



The emotionality of the prophets in the qur'an; challenges, doubts and solutions

Kavoos Roohi Barandagh¹

Abstract

According to the verses of the Qur'an, God's messengers have the status of infallibility, and considering that they are the bests of those devoted to Allah, there is no fear, sadness, or jealousy in their spirit. However, in some verses of the Qur'an, fear and sadness have been attributed to the several prophets such as - Ibrahim, Musa, Dawood, and Yaqoob (PBUTH), and similarly, envy has been attributed to prophet Suleiman (AS). This article is organized with the aim of explaining the compatibility between the position of infallibility with the emotional aspect of divine prophets and the rejection of any feature incompatible with infallibility from the status of the prophets (PBUTH). And after classifying and evaluating the challenges, it has been drawn the conclusion that among the various types of rational and verbal resolutions, only two of them are justifiable in solving the challenge of fear and sadness of the Prophets: 1) Acceptance of fear and sadness by describing them as admirable fear 2) Fear and sadness are the requirements of the human aspect of divine prophets and their status of Baqa ba'd al-Fana (i.e. trying to survive after neglecting the world). As for the solution to the challenge of the envy of the Prophet Suleiman (A.S), among the many solutions to the issue, there is one effective solution, and this intellectual solution is based on analyzing the concept of envy and dividing it into reprehensible and non-reprehensible, and the evidence for praiseworthiness of that of Suleiman is the multiple benefits that have resulted from it. This research has been carried out through the library method in collecting materials, and in the way of citing data, it follows the documentary method, and in analyzing the materials, the research method is descriptive, analytical and critical.

Keywords: Prophets, Devoted to Allah, Fear and Sadness, Envy, Position of Infallibility, Emotionality.

¹ Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University; Tehran; Iran | k.roohi@modares.ac.ir



عاطفه پذیری پیامبران (ع) در قرآن؛ چالش‌ها، شبهات و راه کارهای برون رفت

کاوس روحی برندق^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۶

چکیده

بر اساس آیات قرآن پیامبران خدا دارای مقام عصمت هستند و به لحاظ اینکه سرآمد اولیاء الهی اند، بیم و اندوه و حسادت در وجود آنان راه ندارد. با این حال، در پاره‌ای از آیات قرآن به تنی چند از پیامبران چون -حضرت ابراهیم(ع)، حضرت موسی(ع)، حضرت داوود(ع)، و حضرت یعقوب(ع) - ترس و اندوه و به حضرت سلیمان(ع) حسادت نسبت داده شده است. این مقاله با هدف تبیین سازگاری میان مقام عصمت با بعد عاطفه‌پذیری پیامبران الهی و نفی هرگونه امورناسازگار با عصمت از ساحت وجودی پیامبران(ع)، سامان یافته، پس از طبقه بندی و ارزیابی چالش‌ها به این نتیجه دست یافته است که از میان انواع برون رفت‌های عقلانی و لفظی، دو وجه در حل چالش ترس و لندوه پیامبران(ع) موجه است: (۱) پذیرش ترس و لندوه و ارجاع آن به ترس ممدوح و (۲) ترس و اندوه اقتضای مقام بشری و مقام بقاء بعد الفناء پیامبران الهی است. در برون رفت از چالش حسادت حضرت سلیمان(ع) از میان پاسخ‌های متعدد، انحصاراً یک پاسخ کارآمد است و آن برون رفت عقلی مبتنی بر تحلیل مفهوم حسادت و تقسیم آن به مذموم و غیرمذموم و ممدوح بودن درخواست حضرت سلیمان(ع) است به لحاظ مصالح گوناگونی که بر آن مترتب بوده است. روش این پژوهش در گردآوری مطالب، به شیوه کتابخانه‌ای است و در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب، روش تحقیق از نوع توصیفی تحلیلی و انتقادی است.

واژه‌های کلیدی: پیامبران(ع)، اولیای الهی، ترس و اندوه، حسادت، مقام عصمت، عاطفه‌پذیری.

بیان مسئله

پیامبران خدا دارای مقام عصمت هستند و به لحاظ اینکه از اولیاء الله بلکه سرآمد اولیاء الهی‌اند، بیم و اندوه در وجود آنان راه ندارد: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس / ۶۲)؛ آگاه باشید، که بر دوستان خدا نه بیمی است و نه آنان اندوهگین می‌شوند. با این حال، در پاره‌ای از آیات قرآن نسبت ترس و اندوه به تنی چند از پیامبران نسبت داده شده است. از جمله بنا بر نص صریح آیات قرآن، ابراهیم (ع) هنگامی که به فرشتگانی برخورد کرد که تولتایی خوردن غذا را نداشتند، ترسید (هود، ۷۴-۷۰)؛ عبارات «وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ» «خَيْفَةً»، «لَا تَخَفْ» و «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ» در آیات مورد اشاره به روشنی دلالت بر این دارد که ترس بر ابراهیم (ع) عارض شده است. در مورد دیگر، بنا بر ظاهر برخی آیات قرآن، حضرت موسی (ع) در دو موقعیت دچار ترس شده است: ۱) هنگامی که عصای خود را انداخت و به فرمان خداوند به مار بزرگی تبدیل شد. این موضوع در دو آیه قرآن کریم (قصص / ۳۱؛ نمل / ۱۰) آمده است. ۲) هنگامی که سحر ساحران را مشاهده کرد که در سوره طه، آیه ۶۷-۶۸ به آن اشاره شده است و این همه با مقام عصمت آن حضرت (که اقتضای آن این است نباید از چیزی جز خدا هراس داشته باشد) ناسازگار است (بلاغی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۸۹؛ علم الهدی، بی تا: ۱۰۶؛ فخر رازی، ۱۹۸۸م: ۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۲: ۷۳) در این آیات نیز عبارات «فَأَوْجَسَ»، «خَيْفَةً»، «لَا تَخَفْ» و «لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ» صریح در وقوع ترس از سوی حضرت موسی (ع) است. افزون بر این، در پاره‌ای از آیات دیگر قرآن، سخن از احساس ترس حضرت داود (ع) است (ص / ۲۲-۲۱). عبارت «فَفَزِعَ» و «لَا تَخَفْ» در این آیات نیز دلالت بر وقوع ترس از حضرت داود (ع) دارد. همچنین بر اساس آیه ۸۴ سوره یوسف، شبهه‌ای که در مورد عصمت حضرت یعقوب (ع) مطرح است، گریه و بی‌تابی بیش از اندازه وی در فراق و دوری فرزندش یوسف است. این شیون و زاری به حدی بوده که بر اساس آیات قرآن منجر به کوری چشمان ایشان شد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۱: ۲۳۳). در روایتی از امام صادق (ع) نقل است که در مورد میزان ناراحتی یعقوب (ع) از ایشان سؤال شد و حضرت پاسخ فرمودند، هفتاد برابر مادری که فرزندش را از دست داده باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۳۸) به هر حال میزان تأثر و تألم حضرت یعقوب (ع) در فراق یوسف

(ع) به قدری زیاد و شدید بوده که ضرب‌المثلی برای بیان شدت غم و اندوه شده است. در زمینه این آیات، این شبهه مطرح شده است که اگر انبیاء الهی دارای مقام عصمت بوده و از ایمان بالایی برخوردار هستند و تسلیم محض خداوندند، نباید از این حوادث و وقایع بترسند و این ترس با مقام عصمت آنها مغایر است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۰: ۳۲۱)، آیا سزاوار است پیامبر الهی، در دوری فرزندی که می‌داند زنده است و روزی او را ملاقات خواهد کرد، تا این حد بی‌تابی کند؟ آیا این عمل مغایر با صبر و رضا، که از انبیای الهی مورد انتظار است، نیست؟

گذشته از مساله ترس و اندوه، بر اساس سوره ص آیه ۳۵ حضرت سلیمان (ع) از خداوند سلطنتی را درخواست می‌کند که برای هیچ کس غیر از او شایسته نباشد: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مَلِكًا لَا يَنْبَغِي لِأَخِيذٍ مِنْ بَعْدِي...»؛ (ص / ۳۵) گفت: پروردگارا، مرا ببخش و ملکی به من ارزانی دار که هیچ کس را پس از من سزاوار نباشد. آنچه از ظاهر آیه برمی‌آید این است که گویی حضرت خواهان چنین نعمتی فقط برای خود بوده و از خداوند می‌خواهد تا ابد چنین سلطنت و حکومتی را در دسترس دیگران قرار ندهد. بدین سان، بر اساس عبارت «لَا يَنْبَغِي لِأَخِيذٍ مِنْ بَعْدِي» این شبهه مطرح شده است که حضرت سلیمان (ع) حسادت داشته است (سید مرتضی، بی تا: ۱۳۳؛ رازی، ۱۹۸۸م: ۸۶).

بر این اساس، این مقاله درصدد پاسخ به دو پرسش زیر است که:

(۱) وجه سازگاری میان داشتن مقام عصمت و نفی بیم و اندوه از اولیای الهی

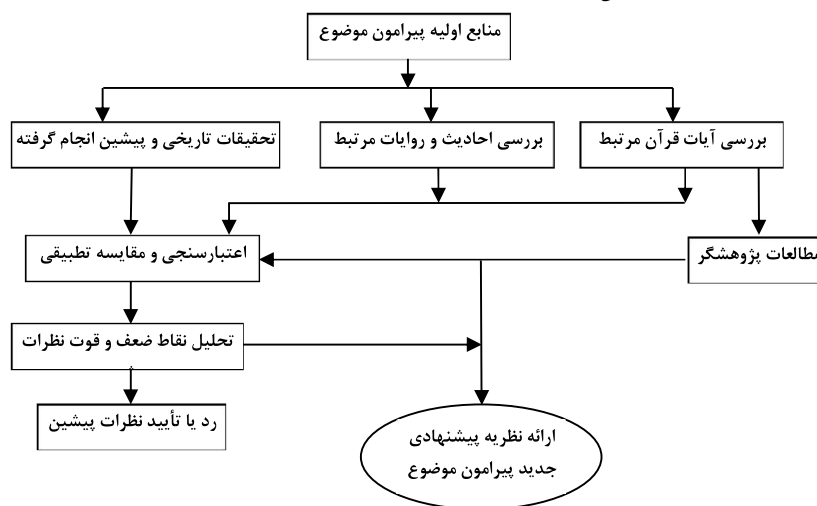
از سوئی و وقوع ترس و اندوه از سوی برخی پیامبران الهی چیست؟

(۲) آیه ۳۵ سوره ص را که مشعر به حسد و رزی حضرت سلیمان (ع) است،

چگونه می‌توان موجه ساخت؟

این دو شبهه از نظری یک شبهه کلامی و الاهیاتی است و از نظر دیگر یک مساله تناقض نمای اخلاقی که چگونه میان دو امر اخلاقی به ظاهر متضاد با هم (عصمت مقام نفی بیم و اندوه از سوئی و تحقق بیم و اندوه از سوی دیگر) می‌توان جمع کرد؟ اگرچه در این زمینه در لابلای تفاسیر به مناسبت تفسیر آیات قرآن و برخی نگاشته‌های مستقل که به پاسخ شبهات اختصاص دارد - از جمله عصمة الانبیاء، نگاشته فخر رازی، و تنزیه الانبیاء، نوشته سید

مرتضی - به صورت پراکنده اقدام به پاسخ برخی شبهات یادشده نموده‌اند؛ ولی تاکنون در هیچ اثری پیشینه‌ای از موضوع که از سویی به صورت یک جا در مورد تمامی انبیای الهی به حل مساله پرداخته باشد و از سویی دیگر به نقل وجوه و احتمالات بسنده نکرده؛ بلکه به تجزیه و تحلیل اقدام کرده باشد، یافت نشد؛ اما در این پژوهش گردآوری مطالب، به شیوه کتابخانه‌ای است و در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی پیروی می‌کند و در تجزیه و تحلیل مطالب، روش تحقیق حاضر از نوع توصیفی تحلیلی و انتقادی بوده و روند تحقیق در این مقاله به این صورت بوده است که نویسنده تمامی دیدگاه را در باره مساله مورد بررسی در مقاله را از منابع اسلامی استخراج نموده و یکایک آنها را ارزیابی نموده و بعد از بررسی تمامی آنها، برخی را به عنوان پاسخ صحیح اثبات کرده، افزون بر این پاسخ جدید دیگری را نوآوری نموده است (شکل ۱).



شکل ۱- روند انجام تحقیق

۱. تحلیل انواع برون رفت‌ها در نسبت ترس و اندوه به پیامبران

۱-۱. وجوه ناکارآمد

ممکن است گفته شود اساساً ترس، ضد ارزش نیست تا نبود آن اشکالی بر عصمت انبیاء (ع) وارد کند؛ به عبارت دیگر اقتضای مقام عصمت و قلمرو آن شامل امور قلبی مانند ترس نمی‌شود؛ لیکن باید توجه کرد پیامبران الهی از جمله حضرت موسی (ع) دارای مقام

مخلّصیت هستند (مریم/ ۵۱) و عصمتی که مخلصین از آن برخوردارند، بسیار فراتر از وظایف و شؤون نبوت است و دایره آن از دیدگاه قرآن کریم شامل انواع اعمال قلبی و تمایلات و خطورات قلبی نیز می‌شود. از جمله از آیه ۲۴ سوره یوسف برمی‌آید که دیدن برهان ربّ که به معنای مشاهده حضوری پروردگار است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۱: ۱۱۶) مانع از قصد و آهنگ گناه و تمایل به آن شد (همان: ۱۲۹) نیز از جمله بعد: «كَذَلِكَ لِيُصْرِفَ عَنْهَا السُّوءَ وَ الْفُحْشَاءَ» برمی‌آید که حضرت یوسف (ع) تمایلی به گناه پیدا نکرد و گرنه گفته می‌شد یوسف را از گناه بازداشتیم (همان). بر این پایه، از این آیه شریفه استفاده می‌شود مفهوم عصمت از خطیئه که نمود عینی آن در ماجرای یاد شده در این آیه متجلی است، نوعی علم حضوری گرایشی است که چنان موجب تنفّر از گناه می‌شود که حتی دارنده آن تمایل به گناه پیدا نمی‌کند؛ اما در ادامه آیه سخن از ریشه این نوع از ادراک است که می‌فرماید: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ». از این جمله که یک جمله تعلیلیه است، برمی‌آید دو عامل در عصمت و ریشه آن - که عبارت از تصرف الهی در مبدأ میل انسان و بازگرداندن از توجه به گناه است - نقش دارد و وجود این دو عامل در یوسف (ع)، موجب شده است که خداوند او را از گناه مصون بدارد. این دو عامل عبارت‌اند از: ۱) عبد بودن؛ ۲) مخلص بودن. روشن است از آن جا که جمله تعلیلیه است و جمله‌های تعلیلیه، ارتکازی و ارجاع به عقل انسان‌ها است، از آن برمی‌آید که هر کس این دو عامل را دارا باشد هرچند پیامبر و امام نباشد، خداوند ویژگی عصمت را به او ارزانی می‌دارد (ر.ک: روحی برندق، ۱۳۹۵ش: ۷۲-۷۳).

بنابراین، این پاسخ در مورد حضرت موسی (ع) و سایر انبیای الهی که ترس و اندوه به آنان استناد داده شده، غیرقابل پذیرش خواهد بود. لیکن این پاسخ در صورتی درست است که حوزه عدم امکان تصرف در مورد مخلصین توسط ابلیس و سایر شیاطین شامل هر گونه ترس و اندوه و سایر حالات و انفعالات و صفات روحی گردد و این در حالی است که از متن آیات نمی‌توان این گونه اطلاق را استنباط کرد؛ بلکه آیات مربوط به عدم امکان تصرف در مورد مخلصین توسط شیطان به مناسبت حکم و موضوع، صرفاً اموری را شامل می‌گردد که در مورد آن نهی و دستور الزامی و یا حد اقل نهی تنزیهی صادر شده باشد که عدم انجام و ترک آن، ترک واجب یا ارتکاب حرام یا حداقل ترک مستحب یا ترک اولی یا انجام

عمل مکروه به شمار آید و مسئله کنترل امیال و حالات و انفعالات و عواطف مشمول این گونه امور نمی‌گردد. مثال مورد بحث در آیه مربوط به یوسف (ع) گرایش به یک عمل حرام است؛ بنابراین، از این راه نمی‌توان اثبات کرد که پیامبران به کنترل امیال و حالات و انفعالات و عواطف خود مکلف بوده‌اند؛ لذا حوزه عواطف خارج از قلمرو عصمت خواهد بود.

با این حال، این احتمال در صورتی صحیح است که متغیر مقابل ترس و اندوه در مورد انبیای الهی، منحصر در عصمت باشد و این در حالی است که متغیر دیگر اولیاء الله بودن است. چنانکه در آیه «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس / ۶۲) آمده است و نیز متغیر دیگر عدم اعتراض به خدا است که یک متغیر عقلی متناقض با ترس و اندوه است؛ مگر آنکه در مورد متغیر دوم گفته شود هر گونه ترس و لندوهی اعتراض به خدا به شمار نمی‌آید و اما تناقض اولیاء الله بودن با ترس و اندوه به این صورت قابل جمع است که مقصود از نفی ترس و اندوه از اولیاء الله گونه خاصی از ترس و اندوه یا در مورد امر یا امور خاصی است، نه اینکه اولیاء الله هیچ گونه ترس و لندوهی ندارند. بدین ترتیب، این وجه حداقل در مورد تمامی متغیرها نمی‌تواند پاسخ مناسبی برای رفع تضاد میان ترس و اندوه پیامبران الهی باشد.

در برون رفت از شبهه مورد بحث، ممکن است گفته شود موسی (ع) ترسید؛ اما وقتی خداوند گفت «قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى» (طه / ۶۸)؛ گفتیم: مترس که تو خود برتری، اطمینان قلبی پیدا کرد و ترس او فرو نشست. واقعیت این است که این برون رفت، یک برون رفت عقلی است و به دو صورت قابل توجیه است: (۱) زمانی حضرت موسی (ع) هراسید و بعد از گذشت آن با سخن خدا اطمینان قلبی پیدا کرد؛ که این برون رفت جدیدی بجز برون رفت پیشین نخواهد بود؛ (۲) هم زمان با ترس و قبل از آن اطمینان قلبی پیدا کرد که در این صورت این برون رفت قابل پذیرش خواهد بود. لیکن این برون رفت، همان برون رفت «اقتضای مقام بشریت و مقام جمع الجمعی» است که در ادامه خواهد آمد؛ بنابراین، در هیچ صورت پاسخ مستقلی نخواهد بود.

از این گذشته، در پاسخ شبهه ممکن است گفته شود از آیات مورد بحث برمی‌آید که صرفاً حالت ترس در بدن رخ داده است، بدون آنکه روح متأثر شده باشد؛ بنابراین، مثلاً در

مورد حضرت ابراهیم (ع) به هیچ وجه قلباً از موضوع متأثر نشده است. لیکن باید توجه کرد. «رُوع» به حالت ترسی گفته می‌شود که در دل وجود دارد (مصطفوی، بی تا، ج ۴: ۲۸۰) نیز عبارات «نُكِرُهُمْ» (هود/ ۷۰)؛ «أَوْجَسَ» (هود/ ۷۰)؛ «خِيفَةً» (هود/ ۷۰) که در آیات مورد اشاره آمده، همگی بر ترس روحی حضرت ابراهیم (ع) اشاره دارد؛ بنابراین، این توجیه لفظی که مبتنی بر مباحث واژگانی و مفرداتی آیات، منکر ترس روحی ابراهیم (ع) است، صحیح نخواهد بود.

علامه طباطبایی با توجه به معنای لغوی «فَأَوْجَسَ» بر آن است که ترس برای حضرت موسی (ع) به صورت کامل اتفاق نیفتاد، بلکه فقط یک خطور قلبی بود که هیچ اثر عملی در او نداشت (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴: ۱۷۷)؛ زیرا «أَوْجَسَ» در کتاب‌های معتبر لغت از ریشه «وَجَسَ» به معنای «صوت خفی» و به معنای «خطوری که به ذهن انسان می‌آید و انسان را به فکر وادار می‌دارد» آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴: ۱۷۷-۱۷۸). علامه طباطبایی (ره) روایت منقول از امیرمؤمنان علی (ع) را که در برون رفت آینده ذکر خواهد شد، بر این معنا حمل کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴: ۱۸۴) لیکن باید توجه داشت از عبارت «وَلَّى مُدْبِرًا وَ لَمْ يَعْقِبْ يَا مُوسَى أَقْبَلْ وَ لَا تَخَفْ» (قصص / ۳۱)؛ پشت کرد و برنگشت. ای موسی، پیش آی و مترس که تو در امانی. عبارت مشابهی که در سوره نمل، آیه ۱۰ آمده است، کاملاً برمی‌آید که حضرت موسی (ع) واقعاً ترسیده و این ترس دلش را نیز فرا گرفته، به طوری که متعاقب آن فرار کرده و به پشت سر خود نیز نگاهی نکرد؛ بنابراین نمی‌توان فقط به واژه «اوجس» تکیه و از مضمون ادامه آیات صرف نظر کرد. پس با توجه به سیاق آیات و کل ماجرا نمی‌توان پذیرفت که این ترس فقط یک پیش‌زمینه و یا خطور خفیف ذهنی بوده است. بدین ترتیب، این برون رفت لفظی (مبتنی بر ارائه معنای مفردات آیه و ریشه واژه اوجس) هرچند در مورد مفردات آیه و نیز با تعبیر «فِي نَفْسِهِ» که در آیه «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى» (طه/ ۶۷) که مربوط به ترس دوم حضرت موسی (ع) در مقابله با ساحران است، سازگار است؛ لیکن هرگز نمی‌تواند مفاد آیات مربوط به ترس اول که فرار و گریز را در پی داشته است، توجیه کند؛ از این رو قابل پذیرش نخواهد بود.

بدین ترتیب، اگرچه علامه طباطبایی (ره) بر آن است که ترس از چیزی برای انبیا

الهی به گونه‌ای که در ادراک درونی و روح آنها تأثیر بگذارد، معنا ندارد؛ اما لرز و حالت فیزیکی مانند جا خوردن در اثر شنیدن صدای ناگهانی نه تنها برای پیامبران الهی اشکال ندارد؛ بلکه طبیعی بوده و لازمه بشر بودن آنها است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۷: ۱۹۱)؛ لیکن باید توجه کرد که واژه «فَفَزَعَ» بر اساس لغت به معنای ترس درونی شدید است که آثار آن در بدن انسان نیز ظاهر شود (مصطفوی، بی تا، ج ۹: ۸۲؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۴۷۲؛ موسی و صعیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۶۷) و دلیل بر این ادامه آیه است که می‌فرماید: «قَالُوا لَا تَخَفْ» و حمل آن بر اساس این برون رفت لفظی که از پشتوانه عقلی برخوردار است، به لرز فیزیکی، پذیرفتنی نیست.

در مواجهه با شبهه مورد بحث ممکن است گفته شود حضرت موسی (ع) از مار ترسید؛ بلکه از گمراهی مردم و تأثیر نداشتن معجزه در آنها ترسید. امیرمؤمنان علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «لَمْ يَوْجِسْ مُوسَى (ع) خَيْفَةً عَلَى نَفْسِهِ بَلْ أَشْفَقَ مِنْ غَلْبَةِ الْجِبَالِ وَ دَوْلِ الصَّلَالِ»؛ (علی بن ابی‌طالب (ع) ۱۴۱۴ق، خطبه ۴: ۵۱) ترس حضرت موسی (ع) برای خودش نبوده؛ بلکه از غلبه جاهلان و رسیدن دولت به دست افراد گمراه ترسید.

لیکن باید توجه کرد که این فرمایش امیرمؤمنان (ع) با مورد دوم ترس حضرت موسی (ع) که هنگام برخورد با ساحران و مشاهده سحر آنان احساس کرد تطبیق می‌کند و این وجه برون رفت موجهی برای عملکرد حضرت موسی (ع) در این موقعیت است؛ ولی در مورد اول ترس حضرت موسی (ع) که بدون حضور ساحران و هنگام دریافت وحی و تبدیل شدن عصا به مار بزرگ رخ داد، کاربرد ندارد و نمی‌توان سخن امیر مؤمنان (ع) را به آن ناظر دانست؛ زیرا در آنجا حضرت موسی (ع) تنها بود و از مار ترسید، نه از گمراهی و تأثیر نداشتن معجزه او بر سحر ساحران. بدین ترتیب، این برون رفت که یک برون رفت عقلی با توجه به غایت و هدف ترس است، صرفاً در تفسیر ترس مرحله دوم حضرت موسی (ع) کارساز بوده و در تحلیل و تفسیر همه آیات مربوط به ترس حضرت موسی (ع) کارساز نخواهد بود.

۱-۲. وجوه کارآمد؛ تبیین اخلاقی و عرفانی

ترسیدن که عبارت از تأثیر روح انسان از دیدن امور ناخوشایند است، در هر صورتی مذموم نیست؛ بلکه در صورتی که موجب شود انسان نظر و تدبیر خود را از دست دهد و از

اقدام در برابر امور ناخوشایند ناتوان گردد، مذموم و از رذایل اخلاقی است. ترس حضرت ابراهیم (ع) با توجه به شجاعت مثال زدنی که قرآن کریم از او گزارش می‌کند، قطعاً از نوع اول بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۰: ۳۲۱).

به عبارت دیگر، گاه ترس در برابر شجاعت به معنای دلیری قرار می‌گیرد. در این معنا ترسو کسی است که از انجام کارهایی که احتیاج به شجاعت و اعتماد به نفس دارد خودداری می‌کند. این نوع ترس یک رذیله اخلاقی و زیر مجموعه جُبْن است، (نراقی، بی تا، ج ۱: ۱۰۳، ۲۴۵، ۳۱۶) اما یک نوع ترس است که جزء سرشت بشری است؛ لذا اگر در آیاتی از قرآن کریم می‌فرماید اولیاء الله حزن و خوف ندارند: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس / ۶۲)؛ آگاه باشید که بر دوستان خدا نه بیمی است و نه آنان اندوهگین می‌شوند. اما در آیاتی دیگر از ترس حضرت ابراهیم (ع) و موسی (ع) سخن به میان آمده است. این اختلاف ناظر به دو جنبه بشریت و نورانیت آنان است. جنبه بشریت آنان اقتضا می‌کند که در هنگام ترس بترسند، در هنگام غم و اندوه گریه کنند و...، اما این منافاتی با مقام نورانیت و اتصال و توجه تام آنان به حضرت حق ندارد. همان گونه که در شبهه ترس حضرت ابراهیم (ع) گفته شد، اقتضای مقام بشریت این است که پیامبر خنده، گریه، ترس و... داشته باشد. اگر پیامبر احساسات و عواطف انسانی نداشته باشد، نمی‌تواند برای فراز و نشیب زندگی بشر عادی الگوی مناسبی باشد؛ اما مهم این است که هر کدام از انبیای الهی به اندازه مقام نورانیت خود، جنبه بشری خود را تحت الشعاع این مقام قرار می‌دهند؛ بنابراین چنین ترسی طبیعی بوده و منافاتی با مقام عصمت انبیای الهی ندارد. بنابر آنچه گفته شد ترس موسی (ع) به معنای جبن و ترسو بودن نیست؛ بلکه از گونه ترسی است که جزء لاینفک جنبه بشری است؛ یعنی سرشت بشری به این صورت است که وقتی با یک امر وحشتناک روبرو می‌شود می‌ترسد و این امر خللی در عصمت آن بزرگوار ایجاد نمی‌کند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۵۹؛ بغوی، بی تا، ج ۳: ۲۲۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۲: ۷۴-۷۳).

اگر شکوه از مصائب و سختی‌ها «الی الله» باشد، اشکالی ندارد؛ ولی اگر «عن الله» باشد، مغایر با شکر، صبر و رضا بوده و ناپسند است؛ بنابراین، اگر انسان ناراحتی خود از سختی، مصائب و مشکلات خود در زندگی دنیوی را به هر شکل ممکن، به درگاه الهی عرضه کند و

با خداوند در میان بگذارد، نه تنها ایرادی ندارد، بلکه خوب و ممدوح است؛ زیرا هیچگاه زندگی انسان، بدون سختی، مصیبت و ناراحتی نیست و در زندگی اجتماعی، ناراحتی‌هایی از سوی خانواده، دوستان، اجتماع و یا به صورت ناخواسته برای انسان پیش می‌آید. اگر در چنین شرایطی انسان به خداوند پناه برده و به درگاه الهی عرض شکوه و یا حاجت کند، نه تنها ایرادی ندارد، بلکه در این موارد درد دل کردن نزد انسان مؤمن نیز توصیه شده است. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «وَأَيُّمَا رَجُلٍ مُّؤْمِنٍ شَكَا حَاجَتَهُ وَ ضَرَّهُ إِلَىٰ مُؤْمِنٍ مِّثْلِهِ، كَانَتْ شَكْوَاهُ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۱۴۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۲۱)؛ هر مؤمنی که حاجت و ناراحتی خود را با برادر مؤمنی در میان بگذارد، گویی با خداوند بلند مرتبه در میان گذاشته است. در روایت مشابهی در نهج‌البلاغه نیز امیرمؤمنان علی (ع) همین توصیه را فرموده‌اند (علی بن ابی‌طالب (ع)، ۱۴۱۴ق، رحمت ۴۲۷: ۵۵۱).

برخی این موضوع را به این صورت تحلیل کرده‌اند که میان «رضا به قضا» و «رضا به مَقْضَى» تفاوت است (ابن عربی، ۱۳۷۰ق، ج ۱: ۱۷۴؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۸؛ جندی، ۱۴۲۳ق: ۶۰۸؛ فاسانی، ۱۳۷۰ق: ۲۶۵؛ قیصری، ۱۳۸۷ق: ۱۰۰؛ غراب، ۱۴۱۶ق: ۳۰۸-۳۰۶) قضا فعل خداوند است که اراده کرده و محقق شده است؛ ولی مَقْضَى آن چیزی است که قضا در آن پیاده شده است. بنابراین، اگر انسان از خود سختی و مصیبتی که اتفاق افتاده، ناراحت باشد، طبیعی بوده و اقتضای خلقت بشری وی است و هیچ ایرادی بر او وارد نیست؛ ولیکن اگر از خداوند به دلیل آنچه به انسان رسیده و یا مصیبتی که تحقق یافته ناراضی بوده و گلايه کند، خلاف رضاست و از اولیاء الهی چنین انتظاری نیست.

در مورد حضرت یعقوب (ع) نیز مطلب فوق قابل تعمیم است. یعقوب (ع) در فراق فرزندش که هم برای او بسیار عزیز بود و هم ناجوانمردانه مورد حسادت برادرانش قرار گرفته بود، به شدت ناراحت و غمگین بود و آنقدر بی‌تابی کرد که بیمار شد؛ ولی هیچ‌گاه از خداوند به دلیل این سختی‌ها شکایت نکرد و هیچ اعتراضی از خداوند نه بر زبان آورد و نه از دلش گذشت: «قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَنِيَّ وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (یوسف/ ۸۶). بنابراین، این برون رفت عقلی - لفظی که مبتنی بر تحلیل مسأله ترس و تقسیم آن به مذموم و ممدوح و نیز تحلیل مسأله رضا به قضا و نیز تحلیل واژگان و عبارات آیه مورد بحث است، موجه خواهد بود.

در پاسخ شبهه در یک وجه عرفانی می‌توان گفت که انبیای الهی به اعتبار دارا بودن مقام نورانیت بر ترس فائق می‌آیند و ترس و دیگر امور بشری آنها مغلوب مقام نورانیت آنها است. به عبارت دیگر، ترس در صورتی ایمان و یقین آنان را تحت تأثیر قرار دهد ایراد دارد؛ ولی اگر ایمان و یقین آنها را تحت تأثیر قرار ندهد، بلکه مغلوب مقام یقین آنها باشد، نه تنها اشکال ندارد که اگر اصلاً نترسند بشر عادی نبوده و نمی‌توانند برای دیگران الگو باشند. بدین ترتیب، برون رفت این شبهه با توجه به مقام جمع الجمعی پیامبران و اوصیای الهی و تفکیک مقام نورانیت و بشریت آنان نیز ممکن است. آن بزرگواران (ع) از یک سو به دلیل مقام نورانیتی که دارند، در اوج توحید، تسلیم و رضا در برابر افعال الهی هستند، از سوی دیگر از جهت بشری، بالاترین احساس و عواطف را دارا هستند؛ لذا ضمن این که نسبت به خانواده و فرزندان خود بیشترین عاطفه را دارند و در از دست دادن آنها غمگین و سوگووار می‌شوند، در برابر افعال الهی نیز کاملاً تسلیم و راضی هستند و همواره جنبه بشریت آنان تحت الشعاع مقام نورانیت آنان است. این برون رفت لفظی - عقلی که هم با ظاهر آیات سازگار است و هیچ اشتباه در تفسیر مفردات و مخالفت با ظهور و سیاق آیات در آن دیده نمی‌شود و هم مبتنی بر تحلیل مفهوم ترس و تقسیم آن به مذموم و غیرمذموم است، در رفع شبهه موجه است (ر.ک: روحی برندق، ۱۳۹۷ش: ۶۵-۶۸).

۲. تحلیل انواع برون رفت‌ها در نسبت حسادت به حضرت سلیمان (ع)

۲-۱. وجوه ناکارآمد

بسیاری از مفسران این پاسخ را پذیرفته‌اند که عبارت «لَا يَنْبَغِي لِأَخِي مِنْ بَغْدِي» کنایه از عظمت مُلک بوده و هیچ توجهی به دیگران ندارد، بدین ترتیب درخواست حضرت سلیمان (ع) در این جمله، صرفاً مُلک و فرمانروایی جهان‌گشایی است که خیلی بزرگ و عظیم است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۷: ۲۰۵؛ قاری، ۲۰۰۱م، ج ۲: ۳۰۴) ولی این برون رفت، معنای کنایی مناسبی برای جمله مورد بحث نیست؛ زیرا این جمله بیانگر مقایسه مُلک حضرت سلیمان (ع) با مُلک دیگران است و استفاده معنای کنایی که مفاد آن عظمت مُلک باشد، به دور از ظهور جمله است؛ بنابراین، این توجیه لفظی مبتنی بر ارائه معنای کنایی از جمله، مخالف با ظهور جمله و ناکارآمد است.

برخی دیگر بر این عقیده‌اند که عبارت «لَا يَنْبَغِي لِأَخِيذٍ مِنْ بَغْدِي» اشاره به همان زمان دارد نه تمامی زمان‌ها، یعنی من که پیامبر هستم بیشتر از دیگران دارا باشم تا به این واسطه واجد کلامی نافذ شوم، یعنی یک پسوند به آن اضافه کرده‌اند (سید مرتضی، بی تا: ۱۳۳). لیکن این جواب با عبارت «لَأَخِيذٍ مِنْ بَغْدِي» که اطلاق دارد سازگار نیست و نمی‌توانیم بگوییم همه زمان‌ها را شامل نمی‌شود؛ بنابراین، این برون رفت لفظی مبتنی بر تقييد بدون مقيد ناکارآمد خواهد بود.

گروهی دیگر گفته‌اند منظور ملک آخرت است نه ملک دنیایی (سید مرتضی، بی تا: ۱۳۳؛ رازی، ۱۹۸۸م: ۸۶) این پاسخ نیز قلیل قبول نیست؛ زیرا با ظاهر عبارات قرآن که در مورد ملک دنیایی است مطابقت ندارد. بدین ترتیب، این برون رفت لفظی نیز تقييد بلامقيد و ناموجه خواهد بود.

برخی گفته‌اند منظور این است که ملک من پایدار باشد و کسی در این زمان جانشین من نشود (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۸: ۷۴۳) این پاسخ نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا با عبارت «لَأَخِيذٍ مِنْ بَغْدِي» که اطلاق و عموم آن شامل همه زمان‌های بعد از او می‌گردد، سازگار نیست. بر این اساس، این برون رفت لفظی تخصیص و یا تقييد بلاوجه و ناکارآمد خواهد بود.

عده‌ای از مفسران بر این نظرند که حضرت سلیمان (ع) دریافته بود این مُلک عظیم معجزه اوست، از این رو از خداوند آن را درخواست کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۹۵؛ رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۶: ۲۰۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ش، ج ۱۹: ۲۸۲؛ سید مرتضی، بی تا: ۱۳۳؛ رازی، ۱۹۸۸م: ۸۶)؛ اما این برداشت از آن جهت پذیرفته نیست که از سیاق عبارات قرآن بر نمی‌آید که حضرت در مقام احتجاج و معجزه آوردن باشد، یعنی مردم از او نشان و دلیلی خواسته باشند و حضرت سلیمان (ع) از خدا این را خواسته باشد. از این گذشته، اشکال «لَا يَنْبَغِي لِأَخِيذٍ مِنْ بَغْدِي» و مقایسه مُلک خود با مُلک دیگران همچنان باقی است و پاسخ داده نشده است. بدین ترتیب، این برون رفت لفظی که درصدد تعیین مصداق مُلک ناظر به هدف استفاده از آن می‌باشد، در رفع اشکال ناکارآمد خواهد بود.

در یک تبیین عرفانی، ممکن است گفته شود آیه مورد بحث اشاره‌ای به مقام توحیدی حضرت سلیمان (ع) است که در مقایسه با مقام توحیدی پیامبر اکرم (ص) در سطح پایین‌تری

قرار دارد، یعنی حضرت بین خواستن و نخواستن از خداوند در مورد دستیابی به ملک گسترده و عظیم، خواستن را انتخاب کرده در حالی که لازمه مقام توحیدی بالاتر تسلیم بودن در برابر خواست خداست؛ بنابراین اگرچه حضرت سلیمان (ع) در مقام درخواست دچار اشتباه نشده، اما از جهت مقایسه مقامات توحیدی، این درخواست، بیانگر این است که مقام توحیدی حضرت سلیمان (ع) نسبت به مقام محمدی مقام نازل تری است و این سخن بدین معنا است که مقامات انبیاء دارای رده‌ها و درجات مختلف است، یعنی اگرچه همه انبیاء از مقام عصمت به یک نسبت برخوردار هستند؛ اما در مقاماتی مانند اخیات، اصطفاء، انابه، مخلصیت و... در سطوح مختلفی قرار دارند. «حیدر آملی» عارف شیعی در تفسیر عبارت «و لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ» (اسراء/ ۵۵) می‌گوید این برتری و فضیلت در رسالت و نبوت نیست؛ زیرا همگی پیامبر و رسول بودند، بلکه در پذیرش ولایت، یعنی درجه و مقام توحیدی آنان است (آملی، ۱۳۶۷ ش: ۴۹، ۲۰۸) بنابراین انبیای الهی از جهت کسب مقامات توحیدی متفاوت بودند. بر این اساس، از این عبارت نقص حضرت سلیمان (ع) ولی از مقام محمدی (ص) مستفاد می‌گردد؛ اما این برون رفت عقلی مبتنی بر تحلیل مقام توحیدی متفاوت انبیای الهی اگرچه در اصل درخواست، برون رفت عرفانی عالی به شمار می‌آید، لیکن در توجیه خصوص درخواست مُلک عظیم برای خود و نه برای دیگران، ناکارآمد است.

۲-۱-۲. وجوه کارآمد؛ تبیین اخلاقی

درخواست نعمت (اعم از دنیوی، اُخروی و معنوی) از خداوند در صورتی که خواسته در جهت خیر باشد، نه تنها حسادت به شمار نمی‌آید که «غبطه» به شمار آمده و مطلوب است (نراقی، بی تا، ج ۲: ۱۴۸) توضیح آنکه حسادت از صفات نفسانی و به این معناست که انسان روحیه‌ی زوال نعمت دیگران را داشته باشد. کسی که این صفت را دارا باشد، حتی اگر با خود حدیث نفس نکند و سخنی هم به زبان هم نیاورد، مبتلا به صفت «حسادت» است. اگر انسان ذهن خود را به این صفت مشغول و یا به زبان بیاورد، یا کاری علیه دیگری انجام دهد، این صفت درونی حسادت را در بیرون اجرا کرده است. البته آرزوی داشتن نعمتی که دیگران دارند، همیشه به معنای حسادت نیست. این خواسته‌ی درونی تنها در صورتی حسادت تلقی

می‌شود که انسان آرزو کند فقط او این نعمت را داشته و دیگران از آن محروم شوند. برای مثال اگر انسان آرزو کند فردی که به کار خیر مشغول است، در کارش موفق نباشد، حسادت است؛ ولی اگر مشابه همان کار را از خدا برای خود بخواهد، به آن «غبطه» می‌گویند که نه تنها اشکالی ندارد، بلکه ممدوح و مستحب است. آیات متعدد قرآن ناظر به این است که در این گونه امور باید از دیگران سبقت گرفت (بلاغی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۲۳۴؛ رازی، ۱۹۸۸م: ۸۰)^۱ بنابراین، با توجه به آیات قرآن چنین درخواستی در نعمت‌های آخرتی و امور معنوی و کمالات اشکالی ندارد؛ اما برای نعمت‌های دنیوی چند حالت می‌توان متصور شد: (۱) انسان نعمتی مشابه نعمت دیگری از خدا بخواهد. به عنوان مثال بگوید خدایا خانه‌ای مانند خانه فلانی به من بده. این حالت به طور قطع حسادت نیست؛ زیرا هم برای خود خواسته و هم برای دیگران. (۲) انسان به خواسته‌ی دنیایی خود یک پسونند «برتر» و در جهت خیر اضافه کند. به عنوان مثال بگوید خدایا او خانه‌ی بزرگی دارد به من بزرگترش را بده تا خانواده‌ام در آسایش باشند و کارهای خیر انجام دهم. این حالت هم نه تنها اشکال ندارد؛ بلکه مستحب است. در روایت است شخصی خدمت یکی از ائمه (ع) رسید و گفت: من نسبت به جمع آوری مال دنیا خیلی علاقه‌مند هستم، حضرت فرمود قصد داری با این همه مال چه کاری انجام دهی؟ راوی گفت می‌خواهم خانواده‌ام در رفاه و آسایش باشند. حضرت فرمود این امر، دنیایی نیست، بلکه آخرتی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۷۲). (۳) انسان در خواسته دنیایی خود هیچ جهت خیری نداشته باشد و با دیگران مسابقه بگذارد مثلاً بگوید خدایا او خانه‌ی بزرگی دارد من بزرگترش را می‌خواهم. این حالت اگرچه حرام نیست؛ اما مکروه است. فیض کاشانی و غزالی این مطلب را بسیار جالب توضیح می‌دهند که وقتی می‌گویی خدایا به او مال و ثروت دادی به من بالاتر از آن را بده، باید دقت کنی که به این دلیل که او دارد از خدا می‌خواهی، یا این که واقعاً چنین چیزی را می‌خواهی (غزالی، بی تا، ج ۳: ۱۴۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶ش، ج ۵: ۳۳۰) این گفته بیانگر این است که معمولاً اینجا جای لغزش است؛ یعنی اگر هنگام

۱. حکم شریعت اسلامی در این مورد این است که اگر گوسفندانی در شب به کشتزار مردم بیایند و خسارتی را به آن وارد کنند از آنجا که صاحب گوسفندان وظیفه نگهداری آنها را در شب دارد، باید خسارت وارده را بپردازد؛ در حالی که اگر این اتفاق در روز بیفتد ایرادی بر صاحب گوسفندان وارد نبوده و صاحب کشتزار وظیفه حراست از مَُلک خود را داد (ر. ک: نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۴۳: ۴۰۲؛ طباطبایی کربلایی؛ ۱۳۸۲ش، ج ۲: ۵۶۳).

درخواست بالاتر، در دل انسان این باشد که دیگری کم داشته باشد، حسادت به شمار می‌آید. بدین ترتیب این برون رفت عقلی مبتنی بر تحلیل مفهوم حسادت و تقسیم آن به مذموم و غیرمذموم و درخواست حضرت سلیمان (ع) که از جهت لفظی نیز با دلالت مطابقی آیه مورد بحث سازگار است، موجه خواهد بود.

برخی دیگر مانند «فخر رازی» در پاسخ به این شبهه گفته‌اند: خداوند برای هر پیامبری ریاضت خاصی قرار داده است. پیامبری مانند حضرت نوح (ع) باید بر مخالفت قوم خود و از دست دادن فرزند صبر کند، پیامبری دیگر هم مانند حضرت سلیمان (ع) باید مال و اموال بسیار داشته باشد؛ اما بر خلاف روحیه خود ریاضت بکشد و به آن آلوده نگردد (رازی، ۱۹۸۸م: ۸۶)؛ اما این برون رفت پاسخ مستقلی نیست، بلکه از فروع برون رفت پیشین است؛ یعنی حضرت سلیمان (ع) با وجود عدم کشش نفس به حکومت داری، از خداوند این را درخواست کرده تا به وسیله برخوردار بودن از انواع تجملات دنیایی و عدم استفاده شخصی از آنها ریاضت بکشد و به سوی آن کشش نداشته باشد و خدا را نیز شکرگزار باشد؛ همان گونه که قرآن او را از بندگان محض خداوند و شاکر معرفی کرده است. (ص / ۳۰؛ نمل / ۴۰) و این همان جهت خیری است که در این درخواست مُلک عظیم نهفته است و در شمار یکی از فروع برون رفت پیشین می‌گنجانند. بدین ترتیب، این برون رفت نیز، برون رفتی مرکب از عقلی - لفظی و موجه است.

در این راستا، ممکن است گفته شود حالات انبیاء و اولیاء الهی متفاوت است. گاهی به عظمت حضرت حق توجه می‌کنند و آن را پشتوانه خود می‌بینند، لذا استعزاز به عزت الهی می‌کنند و خود را بزرگ نشان می‌دهند؛ اما گاهی به فقر و ناداری خود توجه و ابراز خاکساری و ذلت می‌کنند. در کلمات امام حسین (ع) در دعای عرفه است که می‌فرماید: «إِلَهِي كَيْفَ أَسْتَعِزُّ وَ فِي الدَّلَّةِ أُرْكَزْتَنِي أَمْ كَيْفَ لَا أَسْتَعِزُّ وَ إِلَيْكَ نَسَبْتَنِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۵: ۲۲۶)؛ خدایا چگونه سر بلند کنم در حالیکه در کانون ذلت قرار دارم ولی در عین حال چگونه احساس سرافرازی و عزت نکنم در حالی که تو مرا به خود نسبت می‌دهی و بنده خود می‌خوانی. نیز می‌فرماید: «إِلَهِي كَيْفَ لَا أَفْتَقِرُّ وَ أَنْتَ الذِّي فِي الْفُقْرَاءِ أَقْمَتَنِي...» (همان)؛ خدایا چگونه احساس نیاز نکنم و حال آن که همه وجود مرا فقر فرا گرفته است. حضرت سلیمان

(ع) نیز در چنین موقعیتی قرار گرفته و از خداوند درخواست مُلک عظیم کرده است. لیکن این پاسخ نمی‌تواند جواب مستقلی باشد، بلکه با ضمیمه برون رفت پیشین قابل پذیرش خواهد بود و در واقع استعزاز به عزّ الهی، جهت خیر والایی است که عمل حضرت سلیمان (ع) را از حسادت مذموم به حسادت ممدوح و غبطه مبدل می‌سازد و این جهت خیر، به لحاظ اینکه سیر بر اساس اسمای جلال و جمال الهی و در اینجا عمل و سیر بر اساس اسماء و صفات جلال الهی است، وجه خیر والایی در سیر عملی خواهد بود. بدین ترتیب، این برون رفت مرکب عقلی- لفظی نیز موجه خواهد بود.

چنانکه در برون رفت از شبهه، ممکن است گفته شود حضرت سلیمان (ع) مُلک عظیم را برای استفاده در راستای اهداف الهی درخواست کرده است. این برون رفت نیز جواب مستقلی به شمار نمی‌آید، بلکه مطابق با برون رفت پیشین و تعبیر دیگری از آن است.

نتیجه پژوهش

حاصل پژوهش حاضر در زمینه چالش ناسازگاری بیم و اندوه پیامبران الهی با مقام عصمت و از اولیاء الله بودن آنان سامان یافته، این است که از میان انواع برون رفت‌های عقلانی و لفظی که در برون رفت از شبهه مورد اشاره ارائه گردید، پاسخ شبهه به اینکه (۱) ترس به روح پیامبران سرایت نکرده است یا (۲) اساساً این مسأله خارج از قلمرو و لزوم عصمت پیامبران است یا (۳) ترس و اندوه نپاییده و بلافاصله اطمینان قلبی حاصل شده است یا (۴) ترس از گمراهی مردم، ناکارآمد است یا در تمامی موارد کارآمد نیست و اما دو وجه: (۱) پذیرش ترس و اندوه و ارجاع آن به ترس ممدوح؛ (۲) اینکه ترس و اندوه اقتضای مقام بشریت و جمع‌الجمعی پیامبران الهی است، پاسخی کارآمد در شبهه مورد بحث است.

چنانکه دستاورد پژوهش حاضر در زمینه استناد حسادت به حضرت سلیمان (ع) و در برون رفت از این چالش این است که اگرچه پاسخ‌های متعدد در برون رفت از این چالش ارائه شده است، لیکن بیشتر این برون رفت‌ها خود دچار چالش لفظی یا عقلی هستند و انحصاراً یک پاسخ کارآمد است و آن برون رفت عقلی مبتنی بر تحلیل مفهوم حسادت و تقسیم آن به مذموم و غیرمذموم و ممدوح بودن درخواست حضرت سلیمان (ع) است به لحاظ مصالح گوناگونی که بر آن مترتب بوده است.

منابع و مآخذ

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۰ق). **فصوص الحکم**. تهران: الزهراء.
- ۳) ----- (بی تا). **الفتوحات المکیه**. اول. بیروت: دارالصادر.
- ۴) آملی، حیدر. (۱۳۶۷ش). **المقدمات من کتاب نصّ النصوص**. تحقیق هانزی کرین. تهران: انتشارات توس.
- ۵) بغوی، خالد عبدالرحمن العک. (بی تا). **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر البغوی)**. بیروت: دار المعرفة.
- ۶) بلاغی، محمدجواد. (۱۴۰۵ق). **الهدی الی دین المصطفی**. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۷) بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **انوار التنزیل و اسرار التاویل (تفسیر بیضاوی)**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۸) جندی، مؤیدالدین محمود. (۱۴۲۳ق). **شرح فصوص الحکم**. قم: بوستان کتاب.
- ۹) حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). **هدایه الامه الی احکام الائمه (ع)**. مشهد مقدس: آستانه الرضویه المقدسه، مجمع البحوث الاسلامیه.
- ۱۰) خوئی، حبیب الله الهاشمی. (بی تا). **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه**. سید ابراهیم المیانجی. الرابعة. طهران: مطبعة الاسلامیه، بنیاد فرهنگ امام المهدی (عج).
- ۱۱) رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۱ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۲) ----- (۱۹۸۸م). **عصمة الانبیاء**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۳) روحی برندق، کاووس. (۱۳۹۵ش). **قلمرو عصمت فاطمه زهراء (س) در حدیث «فاطمه بضعه منی»**. پژوهش‌های اعتقادی کلامی. دوره ۲۲. شماره ۲۲. صص ۶۹-۹۰.
- ۱۴) ----- (۱۳۹۷ش). **اخلاق گفتگو در قرآن و حدیث: با تأکید بر مناظره‌های امام رضا (ع)**. مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی. دوره ۲۲. شماره ۲۲. صص ۷۴-۵۳.
- ۱۵) زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل**. بیروت: دارالکتب العربی.
- ۱۶) سید مرتضی، علم الهدی، علی بن حسین. (بی تا). **تنزیة الانبیاء علیهم السلام**. قم: دار الشریف الرضی.
- ۱۷) طباطبایی کربلایی، علی بن محمدعلی. (۱۳۸۲ق). **ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل (ط - الحدیثه)**. قم: موسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث.
- ۱۸) طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۳ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- ۱۹) طبرسی، امین الدین بوعلی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
- ۲۰) عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین. (۱۳۷۰ش). **شرح فصوص الحکم ابن عربی (قاسانی)**. قم: بیدار.
- ۲۱) علی بن ابی‌طالب (ع)، امام اول. (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغه (صبحی صالح)**. قم: دار الهجره.
- ۲۲) غراب، محمود محمود. (۱۴۱۶ق). **شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ الاکبر محیی‌الدین بن العربی (الغراب)**. دمشق: مؤلف.
- ۲۳) غزالی، ابوجامد محمد، (بی‌تا)، **احیاء علوم الدین**. تحقیق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دارالکتب العربی، اول.
- ۲۴) فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۷۶ش). **المحجبه البیضاء فی تهذیب الاحیاء**. ۱۰ جلد. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- ۲۵) ----- (۱۴۱۵ق). **تفسیر الصافی**. تحقیق: حسین اعلمی. دوم. تهران: انتشارات صدر.
- ۲۶) فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**. قم: موسسه دار الهجرة.
- ۲۷) قاری، ملاعلی. (۲۰۰۱م). **شرح الشفا**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۸) فیضی، داود بن محمود. (۱۳۸۷ش). **شرح فصوص الحکم**. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- ۲۹) کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۳۰) مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: موسسه الوفاء.
- ۳۱) مصطفوی، حسن. (بی‌تا). **التحقیق فی کلمات القرآن**. سوم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۳۲) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵ش). **تفسیر نمونه**. ۲۷ جلد. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۳۳) موسی، حسین یوسف. (۱۴۱۰ق). **الإفصاح فی فقه اللغة**. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۳۴) نجفی، محمدحسن بن باقر. (۱۳۶۲ش). **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**. ۴۳ جلد. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۵) نراقی، مهدی بن ابی‌ذر. (بی‌تا). **جامع السعادات**. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

References

1. The Holy Quran.
2. Ibn Arabi, Mohiuddin. (1370 AH). Fusus al-Hikam. Tehran: Al-Zahra.
3. ----- (No Date). Al-Futuhat al-Makkiyah. First ed. Beirut: Dar al-Sadir.
4. Amoli, Haidar. (1367). Al-Muqaddamat min Kitab Nas al-Nusus. Research by Carbon. Tehran: Toos Publications.
5. Baghawi, Khalid Abdul Rahman al-Ak. (No Date). Maalim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Baghawi). Beirut: Dar al-Marifah.
6. Balaghi, Mohammad Jawad. (1405 AH). Al-Huda ila Din al-Mustafa. Beirut: Al-Alami Institute for Press.

7. Beydawi, Abdullah bin Omar. (1405 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Tawil*. (Tafsir al-Beydawi). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi
8. Jundi, Maiyyiduddin Mahmoud. (1423 AH). *Sharh Fusus al-Hikam*. Qom: Bustan Ketab.
9. Hur Amili, Muhammad bin Hassan. (1414 AH). *Hidayat al-Ummah ila Ahkam al-A'immah* (AS). Mashhad: Astana Qods al-Razawiyah, Majma al-Buhuth al-Islamiyah. Imam al-Mahdi Cultural Foundation.
10. Khoi, Habibullah al-Hashimi. (No Date). *Minhaj al-Bara'ah fi Sharh Nahj al-Balaghah*. Seyed Ibrahim al-Miyanaji. Forth ed. Tehran: Imam al-Mahdi Cultural Foundation.
11. Razi, Fakhruddin Muhammad ibn Omar. (1421 AH). *Mafatih al-Ghaib*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
12. ----- (1988 AD). *Ismat al-Anbiya'*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
13. Ruhi Barandaq, Kavus. (1395). The scope of Fatima Zahra's infallibility in the hadith of "Fatima Bid'at-un Minni". *Theological Belief Research*. Vol. 22. No. 22. pp. 90-69.
14. ----- (1397). The ethics of dialogue in the Qur'an and hadith; Emphasizing the debates of Imam Reza (AS). *Epistemic Studies at Islamic University*. Seri. 22, No. 74. pp. 74-53.
15. Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (1407 AH). *Al-Kashshaf an Haqiq Ghawamid al-Tanzil wa Uyoun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
16. Seyed Murtaza, Alam al-Huda, Ali bin Hussein. (B). *Tanzih al-Anbia'* (AS). Qom: Dar al-Sharif al-Razi.
17. Tabatabai Karbala'i, Ali bin Mohammad Ali. (1382 AH). *Riyadh al-Masail fi Tahqiq al-Ahkam bi al-Dalail* (New ed) Qom: Al al-Bayt (AS) Institute li Ihya al-Turath.
18. Tabatabai, Mohammad Hussein. (2014). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: The Institute of Al-Alami Press.
19. Tabarsi, Aminuddin Bu Ali, Fazl bin Hasan. (1372). *Majma Al-Bayanfi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow.
20. Kashi, AbdulRazzaq bin Jalaluddin. (1370). *Sharh Fusus al-Hikam Ibn Arabi* (Ghasani). Qom: Bidar.
21. Ali bin Abi Talib (AS), the first Imam. (1414 AH). *Nahj al-Balagha* (Subhi Salih). Qom: Dar al-Hijrah.
22. Ghurab, Mahmoud Mahmoud (1416 AH). *Sharh Fusus al-Hikam min Kalam al-Sheikh al-Akbar Muhyiddin ibn Arabi* (Ghasanai). Damascus: Muallif.
23. Ghazali, Abu Hamid Muhammed, (No Date), *Ihya Ulum al-Din*, Abdul Rahim bin Hussein Hafiz Iraqi, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, First Ed.
24. Feyz Kashani, Mullah Mohsen. (1376). *Al-Mahajjah al-Bayda fi Tahzib al-Ahya*. 10 volumes. Qom: Al-Nashr al-Islami Institute affiliated to Jamia al-Mudarrisin.
25. ----- (, 1415 AH). *Tafsir al-Safi*. Research: Hossein Alami. Second. Tehran: Sadr Publications.
26. Fayyumi, Ahmad bin Muhammad. (1414 AH). *Al-Misbah al-Munir fi Gharib Sharh al-Kabir li al-Rafii*. Qom: Dar al-Hijrah Institute.
27. Qari, Mullah Ali. (2001). *Sharh al-Shifa*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
28. Qaysari, Davood bin Mahmoud. (1387). *Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Scientific Cultural Publishing Company.
29. Kulaini, Muhammad ibn Ya'qub. (1407 AH). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
30. Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Al-Wafa Institute.
31. Mustafawi, Hasan. (No Date). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran*, Third ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
32. Makarem Shirazi, Nasir. (1377). *Tafsir Nomooneh*. 27 volumes. Tehran. Dar al-Kutub al-Islamiyah.
33. Musa, Hussein Yusuf. (1410 AH). *Al-Ifsah fi Fiqh al-Lughah*. Qom: Maktab al-Ilam al-Islami.
34. Najafi, Muhammad Hasan bin Baqir. (1362 AD). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i al-Islam*. Dar Ihya al-Turath al-Islami.
35. Naraqi, Mehdi bin Abizar. (No Date). *Jami al-Saadat*. Beirut: Al-Alami Institute for Press.