: انجام واجبات و ترک محرمات و فراگرفتن خوبی‌ها. در این صورت، تفاوت ندارد که او به سراغ مرگ رود یا مرگ به سراغ او بیاید. به خدا سوگند! برای پسرابوطالب فرقی ندارد که او به سراغ مرگ رود یا مرگ به سراغ او آید.

در این روایت، با توجه به نگرانی‌ای که از مرگ وجود دارد، پرسش از چگونگی آماده بودن برای مرگ مطرح شده است که امام علیه السلام علاوه بر واجبات و ترک محرمات، از اشتغال بر مکارم نیز در کنار آن‌ها یاد کرده‌اند. مکارم را می‌توانیم به معنای هر خوبی؛ از جمله رفتارهای مثبت اخلاقی دانست.

یاد مرگ نیز باعث می‌شود تا انسان کارهای ناشایست را ترک کند و به کارهای نیک و شایسته رو آورد. حضرت رضا علیه السلام از پدر بزرگوارش حضرت موسی بن جعفر علیه السلام روایت کرده است: «قِيلَ لِلصَّادِقِ علیه السلام صِفْنَا لَنَا الْمَوْتَ قَالَ لِلْمُؤْمِنِ كَأَطْيَبِ رِيحٍ يَشْمُهُ فَيَنْعَسُ لِطَيْبِهِ وَيَنْقَطِعُ التَّعَبُ وَالْأَلَمُ كُلُّهُ عَنْهُ وَ لِلْكَافِرِ كَلْسَعِ الْأَفَاعِي وَ لِدَغِ الْعَقَابِ وَأَشَدُّ قَيْلَ فَإِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّهُ أَشَدُّ مِنْ نَشْرِ بِالْمَتَاشِيرِ وَ قَرْضِ بِالْمَقَارِيضِ وَ رَضِخِ بِالْأَحْجَارِ وَ تَدْوِيرِ قُطْبِ الْأَرْحِيَةِ عَلَى الْأَحْدَاقِ قَالَ كَذَلِكَ هُوَ عَلَى بَعْضِ الْكَافِرِينَ وَ الْفَاجِرِينَ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۲۷۴)؛ مردی به امام صادق علیه السلام عرض کرد، مرگ را برایم توصیف کن! آن حضرت فرمود: مرگ برای مؤمن، همانند آن است که بهترین بوی خوش را استشمام کند و از خوبی‌اش خواب‌آلوده و سرمست گردد و هرگونه رنج و دردی از او برطرف شود، ولی برای کافرمانند نیش افعی و عقرب و حتی بدتر از آن‌هاست. یکی از حاضران عرض کرد: ما شنیده‌ایم گروهی می‌گویند: مرگ برای کافران، قطعه قطعه شدن به وسیله اژه و تکه‌تکه گردیدن با قیچی و خرد و شکسته گشتن به ضرب سنگ‌ها و به حرکت درآوردن سنگ‌های آسیا بر حلقه چشم‌هاست. حضرت فرمود: آری، بعضی کافران و تباهکاران، وضعشان چنین است...

روایت‌های دیگری نیز در این باره وجود دارد که توجه به آن‌ها و توضیح و تفسیر آن‌ها

برای متریان می‌تواند نقش مهمی در ترک اعمال ناشایست داشته باشد.

۵. صبر و مدارا

از دیگر روش‌های تربیت اخلاقی مهم در سیره امام رضا علیه السلام افزایش تحمل و بردباری است. صبر و مدارا در روند تربیت، جایگاه مهمی دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را یکی از اصول و ارکان راهبردی تربیت دانست. اصالت و اهمیت صبر و تحمل در تربیت، به دلیل آن است که هر دو طرف تربیت؛ یعنی مربی و متربی باید خود را به رعایت آن متعهد بدانند. مربی باید با بردباری تمام، آنچه را که لازم است، به متربی بیاموزد و در صورت روبه‌رو شدن با دشواری‌هایی؛ مانند سختی در پذیرش، بی‌توجهی، بی‌حوصلگی و کسالت، تأثیرهای مخرب محیط و مانند آن، با صبر و بردباری به کارش ادامه دهد و از نتیجه، مأیوس نگردد. در مقابل، متربی نیز باید با بردباری به آنچه مربی از او می‌خواهد توجه کند و به آن‌ها عمل نماید و از سختی‌ها و ناملازمات نهراسد و در برابر خواهش‌های نفسانی، شکیبیا باشد.

این مطالب را می‌توان از این سخن امام رضا علیه السلام برداشت کرد: «لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَكُونَ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ: سُنَّةٌ مِنْ رَبِّهِ، وَ سُنَّةٌ مِنْ نَبِيِّهِ، وَ سُنَّةٌ مِنْ وَلِيِّهِ فَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ رَبِّهِ فَكِتْمَانُ السِّرِّ، وَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ نَبِيِّهِ فَمُدَارَاةُ النَّاسِ، وَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ وَلِيِّهِ فَالصَّبْرُ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۴۱؛ ابن‌همام اسکافی، ۱۴۰۴: ۶۷)؛ مؤمن، مؤمن نیست، مگر اینکه سه ویژگی داشته باشد: سنتی از پروردگارش و سنتی از پیامبرش و سنتی از امامش. سنت از پروردگارش، پوشیده نگه داشتن سرش است و اما سنت از پیامبرش، مدارا نمودن با مردم می‌باشد، و اما سنت از امامش، صبر کردن در سختی‌ها و ناراحتی‌هاست.

در این روایت، مدارا با مردم و صبر در سختی‌ها به عنوان سنت‌های مورد توجه پیامبر و امام معرفی شده‌اند؛ از این‌رو، با توجه به معنای سنت می‌توان صبر و مدارا را از روش‌های

تربیتی به شمار آورد. با نگاهی به زندگی تربیتی پیامبران و امامان علیهم‌السلام خواهیم دید که در موارد زیادی، پیامبر یا امام با صبر و تحمل در برابر حتی دشمنان، باعث تغییر عقیده و رفتار آنان شده‌اند. افزون بر این، پیامبران و امامان علیهم‌السلام در زندگی خود نیز همواره دشواری‌ها را برمی‌تابیدند و به همین، سبب به نتیجه می‌رسیدند.

از آنجا که این روش را با عنوان برطرف‌کننده آورده‌ایم، مخاطب اصلی کسانی‌اند که رفتار اخلاقی مناسبی ندارند. این افراد، یعنی پدر و مادر و مربیان آن‌ها، نباید در انجام کارهای اصلاحی، خسته و ناامید شوند، بلکه می‌توانند با شکیبایی، به تغییر شرایط خود، بسیار امیدوار باشند. به همین دلیل است که امام رضا علیه‌السلام صبر را از گنجینه‌های خوبی دانسته است: «مِنْ كُنُوزِ الْبِرِّ اخْفَاءُ الْعَمَلِ وَالصَّبْرُ عَلَى الرَّزَايَا وَ كَثْمَانُ الْمَصَائِبِ» (امام هشتم علیه‌السلام، ۱۴۰۶: ۶۶؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۳۸/۲)؛ بعضی از گنجینه‌های نیکی عبارت است از: عمل پنهانی (و بدون خودنمایی)، شکیبایی در برابر سختی‌ها و پنهان نگه داشتن دشواری‌ها و سختی‌ها.

۶. امیدبخشی با تأکید بر توبه

روش مؤثر دیگر در تربیت اخلاقی مبتنی بر سیره امام رضا علیه‌السلام امیدبخشی با تکیه بر آموزه توبه است. یکی از مهم‌ترین دلایلی که بزه‌کاران و مجرمان به کارهای نادرست خود ادامه می‌دهند، ناامیدی از بازگشت و جبران گذشته می‌باشد. بسیاری از این افراد، در شرایط محیطی و تربیتی نامناسبی قرار داشته و با دشواری‌های متعددی در خانواده روبه‌رو بوده‌اند. آنان ممکن است گاهی به فکر ترک کارهای نادرست افتاده باشند، اما چون شرایط مناسبی برای بازگشت نداشته‌اند، چنین نکرده و به کارهای خود، ادامه داده‌اند. برخی نیز به سبب ترس از گرفتار شدن در دست قانون، فکر بازگشت را از سر بیرون کرده‌اند. به همین دلیل، برای بسیاری، اگر شرایط بازگشت فراهم شود، دست از کارهای نادرست برمی‌دارند و زندگی شرافتمندانه‌ای را می‌آغازند.

با توجه به این مطالب، تأکید بسیار شریعت بر مسئله توبه و امیدواری به رحمت و بخشش خداوند متعال بهتر درک خواهد شد. در نگرش دینی، انسان‌ها همواره در معرض خطا و گناه قرار دارند و به دلایل مختلف، مرتکب خطا و گناه می‌شوند، اما خداوند متعال همواره راه توبه و بازگشت را به روی آنان باز گذاشته است و توبه واقعی هر کس را می‌پذیرد. بر اساس آموزه‌های دینی، ناامیدی و یأس از رحمت و مغفرت خداوند، خود گناهی بزرگ شمرده شده و در این باره، روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُولُ الْكِبَائِرُ الْقُتُوبُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَالْيَأْسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۸۰)؛ مسعدة بن صدقه می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: گناهان کبیره، نومیدی از رحمت خدا و ناامیدی از لطف خداست هر کس در هر مرحله‌ای می‌تواند خالصانه توبه کند و از کرده خود، پشیمان شود. این روش به خوبی می‌تواند ناامیدی و کارهای پس از آن از قبیل ارتکاب کارهای بدتر یا خودکشی را برطرف کند.

بنابراین، تأکید بر توبه‌پذیری خداوند متعال و امکان توبه برای همگان، روش مناسب تربیتی برای ترک اعمال غیر اخلاقی و انجام کارهای اخلاقی است؛ از این رو، این سخن امام رضا علیه السلام را که به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌باشد، می‌توان در همین راستا معنا کرد: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ مَلِكٍ مُقْرَبٍ وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَعْظَمُ مِنْ مَلِكٍ مُقْرَبٍ وَ لَيْسَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ مُؤْمِنٍ تَائِبٍ أَوْ مُؤْمِنَةٍ تَائِبَةٍ» (امام هشتم علیه السلام، ۱۴۰۶: ۴۶)؛ مؤمن همچون فرشته مقرب است و حتی اجر و قربش بیشتر از فرشته مقرب می‌باشد. در نزد خداوند متعال، موجودی محبوب‌تر از مرد و زن توبه‌کار نیست.

نتیجه

اهمیت تربیت اخلاقی، تابع خود اخلاق است و در واقع قلمرو و اهمیت آن محدود به ارزش‌های اخلاقی می‌باشد. نکته مهم در این باره، آن است که تعیین و ارتقای وضعیت اخلاقی فرد و جامعه در گرو انتخاب و اعمال اصول و روش‌های مناسب می‌باشد. این

اصول و روش‌ها را بر اساس سیره امام رضا علیه السلام می‌توان به سه بخش زمینه‌ای، ایجاد و برطرف‌کننده تقسیم کرد. مقاله حاضر به تبیین اصول و روش‌های زدودن ناهنجاری‌های اخلاقی بر اساس سیره و سخنان حضرت رضا علیه السلام پرداخته است. در این مقاله، اصول و روش‌هایی؛ مانند: تأکید بر عقل‌گرایی و عقلانیت، توجه به اصل تأثیر وضعی اعمال و رفتار بر خود انسان، هشدار نسبت به پیامدهای نامطلوب رفتارهای غیر اخلاقی، به‌کارگیری قدرت بازدارندگی و اثرگذار مرگ، صبر و مدارا و امیدبخشی با تأکید بر توبه، از سیره امام رضا علیه السلام استنباط شده که به کارگیری آن‌ها می‌تواند نقش مؤثری در زدودن ناهنجاری‌های اخلاقی فرد و جامعه داشته باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، علی بن حسین، *الامامة والتبصرة من الحیره*، قم، مدرسة الامام المهدي علیه السلام، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، *الأمالی*، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۴. _____، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۵. ابن مسکویه، احمد بن محمد، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، بیدا، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۷. ابن همام اسکافی، محمد بن همام، *التمحیص*، قم، مدرسة الامام المهدي علیه السلام، ۱۴۰۴ق.
۸. باقری، فریبرز، «مفهوم‌شناسی و کارکردهای هنجار»، *علوم تربیتی از دیدگاه اسلام*، سال دوم، ش ۳، ۱۳۹۳ش.
۹. برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، تصحیح جلال‌الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر، *فرهنگ دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت، دارالعلم - دارالشماسیه، ۱۴۱۲ق.
۱۲. سجادی، سیدمهدی، «ویکردها و روش‌های تربیت اخلاقی و ارزشی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۳، بهار ۱۳۷۹ش.

۱۳. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، چاپ سوم، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، تصحیح سیداحمد حسینی، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. طوسی، محمد بن محمد، اخلاق ناصری، چاپ اول، تهران، علمیه اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۶. علوان، عبدالله ناصح، تریبۃ الاولاد فی الاسلام، قاهره، دار السلام، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام، مشهد، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۶ ق.
۱۸. _____، صحیفة الامام الرضا علیه السلام، تصحیح محمد مهدی نجف، مشهد، کنگره جهانی امام رضا علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۱۹. علی زاده، مهدی و دیگران، اخلاق اسلامی، مبانی و مفاهیم، چاپ نهم، قم دفتر نشر معارف، ۱۳۹۴ ش.
۲۰. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، چاپ چهارم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۴۲۶ ق.
۲۴. نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۲۵. نیک گهر، عبدالحسین، مبانی جامعه شناسی، تهران، رایزن، ۱۳۶۹ ش.
۲۶. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، مجموعه ورام، قم، مکتبه فقهیه، ۱۴۱۰ ق.
۲۷. یالجن، مقداد، جوانب التریبۃ الاسلامیه الاساسیه، الطبعة الاولى، ریاض، جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۴۰۶ ق.

پیامدهای شخصیت‌زدگی از دیدگاه نهج البلاغه

دکتر میثم کهن ترابی^۱ - نرگس عمادی^۲

چکیده

انسان‌ها به طور فطری در پی شناخت حق از باطل‌اند و درک و تحلیل درست و کامل از وقایع و رویدادهای زندگانی، برایشان امری ضروری و ارزشمند است. در این میان، برخی از آنان‌ها، شناخت حقیقت را در چارچوب شخصیت‌ها می‌جویند و گفتارها و کردارها و باورهای اشخاص را معیار تشخیص حق از باطل قرار می‌دهند و به بیانی، دچار شخصیت‌زدگی می‌شوند. معضل شخصیت‌زدگی در هر عصری، مانعی بزرگ پیش روی هدایت انسان‌ها بوده است؛ چنان‌که بیان آن، در قرآن و نهج البلاغه بازتاب گسترده و قابل توجهی دارد. در این مقاله کوشیده شده با تکیه بر کتاب گران سنگ نهج البلاغه، پیامدهای بنیادی شخصیت‌زدگی از جمله: «عدم شناخت حق و باطل»، «تحریف ارزش‌ها»، «زمینه‌سازی بروز فتنه»، «تعصب ناروا»، «انحراف از اعتدال» و «اسارت اندیشه و تقلید کورکورانه» بررسی شود. ضمن در نظر داشت این مهم که بروز فتنه‌های گمراه‌کننده، بیش از هر چیز، منادی «تفرقه» و «شک و شبهه» در جامعه اسلامی خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: شخصیت‌زدگی، حق و باطل، تعصب ناروا، تقلید کورکورانه، نهج البلاغه، امام علی (ع).

۱. استادیار دانشگاه بزرگ مهر قاینات، kohantorabi@buqaen.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد نهج البلاغه دانشگاه بیرجند، nargesemadi121@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۵

بیان مسئله

انسان در طول زندگانی خود، در جست‌وجوی راه رشد و پُشتِ سران، شناخت شخصیت‌های رشد یافته و موفق بوده، به الگوگیری از چنین شخصیت‌هایی مایل و راغب است. اما این روش نیز دستخوش فساد می‌شود؛ از جمله وقتی که انسان در گزینش مبنا به خطا رود و معیار سنجش حق را در چارچوب رفتار و گفتار و باورهای اشخاص و شخصیت‌ها محدود کند. در زمان‌های گذشته و در حال حاضر، به بیانی در هر عصر و روزگاری، معضل شخصیت‌زدگی، پای ثابت بازدارندگی انسان‌ها از مسیر رشد بوده است و سبب شده فرد و جامعه، دچار ابهام، تعصب، جهل و عقب‌ماندگی شود و با حقیقت و هدایت بیگانه باشد.

مفهوم‌شناسی شخصیت‌زدگی

شخصیت‌زدگی به معنای تقلید و تبعیت غیرمنطقی و بدون تعقل از شخصیت‌ها است. در واقع، هرگاه اشخاص به منزله معیار تشخیص حق از باطل تلقی شوند، شخصیت‌زدگی ایجاد می‌شود. از این‌رو، افراد شخصیت‌زده، نه تنها اشخاص را بر مبنای حق ارزیابی نمی‌کنند، بلکه گفتار و کردار و باورهای شخصیت‌ها را مرجع و منبع حقیقت دانسته، صحت و سقم هر مسئله‌ای را بر مبنای شخصیت‌ها می‌سنجند (کهن‌ترابی، ۱۳۹۴: ۲).

مقدمه

تشخیص حق از باطل، همواره از دغدغه‌های اساسی انسان‌ها به‌ویژه افراد حق‌جو بوده است. به یقین با وجود انبوهی از طرز تفکرها و بینش‌ها و رفتارها، همواره فاصله هدایت تا ضلالت، بسیار نزدیک‌تر از حد تصور است (سیدرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۴۱) و در این دنیا که پیوسته حق و باطل با پشتکار و همت بی‌نظیری در پیکارند، حق‌پوشی و حق‌ستیزی همواره قابل انتظار است (سیدرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۶)؛ چه آنکه جبهه باطل و فریب،

پرتلاش و اغواگراست و از هر سمت و سویی توان نفوذ دارد و قادر است گریبان‌گیر هر دین و آیینی شود (سیدرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۸۸) و در این بین، از جمله حربه‌های نفوذ باطل، شخصیت‌زدگی و به بیانی تبعیت کورکورانه انسانی از انسان دیگر است. تبعیتی که از پشتوانه خرد و معرفت باز مانده، مبنای آن را پندار و جهل می‌سازد و عمق فاجعه در آن هنگام است که جویندگان حق با ابتلا به شخصیت‌پرستی و با معیار حق انگاشتن شخصیت‌ها، خود را در زمره هدایت‌یافتگان می‌پندارند و موجبات گمراهی بسیاری از انسان‌ها را فراهم می‌سازند.

در قرآن کریم در موارد متعددی، علل مخالفت و موضع‌گیری بسیاری از اقوام و ملت‌ها در برابر انبیای الهی، شخصیت‌زدگی و به عبارتی، تبعیت از شخصیت‌های اجدادی و بزرگان جامعه معرفی شده است؛ از جمله، آیه ۲۱ سوره لقمان که شدت این فاجعه را به خوبی بیان می‌کند: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُوْنَا كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (لقمان/۲۱).

بنابراین، افرادی که مبنای شناختن حق و باطل را در حد رفتار و باورهای اشخاص تنزل می‌دهند و تبعیت از جاهلان را جای‌گزین فرصت‌های هدایت می‌نمایند، به شدت از هدایت یافتن و پیشرفت باز می‌مانند. از این رو، شناخت عواقب شوم شخصیت‌زدگی، به عنوان معضلی که بسیاری از گذشتگان و انسان عصر حاضر را گرفتار ساخته، بسیار ضروری و قابل توجه است. از سویی باید توجه داشت که معصومان ع، یگانه شخصیت‌هایی هستند که به عنوان حجت‌های خداوند برای عالمیان، تبعیت همه‌جانبه از آنان بسیار پسندیده و خوش‌فرجام است، آنان سرچشمه حق و حقیقت بوده، بر مبنای گفتار و کردار نجات‌بخش‌شان، درک حقیقت و تشخیص حق از باطل به دست می‌آید. در عین حال، از خطر جاهلان و جاعلان و تحریف‌کنندگان در حوزه احادیث و معارف دینی نباید غافل شد.

پیرامون بحث شخصیت‌زدگی، مطالبی به صورت اجمالی و در ذیل مسائل دیگر،

بیان شده است. در واقع، به جز پژوهش «خطر شخصیت زدگی در مسیر ترویج فرهنگ دینی» (کهن ترابی، ۱۳۹۴) پژوهشی مختص و متمرکز بر این موضوع، انجام نشده است. از سویی دیگر، شناخت عواقب شخصیت زدگی از دیدگاه نهج البلاغه نیز، تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته. بنابراین، طرحی جدید محسوب می‌شود. شایان یادآوری است که روش پژوهش در این مقاله توصیفی - تحلیلی است و انجام تحقیق بر پایه بررسی‌های کتابخانه‌ای؛ مطالعه و فیش برداری از کتاب و مقاله‌های موجود در کتابخانه‌ها و منابع مجازی صورت گرفته است.

پیامدهای شخصیت زدگی از دیدگاه امام علی علیه السلام در نهج البلاغه

مولای متقیان در مواضع متعددی و گاه در پاسخ به برخی پرسش‌ها و شبهه‌ها به آثار و عواقب شخصیت زدگی پرداخته. در مقاله حاضر، این پیامدها احصا شده و مورد تحلیل قرار گرفته است.

۱. عدم شناخت حق و باطل

از جمله مهم‌ترین پیامدهای شخصیت زدگی، تحیر در شناخت حق و باطل است. واژه حق در لغت به معنای وجود غیر قابل انکار و محکم است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱/۵۴۵؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۱/۱۴۳) و در مقابل امر باطل و موقت قرار می‌گیرد و نیز به معنای وجود مطلق که هرگز تقيیدی در آن راه ندارد؛ یعنی خداوند متعال، آمده است (التهانوی، بی تا، ۱/۶۸۳) در این نوشتار، مقصود از واژه حق، هدایت و راستی است که در مقابل گمراهی و ضلالت و کذب قرار دارد (یونس / ۵۵ و ۲۲؛ کهف / ۲۱؛ روم / ۶۰؛ لقمان / ۳۳). از آسیب‌های خطیر حق جویی، شناخت آن بر مبنای شخصیت‌هاست. هرگاه به جای عرضه افراد بر حق، خود افراد، معیار شناخت حق قرار گیرند، هرگز راه هدایت و دین خداوند شناخته نمی‌شود، آن چنان که حارث همدانی و جمعی از یاران حضرت علی علیه السلام نزد ایشان، از نزاع مردمان درباره امام علیه السلام و سه نفر پیش از او شکایت بردند و از

ایشان خواستند در این مسئله بحث برانگیز و پرجدل، آنان را به بینشی روشن رهنمون سازد و امام علیه السلام چنین فرمود: «فإنك امرؤ ملبوس عليك. إن دين الله لا يُعرف بالرجال بل بآية الحق، فأعرف الحق تعرف أهله؛ تو مردی هستی که حق بر تو مشتبه شده است. دین خدا به شخصیت و موقعیت افراد شناخته نمی‌شود، بلکه به نشانه حق شناخته می‌گردد. حق را بشناس، اهلش را خواهی شناخت» (مفید، ۱۴۱۳: ۵).

بنابراین، هرگز به پشتوانه نام‌ها و شخصیت‌ها، حق و باطل شناخته نمی‌شود. چه بسا اشخاص مطرحی به ویژه در حوزه دین، با ادعای دین‌مداری مردمان را به سوی خود جذب کرده، دچار شخصیت‌زدگی نمایند و با درونی‌آکنده از تزویر و هوای نفس، با هدف دستیابی به ثروت و مقام، حقیقت را از مردم بپوشانند و تمام سعی‌شان را جهت امحای نشانه‌های حق و هدایت به‌کار گیرند. صفحات تاریخ، به خصوص تاریخ اسلام، از چنان شخصیت‌های به ظاهر دین‌مدار، سرشار است که نمونه مشهور آن، معاویه بن ابی‌سفیان است که خود را به عنوان مسلمان و اسلام‌شناس به مردم شام شناساند. شامیانی که شخصیت‌زده معاویه شده بودند، اموری چون کاخ‌نشینی، تجملات‌درباری، غارتگری و حیف و میل اموال رعیت را امری طبیعی و از مقتضیات یک حکومت می‌دانستند و طبق تعالیم معاویه، حکومت اسلامی را هم‌سطح و هم‌محتوای حکومت‌هایی چون حکومت کسراها و رومیان دریافته بودند (شهیدی، ۱۳۵۹: ۱۸۵).

حارث بن حوط نیز از جمله کسانی بود که بر اثر دیدگاه شخصیت‌محور، از تحلیل درست وقایع روز و تشخیص جبهه حق، ناتوان بود، چنان‌که دشمنان امام در جنگ جمل را که در گذشته از صحابه و شخصیت‌های خوش‌نام صدر اسلام بودند، نمی‌توانست بنابر قرابتی که با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم داشتند، گمراه و ناحق بخواند. از دیدگاه مولای متقیان جهت شناخت پیروان حق، نخست باید خود حق و شاخصه‌های آن را دریافت و آنگاه با ارزیابی افراد و گروه‌ها براساس آن، همراهان و جویندگان آن را بازشناخت و یافتن باطل و پیروان آن نیز این‌گونه حاصل می‌شود (سیدرضی، ۱۴۱۴: حکمت ۲۶۲).

جهت شناخت حق و هدایت، همواره توجه به قاعده «تُعْرَفُ الْأَشْيَاءُ بِالْأَضْدَادِ» نیز مطرح است؛ چه آنکه انسان یارای درک مسائلی را دارد که برای آن نقطه مقابلی موجود باشد؛ در غیراین صورت، به وجود آن پی نخواهد بُرد، هرچند در کمال ظهور و بروز باشد (مطهری، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۲۱-۱۲۲) و از این روست که مولای عارفان علیه السلام خاطر نشان می‌سازد که در صورتی برای انسان، زمینه آگاهی و شناخت حق و توفیق تمسک به کلام وحی حاصل می‌شود که ابتدا تارکان و ناقضان حق و قرآن کریم را بشناسد و وضعیت اسف بار آنان را لمس کند (سیدرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۴۷).

البته باید توجه داشت که پیروی از عالمان دانا که بر مبنای حق عمل می‌کنند، امری پسندیده و ضروری است و بسیار مورد تأکید قرار گرفته و بر هر مسلمان حق جویی است که تعالیم هدایت بخش عالمان عامل و حقیقی را (کهن ترابی، ۱۳۹۴، ص ۲) شعار خود سازد و نصایح خیرخواهانه آنان را با تمام وجود، پذیرا باشد (سیدرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۲۱۴) و با گفت‌وگو و مذاکره با دانشمندان، از علم و آگاهی آنان بهره مند شود (سیدرضی، ۱۴۱۴: نامه ۶۷).

بنابراین، نجات و پیروزی انسان در مسیر پرپیچ و خم زندگانی دنیا، در گرو تشخیص حق و پایداری بر آن است و بی‌شک معضل شخصیت زدگی با تضعیف انسان در شناخت مصادیق حق و باطل، او را از آگاهی و شناخت روشن باز می‌دارد و در دام شخصیت‌های اغواگر و دورکننده از حق گرفتار می‌سازد.

۲. تحریف ارزش‌ها

ساختار نظام ارزشی، به عنوان عنصری زیربنایی و ریشه‌ای، در شکل‌گیری رفتار و نگرش انسان، جایگاه ویژه‌ای دارد (عیسی‌زادگان، ۱۳۹۱: ۷۹-۹۳) و به یقین مؤلفه‌های ارزشی جز با ابتنا بر ارزش‌های تعالیم دین اسلام، کمال بخش و مؤثر نخواهد بود. شخصیت زدگی، معضلی است که می‌تواند در نظام ارزشی فرد و جامعه دخل و

تصرف نماید. محور نهادن شخصیت‌ها به عنوان ملاک شناخت حقیقت، سبب شکل‌گیری هویت ارزشی فرد و جامعه بر مبنای عملکرد افراد و اشخاص شده، انسان را از شناخت و درک صحیح و برحق محروم می‌سازد. شناخت ارزش و ضد ارزش بر مبنای عملکرد اشخاص در دو حالت خطرآفرین است:

حالت اول بدین صورت که شخصیت‌زدگی نسبت به کسانی رخ دهد که با وجود خیرخواهی و حق‌جویی، از آن جهت که دانی و بصیرت ندارند و عمق مسائل را باز نمی‌شناسند، عاقبت، خود و پیروان‌شان را در ظلمت و جهل فرو برند؛ از جمله آنان گروه خوارج بودند که با وجود اینکه در جست‌وجوی حقیقت و هدایت بودند، راه به جایی نبردند و به ظلمت و گمراهی دچار شدند و امام علیه السلام درباره آنان چنین فرمود: «لَا تُقَاتِلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَدْرَكَهُ؛ پس از من خوارج را مکشید. چه آن‌که به طلب حق درآید و راه خطا پیماید، همانند آن نیست که باطل را طلبد و بیابد و بدان دست‌گشاید» (سیدرضی، ۱۴۱۴: خ ۶۱).

بنابراین، بر مبنای کلام روشن‌نگر حضرت علی علیه السلام، جواز قتل، باطل‌خواهی در عین حق‌شناسی است، اما خوارج، حق‌خواهانی بودند که ناخواسته در ظلمت و باطل گرفتار آمدند و در عین حال، در نهایت مواظبت بر عبادات خود بودند تا جایی که علی علیه السلام در توصیف آنان فرمود: نماز شما در برابر نماز آنان بسیار حقیر و ناچیز است (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۱۵۵/۲-۱۵۶) از این رو، سران خوارج، نیت گمراه کردن مسلمانان را نداشتند و حتی دغدغه مند دین اسلام و هدایت مردمان بودند.

در حالت دوم، اشخاص محور، شخصیت‌هایی هستند که در عین حق‌شناس بودن، باطل را می‌طلبند و به قصد پیشبرد هدف‌های شوم‌شان، تزویرگرانه و عامدانه، در تلاش‌اند تا عملکرد ناحق‌شان را با ادعای دین‌داری، علم‌دوستی و یا اصلاح‌طلبی اجتماعی به عنوان حق و ارزش جلوه دهند. نمونه بارز آن در تاریخ، شخص معاویه بن ابی سفیان است که با وجود شناخت دقیق و همه‌جانبه او از حق، همت خود را در پیروی

از باطل و گمراه کردن مسلمانان گذاشته و دین اسلام را وارونه و در نهایت تحریف به اهالی شام شناسانده بود.

بدون شک هر دو حالت به طور قوی زمینه ساز حق پوشی و حق ستیزی در جامعه خواهد شد و بسترساز نفوذ جریان هایی که ارزش های حقیقی را هدف تخریب و تحریف قرار می دهد و بینش فرد و اجتماع را منحرف و آلوده می سازد و سبب می شود که امور ضدی ارزش به منزله عوامل تکامل و پیشرفت (سیدرضی، ۱۴۱۴: حکمت ۳۱) و زشتی ها و منکرات، جلوه ای از هنر و تمدن شناخته شود (سیدرضی، ۱۴۱۴: حکمت ۲۹۳) و التزام به امور معروف و همراهی نیکان، نشانه حماقت و حقارت، و پایبندی به امور قبیح و همراهی پست فطرتان، عامل سربلندی و نشانه هوشمندی و روشنفکری تلقی گردد (سیدرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۷). این گونه اختلال ها و انحطاط ها در نظام ارزشی، فرد و جامعه را در کام سرنوشت های تلخی فرو می برد و ضربات سهمگینی بر پیکره فرهنگ و تربیت اجتماع وارد می سازد و چه بسا منجر به بروز مکتب ها و بینش های تاریک و گمراه کننده، همچون نسیت گرایی در اخلاق نیز شود.

۳. زمینه سازی بروز فتنه

به طور قطع انسان تا آخرین لحظه حضورش در دنیا، با انواع فتنه ها دست به گریبان خواهد بود؛ مولای عارفان علیه السلام خطاب به کسانی که مفهوم فتنه را درک نکرده بودند، خاطرنشان ساخت که نباید دعا کنید که به فتنه دچار نشوید، چرا که همه انسان ها به نوعی گرفتار آن اند، بلکه بخواهید که از گمراهی های فتنه به سلامت گذرید (سیدرضی، ۱۴۱۴: ح ۹۳). بنابراین، فتنه از جانب خداوند، عامل شناخت مؤمنان راستین از مؤمن ظاهری است، اما هرگاه فتنه از سوی انسان ها باشد، ریشه شبهه و انحراف فرد و جامعه خواهد بود و راه رسیدن به تشخیص درست را بس پیچیده و یا حتی ناممکن می سازد (حلم زاده، ۱۳۸۸: ۹).

به یقین مبنا قرار دادن اشخاص، جهت شناخت حق از باطل، فرد و جامعه را به فتنه‌های گمراه کننده مبتلا می‌سازد. تبعیت بی‌چون و چرا از اشخاص، به‌ویژه شخصیت‌های منافق و مُصلح‌نما، فضای جامعه را در فتنه و آشوب فرو می‌برد و شخصیت پرستان را به سان مسخ‌شدگانی می‌سازد که بدون شناخت حقیقت و بی‌هیچ پشتوانه روشنی، داعیه حق‌شناسی و هدایت یافتگی سر می‌دهند و چه بسا فتنه‌های برخاسته از نگرش‌های شخصیت‌محورانه، کار را به جایی می‌رساند که امکان نجات و هدایت، به امری دست‌نیافتنی و محال مبدل شود؛ آن‌چنان که در زمان حضرت علی علیه السلام کسانی بودند که با وجود پذیرش بیعت ایشان، به سبب ارزیابی رویدادهای جامعه بر مبنای گفته‌های اشخاص مطرح اجتماعی، اسیر در فتنه‌ها شدند و قادر نبودند مفهوم عملکرد امام علیه السلام را در برابر فتنه‌گران جمل که از شخصیت‌های برجسته صدر اسلام بودند، درک کنند و از یاری ایشان سرباز زدند (مفید، ۱۳۷۴: ۴۵-۴۶). حضرت علی علیه السلام درباره خطای شناختی آنان که ناشی از فتنه‌های ساخته و پرداخته انسان‌ها بود، ابراز داشت که چنین نیست که هر فریب‌خورده‌ای را بتوان سرزنش کرد (سیدرضی، ۱۴۱۴: حکمت ۱۵)؛ چه آنکه فتنه‌ها وقتی می‌آید، شناخته نمی‌شود و به حق شباهت دارد و چون پشت کند، حقیقت امر رخ می‌نماید (سیدرضی، ۱۴۱۴: خ ۹۳) و از این روست که فتنه می‌تواند از مرگ هم مرگبارتر باشد (بقره ۱۹۱).

۳-۱. تفرقه

هرگاه چنین باشد که حقایق امور بر مبنای اشخاص و افراد روشن شود، فضای اجتماع بسیار مستعد فتنه‌انگیزی و به دنبال آن، چنددستگی و جدال شده، به‌گونه‌ای که شخصیت‌های محور و به دنبال آن شخصیت‌زدگان با پافشاری‌های لجوجانه و نامعقول، سعی بر برتری و غلبه بر معترضان و مخالفان را خواهند داشت و این شرایط، سبب رواج دعوای و بروز اختلاف‌های میان مردمان خواهد شد و بی‌شک جدال و افتراق، بیش از

هر چیزی، جامعه مسلمانان را از پیشرفت باز می‌دارد و به گمراهی و عقب ماندگی نزدیک می‌سازد (سیدرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۵۱) چه آنکه خداوند هرگز با وجود اختلاف و تفرقه، گذشتگان و آیندگان را مورد لطف و عطای خود قرار نداده است (سیدرضی، ۱۴۱۴: خ ۱۷۶).

از جمله علل بروز فتنه نهروان که موجب تفرقه افکنی در داخل جامعه اسلامی شد، معرفت یابی مبتنی بر اشخاص جامعه بود، چنان‌که گفته می‌شود، خیل کثیری از مارقین به قبیله بنی تمیم انتساب داشتند و تابعیت بی‌چون و چرای بزرگان قبیله‌ها را پذیرفته بودند (العاملی، بی تا: ۱۶/۱). در واقع، خوارج به سبب شخصیت زدگی نسبت به سران فتنه‌گرو جاهل قبایل شان، جامعه آن روز اسلام را طعمه جنجال و تفرقه ساختند تا جایی که قاسطین و دشمنان حقیقی اسلام، فرصت غلبه یافتند.

۲-۳. شک و شبهه

معضل شخصیت زدگی به دنبال پیامدهایی چون حق پوشی، فتنه انگیزی، تفرقه افکنی و ایجاد جدال‌ها بر سر اشخاص و نام‌ها، فضایی را در جامعه حاکم خواهد کرد که دستاورد مردمان بیش از هر چیز، شک و تردید خواهد بود.

شخصیت محوری و شخصیت زدگی به طور طبیعی، آغازگر کانون‌های جدال و منازعه و کشمکش در جامعه است. چه آنکه شخصیت زدگان بر پایه استدلال‌های شخصیت محورانه، در دام بحث‌های انبوه و بی‌حاصل گرفتار می‌شوند، و از طرفی، شخصیت‌های محور با رویکرد مبتنی بر برتری جویی و سلطه طلبی، بر شدت فتنه‌ها و دعواها می‌افزایند. در نتیجه، ارکان شک و تردید جامعه را فرا می‌گیرد. چنانچه مولای متقیان (ع) این ارکان را (سیدرضی، ح ۳۲)؛ گفت و گوه‌ای بیهوده و بی‌سرانجام، تسلیم در برابر شبهه‌ها و پندارها، وحشت از جست و جوی حق و روشن شدن حقیقت، (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۱۵/۱۲) و تحیر در میان شبهه‌های مختلف و افتادن از دام یک شبهه به دامان شبهه

دیگر» (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۵ / ۴۳۹) بیان فرمود.

بنابراین، شخصیت‌زدگی در ذات خود، پدیدآور شک خواهد بود؛ چرا که شخصیت‌پرستی بیشتر آدمی را به سمت انبوهی از بحث‌ها و جدل‌ها و دعوای می‌کشاند و انسان را در برابر هرگونه گفتار و کرداری که از سوی شخصیت‌های مقبول وی صادر می‌شود، بی‌چون و چرا تسلیم و منفعل می‌سازد، تا جایی که از جست‌وجوی حقیقت هراسناک بوده، در اعماق شک و وسواس سرگردان می‌شود.

۴. تعصب ناروا

از دیگر پیامدهای شخصیت‌زدگی، تعصب‌ورزی نابه‌جاست. عصبیت در اصطلاح به معنای دل‌بستگی شدید و غیرمنطقی به چیزی است که انسان در حمایت از آن، نسبت به حق و باطل رویگردان شود و عملکرد او مملو از لجاجت‌ها و تقلیدهای بی‌اساس و سفیهانه باشد (علی‌زاده و ناصح، ۱۳۹۱: ۱۳۲). هرچند مفهوم تعصب اغلب بار معنایی منفی دارد، اما می‌تواند پسندیده نیز باشد؛ هرگاه که در جهت پایبندی و التزام به کردار نیک و فضایل اخلاقی مطرح شود (سیدرضی، ۱۴۱۴: خ ۱۹۲).

باتوجه به وقایع تاریخ، منشأ عصبیت‌های ناروا، اغلب شخصیت‌های مطرح قومی، علمی و مذهبی جوامع بوده‌اند. (کهن‌ترابی، ۱۳۹۴: ۲-۷). بسیاری از انبیای الهی گرفتار شخصیت‌زدگی اقوامی بودند که با نگرش‌های متعصبانه، شخصیت‌ها را اعم از نیاکان، عالمان دینی و دانشمندان، به عنوان معیار شناسایی حقایق مطرح می‌کردند (مؤمنون/ ۲۴؛ یونس/ ۷۸). در جامعه زمان پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز مسئله شخصیت‌زدگی، مانع بزرگ فهم و هدایت بود. پیامبر ﷺ مسئولیت ابلاغ رسالت، به جماعت منفعل و متحجری را داشت که عصبیت به آیین گذشتگان، وجودشان را تسخیر کرده، بر مبنای راه و رسم اجدادشان، در برابر دعوت پیامبر ﷺ، به استدلال می‌نشستند؛ چنان‌که اصرار داشتند ما در هر حال به همان آیینی معتقدیم که پدرانمان

بدان پایبند بودند (اعراف/۷۰؛ ابراهیم/۱۰؛ بقره/۱۷۰). به یقین تعصب ورزی و حب شدید، قدرت تعقل و خرد را به حاشیه می راند (سیدرضی، ۱۴۱۴: ح ۱۷۹) و انسان را نسبت به درک واقعیت ها و شناخت نواقص و انتخاب درست عاجز می سازد (صدوق، بی تا، ۴/۳۸۰) تا جایی که سبب می شود که فرد، حتی در برابر روشن ترین و نیکوترین حقایق نیز گستاخ و ستیزه جو باشد؛ آن چنان که ابلیس به سبب عصیبت و دل بستگی شدید به خویشتن، فرمان خداوند را به دیده حقارت نگریست و به پیشوایی متعصبان و مستکبران عالم، برگزیده و رسوا شد (سیدرضی، ۱۴۱۴: خ ۱۹۲).

در فتنه جمل نیز افرادی از جمله زبیر که در جنگ های متعدد صدر اسلام حضوری شجاعانه داشت و نیز سال ها از دوستان مولای متقیان علیه السلام محسوب می شد، عاقبت به سبب تعصب ورزی، حُب و دل بستگی ناحق نسبت به فرزندش عبدالله، از حقیقت روی گرداند و به مبارزه برضد حضرت علی علیه السلام و بسیج مردم برضد ایشان روی آورد و این چنین است که امام علیه السلام سبب انحراف وی را، شخص فرزندش معرفی کرد و فرمود: «مَا زَالَ الزُّبَيْرُ جُلًّا مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ حَتَّى نَسَأَ ابْنُهُ الْمَشْتُومُ عَبْدُ اللَّهِ؛ همواره زبیر مردی از (خویشان) ما اهل بیت بود تا وقتی که پسر نامبارک او عبد الله پدید آمد» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ح ۴۵۳).

بنابراین، اساس و مبنا نهادن شخصیت ها چه نزدیکان و اعضای خانواده و چه اشخاص مطرح جامعه، جهت شناخت حق از باطل، نوعی گمراهی است و آدمی را به سمت عصیبت های ظالمانه و حق ستیزانه می کشاند و سبب می شود انسان با اسارت در دل بستگی ها و تعصبات، بدون در نظر داشتن حق و باطل، کورکورانه به جانب داری و حمایت و پیروی از شخصیت ها پردازد.

۵. انحراف از اعتدال

یکی دیگر از پیامدهای برجسته شخصیت زدگی، انحراف از اعتدال است. واژه

اعتدال به معنای جایگاه وسط و میانه (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۴۳۳) بین حالات افراط و تفریط است که با مفهوم فساد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵/۶۱۷) و اسراف (جرجانی، ۱۴۲۱: ۱۰) رابطه تقابل دارد. و نیز گفته شده اعتدال به معنای پرهیز از افراط و تفریطی است که عاری از خواهش‌های نفسانی و رذیلت‌ها نیز باشد؛ زیرا امکان دارد کردار و رفتار فرد یا اجتماع، ضد حالت اعتدال نبوده، اما در عین حال، با کمالات فرد و جامعه در تقابل باشد و از اغراض نکوهیده همچون نفاق و نیرنگ و دنیاپرستی نشئت بگیرد (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۶۸).

پدیده شخصیت‌زدگی فی نفسه و بالذات، اعتدال‌گریز است؛ چراکه همواره با حبی غیرعالمانه و بی‌بنیاد نسبت به یک نفر یا گروهی از اشخاص و بغضی بی‌اساس نسبت به گروه مقابل آن همراه است. به دیگر سخن وقتی شخصی گرفتار شخصیتی می‌شود، حق را در او می‌بیند و طرف مقابل را باطل می‌شمارد. این در حالی است که او حقیقت را باید بشناسد تا اشخاص را براساس آن مورد سنجش قرار دهد. چنین پدیده نامبارکی هرگز در بستر اعتدال رقم نمی‌خورد، چون مسیر اعتدال مسیر حقیقت‌جویی است و آدمی فارغ از اشخاص به جست‌وجوی حقیقت می‌پردازد.

میانه‌روی، رسم پرهیزکاران و حق‌جویان است (سیدرضی، ۱۴۱۴: نامه ۳۱ و خ ۱۹۳) و پایداری بر مسیر رشد و هدایت، بر مبنای آن حاصل خواهد شد و کلام وحی و سیره رسول گرامی اسلام ﷺ گواه عینی اعتدال‌مداری است (سیدرضی، ۱۴۱۴: خ ۱۶)؛ در قرآن کریم، اسلام به عنوان یگانه دین مورد تأیید خداوند (آل عمران / ۱۹) و تنها دین کامل و جامع (مائده / ۶۷) معرفی شده و این در حالی است که خداوند می‌فرماید: امت اسلام را امتی میانه‌رو قرار دادیم تا حجتی بر سایر مردمان باشد (بقره / ۱۴۳)؛ بنابراین، عنصر اعتدال، نقش عظیمی در رسیدن به کمال و تعالی ایفا می‌کند و بر مبنای آن است که امکان رشد فرد و جامعه نیز فراهم می‌شود. و از طرفی، عقاید و عملکردهای افراطی و تفریطی، همواره کمینگاه ظلمت و گمراهی بوده، حکایت از جهل و جاهلیت دارد

(سیدرضی، ۱۴۱۴: ح ۷) و بستر فساد انگیزی و گمراهی فرد و جامعه را به وجود می آورد. از دیدگاه مولای متقیان علیه السلام، خردمند و جاهل بر مبنای میزان پایبندی به اعتدال، قابل تشخیص است؛ چنان که در معرفی انسان جاهل، بیان داشت که او را جز در حال افراط یا تفریط نخواهی دید (سیدرضی، ۱۴۱۴: ح ۷) و در معرفی انسان خردمند نیز به اصل اعتدال و میانه روی اشاره داشت و فرمود: خردمند کسی است که جایگاه و حدود امور را بشناسد (سیدرضی، ح ۲۲۷). بنابراین، محوریت نهادن اشخاص جهت شناخت حق و باطل، نمونه روشن انحراف از اعتدال و خارج ساختن اشخاص از جایگاه حقیقی شان است، به گونه ای که گفتار و کردار افراد، به عنوان جایگاه شناخت حقیقت، تلقی می شود و در نتیجه، شخصیت زدگان، اشتباه های کوچک و بزرگ را با استناد به عملکرد شخصیت های عامل آن ها، توجیه می کنند.

همان گونه که پیش از این نیز بیان شد، شخصیت زدگی، تقلیدی نامطلوب و کورکورانه از یک شخص است. اگر تقلید، صحیح و اصولی باشد نه تنها مذموم نیست بلکه از باب مراجعه به متخصص آن هم در حیطه ای که تخصص لازم در شخص وجود دارد، نیکوست. از طرف دیگر حقیقت طلبی جز از مسیر اعتدال نمی گذرد؛ چنان که مولای متقیان از افراط و تفریط بر حذر داشته و آن را نشانه جهل معرفی فرموده است (سیدرضی، ۱۴۱۴: حکمت ۷۰)، از این رو می توان چنین گفت که شخصیت زدگی - نه تقلید محققانه - همواره با افراط و تفریط همراه است؛ به عبارتی انسان شخصیت زده به جهت پیروی از شخصی که از مسیر اعتدال خارج شده است، خود نیز گرفتار عدم اعتدال می شود و این آسیبی مهم است که دامن گیر شخصیت زدگان می شود.

رسم اعتدال مداری متقین (سیدرضی، ۱۴۱۴: خ ۱۹۳)، در شیوه رفتار با دوستان و شخصیت های محبوب شان نیز متجلی است؛ چنان که امام علی علیه السلام در ادامه تبیین نشانه های متقین می فرماید:

«فَمِنْ عَلَامَةِ أَحَدِهِمْ ... لَا يَأْتُمُّ فِيمَنْ يُحِبُّ؛» (و از نشانه های یکی از آنان [پرهیزکاران]

این است ... درباره آن که دوست دارد، گناه نوزد» (سیدرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۹۳). بنابراین، نشانه پرهیزکاری، رفتار توأم با اعتدال و میانه‌روی در قبال شخصیت‌های محبوب و مورد قبول است، آن‌چنان که این رفتار در برخورد با دشمنان و مخالفان نیز برقرار است (سیدرضی، ۱۴۱۴: خ ۱۹۳). نمونه بارز اعتدال‌گرایی، سیره روشن‌گر پیامبر گرامی اسلام ﷺ در برخورد با دوستان و دشمنان است که از جمله آن، عملکرد ایشان در برابر تقاضای ابوذر غفاری است که خواستار منصبی در حکومت بود. ابوذر با اینکه مسلمانی وارسته و باایمان و از یاران نزدیک پیامبر ﷺ محسوب می‌شد، پیامبر ﷺ درخواست او را نپذیرفت و ضمن دلجویی و ابراز محبت به او، بیان داشت که در زمینه مدیریت، ضعیف است (طوسی، بی تا: ۳۸۴). بنابراین، انسان اعتدال‌پیشه درمی‌یابد که نه تنها شناخت حق، و رای اشخاص و افراد است؛ بلکه این شخصیت‌ها هستند که می‌بایست مدام و پیوسته بر مبنای حق، مورد سنجش و ارزیابی قرار گیرند. پس شخصیت‌زدگی و اعتدال‌پیشگی، نه تنها در یک مسیر نمی‌گنجد، بلکه مسئله شخصیت‌زدگی، عاملی برجسته در شکل‌گیری رویه‌های اعتدال‌گریزی و اعتدال‌ستیزی است.

۶. اسارت اندیشه و تقلید کورکورانه

عقل به معنای ادراک و آگاهی مصون از خطا و لغزش است (الهی و نویسندگان، ۱۳۹۴: ۲۳). مولای متقیان علیه السلام در بیان عظمت جایگاه تعقل، چنین فرمود که پروردگار متعال، با چیزی بهتر از عقل عبادت نشده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۸). عقل به عنوان مشعل راهنما و منجی انسان (التمیمی الأمدی، ۱۴۱۰: ۱۲۴) و عظیم‌ترین ثروت (سیدرضی، ۱۴۱۴: ح ۴۷۸)، آدمی را در شناخت راه نجات از وادی گمراهی کفایت می‌کند (سیدرضی، ۱۴۱۴: ح ۴۲۱).

معضل شخصیت‌زدگی می‌تواند به عنوان سدی ظلمت‌آفرین و عقل‌ستیز، آدمی را از

نعمت اندیشیدن محروم سازد و انسان را به موجود تقلیدکننده فاقد قدرتِ ارزیابی و تعقل، تبدیل نماید. بسیاری از گذشتگان گمراه، دچار اسارت اندیشه و تعقل شدند تا بدانجا که در برابر برهان روشن الهی، به تقلید و پیروی از پدران و اجداد خویش، اصرار می‌ورزیدند (بقره/۱۷۰، مائده/۱۰۴، زخرف/۲۲)؛ از این‌روست که مولای متقیان عَلَيْهِ السَّلَامُ نسبت به تقلید و تبعیت فرومایگان، از سران و بزرگان هشدار داد و چنین فرمود: «أَلَا فَالْحَدَرَ الْحَدَرَ مِنْ طَاعَةِ سَادَاتِكُمْ وَكُبْرَائِكُمُ الَّذِينَ... اتَّخَذَهُمْ إِبْلِيسُ مَطَايَا ضَلَالٍ وَجُنْدًا بِهِمْ يَصُولُ عَلَى النَّاسِ وَتَرَاجِمَةً يُنْطِقُ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ اسْتِزَاقًا لِعُقُولِكُمْ وَدُخُولًا فِي عُيُونِكُمْ وَنَفْثًا فِي أَسْمَاعِكُمْ فَجَعَلَكُمْ مَرْمَى نَبْلِهِ وَمَوْطِئَ قَدَمِهِ وَمَأْخَذَ يَدِهِ؛ آگاه باشید، زنه‌ها! زنه‌ها! از پیروی و فرمان برداری سران و بزرگان، آنان که ... شیطان آن‌ها را برای گمراه کردن مردم، مرکب‌های رام قرار داد، و از آنان لشکری برای هجوم به مردم ساخت، و برای دزدیدن عقل‌های شما آنان را سخن‌گوی خود برگزید که شما را هدف تیرهای خویش، و پایمال قدم‌های خود، و دستاویز و سوسه‌های خود گردانید» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۱۹۲).

بنابراین، تقلید و تبعیت کورکورانه از شخصیت‌ها، ابزار شیطان برای استراق عقول مردمان است و تلاش‌های تقلیدگران ناآگاه، نه تنها مثمرثمر نخواهد بود، بلکه هرچه بیشتر آنان را از مقصود دور می‌سازد (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۱۴۵). مردمان شام نیز مقلدان بیگانه با اندیشه بودند که به پیروی بدون تحقیق، از شخصیت تاریکی چون معاویه تن دادند. معاویه شخصی بود که در عین حق‌شناس بودن، باطل‌طلب و حق‌ستیز بود و تلاش‌های فراوانی کرد تا بتواند مجموعه‌ای از محتویات ضد اسلامی را به عنوان اسلام حقیقی در جامعه ترویج نماید. او افرادی را به منظور تحریف حقایق اسلام و جعل احادیث اجیر می‌نمود، از جمله سمرة بن جندب را، که با وعده چهارصد هزار درهم از او خواست که با قرائت خطبه‌ای در شام، شأن نزول آیه: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ» (بقره/۲۰۴) را به مولای متقیان عَلَيْهِ السَّلَامُ نسبت دهد. او آیه مربوط به لילה المبيت (بقره/۲۰۷) را نیز در فضیلت ابن

ملجم تفسیر نمود (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷: ۱/۳۶۱) و گستاخانه نسبت به جعل و تحریف احادیث و گمراه کردن مسلمانان پافشاری می‌کرد.

در فتنه جمل نیز بسیاری از مسلمانان به تقلید کورکورانه از شخصیت‌ها رضایت دادند و از اصل تعقل و تأمل دور ماندند. چنان‌که امام اوج شخصیت‌زدگی آنان را این‌گونه به تصویر می‌کشد: «كُنْتُمْ جُنْدَ الْمَرْأَةِ وَ أَتْبَاعَ الْبُهَيْمَةِ زَعَا فَأَجَبْتُمْ وَ عَقِرَ فَهَرَبْتُمْ؛ سپاه زن بودید، و از چهارپا پیروی نمودید! بانگ کرد و پاسخ گفتید، پی شد و گریختید» (سیدرضی، ۱۴۱۴: خ ۱۳).

اهتمام به تعقل و بزرگداشت اندیشه‌ورزی، ایجاب می‌کند که انسان اشخاص را مستقل از موقعیت و مرتبه‌شان، بر مبنای حق ارزیابی نماید. مولای متقیان عَلَيْهِ السَّلَام همواره مردمان را از خطای شخصیت‌زدگی و حق‌گریزی که مانعی بزرگ در برابر شناخت حقایق است، آگاه می‌نمود؛ ایشان پیش از نبرد جمل، طی نامه‌ای به مردمان کوفه آنان را با تأکید و تصریح بر حق‌جویی و حق‌محوری، به مبارزه با فتنه‌گران فراخواند و آنان را هوشیار ساخت که مبدا محور کار بر اساس شخصیت‌ها و نام‌ها، شکل گیرد و چنین فرمود: «پس از یاد خدا و درود، من از جایگاه خود، مدینه، بیرون آمدم، یا ستمکارم یا ستم‌دیده، یا سرکشی کردم یا از فرمانم سرباز زدند. همانا من خدا را به یاد کسی می‌آورم که این نامه به دست او رسد، تا به سوی من بکوچد: اگر مرا نیکوکار یافت، یاری کند، و اگر گناهکار بودم، مرا به حق بازگرداند» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ن ۵۷).

امام علی عَلَيْهِ السَّلَام با این روش بیان، به مردمان می‌آموزد که همواره هر شخصیتی در هر جایگاهی می‌بایست بر مبنای حق، مورد ارزیابی و سنجش قرار گیرد، هرچند آن فرد همسر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا از صحابه نزدیک او باشد، و مبدا چنین تصور شود که رفعت مقام شخصی، اصل ارزیابی عملکرد وی بر مبنای حق را منتفی می‌سازد، بلکه هرچه مقام و رتبه فردی بالاتر باشد، به همان میزان می‌بایست ارزیابی و بررسی عملکرد او با توجه بیشتر و دقیق‌تری صورت پذیرد.

روشن است که براساس تعالیم قرآن، کتاب آسمانی، پیامبران و ائمه اطهار علیهم السلام همواره از خطا مصون و شایسته پیروی و تبعیت مطلق اند و در نتیجه همان طور که پیش تر گفته شد، گفتار و کردار معصومان علیهم السلام، معیار و ملاک حق و عین حقیقت محسوب می شود؛ چنان که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله درباره حضرت علی رضی الله عنه فرمود: حق با علی است و علی با حق است و این دو هرگز از هم جدا نخواهند شد (کهن ترابی، ۱۳۹۴: ۱-۲). بنابراین، با توجه به این استثنا، همه انسان های دیگر در هر مقام و با هر موقعیت و باوری می بایست همواره بر مبنای حق ارزیابی و سنجش شوند و هرگز گفتار و کردار و باورهایشان، معیار شناخت و تشخیص حق قرار نگیرد.

نتیجه گیری

۱- معضل شخصیت زدگی، یکی از بزرگ ترین موانع شناخت حق و حقیقت است و در نتیجه حق پوشی، فتنه های سخت به وجود می آید و فرد و جامعه نسبت به چپستی ارزش و ضد ارزش، دچار جدال و تفرقه و شک می شود و امکان تحریف ارزش ها به وقوع می پیوندد.

۲- شخصیت زدگی و تبعیت کورکورانه و بدون تعقل از شخصیت ها، طبیعتاً انسان را به سمت عصبیت های ناروا و غیر منطقی می کشاند و او را به سرکوب و تکذیب حق و پیام آوران حق وامی دارد.

۳- شخصیت زدگی با اصل اعتدال مداری ضدیت اساسی دارد، چه آنکه اعتدال مداری ایجاب می کند که هر چیزی در جایگاه حقیقی خود قرار گیرد و در نقطه مقابل آن، انسان شخصیت زده، اشخاص را بدون در نظر داشت جایگاه حقیقی شان، به عنوان مرجع شناخت حق برمیگزیند.

۴- شخصیت زدگی، انسان را از تأمل و تعقل غافل می سازد و به تبعیت و تقلید بدون فکر از اشخاص وامی دارد و در نتیجه، فرد، نسبت به سنجش عملکرد شخصیت ها به

اندیشه خود، رجوع نمی‌کند و گفتار و کردار اشخاص را به عنوان معیار شناخت حق، بی‌چون و چرا می‌پذیرد و این‌گونه اسارت اندیشه، فرد را به گمراهی و عقب‌ماندگی شدیدی دچار می‌سازد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد، شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۳۷.
۳. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴.
۴. ابن میثم، میثم بن علی بحرانی، شرح نهج البلاغه، بی‌جا، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم ودرر الکلم، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۱۰.
۶. تهانوی، محمد علی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، مکتبه لبنان ناشرون، بی‌تا.
۷. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۱.
۸. جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بی‌جا، ۱۳۷۵.
۱۰. سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین بن موسی، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴.
۱۱. شهیدی، سید جعفر، قیام حسین علیه السلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
۱۲. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، من لایحضره الفقیه، بی‌جا، جماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیه، بی‌تا.
۱۳. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، محقق: سید احمد حسینی، چاپ سوم، کتاب فروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵.
۱۴. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، الأمالی، بی‌جا، طبع دارالثقافه، بی‌تا.
۱۵. عاملی، جعفر مرتضی، علی و الخوارج، بی‌جا، مرکز اسلامی للدراسات، (بی‌تا).
۱۶. فیومی، احمد بن محمد مقری، مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، چاپ دوم، هجرت، قم، ۱۴۱۴.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷.
۱۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.

۱۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الأمالی*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۳.
۲۰. _____، *الجمل*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۴.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام امام، شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه*، قم: امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۹۰.
۲۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی، علی رضا حیدری، تهران: خوارزمی، چاپ پنجم، ۱۳۷۳.

مقالات

۲۳. الهی، فاطمه، حسین مهدوی نژاد، مصطفی دلشاد تهرانی، «جایگاه عقل در معرفت دینی از نگاه امام علی علیه السلام»، *پژوهش نامه علوی*، سال ششم، ش ۲، ۱۳۹۴.
۲۴. حلم زاده، علی رضا، «درآمدی بر فتنه و رهایی از آن»، فصلنامه *مطالعات راهبردی بسیج*، ش ۴۴، ۱۳۸۸.
۲۵. عیسی زادگان، علی، «نظام ارزش ها، شخصیت و تغییر»، *ماهنامه معرفت*، ۱۳۹۱، ش ۱۷۹، ۱۳۹۱.
۲۶. کهن ترابی، میثم، «خطر شخصیت زدگی در مسیر ترویج فرهنگ اسلامی از منظر قرآن کریم» ۱۳۹۴، ارائه شده و برگزیده نهمین همایش جهانی پژوهش های قرآنی.
۲۷. ناصح، علی احمد و نگین علی زاده، «عصبیت مذموم، عوامل و پیامدها»، فصلنامه *پژوهش های اخلاقی*، ش ۸، ۱۳۹۱.

طراحی الگوی ترویج انفاق در جامعه با استفاده از آیات ۲۵۴ تا ۲۷۴ سوره بقره

دکتر سعید مسعودی پور^۱

چکیده

در این نوشتار با تکیه بر آیات ۲۵۴ تا ۲۷۴ سوره بقره، به عنوان بیشترین آیاتی که در موضوع انفاق پشت سر هم آمده‌اند، الگوی ترویج انفاق ارائه می‌شود. با بررسی و تدبر در این آیات، الگویی متشکل از ده گام طراحی شد. در گام نخست، مؤمنان به عنوان مخاطبان تبلیغ معرفی می‌شوند. سپس به توحید و معاد به عنوان دو رکن زمینه‌ساز برای دعوت به انفاق اشاره شده، در گام سوم برای کاهش ترس اولیه، جنبه تبشیری پررنگ می‌شود. گام چهارم به بیان آداب و شرایط انفاق می‌پردازد. در گام پنجم با استفاده از تمثیل، به آسیب‌های رفتاری انفاق پرداخته شده است. گام ششم به کیفیت چیزهایی که می‌توان از آن‌ها انفاق کرد، اشاره می‌کند. در گام بعدی، یکی از دام‌های شیطان بر سر راه انفاق‌کنندگان تذکر داده شده و در گام نهم، به معرفی کسانی که انفاق شامل آن‌ها می‌گردد، پرداخته می‌شود. گام آخر نیز بر محفوظ بودن پاداش انفاق‌کنندگان در نزد خدا اشاره دارد.

کلیدواژه‌ها: صدقه، آداب انفاق، سوره بقره ۲۵۴ - ۲۷۴، پاداش منفقین، ایمان، آسیب‌های رفتاری انفاق.

۱. دکترای مدیریت بازاریابی و پژوهشگر مرکز رشد دانشگاه امام صادق  masoodipoor@isu.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۷/۷/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۵.

مقدمه

در نظام اقتصادی اسلام، برخلاف نظام سرمایه‌داری و کمونیستی، فقر از کمبود منابع یا نهاد مالکیت خصوصی بر نمی‌خیزد. هرگاه این نظام محقق گردد و از پیدایش عوامل فقر جلوگیری شود، این پدیده به طور کلی رخت می‌بندد؛ زیرا براساس نصوص دینی، منابع اولیه مورد نیاز همه انسان‌ها در طبیعت وجود دارد (فراهانی فرد، ۱۳۷۸: ۳۲-۳۴). اسلام برخلاف مکتب‌های سرمایه‌داری و سوسیالیسم که اول به رشد و بعد به توزیع گرایش دارند، اول به توزیع و بعد به رشد گرایش دارد؛ یعنی قبل از هر چیز، به توزیع برابر فرصت‌ها و امکانات عمومی و منافع طبیعی ثروت و عدم تبعیض در این موارد معتقد است (جهانیان، ۱۳۸۸: ۳۲۹).

براین اساس، یکی از مسائل جدی و مهم در جامعه اسلامی، فقر است که خود، اگرچه معلول علل مختلفی است، اما می‌تواند به عنوان علت دشواری‌های دیگری شناخته شود. «در آیات و روایات، فقر موجب کفر، ضعف و نقصان دین، ضعف در یقین، سلب شخصیت آدمی، پریشانی فکر، خواری، بی‌آبرویی، نقصان عقل، ناامیدی و سستی اراده، انزوا، عدم دفاع از خود، فراموشی، افزایش خطاها، حزن و خشم و غضب معرفی می‌شود.» (میسسی، ۱۳۸۹: ۳۲-۳۰) با وجود این تأکیدات و توجهات اسلام به این موضوع، «به جز برهه‌هایی از دوران باشکوه صدر اسلام و تمدن اسلامی که بنا به نقل، فقیری وجود نداشت تا از بیت‌المال زکات دریافت کند، بشر همواره در مبارزه با این پدیده شوم، مشکل داشته و حتی صنعتی شدن و رشد اقتصادی بلندمدت نیز نتوانسته آن طور که دلخواه باشد، ریشه فقر را از بین ببرد» (جهانیان، ۱۳۸۸: ۵۷).

بیان مسئله

فرهنگ یک کشور به عنوان نرم‌افزار و بستری برای پیشرفت اقتصادی محسوب می‌شود. ارتقای فرهنگ کار، فرهنگ و الگوی مصرف، فرهنگ دستگیری و یاری رساندن

و... زمینه را برای پیشرفت اقتصادی فراهم می‌کند. برای متولیان فرهنگی و مبلغان همواره این مسئله وجود داشته که به منظور ترویج ارزش‌های اسلامی در جامعه، چگونه باید عمل کنند. روشن است که برای تبلیغ یک ارزش و تکلیف دینی، می‌بایست براساس یک برنامه از پیش تعیین شده عمل کرد تا به بهترین شکل بتوان هدف از تبلیغ را محقق ساخت. عدم روش و الگوی درست تبلیغی می‌تواند منجر به هدرروی منابع و بهره‌وری پایین فعالیت‌های تبلیغی شود. در سال‌های اخیر، تلاش‌هایی برای تولید برنامه‌های تلویزیونی به هدف تشویق مردم به انفاق و صدقه صورت گرفته است. اما نکته مهمی که متأسفانه در طراحی و محتوای این برنامه‌ها لحاظ نشده، جایگاه تربیتی انفاق است.

در این نوشتار، سعی بر این است که الگویی قرآنی که براساس آن بتوان با یک فرایند گام به گام، مسیر تبلیغ و دعوت افراد به موضوع انفاق را پیمود، طراحی شود. این الگوی قرآنی می‌تواند به عنوان محتوا و مبنایی برای تولید برنامه‌های فرهنگی در قالب‌های مختلف مورد استفاده قرار بگیرد.

روش تحقیق

هدف از انجام این تحقیق، یافتن الگویی است که قدم به قدم نشان بدهد که در فرایند تبلیغ برای انفاق باید چگونه رفتار کرد، بنابراین می‌بایست آیاتی که به صورت پشت سرهم در خصوص انفاق آمده‌اند مورد تأکید قرار گیرند. در مجموع ۱۱۱ بار کلماتی که از ریشه «نفق» ساخته شده‌اند، در قرآن کریم به کار رفته است. این کلمات در ۳۱ سوره ۸۶ آیه قرار دارند. سوره بقره با ۲۴ آیه‌ای که انفاق و مشتقات آن به کار رفته، در صدر سوره‌ها از این منظر است. به علاوه، بزرگ‌ترین زنجیره از آیات قرآن که در خصوص موضوع انفاق باشند، در این سوره دیده می‌شود.

در واقع پژوهش حاضر به نحوه سوق دادن مخاطبان به انفاق در قرآن با تأکید بر آیات

ادبیات موضوع

در این قسمت، سه کلیدواژه به کار رفته در عنوان تحقیق، به عنوان ادبیات موضوعی تعریف می‌شوند. شایان یادآوری است، از آنجایی که تحقیقات و ادبیات مفصلی در باب تبلیغات دینی و انفاق وجود دارد، تنها به بیان مختصری اکتفا شده تا پژوهش حاضر گرفتار دام تکرار نگشته، به اصل موضوع و نوآوری خود بپردازد.

الگو

منظور از الگو در این نوشتار؛ یعنی طرح و برنامه‌ای از پیش تعیین شده که بر اساس آن می‌توان اقدام کرد. این طرح دارای مراحل است که به صورت پیوسته باید به اجرا درآید. هر مرحله از الگو، دارای هدف یا هدف‌هایی است که در راستای تحقق هدف اصلی الگو قرار دارند؛ به طوری که اگر هدف‌های هر گام محقق شود، در نهایت، به هدف اصلی الگو خواهیم رسید.

تبلیغ

واژه تبلیغات در حوزه‌های مختلفی به کار رفته است. تبلیغات تجاری، تبلیغات سیاسی و تبلیغات دینی را می‌توان مهم‌ترین حوزه‌های تبلیغ دانست. «تبلیغات در کلی‌ترین معنا، فن اثرگذاری بر عمل انسانی از راه دستکاری نمودگارها است؛ این نمودگارها ممکن است شکل گفتاری، نوشتاری، تصویری یا موسیقایی داشته باشد». (حسینی و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۷). بنابراین، یک پیام تبلیغی می‌تواند در قالب‌های متنوعی تولید و ارائه گردد. آنچه که در هر پیام تبلیغی حائز اهمیت است، وجود هدف، مخاطب و رسانه‌ای است برای انتقال پیام تبلیغی.

آنچه به عنوان پیش فرض این نوشتار می‌باشد، این است که دین اسلام و آموزه‌های

آن، این قابلیت را دارند که به عنوان هدف تبلیغ قرار گرفته، همچنین لازم است تا چنین فعالیتی صورت گیرد. با این توضیحات می‌توان تبلیغات اسلامی را این‌گونه تعریف کرد: تبلیغات اسلامی عبارت است از هرگونه فعالیت نظام‌مندی که به طور مستقیم به قصد گسترش علمی، عاطفی و رفتاری اسلام در سطح یا عمق صورت می‌گیرد. در این تعریف، عدم فعالیت، فعالیت‌های اتفاقی و نامنظم، تبلیغ شمرده نمی‌شود. همچنین فعالیت‌های منظم که یا اصولاً به قصد گسترش اسلام نیست، یا فقط به طور غیرمستقیم در گسترش آن نقش دارد، تبلیغ نیست. با قید در سطح یا عمق، سطوح مختلف تبلیغ و با قید گسترش اسلام، اموری مانند آموزش رسمی دین را داخل می‌کنیم. با قید علمی، عاطفی و رفتاری، گسترش یک بُعدی را خارج می‌کنیم (کاویانی، ۱۳۸۸: ۳۶۳).

انفاق

انفاق از ریشه نَفَقَ به معنای خروج یا تمام شدن است. انفاق را از آن رو انفاق گویند که شخص، مال را بدان وسیله از دستش خارج می‌کند و یا فانی می‌نماید. راغب آن را لازم و به معنای تمام شدن دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۹، قریشی، ۱۳۷۱: ۹۷/۷). همچنین گفته شده که نَفَقَ برانقطاع چیزی و رفتن آن و همین‌طور پوشاندن و مخفی کردن چیزی و چشم‌پوشی از آن دلالت می‌کند (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۰۶/۱۲).

طراحی الگوی تبلیغ انفاق در قرآن

الگوی استخراج شده از ده گام تشکیل شده که هر گام به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. شکل ۱ نشان‌دهنده ده گام اصلی است که در ادامه توضیح داده می‌شوند.

- ۱ گام • تعیین مخاطبان تبلیغ و شروعی اثرگذار
- ۲ گام • یادآوری توحید و معاد زمینه ساز تبلیغاتی دینی
- ۳ گام • ارائه یک تمثیل که جنبه تبشیری دارد
- ۴ گام • آداب و شرایطی که منفقین باید آن را رعایت کنند
- ۵ گام • بیان آسیب های رفتاری در انفاق در قالب تمثیل
- ۶ گام • بیان کیفیت چیزهایی که می توان انفاق کرد
- ۷ گام • هشدار دام شیطان در راه منفقین
- ۸ گام • بیان نحوه و زمان انفاق
- ۹ گام • بیان کسانی که باید به آنها انفاق کرد
- ۱۰ گام • تاکید بر محفوظ بودن پاداش منفقین و دور بودن خوف و ترس از آنان

گام اول: تعیین مخاطبان تبلیغ و شروعی اثرگذار

اولین لازمه هر تبلیغ، مشخص کردن مخاطب است. آیه ۲۵۴ به عنوان نخستین آیه

که شروع کننده دعوت است، مؤمنان را به انفاق سفارش می کند:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (بقره/ ۲۵۴).

در خصوص اینکه منظور از انفاق در این آیه چیست، نظرگاه های متفاوتی وجود دارد. برخی بر این باورند که انفاق واجب و مستحبی را شامل است. (قریشی، ۱۳۷۷: ۴۷۲/۱). همچنین علاوه بر این عمومیت، گفته شده است که منظور از انفاق، تنها انفاق مالی نیست، بلکه انفاق های معنوی، مانند علم و دانش و امور دیگر را هم شامل می شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/ ۲۵۸). نظر دوم، منحصر کردن انفاق به انفاق های واجب نظیر

زکات است، نه صدقات مستحبی، چون با تهدید همراه است و همچنین ظاهر امر اقتضای وجوب می‌کند (طبرسی، ۱۳۶۰: ۳/ ۱۰۵، جعفری، بی تا: ۱/ ۵۷۹).

در این سیاق، مخاطبان دعوت به انفاق، مؤمنان هستند. قرآن کریم همواره از ایمان و عمل در کنار هم یاد کرده که این امر حاکی از لزوم ملازمت آن دو در انسان هاست. در ادبیات قرآن کریم، اگر فردی هم ایمان و عمل صالح داشته باشد، متقی نامیده می‌شود؛ اما چنین نیست که هر مؤمنی، عمل صالح نیز داشته باشد و بدین سبب در قرآن کریم هرگاه مؤمن در برابر کافر قرار گرفته، از عمل صالح نیز یاد شده است؛ مگر مواردی که محفوظ به قرینه است، چون ایمان به تنهایی سودمند نیست، بلکه ورود به بهشت در گرو ایمان و عمل صالح است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰/ ۳۵۹).

لزوم ایمان برای انفاق‌کنندگان از منظر قرآن

قرآن کریم در آیات دیگری که به انفاق سفارش می‌کند، به موضوع ایمان اشاره دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به بقره / ۳، بقره / ۲۶۷، نساء / ۳۸ و ۳۹، حدید / ۷ رسید. ایمان، معنایی است قائم به قلب و از قبیل اعتقاد، و اسلام معنایی است قائم به زبان و اعضا، چون کلمه «اسلام» به معنای تسلیم شدن و گردن نهادن است. تسلیم شدن زبان، به این است که شهادتین را اقرار کند و تسلیم شدن سایر اعضا، به این است که هرچه خدا دستور می‌دهد، بنابر ظاهر انجام دهد، حال چه به واقع و قلبی اعتقاد به حقانیت آنچه زبان و عملش می‌گوید، داشته و چه نداشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/ ۴۹۲).

یکی دیگر از علل مخاطب واقع شدن مؤمنان برای دعوت به انفاق، به فلسفه انفاق از نگاه اسلامی باز می‌گردد. در نگاه اسلامی، انفاق، تنها برآورده کردن نیازهای مادی نیازمندان نیست؛ چراکه اگر این‌طور می‌بود، نیازی به تأکید بر ایمان نبود و صرف اینکه هر فردی نیازهای مستمندان را برآورده می‌کرد، می‌بایست مورد تحسین قرار بگیرد. بُعد تربیتی و انسان‌سازی انفاق، مهم‌تر و مقدم بر بُعد اقتصادی است. تأکید بر ایمان به عنوان

یک کنترل‌کننده و هادی رفتارهای فرد منفق عمل خواهد کرد و از آسیب‌ها و انحراف‌های رفتاری در این خصوص، جلوگیری به عمل می‌آورد.

جلب توجه در آغاز تبلیغ با استفاده از عنصر ترس

نکته مهم دیگری که در این آیه به عنوان نخستین گام تبلیغ دیده می‌شود، جذابیت و جالب توجه بودن است. «اولین وظیفه پیام تبلیغاتی، جلب توجه افراد است. اگر پیام تبلیغاتی نتواند این وظیفه خود را به خوبی انجام دهد، هرچقدر افراد آن را ببینند و یا بشنوند، بدون ثمر است». (محمدیان، ۱۳۸۲: ۱۲۸).

به نظر می‌رسد که این الگو به خوبی توجه افراد را به خود جلب می‌کند. موضوع قیامت و زندگی جاویدان بشر در آخرت، مهم‌ترین مسئله کسانی است که به خدا و روز قیامت ایمان آورده‌اند. بدون شک بیان این حقیقت که روزی بساط عالم دنیا برچیده می‌شود و همه انسان‌ها محشور شده، به حساب اعمالشان رسیدگی می‌گردد، توجه هر انسان عاقلی را به خود، جلب خواهد کرد که این چه حادثه هولناکی است و برای آماده‌سازی برای چنین روزی چه کار باید کرد. به همین دلیل است که یاد مرگ و روز قیامت، همواره به عنوان یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین برنامه‌های تربیتی انسان معرفی شده است.

گام اول، جنبه تحذیری دارد و این لازمه شروع تبلیغ است، چراکه توجه مخاطب را جلب می‌کند تا ادامه بحث را پی‌گیرد؛ اگر شروع تبلیغ، جالب توجه نباشد، مخاطبان ادامه بحث را دنبال نمی‌کنند. در این خصوص «میزان اندک ترس اثر تسهیل‌کنندگی دارد. چون که موجب جلب توجه مخاطب و علاقه به پیام می‌شود و بنابراین، مخاطب را تحریک می‌کند که برای حل مشکل خود، آن گونه که پیام عنوان می‌کند، اقدام کند. بنابراین، افزایش سطح ترس در پیام از کم به معتدل و میانه، موجب افزایش متقاعد شدن مخاطب می‌شود. اگر درجه ترس بالا رود، اثر بازدارندگی زیاد می‌شود که در این حالت، مخاطب از نظر احساسی از پیام منزجر می‌شود و در مورد آن، گزینش ادراکی می‌کند و یا

گفته‌های پیام را تکذیب می‌کند و به مخالفت با آن برمی‌خیزد. چون تعادل روانی او به ناگهان به هم می‌خورد» (محمدیان، ۱۳۸۲: ۱۴۳-۱۴۲). در این آیه نیز به طور سربسته و بدون اشاره به نوع و کیفیت عذاب‌های اُخروی، تنها هشدار و اندازی در خصوص عدم انجام عمل صالح داده است و می‌فرماید، اگر روز قیامت بیاید، دیگر فرصتی برای این کار نیست، و در آنجا دیگر نه دوستی‌ای وجود دارد، و نه شفاعتی.

اما دو نکته مهم دیگری که در شروع تبلیغ و دعوت قرآن به انفاق به صورت کاملاً موجز دیده می‌شود. اولین موضوع، اعتقاد به توحید و ربوبیت الهی، و دومین موضوع، اعتقاد به معاد و روز جزاست:

۱. در آیه نخست الگو، قرآن کریم به صورت مختصر با عبارت «مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» به مخاطبان خود یادآوری می‌کند، آنچه که شما می‌خواهید از آن انفاق کنید، همان چیزی است که خداوند به شما اعطا کرده و از پیش خود، چیزی ندارید.
۲. عبارت «مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ» بر مسئله معاد و روز جزا دلالت دارد. قرآن هشدار می‌دهد که در روز قیامت تجارت و دوستی و شفاعتی نیست که در آنجا بتوانید از آن بهره‌مند شوید و از عذاب‌هایی یابید. امروز که روز عمل است، باید در راه خدا انفاق کنید تا بتوانید خود را نجات دهید. همچنین از آنجایی که زمان مرگ انسان و پربایی قیامت معلوم نیست، افراد را تشویق می‌کند که هر چه سریع‌تر به انفاق در راه خدا روی بیاورند. به عبارت بهتر، در این اسلوب بیانی، به گونه‌ای لطیف، تحریک به تعجیل گنجانده شده است. انسان‌ها معمولاً در مقابل فرصت‌های رو به اتمام، تحریک‌پذیری بالایی دارند؛ به ویژه اگر این فرصت‌ها، حیاتی بوده، هیچ‌امیدی به بازگشت آن‌ها نباشد.

گام دوم: یادآوری توحید و معاد زمینه‌ساز تبلیغاتی دینی

شش آیه که بعد از شروع تبلیغ می‌آید، اگر چه به ظاهری ارتباط با مقوله انفاق است،

اما با کمی دقت می‌توان آیات ۲۵۵ تا ۲۶۰ را در دو دسته سه آیه‌ای قرار داد که هر دسته، یک توضیح و تأکیدی است بر دو نکته‌ای که آیه اول به صورت موجز به آن‌ها پرداخت. تأکید بر این دو نکته در موضوع انفاق بسیار مهم و اثربخش بوده و باعث می‌شود از مهم‌ترین آفت‌هایی که در انفاق وجود دارد، جلوگیری شود.

دسته اول: پرداختن به موضوع توحید و ربوبیت

دسته اول، آیاتی هستند که به موضوع توحید و ربوبیت الهی پرداخته‌اند که به آیه‌الکرسی مشهورند. به‌طور خلاصه اگر بخواهیم این سه آیه را در ادامه آیه قبل ببینیم، باید آن را توضیح مقام ربوبیت خداوند که در آیه قبل به آن اشاره شد بدانیم. در آیه نخست، موضوع‌های وحدانیت خدا، حاکمیت مطلق و مالکیت هستی و مقام رب بودن خداوند مورد تأکید قرار می‌گیرد. در آیه بعد، اشاره می‌کند که اگرچه خداوند چنین مقامی دارد، اما هیچ‌کسی در پذیرش راه حق مجبور نخواهد شد؛ بلکه به هر فرد اختیار داده شده است تا با آن دین حق را برگزیند.

دسته دوم: پرداختن به مسئله معاد و روز رستاخیز

در دسته دوم آیات، به داستان حضرت ابراهیم و داستان دیگری که گفته می‌شود در مورد عزیز یا ارمیا یا خضر بوده است (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۲/۳). داستان معروف، مربوط به درخواست حضرت ابراهیم از خداوند برای نشان دادن شیوه زنده کردن مردگان است که خداوند به او دستور داد که چهار پرنده را بگیرد و آن‌ها را ذبح کند و ... داستان دوم هم مربوط به پیامبری است که نه از روی انکار، بلکه از روی تعجب در خصوص زنده شدن مردگان پرسید. خداوند، جان او را گرفت و یکصد سال بعد، او را زنده ساخت و از او پرسید چقدر در این بیابان بوده‌ای؟ او فوری در جواب عرض کرد: یک روز یا کمتر! به او خطاب شد که یکصد سال در اینجا بوده‌ای، اکنون به غذای خود نظری بیفکن که چگونه در طول این مدت به فرمان خداوند هیچ‌گونه تغییری در آن پیدا نشده است (مکارم

شیرازی، ۱۳۷۴/۲: ۲۹۵ و ۲۹۶).

برخی از مفسران نیز این احتمال را داده‌اند که ذکر آیات انفاق، پشت سر آیات مربوط به معاد، از این نظر باشد که یکی از مهم‌ترین اسباب نجات در قیامت، انفاق و بخشش در راه خداست.^۱ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴/۲: ۳۱۲) اما نکته قابل توجه در طراحی الگوائیکه خداوند متعال برای بیان موضوع معاد در این آیات، از یک روایت داستانی و تاریخی سود جسته، چراکه قالب داستان، ضمن جذابیت بیشتر برای مخاطب، ماندگاری بیشتری در ذهن افراد به همراه خواهد داشت.

گام سوم: بشارت مؤمنان در ضمن یک تمثیل

این گام با به تصویر کشیدن وضعیت کسانی که در راه خدا انفاق می‌کنند، شور و هیجانی را در افراد برای انفاق به وجود می‌آورد. شروع بحث با تهدید و انذار همراه بوده، اما در این آیه صد درصد جنبه تبشیری و تشویقی دارد:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۶۱).

همواره در تبلیغات باید میان انذار و تبشیریک تعادل و تناسبی برقرار شود. این امر از نظر روان‌شناسی در قبول و پذیرش مخاطب مهم و اثرگذار است. بنابراین، نمی‌توان در تبلیغ دینی نیز تنها بر عواقب ناشی از ترک فعل تأکید کرد؛ بلکه لازم است پاداش و نتیجه‌ای را که فرد در قبال اطاعت امر الهی به دست می‌آورد، نیز بیان کرد.

برخی عقیده دارند که در جمله «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ» مضاف حذف شده و ناگزیر باید

۱. در آیات دیگر قرآن کریم که به موضوع انفاق و دعوت به آن پرداخته، از قیامت و روز معاد سخن به میان آمده است که از جمله می‌توان به آیات ۳۶ تا ۴۲ سوره نساء، آیات ۳۳ تا ۴۷ سوره یس و آیات ۹ تا ۱۱ سوره منافقون اشاره کرد.

آن را در تقدیر بگیرییم و تقدیر آن «مثل نفقة الذین ینفقون» است، بنابراین، معنای آیه این است: مثل صدقات کسانی که اموالشان را در راه خدا انفاق می‌کنند، مانند دانه‌ای است که ... و یا چنان که بعضی گفته‌اند، معنایش این است: مثل کسانی که انفاق می‌کنند، مانند زارع دانه است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۳۴۳). اگرچه این سخن در جای خود، حرف درستی است، اما اگر کمی در آیات مشابه آن دقت شود، معلوم می‌گردد که حاجتی به این تقدیر نیست، چون می‌بینیم بیشتر آیه‌هایی که در قرآن، مثلی را ذکر می‌کند، همین وضع را دارد و این صنعت و این طرز سخن گفتن در قرآن کریم شایع است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۵۹۱). بنابراین، هیچ‌گونه دلیلی بر حذف و تقدیر در آیه نیست و تشبیه افراد انفاق‌کننده به دانه‌های پربرکت، تشبیه جالب و عمیقی است. قرآن عمل انسان را از وجود او جدا نمی‌داند و هر دو را اشکال مختلفی از یک حقیقت می‌شمرد. بنابراین، هیچ‌گونه حذف و تقدیری در آیه نیست و اشاره به این است که انسان‌های نیکوکار در پرتو نیکی‌هایشان رشد و نمو معنوی می‌یابند و این افراد همچون بذره‌های پرتو هستند که به هر طرف ریشه و شاخه می‌گسترانند و همه جا را زیر بال و پر خود می‌گیرند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۳۱۴).

جالب اینجاست که شورا فرینی و اشتیاقی را که مثل فوق در مخاطب در خصوص پاداش انفاق بیان می‌کند، به همین جا ختم نمی‌شود و در انتهای آیه می‌فرماید: خدا برای هر کسی که بخواهد، این پاداش را چند برابر می‌کند. دو صفت «واسع» و «علیم» را نیز می‌توان این‌گونه معنا کرد که صفت «علیم» دلالت بر تسلط علم الهی به شرایط منفق (مثلاً تنگ دستی خود او) و درجه خلوص نیت او و ... دارد و صفت «واسع» دلالت بر توانایی و قدرت الهی برای وسعت بخشیدن به پاداش منفقین می‌کند. البته یک نکته تدبری هم می‌توان افزود و آن اینکه مضاعف شدن به شدت خلوص و فی سبیل الله بودن آن انفاق مرتبط باشد.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، تمثیل تبشیری اولیه مربوط به اصل انفاق بوده که تنها یک شرط برای انفاق بیان می‌کند و آن خدایی بودن عمل است. در مراحل بعد، به تدریج

به آداب بیشتری که منفقین باید رعایت کنند، اشاره می‌شود. اما این جزئیات، همگی نشئت گرفته از قید «فی سبیل الله» است که در این آیه به آن اشاره شده. براین اساس می‌توان یک نکته تبلیغی را از این آیات دریافت که در تبلیغ دین باید به اموری ریشه‌ای و اصلی پرداخت که سایر امور از آن منبعث می‌گردد.

یک نکته تدبیری دیگری که نشان‌دهنده زیبایی‌های این تمثیل می‌باشد، توجه به عدد صد (مائه) است. البته باید توجه داشت که چون عدد صد، آخرین عدد عشرات و کامل است، قید صد بودن، موضوعیت ندارد (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۳/۳۵۲)، اما براین مبنا که عدد صد، عددی کامل محسوب می‌شود، شاید بتوان این‌گونه گفت که اگر انسان بخواهد کمال و نهایت استفاده و بهره‌مندی را از مالی ببرد، می‌تواند آن را در راه خدا انفاق کند.

گام چهارم: آداب و شرایطی که منفقین باید آن را رعایت کنند

این گام را می‌توان بسط دادن و توضیح تنها قیدی دانست که در آیه قبل، از منفقین خواسته شده بود و آن، انفاق در راه خداست. اگر انفاق به واقع، در راه خدا شد، از مت و اذیت در امان خواهد بود:

﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۶۲-۲۶۳).

این آیه نیز جنبه تبشیری دارد و اگر در کنار آیه نخست قرار دهیم، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که اگرچه در آیه نخست، روز قیامت را روزی شناساند که در آن، نه شفיעی هست و نه یاوری، اما در این آیه خود خداوند متعال، متولی اجر و مزد منفقینی است که شرایط آن را رعایت کنند و ترس و ناراحتی را از آنان دور می‌سازد. ملاحظه می‌شود که تناسبی در مجازات و پاداش کسانی که تارک انفاق و عامل انفاق در راه خدا باشند، دیده می‌شود.

اهمیت توجه به آداب و شرایط انفاق به حدی است که «هریک از من و اذی جداگانه صدقه را باطل می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/۳۶۷) ویژگی‌ها و شرایط انفاق را که در چندین بار در آیات مورد بحث به کار رفته‌اند می‌توان در قالب جدول زیر نشان داد.

شماره آیه از آیات الگو	شرایط انفاق	آیه
۲۶۲ ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ - ۲۶۵ ﴿مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ - ۲۷۲ ﴿اِتِّعَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾.	در راه خدا باشد.	۱
۲۶۲ ﴿لَا يُتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا﴾ - ۲۶۴ ﴿لَا تُبْطَلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ﴾.	بدون منت باشد.	۲
۲۶۲ ﴿وَلَا أذَى﴾ - ۲۶۳ ﴿يَتَّبِعُهَا أذَى﴾.	بدون اذیت باشد.	۳

جدول ۲. شرایط انفاق از منظر قرآن

ویژگی نخست به نیت باطنی فرد برمی‌گردد که البته خود این نیت نیز با توجه به تعابیر سه گانه «فِي سَبِيلِ اللَّهِ»، «مَرْضَاتِ اللَّهِ»، «اِتِّعَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» درجاتی دارد؛ به گونه‌ای که هرچه پیش می‌رویم، به نظرمی رسد خلوص عمل بیشتر می‌شود. دو ویژگی دیگر در ذیل رفتار ظاهری فرد قرار می‌گیرند که نشئت گرفته از نیت باطنی اوست (شکل ۳). به عبارت بهتر، اگر فرد منفق به واقع برای خدا و در راه او انفاق کند، از دو آسیب رفتاری دور خواهد ماند.



شکل ۳. ویژگی‌های منفقین در انفاق

در مورد مَنّت و اذیت باید گفت که نسبت مصداقی میان مَنّ و اذیّ، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر مَنّتی در خارج اذیت است و هر اذیتی مَنّت نیست. اذیت بودن هر مَنّت از آن روست که انسان بالغ عاقل همواره به حیثیت خود علاقه مند است و اگر فردی از مَنّت احساس رنج نکند، از احسان نیز احساس شادی نخواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۴۳/۱-۳۴۲).

دو نکته مهم از آیه فوق، قابل برداشت است. نخست این آیه از جمله آیاتی است که نشانگر این موضوع است که انفاق از نگاه قرآن فراتر از رفع نیازهای مادی افراد است؛ چراکه اگر فقط موضوع تأمین نیازهای مالی بود، دیگر مَنّت گذاشتن نباید اهمیت می داشت. بر این اساس می توان گفت: «فلسفه انفاق، انسان سازی است؛ زیرا انسان ها در سایه گذشت ها، بخشش ها و ایثارها روحشان روح انسانی می گردد» (مطهری، ۱۳۸۷: ۶۸). نکته دوم اینکه قرآن کریم توجه ویژه ای به شخصیت انسانی افراد دارد و با تأکیدهای فراوان انسان ها را به احترام به شخصیت و عزّت نَفْس افراد فرامی خواند. «قرآن در واقع، سرمایه زندگی انسان را منحصر به سرمایه های مادی نمی داند، بلکه سرمایه های روانی و اجتماعی را نیز به حساب آورده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۱۸/۲). بنابراین، از نگاه قرآن، کسی که چیزی به دیگری می دهد و مَنّتی بر او می گذارد و یا با آزار خود، او را شکسته دل می سازد، در حقیقت، چیزی به او نداده؛ زیرا اگر سرمایه ای به او داده، سرمایه ای هم از او گرفته و چه بسا آن تحقیرها و شکست های روحی به مراتب بیش از مالی باشد که به او بخشیده است! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۱۸/۲) «برخی از گناهان در عین بزرگ بودن، قلمرو تأثیر آن ها محدود است؛ مانند ریا و سمعه که حضور آن ها در متن عمل، سبب بطلان آن عمل است؛ ولی حدوث آن ها بعد از عمل، مایه بطلان عمل نخواهد شد. برخلاف مَنّ و اذیّ که حدوث آن بعد از عمل، هر چند درازمدت باشد، باعث بطلان عمل می شود. این اثرگذاری مهم یا برای آن است که اهانت به انسان مورد احترام و تزییع شخصیت حقوقی او بسیار مهم است؛ خواه به صورت منت اذیت که با

دیگری در میان بگذارد، یا برای چیز دیگر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۴۱).

بعد از بیان شرایط انفاق، به طور خاص به بیان یکی از آسیب‌های مهم که باعث به دام افتادن انسان در آفت‌های رفتاری در انفاق می‌شود، می‌پردازد و نسبت به آن‌ها مخاطبان را آگاه می‌سازد. افراد نیازمند و فقیر به واسطه فشارهای اقتصادی و معیشتی، زمانی که در مقابل افرادی که به نسبت آن‌ها متمکن تلقی می‌شوند، قرار می‌گیرند، دست به رفتارهایی بزنند که فرد منفق را ناراحت کنند. در واقع «این افراد از اجتماع ظالمی که حق آن‌ها را نداده، به این وسیله می‌خواهند انتقام بگیرند و کمترین جبرانی که اجتماع و افراد متمکن در برابر محرومیت آنان می‌توانند بکنند، همین است که سخنان آن‌ها را که جرقه‌های آتش درون آنان است، با تحمل بشنوند و با ملایمت خاموش سازند». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۳۲۱) در آیه ۲۶۳، خداوند متعال نحوه مواجهه با این شرایط را بیان می‌فرماید. قول معروف از سوی انفاق‌کننده در جایی است که نیازمند در درخواست خود، ادب را رعایت کرده، طرف مقابل را نرنجاند، و وقتی می‌خواهی سائل را رد کنی با زبانی خوش رد کنی، مثلاً دعایش کنی که خدا حاجتت را برآورد، ولی مغفرت در مورد آن است که سائل با اصرار یا گفتار و کردار ناپسندش انفاق‌کننده را برنجاند و او با بردباری، از بد رفتاری این نیازمند جسور چشم‌پوشد؛ مثلاً اگر لفظی خلاف ادب گفت، باید چنان رفتار کنی که او خیال کند سخن زشتش را نشنیده‌ای پس آنکه قصد انفاق ندارد، شایسته است با سخن و کردار پسندیده، سائل را بازگرداند و در صورت رنجیدن از او، با گذشت برخورد کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۵۶ و طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۵۹۷).

گام پنجم: بیان آسیب‌های رفتاری در انفاق در قالب تمثیل

سه آیه ۲۶۴، ۲۶۵ و ۲۶۶ تشکیل‌دهنده محتوای گام پنجم است که دو تمثیل از شرح حال کسانی است که مبتلا به این آسیب‌های رفتاری هستند و یک تمثیل در مورد کسانی است که درست، مقابل این دسته افراد قرار دارند. آیه ۲۶۴، به روشنی دو آسیب

رفتاری ذکر شده برای منفیقین - یعنی منت گذاشتن و آزار رساندن - را منجر به بطلان عمل آن‌ها معرفی می‌کند. انفاق از عبادت‌هایی است که قصد نیت در آن‌ها شرط است و نهی صورت گرفته در این آیه نشان می‌دهد که انفاق بدون قصد الهی، موجب فساد انفاق خواهد شد. البته باید توجه داشت که مقصود از باطل و بی‌اثر شدن صدقه به سبب منّ و اذی، زوال آثار کلامی؛ یعنی اجرو مزد و برکات آن است، وگرنه اثر فقهی صدقه مانند مالکیت گیرنده و حلّیت تصرف در آن نابود نمی‌شود؛ پس مراد از ابطال، حبط کلامی است، نه بطلان فقهی به‌طور مطلق (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۶۶/۱۲؛ طیب، ۱۳۷۸: ج ۳/۴۱).

در این آیه، کسانی را که متصف به این دو صفت باشند و کسانی را که مالشان را برای ریا در مقابل مردم انفاق می‌کنند، از لحاظ اثری که بر عمل آن‌ها مترتب می‌شود، یکسان معرفی می‌کند. همچنین با توجه به تقابلی که میان عدم ایمان به خدا و روز قیامت وجود دارد، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که ریا در انفاق، به دلیل عدم ایمان به خدا و روز قیامت است.

در ادامه، مثل کسی را که بدون ایمان به خدا و ریاکارانه، مالی را به کسی می‌دهد، همچون سنگ معرفی می‌کند. «معنایی که هم در ریاکار هست و هم در آن سنگ، بی‌اثر و سست بودن عمل است؛ همچنان که خاکی که روی سنگ صاف قرار دارد، با بارانی اندک از بین رفته و نمی‌تواند اثری داشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۹۹/۲).

سپس در آیه ۲۶۵، درست در نقطه مقابل، تمثیلی را از حال افرادی که در راه خدا انفاق می‌کنند، می‌گوید. در این آیه، می‌خواهد حال عدّه خاصی از انفاقگران را بیان کند که در حقیقت، طایفه سوم هستند و اینان کسانی‌اند که نخست برای خاطر خدا انفاق می‌کنند و سپس زمام نفّس را در دست می‌گیرند و نمی‌گذارند آن نیت پاک و مؤثرشان دستخوش ناپاکی‌ها گردد و از تأثیر ساقط شود و منت و اذیت و هر منافی دیگر، آن را تباه سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۰۰).

در نهایت، آیه ۲۶۲، تتمه آیات پیشین و بیان تمثیل دیگری برای انفاق ریایی یا انفاق با مَنِّ و اُذی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/۳۹۴). می‌فرماید: آیا هیچ‌یک از شما دوست دارد که باغی از درختان خرما و انواع انگور داشته باشد که از زیر درختانش نهرها جاری و برای او در آن باغ، از تمام انواع میوه‌ها موجود باشد، و در حالی که به سنّ پیری رسیده و فرزندان ضعیف دارد، ناگهان گردبادی شدید که در آن آتش سوزانی است، بوزد و باغ، شعله‌ور گردد و بسوزد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۳۲۸). حال کسانی که اعمال نیکی انجام می‌دهند و سپس با ریا و متّ و آزار، آن‌ها را از بین می‌برند، چنین است؛ زحمت فراوانی کشیده‌اند و در آن روز که نیاز به نتیجه آن دارند، همه را خاکستری بینند؛ چراکه گردباد آتشبار ریا و متّ و آزار، آن را سوزانده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۳۲۹).

گام ششم: بیان کیفیت چیزهایی که می‌توان انفاق کرد

در گام قبلی، مشخص شد که فرد منفق باید چه ملاحظات عقیدتی و رفتاری را در مورد انفاق در نظر داشته باشد. در این گام، سخن از کیفیت چیزهایی است که می‌توان آن‌ها را انفاق کرد. در این آیه مخاطبان را به انفاق از طیبات آن چیزهایی که کسب کرده‌اند، سفارش می‌کند:

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفُقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾
(بقره/۲۶۷).

به نظر می‌رسد، تکرار عبارت ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾، به این علت است که مهم‌ترین عاملی که می‌تواند فرد را در انجام انفاق با کیفیتی که قرآن به توصیف آن می‌پردازد، سوق دهد، ایمان است. منظور از اینکه انفاق باید از طیب مال باشد، نه خبیث؛ «یعنی مالی باشد که فقیر به رغبت آن را بگیرد، نه به کراهت و اغماض.» (طباطبایی، ۱۳۷۴:

۶۰۴/۲). البته باید توجه داشت که تعبیر به طیبات، هم پاکیزگی ظاهری را شامل می‌شود و ارزش داشتن برای مصرف را و هم پاکیزگی معنوی را؛ یعنی اموال شبهه‌ناک و حرام؛ زیرا افراد با ایمان از پذیرش همه این‌ها کراهت دارند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۳۴/۲ - طیب، ۱۳۷۸: ۴۸/۳).

گام هفتم: هشدار دام شیطان در راه منفین

گام هفتم، بیان یکی از دام‌های شیطان در مسیر انفاق است. آیه ۲۶۸ را هم می‌توان در ارتباط با گام قبلی دید و هم می‌توان به صورت مستقل معنا کرد. معنای نخست، به دلیلی، بر انفاق از مال خبیث برمی‌گردد. «سزاینکه بسیاری از مردم، مال مرغوب و قیمتی را انفاق نمی‌کنند، هراس از فقر است. در این آیه، ریشه این خوف نابه‌جا بیان شده و فرموده است که این شیطان است که شما را می‌ترساند و وسوسه می‌کند که اگر از مال خوب انفاق کنید، نیازمند خواهید شد؛ ولی خداوندی که فقر و غنا به دست اوست، در برابر انفاق مال طیب، وعده فضل و مغفرت به شما می‌دهد». (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۱۸/۱۲). «ممکن بود کسی توهم کند که ترس نام‌برده ترسی است به‌جا، هر چند از ناحیه شیطان باشد، در نتیجه برای دفع این توهم بعد از جمله: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ» دو جمله را اضافه کرد، اول اینکه فرمود: «وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ»؛ یعنی هرگز از شیطان توقع نداشته باشید که شما را به عملی درست بخواند، چراکه او جز به فحشا نمی‌خواند، پس خودداری از انفاق مال طیب به انگیزه ترس از فقر هرگز عملی به‌جا نیست». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۰۶/۲).

وعده فریبکارانه و وعید خائنانه شیطان، درکاتی دارد که همه آن‌ها تحت فحشای به معنای جامع‌اند؛ زیرا گاهی شیطان با تطمیع، دست پیروان خود را به مال حرام باز می‌کند و اگر از آن ناامید شد، دست آن‌ها را در تأدیه مال واجب، مانند صدقه زکات می‌بندد و اگر از آن ناامید گردید، دست آن‌ها را در انفاق از طیب می‌بندد و به انتخاب

خبیث می‌گشاید. تحلیل اقتصادی مغالطه‌آمیز شیطان در همه این درکات سوزان همانا وعید و تهدید فقر است و قرآن حکیم، حکیمانه این تحلیل غلط را افشا کرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/۴۲۰). بر این اساس می‌توان معنای عام‌تری برای آن بیان کرد و ترس از فقر و نیازمندی در آینده را از دلایلی که باعث می‌شود انسان از انفاق در راه خدا باز بماند، شناساند.

گام هشتم: بیان شیوه و زمان انفاق

در مرحله هشتم، قرآن کریم به شیوه و زمان انفاق اشاره کرده، در آیه ۲۷۱، این موضوع را تبیین می‌کند:

﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ يَكْفُرْ عَنْكُمْ مِّن سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (بقره/۲۷۱)

«کلمه «صدقات» جمع صدقه است و چون قیدی در آن نیامده، به معنای مطلق انفاق‌هایی است که در راه خدا بشود (چه واجب و چه مستحب) و چه بسا بعضی گفته باشند که اصل در معنای این کلمه، انفاق مستحب است». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۶۱۰). آیه مورد بحث، دلالت ندارد که تصدق مخفی در همه موارد، افضل و بهتر است، بلکه در تصدق به غیر فقیر (نهادهای و مؤسسات)، تصدق علنی می‌تواند بهتر باشد. دلیلی بر اخفای تصدق مخلصانه به شخصیت‌های حقوقی، مانند مسجد و درمانگاه و مدرسه و... نیست». (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/۴۶۲). تصدق مخفیانه، تنها در موردی است که گیرنده صدقه، فقیر باشد یا ملاک اسوه شدن با ملاک اخلاص تراحم یابد. تصدق مخفی بهتر از تصدق علنی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/۴۶۳)

انفاق علنی، سبب تشویق دیگران و رفع تهمت بخل از انسان و یک نوع تبلیغ عملی است. (قرائتی، ۱۳۸۳: ۱/۴۳۵). هنگامی که انسان به طور آشکار مال خود را در راه خدا انفاق می‌کند، اگر انفاق واجب باشد، گذشته از اینکه مردم تشویق به این‌گونه کارهای

نیک می شوند، این تهمت نیز از انسان رفع می گردد که به وظیفه واجب خود عمل نکرده و اگر انفاق مستحب باشد، در حقیقت، یک نحوه تبلیغ عملی است که مردم را به کارهای خیر و حمایت از محرومان و انجام کارهای نیک اجتماعی و عام المنفعه تشویق می کند و چنانچه انفاق به طور مخفی، و دور از انظار مردم انجام شود، به طور قطع ریا و خودنمایی در آن کمتر است، و خلوص بیشتری در آن خواهد بود، به ویژه در باره کمک به محرومان، آبروی آن ها بهتر حفظ می شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۳۴۵).

گام نهم: بیان کسانی که باید به آن ها انفاق کرد

به نظر می رسد، مهم ترین دغدغه افرادی که قصد کمک به دیگران را دارند، شناسایی افرادی است که به واقع، نیازمند هستند. اما آنچه که در این الگو دیده می شود، معرفی این افراد در آخرین مراحل صورت گرفته؛ در حالی که موضوع های مهم تر در مراحل قبلی مورد تأکید قرار گرفته است. «آیه ۲۷۳، در مقام بیان فرد افضل از موارد صرف صدقه است و مقید اطلاق آیه: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...﴾^۱ نیست. همه فقراي مسلمان، مستحق و مورد صرف صدقات شرعی اند، اما رجحان با محصورشدگان و واقفان خویشتن در راه خداست». (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/۴۹۶).

گاهی قید «فی سبیل الله» در مقابل موارد دیگر صرف صدقه، مانند فقرا و مساکین که اشخاص حقیقی اند، قرار می گیرد: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَ... وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ و چون تفصیل، نشان عدم شرکت است، مراد از «فی سبیل الله»، شخصیت های حقوقی است؛ مانند احداث اماکن عام المنفعه و مراکز علمی و عبادی و نظامی برای مسلمانان. گاهی هم قید «فی سبیل الله» به صورت مطلق و به تنهایی آورده می شود که در این صورت، همه موارد صرف انفاق، اعم از افراد و نهادها و سازمان های خیریه را دربر

می‌گیرد: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/۴۹۹ و ۵۰۰).

گام دهم: تأکید بر محفوظ بودن پاداش منفقین و دور بودن خوف و ترس از آنان
آخرین گام نیز ضمن تأکید بر مستمر بودن انفاق منفقین - که از مضارع بودن فعل ذکر
شده قابل فهم است - بر محفوظ بودن پاداش آنان تأکید کرده، هرگونه خوف و حزن را از
آنان دور می‌کند:

﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/۲۷۴).

قابل توجه است که آیات سیاق بعدی (از ۲۷۵ تا ۲۸۱) مربوط به مسئله ربا و بیان
احکام مربوط به آن است. در کنار هم قرار دادن انفاق و ربا در این سوره، حکایتگر تأثیر و
تأثراتی است که در صورت ترک و کم‌رنگی یکی از آن‌ها، رواج دیگری را به همراه خواهد
داشت. اگر در جامعه‌ای مردم نسبت به انفاق، توجه لازم را نداشته باشند، می‌توان انتظار
داشت که بیماری ربا گریبان آن جامعه را خواهد گرفت. بنابراین، توجه به این موضوع نیز
می‌تواند در برنامه تبلیغی برای انفاق کاربردی باشد.

جمع بندی

انفاق یک آموزه و ارزش دینی است که تنها به رفع نیازهای اقتصادی گروهی نیازمند
خلاصه نمی‌شود. حقیقت انفاق، انسان‌سازی و مقابله با طبیعت حیوانی و به دست
گرفتن آن است. الگوی قرآنی به دست آمده از این پژوهش، متشکل از ده گام است. گام
نخست، جنبه اندازی دارد و مؤمنان به عنوان مخاطبان تبلیغ معرفی می‌شوند. سپس به
توحید و معاد به عنوان دورکن زمینه‌ساز برای دعوت به انفاق اشاره شده و در گام سوم
برای کاهش ترس اولیه، جنبه تبشیری، پررنگ می‌گردد. گام چهارم به بیان آداب و شرایط
انفاق می‌پردازد. گام ششم به کیفیت چیزهایی که می‌توان از آن‌ها انفاق کرد، اشاره
می‌کند. در گام بعدی، یکی از دام‌های شیطان بر سر راه منفقین تذکر داده شده و در گام

نهم، به معرفی کسانی که انفاق مشمول آن‌ها می‌شود، پرداخته شده است. گام آخر نیز به محفوظ بودن پاداش منفقین در نزد خدا اشاره دارد. همچنین مشاهده می‌شود که در آیات و سیاق بعد از آن‌ها، به موضوع ربا اشاره شده است که حکایت از وابسته بودن عدم انفاق و گسترش ربا دارد. با توجه به اینکه در طراحی الگوی فوق، به یکی از منابع نقل اکتفا شده، لازم است پژوهش‌های مکملی در حیطه حدیث صورت گیرد تا به غنای بیشتر مطالب فوق کمک کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ایروانی، جواد؛ «اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث»، *مجله الهیات و حقوق*، شماره ۱۴، ۱۳۸۳.
۳. خداداد حسینی، سید حمید؛ روستا، احمد و خلیلی شجاعی، وهاب؛ *تبلیغات از تنوری تا عمل*؛ تهران: حرفیه، ۱۳۸۹.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *المفردات فی غریب القرآن*؛ تحقیق: صفوان عدنان داودی، چاپ اول، دمشق و بیروت: دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۵. جعفری، یعقوب، *تفسیر کوثر*، قم: مؤسسه انتشارات هجرت، بی‌تا.
۶. جلیلی، سید هدایت؛ *تفسیر موضوعی*؛ چاپ اول، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ *تسنیم*؛ ج ۱۲، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۸. جهانیان، ناصر؛ *اسلام و رشد عدالت‌محور*؛ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۹. طباطبایی، محمدحسین؛ *ترجمه تفسیر المیزان*؛ ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*؛ تحقیق رضا ستوده، فراهانی، چاپ اول، ۱۳۶۰.
۱۱. _____؛ *ترجمه تفسیر جوامع الجامع*؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
۱۲. طبیب، سید عبدالحسین؛ *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*؛ اسلام، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
۱۳. فتح‌اللهی، ابراهیم؛ *متدولوژی علوم قرآن*؛ تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۱۴. فراهانی فرد، سعید؛ *نگاهی به فقر و فقرزدایی از دیدگاه اسلام*؛ مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۱۵. قرائتی، محسن؛ *تفسیر نور*؛ تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۱۶. قرشی، سید علی اکبر؛ *قاموس قرآن*؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ ششم، ۱۳۷۱.
۱۷. _____؛ *تفسیر احسن الحدیث*؛ تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم، ۱۳۷۷.
۱۸. کاویانی، محمد؛ *روان‌شناسی تبلیغات (با تأکید بر تبلیغ دینی)*؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۱۹. محدث نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، ۱۴۰۸ ق.
۲۰. محمدیان، محمود؛ *مدیریت تبلیغات؛ حروفیه*، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۲۱. مصطفوی، حسن؛ *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*؛ تهران: مرکز کتاب للترجمة والنشر، ۱۴۰۲ ق.
۲۲. _____؛ *تفسیر روشن*؛ تهران: مرکز نشر کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۳. مطهری، مرتضی؛ *آشنایی با قرآن ۲*؛ قم: صدرا، چاپ بیست و دوم، ۱۳۸۷.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ *تفسیر نمونه*؛ دارالکتب الإسلامية، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۲۵. موسایی، میثم، «جایگاه انفاق و خاستگاه اجتماعی - اقتصادی آن» (مطالعه موردی: شهر بهبهان)، *اقتصاد اسلامی*، سال هشتم، ش ۳۰، ۱۳۸۷.
۲۶. میسمی، حسین؛ *فقر، نابرابری درآمدی و مؤلفه‌های سرمایه انسانی از دیدگاه اسلام*؛ تهران: دانشگاه امام صادق، چاپ اول، ۱۳۸۹.

سیر تحوّل روشنایی در بارگاه رضوی از عصر صفوی تا دوره معاصر

مطالعه موردی، ضریح مطهر

سعیده جلالیان^۱

چکیده

از دیرباز تاکنون، تأمین نور و روشنایی در بارگاه امام رضا علیه السلام، یکی از موضوعات مورد توجه متولیان امر بوده است. هدف اصلی این پژوهش، بررسی تحولات روشنایی در پُر ازدحام‌ترین مکان این بارگاه، یعنی ضریح مطهر است که بیشتر با بهره‌گیری از منابع دست اول آرشیمی انجام شده است. در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، سعی شده است شناخت دقیق و کاملی از وضعیت روشنایی ضریح مطهر در بازه زمانی عصر صفوی تا دوره معاصر به دست آید. مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که در هشت وقف‌نامه، همه یا بخشی از درآمدهای موقوفات به تأمین روشنایی ضریح اختصاص یافته است. انواع شرفه، شمعدان، لاله، مَرَدَنگی، قندیل، کچکولی، چلچراغ و لوستر، مهم‌ترین وسایل روشن‌کننده ضریح رضوی، در این دوران بوده است. در فاصله عصر صفوی تا دوره قاجار انواع شمع و موم، تنها مواد سوختی برای وسایل روشنایی ضریح بوده است؛ اما از دوره پهلوی اول، چراغ‌های الکتریکی و انرژی برق، جایگزین این ابزار و سوخت‌های قدیمی می‌شود. همچنین اصلی‌ترین منابع تأمین روشنایی در ضریح مطهر، وقف و نذر بوده است که از سوی قشرهای مختلف جامعه به آن، توجه نشان داده شده است.

کلیدواژه‌ها: ضریح امام رضا علیه السلام، روشنایی، سوخت، ابزار و وسایل، موقوفات.

۱. کارشناس ارشد تاریخ و کارشناس پژوهش سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس

رضوی jalalian2015@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۷/۸/۱- پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۵.

مقدمه

نوع معماری در حرم های ائمه اطهار علیهم السلام به گونه ای است که عموماً امکان بهره گیری از نور طبیعی برای روشنایی فضای داخلی اندک است، به طوری که در ساعات روز نیز لازم است از انواع وسایل، برای تأمین روشنایی این مکان ها بهره گرفته شود. این امر در محل قرار گرفتن ضریح ها از اهمیت بیشتری برخوردار می شود؛ زیرا اولاً در بالای ضریح، گنبد قرار گرفته است که مانعی در تابش نور طبیعی به داخل است، ثانیاً مکان قرار گرفتن ضریح، نوعاً فاصله قابل توجهی با فضای بیرونی دارد و در اطراف آن ها امکان تعبیه پنجره و بهره گرفتن از نور طبیعی، وجود ندارد. از سوی دیگر، ضریح کانون زیارت در قبور پیشوایان دین به شمار می آید و زائران بیشترین تجمع و ازدحام را در این محل دارند. همه این مسائل سبب شده از دیرباز روشنایی ضریح و فضای اطراف آن، در صدر توجه واقفان و متولیان عتبات مقدسه به خصوص واقفان و دست اندرکاران اداره بارگاه مطهر امام رضا علیه السلام باشد.

بررسی ها نشان می دهد، تاکنون پژوهشی که به طور خاص، به پیشینه و چگونگی روشنایی ضریح پرداخته باشد، صورت نگرفته است. تنها مطالعه مرتبط، مقاله «معرفی مجموعه اسناد روشنایی حرم مطهر و اماکن وابسته در دوره قاجار» است که در آن طی پرداختن به موضوع روشنایی در بارگاه رضوی، به وضعیت روشنایی ضریح در عصر قاجار اشاره ای کوتاه شده است (سوزنجی، ۱۳۸۱: ۱۰۱-۱۹۲). بر این اساس، هدف این پژوهش بررسی پیشینه و سیر تحول روشنایی ضریح رضوی و فضای اطراف آن و شناخت انواع وسایل و ابزار روشنایی آن است. در این نوشتار با تکیه بر اسناد و منابع آرشیوی که تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته است، تلاش شده به شیوه توصیفی-تحلیلی، تصویری روشن از پیشینه روشنایی ضریح در بازه زمانی عصر صفوی تا دوره معاصر ارائه و در آن به موضوعاتی چون انواع مواد سوختی و محل تأمین آن ها، انواع وسایل و ابزار روشنایی، جایگاه های روشنایی در ضریح، دستورالعمل های خاص روشنایی ضریح و معرفی

وقف نامه‌های مرتبط و واقفان آن‌ها پرداخته شود.

پیشینه روشنائی در حرم رضوی

از پیشینه روشنائی در حرم رضوی اخبار دقیق و موثقی در اختیار نیست. اولین خبر در این زمینه، مطالب مندرج در کتاب *كشف الغمة فی معرفة الاثمه* (نگاشته شده در قرن هفتم هجری) است. برخی نویسندگان متأخر به این اثر یا کتاب‌هایی که از روی آن به رشته تحریر درآمده، استناد جسته^۱ و ماجرای مسافری را نقل کرده‌اند که شبانه وارد حرم شد و از خادمه حرم، طلب چراغ نمود (اربلی، ۱۳۸۱ق: ۳/۹۱) و به دنبال آن چنین استنباط کرده‌اند که در عهد سامانی (قرن چهارم هجری)، درون حرم، فاقد چراغ و وسیله روشنائی بوده و به همین دلیل مسافران خادمه، طلب چراغ کرده است. اما بررسی دقیق مطالب این کتاب و مقایسه آن با منابع پیش‌تر، نشان می‌دهد؛ بخشی از مطالب کتاب *كشف الغمة* در خصوص روشنائی حرم، نظرات و اضافاتی است که اربلی، خود مطرح کرده و در منبع اولیه، یعنی *عیون اخبار الرضا* (نگاشته شده در قرن چهارم هجری) مطلب به این گونه که مرتبط با روشنائی حرم باشد، بیان نشده است. بنابراین در بیان پیشینه روشنائی در بارگاه رضوی به اخبار نقل شده از این کتاب، چندان نمی‌توان تکیه کرد.

در قرن هشتم هجری که ابن بطوطه از مشهد دیدن می‌کند، از قندیل‌های نقره‌ای نام می‌برد که از سقف مقبره امام رضا علیه السلام، آویزان بوده است (ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۱/۴۴۱). پس از آن در قرن نهم هجری، شاهرخ تیموری (۸۰۷-۸۵۰ ق) که بارها علاقه خود به اهل بیت، سادات، بزرگان دین و مقابر آن‌ها را به نمایش گذاشته بود (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۴/۶۹۲؛ ناصری داوودی، ۱۳۷۸: ۱۲۹)، در اوایل شعبان سال ۸۲۰ ق، قندیلی را که از سه هزار مثقال طلا ساخته شده بود بر سبیل نذر به حرم رضوی اهدا می‌کند که از سقف گنبد

۱. از جمله این آثار می‌توان به کتاب *تاریخ آستان قدس*، اثر علی مؤتمن اشاره کرد.

آویخته شود (خواند میر، ۱۳۳۳: ۳/۶۰۲-۶۰۳). در سال ۱۰۱۰ ق، شاه عباس صفوی، پیاده از اصفهان به مشهد می‌آید؛ از جمله اقدامات عمرانی او در حرم آن است که دستور می‌دهد در گنبد مطهر دو روزنه بکشایند، زیرا در اثر سوختن شمع‌ها و پیه سوزها، دود بسیاری داخل حرم و قبه را فرا گرفته بود (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۲۱۸). این مطالب، گویای آن است که حرم رضوی در قرن هشتم هجری، وسایل روشنایی متعدد و قابل ملاحظه‌ای داشته است. از آنجا که این وسایل نمی‌توانسته به یک باره و تنها از این برهه در حرم به کار گرفته شده باشد، محتمل است پیش از آن نیز بارگاه رضوی، دارای وسایلی به همین سبک و سیاق و یا در اشکال ساده‌تر بوده و به تدریج بر کمیت و کیفیت آن‌ها افزوده شده است. بر این اساس، به نظر می‌رسد که پیشینه روشنایی و بهره‌گیری از وسایل مختلف در حرم رضوی، سابقه‌ای فراتر از قرن هشتم هجری داشته باشد.

روشنایی ضریح در دوره صفویه

در کتاب *مطلع الشمس*، به نقل از کاتب چلبی در کتاب *جهان‌نما* آمده است که «در عهد سلاطین صفویه آن حرم و روضه محترم چندان به تزیینات آراسته آمد که پراز قنادیل و شمعدان‌های طلا و نقره گردید» (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۲: ۱/۳۰۰-۳۰۱). افزون بر این وصف که ترسیم وضعیت کلی نورآرایی حرم مطهر است، اسنادی از این دوران وجود دارد که بازگوکننده نوع سوخت، وسایل روشنایی و صاحب منصبان در امر روشنایی حرم است. در اسنادی از این دوره، مربوط به سال‌های ۱۱۲۳ و ۱۱۲۴ ق، توضیح کوتاهی در خصوص تهیه شمع برای چهار شرفه^۱ ضریح ارائه شده است. اسناد، توصیفی از خود شرفه و چگونگی آن ارائه نمی‌دهند و تنها در مورد نوع شمع‌های موجود در آن و اینکه شمع‌ها ابتدا از نوع کافوری

۱. واژه شرفه به کنگره عمارت و مثلث و مربع‌هایی که نزدیک هم در بالای قصر یا دیوار شهر وجود دارد،

اطلاق می‌شود. رک: لغت نامه دهخدا، ذیل واژه شرفه.

بوده و سپس به شمع زرد تغییر یافته است، توضیح می‌دهند (سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ش ۳۴۵۳۳: ۱۵؛ سند ش ۳۴۶۴۶: ۴۸). در سال ۱۱۲۸ق، دوباره به همین موضوع پرداخته شده و این بار از تعویض شمع‌ها و به‌کارگیری مجدد شمع‌های کافوری خبر داده شده است.^۱ پیش از دوره افشاریه در واپسین سال‌های حکومت شاه عباس سوم (حدود سال ۱۱۴۶ق)، شمع‌های خوشبوی کافوری، دوباره کنار گذاشته و از شمع‌های مومی، برای روشنائی شُرفه‌های ضریح استفاده می‌شود (سند ش ۳۵۳۶۶: ۶). اسناد به صراحت دلایل این تغییر را بیان نمی‌کنند، ولی ممکن است تغییر و تحوّل در وضعیت اقتصادی و منابع مالی آستان قدس رضوی، دلیل کنار گذاشتن شمع‌های مرغوب و خوشبوی کافوری و استفاده از شمع‌های ارزان قیمت بوده باشد.

از دوره صفویه، دو وقف‌نامه بر جای مانده که در آن‌ها بخشی از مصارف موقوفات، به روشنائی ضریح اختصاص یافته است:

۱- وقف‌نامه مرتضی قلی بیگ: در این وقف‌نامه که مربوط به سال ۱۰۸۲ق و شخص حاجی مرتضی قلی بیگ، خادم و غلام خاصه شریفه است، وی از مجموعه کل یازده باب دکان واقع در بازارچه راه میدان، متصل به خیابان پایین پای مبارک، بخشی را به روشنائی ضریح اختصاص داده و در وقف‌نامه خود تأکید کرده است: «...در لیالی متبرکه جمعه و عید و قدر و اوّل رجب و نصف شعبان و عاشورا که ابواب آن آستان ملائک پاسبان باز است هر شب نه عدد شمع مومی دو استاری بعد از سوختن قدر مقرر شمع راتبه^۲ ذوی الاحترام، شش عدد را در شُرفه‌های مشرفه ضریح مبارک و یک عدد را در

۱. فحوای سند نشان می‌دهد که این دو نوع شمع (زرد و کافوری) از نظر مقدار، نود و یک من و ۱۰ استار با هم تفاوت داشته‌اند. رک: سند ش ۳۴۳۹۷: ۱۰.

۲. راتبه: به معنی ثابت و به یک جا استاده و قرار گرفته، مشتق از رُتوب بضمّ تین به معنای ثابت و ساکن شدن. رک: لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه راتبه.

شمعدان صفت بالای سر مبارک و یکی را در شمعدان پس پشت مبارک و دیگری را در شرفه شریفه در طلا نصب نمایند» (مدیریت موقوفات آستان قدس رضوی، دفتر کل موقوفات، وقف نامه ش ۱۶۵).

نکته مهم در این وقف نامه، اشاره به شب هایی است که در آن ها، درهای حرم مطهر به روی زائران باز بوده است. ظاهراً در این دوره، در طول سال و در برخی اوقات خاص، مثل شب های جمعه، شب های عید، شب های قدر، شب اول ماه رجب، شب نیمه شعبان و شب عاشورا، درهای حرم مطهر بسته نشده و به صورت شبانه روزی باز بوده است^۱ و روشنایی آن با سوختن تعدادی شمع، تأمین می شده است؛ موضوعی که شاید در دوره های گذشته، معمول نبوده است.

۲- وقف نامه شاه سلطان حسین صفوی: موقوفه دوم، متعلق به شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۰۵-۱۱۳۵ق) است. او در سال ۱۱۱۹ق در طی وقف نامه ای از مجموع شش دانگ مزرعه قاچودر و شش دانگ مزرعه قراول گاه و قنات عشرت آباد و هشت جریب زمین و قنات ابراهیم آباد و حاجی آباد و دو طاحونه^۲ و مزرعه سرآسیا، بخشی را به روشنایی چهار عدد شمعدان نقره در چهار گوشه ضریح حضرت رضا علیه السلام اختصاص داده است.^۳

۱. برای نکته در برخی آثار این دوره نیز تأکید شده است؛ آنجا که از حضور شاه عباس اول صفوی در حرم رضوی چنین یاد می شود: «مجملاً در آن زمستان در مشهد مقدس معلى توقف فرموده، ماه رجب و شعبان و رمضان را که اشهر حرام و ایام و لیالی متبرکه بود، در آن روضه مقدس به اطاعت و عبادت گذرانیده، در لیالی جمعه و شب های مبعث و استفتاح و برات و لیلة القدر که افضل ایام و اشرف لیالی مشهور متبرکه است، در روضه منور مطهر احیا داشته از اول شام تا طلوع آفتاب به خدمت خادمی و سرشموع گرفتن پرداخته، دقیقه [ای] از دقائق خدمتکاری فرو گذاشت نمی کرد». رک: ترکمان ۲/ ۶۱۲.

۲. طاحونه: آسیا. رک: لغت نامه دهخدا، ذیل واژه طاحونه.

۳. عبد الحمید مولوی در مورد این وقف نامه آورده است تا سال ۱۳۱۱ش، امنای آستان قدس از وجود این

روشنائی ضریح در زمان افشاریه

از زمان تسلط افشارها بر انتظام امور آستان مقدس حضرت رضا علیه السلام، چهل سند باقی است که موضوع روشنائی ضریح در آن‌ها با اشاره‌های کوتاه، دنبال شده است. در این اسناد که بازه زمانی ۱۱۵۲ تا ۱۱۸۴ ق را دربرمی‌گیرد، از اختصاص شمع موم یا همان شمعی که از پاچراغ‌ها (سند ش ۳۳۹۳۷: ۳) حاصل می‌شده، برای شرفه‌ها و خالی دوره ضریح^۱ یاد شده است (سند ش ۳۲۰۹۳: ۱-۲؛ سند ش ۲۹۹۸۵: ۱؛ سند ش ۳۶۳۲۲: ۱۰). در این زمان در نحوه روشنائی ضریح، افزون بر کاربرد شمع موم به جای شمع کافوری و گذاشتن شمع در خالی گاه‌های ضریح، تغییرات دیگری چون استفاده از لاله برای روشن کردن فوق ضریح، مشاهده می‌شود. سندی از سال ۱۱۵۶ ق به مبلغی اشاره می‌کند که به ابراهیم روشنگر^۲ برای روشنگری لاله‌های^۳ فوق ضریح داده‌اند (سند شماره ۳۶۹۷۹: ۴). این مطلب نشان می‌دهد که از این زمان، استفاده از لاله برای زیبایی و روشنائی هرچه بیشتر ضریح، متداول شده است.

در سندی مربوط به سال ۱۱۸۴ ق، به کاربرد شمع مومی با عنوان «بدرقه حرم محترم

موقوفه بی اطلاع بودند؛ چون در طومار علی‌شاه که چهل و یک سال بعد از این تاریخ در ۱۱۶۰ ق، توسط علی‌شاه، برادرزاده نادرشاه افشار، تنظیم شده بود، نامی از این موقوفات به صورت کامل نیامده بود و تنها اشاره‌هایی به قنات‌های ابراهیم‌آباد و عشرت‌آباد شده بود. در سال ۱۳۱۱ ش، محمدولی اسدی، نیابت تولیت وقت آستان قدس رضوی، این وقف‌نامه را در سمنان دید و خریداری کرد و به آستان قدس تسلیم نمود. رک: مولوی، ۱۳۵۳: ۹۱/۱-۹۲.

۱. منظور از خالی دوره ضریح، محل‌های دارای فرورفتگی در بخش فوقانی ضریح است.

۲. روشنگر: صیقل‌دهنده و جلادهنده. آن‌که آهن را صیقلی و روشن کند. رک: *نعت‌نامه دهخدا*، ذیل واژه روشنگر.

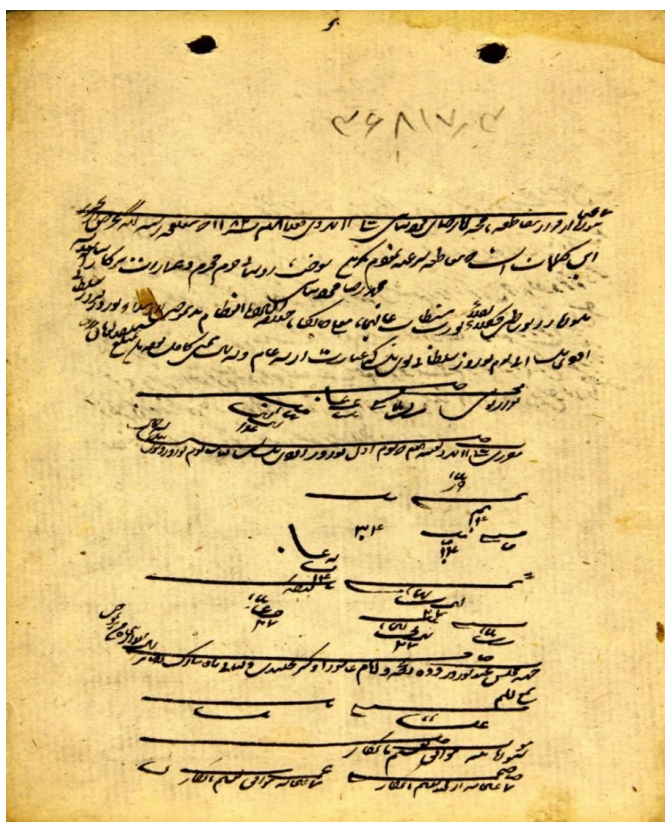
۳. لاله: شمعدانی دارای کاسه‌ای بلور یا شیشه‌ای به شکل استوانه که جهت تحتانی آن مسدود و جهت فوقانی آن باز است و شمع را داخل آن قرار می‌دهند. رک: *فرهنگ معین*، ذیل واژه لاله.

جهت دور ضریح» اشاره شده است (سند ش ۳۵۹۹۷: ۳). سند توضیح دقیق و کاملی از مفهوم بدرقه ارائه نمی دهد؛ اما بررسی واژه بدرقه، مشخص می کند که یکی از معانی این کلمه، پاسبان و نگهبان است و بدرقه ساختن، راهنما و نگهبان ساختن، معنا شده است (لغت نامه دهخدا، ذیل واژه بدرقه). از طرف دیگر در متن سند بر استفاده از شش عدد شمع مومی در شب به عنوان بدرقه، تأکید شده است. این اشاره بیان این مفهوم است که از شمع هایی برای ایجاد روشنایی در ضریح، آن هم در ساعات شبانگاهی، استفاده می کرده اند؛ کاری که پیش از آن در عصر صفوی، فقط در برخی اوقات خاص، انجام می گرفته است. البته این موضوع با صراحت بیشتری در اسناد بازمانده از عصر قاجار بیان شده و از شمع های بدرقه ای که برای روشنایی شمعدانی های ضریح به کار می رفته، خبر داده شده است؛ شمع هایی که در هنگام بستن درهای حرم تا صبح می سوخته است (سند ش ۱۸۷۹: ۱). در مجموع به نظر می رسد از دوره افشاریه مقرر می شود در همه ایام سال و در شب هنگام، داخل حرم تعدادی شمع روشن باشد تا روضه منوره در تاریکی مطلق نباشد.

دیگر موضوع در این دوره به مقاطعه^۱ دادن روشنایی حرم و عمارت های اطراف آن است. در سندی از سال ۱۱۸۲ق، محمدرضا فراش باشی از قرار یک مقاطعه نامه، تأمین سوخت مورد نیاز حرم و عمارات آن را به مدت سه سال کامل با مبلغ شش صد تومان، به عهده گرفته است. در یکی از شروط این مقاطعه نامه آمده است چنانچه موم نایاب شود، مقاطعه کار موظف است راتبه^۲ دور ضریح را موم^۲ و بقیه سوخت مورد نیاز را به میزان دو برابر مقدار شمع، پیه تهیه کند (سند ش ۳۶۸۱۷: ۳-۴). (تصویر سند ش ۱)

۱. مقاطعه: واگذار کردن انجام کاری به کسی پس از تعیین مزد و اجرت آن. ر.ک: لغت نامه دهخدا، ذیل واژه مقاطعه.

۲. منظور همان شمع موم است.



تصویر سند ش ۱: به مقاطعه دادن تأمین سوخت حرم و ضریح مطهره به محمدرضا فراش‌باشی در سال ۱۱۸۲ق (ش ۳۶۸۱۷، ۳)

در عصر افشاریه نیز دو وقف نامه شکل گرفته و در آن قسمت‌هایی از مصارف موقوفات، به امر روشنایی حرم و ضریح مطهر اختصاص یافته است:

۱- وقف نامه یلداش بیگ: در این وقف نامه که متعلق به سال ۱۱۵۸ق است، یلداش بیگ، فرزند امام‌ویردی کوزه‌کنانی، خادم آستان قدس، تأکید کرده است از مزرعه بحرآباد واقع در بلوک جاغرق (سه زوج)، از مزرعه نصرآباد واقع در بلوک شانددیز (زوج و فردی)، از

مزرعه اسحاق آباد از محال ترشیز^۱ (دو زوج و فردی)، از مزرعه نوچاه از بلوک شانددیز (زوجی) و از مزرعه نوکان از بلوک شانددیز (دو زوج) به مصارف مختلف آستانه مقدسه از جمله «... به جهت اخراجات سوخت فتیله عنبر بالا سر مبارک و سوخت موم شمع و چراغ حرم محترم از ضریح مقدس و بالا سر مبارک و پس و پشت مبارک و دوره ضریح و حفاظ حرم محترم...» اختصاص داده شود (مدیریت موقوفات آستان قدس رضوی، دفتر کل موقوفات، وقف نامه ش ۱۷).

۲- وقف نامه حاجی عبدالله: در وقف نامه دوم که متعلق به سال ۱۱۶۸ ق و شخص حاجی عبدالله است، وی تمامی شش دانگ از کل یک باغ مشجر، واقع در قریه نکاح از بلوک شهر^۳، مشهور به باغ محسن تفرنگ ساز، تمامی تیمچه^۴ مشهور به قیصریه، واقع در خیابان پایین پای مبارک در صحن مقدس، مشتمل بر حجره‌های فوقانی و تحتانی و دکان محدود به بازار قنادها و خیابان و قهوه [خانه] و باغ متعلق به تیمچه مزبور را به همراه دکان عطاری و سایر متعلقات تیمچه مذکور و نیز همگی دکان‌هایی را که در بازار زرگرها در درب صحن مقدس بالا خیابان بودند، به همراه دکان نخود بریزی و غیره، تمامی دو زوج عوامل ملک مزرعه پسکن از توابع شهر مشهد، تمامی یک زوج عوامل از جمله، نه زوج مزرعه مهرآباد از توابع مشهد و تمامی نوزده زوج مزرعه مشهور به هوس از بلوک سرجام از توابع شهر مشهد را بر امور مختلف آستان قدس از جمله، روشنایی ضریح مطهر وقف کرده و آورده است: «هر شب ده سیر شمع موم به

۱. ترشیز: ناحیه‌ای در خراسان و نزدیک نیشابور. کاشمر امروزی. ر.ک: لغت نامه دهخدا، ذیل واژه ترشیز.

۲. اخراجات: جمع اخراج. وجه معاش. وجه گذران. آنچه از شهر یا مملکتی از مال التجاره و جزآن بیرون برند. ر.ک: همان، ذیل واژه اخراجات.

۳. منظور از بلوک شهر، محدوده شهر مشهد است.

۴. تیمچه: کاروان سرای کوچک. سرایی دارای چند دکان که تاجران در آن داد و ستد می‌کنند. ر.ک:

همان، ذیل واژه تیمچه.

ترتیب ذیل، صرف روشنایی آستانه شود:

هفت سیرونیم از ده سیرشمع مزبور را پنج شمع نموده، سه تایی آن را در شرفه‌ای که واقف، وقف کرده، بگذارند و دوتایی دیگر را در شرفه خالی ضریح در بالای سر حضرت بگذارند و دو سیرونیم بقیه را یک شمع موم در مسجد بالا سر مبارک، روشن نمایند» (سندش ۳۱۶۶۵: ۱).

روشنایی ضریح در زمان قاجاریه

اسناد دوره قاجار در خصوص روشنایی ضریح، پرشمارتر و متنوع‌تر است و از لابه‌لای آن‌ها می‌توان به مطالب مهمی همچون نوع سوخت و محل تأمین آن، مکان‌ها و انواع وسایل روشنایی، دستورات عمل‌های خاص روشنایی، وقف‌نامه‌های مرتبط با روشنایی ضریح، واقفان و اهداکنندگان وسایل روشنایی، چگونگی تعمیر و تجهیز وسایل روشنایی ضریح و ورود کارخانه چراغ برق و تأثیر آن در روشنایی ضریح دست یافت که در ادامه به هریک پرداخته می‌شود.

نوع سوخت در روشنایی ضریح و محل تأمین آن

بررسی اسناد نشان می‌دهد در این زمان نوع سوخت مصرفی، برای ایجاد روشنایی در ضریح و محیط اطراف آن بیشتر شمع، آن هم در اندازه کوچک، بوده است (سندش ۳۷۷۴۵: ۱ و ۵ و ۸؛ سندش ۳۷۶۷۵: ۹؛ سندش ۳۷۷۸۰: ۳۷؛ سندش ۲۸۹۳۴: ۳۶؛ سندش ۳۹۴۰۷: ۱). در قدیم‌ترین اسناد از این دوره که به سال‌های ۱۲۴۹ و ۱۲۵۰ ق بازمی‌گردد، به تهیه شمع گلدان برای سوخت بالای ضریح اشاره شده است (سندش ۳۷۷۸۰: ۳۷؛ سندش ۳۷۷۴۵: ۱ و ۵؛ سندش ۳۷۶۷۵: ۹). در سال‌های بعد، کاربرد شمع‌های گچی و مومی برای قسمت‌های بالایی و دوره ضریح معمول می‌شود؛^۱ استفاده

۱. استفاده از این نوع شمع‌ها در فاصله سال‌های ۱۳۰۵ تا ۱۳۳۶ ق متداول بوده است. رک: سندش ۹۸۵

از این نوع شمع ها، حتی پس از ظهور چراغ برق و کاربرد آن در حرم، همچنان در روشنایی ضریح متداول است (سند ش ۳۰۵۳۸: ۱، سند ش ۶۰۸: ۱۳).

تأمین سوخت مورد نیاز برای روشنایی ضریح در این دوره به روش ها و شیوه های مختلفی بوده که یکی از مهم ترین آن ها، وقف است. در این زمینه چهار وقف نامه وجود دارد که در آن ها به صراحت به نوع و چگونگی تأمین سوخت اشاره شده است که در ادامه به معرفی آن ها خواهیم پرداخت. در مواقعی نیز از واژه «برقراری» برای بیان چگونگی تأمین سوخت استفاده شده است؛ مانند «شمع مومی ضریح مطهر از بابت برقراری آقا عبدالباقی» (سند ش ۱۷۱۷: ۱۵؛ سند ش ۷۹۱: ۳؛ سند ش ۴۱۰۸۳: ۱؛ سند ش ۴۱۱۳۹: ۲). یا روشنایی چراغ های فوق ضریح از بابت برقراری شاهزاده مؤیدالدوله^۱ و افسرالدوله^۲ که به شکل غیرمستقیم به وجود موقوفاتی برای روشنایی ضریح اشاره دارد.

افزون بر وقف، در مواردی از شمع های تقدیمی که بزرگان و مقامات کشوری و دیگران به حرم مطهر اهدا کرده اند، سخن به میان آمده است. از جمله اهدای ۳۰ عدد شمع کافوری از طرف ناصرالدین شاه در سال ۱۲۶۱ق (سند ش ۴۲۸۱۹: ۱) یا تقدیم شمعی از طرف منتظم دفتر آستان قدس (سند ش ۴۵: ۳۳). به جزاین ها، ظاهراً مردم عادی، اعم از زائر و مجاور نیز در زمان تشریف به حرم، شمعی را با خود به داخل حرم می آورده اند. در سندی از سال ۱۳۰۲ق آمده است: «از دست زواری، شمعی افتاده بود؛ کاغذهای بین الضریحین آتش گرفته، خدام مطلع شده، ساکت نمودند».

این مطلب نشان می دهد که مردم با شمع های نذری تا پای ضریح آمده و آن ها را در

۷؛ سند ش ۳۰۵۲۳: ۲؛ سند ش ۲۹۱۰۷: ۶؛ سند ش ۱۷۱۷: ۱۵ و سند ش ۱۰۱۳: ۶.

۱. ابوالفتح میرزا پسر سلطان مراد میرزا، معروف به مؤیدالدوله، داماد ناصرالدین شاه است که مدتی متولی آستان قدس رضوی بوده است. رک: بامداد، ۱۳۵۷: ۵۲/۱.

۲. افسرالدوله: وی دختر ناصرالدین شاه و همسر مؤیدالدوله بوده است. رک: همان جا.

محل‌های خاصی در ضریح قرار می‌داده‌اند (سند ش ۴۲۱۶۷: ۱۴).

مکان‌ها و انواع وسایل روشنایی ضریح

اشیائی که در این زمان، نور مورد نیاز برای روشنایی ضریح را تأمین می‌کردند، به دو بخش تقسیم می‌شوند. وسایلی که به نوعی روی ضریح نصب می‌شدند و اشیاء و وسایلی که از سقف قبه مبارک بر بالای ضریح، آویخته می‌گردید تا روشنی بخش ضریح و اطراف آن باشد.

وسایل روشنایی منصوب در روی ضریح

این اشیاء به پنج مورد تقسیم می‌شود: شرفه‌های دور ضریح، کچکولی دور ضریح، مردنگی، شمعدان‌های فوق ضریح و لاله‌های روی ضریح که در ادامه، درباره هر یک توضیحاتی ارائه می‌شود.

۱- شرفه‌های دور ضریح: واژه شرفه، چنان که یاد شد، به کنگره عمارت و مثلث و مربع‌هایی که نزدیک هم در بالای قصر یا دیوار شهر وجود دارد، اطلاق می‌شود. اما این واژه در اسناد، دقیقاً با چنین تعریفی، معادل سازی نمی‌شود. اسناد دوره صفوی در این مورد توضیح روشنی ارائه نمی‌دهند؛ اما در دوره قاجار مطالبی وجود دارند که نشان می‌دهند شرفه، نه مکانی در بخش فوقانی ضریح که وسیله‌ای جدا و منصوب در ضریح و برای روشنایی آن بوده است (سند ش ۴۰۰۳۸: ۴). قدیم‌ترین اسناد مرتبط با روشنایی ضریح در این دوره (بین سال‌های ۱۲۴۹ تا ۱۲۵۵ق)، اشاره به شرفه‌های دور ضریح در محل بالاسر مبارک، پیش روی مبارک، پایین پا و پشت سر مبارک، دارند و اینکه در هر یک از قسمت‌های یادشده، سه عدد شمع افروخته می‌شده است (سند ش ۳۷۷۴۵: ۵)؛ سند ش ۳۷۷۸۰: ۳۷). در سال ۱۲۶۳ق، از لاله‌هایی نام برده شده که در شرفه‌ها مورد استفاده بوده (سند ش ۳۸۷۶۲: ۲) و از آن‌ها با عنوان لاله روسی، یاد شده است (سند ش ۱۱۴: ۳). اشاره اسناد در موارد متعدد، حاکی از شکست و ریخت این لاله‌ها و تأمین جایگزین برای آن‌هاست (سند ش ۵۲۹: ۴؛ سند ش ۵۳۵: ۵۶). گاهی نیز شرفه‌ها بدون

لاله، روشن می‌شدند (سند ش ۱۶۳: ۳؛ سند ش ۴۲۱۶۲: ۱۵). شایان توضیح است که مُشرفِ روشنایی به صورت روزانه، ضمن ارائه گزارش از وضعیت کلی روشنایی حرم، از وضعیت شُرفه‌ها (سلامت یا شکستگی آن‌ها) نیز گزارش‌هایی به متولی حرم ارائه می‌کرده است (سند ش ۲۵۴: ۳۰؛ سند ش ۱۲۵۸۸: ۳؛ سند ش ۹۴: ۱۲؛ سند ش ۱۱۷: ۱۱؛ سند ش ۳۸۷۳۲: ۳). توضیحات اسناد درباره شُرفه‌ها به موارد یادشده، خلاصه نمی‌شود، اشاره به وجود زلفی مفرغی در محل نصب شُرفه به ضریح (سند ش ۲۲۶: ۱۵) و باز کردن و جداسازی آن از ضریح، برای نظیف و غبارروبی (سند ش ۸۶۶: ۲۲)، به صراحت می‌رساند که شُرفه‌ها، وسایل روشنایی بوده که در گوشه‌های ضریح، در چهار موضع نصب می‌شده‌اند. در مورد جنس و شکل ظاهری آن‌ها، آن‌گونه که از فحوای اسناد برمی‌آید، از جنس نقره یا برنج بوده‌اند (سند ش ۴۲۱۲۱: ۹؛ سند ش ۱۷۲۱: ۵) و به صورت سه شاخه ساخته شده (سند ۸۶۶: ۲۲؛ سند ش ۴۲۱۲۱: ۹؛ سند ش ۲۲۶: ۵) و در آن، شمع گچی یا شمع موم، روشن می‌شده است (سند ش ۱۷۲۱: ۵؛ سند ش ۳۰۵۶۳: ۶).

۲- کچکولی دور ضریح: کچکولی یا کشکولی به معنای زنبیل آمده است (لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه کچکولی). این واژه در فرهنگی دیگر، ظرف مخصوص درویشان که شکلی بیضی و گود دارد و معمولاً بر روی آن اشعار و عباراتی کنده می‌شود، معنا شده است (فرهنگ سخن، ذیل واژه کچکولی). در اسناد تشکیلات اداری آستان قدس در دوره قاجار، چهار سند به کشکولی دور ضریح اشاره دارند. در سندی از سال ۱۲۶۷ق، تعداد کچکولی‌ها دو عدد معرفی شده که دور ضریح در قسمت بالاسروپایین پای مبارک، نصب بوده است (سند ش ۳۹۴۰۷: ۱). گاهی نیز از آن‌ها با عنوان کچکولی‌های زوایای ضریح، یاد شده است (سند ش ۸۴۰: ۳). نوع سوخت در این وسایل، شمع گچی به تعداد هشت عدد در اندازه کوچک بوده است (سند ش ۸۴۰: ۳؛ سند ش ۳۹۴۰۷: ۱). طبق مستندات آرشیوی در سال‌های بعد (۱۲۸۹ق) برای این وسایل، جای لاله درست شده و دو عدد لاله در آن‌ها نصب می‌گردد (سند ش ۱۰۴۱۰: ۲۱؛ سند ش ۱۰۴۱۱: ۲۵).

۳- **مردنگی**: دو سند قدیمی از دوره قاجار که به چگونگی روشنایی حرم و ضریح اشاره دارند، از وسیله ای به نام «مردنگی» نام می‌برند. این وسیله نوعی شیشه بزرگ و دهان‌گشاد معرفی شده که روی شمع و چراغ می‌گذاشتند تا از وزش باد، خاموش نشود (فرهنگ سخن، ذیل واژه مردنگی). در تعریفی دیگر، این وسیله به عنوان فانوس شیشه‌ای که بالا و پایین آن باز است و شمع و چراغ را داخل آن می‌گذارند تا از باد محفوظ بماند، توصیف شده است (فرهنگ معین، ذیل واژه مردنگی). در اسنادی از سال‌های ۱۲۴۹ تا ۱۲۵۰ ق، محل‌های روشنایی ضریح به سه بخش بالای ضریح، شرفه دور ضریح و بدرقه دور ضریح، تقسیم شده و آمده است، بر بالای ضریح از شمع‌های گلدار و مردنگی به تعداد ۲۴ عدد استفاده گردید. این توصیف، حاکی از آن است که این شمع‌ها و حباب‌های بلوری (مردنگی) مربوط به آن‌ها در چهار زاویه بالای سر، پیش رو، پایین پا و پشت سرمبارک، قرار داشته و روشنایی ضریح و محیط اطرافش را تأمین می‌کرده است (سند ش ۳۷۶۷۵: ۹؛ سند ش ۳۷۷۴۵: ۵). شایان توضیح است که استفاده این وسایل تنها در دوره قاجار متداول بوده و پس از آن، خبری از کاربرد آن‌ها در اسناد مشاهده نمی‌شود. (تصویرش ۱)



تصویرش ۱: نمونه‌ای از یک مردنگی در موزه آستان قدس

رضوی

(دریافتی از آرشیواداره پژوهش و معرفی آثار موزه)

۳- شمعدان‌های فوق ضریح: شمعدان ظرفی است که در آن شمع چراغ را قرار می‌دهند (لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه شمعدان). در گذشته شمعدان، وسیله‌ای بود که ماده سوختنی، مانند شمع را در داخلش قرار می‌دادند و یا به عنوان پایه‌ای برای قرار گرفتن شیء روشنایی، مانند پیه سوز به کار می‌رفت (قدوسی، ۱۳۹۰: ۴۸). شمعدان‌های ضریح به سه دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول شمعدان‌های مسی است که در اسناد مربوط به سال‌های ۱۲۵۷ تا ۱۲۶۳ق از آن‌ها با عنوان شمعدان‌های طال یاد شده است (سند ش ۳۸۷۶۲: ۲؛ سند ش ۱۲۵۶۶: ۱؛ سند ش ۱۲۴۶۷: ۱؛ سند ش ۱۲۵۶۶: ۱) دسته دوم که در همین بازه زمانی از وجود آن‌ها خبر داده شده، شمعدان‌های لاله هستند که در فوق ضریح جای داشته‌اند (سند ش ۱۲۵۸۸: ۳؛ سند ش ۳۸۷۳۲: ۳؛ سند ش ۳۸۷۹۶: ۲) و نوع سوم، شمعدان‌های نقره فوق ضریح هستند که در فاصله زمانی ۱۳۰۴ تا ۱۳۳۳ق از وجودشان در حرم مطهر، خبر داده شده است (سند ش ۴۲۱۸۱: ۸؛ سند ش ۲۳۱۲۳: ۱؛ سند ش ۱۱۲۰۵: ۱). طبق این شواهد به نظر می‌رسد در اوایل دوره قاجار از شمعدان‌های مسی و لاله دار استفاده می‌شده، اما به تدریج و در اواخر این دوره، شمعدان‌های نقره جای آن‌ها را گرفته است.

شمعدان‌های مسی، چهارشاخه (سند ش ۳۸۷۶۲: ۲؛ سند ش ۱۲۵۶۶: ۱) و شمعدان‌های نقره، دو شاخه بوده است (سند ش ۱۱۲۰۱: ۱؛ سند ش ۱۱۲۰۳: ۳). تعداد شمعدان‌های مسی دقیقاً مشخص نیست؛ اما تعداد شمعدان‌های نقره، شانزده عدد بوده است (سند ش ۱۱۲۰۵: ۱). در سندی از سال ۱۲۵۷ق، به سفیدگری شمعدان‌های مسی بزرگ و شمعدان‌های کوچک فوق ضریح اشاره شده است؛ این توضیح نشان می‌دهد که شمعدان‌های مسی، بزرگ بوده و دیگر شمعدان‌ها، ابعاد کوچکی داشته‌اند (سند ش ۱۲۴۶۷: ۱). در مورد نوع سوخت آن‌ها نیز اطلاعات دریافتی بر استفاده از شمع‌های گچی تأکید دارد (سند ش ۳۰۵۳۸: ۱؛ سند ش ۶۰۸: ۱۳) که گاه از محل موقوفات آستان قدس تأمین می‌شده است (سند ش ۱۰۵۲۴۶: ۳). (تصویر ش ۲)



تصویرش ۲: نمایی از شمعدان‌های چهارشاخه منسوب بر روی ضریح فولادی
(دریافتی از آرشیو اداره پژوهش و معرفی آثار موزه)

۴- لاله‌های روی ضریح: افزون بر وسایل یادشده، در روی ضریح، تعدادی لاله وجود داشته که از دوره افشاریه استفاده از آن‌ها برای روشنائی ضریح، معمول شده است. در دوره قاجار برای چگونگی کاربرد این ابزار روشنائی، دستور العمل خاصی تهیه می‌شود که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد (سند ش ۳۶۹۷۹: ۴؛ سند ش ۴۰۰۳۸: ۴).

وسایل روشنائی آویخته بر بالای ضریح

این وسایل نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: قندیل‌ها و چلچراغ‌های فوق ضریح که در اینجا در مورد هر یک توضیحاتی ارائه می‌گردد:

۱- قندیل‌های فوق ضریح: قندیل چیزی است که در آن چراغ می‌افروزند و معرب کندیل است (لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه قندیل). این شیء، جزء آن دسته از وسایل روشنائی است که به وسیله زنجیر از سقف آویخته شده و از طریق شمع یا روغن افروخته در آن، نور و روشنائی به اطراف پخش می‌شود (قدوسی، ۱۳۹۰: ۴۵). قندیل قدمتی

دیرینه دارد. قدیم ترین نمونه نقش قندیل، متعلق به ایران است. در نقاشی روی گچ طاقچه‌های مقبره خرقان (۴۶۰ ق) یک لوحه قبراز کاشی فیروزه‌ای متعلق به ۵۲۶ ق، به دست آمده که نقش قندیل آویخته‌ای در نقش طاق‌نمای آن وجود دارد (شفیع پور، ۱۳۸۲ : ۲۹-۵۷). در محراب زرین فام پیش روی حضرت رضا علیه السلام، متعلق به سال ۶۱۲ ق هم نقش قندیل به عنوان یکی از عناصر تزئینی به کار رفته است.^۱ ابن بطوطه که در سال ۷۳۴ ق از مشهد دیدن کرده، از قندیل‌های نقره‌ای که از سقف حرم آویخته بوده، یاد کرده است (ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۱ / ۴۷۰). همه این‌ها نشان می‌دهد که این وسیله از قدمت و پیشینه‌ای دیرینه در ایران و حرم رضوی برخوردار بوده و جدا از تأمین روشنایی، به عنوان وسیله‌ای تزئینی، مورد استفاده بوده است.

در منابع از وجود پنج قندیل طلا به وزن پنج من، یاد شده که توسط آغامحمد خان قاجار به حرم رضوی، تقدیم و در فوق ضریح، آویخته شده است (فاضل بسطامی، ۱۳۹۰ : ۵۲؛ عمادزاده، ۱۳۴۴: ۲ / ۱۹۴). روایت اسناد از قندیل‌های آویخته بر بالای ضریح نیز در شش سند از دوره قاجار منعکس شده است که قدیم‌ترین آن به سال ۱۲۶۲ ق (سند ش ۱۲۵۸۸: ۳) و متأخرترین آن به سال ۱۲۹۲ ق (سند ش ۱۲۸۱۹: ۶) بازمی‌گردد. طبق این شواهد، جنس برخی از این قندیل‌ها از طلا و برخی دیگر از نقره بوده است. سال ۱۲۶۲ ق مهد علیا، مادر ناصرالدین شاه قاجار، یک عدد قندیل طلا، وقف بارگاه مطهر رضوی می‌کند که در فوق ضریح، سمت پایین پای مبارک، آویخته می‌شود. در وصف این قندیل طلایی آمده است که روی آن شش عدد گل‌مینا، نصب بوده و از زنجیری نقره‌ای و وزنی معادل ۷۲۲ مثقال و ۲۱ نخود، برخوردار بوده است (سند

۱. این محراب که بردیوار جنوب غربی روضه منوره و پیش روی مبارک نصب بوده، به سفارش «عبدالعزیز بن آدم قمی»، توسط محمد بن ابی طاهر کاشانی و ابوزید نقاش در سال ۶۱۲ ق ساخته شده است. ر.ک: کفیلی، ۱۳۹۶: ۵۹.

ش ۴۲۸۷۲ : ۲۰؛ سند ش ۳۸۷۵۹ : ۸). (تصویر سند ش ۳)

افزون براین قنذیل‌ها، در سال ۱۲۸۹ق، دو قنذیل نقره‌ای دیگر وقف حرم امام رضا علیه السلام می‌شود. اولی قنذیلی نقره‌ای بدون علاقه و با وزن دویست مثقال است که در فوق ضریح مطهر آویخته می‌شود (سند ش ۱۰۴۰۵ : ۱۰) و دومی قنذیلی از جنس نقره به انضمام علاقه که پنج مثقال وزن داشته و برقبه مبارک، فوق ضریح مطهر و سمت پایین پای مبارک، نصب می‌شود (سند ش ۱۰۴۰۹ : ۲۱). اشاره سندی از سال ۱۲۶۲ق به تهیه سیم برای قنذیل‌های فوق ضریح، نشان می‌دهد در این دوره، هم‌زمان چند قنذیل بر بالای ضریح آویخته بوده است (سند ش ۱۲۵۸۸ : ۳). این احتمال در اسناد بعدی که به وجود قنذیل‌های کشکولی در چهار زاویه ضریح اشاره دارند، به یقین تبدیل می‌شود (سند ش ۴۰۳۸ : ۱).

۲- چلچراغ‌های فوق ضریح: چلچراغ نوعی جار یا قنذیل بزرگ است که انواع بلوری یا سیمین و زرین آن را در ساختمان‌های مجلل برای روشن کردن سالن‌ها به کار می‌برند (لغت نامه دهخدا، ذیل واژه چلچراغ). سابقه کاربرد چلچراغ در حرم رضوی به دوره صفویه می‌رسد. البته پیش از آن در همین زمان، وسیله‌ای به نام چهارچراغ مورد استفاده بوده است (سند ش ۲۷۵۳۳ : ۳؛ سند ش ۲۷۵۳۵ : ۱). اولین اطلاع ما از وجود چلچراغ‌ها در حرم، به سندی از سال ۱۰۹۱ق بازمی‌گردد که در آن، به منصب خادمی چلچراغ اشاره شده است. این خبرنگار می‌دهد چنین وسیله‌ای در حرم کاربرد داشته و فردی مسئول انجام خدمات خاص آن بوده است. با وجود این، چلچراغ عهد صفوی در رواق دارالسیاده نصب بوده (سند ش ۳۲۹۸۷ : ۱۹) و خبری از نصب آن بر بالای ضریح در اختیار نیست. در دوره قاجارشش سند، اطلاعات مختصری از چند چلچراغ منصوب در بالای ضریح می‌دهند. سال ۱۲۷۲ق از تهیه ده عدد لاله برای چلچراغ علیقلی خان که در فوق ضریح آویخته بوده، خبر داده شده است (سند ش ۱۸۴۴ : ۱). مورد دیگر تقدیم لیستری^۱

۱. در دوره قاجار در مواردی به جای چلچراغ از واژه لیسترکه در معانی لوستریا همان چلچراغ است،

قرمز رنگ از طرف آقای داماد^۱ است که در گوشه ضریح نصب می شود (سند ش ۴۲۱۲۴: ۱۳). در سال ۱۲۹۹ق، با دستور شاهزاده محمد تقی میرزا رکن الدوله (۱۲۶۲-۱۳۱۸ق)^۲، چهار دستگاہ چلچراغ تعمیر شده و در چهار زاویه ضریح، آویخته می شود. دو چلچراغ متعلق به حاج شیخ جعفر رشتی است که یکی از آن ها در پیش روی مبارک و دیگری در مقابل در حرم، آویخته می شود. از دو چلچراغ دیگر نیز آن یک که اهدایی سرتیپ تلگراف خانه^۳ بوده، در گوشه پشت سرو دیگری که متعلق به فتح علی خان صاحب دیوان بوده، در صفا شاه طهماسب، نصب می گردد (سند ش ۱۲۵: ۱). و در سال های بعد شاهد تأمین سوخت یا تهیه لاله برای آن ها هستیم. افزون بر این ها، در سال ۱۲۸۷ق، یک زوج جار بلور مرصع و آویزدار از سوی حاجی محمد رضا تاجر مشهدی، معروف به عطار، وقف حرم شده و به میرزا هادی تحویلدار، سپرده می شود تا ویژه روشنائی ضریح مطهر، مورد استفاده قرار گیرد (سند ش ۱۰۳۶۸: ۲۶).

آخرین اخبار از این وسایل، مربوط به چلچراغ های محمد صادق ارباب قزوینی و حاج معین رشتی است. این وسایل به ترتیب در سال های ۱۳۰۰ و ۱۳۳۱ق بر بالای ضریح مطهر، نصب و افروخته بوده است (سند ش ۲۲۵: ۱۱؛ سند ش ۴۲۱۴۳: ۳؛ سند ش ۲۲۲۰۷: ۱۰). به دلیل پراکندگی اطلاعات موجود در اسناد، نمی توان اظهار نظر مشخصی در مورد

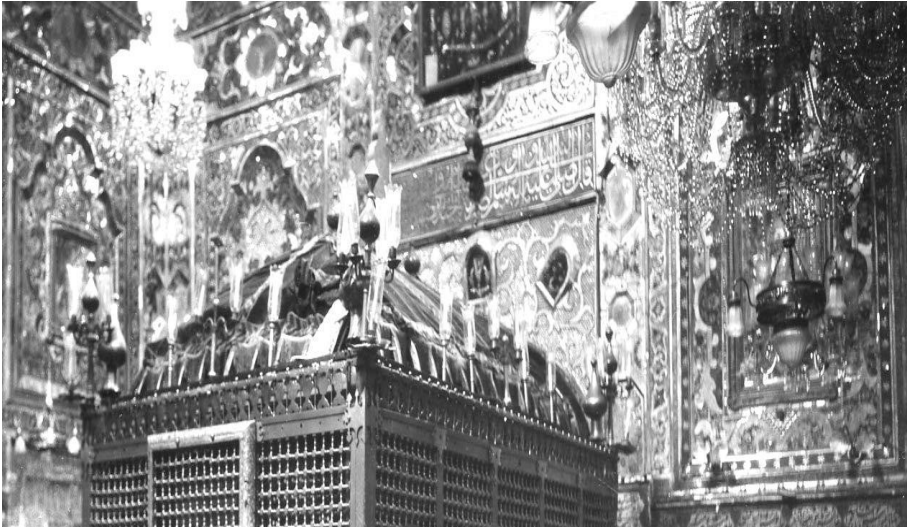
→ استفاده شده است.

۱. داماد، شهرت سلطان عبدالمحمد میرزا سیف الدوله، فرزند سلطان احمد است. او در فاصله سال های ۱۲۸۹ تا ۱۲۹۰ق متولی باشی آستان قدس بوده و به دلیل آنکه داماد محمد خان قاجار، سپهسالار اعظم بوده، به این لقب شهرت یافته است. رک: بامداد، ۵۲/۱: ۱۳۵۷.

۲. شاهزاده رکن الدوله پسر چهارم محمد شاه قاجار است که دو بار به حکومت خراسان و تولیت آستان قدس رضوی انتخاب شده است. مرتبه دوم در فاصله سال های ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۰ق، عهده دار ایالت خراسان و تولیت آستانه بوده است. رک: همان، ۳/۳۱۲-۳۱۳.

۳. با وجود جستجو در منابع و اسناد، این فرد شناخته نشد.

تعداد و مدّت زمان نصب این وسایل داشت، اما همین یافته‌ها، حاکی از آن است که در عصر قاجار دست‌کم نه دستگاه چلچراغ بر بالای ضریح مطهر آویخته بوده و خدمت می‌شده است^۱. (تصویرش ۳)



تصویرش ۳: نمایی از شمعدان‌ها و لاله‌های منصوب در روی ضریح فولادی و چلچراغ‌های آویخته بر بالای آن

(منبع www.poto.aqr.ir)

دستورالعمل‌های خاص برای روشنایی ضریح

در اواسط دوره قاجار دستورالعملی تهیه می‌شود و در آن مکان، نوع و میزان سوخت و گاه واقفان آن، نوع وسایل روشنایی و واقفان آن‌ها، مدّت زمان و چگونگی روشنایی اشیاء، تعیین و تعریف می‌گردد. این قانون که از آن با عنوان «کتابچه و دستورالعمل سوخت

۱. یعنی صاحب‌منصبی مسئول امور رسیدگی به چلچراغ‌ها (اعم از روشنایی، نظافت و تعمیر آن‌ها) بوده است.

روشنایی حرم محترم و عمارات مبارکات هر دو صحن» یاد می‌شود، از شب ۱۹ شعبان ۱۲۷۴ ق اجرائی و مقرر می‌شود بعد از آن به همین قرار عمل شده و سوخت مورد نیاز برای روشنایی حرم و اماکن وابسته، طبق آن توزیع گردد (سند ش ۴۰۰۳۸: ۱-۶). در این دستورالعمل، قسمتی به روشنایی محدوده روضه منوره اختصاص دارد و خود شامل دو بخش است؛ دستوراتی که به توضیح و تبیین نوع و چگونگی روشنایی ضریح، اعم از وسایل منصوب در خود سازه و فوق آن اشاره دارد و مقررات و دستوراتی که چگونگی روشنایی وسایل منصوب در دیوارهای اطراف روضه منوره را بیان می‌دارد. در اینجا فقط به بیان دستورالعمل‌ها و مقررات خاص روشنایی ضریح پرداخته، از بیان دیگر موارد، خودداری می‌شود.

مقررات خاص روشنایی وسایل منصوب بر ضریح

زاغوته‌ها^۱ و شرفه‌های منصوب بر ضریح مطهر (نوع سوخت در این وسایل، موم صاف تعیین شده است):

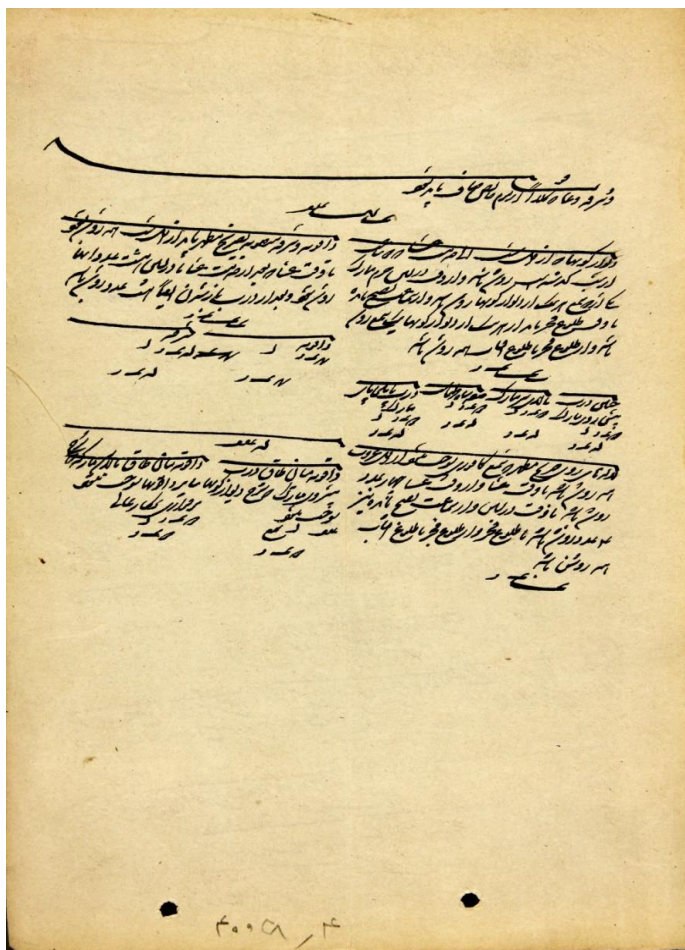
- باید از اول شب تا وقت عشاء همه روشن باشد.
- بعد از خدمت عشاء تا زمان بستن در [حرم]، هشت عدد از آن‌ها روشن شود.
- پس از باز شدن در، هشت عدد روشن باشد. (در مجموع هشت عدد زاغوته و چهار عدد شرفه) (سند ش ۴۰۰۳۸: ۴).
- از اول طلوع فجر تا اول طلوع آفتاب همه روشن باشد. (در دستورالعمل تکمیلی که سه سال بعد در ۱۲۷۷ ق تدوین می‌شود، این بند به قوانین خاص روشنایی زاغوته‌ها و شرفه‌های نصب شده بر ضریح، اضافه شده است) (سند ش ۹۶۸: ۵).

مقررات خاص روشنایی اشیاء قرار گرفته بر روی ضریح

لاله‌های روی ضریح (نوع سوخت در آن‌ها شمع کافوری، تعیین شده است):

۱. در سند زاغوته نوشته شده است.

- از اول غروب تا وقت عشاء، همه روشن باشد.
- از وقت عشاء تا زمان بستن در، چهار عدد روشن باشد.
- از نیم ساعت به صبح مانده تا طلوع فجر، چهار عدد روشن باشد.
- از طلوع فجر تا طلوع آفتاب همه روشن باشد. (مجموعاً ده عدد) (سند ش ۴۰۰۳۸: ۴). (تصویر سند ش ۲)



تصویر سند ش ۲: دستورالعمل خاص چگونگی به کارگیری وسایل روشنائی در ضریح در سال ۱۲۷۴ق (ش ۴۰۰۳۸، ۴)

در دستورالعمل تکمیلی سال ۱۲۷۷ق به سرکشیکان تأکید می‌شود، چون هریک از واقفان برای مصرف روشنایی حرم، موارد خاصی را مشخص کرده‌اند که باید سوخت در آنجا به مصرف برسد، ایشان در مصرف تنخواهی که در دفترخانه آستانه به تأیید رسیده است، دقت و اهتمام به خرج دهند تا منافع موقوفات به مصارفی که واقف تعیین کرده، برسد و در این خصوص تعلل و تسامحی انجام نشود (سند ش ۹۶۸: ۷).

با این حال و با وجود نوشتن چنین قوانین و دستورالعمل‌هایی و به‌رغم نظارت و مراقبت فردی، همچون مشرف روشنایی که به صورت روزانه، گزارش وضعیت روشنایی حرم و اماکن متبرکه را ارائه می‌کرد، گاهی با اهمال سرکشیکان و خادمان حرم، چراغ‌ها و وسایل روشنایی خاموش می‌ماند و در زمان‌های مقرر روشن نمی‌شد. از جمله این موارد، می‌توان به گزارش عبدالجواد حسینی، سرکشیک سوم در ذیل دفتر روزنامه‌چۀ سوخت حرم در سال ۱۳۰۱ق اشاره کرد که با توضیحات خود، گزارش مشرف روشنایی و عملکرد کشیک قبل [کشیک دوم] را زیر سؤال برده است. در این گزارش آمده: «فوقانی حرم مطهر و دوره از چلچراغ‌ها و فوق ضریح مطهر هفت ساعت و ربعی روشن بوده، از نیم ساعت به طلوع آفتاب مانده تاریکی از طلوع گذشته که اول خدمت است چهل چراغ‌ها جمعاً ساکت و خاموش بوده‌اند. محض اطلاع عرض شد».

پس از این گزارش، متولی خطاب به اعتماد التولیه، وزیر اول آستان قدس، دستور می‌دهد ضمن احضار میرزا ذبیح‌الله رضوی، سرکشیک دوم و تحقیق در این مورد، به تمامی سرکشیکان تأکید شود که در زمان کشیک شان مراقبت کامل داشته باشند که از ساعات مقرر، تخلف نشود (سند ش ۲۲۶: ۴۱).

وقف‌نامه‌های مرتبط با روشنایی ضریح

توجه نیکوکاران و افراد خیر به تأمین سوخت مورد نیاز برای روشنایی ضریح سبب شد، وقف‌نامه‌هایی نیز در این دوره شکل گیرد که همگی یا بخشی از مصارف آن‌ها، به

این مهم اختصاص داشته باشد. این موقوفات به ترتیب تاریخ، عبارت‌اند از:

۱- وقف‌نامه میرزا اسماعیل خوبشانی: در سال ۱۲۵۱ق، میرزا اسماعیل، پسر میرزا محمد ابراهیم خوبشانی، تمامی یک زوج کامل از مدار بیست و شش زوج قنات روستای آرال از توابع سرولایت چناران را وقف آستان قدس نموده و منافع و درآمدهای آن را به مصارف سوخت دور ضریح و مضجع مطهر حضرت رضا علیه السلام اختصاص داده است (مدیریت موقوفات آستان قدس، دفتر کل موقوفات، وقف‌نامه ش ۱۸۱).

۲- وقف‌نامه شاه محمدخان سرهنگ: سال ۱۳۰۳ق، حاج شاه محمدخان سرهنگ، وزیر امور خارجه، تمامی دو سهم کامل از دوازده سهم یک باب کاروان سرا در بازار بزرگ را که به سرای سالار مشهور است، با همه ملحقات شرعی و عرفی آن، به همراه دو دربند دکان سراجی و صفاری واقع در بست خیابان علیا^۱، وقف آستان قدس کرده و بخشی از مصارف آن را به روشنائی ضریح مطهر اختصاص می‌دهد.^۲ در بخشی از وقف‌نامه آمده است: «موازی یک عدد شمع چهارتایی گچی در هر شبی، فوق ضریح مطهر باید روشن شود که موافق ترتیب ساعات مثل سایر شموع افروخته و خدمت شود که سالیانه موازی سیصد و شصت و پنج عدد است و زناً مقدار دوازده من و سیزده استار به قرار یک من هشت هزار و ده شاهی، رایج مبلغ ده تومان و پنج هزار دینار رایج است هر شبی» (مدیریت موقوفات آستان قدس، دفتر کل موقوفات، وقف‌نامه ش ۷۲).

۱. منظور از بست خیابان علیا، بست بالا خیابان یا همان بست شیخ طوسی است.

۲. در سال ۱۳۰۷ش، دوازده سهم کاروان سرای سالار در زمان احداث میدان فلکه جنوبی حرم در داخل فلکه قرار گرفت و از بین رفت؛ اما دو دربند دکان واقع در بالا خیابان در تصرف باقی ماند. اسدی همه دکان‌ها را در شمال بالا خیابان خراب کرد و به جای آن‌ها دکان‌های دیگری ساخت. بنابراین دو دربند دکان شمالی بست متصل به پایه بست بالا خیابان همان دکان‌های موقوفه محمدخان سرهنگ است که تجدید بنا شده است. رک: مولوی، ۱۳۵۳: ۲/ ۱۹۴-۱۹۵.

۳- وقف نامه فتح علی خان صاحب دیوان: میرزا فتح علی خان صاحب دیوان شیرازی، پسر میرزا علی اکبر، والی و فرمان فرمای خراسان و سیستان و متولی آستان قدس ضوی (۱۲۳۶-۱۳۱۴ق) در سال ۱۳۱۰ق، تمامی عمله و اعیان یک دربند تیمچه واقع در خیابان علیا (بالا خیابان) متصل به باغ آصف الدوله را به انضمام همگی و تمامی عمله و اعیان کل دوازده دربند دکان ملکی متصرفی اش، واقع در حاشیه خیابان علیا، متصل به تیمچه مذکور و باغ آصف الدوله را به همراه تمامی یک ثلث مشاع ملکی متصرفی اش از تمامی کل یک دربند کاروان سرای واقع در کوچه چهارباغ، جنب عمارت تولیتی و نیز تمامی هفت سهم و طاق از مدار ده سهم آبی و زراعی مزرعه آباد واقع در کنار شهر ترشیز، جنب مظفرآباد و ماراندیز را وقف آستان قدس رضوی کرده و بخشی از درآمدهای این موقوفات را به روشنایی ضریح اختصاص می دهد. وی مقرری کند همه ساله جهت روشنایی چهار گوشه ضریح مطهر، ۱۲۰ تومان اختصاص یابد (مدیریت موقوفات آستان قدس، دفتر کل موقوفات، وقف نامه ش ۴۹).

۴- وقف نامه اعتماد الرعیای رشتی: میرزا عبدالرحیم خان اعتماد الرعیای رشتی، فرزند حاج میرزا موسی در سال ۱۳۱۳ق تمامی دو جریب و نیم املاک ملکی موروثی خود به مساحت دوازده قبضه واقع در بالا محله پلکوجن (؟) از محال دارالمرز رشت را با جمیع متعلقاتش، وقف بر بارگاه امام رضا علیه السلام کرده، مقرر می کند از محل درآمدهای این موقوفه در طول سال، هر شب یک عدد شمع در فوق ضریح مطهر افروخته شود (مستوفی همدانی، ۲۰۱۷م: ۱۳۳).

۵- وقف نامه سلطان حسین میرزا نیرالدوله: سلطان حسین میرزا، پسر پرویز میرزا، متولی آستان قدس رضوی و حاکم خراسان (۱۲۶۲-۱۳۳۶ق) در سال ۱۳۱۶ق، همه املاک و مستغلات خود، اعم از دکان ها و آسیاب ها را به انضمام سهمی که در مزرعه و آب محمدآباد منشعب از رودخانه خرسف رود در نیشابور دارد، به همراه اراضی، صحاری و سایر ملحقاتش و سهمی که در باغ و طاحونه محمدآباد داشته با همه توابعش و تمامی ملک محمدآباد، سوای نصف قنات بایره کناری اش و سوای نصف از قنات بایر گلشن را

وقف بر آستان مقدس رضوی می‌کند. در این وقف نامه مقرر شده است، تمامی چهار پایه چراغ نقره که هر پایه دارای دو سراسر است و همگی هشت چراغ می‌شود و برابر دوهزار و سیصد و هفده مثقال نقره دارد؛ برای تهیه شمع گچی در اطراف ضریح مطهر، مصرف شود (مدیریت موقوفات آستان قدس، دفتر کل موقوفات، وقف نامه ش ۱۵۱).

واقفان و اهداکنندگان وسایل روشنایی

در دوره قاجار در فاصله سال‌های ۱۲۶۲ تا ۱۳۰۱ق، وسایل روشنایی مختلفی از سوی علاقه‌مندان به بارگاه مطهر رضوی به دست اولیای امر در آستان قدس رسیده که در فوق ضریح مطهر، افروخته شده است. برخی از این افراد وسیله مورد نظر را ویژه روشنایی ضریح، تقدیم کرده‌اند و بعضی نیز بدون تأکید و تعیین مکان مشخص، اقدام به وقف و اهدا نموده‌اند و امنای آستان قدس خود در این زمینه تصمیم‌گیری کرده و آن را برای روشنایی ضریح مطهر به کار گرفته‌اند. این افراد و اشیای تقدیمی آن‌ها به این شرح است:

۱- آغا محمدخان قاجار، اهدای پنج عدد قندیل طلا، (زمان اهدا نامشخص) (فاضل بسطامی، ۱۳۹۰: ۵۲).

۲- ملک جهان خانم، مهد علیا، مادر ناصرالدین شاه قاجار، وقف قندیل طلا، در سال ۱۲۶۲ق که این وسیله، بنا به تصمیم اولیای امر در فوق ضریح، سمت پایین پای مبارک، آویخته می‌شود (سند ش ۳۸۷۵۹: ۸؛ سند ش ۴۲۸۷۲: ۲۰).

۳- حاج عباس شیرازی، وقف یک زوج لاله قرمز بدون پایه در سال ۱۲۸۰ق، که در قسمت بالای سر ضریح مطهر نصب می‌گردد (سند ش ۲۸۹۶۸: ۶). (تصویر سند ش ۳).

۴- حاجی محمد رضا تاجر مشهدی معروف به عطار، وقف یک زوج جار بلور مرصع آویزدار در سال ۱۲۸۷ق. واقف وسیله یادشده را ویژه نصب بر بالای ضریح وقف کرده است (سند ش ۱۰۳۶۸: ۲۶).

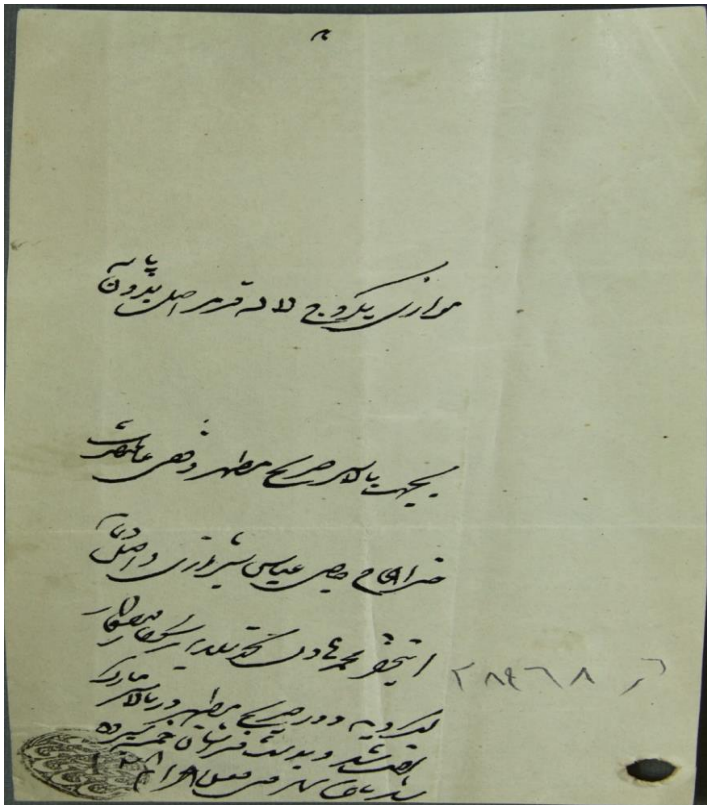
۵- مشهدی محمد ترک، وقف یک قندیل نقره دوپست مثقالی بدون علاقه در سال ۱۲۸۹ق. واقف مکان نصب وسیله را مشخص نکرده و با تصمیم امنای آستان قدس در

فوق ضریح نصب شده است (سند ش ۱۰۴۰۵: ۱۰).

۶- زائری گمنام، وقف یک قندیل نقره به انضمام علاقه در سال ۱۲۸۹ ق. واقف مکان نصب را مشخص نکرده و حسب تصمیم اولیای امر در قسمت پایین پا در فوق ضریح آویخته شده است (سند ش ۱۰۴۰۹: ۲۱).

۷- آقای داماد، اهدای لوستر قرمز در سال ۱۲۹۸ ق. توضیح سند نشان می دهد که مکان نصب وسیله اهدایی با تصمیم ارباب مناصب آستان قدس بوده است (سند ش ۴۲۱۲۴: ۱۳).

۸- صفر برای تاجر بخارائی، اهدای یک جفت لاله شیر خورشیدی مرصع، در سال ۱۳۰۱ ق. اهداکننده قید کرده که وسیله روشنائی اهدایی اش بر فوق ضریح نصب شود (سند ش ۱۰۵۶۵: ۴).



تصویر سند ش ۳:

اهدای یک زوج لاله

قرمز توسط حاج

عباس شیرازی در سال

۱۲۸۰ ق برای نصب بر

بالای ضریح مطهر

(ش ۲۸۹۶۸، ۶)

چگونگی تعمیر و تجهیز وسایل روشنائی ضریح

روشنائی ضریح و سلامت وسایل روشنی بخش آن، یکی از موضوعاتی بود که در دوره قاجار با گزارش های رسیده از طرف مشرف روشنائی، مراقبت و رصد می شد. مشرف روشنائی به عنوان مقام مسئولی که امر روشنائی را در حرم مورد نظارت و پیگیری قرار می داد، به صورت روزانه و در طی گزارش هایی که در دفاتری با عنوان «روزنامه چّه سوخت حرم محترم و عمارات مبارکات» به ثبت می رساند، وضعیت روشنائی را در بخش های مختلف روضه منوره، ضریح، رواق ها، ایوان ها و صحن ها مورد بازدید قرار می داد. در این گزارش ها، صحت یا نقصان چراغ ها، لاله ها، دیوارکوب ها، شمعدان ها، چلچراغ ها، قندیل ها و نیز روشنائی یا خاموشی آن ها، ثبت و اطلاع رسانی می شد و در صورتی که وسایل، به تعویض و تعمیر نیاز داشت، اقدام می گردید. در این گزارش ها، تأمین سوخت و صحت وسایل روشن کننده ضریح، همچون شمعدان ها، قندیل ها، چلچراغ ها نیز به ثبت رسیده است (سند ش ۱۶۳ و ۱: ۵؛ سند ش ۲۶۰: ۱۰؛ سند ش ۱۱۴: ۲۳؛ سند ش ۲۷: ۱۲)؛ به طور مثال در مواردی که لاله های چراغ ها، تعویض یا اقدام به سفیدکاری شمعدان های مسی فوق ضریح گردیده، مراتب گزارش شده است (سند ش ۲۳۲۷۹: ۱؛ سند ش ۲۳۲۷۵: ۱؛ سند ش ۱۲۴۶۷: ۱؛ سند ش ۱۲۵۸۸: ۳؛ ۱۲۵۶۶: ۱).

در این دوره، افزون بر تعمیر، در مواردی نیز نسبت به خرید یا سفارش بخش های مورد نیاز در وسایل روشنائی ضریح اقدام شده است. در اسناد مربوط به مشرف روشنائی، گزارش هایی از تهیه لاله و پایه فلزی آن برای دور ضریح، خرید زاغوته برای شمعدان ها و سفارش لاله های نقره برای زوایای ضریح مشاهده می شود (سند ش ۲۳۲۷۵: ۵؛ سند ش ۱۳۹۷۱: ۴؛ سند ش ۳۹۰۰۲: ۴؛ ۴۰۳۴۸: ۲؛ ۴۰۵۲۸: ۱). بررسی این اسناد نشان می دهد امر تنویر و روشنائی حرم مطهر و کانون اصلی آن؛ یعنی ضریح، همواره مورد توجه ارباب مناصب در آستان قدس رضوی بوده و با اهتمام و جدیت، دنبال می شده است.

ورود کارخانه چراغ برق به حرم رضوی و تأثیر آن در روشنایی ضریح

سال ۱۳۱۸ق، اقدامات اولیه برای احداث کارخانه چراغ برق و استفاده از انرژی برق برای روشنایی حرم مطهر صورت می‌گیرد (سند ش ۴۱۳۹۰: ۱؛ سند ش ۴۱۳۸۴: ۱). مستندات گویای آن است که این کارخانه در سال ۱۳۱۹ق برپا شده است (سند ش ۱۳۲۲۶: ۵؛ سند ش ۱۷۱۷۲: ۳ و ۲۶)، به طوری که در سال بعد، بخشی از حرم از طریق چراغ‌های الکتریکی متصل به این کارخانه، روشن گردیده است (سند ش ۴۸: ۱۵). البته در این دوره انرژی برق، سهمی در روشنایی ضریح مطهر ندارد و با وجود استفاده از آن در بخش‌هایی از حرم، فوق ضریح همچنان با نور شمع‌ها روشن می‌شده است (همان سند: ۲۴).

در آخرین سال‌های عصر قاجار؛ یعنی حدود سال ۱۳۴۲ق (۱۳۰۲ش)، آستان قدس رضوی قراردادی با فردی به نام جعفرزاده منعقد می‌کند؛ وی متعهد می‌شود در برابر دریافت هفت هزار تومان در سال، روشنایی مکان‌های مختلف آستانه را با استفاده از چراغ‌های الکتریکی تأمین و البته دو برابر کند؛ به صورتی که پس از آن دیگر ضرورت نداشته نباشد در بیوتات مختلف حرم رضوی، به استثنای فوق ضریح، شمع روشن شود (سند ش ۶۳۱۴۲: ۲). آن‌گونه که ملاحظه می‌شود، از این زمان تحوّل بزرگ در سیستم روشنایی حرم و اماکن متبرکه به وجود می‌آید، ولی تغییری در وضعیت و ابزار روشنایی ضریح پدیدار نمی‌شود. دلیل این امر روشن نیست، اما چه بسا حفظ سنت‌ها و رعایت حال زائران که علاقه‌مند بودند همچنان شمع‌های نذری را در اطراف ضریح روشن کنند، سبب این تصمیم‌گیری شده است.

روشنایی ضریح در دوره معاصر

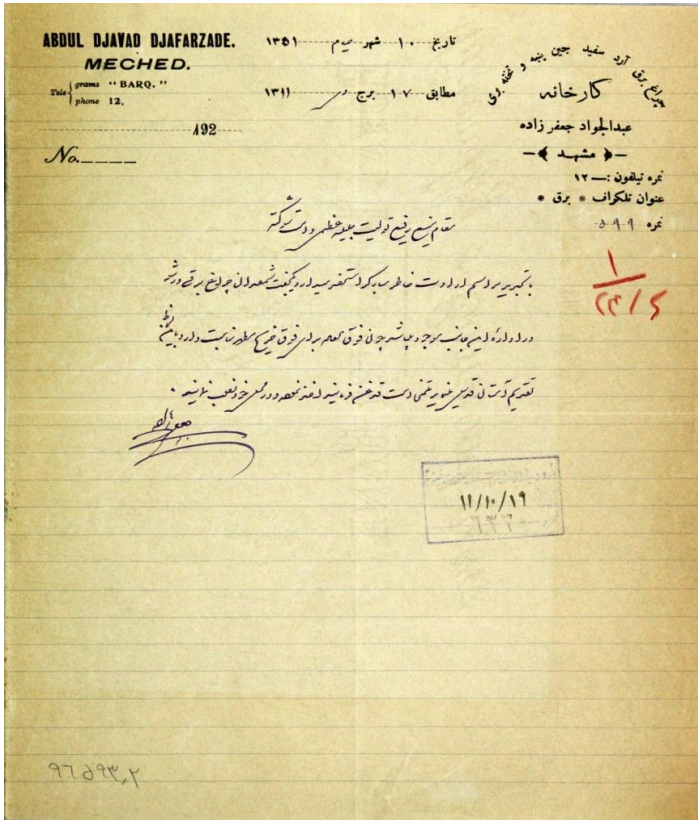
در اوایل دوره حکومت پهلوی اول، روشنایی ضریح مطهر همچنان با وسایل روشنایی قدیمی و نور شمع‌هاست. عقد قرارداد میرزا علی نقی خان فسا (علاء السلطان) با محمد

مهدی زرگرباشی، مبنی بر ساختن پنجاه عدد لاله نقره برای فوق ضریح در سال ۱۳۰۶ش (سند ش ۱۰۵۴۴۴: ۲)، بازسازی سینی‌های نقره چراغ‌های چهار زاویه ضریح در سال ۱۳۱۰ش (سند ش ۹۵۸۲۵: ۱) و حضور مردم در کنار ضریح و با شمع‌های روشن،^۱ همگی حکایت از آن دارد که تا سال ۱۳۱۰ش، همچنان شمع‌ها و نور آن‌ها، تأمین‌کننده روشنایی ضریح است.

در سال ۱۳۱۱ش، عبد الجواد جعفرزاده، صاحب کارخانه چراغ برق، یک جفت شمعدان چراغ برقی و روشورا تقدیم آستان قدس کرده، پیشنهاد می‌کند در بالای ضریح نصب شود (سند ش ۹۶۵۹۳: ۲) (تصویر سند ش ۴). این موضوع و حریق سال قبل، به اضافه شکایت سرکشیک اول از اینکه تنظیف لاله‌های فوق ضریح با آوردن اشک شمع، زحمت بسیاری در محل کشیک‌خانه ایجاد کرده (سند ش ۹۶۶۸۴: ۲)، مسئولان را به این نتیجه می‌رساند که چراغ‌های فوق ضریح را نیز به چراغ‌های الکتریکی تبدیل کنند.

به این ترتیب در بهمن ماه سال ۱۳۱۱ش، پس از گذشت ۳۳ سال از ورود چراغ برق به حرم رضوی، سوخت سنتی در اطراف و پیرامون ضریح کنار گذاشته شده، انرژی برق جایگزین آن می‌شود. البته ورود این تکنولوژی نیز خالی از حادثه نیست. تنظیف و غبارروبی روزانه پوشش فوق ضریح و تعویض آن در اعیاد و مراسم سوگواری، سبب اصطکاک سیم‌های برق مربوط به چراغ‌های بالای ضریح شده، آتش‌سوزی دیگری به سال ۱۳۱۲ش در اطراف ضریح رخ می‌دهد (سند ش ۹۷۷۸۲: ۱ و ۹).

۱. ورود مردم به داخل حرم و تا کنار ضریح، آن هم با در دست داشتن شمع‌های نذری، دارای پیشینه طولانی است. سابقه این کار به سال ۱۳۰۲ق باز می‌گردد. در این زمان شمع‌ها ایجاد حادثه کرده، سبب آتش‌سوزی در اطراف ضریح می‌شود. در پی آن، این کار قدغن شده، به سرکشیکان دستور داده می‌شود اجازه ندهند کسی از فاصله یک زرعی با شمع روشن به ضریح نزدیک شود. در این امریه، مقرر می‌شود هر کس شمع روشنی در دست دارد مکلف است آن را به ضابط روشنایی بدهد تا وی آن‌ها را در چلچراغی که برای این کار اختصاص داده شده است، قرار دهد. ر.ک: سند ش ۶۷۵۷۷: ۴.



تصویر سند ش ۴: اهدای یک جفت شمعدان چراغ برق از طرف عبدالجواد جعفرزاده برای نصب در بالای ضریح در سال ۱۳۱۱ش (ش ۹۶۵۹۳، ۲)

اطلاعات اسناد باقی مانده از دوره پهلوی دوم، از اهدا و تقدیم وسایل روشنایی ارزشمندی برای ضریح مطهر حکایت می‌کند؛ از جمله اهدای یک لوستر^۱ شاخه نقره در سال ۱۳۲۸ش،^۱ یک لوستر بلوری به ارزش ۱۲۰ هزار تومان در سال ۱۳۵۲ش^۲ و نیز اهدای

۱. این لوستر از طرف حاج محمود آریان نجات از اهالی مسجد سلیمان برای نصب دائم در بالای ضریح تقدیم بارگاه رضوی می‌شود. رک: سند ش ۹۰۲۸۲: ۲.
۲. این لوستر از طرف دکتر حسن دبیری به حرم رضوی تقدیم می‌شود. رک: سند ش ۱۱۳۳۱۹: ۱۱۵.

یک جار سبزرنگ ۲۴ شاخه قدیمی از طرف فرح دیبا که در بالای ضریح آویخته می‌شود (احتشام کاویان، ۱۳۵۴: ۵۹۴). پس از آن، جارهای سبزرنگ قدیمی دیگری نیز تقدیم شده و در بالای ضریح آویخته می‌شود، به طوری که تمام چلچراغ‌های داخل روضه منوره، سبز می‌شود.^۱

در ماجرای انفجار بمب در کنار ضریح مطهر در سال ۱۳۷۳ ش به این لوسترهای سبز، آسیب فراوانی می‌رسد، اما پس از حادثه، از بقایای این لوسترهای قدیمی و آسیب دیده، یک چلچراغ سبزچهل شاخه تهیه می‌شود که هم اکنون، در قسمت وسط روضه منوره (محاذی بالای ضریح) قرار گرفته و گران قیمت ترین لوستر حرم محسوب می‌شود.

در حال حاضر در بالا و اطراف ضریح، نه دستگاه چلچراغ آویخته است که هفت عدد آن از بلور سبزرنگ و دو عدد از بلور سفید ساخته شده است. چلچراغ‌های سبز با الگوگرفتن از چلچراغ بزرگ فوق ضریح توسط اداره روشنایی حرم ساخته شده است. چهار عدد آن‌ها در چهار زاویه ضریح و دو عدد دیگر در سمت بالاسرو پایین پای مبارک، نصب شده است. دو چلچراغ بلورسفید نیز در ناحیه پیش رو و پشت سرمبارک، قرار گرفته است (سیم ریز، ۱۳۸۸). (تصویرش ۴)

۱. اسدالله علم، وزیر دربار یک جار دوازده شاخه سبزه اهدا می‌کند و به دستور ولیان، نیابت تولیت وقت نیز یک جار ۲۴ شاخه، یک جار هفت شاخه و یک جار هشت شاخه که همگی سبزرنگ بودند، تهیه و نصب می‌شود. رک: احتشام کاویان، ۱۳۵۴: ۵۹۴.



تصویر ش ۴: نمایی از نُه چلچراغ بلوری سبز و سفید آویخته در بالای ضریح مطهر

(منبع www.poto.aqr.ir)

نتیجه‌گیری

از گذشته تا حال، تنویر و روشنایی مکان‌های مقدس و زیارتگاه‌ها، یکی از موضوعات مهم در اداره امور این اماکن بوده است. این موضوع تا آنجا اهمیت داشته که موقوفاتی برای آن تعیین و همه یا بخشی از درآمدهای نهادهای وقفی به این امر اختصاص یافته است. بارگاه مطهر امام رضا علیه السلام که مهم‌ترین مکان مذهبی و زیارتی کشور محسوب می‌شود، از این قاعده مستثنا نبوده و همواره این موضوع در آن، مورد عنایت و واقفان و متولیان امر بوده است. در این میان، ضریح به عنوان کانون تجمع زائران از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و در هر زمان، تلاش گردیده از بیشترین امکانات برای ایجاد روشنایی در ضریح و فضای اطراف آن استفاده شود تا محیطی مطلوب برای زیارت و عبادت زائران فراهم گردد.

بررسی وقف‌نامه‌های آستان قدس رضوی نشان می‌دهد از عصر صفویه تا پایان دوره

قاجار در هشت وقف نامه، درآمدهای موقوفات به روشنایی ضریح اختصاص داده شده است؛ در هفت مورد بخشی از درآمدهای املاک و مستغلات وقفی و در یک وقف نامه (وقف نامه میرزا اسماعیل خبوشانی)، تمامی درآمدهای موقوفه به روشنایی ضریح مضجع شریف، تخصیص یافته است. در مواردی نیز افراد، اقدام به وقف وسایل روشنایی همچون قندیل های طلا و نقره، لاله و لوستر برای حرم رضوی و به ویژه ضریح مطهر کرده اند که سنخ شناسی آن ها حاکی از شرکت افراد مختلف جامعه در این امر خداپسندانه است؛ از پادشاهان، اعضا و وابستگان خاندان سلطنت، کارکنان دربار، وزیران، والیان، حاکمان ایالات و متولی آستان قدس رضوی گرفته تا کارکنان آستانه، تاجران و دیگر افراد متمول در این جمع دیده می شوند. افزون بر این، دقت در اسناد مشخص می کند به جز وقف، اهدا و نذر نیز نقش قابل توجهی در تأمین هزینه های روشنایی و تأمین سوخت ضریح داشته و در مواردی شاهان، شاهزادگان و عامه مردم، کوشیده اند از این طریق در تنویر ضریح مطهر، سهم داشته باشند.

بررسی وسایل روشنایی مشخص می کند که شرفه ها، قدیم ترین وسایل روشنایی ضریح بوده اند که از عصر صفوی بر روی آن، نصب بوده اند. در دوره افشاریه، شمعدان ها و لاله ها و در دوره قاجار با ایجاد تحوّل قابل ملاحظه، کچکولی و مردنگی و وسایلی چون قندیل و چلچراغ (که وسایل منصوب بر بالای ضریح بوده اند) به آن اضافه و در دوره معاصر نیز لوسترهای نقره و بلور به جمع ابزار روشنایی ضریح، افزوده می شوند تا زمینه روشنایی هر چه بیشتر آن فراهم شود. از جنس و ویژگی های ابزار روشنایی ضریح در دوره صفویه و افشاریه، اطلاعی در دست نیست؛ اما گزارش های منابع آرشیوی عصر قاجار نشان می دهد که نقره، برنج، مس و شیشه، عمده مصالح در ساخت ابزار و وسایل روشنایی ضریح بوده است. در مجموع، این مطالعه نشان می دهد وسایل روشنایی از تنوع بسیاری برخوردار بوده است، به گونه ای که در بازه زمانی یاد شده از هشت نوع وسیله در ابعاد و جنس های مختلف، برای روشنایی ضریح استفاده می شده که برخی بر روی سازه

و بعضی دیگر بر بالای آن، نصب بوده است.

دیگریافته این پژوهش، بازگوکننده آن است که نوع مواد سوختی مورد نیاز برای روشنایی ضریح یکسان نبوده و در طی زمان، تغییراتی داشته است. در عصر صفوی استفاده از شمع‌های خوشبوی کافوری، شمع‌های زرد و شمع‌های مومی متداول بوده و در دوره افشاریه شمع‌های مومی کاربرد داشته است. در عصر قاجار، با وجود به‌کارگیری چراغ برق در دیگر بخش‌های حرم، همچنان استفاده از شمع‌های گلدار، گچی، مومی و کافوری در روشنایی ضریح، مرسوم بوده است. این موضوع تا اوایل حکومت پهلوی اول نیز ادامه داشته تا اینکه در سال ۱۳۱۱ش و پس از ۳۳ سال، با تبدیل چراغ‌های قدیمی فوق ضریح به چراغ‌های الکتریکی، انرژی برق، جایگزین شمع و نور حاصل از آن می‌شود. تا پیش از دوره افشاریه به جز برخی شب‌های خاص، درهای حرم بسته و چراغ‌ها به طور کلی خاموش می‌شده است؛ اما از این دوره به بعد تصمیم گرفته می‌شود پس از بستن درهای حرم در شب، تعدادی شمع با عنوان بدرقه دور ضریح، روشن شود تا در این اوقات نیز روشنایی روضه منوره، تأمین و حرم مطهر در خاموشی مطلق، قرار نداشته باشد. بعدها با تنظیم دستورالعملی که به کتابچه و دستورالعمل سوخت و روشنایی حرم معروف می‌شود، می‌کوشند بر نوع و میزان مصرف سوخت در هر قسمت از حرم نظارت شود؛ برای روشنایی ضریح نیز هشت دستورالعمل تعیین می‌شود تا ضمن ایجاد نظم بیشتر، پُرازدحام‌ترین مکان حرم با کمبود نور یا خاموشی مواجه نشود.

در مجموع باید گفت تأمین روشنایی ضریح امام رضا علیه السلام در همه زمان‌ها، جزء دغدغه‌های اصلی متولیان و مسئولان آستان قدس و مورد توجه واقفان بوده است. با وجود همه مشکلاتی که تأمین سوخت و ایجاد روشنایی در گذشته برای عامه مردم داشته است، حرم و ضریح مطهر از عصر صفوی تاکنون نه تنها با کمبود و نقصانی مواجه نبوده، بلکه به یمن نهاد پربرکت وقف و اهدای نذورات، همواره از روشنایی لازم برخوردار بوده و به تدریج و با توسعه امکانات، بر تنوع و کیفیت خدمات روشنایی آن افزوده شده است.

- ۱۰۴۰۹/۲۱، ۲۷۵۳۳/۳، ۲۷۵۳۵/۱، ۳۲۹۸۷/۱۹، ۱۸۴۴/۱، ۴۲۱۲۴/۱۳، ۱۲۵/۱، ۳۸۱۷۵۹/۸، ۲۲۶/۴۱، ۹۶۸/۵ و ۷، ۲۲۲۰۷/۱۰، ۴۲۱۴۳/۳، ۲۲۵/۱۳، ۱۰۳۶۸/۲۶، ۱۷۱۷۲/۳ و ۲۶، ۱۳۲۲۶/۵، ۴۱۳۸۴/۱، ۴۱۳۹۰/۱، ۱۰۵۶۵/۴، ۲۸۹۶۸/۶، ۴۲۸۷۲/۲۰، ۹۷۷۸۲/۹ و ۱۲، ۹۶۶۸۴/۲، ۹۶۵۹۳/۲، ۹۵۸۲۵/۱، ۱۰۵۴۴۴/۲، ۶۳۱۴۲/۲، ۴۸/۱۵ و ۲۴، ۲۳۲۷۹/۱، ۲۷/۱۲، ۱۱۴/۲۳، ۲۶۰/۱۰، ۱۶۳/۱ و ۵، ۱۱۳۳۱۹/۱۱۵، ۹۰۲۸۲/۲، ۶۷۵۷۷/۴، ۳۹۰۰۲/۴، ۱۳۹۷۱/۴، ۲۳۲۷۵/۵، ۱۲۵۶۶/۱، ۱۲۵۸۸/۳، ۱۲۴۶۷/۱، ۲۳۲۷۵/۱، ۴۰۵۲۸/۱، ۴۰۳۴۸/۲.
۱۲. سوزنجی، علی، «معرفی مجموعه اسناد روشنائی حرم مطهر و اماکن وابسته در دوره قاجار»، دفتر اسناد، مشهد، سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.
۱۳. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۴. شفیع پور، آسیه، «بررسی نقش چراغ قندیل در نگارگری اسلامی»، هنرنامه، سال ششم، ش ۲۱، ۱۳۸۲.
۱۵. عمادزاده (اصفهانی)، عمادالدین حسین، زندگانی سلطان سریر ارتضا حضرت علی بن موسی الرضا، تهران، شرکت سهامی طبع، ۱۳۴۴.
۱۶. فاضل بسطامی، نوروز علی بن محمد باقر، فردوس التواریخ، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰.
۱۷. قدوسی، روح افزا، بررسی مقایسه روشنائی و اشیای مربوطه در حرم امام رضا علیه السلام، دوره‌های صفوی و قاجار، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده هنرهای کاربردی دانشگاه هنر تهران، ۱۳۹۰.
۱۸. کفیلی، حشمت، موزه‌های آستان قدس رضوی، تهران، پژوهشکده میراث فرهنگی و گردشگری و سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ۱۳۹۶.
۱۹. مدیری موقوفات آستان قدس رضوی، وقف‌نامه‌های شماره ۱۷، ۴۹، ۷۲، ۱۶۵ و ۱۸۱.
۲۰. مستوفی همدانی، اسماعیل بن حبیب الله، آثار الرضویه، با ویرایش موریکاوا توموکو و کریستوفر ورنر، توکیو، مؤسسه تویو بانکو، ۲۰۱۷ م.
۲۱. معین محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران، سرایش، ۱۳۸۰.
۲۲. مؤتمن، علی، تاریخ آستان قدس، مشهد، بی‌نا، ۱۳۵۵.
۲۳. منجم یزدی، ملا جلال، تاریخ عباسی (روزنامه ملا جلال)، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، وحید، ۱۳۶۶.
۲۴. مولوی، عبدالحمید، پیش‌نویس موقوفات آستان قدس رضوی، مشهد: سازمان موقوفات آستان قدس رضوی، ۱۳۵۳.
۲۵. ناصری داوودی، عبدالمجید، تشیع در عهد تیموریان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۸.

