

۵

سال پنجم
بهار و تابستان
۱۴۰۱

مکتب ملاسنور

نشریه داخلی انجمن علمی پژوهشی تفسیر و علوم قرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

تهیه و تنظیم: معاونت جامعه الزهراء علیها السلام

مدیر مسئول: ریحانه حقانی

سر دبیر: ریحانه سادات هاشمی

مدیر داخلی: زهرا حیدری

ویراستار: خانم رضاییان

طراح گرافیک: علی عبادی

هیأت تحریریه:

ریحانه حقانی: مدرس حوزه و دانشگاه؛ گروه تفسیر و علوم قرآن و حدیث، کلام

ریحانه سادات هاشمی: استاد یار موسسه رهپویان سیدالشهدا علیهم السلام؛ گروه شیعه شناسی

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

نرگس بزرگخو: مدرس حوزه و دانشگاه؛ گروه مطالعات

زهرة دانشجو: پژوهشگر جامعه الزهراء علیها السلام؛ گروه تفسیر تطبیقی

نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعه الزهراء علیها السلام، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۲۳۴۲

رایانامه: ned@jz.ac.ir

آیدی اینستا: @nasriyye

شمارگان: ۵۰ نسخه

راهنمای تدوین و ارسال مقاله

الف) تدوین مقاله:

مقاله باید به زبان اصلی و رسمی نشریه (فارسی) باشد.

مقاله باید علمی پژوهشی، مستند، دارای نوآوری و حجم آن حداقل ۵۰۰۰ کلمه و حداکثر ۸۰۰۰ کلمه باشد.

عنوان:

عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.

مشخصات نویسنده یا نویسندگان:

شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی حوزوی و دانشگاهی به تفکیک رشته، محل تحصیل، محل خدمت، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.

چکیده:

آیینیه تمام نما و فشرده پژوهش است که باید در بردارنده قلمرو بحث، هدف تحقیق، جامعه و نمونه مطالعه، روش تحقیق و مهم ترین نتایج باشد و ضمن اشاره به نتیجه گیری نهایی در قالب ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه تنظیم گردد. در ادامه فهرستی از واژه های کلیدی، حداقل سه واژه و حداکثر هفت واژه ذکر شود.

مقدمه:

شامل خلاصه ای از بیان مسأله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال ها و پیشینه پژوهش باشد.

بدنه اصلی مقاله:

در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به موارد ذیل پرداخته شود:

توصیف و تحلیل ماهیت ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم بندی مطالب در قالب محورهای مشخص، در صورتی که مطلبی بعینه از منبعی نقل می شود، ابتدا و انتهای آن داخل گیومه «» قرار داده شود.

نتیجه‌گیری:

شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌های با اهداف پژوهش و ارائه راهکارها و پیشنهادات.

ارجاعات:

ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، به شیوه‌ی استناددهی (APA) باشد، و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، به شکل ذیل آورده شود:

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, 1998, p.71).

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.

آیات قرآن: (نام سوره: شماره آیه)؛ مثال: (بقره: ۲۵).

چنانچه دواثر با مولفان متفاوت ارجاع داده شده است به این صورت به هر دو اشاره شود؛ (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه) یادداشت‌ها و پانوشت‌ها: تمام توضیحات ضروری، در پایین هر صفحه آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها، مانند متن مقاله، به روش درون متنی خواهد بود).

ارجاع به سایت‌های معتبر همچون خبرگزاری‌های رسمی یا سایت‌های موسسات علمی پژوهشی همچون باقرالعلوم، جامعه الزهراء علیها السلام و ... در صورتی که مطلب مورد استفاده مقاله نباشد؛ خبر یا یک یادداشت باشد آدرس دهی به شرح ذیل است:

نام سایت، «عنوان مطلب مورد استفاده»، تاریخ درج مطلب، کد مطلب.

برای مثال: پایگاه اطلاع رسانی جامعه الزهراء علیها السلام، «حضور ۱۱۰ نفر از اساتید و طلاب

جامعه الزهراء علیها السلام در رویداد آموزشی»، ۱۴۰۱/۳/۱۱، کد مطلب: ۱۰۸۷۵

فهرست منابع:

در پایان مقاله، فهرست منابع الفبایی به ترتیب منابع فارسی، عربی و لاتین به صورت ذیل ارائه شود:

کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، تاریخ چاپ (ش، ق، م)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.

مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، از صفحه تا صفحه.

مثال: فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۹۱، «طبقه بندی جریان های رازی شناسی در ایران و غرب»، آینه میراث، ش ۵۰، بهار و تابستان، ص ۲۵۰-۲۳۵.

۱۰،۳. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف ها: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، سال نشر، نام کتاب، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: قربان نیا، ناصر، ۱۳۸۲، «زن و قانون مجازات اسلامی»، مجموعه مقالات زن و خانواده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نقل قول های مستقیم، به صورت جدا از متن، با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از سمت راست درج گردد.

عنوان کتاب در متن مقاله، ایتالیک، و عنوان مقاله در «» قرار گیرد.

در ذکر سایت های مورد استفاده تنها به اسم اصلی سایت اکتفا شود برای مثال:

www.jz.ac.ir

الگوی قلم مقالات

مقاله در الگوی A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه ها و میان سطرها، در محیط word، و متن مقاله با قلم B Mitra 14 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت ها و کتابنامه B Mitra 12 (لاتین TimesNewRoman10) حروف چینی شود.

عناوین تیترها: عناوین با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی، از چپ به راست تنظیم شود و در صورت طولانی شدن تیتربندی فرعی، اعداد فارسی به کار رود. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس‌ها و نمودارها، باید همراه با متن مقاله، در محل مناسب علامت‌گذاری شده و دارای زیرنویس باشد. رعایت آخرین نسخه دستور خط فارسی، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی در نگارش مقالات الزامی است.

ب) تعهدات

مقاله دستاورد پژوهش علمی شخص نگارنده باشد و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.

مقاله ارسالی در هیچ نشریه داخلی و یا خارجی چاپ نشده باشد. (ارسال مقاله به نشریات دیگر بعد از چاپ در این نشریه بلامانع است).

دوفصلنامه هیچ تعهدی در قبال پذیرش و یا رد مقاله برعهده نخواهد داشت. کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی، یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در متن مقاله، بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.

نویسنده پس از ارسال مقاله به ارزیابان حق انصراف ندارد (در موارد خاص در صورت پرداخت هزینه امکان پذیر است).

در صورت چاپ مقاله، یک نسخه الکترونیکی به نویسنده ارسال خواهد شد.

ج) ارسال مقاله

جهت ارسال مقاله از طریق ایمیل نشریه به آدرس ned@jz.ac.ir با درج نام و نام خانوادگی کامل نویسنده یا نویسندگان، رتبه حوزوی و دانشگاهی یا عنوان علمی، نشانی پستی، شماره تلفن، و نشانی الکترونیکی فایل اثر بارگذاری و ارسال شود.

ارتباط با مدیر داخلی نشریه از طریق تلفن ۳۲۱۱۲۳۴۲ - ۰۲۵، آیدی ایتا nasriyye@jz.ac.ir، رایانامه دفتر نشریه (ned@jz.ac.ir) امکان پذیر است.



۹

سخن سردبیر

۱۱

واکاوی سیره اخلاقی حضرت یعقوب علیه السلام
در قرآن با رویکرد پاسخ به شبهات وارده
ریحانه سادات هاشمی (شهیدی)، حیات سواری

۳۹

تحلیل رویکرد مفسران فریقین درباره آیات ۱۶-۱۹ سوره قیامت
صفیه تقی تبار

۶۵

معرفی برخی دیدگاه‌های ونزبرو درباره تاریخ‌گذاری متن قرآن
زهره دانشجو

۸۱

بررسی روایت مرحبا در شأن نزول آیات اولیه سوره عبس
مرضیه حقیقی

۱۰۳

نقش دعا در مدیریت سیاسی و نظامی جنگ ۸ ساله
دفاع مقدس ایران
نسرین کشاورزبان

۱۲۵

آثار اجتماعی هدایت از منظر قرآن
محترم قوی، رقیه محمدی

سخن سردبیر

قرآن، کتاب بی‌همتای الهی، بیانگر هر چیزی در عالم هستی است که خداوند متعال به آسانی در دسترس بشر قرار داده و قدر دانستن این نعمت الهی، بر تمامی انسان‌ها لازم است. امام صادق علیه السلام قرآن را در بردارنده تمامی نیازها و پرسش‌های آدمی بیان کرده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّىٰ لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۹)

این امر، بیان‌کننده آن است که انسان‌ها وظیفه دارند برای پاسخ پرسش‌های خود را در قرآن جست‌وجو کنند، هر چند دست‌یابی به حقایق قرآن، تنها از طریق صحیح آن، یعنی صراط مستقیم اهل بیت علیهم السلام ممکن است؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین، قرآن و اهل بیت علیهم السلام را دو شیء گرانبها و جدایی‌ناپذیر دانسته است که تا روز قیامت از یکدیگر جدا نمی‌شوند. قرین و همراه بودن با قرآن و مراجعه به قرآن، برای یافتن پاسخ پرسش‌ها، نشان از آن دارد که انسان، خدا را هم‌راز خود گرفته و تکیه‌گاه او در همه امور، تنها خداوند متعال است. امام باقر علیه السلام در این زمینه سفارش کرده است که آدمی نباید غیر خدا را دوست صمیمی و هم‌راز خود گیرد؛ چراکه وسایل و پیوندها گسستنی است، جز وسایلی که قرآن، آن‌ها را اثبات کند: «لَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وِلِيَّةً فَلَا تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فَإِنَّ كُلَّ سَبَبٍ وَ نَسَبٍ وَ قَرَابَةٍ وَ وِلِيَّةٍ وَ بَدْعَةٍ وَ شُبْهَةٍ مُنْقَطِعٌ إِلَّا مَا أَنْبَتَهُ الْقُرْآنُ». (همان)

بنابراین بر عهده هر فرد مؤمن است که برای حل مشکلات خود و جامعه، قرآن را فرا روی خود نهد و تفسیر صحیح آن را از راه اهل بیت علیهم السلام بجوید، فرضیه‌های خود را بر قرآن تحمیل نکند و تنها چیزی را بیان کند که علم او بدان دست یافته و در مورد آنچه بدان دسترسی پیدا نکرد، اعلام نظر نکند تا مبادا در پرتگاه تفسیر به رأی بیفتد و نادانسته به خدا و قرآن چیزی را نسبت دهد که بدان علم و آگاهی ندارد. امام باقر علیه السلام در این زمینه فرمود: «مَا عَلِمْتُمْ فَقُولُوا وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَقُولُوا اللَّهُ أَعْلَمُ إِنَّ الرَّجُلَ لَيُنْتزِعُ الْآيَةَ مِنَ الْقُرْآنِ مَحِزًّا فِيهَا أَبْعَدَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؛ همانا آنچه را می‌دانید، بگویید و درباره آنچه نمی‌دانید، بگویید: خدا داناتر است. همانا فرد آیه‌ای از قرآن انتزاع می‌کند و بیرون می‌کشد که در آن سرنگون می‌شود که فاصله آن بیش از ما بین آسمان و زمین است.» (همان، ص ۴۲)

بدین ترتیب، پژوهشگران قرآنی موظفند با توجه به این مهم، قرآن را فرا روی خود نهند و با مراجعه به منابع غنی اهل بیت علیهم السلام خود را به منبع لایزال الهی متصل کنند و دیگران را از این سرچشمه سیراب سازند.

واکاوی سیره اخلاقی حضرت یعقوب علیه السلام در قرآن با رویکرد پاسخ به شبهات وارده

ریحانه سادات هاشمی (شهیدی)^۱، حیات سواری^۲

چکیده

بررسی سیره اخلاقی حضرت یعقوب علیه السلام به عنوان یکی از آموزه‌های نیک قرآن کریم، از آن جهت که مقدمه‌ای برای دستیابی و معرفت به سیره نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله است، حائز اهمیت بوده است. با تحلیل عملکرد حضرت یعقوب علیه السلام در موقعیت‌های مختلف به نکات اخلاقی - تربیتی ظریف و دقیقی می‌توان دست یافت که به‌کارگیری آن‌ها در زندگی فردی و اجتماعی، مانع بروز بسیاری از تنش‌ها و ناهنجاری‌ها می‌شود و فرد را در رسیدن به زندگی آرام و بی‌دغدغه یاری می‌کند. از این رو در این پژوهش با شیوه گردآوری کتابخانه‌ای، تلاش شده است با تدبیر و تعمق در آیات قرآن و تفاسیر و با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی، سیره اخلاقی حضرت یعقوب علیه السلام در قرآن مورد بررسی قرار گیرد و به تناسب آیات، به شبهات وارده نیز پاسخ داده شود. از پژوهش در آیات قرآن کریم این نتایج تربیتی به دست می‌آید که حضرت یعقوب علیه السلام میان فرزندان خود به عدالت رفتار می‌کرد و حسادت فرزندان وی، ناشی از عامل بیرونی (ویژگی‌ها و موقعیت خاص یوسف علیه السلام) و ضعف درونی آن‌هاست. عملکرد حضرت در طلب مغفرت برای فرزندان خود از خداوند، حجت و سندی برای جواز توسل و طلب شفاعت از غیر می‌تواند باشد. توسل نه تنها با توحید منافاتی ندارد و شرک نیست؛ بلکه راهی است که رسیدن به مقصود را که درخواست بخشش است، تسریع می‌کند تا دعا زودتر به اجابت برسد.

واژگان کلیدی: سیره، سیره اخلاقی، حضرت یعقوب علیه السلام، قرآن کریم.

۱. استادیار و هیئت علمی مؤسسه رهپویان سیدالشهداء علیه السلام؛ استاد تفسیر و کلام جامعه الزهراء علیه السلام.

Rey.hashemi@chmail.ir

۲. دانش‌آموخته سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء علیه السلام. h.sary1981@yahoo.com

مقدمه

خداوند پیامبران علیهم السلام را به عنوان الگوهای بشریت معرفی کرده است. قرآن گزارشی از سبک زندگی انبیاء علیهم السلام ارائه داده است تا انسان با مطالعه عملکرد آنان به حقیقت رهنمون شود و با الگوبرداری از سیره پیامبران الهی، به فلسفه آفرینش و به مقام خلافت الهی دست یابد. از این رو بر تمام مسلمانان لازم است که بدون هیچ تفاوتی میان انبیاء علیهم السلام، به ایشان و کتب آسمانی آنان ایمان آورند و آن‌ها را در زندگی خود سرمشق قرار دهند. (بقره: ۲۸۵)

قرآن کریم، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را تنها اسوه کامل و بی نقص برای بشریت معرفی کرده است که می بایست همگان از وی پیروی کنند. از آنجا که سبک زندگی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، همان معارف و آموزه‌های قرآن است؛ چنانکه گفته اند: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله خُلُقَهُ الْقُرْآنَ؛ اخلاق پیامبر صلی الله علیه و آله، همان قرآن است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۳۶؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ق، ج ۲، ص ۷۰)؛ یعنی هر آنچه از نیکی و حسنه در کلام الهی آمده، پیامبر صلی الله علیه و آله به آن پایبند بوده است. از این رو برای شناخت سیره و سبک زندگی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله باید هر چه قرآن به عنوان حسنه ارائه داده است، شناسایی نمود و بدان عمل کرد. از جمله حسناتی که می توان ذکر کرد، سیره پیامبران دیگر است که قرآن عملکرد آنان را در زندگی شخصی و اجتماعی شان بیان و نقد کرده است. از آنجا که قرآن کریم حضرت یعقوب علیه السلام را از جمله اسوه‌های عبودیت پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی کرده است، (ص: ۴۵) در این نوشتار با استناد به آیات قرآن کریم و با رویکرد پاسخ به شبهات، به بررسی سیره اخلاقی حضرت یعقوب علیه السلام پرداخته می شود. سیره آن حضرت همچون دیگر برگزیدگان خداوند، دارای ابعاد گوناگونی است که هر بُعد آن می تواند نمونه‌ای بی بدیل را پیش روی افراد خداجو قرار دهد تا در راه تکامل و سعادت قدم به قدم آن را نصب العین خود قرار دهند. سیره اخلاقی می تواند به دو حیطه از مباحث اخلاقی بپردازد؛ گاه به ارزش‌های اخلاقی مربوط به حیطه حیات فردی اشاره می کند که انسان را فارغ از ارتباطش با غیر در نظر می گیرد مانند صبر، توکل، اخلاص و ...، گاهی نیز به ارزش‌ها و ضد ارزش‌های حاکم بر روابط فرد با دیگران همچون معاشرت نیکو، مغفرت، عدالت، احسان و ... می پردازد.

۱. «وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ»

در این نوشتار به سیره اخلاقی حضرت یعقوب علیه السلام از دو بُعد فردی و اجتماعی نگریسته می‌شود که در بُعد فردی به خصلتی همچون توکل حضرت یعقوب علیه السلام به خداوند، صبر و شکیبایی ایشان در قبال مصائب و مشکلات وارده در زندگی و فرونشاندن خشم پرداخته می‌شود و در بُعد اجتماعی نیز به طلب مغفرت و بخشش برای فرزندان اشاره می‌شود.

اخلاق فردی

بسیاری از فضائل و رذائل اخلاقی در ارتباط فرد با دیگر افراد اجتماع ظهور و نمود پیدا می‌کند، اما این مسئله عمومیت ندارد؛ بلکه برخی از مسائل اخلاقی هستند که جنبه فردی دارد و در مورد یک انسان به تنهایی نیز صدق می‌کند. برای مثال خوف و رجا، صبر و جزع در مشکلات، شکر و کفران نعمت، شجاعت و ترس و بسیاری از مسائل اخلاقی که می‌توان آن‌ها درباره یک فرد به تنهایی و فارغ از ارتباط وی با اجتماع در نظر گرفت. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۶)

انبیای الهی فارغ از ارتباط با امت خود، در زندگی فردی نیز خود را ملزم به رعایت مسائل اخلاقی می‌کردند که هر فردی در زندگی شخصی خود می‌تواند آن را سرمشق قرار دهد. توکل حضرت یعقوب علیه السلام بر خداوند در برهه‌های مختلف و حساس زندگی که تنها خداوند را شایسته اتکا و اعتماد خود قرار داده، صبر و شکیبایی در مصائب و مشکلات و بازگو کردن حزن و فراق از فرزندش تنها نزد خداوند، استعانت از خداوند هنگام خشم و ناراحتی و مدیریت خشم خود، مصادیقی از اخلاق فردی حضرت یعقوب علیه السلام است که آیات قرآن کریم آن را حکایت می‌کند.

۱. توکل حضرت یعقوب علیه السلام

تَوَكَّلْ مُصَدَّرٌ بِأَبِّ تَفَعَّلٌ، (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۷۳۴) از فضایل اخلاقی و ریشه آن «وَكَلَّ» به معنای واگذار کردن امور به دیگری (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۰۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۷۳۴) و اعتماد و تکیه بر دیگری در امور خود است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۳۶)

لغت‌شناسان برای «تَوَكَّلُ» معانی متقارب با عبارت پردازی‌های متفاوت همچون اظهار عجز و ناتوانی در امری و تکیه بر دیگری، (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۸۴۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۳۶) اعتماد و اطمینان به خدا، (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۷۳۶؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۷۰) تسلیم خدا شدن (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۶۳۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۷۸۵) بیان کرده‌اند.

راغب «تَوَكَّلُ» را به دو صورت می‌داند: «تَوَكَّلْتُ لِفُلَانٍ»؛ یعنی سرپرستی او را به عهده گرفتم و «وَكَلَّتهُ فَتَوَكَّلَ لِي وَتَوَكَّلْتُ عَلَيْهِ»؛ یعنی به او تکیه کردم. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۲) طریحی نیز اصل واژه «تَوَكَّلُ» را به معنای اظهار ناتوانی و درماندگی در کار دانسته است و توکل بر خداوند را چنین تعریف می‌کند: انقطاع و بریدن بنده از همه مخلوقات به سوی خداوند در آنچه که از مخلوق امید دارد به او برسد. همچنین گفته‌اند: توکل بر خدا یعنی در آنچه که قدرت بشری بر آن توانا نیست، سعی و تلاش را ترک کند. (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۵، ص ۴۹۳) به تعبیر دیگر بنده از مخلوقات و هر آنچه که از آنان آرزو می‌کند به او برسد، قطع امید و به خداوند اعتماد می‌کند و در چیزی که تحقق آن خارج از دایره قدرت بشری است، سعی و تلاش نکند.

«تَوَكَّلُ» در صورتی که با حرف «علی» ذکر شود، به معنای اعتماد و تکیه به غیر خواهد بود. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۰۵؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۲۰۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۷۰) برخی امر توکل را اگر بر فرد ضعیف باشد، نافذ و مؤثر نمی‌دانند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۷۳۵) همچنین کسی را متوکل بر خداوند گویند که خداوند را مسؤول روزی خود داند؛ بدین دلیل قلبش آرام شود و تنها به او تکیه کند. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۲۰۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۷۳۴)

توکل از جمله سجایای اخلاقی است که در کلام وحی فراوان از آن سخن به میان آمده و بدان توصیه شده است. در برخی آیات از خصوصیات با ارزش مؤمنان شمرده شده است: «الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»؛ «کسانی که صبر پیشه کرده و بر پروردگارشان توکل می‌کنند». (نحل: ۴۲) در برخی آیات نیز به آن امر شده است: «وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»؛

«و مؤمنان باید بر خداوند توکل نمایند». (آل عمران: ۱۱۲؛ مائده: ۱۱؛ توبه: ۵۱) در آیاتی دیگر محبوب ترین افراد نزد خداوند را متوکلین معرفی کرده است: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»؛ «زمانی که تصمیم قلبی بر انجام کاری گرفتی، پس بر خداوند توکل کن؛ چرا که خداوند متوکلین را دوست دارد». (آل عمران: ۱۵۹) امام صادق علیه السلام نیز درباره توکل فرموده است: «جَعَلَ اللَّهُ التَّوَكُّلَ مِفْتَاحَ الْإِيمَانِ وَ الْإِيمَانَ قُفْلَ التَّوَكُّلِ وَ حَقِيقَةَ التَّوَكُّلِ الْإِيثَارُ...؛ خداوند توکل را کلید ایمان قرار داد و ایمان را قفل توکل و حقیقت توکل را ایثار معرفی می کند». (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۴۰۰ق، ص ۱۶۴)

قرآن که تصدیق کننده کتب قبل خود است، مؤمنین را به توکل و اعتماد بر خداوند سفارش می کند. به طریق اولی انبیای الهی که اسوه های زندگی مؤمنین هستند، در عمل به این دستورات الهی سزاوارتر و جزء سابقون عمل به آن ها هستند. حضرت یعقوب علیه السلام نیز به فرموده قرآن جزء متوکلین بر خدای متعال است. علامه طباطبایی رحمته الله علیه ذیل آیه ۱۸ سوره یوسف نوشته است:

در فراز «وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ» آیه شریفه، توکل حضرت یعقوب علیه السلام بر خدای متعال را بیان نموده، می فرماید: من می دانم که شما در این قصه ای که درباره مرگ یوسف تعریف کردید، مکر و حيله ای به کار برده اید و می دانم که گرگ، یوسف را نخورده و در آشکار کردن دروغ شما و یافتن یوسف به اسباب ظاهری که بی اذن الهی هیچ اثری ندارند، متوسل نمی شوم و در میان این اسباب دست و پا نمی زنم؛ بلکه با صبر، نفس خود را کنترل نموده و با توکل به خدا حقیقت مطلب را از او می خواهم. بنابراین معلوم شد که جمله «وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ» دعایی بود که حضرت یعقوب علیه السلام در مقام توکل کرده، و معنایش این است: «پروردگارا! من در این گرفتاری بر تو توکل کردم، تو در آنچه که فرزندانم می گویند؛ یاریم کن» و این جمله توحید افعالی حضرت یعقوب علیه السلام را می رساند. حضرت یعقوب علیه السلام خواهان بیان این مطلب بودند که تنها و یگانه مستعان خداست و مرا جز او

۱. «وَجَاؤْ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ»؛ «پیراهن وی را با خون دروغین آوردند حضرت یعقوب گفت (چنین نیست) بلکه وسوسه های نفس شما کاری بزرگ را به نظرتان نیکو نموده، صبر نیکو باید پیشه کرد و در این باب باید از خداوند کمک خواست».

مستعانی نیست. در حقیقت سیاق آیه، حصر عون و استعانت در خداوند را می‌رساند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۱۰۶).

قرآن در آیات دیگری (یوسف: ۶۶-۶۳) نیز به خصلت توکل حضرت یعقوب علیه السلام اشاره می‌کند آنجا که حضرت یعقوب علیه السلام هنگامی که فرزندانش از سفر مصر نزد وی بازگشتند و از کمی پیمانانه غلات داده شده به خود گله کردند و سخن عزیز مصر مبنی بر همراهی بنیامین در سفر بعدی برای دریافت پیمانانه افزون‌تر را بیان نمودند، پدر زیر بار درخواست آنان نرفت و سابقه بدشان در امانت‌داری را که منجر به جدایی یوسف علیه السلام و یعقوب علیه السلام شد، به آنان یادآور شد؛ اما پس از آنکه پافشاری کردند، توانستند پدر را دلخوش کنند که خطری متوجه بنیامین نیست. یعقوب علیه السلام نیز از آنان پیمان گرفت که او را سالم نزدش باز گردانند، مگر اینکه مرگ و میر یا حادثه‌ای که قدرت را از آنان سلب کند، بر آنان مسلط شود. با این حال یعقوب علیه السلام می‌دانست که این عهد و پیمان بشری شایسته اعتماد نیست؛ از این رو به فرزندان خود گفت: خداوند بر هر آنچه گفتیم و با یکدیگر پیمان بستیم، گواه و وکیل است. به عبارتی دیگر من آنچه را که به طور طبیعی باید انجام می‌دادم که همان اخذ پیمان از شماست، انجام دادم، اما به این پیمان بشری دلخوش و اعتماد ندارم و همه اعتماد من به خداست و او را وکیل خود قرار می‌دهم. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۴۱۸ - ۲۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۲۶-۲۳).

خداوند در آیه دیگری (یوسف: ۶۷) نیز - که به توکل حضرت یعقوب علیه السلام تصریح دارد - بیان داشته است که حضرت معتقد است هیچ حکم حقی، جز حکم خداوند نیست: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ﴾ و برای اینکه توحید افعالی خود را تکمیل نماید و بالاتر از این برساند، اصلاً اسمی از خود به میان نیاورده و فرمود: «به زودی صبر خواهم کرد»؛ بلکه فرمود: ﴿فَصَبِّرْ بِحَمِيلٍ﴾ و نیز فرمود: «و من در آنچه شما می‌گویید به خدا استعانت می‌جویم»؛ بلکه فرمود: ﴿وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾، خود را رها و فقط از خدا یاد کرد تا این مطلب را برساند که همه امور وابسته به حکم الهی است که تنها حکم حق است و این کمال توحید حضرت یعقوب علیه السلام را می‌رساند و می‌فهماند با آنکه درباره یوسف علیه السلام غرق اندوه و تاسف است، در

عین حال به یوسف علیه السلام عشق نمی ورزد و از فقدانش دچار اندوه نمی گردد، مگر به خاطر خدا و در راه خدا. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۲۱۸).

پیرامون دو آیه فوق که گویای سجیه اخلاقی توکل حضرت یعقوب علیه السلام همچون دیگر برگزیدگان الهی است، سؤالات و شبهاتی مطرح شده است که در ذیل به آن پرداخته می شود.

۱-۱. کیفیت سازگاری ذکر ترس از خطر حمله گرگ به یوسف علیه السلام با توکل حضرت یعقوب علیه السلام

حضرت یعقوب علیه السلام با بیان نگرانی و ترس از خورده شدن یوسف علیه السلام توسط گرگ، حجت و دلیل را به فرزندانش القا کرد که پس از عملی کردن نقشه شوم خود درباره یوسف علیه السلام چنین بهانه ای را مطرح کنند؛ چرا که به گفته برخی مفسران فرزندان حضرت یعقوب علیه السلام قبل از این نمی دانستند گرگ آدم خوار است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۳۳۲). حال چگونه توکل حضرت یعقوب علیه السلام با بیان ترس از خطر حیوانی از مخلوقات الهی همچون گرگ سازگار است؟

پاسخ: مفسران درباره علت بیان این خطر احتمالاتی را مطرح کرده اند. برخی گفته اند در بیابان کنعان، گرگ فراوان بود و به همین علت خطر بیشتری از این ناحیه احساس می شد. (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۷۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۳۳۲) بعضی نیز گفته اند که علت بیان این خطر خوابی بود که یعقوب علیه السلام قبلاً دیده بود که گرگانی به فرزندش یوسف علیه السلام حمله می کنند. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۴۷۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۳۳۲) این احتمال نیز مطرح شده است که حضرت یعقوب علیه السلام اراده کرده بود که با فرزندان خود به زبان کنایه سخن بگوید و نظرش به انسان های گرگ صفتی همچون بعضی از برادران یوسف علیه السلام بود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۳۳۲) برخی دیگر نیز قائل شده اند شدت ترس و نگرانی و احتیاط حضرت یعقوب علیه السلام نسبت به این مسئله وی را واداشت که چنین مطلبی را عنوان کند.

در آیات متعددی از قرآن کریم گذشت که حضرت یعقوب علیه السلام از جمله توکل کنندگان

شمرده شده و توکل از سجایای اخلاقی این نبی حضرت حق است. (یوسف: ۱۸ و ۶۷). همان طور که برخی از مفسران بیان کرده‌اند در بیابان‌های کنعان گرگ بسیار بوده، لذا به دلیل حساس بودن مسئله کاملاً طبیعی و عقلانی است که حضرت یعقوب علیه السلام به منظور رفع خطر از فرزندانش، به آنان درباره چنین خطری هشدار دهد و اظهار نگرانی کند که از حمله گرگ‌ها غافل نشوند؛ در عین حال بر خدا توکل کنند که هیچ امری بی اذن الهی تحقق نمی‌یابد.

۱-۲. چگونگی سازگاری دستور ورود به مصر از دروازه‌های متعدد با توکل حضرت

یعقوب علیه السلام

حضرت یعقوب علیه السلام به فرزندانش فرمود از یک دروازه وارد مصر نشوند، اما با این وجود در اراده الهی تغییری نیست؛ آیا این نشانی از جبرگرایی نیست؟ آیا این با توکل حضرت یعقوب علیه السلام منافات ندارد؟

پاسخ: بنا بر آیه ۶۷ سوره یوسف، حضرت یعقوب علیه السلام به فرزندانش دستور داد که از یک دروازه وارد شهر نشوند. البته این دستور را در سفر دوم آنان به مصر فرمود و در سفر اول چنین نکرد. مشهور مفسران بر این اعتقادند که علت این دستور حضرت یعقوب علیه السلام این بود که برادران یوسف، از زیبایی، جاه، شوکت، ابهت و طول قامت بهره‌مند بودند و چهره‌هایشان جلب توجه می‌کرد و پدر آنان نگران بود که جمعیت یازده نفری آن‌ها که مشخص بود با یکدیگر نسبتی دارند، توجه مردم را به خود جلب کند. او نمی‌خواست از این راه، چشم زخمی به آن‌ها برسد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۲۱۸؛ کاشانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۶۰؛ ابن جزری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۹۱) این قول مشهور مفسران است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۸۱) همچنین ممکن است حرکت دسته جمعی آنان حسد حسودان را برانگیزد؛ به همین دلیل وسیله از بین بردن آنان را فراهم کنند یا از جمع متفق ایشان حساب ببرند و برای شکستن اتفاقشان نقشه‌ای طراحی کنند، یا آنان را بکشند یا بلای دیگری بر سرشان بیاورند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۲۱۸) یا اینکه ورود آنان با آن شوکت و ابهت ترس پادشاه از

حکومتش را در پی داشته و منجر به زندان یا قتل آنان شود. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۸۰) البته علامه طباطبایی احتمال اخیر را رد کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۲۱۸)

حضرت یعقوب علیه السلام در ادامه می‌فرماید: «وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ»؛ «و البته من با این دستور نمی‌توانم هیچ حادثه‌ای را که از سوی خدا حتمی شده از شما برطرف کنم، حکم فقط ویژه خداست». (یوسف: ۶۷) این گفتار به معنای پذیرش جبر نیست؛ زیرا در این آیه به قضا و قدر الهی اشاره دارد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۷۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۹۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۳۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۲) که منافاتی با اختیار انسان ندارد. بنا بر این آیه شریفه اگر قضای حتمی الهی بر ما واقع شود، هیچ چیز و هیچ کسی یارای مقاومت و مخالفت با آن را ندارد؛ حال چه فرزندان یعقوب علیه السلام با هم وارد شهر شوند و چه جداگانه و از درهای مختلف. این مسئله به معنای جبر نیست؛ زیرا با توکل، توسل و دعا می‌توان بسیاری از مقدرات غیر حتمی را تغییر داد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۶۹) از همین روست که حضرت یعقوب علیه السلام در ادامه توکل خود بر خدا را اعلام کرد و دیگران را نیز به این امر توصیه فرمود.

۱-۳. ارتباط چشم زخم با توکل

طبق این آیه و نظر بیشتر مفسران، چشم زخم حق است؛ از این روست که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله برای امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام تعویذ می‌خواندند. (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۸۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۸۸) روایات فراوانی نیز مؤید این مطلب است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۸۰) حضرت یعقوب علیه السلام نیز طبق نظر بسیاری از مفسران (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۲۱۸؛ کاشانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۶۰؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۹۱) به همین علت به فرزندان خود سفارش کرد هنگام ورود به مصر از درهای متعدد داخل شهر شوند تا نظر مردم را به خود جلب نکنند و از چشم زخم در امان باشند. اگر چه حضرت یعقوب علیه السلام با ایمان و اعتماد به خداوند، تنها تکیه‌گاه مورد اعتماد خود در تمامی مراحل زندگی را خداوند می‌دانست، اما از هر آنچه که به وی و خانواده‌اش آسیب برساند، دوری می‌کرد و به فرزندانش نیز سفارش

می‌کرد که از آن پرهیز کنند؛ زیرا دفع ضرر احتمالی عقلاً واجب است. دستور ورود به مصر از درهای متعدد، از جمله این توصیه‌هاست که قرآن به آن اشاره کرده است.

۲. صبر حضرت یعقوب علیه السلام و فرونش اندن خشم

واژه «الصَّبْر» از ماده «صبر» به معنای نقیض جنع (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۱۱۵؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۱۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۱۲۰؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۳۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۷۰) و بازداشتن نفس از بی‌تابی (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۷۰۶) است. برخی نیز ماده «صاد، باء و راء» را به معنای خودداری (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۹)، بالاترین هر چیز و جنس نوعی سنگ دانسته‌اند. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۹) برخی دیگر از لغویون «الصَّبْر» را از قول ابن‌عباس به معنای اکراه و اجبار، و با استناد به «فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ» (بقره: ۱۷۵)، جرأت و جسارت کردن معنا کرده‌اند. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۱۲۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷۴) این ماده در باب تفعّل، به معنای خودداری همراه با نوعی تکلف است. (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۷۰۶) کلمه «الصَّبْر» از این ماده، به معنای عصاره نوعی درخت (صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۳۴) و دارویی تلخ (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۷۰۷) است.

راغب این ماده را به معنای خویش‌تنداری در تنگی و سختی معنا، و اصطلاح صبر را چنین تبیین کرده است: شکیبایی و خودداری نفس بر آنچه که عقل و شرع طلب آن یا خودداری از آن را اقتضا می‌کند. بنابراین صبر و شکیبایی، لفظ عام است و چه بسا بر اساس اختلاف جایگاه استعمال آن، اسامی مختلفی داشته باشد:

- اگر شکیبایی نفس برای مصیبتی باشد، صبر نامیده می‌شود؛ نه چیز دیگر و ضد آن، بی‌تابی است.

- اگر خویش‌تنداری در جنگ باشد، شجاعت نامیده می‌شود که ضد آن، ترس است.

- هرگاه شکیبایی در پیشامدی خسته‌کننده و ناراحت‌کننده باشد، چنین فردی را دارای دلی فراخ، شکیبا و پرتوان (پر ظرفیت) می‌دانند که ضد آن، کم‌ظرفیتی، ضجر و دلتنگی است.

- زمانی که شکیبایی در خودداری از سخن گفتن باشد، کتمان نامیده می‌شود و ضد آن، فاش کردن سخن و ناآرامی است. خداوند تمام این استعمالات را صبر نامیده که در آیات «وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ» (بقره: ۱۷۷)، «وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ» (حج: ۳۵)، «وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ» (احزاب: ۳۵) به آن‌ها تصریح کرده است.

- روزه را نیز صبر نامیدند؛ زیرا روزه نوعی خویش‌تنداری و خودداری نفس از آن چیزی است که خداوند در محدوده زمانی روز آن‌ها را حرام کرده است.

- اگر شکیبایی در برابر شهوت جنسی باشد، عفت گفته می‌شود. به حلم، سعه صدر، رازداری و زهد نیز از آن جهت که نوعی خودداری و شکیبایی نفس است، صبر گفته می‌شود. به این ترتیب بیشتر خلق و خوی مؤمنان ذیل عنوان صبر قرار می‌گیرد. (قرضاوی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۴ و ۲۵)

طریحی نیز اصطلاح صبر را به معنای بازداشتن نفس از اظهار و آشکار کردن بی‌تابی دانسته و معنای دیگری نیز برای این واژه از قول برخی اعلام ذکر کرده است که عبارت از خویش‌تنداری نفس بر مکروه از احکام، برای اطاعت از فرامین الهی است. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۵۸) صبر در کلام وحی، بدین معناست که انسان آنچه را که برای او ناخوشایند است، برای رسیدن به خشنودی و رضایت الهی، بر خویش‌تنداری تحمیل و بر آن خوددار و شکیبیا باشد. قرآن در آیه (رعد: ۲۲) به این معنا تصریح کرده است. (قرضاوی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۳)

واژه صبر و مشتقات آن، ۹۰ بار در کلام الهی ذکر شده است. خداوند در موارد بسیاری برگزیدگان خود و مؤمنان را به صبر امر کرده است: «فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ»؛ «پس بر آنچه می‌گویند، صبر پیشه کن». (طه: ۱۳۰، ص: ۱۷ و نیز رک: غافر: ۵۵ و ۷۷) در برخی آیات امر کرده است که شکیبیا باشید و یکدیگر را نیز به صبر سفارش کنید «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا»؛ «ای کسانی که ایمان آوردید، صبر پیشه کنید و یکدیگر را نیز به صبر سفارش کنید». (آل عمران: ۲۰۰) همچنین صبر را وسیله و ابزار یاری دانسته و همراهی خداوند با صابران را یادآور شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ»؛ «ای کسانی که ایمان آوردید، به وسیله

صبر و نماز از خداوند مدد جویند؛ چرا که قطعاً خداوند به همراه صبرپیشگان است.» (بقره: ۱۵۳)

پیامبران از پیشگامان عمل به این فرمان الهی هستند. در میان انبیای الهی، حضرت یعقوب علیه السلام یکی از اسوه‌های صبر و شکیبایی است که سال‌های بسیاری را به فراق فرزندش حضرت یوسف علیه السلام گرفتار شد، اما هرگز لب به شکوه و اعتراض نگشود و پیوسته از خداوند در تحمل این مصیبت طلب استعانت و مدد می‌کرد. (یوسف: ۱۸)

وقتی که حضرت یوسف علیه السلام خواب خود را برای پدرش نقل کرد، حضرت یعقوب علیه السلام به او سفارش کرد خوابش را برای دیگران بازگو نکند؛ زیرا انطباق خورشید، ماه و یازده ستاره بر حضرت یعقوب علیه السلام، همسر و فرزندانش و سجده آنان در برابر حضرت یوسف علیه السلام بسیار روشن بود و اگر برادران خواب را می‌شنیدند، معنای آن را می‌فهمیدند و به سبب تکبر و حسادتشان، با طراحی نقشه‌ای شوم میان یوسف و پدر جدایی می‌انداختند تا یوسف علیه السلام به آن بشارت وعده داده شده نائل نشود. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۸۵)

علاقه و توجه بسیار پدر به یوسف علیه السلام موجب شد برادران با طرح برنامه‌ای پدرشان را مجاب کنند که به همراهی یوسف علیه السلام با آنان راضی شود. هنگامی که با خبر کشته شدن یوسف علیه السلام توسط گرگ نزد پدر آمدند، حضرت یعقوب علیه السلام به آنان فرمود: «قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِّرْ جَمِيلًا وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ»؛ «بلکه وسوسه‌های نفس شما کاری بزرگ را به نظرتان نیکو نموده، صبر نیکو باید پیشه کرد و در این باب باید از خداوند کمک خواست.» (یوسف: ۱۸) روایات ذیل این آیه و دیدگاه مفسران، «فَصَبِّرْ جَمِيلًا» را چنین تبیین کرده است:

صبری که نزد مردم شکوه و شکایت به همراه نداشته نباشد. (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۵۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۳۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۲۸۷؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸ش، ج ۶، ص ۱۱) برخی آن را صبری بدون هیچ‌گونه جنز و بی‌تابی (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۳۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۸) و برخی دیگر صبری همراه با رضایت قلبی (تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۸۱) و شکیبایی همراه با شکرگزاری و سپاس از خداوند دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۳۴۵) برخی

دیگر به صورت مطلق گفته‌اند صبری که هیچ‌گونه شکایتی به همراه نداشته باشد. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۳۹۳) از منظر شیخ طوسی اگر در کاری که عقل به انجام آن فرمان می‌دهد، شکوه و شکایتی نباشد؛ صبر جمیل است. (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۱۲)

حضرت یعقوب علیه السلام پس از آنکه خبر حضرت یوسف علیه السلام را شنید، علی‌رغم آشفتگی و پریشانی حال هرگز سخنی که نشانه ناسپاسی، یأس و بی‌تابی باشد، بر زبان جاری نکرد و پیوسته از خداوند طلب صبر جمیل و استعانت می‌کرد. اگر چه آن حضرت پس از بازگشت فرزندان از مصر و به جا گذاشتن دو برادر دیگر خود در مصر برآشفته، اما همان پاسخی را به فرزندان داد که در ماجرای یوسف علیه السلام گفته بود: «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبِّرْ حَمِیلٌ»؛ «(ماجرای این چنین که می‌گویید، نیست) بلکه هوای نفستان امری را در نظرتان نیکو جلوه داده، پس صبر جمیل باید».

درباره این آیات سؤالات و شبهاتی طرح شده است که مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۲-۱. کیفیت پی بردن حضرت یعقوب علیه السلام به توطئه و دروغ فرزندان خود و صبر در مقابل آن توضیح: آیا حضرت یعقوب علیه السلام تنها به علت سابقه بد فرزندان، به آنان سوءظن برد و یقین کرد که آن‌ها دروغ گفته و توطئه کرده‌اند؟ حال آنکه متهم کردن افراد به جهت یک سابقه سوء، نه تنها از پیامبری چون یعقوب علیه السلام بعید به نظر می‌رسد؛ بلکه از افراد عادی نیز بعید است؛ به‌ویژه اگر فرد برای صدق مدعای خود شاهدانی به همراه داشته و راه تحقیق درباره اثبات یا نفی مدعای فرزندان نیز فراهم باشد؟

پاسخ: هر یک از مفسران درباره این قسمت از آیه، نظری دارند و هدف یا اهدافی که احتمالاً حضرت یعقوب علیه السلام از بیان این عبارت به دنبال تحقق آن‌ها بوده است، بیان کرده‌اند که به آن‌ها اشاره می‌شود.

حضرت یعقوب علیه السلام این کلام را به منظور تکذیب سخن فرزندان خود با وجود داشتن شواهد و قراین اثبات ادعا و نیز به منظور سوءظن نسبت به آنان با آن سابقه بد در ماجرای حضرت یوسف علیه السلام بیان نکرده و در صدد تکذیب فرزندان خود نبوده است؛

(طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۹۴) بلکه با تیزبینی خدادادی پیش بینی کرده بود که این ماجرا از هوای نفسانی ایشان ناشی شده است؛ (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۲۳۱) چنانکه همین گونه نیز بود؛ زیرا برادران در جریان دستگیری بنیامین از ماجرای کودکی حضرت یوسف علیه السلام استفاده کردند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۲۳۱).

این سؤال نیز مطرح است که چرا برادران با دیدن پیمانہ ملک درون بار بنیامین، سرقت او را پذیرفتند؛ (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۵۲) در حالی که این مسئله به تنهایی نمی تواند دلیل منطقی و محکمی برای اثبات ادعای ملک باشد؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۵۲) چرا به عزیز مصر گفتند که جزای سارق در میان ما این است که او را به بردگی ببرند؛ (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۸۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۳۵۹) در حالی که این سنت نادرست مردم کنعان است، نه قانون الهی؟ (در صورتی که خلاف نظر برخی مفسران (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۹۶) پذیریم که این مسئله از شریعت حضرت یعقوب علیه السلام نیست). (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۹۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۵۲) چرا برادران یوسف علیه السلام همانند برادر بزرگشان مقاومت نکردند، به سرعت تسلیم شدند و بر سر عهد مؤکدی که با پدر بسته بودند، نماندند؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۵۲) چرا برای جلب منفعت بیشتر بدون در نظر گرفتن تقدیر الهی، اصرار به همراهی بنیامین با خود داشتند و حضرت یعقوب علیه السلام را دچار آشفتگی و اضطراب کردند؛ به گونه ای که منجر به اخذ عهد و میثاق محکم با پدر شد و به برادر خود آسیب رساندند؟ (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۷۱).

حضرت یعقوب علیه السلام پس از ماجرای بازگشت فرزندانش از مصر و خبر به زندان افتادن بنیامین و ماندن برادر بزرگ تر در آن دیار، فرمود باز هم همانند واقعه یوسف علیه السلام صبر می کند تا خداوند تمام فرزندانش را نزد او گرد آورد؛ زیرا به حکیم بودن خداوند ایمان دارد. (یوسف: ۸۳) فرزندان یعقوب علیه السلام قبل از ماجرای به چاه انداختن یوسف علیه السلام ضمن گفتگو با یکدیگر اذعان داشتند که محبت بیش از حد پدر نسبت به برادر کوچک، باعث شد آنان این نقشه را طراحی و عملی کنند.

۲-۲. رفتار منصفانه یا تبعیض‌آمیز حضرت یعقوب علیه السلام میان فرزندان خود

پاسخ: در پاسخ به این مسئله ابتدا باید به چند نکته توجه کرد:

۱. تبعیض ناروا، یعنی داشتن رفتار متفاوت نسبت به یک عمل واحد بدون دلیل؛ مثل اینکه دو نفر یک عمل خوب را انجام دهند و دیگران یکی را تشویق و مدح، و دیگری را بدون هیچ واکنشی با عملش رها کنند. علاقه و کشش بیشتر انسان نسبت به یکی از فرزندان خود به دلایل خاص طبیعی است، اما در رفتار و عمل باید احساسات خود را مدیریت کرد و در عمل میان فرزندان بی‌عدالتی انجام نداد تا حسادت و حس انتقام آنان تحریک نشود؛ (علم‌الهدی، بی‌تا، ص ۴۲) چنانکه قرآن به عدالت رفتار کردن میان چند همسر دستور داده است: «وَلَوْلَا تَسَطُّعُوا أَنتَ تَعَدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ»؛ «شما هرگز نمی‌توانید بین چند همسر را رعایت کنید؛ هر چند که در آن باره حرص به خرج دهید...». (نساء: ۱۲۹) از نظر مفسران منظور از عدم استطاعت در اجرای عدالت میان چند همسر، عدالت در احساس محبت و علاقه است، نه عدالت در رفتار و عملکرد. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۱۸۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۰۱؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۷۲)

۲. تشویق و تنبیه متناسب رفتار فرزندان، تبعیض نیست. اگر برای فرار از تبعیض و تفاوت در رفتار با فرزندان، کارهای خود و ارزشمند فرزند باهوش مورد تشویق قرار نگیرد و فرزندی نیز که خطا می‌کند، تنبیه نشود؛ در رفتار با فرزندان دچار خطا و اشتباه شده‌ایم و بی‌تفاوتی به مراتب عوارض و آسیب‌های تربیتی بیشتری نسبت به تفاوت واکنش والدین نسبت به عملکرد خوب و بد فرزندان خواهد داشت.

۳. گاهی عامل تحریک حسادت فرزندان نسبت به یکدیگر، عامل درونی و ساختار شخصیتی فرزند است. فردی که از روابط عمومی بالایی برخوردار است، دارای دوستان بیشتری نسبت به فردی است که توانمندی ضعیفی دارد. اگر این فرد به جای تلاش برای توانمند شدن و جذب افراد بیشتر، نسبت به فرد توانمند حسادت کند؛ در حقیقت شخصیت ضعیفش عامل محرک او به حسادت است، نه عامل

بیرونی و رفتار دیگران. این افراد اغلب با فرافکنی ضعف‌های خود را می‌پوشانند و دیگران را مقصر قلمداد می‌کنند. نمونه این نوع از حسادت را می‌توان در قصه هابیل و قابیل مشاهده کرد. (ر.ک: مائده: ۳۲ - ۲۷).

بنابراین مدرک معتبری وجود ندارد که ثابت کند حضرت یعقوب علیه السلام میان حضرت یوسف علیه السلام و دیگر فرزندانش تبعیض می‌گذاشت. (علم‌الهدی، بی‌تا، ص ۴۲) تنها یک آیه قرآن حاکی از محبت ویژه حضرت یعقوب علیه السلام نسبت به حضرت یوسف علیه السلام و برادرش بنیامین است که به نقل قول سخنان برادران یوسف علیه السلام اشاره می‌کند: «إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا مَنَحْنُ عُصْبَةً إِنَّ آبَاءَنَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»؛ «آن‌دم که گفتند یوسف و برادرش نزد پدرمان از ما که دسته‌ای نیرومندیم، محبوب‌ترند که پدر ما در ضلالتی آشکار است». (یوسف: ۸) خداوند در این آیه به فرافکنی و ضعف شخصیتی برادران یوسف علیه السلام در مقصر جلوه دادن پدر و طراحی نقشه قتل برادر خود اشاره کرده است. در واقع این مسئله تنها ناشی از احساسات فرزندان یعقوب علیه السلام است و هیچ تلازمی وجود ندارد که اثبات کند رفتار حضرت با ایشان در حقیقت چنین بوده است. (علم‌الهدی، بی‌تا، ص ۴۲) توجه حضرت یعقوب علیه السلام به فرزندان خردسالش نه تنها نشانه تبعیض میان فرزندان نیست؛ بلکه رفتاری طبیعی و صحیح است که هر پدری نسبت به فرزندان کوچک خود انجام می‌دهد؛ چنانکه یعقوب علیه السلام همین رفتار را با برادران یوسف علیه السلام در کودکی آن‌ها داشته است و آنان طبق گفته خودشان، اکنون آنان مردانی نیرومند هستند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۸۹) بنابراین اعتراض‌شان نسبت به رفتار پدر چیزی جز گمراهی آنان و توجیه حسادت و وسوسه‌های نفس‌شان نیست.

بنابراین هیچ اشکالی متوجه حضرت یعقوب علیه السلام نیست و عواملی متعددی موجب بروز حوادث غم‌انگیز زندگی حضرت یعقوب علیه السلام و فرزندان‌شان شد که خارج از قدرت آن حضرت بود، مانند یکی بودن مادر یوسف علیه السلام و بنیامین و نیز محبت و نوازش پدر نسبت به او و برادرش که در سن کودکی بودند که همین مقدار محبت نیز آتش حسد برادران را شعله‌ور کرد. حضرت یعقوب علیه السلام از رفتار فرزندان خود با برادران کوچک‌شان، متوجه حساسیت و حسادت آنان به آن دو شده بود؛ از این رو وقتی حضرت یوسف علیه السلام خواب

خود را برای پدر تعریف کرد، حضرت یعقوب علیه السلام او را از تعریف خواب برای برادرانش برحذر داشت. (یوسف: ۵) یعقوب علیه السلام با شناخت از کمالات یوسف علیه السلام و مقام و منزلت الهی که در آینده به او عطا می شد، علاقه بیشتری نسبت به او داشت، اما این مسئله هرگز باعث نشد که حضرت یعقوب علیه السلام رفتار تبعیض آمیز نسبت به فرزندان خود داشته باشد. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۹۳) در واقع آنچه موجب بروز حوادث ناگوار شد، حسادت و وسوسه های نفس فرزندان بود.

۲-۳. فرونشاندن خشم حضرت یعقوب علیه السلام

حضرت یعقوب علیه السلام از فرزندان خویش روی برگرداند و از شدت حزن و اندوه، در فراق فرزندان بسیار گریست تا اینکه سیاهی چشمانش به سفیدی گرایید؛ در حالی که از فرزندان خشمگین بود، اما خشم خود را مهار کرد و سخنی برخلاف رضای حق نگفت و متعرض فرزندان خود نشد (یوسف: ۸۴).

خداوند در این آیه شریفه، یکی دیگر از فضایل اخلاقی حضرت یعقوب علیه السلام را که کنترل و عدم اظهار خشم در مقابل فرزندان بود، بیان می کند. از نظر لغت شناسان کظم غیظ، به معنای فرو نشاندن و مهار خشم و خودداری از آشکار کردن غضب است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۴۵؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۹۳؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۳۳؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۲۰۲۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۱۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۲؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۴۳؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۶، ص ۱۵۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۶۱۹)

کظم غیظ، از جمله صفات اخلاقی است که خداوند آن را جزء ویژگی های متقین برشمرده است. (آل عمران: ۱۳۳ و ۱۳۴) در سوره یوسف نیز حضرت یعقوب علیه السلام را با صفت «کظیم» توصیف کرده است. (یوسف: ۸۴) بنابراین حضرت یعقوب علیه السلام از جمله متقین است که با کظم غیظ، خشم و غضب خود را مدیریت کرده است.

۲-۴. چگونگی سازگاری گریه بسیار حضرت یعقوب علیه السلام با صبر جمیل

پاسخ: صبر و شکیبایی انسان را دارای روح وسیع و بزرگ می‌کند تا در مقابل سختی‌ها و مشکلات بزرگ متزلزل نشود. گاه انسان صبر و شکیبایی می‌کند، اما چهره شکیبای خود را با سخنان زننده که نشانه ناسپاسی و عدم تحمل مشکلات است، نازیبا می‌کند. این در حالی است که انسان‌های با ایمان و اراده قوی کسانی هستند که در برابر مشکلات شکیبایی می‌کنند و با بی‌تابی و سخنانی که حاکی از ناسپاسی است، چهره صبر خود را مکدر نمی‌کنند.

قلب مردان خدا و انبیای الهی، کانون عواطف و احساسات است. غم و حزن یعقوب علیه السلام نسبت به فرزندش یوسف علیه السلام نیز عاطفی بود و عاطفه و رقت قلب، رحمت و برکت و از بهترین نعمت‌های الهی است که جامعه را حفظ می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، ج ۴۰، ص ۱۵۳) گریه حضرت یعقوب علیه السلام در فراق فرزند و از دست دادن بینایی، عیب و نقص ایشان به شمار نمی‌آید و با صبر جمیل وی منافاتی ندارد؛ بلکه امری طبیعی است؛ به ویژه آنکه آن حضرت با مدیریت رفتار خود هرگز مرتکب رفتاری نشد که گویای بی‌تابی، ناسپاسی و نارضایتی به مقدرات الهی باشد. در روایات نیز به گریه رسول خدا صلی الله علیه و آله در فراق فرزندش ابراهیم اشاره شده است. وقتی به آن حضرت گفتند: «شما ما را از گریه کردن نهی می‌کنید و حال آنکه خود اشک می‌ریزید». آن حضرت فرمود: «تَدْمَعُ الْعَيْنُ وَ يَحْزَنُ الْقَلْبُ وَ لَا نَقُولُ مَا يُسْخِطُ الرَّبَّ؛ چشم گریه می‌کند و قلب اندوهگین است، اما چیزی را که موجب خشم الهی است، بر زبان جاری نمی‌کنم». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۱۵۱) در نقل دیگری آن حضرت فرموده است: «لَيْسَ هَذَا بُكَاةً إِنَّمَا هَذَا رَحْمَةٌ؛ این گریه (بی‌تابی) نیست، این رحمت (گریه عاطفی) است». بنابراین طبیعی است قلب آدمی به عنوان کانون عاطفه در مسائل عاطفی واکنش نشان دهد و ساده‌ترین آن، اشک ریختن است که اگر همراه با کلامی که موجب خشم و غضب الهی نباشد، عیب و نقص نیست و با صبر جمیل تناقضی ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۱۵۲ و ۱۵۳)

اخلاق اجتماعی

آفرینش انسان به گونه‌ای است که در سایه ارتباط با دیگر افراد اجتماع و رعایت اخلاق اجتماعی، به رشد و تعالی دست پیدا کند؛ اگر چه انسان به تنهایی و بدون در نظر گرفتن ارتباط با دیگران نیز ملزم به رعایت مسائل اخلاقی است. تأثیر غیر مستقیم اخلاق فردی بر مسائل اجتماعی را نمی‌توان انکار کرد، (همان، ج ۱، ص ۷۷) اما اخلاق اجتماعی در رشد شخصیت انسانی وزنه سنگین‌تری دارد.

اخلاق اجتماعی انبیا، مصداقی برای بشر است تا با الگوبرداری شایسته و صحیح از آن، مسیر تکامل خود را طی کند. فرزندان حضرت یعقوب علیه السلام برای طلب بخشش از خداوند، پدر را واسطه قرار دادند و به او متوسل شدند. طلب استغفار برای فرزندان، یکی از مصادیق اخلاق اجتماعی حضرت یعقوب علیه السلام است که در این بخش به آن پرداخته می‌شود.

۳. استغفار حضرت یعقوب علیه السلام برای فرزندان

استغفار، مصدر باب استفعال و به معنای طلب مغفرت (ابن‌اثیر، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۳۷۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۵؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۹؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۱۴؛ موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۸۱) و از ریشه «الغَفْرِ» است. اصل این ماده به معنای تغطیه و پوشاندن است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۰۷؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۱۱۲؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۷۷۰؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۸۵؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۴۹۸۰؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۳۷۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۵؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۹؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۱۴؛ موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۸۱). راغب استغفار را به معنای طلب غفران با زبان و عمل، و طلب مغفرت بدون فعل و عمل را روش دروغگویان دانسته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۰۹)

اهمیت استغفار و طلب آمرزش از درگاه الهی تا آنجاست که در آیات (بقره: ۱۹۹؛ آل‌عمران: ۱۵۹؛ نساء: ۱۰۶؛ توبه: ۸۰؛ هود: ۹۰، ۶۱، ۵۲، ۳؛ یوسف: ۹۸ و ۲۹ و ...) و روایات بسیاری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۴۰ - ۴۳۷ و ۵۰۴ و ۵۰۵؛ ابن‌اشعث، بی‌تا، ص ۲۲۷؛ ابن‌شعبه حرانی،

۱۴۰۴ق، ص ۴۱؛ صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۱۶۴ و ۱۶۵؛ شریف الرضی، ۱۳۷۹ش، خطبه ۱۴۳ و حکمت ۴۱۷؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۸ و ۲۰۴ و ... به آن سفارش شده است. در روایات از استغفار به عنوان بهترین و جامع‌ترین دعا (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۲۹۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۰۴؛ شعیری، بی‌تا، ص ۵۷ و ۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۲۸۳) و بهترین عبادت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۲۸۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۱۷؛ ابن‌اشعث، بی‌تا، ص ۲۲۸) یاد شده است. خداوند در قرآن کریم استغفار و طلب آمرزش از پیشگاه الهی را از ویژگی‌های متقین (آل عمران: ۱۳۵) و مؤمنان (آل عمران: ۱۶) برشمرده است.

استغفار درجه انسان‌های بلندمرتبه، راه مقربان و از بزرگ‌ترین اسباب تقرب به سوی خداست و لازم نیست که برای معصیت و گناهی باشد؛ چرا که سالک الی‌الله که خواهان رسیدن به مقام قرب الهی است، هر چند جدیت داشته باشد و در مسیر سلوک تلاش کند؛ وقتی نفس خویش را در طی مسیر سلوک سست و کاهل می‌بیند، استغفار و از پروردگارش درخواست عفو و بخشش می‌کند. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۲۷)

انبیای الهی و اهل بیت علیهم‌السلام علی‌رغم معصوم بودن از گناه و پلیدی، (احزاب: ۳۳) از پیشگاه الهی بسیار طلب مغفرت و آمرزش می‌کردند. استغفار انبیای و ائمه معصومین علیهم‌السلام - به دلیل عصمت از گناه - به معنای طلب آمرزش از گناه نیست؛ بلکه با توجه به جایگاه آنان، استغفارشان را می‌توان از اشتغال به کارهای مباح بشری و ضروری زندگی طبیعی مانند خوردن و خوابیدن دانست که مانع از سیر در حالات ملکوتی می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۳۶۶) شاید از همین روست که امام علی علیه‌السلام استغفار را مقام انسان‌های بلند مرتبه دانسته است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۳۱؛ شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۹)

یکی از راه‌های تقرب به پیشگاه الهی، طلب بخشش برای گناهان و توسل به برگزیدگان الهی است؛ زیرا خداوند در قرآن کریم فرموده است: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا»؛ «و اگر نامبردگان بعد از آن خلاف‌کاری‌ها، از در توبه نزد تو آمده و از خدا طلب آمرزش کرده بودند و رسول برایشان طلب مغفرت کرده بود، می‌دیدند که خدا توبه‌پذیر و مهربان است». (نساء: ۶۴) همچنین خداوند کسانی را که از

این کار سر باز می‌زنند و خود را نیازمند طلب استغفار و وساطت برگزیده الهی نمی‌دانند، منافق و مستکبر خوانده است. (منافقون: ۵).

پس از شفای چشمان یعقوب علیه السلام با پیراهن یوسف علیه السلام، آن حضرت به فرزندانش فرمود: «الَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ؟» «مگر به شما نگفتم من از خدا چیزهایی سراغ دارم که شما نمی‌دانید؟». (یوسف: ۹۶) در این هنگام برادران یوسف علیه السلام از پدر خویش خواستند که به پیشگاه الهی برای آنان طلب مغفرت کند. (یوسف: ۹۷) آنان نسبت به حق الناس که حضرت یعقوب علیه السلام را رنجانده‌اند، طلب مغفرت کرده‌اند و حال به پدر خویش متوسل شده‌اند و از او درخواست می‌کنند که برای آنان از خداوند طلب بخشش و غفران کند. در حقیقت به عنوان توبه خود به حضرت یعقوب علیه السلام متوسل شدند که او نیز شفیع آنان شود تا خداوند توبه آنان را بپذیرد. (جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، ج ۴۰، ص ۳۸۲ و ۳۸۳) این عمل فرزندان یعقوب علیه السلام مؤید این دستور اسلام به مسلمین است که اگر مرتکب گناهی شدند، استغفار کنند و از پیامبر صلی الله علیه و آله بخواهند برایشان طلب مغفرت کند. (نساء: ۶۴)

حضرت یعقوب علیه السلام توسل فرزندانش را پذیرفت و بدون اینکه آنان را به خاطر خطاهایی که در گذشته مرتکب شده بودند و سخنان ناروایی که حضرت را رنجانده (یوسف: ۸ و ۹۵) سرزنش کند، به آن‌ها وعده داد که از پروردگارا برایشان طلب مغفرت کند (یوسف: ۹۸) و درخواست‌شان را به این امر که خداوند غفور و رحیم است، معلق کرد؛ زیرا او خدایی است که هیچ توبه‌کننده‌ای را ناامید نمی‌کند و هیچ استغفارکننده‌ای را از پیشگاه خود دست خالی بر نمی‌گرداند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵ش، ج ۴۰، ص ۳۸۰)

در رابطه با این آیات سؤالاتی مطرح شده است که در این بخش به آن‌ها پاسخ داده می‌شود.

۱-۳. علت تأخیر استغفار حضرت یعقوب علیه السلام برای فرزندان خود

توضیح: حضرت یعقوب علیه السلام در پاسخ به درخواست شفاعت و توسل فرزندان خود، دعا برای ایشان را به وقت دیگری موکول کرد، (یوسف: ۹۸) حال آنکه دعا و استغفار نیازمند زمان و مکان خاص نیست.

پاسخ: استغفار و طلب بخشش از درگاه الوهیت زمان و مکان خاص ندارد، اما برخی زمان‌ها در پذیرش و به اجابت رسیدن دعا و درخواست مغفرت نقش مؤثری دارند که در آیات و روایات به آن‌ها اشاره شده است. از جمله:

- سحرگاهان؛ یکی از خصوصیات متقین، استغفار در وقت سحر است. (آل عمران: ۱۷؛ ذاریات: ۱۸) امام صادق علیه السلام نیز فرموده است: «وَلَا تَغْفُلْ عَنِ الْاِسْتِغْفَارِ بِالْاَسْحَارِ فَإِنَّ لِقَائِنِي فِيهِ اَشْوَقَا؛ از استغفار هنگام سحر غافل مباش؛ زیرا اهل خضوع و بندگان خاشع در آن هنگام شوق بسیاری دارند». (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰ق، ص ۴۶)

- ماه رجب؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: «رَجَبٌ شَهْرُ الْاِسْتِغْفَارِ لِأُمَّتِي أَكْثَرُ وَا فِيهِ الْاِسْتِغْفَارُ؛ ماه رجب، ماه استغفار برای امت من است. در این ماه زیاد استغفار کنید». (اشعری قمی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۷)

- سحر شب جمعه؛ امام صادق علیه السلام فرموده است حضرت یعقوب علیه السلام استغفار برای فرزندان را تا سحر شب جمعه به تأخیر انداخت. (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۲۲؛ همو، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۵۴) در برخی روایات نیز آمده است حضرت یعقوب علیه السلام استغفار برای فرزندان خود را در سحرگاه انجام داد. (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۳۵۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۹۶). قرطبی در تفسیر خود می‌نویسد در سحر شب جمعه‌ای که مصادف با شب عاشورا بود، حضرت یعقوب علیه السلام برای آنان استغفار کرد. (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۹، ص ۲۶۲)

برخی مفسران نیز معتقدند یعقوب علیه السلام استغفار برای فرزندان خود را به تعویق انداخت تا نعمت دیدار با یوسف علیه السلام تکمیل و دلش به تمام معنا خوشحال و تمامی آثار فراق از دلش زایل شود، آنگاه استغفار کند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱، ص ۲۴۵) برخی دیگر نیز معتقدند یعقوب علیه السلام استغفار برای فرزندان را تا سحر شب جمعه به تأخیر انداخت و بیش از ۲۰ سال هر سحر شب جمعه فرزندان خود را امر می‌کرد پشت سرش به صف شوند. آن حضرت برای آن‌ها استغفار می‌کرد و آنان نیز همراهی می‌کردند تا توبه‌شان پذیرفته شد. (کاشانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۷۷).

۳-۲. کیفیت سازگاری توسل فرزندان یعقوب علیهم السلام به وی با توحید

پاسخ: فرزندان یعقوب علیهم السلام پس از بازگشت از مصر به آن حضرت گفتند: «يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ»؛ «ای پدر! برای گناهان ما آمرزش بخواه که ما خطاکار بوده ایم». (یوسف: ۹۷) آن حضرت نیز درخواست فرزندانش را پذیرفت و فرمود: «سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ»؛ «برای شما از پروردگارم آمرزش خواهم خواست که او آمرزگار رحیم است». (یوسف: ۹۸) بنا بر این آیات، درخواست استغفار از دیگری نه تنها شرک نیست و منافاتی با توحید ندارد؛ بلکه راهی در تسریع رسیدن به لطف الهی است، وگرنه چگونه ممکن است که یعقوب علیه السلام تقاضای فرزندانش را که مبنی بر طلب بخشش برای آنان را بپذیرد و نسبت به توسل آنان به خود پاسخ مثبت دهد؟ این عملکرد حضرت یعقوب علیه السلام، جواز توسل به اولیای الهی است. کسانی که توسل را ردّ و آن را ممنوع می دانند، از آیات قرآن و متون دینی بی اطلاع هستند یا تعصبات غلط، مانع دید آنان شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۷۵ و ۷۶)

در سوره اعراف نیز هنگامی که بنی اسرائیل به حضرت موسی علیه السلام ایمان نیاوردند و به آن حضرت گفتند: اگر می خواهی، بلا نازل کن؛ خداوند بر آنان پنج بلای طوفان، ملخ، شپش، قورباغه ها و تبدیل شدن آب دریا به خون را نازل کرد. وقتی گرفتار بلای الهی شدند، گفتند: «قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ»؛ «ای موسی برای ما دعا کن» (اعراف: ۱۳۴) و به خاطر آن عهدی که خداوند با تو بسته است، وساطت کن تا این بلا از ما دور شود. (ر.ک: اعراف: ۱۳۴-۱۳۲) اگر توسل امر ناپسندی بود، حضرت موسی علیه السلام حتماً آنان را از این کار نهی می کرد و به آنان دستور می داد که حاجات شان را مستقیماً از خدا بخواهند.

نتیجه گیری

قرآن کریم حضرت یعقوب علیه السلام را یکی از متوکلین به درگاه الهی معرفی کرده است. آن حضرت در موقعیت های مختلف زندگی، به خداوند توکل می کرد و فرزندانش را به اعتماد بر خدای متعال توصیه می نمود. هنگامی که فرزندانش را راهی مصر نمود، علی رغم توکل

به خدا، به آنان توصیه کرد برای حفظ جان خود و دوری از هرگونه آسیب و ضرر احتمالی، احتیاط کنند و هنگام ورود به سرزمین مصر از درهای متعدد وارد شوند. آن حضرت در مقابل مشکلات نیز بسیار صبور بود. اگرچه از سوی فرزندان خود زخم و مصیبت دیده بود، اما در برابر رفتار آنان با صبوری، خشم و هیجانات عاطفی خود را مدیریت می‌کرد و سخن به شکوه و گلایه نمی‌گشود. یعقوب علیه السلام همواره بر اساس عدالت رفتار می‌کرد و هرگز رفتاری را که موجب حسادت فرزندانش شود، انجام نداد؛ اگر چه نسبت به یوسف علیه السلام و برادرش بنیامین که نوجوان و خردسال بودند، توجه بیشتری عنایت می‌کرد. ساختار شخصیتی حضرت یوسف علیه السلام و کمالات وجودی اش که برای برادرانش نیز محسوس بود، در کنار ضعف شخصیتی برادران، موجب بروز حوادث ناگوار شد. هنگامی که فرزندان او درخواست کردند از درگاه پروردگام برایشان طلب مغفرت کند، آنان را سرزنش نکرد و زمانی را انتخاب کرد که دعا به اجابت نزدیک تر است و برای آنان از پروردگار طلب مغفرت نمود. این شیوه رفتاری آن حضرت، حجت و جوازی برای توسل و طلب شفاعت از غیر است. در واقع توسل به دیگری نه تنها با توحید منافاتی ندارد و شرک نیست؛ بلکه راهی برای زودتر رسیدن به مقصود و به اجابت رسیدن دعاست.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر الجزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷ش، النهاية في غريب الحديث والأثر، چاپ چهارم، قم: بی نا.
۲. ابن اشعث، محمد بن محمد، بی تا، الجعفریات، چاپ اول، تهران: مكتبة النینوی الحديثیة.
۳. ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۹۸م، جمهرة اللغة، چاپ اول، بیروت: بی نا.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن جزی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، التسهیل لعلوم التنزیل، چاپ اول، بیروت: شركة دارالأرقم بن أبی الأرقم.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر و التوزیع - دار صادر.
۸. ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، تهذیب اللغة، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. اشعری قمی، احمد بن محمد بن عیسی، ۱۴۰۸ق، النوادر (للاشعری)، چاپ: ۱، قم: مدرسة الامام المهدي عليه السلام ترجمه اشعری.
۱۰. آلوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، روح المعانی في تفسير القرآن العظيم و السبع المثانی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، چاپ دوم، قم: دار الکتب الاسلامیة.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. تستری، سهل بن عبدالله، ۱۴۲۳ق، تفسیر التستری، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۵ش، تسنیم تفسیر قرآن کریم، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، الصحاح، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۶. حائری طهرانی، علی، ۱۳۳۸ش، مقتنیات الدرر، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۱۷. حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ق، شمس العلوم، چاپ اول، دمشق: دارالفکر.
۱۸. حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، نور الثقلین، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت - دمشق: دار القلم - دار الشامیة.
۲۰. زبیدی، مرتضی محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، تاج العروس، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۲. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، ۱۴۰۸ق، بیان السعادة فی مقامات العبادة، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۳. شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۳۷۹ش، نهج البلاغة، ترجمه محمد دشتی، چاپ اول، قم: مشهور.
۲۴. _____، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، چاپ اول، قم: هجرت.
۲۵. شعیری، محمد بن محمد، بی تا، جامع الأخبار (للشعیری)، چاپ اول، نجف: مطبعة حیدریة.
۲۶. صاحب، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، المحيط فی اللغة، چاپ اول، بیروت: عالم الكتاب.
۲۷. صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ق، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، چاپ دوم، قم: فرهنگ اسلامی.
۲۸. صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۶ق، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، چاپ دوم، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۲۹. _____، ۱۴۱۳ق، کتاب من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. _____، ۱۳۸۵ش، علل الشرائع، چاپ اول، قم: کتابفروشی داوری.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.

۳۳. طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸م، التفسیر الكبير: تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، اردن - اربد: دار الكتاب الثقافی.
۳۴. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار المعرفة.
۳۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵ش، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: مکتبه المرتضویه.
۳۶. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۴ق، الأمالی، چاپ اول، قم: دار الثقافه.
۳۷. _____، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. علم الهدی، علی بن الحسین، بی تا، تنزیه الأنبیاء علیهم السلام، چاپ اول، قم: الشریف الرضی.
۳۹. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، التفسیر العیاشی، چاپ اول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۴۰. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الكبير، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۴۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ق، القاموس المحيط، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
۴۴. _____، ۱۴۱۸ق، الأصفی فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
۴۵. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالهجره.
۴۶. قرضاوی، یوسف، ۱۳۷۸ش، سیمای صابران در قرآن، ترجمه محمد علی لسانی، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۷. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ش، الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، تهران: ناصر خسرو.
۴۸. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳ش، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم: دار الکتب.
۴۹. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸ش، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، چاپ اول، قم: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۵۰. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، بی تا، **منهج الصادقين في الزام المخالفين**، چاپ اول، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۵۱. _____، ۱۴۲۳ق، **زبدة التفاسیر**، چاپ اول، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، **الکافی**، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. مراغی، احمد مصطفی، بی تا، **تفسیر المراغی**، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.
۵۴. مدرس، محمد تقی، ۱۴۱۹ق، **من هدی القرآن**، چاپ اول، تهران: دار محبى الحسين.
۵۵. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، **بحار الأنوار**، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۶. _____، ۱۴۰۴ق، **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ﷺ**، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۷. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۴ق، **التفسیر الکاشف**، چاپ اول، قم: دارالکتاب الإسلامی.
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱ش، **تفسیر نمونه**، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۵۹. _____، ۱۳۷۷ش، **اخلاق در قرآن**، چاپ اول، قم: مدرسه الإمام علی بن أبیطالب علیه السلام.
۶۰. منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰ق، **مصباح الشریعة**، چاپ اول، بیروت: اعلمی.
۶۱. موسی، حسین یوسف، ۱۴۱۰ق، **الإفصاح**، چاپ چهارم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

تحلیل رویکرد مفسران فریقین درباره آیات ۱۶-۱۹ سوره قیامت

صفیه تقی‌تبار^۱

چکیده

مفسران شیعه و سنی درباره آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت دو دیدگاه متفاوت دارند. در دیدگاه اول مراد آیات، نامه اعمال و مخاطب، انسان کافر و زمان خطاب، روز قیامت است. این احتمال نخستین بار توسط ابوبکر قفال مطرح شده است. مهم‌ترین دلیل فائلین این قول، تناسب و ارتباط آیات مورد بحث با آیات قبل و بعد آن است. بر اساس پژوهش انجام شده، هیچ سندی برای این قول یافت نشد و به دلیل عدم سازگاری آن با سیاق آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام مورد پذیرش نیست. در دیدگاه دوم مراد این آیات، قرآن و مخاطب، رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و زمان خطاب در همین دنیا و حین نزول وحی است. بر اساس این دیدگاه آیات مورد بحث، جمله معترضه هستند و نیازی به ارتباط به آیات قبل و بعد خود ندارد. نگارنده با بهره‌گیری از کاربرد جمله معترضه در قرآن، قرینه سیاق از جمله مفهوم کانونی معنای «جمع» در سوره قیامت، نتیجه می‌گیرد که پذیرش قول دوم و قائل شدن به معترضه بودن آیات مورد بحث، خللی به ارتباط و تناسب آیات وارد نمی‌سازد و اگر مراد از آیات مورد بحث قرآن باشد، باز هم تناسب برقرار خواهد بود.

واژگان کلیدی: سوره قیامت، جمع، تناسب، جمله معترضه، ابوبکر قفال.

مقدمه

یکی از سوره‌های قرآن کریم، سوره قیامت است. بیشتر آیات این سوره درباره مضمون رستاخیز، حوادث، وقایع و حالات انسان‌هاست. در میان ۴۰ آیه این سوره، چهار آیه ۱۶ تا ۱۹ معرکه آرای مفسران قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که دو نظر عمده درباره آن‌ها ارائه شده است. این دو نظر عبارتند از:

الف. این آیات خطاب به انسان کافر در روز قیامت به هنگام خواندن پرونده عملش است.

ب. این آیات خطاب به پیامبر اسلام ﷺ و زمان آن نیز هنگام نزول وحی قرآنی است. آرای مفسران در این زمینه بسیار گوناگون و متنوع است، اما مشهور مفسران نظر و قول دوم را پذیرفته و بر اساس آن، آیات را تفسیر کرده و عده‌ای نیز به قول اول گرایش یافته‌اند. یکی از موضوعات مورد توجه در بحث علوم قرآنی، تناسب میان آیات قرآن کریم از نظر لفظ یا معناست، اما طبق قول مشهور، این چهار آیه هیچ تناسبی با آیات قبل و بعد خود ندارند. این تحقیق بر آن است که تناسب میان این آیات را با آیات قبل و بعد این سوره از طریق سیاق و ساختار آیات اثبات کند و به این سؤال پاسخ دهد که اگر قول مشهور را بپذیریم، از نظر معنایی چگونه میان آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره با آیات پیشین و پسین تناسب وجود دارد؟ مفسران از صدر اسلام تاکنون دو نظر درباره این آیات ارائه کرده و در تفاسیر خود قول دوم را ذکر کرده و به آن گرایش بیشتری نشان داده‌اند؛ حتی از ابن عباس و سعید بن جبیر، شعبی، ضحاک، قتاده، حسن بصری و مجاهد برای آن روایت نقل کرده‌اند. برخی مفسران قول اول را به عنوان یک احتمال ذکر کرده و رها کرده‌اند، بدون اینکه آن را مورد نقد و بررسی قرار دهند. بر اساس آنچه مفسران بیان کرده‌اند، به نظر می‌رسد اولین کسی که قول اول را به عنوان یک احتمال مطرح کرد، شخصی به نام ابوبکر قفال در قرن چهارم هجری است. سپس دیدگاه ایشان در کتاب‌های تفسیری فخر رازی، محمد بن فضل بلخی، شیخ طوسی، شیخ طبرسی و دیگر مفسران راه یافته است. مقاله «بررسی تناسب معنایی آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت» تألیف سیفعلی زاهدی فر در تضعیف هر دو قول و

مقاله «تأملی در هم‌پیوندی آیات در سوره قیامت» اثر عبدالهادی فقهی‌زاده در تقویت قول اول (قول غیرمشهور) و مقاله «مخاطب و زمان خطاب آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت و نقد نظریه نسیان‌پذیری وحی» تألیف فتح‌الله نجارزادگان و مقاله «آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت، مخاطب‌شناسی و زمان خطاب» از علی اصغر آخوندی در تضعیف قول دوم (قول مشهور) نوشته شده است. اثر حاضر با نگاه تحلیلی و با بهره‌گیری از نظرات مفسرین، به نقد و بررسی هر دو قول پرداخته و با استفاده از عنصر بلاغی سیاق و کاربردهای جمله معترضه، قول صحیح را اثبات کرده است.

محتوای سوره قیامت

سوره قیامت، هفتاد و پنجمین سوره مصحف شریف است و با توجه به سیاق آیات، سوره‌ای مکی به شمار می‌آید. این سوره بعد از سوره مدثر و قبل از سوره انسان قرار و ۴۰ آیه دارد. همان‌گونه که از نام سوره پیداست، مباحث آن بر محور مسائل مربوط به معاد و روز قیامت دور می‌زند. ابتدای این سوره با سوگند به روز قیامت و نفس لوامه آغاز می‌شود و سپس به انکار انسان درباره روز قیامت و زنده شدن پس از پوسیدن و از بین رفتن استخوان‌هایش اشاره می‌کند و با اشاره به قدرت خداوند تعالی آن را امری ممکن معرفی می‌کند. سپس انگیزه واقعی انکار روز قیامت را بیان می‌کند که در قدرت خدا شبیه‌ای نیست؛ بلکه بی‌قیدی و رها‌شدگی و زیر بار مسئولیت نرفتن است و به همین دلیل است که از زمان قیامت می‌پرسد.

در ادامه آیات به مسئله آگاه کردن انسان از نامه عمل اشاره می‌کند، چه اعمالی که پیش از مرگ فرستاده و چه آثار اعمالی که پس از مرگ به پرونده او وارد شده است و اعلام می‌دارد که انسان از اعمالش آگاه می‌شود؛ اگر چه خودش بر نفس خود بینا و آگاه است و فقط دنبال عذر و بهانه می‌باشد. در آیات ۱۶ تا ۱۹، پیامبر ﷺ مورد خطاب قرار می‌گیرد و به ایشان می‌فرماید: «زبان‌ت را حرکت مده و در خواندن قرآن تعجیل مکن. گردآوری و خواندن آن بر عهده ماست. هنگامی که آن را خواندیم، از قرائت و خواندنش تبعیت کن، سپس ما برای تو

بیان می‌کنیم». دوباره آیات درباره قیامت مطرح می‌شود و اینکه انسان‌ها را در آن روز به دو دسته تقسیم می‌کند: گروهی چهره‌های شاد و برافروخته دارند و گروهی چهره‌های غمگین و گرد و غبار گرفته؛ گویا تصویری از آخرین لحظات حیات این جهانی انسان و زمانی که جان خود را به فرشته مأمور تحویل می‌دهد، مقابل دید انسان می‌گذراند. در پایان سوره نیز دوباره قدرت خداوند قادر متعال را به رخ انسان می‌کشد و بیان می‌کند خدایی که قادر بود انسان را از منی بیافریند، قادر است دوباره او را زنده کند. (طبرسی، بی تا، ج ۵، ص ۳۹۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۵، ص ۲۷۱؛ فخررازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۳۰، ص ۲۲۳؛ ضیاء آبادی، ۱۳۹۵ ش، ص ۹۲)

دیدگاه‌های مفسران درباره آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت

قرآن کریم در آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت می‌فرماید: «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ»؛ «زبان خود را بدان حرکت مده که به خواندنش شتاب کنی. به یقین جمع کردن و خواندن آن بر عهده ماست. پس چون آن را خواندیم، از قرائت آن پیروی کن. سپس بیان آن نیز بر عهده ماست».

مفسران شیعه و سنی درباره مخاطب، زمان خطاب و مرجع ضمیر آیات چهارگانه

مذکور دو قول را مطرح کرده‌اند:

۱. قول اول: نامه اعمال

بر اساس این قول، ضمیر در «بِهِ» و دیگر ضمایر غایب، به نامه عمل بر می‌گردند و در این قول، خطاب «لَا تُحَرِّكُ» رسول اکرم ﷺ نیست؛ بلکه انسان کافری است که در روز قیامت نامه عملش را به او می‌دهند. این قول در میان برخی از مفسران تنها به عنوان یک احتمال ذکر شده است و بدون اینکه دلیلی بر رد آن اقامه کنند، آن را فرو گذاشتند. (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۳۰، ص ۲۲۳ و ۲۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۸ ش، ج ۱۰، ص ۶۰۱ و ۶۰۲؛ بیضاوی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۵۴۹؛ مشهدی، ۱۴۱۱ ق، ج ۴۰، ص ۱۴) به نظر می‌رسد نخستین کسی که این احتمال را مطرح کرده است، ابوبکر قفال در قرن چهارم است. فخررازی از قول وی چنین نقل می‌کند:

آیه «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ» خطاب به پیامبر خدا ﷺ نیست؛ بلکه خطاب به انسانی است که در آیه ۱۳ همین سوره از وی یاد کرده است؛ آنجا که می‌فرماید: «يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ»؛ «انسان در آن روز از آنچه پیش فرستاده و پس فرستاده آگاه می‌شود». وقتی این انسان به زشتی‌های رفتارش آگاه می‌شود؛ چون نامه عملش را بر وی عرضه می‌کنند و به او گفته شود «اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيَّكَ حَسِيبًا»؛ «نامه عمل خود را بخوان، تو خود برای حسابرسی خویش در این روز کفایت می‌کنی». (اسراء: ۱۴) پس در این هنگام که شروع به خواندن نامه عمل می‌کند، زبانش از شدت ترس و سرعت خواندن به لکنت می‌افتد؛ پس به وی خطاب می‌شود: «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ»؛ «زبانت را به حرکت در نیاور تا در خواندن آن شتاب کنی»؛ (قیامت: ۱۶) بلکه بر ماست به حکم وعده (بر اساس نظر اشاعره) یا به حکم حکمت (بر اساس نظر معتزله) اعمال تو را گرد آوریم و بر تو آن‌ها را بخوانیم. پس چون آن‌ها را خواندیم، از آن پیروی کن به اینکه اقرار کنی تو چنین کارهایی را انجام داده‌ای. پس بر ماست بیان آن کارها و شرح مراتب کیفی‌های آن. بنا بر این حاصل تفسیر این آیات، این است که خداوند متعال برای کافر تمام اعمالش را به تفصیل می‌خواند؛ چون در این اخبار از اعلان اعمال برای آنان تهدید جدی در دنیا و هراس شدید در آخرت خواهد بود. (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۳۰، ص ۲۲۳ و ۲۲۴)

آنگاه قفال می‌گوید: «این وجه نیکویی برای تفسیر این آیات است و دلیلی بر بطلان آن نیست، جز آنکه روایتی در این باره نرسیده است». (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۳۰، ص ۲۲۳ و ۲۲۴) محمد بن افضل بلخی نیز به همین قول گرایش دارد و از آن تقریر روشن‌تری ارائه داده است. شیخ طوسی به اجمال (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۹۶) و شیخ طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۶۰۰) با تفصیل قول وی را آورده‌اند.

۱-۱. ادله قول اول و نقد و بررسی آن

الف. تناسب آیات

مهم‌ترین ادله این گروه، بحث تناسب است. طبق قول اول، این آیات با آیات قبل و بعد

خود مرتبط هستند؛ زیرا آیات قبل و بعد در مورد روز قیامت است و این آیات، درباره انسانی است که نامه عملش در روز قیامت به او داده می‌شود. این تفسیر با نمایش صحنه‌ای تکان دهنده از دلهره و اندوه کافران هنگام قرائت نامه اعمال، آهنگ سوره را به خوبی یکنواخت و یکدست جلوه داده و هر گونه قطع و انفصالی را از دامان سوره زدوده است.

ب. عدم وجود قرینه بر قول مشهور

به عقیده بلخی در آیات این سوره، قرینه‌ای دال بر تأیید قول مشهور و اینکه مراد از این آیات قرآن باشد، وجود ندارد. بلخی آیات چهارگانه را بر شرایط انسان در زمانی که نامه اعمالش را به دست می‌گیرد، تطبیق می‌دهد و می‌نویسد: «این آیات (چهارگانه) درباره بندگان خدا در مورد نامه اعمالشان در روز قیامت است؛ چون پیش از این آیات و پس از آن‌ها درباره انسان و احوال او در روز قیامت سخن به میان آمده و در آن‌ها چیزی که نشان دهد مراد از این آیات، قرآن یا امور مربوط به این دنیاست، وجود ندارد».

نقد قول اول:

الف. عدم سازگاری با سیاق آیات قرآن

۱. با آیات سوره قیامت

این قول با سیاق آیات سوره قیامت سازگاری ندارد؛ زیرا اولاً در آیات پیشین ذکری از نامه عمل به میان نیامده است تا ضماین به آن برگردند. ثانیاً اگر به فرض معنای جمع و قرائت را درباره نامه اعمال بپذیریم، تبعیت این قرائت و بیان آن پذیرفتنی نیست و قائلین این نظریه توجیه مناسبی برای تبعیت، بیان عمل و نامه عمل ارائه نکرده‌اند. الفاظی مانند «جمع»، «بیان» و «قرآن» با نامه اعمال تناسبی ندارد، در حالی که این واژگان با وحی و قرآن تناسب خوبی دارد.

۲. با آیات مربوط به نامه اعمال و قیامت

آیات بسیاری درباره آگاهی انسان از نامه اعمالش و قرائت آن وجود دارد؛ مانند آیات

۱۲، ۱۳ و ۷۱ سوره اسراء و آیه ۴۹ سوره كهف. این آیات بیانگر آن هستند كه وقتی انسان كافر به نامه اعمالش می‌نگرد، اعمال خود را به صورت ریز و درشت در آن مشاهده می‌كند؛ به‌گونه‌ای كه اصلاً نیازی به خواندن نیست. بنابراین عمل انسان در قیامت ابهامی ندارد تا محتاج به بیان باشد.

افزون بر آیات قرآن، روایات نیز این مطلب را تأیید می‌كنند. در تفسیر عیاشی ذیل آیه «يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ...» روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است كه آن حضرت می‌فرماید: «وقتی روز قیامت می‌شود، كتاب آدمی را به او می‌دهند و می‌گویند: بخوان». راوی می‌گوید: عرض كردم آیا آنچه بخواند، می‌شناسد؟ حضرت فرمود: «همه را به یاد می‌آورد. هیچ لحظه و نگاه زیر چشمی، هیچ كلمه‌ای و هیچ گامی و هیچ عمل دیگری انجام نداده، مگر آنكه با خواندن آن كتاب همه را به یاد می‌آورد؛ به‌گونه‌ای كه گویا همان لحظه آن را انجام داده است و به همین جهت می‌گویند: وای بر ما این چه كتابی است كه هیچ كوچك و بزرگی را نگذاشته، مگر آنكه آن را برشمرده است». (طباطبایی، ۱۳۷۴ق، ج ۱۳، ص ۴۶۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۲۸)

در هیچ يك از آیات قرآنی درباره قیامت، خداوند كافران و مجرمان را به صورت مخاطب مفرد خطاب نكرده و همیشه خطاب‌ها به صورت جمع بوده است. (نبأ: ۳۰؛ مرسلات: ۲۹ و ۳۰؛ انسان: ۲۲؛ واقعه: ۷؛ طور: ۱۶ و ۱۹؛ جاثیه: ۲۹؛ زمر: ۷۱) ضمیر «ك» در آیات ۱۲ و ۱۳ سوره قیامت، به پیامبر صلی الله علیه و آله بر می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ق، ج ۲۰، ص ۱۰۵) بنابراین وقتی آیات ۱۶ تا ۱۹ نیز با خطاب مفرد آمده است، پس باید مورد خطاب شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد، نه انسان گنهكار؛ زیرا اگر خطاب به انسان گنهكار بود، باید به صورت جمع می‌آمد؛ همان‌گونه كه در آیات ۲۰ و ۲۱ به صورت جمع آمده است.

از نظر مفسران شیعه و اهل سنت، مفرد آمدن مخاطب در آیات ۳۴ و ۳۵ این سوره از این روست كه سبب نزول این آیات، شخص خاصی (ابوجهل) بوده است و زمان خطاب نیز همین دنیاست، نه آخرت. (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۰۲؛ طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۶۰۶؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۳۰، ص ۲۲۴)

ب. عدم سازگاری با روایات اهل بیت علیهم السلام

در تأیید این نظریه روایتی وجود ندارد؛ بلکه روایتی در ردّ این نظریه وجود دارد. بنا بر روایتی می‌توان ثابت کرد که خطاب «لَا تُحَرِّكُ»، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. امام باقر علیه السلام با هشام بن عبدالملک به طور اجبار دیداری داشت، هشام از امام باقر علیه السلام پرسید: شما از کجای می‌گویید وارث علم پیامبرید، حال آنکه بعد از او پیامبری نیست و شما هم پیامبر نیستید؟ امام علیه السلام فرمود: «از قول خدای تعالی که به پیامبرش فرمود: ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾». (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۲، ص ۱۸۳؛ سیوطی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۷۷۹ و ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۴۷۹ ذیل آیه)

ج. عدم دسترسی به کتاب قفال

این قول اولین بار از شخصی به نام قفال نقل شده است و منبع این قول، تفسیر کبیر فخررازی است (فخررازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۳۰، ص ۷۲۷) و دیگر مفسرین از او نقل قول کرده‌اند، بدون اینکه به منبع اصلی مراجعه کرده باشند. بنا بر پژوهش‌های فراوانی که انجام گرفته است، کتاب قفال در دسترس نیست. فخررازی نیز از کتاب او نامی نمی‌برد. سیوطی نیز در طبقات المفسرین (سیوطی، ۱۳۹۶ ق، ج ۱، ص ۱۰۹) فقط از قفال تعریف و تمجید می‌کند، اما از کتاب او نامی نمی‌برد. در بعضی مصادر چند کتاب از ایشان به نام‌های دلائل النبوة، محاسن الشریعة، شرح الرسالة، ادب القضاء، جزء کبیر و تفسیر کبیر و فقه شافعی در ماوراءالنهر نام برده شده است، (ذهبی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۶، ص ۲۸۳) ولی هیچ‌یک از کتاب‌های ایشان در دسترس نیست.

۲. قول دوم: قرآن

بر اساس این قول، مخاطب آیات مذکور رسول اکرم صلی الله علیه و آله و زمان خطاب، هنگام نزول وحی است. قریب به اتفاق مفسران و قرآن‌پژوهان فریقین از قدما و متأخران، قول دوم را پذیرفته‌اند و خطاب را متوجه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می‌دانند. (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۹۶؛ طبرسی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۰، ص ۶۰۰)

۲-۱. ادله قول دوم و نقد و بررسی آن

الف. روایت ابن عباس

اساس ادله این دیدگاه در نظر تمام مفسران، بر مبنای روایاتی از ابن عباس است که در الدر المنثور سیوطی آمده است. از ابن عباس روایت شده است: «كَانَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: يُعَالِجُ مِنَ التَّنْزِيلِ شِدَّهُ وَكَانَ يُحْرِكُ بِهِ لِسَانَهُ وَشَفْتَيْهِ حَخَّافَهُ أَنْ يَنْفَلِتَ مِنْهُ يُرِيدُ أَنْ يَحْفَظَهُ؛ رسول خدا ﷺ هر بار که وحی بر او نازل می شد، دچار ناراحتی می شد و لب و زبان خود را به وحی حرکت می داد؛ چون می ترسید در ذهنش نماند و می خواست آن را حفظ کند». از این رو خدای تعالی این آیات را نازل کرد: ﴿لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾. پس از آن هر گاه جبرئیل نازل می شد، رسول خدا ﷺ سر به زیر می انداخت. در روایت دیگری آمده است: «هر وقت جبرئیل می رفت، پیامبر ﷺ طبق وعده ای که خدا داده بود؛ شروع به خواندن می کرد». (طباطبایی، ۱۳۷۴ق، ج ۲۰، ص ۱۸۵)

مضمون این حدیث در بسیاری از کتب حدیثی اهل سنت (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۸۹) از جمله در صحیحین نقل شده است. (بخاری، ۱۳۳۴ق، ج ۸، ص ۶۰۸) ترمذی نیز ضمن نقل این حدیث آن را «حسن صحیح» می داند. (ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۴۳۰) با توجه به اینکه روایاتی برای نظریه اول وجود ندارد که معارض این روایت قرار گیرد، این روایت تقویت کننده خوبی برای دیدگاه مشهور است؛ اگر چه علامه طباطبایی انطباق این روایت بر آیه را نمی پذیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۱۸۵)

- نقد

به عقیده برخی، این روایات از شخص رسول مکرم اسلام ﷺ نیست و در میان صحابه نیز کسی جز ابن عباس آن را نقل نکرده است. همچنین معلوم نیست که این روایات صحیح باشد یا نباشد؛ چه بسا ممکن است اجتهاد شخص در تفسیر باشد و تفسیر به رأی در فهم معنی آیات، حجت نیست. از این رو برخی مفسران در شأن نزول های موجود در ذیل آیه، تشکیک کرده اند و مطالب این آیات را کنایه می دانند، نه اینکه واقعاً پیامبر ﷺ در عالم خارج واقع این کار (عجله در تلقی وحی) را انجام داده باشد. (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۳، ص ۲۴۵)

در مصادر شیعی نیز روایتی درباره این آیات از معصومین علیهم السلام به چشم نمی خورد. تنها

در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی از سبب نزول این آیات خبر می‌دهد و می‌گوید: «پیامبر خدا ﷺ پس از اعلان ولایت در غدیر خم، مردم را برای بیعت با امیرالمؤمنین ﷺ دعوت کردند، لیکن برخی افراد قصد داشتند از این امر سرپیچی کنند. ناگزیر حضرت رسول ﷺ بر فراز منبر شدند و خواستند از آنان براءت جویند که آیات ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ نازل شد». (قمی، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۳۹۶ و ۳۹۷) بنابراین، این قول به هیچ روایتی مستند نیست و گوینده آن نیز در این تفسیر که با تعبیر (قال) از وی یاد شده است، مشخص نمی‌باشد. افزون بر آن سوره قیامت به اتفاق مفسران، مکی است (ر.ک: معرفت، ۱۳۹۶ش، ج ۳، ص ۱۰۳) و آیات آن با مسئله غدیر خم ارتباطی ندارد.

ب. سیاق

علامه طباطبایی ﷺ و سید قطب با اعتقاد به معترضه بودن این آیات چهارگانه و با استناد به سیاق، قائل به قول مشهورند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۱۰۹؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۳۷۶۸) و برای تأیید نظر خود به آیه ۱۱۴ سوره طه تمسک کرده‌اند و آن را از نظر موضوع و حکم، با آیات چهارگانه سوره قیامت یکسان می‌دانند. در این میان، دلیل علامه طباطبایی ﷺ و سید قطب با سایرین متفاوت است و بر اساس دلیل درون نصی شکل گرفته است. از نظر علامه طباطبایی دلیل این امر نمی‌تواند روایات باشد؛ بلکه از نظر ایشان وجه انطباق این روایات بر آیات مذکور آشکار نیست. ایشان می‌نویسد: «انطباق این معنی (که در روایات در آن اشاره شده مبنی بر اینکه پیامبر خدا ﷺ حین نزول وحی زبان‌شان را حرکت می‌دادند و آیات را تکرار می‌کردند، مبادا آن‌ها را فراموش کنند) بر آیات مورد بحث آشکار نیست». (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۱۸۵)

وجه تکرار آیات حین نزول وحی توسط پیامبر ﷺ

با توجه به قول دوم، از سوی مفسرین احتمالات مختلفی در نهی پیامبر ﷺ از تعجیل ذکر شده است:

۱. علاقه به دریافت وحی

برخی مفسران علت تکرار وحی را علاقه شدید پیامبر ﷺ به دریافت قرآن دانسته‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۱۵؛ طبرسی، ب ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۱۷۵؛ آلوسی، بی تا، ج ۲۱، ص ۴۷۲) در متن روایات تابعین، حکمت تکرار آیات توسط پیامبر ﷺ حین نزول وحی را علاقه شدید به دریافت وحی دانسته‌اند و ادله آن‌ها تنها از قول شعبی تعبیر «حبّه اياه؛ حب پیامبر اکرم ﷺ نسبت به وحی» یاد شده است. آن‌ها می‌گویند: «چون وحی بر حضرت نازل می‌شد، شتاب می‌کرد و آن را بر زبان جاری می‌ساخت؛ چون وحی را دوست داشت. پس آیات ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجْعَلَ بِهِ﴾ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿ نازل شد». (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۱۱۷) در این میان شیخ طوسی به دیدگاه شعبی تمایل یافته و حکمت آن را حب پیامبر ﷺ نسبت به وحی دانسته است. (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۹۶)

۲. ترس از فراموشی

بعضی مفسرین نقل کرده‌اند رسول خدا ﷺ هنگام نزول وحی از ترس اینکه مبادا آیات را فراموش کند، زبان خود را حرکت می‌داد و آیات نازل شده را با عجله تلاوت می‌فرمود. پس خدا آن حضرت را از این عمل نهی کرد و امر به سکوت نمود. (شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۲۴۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۹۰؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۶، ص ۱۹۱؛ بروسوی، بی تا، ج ۱۶، ص ۲۹۹؛ أطفیش، ۱۹۸۸م، ج ۱۵، ص ۱۹)

نقد و بررسی

این نظریه با دو اشکال جدی مواجه است:

الف. مخالف عصمت انبیا ﷺ

این تفسیر به عقیده مفسران شیعه و اهل سنت، برخلاف عقیده عصمت انبیا ﷺ است؛ زیرا معنای معصوم، مجرد عصمت از معاصی نیست؛ بلکه آنان از خطا و سهو و اشتباه و نسیان نیز معصوم بودند. خوف فراموشی با عصمت انبیا سازگار نیست. (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۲۲، ص ۲۳۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۱۸۵)

ب. ضمانت وحی توسط خداوند

بنا بر روایات ترتیب نزول، «اعلی» هشتمین سوره و «قیامت» هفتاد و پنجمین سوره نازل شده بر پیامبر اکرم ﷺ است. خداوند در آیه ۶ سوره اعلی فرموده است: «سُنُقِرُكَ فَلَآ تَنْسَى»؛ «به زودی [قرآن را] بر تو می خوانیم و فراموش نمی کنی». اگر خدای متعال در این آیه شریفه که در اوایل بعثت نازل شده است، عدم فراموشی آیات توسط پیامبر ﷺ را تضمین می کند؛ پس پیامبر ﷺ اطمینان داشته است که آیات الهی را فراموش نمی کند. بنابراین لزومی ندارد که خدا در سوره قیامت دوباره این مطلب را بیان کند، مگر اینکه بگوییم هر چند خطاب به پیامبر ﷺ واقع شده است؛ اما مخاطب واقعی مسلمانان و حتی مشرکین هستند و خداوند با بیان این آیات، جمع و حفظ آن ها را تضمین کرده است و تکرار آن را توسط پیامبر ﷺ لازم نمی داند. (بهجت پور، ۱۳۹۵ ش، ص ۵۱)

۳. تأدیب الهی نسبت به پیامبر اکرم ﷺ

علامه طباطبایی بر اساس پذیرش نظریه نزول دفعی و تدریجی، بر این باور است که این خطاب برای تأدیب الهی نسبت به پیامبر اکرم ﷺ است تا در حین تلقی وحی آنچه را که هنوز برایشان خوانده نشده است، نخوانند؛ نه آنکه آنچه برایشان خوانده شده است، تکرار نکنند؛ زیرا حضرت بنا بر نزول دفعی قرآن، پیش از نزول تدریجی از متن آیات آگاه بوده است. ایشان می گوید: «این آیات، جمله ای معترضه متضمن ادب الهی است که پیامبر ﷺ را به آن تکلیف ساخته تا حضرت را در حین تلقی وحی، به آن تأدیب کند. بدین صورت که ایشان را به قرائت آنچه که هنوز برایشان خوانده نشده است، مبادرت نکنند و زبانشان را به حرکت در نیاورده و خاموش باشند تا وحی به پایان برسد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۰، ص ۱۱۰)، همان مضمونی است که آیه «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) آن را می رساند و برگشت معنا به این می شود که اگر تو به قرائت آیه ای عجله می کنی که هنوز بر تو نازل نشده است، برای این است که تا اندازه ای بدان علم پیدا کرده ای، ولی تو به آن مقدار علم اکتفا مکن و از خدا

علم جدید بخواه و بخواه که صبر و حوصله ات دهد تا بقیه وحی را بشنوی. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴، ص ۲۹۱)

در واقع در کلام علامه طباطبایی رحمته الله علیه مشخص نشده است که چرا پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در حین نزول وحی، اقدام به تلاوت ادامه آیتی کرد که هنوز به نزول تدریجی نازل نشده بود تا سخن از تأدیب الهی نسبت به ایشان مطرح شود. آیا تلاوت به دلیل علاقه ایشان به کلام خدا یا از خوف از نسیان بود و یا دلیل دیگری داشت؟ (نजारزادگان، ۱۳۸۵، ص ۵۲)

نقد

اگر چه مسئله علم اجمالی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حقایق قرآنی پیش از نزول تدریجی درست و مسلم است، اما بنا بر تفسیر این دو آیه مبارکه این آیات ظهور بیشتری در وحی نازل شده دارد، نه آنچه که هنوز نازل نشده است و رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز از شدت اشتیاق به اخذ آیات، در قرائت همان آیات نازل شده عجله و شتاب می کرده است و شکی نیست که این نوع عجله که حاکی از علاقمندی شدید نسبت به کلام و آیات خداست، مورد رضا و پسند حق است. (ضیاء آبادی، ۱۳۹۵ش، ص ۲۳۹)

۴. حفظ کردن آیات الهی

برخی معتقدند پیامبر صلی الله علیه و آله برای حسن حفظ آیات الهی، تکراری همراه با عجله داشت. خدا با این آیات به ایشان گوشزد می کند که شایسته نیست که به غیر توفیق و هدایت الهی دل ببندد و تکرار با عجله آیات قرآن برای حفظ آیات الهی، بدون توفیق الهی ممکن نخواهد شد. (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۶، ص ۱۹۱)

۵. ابلاغ سریع وحی

به عقیده برخی مفسرین، خداوند خطاب به پیامبرش می فرماید: «هدف تو از عجله کردن در قرائت آیات الهی این است که هرچه سریع تر این مطالب را به سمع کفار برسانی و ایشان را به قبح اعمالشان آگاه سازی؛ در حالی که طبق آیه شریفه ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ این

آگاهی نزد ایشان حاصل است. پس بر عجله تو هیچ فایده‌ای مترتب نیست». (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۶، ص ۱۹۱)

نقد

این مطلب با آیات قرآن همخوانی ندارد؛ زیرا بزرگ‌ترین شأن پیامبر ﷺ، ابلاغ آیات الهی است.

۶. نهی از تکرار آیات برای خود

به عقیده طبرسی خدای متعال به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که آیات قرآن را با عجله برای خودش تکرار نکند؛ بلکه آن آیات را مکرر بر مردم بخواند تا قیامت و یاد آن در نفوس مردم مستقر شود؛ چرا که نفوس مردم خواهان امور زودگذر دنیوی است. (طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۱۷۸)

نقد

نظریه طبرسی با ظاهر آیات قرآن همخوان نیست و در آیات مذکور اشاره نشده است که پیامبر ﷺ باید آیات را مکرر بر مردم بخواند.

۷. سؤال از روز قیامت

به عقیده برخی مفسرین، این آیات چهارگانه به داستان روز قیامت که قبلاً ذکر شده بود، متصل است و خطاب در ﴿لَا تُحَرِّكْ﴾، به رسول خدا ﷺ است و ضمیر «به»، به روز قیامت باز می‌گردد و معنایش این است: «ای رسول ما! در خواندن مسائل قیامت به مردم عجله نکن. وقتی انسان‌ها به طور غالب منکر قیامت هستند و در قدرت خدا بر جمع استخوان‌ها تردید دارند، نهادینه کردن باوری به این مهمی و با آن گستردگی انکار به روش ویژه‌ای نیاز دارد؛ بنابراین تو نباید در گفتن آن عجله کنی و همه موضوعات مربوط به این حقیقت را یک باره بگویی؛ بلکه باید به طور دقیق تابع روش ما در قرائت و بیان باشی». (آلوسی، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۱۱۴)

نقد

تکلف در این وجه بسیار روشن است و این قول منجر به حمل لفظ بر خلاف معنا ظاهر شده است. (ضیاء آبادی، ۱۳۹۵ ش، ص ۲۴۳) از نشانه‌های غرابت این تفسیر آن است که هیچ یک از مفسران آن را نقل ننموده‌اند. روشن‌ترین وجه از میان وجوه مذکور، همان وجه اول است و نهی خداوند متعال از شتاب در تلاوت قرآن مقارن با نزول وحی، به خاطر محبت و عطف حضرت حق نسبت به رسول گرامی‌اش و برای رفع مشقت از آن محبوب و عزیز خداست.

وجه تناسب

قائلین به قول مشهور، در تناسب میان این آیات و آیات قبل و بعد آن دچار مشکل شده و در توجیه مناسبت این آیه با آیات قبل و بعد، چند راه بیان کرده‌اند:

۱. اعتراض

برخی مفسران آیات مورد بحث را جمله معترضه دانسته‌اند که از نظر معنایی، نیازی به ارتباط با آیات قبل و بعد خود ندارد. به احتمال قوی نخستین مفسری که این نظر را ابراز داشته است، فخررازی است. وی معتقد است کلام خدا همچون کلام استادی است که به هنگام تدریس غفلتی از شاگرد خود می‌بیند، پس سخن خویش را قطع می‌کند و به او هشدار می‌دهد؛ سپس درس را ادامه می‌دهد. (فخررازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱۶، ص ۲۵۸) برخی علمای شیعه از جمله علامه طباطبایی^۱ از دیدگاه مشهور دفاع کرده و در ردّ نظریه بلخی گفته است: «کامل بودن جمله معترضه نیازمند دلالتی از جمله‌های پیش و پس از خود نیست. افزون بر آن، هم سیاق بودن آیه «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) با این آیات، مؤید هم معنا بودن آن‌هاست». (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۰، ص ۱۷۶-۱۷۴)

آیت الله جوادی آملی نیز معتقد است که این چهار آیه، معترضه است و نیازی به ارتباط با قبل یا بعد ندارد. گاهی در اثنای کلام، مطلب مهمی رخ می‌دهد که متکلم ناچار است آن مطلب مهم را در اثنای کلام ذکر کند. این مطلب برای اهمیت مسئله جداگانه ذکر شد.^۱ (درس تفسیر سوره قیامت، جلسه چهار)

نقد

اگر مقصود علامه جوادی آملی از معترضه، آن است که این آیات چهارگانه از قبیل جمله‌های معترضه در میان کلام هستند، علمای بیان تصریح کرده‌اند که در این گونه جمله‌ها، ارتباط کامل لازم است؛ بدین سان که تعلیل حکمی، بیان دلیلی، توضیحی و مانند آن باشد؛ چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُكَ الْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»؛ «پس چون فرزند را به دنیا آورد و گفت: پروردگارا! من دختر زاده‌ام - در حالی که خداوند به آنچه او زاده، داناتر است و پسر مانند دختر نیست - و من نامش را مریم نامیدم و من او و فرزندانش را از (شرّ) شیطان رانده شده، در پناه تو قرار می‌دهم». (آل عمران: ۳۶)

جمله معترضه در این آیه، بیانگر حالت حسرت در سخن مادر مریم علیها السلام است، نه اینکه در مقام اخبار باشد؛ زیرا به او دختری بهتر از پسر پنداری اش عطا شده بود و جایی برای حسرت وجود نداشت. بنابراین جمله معترضه، سخن گزافه در کلام و بی ارتباط با جمله‌های اطراف خود نیست. بنابراین هم سیاق دانستن آیات چهارگانه سوره قیامت با آیه یاد شده در سوره طه، مستلزم پذیرش این نکته است که این آیات چهارگانه بی هیچ ارتباط با جمله‌های پیرامونی خود، در سوره قیامت گنجانده شده‌اند؛ زیرا سیاق سوره پس از این آیات چهارگانه، به سیاق نخست خود باز می‌گردد. (معرفت، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۱۱۸ و ۱۱۹)

۲. استطراد

استطراد از مناسبت‌هایی که برای آیات ذکر کرده‌اند، به این معناست که قرآن در ضمن بیان برخی مباحث به صورت گذرا و سریع، موضوعی دیگر را مطرح ساخته و دوباره به ادامه مسائل قبلی پرداخته است. سیوطی در تناسب میان این آیات، چهار مناسبت ذکر می‌کند و از آن جمله می‌نویسد: «هنگامی که سوره قیامت تا آیه «وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرُهُ» نازل شد، مصادف با اهتمام پیامبر صلی الله علیه و آله به حفظ قرآن شد و زبانش از عجله به حرکت درآمد. در این هنگام خداوند آیات چهارگانه مورد بحث را نازل کرد و سپس به تکمیل به مبحث قبلی بازگشت». (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۸۹)

۳. نظم

مرحوم طبرسی به ارتباط برخی آیات معتقد است و با عنوان «النظم» آن را بیان کرده است؛ برای نمونه در کیفیت ارتباط آیات «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ» در سوره قیامت با آیات پیشین آن می نویسد: «رابطه کلام الهی «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ» با آیات پیشین، این است که چون در آغاز، قیامت و انذار و هشدار الهی را ذکر کرد؛ پیامبرش را مورد خطاب قرار داد که زبانت را به تعجیل در قرائت آیات حرکت نده؛ بلکه قرائت آن را تکرار کن تا در دل های آنان پایدار گردد؛ زیرا آن ها از دلایل معاد غافلند و دوستی دنیا آنان را بازداشته است و به آگاهی و توجه نیازمند هستند». (طبرسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۶۰۳)

۴. تضاد

تضاد، قانونی است که می گوید هر شیء به ضد خود شناخته می شود؛ زیرا با ترسیم دو طرف ضد، مخاطب به معرفت و شناخت بیشتری دست می یابد. برخی مفسران نظریه «تناسب تضاد» را مطرح کرده اند؛ بدین ترتیب که خدا در ابتدا از منکران قرآن و روز جزا سخن گفته است، سپس ایمان آورندگان قرآن و در رأس آنان پیامبر ﷺ را مورد خطاب قرار داده است. (جزائری، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۴۰؛ أطفیش، ۱۹۸۸م، ج ۱۵، ص ۱۸؛ محلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۲، ص ۶۵) دانشمندان علوم قرآنی نیز به تناسب تضاد اشاره نموده اند و معتقدند که با توجه به جمله معروف «تُعْرَفُ الْأُمُورُ بِضَادِهَا»، اگر مطلبی با ضد خودش قرین شود؛ بلاغت کلام را افزایش می دهد. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۹۱)

۵. تناسب واژه «جمع»

برخی بر این نظرند که کل سوره قیامت و ساختار آن بر محور کلمه «جمع» می گردد. در این سوره واژه «جمع» و مشتقات آن (الَّذِينَ جُمِعُوا، جُمِعُوا، جَمَعَهُ) و برخی دیگر از کلماتی که متضمن معنای جمع هستند (المستقر، باسره، التفت، علقه^۱) به طور گسترده استعمال شده اند. این شواهد کافی است که محوریت واژه و معنای «جمع» را برای سوره قیامت بپذیریم؛ چنانکه سخنان برخی مفسران نیز این مطلب را تأیید می کند.

۱. ابن منظور این سه واژه را متضمن معنای جمع می داند. ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل ماده.

۲. طنطاوی در تفسیر خود این واژه را متضمن معنای جمع می داند. طنطاوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۳۹۳.

نظر نگارنده

به عقیده نگارنده، قول دوم (قرآن) معقول‌تر به نظر می‌رسد و از میان وجوه تناسب موردی که برای شنونده قانع‌کننده‌تر است و مؤیداتی برای آن وجود دارد، تناسب معنای جمع است. پذیرفتن دیدگاه مشهور نیز به تناسب و ارتباط آیات چهارگانه با آیات قبل و بعد خللی وارد نمی‌کند و بر این مطلب مؤیداتی وجود دارد.

۱. مفهوم کانونی «جمع» در کل سوره قیامت

برخی مفسران با دیدی عرفانی، ارتباط آیات را توصیف کرده‌اند. حقی بروسوی در تفسیر خود به این نکته اشاره کرده و نوشته است: «خدا در عالم ظاهر استخوان‌ها را جمع می‌کند و همچنین شمس و قمر را با هم جمع می‌کند که این‌ها ارکان پدیده‌های ظاهری هستند. ارکان ظاهر وجود قرآن را نیز که رکن عالم باطن است، نگه داشته و آیاتش را جمع و حفظ می‌نماید (اساس باطن وجود)». (بروسوی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۹۹)

در تفسیر بحر المدید نیز آمده است: «خدایی که قادر است آیات قرآن را در ذهن تو جای دهد و محفوظ نگه دارد، پس قادر است در روز قیامت استخوان‌ها را جمع کرده و مرده‌ها را زنده نگه دارد». (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۴۶۲)

آیت الله جوادی آملی نیز آیات مورد بحث را جمله معترضه و جدای از ما قبل و ما بعد خود دانسته است، اما در توضیح و تفسیر آیات از کلام ایشان این‌گونه برداشت می‌شود که این آیات به واسطه واژه «جمع» بایکدیگر ارتباط دارند. ایشان می‌گوید: «خطاب ﴿لَا تُحْرَكُ﴾ مربوط به جریان قرآن است که ذات اقدس الهی به رسول خود دستور می‌دهد شما در هنگام تنزل آیات و نزول قرآن کریم فقط گوش بدهید، ما در مراحل عالی و در مراحل نازل و وسطی جمع می‌کنیم؛ بعد برای شما شرح می‌کنیم. آن وقت شما نطق کنید. هم جمع می‌کنیم، هم قرائت می‌کنیم، هم تفسیر می‌کنیم. جمعش در مراحل عالی و روح و جان شما به عهده ماست. تنظیم آن در قلمرو لب به عهده ماست؛ یعنی کل [این هستی شما را ما داریم تنظیم می‌کنیم. بعد از اینکه این مراحل تمام شد، آن وقت شما می‌شوید: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾]». (درس تفسیر سوره قیامت جلسه چهار)

۲. کاربرد جمله معترضه

۲-۱. حشو نبودن جمله معترضه

اگر آیات مورد بحث (۱۶-۱۹) جمله معترضه باشند، باز ارتباط و تناسب برقرار است. در جواب مفسرینی که این چند آیه را جدا از آیات قبل و بعد دانستند، باید گفت این گونه نیست که جمله معترضه همیشه از ماقبل و مابعدش جدا باشد؛ بلکه گاهی جمله معترضه محتاج ماقبل و مابعد است؛ چون در غیر این صورت حشو و زائد خواهد بود و در قرآن کریم حشوراه ندارد. جملات معترضه در قرآن کریم، در بسیاری مواقع شبیه جملات حالیه، استینافی، معطوف و... است. هر کدام از این نوع جملات، حامل پیام و مفهومی خاص در کلام هستند. پیامی را که جملات معترضه در قرآن کریم دارند، نمی توان با دیگر نوع جملات نحوی و بلاغی ادا کرد. از این رو تشخیص و تمییز این نوع جملات از دیگر انواع جملات، سهم بسزایی در فهم معنای آیات دارد. (سیوطی، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۲۳۷).

برخی مانند زرکشی، حذف جمله معترضه را مخل معنای کلام می دانند. و جمله معترضه را کامل کننده جمله دانسته و آن را لازم و واجب شمرده اند. (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۶) و برخی مانند سکاکی، اعتراض را از محسنات معنوی برشمرده است، ولی نام حشو را بر آن اطلاق کرده است و می گوید جمله بدون آن کامل است. (ابن جنی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۰۲)

جملات معترضه در قرآن کریم، برای زیباسازی آیات و جملات، و در میان آیات حشو و زائد نیستند؛ بلکه از مقتضیات قرآن کریم هستند و برای بیان اهدافی خاص و مشخصی به کار رفته اند. اگر حذف شوند یا تشخیص داده نشوند و با دیگر انواع جملات اشتباه گرفته شوند، بسیاری از مفاهیم آیات مختل می شود و یا تحریف صورت می گیرد. بنابراین جمله معترضه در قرآن زاید نیست؛ بلکه در جای خاص خود قرار گرفته و بر اساس مقتضای حال کاربرد پیدا کرده است؛ به گونه ای که هر گاه از سیاق کلام حذف شود، بخشی از کلام ساقط می شود؛ چرا که عبارت قرآنی با نظم و دقت خاصی سامان یافته است. از این رو نمی تواند ضعف تألیف داشته باشد.

۲-۲. بزرگ‌نمایی عظمت قرآن

جملات معترضه در قرآن کریم برای اغراض مختلفی به کار رفته است تا نشان داده شود که جملات معترضه حشو و زائد نیستند و با قبل و بعد خود ارتباط دارند و قابل حذف نیستند.^۱ بزرگ‌نمایی امر مهم، یکی از کاربردهای جمله معترضه است. نکته مهمی که باید به آن اشاره شود، این است که آیات چهارگانه قیامت به ظاهر معترضه به نظر می‌رسد؛ چون از نظر موضوعی با آیات قبل و بعد پیوستگی ندارند و فوراً ذهن خواننده را به خود مشغول کرده و توجه ذهن را به خود معطوف می‌کنند. این مسئله باعث می‌شود که این چهار آیه بیشتر از بقیه آیات سوره قیامت در ذهن شنونده برجسته‌سازی شود و به طور قطع این کار از روی حکمت و تعمد بوده است؛ بدین معنا که اگر در ذهن پیامبر ﷺ نگرانی در حفظ آیات وجود داشت یا اگر مؤمنین از ناحیه حفظ قرآن در اضطراب بودند یا کفار حفظ آیات الهی را ناممکن می‌دانستند، این آیات تأکید می‌کنند که خدایی که می‌تواند استخوان‌ها را جمع کند و انسان را به حالت اولیه برگرداند و شمس و قمر را با هم جمع کند، آب روان را به صورت خون بسته و سپس به صورت انسانی شایسته درآورد و انسان قوی بنیه و سالم را در سكرات موت به عجز کشانده و پایبند کند؛ به طور قطع می‌تواند آیات الهی را در روح و اندیشه و زبان پیامبر ﷺ پایدار سازد.

با این تحلیل محور اصلی سوره قیامت از موضوع قیامت و معاد، به موضوع قرآن تبدیل می‌شود و در ذهن شنونده توجه به این موضوع اصلی و توجه به معاد فرعی خواهد بود. همچنین خدا موضوع معاد و خلقت و قیامت را با موضوع قرآن مقابل کرده است و این، نشان می‌دهد که عظمت و قدرت خدا در عرصه تکوین، با خلقت و قیامت نمایان می‌شود و در عرصه تدوین با قرآن پدیدار می‌گردد. بدین سان عظمت قرآن با این تقابل آشکار می‌شود. (زاهدی فر، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۶۸ و ۱۶۹)

۱. برخی از کاربردهای جمله معترضه در قرآن عبارتند از: تنزیه (نحل: ۵۷)؛ تسدید و استوار ساختن (نحل: ۱۰۱)؛ هشدار درباره امری مهم (آل عمران: ۱۳۵)؛ تکمیل یا احتراست (منافقون: ۱)؛ بزرگ‌نمایی امری مهم (واقعه: ۷۵-۷۸). سیوطی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۲۳۶.

۳. تغییر خطاب در سوره قیامت

تغییر خطاب در این سوره بسیار زیاد صورت می‌گیرد و زمان این تغییر خطاب‌ها بسیار است. نمونه این تغییر خطاب‌ها را می‌توان در این موارد برشمرد: ابتدا گمان انسان را در این دنیا مبنی بر اینکه قیامتی وجود ندارد، مطرح می‌کند یا به انسان‌های این جهان خطاب می‌کند که شما زندگی زودگذر این جهان را دوست می‌دارید و زندگی پایدار اخروی رو فرو می‌گذارید، یا از مردن و جان دادن انسان سخن می‌گوید یا از عدم تصدیق، تکذیب و رویگردانی انسان در این دنیا سخن می‌گوید و آنگاه او را مورد نفرین قرار می‌دهد. در پایان نیز همان‌گونه که ابتدای سوره فرموده بود: آیا انسان می‌پندارد، دوباره همین سخن را تکرار می‌کند با این تفاوت که در ابتدا، قدرت خدای متعال و در پایان حکمت او را همراه قدرتش به رخ انسان می‌کشد. همه این‌ها، نشان‌دهنده این است که هیچ اشکالی وجود ندارد اگر آیات ۱۶ تا ۱۹ را درباره قیامت و مخاطب آن را انسان کافری ندانیم که پرونده اعمالش را در دست دارد و با این تفصیل، کاملاً بجاست اگر نظر کسانی را بپذیریم که آیات مورد بحث را معترضه می‌دانند. (آخوندی، ۱۳۹۲، ص ۱۲)

۴. بیان مسائل قیامت به صورت اجمالی

در سوره‌ای کوتاه همچون سوره قیامت که موضوعات مورد اشاره بسیار گذرا و سریع است، چه ضرورت و لزومی وجود دارد که پس از اینکه در آیه ۱۳ به موضوع پرونده اعمال و آگاهی انسان از این پرونده اشاره شد، دوباره بعد از دو آیه به موضوع قبلی برگردد و به صورت ریز و جزئی مسئله قرائت نامه عمل را توسط انسان کافر به صورت مفصل مورد توجه قرار دهد، با اینکه در چنین سوره‌هایی بنا بر اشاره گذراست. (آخوندی، ۱۳۹۲، ص ۱۳)

نتیجه‌گیری

درباره آیات چهارگانه سوره قیامت، دو دیدگاه وجود دارد. قائلین به قول نامه اعمال، برای اثبات ادعای خود به دو دلیل تناسب و ارتباط آیات مورد بحث با آیات قبل و بعد و عدم وجود قرینه بر قول مشهور در آیات قرآن استناد جسته‌اند. این قول به دلیل عدم سازگاری با سیاق آیات قیامت و روایات اهل بیت علیهم‌السلام مردود است. این قول منسوب به شخصی به نام قفال است که کتابش در دسترس نیست و دیگر مفسران تنها از او نقل قول کرده‌اند. بر اساس نظر مشهور مفسران فریقین، مخاطب آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است. زمان خطاب، دنیا بوده و مراد آیات، قرآن کریم است. اساس ادله این گروه، روایتی از ابن عباس است که به عقیده برخی این روایت در میان صحابه از کسی جز ابن عباس نقل نشده است و لذا در صحت آن تردید وجود دارد. علامه طباطبایی رحمته‌الله با استناد به سیاق و بهره‌گیری از آیه ۱۱۴ سوره مبارکه طه، وجه انطباق روایت ابن عباس بر آیات مذکور را نمی‌پذیرد. آنچه صحیح به نظر می‌رسد، پذیرش قول مشهور با استناد به قرینه سیاق است. با توجه به قول مشهور، از سوی مفسران احتمالات مختلفی درباره حکمت نهی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از تعجیل در قرائت وحی مطرح شده است که از میان آن‌ها، علاقه و حب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دریافت وحی، روشن‌ترین و مناسب‌ترین وجه به نظر می‌آید که با عصمت انبیا نیز منافات ندارد. بر خلاف نظر مشهور مفسرین فریقین که آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت را جمله معترضه و بدون ارتباط با آیات قبل و بعد می‌دانند، باید گفت با توجه به کاربرد جمله معترضه در قرآن و سیاق آیات سوره قیامت، آیات مورد بحث در عین حالی که معترضه هستند؛ با آیات قبل و بعد خود نیز ارتباط دارند و دیدگاه مشهور مفسرین در مورد عدم ارتباط، قانع‌کننده نیست؛ چرا که مضمون و ساختار سوره قیامت بر محور واژه «جمع» شکل گرفته و این واژه با مشتقات لفظی و معنوی خود کل سوره را تحت پوشش قرار داده است. از میان وجوه تناسب نیز تناسب معنای جمع به دلیل سیاق سوره مبارکه قیامت، مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

فهرست منابع

کتاب

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (بی تا)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المعانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن جنی، عثمان، ۱۴۲۹ق، الخصائص، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن عجیبه، احمد، ۱۴۱۹ق، البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره، حسن عباس زکی.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. أطفیش الوهبی الاباضی، محمد بن یوسف، ۱۹۸۸م، همیان الزاد الی دار المعاد، عمان: وزارة التراث القومي و الثقافة.
۶. بخاری، مسلم بن حجاج، ۱۳۳۴ق، الجامع الصحیح (صحیح مسلم)، استانبول: دار الطباعة العامرة.
۷. بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، بی تا، روح البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالفکر.
۸. بهجت پور، عبدالکریم، ۱۳۹۵ش، تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول): مبانی، اصول، قواعد و فواید، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. بیضاوی، عبدالله، ۱۴۰۸ق، انوارالتزیل و اسرار التأویل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. جزائری، ابوبکر، ۱۴۲۴ق، أیسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر، مدینه: مکتبة العلوم والحکم.
۱۱. ذهبی، محمد بن احمد، ۱۴۱۴ق، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۲. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، تفسیر الکبیر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. زرکشی، محمد بن بهادر، ۱۴۱۰ق، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
۱۴. زمخشری، محمد بن عمر، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۵. ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۴۱۹ق، سنن ترمذی، قم: دارالحدیث.
۱۶. سیوطی، جلال الدین، ۱۳۸۰ش، الاتقان فی علوم القرآن، مترجم حائری قزوینی مهدی، تهران: امیرکبیر.

۱۷. _____، ۱۴۰۴ق، الدر المنتور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی (ره).
۱۸. _____، ۱۴۱۶ق، تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
۱۹. شیرازی، محمد، ۱۴۲۰ق، تبیین القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. ضیاء آبادی، محمد، ۱۳۹۵ش، تفسیر سوره قیامت، تهران: بنیاد خیریه الزهراء.
۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴ش، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۶ق، مجمع البیان فی علوم القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
۲۳. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. طیب، عبدالحسین، ۱۳۷۸ش، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ش، تفسیر عیاشی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۲۷. فضل الله، سید محمد حسین، ۱۴۱۹ق، من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک.
۲۸. قطب، سید، ۱۴۲۵ق، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۷۸ق، تفسیر المنسوب الی القمی، تصحیح جزائری، قم: دارالکتاب.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، بی تا، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. محلی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، تفسیر الجلالین، تحقیق جلال الدین سیوطی، بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
۳۲. مشهدی، محمد رضا، ۱۴۱۱ق، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهى، تهران: مؤسسة الطبع والنشر.
۳۳. معرفت، محمد هادی، ۱۳۹۶ق، التمهید فی علوم القرآن، قم: مطبعة مهر.
۳۴. _____، ۱۳۹۰ش، تفسیر اثری جامع، ترجمه جواد ایروانی، قم: تمهید.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مقالات

۱. آخوندی، علی اصغر، ۱۳۹۲، «سوره قیامت، مخاطب شناسی و زمان خطاب»، مجله پژوهش های قرآن و حدیث، سال ۴۶، ش ۱، ص ۱۹-۱.
۲. زاهدی فر، سیفعلی، ۱۳۹۶، «بررسی تناسب معنایی آیات ۱۶-۱۹ سوره قیامت»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری، سال هشتم، ش ۲۹، ص ۱۷۰-۱۶۱.
۳. فقهی زاده، عبدالهادی، ۱۳۷۷، «تأملی در هم پیوندی آیات در سوره قیامت»، مجله مقالات و بررسی ها، دفتر ۶۳، ص ۴۳-۳۱.
۴. نجارزادگان، فتح الله، ۱۳۸۵، «مخاطب و زمان خطاب آیات ۱۶-۱۹ سوره قیامت و نقد نظریه نسیان پذیری وحی»، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال ۲، ش ۳، ص ۶۱-۴۳.

سایت ها

5. <http://www.javadi.esra.ir>

معرفی برخی دیدگاه‌های ونزبرو درباره تاریخ‌گذاری متن قرآن

زهره دانشجو

چکیده

این پژوهش با عنوان «معرفی برخی دیدگاه‌های ونزبرو درباره تاریخ‌گذاری متن قرآن» کوشیده است به تبیین برخی دیدگاه‌های ونزبرو در رابطه با زمان جمع‌آوری متن قرآن بپردازد. وی از جمله قرآن‌پژوهان غربی است که با تشکیک ایجاد کردن در وثاقت متون کهن اسلامی و با نامعتبر خواندن اسناد روایات و اطلاعات منابع رجالی، به تحلیل ادبی آن‌ها پرداخته و به این نتیجه رسیده است که جمع‌آوری و تدوین همه این آثار و تثبیت نهایی متن قرآن، در زمانی طولانی و به تدریج تا اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری انجام شده است تا به صورت یک کتاب معتبر و رسمی درآمده است. از نظر او جمع‌آوری قرآن به همان شیوه‌هایی که در مطالعات عهدین به کار گرفته شده است، از سنت شفاهی تا تدوین درباره قرآن نیز صدق می‌کند. این پژوهش با روش اسنادی، اطلاعات را گردآوری کرده و با بهره‌برداری از روش تحلیلی-توصیفی به پردازش آن پرداخته و به این نتیجه رسیده است که قرآن به طور کامل توسط پیامبر ﷺ جمع‌آوری شده است. واژگان کلیدی: ونزبرو، رویکرد زبان‌شناختی، زمان عبدالملک، تاریخ‌گذاری متن قرآن.

مقدمه

موضوع جمع قرآن، از جمله موضوعات علوم و تاریخ قرآن است که از اوایل صدر اسلام در میان دانشمندان مسلمان معرکه آراء بوده است. اسلام شناسان غربی نیز از قرن نوزدهم میلادی به پژوهش و تحقیق درباره قرآن پرداختند. آن‌ها ابتدا به دلیل اینکه آیات و روایات تنها متون دینی هستند که درباره جمع قرآن سخن گفته‌اند، با منبع و مرجع قرار دادن سنت به بحث و بررسی درباره جمع قرآن پرداختند؛ از این رو به جریانی که این گروه افراد در آن قرار می‌گیرند، سنت‌گرا می‌گویند. در قرن بیستم میلادی برخی در واکنش به جریان سنت‌گرا و با انگیزه‌های نوظهورانه و نیز پیش فرض قرار دادن «عدم اعتبار تاریخی روایات» و «وحی نبودن قرآن از جانب خدا به پیامبر ﷺ»، جریان تجددگرایی را بنا کردند. این جریان مشتمل بر دو رویکرد تاریخی و زبان‌شناختی است.

قرآن‌پژوهان معاصری که درباره جمع قرآن پس از دوره عثمان سخن گفته‌اند، تنها اسلام شناسان غربی هستند که دارای دو منهج سنت‌گرایی و منهج تجددگرایی می‌باشند. آن دسته از قرآن‌پژوهان غربی را که دارای منهج سنت‌گرایی هستند، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. دسته اول برخی اسلام شناسان سنت‌گرای غربی هستند که اساسی‌ترین و مهم‌ترین پیش فرض آن‌ها، وحی بودن قرآن از جانب خدا به پیامبر ﷺ و اعتبار تاریخی روایات است. افرادی همچون موريس بوکای^۱ فرانسوی، جان دیون پورت^۲ انگلیسی و ادوارد انیلی ایتالیایی^۳ از جمله کسانی به شمار می‌روند که منشأ قرآن کریم را وحی صریح الهی دانسته‌اند. (ر.ک: زمانی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶) دسته دوم بسیاری از سنت‌گرایان غربی، آن‌هایی هستند که در اعتبار تاریخی احادیث از جمله احادیثی که درباره جمع قرآن سخن می‌گویند، تردید داشتند و اعتبار تاریخی آن‌ها را رد می‌کردند؛ اما در عین حال با استناد به احادیث و گزارش‌های تاریخی، «وحی بودن قرآن از جانب خدا به پیامبر ﷺ» و اینکه قرآن،

1. Maurice Bucaille

2. John Davenport.

3. Edoardo Agnelli

حوادث و اوضاع و احوال تاریخی زندگی او را بیان می‌کند، می‌پذیرفتند؛ افرادی همچون ایگناس گلدتسیهر^۱ و شاخت، در زمره این سنت‌گرایان غربی قرار می‌گیرند. «پس گلدتسیهر نخستین محقق غربی باشد که در اعتبار تاریخی روایات مربوط به جمع قرآن تردید می‌کند. پس از وی می‌توان از فریدریش شوالی آلمانی نام برد که در نسخه‌بازنگاری شده تاریخ قرآن نلکه، تردید خود نسبت به اعتبار تاریخی روایات مربوط به برخی از دوره‌های جمع نمایان می‌کند». (ر.ک: موتسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۴ و ۱۶۵)

وجود تناقض میان دو پیش‌فرض بیشتر سنت‌گرایان غربی معاصر، یعنی «عدم اعتبار تاریخی روایات» از یک سو و «وحی بودن قرآن» از سوی دیگر سبب شد تا گروهی از محققان غربی معاصر برای گریز از این تناقض‌گویی، پیش‌فرض دوم سنت‌گرایان غربی را نیز رد کنند؛ در نتیجه این گروه که آنان را تجددگرایان می‌نامیم، با پیش‌فرض‌های «عدم اعتبار تاریخی روایات» و «عدم وحی بودن قرآن» پا به عرصه وجود بگذارند. جان ونزبرو، تاریخدان و زبان‌شناس آمریکایی، آغازکننده روش جدیدی در بررسی متن قرآنی بود. وی با رویکرد زبان‌شناختی، منهج تجددگرایی را حیاتی دوباره بخشید؛ اما در رویکرد خود با تبعیت از دیدگاه‌های شاخت دچار تناقض‌گویی شد؛ زیرا وی از یک جهت به بررسی متن قرآن پرداخت و آن را به عنوان نقل‌هایی که کاملاً مستقل فراهم آمده است، دانست که در نهایت به صورت یک مجموعه واحد، کنار هم قرار داده شده‌اند و از جهتی دیگر عدم اعتبار گزارش‌ها و روایات تاریخی مسلمانان را گوشزد می‌کند و دلیل خود را عدم وجود شاهد بر صحت آن‌ها، حتی بیرون از منابع تاریخی غیر مسلمانان هم عصر با دوران بعثت و بعد از آن دانسته است. (ر.ک: کریمی‌نیا، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴) در این رابطه مقاله‌ای با نام «بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن» (نیل‌ساز، ۱۳۸۷) نگاشته شده است که ضمن بیان روش و نظریه ونزبرو به صورت کلی، بیشتر در صدد نقد نظریه تثبیت نهایی متن قرآن در زمان عبدالملک بوده است.

این پژوهش با معرفی برخی از دیدگاه‌ها، پیش‌فرض‌ها و دلایل ونزبرو درباره عدم قبول

1. Ignác Goldziher

جمع‌آوری قرآن در زمان پیامبر ﷺ و توسط خود ایشان، به معرفی رویکرد زبان‌شناختی با ابزار تحلیل ادبی و آثار آن و نیز نقد و بررسی آن‌ها پرداخته است.

دیدگاه ونزبرو

آن دسته از قرآن‌پژوهان غربی که در صحت اسنادِ متون کهن اسلامی تردید جدی دارند، معتقدند روایت‌کنندگان یا نویسندگان کتاب‌های اولیه، اسناد آن‌ها را جعل کرده‌اند تا بر تقدم تاریخیِ متنی متأخر و وثاقت و اعتبار آن دلالت کند. بنابراین برای تاریخ‌گذاری احادیث با نادیده انگاشتن اسانید روایات، صرفاً متن را مورد بررسی قرار می‌دهند. «نخستین کسی که این شیوه را به طور گسترده در حوزه کهن‌ترین متون اسلامی در حوزه سیره، حدیث، تفسیر و قرآن به کار گرفت، جان ونزبرو بود. وی با نامعتبر خواندن اسناد در تاریخ‌گذاری متون تفسیری، بر این باور بود که قرآن و متون کهن را باید با شیوه تحلیل ادبی بررسی کرد؛ زیرا نوشته‌ها و شواهد بی طرف درباره آن اندک است و اطلاعات باستان‌شناختی نیز کافی نیست. پس تنها منبع موجود، خود متن قرآن است که آن نیز چون ماهیت ادبی دارد؛ باید با روش تحلیل ادبی بررسی شود». (نیل‌ساز، ۱۳۹۴) برای مثال او معتقد است اسناد به شعر به عنوان یک معیار زبانی در تفسیر، به قرن سوم مربوط است. او عدم وجود شواهد شعری در تفاسیر کهن را دلیلی بر این مدعا قلمداد می‌کند.

جان ونزبرو در قالب رویکرد زبان‌شناختی با ابزار تحلیل ادبی، در صدد تاریخ‌گذاری منابع اسلامی کهن از جمله تاریخ‌گذاری متن قرآن بر می‌آید. تاریخ‌گذاری متن قرآن، همان تاریخ‌گذاری جمع قرآن و به عبارتی مشخص کردن زمان گردآوری قرآن است. تحلیل ادبی عبارت از «نقد شکل، نقد بازنگاری‌ها و تغییرات تدریجی متون و نقد ادبی است؛ یعنی همان شیوه‌هایی که در مطالعات عهدین به کار گرفته شده است». (ر.ک: برگ، ۱۹۷۷، ص ۷، به نقل از نیل‌ساز، ۱۳۸۶، ص ۶۷) «ونزبرو در تجزیه و تحلیل خود راجع به کتاب آسمانی مسلمانان، روش‌های خاص متعددی (مانند تحلیل صورت و تحلیل قالب شفاهی) را به کار می‌گیرد که اولاً و بالذات در حوزه‌های خارج اسلام - و اساساً در مورد تورات و انجیل - مطرح

و پیاده شده‌اند». (ریپین، ۱۳۷۹، ص ۲۰۴) «مهم‌ترین نظریه ونزبرو به ویژه در کتاب مطالعات قرآنی خود، این است که تثبیت نهایی متن قرآن در اواخر قرن دوم یا اوایل قرن سوم صورت گرفته است». (ونزبرو، ۱۹۷۷، ص ۴۷-۴۳، به نقل از نیل‌ساز، ۱۳۸۷، ص ۱۵۴ و ۱۵۵) «او معتقد است پیش از این تاریخ در میان مسلمانان، توافق همگانی درباره متنی وجود نداشت که معیار و غیر قابل تغییر باشد. آستانه قرن سوم از دیدگاه ونزبرو، مرحله‌ای بسیار حساس و حیاتی است؛ زیرا به اعتقاد وی پیدایش و ظهور عربی کلاسیک، گونه‌های مختلف تفسیر، اصول فقه و عقاید کلامی نیز در این دوره بوده است». (همان، ص ۴۲، ۵۲، ۸۲، ۹۸) «نظریه و استدلال‌ات ونزبرو بر این فرض مبتنی است که تثبیت نهایی متن قرآن و نیز نقشی که قرآن در پیدایش و شکل‌گیری جامعه اسلامی داشته، دقیقاً مشابه روندی بوده که کتاب مقدس یهودیان از سنت شفاهی تا تدوین گذرانده است». (همان)

پیش فرض‌های رویکرد زبان‌شناختی ونزبرو

پیش فرض‌های رویکرد زبان‌شناختی ونزبرو برای تاریخ‌گذاری جمع قرآن بدین قرار است:

۱. عدم اعتبار تاریخی احادیث و روایات مربوط به جمع قرآن

«ونزبرو استنتاج‌های بحث‌انگیز و غیرقطعی یوزف شاخ را در باب پیدایش متأخر احادیث مکتوب فقهی و استناد بعدی آن‌ها به پیامبر ﷺ پذیرفته است. ونزبرو استنتاج‌های شاخ در حوزه فقه را بسط داده و آن‌ها را در مورد قرآن و دیگر متون کهن به کار می‌گیرد؛ در نتیجه این متون مؤلفاتی متأخر می‌شوند که یک یا دو قرن قدیمی‌تر از تاریخ واقعی‌شان وانمود می‌شوند». (کریمی‌نیا، ۱۳۸۰، ص ۵۲) «متون عربی موجود در جامعه اسلامی، حجم محدودی از نوشته‌هایی را شامل می‌شوند که دست‌کم دو قرن پس از ظهور اسلام به وجود آمده‌اند. اطلاعات و محتویات این نوشته‌ها در پرتو گذر از حوادث آن دو قرن تألیف شده‌اند و در واقع، در بازگویی تاریخ صدر اسلام دستی از دور بر آتش دارند». (ریپین، ۱۳۷۹، ص ۱۹۲) در واقع ونزبرو با این پیش فرض از جریان سنت‌گرایی فاصله، و در جرگه تجددگرایی قرار می‌گیرد.

۲. وحی نبودن قرآن از جانب خدا برای پیامبر ﷺ

«ونزبرو با رویکردی افراطی به این نظریه متمایل می‌شود که قرآن، گزارش معاصری از وحی محمد ﷺ نیست یا به تعبیری دیگر اساساً این مطلب را که به طور کلی قرآن گزارشی از سخنان پیامبر ﷺ است، مورد تردید قرار می‌دهد». (موتسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶)

۳. عدم وجود شواهد تاریخی برای جمع قرآن در قرن اول و دوم هجری

برای بررسی حوادث سال‌های نخست اسلام، نوشته‌ها و شواهد بی‌طرف بسیار کمی وجود دارد. داده‌های فراوان باستان‌شناختی، شواهد سکه‌شناختی و حتی مدارک قابل تاریخ‌گذاری، ناکافی هستند. شواهد موجود در منابع بیرون از جامعه آن روزگار، فراوان نیست و بازسازی آن‌ها در چارچوبی تاریخی، آکنده از مشکلات است.

پاتریشیا کرون و مایکل کوک در کتاب مشترک‌شان، هاجریسم، به این‌گونه بازسازی اهتمام ورزیده و با آنکه به مسائل موجود در بررسی و پژوهش اسلام کاملاً توجه داشته‌اند، اما نتوانسته‌اند تنگناهای موجود در منابع را پشت سر بگذارند؛ چرا که وثاقت تاریخی این منابع، محل تأمل و چون و چراست، ضمن آنکه این منابع رساله‌هایی جدلی هستند. تاکنون کسی این معضل را بهتر از جان ونزبرو بیان نکرده است: «آیا از درون مجموعه گسسته‌ای از کلیشه‌های ادبی که به دست ناظرانی بیگانه و غالباً مخالف تألیف و ترکیب شده و سپس در توصیف و حتی در تفسیر نه تنها رفتار ظاهری، بلکه رشد فکری و روحی بازیگرانی درمانده و بیشتر بی‌زبان به کار رفته است، می‌توان به سادگی مجموعه‌ای از دواعی را شتابزده استنباط کرد؟». (همان، ص ۱۹۲) ونزبرو با این پیش‌فرض، رویکرد تاریخی را که در جریان تجددگرایی قرار دارد، برای تاریخ‌یابی جمع قرآن ناکافی می‌داند.

۴. قرآن به مثابه منبع قابل تحلیل با ابزارها و فنون نقد توراتی و انجیلی

«ونزبرو قرآن را به مثابه منبعی می‌داند که قابلیت تحلیل با ابزارها و فنون نقد توراتی و انجیلی دارد. چارلز آدامز احساس مشترک بسیاری از قرآن‌پژوهان را در این جملات خلاصه

کرده است: موضوعاتی از قبیل شکل‌گیری متن قرآن کریم، تقویم و ترتیب زمانی مطالب قرآن، تاریخ متن، اختلاف قرائات، ارتباط قرآن با متون پیش از خود و مسائل فراوان دیگری از این دست، به طور کامل بررسی شده‌اند». (ادمز، ۱۹۹۷، ص ۶۱) «اما ونزبرو روشن کرده است که در واقع ما تنها بر پوسته بیرونی این مباحث خراشی ایجاد کرده‌ایم. به گفته وی، همه مطالعات گذشته [محققان غربی] به داده‌های هنجاری همان سنت منقول تن در داده‌اند. مشخصه اصلی این مطالعات عبارت است از: روشی سراپا اثباتی؛ یعنی جهد بلیغی می‌شود تا تکلیف هر امری را پس از ظهور اسلام در میان اعراب روشن و توصیف کنند ...». (ر.ک: ونزبرو، ۱۹۷۸، ص ۲، به نقل از ریپین، ۱۳۷۹، ص ۲۰۰)

«کار ونزبرو این بوده که همان شک سالم و مفیدی را که در مطالعات جدید توراتی و انجیلی به طور کلی در مطالعات جدید تاریخی ایجاد شده است، به پژوهش‌های اسلامی و قرآنی کشانیده است تا آن را جانشین آن اثبات‌گرایی^۲ کند». (ریپین، ۱۳۷۹، ص ۲۰۰)

۵. فقدان مخطوطات قرآنی مربوط به صدر اسلام

قدیم‌ترین منبع غیر اسلامی که بر وجود قرآن گواهی می‌دهد، از قرن دوم ق/ هشتم م است. (ر.ک: ونزبرو، ۱۹۷۸، ص ۵۸ و ۵۹) در واقع منابع متقدم اسلامی، دست‌کم آن دسته از منابع که هدف اصلی آن‌ها دفاع از وثاقت این متن رسمی^۳ (ر.ک: ریپین، ۱۳۷۹، ص ۲۱۱) کانون^۴ (ر.ک: همان، ص ۱۹۴) نبوده است، ظاهراً بر این گواهی می‌دهند که متن قرآن تا آغاز قرن سوم ق/

1. Normative data

2. Positivism

۳. نمونه آن، دو تفسیر منسوب به کلبی و مقاتل هستند. ونزبرو به دلایل متعددی که در مطالعات قرآنی ارائه می‌دهد، نتیجه می‌گیرد که فرم و قالب این متون آن‌گونه که امروز در دسترس ما هستند؛ احتمالاً مربوط به دوره‌ای متأخرتر از زمان حیات این مؤلفان فرضی (کلبی و مقاتل) است.

۴. Canon، واژه‌ای با ریشه‌ای یونانی در اصل به معنای «قاعده و معیار» است که بعدها به معنای «مشروع و قانونی» به‌کار می‌رود. این واژه را اصطلاحاً به آن دسته از کتب عهد قدیم و جدید اطلاق می‌کنند که موثق و معتبر شمرده شده‌اند؛ با این حال روند نهایی‌سازی این اعتبار و وثاقت تدریجی بوده و خود نیز مورد اختلاف است.

نهم م تثبیت نهایی و کامل یافته است.^۱ (ر.ک: همان، ص ۲۱۱) شواهد و مدارک مخطوط نیز در تاریخ‌گذاری متن قرآن، چندان پیشتر از این نمی‌روند. (ریبین، ۱۳۷۹، ص ۱۹۴ و ۱۹۵) به نظر ونزبرو قطعیت نهایی و تثبیت^۲ متن قرآن، قدم به قدم با شکل‌گیری جامعه همگام است. (ونزبرو، ۱۹۷۷، ص ۵۱) پیش از تثبیت و مهار کامل و قاطعانه قدرت سیاسی، نه یک متن نهایی و ثابت از کتاب آسمانی مورد نیاز بود و نه این امر به طور کامل امکان‌پذیر بود. بدین سان، پایان قرن دوم ق / هشتم م از نظر تاریخی زمان مساعدی بود که آن سنت شفاهی و عناصر دینی^۳ گردآوری شود که از این رهگذر، متن مقدس رسمی^۴ ثابت و نیز مفهوم عینی و فعلی اسلام، شکل نهایی گرفت.^۵ (ر.ک: ریبین، ۱۳۷۹، ص ۲۰۵)

دلایل ونزبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن

استدلالات، سخنان پراکنده و نامنسجم ونزبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن در اواخر قرن دوم یا اوایل قرن سوم را می‌توان در قالب چند استدلال سامان داد.

۱. عدم اشاره به قرآن در منابع غیر اسلامی قرن اول هجری

ونزبرو معتقد است در منابع غیر اسلامی پیش از قرن دوم ق / هشتم م، هیچ اشاره‌ای به قرآن یافت نمی‌شود. او ضمن اشاره به رساله یوحنا ی دمشقی که مشتمل بر محتوای برخی آیات قرآن است، می‌گوید حتی اگر این رساله موثق باشد؛ به هر حال نمی‌تواند به عنوان شاهی بر وجود متنی نهایی و تثبیت شده از کتاب مقدس مسلمانان ذکر شود. (ر.ک: ونزبرو، ۱۹۷۸، ص ۵۸؛ به نقل از نیلساز، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵)

۱. نمونه آن، کتاب فقه اکبر نخست (از ابوحنیفه) در رساله حسن بصری است. ر.ک: ونزبرو، ۱۹۷۷، ص ۱۶۳-۱۶۰.

2. Canonization and slablization

3. Liturgical elements

4. Canon of scripture

۵. ر.ک: ونزبرو، ۱۹۷۷، ص ۴۹، ۵۸، ۱۳۹ که در اینجاها اندیشه فقدان فرجام‌شناسی در سیره، نشان‌دهنده موضع سیاسی محکمی است.

۲. عدم اشاره به قرآن در منابع اسلامی دو قرن نخست هجری

ونزبرو در اثبات نظریه خود بسیار بر این نکته تأکید می‌ورزد که روایات اسلامی درباره وحی، زندگی پیامبر ﷺ و تاریخ صدر اسلام به طور کلی تنها از طریق منابع متأخر اسلامی مانند تفاسیر و سیره که اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم ق / هشتم و نهم م شکل گرفته‌اند، به دست ما رسیده است و در منابع پیش از آن مانند فقه اکبر (ر.ک: نیل‌ساز، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵) که ونسینک^۱ آن را متعلق به نیمه دوم قرن دوم دانسته است، اشاره به قرآن یافت نمی‌شود. او همچنین نظریه شاخست درباره تکوین اولیه دیدگاه‌های فقهی در جامعه اسلامی، یعنی نشأت نگرفتن فقه اسلامی از محتوای قرآن جز در چند مورد استثنا را دلیلی بر عدم وجود متنی معتبر و رسمی از قرآن تلقی می‌کند. (ر.ک: ونزبرو، ۱۹۷۷، ص ۴۴، ۴۵، ۸۲؛ ونزبرو، ۱۹۷۸، ص ۵۸؛ شاخست، ۱۹۷۹، ص ۲۲۴؛ به نقل از نیل‌ساز، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵)

۳. تحلیل ادبی متن قرآن

ونزبرو تحلیل ادبی متن قرآن را نمایانگر ویژگی‌هایی می‌داند که نشان می‌دهد تدوین قرآن بر خلاف گزارش‌های سنتی مسلمانان، تنها یک نسل طول نکشیده و حاصل کار یک یا چند نفر هم نبود؛ بلکه در یک روند طولانی و طی نظرهای متوالی صورت گرفته است. (ونزبرو، ۱۹۷۷، ص ۸۲-۴۴) به نظر می‌رسد وی بر اساس پیش‌فرض‌های مربوط به تاریخ‌گذاری جمع قرآن، با ابزار تحلیل ادبی متن قرآن به ویژگی‌های ادبی متن قرآن دست می‌یابد.

ویژگی‌های ادبی متن قرآن از دیدگاه ونزبرو

ونزبرو ویژگی‌هایی را ادبی برای متن قرآن بیان می‌کند که عبارتند از:

الف. پراکندگی و عدم انسجام نقل‌های قرآن در بیان تاریخ انبیا و اقوام پیشین، معاد و سایر موضوعات؛

به عقیده او ویژگی ناپیوستگی و قطعه قطعه بودن کتاب مقدس مسلمانان، بیش از

همه در فرازهای داستانی مشخص و آشکار است؛ (ونزبرو، ۱۹۷۷، ص ۱۸)

ب. حذف و ابهامات موجود در آیات قرآن. (ر.ک: همان، ص ۱۸ و ۴۷)

ج. تکرار یک مطلب در مواضع گوناگون

ونزبرو ویژگی تکرار یک مطلب در مواضع گوناگون قرآن را نشان دهنده تدوین آن طی دوره طولانی نقل شفاهی می‌داند و می‌گوید: تکرارها به‌گونه‌ای است که نشان می‌دهد تدوین [قرآن] کار یک یا چند نفر نبوده؛ بلکه حاصل یک تحول سازمان یافته و منسجم از نقل‌های کاملاً مستقل در یک دوره طولانی نقل [شفاهی] است. او با مردود شمردن روایات سنتی درباره تدوین قرآن، فرضیه خود را مطرح می‌سازد: قرآن از کنار هم قرار گرفتن فرازها و عباراتی مستقل که به وسیله معدودی قواعد بلاغی تا حدودی هماهنگ و منسجم شده‌اند، فراهم آمده است. از سخنان ونزبرو چنین بر می‌آید که او مجموعه بیانات نبوی را گسترده‌تر از قرآن می‌داند و معتقد است متن قرآن از آن جدا شده است. (ر.ک: همان، ص ۵۰-۴۷) به عقیده وی این فرضیه هم می‌تواند وقوع تکرار در قرآن را توجیه کند و هم همگونی و تجانسی را که در سبک قرآن مشاهده می‌شود. ونزبرو این عبارات مستقل را که سرانجام به صورت قرآن درآمده، بیانات نبوی می‌نامد. این بیانات نبوی، خود نمایانگر شماری از گونه‌های ادبی مشخص است که در شکل رسمی [قرآن] به عنوان کلام خدا تلقی می‌شود، اما در خارج از متن رسمی [قرآن] گزارش‌هایی از آن کلام [الهی] است. نمونه چنین گزارش‌هایی گفتگوی جعفر بن ابیطالب با نجاشی است. (ر.ک: همان، به نقل از نیل‌ساز، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶)

موتسکی، نظر ونزبرو درباره دو ویژگی «ب» و «ج» را بدین گونه بیان می‌کند: «در ساختار قرآن در شکل فعلی که ساخته و پرداخته احادیث مختلف است، حذف‌ها و تکرارها به‌گونه‌ای است که نمی‌توان آن را اثر دقیق و محاسبه شده یک یا چند نفر دانست. این کتاب محصول تطور و تحول سیستماتیک روایات اساساً مستقل از هم طی دوران طولانی نقل است. این روایات را می‌توان فقراتی از بیانات پیامبرگونه تلقی کرد که در دوره‌ای طولانی‌تر شفاهاً نقل شده بود و نهایتاً همه با هم در یک نسخه رسمی جمع شد.» (موتسکی،

۱۳۸۳، ص ۱۶۸ و ۱۶۹)

د. سبک جدلی قرآن

ونزبرو اشاراتی به مواضع و بیانات جدلی موجود در قرآن نیز می‌کند؛ چراکه بسیاری از آیات قرآنی بر عربی بودن و مبین و مشخص بودن آیات قرآن از آیین موسی علیه السلام تأکید دارد، اما ونزبرو آن را تلاشی آشکار برای تکذیب ادعای یهودیان و مسیحیان همان دوران و به نوعی رد گم کردن می‌داند. وی در کتاب مطالعات قرآنی، یکی از ویژگی‌های مهم قرآن را رویارویی آن با ادیان دیگر به ویژه یهودیت می‌داند. ونزبرو این خصیصه را نمایانگر آن می‌داند که مجموعه بیانات نبوی صلی الله علیه و آله در محیطی کاملاً فرقه‌ای، اما در عین حال در بستر اصلی یکتاپرستی مشرق زمین رشد و توسعه یافته است. او تأکید روایات جمع عثمان بر نقش اساسی مدینه در جمع قرآن را رد می‌کند و می‌گوید مرکز اصلی تکوین قرآن از بیانات نبوی صلی الله علیه و آله، منطقه بین‌النهرین بوده که پیروان ادیان بزرگ توحیدی در آن می‌زیستند. (ونزبرو، ۱۹۷۷، ص ۳۴-۵۰، به نقل از نیل سار، ۱۳۸۶، ص ۷۲) او معتقد است که قرآن در اوایل قرن سوم شکل یافته و حاصل مواجهه مسلمانان بین‌النهرین با یهودیان است و روایات و گزارش‌های سنتی درباره تدوین قرآن را نامعقول می‌شمرد. از نظر ونزبرو پذیرش گزارش‌های اسلامی مربوط به جمع قرآن توسط عثمان، مستلزم پذیرش وقفه‌ای ۱۵۰ تا ۲۰۰ ساله میان تثبیت نهایی متن قرآن و تحلیل محتوای آن در تفاسیر متنی و [به هنگام] تدوین دستور و قواعد زبان عربی در ابتدای قرن سوم است. (ر.ک: همان، ص ۱۰۱)

مفهوم ضمنی این پذیرش، آن است که بگوییم این متن قرآن مانند اشعار پیش از اسلام مدت زمانی طولانی دقیقاً نقل و هوشمندانه سماع و قرائت شده است؛ بدون اینکه یک بار پرسشی درباره معنا یا شکل آن که منابع قرن سوم از آن آکنده است، ایجاد کند. عقل به تنهایی جنبه جدی این گزارش تاریخ اسلام را ناممکن می‌داند. علاوه بر این، بررسی تفاسیر متنی نشان می‌دهد که هم سند [قرآن] و هم مجموعه شعر جاهلی برای نخستین بار در آن متون گردآوری و تنظیم شده و مورد مطالعه قرار گرفته است. (همان)

ه. سبک رجوعی قرآن

و نزبرو به سبک رجوعی قرآن تأکید بسیار دارد. وی داستان‌هایی از قرآن نقل می‌کند که قائل است برای درک کامل آن، آگاهی از قصص موجود در تورات و انجیل لازم است؛ چنانکه می‌گوید: خواننده قرآن قادر است جزئیات و حلقه‌های مفقود هر یک از قصص و ماجراها را خود پُر کند. این امر بیش از هر چیز در خصوص کتاب تلمود، صادق است که در آنجا نیز فرض می‌شود که همگان از معلوماتی مناسبی در باب نقل‌های توراتی برخوردارند یا آنکه این امر با حداقل عبارات ادا می‌شود. (ریپین، ۱۳۷۹، ص ۲۰۲) دو نمونه از مثال‌هایی که و نزبرو در آن باره بحث کرده است، دیدگاه او را در باب ویژگی «رجوعی» قرآن روشن می‌کند. روشن‌ترین مثال، قصه یوسف علیه السلام و ذکر «برادر دیگر» در آیه ۵۹ سوره یوسف است. (و نزبرو، ۱۹۷۷، ص ۱۳۴ و ۱۹۷۸، ص ۲۴ و ۲۵) این قسمت معادل و همتای روایت تورات در سفر پیدایش (باب ۴۲؛ آیات ۳ - ۱۳) است. داشتن معلومات و آگاهی از روایت این بخش از تورات را برای خوانندگان قرآنی آن آیه مفروض انگاشته‌اند؛ زیرا در آیات قبل و در مواضع دیگر قرآن هیچ اشاره‌ای به بنیامین و ماندن او در خانه به دلیل نگرانی یعقوب علیه السلام در خصوص سلامتی او نشده است. اگر کسی نخست از مطالب تورات در این قصه آگاهی نداشته باشد، این جمله یوسف علیه السلام در قرآن که می‌گوید: برادر پدری‌تان را نزد من بیاورید، با رجوع به هیچ قسمتی از بافت قرآن برای وی روشن نخواهد. مثال دوم مربوط است به رضایت خاطر ابراهیم علیه السلام از ذبح فرزندش که قرآن تأثیر شگرف و دراماتیک روایت تورات از این ماجرا را تغییر می‌دهد؛ چه در نقل تورات، فرزند ابراهیم علیه السلام نمی‌داند که باید قربانی شود. (ر.ک: و نزبرو، ۱۹۷۸، ص ۲۴)

در اینجا مسئله قدری پیچیده‌تر است؛ زیرا سنت تفسیری یهودی در اینجا احتمالاً نقش ایفا می‌کند. بررسی‌های گزاورمس^۲ روشن می‌کند که بسیاری از روایات یهودی (و مسیحی) این داستان را چنان تعدیل و تنظیم کرده‌اند که اسحاق [ذبیح]^۳ از قربانی شدن

۱. «وَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ قَالَ اِثْنَيْنِ يُأَخُّ لَكُمْ مِنْ اَبِيكُمْ»؛ «و هنگامی که (یوسف) بارهای آنان را آماده ساخت، گفت: (نوبت آینده) آن برادری را که از پدر دارید، نزد من آورید».

2. Geza Vermes, (1978) pp. 514-546.

۳. در روایت تورات فرزند ذبیح ابراهیم علیه السلام، اسحاق و در غالب روایت اسلامی، اسماعیل است.

خود پیش از وقوع آن ماجرا نیک آگاه باشد تا بر میل و رضایت خاطر اسحاق از قربانی شدن خویش تأکید ورزند. (به نقل از ریپین، ۱۳۷۹، ص ۲۰۲ و ۲۰۳)

مفهوم ضمنی روش تحلیل و تئوری ونزبرو درباره تدوین قرآن، این است که همه گزارش‌های اسلامی درباره تاریخ اولیه متن قرآن، یک جعل محض است؛ جعلی چنان نافذ و فراگیر که هیچ شاهد مستقلی که بتواند آن را افشا کند و معاصر با آن باشد، باقی نمانده است. (ر.ک: کریمی‌نیا، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴)

آثار رویکرد زبان‌شناختی

پژوهشگران غربی همواره کوشیده‌اند با همان روش انجیل و تورات، قرآن را تحلیل کنند. در حال حاضر یهودیت و مسیحیت از نظر تاریخی به عنوان دین پذیرفته شده‌اند؛ یعنی مستندات تاریخی حضور مسیح ﷺ و موسی ﷺ به عنوان پیامبر و پیروان و کتاب‌هایشان را تأیید می‌کنند و سعی بر این است تا اسلام، پیامبر اسلام ﷺ و قرآن را از این منظر به چالش کشند. تأکید ونزبرو بر نقد منابع سنتی و قرآن بود. او با نامعتبر خواندن اسناد روایات و اطلاعات منابع رجالی و فهرست‌نگاری‌ها، این نظریه را مطرح کرد که در تاریخ‌گذاری همه متون کهن اسلامی حتی قرآن، باید از شیوه تحلیل ادبی یا همان رویکرد زبان‌شناختی استفاده کرد. او با بررسی نسخه‌های خطی و قدیمی قرآن و نیز مقایسه آن با متون کتب مقدس، بر این مدعا بود که در متون قرآنی به صورت مکرر از تصاویر توحیدی مسیحیت و یهودیت استفاده شده است. با این تفاسیر او این فرض را مطرح کرد که اسلام در واقع، فرقه‌ای مسیحی-یهودی است که به این وسیله و در قالب دینی نوظهور سعی در فراگیری و گسترش خود در جهان عرب داشته است. قرآن، ترکیبی از متون مسیحی و یهودی است که با فرهنگ اعراب تطابق یافته و در طول قرن‌ها توسط قبایل مختلف عربی تکمیل و تکثیر شده است. بر اساس فرضیات ونزبرو، شخصیت پیامبر اسلام ﷺ می‌تواند شخصیت ساختگی باشد و دین اسلام، دینی مجعول بر پایه عقاید مسیحیت و یهودیت که اعراب آن را در مقابل پیامبران یهود و مسیح و نیز تمدن‌های قدیمی علم کرده‌اند. در حقیقت

تحلیل ادبی او از کهن‌ترین متون اسلامی در حوزه تفسیر، حدیث، سیره و قرآن به این استنتاج تاریخی انجامید که همه این مجموعه‌های مختلف از سخنان و دیدگاه‌هایی بوده‌اند که طی زمان طولانی و در مکان‌های جغرافیایی و جوامع مختلف فرقه‌ای - که همگی از اعتقادات توحیدی بهره می‌برده‌اند - به تدریج تکوین یافته و این مجموعه آثار، اواخر قرن دوم یا اوایل قرن سوم هجری و نه در حجاز و احتمالاً در عراق تدوین شده‌اند؛ به صورتی که اکنون قرآن نامیده می‌شود، درآمده و رسمیت یافته است.

بر همین اساس و نزبرو نتیجه می‌گیرد مراحلی را که قرآن طی کرده است تا به صورت یک متن معتبر و رسمی درآمده و نیز نقشی که در پیدایش و تکامل جامعه اسلامی داشته است، دقیقاً مشابه روندی بوده است که کتاب مقدس یهودیان از سنت شفاهی تا تدوین گذرانده است. (ر.ک: کریمی نیا، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴)

نتیجه‌گیری

پل کازانوا، آلفونس مینگانا و جان ونزبرو و طرفدارانشان، قائل به این نظریه هستند که تاریخ‌گذاری متن قرآن تا قبل از حکومت عبدالملک بن مروان صورت نگرفته است. همچنین آن‌ها معتقدند که روایات جمع قرآن اعتبار تاریخی ندارد؛ زیرا به طور شفاهی منتقل شده‌اند. منابع غیراسلامی نیز تا قرن هشتم میلادی درباره وجود قرآن سکوت کرده‌اند. آن‌ها قرآن را اقتباسی از کتاب مقدس دانسته‌اند که با پیش‌فرض‌هایی مشابه اما با رویکردهایی مختلف تاریخی و زبان‌شناختی، به ارائه دلایلی متفاوت پرداخته‌اند تا اثبات کنند جمع قرآن در زمان پیامبر اسلام ﷺ صورت نگرفته است؛ بلکه در زمانی طولانی و به تدریج بعد از رحلت ایشان جمع‌آوری شده و به صورت یک کتاب معتبر و رسمی درآمده است. در این پژوهش با بیان نظریات و رویکردهای قرآن‌پژوهان معاصر غربی درباره جمع قرآن پس از عثمان، به نقد و بررسی و ردّ نظریات و رویکردهای آن‌ها پرداخته و با معتبر دانستن روایات تاریخی اسلامی، به این نتیجه دست یافته است که جمع قرآن، رخدادی است که از همان ابتدا در زمان پیامبر اسلام ﷺ و توسط خود ایشان جمع‌آوری شده است.

فهرست منابع

کتاب

۱. زمانی، محمد حسن، ۱۳۸۸ش، مستشرقان و قرآن نقد و بررسی آراء مستشرقان درباره قرآن، قم: بوستان کتاب.
۲. کریمی‌نیا، مرتضی، ۱۳۸۰ش، بولتن مرجع (۶): مطالعات قرآنی در غرب، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

مقالات و پایان‌نامه‌ها

۱. ریپین، اندرو، ۱۳۷۹، «تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: نگاهی به روش‌شناسی جان ونزبرو» ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های قرآنی، سال ششم، شماره پیاپی ۲۳-۲۴.
۲. موتسکی، هارالد، ۱۳۸۵، «جمع و تدوین قرآن: بازنگری در دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش‌شناختی»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، فصلنامه علمی پژوهشی هفت آسمان، سال هشتم، شماره ۳۲.
۳. نیل‌ساز، نصرت، ۱۳۸۷، «بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن»، دو فصلنامه مقالات و بررسی‌ها، دوره ۴۱، دفتر ۸۸.
۴. _____، ۱۳۸۶، «تحلیل انتقادی دیدگاه‌های خاورشناسان در مورد آثار تفسیری منسوب به ابن عباس»، پایان‌نامه دکتری.
۵. _____، ۱۳۹۴، «تفسیر پژوهی در غرب» بیست و سومین نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم.

منابع انگلیسی

1. Adams, Charles, "Reflections on the work of John Wansbrough", in *Method and Theory in the Study of Religion*, 1997.
2. Berg Herbert, "The implications of, and opposition to, the methods and Theories of John Wansbrough", in *Method and Theory in the Study of Religion*, 1997.
3. Wansbrough, John; *Quranic Studies*, Oxford, 1977
4. Wansbrough, John; *The sectarian Milieu: content and composition of Islamic Salvation History*, Oxford university Press, Oxford, 1978.

بررسی روایت مرحبا در شأن نزول آیات اولیه سوره عبس

مرضیه حقیقی^۱

چکیده

یکی از آیات مورد اختلاف مفسران فریقین، آیات آغازین سوره عبس است که مخاطب این آیات، شخصی است که چهره در هم کشیده و از عبدالله ابن ام مکتوم رویگردان شده است. ابن ام مکتوم، فردی نابینا بود و برای آموزش آیات الهی نزد پیامبر اکرم ﷺ آمد؛ در حالی که پیامبر ﷺ مشغول صحبت و گفت‌وگو با سران قریش در مورد اسلام بود. بر اساس دیدگاه اهل سنت مضمون آیات به رفتار پیامبر اکرم ﷺ با ابن ام مکتوم اشاره دارد، اما غالب امامیه آن را ناظر به فردی از بنی امیه و پیامبر ﷺ را بزی از این اتهام دانسته‌اند. مستند هر دو گروه، روایاتی است که فاقد شرط اسنادند و از لحاظ محتوایی در تعارض با هم می‌باشند. روایت اقرار پیامبر ﷺ به عتاب خداوند با عنوان روایت مرحبا در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد. این روایت علاوه بر ضعف سند، از نظر متنی در تعارض با آیات قرآن، روایات و ادله عقلی عصمت پیامبر ﷺ است. برخی با توجه به التفات موجود در آیات از سیاق غایب به خطاب، قائل به تفصیل شده و بخشی از آیات را در شأن پیامبر ﷺ و بخشی را خطاب به یکی از بزرگان قریش دانسته‌اند. دقت در سیاق آیات آغازین سوره عبس، توجه به قواعد اصولی از جمله قاعده وصف مشعر به علیت، توجه به صیغه‌ها، ضمائر و شدت توییح موجود در آیات بعدی نشان می‌دهد که آیات ده‌گانه همگی درباره فردی غیر از پیامبر ﷺ نازل شده است و دیدگاه قائلین به تفصیل نیز صحیح نمی‌باشد.

واژگان کلیدی: سوره عبس، پیامبر ﷺ، عتاب، عصمت، ابن ام مکتوم، روایت مرحبا.

مقدمه

قرآن کریم، اولین و مهم‌ترین منبع دینی اسلام است. در کتب تفسیری برای بسیاری از آیات و سوره‌ها، شأن نزول‌هایی از طریق روایانی نقل شده است که شاهد نزول بوده‌اند و به خاطر وجود روایات مجعول در آن، باید با نگاهی عمیق‌تر و از زوایای مختلف سندی و محتوایی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرند. یکی از سوره‌های جزء سی‌ام قرآن، سوره عبس است که در تفسیر و شأن نزول آن دو دیدگاه وجود دارد. غرض از آیات اولیه این سوره بر اساس هر دو نظر، عتاب کسی است که ثروتمندان را برضعفا و مساکین از مؤمنین مقدم می‌دارد؛ اما درباره شخص مورد عتاب اختلاف نظر وجود دارد. برخی مفسران اهل سنت و شیعه، شخص مورد عتاب را پیامبر ﷺ می‌دانند، اما در مقابل این دیدگاه برخی از بزرگان شیعه معتقدند که به خاطر عصمت پیامبر ﷺ و خُلق عظیم داشتن آن حضرت، این آیات نمی‌تواند در شأن آن حضرت نازل شده باشد. برخی پژوهشگران این موضوع را تحلیل و بررسی کرده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به مقاله «تحلیل دیدگاه تفسیری فریقین در خصوص آیات آغازین سوره عبس» اثر سیدکاظم محسنی، مقاله «عصمت پیامبر ﷺ و سوره عبس» تألیف محمدحسن صرام‌مفروز و مقاله «بررسی رویکرد مفسران در تفسیر آیات نخست سوره عبس» اثر ارزشمند محمدعلی رضایی اصفهانی و احترام‌رستمی اشاره کرد. این مقالات ضمن بیان توجیهاات عنوان شده، چنین پاسخ داده‌اند که مورد عتاب قرار گرفتن پیامبر ﷺ با عصمت آن حضرت سازگاری ندارد؛ اما درباره نقلی که در ادامه روایت شأن نزول آمده، بحثی به میان نیامده است. این نقل حاکی از آن است که پیامبر ﷺ بعد از این واقعه، از ابن‌ام‌مکتوم دلجویی نمود و او را گرامی داشت. این نقل، مستند کسانی است که خطاب آیات را به پیامبر اکرم ﷺ می‌دانند و در این مقاله تحت عنوان «روایت مرحبا» بررسی می‌شود. این مقاله در صدد پاسخگویی به این سؤال است که آیا روایت مرحبای پیامبر ﷺ از نظر سندی و محتوایی صحیح است؟ در صورت صحیح بودن، چگونه با عصمت پیامبر ﷺ سازگاری دارد؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا این روایت و ارتباط آن با عصمت پیامبر اعظم ﷺ بررسی، و سپس با توجه به سیاق موجود در آیات دیدگاه صحیح درباره آیات اولیه سوره عبس بیان می‌شود.

بررسی اجمالی تفسیر سوره عبس

سوره عبس بی هیچ تردیدی در مکه نازل شده است، (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۹۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۸۹) دارای ۴۲ آیه است و نامگذاری آن به تناسب نخستین آیه سوره است. این سوره از نظر ترتیب نزول، بیست و چهارمین سوره است که بعد از سوره «نجم» و قبل از سوره «قدر» قرار دارد و از نظر ترتیب چینش قرآن، هشتادمین سوره می باشد. (اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۲۹۰) این سوره، جزء سوره‌های مفصل و نسبتاً کوچک است. در آیات ابتدایی سوره عبس به برخوردهای متفاوت با نابینایان (معلولین) از طرف ثروتمندان و لزوم رعایت ارزش‌های اخلاقی اشاره شده است و درصدد است تازه مسلمانان را با معیارهای ارزش‌سنجی در اسلام آشنا کند و ملاک‌های جاهلی را در هم شکند. هدف از نزول نیز این است که نباید به مال و عنوان اشخاص توجه داشت؛ بلکه ملاک ایمان، عمل صالح و تقوی است.

این سوره دارای دو سیاق است: سیاق اول، آیات ۱ تا ۱۶ و سیاق دوم، آیات ۱۷ تا ۴۲. سیاق اول در دو دسته آیات ۱ تا ۱۰ و آیات ۱۱ تا ۱۶، و سیاق دوم در سه دسته آیات ۱۷ تا ۲۳، آیات ۲۴ تا ۳۲ و دسته سوم آیات ۳۳ تا ۴۲ قرار گرفته‌اند.

سوره مبارکه عبس در فضایی نازل شد که سردمداران کافر و فاجر قریش، مقام و جایگاهی برای خودشان قائل بودند که در تعالیم اسلامی هیچ اصل و اساسی نداشت. آن‌ها نه فرامین الهی را می پذیرفتند و نه یاد معاد بودند و غرق در غفلت، نسبت به پروردگار خویش بسیار ناسپاسی می کردند.

خداوند در یک سیاق، ضمن عتاب کسی که اغنیا و ثروتمندان تذکرگیز را بر مؤمنان تذکرپذیر مقدم می داشت، قرآن را «تذکره» خوانده و فرموده است در هدایت قرآنی تفاوتی میان غنی و فقیر نیست. در سیاق دوم به منظور در هم شکستن تکبر و غرور انسان تذکرگیز، به مراحل آفرینش انسان و گوشه‌ای از خلقت عالم تذکر می دهد و ضمن یادآوری فضای هولناک قیامت، به دو گروه شدن انسان‌ها به اهل سعادت و اهل شقاوت اشاره می کند. (الهی‌زاده، ۱۳۹۶ش، ص ۳۸۰ و ۳۸۱)

موضوع مورد بحث در این مقاله، ده آیه اول سوره عبس است.^۱ در دسته اول از سیاق آیات، آیه دوم تعلیل آیه نخست است و ضمیرهای غائب در آیه سوم «لَعَلَّهُ يَرْكَبُ» و در آیه چهارم «يَذْكُرُ فَتَنْفَعُهُ»، به اعمی بر می‌گردد. از آیات پنجم تا دهم، همان مخاطب آیه سوم است که با عبارت «ما یدریک» خطاب شده است و افزون بر خطاب‌های «انت، ماعلیک، جاءک و انت» که موجب ارتباط این آیات با پیش از خود است، مرجع‌های ضمیر غایب در «له، یرکی، من استغنی، و هو یخشی، عنه، من جاءک یسعی» این آیات را به همدیگر متصل می‌سازد. (همان، ص ۳۷۱)

آیات ابتدایی سوره، عتاب و توبیخ شدید کسی است که چهره در هم کشیده و روی گردانیده است، بدان جهت که ناینبایی نزدش آمده تا به پیامبر ﷺ برسد و از او بخواهد که برای او قرآن بخواند. دو آیه نخست، غایبند که به علت ناپسندی عمل، از خطاب کردن شخص عبوس دوری کرده است و در دو آیه بعدی با خطاب کردن وی و لحنی توبیخی، بی‌واسطه سخن گفته شده است که این نوع بیان، خود شدت عتاب را می‌رساند. خداوند به کمک پیامبرش به شخص عبوس چنین خطاب می‌کند: «توجه می‌دانی شاید آن نایبنا با آمدن و یاد گرفتن از پیامبر، رشد یابد و پاک شود یا اینکه دست‌کم متذکر شود و سپس این قرآن که ذکر است به او سود دهد، ولی کسی که به وحی اظهار بی‌نیازی می‌کند، تو ای شخص عبوس به امرش توجه داری و متصدی او می‌شوی تا پیامبر تنها او را ترکیه کند؛ در حالی که تو مسئولیتی نداری، اگر فرد مستغنی ترکیه نشود. اما تو از کسی روی می‌گردانی که آنچنان علاقمند به هدایت قرآنی است که با شتاب به سویت می‌آید تا به پیامبر برسد و با معارف دین و مواعظی که از پیامبر می‌شنود، خود را پاک کند و در حالی که واقعاً از خدا می‌ترسد و اهل خشیت است، ولی تو خود را به کار دیگری سرگرم می‌کنی، از او غافل می‌مانی و به او بی‌اعتنایی می‌کنی».

توجه شخص عتاب شده به کسی که خودش را بی‌نیاز از وحی می‌دانسته است، نشان می‌دهد که علت کار وی این نبوده است که آن‌ها تذکر قرآنی بیابند؛ به‌ویژه آنکه در مسیر

۱. «عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكَبُ * أَوْ يَذْكُرُ فَتَنْفَعَهُ اللَّهُ كَرِي * أَمَا مِنْ اسْتَغْنَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى * وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكَبُ * وَأَمَا مِنْ جَاءَكَ يَسْعَى * وَهُوَ يَخْشَى * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى».

هدایت قرآنی میان غنی و فقیر تفاوتی نیست؛ بلکه این کار او از دید اشرافیگری وی نشأت گرفته بود و چه بسا بتوان گفت که هدف او این بوده که شاید بعدها این افراد (بزرگان قریش) برای او کارساز خواهد بود. از این رو می‌خواست آن‌ها را گرد پیامبر ﷺ آورد تا هم به هدف خویش برسد و هم هدف این افراد تأمین گردد. در واقع سران شرک که با ظهور اسلام موقعیت‌شان را در خطر می‌دیدند، برای حفظ آن می‌خواستند قرآن را در جهت امور دنیوی خود قرار دهند. (همان، ص ۳۷۳ و ۳۷۴)

دیدگاه‌های مختلف مفسران در باره مخاطب آیات اولیه سوره عبس

آیات اولیه این سوره به برخوردهای متفاوت با نابینایان، معلولان و ثروتمندان و لزوم رعایت ارزش‌های اخلاقی اشاره کرده است. بنابراین محتوای این آیات، عتاب شدید خداوند نسبت به کسی است که در برابر مرد نابینای حقیقت‌جو، برخورد مناسبی نداشته است؛ اما درباره شخص مورد عتاب اختلاف نظر است و بر اساس اینکه تفاسیر مخاطب آیات را چه کسی می‌دانند، نظرات بیان می‌شود. در تفسیر آیات یاد شده، سه نظر را می‌توان در کتب تاریخی جستجو کرد:

۱. هر ده آیه خطاب به پیامبر ﷺ

برخی تمامی آیات مذکور را درباره رسول اکرم ﷺ می‌دانند. روایاتی از طرق اهل سنت وارد شده است که پیامبر خاتم ﷺ برای هدایت و ارشاد سران قریش جلسه‌ای با آنان تشکیل داده بود و امید آن می‌رفت که ایشان به اسلام گردن نهند و با ایمان آوردنشان، راه برای ایمان دیگران نیز هموار شود. ناگهان عبدالله ابن ام‌مکتوم نابینا، بر رسول خدا ﷺ وارد شد. ابن ام‌مکتوم که متوجه حضور افراد در کنار پیامبر ﷺ نبود، اصرار بر تعلیم قرآن داشت. از این رو پیامبر ﷺ از آمدن ایشان چهره در هم کشید. خداوند متعال او را مورد عتاب قرار داد که چرا از یک مرد تهی دست چهره در هم کردی؟ فخر رازی ادعای اجماع کرده بر اینکه شخص مورد عتاب، پیامبر اعظم ﷺ است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۵۳)

مهم‌ترین دلیل این دیدگاه، روایات به‌ویژه روایت اقرار پیامبر ﷺ به عتاب خداوند است

که در ادامه روایت شأن نزول آمده است: «فكان رسول الله ﷺ يكرمه و يقول إذا رآه: مرحبا بمن عاتبي فيه ربى، و يقول له: هل لك من حاجة؟ و استخلفه على المدينة مرتين؛ پیامبر ﷺ هر موقع ابن ام مکتوم را می دید، او را گرامی می داشت و می فرمود: "مرحبا به کسی که خداوند مرا به خاطر او مورد عتاب قرار داد" و به او می گفت: "آیا نیازی داری؟" و او را دو بار در مدینه جانشین خود کرد». (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۰۱). همچنین برخی مفسرین شیعه هم این روایت را در شأن نزول آیات آورده اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۶، ص ۱۲۴)

عمده اشکال وارده بر این دیدگاه، این است که این رأی مبتنی بر روایاتی است که بیشتر در منابع اهل سنت ذکر شده اند. این دیدگاه با مقام عصمت پیامبر ﷺ منافات دارد. از این رو قائلین به این قول برای توجیه این شبهه، به توجیهاتی دست زده اند تا دامن نبی ﷺ از گناه مبرا گردد. بدین ترتیب از نظر موافقان این شأن نزول، پذیرش این نقل منافاتی با عصمت پیامبر ﷺ ندارد.

۱. روی در هم کشیدن و عبوس شدن با گشاده رویی برای نابینا یکسان است.
 ۲. بر فرض نزول این آیات درباره پیامبر ﷺ عتاب بر ترک اولی خواهد بود.
 ۳. ممکن است مقصود از آیات، رنجاندن کفار و قطع امید آن ها از موافقت پیامبر ﷺ با ایشان و نکوهش آنان بر تحقیر مؤمنین باشد.
 ۴. این عتاب و عتاب های مانند آن به هیچ وجه، حتی به طور ضمنی یا التزامی از مقام پیامبر ﷺ نمی کاهد، و گرنه می توانست از طریق وحی های غیر قرآنی به آن حضرت ابلاغ شود؛ ای عتاب ها نه تنها از شأن آن حضرت نمی کاهد؛ بلکه فواید بسیاری بر آن مترتب است؛
- این گونه خطاب ها شدت محبت و توجه حق تعالی را نسبت به آن جناب می رساند؛ به گونه ای که در مقابل کوچک ترین موردی که ترک یا انجام آن سزاوارتر است، به او هشدار می دهد و آگاه می سازد؛ چنانکه پدری که عنایت ویژه ای به تربیت فرزند دارد، چنین می کند؛
- این گونه عتاب ها پیامبر ﷺ را متوجه می سازد که تحت مراقبت شدید حضرت

حق قرار دارد و حسابش از دیگران جداست؛ پس این سختگیری‌ها از اسباب قوی و مهم عصمت است؛

- این‌گونه سخن‌های عتاب‌آلود نسبت به پیامبر ﷺ، بزرگ‌ترین دلیل بر حقانیت آن حضرت است و اینکه قرآن ساخته و پرداخته ذهن او نیست؛ زیرا هیچ‌کس خود را بر افکار درونی و اعمال پنهانی خود تویخ و سرزنش نمی‌کند. حقانیت و درستی این مطلب با توجهی اندک به سخنان و ادعاهای پیامبران دروغین در طول تاریخ، به اثبات می‌رسد.

- طبع بشر آن است که معمولاً در همه امور به راه افراط یا تفریط می‌رود؛ به همین دلیل است که بسیاری از ملت‌ها و اقوام، بزرگان و قهرمانان خود را به مرتبه‌ی خدایی رساندند. این مطلب در جهان اسلام نیز اتفاق افتاد؛ چنانکه عده محدودی برای حضرت علی علیه السلام و برای امام صادق علیه السلام چنین مقامی قائل شدند، اما شگفت آنکه درباره بزرگ‌ترین شخصیت اسلام، بلکه برترین انسان‌ها در طول تاریخ بشریت، یعنی حضرت محمد صلی الله علیه و آله هیچ‌گاه چنین ادعایی نشد و این به دلیل وجود همین عتاب‌های قرآنی نسبت به آن جناب بوده است. به عبارت دیگر این قبیل آیات مردم را از اینکه درباره آن حضرت غلو کنند، بیمه کرد؛

- آیاتی با این مضامین نسبت به رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با آن مقام شامخ و با عظمتی که در نزد خدا دارد، در تہذیب و تربیت مسلمین بسیار کارساز بوده است؛ زیرا وقتی می‌بینند با آن حضرت درباره يك ترك اولی این چنین برخورد می‌شود، هوشیار شده، پا را از گلیم خود درازتر نمی‌کنند؛

- نفس این عتاب‌ها نسبت به آن حضرت، عصمت و پاکی مافوق تصور ایشان را برای همگان روشن می‌سازد؛ زیرا در برداشت نخست از آیات مورد بحث، بزرگ‌ترین خلافتی که از آن حضرت سرزده و به خاطر آن مورد عتاب قرار گرفته‌اند؛ این بوده که به منظور تبلیغ دین و جذب افراد صاحب نفوذ و مؤثر در

اجتماع، از فقیر نابینایی که احتمال می‌داده رفتار زننده و ظاهر نامناسب او باعث رمیده شدن آن افراد از دین شود، روی گردانده است، این خود می‌رساند که تا چه اندازه آن بزرگوار از کردار ناشایست و صفات زشت پیراسته بوده است. (صرام مفروز، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۰۵-۱۰۶)

۲. ده آیه اول خطاب به فردی غیر از پیامبر ﷺ

برخی صدر تا ذیل آیات را درباره فردی ثروتمند از بنی‌امیه دانسته‌اند. در برخی روایات نقل شده است که مردی از بنی‌امیه نزد آن حضرت بود که از آمدن ابن‌ام‌مکتوم چهره در هم کشیده است و این آیات در عتاب او نازل شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۶، ص ۱۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۶۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲۰، ص ۲۰۳) غالب مفسران و متکلمان شیعه همچون سید رضی، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن شهر آشوب، ابوالفتح رازی و علامه طباطبایی با استناد به مبانی کلامی و سلوک اخلاقی آن حضرت با یاران خود، وقوع چنین برخوردی از پیامبر ﷺ را محال می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۲۰۴) طبق روایت امام صادق علیه السلام شأن نزول آیات، فردی از بنی‌امیه است که نزد پیامبر ﷺ بود و هنگام ورود ابن‌ام‌مکتوم چهره در هم کشید و این آیات در شأن او نازل شد. (همان)

برخی فرد عبوس را یکی از مسلمانان حاضر نزد پیامبر ﷺ می‌دانند که با دیدن نابینا ناخرسند شد و چهره ترش نمود. بر این اساس مخاطب «و ما یدریک»، همان فرد ترش‌رو و مرجع ضمیر در «لعله» به فرد نابینا بر می‌گردد. (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۴۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۶۶۴)

قمی در تفسیر خود می‌نویسد:

اصحاب پیامبر ﷺ نزد وی بودند. وقتی ابن‌ام‌مکتوم آمد، پیامبر او را گرامی داشت، اما عثکن روی در هم کشید و از او رویگردان شد. پس آیه نازل شد: «عَبَسَ وَتَوَلَّى». بنابراین شأن نزول آیه، عثکن است و جمله «أَوَيْدَكَرُّ» قال يُدَكَّرُهُ رسول الله ﷺ، یعنی رسول خدا ﷺ او را یادآور شود؛ پس عثکن را مخاطب

قرار داد: ﴿أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّىٰ﴾ و گفت اگر ثروتمندی نزد تو آید، او را تحویل می‌گیری و گرامی می‌داری او را ﴿وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكَىٰ﴾ و حال آنکه تو مسئولیتی در قبال او نداری که این فرد ثروتمند پند گیرد یا نگیرد، ﴿وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ﴾، اما کسی که با تلاش نزد تو می‌آید، یعنی ابن ام‌مکتوم «وَهُوَ يَخْشَىٰ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ» حال آنکه او خدا ترس است، پس تو او را رها می‌کنی و به او توجه نداری؟ و این‌گونه زیبا معیار ارزشی معارف اسلامی را آیات تبیین می‌فرمایند و بر اساس شأن نزول، مصداق آن فردی به نام عثکن مشخص می‌گردد. (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۴۰۵)

این روایات از دو نظر بر روایات پیشین برتری دارند؛ زیرا از سویی با آیات قرآن و سیره پیامبر اکرم ﷺ و مبانی و ارزش‌های اسلامی سازگارند و از سوی دیگر هیچ‌گونه شائبه جعل و تحریف در آن‌ها دیده نمی‌شود؛ چون انگیزه جعل در این روایات وجود ندارد. این در حالی است که روایات مستند قول اول از نظر هماهنگی با اغراض و سیاست‌های امویان که سعی در کتمان و پرده‌پوشی عیب‌ها و ضعف‌های خود و نسبت دادن آن به دیگران داشتند، متناسب با روایات جعلی می‌نماید. بنابراین در تقابل این دو دسته روایات، به حکم قواعد و معیارهای حدیث‌شناسی باید روایات این دسته را بر روایات دسته اول برگزید.

۳. دیدگاه تفصیل

به عقیده این گروه، آیات ابتدایی سوره عبس نه به طور کامل در شأن رسول گرامی اسلام ﷺ است و نه همگی در شأن یکی از بزرگان بنی‌امیه؛ بلکه به دو بخش مجزا تقسیم می‌شود. قسمتی در شأن پیامبر ﷺ و قسمتی درباره ثروتمند قریش است. پس واقعه این‌گونه می‌شود که با توجه به خوی اشرافی و استکبار سران قریش با آمدن ابن ام‌مکتوم و نشستن یک نابینای فقیر کنارشان، بسیار ناراحت می‌شوند و روی در هم می‌کشند و عبوس می‌گردند. از این رو آیات اول در مورد این افراد یا فردی از بنی‌امیه می‌باشد و پیامبر ﷺ به جای توجه به ابن ام‌مکتوم به گفت‌وگو با مشرکین ادامه می‌دهند و خطاب آیه ۳ تا ۱۰ به خاطر غفلت

از آن فقیر در مورد پیامبر ﷺ است و او را از این روش نهی می‌کند و از وی می‌خواهد که همت خویش را صرف هدایت و ارشاد و طالبان حقیقت جو نماید. (صرام مفروز، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۱۲، ص ۳۴۸) مهم‌ترین دلیل این دیدگاه، التفات آیات از سیاق غائب در آیات ۱ و ۲ به سیاق خطاب در آیات بعدی است.

در نقد دلیل این گروه می‌توان گفت: تفاوت تعبیر در دو آیه نخست و انتقال از غیبت به خطاب بدون آنکه مخاطب مشخص گردد، گویای این نکته است که بازشناسی فرد ترش‌رو موضوعیتی نداشته و هدف اصلی، بیان قبح کار وی است. بر این اساس نمی‌توان غیبت را حاکی از اجلال و اکرام پیامبر ﷺ دانست؛ زیرا این اجلال با آیات بعد که در آن ضمیر خطاب استفاده شده است، ناهمگون است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲۰، ص ۲۰۰)

تحلیل و بررسی روایات شأن نزول

روایات مربوط به آیات آغازین سوره عبس به صورت کلی در منابع اهل سنت ذکر شده‌اند و در منابع شیعی تنها سه روایت وجود دارد. دو روایت، مراد از فرد عبوس را شخصی از بنی‌امیه دانسته‌اند و یک روایت نیز تفسیری مطابق دیدگاه عامه ارائه می‌دهد. هر سه روایت از مشکل ضعف و ارسال برخوردارند و شهرت مضمون دو روایت نخست در میان مفسران شیعه، جبران‌کننده ضعف سند آن‌ها نیست. این روایات با برخی قراین موجود در آیات نیز ناسازگارند. از این رو نیازی به بررسی مستقل این دو روایت احساس نمی‌شود. مهم، بررسی و نقد روایات عامه است که بسیاری از آن‌ها متضافر و برخی نیز از شرط صحت سند بر مبنای عامه بهره‌مند هستند. مجموعه روایات شبهه‌زا را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. روایاتی که به تفصیل به نقل جریان ملاقات ابن‌مکتوم با پیامبر ﷺ و عدم اعتنای آن حضرت به درخواست‌های مکرر وی و نزول آیه پرداخته‌اند. این روایات اغلب از طریق هشام بن عروه، از عروه بن زبیر از عایشه نقل شده‌اند. روایت‌کننده از هشام اغلب فردی به نام سعید بن یحیی (۲۴۹ ق) به واسطه پدرش (۱۹۴ ق) است که از دودمان بنی‌امیه به شمار می‌روند و در منابع رجالی اهل سنت توثیق شده‌اند.

(ترمذی، بی تا، ج ۵، ص ۴۳۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۵۸؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۵۷)

صحابه ای همچون انس بن مالک و نیز ابن عباس نیز این روایت را نقل کرده اند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۳۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۳۳۹۹) این روایت افزون بر صحابه، از دانشمندانی چون قتاده، ضحاک، مقاتل و عبدالرحمان بن زید نقل گردیده است. (طبری، بی تا، ج ۳۰، ص ۳۳؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۵۸)

۲. روایات دسته دوم، روایاتی هستند که ضمن بازگویی جریان اکرام عایشه از ابن مکتوم به مورد عتاب قرار گرفتن پیامبر اکرم ﷺ اشاره نموده اند. در این روایات نیز مفسر این آیه شخص عایشه است. این روایت را افرادی چون مسروق، شعبی و مسلم بن صبیح نیز نقل نموده اند. (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۷۳۵؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۵۵)

۳. اقرارهایی که در قالب «مرحبا بمن عاتنی فیه ربی» از زبان پیامبر اکرم ﷺ به هنگام مشاهده ابن ام مکتوم جاری می شد. این روایات را قرطبی از سفیان ثوری ارسال کرده است. در منابع شیعی نیز طبرسی بدون ذکر سند از حضرت امام صادق علیه السلام روایت کرده است. (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۶۶۴)

۱. تحلیل سندی روایات

از بررسی روایات چنین به دست می آید که جریان ملاقات پیامبر ﷺ با سران شرک، در مکه و پیش از مهاجرت آن حضرت به مدینه رخ داده است. با توجه به این نکته، هیچ یک از صحابه راوی این حادثه، شاهد وقوع آن در مکه نبوده اند. انس بن مالک، فردی خزرجی است که زمان ورود پیامبر ﷺ به مدینه تنها ده سال داشت. (ابن حجر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۷۶)

ابن عباس نیز سه سال پیش از هجرت به دنیا آمده بود. (همان، ج ۴، ص ۱۲۲) عایشه نیز نه سال پیش از هجرت زاده شده بود و دو سال مانده به هجرت نیز به نکاح حضرت درآمد؛ (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۸۸۱) یعنی درست در زمانی که پیامبر اکرم ﷺ در شعب محصور بود و امکان رفت و آمد وی با قریش و دعوت ایشان فراهم نبود؛ پس به طور طبیعی نمی توانست شاهد ماجرای باشد که میان پیامبر ﷺ و ابن ام مکتوم گذشت.

از این رو چنانچه فخررازی بیان می‌دارد تمام روایات مورد استناد، خبر واحد مرسل و فاقد حجیت است. (فخررازی، بی‌تا، ص ۱۳۷)

هیچ روایتی از شخص ابن ام‌مکتوم در تفسیر این آیات به چشم نمی‌خورد. تنها چیزی که می‌تواند شاهد این شبهه باشد، اعتراف خود آن حضرت به عتاب الهی درباره ابن ام‌مکتوم است که در روایت سوم ذکر گردید؛ اما این روایت مرسله بوده و بسان روایاتی که از تابعین نقل گردیده است، فاقد اعتبار است. این روایات، خبر واحدی است که در مسائل اعتقادات پذیرفتنی نیستند؛ به‌ویژه آنکه اموری را به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهند که دامان رسالت از آن‌ها منزّه است، فارغ از آنکه با ادله عقلی عصمت و نیز آیات قرآنی و روایات پیشگفته در تعارض قرار دارند.

۲. تحلیل محتوایی

برخی ایراداتی که از جنبه محتوایی به این روایات وارد است، عبارتند از:

۲-۱. تعارض با آیات قرآن کریم

- **عدم دلالت ظاهر آیات بر پیامبر ﷺ:** آیات سوره مورد بحث دلالت روشنی بر اینکه مراد از شخص مورد عتاب رسول خدا ﷺ است، ندارند؛ بلکه صرفاً خبری می‌دهد و انگشت روی صاحب خبر نمی‌گذارد. در این آیات شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه منظور، غیر رسول خدا ﷺ است؛ چون صفت عبوس از صفات رسول خدا ﷺ نبوده و آن جناب حتی با کفار عبوس نبوده است تا چه رسد به مؤمنین رشدیافته. در طول حیات شریفش سابقه نداشته است که دل اغنیا را به دست آورد و از فقرا رو بگرداند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۰۳)

- **آیات مربوط به توصیف پیامبر ﷺ:** خدای تعالی اخلاق آن جناب را عظیم شمرده و قبل از نزول سوره مورد بحث، در سوره «نون» که به اتفاق روایات وارده در ترتیب نزول سوره‌های قرآن بعد از سوره «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» نازل شده است، فرموده است: «وَإِنَّكَ

لَعَلِّي خُلِقْتُ عَظِيمٌ»، چطور تصور دارد که آن حضرت در اول بعثت اخلاقی عظیم (آن هم به طور مطلق) داشته باشد و خدای تعالی نیز به این صفت او را به طور مطلق بستاند، بعد پیامبر ﷺ را به خاطر برخی از اعمال اخلاقی مذمت کند و چنین خلق نکوهیده‌ای را به او نسبت دهد که تو به اغنیا متمایل هستی؛ هر چند کافر باشند و برای به دست آوردن دل آنان از فقرا روی می‌گردانی، هر چند که مؤمن و رشد یافته باشند؟ همچنین در سوره‌های دیگر مانند آیه ۲۵ شعراء در سیاق آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» و آیه ۸۸ سوره حجر که هر دو سوره در مکه نازل شده‌اند، خداوند به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد اعتنایی به زرق و برق زندگی دنیا داران نکند و در مقابل مؤمنین متواضع و مهربان باشد و از مشرکین اعراض کند؛ حال چگونه در سوره عبس خبر دهد که پیامبر ﷺ به جای مشرکین از مؤمنین اعراض نموده است، آن هم از ابن ام مکتوم که پسرخاله همسر وفادارش حضرت خدیجه ﷺ بوده است. (معرفت، ۱۳۹۲ش، ج ۲، ص ۳۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۰۳).

۲-۲. تعارض با روایات

- تعارض با روایتی که فرد عبوس را از بنی امیه می‌داند: از امام صادق ﷺ نقل شده است که این آیات درباره مردی از بنی امیه نازل شده است که در حضور رسول خدا ﷺ نشست بود، ابن ام مکتوم آمد. مرد اموی وقتی او را دید، قیافه‌اش را در هم کشید و او را کثیف پنداشته، دامن خود را از او جمع کرد و چهره خود را عبوس نموده، رویش را از او گردانید و خدای تعالی داستانش را در این آیات حکایت نموده، عملش را توبیخ نمود. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۶۴)

- تعارض با روایت «لایعاتبنی»: روایتی از امام صادق ﷺ نقل شده است که کاملاً بر خلاف روایت فوق است. نقل شده است که رسول خدا ﷺ هر وقت ابن ام مکتوم را ملاقات می‌کرد، می‌فرمود: «مرحبا مرحبا لا والله لایعاتبنی الله فیک ابداء وکان یصنع به من اللطف حتی کان یکف عن النبی ﷺ مما یفعل به؛ مرحبا مرحبا، به خدا سوگند خدای

تعالی ابداً مراد در مورد تو عتاب نخواهد کرد و این سخن را از در لطف به او می‌گفت و او از این همه لطف شرمند می‌شد، حتی بسیار می‌شد که به همین خاطر از آمدن به خدمت آن جناب خودداری می‌کرد». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۷۶ و ۷۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۶۶۴)

تناقض در متن روایات موجود

در متن روایات اضطراب و روایات متناقض دیده می‌شود، ضمن اینکه از نظر تاریخی با واقعیت‌های موجود هماهنگ نبوده و راوی در روایات از خود اجتهاد نموده است.

- **اضطراب در متن روایات:** این اضطراب تا جایی است که گاه از یک راوی چندین روایت متناقض به چشم می‌خورد، چه در نام فرد نایبنا که ابن ام‌کلثوم بوده یا فردی از انصار و چه اختلاف در نام مشرکانی که در نزد حضرت حاضر بودند که ولید بن مغیره یا عتبه یا ابوجهل و عباس یا ثروتمندی از قریش یا امیه بن خلف یا ابی بن خلف یا عباس و مانند آن بود. (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۵۸؛ ترمذی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۳۲؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۳۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۳۳۹۹) همچنین اندوهگین شدن آن حضرت که آیا در اثر کلام بی‌جای نایبنا بود یا بدان جهت که وی سعی در نزدیک شدن به وی نمود یا بدان دلیل که اشراف قریش نزد وی بودند یا بدان سبب که آن فرد نایبنا و فقیر بود و همچنین موارد دیگر. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۵۸؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۳۳) به گفته مفسرین مگر مسئله یاری جستن پیامبر ﷺ از فقرا و مساکین امری پنهانی بود تا برملا شدن آن، ایشان را ناخرسند نماید؟ جلسات ایشان با یاران خود نیز به طور مستمر برگزار می‌گردید و دلیلی بر ابراز تعجب از حضور آن‌ها در مجالس پیامبر اکرم ﷺ وجود نداشت. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۴، ص ۶۰)

- **عدم مطابقت تاریخی:** از قراین استفاده می‌شود که جریان ملاقات پیامبر ﷺ و فرد نایبنا در مکه بوده است، حال آنکه بر اساس پاره‌ای از این روایات، ابن ام‌مکتوم فردی از انصار است (طبرسی، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۳۳) که پیوسته در مدینه بود. بنابراین

فرد نایبنا نباید در مکه به محضر پیامبر ﷺ مشرف شده باشد. ابن عربی با عنایت به این نکته، روایات حاکی از ملاقات پیامبر ﷺ با سران شرک را نادرست می‌داند. (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۹۰۵)

- دخالت اجتهاد راوی: در پاره‌ای از روایات چنین آمده است: «پیامبر پیش خود چنین انگاشت که...»، چگونه راوی به نیت آن حضرت پی برده است؟ معلوم است که وی از مایه‌های اجتهاد بهره گرفته و به نقل داستان پرداخته است. این مطلب آنگاه تقویت می‌شود که احتمال رود این جریان ناشی از سوءفهم راویان باشد. ممکن است برخورد فرد عبوس با نایبنا در محضر پیامبر ﷺ صورت گرفته باشد. در این صورت طبیعی است که پیامبر اکرم ﷺ از نحوه برخورد وی با نایبنا ناخشنود گردیده و روی خویش را ترش کرده باشد و راوی به گمان آنکه مراد از عبوس پیامبر ﷺ است، آن را خطاب به وی دانسته است. (محسنی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۰۳ و ۱۰۴)

۲-۳. تعارض با ادله عقلی در عصمت پیامبر ﷺ

عصمت به معنای محفوظ بودن از گناه، لازمه پیامبری است؛ زیرا بدون عصمت، اعتماد مردم به پیامبران از بین می‌رود و مردم از آنان پیروی نمی‌کنند و بدون عصمت مسئولیت پیامبری آن‌ها به نتیجه نمی‌رسید؛ زیرا اگر پیامبری در دریافت و ابلاغ وحی معصوم نباشد، دین الهی به درستی به مردم نرسیده و امکان هدایت از مردم سلب می‌شود. همچنین اگر پیامبر ﷺ در تعلیم و تبیین دین و وحی الهی معصوم نباشد، امکان انحراف در تعالیم الهی پیدا می‌شود و اعتماد مردم به تعالیم دین از بین می‌رود. اگر پیامبر ﷺ در اجرای احکام الهی معصوم نباشد، امکان دارد کارهایی که مخالف فرامین خداست، انجام دهد و مردم از او سرمشق بگیرند و به گمراهی دچار شوند. بنابراین عقل اذعان می‌کند که پیامبر ﷺ باید دارای عصمت باشد و عبوس بودن در برابر یک معلول حقیقت جو دور از عصمت است. این روایت به شرط صحت سند، خبر واحد است و اخبار واحد در مسائل اعتقادی به خصوص نسبت به پیامبر ﷺ پذیرفتنی نیست؛ زیرا با ادله عقلی عصمت و آیات قرآن و

روایات در این زمینه در تعارض است؛.

۴. دیدگاه برگزیده

به نظر می‌رسد صحیح‌ترین نظر، دیدگاه دوم باشد که مخاطب آیات را فردی غیر از پیامبر ﷺ می‌داند. این قول افزون بر اینکه بر دلیل عقلی عصمت و ادله نقلی استوار است، با بررسی و دقت در سیاق آیات قابل اثبات است.

۴-۱. توجه به معانی واژگان موجود در آیه

بر اساس کتب لغت، واژه «تلهی» به معنای «تتشاغل و تتغافل» دلالت بر لهو و غفلت دارد. (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۳۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۲۵۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۴۸) آیا فعل نبی ﷺ در دعوت سران به اسلام را می‌توان از ماده لهو آورد؟ ریشه لهو ۱۶ بار در قرآن به کار رفته است که همگی در موضوع توجه به دنیا و مال و اولاد، آرزو، تجارت و مظاهر دنیوی و اهداف غیر الهی است. طبق شأن نزول نخست، حضرت به مال و امور دنیوی متوجه نبود؛ بلکه به اسلام آوردن آن‌ها نظر داشت. از این رو ریشه لهو مناسب مقام نیست.

۴-۲. مبالغه در عتاب در آیات بعدی

به عقیده برخی مفسرین، عتاب در آیات بعدی بسیار شدیدتر از آیات اول و دوم است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۰) توبیخ در آیه «أَمَّا مَنْ اسْتَعْتَى * فَأَنْتَ لَهُ نَصْدَى» از توبیخ در آیه نخست بیشتر است و هیچ ایناسی (انس یافتن) در آن نیست. (همان) پس التفتات از غیبت به خطاب نه تنها چنانکه برخی مفسران پنداشته‌اند، (سمرقندی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۴۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۶۶۴) تعظیم و بزرگداشت نبی نیست؛ بلکه مبالغه در عتاب را می‌رساند؛ چرا که غیاب نیز خود نوعی رویگردانی است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۳۶)

۴-۳. توجه به قواعد اصولی

واژه «تصدی» به معنای متعرض شدن و روی آوردن به چیزی و اهتمام در امر آن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۴۵۳) طبق قاعده اصولی، آوردن وصف مشعر به علیت است. از این رو اگر مراد پیامبر ﷺ باشد، آیه بیان می‌دارد که حضرت به خاطر مال و منال و استغنا به آنان توجه کرد؛ اما روایت شأن نزول بیان می‌دارد که حضرت به دلیل دعوت ایشان به اسلام و حریص بودن به ایمان آن قوم به آنان متوجه شد، نه صرف بی‌نیازی آن‌ها. بر اساس سیاق آیه «أَنَّ جَاءَهُ الْأَعْمَى» علت عبوس شدن، آمدن فرد نابینا نزد فرد عبوس بوده است؛ در حالی که بر اساس روایات، حضرت رسول ﷺ به دلیل اصرار و درخواست بی‌موقع فرد نابینا روی ترش نمود؛ یعنی اگر اعمی نزد او می‌آمد و هیچ نمی‌گفت، حضرت هرگز عبوس نمی‌کرد، مگر اینکه تقدیری در نظر گرفته شود و اصل، عدم تقدیر است. (رستمی و رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۹)

۴-۴. توجه به صیغه‌ها و ضمایر موجود در آیه

از سیاق آیات آغازین سوره عبس چنین استفاده می‌شود که مخاطب همه صیغه‌ها و ضمایر حاضر «یدریک»، «فانت»، «تصدی»، «تلهی» یک شخص است. رجوع ضمیر در «لعله» به اقرب، دلالت دارد بر اینکه مراد از چنین شخصی همان نابیناست که ممکن است اهل تزکیه باشد یا پندی‌گیر و نیکوکار گردد. بنابراین مخاطب در «یدریک» و امثال آن نیز فرد عبوس خواهد بود. این مطلب با توجه به اینکه ظاهر سیاق آیات ۱ تا ۱۰، اقتضای عتاب بر یک عمل از یک شخص را دارد، این احتمال تقویت می‌شود که مراد از فرد متلهی (غافل)، همان فرد عبوس باشد. بنابراین دیدگاه تفصیل نیز خلاف ظاهر خواهد بود؛ به‌ویژه آنکه بر اساس دیدگاه تفصیل، عتاب آیه سوم متوجه پیامبر ﷺ است که به هدایت شخص عبوس اشتغال داشت؛ حال آنکه چنین چیزی جای عتاب ندارد و احتمال اینکه فرد عبوس دعوت پیامبر ﷺ را نپذیرد و ایمان نیاورد، چیزی را عوض نمی‌کند. افزون بر اینکه بر اساس این تفسیر، پیامبر ﷺ به عنوان متلهی معرفی شده است

که امکان غفلت درباره وی می‌رود و این مسئله با عصمت آن حضرت از سهو و خطا ناسازگار است. (الهی‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۳۸۱)

نتیجه‌گیری

قرآن کریم، قطعی‌ترین سند خدشه‌ناپذیر دین مبین اسلام است؛ از این رو عقل سالم و وجدان منصف هرگونه سطحی‌نگری و خیال‌پنداری را در مورد آیات قرآن کریم به ویژه مسائل بنیادین محکوم کرده و مردود دانسته است. بنابراین برای فهم درست آیات و درک صحیح معنا و مفهوم آن و شناخت عمیق غرض و مقصود آن، لازم و ضروری است که آیات با دقت و تدبر ویژه و تحلیل متکی بر واقعیات و حقایق روشن به دست آمده بر ادله قطعی عقلی و نقلی تفسیر شود تا مراد واقعی خداوند متعال دانسته شود. بدیهی است هرگونه حکم سطحی ناسازگار با واقعیات یا برخاسته از روی نظر شخصی و هوس فردی، مصداق تفسیر به رأی بوده که به ضرورت دین مردود است. در مورد آیات ابتدایی سوره عبس شأن نزول دوگانه‌ای وجود دارد. بر اساس یک شأن نزول منظور آیات، پیامبر ﷺ است که مورد عتاب قرار گرفته است که در این صورت به عصمت پیامبر ﷺ شبهه وارد می‌شود؛ گرچه صاحبان این دیدگاه توجیهاتی را در این زمینه آورده‌اند. بر اساس شأن نزول دیگری، خطاب متوجه فردی ثروتمند از بنی امیه است و شأن پیامبر ﷺ را بر اساس آیات و روایات، اجل از این خطابات می‌داند.

بر اساس آنچه در دیدگاه برگزیده بیان شد، مشخص شد که مخاطب آیات نمی‌تواند پیامبر اکرم ﷺ باشد؛ چراکه اولاً آیات سوره دلالت مشخصی ندارد که شخص مورد عتاب رسول خدا ﷺ باشد و صرفاً خبری است که مخاطب خاص و معین دارد. ثانیاً عتاب موجود در تمامی ۱۰ آیه اول با عصمت پیامبر ﷺ و خلق عظیم و سیره تبلیغی ایشان منافات دارد. ثالثاً روایاتی که در این زمینه وارد شده است، در تعارض با یکدیگر هستند. این عتاب شدید فرد عبوس، بیانگر این واقعیت مهم است که قرآن و اسلام و قرآن اهمیت و احترام خاصی برای پویندگان راه حق به ویژه از طبقات مستضعف قائل است. آنچه مهم است، پیگیری هدف نزول آیات است که نباید به مال و عنوان اشخاص نظر داشت؛ بلکه ملاک ایمان و عمل صالح و تقوی است.

فهرست منابع

کتاب

۱. ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ ق، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲. ابن سعد، محمد، ۱۴۱۰ ق، الطبقات الكبرى، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، ۱۴۱۹ ق، تفسیر القرآن العظیم، چاپ سوم، عربستان: مکتبه النزار.
۴. ابن عبدالبر، یوسف، ۱۴۱۲ ق، الاستیعاب، بیروت: دارالجلیل.
۵. ابن عربی، محی الدین، ۱۴۲۲ ق، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق، ۱۴۲۲ ق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ابن حجر عسقلانی، احمد، ۱۴۱۵ ق، الاصابه فی تمیز الصحابه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
۹. الهی زاده، محمد حسین، ۱۳۹۶ ش، تدبر در قرآن (سوره ناس تا نبأ)، مشهد: تدبر در قرآن و سیره.
۱۰. ترمذی، محمد، بی تا، الجامع الکبیر، بیروت: دار احیا التراث العربی.
۱۱. حاکم نیشابوری، محمد، ۱۴۱۱ ق، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. خویی، ابوالقاسم، ۱۴۰۹ ق، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، بیروت: منشورات آیت الله خویی.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۸۷ ش، تفسیر قرآن مهر، چاپ اول، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ ق، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالعلم.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ ق، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۶. سمرقندی، نصر بن محمد، بی تا، بحر العلوم، بیروت: دارالفکر.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۰۴ ق، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، چاپ اول، قم:

- کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته.
۱۸. شریعتی، محمدتقی، بی تا، تفسیر نوین، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۹. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ ق، المیزان فی التفسیر القرآن، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه فی قم المقدسه.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۳ ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات مکتبه آیت الله مرعشی رحمته.
۲۱. طبری، محمد بن جریر، بی تا، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دارالفکر.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۳. طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵ ش، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
۲۴. طبرانی، سلیمان، ۱۴۱۵ ق، المعجم الاوسط، قاهره: دارالحرمین.
۲۵. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، تفسیر نور الثقلین، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
۲۶. عبدالباقی، محمد فؤاد، ۱۴۰۸ ق، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، الطبعة الثانية، قم: منشورات ذوی القربی.
۲۷. فخر رازی، محمد، بی تا، التفسیر الکبیر، بی جا، بی نا.
۲۸. _____، ۱۴۰۹ ق، عصمه الانبیاء، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. _____، ۲۰۰۰، اسرار التنزیل و انوار التأویل، تحقیق: عبدالرحمن عمیره و عبدالمنعم فرج درویش، الطبعة الاولى، قاهره: دارکتابی.
۳۰. فضل الله، محمد حسین، ۱۴۱۹ ق، من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت: دارالملاک.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳ ش، تفسیر قمی، تحقیق طیب موسوی جزائری، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.
۳۲. کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۷۷ ق، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: چاپخانه علمی.
۳۳. کاشانی، ملامحسن فیض، بی تا، تفسیر الصافی، مشهد: دارالمرتضی للنشر.
۳۴. مالک بن انس، ۱۳۷۰ ق، الموطأ، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. مدیرشانه چی، کاظم، ۱۳۸۵ ش، علم الحدیث، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحارالأنوار، تصحیح جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مقالات

۱. رستمی، احترام و رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۶، «بررسی رویکرد مفسران در تفسیر آیات نخست سوره عبس»، فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات تفسیری، سال هشتم، ش ۳۱، ص ۲۴-۷.
۲. صرام مفروز، محمد حسن، ۱۳۸۶، «عصمت پیامبر ﷺ و سوره عبس»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۲۳، ص ۱۲۴-۱۰۳.
۳. محسنی، کاظم، ۱۳۹۳، «تحلیل دیدگاه تفسیری فریقین در خصوص آیات آغازین سوره عبس»، مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، ش ۳، ص ۱۰۸-۹۵.

نقش دعا در مدیریت سیاسی و نظامی جنگ ۸ ساله دفاع مقدس ایران

نسرین کشاوریان^۱

چکیده

در اسلام، جنگ ماهیتی دفاعی دارد و نه تهاجمی و هدف آن، اعتلای ارزش‌های الهی، دفاع از کیان اسلام، یاری مظلومان و حفظ مقدسات است. نقش عوامل معنوی همچون اخلاص در نیت، تقوا، صبر، توکل، دعا، شهادت طلبی و... در پیروزی جنگ تحمیلی به عنوان یک جهاد دفاعی موفق نیز بسیار اساسی و انکارناپذیر است. در این تحقیق تلاش شده است به بررسی و تبیین «نقش دعا در مدیریت سیاسی و نظامی جنگ ۸ ساله دفاع مقدس ایران» پرداخته شود. پژوهش حاضر از نوع توصیفی-تحلیلی، مبتنی بر مراجعه به منابع معتبر اسلامی و به روش کتابخانه‌ای است. نتایج حاصل از پژوهش نشان داد که مدیریت سیاسی و نظامی در میان جوامع، دارای شاخصه‌های متنوع بسیار است. مدیریت سیاسی و نظامی از نقش دعا در دست یافتن رزمندگان دفاع مقدس برای رسیدن به رشد و تعالی ابدی می‌توان یاد نمود. دعا در مدیریت سیاسی و نظامی دفاع مقدس در دو بعد معنوی همچون آرامش، تمیزدهنده فضایل و زدایل از یکدیگر، رسیدن به مقامات معنوی و بعد مادی همچون طلب حاجت و درخواست حل مشکلات، کلید پیروزی و دفع موانع و بلا مورد بررسی قرار گرفت.

واژگان کلیدی: دعا، نقش دعا، مدیریت سیاسی و نظامی، دفاع مقدس.

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ تفسیر و علوم قرآنی و عضو هسته پژوهشی مرجعیت علمی قرآن مؤسسه آموزش

مقدمه

معنویت در مدیریت و نقش دعا و توجه به نیروی مافوق بشر، پدیده نوظهوری است که بسیاری از صاحب نظران مدیریت و سازمان و نیز مدیران را در سطوح مختلف به خود جلب کرده است. در آمریکا، مدیران علاقه فزاینده‌ای به تلفیق معنویت و مدیریت دارند. این تلفیق، عمیق‌ترین ارزش‌ها را به همراه دارد که بر کارشان تأثیرگذار است و به همان میزان، نوید دهنده موفقیت بیشتر آن‌ها خواهد بود. این پدیده از زمان صدر اسلام در تمام عرصه‌های فردی و اجتماعی زندگی انسان وجود داشته است. مدیریت در جنگ در پرتو معنویت، سبب ارزشمندی این تلاش می‌گردد که جنگ ۸ ساله دفاع مقدس ایران از این موهبت بی‌بهره نماده است.

نقش حضور به موقع نیروهای مسلح و نیروهای بسیج و حضور مادی، معنوی، نظامی و به‌هنگام مردم در پشتیبانی از جبهه‌ها، از دلایل مهم این پیروزی است؛ اما مهم‌ترین دلیل پیروزی در دفاع مقدس افزون بر دانش نظامی رزمندگان، معنویت و نقش دعا به عنوان محور اصلی جبهه‌ها بود. معنویت و دعا در دفاع مقدس به این معناست که در کنار اسباب ظاهری باید برای اسباب باطنی نیز حساب ویژه‌ای باز کرد و تنها به اسباب ظاهری دلخوش نبود. معنویت و دعا یعنی هر کاری که انجام داده می‌شود، در ظاهر انجامش با فرد است؛ ولی در باطن تأثیرش با خداست. یاد خدا، رعایت تقوای الهی، توکل، توسل به خدا، ائمه و اولیای الهی علیهم‌السلام، اخلاص و دعا را می‌توان از عوامل مؤثر در پیروزی جنگ تحمیلی دفاع مقدس، یاری خداوند و امداد غیبی دانست که این عوامل سبب پیروزی رزمندگان اسلام در جنگ شد.

بسترهای لازم برای شکوفایی معنویت، انس با قرآن، انس با دعا، شب‌زنده‌داری همراه با نماز شب، عزاداری برای اهل بیت علیهم‌السلام و برخورداری از صداقت در همه مراحل است. هشت سال دفاع مقدس را نباید بدون توجه به معنویت تحلیل کرد؛ زیرا بخش عمده آن، انس رزمندگان با دعا بود. آنچه برای دشمنان قابل درک نبود، تغییر افکار جوانان و تحول معنوی آن‌ها بود که با پیروی از امام خمینی ره اقیانوسی از انسان‌های مخلص و فداکار

به وجود آمد. بنابراین پرداختن به این موضوع، دارای جایگاه خاصی است. با توجه به این نکات لازم و ضروری به نظر می‌رسد که تحقیقی در این زمینه صورت گیرد تا به بررسی و تبیین «نقش دعا در مدیریت سیاسی و نظامی با تأکید بر نمونه‌های دفاع مقدس» پردازد تا به این وسیله بتوان به الگوی صحیح تربیتی و اخلاقی برای همگان دست یافت.

تاکنون تحقیقاتی همسو با این موضوع صورت گرفته است که از آن جمله می‌توان به کتاب ارزش‌های معنوی دوران دفاع مقدس، اثر محمد تقی رکنی لموکی اشاره نمود. وی در این کتاب برخی از والاترین ارزش‌های معنوی دوران دفاع مقدس را بررسی کرده تا ثابت این ارزش‌های معنوی به نسل‌های بعدی، الگوی موفق برای رسیدن به رضایت الهی و سعادت ابدی معرفی را کند. در این اثر خاص به بحث نقش دعا در مدیریت دفاع مقدس پرداخته نشده است. همچنین مقاله علمی پژوهشی «تبیین عوامل شکل دهنده ویژگی‌های روحی و معنوی رزمندگان در دوران دفاع مقدس» به قلم محمد مهدی بهداروند، محمدرضا قرایی آشتیانی و چمران بویه، در بردارنده روحیه معنوی رزمندگان کشورمان است که عامل مهمی در کسب پیروزی جمهوری اسلامی ایران در طول هشت سال دفاع مقدس به شمار می‌آید. این تحقیق کوشیده است به این پرسش پاسخ دهد که چه عواملی روحیه مقاومت رزمندگان ایران در دوران دفاع مقدس را شکل داده بود؟ جامعه نمونه مورد مطالعه در این پژوهش، ۷۰۰ نفر شامل مدیران، فرماندهان و رزمندگان هشت سال دفاع مقدس است که با بنیاد حفظ آثار و ارزش‌های دفاع مقدس همکاری دارند. جمعیت نمونه در این پژوهش بر اساس فرمول کوکران، ۲۵۰ نفر است که پس از مصاحبه و گردآوری اطلاعات ۲۰۰ پرسشنامه مورد ارزیابی قرار گرفته و یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اسلام ناب، بیشترین نقش و منافع اقتصادی، کمترین نقش را در شکل‌گیری روحیه مقاومت رزمندگان در دوران دفاع مقدس داشته‌اند. این اثر نیز به طور خاص به بررسی «نقش دعا در مدیریت سیاسی و نظامی جنگ ۸ ساله دفاع مقدس ایران» پرداخته است.

اگر چه آثار علمی متعددی به مبحث دعا اشاره نموده و آن را بررسی کرده‌اند، اما اثری که به صورت خاص به بررسی «نقش دعا در مدیریت سیاسی و نظامی با تأکید بر نمونه‌های

دفاع مقدس» پردازد، تاکنون یافت نشده است. این پژوهش به علت اهمیت این موضوع و تأثیر آن بر زندگی فردی و اجتماعی افراد، ضروری دانسته تا به آن پردازد. این پژوهش، با روشی توصیفی-تحلیلی، مبتنی بر مراجعه به منابع معتبر اسلامی و به روش کتابخانه‌ای دو مبحث «مدیریت سیاسی و نظامی» و «نقش دعا در مدیریت سیاسی و نظامی در دفاع مقدس» را مورد بررسی قرار داده است.

مفهوم‌شناسی

در مدیریت سیاسی و نظامی دفاع مقدس، دعا نقش بسزایی داشته است. واژگان این بحث، از مهم‌ترین اصطلاحات مورد استفاده در زندگی است. کاربرد صحیح آن و رسیدن به مطلوب پژوهش، نیازمند شناخت معنا و مفهوم آن است.

۱. دعا

کلمه دعا و مشتقاتش بیش از ۲۰۰ بار در آیات قرآن کریم به کار رفته است. این واژه در لغت از ریشه «دَعَوَ» و به معنی خواندن و حاجت خواستن و استمداد و گاهی منظور از آن مطلق خواندن است. (عبدالباقی، ۱۴۰۴، ص ۱۷۹) همچنین به معنای صدا زدن و یاری طلبیدن آمده است. (فیومی، ۱۴۱۴، ص ۱۶ و ۱۷) بعضی لغویون معتقدند دعا بر حسب لغت، به معنی «ندا» است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۷۹) در اصطلاح شرع نیز به معنای گفتگو کردن با حق تعالی به نحو طلب حاجت و درخواست حل مشکلات از درگاه اوست. (فیومی، ۱۴۱۴، ص ۱۶ و ۱۷) علامه طباطبایی رحمته الله علیه می‌نویسد: «دعا و دعوت عبارت است از اینکه دعاکننده نظر مدعورا به سوی خود متوجه کند و پس از جلب توجه، فایده و نعمتی را از وی درخواست نماید». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱)

۲. مدیریت

واژه مدیر و مدیریت، عربی هستند. مدیر، اسم ثلاثی مزید از مصدر اداره باب افعال (ادار،

یدیر، اداره) و مدیریت اسم مصدر است که از مدیر گرفته شده است. هر سه واژه «مدیر» و «مدیریت» و «اداره» در اصل از ماده «دَوَرَ» گرفته شده‌اند و مصدر آن «دَوَران» است. «دَوَران» به معنی گردیدن است؛ بنابراین مدیر به معنای گرداننده و مدیریت به معنای گرداندن است. به عبارتی مدیر در لغت به معنای کارگردان و مدیریت، به معنای کارگردانی است که در این صورت مدیریت شامل هر نوع کارگردانی در هر سطحی می‌شود و مفاهیم دیگر مانند رهبری، هدایت و غیره را می‌توان از موارد مشمول آن دانست.

مدیریت در اصطلاح نیز عبارت است از فرایند به‌کارگیری کارها و اثربخشی منابع مادی و انسانی زیر نظام ارزشی پذیرفته شده آن جامعه با عنایت به اصولی همچون برنامه‌ریزی، سازماندهی، بسیج منابع و امکانات، هدایت و کنترل و نظارت بر اساس هدف‌های از پیش تعیین شده است. (رضاییان، ۱۳۸۳، ص ۷) تاکنون تعاریف متعددی برای مدیریت ارائه شده است که برخی از مهم‌ترین تعاریف ارائه شده، عبارتند از: هنر انجام کار به وسیله دیگران؛ فرایندی که طی آن تصمیم‌گیری در سازمان‌ها صورت می‌پذیرد؛ انجام وظایف برنامه‌ریزی، سازماندهی، رهبری، هماهنگی و کنترل؛ علم و هنر هماهنگی، کوشش‌ها و مساعی اعضای سازمان و استفاده از منابع برای رسیدن به اهداف سازمانی؛ بازی کردن نقش رهبر، منبع اطلاعاتی، تصمیم‌گیرنده و رابط برای اعضای سازمان. (الوانی، ۱۳۸۲، ص ۱۸) به طور کلی مدیریت مجموعه‌ای از عملیات آگاهانه و مستمر برای موفقیت یک سازمان است.

۳. دفاع مقدس

دفاع از نظر لغت یعنی حفظ کردن، بازداشتن، پس زدن از دستبرد دشمن (انسان یا حیوان)، پاسخ طرف مقابل در هر دعوی، جنگی که مسلمانان با کافران کنند برای جلوگیری از حمله آنان. (معین، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۵۴۰) در اصطلاح نیز دفاع عبارت است از تدابیری که برای مقاومت در مقابل حملات سیاسی، نظامی، اقتصادی، اجتماعی، روانی و فناوری توسط یک یا چند کشور مؤتلفه اتخاذ می‌شود. (نوروزی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱) از این منظر، دفاع به انواع

مختلفی تقسیم شده است، مانند دفاع ملی، دفاع راهبردی، دفاع جمعی و دفاع مشروع که هر کدام در جایگاه خود قابل بحث است. در این مقاله از دفاع، یک مفهوم خاص با عنوان دفاع مقدس مطلوب است. «دفاع مقدس عبارت است از پیکار با هدف دفاع از اسلام و سرزمین‌های اسلامی در برابر دشمن مهاجمی که اساس اسلام را تهدید می‌کند یا قصد استیلا بر سرزمین‌های اسلامی، ناموس و اموال مسلمانان یا کشتن گروهی از مسلمانان را دارد». (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۹۷)

دفاع مقدس یک اضافه وصفی است که به جنگ تحمیلی عراق علیه ایران اطلاق شده است. این عبارت بارها در بیانات امام خمینی علیه السلام بنا به مناسبت‌هایی ذکر شده است و از جنگ هشت ساله به عنوان دفاع مقدس یاد کرده‌اند. بیش از هر توضیح دیگری بهتر است در تعریف این مفهوم از بیانات ایشان استفاده شود که از مجموعه آن‌ها می‌توان دفاع مقدس را بدین صورت بیان کرد: دفاع مقدس، یعنی یاری دین خدا، دفاع از اسلام و آبروی آن، دفاع از کشور اسلامی و آبروی آن؛ یعنی پیروی از اولیای عظیم‌الشان برای رسیدن به هدف اعلای قرآنی و جان و مال را داوطلبانه فدا کردن در ادای وظیفه الهی. امام خمینی علیه السلام در فراز دیگری می‌فرمایند: «ما می‌خواهیم دفاع بکنیم، ما دفاع مقدس می‌خواهیم بکنیم، یعنی ما می‌خواهیم از آبروی اسلام، از آبروی کشور اسلامی دفاع بکنیم. این یک دفاع است که عقل و اسلام هر دو با آن موافقند». (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۴۵۷)

مدیریت سیاسی و نظامی

مبحث مدیریت، موضوعی گسترده و عظیم است. مدیریت، به معنای فرآیندی است که در آن نیروهای انسانی و منابع مالی مجموعه به کار گرفته می‌شوند. در به کارگیری باید به مسائلی همچون برنامه‌ریزی، سازماندهی، هدایت و کنترل، نظارت بر هدف‌های تعیین شده و... توجه شود. هر کشوری در همه برهه‌های زمانی، دارای نوعی نظام مدیریتی است. یکی از این زمان‌ها، در زمان جنگ و بحران است. مدیریت سیاسی، نظامی، فرهنگی، اقتصادی، اندیشه‌ای و ارزشمندترین آن مدیریت معنوی، سبب پیروزی در جنگ و

بحران‌ها خواهد بود. کشور جمهوری اسلامی ایران در دفاع مقدس آراسته به تمام این مدیریت‌ها بود. امام خمینی علیه السلام در این باره فرموده است: «شما در جنگ تحمیلی نشان دادید که با مدیریت صحیح و خوب می‌توان اسلام را فاتح جهان نمود». (همان، ج ۱۹، ص ۱۲۱) مقام معظم رهبری علیه السلام نیز فرموده است: «مدیریت جنگ آن زمان هم فقط مدیریت نظامی نبود؛ ... مدیریت، صرفاً مدیریت نظامی نبود؛ مدیریت سیاسی بود، مدیریت فکری بود، مدیریت انسانی و ادبی و اخلاقی بود». (بیانات در دیدار اعضای خانواده و ستاد بزرگداشت شهید برونسی، ۱۳۸۸/۱۲/۰۲) برای درک بهتر مطلب لازم است قبل از ورود به مبحث اصلی پژوهش، مدیریت سیاسی و نظامی تبیین شود.

۱. مدیریت سیاسی

سیاست در لغت به معنای تدبیر، اصلاح و تربیت است؛ از این رو در معانی امر و نهی کردن مردم، ریاست کردن، حکم راندن، مصلحت اندیشیدن، کیفر دادن، تربیت و ادب کردن، تمرین دادن حیوانات، به اصلاح چیزی همت گماردن و نگاهداری و حراست به کار رفته است. (فراهیدی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۳۳۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۱۰۸) سیاست یا «سیاسة» در زبان عربی، پُلِیتیک (Politique) در زبان فرانسوی و پالیسی (Policy) در زبان انگلیسی به معنای شناخت، اتخاذ تصمیم تخصصی، پیاده‌سازی بهترین راه و روش برای منافع فردی یا گروهی و جمعی در برابر چالش‌های احتمالی یا پیشروست. (میرشکاری، بی‌تا، ص ۵۹) معمولاً حکومت‌ها، عامل سیاست‌ورزی و موضوع عمل گروه‌ها، افراد و بخش‌های مختلف جمعیت هستند. (بشریه، ۱۳۸۲، ص ۲۹) به عبارت دیگر سیاست، فعالیتی اجتماعی است که با تضمین نظم در نبردهایی که از گوناگونی و ناهمگرایی عقیده‌ها و منافع ناشی می‌شود، می‌خواهد به یاری زور - که اغلب بر حقوق متکی است - امنیت بیرونی و تفاهم درونی واحد سیاسی ویژه‌ای را تأمین کند. (فروند، ۱۳۸۴، ص ۲۱۳) امروزه سیاست، موضوع علمی مستقل و یکی از حقایق غیرقابل اجتناب زندگی بشر است. (حاتمی، ۱۳۸۹، ص ۱۸)

1. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10171>

از این رو اصلاح و تدبیر (اداره امور) کشور در ابعاد مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی را سیاست گویند.

سیاست دفاعی هر کشوری در مقابل سیاست تهاجمی آن کشور قرار دارد. بر این اساس، هر گاه يك نظام در صحنه بین‌المللی یا حتی در سطح ملی، خود را در معرض تهاجمات اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و نظامی دشمنان و مخالفان داخلی و خارجی ببیند، ناگزیر باید برای مقابله با این تهاجمات مبادرت به اتخاذ سیاست تدافعی کند. با توجه به موضوع پژوهش، در این تحقیق منظور از مدیریت سیاست دفاعی دفاع مقدس، خط مشی و اصول و راهبردهای دفاعی امام خمینی علیه السلام در مدیریت هشت ساله جنگ تحمیلی است.

از اصول مهم سیاست دفاعی امام خمینی علیه السلام که رهبری دفاع مقدس را بر عهده داشتند، توجه اصل «عمل به تکلیف» و «توکل بر خداوند متعال» بود. امام علیه السلام معتقد بودند اگر برای خدا به دفع تجاوز دشمن به عنوان يك تکلیف شرعی به پا خیزیم، شکست دشمن قطعی است؛ هر چند که همه عوامل ظاهری خلاف آن را ثابت کنند. ایشان با تکیه بر اصل «عمل به تکلیف» بدون توجه به نتیجه آن، هم شهادت و هم پیروزی را در راه عمل به تکلیف الهی، پیروزی می‌دانستند و در این راه شکستی را متصور نبودند؛ چنانکه فرمودند: «تکلیف ما این است که از اسلام صیانت کنیم و حفظ کنیم اسلام را؛ کشته شویم تکلیف را عمل کردیم، بکشیم هم تکلیف را عمل کردیم. همه ما مأمور به ادای تکلیف و وظیفه‌ایم، نه مأمور به نتیجه». (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۸۴) ایشان طبق اصل «اتکال به خدا» معتقد بودند: «با تکیه بر قدرت ازلی، می‌توان بر هر مشکلی غلبه کرد و دولت متکی به خدا، بیدی نیست که از این بادها بلرزد». (همان، ج ۱۶، ص ۳۸۰)

با بررسی دقیق و عمیق بر اهداف حاکم مدیریت امام خمینی علیه السلام بر سیاست دفاع مقدس، ملاحظه می‌شود که این اهداف بر اساس جهان‌بینی توحیدی، مبانی اعتقادی و تکلیف‌گرا هستند. اهداف امام خمینی علیه السلام در مدیریت هشت سال دفاع مقدس، شامل هدف‌های فراوانی است که اصلی‌ترین و مهم‌ترین آن‌ها حفظ اسلام بود. (همان، ج ۲۰، ص ۵۷)

۲. مدیریت نظامی

مدیریت نظامی، مجموعه اختیاراتی است که فرد هنگام خدمت در نیروهای مسلح به سبب شغل یا درجه یا مسئولیتی که دارد در راستای انجام مأموریت‌های محول شده سازمانی به کار می‌گیرد. (رشیدزاده، ۱۳۸۳، ص ۷) در مدیریت نظامی، فرماندهی کارا و اثربخش قادر است از مجرای توسعه ایمان، انضباط، آموزش و فرهنگ سازمانی، انگیزه رؤسای خود را برانگیزد و رسیدن به مقصود را تسهیل نماید. (همان، ص ۱۳) اجرای مدیریت نظامی، نیازمند مؤلفه‌های بینشی است. مهم‌ترین مؤلفه مدیریت مدیران نظامی، مدیریت شایسته و داشتن نیروهای مسلحی کارآمد و تقویت قدرت بازدارندگی نیروهای مسلح است. بنابراین شناسایی، انتخاب و انتصاب افراد در رده‌های مختلف سازمانی باید بر اساس معیارها و ملاک‌هایی باشد تا افراد شایسته جهت تصدی پست‌های سازمانی انتخاب و به کار گمارده شوند. (لزگی، ۱۳۹۲، ص ۳۸)

نقش دعا در مدیریت سیاسی و نظامی دفاع مقدس

مدیریت سیاسی و نظامی در میان جوامع، دارای شاخصه‌های متنوع بسیار است. همه مکاتب الهی و بشری ادعای مدیریت سیاسی و نظامی برتر را دارند و بشر امروزی با توجه به رشد تکنولوژی، در این مکاتب در سرگردانی و حیرانی به سر می‌برد؛ اما اسلام به عنوان کامل‌ترین دین آسمانی با توجه به آیات گران‌بهای قرآن کریم و سنت پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام نقش دعا را در مدیریت سیاسی و نظامی برتری عرضه می‌کند تا بشر در پرتوی این سبک زندگی به رشد و تعالی ابدی دست یابد.

توجه به دعا و درخواست از خداوند، در قرآن بیان شده است. قرآن کریم در توصیف مجاهدان، آنان را اهل دعا معرفی می‌کند و بعد از ذکر دعای آنان بلافاصله وعده اجابت دعایشان را می‌دهد و می‌فرماید: «وَمَا كَانَتْ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَتَبِّتْ أقدامَنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ * فَأَتَاهُمُ اللَّهُ تَوَابًا دُونَ ذَلِكَ وَحَسْرَتًا يُؤَابِ»؛ «و سخن آنان [در سختی جنگ] جز این نبود که گفتند: پروردگارا! گناهان ما و زیاده‌روی در کارمان را بر ما

بیخس و قدم‌هایمان را استوار بدار و ما را بر گروه کافران یاری ده. پس خدا پاداش دنیا و پاداش نیک آخرت را به آنان عطا فرمود». (آل عمران: ۴۷) خداوند از زبان سپاهیان محدود طالوت، هنگام رویارویی با سپاه عظیم جالوت نیز می‌فرماید: «وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ * فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ؛ «و چون [طالوت و اهل ایمان] برای جنگ با جالوت و سپاهیان‌ش ظاهر شدند، گفتند: پروردگارا! بر ما صبر و شکیبایی فروریز و گام‌هایمان را استوار ساز و ما را بر گروه کافران پیروز گردان، پس آنان را به توفیق خدا شکست دادند». (بقره: ۲۵۰ و ۲۵۱)

مقام معظم رهبری با استناد به حدیث پیامبر ﷺ دعا را سلاح رزمندگان در جهاد می‌نامند و می‌فرماید:

از نبی مکرم ﷺ نقل شده است که فرمود: «الْأَدُّكُمْ عَلَى سِلَاحٍ يُبْجِحُكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ، وَ يُدِرُّ أَرْزَاقَكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى. قَالَ: تَدْعُونَ رَبَّكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، فَإِنَّ الدُّعَاءَ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِينَ؛ آیا سلاحی را به شما نشان دهم که از دشمنان نجات‌تان می‌دهد و روزی‌تان را زیاد می‌کند؟ عرض کردند: آری. فرمود: شب و روز به درگاه پروردگارتان دعا کنید؛ زیرا سلاح مؤمنین دعاست». در مواجهه با حوادث، توجه به خدای متعال مثل سلاح برنده‌ای در دست انسان مؤمن است. پیغمبر مکرم اسلام ﷺ در میدان جنگ، همه کارهای لازم را انجام می‌داد؛ سپاه را می‌آراست، سربازان را به صف می‌کرد، امکانات لازم را به آن‌ها می‌داد، توصیه‌های لازم را به آن‌ها می‌کرد، اشراف فرماندهی خودش را اعمال می‌کرد؛ اما در همان وقت هم وسط میدان زانو می‌زد، دست به دعا بلند می‌کرد، تضرع می‌کرد، با خدای متعال حرف می‌زد و از او می‌خواست. این ارتباط با خدا، دل انسان را مستحکم می‌کند.^۱ (خطبه‌های نماز جمعه،

۱۳۸۴/۰۷/۲۹)

۱. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۹، ص ۲۹۵؛ علی بن موسی ابن طاووس، فلاح السائل و نجاح المسائل، ج ۵، ص ۷۲؛ سید صادق حسینی شیرازی، شرح دعای مکارم الأخلاق، ج ۲، ص ۸.

2. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3316>

مدیریت جنگ، نمونه موفق مدیریت و نشانه توانمندی‌های فرزندان این دیار است. مردان الهی در میدان‌های جنگ دست به دعا برمی‌داشتند و در کنار عوامل نظامی، به عوامل معنوی و روحی نیز توجه می‌کردند. آنان با دعا در میدان جنگ، بحران را به نحو ارزشمندی مدیریت می‌کردند. مدیریت دفاع مقدس با دعا تأثیر در دو بعد رزمندگان داشت. اکنون با توجه به مجال محدود به تبیین این دو بعد می‌پردازیم.

۱. بعد معنوی دعا در مدیریت سیاسی و نظامی دفاع مقدس

پیروزی در دفاع مقدس عوامل متعددی دارد که بسیاری از آن‌ها ریشه در معنویت دارد. یکی از شاخه‌های معنویت، انس با دعاست. در خاطرات و وصیت‌نامه‌های همه رزمندگان و شهدا، تأکید بر راز و نیاز و عبادت خداوند متعال و دوری از دنیاپرستی به چشم می‌خورد که خود نیز عامل به این سخنان بودند. همین معنویت و راز و نیازهای شبانه بود که رزمندگان با قوت قلب و شجاعت به صفوف دشمن حمله می‌کردند و تهاجم آنان را با شکست مواجه می‌نمودند. در پرتو همین معنویت است که انسان خاکی به انسان الهی تبدیل و بر تاریخ و دیگران تأثیرگذار می‌شود. هشت سال دفاع مقدس صحنه‌های فراوان ایثار، معنویت و فداکاری رزمندگان اسلام را به دنیا نشان داد و همه آن‌ها را مبهوت این روحیه و اراده کرد. از این رو لازم است به تبیین برخی آثار معنوی نقش دعا پرداخت.

۱-۱. آرامش

یکی از ثمرات معنوی نقش دعا، آرامش قلبی است که از عوامل رسیدن به پیروزی محسوب می‌شود. این پدیده خاص دفاع مقدس نیست؛ بلکه یک ریشه تاریخی دارد. خداوند در آیات قرآن کریم به این ویژگی اشاره کرده است:

«لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعَجَبْتَكُمْ كَقَرْنِكُمْ فَلَمْ تُغْرِبْ عَنْكُمُ
شَيْئًا وَصَافَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ * ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى
رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ»؛

«خداوند شما را در میدان‌های زیادی یاری کرد (و بر دشمن پیروز شدید) و در روز حنین (نیز یاری نمود) ... سپس خداوند سکینه خود را بر رسولش و بر مؤمنان نازل کرد و لشکرهایی فرستاد که شما نمی‌دیدید و کافران را مجازات کرد...». (توبه: ۲۵ و ۲۶)

مفسران معتقدند مراد از سکینه، همان آرامش قلبی است که در آن به جز خدا چیز دیگری نباشد. خداوند این سکینه را بر قلب پیامبر ﷺ و مؤمنان نازل فرمود. (فخر رازی، ۱۳۷۹، ج ۱۶، ص ۱۹؛ طبرسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۳۳۸) سکینت، حالت قلبی است که موجب سکون نفس و ثبات قلب می‌شود. از تفسیر آیات بر می‌آید که ملازم با ازدیاد ایمان بر ایمان و نیز ملازم با کلمه تقوی است که قلب آدمی را به پرهیز از محرمات الهی وادار می‌سازد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۲۷)

خداوند در آیه دیگری فرموده است: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا»؛ «به راستی خدا هنگامی که مؤمنان زیر آن درخت با تو بیعت می‌کردند، از آنان خشنود شد و آنچه در دل‌هایشان بود، بازشناخت و بر آنان آرامش فرو فرستاد و پیروزی نزدیکی به آن‌ها پاداش داد». (فتح: ۱۸) خداوند در این آیات رضایت خود را از مؤمنینی اعلام می‌دارد که با رسول خدا ﷺ به حدیبیه رفتند و با آن جناب در زیر درخت بیعت کردند. آن‌گاه بر آنان منت می‌گذارد که سکینت را بر قلبشان نازل کرده است و به فتحی قریب و غنیمت‌هایی بسیار نویدشان می‌دهد و نیز خبری که در حقیقت نویدی دیگر است، می‌دهد که مشرکین اگر با شما جنگ کنند، فرار خواهند کرد؛ به طوری که پشت سر خود را نگاه نکنند. (طبرسی، بی تا، ج ۹، ص ۱۷۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۸۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۲۲، ص ۶۵)

انسان در دعا روح خود را به آرامش می‌رساند. افرادی که با خدا ارتباط برقرار کرده و از آرامش روحی و روانی بهره‌مند شده‌اند، سریع‌تر از سایرین توانایی غلبه بر مشکلات را دارند. رزمندگان دفاع مقدس با عنایت به دعا آرامش می‌یافتند و بر مشکلات جنگ با آرامش برخورد می‌کردند و رمز پیروزی آنان می‌گردید.

۱-۲. تمیزدهنده فضایل و رذایل از یکدیگر

در منابع اسلامی دعا را تمیزدهنده فضایل و رذایل از یکدیگر، آموزنده اخلاق فاضله، آداب معاشرت، اتصاف به فضایل انسانی و... شمرده‌اند. (مشکینی، ۱۳۷۰، ص ۲۳ - ۲۰) یکی از روانشناسان می‌گوید: «فقدان دعا و نیایش در میان ملتی برابر با سقوط آن ملت است، اجتماعی که احتیاج به نیایش را در خود کشته است؛ معمولاً از فساد و زوال مصون نخواهد بود. منتهی باید نیایش را پیوسته و در همه حال انجام داد تا اثر عمیق خود را در انسان همیشه حفظ کند». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۴۰)

در متون نیایشی ائمه علیهم‌السلام یکی از ارکان اساسی مضامین ادعیه ایشان، توجه دادن به فقر و نیازمندی جهانیان، به ویژه آدمیان به حضرت حق است. قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ»؛ «هیچ کس چیزی از خودش ندارد؛ هر چه هست از حضرت حق است». (فاطر: ۱۵) هر مقدار که انسان به فقر و نیازمندی خود توجه نماید، خود را به کمال نزدیک‌تر کرده است و بر عکس هر چه خود را بی‌نیاز ببیند، از کمال دورتر شده است. (بینا، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۳۹) آدمی تا خود را فقیر نبیند، امکان دفع رذایل به راحتی برای او فراهم نمی‌شود. چه بسا بتوان یک بدی یا چند بدی را از خود دور نمود و تحصیل فضیلت کرد، ولی چنین عملی به نتیجه مطلوب نمی‌رسد. امام سجاد علیه‌السلام در کتاب شریف صحیفه سجادیه هنگامی که از خداوند درخواست می‌کند فضیلتی به او عطا کند، خود را نیازمند محض فاعلیت خداوند می‌داند و می‌فرماید: «وَهَبْ لِي مَعَالِي الْأَخْلَاقِ؛ از اخلاق متعالی بهره‌ورم دار». (صحیفه سجادیه، دعای ۲۰) در آنجا که می‌خواهد رذیلتی را دفع کند، از خداوند کمک می‌گیرد و خویش را نیازمند مطلق استعانت ربوبی می‌داند و می‌فرماید: «اللَّهُمَّ لَا تَدَعْ خَلَّةً تَعَابُ مِنِّي إِلَّا أَصْلَحْتَهَا؛ ای خداوند، هر خصلت بد که در من است، به صلاح آور و هر زشتی که با من است و موجب نکوهش من، به زیبایی بدل نمای». (همان) همین روحیه در رزمندگان دفاع مقدس بود که خود را با دعا وصل به بی‌نیاز مطلق می‌کرد تا از همه ناپاکی‌ها دور شوند.

۱-۳. رسیدن به مقامات معنوی

یکی از مؤلفه‌های نقش دعا، رسیدن به مقامات معنوی است. رسیدن به درجات معنوی و نزدیک شدن به معنویات و قرب خداوند، امری تدریجی است. رسیدن به درجات معنوی دفعی نیست و هرگز کسی نمی‌تواند به صورت ناگهانی به این درجات برسد؛ زیرا کشش جاذبه‌های نفسانی و شیطانی و دنیوی فراوان است که اگر برای رسیدن به درجات معنوی، باید ابتدا برای خلاصی از این جاذبه‌ها تدبیری اندیشید و به صورت تدریجی و برنامه‌ریزی شده، زمینه رسیدن به درجات معنوی را در خویش فراهم آورد. امام صادق علیه السلام فرموده است: «در نزد خداوند مقاماتی است که بدون دعا کسی به آن نمی‌رسد». (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۶۱) بنابراین یکی از راه‌های اتصال به مقامات معنوی از راه دعاست که در دفاع مقدس چنین امری مشهود بود تا جایی که رزمندگان را به بالاترین مقام قرب الهی یعنی شهادت رسانید.

۲. بعد مادی دعا در مدیریت سیاسی و نظامی دفاع مقدس

دعا آثار مثبت و گرانقدر بسیاری برای انسان به ارمغان می‌آورد. از جمله می‌توان به آثار تربیتی و سازنده فراوانی در بعد مادی زندگی افراد دارد. در این میان نباید از بعد مادی دعا در مدیریت سیاسی و نظامی دفاع مقدس غافل بود.

۲-۱. طلب حاجت و درخواست حل مشکلات

در فرهنگ اسلامی، دعا از جایگاه و منزلت خاصی برخوردار و مورد تأکید و سفارش قرار گرفته است. خدای سبحان می‌فرماید: «قُلْ مَا يَعْجَبُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا»؛ «بگو اگر دعای شما نباشد، پروردگارم هیچ اعتنایی به شما نمی‌کند». (فرقان: ۷۷) مفهوم آیه این است که اگر خداوند به شما عنایت و توجه داشته است، به خاطر دعاها‌ی شما بوده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «دعا برای برآوردن حوائج، نافذتر از نوك نیزه است». (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۱۳)

خداوند در سوره انبیا درباره طلب حاجت و درخواست حل مشکلات، به داستان حضرت یونس علیه السلام اشاره نموده و فرموده است:

﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمْرِ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ﴾؛ «و ذا النون

(یونس) را به یاد آور در آن هنگامی که خشمگین (از میان قوم خود) رفت و چنین می پنداشت که ما بر او تنگ نخواهیم گرفت (اما موقعی که در کام نهنگ فرو رفت) در آن ظلمت ها، فریاد زد خداوندا جز تو معبودی نیست، منزهی تو، من از ستمکاران بودم، ما دعای او را به اجابت رساندیم و از آن اندوه، نجاتش بخشیدیم و همین گونه مؤمنان را نجات می دهیم. (انبیا: ۸۷ و ۸۸)

بنا بر آیه شریفه اگر انسان مؤمن شرایط و آداب دعا و نیایش را رعایت کند، دعایش به اجابت خواهد رسید. پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله می فرماید: «خداوند هر گاه پیامبری را می فرستاد، به او می فرمود: هر گاه امر ناخوشایندی تو را اندوهگین ساخت، مرا بخوان تا پاسخ دهم. خداوند این نعمت را به امت من نیز ارزانی داشته است، آنجا که می فرماید: مرا بخوانید تا اجابت کنم شما را». (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۸۴)

انسان در همه حالات زندگی به دعا نیازمند است، اما در عرصه نبرد محتاج تر است. مجاهدان فی سبیل الله آنگاه که در برابر دشمن قرار می گیرند، خاضعانه دعا می کنند و از خداوند پایداری و پیروزی می طلبند. خداوند متعال می فرماید: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَخْرِجْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبَّتْ أقدامَنَا وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾؛ «و هنگامی که با جالوت و سپاهیانش روبه رو شدند، گفتند: پروردگارا! بر [دل های] ما شکیبایی فرو ریز و گام های ما را استوار دار و ما را بر گروه کافران پیروز فرما». (بقره: ۲۵۰)

دعای مجاهدان فی سبیل الله، به استجابت نزدیک تر است؛ زیرا دعای مجاهدان فی سبیل الله نیایش و خواهش رانه در انزوا و گوشه گیری صوفیانه که در مجاهدت و تلاش عارفانه جست و جو می کنند. (تقی زاده اکبری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۹) در هشت سال دفاع مقدس، فرصت زیباترین مناجات ها و دعاها پدید آمد. امام خمینی علیه السلام چنین رزمندگان را خطاب فرمود:

ای عزیزانی که مجالس ذکر و دعا و مناجات شما در شب‌هایی چون شب عاشورا به ملکوتیان نورافشانی می‌کند و چون ستاره‌های درخشان در جبهه‌ها می‌درخشند و روزتان چون روز عاشورا در مقابل یزیدیان استقامت می‌نماید. قدر این شب‌های معنوی و عرفانی و این روزهای سلحشوری و افتخارآمیز را بدانید که خدای بزرگ، شما را برای نصرت خویش انتخاب فرموده و امثال ما را لایق این خوان نعمت و رحمت و معنویت و فداکاری ندانسته است. (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۱۵۷)

معمولاً فرماندهان قبل از عملیات، رزمندگان را به دعا و مناجات توصیه می‌کردند. یکی از فرماندهان پیش از عملیات کربلای یک که به آزادسازی مهران انجامید، به نیروهای خود می‌گوید:

ابعاد نظامی کار را قوت ببخشید و همگام با این‌ها، با حضور برادران عزیز روحانی ابعاد معنوی کار را محکم کنید. این شب‌ها، شب‌های مناجات است و درخواست سربلندی و پیروزی اسلام. دست‌تان را به طرف خدا بلند کنید و از ابا عبدالله الحسین علیه السلام بخواهید که در نبرد آینده مان انشاء الله شرکت، و کفار را نابود کند. ما غیر از دعا هیچ کاری بلند نیستیم و امیدواریم که با آن اخلاص و با آن ختم صلوات‌هایی که هر دسته‌ای از گردان‌های رزمی ما چهارده هزار صلوات سهمیه دارند [به پیروزی برسیم]. باید صلوات بر محمد صلی الله علیه و آله را فراموش نکنیم. (اکبر و همکاران، ۱۳۷۴، ص ۲۳۳)

۲-۲. کلید پیروزی

از عوامل دستیابی به پیروزی و نصرت الهی دعا و درخواست صبر و استقامت و پیروزی بر دشمنان است؛ چنانکه خداوند متعال می‌فرماید:

وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أفرغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ

وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ؛ و هنگامی که در برابر جالوت و سپاهیان او قرار گرفتند گفتند: پروردگارا! پیمانۀ شکیبایی و استقامت را بر ما بریز! و قدم‌های ما را ثابت بدار! و ما را بر جمعیت کافران، پیروز بگردان! سپس به فرمان خدا، آن‌ها سپاه دشمن را به هزیمت وا داشتند. و داوود (نوجوان نیرومند و شجاعی که در لشکر طالوت بود)، جالوت را کشت. (بقره: ۲۵۰ و ۲۵۱)

در آیات مسئله رویارویی دو لشکر مطرح شده و فرموده است به هنگامی که لشکر طالوت و بنی اسرائیل در برابر جالوت و سپاهیان او قرار گرفتند، دست به دعا برداشتند و از خداوند سه چیز طلب کردند. نخست گفتند: «پروردگارا! صبر و استقامت را بر ما فرو ریز، بعد گام‌های ما را استوار بدار، در آخرین حد آن و ما را بر جمعیت کافران پیروز گردان.» (فخر رازی، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۵۱۴؛ طبرسی، بی تا، ج ۲، ص ۶۱۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۹۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۴۵) امام علی علیه السلام فرموده است: «دعا، کلید پیروزی و مفتاح رستگاری است و بهترین دعا، دعایی است که از سینه پاک و قلب پرهیزگار برخیزد.» (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۱۷۵) رزمندگان دفاع مقدس هم به دعا تمسک می‌کردند. استغاثه به درگاه خدا و دعا برای پیروزی، از علت‌های پیروزی رزمندگان دفاع مقدس در جنگ تحمیلی بود.

۳-۲. دفع موانع و بلا

یکی از راه‌های دفع موانع و بلا، دعاست. انسان موجودی ضعیف، ناتوان و آسیب‌پذیر و در عین حال سطحی‌نگر است تا زمانی که سختی و مشکلات گریبان‌ش را نگرفته باشد، متوجه ضعف و ناتوانی خود نیست و مغرورانه و متکبرانه دنیا را به کام خود می‌بیند. هنگامی که به بلا مبتلا گردد و با مانع مواجه شود، برای دفع آن به خود می‌آید. در آموزه‌های دینی، به انسان آموزش داده‌اند که غرور و خودخواهی را کنار بگذارد و قبل از آنکه سختی، مشکلات و بلاها دامن‌گیرش شود، با دعا و نیایش بلاها را از خود دور سازد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «امواج

بلا را با دعا دفع کنید». (نوری، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۱۷۹) در حدیثی امام صادق علیه السلام نیز می فرماید: «قبل از آنکه بلا به شما نازل شود، دعا کنید که خداوند به واسطه دعا، بلا را دفع می کند». (همان، ج ۵، ص ۱۸۱) امام سجاد علیه السلام نیز در همین باب می فرماید: «دعا و بلا تا روز قیامت با هم هستند و دعا، بلا را دفع می کند؛ حتی اگر نزول آن قطعی شده باشد». (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۶۹) دعا در دفع سختی، مشکلات و بلاها، در دفاع مقدس نقش بسزای داشت. رزمندگان اسلام با تمسک به دستورات اسلام قبل از آنکه بلا و موانع در جنگ دامن گیرشان شود، با دعا و نیایش بلاها را از خود دور می ساختند.

خداوند شنونده همه دعاها و خواسته های انسان است و یکی از وعده های امیدبخش پروردگار عالم در قرآن، برآوردن حاجات بندگان است؛ اما این وعده دارای شرایط و ضوابطی است که با مهیا بودن آن، حاجات برآورده می شود. خدای متعال گاهی اجابت دعای انسان را به تأخیر می اندازد و گاهی دعای انسان را رد می کند؛ چون به مصلحت انسان نیست؛ زیرا بینش و آگاهی انسان محدود است و نمی تواند خیر و شر خود را در همه ابعاد درک کند، اما خدای علیم و خبیر بر همه چیز مسلط است. گذشته، امروز و آینده ما را می داند و به خیر و صلاح ما آگاه است؛ از این رو برخی اوقات دعای ما را اجابت نمی کند و به تأخیر می اندازد یا دعای ما را رد می کند تا خیر واقعی به ما برسد. خدای متعال در این رابطه فرموده است: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»؛ «بر شما کارزار واجب شده است، در حالی که برای شما ناگوار است و بسا چیزی را خوش نمی دارید و آن برای شما بد است و خدا می داند و شما نمی دانید». (بقره: ۲۱۶)

نتیجه‌گیری

بر اساس نتایج این پژوهش، دین مبین اسلام برای برون رفت از بلاها و امتحانات الهی، نسخه‌های شفابخشی را برای انسان تجویز کرده است که در این ارتباط نباید از تأثیر ادعیه در زمان جنگ غافل باشیم. انسان هنگامی که به درگاه خدای متعال روی می‌آورد و دعا می‌کند، شایستگی‌های تازه‌ای در وجودش شکوفه می‌زند و همین شایستگی‌ها سبب می‌شود که خدای متعال سهمی بیشتر از مواهب خود را به او ارزانی دارد. مدیریت سیاسی و نظامی در میان جوامع، دارای شاخصه‌های متنوع بسیار است. مدیریت سیاسی و نظامی از نقش دعا در دست یافتن رزمندگان دفاع مقدس برای رسیدن به رشد و تعالی ابدی می‌توان یاد نمود. دعا در دو بعد معنوی و مادی در مدیریت سیاسی و نظامی دفاع مقدس مؤثر بود. دعا به انسان، قدرت روحی و معنوی می‌بخشد و آثار معنوی دنیا به قدری زیاد است که گاهی قابل بیان نیست؛ آثاری همچون آرامش، تمیزدهنده فضایل و رذایل از یکدیگر و نیز رسیدن به مقامات معنوی که فرد را برای کارهای بزرگ آماده می‌کند. این اثرات را در دفاع مقدس می‌توان به خوبی مشاهده کرد. برخی از اثرات دعا در بعد مادی، طلب حاجت و درخواست حل مشکلات، کلید پیروزی، دفع موانع و بلاست.

فهرست منابع

کتاب

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱ ق، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰ ق، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. امام زین العابدین، علی بن حسین، ۱۳۹۰ ش، صحیفه سجادیه، مترجم علیرضا رجالی تهرانی، قم: خادم الرضا.
۵. الوانی، سید مهدی، ۱۳۸۲ ش، مدیریت عمومی، تهران: نشر نی.
۶. اکبر، علی و همکاران، ۱۳۷۴ ش، پرواز تابی نهایت، نشر عقیدتی سیاسی ارتش.
۷. بشیریه، حسین، ۱۳۸۲ ش، آموزش دانش سیاسی، تهران: نشر نگاه معاصر.
۸. بینا، محسن، ۱۳۶۳ ش، مقامات معنوی، تهران: مروی.
۹. تقی زاده اکبری، علی، ۱۳۸۰ ش، عوامل معنوی و فرهنگی دفاع مقدس، قم: مرکز تحقیقات اسلامی.
۱۰. حاتمی، محمدرضا، ۱۳۸۹ ش، مبانی علم سیاست، بی جا: پیام نور.
۱۱. حسینی شیرازی، سید صادق، ۱۳۸۷ ش، شرح مکارم الاخلاق، قم: یاس زهرا.
۱۲. حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ ق، قرب الاسناد، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث.
۱۳. خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۸ ش، صحیفه نور، تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
۱۴. رشیدزاده، فتح الله، ۱۳۸۳ ش، ویژگی های فرماندهان آینده، همایش راهکارهای ارتقای کیفی دانشگاه های نیروهای مسلح.
۱۵. سبزواری، سید علی، ۱۳۸۸ ش، مهذب الاحکام، قم: انتشارات دارالتفسیر.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، بی تا، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۱۸. عبدالباقی، محمد فوائد، ۱۴۰۱ ق، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، قاهره: دارالحديث.
۱۹. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۳۸۹ ش، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۰. فراهیدی، خلیل بن أحمد، ۱۴۰۷ ق، العین، قم: مؤسسه دارالهجرة.
۲۱. فروند، ژولین، ۱۳۸۴ ش، سیاست چیست؟، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر آگه.
۲۲. فیومی، احمد، ۱۴۱۴ ق، المصباح المنیر، قم: انتشارات هجرت.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۳ ق، اصول کافی، تهران: المكتبة الاسلامیه.
۲۴. لزگی، علینقی، ۱۳۹۲ ش، شناسایی و تحلیل مؤلفه‌های مدیریت، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
۲۵. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ ق، بحارالانوار، بیروت: انتشارات مؤسسه الوفاء.
۲۶. مشکینی، علی، ۱۳۷۰ ش، المصباح المنیر، چاپ دوم، قم: نشر الهادی.
۲۷. معین، محمد، ۱۳۷۱ ش، فرهنگ فارسی معین، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۷ ش، تفسیر نمونه، با همکاری جمعی از فضلا، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام.
۲۹. میرشکاری، جواد، بی تا، فرهنگ واژه‌های مصوب فرهنگستان، تهران: انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۳۰. نوروزی، محمد تقی، ۱۳۷۸ ش، فرهنگ دفاعی - امنیتی، تهران: مرکز مطالعات و پژوهش‌های مدیریت.
۳۱. نوری، حسین بن محمد تقی، ۱۴۰۸ ق، مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث.

مقالات

۱. بهداروند، محمد مهدی و محمدرضا قرایی آشتیانی و چمران بویه، ۱۳۹۲، «تبیین عوامل شکل‌دهنده ویژگی‌های روحی و معنوی رزمندگان در دوران دفاع مقدس»، فصلنامه راهبرد دفاعی، سال یازدهم، ش ۴۳، ص ۵۳-۲۷.

سایت‌ها

1. <https://farsi.khamenei.ir>

آثار اجتماعی هدایت از منظر قرآن

محترم قوی^۱، رقیه محمدی^۲

چکیده

خداوند متعال به حکم فیاضیت مطلق، همه موجودات را هدایت، و آن‌ها را به سوی کمال وجودی شان راهنمایی می‌کند. انسان نیز به عنوان اشرف مخلوقات از این نعمت بهره‌مند است. هدایت افزون بر آثار فردی، دارای نمودهای اجتماعی است. تحقیق حاضر به روش تحلیلی و شیوه کتابخانه‌ای، با استفاده از آیات قرآن و جستجو در کتب اجتماعی و بعضی مقالات، برخی از این آثار را بر مبنای قرآن کریم بررسی نموده و به این نتیجه رسیده است که یک اجتماع هدایت‌یافته، مستقل و خودکفا بوده و عدالت در آن نهادینه شده است. مردم چنین جامعه‌ای، ولایت‌پذیر و استکبارستیزند، نسبت به یکدیگر مهر می‌ورزند، میان آن‌ها وحدت و همبستگی وجود دارد و بر امور یکدیگر نظارت دارند.

واژگان کلیدی: هدایت، ولایت، نظارت، استکبارستیز، استقلال، وحدت.

۱. عضو گروه علمی مرکز تخصصی تعلیم و تربیت جامعه الزهراء (ع). mfQavi.8213gmail.com

۲. دانش‌پژوه سطح ۴ آموزش عالی معصومیه (ع). خواهران، Rmohamadi1404@gmail.com

مقدمه

هدایت، روشنایی درونی پدیده‌هاست که به موازات جریان آفرینش تحقق داشته و موجودات در سایه آن با قطع نظر از علم و آگاهی، در مسیر صحیح قرار گرفته‌اند و برای حرکت به سوی مقصد نهایی می‌کوشند. انسان به عنوان اشرف مخلوقات از این هدایت بهره‌مند است. خداوند متعال آدمی را با اعطای عقل، اراده، آگاهی، قدرت انتخاب و... برگزیده است و به سمت مقصد نهایی رهبری می‌کند؛ از این رو هدایت ویژه‌ای به انسان اختصاص یافته است. از آنجا که تشخیص دعوت حق و رهنمون شدن به سمت هدایت کار آسانی نیست، خداوند انبیای الهی را به سوی بشر فرستاده و رسالت بیان هدایت و سعادت حقیقی را بردوش آنان نهاده است. در نهایت این انسان است که انتخاب می‌کند به ندای فطرت، عقل و نغمه‌های روحانی پیامبران لبیک گوید و راه هدایت را برگزیند یا به ندای نفس و شیطان گوش فرا دهد و خود را در ورطه گمراهی و سردرگمی گرفتار کند. برای پاسخ به این پرسش که انتخاب راه هدایت چه آثار و نمودهایی در زندگی اجتماعی خواهد داشت و یک اجتماع رهیافته چگونه جامعه‌ای است، پس از بررسی‌های بسیار این نتیجه به دست آمد که کتاب یا پژوهش مستقلی در این زمینه به نگارش در نیامده است. پژوهش‌هایی با عنوان «ویژگی‌های جامعه آرمانی از منظر قرآن و روایات» و نیز «اندیشه جامعه مطلوب از دیدگاه قرآن» تألیف شده است که تنها بخشی از آن‌ها به صورت مختصر، به بیان ویژگی‌های جامعه آرمانی پرداخته‌اند؛ اما هیچ یک از این پژوهش‌ها اشاره‌ای به آثار و نمودهای هدایت در اجتماع نکرده‌اند. در این مقاله کوشش شده ضمن تعریف هدایت و انواع آن، به برخی از مهم‌ترین نمودهای هدایت در اجتماع با رویکرد قرآنی پرداخته شود.

مفهوم‌شناسی هدایت

هدایت از ریشه «هدی» به معنای راستی، دلالت (جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۶، ص ۲۵۳) و بیان است. (فیومی، ۱۴۲۵ق، ج ۱ و ۲، ص ۶۳۶) این واژه در اصطلاح نیز به معنای بیان راه رشد و تمکن از رسیدن به شیء، یعنی دلالت و راهنمایی به سوی شیء است (مصطفوی،

۱۳۶۹ش، ج ۱۱، ص ۲۴۷) و در مقابل ضلالت و گمراهی به کار می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۸).

واژه «هدی» در آیات بسیاری از قرآن کریم به کار رفته است که با توجه به ساختار کلمه، معانی متفاوتی از آن برداشت می‌شود؛ اما در اغلب موارد به معنای ارشاد، دلالت و بیان آمده است.

انواع هدایت

هدایت به یک اعتبار، امری عام و جهان شمول است که به هر موجودی به میزان باریافتگی او از هستی و وجود، تعلق می‌گیرد و او را به کمال لایق خویش نائل می‌کند. انسان به اعتبار موجودیت، مشمول این هدایت است؛ ولی به سبب جایگاه و ظرفیت وجودی ویژه‌اش، هدایت خاصی را می‌طلبد. از این رو هدایت از جنبه‌های گوناگون قابل تقسیم است، اما برای اختصار فقط انواع چهارگانه آن طبق نظر مفسران بیان می‌شود.

۱. هدایت تکوینی عام

این نوع از هدایت همان نظام و مکانیسمی است که خداوند موجودات را مطابق آن آفریده است؛ به گونه‌ای که تمام هستی هماهنگ و متحد به سوی غایتی در حرکت و تکاپو هستند. (مستشاری، ۱۳۸۹، ص ۲۶) خداوند متعال به حکم فیاضیت خود، به انواع موجودات عنایت دارد و آن‌ها را در مسیر کمال‌شان هدایت می‌کند؛ (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۵۳) چنانکه تعبیر وحی به زنبور عسل «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ» (نحل: ۶۸) به این نوع هدایت اشاره دارد. در پرتو همین هدایت است که هر جاندار و بی‌جان بر اساس مقتضیات وجودی، قوا، استعدادهای درونی و تکوینی، به هدف و نتیجه‌ای می‌رسد که بر خلقتش مترتب گشته است.

۲. هدایت تکوینی خاص

همان‌گونه که هر یک از موجودات با سرمایه اختصاصی خود به سوی کمال هدایت و رهنمون می‌شوند، انسان نیز با هدایت تکوینی به سوی کمال حرکت می‌کند. او افزون بر داشتن خصایص مشترک با دیگر موجودات، به سبب عقل و خرد از دیگران متمایز است و به کمک این دو قوه می‌تواند به تفکر پردازد، سود و زیان خود را بسنجد و از هر وسیله ممکن به نفع خود سود ببرد. (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۷، ص ۳۴۶) پروردگار متعال نیز طبق هدایت تکوینی، نیروهای علمی بشر را از بینش خاص و نیروهای عملی او را از کشش مخصوص برخوردار کرده است تا مشاهده و فهم معارف الهی و پیمودن راه کمال، طبق مراد حاصل شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۵۷)

۳. هدایت تشریحی

هدایت و راهنمایی بشر از طریق وحی و قانون‌گذاری است که به آن ارائه طریق گفته می‌شود: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾؛ «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس». (انسان: ۳) پروردگار متعال، قانون سعادت بخش را در اختیار انسان قرار داده و با امر به انجام فضایل و نهی از انجام رذایل، او را آگاه می‌کند تا با انتخاب خود راه سعادت و کمال را دریابد. برخی انسان‌ها با توجه به اختیار، راه تسلیم و انقیاد را پیش می‌گیرند و بعضی نیز با اختیار خود سرپیچی می‌کنند و به گمراهی می‌روند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۴۹-۴۷؛ طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۲۰، ص ۱۲۲).

۴. هدایت تکوینی پاداشی

نوعی دیگر از هدایت، رساندن به مقصود است و تنها نصیب کسانی می‌شود که با اختیار خویش به معارف الهی ایمان می‌آورند و به احکام دین عمل می‌کنند: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾؛ «کسانی که هدایت یافته‌اند، خداوند بر هدایت‌شان می‌افزاید». (محمد: ۱۷) خداوند متعال این افراد را مشمول لطف خویش می‌کند و به آن‌ها توفیق

می‌دهد تا راه تکامل را به آسانی بیمایند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۴۹).

آثار هدایت

اسلام تنها دینی است که بنیان خود را بر اساس اجتماع بنا نهاده و هیچ شأنی از شئون بشری را مهمل نگذاشته است. اجتماع انسان‌ها مانند سایر امور روحی و ادراکی، تکامل‌پذیر است و با رشد کمالات مادی و معنوی، سامان بیشتری به خود می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۹۴ و ۹۵) ایمان به معارف الهی و پیروی از هدایت الهی، آثار و برکات فردی و اجتماعی فراوانی دارد که به برخی از آثار اجتماعی اشاره می‌شود.

۱. ولایت‌پذیری

ولایت، یکی از مهم‌ترین اصول اسلام و به معنای پذیرفتن رهبری پیشوای الهی و اعتقاد به این امر است که امامان معصوم علیهم‌السلام پس از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از سوی خداوند بر مردم ولایت دارند. در واقع ولایت همان مقام اولی به نفس بودن بر افراد «التَّيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ...» (أحزاب: ۶) مدیریت همه شئون جامعه بر اساس قانون الهی، دور ساختن قدرت و حکومت طاغوتیان و نابودی سلطه مستکبران از صحنه عالم است. (باقی نصرآبادی، ۱۳۸۷، ص ۸۱) مردم جامعه رشد یافته، ولایت‌پذیرند؛ بدین معنی که با میل و رغبت، حاکمیت و ولایت الهی را پذیرفته‌اند، فقط خدا را می‌پرستند و تسلیم محض فرمان الهی هستند. در راستای این تسلیم بودن، ولایت حجت خدا و اولی الامر را پذیرفته‌اند و به محتوا و باطن نبوت، امامت و ولایت ائمه علیهم السلام ایمان دارند. در دوران غیبت نیز ولایت فقیه جامع‌الشرایط را پذیرفته‌اند و از او اطاعت می‌کنند؛ زیرا به اعتقاد شیعه و طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ولایت فقیه تداوم‌بخش ولایت و امامت ائمه علیهم‌السلام در عصر غیبت امام معصوم علیه‌السلام، و محور یک‌دست ماندن و عامل انسجام اجتماع است.

بنا بر اصل توحید و بر اساس بیان قرآن کریم، خدا یگانه آفریدگار و مدبر جهان هستی است و فقط او حق ولایت، قانونگذاری و فرمانروایی دارد: «الْأَلَهُ الْخَلْقِ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ».

(اعراف: ۵۴) هیچ کس به صورت مستقل حق ولایت ندارد، مگر اینکه اذن الهی داشته باشد که قرآن کریم این اذن را برای پیامبر اکرم ﷺ اثبات کرده و فرموده است: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾. (مائده: ۵۵) در این راستا اطاعت از اولی الامر را نیز همانند اطاعت از خداوند متعال واجب کرده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾. (نساء: ۵۹) بنابراین پذیرش ولایت اولیای خاص الهی برابر با پذیرش ولایت خدا و ورود در مسیر صراط مستقیم هدایت و رستگاری است؛ زیرا به تصریح قرآن کریم، مؤمن ولایت‌مدار قرین نور و هدایت الهی است: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾. (بقره: ۲۵۷)

قیام مردم ایران در بهمن سال ۱۳۵۷، نمونه بارزی از اجتماع رشدیافته ولایت‌پذیر بود. مردم از ولی فقیه زمان، امام خمینی (ره) اطاعت کردند و همین ولایت‌پذیری، اصلی‌ترین مؤلفه در پیروزی انقلاب اسلامی و وقایع دیگر انقلاب از جمله جنگ تحمیلی بود. در یک جامعه رشدیافته طبق دستور قرآن، حاکمی حکومت می‌کند که مجوز حکومت خود را از وحی دریافت کرده است، قوانینی وضع و پیروی می‌شود که ریشه در توحید دارد و سازگار با وحی است و برنامه‌هایی اجراء می‌شود که با قوانین الهی منافات نداشته باشد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و از پیامبر و کسانی که امر شما را در اختیار دارند و از خودتان هستند، پیروی نمایید. پس اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، چنانچه در امری از امور دین اختلاف کردید، آن را به خدا و پیامبر ارجاع دهید...». (نساء: ۵۹) از همین روست که قرآن کریم کسانی را که بدون اجازه الهی قانون وضع می‌کنند، سرزنش کرده و فرموده است: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾؛ «بگو آیا خدا به شما اجازه داده است که این احکام را صادر کنید یا با این کار بر خدا دروغ می‌بندید». (یونس: ۵۹) این سرزنش الهی گویای آن است که تشریح و قانونگذاری، مخصوص خداوند است و فقط کسانی که «ولایت تشریحی» دارند، با اذن الهی می‌توانند چیزهایی را حلال یا حرام کنند. (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۸۹)

۲. محبت و مهرورزی

در آموزه‌های دینی، محبت و مهرورزی از اصول مهم و سازنده اجتماع و جزو مکارم اخلاقی دانسته شده است. جامعه‌ای که ساختار فکری آن بر پایه محبت بنا شده باشد، بدون شک در برابر طوفان حوادث در هم نمی‌شکند و در صورت بروز مشکلات و ناملازمات همچون درختی که شاخ و برگ‌های آن شکسته باشد، دوباره رشد می‌کند و به زندگی خود ادامه می‌دهد. بنابراین یکی از آثار رشدیافتگی اجتماعی، داشتن پیوند برادری و محبت و صمیمیت میان افراد جامعه است. افراد یک اجتماع هدایت یافته از نظر فکری، سیاسی و تشکیلاتی، با یکدیگر هماهنگی و همدلی دارند. میان مردم، دولتمردان و کارگزاران نیز رابطه صمیمی و محبت‌آمیز برقرار است. مردم نسبت به یکدیگر و اجتماع خود احساس وظیفه می‌کنند و با تمام قوا در راه سازندگی، رفع فقر و محرومیت و پیشرفت اجتماعی گام بر می‌دارند.

قرآن کریم با اشاره به این رفتار محبت‌آمیز، رأفت و رحمت پیامبر اکرم ﷺ و مؤمنین نسبت به یکدیگر را بیان کرده و فرموده است: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»؛ «محمد، فرستاده خدا و آنان که با اویند، بر کافران سخت‌گیرند و میان خود مهربانند». (فتح: ۲۹) جامعه زمان رسول اکرم ﷺ، نمونه بارز اجتماع هدایت یافته بود. ایشان جامعه را بر اساس رابطه برادری و محبت بنا نهاده بود. امت اسلامی به یکدیگر مهر می‌ورزیدند و یار و یاور یکدیگر بودند. میان انصار و مهاجر، رابطه برادری برقرار بود. مؤمنین، کانونی از عواطف و محبت نسبت به برادران و دوستان و همکیشان بودند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۱۱۳) در مقابل، گاه تمدن و جوامعی بوده‌اند که به دلیل بریدن پیوند دوستی و محبت با سایر هم‌نوعان خود و به دنبال ظلم و ستم و تجاوز به حقوق دیگران، راه نیستی و نابودی را طی کرده و از صفحه روزگار محو شده‌اند. بنابراین رعایت اصول برادری و دوستی میان افراد جامعه، از نشانه‌های رشدیافتگی آن جامعه به شمار می‌رود و بی‌توجهی به این اصل مهم، انحطاط و سقوط اجتماع را به دنبال خواهد داشت.

۳. مسئولیت و نظارت همگانی

در نظام اسلامی، مسئله نظارت همگانی از مهم‌ترین ابزارهای تحقق بخشیدن یکپارچگی جامعه انسانی است و از فرائض و تکالیف اجتماعی شمرده شده است. این وظیفه خطیر که به عنوان فریضه «امر به معروف و نهی از منکر» مطرح شده است، بر عهده آحاد جامعه و حاکمیت اسلامی است. یکی از اثرات رشدیافتگی اجتماع، احساس مسئولیت و نظارت تک تک افراد آن نسبت به همدیگر است و این مسئولیت ربطی به رتبه و مقام اجتماعی ندارد. رسول خدا ﷺ با اشاره به این فریضه فرموده است: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ؛ همه مسئولیت سرپرستی دارید و همه نسبت به کسانی که تحت سرپرستی شمایند، مسئول هستید». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۴) در یک جامعه رشدیافته، مسئولیت‌ها به شکل مخروط از نقطه بالا شروع می‌شود و گسترش می‌یابد تا به پهنای محیط مخروط منتهی شود. سپس به حالت تصاعدی از قاعده مخروط به طرف بالا آغاز می‌شود و هر زیردستی، مسئول رفتار بالادست خود است تا به رأس مخروط که مقام رهبری جامعه است، منتهی شود. (معرفت، ۱۳۷۸، ص ۱۶۸ و ۱۶۹) به این ترتیب مسئولیت دوجانبه انجام می‌شود و تمامی امت، ناظر بر اعمال و کردار یکدیگر هستند؛ از این رو جمیع افراد در سایه معنویت با آرامش، امنیت و سلامت زندگی می‌کنند. خداوند متعال در این زمینه فرموده است: «الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ...»؛ «همان کسانی که هر گاه در زمین به آن‌ها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند». (حج: ۴۱) به نظر علامه در این آیه به صفت امر به معروف و نهی از منکر داشتن مؤمنین اشاره شده است؛ اینکه اگر در زمین تمکن پیدا کنند و در اختیار هر قسم زندگی که بخواهند حریتی داده شوند، در میان همه انواع و انحای زندگی، یک زندگی صالح را اختیار می‌کنند و جامعه‌ای صالح به وجود می‌آورند که در آن نماز به پا داشته و زکات داده می‌شود و امر به معروف و نهی از منکر انجام می‌گیرد.

امر به معروف و نهی از منکر، نقش مهمی در ساختن یک جامعه سالم ایفا می‌کند. متأسفانه در بسیاری از جوامع این دو فریضه مهم و ضروری به بهانه اینکه هر کس حساب

و کتاب جداگانه‌ای دارد، مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. افراد به بهانه‌های مختلف خود را از انجام این وظیفه مبرا می‌دانند و مسئولان نیز در برخورد با منکرات سرد و بی‌روح عمل می‌کنند و از آمرین به معروف حمایت نمی‌کنند. این بی‌تفاوتی زنگ خطری به سوی انحطاط و دوری از هدایت و رشدیافتگی است. اگر این فرایض مهم به فراموشی سپرده شوند، جامعه از هدایت و رشد به سوی اهداف والای انسانی باز خواهد ماند. از همین روست که مقام معظم رهبری احیای امر به معروف و نهی از منکر را یک تکلیف شرعی عمومی و از مسئولیت‌های دولت دینی، و مایه نجات جامعه از فساد و هلاکت دانسته است. (بیانات در دیدار با روحانیون و مبالغان، ۱۳۷۵/۰۲/۲۶)

۴. وحدت و همبستگی

بی‌تردید وحدت و همبستگی را می‌توان از مهم‌ترین آثار رشدیافتگی اجتماعی و از عوامل موفقیت انسان در زندگی اجتماعی به شمار آورد. یک جامعه رشدیافته از وحدت، یکدلی، یکپارگی، همدلی و همبستگی میان افراد بهره‌مند است. افراد در چنین جامعه‌ای در سایه علم و آگاهی کامل به عقاید، باورها و ارزش‌ها و در سایه مشورت با یکدیگر به بصیرتی رسیده‌اند که در برابر بحران‌ها و فراز و نشیب‌های لغزنده، مسائل جزئی و فرعی را نادیده می‌گیرند و با اندیشیدن به اهداف متعالی و با اتفاق و اتحاد، راه‌های نفوذ دشمن را مسدود می‌کنند؛ زیرا همبستگی میان افراد جامعه موجب پیروزی بر دشمنان و رمزگشودن مشکلات است و در تثبیت نظام اجتماعی نقش بسزایی دارد؛ چنانکه اختلاف و دو دستگی سبب ناتوانی جامعه در مواجهه با مشکلات و عامل سازشگری، شکست و ذلت در برابر دشمنان است. در همین راستا قرآن کریم، وحدت و همبستگی را نعمت خدادادی، درخور شکر و سپاس دانسته و مؤمنین را به پرهیز از فردگرایی و تفرقه سفارش نموده و فرموده است: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا... لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾؛ «و همگی به ریسمان الهی (قرآن و پیامبر) که شما را به خدا پیوند می‌دهد، چنگ زنید و از اختلاف و پراکندگی

1. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2801>

بپرهیزید... باشد که شما راه یابید». (آل عمران: ۱۰۳) در این آیه «وحدت» به عنوان یک نعمت الهی زمینه ساز هدایت معرفی شده است. (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۷۷) از ملازمه هدایت و وحدت می توان نتیجه گرفت که در اجتماع هدایت یافته، وحدت و همبستگی نمود دارد. قرآن در آیه دیگری با دستوری عمومی و اجتماعی، جامعه را از هر اختلاف فسادانگیزی حفظ کرده و فرموده است: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ «این ها که بر شما خواندم، راه من است که راهی است راست و استوار (نه در آن اختلافی است، نه پوینده اش را از مقصد باز می دارد)؛ پس آن را دنبال کنید و راه های دیگر را دنبال نکنید که شما را از راه خدا پراکنده سازد». (انعام: ۱۵۳) در این آیه، ریشه و بنیان اجتماع بر پیروی از راه و روش مستقیم بنا شده است و افراد جامعه از ورود در هر راه دیگری منع، و افراد از هر گونه پراکندگی به دور نگه داشته شده اند. (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۹۵) امام علی علیه السلام بارها در نهج البلاغه اجتماع را به اتحاد و احتراز از اختلاف دعوت نموده، اتحاد و پیوستگی انسان ها را موجب عزت، بزرگی، مایه تعالی و رشد جامعه انسانی و در مقابل، تفرقه و از هم گسیختگی را باعث خذلان و نابودی دانسته است. برای مثال امام علیه السلام در رمز پیروزی و سروری اقوام سابق را اتحاد و هماهنگی دل ها، و رمز شکست و از هم پاشیدگی همان اقوام را تفرقه و جدایی یاد کرده و فرموده است: بنگرید آن ها چگونه بودند هنگامی که جمعیت شان متحد، دل ها متفق، قلب ها و اندیشه ها معتدل، دست ها پشتیبان هم، شمشیرها یاری کننده یکدیگر، دیده ها نافذ و عزم ها و مقصودهایشان همه یکی بود؛ آیا آن ها مالک و سرپرست اقطار زمین نگردیدند؟ و آیا زمامدار و رئیس همه جهانیان نشدند؟! از آن طرف پایان کار آن ها را نیز نگاه کنید: آن هنگام که پراکندگی در میان آن ها واقع شد، التفاتشان به تشتت گرایید، اهداف و دل ها اختلاف پیدا کرد، به گروه های متعددی تقسیم شدند و در عین پراکندگی با هم به نبرد پرداختند (در این هنگام بود) که خدا لباس کرامت و عزت از تنشان بیرون کرد و وسعت نعمت را از آن ها سلب نمود. تنها آنچه از آن ها باقی مانده،

سرگذشت آن‌هاست که در بین شما به‌گونه‌ای درس عبرتی برای آن‌ها که بخواهند عبرت گیرند، دیده می‌شود. (شریف الرضی، ۱۳۵۸، ص ۳۱۳، خ ۱۹۲)

وضع کنونی مسلمان‌ها برای اثبات این مطلب، بهترین شاهد است. دوری و تفرقه دولت‌های اسلامی، احزاب و دسته‌های سیاسی و فرهنگی، عملکرد و موضع‌گیری رهبران و شخصیت‌های سیاسی و به دنبال آن، دوگانگی و اختلاف مردم از جمله علل عقب‌افتادگی ملت‌های مسلمان به شمار می‌رود. دشمنان نیز به خوبی این مطلب را در یافته‌اند و به انحای مختلف، سیاست «تفرقه‌انداز و حکومت‌کن» را در جوامع اسلامی به دست عاملان خویش پیاده و اجرا می‌کنند. آن‌ها ابتدا مین مردم سوء ظن و بدبینی ایجاد می‌کنند، سپس با استفاده از حس برتری جویی و جاه‌طلبی انسان‌ها، در میان آن‌ها اختلاف و پراکندگی ایجاد می‌کنند. روحیه خودبرتربینی موجب می‌شود که برخی خود را برتر از سایرین تصور کنند، برای خود جایگاه ویژه‌ای قائل شوند و به تدریج برای رسیدن به این جایگاه موهوم دست به اقدامات تجاوزگرانه و مستکبرانه بزنند. مبتلایان به چنین روحیه استکباری، می‌کوشند بهترین امکانات و موقعیت‌های اجتماعی را به خود اختصاص دهند و حتی هواداران و اطرافیان را هم به جایی برسانند که شایسته آن‌ها نیست و به این ترتیب نظام طبقاتی به وجود می‌آید که در آن فرودستان باید در خدمت فرادستان قرار گیرند و این روحیه عصیان و خودخواهی به تدریج به اختلاف و تفرقه‌گرایی می‌انجامد. (باقی نصرآبادی، ۱۳۸۷، ص ۸۵)

مقام معظم رهبری نیز بارها این سیاست دشمن را گوشزد نموده و فرموده است: «دشمنانی که هنوز در صددند نسبت به انقلاب و نظام جمهوری اسلامی، نیات خصمانه و شومشان را اعمال کنند؛ چشم امید به اختلافات بسته‌اند. آن‌ها از وحدت و یکپارچگی شما مردم می‌ترسند؛ این را متوجه باشید. ملت ایران به هیچ قیمت نباید وحدت و یکپارچگی خودش را از دست بدهد». (بیانات در مراسم اولین سالگرد رحلت امام خمینی علیه السلام)^۱

مردم نیز در سایه رهنمودهای دلسوزانه رهبر عظیم‌الشأن انقلاب و با آگاهی کامل به عقاید

1. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2318>

و باورها بصیرتی یافته‌اند که در بحران‌ها و فراز و نشیب‌ها به هدف‌های والا می‌نگرند و در سایه اتحاد و همبستگی، راه‌های نفوذ دشمن را مسدود می‌کنند.

۵. استقلال و خودکفایی

یکی دیگر از آثار و ثمرات مهم اجتماع رشدیافته، استقلال کامل و همه‌جانبه و سلطه‌ناپذیری در تمامی عرصه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی است. قرآن کریم هر گونه سلطه بیگانگان را مردود دانسته و فرموده است: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»؛ «خدا هرگز اجازه نداده که کافران کمترین تسلطی بر مؤمنان داشته باشند». (نساء: ۱۴۱) از آنجا که کلمه «سبیل» از قبیل نکره در سیاق نفی است و معنی عموم را می‌رساند، از آیه استفاده می‌شود که کافران نه تنها از نظر منطق بلکه از نظر نظامی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و از هیچ نظر بر افراد با ایمان چیره نخواهند شد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۷۵) کافر و جامعه کفر نباید از هیچ طریقی بر اجتماع مسلمین تسلط داشته باشد. تسلط و چیرگی نیز فقط به سلطه سیاسی و نظامی محدود نیست؛ بلکه اگر اقتصاد جامعه‌ای وابسته به کفر باشد و مایحتاج مردم از سرزمین کفر تأمین شود یا اگر در علم و صنعت به آن‌ها متکی باشد، هر چند در ظاهر مستقل می‌نماید، لکن در حقیقت زیر سلطه کفر خواهد بود. (حنان، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹) بر این اساس، اجتماع هدایت‌یافته از چنان رشد و توسعه‌ای برخوردار است که می‌تواند نیازهای اساسی‌اش را تأمین کند و برای حفظ اصول و ارزش‌های خاص خود در برابر ستم و زیاده‌خواهی دشمنان توان ایستادگی دارد. در چنین جامعه‌ای افراد و خانواده‌های زندگی خویش را در حد توان برطرف می‌کنند و تحت سلطه کفر نمی‌روند.

۶. نهادینه شدن عدالت اجتماعی

یکی دیگر از اثرات و پیامدهای اساسی هدایت در اجتماع، نهادینه شدن عدالت است. در همین راستا خداوند متعال تمام پیامبران را به ایجاد قسط و عدل مأمور نموده و آن‌ها نیز با تحمل زحمات فراوان و مبارزه با زورگویان و طاغوتیان، از حقوق ستم‌دیده‌ها دفاع

نموده‌اند. رسول اکرم ﷺ طبق فرمایش قرآن کریم، مأمور به گسترش عدالت شده است: «أَمْرٌ لِّأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ»؛ «من فرمان یافته‌ام که میان شما به عدالت رفتار کنم». (شوری: ۱۵) این دستور الهی به پیامبر رحمت و مغفرت که تشکیل دهنده اولین اجتماع هدایت شده در صدر اسلام بود، روشننگر این است که در یک اجتماع رشد یافته، عدالت در همه زمینه‌ها اعم از اجتماعی، اقتصادی، قضایی، سیاسی و فرهنگی برقرار است. افراد در مقابل قانون یکسانند و قوی و ضعیف، سیاه و سفید، ثروتمند و فقیر به یک چشم نگاه می‌شوند. تبعیض قومی و نژادی وجود ندارد. همه اقشار جامعه اعم از فقیر و غنی، روستایی و شهری امکان رشد و شکوفایی دارند و امکانات به طور مساوی در اختیار افراد قرار می‌گیرد. هر کس به تناسب کار و لیاقتش، از منافع بهره‌مند است و رقابت سالم و سازنده میان افراد اجتماع برقرار است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۴، ص ۳۰۱) مردم زندگی آبرومندانه‌ای دارند و برای تهیه مایحتاج خود محتاج دیگران نیستند. در یک اجتماع هدایت یافته، درآمدهای بی حد و حصر ثروتمندان از طرق گوناگون از جمله وضع مالیات‌های متناسب با درآمدها و اموال خاص به سود جامعه کنترل می‌شود و بدین ترتیب امکان تعلیم و تربیت برای تمامی اقشار فراهم است. استعدادهای علمی و تخصصی هر کسی در هر قشری شکوفا می‌شود. احراز پست‌های دولتی و اجتماعی بر اساس تقوا، صلاحیت، توانایی و مدیریت افراد صورت می‌گیرد و از تجاوز به حقوق افراد و اقشار ضعیف به شدت جلوگیری می‌شود. (حکیمی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۹) مدیران بر اساس ملاک و معیارهای ارزشی و تخصصی انتخاب می‌شوند. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز اصولی به این مطلب اشاره دارند؛ برای مثال در اصل ۱۹ آمده است: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند، از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود». در اصل ۲۰ نیز می‌افزاید: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند». متأسفانه امروزه در اجتماع ما این اصول به طور کامل اجرا نمی‌شود. عدالت اجتماعی در حال کم‌رنگ شدن و جامعه در حال طبقاتی شدن است. عده‌ای به روش‌های گوناگون از همه

نوع امتیازات برخوردارند و بعضی افراد از کمترین امتیازات محرومند. نگاهی اجمالی به جوامع بشری غربی گویای آن است که امروزه در بسیاری از جوامع هر چند دم از تساوی حقوق بشر زده می‌شود و ادعای اجرای عدالت وجود دارد، اما واقعیت غیر از این است. در این جوامع به دلیل عدم رعایت عدالت، ثروت اندوزی و اشرافی‌گری برخی افراد خوشگذران، اقتصاد ناسالم و تجاوز از حدود و قوانین حاکم است. عده‌ای ثروت‌های کلان به جیب زده‌اند و در مقابل بسیاری از اقشار جامعه در زیر خط فقر با انواع محرومیت‌ها و کمبودها و بی‌توجهی مسئولان مواجه‌اند، اما به بیان قرآن کریم سرانجام جهان زیر پرچم حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه با دادگری و عدالت خواهد بود، مستضعفان و ستم‌دیدگان زمام امور را به دست خواهند گرفت و همان حکومت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام را ادامه خواهند داد و روحی تازه در کالبد جامعه دمیده خواهد شد: «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»؛ «ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین منت نهمیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم». (قصص: ۵)

۷. استکبارستیزی (تبری)

تبری به معنای بیزاری و براءت قلبی، زبانی و عملی جستن از دشمنان خدا، پیامبر صلی الله علیه و آله، پیشوایان معصوم و اولیای الهی است. در یک اجتماع هدایت یافته، مردم بر اساس سرشت و بینش توحیدی فقط در برابر خدا تسلیم هستند و از دستورات الهی اطاعت می‌کنند. در مقابل از کفر و طاغوت تبری جسته و سلطه مستکبران را نمی‌پذیرند، با آن‌ها طرح دوستی و مودت نمی‌ریزند، در سایه خودباوری و اعتماد به نفس به رویارویی با مستکبران می‌پردازند، با آن‌ها مبارزه می‌کنند و اجازه نمی‌دهند که ابرقدرت‌ها بر جامعه چیره شوند یا بر افکار و اذهان مردم تأثیر بگذارند. از مظلومان و ستم‌دیدگان حمایت و از حقوق آن‌ها در برابر ستمگران دفاع می‌کنند. قرآن کریم دفاع از مظلومان و ستم‌دیدها را مورد توجه قرار داده و یاری رساندن به آن‌ها را به عنوان یک وظیفه و تکلیف شرعی قلمداد کرده است: «وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ»؛ «اگر از شما در امر دین کمک خواستند، بر شماست که

آنان را یاری دهید». (انفال: ۷۲) خدای متعال کسانی را که نسبت به یاری مسلمین سکوت و بی تفاوتی اختیار کرده اند، سرزنش و ملامت نموده و فرموده است: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ؟»؛ «چرا در راه خدا و (در راه) مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده اند، پیکار نمی کنید؟». (نساء: ۷۵)

جمهوری اسلامی ایران را می توان نمونه بارز جامعه رشدیافته دانست که در مقابل استکبار و ابرقدرت ها ایستاده است؛ زیر بار فشار کشورهای استکباری سر خم نکرده و همواره از محرومین و مستضعفین جهان حمایت کرده است. برای مثال همواره از مردم مظلوم و ستمدیده فلسطین حمایت، و از آن ها در برابر اسرائیل ستمگر و غاصب دفاع نموده است.

نتیجه گیری

بر اساس آنچه بیان شد، هدایت به معنای ارشاد و راهنمایی است. خدای متعال همه موجودات را به هدایت تکوینی عام و از جمله انسان را به هدایت تکوینی خاص راهنمایی نموده و آن ها را به سوی کمال رهنمون ساخته است. افزون بر آن، به هدایت تشریحی نیز قوانین سعادت بخش را از طریق پیامبران و حجج الهی در اختیار انسان قرار داده است تا با اراده خود راه سعادت را طی کند. برای کسانی نیز که به اختیار راه سعادت را انتخاب کنند، هدایت پاداشی خاصی قرار داده است. از جمله دستاوردهای تحقیق حاضر بیان برخی آثار و نمودهای اجتماعی هدایت است که عبارتند از:

۱. یک اجتماع رشدیافته ولایت الهی را می پذیرد، فقط از خدا اطاعت می کند و تحت سلطه طاغوتیان قرار نمی گیرد.
۲. افراد به یکدیگر مهر می ورزند، یار و یاور یکدیگرند، نسبت به همدیگر احساس مسئولیت می کنند و به امور یکدیگر نظارت دارند.
۳. وحدت، یکدلی، یکرنگی و همبستگی میان افراد وجود دارد.
۴. چنین اجتماعی استقلال کامل و همه جانبه دارد و برای تأمین نیازهای اساسی خود به کفر وابستگی ندارد.

۵. عدالت در همه زمینه‌ها برقرار است و افراد از حقوق یکسان در جامعه برخوردارند.
۶. مردم بر اساس سرشت توحیدی از کفر و استکبار تبری می‌جویند و سلطه مستکبران را نمی‌پذیرند.

فهرست منابع

الف) کتب

۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳ ش، تفسیر موضوعی قرآن کریم (هدایت در قرآن)، چاپ اول، قم: نشر أسراء.
۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ ق، الصحاح اللغه، چاپ دوم، بیروت: انتشارات دارالعلم ملائین.
۴. حنان، حمیدرضا، ۱۳۸۸ ش، جامعه وحیانی، چاپ اول، قم: انتشارات نسل اندیشه.
۵. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۰۴ ق، مفردات فی غریب القرآن، چاپ دوم، قم: دفتر نشر فرهنگ.
۶. شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۳۸۵ ش، نهج البلاغه، ترجمه محمد رضا آشتیانی و محمد جعفر امامی، چاپ اول، قم: انتشارات هدف.
۷. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۰۲ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامع مدرسین.
۸. فیومی، احمد، ۱۴۲۵ ق، مصباح المنیر، چاپ سوم، قم: دارالهجره.
۹. قرائتی، محسن، ۱۳۸۸ ش، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۰. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۲ ش، جامعه‌سازی قرآنی، چاپ اول، قم: انتشارات دلیل ما.
۱۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۸ ش، جامعه مدنی، چاپ اول، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۱۳. مستشاری، علی رضا، ۱۳۸۹ ش، تفسیر آیات برگزیده، قم: نشر معارف.
۱۴. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۹ ش، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، تهران: وزارت الثقافه و الارشاد الاسلامی.
۱۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰ ش، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱ ش، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ب) نشریات

۱۷. باقی نصرآبادی، علی، ۱۳۸۷، «ولایت و ولایتمداری از دیدگاه شهید مطهری»، فصلنامه حصون، شماره ۱۵.

ج) سایت‌ها

18. <https://farsi.khamenei.ir>