

The Analysis of the Jurisprudential Obligation of Egotism and Egotism Sentence on the Basis of Analysis of the Content of Hadiths

Mohammad Reza Manouchri Naeini¹

Mohammad Hakim^{*2}

Abstract

Inference of the Jurisprudential obligation sentence of egotism and Examining the effect of this moral illness in the practice of worship have made different perspectives in jurisprudential knowledge. Self-efficacy is due to ignorance of the greatness of God and with an imaginary perfection, it is forgotten that God attributes success. In this essay, which an analytical-descriptive method has been performed, while exploring the concept of egotism and the same concepts, it explains the challenges of the jurisprudential views about the self-efficacy sentence. The jurists in the discovery of the jurisprudential sentence of egotism have provided two views of forbiddingness and it's against. Some jurists have also mentioned the egotism as the irreconcilable attributes of the religious order. In the context of the egotism situational sentence, there are also ideas such as the void of worship due to the intent of deception, void in sync with worship; and non-void. This paper, on the basis of judging between jurisprudential views, has evaluated the most important hadiths in this field discursively. In the hadith documentation, different facts are considered to be forbidden. On the other hand, the provisions of the hadiths include reduction (decrease) or non-reciprocity, with the validity of worship; which prevents the emergence of hadiths in the event of a nullity. Accordingly, the hadith documentation indicates only the aversion of this attribute; and recognizes it as the cause of spiritual excursion to God and wickedness in worship.

Keywords

Egotism, Self-efficacy, Discursive, Jurisprudential Obligation of Egotism, Egotism Sentence, Jurisprudence and Ethics.

Citation: Manouchri Naeini, M., Hakim, M. (2020) The Analysis of the Jurisprudential Obligation of Egotism and Egotism Sentence on the Basis of Analysis of the Content of Hadiths. Bi-quarterly Scientific Journal of Studies on Understanding Hadith. Vol. 6, No. 2 (Serial. 12), pp. 263-285. (In Persian)

1. Professor Religious Science School, Qom. Email: mrnaeini47@gmail.com

2. Responsible Author, Ph.D. Student, Farabi Campus University of Tehran.

Email: khak_mohammad@yahoo.com

Received on: 18/06/2019

Accepted on: 11/03/2020

واکاوی حکم تکلیفی و پیامدِ وضعی «عُجب» در پرتو تحلیلِ دلالی مستندات حدیثی محمد رضا منوچهری نایینی^۱ محمد حکیم*^۲

چکیده

استنباط حکم تکلیفی صفت نکوهیده‌ی عُجب و واکاوی پیامدِ وضعی این بیماری اخلاقی در اعمال عبادی، دیدگاه‌های مختلفی را در دانش فقه، پدیدار ساخته است و در شمارِ مباحث چالش‌برانگیز در رابطه اخلاق و فقه قلمداد می‌گردد. صفت ناشایستِ خودبینی، با جهل به مقام خداوند و نفوذ قدرت او در تمام شئون تحقق می‌یابد و با صورت بخشیدن به کمالی خیالی، باعث فراموشی انتسابِ نعمت، توفیق و منزلت به پروردگار می‌شود. در این جستار که با روش تحلیلی-توصیفی به انجام رسیده است، ضمن مفهوم‌شناسی عُجب، به تبیین چالش‌های موجود در نظریات فقهی درباره حکم عُجب، بر مبنای تحلیل محتوای روایات پرداخته شده است. فقیهان در کشف حکم تکلیفی عُجب در اعمال عبادی، دو دیدگاه حرمت و عدم حرمت را ارائه کرده‌اند. برخی از فقها نیز عُجب را از اوصاف نفسانی غیرقابل تعلق حکم تکلیفی برشمرده‌اند. در ساحت حکم وضعی عُجب نیز نظریاتی همچون بطلان مطلق عبادات به دلیل خدشه در نیت عبادت؛ بطلان، تنها در فرض تقارن با عبادت؛ و عدم بطلان حتی در صورت تقارن با عمل عبادی؛ مطرح شده است. این نوشتار در فرایند قضاوت میان دیدگاه‌های فقهی، مهم‌ترین احادیث را در این زمینه مورد تبیین و ارزیابی دلالی قرار داده و نتایج ذیل را به دست آورده است: در مستندات حدیثی، عبارات دال بر حرمت به حقایقی متفاوت از عُجب تعلق یافته است و بر حرمت تکلیفی عُجب دلالت نمی‌کنند. همچنین، مفاد احادیث بر معنایی اعم از صحت و عدم صحت وضعی دلالت دارند و تقلیل و عدم ترتب ثواب را نیز، با وجود صحت عبادت، شامل می‌شوند. از دیگر سو، تعلق نهی به عنوان خارج از ماهیت عبادت، مانع از ظهور احادیث در اثر وضعی بطلان خواهد بود. بر این اساس، مستندات روایی در فقه پژوهی عُجب، تنها بر کراهت این صفت دلالت دارند و عُجب را باعث دوری معنوی از خداوند، عدم کمال عبادت و تقلیل یا عدم ثواب معرفی می‌کنند.

کلیدواژه‌ها

عُجب، خودپسندی، اِدلال، حکم تکلیفی عُجب، حکم وضعی عُجب، فقه و اخلاق.

استناد: منوچهری نایینی، محمد رضا؛ حکیم، محمد (۱۳۹۹). واکاوی حکم تکلیفی و پیامدِ وضعی «عُجب» در پرتو تحلیل دلالی مستندات حدیثی، دوفصلنامه علمی مطالعات فقهی حدیث، ۶ (۲)، پیاپی ۱۲، صص ۲۶۳-۲۸۵.

۱. استاد درس خارج فقه و اصول، حوزه علمیه قم. mrnaeini47@gmail.com

۲. طلبه حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، پردیس فارابی (نویسنده مسئول). khak_mohammad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۳/۲۸ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۲۱

۱. طرح مسأله

عالمان و پژوهشگرانِ دانش اخلاق، در مباحثی دیرین و دراز دامنه به مفهوم پژوهی و تبیین ویژگی‌ها و آسیب‌های خصلت‌های ناشایست و نکوهیده اخلاقی پرداخته‌اند و دیدگاه‌های متعددی را به عنوان راه‌کار درمان و مبارزه با رذایل نفسانی ارائه کرده‌اند. در دانش فقه نیز، واکاوی حکم شرعی رذایل اخلاقی و کشف تأثیر آن‌ها در اعمال مکلفان، تلاش‌های فراوانی را به خود اختصاص داده است. در این ساحت، کشف و تحلیل حکم فقهی «عُجَب»، به عنوان یکی از رذایل نفسانی، در شمار مباحث چالش‌برانگیز در رابطه فقه و اخلاق قلمداد می‌شود.

مفهوم پژوهی و واکاوی حکم تکلیفی این صفت ناپسند اخلاقی و پیامد وضعی آن در عبادات و تبع آرای فقیهان در این مسأله، پژوهشگران را به دیدگاه‌های پراکنده و متفاوتی در فقه امامیه رهنمون می‌شود؛ اما- با وجود اثرگذاری مسأله در ابواب گوناگون عبادات- تا کنون پژوهشی مستقل در این زمینه، با طرح دیدگاهی فراگیر در ساحت مبانی و ادله اجتهادی حکم عُجَب، ارائه نشده است. بر اساس بررسی‌های انجام گرفته در این جستار، چالش‌ها و نقدهای نظریات و استدلال‌های فقهی، اهمیت و لزوم تبیین میزان ظهور و کشف قلمرو دلالتی مستندات حدیثی را در این زمینه، دوچندان خواهد ساخت؛ و بر همین اساس، نظریات مطرح شده در زمینه دلالت روایات، در فرایند کشف حکم تکلیفی و وضعی عُجَب، مورد اعتبارسنجی قرار خواهند گرفت.

بنابراین، کوشش این جستار برای کشف پاسخ به دو پرسش اساسی است که در قالب گزاره‌های ذیل مطرح می‌شوند:

بررسی دلالتی مستندات حدیثی در فقه پژوهی عُجَب، چه رهیافت و نتیجه‌ای را در واکاوی حکم تکلیفی این صفت، در پی خواهد داشت؟ و بر اساس آن، صفت نکوهیده عُجَب از کدامین اثر وضعی در اعمال عبادی برخوردار است؟

۲. مفهوم‌شناسی عُجَب

«عُجَب» در لغت، به معنای خودبینی، خودبزرگ‌بینی و خودپسندی در همه ویژگی‌ها و اقدامات، خواه خصلت و رفتار نیک و خواه بد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱: ۵۸۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۲۰۶) و به خویشتن نازیدن (معین، ۱۳۸۸ش، ۲: ۲۲۷۷؛ انوری، ۱۳۸۲ش، ۵: ۴۹۷۴) دانسته شده است.

این صفت نکوهیده قلبی و بیماری درونی، در اصطلاح دانش اخلاق، کمالی خیالی و

ظنی دروغین در نفس است که موجب خودبزرگ‌بینی انسان می‌شود. انسان مبتلا به این صفت، خویش را مستحق و شایسته منزلتی برمی‌شمرد که شایسته واقعی آن نیست و چون به جایگاه خویش در برابر خداوند متعال، معرفت کسب کند و بر عیوب و نقصان‌های خویش وقوف یابد و بداند که فضیلت میان خلق مشترک است، از عجب رها می‌شود (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۱۴۰-۱۴۱؛ نراقی، بی‌تا: ۳۶۳؛ گروهی از محققان، ۱۳۸۴ش، ۱۱: ۱۶۶). در نگاه دانشمندان اخلاق، عجب در وصفی تحقق می‌یابد که فضیلت و کمال باشد و انسان آن وصف را منسوب به خویش انگارد، نه خداوند متعال (غزالی، بی‌تا، ۱۱: ۶۳). در بزرگداشت و عظیم‌انگاشتن نفس به دلیل کمال و حضور صفتی برتر در نفس، تفاوتی نمی‌کند که آن صفت، تحقق واقعی در نفس داشته باشد یا گمانی باطل بیش نباشد و نیز تفاوتی نخواهد کرد که آن صفت، در حقیقت نیز «صفت کمالی» باشد یا انسان، یک نقصان‌نفسانی را- با خیالِ دروغین یا گمانِ اشتباه- به عنوان کمال بیان‌نگارد (نراقی، بی‌تا: ۳۵۸).

در تعاریف دیگر، عجب به معنای بزرگ دانستن یک نعمت و رکون و اعتماد بر آن، به دلیل بی‌عیب و نقص پنداشتن خویش و فراموشی انتساب نعمت به مُنعم واقعی، یعنی پروردگار، دانسته شده است (غزالی، بی‌تا، ۱۱: ۶۳؛ دستغیب، ۱۳۸۸ش، ۲: ۱۸). برخی محققان نیز عجب را ظن کاذبی در مورد خود، به معنی «خود دیدن» در برابر «خداوند دیدن» دانسته‌اند؛ که از عدم خضوع و خشوع در مقابل خداوند نشأت می‌گیرد (ابن مسکویه، ۱۴۲۶ق، ۲۸۷).

عجب علاوه بر کمالات و اوصاف نفسانی، در اعمال نیز تحقق می‌یابد. خودپسندی نسبت به یک رفتار، گاه در عمل صحیح واقعی و دارای حُسن حقیقی تحقق می‌یابد و گاه بر مبنای گمانی خطا، استوار است و مُعجب به اشتباه، اقدام عملی بدون حُسن خویش را رفتاری نیکو می‌پندارد و در آن دچار خودبزرگ‌بینی می‌شود (غزالی، بی‌تا، ۱۱: ۶۰). عجب در عمل، بر مطلق بزرگ دیدن هر عملی- اعم از عبادی، حتی عبادات فاسد؛ و غیر عبادی؛ و یا اعمال ناپسندی که برخی نادانان از جوانمردی و کمال پنداشته و به آن می‌نازند- اطلاق می‌شود (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۹: ۳۱۵؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۳۴). عجب و خودپسندی در اعمال عبادی و اقدامات نیک، بزرگداشت و اعتقاد به عظمت و قدرِ والای عمل از جهت «کمیت» یا «کیفیت» انجام است. همچنین، عجب در عمل گاه در «جهت صدور عمل» تحقق می‌یابد؛ مانند انسان ثروتمند یا مقام سیاسی قدرتمندی که عبادت و خضوع و تدلّل خویش را برای خداوند، از آن جهت که از چنان

شخص قدرتمند یا ثروتمندی سر زده است، عظیم دانسته و به ارزش و بزرگی عمل عبادی خویش باور داشته باشد. عجب به طاعت و عبادت، که بر خلاف حقیقتِ عبودیت و ضدّ روح نیت در عبادات، یعنی داعویت ارتکازی اظهار بندگی با قصد امثال و قربت است؛ عجب به رأی و دیدگاه، که شاید سرمنشأ بدعت‌ها و گمراهی‌ها و تحقّق فرقه‌ها و اندیشه‌های باطل، چیزی جز این‌گونه از عجب نباشد؛ عجب به دانش؛ عجب به حَسَب و نَسَب، جمال و زیبایی، ثروت، قوّت بدنی، جاه و منصب و قدرت سیاسی، از دیگر اقسام این بیماری باطنی به‌شمار می‌آیند و نظریه‌پردازان علم اخلاق به معرّفی راه‌کارهای درمان اقسام متنوّع آن پرداخته‌اند (غزالی، بی‌تا، ۱۱: ۶۰؛ نراقی، بی‌تا، ۳۶۷). فقیهان و حدیث‌شناسان شیعه نیز در تبیین معنای «عجب»، تعاریف لغت‌شناسان و دانشمندان اخلاق را درباره این صفت نفسانی پذیرفته‌اند و آن را بدین معنا دانسته‌اند که انسان، رتبه و مقامی خیالی را - بدون دارا بودن واقعی آن رتبه - برای خویش تصوّر نماید و در اثر آن، عبادات خویش را بزرگ پندارد و بر آن اتکا و اعتماد یابد (شهید اول، بی‌تا، ۲: ۱۵۴؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۹: ۳۱۳-۳۱۴). مکلف به سبب این صفت و به جهت آن خیال، نسبت به اعمال عبادی خویش مسرور و شادمان می‌گردد و خود را در پیشگاه خداوند، دارای مقامی والا و برجسته می‌پندارد و در نتیجه، از حدّ تقصیر و پذیرش کوتاهی در عبادت خداوند خارج می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۵ش، ۵: ۳۲۸).

در متون دینی، عجب و خودپسندی آفت عمل صالح و عاملی برای نابودی آثار عبادات و اقدامات نیک قلمداد گردیده است (حقی برسوی، بی‌تا، ۸: ۵۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۴: ۵۹۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۲۱: ۴۸۷). علاوه بر آن خودپسندی، رذایل و آفات اخلاقی بسیاری را در پی خواهد داشت (نراقی، بی‌تا، ۳۶۲). به عنوان نمونه، مُعْجِبِ خویش را معیار کمال می‌پندارد و این خود، باعث عدم اتصال انسان به کمال مطلوب و نفی تلاش برای نیل به آن می‌گردد. همچنین، عجب از اسباب کبر و موجب فراموشی گناهان و نواقص و اهمال در جبران گناهان و تدارک کاستی‌ها قلمداد می‌شود (غزالی، بی‌تا، ۱۱: ۶۲).

در قرآن مجید، عجب به فراوانی افراد (التوبه: ۲۵)، عجب به شوکت و قدرت (الحشر: ۲) و عجب به اعمال (الکهف: ۱۰۴؛ فاطر: ۸)، مورد مذمت واقع گردیده است. همچنین، روایات متعدّدی از معصومان (ع) در تبیین ماهیت، آثار و راه مبارزه با این صفت وارد شده است (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۳۸۲ و ۴۱۲ و ۴۱۴ و ۴۳۶ و ۴۴۵؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق، ۷۱: ۲۲۸). البته باید توجه داشت که معرّفی خود و تبیین ویژگی‌ها و توانایی‌های خویش - که

بر اساس روایات و با تمسک به مستندات قرآنی (الأعراف: ۶۸؛ یوسف: ۵۵) در حال اضطرار، جایز است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۱۸۱) - از ماهیتی متفاوت با خودپسندی و خودستایی برخوردار است و جایز می‌باشد.

۳. تحلیل حکم فقهی عجب

کشف حکم شرعی عجب، نیازمند واکاوی و تحلیل در دو ساحت حکم تکلیفی و حکم وضعی مترتب بر این صفت است و در ذیل، ضمن تبیین دیدگاه فقیهان، به ارزیابی نظریات فقهی در هر دو زمینه پرداخته خواهد شد.

۳-۱. حکم تکلیفی عجب

در زمینه حکم تکلیفی عجب، دیدگاه‌های متنوع و متفاوتی در منابع فقهی مطرح شده است:

الف- برخی از محققان بر این باورند که عجب، صرفاً در شمار اوصاف نفسانی قلمداد می‌شود و باعث ترتب افعال قبیح می‌گردد. اما ذات چنین اموری - به دلیل نفسانی بودن - در شمار افعال مکلفان محسوب نمی‌شوند و حتی در عبادات نیز قابلیت تعلق حکم شرعی را نخواهند داشت. بر این اساس، هیچ‌گونه حکمی - نه حرمت و نه اباحه - درباره صفت نفسانی عجب صدق نمی‌کند، چنان‌که اوصاف نفسانی دیگر همچون حسد این چنین‌اند (خویی، ۱۴۱۸ق/الف، ۵: ۳۲-۳۳). به بیان دیگر، حقیقت عجب حالتی باطنی و صفت یا ملکه‌ای غیراختیاری است که در نفس انسان عارض می‌شود و تعلق حرمت تکلیفی به ذات این صفت و اساس چنین حالت نفسانی‌ای معقول نیست (آملی، ۱۳۸۰ق، ۳: ۴۶۵-۴۶۶).

بر این اساس، آنچه که معقول است به عنوان حکم شرعی به عجب تعلق گیرد، حکم وجوب اقدام به رفتار یا به کارگیری تفکری است که مانع از پیدایش صفت عجب در نفس شود؛ یعنی وجوب تفکر در عظمت خداوند متعال و نعمت‌های او و تأمل در این‌که هیچ‌یک از اعمال صادرشده از مکلف، صدور استقلالی از شخص وی نداشته و حتی در عبادات خویش نیز نیازمند عنایت و توفیق از جانب پروردگار است. همچنین در فرض تحقق عجب در نفس، می‌توان اعمال تفکر برای ازاله این صفت را واجب دانست. بنابراین، دو گزاره یادشده - یعنی تأمل برای منع از حدوث عجب و تفکر برای ازاله آن از نفس - منطقاً و بر اساس تحلیل پیش‌گفته دارای قابلیت وجوب شرعی هستند (خویی، ۱۴۱۸ق/الف، ۵: ۳۲-۳۳).

ب- برخی از فقیهان با وجود پذیرش اصل استدلال یادشده در نظریه نخست، عموم آن را نپذیرفته‌اند و ذات عجب را- تنها- در اعمالی غیر از عبادات شرعی حرام نمی‌دانند (همدانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۳۶-۲۳۷؛ آملی، ۱۴۰۶ق، ۴: ۳۸۵). این گروه از فقها، به ظواهر روایات واردشده از معصومان(ع) در مورد عجب تمسک می‌کنند. در این نظریه، هرچند ظواهر برخی از روایات- در نگرش ابتدایی- بیان‌گر حرمت این صفت به‌طور مطلق است (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۱۴؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق، ۶۹: ۳۲۱). اما می‌توان از ظهور ابتدایی و مطلق روایات دست کشید و عجب را فقط در حالت یا رفتاری خاص مانند عبادات حرام دانست و یا آثار خارجی این صفت را- و نه ذات آن را- متعلق حکم تکلیفی حرمت به شمار آورد (مشکینی، بی‌تا، ۳۶۷-۳۶۸).

ج- از نگاه برخی از فقها، عجب در عبادت به دلیل «قبح ذاتی» آن و منشأ شدن برای «نتایج قبیح»، معصیت است و حرمت تکلیفی این صفت در اعمال عبادی، تفاوتی با ریا نمی‌کند، جز این‌که ریا مقارن و هم‌زمان با عبادت است و به همین سبب، موجب بطلان عبادت نیز خواهد شد. اما عجب، پس از اتمام عمل عبادی بروز می‌کند و تنها، حرمت شرعی بر آن مترتب می‌گردد (شهید اول، بی‌تا، ۲: ۱۵۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۰؛ آملی، ۱۴۰۶ق، ۴: ۳۸۶؛ حکیم، بی‌تا، ۲: ۵۴۶).

چنان‌که اشاره شد، حرمت شرعی عجب در این دیدگاه، مبتنی بر قبیح بودن ماهیت و نتایج آن است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۰) و در برخی منابع فقهی، این چنین تبیین شده است: عجب در شمار بزرگ‌ترین و اصلی‌ترین اسباب کبر و حتی هم‌معنا با تکبر است (عاملی، ۱۴۱۳ق، ۱۳۹). انسان مُعْجِب، نفس خویش را به دلیل اعمالش بسیار بزرگ می‌پندارد و این همان حقیقت تکبر است. عابد مبتلا به عجب، نفس خویش را صاحب تقوا و یقین دانسته و عمل نیکوی خویش را برتر از عبادات تمامی مخلوقات می‌انگارد. به همین خاطر، نفس خویش را بزرگ انگاشته و عبادت دیگران را تحقیر خواهد کرد و این دقیقاً برعکس صفات مؤمنانه است (همدانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۳۶). عجب همچنین، موجب مفسده فراموشی گناهان و کوتاهی در جبران کاستی‌ها در عبادات خواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۰: ۲۱۹) و با خضوع و خشوع و تذلل برای خداوند متعال، که غایت امر بندگان به عبادت است و با فوز به مقام عبودیت، که غایت الغایات عبادات محسوب می‌شود، منافات دارد (همدانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۳۷). این گزاره‌ها برای اثبات حرمت تکلیفی صفت عجب، مبتنی بر قبح آن، کافی است.

د- در مقابل، در دیدگاهی دیگر، هرچند عجب از اسباب تباهی و دور شدن از رحمت

الهی قلمداد می‌شود، اما- حتی در عبادات و حتی عجبِ مقارن با عمل عبادی- به لحاظ تکلیفی حرام نیست (همدانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۴۶؛ خمینی، ۱۴۲۲ق، ۳۹۷؛ خویی، ۱۴۱۸ق/الف، ۵: ۳۳) و برای اثبات حرمت عجب، نمی‌توان به روایات یا قبح نتایج تمسک نمود.

بررسی دیدگاه‌ها

الف- نفی تعلق حرمت تکلیفی به عجب- به این دلیل که در شمار صفات نفسانی محسوب می‌شود و این امور، قابلیت تعلق حکم شرعی را ندارند (خویی، ۱۴۱۸ق/الف، ۵: ۳۲)- اگر به معنای خروج مطلق آن از ذیل قدرت مکلف و عدم معقولیت تعلق تکلیف به امر غیرمقدور باشد، با نقد ذیل مواجه است:

عجب، گاه در شمار خطورات ذهنی ناخودآگاه و خارج از اختیار و قدرت و دور از کنترل انسان قلمداد می‌شود، اما همیشه این‌گونه نیست؛ بلکه گاه، از صفات ذیل قدرت و قابل انتفا به‌شمار می‌آید و می‌توان با ازاله مبادی آن، مانند بی‌توجهی و قطع نظر از کمیت یا کیفیت یا جهت صدور عمل، عجب را نیز منتفی ساخت. همچنین، مکلف می‌تواند مبادی عجب را با تأمل و تفکر در اموری مانند عظمت خداوند، وسعت نعمت‌های او، اندک و ناچیز بودن اعمال در برابر عظمت خداوند و نعمت‌هایش و نیز غیراستقلالی و وابسته بودن همان عبادات اندک به توفیق و عنایت پروردگار، زایل و منتفی سازد. این چنین عجبی که از فراموشی حقایق یادشده نشأت گرفته است، به اعتبار قدرت مکلف بر ایجاد یا عدم ایجاد آن- به وسیله تدبیر در امور یادشده یا عدم تأمل در آن‌ها- مقدور مکلف به شمار می‌آید و تعلق تکلیف الزامی (حرمت) به خود آن نیز معقول خواهد بود.

ب- استدلال یادشده برای اثبات قبح عجب و در نتیجه، حرمت تکلیفی آن، با نقد ذیل مواجه است:

هرچند برخی از لغت‌شناسان و فقه‌پژوهان، صفت عجب را هم معنای «کبر و تکبر» به‌شمار آورده‌اند (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۲۰۷؛ معین، ۱۳۸۸ش، ۲: ۲۲۷۷؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ۱۳۹)، اما در عجب- برخلاف کبر که به معنای اظهار بزرگی شأن در برابر دیگران است- غیری در میان نیست و در تحقق این صفت، خودبرتری نسبت به دیگران، معتبر و شرط نخواهد بود و تنها با شادمانی و سرور به ویژگی‌ها و اعمال تحقق می‌یابد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ۲۴۲-۲۴۳؛ غزالی، بی‌تا، ۱۱: ۶۳). در حقیقت، عجب- در برخی مواقع و نه

همیشه- در شمار اسباب کبر قلمداد می‌گردد و از مفهومی مساوی و ماهیتی یکسان با آن برخوردار نیست (همدانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۳۶). از سوی دیگر، کبر و تکبر- علاوه بر تفاوت مفهومی با عجب- متوقف بر این صفت نیست و هیچ‌گونه ملازمه‌ای بین آن دو متصور نیست؛ زیرا گاهی تکبر و خودبرتربینی نسبت به دیگران- بدون عجب به عمل یا فضیلتی مخصوص- از اموری مانند ولادت در خاندان ملوک یا عالمان نشأت می‌گیرد. همچنین، دلیلی بر حرمت یک ویژگی و صفت که عمل یا ویژگی حرام دیگری بر آن متوقف است، در دست نیست؛ جز این که آن صفت و ویژگی نفسانی علت تامه حرام به شمار آید. اما عجب چنین نیست؛ زیرا عجب به عمل، گاه بدون تکبر نسبت به دیگران حاصل می‌شود. بر این اساس، عجب در حد مقتضی برای کبر است، نه علت تامه آن. از دیگر سو، عجب علت تامه نسیان گناهان و کوتاهی در تلاش برای جبران نواقص نیز قلمداد نمی‌شود؛ بلکه عجب به رفتار عبادی، گاه به این گمان تحقق می‌یابد که عبادات و اقدامات نیک، گناهان را محو ساخته و حتی نقصان‌ها و آثار وضعی ناشی از گناهان را نیز جبران نموده است. از دیگر سو، منافات قطعی و تمانع منطقی بین عجب و خضوع و تذلل در برابر مقام الهی وجود ندارد؛ بلکه گاهی عجب، از گمان مکلف به این که عملش قطعاً غایت خضوع و خشوع را حاصل نموده است، تحقق می‌یابد. بر این اساس، مجرد مقتضی بودن عجب برای برخی نتایج قبیح، برای اثبات حرمت شرعی آن کفایت نخواهد کرد. البته می‌توان بر مبنای تأثیرات قبیح آن، کراهت عجب را پذیرفت. همچنین، تعلق تکلیف علاوه بر امکان عقلی، نیازمند دلیل شرعی نیز هست که در تحلیل دلالتی مستندات روایی به آن پرداخته خواهد شد.

۲-۳. حکم وضعی عجب

در متون فقه امامیه، در زمینه حکم وضعی عجب در عبادات، سه دیدگاه مطرح گردیده است:

الف- بنا بر نظر مشهور میان فقیهان، عجب- برخلاف ریا- موجب بطلان عبادت نیست؛ خواه پیدایش عجب، توأم و مقارن با عبادت باشد و یا متأخر از عبادت تحقق یابد (آملی، ۱۴۰۶ق، ۴: ۳۸۶؛ خمینی، ۱۴۲۲ق، ۳۹۷؛ خویی، ۱۴۱۸ق/الف، ۵: ۳۵).

برخی از فقها نیز بر این باورند که در عجب مقارن، هر چند اعاده عمل احوط است، اما باعث بطلان عبادت نخواهد بود (یزدی طباطبایی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۴۰). در تاریخ فقه نیز، با وجود شمارش عوامل فساد و بطلان عبادات- از جمله ریا (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ۱: ۹۰؛ کرکی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۲۰۳)- هیچ‌ذکری از عجب به میان نیامده است و فقیهان، آن را

در اسباب بطلان عبادت برنشمرده‌اند؛ هرچند ذهن، به طور طبیعی، در کنار ذکر ریا به عنوان مُفسدِ عبادت، به عجب نیز منتقل می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۰). بنابراین، عجب از امور قبیحی است که تنها ثوابِ اعمالِ عبادی را تقلیل می‌دهد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۰).

ب- در دیدگاهی دیگر، عجب به طور مطلق - همچون ریا- موجب بطلان عبادت است (ن.ک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۰؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۳۹؛ به نقل از: سیدعلی بحر العلوم طباطبایی (م. ۱۲۹۸ یا ۱۲۹۹ق). مؤلف کتاب البرهان القاطع فی شرح المختصر النافع؛ و.ن.ک: حائری، ۱۴۲۶ق، ۳: ۴۹۷) زیرا اخبار و روایات، در بطلان عبادتِ خودپسندانه و عجب‌آلود ظهور داشته و دارای اطلاق‌اند. بنابراین، تفاوتی بین عجب متقدم از عبادت - که تا شروع عمل و اقدام باقی است - و عجب مقارن با عمل و نیز عجب متأخر - که پس از پایان عمل حادث می‌شود - وجود نخواهد داشت.

ریا، غایتِ عبادت را صورت می‌بخشد و موجب بطلان عمل بدون انگیزه الهی و نیت تقرّب می‌شود (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ۱: ۹۰؛ کرکی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۲۰۳) و عجب مقارن نیز در این ویژگی و حکم با ریا یکسان است. البته درباره عجب متأخر باید توجه داشت که ابطال عبادت به وسیله چنین عجبی، به دلیل غایت بودن آن برای عمل نیست که تعلق غایت به عمل سپری شده و پایان یافته، معقول نباشد؛ بلکه بطلان مستفاد از اطلاق روایات، به این دلیل است که عجب متأخر، از قبیل تخلف از شرط متأخر محسوب می‌شود و بر این اساس، بطلان اعمال عبادی با عجب متأخر نیز معقول و منطقی خواهد بود.

ج- در نظریه سوم، عجب، تنها در صورت تقارن با عمل عبادی موجب بطلان عبادت خواهد شد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۸۱؛ قطیفی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۹۹). در این دیدگاه، عجب مقارن همانند ریای مقارن محسوب می‌شود و باعث فساد عمل می‌گردد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۸۱). اما تأثیر متأخر الوجود - مانند عجب متأخر - بر وجود متقدم، استحاله عقلی، فطری و وجدانی دارد (همدانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۳۹-۲۴۰؛ حائری، ۱۴۲۶ق، ۳: ۴۹۷).

فرایند بررسی دیدگاه فقیهان در زمینه حکم وضعی عجب، بر بازخوانی محتوای احادیث وارد شده درباره این رذیله اخلاقی استوار است.

۴. تحلیل و بررسی مستندات روایی

در فرایند کشف حکم تکلیفی عجب و قضاوت درباره نظریات فقیهان درباره حکم وضعی عبادت آلوده به این صفت، در ادامه - با وجود روایات فراوان در منابع شیعی

درباره عجب (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۱۳-۳۱۴؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۹۵-۱۰۶)- مهم‌ترین روایاتی که در متون فقهی و در مسیر فقه پژوهی صفت عجب مورد استناد و تحلیل فقیهان قرار گرفته‌اند و یا از این قابلیت برخوردارند- با قطع نظر از اعتبارسنجی اسنادی- از منظر قلمرو دلالت تبیین و بررسی خواهند شد.

۴-۱. عجب، باعثِ فتنه و هلاک

در حدیثی قدسی که از امام باقر (ع)، از پیامبر اکرم (ص)، از جبرائیل، از جانب خداوند متعال نقل گردیده، چنین آمده است: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ... وَإِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ يَجْتَهِدُ فِي عِبَادَتِي فَيَقُومُ مِنْ رُقَادِهِ وَ لَذِيذِ وَسَادِهِ فَيَتَّهَجِدُ لِي اللَّيَالِي فَيُتَعَبُ نَفْسَهُ فِي عِبَادَتِي، فَأَضْرِبُهُ بِالنُّعَاسِ اللَّيْلَةَ وَ اللَّيْلَتَيْنِ نَظْرًا مَنِّي لَهُ وَ إِنْفَاءً عَلَيْهِ، فَيَنَامُ حَتَّى يُصْبِحَ فَيَقُومُ وَ هُوَ مَاقَتْ لِنَفْسِهِ ذَارِيٌّ عَلَيْهَا؛ وَ لَوْ أَخْلَى بَيْنَهُ وَ بَيْنَ مَا يُرِيدُ مِنْ عِبَادَتِي لَدَخَلَهُ الْعُجْبُ مِنْ ذَلِكَ فَيَصِيرُهُ الْعُجْبُ إِلَى الْفِتْنَةِ بِأَعْمَالِهِ، فَيَأْتِيهِ مِنْ ذَلِكَ مَا فِيهِ هَلَاكُهُ لِعُجْبِهِ بِأَعْمَالِهِ وَ رِضَاةٍ عَنْ نَفْسِهِ ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۶۰، ۴: طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۱۱، مجلس ۸، ح ۱۸؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۹۸، ح ۲۳۴).

در دیدگاه فقیهان و حدیث‌شناسان، این روایت از سند صحیح برخوردار است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۸: ۳؛ خویی، ۱۴۱۸ق/ب، ۶: ۲۵) و ظهور و دلالت برخی از تعبیر آن بر حرمت عجب، مستند استدلال به این حدیث در اثبات حرمت تکلیفی و اثر وضعی در بطلان عبادات خواهد بود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۱؛ بروجردی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۱۱۰).

واژه «فتنه»- چنان‌که در منابع لغت آمده است- در معانی «معصیت و گناه (اثم)» (طریحی، ۱۴۱۶ق، ۴: ۲۵۳) و «گمراهی، کفر، فضیحت، عذاب و محنت» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۲۵۴) و «بلا» (ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ۹: ۴۴۹) استعمال می‌شود. بنابراین، در عبارت «فَيَصِيرُهُ الْعُجْبُ إِلَى الْفِتْنَةِ بِأَعْمَالِهِ»، عجب مستلزم صدق عنوان گناه بر ذات عجب و حرام بودن عمل عجب‌آلود و موجب بلا و عذاب دانسته شده است. در عبارت «فَيَأْتِيهِ مِنْ ذَلِكَ مَا فِيهِ هَلَاكُهُ» نیز عجب سر منشأ هلاکت معرفی گردیده است و آنچه منجر به هلاکت خواهد شد، قطعاً حرام است.

۴-۱-۱. نقد و بررسی

الف- چنان‌که لغت‌شناسان، اصل واژه «فتنه» را به معنای عرضه طلا به آتش جهت

۱. اسناد شیخ محمد بن یعقوب کلینی (م. ۳۲۹ق) به این حدیث در کتاب الکافی، به این شرح است: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ دَاوُدَ الرَّقِئِيِّ، عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ...».

تبیین و تعیین میزان اصیل و صحیح آن از مقدار غیراصیل معرفی نموده‌اند (عسکری، ۱۴۰۰ق، ۲۱۱). این واژه در اساس به معنای شدیدترین و بلیغ‌ترین روش اختبار و آزمایش استعمال می‌شود (جزری، بی‌تا، ۳: ۴۱۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۳۱۷ و ۳۱۹؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ۶: ۲۹۱) و مفاهیمی چون گناه و عذاب، از مقارنات معنایی واژه فتنه‌اند که گاه با توجه به مناسبت مقام، در آن معانی استعمال می‌شود. بنابراین، واژه «فتنه» در این روایت، ظهور قطعی در گناه و عذاب ندارد و ظهور و دلالت آن بر حرمت تکلیفی، نیازمند بیانی بیشتر و روشن‌تر از عبارت حدیث است. ممکن است مقصود از این تعبیر در روایت، «امتحان و آزمایش با عبادت» باشد که عبد به سبب عمل عجب‌آلود، در امتحان عبودیت شکست خورده و به منزلتی پست سقوط خواهد کرد.

ب- اساس واژه «هلاک» در لغت، به معنای «شکستن و سقوط» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۶: ۶۲؛ عسکری، ۱۴۰۰ق: ۲۰۸) و در تحقق معنای «شکست و سقوط»، دوری معنوی از خداوند، عدم کمال عبادت و تقلیل یا عدم ترتب ثواب کفایت می‌کند. بنابراین، تعبیر «هلاک» استلزام قطعی بر حرمت شرعی نخواهد داشت و تنها بر سقوط ثواب عبادت آلوده به عجب دلالت می‌کند (قمی طباطبایی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۴۹۰). برخی آیات قرآنی، مانند: «هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ؛ قَدَرْتُ مِنْ أَرْكَانِ مَنْ بَرَفَتْ» (الحاقّة: ۲۹) نیز بر معنای یادشده برای واژه «هلاک» تأکید می‌کنند. بی‌تردید، با عدم پذیرش دلالت روایت بر حرمت شرعی عجب، بطلان وضعی عمل عجب‌آلود نیز استتباط نخواهد شد (خویی، ۱۴۱۸ق/ب، ۶: ۲۵).

۲-۴. نهی از خروج عابد از «حدّ تقصیر در عبادت»

در روایتی از سعد بن ابی خلف، از امام کاظم (ع)، چنین آمده است: «يَا بُنَيَّ، عَلَيكَ بِالْحِدِّ، لَا تُخْرِجَنَّ نَفْسَكَ مِنْ حَدِّ التَّقْصِيرِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَطَاعَتِهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُعْبَدُ حَقَّ عِبَادَتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۷۲، باب الاعتراف بالتقصير، ح ۱؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۹۵، ح ۲۲۷). این حدیث از سند صحیح برخوردار است^۱ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۸: ۴۵؛ حائری، ۱۴۲۶ق، ۳: ۴۹۸) و در شمار مستندات واکاوی حکم عجب قلمداد می‌شود (حائری، ۱۴۲۶ق، ۳: ۴۹۷؛ حکیم، بی‌تا، ۲: ۵۴۷). مطابق با مفاد این روایت، مکلف نباید خویش را عابد واقعی برای خداوند- به گونه‌ای که حق طاعت او را ادا کرده

۱. اسناد محمد بن یعقوب کلینی به این حدیث در کتاب الکافی، به این ترتیب است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي خَلْفٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (ع) قَالَ: قَالَ لِيُبْعَضِ وَلِدِهِ...».

است- محسوب نماید؛ بلکه خدای متعال هرگز به حق واقعی، پرستش نخواهد شد. بر این اساس، مکلف باید همیشه نفس خویش را در مقام طاعت الهی، مقصر به شمار آورد. «خروج از حدّ تقصیر در مقام عبودیت» در این حدیث نهی گردیده است و عجب نیز به معنای «خروج از حدّ تقصیر» است. بدون تردید، نهی در حرمت شرعی ظهور دارد و نهی از عبادت- بر مبنای دانش اصول فقه- مقتضی فساد عمل خواهد بود (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۱۸۰؛ مظفر، ۱۳۷۵ش، ۱: ۳۴۶).

۴-۲-۱. نقد و بررسی

الف- هرچند عجب، غالباً مقارن با اخراج نفس از حدّ تقصیر در عبادت تحقق می‌یابد، اما هیچ‌گونه ملازمه قطعی و مترادف معنایی بین آن دو مفهوم وجود ندارد؛ زیرا ممکن است انسان مُعْجَب با وجود عجب به عبادت خویش در مقایسه با اعمال سایر مردم، آن را در قبال ساحت الهی و مقام عبودیت، اندک شمرده و نفس خویش را مقصر بداند و نیز ممکن است مکلف، با این‌که به خروج از حدّ تقصیر در عبادت مبتلاست، اما هیچ‌گونه عجب و خودپسندی نسبت به عمل خویش نداشته باشد. بنابراین، عجب و خروج از حدّ تقصیر در عبادت، دارای رابطه عموم و خصوص مین وجه هستند.

ب- از سوی دیگر، ذکر عِلَّتِ نَهی در روایت «فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُعْبُدُ حَقَّ عِبَادَتِهِ»، نهی را از دلالت مستقل و «مولوی» بر حکم شرعی حرمت خارج می‌سازد و به ساحت «ارشاد» وارد می‌کند. نهی در این مقام، به عدم سزاواری خروج از حدّ تقصیر ارشاد دارد و با توجه به جایگاه حقیقی عبادات انسان در برابر پروردگار، به لغو بودن چنان خروجی و لزوم پذیرش کوتاهی در عبادت، آگاهی می‌بخشد.

ج- نهی در این حدیث، به عنوان مقارن و خارج از ماهیت عبادت تعلق گرفته است، نه عنوان عمل عبادی. بنابراین دلالتی بر بطلان وضعی عمل نخواهد داشت. تعلق نهی به عبادات، ممکن است به سه صورت تحقق یابد: نخست؛ تعلق نهی به عنوان یک عبادت، مانند نماز تراویح (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۷۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۲۸۲-۲۸۳). صورت دوم؛ تعلق نهی به عنوان دیگری که خارج از عنوان عبادت است اما مقارن با عبادت، به وقوع پیوسته است، مانند نهی از نگاه به نامحرم، مقارن با انجام نماز. صورت سوم؛ نهی از عنوانی خارج از عنوان عبادت که در وقوع خارجی و صورت ظاهری عبادت تحقق یابد، مانند نهی از تکتّف (= دست بر روی دست گذاشتن) در نماز (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۷: ۲۶۶، ح ۹۲۹۵ و ۹۲۹۶). بر اساس دیدگاه اصولیان، نواهی در

صورت‌های اول و سوم، مستلزم فساد عبادت‌اند؛ اما نهی در صورت دوم بر فساد و بطلان عبادت دلالت نمی‌کند (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۱۸۰؛ مظفر، ۱۳۷۵ش، ۱: ۳۴۶). حدیث یادشده نیز، دارای نهی خاص از عنوان عبادت نیست. بلکه، عجب از نوع ضامم خارجی مقارن- همانند نظر به نامحرم در نماز- قلمداد شده و متعلق نهی قرار گرفته است؛ و چنین نهی‌ای مقتضی فساد نخواهد بود.

۳-۴. عجب، باعث تسلط ابلیس و عدم قبول اعمال

در حدیثی از عبدالرحمن بن حجاج، از امام صادق (ع)، چنین نقل شده است: «قَالَ إِبْلِيسُ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لِيَجُودَهُ: إِذَا اسْتَمَكْتُ مِنْ ابْنِ آدَمَ فِي ثَلَاثٍ لَمْ أَبَالِ مَا عَمِلَ، فَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ مِنْهُ: إِذَا اسْتَكْتَرَ عَمَلَهُ؛ وَ نَسِيَ ذَنْبَهُ؛ وَ دَخَلَهُ الْعُجْبُ» (صدوق، ۱۳۶۲ش، ۱: ۱۱۲، ح ۸۶؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۹۸، ح ۲۳۳).

فقیهان، این حدیث را نیز بهره‌مند از اسناد معتبر و صحیح می‌دانند^۱ (خویی، ۱۴۱۸ق/ب، ۶: ۲۴؛ حکیم، بی‌تا، ۲: ۵۴۵) و از جمله مستندات فقه‌پژوهی عجب قلمداد می‌کنند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۱؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۳۸؛ خویی، ۱۴۱۸ق/ب، ۶: ۲۴). در این روایت، عجب و دو امر مذکور در متن روایت- یعنی زیاد انگاشتن عمل و فراموشی گناه- موجب سلطه شیطان و عدم قبول اعمال دانسته شده‌اند. بی‌تردید، عدم مقبولیت عمل عبادی تنها به دلیل نهی الزامی از این ویژگی‌ها- که بر حرمت تکلیفی دلالت می‌کند- قابل توجیه است و ملازم با فساد وضعی عمل خواهد بود. روایات دیگری نیز با این محتوا در مجامع حدیثی مشاهده می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۱۴، ح ۸؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۹۹، ح ۲۳۶).

البته بر اساس دیدگاه برخی از محققان (خویی، ۱۴۱۸ق/الف، ۵: ۳۶-۳۷)، این حدیث تنها درباره عجب مقارن با عمل وارد گردیده است و اصلاً به عجب متأخر از عبادت ناظر نیست؛ زیرا- چنان‌که در متن روایت آمده است- ویژگی‌های سه‌گانه، باعث می‌گردند که ابلیس، دیگر اعتنایی به اعمال انسان نداشته باشد. عدم اعتنای ابلیس به عبادات انسان، تنها پس از توانایی (استمکان)^۲ او بر اعتنا یا عدم اعتنا معنی خواهد داشت، نه قبل از آن؛ بنابراین، اعمال سابق و متقدم بر توانایی و استمکان ابلیس،

۱. اسناد شیخ صدوق ابن بابویه قمی (م. ۳۸۱ق) به این حدیث در کتاب الخصال، بدین ترتیب است: «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: ...».

۲. «إِذَا اسْتَمَكْتُ مِنْ ابْنِ آدَمَ فِي ثَلَاثٍ لَمْ أَبَالِ مَا عَمِلَ».

هیچ ارتباطی با تعبیر «لَمْ أَبَالِ» نسبت به اعمال پیش از ویژگی‌های سه‌گانه نخواهد داشت؛ بلکه به دلیل تحقق عبادت، پس از آن ویژگی‌ها، باطل نگردیده و عبادتی صحیح محسوب می‌شود و هنوز مورد اعتنای شیطان خواهد بود. از سوی دیگر، این روایت حتی بر بطلان عمل در عجبِ مقارن نیز دلالت ندارد؛ زیرا به‌کارگیری تعبیر «عدم مبالاَتِ ابلیس» تنها بر عمل صحیح که ذاتاً مقتضی اعتنا و اهمیت ابلیس است، استعمالی صحیح خواهد بود و این، عبادات صحیح هستند که با وجود صحت در مقام امثال، به دلیل عارضه عجب یا دو ویژگی دیگر، از حصول تقرب و ثواب محروم‌اند (خویی، ۱۴۱۸ق/الف، ۵: ۳۶-۳۷).

۴-۳-۱. نقد و بررسی

الف- بر اساس اطلاق حدیث، بی‌اعتنایی ابلیس به اعمال عبادی، که پس از توانایی او با تحقق خصال سه‌گانه صورت می‌یابد، مطلق است و تفاوتی نمی‌کند که عمل، پیش از توانایی ابلیس تحقق یافته باشد (در عجب متأخر) و یا بعد از استمکان ابلیس (در عجب مقارن)؛ زیرا ممکن است منزلت و ارزش عمل سابق به سبب صفات سه‌گانه متأخر پایین بیاید و حتی امکان بطلان عمل به خاطر خصال سه‌گانه نیز از باب تخلف از شرط متأخر مطرح است.

ب- ظاهر فعل «عَمِلَ» در روایت، که به‌گونه مطلق استعمال گردیده است- به ویژه با توجه به استعمال آن در قالب فعل ماضی- این است که شامل عمل سابق بر توانایی ابلیس (به سبب عجب متأخر) نیز هست. همچنین، به دلیل اطلاق واژه‌های «اِسْتَكْتَرَ»، «نَسِيَ» و «دَخَلَهُ» که ویژگی‌های قبل، مقارن و پس از عمل را دربرمی‌گیرد، این حدیث عجب لاحق را نیز شامل می‌شود.

ج- هرچند به‌کارگیری تعبیر عدم مبالاَت و عدم اعتنای شیطان بر عمل صحیح، استعمالی صحیح است، اما انحصاری در آن ندارد و صرف این‌که صورت ظاهری عمل از سنخ عبادات باشد- بدون لزوم صحت عمل- برای صحت این استعمال کفایت خواهد کرد. بنابراین، هیچ مانعی از استعمال تعبیر «عدم مبالاَت» در مورد عمل عبادی باطل وجود ندارد.

د- نقد اساسی بر استدلال به حدیث، این است که «عدم قبول» عمل، مفهومی عام است و عدم صحت شرعی، مصداق یگانه آن نیست؛ زیرا ممکن است عمل صحیح نیز به دلیل نهی تنزیهی و کراهتی از عجب یا زیادانگاری عبادت، مورد پذیرش الهی و

مقبول واقع نشود؛ چنان‌که «فراموشی گناهان» - که قطعاً امری نکوهیده و مکروه است، نه حرام - بنا بر متن روایت، باعث عدم مقبولیت عمل قلمداد گردیده است. بنابراین، عدم مقبولیت عبادت با حصول خصلت‌های سه‌گانه به درگاه الهی، به این سبب است که این خصلت‌ها باعث محو یا تقلیل خشوع و خضوع و نفی حضور قلب می‌شوند؛ نه این‌که به معنای بطلان وضعی عبادت باشد.

۴-۴. عجب، باعث فساد عمل

در روایتی از علی بن سَؤید، که در قالب پرسش از امام کاظم (ع) مطرح گردیده، چنین آمده است: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْعُجْبِ الَّذِي يُفْسِدُ الْعَمَلَ؛ فَقَالَ: «الْعُجْبُ دَرَجَاتٌ مِنْهَا أَنْ يُزَيِّنَ لِلْعَبْدِ سُوءَ عَمَلِهِ فَيَرَاهُ حَسَنًا فَيُعْجِبُهُ وَيَحْسَبُ أَنَّهُ يُحْسِنُ صُنْعًا؛ وَ مِنْهَا أَنْ يُؤْمِنَ الْعَبْدُ بِرَبِّهِ فَيُؤْمِنَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَلَّهِ عَلَيْهِ فِيهِ الْمَنُّ»» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۱۳، ح ۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۰۰، ح ۲۳۸).

این روایت که حدیث‌شناسان آن را موثق و معتبر دانسته (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۰: ۲۲۰) و برخی از فقها بر صحت سند تصریح کرده‌اند (خویی، ۱۴۱۸ق/ب، ۱۴: ۴۰)؛ از جمله مستندات واکاوی حکم فقهی عجب محسوب می‌شود (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۱۱۱؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ۶: ۲۹؛ حائری، ۱۴۲۶ق، ۳: ۵۰۴). در این حدیث، پرسش‌راوی از امام (ع) با فرض مسلم بودن فساد و بطلان عمل - به سبب عجب - مطرح گردیده و فقط از این‌که عجب مفسد «چگونه و چیست»، سؤالی مطرح شده است. امام (ع) نیز پرسش‌راوی را تقریر فرموده است. بی‌تردید، فساد و بطلان عمل، دلیلی جز حرمت شرعی عجب نخواهد داشت.

۴-۴-۱. نقد و بررسی

الف- از یک سو، فساد عمل عبادی به سبب چیزی، ملازمه منطقی و قطعی با حرمت ذاتی آن چیز نخواهد داشت. به عنوان نمونه، نیت اختصاصی و انحصاری خنک یا گرم شدن با آب، در هنگام انجام اعمال وضو - بدون قصد قربت - مبطل وضو خواهد بود، بدون آن‌که نیت و رفتار یادشده ذاتاً حرام باشد و همچنین است نیت اختصاصی نرمش بدنی در انجام حرکات و اجزای نماز؛ اما به دلیل اخلال قطعی در نیت معتبر در

۱. سند حدیث در کتاب الکافی بدین ترتیب است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَشْبَاطٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَّالِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (ع) قَالَ:....».

عبادات- یعنی قصد قربت و امتثال- موجب فساد وضعی عبادت می‌شوند. البته باید توجه داشت که مثال یادشده، تنظیر به موارد مشابه در فقه است، نه نوعی قیاس؛ و هدف از این تنظیر، رد ملازمه بین بطلان عبادت و حرمت تکلیفی سبب فساد است. بر همین اساس، می‌توان استناد به حدیث قدسی ذیل را- که از هشام بن انس، از رسول گرامی اسلام (ص)، از جبرائیل، از جانب خداوند متعال نقل گردیده است- نیز مورد تحلیل و نقد قرار داد. در این روایت چنین آمده است: «إِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ يُرِيدُ الْبَابَ مِنَ الْعِبَادَةِ، فَأَكْفَهُ عَنْهُ؛ لئَلَّا يَدْخُلَهُ الْعُجْبُ، فَيُفْسِدَهُ ذَلِكَ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ۴۰۰، ح ۱؛ همو، ۱۳۸۶ق، ۱: ۱۲، ح ۷؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۰۴، ح ۲۵۰). این حدیث در منابع فقهی، از دیگر مستندات فقه پژوهی عجب قلمداد گردیده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۴؛ حائری، ۱۴۲۶ق، ۳: ۵۰۴).

اما از یک سو- چنان‌که گذشت- فساد عمل، ملازم با حرمت سبب فساد نیست و از سوی دیگر، باید توجه داشت که بر اساس ظاهر سیاق حدیث- که ضماین مفعولی در «فَأَكْفَهُ» و «لئَلَّا يَدْخُلَهُ» به عابد باز می‌گردند- ضمیر مفعولی «يُفْسِدَهُ» نیز به عامل عبادت باز می‌گردد، نه عمل عبادی او (خویی، ۱۴۱۸ق/ب، ۶: ۳۰۰) و مقصود از این عبارت؛ افساد قلب یا مقام معنوی عابد است زیرا عابد به سبب عجب، از حال عبودیت و صلاح خارج می‌شود، از ساحت قرب الهی دور می‌شود و به کمال مطلوب نائل نخواهد گردید. برخی از محققان نیز مقصود از تعبیر «افساد» را عدم ترتب آثار مورد انتظار از عمل دانسته‌اند، نه افساد در مقابل صحّت وضعی (محقق داماد، ۱۴۱۶ق، ۳: ۳۱۱). ب- از سوی دیگر، ظهور روایت در مسلم بودن فساد عمل به وسیله عجب در نگاه راوی، قطعی و واضح نیست؛ زیرا ممکن است راوی، تقسیم عجب به دوگونه مُفْسِد و غیرمفسد را باور داشته است و در سؤال خویش، تنها تعیین قسم دوم را از امام (ع) درخواست کرده است و این احتمال در ارتکاز ذهنی راوی مطرح بوده است که صرف ابتهاج به عبادت، موجب فساد آن نمی‌شود. ارتکاز عرفی نیز این برداشت را تأیید می‌کند؛ زیرا قطعاً صرف ابتهاج و شادمانی به رفتار و اعمال، در ارتکاز متشرّعه موجب بطلان و فساد عبادت یا موجب بطلان ایمان نخواهد بود. امام (ع) نیز در پاسخ، برخی از مراتب شدیدتر و بدتر از مجرد ابتهاج- مانند ادلال و منت بر خداوند- را عجب مُفْسِد دانسته‌اند.

۱. اسناد شیخ صدوق در التوحید و علل الشرایع به این حدیث، به این شرح است: «أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ طَاهِرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يُونُسَ بْنِ حَيَاةَ الْفَقِيهِ فِيمَا أَجَاؤُهُ لِي بِبَلْخِ، قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَثْمَانَ الْهَرَوِيُّ، قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ مُهَاجِرٍ، قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ خَالِدٍ، قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى، قَالَ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ هِشَامِ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ (ص) عَنْ جَبْرِئِيلَ (ع)، قَالَ: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى...».

۴-۵. عدم صعود اعمال عجب آلود

در حدیثی از اسحاق بن عمار از امام صادق (ع)، چنین آمده است: «أَتَى عَالِمٌ عَابِدًا، فَقَالَ لَهُ: كَيْفَ صَلَاتُكَ؟ فَقَالَ: مِثْلِي يُسْأَلُ عَنْ صَلَاتِهِ؟! وَأَنَا أَعْبُدُ اللَّهَ مُنْذُ كَذَا وَ كَذَا. قَالَ: فَكَيْفَ بُكَاءُكَ؟ قَالَ: أَبْكِي حَتَّى تَجْرِي دُمُوعِي. فَقَالَ لَهُ الْعَالِمُ: فَإِنَّ ضَحِكَكَ وَ أَنْتَ خَائِفٌ أَفْضَلُ مِنْ بُكَائِكَ وَ أَنْتَ مُدِلٌّ؛ إِنَّ الْمُدِلَّ لَا يَصْعَدُ مِنْ عَمَلِهِ شَيْءٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۱۳، ح ۵؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۰۱، ح ۲۴۹).

این حدیث که در نگاه برخی از حدیث‌شناسان، معتبر است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۲: ۱۲۵) و برخی آن را ضعیف می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۰: ۲۲۲؛ خویی، ۱۴۱۸ق/ب، ۶: ۳۰)، در منابع فقهی به عنوان یکی از مستندات فقه پژوهی عجب مورد تحلیل قرار گرفته است (شهیدثانی، بی‌تا، ۱۴۳؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۱؛ حائری، ۱۴۲۶ق، ۳: ۵۰۴). در این روایت، «ادلال به عبادات»، باعث عدم صعود اعمال معرفی گردیده است. با توجه به معنای لغوی این واژه، «ادلال به عبادت» به معنای ناز کردن و کرشمه آمدن به عبادت و منت نهادن بر خداوند به سبب آن است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ۴: ۱۶۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۲۴۷). معانی مطرح شده برای ادلال، بیان دیگری از عجب است و این دو صفت، در یک طیف معنایی قرار دارند. برخی از محققان نیز عجب و «ادلال» را مفاهیمی یکسان برشمرده‌اند (حلی، ۱۴۰۷ق، ۲۳۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۹: ۳۱۳؛ آملی، ۱۳۸۰ق، ۳: ۴۶۳). بی‌تردید، «عدم صعود عبادت» که در روایت، معلول عجب و ادلال دانسته شده است، بر بطلان عبادت دلالت دارد.

۴-۵-۱. نقد و بررسی

الف- تعبیر عدم صعود عمل، اعم از عدم صحت است و تقلیل یا عدم ترتب ثواب را نیز- با وجود صحت عبادت- شامل می‌شود. تعبیر «عدم صعود عمل» در برخی احادیث، درباره رفتاری به کار رفته است که قطعاً حرام و باعث بطلان اصل اعمال نیستند؛ مانند ترک نماز جماعت و فرادی در مسجد یا ترک جماعت در خانه؛ بدین گونه که نماز خویش را به صورت فرادی، در خانه به جای آورد (طوسی، ۱۴۱۴ق، ۶۹۶، شماره ۱۴۸۶). یا کسی که دختر خویش را به عقد مردی فاسق در آورد (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۷۵).
ب- از سوی دیگر، «ادلال» دارای مفهوم و حقیقتی متفاوت از عجب است. «ادلال» و

۱. سند شیخ کلینی به این حدیث در الکافی، به این شرح است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ عَنْ نَضْرِ بْنِ قُرْوَاشٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: ...»

«تَدَلُّل» در لغت، به معنای ناز و کرشمه کردن، دلبری کردن، گستاخی و جسارت نمودن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۲۴۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۴: ۲۴۲-۲۴۳) و صفت «ادلال»- در اصطلاح- به معنای ممت بر پروردگار با انجام عبادت (سیستانی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۵۰) و جرأت و جسارت در آن ممت است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۰: ۲۲۳)؛ بدین معنا که انسان «مُدِلُّ»، خویش را دارای مقام و جایگاهی ویژه نزد خداوند و صاحبِ حق بر او به‌شمار می‌آورد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ۶: ۲۷۶) و با اعمال عبادی و اِقدامات نیک خویش، بر خدا ممت می‌گذارد و توقع کرامت در دنیا و پاداش اخروی دارد و بعید می‌داند که خداوند آن منزلت و حق را از او سلب نماید و یا ناخوشایندی به او رساند. بر این اساس، ادلال مرحله‌ای بالاتر از عجب است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۰: ۲۲۳؛ غزالی، بی‌تا، ۱۱: ۶۳-۶۴؛ عبدالمنعم، بی‌تا، ۱: ۱۲۱).

مرحله ادلال، از این جهت که طغیان بر خدای سبحان به‌شمار می‌آید، حرمت تکلیفی روشن دارد؛ اما مجرد عجب، صرف خودبزرگ‌بینی یا بزرگداشتِ عمل است و ارتباطی با ادلال ندارد. هر مُدِلُّی، مُعْجَب نیز هست؛ اما در حقیقتِ عجب، انتظار جزاء و استحقاق پاداش و مقام و ممت بر خدا مطرح نیست و چه بسا انسان‌های مُعْجَبی که ذره‌ای ادلال در آن‌ها راه نداشته باشد (غزالی، بی‌تا، ۱۱: ۶۳-۶۴؛ نراقی، بی‌تا، ۳۵۹؛ گروهی از محققان، ۱۳۸۴ش، ۱۱: ۱۶۶). در برخی از منابع فقهی نیز عجب و ادلال، دو ماهیت متفاوت قلمداد شده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۱: ۹۳؛ عبدالمنعم، بی‌تا، ۱: ۱۲۱).

۴-۶. عجب، باعث «ضرر» به عبادت

در حدیثی از یونس بن عمار، از امام صادق (ع)، چنین آمده است: «قِيلَ لَهُ- وَأَنَا حَاضِرٌ- الرَّجُلُ يَكُونُ فِي صَلَاتِهِ خَالِيًا، فَيَدْخُلُهُ الْعُجْبُ؛ فَقَالَ: «إِذَا كَانَ أَوَّلَ صَلَاتِهِ بِنِيَّةٍ يَرِيدُ بِهَا رَبَّهُ فَلَا يَضُرُّهُ مَا دَخَلَهُ بَعْدَ ذَلِكَ، فَلْيَمُضْ فِي صَلَاتِهِ وَ لِيُخَسِّأ الشَّيْطَانُ»» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۲۶۸، ح ۳؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۰۷، ح ۲۶۱)^۲. این حدیث معتبر (خویی، ۱۴۱۸ق/ب، ۶: ۲۵ و ۱۴: ۳۹؛ حائری، ۱۴۲۶ق، ۳: ۵۰۵)، در متون فقهی از جمله مستندات روایی کشف حکم تکلیفی و وضعی عجب محسوب می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۲؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۲۴۲؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ۶: ۲۹). مفهوم مخالف عبارت «إِذَا كَانَ أَوَّلُ

۱. برخی از حدیث‌شناسان، این احتمال را مطرح ساخته‌اند که مقصود از واژه «خالیا» در عبارت «الرَّجُلُ يَكُونُ فِي صَلَاتِهِ خَالِيًا»، «خَلَوْ قَلْبَ از آفات» باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ۷: ۵۴)؛ نه تنهایی در هنگام عبادت.

۲. سند حدیث در کافی به این ترتیب است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ...».

صَلَاتِهِ بِنِيَّةٍ يُرِيدُ بِهَا رَبَّهُ فَلَا يُضَرُّهُ مَا دَخَلَهُ بَعْدَ ذَلِكَ»، بر ضرر به عبادت و بطلان عمل عبادی در صورتی که عجب از آغاز بر عمل عارض گردد و مقارن با عبادت باشد، دلالت می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۲) و هیچ دلیلی برای بطلان و فساد این عمل، جز حرمت تکلیفی عجب متصور نیست.

۴-۶-۱. نقد و بررسی

الف- عبارت «دخول عجب در نمازگزار»- به قرینه سیاق و با توجه به ظهور لفظ «دَخَلَهُ» در ذیل حدیث- در خطورات قلبی یا ذهنی ناخودآگاه و غیرقابل کنترل ظهور دارد و مراد از روایت این است که اگر نمازگزار، از ابتدای نمازش عجب را «قصد» کند و نیت عبادت، تحت سیطره عجب قرار گیرد، چنین قصدی به عبادت «ضرر» می‌رساند؛ اما اگر از خطورات قلبی- ذهنی عارض در اثنای عبادت باشد که در میانه عبادت- به طور ناخودآگاه- ایجاد می‌شود، ضرری بر نماز وارد نخواهد ساخت. ب- روشن است که «ضرر» معنایی اعم از بطلان عمل دارد و احتمال می‌رود که امام(ع) از این تعبیر، ترغیب به دور ساختن عجب از قلب را اراده نموده است تا به قلب مؤمن و کمال مرتب بر عمل او خسروانی وارد نگردد؛ زیرا بی تردید، عدم ترتب ثواب و تحقق نیافتن قرب به ساحت الهی، خسارت به عمل و عامل قلمداد می‌شود.

ج- همچنین، اگر بطلان و فساد عبادت به سبب «عجب» پذیرفته شود، از باب اخلال در نیت قربت خواهد بود، که در عبادات معتبر است (سیدمرتضی، ۱۴۱۷ق، ۱۱۰؛ شهید اول، ۱۴۱۹ق، ۲: ۱۰۴؛ عاملی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۸۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۵: ۴۷۹) و در این إخلال، تفاوتی بین عجب مقارن و از آغاز عبادت یا عجب حادث در اثنای عمل وجود نخواهد داشت.

۴-۷. عجب، بدتر از «سئئه» و «ذنب»

در حدیثی از عبدالرحمن بن حجاج، که در قالب پرسش از محضر امام صادق(ع) مطرح شده، چنین آمده است: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): الرَّجُلُ يَعْمَلُ الْعَمَلَ وَهُوَ خَائِفٌ مُشْفِقٌ، ثُمَّ يَعْمَلُ شَيْئًا مِنَ الْبِرِّ فَيَدْخُلُهُ شُبُهَةُ الْعُجْبِ بِهِ؟ فَقَالَ: «هُوَ فِي حَالِهِ الْأُولَى وَهُوَ خَائِفٌ أَحْسَنُ حَالًا مِنْهُ فِي حَالِ عَجْبِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۱۴؛ ح ۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۹۹؛ ح ۲۳۵).

فقیهان، این حدیث را صحیح و معتبر دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۲: ۱۲۴؛ مجلسی،

۱. سند روایت در الکافی بدین شرح است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) ...».

۱۴۰۴ق، ۱۰: ۲۲۴؛ خویی، ۱۴۱۸ق/ب، ۶: ۲۶ و ۱۴: ۳۸)؛ و در واکاوی حکم عجب به تحلیل آن پراخته‌اند (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۱۱؛ حائری، ۱۴۲۶ق، ۳: ۵۰۲؛ حکیم، بی‌تا، ۲: ۵۴۶). مقصود از واژه «العمل» در عبارت «یَعْمَلُ الْعَمَلَ وَهُوَ خَائِفٌ مُشْفِقٌ» - با توجه به مقابله آن با «بِرّ» - سیئه، فعل حرام، مکروه یا لغو است. مقایسه سیئه با عجب، بدتر بودن این صفت از سیئه را می‌فهماند و بر قبیح عجب (آملی، ۱۳۸۰ق، ۳: ۴۶۴) و حرمت آن دلالت دارد. مقصود از «شبه عجب» نیز «عجب اندک» است؛ و امام (ع) در پاسخ، اشاره فرموده‌اند که شبه عجب نیز عجب قلمداد می‌شود و همان حکم را دارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۰: ۲۲۴).

در روایتی مرسل از امام صادق (ع) نیز چنین آمده است: «إِنَّ اللَّهَ عَلِمَ أَنَّ الذَّنْبَ خَيْرٌ لِلْمُؤْمِنِ مِنَ الْعُجْبِ وَلَوْلَا ذَلِكَ مَا ابْتُلِيَ مُؤْمِنٌ بِذَنْبٍ أَبَدًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۱۳، ح ۱: حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۰۰؛ ح ۲۴۰). از بهتر بودن گناه نسبت به عجب، بزرگ‌تر و بدتر بودن عجب از گناه و حرمت آن را استنباط می‌شود.

۴-۷-۱. نقد و بررسی

الف- در روایت نخست، روشن است که حالت خوف و انابه، بهتر از حالت نفسانی عجب به عمل است؛ اما مجرد چنین مقایسه‌ای، بر حرمت ذات عجب و نیز بر بطلان عمل نیک (برّ) عجب‌آلود دلالت نمی‌کند؛ زیرا از یک سو، مقایسه بین سیئه و عجب - به عنوان دو «عمل» متفاوت - انجام نگرفته است؛ بلکه دو «حالت نفسانی» در یک شخص، مقایسه و مقابله شده‌اند؛ و حالت خوف و انابه، بهتر از حالت عجب معرفی گردیده است (خویی، ۱۴۱۸ق/ب، ۶: ۲۶؛ محقق داماد، ۱۴۱۶ق، ۳: ۳۰۵). اما تنها از بهتر بودن یک حالت قلبی نسبت به وصف دیگر، نمی‌توان حرمت تکلیفی حالت و وصف دوم را استنباط نمود. از سوی دیگر - حتی در صورت پذیرش مقابله سیئه و عجب - مقابله محض، تنها بیانگر سیئه بودن عجب است که مفهومی عام است و شامل مکروه و لغو نیز می‌شود و دلالت آن بر حرمت تکلیفی، نیازمند بیان و قرینه روشن و اضافه است. ب- تعبیر روایت دوم، حتی بر گناه بودن عجب دلالت ندارند، چه رسد به این که بزرگ‌ترین گناهان باشد؛ زیرا از ظاهر مقابله و مقایسه بین ذنب و عجب در روایت، استظهار می‌شود که عجب ماهیتی متفاوت از گناه دارد و از آن جهت که عجب -

۱. اسناد شیخ کلینی به این حدیث در الکافی - که به صورت مرسل نقل شده است - بدین شرح است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَشْبَاطٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْ أَهْلِ خُرَّاسَانَ مِنْ وُلْدِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَبَّارٍ يَرْفَعُهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ...».

چنان‌که در متن حدیث آمده است: «لَوْلَا ذَلِكَ مَا ابْتُلِيَ مُؤْمِنٌ بِذَنْبٍ أَبَدًا» - می‌تواند منشأ سایر رذایل و گناهان باشد، تعبیر «بدتر از گناه» استعمال شده است. اما - چنان‌که گذشت - این تعابیر تنها بیانگر این مطلب هستند که عجب می‌تواند مقتضی سایر صفات نکوهیده اخلاقی یا گناهان قلبی گردد. اما از نگاه برگزیده فقهی، علیت تأمه برای گناهان، می‌تواند مستند حرمت تکلیفی باشد؛ ولی اقتضای محض از این قابلیت برخوردار نیست.

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به ارزیابی‌ها و تحلیل‌های انجام گرفته در این جستار و در فرایند کشف پاسخ به دو پرسش اساسی تحقیق، نتایج ذیل به دست آمده است:

۱. عجب، از قابلیت تعلق حکم تکلیفی برخوردار است؛ زیرا در شمار صفات ذیل قدرت به‌شمار می‌آید و می‌توان با ازاله مبادی آن، مانند قطع نظر از کمیت یا کیفیت یا جهت صدور عمل، عجب را نیز منتفی ساخت. اما باید توجه داشت که ویژگی نفسانی عجب، از حقیقت و مفهومی متفاوت از محتوای بسیاری از روایات - مانند کبر و اِدلال - که به عنوان مستند حرمت تکلیفی این صفت مطرح‌اند، برخوردار است.

۲. همچنین، تنها با اتکا به اینکه عجب، منشأ و مقتضی برخی از رذایل و گناهان قلبی است - بدون اینکه علت تأمه سایر گناهان باشد - نمی‌توان حرمت شرعی عجب را پذیرفت؛ زیرا علاوه بر تفاوت ماهوی این مفاهیم و عدم ملازمه قطعی و منطقی بین عجب و نتایج یادشده، باید توجه داشت که تعلق تکلیف - علاوه بر امکان عقلی - نیازمند دلیل شرعی نیز هست. بنابراین، بر اساس تأثیرات قبیح عجب، تنها می‌توان کراهت آن را پذیرفت.

۳. در برخی روایات، تعابیری مانند فتنه، هلاک، عدم صعود عمل و افساد، به عنوان آثار عجب مطرح شده‌اند. این مفاهیم، به معنای عدم کمال عبادت، دوری از خداوند، تقلیل یا نفی ثواب، فساد قلب عابد یا نفی قُرب معنوی هستند، نه بطلان وضعی. همچنین، عدم قبول عمل به دلیل عجب، که در برخی روایات ذکر شده است، مفهومی عام است که شامل عدم ترتب ثواب با وجود صحّت وضعی نیز می‌شود.

۴. ذکر علت نهی از عجب در احادیث، باعث ظهور نهی در ارشاد و عدم دلالت بر حکم مولوی است. همچنین، تعلق نهی به عنوان خارج از عنوان و ذات عبادت، موجب عدم دلالت بر بطلان وضعی است.

منابع

- قرآن مجید، ترجمه: محمدمهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.
- آخوند خراسانی، محمداکظم، کفایة الاصول، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- آملی، محمدمتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران، بی نا، ۱۳۸۰ق.
- آملی، هاشم، المعالم الماثورة، مقرر، محمدهلی اسماعیل پور، قم، بی نا، ۱۴۰۶ق.
- ابن عبّاد، صاحب، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
- ابن فارس، احمد، معجم مقایس اللغة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن مسکویه، تهذیب الأخلاق وتطهیر الأعراق، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۶ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر- دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، سخن، چ دوم، ۱۳۸۲ش.
- بروجردی، سیدحسین، تقریر بحوث السید البروجردی، مقرر، علی پناه اشتهازدی، قم، جامعه مدرّسین، ۱۴۱۶ق.
- جزری، ابن اثیر مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث والأثر، قم، اسماعیلیان، بی تا.
- جوهری، اسماعیل بن حمّاد، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
- حائری، مرتضی، شرح العروة الوثقی، قم، جامعه مدرّسین، ۱۴۲۶ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- حقّی برسوی، اسماعیل، روح البیان، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- حکیم، سیدمحمسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
- حکیم، سیدمحمدسعید، مصباح المنهاج- الطهارة، قم، مؤسسه المنار، بی تا.
- حلّی، جمال الدین، عدّة الداعی و نجاح الساعی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- حلّی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ق.
- خمینی، سیدروح الله، تقریرات کتاب الطهارة، مقرر، محمد فاضل لنکرانی، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲ق.
- خویی، سیدابوالقاسم، التفتیح فی شرح العروة الوثقی- الطهارة، مقرر، میرزاعلی غروی، قم، لطفی، ۱۴۱۸ق/ الف.
- _____، موسوعة الإمام الخویی، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخویی، ۱۴۱۸ق/ ب.
- دستغیب، سیدعبدالحسین، قلب سلیم، قم، جامعه مدرّسین، ۱۳۸۸ش.
- زبیدی، سیدمحمد مرتضی، تاج العروس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- سیدرضی، محمدبن حسین، نهج البلاغه. تحقیق، عزیزالله عطاردی، قم، مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.
- سیدمرتضی، علی بن حسین، المسائل الناصریات، تهران، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- سیستانی، سیدعلی، منهاج الصالحین، قم، دفتر آیه الله سیستانی، چ پنجم، ۱۴۱۷ق.
- شهید اول، محمد بن مکی عاملی، القواعد والفوائد، تحقیق: سیدعبدالهادی حکیم، قم، مفید، بی تا.
- _____، ذکرى الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۹ق.
- _____، الدروس الشرعية، قم، جامعه مدرّسین، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، رسائل الشهید الثانی، قم، بصیرتی، بی تا.
- صدوق، محمد بن علی، الخصال، قم، جامعه مدرّسین، ۱۳۶۲ش.
- _____، علل الشرایع، قم، داوری، ۱۳۸۶ق.
- _____، التوحید، قم، جامعه مدرّسین، ۱۳۹۸ق.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین، تفسیر المیزان، مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرّسین، ۱۳۷۴ش.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.

- طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الإسلامية، چ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- _____، الأمالی، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تهران، علمیه اسلامیة، ۱۴۱۳ق.
- عاملی، محمد بن علی موسوی، مدارک الأحکام، بیروت، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۱ق.
- عاملی، یاسین عیسی، الاصطلاحات الفقهية فی الرسائل العملية، بیروت، دارالبلاغه، ۱۴۱۳ق.
- عبدالمنعم، محمود عبدالرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، قاهره، دارالفضيلة، بی تا.
- عسکری، ابوهلال، الفروق فی اللغة، بیروت، دار الآفاق الجديدة، چ چهارم، ۱۴۰۰ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران، علمیه، ۱۳۸۰ق.
- غزالی، ابوحامد محمد، إحياء علوم الدين، تحقیق، عبدالرحیم حافظ عراقی، بی جا، دارالکتب العربی، بی تا.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن، المحجة البيضاء، قم، جامعه مدرّسین، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ق.
- _____، الوافی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چ دوم، ۱۴۱۸ق.
- قطیفی، احمد بن صالح، رسائل آل طوق القطیفی، بیروت، دار المصطفی لإحياء التراث، ۱۴۲۲ق.
- قمی طباطبائی، سیدتقی، مبانی منهج الصالحین، قم، منشورات قلم الشرق، ۱۴۲۶ق.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، کشف الغطاء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- کرکی، علی بن حسین (محقق ثانی)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- گروهی از محققان، دائرة المعارف تشیع، تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۴ش.
- مازندرانی، محمد صالح، شرح الکافی، تهران، المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
- مجلسی، محمدتقی، روضة المتّقین، قم، مؤسسه کوشانیپور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الطبع والنشر، ۱۴۱۰ق.
- _____، مرآة العقول، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- محقق داماد، سید محمد، کتاب الصلاة، قم، جامعه مدرّسین، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
- مشکینی، علی، مصطلحات الفقه، بی جا، بی نا، بی تا.
- مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، اسماعیلیان، چاپ پنجم، ۱۳۷۵ش.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، امیر کبیر، چاپ ۲۶، ۱۳۸۸ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ ۳۲، ۱۳۷۴ش.
- نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.
- نراقی، مهدی، جامع السعادات، بیروت، اعلمی، بی تا.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود و گروهی از محققان، فرهنگ فقه فارسی، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
- همدانی، آقارضا، مصباح الفقاهة، قم، مؤسسه الجعفریة، ۱۴۱۶ق.
- یزدی طباطبائی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی، بیروت، اعلمی، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.