



مجله پژوهش‌های قرآنی

سال اول،
زمستان ۹۶

نشریه انجمن علمی پژوهشی تفسیر و علوم قرآن

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تهیه و تنظیم: معاونت پژوهش جامعة الزهراء (ع)

مدیر مسئول: ریحانه حقانی

سر دبیر: ریحانه هاشمی

مدیر داخلی: خدیجه کمیجانی

ویراستاران: رقیه چاوشی، نرجس حسنلو، محمد یوسفی

طراح گرافیک: محمد حسین همدانیان

هیأت تحریریه

ریحانه حقانی: مدرس جامعة المصطفی (ع) - گروه فلسفه و کلام

ریحانه هاشمی: مدرس حوزه و دانشگاه - گروه تفسیر و علوم قرآن

نجمه نجم: مدرس حوزه و دانشگاه - گروه تفسیر و علوم قرآن

نرگس بزرگخو: مدرس حوزه و دانشگاه - گروه مطالعات اسلامی مجتمع شهیده بنت الهدی (ع)

زهره دانشجو: طلبه سطح ۴ تفسیر علوم و قرآن جامعة الزهراء (ع) - گرایش تفسیر تطبیقی

نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعة الزهراء (ع) تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۱۱۲۱۷۶

آدرس الکترونیکی: anjoman.pajohesh@jz.ac.ir

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله باید به زبان اصلی و رسمی نشریه (فارسی) و حجم آن حداکثر ۶۰۰۰ الی ۸۰۰۰ کلمه باشد.
۲. عنوان:
- عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.
۳. مشخصات نویسنده:
- شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی به تفکیک رشته، مقطع و محل تحصیل، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.
۴. چکیده:
- آیینیه تمام‌نما و فشرده بحث است که باید دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، قلمرو و ماهیت پژوهش، هدف پژوهش، روش تحقیق و اشاره به مهم‌ترین نتایج باشد و در ده سطر یا ۱۵۰ کلمه تنظیم شود.
- واژه‌های کلیدی: واژه‌های کلیدی باید حداقل سه واژه و حداکثر پنج واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کند و کار جست و جوی الکترونیکی را آسان می‌سازد، انتخاب شود.
۵. مقدمه:
- شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌ها و پیشینه پژوهش باشد.
۶. بدنه اصلی مقاله:
- ۶-۱. بدنه مقاله شامل متن اصلی و بندهای مجزا بوده، به گونه‌ای که هر بند حاوی یک موضوع مشخص باشد و هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار می‌گیرد.
- ۶-۲. در ساماندهی بدنه اصلی لازم است به مواردی چون: توصیف و تحلیل ماهیت ابعاد و زوایای مسأله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده و تقسیم‌بندی مطالب در قالب محورهای مشخص، پرداخته شود.
- ۶-۳. در مواردی که مطلبی بعینه از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای آن مطلب در گیومه «» قرار داده شود.
۷. نتیجه‌گیری:
- قریب ۱۰۰-۲۰۰ کلمه و شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌ها با اهداف پژوهش و ارائه راه‌کارها و پیشنهادات.
۸. ارجاعات:
- ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، به شیوه استاندارد (APA) باشد و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، به شکل ذیل آورده شود:
- ۸-۱. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
- منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛
- مثال: (planting, ۱۹۹۸, p. ۷۱).
- آیات قرآن: (نام سوره: شماره آیه)؛ مثال: (بقره: ۲۵).

- ۸-۲. چنانچه نام خانوادگی مؤلف، مشترک باشد باید نام او هم ذکر شود.
- ۸-۳. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال، بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
- ۸-۴. چنانچه به دو اثر با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شده است به این صورت به آن دو اشاره شود:
(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه)
- ۸-۵. یادداشت‌ها و پانوس‌ها: تمام توضیحات ضروری، در انتهای متن مقاله آورده شود. (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها، مانند متن مقاله، به روش درون‌متنی (بند ۸) خواهد بود).
۹. فهرست منابع:
- در پایان مقاله، فهرست منابع الفبایی به ترتیب منابع فارسی، عربی و لاتین به صورت ذیل ارائه شود:
- ۹-۱. کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر، تاریخ چاپ (ق/م).
- مثال: مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
- ۹-۲. مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، سال نشر، از صفحه تا صفحه.
- مثال: فرامرزی قراملکی، احد، «طبقه بندی جریان‌های رازی شناسی در ایران و غرب»، آینه میراث، ش ۵۰، بهار و تابستان ۹۱، ص ۲۳۵-۲۵۰.
- ۹-۳. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر، سال نشر.
- مثال: قربان‌نیا، ناصر، «زن و قانون مجازات اسلامی»، مجموعه مقالات زن و خانواده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
- ۹-۴. پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان‌نامه، رشته، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.
- ۹-۵. منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، نام مقاله، نشانی اینترنتی.
۱۰. نقل قول‌های مستقیم، به صورت جدا از متن، با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از سمت راست درج گردد.
۱۱. عنوان کتاب در متن مقاله، ایتالیک و عنوان مقاله در گیومه « » قرار گیرد.
۱۲. مقاله در الگوی A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط word، و متن مقاله با قلم B Mitra ۱۴ (لاتین ۱۰ TimesNewRoman) و یادداشت‌ها و کتابنامه B Mitra ۱۲ (لاتین ۱۰ TimesNewRoman) حروف چینی شود.
۱۳. عناوین تیترا: عناوین با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی، از چپ به راست تنظیم شود و در صورت طولانی شدن تیتراهای فرعی، اعداد فارسی به کار رود.
۱۴. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس‌ها و نمودارها، باید همراه با متن مقاله، در محل مناسب علامت‌گذاری شده و دارای زیرنویس باشد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق تلفن ۳۲۱۱۲۴۲۸ و نشانی دفتر انجمن علمی-پژوهشی یا رایانامه (anjoman.pajohesh@jz.ac.ir) امکان پذیر است.



۷

سخن سردبیر

۹

پیامبران اولوالعزم، الگوهای برگزیده تربیتی قرآن کریم
ریحانه هاشمی (شهیدی) / سید محمد هاشمی زاده

۲۹

موضع حضرت علی علیه السلام به توحید مصاحف قرن در زمان عثمان
زهره دانشجو

۳۹

نگرشی دیگر بر ارتباط زمین دنیوی و بهشت اخروی
از نگاه علامه طباطبائی با محوریت آیه ۷۴ زمر
معصومه بهرامی

۶۹

نگاهی تطبیقی به آیه تبلیغ با تکیه بر نظرات برخی از مفسران فریقین
مریم السادات موسوی

۸۵

بررسی وحی از دیدگاه سنتی، روان شناختی و جامعه شناختی
روشنک کاظمی مقدم

۱۰۱

اعجاز ادبی قرآن
شهرزاد ابوالقاسمی نراقی

۱۰۷

معرفی انجمن علمی - پژوهشی تفسیر و علوم قرآن

سخن سردبیر

علوم اسلامی گستره‌ای به پهنای هستی دارد و خداوند متعال تمامی علوم را به آدم عَلَيْهِ السَّلَام آموزش داد تا از این طریق انسان‌ها شیوه او را در کسب علوم پیش گرفته، هریک به میزان استعداد خود بخشی از این علوم را فراگیرند. خداوند متعال با فرستادن قرآن و تبیین آن از طریق پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام راه فهم و استفاده از تعالیم نورانی آن را برای جویندگان استوارترین راه فراهم کرد «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ». (اسراء: ۹) امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام گام نهادن در مسیر تفسیر را بر شیعیان به تصویر کشیده و علوم مورد نیاز آن را بر شمرده که بر محقق علوم قرآن و تفسیر لازم است به این مسیر آشنا بوده و مقدمات آن را فرا گرفته و ضمن تلاش در برداشت صحیح از متن قرآنی و روایات تفسیری، راه را برای جویندگان این علم روشن سازد. امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام فرمودند:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَقْسَامٍ؛ كُلُّ مِنْهَا شَافٍ كَافٍ وَهِيَ أَمْرٌ وَ زَجْرٌ وَ تَرْغِيبٌ وَ تَرْهيبٌ وَ جَدَلٌ وَ مَثَلٌ وَ قِصَصٌ؛ وَ فِي الْقُرْآنِ نَاسِخٌ وَ مَنْسُوخٌ وَ مُحْكَمٌ وَ مُتَشَابِهٌ وَ خَاصٌّ وَ عَامٌّ وَ مُقَدَّمٌ وَ مُؤَخَّرٌ وَ عَزَائِمٌ وَ رُحُصٌّ وَ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ وَ فَرَائِضٌ وَ أَحْكَامٌ وَ مَنْقَطِعٌ وَ مَعْطُوفٌ وَ مَنْقَطِعٌ غَيْرُ مَعْطُوفٍ وَ حَرْفٌ مَكَانَ حَرْفٍ وَ مِنْهُ مَا لَفْظُهُ خَاصٌّ وَ مِنْهُ مَا لَفْظُهُ عَامٌّ مُحْتَمِلُ الْعُمُومِ...». (مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۰، ص ۴-۶) بویندگان این راه باید از تفسیر به رأی بر حذر بوده و از اثبات پیش فرض‌های خود بر اساس هوای نفس پرهیز نموده و در طی مسیر با قصد تقرب به خداوند متعال از آیات و روایات صحیح بهره گرفته و در پی کشف حقیقت باشند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ

لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلُؤُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾. (نساء: ۱۳۵)

با توجه به پرورش اساتید و دانش پژوهان در این حوزه مقدس، انتظار می‌رود علوم ایشان در نگاه‌های علمی-تخصصی و فراتراز آن به صورت مقالات علمی چاپ شده و آثار علمی ایشان از حد درس و آموزش فراتر رفته و به عرصه‌ی پژوهش و چاپ وارد شود. نگاه علمی به آثار اساتید و دانش پژوهان موجب ارتقا و رشد همگام دانش پژوهان و علوم اسلامی گردیده و افقی روشن‌تر از امروز را پیش‌روی دیدگان خواهد گشود. از این رو از اساتید بزرگوار و طلاب سطح سه و چهار دعوت می‌شود تا با سرمایه‌اندوخته‌های علمی خود وارد عرصه‌ی پژوهش گردیده و دست‌مایه‌های علمی-پژوهشی خود را با این مجله به اشتراک نهاده و موجبات پیشرفت علمی خود و جامعه را فراهم آورند.

این نشریه در نظر دارد مقالات تفسیری خواهران را در مسیر علم و دانش اسلامی و گسترش معارف تشیع همراه با اتقان علمی، جذب نموده و ضمن ارزیابی آنها امکان ارتقای مقالات را فراهم آورده و طلاب را در عرصه‌ی گسترش علم و پژوهش یاری نماید. از امتیازات این نشریه، داخلی بودن آن و امکان چاپ مجدد مقالات، در سایر مجلات علمی-پژوهشی می‌باشد. بنابراین نشریه حاضر دست‌همکاری به سوی اهل علم و معرفت و اصحاب قلم دراز نموده و دست دانش پژوهان را به گرمی فشرده و در انتظار ارائه مقالات علمی-تخصصی، ترویجی و پژوهشی اساتید و پژوهشگران محترم بوده و پذیرای پیشنهادات و انتقادات سازنده ایشان می‌باشد.

پیامبران اولوالعزم، الگوهای برگزیده تربیتی قرآن کریم

ریحانه هاشمی (شهیدی)^۱ / سید محمد هاشمی زاده^۲

چکیده

موضوع این پژوهش «پیامبران الگوهای برگزیده تربیتی در قرآن» است که با بررسی در آیات قرآن و تفاسیر متقدم و متأخر و برخی منابع دیگر، مورد بررسی قرار گرفته است. هدف این پژوهش ارائه الگوهای مناسب انسانی برای انسان‌های جویای تکامل حقیقی در سیرالی الله است؛ چراکه قرآن بهترین الگوها را ارائه نموده و خداوند متعال بهترین شیوه‌های تربیتی را از این بزرگان، در کتاب آسمانی‌اش به تصویر کشیده تا راه‌گشای انسان‌ها برای رسیدن به مطلوب نهایی خویش باشد. روش این تحقیق کتابخانه‌ای، با بهره‌وری از شیوه توصیفی - تحلیلی است که ضمن جستجو در آیات قرآن و تفاسیر، به صفات مختلف انبیای الهی توجه نموده و پرنگ‌ترین جلوه تربیتی هرنبی (علیه السلام) را به عنوان الگوی خاص مد نظر قرار داده است. پیامبران صاحب شریعت و کتاب، در گروه پیامبران اولوالعزم بررسی شده‌اند و هر یک به تناسب موقعیت زمانی و مکانی خود، بر اساس تعامل با مردم، عملکرد خاصی از خود نشان داده‌اند که با نگاهی گذرا به آن پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: پیامبران اولوالعزم، الگو، اسوه، تربیتی، قرآن

۱. سطح ۳ قرآن و حدیث، جامعه الزهراء (ع)، دکترای شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

۲. کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی

مقدمه

عصر حاضر، دوران صنعت و تکنولوژی است. کشورهای غربی و در پی آن، سایر کشورها سعی در پیشبرد اهداف خود داشته و این امر تا حدّ زیادی موجب غفلت از بُعد روحانی و معنوی انسان شده است. این دوران شاهد انحطاط فکری و اخلاقی در کشورهای غربی بوده و پس از آن، جنگ نرم دشمنان از طرق مختلف (از قبیل شبکه‌های اجتماعی، ماهواره، اینترنت و...)، مبانی اسلامی جوامع را هدف تیرهای مسموم خود قرار داده است.

عقبگرد فکری و دور شدن از فطرت بشری، حقیقتی است که به تدریج، جهان امروز متوجه آن شده و در صدد بازگشت به تدارک بحران معنوی و حقیقی ماهیت انسانی است؛ هرچند در این زمینه کتاب‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... بسیاری نوشته شده است، اما هیچ‌کدام نتوانسته به تنهایی راه‌گشای مشکلات بشر امروزی باشد. در این میان پیام‌رهای بخش دین اسلام در پرتو انوار جاودانه قرآن - به خصوص در مورد تربیت - نویدبخش‌رهای انسان از بند این بحران و شکست سیر تکاملی انسان و الگوگیری از اسوه‌های قرآنی است.

مقاله پیش‌رو در صدد آن است تا از شخصیت‌های قرآنی الگوگیری کرده و با معرفی شیوه‌های آنان، به ارائه الگوهای عملی و حقیقی در ابعاد مختلف دست یابد و از آنجا که انبیای الهی در بخش‌های مختلف، مشغول تبلیغ دین الهی می‌شدند و با محیط و انسان‌های گوناگون مواجه می‌شدند، هر یک با شیوه‌ای متناسب، به هدایت امت‌ها می‌پرداختند. از امتیازات قرآن - پس از دستور به فضائل - ارائه نمونه‌های شاخص به جامعه است. گستردگی رسالت پیامبران اولوالعزم در مقایسه با پیامبران غیر اولوالعزم، این سؤال را مطرح می‌سازد که ابعاد تربیتی هر کدام از انبیا در چه محدوده‌ای انجام شده است؟

در این پژوهش تلاش شده است تا پیامبران هر دوره، با توجه به جامعه همان عصر، شناسایی شده و با تبیین مورد الگویی وی، راه‌گشایی برای جویندگان الگوی خاص در آن زمینه باشد. البته از آنجا که این تحقیق در دامنه‌ای محدود صورت گرفته، به موارد اجمالی و مهم‌تر پرداخته شده تا خواننده بتواند از این تحقیق برای دستیابی به موارد جزئی استفاده نماید. در این راستا، کتاب‌های تربیتی گوناگونی نگاشته شده است؛ از جمله کتاب الگوهای تربیتی در قرآن نوشته حمید رضا قاسمی ندوشن، در دو بخش، شامل تجسم الگوها و صفات آنان و کتاب اسوه‌های

قرآنی و شیوه‌های تبلیغی آنان نوشته مصطفی عباسی مقدم، که به بیان شیوه‌های تبلیغی انبیا پرداخته و به روش‌های ایشان در پیشبرد اهداف و رسالتشان اشاره کرده است. مقاله الگوهای تربیتی در قرآن، نگارش رضا رستمی زاده، در نشریه «معرفت»، شهریور ۱۳۸۲، ش ۶۹» (به اختصار در سه صفحه) و در نشریه «پیوند»، فروردین و شهریور ۱۳۸۲، ش ۲۸۲-۲۸۳» (طی پنج صفحه) به شیوه‌های الگوسازی و نمونه‌هایی از آن اشاره کرده است. مقاله اسوه‌های قرآنی و شیوه‌های تربیتی و تبلیغی آنان نگاشته مصطفی عباسی مقدم، در «پژوهش‌نامه تربیت تبلیغی، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ش ۳-۴» به شکل نموداری، به شیوه‌های تبلیغی الگوهای قرآنی پرداخته است.

این مقاله در نظر دارد ضمن معرفی اجمالی الگوهای برجسته قرآنی، به شیوه‌های تربیتی آنان از لابه لای تفاسیر متقدم و متأخر، بهره جسته و گامی هرچند کوتاه، برای هدایت انسان‌ها به سوی کمال بردارد.

ویژگی الگو و افراد الگوپذیر

«الگو» واژه‌ای فارسی است که در عربی با واژه «اسوه» تعریف شده است. اسوه سه بار در قرآن آمده است: یک بار در مورد پیامبر اکرم ﷺ (احزاب: ۲۱) و دو بار در مورد حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام و یارانش. (ممتحنه: ۴ و ۶)

«اسوه» در لغت به معنای مقتدا و امام (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶، ص ۲۲۶۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۵) آمده است و در اصطلاح قرآنی، عبارت از حالتی است که انسان در پیروی از دیگری، در کارهای خوب یا بد به خود می‌گیرد (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۶) و آن چیزی است که بدان تأسی می‌شود و با آن، عمل و حالت و سلوک و روش انسان، اصلاح می‌شود. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۰۱)

«تربیت» در لغت، از ریشه «ربو» به معنای اصلاح چیزی و قیام به آن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۸۱) آمده و نیز به معنای تربیت و پرورش است. (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳۶) و در اصطلاح به معنای ایجاد کردن حالتی پس از حالتی در چیزی تا رسیدن آن به حدّ نهایی و کمال است. (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳۶) یعنی استعدادهای درونی را که بالقوه در یک شیء موجود است به

فعلیت درآوردن و پروردن (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۲، ص ۵۵۱) که همراه با سوق دادن چیزی به سوی کمال و برطرف کردن نقایص آن، از راه پاک کردن بدی‌ها و آراستن با خوبی‌هاست و این پاکسازی می‌تواند اعم از امور ذاتی، عوارض، اعتقادات و معارف بوده، یا شامل صفات، اخلاق، اعمال و آداب، یا علوم متداول در انسان، یا حیوان، یا گیاه - بنا به اقتضای امکان ترفیع منزلت یا تکمیل شأن آنها - باشد. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۲۳)

ویژگی‌های اسوه‌های راستین بشر را می‌توان در عبارات مختلف قرآنی یافت. خداوند گروه‌های انسانی «اولوالالباب خردمندان» (آل عمران: ۱۹۰-۱۹۲) را بدین صفت می‌ستاید که آنها در همه حال خدا را یاد کرده و در خلقت او تفکر می‌کنند. «مفلحان: رستگاران» (بقره: ۳-۵) را انسان‌هایی برمی‌شمرد که به غیب ایمان می‌آورند و نماز را به پای می‌دارند، انفاق نموده و به آخرت ایمان دارند و از سوی خدا از هدایت برخوردارند. «عباد الرحمن» (فرقان: ۶۳-۷۷) که اسوه‌های عبودیتند، بندگانی هستند که بر روی زمین به نرمی گام برداشته، به جاهلان با ملایمت پاسخ می‌دهند، پیوسته خدا را یاد کرده و از عذاب جهنم به خدا پناه می‌برند، همواره میانه روی را در پیش گرفته و مرتکب حرام نمی‌شوند. «متقین: پرهیزگاران» (آل عمران: ۱۷) را با صفات صبر، صدق، فرمانبرداری، انفاق‌کننده و اهل استغفار در سحرگاهان، ستایش می‌کند و در سوره احزاب (آیه ۳۵) صفات نیک مردان و زنان مسلمان و مؤمن را یکسان برشمرده و آنان را با عناوین اهل طاعت، راست‌گو، بردبار، فروتن، صدقه‌دهنده، روزه‌دار، پاکدامن و همواره به یاد خدا بودن، توصیف کرده است.

انسان پس از شناخت الگوهای مناسب، باید زمینه‌های پرورش آنان را شناسایی کند. دانشمندان علوم اسلامی جنبه‌های گوناگونی را در این زمینه دخیل دانسته‌اند که عبارت‌اند از: ابعاد جسمی، به عنوان ابزار ابعاد روحی - روانی؛ استعداد هوشی - فکری؛ عواطف و احساسات؛ وجدان اخلاقی؛ حس مذهبی و حس اجتماعی (رحمانی، ۱۳۷۴، ص ۱۸-۱۹) انسان پس از شناسایی این موارد، باید در صدد تطبیق خود با الگوهای قرآنی برآید. انگیزه حرکت‌آفرین در این مسیر، ایمان به مبدأ و معاد است که یاد خدا عامل محرک آن است و موجب تداوم این حرکت می‌شود.

پیامبران اولوالعزم

خداوند متعال در هر زمان و دوره‌ای، پیامبری برای راهنمایی بشر فرستاده و در میان ایشان نیز

چند تن از برترین آنان را تحت عنوان پیامبران اولوالعزم برگزیده است. «اولوالعزم» بدین معناست که خداوند از ایشان (بر امر الهی) عهد گرفته و ایشان در این راستا دارای عزم و ارادهٔ راسخ بوده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۰۰) و بنا بر تفسیر آئمه علیهم‌السلام ایشان صاحب شریعت مستقل و کتاب بودند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۴۶) و به دلیل برتری‌های انبیا در برقراری ارتباط مستقیم با خداوند و دریافت پیام‌های آسمانی و جامهٔ عمل پوشاندن به فرامین الهی، ایشان الگویی شایسته برای سایر انسان‌ها هستند. پیامبران در میان امت خویش، دارای پیام‌ها و شیوه‌های تربیتی خاص هستند که در این مقاله شیوه‌های تربیتی پیامبران اولوالعزم را کاوش نموده و راه‌کارهای ایشان را ارائه خواهیم کرد.

حضرت نوح علیه‌السلام الگوی استقامت

حضرت نوح علیه‌السلام اولین پیامبر اولوالعزم بود. اولوالعزم بدین معنا که نبی علیه‌السلام به خداوندی خداوند متعال اقرار نموده و تمام انبیای قبل و بعد از خود را پذیرفته و بر تکذیب و اذیت قوم، صبر می‌کند. (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۰۰) بیست و نه سوره از قرآن دربارهٔ نوح، سخن رانده و ۴۳ بار نام ایشان در قرآن آمده و شش سورهٔ قرآن به تفصیل داستان ایشان را مطرح کرده است که عبارت‌اند از: اعراف (۵۹-۶۴)، مؤمنون (۲۳-۳۰)، شعراء (۱۰۵-۱۲۲)، قمر (۹-۱۵)، نوح (۲۱-۲۸) و سورهٔ هود (۲۵-۴۹) که مفصل‌تر به این موضوع پرداخته است.

محتوای دعوت نوح علیه‌السلام را می‌توان شامل این موارد دانست: توحید الهی و کنار گذاشتن شرک، تسلیم در برابر خدا، امر به معروف و نهی از منکر، نماز، مساوات، عدالت، نزدیک نشدن به فواحش، راست‌گویی و وفای به عهد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۲۴۸-۲۴۹) طبق بیان الهی، حضرت نوح علیه‌السلام از کسانی است که هدایت یافته است و باید به ایشان تمسک کرد. (انعام: ۸۴ و ۹۰) آنچه در زندگانی نوح نمود بیشتری دارد، استقامت وی در دعوت به توحید و صبر و بردباری او بر تمسخر قومش بود. ایشان نهصد و پنجاه سال قوم خود را به توحید دعوت کرد، ولی از آنان جز مسخره شدن ندید. تنها عده‌ای اندک به او ایمان آوردند که طبق روایات، هشتاد نفر بودند؛ یعنی به طور تقریبی، هر یازده سال یک نفر به حضرت نوح علیه‌السلام ایمان می‌آورد.

دعوت به توحید

حضرت نوح علیه السلام از موحدان و از هرشرکی مبرا بود. (انعام: ۸۴-۸۸) وی دارای کتاب آسمانی بود و با مردم با منطق عقل و استدلال سخن می‌گفت. (طباطبایی، ج ۱۰، ص ۲۵۲) شریعت حضرت نوح علیه السلام، عبادت خداوند به توحید و اخلاص و نفی بت پرستی بود. که مردم نیز بر آن فطرت آفریده شده‌اند. و خداوند نیز از نوح و انبیا میثاق گرفت که خدا را بپرستند و به خدا شرک نوزند و امر به نماز و امر به معروف و نهی از منکر کرده و حلال و حرام را رعایت کنند. (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰۳)

وی حدود ده قرن مردم را به توحید و معاد دعوت کرد و با پایداری، به تبلیغ دین پرداخت. او نهمصد و پنجاه سال تمام شیوه‌های تبلیغ (اقتناع، انداز، تعلیم و تربیت) را برای قوم خود به کار بست، اما به دلیل حق ناپذیری قومش، تنها موفق به هدایت اندک مردمان شد. (عباسی مقدم، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵)

مبارزه با فاصله طبقاتی

بنا به آیات قرآن، نوح علیه السلام اولین پیامبری است که برضد فاصله طبقاتی در فراگیری دانش‌های نافع، به مبارزه برخاست و برای اثبات وحی، از معجزه استفاده کرد. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۵۱-۲۵۲) ثروتمندان در مقابل دعوت نوح علیه السلام به وی می‌گفتند: «آیا ما به توایمان بیاوریم، در حالی که افراد پست و بی‌ارزش (فقیر و سطح پایین جامعه) از تو پیروی کرده‌اند؟!» (شعراء: ۱۱۱) قوم او که حاضر به ایمان آوردن نبودند، افرادی کم‌خرد بودند که پیروی فقرا از نوح علیه السلام را به دلیل توقع مال و مقام از نوح علیه السلام می‌دانستند و این امر را دلیل عدم پیروی خود بیان می‌کردند. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۴۹۵)

دلسوزی و استقامت نوح

حضرت نوح علیه السلام ملقب به عبدالغفار یا عبدالملک یا عبدالاعلی بود. (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰۱) سالیان متمادی امت خویش را به توحید و خداپرستی دعوت کرد و پانصد سال بر حال ایشان گریست و به همین دلیل نوح نامیده شد. (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰۰-۱۰۱) او پس از سیصد

سال که از ایمان ایشان ناامید شد، آنان را نفرین کرد، ولی ملائکه آسمان اول، از وی خواستند که به ایشان مهلت دهد؛ نوح نیز به مدت سیصد سال دیگر، قوم خود را دعوت کرد و چون بار دیگر ناامید شد، آنان را نفرین کرد. این بار ملائکه آسمان دوم آمده و از او برای امتش مهلت خواستند؛ حضرت نوح سیصد سال دیگر نیز صبر کرد تا نهصد سال شد و چون قومش ایمان نیاوردند، خدا به او امر کرد تا درختانی بکارد و کشتی بسازد. این کار پنجاه سال به درازا کشید، در حالی که او را با سنگ می زدند و مسخره می کردند. (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰۶) عمر طولانی حضرت نوح علیه السلام و استقامت وی در تبلیغ دین الهی، حاکی از بزرگی و عظمت نوح بود؛ در حالی که پیروان او اندک بودند و مردمانی که با وی همراهی نکرده بودند، او را مسخره می کردند. شیوه و عملکرد وی، سرلوحه مردمی است که از گستردگی شرک و کفر، در هراسند و این امر را موجب عدم موفقیت مؤمنین می پندارند، اما بی شک عاقبت کار به سود مؤمنان است.

حضرت ابراهیم علیه السلام امام و الگوی نیکو

حضرت ابراهیم علیه السلام از پیامبران برجسته ای است که خداوند متعال، وی را با امتحانات بسیار آزمود و او در آزمون های الهی سربلند بیرون آمد، تا آنجا که خداوند متعال وی را الگوی نیکو برای تاسی و اقتدا قرار داد: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ»؛ «قطعاً برای شما در [پیروی از] ابراهیم و کسانی که با اویند سرمشقی نیکوست».

حضرت ابراهیم علیه السلام پس از حضرت نوح علیه السلام، دومین پیامبر اولوالعزم و صاحب شریعت جهانی است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۲۴) که با صحف و شریعت جدیدی مبعوث شد و کتاب نوح را کنار گذاشت و انبیای پس از او، مکلف به شریعت و روش و صحف ابراهیم علیه السلام شدند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷) داستان زندگی و دعوت او در بیش از ۱۸۰ آیه قرآنی آمده و نامش ۶۹ بار در قرآن ذکر شده است. (عباسی مقدم، ۱۳۷۹، ص ۱۷۷)

جایگاه ابراهیم علیه السلام نزد خداوند متعال به قدری والا است که امت اسلامی، مأمور به پیروی از مکانت وی شدند و جای قدم او، جایگاه نماز طواف مسلمانان عالم شد. درباره پیروی از مکانت وی، آیه «فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ» دلیل بر لزوم پیروی از سنت آن حضرت است و درباره تبعیت از مکان وی آیه «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» (بقره: ۱۲۵) سند روشنی بر حفظ آن مکان برای

نماز است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۶۵) آیات بسیاری دستور به تبعیت از آیین ابراهیم علیه السلام داده‌اند. (بقره: ۱۳۰ و ۱۳۵، آل عمران: ۹۵، نساء: ۱۲۵، انعام: ۱۶۱، نحل: ۱۲۳)؛ زیرا حضرت ابراهیم علیه السلام از آیین حنیف پیروی می‌کرد، به همین دلیل خداوند تمامی ادیان را امر به پیروی از وی کرده است و در چندین موضع قرآن، حضرت ابراهیم علیه السلام را ستوده که به چند مورد آن اشاره می‌شود: پیامبری صدیق؛ بنده مؤمن و نیکوکار که خدا به او سلام نموده (صافات: ۸۳-۱۱۱)؛ امام و پیامبر؛ صاحب شریعت و کتاب «اولوالعزم» (بقره: ۱۲۴، احزاب: ۷، شوری: ۱۳)؛ دارای علم، حکمت، کتاب، ملک، هدایت و بقای هدایت در نسل وی، همراه با نبوت (انعام: ۷۴-۹۰، زخرف: ۲۸، حدید: ۲۶)؛ و پیامبری که آیندگان از او به نیکویی یاد می‌کنند. (شعراء: ۸۴)

از ویژگی‌های خاص حضرت ابراهیم علیه السلام می‌توان به این موارد اشاره نمود:

موحد و حنیف

خداوند متعال حضرت ابراهیم علیه السلام را پیشوای مطیع خدا و راست‌گرا و حق‌گرا معرفی کرده که هیچگاه از مشرکان نبود (نحل: ۱۲۰) و او را خالص و مخلص قرار داد. (بحرانی، ۱۱۰۷، ج ۲، ص ۵۰۷) حضرت ابراهیم علیه السلام از خدا خواست که او و فرزندانش را از بت‌پرستی حفظ نماید (ابراهیم: ۳۵) و خداوند او را به واسطه حنیف بودن، خلیل و دوست خلوت خود برگزید. (بحرانی، ۱۱۰۷، ج ۲، ص ۵۰۸) و او را موحد و اسوه جهانیان قرار داد.

رشید و امام

حضرت ابراهیم علیه السلام در دوران زندگی آزمون‌های بسیاری را پشت سر گذاشت، این امتحانات باعث شد تا صفات نیکوی او جلوه‌گر شود. او از ابتدای نوجوانی و جوانی، به مبارزه سرسختانه با شرک پرداخت که در این مبارزه از او به رشید تعبیر شده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۴) «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ نُزُلَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهٖ عَالِمِينَ»؛ «و پیش از آن، به ابراهیم رشدش را دادیم و ما به او دانا بودیم» (انبیاء: ۵۱) وی پس از گذراندن مراحل بسیار که از عبودیت آغاز شد، به مرحله نبوت رسید و توانست اخبار غیبی را از خداوند متعال دریافت کند و سپس با کسب توانایی لازم، به مقام رسالت رسید و آنگاه خداوند او را به مقام خُلت رساند و پس از آنکه در تمامی مراحل سربلند

بیرون آمد، خداوند مقام امامت را که مقامی ویژه و خاص است، در زمان کهولت، به حضرت ابراهیم علیه السلام عنایت نمود. (بحرانی، ۱۱۰۷ق، ج ۶، ص ۳۲۲-۳۲۶)

بردبار و اهل انابه

خداوند ابراهیم علیه السلام را این چنین ستوده است: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ»؛ «زیرا ابراهیم، بردبار و نرمدل و بازگشت‌کننده بود». (هود: ۷۵) «حَلِيم» کسی است که در انتقام و عقوبت، عجله نمی‌کند و «أَوَّاه» کسی است که بسیار آه می‌کشد، به خاطر بدی‌هایی که به او می‌رسد یا مشاهده می‌کند، و «مُنِيب» از ماده «انابه»، به معنای رجوع است و مراد از آن، رجوع در هر کاری به سوی خداست. (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ص ۳۲۶) یکی از نشانه‌های حلم و بردباری حضرت ابراهیم علیه السلام، عدم شتابزدگی او در مورد قوم لوط بود که برای جلوگیری از عذاب قوم لوط، اقدام به بحث و مجادله با ملائکه الهی نمود و سعی در دفع عذاب از قوم لوط کرد و پس از شنیدن استدلال ایشان، مجاب شده و تسلیم امر الهی شد. (بحرانی، ۱۱۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۹)

حضرت ابراهیم علیه السلام از ابتدای نوجوانی اقدام به مبارزه با شرک و بت‌پرستی نمود و در این راه با نمرود زمان مقابله نمود و امتحانات سختی را پشت سر گذارد و به همین دلیل، خداوند در کهولت سن، مقام امامت را به او عنایت نمود.

حضرت موسی علیه السلام از انبیای اولوالعزم مبارزه با طاغوت

حضرت موسی علیه السلام از انبیای اولوالعزم بود که به سوی شرق و غرب عالم - از جن و انس - مبعوث شد. (مفید، المزار، ۱۴۱۳ق، ص ۴۲) او صاحب کتاب تورات و شریعت و شیوه‌ای بود که مردم مکلف به تبعیت از وی بودند، و با کتاب موسی علیه السلام، عمل به صحف قبلی منسوخ شد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷) بیان ماجرای قوم بنی اسرائیل و حضرت موسی علیه السلام، یکی از پرماجراترین داستان‌هایی است که در سراسر قرآن پراکنده است و بنابر پاره‌ای روایات، زندگی امت اسلامی شباهت زیادی به قوم بنی اسرائیل دارد. (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۰۳) شاید دلیل بیانات فراوان قرآن نسبت به قوم موسی علیه السلام همین باشد؛ در این صورت توجه امت اسلامی به حوادث قوم بنی اسرائیل و عبرت گرفتن از آنان و توجه به حالات نبی ایشان، مایه تقویت ایمان برای مسلمانان است.

زندگی موسی بن عمران علیه السلام را بر اساس آیات و روایات، در پنج دوره می‌توان خلاصه کرد که برخی از سوره‌ها همچون طه، شعراء و قصص، به آن بیشتر پرداخته‌اند و سایر سوره‌ها نیز متناسب با سیاق آیات، مباحثی را مطرح کرده‌اند.

۱. دوران تولد و حوادث پس از آن و پرورش در دربار فرعون. این دوران، بیانگر آن است که انسان در بدترین شرایط نیز می‌تواند با توکل به خداوند و تحت توجه و حفظ الهی، بهترین پرورش را داشته باشد. (طه: ۳۸-۴۲، شعراء: ۱۶ و ۱۸، قصص: ۲-۱۳)

۲. دوران فرار موسی علیه السلام از مصر و زندگی در سرزمین مدین و استفاده او از محضر شعیب نبی علیه السلام، نیاز به مهاجرت در زمان اضطرار را روشن ساخته، استفاده از حداکثر توانایی با حداقل امکانات را بیان می‌کند. (شعراء: ۵۳-۶۵، قصص: ۱۵-۲۹)

۳. دوران مبعوث شدن به پیامبری و درگیری‌های فراوان ایشان با فرعونیان، که الگویی برای مبارزه با طاغوت‌های زمان است. حضرت موسی علیه السلام در این دوران امتحانات متعددی را پشت سر گذاشت و پس از موفقیت، به مقام رسالت رسید و در مقابل دستگاه فرعون ایستاد و با یاری خداوند متعال، با فرعون مقابله کرد. (طه: ۶۵-۶۸، شعراء: ۱۰-۵۸، قصص: ۳۰-۴۹، اعراف: ۱۰۳-۱۰۵، مؤمنون: ۴۵-۴۸، نمل: ۱۲-۱۴، عنکبوت: ۳۹-۴۰، طه: ۴۲-۷۶)

۴. دوران نجات وی و بنی اسرائیل از دست فرعونیان و حوادث پس از آن. (طه: ۷۷-۸۲، شعراء: ۵۹-۶۸، قصص: ۲۱-۲۵)

۵. دوران درگیری‌های موسی علیه السلام با بنی اسرائیل. (طه: ۸۳-۹۹، ابراهیم: ۶)

حضرت موسی علیه السلام با سه عامل فریب مردم مبارزه کرد:

الف. مقام و قدرت: فرعون زمان او از پادشاهان مقتدر و ثروتمندی بود که مردم را از طریق مقام و قدرت نمایی فریب می‌داد.

ب. ثروت اندوزی: به عنوان نمونه، قارون که جمع‌آوری مال را به علم خود نسبت می‌داد و موجب دنیاگرایی مردم می‌شد. (قصص: ۷۶-۸۲، عنکبوت: ۳۹، غافر: ۲۴)

ج. دانشمندان عوام فریب: افرادی همچون سامری که با استفاده از علم خود و ساختن گوساله و فریب شیطان، بنی اسرائیل را به گمراهی افکند. (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۷۷۲. ذیل آیه ۹۵-۹۷ طه)

توحید و مبارزه با فرعون زمان

مهم‌ترین کار فرهنگی حضرت موسی علیه السلام تقویت روح توحید و مبارزه با شرک بود؛ زیرا فرعون مدعی ربوبیت بود که به دریا تهدید شد. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۳۶۵) وی در بازگشت به سوی فرعونیان - با وجود خوف از تکذیب ایشان - براساس تکلیف الهی و به کمک برادرش هارون، فرعونیان را به یکتاپرستی دعوت کرد و در این راه، سختی‌های بسیاری تحمل کرد.

حمایت از مستضعفین و نیازمندان

حضرت موسی علیه السلام با وجود اینکه در قصر فرعون پرورش یافته بود، حامی مستضعفین بود و در دعوی بین مرد فرعون و اسرائیلی، با حمایت از فرد بنی اسرائیلی، براساس حکم الهی با دشمن خدا مبارزه کرد که منجر به کشته شدن مرد قبطی شد. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۱۹) وی از تنها توانایی خویش برای کمک در راه خدا دریغ نکرد و از خدا نیز طلب یاری نمود. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۲۰-۱۲۱ ذیل آیه ۲۴-۲۵ قصص) این امر نشانگر آن است که انسان در اوج نیاز، باید از توانایی خود بهره برده و از خداوند نیز طلب یاری نماید.

دعوت قوم حس‌گرا، از طریق امور محسوس و دنیایی

حضرت موسی علیه السلام پس از نجات بنی اسرائیل از دست فرعونیان با حس‌گرایی قومی رو به رو شد؛ حال آنکه توقع می‌رفت ایشان با دیدن معجزات فراوان، بهترین شیوه بندگی را در پیش گیرند. حضرت موسی علیه السلام با دیدن چنین وضعیتی - با در نظر گرفتن دنیاگرایی بنی اسرائیل - سعی در هدایت ایشان به خداپرستی نمود. بنابراین از آنان دعوت نمود تا برای رسیدن به رفاه مادی، با توجه به معنویات و خضوع در پیشگاه خداوند، سجده‌کنان وارد شهر شوند: «وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَاكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَتَرِيدُ الْمُحْسِنِينَ». (بقره: ۵۸) بهانه‌گیری‌های بنی اسرائیل و صبر حضرت موسی علیه السلام در برابر ایشان - با توجه به شباهت امت اسلامی با قوم بنی اسرائیل - درسی عظیم برای مخاطبان قرآن است که امور دنیوی را تمام همّت خویش قرار ندهند و با توجه به آخرت در برابر مشکلات صبر کرده و به اهداف دنیوی و اخروی در یک راستا نائل آیند.

حضرت عیسیٰ علیه السلام الگوی نیکی و تواضع

حضرت عیسیٰ علیه السلام پس از نوح، ابراهیم و موسی علیهم السلام، چهارمین پیامبر اولوالعزم است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۴) وی در سن سی سالگی به رسالت مبعوث شد و دارای معجزات فراوان بود. او بیشتر عمر تبلیغی خود را در بیت المقدس گذراند و در مسافرت های خود، به تبلیغ می پرداخت و مبلغان خود را برای هدایت مردم، به سرزمین های دیگر می فرستاد. (عباسی مقدم، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰)

برخی صفاتی که در قرآن برای حضرت عیسیٰ علیه السلام بیان شده، عبارت اند از: بنده خدا، پیامبر، برگزیده، صالح، مبارک، پاکیزه، رحمتی از جانب خدا، صاحب کتاب و حکمت، دارای مادری نیکوکار که خدا بر او درود فرستاده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۸۱) قرآن بیش از بیست صفت از اوصاف اولیای الهی را برای عیسیٰ علیه السلام برشمرده که راه نیل به آنها طهارت روح است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۵۴۶) و حضرت عیسیٰ علیه السلام با طهارت روح، مقرب درگاه الهی شد و خدا نیز با نظر به رحمت خود، او را در زمره آبرومندان (آل عمران: ۴۵) و سالکان صراط مستقیم (انعام: ۸۵ و ۸۷) قرار داد.

خداوند حضرت عیسیٰ علیه السلام را برای بنی اسرائیل الگوناامیده است: ﴿إِنَّهُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾. (زخرف: ۵۹) و امر کرده که به ایشان اقتدا شود. (انعام: ۸۵ و ۹۰) حضرت عیسیٰ علیه السلام از طریق معجزه افراد را به دین الهی دعوت می نمود. (آل عمران: ۴۹-۵۰) و خدا نیز وی را به وسیله روح القدس مشمول امداد الهی قرار داد. (بقره: ۸۷)

دعوت به توحید و معاد

مهم ترین نقش الگویی حضرت عیسیٰ علیه السلام در توحیدمحوری بود که امت خود را از شرک بازداشته (مائده: ۷۲-۷۵)، به توحید (آل عمران: ۵۱) و تقوای الهی دعوت می نمود. (آل عمران: ۵۰ و زخرف: ۶۳) و از طریق حکمت، امت را از اختلاف حفظ می کرد. (زخرف: ۶۳) ایشان برای یاری دین خدا از حواریون کمک گرفت. (آل عمران: ۴۹ و ۵۲) و آنان را برای تبلیغ دین الهی به شهرهای مختلف می فرستاد. (یس: ۱۳-۱۴)

عبادت خداوند متعال

خداوند او را به نماز و زکات توصیه کرده بود. (مریم: ۳۰ و ۳۱) و او در عبادت، چنان شیفته خداوند متعال بود که هنگام تلاوت آیات الهی با خضوع به سجده می افتاد و گریه می کرد. (مریم: ۳۴ و ۵۸)

راست‌گرایی و نفی ستمگری

او در زمره راستگویان و درست‌کرداران بود. (مائده: ۱۱۲-۱۱۵) و از هرگونه ستمگری و سلطه‌طلبی مبرا بود. (مریم: ۳۲ و ۳۴) و مردم را به تعالیم دین الهی دعوت می کرد. (مائده: ۴۶) بنی اسرائیل در پیروی از وی به دو گروه مؤمن و کافر تقسیم شدند. (آل عمران: ۴۹ و ۵۲) و خداوند وعده پیروزی را به مؤمنان داد. (صف: ۱۴)

نیکی و احترام

او نسبت به مادر (مریم: ۳۲) و امت خود مهربان بود و در تداوم مهرورزی نسبت به پیروان خود، در روز قیامت (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۸۳-۳۸۴) برای ایشان طلب مغفرت می نماید: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾. (مائده: ۱۱۸)

تواضع

حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام در نهایت فروتنی بود؛ گیاه می خورد و لباس موپین برتن می کرد و روی خاک می نشست. (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۵) و می فرمود: «سلوونی فإِن قلبی لین، وإینی صغیر فی نفسی؛ مرا دریابید، زیرا قلب من نرم است و نفسم نزد من کوچک است». (مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۷، ص ۴۵۳۳) وی در عمل تواضع را به حواریون نشان داد؛ به آنان خدمت می نمود و می فرمود: «بالتواضع تعمر الحکمة لا بالتکبر، و كذلك فی السهل ینبت الزرع لا فی الجبل؛ حکمت با تواضع به دست می آید نه با تکبر، و همچنین زراعت در زمین نرم رشد می کند، نه در کوه». (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۲۲۳)

حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الگوی جامع

قرآن، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نماد الگوی نیکومعرفی کرده و این امر حکایت‌گران است که انسان‌ها برای رشد و تکامل، باید به انسان جامع و کامل تأسی جویند. خداوند اول مخلوق را حقیقت

محمدیه قرار داده است: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶) که گاه به تجلی اول یا رحمت و اسعه بدان تعبیر می‌شود. (راز شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۱۷)

نام مبارک حضرت محمد ﷺ چهار بار در قرآن آمده است، حال آنکه بسیاری از آیات قرآن خطاب به آن حضرت است و قرآن بر قلب نازنین آن بزرگوار نازل گشته و تجلی کامل قرآن در وجود ایشان نمایان است. حضرت علی ؑ در مورد تأسی به نبی مکرم اسلام ﷺ می‌فرماید: «فَتَأَسَّ بِنَبِيِّكَ الْأَخْطِيبِ الْأَعْظَمِ فَإِنَّ فِيهِ أُسْوَةٌ لِمَنْ تَأَسَّى؛ پس به پیامبر پاکیزه و پاکت اقتدا کن، که راه و رسم او الگویی است برای الگوبلبنان». (امام علی ؑ، ۱۳۷۹، خ ۱۶۰، ص ۳۰۱) آن حضرت در نهج‌البلاغه به ویژگی‌های پیامبر ﷺ، از جمله عدم دنیاگرایی و ساده‌زیستی ایشان اشاره کرده، می‌فرماید: خداوند وی را با این صفات، برگزیده مخلوقات قرار داده است؛ پس انسان عاقل باید شیوه ایشان را الگوی خود قرار دهد، وگرنه موجب تباهی دین و دنیای خود خواهد شد. (امام علی ؑ، ۱۳۷۹، خ ۱۶۰، ص ۳۰۳)

خداوند سبحان، رسول اکرم ﷺ را در شئون مختلف، از جمله در مسأله تلاوت و تعلیم کتاب و حکمت، تزکیه، قضا و داوری، زمامداری یا هدایت و ولایت تکوینی، به عنوان مجرای فیض خالقی در ایصال به مطلوب، مقتدای انسان‌های آزاده قرار داده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۱۶۱) بنابراین پیامبر اسلام ﷺ را نمی‌توان تنها اسوه قرآنی در زمینه‌ای خاص معرفی نمود؛ چراکه ایشان فضایل تمامی انبیا را دارا بوده تا آنجا که امام علی ؑ در احتجاج با مردی یهودی، یکایک فضایل پیامبر ﷺ بر سایر انبیا را برشمرد. (رک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۲۸-۵۱) و خدا بر الگوگیری از ایشان، بیش از سایر انسان‌های برجسته تأکید نموده است و اطاعت ایشان را بر تمام امت‌ها در تمامی عصرها لازم دانسته است.

برجسته‌ترین ویژگی‌های پیامبر ﷺ در اسوه بودن

پیامبرگرامی اسلام ﷺ گوی سبقت را از سایر انبیا برده و ضمن داشتن کمالات پیامبران قبلی، دارای کمالات والا و برتری است که موجب شده خداوند، شریعت کامل را همراه با قرآن به ایشان عطا فرماید؛ بنابراین دین اسلام توسط ایشان کامل شده و پس از ایشان، شریعت جدیدی نخواهد آمد. خداوند عظمت اخلاقی پیامبر ﷺ را ستوده است: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ». (قلم: ۴)

بیان این عبارت با جمله اسمیه، بیانگر تأکید است. وقتی خدای سبحان مطلبی را با عظمت بیان می‌کند، معلوم است که آن امر از عظمت فوق العاده‌ای برخوردار است؛ زیرا خدا هر چیزی را با عظمت نمی‌ستاید. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۳۲۰) آیات قرآن به طور مستقیم و غیرمستقیم، ضمن تأکید بر شایستگی‌های خاص پیامبر ﷺ الگو بودن وی را بر انسان‌ها یادآور شده است که به صورت گذرا به آنها اشاره می‌شود.

عبودیت

رسول اکرم ﷺ دارای بالاترین درجه عبودیت است تا آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتَّبِعِينَ». (نجم: ۴۲) خداوند «رب العالمین» مدبر و مربی شخصی پیامبر ﷺ به عنوان «عبد» کامل است. قرآن کریم هنگام تعبیر «عبد» برای سایر انبیا نام آنان را ذکر می‌کند، ولی پیامبر خاتم ﷺ را بدون نام یاد می‌کند؛ بنابراین پیامبر ﷺ، عبد مطلق پروردگار عالمیان است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۲۶-۲۷) عبادت وی در ابعاد مختلف سرآمد بود؛ نبی اکرم ﷺ تمام شب را به عبادت می‌ایستاد تا آنجا که پاهای مبارک ورم می‌کرد. (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۲۰) و آن چنان در نماز خود بدون هیچ جرمی گریه می‌کرد که محل نمازش خیس می‌شد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۴۵) دو ماه شعبان و رمضان را پشت سرهم روزه می‌گرفت. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۹۲) و هنگام دعا و نیایش وزاری آن چنان دستان خود را بالا می‌برد و دعا می‌کرد که مسکینان در طلب غذا چنان می‌کنند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۶۸)

دلسوزترین فرد برای امت

پیامبر ﷺ آن چنان غصه امت را می‌خورد که خداوند متعال به ایشان فرمود: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ»؛ «شاید جان خود را تباه سازی». (شعراء: ۳) و این امر آنجا ناشی می‌شود که پیامبر ﷺ به علی رضی الله عنه فرمودند: «أنا وأنت أبوا هذه الأمة». (ثقیفی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۷۴۵) و دلسوزی و ایفای نقش پدری پیامبر ﷺ را می‌توان در این بیان امیرالمؤمنین رضی الله عنه یافت که پیامبر ﷺ را به طبیبی سیار تشبیه کرده که مرهم بیماراران را همراه داشته و به دنبال ایشان می‌گردد تا شفای دل‌های کور و گوش‌های کروزبان‌های لال آنها بوده و به مداوای ایشان بپردازد. (امام علی رضی الله عنه، ۱۳۷۹، ج ۱۰۸، ص ۲۰۱)

بشیر و نذیر

خداوند متعال رسالت پیامبر ﷺ را تنها به عنوان «بشیر و نذیر» (سبأ: ۲۸) مطرح می‌کند. بشیر و نذیر بودن در کنار راهنمایی کردن پیامبر ﷺ است؛ زیرا راه و نتیجه پیمودن آن را نشان داده، عواقب تلخ انحراف راه را بیان می‌دارد و این امر موجب روشنایی راه می‌شود. ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا* وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾. (احزاب: ۴۵-۴۶) این آیه رسالت عامه پیامبر ﷺ را بیان می‌کند؛ یعنی تو چون آفتاب روشنی‌بخشی، هر چند آفتاب برای تمام مردم است، اما بهره خاص را بینایان می‌برند. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۶۳) پیامبر ﷺ از دو وسیله تبلیغاتی مهم در جهت راهنمایی مردم بهره می‌گرفت؛ ابتدا مردم را بشارت داده و امیدوار می‌نمود و در صورت نپذیرفتن، آنها را بیم داده و از عذاب الهی می‌ترساند. این موضوع راهنمای مسلمانان در پیروی از احکام نورانی قرآن و سپس انتقال آن به دیگران است.

شرح صدر و سبک‌باری

خدای سبحان به رسول اکرم ﷺ می‌فرماید: ما برای اینکه تورا به مکتب لدی‌اللهی برسانیم و از ام‌الکتاب برخوردارت کنیم، ظرف دلت را باز کردیم تا گنجایش این علوم را داشته باشد: ﴿الْمُ نَشْرَحُ لَكَ صَدْرَكَ* وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ* الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾. (انشراح: ۱-۳) آن بار توان فرسا را از دوش تو برداشتیم و سینه‌ات را گشودیم، مانعی از درون و فشاری از بیرون نداری، می‌توانی اسرار را بنگری و سختی‌ها را تحمل کنی. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۲۳)

اعتدال

پیامبر ﷺ میانه‌روی را سیره زندگی خود قرار داد، «سیرته القصد». (امام علی علیه السلام، ۱۳۷۹، خ ۹۴، ص ۱۷۷) و مسلمانان را نیز بدان توصیه می‌کرد: «أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ بِالْقَصْدِ، عَلَيْكُمْ بِالْقَصْدِ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَمْلُ حَتَّى تَمْلُوا». (پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، ۱۳۸۲، ص ۳۶۵) و می‌فرمود: «خداوند مرا به مدارا با مردم امر کرده است». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۱۷)

پیامبر رحمتی که عطر وجودش را سراسر عالم فرا گرفته، در این مقال نمی‌گنجد؛ پس به همین اندک بسنده کرده و باقی را به عهده رهروانشان می‌گذاریم تا هریک با مطالعه منابع گسترده

اسلامی، به بهره خود در این زمینه دست یابند.

نتیجه‌گیری

انسان به طور ناخودآگاه هدف فطری خود را که رسیدن به کمال است، دنبال می‌کند. رسیدن به این هدف بدون الگوی مناسب، دشوار خواهد بود. خداوند متعال با ارسال پیامبران، به راهنمایی انسان‌ها پرداخت و الگوهای انسانی را در جوامع مختلف به نمایش گذارد. شناسایی نیاز از سوی انسان و یافتن الگویی مناسب در این راستا، امری مهم است که می‌تواند انسان را در دستیابی هرچه سریع‌تر به هدف مطلوب یاری رساند.

هدف تمام انبیای الهی، دعوت به توحید الهی بوده که هر یک به دلیل قرار گرفتن در شرایط متفاوت، عملکردهای مختلفی در این راستا ارائه نموده‌اند و همگی از طریق امر به معروف و نهی از منکر، در صدد رفع موانع و اصلاح مسیر تربیتی برآمده‌اند. حضرت محمد مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جامع‌ترین الگو بر اساس آیات و روایات را دارد و حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام نیز در بین سایر انبیا، از پیشگامان این مسیر بوده است. پیامبران اولوالعزم به لحاظ امتیازات ویژه دارا بودن شریعت و کتاب، در صدر پیامبران قرار گرفته‌اند و سایر پیامبران نیز هر یک بنا به موقعیتی که در آن قرار داشتند، به لحاظ خصوصیت‌های مختلف، الگوی امت‌ها قرار می‌گیرند؛ بنابراین، گاه یک پیامبر دارای چند وجهه الگویی است، اما به دلیل پررنگ شدن یکی از وجوه، آن شأن نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان الگو مطرح شده است، هرچند ممکن است در سایر وجوه نیز با دیگر انبیا مشترک باشد. امید است انسان‌ها بتوانند با شناسایی شرایط زمان و مکان و الگویابی مناسب، به شکوفایی استعدادهای خود پرداخته، به کمال مطلوب و نهایی خود - که همان رسیدن به لقاء الله و انسان کامل شدن است - دست یابند.

شایسته است پژوهشگران، ضمن شناسایی الگوهای قرآنی، با کاوش و تفکیک در منابع متقدم و متأخر، به بررسی شیوه‌های انبیا و غیرانبیا در قرآن و روایات، پرداخته و الگوهای مناسب تربیتی را به جامعه تشنه امروز، در سطوح مختلف (کودک، نوجوان، جوان و جامعه‌های فرهنگی، دانشگاهی و حوزوی) ارائه دهند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۱. پیامبر خدا ﷺ، نهج الفصاحه، مترجم: ابوالقاسم پاینده، چاپ چهارم، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲.
 ۲. امیرالمؤمنین علیؑ، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ چهارم، قم: انتشارات مشرقین، ۱۳۷۹.
 ۳. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ جلد، چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
 ۵. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، محقق: محمد، عبدالسلام عبدالشافی، گردآورنده: طلبه، جمال، ۶ جلدی، لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۲ق.
 ۶. ابوالقاسم راز شیرازی، مناهج أنوار المعرفة فی شرح مصباح الشریعة، محقق: سید محمد جعفر باقری، ۲ جلدی، چاپ دوم، تهران: خانقاه احمدی، ۱۳۶۳.
 ۷. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، محقق: بنیاد بعثت، واحد تحقیقات اسلامی، ۵ جلدی، چاپ اول، ایران - قم: موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، ۱۴۱۵ق.
 ۸. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، الفارات، محقق و مصحح: جلال الدین محدث، ۲ جلدی، چاپ اول، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۹۵ق.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم (سیره رسول اکرم ﷺ در قرآن)، تنظیم و نگارش: حسین شفیعی، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶.
 ۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، چاپ اول، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
 ۱۱. حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، مصحح: هاشم رسولی، ۵ جلدی، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
 ۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
 ۱۳. رحمانی، علی، پرسش‌ها و پاسخ‌های تربیتی، چاپ اول، قم: انتشارات پارسایان، ۱۳۷۴.
 ۱۴. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح أصول الکافی، مصحح: محمد خواجوی، ۴ جلدی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
 ۱۵. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، لبنان - بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
 ۱۶. عباسی مقدم، مصطفی، اسوه‌های قرآنی و شیوه‌های تبلیغی آنان، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
 ۱۷. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، محقق: هاشم رسولی، چاپ اول، ایران - تهران: مکتبه العلمیة

الاسلامية، ۱۳۸۰ق.

۱۸. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ۷ جلدی، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۱۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیرالقمی، محقق: طیب موسوی جزائری، ۲ جلدی، چاپ سوم، ایران- قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳.
۲۰. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیرکنزالدقائق و بحر الغرائب، محقق: حسین درگاهی، ۱۴ جلدی، چاپ اول، ایران- تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ۸ جلدی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تحقیق: جمعی از محققان، ۱۱۱ جلد، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۳. مدرسی، محمد تقی، من هدی القرآن، ۱۸ جلدی، چاپ اول، ایران - تهران: دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
۲۴. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۴ جلدی، بیروت - قاهره - لندن: دارالکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ق.
۲۵. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، چاپ یازدهم، ۲۷ جلدی، قم: صدرا، ۱۳۸۳.
۲۶. مفید، محمد بن محمد، کتاب المزار- مناسک المزار، محقق و مصحح: محمد باقر ابطحی، چاپ اول، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۷. مکی بن حموش، الهدایة إلى بلوغ النهایة، ۱۳ جلدی، تحت اشراف: شاهد پوشیخی، چاپ اول، امارات - شارجه: جامعة الشارقة، كلية الدراسات العليا و البحث العلمی، ۱۴۲۹ق.

موضع حضرت علی علیه السلام به توحید مصاحف قرن در زمان عثمان

زهره دانشجو^۱

چکیده

یکی از حوادث مهم و سرنوشت ساز در تاریخ اسلام، توحید مصاحف قرآن است که در تثبیت دین اسلام نقش اساسی دارد. قرآن در طی ۲۳ سال بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد و در این مدت، آیات و سوره‌ها یا در سینه‌ها حفظ می‌شدند یا آنها را بر روی سنگ، پوست، استخوان و کاغذ می‌نوشتند. در دوران ابوبکر به علت بیم و هراس از دست رفتن، آیات در قالب مصاحف مختلفی جمع‌آوری شد و در دوران عثمان به تدریج آثار منفی اختلاف در مصاحف و قرائت‌های ناشی از تعدد مصاحف، آشکار شد. این آثار و پیامدهای منفی، حدیثه را بر آن داشت تا خلیفه وقت، یعنی عثمان را به یکی کردن مصاحف برانگیزد و عثمان هم با تشکیل کمیته‌ای دست به این اقدام زد. این مقاله، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که موضع‌گیری حضرت علی علیه السلام به عملکرد عثمان در توحید مصاحف قرآن چگونه بوده است؟ با اینکه بسیاری از پژوهشگران و مورخان نقش عثمان را در این ماجرا پررنگ دانسته‌اند، در اینجا با روش توصیفی - تحلیلی به تفکیک روش یکی کردن مصاحف از اصل یکی کردن مصاحف به عملکرد عثمان می‌پردازیم و نقش مؤثر و نظارتی امیرالمؤمنین علی علیه السلام در توحید مصاحف قرآن را بیان می‌کنیم.

واژگان کلیدی: اختلاف مصاحف، توحید مصاحف، علی علیه السلام، حدیثه، عثمان

۱. طلبه سطح ۴ رشته تفسیر علوم قرآن (گرایش تفسیر تطبیقی)، جامعه الزهراء علیها السلام

مقدمه

جمع قرآن، یکی از رویدادهای مهم تاریخ اسلام است. بیشتر محققان و مورخان، این حادثه را از نظر تاریخی به سه دوره تقسیم می‌کنند: (رک: زرکشی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۳۳ و سیوطی، ۱۳۶۳ق، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۸)^۱

۱. دوره پیامبر اکرم ﷺ: جمع قرآن در این دوره، به معنای حفظ در سینه‌ها، نوشتن آیات، ترتیب آیات در مکان خاص خود از سوره‌ها و تهیه مجموعه‌هایی از سوره چون سبع طوال، حوامیم و... بود.

۲. دوره ابوبکر: جمع قرآن در این زمان، عبارت از نقل قرآن، نوشتن آن در صحیفه‌ها و مرتب ساختن آیه‌ها و سوره‌ها بود. در این دوره به جمع آیاتی همت گماشتند که به تواتر و اجماع رسیده باشند. هدف، جمع و مرتب ساختن یک نسخه از قرآن بود تا دیگریم و هراس از دست رفتن آن، با مرگ و شهادت حاملان و حافظان آن پیش نیاید.^۱

۳. دوره عثمان: جمع قرآن در این دوره، عبارت بود از نقل صحیفه‌ها در یک مصحف و نوشتن مصحف‌هایی از روی آن و فرستادن به اطراف و اکناف سرزمین‌های اسلامی تا همه مردم بر یک مصحف اتفاق یابند.

گرچه بسیاری از کتب تاریخ یا علوم قرآنی، نقش عثمان را در این ماجرا بسیار پررنگ دانسته‌اند، عوامل سیاسی، حکومتی و محفوظ ماندن کتب روایی اهل سنت از دستبرد، آتش‌سوزی و انهدام، موجب شده است نقش وی در این ماجرا مثبت جلوه داده شود که خود، بحث و بررسی جداگانه‌ای می‌خواهد.

بدین ترتیب، در این نوشتار، تحقیق مختصری از دوره سوم، یعنی یکی کردن مصاحف قرآن خواهیم داشت.

تجزیه و تحلیل و تبیین این حادثه، ارتباط منسجم بین عوامل اجزای تشکیل‌دهنده این حادثه، جدا کردن روش یکی کردن مصاحف از اصل یکی کردن مصاحف در عملکرد عثمان در این واقعه تاریخی از ویژگی‌های این نوشتار است که نتایج جدیدی را در بیشتر عنوان‌ها به دنبال داشته است.

۱. علت یکی کردن مصاحف

پس از درگذشت پیامبر ﷺ بزرگان صحابه بر حسب شایستگی و دانش خود، به جمع‌آوری آیات و مرتب کردن سوره‌های قرآن اقدام کردند و هر یک از آنها را در مصحف خاص خود گرد آوردند. برخی از آنها که خود توان انجام دادن این کار را نداشتند به دیگران متوسل شدند تا مصحفی برای آنها استنساخ کنند یا آیات و سوره‌های قرآن را در مصحفی برای آنان گردآورند. مصاحف زمان عثمان، براساس تقدم سوره‌های بزرگ بر سوره‌های کوچک به ترتیب ذیل تنظیم شده بودند:

۱،۱. هفت سوره بزرگ به نام‌های بقره، آل عمران، نساء، اعراف، انعام، مائده و یونس به ترتیب در اول مصحف قرار داشت.

۲،۱. پس از آنها، سوره‌های «مئین» ضبط شده بود، یعنی سوره‌هایی که حدود یکصد آیه دارند و دوازده سوره است.

۳،۱. سپس «مثنی» قرار می‌گرفت، یعنی سوره‌هایی که تعداد آیه‌های آنها از یکصد آیه کمتر و آنها نزدیک به بیست سوره است.

۴،۱. پس از آن «حم» قرار داشت، یعنی سوره‌هایی که با «حم» آغاز می‌شوند و هفت سوره هستند.

۵،۱. سپس «ممتحنات» قرار دارند که نزدیک به بیست سوره هستند.

۶،۱. آخرین قسمت «مفصلات» است که از سوره الرحمن تا آخر قرآن در این قسمت قرار دارد. (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۵۱) بنابراین، با وجود اوصاف مشترک در مصاحف صحابه، اختلاف مصحف‌ها و قرائت‌ها از علل یکی کردن مصاحف آنها بود.

۱،۶،۱. اختلاف در مصاحف: چون جمع‌کنندگان مصحف‌ها متعدد بودند و ارتباطی با یکدیگر نداشتند و از کفایت و استعداد و توانایی یکسان در این کار برخوردار نبودند، نسخه هر کدام، شامل همان بود که خودشان جمع‌آوری کرده بودند. آنها از نظر روش، ترتیب و نظم، با یکدیگر یکسان نبودند و طبیعی بود که در این‌گونه کارهای انفرادی، اختلاف‌هایی نیز وجود داشته باشد. (همان، ص ۲۷۷)

بدین ترتیب، هر یک از صحابه برای خود مصحفی داشت و گاه این مصحف‌ها نامی خاص

یافته بودند، مثل: مصحف ابوموسی که «لباب القلوب» نامیده شده بود. (رافعی، ۱۳۹۳، ص ۳۶) و این مصحف موقعیتی ممتاز در بین مردم شام داشت یا مانند مصحف عبدالله بن مسعود که در جامعه اسلامی آن روز به سبب شخصیت جمع‌کننده آن برجسته شده بود. بنابراین، تعدد این مصاحف بی‌شک موجب اختلاف بین طرفداران هر مصحف شده بود. ۲،۶،۱. اختلاف در قرائت‌ها: در زمان خلافت عثمان، ضمن اینکه مصحف‌های متعددی وجود داشت، قرائت‌های مختلفی نیز بود و هر سامان و هر شهر، روی به قرائتی آورده بود. مسلمانان در قرائت، گرچه به یکی از صحابه اقتدا می‌کردند، ولی میان این صحابه نیز در بیان حروف و وجود قرائت‌ها اختلاف بسیار بود؛ برخی از قاریان مثل عبدالله، آسان‌گیر بودند و حتی اجازه تلفظ کلمات مترادف و معادل را می‌دادند.

عده‌ای همچون ابی بن کعب قرائت درستی داشتند که پیوسته در خدمت پیامبر ﷺ و نویسندۀ دائمی وحی بوده، ولی دستۀ دیگری هم بودند که گرچه مراتب ایمان و خلوصشان مسلم قطعاً بود، اما در علم آگاهی و حتی توانایی‌شان بر خواندن و نوشتن، جای سخن بسیار بود. همچنین، هر یک از آنها از قبیله و عشیره جداگانه بودند و تلفظ خاصی داشتند و از تلفظ کلمات متداول قبیله‌های دیگر ناتوان بودند و لهجه دیگری به جز زبان مادری خود نمی‌شناختند. (سجستانی، بی‌تا، ص ۲۵) با توجه به اینکه این اختلاف‌ها فقط در قرائت و خارج از نص در مصحف بود، ولی تعدد قرائت‌ها موجب می‌شد که این امرآیندگان را دچار اشتباه کند. با گسترش قلمرو حکومت اسلام و افزایش تعداد مسلمانان، نیاز به نسخه‌هایی از قرآن نیز بیشتر می‌شد در حالی که بعضی از این مصحف‌ها به سبب موقعیت جمع‌کننده آن در جهان اسلام آن روز، مقام والایی کسب کرده و محل رجوع شهر و دیاری خاص شده بودند و طرفدارانی داشتند که همین امر به بروز اختلاف بین این طرفداران می‌انجامید.

۲. اختلاف در مصحف‌ها و قرائت‌ها

۱،۲. زمان اختلاف

این اختلاف در زمان ابوبکر و عمر جلب توجه می‌کرد، به گونه‌ای که طبری می‌گوید: «در زمان ابوبکر و عمر (به علت شدت اختلاف مردم در قرائت‌های قرآن) مردم یکدیگر را کافر می‌خواندند و هر فرد به دیگری می‌گفت که این به دست توست (یعنی این قرائت‌ها، ساخته و پرداخته توست)

نه قرآن». (طبری، ۱۹۹۲م، ج ۱، ص ۲۰) با این حال، در زمان عثمان قرائت های قرآن چنان دستخوش پربشانی گشت که حتی در خود مدینه، معلمان قرآن، شاگردان را با گونه های مختلفی از قرائت ها آموزش می دادند و جوانانی که قرائت ها را از استاد خود می گرفتند، با هم به ستیز می پرداختند. (سیوطی، ۱۳۶۳ق، ج ۱، ص ۲۰۹) اینها نشان دهنده شدت این گونه اختلاف ها در بین مردم بود.

۲.۲. نمونه ای از اختلاف در مصاحف

یزید نخعی می گوید: «در زمان ولایت ولید بن عقبه که از جانب عثمان والی کوفه بود، به مسجد کوفه رفتم، در آنجا گروهی گرد هم نشسته بودند که حذیفه بن الیمان در آن جمع حضور داشت. در آن وقت، مسجد خدمه ای نداشت و کسی فریاد برآورد: هرکس که پیرو قرائت ابوموسی اشعری است به زاویه نزد باب «کنده» و آنان که پیرو قرائت ابن مسعودند به زاویه نزدیک خانه عبدالله بیابند. دو گروه درباره آیه ای از سوره بقره اختلاف داشتند؛ یکی می گفت: «وَأَمْتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلْبَيْتِ» و دیگری می گفت: «وَأَمْتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ». حذیفه سخت ناراحت شد و چشمان او سرخ گشت و گریبان چاک داد و...». (سجستانی، بی تا، ص ۱۲) از این گونه نمونه ها در مصاحف بسیاری به چشم می خورد که از کتاب وحی و صحابه پیامبر ﷺ به جا مانده بود.

۳.۲. نمونه ای از اختلاف در قرائت ها

گاهی با اینکه در مصاحف اختلاف به چشم نمی خورد، اما در قرائت اختلاف بود. برای مثال، مقدار زیادی از اختلاف قرائت ها که از ابن مسعود گرفته اند، مربوط به تلفظ کلمه و لهجه ای بود که او به کار می برده است و گاهی «حاء» را «عین» تلفظ می کرده و به جای «حتی» می گفته «عتی» است. (غرناطی اندلسی، بی تا، ج ۵، ص ۳۰۷) هرچه اسلام در بین جامعه، قبایل، اقوام و اکناف و ملیت های مختلف در آن روز گسترش می یافت، این گونه اختلاف ها نیز بیشتر می شد.

پیامدهای منفی این اختلاف ها

۱. شبهه در وحی بودن قرآن

وقتی قاریان قرآن در شهرهای مختلف، در جنگ ها یا نشست های اسلامی با هم روبه رو

می شدند، از آن همه اختلاف در قرائت در شگفت می ماندند و زمانی که گفته می شد، همه این قرائت های مختلف، مستند به شخص پیامبر ﷺ و با اجازه اوست، ممکن بود شکی به دل راه یابد و شبهه ای روی نماید. قرآن یکی است و از سوی یکی آمده و خود موجد وحدت است؛ پس این اختلاف چیست؟ همه این اختلاف ها نیز به پیامبر ﷺ نسبت داده می شود. (رامیار، ۱۳۶۲، ص ۴۰۸)

۲. نزاع و مشاجره

جوانانی که قرائت ها را از استاد خود می گرفتند با هم ستیز می کردند و این ستیز و درگیری ها به معلم قرآن نیز سرایت کرد. (طبری، ۱۹۹۲، م، ج ۱، ص ۲۱ و سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۰۹)

۳. عادی شدن تکفیر

هر دسته ای، قرائتی برخلاف دسته دیگر برگزیده بود و آن را وسیله تکفیر دیگری قرار می داد و بدتر از همه، این کار میان ایشان امری عادی به نظر می رسید. (رافعی، ۱۳۹۳، ص ۳۷) بکیر بن اشجع می گوید: «در عراق وقتی کسی آیه ای را می خواند، دیگران او را به آن قرائت تکفیر می کردند». (عسقلانی، ۱۴۰۸، ق، ج ۹، ص ۲۱)

۴. احتمال بدعت و تکلف

عثمان بن عفان در نامه اش به فرمانداران خود به منظور خواندن در مجامع عمومی مسلمانان در شهرها می نویسد: «قرآن خواندن عرب و عجم، کار را به بدعت می کشاند؛ چه اگر کاری دشوار شد، به بدعت و تکلف خواهد انجامید». (طه حسین، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۷۵)

۵. خوف از تفرقه مسلمان ها

حذیفه می گوید: «مردم در کلام خدا اختلاف کردند و من می ترسم به آنان همان رسد که به یهود و نصاری از اختلافشان رسید». (عسقلانی، ۱۴۰۸، ق، ج ۹، ص ۲۲؛ طبری، ۱۹۹۲، م، ج ۱، ص ۲۱ و سجستانی، بی تا، ص ۲۱)

۶. خوف از عمل نکردن به قرآن

ابن اثیر ماجرای بازگشت حدیفه را چنین بیان می‌کند: «حدیفه در بازگشت از جنگ، سعید بن عاص را در آذربایجان دید و به او گفت: من در این سفر به چیزی آگاه شدم و آن اینکه اگر مردم به حال خود گذاشته شوند، در قرآن اختلاف خواهند کرد و نتیجه‌اش این خواهد بود که به قرآن عمل نکنند». (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۳، ص ۱۱۱)

۷. احتمال تحریف

بنابر روایت ابن شهاب، وقتی حدیفه نزد عثمان بازگشت به وی گفت: «این امت را دریاب پیش از اینکه... ضایعه‌ای در قرآن پدید آید و دستخوش تحریف گردد». (طبری، ۱۹۹۲م، ج ۱، ص ۲۱)

۳. محرک اصلی در یکی کردن مصاحف

حدیفه، صحابی بزرگوار رسول گرامی اسلام ﷺ، پیامد منفی اثر و بازده خوشایند اختلاف بی‌رویه قرائت‌ها را از نزدیک در جنگ ارمنیه (ارمنستان) احساس می‌کرد. در بازگشت از جنگ با آن عده از اصحاب پیامبر ﷺ که در کوفه بودند، درباره حل این مشکل، پیش از فراگیر شدن شرآن، مشورت کرد. نظر حدیفه این بود که عثمان را برآن دارند که به توحید نسخه‌های متعدد مصحف‌ها و اجبار مردم به قرائت واحد، اقدام کند که همه اصحاب و بسیاری از تابعین به درستی این نظر اتفاق کردند. حدیفه با شتاب هر چه تمام‌تر، رهسپار مدینه شد تا عثمان را برانگیزد که امت محمد ﷺ را پیش از پراکندگی دریابد. (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۳، ص ۱۱۱) پس از برخورد با عثمان، او را بر پیامدهای بد و ناگواری هشدار داد که در انتظار امت اسلامی بود.

۴. کمیته یکی کردن مصاحف

هشدار حدیفه و افرادی چون او عثمان را برآن داشت که در تدارک کاری بس بزرگ و پدیده‌ای برآید که هیچ‌یک از پیشینیان بدان دست نزده بودند، یعنی بر یکی کردن مصاحف بکوشد. افزون بر مشکلات و موانعی که در مرحله اجرای این کار دیده می‌شد. هر یک از نسخه‌های متعددی از این مصحف‌ها که در سرزمین‌های اطراف منتشر شده بود، بر اساس پشتیبانی یکی از بزرگان

صحابه بود که نادیده گرفتن شئون آنان در جامعه آن روز اسلامی بسی دشوار بود؛ چه بسا اینان به حمایت و دفاع آن مصحف‌ها قیام کنند و در این راه موانعی بزرگ به وجود آورند. به همین علت عثمان اقدام به گردهم آوردن اصحاب پیامبر ﷺ نمود که در مدینه بودند و در مورد این کار با آنان مشورت کرد، همه آنان بر ضرورت قیام به این کار به هر بهایی موافق بودند؛ از این رو، عثمان دست به این کار مهم زد.

ابن اثیری می‌گوید: «عثمان، اصحاب پیامبر ﷺ را جمع آورد و موضوع را با آنان در میان گذاشت و همگی نظر حذیفه را تأیید کردند». (همان، ص ۱۱۲)

بدین ترتیب، عثمان به سرعت دست به اجرای این کار زد، او نخست در پیامی خطاب به اصحاب پیامبر ﷺ آنان را به همکاری در انجام دادن این عمل دعوت و سپس اعضای کمیته را تعیین کرد. (سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۰۹ و سجستانی، بی‌تا، ص ۲۱) پس عثمان به واسطه رأی و نظر حذیفه و به پشتوانه و اتفاق نظر اصحاب، شروع به توحید مصاحف قرآنی کرد.

۱.۴. اعضای کمیته

عثمان چهار تن از خواص خود را برای اجرای این کار برگزید که در واقع از اعضای اولیه کمیته بودند و عبارت‌اند از: زید بن ثابت که از انصار بود؛ سعید بن عاص، عبدالله بن زبیر و عبد الرحمان بن حارث بن هشام که از قریش بودند. (بخاری، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۸۱) ریاست این کمیته را بنابر قولی زید به عهده داشت و این سخن را از اعتراض و مخالفت ابن مسعود نسبت به انتخاب زید می‌توان فهمید که او گفت: «مرا از این کار کنار می‌زنند و آن را به مردی (زید) می‌سپارند که قسم به خدا آنگاه که او در صلب مردی کافر بود، من اسلام را پذیرفته بودم». (عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۳ و سجستانی، بی‌تا، ص ۱۵) بنابر قول دیگر نیز خود عثمان مسئولیت این چهار تن را پذیرفت (سجستانی، بی‌تا، ص ۲۵)، ولی آنان از عهده این کار بر نیامدند و برای سپردن کاری در این حد مهم، به افرادی کاردان و با کفایت نیاز داشتند و از این رو، از ابی ابن کعب، مالک بن ابی عامر، کثیر بن افلیح، انس بن مالک، عبدالله ابن عباس، مصعب بن سعد (قسطلانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۴۹)، عبدالله بن فضیمه (سجستانی، بی‌تا، ص ۳۳) و به روایت ابن سیرین و ابن سعد و دیگران از پنج تن دیگر کمک گرفتند که با هم دوازده نفر بودند. (زهري بصری، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۰۲)

۲،۴. شخصیت اعضای اولیه کمیته

۱. زید بن ثابت: او فردی بسیار باهوش از قبیله خزرج و از انصار بود و در زمان ورود پیامبر ﷺ به مدینه یازده سال داشت. او خط نوشتن و زبان عبری را در مدارس یهودی آموخت و به عنوان یکی از کاتبان وحی شناخته می‌شد. او در سقیفه بنی ساعده در برابر انصار ایستاد و از مهاجران دفاع کرد. ابوبکر موضع او را فراموش نکرد و به او پاداش خوب داد ... در دهه سوم از زندگی خود نیز عمر او را به منصب قضا و افتا گماشت و هر وقت به سفر می‌رفت، او را به جانشینی خود تعیین می‌کرد و کمتر اتفاق می‌افتاد که از سفر بازگردد و باغ خرمایی به رسم تیول^۱ به او ندهد. عثمان نیز او را بسیار دوست می‌داشت و او را متصدی بیت المال کرد و مورخان او را به عنوان فردی عثمانی توصیف کرده‌اند و در جایی دیده نشده که با امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه همراهی کرده باشد. (زهري بصری، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۸؛ ذهبی، ۱۹۹۳ م، ج ۲، ص ۴۲۶؛ عسقلانی، ۱۳۲۸، ج ۱، ص ۵۶۱ و قرطبی، ۲۰۰۲ م، ج ۱، ص ۵۵۱)

۲. سعید بن عاص: او متولد سال اول هجرت است و پدرش در جنگ بدر به دست علی بن ابی طالب رضی الله عنه کشته شد. وی پس از یتیم شدن به سرپرستی عثمان نشو و نما کرد ... گرایش‌های شدیدی نیز به بنی امیه داشت. (طبری، ۱۹۳۹، ج ۳، ص ۳۳۱ و ۳۶۷؛ مسعودی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۳۶؛ عسقلانی، ۱۳۲۸، ج ۲، ص ۴۷ و قرطبی، ۲۰۰۲ م، ج ۲، ص ۹)

۳. عبدالله بن زبیر: مورخان او را با رذایل اخلاقی همچون حسد، بخل شدید، بدخلقی و خلاف کاری وصف کرده‌اند. عایشه خاله او بود و او را بسیار دوست می‌داشت، وی عامل اغوای عایشه بر ضد امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه بود و به خاندان پیامبر ﷺ دشمنی بیش از حد داشت. او نام پیامبر ﷺ را از خطبه جمعه حذف کرد و مردم نیز این موضوع را بزرگ خواندند و درباره آن گفت‌وگومی کردند و او هم به این شکل عذرخواهی کرد که «من بنی هاشم را می‌بینم که هر وقت نام پیامبر ﷺ برده می‌شود، رنگ آنها از شادی و سرور سرخ می‌شود و احساس سرفرازی می‌کنند و به خدا قسم! که نمی‌توانم سرور و شادمانی آنان را ببینم و دوست دارم که آنان را به آتش بسوزانم». او آشکارا علی را دشنام می‌داد. (قرطبی، ۲۰۰۲ م، ج ۲، ص ۳۰۲ و ابن

۱. تیول، به معنی واگذاری درآمد و هزینه ناحیه معینی است از طرف پادشاه و دولت، به اشخاص بر اثر احراز لیاقت یا به ازای مواجب و حقوق سالیانه. (معین، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۸۳)

ابی‌الحدید، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۲۲، ج ۷، ص ۴۸ و ج ۲۰، ص ۱۰۲)
 ۴. عبدالرحمن بن حارث: پدرش به سال ۱۸ قمری در طاعون عمواس در شام درگذشت و عمر با مادرش ازدواج کرد و به همین علت، وی در خانه عمر بزرگ شد و به او علاقه مند بود. او با دختر عثمان ازدواج کرد و سعید بن عاص نیز دختر عبدالرحمن را به همسری خود درآورد. (زهری بصری، بی تا، ج ۵، ص ۵؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۷م، ج ۲، ص ۱۱۴ و قرطبی، ۲۰۰۲م، ج ۲، ص ۴۱۸)

۳،۴. روش کار کمیته

کمیته یکی کردن مصاحف در انجام دادن مأموریت خود، این مراحل را طی کرد:
 ۱،۳،۴. جمع‌آوری و محو و نابود کردن مصحف‌ها و صفحه‌هایی که قرآن در آنها ثبت شده بود. (بخاری، بی تا، ج ۶، ص ۵۸۱)
 ۲،۳،۴. جمع‌آوری منابع و مآخذ صحیح برای تهیه مصحف واحد و انتشار آن بین مسلمانان. بدین شکل که به مسلمانان اعلام شد هرکس هر قسمت از قرآن را که از پیامبر ﷺ شنیده در اختیار کمیته بگذارد. (سجستانی، بی تا، ص ۲۴) در پی این اعلام، مردم لوح‌ها و استخوان‌ها و چوب‌هایی را که قرآن بر آن نوشته شده بود، در اختیار کمیته نهادند. انس بن مالک گفته است: من از کسانی بودم که آیات را بر نویسندگان املا می‌کردم و چه بسا که برابر آیه‌ای اختلاف پدید می‌آمد، در این صورت از افرادی که آن آیه را از پیامبر ﷺ شنیده بودند، می‌خواستند که قسمت محل اختلاف را آن‌گونه که شنیده، بنویسد و بدین ترتیب، آن فرد، شخص مورد نظر، یا قسمت محل بحث را می‌فرستاد و یا خودش مراجعه می‌کرد. (سجستانی، بی تا، ص ۲۱)
 در این مرحله، صحیفه‌هایی را درخواست کردند که در عهد ابوبکر قرآن در آنها ثبت شده و نزد حفصه بود. حفصه در ابتدا از تسلیم آنها به عثمان خودداری کرد، شاید نگران آن بود که مانند دیگر مصحف‌ها در معرض نابودی قرار گیرد تا اینکه عثمان تعهد کرد آنها را به وی بازگرداند و او نیز پس از این تعهد، آن صحیفه‌ها را در اختیار عثمان گذاشت تا به عنوان سندی موثق، در مقابله با دیگر مصحف‌ها و استنساخ‌ها قرار گیرد. (بخاری، بی تا، ج ۶، ص ۵۸۱ و سجستانی، بی تا، ص ۹)
 ۳،۳،۴. در شیوه نگارش اگر اختلافی پیش می‌آمد، آن را بالغت و لهجه قریش می‌نوشتند؛ زیرا لهجه قریش، لغت رسول خدا ﷺ و فصیح‌ترین لغات عرب است.

از سوی دیگر، در قرائت هر آیه، قرائتی را بیشتر می پذیرفتند که با آخرین قرائت رسول خدا ﷺ یکی باشد. ابن حجر می گوید: «رأی صحابه، بر آن قرار گرفت که آنچه از قرآن در عرضه اخیر محقق گشته، بنویسید و باقی را وا بگذارند». (عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۲۳)

۴، ۳، ۴. مصحف های واحد به منظور رسیدن به اطمینان از صحت آنها و نبود اختلاف بین آنها با یکدیگر مقابله شدند. (سجستانی، بی تا، ص ۳۵)

۵. موضع صحابه

۱، ۵. موضع صحابه در برابر اصل یکی کردن مصاحف

صحابه با توجه به پیامدهای مثبت این عمل، با اصل یکی کردن مصاحف هیچ گونه مخالفتی نکردند. (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۳، ص ۱۱۱)

البته در این میان، ابن مسعود بنا بر نقل قول ابن اثیر، از ماجرای بازگشت حذیفه چنین سخن می گوید: حذیفه در بازگشت از جنگ، سعید بن عاص را در آذربایجان دید و به او گفت: من در این سفر به چیزی آگاه شدم و آن اینکه اگر مردم به حال خود گذاشته شوند، در قرآن اختلاف خواهند کرد و نتیجه اش این خواهد بود که به قرآن عمل نکنند. سعید پرسید چطور؟ حذیفه گفت: من مردم حمص را دیدم که ادعا می کنند قرائت آنها از قرائت دیگران بهتر است؛ زیرا آنها قرآن را از مقداد فرا گرفته بودند. مردم دمشق هم می گفتند: قرائت ما بهتر است. اهل کوفه هم همین ادعا را داشتند؛ زیرا می گفتند: ما قرآن را از ابن مسعود آموخته ایم. بصری ها هم مدعی همین امتیازند و می گویند: قرآن را از ابوموسی فرا گرفته ایم. آنها حتی مصحف او را «لباب القلوب» نام نهادند. این اختلاف ها حذیفه را بیمناک ساخته بود که اگر مدتی بگذرد و این اختلاف ادامه یابد، روزی می رسد که دیگر چیزی جز اختلاف باقی نمی ماند. به همین علت او در کوفه این اختلاف را با مردم در میان نهاد، اما پیروان ابن مسعود سخت برآشفتنند، در مقابل، طرفداران حذیفه فریاد زدند: شما عربید (نادانید) ساکت باشید؛ شما بر خطایید. حذیفه وقتی با ابن مسعود رو به رو شد، این مطلب را با او در میان گذاشت، اما او دست از تعصب برنداشت و کارشان به تندی کشید و هر دو غضبناک شدند. (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۳، ص ۱۱۲)

۲.۵. موضع صحابه در برابر روش یکی کردن مصاحف

در کتب روایی، تاریخی و علوم قرآنی با توجه به تفکیک نشدن بین موضع صحابه در برابر «اصل یکی کردن مصاحف» و موضع صحابه در برابر «روش یکی کردن مصاحف»، فقط از مخالفت ابن مسعود سخن گفته شده است.

روایاتی که مخالفت ابن مسعود را در برابر روش یکی کردن مصاحف و ترکیب کمیته یکی کردن مصاحف بیان می‌کند، بدین قرار است:

۱،۲،۵. ابو میسره می‌گوید: «من بودم که حذیفه به ابن مسعود می‌گفت: مصحف را به آنها بده و عبدالله پاسخ داد: به خدا آن را به آنها نخواهم داد. رسول خدا ﷺ هفتاد و چند سوره به من خوانده، آن وقت من آن (مصحف) را به آنها بدهم؟! به خدا که آن را به آنها نخواهم داد!» (حاکم نیشابوری، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۸)

۲،۲،۵. می‌گویند ابن مسعود گفته است: قرائت و مصحف من، صحیح تراز قرائت و مصحف زید بن ثابت است». (زهري بصری، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۲ و سجستانی، بی تا، ص ۱۶)

۳،۲،۵. گویند ابن مسعود روزی بر فراز منبر رفت و خطبه کرد و این آیه مبارکه را خواند: «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ «هر که به چیزی خیانت کند، روز رستاخیز بدانچه خیانت کرده بیابد.» (آل عمران: ۱۶۱) و دیگر اینکه گفته است: «ای مردم کوفه! مصاحفی را که دارید، پنهان سازید.» (ابن حنبل، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۱۴ و سجستانی، بی تا، ص ۱۷)

۳.۵. موضع حضرت امیرالمؤمنین علی (ع)

از دیدگاه علما و مورخان شیعه و سنی، علی (ع) بر حسب وصیت و سفارش پیامبر ﷺ آغازگر تدوین قرآن پس از رحلت رسول اکرم ﷺ و از کتاب وحی بوده است. همچنین، بیشتر کتب عامه و خاصه با توجه به تفکیک نکردن بین اصل یکی کردن و روش یکی کردن مصاحف، حضرت علی (ع) را به دلایل زیر به طور مطلق از موافقان یکی کردن مصاحف دانسته‌اند. در برخی از این کتب چنین آمده است:

۱،۳،۵. سوید بن غفله روایت کرده که علی (ع) فرمود: «سوگند به خدا که عثمان درباره مصاحف (قرآن) هیچ عملی را انجام نداد، مگر اینکه با مشورت ما بود! او درباره قرائت‌ها با ما مشورت کرد

و گفت: به من گفته اند که برخی می گویند: قرائت من، بهتر از قرائت توست و این چیزی نزدیک به کفر است، به او گفتم که نظرت چیست؟ گفت: نظرم این است که فقط یک مصحف در اختیار مردم باشد و در این زمینه، تفرقه و اختلاف نداشته باشند. گفتم: نظر خوبی است». (سیوطی، ۱۳۶۳ق، ج ۱، ص ۲۱۰ و سجستانی، بی تا، ص ۲۲)

۲، ۳، ۵. در روایتی آمده است که علی علیه السلام گفت: «اگر امر مصحف ها به من نیز سپرده می شد، من همان می کردم که عثمان کرد». (ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۸-۳۳ و سجستانی، بی تا، ص ۲۳)

۳، ۳، ۵. ابن اثیر نقل می کند: «وقتی علی علیه السلام هنگام خلافت به کوفه رسید، مردی برخاست و عثمان را سرزنش کرد که مردم را به یک نسخه از قرآن واداشته است. علی علیه السلام فریاد زد و گفت: خاموش باش، هر چه کرد، با مشورت و موافقت ما کرد. من هم اگر جای او بودم، چنین می کردم و همان راه را می پیمودم». (ابن اثیر، ۱۹۶۷م، ج ۳، ص ۱۱۲)

۴، ۳، ۵. از ابو عبد الرحمن السلمی نقل شده که علی علیه السلام در زمان خود، مصحف عثمان را قرائت کرد. (رامیار، ۱۳۶۲، ص ۴۴۵، به نقل از: ابوشامه، انوار المعانی)

۵، ۳، ۵. حضرت علی علیه السلام پس از خلافت نیز نهایت مراقبت را در حفظ مصحف مرسوم داشت و برای اینکه به نام اصلاح املا، دستی بر آن نبرند، فرمود: «از این پس قرآن هرگز روی به خزان (خشکی) نیارد و تغییر نپذیرد؛ «ان القرآن لایهاج الیوم و لا تحویل» یا «لایحک»». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۱۸)

با این حال، با توجه به اینکه مصحف آن حضرت را جامعه مسلمانان در خلافت ابوبکر نپذیرفتند، اگر کوچک ترین اشاره ای به نارضایتی آن حضرت در مورد کیفیت یکی کردن مصاحف نقل می شد و از این جمع و ترتیب پشتیبانی نمی شد، پایه اختلاف و جدایی بزرگی نهاده می شد. در این میان، حضرت علی علیه السلام با دوربینی و مصلحت گزینی و در اوج تجلی عقل و خرد، پایان کار را نگریست و باب هر مبحثی را در این زمینه به یکباره بست.

قرآن اساس و بنیان اسلام و دین است و بسیار آشکار است که اگر در قرآن باب چون و چرا گشوده می شد، چه بسا درهای فتنه ها و محنت های بسیاری گشوده می شد، با این حال گاهی اهمیت مطلب از روشنی بسیار، فراموش می شود. با این گونه عاقبت اندیشی ها آن حضرت از دید خاص خود در تدوین قرآن، چشم پوشیده و یکسره آنچه را بوده، (به سبب مصلحت امت اسلامی) تأیید کرده است.

در ضمن با دقت و تأمل در این ادله، فقط موافقت آن حضرت در «اصل یکی کردن» استفاده می‌شود و این ادله هیچ دلالتی حتی به شکل اشاره، در موافقت آن حضرت با «شیوه یکی کردن» ندارد.

۶. تاریخ شروع یکی کردن مصاحف

ابن حجر گفته است: آغاز این امر، در سال ۲۵ قمری بوده و اینکه برخی گمان کرده‌اند که آغاز این کار در حدود سال ۳۰ قمری اتفاق افتاده و هیچ سندی بر این ادعای خود ذکر نکرده‌اند. (عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۱)

قسطلانی هم تاریخ واقعه را که اهل شام و عراق در آن جمع بودند، سال ۲۵ ق می‌گیرد. (قسطلانی، بی تا، ج ۷، ص ۴۴۸)

ابن اثیر و برخی دیگر به پیروی از او بدون تحقیق این حادثه را از رویدادهای سال ۳۰ قمری خوانده‌اند. او می‌گوید: در این سال حذیفه به کمک عبدالرحمن بن ربیع به جنگ رفت و در آنجا متوجه اختلاف فراوان مردم درباره قرآن شد و در بازگشت از عثمان خواست که در این باره چاره‌ای بیندیشد. (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۳، ص ۱۱۱)

ولی به دلایل زیر نظر ابن اثیر را نمی‌توان پذیرفت:

۱،۶. به روایت ابومخنف، جنگ آذربایجان و ارمنستان در سال ۲۴ قمری اتفاق افتاده که طبری آن را نقل کرده است. (طبری، ۱۹۳۹، ج ۳، ص ۳۰۷)

همچنین، ابن حجر از مورخان نقل کرده است که ارمنستان به سال ۲۵ قمری و اوایل ولایت ولید بن عقبه بن ابی معیط بر کوفه فتح شد و عثمان، ولید را به ولایت کوفه نصب کرده بود. (عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۱)

۲،۶. جنگ عبدالرحمن بن ربیع در سال ۲۲ قمری واقع شده و کسی که با او بوده، حذیفه بن اسید الغفاری بوده، نه حذیفه بن یمان العنسی. (طبری، ۱۹۳۹ق، ج ۳، ص ۲۳۵)

۳،۶. در سال ۳۰ قمری سعید به جای ولید به حکومت کوفه منصوب شد و در این وقت برای جنگ طبرستان آماده می‌شد و ابن اثیر و ابن عباس و حذیفه در این جنگ همراه او بودند. (همان، ص ۳۲۵) و سعید تا سال ۳۴ قمری به مدینه بازنگشت و در سال بعد عثمان به قتل رسید. (همان، ص ۳۷۰) بنابراین، با توجه به اینکه سعید عضو کمیته بوده است، اگر قرار باشد آغاز کار کمیته در

سال ۳۰ قمری بوده باشد با رویدادهای یاد شده تطبیق نمی‌کند و نیز با عضویت ابن زبیر و ابن عباس در آن کمیته سازگاز نیست.

۴,۶. ذهبی نقل کرده که ابی بن کعب در سال ۳۰ قمری درگذشته است. او از واقدی نقل می‌کند که این موضوع مسلم است که ابی بن کعب قرآن را براعضای کمیته املا می‌کرده و او مرجع اولیه اعضای کمیته در مقابله نسخه‌ها بوده است. (زهري بصری، بی تا، ج ۳، ص ۵۰۲) در این باره هم که چه سالی کار به پایان رسیده است؟ می‌توان گفت: با توجه به شواهد و قرائن موجود، احتمال می‌رود این کار پیش از ۳۰ قمری به پایان رسیده است.

۷. از بین بردن مصاحف

بعد از اینکه این کمیته قرآن را تدوین کرد و از این تدوین فراغت یافت، عثمان دستور داد تمام آن کتیبه‌ها، نوشته‌ها، استخوان‌ها، سنگ‌های نازک سپید، چرم‌ها و سفال‌ها و الیاف خرمایی را که صحابه آورده بودند و آیات قرآنی بر آنها نوشته شده بود، از بین ببرند تا ریشه نزاع و اختلاف به کلی از میان برود و همه مسلمانان یک پارچه و یک دسته به یک متن و یک کلام، چنگ زنند و از هر لغزش و اختلافی در امان مانند که بر سر دیگران فرود آمد. او دستور داد هر جا و نزد هر کسی مصحفی مخالف مصحف جمع‌آوری شده آنان یافت شود، آن را از بین ببرند که گویا به جز دو مصحف امام علی (ع) و عبدالله، بقیه مصاحف از بین برده شدند.

همچنین، درباره اینکه مصاحف به چه شیوه‌ای نابود شدند، آرای مختلفی وجود دارد که متأثر از احادیث و روایات گوناگون موجود در این زمینه است. ابن حجر در شرح صحیح بخاری می‌گوید: «در بیشتر روایات، عمل پاره کردن (ان یخرق بالخاء المعجمه) [مصحف‌ها] آمده، اما در بعض دیگر، سوزاندن (خرق بالمهمله) آمده است». (عسقلانی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۵)
ابن واضح می‌گوید: «آنها را با آب و سرکه جوشانیدند و شستند». (یعقوبی، ۱۳۷۴ق، ج ۲، ص ۶۴)
هدف از بیان این مطلب، نشان دادن عملکرد نهایی عثمان در برابر دیگر مصحف‌هاست.

۸. نقش عثمان

نقش عثمان در اصل یکی کردن مصاحف

بنابر آنچه گفته شد: اقدام عثمان در اعلام یکی کردن مصاحف، بعد از ابراز نگرانی حدیفه و

دیگران و اتفاق صحابه پیامبر اسلام ﷺ در مدینه در یکی کردن مصاحف صورت گرفت. او بعد از آشکار شدن پیامدهای منفی اختلاف قرائت‌ها و مصاحف به این کار اقدام کرد و خود به عنوان زمامدار و حاکم جامعه اسلامی چاره‌ای جز این اقدام را نداشت، پس وی از این نظر نقشی کلیدی و اساسی را نداشته است.

نقش عثمان در روش یکی کردن مصاحف

با دقت و تأمل در شیوه تشکیل کمیته یکی کردن مصاحف بر خلاف آنکه در کتاب‌های اهل عامه و بیشتر کتاب‌های اهل خاصه این عمل را از خدمات عثمان به جهان اسلام می‌خوانند، مثبت نبودن نقش عثمان را در این زمینه به دلایل زیر اثبات می‌کنیم:

۱،۸. به کار گماردن چهارتن از نزدیکان و وابستگان خود که تخصص و کفایتی برانجام دادن وظیفه در چنین کمیته مهمی نداشتند، افزون بر اینکه در زندگی این چهار نفر، نقاط تاریک و ظلمانی، فراوان دیده می‌شود.

۲،۸. منظور از یکی کردن مصاحف، جلوگیری از اختلاف و حفظ وحدت کلمه بود تا اینکه همه مسلمانان از یک قرائت پیروی کنند و قرائت‌های دیگر از میان برداشته شود. بعد از یکی کردن مصاحف، نسخه‌هایی که برای فرستادن به مراکز جهان اسلام تهیه شده بود، به سبب سهل‌انگاری عثمان و کمیته مأمور از ناحیه وی برای مقابله دقیق آنها با یکدیگر، اختلاف‌های فاحشی با یکدیگر داشتند که مهم‌ترین علت برای پیدایش اختلاف قرائت در زمان‌های بعد بود و باب جدیدی را در اختلاف قرائت‌ها در زندگی مسلمانان گشود.

۳،۸. نقل ابن داود نیز حاکی از سهل‌انگاری عجیب‌تری از ناحیه عثمان در این امر مهم است. او می‌گوید: «وقتی نسخه‌های مصحف‌ها آماده شد، آنها را نزد عثمان بردند. او آنها را دید و گفت: چه خوب و زیبا تهیه کرده‌اید. عثمان اشتباه‌هایی از نظر لهجه‌های مختلف عرب در آنها دید و گفت: «اگر املاکننده از «هدیل» و نویسنده از «ثقیف» بود، این اشتباه‌ها رخ نمی‌داد.» (سجستانی، بی‌تا، ص ۳۳) به راستی آیا او از اول نمی‌توانست دست به چنین کاری بزند؟

۴،۸. چاره‌اندیشی نکردن عثمان بعد از اطلاع وی در رفع این اشتباه‌ها و اختلاف بین این مصاحف، به دلیل تقصیر و چشم‌پوشی‌های وی در این امر مهم است.

۵,۸. انتخاب اعضای اولیه کمیته با پیشنهاد عثمان از میان افرادی صورت گرفت که وابستگی آنها به خلفای سه‌گانه و مخالفت آنها با حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام مشهود بود و این اقدام زمینه‌ای برای در تنگنا قرار دادن آن حضرت و استفاده نکردن از آرا و دیدگاه‌ها و مصحف نزدیک‌ترین شخص به پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، در تمام دوران زندگی آن حضرت بود.

۶,۸. در شیوه و روش یکی کردن مصاحف، از صلاح‌دید و مشورت همه صحابه مانند عبدالله بن مسعود بهره‌ای نگرفت، در حالی که آنها به این کار اصولی و اساسی، شایسته و سزاوارتر بودند. (رامیار، ۱۳۶۲، ص ۴۵۶)

نتیجه‌گیری

یکی کردن مصاحف قرآن، یکی از اقدامات سرنوشت‌ساز و حیاتی در تثبیت دین اسلام بوده است که با تجزیه و تحلیل این حادثه تاریخی و به دنبال آن بررسی و تحقیق درباره عوامل و اجزای تشکیل‌دهنده آنها با یکدیگر می‌توانیم به این موارد مهم دست یابیم:

الف. محرک اصلی در یکی کردن مصاحف، شخص حدیفه بوده است.

ب. عثمان بر اثر پیامدهای منفی اختلاف مصاحف، خود به عنوان حاکم مسلمانان، مجبور به پذیرش پیشنهاد حدیفه شد.

ج. عثمان افرادی با حداکثر توانمندی را برای اعضای کمیته انتخاب کرد، به گونه‌ای که خودش به این مسئله اشاره کرده است.

د. این اعضا در شیوه توحید مصاحف، شایستگی کافی نداشتند.

ه. آنها در روش یکی کردن مصاحف از درایت کافی برخوردار نبودند.

و. آنها در شیوه از بین بردن مصاحف و... کارشناسانه عمل نکردند.

ز. عثمان هر چند اقدام به توحید مصاحف کرد، ولی می‌توان کار او را مرهون اصرار حدیفه دانست.

ح. موضع و نظر نظارتی امام علی عَلَيْهِ السَّلَام، مبنی بر تأیید وی از توحید مصاحف عثمان، در استحکام آن نقش اساسی داشت.

ط. این مطالب نشان می‌دهد که عثمان نقشی کلیدی و اساسی در اصل و روش یکی کردن مصاحف نداشته است.

ی. با نتایج به دست آمده، می توان گفت که هنوز جای کار برای پژوهش های جدید درباره چنين موضوع هایی وجود دارد. برای مثال، موضوعی چون:
نگرش و ریزینی طرفداران و پیروان حضرت علی علیه السلام و خلفا در جلوه گری قضا.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۷م.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت: دارصادر، ۱۹۶۵م.
۳. ابن جزری، محمد، النشرفی القرائات العشر، قاهره: مطبعه مصطفى محمد، بی تا.
۴. ابن حنبل، احمد، المسند، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۳۸۹.
۵. ابوشامه، ابراز المعانی، قاهره: [بی نا]، ۱۳۴۹ق.
۶. ایبازی، ابراهیم، تاریخ القرآن، القاهره: دارالکتاب المصری و بیروت: دارالکتاب اللبنانی، ۱۴۱۱ق.
۷. اسماعیل شبلی، عبدالفتاح، رسم المصحف العثماني، قاهره: مکتبه وهبه، ۱۴۱۹ق.
۸. اشبقر، محمد علی، لمحات من تاریخ القرآن، الطبعة الثانية، بیروت، لبنان: الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۹. ابوشهبه، محمد بن محمد، مباحث فی علوم القرآن، قاهره: مکتبه السنه، ۱۴۱۲ق.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دارالقلم، بی تا.
۱۱. بدران، بدران ابوالعینین، دراسات حول القرآن، اسکندریه: مؤسسه شباب الجامعه، بی تا.
۱۲. حاکم النیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی صحیحین، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۱۳. حسن، احمد عطا ابراهیم، دراسات فی القرآن و علومه، قاهره: دارغریب، ۲۰۰۷م.
۱۴. حسن، محمد علی، المنار فی علوم القرآن، الرياض: دار البیارق، ۱۹۸۳م.
۱۵. ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۹۹۳م.
۱۶. رافعی، مصطفی صادق، اعجاز القرآن و البلاغه النبویه، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۹۳م.
۱۷. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۱۸. رشدی، یاسین، الطریق الی الله من علوم القرآن و بلاغته، [بی جا]: نهضة مصر، ۱۹۹۷م.
۱۹. زرزور، عدنان محمد، علوم القرآن و اعجازه و تاریخ توثیقه، عمان: دارالاعلام، ۲۰۰۵م.
۲۰. زرزور، عدنان محمد، مدخل الی تفسیر القرآن و علومه، دمشق: دارالقلم و بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۶ق.

۲۱. زرقانی، محمد عبد العظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، لبنان: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
۲۲. زركشي، بدرالدین محمد، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، لبنان: دارالجيل، ۱۴۰۸ق.
۲۳. زهری بصری، الطبقات الكبرى، بیروت: دارالصادر، بی تا.
۲۴. سجستانی، ابن ابی داود، المصاحف، قاهره: المطبه الرحمانیه، بی تا.
۲۵. سمیح نزال، عمران، الوحده التاريخيه لسور القرآنیه، اردن، عمان: دارالقراء و دمشق، سوریه: دارقتيبه، ۱۴۲۷ق.
۲۶. سیوطی، جلال الدین، الانتقان فی علوم القرآن، تحقیق: محمدابوالفضل ابراهیم، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۳.
۲۷. صابونی، محمدعلی، التبیان فی علوم القرآن، دمشق: مکتبه الغزالی و بیروت: موسسه مناهل العرفان، ۱۴۰۱ق.
۲۸. صالح، صبحی، مباحث فی علوم القرآن، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۶۵م.
۲۹. طباطبایی، السید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلدی، قم: جامعه المدرسين فی الحوزة العلمیه، بی تا.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: فضل الله یزیدی طباطبایی و هاشم رسولی، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۳۱. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، تاریخ طبری، مصر: مطبعه الاستقامه، ۱۹۳۹م.
۳۲. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی التفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه، ۱۹۹۲م.
۳۳. طه حسین، فتنه الكبرى، مترجم: سید جعفر شهیدی، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۵۹م.
۳۴. عتر، نورالدین، علوم القرآن، دمشق: دارالخیر، ۱۴۱۴ق.
۳۵. عسقلانی، ابن حجر احمد بن محمد، الاصابه فی تمییز الصحابه، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۲۸ق.
۳۶. عسقلانی، ابن حجر احمد بن محمد، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
۳۷. غرناطی اندلسی، ابو حیان، محمد بن یوسف، تفسیر البحر المحیط، بیروت، لبنان: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۳۸. عطار، داود، موجز علوم القرآن، موسسه القرآن الکریم، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۰۳ق.
۳۹. غفار، عبدالرسول، المیسر فی علوم القرآن، بیروت، لبنان: دارالمحججه البیضاء و دارالرسول الاکرم ﷺ، ۱۴۱۵ق.
۴۰. قدوری الحمد، غانم، رسم المصحف العثماني دراسة لغويه تاريخيه، بغداد، عراق: اللجنة الوطنیه، ۱۴۰۲ق.
۴۱. قرطبی، ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب در حاشیه الاصابه، بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۲م.
۴۲. قسطلانی، احمد بن محمد، ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، بی جا: دارالکتب العربی، بی تا.
۴۳. قطان، متاع، مباحث فی علوم القرآن، قاهره: مکتبه وهبه، ۱۴۱۰ق.
۴۴. کردی المکی، محمد طاهر بن عبدالقادر، تاریخ القرآن و غرائب رسمیه و حکمته، مصطفی البابي الحلبي و اولاده، قاهره، مصر: مصطفی البابي، ۱۳۷۳ق.
۴۵. مسعودی، ابن الحسن علی بن الحسین بن علی، مروج الذهب و معادن الجوهر، قم: منشورات دارالهجره، ۱۳۶۳.
۴۶. معرفت، محمد هادی، التمهید فی العلوم القرآن، قم: مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.
۴۷. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱.
۴۸. یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ یعقوبی، مترجم: ابراهیم آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

پی‌نوشت‌ها

۱. بنا بر مدارک عامه و خاصه، نخستین جامع قرآن، حضرت علی علیه السلام است، چنانکه سیوطی و دیگران روایاتی را یاد کردند که بنا بر آن روایات، حضرت علی علیه السلام بلافاصله بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قسم یاد کرد که از خانه بیرون نیاید، مگر آن‌گاه که قرآن را جمع کرده باشد و در این کار نیز موفق شد. (سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۰۴ و سجستانی، بی تا، ص ۱۰)

۲. (Endnotes)

۳. زرقانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷۳؛ کردی المکی، ۱۳۷۳، ص ۳۹؛ صالح، ۱۹۶۵م، ص ۶۵؛ ابیاری، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۲؛ اشیق، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۱؛ صابونی، ۱۴۰۱ق، ص ۴۵؛ قدوری الحمد، ۱۴۰۲ق، ص ۵۹-۶۷؛ عطار، ۱۴۰۳ق، ص ۱۲۷؛ حسن، ص ۸۵؛ قطان، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱۸؛ ابوشهبه، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۶؛ عتر، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶۱؛ طباطبایی، بی تا، ج ۱۲، صص ۱۱۸-۱۳۲؛ غفار، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱۷؛ زرزور، ۲۰۰۵م، ص ۱۰۵؛ رشدی، ۱۹۹۷م، ص ۱۲؛ اسماعیل شبلی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۸؛ شعبان، ۱۴۱۹ق، ص ۲۴-۳۰؛ رافعی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴-۳۰؛ سمیح نزال، ۱۴۲۷ق، ص ۱۹-۳۷؛ حسن، ۲۰۰۷م، ص ۴۱؛ بدران العینین، بی تا، بحث جمع قرآن

نگرشی دیگر بر ارتباط زمین دنیوی و بهشت اخروی از نگاه علامه طباطبائی با محوریت آیه ۷۴ زمر

معصومه بهرامی^۱

چکیده

یکی از مسائل مطرح در مورد قیامت، رابطه زمین دنیوی با بهشت اخروی است که خداوند در آیه ۷۴ زمر با اشاره به آن می‌فرماید: «آن زمین را به میراث به ما داد و اکنون در هر جای بهشت که بخواهیم، مکان می‌گیریم». مفسران در ذیل این آیه، قول‌های مختلفی دارند و به عقیده بیشتر آنها مقصود از زمینی که به مؤمنان ارث داده می‌شود، زمین آخرتی است و رابطه‌ای بین دو کلمه «الأرض» و «الجنة» در آیه نیست. علامه با دقت نظر خاص خود، نظریه جدیدی را طرح کرده است. وی با توجه به آیات دیگر اثبات می‌کند که زمین دنیوی از بین نمی‌رود، بلکه به زمینی دیگر تبدیل می‌گردد که از آن به بهشت تعبیر شده است. بنابراین، به روشنی می‌توان فهمید که ارتباط مخصوصی میان زمین و بهشت وجود دارد. در این پژوهش سعی شده با شیوه گردآوری و روش توصیفی - تحلیلی و بررسی نظرات، دیدگاه علامه طباطبائی با مفسران دیگر تبیین گردد.

واژگان کلیدی: ارتباط، قیامت، زمین دنیوی، بهشت اخروی

۱. طلبه سطح ۴ رشته تفسیر و علوم قرآن (گرایش تفسیر تطبیقی)، جامعه الزهراء (ع)

مقدمه

در باب اعتقاد به معاد که از ضرورت‌های دین است، مسائل متعددی مطرح و بررسی شده است. چگونگی وقوع قیامت و تغییراتی که در جهان مادی به وجود می‌آید، همواره توجه عالمان و محققان دینی را به خود جلب کرده است. یکی از مسائلی که در این زمینه از سوی علما و مفسران بررسی و مطرح شده است، ارتباط زمین دنیوی و بهشت اخروی است. این پرسش که آیا در زمان وقوع قیامت بر اثر فعل و انفعالات، زمینی که انسان‌ها میلیون‌ها سال بر روی آن زندگی کرده‌اند، به طور کامل نابود می‌شد و اثری از آن باقی نمی‌ماند یا اینکه تبدیل به زمینی دیگر می‌شود، مسئله‌ای است که در این پژوهش به بررسی آن می‌پردازیم.

در آیات و روایات، رویدادهایی بیان شده است که قبل، مقارن و بعد از قیامت واقع می‌شوند. (طه: ۱۰۵-۱۰۸؛ فجر: ۲۱؛ حاقه: ۱۴-۱۵؛ زمر: ۷۴؛ ابراهیم: ۴۸ و...). برخی معتقدند که با وقوع قیامت، زمین دنیوی به طور کامل نابود می‌شود و مؤمنان در جهان دیگر در سرزمینی به نام بهشت جاودان خواهند بود که خداوند برای آرامش و آسایش آنها خلق کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۹۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۴۸۰ و مکارم، ۱۳۷۳، ص ۵۵۷) در این میان، بعضی از مفسران معاصر همچون علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی با تأمل و دقت در آیاتی چون آیه ۷۴ زمر، به نکاتی اشاره کرده‌اند که دیگران از آن غافل بوده‌اند.

مفهوم شناسی

دنیا و آخرت

اصل واژه دنیا از «دنو» به معنای نزدیکی است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۰۳) این نزدیکی گاهی با لذات و جسمانی است و گاهی با حکم و علم. این واژه برای نزدیکی مکانی و زمانی و منزلت و مقام نیز به کار می‌رود. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۳۱۸) البته این کلمه در دو معنا به کار رفته، معنای اول آن در مقابل آخرت است، مانند: «حَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ»؛ «در دنیا و آخرت زیان دیده است». (حج: ۱۱) و «وَ آتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ»؛ «و در دنیا به او نیکویی و [نعمت] دادیم و در آخرت [نیز] از شایستگان خواهد بود». (نحل: ۱۲۲) گاهی نیز «دُنْيَا» به معنی نزدیک‌تر، در برابر دورتر است، مانند آیه ۴۲ سوره انفال: «إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى»؛ «آن‌گاه که

شما بر دامنه نزدیک تر [کوه] بودید و آنان در دامنه دورتر [کوه]». (همان، ص ۳۱۹)

واژه دنیا مؤنث «آدنی» است. اگر آن را از ماده «دنی» و «دنائت» بگیریم، به معنای پست تر و خسیس تر است و اگر آن را از ماده «دنو» بدانیم به معنای نزدیک تر است. آخرت مقابل اول و به معنای واپس و پسین است. زندگی دنیا را یا از این جهت می‌گوییم که نسبت به زندگی آخرت پست تر و ناچیزتر است، یا از این نظر که زندگی کنونی از زندگی آخرت به ما نزدیک تر است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۵) دنیا و آخرت، دو عالم متفاوت هستند. البته شباهت‌هایی بین این دو وجود دارد که سبب می‌شود شناخت و درک عالم دیگر برای ما در این عالم، ممکن و میسر شود.

حقیقی و واقعی بودن هر دو زندگی؛ آگاهی انسان به خود و وابستگی‌هایش؛ اصل وجود لذت و رنج، سرور و اندوه، سعادت و شقاوت؛ وجود غرایز حیوانی و غرایز ویژه انسان؛ زیستن انسان با بدن و اندام کامل و اعضا و جوارح، از برخی شباهت‌های دنیا و آخرت هستند. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۲۳) شباهت دیگر دنیا و آخرت، حاکمیت قانون علیت و نیازمندی هر چیزی که هستی عین ذات آن نباشد، به علت است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۹) همان‌گونه که شباهت‌هایی بین زندگی این جهان و حیات اخروی وجود دارد، تفاوت‌های مهمی نیز میان آن دو هست. به عبارت دیگر، عالم دنیا و آخرت، دو نظام بسیار متفاوت‌اند.

دنیا گذرگاه و آخرت قرارگاه است و هر گذرگاه به قرارگاهی فرجام می‌پذیرد. نظام دنیا اعتباری و نظام آخرت حقیقی است. در این جهان، امکان تغییر دادن خود و سرنوشت خود وجود دارد، ولی در آخرت این امکان وجود ندارد. در این دنیا مرگ و زندگی در هم آمیخته، ولی آن جهان سراپا زندگی است. در دنیا نشاط محض و غم صرف متصور نیست، ولی در قیامت این دو از یکدیگر جدایند. آخرت، دارپاداش و کیفر محض است که در کنارش کار و کوشش و تکلیف راه ندارد، زیرا این دو از اوصاف مخصوص دنیاست. نظام این جهان، نظام ظاهر و حکومت اسباب و علل طبیعی است، اما آنجا ظرف ظهور ملکوت خدا و مشیت مطلقه الهی است. در این جهان، ادراکات و شناخت‌ها ضعیف‌تر و از ورای حجاب‌ها و پرده‌هاست، اما درک انسان در آن جهان بسی شدیدتر و نیرومندتر است.

ارض و جنت

ارض، زمین یا جرم و جسمی است که در مقابل آسمان قرار دارد. این کلمه که مراد از آن، زمین ماست، ۴۶۱ بار در قرآن و البته فقط به صورت مفرد آمده است. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۷۳) مراد از زمین دنیوی، کره زمین و محل زندگی انسان‌ها در این دنیاست.

بهشت در لغت عرب با واژه‌هایی گوناگون به کار رفته که مهم‌ترین آنها «جَنَّت» است. جنت از ریشه (ج ن ن) گرفته شده است. معنای محوری همه مشتقات این ریشه، پوشیدگی است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۲۱) «جَنَّت» باغی پوشیده به درختان انبوه و درهم رفته است. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۳ و ۲۰۴) بنابراین منظور از بهشت اخروی همان جنتی است که خداوند به مؤمنان وعده داده که در آخرت به آن وارد و از نعم آن متنعم می‌شوند: «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ». (بقره: ۲۵)

آفرینش بهشت

در مورد اصل آفرینش بهشت می‌توان گفت که این مطلب، به طور مسلم از آیات قرآن استفاده می‌شود، ولی درباره اینکه بهشت هم اکنون بالفعل موجود است یا نه، میان دانشمندان اختلاف نظر وجود دارد. (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۲) گروهی از متکلمین معتقدند که بهشت و دوزخ، هم اکنون آفریده شده و بیشتر مسلمانان این نظریه را پذیرفته‌اند. (حلی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۴۲) آیات بسیاری از قرآن کریم برای این مطلب دلالت دارد. برای مثال آنجا که آمده است: «...جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ»؛ «بهشتی که پهنایش [به قدر] آسمان‌ها و زمین است [و] برای پرهیزگاران آماده شده است». (آل عمران: ۱۳۳) و گروهی نیز با این نظر مخالف هستند و معتقدند که بهشت و جهنم هم اکنون وجود خارجی ندارند و بعد از برپایی قیامت، خلق می‌شوند. (صالحی مازندرانی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۰)

رابطه زمین و بهشت

رابطه بهشت و زمین، از مباحث مهم در شناخت عالم آخرت است. در این رابطه آیات متعددی وجود دارد. یکی از آیات کلیدی در این زمینه آیه ۷۴ سوره زمر است: «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ

الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ»؛ «و گویند: سپاس خدایی را که وعده‌اش را بر ما راست گردانید و سرزمین [بهشت] را به ما میراث داد. از هر جای آن باغ [پهناور] که بخواهیم، جای می‌گزینیم. چه نیک است پاداش عمل‌کنندگان».

مراد از وراثت در آیه

ارث در لغت، منتقل شدن مالی از دیگری بدون خریدن و به دلیل ارتباط نسبی یا سببی است. به همین علت، مال میّت را میراث، ارث و تراث گفته‌اند. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶۵ و ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۰۵) مرحوم طبرسی در این مورد تعبیری جامع‌تر و رساتر دارد. او می‌فرماید: «الميراث ما صار للباقي من جهة البادية؛ میراث، آن است که پس از گذشتن کسی، برای دیگری باقی بماند». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۲)

ارث در آیات قرآن کاربردهای متعددی دارد؛ نوع اول: ارث معمولی است که از نزدیکان به انسان می‌رسد: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» (نساء: ۱۱)، نوع دوم: آیات ارث درباره پیامبران علیهم‌السلام است که به این مطلب اشاره دارد که ارث آنها مانند دیگر انسان‌هاست: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» (مریم: ۶۵) نوع سوم: آیتی است درباره نبودی اقوام گذشته و جانشینی و ارث بردن آیندگان از آنهاست: «وَأَوْرَثَكُمُ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ». (احزاب: ۲۷) و نوع چهارم: آیتی است که به ارث بردن بهشت دلالت دارد، مانند دو آیه «تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا». (مریم: ۶۳) و آیه مورد بحث «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ». (زمر: ۷۴)

کسی که از دنیا می‌رود، اموال او به ورثه‌اش منتقل می‌شود. ورثه کسانی هستند که با میّت ارتباط نسبی دارند. با این تعریف، مراد از ارث در آیه شریفه نیز روشن می‌شود. بهشت، باقی مانده اعمال دنیوی انسان است و وارث آن، مؤمنی است که در دنیا با عمل رابطه داشته است. پس اعمال دنیا موروث بوده و بهشت ارث است و مؤمن وارث می‌شود. نکته مهم که موجب جلب توجه مفسران شده، این است که در آیه از آنچه به مؤمنان ارث داده می‌شود، با لفظ «ارض» و از مکان بهره‌مندی از نعم الهی در آخرت با لفظ «بهشت» یاد شده است؛ درحالی‌که باید گفته می‌شد: «أَوْرَثْنَا الْجَنَّةَ» یا اینکه بعد از «وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ» جمله «نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ» را نمی‌آورد. پس باید

لفظ ارض را به غیرمعنای حقیقی، یعنی غیر از زمین مادی حمل کرد یا اینکه قائل به نوعی ارتباط وجودی بین زمین مادی و بهشت اخروی گردید.

اقوال مترجمان

با بررسی ترجمه‌های قرآن و تأمل در آنها می‌توان دریافت که مترجمان متأثر از این دورویکرد بوده‌اند، بدین معنا که برخی لفظ «ارض» را بر معنای غیرحقیقی حمل کرده و پاره‌ای بین زمین دنیوی و بهشت اخروی ارتباط برقرار کرده‌اند. بر همین اساس ترجمه این آیه به شکل‌های مختلف مطرح شده است.

در بخش بزرگی از این ترجمه‌ها، توجه نکردن به معنای حقیقی موجب شده که مترجمان برخلاف اصل اولیه - یعنی حمل لفظ بر معنای حقیقی خود - عمل کنند و بنابراین، لفظ «ارض» را به «سرزمین» ترجمه کرده‌اند: «و سرزمین [بهشت] را به ما میراث داد». (فولادوند، ۱۴۱۸ق، ص ۴۶۶) و «ما را وارث همه سرزمین بهشت گردانید». (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰) گروهی دیگر در راستای همین طرز تفکر «ارض» را «زمین بهشت» در نظر گرفته‌اند: «و زمین (بهشت) را میراث ما قرار داد». (مکارم، ۱۳۷۳) و «زمین [بهشت] را به ما میراث داد». (انصاریان، ۱۳۸۳ و...) البته در این بین، برخی «ارض» را فقط به «زمین» ترجمه کرده‌اند: «آن زمین را به میراث به ما داد». (آیتی، ۱۳۷۴) و «زمین را به ارث در اختیار ما قرار داد». (طباطبایی، ۱۳۷۴)

به نظر می‌رسد ترجمه این گروه بر مبنای حمل لفظ «ارض» بر معنای حقیقی خود و قائل شدن به ارتباط بین زمین دنیوی و بهشت اخروی بوده است.

آرا و اقوال مفسران

با یک بررسی ذیل نظرات مفسران ذیل آیه مربوطه در سیرت‌تطوری و ترتیب زمانی تفاسیر مشهور، می‌توان به این نتیجه رسید که بیشتر مفسران «ارض» را به زمین غیرمادی - یعنی بهشت - تفسیر کرده و قائل به رابطه زمین دنیوی و بهشت اخروی نشده‌اند.

ابوالحسن مقاتل بن سلیمان بلخی از متقدمین مفسران و محدثان مشهور قرن دوم هجری است. وی در تفسیر آیه «و قالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده و أورتنا الأرض» و همچنین آیه ۱۰۵

سوره انبیا ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ مراد از زمینی را که به ارث می‌رسد، زمین بهشت دانسته است که انسان به سبب اعمالش مالک آن می‌شود. با این بیان وی معتقد است رابطه‌ای بین زمین دنیا و بهشت وجود ندارد. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۶۸۹) ابن قتیبه از مفسران اهل تسنن قرن سوم نیز همین نظر را دارد. (ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ص ۳۳۱) شیخ طوسی از مفسران قرن پنجم معتقد است، منظور از ارض در آیه همان زمین بهشت است که گفته شده صالحان آن را از اهل آتش ارث می‌برند: «وَقِيلَ: وَرِثُوهَا عَنْ أَهْلِ النَّارِ». (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۵۱) دیدگاه ثعلبی نیز چنین بوده است: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَ أَوْرَثَنَا الْأَرْضَ﴾ یعنی «أَرْضُ الْجَنَّةِ». (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۲۶۰) این مطلب در ضمن روایتی از رسول اکرم ﷺ تصریح شده است: «رَوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا لَهُ مَنْزِلَانِ مَنْزِلٌ فِي الْجَنَّةِ وَمَنْزِلٌ فِي النَّارِ فَإِنْ مَاتَ وَدَخَلَ النَّارَ وَرِثَ أَهْلَ الْجَنَّةِ مَنْزِلَهُ». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵۹)

با اینکه به نظر می‌رسد کشف این رابطه تا حدودی نیاز به درک و گرایش عرفانی و روحیه معنوی داشته باشد، تفاسیر عرفانی هم در این زمینه همان دیدگاه‌های پیشین را تکرار کرده‌اند. در این میان فقط برخی به این مطلب اشاره داشته‌اند که آنها قوم مخصوصی به نام «غرف» هستند که جایگاهی در بهشت است: ﴿وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ﴾ أي أرض الجنة؛ نَتَبَّوْا مِنْهَا حَيْثُ نَشَاءُ. و هؤلاء قوم مخصوصون، و الذين هم قوم «الغرف» أقوام آخرون». (قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۳، ص ۲۹۳)

فخررازی مراد از ارض را همان ارض جنت دانسته و برای رفع مشکل سیاق، در ارث بردن زمین و رابطه آن با آخرت سه توجیه آورده است: اول اینکه با توجه به آیه ﴿وَكُلًّا مِنْهَا رَعَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ «و از هر کجای آن خواهید، فراوان بخورید». (بقره: ۳۵) بهشت از ابتدا برای حضرت آدم (ع) بوده است و از آنجا که بهشت به اولاد آدم باز می‌گردد، تعبیر به «ارث» شده است. دوم اینکه عمل را نتیجه ارث بردن بهشت دانسته است. سوم اینکه لفظ ارث به طور مجازی به کار رفته است. از آنجا که وارث هرگونه بخواهد در ارث خود تصرف می‌کند، بدون اینکه مانعی داشته باشد، مؤمنان هم هرگونه اراده کنند در بهشت تصرف می‌کنند؛ زیرا مراد از بهشت، بهشت روحانی است که امکان مشارکت در آن وجود دارد و استفاده یک نفر، مانع استفاده دیگری نمی‌شود و این مشابهت، دلیل بر حسن مجاز است. (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۴۸۰)

نظریه فخررازی نیز جای مناقشه دارد؛ زیرا در مورد اول، اگرچه بعضی بهشت آدم را بهشت

موعود نیکان و پاکان می‌دانند، ولی ظاهر این است که آنجا بهشت نبوده، بلکه یکی از باغ‌های پر نعمت و روح‌افزای یکی از مناطق سرسبز زمین بوده است؛ زیرا اول اینکه بهشت موعود نعمت جاودانی است که در آیات بسیاری از قرآن به این جاودانگی اشاره شده و بیرون رفتن از آن ممکن نیست. دوم اینکه ابلیس آلوده و بی‌ایمان را در آن بهشت راهی نخواهد بود؛ زیرا آنجا نه جای وسوسه‌های شیطانی و نه جای نافرمانی خداست. سوم اینکه در روایات رسیده از طرق اهل بیت علیهم‌السلام این موضوع با صراحت آمده است و از اینجا روشن می‌شود که منظور از هبوط و نزول آدم به زمین، نزول مقامی است، نه مکانی؛ یعنی از مقام ارجمند خود و از آن بهشت سرسبز پایین آمد. (رک: مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸۷) در این مورد یکی از راویان حدیث می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام درباره بهشت آدم پرسیدم، امام علیه‌السلام در پاسخ فرمود: «باغی از باغ‌های دنیا بود که خورشید و ماه بر آن می‌تابید و اگر بهشت جاودان بود، هرگز آدم از آن بیرون رانده نمی‌شد». (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۲)

در توضیح مورد دوم باید گفت که این نظریه، مبتنی بر رأی بیشتر مفسران است که معتقدند پاداش بهشت، نتیجه اعمال دنیوی انسان است، در حالی که علامه برخلاف آنها معتقد است که بهشت، تجسم اعمال است و در توضیح مورد سوم هم باید توجه داشت که قانون اولیه، حمل لفظ بر معنای حقیقی آن است و با تبیین رابطه بین زمین دنیوی و بهشت، دیگر نیازی به قائل شدن به مجاز نیست.

البته به نظر بعضی مفسران مراد از این وعده، وعده آمدن قیامت و ثواب در آن است. همچنین مقصود از ارضی که به مؤمنان ارث داده می‌شود، زمین آخرتی است که به سبب راه رفتن بر روی آن ارض نامیده شده، وگرنه اطلاق زمین بر آن از باب استعاره است. (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۲۸۹) البته علامه نظر اول را می‌پسندد. با توجه به این نظریه، ارتباطی بین زمین دنیوی و بهشت وجود نخواهد داشت.

ابی‌السعود از مفسران اهل تسنن قرن دهم در ارشاد، منظور از وعده خداوند را از زبان رسولش گرفته که به بعث و نعمت و ثواب وعده داده است. (ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ج ۷، ص ۲۶۴) او مراد از ارض را از باب استعاره، مکانی می‌داند که بهشتیان در آن مستقر می‌شوند و وراثت چنین مکانی، به معنای تملیک و تصرف در آن است. بنابراین، مؤمنان با توجه به وسعت مکان یاد شده می‌توانند

هر جایی سکنی گزینند که اراده کنند و از مقامات معنوی آن بهره برند: «وَأُورِثْنَا الْأَرْضَ بِرِيدُونَ الْمَكَانَ الَّذِي اسْتَقَرُوا فِيهِ عَلَى الْإِسْتِعَارَةِ وَإِيرَاسِهَا تَمْلِكُهَا مَخْلَفَةُ عَلِيمٍ مِنْ أَعْمَالِهِمْ أَوْ تَمَكِينِهِمْ مِنَ التَّصَرُّفِ فِيهَا تَمَكِينِ الْوَارِثِ فِيمَا يَرِثُهُ نَتَبَوُّهُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ أَي نَتَبَوُّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُ فِي أَي مَكَانٍ أَرَادَهُ مِنْ جَنَّتِهِ الْوَاسِعَةِ عَلَى أَنْ فِيهَا مَقَامَاتٌ مَعْنَوِيَّةٌ لَا يَتِمَّانِعُ وَارِدُوهَا». (همان) طبق این بیان، تبیین علامه در مورد زمین و بهشت و رابطه آن دو، با نظر آلوسی سازگاری دارد.

برخی از مفسران در تبیین و توجیه این مسئله، به گونه ای دیگر عمل کرده اند. آنها معتقدند چون بهشت عاقبت امر مؤمنان خواهد شد، از آن به لفظ میراث یاد شده است و برخی گفته اند چون لفظ «میراث» را گفته، آنان زمین بهشت را از اهل آتش به ارث می برند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۹۶) براساس این نظرات نیز وجود رابطه میان زمین و بهشت، منتفی خواهد بود.

دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه

در میان دیدگاه های مفسران، علامه طباطبایی با دقت نظر بالای خود، قائل به نوعی ارتباط بین زمین دنیوی و بهشت شده است و در مقام مقایسه دیدگاه ها، آشکارا می توان متوجه دقت عمیق علامه در بین این آرا شد. علامه این مطلب را در تفسیر المیزان و رساله انسان از آغاز تا انجام، بررسی و نظریه خود را مبنی بر اتحاد نوعی زمین دنیوی و بهشت اخروی تبیین کرده است. او در المیزان دو احتمال را در مورد وعده یاد شده در آیه بیان می کند. بنابر احتمال اول، مراد وعده بهشت به متقین است که در قرآن یا در دیگر وحی ها بارها به انبیا نازل شده است: «لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ»؛ «برای کسانی که تقوا پیشه کرده اند، نزد پروردگارشان باغ هایی است». (آل عمران: ۱۵) و در آیه ۳۴ سوره قلم نیز آمده است: «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ»؛ «برای پرهیزگاران، نزد پروردگارشان باغستان های پرناز و نعمت است». (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۹۸) با توجه به این نظر، فقط متقین وارد بهشت می شوند و از آنجا که سخنی از وراثت بهشت نیست، در نتیجه نمی تواند به تبیین رابطه زمین دنیا و بهشت پردازد.

احتمال دیگر اینکه مراد از وعده، ارث دادن بهشت باشد، هم چنان که در آیه ۱۱ سوره مؤمنون خداوند فرموده است: «أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ* الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ «آنانند که خود وارثانند، همانان که بهشت را به ارث می برند و در آنجا جاودان می مانند». (همان) همان گونه

که بیان شد، «وراثت» و «ارث»، به معنای انتقال مال بدون معامله است. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶۵) و مراد از وراثت زمین، این است که سلطنت برمنافع، از دیگران به صالحان منتقل شود و برکات زندگی در زمین مختص آنان شود. این برکات یا دنیایی است که به بهره‌مندی صالحان از حیات دنیوی برمی‌گردد که در این صورت، خلاصه مفاد آیه این می‌شود که به زودی زمین از لوث شرک و گناه پاک می‌شود و جامعه بشری صالح در آن زندگی کنند که خدای را بندگی کنند و به وی شرک نوزند، همچنان که آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ... يَعْبُدُونِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (نور: ۵۵) از آن خبر می‌دهد. در حالت دیگر نیز این برکات، اخروی است که عبارت است از مقامات قربی که در دنیا برای خود کسب کردند؛ چون این مقامات نیز از برکات حیات زمینی است، هر چند که خودش از نعم آخرت است، همچنان که آیه ۷۴ زمر که حکایت کلام اهل بهشت است و آیه «أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفِرْدَوْسَ» (مؤمنون: ۱۱) به آن اشاره می‌کنند.

بنا براینکه مراد از وعده ارث دادن بهشت باشد، جمله «وَأُورَثْنَا الْأَرْضَ» عطف تفسیری برای جمله «صَدَقْنَا وَعَدُّهُ» خوانده می‌شود. همچنین مراد از کلمه «ارض» در جمله «وَأُورَثْنَا الْأَرْضَ» زمین بهشت است، یعنی همان جایی که بهشتیان در آنجا مستقر می‌شوند. بدین ترتیب در آیه مراد از ارث دادن بهشت، باقی گذاشتن بهشت برای آنها است یا اینکه می‌توان گفت بهشت در معرض آن بود که دیگران (غیرمتقین) هم آن را ارث ببرند یا دست کم شریک آنان شوند، ولی دیگران بر اثر گناه و شرک سهم خود را از دست دادند و فقط متقین وارث و مالک آن شدند. از سویی در جمله «نَتَّبِعُوا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ» در صدد بیان تحقق وعده و ارث دادن زمین به صالحان است و مقتضای سیاق این آیه در مقام بیان راستی وعده این بود که بگوید: «أُورَثْنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوا مِنْهَا؛ زمین را به ما ارث داد تا در آن زمین مسکن گیریم». یا آنکه بگوید: «أُورَثْنَا الْجَنَّةَ نَتَّبِعُوا مِنْهَا؛ بهشت را به ما ارث داد تا در آن مسکن گزینیم». با این حال، چون اینگونه بیان نکرده و سیاق عبارت را چنین بنا نهاده است که: «وَأُورَثْنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوا مِنَ الْجَنَّةِ»؛ «زمین را به ما ارث داد تا در بهشت مسکن بگیریم». استفاده می‌شود که در اینجا به طور حتم باید ربط و ارتباط خاصی بین زمین و بهشت بوده باشد.

در نتیجه معنای آیه این است که متقین بعد از داخل شدن به بهشت می‌گویند: حمد خدایی

را که به وعده خود وفا کرد، وعده‌ای که بنا بر آن به زودی ما را داخل بهشت می‌کند یا آن وعده‌ای که می‌فرمود به زودی بهشت را به ما ارث می‌دهد و ما مسکن خواهیم کرد در هر جای بهشت که دلمان بخواهد. از جمله اخیر نیز چنین به دست می‌آید که بهشتیان هر چه بخواهند، در بهشت دارند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۹۸)

بنا بر نظر علامه در رساله *انسان از آغاز تا انجام*، شاید این سخن بهشتیان که «خداوند به وعده‌اش وفا کرد» (صدقنا وعده) اشاره به وعده خدای سبحان باشد که فرمود: «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِيهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ». (انبیاء: ۱۰۵) (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۷) به نظر می‌رسد دلیل علامه بر چنین تبیینی از وعده ظاهر و ادامه آیه باشد که می‌فرماید: «وَأَوْثَرْنَا الْأَرْضَ نَتَبَّوْا مِنَ الْجَنَّةِ». در نتیجه مراد از وراثت، وراثت زمین است. حقیقت میراث نیز بسته به این است که شیء ثابتی دست به دست از گذشتگان به آیندگان انتقال یابد. بنابراین، مقتضای ظاهر سیاق آیه در صدق وعده‌اش این بود که بفرماید «اورثنا الجنة؛ خدا جنت را به ما ارث داد». یا اینکه بگوید «و اورثنا الارض؛ زمین را به ما ارث داد»، اما جمله «وَأَوْثَرْنَا الْأَرْضَ نَتَبَّوْا مِنَ الْجَنَّةِ» را فرمود تا به نوعی به اتحاد بین زمین و بهشت اشاره کند. در واقع مراد از ارض، زمین ظاهری و مراد از بهشت، همین زمین خاکی، البته در چهره ملکوتی‌اش است.

علامه در این رساله آیات دیگری را بیان می‌کند که بر اتحاد زمین و بهشت اشاره دارند، اما توضیحی در مورد آنها نمی‌دهد. البته می‌توان در تبیین ارتباط آیات یاد شده در رساله علامه با بحث می‌توان گفت: زمینی که به اهل تقوا به ارث می‌رسد. مثل این زمین نیست؛ زمینی پاک و نورانی و زمین دیگری خواهد شد: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ»؛ «روزی که زمین به غیر این زمین و آسمان‌ها [به غیر این آسمان‌ها] مبدل گردد». (ابراهیم: ۴۸) «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»؛ «و زمین به نور پروردگارش روشن گردد». (زمر: ۶۹) «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ «و حال آنکه روز قیامت، زمین یکسر در قبضه [قدرت] اوست». (زمر: ۶۷) شاهد بر این گفتار نیز این است که در روز قیامت، هر رزقی که به بهشتیان داده می‌شود، آنها می‌گویند: «كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنَّا بِهِ مُمْتَسِكِينَ»؛ «این همان رزقی است که پیش از این به ما داده شده است و به آنان روزی‌هایی داده شده است که بعضی شبیه به بعضی دیگرند». (بقره: ۲۵) این آیات از آن نظر که دال بر تبدل زمین به صورتی دیگر است، می‌تواند نظر علامه را در مورد رابطه زمین

و بهشت تأیید کند که همان زمین خاکی و دنیوی بر اثر تغییر و تبدل با چهره‌ای ملکوتی با اسم بهشت به عنوان ارث به مؤمنان داده می‌شود.

بنابراین، از نظر علامه بین بهشت و زمین اتحاد نوعی وجود دارد. البته تبیین وی در رساله و المیزان تا اندازه‌ای با هم متفاوت است، اما هر دو نظر را می‌توان با یکدیگر جمع کرد. با مقایسه نظر علامه طباطبایی در المیزان و رساله انسان از آغاز تا انجام روشن می‌شود با اینکه علامه در المیزان آیات یاد شده را تبیین کرده است، در رساله به طور کلی در مورد آنها می‌گوید هنگامی که در روز قیامت حجاب «مراتب» و «هویات» برداشته شد و هیچ شیئی، شیء دیگر را پنهان نمی‌سازد، آنجا فضای نور خواهد بود؛ چون هویات همگی تغییر یافته و نورانی شده‌اند. (رک: طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۷)

دیدگاه آیت الله جوادی آملی

آیت الله جوادی آملی در تفسیر این آیه و در توضیح ارث بردن زمین، کلام بهشتیان را در مقابل کفار قرار می‌دهد که خدا به ما وعده داد و به وعده خود عمل کرد، اما ما کسب نکردیم، ارث بردیم! بهشت کسبی نیست، بلکه «يَرْثُونَ الْفِرْدَوْسَ» است؛ نمی‌گویند ما عمل داشتیم، کسب کردیم و به بهشت آمدیم. در «أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ» ارث دو ویژگی دارد: اول اینکه کسبی نیست و دوم اینکه در کسب، مال به جای مال می‌نشیند. پسر که از پدر ارث می‌برد، اینگونه نیست که بین پدر و پسر یک تجارت مالی یا خدماتی رخ داده باشد که مالی در قبال مال قرار گرفته باشد. پس قانون ارث این است که مالک به جای مالک می‌نشیند، نه مال به جای مال. اگر کسی «خليفة الله» شد مالک بهشت می‌شود. بنابراین، تعبیر به «لام» هم دارد «و لهم كذا لهم كذا». «وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَتَبَوُّهُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ»؛ «ما آزاد هستیم و هر جا که بخواهیم می‌رویم».

بدین ترتیب سخن از کسب نیست. ما ارث بردیم و از این رو، چون جانشین او هستیم نه جایگزین او، کاری که انجام می‌دهیم از جانب اوست. کاری که برخلاف رضای او باشد در بهشت راهی ندارد. این «لا»ی نفی جنس است: «لَا لَغُوفِهَا وَلَا تَأْتِي» و «وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَتَبَوُّهُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ»، اما تعبیر قرآن این است که «فَنَعَمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ»، یعنی تشویق می‌کند که شما عمل کنید و ما به شما ارث می‌دهیم. (جوادی آملی، سایت اسراء، تقریرات درس تفسیر، ذیل آیه ۷۴ زمر،

جلسه ۴۹) وی در تفسیر خود آشکارا به رابطه زمین دنیوی و بهشت اشاره می‌کند. «آخرت، پایان همین دنیا است و از این رو، از آن به «عقبی الدار» یاد شده است، یعنی آخرت ادامه دنیا است، نه آنکه بعد از دنیا انسان از بین برود و نیز در قیامت عالم سومی به نام «آخرت» از نو ساخته شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۶۱۱). این مفسر در جای دیگر ضمن تقریرات درس تفسیر و ذیل آیه ۱۸۷ اعراف به علت این تبدل اشاره می‌کند: «آسمان و زمین مادی دنیا چون تاب و تحمل لنگر انداختن کشتی قیامت را ندارد، این زمین تبدیل به زمین دیگری می‌شود». (جوادی آملی، سایت اسراء، تقریرات درس تفسیر، جلسه ۲۳۰)

تغییر و تبدل زمین و آسمان

آیه دیگری که می‌توان آن را در راستای درک ارتباط زمین با بهشت مطرح کرد، آیه شریفه ۴۸ سوره ابراهیم است. «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»؛ «روزی که زمین به غیر این زمین و آسمان‌ها [به غیر این آسمان‌ها] مبدل گردد و [مردم] در برابر خدای یگانه قهار ظاهر شوند». بر اساس این آیه در رستاخیز این زمین به زمین دیگر و نیز آسمان‌ها به آسمان‌های دیگر تبدیل می‌شود. در این باره دو صورت متصور است؛ اول اینکه منظور از این تبدل «تبدیل ذات» باشد، یعنی به کلی این زمین نابود می‌شود و زمین دیگری آفریده خواهد شد و قیامت در آن برپا می‌گردد یا اینکه منظور «تبدیل صفات» است، یعنی این کره خاکی و آسمان‌ها ویران می‌گردند و بر ویرانه‌های آنها زمین و آسمانی نو و تازه آفریده می‌شود که نسبت به این زمین و آسمان، در سطحی بالاتر از نظر تکامل قرار دارند.

ظاهر بسیاری از آیات قرآن معنی دوم را دنبال می‌کند. در سوره فجر آیه ۲۱ آمده: «كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا»؛ «زمانی فرا می‌رسد که زمین در هم کوبیده می‌شود» و در ابتدای سوره زلزله که سخن از پایان جهان و آغاز قیامت است، می‌فرماید: «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا»؛ «در آن زمان که زمین به زلزله می‌افتد و سنگینی‌های درونش بیرون می‌ریزد». همچنین در آیه‌های ۱۴ و ۱۵ سوره حاقه آمده است: «وَجُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ»؛ «زمین و کوه‌ها از جا برداشته می‌شوند و در هم کوبیده می‌شوند و در آن روز آن واقعه بزرگ تحقق می‌یابد». و در آیه‌های ۱۰۵ تا ۱۰۸ سوره طه فرمود: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا * فَيَذَرُهَا قَاعًا

صَفْصَفًا* لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا* يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا؛» از تودرباره کوه‌ها سؤال می‌کنند، بگو پروردگارم آنها را از هم متلاشی می‌کند، سپس آن را به صورت زمینی هموار درمی‌آورد، آن چنان که کجی و پستی و بلندی در آن نخواهی دید. در آن روز مردم از دعوت‌کننده‌ای که هیچ انحرافی در او نیست، پیروی می‌کنند و صداها در برابر خداوند مهربان به خشوع می‌گراید، آن چنان که جز صدای آهسته نمی‌شنوی.»

در آغاز سوره تکویر نیز سخن از خاموش شدن خورشید و تارک شدن ستارگان و حرکت کوه‌ها به میان آمده و در آغاز سوره انفطار از شکافتن آسمان‌ها و پراکنده شدن کواکب و سپس برانگیخته شدن مردگان از قبرها گفته شده است.

از مجموع این آیات و مانند آن و آیات مختلفی که می‌گوید: «انسان‌ها از قبرها بار دیگر برانگیخته می‌شوند»، استفاده می‌شود که نظام کنونی جهان به این صورت باقی نمی‌ماند، ولی به کلی هم نابود نمی‌شود، بلکه این جهان در هم می‌ریزد و زمین صاف و مسطح می‌گردد و مردم در زمینی تازه و به طور طبیعی کامل‌تر و عالی‌تر گام می‌نهند به حکم آنکه همه چیز عالم دیگر از این جهان وسیع‌تر و کامل‌تر است. (رک، مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۹۰)

علامه طباطبایی بنا بر ظاهر آیه «الف و لام» در کلمه «الارض» و «السموات» را برای عهد دانسته است. با در نظر گرفتن «الف و لام» عهد و «واو» عاطفه تقدیر آیه چنین می‌شود: «یوم تبدل هذه الارض غیر هذه الارض و تبدل هذه السموات غیر هذه السموات». روز قیامت زمین به غیر زمین فعلی و آسمان هم به غیر آسمان فعلی تبدیل خواهد شد. پس نظام آخرتی آسمان‌ها و زمین غیر از نظام دنیوی آنهاست. (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۸۸) او در جای دیگر می‌نویسد: «و إنما تفتی هذه السموات و الأرض التي في هذه الدنيا على النظام المشهود و أما السموات التي تظل الجنة مثلاً و الأرض التي تقلها و قد أشرقت بنور ربها فهي ثابتة غير زائلة فالعالم لا تخلو منهما قط؛ آسمان و زمین دنیایی که این نظام مشهود را دارد، از بین می‌رود و اما آسمان‌ها و زمینی که مثلاً بهشت در آنهاست و به نور پروردگار روشن می‌شود، به هیچ وجه از بین نمی‌رود و جهان همواره آسمان‌ها و زمینی دارد». آسمان و زمین در آخرت، نظام دنیایی خود را از دست می‌دهد. (همان، ج ۱۱، ص ۲۴) در نتیجه بهشت حالت اخروی و چهره ملکوتی همین زمین دنیایی است. در این راستا بررسی روایاتی درباره خلقت انسان‌ها و به طینت‌های مختلف، ما را به درک صحیح ارتباط زمین و

بهشت رهنمون می‌کند. اینکه در روایت خلقت انسان را از گل و اصل آن گل را از بهشت یا دوزخ می‌داند، دال بر این مطلب است. زمین هم بعضی از قسمت‌هایش از بهشت و بعضی دیگرش از جهنم است و سرانجام، هر کدام به اصل خود برمی‌گردند؛ زیرا هر یک به تدریج به صورت انسان‌هایی درمی‌آیند که یا راه بهشت را می‌پیمایند و یا راه جهنم را و معلوم است هر کدام راهی را می‌روند که مناسب با ماده اصلی خلقت‌شان باشد.

انسانی که ماده اصلی‌اش خاک بهشتی است، در طول زندگی با تهذیب نفس و عمل صالح خود را صفا و نورانیت می‌دهد و به اصل و منشأ خود می‌پیوندد که بهشت است و انسانی که ماده اصلی‌اش خاک جهنمی است در طول زندگی کدورت و ظلمت خود را بیشتر می‌کند و همچنان رو به انحطاط می‌گذارد تا سرانجام، به اصل اولی خود یعنی جهنم می‌پیوندد و آتش‌گیره دوزخ می‌شود. از این رو، مراد از «جنت» نیز همین زمین است. (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۹۸)

ارتباط بهشت با وجهه ملکوتی زمین

در تبیین زمین دنیایی و بهشت می‌توان از آیات ۲۲-۲۴ سوره رعد نیز استفاده کرد. خداوند متعال در این آیات می‌فرماید: «وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ أُولَئِكَ هُمُ عَقَبَى الدَّارِ * جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ * سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ»؛ و «کسانی که برای طلب خشنودی پروردگارشان شکیبایی کردند و نماز برپا داشتند و از آنچه روزی‌شان دادیم، نهان و آشکارا انفاق کردند و بدی را با نیکی می‌زدایند، ایشان راست فرجام خوش سرای باقی. [همان] بهشت‌های عدن که آنان با پدرانشان و همسرانشان و فرزندان‌شان که درست‌کارند، در آن داخل می‌شوند و فرشتگان از هر دری بر آنان درمی‌آیند [و به آنان می‌گویند]: «درود بر شما به [پاداش] آنچه صبر کردید. راستی چه نیکوست فرجام آن سرای!».

علامه بر این آیه چنین استدلال می‌کند که در آیه «عقبی الدار» که همان دنیاست به «جنت عدن یدخلونها» تفسیر و توصیف شده است و می‌توان از ظاهر «یدخلونها» استفاده کرد که آنها زمانی خارج از «جنت عدن» بودند. بنابراین، حال آنها مانند کسی است که پس از مدتی سکونت در زمینی بر آن بنایی بسازد تا در آن ساکن شوند و سپس بار دیگر گنبدی بر آن استوار کنند و وارد

آن شوند و این مراحل ارتقای بعد از ارتقا است. همین امر دال بر این مطلب است که زمین با بهشت به نوعی متحد است؛ البته با این توضیح که زمین همیشه در تحول است و این تحول به سمت باطن و صورت ملکوتی آن است. جنات عدن با این وجهه ملکوتی زمین متحد و مرتبط است. گویی حقیقت زمین هم از لایه‌های تو در تو تشکیل شده است. لایه ظاهری آن همین زمین است که بر آن زندگی می‌کنیم و همین زمین دارای باطنی است و باطن آن را نیز باطنی که این بواطن همه به نور حق روشن هستند. تشبیه وارد در متن هم متناسب با این معناست. در نتیجه معنای آیه این می‌شود که سرانجام دنیا همان بهشت عدن است. بنابراین، زندگی دنیا زندگی واحد و متصلی است که ابتدایش رنج و بلا و آخرش آسایش و نعمت و سلامتی است یا به عبارتی اولش دنیا و آخرش آخرت است و این همان حقیقتی است که خداوند از زبان اهل بهشت آن را حکایت می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ﴾. بدین ترتیب از آیه اتحاد نوعی زمین و بهشت استفاده می‌شود. (رک: طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۳۳۷)

با استناد به این آیه که جنات عدن را در توصیف عقبی الدار آورده است، مفادش آن می‌شود که عقبی الدار یعنی عاقبت این خانه همان بهشت‌های عدن است و از سویی نیز تحقق معنای دخول نیازمند خروج بطور کلی است. بنابراین، مثل کسانی که داخل در بهشت می‌شوند، مثل آنانی است که در زمینی سکونت داشته باشند و سپس در آنجا یک خانه برای سکونت خود بسازند و پس از آن یک اتاق از اتاق‌های آن را زینت کنند و داخل آن شوند. پس دخول در بهشت دخول در اوج و ارتقای بعد از کسب کمالات است.

علامه در رساله انسان از آغاز تا انجام می‌گوید: در این آیه عبارت «عُقْبَى الدَّارِ» به «جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا» تفسیر و توصیف شده و واضح است که دخول مستدعی نوعی «بیرون بودن» قبلی است و بنابراین، حال آنها حال کسی است که پس از مدتی سکونت در زمینی بر آن بنایی برپا سازد تا در آن مأوی گزیند و سپس بار دیگر گنبدی (قبه‌ای) بر آن استوار کند و وارد آن گردد که همه این مراحل اوج بعد از حضيض یا ارتقای بعد از ارتقا است. خداوند سبحان فرمود: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنْتُمْ بِهٖ مُتَشَابِهُونَ﴾ (بقره: ۲۵) آیات دیگری نیز به همین معنا اشعار دارد ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (اعراف: ۱۲۸) و ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا﴾ (مریم: ۶۳) و ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا

بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ «و این است همان بهشتی که به [پاداش] آنچه می‌کردید میراث یافتید». (زخرف: ۷۲) (همان، ص ۱۹۰)

در مورد این آیه، در تفسیر مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵۹) از پیغمبر ﷺ نقل شده «برای هر کس هم در بهشت و هم در دوزخ منزلی است، ولیکن کافر وارث منزل مؤمن در دوزخ می‌گردد و مؤمن وارث منزل کافر در بهشت و این است معنای «أُورِثُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». (همان) علامه معتقد است که اگر این روایت صحیح باشد، با نظریه وی در مورد وراثت زمین منافاتی ندارد.

نتیجه‌گیری

مؤمنان در آیه ۷۴ زمر خداوند را سپاس می‌گویند که وعده وراثت زمین به آنها را محقق کرد و سپس آنها را در بهشت برین بهره‌مند ساخت. از نظر علامه طباطبایی بین زمین دنیایی و بهشت اتحاد نوعی وجود دارد و بهشت حالت اخروی زمین دنیایی و چهره ملکوتی همین زمین است که در نظام مادی دنیا موجود است و پس از تبدل و دگرگونی، چهره حقیقی و ملکوتی آن نمودار می‌شود و مؤمنان در آن زمین از نعم الهی بهره‌مند می‌شوند و در هر نقطه از آن که بخواهند سکنی می‌گزینند.

مسلم است با وقوع قیامت زمین مادی به طور کامل از بین نمی‌رود، بلکه چهره و بُعد مادی آن از بین می‌رود و زمین با نمایش بعد ملکوتی خود تجلی‌گاه حقیقت آفرینش خواهد شد و مؤمنان وارث چنین زمینی در آخرت خواهند شد.

فهرست منابع و مآخذ

- * قرآن مجید، ترجمه آیتی
- * قرآن مجید، ترجمه الهی قمشه‌ای
- * قرآن مجید، ترجمه فولادوند
- * قرآن مجید، ترجمه انصاریان
۱. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
 ۲. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن (ابن قتیبه)، ۱ جلد، چاپ اول، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۴۱۱ق.
 ۳. ابوالسعود، محمد بن محمد، تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳م.
 ۴. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ق.
 ۵. ثعلبی، احمد بن محمد، الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی، ۱۰ جلد، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی (معاد در قرآن)، تهران: رجاء، ۱۳۷۲.
 ۸. جوادی آملی، عبدالله، سایت اسراء، تقریرات درس تفسیر، ذیل آیه ۷۴ زمر، جلسه ۴۹.
 ۹. حلی، حسن بن یوسف بن المطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، چاپ نهم، قم: مؤسسه نشر اسلام، ۱۴۲۲ق.
 ۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
 ۱۱. صالحی مازندرانی، محمد علی، معاد، چاپ اول، قم، انتشارات صالحان، ۱۳۸۴.
 ۱۲. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
 ۱۳. طباطبایی، محمد حسین، رساله انسان از آغاز تا انجام، چاپ چهارم، قم: مؤسسه بوستان کتاب نشر دفتر تبلیغات اسلامی، ترجمه و تعلیق: صادق لاریجانی، ۱۳۹۱.
 ۱۴. طباطبایی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
 ۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، چاپ سوم، قم: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
 ۱۶. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
 ۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ۳۲ جلد، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
 ۱۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم، ۳ جلد، چاپ سوم، قاهره: الهیئة، ۲۰۰۰م.
 ۱۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ۲ جلد، چاپ سوم، قم: دار الکتب، ۱۳۶۳.

۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، ترجمه قرآن (مکارم)، ۱ جلد، چاپ دوم، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱.
۲۲. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۵ جلد، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.
۲۴. مفید، ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، اوائل المقالات، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.

نگاهی تطبیقی به آیه تبلیغ با تکیه بر نظرات برخی از مفسران فریقین

مریم السادات موسوی^۱

چکیده

آیات بسیاری در قرآن کریم درباره ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام نازل شده است. از جمله آیه ۶۷ سوره مائده: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» که بسیاری از علما و مفسران به این مطلب اشاره کرده‌اند. در این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی تنظیم شده، رویکرد برخی از مفسران درباره آیه تبلیغ بررسی شده است. دستاورد مهم این تحقیق آن است که بین مفسران شیعه و اهل سنت در تعیین مصداق آیه، اختلاف است. شیعه با استناد به ادله عقلی و نقلی معتقد است که مصداق این ابلاغ، ولایت و پیشوایی امیرالمؤمنین علیه السلام است. ولی اهل سنت درباره مصداق این آیه اختلاف نظر دارند.

کلیدواژگان: امام علی علیه السلام، آیه تبلیغ، امامت، ولایت، اهل سنت، شیعه

۱. طلبه سطح ۴ رشته تفسیر و علوم قرآن (گرایش تفسیر تطبیقی)، جامعه الزهراء علیها السلام

مقدمه

سوره مائده از آخرین سوره‌هایی است که بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است. به عبارت دیگر این آیه در سال دهم بعثت، در آخرین سال زندگی آن حضرت و پس از ۲۳ سال تبلیغ نازل شده است.

این پژوهش نظرات مفسران فریقین را بررسی می‌کند و به این سؤال سرنوشت‌ساز از نگاه مفسران پاسخ می‌دهد که مصداق حقیقی آیه تبلیغ کیست؟

آنچه از این تحقیق بدست آمده، این است که آیه مورد بحث، ولایت و جانشینی پیامبر اکرم ﷺ را بیان می‌کند، چیزی که پیامبر اسلام ﷺ تا سال آخر عمر شریفش به طور رسمی آن را بیان نکرده بود. به این دلیل که ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام هم سنگ و هم طراز با رسالت و نبوت خاتم الانبیا بود و عده زیادی برای مبارزه با آن هم پیمان شده بودند. البته خداوند برای حفظ پیامبر ﷺ در اجرای این مأموریت تضمین داده بود.

بنابراین، ضروری است که این مسئله مهم و سرنوشت‌ساز جانشینی پیامبر اکرم ﷺ را از نظر قرآن پژوهان هر فرقه بررسی کنیم تا با دلیلی قطعی به حقانیت ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام برسیم. البته باید توجه داشت پیرامون آیه تبلیغ پژوهش‌های فراوانی انجام شده است از جمله می‌توان به مقاله «بررسی دیدگاه‌های فریقین درباره آیه تبلیغ» از فتح الله نجارزادگان اشاره کرد با این تفاوت که مقاله حاضر با روندی خاص خود و با نگاهی صورت گرفته است که مفسرین فریقین به این آیه دارند.

همچنین مقاله «نقش سیاق در تفسیر آیه تبلیغ» کار مشترکی از محبوبه غلامی و عباس اسماعیلی زاده در زمینه تفسیر آیه تبلیغ است که نقش سیاق در این آیه برای اثبات ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام تأکید شده است، ولی مقاله حاضر با تکیه بر نظرات مفسران به این دستاورد رسیده است. یا مقالاتی از قبیل «آیه تبلیغ از منظر علمای شیعه و سنی» از احمد باغ‌چقی و یا «بررسی تطبیقی آیات تبلیغ و اکمال از دیدگاه فریقین (با تأکید بر پاسخگویی به شبهات جدید)» از سید ارشد حسین کاظمی با این تمایز که مقاله حاضر تنها به آیه تبلیغ و با تکیه و تأکید بر نظرات مفسران پرداخته است.

۱. ارتباط این آیه با آیات قبل و بعد (سیاق آیه)

برخی مفسران برای کناره‌گیری از واقعیتی که در این آیه نهفته است به عذرهایی متوسل شده‌اند. از آن جمله می‌توان به سیاق آیات قبل و بعد اشاره کرد که درباره اهل کتاب است و تناسبی با مسئله ولایت، خلافت و امامت ندارد. این دوگانگی بر اساس اصل سیاق با بلاغت فصاحت قرآن سازگار نیست. (اسماعیلی‌زاده، عباس و غلامی محبوبه، ۱۳۹۴، ص ۱۵۴)

در پاسخ باید گفته شود، تمام کسانی که با چگونگی جمع‌آوری آیات قرآن آشنا هستند، می‌دانند که آیات قرآن به تدریج و به مناسبت‌های مختلف نازل شده است. به همین دلیل بسیار می‌شود که یک سوره درباره مسائل مختلفی سخن گوید، بدین معنی که بخشی از آن درباره فلان «غزوه»، بخشی دیگر درباره فلان «حکم و تشریح» اسلامی است، بخشی با «منافقین» و بخشی با «مؤمنین» سخن می‌گوید. برای نمونه اگر به سوره نور توجه کنیم، مشاهده می‌کنیم که بخش‌های مختلفی دارد که هر کدام ناظر به مطلبی است. از جمله «توحید»، «معاد»، «اجرای حدّ زنا»، «داستان اُفک»، مسائل مربوط به «منافقین»، «حجاب» و غیر اینها. (دیگر سوره‌های طولانی قرآن نیز کم و بیش چنین است) هر چند در میان مجموعه اجزای یک سوره پیوند کلی و عام وجود دارد. بنابراین، دلیل تنوع محتوای سوره چنین است: قرآن به تدریج و بر حسب نیازها و ضرورت‌ها و در وقایع مختلف نازل شده است و هرگز به شکل یک کتاب کلاسیک نیست که موضوع واحدی را - که از پیش تعیین شده - دنبال کند. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۶۱)

۲. آیه تبلیغ در روایات

بسیاری از محدثان صدر اسلام معتقدند که آیه فوق در شأن امیرمؤمنان علی علیه السلام نازل شده است. عده‌ای از مفسران اهل سنت نیز روایت مربوط به ولایت امیرمؤمنان علیه السلام را نقل کرده‌اند که می‌توان به «سیوطی» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹۸)، «ابوالحسن واحدی نیشابوری» (واحدی، ۱۴۱۱، ص ۲۰۴)، «فخررازی» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۴۰۱) و دیگر تفاسیر اشاره کرد.

در اینجا برای نمونه تنها قسمتی از کلام فخررازی نقل می‌شود. او که تفسیر قوی و مشروحی دارد و از مفسران بی نظیر اهل سنت و انسانی هوشیار و عالم است (هر چند تعصب زیادی نیز دارد، که مواردی حجابی برای او شده است) پس از بیان نه احتمال در تفسیر آیه فوق، ولایت امیرمؤمنان علیه السلام

را به عنوان دهمین احتمال مطرح می‌سازد. ایشان معتقد است که این آیه درباره‌ی علی بن ابی طالب علیه السلام نازل شده است. هنگامی که این آیه نازل شد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دست علی علیه السلام را گرفت (و بلند کرد) و فرمود: «هرکس که من مولای او هستم پس این علی هم مولا و رهبر اوست. پروردگارا! کسانی که ولایت علی را پذیرفته‌اند، دوست بدار و کسانی که با او به دشمنی برخاسته‌اند، دشمن بدار!» سپس عمر با علی علیه السلام ملاقات کرد و به آن حضرت عرض کرد: «ای فرزند ابوطالب! این فضیلت و مقام بر تو مبارک باشد. تو از امروز مولا و رهبر من و همه مردان و زنان مسلمان شدی!» بر اساس آنچه در کتاب *شواهد التنزیل* آمده است، «زیاد بن منذر» می‌گوید: نزد امام باقر علیه السلام بودم، در حالی که آن حضرت در گفتگو با مردم بود، شخصی از اهل بصره به نام «عثمان الاعشی» برخاست و گفت: ای فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله، جانم به فدایت باد! از حسن بصری پرسیدم که این آیه درباره‌ی چه کسی نازل شده است؟ گفت: درباره‌ی مردی، ولی نام او را مشخص نکرد! (لطفاً شما بفرمایید که این آیه درباره‌ی چه کسی نازل شده است؟)

نکته قابل توجه این است که حاکم حسکانی نویسنده‌ی کتاب *شواهد التنزیل* و نقل‌کننده‌ی روایت فوق از اهل سنت است. همانگونه که علمای دیگر اهل سنت نیز روایت فوق را نقل کرده‌اند. (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۵۴)

البته باید اشاره کرد که روایات فراوانی درباره‌ی این آیه موجود است که کتاب *ارزشمند الغدیر* از علامه امینی یکی از آنهاست.

۳. محور مباحث

این آیه در چند محور قابل بحث است که عبارت اند از: ۱. مصداق «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ»؛ ۲. مراد از «بَلِّغْ»؛ ۳. منظور از «مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»؛ ۴. منظور از «إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رَسُولَتَهُ»؛ ۵. مراد از «اللَّهُ يَعْصَمُكَ مِنَ النَّاسِ»؛ ۶. منظور از «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ». اکنون به بررسی موارد اشاره شده با نگاهی تطبیقی می‌پردازیم.

۱،۳. «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ»

خداوند متعال در شرایط گوناگون در بزرگداشت از مسلمان‌ها و مؤمنان با عنوان «یا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا» یاد می‌کند، اما همیشه خطاب یکسان نیست. برای نمونه درباره انبیا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اسامی شریف آنها را خطاب قرار می‌دهد: «يَا نُوحُ»، «يَا آدَمَ»، «يَا إِبْرَاهِيمَ»، «يَا دَاوُدَ»، «يَا عِيسَى» و مانند آن. اما درباره شخص پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین نیست و هرگز آن حضرت را به نام صدا نمی‌زند و با لقب شریف نبوت یاد می‌کند، مانند: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» یا به عنوان رسول یاد می‌کند، مثل همین آیه: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ» که این تشریف و تکریمی است که تنها برای پیغمبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. سپس به دیگران نیز فرمود: «لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا» وقتی می‌خواهید پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را صدا بزنید، همانند فرد عادی او را خطاب قرار ندهید.

مطلب دوم آن است که گذشته از تشریف، در این آیه عنوان رسالت انتخاب شده است نه عنوان نبوت. به عبارت دیگر خداوند نفرمود: «یا ایها النبی» بلکه فرمود: «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ». یعنی آنجا که رابطه بین پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با خداست و هدف نبأیابی، گزارش‌یابی و دریافت خبر است، خدا تعبیر به نبی می‌کند و می‌فرماید: «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ». اما آن‌جا که رابطه پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با مردم است که پیام دریافت‌کرده را به مردم ابلاغ کند عنوان رسالت مطرح است و می‌فرماید: «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ». (سایت اسراء، دروس تفسیر، مانده، ۶۷، جلسه ۱۰۰، ۱۳۷۴/۲/۱۲؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۷۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۷ و آلوسی ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۵۵)

بنابراین، این عنوان نشان‌گر اهمیت خاص مطلب و موضوعی است که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به سبب آن مورد خطاب قرار گرفته است.

۲،۳. مراد از «بَلِّغْ»

راغب معتقد است این کلمه تأکید بیشتری نسبت به کلمه «أَبْلِغْ» دارد، زیرا هرچند این کلمه تنها در یک آیه قرآن آمده است، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۴۴) اما شاید در کلمه «بَلِّغْ» افزون بر تأکید، تکرار نیز باشد، یعنی این مطلب آن قدر مهم و باارزش است که باید حتماً آن را به مردم برسانی و برای آنها تکرار کنی. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۶۴)

تعبیر «بَلِّغْ» در قرآن جز در این مورد به کار نرفته است، مگر در اینجا که به طور صریح دستور می‌دهد که ابلاغ بنما. «مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»، آن را نیز به عنوان تشریف، تکریم و تجلیل نام نمی‌برد، تنها با اهمیت ذکر می‌کند و می‌فرماید: آن چیزی را ابلاغ نما که از طرف خداوند نازل شده

است. (سایت اسراء، دروس تفسیر، مائده، ۶۷، جلسه ۱۰۰، ۱۲/۲/۱۳۷۴ و مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۷) برخی درباره «بَلَّغ» معتقدند، که «بَلَّغ: أَى أَوْصَلَ الْخَلْق» است، یعنی رساندن پیام به خلق. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۵۵ و حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۲) بنابراین آنچه گفته آمد، مراد از بَلَّغ، رساندن پیام مهمی است.

۳،۳. منظور از «مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»

در این آیه، تجلیلی که خداوند متعال با این نام از پیامبر ﷺ می‌کند و او را مأمور می‌نماید که آن چیزی را ابلاغ کند که خدا به سوی او نازل کرده است، در واقع این مجموع دین نیست وگرنه باید در اول بعثت نازل می‌شد، در حالی که این آیه در اواخر بعثت نازل شده است. اگر هم منظور از «مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» مجموع دین باشد، لازمه اش اتحاد شرط و جزاست، زیرا اگر می‌فرمود: اگر مجموع دین را تبلیغ نکنید در حقیقت رسالت خدا را تبلیغ نکرده‌اید. رسالت خدا همان مجموع دین است، تبلیغ مجموع دین همان رسالت است و چیز دیگری نیست؛ بنابراین «بَلَّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ» مجموع دین نیست باید از اجزای دین باشد. البته باید دقت شود که آن بعض هم جزء فروع دین نیست، زیرا فروع دین در قرآن فراوان است و این قدر هم دشمن‌زا نیست؛ مانند مسئله نماز، زکات و مانند آن. پس مطلبی که حساسیت دشمن را به همراه دارد و پیغمبر ﷺ از تبلیغ آن احساس هراس می‌کند از فروع دین نیست.

در نتیجه این مطلب به اصول دین بر می‌گردد ولی ناظر به اصل توحید نیست، زیرا خداوند اصل توحید را مکرر در سوره‌های گوناگون متذکر شده و پیامبر ﷺ هم ابلاغ کرده است؛ درباره نبوت و رسالت نیز نیست چرا که همه اینها نازل شده و حساسیت از بین رفته است. اما این مطلب از اموری است که به مسائل اصلی اسلام مربوط می‌شود و پیامبر از گفتن آن هراس دارد. این هراس هم به شخص پیغمبر ﷺ مربوط نیست، بلکه هراس بردین است. زیرا پیامبر اکرم ﷺ اهل هراس بر شخص خود نبود.

بنابراین، یکی از احکامی که خداوند متعال به پیامبرش فرمود: اگر ابلاغ نکنید مثل این است که اصل دین را ابلاغ نکرده‌اید، مسئله ولایت و رهبری است، چراکه جریان ولایت و رهبری اگر مطرح شود، افراد سودجو، اشخاص ساده‌لوح را شکار کرده و فریب می‌دهند و این ترس از ناحیه

پیامبر ﷺ يك ترس ممدوح است. (سایت اسراء، درس تفسیر، مائده، ۶۷، جلسه ۱۰۰، ۱۲/۲/۱۳۷۴ و طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۶۱-۷۰)

محدثان صدر اسلام معتقدند که آیه تبلیغ در شأن امیرالمؤمنین، علیؑ نازل شده است. همچنین در منابع شیعه و سنی روایات زیادی وجود دارد که تواتر آنها هرگونه شک و تردید را از بین می برد. (نجارزادگان، فتح الله، ۱۳۸۳، ص ۷-۹)

فخر رازی در کتاب خود متعلق عبارت «مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» در آیه تبلیغ را اسرار و دسیسه های پنهان یهود و نصاری بیان کرده است و مقصود آیه را این گونه آورده است که خداوند به پیامبرش می فرماید: ای پیامبر! آنچه از اسرار و توطئه ها و دسیسه های پنهان یهود و نصاری که می دانی، برای مقابله با آنان به مردم برسان تا آنان بدانند که اهل کتاب چه دشمنی با تو و مسلمانان دارند و ... (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۹۷)

اما برخلاف نظر فخر رازی تمام هم مسلکان وی متعلق «مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» را احکام دینی مورد نیاز و مسائل و مصالح عمومی مسلمانان می دانند که خدا در این مدت به او فرموده است و مهم ترین مسئله که همه مسائل دیگر بر آن استوار است، ولایت و جانشینی پیامبر ﷺ بود. (سمرقندی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۶)

دیدگاه علمای اهل سنت در باره «مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»

در این قسمت به برخی اقوال اهل سنت درباره این آیه اشاره می شود.

برخی علمای اهل سنت معتقدند این آیه درباره فضیلت یا ولایت حضرت علیؑ است. مثلاً جلال الدین سیوطی عالم بزرگ سنی مذهب معتقد است که ابن مردویه از خطیب از ابن عساکر از ابی هریره نقل می کند: در روز غدیر خم - که هجدهم ماه ذی الحجه بود - رسول خدا ﷺ فرمود: «من كنت مولاة فعلى مولاة». سپس خداوند این آیه را نازل کرد: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ». (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹۸)

همچنین فخر رازی از بزرگان اهل سنت، در تفسیر آیه تبلیغ چنین می آورد که آیه مزبور در فضل علی نازل شده است و چون آیه نازل شد پیامبر ﷺ دست علیؑ را گرفت و فرمود: «من كنت مولاة فعلى مولاة، اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه». پس از آن عمر او را ملاقات کرد و گفت: گوارا باد بر

توای پسرابی طالب، مولای من و مولای هر مرد و زن مؤمن گردیدی! و این قول ابن عباس و براء بن عازب و محمد بن علی است. (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۴۰۱)

برخی نیز بر این باورند که این آیه درباره حراست پیامبر ﷺ نازل شده است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۷۹) گروهی دیگر نیز آیه را عیب جویی یهود درباره اسلام و استهزای آنها نسبت به اسلام دانسته‌اند که خداوند می‌فرماید: از یهود هراسی نداشته باش. (ابن جریر، بی تا، ج ۴، ص ۳۰۷ و بغوی، بی تا، ج ۲، ص ۵۱)

بنابراین اهل سنت درباره این آیه هم نظر نیستند؛ گروهی معتقدند که این آیه مورد خاصی از نظر مصداق ندارد و هر آنچه را بر پیامبر ﷺ نازل می‌شود، بدون ترس ابلاغ می‌کند. اما گروهی دیگر این آیه را درباره فضیلت یا ولایت حضرت علی ﷺ دانسته‌اند.

دیدگاه مفسران شیعه درباره «مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»

مفسران شیعه همه بر این باورند که آیه تبلیغ بر ولایت حضرت علی ﷺ دلالت دارد. برای نمونه علامه طبرسی از جابر و ابن عباس روایت می‌کند که این آیه درباره حضرت و انتصاب او به امامت و ولایت نازل شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۳۲) و نیز شیخ طوسی روایتی می‌آورد که این آیه مربوط به ولایت امیرالمؤمنین ﷺ است. (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۸۷) همچنین سید عبدالله شبر از اهل بیت ﷺ، ابن عباس و جابر روایت می‌کند که در آن خلافت حضرت علی ﷺ بیان می‌شود و نیز اینکه رسول خدا ﷺ از رساندن این امر مهم و ابلاغ خلافت از گروهی از صحابه ترسیده است. (شبر، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۹۷) ابوالفتوح رازی نیز در تفسیر *روح الجنان و روح الجنان* حدیثی مفصل آورده که در آخر آن تمام خطبه غدیر ذکر شده است. ایشان نقل می‌کند که هنگام برگشتن از حج و در غدیر خم بود که این آیه نازل شد و پیامبر ﷺ امر مهم یعنی ولایت و خلافت حضرت علی ﷺ را ابلاغ فرمود و از همه در این باره میثاق گرفت. (ابوالفتوح، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۸۰)

یکی دیگر از علمای شیعه معتقد است، امر مهمی بود که پیامبر ﷺ آن را به مردم می‌رساند و تحمل آن برای پیامبر ﷺ خیلی سخت بود. بدین معنا که این امر تا حدی مهم است که امر رسالت متوقف بر ابلاغ آن است. وی سپس از فریقین شأن نزول آیه را می‌آورد و می‌گوید: امامیه بر این باورند که این آیه در روز غدیر خم در شأن علی ﷺ نازل و در آن امر مهم خلافت آن حضرت

برای مردم اعلان شده است. اما اهل سنت در شأن نزول آن اختلاف دارند و بسیاری از آنها آیه را مربوط به ولایت علی علیه السلام می‌دانند. (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۹۷)

آیت الله مکارم شیرازی از مفسران معاصر، چند نکته را درباره آیه تبلیغ روشن می‌کنند:

۱. لحن آیه از قبل و بعد آن جداست؛
۲. خطاب «یا ایها الرسول» وظیفه او را بیان می‌کند؛
۳. تأکید بر ابلاغ امر مهم در «بلغ ما انزل...» وجود دارد؛
۴. درباره عدم ابلاغ امر مهم تهدید وجود دارد؛
۵. وعده حفظ و نگهداری به پیامبر صلی الله علیه و آله داده شده است؛
۶. منکران نیز تهدید شده‌اند. وی سپس از فریقین احادیثی می‌آورد که بر امر ولایت علی علیه السلام دلالت دارد و خلاصه حدیث غدیر را نیز بیان می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۷)
۷. بنابراین بین مفسران شیعه اتفاق نظر وجود دارد که این آیه در باره ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام است.

۴،۳. منظور از ﴿إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾

﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ یعنی «ای رسول! اگر این مطلب (ولایت و وصایت امیر مومنان) را به مردم نرسانی، رسالت الهی خویش در تبلیغ و اکمال دین را به سرانجام نرسانده‌ای...»، معلوم می‌شود که این مطلب نقشی کلیدی دارد که اگر این مطلب را به جامعه ابلاغ نکردی، در واقع اصل رسالت و اصل دین را ابلاغ نکردی. (سایت اسراء، درس تفسیر، مائده، ۶۷، جلسه ۱۰۰، ۱۲/۲/۱۳۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۵۵؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۲۱)

فخر رازی عبارت ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ را حکایت از تهدید شدید یهود و نصاری برای مسلمانان دانسته است و می‌گوید: خداوند دستور داده تا تمامی توطئه‌های یهود و نصاری را بیان کنی و اگر این کار را انجام ندهی مشکلات زیادی از سوی یهود و نصاری گریبانگیر اسلام و مسلمانان خواهد شد، چرا که آنان در آسایش روانی بیشتری به توطئه‌های زهرآگین خود با اشعه‌های درخشان اسلام مقابله می‌کنند و مسلمانان را به سوی خواب زمستانی فرو خواهند برد و تاریکی و جهل بر زمین بعد از روشنائی اسلام سیطره پیدا خواهد کرد. اما در مقابل، همه مفسران

اهل سنت این عبارت را نفی کتمان وحی برشمرده‌اند. (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۹۷)

۵.۳. مراد از «اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ»

علمای اهل سنت درباره تعبیر «...وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...» معتقدند خداوند پیامبرش را از نیرنگ و کشته شدن به دست مردم حفظ می‌کند، یا آنکه از شرور و زشتی کار مردم جلوگیری می‌کند، تا به آن حضرت آسیبی نرسد. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۹۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۳۶ و اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۲۳)

در مقابل، مفسران شیعه بر این باورند که «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ»، حکمی که این آیه در صدد بیان و رسول الله ﷺ مأمور به تبلیغ آن است، امر مهمی است که در تبلیغ آن یا بر جان رسول الله ﷺ و یا بر پیشرفت دینی اش بیم خطر هست؛ اما خداوند پیامبرش را در مقابل تمام خطرات و ضررهای احتمالی بیمه و ضمانت می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۶۰ و مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۹)

منظور از «النَّاسِ»

«النَّاسِ» به معنای نوع انسان است نه انسان خاص؛ بدین معنا که در صدق آن نه خصوصیات تکوینی از قبیل نرو مادگی دخالت دارد و نه امتیازات غیر تکوینی، مانند داشتن علم و فضل و مال و نداشتن آنها. از همین روی به همه افراد این جنس صادق است که بیشتر در جماعت کاربرد دارد و کمتر دیده شده است که به یک فرد «ناس» گفته شود. همچنین از نظر اینکه این کلمه متضمن معنای انسانیت است، چه بسا دلالت بر مدح کند، البته این دلالت در مواردی است که در آن فضیلت به معنای انسانیت ملاحظه شده باشد. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۷۴)

فخررازی لفظ «الناس» را تنها برای جمعیت یهود و نصاری دانسته است (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۴۰۱)، اما بیشتر مفسران اهل سنت، «الناس» را کافران و مشرکان (ابن عاشور، بی تا، ج ۵، ص ۱۵۳) و مفسران امامیه، «الناس» را منافقین، توطئه‌گران و مخالفان علی علیه السلام بیان کرده‌اند. (داور پناه، ۱۳۷۵، ج ۱۱، ص ۹۷ و حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۷۳)

۶.۳. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»

علامه در این زمینه معتقدند که این جمله نشانگر آن است که مخالفین این حکم از مسلمان‌ها

نبوده و مخالفتشان هم مخالفت علمی نبوده است، بلکه کسانی با این حکم مخالفت کرده و یا خواهند کرد که یا کافر باشند و یا از دین بیزاری جسته‌اند و مخالفتشان هم مخالفت اساسی است. بدین معنا که با تمام وسایل برای ابطال و بی‌اثر گذاردن این حکم خواهند کوشید، پس خداوند وعده می‌دهد که رسول خود را با وجود دشمنی آنها یاری نموده و فعالیت‌های آنها را خنثی خواهد کرد و آنها را در کارشان و به سوی هدفشان هدایت نخواهد نمود.

افزون بر این، این مخالفت را نمی‌توان مخالفت عملی دانست، چراکه احکام اسلام همه در یک درجه از اهمیت نیستند، مثلاً بعضی از واجبات دین از کمال مصلحت به مثابه عمود دین‌اند، و بعضی به این درجه نیستند، مانند دعا در وقت دیدن هلال، کما اینکه در محرمات هم این تفاوت دیده می‌شود و همه در یک مرتبه از مفسده نیستند. مثلاً یکی زناى محصنه است و یکی نگاه به نامحرم، و این هر دو حرام است لیکن آن کجا و این کجا. پس نمی‌توان گفت: اگر کسی مثلاً دعای در وقت دیدن ماه نورا نخواند (اگرچه همه عبادت‌های واجب را انجام داده باشد) و یا به نامحرم نگاه کند، (هرچند از تمامی محرمات دیگر پرهیز کرده باشد) هیچ یک از احکام اسلام را امثال نکرده است. بنابراین ترس رسول الله ﷺ را نمی‌توان توجیه کرد، زیرا مخالفت هر یک احکام چیزی نیست که رسول الله ﷺ از آن بترسد، و خداوند هم او را به نگهداری از شرآن مخالفت‌ها وعده دهد. پس جای تردید نیست که این حکم، حکمی است که در بردارنده کمال اهمیت است به حدی که جا دارد رسول الله ﷺ از مخالفت مردم با آن اندیشناک باشد و خداوند هم با وعده خود وی را دلگرم و مطمئن سازد. همچنین این حکم در درجه‌ای از اهمیت است که تبلیغ نشدنش، تبلیغ نشدن همه احکام دین است و اهمال در آن اهمال در همه آنهاست که دین با نبود آن جسدی است بدون روح که نه دوامی دارد و نه حس و حرکت و خاصیتی». (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۶۶ و ۶۷)

آیت الله مکارم بر این باور است که خداوند متعال هر چند همه را مشمول هدایت خود قرار می‌دهد، اما کسانی که لجاجت کنند و با پافشاری‌های بیجا بر افکار و عقاید خود اصرار ورزند، شایسته هدایت نمی‌داند و آنها را هدایت نمی‌کند». (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۲۷)

روح المعانی نیز در این زمینه چنین بیان می‌کند که این قسمت از آیه در موضع علت برای نگهداری پیامبر ﷺ است، یعنی خداوند متعال کفار را به سوی امنیت که باعث آزار تو شود، هدایت نمی‌کند. (آلوسی ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۶۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۳۶؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۲،

ص ۶۰ و اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۲۴)

۴. شبهات

از آن جا که این آیه اهمیت فراوانی دارد، مخالفان ولایت اهل بیت علیهم السلام نیز تلاش های زیادی کرده اند تا در دلالت آن بر ولایت امیر مؤمنان علیه السلام خدشه وارد کنند و به این منظور شبهات فراوانی را مطرح کرده اند. ما در این قسمت به برخی از این شبهات اشاره می کنیم.

۱.۴. شبهه اول

برخی گفته اند که این آیه در اوایل بعثت نازل شده است. همان طور که برخی مفسران این احتمال را داده اند. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۶۳ به نقل از تفسیر المنار، ج ۶، ص ۴۶۳) در پاسخ چنین آمده است که این احتمال صحیح نیست، چرا که این احتمال با جمله **﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾** سازگار نیست. زیرا در اول بعثت هنوز دین تبلیغ نشده تا در تبلیغ این امر مهم، بیم از بین رفتن دین و هدر رفتن زحمات پیامبر صلی الله علیه و آله وجود داشته باشد. ممکن است منظور خطر جانی و در نتیجه زمین ماندن کار خدا باشد که آن نیز احتمال غلطی است. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۶۴)

۲.۴. شبهه دوم

برخی آیه تبلیغ را درباره مکر یهود تفسیر کرده و تنها دلیل آن را نیز سیاق یا تناسب آیات قبل و بعد دانسته اند که همگی درباره یهودیان است. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۶۰-۷۰) در پاسخ آمده است:

اولاً: سوره مائده آخرین سوره نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله در حجة الوداع است که در آن زمان یهود شوکتی نداشته اند تا پیامبر صلی الله علیه و آله از آنها خوفی داشته باشند. (سایت اسراء، درس تفسیر، مائده، ۶۷، جلسه ۱۰، ۱۲/۲/۱۳۷۴)

ثانیاً: قرآن موجود بر اساس ترتیب نزول آن نبوده تا بتوان با سیاق آیات آن بر ظهور يك معنى و مفهوم استناد کرد.

ثالثاً: سیاق آیات بر فرض ظهور داشتن بر این امر، قرینه مقامی است و در برابر نص صریح روایات

که قرینه کلامی است، ظهوری ندارد.

رابعاً: وجود این آیه در بین آیات یهود ممکن است، اشاره به این باشد که منافقان و کوتاه نظران میان اصحاب پیامبر ﷺ کمتر از یهودیان نیستند. یعنی همان افرادی که اسلام آوردنشان به زور و ترس شمشیر حضرت علی علیه السلام بوده است. کسانی که در جهالت و بدبختی بودند و برای رسیدن به ثروت بی پایان، خود را پابند پیامبر ﷺ کرده و با جا انداختن خود میان مردم و یاران هر جا که احساس می کردند کسی جای آنان را تنگ می کند از صحنه روزگار طرد می کردند. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۶۱ و فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۹۹)

۳،۴. شبهه سوم

برخی مفسران اهل سنت، مبانی استدلالی شیعه را نشانه گرفته اند تا از این طریق استدلالات آنان و از جمله استدلال به این آیه را بی ارزش سازند و آن مسئله اعتقاد شیعه به پنهان کردن وحی از ناحیه رسول خدا صلی الله علیه و آله است. این مفسران می گویند:

شیعه اعتقاد دارد حضرت، تعدادی از آیات را که بروی نازل می شده به مردم نمی رساند و از آنان پنهان می کرد، اما وقتی آیه ابلاغ نازل شد، پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور شدند که دیگر پنهان کاری نکنند و همه آیات را به مردم برسانند. ابوبکر جصاص نویسنده احکام القرآن در این باره نوشته است: درباره آیه تبلیغ چنین آمده است که در ابلاغ هر آنچه به حضرت فرستاده شده تاکنون تقیه و کتمان صورت نگرفته است و این مطلب دلالت بر ناروا بودن دیدگاه شیعه دارد که ادعا کرده پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله پاره ای از آیات را به دلیل ترس و تقیه پنهان می کرد. (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۷)

در پاسخ آمده است: اتهام بی استناد و استدلال عالمان اهل سنت به مسئله کتمان وحی، به موضوع دروغ تحریف قرآن کریم برمی گردد و هیچ دلیل و سند مکتوبی از تألیفات شیعیان بر این امر وجود ندارد. بلکه این اتهامات در گذشته بوده و به خود اهل سنت نزدیک تر است چون از صحابه، خلفا و عایشه نقل است که چه جسارت هایی به قرآن کرده اند تا جایی که تلاش های

بسیار برای حفظ کتاب‌های تحریفی کعب الاحبار می‌کردند. در حالی که عالمان امامیه همواره در آثارشان به صراحت و به اتفاق، به نفی مطلق تحریف کلام وحی رأی داده‌اند؛ شیخ صدوق می‌نویسد: اعتقاد ما بر این است که همانا قرآنی که بر پیامبر اسلام ﷺ از ناحیه خداوند نازل شده همین قرآن موجود است و هیچ نقصان و کاستی در آن نیست و کسی که نسبت زیادی و نقص به ما می‌دهد، دروغ‌گوست. (صدوق، ۱۳۷۱، ص ۱۰۶)

نتیجه‌گیری

از جمله آیات صریح درباره ولایت امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَامُ آیه تبلیغ است. این آیه بر رسالت پیامبر اسلام ﷺ مهر پایان می‌زند. اگرچه مفسرین فریقین در برخی از مباحث پیرامون آیه تبلیغ، اشتراک نظر دارند ولی در برخی مباحث اختلاف نظر دارند. نقطه محوری اختلاف و تمایز دو دیدگاه در مصداق آیه است. نکته قابل ذکر اینکه این آیه به طور مستقل و جدا نازل شده است و به قبل و بعد خود هیچ ارتباطی ندارد.

«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ»، خطابي معنوی است که به مقام الهی پیامبر ﷺ اشاره دارد.
 «بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»، مأموریت ویژه‌ای که خداوند بر عهده پیامبر ﷺ گذاشته و چیزی جز تعیین جانشین نبوده است.

«وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَنْ يَبَلِّغُ رِسَالَتَهُ»، مأموریت مورد اشاره به قدری مهم و سرنوشت‌ساز است که اگر آن را انجام ندهی، گویا رسالت پروردگارت را انجام نداده‌ای!

«وَاللَّهُ يَعْلَمُكَ مِنَ النَّاسِ»، از آنجا که این مأموریت حساس، خطراتی دارد و ممکن است واکنش‌های پنهان و آشکاری از سوی اشخاص منافق رخ دهد، لذا خداوند متعال حفظ جان پیامبر ﷺ را در برابر خطرات احتمالی تضمین می‌کند.

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»، خداوند هر چند همه را مشمول هدایت خود قرار می‌دهد، اما کسانی که لجاجت کنند و با پافشاری‌های بیجا بر عقاید خود اصرار ورزند، شایسته هدایت نمی‌داند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التتویر، بی جا: بی نا، بی چا، بی تا.*
۲. ابن عجیبه، احمد بن محمد، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: دکتور حسن عباس زکی، ۱۴۱۹.*
۳. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹.*
۴. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: دکتور محمد جعفر یاحقی - دکتور محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸.*
۵. اسماعیلی زاده، عباس، غلامی محبوبه، *نقش سیاق در تفسیر آیه تبلیغ، سراج منیر (دانشگاه علامه طباطبائی)، ش ۲۱، زمستان ۱۳۹۴، از ۱۳۷ تا ۱۶۱.*
۶. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰.*
۷. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵.*
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸.*
۹. جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن (جصاص)، تحقیق: محمد صادق قم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، حاوی ۱۴۰۵.*
۱۰. حسکانی، عبید الله بن احمد، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق: محمد باقر محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱.*
۱۱. حسینی همدانی، سید محمد حسین، *انوار درخشان، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴.*
۱۲. حسینی، استرآبادی سید شرف الدین علی، *تأویل الآیات الظاهره، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۹.*
۱۳. داور پناه، ابوالفضل، *انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات صدر، توضیح: تفسیر سوره حمد تا انفال، ۱۳۷۵.*
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق بیروت: دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲.*
۱۵. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، *بحر العلوم، بی جا: بی نا، بی چا، بی تا.*

۱۶. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
۱۷. شبر، سید عبد الله، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، تحقیق: با مقدمه سید محمد بحر العلوم، کویت: مکتبه الألفین، ۱۴۰۷.
۱۸. صدوق، الاعتقادات، مترجم: حسنی، ترجمه الاعتقادات، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: موسوی همدانی سید محمد باقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۱. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: با مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۳. فخر رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۲۴. مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۲۴.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، آیات ولایت در قرآن، قم: انتشارات نسل جوان، ۱۳۸۶.
۲۶. نجارزادگان، فتح الله، بررسی دیدگاه های فریقین درباره آیه تبلیغ، ادیان، مذاهب و عرفان، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی شماره ۸ و ۹، بهار ۱۳۸۳، ص ۲-۴۴.
۲۷. واحدی علی بن احمد، اسباب نزول القرآن (واحدی)، تحقیق: کمال بسینی زغلول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
۲۸. <http://portal.esra.ir>

بررسی وحی از دیدگاه سنتی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی

روشنک کاظمی مقدم^۱

چکیده

این نگارش به بحث درباره وحی از دیدگاه سنتی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی می‌پردازد و از میان آنها، فقط وحی از دیدگاه سنتی، به عنوان صحیح‌ترین نظر ارائه شده است. دیدگاه سنتی، وحی را بر پایه آموزه‌های قرآن و از جانب خداوند می‌داند.

در بررسی نظرات، دیدگاه روان‌شناختی افرادی چون ویلیام جیمز و کارل گوستاو یونگ و اریک فروم و دیدگاه جامعه‌شناختی دورکیم، نقد و بررسی شده است. نظریه وحی نبوغی به سبب مدعی نشدن پیامبران بر نایبگی بودن، امری مردود شمرده است، یعنی خود نوابغ چنین ادعایی نداشتند، ولی پیامبران ادعای نبوت داشتند. نظریه وحی نفسی با آیات ۸ تا ۱۱ سوره نجم در تضاد است و نظریه «وحی»، نتیجه تجلی ظهور ناخودآگاه پیامبر ﷺ به دلیل عدم هم‌خوانی با آیات قرآن و اشکال انقطاع پیامبر از مبدأ وحی، رد شده است.

واژگان کلیدی: وحی، ضرورت وحی، دیدگاه روان‌شناختی، دیدگاه جامعه‌شناختی، دیدگاه سنتی

۱. طلبه سطح ۴، گروه تفسیر و علوم و معارف قرآنی، جامعه الزهراء ﷺ

مقدمه

موضوع وحی از مسائل مهم قرآن و از پرسش‌های دیرین بشر است و از آنجا که انسان به عالم ماده تعلق دارد و ابزار شناخت وی نیز مادی و حسی است، در فهم چیستی وحی با ویژگی‌هایی که اولیای الهی بیان کرده‌اند، همواره مشکل داشته است، به گونه‌ای که برخی نیز در برابر آن مقاومت کرده یا دلیل خواسته، یا به طور کلی آن را انکار کرده‌اند. بنابراین، علما و مفسران با توجه به اهمیت این بحث، کوشیده‌اند چگونگی این مقوله غیبی را شرح دهند و با رهیافت‌های مختلف خود آن را تبیین کنند. دغدغه اصلی پژوهش حاضر، این است که کدام یک از دیدگاه‌های مطرح در موضوع وحی صحیح است و اینکه دیدگاه‌های ناراحت به چه علت نادرست هستند؟ اهمیت این مسئله نیز آنجاست که با پذیرش هر کدام از این دیدگاه‌ها، نگاه به جهان، متفاوت خواهد بود و ایدئولوژی متفاوتی برای افراد ارائه خواهد داد. بدین ترتیب، هدف این پژوهش بیان دیدگاه‌های گوناگون و در نهایت، ارائه دیدگاه درست است.

درباره پیشینه پژوهش نیز باید گفت: پژوهشی وجود ندارد که به بررسی وحی از دیدگاه روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و سنتی با هم پردازد و این پژوهش، پژوهشی نو و جدید است. البته برخی دانشمندان بر اساس مباحث جدیدی که در روان‌شناسی و علوم اجتماعی مطرح شده، خواسته‌اند نوعی سازگاری و جمع میان علوم جدید و دیدگاه سنتی درباره وحی ایجاد کنند که حاصل آن آرای جدیدی در زمینه نبوغ اجتماعی، تجربه دینی، الهام و مکاشفه است.

وحی از دیدگاه سنتی

۱.۱. مفهوم شناسی وحی

«وحی» در لغت به معنای اشاره سریع است و به سبب در برداشتن معنای سرعت، وحی [سریع] گفته شده و این [وحی] گاهی با کلام است؛ به نحو رمزی و کنایه؛ گاهی به صورت صدای مجرد از ترکیب؛ گاهی هم به وسیله اشاره کردن با بعضی از اعضای بدن و بعضی وقت‌ها هم با نوشتن و کتابت است. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۲) اشاره و ایما و کتابت، وحی نامیده می‌شود، از این رو، وقتی گفته می‌شود درباره فلان چیز به تو وحی کردم، یعنی درباره فلان چیز به تو اشاره کردم. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۳۸۱) همچنین، اصل «وحی» در لغت با تمام مشتقاتش به معنای اعلام در

پنهانی است و به همین دلیل، الهام نیز وحی نامیده می‌شود. وحی در قرآن به معنای لغوی [اشاره خفی] و به معنای ارتکاز غریزی فطری و به معنای الهام نفسی و نیز به معنای وحی رسالی به کار رفته است. وحی رسالی که تفاوت چندانی با معنای لغوی اش در اعلام خفی بودن ندارد، عبارت است از رابطه غیبی بین خدا و پیامبرش که سه گونه است: ۱. القای در قلب و افکندن در دل پیامبر؛ ۲. سخن گفتن از پس پرده به وسیله ایجاد صدا در هوا، به گونه‌ای که پیامبر بشنود، ولی شخص متکلم را نبیند؛ ۳. فرستادن فرشته وحی برای رساندن آن [وحی] به پیامبر؛ چه پیامبر او را ببیند و چه نبیند، ولی سخن او را می‌شنود.

وحی در معنای اصطلاحی اتصال به عالم غیب توسط پیامبران برای دریافت پیام خداوند است. پیامبر گیرنده‌ای است که پیام را به واسطه همین ارتباط و اتصال از فرستنده آن یعنی خداوند دریافت می‌کند و جز او هیچ کس شایستگی و توان چنین دریافتی را ندارد. به گفته مرحوم علامه طباطبائی: «وحی، یک نوع سخن گفتن آسمانی است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود، بلکه درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد به مشیت الهی پیدا می‌شود و دستورات غیبی را که از حس و عقل پنهان است، از وحی و تعلیم الهی دریافت می‌کند». (طباطبائی، ۱۳۷۵، ص ۸۵)

۲.۱ دیدگاه‌هایی در باب وحی سنتی

از قدیمی‌ترین دیدگاه‌ها در باب سرشت وحی، می‌توان «دیدگاه گزاره‌ای یا زبانی» را نام برد که در این نظر، وحی انتقال حقایق اصیل و معتبر است که خداوند آن را به بشر انتقال می‌دهد. (جان هیک، ۱۳۹۰، ص ۱۳۳ و ۱۳۴)

ارکان وحی گزاره‌ای، عبارت‌اند از: فرستنده (خدا)، گیرنده (پیامبر) و پیام (وحی). دریافت پیام توسط پیامبر، بنابر مواجهه‌ای صورت می‌گیرد که به این مواجهه، تجربه دینی یا وحیانی گفته می‌شود. در وحی گزاره‌ای، چون ارتباط زبانی صورت نمی‌گیرد، مخاطبی هم وجود ندارد.

تجربه‌های وحیانی، تجربه‌هایی هستند که پیامبر آنها را به هنگام دریافت وحی به دست می‌آورد. مجموعه این تجربه‌ها که پیامبر در طول مدت زندگی خود داشته، تجربه نبوی نام دارد. از این رو، این تجربه‌ها خود وحی نیستند، بلکه در مواجهه با وحی تحقق می‌یابند. وحی، حقایق

است که به صورت گزاره‌ای فرستاده می‌شود. پیامبر برای دریافت حقایق گزاره‌ای، عروج روحی دارد، بدین‌گونه که حقایق را می‌گیرد و به زندگی روزمره تنزل پیدا می‌کند و آنها را در قالب‌های زبانی به دیگران انتقال می‌دهد. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۳۹ و ۴۰)

فلاسفه اسلامی همچون فارابی و ابن سینا و بسیاری از متکلمان چون غزالی، دیدگاه گزاره‌ای را می‌پذیرند. ابن عربی و شهید مطهری نیز قائل به این دیدگاه هستند، به‌گونه‌ای که معتقدند پیامبر در حالت صعود، پیام‌هایی را از جانب خدا توسط جبرئیل دریافت و این حقایق در مراتب وجود پیامبر تنزل می‌کند.

ابن عربی معتقد است: قرآن در تنزل‌های خویش، از مجاری نبی عبور کرده و از باطن رسول الله به ظاهر طبیعی و عنصری او تجلی می‌یابد تا در تنزل نهایی نبی، صورت حروف و کلمات و آیات ظاهر می‌شود. نفس نبی با قوه عاقله خود که برترین قوه انسانی است، وحی نازل را توسط جبرئیل دریافت می‌کند و در سیر نزولی خود به مرتبه خیال و از آنجا به مجرای حس وی می‌رسد تا به صورت الفاظ و کلمات درمی‌آید». (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۷۶)

شهید مطهری نیز چهار مشخصه برای وحی بیان می‌کند که عبارت اند از:

۱، ۲، ۱. درونی بودن: بنابراین ویژگی، پیامبران وحی را از طریق باطن تلقی می‌کردند، نه از راه حواس ظاهر.

۲، ۲. ۱. بوده که گفته شود معلم بشری داشته است.

۳، ۲، ۱. استشعار: پیامبر در حالی که وحی را از خداوند می‌گیرد، مستعشی است و از جای دیگر دریافت می‌کند و از این رو، پیامبر همیشه بیم داشت که آنچه می‌گیرد، از ذهنش محو شود و به همین علت تکرار می‌کرد.

۴، ۲، ۱. ادراک واسطه وحی: پیامبران معمولاً وحی را با واسطه دریافت می‌کردند، نه به طور مستقیم. (حسنی، مجله معرفت، شماره ۷۸)

برخی مفسران نیز بر این باورند که «وقتی وحی بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد، ابتدا بر قلب مبارک حضرت فرود می‌آمد؛ زیرا وی به شدت و در جهان غیب مستغرق بود. آن‌گاه از قلب به فهم و گوش آن حضرت انتقال می‌یافت و این تنزلی است از بالا به پایین و این از خصوصیت‌های خواصی چون پیامبر اکرم ﷺ است». (حقی بروسوی، بی تا، ج ۶، ص ۳۰۶)

درباره جنس و تعریف وحی نیز باید گفت: وحی غالباً از سنخ علم و ادراک است، نه از جنس تحریک و عمل، گرچه انسان در وقت عمل، از مجرای فکر و اندیشه مدد می‌جوید و علم و ادراک، نحوه خاص وجود است که منزه از ماهیت است؛ هر چند ماهیت، او را همراهی می‌کند. بنابراین، وحی مفهومی برگرفته از «هستی» است و «ماهیت» ندارد و نمی‌توان آن را از طریق جنس، فصل، حد و رسم تعریف کرد. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۵۳) همچنین، وحی در هر سه مرحله دریافت کلام خدا، در مقطع حفظ و نگهداری و در مرحله املا و ابلاغ پیام الهی و معارف و حیانی به دیگران، از هر اشتباهی مصون است. (همان، ص ۲۴۳) بنا بر دیدگاه سنتی، وحی نبوی طبق آیات الهی قرآن در هر سه مقطع مصون از هرگونه اشتباه است. (نمل: ۶ و نجم: ۳ و ۲۸ و ۲۹)

درباره تردید نداشتن پیامبران به آنچه به آنها وحی می‌شود، باید گفت: «خداوند با دلایل روشن بر پیامبرش وحی می‌کند و پیامبرش هم می‌فهمد آنچه وحی شده از جانب خداوند است». (طبرسی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۸۴) همچنین باید دانست: «پیامبر وقتی برانگیخته می‌شود، باید بر «علم الیقین» بلکه «عین الیقین»، امر وحی را دریافت کند. هیچ تردید و اضطرابی نباید داشته باشد و با حالتی یقینی و اطمینان خاطر که بر اساس عنایت و لطف خداوند است، مورد توجه قرار بگیرد و منصور و مؤید از جانب او باشد، به ویژه در آغاز بعثت که بزرگ‌ترین ناموس جهان هستی، یعنی جبرئیل به سوی او می‌آید. او حقیقتی است که پیامبر، آن را بالعیان مشاهده می‌کند. (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۶) با توجه به آنچه از کلام برخی اندیشمندان در دیدگاه سنتی بیان شد، می‌توان چگونگی وحی پیامبر اسلام ﷺ را چنین بیان کرد: پیام وحی، از جانب خدا بر پیامبر نازل شد و هرگز دچار خطا و اشتباه نبوده است و تجربه نبوی با وحی الهی همخوانی ندارد.

۲. دیدگاه جامعه‌شناختی

«عمده مکاتب، جامعه‌شناسی را به دو دسته طبیعت‌گرا و ضد طبیعت‌گرا تقسیم کرده‌اند که دسته اول، به دنبال پیروی از روش‌های علوم طبیعی و دسته دوم، در پی تدوین روش‌های متفاوتی بودند. جامعه‌شناسی پوزیتیویستی^۱ با تأکید بر پدیده‌های اجتماعی، به عنوان موضوع جامعه‌شناسی و انتخاب تبیین علی به عنوان روش، در دسته اول و جامعه‌شناسی تفهمی با طرح نظریه‌های تفسیری برای مطالعه رفتار معنادار، در دسته دوم قرار می‌گیرد.

هریک از این مکاتب، با تقلیل مطالعات جامعه‌شناختی به سطحی از واقعیات، ظرفیت محدود داشته و با نقدهای متعددی روبه‌رو شده‌اند، اما بر اساس فلسفه اسلامی، به سبب برخورداری از منابع متعدد معرفتی و همچنین با توجه به سطوح مختلف واقعیت، ظرفیت‌های ویژه‌ای برای جامعه‌شناسی می‌توان تصور کرد». (علامه طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۳۹)

در تعریف دین گفته شده که «دین، روش ویژه‌ای است که سعادت و صلاح دنیوی انسان را هماهنگ و همراه با کمال اخروی و حیات حقیقی جاودانی او تأمین می‌کند». (علامه طباطبایی، ۲۱۲۰ق، ج ۲، ص ۱۳۰) با توجه به تعریف دین باید گفت: اول اینکه این ادعاها معنای واقعی دین یا جزئی از تعریف آن را در بر نمی‌گیرد، بلکه گرایش فطری انسان به دین را بیان می‌کند. دوم اینکه این تعاریف، برداشت قانع‌کننده‌ای را از دین ارائه نمی‌دهند؛ چون از سویی دین را در چارچوب مسائل اخلاقی محدود می‌سازند و از دیگر جنبه‌های آن سخنی ارائه نمی‌دهند و از سوی دیگر، باید توجه داشت که هر نظام اخلاقی دین به شمار نمی‌رود؛ زیرا برخی از مکاتب بشری وجود دارند که دارای اصول اخلاقی هستند، اما دین خوانده نمی‌شوند، بلکه فقط آن نظام اخلاقی جنبه دینی دارد که از سوی وحی باشد.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان دین را روشی مخصوص می‌داند که اصلاح دنیا را به گونه‌ای تأمین کند که موافق کمال آخرتی و حیات دائم حقیقی باشد. پس در دین باید قانون‌هایی باشد که روش زندگی را به اندازه‌ی احتیاج روشن سازد، یعنی دین باید هم به دنیا و هم به آخرت بپردازد. (عیوضی، بهار ۱۳۸۲، ش ۲۷)

یکی از دیدگاه‌های مطرح در بحث منشأ دین که در بین جامعه‌شناسان اهمیت بالایی دارد، دیدگاه «توتیسم» امیل دورکیم، جامعه‌شناس معروف فرانسوی است که او را بنیانگذار مکتب جامعه‌شناسی فرانسه می‌خوانند.

دورکیم در تحقیقات جامعه‌شناسی خود به بررسی نیروهای نظارت درونی شده در وجدان فردی کشانده شد و به این نتیجه رسید که «جامعه باید در درون فرد حضور داشته باشد».

دورکیم معتقد بود که در جوامع به نسبت ساده ابتدایی، بهتر از جوامع پیچیده نوین می‌تواند ریشه‌های دین را بیابد. از نظری جامعه‌شناسی است که بعضی چیزها را شرعی و برخی دیگر را کفرآمیز می‌شناسد. در نمونه‌هایی که او بررسی کرد، «کلان» سرچشمه نوع ابتدایی دین یعنی توتمیسم

است که در آن، چیزهایی مانند گیاهان و جانوران تقدس می‌یابند.

دورکیم دین را چنین تعریف می‌کند: «دین، نظامی است یگانه از اعتقادات و اعمال مربوط به امور مقدس، جدا از امور غیرمقدس و ممنوع. این اعتقادات و اعمال کسانی را که به آنها باور دارند، در یک مجتمع اخلاقی به نام کلیسا (سازمان دینی) متحد می‌کنند».

دورکیم در این تعریف بردو جنبه از دین تأکید می‌کند:

۱. با آوردن امور مقدس در تعریف، شرط لزوم ماورای طبیعی بودن دین را از میان بردارد.
۲. با اشاره بر مفروض گرفتن وجود یک مجتمع اخلاقی برای دین، آن را از نوع دیگر شبه دین به خصوص جادو متمایز می‌سازد.

دورکیم، توتمیسم^۲ را به عنوان نوع ویژه‌ای از واقعیت اجتماعی غیرمادی یا صورتی از وجدان جمعی می‌انگاشت. او به این نتیجه رسیده بود که جامعه و دین از یک گوهرند. وی استدلال می‌کند هرگاه بتوانیم آنچه را به واقع مقدس است، کشف کنیم، اساس واقعی نظر الهی را نیز پیدا خواهیم کرد. بر این اساس، با توجه به تحلیل‌های دورکیم، هرگاه بتوانیم دو چیز را روشن کنیم، به کشف نظر اصلی مذهب نایل آمده‌ایم: اول، قدرت الهی غیر مشخص یا «خدا» و دوم، جماعتی خاص که «کلان» نامیده شده است. «توتم» نشانه دینی و علامتی است که به وسیله آن، یک کلان از دیگر کلان‌ها متمایز می‌شود. (ولی الله، مجله معرفت، ش ۵۶)

در نقد نظر دورکیم، باید گفت که در برخی ادیان، خدای مشخصی وجود ندارد که بتوان رابطه بین او و جامعه را بررسی و مطالعه کرد. همچنین، دورکیم نوعی وابستگی خاص به جامعه در دین را می‌پذیرد. بخشی از این سخن صحیح است، اما این وابستگی به طور کامل پذیرفتنی نیست؛ زیرا پیامبران الهی با جامعه خود نیز اقدام به مبارزه می‌کردند.

۳. دیدگاه روان‌شناختی

برای شناخت و ارزیابی این دیدگاه، لازم است ابتدا نمونه‌ای از شخصیت‌های اثرگذار در این زمینه را معرفی کنیم و سپس به بررسی دیدگاه‌ها و آرای آنها بپردازیم. این افراد هر یک نقش مهمی را در روان‌شناسی دین داشته‌اند که در مجموع، فضای فکری و فرهنگی خاصی را در عرصه دین‌پژوهی ایجاد کرده‌اند.

ویلیام مونتگمری وات اسلام شناس غربی، حقیقت وحی را از جانب خدا می‌داند، اما در تبیین وحی بر قوه خیال تکیه می‌کند و تمامی پیامبران الهی را صاحبان تخیلی خلاق می‌داند. این دسته افراد، دارای نفس برتر هستند که در ضمیر ناخودآگاهشان وجود دارد و مانند شاعران احساساتی قوی دارند که آنچه را دیگران تنها حس می‌کنند و نمی‌توانند آن را اظهار کنند، حس می‌کنند و در نهایت زیبایی به شکل محسوس درمی‌آورند. او در این باره معتقد است که همه پیامبران دارای قوه تخیل یکسان نیستند، بلکه پیامبر اسلام ﷺ از عمیق‌ترین افکار برخوردار است. (شاکرو موسوی مقدم، ۱۳۹۲)

۱.۳. ویلیام جیمز

«دین، عبارت است از تأثیرات و احساسات و رویدادهایی که برای هرانسانی در عالم تنهایی و دور از همه بستگی‌ها روی می‌دهد، به طوری که انسان درمی‌یابد بین او و آن چیزی که آن را امر خدایی می‌یابد، رابطه‌ای برقرار است.» (الیاده، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳)

۲.۳. کارل گوستاو یونگ

یونگ با یک روش روان‌شناختی مهم اعلام می‌دارد که کار روان‌شناسی اثبات یا رد خداوند نیست، بلکه روان‌شناسی می‌تواند درباره آثار تصور خدا بحث کند. وی تا پایان عمر بر واقعیت و اهمیت تجربه دینی تأکید و اصرار داشت. (همان، ص ۲۸۹) یونگ به عنوان یک روان‌شناس، دین را بدون کاربرد ملاحظه فلسفی تحلیل می‌کند و آن را پدیدارشناسانه می‌نامد، یعنی حقیقت یک چیز در واقعیت آن است، نه در قضاوتی که ما در مورد آن انجام می‌دهیم. یونگ با توجه به ریشه لاتینی واژه دین به معنی دقت و توجه، مذهب را چنین تعریف می‌کند. «وجدان، امری قدسی و نورانی و حالتی از توجه به خدا، ارواح و کمال مطلوب است.» (همان، ص ۵۰)

۳.۳. اریک فروم

ایمان در دین نوع خواهانه، عبارت اند از قطعیت یافتن معتقدات شخصی، بر اساس تجربه فکری و عقلی او. در ادیان توحیدی، خداوند سمبل نیروهای خود انسان‌هاست که بیشتر می‌کوشد

در زندگی خود به آنها تحقق بخشید، نه سبیل قدرت برتر از انسان، آنگونه که در ادیان خودکامه مطرح است. (همان، ص ۵۴)

۴. بررسی دیدگاه‌ها

برخی از دانشمندان غربی با رواج علوم تجربی، منکر غیبی بودن وحی شدند. (قدردان قراملکی، زمستان ۱۳۸۱، ش ۲۶) برخی براساس داده‌های روان‌شناسی به جمع میان علوم جدید و دین پرداختند. عده‌ای معتقدند وحی و دین منشأ درونی دارد و به عقیده عده‌ای هم منشأ بیرونی دارد. بنابراین، عده‌ای وحی را حاصل نبوغ اجتماعی پیامبران قلمداد می‌کنند و برخی هم معتقدند چون پیامبران، انسان‌هایی وارسته بودند و همواره اندیشه سعادت و نجات مردم را داشتند، حالات روحی به آنها دست می‌داده و از این رو وحی، نتیجه تخیل و حالات روحی و شخصیتی خود آنهاست که به شرح آنها می‌پردازیم.

۱.۴. نظریه وحی نبوغی

وحی، نتیجه نبوغ سرشار انسان و شخص مدعی است. طرفداران این نظریه دو دسته‌اند:

الف. دسته اول، مادیگرایان هستند که مسائل متافیزیکی را مردود می‌دانند و وحی را انکار می‌کنند و تفسیری روان‌شناختی در مورد آن دارند. البته این دسته افراد، نبوت و وحی را از باب دروغ مصلحت‌آمیز می‌دانند که برای اصلاح جامعه بشری در شکل دین و در سایه نبوغ انبیا بوده است. (باقری اصل، ش ۳، زمستان ۱۳۸۳)

ب. دسته دوم، کسانی هستند که آفریدگار جهان را قبول ندارند و در مورد وحی، مانند دسته اول نظر دارند، اما در مورد پیامبر می‌گویند: پیامبر در مورد آنچه دیده و شنیده راست گفته، ولی سرچشمه وحی خود پیامبر بوده و چیزی از عالم غیب برای او نیامده است.

ج. دسته دیگر هم مسلمانان روشنفکری هستند که تحت تأثیر ماتریالیست‌ها و مادیگرایان قرار دارند. این دسته معتقدند پیامبران، بنابر نبوغ ذاتی و افکار عالی خود، جامعه را به اخلاق نیک دعوت می‌کنند و آنچه به مردم عرضه می‌دارند، جز نتیجه نبوغ آنان نیست و هرگز ارتباطی با جهان دیگر ندارند. (همان، ص ۱۸)

سر سید احمد خان هندی، از آن دسته افرادی است که وحی را گونه‌ای نبوغ دانسته و معتقد است تجربه نبوی، فرقی با نبوغ یک فرد نابغه ندارد و لازم نیست که به آن، نام الهام و به این، نام نبوغ را بدهیم. (خاک پور، زمستان ۱۳۹۲، ش ۱۷)

آیت الله سبحانی می‌فرماید: برخی از این افراد پا را فراتر نهاده، وجود نبوغ را معلول یک سلسله حوادث و اتفاقات روانی همچون عشق، ستمکشی طولانی، در اقلیت قرار گرفتن و شرایط نامساعد اجتماعی، پیشامدهای ناملازم دوران کودکی، تنهایی، سکوت و بیکاری و پرورش نخستین می‌دانند که باعث شده پیامبران درباره مسائل اجتماعی، رشد یابند و راه‌های تازه‌ای را به مردم نشان دهند. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۲۳۵)

نقد دیدگاه

اول: بعث و ارسال پیامبران یک ضرورت کلامی است. بشر در تأمین سعادت دنیوی و اخروی، جسمانی و نفسانی خود به رهنمودهای خدایی و ارشادهای انبیا نیاز دارد. بنابراین، خداوند حکیم باید پیامبرانی را بفرستد و علوم و معارف و احکام و قوانین لازم را در اختیارشان قرار دهد و در تأمین این نیازها وجود نوابغ کفایت نمی‌کند.

دوم: پیامبران برای اثبات صدق و ادعایشان معجزه و کار خارق العاده داشتند، در صورتی که نوابغ از چنین تأییداتی بی‌بهره‌اند.

سوم: اگر پیامبران نابغه بودند و طرح و برنامه‌هایشان از نبوغ عقلی و فکری آنها نشئت می‌گرفت، وجهی نداشت آنها را به وحی و دریافت از خدا نسبت دهند.

چهارم: کسانی که این نظر را دارند، پیش فرض‌های خود را مسلم گرفته‌اند و به دنبال دلایل برای آن هستند. آنها در نزد خود، وحی را مادی فرض کرده و به جهان غیب مرتبط ندانسته‌اند و برای آن به دنبال دلیل بوده‌اند. بهترین دلیلی که به ذهنشان رسیده، این است که پیامبران را نوابغ اجتماعی معرفی کنند که در سایه نبوغ، دارای چنین افکار و اندیشه‌های بالایی بوده‌اند. در این میان، باید دانست تحولی که پیامبران در جوامع بشری پدید آورده‌اند، از طریق نبوغ، ممکن نیست و تنها از طریق وحی الهی امکان چنین تحولاتی در جوامع بشری وجود دارد.

(منشور جاوید، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۲۲۱)

پنجم: این نظریه حرف جدیدی نیست، بلکه در عصر جاهلیت نیز به گونه‌ای مطرح بوده است، فقط در بیان گذشته در قالب به ظاهر علمی ریخته و بیان شده است و عرب جاهلی، قدرت‌نمایی پیامبر ﷺ در میدان فصاحت و بلاغت را به قریحه خوش آن حضرت در شعر نسبت می‌دهد و او را شاعر می‌خواند. (همان)

ششم: هرگز نوابغ از آینده خبر قطعی نمی‌دهند، بلکه این از ویژگی پیامبران الهی است که در پرتو ارتباط با مبدأ جهان، از رویدادهای آینده پرده برمی‌دارند و گزارش می‌دهند. (همان)

هفتم: در کتب آسمانی پیشین مانند تورات و انجیل، ظهور پیامبری در مکه پیش‌بینی شده بود. (قراملکی، زمستان ۱۳۸۱، ش ۲۶)

۲.۴. نظریه وحی نفسی

وحی نفسی شامل دو تفسیر از وحی الهی است:

الف) وحی نتیجه تجلی حالات روحی و قوه تخیل شخص پیامبر است. این نظریه را مونتنی طرح و سپس امیل دورکیم شرح داده است. بنا بر این نظر، منشأ وحی حالات روحی پیامبر و افاضه قوه تخیل او به نفسش است و از عالم ماورای ماده، چیزی به آنها نازل نشده است. پیامبران چون دارای روحی پاک و همتی بلند بودند، بنا بر احساس وظیفه، خواهان اصلاح وضعیت جامعه بودند و چون تنها و در مکانی خلوت بودند، به واسطه همه این عوامل، قوه تخیل پیامبران قوی می‌شد و اوضاع ناگوار اجتماعی هم به تخیل‌گرایی آنها کمک می‌کرد. آنها با شنیدن هر صدایی تلقی وحی می‌کردند، در حالی که خارج از نفسشان هیچ واقعیتی نداشت و همه آنها همان آرزوی سال‌های گذشته آنان بود. (باقری اصل، زمستان ۸۱، ش ۳)

نقد نظریه

اول: این نظریه که امروز رنگ علمی به خود گرفته، همان نظریه مشرکان در زمان جاهلیت است. آنها مدعای خود را طرح کردند و نمی‌توانستند به آن رنگ علمی دهند و وحی را خواب‌های آشفته می‌دانستند (انبیاء: ۵) که عقل را تحت الشعاع قرار می‌دهد، فضای ذهن را در بر می‌گیرد و به آنچه در خارج واقعیت ندارد، لباس واقعیت می‌پوشاند.

دوم: پیامبران خردمندترین و واقع‌گراترین مردم جهان بودند، نه انسان‌های گوشه‌گیر و زاویه‌نشین که بر اثر بردن از مردم، مخزن خیال را تقویت کند تا به سبب بالا آمدن قوه خیال، آرزوهای خود را حاضر و ناظر ببینند.

سوم: قرآن در سوره‌های نجم آیات ۸ - ۱۱ این نظریه را به طور تلویحی رد کرده و برای تمامی آنها حقیقت قائل شده، به گونه‌ای که ابزار شناخت پیامبران را از خطا و اشتباه بری می‌داند. به دیگر سخن، تفسیر وحی از طریق وحی نفسی، تعبیر محرمانه‌ای است از جنون که مخالفان مطرح کرده‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۵)

بنابر آیات ۵ انبیاء، ۶ حجر، ۵۲ ذاریات و برخی آیات دیگر، می‌توان گفت افرادی بودند که پیامبر ﷺ را به جنون یا سحر متهم می‌کردند. اینها دو دسته بودند؛ یا افراد جاهل و نادان یا معاندان و مشرکان.

چهارم: اساس این تفسیر، مساوی دانستن جهان با عالم ماده است، درحالی‌که ماورای این جهان، جهان دیگری هست و بر این اساس، وحی را می‌توان با آن جهان غیر مادی تفسیر کرد.

پنجم: پیامبران در تحلیل و تفسیر روحيات خود، مواردی چون خیال‌زدگی و انواع حالات روانی یاد شده را بیان نکرده‌اند و این خود، برداشت‌هایی را در مورد وحی، باطل می‌کند.

ششم: کناره‌گیری پیامبران از جامعه انسانی به علت عبادت و راز و نیاز با خدای یکتا بوده و آنان در این حالت بدون خیال‌پردازی و خیال‌زدگی به مدارج عالی بندگی رسیده‌اند. (باقری اصل، بهار ۱۳۸۳، ش ۱۹)

هفتم: در زندگی پیامبر اسلام ﷺ، قبل و بعد از بعثت، هیچ‌گونه نقطه‌ضعفی دال بر جنون و یا اختلال حواس آن حضرت وجود نداشته و اگر خلاف آن دیده می‌شد، بدون شک در تاریخ به ثبت می‌رسید.

هشتم: قرآن در طول ۲۳ سال بر پیامبر ﷺ نازل شده که همه مطالب سنگین علمی، عقیدتی، اخلاقی و فقهی در آن آمده است. بنابراین از یک انسان مجنون، آوردن چنین کتابی ممکن نیست.

نهم: تشریح دین اسلام و جعل قوانین و احکام دقیق عبادی، فقهی و ... بهترین شاهد کمال عقل و سلامت حواس آن حضرت است.

۳،۴. نظریه وحی، نتیجه تجلی ظهور ناخودآگاه پیامبر

در سال ۱۸۸۲م جمعی به نام «جمعیت بحث‌های روحی» به ریاست اجویک، مطالعات وسیعی را در مورد «روح» گردآوری کرده و نوشتند. این دانشمندان ثابت کردند که هراسانی در بعد روحی دو شخصیت دارد؛ شخصیت باطن و مخفی که همان دستگاه شعور ظاهر و تفکر و اندیشه و حواس ظاهر ماست و شخصیت ظاهر و آشکار که دستگاه عالی‌تر و مهم‌تر در ماورای دستگاه ظاهر است و خزانه علوم و دانش خوانده می‌شود. (رک: باقری اصل، ش ۳، زمستان ۱۳۸۳)

بر اساس این عقیده، ریشه و منبع وحی، شعور باطن و ضمیر ناخودآگاه پیامبران است و حقیقت وحی، عبارت‌اند از افاضه و الهامی که از باطن نفس پیامبر به ظاهر نفس او می‌شود. وحی تراوش‌های وجدانی مخفی پیامبران است که به صورت جهش‌های فکری ناگهانی روی می‌دهد. تفاوت این نوع وحی با وحی پیشین، در این است که در نظریه دوم، ریشه وحی، خیال بود و افاضه، از قوه خیال به نفس بود، ولی در این نظریه، وحی، باطن نفس است و افاضه، از باطن نفس به ظاهر نفس است. (همان)

«روان خودآگاه، مربوط به قسمت‌هایی از روان است که انسان آن را در خود احساس می‌کند و از وجود آن آگاه است، مثل: شناخت‌های حسی و عقلی به عبارت روشن‌تر، هریک از آگاهی‌های انسان، از طریق حواس پنجگانه وارد حوزه روان می‌گردد که یا به واسطه خرد به آن دست می‌یابد یا از طریق درک وجدانی بر آن واقف می‌گردد و صور مفاهیم عملی که در آن حافظه بایگانی کرده و در مواقع خاص تداعی و یادآوری می‌شوند، همگی جزو روان خودآگاه است. روان خودآگاه از سنخ روان است و ربطی به جسم و تن ندارد، ولی در عین حال، از قلمرو آگاهی حسی، وجدانی و عقلی انسان، مخفی و بیرون است و تنها در مواقعی که نفس انسان از سیطره قوای ادراکی ظاهری و روان خودآگاه آزاد می‌گردد، بعد ناخودآگاه آزاد می‌گردد و شروع به فعالیت می‌کند و آثار خود را نمایان می‌سازد». (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۲۳۱)

اثبات این شخصیت باطنی برای انسان، افزون بر اینکه مسئله وحی را توجیه می‌کنند، به گونه‌ای نسبت تحریف به متون مقدس را نیز برطرف می‌کنند.

«همین شخصیت ثانوی و باطنی است که انسان را از لابه‌لای پرده‌های ضخیم جسم و ماده، به اندیشه‌های دین راهنمایی می‌کند و در بن‌بست‌ها و دشواری‌های حاد الهاماتی پاک را به

وی القا می‌کند. این، همان شخصیت است که در روح پیامبران ظاهر می‌شود و آنها را به عنوان وحی الهی تلقی می‌کنند و گاهی همین تجلی درونی به صورت جسمی متمثل می‌گردد که آنها می‌پندارند فرشته آسمانی است که برایشان فرود آمده است. تعلیمات و چیزهایی که پیامبران ارائه می‌دهند، نتیجه افاضات و الهامات شخصیت درونی آنهاست و نه چیز دیگری خارج از وجود خود». (فرید وجدی، ۱۹۵۴م، ج ۱۱، ذیل عنوان «وحی»)

نقد نظریه

این نظریه همانند نظریه قبل بی‌پایه است. در نظریه پیشین، وحی، مخلوق تخیل و در این نظریه، وحی مولود ظهور افکار پس‌رانده شده آنها در صفحه ذهن خودآگاه وی است، در حالی که دومی رنگ علمی بیشتری به خود گرفته است.

اول: اگر برای انسان، شعور مخفی و ضمیر ناخودآگاه قائل شدیم، به چه علت باید وحی را معلول افاضه درونی نفس بدانیم و ارتباط آن را از مقام ربوبی قطع کنیم. طرح این نظریه، رابطه این دو را مشخص نکرده است.

دوم: تجلیات ضمیر ناخودآگاه، در افراد صحیح و سالم بسیار نادر است و قلمرو ذهن ناخودآگاه، معمولاً در افراد بیمار تجلی می‌یابد، در حالی که این شرایط در پیامبران وجود نداشته و قرآن در مدت ۲۳ سال بر پیامبر ﷺ نازل گردیده و در این مدت، قلمرو خودآگاه او کاملاً به واسطه مسائل و فعالیت‌های سیاسی و تبلیغی و... اشغال شده بود. اگر پیامبران الهی افرادی گوشه‌گیر و بیمار بودند و ضمیر ظاهر و خودآگاه آنان دستخوش ضمیر باطن و ناخودآگاه آنان بود، نه متأثر از رویدادهای مهم اجتماعی چنین توهمی وارد بود، اما پیامبران الهی مجاهدانی بودند که فکری جز سعادت و اصلاح اجتماع نداشتند، پس چگونه شخصیت دوم انسان می‌تواند فعالیت کند و حقایق مهمی را از ضمیر باطن و ناخودآگاه به روح خودآگاه القا کند.

سوم: مدعیان وحی، پیراسته از هر نوع دروغ بودند. آنان آموزه‌های خود را به مبدأ آفرینش نسبت دادند نه به خود.

چهارم: ذهن ناخودآگاه، خود منبع اطلاعات و آگاهی‌ها نیست، بلکه گیرنده دومی است که از

مجرای ذهن خودآگاه مسائلی را دریافت می‌کند، در حالی که در قرآن حقایقی را می‌توان مشاهده کرد که مغز هیچ بشری قادر به ابتکار آن نیست و اندیشه‌هایی فراتر از مرزهای علوم بشری هستند. پس چگونه می‌توان این مسئله را توجیه کرد. (سبحانی، ج ۱۰، ص ۲۳۰) پنجم: چون این نظریه، خود را نظریه‌ای علمی می‌داند، بنابراین از عدم قطع و یقین برخوردار است و امری ظنی خوانده می‌شود.

ششم: همان‌گونه که روان‌کاوان گفته‌اند: ناخودآگاه انسان، داشته‌های خویش را از طریق خودآگاه دریافت و آنها را در خود بایگانی می‌کند و در مقام تجلی نیز همین مسائل که از طریق خودآگاه دریافت کرده است، بروز و ظهور می‌دهد. در نتیجه، ناخودآگاه، خود منبع اطلاعات و آگاهی نیست، بدین معنی که از درون او اندیشه و آگاهی برخیزد، بلکه هرچه را دریافت می‌کند، در مواقع خاص ظاهر می‌سازد. با توجه به این مقدمه، تفسیر وحی به تجلی شعور باطن و ضمیر ناخودآگاه توجیه‌پذیر خواهد بود؛ زیرا متون وحیانی و دعاوی کتب مقدس، اموری هستند که از طریق خودآگاه انبیا وارد شعور باطن آنها نشده است. در واقع، این امور منشأیی در خودآگاه انبیا ندارند تا آنکه ناخودآگاه از آنها تغذیه کند و چنین متون و مدعیاتی را فراهم آورد. (باقری اصل، ش ۳، زمستان ۱۳۸۳)

نتیجه‌گیری

دیدگاه سنتی وحی، بر پایه آموزه‌های قرآن است و بر اساس این دیدگاه، وحی را پروردگار متعال نازل کرده و در قالب الفاظ درآمده تا درخور فهم مردم گردد. با مفهوم‌شناسی حقیقت، می‌توان به این حقیقت پی برد که وحی یا به تعبیر قرآن «ام‌الکتاب» و «لوح محفوظ» امری فراتر از عقل و اندیشه بشر است. در این نگارش، دیدگاه روان‌شناختی و نظریه‌پردازی مانند ویلیام جیمز و کارل گوستاو یونگ و اریک فروم نقد و بررسی شد. همچنین، نظریه وحی نبوغی به سبب مدعی نشدن پیامبران بر نبوغ مردود است. به عبارت دیگر، نوابغ خود چنین ادعایی نداشتند، اما پیامبران ادعای نبوت داشتند و نظریه وحی نفسی که با آیات ۸ تا ۱۱ سوره نجم در تضاد است و در این نظریه که آمده «وحی، نتیجه تجلی ظهور ناخودآگاه پیامبر» است، انقطاع پیامبران از مبدأ وحی وجود دارد و با آیات قرآن همخوانی ندارد. در پایان، دیدگاه جامعه‌شناختی دورکیم درباره دین نیز نقد و بررسی شد.

فهرست منابع

۱. ابراهیم پور، قاسم، «روش‌شناسی اندیشه اجتماعی دورکیم، وینچ و علامه طباطبایی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، پاییز: ۱۳۹۰، ش ۴.
۲. ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، تهران: مولى، ۱۳۸۸.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۴. باقری اصل، حیدر، «تأملی در نظریات روان‌شناختی منشأ وحی»، فصلنامه علامه، زمستان ۱۳۸۱، ش ۳.
۵. باقری اصل، حیدر، «تبیین وحی از دیدگاه متکلمان مسلمان»، مجله پژوهشی فلسفی کلامی، بهار ۱۳۸۳، ش ۱۹.
۶. جوادی گلی و ابوالفضل روحی، «بررسی تطبیقی دیدگاه خلق قرآن و بشری بودن قرآن (رویکرد معتزله و سروش)»، زمستان ۸۹، ش ۴.
۷. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۳.
۸. حسینی، ابوالحسن، «مشخصات وحی انبیاء از دیدگاه شهید مطهری»، مجله معرفت، ۱۳۸۹، ش ۷۸.
۹. حقی بروسی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان، بیروت: انتشارات دارالفکر، (بی تا).
۱۰. خاک پور، حسین، «بررسی دیدگاه سید احمدخان هندی درباره وحی»، فصلنامه مطالعات شبه قاره، زمستان ۱۳۹۲، ش ۱۷.
۱۱. خاک پور، حسین «بررسی دیدگاه سید احمدخان هندی درباره وحی»، فصلنامه مطالعات شبه قاره، زمستان ۱۳۹۲، ش ۱۷.
۱۲. راغب اصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، لبنان: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۱۳. روش‌شناسی اندیشه اجتماعی دورکیم، وینچ و علامه طباطبایی، ۱۳۹۳.
۱۴. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳.
۱۵. سید محمد، موسوی مقدم، «طایر قدسی وحی برپام خیال پیامبر: بررسی و نقد دیدگاه ویلیام مونتگمری وات در باب وحی»، فصل نامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، زمستان ۱۳۹۲، ش ۵۸.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۷ق.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، قرآن در اسلام، چاپ هشتم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: منشورات اسماعیلیان، ۲۱۲۰ق.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۹۰.
۲۰. عیوضی، محمدرحیم، «درآمدی بر رویکرد جامعه‌شناختی دین در حوزه دین‌پژوهی»، قبسات، بهار ۸۲، ش ۲۷.
۲۱. قائمی‌نیا، علیرضا، وحی و افعال گفتاری، قم: زلال کوش، ۱۳۸۱.
۲۲. قدردان قرا ملکی، محمد حسن، «حقیقت وحی یا تجربه عرفانی»، مجله قبسات، زمستان ۱۳۸۱، ش ۲۶.
۲۳. مطهری، مرتضی، «جامعه‌شناسی دین از دیدگاه استاد مطهری و دکتر شریعتی»، پایگاه جامع استاد شهید مرتضی مطهری.
۲۴. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۶.
۲۵. وجدی، فرید، دائرة المعارف، بی جا: بی نا، ۱۹۵۴م.
۲۶. ولی‌الله، عباس، «رویکردی انتقادی به دیدگاه دورکیم در باب خاستگاه دین»، مجله معرفت، ش ۵۶.
۲۷. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه: بهزاد ملکی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۹۰.
۲۸. الیاده، میرچا، دین‌پژوهی، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹.

اعجاز ادبی قرآن

شهرزاد ابوالقاسمی نراقی^۱

اعجاز از مصدر «عجز» و به معنای انجام دادن کاری است که دیگران از آن عاجز باشند.

(دهخدا، بی تا، باب «ع»)

قرآن - این کلام الهی - گستره‌ای بی نهایت از علم خالق هستی است. اهل فن نیز بر این باورند که انسان با پدیده‌ای ادبی و بی بدیل روبه رو است و بی تردید در این بلاغت بی نهایت، هیچ‌گونه تغییری راه ندارد و جایگزینی برای کلامی از قرآن نیست؛ زیرا کلام الهی:

۱. نظمی است که نه شعراست و نه نثر؛

۲. در تمام مطالب و موضوعات، یگانه است؛

۳. با وجود اینکه نهایت بلاغت را داراست، واژگان آن، برای عموم، قابل فهم است؛

۴. آهنگ کلام الهی، هماهنگی بلیغ و فصیحی دارد؛

۵. عبارات - افزون بر کوتاهی - بسیار پرمعنا هستند و کوتاه‌ترین عبارت، رساترین پیام را در

خود دارد. (سیدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۷)

نزول قرآن در عصری بود که ادبیات عرب، شکوفاترین دوران خود را در این عصر پشت سر می گذاشت، کتاب الهی با شاخصه‌های اعجازی خویش، استعدادی بی نهایت برای تحدی

۱. سطح ۳ رشته تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء

یافت، به همین علت بود که مشرکین، آن را سحرمی دانستند و تا جایی پیش رفتند که سرانشان، برای جلوگیری از شنیدن صوت قرآن، آنها را به گذاشتن پنبه در گوش هایشان فرمان می دادند و خداوند در آیه ۲۶ سوره فصلت، به این مطلب اشاره کرده می فرماید: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا هَذَا الْقُرْآنَ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾؛ «آنها کلام بیهوده می گفتند تا صدای صحبتشان، مانع از رسیدن صدای قرآن به گوش خود و دیگران شود.»

از این رو، با وجود حلاوتی که کلام الهی دارد، نیازی به تشخیص اهل فن نیست و عبارات قرآن، در هرمتنی که آمده باشد، برتر از هر کلام دیگری قابل تشخیص است. این شاخصه، بهترین معرف برای بی همتا بودن قرآن است.

علامه طباطبایی در این زمینه می نویسد:

«چگونه ممکن است از قریحه انسان، کلامی تراوش کند که خود انسان، از درک آن عاجز بماند و برای خودش هم معجزه باشد؟ از نظر من، قرآن، تنها یک تحدی ندارد، بلکه در هرزمینه ای از جمله، تحدی به علم و شخصیت پیامبر ﷺ، اخبار غیبی در گذشته، حال، آینده و بلاغت نیز تحدی دارد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۲ و سیدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۵)

بی گمان کلام روح نواز الهی، اعجازی بی نظیر است. حافظ در این باره می سراید:

چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش؟
زین معما، هیچ دانا در جهان آگاه نیست
چنان که در فن طباق، دو واژه مخالف کنار هم قرار می گیرند و کلام، در عین کوتاهی، بسیار رسا و پرمعنا می شود. فن طباق در قرآن - این اثر بی بدیل الهی - آراستگی شگفتی را آشکار می سازد.

می توان با بهره گیری از این فن، شکل اعجاب انگیز و شیوایی از قرآن را به عرصه ظهور گذاشت و هر صاحب ذوقی را به وجد آورد و این بزرگ ترین نوع تحدی در این کتاب مقدس، به شمار می آید.

ادبیات عرب در عصر نزول، به اوج شکوفایی خود رسید. عرب در فصاحت، بلاغت، معانی، بیان و بدایع، با دیگران به رقابت می پرداخت و هر ساله اشعاری را که در فنون مختلف، از سوی داوران برگزیده می شد، تا پایان سال، بر دیوار کعبه می آویخت و این اشعار در بازار عکاظ عرضه و داوری می شد و از میان اشعار بسیاری، شعر برتر انتخاب می شد.

شیوه دیگر در سخن عرب، کم‌گویی و گزیده‌گویی است که در این بازار، متاعی ارزشمند به شمار می‌آید؛ چراکه بیشتر اعراب آن روز، به دلیل نداشتن سواد، قادر به ثبت آثار نبودند؛ اما با این حال، از حافظه‌ای قوی برخوردار بودند و اشعار و قطعات را در ذهن خود حفظ می‌کردند و در میان آنان، کلام کوتاه با بار معنایی وسیع، ارزش بالایی داشت، به طوری که آن را در حافظه نگه می‌داشتند و سینه به سینه برای نسل‌های بعد نقل می‌کردند. (سبحانی، ۱۳۷۹، ص ۲۱)

قرآن در این فن نیز یگانه است و از اعجازی بی‌نظیر و شگفت‌انگیز برخوردار است. برای مثال: در آیه معروف «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) خداوند منان، تمام صفات الهی را تنها با یک جمله کوتاه و بسیار زیبا، بیان می‌فرماید. بی‌شک ما صفات بی‌شماری را در تقدیر این کلام کوتاه، خواهیم داشت. آیات بسیاری از این دست، در قرآن وجود دارد. نمونه دیگر: آیه زیبای «كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ سَاكِنَتِهِ» (اسرا: ۸۴) است. (بابایی، ۱۳۸۶، ص ۴۶)

آیه قصاص، یکی دیگر از آیات بسیار بلیغ قرآن است «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ». (بقره: ۱۷۹)

کلمه قصاص از «قصص» گرفته شده و به معنای قصه‌گویی و سزا دادن بدی کسی از سوی شخص زیان‌دیده است. (دهخدا، بی‌تا، باب «ق»)

این آیه، از مهم‌ترین آیاتی است که مفسران و ادیبان بزرگ، به طور ویژه، راجع به آن به بحث پرداخته‌اند. همچنین این آیه، تمام مدعیان تحدی را از عرصه رقابت خارج نموده است و اهل ادب آن روز، کوشیده است تا تبحر ادبی خویش را به اثبات رساند؛ اما با این همه تلاش، تنها توانسته است جمله‌ای با این مضمون بسازد «الْقَتْلُ انْفِي يَالْقَتْلُ؛ کشتنِ قاتل، بهترین بازدارنده است.»، درحالی‌که این آیه در مقایسه با این جمله، دارای لفظی اندک و معنایی بسیار است؛ زیرا معنایش این است که وقتی انسان بداند اگر کسی را کشت، او را می‌کشند؛ انگیزه‌ای می‌شود که به کشتن اقدام نکند. با کشتن که قصاص است، بسیاری از قتل‌هایی که بین مردم اتفاق می‌افتد جلوگیری می‌شود و مرتفع شدن قتل در مردم، ضامن زندگی است. این جمله با بیست وجه یا بیشتر، برتری داده شده بروجیزترین جمله‌ای که در عرب راجع به این مطلب بوده که «القتل انفی للقتل؛ کشتن، مؤثرترین وسیله نفی کشتن است» که علما و جوهی را بر این تفضیل، ذکر کرده‌اند. برخی از آنها عبارت‌اند از:

اول: «القصاص حیاة» ده حروف دارد و «القتل أنفی للقتل» چهارده حرف.

دوم: نکره آوردن «حیاة»، بزرگ شمردن آن است، پس دلالت می‌کند که در قصاص، زندگی ارزنده‌ای است؛ مانند فرموده‌ی خدای تعالی: «وَلْتَجِدْهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ»، ولی در مثل چنین نیست؛ زیرا که لام در آن برای جنس است، لذا حیات را به بقا تفسیر کرده‌اند.

سوم: در آیه، تمام جوانب جمع است، در حالی که در مثل چنین نیست؛ زیرا هر کشتنی نفی کشتن نمی‌کند، بلکه گاهی انگیزه کشتن دیگر می‌شود و آن در موردی است که از روی ظلم قتلی واقع شود، پس تنها کشتن مخصوصی - که قصاص باشد - قتل را از بین می‌برد و همیشه مایه زندگی است.

چهارم: آیه از تکرار لفظ «قتل» خالی است و حال آنکه در مثل تکرار شده و آنکه تکرار ندارد، بهتر است از جمله‌ای که مشتمل بر آن است، هرچند که به فصاحت لطمه‌ای نزند.

پنجم: آیه از تقدیر محذوف بی‌نیاز است، برخلاف گفته آنها که «من» بعد از افعال التفضیل و کلمه پس از آن حذف شده و کلمه «قصاصاً»، با قتل اول حذف شده و «ظلماً»، از قتل دوم حذف شده است و تقدیر جمله چنین می‌باشد: «القتل قصاصاً أنفی للقتل ظلماً من ترکه».

ششم: آیه برفن بدیعی مشتمل است و آن قراردادن یکی از دو ضد به جای ضد دیگر خواهد بود؛ یعنی قراردادن مرگ و فنا به جای زندگی. استقرار حیات در مرگ، مبالغه عظیمی است. برخی از علما چنین تعبیر کرده‌اند که قصاص را با داخل کردن «فی» بر آن، همچون منبع زندگی و کان حیات قرار داده.

هفتم: در مثل، سبب‌های بسیار سبکی پی در پی می‌آید، یعنی: «سکون بعد از حرکت»، که این ناخوشایند است؛ چون لفظی که نطق می‌شود، هرگاه حرکاتش پی در پی آید، زبان توان نطق به آن را خواهد داشت و فصاحتش آشکار می‌شود، برخلاف اینکه پس از هر حرکت، سکونی باشد که حرکت‌ها با سکون‌ها قطع شوند. اگر جلوی آن را بگیرند، راه رفتن و آزاد بودنش معلوم نمی‌شود و نمی‌توان آن طور که دلخواه است، آن را به حرکت واداشت، پس بسته شده خواهد بود.

هشتم: این مثل از نظر ظاهر، متناقض است؛ چون شیء خودش را نفی نمی‌کند.

نهم: سالم بودن آیه از تکرار قلقله قاف است که مایه فشار و شدت و دوری آن از غنه نون است.

دهم: مشتمل بودن آیه بر حروف متلائم که از قاف به صاد رفته؛ چون قاف از حروف استعلاست و صاد هم از حروف استعلا و طباق است، به خلاف خروج از قاف به تاء که حرف پایین است و با قاف جور نیست. همچنین خروج از صاد به حاء، از خروج از لام به همزه بهتر است؛ چون نوک زبان و آخر حلق از هم دور هستند.

یازدهم: نطق کردن به صاد و حاء و تاء، صدا را نیکو می‌کند، ولی در تکرار قاف و تاء چنین نیست. دوازدهم: سالم بودن آیه از ذکر «قتل» که وحشت را می‌رساند؛ به خلاف لفظ «قصاص» که طبع‌ها به آن بیشتر گرایش دارند تا به لفظ «قتل».

سیزدهم: مثل تقریباً فهمیده نمی‌شود، مگر پس از درک این معنا که قصاص، همان زندگی است؛ حال آنکه «فی القصاص حیاة» از اول فهمیده می‌شود.

چهاردهم: غالباً «افعل» مقتضی اشتراک است. پس ترک قصاص، قتل را نفی می‌کند؛ ولی قصاص، بیشتر آن را نفی می‌کند، حال آنکه چنین نیست و آیه از این اشکال خالی است. پانزدهم: آیه از «قتل» و «جرح» جلوگیری می‌کند؛ چون قصاص هردو را شامل می‌شود. حیات نیز در قصاص اعضا وجود دارد؛ زیرا قطع عضو مصلحت زندگی را ناقص می‌کند و احیاناً به جان انسان هم سرایت می‌یابد و آن را از بین می‌برد، ولی این نکته در مثل نیست. در اول آیه، «ولکم» آمده که نکته‌ای دارد، و آن بیان عنایت به مؤمنین است - به طور خاص - و زندگی آنها خواسته شده، نه غیر آنها. معنای مخصوص به ایشان است، هرچند که در غیر آنها نیز یافت می‌شود.

شانزدهم: هیچ چیزی خودش را نفی نمی‌کند و این یک اشتباه بزرگ ادبی است. در این جمله، قتل به صورت مطلق آمده و نافی قتل است؛ در صورتی که تنها قصاص است که می‌تواند نافی قتل باشد. عرب با وجودی که خود، لفظ قصاص را وضع کرده، از آن غافل مانده است.

هفدهم: در مقابل، «قصاص» با «حیات فن طباق» به کار رفته است که جمع بین ضدین و ائتلاف متنفرین است؛ چون قصاص، نوعی قتل و ضد حیات است که در عبارت «الْقَتْلُ انْفِی بِالْقَتْلِ»، موجب حیات مطرح شده است.

هجدهم: «أفعل تفضیل» در جمله آنان، مشکل حذف مفضّل علیه دارد که همین، ابهام ایجاد

می‌کند؛ زیرا معلوم نیست که قتل از چه چیزی بازدارنده‌تر است. اما در این عبارت، چنین مشکلی وجود ندارد و صرفاً ضمانت حیات در قصاص را به عهده گرفته است. نوزدهم: از نظر ادبی، آیه قرآن جنبه ایجابی دارد، اما عبارت آنان بازدارنده است و جنبه نفی دارد؛ حال آنکه در سخن بلیغ، عبارت اثباتی، برتر از عبارت سلبی است و به ویژه در تدوین مواد قانونی و احکام، بسیار کارآمدتر است.

بیستم: در لفظ «قصاص»، به وضوح جنبه عدالت، تداعی و احساس می‌شود، که این قانون از منشأ عدالت گرفته شده است. در صورتی که لفظ «قتل» در عبارتی بازدارنده، آن هم در ابتدای کلام و بدون سابقه ذهنی، فاقد این خاصیت است.

همچنین لفظ «قتل» در ابتدای جمله، حالت انزجار و تنفر را تداعی می‌کند؛ برخلاف لفظ «قصاص» که عدالت خواهی در آن به وضوح، مشاهده می‌شود. (رک: سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۸۵-۱۸۸ و معرفت، ۱۳۸۷، ص ۳۹۸)

این توضیحات درباره این آیه، از دیدگاه برخی از مفسران، نشان می‌دهد که اعجاز ادبی و بیانی قرآن از جمله مهم‌ترین اعجازها و یا به تعبیری، نخستین معجزه قرآن به شمار می‌رود که با دعوت به هم‌آوردی، دلیل اعجاز خود را به اثبات می‌رساند؛ به طوری که عرب دوران پیامبر ﷺ، که در اوج سخنوری و گفتگوهای ادیبانه بوده، به استواری قرآن در تمام فنون بلاغت و عدم اختلاف در اسلوب آن، اذعان کرده بودند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم، ترجمه محمد صادقی تهرانی
۱. بابائی، رضا، *نگاهی به اعجاز قرآن*، قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۳۸۶.
 ۲. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، زیر نظر دکتر معین، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات، بی تا.
 ۳. سبحانی، جعفر، *فرزهایی از تاریخ پیامبر اسلام ﷺ*، قم: نشر مشعر، ۱۳۷۹.
 ۴. سیدی، سید حسین، *سیر تاریخی اعجاز قرآن*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۲.
 ۵. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا، الرضی-بیدار، ۱۳۶۳.
 ۶. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
 ۷. معرفت، محمد هادی، *ترجمه التمهید*، قم: انتشارات التمهید، ۱۳۸۷.

معرفی انجمن علمی - پژوهشی تفسیر و علوم قرآن

انجمن علمی پژوهشی تفسیر و علوم قرآن با هدف گسترش، پیشبرد و ارتقای فعالیت‌های علمی در زمینه تفسیر و علوم قرآن، پرورش نیروهای متخصص، بهبود بخشیدن به امور آموزشی و پژوهشی در زمینه‌های مربوطه و ایجاد زمینه مناسب برای تضارب آرا و گفتگوهای علمی پیرامون زمینه مورد نظر در آبان ماه ۱۳۹۴ تشکیل شد.

انجمن علمی - پژوهشی تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء عليها السلام تاکنون نشست‌ها و کارگاه‌های مختلفی با عناوین «نشست اولویت‌های شناختی در منابع تفسیری»، «نشست شناخت شباهت روز با نگاه تفسیری»، «کارگاه تقویت و درک متون عربی معاصر»، «کارگاه روش تحقیق پیشرفته در حوزه تفسیر و علوم قرآن»، «کارگاه روش معناشناسی مفردات قرآن»، «کارگاه پایان‌نامه‌نویسی سطح ۴»، برگزار کرده و از مرکز تحقیقات کامپیوتری نور بازدید نموده است.

