

۶

سال پنجم
پاییز و زمستان
۱۴۰۱

مکتب ملاسلور

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
دبیر تخصصی: فاطمه سلطان محمدی
مدیر داخلی: زهرا حیدری
ویراستار: خانم رضاییان
طراح گرافیک: علی عبادی

هیأت تحریریه:

ریحانه حقانی: استاد حوزه و دانشگاه - گرایش تفسیر تطبیقی
ریحانه هاشمی: استاد حوزه و دانشگاه - جامعه الزهراء علیها السلام - گرایش تفسیر و علوم قرآن
نجمه نجم: استاد حوزه و دانشگاه - گرایش تفسیر و علوم قرآن
زرگس بزرگخو: استاد حوزه و دانشگاه - گروه مطالعات اسلامی مجتمع شهیده بنت الهدی علیها السلام
زهرة دانشجو: دانش پژوه سطح ۴ جامعه الزهراء علیها السلام - گرایش تفسیر تطبیقی

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

رایانامه: ned@jz.ac.ir

آیدی اینستاگرام: @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:

آئینه تمام‌نما و فشرده پژوهش است که باید در بردارنده قلمرو بحث، هدف تحقیق، جامعه و نمونه مطالعه، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد و ضمن اشاره به نتیجه‌گیری نهایی در قالب ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه تنظیم گردد. در ادامه فهرستی از واژه‌های کلیدی، حداقل سه واژه و حداکثر هفت واژه ذکر شود.

مقدمه:

شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌ها 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، تقسیم‌بندی مطالب در قالب محورهای مشخص، در صورتی که مطلبی بعینه از منبعی نقل می‌شود، 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، کدمطلب.

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

جامعه الزهراء علیها السلام در رویداد آموزشی»، ۱۴۰۱/۳/۱۱، کدمطلب: 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 باروش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی، از چاپ به راست تنظیم شود و در صورت طولانی شدن تیتراهای 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، مصوّب 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@، رایانامه دفتر نشریه (ned@jz.ac.ir) امکان پذیر است.



۹

سخن سردبیر

۱۱

تطبیق رویکرد مؤلفان تفاسیر المنار و تسنیم
نسبت به آیات سجده ملائک بر حضرت آدم علیه السلام
فریده مهدیان، ریحانه هاشمی

۳۱

بررسی و نقد برخی از دیدگاه‌های ونزبرو درباره تاریخ‌گذاری متن قرآن
زهره دانشجو

۵۹

جستاری بر مبانی، عوامل و موانع کرامت در آیین قرآن و حدیث
سمانه کرکه‌آبادی، شهره محمودی

۸۷

واکاوی واژه روحدر آیه ۸۵ سوره اسراء از منظر فریقین
فریده پیشوایی، معصومه غفاری

۱۰۵

روش‌شناسی تفسیر واژگان غریب قرآن کریم از منظر ابن عباس
شمسی شیاسی

۱۲۳

استثنایی برای بدگویی
مرضیه خراسانی

۱۳۳

آثار خشم بر انسان
حکیمه براتیان، مریم مرادی سالیانه

۱۴۷

آثار شهادت سردار سلیمانی بر جامعه حاضر
طیبه میرزایی

سخن سردبیر

قرآن، کتاب بی همتای 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 وِلِيَّةَ فَلَا تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فَإِنَّ كُلَّ سَبَبٍ وَ نَسَبٍ وَ قَرَابَةٍ وَ وِلِيَّةٍ وَ بِدْعَةٍ وَ شُبُهَةٍ مُنْقَطِعٌ إِلَّا مَا أَثْبَتَهُ 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 لَيَنْتَبِعُ الْآيَةَ مِنَ الْقُرْآنِ يَخْرُ 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.

ریحانه سادات هاشمی

تطبیق رویکرد مؤلفان تفاسیر المنار و تسنیم نسبت به آیات سجده ملائک بر حضرت آدم علیه السلام

فریده مهدیان^۱، ریحانه هاشمی^۲

چکیده

داستان آفرینش حضرت آدم علیه السلام، از جمله قصه‌های قرآنی است که در آیات مختلفی بازگو شده است. در این داستان به جنبه‌های مختلف آفرینش حضرت آدم علیه السلام اشاره شده است. سجده فرشتگان در برابر حضرت آدم علیه السلام، یکی از حوادثی است که در آیات قرآن آمده است و مفسران درباره آن چشم‌اندازهای مختلفی را بررسی کرده‌اند. برخی رویدادهای داستان به عنوان قصه‌های تمثیلی و نمادین از سوی بعضی مفسران و صاحب‌نظران قرآنی معرفی شده است. بخشی از این آیات درباره سجده فرشتگان بر آن حضرت است که قرآن پژوهان درباره چیستی و چگونگی این سجده به بحث و بررسی پیرامون آن پرداخته‌اند. محور اصلی سخن در این مقاله، بازشناسی رویکرد مؤلفان المنار و تسنیم درباره سجده ملائک بر حضرت آدم علیه السلام از نظر حقیقی یا تمثیلی بودن سجده است. این مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی نگاشته شده است و نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که امر به سجده در این آیات، طبق نظر این مفسران تمثیلی است و این سجده برای تکریم و تعظیم شأن حضرت آدم علیه السلام انجام شده است و فرشتگان برای امتثال فرمان خداوند، تمثیل سجده و عبادت کرده‌اند.

واژگان کلیدی: حضرت آدم علیه السلام، سجده ملائک، تمثیل سجده، جوادی آملی،

رشیدرضا، رویکرد مفسران.

۱. دانش‌پژوه سطح ۴ جامعه الزهراء علیها السلام (نویسنده مسئول). meshcat_mahdian@yahoo.com

۲. استادیار و هیئت علمی مؤسسه رهپویان سیدالشهداء علیهم السلام. Rey.hashemi@chmail.ir

مقدمه

قرآن که برای هدایت و راهنمایی بشر به سوی خوشبختی نازل شده است، همواره انسان‌ها را به آموختن علم، پاکی و صداقت فراخوانده است تا حیات طیبه را به آن‌ها نشان دهد. سبک و سیاق نوشتاری قرآن از دیگر کتب متفاوت است؛ به گونه‌ای که گاهی با زبان ادبی و هنری در قالب مَثَل، قصّه و ...، تعالیم حیات بخش خود را به منظور فهم همه انسان‌ها در همه اعصار بیان نموده است. مفسران قرآن به ویژه در دوران معاصر، به این بُعد از قرآن توجه ویژه‌ای کرده و از زوایای مختلفی به تحلیل قصص قرآنی پرداخته‌اند. برخی مفسران این داستان‌ها را واقعی و برخی دیگر آن‌ها را تمثیلی می‌دانند. در میان تفاسیر، دو تفسیر المنار و تسنیم از جمله تفاسیری هستند که با رویکردهای مختلفی به آیات قصص نگریسته و برداشت‌ها و پیام‌های متفاوتی را از آیات استخراج کرده‌اند. این تفاوت رویکرد به آیات قصص قرآنی، منجر به بیان تفاوت تبیین و تفسیر آیات با دیگر مفسران شده است. ماجرای سجده ملائکه بر حضرت آدم علیه السلام، مطلبی است که در آیات متعددی از قرآن بیان شده است. (اسراء: ۶۱؛ طه: ۱۱۶؛ کهف: ۵۰؛ اعراف: ۱۱؛ حجر: ۳۰؛ ص: ۷۳)

از بررسی این تفاسیر چنین به دست می‌آید که دیدگاه تمثیلی مفسران المنار و تسنیم نسبت به سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام در قرآن موجب ارائه نظرات خاصی شده است. در باب واقعی یا تمثیلی بودن داستان‌های قرآن، تاکنون تحقیقات بسیار ارزشمندی صورت گرفته است که برخی از مهم‌ترین این آثار عبارتند از: تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن تألیف محمد باقر سعیدی روشن، زبان دین و قرآن اثر ارزشمند ابوالفضل ساجدی، الفن القصصی فی القرآن الکریم نگاشته محمد احمد خلف الله، التصوير الفنی فی القرآن تألیف سید قطب، بررسی تاریخی قصص قرآن اثر محمد بیومی مهران، الإعجاز القصصی فی القرآن نگاشته سعید عطیه علی مطاوع، مبانی هنری قصه‌های قرآن اثر ابوالقاسم حسینی و قصه‌های قرآن تألیف صالح قنادی. (رضازاده، ۱۳۹۱، ص ۶۸ - ۵۷) درباره حقیقت سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام از دیدگاه مفسران تسنیم و المنار تاکنون، تحقیق جدی و جامعی صورت نگرفته است؛ بنابراین پژوهش حاضر می‌تواند اثر جدیدی در این زمینه باشد.

نویسنده تفسیر المنار به عنوان یکی از مهم ترین تفاسیر معاصر در جهان عرب، معتقد است که برخی داستان های قرآنی، تمثیلی و غیر واقعی است (رشیدرضا، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۷) و در این زمینه در تفسیر خود به عنصر عقل و اندیشه جایگاه ویژه ای بخشیده است. یکی از اهداف و ضرورت هایی که این تحقیق و پژوهش را بر آن داشت تا با مراجعه به این اثر و توجه به عنصر عقل به بررسی مسئله سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام بپردازد، عدم وجود تحقیقی مستقل در این زمینه بوده است. این پژوهش در صدد آن است تا به دلیل برداشت های ناصوابی که از برخی داستان های قرآنی شده است، یکی از این موضوعات را از منظر مفسران المنار و تسنیم، تحلیل و مورد بررسی قرار دهد.

مفهوم شناسی

۱. تطبیق

واژه تطبیق در لغت به معنای قرار دادن چیزی بر روی چیز دیگر است؛ به طوری که آن را بپوشاند و مساوی یکدیگر باشند. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۳۹) در اصطلاح نیز به سنجش و مقایسه یک اثر علمی با اثر علمی دیگر در یک موضوع می گویند. (میرزایی، ۱۳۸۸، ص ۶)

۲. تمثیل

واژه «تمثیل» از ریشه «مَثَل» به معنای شبیه و نظیر است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۲۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۶۱۰؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۳۳) بنابراین به اقتضای باب تفعیل، تمثیل به معنای تشبیه کردن چیزی به چیز دیگر است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۵۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۷۰) بیشتر موارد استعمال آن در قرآن، همان قول راغب است و خداوند جریان یا حکایتی و قولی را می آورد و سپس مطلب مورد نظر را با آن تطبیق می کند. در واقع مثل برای تفهیم مطلب و اشباع ذهن شنونده آورده می شود. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۳۴)

۳. سجده

سجده در لغت به معنای کمال خضوع (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۱۵) و اصل آن، آرامش و فروتنی و اطاعت است؛ (فیومی، ۱۴۱۴، ص ۲۶۶؛ راغب، ۱۴۱۲، ص ۳۹۶) به گونه ای که در آن اثری

از خودخواهی باقی نباشد. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۶۱) در شریعت مقدس اسلام، قرار دادن پیشانی بر روی زمین و یکی از اجزای نماز است. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۲۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۰۸) مفسران تسنیم و المنار نیز سجده را به معنای کمال خضوع و نهایت تذلل در پیشگاه الهی دانسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۷۶؛ رشیدرضا، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۵) پس از تبیین مفهوم شناسی، به ماهیت سجده موجودات از نگاه قرآن پرداخته می‌شود و آن‌گاه سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام از دیدگاه مفسران و به‌ویژه مفسران تسنیم و المنار به تفصیل مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد گرفت.

تبیین سجده موجودات در قرآن

یکی از حقایق و معارف بلند قرآن، این است که سراسر ذرات جهان به نحو خاصی مراتب فروتنی و تذلل خود را به مقام ربوبی ابراز می‌کنند. (نحل: ۴۸) خداوند بدین وسیله می‌خواهد بفهماند که همه اشیاء بر اثر نیازی که به آفریدگار توانا و مدبر خود دارند، در برابر او خضوع می‌کنند؛ بنابراین همه موجودات همچون انسان‌ها در برابرش ساجد و خاضع هستند. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۲۷۰)

عالی‌ترین مظهر برای اظهار کوچکی و تعظیم معبود جهان، این است که همه جهان در قبضه قدرت خداوند، مطیع فرمان و اراده مطلقه او و در جهان تکوین و آفرینش، تسلیم قوانین عمومی (حیات، مرگ، نمو، رشد و...) در عالم هستی هستند و از مسیر این قوانین منحرف نمی‌شوند. (رعد: ۱۵) بنابراین در حقیقت همه در پیشگاه او سجده می‌کنند و این حالت تسلیم و خضوع در برابر قوانین آفرینش، نوعی سجود تکوینی از ناحیه آن‌هاست. (مکرم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۵۷) آنچه مهم است، فهمیدن حقیقت سجده و دریافت چگونگی اظهار تذلل و کوچکی هر موجودی از ذی شعور و غیر آن در برابر عظمت حق است. قرآن، سجده و خضوع موجودات جهان را به گونه‌های مختلفی مطرح کرده است. در برخی آیات تنها از سجود موجودات دارای شعور (رعد: ۱۵) و در برخی دیگر از آیات دایره سجده را گسترده‌تر کرده و از سجود تمام جنبندگان حتی سجود و خضوع سایه‌های اجسام سخن به میان آورده است. (نحل: ۴۸ و ۴۹)

حقیقت سجده یعنی نهایت خضوع و تواضع و پرستش، یا از روی طبیعت تکوینی و ذاتی موجودات است که بدون اراده آن را انجام می دهند ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (الرحمن: ۶) و این، همان سجده کردن تمام موجودات از جمادات و نباتات و حیوانات است و یا از روی میل و رغبت و اختیار می باشد که مخصوص انسان های مؤمن است و به قصد اطاعت الهی انجام می شود. در حالت سوم نیز از روی کراهت و اجبار است که انسان های کفار در شرایط ابتلا و اضطراب آن را از روی فطرت انجام می دهند. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۶۲)

دیدگاه مفسرین درباره ابعاد سجده ملائک

فرمان سجده فرشتگان بر آدم علیه السلام در آیاتی از قرآن آمده است. (اسراء: ۶۱؛ طه: ۱۱۶؛ کهف: ۵۰؛ اعراف: ۱۱؛ حجر: ۳۰؛ ص: ۷۳) مفسران نیز درباره سجده فرشتگان، جواز و عدم جواز سجده بر غیر خدا و نحوه سجده فرشتگان، نظرات و دیدگاه های متفاوتی ارائه کرده اند. بعضی مفسرین در تفسیر آیات سجده، با ابهام از آن گذر کرده (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۳) و بعضی فقط اقوال مختلف را بیان و کوشیده اند آن را موجه بدانند. (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۴) این امر موجب به وجود آمدن اختلاف نظر پیرامون مسئله سجده ملائک شده است که در ادامه به بررسی ابعاد این سجده پرداخته می شود.

۱. سجده پیشانی بر خاک نهادن نبوده و بلکه فقط خضوع و خشوع بوده است. (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۵؛ همان، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۲۶ و ۲۲۷؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۸) این گروه از مفسرین سجده را به معنای پرستش برای خدا به خاطر آفرینش چنین موجود شگرفی و یا به معنای خضوع دانسته اند؛ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۳) در صورتی که منظور از آن احترام و تکریم دیگری و در عین حال اطاعت از امر خداوندی باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۹) البته مفهوم سجده ای که در آیه شریفه آمده است، غیر از مفهوم خضوع است و این دو از نظر مفهوم با یکدیگر تفاوت دارند و بدون داشتن گواه و قرینه نیز نمی توان آن را بدین معنی تفسیر کرد. (خویی، ۱۳۸۲، ص ۶۲)

۲. سجده فرشتگان، عبادت برای خدا و حضرت آدم علیه السلام تنها جهت و جانب عبادت و قبله فرشتگان بوده است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۲۲) ابوعلی جبایی، بلخی و برخی

دیگر از مفسرین این وجه از احتمالات را بیان می‌کنند. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۸۹؛ ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۷) این توجیه و به تأویل بردن، با ظاهر آیات سجده که در این زمینه بر سجده صراحت دارند و نیز با روایاتی که در موضوع سجده بر حضرت آدم علیه السلام وارد شده است، منافات دارد. (خویی، ۱۳۸۲، ص ۶۲۰)

۳. در داستان سجده، حضرت آدم علیه السلام امام فرشتگان بوده است؛ یعنی حضرت آدم علیه السلام، خداوند و ایشان نیز به متابعت از حضرت آدم علیه السلام، خدا را سجده کرده‌اند. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۱۰) این قول به ابن مسعود نسبت داده شده است. (رشیدالدین میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۴) البته سجده بر حضرت آدم علیه السلام برای تکریم و تعظیم شأن حضرت آدم علیه السلام بوده است؛ زیرا سجده عبادت، جز برای خدا کفر است و امر به کفر بر خدا وارد نیست و بر این مطلب، ادعای اجماع نیز شده است. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۲۷؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۲) این وجه کاملاً موافق با ظاهر آیه است؛ زیرا اصل، ظاهر آیه است؛ مگر اینکه به واسطه دلیلی محکم، خلاف آن ثابت شود. همچنین این وجه کاملاً سازگار با دیگر آیات سجده (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) و مورد پذیرش اکثر مفسرین است. (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۸۰؛ جعفری، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۱۰؛ حلی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۹؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۰) بر همین اساس سجده چون عبادت ذاتی نیست، قصد عبادت لازم دارد و مانع هم در انجام سجده یا به دلیل شرعی یا عقلی است. اگر منظور از سجده تنها تحیت یا احترام دیگری باشد، بدون اینکه خالقیتی برای او قائل باشد؛ نه دلیل شرعی و نه دلیل عقلی بر حرمت چنین سجده‌ای وجود نخواهد داشت. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۹) بنابراین اگر غیر خدا سجده شود، جز خدا عبادت نشده است. (همان، ج ۱، ص ۳۳۹) از این رو مفسرین تفاسیر تسنیم و المنار هم معتقدند که سجده فرشتگان، تحیت و تکریم حضرت آدم علیه السلام و در حقیقت خضوع و عبادتی برای خداست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۶۷؛ رشیدرضا، بی تا، ج ۸، ص ۳۳۹)

بنابراین اگر سجده برای نزدیکی به پیشگاه پروردگار انجام شود، باید از طرف خدا برای انجام دادن آن عمل دستور و اجازه‌ای صادر شود. فرشتگان نیز در امر به سجده بر حضرت آدم علیه السلام، فرمانبردار مولای خویش بودند و طبق دستور وی عمل کردند، برای خود هیچ استقلالی قائل نشدند و در برابر خالق هستی و به فرمان او و به خاطر عظمت و مولویت خدا، تذلل و خضوع کردند.

امر ملائک به سجده قبل خلقت یا بعد خلقت حضرت آدم علیه السلام

قرآن کریم در ۳۰ آیه از نحوه خلقت حضرت آدم علیه السلام سخن گفته است. بعضی مفسرین معتقدند سجده بر حضرت آدم علیه السلام بعد از پایان آفرینش او بود؛ هنگامی که خداوند جسم حضرت آدم علیه السلام را نظام بخشید و از روح خود در او دمید، روح خدا و گل تیره در هم آمیخت و حضرت آدم علیه السلام آفریده شد؛ سپس همه فرشتگان مأمور به سجده شدند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۱۱۹) برخی دیگر از مفسرین نیز با استناد به آیه ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر: ۲۹) معتقدند امر به سجده پیش از تسویه و کامل شدن حضرت آدم علیه السلام و زمان امتثال آن پس از تسویه و دمیده شدن روح بوده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۱۸ و ۶۱۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۲۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۲۱۵؛ صدرالمألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴) این معنی در آیه ۷۲ سوره صنیز آمده است. از دیدگاه مفسران تسنیم والمنار نیز امر به سجده، پس از تسویه و نفخ روح بوده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۶۷؛ رشیدرضا، بی تا، ج ۸، ص ۳۳۹) از مطالب مروج الذهب نیز چنین برداشت می شود که سجده بر حضرت آدم علیه السلام هم زمان با دمیدن روح در جسم بوده است. (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۲)

خداوند در قرآن به نحو اجمال درباره ابعاد وجودی خلقت حضرت آدم علیه السلام سخن گفته است. در آیات ۲۹ تا ۳۱ سوره حجر، ۷۲ سوره صو ۳۰ تا ۳۴ سوره بقره، به خلقت جسمانی و روحانی حضرت آدم علیه السلام، امر ملائکه به سجده، سجده همه ملائکه و تمرد و سرپیچی شیطان از فرمان الهی، کفر شیطان که نتیجه تکبر و تمرد از فرمان الهی به سجده بر حضرت آدم علیه السلام است، خلقت خلیفه الهی حضرت آدم علیه السلام، اعتراض ملائکه نسبت به این مسئله و تعلیم اسماء الهی به حضرت آدم علیه السلام اشاره شده است، اما با دقت در معنای این آیات

می‌توان دریافت که که قرآن اهداف متعددی را دنبال کرده است؛ به‌گونه‌ای که محتوای هر سه سوره درباره خلیفه بودن انسان و سجده ملائکه بر حضرت آدم علیه السلام یکسان است، ولی در هر سوره با هدف خاصی تنها بعضی از مطالب بیان شده و همه مطالب در یک سوره نیامده است. بنابراین امر به سجده فرشتگان، بعد از تکمیل آفرینش و دمیده شدن روح الهی بر حضرت آدم علیه السلام صادر شده است.

تبیین سجده فرشتگان از دیدگاه مفسران تسنیم و المنار

تفسیر تسنیم که از تفاسیر ارزشمند معاصر و اثرگرانقدر آیت‌الله جوادی آملی است، جامع سه روش تفسیری «قرآن به قرآن» و «قرآن با سنت» و «قرآن با عقل» است؛ اما روش محوری این تفسیر بر پایه اسلوب تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، «روش تفسیر قرآن به قرآن» است. از جمله شاخصه و برجستگی مهم تفسیر تسنیم، پاسخگو بودن به نیاز زمان با شیوه‌ای بدیع است که بیانگر قدرت تحلیل و اشراف مفسر بر مباحث می‌باشد.

تفسیر المنار (تفسیرالقرآن الحکیم)، از جمله تفاسیر قرن چهارده است که به شیوه ادبی - اجتماعی به رشته تحریر درآمده است. (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۸۱) شهرت و اعتبار این تفسیر مرهون شخصیت محمد عبده است. پس از وی، رشیدرضا عهده‌دار درس تفسیر استاد خویش شد و با تأثیرپذیری بیش از حد از اندیشه‌های احمد بن حنبل (۲۴۱ - ۱۶۴ق) ابن تیمیه (۷۲۸ - ۶۶۱ق) و ابن قیم جوزیه (۷۵۱ - ۶۹۱ق) تفسیر المنار را تا مرز سلفی‌گری پایین آورد. از جمله ویژگی مهم این تفسیر، ارائه تفسیر عقلانی با گرایش اجتماعی به مسائل و مشکلات جوامع اسلامی است، اما نگرش حنبلی و سلفی از یک سو و تجددخواهی و عقل‌گرایی از سوی دیگر این تفسیر را در جایگاه نامتعادلی قرار داده است. یکی از مطالب مشترک و قابل طرح در این پژوهش، موضوع سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام است.

۱. دیدگاه مفسران بر تمثیلی بودن برخی از قصص قرآنی

یکی از دلنشین‌ترین و مفیدترین راه‌های القای مطلب بر مخاطب، به کار گرفتن تمثیل و تشبیه است که سابقه‌ای به قدمت تاریخ بشریت دارد. استفاده از تمثیل، شیوه‌ای است

که راه رسیدن به مقصود را بسیار کوتاه می‌کند. قرآن کریم در موارد بسیاری به منظور ملموس کردن آموزه‌های خود و تأثیر عمیق اقناعی بر مخاطب، از این وسیله استفاده کرده است. (جمعی از نویسندگان، بی تا، ج ۵، ص ۷۸) از این رو قرآن در تبیین معارف و مقاصد خود، از تمثیل و تشبیه بسیار کمک گرفته و مطالب عمیق توحیدی را در قالب مثال در خور فهم همگان قرار داده است. (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۴) از آنجا که انسان در عالم ماده و با محسوسات زندگی می‌کند و درک امور حسی ساده‌تر از مفاهیم عقلی است، خداوند نیز برای بیان معارف الهی از مثال‌ها و قصه‌های تمثیلی استفاده کرده و برای فهم مخاطبین امور معنوی را به امور ملموس و حسی تنزل داده است. سیوطی در این زمینه می‌گوید: «مَثَل و تمثیل در قرآن، محدود به مواردی است که معنای مورد نظری که گوینده (خدا) در صدد القای آن به مخاطب است، از حواس و ادراک متعارف مردم خفی باشد و لذا برای تقریب مراد به عقل و تصویر آن به شکل محسوس، معانی خفی به امور جلی و آشکار، امور غایب از دید حس و عقل به مشهودات تشبیه و تمثیل می‌گردد»؛ (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۷۲) زیرا به اعتقاد برخی متفکران اسلامی، گاهی استفاده از یک تمثیل تا آن اندازه می‌تواند کارساز باشد که هیچ حقیقتی نمی‌تواند آن نقش را ایفا کند؛ زیرا به کارگیری آن از قریحه عقلایی سرچشمه می‌گیرد و شیوه‌ای است که عقلاً ابداع و در محاورات عرفی و عقلایی از آن استفاده می‌کنند. (دامن پاک مقدم، ۱۳۸۰، ص ۲۴۰) به همین دلیل بیانات لفظی قرآن، مَثَل‌هایی برای معارف حقه الهی است و خداوند برای اینکه آن معارف را بیان کند، آن‌ها را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده است. (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۳۰۶)

۲. سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام حقیقت یا تمثیل

برخی مفسران با انگیزه رفع استبعاد از امور ماورایی، تفسیری مادی از آیات ماورای ماده ارائه کرده و به دنبال چنین برداشت و تأویل‌هایی، داستان‌های مرتبط به آن را تمثیلی خوانده و در واقع یک حقیقت ماورای طبیعی را با کلماتی مأنوس در میان انسان‌ها و در عالم مادی به کار برده‌اند. از این رو، این حمل نیازمند قرائن و شواهد عقلی یا نقلی و مانند آن‌هاست. از جمله مفسرانی که قائل به تمثیلی بودن بعضی رویدادهای داستان حضرت

آدم علیه السلام هستند، علامه طباطبایی، آیت الله جوادی آملی، شیخ محمد عبده و شاگردش رشیدرضا هستند.

علامه طباطبایی معتقد است داستان، از یک جریان تکوینی در روابط حقیقی میان انسان و فرشته و ابلیس حکایت می‌کند. در حقیقت، این داستان هویت فرشته و ابلیس را در برابر انسان بیان می‌کند. پس این قصه، تمثیل تکوین است که به صورت امور مأنوس اجتماعی بیان شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۸) ایشان منظور از اسکان حضرت آدم علیه السلام در بهشت و فرود آمدنش به زمین را در پی خوردن از درخت ممنوعه، تمثیلی برای انسان قبل از ورود به دنیا می‌داند. (همان، ج ۱، ص ۱۳۲) در تفسیر آیاتی از سوره طه (۱۲۳-۱۱۵) نیز معتقد است که این آیات، داستان وضعیت آدمی را بر حسب طبیعت زمینی و مادی به تصویر کشیده‌اند. (همان، ج ۱۴، ص ۲۱۸)

در کلام علامه طباطبایی، عبارت تمثیل هرگز به معنای غیر واقعی بودن اجزای داستان حضرت آدم علیه السلام در قرآن نیست. ایشان بیانات قرآن را مثل‌هایی از معارف حقه الهی می‌داند؛ زیرا بیان الهی در بعضی آیات تا سطح درک عموم مردم - که تنها قادر به درک حسیات هستند - پایین آمده است تا بتوانند معانی کلی را فقط در قالب امور جسمانی دریافت کنند. این در حالی است که حقیقت آن‌ها در ماورا، به صورت دیگری است و مقصود و مراد از آن‌ها به لفظی که از مرتبه حس و محسوس گرفته شده است، تمام و کامل نمی‌شود. (همان، ج ۳، ص ۶۳؛ ج ۱۳، ص ۲۰۲؛ ج ۱۵، ص ۱۲۵)

مفسران تسنیم و المنار نیز در تفسیر آیات مربوط به سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام، دیدگاه‌ها و نظرات متفاوتی ارائه نموده و قائل به تمثیلی بودن آن، البته با فهم و برداشت‌های متفاوتی از آن، مطالب خویش را تبیین و تشریح کرده‌اند:

۱-۲. دلایل تمثیلی بودن سجده ملائک بر حضرت آدم علیه السلام از دیدگاه مفسر تسنیم
آیت الله جوادی آملی سجده فرشتگان برای حضرت آدم علیه السلام را عبادت و اطاعت نمی‌داند؛ بلکه سجده را به معنای تحیت دانسته و معتقد است خداوند معبود حقیقی فرشتگان در این سجده بوده است و آن‌ها از باب اطاعت امر الهی سجده کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۹،

ج ۳، ص ۲۷۲ و ۲۷۳) که در ضمن روایات وارده از ائمه معصومین علیهم السلام نیز بدان تصریح شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۱۳۹)

ایشان معتقد است داستان حضرت آدم علیه السلام از صدر تا پایان آن همراه با حقیقت است و هیچ‌گونه مجاز، افسانه، اسطوره و ... در آن وجود ندارد. آنچه مهم است، چگونگی تلفیق میان عناصر قصه‌ای که برخی از آن‌ها طبیعی و بعضی از آن‌ها فراطبیعی، بعضی نیز دارای تحقق عینی و برخی نیز با تمثیل معنا به صورت تشکیل شده است و این امر نیازمند جستجو و تفحص گسترده‌ای است تا مرز تمثیل با قلمرو تعیین اشتباه نشود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۲۹) البته حَمَل بر تمثیل در صورتی است که حَمَل بر تحقیق ممکن نباشد، وگرنه اصالت تحقیق مانع حَمَل بر تمثیل است؛ زیرا حَمَل بر تمثیل، مستلزم عنایت زاید و موجب تکلف است؛ چون الفاظ برای ارواح معانی نه برای قوالب آن‌ها وضع شده‌اند. از این رو می‌توان برای عناوین، مفاهیم جامعی در نظر گرفت که هیچ‌گونه تجویزی لازم نیاید. در این حال دلیلی بر حَمَل بر تمثیل یافت نمی‌شود که قرینه برای صرف نظر از معنای ظاهری عناوین و کلمات مزبور گردد تا سبب انصراف از تحقیق و گرایش به تمثیل شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۲۹)

از آنجایی که شامخ‌ترین مقام در جهان امکان، مقام انسانیت و خلیفه‌اللهی است، خدای سبحان برای اینکه این حقیقت را به خوبی به انسان‌ها تفهیم کند؛ آن را در قالب مثال یعنی به صورت امر فرشتگان به سجده بر حضرت آدم علیه السلام و اطاعت فرشتگان در برابر امر مزبور درآورده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۲۴) این امر الهی به سجده نمی‌تواند امری حقیقی باشد؛ چون در این صورت از دو حال خارج نیست: یا امر تکوینی و ایجادی و یا امر مولوی و تشریحی است. امر تکوینی به مجرد اراده الهی، تحقق خواهد یافت و غیر قابل تخلف و تمرد است؛ ولی امر تشریحی قابل تخلف و قابل اطاعت است. (حسینی همدانی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۵۱۵)

استدلال مفسر تسنیم درباره امر الهی به فرشتگان بدین صورت است که سجده فرشتگان به هر دو قسم محذوریت دارد؛ زیرا از سویی امری که در مورد همه موجودات صادق است، قابل عصیان نیست و خداوند آنچه را که اراده کند و فرمان ایجاد آن را

بدهد، موجود می‌شود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) این امر پیوسته با اطاعت همراه است؛ زیرا چیزی را که خدای سبحان به صورت تکوین اراده کند، ایجاد آن حتمی است؛ مانند سجده برای خداوند که شامل تمام موجودات می‌شود: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ». (حج: ۱۸) سجده تکوینی نیز عبارت از تذلل و کوچکی در مقابل عزت و کبریایی خداوند و تحت قهر و سلطنت او بودن است. لازمه آن این است که کلمه «مَنْ» در آیه فوق، شامل همه افراد نوع انسان از مؤمن و کافر شود. نسبت دادن بحث به غیر عقلا، دلیل بر این است که سجده تشریحی مراد نیست؛ بلکه سجده تکوینی است. معنای کلام خداوند این است که تمام مخلوقات، خاشع و متذلل در برابر عزت و کبریایی خداوند هستند و پیوسته با هستی خود به طور تکوین و اضطرار سجده می‌کنند. بی‌شک جمله «يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ» در آیه شامل فرشتگان نیز می‌شود.

از سوی دیگر محذور امر مولوی و تشریحی، این است که فرشتگان اهل تکلیف نیستند و وحی، رسالت، امر و نهی مولوی، وعده و وعید و بهشت و جهنم و اطاعت در مقابل عصیان برای آن‌ها تصور نمی‌شود؛ زیرا اگر موجودی معصوم محض باشد و گناه در او راه نداشته باشد، اطاعتش ضروری است. اگر اطاعت ضروری باشد، کفر و استکبار و معصیت از او ممتنع است و تکلیف، وحی، رسالت، وعده و وعید، ثواب و عقاب و تبشیر و انذار و سایر عناوینی که در او امر و نواهی تشریحی و اعتباری مطرح است، جایگاهی ندارد. از این رو در قرآن کریم برای فرشتگان، قوانین اعتباری و تشریحی از طریق ارسال پیامبران و انزال کتب، ذکر نشده و آیاتی مانند «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) نیز از فرشتگان نام نبرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۸۶ و ۲۸۷) همچنین امر فرشتگان به هر دو صورت تکوینی و تشریحی آن امکان ندارد و محذوریت دارد و از آنجا که محذور آن قابل رفع نیست و صورت سومی هم برای امر حقیقی تصور نمی‌شود، بر تمثیل حمل می‌شود. (همان) بر همین اساس آیاتی در قرآن کریم وجود دارند که هیچ‌گونه اشاره ضمنی یا صریح به تمثیلی بودن محتوای آن‌ها نشده است، اما اصل جریان مطرح شده در

عین واقع و حقیقی بودن، صبغه تمثیلی نیز دارد؛ مانند سجده فرشتگان بر حضرت آدم ﷺ که به عنوان سمبل و نماد انسان کامل در قرآن به آن اشاره شده است. (همان، ج ۲، ص ۱۱۷) البته تمثیلی بودن امر به سجده به این معنا نیست که اصل دستور سجده واقع نشده و به عنوان داستانی تخیلی و نمادین، ساخته و پرداخته ذهن است و مطابق خارجی ندارد؛ بلکه نحوه تمثیل به این معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است. (همان، ج ۳، ص ۲۸۸)

بنابراین از دیدگاه مفسر تسنیم، سجده فرشتگان تمثیلی برای اطاعت و خدمت (همان، ص ۲۷۳) و تنها برای تقریب معارف بلند و اسرار پوشیده نظام هستی به اذهان انسان‌هایی است که در افق ماده به سر می‌برند.

۲-۲. رویکرد مفسران المنار درباره سجده ملائک بر حضرت آدم ﷺ

نویسندگان المنار برخی قصص قرآن را بر وجه تمثیل حمل می‌کنند و منظور ایشان از تمثیل این است که سنت خداوند بر این قرار گرفته است که امور معنوی را در قالب عبارات لفظی آشکار، و معارف معقول را از طریق صورت‌های محسوس تبیین کند تا بهتر قابل فهم شود. (رشیدرضا، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۴) از مجموع نوشته‌های عبده در تفسیر المنار نه تنها غیر واقعی بودن قصص فهمیده نمی‌شود؛ بلکه در تمامی قصص به جز قصه حضرت آدم ﷺ، تصریح به واقعی بودن قصص قرآن دارد. وی در تفسیر قصه حضرت آدم ﷺ و گفتگوی خداوند با فرشتگان، به دلیل پیچیدگی آن قصه را جزء متشابهات و صرفاً اعتقاد به آن را از باب امری غیبی کافی می‌داند. (همان، ج ۸، ص ۵۲) ایشان در هیچ جایی به اسطوره بودن یا غیر واقعی بودن قصه‌ها تصریح نکرده و ضمن پرهیز از روایات غیر مستند، در مواردی از روی تعبد پذیرای غیب شده و می‌نویسد: «چون امر به سجده مربوط به عالم غیب است و در آنچه عقل ما از فهمیدن حقیقت آن قاصر است، باید کار را به خدا واگذار کرد». (همان، ج ۱، ص ۲۵۲) بنابراین راه یقین به امور غیبی که از طریق عقل نمی‌شود به آن‌ها دسترسی پیدا کرد، منحصر به قرآن است. (همان، ص ۱۳۵) بنابراین بخش‌ها و نکته‌هایی از قرآن که شامل جزئیات قصص قرآن و امور غیبی است، در شمار مبهمات هستند.

ذهبی در این باره می‌نویسد: «عبده از فرو رفتن در مبهمات پرهیز داشت. باور داشت که خداوند ما را مأمور به شرح مبهمات و جزئیات قرآن نکرده است؛ زیرا اگر چنین چیزی از ما می‌خواست به وسیله قرآن یا سنت نبوی به ما خبر می‌داد». (ذهبی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۵۶۰) مفسران المنار در تفسیر نخستین آیات داستان حضرت آدم علیه السلام در قرآن (بقره: ۳۹ - ۳۰) معتقدند مسئله آفرینش و چگونگی تکوین، از شئون ویژه الهی است که آگاهی از حقیقت آن دشوار است؛ زیرا خداوند در این آیات داستان پیدایش انسان را بیان کرده و معانی را در صورت‌های محسوس برای ما نمایان نموده و حکمت‌ها و رازها را با شیوه جدل و گفتگو برای ما آشکار کرده است. این شیوه خدا در سخن گفتن با خلق و بیان کردن حق است. شیخ محمد عبده در این زمینه معتقد است که تعالیم حیات بخش اسلام بر پایه عقل استوار شده است. اگر عقل در موردی از موارد حکمی قطعی دهد که نقل بر خلاف آن وارد شده باشد، عقل حکم می‌کند که نباید بر ظاهر اثر منقول حمل کرد؛ بلکه باید آن را به تأویل برد و برای آن معنایی سازگار پیدا کرد. (رشیدرضا، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۵ - ۲۵۱) در نهایت بعضی فرازهای این تفسیر صراحتاً به تمثیلی بودن برخی زوایای داستان حضرت آدم علیه السلام اشاره کرده و داستان خلیفه بودن انسان را روی زمین و پرسش فرشتگان را تمثیلی دانسته (همان، ص ۲۱۳) و آن‌ها را بر امور نمادین حمل کرده است. (همان، ص ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۳۳)

وی درباره سجده ملائک نیز چنین باوری دارد که فرشتگان، همان نیروهای طبیعی هستند که باعث قوام نظام عالم هستند و سجده فرشتگان برای حضرت آدم علیه السلام، بدین معناست که خداوند ارواح را در تسخیر آدمی قرار داده است تا به ترقی و تکامل برسد (همان، ص ۲۱۳، ۲۷۰ - ۲۶۶) و به تعبیر قرآن، سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام به مفهوم فرمانبری همه نیروهای آسمان از انسان است؛ چون توانایی و استعداد چنین انسانی که کامل‌ترین موجود و جانشین خدا در روی زمین است، حد و مرزی ندارد. (همان، ص ۲۷۵ - ۲۶۷)

از آنچه که درباره رویکرد مفسران المنار و تسنیم درباره سجده ملائک گفته شد، این مطلب به دست می‌آید که تفاوت آشکاری میان دیدگاه‌ها و برداشت‌های ایشان درباره حقیقی و واقعی نبودن سجده ملائک بر حضرت آدم علیه السلام و تمثیلی و نمادین بودن آن

وجود دارد. مفسر تسنیم، امر به سجده را صرفاً ترسیم یک حقیقت به صورت مثل می‌داند، (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۲۳) مفسران المنار با توجه به موضع‌گیری نامعتدل خود و ارائه ترکیبی ناهمخوان در مباحث تفسیری‌شان، از سویی مدعی هستند که این آیات از متشابهات هستند و باید علم آن‌ها را به خدا واگذار کرد و از سوی دیگر قائل به تمثیلی بودن آن‌ها با فهمی متفاوت هستند و به عنوان جمع‌بندی در تفسیر آیات مربوط به آفرینش حضرت آدم ﷺ می‌نویسند: «فهم این قصه به شیوه تمثیلی، یعنی هر یک از عناصر آن، رمز و نمودگار یک حقیقت است». (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۳ - ۲۸۰)

نتیجه‌گیری

از آنچه مورد تحقیق و بررسی قرار گرفت، این نتایج به دست آمد:

۱. سجده فرشتگان در برابر حضرت آدم ﷺ، از جنبه‌های اصلی داستان آفرینش است که مورد توجه و کنکاش مفسران و شاعران و نویسندگان قرار گرفته است.
۲. نکات محوری این رویداد قرآنی عبارت است از ماهیت سجده ملائک، معنا و مفهوم و دلیل آن در کتب تفسیری و مقالات پژوهشی که بعضی قرآن‌پژوهان و مفسران به تفصیل درباره آن بحث کرده‌اند.
۳. بیشتر مفسرین بر این عقیده‌اند که سجده در برابر حضرت آدم ﷺ در معنا و مفهوم پرستش و عبادت نیست؛ بلکه این سجده نوعی اظهار تعظیم و تواضع در برابر خداست.
۴. زمان انجام سجده فرشتگان بعد از دمیدن روح در جسم بوده است؛ هر چند بعضی نیز سجده بر حضرت آدم ﷺ را هم‌زمان با دمیدن روح در جسم دانسته‌اند.
۵. آنچه که توجه بیشتر مفسرین را به خود جلب کرده است ماهیت سجده فرشتگان است. اختلاف نظر فاحش مفسرین در تفسیر این واقعه، هر یک از اندیشمندان و نویسندگان قرآن‌پژوه را بر آن داشته است تا فراخور دریافت‌های باطنی و شخصی و اعتقادی خویش به این مسئله بنگرند و نظراتی را ارائه نمایند.
۶. از میان مفسرین معاصر، نویسندگان تسنیم و المنار نسبت به ماهیت و چیستی

سجده فرشتگان معتقدند که این سجده، تمثیلی از واقعیتی است که هدفش انتقال معانی معنوی در قالب امور حسی است.

۷. مفسر تسنیم با استدلالی قوی حقیقی نبودن سجده فرشتگان بر حضرت آدم علیه السلام را اثبات می‌کند، ولی مفسرین المنار با توجه به موضع نامعتدل و ترکیبی ناهمخوان که در مباحث تفسیری شان ارائه نموده‌اند، این آیات را از متشابهاات گرفته و وارد بحث و تفسیر درباره آن‌ها نشده و قائل به تمثیلی بودن آن‌ها با فهمی مبهم و رمزگونه شده‌اند.

فهرست منابع

کتب

۱. ابن عربی، ابو عبد الله محیی الدین محمد، (۱۴۲۲ق) تفسیر ابن عربی، چ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، چ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چ سوم، بیروت: دار صادر.
۴. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۵. احمدی، حبیب الله، (۱۳۸۱ش)، پژوهشی در علوم قرآن، چ چهارم، قم: فاطیما.
۶. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، چ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، چ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. جعفری، یعقوب، (بی تا)، تفسیر کوثر، بی جا: بی نا.
۹. جمعی از نویسندگان، (بی تا)، کتب تخصصی، بی جا: بی نا.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ش)، تفسیر تسنیم، تحقیق علی اسلامی، چ هشتم، قم: نشر اسراء.
۱۱. _____، (۱۳۸۹ش)، تفسیر تسنیم، چاپ ششم، قم: نشر اسراء.
۱۲. _____، (۱۳۸۹ش)، تفسیر تسنیم، تحقیق احمد قدسی، چ پنجم، قم: نشر اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۸۸ش)، تفسیر تسنیم، تحقیق حسین واعظی محمدی، چ چهارم، قم: نشر اسراء.
۱۴. _____، (۱۳۸۸ش)، ادب فنای مقربان، تحقق محمد صفایی، چ پنجم، قم: نشر اسراء.
۱۵. حسینی همدانی، سید محمد، (۱۳۶۳ش)، درخشان پرتوی از اصول کافی، چ اول، قم: چاپخانه علمیه قم.
۱۶. حلی، حسین بن یوسف، (بی تا)، منتهی المطلب، قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت علیهم السلام.

۱۷. خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۳۸۲ش)، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، چ اول، تهران: وزارت ارشاد.
۱۸. دامن پاک مقدم، ناهید، (۱۳۸۰ش)، بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن، چ اول، تهران: نشر تاریخ و فرهنگ.
۱۹. دهقان، اکبر، (۱۳۸۷ش)، نسیم رحمت، چ اول، قم: مؤسسه انتشارات حرم.
۲۰. ذهبی، محمد حسین، (۱۳۹۸ق)، التفسیر و المفسرون، چ دوم، القاهرة: دارالکتب الحدیثه.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، چ اول، بیروت: دار القلم.
۲۲. رشیدرضا، محمد، (بی تا)، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر المنار)، بیروت: دارالمعرفه.
۲۳. رشیدالدین میبیدی، احمد بن ابی سعد، (۱۳۷۱ش)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، چ پنجم، تهران: امیرکبیر.
۲۴. سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۳۸۳ش)، تحلیل زبان قرآن، چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. سوراآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، (۱۳۸۰ش)، تفسیر سوراآبادی، تحقیق علی اکبر سعیدی سیرجانی، چ اول، تهران: فرهنگ نشر نو.
۲۶. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، (۱۴۲۱ق)، الاتقان، چ دوم، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۷. شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳ش)، تفسیر شریف لاهیجی، چ اول، تهران: دفتر نشر داد.
۲۸. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶ش)، تفسیر القرآن الکریم (صدر)، چ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۲۹. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه مترجمان، چاپ اول، تهران: انتشارات فراهانی.
۳۱. _____، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد جواد بلاغی، چ سوم، تهران: ناصرخسرو.
۳۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چ اول، بیروت: دارالمعرفه.

۳۳. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرين، تحقیق احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.

۳۴. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۵. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.

۳۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، القاموس المحیط، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳۸. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، چاپ دوم، قم: موسسه دارالهجرة.

۳۹. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳ش)، تفسیر نور، چاپ یازدهم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

۴۰. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۱. _____، (۱۳۷۷ش)، تفسیر احسن الحدیث، چاپ سوم، تهران: بنیاد بعثت.

۴۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۳. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، (۱۳۷۴ش)، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۴۴. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت: قاهره - لندن، دارالکتب العلمیه.

۴۵. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۸ش)، تفسیر و مفسران، چاپ پنجم، قم: انتشارات تمهید.

۴۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

مقالات

۱. رضازاده، نیلوفر و فاطمه شاهرودی، (۱۳۹۱)، «جستاری بر انواع تمثیل در مثل‌ها و قصه‌های قرآن کریم»، معرفت، ش ۱۸۰، ص ۵۷ - ۶۸.

۲. میرزایی، عبدالاحمد، (۱۳۸۸)، «مقایسه روش تفسیر المیزان و المنار»، وب سایت نسیم معرفت،

۱۳۸۸/۱۰/۱۳

بررسی و نقد برخی از دیدگاه‌های ونزبرو درباره تاریخ‌گذاری متن قرآن

زهره دانشجو^۱

چکیده

این پژوهش با عنوان «بررسی و نقد برخی از دیدگاه‌های ونزبرو درباره تاریخ‌گذاری متن قرآن» تلاش کرده است تا به بررسی و نقد نظریه ونزبرو درباره تثبیت نهایی جمع قرآن در قرن سوم به وسیله رویکرد زبان‌شناختی با ابزار تحلیل ادبی بپردازد و بدین وسیله اثبات کند که قرآن، آخرین کتاب آسمانی است که به صورت وحی از جانب خدا بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است؛ نه اینکه برگرفته از منابع یهودی و مسیحی باشد. این مقاله با روش اسنادی اطلاعات را گردآوری کرده است و با بهره‌وری از روش تحلیلی-توصیفی به پردازش آن پرداخته است. همچنین از منظر هدف، بنیادی و با استناد و بهره‌برداری از روش عقلی، تاریخی به نقد ادعا و نظریه ونزبرو در رابطه با تاریخ‌گذاری متن قرآن پرداخته و به این نتیجه دست یافته است که قرآن به طور کامل در زمان پیامبر ﷺ و توسط خود ایشان در صحیفه‌هایی جمع‌آوری شده است.

واژگان کلیدی: ونزبرو، نقد رویکرد، نقد دیدگاه.

۱. دانش پژوه سطح ۴ تفسیر تطبیقی جامعة الزهراء ﷺ. zz.daneshjoo@gmail.com

مقدمه

موضوع «جمع قرآن»، از جمله موضوعات علوم قرآن و تاریخ قرآن است که از اوایل صدر اسلام در میان دانشمندان مسلمان معرکه آراء بوده است. اسلام‌شناسان غربی نیز از قرن نوزدهم میلادی به پژوهش و تحقیق درباره قرآن پرداخته‌اند که از جمله این افراد می‌توان از جان ونزبرو نام برد. وی، تاریخدان و زبان‌شناسی آمریکایی و آغازکننده روش جدیدی در بررسی متون قرآنی بود. وی با رویکرد زبان‌شناختی، منهج تجددگرایی را حیاتی دوباره بخشید؛ اما در رویکرد خود با تبعیت از دیدگاه‌های شاخه دچار تناقض‌گویی شد؛ زیرا از یک جهت به بررسی متن قرآن پرداخت و آن را به عنوان نقل‌هایی که کاملاً مستقل فراهم آمده 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 کرده و دلیل خود را نیز 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: ولان، ۱۳۸۰، بولتن مرجع (۶)، ص ۱۵۴)

این پژوهش بعد از معرفی و تبیین رویکردها و نظریات ونزبرو، در صدد نقد و بررسی برخی از دیدگاه‌ها و رویکرد زبان‌شناختی وی در رابطه با تاریخ‌گذاری جمع قرآن است.

بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو

بعد از تبیین، معرفی مدافعان، ویژگی‌ها، آثار و دیدگاه قرآن پژوهان معاصر درباره جمع قرآن در دورانی پس از عثمان، به بررسی و نقد آن هم از جهت رویکرد زبان‌شناختی و تحلیل ادبی ونزبرو و هم از جهت نظریه تثبیت نهایی متن قرآن بعد از زمان عثمان از دیدگاه وی پرداخته می‌شود. این نقدها با استفاده از دیدگاه‌های افراد صاحب‌نظر در این رابطه جمع‌آوری و به صورت عناوینی در نقد از وی شماره‌گذاری شده است تا بدین‌گونه سریع‌تر و راحت‌تر به بررسی، نقد و رد رویکرد و نظریه ونزبرو پرداخته شود.

۱. نقد رویکرد زبان‌شناختی

یکی از رویکردهایی که برخی از اسلام‌پژوهان غربی آن را سرلوحه کار خود قرار داده‌اند، رویکرد زبان‌شناختی است که نقدهایی بر آن وارد شده است. برخی از این نقدها عبارتند از:

۱-۱. توطئه قلمداد کردن منابع تاریخی صدر اسلام

ونزبرو با رد اعتبار تاریخی روایات از جمله روایات جمع قرآن که توسط محققان اسلامی به اثبات رسیده و به عنوان مرجع قابل مراجعه شناخته شده است، به حل مسئله جمع قرآن با رویکرد زبان‌شناختی وارد عمل می‌شود. گراهام در توضیح نظریه ونزبرو می‌گوید: «در واقع عملاً به یک نظریه تاریخ توطئه نیاز داریم تا بتوانیم استدلال کنیم که حجم بسیاری از منابع عظیم مکتوب در قرن سوم هجری / نهم میلادی، زاییده سنت پیشین مکتوب و شفاهی نیست؛ سنتی که محصول یک جامعه دینی مشخص (هر چند با اختلاف درونی) و منابع و مراجعی دینی از جمله کتاب آسمانی تثبیت شده است». (گراهام، شماره ۵، شماره پیاپی ۶۵، ۱۳۸۰، ص ۵۲؛ p.140 (1980) Graham)

به نظر می‌رسد که ونزبرو با معتبر ندانستن روایات از جمله روایات جمع قرآن، در واقع در صدد بیان این مطلب است که کتب بسیاری را که علمای اسلامی با استفاده از قرآن و یا روایات پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام نوشته‌اند، همه نتیجه یک تبانی و توطئه‌ای دسته‌جمعی است که این مسئله با عقل بشر سازگار نیست.

۲-۱. عدم کارایی تحلیل ادبی برای رسیدن به نتایج تاریخی

ونزبرو در صدد این است که با ابزار تحلیل ادبی نتیجه تاریخی بگیرد؛ یعنی، زمان جمع قرآن را مشخص و معین کند. او هدف خود را تحلیل ادبی متن قرآن و سایر متون کهن اسلامی می‌داند، نه بازسازی تاریخ. وی همچنین تحلیل‌های خود را سبک شناختی می‌نامد و تأکید می‌کند که این تحلیل‌ها، استنتاجات دقیقاً تاریخی در پی ندارد و در این مسئله تردید دارد که از تحلیل ادبی بتوان به «آنچه واقعاً روی داده» پی برد و در این باره می‌گوید: «به عقیده من، ثمره و نتیجه تحلیل منابع تنها برای تحلیل منابع بیشتر ارزشمند است، نه برای امری کاملاً متفاوت؛ یعنی شرح آنچه واقعاً روی داده است. صریحاً باید اذعان کنم که من در امکان دستیابی به این هدف [توصیف آنچه واقعاً روی داده]، دست‌کم در رابطه با موضوعاتی که در اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرد [تاریخ و سنت] کاملاً تردید دارم».

(ر.ک: Wansbrough, 1977, pp. 33-43, 44, 45, 47 & Ibid, 1978. P.58)

چنانکه واضح است ونزبرو با اینکه خودش صریحاً اعلام می‌کند که با رویکرد زبان‌شناختی و تحلیل ادبی نمی‌توان برای زمان جمع‌آوری متن قرآن و دیگر متون کهن اسلامی تاریخی قطعی بیان کرد، اما دوباره برای زمان جمع‌آوری قرآن تاریخی قطعی؛ یعنی، زمان عبدالملک را مطرح می‌کند که خود نشان‌دهنده تناقض در گفتار وی است.

۳-۱. استنتاج قطعی از روش ظنی

علی‌رغم این همه تأکید، ونزبرو بارها اشاره می‌کند که فلان اتفاق اصلاً روی نداده است یا به‌گونه‌ای غیر از آنچه مسلمانان یا سایر پژوهشگران باور دارند، روی داده است. تحلیل ادبیات او از قرآن و تفاسیر اولیه منجر به این نتایج تاریخی شده است که قرآن در اواخر قرن دوم یا اوایل قرن سوم تدوین شده و جمع قرآن توسط عثمان و هیئت تدوین قرآن واقعیت نداشته است. یهودیان در قرن ششم و هفتم میلادی در حجاز حضور نداشتند، اما حضور آن‌ها در قرن نهم میلادی در عراق مسلم فرض می‌شود و در نتیجه تکوین قرآن در عراق را توجیه می‌کند. استنتاجات تاریخی ونزبرو در این دو کتاب به حدی است که نورمن کالدر^۱ آن را دغدغه و هدف اصلی او از تحلیل ادبی می‌داند. گفتنی است که اصولاً سوء شهرت ونزبرو به دلیل همین استنتاجات تاریخی فرضی و نادیده‌انگاشتن شواهد و قرائن تاریخی است و بیشتر نقدهایی که بر او وارد شده است نیز ناشی از همین امر است. (نیل‌ساز، دفتر ۸۸، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸؛ به نقل از ر.ک: برگ، ص ۷؛ آدامز، ص ۸۱؛ ولان، ۱۳۸۰، بولتن مرجع (۶)، ص ۳ و ۴) ونزبرو قرآن و همه آثار اسلامی را تاریخ نجات^۲ می‌داند و بر این باور است که نمی‌توان از روی این آثار به آنچه واقعاً رویداده است، پی برد. سؤال مهم این است که ونزبرو چگونه

1. Norman, calder.

۲. تاریخ نجات جامعه اسلامی، تاریخی است که در صدد است نقش خدا را در تکوین و هدایت رویدادهای عصر پیامبر ﷺ و نیز در سرنوشت بشر به طور کلی نشان دهد. قرآن، تفسیر، سیره پیامبر ﷺ و سنت نه تاریخ هستند و نه حتی تاریخی که جانبدارانه شکل گرفته است. آنچه واقعاً روی داده است، ممکن است با آنچه این منابع حکایت می‌کنند؛ سازگار باشد، اما همه آنچه ما در اختیار داریم، در واقع اعتقادات و باورهای افرادی است که این منابع را دوباره رویدادهای صدر اسلام نوشته‌اند و تعبیر و تفسیری است که آن‌ها از این رویدادها ارائه می‌کردند. (ر.ک: ونزبرو، ۱۹۷۷، ص ۴۳؛ ریپین، ۱۹۸۵، ص ۱۵۴؛ برگ، ۱۹۹۷، ص ۶)

بر اساس همین متون ضمن ردّ گزارش‌های اسلامی، بسیاری از رویدادهای تاریخی به‌ویژه واقعه مهم تدوین قرآن را ترسیم کرده است؟»؛ (نیل‌ساز، دفتر ۸۸، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸) یعنی، وی به وسیله این متونی که به نظر او ظنی است، به نتیجه قطعی جمع‌آوری در زمان عبدالملک دست یافته است.

۴-۱. قابلیت تفسیرهای گوناگون وقایع تاریخی منتج از تحلیل ادبی

«با استناد به تحلیل ادبی صرف نمی‌توان نتایج تاریخی گرفت؛ زیرا نتایج تحلیل ادبی را می‌توان به گونه‌های مختلف تعبیر و تفسیر کرد. پیش‌فرض‌های فردی که ویژگی‌های ادبی یک متن را تفسیر می‌کند، بسیار مؤثر و تعیین‌کننده است. برای مثال استنتاجات ونزبرو با توجه به این پیش‌فرض‌ها که سیر تکوین و تدوین قرآن دقیقاً مشابه همان روندی است که کتاب مقدس یهودیان از دوران نقل شفاهی تا تدوین گذرانده‌اند.» (Wansbrough, 1977, pp. 226, 223, 208, 207) «تا حدود زیادی از پیش تعیین شده است؛ از این رو او هر شاهد خلاف را به نحوی توجیه و رد می‌کند. برای مثال برخی خاورشناسان مجادلات قرآن با اهل کتاب یا به تعبیر ونزبرو سبک جدلی قرآن را نشانگر وجود جوامع یهودی و مسیحی در حجاز می‌دانند. وی این استنتاج را که مبتنی بر تحلیل ادبی قرآن است، صرفاً به این دلیل ردّ می‌کند که منابع یهودی در این باره ساکت هستند.» (ر.ک: همان، ص ۱۵۸؛ Ibid, pp. 49, 50) «در حالی که دیدگاه خود او درباره تکوین قرآن در عراق، آن هم در اواخر قرن دوم هجری نیز مبتنی بر تحلیل ادبی است. نمونه دیگر از یک تحلیل ادبی که می‌توان به گونه‌های مختلف تفسیر و تعبیر شود، ماجرای گفتگوی جعفر بن ابیطالب با نجاشی است. به عقیده ونزبرو پذیرش وثاقت تاریخی این گفتگو می‌تواند مستلزم دو چیز باشد: اول احکام و فرمان‌هایی که در سخنان جعفر آمده است؛ قبل از هجرت به حبشه وحی شده است. دوم این سخنان، نمایانگر بیانات نبوی هستند که بعدها قرآن بر آن‌ها مهر تأیید زده یا اینکه وارد متن قرآن شده است. تنها دلیل ونزبرو برای ترجیح احتمال دوم این است که ذکر داستان در منابع توراتی، زمینه‌ای از شرایط تاریخی یا حداقل اشارات تاریخی مبهمی فراهم می‌آورد که در آن شرایط یا به وسیله آن، اعمال یا گفتار یک پیامبر عرضه می‌شود. به

نظر ونزبرو از آنجا که در مورد کتاب مقدس عبری تقدم زمانی چنین گزارش‌هایی بر تدوین مکتوب اظهارات نبوی اثبات شده است، فرض روندی مشابه اگرچه نه کاملاً یکسان و کتاب مقدس مسلمانان، نامعقول نیست». (ر.ک: همان، ص ۱۵۸؛ Ibid, pp.40, 42) «در اینجا به وضوح مشاهده می‌شود که پیش فرض اصلی ونزبرو، نتیجه تاریخی تحلیل ادبی او را مشخص ساخته است. نمونه مهم دیگر استناد ونزبرو به نتایج مطالعات ساخت است. استنتاج ساخت از متون کهن فقهی این است که قرآن وجود داشته است، اما در مراحل اولیه تکوین فقه اسلامی به عنوان منبع و مرجع تلقی نمی‌شد؛ در صورتی که ونزبرو از همین شاهد نتیجه می‌گیرد که متن رسمی قرآن در آن زمان تکوین نیافته بود». (نیل‌ساز، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸ و ۱۵۹)

۵-۱. استنتاج‌های افراطی از تحلیل ادبی

ونزبرو «با توسل به تحلیل ادبی منابع اسلامی، تاریخ‌نگاری سنتی از مبادی و خاستگاه دین اسلام را یکسره مردود می‌شمارد و این منابع را آثاری متأخر و مؤلف می‌داند که خود محصول دو قرن جرّ و بحث جدلی و تصرف تدریجی در یک تاریخ مقدس و مرجعی مقدس برگرفته از سنت یهودی است. با این همه اصلاً معلوم نیست که تحلیل گونه‌شناختی درخشان و استادانه مؤلف از سبک قرآن چگونه اثبات می‌کند که تألیف [و تدوین] نهایی قرآن، نه یک نسل بلکه حتماً هشت تا ده نسل به طول انجامیده است. شناسایی قرائت‌های مختلف، مضامین آسمانی قدیمی‌تر و زبان برگرفته از تداول یهودی، روش‌های تفسیری جدیدی را پیش پای ما می‌نهد؛ اما معلوم نیست که به کدامین ضرورت ما را به این استنتاج افراطی می‌رساند که هیچ‌گونه متن تثبیت یافته و مورد اعتراف همگان از قرآن پیش از سال ۲۰۰ هجری وجود نداشته است؛ به ویژه آنکه مشکل می‌توان بدون یک چنین متنی، شکل‌گیری امت و جامعه‌ای آن چنانی در قرن سوم هجری را تصور کرد. تأکید قاطع دکتر ونزبرو بر جایگاه نیایشی و نقلی منابع کهن اسلامی، به ویژه قرآن و نیز تأکید قانع‌کننده او بر سبک آشکارا "رجوعی" زبان قرآن وقتی مفهوم و معنادار است که در مورد تکوین یک جامعه [اسلامی] در مکه و مدینه اوایل قرن هفتم میلادی به کار رود؛ نه درباره شکل‌گیری

جامعه‌ای در عراق اواخر قرن هشتم». (گراهام، شماره ۵، شماره پیاپی ۶۵، ۱۳۸۰، ص ۵۲ و ۵۳؛
Graham, (1980) p.140)

به نظر می‌رسد ونزبرو با توجه به تحلیل ادبی‌ای که بر روی قرآن و منابع کهن اسلامی انجام می‌دهد، به نتایجی دست می‌یابد؛ اما هنگام ارائه نظریه خود سخنی بر خلاف یافته‌های خود بیان می‌کند. به عنوان نمونه وی به سبک رجوعی قرآن بسیار تأکید می‌کند؛ یعنی داستان‌هایی از قرآن نقل می‌کند و بعد می‌گوید برای درک کامل جزئیات این داستان باید از قصص موجود در تورات و انجیل اطلاع کافی داشت تا بتوان ناگفته‌ها و خلاصه‌گویی‌های قرآن را فهمید، اما در پاسخ باید گفت که این داستان‌ها وقتی دارای مفهوم می‌شوند که در مورد پیدایش یک جامعه [اسلامی] در مکه و مدینه اوایل قرن هفتم میلادی به کار رود، نه اینکه درباره شکل‌گیری جامعه‌ای در قرن‌ها بعد در عراق باشد.

۶-۱. اقتباس مفرط از منابع یهودی

«اقتباس گسترده مبادی عربی دین اسلام از محیطی فرا عربی، متأخر و عمدتاً یهودی چنانچه صرفاً بر تحلیل ادبی منابع مبتنی باشد؛ به همان نحو غیر قابل قبول است. مطمئناً مؤلف حق دارد که از محققان جدید پیش از خود انتقاد کند که چرا در ترسیم تصویری دقیق و جزئی از حیات پیامبر ﷺ، تأکیدی مفرط بر به کارگیری قرآن و دیگر منابع مرتبط با آن دارند، اما درک این امر بسیار دشوار است که کنار هم نهادن مشابهت‌های گونه‌شناختی در منابع اسلامی و خاخامی [یهودی] از یک سو و توجه به اهمیت عراق به عنوان مرکزی تلمودی و خاستگاه اصلی‌ترین مدارس فقهی و کلامی اسلامی از سوی دیگر، چگونه باید پارادایم یهودی و فراعربی معقول و موجهی را اثبات کند که در آن فرق اسلامی، نخستین جامعه‌ای را ساخته و متن رسمی کتابی آسمانی را تألیف کرده و در آن به تفصیل منشأیی عربی را ساخته و بسط داده‌اند؟ بینش و استنباط ادبی، گواهی‌هایی که فوق‌العاده باشند، به هیچ روی مستلزم چنین استنتاج‌های تاریخی مفروض نیستند». (همان، ص ۵۳؛ Ibid, p. 140)

به نظر می‌رسد که قائل شدن ونزبرو به این مطلب که منابع کهن اسلامی که منابعی عربی هستند، از منابعی یهودی فرا عربی اقتباس شده‌اند. همچنین بدون توجه به

خاستگاه اصلی و جایی که متن رسمی کتاب آسمانی مسلمانان و منابع، فرق اسلامی، مدارس فقهی و کلامی شکل گرفته است؛ بخواهد به این نتیجه تاریخی دست یابد که جمع‌آوری قرآن در زمان عبدالملک، امری غیر منطقی است.

۷-۱. گزینشی بودن منابع

برخی ناقدان ونزبرو با استناد به جملات متعددی در کتاب مطالعات قرآنی، کوشیده‌اند روش‌های وی را که تعیین‌کننده نتایج اوست؛ مورد خدشه قرار دهند. البته ونزبرو خود به این نکته اشاره کرده است.

«جی بولاتا» در نقد و معرفی خویش از کتاب مطالعات قرآنی، قصه را چنین طرح می‌کند که ونزبرو در صفحه ۹۱ کتاب می‌گوید: «نتایج در هر حال همان قدر مقید و برآمده از روش هستند که از داده‌ها و اطلاعات.» اگر این سخن درست باشد و اگر داده‌ها و اطلاعات ونزبرو با وجود گزینشی بودن شان ایجاد وثوق و اطمینان کنند، یک علامت سؤال بزرگ در برابر روش او و میزانی که این روش نتایج وی را مقید می‌کند، باقی می‌ماند». (ریپین، سال ششم، شماره پیاپی ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹، ص ۲۰۸؛ ۱۶۲-۱۶۳، Rippin 1985)

در توضیح باید گفت ونزبرو قائل به این مطلب شده است که نتایج صرفاً از اطلاعات و داده‌ها نیست؛ بلکه افزون بر آن به روش‌ها و رویکردهای پژوهشگر نیز بستگی دارد. به عبارت دیگر برای دست یافتن به نتایج افزون بر اطلاعات، شواهد و قرائن تاریخی و غیر آن می‌توان به وسیله یک روش و رویکرد نیز به نتایج علمی دست یافت؛ اما وی بعد از این سخن به ردّ بسیاری از منابع معتبر اسلامی و نیز داده‌ها و اطلاعات معتبر درباره تاریخ‌گذاری متن قرآن پرداخته است و با روش زبان‌شناختی خواسته به نتایجی درست دست یابد.

۸-۱. تفکیک آزای مبتنی بر روش‌ها از دعاوی صادق دین

ریپین نیز می‌گوید: «اگر بناست که اسلام پژوهی، تلاش علمی و تحقیقی باقی بماند و اندکی از درستی انسجام فکری‌اش را حفظ کند؛ نخست باید از نظر روش‌شناسی مورد بررسی و ایضاح قرار گیرد و سپس مستعد شود که دیگر روش‌های تحقیق در این موضوع را

معتبر شمارد. این بدان معنی است که در مطالعات اسلامی باید دعاوی صدق خود دین را از آرای ذهنی [مبتنی بر] روش‌های مختلف جدا کرد؛ زیرا حقیقت اصیل و اولیه، از دسترس رویه و روش‌های ما خارج است. در جستجوی معنای "حقیقی اسلام" باقی ماندن و خود را برای آزاد کردن از مثلاً تقدم تاریخ در حوزه مطالعات اسلام، مهیا نساختن بدون تردید ناقوس مرگ کوششی ذاتاً حیاتی و پرشور در فعالیت فکری بشر را خواهد نواخت.» (همان، ص ۲۰۹؛ Ibid. 163)

به نظر می‌رسد که چون اسلام آخرین دین است، پس صلاحیت این را دارد که هنوز هم مورد کاوش علمی و تحقیق بیشتری قرار گیرد؛ به همین دلیل هر محقق و اسلام پژوهی برای تحقق و تحکیم بخشیدن به اندیشه‌ها، یافته‌ها و نتایج علمی خود ابتدا باید بین روش^۱، روش‌شناسی^۲ و دعاوی صادق دین تفکیک حاصل کند تا با روش‌شناسی بتواند روش‌های متعددی را مانند روش تاریخی، عقلی و روایی را معرفی کند که پژوهشگر در مطالعات خود استفاده می‌کند. همچنین با معرفی دعاوی صادق دین مانند وحی بودن قرآن، پیامبری حضرت محمد ﷺ و ...، به جداسازی آن از آرای ذهنی‌ای بپردازد که متکی بر عقاید و سنت‌های افراد است؛ در غیر این صورت کوششی بی‌نتیجه خواهد داشت.

۹-۱. ناتوانی برای تبدیل مشکل به مسائل

به نظر می‌رسد رویکرد زبان‌شناختی صرف نمی‌تواند مشکل تاریخ‌گذاری متن قرآن را به مسائل مشخص و معین تجزیه کند تا به دنبال راه‌حل آن‌ها باشیم.

۱. «راه، روش عبارت است از فرآیند عقلانی یا غیرعقلانی ذهن برای دستیابی به شناخت یا توصیف واقعیت. به واسطه روش می‌توان از طریق عقل یا غیر آن واقعیت‌ها را شناخت و مدلل کرد و از لغزش برکنار ماند. در معنایی کلی‌تر، روش هر گونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود است. روش ممکن است به مجموعه طریقی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند، مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش به کار می‌روند» (ساروخانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴) و مجموعه ابزار و فونونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند، اطلاق شود.

۲. «مقصود از روش‌شناسی (methodology) در اینجا، شناخت و بررسی کارآمدی‌ها و ناکارآمدی‌های روش‌های گوناگون است. اگر به کار گرفتن روش را دانشی درجه اول (first order) محسوب کنیم، تحلیل و بررسی خود روش‌ها، دانشی درجه دوم (second order) محسوب خواهد شد.» (همان)

۱۰- ۱. خلق الساعه بودن جمع‌آوری قرآن

فضل الرحمن، از دانشمندان مسلمان گفته است: «استراتژی افرادی که روش ونزبرو را دنبال می‌کنند، این است که تاریخ را انکار کنند و آنگاه آنچه را که نقد ادبی می‌خوانند، دنبال کنند». (شاکر، ۱۳۹۹، ص ۳۲۹) «در واقع ونزبرو تاریخ مسلم مسلمانان را به بهانه اینکه ادبیات است، کنار گذاشته است و خود با تحلیل ادبی، برای قرآن تاریخ می‌نویسد. ونزبرو و همفکرانش، عقیده دارند که قرآن - به صورتی که اکنون در اختیار داریم - تا پایان سده دوم هجری به صورت رسمی وجود نداشته است. اگر فرض بگیریم که هیچ دلیل روشنی نداشته باشیم که قرآن در سده اول یا دوم وجود داشته است، آیا ممکن است مردم و دانشمندان اسلامی در سده سوم کتابی را که - به فرض ونزبرو در طول ۲۰۰ سال به صورت تدریجی تکون یافته است - ناگهان کتابی که از جانب خداوند به حضرت محمد ﷺ نازل شده است، تلقی کنند و سخنی نگفته باشند؟!... چرا وقتی کار مهمی مثل فراهم آمدن قرآن در اوایل سده سوم اتفاق افتاده است، به رغم آنکه اعراب مسلمان با فتوحاتی که داشتند و توجه بسیاری از مسیحیان و یهودیان را به خود جلب کرده بودند، هیچ گزارشی از زمان شکل‌گیری قرآن و جزئیات آن منتشر نشده است؟... این امر وقتی درست است که گزارش مکتوبات مسلمانان درباره یک امر یا اموری باشد که وجود یا عدم آن دور از چشم جامعه و تاریخ باشد (برای مثال اینکه فلان شخص غیر معروف توسط شخص دیگری در فلان زمان به قتل رسیده است)، اما در مورد حوادثی مانند ظهور یک پیامبر و تکوین یک دین که خودشان معترفند که در سال ۷۱۱ میلادی اسلام به قلب اروپا رفته و حکومت تشکیل داده است؛ نمی‌توان چنین ادعایی مطرح کرد؟...». (شاکر، ۱۳۹۹، ص ۳۲۹-۳۳۰)

۱۱- ۱. عدم منافات ویژگی‌های زبان شناختی قرآن با تدوین قرآن در اوایل قرن اول

گراهام می‌نویسد: «اگرچه تحلیل‌های ادبی ونزبرو موشکافانه و دقیق است، اما وجود ویژگی‌هایی چون وقوع تکرار، حذف و ابهام در قرآن، ناپیوستگی مطالب، سبک جدلی و رجوعی و غیر این موارد به هیچ وجه نمی‌تواند دلیلی قانع‌کننده بر استنتاجات تاریخی و نیز جغرافیایی ونزبرو درباره تدوین قرآن باشد؛ زیرا این ویژگی‌ها هیچ منافاتی با تکوین

قرآن در مکه و مدینه اوایل قرن اول هجری ندارد. تلاش ونزبرو برای تحمیل روند شکل‌گیری کتاب مقدس یهودیان بر قرآن باعث شده است که او هر شباهتی را دلیلی بر اثبات فرضیه خود تلقی کند؛ اگر چه شباهت تعالیم قرآن با سنت یکتاپرستی یهودی و مسیحی غیرقابل انکار و ناشی از سرچشمه گرفتن آن‌ها از یک منشأ است، اما این شباهت‌ها نمی‌تواند دلیلی بر تدوین دیر هنگام قرآن باشد یا شاهی بر این که اسلام هیچ‌گونه اصلیتی از خود ندارد و صورتی ضعیف شده از یهودیت است که بعد از یک دوره طولانی تلاش و کشمکش به تدریج ماهیتی خاص یافته و به نام اسلام شناخته شده است». (گراهام، شماره ۵، شماره پیاپی ۶۵، ۱۳۸۰، ص ۵۲ و ۵۳؛ p.140, (1980) Graham)

به نظر می‌رسد بر فرض قبول تحلیل‌های ادبی و ویژگی‌های زبان شناختی‌ای که ونزبرو مطرح می‌کند، هیچ کدام از آن‌ها منافاتی با جمع‌آوری قرآن در قرن اول هجری، یعنی در زمان پیامبر ﷺ ندارد. به تعبیری دیگر با رویکرد زبان شناختی نمی‌توان به این نتیجه دست یافت که قرآن در قرن‌ها بعد از زمان پیامبر اسلام ﷺ جمع‌آوری و تثبیت نهایی یافته است.

۱۲-۱. نادیده گرفتن برخی عناصر قرآن

«ونزبرو در تحلیل ادبی قرآن، برخی عناصر قرآن را که از وجود یک پیامبر حقیقی یا احکام و مسائل شخصی خاص و رویدادهای واقعی آن هم در محیط حجاز حکایت دارد، کاملاً نادیده می‌انگارند. همچنین او در مقایسه قرآن با عهدین به این مسئله نمی‌پردازد که چرا قرآن مانند سایر کتب آسمانی ساختار خبری - روایی ندارد؛ بلکه ساختاری خاص خود و بسیار متفاوت از عهدین دارد که در آن گوینده سخن پیوسته تغییر می‌کند، درباره خدا در کنار ضمیر سوم شخص از ضمیر متکلم وحده نیز استفاده می‌شود و گاه با فعل "قل" به پیامبر ﷺ دستور داده می‌شود که پیام خاصی را ابلاغ کند؛ هم چنانکه محتوای آن صورت‌های گوناگون از انذار، تبشیر، دعا، تشریح احکام و قانونگذاری تا نقد سرگذشت اقوام پیشین و ... را داراست». (ر.ک: Madigan, 1995, 85, p. 355-354)

به نظر می‌رسد ونزبرو در تحلیل ادبی خود از قرآن، به هیچ عنوان سخن از آیاتی به میان نمی‌آورد که بر نزول قرآن بر پیامبر واقعی و اشخاصی که برخی از آیات در شأن آن‌ها در

مکه و مدینه نازل شده است، دلالت کند. همچنین وی حکایت از رویدادهایی ملموس از آن زمان به میان نمی‌آورد تا بدین صورت بتواند اشکالات وارده به رویکرد و نظریه‌اش را نادیده بگیرد.

۱۳-۱. عدم توجه ونزبرو میان ساختار متفاوت سوره‌های مکی و مدنی

«کاستی مهم دیگر تحلیل ادبی ونزبرو، عدم توجه به تمایز آشکار میان ساختار سور مکی و مدنی است؛ تمایزی که با پذیرش واقعی هجرت پیامبر ﷺ به اطلاعاتی که در منابع سیره درباره حیات پیامبر ﷺ آمده است، کاملاً قابل توجیه است. اگر تکوین قرآن بنا به گفته ونزبرو در یک روند تدریجی که به انتهای قرن دوم یا اوایل قرن سوم هجری منتهی می‌شود، صورت گرفته است؛ می‌بایست این تفاوت‌های بارز در محتوا و سبک سوره‌ها کاهش می‌یافت». (نیل‌ساز، دفتر ۸۸، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸)

به نظر می‌رسد ونزبرو با توجه نکردن و عدم تفکیک میان معانی، مضامین، مفاهیم، سبک و سیاقی که در آیات سور مکی و مدنی وجود دارد، سبب شده است تا بر شواهد و قرائن مهمی که در ردّ رویکرد زبان‌شناختی و دیدگاه او مؤثر است؛ سرپوش بگذارد.

۲. نقد دیدگاه ونزبرو درباره تدوین قرآن در قرن سوم

ادله و شواهد تاریخی متعددی وجود دارد که پیش فرض ونزبرو مبنی بر عدم وجود شواهد تاریخی برای جمع قرآن در قرن اول و دوم هجری را رد می‌کند. استل‌ولان نیز از جمله اسلام‌شناسان غربی است که در رد ادعای ونزبرو مبنی بر اینکه هیچ دلیل و مدرک تاریخی دال بر وجود یک متن «معتبر رسمی» از قرآن تا قبل از پایان قرن هشتم میلادی (اواخر قرن دوم هجری) وجود ندارد، رویکرد تاریخی را پیشه خود می‌سازد و با استدلال بر شواهدی نظریه او را ردّ می‌کند.

۱-۲. اشاره به قرآن در منابع غیر اسلامی قرن اول هجری

نیومن می‌گوید: در این باره ضروری است به دو شاهد مهم اشاره شود:

الف. مکاتبات عمر بن عبدالعزیز بالثوی سوم: نخستین شاهد مکاتبات عمر بن

عبدالعزیز بالئوی سوم،^۱ امپراتور بیزانس (د. ح. ۷۱۷-۷۴۱) است. پاسخ لئوی سوم به عمر بن عبدالعزیز را غوند^۲ که در قرن ۹-۱۰ میلادی می‌زیست، در تاریخ ارمنستان ذکر کرده است. گفتنی است که خلاصه‌ای از این نامه به لاتین وجود دارد، اما اصل نامه به یونانی نوشته شده است. در سال ۱۹۸۳ یک کشیش کاتولیک به نام گوادئیل^۳ ضمن مطالعه آثاری درباره کهن‌ترین جدل‌های عقیدتی کلامی مسلمانان و مسیحیان، دو سند اسلامی یافت. نخستین سند، نسخه خطی BNM، به شماره ۴۹۴۴ در کتابخانه ملی مادرید است. سند دوم، کتابچه‌ای مختصر از نویسنده‌ای نامعلوم است که در سال ۱۹۶۶ کشف شد. هر دو سند حاوی نامه عمر بن عبدالعزیز به لئوی سوم است. درباره وثاقت نامه‌های عمر بن عبدالعزیز و لئوی سوم باید گفت: توصیفی که در نامه لئوی سوم از نامه عمر بن عبدالعزیز شده است، با آنچه که در این دو سند اسلامی آمده است؛ کاملاً مطابقت دارد. شاهد دیگر بر وثاقت این نامه‌ها، یکی متن مختصر نامه لئوی سوم به لاتین و دیگری اشاره منابع اسلامی و مسیحی به تبادل آرای لئوی سوم و عمر بن عبدالعزیز است». (ر.ک: Newman, 1993, p. 47)

«در نامه لئوی سوم، می‌توان شواهد و قراینی یافت که نمایانگر تدوین قرآن در قرن نخست هجری است. لئو از کتاب مسلمانان با عنوان فرقان یاد، و در پاسخ به انشعاب مسیحیت به ۷۲ فرقه اشاره می‌کند که مسلمانان نیز با وجود اینکه کما بیش صد سال است که دین آن‌ها در میان یک ملت که به زبان واحدی سخن می‌گویند، به وجود آمده است؛ دچار انشعاب شده‌اند. سپس در پاسخ به اتهام تحریف انجیل می‌گوید با توجه به رواج مسیحیت در میان ملت‌های گوناگون که به زبان‌های مختلف سخن می‌گویند، احتمال بروز تغییراتی در انجیل طبیعی است. آنگاه با ذکر اقدامات حجاج در مورد «جمع‌آوری کتاب‌های قدیمی و جایگزینی آن با کتاب‌هایی که خود مطابق سلیقه‌اش تألیف کرده بود»، مسلمانان را به تحریف کتاب مقدس‌شان متهم می‌کند؛ البته به این نکته هم اشاره می‌کند که برخی آثار ابوتراب از نابودی نجات یافته است. (ر.ک: Ibid, pp. 71-74)

1. Leo III
2. Ghevond
3. Guadeul

این فراز نامه در نقد دیدگاه‌های ونزبرو بسیار مهم است. اول آن که سابقه پیدایش اسلام را حدود ۱۰۰ سال می‌داند که دقیقاً با تاریخ حکومت عمر بن عبدالعزیز بنا به گزارش منابع اسلامی - که به عقیده ونزبرو و غیر قابل اعتماد است - مطابقت دارد. دوم آنکه اشاره او به اقدامات حجاج به لحاظ تاریخی صحیح و مسلماً تغییر در یک کتاب، امری متأخر از تدوین آن است. می‌دانیم که حجاج^۱ در دوران خلافت عبدالملک بن مروان دستور داد حروف مهم قرآن نقطه‌گذاری شود تا از اشتباه در قرائت قرآن جلوگیری شود. (ر.ک: سجستانی، ۱۴۰۵، ص ۵۹، ۱۳۰، ۱۳۲) سوم مسئله مهم تعبیر حفظ آثار ابوتراب از نابودی است که می‌تواند اشاره‌ای به جمع مصحف توسط امام علی علیه السلام و مخالفت شیعه با اقدامات خلفا در مورد مصحف باشد. در میان دفاعیات لثوی سوم از اعتقادات مسیحیان، اشاراتی ضمنی به محتوای آیات قرآن وجود دارد؛ مانند خبر قرآن درباره سجده ملائکه در مقابل حضرت آدم علیه السلام، اشاره به مریم بنت عمران و مریم مادر مسیح علیه السلام، اشاره به اعتقاد مسلمانان به منشأ الهی تورات و انجیل و تحریف آن‌ها توسط اهل کتاب، رو کردن به خانه ابراهیم علیه السلام به هنگام عبادت و رابطه ابراهیم علیه السلام با کعبه، تقدس خانه‌ای که کعبه نامیده می‌شود و بوسیدن حجرالاسود و اعمال مختلف حج از قبیل قربانی، رمی جمرات و حلق ترجمه تقریبی آیه «نساءکم حرث لکم»، اشاره به تعدد زوجات و ماجرای ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله با همسر پسر خوانده‌اش زید و اینکه مسلمانان همه این احکام را فرامین الهی می‌دانند. (بقره: ۳۴، ۷۰، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۴۴، ۱۴۹، ۲۲۳، ۱۵۰؛ آل عمران: ۳۷، ۳۵، ۹۶، ۹۷؛ نسا: ۴۸؛ مائده: ۹۷؛ اعراف: ۱۱؛ نیز ر.ک: Newman, 1993, p. 77, 83, 93)

ب. رساله یوحنا دمشقی: دومین شاهد مهم، رساله یوحنا دمشقی (حدود ۷۵۲ م) در رد اسلام است. ردیه این متکلم برجسته کلیسای شرقی در میان آثاری که به یونانی نگاشته است، باقی مانده است. یوحنا در موارد متعددی برای اشاره به تعالیم پیامبر صلی الله علیه و آله از الفاظی چون «کتاب مقدس»، «کتاب او» و «این کتاب» استفاده می‌کند. او در این رساله آیات متعددی از قرآن را نقل به معنا کرده است؛ مانند اشاره به دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله به توحید ۱. لازم به ذکر است که اقدام حجاج برخلاف گفته لثو تحریف قرآن نیست. درباره استناد برخی از تحریف باوران به اقدام حجاج و پاسخ بدان. (ر.ک: زرقانی، ۱۴۰۵، ص ۲۲۶؛ خویی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۹.)

ویکتایی خدا و ترجمه تقریبی سوره اخلاص، بیان آیات قرآن درباره مسیح علیه السلام. (آل عمران: ۵۱، ۴۵؛ نساء: ۴، ۵۹، ۱۵۷ و ۱۵۸؛ مائده: ۱۱۶ و ۱۱۷) نکته بسیار مهم در ردیه یوحنا، اشاره به این است که پیامبر صلی الله علیه و آله گفته‌های خود را به بخش‌هایی تقسیم کرده و به هر بخش عنوانی داده است. او نام سه سوره نساء، بقره، مائده را ذکر و به اختصار به محتوای آن‌ها اشاره می‌کند. (ر.ک: همان، ص ۱۴۴ - ۱۳۹: Ibid)

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

مهم‌ترین استدلال ونزبرو درباره تکوین دیر هنگام قرآن که بارها به طور پراکنده به آن اشاره کرده است، مبتنی بر برهان خلف است. گفته شد که او با استناد به شاخت، عدم ارجاع به قرآن در منابع فقهی اولیه یا متون کهن مانند «فقه اکبر» یا «رساله فی الصحابه» منسوب به ابن مقفع (م ۱۴۲) را دلیلی بر عدم وجود متن معتبر و رسمی قرآن تا اواخر قرن دوم می‌داند. در مقابل این استدلال باید گفت متونی منسوب به افرادی از دو قرن نخست هجری که حاوی شواهد قرآنی فراوان است، وجود دارد؛ از جمله این آثار «العالم و المتعلم» و «رساله الی عثمان البتی» است که هر دو منسوب به ابوحنیفه (م ۱۵۰) هستند و نیز رساله منسوب به حسن بن محمد بن حنفیه (متوفی حدود ۱۰۰) است، اما ونزبرو هیچ اشاره‌ای به آن‌ها نمی‌کند. (نیل ساز، دفتر ۸۸، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴) «رساله قدر» حسن بصری عبدالملک (م ۱۱۰) که خاورشناسان آن را موثق دانسته‌اند، (ر.ک: Wansbrough, 1977, p.160) نیز حاوی استشهادات قرآنی فراوان است. تعارض این رساله با نظریه ونزبرو تنها به سبب ذکر آیات قرآن در آن نیست. اصل این تعارض ناشی از شیوه استدلالی است که در این رساله به کار رفته است. حسن بصری هر عقیده‌ای را که مبتنی بر کتاب خدا نیست، گمراهی می‌داند و از سوی دیگر می‌گوید پیشینیان (سلف) از شیوه رسول خدا صلی الله علیه و آله پیروی کرده‌اند «استتوا بسنه رسول الله» و به هیچ چیز احتجاج نمی‌کردند، مگر آنچه خداوند در کتابش بدان احتجاج کرده است. این نحوه استدلال بدون وجود «متن معتبر و رسمی قرآن» به هیچ نحوه قابل توجیه نیست. (Madigan, 1995, 85, pp. 345-362)

ونزبرو به رساله حسن بصری توجه دارد و به این نکته اشاره می‌کند که شاخت زمان

تألیف این رساله را به دلیل اینکه صرفاً به آیات قرآن استناد می‌کند، اما روایات پیامبر ﷺ و صحابه را ذکر نمی‌کند؛ با استناد به برهان خلف اوایل قرن دوم هجری می‌داند، اما ونزبرو پس از تحلیل ادبی مختصر این رساله، آن را پایان قرن دوم و در دوران تکوین مباحث اصول فقه تاریخ‌گذاری می‌کند. (Wansbrough, 1977, p. 160؛ ر.ک: Schacht, 1979, pp. 163, 224, 229)

تفاوت دیدگاه شاخت و ونزبرو درباره این رساله، نشان‌دهنده همان مشکلی است که در نقد شیوه ونزبرو به آن اشاره کردیم؛ یعنی امکان تفسیرهای مختلف و استنتاجات تاریخی گوناگون از تحلیل ادبی مشابه و نقش پیش‌فرض‌های مفسر در این امر است. شاخت از آنجا که معتقد است همه روایات صحابه و پیامبر ﷺ جعلی است و در دورانی متأخر ساخته و پرداخته شده است، ویژگی‌های ادبی این رساله از جمله استناد به قرآن و عدم استناد به روایات پیامبر ﷺ و صحابه را شاهدهی بر مدعای خود می‌داند. البته شاخت اصلاً اشاره نمی‌کند که مراد حسن بصری از «استنوا بسنه رسول الله» در توصیف شیوه سلف چیست. از سوی دیگر ونزبرو استناد به ۹۹ آیه از ۳۹ سوره (ر.ک: Wansbrough 1977, p. 161) در این رساله را برای اثبات متنی معتبر از قرآن کافی نمی‌داند. نکته مهم آن است که ونزبرو مشخص نمی‌کند بر چه اساسی وثاقت «فقه اکبر» و «رساله فی الصحابه» را می‌پذیرد، اما وثاقت «رساله قدر» را نمی‌پذیرد. اگر ملاک او تحلیل ادبی باشد، استدلال او درباره تدوین قرآن مبتنی بر «دور» می‌شود. این احتمال هم وجود دارد که به تعبیر مدیگان (Madigan, 85, 1995; p. 345-362) نظریه و شیوه ونزبرو، او را وادار به خاموش ساختن هر صدای مخالفی کرده باشد.

نکته شایان ذکر دیگر، غفلت از میراث مکتوب شیعه است. در میان آثار متعددی که اصحاب ائمه علیهم‌السلام در دو قرن نخست هجری بی‌اعتنا به منع کتابت و تدوین حدیث از سوی حکومت تألیف کردند، تفاسیر متعددی وجود دارد که برای نمونه می‌توان به تفسیر ابو حمزه ثمالی، هشام بن سالم، ابوالجارود و جابر بن زید جعفی اشاره کرد. (ر.ک: نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۷۰، ۴۳۴؛ برای نقل منابع کهن از این آثار ر.ک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۶-۱۳۲، ۱۶۶-۱۶۴، ۲۳۷-۳۲۹، ۴۴۵-۴۴۳) افزون بر این عناوینی مانند غریب القرآن، فضائل القرآن و کتاب القراءة در میان این آثار، همگی نشان از تدوین و تشبیت متن قرآن در آن

دوران دارد. (ر.ک: همان، ص ۱۱، ۳۷، ۱۴۵؛ ر.ک: همان، ص ۱۵۵-۱۵۲؛ ۳۰۷ و ۳۰۸، ۳۳۵)

از سوی دیگر عدم اشاره به قرآن در «فقه اکبر» را می‌توان به‌گونه‌ای متفاوت از ونزبرو نیز تفسیر کرد، از جمله این که می‌تواند شاهی بر این باشد که در نیمه قرن دوم هیچ‌گونه مناقشه‌ای درباره قرآن وجود نداشته است؛ زیرا این اعتقادنامه مانند سایر آثار این‌گونه، به بیان همه مسائل اعتقادی نمی‌پردازد و تنها مسائل مورد اختلاف را تحلیل و درباره آن‌ها اظهار نظر می‌کند. (نیل‌ساز، دفتر ۸۸، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶؛ به نقل از آدامز، ص ۸۴؛ مدیگان، ص ۳۵۹)

استدلال دیگر ونزبرو که مبتنی بر برهان خلف است، این است که منابع قرن سوم به‌ویژه تفاسیر متنی آکنده از بحث درباره متن، ساختار و واژگان قرآن است. بنابراین زمان تدوین متن «معتبر و رسمی» قرآن باید همان زمان باشد. او پذیرش گزارش‌های اسلامی درباره جمع عثمان را مستلزم یک دوره طولانی سماع و قرائت می‌داند که در آن هیچ سؤال‌ی راجع به متن قرآن پیش نیامده است و بدین جهت آن را نامعقول می‌شمرد. این سخن ونزبرو، مستلزم چند چیز است: نخست آنکه هر کتاب یا متن، فقط حاوی آرا و افکار خود نویسنده است و هیچ پیشینه شفاهی یا مکتوبی ندارد؛ امری که حداقل درباره منابع علمی غیر ممکن است؛ زیرا هر نظریه جدید یا هر پیشرفت علمی مبتنی بر تحقیقات و تلاش‌های پیشینیان است. دیگر آنکه ونزبرو در وثاقت منابع پایان قرن دوم و ابتدای قرن سوم تردید ندارد که حاوی مباحث قرآنی است. سوم اینکه بنا به باور ونزبرو پیش از آن تاریخ هیچ‌گونه بحثی درباره متن قرآن وجود نداشته است. پذیرش روایات جمع عثمان، اصلاً مستلزم استنتاج ونزبرو نیست؛ زیرا گزارش‌های اسلامی و خود متن قرآن، حاکی از این است که نزول قرآن از همان ابتدا امری شگرف و خارق‌العاده تلقی می‌شد و اظهار نظرها و پرسش‌های گوناگونی درباره محتوای آیات، ساختار و سبک خاص قرآن که پیش از آن سابقه‌ای نداشت، مطرح می‌شد. (بقره: ۲۶، یونس: ۱۵، فرقان: ۱۵) در مقابل این سخن، پاسخ ونزبرو این است که نمی‌توان وثاقت منابع اسلامی را پذیرفت، اما سؤال مهمی که ونزبرو بی‌پاسخ گذاشته است، این است که او خود چگونه به وثاقت منابع قرن سوم به بعد پی برده است؟ آیا این منابع به خط و امضای نویسندگان اصلی به دست او رسیده است؟

بی‌تردید بسیاری از متون اسلامی و نیز ادبیات مکتوب جهان، به خط نویسندگان اصلی به جا نمانده است و این متون به نقل و روایت افرادی از نسل‌های متأخر به دست ما رسیده است. نگاهی به فهرست نگاری نسخه‌های خطی، نمایانگر این است که تعداد نسخه‌های کهن که تاریخ نگارش آن‌ها خیلی متأخرتر از حیات مؤلف نباشد، بسیار اندک است. در مقایسه با آنچه ونزبرو «نامعقول» می‌شمارد، پذیرش اینکه منابع قرن سوم بدون هیچ‌گونه پیشینه شفاهی و مکتوب، حاوی این همه مطالب تخصصی درباره واژگان و ساختار قرآن و آکنده از پرسش‌های گوناگون در رابطه با این مسائل باشند؛ بسیار دشوار و نامعقول‌تر است. از سوی دیگر باید توجه داشت که بسیاری از متون اولیه در گذر زمان بر اثر عوامل گوناگون از میان رفته‌اند، اما گزارش آن‌ها در منابع رجالی و فهرست‌نگاری‌ها آمده است. علاوه بر این متون فراوانی هنوز به صورت نسخه‌های خطی هستند، ضمن اینکه همواره امکان کشف نسخه‌های خطی جدید وجود دارد. (نیل‌ساز، دفتر ۸۸، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵ و ۱۶۶)

۳-۲. شواهد باستان‌شناختی

الف. مکشوفاتی از نسخه‌های خطی سده‌های اول: نسخه‌های خطی قرآن. در سال ۱۹۷۲ میلادی بازسازی مسجد جامع صنعا در یمن منجر به کشف مجموعه‌ای بی‌نظیر از نسخه‌های خطی قرآن شد. این مجموعه شامل ۱۵ هزار قطعه بازمانده از ۹۵۰ نسخه مختلف قرآن است که بر پوست نگاشته شده‌اند. به گفته پژوهشگرانی که بر روی این نسخ کار کرده‌اند، این مجموعه هم بدین لحاظ که قدمت برخی از قرآن‌ها به قرن نخست هجری می‌رسد و هم به دلیل عدم وجود هرگونه اختلاف در متن قرآن، شاهدی مهم بر ابطال نظریه ونزبرو است. (درایب، ۱۹-۲۵؛ Dreibholz، ۲۰۰۳)

کشفیاتی که در یکی دو دهه اخیر صورت گرفته است، این فرض غریبان را به چالش گرفته است. گِرِگور شوئیلر^۱ با استناد به نسخه معروف قرآن صنعا در یمن و پژوهش‌های گروه «گرد رودیگر پوئین»^۲ با استفاده از روش کربن ۱۴، این نسخه را بین سال‌های ۳۷ تا ۷۱ - یعنی کمی بعد از مرگ عثمان - تاریخ‌گذاری کرده‌اند. با وجود این به علت عدم انتشار علمی این

1. Grejor schoeler.

2. Gerd Rüdiger Puin

نسخه، معلوم نیست تکه‌های متعدد این نسخه قرآن که تا به امروز قدیمی‌ترین نسخه‌ای است که کشف شده است، تمام قرآن را در بر می‌گیرد یا نه؟

در آخرین ماه‌های سال میلادی ۲۰۱۱، مجله اسلام^۱ در آلمان مقاله‌ای مهم با عنوان «مجموعه مصاحف صنعاء و خاستگاه‌های قرآن» از آقای بهنام صادقی، استاد دانشگاه استنفورد و محسن گودرزی، دانشجوی دکتری در دانشگاه هاروارد منتشر کرد که نقطه عطفی در مطالعات قرآنی معاصر به ویژه در پژوهش‌های مرتبط با تاریخ قرآن به شمار می‌آید. نویسندگان در چکیده مقاله خود آورده‌اند:

«متن زیرین نسخه صنعاء در حال حاضر مهم‌ترین سند موجود در تاریخ قرآن است. این متن که تنها نسخه شناخته شده از سنت متنی [و مکتوب] قرآن در کنار نسخه رسمی عثمانی است، در قیاس با تمام مخطوطات شناخته شده از قرآن، بیشترین توان و امکان را داراست تا بر تاریخ تکوین متن قرآنی در دوران نخست پرتویی افکند. مقایسه این متن با سایر سنت‌های متن‌های موازی، دریچه‌ای یگانه بر نخستین مراحل متن قرآنی و پیدایش سنت‌های مختلف را بر ما می‌گشاید. این مقایسه به بحثی دراز دامن در باب تاریخ محققان جدید این امر را به عهد خلافت خلیفه سوم منسوب کرده‌اند و تدوین سوره‌ها با ماجرای توحید مصاحف (تثبیت متن قرآنی) در سال ۶۵۰ میلادی مربوط می‌دانند. با این همه تحلیل [ما] نشان می‌دهد که سوره‌های قرآن پیشتر از این شکل گرفته‌اند. افزون بر این، بررسی نسخه خطی [صنعاء] اطلاع بسیاری در باب شیوه انتقال متن [شفاهی یا کتبی] قرآن به دست می‌دهد.» (ر.ک: صادقی و گودرزی، ۲۰۱۲، ص ۱۲۹-۱)

مقاله دیگری نیز از بهنام صادقی با همکاری آقای برگمن درباره مصاحف کهن قرآنی منتشر شده است که نتایج آن در تأیید متن کنونی قرآن بسیار حایز اهمیت است. همچنین با توجه به نسخه‌های متعدد کهن از قرآن کریم که در موزه‌ها و کتابخانه‌های کشورهای مختلف وجود دارد، به طور مسلم تاریخ برخی از آن‌ها به سده دوم و برخی به سده اول هجری بر می‌گردد.

مخطوطاتی از نسخه‌ای بسیار قدیمی در بین مجموعه مخطوطات مینگانا در کتابخانه دانشگاه بیرمنگام یافت شد. این مخطوطات که بدون هیچ‌گونه نقطه و علائم اعرابی است، بر اساس تخمین زده شده، مربوط به اوایل سده اول هجری باشد. آزمایشات رادیو کربن روی این برگه‌های قرآنی نشان داده است که آن‌ها مربوط به دوره زمانی بین ۵۶۸ و ۶۴۵ هجری هستند. این آزمایش که در آزمایشگاه دانشگاه آکسفورد انجام شده است، با ۹۵٫۴ درصد صحت همراه است. این دو برگه از قرآن بیرمنگام بخش‌هایی از سه سوره کهف (آیات ۲۳-۱۷)، مریم (۹۸-۹۱) و طه (۴۰-۱) را در بردارد. برگی از این مخطوط قرآنی که در بردارنده انتهای سوره مریم و ابتدای سوره طه است، نشان می‌دهد که ترتیب سوره‌های قرآن نیز در آن زمان عیناً مانند ترتیب فعلی سوره‌های قرآن کریم است. دانشگاه بیرمنگام این برگه‌های قرآنی را برای بازدید عموم به نمایش گذاشت. (شاکر، ۲۰۱۶، کانال تلگرام مؤسسه فهمیم)

ب. کتیبه قبة الصخره: یکی از مهم‌ترین شواهدی که می‌تواند وضعیت قرآن را در قرن اول هجری نشان دهد، دو کتیبه بلندی است که بر موزائیک‌های آبی-طلایی حک شده و دور تا دور ساختمان هشت ضلعی قبه الصخره را در بیت المقدس از خارج و داخل پوشانده است. این کتیبه‌ها به سال ۷۲ هجری در دوران خلافت عبدالملک بن مروان نگاشته شده‌اند. متن کتیبه بخش داخلی که با بسمله آغاز می‌شود. ترکیبی از شهادتین و فرازهایی از آیات مختلف: ادغامی از آیه اول سوره تغابن با آیه دوم سوره حدید، آیه ۵۶ سوره احزاب به طور کامل و پس از آن ذکر صلوات، آیه ۱۷۱ و ۱۷۲ سوره نساء که در ردّ عقیده مسیحیان است، آیه ۳۳ سوره مریم با تغییر ضمیر متکلم وحده به مفرد غایب، آیات ۳۴ تا ۳۶ سوره مریم به طور کامل، با حذف «واو» ابتدای آیه ۳۶، آیات ۱۸ و ۱۹ سوره آل عمران. متن کتیبه بخش خارجی از شش قسمت تشکیل شده است که با تزئیناتی از هم جدا شده‌اند. پنج قسمت با بسمله آغاز و پس از آن بر وحدانیت خدا و رسالت پیامبر ﷺ شهادت داده می‌شود. در چهار بخش نخست، پس از شهادتین سوره توحید بدون بسمله، آیه ۵۶ سوره احزاب، آیه ۱۱ سوره اسرا بدون ذکر «و قل» آمده است. در بخش چهارم بار دیگر ادغامی از آیه اول سوره تغابن با آیه دوم سوره حدید ذکر شده است. متن با شهادت به وحدانیت خداوند

و قدرت کامل او آغاز می‌شود و با شهادت به پیامبری حضرت محمد ﷺ و معرفی او به عنوان بنده‌ای از بندگان خدا ادامه می‌یابد. تنبه بر اینکه مسیح ﷺ هم پیامبری همچون پیامبر خاتم ﷺ بود، هدف اساسی این کتیبه را می‌نمایاند که هم‌آوردی با عقیده مسیحیان در مهم‌ترین شهر زیارتی ایشان بوده است. این نوشته با یادآوری قیامت پایان می‌پذیرد. این قرآن نوشت از آن رو که با متن کنونی آیات مختلف قرآن تطبیق می‌کند، حکایت از تدوین متن «معتبر و رسمی» قرآن دارد. (ر.ک: ولان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶؛ Whelan, E, p.5)

ج. کتیبه‌های مسجد النبی: نمونه‌ای که می‌تواند قالب کلامی قرآن را نشان دهد، قرآن نوشته‌هایی است که بر دیوار قبله در مسجد النبی حکاکی شده بوده است. این نوشته‌ها مدت‌هاست از بین رفته‌اند، اما چندین گزارش تاریخی از منابع اسلامی و غیر آن در اختیار است. این رسته به هنگام حج در سال ۲۹۰ ق. آن را دیده و در کتاب العلاق النفیسه به خوبی توصیف کرده است. بنا به نقل او، این نوشته‌ها از باب مروان (باب السلام) در دیوار غربی شروع می‌شده و دور تا دور ضلع جنوبی غربی تا دیوار قبله و سپس از آنجا تا ضلع جنوب شرقی یعنی باب امام علی ﷺ و باب جبرئیل امتداد داشته است. این کتیبه با سوره حمد شروع می‌شده است که پس از آن، از سوره شمس تا آخر قرآن (سور ۹۱ تا ۱۱۴) را به طور کامل با همین ترتیب فعلی قرآن گزارش می‌کرده است. (ر.ک: ابن‌رسته، ۱۴۰۸، ص ۷۲؛ ولان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶)

تاریخ آن به زمان بازسازی مسجد در دوره حکومت پسر عبدالملک یعنی ولید (۸۶-۹۶ هجری) بر می‌گردد که بین سال‌های ۸۸ تا ۹۱ توسط شهردار او در مدینه، عمر بن عبدالعزیز صورت گرفته است. این کتیبه‌ها را خالد بن ابی‌الهیاج در آن زمان با طلا نگاهشته است. (ر.ک: ابن‌ندیم، ۱۴۲۲، ص ۱۴ و ۱۵) این قرآن نوشته‌ها از آن جهت مهم هستند که نشان می‌دهند ترتیب سوره‌های ۹۱ تا ۱۱۴ تا زمان تهیه آن در سال ۹۱، در متن قرآن معین شده بوده است؛ هم‌چنانکه ردیف شدن سوره‌های کوتاه را می‌توان حاکی از آن گرفت که به طور کلی مرتب کردن تمام قرآن به ترتیب طول سوره‌ها تا این زمان کامل شده بوده است. (ر.ک: ولان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶؛ Whelan, E, p.9)

د. پاپيروس ها و سکه های قرن نخست: غیر از این کتیبه ها، سکه هایی مربوط به دوران پس از معاویه وجود دارد. قدیمی ترین سکه که نقش «محمد رسول الله» دارد، مربوط به سال ۶۶ هجری است. بر سکه هایی که از زمان عبدالملک بن مروان به بعد یعنی از سال ۷۷ تا ۱۳۲ رواج داشت، افزون بر شهادتین آیات از قرآن نقش شده است. افزون بر این پاپيروسی در «خریبة المراد» یافت شده است که ۱۶ خط مغشوش و مبهم آن، حاوی آیات ۱۰۲ به بعد سوره آل عمران است. این پاپيروس نشان از متن ثابت قرآن در اواخر دوران اموی دارد. همچنین قطعه ای پاپيروس که بین سال های ۷۴۱ تا ۷۸۵ میلادی تاریخ گذاری شده است، حاوی نامه ای از حاکم مصر به پادشاه نوبه درباره روابط دو کشور است. در این نامه دو بار با ذکر عبارت «والله تبارک و تعالی یقول فی کتابه» به آیاتی از قرآن استناد شده است. (نیل ساز، دفتر ۸۸، ۱۳۸۷، ص ۱۶۳)

۴ - ۲. شواهد غیر مستقیم منابع تاریخی

در کنار این قرآن نوشته های گوناگون، شواهد غیر مستقیم دیگری نیز به طور پراکنده در منابع تاریخی وجود دارند که بر تدوین متن «معتبر و رسمی» قرآن در قرن نخست هجری دلالت دارند. در ربع آخر قرن اول هجری، عده ای به استنساخ قرآن اشتغال داشتند. ابن ندیم درباره نویسنده کتیبه های مسجد النبی، خالد بن ابی الهیاج می گوید: او نخستین کسی بود که در صدر اسلام به نوشتن مصاحف اشتغال داشت. «سعد» او را به نوشتن مصاحف و ثبت اشعار و اخبار برای ولید بن عبدالملک گماشته بود. (ر.ک: ابن ندیم، ۱۴۲۲، ص ۱۴) سمعانی در الانساب، «سعد» را با لقب «صاحب المصاحف» معرفی کرده است. (ر.ک: سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۰۸) به عقیده ولان، این عنوان نمایانگر اشتغال «سعد» به کتابت قرآن است. گفته شده «سعد» مولای حویطب بن عبدالعزی بود. بنا به نقل طبری حویطب خانه ای را که در مکه داشت، به ۴۰ هزار درهم به معاویه فروخت و در مدینه نزدیک محله «اصحاب المصاحف» سکونت گزید. (ر.ک: طبری، بی تا، ص ۲۳) همچنین می توان به لقبی اشاره کرد که تاریخ نگاران و فراهم آورندگان فرهنگ های انساب بدان اشاره دارند و آن، لقب «صاحب المصاحف» (استنساخ مصحف قرآن) است. با بررسی منابع تاریخی، به طور مشخص سه نفر در مدینه

در ربع آخر قرن اول مشخص می‌شود که چنین عنوانی داشته‌اند و حرفه آن‌ها استنتاج قرآن بوده است. همچنین این تعبیر نشان می‌دهد در قرن هفتم میلادی در مدینه محله‌ای وجود داشته است که به همین گروه اختصاص داشته و در آن قرآن استنساخ و معامله می‌شده است. وجود چنین متخصصانی در جامعه مدینه، حکایت از آن دارد که در سال‌های اولیه نه تنها «متن معتبر و رسمی قرآن» تدوین شده است؛ بلکه این متن کاملاً در جامعه جا افتاده و تقاضاهای فراوانی برای آن به منظور استفاده‌های عمومی در مساجد و مدارس خصوصی، توسط متمکنان و مؤمنان بوده است. مسئله مهم درباره این شواهد، آن است که این مطالب به طور پراکنده در متونی با ویژگی‌های مختلف آمده است که متعلق به دوره‌های گوناگون است و نسبت به اخبار اصلی این متون مطالبی جزئی و کم‌اهمیت هستند و افراد نامبرده نیز از موقعیت و اهمیت خاصی برخوردار نیستند. بنابراین به هیچ‌وجه نمی‌توان این گزارش‌ها را بخشی از یک جعل هوشمندانه - که مفهوم ضمنی نظریه ونزبرو است - در تاریخ صدر اسلام تلقی کرد. (ر.ک: ولان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶؛ Whelan, E, p. 13)

افزون بر این‌ها، ولان معتقد است رسم‌الخط این قرآن نوشته‌ها - به عنوان نمونه آنچه در قبه الصخره به کار رفته است - تحول روشنی را در خط عربی نسبت به نوشته‌های پیش از آن نشان می‌دهد که همه آن‌ها نتیجه به وجود آمدن گروهی حرفه‌ای در استنساخ قرآن بوده است. این گروه که رسم‌الخط معینی را با سبک خاصی برای نگارش قرآن پایه گذارده بودند، افزون بر شیوه‌ای خاص در نوشتن حروف، از آرایه‌هایی برای تفکیک تقسیمات متن قرآن استفاده می‌کرده‌اند. (همان؛ Ibid) این در حالی است که ونزبرو با توجه به تمام این شواهد تاریخی و باستان‌شناختی باز به انکار جمع‌آوری قرآن در زمان پیامبر ﷺ می‌پردازد.

نتیجه‌گیری

ونزبرو در قالب رویکرد زبان‌شناختی با ابزار تحلیل ادبی در صدد به دست آوردن نتایج تاریخی بر آمده است، تعیین زمان گردآوری قرآن در زمانی بعد از دوران زندگی پیامبر اسلام ﷺ، یعنی در زمان عبدالملک برآمده است. وی تثبیت نهایی متن قرآن را مشابه روندی می‌داند که تورات و انجیل طی کرده‌اند؛ یعنی جمع قرآن در زمان پیامبر ﷺ صورت

نگرفته است؛ بلکه در زمانی طولانی و به تدریج بعد از رحلت ایشان جمع‌آوری و به صورت یک کتاب «معتبر و رسمی» درآمده است. این پژوهش با بیان نظریات و رویکردهای قرآن‌پژوهان غربی معاصر درباره جمع‌قرآن 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 جمع‌قرآن، رخدادی است که از همان ابتدا در زمان پیامبر ﷺ و توسط خود ایشان شروع به جمع‌آوری شده است.

فهرست منابع

کتب

۱. ابن رسته، احمد بن عمر، (۱۴۰۸ق)، الاعلاق النفیسه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۴۲۲ق)، الفهرست، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. درایب هولز، أرسالا، (۲۰۰۳) قطعه‌های اولیه قرآن از مسجد بزرگ در صنعاء، صنعاء.
۴. زرقانی، محمد عبدالعظیم، (۱۴۰۵ق)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۵. ساروخانی، باقر، (۱۳۷۵ش)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. سجستانی، ابوبکر عبدالله بن ابی داوود، (۱۴۰۵ق)، المصاحف، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. سمعانی، عبدالکریم، (۱۴۰۸ق)، الانساب، بیروت: دارالجنان، چاپ عبدالله عمر البارودی.
۸. ساخت، یوزف، (۱۹۷۹م)، ریشه‌های فلسفه حقوق محمد ﷺ، انتشارات دانشگاه آکسفورد بریتانیای کبیر.
۹. شاکر، محمدکاظم، (۱۳۹۹ش)، قرآن و مستشرقان، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۰. صادقی، بهنام؛ گودرزی، محسن، (۱۴۰۰)، مصحف صنعاء و مسئله خاستگاه قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، چاپ اول، تهران: هرمس.
۱۱. طبری، محمد بن جریر، (بی‌تا)، المنتخب من ذیل المذیل، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۱۲. گراهام، ویلیام، (۱۳۸۰ش)، «ملاحظات بر کتاب مطالعات قرآنی»، ترجمه شادی نفیسی، بولتن مرجع (۶): مطالعات قرآنی در غرب، به کوشش مرتضی کریمی‌نیا، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۱۳. مدرسی طباطبایی، سید حسین، (۱۳۸۳ش)، میراث مکتوب شیعه، ترجمه سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم: کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران.
۱۴. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (۱۳۸۳ش)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: دارالثقلین.
۱۵. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، (۱۴۲۴ق)، رجال النجاشی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. نیومن، اندرو، (۱۹۹۳م)، گفتگوی مسیحیان و مسلمانان صدر اسلام، مؤسسه پژوهش میان رشته.

۱۷. ولان، استل، (۱۳۸۰ش)، «شاهدان از یاد رفته»، ترجمه شادی نفیسی، بولتن مرجع (۶): مطالعات قرآنی در غرب، به کوشش مرتضی کریمی نیا، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

مقالات و پایان‌نامه‌ها

۱. برگ، هربرت، (۱۹۹۶) «استلزامات روش‌ها و نظریه‌های ونزبرو و مخالفت با آن روش‌ها و نظریه‌ها»، مجله روش و نظریه در مطالعات دینی.
۲. ریپین، اندرو، (۱۳۷۹)، «تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: نگاهی به روش‌شناسی جان ونزبرو»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، پژوهش‌های قرآنی، سال ششم، شماره پیاپی ۲۳-۲۴، ص ۲۱۶-۱۹۱.
۳. صادقی، بهنام؛ گودرزی، محسن (۲۰۱۲) «مجموعه مصاحف صنعاء ۱ و مسئله خاستگاه قرآن»، مجله اسلام (به زبان آلمانی)، ص ۱۲۹-۱.
۴. مدیگان، دانیال، (۱۹۹۵)، «تأملات درباره برخی مسیرهای جاری در مطالعات قرآنی»، مجله جهان مسلمانان، شماره ۸۵، ص ۳۶۲-۳۴۵.
۵. موتسکی، هارالد، (۱۳۸۳)، «جمع و تدوین قرآن»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، نشریه هفت آسمان، شماره ۳۲، ص ۱۹۶-۱۵۵.
۶. نیل‌ساز، نصرت، (۱۳۸۶)، «تحلیل انتقادی دیدگاه‌های خاورشناسان در مورد آثار تفسیری منسوب به ابن عباس»، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس.
۷. _____، (۱۳۸۷)، «بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۸۸، ص ۱۷۰-۱۵۱.

منابع انگلیسی

1. Dreibholz, Ursula, Early Quran Fragments from the great mosque in sana'a, Sana'a: 2003.
2. Graham, Willam, Review of Quranic Studies, Journal of the American Oriental Society 100. 137-141, 1980.
3. Madigan, Daniel. A, "Reflections on some Current directions in Quran studies", The Muslim world, 85, 345-362, 1995;
4. Motzki, Harald, "The collection of the Quran", In Der Islam, 78, 1-34, 2001.

5. Newman, N. A. The Early Christian-Muslim Dialogue, Interdisciplinary Research Institute, Pennsylvania, 1993.
6. Rippin, Andrew, "Literary analysis of Quran, Tafsir, and sira: The methodologies of John Wansbrough", in R.C. Martin (ed), Approaches to Islam in its Religious studies Tucson: University of Arizona press 1985.
7. Schacht, Joseph, the origins of Muhammeden Jurisprudence, oxford university press, Great Britain, 1979.
8. Serjeant, R. B, Review of Quranic Studies. Journal of the Royal Society, n. V, 76-78, 1978;
9. Sadeghi, Behnam, & Goudarzi, Mohsen. "Şan 'ā' 1 and the origins of the Qur'ān," Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients 87i-ii (2012) pp. 1-129.
10. Wansbrough, John; Quranic Studies, Oxford, 1977.
11. Ibid; The sectarian Milieu: content and composition of Islamic Salvation History, Oxford university Press, Oxford, 1978.
12. Whelan, Estella, "Forgotten Witness: Evidence for Early codification of the Quran", Journal of the American Society, 118, 1-14, 1998.

منبع اینترنتی

۱. شاکر، محمد کاظم، (۲۰۱۶)، نقدی بر آرای ونزیرو در مورد تاریخ تثبیت نهایی متن قرآن، کانال تلگرام مؤسسه فهیم.

جستاری بر مبانی، عوامل و موانع کرامت در آئینه قرآن و حدیث

سمانه کرکه‌آبادی^۱، شهره محمودی^۲

چکیده

درک درست کرامت انسان، از مهم‌ترین مراحل خودشناسی است. مادامی‌که انسان به قابلیت‌ها و گوهر وجودی‌اش ناآگاه است، طی طریق تکامل و بالفعل کردن قابلیت‌های نفسانی و سعادت اخروی ناممکن است. نگارنده برای پاسخ به این پرسش که «مبانی، عوامل و موانع کرامت انسانی از منظر قرآن و حدیث چیست؟»، با هدف توسعه‌ای و به صورت توصیفی-تحلیلی و مطالعه کتابخانه‌ای، ضمن تعریف کرامت و اقسام آن به ذاتی (ظاهری و معنوی) و اکتسابی به این مهم دست یافت که کرامت، بهترین سرمایه وجودی و مایه برتری انسان بر سایر مخلوقات هستی است. خاستگاه کرامت انسان، انسانیت اوست؛ نه رنگ پوست و نژاد و جنس و ... مبانی کرامت عبارتند از: اختیار، خلافت، تعلیم اسماء، فطرت الهی داشتن، تسخیر جهان، داشتن روح الهی و خلقت خاص انسان. کرامت در مرحله اول ارزش نظری به شمار می‌آید، اما در مراحل بعد در عمل انسان نمایان می‌شود. برای سنجش کرامت باید به قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام رجوع کرد و تنها با تقوای الهی (ایمان، معرفت و عمل صالح) و دوری از صفاتی همچون شهوت پرستی، دنیاطلبی، اسلام‌گریزی، غفلت، گناه و جهل این امتیاز بالقوه را بالفعل نمود و به سعادت دنیوی و اخروی دست یافت.

واژگان کلیدی: کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، مبانی کرامت، عوامل کرامت، موانع کرامت.

۱. دانش‌آموخته سطح سه تفسیر جامعه الزهراء علیها‌السلام. (نویسنده مسئول) samaneh.karkehabadi@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته سطح دو جامعه الزهراء علیها‌السلام. morsalat@gmail.com

مقدمه

کرامت، مهم‌ترین گوهر خداوند متعال در خلقت انسان و وجه تمایز انسان از سایر موجودات است. سجده، بالاترین مرتبه خضوع در برابر خداوند است، اما ارزش کرامت انسانی تا آنجاست که این تعظیم به امر خدا در مقابل انسان از سوی فرشتگان انجام گرفت. این مسئله به عنوان یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های انسان از دیرباز در کانون مطالعات اندیشمندان و صاحب‌نظران اسلامی قرار گرفته است. هر یک از ادیان و علوم بشری از زاویه‌ای خاص به این موضوع نگرسته و ابعاد مختلف آن را بررسی نموده‌اند و خواستار حفظ، پرورش و تعالی این موهبت الهی هستند.

در میان انبوه مفاهیم سیاسی و اخلاقی نیز بیشترین اهتمام برای شناساندن کرامت انسانی به بشر بوده است؛ گویی کسی که ارزش این گوهر را شناخت، به همه فضایل اخلاقی دست یافته است و کسی که آن را شناخت، هیچ معنایی از انسانیت کسب نکرده است. مهم‌ترین اختلاف نظرهای سیاسی و اخلاقی موجود به نحوه نگرش نظریه‌پردازان به نهاد آدمی و جایگاه او در نظام هستی باز می‌گردد. آنچه ارزش بررسی این بحث را دو چندان می‌کند، بی‌اعتنایی به کرامت واقعی انسان در اندیشه غربیان و غرب‌زدگان به ظاهر پیشرفته است. فراوان دیده می‌شود که در میان نهضت‌های فکری مهم کشورهای غربی و غرب‌زده از جمله اندیشه‌های اومانیزم، سکولار و ... برخوردار است که علیه دین سامان‌دهی شده‌اند تا به گفته خود به مقاصد انسان دوستانه دست یابند، انسان از کمترین ارزش و کرامت برخوردار است. این نهضت‌ها در عمل نه تنها صداقت لازم را نداشته‌اند؛ بلکه در بسیاری از موارد کرامت انسان را به طرز بی‌رحمانه‌ای زیر پا گذاشته‌اند.

بحث کرامت‌مندی انسان در کتاب‌های بسیاری از عالمان غربی ترجمه و روانه بازار شده است و مقالاتی نیز از اندیشمندان مسلمان به چشم می‌خورد. هر چند برخی کتب و مقالات، همان چیزهایی است که حضرات معصومین علیهم‌السلام بیان کرده‌اند، اما برخی از آن‌ها نیز متناسب با فرهنگ اسلامی نیست؛ به نحوی که خالی از مباحث معنوی است یا به شکل کاملاً نامحسوس به خواننده چنین القا می‌کنند که راه دستیابی به کرامت از طریق

دین و ایمان میسر نمی‌شود، اما با توجه به قابلیت متون دینی در این زمینه، ضروری است که آموزه‌های دین با نگرش جدید مورد پژوهش قرار گیرند و تعالیم آن به آموزه‌های کاربردی تبدیل شوند تا پیروان معصومین علیهم‌السلام از آن بهره‌مند شوند.

نگارنده بهترین راه را برای بازشناسی و یافتن پاسخ این سؤال که «مبانی، عوامل و موانع کرامت انسانی از منظر قرآن و حدیث چیست؟» با شیوه‌ای توصیفی - تحلیلی و با هدف توسعه‌ای و روش کتابخانه‌ای، مراجعه به قرآن کریم و بهره‌مندی از سخن معصومین علیهم‌السلام می‌داند؛ چرا که انسان می‌تواند با شناخت مبانی، عوامل و موانع تحقق کرامت، پاسخ مناسبی برای میل کمال جویی خود بیابد و نقشه‌راه قابل قبولی را از مسیر کسب کرامت و مراتب عالی‌ه انسانی ترسیم نماید. از سویی دیگر جایگاه و منزلت انسان در میان موجودات روشن می‌شود و برای نهادینه کردن اصل کرامت در انسان، چگونگی وصول به آن و ارتقای به فضایل انسانی و رفع موانع تحقق آن مؤثر است.

معناشناسی واژه کرامت

واژه‌های کرم، کریم و کرامت از یک خانواده هستند. اگر چه واژه «کرامت» در قرآن نیامده است، اما مشتقات آن مانند «کریم» بسیار در قرآن به کار رفته است. «کرامت» در مقابل «هوان» و «حقارت» می‌آید. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۴۶) «کرامت» به مفهوم شرافت نفسانی یا ب شرافت در خلقی از اخلاق است که به اغماض از گناه گنهکار گفته می‌شود. (زکریای رازی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۷۱ و ۱۷۲) قرشی «کرامت» را به معنای سخاوت، شرافت و عزت آورده است. (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۰۳) طریحی می‌گوید: «کرامت به معنای از خود گذشتن دلپسند و مرغوب است و عرب آن را جز در صفات بسیار خوب به کار نمی‌برد». (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۵۲) وصف انسان با «کرامت»، اسمی است برای اخلاق و افعال پسندیده‌ای که از انسان ظاهر می‌شود و بدون صدور چنین اعمالی کریم نام ندارد. اکرام و تکریم این است که بزرگداشتی یا سودی به انسان برسد که در آن نقصان و خواری نباشد یا چیزی که به او می‌رسد، او را کریم و شریف گرداند. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۸، ص ۴۳۰) هر چیزی که در یک مجموعه یا نوع خود شرافت پیدا کند، متصف به صفت کرامت می‌شود. (همو، ۱۴۱۲ق،

ج ۱، ص ۷۰۷) ابن اثیر نیز معتقد است فرد دارای کرامت در بردارنده انواع خیر، نیکی و فضائل است و نفس خویش را از آلودگی به مخالفت و سرکشی در برابر خداوند متعال پاک می‌کند. (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۶۶) انسانی که به مقام عبودیت محض برسد و در مقابل غیر خدا تعظیم نکند، صاحب کرامت است؛ هر چند کرامت مطلق حقیقی وصف خدای متعال است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۶۸)

حقیقت انسان

انسان مرکب از دو جنبه جسمانی و حیوانی (مشترک او با سایر حیوانات) و جنبه روحانی ملکوتی (فصل ممیز او از موجودات جسمانی دیگر) است. انسانیت انسان به تقویت جنبه روحانی ملکوتی اوست و هر چه این جهت را قوی گرداند، به حقیقت انسانیت نزدیک‌تر می‌شود و اگر جنبه‌های حیوانی را تقویت کند و به آن طرف متمایل شود، در تیپ سباع یا بهائم یا شیاطین مقام خواهد داشت. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸۸)

حیات انسان اصالتاً متعلق روح است و تا زمان تعلق روح به بدن، بدن نیز از وی کسب حیات می‌کند و با قطع تعلق روح از بدن، بدن از کار می‌افتد؛ اما روح همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۰۷) بنابراین اصالت انسان به روح او بستگی دارد که حتی با فقدان بدن، روح باقی است و ادراک لذت و الم توسط روح صورت می‌گیرد. با توجه به اصالت داشتن روح، بدن هیچ سهمی جز تبعی و اعتباری بودن در حقیقت آدمی نخواهد داشت. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۸۴)

حقیقت روح انسان از آن خدا و آدمی به واسطه آن روح الهی، شایسته کسب مقام خلیفه‌اللهی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۴۱) کمال آدمی در گرو کرامت او و خلعت کرامت الهی، در پرتو کسب فضایل اخلاقی و دریافت اسما و صفات الهی است. بنابراین انسان به سبب داشتن روح و حفظ مقام خلیفه‌اللهی باید در تعالی روحش بکوشد تا قوس صعود را با موفقیت به سوی کمال سیر کند و مقامات والای کرامت را کسب نماید.

جایگاه انسان در نظام هستی

فرازگاه آدمی، اوج احسن تقویم (تین: ۴) و فرودگاه وی، حضیض طبیعت طین (تین: ۵)

است. رهایی از حضيض طبیعت جز با ایمان راستین و کردارهای شایسته (تین: ۶) شدنی نیست. برون رفت از این سیاه چال و دستیابی به منزلت والای خلافت الهی، بی تردید در گرو اعتصام به ریسمانی است که یک سر آن در دست خدای عاصم و سوی دیگرش در دسترس انسان معتمم باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۱۵۹) رفعت جایگاه انسان نیز در پرتو قداست و طهارت و اصلاح اعمال (فاطر: ۱۰) و رجای لقاء الله با اعمال صالح انسانی (کهف: ۱۱۰) پیوند خورده است.

جایگاه وجودی انسان تا جایی ارتقا می یابد که می تواند بر تمام مخلوقات عالم سیطره یابد (جاثیه: ۱۳) و این امر، نمایانگر حقیقت متعالی و جایگاه واقعی اوست که فراتر بودن او را بر سایر مخلوقات ارضی و سماوی اثبات می کند. جایگاه انسان همان بندگی و عبودیت است، نه ادعای کبریا؛ چنانکه مقام خداوند سبحان همان ربوبیت اوست. مایه فخرفروشی برای انسان است که خدای سبحان او را عبد صالح بنامد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۳)

اقسام کرامت انسان

خداوند در برخی آیات قرآن، از کرامت انسان و برتری او بر دیگر موجودات سخن آورده (ر.ک: مؤمنون: ۱۴؛ اسراء: ۷۰؛ لقمان: ۲؛ تین: ۴) و در برخی دیگر از آیات، انسان را به دلیل همطراری با حیوانات نکوهش کرده است. (نساء: ۲۸؛ احزاب: ۷۲؛ اعراف: ۱۷۹؛ معارج: ۱۶؛ ابراهیم: ۳۴؛ تین: ۵) تعمق در این آیات و بررسی آن ها دو نوع کرامت ذاتی و اکتسابی را برای انسان ثابت می کند.

۱. کرامت ذاتی^۱

خداوند انسان را به گونه ای آفریده است که نسبت به سایر موجودات، ویژگی های بیشتر و برتری دارد. کرامت ذاتی، مشترک میان تمام انسان هاست و مایه فخرفروشی و ملاک ارزشمندی هیچ انسانی بر دیگری نیست و انسان ها از این نظر در حقوق عمومی و اجتماعی با یکدیگر برابرند. باید خداوند را بر آفرینش چنین موجودی با چنین امکاناتی

۱. کرامت ذاتی به نام های متفاوتی خوانده می شود، از جمله طبیعی، تکوینی، بالقوه، هستی شناسی.

ستود؛ زیرا این کرامت به اختیار انسان ربطی ندارد و انسان بدون کوچک‌ترین اراده‌ای دارای این قسم از کرامت است. (رجبی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵؛ یدالله‌پور، ۱۳۹۱، ص ۵۸)

کرامت ذاتی انسان از آیات ۴ سوره تین، ۱۴ سوره مؤمنون و ۷۰ سوره اسراء قابل برداشت است. منشأ کرامت ذاتی عبارت است از صفات، نیروها و استعدادها بسیار با اهمیت انسان که با به کار انداختن آن‌ها و تکاپوی مخلصانه در مسیر حیات معقول به اتصاف به کرامت عالی ارزشی و اکتسابی نائل می‌شود. (تهرانی دوست، ۱۳۸۳، ص ۵۳) تحقق تکریم و بزرگداشت آدمی به دو نوع کرامت ظاهری و کرامت معنوی بیان شده است. این دو نوع کرامت، مشترک میان تمام انسان‌ها و رنگ، نژاد، اقلیم و ... در آن بی‌تأثیر است و حتی میزان ایمان و علم و جهاد در راه خدا نیز در آن تأثیری ندارد. بنابراین انتخاب و اختیار آدمی در این‌گونه تکریم نقشی ندارد و در حقیقت تمام انسان‌ها مشمول تکریم اجباری خداوند متعال شده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۷۳) این دو قسم از کرامت ذاتی به شرح ذیل است:

۱-۱. کرامت ذاتی ظاهری

این نوع کرامت ذاتی میان همه افراد بشر مشترک است و به تفاوت‌های ظاهری و جسمانی انسان با سایر حیوانات بر می‌گردد؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۷۲) مانند ایستاده راه رفتن، خوردن و آشامیدن با دست، قدرت بر نوشتن، خوش‌ترکیبی، اعتدال مزاج، قدرت بر تفهیم دیگران با کلام و نطق و اشاره، تسلط بر طبیعت، تهیه اسباب معاش و ... (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۶۲)

۱-۲. کرامت ذاتی معنوی

این نوع از کرامت انسان، به عقل است که مایه تفاوت انسان از سایر حیوانات است. این ویژگی عامل شناخت حق از باطل، صلاح از فساد، حسن از قبح و خیر از شر و عاملی است که تکامل زندگی انسان از آن سرچشمه می‌گیرد. (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۷۳)

۲. کرامت اکتسابی^۱

کرامت اکتسابی از دستیابی به کمالات معنوی، در پرتوی ایمان، اعمال صالح، ایثار، گذشت، تواضع و همت بلند به دست می‌آید. همه انسان‌ها استعداد رسیدن به این نوع کرامت را دارند، اما برخی به آن دست می‌یابند و برخی دیگر از آن محروم می‌مانند؛ چرا که تلاشی در به دست آوردن آن ندارند. (اعتمادی، ۱۳۸۲، ص ۲۴)

کرامت اکتسابی، منزلتی است که انسان در سایه اختیار خود به آن دست می‌یابد و از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد، کمال و خیرات ناشی می‌شود. این کرامت، اختیاری و ارزش‌نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است. (تهرانی دوست، ۱۳۸۳، ص ۵۲؛ یدالله‌پور، ۱۳۹۱، ص ۵۸) این تکریم از تکلیف ناشی می‌شود. اگر چه عقل انسان‌ها متفاوت است و به این سبب نیز مراتب تکریم در آن‌ها یکسان نیست، اما آنچه مورد توجه قرآن کریم است؛ تفاوت مراتبی است که از تقوا نشأت می‌گیرد، (حجرات: ۱۳) و گرنه تفاوت‌های جسمی همانند تفاوت‌های قومی و قبیله‌ای، طبیعی است. نکته مهم این است که تکریم به عقل زمانی که در خدمت ایمان و تقوا باشد، ارزش و جایگاه واقعی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۷۴) خداوند متعال در تأیید این مطلب فرموده است: «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى»؛ (بقره: ۱۹۷) «تنها وسیله برای رسیدن به سعادت آخروی، تقوی است». امام باقر علیه السلام ضمن روایتی پس از آنکه مؤمن را با کرامت‌ترین مخلوق معرفی کرده است، در تفسیر این سخن فرموده است: «...لَأَنَّ الْمَلَائِكَةَ خُدَّامُ الْمُؤْمِنِينَ وَأَنَّ جِوَارَ اللَّهِ لِلْمُؤْمِنِينَ وَأَنَّ الْجَنَّةَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَأَنَّ الْحُورَ الْعِينِ لِلْمُؤْمِنِينَ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۳) برای اینکه فرشتگان خدمتگزار مؤمنین هستند و مؤمنین در جوار رحمت خدایند و بهشت برای مؤمنین و حورالعین برای مؤمنین است».

مبانی کرامت ذاتی انسان

اگر چه کرامت ذاتی مشترک و مساوی میان تمام انسان‌هاست، اما مبانی این کرامت چیست؟

۱. این نوع کرامت با نام‌های اختیاری، غیر ذاتی، عندالله، بالفعل، معنوی، ارزشی عالی و فعلی نیز بیان شده است.

۱. خلقت خاص انسان

داستان خلقت انسان و کیفیت صورت‌بندی آدم در چندین آیه قرآن ذکر شده است؛ به عنوان مثال خداوند متعال فرموده است: «لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ». (اعراف: ۱۱) جمله «خَلَقْنَاكُمْ» مؤکد با «لام» قسم و «قد» تحقیقی، خطاب به عموم افراد بشر دارد و نوع انسان را از میان ممکنات امتیاز داده است؛ زیرا همه آیاتی که درباره خلقت انسان نازل شده است، درباره هیچ نوعی از موجودات حتی ملائکه نازل نشده است. جمع این آیات با آیه قبل که در مقام امتنان بر بشر بود: «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ»، (اعراف: ۱۰) نشان می‌دهد که نوع انسان بر بسیاری از موجودات برتری دارد. (امین، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۱۷۹)

خداوند در آیه دیگری نیز از خلقت انسان در بهترین نوع آن سخن گفته است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ». (تین: ۴) خدا در رابطه با خلقت هیچ یک از مخلوقاتش نفرموده است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون: ۱۴) و فقط درباره آفرینش انسان است که این آیه را آورده است. (نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱۳، ص ۲۸۷)

۲. دارا بودن روح الهی

دمیده شدن روح الهی در جسم انسان، شرافتی است که خداوند به انسان‌ها عنایت کرده است. آن روح انسان را سزاوار و تقدیس فرشتگان کرد. طبق فرموده امام علی علیه السلام خدای سبحان از گوشه‌های سخت و نرم زمین، شوره‌زارها و نقاط شیرین خاک‌هایی فراهم کرد و آبی بر آن افزود تا چسبندگی یافت و سپس صورتی دارای اعضا و جوارح گوناگون ساخت و با دمیدن روح خویش آن را به شکل انسان عاقل و متفکر پرداخت. (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۲)

خداوند متعال در آیات «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۹)؛ «فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا» (انبیاء: ۹۱)؛ «فَأَدَا سَوِيئَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) به نفخ روح اشاره کرده است. روح نفخی، مایه حیات ظاهری انسان و مبدأ پیدایش روح نفخی، عناصر مادی بدن است. هنگامی که بدن مادی انسان به مرحله‌ای از کمال می‌رسد، مستعد دمیدن روح

می‌شود. این روح اثر معنوی ویژه‌ای ندارد؛ چنانکه معیار انسانیت بالفعل نیست؛ زیرا آدمی با دمیده شدن روح نفخی - که آغاز پیدایش اوست - حیوانی بالفعل می‌شود که کارهای تحریکی وی از حد حیوانیت بالاتر نمی‌رود و کارهای ادراکی اش در محور احساس، تخیل و توهم خلاصه می‌شود و به مرحله عقلی نمی‌رسد. گفتنی است اضافه روح به خدا در کلمه «روحي»، استعداد انسان شدن را در او ایجاد می‌کند و او را از حیوانیت محض نجات می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۸۴)

انسان سر دو راهی کمال و نقص است و قهراً گرایش فطری نسبت به خصوص کمال و کرامت دارد؛ یعنی فقط به سمت کمال متمایل فطری است، نه به سمت خصوص نقص و نه به سمت کمال و نقص به طور متساوی. این کرامت، از آن روح الهی است که در حضرت آدم علیه السلام و نسل اوست. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۸) بنابراین انسانی که ابتدا خاک بود و سپس به نطفه، علقه، مضغه، استخوان و گوشت تبدیل شد، آن‌گاه با دمیدن روح از مرز نباتی و حیوانی گذشت و به حوزه انسانی و «احسن تقویم» رسید و خدا با دمیدن روح در انسان فرمود: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴)، به حد اعلای کرامت رسید و باعث برتری او از سایر مخلوقات شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱)

۳. بهره‌مندی انسان از فطرت الهی

انسان موجودی دو بُعدی است؛ یعنی هم از خلقت طبیعی و هم از فطرت الهی برخوردار است. بنابراین رذایل، از آن طبیعت و فضایل برای فطرت است. از این رو در ذات هر انسانی جهادی است و کسانی که ندای فطرت را خاموش می‌کنند، به دام طبیعت می‌افتند و مجموعه‌ای از رذایل می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۱۶۹) فطرت الهی انسان، یکی از شایستگی‌های والای اوست که موجب برتری اش بر سایر مخلوقات می‌شود. خداوند نیز او را از نظر خلقت و ساختار درونی، خداشناس و خداجو آفریده است؛ چنانکه در قرآن فرموده است: «فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». (روم: ۳۰) بنابراین اصل مشترک میان همه انسان‌ها فطرت است که دارای این سه ویژگی است:

- انسان خدا را می‌شناسد و خواهان اوست و نیز دین خدا را می‌طلبد.

- فطرت در همه آدمیان به ودیعت نهاده شده است؛ به گونه‌ای که هیچ بشری بدون فطرت الهی خلق نشده است.

- انسان از گزند هر گونه تغییر و تبدیل مصون است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۹)

۴. خلافت

یکی از مبانی کرامت انسان، مسئله جانشینی او از سوی خداست. قرآن از عالی‌ترین تعبیر درباره انسان استفاده و او را خلیفه خدا در زمین معرفی کرده است: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». (بقره: ۳۰) به اعتقاد ابن عربی صورت ظاهر آدم، از عالم ماده و صورت باطن او از عالم روح است. پس حق و خلق در وجود آدمی جمع شده است و از این رو مستحق مقام خلافت الهی است. (ابن عربی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۷)

منشأ خلافت انسان یا به سبب قرب و شرف یا به سبب کمال و مناسبت است؛ اگرچه مرجع این دو امر یکی است و نزدیک‌ترین به خدا از جهت وجود، بیشترین کمال را داراست و بالاترین فرصت را برای انسانیت دارد. (شیرازی، ۱۳۳۱، ج ۲، ص ۳۱۵) اگر چه آیه فوق خلافت الهی را برای حضرت آدم علیه السلام ثابت کرده است، اما این خلافت عمومیت دارد و شامل انسان‌های بعد از او نیز می‌شود. این عمومیت را می‌توان از آیات ذیل به دست آورد:

- «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلَائِفَ الْأَرْضِ» (انعام: ۱۶۵)

- «إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ» (اعراف: ۶۹)

- «ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ» (یونس: ۱۴)

- «وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ» (نمل: ۶۲)

۵. اختیار انسان

خلقت انسان با خصلت اختیار، مسیر زندگی‌اش را تنظیم می‌کند و او می‌تواند راه سعادت یا شقاوت را برگزیند. خداوند برخورداری انسان از اختیار را در آیات «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) و «قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹) بیان کرده است.

هر عملی از هر عاملی که بروز نماید - خواه به اختیار یا بدون اختیار - مستند به

خداست، اما خدا از راه فضل و کرم انسان را به همین صفت مختار بودنش در عمل، بر تمام موجودات برتری و او را نماینده صفت مختار بودن قرار داده است؛ حتی ملائکه مقربین دارای چنین فضیلتی نیستند. آدمی که با اختیار خود تحت فرمان خدا برود و در مقابل عظمت خدا تسلیم باشد، از ملک و سایر موجودات شریف تر است. (امین، ۱۳۶۱، ج ۱۱، ص ۹۹ و ۱۰۰)

۶. تعلیم اسماء به انسان

یکی از ویژگی های انسان، علم خاصی است که خداوند متعال به او عنایت کرده و زمینه خشوع ملائکه را به همراه داشته است. طبق بیان خداوند حضرت آدم علیه السلام به خاطر تعلیم اسماء، اعلم از ملائکه بوده است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ». (بقره: ۳۱ - ۳۲) با استناد آیه بالا به آیه «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹) اعلم، افضل از غیر اعلم است. (سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۰۸)

پس از آنکه ملائکه سؤال کردند چرا خداوند آدم علیه السلام را در زمین خلیفه قرار داد، در صورتی که افراد بشر در زمین فساد می کنند و خون یکدیگر را می ریزند؛ حق جل جلاله در مقام جواب، حکمت و فضیلت آدم علیه السلام را به ملائکه ارائه داد و به حضرت آدم علیه السلام علمی را آموخت که ملائکه استعداد آموختن آن را نداشتند تا آنکه ملائکه بر فضیلت او تصدیق نمایند و بدانند برتری آدم علیه السلام از ملائکه، از چه راهی است. (امین، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۳۹)

انسان کامل، جامع ترین مظهر اسماء و صفات الهی شایسته احراز مرتبه خلافت الهی می شود. برتری آدمی بر فرشتگان نیز به همین سبب است؛ زیرا مرتبه وجودی فرشتگان که فاقد جامعیت انسان هستند، فروتر از آدمی است. علت اعتراض فرشتگان در آفرینش انسان و استنکاف از سجده آدم علیه السلام نیز همین نکته بود که از جامعیت او غافل بودند و نمی دانستند که آدمی، وجود جامعی است که همه کمالات را در خود جلوه گر می سازد و از اینجاست که در برابر عالم کبیر از وی به عالم صغیر تعبیر می شود. (ابن عربی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۱۵) خداوند در آیه «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي

أَعْلَمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ»، (بقره: ۳۳) نتیجه تعلیم وجودی اسماء به آدم ﷺ و فضیلت او بر ملائکه مقربان را بیان کرده است؛ زیرا وقتی نوبت به آدم ﷺ می‌رسد که در حضور فرشتگان اسماء موجودات و اسرار آن‌ها را شرح دهد، فرشتگان در برابر معلومات وسیع و دانش فراوان آدم ﷺ سر تعظیم فرود آورند و بفهمند که این انسان با این دانش، مستعد خلافت بر زمین است. (داوودپناه، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۹۴)

۷. مسجود ملائکه بودن

یکی از مبانی کرامت و از نشانه‌های ارزش وجودی انسان، سجده فرشتگان بر اوست. خداوند متعال بسیاری از ملائکه را برای انجام امور بشر مسخر گردانید و هر یک از آنان را به کاری مأمور کرد که به نفع انسان باشد. خداوند متعال درباره سجده فرشتگان بر انسان فرموده است: «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ». (ص: ۷۳) هر چند در این آیه خطاب سجده بر حضرت آدم ﷺ مطرح است، اما سجده بر آدم ﷺ به سبب برخورداری از مقام خلافت الهی است و در حقیقت حکم سجده شامل همه افراد بشر می‌شود. بنابراین سجده ملائکه بر خصوص آدم ﷺ از این باب بود که آدم ﷺ، قائم مقام و نایب از همه انسان‌هاست. (امین، ۱۳۶۱، ج ۱۳، ص ۹۶) لفظ «اجمعون» - تأکید بعد از تأکید است - دلالت دارد بر اینکه همه ملائکه بدون استثناء بر آدم ﷺ سجده کردند، خلافت انسان را پذیرفتند و آن از روی درک برتری انسان بوده است. (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۳۵۵) از طرفی آیه مذکور بیانگر آن است که انسان دارای مقام الاهی است و بر ملائکه برتری دارد؛ زیرا اگر موجودی ناقص‌تر از ملائکه بود، مناسب نبود که وجود کامل بر وجود ناقص کرنش کند.

۸. تسخیر جهان هستی

خداوند متعال، مجموعه موجودات جهان هستی را در تسخیر انسان قرار داده و انسان را از چنان ظرفیت وجودی برخوردار کرده است که به نحو احسن از آن بهره‌گیرد. خداوند متعال این امتیاز را تنها به انسان بخشید تا با استعداد درونی‌اش از همه مخلوقات هستی بهره‌مند شود. این مسخر بودن، معیار دیگری برای برتری ذاتی‌اش نیز است. برای در آیه ۱۴ سوره نحل آمده است: «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَنَا كُلًّا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَنَسَخَّرُ جُؤًا مِنْهُ حَلِيَةً تَلْبَسُونَهَا»

و نیز در آیه ۲۰ سوره لقمان فرموده است: «الْم تَرَوُا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...».

از آنجا که انسان جوهری مرکب از نفس و بدن انسانی است و نفس انسانی، اشرف نفوس در عالم اسفل و بدن او نیز شریف‌ترین اجسام در عالم دانی است. بنابراین بر سایر حیوانات و بر نبات و جماد برتری دارد؛ (شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۷۲) زیرا خلقت همه آن‌ها مطابق با آیات مطرح شده برای انسان و به سود انسان بوده است تا با بهره‌گیری از آن‌ها به تکامل برسد. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۷۴)

عوامل تحقق کرامت اکتسابی انسان

همه انسان‌ها مستعد کرامت اکتسابی هستند، اما برخی به آن دست می‌یابند و برخی دیگر از آن محروم می‌مانند. تفاوت جایگاه انسان‌ها در سیر قوس صعودی، به میزان تحقق این قسم از کرامت در آن‌هاست که با مقیاسی به اسم تقوا قابل سنجش است. حصول تقوا نیز منوط به عواملی است که انسان به تبع آن‌ها صاحب کرامت می‌شود. در ادامه ابتدا تقوا و سپس سایر عوامل تحقق کرامت اکتسابی مطرح می‌شود.

۱. تقوا

تقوا، عامل تحقق کرامت اکتسابی انسان است. پیامبر ﷺ حصول کرامت را منحصر در تقوا دانسته است: «لَا كَرَمَ إِلَّا التَّقْوَى». (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۹۰) تقوا، احساس تعهدی است که به دنبال رسوخ ایمان در قلب بر وجود انسان حاکم می‌شود و او را از فجور و گناه باز می‌دارد، به نیکی و پاکی و عدالت دعوت می‌کند، اعمال آدمی را خالص و فکر و نیتش را از آلودگی‌ها می‌شوید. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۲۰۵)

تقوا، نیروی کنترل درونی است که انسان را در برابر طغیان شهوات حفظ می‌کند و منظور در این‌گونه موارد، نگهداری روح و جان از هر گونه آلودگی و متمرکز ساختن نیروها در اموری است که رضای خدا در آن امور است. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۹) فرد متقی کسی است که با ایمان و عمل صالح برای خود ملکه‌ای نفسانی فراهم می‌کند تا او را از آسیب‌های درونی (هوای نفس) و بیرونی (شیطان) مصون دارد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۲)

خدای سبحان فرموده است: «تَزُودُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» (بقره: ۱۹۷) مرد یا زن بودن، اختلاف نژاد، لهجه، زبان و رنگ‌ها موجب کرامت یا مانع آن نیست؛ بلکه هر کس تقوای قوی‌تری داشته باشد، به همان میزان از کرامت الهی بهره‌مند است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأَكُمُ» (حجرات: ۱۳)

از آنجا که دل‌بستگی عامه مردم به زندگی مادی دنیاست، قهراً این امتیاز را در همان مزایای زندگی دنیا یعنی در مال، جمال، حسب و نسب و امثال آن‌ها جستجو می‌کنند و همه تلاش و توان خود را در طلب و به دست آوردن آن به کار می‌گیرند تا با آن به دیگران فخر بفرروشند و بلندی و سروری کسب کنند؛ در حالی که این‌گونه مزایا، مزیت‌های موهوم و خالی از حقیقت است، به آدمی شرف و کرامت نمی‌دهد و او را تا مرحله شقاوت و هلاکت هدایت می‌کند. مزیتی که مزیت حقیقی است و آدمی را بالا می‌برد و به سعادت حقیقی که همان زندگی طیبه و ابدی در جوار رحمت پروردگار است، می‌رساند؛ تقوا و پروا از خداست. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۳۷)

اساس تقوا سه چیز است که می‌توان آن‌ها را همچون تقوا از عوامل تحقق کرامت اکتسابی به شمار آورد و افراد دارای آن خصائص را افراد صاحب کرامت خواند. در ادامه بحث نقش هر سه مورد در تحقق کرامت انسانی مطرح می‌شود:

۲. ایمان

ایمان از ارکان تقوا و به تبع، عامل تحقق کرامت اکتسابی است. تقوا به فرموده امام علی علیه السلام، از سنخ ایمان است.^۲ خداوند متعال در وصف متقین بر صفت ایمان تأکید دارد: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ. الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ... وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (بقره: ۴-۲)

سرّ اطلاق ایمان بر عقیده، آن است که مؤمن اعتقاد خود را از ریب و اضطراب - که آفت اعتقاد است - ایمن می‌کند. از این رو رسوخ عقیده در قلب را ایمان می‌گویند که برای رسیدن به آن، علم به تنهایی کافی نیست؛ زیرا اصل ایمان، عقیده قلبی به عقاید دینی و

۱. امام علی علیه السلام: «و طَلَبْتُ الْكِرَامَةَ فَمَا وَجَدْتُ إِلَّا بِالتَّقْوَى اتَّقُوا لِتَكْرُمُوا». شعیری، جامع الاخبار، ج ۱، ص ۱۲۳.

۲. «التَّقْوَى سِنُّ الْإِيمَانِ». ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۲۱۷.

اقرار به زبان، کاشف از آن و اعمال جوارح، آثار و نگهبانش است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۵۶؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۳۴)

ایمان دو عنصر اساسی «دانستن» و «التزام عملی به لوازم آن دانسته» دارد. طبق آیات الهی، ایمان تشکیک پذیر است: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾^۱. (انفال: ۲) لازمه رسیدن به بالاترین مرتبه ایمان، آن است که صاحب آن بی کم و کاست و صد در صد به تمام لوازم عملی اش ملتزم شود تا به مراتب بعدی برسد و تقوا حاصل شود. انسان با ایمان خود بعد از ادراک عجز خویشتن، احساس ایمنی می کند و به وسیله ایمان از شر شیطان درون و گزند حوادث تلخ بیرون محفوظ می شود. رسیدن به ایمان، یکی از پله های رستگاری است که آدمی باید برای کسب این مرتبه از جایگاه معنوی، آفات تهدیدکننده ایمان را رفع کند. انسان مؤمن یک مرتبه از انسان های معمولی بالاتر و همین ایمان، از عوامل حتمی است برای اینکه لیاقت داشته باشد تا خلعت کرامت را به تن نماید. در حقیقت ایمان، عامل بالفعل کردن کرامت بالقوه در وجود انسان است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۲؛ مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۵۱)

۳. معرفت

یکی از بزرگ ترین و عمیق ترین قوانین و تعالیم قرآن، قانون مساوات و برابری است که با تشریح این قانون در میان مسلمانان اتحاد، یگانگی، برابری و برادری برقرار می شود و همه آنان را در صف واحد قرار می دهد، هر گونه امتیاز و اختلاف نژادی و طبقاتی را از میان بر می دارد، تمام برتری ها و فزون طلبی ها را از ریشه بر می کند و تنها در این میان علم (حجرات: ۱۳) و تقوا (زمر: ۹) را ملاک کرامت قرار می دهد. (خوئی، ۱۳۷۵، ص ۶۷) تقوا، عامل کرامت است و کسب آن بدون دانش و شناخت ممکن نیست؛ زیرا انسان بدون معرفت، در تشخیص انواع و اقسام تقوا و عمل به آن ها از لغزش محفوظ نخواهد بود. این مطلب در حدیثی از امام صادق علیه السلام چنین بیان شده است: «الْعِلْمُ مَقْرُونٌ إِلَى الْعَمَلِ فَكُنْ عَمِلًا عَمِلَ وَمَنْ عَمِلَ عَمِلَ وَالْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَهُ وَالْإِزْتِحَالُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۰) علم با عمل همدوش است. هر ^۱. «مؤمنان، همان کسانی اند که چون خدا یاد شود، دل هایشان بترسد و چون آیات او بر آنان خوانده شود، بر ایمانشان بیفزاید.»

که بداند، باید عمل کند و هر که عمل کند، باید بداند. علم عمل را صدا زند، اگر پاسخش گوید؛ بماند وگرنه کوچ کند».

علم همواره عمل را به دنبال خویش می‌خواند. اگر عمل با علم همراه شد، زمینه بقای علم در جان عالم فراهم می‌شود؛ اما اگر عمل با علم همراه نشد، علم نیز رخت بر می‌بندد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۲) این مطلب در کلام وحی این‌گونه بیان شده است: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۲) میان علم و تقوا رابطه متقابل برقرار است و قرآن تقوا را همراه با شناخت و دانش بیان کرده است. بنابراین اساس، تقواست و تحصیل تقوا بی‌معرفت ممکن نیست. تقوا نیز عامل زمینه‌ای علم و معرفت است و هر دو در کنار هم ضامن کرامت انسان هستند. قرآن کریم وقتی از طبیعت و ماده سخن می‌گوید، بهره‌های طبیعی و مادی را برای افراد عادی و حیوان مشترک می‌داند، (نازعات: ۳۳) اما وقتی از توحید و معرفت الهی سخن می‌گوید، عالم موحد را در کنار ملائکه ذکر می‌کند. (آل عمران: ۱۸)

علم و معرفت مطابق آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۱، (بقره: ۳۱) عامل کسب کرامت است. علم، نوری است که از مصدر جلال احدی صادر می‌شود و از آنجا بر قلب مؤمن پرتو می‌افکند، اطراف قلب وی را روشن می‌کند و از شبکه حواس از باطن به ظاهر تظاهر می‌نماید. بنابراین انسان قابلیت درک انواع علوم و رسیدن به مقامات عالیه کمال را دارا و کرامت انسان، به علم و معرفت اوست. (داورپناه، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۹۰)

۴. عمل صالح

از دیگر ارکان تقوا و راه رسیدن به کرامت اکتسابی، عمل صالح است. مراد از عمل صالح، عمل عبادی است که بدون شائبه ریا، عجب و اغراض دیگر و اعمالی که سبب ارتقای کمال انسانی باشد همچون رسیدن به مقام شهادت و کمک به هم‌نوع و...، خالصاً لوجه الله باشد. (امین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۱۹) کراماتی که از اولیای خدا سر می‌زند، در اثر عواملی همچون مداومت در انجام فرائض و نوافل و مراقبت از نفس است که بنده را به مقام قرب^۱. «و [خدا] همه [معانی] نام‌ها را به آدم آموخت؛ سپس آن‌ها را بر فرشتگان عرضه نمود و فرمود: اگر راست می‌گویید، از اسامی این‌ها به من خبر دهید».

الهی می‌رساند و او را محبوب خدا می‌کند. (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۳۰۱) تقوا نیز جز در سایه عمل به آنچه خداوند از انسان مطالبه کرده و در قرآن آمده است، دست یافتنی نیست: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. (عصر: ۳)

نماز (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۶)، دعا (همان، ص ۳۹۱) و امر به معروف و نهی از منکر، (همان، ص ۵۴۲) از جمله مصادیق عمل صالح است که نقش بزرگی را در رسیدن انسان به کرامت ایفا می‌کنند. در سخنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام روایاتی را می‌توان یافت که هر یک در زمره اموری قرار دارند که موجب رسیدن انسان به کرامت می‌شوند. در ادامه به دو مورد از مصادیق عمل صالح و دوری از منکر که می‌تواند عاملی برای تحقق کرامت اکتسابی انسان باشند، به طور اجمالی اشاره می‌شود:

۱-۴. رسیدن به مقام شهادت

یکی از مصادیق عمل صالح که به تبع از عوامل تحقق کرامت اکتسابی است، مقام والای شهادت است. بر پایه بیان‌های قرآنی، هر کس شهید راه خداست؛ واقعاً مکرم است. از این رو خداوند درباره مردی که از پیامبر صلی الله علیه و آله دفاع کرد و کشته شد، می‌فرماید: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾. (یس: ۲۶ و ۲۷) چنین مقامی ویژه شهید نبرد با دشمنان بیرونی خدا نیست؛ بلکه هر کس در جهاد اکبر و مبارزه با نفس نیز تا آخرین نفس میدان‌داری و مقاومت کند، تن به اطاعت ابلیس ندهد و در حال مداومت بر تهذیب روح بمیرد، از زمره شهیدان است؛ چه اینکه هر کس در محبت اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله ثابت قدم باشد و در حال تداوم و استقامت بر این محبت بمیرد، شهید میدان عشق و محبت الهی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۶) بنابراین نائل شدن به مقام شهادت در نبرد بیرونی یا در نبرد درونی می‌تواند از عوامل دستیابی به کرامت انسانی باشد.

۲-۴. پرهیز از لغویات

یکی از مصادیق عمل صالح، بی‌اعتنایی به لغویات است که آیات قرآن آن را مقتضای کرامت انسانی دانسته است: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾. (فرقان: ۷۲) امام

صادق علیه السلام در تبیین جمله «وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» فرموده است: «... فَهَذَا مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى السَّمْعِ مِنَ الْإِيمَانِ أَنْ لَا يَصْغِيَ إِلَى مَا لَا يَحِلُّ لَهُ وَهُوَ عَمَلُهُ وَهُوَ مِنَ الْإِيمَانِ»^۱. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۹۴) خداوند در آیه دیگری پرهیز از لغویات فرموده است: «إِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ». (قصص: ۵۵) لغو یعنی غنا و اسباب لهو و لعب همچون دف، طبل و غیر این‌ها که در روایات آمده است یا اعم از آن‌ها یعنی قصه‌ها و سخنان دروغ یا غیرنافع را شامل می‌شود. (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۵۳۲) در بعضی روایات مجالس باطل به مجلس غنا تفسیر شده است؛ همان مجالسی که در آن‌ها خوانندگی لهوی توأم با نواختن آلات موسیقی یا بدون آن انجام می‌گیرد؛ (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۶۵) همان‌گونه که امام صادق علیه السلام در تفسیر کلمه «الرُّور» در آیه «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الرُّورَ»، (فرقان: ۷۲) فرموده است: «هُوَ الْغِنَاءُ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱۲، ص ۷۸۷) بی‌شک منظور از این‌گونه روایات این نیست که مفهوم وسیع «الرُّور» را به «غنا» محدود کند؛ بلکه «غنا» یکی از مصادیق روشن آن است و سایر مجالس لهو و لعب، شرب خمر، دروغ، غیبت و امثال آن را نیز در بر می‌گیرد.

با توجه به اینکه «لغو» شامل هر کاری می‌شود که هدف عاقلانه‌ای در آن نباشد، بنابراین انسان‌های متقی در زندگی همیشه هدف معقول، مفید و سازنده‌ای را تعقیب می‌کنند و از بیهوده‌گریان و بیهوده‌کاران متنفرند و اگر این‌گونه کارها در مسیر زندگی شان قرار گیرد؛ چنان از کنار آن می‌گذرند که بی‌اعتنایی آن‌ها، دلیل عدم رضای باطنی شان به این اعمال است. آنان چنان بزرگوارند که هرگز محیط‌های آلوده در وجودشان اثر نمی‌گذارد و رنگ نمی‌پذیرند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۶۵ و ۱۶۶) چنین انسانی در برخورد با مجالس باطل، نفس خود را گرمی می‌دارد؛ زیرا می‌داند حضور در مجالس لهو و باطل افزون بر امضای گناه، مقدمه آلودگی قلب است و آلودگی قلب نیز در روح اثرگذار، و مقدمه و سرچشمه سقوط از مرتبه انسانیت است. بنابراین انسان با پرهیز از لغویات می‌تواند به درجات عالی‌ه انسانی برسد و صاحب کرامت بالفعل شود.

۱. «پس این، همان ایمانی است که خداوند بر گوش واجب ساخته است که به آنچه که بر او حلال نیست، گوش ندهد و عمل گوش همین است و این، از ایمان است.»

موانع تحقق کرامت اکتسابی انسان

موانعی در راه تحقق کرامت انسانی وجود دارد که موجب عدم تحقق کرامت می‌شود. هر عاملی که حجابی برای ظهور کرامت انسانی باشد، از موانع کرامت به شمار می‌آید که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. جهل

جهل و نادانی، یکی از موانع کرامت است. فرد جاهل در شناخت ضلالت و فلاح عاجز است؛ زیرا توانایی به کارگیری صحیح قوه تعقل را ندارد. امام علی علیه السلام فرموده است: «كَفَاكَ مِنْ عَقْلِكَ مَا أَوْضَحَ لَكَ سُئِلَ عَيْتِكَ مِنْ رُشْدِكَ»؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۷۸، ص ۵۲۳) عقل تو را کفایت کند که راه گمراهی را از رستگاری نشانت دهد.

هنگامی که شیطان بخواهد انسان را فریب دهد، او را گرفتار جهل مرکب، و به سبب اعتقادات سوء از مسیر حق منحرف می‌کند. جهل مرکب، یعنی کسی چیزی را نداند یا خلاف واقع بداند و فکر کند حق را می‌داند. در این حالت به جهل خود پی نمی‌برد، درصدد تحصیل علم بر نمی‌آید و در ضلالت و گمراهی می‌ماند. خداوند متعال می‌فرماید: «أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ * وَتَسْجُدُونَ لِصَانِعِ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ»؛ (شعراء: ۱۲۸ و ۱۲۹) «آیا بر هر تپه‌ای بنایی می‌سازید که [در آن] دست به بیهوده‌کاری زنید و کاخ‌های استوار می‌گیرید به امید آنکه جاودانه بمانید؟».

ساختن خانه‌های سنگی مستحکم در سینه کوه، ناشی از یک گمان باطل است و آن گمان، خلود در دنیا است. (همزه: ۳) این‌گونه افراد جاهل هستند و گمان می‌کنند که در دنیا باقی می‌مانند و از مرگ خبری نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹) امام خمینی علیه السلام درباره جهل فرموده است:

بدان که آدم اول و ابلیس اعظم حقیقت عقل و جهل می‌باشند و از برای هر یک، ذریه و مظاهری است در عالم دنیا که تشخیص آن‌ها و تمیز بین آن دو طایفه را هم در این عالم می‌توان داد... انسان تا در عالم طبیعت - که دار تغیر و تبدل و نشئه تصرم است - واقع است، به واسطه قوه منفعله که حق

تعالی به او عنایت نموده و راه سعادت و شقاوت را واضح فرموده؛ می‌تواند نقایص خود را مبدل به کمالات و رذایل خویش را تبدیل به خصایل حمیده و سیئات خود را مبدل به حسنات نماید. (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ص ۵۰ و ۵۱) بنابراین جهل آدمی سبب گمراهی و ظلمت اوست و تا زمانی که بر جهل خود باقی بماند، نمی‌تواند به حقایق عالم دست یابد و در زمره مکرمات قرار گیرد.

۲. غفلت

غفلت، منشأ هر آفتی است. اگر انسان اعتقاد داشته باشد، آسیب نمی‌بیند. غفلت که یکی از موانع سیر انسان به سوی خداست، از نظر فرهنگ دین، رجس و چرک است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۵) از تعبیر امیرمؤمنان علی علیه السلام در مناجات شعبانیه نیز چنین استفاده می‌شود که غفلت، پلیدی دل است: «فَشَكَرْتُكَ يَا خَالِي فِي كَرَمِكَ وَلِتَطْهِّرَ قَلْبِي مِنْ أَوْسَاحِ الْغَفْلَةِ عَنْكَ»؛ (مجلسی، ۱۴۲۳، ص ۴۹) پس تو را شکر می‌گذارم به واسطه اینکه مرا در کرامت خود داخل کردی و برای اینکه قلب مرا از پلیدهای غفلت از خود پاک گردانیدی». قرآن کسانی که کارهایشان را بر اساس انگیزه‌های غریزی انجام می‌دهند، غافل دانسته و آنان را همچون چهارپایان بلکه پست‌تر خوانده است: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ». (اعراف: ۱۷۹)

بنا بر آیه فوق، غافلان و گمراهان در زمره حیوانات و چهارپایان قرار می‌گیرند که فاقد کرامت هستند. در واقع تا زمانی که آدمی از غفلت خارج نشود و به مرحله آگاهی قدم نگذارد، وارد مرحله انسانیت نمی‌شود؛ از این روست که امام سجاد علیه السلام از غفلت به خدا پناه برده و فرموده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ... وَسِنَّةِ الْغَفْلَةِ»؛ (امام زین العابدین علیه السلام، ۱۳۸۴، ص ۵۶) خدایا! به تو پناه می‌برم... و از خواب غفلت».

۳. آلوده شدن به گناه

یکی دیگر از موانع کرامت، اصرار بر گناه است. معنای جامعی که می‌توان برای گناه و معانی عربی آن بیان کرد، نافرمانی و انجام عملی خلاف قانون یا سرپیچی از قانون است که در اصل شرع عبارت است از اینکه مکلف مرتکب امر نامشروع گردد. (قرائتی، ۱۳۸۶،

ص ۱۰-۷) خداوند درباره اجتناب از آلودگی فرموده است: ﴿إِنْ مَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُم مَدْخَلَ كَرِيمًا﴾. (نساء: ۳۱) در این آیه شریفه دست یافتن به مقام کرامت، مشروط به اجتناب از گناهان کبیره شده است. وقتی قلب انسان آماده پذیرش اخلاق کریمانه باشد، دچار حجاب گناه نمی‌شود و با دوری از گناه، به حقیقت سعادت نزدیک می‌شود. از همین روست که امام علی علیه السلام فرموده است: «مَنْ كَرَمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ لَمْ يَهْمُهَا بِالْمَعْصِيَةِ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۳۳۹) کسی که نفسش کریم شد، آن را با معصیت خوار نمی‌کند». کسی که از کرامت نفس برخوردار است، تن به پستی نمی‌دهد و از گناه پاک است؛ زیرا یقین دارد آلوده شدن به گناه، او را از دستیابی به سرمایه کرامت باز می‌دارد.

۴. شهوت پرستی

انسان فطرتی ملکوتی دارد که اگر بر اساس آن گام بردارد، هم خودش مصون است و هم دیگران از او در راحتی هستند. قلمرو دیگری نیز در حیات انسان وجود دارد که به مرزهای طبیعت می‌رسد و با وجود برکت‌های فراوانش، می‌تواند خطرناک باشد؛ از همین روست که به اعتدال در آن توصیه شده است. شهوت و غضب در این قلمرو قرار دارد که باید مواظب آن‌ها بود. این دو شأنی از شئون انسانی و نیازمند حفاظت و هشدارند. خداوند در آیه ۱۴ سوره آل عمران شش شهوت را نام برده شده است: ﴿زَيْنَ اللَّيْلِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَيْنِ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾^۱.

تلاش انبیا برای آماده کردن زمینه استصلاح خلق بود؛ زیرا بی‌اعتنایی به ضرورت اصلاح تمایلات شهوانی به وسیله ایمان و اخلاق، موجب می‌شود خودخواهی و شهوت طلبی بشر را به فساد، و نقض حریم انسان‌ها بکشاند. اگر این قدرت غریزی تحت کنترل در نیاید و انسان نتواند خشم و شهوت خویش را به بند درآورد، ریشه بسیاری از کرامت ستیزی‌ها و کرامت سوزی‌ها در خود و دیگران خواهد بود. امام سجاد علیه السلام فرموده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ

۱. «دوستی خواستنی‌ها [ی‌گوناگون] از زنان و پسران و اموال فراوان از زر و سیم و اسب‌های نشاندار و دام‌ها و کشتزار [ها] برای مردم آراسته شده، [لیکن] این جمله، مایه تمتع زندگی دنیاست و [حال آنکه] فرجام نیکو نزد خداست».

بِكَ مِنْ هَيْجَانِ الْحِرْصِ، وَ سُوْرَةِ الْغَضَبِ، وَ غَلْبَةِ الْحَسَدِ، وَ ضَعْفِ الصَّبْرِ...»^۱. (امام زین العابدین علیه السلام، ۱۳۸۴، ص ۴۴)

حاکمیت شهوت بر وجود انسان، موجب نادیده گرفتن و عدم توجه به بُعد روحانی انسان می شود و او را از کسب کرامت دور می کند. کسی که بنده شهوات شود، به راحتی به بند ذلت می افتد و از هیچ عمل حقارت آمیزی فروگذاری نمی کند.

۵. اسلام گریزی

انسان صاحب کرامت، دیندار و دین یاور است. دین او سلیقه ای و محدود نیست؛ بلکه اختیاری، کلی و همه جانبه است. دین اسلام، فطری انسان است. حیات انسان به دین بستگی دارد و کسی نمی تواند از آن بگریزد؛ زیرا رسیدن به کمال مطلوب، به دینداری انسان بستگی دارد. کسی که به مقام والای اسلام دست یافته است و همه هویت وی منقاد خدا و همه رویکردهای او الهی باشد، می تواند از برکت عنداللهی بودن اجر خود آگاه شود و اجر چنین انسانی نزد خدای سبحان، مانند نفی هراس و اندوه از وی مختص آخرت نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۸۸-۱۷۸) امام علی علیه السلام نیز فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَصَّكُمْ بِالْإِسْلَامِ وَ اسْتَخْلَصَكُمْ لَهُ وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ اسْمُ سَلَامَةٍ وَ جَمَاعُ كَرَامَةٍ»^۲ (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۲)

اسلام تنها به اعتقاد و عبادت اکتفا نمی کند؛ بلکه به انسانیت و کرامت انسان ها نیز توجه تام دارد و راه های رسیدن به زندگی پُرثمر را به آنان نشان می دهد. اسلام گریزی در حقیقت نادیده گرفتن تمام اعتقادات، عبادات و اخلاقیات است. زمانی که انسان از دستورات خداوند پیروی نمی کند و در برابر اسلام که تأمین کننده کرامت است، به جدال و خصومت بر می خیزد و در نتیجه از گرایش فطری خود که به سمت الله است، غفلت می کند؛ با سدّ بزرگی در راه رسیدن به کرامت روبه رو می شود. اگر این مانع ریشه کن شود، حجاب های میان خدا و بنده کنار می رود و به این ترتیب آدمی در راه تقویت اصول اعتقادی تلاش می کند و با مصون نگه داشتن خود از خطا و لغزش مسیر کمال را با موفقیت می پیماید.

۱. «پروردگارا! به تو پناه می برم از هیجان حرص و آز و از شدت خشم و چیرگی حسد و سستی صبر...».

۲. «خداوند متعال، شما را به اسلام مفتخر گردانید و برای آن برگزیدتان و این از آن روست که اسلام نامی از سلامت و مجمع همه گونه کرامت است.».

۶. دنیا طلبی

دنیا به معنای پستی است، اما به خودی خود مذموم نیست؛ بلکه دنیای لهو و لعب و دنیای تفاخر و تکاثر مذموم است: «اعْلَمُوا أَنَّهَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ». (حدید: ۲۰) دنیای سرگرمی و بیهودگی و بازی های کودکانه، آرایش و خودنمایی جوانانه، جاه طلبی و فخرفروشی در اموال و اولاد در زمان پیری و کهنسالی مذموم است. ملبستگی به دنیای زائل شدنی که سرابی بیهوده و دارای یکی از این پنج خصلت است که در آیه فوق آمده است، مذموم است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۳۹)

بنابراین باید با عنایت خداوند کریم از این قیده‌های باطل رها شد و رنگ الهی گرفت. دنیای مذموم، دنیایی است که فرد همه چیز را برای خود می‌خواهد و خود را برتر از همه چیز و همه کس می‌داند. باید از امور اعتباری و زائل شدنی دنیا که برای انسان کمال حقیقی نفسانی و کرامات واقعی نمی‌آورد، جدا و به واقعیات متصل شد تا به محبوب واقعی رسید و از ایشان کسب کرامات و کمالات الهی نمود. (همان) خداوند متعال وابستگی به دنیای موهوم و قراردادی را نکوهش کرده است. (آل عمران: ۱۴) باید از این متاع ناچیز دنیا رها شد و به سوی حقیقت الهی حرکت کرد و همه چیز را رنگ و بوی الهی داد تا ارزش و اعتبار واقعی بیابند.

انسان گرفتار در مراتب اعتباری و مادی، به دنائت می‌رسد و از کرامت محروم است؛ زیرا چون دنائت و کرامت متضاد هستند؛ چنانکه خداوند به پیامبر ﷺ فرمود: «وَدَّرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَّرَ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ...»^۱. (انعام: ۷۰)

خداوند به وسیله دنیا مسیر کرامت و دنائت را به انسان نشان داد و انسان را در انتخاب آزاد گذاشت. کسی که در دنیا حسنه بخواند، در آخرت سعادت‌مند است (بقره: ۲۰۱) و به کرامت الهی می‌رسد، اما کسی که در دنیا به موهومات و دنیای مذموم سرگرم باشد، طبق

۱. «و کسانی را که دین خود را به بازی و سرگرمی گرفتند و زندگی دنیا آنان را فریفته است، رهاکن و [مردم را] به وسیله این [قرآن] اندرز ده؛ مبادا کسی به [کیفر] آنچه کسب کرده، به هلاکت افتد؛ در حالی که برای او در برابر خدا یاری و شفاعتگری نباشد...».

بیان قرآن دنیا برایش زینت داده می‌شود. (بقره: ۲۱۲) چنین انسانی به اندازه همین دنیا بهره‌مند است و از کرامات الهی بهره‌ای ندارد؛ بنابراین دنیا به خودی خود نه تنها بد نیست؛ بلکه مظهر جمال و جلال خداست. دنیا، مجرای فیض الهی و آئینه دار حق و آیت حق است. انسانی که در پی حقیقت است، در همین دنیا حقایق را می‌یابد و انسانی که در پی متاع ناچیز دنیا است، به همان متاع ناچیز می‌رسد. (جوادی آملی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۸۲ و ۵۸۳) خداوند دنیا را بیهوده و بازیچه خلق نکرده است؛ (انبیاء: ۱۶) بلکه آن را برای تکامل و رسیدن به کمالات و کرامات الهی خلق کرده است. خداوند همه شرایط را در این دنیا برای کسب کرامات الهی مهیا نموده است؛ از این رو انسان باید از این شرایط و امکانات برای کسب کرامات الهی استفاده و خود را الهی کند.



نتیجه‌گیری

مقاله به بررسی مبانی، عوامل و موانع کرامت انسان با بررسی برآیات و روایات پرداخته است. این مسئله از دیرباز در کانون مطالعات اندیشمندان و صاحب نظران اسلامی قرار گرفته است. هر یک از ادیان و علوم بشری از زاویه‌ای خاص به این موضوع نگریده و ابعاد مختلف آن را بررسی نموده‌اند. در میان انبوه مفاهیم سیاسی و اخلاقی نیز بیشترین اهمیت برای شناساندن کرامت انسانی بوده است؛ گویی کسی که ارزش این گوهر را شناخت، به همه ارزش‌ها دست یافته و کسی که آن را شناخت، هیچ معنایی از انسانیت کسب نکرده است. کرامت، بهترین سرمایه انسان است که خداوند در وجود هر انسانی به ودیعت نهاده است. سرمایه‌ای که موجب برتری انسان بر سایر مخلوقات هستی است، خاستگاه کرامت انسان انسانیت اوست نه رنگ پوست و نژاد و جنس و... مبانی کرامت با تأکید آیات قرآن و بیانات معصومین علیهم‌السلام عبارتند از: اختیار، خلافت، تعلیم اسماء، فطرت الهی داشتن، تسخیر جهان، داشتن روح الهی و خلقت خاص انسان.

کرامت در مرحله اول، ارزش نظری به شمار می‌آید که تنها مایه فخر انسان به سایر موجودات است و تمام انسان‌ها با یکدیگر در این کرامت برابر و مساوی هستند و هیچ امتیازی نسبت به یکدیگر ندارند، اما در مراحل بعد در عمل انسان نمایان می‌شود. برای سنجش کرامت باید به قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام رجوع کرد و تنها با تقوای الهی و رعایت دستورات شرعی و... می‌توان به این امتیاز و برجستگی ذاتی انسان جامه عمل پوشاند. انسان افزون بر شرافت ذاتی، در مقایسه با موجودات نیز از برتری و شرافت خاصی برخوردار است. در صورتی که انسان با لبیک‌گویی به ندای انبیاء و اولیای الهی نتواند به مقام والای کرامت برسد، از حیوانات و سایر موجودات زبون‌تر خواهد بود.

فهرست منابع

کتاب فارسی

۱. ابن عربی، محیی‌الدین محمد، (۱۳۸۶ش)، فصوص الحکم، ترجمه محمدعلی موحد ابطحی و صمد موحد، چاپ اول، تهران: کارنامه.
۲. اعتمادی، محمدهادی، (۱۳۸۲ش)، حدیث کرامت و خدمت‌رسانی، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
۳. امام زین‌العابدین، علی بن حسین علیه السلام، (۱۳۸۴ش)، صحیفه سجادیه، ترجمه صدرالدین بلاغی، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴. امین، نصرت، (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۵. تهرانی‌دوست، فاطمه، (۱۳۸۳ش)، کرامت‌های انسانی، چاپ اول، تهران: منیر.
۶. جعفری، یعقوب، (۱۳۷۶ش)، تفسیر کوثر، چاپ اول، بی‌جا: انتشارات هجرت.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، ادب فنای مقربان، چاپ اول، قم: اسراء.
۸. _____، (۱۳۸۸ش)، پیامبر رحمت، تحقیق محمدکاظم بادیا، چاپ دوم، قم: اسراء.
۹. _____، (۱۳۷۸ش)، تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
۱۰. _____، (۱۳۶۳ش)، تفسیر موضوعی قرآن مجید، چاپ دوم، بی‌جا: نشر فرهنگی رجا.
۱۱. _____، (۱۳۸۴ش)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء.
۱۲. _____، (۱۳۸۸ش)، روابط بین‌الملل در اسلام، تحقیق سعید بندعلی، قم: اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۸۷ش)، صورت و سیرت انسان در قرآن، تحقیق و تنظیم غلامعلی امین‌دین، قم: اسراء.
۱۴. _____، (۱۳۷۸ش)، مراحل اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
۱۵. _____، (۱۳۹۲ش)، هدایت در قرآن، قم: اسراء.
۱۶. خوئی، ابوالقاسم، (۱۳۷۵ش)، الیابان فی تفسیر القرآن، نجف: مؤسسه احیاء آثار امام.
۱۷. داوودپناه، ابوالفضل، (۱۳۷۷ش)، أنوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: کتابخانه صدر.
۱۸. رجبی، محمود، (۱۳۷۹ش)، انسان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۷ش)، مفاتیح الغیب، تهران: مولی.

۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.
۲۱. _____، (۱۳۵۲ش)، شیعه در اسلام، تهران: کتابخانه بزرگ اسلامی.
۲۲. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۳. طیب، عبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: اسلام.
۲۴. قرائتی، محسن، (۱۳۸۶ش)، گناه‌شناسی، تنظیم محمد محمدی اشتهااری، چاپ دهم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۵. قرشی، علی‌اکبر، (۱۳۷۷ش)، تفسیر أحسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
۲۶. _____، (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۵ش)، آیین پرواز قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۸. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ش)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: بنگاه ترجمه نشر کتاب.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. موسوی خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۷۷ش)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۱. نجفی خمینی، محمد جواد، (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، تهران: انتشارات اسلامیه.
۳۲. یدالله پور، بهروز، (۱۳۹۱ش)، کرامت انسان در قرآن کریم (ماهیت، مبانی، موانع)، چاپ اول، قم: ادیان.

کتاب عربی

۳۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷ق)، فی غریب الحدیث والاثار، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، چاپ دوم، قم: بی‌نا.
۳۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۸۷ق)، غررالحکم و دررالکلم، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
۳۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، چاپ اول، بیروت - قاهره: دارالعلم - الدار الشامیه.
۳۸. _____، (۱۳۸۷ق)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق محمد خلیل عیتانی، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی آریه.
۳۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، (۱۴۰۸ق)، الجوائد فی اخبار الملائک السیوطی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۰. شریف‌الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح و تنظیم: صبحی صالح، قم: مؤسسه دارالهجره.
۴۱. شعیری، محمد بن محمد، (بی‌تا)، جامع الأخبار، چاپ اول، نجف: مطبعه الحیدریه.
۴۲. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۳۱ق)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: محسن بیدارفر، بی‌جا: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البتی ﷺ.
۴۳. قزوینی رازی، احمد بن فارس، (بی‌تا)، معجم المقاییس اللغه، تحقیق محمد هارون عبدالسلام، قم: مکتب الاعلام اسلامی.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب اسلامی.
۴۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. _____، (۱۳۷۹ش)، روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، تهران: بنیاد فرهنگی کوشان‌پور.
۴۷. _____، (۱۴۲۳ق)، زاد المعاد - مفتاح الجنان، تحقیق: علاء‌الدین اعلمی، چاپ اول، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۸. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسه آل‌البتی ﷺ لإحیاء التراث.

واکاوی واژه روح در آیه ۸۵ سوره اسراء از منظر فریقین

فریده پیشوایی^۱، معصومه غفاری^۲

چکیده

یکی از راه‌های فهم مفردات قرآن، بررسی دیدگاه مفسران است. روح از واژه‌های مورد اختلاف مفسران است که این نوشته با روش تحلیلی و توصیفی و به شیوه کتابخانه‌ای و الکترونیکی به بررسی واژه روح از دیدگاه فریقین پرداخته است تا به متقن‌ترین دیدگاه درباره روح دست یابد. مفسران با توجه به آیات و روایات وارد شده در این زمینه، روح را فرشته، جبرئیل، قرآن، روح انسانی و برخی مطلق روح تفسیر کرده‌اند. با تحقیق در تفاسیر فریقین می‌توان گفت متقن‌ترین نظر، دیدگاه صاحب «المیزان»، «من وحی القرآن» و «الفرقان» است که روح را در آیه مورد نظر «مطلق روح» می‌دانند.

واژگان کلیدی: روح، اسراء، مطلق روح، یسئلونک الروح

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ تفسیر تطبیقی، مرکز مدیریت حوزه علمیه خواهران، قم. mgh55@chmail.ir

۲. دانش‌پژوه سطح ۴ تفسیر تطبیقی، جامعه الزهراء ع (نویسنده مسئول). f.pishvae@pte.ir

مقدمه

برای دستیابی به تفسیر صحیح از قرآن کریم، فهم صحیح مفردات قرآن از اهمیت زیادی برخوردار است. یکی از مفردات قرآنی مورد اختلاف در میان مفسران، واژه «روح» است. این واژه به شکل‌های مفرد و مضاف بارها در آیات قرآنی از جمله آیه ۸۵ سوره اسراء به کار رفته است. خداوند در این آیه فرموده است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا». این آیه در جواب گروهی از افراد نازل شده است که به نقلی، خود یهود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۲۱۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۰۴) و به نقلی دیگر قریش با تعلیم یهود (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۵۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۴) بوده‌اند. خداوند در جواب سؤال‌کنندگان فرموده است: «و در باره روح از تو می‌پرسند، بگو روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است».

ضرورت بررسی واژه «روح» از آنجا روشن می‌شود که این واژه در علوم مختلف فلسفه، کلام، روانشناسی و... اهمیت دارد و از سویی اختلاف نظر میان مفسران درباره این واژه و بیان خداوند متعال درباره کم بودن علم انسان درباره روح، ضرورت بررسی معنای روح را بیشتر می‌کند.

درباره روح مقالات مختلفی به نگارش درآمده است؛ از جمله مقاله «تفسیری از روح» نگاشته کاظم شاکر که در شماره اول مجله پژوهش‌های فلسفی در سال ۱۳۷۸ به چاپ رسیده است، به معنای لغوی روح در زبان عربی و عبری پرداخته و دیدگاه علامه طباطبایی را بیان کرده است. مقاله «ویژگی‌های روح از دیدگاه قرآن و روایات» اثر عبدالهادی فقهی‌زاده، منصور پهلوان و مجید روحی دهکردی نیز با محوریت موضوع آیه ۸۵ اسراء در مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث چاپ شده است. عموم پژوهش‌های صورت گرفته یا به بررسی دیدگاه یک مفسر و یا به ویژگی‌ها و اثبات تجرد روح از طریق این آیه پرداخته‌اند و کار مستقلی که به شیوه تطبیقی، به بررسی دیدگاه اکثر مفسرین فریقین پردازد، نگارش نشده است. این نوشته در نظر دارد به دیدگاه بیشتر مفسران اهل سنت و شیعه پردازد و پس از ارزیابی، دیدگاه فریقین متقن‌ترین آن‌ها را بیان کند.

گزارش اجمالی از سوره اسراء

سوره اسراء، هفدهمین سوره قرآن کریم و در ترتیب نزول، پنجاهمین سوره است. این سوره دارای ۱۱۱ آیه و طبق نظر بیشتر مفسرین مکی است، ولی در برخی نقل‌ها تا ۲۱ آیه از آن را به علت شباهت به آیات مدنی، مدنی دانسته‌اند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۳)

در این سوره از مباحث مختلفی همچون اثبات نبوت پیامبر ﷺ، وحی بودن قرآن، فضیلت قرآن سخن به میان آمده است. اثبات معجزه بودن قرآن و پاسخ به طعنه مشرکین درباره قرآن و پیامبر ﷺ، اثبات مبدأ و معاد، توصیه به کارهای خوب همچون نماز، احترام به والدین و... از دیگر موضوعاتی است که در این سوره به آن اشاره شده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۹) آیه ۸۴ سوره اسراء، عمل انسان را مترتب بر شاکله او دانسته است؛ به این معنا که عمل هر چه باشد، مناسب با اخلاق آدمی است. خدوند در آیه ۸۵ این سوره به عظمت روح و دانش اندک انسان اشاره کرده (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۴۸) و فرموده است: «و در باره روح از تو می‌پرسند، بگو روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است».

پس شاکله به عمل، مانند روح جاری در بدن است که بدن یا اعضا و اعمال خود آن را مجسم نموده است و معنویات او را نشان می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۸۹ و ۱۹۰). خداوند در آیه ۸۶ این سوره نیز فرموده است خدا با انزال وحی قرآن و استبقای آن، بر رسولش منت گذاشت و منت بر مردم بزرگ‌تر، و فهم این قرآن نسل به نسل بر مردم رحمت و نعمت و هدایت است (قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۲۴۹) و در ادامه فرموده است اگر می‌خواستیم قرآن را از سینه شما از بین ببریم و از مصاحف محو کنیم، اثری از آن باقی نمی‌گذاشتیم و بعد از بین بردنش نمی‌دانستی کتاب چیست. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۹۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۶۶)

مفهوم‌شناسی روح

قبل از ورود به بحث اصلی، باید به معانی لغوی روح اشاره کرد. درباره اصل معنای روح و مشتقات آن، نظریات مختلفی ابراز شده است. برخی گفته‌اند «روح» دارای یک معنای

اصلی است که عبارت از وسعت، انبساط و گستردگی است. اصل آن از ریح است که اصل «یاء» در ریح، «واو» بوده است که ماقبل کسره به یاء تبدیل شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۵۴) روح هم مذکر و هم مؤنث، و جمع آن ارواح است. (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۶۷) روح برای نفس، اسم قرار داده شده است؛ زیرا نفس قسمتی از روح است، مانند نامیدن نوع به اسم جنس و اسم برای جزئی قرار داده شده است که به وسیله آن زندگی و تحرک و جلب منفعت و دفع ضرر حاصل می شود. (راغب، ۱۴۳۲، ص ۳۶۹) همچنین به معنای چیزی است که بدن به وسیله آن زنده می شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۹۱)

محقق معاصر، حسن مصطفوی، یگانه معنای اصلی ماده «روح» را جریان امر لطیف و ظهور آن می داند. ایشان جریان رحمت، وحی، ظهور مظاهر تجلی فیض حق و... را از مصادیق روح می داند. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ص ۲۲۴) با توجه به اینکه روح از ریح، و ریح به معنای باد و نسیم هواس است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۱۳۹) و هوا نیز چیزی است که در جریان و حرکت است، برخی روح را امری دانسته اند که جریان دارد و برای جلب منفعت و دفع ضرر در حرکت است. به همین دلیل علامه در تعریف روح گفته است: «روح به معنای مبدأ حیات است که جاندار به وسیله آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می شود». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۹۵)

استعمال های قرآنی روح

واژه روح، ۲۱ بار در قرآن آمده (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۳۱) و در هر آیه در معنای متفاوت از دیگری به کار رفته است که در ذیل به آن ها اشاره می شود.

- گاهی به معنی روح مقدسی است که پیامبران را در انجام رسالت شان تقویت می کرده است؛ مانند آیه ۲۵۳ بقره: ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾؛ «ما دلایل روشن در اختیار عیسی بن مریم قرار دادیم و او را با روح القدس تقویت نمودیم».
- گاهی به نیروی معنوی الهی اطلاق شده است که مؤمنان را تقویت می کند؛ مانند آیه ۲۲ مجادله: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾؛ «آن ها کسانی هستند که خدا ایمان را در قلب شان نوشته و به روح الهی تأییدشان کرده است».

۳. زمانی به معنی «فرشته مخصوص وحی» آمده و با عنوان «امین» توصیف شده است؛ مانند آیه ۱۹۳ سوره شعراء: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ»؛ «این قرآن را روح الامین بر قلب تو نازل کرد تا از اندازکنندگان باشی».

۴. گاهی به معنی فرشته بزرگی از فرشتگان خاص خدا یا مخلوقی برتر از فرشتگان آمده است؛ مانند آیه ۴ سوره قدر: «تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ»؛ «در شب قدر فرشتگان و روح، به فرمان پروردگارشان برای تقدیر امور نازل می شوند». در آیه ۳۸ سوره نبأ نیز فرموده است: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا»؛ «در روز رستاخیز روح فرشتگان در یک صف قیام می کنند». (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۶۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۲۲۰)

۵. گاهی نیز به معنی قرآن یا وحی آسمانی آمده است؛ مانند آیه ۵۲ سوره شوری: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا»؛ «این گونه وحی به سوی تو فرستادیم، روحی که از فرمان ماست». (طبری، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۵۸؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۲۳۴)

۶. زمانی نیز به معنی روح انسانی آمده است؛ چنانکه در آیات آفرینش آدم آمده است: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ»؛ «سپس آدم را نظام بخشید و از روح خود در آن دمید». (سجده: ۹) همچنین در آیه ۲۹ سوره حجر آمده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»؛ «هنگامی که آفرینش آدم را نظام بخشیدم و از روحم در او دمیدم، برای او سجده کنید». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۱۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۱۰)

آیت الله مصباح دو استعمال حقیقی برای روح قائل شده است: در مورد روح انسان و در مورد موجودی که از سنخ فرشتگان است. (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۳۵۴)

درباره واژه «روح» در آیه ۸۵ اسراء سؤال شده است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»؛ «و درباره روح از تو می پرسند، بگو روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است». این آیه به دانش اندک انسان درباره روح اشاره دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۴۸) که خداوند در آن یهودیان (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۲۰۰؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۰۴) یا کل عالم (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۳۲۴) را مورد خطاب قرار داده است.

دیدگاه مفسران درباره شأن نزول آیه ۸۵ اسراء

درباره شأن نزول آیه، اختلافاتی میان مفسرین دیده می‌شود و هر یک از آن‌ها روایت گوناگونی را در ارتباط با شأن نزول آیه در کتب تفسیری خود نقل کرده‌اند. (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۰۴) برخی معتقدند اهل کتاب (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۰۴) یا یهودیان در مدینه از پیامبر ﷺ درباره حقیقت روح سؤال کردند. (ابوحیان، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۱۷؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۲۸۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۴۵؛ واحدی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۴۶؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۱۰۴؛ تیمی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۵۹)

برخی نیز معتقدند که بعضی از سران قریش (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۵۳) که ابوجهل و اصحاب وی (ابن‌سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۵۴۷) یا نصر بن حارث و عقبه بن ابی معیط بودند، (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۸۱) به مدینه رفتند و با یهودیان درباره پیامبر اسلام ﷺ و ادعای نبوت او چاره‌اندیشی کردند. یهودیان از آن‌ها خواستند تا از پیامبر ﷺ درباره روح پیرسند و با این سؤال او را بیازمایند؛ به این‌گونه که اگر اطلاعات فراوانی درباره روح در اختیار شما قرار دهد، پیامبر نخواهد بود و در ادعای خود صادق نیست؛ زیرا در کتاب‌های ما این چنین آمده است. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۴)

در شأن نزول دیگری آمده است که یهودیان از قریش خواستند تا سه سؤال از پیامبر ﷺ پرسیده شود که یکی از آن‌ها درباره مورد روح بود. (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۲۸۳) از این‌رو یهودیان این (سؤال را) در کنار دو سؤال دیگر در زمینه اصحاب کهف و ذوالقرنین مطرح کردند و به مشرکان گفتند که اگر محمد به هر سه سؤال پاسخ داد، پیامبر نیست و اگر به دو سؤال از اصحاب کهف و ذوالقرنین پاسخ داد و تنها به سؤال روح پاسخ کامل نداد، پیامبر خواهد بود. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۹۰؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۱۵، ص ۱۵۱؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۸۱؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۶۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۵۳)

علامه طباطبایی معتقد است سائلین، یهود بودند. از نظر ایشان مناسب‌تر به سیاق آیات، این است که مخاطبین به خطاب «وَمَا أُوْتِیْتُمْ» یهود و جمله مذکور، تتمه کلام رسول خدا ﷺ باشد و هم ایشان پرسش مذکور را کرده باشند؛ زیرا در عصر رسول خدا ﷺ یهود معروف به علم و دانش بوده‌اند و در این کلام و خطاب هم مختصر علمی برای آنان

اثبات کرده است، و اما قریش و کفار عرب که در پاره‌ای آیات قرآن از ایشان با جمله ﴿الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ تعبیر شده است، مردمی جاهل بوده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۲۰۰)

دیدگاه مفسران درباره معنای «روح» در آیه ۸۵ اسراء

روایات وارد شده ذیل این آیه، بیانگر این جریان تاریخی است که مشرکان یا اهل کتاب و یهودیان از رسول خدا ﷺ درباره حقیقت روح سؤال کردند و این آیه در جواب سؤالشان نازل شد. خداوند در این آیه شناخت کامل روح را منحصر به خود دانسته و دانش بشر را نسبت به آن بسیار کم توصیف کرده است.

مفسران با استناد به معانی روح در دیگر آیات و روایات، دیدگاه‌های متفاوتی از روح در این آیه ارائه کرده‌اند که در ذیل به آن‌ها اشاره خواهد شد.

۱. فرشته عظیم به شکل انسان

برخی مفسران از روایات موجود درباره روح چنین برداشت کرده‌اند که مراد از روح در آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾، «فرشته عظیم» است که مفسران به یک یا چند مورد از این روایت در ذیل آیه اشاره کرده‌اند.

الف. فرشته، آن ملک بزرگی به صورت انسان است که بزرگ‌تر از هر مخلوق غیر از عرش است. پس او نگهبان فرشتگان است که صورتش مانند صورت انسان است. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۵۴۷)

ب. ابابصیر در این باره گفته است: «وَهُوَ مَلَكٌ أَكْبَرُ مِنْ جِبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَكَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مَعَ الْأُمَّةِ ﷺ؛ (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۱۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۸۲؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۶) او فرشته‌ای بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است که همراه پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ بوده است.

ج. ابن عباس در این باره گفته است: روح، فرشته‌ای است که دارای ده هزار بال است و دو بال از آن بین مشرق و مغرب است و برای او هزار صورت است که در هر صورتی، هزار صورت وجود دارد و برای هر صورتی، زبان و دو چشم و دو لب که تا قیامت تسبیح خدا می‌کنند. (صنعانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۲۹)

د. سدی نیز گفته است: روح، ملکی از ملائک در آسمان هفتم است و صورتش به صورت انسان و جسمش به صورت ملائکه است و خداوند در آیه ۳۸ سوره نبأ می فرماید: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ﴾؛ «روزی که روح می ایستد»؛ یعنی آن ملک روح می ایستد و آن ملک، از هر مخلوقی بزرگ‌تر و زیر عرش است و آن فرشته روح، نگاهبان ملائکه است؛ روزی که سمت راست عرش یک صف می ایستد و ملائکه یک صف است. پس این است قول خداوند متعال در آیه ۸۵ اسراء: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾؛ «و از تو درباره روح سؤال می کنند»؛ یعنی از آن ملک سؤال می کنند و بگو روح از امر خداست و کسی علمش به آن احاطه ندارد. (تیمی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۶۰)

۲. قرآن

گروهی از مفسران با توجه به آیات قبل و بعد از آیه روح، معتقدند مراد از روح در این آیه «قرآن» است. فخررازی، مراد از روح را قرآن کریم دانسته است؛ زیرا خدای سبحان آن را روح خوانده است (شوری: ۵۲) و حاصل سؤال و جواب در آیه مورد بحث این است که مردم از تو، از قرآن می پرسند که آیا از امر خداست یا از خود تو؟ در جواب شان بگو که از ناحیه امر پروردگار من است و غیر از پروردگار من، کسی قادر نیست مانند آن را بیاورد و به همین جهت قرآن، آیتی است معجزه که بر صحت رسالت من دلالت دارد و شما علم‌تان به قرآن، بسیار کم است و احاطه به آن ندارید تا بتوانید مثل آن را بیاورید. سپس اضافه کرده اند که آیه بعد هم که می فرماید: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَنَا لَتَدْعَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ این معنا را تأیید می کند. (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۳)

مراغی در تفسیر خود بعد از اینکه به سه آرای «قرآن»، «جبرئیل» و «روح انسانی» در مورد روح اشاره می کند، با توجه به آیات ۸۲ و ۸۶ اسراء که درباره «قرآن» آمده است و نیز به علت کاربرد «روح» در آیه ۵۲ شوری به معنای «قرآن»، معتقد است معنای «قرآن» از آرای سه گانه مناسب تر است. (مراغی، بی تا، ج ۱۵، ص ۸۸)

۳. روح حیوان

برخی دیگر از مفسرین معتقدند ظاهر کلام این است که مراد از «روح»، روح حیوان است. (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۱۵؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۳۳؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۱۳۳) زمخشری

نیز معتقد است بیشتر مشرکان از حقیقت روحی سؤال کردند که در حیوان است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۹۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۴۳؛ نسفی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۷۱)

۴. جبرئیل

با توجه به کاربردهای قرآنی روح، «روح الامین» و «روح القدس» به عنوان نازل کننده قرآن بر قلب پیامبر ﷺ معرفی شده است؛ از این رو برخی مفسران مراد از روح را «جبرئیل» می دانند. طبری در تفسیر خود ذیل آیه ۸۷ سوره بقره، مراد از روح القدس را با توجه به احادیث از ضحاک و قتاده و... جبرئیل می داند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۲۰) آیت الله سبحانی نیز مراد از روح در این آیه را جبرئیل می داند؛ زیرا ایشان معتقدند آیات قرآن و شأن نزول های وارد شده پیرامون آیه می رساند که جامعه یهود یا حداقل یهود معاصر با پیامبر ﷺ، جبرئیل را دشمن خود می دانستند و او را فرشته عذاب می نامیدند تا آنجا که درباره او می گفتند که جبرئیل به آن ها خیانت کرده است. (سبحانی، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۲۵۳)

روح انسان

گروهی دیگر از مفسرین معتقدند مشرکان قریش یا یهود از حقیقت روح انسان سؤال کردند. قرطبی در تفسیرش می نویسد: «اکثر قائلین به تأویل، روح را به معنای روح انسانی دانسته اند». (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۳۲۴) فخررازی نیز در اوایل تفسیر این آیه می نویسد: «اظهر اقوال درباره روح، روحی است که سبب زندگی است». (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱) بیضاوی مراد از روح را روحی می داند که بدن با آن زنده است. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۶۵) در برخی تفاسیر نیز مراد از روح را روح بدن انسانی دانسته اند که مبدأ حیات است (حقی برسوی، بی تا، ج ۵، ص ۱۹۶) و روحی که به وسیله آن بدن زنده می شود. (شبر، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۴؛ طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۸، ص ۴۲۲؛ واحدی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۴۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۶۵) برخی دیگر نیز آن را حقیقت روح آدمی (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۵۲) دانسته اند.

آلوسی معتقد است سؤال از حقیقت روحی است که مدار بدن انسان و مبدأ حیات اوست؛ زیرا روح از اموری است که کسی توانایی انکارش را ندارد. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۴۴؛

ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۲۷)

۵. حضرت عیسیٰ علیه السلام

برخی مفسرین نیز مراد از روح مسئول را حضرت عیسیٰ علیه السلام می‌دانند و چون ایشان را روح الله نامیدند، سائیلین از او سؤال می‌کردند. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۰۶)

۶. مطلق روح

گروهی دیگر از مفسرین معتقدند سؤال‌کنندگان با توجه به اینکه کلمه روح در آیات مختلفی آمده و مصادیقی مختلفی از روح در قرآن به کار رفته است، مورد سؤال به صورت کلی از حقیقت روح بوده است؛ بدون اینکه مصداق خاصی مورد نظرشان باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۹۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۷، ص ۳۱۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۴، ص ۲۲۱ و ۲۲۲)

نقد و بررسی دیدگاه‌ها

در این بخش نقد دیدگاه‌های مطرح شده درباره آیه روح بیان می‌شود.

نقد روح به معنای فرشته و ملکی اعظم از جبرئیل

الف. بسیاری از مفسران، از روایات برای فهم معنای روح از این آیه استفاده کرده‌اند. در روایات مختلفی مراد از روح را «فرشته» می‌دانند و معتقدند سائیلین از ملک و فرشته‌ای سؤال کردند که اعظم از جبرئیل است یا فرشته خاصی است. علامه در پاسخ به این گروه که روح را ملک گفتند، می‌نویسد: «روح در بسیاری از آیات مکی و مدنی تکرار شده و در همه جا به این معنایی نیامده است که در جانداران یافت می‌شود و مبدأ حیات و منشأ احساس و حرکت ارادی است؛ مثلاً در آیاتی روح همراه با ملائکه آمده است (قدر: ۴؛ نبأ: ۳۸) و این دلیلی است بر اینکه که روح غیر ملائکه است. البته این روح هر چند غیر از ملائکه است، ولی همراه ملائکه است؛ چنانکه از آیه «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...» (نحل: ۲) استفاده می‌شود». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۹۵)

ب. برابری روح با فرشتگان در آیه «تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ»، (قدر: ۴) او را از فرشتگان جدا و ممتاز ساخته است. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۷، ص ۳۱۵) بنابراین روح نمی‌تواند «ملکی» باشد که در روایات گفته شده است.

نقد روح به معنای قرآن

الف. فضل الله در جواب قائلین به روح بودن قرآن می نویسد: «بعید است مراد از روح، قرآن باشد؛ چون قرآن امر پیچیده‌ای نیست تا از آن سؤال کنند. افزون بر آنکه اطلاق روح بر قرآن استعاری است، نه حقیقی». (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۴، ص ۲۲۲)

ب. علامه طباطبایی در نقد دیدگاه این گروه می نویسد: «صرف اینکه در کلام خدای سبحان روح به معنای قرآن آمده باشد، دلیل نمی شود بر اینکه هر جا که این کلمه اطلاق شده است، به معنای قرآن بوده باشد». افزون بر این علامه در جای خود اثبات کرده است که روح در آیه «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» به معنای قرآن نیست. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۹۵) علامه در ادامه می فرماید آیه «وَلَوْ شِئْنَا» (اسراء: ۸۶) که بعد از آیه مورد بحث قرار دارد، فقط دیدگاه این گروه که - روح به معنای قرآن - را تأیید نمی کند؛ بلکه مؤید اقوال دیگری نیز است. (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۹۹) بنابراین استدلال این گروه هم برای دیدگاه خود کامل نیست و قابل نقد است.

نقد قول قائلین روح به معنای جبرئیل

الف. در جواب مفسرانی که با توجه به آیه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ» مراد از «روح» را جبرئیل گرفته اند؛ زیرا جبرئیل در آن آیه روح نامیده شده است، باید گفت: صرف نامیدن، دلیل نمی شود که هر جا کلمه روح بیاید به معنای جبرئیل باشد؛ زیرا اگر چنین معنایی درست باشد، باید عیسی علیه السلام و جبرئیل شخص واحدی باشند؛ زیرا خدا عیسی علیه السلام را نیز در کلام خود روح نامیده است. (همان)

ب. در روایتی مردی از امام علی علیه السلام سؤال کرد: آیا روح همان جبرئیل است؟ حضرت فرمود: «جبرئیل از ملائکه، و روح غیر از جبرئیل است». (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۸۳)

نقد قائلین به روح انسانی

الف. برخی دیگر از مفسرین معتقدند چون متبادر از روح، روح انسانی است؛ پس در آیه از حقیقت روح انسان سؤال شده است. علامه در جواب این گروه می گوید: «اشکال این قول آن است که نمی توان قبول کرد که متبادر از لفظ روح در کلام خدای سبحان روح آدمی

باشد. دقت و تدبر در آیات کریمه‌ای که متعرض کلمه روح شده است، همه احتمالاتی را که این قائلین بر سر آن‌ها اختلاف کرده‌اند، دفع می‌کند». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۹۹)

قول برگزیده

قول برگزیده و متقن، قول گروهی از مفسرین است که معتقدند یهودیان از حقیقت مطلق روحی سؤال می‌کردند که در قرآن آمده است، بدون اینکه مصداق خاصی از آن روح‌ها در نظر داشته باشند. بنابراین سؤال کلیت دارد؛ زیرا خدای سبحان برای روشن کردن و واضح نمودن حقیقت روح در ادامه آیه فرموده است: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»؛ «روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است» و ظاهر از کلمه «من»، این است که حقیقت جنس را معنا می‌کند؛ هم چنانکه این کلمه در سایر آیات وارده در این باب بیانیه، و روح از جنس و سنخ امر است. آن‌گاه امر را می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»؛ (یس: ۸۲) «چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: باش؛ پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود. پس [شکوه‌مند و] پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست او و به سوی اوست که بازگردانیده می‌شوید». بنابراین در درجه اول می‌فهماند که امر او عبارت است از کلمه «کن» یعنی همان کلمه ایجادی است که عبارت از خود ایجاد است. ایجاد نیز عبارت است از وجود هر چیز، اما نه از هر جهت؛ بلکه وجود هر چیز از جهت استنادش به خدای تعالی و اینکه وجودش قائم به ذات است و این معنای امر خداست. به عبارتی خلاصه نظر علامه این است که امر خدا عبارت از کلمه ایجاد اوست و کلمه ایجاد او، همان فعل مخصوص به اوست؛ بدون اینکه اسباب وجودی و مادی در آن دخالت داشته باشد و با تأثیرات تدریجی خود در آن اثر بگذارند. این همان وجود مافوق نشئه مادی و ظرف زمان است و روح به حسب وجودش از همین باب می‌باشد؛ یعنی از سنخ امر و ملکوت است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۹۸ - ۱۹۳)

تفسیر الفرقان نیز منظور از روح را مصداق خاصی نمی‌داند و معتقد است روح در آیه مورد بحث کلیت دارد و به هیچ یک از ارواح اختصاص ندارد. اگر چه زمینه ویژه آن در این آیه بر حسب جوّ خاص آن، قدر مسلم روح قرآن است؛ اما لفظ «الروح» بدون هیچ

قیدی آن را نسبت به کل ارواح مطلق گرفته است، وگرنه به جای «الروح»، روح القرآن و یا وحی القرآن بود که صریح در مقصود ویژه بود. درست است که روح قرآن، روح الارواح است؛ اما «یسئلونک» که پرسشی است، مستمر از هنگام نزول این آیه تا پایان زمان تکلیف، از مقام آخرین وحی و نیز لفظ مطلق «الروح» مقتضی همین عمومیت سؤال است. بنابراین می توان گفت که کل مراتب دوازده گانه روح در اینجا مراد است که روح جماد، نبات، حیوان، جن، فرشتگان، انسان، ایمان، عصمت، وحی، عصمت برونی، روح القدس و روح فرشتگان است؛ چنانکه در آیاتی مانند آیه قدر- این روح فرشتگان - چنان آمده است که «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ»؛ یعنی روح و ملائکه نازل شدند. وقتی آیه قرآن روح را در کنار ملائکه جداگانه ذکر کرده است، پس روح غیر از ملائکه است؛ هم چنانکه تفسیر الفرقان ذیل تفسیر این آیه می نویسد: «بیان روح با فرشتگان، او را از فرشتگان جدا و ممتاز ساخته است». (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۷، ص ۳۱۵)

مفسر من وحی القرآن نیز می نویسد: «ممکن است مردم از احادیثی که درباره روح به شکل مبهم آمده است، سؤال کنند و چه بسا منظور از روح، سؤال از روح در جمیع مواقع استعمالش باشد؛ زیرا نزد مردم هیچ صورت تفصیلی از روح نیست؛ به اعتبار اینکه روح از کلمات پیچیده نزد ایشان است؛ چرا که خدا در پاسخ از سؤال روح جواب داده است روح از امر خداست و کسی نمی تواند آن را بشناسد، مگر خدا». (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۴، ص ۲۲۱ و ۲۲۲)

همچنین تفسیر مبین ذیل تفسیر آیه ۸۵ اسراء چنین آورده است که آفرینش دو بخش است: عالم خلق که طبیعت، و عالم امر که جهان مجردات و فوق ماده است و روح از عالم امر می باشد. در قرآن به نفس انسان، فرشتگان، جبرئیل و موجود ملکوتی برتر از فرشتگان، روح اطلاق می شود. بنابراین این موجودات در ذات خود در یک عنصر مشترک هستند که آن، فوق مادی بودن و تسلط و تأثیرگذاری و ایفای نقش در اداره عالم ماده است؛ اما بشر از درک حقیقت روح عاجز است. (بهرام پور، ۱۳۹۱، ص ۲۹۰) بنابراین با توجه به این دیدگاه، سائیلین از مطلق روحی سؤال کردند که در ذات مشترک هستند.

در تأیید نظر منتخب می توان به این مطلب که سیوطی در الاتقان آورده است، اشاره کرد. او می نویسد: «گاهی به طور کلی از جواب روی گردانده می شود و در صورتی که منظور

سؤال کننده لجاجت و عناد باشد؛ مانند «وَسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». مؤلف الافصح گفته است: «یهودیان به منظور عاجز کردن و خشونت بر پیغمبر ﷺ این سؤال را مطرح کردند؛ زیرا که روح لفظی است که به طور مشترک بر روح انسان و قرآن و عیسی ﷺ و جبرئیل و فرشته ای دیگر و صنفی از فرشتگان گفته می شود. پس یهودیان منظورشان این بود که از آن حضرت سؤال کنند؛ پس به هر کدام از امور یاد شده جواب دهد، بگویند این نیست. پس جواب به طور مجمل آمد و این اجمال در مقابل مکر آن ها بود». (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۵۸۴)

نتیجه گیری

این نوشته با بررسی دیدگاه مختلف مفسرین فریقین درباره واژه روح - در آیه ۸۵ اسراء - به دنبال یافتن پاسخ این سؤال است که مراد سائلین از «روح» در این آیه چیست تا با بررسی دیدگاه ها به متقن ترین آن ها دست یابد. در مجموع نوشته به این نتایج به دست آمد که روح، یکی از مفردات قرآنی است که بارها در آیات قرآنی به کار رفته است و در همه آن ها به یک معنا استعمال نشده است و چنین نیست که مراد از روح، فقط روحی باشد که به انسان زندگی می بخشد؛ بلکه روح ۲۱ بار در قرآن به معانی مختلف آمده است و یکی از آیاتی که روح در آن به کار رفته است، سوره ۸۵ اسراء است که مفسرین دیدگاه های مختلف در مورد این واژه دارند. گروهی از مفسرین با توجه به روایات معتقدند که مراد از آن روح، ملکی از ملائک با خصوصیات ویژه است؛ برای مثال اعظم از جبرئیل یا خلقی از خلق الله یا به قول گروهی، مراد از روح ملکوت است. عده ای نیز می گویند مراد از آن، جبرئیل است؛ چون خدا بارها در قرآن به عنوان روح الامین یا روح القدس از او یاد کرده است. مفسری نیز به خاطر دیدگاه خاص یهود نسبت به جبرئیل را دلیلی بر مدعای خود آورده است؛ از این رو مراد از روح را جبرئیل بیان کرده است.

گروهی با توجه به آیات قبل و بعد آیه ۸۵ سوره اسراء که درباره قرآن سخن گفته است یا با توجه به آیات مربوط به روح، منظور از روح را قرآن می دانند. عده ای از مفسرین نظر و دیدگاه خاصی نداده و تنها اقوال را بیان کرده اند، اما گروهی از مفسران مراد از روح در آیه را همه مواردی می دانند که در قرآن به کار رفته است و معتقدند در این آیه سائلین از حقیقت مطلق روح سؤال می کنند و به نظر می رسد با توجه به دلایل گفته شده، این دیدگاه متقن ترین دیدگاه هاست.

فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد، (۱۴۲۰ق)، مقایس اللغة، تحقیق: ابراهیم شمس الدین، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العربی.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۴. ابن عجیبه، احمد، (۱۴۱۹ق)، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، چاپ اول، قاهره: حسن عباس زکی.
۵. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۷. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۸. ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.
۹. _____، (۱۴۰۷ق)، التفسیر البهر الماد من البحر المحیط، چاپ اول، بیروت: دارالجنان.
۱۰. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۱۱. بهرام پور، ابوالفضل، (۱۳۹۱ش)، تفسیر مبین، چاپ سوم، قم: انتشارات آوای قرآن.
۱۲. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامیه.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۱۴. تیمی، یحیی بن سلام، (۱۴۲۵ق)، تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القيروانی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۱۵. جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق)، صحاح اللغة، بیروت: دارالفکر.
۱۷. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، (بی تا)، روح البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.
۱۸. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن علی، (۱۴۳۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالمعروف للطباعة والنشر.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۷ش)، تفسیر قرآن مهر، چاپ اول، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۲. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۸ش)، منشور جاوید، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۳. الشاربی، سید قطب ابراهیم حسین، (۱۴۲۵ق)، فی ظلال القرآن، چاپ ۳۵، بیروت: دار الشروق.
۲۴. شبیر، عبدالله، (۱۴۰۷ق)، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین، چاپ اول، کویت: شرکتة مکتبة الالفین.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، چاپ دوم، قم: فرهنگ اسلامی.
۲۶. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، (۱۴۱۱ق)، تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق، چاپ اول، بیروت: دار المعرفة.
۲۷. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۸. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸م)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، اردن: دار الکتب الثقافی.

۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۲ق)، تفسیر جوامع الجامع، چاپ اول، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

۳۰. _____، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.

۳۱. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار المعرفه.

۳۲. طنطاوی، محمد سید، (۱۹۹۷م)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ۱۵ چاپ اول، قاهره: نهضة مصر.

۳۳. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، بیروت: دارالهجره.

۳۶. فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، چاپ اول، بیروت: دار الملائک.

۳۷. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، تهران: ناصر خسرو.

۳۸. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ق)، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم: دار الکتب.

۳۹. مراغی، احمد مصطفی، (بی تا)، تفسیر المراغی، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.

۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۳ش)، معارف قرآن، چاپ دوم، قم: مؤسسه در راه حق.

۴۱. مصطفوی، سید حسن، (۱۴۱۶ق)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

۴۲. مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دار الکتب الإسلامية.

۴۴. میبیدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ش)، کشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.

۴۵. نسفی، عبدالله بن احمد، (۱۴۱۶ق)، مدارک التنزیل و حقایق التأویل، چاپ اول، بیروت: دار النفاثس.

۴۶. واحدی، علی بن احمد، (۱۴۱۵ق)، الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، چاپ اول، بیروت: دار القلم.

روش‌شناسی تفسیر واژگان غریب قرآن کریم از منظر ابن عباس

شمسی شیاسی^۱

چکیده

در عصر جاهلیت واژگان با معنای متفاوتی استعمال می‌شدند و این واژگان در عهد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به قرآن وارد شدند؛ زیرا قرآن به زبان مردم آن زمان نازل شده است و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز با زبان خود آن مردم با آن‌ها به گفتگو می‌پرداخته است. بنابراین بخش اعظم قرآن، شامل گفتگوهای پیامبر صلی الله علیه و آله با همین مردم است و مخاطبان اولیه او مشرکین مکه و بازماندگان عرب دوران جاهلیت بوده‌اند که فرهنگ و ادبیات شان برای آن دوره بوده است. از این رو برای فهمیدن قرآن تنها مراجعه به کتب لغت و معجم و بلاغت کافی نیست؛ بلکه باید با ادبیات عرب و به‌ویژه شعر جاهلی نیز آشنایی داشت. در این مقاله که بر روش‌شناسی توصیفی تکیه نموده است، چند واژه قرآنی از مسائل نافع بن الازرق که حاوی ۲۰۰ واژه از واژگان غریب قرآن است؛ انتخاب شده تا با روش تفسیری ابن عباس که به درخواست نافع و با استناد به شعر عرب پاسخ داده شده است، آشنایی بیشتری صورت گیرد. در این مقاله مشخص می‌شود که استناد به شعر جاهلی در فهم و تبیین واژگان قرآنی به‌ویژه لغات غریب، جایگاه ویژه و نقش اساسی دارد، اما در دستیابی به فهم آیات تنها استناد به شعر عرب همیشه و در هر شرایطی نمی‌تواند راه‌گشا باشد. **واژگان کلیدی:** مفردات قرآن، غریب القرآن، عبدالله بن عباس، مسائل نافع بن ازرق، شعر جاهلی.

۱. دانش‌پژوه سطح ۳ رشته تفسیر و علوم قرآنی جامعه الزهراء علیها السلام، کارشناس ارشد زبان و ادبیات عرب.

مقدمه

یکی از ابعاد مهم در علم تفسیر، شناخت واژگان است؛ زیرا قدم اول در فهم سخن هر گوینده‌ای، آشنایی مخاطب با مفردات و تک تک کلمات به کار رفته در سخن اوست. دقت‌های واژه‌شناسی در زبان عربی - که زبان قرآن نیز است - و با توجه به غنای زبانی و گستردگی واژگان موجود در آن، تأثیر بسزایی در شناخت این زبان دارند و تحقیق و تعمق در اصول الفاظ و استعمالات گوناگون واژگان، بررسی الفاظ مشترک و مترادف و تشخیص حقیقت از مجاز، در شناخت واژگان عربی و نیز فهم واژه‌های قرآنی اهمیت دارند.

از آنجا که قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است، فهم دقیق معنای لغات و آیات قرآنی منوط به شناخت زبان عربی عصر نزول و مفهوم لغات در آن زمان است. در قرآن نمی‌توان لغتی را یافت که ادعا شود هیچ سابقه استعمالی در میان عرب‌زبانان نداشته باشد. معنا و مفهوم اولیه لغاتی که در قرآن به کار برده می‌شود، برای عرب‌زبانان قابل فهم است. اگرچه امکان دارد با توجه به قرابت‌های معنایی، پرتویی از معنای اصلی مورد نظر قرآن باشد که با معنای اولیه آن به‌گونه‌ای متفاوت باشد. بر اساس تصریح آیات، قرآن کریم به زبان عربی مبین نازل شده است: «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»؛ (زمر: ۲۸) «قرآنی است فصیح و خالی از هر گونه کجی و نادرستی، شاید آنان پرهیزکاری پیشه کنند». علت اینکه قرآن باید فصیح و مورد فهم باشد، آن است که این کتاب، کتاب هدایت است؛ چنانکه در آیه‌ای فرموده است: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا...»؛ (سوری: ۷) «و این‌گونه قرآن عربی (فصیح و گویا) را بر تو وحی کردیم تا ام‌القری (مکه) و مردم پیرامون آن را انداز کنی...». قرآن به زبان قوم عرب نازل شده است و باید معنا و مفهوم کلمات در زبان عرب مشخص باشد. گستردگی این زبان تا آنجاست که کسی نمی‌تواند ادعا کند که معانی تمامی لغات یا تمامی معانی لغات را می‌داند.

بنابراین فهم دقیق معنای لغات و آیات قرآنی، منوط به شناخت زبان عربی عصر نزول و مفهوم لغات در آن زمان است. لغویان و مفسرین قرآنی در شناخت معنای لغات قرآنی و سیر آن، به مجموعه اشعار عربی عصر نزول مراجعه کرده‌اند که از جمله آن‌ها سؤال‌های

نافع بن الازرق از ابن عباس، مربوط به بحث غریب القرآن است که در کتب علوم قرآن و تفسیر به مسائل نافع بن الازرق مشهور شده است. به روایت سیوطی، این مجموعه قریب به ۲۰۰ لغت قرآنی است که نافع به قصد غلبه بر ابن عباس و تضعیف جایگاه علمی او، این مسائل را از وی می‌پرسد و ابن عباس با استناد بر اشعار عرب به آن‌ها پاسخ می‌دهد. ابن عباس یکی از صحابه رسول خدا ﷺ، شخصیتی است که در میان اصحاب از ویژگی خاصی برخوردار و مورد قبول فریقین است. همچنین روایات این شخصیت برجسته خصوصاً روایات تفسیری او جایگاهی ویژه دارد. (جزری، ۱۴۰۹، ص ۱۳۰؛ ابن عباس، ۱۴۱۳، ص ۱۲) ابن عباس در میان صحابیان، اولین فردی است که دارای علم جامع (شامل سنت نبوی و طریق لغوی و روش فتوا) است. وی از ترکیب لغت و روایت و رأی، تفسیر کاملی را پی‌ریزی نموده است که پایه تفسیر اسلامی و الهام‌بخش مفسران بعدی گردید. وی در میان اصحاب نبی اکرم ﷺ سرآمد بود؛ چنانکه حضرت به وی لقب «ترجمان القرآن» و «حبر امت» را عنایت فرمود. مزیت‌های تفسیری وی بر دیگران که بیشتر به واسطه نزدیک بودنش به پیامبر ﷺ و بیشتر کسب فیض بودنش بود و به همین علت زبانزد خاص و عام شده بود. (جزری، ۱۴۰۹، ص ۱۳۱)

او در تفسیر لغات غریب قرآن، بر این مطلب تأکید داشت که باید برای فهم آن‌ها به شعر جاهلی رجوع کرد؛ چرا که شعر، دیوان عرب است و این روش ابن عباس مورد توجه و عمل دیگر مفسران بعد از وی قرار گرفت؛ چنانکه صحابیان و تابعین در توضیح لغات غریب و پیچیده قرآن به اشعار جاهلی استشهاد و استدلال می‌نمودند. (همان، ص ۱۹۱) این نوشتار به دنبال پاسخگویی به این سؤالات است که غریب به چه معناست؟ چگونه می‌توان به معنای واژگان دست یافت؟ ابن عباس از چه روشی در پاسخ به مسائل نافع بن الازرق بهره جسته است؟

معنای لغوی و اصطلاحی غریب القرآن

واژه «غریب» از ماده «عَرَبَ» و به معنای پنهان شدن و غروب خورشید است. اهل لغت درباره معانی آن می‌گویند: «واژه غریب، کلمه‌ای است که پیچیده و به دور از فهم باشد».

(ابن منظور، ۱۴۱۴، ص ۴۱۴) بنابراین در واژه غریب، معنای دوری نهفته است و از این رو همان گونه که به شخص مسافر و دور از وطن غریب می‌گویند؛ به معنای کلامی هم که دور از ذهن باشد، کلام غریب گویند. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ص ۴۰۹)

بیشتر دانشمندان درباره معنای اصطلاحی غریب القرآن به این مطلب اشاره کرده‌اند که «غریب، آن است که معنای پیچیده‌ای دارد که دور از فهم باشد». (معرفت، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۶؛ الانصاری، ۱۴۰۸، ص ۵؛ سالم مکرم، ۱۹۹۵، ص ۱۸) محمد هادی معرفت به نقل از تفتازانی نیز چنین آورده است: «غریب آن است که معنایش ظاهر نباشد و استعمالش نامأنوس بوده و فهم آن نیازمند جستجو در کتب لغت مفصل باشد». (معرفت، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۱۷)

پیشینه غریب القرآن

لغات قرآن بر دو قسم است. گروهی از لغات آن به گونه‌ای است که همه غیر عرب‌هایی که آشنایی مختصری با زبان قرآن دارند، معانی آن‌ها را درک می‌کنند؛ مانند «اسماء»، «الارض»، «فوق»، «تحت». معانی گروهی دیگر از لغات تنها برای کسانی روشن است که در لغت عرب تبحر و مهارت دارند. علمای بسیاری درباره این گروه دوم از لغات قرآن، کتاب نوشته و نام آن را «غریب القرآن» نهاده‌اند. در واقع غریب القرآن، واژه‌هایی هستند که معنای آن‌ها بر مردم عادی عرب پوشیده است و فهم مدلول آن‌ها به پژوهش لغوی و ادبی ویژه نیازمند است. به بیان دیگر آن بخش از واژگان قرآن کریم که همه مردمان آشنا به زبان عرب به سادگی و آسانی قادر بر درک و دریافت معانی آن نباشند؛ بلکه در این باره نیازمند آشنایی گسترده‌تر و عمیق‌تر باشند، غریب القرآن نامیده می‌شوند. (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۹۹)

چگونگی دستیابی به معانی واژگان در قرآن کریم

معانی واژگان قرآن کریم را می‌توان از طرق مختلفی به دست آورد که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) قرآن کریم

یکی از منابع لغوی، مفردات قرآن است. با بررسی موارد استفاده این واژه‌ها در خود قرآن،

می‌توان به معانی و کاربردهای این واژگان پی برد. در واقع این بررسی شامل موارد استعملی آن واژه‌ها در خود قرآن کریم است؛ هر چند به کار رفتن یک واژه یا چند معنا دلیل آن نیست که این واژه در همه مواردی که در قرآن به کار رفته است، به این معنای خاص است. (الانباری، ۱۹۸۶، ص ۱۵۹)

ب) روایات پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام

سخنان رسول خدا ﷺ، بخشی از فرهنگ مردم آن زمان به شمار می‌آید. با دست یافتن به موارد کاربرد واژه‌ها در کلام ایشان، می‌توان به معانی واژه‌ها در عرف آن زمان پی برد. طبق بیان آیات شریف قرآن کریم، پیامبر اکرم ﷺ، معلم و مبین قرآن کریم است. بنابراین یکی از راه‌های دستیابی به معانی واژه‌های قرآن کریم، بهره‌گیری از بیانات آن حضرت در تفسیر واژه‌هاست. (الابراهیم، ۱۴۱۶، ص ۷)

ج) سخنان عرب عصر نزول قرآن کریم (فرهنگ عامه زمان نزول)

عرب‌زبانان عصر نزول به ویژه گروهی که زمان جاهلیت را هم درک کرده بودند، هم‌زبانان قرآن هستند. قرآن به زبان آنان سخن گفته است تا مفاهیم امکان‌پذیر باشد. بنابراین یکی از راه‌های فهم معانی کاربردی واژه‌های قرآن، جستجو و تفحص از معانی آن واژه‌ها در سخنان عرب‌های عصر نزول است.

گفته‌های یاد شده و آنچه از سخنان عرب عصر نزول به جای مانده است، در دو بخش نشر و نظم خلاصه می‌شود. در زمینه نشر جز آنچه در کتاب‌های تاریخی در ضمن بیان واقعه‌ها مطرح شده یا در فرهنگ عامه وجود داشته و نقل شده است؛ مانند ضرب‌المثل‌ها و جمله‌هایی که صحابه در پی فهم واژه‌ها از آن استفاده کرده‌اند، چیز دیگری در دست نیست و این نیز بسیار اندک است. این در حالی است که شعرهای زیادی از شاعرانی همچون امرؤ القیس، نابغه ذبیانی، علقمه بن عبده، زهیر بن ابی سلمی، طرفه بن العبد، عنتره، خنساء، لیبید و... از آن دوران نقل شده است که گواه خوبی در بیان معنا و کاربرد واژه‌ها در زبان عربی آن روزگار است. در منابع لغوی و تفسیری نیز برای مستندسازی توضیح واژه‌ها، از اشعار عرب بسیار استفاده شده است. البته به کار رفتن واژه‌ای در نشر یا نظم آن

دوره، به تنهایی مشخص‌کننده مقصود قرآن از آن واژه نیست؛ زیرا تنها موارد استعمال واژه‌ها را روشن می‌کند و برای رسیدن به مفاد استعمالی و مراد جدی، باید مکمل‌هایی به آن افزود. در واقع سخنان اعراب عصر نزول، در فهم معانی واژه‌ها در عصر نزول مؤثر است و می‌تواند مفسر را در این زمینه یاری دهد.

تفاسیر معتبری که توسط دانشمندان برجسته در قرن‌های مختلف برای قرآن کریم تدوین شده است، از اشعار عربی کمک گرفته‌اند و کمتر تفسیر معتبری را می‌توان یافت که برای شرح الفاظ به ویژه الفاظ غریب قرآنی از شعر عربی استفاده نکرده باشد. نخستین کسی که از صحابه در فهم الفاظ غریب قرآن به شعر استناد می‌کرد، ابن عباس است. او در فهم معانی این‌گونه الفاظ که در قرآن وارد شده است، به شعر جاهلی مراجعه می‌کرده است (بخاری، ۱۹۹۰، ص ۷۱) و این رجوع از آن روست که اشعار این دوره از نظر تاریخی به نزول قرآن مقدم است و طبیعی است که در زبان عربی نیز مانند همه زبان‌ها، شناسنامه معنوی هر واژه را باید در قدیمی‌ترین متونی جستجو کرد که در آن‌ها به کار رفته است و اشعار جاهلی نیز بیانگر معانی لغات غریب قبل از قرآن کریم است.

تفاسیری از فریقین که با تأکید بر اهمیت و نقش شعر جاهلی در فهم الفاظ قرآنی کوشیده‌اند، عبارتند از: الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأفتاویل فی وجوه التأویل، اثر ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر زمخشری خوارزمی (۵۳۸ ق)، جوامع الجامع تألیف ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (۵۴۸ ق) که آن را واسیط نامیده است، کشف الاسرار و عدة الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، نوشته ابوالفضل رشیدالدین میبدی (۵۲۰ ق) و روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن مشهور به تفسیر شیخ ابوالفتوح رازی (ق ۶). (معرفت، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۷)

د) سخنان صحابی‌ان درباره معنای واژه‌های قرآن کریم

سخنان صحابی‌ان درباره معنای واژه‌های قرآن نیز یکی از منابعی است که مفسر را در رسیدن به معنای رایج در زمان نزول کمک می‌کند. حتی اگر در نقش سخن صحابی‌ان در فهم مراد جدی خداوند از آیات قرآن و واژه‌های به کار رفته در آن تردید روا داریم، اما در این مسئله تردید

نیست که سخن صحابیان ما را به معانی کاربردی واژه‌ها در زمان نزول راهنمایی می‌کند. انتساب آن سخنان به صحابیان باید از طرق معتبر به اثبات برسد. در این خصوص قول صحابیان به ویژه آنان که ساکن جزیره العرب و به خصوص مکه و مدینه بوده و سالیان زیادی را در فضای نزول زیسته‌اند، به مراتب از دیگر شواهد و از جمله اشعار جاهلی مفیدتر است؛ زیرا فرهنگ عمومی آنان تا حدود زیادی فرهنگ قرآن است و با توجه به اهمیت و محوریت قرآن در زندگی آنان، ملاحظه می‌کنیم که آن‌ها با زبان قرآن سخن گفته و از میان معانی متعدد واژه‌های قرآن در زمان نزول، معانی مورد نظر قرآن یا متقارب با آن را بیشتر به کار برده‌اند. سخنان یاد شده در آغاز سینه به سینه نقل می‌شد. در میان صحابه از ابن عباس سخنان بسیاری در تفسیر واژه‌های مشکل نقل شده است که به نثر یا نظم استشهاد کرده است که بعدها این فرهنگ گفتاری به نوشتار تبدیل شد. (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۴، ص ۳۲ - ۹)

ه) فرهنگ‌های ویژه واژگان قرآن

فرهنگ‌های ویژه قرآن (غریب القرآن) و بحث‌های لغوی مفسران برای فهم معانی واژه‌های قرآن، یکی از منابع مهم و اساسی برای تفسیر قرآن است؛ زیرا هدف اساسی مؤلفان آن‌ها روشن نمودن معنای واژگان قرآن کریم است و اگر سخن نهایی را نگفته باشند، بی‌گمان بسیاری از زوایای آن را شرح داده‌اند و کمک خوبی برای دستیابی به معنای صحیح هستند. با این همه تعبد داشتن به سخنان آنان و پذیرش بی‌چون و چرای آن نارواست؛ زیرا آنان گاهی بر فهم خود تکیه داشته و در بررسی موارد کاربرد واژه‌ها، معنای حقیقی را با مجازی خلط کرده و توجهی به کاربرد قرآنی آن نداشته‌اند.

مباحث لغوی نه به خاطر نفس آن لغت، بلکه از آن جهت که زبان عربی وسیله فهم قرآن است، مورد توجه دانشمندان علم لغت قرار گرفته است. هر چند از مباحث لغوی قرآنی در قرن اول اسلام، به علت منع کتابت حدیث و تفسیر قرآن از سوی خلفا آثار مکتوبی در دست نیست؛ اما از قرن دوم به بعد تلاش‌هایی در آفرینش منابع مکتوب از ابن عباس گرفته تا نگارش فرهنگ‌نامه‌های بزرگ عربی مثل العین خلیل بن احمد فراهیدی به چشم می‌خورد. (ر.ک: فرجامی، ۱۳۸۹، ص ۷۱ - ۶۹)

مصادر ابن عباس در تفسیر واژه‌های غریب

۱. سخنان پیامبر اکرم ﷺ

با آنکه ابن عباس در زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ از سایر صحابیان جوان‌تر و مصاحب صحابیان سالمند با پیامبر ﷺ از وی بیشتر بود، اما بیشتر اصحاب به مصاحبت او با پیامبر ﷺ و تأثیرپذیری از آن حضرت در تفسیر قرآن و هوش سرشار و همت بلند وی در تحقیقات علمی و مقام والای تفسیری اش معترف بودند؛ ضمن آنکه ابن عباس مورد توجه و عنایت ویژه و مشمول دعای خیر پیامبر عظیم الشان اسلام ﷺ بود. پیامبر ﷺ ابن عباس را «فارس القرآن» خوانده است؛ چنانکه در روایتی آمده است: «حذیفة من اصفیاء الرحمن و ابصرکم بالحلال و الحرام، و عمار بن یاسر من السابقین، و المقداد بن الاسود من المجتهدین، و لکن شیء فارس و فارس القرآن، عبدالله بن عباس؛ حذیفة از بزرگان و برگزیدگان خدای مهربان و نسبت به شما دارای بینش فزون‌تری در حلال و حرام است و عمار بن یاسر از پیشتاژان در ایمان است. برای هر امری، فارس و سوارکاری وجود دارد و فارس و سوارکار قرآن، عبدالله بن عباس است». همچنین پیامبر ﷺ فرموده است: «تا ابن عباس نایبنا نگردد و از علم بهره سرشاری نگیرد، نخواهد مرد». (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۱۹)

۲. تفسیر امام علی بن ابیطالب ؑ

پس از سخنان مبارک رسول خدا ﷺ، سخنان و تفاسیر امام علی بن ابیطالب ؑ از مهم‌ترین و بلکه در رأس مصادر تفسیری ابن عباس بوده است. ابن عباس خود معترف است که «آنچه از تفسیر قرآن دریافت نموده و به آن عالم بوده، از علی بن ابیطالب ؑ بوده است». (ابن سعد، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۶۷)

۳. اشعار کهن عرب

اشعار کهن عربی، یکی دیگر از مصادر تفسیری ابن عباس بوده است و بیشتر مورخان اسلامی و محققان تاریخ تفسیر این مطلب را نوشته‌اند. (طبری، ۱۴۳۰، ج ۱۷، ص ۱۲۹) طبری از قول ابن عباس می‌نویسد: «اذا تعاجم شیء من القرآن فانظروا فی الشعر فان الشعر عربی؛ (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۰۶) اگر چیزی از کلمات قرآن از نظر معنی و مفهوم گنگ و مبهم نماید، به

شعر بنگرید؛ زیرا شعر عربی است». عکرمه نیز از قول ابن عباس چنین نقل کرده است: «اگر از غریب القرآن چیزی از من می‌پرسید، آن را در شعر جستجو کنید؛ چون شعر، دیوان عرب است». (همان، ص ۲۰) در سخن دیگری از ابن عباس چنین آمده است: «شعر، دیوان عرب است. هر گاه حرفی از قرآن برای ما مبهم به نظر می‌آید - قرآنی که خداوند آن را به زبان عربی نازل کرد - برای شناخت آن به شعر استناد می‌کردیم». (همان، ص ۲۰۶ - ۲۷۷) نافع بن ازرق نیز از ابن عباس درباره مقادیر فراوانی از مفردات قرآن سؤال کرد و از او درخواست نمود تا برای توضیح معانی آن به اشعار کهن عربی استشهاد نماید. ابن عباس حدود صد کلمه از کلمات قرآن را همراه با شواهدی از اشعار کهن عربی برای نافع بن ازرق تفسیر کرد. علامه مجلسی به نقل از سیوطی ۸۳ مورد از کلماتی که ابن عباس برای نافع تفسیر نموده بود، همراه اشعاری که وی به آن‌ها استشهاد نموده، نقل کرده است. (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۹، ص ۲۸) راغب اصفهانی نیز به نقل از بحار الانوار چنین نقل کرده است که پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «قرآن را توضیح دهید و غرابت آن را بجوید» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۳) و شاید ابن عباس با توجه به این حدیث، این روش را در تفسیر قرآن دنبال کرده است. ابوالفرج اصفهانی نیز در کتاب خویش گفته است که ابن عباس به طرز عجیبی برخی از اشعار عمر بن ابی‌ربیع را در خاطرش سپرده بود و می‌توانست برخی از قصاید وی را آغاز تا انجام و بالعکس از حفظ بخواند و نسبت به اشعار وی اظهار علاقه می‌نمود. (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۶۷) این روش ابن عباس مورد توجه و عمل دیگر مفسران بعد از وی قرار گرفت؛ چنانکه صحابی‌ان و تابعین در توضیح لغات غریب و پیچیده قرآن، به اشعار استشهاد و استدلال می‌نمودند. در واقع ابن عباس، بنیان‌گذار طریقه‌ای در تفسیر بود که به نام «مکتب و روش تفسیر لغوی» معروف شد و در طول تاریخ تفسیر قرآن کریم استمرار یافت. غالب مواردی که در تفاسیر به شعر کهن عربی استشهاد کرده است، مربوط به تفسیر و توضیح لغات و واژه‌های قرآن است و هیچ‌گاه محققین و مفسرین بزرگ در صدد اصل قرار دادن شعر جاهلی نبوده و نخواسته‌اند که آیات فصیح و بلیغ قرآن را بر آن منطبق سازند؛ بلکه فقط فهم زبان و مراد آیات به خصوص واژه‌های مورد نظر بوده است.

۴. شیوه گفتار بادیه‌نشینان

یکی از مصادر تفسیری ابن عباس، مراجعه به شیوه گفتار بادیه‌نشینان و اعرابی‌ها و چگونگی برداشت و فهم آن‌ها از لغات عربی بوده است؛ چنانکه نقل است که ابن عباس گفته است: «من معنی ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ را نمی‌دانستم تا آنکه دو مرد بادیه‌نشین نزد من آمدند و درباره چاهی با هم مشاجره می‌کردند. یکی از آن‌ها گفت: "انافطرتها؛ من به کندن آن چاه آغاز کردم"». ابن عباس معنی «فاطر» را از زبان این مرد بادیه‌نشین استفاده کرده بود. با اینکه «فاطر» در لغت قریش به معنی ابتدای آفرینش و ساختن است، اما هنوز این معنی برای ابن عباس قانع‌کننده نبود تا آنکه از زبان آن اعرابی شنید و پذیرفت. (همان، ص ۱۹۶)

بنابراین ابن عباس با داشتن مصادر تفسیری قوی و اصیل مانند وجود مبارک پیامبر گرامی ﷺ و وجود الهی امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام که باب مدینه علم النبی ﷺ بود و نیز با تحقیق و تفحص در مراد و منظور اعراب در اشعار و حتی در واژه‌های بادیه‌نشینان به اعتبار اینکه خداوند قرآن را به لسان قوم عرب ارسال فرموده بود؛ دیگر وی از مراجعه به اهل کتاب در تفسیر و تبیین قرآن بی‌نیاز بود؛ به‌ویژه که بسیاری از مطالب اهل کتاب مخدوش و غیر قابل اعتماد و فاقد اعتبار و ارزش اعتقادی و اسلامی بود. رجوع ابن عباس به بزرگان اهل کتاب (که مسلمان شده بودند)، برای اطلاع و آگاهی از طرز تفکر و نتیجه تحقیق آن‌ها و آشنایی با اخبار و قصص آن‌ها بوده است؛ نه اینکه گفته‌ها و اخبار و روایات آن‌ها را بدون دلیل تصدیق کند و ملاک درک مراد الله در قرآن قرار دهد. (همان)

استشهاد به اشعار جاهلی در تفسیر قرآن

ابن عباس، اولین و سرآمدترین مفسری است که از این مصدر به نحو احسن استفاده کرده و در فهم الفاظ غریب قرآن از شعر بسیار مدد گرفته و در تفسیر بدان استشهاد کرده است. بعد از او افرادی مانند سعید بن جبیر، عکرمه، ضحاک بن مزاحم، ابن زید، اسماعیل سیدی کوفی که جزء تابعان و اتباع تابعان و غالباً از شاگردان ابن عباس است، به این روش اتکا نموده و در تفسیر برخی مفردات آیات از شعر عرب به عنوان پشتوانه معنایی الفاظ استفاده کرده‌اند. (همان، ص ۲۵۵) بهره‌گیری ابن عباس از لغت و شعر عرب جاهلی

به اندازه‌ای است که برخی شهرت علمی تفسیر او ایشان را نتیجه تبحر و آشنایی وی به لغت عرب می‌دانند و او را خالق و بنیانگذار شیوه تفسیر لغوی قرآن به حساب می‌آورند. (حداد عادل، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۶۳۹)

از آنجا که شعر، قدرتمندترین گنجینه لغت عرب است و نیز برای شناخت لغات مهجور و غریب، بهترین مأخذ به شمار می‌آید و شعر جاهلی از نظر تاریخی بر نزول قرآن مقدم بوده است، شناسنامه معنوی هر واژه محسوب می‌شود و پایه و مبنای این عقیده ابن عباس را که باید برای درک معنای واژگان غریب قرآن از آن کمک گرفت، شکل می‌دهد. (حریری، ۱۳۷۷، ص ۴ و ۵) سیوطی از ابن انباری از قول ابن عباس آورده است که شعر، دیوان واژه‌نامه عرب است. سپس هر گاه لفظی از قرآنی که خداوند آن را به زبان عرب نازل فرموده بر ما مخفی بود، به دیوان عرب رجوع و شناخت آن را جستجو می‌کنیم. (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۵۸)

آثار و روش ابن عباس در تفسیر لغات غریب

با وجود کثرت اقوال تفسیری از ابن عباس، درباره اینکه خود وی تألیفی داشته باشد؛ تردید وجود دارد. از مطالبی که در مورد برخی شاگردان او نقل شده است، می‌توان فهمید که آن‌ها پس از وی گفته‌هایش را تدوین کرده‌اند. آثاری که به ابن عباس منسوبند، عبارتند از:

۱. تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس: فیروزآبادی صاحب قاموس، این تفسیر را در چهار جلد تألیف کرده و آن را از تفسیر طبری استخراج کرده است که مبتنی بر روایات ابن عباس است. این کتاب ابتدا در بمبئی و سپس در بولاق مصر به چاپ رسیده است.

۲. تفسیر ابن عباس: عیسی بن میمون و ورقاء آن را از ابونجیح و حمید بن قیس از مجاهد روایت کرده‌اند.

۳. تفسیر جلودی: عبدالعزیز جلودی آن را از روایات ابن عباس جمع‌آوری کرده است. روایات فراوانی از وی در تفاسیر و کتاب‌های حدیث نقل شده است. ذهبی او را از بزرگان منابع فقه، حدیث و تفسیر معرفی کرده است. به گفته ذهبی و زرکلی، ابن عباس

۱۶۶۰ حدیث نقل کرده است که بخاری، ۱۲ حدیث و مسلم ۹ حدیث از وی نقل کرده‌اند. بخش زیادی از روایات، پیش‌بینی خلافت ابن عباس منسوب به اوست.

ابن عباس از پیامبر ﷺ، امام علی علیه السلام، معاذ بن جبل و ابوذر در روایت نقل کرده است. بر پایه گزارش‌های خود او، وی پس از رحلت رسول خدا ﷺ در طلب علم و جمع‌آوری احادیث ایشان بسیار کوشیده و فقیه در علم دین بوده است. (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۲۵) او چگونگی عبادت‌های فردی پیامبر اکرم ﷺ و نماز شب ایشان را روایت کرده است. این مسئله نشان می‌دهد که او می‌کوشیده است که همواره همراه رسول خدا ﷺ باشد و پیامبر ﷺ نیز به او توجه داشته است. وجود این گزارش‌ها با اسناد گوناگون که بیشتر خود ابن عباس آن‌ها را روایت کرده است، به این معناست که وی بارها این افتخار را در محافل مختلف مطرح کرده است. (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۶۶ و ۳۱۴) او با وجود سن کم، روایت‌های فراوانی از پیامبر ﷺ نقل کرده است.

ابن عباس از مفسران دوران صحابه و هم‌دوره افرادی همچون امام علی علیه السلام، عبدالله بن مسعود، ابی ابن کعب، زید بن ثابت و جابر بن عبدالله انصاری است و بزرگانی همچون ابن مسعود، طاووس یمانی، عبدالله بن عمر، مجاهد و دیگران به مقام علمی او اشاراتی کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین منابع و مآخذ تفسیری ابن عباس، بهره یافتن در پرتو صحبت پیامبر اکرم ﷺ و امام علی علیه السلام بوده است که با هوش و دانش فراوان و منطق قوی و زبان فصیح و زهد و تقوای خود عجزین کرده و مشاهدات مستقیم او را از رویدادهای صدر اسلام که همزمان با حیات پیامبر اکرم ﷺ بوده است، باید به خصوصیات پیشین او افزود که در مجموع ویژگی‌های زیر را به لحاظ تفسیری برای ابن عباس به ارمغان آورده است. نقل نقادانه از اهل کتاب در قصص قرآن و استشهاد و استناد به شعر عربی و شعر جاهلی تفسیر قرآنی که از ابن عباس روایت شده است، دروس تفسیر امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که املاء می‌کرده و عبدالله می‌نوشته است. (همان، ص ۳۳۰ و ۳۳۱)

بررسی معنایی چند واژه غریب القرآن از منظر ابن عباس

در محاوره ابن عباس و نافع بن الازرق که ۳۱ بیت آن نیز در معجم الکبیر طبرانی ذکر شده

است، ابن عباس در تفسیر آیات به اشعار جاهلی استناد نموده است که در این قسمت به بررسی معنای چند واژه می‌پردازیم که با دیدگاه‌های اهل لغت و مفسران منطبق است. - واژه «أَبَا» در آیه «وَفَاكِهَةً وَأَبًّا»؛ (عبس: ۳۱) «و میوه‌ای تر و خشکانده شده برای ذخیره و علف چرایی».

ابن عباس در معنای این واژه می‌گوید: «أَب» آن چیزی است که خوراک چهارپایان است و به این شعر استناد می‌کند:

تری به الابّ مختلطا علی الشریعه یجری تحتها الغرب (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۱۴)

در آنجا علف و کدورا می‌بینی که بر کنار رود به هم در آمیخته و در زیر آن‌ها آبی روان است. اصحاب لغت هم ذیل معنای «أَب» گفته‌اند که این ماده معنای مشابه دیگری در قرآن کریم ندارد. «از ریشه اب و به معنای میوه و علفی که برای درو کردن و چراندن حیوانات آماده می‌شود». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۹) این ماده یک ریشه دارد و آن، عبارت است از آماده شدن و اطلاق آن بر چراگاه، به مناسبت آماده کردن برای چراست و نیز همان‌گونه که فاکهه برای انسان است، «أَب» نیز غذا برای حیوان است. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۸ و ۱۹)

همچنین گفته‌اند هر آنچه از زمین از نباتات می‌روید، «أَب» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۰۴) در آرای مفسرین نیز واژه «أَبَا» به معنای چراگاه است که مردم آن رازراعت نکرده‌اند و گفته شده «أَب»، برای انعام مانند فاکهه و میوه برای مردم است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۱۰) این واژه در آیه شریفه نزد لغویون، مفسرین و دانشمندان علوم قرآنی مورد مراجعه، مشابه ابن عباس به معنای میوه و علفی است که چارپایان می‌خورند.

- واژه «یصهر» در آیه «يُصَهِّرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ»؛ (حج: ۲۰) «که بدان هر چه در شکمشان است و پوست‌هایشان گداخته و آب می‌شود».

ابن عباس در معنای این لغت می‌گوید: «یذاب یعنی ذوب می‌کند» و به این شعر استناد نموده است:

سختن صهارته فظّل عثانه فی سیطل کیفیت به بتردد (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۱۵)

یعنی ذوب شده آن گرم شد و تفاله اش در سطلی بر جای ماند که آن را در میان گرفته بود و همچنان در تردد و جابه جا شدن بود.

در نظر اصحاب لغت از این ماده، ریشه های یصهر به معنای ذوب شدن و صهر به معنای رابطه و پیوند در قرآن کریم به کار رفته است. (عبدالباقی، ۱۴۰۷، ص ۵۲۷) از ریشه صهر و به معنای گداختن و آب کردن چربی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۹۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۷۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۱۲) و نیز به معنای سوختن و ذوب شدن است. (اندلسی، ۱۴۲۰، ص ۱۹۶) این ماده یک ریشه دارد و آن، عبارت است از نزدیک شدن به ازدواج؛ اما مفهوم سوختن و احراق از لغت عبری گرفته شده و همراه با آن نوعی تقرب و نزدیک شدن و روی آوردن به حرارت و خورشید است. در آیه شریفه «یصهر» به معنی یحرق است. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۲۹۱) در آرای مفسرین، «صهر» در آیه شریفه به معنی ذوب شدن است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۶۱) این واژه در آیه شریفه نزد لغویون، مفسرین و دانشمندان علوم قرآنی مورد مراجعه، مشابه ابن عباس و به معنای ذوب شدن آماده است. - واژه «مخمصه» در آیه «فَمَنْ أَضْطَرُّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ...»؛ (مائده: ۳) «پس اگر کسی در حال قحطی و گرسنگی شدید بدون تمایل به گناه (به خوردن بعضی از آن حرام ها) ناچار شود ...».

معنای مورد نظر ابن عباس از این واژه مجاعه، گرسنگی و قحطی است که به این شعر از اعشی استناد نموده است:

تبتون فی المشتی ملاء بطونکم و جاراتکم سغبیتن خمائصا (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۱۷)
در قشلاق ها با شکم های پر می خوابید (شب را به صبح می رسانید)، در حالی که زنانی که با شما همسایه اند، با شکم هایی به پشت چسبیده و گرسنه می خوابند.

در نظر اصحاب لغت، این ماده مشابه دیگری در قرآن کریم ندارد. «از ریشه خمص و به معنای گرسنگی است که باعث کوچک شدن و ضعیف شدن شکم می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۹؛ ابن اثیر، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۸۰؛ زمخشری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۵) و به معنای گرسنگی است.» (ماردینی، ۱۴۳۰، ص ۱۰۹) این ماده یک ریشه دارد

و آن عبارت است از گونه‌ای از فرورفتن و میل به داخل شدن و آن، حادث یا غیر متوقع است. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۳۳) از نظر مشهور مفسرین، مخمصه به معنای گرسنگی است. (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۴۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۲۴۸) این واژه در آیه شریفه نزد لغویون، مفسرین و دانشمندان علوم قرآنی مورد مراجعه، مشابه ابن عباس به معنای مکان گرسنگی آمده است.

- واژه «ضیزی» در آیه «تَلْكَ إِذَا قَسَمَ ضِيزِي»؛ (نجم: ۲۲) «در این صورت این تقسیم جائزانه‌ای است».

ابن عباس، واژه جائزه را به معنای غیر منصفانه و ناعادلانه دانسته و به این شعر از امرأ القیس استناد کرده است:

ضازت بنو أسد بحکهم إذ يعدلون الرأس بالذنب (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۱۳)

بنی اسد با این حکم خود ستم کردند که سر و دم را برابر با یکدیگر می‌دانند.

در نظر اصحاب لغت این ماده مشابه دیگری در قرآن کریم ندارد. این واژه «از ریشه ضیز و اصل آن بر وزن فعلی است و به معنای بخشش ناقص است». (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۵۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۱۳) همچنین این ماده یک ریشه دارد و آن، عبارت است از انحراف همراه با اعوجاج و با ملاحظه اصل این کلمه به نقص یا منع تفسیر می‌شود و در همه این معانی مفهوم انحراف از اعتدال و توازن وجود دارد. در این آیه شریفه به معنی قسمت و تقسیمی منحرف شده از عدل است که پسر را برای خودتان قرار می‌دهید و دختر و جنس مؤنث را برای خدا می‌دانید و به او نسبت می‌دهید و بعید نیست که این ماده بر ضرر هم دلالت دارد. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۵۱ و ۵۲) «معنای این کلمه عبارت است از ناقص و ظالمانه». (ماردینی، ۱۴۳۰، ص ۵۲۸)

نظر مفسرین این است که «ضیزی به معنای ناعادلانه و غیر معتدل است». (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۲۶۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۲۴۸) همچنین «ضیزی به معنی تقسیمی فاسد و غیر عادلانه است و نیز گفته شده به معنی ناقص است». (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۴۲۸) این واژه در این آیه شریفه نزد لغویون، مفسرین و دانشمندان علوم قرآنی مورد مراجعه، مشابه

ابن عباس معنا شده و معنای ظالمانه و بخشش ناقص و دور از انصاف و توازن ذکر شده است که در همه آن‌ها نوعی ظلم و ستم در تقسیم دیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

استشهاد به شواهد شعری برای دستیابی به فهم درست واژگان غریب القرآن آن هم از سوی ابن عباس که خود از مفسران بزرگ بوده است، نه تنها ناپسند نیست؛ بلکه که این شیوه بیانگر روشی جدید و نو برای فهم لغات قرآنی بوده است که با استقبال دانشمندان علوم قرآنی نیز روبه‌رو شده است. نکته حائز اهمیت این است که دامنه رجوع به شعر جاهلی، تنها در فهم معنای اولیه واژه کمک‌کننده است، والا الفاظ و کلمات قرآنی معانی بیشتر و فرارونده‌تری از آنچه که در میان عرب استفاده شده است، دارند. فهم معنای اولیه استفاده شده در اشعار شرط لازم معنا و مفاهیم قرآن است، اما شرط کافی نیست.

برخی پاسخ‌های ابن عباس به مسائل نافع بن ازرق با آرای تفسیری و دیدگاه‌های اصحاب لغت، منطبق و برخی دیگر غیر منطبق است. گاهی نیز پاسخ‌ها تنها شامل یکی از دو یا چند دیدگاه مفسران و اصحاب لغت می‌شود. بنابراین تبیین واژگان غریب و مهم که در دستیابی به فهم آیات نقش اساسی بر عهده دارند، نمی‌تواند تنها راه استناد بر شعر عرب همیشه و در هر شرایطی راهگشا باشد؛ بلکه باید از منابع مهم لغت، تفسیر و مباحث روایی با رویکرد واژگانی بهره جست.

فهرست منابع

کتب

۱. الابراهيم، موسى ابراهيم، (۱۴۱۶ق)، بحوث منهجيه في علوم القرآن الكريم، عمان: دار عمار.
۲. الانباري، محمد بن قاسم، (۱۹۸۶م)، الاضداد، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، طبعه الثانيه، بيروت: المكتبة العصريه.
۳. الانصاري، احمد، (۱۴۰۸ق)، تفسير غريب القرآن، بيروت: عالم الكتب.
۴. ابن اثير جزري، مبارك بن محمد، (۱۴۰۹ق)، اسد الغابة في معرفة الصحابه، بيروت: دارالفكر.
۵. ابن جوزي، أبوالفرج علي بن محمد، (۱۹۶۴م)، زاد المسير في علم التفسير، بيروت: المكتب الاسلامي.
۶. ابن حزم، علي بن احمد، (۱۴۰۳ق)، جمهرة الانساب العرب، بيروت: دارالكتب العالميه.
۷. ابن حنبل، احمد، (۱۴۱۶ق)، مسند موسوعة الرسالة، بيروت: دارالكتب.
۸. ابن سعد، محمد، (۱۴۰۷ق)، طبقات الكبرى، بيروت: دارصادر.
۹. ابن عباس، عبدالله، (۱۴۱۳ق)، غريب القرآن في شعر العرب، تحقيق محمد عبدالرحيم واحمد نصرالله، بيروت: مؤسسه الكتب الثقافية.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بيروت: دار صادر.
۱۱. اندلسي، أبوحيان محمد يوسف، (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط في التفسير، بيروت، دارالفكر.
۱۲. بخاري، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل، (۱۹۹۰م)، صحيح بخاري، بيروت: دارالاحياء لتراث العربى.
۱۳. رازي، ابوالفتوح، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، مشهد: بى جا.
۱۴. رازي، فخرالدين، (۱۴۲۰ق)، تفسير كبير، بيروت: دار احياء التراث العربى.
۱۵. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات في غريب القرآن، بيروت - دمشق: دارالعلم - الدارالشاميه .
۱۶. زرکلى، أبوزيد أحمد خيرالدين، (۱۹۸۹م)، الأعلام، بيروت: دارالعلم للملايين.
۱۷. زمخشري، محمود بن عمر، (۱۳۸۶ش)، مقدمة الادب، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه تهران.
۱۸. حداد عادل، غلامعلى، (۱۳۷۸ش)، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنياد دائرة المعارف اسلامى.

۱۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، (۱۴۲۱ق) الاتقان، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، تهران، انتشار امیرکبیر.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین قم.
۲۱. طبرسی، الفضل بن الحسن، (۱۳۷۷ش)، جوامع الجامع فی تفسیر قرآن الکریم، تهران: دانشگاه تهران و حوزه علمیه قم.
۲۲. طبری، أبوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۳۰ق)، تفسیر الطبری، تهران: انتشارات الاسلامیه.
۲۳. عبدالباقی، فؤاد، (۱۴۰۷ق)، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، بیروت: دارالفکر.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، قم: نشر هجرت.
۲۵. مارذینی، فاطمه محمد، (۱۴۳۰ق)، التفسیر و المفسرون، دمشق: بیت الحکمه.
۲۶. مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۲۷. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۷ش)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد: الجامعه الرضویه.
۲۸. مکرم، عبدالعال سالم، (۱۹۹۵م)، اللغه العربیه فی رحاب القرآن الکریم، بیروت: عالم الکتب.
۲۹. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العالمیه.

مجلات

۱. حریریچی، فیروز، (۱۳۷۷ش)، «نقش شعر در فهم معانی قرآن کریم»، مجله دانشکده ادبیات علوم انسانی، تهران، تابستان و پاییز ۱۳۷۷، ص ۱۱-۴.
۲. فرجامی، اعظم، (۱۳۸۹ش)، «بررسی فرهنگ نامه قرآنی»، مجله حسنه سال اول، شماره ۴، ص ۷۱-۶۹.
۳. معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۴ش)، «صحابه از نظر قرآن و اهل بیت (علیهم السلام)»، مجله پیام جاودان، شماره ۷، ص ۳۲-۹.

استثنایی برای بدگویی

مرضیه خراسانی^۱

چکیده

در آیات متعددی از قرآن کریم بدگویی از دیگران نکوهش شده است، اما در برخی آیات نیز این حکم استثنا گردیده است؛ از جمله در آیه ۱۴۸ سوره نساء که در آن، بدگویی مظلوم از ظالم را برای حق خواهی از او جایز می‌داند. مسلم است که بدگویی مظلوم از ظالم، دارای شروط گسترده‌ای است که شناخت آن ضرورت دارد. مقاله حاضر که به شیوه توصیفی - تحلیلی و بر مبنای جمع‌آوری اطلاعات از طریق منابع کتابخانه‌ای تهیه و تدوین شده است، بر آن است که جواز بدگویی مظلوم از ظالم را از منظر قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام بررسی کند و در پی پاسخ به این پرسش است که «شرایط جواز بدگویی مظلوم از ظالم چیست و گستره و محدوده این جواز چه مقدار است؟». نتیجه تحقیق این است که مظلوم می‌تواند فقط به قصد دفع یا رفع ظلم و در حیطه ظلمی که به او شده است، از ظالم بدگویی کند.

واژگان کلیدی: بدگویی، غیبت، آیه ۱۴۸ سوره نساء، جواز بدگویی، شرایط بدگویی، گستره بدگویی.

۱. دانش‌پژوه سطح ۴ علوم و معارف اسلامی، جامعه الزهراء علیها‌السلام، مدرس حوزه و دانشگاه.

مقدمه

بدگویی از دیگران، یکی از رذایل اخلاقی است که طبق نص صریح قرآن و روایات ائمه اطهار علیهم السلام و نیز اجماع مسلمین حرام است. در روایات متعددی نیز کیفر سختی برای این عمل معین شده است. البته بدگویی از دیگران در مواردی نیز استثنا شده است؛ مانند غیبت متجاهر به فسق، بدگویی از ستمگر، غیبت بدعت گذار و ... خداوند متعال در آیه ۱۴۸ سوره نساء به یکی از موارد جواز بدگویی اشاره نموده و به مظلومان اجازه داده است ظلم ظالمان را آشکار کنند و بدی هایشان را در میان مردم آشکار نمایند تا دیگران گرفتار ظلم شان نشوند و بساط ستم برچیده شود. در این تحقیق پس از بیان مفهوم غیبت که از مهم ترین و شایع ترین مصادیق بدگویی است، یکی از موارد جواز بدگویی از دیگران (بدگویی از ظالم) و دلیل جواز، شروط و نیز گستره جواز آن تبیین می شود.

مفهوم شناسی

غیبت از ریشه «غیب» و به معنای چیزی است که از چشم ها مخفی باشد. (مصطفوی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۸۹) وقتی می گویند فلانی غیبت کسی را کرده است؛ یعنی عیوبی را که در او وجود دارد و او آن را پنهان می کرده و از ذکر آن خوشش نمی آمده است، پشت سر او فاش کرده است. (ابوجیب، ۱۴۰۸، ص ۲۸۰) امام صادق علیه السلام در تعریف غیبت فرموده است: «الْغَيْبَةُ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ؛ (کلینی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۸) غیبت آن است که درباره برادرت چیزی را بگویی که خداوند آن را پوشانده است».

موضع قرآن درباره بدگویی از دیگران

قرآن کریم در آیه ۱۲ سوره حجرات به صراحت و بالحنی شدید، غیبت و بدگویی از دیگران را نکوهش، و در آیات ۱۴۸ سوره نساء، ۱۹ سوره نور، ۳۶ سوره اسراء و آیه اول سوره همزه به صورت تلویحی و اشاره، زشتی این عمل را گوشزد کرده است.

بررسی آیات قرآن بیانگر آن است که خداوند متعال آشکار کردن سخن بد همچون نفرین کردن، دشنام دادن، غیبت کردن، تهمت زدن را دوست ندارد؛ زیرا موجب ناراحتی و آزار دیگران می شود و همان گونه که جان و مال مؤمن نزد خداوند متعال محترم است،

شخصیت او نیز در امان است. خداوند اجازه نمی دهد کسی درباره بنده اش بدگویی کند، اما در برخی موارد این حکم استثنا، و بدگویی از دیگران تجویز شده است؛ چنانکه خداوند متعال در آیه ۱۴۸ سوره نساء فرموده است: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا»؛ «خدا دوست نمی دارد که کسی با گفتار زشت به عیب خلق صدا بلند کند، مگر آنکه ظلمی به او رسیده باشد که خدا شنوا و به اقوال و احوال بندگان داناست». مراد از «جهر»، آشکار کردن و مراد از «الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ»، آشکارکردن گفتار بد است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۷۹ و ج ۳، ص ۳۴۷)

مفسران در تعیین مصداق کلمه «سوء» در آیه «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» اختلاف نظر دارند.

۱. برخی مصداق آن را دشنام و ناسزا می دانند. (رک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸۲؛ شبیر، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۲۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۷۷) مرحوم طبرسی گفته است: «خدای تعالی دوست ندارد که کسی در مقام انتقام ناسزا بگوید، مگر آنکه به راستی مظلوم واقع شده باشد که در این صورت جایز است از ظالم به نحوی که شرع اجازه داده است، انتقام بگیرد». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۱)

۲. بعضی مراد از سوء در آیه را نفرین می دانند. (امین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۰۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۱؛ آلوسی، همان) علامه طباطبایی می نویسد: «السُّوءُ مِنَ الْقَوْلِ، زشت از سخن به معنای سخنی است که درباره هر کسی گفته شود، او را ناراحت می کند مثل فحش و نفرین؛ چه فحشی که مشتمل بر بدی ها و عیب های طرف باشد و چه فحشی که در آن بدی هایی به دروغ به وی نسبت داده شود. همه این ها سخنانی است که خدای تعالی جهر به آن را یا به عبارت دیگر اظهار آن را دوست ندارد». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲۳)

۳. عده ای از مفسرین مصداق «سوء» را بدگویی و برملا کردن عیب هایی می دانند که در فرد وجود دارد. (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۳؛ شبیر، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۲۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸۲) در تفسیر نمونه آمده است: «خدا دوست نمی دارد که بدگویی شود یا عیوب و اعمال زشت اشخاص با سخن بر ملا گردد». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۸۴)

مصادیق دیگری نیز برای کلمه «سوء» در آیه «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْمُجْتَرِبِ السُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» بیان شده است؛ مانند شکایت (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۹۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۱۴۴؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۰۶) و مذمت. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۷۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۸۴) بنابراین مفهوم آیه اطلاق دارد و شامل همه موارد فوق از جمله غیبت می شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۸۴؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۱۴۵) درباره معنای «الْأَمْرُ ظُلْمٌ»؛ «شخصی که مورد ستم واقع شده است»، اقوال مختلفی بیان شده است؛ مانند

۱. کسی که مورد آزار دیگران قرار گرفته و در حق او ظلم شده است. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲۳) در تفسیر نمونه آمده است: «کسی که مظلوم واقع شده است، می تواند برای دفاع از خویشتن در برابر ظلم ظالم اقدام به شکایت کند یا از مظالم و ستمگری ها، آشکارا مذمت و انتقاد و غیبت نماید». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۸۴)

۲. مهمانی که حقش ادا نشده و مورد بی مهری قرار گرفته است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۲؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۱۴۴) عیاشی در تفسیر آیه «لَا يُحِبُّ اللَّهُ...»، از امام صادق علیه السلام روایت کرده است: «مَنْ أَضَافَ قَوْمًا فَأَسَاءَ ضِيَافَتَهُمْ فَهُوَ مَن ظَلَمَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمْ فِيمَا قَالُوا فِيهِ؛ (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۳) هر کس قومی را میهمان کند و از او بد پذیرایی نماید، از کسانی است که ظلم کرده است؛ پس بر میهمانان حرجی نیست که درباره او چیزی بگویند».

۳. فردی که مورد تمجید و مدح و ثنای بی مورد واقع شده است. (شبر، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۲۰) در تفسیر قمی آمده است: «إِنْ جَاءَكَ رَجُلٌ - وَقَالَ فِيكَ مَا لَيْسَ فِيكَ مِنَ الْحَمْدِ وَالشَّانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ فَلَا تَقْبَلْهُ مِنْهُ - وَكَذِبُهُ فَقَدْ ظَلَمَكَ؛ (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۵۷) اگر کسی نزد تو آمد و درباره تو مدح و ثنایی گفت و اعمال خیر و صالحی برایت برشمرد که در تو نیست، از او قبول مکن و او را تکذیب کن که به تو ظلم کرده است».

۴. فردی که بدهکار پولش را نمی دهد. البته تعلل و بهانه جویی بدهکاری، ظلم است

که بر پرداخت بدهی خویش قادر و متمکن است و همین امر موجب جایز شدن مجازات و پایمال کردن حرمت و آبروی او می‌شود». (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۲ و ۳؛ کاشانی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۴۵)

این اقوال در حقیقت مصادیق ظلم و نوعی توسعه در مفهوم ظلم هستند تا جایی که حتی شامل حقوق غیر واجب برادران دینی می‌شوند. (ر.ک: ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۱۴۶)

دلالت آیه بر حرمت یا کراهت

برخی مفسران معتقدند این آیه، از جمله آیاتی است که در بحث تحریم غیبت به آن استدلال شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۸۴؛ نیز ر.ک: امین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۰۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۹۴) اما علامه طباطبایی رحمته ذیل آیه «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» گفته است: «این سخن کنایه است از اینکه در شریعتی که خدا تشریح فرموده، این عمل را نکوهیده شمرده است؛ حال چه نکوهیده به حد حرمت برسد و چه اینکه زشتی آن به حد حرمت نرسد و از حد کراهت و اعانه تجاوز نکند». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲۳) از کلام علامه در این آیه، حرمت غیبت فهمیده نمی‌شود.

شرایط جواز بدگویی از ستمگر

برای جواز بدگویی از ستمگر شرایطی وجود دارد که عبارتند از:

۱. نیت و قصد مظلوم از بدگویی و غیبت کردن درباره ظالم، دفع یا رفع ظلم او باشد. پس اگر مظلوم فقط قصد نقص وارد کردن یا تحقیر ظالم را داشته باشد و بخواهد آبروی او را بریزد، بدگویی او جایز نخواهد بود. (تهرانی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۵۵)
۲. شرط دوم درباره گفتار مظلوم است. مظلوم فقط اجازه دارد درباره ستمی که در حق او شده است، سخن بگوید و اگر در غیاب ظالم، عیب‌های دیگر او را بیان کند که با ظلمش ارتباطی ندارد؛ گفتار او غیبت شمار می‌رود و حرام است. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۲۷؛ قرطبی، ۱۳۴۶، ج ۶، ص ۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۹۵)
۳. شرط سوم درباره شنونده است. مظلوم فقط حق دارد نزد حاکم یا کسی از ستمگر غیبت و بدگویی کند که امید به حمایت و یاری او را داشته باشد. بنابراین بدگویی

نزد کسانی که توان یاری ندارند یا کسانی که توان کمک و یاری به ستم‌دیده را دارند، اما امیدی به یاری آن‌ها نیست؛ غیبت محسوب می‌شود و جایز نخواهد بود. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۵۳)

۴. اگر ظالمی به کسی ظلم کرده باشد، فقط خود مظلوم می‌تواند با بیان ستمی که در حق او شده است؛ از خویش دفاع کند. (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۲۷؛ قرطبی، ۱۳۴۶، ج ۶، ص ۱)

۵. کسی که مورد ظلم واقع شده است، تنها می‌تواند در مورد شخص یا اشخاصی که به او ظلم کرده‌اند؛ بدگویی کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲۳)

دلیل رخصت و جواز

قرآن اجازه می‌دهد که مظلوم از ظالم بدگویی کند؛ زیرا شخصیت ظالم احترام ندارد و معرفی او به دیگران به عنوان ظلم‌کننده، امری محبوب است تا نقاب از چهره او برداشته شود و همگان او را بشناسند. اگر این اصل مورد عمل قرار گیرد، ظالم از ترس مردم دست از ظلم خود برمی‌دارد و جرأت ظلم و ستم را پیدا نمی‌کند؛ یعنی اگر ظالم محفوظ بماند و از او انتقاد نشود، به طغیان و ظلم خود ادامه خواهد داد و ظالم خواهد ماند و جامعه دچار ظلم او خواهد بود. بنابراین غیبت ظالم همچون طرد او جایز است. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۸۴ و ۱۸۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۹۴ و ۲۹۵)

برخی مفسران دلیل جواز بدگویی را حق خواهی از ظالم نزد قاضی، انتقام از ظالم و تشفی دل مظلوم دانسته‌اند. بانو امین در این رابطه گفته است: «خدا ظاهر کردن و فاش کردن عیب و بدی کسی را دوست ندارد، مگر کسی که بروی ستم شده باشد (که اشکال ندارد) بر ظالم نفرین کند یا نزد قاضی و حاکم تظلم نماید که حقش را از ظالم بگیرد؛ یعنی در مورد تظلم، حرمت غیبت و بدگویی برداشته شده است. از دیگر سوآیه مطلق است و انتقام از ظالم را جایز می‌داند و شامل بدگویی از ظالم نزد قاضی و غیر قاضی (به منظور تسلی دل) می‌شود». (امین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۰۵؛ نیز ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۹۴ و ۲۹۵)

شایان ذکر است که میان ظالم متجاهر به ظلم با غیرمتجاهر فرقی نیست؛ یعنی ظالم

خواه از بازگوشدن ظلمش باکی داشته باشد یا نداشته باشد، بازگو کردن ظلم وی گناه و غیبت به شمار نمی‌آید و لزومی ندارد که شنونده از مطلبی که پشت سر ظالم مطرح می‌شود، آگاهی قبلی داشته باشد؛ به این معنا که اگر چیزی هم در این باره نداند، باز هم به جواز این بدگویی و غیبت خللی وارد نمی‌شود. (تهرانی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۵۵)

گستره جواز بدگویی

در رابطه با گستره جواز بدگویی و غیبت باید به این نکته توجه داشت که اگر چه خداوند به مظلوم اجازه می‌دهد به خاطر ظلمی که به او شده است، از خود دفاع کند؛ اما به او خاطر نشان می‌کند که مواظب حرف زدن خود باشد؛ زیرا خدا سمیع و علیم است. ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾؛ یعنی هر حرفی را که می‌زنید، می‌شنود. بنابراین مظلوم نمی‌تواند پا را از حق و عدل بیرون بگذارد و سخنان ناحقی درباره ظالم به زبان آورد و چیزی را به دروغ به او نسبت دهد؛ یعنی کسی که مورد ظلم شخصی یا اشخاصی قرار گرفته است، می‌تواند در مورد خصوص آن شخص یا اشخاص و در خصوص ظلمی که به وی رفته است، سخن زشت و با صدای بلند بگوید. این امر قرینه‌ای است بر اینکه چنین کسی نمی‌تواند هر چه از دهانش بیرون بیاید، به او نسبت دهد و حتی آیه شریفه دلالت ندارد بر اینکه می‌تواند بدی‌های دیگر او را که ربطی به ظلمش ندارد، به زبان بیاورد؛ بلکه تنها می‌تواند با صدای بلند ظلم کردنش را بگوید و صفات بدی از او را به زبان آورد که با ظلم او ارتباط دارد. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲۴؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۰۵)

البته بیان ظلم به دادگاه و حضور قاضی اختصاص ندارد؛ بلکه هر گاه جان، مال و آبروی انسان تهدید شود و خودش به تنهایی نتواند از خویش دفاع کند و به کمک نیاز داشته باشد، جایز است از طریق بیان ستم به دیگران، از خود دفاع کند؛ (تهرانی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۵۶)

چرا که خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ... وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾؛ (شوری: ۳۹ و ۴۱) و آن‌ها که هر گاه ستمی به آن‌ها رسد (تسلیم ظلم نمی‌شوند) و یاری می‌طلبند... و کسی که بعد از مظلوم شدن یاری طلبد، ایرادی بر او نیست».

نتیجه‌گیری

بدگویی از دیگران، به تصریح قرآن و روایات و به اجماع مسلمانان حرام است و کیفر سختی برای آن معین شده است. حرمت بدگویی از دیگران در مواردی نیز استثناء شده و آیه ۱۴۸ سوره نساء، بدگویی از ستمگر را جایز دانسته است. مراد از آیه «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْمُجَاهِرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» آن است که خداوند بدگویی آشکار را دوست ندارد و در شریعت خود آن را نکوهش کرده است. برخی مفسران معتقدند این آیه از جمله آیاتی است که در بحث تحریم غیبت به آن استدلال می‌شود. مفهوم آیه منحصر در غیبت نیست؛ بلکه هرگونه بدگویی را شامل می‌شود. برای جواز بدگویی از ستمگر نیز شرایطی وجود دارد؛ مانند آنکه قصد مظلوم دفع یا رفع ظلم ظالم باشد و مظلوم فقط می‌تواند درباره ستمی که در حق او شده است، سخن بگوید و فقط نزد کسی از ستمگر غیبت و بدگویی کند که توان کمک کردن به او را داشته باشد.

برخی دلایل جواز بدگویی از دیگران نیز عبارت است از معرفی ظالم به مردم، بازداشتن ظالم از ظلم و طغیان، گرفتن حق مظلوم، تسلی دل مظلوم. گستره جواز بدگویی تا آنجاست که مظلوم در خصوص ظلمی که به او شده است، از خود دفاع کند. بنابراین فرد مظلوم نمی‌تواند پا را از حق و عدل بیرون بگذارد و سخنان ناحقی درباره ظالم به زبان آورد و یا دروغی را به او نسبت دهد.

فهرست منابع

۱. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۲۰ق)، التحریر و التنویر، لبنان - بیروت: موسسه التاريخ العربی.
۳. ابوجیب، سعدی، (۱۴۰۸ق)، القاموس الفقہی لغہ و اصطلاح، چاپ دوم، دمشق: دار الفکر.
۴. امین، نصرت بیگم، (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۵. تهرانی، مجتبی، (۱۳۸۵ش)، اخلاق الہی، چاپ ششم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاہ فرهنگ و اندیشہ اسلامی.
۶. ثقفی تهرانی، محمد، (۱۳۹۸ش)، تفسیر روان جاوید، چاپ سوم، تهران: انتشارات برہان.
۷. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
۸. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: انتشارات آیت اللہ مرعشی نجفی.
۹. شبر، سید عبداللہ، (۱۴۱۲ق)، الجوہر الثمین فی تفسیر الکتب المبین، چاپ اول، کویت: مکتبہ الالفین.
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات جامعہ مدرسین حوزہ علمیه قم.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۲. طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام.
۱۳. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، کتاب التفسیر، تهران: چاپخانہ علمیه.
۱۴. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لاحکام القرآن، چاپ اول، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۱۵. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. قمی، علی بن ابراہیم، (۱۳۶۷ش)، تفسیر قمی، قم: دارالکتب.

۱۷. کاشانی، ملافتح الله، (۱۳۶۶ش)، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، چاپ اول، تهران: کتابفروشی اسلامیة.

۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، الکافی، تهران: اسلامیة.

۱۹. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۴ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

آثار خشم بر انسان

حکیمه براتیان^۱، مریم مرادی سالیانه^۲

چکیده

خشم، یکی از جنبه‌های عادی زندگی و امری کاملاً طبیعی و واکنشی غریزی است؛ اما هنگامی که از کنترل خارج شود، به حسی مخرب و ویرانگر تبدیل می‌شود. خشم، از زوایای مختلفی قابل بررسی است. در این مقاله با استفاده از منابع اخلاقی و روانشناسی و به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی آثار خشم بر انسان پرداخته شده است. پس از تحلیل یافته‌های پژوهش، نتایج نشان داده است که اگر چه خشم امری کاملاً طبیعی و غریزی و برای انسان نیروی دفاعی برای دفاع از خود است، اما اگر از محور اصلی خارج شود؛ به خوی ناپسندی تبدیل می‌شود. بنابراین آدمی باید با شناختن راه‌های کنترل خشم، بتواند در لحظه‌های بروز، آن را کنترل کند.

واژگان کلیدی: آثار خشم، غضب، انسان.

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ علوم قرآن و تفسیر جامعة الزهراء (ع).
۲. دانش‌آموخته سطح ۲ جامعة الزهراء (ع) و کارشناس ارشد مشاوره خانواده. (نویسنده مسئول)

مقدمه

امروزه خشونت و پرخاشگری از سویی به عنوان یک معضل در جامعه مورد توجه قرار گرفته است که آثار مخرب روانی و جسمانی آن دامنگیر فرد و اجتماع است. از نظر اسلام نیز خشونت و پرخاشگری، عامل انحطاط اخلاقی بسیاری از افراد و جوامع است. از سوی دیگر خشم پاسخ طبیعی انسان و یکی از نیازهای حیاتی او و نعمت الهی است؛ زیرا انسان بدون وجود خشم نمی‌تواند خطری را از خویش دفع کند یا با هیچ دشمنی درآمیزد. بنابراین خشم همانند یک چاقوی دو لبه است که باید در زمان مناسب و به کمک عقل از آن استفاده کرد و نباید آن را از وجود ریشه‌کن کرد؛ زیرا این کار انجام‌شدنی نیست و شاید نیازی به ریشه‌کن کردن آن نیز نباشد؛ بلکه انسان موظف است خشم خود را مهار کند. بر این اساس است که خداوند در قرآن کریم در بیان ویژگی‌های متقین می‌فرماید: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ﴾؛ (آل عمران: ۳) «آنان کسانی هستند که خشم خود را مهار می‌کنند». این در حالی است که اگر از بین بردن خشم برای رضای خداوند بود، دیگر سخنی از مهار کردن آن به میان نمی‌آمد؛ بنابراین وجود خشم در جای خود لازم است.

از نیمه قرن بیستم تا کنون، بررسی‌های گسترده‌ای درباره خشم صورت گرفته است که نشانگر اهمیت بسیار زیاد این موضوع است. در متون اسلامی و به ویژه قرآن کریم، خشم با واژگانی مانند غضب، غیظ و سخط مورد توجه قرار گرفته و مفهوم‌شناسی شده است. از نظر قرآن کریم خشم مثبت نه تنها رد نمی‌شود؛ بلکه در مقابل تهدید واقعی ضروری و پسندیده است. این مقاله در صدد است به سؤال‌هایی پاسخ دهد که ممکن است برای شخص به وجود آید؛ سؤال‌هایی همچون عوامل پدیدآورنده خشم، انواع خشم و آثار خشم بر خانواده و بر انسان و نیز نکات مهمی که درباره کنترل و مدیریت خشم لازم است.

مفهوم‌شناسی

غضب در لغت به معنای خشم و عصبانیت است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۰۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۶۰۸؛ طریحی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۳۲؛ دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۳۳، ص ۲۴) در اصطلاح نیز حالتی نفسانی در انسان است که مبدأ آن، اراده به انتقام است. (نراقی، ۱۳۱۲، ج ۱، ص ۳۲۱)

خشم، یکی از جنبه‌های عادی زندگی است. هر فردی گاهی دچار خشم می‌شود که امری کاملاً طبیعی و واکنشی غریزی است که در پاسخ به تهدید علایق حیاتی بروز می‌کند، اما هنگامی که از کنترل خارج شود؛ به حسی مخرب و ویرانگر تبدیل می‌شود که شکل‌های متعددی دارد. از دیدگاه روانشناسی، خشم یک عاطفه و نوعی هیجان و احساس درونی است که غالباً بر اثر انتظار شخصی از رفتار دیگران به وجود می‌آید و پرخاشگری، وسیله ابراز آن است. (کربلایی علیگل، ۱۳۸۶، ص ۲۳) بنابراین خشم یک پاسخ هیجانی طبیعی، در برابر موقعیت‌هایی است که فرد دچار ناکامی، بی‌حرمتی، تهدید و آسیب می‌شود. این حالت هیجانی می‌تواند از یک احساس خفیف ناخوشایند آغاز شود و به حالت احساس شدید خشم ادامه یابد. (کلینکه، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹)

زیان‌های خشم

یکی از زیان‌های خشم، افزایش نیروی جسمانی انسان در این شرایط است تا آنجا که گاهی بر عقل و احساس او چیره می‌شود. خروج انسان از حد اعتدال، موجب پدید آمدن زیان‌های بسیاری برایش می‌شود که گاهی جبران‌ناپذیر هستند. این زیان‌ها را می‌توان به دو بعد فردی و اجتماعی تقسیم کرد. در بعد فردی برخی زیان‌ها جسمی و برخی روحی هستند. در زیان‌های جسمی می‌توان به افزایش ضربان قلب، تنفس سریع و عوارض آن، اختلال در خواب و استراحت و... و در زیان‌های روانی به اختلال در جنبه‌های عقلی و روانی انسان و از بین رفتن حالت نشاط و شادابی انسان اشاره کرد. در بُعد اجتماعی نیز موجب فراهم کردن زمینه آزار دیگران می‌شود که حاصل آن به صورت کتک زدن، کشتن، نابود کردن، انهدام و ویرانی خواهد بود. (کربلایی علیگل، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲)

فواید خشم

انسان‌ها غالباً تصور می‌کنند که خشم هیجانی غیرطبیعی و منفی است، اما در واقع خشم و عصبانیت فوایدی دارد که به آن‌ها اشاره می‌شود. اگر خشم به صورت عاطفه و غریزه فرض شود، برای زندگی ضروری است. خشم، به آدمی در ادامه حیات کمک می‌کند و موجب دفاع از وجود خود و اجتماع و حفظ بقای نسل می‌شود. اگر خشم وجود نداشت،

حیات آدمی دچار مخاطره می‌شد؛ زیرا انسان نمی‌توانست جان خود را از خطر حفظ کند و از خود دفاع نماید؛ در نتیجه مفسد و شرور در وجود آدمی بر او غلبه می‌کرد و نسل او را دچار مخاطره می‌ساخت. (قائمی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲)

مرز صحیح در هر چیزی، عدالت است. خشم نیز اگر از حد اعتدال خارج شود، می‌تواند آثار جبران‌ناپذیری را بر فرد و اجتماع وارد کند که گاه قابل جبران نیست. بنابراین حد میانه خشم، پسندیده و مورد نیاز انسان است. حد اعتدال خشم، مطلوب است و اگر این قوه در آدمی نبود، نمی‌توانست در برابر ناملازمات طبیعت از خویش دفاع کند و در نتیجه از بسیاری از کمالات باز می‌ماند. بنابراین آن‌ها که گمان می‌کنند نابود کردن قوه خشم و غضب به صورت کلی از کمالات نفس است، دچار خطایی بزرگ هستند. جهاد با دشمن دین و حفظ نظام و جان و مال و جهاد با نفس که بزرگ‌ترین دشمن انسان است، تنها به واسطه قوه غضب و خشم صورت می‌گیرد. (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴)

گاهی خشم شدید و افراطی، آدمی را به تصمیم‌گیری‌های سریع و زودگذر می‌کشاند و مشکلات متعدد و دشواری را برای او به وجود می‌آورد. در موارد سخت‌تر و شدید ممکن است انسان را به آزار و شکنجه وادار کند یا به مرحله خودکشی برساند. (قائمی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۵)

خشم، نوعی هیجان و غریزه طبیعی در انسان است که در همه انسان‌ها وجود دارد و در همه مراحل حیات بشر، همراه اوست. وجود خشم به میزانی که متعادل و تحت کنترل انسان باشد، در انسان ضروری است؛ اما اگر از کنترل انسان خارج شود؛ به حسی مخرب تبدیل می‌شود که مشکلات فراوانی را برای افراد به وجود می‌آورد.

خشم را از نظر منشأ می‌توان به دو نوع «خشم پسندیده» و «خشم ناپسند» تقسیم کرد. خشم پسندیده، نوعی خشم دارای صورت طبیعی و غریزی در انسان است و همه انسان‌ها از این نظر مساوی هستند. (همان، ص ۱۳۹) اگر این نوع از خشم در کسی وجود نداشته باشد، آن فرد قادر به دفاع از خود نخواهد بود. در احادیث اسلامی از این خشم، به خشم پسندیده یا مثبت تعبیر شده است؛ چنانکه خدای متعال در صفات مؤمنین می‌فرماید: «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»؛ (فتح: ۲۹) «مؤمنان بر کافران سختگیر و با خود مهربان هستند». این نیرو در انسان، موتور اصلی حرکت در جهاد با دشمنان دین و حفظ اصول الهی

است؛ به شرطی که طبق آیه قرآن، فقط بر کافرانی صورت گیرد که آگاهانه با دستورات الهی دشمنی می‌ورزند. (کربلایی علیگل، ۱۳۸۶، ص ۲۱)

خشم ناپسند، خشمی است که در راستای پیروی از شیطان صورت می‌گیرد و هنگامی که رخ می‌دهد، می‌تواند صدمات و آسیب‌های جبران‌ناپذیری را به انسان وارد کند. بنابراین خشم و غضب مانند سایر غرایز انسان است که اگر تحت کنترل عقل قرار گیرد، مایه سعادت انسان می‌شود و اگر به صورت لجام‌گسیخته عمل کند، موجب فساد و تباهی انسان می‌گردد؛ چنانکه امام علی علیه السلام فرموده است: «آغاز خشم، دیوانگی و پایشش، پشیمانی است». (نوری، ۱۳۶۵، ج ۱۲، ص ۱۲)

عوامل پدیدآورنده خشم

عوامل و موقعیت‌های بسیاری موجب برانگیخته شدن خشم انسان می‌شود. اگرچه این عوامل بسیارند، اما به نوعی باهم تعامل دارند و از یکدیگر جدا نیستند. راه پیشگیری و درمان اساسی خشم، آگاهی از ریشه‌های خشم و مقابله با آن‌هاست. برخی دلایل و ریشه‌های خشم که در متون دینی و روانشناسی ذکر شده‌اند، عبارتند از علل فردی و اجتماعی.

۱. علل فردی

علل فردی که خود فرد در به وجود آمدن آن‌ها نقش دارد، در منابع مختلف ذکر شده‌اند. حسادت از جمله عواملی است که بذخشم را در وجود انسان می‌کارد. حسادت به عنوان صفتی رذیله، محرک قوه غضب است. مشکل اصلی فرد حسود، عدم پذیرش برتری در فرد مقابل است. وی به این دلیل که توانایی در کنترل پیشرفت طرف مقابل را ندارد، دچار نوعی تنش روانی و خشمگین می‌شود. (کیومرثی اسکویی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳)

یکی دیگر از عوامل فردی در به وجود آمدن خشم در انسان، ناکامی و نرسیدن به خواسته‌هاست. هنگامی که فرد نیاز و خواسته‌ای داشته باشد یا در رسیدن به آن با شکست مواجه شود، دچار ناکامی می‌شود. این ناکامی‌های پیاپی موجب می‌شود فرد دچار خشمی شود که ابتدا در درون خود فرد به وجود می‌آید و باعث می‌شود که فرد خودخوری کند و سپس حالت‌های پرخاشگری به بیرون نیز بروز داشته باشد. (کربلایی علیگل، ۱۳۸۶، ص ۸۷)

کینه‌توزی فرد نیز یکی دیگر از عواملی است که در انسان ایجاد غضب می‌کند. از آنجا که خشم نوعی هیجان منفی است، به نظر می‌آید هنگام فعالیتش، سایر هیجان‌ها را نیز برانگیخته کند. یکی از این هیجان‌ها نیز کینه و نفرت است؛ چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام این حقیقت را بیان کرده است: «الغضبُ يُثِيرُ كَوَامِنَ الحقد؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۵) خشم، کینه‌های نهفته را برمی‌انگیزد».

ظاهراً این حدیث غضب را علت برانگیختگی کینه‌ها معرفی می‌کند، اما کینه‌توزی‌ها جزء عوامل غضب معرفی می‌شوند؛ زیرا تا کینه‌ای ولو مخفی و خاموش نباشد، به واسطه غضب فعال نمی‌شود. بنابراین کینه‌توزی را نیز می‌توان از عوامل خشم برشمرد؛ زیرا به طور طبیعی منجر به خشم می‌شود. (کیومرثی اسکویی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۵)

وابستگی به دنیا و نیازدگی نیز به عنوان ریشه بسیاری از مشکلات انسان و یکی از عوامل برافروختگی انسان معرفی شده است. افرادی که دل‌باختگی به دنیا وجودشان را پر کرده است، در مقابل کمترین مزاحمت برای منافع خویش به سرعت برافروخته می‌شوند و از آنجا که زندگی خالی از مزاحمت نیست؛ این افراد هر روز به علت وجود مزاحمت‌های جزئی خشمگین می‌شوند. (جعفری هرفته، ۱۳۹۴ (الف)، ص ۱۰۰)

یکی از شاخصه‌های سلامت روان را می‌توان کنار آمدن با مسائل و مشکلات زندگی دانست. انسان باید بداند که از خشم گرفتن به اوضاع، نتیجه‌ای نخواهد گرفت و بیشتر از پیش خشمگین خواهد شد. (کیومرثی اسکویی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۵) بنابراین نپذیرفتن سرنوشت نیز ممکن است یکی از ریشه‌های خشم در انسان باشد. در مواردی نیز بیماری و نقاهت می‌تواند موجب خشم شود. بیماری، صبر و توانایی و قدرت تحمل را از فرد می‌گیرد و در نتیجه موجب می‌شود به سرعت خشمگین شود. (قائمی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۷)

۲. علل اجتماعی

یکی از عوامل محرک خشم انسان، مورد ظلم واقع شدن و تحقیر شدن است. از دیگر عوامل نیز می‌توان به رویارویی با بی‌عدالتی، تبعیض یا حق‌کشی در محیط کار یا زندگی اشاره کرد. (جعفری هرفته، ۱۳۹۴ (الف)، ص ۲۱) تحقیر شدن احساسات و اقتدار واقعی فرد به وسیله

دیگران، تحمیل وظایف سنگین تر از توانایی مانند واگذاری تکلیف سنگین به دانش آموز و دخالت بی مورد در کارهای روزانه را می توان به عنوان عوامل محرک خشم انسان معرفی کرد. (همان)

مدیریت و کنترل خشم

اگر چه عصبانی شدن و خشم حالتی طبیعی و سالم است، اما شیوه برخورد با آن باید با دقت انجام شود؛ زیرا خشمی که کنترل نشود، برای سلامتی و زندگی انسان مضر است. اگر چه گاهی کنترل خشم سخت می شود، ولی باید دانست که کنترل خشم غیرممکن نیست. بنابراین توجه به برخی نکات در کنترل و مدیریت خشم تأثیرگذار است. یکی از راه های کنترل خشم، داشتن تقوی و حلم است. تقوی از محوری ترین صفات زیبای انسان مؤمن است. صفتی که مهم ترین عامل انجام رفتارهای شایسته و مهم ترین عامل جلوگیری از صفات ناپسند است. (کیومرثی اسکویی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳) یکی دیگر از راه های کنترل و مدیریت خشم در انسان، مقابله با افکار منفی است. انسان باید با افکار و باورهای منفی خود مقابله کند؛ زیرا شناسایی و رویارویی با افکار غیرمنطقی که زائیده خشم هستند، می توانند به انسان در مدیریت و کنترل خشم کمک کنند. (جعفری هرفته، ۱۳۹۴ (الف)، ص ۳۹) انسان می تواند با شناسایی عوامل پدیدآورنده خشم تا حدودی از به وجود آمدن خشم جلوگیری کند یا حداقل بتواند خشم خود را مدیریت کند. بنابراین باید علت پدید آمدن خشم را شناخت و آن گاه به موضع گیری درباره خشم پرداخت که این عوامل ممکن است محرومیت، ناکامی، ضعف، احساس تبعیض یا بیماری باشد. (قائمی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴)

متون دینی مسلمانان، سرشار از توصیه های مختلف درباره کنترل خشم است که انسان می تواند با یادآوری احادیث و توصیه های مربوط به خشم تا حدودی مدیریت و کنترل خشم خویش را به دست بگیرد. انسان باید بکوشد احادیث را به ویژه در لحظه های خشمگین شدن در ذهن خود مرور کند تا راحت تر بتواند اختیار خشم خود را به دست گیرد. (کربلایی علیگل، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴) در منابع مختلف دینی و روانشناسی توصیه های بسیاری برای کنترل و مدیریت خشم بیان شده است که از جمله آن ها می توان به تغییر فیزیکی بدن، توصیه به

لمس خویشاوندان، توصیه به سکوت و شرکت در فعالیت‌های اجتماعی اشاره کرد. تغییر فیزیکی بدن هنگام خشم، یکی از راه‌های مهار خشم است. برای مثال کمی قدم زدن یا نوشیدن یک لیوان آب سرد موجب می‌شود آدمی از خشم رها شود. در بعضی روایات آمده است که شایسته است انسان هنگام عصبانیت بر زمین سجده و گاهی صحنه بحث را ترک کند تا از افزایش خشم جلوگیری نماید. (جعفری هرفته، ۱۳۹۴ (ب)، ص ۳۹)

تماس فیزیکی به صورت لمس در میان خویشاوندان، معمولاً در مواقعی صورت می‌گیرد که ارتباط عاطفی وجود داشته باشد؛ مانند دست دادن، مصافحه کردن، در آغوش گرفتن و... زیرا کسی برای بروز دشمنی با کسی دست نمی‌دهد. امام باقر علیه السلام در این باره فرموده است: «هر کس بر خویشاوندان خویش غضب کند، به نزدیک او برود و تنش را لمس کند تا آرامش یابد؛ زیرا که فامیل وقتی که به مثل خود لمس شوند، آرام گیرند». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۰۳)

یکی از ابزار انفعالی برای خاموش کردن خشم، سکوت است. توصیه‌های مکرر اخلاقی به سکوت بیانگر اهمیت این صفت اخلاقی است. (کیومرثی اسکویی، ۱۳۹۳، ص ۵۴) انسان باید به جای داد و فریاد و ناسزا گفتن، دهان خویش را بسته نگه دارد (پاترافون، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲) و از این طریق اعصاب خود را کنترل کند. در شرایط بیکاری نیز افراد آمادگی بسیاری برای عصبانی شدن و بروز رفتارهای نامناسب خواهند داشت. در بیکاری کوچک‌ترین ضربه‌ها به انفجار می‌انجامد. (کربلایی علیگل، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳)

سبک زندگی سالم انسان نقش مؤثری در سلامت روان و کنترل هیجانات دارد، هم‌چنانکه سبک زندگی ناسالم نیز در عدم سلامت روان و کنترل هیجانات فرد مؤثر است. خشم به عنوان یکی از هیجانات انسان، از این قاعده مستثنی نیست. خواب مناسب و کافی، خوراک مناسب، ورزش مستمر، تفریح سالم و ارتباط با طبیعت، در کنترل و کاهش خشم مؤثر است. (جمشیدی، ۱۳۹۶، ص ۹۴)

افزون بر موارد ذکر شده، برای مدیریت و کنترل خشم فعالیت‌های دیگری مانند تمرین تنفس عمیق یا پیاده‌روی آرام، انجام ورزش‌هایی همچون شنا، انجام فعالیت‌های مورد علاقه یا انجام فعالیت‌های معمول همچون ظرف شستن، صحبت کردن با یک فرد مورد اعتماد و نیز نوشتن احساسات، برای کنترل و کاهش خشم کمک زیادی به انسان می‌کند.

آثار خشم بر خانواده

خانواده به عنوان محل سکونت و جایگاه مهرورزی زن و شوهر و جایگاه امن و آماده تربیت فرزندان از سویی و شرافت و جایگاه مادری و پدری و مسئولیت خطیر آن‌ها از سوی دیگر، از موقعیت ویژه‌ای برخوردار است. تکرار خشم و عدم وجود رابطه صحیح میان زن و شوهر، صدمات جبران‌ناپذیری را به پیکره خانواده وارد می‌کند. (کربلایی علیگل، ۱۳۸۶، ص ۳۱) در برخی خانواده‌ها، برخوردهای پرخاشگرانه و توهین‌آمیز توسط هر یک از زن و شوهر در حال افزایش است که اگر این برخوردها کنترل نشود، آسیب‌های جبران‌ناپذیری را به کانون خانواده وارد می‌کند و محیط گرم خانواده را در معرض آسیب‌های جدی قرار می‌دهد. نتیجه یک تحقیق صورت گرفته در این زمینه بیانگر آن است که با افزایش فریاد و تهدید و کتک زدن کودکان از طرف والدین، از میزان کلی حمایت روحی و احساسی در کودک کاسته می‌شود. در واقع هر چه پدر و مادر بیشتر عصبانی شوند، کودکان از پرورش و تربیت کمتری برخوردار می‌شوند. (مک‌کی و فانینگ، ۱۳۸۶، ص ۱۰)

دانشمندان علوم اجتماعی چگونگی اثر خشم والدین بر رشد کودک را بررسی کرده‌اند. نتایج این بررسی‌ها بیانگر آن است که فرزندان والدین خشمناک، رفتاری تهاجمی‌تر و ناسازگارتر دارند. نتایج این تحقیقات نشان می‌دهد که میزان خشم اظهار شده در خانواده، بر عملکرد کودک در هر یک از حوزه‌های زندگی بزرگسالی او اثر می‌گذارد. (همان)

برخی آثار و صدمات خشم در خانواده‌ها را می‌توان این چنین برشمرد:

- احترام و حرمت زوجین از بین می‌رود. (کربلایی علیگل، ۱۳۸۶، ص ۳۲)
- آثار خشم از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شود و بسیاری از تحقیقات تأیید می‌کند که تقریباً یک سوم کودکان خشونت دیده در بزرگسالی به کودکان خود خشونت می‌کنند. (مک‌کی و فانینگ، ۱۳۸۶، ص ۵۴)

- خانواده جایگاه خود را به عنوان محیط انس و الفت و آرامش از دست می‌دهد و خانواده دیگر محیط مناسبی برای پرورش و تربیت نیست. (کربلایی علیگل، ۱۳۸۶، ص ۳۲)
- فرزندان فاقد الگوی سالم اخلاقی می‌شوند که معمولاً ثمره این خانواده‌ها فرزندان سالم و صالح نخواهد بود. (همان)

آثار خشم بر انسان

اگر چه خشم به منزله هیجانی طبیعی است، اما گاهی خشم نابجا و عدم کنترل آن، زیان‌های فراوانی را بر انسان وارد می‌کند که آن زیان‌ها را می‌توان به دودسته تقسیم کرد.

۱. زیان‌های جسمی

خشم رهاشده به سرعت، به سلامتی آسیب می‌زند و افزون بر اینکه پرخاشگری به دیگران آسیب می‌زند، برای خود فرد پرخاشگر نیز آسیب‌های زیادی را به همراه دارد و می‌تواند کارکرد شخص را تحت الشعاع قرار دهد. یکی از آثار و پیامدهای خشم بر انسان، کوتاه شدن عمر است. خشم که خود باعث ایجاد نفرت، کینه و حسد می‌شود و این امر باعث بسیاری از امراض و گرفتاری‌های روانی و به تبع آن کوتاهی عمر می‌گردد. (جعفری هرفته، ۱۳۹۴ (الف)، ص ۱۰۸) از دیگر زیان‌های جسمی خشم بر انسان، بیماری‌های قلبی عروقی (حملات قلبی)، بالا رفتن چربی خون و کاهش تمرکز و اعتماد به نفس است. (کربلایی علیگل، ۱۳۸۶، ص ۳۲) در بسیاری از احادیث اسلامی به زیان‌های جسمی خشم نابجا نیز اشاره شده است؛ چنانکه امام باقر علیه السلام فرموده است: «غضب، شعله آتشی از شعله‌های شیطان است که در آن وقت چشمان فرد سرخ می‌شود، رگ‌های گردن او باد می‌کند و شیطان در او وارد می‌شود و فرد نمی‌نشیند تا جایی که او را وارد آتش کند». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۰۵) با توجه به آثار یادشده، خشم‌های پیاپی می‌تواند بیماری‌های زیادی را در بدن ایجاد کند؛ از جمله سردردهای میگرنی، اختلال در هضم غذا، زخم معده، ضعف اعصاب و تشدید بیماری‌های آسم، ریوی، خستگی و گرفتگی در بدن و ...

۲. زیان‌های معنوی و روحی

هرگاه انسانی دچار خشم و غضب نابجا شود، چه خشم خود را به ظهور برساند و چه ظاهر نسازد؛ در همان زمان یا حتی بعد از آن، در باطن و قلبش تیرگی خاص، بی‌حالی، بی‌ذوقی به ذکر و دعا و عبادت حس می‌شود و خشم نابجا باعث کاهش درجات ایمان و ضعیف شدن رشته‌های ارتباطی انسان با خدای متعال می‌گردد. (کربلایی علیگل، ۱۳۸۶، ص ۲۸) زیان‌هایی که هنگام ابراز خشم بر روح و روان انسان وارد می‌شود، بسیارند که یکی از

این زیان‌ها تباہ شدن خرد فردی است. هنگام بروز خشم، عقل به کلی از کار می‌افتد و فرد پرخاشگر کارهایی انجام می‌دهد که گاه تعجب اطرافیان را بر می‌انگیزد و خودش نیز بعد از فرو نشستن خشم از رفتار خود متعجب می‌شود. این‌گونه است که هر نوع تصمیم‌گیری و انتخاب در آن حالت برای او مضر خواهد بود؛ زیرا فردی که نتوانسته است هنگام بروز خشم عنان خود را در دست گیرد، مسلماً مالک خویش هم نخواهد بود؛ (جعفری هرفته، ۱۳۹۴ (ب)، ص ۱۰۹) چنانکه امام علی علیه السلام فرموده است: «غضب، عقل آدمی را فاسد می‌کند و انسان را از کار صحیح دور می‌سازد.» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵۷)

از دیگر زیان‌های وارد بر روح انسان هنگام خشم، تباہ شدن ایمان است که چه بسا یکی از زیانبارترین این آثار است؛ زیرا افراد عصبانی نه تنها مرتکب گناهان کبیره می‌شوند که با ایمان صحیح سازگار نیست؛ بلکه گاهی به ساحت مقدس پروردگار نیز جسارت می‌کنند که این مرحله بسیار خطرناک است. (جعفری هرفته، ۱۳۹۴ (ب)، ص ۱۱۰)

شخص خشمگین و عصبانی ممکن است نتواند کارها را آن‌گونه که توانایی دارد، انجام دهد. کاهش بازدهی نیز می‌تواند یکی از آثار خشم در انسان باشد. خشم، بازده کاری فرد را کاهش می‌دهد و او را از رسیدن به اهداف باز می‌دارد. (رابرت نای، ۱۳۹۵، ص ۱۰۸) شخص عصبانی ممکن است از شدت عصبانیت آسیب‌های جبران‌ناپذیری به روابط دیرینه خود با اطرافیان بزند و هنگام عصبانیت به فکر و شناختش آسیب وارد کند؛ به‌گونه‌ای که این فکر و شناخت آسیب‌دیده منجر به گرفتن تصمیمات اشتباه شود. ضمن اینکه خشم به روابط کاری خانوادگی و دوستانه انسان نیز آسیب می‌زند. (همان، ص ۹۲)

خشم و پرخاشگری موجب به وجود آمدن تغییرات ناپسندی در نوع بینش و نگرش انسان به اطراف می‌شود. این روند، دور باطلی از حلقه‌های غیرمنطقی را هنگام خشم و غضب ایجاد خواهد کرد که فرد را به اتخاذ تصمیم‌ها و کارکردهای اشتباه مبتلا خواهد کرد. بدیهی است که رفتارهای پرخاشگرانه، انسان را هم از نظر قوای شناختی درونی به هم می‌ریزد و هم از نظر قوای بیرونی و رفتار بیرونی از او انسانی سبک‌سری می‌سازد. (جعفری هرفته، ۱۳۹۴ (الف)، ص ۱۱۰)

ظاهر شدن عیوب انسان، از دیگر آثار روحی خشم در انسان است که چه بسا عیوب پوشیده انسان هنگام عصبانیت آشکار شود. هر فردی در حالت عادی خود را مهار می‌کند، تا عیوب و ضعف‌هایش را پنهان نماید و آبرویش را با پنهان کردن این عیوب حفظ کند، اما هنگامی که آتش غضب شعله‌ور شود؛ پرده‌ها کنار می‌رود، کنترل عقل از دست می‌رود، عیوب مخفی انسان آشکار می‌شود و آبرو بر باد می‌رود. (همان، ص ۱۱۱)

افزون بر زیان‌های جسمی و روحی - روانی که به آن‌ها اشاره شد، خشم موجب تغییراتی در رفتار می‌شود. برای مثال هنگام خشم چون احساسات انسان شدت می‌گیرند، موجب آسیب زدن به خود یا دیگران می‌شود و ممکن است شخص هنگام خشم، حالت پرخاشگری را با داد و فریاد زدن نشان دهد یا اینکه دست به فحش و ناسزاگویی بزند و نیز خشم موجب که با اعضای خانواده یا دوستان و همکاران قطع ارتباط کند. افسردگی، اضطراب، انزوای طلبی و کاهش اعتماد به نفس نیز از آثار روحی خشم است. (کربلایی علیگل، ۱۳۸۶، ص ۳)

نتیجه‌گیری

از آنجا که خشم به عنوان یکی از نیازهای حیاتی وجود انسان است و انسان بدون وجود آن نمی‌تواند هیچ خطری را از خود دفاع کند؛ بنابراین ریشه‌کن کردن آن از وجود انسان ضرورتی ندارد. خشم نابجا و عدم کنترل آن نیز زیان‌های بسیاری را به انسان وارد می‌کند که شامل زیان‌های وارده بر جسم مانند اضطراب، بالا رفتن فشارخون، کوتاه شدن عمر و موارد دیگر است. از جمله زیان‌های وارده بر روحیه می‌توان به تباه شدن ایمان، آشکار شدن عیوب، آسیب فکر و شناخت و... اشاره کرد. در میان صفات نکوهیده کمتر صفتی را می‌توان یافت که به اندازه خشم ویرانی به بار آورد. بنابراین شناخت علل به وجود آمدن خشم و راه‌های کنترل آن برای انسان ضرورت دارد و فرد باید با شناخت علل به وجود آمدن خشم، تا حد امکان از به وجود آمدن آن مبارزه کند و در اولین لحظات بروز خشم بتواند شعله‌هایش را خاموش کند.

فهرست منابع

۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۸۰ش)، غررالحکم و درر الکلم، مشهد: ضریح آفتاب.
۲. پاتر افرون، رونالد تی و پاتر افرون، پاتریشیا اس، (۱۳۹۲ش)، درمان خشم در ۳۰ دقیقه، ترجمه الهام آرام نیا و شمس الدین حسینی، چاپ اول، تهران: نسل نو اندیش.
۳. جعفری هرفته، مجید، (۱۳۹۴ش)، خشم راقورت بده (الف)، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴. _____، (۱۳۹۴ش)، مهار خشم در پرتو آموزه های دینی با ارائه رویکرد اسلامی (ب)، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۵. جمشیدی، محمدعلی، (۱۳۹۶ش)، درس نامه مهارت های ده گانه زندگی بانگرش منابع اسلامی، قم: انتشارات صدرا.
۶. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۸۵ش)، لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۶ق)، مفردات الفاظ قرآن، چاپ اول، قم: طلیعه نور.
۸. طریحی، فخرالدین، (۱۳۶۷ش)، مجمع البحرین، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. قائمی، علی، (۱۳۸۲ش)، خانواده و دشواری های رفتاری کودکان، تهران: انتشارات اولیا و مربیان.
۱۰. قرشی بنایی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. کربلایی علیگل، مریم، (۱۳۸۶ش)، کنترل خشم در خانواده، تهران: نشر پیام رسان.
۱۲. کلینکه، کریس، (۱۳۸۸ش)، مهارت های زندگی، ترجمه شهرام محمدخانی، تهران: رسانه تخصصی.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ش)، اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. کیومرثی اسکویی، محمدرضا، (۱۳۹۳ش)، مهار خشم بررسی روان شناختی خشم و مهار آن از دیدگاه اسلام، قم: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث.
۱۵. مک کی، ماتئو و پاتریک فانینگ، (۱۳۸۶ش)، هنگامی که خشم به کودکان شما آسیب می زند، ترجمه میترا کیوانمهر، چاپ اول، تهران: نشر علم.
۱۶. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۶ش)، چهل حدیث، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۷. نای، رابرت، (۱۳۹۵ش)، روش های کنترل خشم، ترجمه اسماعیل سعدی پور، مهرنوش فرهنگ و دلارام سنجره ای، تهران: نشر دیدار.

۱۸. نراقی، ملامهدی، (۱۳۱۲ش)، جامع السعادات، چاپ سنگی، تهران: بی‌نا.
۱۹. نوری، حسین بن محمدتقی، (۱۳۶۵ش)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: نشر آل البيت علیہ السلام.

آثار شهادت سردار سلیمانی بر جامعه حاضر

طیبه میرزایی^۱

چکیده

شهید و شهادت، یکی از اساسی‌ترین مبانی فرهنگی در اسلام است که از صدر اسلام تا کنون غنی‌تر شده و در حال انتقال به نسل‌های بعدی است. شهادت افراد به سبب تأثیر تربیتی شگرف بر جامعه، از اهمیت زیادی برخوردار است. تأثیر تربیتی شهادت، شامل مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها، اعتقادات، باورها، گرایش‌ها و آداب و رسوم و اعمالی است که مربوط به ایمان انسان و انتخاب آگاهانه و متعالی مرگ در راه خداست. این نوشتار به بررسی آثار شهادت شهید سردار حاج قاسم سلیمانی بر جامعه حاضر می‌پردازد تا مشخص شود که شهید چه تأثیری بر جامعه می‌گذارد. ایجاد اتحاد و وحدت اسلامی، تقویت اتحاد و انسجام فراملی، الگو بودن، اثبات ناعادلانه و ظالمانه بودن نظام حاکم بر جهان، تقویت امید و عزت میان دوستان، از آثار اجتماعی و توجه دادن به آخرت، مقام شفاعت، توجه دادن به خدا و پیروی از رهبری، از آثار شهادت شهید سلیمانی بر جامعه حاضر است. روش به کار گرفته شده در این تحقیق، توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از ابزار مطالعات کتابخانه‌ای، مقالات و دستیابی به مفاهیم حاصل از بستر تفاسیر قرآنی و کتب روایی است.

واژگان کلیدی: سردار سلیمانی، شهید، شهادت، جامعه.

۱. دانش‌آموخته سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن، جامعة الزهراء علیها السلام، t.merzayi.68@gmail.com

مقدمه

فرهنگ ایثار و شهادت، مجموعه‌ای از ارزش‌ها، باورها، آگاهی‌ها، آداب، رفتار و اعتقاداتی برخاسته از قرآن و دفاع مقدس است. بررسی فرهنگ و آموزه‌های شهادت در کلام وحی، افزون بر اینکه در راستای درک حقیقی مفاهیم شهادت مبتنی بر معیارهای اسلامی یک امر ضروری است؛ معیاری برای محک زدن الگوهای دسترس‌پذیر در جامعه است. شناخت این فرهنگ و بررسی نقش‌های آن در جامعه، اهمیت بسیاری دارد و اهمیت آن نیز از این روست که در شرایط فعلی، هجمه فرهنگی بر نسل جوان از همه سو شدت گرفته است. مدگرایی و شعارهای دروغین غرب از طرفی و استفاده از ماهواره‌ها با پخش برنامه‌های مختلف و فریبنده از طرف دیگر، موجب به هم ریختگی تعادل فرهنگی در جامعه جوان شده است. اگر انتقال این فرهنگ به جوانان با تکیه بر مبانی اسلام و فرهنگ غنی آن همراه شود، تا حد زیادی می‌توان از مسخ فرهنگی و از هم گسیختگی جامعه جلوگیری کرد. بنابراین فرهنگ شهادت از مشخصه‌های اصلی فرهنگ اسلامی به شمار می‌آید که برای انتقال صحیح آن به نسل جوان، ابتدا باید ماهیت شهادت را شناخت و سپس به شناخت و تحلیل دقیق آثار شهادت شهدا اشاره کرد تا به الگویی برای تمامی افراد جامعه تبدیل شود. بُعد دیگر شناخت فرهنگ شهادت و شاخصه‌های آن، پاسخگویی به عده‌ای است که می‌کوشند شهدا را تروریست و ناسیونالیست جلوه دهند و روحیه شهادت‌طلبی را در ملت‌های مسلمان از بین ببرند و یا انگیزه شهدا از قدم گذاشتن در راه شهادت را فقر مالی یا مشکلات مادی و روانی جلوه دهند. مقاله پیش‌رو درصدد بررسی آثار شهادت شهید حاج قاسم سلیمانی است که در ابعاد مختلف فردی - اجتماعی بررسی می‌شود. بیشترین منابع مورد استفاده در این تحقیق، کتب تفسیری و روایی از جمله تفسیر المیزان، تفسیر مجمع‌البیان، تفسیر نمونه و نیز مقالات مربوط به شهادت حاج قاسم سلیمانی است.

مفهوم‌شناسی

واژه «شهید»، از اسماء الهی است که در کتب لغت نیز به معانی مختلفی همچون «گواهی

دادن» (قریب، ۱۳۶۶، ج ۱۱، ص ۶۱۶) و «حاضر بودن یا مشاهده با چشم و یا اندیشه یا بصیرت» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۳۵). به کار رفته است. همچنین به معنای «مقتول در راه خدا» آمده و جمع آن، شهادت است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۴۲) در معنایی دیگر «شهید» همان «شاهد» است و شاهد، مشاهده‌کننده چیزی است که مورد اعتقاد و علاقه قلبی اوست. (قریب، ۱۳۶۶، ج ۱۱، ص ۶۱۶) در اصطلاح نیز «شهید» مسلمانی است که در راه خدا کشته شود. این واژه ۱۶۰ بار به صورت مشتقات مختلف در قرآن کریم به کار رفته است. در احادیث نبوی ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز میراثی عظیمی از شهید و شهادت به ما رسیده است. از دیدگاه اسلام فدا کردن جان به طور آگاهانه و انتخاب‌گرایانه در راه آرمانی مقدس و پاک که به تعبیر قرآن «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» نامیده می‌شود، «شهادت» نام دارد و کسی که به چنین مقامی دست می‌یابد، «شهید» است. البته پذیرفتن مرگ هنگامی ارزشمند است و قداست دارد که از سویی آگاهانه باشد و از سوی دیگر، رضایت و خشنودی خداوند را در پی داشته باشد.

کسی که در راه رسیدن به آرمانی مقدس گام بر می‌دارد، مبارزه و سختی‌ها را تحمل می‌کند و نهایت تلاش و همت خود را تا حد ایثار کردن جان به کار می‌گیرد، خداوند او را به عنوان «مجاهد در راه خدا» برتر از دیگران می‌داند و برایش پاداشی عظیم در نظر می‌گیرد؛ چنانکه در قرآن آمده است: «لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرِّ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا»؛ (نساء: ۹۵) «مؤمنان خانه‌نشین که زیان دیده نیستند با آن مجاهدانی که با مال و جان خود در راه خدا جهاد می‌کنند، یکسان نمی‌باشند. خداوند کسانی را که با مال و جان خود جهاد می‌کنند، به درجه‌ای بر خانه‌نشینان مزیت بخشیده و همه را خدا وعده [پاداش] نیکو داده و [لی] مجاهدان را بر خانه‌نشینان به پاداشی بزرگ برتری بخشیده است».

امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام نیز در وصف چنین انسانی فرموده است: «إِنَّ الْجِهَادَ أَشْرَفَ الْأَعْمَالِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، وَهُوَ قِوَامُ الدِّينِ»؛ (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۳، ص ۴۴۷) جهاد و کوشش در راه خدا بعد از پذیرفتن اسلام، شریف‌ترین و با ارزش‌ترین کارها و موجب قوام و تحقق دین در جامعه می‌شود».

ماهیت شهادت

کشته شدن در راه خدا، ساده‌ترین و کامل‌ترین تعریف قابل درک انسان از شهادت است. در یک بررسی اجمالی از آیات مربوط به «قَتْلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره: ۱۵۴)، نکته‌ای قابل توجه و شایان ذکر روشن می‌شود که ما را با ماهیت واقعی و مبانی اصیل شهادت آشنا می‌کند. قرآن کریم، شهادت در راه خدا را با مرگ مترادف نمی‌داند و تأکید دارد: «و کسانی را که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نخوانید؛ بلکه زنده‌اند، ولی شما نمی‌دانید». علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید: «قَتْلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»، «بر موت طبیعی برتری دارد و کشته شدن در راه خدا به مغفرت نزدیک‌تر است تا مردن» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۱) و «مراد از موت، باطل شدن شعور و فعل است، ولی کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند؛ زنده‌اند و روزی می‌خورند و خوشحال شدن، فرح داشتن شعور است». (همان، ص ۵۴)

این تقدم در قرآن کاملاً محسوس است، آنجا که می‌فرماید: «اگر در راه خدا کشته شده یا بمیرید، در آن جهان به آمرزش و رحمت نائل شوید...». (آل عمران: ۱۵۷) این آیه شریفه تنها از شهدای راه خدا سخن می‌گوید، بی‌آنکه غیر آن‌ها را نفی کند. بنابراین حیات برزخی برای همه انسان‌هاست، اما فضیلت شهیدان در نوع حیات آن‌هاست؛ حیاتی در جوار رحمت و در پیشگاه خدا و برخوردار از انواع نعمت‌ها و روزی‌های الهی. مسلماً حیات برزخی دیگران آمیخته با این برکات نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۵۷)

آثار شهادت حاج قاسم سلیمانی

شهادت حاج قاسم سلیمانی و دیگر شهدای جبهه مقاومت، موجب آشکار شدن گوهر وجودی انسان‌های رشدیافته در مکتب اسلام و اهل بیت علیهم‌السلام و برجسته شدن ویژگی‌های ممتاز شخصیت گمنام حاج قاسم سلیمانی همچون اخلاص، مردمداری، مهربانی، تواضع، انقلابی بودن، خستگی‌ناپذیری، ولایتمداری، شجاعت، سعه صدر، جاذبه حداکثری، مؤمن بودن به انقلاب اسلامی و ارزش‌های متعالی آن، فراجناحی، فراقومیتی و حتی فراملیتی دیدن جریان مبارزه حق و باطل شد. حاج قاسم و همراهانش با دوری از دنیاگرایی و شهرت‌طلبی، اهل عمل بودن و پرهیز از شعارگرایی، به دنبال حریت و آزادگی

بود و با شهادت نیز به الگوی بزرگی در جهان مقاومت تبدیل شد. شهادت حاج قاسم سلیمانی، دارای آثار و برکات اجتماعی و فردی فراوانی است که در این مجال به بررسی برخی از این آثار پرداخته می‌شود.

۱. آثار فردی

۱-۱. الگو شدن شهید سلیمانی

شهید، الگو و اسوه برای افراد جامعه هستند. قهرمان بودن شهید برای دیگران، مشوقی است تا راه او را ادامه دهند؛ چرا که شهیدان دارای غیرت هستند و جان‌شان را فدا کردند تا دین و ناموس آبرو و مال آن‌ها در امان باشد. الگو بودن یعنی کسی که باید به او تأسی کرد و اقتدا نمود. به عبارتی «کسی که باید مثل او بود. تأسی کن به فلانی؛ یعنی بخواه مثل آن کسی باشی که از او راضی هستی». (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۴۷) قرآن کریم در رابطه با انتخاب الگو و اسوه فرموده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ». (احزاب: ۲۱)

کمال‌طلبی را می‌توان در آرمان‌های شهید سلیمانی مشاهده کرد. وی همواره می‌کوشید تا باورهای الهی خویش را محکم کند و در مسیر اعتلای رفتارهای سازنده طی طریق نماید. وی با ایمانی قوی و رو به رشد در نهاد خود و با تلاش برای انجام اعمال صالح می‌کوشید هر روز ایمانش را قوی‌تر کند. چنین ایمانی شخصیت انسان را استوار و او را به کمال نزدیک‌تر می‌کند و به او یاری می‌رساند تا در این مسیر دچار تزلزل و عقب‌گرد نشود و بر صراط مستقیم حق پایدار بماند. شهید سلیمانی، رهروی بود که آهسته و پیوسته می‌رفت؛ همچون کوهنوردی که گام‌های استوار خویش را شمرده شمرده برای رسیدن به قله برمی‌دارد. (خبرگزاری دانشجو، «سلیمان مظلومین/نگاهی به جهاد و شخصیت بین‌المللی حاج قاسم»، ۱۳۹۹/۱۰/۲۱)

این خصوصیات و ویژگی‌های بسیاری دیگری، مؤلفه‌های این شخصیت بزرگ را نشان می‌دهند؛ مؤلفه‌هایی که وقتی گرد هم می‌آیند، تکامل یک شخصیت رشدیافته را به تصویر می‌کشند و او را به عنوان یک مکتب و یک چراغ راه و یک مدرسه معرفی می‌کنند؛ اسطوره‌ای که همه اجزای آن با یکدیگر هماهنگ هستند. در این شاکله شخصیتی، تضاد

و شک و تردید و نوسان دیده نمی‌شود. او یک اسطوره و قهرمان است، اما نه اسطوره‌ای از عهد باستان بلکه اسطوره‌ای پیش‌رو، ملموس و مربوط به جامعه کنونی و الگویی عینی برای هر کسی که بخواهد در مسیر کمال گام بردارد. (همان)

شهید سلیمانی تنها یک الگو در عرصه نظامی و جنگاوری نبود؛ بلکه الگوی جامع اخلاقی، فکری، معرفتی، معنوی و نمونه‌ای برجسته از مدیریت جهادی برای همه کارگزاران و خدمتگزاران جامعه کشور و ملت عزیز ایران به‌ویژه جوانان برومند این سرزمین است. بیانیه راهبردی گام دوم انقلاب که توسط رهبر انقلاب صادر شد، بیانگر آن است که برای تحقق اهداف و رویکردهای این بیانیه، بایستی به مؤلفه‌های مکتب شهید سردار سلیمانی توجه داشت و آن‌ها را در مقام عمل دنبال کرد. (همان)

با توجه به آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱)، خداوند پیامبرش را بهترین الگو برای مردم معرفی کرده و به مؤمنان نیز دستور به پیروی از ایشان داده است؛ زیرا پیامبر اکرم ﷺ کامل‌ترین انسان است که اعمال و رفتار و گفتارش همه بر اساس حق و حقیقت و فی سبیل الله است. شهید سلیمانی نیز با تأسی و با الگو قرار دادن پیامبر اکرم ﷺ راه شهادت را انتخاب نمود. بنابراین الگو قرار دادن پیامبر ﷺ، الگو قرار دادن شهید نیز است و این دو از یکدیگر جدا نیستند؛ زیرا راه شهدا، راه پیامبر اکرم ﷺ است؛ چنانکه سید و سالار شهیدان، حضرت حسین بن علی علیه السلام که با قیام علیه باطل تا ابد الگوی جهانی برای برای آزاد مردان سراسر دنیا شد. از این رو بیداری اسلامی علیه حاکمان ستمگر که طی این دهه‌ها شکل گرفته است، مرهون انقلاب عاشورایی امام حسین علیه السلام است.

۲-۱. مقام شفاعت

یکی دیگر از آثار که به واسطه شهادت به شهید داده می‌شود، داشتن مقام شفاعت شهید است. در روایات بسیاری از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و معصومین علیهم السلام درباره میزان شفاعت شهدا، اعداد مختلفی بیان شده است؛ چنانکه پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «يُسْفَعُ الرَّجُلُ مِنْهُمْ فِي سَبْعِينَ أَلْفًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ - وَ حَبِيزَتِهِ حَتَّىٰ إِنَّ الْجَارَيْنِ يَتَخَاَصَمَانِ - أَيُّهُمَا أَقْرَبُ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰۰، ص ۱۴) شهید هفتاد هزار نفر از اهل بیت (خانواده) و همسایگانش را شفاعت می‌کند تا

آنکه همسایگان به نزاع و دعوا می‌افتند در اینکه کدام یک به او نزدیک تر بوده‌اند (تا از فیض شفاعت شهید بهره‌مند شوند)». علت اختلاف اعداد تعداد شفاعت‌شوندگان در روایات اسلامی، شاید به این علت باشد که درجه و مقام شهدا با هم تفاوت دارد. خداوند در قرآن کریم درباره شفاعت می‌فرماید: «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا»؛ (طه: ۱۰۹) «در آن روز شفاعت هیچ کس را سود نبخشد، جز آن کس که خدای رحمان به او رخصت شفاعت داده و سخنش را پسندیده باشد».

درباره مقام شهادت سردار سلیمانی می‌توان به این خاطر اشاره کرد که رهبر معظم انقلاب در اردیبهشت ماه سال ۱۳۸۴ به همراه شهید حاج قاسم سلیمانی در منزل خانواده شهید محمدرضا عظیم‌پور در کرمان حضور پیدا کردند، در این دیدار جواد روح‌اللهی، داماد بزرگ خانواده شهید عظیم‌پور از رهبر معظم انقلاب درخواست می‌کنند که ایشان را در قیامت شفاعت کنند، اما بعد از گفت‌وگوی رهبر انقلاب با خانواده شهید با اشاره به سردار آسمانی شهید سلیمانی می‌فرماید: «این آقای حاج قاسم هم از آن‌هایی است که شفاعت می‌کند ان شاء الله». جواد روح‌اللهی می‌گوید: بعد از آن دیدار حاج قاسم سلیمانی را ندیدم تا چند ماه بعدش که ماه رمضان شد. حاج قاسم هر سال ماه رمضان، یک روز به بچه‌های جبهه و جنگ افطاری می‌داد. آن سال وقتی برای افطاری به خانه ایشان رفتم، جلوی دراز حاجی قول شفاعت خواستم. حاجی کتمان کرد و می‌خواست دست به سرم کند که گفتم: «حاجی! والله اگر قول ندهی، داد می‌زنم و به همه مهمان‌ها می‌گویم: آقا درباره تو چه گفتند». حاج قاسم که دید اگر قول ندهد، اوضاع ناچور می‌شود، گفت: «باشد، قول می‌دهم؛ فقط صدایش را در نیاور». (پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه، «حکایت قول شفاعت»، ۱۳۹۸/۱۰/۳۰)

از آیات و روایات چنین بر می‌آید که مقام شفاعت به کسانی خواهد رسید که خداوند از آنان راضی و خشنود باشد. با توجه به اینکه شهید بر اساس فرامین الهی پا به عرصه جهاد و شهادت گذاشته است، مورد رضایت خداوند خواهد بود. باید توجه داشت که شهید و شهادت فقط در میدان جنگ و کارزار نیست؛ بلکه شهید کسی است که با اعمال و رفتار و سخنانش به دفاع از حریم اهل بیت علیهم‌السلام و دین اسلام می‌پردازد و اگر در این راه بمیرد، شهید است و بر این اساس می‌توان مقام شفاعت را به وی مستند دانست. بر اساس آیه

شریفه «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (طه: ۱۰۹) شفاعت احدی از خلق سودی نمی‌رساند، مگر شخصی که مرضی است؛ بنابراین درجه شفاعت‌کننده است که اجازه می‌دهد که او شفاعت کند و این آیه از قوی‌ترین دلایل بر ثبوت شفاعت است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۱۹) طبرسی نیز در تفسیر خود می‌گوید: «در آن روز کسانی حق دارند از دیگران شفاعت کنند که خداوند به آن‌ها اذن داده و سخن ایشان را پسندیده است؛ یعنی انبیا، اولیاء، صالحین، صدیقین و شهدا». (طبرسی، ۱۳۳۳، ج ۴، ص ۳۱) بر اساس آیات وارد شده در مقام شهدا و تفاسیر این آیات می‌توان شهید سلیمانی و همراهانش را از زمره شفاعت‌کنندگان روز قیامت دانست.

۲. آثار اجتماعی

شهادت، یکی از موضوعات مهمی است که افزون بر آثار فردی دارای آثار اجتماعی فراوانی است. در این مقاله سعی شده است آثار اجتماعی شهادت سردار سلیمانی مورد بررسی قرار گیرد؛ آثاری همچون ایجاد وحدت اسلامی، تقویت اتحاد و انسجام فراملی، توجه به آخرت، حق‌مداری، پیروی از رهبری و ... که در این بخش این آثار بررسی می‌شود.

۱- ۲. ایجاد وحدت اسلامی

تقویت اتحاد و انسجام ملی را باید از برکات خاص شهادت حاج قاسم سلیمانی دانست. شهادت سردار سلیمانی و یاران همراهش همه مردم را با انواع مذهب و آیین، افکار و گرایش‌های سیاسی مختلف، همه قومیت‌ها، گروه‌ها و اقشار مختلف اجتماعی را در کنار هم و در یک صف واحد قرار داد. با شهادت سردار سلیمانی جبهه مقاومت و یاران همراهش، جامعه ایران به دور از تمامی کدورت‌های ناشی از مشکلات اقتصادی و اجتماعی، یکدل و یکپارچه به میدان آمد و تصویر روشن و شفاف از اتحاد، انسجام و همبستگی عمیق در میان مردم را به جهانیان نشان داد. وداع باشکوه و میلیونی ملت ایران با سردار سلیمانی، نمونه‌ای از این اتحاد است. (پایگاه خبری یافته، «رمز شهادت سردار عشق حاج قاسم سلیمانی و آثار و برکات این شهادت»، ۱۳۹۸/۱۰/۲۸)

۲-۲. تقویت اتحاد و انسجام فراملی

اهمیت اتحاد و انسجام میان مسلمانان تا آنجاست که خداوند فرموده است: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ قَالَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾؛ (آل عمران: ۱۰۳)

«و همگی به ریسمان خدا [قرآن و اهل بیت علیهم السلام] چنگ زنید و پراکنده و گروه گروه نشوید و نعمت خدا را بر خود یاد کنید، آن گاه که [پیش از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و نزول قرآن] با یکدیگر دشمن بودید، پس میان دل های شما پیوند و الفت برقرار کرد، در نتیجه به رحمت و لطف او با هم برادر شدید و بر لب گودالی از آتش بودید؛ پس شما را از آن نجات داد. خدا این گونه نشانه های [قدرت، لطف و رحمت] خود را برای شما روشن می سازد تا هدایت شوید.»

تقویت اتحاد و انسجام فراملی در میان کشورهای محور مقاومت به ویژه دو ملت ایران و عراق را باید از دیگر برکات و تبعات شهادت این سردار مقاومت نامید. قبل از شهادت سردار، تفرقه افکنی ها و توطئه چینی های جبهه دشمن به ریاست آمریکا در بستر برخی مشکلات در کشورهای اسلامی به ویژه عراق و لبنان، افغانستان و سوریه را درگیر برخی تنش های داخلی کرده بود و موجب ایجاد تفرقه و اختلاف میان گروه های مختلف مذهبی، سیاسی و اجتماعی شده بودند و درصدد گسترش این اختلافات و تفرقه ها بین کشورهای منطقه بودند، اما شهادت سردار سلیمانی و ابومهدی المهندس در کنار هم و مخلوط شدن خون این دو شهید و دیگر سربازان مقامت راه مبارزه و مقاومت، همه این فتنه ها و توطئه ها را خنثی کرد و یک بار دیگر ذهن ها را شستشو داد و با هم متحد و منسجم کرد. (پایگاه خبری یافته، «رمز شهادت سردار عشق حاج قاسم سلیمانی و آثار و برکات این شهادت»، ۱۳۹۸/۱۰/۲۸)

عضو حقوقدان شورای نگهبان در این باره گفته است: «با شهادت حاج قاسم سلیمانی نه تنها خللی در جریان مقاومت ایجاد نشد؛ بلکه می توان گفت این مکتب و این جریان، بارورتر، منسجم تر و مصمم تر شد و به طور خاص این شهادت، عامل وحدت ایران و عراق و شد. همچنین باعث شد که خانواده های مدافعان حرم از تمام کشورها یک دل و یک صدا شوند و برای انتقام به پا خیزند» (وبسایت شورای نگهبان، «خون شهید سلیمانی تأثیرات زیادی در سطح داخلی، منطقه ای و بین المللی داشت»، ۱۳۹۹/۱۰/۲۴)

۳-۲. اثبات ناعادلانه و ظالمانه بودن نظام حاکم بر جهان

اثبات ناعادلانه و ظالمانه بودن و ناکارآمدی نظام حاکم بر روابط و مناسبات جهانی و بین‌المللی برای کشورها و اندیشمندان آزاده جهان با شهادت این سرداران غیور مقاومت، جلوه‌ای دقیق‌تر و نمودی عینی‌تر یافت. چندین سال فعالیت و تلاش گسترده سیاسی و دیپلماسی نمی‌توانست این چنین فریاد چند دهه مقاومت جمهوری اسلامی ایران مبنی بر ظالمانه بودن نظم حاکم بر روابط بین‌الملل را به دنیا اثبات کند.

سال‌ها بود که جمهوری اسلامی به همه دنیا اعلام می‌کرد که نظم حاکم بر روابط بین‌الملل، نامتوازن، غیر عادلانه و ظالمانه است و برخی کشورها به ویژه آمریکا که در رأس این بی‌عدالتی و نابرابری در روابط بین‌المللی قرار دارند و هر اقدام استعماری و ظالمانه خود را با استفاده از قدرت و جایگاه خود در این سلطه‌گری به ظاهر قانونی توجیه می‌کنند و به هیچ نهاد و سازمان بین‌المللی نیز پاسخگو نیستند. اقدام تروریستی آمریکا در به شهادت رساندن مهمانان رسمی در داخل مرزهای قانونی یک کشور به عنوان مصداق بارز و آشکار تروریسم دولتی و بین‌المللی و عدم پاسخگویی او، ظالمانه بودن مناسبات بین‌المللی حاکم بر جهان را بیش از پیش اثبات می‌کند. (پایگاه خبری یافته، «رمز شهادت سردار عشق حاج قاسم سلیمانی و آثار و برکات این شهادت»، ۱۳۹۸/۱۰/۲۸)

۴-۲. تقویت امید و عزت میان دوستان

شهادت سردار و هم‌زمان وی و به دنبال آن حمله سهمگین موشکی جمهوری اسلامی به یک پایگاه نظامی آمریکا در منطقه، شجاعت و اقتدار نظامی و دفاعی جمهوری اسلامی را به عنوان پرچمدار و مرکز ثقل جبهه مقاومت و ایستادگی در برابر نظام سلطه را به همه مردم جهان نشان داد و روحیه امید و عزت‌طلبی و ایستادگی را در میان دوستان و یاران جبهه حق تقویت کرد. در طول بیش از چند ده سال گذشته هیچ کشوری جرأت حمله به آمریکا پس از جنگ جهانی دوم را نداشته است؛ در حالی که جمهوری اسلامی به راحتی یکی از پایگاه‌های مهم نظامی آمریکا را در منطقه مورد حمله موشکی قرار داد و هیچ عکس‌عملی نیز از سوی آمریکا صورت نگرفت. (همان)

۵-۲. توجه به آخرت

توجه به آخرت، از جمله آثاری است که فرهنگ شهادت و شهید بر جامعه باقی می‌گذارد. انسان از نگاه مکتب اسلام، انسانی است که دنیای خویش را آباد می‌کند، اما دنیا را جایگاه اصلی خویش نمی‌پندارد؛ بلکه آن را راهی برای عبور به سوی آخرت می‌داند. بنا بر روایات دنیا، کشتزار و مزرعه آخرت است: «الَّذِينَ مَزَعَهُ الْآخِرَةَ» (منسوب به جعفر بن محمد علیه السلام، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵). برخی این عبارت را روایت نمی‌دانند؛ بلکه آن را برداشتی از قرآن می‌دانند؛ زیرا در قرآن آمده است: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (شوری: ۲۰) کسی که زراعت آخرت را بخواهد، به او برکت داده و بر محصولش می‌افزاییم و آنکه فقط کشت دنیا را می‌طلبد، کمی از آن به او دهیم و در آخرت هیچ بهره و نصیبی نخواهد داشت». در این تشبیه دنیا، کشتزاری است که آماده کاشتن بذر است. بذر آن، اعمال انسان هاست؛ البته بذری که استعداد آخرتی داشته باشد. کسی که برای آخرت خود تلاش کند هم دنیا و هم آخرت را دارد، اما آنکه تنها برای دنیا تلاش کند؛ از آخرت بهره‌ای ندارد. (پایگاه اطلاع‌رسانی آیت‌الله مکارم شیرازی، «کشتزار»)

وقتی دنیا هدف شود، بسیاری از ارزش‌های انسانی زیر پا گذاشته می‌شود و این روحیه در روابط اجتماعی آثار سوء فراوانی به بار می‌آورد و بی‌توجهی به معاد و عالم آخرت موجب طغیان و فساد می‌شود. اگر افراد جامعه در روابط و مناسبات خود به معاد و آخرت توجه داشته باشند، اصول و ارزش‌هایی مانند عدالت، صداقت، امانت بسیاری از ارزش‌های معنوی و انسانی را رعایت کنند و از دنیا طلبی، جاه‌طلبی، ستمگری، دروغ‌گویی، خیانت بسیاری از خصلت‌های مذموم پرهیز کنند، چنین جامعه‌ای در روابط فی‌مابین احساس امنیت خواهد کرد. (مازنی، ۱۳۸۰، ش ۷، ص ۴۲) بنابراین شهید به عنوان کسی که این دنیا را فانی می‌داند، تمام توجهش به آخرت است و اعمال خود را بر اساس فرامین الهی انجام می‌دهد.

۶-۲. پیروی از رهبری

اطاعت و فرمانبرداری از ولایت یکی از عوامل تکامل است. بنابراین چون انسان دارای انواع گریزه و تمایلات نفسانی است، همواره موجبات نافرمانی وی فراهم است؛ به‌گونه‌ای که در

مواردی فرماندهی اندیشه‌اش را از دست می‌دهد. از این رو قانون اطاعت و فرمانبرداری، عالی‌ترین قوه‌ای است که با آن می‌توان غرایز را مهار کرد. اطاعت، نیرویی در انسان ایجاد می‌کند که مقاومت بر ترک گناه را به دنبال دارد و انسان موفق، کسی است که مطیع خدا باشد. اطاعت از خداوند و رسول او و مقام ولایت، از جمله آثار اجتماعی تقویت فرهنگ شهادت است؛ همان‌گونه که در نگرش قرآنی پیروی از رهبری، دارای جایگاه ویژه‌ای است که در این مجال به بررسی این اثر می‌پردازیم. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ»؛ (انفال: ۴۶) «و از خدا و پیامبرش اطاعت کنید». اطاعت از خدا و رسول ﷺ رمز ماندگاری شهادت و رمز شهادت مطلوب اسلامی قرآنی است. افزون بر اینکه اطاعت از خدا و رسول و مقام ولایت برای همه مسلمین الزامی است؛ علامه طباطبایی در این خصوص معتقد است که منظور از اطاعت در سیاق این آیه، اطاعت از دستوراتی است که از ناحیه خدا و رسول ﷺ درباره امر جهاد و دفاع از حریم دین و اسلام صادر می‌شود و آیات جهاد و دستورات نبوی مشتمل بر آن است که از ویژگی‌های خاص و بارز فرهنگ شهادت است. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۹، ص ۹۵۲)

در اینجا برای نمونه می‌توان به ولایت‌پذیری مالک اشتر اشاره کرد که مولای متقیان علیه السلام در وصف او به مردم مصر در نامه ۳۸ می‌فرماید:

«سخنش (مالک اشتر) گوش بسپارید و فرمانش را اطاعت کنید. اگر گفت به راه افتید، به راه افتید و اگر گفت درنگ کنید، درنگ کنید. او شمشیری است از شمشیرهای خدا که نه تیزیش کند شود و نه ضربتش بی‌اثر ماند. او نه به خود در کاری اقدام می‌کند و نه از کاری باز می‌ایستد، نه قدم واپس نهد و نه پیش گذارد؛ مگر به فرمان من. در فرستادن مالک به دیار شما، شما را بر خود ترجیح نهادم؛ زیرا مالک را نیک‌خواه شما دیدم و دیدم که او از هر کس دیگر سخت‌تر لجام بر دهان دشمنانتان زند». (شریف الرضی، ۱۳۶۸، نامه ۳۸)

بنابراین یکی از نشانه‌های جامعه متمدن، التزام و پایبندی عملی افراد جامعه به مقررات اجتماعی است و واضح است که در همه ممالک متمدن، اختیارات فراوانی برای

رهبری به رسمیت شناخته شده است تا در شرایط خاص، فرمان رهبری فصل الخطاب باشد. در جامعه اسلامی نیز که همه افراد آن در مقابل قانون برابر هستند و از حقوق برابری نیز برخوردارند، چنین جایگاهی برای رهبری پذیرفته شده و مردم ملزم به تبعیت التزام عملی نسبت به آن هستند؛ با این تفاوت که شرایطی چون علم، عدل و تقوای الهی همراه با شناخت عمیق از مبانی دین و عامل بودن به تکالیف الهی از رهبران این جامعه، شخصیتی می‌سازد که در مقام جانشینی اولیای خدا و دارای حق اعمال ولایت شرعی برای مصالح جامعه است. در چنین جامعه‌ای اجرای مقررات و قوانین افزون بر ایجاد امنیت و آسایش عمومی و نظم همگانی با پاداش الهی قرین و اطاعت از رهبری به معنی تبعیت از امام فقیه و عادل است که بر مسند یک ولی از اولیای خدا تکیه زده است. علامه طباطبایی می‌فرماید: «آقای حسن زاده آملی را کسی نشناخت، جز آقا امام زمان عجل الله تعالی فرجه». بنابراین جایگاه آیت الله حسن زاده آملی ویژه است و ایشان در فتنه سال ۸۸ به همه سفارش می‌کند و می‌فرماید: «گوش‌هایتان تنها به کلام رهبری باشد که گوش ایشان به کلام آقا امام زمان عجل الله تعالی فرجه است». «خبرگزاری تسنیم»، «رهبری در کلام علامه حسن زاده آملی»، ۱۴۰۰/۰۷/۰۳، ولایت‌پذیری امری است که خداوند متعال در قرآن به آن سفارش کرده است و موجب سعادت‌مندی انسان می‌شود. یکی از دلایل موفقیت جهانی شهید سلیمانی، درک و فهم انقلابی وی و گوش دادن به حرف ولی زمان و اطاعت محض از ایشان است؛ هر چند که همه مخالف باشند. (خبرگزاری شبستان، اطاعت شهید سلیمانی از رهبری باید به الگو تبدیل شود)، ۱۳۹۹/۱۱/۱۵

نکته‌ای که موجب موفقیت شهید سلیمانی شد، درک و فهم ایشان نسبت به امر ولایت بود. وی باور داشت که حرف رهبر، حرف ولی فقیه است که در کنار حرف خدا قرار دارد. وی با خودسازی و توجه به سفارش‌های امامین انقلاب اسلامی، توسل به ائمه اطهار علیهم‌السلام، خواندن زیارت‌ها و ادعیه‌های مختلف.. صاحب مکتب شد. وی در دفاع مقدس به یک منظومه فکری درست از حضرت امام علیه‌السلام و اسلام رسیده و به عنوان یک الگو در میدان مأموریت عمل کرده بود و آن را در میدان‌های جدید توسعه داد و تداوم بخشید. (همان)

بنابراین شهیدان افتخار تبعیت از چنین مقامی را تا پای جان به خود اختصاص داده و این درس را به جامعه نیز آموخته‌اند. بدیهی است که توسعه این فرهنگ در جامعه که

موجب تقوا، نظم، امنیت و آرامش فراگیر خواهد شد، ضروری است؛ بنابراین این ارزش‌ها در ثبات جامعه، آرامش، امنیت و رشد کمال معنوی و بالاخره هدایت جامعه به سوی کمال تأثیر فراوانی دارد.

۷-۲. فرهنگ‌سازی

از دیگر آثار اجتماعی خون شهید می‌توان به فرهنگ‌سازی او در جامعه اشاره کرد. مردم از شهید می‌آموزند که زیر بار حرف زور نروند و طرفدار حقیقت باشند؛ همان‌گونه که امام حسین علیه السلام در جریان مبارزه خود فرمود: «هَمَّاهَاتِ مِمَّا الدَّلَّةُ؛ زیر بار ذلت رفتن هرگز». (ابن طاووس، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶) زندگی پربار امام حسین علیه السلام، پیام‌آور آزاداندیشی و ظلم‌ستیزی است که دنیای بشر نمی‌تواند از آن‌ها غفلت کند. سیره و رفتار اجتماعی آن امام، حامل پیام به همه انسان‌های آزاده است؛ «پیام به آنانی که حتی دین باور نیستند، اما کرامت انسانی خویش را ارج می‌نهند و نمی‌خواهند سلطه‌پذیر باشند، آزاداندیش و رادمرد هستند. پیام امام حسین علیه السلام به اینان رسا و شفاف است که اگر دین باور نیستید، آزادمرد باشید». (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸) بنابراین کمترین پیام حماسه حسینی به اینان همان شعار (هَمَّاهَاتِ مِمَّا الدَّلَّةُ) است. امامان علیهم السلام این حقیقت را در اندیشه و رفتارشان پایدار ساختند که آزادگی، ظلم‌ستیزی و ستم‌ناپذیری را فرهنگ‌سازی کردند که زندگی خونین آن‌ها بهترین گواه این مدعاست.

فرهنگ «مجموعه‌ای از دستاوردهای زندگی مادی و معنوی بشر است که افراد را نمی‌توان از آن‌ها جدا کرد. فرهنگ آموختنی است و به قول جامعه‌شناسان اکتسابی است، نه انتسابی». (اداره کل روابط عمومی امور بین‌الملل، بی‌تا، ص ۴) مهم‌ترین اصل در شناخت «فرهنگ شهادت»، بررسی انگیزه‌ها و اهداف کسانی است که شهادت را برگزیده‌اند و در لابه‌لای وصایا و سیره عملی شهدا از صدر اسلام تا کنون باید به دنبال آن بود. در آیین شیعه به کسی که طلب شهادت می‌کند، به حقیقت ثواب شهادت را به او می‌دهند؛ چنانکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «هر کس به راستی خواهان شهادت باشد، به (مقام) آن می‌رسد؛ هر چند به شهادت نرسد»؛^۱ (محمدی ری شهری، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۶۸) اگر چه

۱. «مَنْ طَلَبَ الشَّهَادَةَ صَادِقاً أُعْطِيَهَا وَلَوْ لَمْ تُصَبِّهُ».

در جبهه جنگ کشته نشده باشد. به قول شهید سلیمانی: «تا کسی شهید نبود، شهید نمی‌شود. شرط شهید شدن، شهید بودن است. اگر امروز بوی شهید از رفتار و اخلاق کسی استشمام شد، شهادت نصیبش می‌شود. تمام شهدا دارای این مشخصه بودند». (خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، «شرط شهید شدن از نگاه حاج قاسم»، ۱۳۹۵/۰۲/۰۴)

شهادت مراتبی دارد که درجه‌های آن نبرد در مقابل دشمن در میدان است. حضرت رسول اکرم ﷺ در رابطه با این مسئله فرموده است: «شریف‌ترین مرگ‌ها، شهادت در راه خداست»^۱ (محمدی ری شهری، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۵۱۲) و برترین شهدا آن‌هایی هستند که در جبهه مقاتله کنند و پشت نکنند تا کشته شوند. آن‌ها در غرفه‌ای از بهشت مقرر خواهند داشت، پروردگار به صورت آن‌ها لبخند خواهد زد. هر گاه پروردگار به صورت کسی بخندد، دیگر حساب نخواهد داشت»^۲ (محمدی ری شهری، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۵۱۸).

خداوند برای اینکه این روش دفاع از حق را برای مسلمانان نسبت به بقیه روش‌ها متمایز کند و به آن‌ها بگوید بهترین طریقه قرب الهی چیست؟ به روشنگری وضعیت کشته‌شدگان در راه خدا می‌پردازد تا بازماندگان شهدا در این دنیا روش صحیح زندگی کردن را بیاموزند تا طبق آن عمل کنند. پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «مَا مِنْ أَحَدٍ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ فَيَسْمَعُ أَنْ يَخْرُجَ مِنْهَا إِلَّا الشَّهِيدَ فَإِنَّهُ يَسْمَعُ أَنْ يَرْجِعَ فَيُقْتَلَ عَشْرَ مَرَّاتٍ مِمَّا يَرَى مِنْ كَرَامَةِ اللَّهِ؛ (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۰) هیچ کس داخل بهشت نمی‌گردد که آرزوی خارج شدن از آن را بنماید، مگر شهید. پس همانا او آرزو می‌کند که به دنیا برگردد و ده بار کشته شود، به خاطر آنچه که از کرامت خداوندی می‌بیند».

شهید تقاضا دارد که بازماندگان حال او را بدانند؛ زیرا می‌خواهد آن‌ها نیز به روش او عمل کنند. در واقع فرهنگ‌سازی می‌کند و به بازماندگان اطمینان می‌دهد این طریق صحیح است، شما هم مثل من عمل کنید و برای رضای خدا با ظلم بجنگید. از آیه فوق دو مطلب به دست می‌آید: اول اینکه کشته‌شدگان در راه خدا از وضع مؤمنین برجسته‌تر که

۱. «أَشْرَفُ الْمَوْتِ قِتْلُ الشَّهَادَةِ».

۲. قال رسول الله ﷺ: «أَفْضَلُ الشُّهَدَاءِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي الصَّبِّ الْأَوَّلِ، فَلَا يَلْفُتُونَ وَجُوهَهُمْ حَتَّى يُقْتَلُوا، أَوْلَئِكَ يَتَلَبَّطُونَ فِي الْعَرْشِ الْعُلَى مِنَ الْجَنَّةِ، يَضْحَكُ إِلَيْهِمْ رَبُّكَ إِذَا ضَحِكَ رَبُّكَ إِلَى عَبْدٍ فِي مَوْطِنٍ فَلَا حِسَابَ عَلَيْهِ».

هنوز در دنیا باقی مانده‌اند، خبر دارند و می‌دانند که ممکن است پای هم‌زمان شان بلغزد و از راهی که با آن‌ها شروع کرده بودند، بعد از کشته شدن شهدا منحرف شوند؛ لذا آن‌ها را متوجه راهی که می‌روند، می‌کنند. مطلب دوم اینکه منظور از این بشارت، همان ثواب اعمال مؤمنین است که عبارت است از نداشتن خوف و اندوه و این بشارت به ایشان داده نمی‌شود، مگر با مشاهده ثواب نام‌برده در آن عالمی که هستند». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۰)

بنابراین خداوند با بیان آرزوی شهید، ما را نسبت به راهی که انتخاب کرده و در راه او قدم گذاشته‌ایم، مطمئن می‌کند و به بازماندگان راه شهدا اطمینان می‌دهد که روش درستی را انتخاب کرده‌اند. پس باید به راه دفاع از دین خداست، ادامه دهند. این همان اثری است که شهید در فرهنگ دینی و در معرفت‌یابی انسان به مقام شهادت دارد.

مکتب و روش سردار شهید سلیمانی و فرهنگ برخاسته از این مکتب در ساختار فرهنگی باید مورد توجه قرار گیرد. در دنیای امروز که اسطوره‌های تخیلی را به مدد رسانه‌ها برای اقشار مختلف و برای بهره‌برداری‌های سیاسی اقتصادی به الگو تبدیل می‌کنند، باید از شهید سلیمانی به عنوان یک الگوی اسطوره‌ای زنده و قدرتمند استفاده کرد و از خط فکری، رفتاری و شخصیتی آن بزرگوار در بازسازی و اصلاح ساختار فرهنگی کشور بهره برد. سردار سلیمانی یک شخصیت نظامی بود، اما در عین حال مدیر فرهنگی بود که مرد میدان عرصه فرهنگ و تربیت یافته مکتب انقلاب و مکتب نبوی بود. (خبرگزاری جمهوری اسلامی، «شهید سلیمانی واژه‌نامه‌ای از ایثار را در جامعه تبیین کرد»، ۱۴۰۰/۰۷/۱۲)

بنابراین فرهنگ شهادت در آیین تشیع، کشته شدن در میدان جنگ و در راه خدا در مقابله با دشمن است. وقتی که شخص با این شرایط به مقام رفیع شهادت نائل شد، به سنت فرستادگان الهی عمل کرده و نسبت به انسان‌های عادی متمایز شده است.

۸-۲. رعایت تقوا و عدالت

تفکر و آموزه‌های قرآنی در عین تأکید مکرر بر جهاد و فضایل آن، به رعایت تقوای الهی و رعایت حدود دین و عدالت در عرصه‌های جهاد نیز پای فشرده است که این اثر از دیگر آثار اجتماعی شهادت است. قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَقْوَا اللَّهَ يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا

وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرُ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾؛ (انفال: ۲۹) «ای اهل ایمان، اگر خدا ترس و پرهیزکار شوید خدا به شما فرقان بخشد (یعنی دیده بصیرت دهد تا به نور باطن حق را از باطل فرق گذارید) و گناهان شما را ببوشاند و شما را بیامزد که خدا دارای فضل و رحمت بزرگ است». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۴۰)

این آیه اشاره به اهمیت تقوا و آثار آن در سرنوشت انسان دارد. «تقوا در واقع به معنای نگه داشتن نفس از آن چیزی که ضرر می‌رساند در عالم آخرت و وادار کردن نفس است به آن چیزی که در جهان دیگر منفعت می‌رساند و موجب نجات و رستگاری انسان می‌گردد». (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۴۴) قرآن کریم می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾؛ (انفال: ۲۹) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر تقوی پیشه کنید و از مخالفت فرمان خدا پرهیزید، به شما نورانیت و روشن بینی خاصی می‌بخشد که بتوانید حق را از باطل به خوبی تشخیص دهید».

«فرقان» صیغه مبالغه از ماده «فرق» و در اینجا به معنای چیزی است که به خوبی حق را از باطل جدا می‌کند. این جمله کوتاه و پر معنا، یکی از مهم‌ترین مسائل سرنوشت‌ساز انسان را بیان کرده است و آن، اینکه در مسیر راهی که انسان به سوی پیروزی‌ها می‌رود، همیشه پرتگاه‌ها و بیراهه‌هایی وجود دارد که اگر آن‌ها را به خوبی نبیند و نشناسد و پرهیز نکند، چنان سقوط می‌کند که اثری از او باقی نماند. مهم‌ترین مسئله در این راه، شناخت حق و باطل است. اگر به راستی انسان این حقایق را به خوبی بشناسد، رسیدن به مقصد برای او آسان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۴۰) شهید به عنوان کسی که حق را از باطل تشخیص داده است، جهاد در راه خدا را بر زندگی دنیا ترجیح داده است، در نتیجه در راه خدا به شهادت رسیده و مورد رحمت و رضای خداوند قرار گرفته است و خداوند به او لطف ویژه‌ای دارد.

مسلمین بنا بر آیه شریفه ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾؛ (بقره: ۹۰) «و در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید، ولی از اندازه درنگ‌نکردید؛ زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد»؛ در عین حال که مأمور به دفاع در

مقابل دشمنان هستند، باید دفاع‌شان به صورت برنامه الهی و حق باشد و چون عنوان جنگیدن مطرح است، لازم است این موضوع عرفاً صدق کند تا جنگیدن مسلمین هم به عنوان دفاع و مقابله صحیح باشد. (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴ و ۵)

همه ادیان الهی عدالت را ضروری می‌دانند و آن را در معرض عمل می‌گذارند، از جمله کامل‌ترین دین الهی که دین مقدس اسلام است، می‌فرماید: «الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» که در این آیه شریفه است و از جمله: «فَاتُّوا قَاتِلُكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ» که در آیه بعد است، معلوم می‌شود اسلام و تابعین واقعی آن در پیکار با دشمنان حتی با مشرکین سبقت نگرفته و نخواهند گرفت. «تجاوز وقتی مذموم است که در مقابل اعتدای دیگران واقع نشده باشد، اما اگر در مقابل تجاوز دیگران باشد؛ در عین اینکه تجاوز است، دیگر مذموم نیست؛ چون عنوان تعالی از ذلت و خواری را به خود می‌گیرد و اینکه جامعه‌ای بخواهد از زیر بار ستم و استعباد و خواری درآید، خود فضیلت بزرگی است». (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۹۳)

عبارت «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ» بیان می‌دارد: «در برابر متجاوز باید ایستاد و به هر کس حق می‌دهد که اگر به او تعدی شود، به همان مقدار مقابله کند. تسلیم در برابر متجاوز مساوی است با مرگ و مقاومت مساوی است با حیات». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۳) بنابراین هرگاه دین مقدس اسلام بخواهد از خود دفاع کند و از دشمن انتقام بگیرد، بیشتر از حق و حد خود تلافی نکرده و نخواهد کرد و این خود نیز عین عدالت و دادگستری است که برای اسلام منحصر به فرد است. (نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۴۲۴ و ۴۲۵) البته باید توجه داشت که جهاد ابتدایی، بر خلاف جهاد دفاعی، جهادی است که از سوی مسلمانان و برای گسترش اسلام آغاز می‌شود (مؤمن، ۱۳۸۰، ص ۳) و از واجبات کفایی دانسته شده است. (مفتح، ۱۳۸۹، ص ۸) بیشتر عالمان شیعه و به ویژه فقهای سده‌های نخست هجری معتقدند جهاد ابتدایی با سه گروه واجب است؛ کفار، گروهی از اهل کتاب که پرداخت جزیه و زندگی با قوانین حکومت اسلامی را نمی‌پذیرند و نیز کسانی که به بغی و محاربه می‌پردازند. (بهرامی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۹-۱۴۱)

برخی فقها و پژوهشگران از جمله ناصر مکارم شیرازی و نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی،

اصل جهاد ابتدایی را حتی در زمان معصومین علیهم السلام انکار کردند و معتقدند تمام جهادهای اسلام، دفاعی بوده است. فقیهانی مانند منتظری و مکارم شیرازی، جهاد برای نجات مظلومان و رفع موانع تبلیغ اسلام را در حقیقت جهاد دفاعی دانسته‌اند. (منتظری، ۱۳۹۶، ص ۹۰؛ صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۳۴ و ۳۵)

شهید سلیمانی قهرمانی بود که در جغرافیای جهان و امت اسلامی پیام آور صلح و عدالت بود و خونش، ادامه خط تابناک مکتب شاهدان و شهیدان است که از رد گام‌های استوارشان به یادگار مانده است. فرماندهی بزرگ که حضور او در بین مردم، بر خلاف عرف و عادت، تداعی‌گر پاسداری از امنیت، صلح و پایان جنگ بود؛ چرا که برای دفاع از صلح و امنیت مردم و کوتاه کردن شر متجاوزان پای در میدان مبارزه می‌گذاشت.

تجربیات ارزشمند حاج قاسم در کنار روحیه سلحشوری و جنگندگی، او را از فرماندهان همیشه حاضر در خطوط مقدم عرصه‌های دفاع مقدس قرار داده بود؛ به طوری که حتی بعد از جنگ نیز در توطئه اشراق شرق کشور و مقابله با دشمنان در منطقه چنان شجاعانه و مدبرانه عمل کرد که به حق می‌توان او را مصداق این جملات امیرمؤمنان علی علیه السلام دانست که فرمود: «تَزُولُ الْجِبَالُ وَلَا تَزُولُ، عَضَّ عَلَى نَاحِيكَ، أَعْرَبَ اللَّهُ جُمُوعَتَكَ، تَدْفِي الْأَرْضِ قَدَمَكَ، أَرَمَ بِبَصْرِكَ أَفْصَى الْقَوْمِ وَ عَضَّ بِبَصْرِكَ، وَ اعْلَمْ أَنَّ النَّصْرَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ؛» (شریف الرضی، ۱۳۶۸، خطبه ۱۱) اگر کوه‌ها متزلزل شود، تو تکان مخور. دندان‌هایت را به هم بفشار و جمجمه خویش را به خدا عاریت ده، قدم‌هایت را بر زمین میخکوب کن و نگاهت به آخر لشکر دشمن باشد، چشمت را فروگیر و مرعوب نفرت و تجهیزات دشمن مشو و بدان که نصرت و پیروزی از سوی خداوند سبحان است.

سردار سلیمانی مصداق بارز این سخن امیرالمؤمنین علیه السلام بود. سردار دل‌ها با رعایت تقوای الهی آنچنان در خدمت الهی ذوب شد و در راه اجرای عدالت چنان استوار عمل کرد که نه تنها شیعیان، بلکه تمامی مسلمانان و مظلومان جهان مجذوب وی شدند و بر خلاف توطئه‌های استعمار که وی را تروریست می‌نامیدند؛ به عنوان پیام‌آور صلح و دوستی بین مسلمانان و مظلومان جهان شناخته شد.

نتیجه‌گیری

دین اسلام به عنوان کامل‌ترین دین، نوعی دیگری از مرگ را به انسان معرفی و انسان را به انتخاب این نوع از مرگ تشویق می‌کند که همان شهادت است. شهادت به این دلیل که شهید جان خود را در راه خدا فدای دین می‌کند، خداوند آن را جهاد فی سبیل الله می‌شمارد و برای شهید اجری عظیم در نظر گرفته است؛ به طوری که انسان‌های دیگر به مقام شهید غبطه می‌خورند.

بر نفس شهید و شهادت، آثاری مترتب است که بعضی از آن برای شهید و بعضی دیگر بر افراد جامعه است. شهادت سردار حاج قاسم سلیمانی به عنوان یک شهید، آثار فردی و اجتماعی فراوانی بر جامعه امروزی گذاشت. مهم‌ترین اثر فردی شهید سلیمانی را در الگو شدن وی در جامعه می‌توان یافت. آثار اجتماعی این شهید بسیار است که از جمله آن‌ها می‌توان به ایجاد اتحاد و وحدت اسلامی، تقویت اتحاد و انسجام فراملی، الگو بودن، اثبات ناعادلانه و ظالمانه بودن نظام حاکم بر جهان، تقویت امید و عزت بین دوستان، توجه دادن به آخرت، مقام شفاعت، توجه دادن به خدا و پیروی از رهبری نام برد. اهمیت و ارزش فرهنگ‌سازی شهادت تا آنجاست که پیشوایان ما همواره از آثار شهادت یاد کرده‌اند. جامعه‌ای که روحیه شهادت‌طلبی دارد و در این راه شهید داده است و فرهنگ شهادت را در جامعه اجرا می‌کند، بسی سالم‌تر و پویاتر از دیگر جوامع است. انقلاب اسلامی ایران، نمونه‌ای از جامعه سالم و پویاست که با خون هزاران شهید تضمین شده است. بنابراین می‌توان با نوشتن کتاب‌های رمان، مقالات و ساخت فیلم از خاطرات و زندگی شهدا و با برگزاری جلسات سخنرانی در مساجد و دیگر اماکن مذهبی که عمدتاً عموم حضور دارند، فرهنگ شهادت را فرهنگ‌سازی کرد.

فهرست منابع

کتاب

۱. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۳۸۷ش)، لهوف، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشس، قم: مؤسسه فرهنگی تبیان.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۳. اداره کل روابط عمومی بین‌المللی، (بی‌تا)، در آسمان شهادت، بی‌نا: بی‌جا.
۴. اصفهانی، ابوالفرج، (۱۳۸۵ق)، مقاتل الطالبین، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵. بهرامی، قدرت‌الله، (۱۳۸۰ش)، نظام سیاسی اجتماعی اسلام، قم: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
۶. جمعی از نویسندگان، (بی‌تا)، جهاد در آئینه روایات، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴ش)، مفردات الفاظ قرآن، چاپ دوم، تهران: نشر مرتضوی.
۸. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۳۶۸ش)، نهج البلاغه، ترجمه و شرح علی نقی فیض الاسلام، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فقیه (تألیفات فیض الاسلام).
۹. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، (۱۳۸۶ش)، جهاد در اسلام، تهران: نشر نی.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (بی‌تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۳۳ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: عرفان.
۱۲. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، تفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. قریب، محمد، (۱۳۶۶ش)، فرهنگ لغات قرآن، تهران: بنیاد.
۱۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. محمدی ری‌شهری، محمد، (۱۳۶۳ش)، ترجمه میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: دارالعلم.
۱۶. مصطفوی، حسن، (۱۳۸۰ش)، تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب.
۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۶ش)، سیری در نهج البلاغه، چاپ دوم، تهران: مرکز مطبوعات دارالتبلیغ اسلامی.

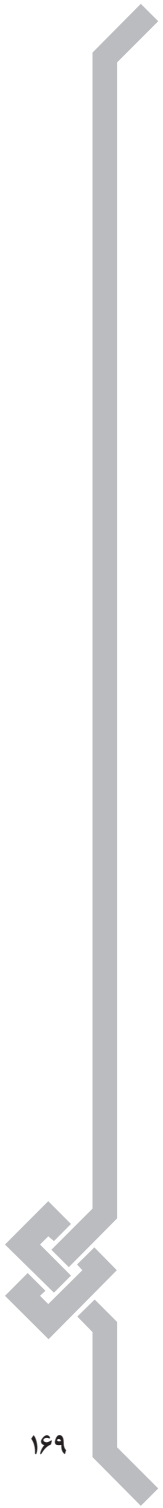
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۷ش)، پاسخ به پرسش‌هایی پیرامون مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر، تهران: ارغوان دانش.
۲۰. منسوب به جعفر بن محمد، (۱۳۶۰ش)، مصباح الشریعه، ترجمه حسن مصطفوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۲۱. نجفی، خمینی محمدجواد، (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، چاپ اول، تهران: ناشر انتشارات اسلامی.

مقاله‌ها

۱. مفتاح، محمدهادی، (۱۳۸۹)، «جهاد ابتدایی در قرآن و سیره پیامبر»، فصلنامه علمی پژوهشی علوم حدیث، شماره ۵۶، ص ۱۹ - ۶.
۲. مؤمن، محمد، (۱۳۸۰ش)، «جهاد ابتدایی در عصر غیبت»، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت علیهم‌السلام، شماره ۲۶، ص ۵۱ - ۴۹.

سایت‌ها

1. <https://snn.ir/fa/news/903902>
2. <https://hawzah.net/fa/Note/View/74252>
3. <http://yaftenews.ir/notes/other/30080-blessings.html>
4. <https://www.shora-gc.ir/fa/news/7445>
5. <https://makarem.ir/maaref/fa/tag/index/99464>
6. <https://www.tasnimnews.com/fa/news/1400/07/03/2578922>
7. <http://www.shabestan.ir/detail/News/1023008>
8. <https://www.isna.ir/news/gilan-93403>
9. <https://www.irna.ir/news/84493296>



169