



ثواب و عقاب‌های شگفت‌انگیز*

محمد عالم‌زاده نوری

پژوهشگر و مدیر گروه اخلاق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

چکیده:

برخی از آثار و ثواب‌هایی که در قرآن کریم و روایات اهل بیت آمده، غیرقابل باور، مبالغه‌آمیز و غیرمنتظره دیده می‌شود؛ یعنی برای یک عمل به‌ظاهر کوچک، ثواب و عقاب یا اثری بسیار بزرگ بیان شده که در تلقی اولیه، بسیار عجیب و نامتناسب به‌نظر می‌رسد. مشکل آشکار این متون، مخالفت آنها با نظام عدالت الهی است. هم‌ازاین‌رو بسیاری از مبلغان دینی احساس می‌کنند مفاد این متون، نظام ذهنی مردم را در باب معارف دینی برهم می‌زند و منشأ بدفهمی و کژتابی است. مشکل دیگر، اختلافی است که در پاداش برخی از اعمال وجود دارد.

در این مقاله پس از ذکر نمونه‌های متعددی از این موارد در آیات و روایات و دسته‌بندی آنها، به نقل و بررسی آرای مفسران و شارحان حدیث پرداخته شده است. تعدد و تنوع تلاش مفسران و شارحان حدیث نشان می‌دهد که اصل این اشکال برای آنان بسیار جدی بوده و ظواهر آیات و روایات برای آنان قابل پذیرش نیست. ازاین‌رو تلاش کرده‌اند متن آیه یا حدیث را با محمل موجه و احتمالات متعددی توجیه کنند. از جمله: ضعف سندی، اختصاص به مورد خاص، مجازگویی به اهداف تربیتی، عدم توفیق نااهلان، ناتوانی ادراکات انسان از تصور پاداش‌های اخروی و

کلیدواژه‌ها:

ثواب/ عقاب/ روایات/ قرآن کریم

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۱۵، تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۸/۳.





طرح سؤال

پژوهشگران اخلاق اسلامی بسیار مشتاقند که هندسه ارزشی اسلام را به روشنی کشف کرده و به نظام اخلاق اسلامی دست یابند. این نظام را می‌توان به صورت یک هرم ارزشی در نظر گرفت که در آن خوب از خوب‌تر و بد از بدتر تمایز داده شده و درجه ارزش افعال یا ضریب اهمیت اوصاف اخلاقی در مقایسه باهم معلوم گشته است؛ البته انواع مناسبات و ارتباطات میان این ارزش‌ها نیز در آن روشن است. مثلاً در رده‌بندی ارزشی اسلامی، آیا علم‌آموزی برتر است یا عبادت؟ احسان به پدر و مادر برتر است یا استغفار؟ در میان محاسبه نفس، نظم، مناجات با خدا، جوانمردی، زهد، حسن خلق و برآوردن حوائج مؤمنان کدام برتر است؟ و از پیمان‌شکنی، اسراف، ریا، قطع رحم، لهو و لعب، عجب و هتک حرمت الهی کدام زشت‌تر است؟ اگر بخواهیم این هدف را در آیات و روایات پی گرفته و با استناد به ادله لفظی، این نظام را استنباط کنیم، به‌ناچار یکی از مهم‌ترین منابع ما، ادله‌ای است که در آن به میزان نقش‌آفرینی و کارکرد افعال و صفات اخلاقی به صورت آثار و ثواب و عقاب اشاره شده است. اگر بدانیم یک عمل خیر ثواب فراوانی دارد، می‌فهمیم که در میان ارزش‌ها جایگاه والاتری دارد و اگر آثار کمتری برای آن بیان شده باشد، کشف می‌کنیم که در نظام ارزش‌ها چندان مرتبه بلندی ندارد. پاداشی که برای یک عمل ذکر می‌شود، میزان اهتمام خدا را به آن عمل می‌نمایاند و معلوم می‌سازد که خدای متعال چقدر برای آن عمل، ارزش - فردی یا اجتماعی - قائل است.

اما در این میان نکته‌ای غریب وجود دارد که بررسی این آیات و روایات را اندکی دشوار کرده و در معرض تردید قرار می‌دهد؛ و آن اینکه برخی از این آثار و ثواب‌ها، غیرقابل باور، مبالغه‌آمیز و غیرمنتظره دیده می‌شود؛ یعنی برای یک عمل به‌ظاهر کوچک، ثواب و عقاب یا اثری بسیار بزرگ بیان شده که در تلقی اولیه، بسیار عجیب و نامتناسب به نظر می‌رسد. به این روایت توجه کنید: «مَنْ قَالَ «صَلِّ اللَّهُ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ» أَعْطَاهُ اللَّهُ أَجْرَ اثْنَيْنِ وَ سَبْعِينَ شَهِيداً وَ خَرَجَ مِنْ ذُنُوبِهِ كَيَوْمٍ وَوَلَدَتْهُ أُمُّهُ.» (شعیری، ۵۹)





مضمون این روایت با قطع نظر از سایر روایات، شگفت‌آور و بعید دیده می‌شود؛ زیرا گرچه صلوات فرستادن بر پیامبر مطلوب خدای بزرگ است، اما زمانی که این عمل را با ارقام عمده‌ای از ثواب شهید و پاکی از گناه مقایسه می‌کنیم، نمی‌توانیم مضمون آن را به‌سادگی بپذیریم. گویا مفاد این حدیث با تصویر وجدانی ما از نظام ثواب و عقاب و مقایسه ارزش اعمال ناسازگار است. به یک نمونه دیگر توجه کنید:

«مَنْ قَالَ فِي يَوْمٍ «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ إِلَهًا وَاحِدًا أَحَدًا صَدَدًا لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا» كَتَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ خَمْسَةَ وَ أَرْبَعِينَ أَلْفَ حَسَنَةٍ وَ مَحَا عَنْهُ خَمْسَةَ وَ أَرْبَعِينَ أَلْفَ سَيِّئَةٍ وَ رَفَعَ لَهُ فِي الْجَنَّةِ خَمْسَةَ وَ أَرْبَعِينَ أَلْفَ دَرَجَةٍ وَ كَانَ كَمَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ مَرَّةً وَ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ.»

این روایت که در کتاب «التوحید» شیخ صدوق نقل شده، به اهمیت نگرش توحیدی و خداباوری موحدانه تأکید دارد. ما به‌سهولت می‌توانیم آثار باور عمیق توحیدی را وقتی با این اذکار بر زبان جاری می‌شود، دریابیم. فرض استحقاق ۴۵ میلیون حسنه و ارتقای ۴۵ میلیون درجه بهشتی هم برای زمزمه معرفت خدا و تکرار اعتقاد توحیدی دشوار نیست؛ زیرا - همان‌گونه که پس از این توضیح خواهیم داد - تصور مقامات معنوی برای انسان امکان‌پذیر نیست و با شاخصه‌های مادی و دنیوی نمی‌توان آن را سنجید. برای کسانی مانند ما که گرفتار معادلات مادی و معیارهای دنیوی هستیم، همین ارقام شگفت‌انگیز هم قابلیت توصیف آن مراتب عالی را ندارند، اما از بین رفتن ۴۵ میلیون گناه به صرف بیان این جملات، غریب به نظر می‌رسد. این سیئات چه بدی‌هایی است؟ آیا شامل گناهان کبیره نیز می‌شود، یا بر اساس آیه شریفه ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (نساء/۳۱)، تنها گناهان صغیره را دربر دارد؟ حتی به فرض صغیره بودن، محو ۴۵ میلیون گناه صغیره با این عبارت کوتاه بسیار مستبعد است.

صرف نظر از این اشکال، زمانی که این عمل را با قرائت قرآن مقایسه می‌کنیم، درجه اطمینان ما به فهم درست مضمون این روایت پایین‌تر می‌آید. قرآن کتابی سراسر توحید است و بیت الغزل معرفت خدا در همه صفحات آن نقش بسته





است. چگونه می‌توان فرض کرد که این ذکر، ۱۲ برابر تلاوت کل قرآن ثواب داشته باشد، درحالی‌که مفاد و مضمون آن بارها در قرآن کریم تکرار شده است؟! چه ویژگی منحصر به فرد ناپیدایی در این یک سطر وجود دارد که شش هزار آیه کلام خدا، حتی یک دوازدهم آن را نیز فاقد است؟!

انواع نمونه‌ها

آیات و روایاتِ مشتمل بر ثواب و عقاب در یک نگاه کلی به چند دسته تقسیم می‌شوند.

دسته نخست: ادله‌ای که به پاداش بلایا و امور غیراختیاری اشاره دارد؛ مانند: «حُمِّي لَيْلَةَ كَفَّارَةٌ سَنَةً وَ ذَلِكَ أَنَّ أَلْمَهَا يَبْقَى فِي الْجَسَدِ سَنَةً.» (شیخ صدوق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ۱۹۲)، «صُدَّاعٌ لَيْلَةً تَحُطُّ كُلُّ خَطِيئَةٍ إِلَّا الْكِبَائِرَ.» (همان، ۱۹۳)

این ادله - هرچند مشتمل بر ثواب غیرمنتظره و آثار غریب هستند - به کلی از دایره بحث ما و از مقصود این نوشته خارج است؛ زیرا این نوشتار در صدد کشف احکام اخلاقی است و احکام اخلاقی تنها بر اعمال یا صفات اختیاری بار می‌شود. این امور گرچه در رشد و تربیت معنوی انسان تأثیرگذارند، اما در حیطه نظام ارزش‌های اخلاقی وارد نمی‌شوند.

دسته دوم: آیات و روایاتی که در آن یکی از نعمت‌های دنیوی یا اخروی پروردگار، به‌عنوان پاداش عملی اختیاری یا صفتی اختیاری بیان شده است؛ مانند: «مَنْ أَشْبَعَ جَائِعًا أَجْرَى اللَّهُ لَهُ نَهْرًا فِي الْجَنَّةِ.» (همان، ۱۸۴)، «مَنْ تَمَنَّى شَيْئًا وَ هُوَ لِلَّهِ رِضَى لَمْ يَخْرُجْ مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى يُعْطَاهُ.» (همان، ۱۸۵)

دسته سوم: آیات و روایاتی که برای بیان پاداش یک عمل یا صفت اخلاقی، به اعمال دیگر اشاره کرده و مقایسه و معادله‌ای میان آنها صورت داده است؛ مانند: «مَنْ قَضَى أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ حَاجَةً كَانَ كَمَنْ طَافَ طَوَافًا وَ طَوَافًا وَ طَوَافًا حَتَّى عَدَّ عَشْرَةً.» (دیلمی، ۴۴۳)

دسته چهارم: آیات و روایاتی که برای بیان پاداش یک عمل یا وصف اخلاقی، به افراد و اشخاص دیگر اشاره کرده است؛ مانند: «وَ مَنْ قَرَأَهَا [اَنَا انزلناه....] فِي مَسْجِدٍ





الْمَدِينَةِ عِنْدَ قَبْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِحْدَى وَعِشْرِينَ مَرَّةً كَانَ لَهُ أَجُورُ أَهْلِ الْجَنَّةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَكُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ النَّبِيِّينَ.» (شیخ صدوق، فضائل الاشهر الثلاثة، ۱۱۸)

دسته پنجم: آیات و روایاتی که پاداش یک عمل را در زمان یا مکان یا شرایط خاص با خود همان عمل در شرایط عام مقایسه کرده و ثواب ویژه‌ای برای آن عمل در شرایط خاص بیان داشته است؛ ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ (قدر/۳)، «إِنَّ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ فِيهِ (فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ) لَتَعْدِلُ أَلْفَ صَلَاةٍ» (کلینی، ۴۹۱/۳)، «وَالصَّلَاةُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ تَعْدِلُ مِائَةَ أَلْفِ صَلَاةٍ» (همان، ۵۲۶/۴) «وَالصَّلَاةُ فِي مَسْجِدِ الرَّسُولِ ۹ عَشْرَةَ أَلْفِ صَلَاةٍ.» (همان)

دسته ششم: یک نمونه منحصر به فرد و استثنایی، آیه‌ای است که در آن یک عمل، با تکرار خودش مقایسه و معادل دانسته شده، بدون اینکه شرط یا قید خاصی برای آن بیان شده باشد؛ ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده/۳۲). آیه ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ (انعام/۱۶۰) نیز از جهتی شبیه به این آیه شریفه است.

ثواب و عقاب در قرآن

ما بررسی خود را در این بحث از همین مورد استثنایی آغاز کرده و پس از آن، سایر نمونه‌های قرآنی را با توجه به آرای شارحان و مفسران طرح و بررسی می‌کنیم و سپس به نمونه‌های روایی می‌پردازیم.

الف) معادله آدم‌کشی و نسل‌کشی

﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده/۳۲).

در این آیه مبارک، کشتن یک انسان معادل کشتن همه انسان‌ها معرفی شده و برای هیچ یک از طرفین این معادله، قید و شرطی بیان نگردیده است. بی‌تردید عقاب و عذاب کسی که همه مردم را کشته باشد - یا حتی دو نفر را کشته باشد -





بیش از کسی است که تنها یک نفر را کشته است؛ زیرا اگر کشتن انسان جرم است، کشتن دو انسان دو جرم است و باید دو برابر کیفر داشته باشد. غرابت این آیه در مخالفت ظاهری با این امر بدیهی است. مفسران و شارحان از ابتدا به این اشکال توجه داشته و در رفع و حل آن تلاش‌هایی کرده‌اند.

تساوی مشروط به قیود پنهان

برخی برای تصحیح معنای این آیه قیدی به آن افزوده‌اند تا میان کشتن یک نفر با کشتن همه مردم معادله معقولی برقرار سازند؛ قیدی به «نفس»، یا قیدی به «قتل نفس» یا قیدی به اصل تشبیه؛ «روی عن ابن عباس أنه قال المعنى من قتل نبيا أو إمام عدل فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً و من أحياه بأن شد عضده و نصره فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً. قال القاضى أبو محمد: و هذا قول لا تعطيه الالفاظ، و روى عن ابن عباس أيضا أنه قال: المعنى من قتل نفسا واحدة و انتهاك حرمتها فهو مثل من قتل الناس جميعا و من ترك قتل نفس واحدة و صان حرمتها مخافتى و استحياها أن يقتلها فهو كمن أحيا الناس جميعا. و قال عبدالله بن عباس أيضا، المعنى فكأنما قتل الناس جميعا عند المقتول و من أحيها و استنقذها من هلكة فكأنما أحيأ الناس جميعا عند المستنقذ.» (ابن عطيه، ۱۸۲/۲؛ بغوى، ۴۲/۲؛ ثعلبى، ۵۴/۴)

بر اساس احتمال اول، منظور از نفس، افراد عادى نیست، بلکه پیامبر یا امام عادل است. بر اساس احتمال دوم، منظور از قتل نفس، صرف کشتن یک نفر نیست، بلکه کشتن و هتک حرمت اوست. و بر اساس احتمال سوم، در نظر مقتول این تشابه اتفاق می‌افتد، نه در واقع!

تساوی در سنخ عذاب (یا تساوی در اصل عذاب) و اختلاف در مقدار آن

حمران همین سؤال را از امام باقر علیه السلام پرسیده و امام پاسخ داده‌اند: «و كَيْفَ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً فَإِنَّمَا قَتَلَ وَاحِدًا؟ فَقَالَ: يُوضَعُ فِي مَوْضِعٍ مِنْ جَهَنَّمَ إِلَيْهِ يَنْتَهِي شِدَّةُ عَذَابِ أَهْلِهَا؛ لَوْ قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً إِنَّمَا كَانَ يَدْخُلُ ذَلِكَ الْمَكَانَ. قُلْتُ فَإِن قَتَلَ آخَرَ؟ قَالَ: يُضَاعَفُ عَلَيْهِ.» (کلینی، ۲۷۱/۷)





یعنی این آیه تنها تشابه در «سنخ عذاب» را می‌رساند و به تساوی در «مقدار عذاب» اشاره ندارد. (رک: طباطبایی، ۳۲۲/۵)

برخی از مفسران نیز تساوی را در «اصل عذاب» دانسته و مقدار آن را بالبداهه متفاوت شمرده‌اند. (بغوی، ۴۲/۲؛ ثعلبی، ۵۴/۴؛ میدی، ۱۰۰/۳)

تساوی در هتک حرمت مقام انسانیت

«إن قتل نفس واحدة - فی غیر قصاص لقتل، و فی غیر دفع فساد فی الارض - يعدل قتل الناس جميعا؛ لان كل نفس ككل نفس و حق الحياة واحد ثابت لكل نفس. فقتل واحدة من هذه النفوس هو اعتداء على حق الحياة ذاته الحق الذي تشترك فيه كل النفوس. كذلك دفع القتل عن نفس، و استحيائها بهذا الدفع - سواء كان بالدفاع عنها في حالة حياتها أو بالقصاص لها في حالة الاعتداء عليها لمنع وقوع القتل على نفس أخرى - هو استحياء للنفوس جميعا، لانه صيانة لحق الحياة الذي تشترك فيه النفوس جميعا.» (سید قطب، ۸۷۸/۲. نیز رک: نیشابوری، ۵۸۲/۲؛ زمخشری، ۶۲۷/۱؛ طباطبایی، ۳۱۶/۵)

تساوی در قصاص و سایر کیفرهای دنیوی

برخی قصاص یا کیفر دنیوی آن را معادل هم دانسته‌اند، به این ترتیب مراد از آیه این است که قصاص قتل یک نفر با قصاص قتل همه مردم یکسان است و یک بار بیشتر محقق نمی‌شود؛ یعنی قصاص یا سایر کیفرهای دنیوی و مؤاخذه مردمی، عقوبت دنیوی مشترک میان آن دو است؛ «قال الحسن: فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا، یعنی: أنه يجب عليه من القصاص بقتلها مثل الذي يجب عليه لو قتل الناس جميعا.» (بغوی، ۴۲/۲؛ ثعلبی، ۵۴/۴. نیز رک: ابن عطیه، ۱۸۲/۲ و ۱۸۳؛ بیضاوی، ۱۲۵/۲؛ حقی بروسوی، ۳۸۵/۲؛ قاسمی، ۱۱۴/۴)

تساوی در سلب ایمنی از مردم

«قال قتادة: أعظم الله أجرها وعظم وزرها، معناه: من استحل قتل مسلم بغير حقه فكأنما قتل الناس جميعا في الاثم لانهم لا يسلمون منه، ومن أحيائها، و تورع عن قتلها، فكأنما أحيًا الناس جميعًا في الثواب لسلامتهم منه.» (بغوی، ۴۲/۲؛ ثعلبی، ۵۴/۴)





مبالغه در کیفر آدمکشی

برخی از مفسران نیز این بیان را یک بیان مبالغه‌آمیز - و نه حقیقت - دانسته‌اند که به اهداف بلاغی و برای جلوگیری شدید از ارتکاب قتل انشا شده است:

«أنه تعالی حکم هاهنا بأن قتل النفس الواحدة جار مجری قتل جميع الناس، و لا شك فی أن المقصود منه المبالغة العظيمة فی شرح عقاب القتل العمدة العدوان.»

(فخر رازی، ۱۱/۳۴۳. نیز رک: زمخشری، ۱/۶۲۷)

جمع‌بندی و نتیجه

تعدد و تنوع این تلاش‌ها نشان می‌دهد که اصل این اشکال برای مفسران بسیار جدی است و ظاهر آیه شریفه - به همین شکل متبادر - برای آنان قابل پذیرش نیست. این تفسیرها نامعادله آشکار آدم‌کشی و نسل‌کشی را پذیرفته و ادعای تساوی در این آیه را یا یک تکنیک بلاغی دانسته، یا به وجوه خاص اختصاص داده‌اند. (رک: ابن جوزی، زاد المسیر، ۱/۵۴۰؛ قرطبی، ۶/۱۴۷؛ آل سعدی، ۲۴۸)

ب) عذاب خودشیفتگی

﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران/۱۸۸).

این آیه شریفه با تکرار و تأکید فراوان، عذاب حتمی دردناکی را برای «کسانی که بدانچه کرده‌اند، شادمانی می‌کنند و علاقه‌مندند به آنچه نکرده‌اند، مورد ستایش قرار گیرند»، در نظر گرفته است. پرسش مهم درباره این آیه از نوع چالش نخست است؛ یعنی استحقاق این عذاب دردناک برای خودشیفتگان - فی نفسه - دور از ذهن و غریب است. این غریب بودن به جهت آن است که در قرآن کریم، عذاب دردناک برای کافرین (بقره/۱۰۴؛ آل عمران/۹۱ و ۱۷۷؛ مائده/۳۶ و ۷۳؛ توبه/۹۰؛ یونس/۴؛ نحل/۱۰۴؛ عنکبوت/۲۳؛ مجادله/۴؛ تغابن/۵؛ ملک/۲۸)، منافقین (بقره/۱۰)، تحریف‌کنندگان دین (بقره/۱۷۴)، تجاوزکاران و ستمگران (بقره/۱۷۸؛ مائده/۹۴؛ ابراهیم/۲۲؛ شوری/۲۱ و ۴۲) در نظر گرفته شده است و خودشیفتگان به‌وضوح در ردیف آنان قرار نمی‌گیرند.





نوع مفسران در تفسیر این آیه - بدون تصریح به این مسأله - توضیحاتی بیان داشته‌اند که نشان از توجه آنها به این مشکل و تلاش برای حل و رفع آن دارد.

اختصاص آیه به کفار

برخی با استناد به سیاق آیات گذشته، از اطلاق آیه شریفه دست برداشته و آن را به اهل کتاب (یا یهود) اختصاص داده‌اند؛ یعنی همه خودشیفتگان را مستحق این عذاب دردناک ندانسته و آن را تنها برای خودشیفتگان کافر، ثابت دانسته‌اند. (مراغی، ۱۵۸/۴. و نیز رک: ابن عاشور، ۳۰۵/۳؛ طبرسی، ۹۰۷/۲)

برخی دیگر از مفسران این آیه را به منافقینی اختصاص داده‌اند که در دل از ایمان به خدا تهی هستند:

«أى الفارحون الذين يفرحون بالنفاق «وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا» أى بالایمان. و قيل معناه أنهم يحبون أن يحمدا على إبطالهم أمر محمد و تكذيبهم به.» (طبرسی، ۹۰۷/۲؛ بحرانی، ۷۲۳/۱)

تعمیم آیه به نقض میثاق

برخی دیگر نیز گرچه مصداق آیه را فراتر از یهود و منافقین دانسته‌اند، اما با استناد به مناسبت سیاق و وحدت ملاک، این آیه را تنها درباره کسانی جاری دانسته‌اند که مانند منافقین و یهود، نقض میثاق کرده باشند. (صادقی تهرانی، ۱۲۵/۶)

تعمیم مطلق

البته ناگفته نماند افراد دیگری از مفسران نیز با استناد به اطلاق آیه، این عذاب دردناک را برای همه خودشیفتگان جاری دانسته‌اند:

«و هذه الآية كما تراها عامة، وتفسيرها بالمنافق أو نحوه من باب ذكر المصداق.» (شیرازی، ۴۳۲/۱. نیز رک: طیب، ۴۵۵/۳؛ مکارم شیرازی، ۲۱۰/۳؛ گنابادی، ۳۲۰/۱؛ فضل الله، ۴۴۹/۶)

به‌خوبی ملاحظه می‌شود که این مفسران نیز ناخودآگاه و غیرمستقیم، زشتی عمل را زیاد جلوه داده‌اند تا تناسب عذاب دردناک برای آن موجه گردد.





سببیت عمل برای کفر

بعضی از مفسران از این آیه استفاده کرده‌اند که این عمل نه مشروط به کفر، بلکه همواره مستلزم کفر است و چون مستلزم کفر است، همواره موجب حبط همه اعمال می‌گردد:

«أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ: از این جمله استفاده می‌شود که فریاد کردن و بلند با پیغمبر صحبت کردن موجب کفر می‌شود؛ زیرا کفر حبط اعمال می‌کند. وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ: بسا انسان کافر می‌شود و خیال می‌کند که مؤمن است.» (طیب، ۱۲/۲۲۲)

تصرف در معنای عمل

برخی از مفسران در معنای آیه اعمال تصرف کرده و مراد از آن را نفس گفت‌وگو با پیامبر دانسته‌اند؛ یعنی مدعی شده‌اند برخلاف کفر و شرک که همه اعمال دیگر را نابود می‌کند، این عمل تنها خودش را از بین می‌برد. (کرمی حویزی، ۲۹۱/۷؛ طبرسی، ۱۹۶/۹)

تصرف در معنای حبط؛ خفت میزان و کسر و انکسار اعمال

گروهی دیگر نیز حبط را جزئی گرفته و شامل همه اعمال ندانسته‌اند؛ یعنی در میزان الهی، اعمال خوب و بد آدمی مشمول جمع جبری و قاعده کسر و انکسار می‌گردد و این گناه - مانند هر گناه دیگری - به تناسب ابعاد خود، برخی از کارهای نیک - و نه همه اعمال - را نابود می‌کند. (ابن عاشور، ۱۸۵/۲۶؛ صادقی تهرانی، ۲۲۴/۲۷؛ راغب، ۲۱۶)

پذیرش حبط کلی

گویا در تفاسیر موجود، تنها تفسیر میزان حبط کلی را به‌رغم همه غرابت‌ها، به‌عنوان کیفر این عمل پذیرفته و رفع صدا در محضر پیامبر را در عداد کفر و شرک قرار داده است. (طباطبایی، ۳۱۰/۱۸)





خلاصه بررسی

ظاهر آیه شریفه این بود که «رفع صوت در محضر پیامبر ﷺ موجب حبط همه اعمال است». این گزاره - که در جمع میان ادله و مقایسه ارتکازی میان ارزش اعمال بعید دیده می‌شود - از موضوع و محمولی تشکیل شده است. موضوع آن رفع صوت و محمول آن حبط اعمال است.

پاره‌ای از مفسران برای رفع این استبعاد، در موضوع این قضیه و پاره‌ای دیگر در محمول آن تصرف کرده‌اند. دسته اول گفته‌اند: «رفع صوت در محضر پیامبر ﷺ چون مستلزم کفر است، یا تنها اگر مستلزم کفر باشد، موجب حبط همه اعمال است.» دسته دوم از عموم کلمه اعمال دست برداشته و گفته‌اند: «رفع صوت در محضر پیامبر ﷺ موجب حبط بعضی از اعمال دیگر یا دست‌کم حبط خود این عمل است.» تنها علامه طباطبایی به ظاهر این آیه استناد کرده و رفع صوت را - مانند شرک و کفر - بدون هیچ قید و شرطی، موجب حبط همه اعمال دانسته است. این تلاش‌ها - که گویای توجه مفسران به برداشت ارتکازی ما از ارزش مقایسه‌ای اعمال و معادله میان آنهاست - نشان می‌دهد که با استناد به این آیات، نمی‌توان ارزش اعمال را در هرم ارزش‌های اخلاقی کشف کرد، بلکه با دانستن نظام ارزش‌های اخلاقی باید این آیات را تفسیر کرد.

ثواب و عقاب در روایات

در صفحات پیش مواردی از این چالش را در قرآن کریم به همراه تلاش مفسران برای حل و رفع آن نشان دادیم. این موارد در سراسر قرآن کریم زیاد نیست و از حدود انگشتان دست تجاوز نمی‌کند، اما در روایات شیعه و سنی وفور حیرت‌انگیزی دارد و جمعی از شارحان حدیث را در تلاش برای رفع و رفوی آن، سخت درگیر ساخته و به زحمت انداخته است. ما در اینجا احتمالاتی را که شارحان حدیث در تبیین مفاد این روایات بیان کرده‌اند، گرد آورده و بررسی می‌کنیم.





۱- ضعف سندی

اولین احتمال برای رهایی از این چالش، خط زدن صورت مسأله و ضعیف دانستن اصل این روایات است. بررسی‌های رجالی نشان می‌دهد که برخی از این روایات به شدت گرفتار ضعف سندی است؛ یعنی سلسله اسناد آن بیان نشده یا توثیق و مدحی دربارهٔ راویان آن وجود ندارد. برخی دیگر از این روایات نیز - مانند احادیث فضایل سوره‌های قرآن - بی‌تردید ساختگی است و راویان آن تکذیب شده‌اند. (ابن جوزی، الموضوعات، ۱/۲۴۰. نیز رک: سیوطی، ۱/۲۲۷؛ مطهری، ۱۶/۹۹)

به هر حال احتمال وضع و کذب یا ضعف سند در برخی از موارد بی‌تردید جاری است و شواهد روشنی هم دارد؛ اما این ادعا مشکل مذکور را دربارهٔ بیانات قرآنی که قطعاً از ناحیهٔ خداست و نیز دربارهٔ روایاتی که در حد استفاضه یا تظافر هستند، حل نمی‌کند.

۲- اختصاص به مورد خاص

احتمال دیگری که در حل مسأله ثواب و عقاب‌های شگفت‌انگیز ارائه شده، اختصاص آن ثواب و عقاب به افراد خاص است؛ یعنی هرچند ظاهر آیه یا روایت عام است و شامل هر کسی که مرتکب آن عمل شود می‌باشد، اما مراد جدی از آن، تنها فرد مشخصی است که نشانه‌های او به لسان عموم بیان شده است. در تفسیر سورهٔ مبارکه هَمَزَه همین احتمال را مشاهده می‌کنیم:

«و قال آخرون: إنه مختص بأناس معينين، ثم قال عطاء و الكلبي: نزلت فی الاخنس بن شریق كان يلزم الناس و يغتابهم و خاصة رسول الله ص، و قال مقاتل: نزلت فی الوليد بن المغيرة كان يغتاب النبي ﷺ من ورائه و يطعن عليه فی وجهه، و قال محمد بن إسحاق: ما زلنا نسمع أن هذه السورة نزلت فی أمية بن خلف.» (فخر رازی، ۲۲/۲۸۳)

این احتمال هرچند مشکل ثواب و عقاب را در مثل این سوره حل کرده است، اما اختصاص دادن یک بیان عام به فرد خاص، نیاز به قرائن روشن و قاطعی دارد که همه جا یافت نمی‌شود.





۳- مجازگویی به اهداف تربیتی

تلاش دیگر در حل ابهام این متون، دست برداشتن از معنای حقیقی و حمل بر معنای مجازی است. برخی بر آنند که این روایات در صدد ارائه یک گزارش واقع‌نما نیست و فقط به قصد انگیزش مخاطب نسبت به آن اعمال بیان شده است. (مناوی، ۵۸۰/۲)

«[من قرأ سورة التوحيد] کان کمن قرأ ثلث القرآن: وقال ابن عبد البر من لم يتأول هذا الحديث أخلص ممن أجاب بالرأى وإليه ذهب أحمد وإسحاق بن راهويه فإنهما حملا الحديث على أن معناه أن لها فضلا في الثواب تحريضا على تعلمها لا أن قراءتها ثلاث مرات كقراءة القرآن فإن هذا لا يستقيم ولو قرأها مائتي مرة.» (قاری، ۴۸۸/۶)

اما چنین ادعایی بسیار پرهزینه و دشوار است. پذیرفته نیست که خدای متعال یا پیشوایان معصوم علیهم‌السلام در جهت اهداف تربیتی و به قصد انگیزه آفریدن برای عمل خیر، مرتکب خلاف واقع شوند. اگر این باب باز شود، بر هیچ یک از بیانات دینی نمی‌توان اعتماد کرد و سنگ بر سنگ بند نمی‌شود. در آن صورت نظام ارزش و پاداش دین نیز هرگز کشف نخواهد شد.

استعمال مجازی الفاظ - به شهادت دانشمندان علم بلاغت - مشروط به دو چیز است: اول اینکه معنای مجازی با معنای حقیقی رابطه‌ای داشته باشد، و دوم اینکه قرینه‌ای بر استعمال مجازی وجود داشته باشد که مخاطب را از حمل بر معنای حقیقی باز دارد. اگر این دو شرط نباشد، استعمال واژه نه مجاز که غلط یا دروغ و فریب است.

به‌علاوه اگر بپذیریم که غرض اصلی از القای این بیانات، تشویق و انگیزه‌سازی بوده، لازم است نظام انگیزشی که در جان مخاطب پدید می‌آید، متناسب و موزون باشد؛ یعنی مؤمنان باید برای کارهای خوب‌تر و مهم‌تر انگیزه بیشتری داشته باشند. چه ضرورتی است که برخی از اعمال را معادل جهاد و شهادت در راه خدا یا بسیار برتر از آن بشماریم و انگیزه‌ای فراتر از آن پدید آوریم؟ در این صورت اگر ضرورت جهاد پدید آید، با چه نوع انگیزه‌سازی‌ای می‌توان مؤمنان را به جهاد فرستاد؟





۴- عدم توفیق نااهلان

احتمال دیگر در تفسیر این ثواب و عقاب‌های غریب اینکه متن این احادیث را بر معنای ظاهری خود نگاه داریم و این اعمال را بسان اکسیر ارزشمندی بدانیم که در حقیقت همه آن ثواب‌ها و آثار را دارند، اما قائل باشیم کسی که استحقاق دریافت آن همه ثواب را ندارد، از این کیمیای شگفت‌انگیز محروم است؛ یعنی اگر خدای متعال کسی را شایسته آن همه لطف نبیند، او را از انجام آن عمل تکویناً منع کرده و از او توفیق آن عمل را می‌ستاند.

این احتمال البته در جایی خاص که دستور نسبتاً سنگین و برنامه وقت‌گیری دارد موجه است، اما همان‌گونه که در نمونه‌های گذشته دانستیم، بسیاری از ثواب‌های غریب درباره اعمال ساده‌ای (مانند ذکر صلوات یا کلمه توحید) بیان شده که فراوان از منافقان و ظالمان و فاسقان سر زده است.

۵- ناتوانی تجهیزات ادراکی از تصور پاداش اخروی

احتمال دیگر اینکه این متون را ابتداً مبالغه‌آمیز و غیرواقعی ندانیم، بلکه استبعاد اولیه خود از مواجهه با این بیانات را ناشی از محدودیت ظرفیت ادراک خود بشماریم؛ زیرا تصور عالم معنا و ابعاد فرامادی آن برای ما انسان‌های گرفتار معادلات مادی امکان‌ناپذیر است؛ همان‌گونه که درک «غریزه جنسی» برای کودک نونهال ناممکن است. اگر برای یک کودک نوپا این غریزه را به نوعی نیرو، کشش یا جاذبه میان زن و مرد تعریف کنیم، لاجرم آن را - در قیاس با تجارب کودکانه خود - گونه‌ای باتری، کش یا آهن‌ربا تصور می‌کند! و اگر به شیرینی توصیف کنیم، آن را شبیه حلوا و عسل خوردنی می‌یابد! کودک، تجهیزات ادراکی لازم برای فهم این مفهوم را ندارد و درک او از آن تا هنگامی که به سن بلوغ نرسیده، ناقص و نارساست، به همین جهت توصیف لذت جنسی در نظر او، مجازی، مبالغه‌آمیز و غیرواقعی است، درحالی‌که برای افراد بالغ کاملاً صادقانه و حقیقی است.

به همین ترتیب کسی که گرفتار حلقه تنگ و ظلمانی دنیاست، ظرفیت فهم قوانین و نظامات عالم غیب را ندارد و توصیف آن را بزرگ‌نمایی، گنده‌گویی و





غیرواقع‌گرایی می‌پندارد؛ از آن‌رو که عالم دنیا با همه گستردگی در مقابل عوالم دیگر بسیار محدود و کوچک است و در تعبیر روایات، به منزله «حلقه‌ای افتاده در بیابان» توصیف شده است.^۲

احکام عالم ماده که ما در آن قرار داشته و به آن انس گرفته‌ایم، با قوانین و نظامات عالم غیب بی‌نهایت متفاوت است؛ شبیه احکام عالم رجم در مقایسه با عالم دنیا. زندگی طفل در رحم زندگی نباتی است، از راه بند ناف از خون مادر مانند ریشه گیاه تغذیه می‌کند و در یک محفظه بسیار کوچک محدود، احساس راحت و وسعت دارد. اگر بتوانیم و بخواهیم وضعیت جهان خارج را برای جنین توصیف کنیم، تردید نداریم که او کلمات ما را با تصورات محدود خود درک می‌کند. مثلاً اگر بگوییم جهان خارج از رحم، یک فضای بسیار وسیع با خوراکی‌هایی بسیار خوشمزه است، رجمی بزرگ‌تر تصور می‌کند که غوطه‌وری در آن آسان‌تر باشد و خونی که بهتر و سریع‌تر از راه بندناف جذب وجودش شود. در اینجا هرچه مبالغه کنیم، زیاده از حد نگفته‌ایم، اما در نظر او بزرگ‌نمایی و گزافه است.

تعبیر فراوانی در آیات و روایات به این حقیقت اشاره دارند که مفاهیم مرتبط با عوالم دیگر برتر از ادراک انسان است و با تجهیزات ادراکی بشری قابل فهم نیست. سیاق پر استعمال «و ما ادراک...» در قرآن کریم، در همین مقام به کار رفته است. در روایات نیز تعبیر «ما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر» همین مفاد را می‌رساند؛ «وَمَنْ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فِي رَجَبٍ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ أَكْرَمَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الْجَنَّةِ مِنَ الثَّوَابِ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ.» (شیخ صدوق، الامالی، ۵۴۲)

از این بالاتر می‌توان حدس زد که حتی این تعبیر نیز به تناسب فهم کودکانه ما بیان شده و کسری از عظمت ثواب و صف‌ناپذیر اخروی را هم نمی‌تواند برساند. به همین جهت قرآن کریم در توصیف ثواب برخی اعمال، از واژه‌هایی مانند «اجر کریم»، «اجر کبیر»، «اجر عظیم» و «اجر غیر ممنون» استفاده کرده و تعبیر دیگری به کار برده که برای ما قابل تصور نیست؛





﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران/۱۳۳)

﴿إِنَّمَا يُوفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (زمر/۱۰)

﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سجده/۱۷).

با دانستن این موضوع، از این پس وقتی با ثواب و عقاب‌های انبوه و آثار سهمگین اعمال در بیانات دینی مواجه می‌شویم، نه تنها استبعاد و تعجبی نداشته و مفاد آن را بر مبالغه و زیاده‌گویی حمل نمی‌کنیم، بلکه انتظار داریم آثار واقعی آن اعمال بسیار بیش از ظرف کوچک ادراک ما و بسی فوق تصور ما باشد. تا به اینجا که یک عمل را با ثواب اخروی وصف‌ناپذیر آن می‌سنجیم، مشکلی - جز در تصور ابعاد آن ثواب - پیش رو نمی‌بینیم، اما وقتی آثار و ثواب یک عمل را در کنار آثار و ثواب سایر اعمال قرار می‌دهیم، همچنان در فهم آیات و روایات احساس ناتوانی می‌کنیم.

۶- تفکیک میان ثواب متوهم و ثواب واقعی

احتمال دیگر در تفسیر این متون اینکه ثواب مذکور را معادل تصور خود قرار دهیم. مثلاً وقتی گفته می‌شود این عمل پاداش شهید دارد، یعنی معادل اجری که شما برای شهید گمان می‌کنید، پاداش دارد؛ نه معادل اجر واقعی شهید در پیش خدا که برای شما قابل تصور نیست.

۷- تفکیک میان ثواب حقیقی و اعتباری

احتمال دیگر در تفسیر ثواب‌ها و آثار شگفت‌انگیز اعمال، تفکیک میان پاداش حقیقی و اعتباری است.

اجر و پاداش بر دو نوع است: نوع اول اجر و پاداشی است که در حقیقت بر عمل بار می‌شود و رابطهٔ تکوینی با عمل دارد. نوع دوم پاداشی است که رابطهٔ حقیقی با عمل ندارد، ولی به‌نحو اعتباری و قراردادی در مقابل عمل قرار می‌گیرد. به‌عنوان مثال پدری را در نظر بگیرید که در توصیه به فرزند خود می‌گوید: «پسر!...





اگر خوب درس بخوانی و دانشگاه قبول شوی، امکان ادامه تحصیل برای تو فراهم می‌شود، در آینده شغل و منزلت اجتماعی خوبی خواهی داشت، من هم یک دستگاه رایانه به تو هدیه می‌دهم.»

در این عبارت، دو نوع پاداش در مقابل خوب درس خواندن ذکر شده است. اول: امکان ادامه تحصیل، شغل و منزلت اجتماعی که آثار تکوینی و حقیقی این عمل هستند. دوم: رایانه که ارتباط حقیقی‌ای با درس خواندن ندارد و پدر، تنها از سر لطف و برای تشویق بیشتر فرزند، آن را به صورت اعتباری در مقابل این عمل قرار داده است.

در نظام پاداش الهی نیز این دو نوع جزا را مشاهده می‌کنیم؛ گاهی خدای متعال به صورت اخباری، گزارشی از آثار واقعی عمل بیان می‌کند و گاهی به صورت انشایی و قراردادی، آثاری را بر عمل مترتب می‌سازد. این آثار اعتباری ناشی از فضل خداست و با اهداف تربیتی، یعنی برای تشویق بیشتر بندگان به تلاش و مجاهدت معنوی بیان شده است؛ بنابراین اگر خدا تنها بر اساس عدالت عمل می‌کرد، جز ثواب تکوینی و حقیقی نصیب کسی نمی‌گشت، اما از سر لطف گسترده خود بستر عمل را برای بندگان هموار ساخته و طلب و اشتیاق را در دل‌های آنان پدید آورده تا نیل به کمال مطلوب بر آنان گران نیاید و صعوبت مسیر، موجب محرومیتشان نگردد.

حور و قصور و میوه‌های بهستی، پاداش اعتباری اعمال هستند و قرب و فلاح و رضوان الهی، پاداش حقیقی آن. این دو نوع پاداش در قرآن کریم با دو عبارت ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سجده/۱۷؛ احقاف/۱۴؛ واقعه/۲۴) و ﴿تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (جاثیه/۲۸؛ طور/۱۶؛ تحریم/۷) بیان شده است. حرف «باء» مقابله در عبارت اول نشان از نوعی دوگانگی میان عمل و جزا دارد؛ درحالی‌که عبارت دوم - بدون حرف اضافه باء - عینیت میان عمل و جزا را بیان می‌کند.

با حفظ این مقدمه به پرسش اصلی بحث باز می‌گردیم. می‌توان گفت آنچه به عنوان ثواب برای این اعمال ذکر شده، همان اجر و ثواب اعتباری و انشایی است، اما آثار حقیقی و تکوینی اعمال، بی‌تردید متفاوت است. به این ترتیب به سهولت می‌توان فرض کرد که آثار اعتباری دو عمل نامساوی، مساوی در نظر گرفته شده





باشد؛ زیرا اولاً ثواب‌های اعتباری با حقیقت عمل رابطه تکوینی ندارند و از این جهت مشکلی در کار نیست. ثانیاً خدای متعال به هر دو عمل - کوچک و بزرگ - عنایت داشته و هر دو را تشویق کرده است.

این چنین فرضی با نظام عدالت الهی هم ناسازگار نیست؛ زیرا آنچه این میزان را به عدل و انصاف باز می‌گرداند، همان آثار حقیقی و تکوینی اعمال است؛ یعنی کسی که بیشتر عمل کرده، گرچه در حور و قصور بهشتی و نعمات اعتباری با دیگران مساوی است، اما به‌طور طبیعی بهره حقیقی بیشتری از عمل دریافت می‌کند و درجات معنوی بالاتری دارد. ممکن است کسی که دوسوم شب را به عبادت پرداخته (مزم/۲۰)، با کسی که به حال طهارت، تمام شب را به خواب ناز رفته، در نعمت‌های جَعَاله‌ای بهشت مشترک باشند، اما از جهت ارتقای وجودی، بهره معنوی و بهشت رضوان الهی این کجا و آن کجا؟!^۳

۸- تشابه اجمالی اعمال

احتمال دیگر در رفع استبعاد از مضمون عجیب این متون این است که معادله میان این اعمال نه از همه جهات، بلکه تنها از برخی جهات است. مثلاً وقتی گفته می‌شود فلان کار مانند شهادت در راه خداست، منظور این نیست که از همه جهات شبیه شهادت است و همه پاداش شهید به فاعل آن هم می‌رسد، بلکه ممکن است شهید در قبال عمل خود ده‌ها نوع پاداش دریافت کند و این شخص تنها در یکی از آنها به او شبیه و با او شریک باشد:

«المؤذن المحتسب» أي الذی اراد بأذانه وجه الله «کالشهید المتشطح فی دمه»

أي له أجر مثل أجره ولا يلزم التساوی فی المقدر «إذا مات لم یدود فی قبره»

قال القرطبی أنه لا تأکله الارض کالشهید. (مناوی، ۲/۸۷۳)

در این عبارت، شارح، تساوی میان مؤذن و شهید را تنها در این موضوع می‌داند که پس از مرگ، بدن هر دو سالم مانده و نمی‌پوسد. فیض کاشانی این تشابه را در جهت دیگری بیان کرده است:

«و وجه شبهه بالشهید توجهه إلی الله و شغله بذكر الله و شهوده مع الله.» (فیض

کاشانی، ۷/۵۶۶)





نیز ابن حجر عسقلانی در تفسیر حدیث نبوی «مَثَلُ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَنْ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِهِ - كَمَثَلِ الصَّائِمِ الْقَائِمِ» با استناد به آیه ۱۲۰ سوره توبه آورده است:

«و شَبَّهَ حَالَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ بِحَالِ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فِي نَيْلِ الثَّوَابِ فِي كُلِّ حَرَكَةٍ وَسُكُونٍ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ مِنَ لَا يَفْتَرُ سَاعَةً عَنِ الْعِبَادَةِ؛ فَأَجْرُهُ مُسْتَمِرٌّ وَكَذَلِكَ الْمُجَاهِدُ لَا تَضِيعُ سَاعَةٌ مِنْ سَاعَاتِهِ بِغَيْرِ ثَوَابٍ.» (ابن حجر، ۷/۶)

۹- پاداش تفضلی بعد از محاسبه پاداش اصلی

در فهم متون دینی مشتمل بر ثواب و عقاب‌های شگفت‌انگیز، احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه وقتی ثواب عملی با عملی معادل شمرده می‌شود، منظور این است که خدا از باب تفضل خود علاوه بر محاسبه پاداش اصلی، لطف اضافه‌ای نصیب فاعل آن می‌کند. به این ترتیب برای هر عملی نزد خدای متعال دو پاداش وجود دارد:

۱. پاداشی که پایه استحقاق فاعل به شمار آمده و نوعی تناسب با حجم عمل دارد. این پاداش، «پاداش پایه» یا «پاداش استحقاقی» نام دارد.

۲. لطفی افزوده که مقتضای کرم و عنایت خاص خداست و بزرگ‌تر از ابعاد عمل دیده می‌شود و «پاداش تفضلی» نام دارد.^۴

اصل این موضوع از مسلمات قرآنی است و شواهد بسیاری دارد:

«لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ.»^۵

﴿فَيُؤْتِيهِمُ أَجْرَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (نساء/۱۷۳)

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يضاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (نساء/۴۰)

﴿لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (نور/۳۸)

﴿أُولَئِكَ يُؤْتُونَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَ يَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ الَّتِيئَةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (قصص/۵۴)





﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ (انعام/۱۶۰)

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ﴾ (شوری/۲۰)

این پاداش تفضلی ممکن است معادل پاداش پایه یک عمل دیگر باشد. آنچه در این روایات ذکر شده، پاداش استحقاقی و پایه عمل «ب» است که به عنوان پاداش تفضلی عمل «الف» در نظر گرفته شده است. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «مَنْ ابْتُلِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بِبَلَاءٍ فَصَبَرَ عَلَيْهِ كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ الْفِ شَهِيدٍ» (کلینی، ۹۲/۲)، منظور این است که پاداش تفضلی صبر بر بلا، معادل پاداش استحقاقی هزار شهید است. بی‌شک شهادت نیز علاوه بر پاداش استحقاقی، پاداش تفضلی مضاعفی دارد که در این روایت به آن اشاره نشده است. بنابراین اولاً مضمون روایت اصلاً شگفت‌انگیز و غیرمنتظره نیست. ثانیاً از این روایت نمی‌توان نتیجه گرفت «پاداش صبر بیش از پاداش شهادت است» یا «صبر بر بلا ارزشمندتر از شهادت در راه خداست». علامه مجلسی در شرح این روایت همین احتمال را ترجیح داده است. (مجلسی، بحار الانوار، ۷۸/۶۸. و نیز رک: مرآة العقول، ۵۰۷/۱۲ و ۱۰۱/۴)

با این تفسیر مشکل عمده این دست روایات حل می‌گردد و استبعاد و استعجاب اولیه ما در مواجهه با مضامین برطرف می‌شود، اما نمی‌توان انکار کرد که همچنان مواردی ناگشوده و مبهم نیز وجود دارد.

مشکل نخست: به این روایت توجه کنید: «من سقى الماء فى موضع لا يوجد فيه

الماء كان كمن أحيا نفساً؛ و من أحيا نفساً فكأنما أحيا الناس جميعاً.» (کلینی، ۵۷/۴)

اگر فقرات این حدیث را جدا جدا در نظر می‌گیریم، بر اساس تحلیل بالا،

بی‌تردید معنای حدیث چنین بود:

۱. ثواب تفضلی کسی که به دیگران آب دهد، معادل ثواب استحقاقی کسی

است که دیگری را زنده کرده باشد.

۲. ثواب تفضلی کسی که دیگری را زنده گرداند، معادل ثواب استحقاقی کسی

است که همگان را زنده کرده باشد.





اما وقتی این دو فراز کنار هم ذکر می‌شوند، به نظر می‌رسد گوینده، یک قیاس اقرتانی شکل اول - مشتمل بر یک صغری و یک کبری - پدید آورده که در آن، حد وسط کاملاً ساقط می‌گردد و چنین نتیجه می‌دهد:

۳. «من سقى الماء فى موضع لا يوجد فيه الماء كان كأنما احيا الناس جميعا»؛ یعنی ثواب تفضلی کسی که به دیگری آب دهد، مانند ثواب استحقاقی کسی است که همگان را زنده کرده باشد.

اگر این گزاره سوم را به گزاره دوم پیوند بزنیم، نتیجه چنین خواهد بود:

۴. ثواب تفضلی کسی که به دیگری آب دهد، معادل ثواب تفضلی کسی است که یک نفر را زنده کرده باشد.

این گزاره به‌وضوح با گزاره اول ناسازگار است و این چنین تفسیری بار دیگر نظام ثواب و عقاب و ارزش عمل را در ارتکاز پنهان ما بر هم می‌زند و استبعاد و غرابت می‌آفریند.

مشکل دوم: درباره آیه شریفه ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده/۳۲) نمی‌توان گفت عذاب تفضلی کسی که یک بی‌گناه را بکشد، معادل عذاب استحقاقی کسی است که همه مردم را کشته باشد! زیرا تفضّل در مقوله عذاب به عفو و اغماض است، نه به زیادت.

مشکل سوم: اختلاف ثواب‌های ذکر شده در روایات همچنان ناگشوده باقی است و با این تحلیل رفع نخواهد شد.

مشکل چهارم: هیچ ملاک و معیاری در دست نداریم که بر اساس آن، ثواب‌های موجود در آیات و روایات را بر ثواب استحقاقی یا تفضلی حمل کنیم. بلی! در مقایسه میان ثواب دو عمل برای آنکه معنای روایت را بر وجه معقولی حمل کرده و متن به‌ظاهر ناموجه و ناپذیرفتنی را متین و موجه سازیم، از وحدت سیاق دست می‌کشیم و از سر اضطرار، این تصرف را قبول می‌کنیم؛ اما در غیر این موارد نمی‌توانیم بین ثواب استحقاقی و تفضلی تمیز دهیم.





۱۰- بیان اقتضای ثواب بدون اشاره به شروط و قیود

احتمال دیگر در فهم این متون و رفع استبعاد از کثرت این ثواب‌ها و آثار این است که عمل را - به خودی خود - مقتضی این‌گونه ثواب‌ها و آثار بدانیم، ولی دستیابی به آن را مشروط به شرایطی بشناسیم که در لسان دلیل بدان تصریح نشده است؛ یعنی بگوییم این اعمال می‌توانند این مقدار ثواب داشته باشند؛ نه اینکه همواره این مقدار ثواب دارند. به این ترتیب این ثواب‌های فراوان نصیب هر کسی نخواهد شد و برای رسیدن به آن علاوه بر انجام عمل، شرایط سنگین دیگری نیز وجود دارد که دایره شمول آن را بسیار کوچک می‌گرداند.

دسته اول از این قیود، شرایط عامی مانند ایمان، تقوا و ولایت است که ارزشمندی هر عملی بدان وابسته است و بدون آن، برای صاحب عمل اجر و پاداشی نیست؛ ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (مائده/۲۷)، ﴿وَإِنْ تُوْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران/۱۷۹)، ﴿وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ (نساء/۱۲۴).

بر اساس این ادله، قبولی عمل و استحقاق پاداش مشروط به وجود ایمان و تقوا و ولایت^۶ است. این بیانات قراین مفصلی هستند که قید همه اعمال و ارزش‌ها قرار می‌گیرند و نگاه جمعی به آموزه‌های دینی اقتضا می‌کند آنها را در کنار ادله دیگر در نظر گرفته و مفادشان را بر آن ادله مقدم داریم. طبیعتاً نظر به شرطیت دائم این قیود، نیازی به بیان مکرر آن در همه موارد وجود ندارد؛ مثل عقل و اختیار که قید دائمی همه تکالیف است و لازم نیست در همه موارد بدان تصریح شود.

دسته دوم از این قیود، ادله حبط و بطلان عمل است. بر اساس این ادله، آن آثار و ثواب‌ها تنها نصیب کسی می‌گردد که عمل او دچار حبط نشود؛ یعنی استحقاق پاداش مشروط به این است که عمل کنونی خود را در آینده نیز با کفر و شرک یا با انجام برخی گناهان باطل نکند.^۷ بنابراین همان‌گونه که اصل وجود ایمان شرط قبولی عمل است، بقای ایمان نیز شرط قبولی عمل است؛ همان‌گونه که اگر ایمان نباشد، آن همه ثواب و آثار بر عمل بار نمی‌شود، اگر ایمان از بین برود نیز استحقاق آن ثواب و آثار از بین می‌رود.





این دسته از قیود نیز قراین مفصلی هستند که برای فهم روایات حاوی پاداش باید آنها را در نظر گرفت. به این ترتیب در تفسیر این متون، هرگز نباید آیات و روایات دیگر را فراموش کنیم، بلکه لازم است همه را با هم و در کنار هم در نظر بگیریم. بلی، اگر کسی در آغاز آشنایی با دین و پیش از آنکه آن همه آیه و روایت را ببیند، این بیانات را بشنود، گرفتار شبهه و شگفتی می‌شود؛ اما اگر این گزاره‌ها در پرتو سایر آموزه‌های دین قرار گیرد، مشکلی در آن دیده نخواهد شد.

۱۱- ملاحظه تناسب حکم و موضوع و تخصیص دلیل به استناد قرائن لَبّی

دسته‌ای از شرایط و قیود، از تناسب حکم و موضوع و با تحلیل عقلانی قابل تشخیص‌اند. مثلاً در آیه شریفه ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ (قدر/۳) برای آنکه یک شب قدر از هزار ماه برتر باشد، عقلاً لازم است که آن هزار ماه مشتمل بر شب قدر نباشد؛ زیرا اگر فرض کنیم در آن هزار ماه، شب قدری وجود دارد و آن شب قدر هم از هزار ماه برتر است، تسلسل پیش می‌آید. علاوه بر اینکه هزار ماه مشتمل بر شب قدر، بی‌تردید از خود شب قدر ارزنده‌تر است. به این موضوع در روایات نیز تصریح شده است؛ «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ لَيْسَ فِيهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ». (کلینی، ۲۴۸/۱)

به این ترتیب وقتی برای کاری، پاداشی معادل اجر شهید در نظر گرفته می‌شود، می‌توان از سیاق جمله و به قرائن لَبّی حدس زد که آن کار مقید به قیود و شرایط دشواری است که به جهت انصراف عرفی و تبادل آشکار بیان نشده است.

خلاصه بررسی

غرض ما از نقل فراوان اقوال مفسران قرآن و شارحان حدیث از شیعه و سنی این بود که نشان دهیم عالمان دین وقتی با ظاهر ناپذیرفتنی این متون مواجه می‌شوند، نابخردانه و ظاهرگرایانه، آیه یا روایت را بر معنای اولیه خود حمل نمی‌کنند و به لوازم آن ملتزم نمی‌شوند، بلکه این موضوع را قرینه‌ای لَبّی بر عدم اراده جدی معنای ظاهری گرفته، متن آیه یا حدیث را با محمل موجهی بر معنایی دیگر حمل می‌کنند.





شارحان متون دینی وقتی تناسب متین و معقولی میان عمل و پاداش آن نمی‌بینند - با استفاده از ارشادات دینی و به استناد سایر ادله - یا به «عمل» چیزی می‌افزایند، یا از «ثواب» به‌گونه‌ای می‌کاهند تا معادله میان عمل و ثواب را به‌خوبی بنمایانند و متشابهاات را در سایه محکمات تفسیر کنند.

گویا فرهنگ حاکم بر معارف دین چنان است که هیچ کس حتی عوام مسلمانان نیز از شنیدن این بیانات به معنای ظاهری آن منتقل نمی‌شوند؛ یعنی این بیانات به‌رغم ظاهر عجیب خود، در بافت معنایی قدرتمندی قرار گرفته‌اند که شگفتی آنان را فرو می‌شکند و قراین معنوی منفصلی برای تفسیر صحیح آن پدید می‌آورد. به‌رحال با استناد به این بیانات نمی‌توان دستگاه ارزشی موجود در معارف دین را کشف کرد. البته این سؤال همچنان باقی است که برای این مهم چه باید کرد؟ در مباحث آینده به این موضوع اشاره‌ای خواهیم داشت.

وجه بلاغی این بیانات

پرسش بسیار مهم دیگر این است که اگر اراده جدی متکلم به ظاهر این کلمات تعلق نگرفته، اساساً چه غرضی از این ظواهر در نظر بوده و چه لطفی در بیان آن نهفته است؟ بالأخره چرا این همه ثواب و عقاب برای برخی از اعمال طرح شده است؟ چرا متکلم این ظاهر را برای بیان آن معنای باطنی در نظر گرفته و از این قالب برای ارائه آن معنا استفاده کرده است؟ مخاطب چه استفاده‌ای از این بیانات خواهد داشت؟ آیا انتشار و اشاعه این قبیل احادیث برای توده مردم مفید است و نظام عقلانیت دینی را در نظر آنان برهم نخواهد زد؟ آیا طرح این معارف از ناحیه مبلغان دینی موجب تحریف دین و بزرگ‌نمایی یا کوچک‌نمایی نابسامان ارزش‌ها و آموزه‌ها نخواهد شد؟

گویا غرض اصلی از طرح این ثواب و عقاب‌ها - به‌خصوص در موارد مقایسه‌ای - توجه دادن به یک ملاک بسیار مهم در محاسبه ارزش عمل و شکستن تصورات ظاهربینانه و سطحی است. برای بیان کامل این موضوع ناگزیر باید مقدمه‌ای در باب «ارزش عمل» بیان کنیم.





عمل صالح یا عمل ارزشمند عملی است که می‌تواند موجب تقرب انسان به خدا شود؛ وسیله‌ای که در مسیر حرکت به سوی خدا، «رفتن» را و در مسیر به سوی خدا، «شدن» را آسان‌تر می‌سازد. البته درجه صلاحیت اعمال صالح، یعنی کارایی و اثربخشی آنان در این قرب‌آفرینی متفاوت است. برای کشف ارزش یک عمل صالح باید میزان مُقرَّبیت و مُبَعَّدیت آن را سنجید. هرچه یک عمل در حرکت دادن انسان به سمت خدا و نزدیکی به او تأثیر بیشتری داشته و انسان را بیشتر در معرض رحمت خدا قرار دهد، ارزشمندتر و صالح‌تر است.

«ارزش اخلاقی عمل» به دو معنا لحاظ می‌شود: یکی ارزش کلی (ارزش ذاتی و نوعی)، دیگری ارزش جزئی (ارزش موقعیتی و شخصی).

ارزش کلی: اگر ارزش یک عمل را بدون لحاظ شرایط پیرامون در نظر بگیریم، یعنی فارغ از همه عناصر تأثیرگذار دیگر، به ذات عمل و میزان اثرگذاری نوعی آن در فوز و فلاح انسان و قابلیت تعالی‌بخشی کلی آن توجه کنیم؛ ارزش کلی عمل را بیان کرده‌ایم.

درجه ارزش ذاتی اعمال صالح، اقتضای ذاتی یک نوع عمل برای حرکت دادن انسان به سمت کمال است. این اقتضا در صورتی محقق می‌شود که سایر شرایط فراهم بوده و مانعی نیز وجود نداشته باشد، اما اگر شرایط دیگر مفقود یا موانعی موجود باشد، عمل صالح نمی‌تواند در ارزش‌آفرینی اخلاقی سهمی ادا کند. به این ارزش کلی، «ارزش در نگاه نخست»، «صلاحیت نوعی» و «حسن فعلی» نیز می‌گویند.

ارزش جزئی: اگر برای محاسبه ارزش، به یک عمل جزئی تحقق‌یافته نگاه کنیم و موقعیت انجام آن را با تمام مقارنات و عوامل واقعی در این سنجش دخالت دهیم و میزان واقعی تعالی و قربی را که ایجاد کرده است، پس از کسر و انکسار شرایط و موانع به‌دست آوریم، ارزش جزئی و موقعیتی آن را بیان کرده‌ایم.

پاداش یک عمل نه فقط بر اساس ارزش ذاتی، که بعد از ملاحظه همه این شرایط و ویژگی‌های موقعیتی محاسبه می‌گردد. وقتی حسن فعلی یک عمل را با همه عوامل تأثیرگذار دیگر جمع جبری می‌کنیم، پاداش عادلانه عمل به‌دست می‌آید. حتی یک عمل از یک فرد، در دو موقعیت، دو گونه ارزش پدید می‌آورد.





بنابراین ارزش شخصی عمل با ارزش نوعی آن فرق دارد. ممکن است نوع عمل بسیار ارزشمند و صالح باشد، اما شخص همان عمل برای کسی ارزش نداشته باشد؛ یعنی هیچ کمکی به تعالی معنوی و فلاح او نکند. حتی ممکن است یک عمل در شرایط خاصی برای کسی بسیار ارزشمند باشد، اما در شرایط دیگری برای همان فرد، بی ارزش یا کم ارزش باشد.

ما معمولاً در کشف دستگاه ارزشی دین ناخودآگاه به دنبال آن هستیم که میزان قرب آفرینی و بُعد آفرینی اعمال را به صورت کلی کشف کنیم؛ یعنی یک نوع عمل مانند عبادت، علم آموزی، صلّه رحم، احسان و... را بدون در نظر گرفتن تاریخ و جغرافیای خاص و مختصات وقوعش قیمت گذاری کنیم، اما باید بدانیم که دانستن میزان صلاحیت نوعی عمل معمولاً مشکلی را حل نمی کند؛ زیرا یک عمل صالح کوچک با داشتن سایر مؤلفه های ارزشمندی می تواند ضریب ارزش بسیار بالایی پیدا کند و برعکس، یک عمل بسیار درشت در صورت فقدان این عوامل، بسیار کم ارزش و بی مایه خواهد بود. مثل اینکه طلا به اقتضای ماهیتش از خاک برتر است؛ اما ممکن است - در شرایط خاصی و بر اثر عواملی - خاک از طلا ارزشمندتر شود؛ مثل اینکه متبرک به حرم ائمه اطهار علیهم السلام شود یا ارزش باستانی ویژه ای پیدا کند که بر ارزش ماهوی طلا فائق آید. بنابراین در نظام ارزشی دین، برای اعمال و صفات، نباید و نمی توان یک ارزش استاندارد تغییرناپذیر به صورت کلیشه ثابت ارائه کرد.

برخلاف بسیاری از مواد طبیعی یا کالاهای صنعتی، مؤلفه های تعیین کننده قیمت در اعمال و صفات انسانی بسیار متعدد و متغیر است و معمولاً نمی توان ارزش یک عمل یا صفت اخلاقی را به صورت پیشین ثبت و تضمین نمود. به جای این کار ضروری است ارزش گذاری اعمال و صفات به صورت کاملاً جزئی و فردی - یعنی با در نظر گرفتن همه عوامل تأثیرگذار خاص - صورت گیرد.

این حقیقت مهم همان چیزی است که در روایات ثواب و عقاب به آن تأکید می شود. امامان معصوم علیهم السلام با استفاده از این بیانات، ما را از چنگال ظاهرنگری در ارزشیابی عمل رها ساخته و به سوی ارزش گذاری واقعی هدایت می کنند. این





روایات در صدد القای این حقیقت است که مبدا گمان‌کنید اعمال صالح درشت و دشوار مانند ختم قرآن و انفاق انبوهی از مال، همواره از اعمال ساده و کوچکی مانند انفاق مختصر و خواندن سوره توحید ارزشمندتر است. فریب حجم عمل و ظاهر مترکم آن را نخورید. پیچیدگی‌های محاسبات الهی در نظام ارزش و پاداش را نیز دریابید؛ زیرا داستان ارزش عمل در میزان الهی آن چنان ساده نیست که با چند برچسب استاندارد پیش‌ساخته بتوان هر عملی را قیمت‌گذاری کرد.

به این ترتیب و با توجه به اینکه ثواب و عقاب همواره بر اساس ارزش موقعیتی رقم می‌خورد، این روایات نه در مقام بیان ارزش کلی و ذاتی اعمال، بلکه در مقام بیان ارزش جزئی و موقعیتی آن است؛ یعنی می‌خواهد بگوید که این اعمال قابلیت این را دارند که در شرایط و موقعیت‌های خاص تا به این پایه نیز ارزش بیافرینند.

این روایات نه تنها نظام فکری مخاطب را در فهم ارزش‌های دینی برهم نمی‌زند، بلکه اگر به‌خوبی و در پرتو سایر ادله تبیین شود، عقلانیت پیشرفته و عمیقی برای او پدید می‌آورد که نه در مسیر هدایت ناامید گردد، و نه به عمل خود مغرور شود، و نه درباره رفتار دیگران به‌سرعت قضاوت کند.^۸

این بیانات را نباید رخوت‌زا و سستی‌آفرین تلقی کرد. مسلمانان صدر اسلام هرگز از سخن پیامبر ﷺ این‌گونه برداشت نمی‌کردند که با عبادت مختصر و تلاش اندکی، شایسته دریافت مقامات عالی و مستحق اجر بی‌حساب هستند. مجاهدت بی‌امان و جانبازی بی‌نظیر آنان در رکاب آن حضرت ﷺ، بهترین شاهد بر این مدعاست. عالمان دین نیز در تفسیر این روایات، بی‌قید و شرط، کرور کرور ثواب تضمین‌شده وعده نداده‌اند!

روایات زیر به زوایایی از این پیچیدگی در نظام ارزش‌گذاری دینی تصریح می‌کند و ما را از قضاوت‌های کلیشه‌ای و قالب‌های پیش‌ساخته پرهیز می‌دهد: «لا تَنْظُرُوا إِلَى طُولِ رُكُوعِ الرَّجُلِ وَ سُجُودِهِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ أَعْتَادَهُ؛ فَلَوْ تَرَكَهُ اسْتَوْحَشَ لِذَلِكَ وَلَكِنْ انظُرُوا إِلَى صِدْقِ حَدِيثِهِ وَ أَدَاءِ أَمَانَتِهِ.» (کلینی، ۱۰۵/۲)

امام کاظم علیه السلام نیز در روایت زیر به این نکته توجه می‌دهند که اعمال صالح - هرچند بزرگ و انبوه - ممکن است پذیرفته نشوند و بی‌ارزش و بی‌فایده بمانند، در





این صورت یک عمل صالح کوچک برتر از آن خواهد بود: «مَنْ زَارَ قَبْرَ وَلَدِي عَلِيٍّ كَانَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ كَسْبِعِينَ حَجَّةً مَبْرُورَةً. قُلْتُ: سَبْعِينَ حَجَّةً؟ قَالَ: نَعَمْ وَ سَبْعِينَ أَلْفَ حَجَّةٍ. قُلْتُ: سَبْعِينَ أَلْفَ حَجَّةً؟ قَالَ: رُبَّ حَجَّةٍ لَا تُقْبَلُ!»^۹

حتی شهادت در راه خدا نیز عنوانی کلی است که مراتب متعددی از ارزش برای آن متصور است. بنابراین همه شهدا را نباید در یک مرتبه پنداشت؛ مثلاً همه شهیدان به مقام والای حضرت ابوالفضل العباس علیه السلام غبطه می‌خورند.^{۱۰}

پی‌نوشت‌ها:

۱. «لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحِطَنَّ عَمَلَكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (زمر/۶۵)، «وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (مائده/۵)، و نیز بقره/۲۱۷؛ آل‌عمران/۲۲؛ انعام/۸۸؛ اعراف/۱۴۷؛ توبه/۱۷؛ کهف/۱۰۵؛ احزاب/۱۹ و... .

۲. «إِنَّ هَذِهِ الْأَرْضَ بَيْنَ عَلِيَّهَا عِنْدَ اللَّهِ تَحْتَهَا كَحَلَقَةِ مَلَقَاةٍ فِي فَلَاةٍ قَبِيٍّ وَ هَاتَانِ بَيْنَ فِيهِمَا وَ مَنْ عَلَيْهِمَا عِنْدَ اللَّهِ تَحْتَهَا كَحَلَقَةِ مَلَقَاةٍ فِي فَلَاةٍ قَبِيٍّ وَ النَّالِثَةُ حَتَّىٰ انْتَهَىٰ إِلَى السَّابِعَةِ.» (کلینی، ۱۵۳/۸)

۳. همین تحلیل در باب استغفار نیز جاری است. استغفار، آتش و عذاب اعتباری را برمی‌دارد: «یا علی! إن الله يعجب من عبده إذا قال: «رب اغفر لي؛ فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت» يقول: «يا ملائكتي عبدی هذا قد علم أنه لا يغفر الذنوب غیری، اشهدوا أنني قد غفرت له»؛ اما آثار تکوینی گناه تنها در صورتی پاک می‌شود که توبه به معنای حقیقی - یعنی بازگشت واقعی از مسیر منحرف - صورت گیرد؛ «أتدری ما الاستغفار؟ الاستغفارُ دَرَجَةُ الْعَلِيِّينَ وَ هُوَ اسْمٌ وَاقِعٌ عَلَى سِتَّةٍ مَعَانٍ؛ أَوْلَهَا النَّدْمُ عَلَى مَا مَضَى، وَ النَّانِي الْعَزْمُ عَلَى تَرْكِ الْعَوْدِ إِلَيْهِ أَبَدًا، وَ النَّالِثُ أَنْ تُؤَدَّى إِلَى الْمَخْلُوقِينَ حُقُوقُهُمْ حَتَّى تَلْقَى اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَمْسَلَسَ لَيْسَ عَلَيْكَ تَبِعَةٌ، وَ الرَّابِعُ أَنْ تَعْمَدَ إِلَى كُلِّ فَرِيضَةٍ عَلَيْكَ ضَبَعَتَهَا فَتُؤَدَّى حَقَّهَا، وَ الْخَامِسُ أَنْ تَعْمَدَ إِلَى اللَّحْمِ الَّذِي نَبَتَ عَلَى السُّحْتِ فَتُذِيبُهُ بِالْإِحْزَانِ حَتَّى تُلصِقَ الْجِلْدَ بِالْعَظْمِ وَ يَنْشَأَ بَيْنَهُمَا لَحْمٌ جَدِيدٌ، وَ السَّادِسُ أَنْ تُذِيقَ الْجِسْمَ أَلْمَ الطَّاعَةِ كَمَا أَذَقْتَهُ حَلَاوَةَ الْمَعْصِيَةِ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَقُولُ اسْتَغْفِرُ اللَّهَ.» (نهج البلاغه، حکمت ۴۱۷)

۴. تفضل خدای متعال در پاداش کار نیک بر دو قسم است: یکی افزودن به کمیت عمل، دوم افزودن به کیفیت آن؛ یعنی از سویی هر عمل نیک را معادل ده عمل یا بیشتر از آن به شمار می‌آورد و بر تعداد آن می‌افزاید، از سوی دیگر معایب آن را به لطف خود برطرف می‌کند و بر زیبایی آن می‌افزاید: «وَ مَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدَ لَهُ فِيهَا حُسْنًا». گویا عمل ناقص ما را گریم و پرداخت





می‌کند و سپس اجر آن را محاسبه می‌نماید، یا آن را معادل بهترین و کامل‌ترین صورتی که در شرایط دیگر از ما سر زده است، قرار می‌دهد: ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

۵. المراد بالحسنى المثوبة الحسنی، و المراد بالزيادة الزيادة على الاستحقاق بناء على أن الله جعل من فضله للعمل مثلاً من الجزاء و الثواب، ثم جعله حقاً للعامل في مثل قوله: ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ ثم ضاعفه و جعل المضاعف منه أيضاً حقاً للعامل كما في قوله: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلِهَا﴾ و عند ذلك كان مفاد قوله: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى﴾ استحقاقهم للجزاء و المثوبة الحسنی، و تكون الزيادة هي الزيادة على مقدار الاستحقاق من المثل أو العشرة الامثال؛ نظير ما يفيدده قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (طباطبایی، ۱۰/۴۳).

أن الحسنی الثواب المستحق و الزيادة التفضل على قدر المستحق على طاعتهم من الثواب و هي المضاعفة المذكورة في قوله ﴿فَلَهُ عَشْرُ مَثَلِهَا﴾ عن ابن عباس و الحسن و مجاهد و قتادة. (طبرسی، ۱۵۸/۵)

۶. قوله تعالى: ﴿أَبَىٰ وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾، فجعل تعالى أعمال إبليس كلها هباء منثورا باستكباره على ولي الله و عدم إطاعته لخليفة الله بتوليته، بل الملاحظ في واقعة إبليس - التي يستعرضها القرآن الكريم في سبع سور - أن كفره لم يكن شركا بالذات الالهية و لا بالصفات و لا بالمعاد و لا بالنبوة، بل هو وجود لامامة و خلافة آدم عليه السلام، فلم يقبل الله تعالى اعتقاد إبليس، كما لم يقبل أعماله، و أطلق عليه الكفر بدل التوحيد. و السر في ذلك أن ذروة التوحيد و سنامه و مفتاحه و بابه هو التوحيد في الولاية. (شيخ محمد سند، الصحابة بين العدالة و العصمة، ۳۲۵)

۷. ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (انعام/۸۸)، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بَابِتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَزَنًا﴾ (كهف/۱۰۵).

۸. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های نظام اخلاق اسلام با نظامات اخلاقی دیگر در همین تفکیک (میان ارزش کلی عمل و ارزش جزئی آن) است. در بسیاری از نظام‌های اخلاقی به ویژگی‌های موقعیتی عمل خصوصاً ایمان، نیت و معرفت توجه نمی‌شود. در فرهنگ اسلامی به جای آنکه نسبت به یک «کار خوب»، قضاوت کلی و نوعی شود، قضاوت جزئی و شخصی می‌شود؛ یعنی به جای آنکه بگوییم: «فلان کار خوب است»، می‌گوییم: «این کار از چه کسی در چه شرایطی و با چه قیودی خوب است.»

با قطع نظر از موضوع ایمان و نیت و معرفت، امروزه در اخلاق کاربردی برای داوری اخلاقی نسبت به یک تصمیم بر اساس نظریه «موازنه متفکرانه»، ویژگی‌های کلی و جزئی عمل هر دو لحاظ می‌شود.





۹. درباره این روایت دو نکته گفتنی وجود دارد. اول اینکه در برخی از روایات به مقبولیت حج تصریح شده است؛ مانند: «مَا لِمَنْ أَتَى قَبْرَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ زَائِرًا عَارِفًا بِحَقِّهِ غَيْرَ مُسْتَكْبِفٍ وَ لَا مُسْتَكْبِرٍ؟ قَالَ ﷺ: يُكْتَبُ لَهُ أَلْفُ حِجَّةٍ مَقْبُولَةٍ وَ أَلْفُ عُمْرَةٍ مَبْرُورَةٍ.» در این صورت این بیان وجه مناسبی برای رفع استبعاد مخاطب از این معادله شگفت‌انگیز و حل این معما نخواهد بود. ثانیاً اگر فرض کنیم که حج - به هر جهت - پذیرفته نباشد، هیچ ارزش و پاداشی ندارد و هفتاد هزار حج، معادل هفتاد هزار صفر خواهد گشت! در این صورت هر عمل کوچکی از آن برتر است و این برتری امتیاز برجسته و افتخار قابل ذکری برای زیارت امام حسین علیه السلام به‌شمار نمی‌رود. این موضوع قرینه‌ای است بر اینکه مراد جدی این گونه روایات، بیشتر اشاره به «قانون ارزش عمل» است، نه بیان «ارزش کلی و نوعی».

۱۰. إِنَّ لِلْعَبَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَنْزِلَةً يَعْطُهَا بِهَا جَمِيعُ الشُّهَدَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (شیخ صدوق، الخصال، ۶۸/۱).

منابع و مأخذ:

۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ الامالی، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ق.
۲. _____؛ الخصال، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
۳. _____؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دارالشریف الرضی، ۱۴۰۶ق.
۴. _____؛ التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۵. _____؛ فضائل الاشهر الثلاثة، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۶ق.
۶. ابن جوزی، ابوالفرج؛ الموضوعات، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۷. ابن جوزی؛ ابوالفرج؛ زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
۸. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحریر و التنویر، بی‌جا، بی‌تا، بی‌نا.
۹. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ق.
۱۰. اندلسی، ابوحیان؛ البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
۱۱. اندلسی، ابن عطیه؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۱۲. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر؛ تیسیر الکریم الرحمن، بیروت، مکتبه النهضة العربیه، ۱۴۰۸ق.
۱۳. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.





۱۴. بحرانی، محمد سند؛ الصحابة بين العدالة والعصمة، قم، لسان الصدق، ۱۴۲۶ق.
۱۵. بغوی، حسین بن مسعود؛ معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۷. ثعلبی، احمد بن ابراهیم؛ الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۸. جزائری، نعمت الله بن عبد الله؛ ریاض الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۷ ق.
۱۹. حقی بروسوی، اسماعیل؛ تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۲۰. دلمی، حسن بن محمد؛ اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
۲۱. رازی، فخرالدین؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۲. زحیلی، وهبة بن مصطفى؛ التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۸ق.
۲۳. زمخشری، محمود؛ الكشف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۴. سیوطی، عبدالرحمن؛ اللئالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۵. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم؛ فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
۲۶. شعیری، محمد بن محمد؛ جامع الأخبار، نجف، مطبعة حیدریه، بی تا.
۲۷. شیرازی، سید محمد؛ تقریب القرآن إلى الأذهان، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۴ق.
۲۸. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.





۳۰. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۱. طیب، سید عبدالحسین؛ اُطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
۳۲. عسقلانی، ابن حجر؛ فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۷۹ق.
۳۳. فضل الله، سید محمد حسین؛ تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
۳۴. فیض کاشانی، ملا محسن؛ الوافی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۵. قاری، علی بن سلطان محمد؛ مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۲ق.
۳۶. قاسمی، محمد جمال الدین؛ محاسن التأویل، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۳۷. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۳۸. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۶۸ش.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۰. کرمی حویزی، محمد؛ التفسیر لکتاب الله المنیر، قم، چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ق.
۴۱. گنابادی، سلطان محمد؛ تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۴۲. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۳. _____؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۴۴. مراغی، احمد بن مصطفی؛ تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۵. مرقاة المفاتیح شرح مشکاه المصابیح،
۴۶. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۸ش.





۴۷. مظہری، محمد ثناء اللہ؛ التفسیر المظہری، پاکستان، مکتبۃ رشدیہ، ۱۴۱۲ق.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونہ، تہران، دارالکتب الإسلامیہ، ۱۳۷۴ش.
۴۹. مناوی، زین الدین عبد الرؤوف؛ التیسیر بشرح الجامع الصغیر، ریاض، مکتبۃ الامام الشافعی، ۱۴۰۸ق.
۵۰. میبیدی، رشید الدین؛ کشف الاسرار و عدۃ الابرار، تہران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۵۱. نیشابوری، حسن بن محمد؛ تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۶ق.

