





مجله علمی - دانشجویی



دانش پژوهان

سال چهاردهم، شماره ۴۲-۴۱-۴۰، بهار - تابستان - پاییز ۱۳۹۵

مشاورین و اساتید داور:

دانشکده اقتصاد: دکتر مجید رضایی، دکتر سید ضیاءالدین

کیاءالحسینی، دکتر محمدرضا یوسفی.

دانشکده حقوق: دکتر قدرت الله ابراهیمی، دکتر نعمت الله الفت،

دکتر مرتضی محمدی، دکتر محمد مهدی مقدادی.

دانشکده فلسفه: دکتر سید محمد انتظام، دکتر محمد خیری،

دکتر محمد صادق کامران، دکتر سید ابراهیم موسوی.

دانشکده علوم سیاسی: دکتر یوسف خان محمدی، دکتر

محمود شفیعی، دکتر سید علی میر موسوی.

دانشکده معارف: دکتر حامد شیواپور، دکتر محمد حسن

موحدی ساوجی، دکتر سید ابوالفضل موسویان.

• **مدیر مسئول:** علی اکبر گلقدشتی

Dashtia13@gmail.com

• **سر دبیر:** حسین خالقی

hoseynkhaleghi@yahoo.com

• **دبیر معارف:** سیده صالحه حسینی

• **دبیر علوم قرآنی:** محسن برنامش

• **آدرس:**

قم، انتهای بلوار شهید صدوقی،

دانشگاه مفید

• **ایمیل:**

daneshpjm@gmail.com

• **تلفن:** ۰۲۵۳۲۱۳۰۲۰۱ - ۲۰۲

فهرست

بخش اول: پیشگفتار

سخن سردبیر / ۵

بخش دوم: اندیشه‌ها

بررسی طریق روایی علی بن ابراهیم عن ابیه عن النوفلی عن السکونی / ۷

بررسی و تبیین انواع وحی، با توجه به آیات و روایات / ۲۰

بررسی وقایع قبل از جریان سقیفه / ۴۱

چیستی و چرایی آیات عتاب آمیز قرآن به پیامبر / ۶۲

حقوق حیوانات در قرآن و سنت / ۹۲

درآمدی بر عربیت قرآن / ۱۰۸

صفات متناقض انسان در قرآن / ۱۳۰

نقد و بررسی نظریه نمادین بودن زبان قرآن / ۱۵۵

بخش سوم:

چکیده انگلیسی / ۱۷۷

راهنمای نگارش / ۱۸۶

بخش اول: پیشگفتار

سخن سردبیر



سخن سردبیر

زمانش فرا رسیده که شکر خدای منان را به پاس یاری خودش در اقصا ارتقائات زندگی به گوش مشتاقانش رسانید. گرچه عجز از برابری سپاس در قبال نعمات، همیشه بندگانش را شرمند خود نموده است اما بارها و بارها شنیده ایم و گفته ایم گر آب دریا را نتوان کشید، به قدر تشنگی بایست چشید. معرفت و اسلامی بودن موضوع این شماره از نشریه بهانه ای شد تا کلام را با یاد معبود و الطاف ریز و درشت وی آغاز نماییم. که قطعاً اتمام این مجموعه گهربار از متون علمی دانشجویان محترم دانشگاه مفید، فارق از همکاری همه دست اندرکاران، نتیجه لطف همان معشوقی است که در سایه آن در حیات خود آرامش گرفته ایم.

مقصودی که در این مجموعه به همت همگی علی الخصوص مؤلفین، چشم انداز بوده است نهادن گامی مؤثر هرچند ناچیز در راستای تعالی معارف اسلامی و علوم دینی در حد وسع دانشجویی بوده است. همراه با آرزوی سلامتی از جانب تمام مسئولین و عوامل علی الخصوص نویسندگان گرامی رشد و نمو علمی و معرفتی تمام خوانندگان این آثار را از حضرت دوست مسئلت دارم.

سردبیر مجله علمی دانشجویی دانش پژوهان

حسین خالقی

بخش دوم: اندیشه‌ها



بررسی طریق روایی علی بن ابراهیم

عن ابیه عن النوفلی عن السکونی

فاطمه طائی زاده *

چکیده

برای شناخت راویان حدیث، علمی به عنوان علم رجال شکل گرفته که بررسی طریق رجالی احادیث، احوال و صفات راویان را بر عهده دارد. نقش و جایگاه این علم زمانی نمود پیدا می‌کند که در کتب مشهور حدیثی همچون کتب اربعه به آن نیاز پیدا می‌شود. در این راستا با توجه به جایگاه کتاب کافی به بررسی یکی از طرق آن پرداخته‌ایم که روایات منقول فراوانی دارد و با بررسی این طریق روایی مراجعه‌کننده را از بررسی صحت یا عدم صحت سند این روایات بی‌نیاز ساخته‌ایم.

واژگان کلیدی: سند روایی، طریق روایی، کافی، علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم قمی، النوفلی، السکونی.

* . دانشجوی مقطع کارشناسی رشته معارف اسلامی دانشگاه مفید

مقدمه

مهم‌ترین منبع معرفتی و شناختی دین بعد از قرآن، سنت می‌باشد؛ آن‌چه از سنت امروزه در اختیار است در قالب احادیث منعکس شده است؛ با توجه به اینکه در طول تاریخ احادیث در معرض تحریف، تصحیف و خطا قرار گرفته‌اند، محدثان و فقیهان در صدد چاره‌جویی برآمدند تا راه دستیابی به احادیث صحیح و معتبر را مشخص نمایند.

یکی از شیوه‌های شناخت صحت و اعتبار حدیث بررسی سند آن حدیث است که لازمه آن بررسی طبقات راویان آن است، علم رجال دانشی است که این امر مهم را بر عهده گرفته و راویان حدیث را از نظر برخورداری از شرایط پذیرش خبر بررسی کرده است، که نقش بسیار ارزشمندی در تحلیل و ارزیابی اسناد روایات و پی‌بردن به صحت و سقم احادیث و صدور آن‌ها از معصوم علیه السلام دارد.

با توجه به نظریات متفاوتی که راجع به صحت و قطعی‌الصدور بودن احادیث کتب اربعه وجود دارد باید گفت که در این کتب راویانی وجود دارند که از آن‌ها با عنوان‌های کذاب، یضع-الحديث، غال، فاسدالمذهب، واقف و... یاد شده که مقاله حاضر گنجایش بررسی و پرداختن به آن را ندارد و تنها به بررسی یک سلسله سند اکتفا می‌کنیم، لذا پس از بررسی روایات کافی، طریق روایی علی بن ابراهیم عن ابیه عن النوفلی عن السکونی را انتخاب کردیم که بیش از ۸۸۰ روایت از آن نقل شده است و به بررسی راویان آن پرداختیم. در پایان اعتبار یا عدم اعتبار این طریق روایی را با استناد به کتب رجالی با توجه به دسته‌بندی احادیث مشخص کردیم. که عبارت‌اند از:

۱. **صحیح:** روایتی است که سند آن توسط راویان عادل و امامی در تمام طبقات به معصوم متصل باشد.

۲. **حسن:** روایتی است که واجد تمام شرائط روایت صحیح است به استثنای آن که در میان سلسله راویان نسبت به یک، یا چند راوی در منابع رجالی تصریح به عدالت نشده و تنها به مدح و ستایش او اکتفا شده باشد.

۳. **موثق:** روایتی است که به‌رغم برخورداری از اتصال سند به معصوم و نیز عدالت یا وثاقت راویان در تمام طبقات، یک یا چند راوی آن، غیر امامی باشند.

۴. **ضعیف:** با توجه به تعاریف پیش گفته برای حدیث صحیح، حسن و موثق، ضعیف حدیثی خواهد بود که هیچ کدام از این تعاریف بر او صادق نباشد.

علی بن ابراهیم بن هاشم قمی

علی بن ابراهیم بن هاشم ابوالحسن القمی شیعه، ثقه، ثابت و قابل اعتماد است؛ روایات زیادی نقل کرده^۱ و کتب متعددی دارد از جمله کتاب‌های مورد تألیف او: کتاب التفسیر، کتاب الناسخ و المنسوخ، کتاب قرب الاسناد، کتاب الشرائع، کتاب المغازی^۲، کتاب الأنبياء، کتاب الحیض، کتاب التوحید و الشریک، کتاب فضائل امیر المؤمنین می‌باشد^۳ همچنین ابن‌الندیم کتاب المناقب و کتاب اختیارالقرآن و روایات را اضافه می‌کند؛ که همه آن‌ها را عده‌ای از ابی محمد الحسن بن حمزه العلوی الطبری از علی بن ابراهیم، و شیخ مفید از محمد بن علی بن حسین بن بابویه از پدرش و از محمد بن الحسن و حمزه بن محمد العلوی و محمد بن علی ماجیلویه از علی بن ابراهیم نقل کرده‌اند.^۴

طبقه او در حدیث

نام او در سند بسیاری از روایات آمده که این روایات به بیش از ۷۱۴۰ مورد می‌رسند. در بعضی از آن‌ها با عنوان عبر بعلی عن ایبه و در بسیاری از آن‌ها با نام علی بن ابراهیم عن ایبه و در برخی دیگر علی بن ابراهیم بن هاشم عن ایبه آمده است. علی بن ابراهیم از پدرش بیش از ۶۲۱۴ روایت نقل کرده است، و همچنین از احمد بن ابی عبدالله و احمد بن اسحاق بن سعد و احمد بن محمد و احمد بن محمد البرقی و احمد بن محمد بن خالد و اسحاق بن ابراهیم برادرش و اسماعیل بن محمد المکی و ایوب بن نوح و

۱. رجال / النجاشی / باب العین / باب علی / ۲۶۰

۲. فهرست / الطوسی / باب العین / باب علی / ۲۶۶

۳. رجال / النجاشی / باب العین / باب علی / ۲۶۰

۴. رجال / النجاشی / باب العین / باب علی / ۲۶۰

حسن بن محمد و حسن بن موسی الخشاب و الحسین بن الحسن و ریان ابن الصلت و السری ابن الربیع و سلمه ابن الخطاب و صالح ابن السندی (۶۳ مورد) و صالح ابن عبدالله و العباس ابن معروف و عبد الله ابن الصلت و عبدالله ابن محمد ابن عیسی و علی ابن اسحاق و علی ابن حسان و علی ابن شیرہ و علی ابن محمد و علی ابن محمد القاسانی و محمد و محمد ابن اسحاق الخفاف (یا از پدرش از او) و محمد ابن حسین و محمد ابن خالد الطیالسی و محمد ابن سالم و محمد ابن علی و محمد ابن عیسی (۴۸۳ مورد) و محمد ابن عیسی ابن عبید (۸۲ مورد) و المختار ابن محمد و المختار ابن محمد ابن المختار و المختار محمد ابن المختار الهمدانی و المختار ابن محمد الهمدانی و موسی ابن ابراهیم المحاربی و هارون ابن مسلم (۸۳ مورد) و یاسر و یاسر الخادم و یعقوب ابن یزید و برادرش و الخشاب روایت کرده است.

از او احمد ابن زیاد ابن جعفر الهمدانی و الحسن ابن حمزه العلوی و محمد ابن موسی ابن المتوکل و محمد ابن یعقوب کلینی روایت نقل کرده‌اند.^۱

ابراہیم ابن ہاشم ابواسحاق القمی

ابراہیم ابن ہاشم ابواسحاق القمی، اصالتش کوفی است و به قم منتقل شده^۲، شاگرد یونس ابن عبدالرحمن^۳ و از اصحاب امام رضا^۴ بود، و با امام ملاقات کرده است (این سخن قابل تأمل است و نجاشی آن را رد کرده)، اصحاب می‌گویند او اولین کسی بود که حدیث کوفین را در قم منتشر کرد.^۴ همچنین قولی از اصحاب در مزمت او یا دال بر ثقہ بودن او به طور صریح یافت نمی‌شود.^۵ ایشان کتاب‌های زیادی دارد از جمله: النوادر، کتاب قضایای امیر المؤمنین^۶ که از محمد ابن محمد از حسن ابن حمزه الطبری از علی ابن ہاشم از پدرش روایت شده است. نجاشی و همچنین عده‌ای که از جمله آن‌ها شیخ ابو عبدالله محمد ابن

۱. معجم الرجال حدیث / سید ابوالقاسم خوئی / جلد ۱۱/ ۱۹۴

۲. رجال / النجاشی / باب الالف منه / باب ابراهیم / ۱۶

۳. رجال / الطوسی / اصحاب ابی الحسن ... / باب الهمزه / ۲۰

۴. الفهرست / الطوسی / باب الهمزه / باب ابراهیم / ۱۱ و رجال / ابن داوود / الجزء الاول / باب الهمزه / ۳۵۳

۵. الخلاصه / للحلی / الفصل الاول فی الهمزه / الباب الاول ابراهیم / ۴

محمد النعمان و احمد ابن عبدون و الحسين ابن عبيد الله العلوی و همه آنها از حسن ابن حمزه ابن علی ابن عبد (عبد) الله العلوی از علی ابن ابراهیم از پدرش کتب او را روایت کرده اند. در اینجا دو نظر راجع به ابراهیم ابن هاشم وجود دارد:

مطلب اول: این است که کشی و شیخ طوسی (در رجال) او را از اصحاب امام رضا علیه السلام و شاگرد یونس ابن عبد الرحمن خوانده اند و نجاشی بر این سخن اشکال کرده است. خوئی می فرماید سخن نجاشی درست است و سخن کشی و شیخ طوسی درست نمی باشد چرا که ابراهیم ابن هاشم روایات زیادی دارد که از مشایخ متعددی نقل کرده است که تقریباً عدد آنها به ۱۶۰ نفر می رسد و ما در هیچ یک از روایاتش ندیدیم که از امام رضا علیه السلام یا از یونس ابن عبد الرحمن بدون واسطه نقل کند. در اینجا این اشکال وارد می شود که چطور می شود ابراهیم ابن هاشم از اصحاب امام علیه السلام و شاگرد یونس بن عبد الرحمن باشد با این وجود از آنها روایتی نقل نکرده باشد؟! خویی این گونه پاسخ داده که عدم نقل روایت از امام با این که بگوییم ایشان امام رضا علیه السلام را ملاقات کرده منافاتی ندارد همان طور که اصحاب آن را ذکر کرده اند، که ایشان امام را ملاقات کرده است. و عجیب است که شیخ طوسی ذکر نکرده که ایشان از اصحاب امام جواد علیه السلام بوده است؛ با اینکه ایشان امام جواد را درک کرده و از امام روایت هم نقل کرده است.

مطلب دوم: علامه حلی در کتاب خلاصه اش گفته است که با اینکه روایات درباره او بسیار است من قولی از اصحاب را در مزمت او یا دال بر ثقه بودن او به طور صریح نیافتم. به طور کلی باید گفت روایاتی که او را مورد قبول دانسته اند بر سایر روایاتی که او را مورد قبول ندانسته اند ارجحیت دارند.

خوئی می فرماید در وثاقت ابراهیم ابن هاشم شکی نیست و امور متعددی بر آن دلالت می کند از جمله:

۱) ابراهیم در ابتدای کتاب خود متعهد شده که هر آنچه در کتابش ذکر کرده از راویان ثقه است.

۲) سید بن طاووس ادعا کرده که بر وثاقت ابراهیم ابن هاشم اجماع هست، و روایت کرده از امالی شیخ صدوق که در سند آن ابراهیم ابن هاشم است و فرموده که روات حدیث امالی همگی به اتفاق ثقة‌اند و چون ابراهیم ابن هاشم یکی از راویان آن هست پس ثقة است.

۳) علما از جمله شیخ طوسی و نجاشی گفته‌اند ابراهیم ابن هاشم اولین نفری بوده که احادیث کوفیان را در قم منتشر کرده است و قمی‌ها به روایاتش اعتماد کرده بودند این در حالی است که بعضی از آن‌ها درباره نقل حدیث خیلی سخت گیر بودند این سخن نشان می‌دهد که اگر ابراهیم ابن هاشم مشکلی داشته این همه اتفاق نظر بر قبول روایاتش و قبول قولش محقق نمی‌شد.

۴) ابراهیم ابن هاشم در سلسله اسناد کتاب کامل‌الزیارات وجود دارد و صاحب کتاب در مقدمه کتابش گفته است که همه اشخاصی که در سلسله سند این کتاب تا معصوم ذکر کرده است ثقة هستند؛ حال اینکه ابراهیم بن هاشم در سلسله سند این کتاب واقع شده است نشان می‌دهد که ثقة است.^۱

طبقه او در حدیث

نام او در سند بسیاری از روایات آمده که به بیش از ۶۴۱۴ مورد می‌رسد و در میان راویان کسی را نمی‌بینیم که به کثرت او روایت نقل کرده باشد.

از ابی جعفر الثانی علیه السلام و ابی إسحاق الخفاف و ابی ثمامه صاحب ابی جعفر الثانی (ع) و ابی جریر ابن ادريس دوست موسی بن جعفر علیه السلام و ابی الجوزاء و ابی عبد الله البرقی و ابی عبد الله الخراسانی و ابی قتاده القمی و ابی هاشم الجعفری و ابن ابی عمیر (۲۹۲۱ مورد) و ابن ابی نجران (۱۵۰ مورد) و ابن ابی نصر و ابن اسباط و ابن سنان و ابن فضال و ابن محبوب (بیش از ۶۰۰ مورد) و ابن المغیره و آدم ابن اسحاق و ابراهیم ابن ابی محمود و ابراهیم ابن اسحاق الأحمر و ابراهیم ابن محمد الهمدانی و احمد ابن الحسن المیثمی و احمد ابن العباس و احمد ابن عبد الله العقیلی و احمد ابن محمد ابن ابی الفضل المدني و احمد ابن محمد ابن ابی نصر

۱. معجم الرجال الحديث / سید ابوالقاسم خوئی / جلد ۳۱۶/۱

(۱۲۰ مورد) و احمد ابن النضر الخزاز و ادريس ابن زيد القمي و اسماعيل ابن عبد العزيز و اسماعيل ابن عيسى و اسماعيل ابن مرار (۲۵۰ مورد) و اسماعيل ابن مهران و اسماعيل ابن همام ابی همام و الأصمغ ابن الأصمغ و براقه الأصفهانی و بكر ابن صالح الرازی و بكر ابن محمد الأزدي و جعفر ابن بشير و جعفر ابن عبد الله الأشعري و جعفر ابن محمد الأشعري و جعفر ابن محمد ابن يونس و الحسن ابن إبراهيم و الحسن ابن أبي الحسن الفارسی و الحسن ابن الجهم و الحسن ابن الحسين اللؤلؤی و الحسن ابن راشد و الحسن ابن سيف و الحسن ابن علی ابن أبي حمزة و الحسن ابن علی ابن فضال و الحسن ابن علی الوشاء و الحسن ابن قارن و الحسن ابن محبوب (۵۰ مورد) و الحسين ابن خالد و الحسين ابن سعيد و الحسين ابن سيف و الحسين ابن محمد القمي و الحسين ابن يزيد النوفلي و الحكم ابن بهلول و حماد (۲۷۰ مورد) و حماد ابن عيسى (۷۰۰ مورد) و حمدان الديواني و حنان ابن سدير و خلاد القلانسی و خلف ابن حماد و داود ابن القاسم أبي هاشم الجعفري و داود ابن محمد النهدي و الريان ابن شبيب و الريان ابن الصلت و زكريا ابن يحيى ابن النعمان الصيرفي و زكريا ابن يحيى الكندي الرقي و زياد القندي و سليمان ابن جعفر الجعفري و سليمان المنقري و سمان الأرمني و سهل ابن اليسع و صالح ابن سعيد الراشدي و صالح ابن السندی و صفوان (بیش از ۵۰ مورد) و همچنین با نام به عنوان صفوان ابن يحيى و العباس ابن عمرو الفقيمي و العباس ابن هلال و عبد الرحمن ابن أبي نجران و عبد الرحمن ابن حماد الكوفي و عبد الله ابن جندب و عبد الله ابن الحسين ابن زيد ابن علی ابن الحسين و عبد الله ابن الصلت أبي طالب و عبد الله ابن عبد الرحمن الأصم و عبد الله ابن عثمان و عبد الله ابن عمر و عبد الله ابن المغيرة (بیش از ۱۵۰ مورد) و عبد الله ابن ميمون القداح المكي و عثمان ابن سعيد و عثمان ابن عيسى (بیش از ۴۵ مورد) و عثمان ابن عيسى ابن العامري و علی ابن ادريس و علی ابن اسباط و علی ابن بلال و علی ابن حديد و علی ابن حسان و علی ابن الحسن التيمي و علی ابن الحكم و علی ابن الريان و علی ابن سعيد و علی ابن سليمان أبي الحسن و علی ابن الفضل الواسطي دوست امام رضا عليه السلام و علی ابن القاسم و علی ابن محمد ابن شيرة و علی ابن محمد القاساني و علی ابن معبد و علی ابن مهزيار و علی ابن النعمان و عمر ابن عبد العزيز و عمرو ابن عثمان (بیش از ۶۰ مورد) و عمرو ابن عثمان الخزاز (۹ مورد) و القاسم

ابن محمد (بیش از ۵۰ مورد) و القاسم ابن محمد الأصبهانی و القاسم ابن محمد الجوهری و القاسم ابن یحیی و القاسم الخزاز و کردویه الهمدانی و محسن ابن أحمد ابن معاذ و محمد ابن ابراهیم و محمد ابن أبی عمیر و محمد ابن إسماعیل و محمد ابن جعفر و محمد ابن الحسن و محمد ابن حفص و محمد ابن خالد البرقی و محمد ابن الریان ابن الصلت و محمد ابن زیاد و محمد ابن سلیمان الدیلمی و محمد ابن سنان و محمد ابن عیثم النخاس و محمد ابن عمرو و محمد ابن الولید الکرمانی و محمد ابن یحیی - احتمالا - و موسی ابن عمر ابن بزیع و النضر ابن سوید و نوح ابن شعیب النیشابوری و هارون ابن الجهم و هارون ابن مسلم و هاشم الحناط و هشام ابن ابراهیم دوست امام رضا علیه السلام و یاسر خادم امام رضا علیه السلام و یحیی ابن ابی عمران و یحیی ابن زکریا و یحیی ابن عبد الرحمن ابن خاقان و یحیی ابن المبارک و البرقی و البنزطی و الحال و النوفلی (بیش از ۷۵۰ مورد) و الوشاء و احمد ابن ادريس و سعد ابن عبد الله و عبد الله ابن جعفر الحمیری و علی پسرش (۶۲۱۴ مورد) روایت کرده است.

و از او علی ابن الحسن ابن فضال و محمد ابن احمد ابن یحیی ابن عمران الأشعری و محمد ابن الحسن الصفار و محمد ابن علی ابن محبوب و محمد ابن یحیی العطار روایت نقل کرده اند.^۱

حسین ابن یزید النوفلی

الحسین بن یزید بن محمد بن عبد الملك النوفلی - نوفل النخع -^۲ شاعر ادیبی بود، در ری ساکن بود و همانجا دارفانی را وداع گفت.^۳ گروهی از قمی ها گفته اند که او در اواخر عمرش غلو می کرد، و خدا داند که این حرف درست است یا نه، با وجود این نظریه، ما روایتی از او نقل نکردیم که دلالت بر غالی بودن او بکند.

۱. معجم الرجال الحديث / سید ابوالقاسم خوئی / جلد ۱ / ۳۱۸

۲. رجال / الطوسی / باب الحاء / ۳۵۵

۳. الخلاصه / علامه حلی / الفصل السادس / باب الثاني الحسين / ۲۱۶

او کتاب التقیه را دارد که آن را شاذان از احمد بن محمد بن یحیی از عبدالله بن جعفر الحمیری از ابراهیم بن هاشم از حسین بن یزید النوفلی نقل کرده است، کتاب السنه را هم برای او می‌دانند،^۱ نجاشی همچنین شیخ طوسی می‌گوید او کتابی دارد که آن را عده‌ای از اصحاب از ابی المفضل از ابی بظه از احمد بن ابی عبد الله از نوفلی نقل کرده‌اند.^۲

طبقه او در حدیث

حسین بن یزید در تعدادی از اسناد روایات واقع شده است که این روایات به بیست و دو مورد می‌رسد از جمله آن‌ها:

از ابی عبدالله علیه السلام و از اسماعیل بن ابی زیاد و حسن بن علی بن ابی حمزه و علی بن سالم و علی ابن غراب و یحیی بن عباد الملکی و السکونی روایت کرده است.
و از او ابراهیم بن هاشم و الحسن بن علی کوفی و سهل بن زیاد و صالح بن ابی حماد ولعباس بن معروف و علی بن ابی عبدالله و محمد بن احمد بن علی و موسی بن عمران النخعی روایت کرده اند.

همچنین آمده به عنوان حسین بن یزید النوفلی در تعدادی از سند روایات که این روایات به نوزده مورد می‌رسند.

که آن‌ها را از اسماعیل بن ابی زیاد و اسماعیل بن ابی زیاد السکونی و اسماعیل بن مسلم السکونی و الحسن بن اعین اخی مالک اعین و علی بن داوود الیعقوبی و علی بن سالم و السکونی روایت کرده است.

و از او با همین نام ابراهیم بن هاشم و احمد بن محمد و احمد بن محمد بن خالد و موسی بن عمران و موسی بن عمران النخعی روایت کرده‌اند.
همچنین در برخی روایات با نام نوفلی آمده است.^۳

۱. رجال / نجاشی / باب الالف / باب الحسن و الحسين / ۳۸

۲. الفهرست / طوسی / باب الحاء / ۳۵۵

۳. معجم الرجال / جلد ۶ / ۱۱۴

اسماعیل بن ابی زیاد السکونی

اسماعیل بن ابی زیاد معروف به السکونی الشعیری و با عناوین متعددی از او روایت نقل شده است از جمله:

اسماعیل بن مسلم

اسماعیل السکونی

السکونی

اسماعیل الشعیری

او کتابی دارد که از ابی العباس احمد بن علی بن نوح از الشریف ابو محمد الحسن بن حمزه از علی بن ابراهیم بن هاشم از پدرش از نوفلی از اسماعیل بن ابی زیاد السکونی الشعیری نقل شده است.^۱

سکونی کوفی بوده و اسمش ابی زیاد مسلم است که معروف شده به الشعیری و عوام از او روایت می کنند.

شیخ طوسی: «اسماعیل بن ابی زیاد السکونی معروف به الشعیری به اسم ابی زیاد مسلم است، او کتاب کبیر و کتاب النوادر را دارد و روایاتش را ابن ابی جید از محمد بن الحسن بن الولید از محمد بن الحسن الصفار از ابراهیم بن هاشم از حسین بن یزید نوفلی از سکونی به ما رسیده است»^۲.

همچنین عده‌ای از رجال گفته‌اند اسماعیل بن مسلم همان ابن ابی زیاد السکونی الکوفی است.^۳

علامه حلی در کتاب الخلاصه نام او را در قسمت دوم آورده است علامه در قسمت دوم کتاب الخلاصه کسانی را ذکر کرده که ضعیف‌اند یا مجهول‌اند یا از آن‌ها مدحی نشده و قسمت اول

۱. رجال / نجاشی / باب الالف / ۲۶

۲. الفهرست / شیخ الطوسی / باب الهمزه / باب اسماعیل / ۳۳

۳. رجال / شیخ الطوسی / باب الهمزه / ۱۶۰

را به ممدوحین اختصاص داده است همچنین علامه اظهار داشته است که سکونی عامی است هیچ خلافتی در عامی بودن او نیست^۱.

شیخ طوسی در کتاب العده عامی بودن او تصریح کرده با این وجود گفته که اصحاب به روایاتش عمل کرده‌اند این طور برداشت می‌شود که شیخ طوسی به روایات سکونی از آن جهت که ثقه است عمل کرده نه از جهت اصل عدالت که از ظاهر کلام شیخ می‌فهمیم که سکونی ثقه است.

به آنچه که از امام صادق علیه السلام روایت شده استناد می‌کنیم که فرمودند: «اذا نزلت بکم حادثه لا تجدون حکمها فیما روی عنا، فانظروا الی ما رووه عن علی علیه السلام فاعملوا به» سپس شیخ طوسی می‌گوید به خاطر آنچه که گفتیم طائفه به روایات عمل کردند.

حفص بن غیاث و غیاث بن کلوب و نوح بن دراج و السکونی و غیر از این‌ها از عامه روایتی از حضرت علی علیه السلام ندارند و به روایاتشان عمل شده است، پس مقصود شیخ طوسی از استناد به این روایات این است که عمل کردن به اخبار عامه اگر ثقه بودند جایز است و نه به خاطر عدم اعتبار اصل عدالت در حجیت خبر واحد؛ به همین خاطر روایات سکونی حجت است و حرف شیخ صدوق دلالت نمی‌کند به عدم وثاقت او بلکه به خاطر اینکه سکونی عامی بوده و چون برای وی ثقه بودنش ثابت نشده این حرف را گفته است.

علامه حلی در خلاصه از ابن غزائری چنین نقل می‌کند سکونی ضعیف است که این حرف موجب توقف و تأمل در سکونی نمی‌شود چرا که:

(۱) به خاطر اینکه این حرف در نسخه قهبائی (یکی از علما رجال) موجود نیست پس امکان دارد علامه این حرف را از کتاب نقل نکرده باشد بلکه آن را از خود غزائری نقل کرده باشد در اینجا روایت مرسله می‌شود به خاطر اینکه علامه سند به ابن غزائری را ذکر نکرده پس این حرف علامه موجب تأمل نمی‌شود.

(۲) ممکن است این حرف ابن غزائری به خاطر عامی بودن سکونی باشد پس معلوم می‌شود روایات سکونی ضعیف نبوده و تنها مذهبش ضعیف بوده آن هم به خاطر عامی بودنش.

۱. الخلاصه / علامه حلی / ۲۷۰

(۳) ممکن است اصلاً منظور از سکونی غیر از اسماعیل بن ابی زیاد باشد و ممکن است مرادش اسماعیل بن مهران باشد و ابن غزائری اسماعیل بن مهران را ضعیف می‌داند یا منظورش محبوب بن حسان یا مهران ابن ابی بصیر باشد به خاطر اینکه لقب اینها سکونی است (این‌ها همه ضعیف‌اند)

(۴) اگر تضعیف غزائری را بپذیریم باید خاطر نشان کرد کتابی که منصوب به غزائری است ثابت نیست که مال ابن غزائری باشد.

پس با این تحلیل‌ها معلوم می‌شود که سکونی ثقة است با این دلیل حرف طوسی که گفته اصحاب عمل کرده‌اند به روایات عده‌ای از عامی‌ها که یکی از آن‌ها سکونی است.^۱

طبقه او در حدیث

به عنوان اسماعیل بن ابی زیاد در سندهای کتاب عده بیش از ۶۱ مورد آمده است از الجهم بن الحکم المدائنی و الحسین بن یزید النوفلی و سلیمان بن جعفر و عبد الله بن مغیره و فضاله بن ایوب و محمد بن سعید و محمد بن عیسی نقل کرده است.

همچنین به عنوان اسماعیل بن ابی زیاد السکونی و اسماعیل بن ابی زیاد الشعیری از او روایت نقل شده است.^۲

پس از بررسی طریق روایی علی بن ابراهیم عن ابیه (ابراهیم بن هاشم) عن النوفلی عن السکونی، این سلسله سند حدیثی را بر اساس تقسیم بندی احادیث بررسی شده و با شناخت وثاقت هریک از راویان این سند روایی که در کتاب کافی حدود ۸۸۰ روایت از آن نقل شده است را موثق می‌شماریم.

۱ معجم الرجال / جلد ۳ / ۲۷۱

۲ معجم الرجال / جلد ۳ / ۱۰۸



منابع

- ۱) السيد الخوئي، (۱۴۰۹هـ، ۱۹۸۹م)، معجم الرجال الحديث، لبنان، بيروت، جلد ۱، ۳، ۶، ۱۱، چاپ چهارم.
- ۲) رجال ابن داوود، ابن داوود الحلّی، ۱۳۹۲هـ - ۱۹۷۲م، منشورات مطبعة الحیدریه، عراق/نجف
- ۳) الخلاصه، العلامة الحلّی، چاپ اول، ۱۴۱۷هـ، مؤسسه النشر الاسلامی، مؤسسه النشر الفقاهه
- ۴) الرجال، شیخ طوسی، ۱۴۰۴هـ، بعثت، قم، مؤسسه آل البيت(ع) لاحیاء التراث
- ۵) رجال، النجاشی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶هـ، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم
- ۶) رجال، ابن الغضائری، چاپ اول، ۱۴۲۲هـ - ۱۳۸۰ش، سرور، دار الحديث للطباعة النشر، قم

بررسی و تبیین انواع وحی،

با توجه به آیات و روایات

عبدالله شمس آبادی*

چکیده

از جمله مسائل مورد بحث بین ادیان آسمانی و غیر ادیان، وجود عالم غیر مادی و ارتباط بین این دو عالم در بین دانشمندان است. وجود ارتباط بین عالم مجرد و عالم مادی در بین ادیان آسمانی امری مسلم بوده، اما نحوه این ارتباط از دیر زمان مورد بحث و گفتگو بوده است. چگونگی ارتباط انسان مادی با عالم غیر مادی و مجرد، هر کسی را به فکر وامی‌دارد، دانشمندان از قدیم و جدید برای حل این مسئله مهم دیده‌گاه‌های متفاوتی را ارائه داده‌اند. بررسی، تحلیل و اثبات این دیده‌گاه‌ها هر یک موجب روشن‌تر شدن این مسئله می‌گردد. تعامل پیروان دین مبین اسلام نیز از این مسئله یکنواخت نبوده، اختلاف‌هایی را در وحی قرآنی در پی داشته است تا جایی که برخی قائل به این شده‌اند که وحی قرآنی تماماً به صورت وحی مستقیم بوده و وساطت فرشته وحی را انکار کرده‌اند.

در این مقاله برآنیم تا با بررسی انواع وحی از نظر قرآن و نحوه ارتباط این عالم را با عالم مجرد و چگونگی وحی بر نبی مکرم اسلام ﷺ را بیان داشته و نظریات دانشمندان در این زمینه بیان نماییم.

واژگان کلیدی: انواع وحی؛ وحی بر پیامبر ﷺ؛ وحی قرآنی؛ فرشته وحی؛ تمثیل

یا تجسّم.

*. کارشناس ارشد رشته معارف اسلامی دانشگاه مفید



مقدمه

انسان امروز از پس سرخوردگی‌های بی‌شمار از مکتب‌های بر ساخته زمینی بیش از هر زمان دیگر نیازمند هدایت‌های وحیانی است. از این رو، تلاش در احیای معارف آسمانی و بازشناسی مفاهیم والای آن در راهبرد زندگی متحول بشر امری ضروری است.

یکی از مباحث مهم و زنده در روزگار ما بحث وحی است. اهمیت این بحث از این جهت است که در پی اثبات یک ارتباط خاص با خالق هستی است. از این رو، شبهات و پرسش‌ها در چگونگی و اصل اثبات این رابطه و حالت خاص است. عمده اشکالات مطرح شده از سوی مستشرقین و روشنفکران نیز به دلیل عدم درک این ارتباط خاص است و در نهایت این ارتباط و قرآن و وحی را برخاسته از ضمیر پیامبر ﷺ و محصول نبوغ نبوی می‌دانند و یا اینکه آن را اساطیر الاولین و یا سحر و جادو و یا کهنات و... می‌دانستند و حال آنکه وحی، مبدا غیبی و متافیزیکی دارد و قرآن در آیات متعدد این کلام را کلام الهی می‌داند. این بحث به دلیل اینکه آثار و نتایج زیادی بر آن مترتب می‌شود، از مباحث کلیدی دین است، همان‌گونه که علامه ره در تفسیر المیزان می‌فرماید: وحی از لوازم نبوت است. وحی نوعی خاص از سخن گفتن خداست که نبوت متوقف بر آن است. (طباطبائی: ۱۴۱۷: ۱۴۲/۲) البته با توجه به وجود ادیان مختلف در جهان و ادعای بر حق بودن هر کدام، هر یک از آن‌ها تفسیری خاص از این پدیده نو ظهور دارند.

اساساً وحی، مفهومی است که در ادیان ابراهیمی وجود دارد و در غیر ادیان الهی اگر چه اعتقاد به موجود ماوراء الطبیعه دارند، اما وحی و ارتباط بین خدا و مخلوق را قبول ندارند، از این رو، مسئله وحی از مسائل مشترک بین ادیان ابراهیمی زنده جهان است و اگر چه تفاوت‌هایی در تفسیر این مسئله وجود دارد، اما وجود شباهت‌هایی را نیز نمی‌توان انکار کرد و این شباهت در تلقی اسلامی و تلقی یهودی از وحی بیشتر است اما در تلقی مسیحی کمتر است و توضیح آن در کتاب‌های که در این زمینه تالیف شده، آمده است.

مسائل مطرح شده حول مسئله وحی فراوان بوده و سزاوار تحقیقات عمیق و گسترده در این باره است. آنچه ما در این نوشتار در پی تحقیق آن هستیم این است که اولاً انواع وحی را تبیین شود. ثانیاً به بررسی آیات و روایاتی که مربوط به چگونگی نزول وحی است پردازیم. همچنین مباحثی مختلفی که در این زمینه وجود دارد، از جمله وحی بر پیامبر ﷺ چگونه نازل می شده است آیا با واسطه بوده یا بدون واسطه؟ آیا تمام اقسام وحی در مورد پیامبر ﷺ محقق شده است یا نه؟ آیا وحی قرآنی بر پیامبر ﷺ به همه اقسام وحی بوده است یا نه؟ حالات نقل شده برای پیامبر ﷺ در زمان نزول وحی مربوط به کدام قسم از انواع وحی است؟ و دیگر مسائلی که مربوط به این بحث است. قرآن در این باره می فرماید: «مَا كَانَ لِشَرِّ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِلَاذِنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری: ۵۱) خداوند با کسی حرف نمی زند مگر این که به او وحی می کند (بدون واسطه) یا از پشت حجاب و حائل به او وحی می نماید، یا رسول و پیکری را اعزام می دارد تا او به اذن الهی به پیامبر ﷺ وحی کند.

الف) انواع وحی

واژه «وحی» در قرآن کاربردهای متفاوتی دارد و در معنای وسیعی به کار رفته است. همچون «اشاره»، «الهام» و در دل افکندن»، «رسالت و پیام»، «القای سریع و خفی» و... اما می توان همه این موارد را تحت چند مورد جمع کرد. به عقیده مرحوم معرفت در کتاب التمهید، قرآن، کلمه وحی را در چهار معنا استعمال کرده است:

معنای لغوی (اشاره خفیه)؛ اشاره به غریزه فطری؛ الهام نفسی (به معنای خطور در قلب که شامل تمام اقسام الهام می شود چه الهام روحانی و چه الهام غیر روحانی)؛ وحی رسالی. (معرفت، ۱۴۱۵: ۲۶/۱)

آنچه که بیشتر در کلمات قرآن پژوهان مورد توجه است، معنای چهارم از وحی بوده و مراد از وحی رسالی آن است که خداوند با واسطه یا بدون واسطه رسالتی را به پیامبری از پیامبران القاء می کند که آن را ابلاغ نماید. این معنای چهارم در بیش از هفتاد مورد در قرآن استعمال شده است.

۱. انواع وحی رسالی

قرآن کریم در این باره در سوره شوری می‌فرماید:

«مَا كَانَ لِإِبْرَاهِيمَ أَنْ يَتَكَلَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ»
(شوری: ۵۱)

براساس این آیه، همچنان که برخی از مفسران گفته‌اند وحی رسالی بر سه قسم است:

قسم اول: وحی بدون واسطه، که مراد از آن وحی مستقیم است نه واسطه‌ای هست و نه حجابی، بلکه به طور مستقیم از سوی خداوند بر پیامبر ﷺ القا می‌شود. کیفیت این نوع ارتباط بر ما پوشیده است، ولی از روایات و تاریخ نقل شده برمی‌آید که این تلقی و دریافت وحی بسی دشوار بوده است. البته پرسش‌ها و شبهاتی در این قسم هست که بعد از ذکر اقسام، خواهد آمد.

قسم دوم: وحی از پس حجاب، که در این قسم وحی از طرف خداوند نه با واسطه به پیامبر ﷺ می‌رسیده است و نه به صورت مباحثی، بلکه از ورای حجاب بوده است. یعنی حائلی در بین بوده است که از سمت آن، ندا و پیام خداوند می‌رسیده است. نمونه روشن آن آیاتی است که وحی بر حضرت موسی ﷺ را در سوره قصص در کوه طور مطرح می‌کند: «فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا ... فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ...» (قصص: ۲۹) چون موسی مدت را به سر آورد و با زنش روان شد، از سوی طور آتشی دید. به کسان خود گفت: درنگ کنید. آتشی دیدم. چون نزد آتش آمد، از کناره راست وادی در آن سرزمین مبارک، از آن درخت ندا داده شد که: ای موسی، من خدای یکتا پروردگار جهانیانم.

برای «حجاب» دو معنا ذکر شده است:

۱. ایجاد کلام در جسمی که پوشیده از مخاطب است. یعنی مخاطب کلام را می‌شنود ولی محل کلام را دقیقاً نمی‌داند.

۲. سید مرتضی در امالی به نقل از جبائی می گوید: مراد از من وراء حجاب پوشیده و مخفی ماندن کلام از جمیع خلقت است، مگر آن کسی که اراده کرده مخاطبش باشد، مثل حضرت موسی علیه السلام در کوه طور در دفعه اول و در دفعه دوم حضرت موسی با هفتاد نفر از بنی اسرائیل، مخاطب خداوند بودند و از بقیه مردم محجوب بود. (علم الهدی، ۱۹۹۸: ۲۰۶/۲)

مرحوم معرفت در کتاب التمهید می فرماید: «کلام از ورای حجاب کنایه یا تشبیه است از کسی که صحبت می کند ولی پوشیده و مخفی است یا اینکه مراد از حجاب، حجاب معنوی است به خاطر بُعدی که بین کمال واجب تعالی و نقص ممکن است.» (معرفت، ۱۴۱۵: ۵۵/۱)

مفسرین، وحی از طرف خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله را به دو صورت می دانند، یا بی واسطه و مباحثی و یا با واسطه. سؤالی که در اینجا به ذهن می رسد این است که این جمله (من وراء حجاب) در کدام قسم قرار می گیرد؟ بی واسطه است یا با واسطه؟ از این رو، با توجه به معانی ذکر شده برای کلمه حجاب، دو دیدگاه در تبیین این نوع از وحی (من وراء حجاب) مطرح شده است:

۱. از اقسام وحی با واسطه باشد، که خود واسطه نیز بر دو صورت است: یا این واسطه دارای ادراک است مانند وساطت فرشته، و یا دارای ادراک نیست مثل درخت.

علامه طباطبایی ره در تفسیر المیزان می فرماید: خلاصه گفتار این شد که قسم دوم از وحی، یعنی «أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» وحی با واسطه است، و واسطه اش همان حجاب است. چیزی که هست این واسطه مانند واسطه در قسم سوم، خودش وحی نمی کند، بلکه تنها وحی از ما ورای آن آغاز می شود، و آغاز شدنش را از کلمه «من» که برای ابتداء است استفاده می کنیم. کلمه «وراء» در اینجا به معنای پشت نیست، بلکه به معنای بیرون هر چیزی است که محیط به آن چیز است، به شهادت کلام خدای تعالی که می فرماید: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» و این قسم تکلم (تکلم از ما ورای حجاب) مانند تکلم خدای تعالی با موسی در کوه طور است که در باره اش فرموده: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ» و نیز از همین قسم است وحی هایی که در عالم رؤیا به انبیا می شده. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۹/۱۸) مؤلف کتاب تفسیر موضوعی قرآن مجید نیز آن را تایید می کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۳۱/۷)

ملا صالح مازندرانی ره در کتاب شرح کافی می فرماید: «و الوحی هو الالقاء فی القلب أعنی الالهام، و من وراء حجاب سماع الصوت من غیر معاینه ملک أو یرسل رسولا من معاینه ملک». (ملا صالح مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۳۳/۵)

آنچه که از ظاهر این عبارت فهمیده می شود این است که «من وراء حجاب» را از قسم وحی با واسطه می داند چون فقط دیدن فرشته را نفی کرده است. همچنین از اینکه «من وراء حجاب» را معلق بر ندیدن فرشته کرده است، معلوم نیست که سخن گفتن خداوند با حضرت موسی (ع) را از کدام قسم وحی می داند. مؤید این معنا روایتی از امام باقر (ع) است در بصائر الدرجات است که در تفریق بین نبی و رسول می فرماید: «و اما نبی عبارت است از کسی که جبرئیل را در خواب می بیند، مانند خوابی که ابراهیم (ع) دید (که فرزند خود را قربانی می کند) و نظیر رسول خدا (ص) که بسیار می شد خواب سبکی او را می گرفت، و در آن حالت جبرئیل نزدش می آمد، این را نبی می گویند، که گاهی نبوت با رسالت هم جمع می شود، مانند رسول خدا (ص) که هم رسول بود و جبرئیل را در بیداری رو در روی خود می دید و با او سخن می گفت، و هم نبی بود و جبرئیل را در خواب می دید». (صفار، ۱۴۰۴: ص ۳۷۱)

از کلام مرحوم ابن شهر آشوب در تفسیر متشابه القرآن در ذیل این آیه استفاده می شود که ایشان تکلم خداوند از وراء حجاب را فقط مخصوص حضرت موسی می داند «المعنی و الله أعلم أن الله تعالی خص موسی (ع) بكلام خلقه علی هذه الصفة ما لم یخص به أحد من أنبیائه». بنابراین، از کلام ایشان به دست می آید که تکلم خداوند در شب معراج با پیامبر اکرم (ص) را از قسم وحی مستقیم می داند. (ابن شهر آشوب، ۱۴۱: ۱/ ۲۴۷)

۲. از اقسام وحی نوع بی واسطه آن باشد. و فرق آن با قسم اول این است که در قسم اول محتوای وحی بدون آنکه پیامبر (ص) کلامی بشنود بر قلبش القا می شود، ولی در اینجا کلام را می شنود و گوینده را نمی بیند.

اشکال این دیدگاه اینست که اولاً با ظاهر آیه منافات دارد چرا که ظاهر آیه، تفصیل است. یعنی این اقسام با یکدیگر فرق دارند نه اینکه با هم تداخل بکنند. ثانیاً قسم سوم وحی، در آیه مقید شده است به «فیوحی باذنه ما یشاء» یعنی این رسول، آنچه را که از خداوند بخواهد وحی

می‌کند. از این رو، در دو قسم قبل، وحی کننده خود خداوند است و بدون واسطه وحی می‌کند. و شاهد آن اختلافی است که در ترکیب آیه دارند.

مرحوم ابن بابویه در کتاب توحید می‌فرماید: احمد بن حسن قطان «ره» گفت: مردی خدمت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام آمد و عرض کرد که یا امیر المؤمنین من در کتاب منزل خدا شک کرده‌ام علی علیه السلام به آن مرد فرمود که مادرت به مرگت نشیند و چگونه در کتاب منزل خدا شک کرده‌ای گفت از برای آنکه من کتاب خدا را چنان یافتم که بعضی از آن بعضی را تکذیب می‌کند پس چگونه در آن شک نکنم علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود: «اما قول آن جناب وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، یعنی سزاوار نباشد بشری را که خدا با او سخن گوید مگر بوحی و آن نمی‌باشد، مگر از پس پرده یا فرستاده را بفرستد، پس به سوی او وحی کند آنچه را که خواهد و خدای که تبارک و تعالی است چنین فرموده و رسول چنین بود که از فرستادگان آسمان بسویش وحی می‌شد پس فرستادگان آسمان به فرستادگان زمین می‌رساندند و گاه بود که کلام در میانه فرستادگان اهل زمین و خدا بود بی آنکه کلام را با فرستادگان اهل آسمان بفرستد و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود که ای جبریل آیا پروردگار خود را دیده جبرئیل عرض کرد که پروردگار من دیده نمی‌شود رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود که وحی را از کجا فرامی‌گیری؟ عرض کرد که آن را از اسرافیل فرا می‌گیریم، فرمود: که اسرافیل آن را از کجا فرامی‌گیرد عرض کردم که آن را فرامی‌گیرد از فرشته که زبر او است از روحانیان فرمود که آن فرشته از کجا فرامی‌گیرد عرض کرد که در دلش افکنده می‌شود افکنده شدنی پس این وحی است و آن کلام خدای عز و جل است و کلام خدا به یک نحو نیست از جمله آن‌ها چیزی است که خدا به آن با فرستادگان سخن گفته و از آن جمله آن چیزی است که خدا آن را در دل‌های ایشان انداخته و از آن جمله خواب دیدنی است که آن را برسولان نموده و از آن جمله وحی و تنزیلی است که تلاوت کرده و خوانده می‌شود و آن کلام خدا است پس به آنچه از برایت وصف کردم از کلام خدا اکتفاء کن زیرا که معنی کلام خدا به یک نحو نیست چه از آن جمله آن چیز است که فرستادگان آسمان به فرستادگان زمین می‌رسانند...». (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۴۶)

در این روایت امام علیه السلام کیفیت صدور وحی از جانب خداوند را فقط با واسطه می‌دانند، و «من وراء حجاب» را قسم دومی به حساب نمی‌آورند، بلکه از اینکه برای آن تقدیری در نظر می‌گیرند «أو» را به معنای «و او» عاطفه می‌دانند و جمله را حالیه می‌گیرند، یعنی این تکلم خداوند از وراء حجاب بوده است نه اینکه قسم دومی باشد تا «و حیا» به صورت غیر مستقیم معنا شود. از این رو، برای رساندن وحی به پیامبر ص واسطه‌هایی را ذکر می‌کنند همان طور که از روایات دیگر نیز این معنا به دست می‌آید. ولی از ظاهر روایت که امام ع در مقام جواب از شاک است این مطلب را می‌توان برداشت کرد که امام ع در مقام رد شبهه رؤیت خداوند بوده است که اینگونه جواب داده‌اند نه اینکه در مقام بیان کیفیت صدور وحی باشد، چون زنادقه توهم اختلاف و تناقض در آیات را داشتند و آیات بر آن‌ها مشتبّه شده بود و امام ع از آن‌ها پاسخ داده است.

مؤید این شبهه هم این است که در بعض روایات، رؤیت خداوند را مطرح می‌کند و در بعض روایات دیگر امام علیه السلام محبوب بودن خداوند را بیان می‌کنند.

همچنین می‌توان از سؤال و جوابی که بین پیامبر صلی الله علیه و آله و جبرئیل بوده این مطلب را به دست آورد، یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله قطعاً می‌دانست که خداوند دیده نمی‌شود، اما چرا از جبرئیل سؤال کرده که «هل رأیت ربک؟» سؤال پیامبر صلی الله علیه و آله برای دفع توهم تناقض و اختلاف بوده است.

همچنین مرحوم شیخ مفید در المسائل العکبریه در جواب سؤالی که از معنای «من وراء حجاب» شده بود می‌فرماید: «.... و الجواب أن الوحی الذی عناه الله تعالی فی هذه الآیه ما سمعه الرسول بغير واسطه و المسموع من وراء الحجاب هو الکلام الذی تؤدیه الوسائط إلى الرسل و البشر من غیرهم و لیس الحجاب المعنی فی هذه الآیه هو الشیء الذی یستر المتکلم عن کلمه و یجول بین و بین مشاهدته کما ظنه السائل لکنه ما وصفناه من الرسل و الوسائط بین الخلق و بین الله تعالی فشبهم بالحجاب الذی یکون بین الإنسان و بین غیره عند الکلام فیسمعه من ورائه.» (مفید، ۱۴۱۳: ۸۱) شیخ مفید در جواب از سؤال، وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله را به دو صورت می‌داند، با واسطه و بی‌واسطه. و «من وراء حجاب» را از قسم با واسطه می‌داند و مراد از واسطه را ملائکه می‌داند نه اینکه از وراء شیئی باشد مانند درخت یا... کما اینکه در سخن گفتن خداوند با حضرت موسی علیه السلام بیان شده است.

هم چنانکه در ابتدا نیز بیان شد، تفاوت در معنا و مفهوم کلمه «حجاب» باعث بروز این اختلافات شده است.

نکته: وحی در خواب جزء وحی مستقیم است یا جزء وحی «من وراء حجاب»؟ بعضی قائل اند بر اینکه از جهت امکان، اقسام سه گانه وحی، در خواب نیز متصور است. در کتاب وحی در قرآن می فرماید: «چون در خواب نیز اگر فرشته واسطه نگردد و حائلی در بین نباشد، بلکه در یک ارتباط قلبی همراه با معاینه، حقیقت دریافت گردد، طبعاً خواب نیز مصداق نوع اول خواهد بود و اگر این القا و استماع از ناحیه خاصی استماع شود، مصداق نوع دوم تحقق پیدا کرده است و اگر دریافت توسط فرشته انجام گیرد قسم سوم خواهد بود و بر این اساس، این ادعا که «خواب تنها مصداق قسم دوم یعنی من وراء حجاب است» از نظر ثبوت و امکان جای تأمل و نقد دارد». (عبداللهی، ۱۳۸۵: ۸۷)

برخی از اندیشمندان مثل علامه طباطبایی می فرمایند: خواب، تنها مصداق قسم دوم یعنی «من وراء حجاب» است. (طباطبایی ۱۴۱۷: ۷۷/۱۸)

قسم سوم: وحی با واسطه. مراد از رسول در آیه، طبق شواهد قرآنی، فرشته است. مانند آیات «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ» (تکویر: ۱۹-۲۳) «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء: ۱۹۳) «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۹۷)

اما در مورد کیستی فرشته وحی، آیات قرآن مختلف است. (جبرئیل، روح الامین، اسرافیل، گروهی از فرشتگان)

سید مرتضی در آمالی می فرماید: «و روی عن مجاهد فی قوله تعالى: وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا قَالَ: هو داود أوحى في صدره فزير الزبور، أو من وراء حجاب و هو موسى، أو يُرْسِلُ رَسُولًا و هو جبريل إلى محمد صلى الله عليه وآله» (علم الهدی، ۱۹۹۸: ۲۰۵/۲) در این روایت اگرچه هر سه قسم وحی را قبول کرده است، اما آیه را به صورت مصداقی معنا نموده است، یعنی همه اقسام را برای هر یک از انبیاء قبول ندارد.

۲. وحی بر پیامبر ﷺ

تا به اینجا بحث در مورد اقسام وحی رسالی بود، اما وحی نسبت به پیامبر اکرم ﷺ به سه صورت بوده است که در ادامه بیان می شود:

روای صادقانه

اولین وحی به پیامبر اسلام از طریق روای صادقانه بوده است. روایایی که چون صبح روشن، برای او واضح بود و مقدمه‌ای برای وحی از طریق جبرئیل به شمار می‌آمد. امام باقر (ع) می‌فرماید: «نبی کسی است که به نبوت خود، از طریق رویا آگاه می‌شود؛ مانند رویای ابراهیم و رویای محمد ﷺ که مقدمات نبوت خود را قبل از وحی، در خواب دید تا اینکه جبرئیل با پیام رسالت از جانب خدا، بر وی نازل شد.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۷۶)

مرحوم ملا صالح در شرح اصول کافی در توضیح این روایت می‌فرماید: «این روایت صریح است در اینکه روایایی که قبل از آمدن جبرائیل بوده، وحی نیست. بعضی از اهل سنت نیز به این تصریح دارند و فقط شبیه وحی است در اینکه درست و صحیح است، چون شیطان در آن هیچ دخالتی ندارد. و روایایی از وحی شمرده می‌شود که بعد از رسالت باشد و...» (ملا صالح مازندرانی، ۱۳۸۲: ۵/۱۴۴)

علی ابن ابراهیم قمی می‌گوید: «پیامبر ﷺ وقتی به سن سی و هفت سالگی رسید، در خواب کسی را می‌دید که به سوی او می‌آید و به او خطاب می‌کند: یا رسول الله، و تا زمانی به همین صورت بود و ایشان کتمان می‌کرد و در بعض مواقع در کوه برای ابی طالب گوسفند چرانی می‌کرد و شخصی را می‌دید که به او می‌گوید یا رسول الله، از او می‌پرسد که چه کسی هستی؟ پاسخ می‌دهد که من جبرئیل هستم و از طرف خداوند مامور هستم تو را رسول گردانم...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸/۱۸۴)

وحی به وسیله جبرائیل

جبرئیل امین با سیمایی با شکوه و پرهیت پدیدار می‌شد و پیام را ابلاغ می‌کرد. پیامبر ﷺ گاهی او را می‌دید، و به تصریح دانشمندان، دوبار او را به صورت و هیأت اصلی و در دفعات

دیگر به صورت دحیه بن خلیفه کلبی رؤیت کرد. گاهی نیز جبرئیل را نمی‌دید و تنها کلام وحی بر قلبش نازل می‌شد، چنانکه در قرآن آمده است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» ابن مسعود می‌گوید: پیامبر ﷺ فقط دو بار جبرئیل را به صورت اصلی خود دید. یک بار از او خواست که وی را در صورت اصلی ببیند و او خود را به صورت اصلی نشان داد که در آن هنگام تمامی افق را پوشاند، اما بار دوم در شب معراج بود که جبرئیل حضرتش را به عالم بالا برد و آن در افق اعلی بود. آیه «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى» ناظر به دیدن بار اول، و آیه «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى» ناظر به بار دوم است.

ابن عباس می‌گوید: جبرائیل علیه السلام بر تمام انبیا نازل شده است، اما فقط چهار نفر از آن‌ها او را دیده‌اند پیامبر اکرم ﷺ، حضرت عیسی علیه السلام، حضرت موسی علیه السلام، و حضرت زکریا علیه السلام، اما وحی بر بقیه انبیاء علیهم السلام به صورت الهام در خواب بوده است. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۵۳/۱۶)

وحی مستقیم:

منظور از وحی مستقیم، وحی بدون وساطت فرشته است. پیام وحی چون آوای جرسی بر گوش پیامبر ﷺ می‌نشست و این سخت‌ترین حالات وحی برای پیامبر بود. اصحاب پیامبر ﷺ نقل کرده‌اند که هنگام نزول وحی، درد شدیدی به پیامبر ﷺ دست می‌داد. حالت غش و بیهوشی بر وی ظاهر می‌شد، سر مبارکش به زیر می‌افتاد، رنگ صورتش تغییر می‌کرد و عرق از رویش جاری می‌شد. در قرآن این وحی، «قول ثقیل» نامیده شده است: «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمّل: ۴).

۳. وحی قرآنی

در اینکه وحی قرآنی از کدام یک از انواع وحی بوده، در بین کارشناسان علوم قرآنی اختلاف نظر وجود دارد. برخی نزول بیشتر آیات قرآن را از طریق مستقیم دانسته‌اند. در کتاب التمهید می‌فرماید: «بیشتر آیات قرآن به صورت مباحثی و وحی مستقیم بوده و فرشته‌ای

واسطه در وحی نبوده است بنابراین آنچه که در توصیف حالات پیامبر ﷺ در زمان وحی از صحابه نقل شده است.» (معرفت، ۱۴۱۵: ۵۷/۱).

برخی دیگر از دانشمندان نزول هیچ یک از آیات را به صورت مستقیم نمی‌دانند، بلکه قائل هستند تمام آیات توسط جبرئیل نازل شده است. از برخی آیات نیز استفاده می‌شود که قرآن یا بخشی از قرآن به وسیله فرشته وحی که جبریل و روح امین فرستاده شده است. از علامه طباطبایی نیز در کتاب مهر تابان برای کیفیت نزول وحی، سه مرحله بیان شده است که در خور تأمل است. (طباطبایی، (بی تا): ص ۲۰۹)

چنانکه قبلاً بیان شد، یکی از راه‌های وحی بر پیامبر ﷺ رؤیای صادقه بود، اما هیچ یک از رؤیاهای ایشان از باب وحی قرآنی نبوده است و روایاتی که بر این مطلب استدلال شده است از لحاظ سندی مخدوش بوده و قابل اعتنا نیست.

ب: رشته وحی

انسان برای هدایت و سعادت خود نیازمند برنامه‌ای کامل و جامع است، برنامه‌ای که این هدف را برای او تأمین کند، اما انسان به لحاظ نقصی که در او هست از تدوین این برنامه ناتوان بوده، از این رو، نیازمند به برنامه‌ای دقیق و کامل است تا این هدف را تأمین بکند. خداوند متعال با خلق انسان این برنامه را برای او تدوین کرده و به وسیله وحی برای بشر فرستاده است، اما انسان چون سنخیتی با عالم غیب ندارد و دارای بُعد مادی است صلاحیت اخذ این برنامه را به طور مستقیم ندارد و ارتباط او با عالم غیب مشکل بوده، نیاز به واسطه دارد و از طرفی، همه انسان‌ها صلاحیت برای این ارتباط را ندارند. پس، نیاز به واسطه‌ای است که دارای این سنخیت باشد، سنخیتی از حیث تجرد، که بتواند با عالم غیب ارتباط برقرار کند. آنچه که از آیات و روایات به دست می‌آید این واسطه و رابط بین خدا و انسان، فرشته است. از این رو، ارتباط پیامبر ﷺ در غیر وحی مستقیم با خداوند از راه فرشته بوده است، اما چگونگی این ارتباط و کیفیت آن، سؤالات و شبهاتی را در پی داشته است و پاسخ‌هایی نیز از

طرف علما و مفسران و دانشمندان علوم قرآنی به آن داده‌اند. در این قسمت در پی آنیم که ماهیت فرشته وحی، جایگاه فرشته وحی و چرایی وساطت فرشته در ابلاغ وحی را با استفاده از آیات و روایات روشن نماییم.

۱. کیستی فرشته وحی

در آیات و روایات درباره اینکه فرشته وحی چه کسی هست تعبیر مختلفی آمده است:

روح الامین: «وَإِنَّهُ لَنَزْلِيلٌ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء: ۱۹۳)

روح القدس: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» (نحل: ۱۰۲)

رسول: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ» (تکویر: ۱۹)

جبرئیل: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۹۷)

اگر چه تعبیر در قرآن مختلف است، اما مراد از دو آیه اول، به قرینه آیه آخر جبرئیل است، چون در همه آن ها صحبت از تنزیل قرآن است و در آیه اخیر این تنزیل را به حضرت جبرئیل علیه السلام نسبت می‌دهد. همچنین مراد از رسول در آیه «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ....» جبرئیل است.

مؤید این مطلب آن است که اولاً آیات اول سوره نجم است که صفت قوت را (ذی قوه عند...) درباره جبرئیل به کار می‌برد. «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ.» (نجم: ۱-۵)

ثانیاً روایتی از امام صادق ع درباره حدیث معراج است که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله، در توصیف جبرئیل این صفت را به کار می‌برد. ثالثاً در ادعیه امام زین العابدین ع در کتاب صحیفه سجاده، در صلوات فرستادن بر ملائک این صفت را به کار می‌برد، «... و جبرئیل الامین علی وحیک المطاع فی اهل سماواتک المکین لیدیک المقرب عندک...» (صحیفه سجاده، دعای سوم)

چند نکته

نکته اول: فلسفه نامگذاری جبرئیل به روح القدس و روح الامین

فخر رازی در تفسیر کبیر چند وجه برای علت نامگذاری جبرئیل به روح القدس ذکر کرده است: الف) روح القدس یعنی روحی که مقدس است و به خاطر بیان علو مرتبه آن نزد خداوند به آن موصوف شده است.

ب) همچنانکه بدن بوسیله روح احیا می شود، دین نیز به وسیله جبرئیل احیا شد، چون او وحی را به انبیا نازل کرد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۷۷/۳) مرحوم طبرسی در مجمع البیان همین وجه دوم را می پذیرد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۰۷/۱)

همچنین فخر رازی در وجه نامگذاری جبرئیل به روح الامین می گوید: چون از روح خلق شده است و امین است در رساندن وحی بر انبیا. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۶/۲۴) مرحوم شیخ طوسی نیز در التبیان سه وجه برای این نامگذاری بیان می کند. (طوسی، ۱۴۳۰: ۵۶/۸)

نکته دوم: فلسفه نزول قرآن توسط جبرئیل

سید علی اکبر قرشی در کتاب تفسیر احسن الحدیث می فرماید: پیامبر اکرم ﷺ با نزول اول، تمام قرآن را می دانست و احتیاجی به نزول دوم در شب مبارک (قدر) نبود. از این رو، نکته و وجه نزول دوم در این بوده که قرآن به صورت اعجاز نازل بشود و فلسفه نزول قرآن توسط جبرئیل را وحیانی بودن الفاظ قرآن می داند و آلا قرآن مانند سایر گفته های پیامبر ﷺ می شد و آنچه که بر سر حدیث آن حضرت آوردند بر سر قرآن نیز می آوردند. مؤید آن را آیات ۱۶-۱۹ سوره قیامت می داند: «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قرشی، ۱۳۷۷: ۶۸/۱۰)

نکته سوم: تعداد ملائکه وحی

علامه طباطبایی در المیزان در تفسیر آیات ۱-۱۶ سوره عبس می فرماید: از این آیات برمی آید که قرآن، تذکره ای است که قبلاً به دست ملائکه ای نوشته شده بود که ذاتاً نزد

خداوند بزرگوار و نیکوکارند و بعداً توسط جبرئیل نازل شده است و همچنین برای وحی، ملائکه مخصوصی بوده است که اعوان و یاران جبرئیل ع در رساندن وحی و صحف بر پیامبران بوده‌اند. لذا در سوره عبس فرموده است: «بِأَيِّدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۲۰)

۲. جایگاه فرشته وحی

در عرف معمول و شایع است که وقتی کسی بین دو نفر واسطه می‌شود از مقام و جایگاه خاصی برخوردار بوده و جایگاه بالاتری دارد. به عنوان مثال زمانی که بین دو نفر اختلافی پیش آمده باشد، کسی بین آن‌ها واسطه می‌گردد که از جایگاه بالاتری برخوردار باشد و طرفین نسبت به آن احترام خاصی را قائل باشند. در مورد واسطه شدن فرشته وحی نیز این قاعده عقلایی و رویه عرفی جاری بوده و فرشته وحی از یک جایگاه والایی برخوردار است. باید دانست که این جایگاه والا، دارای مراتبی است، چرا که از ظاهر برخی آیات و روایات به دست می‌آید که انبیا به ویژه پیامبر اکرم ﷺ، جایگاه بالاتری نسبت به فرشته برخوردار است، اگر چه که مقام فرشته وحی نیز کم نیست، اما مقام پیامبر ﷺ قطعاً به مراتب بالاتر از او است، همان طور که در شب معراج پیامبر ﷺ و جبرئیل به جایی رسیدند که جبرئیل ع فرمود: من از این بیشتر نمی‌توانم نزدیک‌تر بشوم، اما پیامبر (ص) به «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (النجم: ۵۳) رسید. همچنانکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: چون رسول خدا ﷺ را به معراج بردند، جبرئیل او را به جایی رسانید و خود با او نیامد. حضرت فرمود: ای جبرئیل! در چنین حالی مرا تنها می‌گذاری؟ گفت: برو، بخدا در جایی قدم گذاشته‌ای که هیچ بشری قدم نگذاشته و پیش از تو هم بشری در آنجا راه نرفته است. البته در بین دانشمندان اسلامی و قرآنی در اینکه انبیا یا ملائک بر یکدیگر افضلیت و برتری دارند اختلاف نظر بوده و هر یک از آن‌ها بر آیات و روایاتی استدلال کرده، معیارهایی را برای آن بیان می‌کنند. به عنوان مثال فخر رازی در تفسیر کبیر، بحث مبسوطی را در ذکر دلایل طرفین، در ذیل آیه سجده ملائکه بر آدم بیان می‌کند و می‌فرماید: «اکثر اهل سنت بر آن هستند که انبیا بر ملائکه برتری دارند و از آن‌ها افضل هستند و معتزله و شیعه قائل بر افضلیت ملائکه بر انبیا هستند. و نظر خود او افضلیت

پیامبران بر ملائکه و سپس افضلیت فرستادگان از ملائکه دیگر و سایر افراد بشر و سپس افضلیت تمامی ملائکه بر افراد بشر است.» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲/۲۱۵) علامه طباطبایی می‌فرماید: «مراد از افضلیت انسان، افضلیت همه انسان‌ها نیست بلکه افراد مؤمن مراد است چون بالاتفاق کسانی هستند که از حیوان نیز پست‌ترند مانند منکران حق، و این رأی از شیعه معروف است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۲۲۵)

مرحوم طبرسی در ذیل آیه ۳۳ آل عمران می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» این آیه بر تفصیل انبیا بر ملائکه دلالت دارد به دلیل اینکه «العالمین» شامل تمام مخلوقات، اعم از ملائکه و غیر ملائکه است.

بعضی آیه ۷۰ از سوره اسراء را دلیل بر برتری فرشته دانسته می‌گویند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا». خداوند در این آیه فرموده که ما پیامبران را بر بسیاری از آنچه آفریدیم برتری داده‌ایم و نگفته است که بر همه آفریدگان، برتری داده‌ایم، و این دلیل بر این است که در آفریده‌های خدا آفریده‌ای است که آدمی از آن بالاتر نیست و آن جز فرشته نیست، چون آدمی از هر زنده‌ای جز فرشته بالاتفاق بالاتر است. و مرحوم طبرسی در مجمع البیان این قول را به چند وجه باطل می‌داند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۴۲۶)

اختلاف و شبهه در این است که پیامبر ﷺ مقام بالاتری نسبت به فرشته دارد و عالم به غیب است، پس چرا واسطه لازم باشد مگر خود پیامبر ص این توانایی و قدرت را نداشت که این ارتباط را برقرار بکند؟ در پاسخ باید گفت:

۱. اینکه گفته شود تمام واسطه‌ها از مقام بالاتری برخوردار هستند، یک قاعده کلی و تمام نیست. یعنی لازم نیست که واسطه از مقام بالاتری برخوردار باشد، بلکه می‌تواند دارای مقام و احترام خاصی باشد.

۲. مجرد واسطه شدن دلالتی بر بالاتر بودن از حیث مقام و منزلت ندارد. طبق آیات و روایات ملائکه‌ای که واسطه هستند از خود هیچ استقلالی ندارند و فقط مأمور به رساندن کلام وحی

هستند. «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» (انبیاء: ۲۷)

همچنین واسطه شدن فرشته با توجه به عالم به غیب بودن پیامبر ﷺ براساس آیات و روایات به جهت سنگینی وحی است. خداوند در آیات قرآن می فرماید: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران: ۱۷۹) «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا» (جن: ۷۲) بنابراین، خداوند به عالم به غیب بودن پیامبر ص رضایت داده و از جمله اعتقادات مسلمانان عالم به حقایق غیبی بودن پیامبر ﷺ است. در واسطه شدن فرشته وحی باید این نکته را مد نظر داشت که وحی، تجلی کلام الهی و رویارویی با مبدأ اعلی (خداوند) است. انقطاع پیامبر ﷺ از عالم حسی و عقلی و... و حضور در پیشگاه پروردگار هستی امر سنگینی بوده که حتی در چهره و حواس ظاهری پیامبر ص نمایان می شود و این رویارویی اگر مستقیم باشد به مراتب سخت و دشوار خواهد بود. از امام صادق (ع) در مورد غشیه ای که بر پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم وارد می شد، سؤال شد که آیا به هنگام نزول جبرئیل بود؟ در پاسخ فرمود: نه، جبرئیل وارد نمی شد، مگر بعد از اجازه. حتی اگر بر پیامبر ﷺ وارد می گردید همانند بندگان در برابر پیامبر ﷺ می نشست. این حالت تنها وقتی بود که پیامبر ﷺ بدون مترجم و واسطه با خدا روبه رو می شد و به سخن با او می پرداخت. (بحار الانوار، ۱۴۰۳: ۱/ ۲۷۵)

همچنین قرآن کریم در مورد سنگینی وحی می فرماید:

«تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ» (شوری: ۵) نزدیک است که آسمان ها برفراز یکدیگر در هم شکنند.

«لَوْ أَنزَلْنَاهُ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدَّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (حشر: ۲۱) اگر این قرآن را بر کوه نازل می کردیم، از خوف خدا آن را ترسیده و شکاف خورده می دیدی. و این مثال هایی است که برای مردم می آوریم، شاید به فکر فرو روند.

نتیجه

از مطالب یاد شده و بررسی در اطراف مسئله وحی این به دست آمد که گرچه ارتباط انسان و عالم ماده با عالم مجرد از سوی غیر ادیان مورد انکار است، اما این امر مورد قبول ادیان آسمانی است. این ارتباط که گاهی به صورت وحی مستقیم و بدون واسطه بوده، اما اکثراً به صورت غیر مستقیم و با وساطت فرشته وحی بوده است. بُعد مادی انسان و سنگینی وحی و عدم توان از ارتباط مستقیم، جایگاه فرشته وحی را در ابلاغ وحی معین می‌کند. گرچه کیفیت و چگونگی این ارتباط بر ما پوشیده است، اما آنچه که مهم است اصل این ارتباط بوده که مورد تسالم همه است. شبهات و ایرادات وارده نیز با عنایت و راهنمایی آیات و روایات معصومین ع قابل توجه است.

منابع

- ۱ قرآن کریم
- ۲ نهج البلغه
- ۳ ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۴۱۰) متشابه القرآن ومختلفه، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول
- ۴ ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸) التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول
- ۵ جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴) تفسیر موضوعی قرآن، تحقیق: غلامعلی امین دین، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم
- ۶ حسینی تهرانی، سید محمد حسین، (بی تا) مهردادان، بی جا: انتشارات باقر العلوم، چاپ دوم
- ۷ رضوان، عمر بن ابراهیم، (۱۴۱۳ق) آراء المستشرقین حول القرآن الکریم وتفسیره، الرياض: دار الطیبه، چاپ اول
- ۸ زمخشری، محمود، (۱۴۰۷) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم
- ۹ سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴) الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ سوم
- ۱۰ صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، قم: مکتبه آیه الله مرعشی، چاپ دوم
- ۱۱ طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم
- ۱۲ -----، (۱۳۵۳) قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم

- ۱۳ طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۳۰) / الاحتجاج علی اهل اللجاج، تحقیق: محمد باقر، خراسان: نشر مرتضی، چاپ اول
- ۱۴ طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم
- ۱۵ طوسی، محمد بن حسن، (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: شیخ آغا بزرگ تهرانی و احمد قیصر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول
- ۱۶ عبد الهی، محمود، (۱۳۸۵) وحی در قرآن، قم: بوستان کتاب قم، چاپ اول
- ۱۷ علم الهدی، علی بن حسین، (۱۹۹۸) / مالی المرتضی، تحقیق: ابراهیم محمد ابوالفضل، قاهره: دار الفکر العربی، چاپ اول
- ۱۸ فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰) مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم
- ۱۹ قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷) / حسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم
- ۲۰ القرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ ش) الجامع لاحکام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول
- ۲۱ کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷) / الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، تهران: دارالکتاب الاسلامیه

- ۲۲ مازندرانی، محمد بن صالح بن احمد، (۱۳۸۲ق) شرح الکافی الاصول والروضه، تهران: المكتبه الاسلاميه، چاپ اول
- ۲۳ مجلسی، محمد بن باقر، (۱۴۰۳) بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم
- ۲۴ معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۵) التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم
- ۲۵ مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳) المسائل العکبریّه، کنگره شیخ مفید، قم: المؤتمر العالمی الالفیه الشیخ المفید
- ۲۶ میر محمدی زرنندی، سید ابوالفضل، (۱۳۷۷) تاریخ و علوم قرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ یازدهم



بررسی وقایع قبل از جریان سقیفه

سمیه شهنساری*

چکیده

یکی از حوادث مهم تاریخی بعد از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) جریان سقیفه است. سقیفه محلی بود در مدینه که مردم برای مسائل مهم در آنجا جمع شده و تصمیم‌گیری می‌کردند. جریان سقیفه و انتخاب ابوبکر به عنوان خلیفه در بیست و هشتم صفر سال دهم هجرت به وقوع پیوست. اگرچه این اجتماع در روز رحلت پیامبر اکرم (صلی - الله علیه و آله و سلم) خود را نشان دادند، ولی آغاز این فتنه از مدت ها قبل از غدیر بود. برخلاف دیدگاه بسیاری از مردم که به وجود آمدن جریان سقیفه را در یک روز می‌دانند. این پژوهش بر آن است که وقایع قبل از تشکیل جریان سقیفه را بررسی کند، تا چهره‌ی واقعی و اهداف این جریان بر همگان روشن شود.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قران، دانشگاه مفید

منافقین برای اینکه از وقوع جریان غدیر جلوگیری کنند دست به توطئه‌های زیادی زدند که این توطئه‌ها با عنایت الهی و درایت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) خنثی شد.

روش این تحقیق، توصیفی تحلیلی و به شیوه‌ی کتابخانه‌ای است که محورهای اصلی بحث در آن عبارتند از: بررسی مقدمات غدیر؛ توطئه‌های منافقین؛ چگونگی برپائی سقیفه در انتخاب ابوبکر. با بررسی این محورها روشن خواهد شد که اجتماع سقیفه یک اتفاق یک روزه نیست بلکه این جریان که در اثر آن مسیر تاریخ بشریت دگرگون شد، جریانی است که از مدتها قبل برنامه‌ریزی شده بود.

واژگان کلیدی: سقیفه، غدیر، اصحاب صحیفه، نصب خلافت، توطئه.

مقدمه

یکی از حوادث مهمی که بعد از رحلت حضرت رسول صلی الله علیه و آله وسلم اتفاق افتاده و از اهمیت زیادی برخوردار است جریان سقیفه است که در اثر آن شریعت اسلام پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم دگرگون شد. سؤال این است که این جریان از چه زمانی پایه ریزی شده بود و طراحان آن چه کسانی بودند و چه اهدافی را برای ایجاد این جریان دنبال می کردند؟

درباره «سقیفه» و جایگاه آن در تاریخ اسلام، از دیرباز تاکنون، کتاب های بسیاری به صورت مستقل یا به مناسبت، به رشته ی تحریر درآمده است که البته از نظر ارزش و اهمیت یکسان نیستند. بیشتر این کتاب ها، سقیفه را تنها در یک روز دیده اند و از این رو غالباً کوشیده اند که صرفاً حوادث آن روز را بررسی کنند، البته گاه به ذکر حوادثی که در طی یک یا دو هفته پیش و پس از آن رخ داده است، نیز پرداخته اند، اما اینکه این جریان از خیلی قبل تر پی ریزی شده بود واقعی است انکارنشدنی که در کتب کمی به آن پرداخته است. از جمله به کتبی که به گزارش حجه الوداع، سقیفه، بلندترین داستان غدیر پرداخته اند، می توان اشاره کرد.

این پژوهش درصدد است که زمان شروع این تفکر پلید و آغازگر آن را بشناسد تا بهتر بتوان اهداف این جریان شوم را پیدا کرد و هویت پایه گذاران آن برملا شود.

مقدمات برنامه‌ی غدیر:

۱. فرمان اعلان ولایت بعد از حج:

در سال دهم هجرت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم با عده‌ی کثیری از مسلمانان راهی حج شدند که به حجه‌الوداع مشهور است. چون آخرین حجی بود که رسول خدا در عمر شریف خود انجام دادند. هم زمان با شروع حج، از سوی خداوند متعال بر پیامبر اکرم صلی - الله علیه و آله وسلم اعلان شد که با پایان این آخرین واجب الهی، برنامه اعلان ولایت و منصوب نمودن حضرت علی علیه السلام آغاز می‌شود که این دستور با آیه ۷-۸ سوره‌ی مبارکه انشراح نازل شد. «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ / وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ»

این آیه چنین تفسیر شده «که هرگاه از میان همه‌ی واجبات که آخرین آن‌ها حج است، فراغت یافتی، علی علیه السلام را منصوب کن و برای حرکت به سوی پروردگارت آماده باش.» (مجلسی، ۱۴۵۷: ۳۶/۱۳۳)

۲. اولین دستور برای برنامه‌ی غدیر:

قبل از ظهر سیزدهم ذی‌الحجه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم همراه با کاروان عظیم حجاج از منا به طرف مکه حرکت کردند تا بر بالای «ابطح» رسیدند و همان‌جا توقف کردند که جبرئیل نازل شد و با آوردن آیات اولیه سوره مبارکه عنکبوت مقدمات برنامه‌ی غدیر را آغاز کردند. پیام الهی چنین بود، ای محمد بخوان:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ / أَلَمْ أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ / وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ / أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ»

به نام خداوند بخشنده مهربان، الف، لام، میم / آیا مردم گمان کرده‌اند که رها می‌شوند یا همین که بگویند ایمان آوردیم، بدون اینکه امتحان بشوند؟/ ما کسانی را که قبل از آنان بودند امتحان کردیم، زیرا خداوند باید بداند کسانی را که راست می‌گویند و کسانی را که دروغ می‌گویند/ کسانی که کارهای زشت را انجام می‌دهند گمان کرده‌اید که از دست ما فرار می‌کنند (و دست ما بر آن‌ها نمی‌رسد؟) چه بد حکم می‌کنند.

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پرسیدند: ای جبرئیل، این فتنه کدام است؟ جبرئیل گفت: ای محمد، خداوند سلامت می‌رساند و می‌فرماید: من قبل از تو پیامبری نفرستادم، مگر آنکه هنگام سرآمدن روزگارش براو امر کرده‌ام کسی را بر امتش خلیفه قرار دهد که قائم مقام او باشد و سنت و احکام او را برای مردم احیاء کند، کسانی که مطیع خدا باشند در چیزهایی که پیامبر به آنان امر می‌کند صادق و راستگویند و کسانی که مخالف امر او باشند کاذب و دروغگویند.

ای محمد بازگشت تو به سوی پروردگارت و بهشتش نزدیک شده است. خداوند به تو دستور می‌دهد برای امت بعد از خود علی‌بن‌ابیطالب را منصوب نمایی و سفارشات خود را به او نمایی، که اوست خلیفه‌ای که امور رعیت و امت تو را بر عهده می‌گیرد، چه او را اطاعت کنند و چه عصیان نمایند، که به زودی عصیان خواهند کرد و این همان فتنه‌ای است که آیات را درباره آن برای تلاوت کردم. خداوند عزوجل به تو دستور می‌دهد که به او بیاموزی همه آنچه به تو تعلیم داده و به او سفارش کنی که حفظ کند همه آنچه خدا در حفظ تو قرار داده و به عنوان امانت به تو سپرده است، که اوست امین و مورد اعتماد مردم. ای محمد، من تو را از میان بندگانم به پیامبری برگزیدم و علی را به جانشینی تو انتخاب کردم. (مجلسی، ۱۴۵۷:

۳. اعلان عمومی برای حرکت به سوی غدیر:

روز چهاردهم ذی‌الحجه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم به بلال دستور داد تا بین مردم اعلان کند: «فردا کسی جز معلولان نباید باقی بماند، و همه باید به سوی غدیر حرکت کنند.» با این اعلان مردم بسیار تعجب کردند که چرا پیامبر مدّتی در آنجا توقف نکرده تا مردم سؤالات خود را بپرسند و از محضر آن حضرت استفاده کنند. (انصاری، ۱۳۸۶: ۱۷۶)

۴. سپردن ودایع انبیاء به علی علیه‌السلام:

در روز چهاردهم ذی‌الحجه جبرئیل برای بار دوم نازل شده و این دستور را از طرف خداوند متعال آورد: «نبوت تو به پایان رسیده و روزگارت کامل شده است. من زمین را بدون عالمی که اطاعت من و ولایتم با او شناخته شود و حجت بعد از پیامبر باشد رها نخواهم کرد. آنچه نزد تو از علم و میراث علوم انبیای قبل از تو و اسلحه و تابوت (صندوق) و آنچه از نشانه‌های پیامبران نزد توست به وصی و خلیفه بعد از تو تسلیم نما».

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم، امیرالمؤمنین علیه‌السلام را فراخواند و با هم جلسه‌ی خصوصی تشکیل دادند و ودایع الهی به علی علیه‌السلام داده شد و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم، اسم اعظم و حکمت و کتب انبیاء علیهم‌السلام و سایر یادگارهای آنان را به امیرالمؤمنین علیه‌السلام سپرد و گفته‌های جبرئیل را به آن حضرت ابلاغ فرمود. (مجلسی، ۱۴۵۷: ۳۸/۹۶)

۵. اعتراض عایشه به حضرت علی و پاسخ پیامبر:

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم، در ایام حجة‌الوداع اگرچه محرم بود، ولی برای حفظ عدالت هرشب نزد یکی از همسرانش می‌ماند. آن شب که نوبت عایشه بود پیامبر صلی‌الله‌

علیه و آله وسلم و امیر المؤمنین علیه السلام خلوت کرده، درباره‌ی ودایع انبیاء و اسرار دیگر گفتگو می‌کردند. این مجلس به طول انجامید و بر عایشه سنگین آمد. او تصمیم گرفت نزد حضرت علی علیه السلام بیاید و در این باره به آن حضرت ناروا بگوید. ام سلمه او را از این کار بر حذر داشت، ولی او قبول نکرد و سوار شترش شد و به سرعت به جایی که آن حضرت با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود، آمد.

در خطاب به امیر المؤمنین علیه السلام گفت: ای پسر ابی طالب، دائماً پیامبر را از این که نزد من باشد مانع می‌شوی. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به عایشه فرمود: بین من و علی فاصله مشو که هیچ کس نمی‌تواند بین من و او فاصله بیندازد.

عایشه نزد ام سلمه بازگشت در حالی که گریه می‌کرد و ماجرا را برای ام سلمه گفت. ام سلمه گفت: من تو را نصیحت کردم، ولی تو نپذیرفتی و کار خود را انجام دادی. (طوسی، بی تا: ۴۵۷)

آغاز توطئه‌های اصحاب صحیفه:

۱. اطلاع عایشه از برنامه‌ی پیامبر:

عایشه با مأیوس شدن از اینکه مجلس خصوصی پیامبر و امیر المؤمنین -علیهما السلام- را بر هم زند، به فکر دیگری افتاد. نزد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آمد و گفت: یا رسول الله! از آغاز امروز مجلس خصوصی شما با علی طول کشیده است؟! چرا آن مسئله خصوصی را از من پنهان می‌کنی؟ شاید برای من هم صلاح باشد! حضرت فرمود: بله درست است. قسم به خدا، این مسئله صلاح است برای کسی که خداوند او را به قبول آن و ایمان به آن سعادتمند نماید، و من مأمورم همه‌ی مردم را بدان دعوت نمایم، و به زودی از آن مسئله اطلاع خواهی یافت وقتی آن را به طور عمومی اعلام کنم. عایشه گفت: یا رسول الله چرا اکنون آن را به من

خبری نمی‌دهی تا پیش تر عمل به آن را آغاز کنم و آنچه صلاح است را شروع نمایم! فرمود: «به زودی به تو خبر خواهم داد، ولی آن را پنهان کن تا به من دستور داده شود که آن را به صورت عمومی اعلام کنم. اگر آن را پنهان نمایی خداوند در دنیا و آخرت به تو اجر خواهد داد، ولی اگر این راز را فاش کنی به پروردگارت کافر شده‌ای و اجر تو از بین می‌رود و از زیانکاران خواهی بود.»

عایشه عهد کرد که آن سر را پنهان کند و بدان ایمان آورد و آن را مراعات نماید. پیامبر هم آن راز را به او چنین خبر داد: «خداوند تعالی به من خبر داد که عمر من پایان یافته، و به من دستور داده که علی را به عنوان علامتی در بین مردم منصوب نمایم، و او را امام آنان قرار دهم و او را جانشین خود نمایم همان گونه که پیامبران قبل از من جانشینان خود را تعیین کرده‌اند. من به سوی خدا می‌روم و خلافت او را اعلام خواهم کرد. این مسئله را پشت پرده قلبت حفظ کن تا خدا اجازه‌ی اعلام آن را دهد.» عایشه باردیگر قول داد این راز را به کسی نگوید. (حنبل، بی تا: ۱۶/۴؛ انصاری، ۱۳۸۶: ۱۸۴)

الف. افشای سر غدیر توسط عایشه:

عایشه در همان روز خبر اعلام ولایت را به حفصه خبر داد و هر یک از آن دو به پدرانشان خبر دادند. ابوبکر و عمر جلسه تشکیل دادند و سراغ منافقین فرستادند و مسئله را به آنان هم خبر دادند.

آنان با یکدیگر به مشورت پرداختند و گفتند: «محمد می‌خواهد امر خلافت را مانند کسری و قیصر تا آخر روزگار در خاندان خود قرار دهد. به خدا قسم! اگر خلافت به علی بن ابی طالب برسد برای شما از زندگی نصیبی نخواهد بود، چرا که محمد طبق ظاهر تان با شما عمل می‌-

کند. اما علی طبق آنچه در دل نسبت به شما دارد عمل می کند، پس درباره خود و چنین مسئله ای نیک نظر کنید و هر چه در نظر دارید اعلان کنید.» (طبرسی، ۱۴۱۸: ۵۶/۱)

ب. نزول آیات درباره افشای سرّ توسط عایشه:

به دنبال افشای این سرّ آیات اول سوره مبارکه تحریم نازل شد که خبر از کار آن دو زن می داد، آنجا که فرمود: «وَإِذْ أَسْرَأَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ» هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گفتاری پنهانی را به بعضی از همسرانش سپرد. آنگاه که آن زن راز پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را افشا کرد، و خدا پیامبرش را از این مسأله باخبر نمود، آن حضرت قسمتی از کارشان را برای آنان بازگو کرد و از گفتن قسمتی دیگر اعراض نمود. آن زن (عایشه) از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پرسید: چه کسی راز افشا کردن مرا به تو خبر داد؟ حضرت فرمود: خدای علیم آگاه به من خبر داد.

سپس خداوند با آیه بعدی به پیامبرش خبر داد که اگر اظهار توبه هم نمایند، ولی قلوبشان منحرف است، و اگر بخواهند بر ضدّ پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم اقدامی کنند، خدا و جبرئیل و ملائکه و امیرالمؤمنین علیه السلام یاور آن حضرت هستند.

آیه چنین است: «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» اگر شما دو نفر نزد خدا توبه کنید، ولی قلب هایتان از حق منحرف شده است، و اگر بر ضد او اقدام نمایید بدانید که خدا صاحب اختیار اوست و جبرئیل و صالح مؤمنین و ملائکه بعد از خدا کمک اویند.

وقتی خداوند متعال این خبر را به پیامبرش داد، آن حضرت آنان را احضار کرد و مسئله ای افشای سرّ خود را از آنان پرسید، اما به توطئه منافقین اشاره ای نکرد، ولی آنان قسم یاد کردند

که چنین کاری نکرده اند و راز حضرت را فاش ننموده‌اند. اینجا بود که آیه هفتم سوره مبارکه تحریم در تکذیب آنان نازل شد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» ای کسانی که کافر شدید، امروز عذر نیاورید که طبق آنچه عمل کردید، جزاء داده می‌شوید.» (عسکری، ۱۳۸۶: ۱/ ۳۹)

۲. امضای صحیفه توسط منافقین:

ابوبکر و عمر و هم پیمانان اصلی آنان، یعنی ابوعبیده جراح و معاذ بن جبل و سالم موسی ابی خلیفه، با اطلاع از سرّ خلافت امام علی علیه‌السلام تصمیم گرفتند با اعمال خود مانع از این اعلان عمومی خلافت شوند.

آنان در موقعیتی که کسی داخل کعبه نبود وارد آنجا شدند و روی سنگ سرخ میان دو ستون کعبه نشستند تا عهد و پیمانی را بین خود ببندند و در عمل به آن ملتزم باشند و در مراحل بعدی آن یکدیگر را تنها نگذارند.

ابتدا به صورت شفاهی پیمان خود را تجدید کردند و بر سر آن قسم یاد کردند و گفتند: «با هم بر ضد علی اقدام می‌کنیم به گونه‌ای که تا ما زنده هستیم به خلافت دست نیابد.»

سپس ابوعبیده جراح برای آنان نوشت: «اگر محمد از دنیا رفت یا کشته شد خلافت را از اهل بیت او دور می‌کنیم.»

این پیمان‌نامه داخل کعبه نوشته شد و به امضای ابوبکر و عمرو ابوعبیده و معاذ و سالم رسید و مهرهای خود را بر آن نقش کردند. آنگاه ابوعبیده به عنوان امانتدار گروه برگزیده شد تا با حضور او متخلف را مجازات کنند.

ابو عبیده آن نوشته را در حضور چهار نفر دیگر در کعبه زیر خاک پنهان کرد. آنگاه برخاسته و از کعبه بیرون آمدند و از آن لحظه عمل به محتوای آن را رسماً آغاز کردند. (انصاری، ۱۳۸۶: ۱۸۶)

۳. اطلاع پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از امضای صحیفه:

در آن لحظات، عظیم‌ترین پیمان نامه بر ضد دین الهی در تاریخ بشریت به امضا رسید که آینده‌ی تلخ و تاریکی را برای انسان‌ها در نظر گرفته بودند، خداوند با نزول ۶ آیه پی در پی جوانب مختلف این توطئه را مورد نکوهش قرار داد و آن را در متن قرآن ثبت کرد که شرح آن آیات چنین است. از آنجا که این صحیفه در کعبه امضا شد و در واقع کفری در بیت الهی بود، آیه ۲۵ سوره مبارکه حج نازل شد و از این بُعد آن را معرفی کرد: «وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» هر کس با الحاد و کفر وارد خانه خدا شود او را عذاب دردناک می‌چشانیم.

از سوی دیگر برای نشان دادن شرکت شیطان در چنین پیمانی، آیه‌ی دهم سوره‌ی مجادله نازل شد: «إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بِضَرِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا يَإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» سخن پنهانی و درگوش از شیطان است تا کسانی را که ایمان آورده‌اند محزون نماید؛ ولی هیچ ضرری به آنان نمی‌زند، مگر با اجازه‌ی خدا و مؤمنان، باید بر خدا توکل کنند.

پیرو این آیه برای آنکه معلوم شود خدا و رسولش از این توطئه اطلاع دارند و در پرونده‌ی آنان برای روز قیامت ثبت شده آیه ۷ سوره مبارکه مجادله نازل شد. «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ

شَیْءٌ عَلَیْمٌ» آیا نمی‌بینید که خداوند آنچه در آسمان ها و زمین است را می‌داند. هیچ نجوای سه نفری نمی‌شود، مگر آنکه خدا چهارمی آنان است، و هیچ نجوای پنج نفری نمی‌شود، مگر آنکه خدا ششمی آنان است و نه کمتر و بیشتر از این عدد نجوایی اتفاق می‌افتد، مگر آن ها هر کجا باشند با آنان است، سپس روز قیامت آنان را به آنچه انجام داده‌اند خبر می‌دهد. خداوند به هر چیزی عالم است.» (مجلسی، ۱۴۵۷: ۲۸/۱۰۱)

در بُعد دیگر خداوند اعلام داشت که در برابر مکر و حيله‌ی آنان دستگاه الهی هم برنامه دارد و باید عاقبت را دید و نتایج را برشمرد؛ آیه ۵۰-۵۲ سوره مبارکه نمل در این باره نازل شد: «وَمَكْرُؤًا مَكْرًا وَمَكْرُؤًا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ/فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَا دَمَرْنَاهُمْ وَفَوْقَهُمْ أَجْمَعِينَ/فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا إِن فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» آنان حيله‌ای به کار بستند و ما هم مکاری به کار گرفتیم، درحالی که آنان نمی‌فهمیدند. بنگر که عاقبت مکر آنان چگونه شد که ما آنان و قومشان را همگی نابود کردیم. این است خانه‌های آنان که به خاطر ظلمشان خالی مانده است، و این نشانه‌ای برای کسانی است که می‌دانند.

این قسمت آیه اشاره به آن بود که خلافت به نسل هیچکدام از آنان نمی‌رسد. آنگاه که آیه دیگری درباره پشیمانی آنان در قیامت و عذاب آنان نازل شد: «وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا كَرَّةً فَتَبَرَّءُ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّعُوا مِنَّا كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالُهُمْ خَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (توبه: ۱۶۷) کسانی که از آنان پیروی شده بود گفتند: ای کاش برای ما بازگشتی بود تا از آنان بیزاری می‌جستیم همان گونه که از ما بیزاری جستند. این گونه است که خداوند اعمال آنان را به عنوان حسرتی بر آنان می‌نماید، و آنان از آتش خارج‌شدنی نیستند. (مجلسی، ۱۴۵۷: ج ۲۸/۱۱۶)

۴. عکس العمل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به اصحاب صحیفه:

در آن لحظه که اصحاب صحیفه پس از امضای صحیفه از کعبه بیرون آمدند، پیامبر اکرم در مسجد الحرام بوده و هنگام خروج از کعبه، آنان را می دید و از کار آنان اطلاع داشت. برای آنکه گمان نکنند کار آنان از نظر حضرت پنهان است، حضرت نگاهی به ابوعبیده کرده و برای استهزاء او فرمود: «این امانتدار امت است»، که اشاره به امانتداری او بین اصحاب صحیفه بود. (همان، ۱۲۳)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم اصحاب صحیفه را فراخواند و همه اقداماتشان را به آنان خبر داد و آنان را مورد مؤاخذه قرار داد، ولی آنان در نهایت جسارت و بی پروایی هرگونه اقدامی را انکار کردند و قسم یاد کردند که چنین قصدی نداشته و چنین سخنی نگفته اند!

در ردّ آنان آیه ۷۴ سوره مبارکه توبه نازل شد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم آیه را بر آنان تلاوت فرمود: «يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ يُرِيدُونَ أَن يَتَّبِعُونَ مَا يَشَاءُونَ...» به خداوند قسم یاد می کنند که چنین سخنی نگفته اند، در حالی که کلمه ای کفر را بعد از اسلامشان گفته اند و هدفی را قصد کرده اند که بدان دست نیافته اند...» (همان، ۱۲۲)

۵. اطلاع یاران خاص از توطئه ها:

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم از همه آن توطئه ها آگاه بود، ولی در آن موقعیت حساس هرگونه عکس العملی را لطمه به برنامه غدیر می دید که به اجرای آن و آثارش لطمه می زد، اما لازم بود عده ای از اصحاب را از آن مطلع نماید. آن حضرت در اولین مرحله امیرالمؤمنین لیه السلام و سلمان و ابوذر و مقداد و زبیر را فراخواندند و چنین فرمودند:

«ابوبکر و عمر و ابوعبیده و سالم و معاذ با هم معاده کرده‌اند و پیمان بر غصب خلافت بسته‌اند و بین خود صحیفه‌ای نوشته‌اند که اگر من کشته شدم یا از دنیا رفتم این خلافت را از تو - یا علی - مانع شوند.»

امیرالمؤمنین علیه‌السلام عرض کرد: «پدرم فدایت یا رسول‌الله! اگر اینان به تصمیمات خود جامه‌ی عمل پوشانند دستور می‌دهی چه عکس‌العملی نشان دهی؟» فرمودند: «اگر یارانی در برابرشان یافتی با آنان جهاد و مقابله نما، و اگر یاری نیافتی بیعت اجباری را بپذیر و خون خود را حفظ کن.» (همان، ۲۷۴)

۶. همکاری اصحاب صحیفه با بنی‌امیه:

اصحاب صحیفه بعد از امضای پیمان‌نامه، بلافاصله وارد عمل شدند. اولین کسانی که از نظر آنان در غصب خلافت همکاری خوبی می‌توانستند داشته باشند، بنی‌امیه بودند. این بود که رؤسای آنان را به پیمان خود دعوت کردند. در آن مجلس عثمان و معاویه به عنوان سرمداران بنی‌امیه شرکت کردند، و چند نفر دیگر نیز حضور داشتند که عبارت بودند از عبدالرحمن بن عوف، عمر و عاص، سعد بن ابی وقاص، مغیره بن شعبه، ابوهریره و ابو موسی اشعری.

بنی‌امیه از آنان پرسیدند: برای خلافت چه کسی را در نظر گرفته‌اید؟ گفتند: ابوبکر. آنان گفتند: با خلافت ابوبکر مخالفیم! در واقع بنی‌امیه با اصل خلافت موافق بودند و درباره ابوبکر مردد بودند. اصحاب صحیفه همین مقدار را از بنی‌امیه پذیرفتند و با آنان نیز هم‌پیمان شدند. (همان، ۹۸)

۷. خنثی‌شدن یک توطئه در قُدید:

کاروان عظیم حجاج بعد از پایان مراسم حج، آماده بازگشت شدند، روز هفدهم ذی‌الحجه کاروان به آبادی قُدید که تا غدیر کمتر از یک روز دیگر فاصله داشت، رسیدند. با ورود به این آبادی کاروان توقف کرده و مردم برای استراحت از راهی که شبانه طی شده بود پیاده

شدند. منافقین در آن لحظات با نزدیک شدن غدیر به تکاپوی عجیبی افتادند و برای اجرای نقشه‌های خود وارد عمل شدند. با اینکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از مکه اعلام عمومی داده بود که همه باید در غدیر برای برنامه مهمی توقف کنند، ولی در «قدید» آن منافقین عده‌ای را نیز اغفال کردند و با هم نزد حضرت آمدند و اجازه خواستند که از کاروان جدا شوند و از شرکت در مراسم معاف باشند تا زودتر به خانه‌هایشان برسند! پیامبر اکرم با مشاهده خواسته مرموز این گروه فرمود: «چه شده که از پیامبرتان گریزانید به حدی که اگر سمتی از درختی به سوی من باشد شما همان سویش را مبعوض‌تر می‌دارید؟!»

اینجا بود که اغفال‌شدگان به گریه آمدند و در این کار خود شرمند شدند. ابوبکر که نقشه را بر آب می‌دید خود را جلو انداخت و گفت: «کسی که از این پس از تو اجازه بگیرد سفیه است!» (حنبل، بی‌تا: ۱۶/۴)

۸. شکست یک توطئه هنگام رسیدن به غدیر خم:

منافقین که در نقشه اول خود برای جدا شدن از کاروان شکست خورده بودند، به فکر نقشه‌ای دیگر افتادند. ابوبکر و عمر و گروهی از همدستانشان با رسیدن به «کُراع الغَمیم» که غدیر در آن واقع شده، بر سرعت خود افزودند و پیشاپیش قافله حرکت کردند و از غدیر عبور کردند و تا نزدیکی‌های جحفه پیش رفتند! هدف از این کار آن بود که قافله را هم به دنبال خود بکشانند و وقتی عده‌ای از آن جمعیت عظیم از غدیر عبور کردند دیگر بازگرداندن شتران با بارهای سنگین کار ساده‌ای نخواهد بود. پس برنامه عملاً منتفی خواهد شد و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز ترجیح خواهد داد در پی قافله راه را ادامه دهد!

از این اقدام منافقانه، که رسول خدا اطلاع داشت، لحظاتی نگذشته بود که برکه غدیر نمایان شد، پیامبر فرمودند: در اینجا شتر مرا بخوابانید، که از این مکان حرکت نخواهم کرد تا رسالت پروردگار را ابلاغ نمایم.»

آن حضرت همزمان با این اعلان فوراً افرادی را مأمور کرد تا مواظب پراکندگی کاروان باشند. از یک سو فرمان داد تا منادی ندا کند: «همه مردم متوقف شوند، و آنان که پیشتر رفته- اند بازگردند، و آنان که پشت سر هستند خود را برسانند» تا آهسته آهسته همه جمعیت در محل از پیش تعیین شده جمع گردند. همزمان با این اعلام گروهی را فرستادند تا پیش رفتگان را بازگردانند و به آنان درباره بازگرداندن ابوبکر و عمر به طور خاص سفارش کردند. مأموران به سرعت تاختند و آن گروه را که به سرکردگی ابوبکر و عمر تا نزدیکی های جحفه پیش رفته بودند به سمت غدیر بازگردانند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آن دو نفر را به شدت مورد مؤاخذه قرار داد. این گونه بود که دومین نقشه ی منافقین با آنکه اجرا شد، ولی با اقدام به موقع پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خنثی گردید. (مجلسی، ۱۴۵۷: ۹۹/۲۸)

۹. توطئه ای دیگر در برابر منبر غدیر:

بعد از انجام فریضه نماز، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای ایراد سخنرانی تاریخی خود بر فراز منبر رفتند که در آن لحظات توطئه دیگری از منافقین در شرف وقوع بود. آنان به ایادی و هواداران خود سپرده بودند که وقتی پیامبر بر فراز منبر قرار می گیرد و مردم با انسجام بیشتری آماده سخنرانی می شوند، در صفوف اول قرار داشته باشند و ناگهان از بین جمعیت برخیزند و پراکنده شوند تا عملاً مجلس را برهم زنند و نگذارند برنامه ادامه یابد.

این نقشه عملی شده و حضرت لحظاتی آنان را نگریست و راست و چپ منبر را نگاه کرد و منتظر ماند تا شاید از حرکت زشت خود دست بردارند، اما وقتی جدی بودن توطئه را

احساس کرد به امیرالمؤمنین علیه السلام دستور داد تا از منبر پایین رفته و از تفرقه مردم جلوگیری کنند و همه را مقابل منبر جمع نموده مجلس را منظم نماید. با این برخورد شدید همه بازگشتند و بار دیگر در مقابل منبر نشستند و با این بزرگ منشی حضرت بار دیگر توطئه منافقین خنثی شد. (مجلسی، ۱۴۵۷: ۳۷/۱۳۳-۱۳۴)

۱۰. توطئه‌ی قتل پیامبر اکرم -صلی الله علیه وآله وسلم- در کوه هرشی:

منافقین وقتی که توطئه خود را در روز غدیر شکست خورده دیدند، تصمیم به قتل پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم قبل از رسیدن به مدینه را گرفتند. آنان برای این کار نه نفر از همپیمانان درجه اول خود را انتخاب کردند که عبارت بودند از: عثمان، معاویه، عمرو عاص، طلحه، سعد بن ابی وقاص، عبدالرحمن بن عوف، ابوموسی اشعری، مغیره بن شعبه و ابوهریره، که با گروه پنج نفری خود چهارده نفر می‌شدند.

از نظر مکانی باید جایی را در نظر می‌گرفتند که حضرت تنها باشد و مردم کمتر در اطراف حضرت جمع باشند. مناسب‌ترین مکان برای چنین هدفی قله «کوه هرشی» بود که منافقین تصمیم گرفتند اگر بتوانند حضرت را در یکی از پرتگاه‌های کوه به پائین پرتاب کنند و در غیر این صورت با شمشیر حمله کرده آن حضرت را به قتل برسانند.

منافقین در گروه چهارده نفری خود پیشاپیش قافله رفتند و در محل موعود که پایان سربالایی قله هرشی و آغاز سراسیمگی کوه بود، در ظلمت شب حاضر شدند و شترهای خود را در کناری خوابانیدند. سپس پشت صخره‌ها، هفت نفر در سمت راست و هفت نفر در سمت چپ به کمین نشستند، این در حالی بود که ظرف‌های استوانه‌ای بزرگی را نیز همراه خود برده بودند و آن‌ها را پر از ریگ و شن کرده بودند تا برای رهاندن شتر آن‌ها را از پشت سر در سراسیمگی کوه رها کنند و بغلتانند.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به همراه حذیفه و عمار با شتری تندرو به سوی قله هرشی حرکت کردند. عمار افسار شتر حضرت را بر دوش می کشید و حذیفه از پشت سر شتر را راهنمایی می کرد. به نزدیکی قله که رسیدند جبرئیل صدا زد: یا محمد، ابوبکر و عمر و ابو عبیده و معاذ بن جبل و سالم و عثمان و معاویه و عمرو عاص طلحه و سعد بن ابی وقاص و عبدالرحمن بن عوف و ابوموسی اشعری و مغیره بن اشعبه و ابوهریره در انتظار تو نشسته اند تا تو را به قتل رسانند.

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این خبر را به اطلاع حذیفه و عمار رسانید که گروهی به قصد قتل حضرت به قله کوه رفته و منتظرند، سپس به آنان دستور داد تا با شمشیرهای خود آماده باشند. هنگامی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و دو همراه آن حضرت به قله کوه رسیدند و راه سراسیمه را پیش گرفتند، آن چهارده نفر نقشه خود را از پشت سر آغاز کردند. ابتدا ظرف های پر از شن و نیز سنگ های بزرگ را که در پرتگاه قرار داده بودند غلتانند و آن ها را به سمت پائین رها کردند. صدای وحشتناکی بلند شد و سنگ ها به سمت پاهای شتر پیش آمدند، شتر وحشت کرد و نزدیک بود برآمد و آن حضرت را بر زمین بزند، ولی پیامبر فریاد زد: آرام بگیر که بر تو مسئله ای نخواهد بود. شتر با زبان عربی فصیح پاسخ داد:

«به خدا قسم یا رسول الله قدم از قدم بر نمی دارم در حالی که شما بر پشت من نشسته اید!» با توقف شتر، سنگ ها به سمت پایین کوه رفتند و شتر آسیبی ندید.

منافقین با شکست در این مرحله، به طرف شتر حمله کرد تا آن را از قله کوه پرتاب کنند، در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سوار بر آن بود؛ این بار حذیفه و عمار با شمشیرهای برکشیده حمله کردند و با آنان درگیر شدند آنان که در یک لحظه نقشه خود را خنثی دیدند،

پا به فرار گذاشتند و در پشت تخته سنگ ها پنهان شدند تا پس از عبور پیامبر سراغ شترهای خود بروند و به قافله ملحق شوند!

چگونگی برپایی سقیفه و به خلافت رسیدن ابوبکر:

ابوبکر و عمر بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم با خبر شدند که انصار در سقیفه (ساختمانی بود سرپوشیده از ساعده بن کعب بن خزرج - که فامیل سرشناس انصار بود، همچنین سعد بن عباد، بزرگ و رئیس خزرج نیز از همین فامیل بود و این محل مجلس شورای آنان برای فصل قضایا بود) جمع شدند تا با یکی از خودشان (سعد بن عباد) بیعت کنند و می گویند: «یک امیر از ما و یک امیر از قریش».

ابوبکر و عمر به سوی آنان رفتند و همدیگر را می کشیدند تا به آنجا رسیدند. عمر خواست سخن آغاز کند، ولی ابوبکر او را از سخن منع کرد و خودش باب سخن را آغاز کرد و هر آیه که درباره ی انصار نازل شده بود و هر حدیث که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم گفته بود را به زبان آورد و گفت: «می دانید که پیامبر خدا گفت: اگر همه مردم به راهی روند و انصار به راهی دیگر روند، من به راه انصار می روم، و تو ای سعد! می دانی و نشسته بودی که پیامبر گفت: قریش عهده دار این کارند و مردم نیکو، پیرو نیکان قریش شوند و مردم بدکاره، پیرو بدکارانشان شوند. سعد بن عباد گفت: راست گفתי پس ما وزیران باشیم و شما (قریش) امیران باشید.» (طبری، بی تا: ۴/۱۳۳۰)

سپس عمر گفت: پس کدام یک از شما خشنود و نیک نفس است که هر قدمی را که پیامبر پیش انداخت آن را بپذیرد و به دنبال آن گام بردارد؟ (مقصودش ابوبکر بود که برای نماز به جای پیغمبر پیش قدم شده بود و درغار کنار پیامبر بود).

سپس عمر با ابوبکر بیعت کرد و مهاجرین نیز با ابوبکر بیعت کردند ولی بعضی از انصار گفتند: ما غیر از علی کسی را نمی‌پذیریم و بیعت نمی‌کنیم؛ ولی عمر آنها را برای بیعت مجبور کرد. (ابی‌اثیر، ۱۳۴۴: ۱۲)

پس از خاتمه بیعت در سقیفه، آنان از آن محل خارج شدند که بنا به روایت براء بن عازب آنان در کوچه‌ها به راه افتاده و به هر کسی می‌رسیدند دست او را می‌گرفتند و به دست ابوبکر می‌مالیدند، چه آن شخص بدین کار تمایل می‌داشت یا نه! (جعفریان، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۱)

نتیجه

اجتماع سقیفه یک اتفاق یک روزه نیست، بلکه این جریان پلید که در اثر آن تاریخ بشریت از مسیر خود منحرف شد، جریانی است که از مدت‌ها قبل برای تشکیل آن نقشه‌هایی طراحی کرده بودند. آن‌ها حتی در زمان حیات پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به فکر به دست گرفتن خلافت بودند و برای رسیدن به این اهداف پلید خود توطئه‌های زیادی را چیدند که با امداد الهی همه آن‌ها خنثی شد.

این به ظاهر مسلمان بعد از رحلت جانشوز پدر اُمّت حتی اجازه ندادند که اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کمی از این داغ آرام بگیرند، فوراً نقشه‌های شوم خود را جامه عمل پوشانند. اولین رکن ولایت هم که یارانی را برای گرفتن حق در مقابل آنان نمی‌دید طبق فرموده رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سکوت را اتخاذ کرد که اگر این سکوت را اتخاذ نمی‌کرد شاید اسلام نوپا کاملاً از بین می‌رفت و دیگر اثری از آن باقی نمی‌ماند.



منابع

۱. قرآن کریم
۲. انصاری، محمد باقر، (۱۳۸۶)، گزارش حجّه الوداع، قم: عطر نبوت
۳. انصاری، محمدرضا، (۱۳۸۹)، بلندترین داستان غدیر، قم: دلیل ما
۴. ابن اثیر، الکامل، (۱۳۴۴)، تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه عباس خلیلی، تهران: بی نا
۵. جعفریان، رسول، (۱۳۸۰)، تاریخ الخلفاء، قم: دلیل ما
۶. حنبل، احمد، (بی تا)، مسند احمد، بیروت: بی نا
۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۴)، فروغ ولایت، قم: توحید
۸. طبرسی، علی الفضل بن حسن، (۱۴۱۸هـ)، تفسیر جوامع الجامع، بی جا: نشر اسلامی
۹. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۵۲)، تاریخ طبرسی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ایرانشهر: اساطیر.
۱۰. عسگری، سید مرتضی، (۱۳۸۶)، سقیفه، ترجمه مهدی دشتی، قم: علامه عسگری
۱۱. قنبری همدانی، حشمت، (۱۳۸۰)، سقیفه و آثار سقیفه، تهران: امیر کبیر
۱۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۵۷هـ)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه وفا
۱۳. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۳)، اسرار سقیفه، ترجمه محمدجواد حجّتی کرمانی، قم: انصاریان
۱۴. محلاتی، هاشم رسول، (بی تا)، الارشاد، بی جا: علمیه اسلامیة
۱۵. محمودی، محمد جواد، (۱۴۲۰هـ)، ترتیب مالی، قم: معارف اسلامی
۱۶. واحد تحقیقات مؤسسه قدر ولایت، (۱۳۷۹)، خواص و لحظه های تاریخ ساز، تهران: قدر ولایت

چیستی و چرایی

آیات عتاب آمیز قرآن به پیامبر

عبدالرضا حیدری *

چکیده:

در قرآن، آیات متعددی وجود دارد که به ظاهر، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را انذار و یا عتاب می‌کند که در این رهگذر با اقوال و نظریات متعددی مواجه می‌شویم که هر کدام با توجه به اصول مقبول خود به تفسیر و توضیح آن پرداخته‌اند. در تحقیق پیش رو، به بررسی این آیات، با دید کلامی پرداخته‌ایم و اثبات نموده‌ایم که این آیات در جهت صیانت پیامبر(ص) نازل شده‌اند، چرا که اگر شارع مقدس مکلفی را تهدید کند و او را از کاری منع کند، دلیل نمی‌شود که مکلف اراده‌ای بر این نهی دارد یا این که مکلف آن کار را انجام داده است، بلکه ممکن است این حظر و نهی هدف دیگری همچون جهت تعبد محض و یا متنبه کردن دیگران، نشان دادن اهمیت آن کار، بیان ماهیت منافقان دروغ‌گو و... داشته باشد. از آنجا که قرآن کریم وظیفه هدایت و تربیت انسان‌ها را بر عهده دارد، این کتاب سرشار از انذار و هشدار است که این روش از خطاب، در تهذیب و تربیت مسلمین بسیار موثر خواهد بود. بنابراین این گونه آیات که ظاهری هشدار آمیز دارند، نباید با دیدی ظاهری به آن‌ها نگریست و از بطون و واقع آن‌ها غافل شد، چرا که این آیات در اصل نسخه شفاء بخشی است برای انسان‌ها که راه سعادت و هدایت خویش را تعیین نمایند.

واژگان کلیدی: هشدار؛ عتاب؛ انذار؛ پیامبر(ص)

مقدمه

قرآن کریم آخرین سروش آسمانی است که بر آخرین پیامبر یعنی حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) نازل آمد و جهانیان را به نور و کمال هدایت کرد، این کتاب هادی، ما را امر کرده به پیروی از رسولی که این رسول برای محقق شدن اوامر الهی به عقیده بیشتر مسلمانان از هر گونه خطا و گناه به دور است، اما در این کتاب عظیم، آیاتی است که در آن‌ها پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به ظاهر مورد عتاب قرار داده، یا توبیخ می‌کند و یا هشدار می‌دهد و یا ایشان را امر به استغفار و توبه می‌کند که ممکن است عصمت ایشان را خدشه دار کند. از این رو لازم است تلاش کنیم این آیات را به نحو صحیح تفسیر نماییم، چرا که پیامبر (ص) الگو و اسوه تمامی انسان‌ها به شمار می‌رود. البته قابل ذکر است که مفسرین نیز در این باره نظرات مختلفی بیان کرده و هر کدام به گونه‌ای اشکالات وارده به شبهات تنافی عصمت انبیاء پاسخ داده‌اند که در این میان مفسران شیعه با اهتمام و تفصیل بیشتری به موضوع پرداخته‌اند.

پرسش اساسی این است که در مقابل این هشدارها و اندازها چه پاسخی می‌توان مطرح نمود؟ اساساً آیا این آیات با عصمت رسول اکرم (ص) منافات دارد؟ با بررسی روایات، شأن نزول، موقعیت زمانی و مکانی، محتوای کلی آیات و حوادثی که در تاریخ رخ داده است و به یاری تفاسیر به تبیین و بررسی آیاتی که صراحت بیشتری دارند و باب نزاع در آن‌ها باز است، می‌پردازیم.

پاسخ اجمالی

خداوند در شمار قابل توجهی از آیات با آهنگی عتاب گونه و هشدار آمیز به پیامبر صلی الله علیه و آله سخن گفته است مانند «فَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَ جَاهِدْهُمْ بِ جِهَادٍ كَبِيرٍ» (فرقان، ۵۲) یا مانند «فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ» (شعراء، ۲۱۳) که با توجه به شباهت کلی برخی از آیات به هم شماری از این آیات را بررسی می‌نماییم.

از امام صادق (علیه السلام) نقل است که ایشان فرمودند: «نَزَلَ الْقُرْآنُ بِأَيَّاكَ أَغْنَى وَاسْمِعِي يَا جَارَّةَ» (کلینی، ۱۳۷۵: ۶۳۱/۲) به تو می گویم ولی ای همسایه ی زن تو بشنو. این روایت را اولین بار در کتاب تفسیر قمی از امام صادق (ع) نقل شده است (قمی، ۱۳۶۷: ۱۸/۲) و بعدها نیز مفسرین و محدثینی از جمله کلینی، سید مرتضی، شیخ طوسی، طبرسی، فخررازی، مجلسی نیز این روایت را نقل کرده و به آن تمسک جسته اند.

مضمون این روایت معادل این ضرب المثل فارسی است: به در می گویند تا دیوار بشنود. بر این اساس، ظاهراین گونه آیات خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله، ولی در واقع مخاطب آیه، مسلمانان و امت پیامبر صلی الله علیه و آله هستند.

سید مرتضی در امالی (سید مرتضی، ۱۹۹۸ م: ۴۰۰/۳) بعد از آوردن این روایت، به عنوان شاهد، این آیه را می آورد: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ...» (طلاق، ۱) آیه مذکور در ظاهر خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله است، ولی در واقع خطاب به امت است، زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله هیچ کدام از همسرانش را طلاق ندادند.

استاد جوادی آملی نیز بعد از ذکر این روایت چند آیه را به عنوان شاهد می آورد همچون «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ» (اسراء، ۲۳-۲۴) و پروردگارت فرمان داده، جز او را نپرستید! و به پدر و مادر نیکی کنید! هر گاه یکی از آن دو، یا هر دوی آن ها، نزد تو به سن پیری رسند، کمترین اهانتی به آن ها روا مدار! و بر آن ها فریاد مزین، و گفتار لطیف و سنجیده و بزرگووارانه به آن ها بگو! و بال های تواضع خویش را از محبت و لطف، در برابر آنان فرود آر.

در این آیات نسبت به تکریم پدر و مادر و احسان به آن‌ها و نرنجاندن آنان سفارش اکید شده است، در حالی که پدر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) پیش از تولد آن حضرت و مادرش نیز در خردسالی وی از دنیا رفته بودند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۸/۹)

به طور خلاصه در واقع مخاطب بسیاری از آیات عتاب آمیز و هشدار دهنده قرآن، امت رسولصلی الله علیه و آله هستند که با توجه به حکمت‌هایی که در این آیات نهفته است به طور مستقیم حضرت ختمی مرتبت را مورد خطاب قرار داده است.

پاسخ تفصیلی

با توجه به محتوای آیات به برخی از آنان پرداخته و عدم تنافی آیات را با عصمت بررسی می‌کنیم:

۱- امر به آمرزش و طلب مغفرت

در بعضی از آیات عتاب، قرآن پیامبرصلی الله علیه و آله را امر به طلب مغفرت و آمرزش می‌کند. خداوند متعال در این آیات از رسولش می‌خواهد که استغفار و طلب عفو نماید. پرسش اساسی در اینجا این است که چگونه می‌توان قائل به معصوم بودن شخصی شد و حال آن که خداوند ایشان را امر به مغفرت و توبه می‌کند؟ این آیه را چگونه می‌توان با آیات و روایاتی که وجود مقدس پیامبر عظیم‌الشان را از گناه و خطا به دور می‌دارند جمع کرد؟ آیا عصمت پیامبر (صلی الله علیه و آله) با طلب مغفرت و توبه از ناحیه خداوند قابل جمع است؟

برای پاسخ به این پرسش، ایاتی از قرآن را بیان و توضیح خواهیم داد.

الف: فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْأُبْحَرِ. (غافر،

(۵۵)

پس (ای پیامبر!) صبر و شکیبایی پیشه کن که وعده خدا حق است، و برای گناهات استغفار کن، و هر صبح و شام تسبیح و حمد پروردگارت را به جا آور.

در این آیه خداوند رسول گرامیش را دل‌گرمی می‌دهد و از ایشان می‌خواهد در مقابل حوادث و رویدادها صبر را در پیش گیرد، سپس خداوند از حضرت می‌خواهد به خاطر گناهی که انجام داده است استغفار کند و به بندگی و عبادت پردازد. پاسخ‌های متعددی می‌توان به این آیه داد که این جواب‌ها از قرار ذیل است:

بیشترین پاسخی که به این آیه داده‌اند این است که با توجه به شخصیت پیامبر صلی‌الله علیه و آله که از طرفی ایشان از بندگان خاص خداوند است و از طرفی الگوی جهانیان و رهبر مردم به شمار می‌رود همیشه احساس می‌کند که کم کاری کرده و نتوانسته تکلیف خود را به جا بیاورد. از این رو، همیشه در وجود خود در مقابل نعم الهی احساس تقصیر می‌کند و خود را فقیر به تمام معنا می‌داند. بنابراین، هیچ گناهی از ایشان سر نزده و منظور از گناه در این آیه ترک‌اولی است چرا که «حسنات الابرار سیئات المقرین» است. توضیح این که «علامه طباطبایی» گناه و ذنب را به چهار قسمت تقسیم کرده است:

اول: گناه معمولی و عرفی که اگر بخواهیم عمومی تعریفش کنیم عبارت می‌شود از مخالفت پاره‌ای از مواد قوانین عملی چه دینی و چه غیر دینی، و مغفرت متعلق به این مرتبه از گناه هم اولین مرتبه مغفرت است.

دوم: عبارت است از گناه متعلق به احکام عقلی و فطری و مغفرت متعلق به آن هم دومین مرتبه مغفرت است.

سوم: گناه متعلق به احکام ادبی است نسبت به کسانی که افق زندگی‌شان ظرف آداب است، و این مرتبه هم برای خود مغفرتی دارد، و این دو قسم از گناه و مغفرت را فهم عرف گناه و مغفرت نمی‌شمارد، و شاید اگر در جایی هم چنین اطلاقی ببینند حمل بر معنای مجازی می‌کنند، ولی به نظر دقیق و علمی مجاز نیست، زیرا همه آثار گناه و مغفرت را دارد.

چهارم: گناهی است که تنها ذوق عشق، آن را و مغفرت مربوط به آن را درک می کند، البته در طرف بغض و نفرت نیز گناه و مغفرتی مشابه آن تصور می شود، و این نوع از گناه و مغفرت را فهم عرفی حتی به معنای مجازی هم گناه نمی شمارد. (طباطبایی، همان: ۵۳۳/۶)

سپس ایشان بعد از آوردن جملاتی می افزاید: چنین حالتی انسان احساس می کند که کوچک ترین توجه به خود و به مشتهیات نفس خود گناهی است عظیم و پرده ای است ضخیم که جز مغفرت الهی چیزی آن را برطرف نمی سازد. (همان، ۵۳۴) در انبیاء فقط گناه به معنای چهارم، یعنی ترک اولی صدق می کند و آن ها از هرگونه خطا و اشتباه و معصیت به دور هستند. بنابر این، توجیه، ما مدعی می شویم که این آیه و ذنب موجود در آیه را باید به ترک اولی حمل نماییم و می گوئیم منظور از ترک اولی این است که انسان کار بهتر را رها کرده و سراغ کار خوب یا مباحی رود که در آن از گناه خبری نیست در مورد پیامبران نیز باید گفته شود که آن ها چون در سطح بالایی از ایمان قرار دارند باید همیشه در میان حالت خوف و رجاء باشند نه این که خود را ایمن از مجازات الهی بدانند، و نه از لطفش مایوس گردند.

به نظر می رسد این پاسخ نمی تواند جواب قانع کننده ای برای آیه باشد، چرا که به نظر می رسد ترک اولی در جایی صدق می کند که تنها در وجود خود مکلف (پیامبر) احساس تقصیر و گناه به وجود بیاید و در این صورت دست استغفار و توبه بلند می کند، ولی از جانب خداوند فعل او معصیت و کم کاری شمرده نشود و اساسا خداوند به خاطر این ترک اولی ایشان را مواخذه نکند، در حالی که در این آیه، خداوند تبارک و تعالی پیامبر صلی الله علیه و آله را امر به استغفار و توبه نموده است، پس باید این طلب توبه کردن دلیل دیگری داشته باشد.

ما می توانیم به عنوان موبد به موارد استغفار از جانب پیامبران استناد کنیم که در تمامی موارد طلب بخشش از جانب انبیاء بوده و ما حمل بر ترک اولی کرده ایم به عنوان مثال در داستان حضرت آدم (علیه السلام) و حوا بعد از آن که از آن درخت ممنوعه استفاده کردند به خداوند خطاب کردند: «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف،

(۲۳) گفتند: پروردگارا! ما به خویشتن ستم کردیم! و اگر ما را نبخشی و بر ما رحم نکنی، از زیان کاران خواهیم بود. در این جا خود حضرت آدم علیه السلام است که احساس ظلم درونی می کند. همچنین در داستان حضرت موسی می خوانیم «قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي» (قصص، ۱۶) (سپس) عرض کرد: «پروردگارا! من به خویشتن ستم کردم مرا ببخش!» یا در داستان حضرت سلیمان علیه السلام آمده است: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا» (ص، ۳۵) گفت: پروردگارا! مرا ببخش و حکومتی به من عطا کن. که در تمامی آیات، طلب از جانب پیامبران بوده است و اکثر مفسرین حمل بر ترک اولی کرده اند.

بنابراین مناسب ترین جوابی که به نظر می رسد این است که حمل کردن ذنب همیشه به معنای گناه شرعی یک اشتباه است، زیرا ذنب همیشه به معنای گناه شرعی و نافرمانی خدا نیست و اگر در این معنا بکار می رود از باب مجاز است و نمی توان همه جا در این معنا بکار برده شود.

رشیدرضا در تفسیر المنار خود آورده است که، این کلمه «ذنب» مرادف با کلمه «معصیت» نیست تا هر جا به کار برده شود معنای نافرمانی را بدهد، بلکه معنای آن اعم است. (رشید رضا، بی تا: ۴۶۵/۱۰)

پس با توجه به این که معنای اصلی کلمه ی ذنب گناه شرعی نیست و استعمال آن در گناه حمل بر مجاز می شود، نمی توان در تمامی استعمالات این کلمه حمل بر معنای گناه کرد خصوصاً زمانی که این کلمه در مورد انبیاء به کار رفته باشد، چرا که دلیل قطعی بر عصمت آنها اقامه شده است. در نتیجه به صرف این که این کلمه در مورد انبیاء به کار رفته یا پیامبران امر به استغفار و توبه شده اند یا خود آنها از خداوند منان طلب استغفار می کنند دلیل بر ارتکاب گناه شرعی نیست، بلکه اعم از آن است.

بنابراین، می‌توان این آیه را یا حمل بر گناه نسبی (ترک‌اولی) کرد، ولی همان‌طور که گفته شد این جواب پاسخ مناسبی نمی‌تواند برای این آیه باشد و یا باید حمل بر تعبد محض کرد، چرا که روایتی در اصول کافی از امام صادق (علیه السلام) در مورد پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل است که ایشان فرمودند: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ مِائَةً مَرَّةً مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ إِنَّ اللَّهَ يَخْصُّ أَوْلِيَاءَهُ بِالْمَصَائِبِ لِيَأْجُرَهُمْ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ» (کلینی، همان: ۴۵۰/۲) فرمود: همانا رسول خدا صلی الله علیه و آله در هر روز و شبی بدون گناه، صد بار استغفار می‌کرد و به سوی او توبه می‌نمود، همانا خداوند دوستان خود را به مصیبت‌ها و پیش آمدها گرفتار کند تا بدان واسطه بدون گناه به آن‌ها اجر و ثواب دهد. در این روایت آمده است که از ایشان هیچ گناهی سر نزنده است حتی گناه غیر شرعی و استغفار حضرت فقط برای اظهار بندگی و تضرع در مقابل خدا است.

طبرسی در مجمع‌البیان در این باره می‌نویسد: کسی که سر زدن گناهان کوچک را بر پیامبران جایز می‌داند این آیه را چنین معنا می‌کند که از خدا برای گناه کوچک که از تو سر زده است درخواست آموزش کن و این به خاطر نعمت بزرگی است که خداوند پیامبران خود را در مقابل گناهان صغیره مکلف به توبه می‌کند، ولی کسی که حتی گناه صغیره را بر پیامبران جایز نمی‌داند، که همین عقیده نیز درست و صحیح است می‌گوید: این امر، دستور تعبدی از خدا به پیامبرش بوده که او دعا و طلب آموزش کند تا بدین وسیله درجات و مقامش بالا رفته و نیز سرمشقی باشد برای آنان که از پیامبر تبعیت می‌کنند. (طبرسی، ۱۱۳۶۰: ۲۸۶/۲۱)

به عنوان مؤید ما قادر هستیم به آیه «رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ» (آل عمران، ۱۹۴) پروردگارا! آن‌چه را به وسیله پیامبرانت به ما وعده فرمودی، به ما عطا کن، مؤید این مطلب است، زیرا با وجود این‌که ما می‌دانیم که پروردگار از وعده خود تخلف نمی‌کند، ولی پیامبر صلی الله علیه و آله این‌را بر زبان می‌آورد و گفتن این حرف فقط در مقام تضرع و اظهار بندگی است. همچنین آیه «قُلْ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ» (انبیاء، ۱۱۲) (و پیامبر) گفت: پروردگارا!

به حق داوری فرما. با وجود این که همه می دانند خداوند به غیر از حق حکم نمی کند، با این حال پیامبر صلی الله علیه و آله از خداوند می خواهد که به حق حکم کند. تمامی این موارد برای اظهار بندگی و عبودیت و خضوع و خشوع پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت به پروردگار عالمیان است.

ب: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكَافِرِينَ. (توبه، ۱۹)

خدایت ببخشاید چرا پیش از آن که راست گویان برایت مشخص شوند و دروغ گویان را بشناسی اجازه شان دادی.

مفسرین در مورد شأن نزول این آیه گفته اند: گروهی از منافقین مثل عبدالله بن ابی سلول، جد بن قیس و رقاعه بن الثابت نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و پس از عذرهای گوناگون و قسم خوردن، اجازه خواستن که فرمانده یعنی رسول خدا آن ها را از جنگ تبوک معذور دارد، حضرت رسول صلی الله علیه و آله نیز به آن ها اجازه داد و بعد آیه نازل شد و ایشان را خطاب قرار داد. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۶۵۱/۳)

از ظاهر کلام زمخشری روشن می شود که وی با استفاده از این آیه گناه را بر پیامبر صلی الله علیه و آله جایز می شمارد. (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲۷۴/۲) ایشان برای مدعای خود چند دلیل ارائه داده است: نخست آن که عفو زمانی صدق می کند که گناهی صورت گرفته باشد یعنی تا گناهی وجود نداشته باشد عفو نیز صدق نمی کند و دوم خطاب «لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ» دلیل بر آن است که اذن ایشان برای گروهی از منافقین خلافی است که از جانب پیامبر (صلی الله علیه و آله) صورت گرفته است.

در نقد این سخن باید گفت که اولاً گرچه در این آیه تعبیر به عفو شده، ولی هیچ گناهی از حضرت سر نزده است و اگر ما قائل شدیم که در این جا گناهی از پیامبر صلی الله علیه و آله سر زده است ناخود آگاه قائل به تناقض در آیه شده ایم به این بیان که قسمت اول آیه دلالت دارد

بر عفو و بخشش پیامبر صلی الله علیه و آله، یعنی «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ»، و عفو و بخشش اقتضای ترک مواخذه دارد، در حالی که در قسمت دوم آیه، یعنی «لَمْ أَذْنِ لَهُمْ»، خدایی که پیامبر صلی الله علیه و آله را در فقره اول «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» وعده بخشش داده بود مجدداً مواخذه قرار می‌دهد و این یعنی نقض شدن بخش اول آیه توسط قسمت دوم آیه. ثانیاً نیازی نیست که عفو در جایی صدق کند که گناهی در بین باشد، زیرا عفو گاهی به معنای دعا هم می‌آید. (رشید رضا، همان: ۴۶۴/۱۰) ثالثاً در مورد بخش دوم آیه «علامه طباطبایی» می‌نویسد: در این جمله نیز مقصود این نیست که تقصیری به گردن رسول خدا صلی الله علیه و آله بیندازد و آن گاه بگوید خدا از تقصیرت گذشت، حاشا از آن جناب که سوء تدبیری در احیاء امر خدا از او سرزند و بدین جهت مرتکب گناهی شود، بلکه منظور از آن، همان افاده ظهور و وضوح دروغ منافقین است و بس. و این که فرمود «چرا به ایشان اجازه دادی» معنایش این است که اگر اجازه نمی‌دادی بهتر و زودتر رسوا می‌شدند، و ایشان به خاطر سوء سریره و فساد نیت، مستحق این معنا بودند، نه این که بخواهد بفرماید «اجازه ندادن به مصلحت دین نزدیک‌تر و اصولاً دارای مصلحت بیشتری بود.»

دلیل این معنا، چهارمین آیه بعد از آیه مورد بحث است که می‌فرماید: «لَوْ خَرَجُوا فِیْكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ یَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِیْكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ...» زیرا از این آیه بر می‌آید که اذن ندادن آن جناب فی نفسه مصلحت نداشته، بلکه مصلحت اذن دادنش بیشتر بوده، زیرا اگر اذن نمی‌داد و منافقین را با خود می‌برد، بقیه مسلمانان را هم دچار خبال، یعنی فساد افکار می‌کرد، و هم اتحاد و اتفاق آنان را مبدل به تفرقه و اختلاف می‌نمود. پس، اصلح همین بود که اجازه تخلف بدهد تا با مسلمانان به راه نیفتند، و فساد افکار خود را در افکار و عقاید آنان رخنه نداده، میان آنان تفتین و ایجاد اختلاف نکنند، چون همه مسلمانان دارای ایمان محکم نبودند. بعضی از ایشان ایمانشان سست و دل هایشان مریض و مبتلا به وسوسه بود. این دسته گوش هایشان بدهکار سخنان فریبنده آنان و آماده پذیرفتن وسوسه‌های آنان بود.

همه این ها در صورتی بود که منافقین رودربایستی می کردند و با مسلمانان به راه می افتادند. و اگر صریحا اعلام مخالفت می کردند و علنا فرمان آن حضرت را عصیان می نمودند که خود محذور بزرگ دیگری داشت، و آن این بود که علاوه بر ایجاد دودستگی روی دیگران در نافرمانی باز می شد.

این معنا مخصوصا از دو آیه بعد که می فرماید: «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ» کاملا استفاده می شود، چون از این آیه برمی آید که همه می دانستند که منافقین تخلف خواهند کرد و بر کسی پوشیده نبود، زیرا همه می دیدند که منافقین اصلا در پی آماده ساختن خود برای سفر جنگ نیستند، با این حال چگونه این معنا بر مثل پیغمبری که خدای تعالی اسرار و اخبار منافقین را قبل از نزول این سوره بارها به اطلاع او رسانده بود پوشیده می ماند؟ و چگونه تصور می شود که در این آیه او را به طور جدی عتاب و سرزنش کند که چرا قبل از تحقیق از حال آنان و قبل از اینکه حالشان روشن شود و از مؤمنین متمایز گردند اجازه تخلف دادی؟ پس معلوم می شود که مقصود از عتاب همان معنایی است که ما گفتیم. (طباطبایی، همان: ۳۸۴/۹)

آن چه که از بررسی این آیه به دست می آید عبارت است از:

۱. این که گفته شده عفو جز بعد از گناه معنا ندارد سخن صحیحی نیست، چرا که همان طور که گفته شد عفو به معنای دعا هم می آید.
۲. در این مورد حتی ترک اولایی نیز صورت نگرفته است و آیه به دنبال هدف دیگری است و آن هدف اظهار ملاطفت و مهربانی به رسول اکرم صلی الله علیه و آله است، گویا آیه می خواهد بگوید: ای پیامبر خدا چرا تا این حد انعطاف و نرمش نشان دادی و در حجب و حیا و فروتنی به آن ها اذن دادی و نگذاشتی ماهیت کثیف دشمنانت بر تو آشکار گردد و دوست و دشمن خود را از هم بازشناسی؟

۳. هدف از این خطاب‌های تند، بیان ماهیت منافقان دروغ‌گو است، ولی در لباس عتاب به عزیزترین افراد که به حکم عواطف بی‌پایان، مانع از رسوا شدن دشمن خود گردد، البته این نکته نیز قابل ذکر است که این نوع سخن گفتن را کسی می‌فهمد که از شیوه سخن گفتن شخص بزرگ با فرد عزیز آگاه باشد. (سبحانی، ۷/۱۳۸۸: ۲۹۵)
۴. اذن رسول خدا (صلی‌الله‌علیه و آله) نه ذنب عرفی بود و نه لغوی، زیرا بیرون نرفتن منافقین و تخلفشان از جهاد اولی و اصلح بود و فائده و مصلحت آن این بود که لشکریان اسلام را دچار فتنه و اختلاف کلمه نکردند.

ج: لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (فتح، ۲)

تا خداوند گناهان گذشته و آینده‌ای را که به تو نسبت می‌دادند ببخشد (و حقانیت تو را ثابت نموده) و نعمتش را بر تو تمام کند و به راه راست هدایت فرماید. یکی دیگر از آیاتی که در ظاهر از نافرمانی پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله خبر می‌دهد و ایشان را به استغفار امر می‌کند این آیه است از این رو گروهی از مفسرین حضرت را مذنب شناخته‌اند و گناه را بر انبیاء جایز شمرده‌اند. فخر رازی از جمله مفسرینی است که می‌گوید: انبیاء گناه صغیره چه عمدا و چه سهوا مرتکب می‌شوند. (فخر رازی، ۱۴۰۹ق: ۶۶/۲۸) قابل ذکر است که در این آیه بین فتح مکه و آمرزش گناهان حضرت رابطه دیده است. بنابراین، باید این سؤال مطرح شود که چگونه می‌توان بین این آیه و عصمت پیامبر (ص) جمع نمود؟ اگر پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله معصوم است پس غفران در این آیه چگونه معنا می‌شود؟

با تأمل و دقت در این آیه و مجموع آیاتی که پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله را امر به استغفار می‌کنند روشن می‌شود که اولاً گناه در این آیات به معنای گناه شرعی نیست، چرا که اصلاً معنای این کلمه همان‌طور که قبلاً بیان شد به معنای مخالفت امر مولوی نیست گرچه در عرف

متشرع گناه به معنای مخالفت امر مولوی است که عقاب به همراه دارد. ثانیاً پاسخی که اکثر مفسرین به آن اشاره کرده اند این است که پیامبر صلی الله علیه و آله از همان اوائل دعوت خویش با مشرکین وارد درگیری و نزاع شد آن‌ها و نیاکانشان را نکوهش نمود و از هرگونه پیروی کورکورانه از گذشتگان منع می نمود و مشرکین را به خاطر پرستش بت‌ها سرزنش می کرد جنگ‌های متعددی که بعد از هجرت رخ داد همه و همه نشان از مخالفت شدید پیامبر صلی الله علیه و آله با آن‌ها بود و در دل کینه و عداوت پیامبر صلی الله علیه و آله را داشتند و ایشان را مجرم و گناه کار می دانستند و از پیامبر صلی الله علیه و آله چهره دیگری در قلوب آن‌ها ترسیم گردید و یک انسان به تمام مجرم نزد آن‌ها شد به ویژه با توجه به خوی اعراب جاهلی صدر اسلام که مردمانی انتقام جو و خونریز بودند نتیجه آن که قیام پیامبر (صلی الله علیه و آله) علیه کفر و شرک ایشان را نزد مشرکین و کفار مذنب و گناه کار معرفی کرد نه نزد خداوند.

استاد سبحانی در این باره می نویسد: خداوند این پیروزی را نصیب پیامبر صلی الله علیه و آله نمود تا تمام این بدانگاری‌ها و زشت اندیشی‌های قریش درباره رسول گرامی از میان برود و مخالفان با قیافه معصومانه و ملکوتی او آشنا گردند و اگر این پیروزی نبود مخالفان بر عقیده خود نسبت به وی باقی می ماندند. این پیروزی نه تنها این نوع از جرم‌ها و گناهان را برچید و بر همه پرده نسیان افکند، بلکه او را از یک رشته اتهام‌هایی مانند کاهن، ساحر و مفتی و کذاب و شاعر و اقتباس کننده کتاب‌های پیشینیان و مانند این‌ها کاملاً تبرئه کرد، زیرا یک فرد کاهن و یا ساحر، نمی تواند چنین دولت عظیمی را در یثرب تشکیل دهد که شعاع قدرت آن تا قلب جزیره برسد و سراسر قبائل و ساکنان شبه جزیره متوجه دین و آیین او گردند و هر روز، قلوب بیشتری را تسخیر کند. (سبحانی، همان: ۳۰۳/۷)

با بیان بالا رابطه بین فتح و آمرزش گناهان پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز روشن گردید، یعنی با پیروزی مسلمانان و روشن شدن عظمت و شوکت آن‌ها تمامی گناهی که به گمان واهی مشرکان نسبت به رسول گرامی داشتند از بین رفت و پوشیده شد.

استناد گناه به رسول گرامی صلی الله علیه و آله طبق گمان مشرکین و کفار مانند استناد گناه به حضرت موسی علیه السلام از نظر پندار قبطیان در جریان کشتن آن جوان قبطی است حضرت موسی خود را گناه کار قبطیان معرفی می کند: «وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُون» (شعراء، ۱۴) یعنی طبق گمان قبطیان از من گناهی سر زده است.

همچنین آیه مورد بحث مناظره‌ای گسترده از گفتار امام رضا علیه السلام با مأمون است آن گاه که خلیفه عباسی از حضرت مفاد آیه را می پرسد: معنای گفتار خدا درباره پیامبر بزرگوارمان چیست؟ آنگاه که فرمود: لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ. امام علیه السلام فرمود: هیچ کس در نزد مشرکان مکه به اندازه پیامبر خدا، جرم نداشت آنان سیصد و شصت بت را می پرستیدند آن گاه که پیامبر صلی الله علیه و آله آنان را به یکتا پرستی دعوت کرد این کار بر آنان سخت گران آمد و همگی گفتند: أَجْعَلُ الْإِلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ وَ انْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُّ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ... آن گاه که پیامبر مکه را فتح کرد و خداوند پیامبر را با خطاب إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ مَكَّةَ فَتَحًا مُبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ مخاطب ساخت در این موقع گروهی از مشرکان مکه اسلام آوردند و برخی دیگر مکه را ترک گفتند و گروه دیگر که به حالت شرک باقی ماندند نتوانستند یکتا پرستی را انکار نمایند از این جهت گناه او نزد مردم مکه بخشوده و پوشیده شد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۳/۱۱)

۲- نهی از شرک

خداوند در برخی از آیات با لحنی شدید و خطابی عتاب آمیز به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که از هرگونه شرک دوری کند. قرآن در این آیات، خداوند را از هرگونه شرک منزّه و مبری می‌داند و از عواقب شرک ورزیدن به خدا، گوش‌زد می‌نماید و بیان می‌دارد که شرک ورزیدن مساوی است با مستحق شدن عذاب و حبط عمل که می‌توان این دو تنبیه را از بدترین نوع عذاب به شمار آورد. سخن در این است که امکان دارد پیامبر (ص) که خود مبلغ توحید است از این خط خارج شود و خداوند ایشان را به بدترین نوع عذاب مواخذه نماید؟ ما ضمن آوردن این گونه آیات به طرح این موضوع می‌پردازیم:

الف: وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ أَشْرَكَكَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (زمر، ۶۵) به تو و همه پیامبران پیشین وحی شده که اگر مشرک شوی، تمام اعمال تباه می‌شود و از زیان کاران خواهی بود.

خداوند در این آیه پیامبرش را از هرگونه شرک، نهی می‌نماید و از نتیجه آن که باطل شدن اعمال باشد خبر می‌دهد. اما در پاسخ باید گفت که این آیه هیچ دلالتی بر شرک ورزیدن رسول خدا ندارد، زیرا اولاً اگر گفتیم که این آیه بر مشرک بودن پیامبر (ص) دلالت دارد در حقیقت قائل به مشرک بودن تمام انبیاء شده‌ایم چرا که آیه از آدم تا خاتم را نیز شامل می‌شود آن‌جا که می‌فرماید: «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ...» در حالی که اولاً حاشا از این که انبیاء شرک بورزند و معصیت خدا داشته باشند و ثانیاً روایات متعددی دال بر عصمت آن‌ها از بدو تولد نیز وارد شده است همچنین خداوند در قرآن از زبان حضرت عیسی (ع) که در هنگام تولد زبان می‌گشاید، می‌نویسد: قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (مریم، ۳۰-۳۱) «ناگهان عیسی زبان به سخن گشود و { گفت: «من بنده خدایم او کتاب (آسمانی) به من داده و مرا پیامبر قرار داده است! و مرا- هر جا که باشم- وجودی پربرت قرار داده و تا زمانی

که زنده‌ام، مرا به نماز و زکات توصیه کرده است. خداوند از حین تولد تا هنگام وفات تمامی پیامبران خود را گرامی داشته و آن‌ها را زیر نظر خود قرار داده و راه انسانیت را به آن‌ها آموخته. همچنین ابن سعد در *الطبقات* نقل می‌کند شخصی از رسول خدا پرسید: «متی کنت نبیا؟» چه زمانی پیامبر بودی؟ اصحاب گفتند: ساکت! ساکت! پیامبر فرمود: «دعوه» رهایش کنید. آن گاه خطاب به آن شخص فرمود: «کنت نبیا و آدم بین الروح و الجسد» من پیامبر بودم در حالی که آدم بین روح و جسد به سر می‌برد، (ابن سعد، بی تا: ۱/۱۱۸) و یا از زبان امیرالمومنین در مورد پیامبر(ص) آمده است: لَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ ص مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ قَطِيمًا أَعْظَمَ مُلْكٍ مِنْ مَلَأْنِيهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَ مَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلُهُ وَ نَهَارُهُ. (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲) از همان لحظه‌ای که پیامبر(ص) را از شیر گرفتند، خداوند بزرگ‌ترین فرشته‌ی خود (جبرئیل) را مامور تربیت پیامبر(ص) کرد تا شب و روز او را به راه‌های بزرگواری و راستی و و اخلاق نیکو راهنمایی کند.

ثانیا این آیه به خاطر وجود کلمه «ان»، جمله را شرطیه کرده است بدین معنا که این آیه یک جمله شرطیه است و جملات شرطیه به صورت «اگری» هستند و دلالت بر وقوع جزاء نمی‌کند «فخر رازی» که خود یک نحوی برجسته به شمار می‌رود در این باره می‌نویسد: «لَنْ أَشْرَكَتَ لَيْحِبْطَنَّ عَمَلُكَ» یک قضیه شرطیه است و لازمه صدق قضیه شرطیه صدق جزای آن به دست نمی‌آید. سپس ایشان برای بیشتر روشن شدن موضوع مثال می‌زند: مثلا: اگر پنج زوج باشد به دو قسم مساوی تقسیم می‌شود. او می‌نویسد: این یک قضیه صادق است ولی اصلا دلالت نمی‌کند بر اینکه پنج به دو قسم تقسیم می‌شود. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۲/۲۷) علاوه بر این که «ان» شرطیه فقط در امور مشکوک الوقوع استعمال می‌شود، مثلا «ان قمت قمت» اگر تو بایستی کتی من می‌ایستم. در این مثال چون ایستادن و نایستادن برابر است بنابراین از واژه «ان» استفاده شده، ولی در جمله «آتیک ان طلعت الشمس» چون وقوع طلوع خورشید قطعی است «ان» به کار نمی‌رود. در بحث ما نیز چون وقوع شرک از پیامبر(ص) متوقع نیست از واژه «ان» استفاده شده است.

ب: وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا ٰآخَرَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (قصص، ۸۸)

معبود دیگری را با خدا مخوان، که هیچ معبودی جز او نیست همه چیز جز ذات (پاک) او فانی می شود حاکمیت تنها از آن اوست و همه بسوی او بازگردانده می شوید.

از ظاهر این آیه می توان برداشت کرد که پیامبر صلی الله علیه و آله معبود دیگری غیر از معبود عالمیان می خوانده است و در واقع برای خداوند شریک قائل بوده است. حال پرسش این است که آیا چنین چیزی در مورد انبیاء به ویژه نبی مکرم صلی الله علیه و آله امکان پذیر است؟ اگر ظاهر آیه صحیح باشد پس می توان به این نتیجه رسید که انبیاء و رسولان خدا نیز مانند دیگر مردم ممکن است دچار انحراف و احیاناً گرفتار شرک شوند.

در پاسخ باید گفت که پیامبر صلی الله علیه و آله روح مطهر انسان کامل و ولی الله مطلق است، به یقین از گزند هرگونه شرک در امان است و هیچ گونه غفلتی عارض بر او نخواهد شد خدای سبحان رسول اکرم صلی الله علیه و آله را به عنوان اسوه معرفی می کند «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب، ۲۱) مسلماً برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود. بی شک کسی که الگو برای جهانیان است از هرگونه رنگ انحراف به دور است.

همچنین خداوند در وصف ایشان می فرماید: «إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (زخرف، ۴۳) تو بر صراط مستقیم هستی. آیت الله جوادی آملی صراط مستقیم بودن پیامبر صلی الله علیه و آله را این گونه تفسیر کرده است که عقیده، خلق و عمل تو بر صراط مستقیم است. مقام پیامبر صلی الله علیه و آله در نزد خدا چنین بوده است. ایشان با تمام جان و روح فقط به عبادت خالق خود مشغول بوده است و ذره ای از این خط توحیدی خارج نشدند و همگان را به توحید ناب هدایت نمود. (جوادی آملی، ۳: ۱۳۸۶/۱۲۲)

پس اولاً اگر دیده می‌شود که در آیات متعددی پیامبر صلی الله علیه و آله را به توحید امر می‌کند به خاطر اهمیت دادن به مساله توحید است مسئله‌ای که بدون آن همه چیز نابود است و هیچ اعمالی از انسان پذیرفته نیست، حال هیچ فرقی نمی‌کند چه کسی مشرک شده است پیامبر باشد یا باقی انسان‌ها از این خط خارج شوند. ثانیاً اگر شارع مقدس مکلفی را تهدید کند و او را از کاری منع کند دلیل نمی‌شود که مکلف اراده‌ای بر این نهی دارد یا این که مکلف آن کار را انجام داده است، بلکه ممکن است این حظر و نهی هدف دیگری مثل اعلام کراهت از شرک یا قطع طمع مشرکین و رساندن اهمیت توحید باشد همانطور که این گونه خطاب کردن بسیار در قرآن می‌توان یافت مثل آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (اسراء، ۲۳-۲۴) و پروردگارت فرمان داده: جز او را نپرستید! و به پدر و مادر نیکی کنید! هر گاه یکی از آن دو، یا هر دوی آن‌ها، نزد تو به سن پیری رسند، کمترین اهانتی به آن‌ها روا مدار! و بر آن‌ها فریاد مزن! و گفتار لطیف و سنجیده و بزرگووارانه به آن‌ها بگو! و بال‌های تواضع خویش را از محبت و لطف، در برابر آنان فرو برد! و بگو: «پروردگارا! همان گونه که آن‌ها مرا در کوچکی تربیت کردند، مشمول رحمتشان قرار ده. در این دو آیه خداوند امر به احسان به پدر و مادر می‌کند و حال آن که ما می‌دانیم رسول خدا پدر خود را قبل تولد و مادر خویش را در خردسالی از دست داده‌اند.

۳- ثابت قدم در وحی

خداوند در آیات متعددی به پیامبرش بر حفظ وحی تاکید می‌کند و به ایشان دستور می‌دهد که باید آن چه به تو وحی شده است بدون هیچ گونه نقصانی به مردم برسانی و رسولش را از افترا زدن بر حذر می‌دارد. همچنین ایشان را به استواری و استقامت امر می‌کند و از تمایل به

مشرکان نهی می کنند و به ایشان هشدار می دهد و عتاب می کند که اگر به آن ها میل پیدا کنی هرگز از گناه تو چشم پوشی نمی کنم.

با توجه به جملات بالا و با در نظر گرفتن ظاهر آیاتی که ذکر می شود اکنون این سوال مطرح می شود که چگونه دستور به حفظ وحی و نبستن افترا با عصمت ایشان سازگاری دارد؟

الف: وَ إِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيََا إِلَيْكَ لَتَفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرُهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا - وَلَوْ لَا أَن تَبْتَئَكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا - إِذَا لَأَذَقَنَّكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَ ضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (اسراء، ۷۳-۷۵) نزدیک بود آن ها تو را (با وسوسه های خود) از آن چه بر تو وحی کرده ایم بفریبند، تا غیر آن را به ما نسبت دهی و در آن صورت، تو را به دوستی خود برمی گزینند، و اگر ما تو را ثابت قدم نمی ساختیم (و در پرتو مقام عصمت، مصون از انحراف نبود)، نزدیک بود به آنان تمایل کنی. اگر چنین می کردی، ما دو برابر مجازات (مشرکان) در زندگی دنیا، و دو برابر (مجازات) آن ها را بعد از مرگ، به تو می چشاندیم سپس در برابر ما، یاوری برای خود نمی یافتی.

بهبانه جویان از این طریق بر معصوم نبودن پیامبر(ص) پافشاری نموده و می گویند پیامبر(ص) در مقابل خواسته های منافقین انعطاف نشان داده است و خداوند نیز به همین دلیل ایشان را سخت مؤاخذه نموده است. فخر رازی در ذیل این آیه به سه دلیل کسانی که مخالف با عصمت پیامبر(ص) هستند اشاره می نماید. وی می نویسد: اولاً آیه بر این مطلب دلالت دارد که پیامبر(ص) نزدیک بود که بر خداوند افترا ببندد و افترا بر خداوند از بزرگ ترین گناهان است. ثانیاً اگر خداوند پیامبر(ص) را حفظ نمی کرد ایشان به آن ها میل پیدا می کرد. ثالثاً این که اگر گناهی از پیامبر(ص) در سابق رخ نداده بود دیگر نیازی به این گونه تهدیدها نبود. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۸۰/۲۱)

این خلاصه دلیلی است که برخی مطرح و آیه را گواه بر عدم عصمت پیامبر(ص) دانسته‌اند، در حالی که در پاسخ از این اشکالات و برای رفع شبهه می‌گوییم:

اولاً: ما بر خلاف این مدعیان قائل هستیم که آیه دلیل محکمی است بر عصمت پیامبر(ص)، چرا که آیه خبر می‌دهد از عنایت والطف ویژه خداوند نسبت به فرستاده خود که بر این اساس معنای آیه این چنین است. اگر چنانچه به تو قوت قلب نمی‌دادیم امکان داشت که به آن‌ها میل پیدا کنی و از راه مستقیم منحرف شوی، یعنی در حقیقت معنایش این می‌شود که به خاطر عنایت ویژه ما و براساس تلاش و زحمات طاقت فرسایی که داشتی اصلاً شک نکردی و به آن‌ها میل پیدا نکردی طبری در ترجمه این آیه می‌نویسد: اگر نه این بود که، قلب ترا به وسیله نبوت و عصمت و معجزات محکم ساخته‌ایم، کمی به آن‌ها اعتماد می‌جستی. یعنی چیزی نمانده بود که کمی به آن‌ها توجه کنی و به آن‌ها مایل شوی و پاره‌ای از خواسته‌های آن‌ها را عملی کنی لکن خداوند ترا حفظ کرد. (طبری، ۱۳۶۰: ۱۸۶/۱۴)

ثانیاً: در صورتی حرف قائلین این اشکالات صحیح است که بگوییم فاعل «کادُوا» پیامبر(ص) است در حالی که فاعل مشرکین مدینه هستند در این صورت معنا چنین می‌شود مشرکین مدینه نزدیک بود تو را از راه وحی منحرف سازند، اما عصمت شما مانع این عمل شد. در این جا اصلاً سخن از انحراف پیامبر(ص) نیست و فقط خطاب را متوجه پیامبر(ص) می‌نماید و بیان می‌کند که مشرکین تلاش کردند شما را انحراف نمایند، ولی عصمت شما مانع این کار شد. آن چه که بیان شد ظاهر امر است و یک روی سکه، ولی روی دیگر سکه را می‌توان این گونه بیان کرد که در حقیقت این نوع سخن گفتن دل‌گرمی و تشجیع نسبت به رسول خدا(ص) است خداوند می‌خواهد از این طریق مطالبی به یاد پیامبرش بیاورد و حقایقی را تذکرش دهد که اندوهش و اندوه تمامی مؤمنین زایل گردد و به او می‌فهماند که سخن مشرکین را می‌شنود و به حال آن جناب و حال مشرکین آگاه است و از تمامی دسیسه‌های

مشرکین و کفار آگاه است بنابراین با آوردن این آیات از یک سو تمام مشرکین را ناامید می‌کند و و از سوی دیگر به پیامبر(ص) از طریق ذکر نعمت‌های گذشته تسلیت می‌دهد هم‌چنان که آیات قبلی می‌کوشند که بیان نعمت‌های گذشته داشته باشند و بر این اساس است که خداوند ایشان را به عذاب دو برابر تهدید می‌کند، چرا که هر قدر انسان از نظر علم و آگاهی بالا باشد ثواب و عقاب نیز به همان قدر بالا می‌رود.

ثالثاً: در آیه دوم واژه «لولا» به کار رفته است که کاربرد این کلمه آن‌گونه که نحویون گفته‌اند حرفی است که وارد می‌شود برای این که ربط بدهد امتناع جواب شرط با وجود شرط بر این اساس تا زمانی که شرط وجود دارد که در آیه تثبیت الهی است جواب شرط که تمایل به مشرکین است منتفی می‌شود یا مثلاً در جمله‌ی «لولا علی(ع) لهلک عمر» (ابن بابویه، ۱۳۶۷: ۳۶/۴) که معنای آن هلاک نشدن خلیفه دوم به خاطر علی(ع) است. همچنین در آیه «وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا» که معنای آن بدین گونه است که اگر تثبیت الهی نبود نزدیک بود که به آن‌ها متمایل شوی ولی به خاطر این نعمت استواری هرگز به آن‌ها متمایل نشدی.

رابعاً: این آیه دلالت نمی‌کند که از پیامبر(ص) سابقاً گناهی صورت گرفته است و ایشان گنه کار بوده است به دیگر سخن این که خداوند ایشان را تهدید می‌کند که سراغ معصیت نرود دلیل نمی‌شود که از پیامبر(ص) گناه صورت گرفته است فخر رازی «بعد از آوردن این مطلب به عنوان دلیل به چند آیه استناد می‌کند، همچون آیه «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» (زمر، ۶۵) خداوند با وجود این که می‌داند پیامبرش هرگز شرک نمی‌ورزد، ایشان را از شرک ورزیدن نهی می‌کند، البته نباید از نظر دور داشت که وقتی پیامبر(ص) یا هر مکلف دیگر آن عمل را مرتکب نمی‌شود. پس، هیچ حکمتی در این نهی نهفته نیست و حال آن‌که در این گونه سخن گفتن نکات لطیفی از جمله تهدید دیگران، دادن دل‌گرمی به مکلف برای

شوق به ترک فعل، اهمیت داشتن موضوع نزد ناهی و... نکاتی هستند که بسیار تاثیر گذار هستند.

ب: وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (حاقه، ۴۴-۴۶)
اگر او سخنی دروغ بر ما می‌بست، ما او را با قدرت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را قطع می‌کردیم.

این آیه نیز مانند آیه سابق با لحنی تهدید آمیز به پیامبرش خطاب می‌کند و ایشان را از افترا زدن بر حذر می‌دارد با توجه با این که محتوای این آیه با محتوای آیه قبل یکی است تمام جواب‌هایی که در آیه سابق گذشت عینا در اینجا نیز تکرار می‌شود. بیان دو نکته در اینجا ضروری است.

نکته اول: خداوند در آیه از کلمه «لو» استفاده کرده است که لازم است بدانیم که کتاب نحوی «النحو الوافی» بعد از تقسیم «لو» به شرطیه امتناعیه و شرطیه غیر امتناعیه در مورد شرطیه امتناعیه می‌نویسد: معنای این «لو» دو امر مشترک است. یکی شرطیت استفاده می‌شود و هم چنین دلالت می‌کند بر این که این شرطیت در زمان گذشته واقع نشده و وقوع چنین شرطی در زمان گذشته ممتنع است. وی در توضیح این دو امر می‌نویسد: استفاده کردن شرط از «لو» اقتضاء می‌کند که یک شیء معلق به شیء دیگری شود و این تعلیق - ضرورتا - مستلزم این است که بعد از «لو» دو جمله واقع شود. از «لو» استفاده می‌شود که معنای شرطی در زمان ماضی اقتضاء می‌کند که همانا شرط در زمان گذشته واقع نشده است یعنی معنای شرط در در زمان گذشته محقق نشده است.^۱

۱. لو الشرطیه الامتناعیه؛ معناها، و احکامها النحویه: فاما معناها فامران مجتعمان؛ هما: (افاده الشرطیه، و ان هذه الشرطیه لم تتحقق فی الزمن الماضي، فقد امتنع وقوعها فيه). فافادتها الشرطیه تقتضی تعلیق شیء علی آخر، و هذا التعلیق یستلزم - حتما - ان یقع بعدها جملتان. و افادتها امتناع المعنی الشرطی فی الزمن الماضي تقتضی ان

با این مقدمه برای ما روشن شد که باریک اندیشان معتقدند که قرآن بهترین واژه را در این آیه استفاده کرده است آنان بر این باورند که پیامبر(ص) هرگز به خداوند افترا نبسته است و این مسئله فقط صرف یک فرضیه است البته فرضیه‌ای که هرگز به وقوع نپیوست.

نکته دوم: آیات متعددی در قرآن وجود دارد که یک سری قضایای اگری هستند و هرگز لباس خارجی پوشیده‌اند. حال پرسش قابل طرح این است که چرا این چنین قضایایی در قرآن آمده است؟ پاسخ این است که در این گونه سخن گفتن فوائد گوناگونی می‌توان یافت که بد نیست ما به اختصار به چند مورد اشاره خواهیم کرد.

۱. این قضایا ناظر به طبیعت انسانی پیامبران است که صدور گناه و خلاف را از آنان کاملاً ممکن می‌سازد. پیامبران طبیعت ما فوق انسانی و بشری ندارند که بر عصیان و گناه قادر و توانا نباشند، بلکه از آن نظر که انسانند، بسان افراد دیگر در معرض لغزش‌ها و توبیخ‌ها هستند و اگر مشمول عنایت الهی(عصمت) نشوند، تحقق گناه از آن‌ها کاملاً مترقب خواهد بود. این تنها عنایت ربانی است که با افاضه عصمت، صدور گناه را به صورت «محال عادی» در می‌آورد و بر آن‌ها قداست و طهارت می‌بخشد. این بخش از آیات ناظر به جنبه‌های بشری آنان است و در این قلمرو، عصمت و مصونیتی مطرح نیست و اگر پیامبران مصون و پیراسته‌اند به خاطر جنبه دیگر از شخصیت آن‌ها است که آنان را به صورت موجودی الهی در می‌آورد که هرگز از در مخالفت وارد نمی‌شوند.

۲. این آیات همگی جنبه تربیتی دارد و هدف تعلیم دیگران است در قالب خطاب به پیامبر گرامی(ص)، و این نوع خطاب‌های حاد و تند نه تنها تعصب جاهلی و عناد نادان را تحریک

شرطها لم يقع فیما مضی (ای: لم یتحقق معناه فی الزمن السابق علی الکلام) فهی تنفید القطع بان معناه لم یحصل.

نمی‌کند، بلکه او را به پذیرش این تعالیم تحریک و تشویق می‌نماید و با خود چنین می‌اندیشد جایی که پیامبر با آن عظمت در صورت صدور خلاف و گناه به توبیخ و کیفر محکوم می‌شود، تکلیف من جاهل روشن است.

یکی از راه‌های تربیت صحیح تفهیم حقیقت در ضمن گفتگو درباره دیگران است و در این مورد در زبان عرب می‌گویند: «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» و در زبان فارسی می‌گویند: «به در می‌گویم تادیوار بشنود». (سبحانی، ۱۳۸۸: ۲۷۹/۱)

۱. این آیه و آیات این چینی دلیل محکمی بر این مطلب است که قرآن ساخته‌ی فکر پیامبر (ص) نیست، بلکه ایشان مأمور به گرفتن و ابلاغ بوده است و از هرگونه سخن از جانب خود دوری می‌کرده است.

ج: فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْ لَّا أَنْزَلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (هود، ۱۲) شاید (ابلاغ) بعض آیاتی را که به تو وحی می‌شود، (به خاطر عدم پذیرش آن‌ها) ترک کنی (و به تأخیر اندازی) و سینه‌ات از این جهت تنگ (و ناراحت) شود که می‌گویند: «چرا گنجی بر او نازل نشده؟! و یا چرا فرشته‌ای همراه او نیامده است؟!» (ابلاغ کن، و نگران و ناراحت مباش! چرا که) تو فقط بیم دهنده‌ای و خداوند، نگاهبان و ناظر بر همه چیز است.

ظاهر آیه گویای این مطلب است که پیامبر (ص) ممکن است در انجام وظائف خود که ابلاغ فرامین الهی است کوتاهی نماید. از این رو، خدا با لحنی عتاب آمیز پیامبرش را از ترک هرگونه ابلاغ بر حذر می‌دارد و به ایشان تاکید می‌کند که وظیفه‌اش ابلاغ و انداز است و در این راه خداوند نگهبان او خواهد بود.

اما واقع این است که در این آیه هیچ‌گونه خطا و اشتباهی از جانب پیامبر (ص) رخ نداده است زیرا اولاً: در باره شأن نزول آیه گفته‌اند (کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۲۵۹/۳) که برخی کفار از

پیامبر(ص) خواستند که با معجزه کوه‌های مکه را به طلا تبدیل کند و یا فرشته‌ای به همراه خود بیاورد و او را تأیید نماید پیامبر(ص) هم به خاطر رد و انکار دین از ناحیه این جماعت، ناراحت و سینه‌اش تنگ می‌شد. از این رو، از تبلیغ برخی از آیات به آن‌ها خودداری می‌نمودند. سه قرینه و شاهد و دلیل بر این مدعی وجود دارد:

نخست این که جمله «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ...» مقدمه است برای جمله «أَنْ يَقُولُوا لَوْ لَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ...» بدین معنا که علت ترک ابلاغ از جانب پیامبر(ص)، فقط به خاطر این بوده‌است که چون پیامبر(ص) از لج‌بازی آن‌ها خبر داشته و می‌دانسته که آن‌ها منکر آیات هستند. از این رو، می‌ترسیده که ابلاغ کند و ایشان را به سخره و استهزاء بگیرند و در نتیجه مشرکین مجدداً درخواستشون را تکرار کنند و هیچ فائده‌ای به همراه نداشته باشد، پس نگرانی پیامبر(ص)، باعث شده که ایشان از ابلاغ وحی خودداری نماید. برخی از مفسرین^۱ کلمه «مخافه، ترس پیامبر» را قبل از واژه «ان يقولوا» اضافه کرده‌اند، در نتیجه لج‌بازی و عدم اعتقاد مشرکین به آیات الهی باعث شده است که رسول اکرم(ص) از تبلیغ این آیات به مشرکین خودداری نماید.

دوم آن که خداوند در انتهای آیه پیامبرش را مخاطب قرار می‌دهد و می‌فرماید: إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ... وظیفه تو ابلاغ وحی است خواه آن‌ها بپذیرند و خواه نپذیرند و مسخره و لج‌بازی خود را تکرار کنند.

در دلیل سوم باید گفت که مفسرین در مورد کلمه «ام» که در آیه بعد، یعنی «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرْتَهُ...» آمده است دو احتمال داده‌اند گروهی^۲ گفته‌اند به معنای یا است که در این صورت

۱. مانند: زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۲، ص: ۳۸۲- شریف لاهیجی، محمدبن

حسن، تفسیر شریف لاهیجی، ج ۲، ص: ۴۱۶

۲. شریف لاهیجی، محمدبن علی، تفسیر شریف لاهیجی، ج ۲، ص: ۴۱۸- طباطبائی، سیدمحمدحسین،

المیزان (ترجمه موسوی همدانی، سیدمحمدباقر)، ج ۱۰، ص: ۲۴۰

متصله خواهد شد و برخی^۱ قائلند «ام» به معنای «بلکه» آمده، بنابراین «ام» منقطعه خواهد بود به هر حال اگر ما «ام» را متصله بدانیم معنا چنین می شود پیامبر(ص) از ابلاغ وحی خودداری می کردند، چرا که می ترسیدند مشرکین بگویند آن را افترا و دروغ بر خدا قلمداد کرده و این می تواند قرینه بسیار روشنی بر مدعای ما باشد، زیرا از این آیه می فهمیم ترک پیامبر(ص) از ابلاغ وحی به خاطر مصالح و منافع شخصی نبوده است، بلکه مصالح دیگری بوده است.

پرسشی که در این جا باید به آن پردازیم این است که آیا پیامبر(ص) می تواند ابلاغ وحی را به تأخیر بیندازد و یا اساساً آن را ترک نماید؟

آیت الله مکارم شیرازی در پاسخ از این اشکال می نویسد: پاسخ این است که هرگاه پیامبر(ص) مأمور به ابلاغ فوری حکمی باشد مسلماً بدون واهمه آن را ابلاغ خواهد کرد، ولی گاه می شود که وقت ابلاغ وسیع است، و پیامبر روی ملاحظاتی آن هم نه ملاحظاتی که به شخص خودش باز گردد، بلکه ملاحظاتی که جنبه عمومی و دفاع از مکتب دارد، ابلاغ آن را به عقب می اندازد و این مسلماً گناه نیست، همان گونه که نظیر آن را در سوره مائده آیه ۶۷ هست که خداوند به پیامبر(ص) تأکید می کند که آیات الهی را ابلاغ نماید و از تهدیدهای مردم نهراسد، و خدا او را حفظ خواهد کرد «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۰/۹)

۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ترجمه بهشتی احمد، مفتاح محمد و دیگران) ج ۱۲،

ص: ۲۰ - زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۲، ص: ۳۸۳

نتیجه

در قرآن آیات متعددی وجود دارد که خداوند پیامبر عظیم الشان را مورد عتاب قرار داده است که این آیات طبیعتاً در سور مکی بیشتر است. از آنجا که این خطابات بخش بسیاری از آیات را به خودشان اختصاص داده‌اند و اضافه بر آن این آیات مورد استناد مغرضان قرار گرفته و بهانه‌ای شده که عصمت پیامبر (صلی الله علیه و آله) را مورد هدف قرار بدهند این تحقیق از اهمیت بسزایی برخوردار است.

مفسرین در این باره نظرات مختلفی بیان کرده و هر کدام به گونه‌ای اشکالات وارده به شبهات تنافی عصمت انبیاء پاسخ داده‌اند که در این میان مفسران شیعه با اهتمام و تفصیل بیشتری به موضوع پرداخته‌اند و هرگز پیامبر (صلی الله علیه و آله) را گناه کار به حساب نیاورده‌اند، البته باید افزود که گروهی از مفسرین اهل سنت از این آیات بهره جسته‌اند و گناه را بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) جایز شمرده‌اند که ما ضمن بیان کلام این مفسرین، جواب جامعی به این گونه اقوال بطور تفصیل داده‌ایم که می‌توان به اختصار به نکات ذیل اشاره نمود:

۱. کلمه «ذنب» مرادف با کلمه‌ی «معصیت» نیست تا هر جا به کار برده شود معنای نافرمانی را بدهد، بلکه معنای آن اعم است.

۲. هدف از برخی خطاب‌های تند، بیان ماهیت منافقان دروغ گو است، ولی در لباس عتاب به عزیزترین افراد.

۳. در برخی از آیات آمده بود که خداوند از گناه پیامبرش گذشت جواب داده شد که قیام پیامبر (ص) علیه کفر و شرک ایشان را نزد مشرکین و کفار مذنب و گناه کار معرفی کرد نه نزد خداوند.

۴. اگر شارع مقدس مکلفی را تهدید کند و او را از کاری منع کند، دلیل نمی‌شود که مکلف اراده‌ای بر این نهی دارد یا این که مکلف آن کار را انجام داده است، بلکه ممکن است این حظر و نهی هدف دیگری داشته باشد.

۵. در بسیاری از آیات صرفاً یک قضیه شرطیه ذکر شده و این گونه قضایا دلیل بر آن نیست که مکلف مرتکب آن فعل می‌شود، بلکه صرفاً به صورت «اگر» نازل شده است و هرگز بر تحقق شرط دلالت نمی‌کند.

۶. در برخی از آیات از واژه «لو» استفاده شده است و معنای این «لو» دو امر مشترک است، یکی شرطیت استفاده می‌شود و هم چنین دلالت می‌کند بر این که این شرطیت در زمان گذشته واقع نشده و وقوع چنین شرطی در زمان گذشته ممتنع است.

۷. ترک پیامبر (ص) از ابلاغ وحی به خاطر مصالح و منافع شخصی نبوده است، بلکه مصالح دیگری مثل استهزاء، عدم پذیرش آن‌ها بوده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۷) من لایحضره الفقیه، ترجمه: علی اکبر غفاری، محمد جواد غفاری، صدر بلاغی، تهران: نشر صدوق
- ۴- ابن سعد، کاتب واقدی، (بی‌تا) الطبقات الکبری، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: فرهنگ و اندیشه
- ۵- احمد امین، (بی تا) شرح مختصر المعانی، قم: چاپ پیروز
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶) تفسیر موضوعی قرآن، قم: اسراء
- ۷- رازی، فخر الدین، (۱۴۰۹ق) عصمه الانبیاء، بیروت: دارالکتب العلمیه
- ۸- _____، (۱۴۲۰ق) مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء تراث العربی
- ۹- رشید رضا، المنار، (بی تا) بیروت: دارالمعرفه
- ۱۰- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی
- ۱۱- سبحانی، جعفر، (۱۳۸۸) منشور جاوید، قم: موسسه امام صادق (ع)
- ۱۲- سید مرتضی، (۱۹۹۸م) / مالی، قاهره: دارالفکر العربی
- ۱۳- شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳) تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر داد
- ۱۴- طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴) المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین

۱۵- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه احمد بهشتی،

محمد مفتاح، تهران: انتشارات فراهانی

۱۶- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق) جامع البیان، بیروت: دار المعرفه

۱۷- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا) التبیان، بیروت: دار التراث العربی

۱۸- عباس حسن، (بی تا) النحو الوافی، تهران، ناصر خسرو

۱۹- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷) تفسیر قمی، قم، دارالکتاب

۲۰- کاشانی، ملافتح الله، (۱۴۲۳ق) زبدۀ التفاسیر، قم، بنیاد معارف اسلامی

۲۱- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۵) کافی، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، قم: اسوه

۲۲- _____، (۱۴۰۷ق) کافی، مصحح: علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، تهران: دار

الکتب الاسلامی

۲۳- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق) بحار الانوار، بیروت: دار احیاء تراث العربی

۲۴- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴) تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

حقوق حیوانات در قرآن و سنت

محسن برنامش *

چکیده

حیوانات در نظام آفرینش از اهمیت بسزایی برخوردارند. رابطه انسان و حیوان رابطه ای دو سویه است و این به دلیل ارتباطی است که بین زیست انسانی و بقای حیوانات وجود دارد. این تأثیر و تأثر، از جانب دین با دقت مورد موشکافی قرار گرفته و شاید بتوان گفت که دین و منادیان الهی اولین و اصلی ترین عواملی بوده اند که حمایت از حیوانات را در قالب حق، مطرح کرده اند. در قرن اخیر مسئله حقوق حیوانات بیش از گذشته مورد توجه قرار گرفته تا جایی که نهادهای غیردولتی حامی حیوانات با کنشگری فعال در پی حمایت از حقوق آنان هستند. به همین دلیل ضروری است که جوامع دینی خصوصاً پیروان آیین الهی اسلام آموزه های این دین مبین را در این رابطه به بحث بگذارند. در این مقاله با بررسی حقوق حیوانات در قرآن و سنت، حقوق حیوانات در منابع فقه امامیه ابتداءً مورد اشاره قرار داده شده و سپس با ارائه برخی نظریات فقهی حامی حقوق حیوانات، به برخی مواد قانونی موجود در قوانین ایران به عنوان برآیند این آموزه ها در عرصه قانونگذاری، اشاره می شود.

واژگان کلیدی: حقوق حیوانات؛ قرآن؛ سنت؛ فقه شیعه، قوانین ایران.

* . دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن دانشگاه مفید

مقدمه

وجود حیوانات یکی از ضروریات زیست انسان است. در مکتب اسلام، درباره حقوق حیوانات و حمایت از آن ها قواعد و مقرراتی وضع شده که بیانگر جامعیت این مکتب و مهر آمیز بودن آن است. حیوانات، بخشی از جامعه طبیعی و زیست محیطی را تشکیل می دهند و در برقراری توازن در نظام طبیعت، نقش مؤثر و غیرقابل انکاری دارند. تفحص در منابع دینی نشان دهنده این است که حیوانات همانند انسان ها برای زندگی خود در سیر تکاملی هستی، از حقوق خاصی مثل حق حیات، حق درمان، حق عدم رفتار خشونت آمیز، حق استفاده از حیات وحش خدادادی و... برخوردارند و هرگونه تعدی و اضرار غیر ضرور از طرف انسان، نسبت به این حقوق، به منزله نقض حق حیوان محسوب شده و از منظر دین اسلام و فقه شیعه مستوجب مسئولیت است. وقتی که گفته می شود در مکتب اسلام، حیوان ها حقوقی دارند؛ بر اساس قاعده ملامه، برای انسان ها نیز باید تکالیفی را بپذیریم. یعنی اگر انسان ها در رعایت حقوق حیوان ها کوتاهی ورزند، معصیت کارند و در روز قیامت، مجازات می شوند، حتی در برخی موارد نیز در همین جهان مورد بازخواست قرار خواهند گرفت. از وجوه کمال و عظمت اسلام این است که آموزه هایی که در باب حقوق حیوانات در این دین مبین وجود دارد مربوطه به ۱۴۰۰ سال پیش است که حتی حقوق بسیاری از انسان ها نیز رعایت نمی شد یا حتی حقی برای آنان قائل نبودند، اما کنکاش در منابع اسلامی مؤید این موضوع است که اسلام برای حقوق حیوانات اهمیت فراوانی قائل شده است.

در این پژوهش به بعضی از آیات قرآن کریم که به رعایت حقوق همه موجودات به عنوان مخلوقات الهی می پردازند و بر لزوم توجه به حقوق حیوانات تأکید دارند، اشاره شده و در ادامه به روایاتی که توسط پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) درباره سفارش نسبت به

حیوانات وجود دارد پرداخته و سپس احکام فقهی که برخی از فقهای بزرگ شیعه درباره حیوانات و لزوم رعایت حقوق آن ها استنباط نموده‌اند، بیان می‌شود و در پایان نیز به نحو خاص، به حقوق حیوانات در قوانین جمهوری اسلامی ایران می‌پردازیم.

حقوق حیوانات در قرآن

در قرآن کریم از لفظ حقوق در آیاتی که مربوط به حیوانات است استفاده نشده است و عبارتی در قرآن با عنوان «حقوق حیوانات» وجود ندارد، اما دستورات کلی راجع به این موجودات، اهمیت آنان و لزوم حفظ گونه‌های جانوری را می‌رساند. خداوند در قرآن دستوراتی به صورت عام به بندگانش داده تا با رعایت آن از ظلم و تعدی دوری کرده و حقوق یکدیگر را رعایت کنند. آنچه که از قرآن به عنوان منبع تبیین حقوق حیوانات می‌توان بیان کرد، آیاتی است که به صورت عام به توجه و رعایت حقوق همه موجودات پرداخته است. بنابراین، آیاتی که بیانگر حقوق همه موجودات هستند، حقوق حیوانات را نیز در دل خود دارند. خداوند در سوره انعام با معرفی گونه‌های جانوری به عنوان اجتماعات خاص علاوه بر شناسایی آنان به نوعی به شخصیت مستقل آنان اشاره می‌کند. «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام، ۳۸) هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست و هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند، مگر این که امت‌هایی مانند شما هستند. ما هیچ چیز را در این کتاب، فرو گذار نکردیم؛ سپس همگی به سوی پروردگارشان محشور می‌شوند.

این آیه خطابش به مردم است و می‌فرماید حیوانات زمین و هوا، همه امت‌هایی هستند مثل شما مردم، و معلوم است که این شباهت تنها از این نظر نیست که آن ها هم مانند مردم دارای کثرت و عددند، چون، جماعتی را به صرف کثرت و زیادی عدد، امت نمی‌گویند، بلکه وقتی به افراد کثیری امت اطلاق می‌شود که یک جهت جامعی این کثیر را متشکل و به صورت

واحدی در آورده باشد، و همه یک هدف را در نظر داشته باشند، حال چه آن هدف، هدف اجباری باشد و چه اختیاری. این حیوانات انوعی دارند و هر نوعی برای خود امتی است که افرادش همه در نوع خاصی از زندگی و ارتزاق و نحوه مخصوصی از تناسل و تولید مثل و تهیه مسکن و سایر شؤون حیات مشترکند، زیرا اگر چه این مقدار اشتراک برای شباهت آن ها به انسان کافی است، ولی از اینکه در ذیل آیه فرمود: «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» استفاده می شود که مراد از این شباهت تنها شباهت در احتیاج به خوراک و جفت گیری و تهیه مسکن نیست، بلکه در این بین، جهت اشتراک دیگری هست که حیوانات را در مسئله بازگشت به سوی خدا شبیه به انسان کرده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۷/ ۱۰۲)

یکی از احکام کلی قرآن ممنوعیت تعدی است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره، ۱۹۰) خداوند در سوره های مختلفی از قرآن از تعدی بر حذر می دارد و این ممنوعیت تعدی، قابلیت بسیار زیادی دارد تا بر اساس آن بتوان حکم ممنوعیت تعرض غیر ضرور به حریم حیوانات را استنباط کرد. کلمه «تعدوا» از مصدر «اعتدا» است و اعتدا به معنای بیرون شدن از حد است، مثلاً وقتی گفته می شود: «فلان عدا و یا فلان اعتدی» معنایش این است که فلانی از حد خود تجاوز کرد و نهی از اعتدای نهی ای است مطلق، در نتیجه مراد از آن مطلق هر عملی است که عنوان تجاوز بر آن صادق باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲/ ۸۹)

با این بیان هرگونه عملی که موجب تضییع حقوق هر موجودی اعم از انسان و حیوان شود جایز نیست و مورد نهی خداوند قرار گرفته است. در قرآن مجید، تمام جنبندگان، پرندگان و چرندگان را «امت» هایی مانند جوامع انسانی دانسته و فرموده است:

یکی از آیاتی که خداوند در آن اشاره ویژه به حیوانات می کند، آیه ۶۰ سوره مبارک عنکبوت است که به فراهم کردن نیازهای ضروری و احتیاج های حیاتی حیوان ها اشاره کرده و آن را در کنار انسان ها ذکر نموده و فرموده است: «وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (عنکبوت، ۶۰) خداوند در سوره مبارکه نساء آزار

حیوانات را به سبب خرافات خسران مبین می داند و می فرماید: «وَلَا ضِلَّيْلَهُمْ وَلَا مُمِيتَهُمْ وَلَا مُرْتَهُمْ فَلْيَبَيِّنَنَّ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مُرْتَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا» (نساء، ۱۱۹) و سخت گمراهشان کنم و به آرزو (های باطل و دور و دراز) درافکنم و دستور دهم تا گوش حیوانات ببرند (که این ها نصیب بت هاست) و امر کنم تا خلقت خدا را تغییر دهند، و (ای بندگان بدانید) هر کس شیطان را دوست گیرد نه خدا را، سخت زیان کرده زبانی آشکار.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می فرماید: این اموری که در آیه شمرده شده همه اش مصادیقی از ضلالت است و با اینکه در جمله «وَلَا ضِلَّيْلَهُمْ» مساله ضلالت را صریحا ذکر کرده اگر این مصادیق از ضلالت را نیز بر شمرده از باب ذکر عام و سپس نام بردن از بعضی افراد آن عام است که گوینده به شنونده می فهماند عنایت خاصی به این چند فرد دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵/۱۳۶)

یکی از جنبه‌هایی که در اسلام به حقوق حیوانات توجه ویژه شده شاید این مسئله باشد که در اسلام حیوانات نیز جزو موجوداتی به شمار می‌روند که در خط سیر تکوینی خود طاعت خداوند را به جا می‌آورند: «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (جمعه، ۱) علاوه بر آیاتی که کل هستی را تسبیح گوی پروردگار می‌دانند. شیخ صدوق در روایتی از امام صادق(ع) آورده است که همه حیوانات در هر صبحگاهی از خداوند می‌خواهند: «اللهم ارزقني ملكك صدق يشعني ويسقني ولا يكلفني ما لا أطيق» بارها! به من مالک خوب و درستی عطا فرما که مرا سیر و سیراب نماید و بیش از توان از من کار نکشد.

اینکه حیوانات خدای خویش را خطاب قرار می‌دهند و از او طلب رزق و روزی می‌خواهند، نشان از معرفت آن‌ها به خداوند و رب خویش دارد. (وزیری فرد، ۱۳۹۳، ۲۰۲)

حقوق حیوانات در روایات

از روایات اهل بیت (ع) استفاده می‌شود که حیوانات از مهم‌ترین مخلوقات هستند که خداوند برای آن‌ها حق‌هایی قرار داده و مالک هر حیوانی نسبت به حقوق آن وظیفه و تکلیف شرعی دارد. کتب روایی اسلامی مشحون از اشارات خاص و جزیی به رعایت حقوق حیوانات است. در این میان کتاب شریف *نهج البلاغه* به عنوان میراثی ماندگار و راهگشا بارها اهمیت حقوق حیوانات و نگاه دینی به این مخلوقات را گوشزد نموده است. امام علی (ع) در نامه ۲۵ نهج البلاغه به کارگزار خود سفارش می‌فرماید چنانچه مؤدیان زکات تمایل داشتند زکات شتر و گوسفندان را پردازند، اینگونه عمل کنید: «در رساندن حیوانات، آن را به دست چوپانی که خیرخواه و مهربان، امین و حافظ، که نه سخت‌گیر باشد و نه ستمکار، نه تند براند و نه حیوانات را خسته کن، بسپار...» یا در جایی دیگر می‌فرماید: به مورچه و کوچکی جثه آن بنگرید که چگونه لطافت خلقت او، با چشم و اندیشه انسان درک نمی‌شود. نگاه کنید چگونه روی زمین راه می‌رود ... روزی مورچه تضمین گردیده، و غذاهای متناسب با طبعش آفریده شده است. خداوند منان از او غفلت نمی‌کند ... و اگر خواهی در شگفتی ملخ سخن گو که خدا برای او دو چشم سرخ با دو حلقه چنان ماه تابان آفرید و به او گوش پنهان و دهانی متناسب اندامش بخشیده است. دارای حواس نیرومند و دو دندان پیشین که گیاهان را می‌چیند و دو پای داس‌مانند که اشیاء را برمی‌دارد ... ملخ‌ها نیرومندانه وارد کشتزار می‌شوند و آنچه میل دارند می‌خورند؛ در حالی که تمام اندامشان به اندازه یک انگشت باریک نیست!

می‌توان گفت که نگاه حضرت در این خطبه و توصیف این دو مخلوق خدا و اشاره به کوچک‌ترین اعضای بدنشان، نشانه اهمیت این موجودات در جهان است. به دلیل ارتباط این موجودات با خالق خودشان که متصف به صفت خالق و رزاق او هستند باید مورد توجه و مهرورزی انسان قرار گیرند. همانطور که انسان در برابر خداوند مسئول است و در برابر سایر مخلوقات او نیز مسئولیت دارد. امام علی (ع) در ادامه می‌فرماید: «اگر اندیشه‌ات را به

کارگیری تا به راز آفرینش پی برده باشی، دلایل روشن به تو خواهند گفت که آفریننده مورچه کوچک همان آفریدگار درخت بزرگ خرماست؛ به جهت دقتی که جدا جدا در آفرینش هر چیزی به کار رفته، و اختلافات و تفاوت‌های پیچیده‌های که در خلقت هر پدیده حیاتی نهفته است، همه موجودات سنگین و سبک، نیرومند و ضعیف، در اصول حیات و هستی یکسانند، و خلقت آسمان و هوا و بادها و آب یکی است.»

ابن عباس می‌گوید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از کشتن هر جانداری نهی فرمود، مگر آن که آزار برساند. (محمّدی ری شهری، ۱۳۷۹، ۳/ ۱۳۴۸) پیامبر می‌فرمودند که حمایت از هر جانداری، نزد خدا پاداشی دارد و سفارش می‌کردند که حیوان‌ها را زیاد ندوشتند و برای بیچه‌های آن‌ها چیزی باقی بگذارند، پالان را در جای خود قرار دهند، دهنه تیز به دهان حیوان نزنند، زیاد آن‌ها را بار نکنند و جای مرکب و زیر پای حیوان‌ها تر نباشد. (کتانی، [بی تا]، ۲/ ۱۵۵) همچنین حضرت علی (ع) از پیامبر (ص) نقل می‌کند که پیامبر فرمود: اولین کاری که می‌کند این است که چارپایان سواری، بر صاحبان شان حقوقی دارند، از جمله، وقتی پیاده شد، برای او علف بگذارد؛ هر وقت از آبی عبور کرد، درنگ کند و آب را به او نشان دهد، به صورتش نزنند، زیرا تسبیح پروردگار می‌گوید؛ پشت او را چون مجلس و مبلمان و جایگاه برای سخنرانی نکنند، مگر در راه خدا، بیش از طاقت و توان، بارش نکنند، و بیش از قدرت و طاقت، از او سواری نگیرد و نخواهد.^۱

۱. «علی بن ابی طالب (علیه السلام) قال: قال رسول الله (صلی الله علیه و آله) للدابة علی صاحبها، خصال ست: ببده بعلفها اذا نزل؛ و يعرض علیها الماء اذا مر به؛ و لا يضرب وجهها، فانها تسبح بحمد ربها؛ و لا يقف علی ظهرها الا فی سبیل الله عز و جل؛ و لا یحملها فوق الطاقة؛ و لا یكلفها من المشی الا ما تطیق» (محمّدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۳، ص ۱۳۴۴، ح ۴۵۲۴)

در باب حق حیات حیوانات روایاتی از پیامبر مکرم اسلام نقل شده که حجت را تمام می‌کند. پیامبر گرامی اسلام فرمودند: «ما مِنْ دَابَّةٍ - طائرٍ ولا غَیرِهِ - یُقْتَلُ بِغَیْرِ الحَقِّ إِلَّا سُتْخَاصِمُهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ.» «هر حیوان، پرندۀ یا غیر آن، که به ناحق کشته شود، روز قیامت با قاتل خویش مخاصمه کند.» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ۸/ ۳۱۹) «آفریده‌های خدا را شکنجه نکنید» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ۹/ ۸۶) گرچه زمانی که به رسم خرافی جاهلیت، در میان اعراب مرسوم بود که حیوانات را اذیت می‌کردند یا به نام «حبس البلیا» یا «ضرب الثور» می‌آزردند، اما این «نهی از آزار»، دستوری کلی و عمومی برای همه جانداران جهان است. (احمدی خواه (کوه نانی)، ۱۳۹۱) همچنین پیامبر در سفارشی دیگر، در باره کیفیت راه و مسیر حیوان‌ها فرمود: هرگاه یکی از شما بر حیوانی سوار شد، آن را از راه‌های هموار و آسان ببرد، و آن را به راه‌های دشوار و سخت نکشاند!^۱ نیز در روایتی دیگر فرمود: کسی که در گردنه (سربالایی) از رهوار (مَرکَب) خود پیاده شود و پشت سر آن راه برود، همچون کسی است که بنده‌ای را در راه خدا آزاد کرده باشد.^۲ درسیره پیامبر و اهل بیت (ع) و اسلام سفارش زیادی نسبت به حقوق حیوانات شده است. از مهمترین حقوق حیوان بر مالکشان این است که غذای حیوان را تأمین کند و این نشان از اهمیت سیره نبوی و اسلام نسبت به تغذیه حیوانات است.

حقوق حیوانات در فقه شیعه

واژه «فقه» در لغت به معنای مطلق فهم است و برخی گفته‌اند معنای فقه، فهمی است که توأم با دقت و فراست باشد (شرتونی، ۱۳۷۴، ۴/ ۱۹۱) «فقه» در اصطلاح، بر علمی اطلاق می‌شود

۱- قال (صلی الله علیه وآله): «اِذَا رَكَبَ أَحَدُكُمْ الدَّابَّةَ، فَلْيَحْمِلْهَا عَلَى مَلَأْهَا» (متقی هندی، کنز العمال، ج ۹، ص ۶۲، حدیث ۲۴۹۵۲)

۲- قال (صلی الله علیه وآله): «مَنْ مَشَى عَنْ رَاحِلَتِهِ عُقْبَةً، فَكَأَنَّمَا أَعْتَقَ رَقَبَةً» (متقی هندی، کنز العمال، ج ۹، ص ۶۹، حدیث ۲۴۹۹۲)

که عهده دار استنباط احکام اسلامی در زمینه اعمال و رفتار فردی و اجتماعی انسان با بهره-گیری از ادله و منابع آن باشد. (شاهدی، ۱۳۹۱، ۳۳) بر اساس آنچه در کتب فقهی مرجع آمده، می توان این گونه گفت که فقه شیعه، با استنباط از منابع اسلامی، حیوان را محترم می شمارد و به دنبال آن، برای او حقوقی را لازم می داند. اهمیت حق حیوان در فقه اسلامی، تا آن جاست که شماری از فقیهان، در پاره‌ای موارد، آن را در زمره «حق الله» دانسته‌اند. محمد حسن نجفی (ره) صاحب کتاب ارزشمند *جواهر الکلام* در بحث ودیعه به صورت مصداقی حق‌هایی برای حیوان و حفاظت از آن بر می شمرد که بسیار می تواند مورد توجه قرار گیرد. وی می نویسد: اگر مالک حیوان، به شخصی که حیوان را امانت گرفته، بگوید به آن آب و علف نده، پذیرش دستور او روا نیست و برو، آب و علف دادن حیوان، واجب است، زیرا باید حق الله، پاس داشته شود، گرچه آدمی حق خود را فرو افکنده است. بلکه اگر مالک، از انجام وظیفه سر باز زند و موضوع به حاکم، بازگشت داده شود و وی به شخص امانت گیرنده دستور دهد، هزینه حیوان را از مال خود پردازد، او می تواند (برای دریافت هزینه) به مالک رجوع کند. حق الله بودن حق حیوان نیز، می تواند بر این مهم استوار باشد که اگر چه براساس نص‌ها و سخنان روشن بسیار، مانند آیه شریفه: «والانعام خلقها لكم» (نحل، ۵) چارپایان، از برای خدمت رسانی و سود دهی به برترین آفریده‌ها، یعنی انسان، آفریده شده‌اند، ولی این امر به هیچ روی، به معنای عزیز و گرامی نبودن آن ها نزد خداوند و نادیده انگاری حقوق آن ها نیست. (کلاتری ارسنجانی، بی تا، ۲۴۷)

از دیگر حقوق حیوان بر انسان، وجوب حفظ جان آن است. روشن است که فریضه حفظ جان حیوان در اینجا مواردی را شامل نمی شود که شارع مقدس به طور خاص اجازه ازهاق روح آن را داده است، مانند ذبح شرعی حیوان حلال گوشت برای بهره‌مندی از گوشت آن، یا کشتن حیوان مودی برای دفع ضرر از خود، بلکه مقصود از این وجوب، ظاهراً کشتن بی مورد حیوان توسط انسان است و شاید از همین رو است که در روایات اسلامی و منابع دینی، کشتن



بی جهت حیوان مذموم دانسته شده و حتی وعده مؤاخذه نسبت به آن داده شده است. روایتی از حضرت امام جعفر صادق (ع) آمده است که «زنی به خاطر اینکه گربه‌ای را در بند کرده و آن حیوان از تشنگی جان داده بود، دچار عذاب گردید. (موحدی ساوجی، ۱۳۹۶، ۱۳۷)

در قانون اسلام، عبادات پس از اصول دین تقدم دارد و در میان عبادات، نماز چنان اهمیتی دارد که فقها فرموده اند در هیچ احوالی از مردان ساقط نمی‌شود. یکی از مقدمات نماز طهارت است به طوری که نماز بدون طهارت را نمی‌توان نماز شمرد. حال اگر مقداری آب که کفاف طهارت و رفع تشنگی حیوان را کند، موجود نباشد، بلکه برای یکی از این دو عمل کفایت کند، در این گونه مواقع مزاحمت میان عبادت و حق حیوان ایجاد می‌شود و به عبارتی دو واجب با هم مزاحمت پیدا می‌کنند. وجوب طهارت از جهت نماز و وجوب آب دادن به حیوان. ولی فقها همگی و بالاجماع در این جا فتوای تبدیل طهارت مائیه به ترابیه داده اند و فرموده‌اند آب را باید برای حیوان استعمال کرد و برای نماز تیمم نمود... (پور محمدی، ۱۳۸۴، ۱۴) صاحب جواهر در باب جواز تیمم در صورتی که اندکی آب موجود است و در عین حال حیوان تشنه است می‌گوید:

«قد يقال إنها نفوس محترمة وذوات أكباد حارة مع حرمة إيدائها بمثل ذلك، بل هي واجبة النفقة عليه التي منها السقي، بل في غير واحد من الأخبار المعتبرة ان للدابة على صاحبها حقوقاً منها ان يبدء بعلفها إذا نزل فتحترم لذلك لا من جهة المائیه» (نجفی، ۱۳۸۶، ۵/ ۱۱۵) چه بسا گفته می‌شود حیوانات نفس محترمه‌ای دارند و صاحب جگرهای تشنه‌اند که باید سیرایشان کرد. همچنین اذیت کردنشان به وسیله تشنه نگه داشتن آن‌ها حرام است؛ بلکه نفقه حیوان بر مالک واجب است، که یکی سیراب کردنشان است.

در احادیث متعدد و معتبری نیز آمده است: حیوان بر صاحبش حقوقی دارد که از جمله آن‌ها، رسیدگی به آب و غذای حیوان قبل از خودش است. به سبب ادله یاد شده، حیوان دارای

احترام است؛ نه اینکه حکم به جواز تیمم، از جهت حفظ مال باشد. همچنین علامه حلی (ره) در کتاب اجاره می‌نویسد: «ان للحيوان حرمة في نفسه» حیوان به خودی خود و ذاتاً از حرمت و احترام برخوردار است. (حلی، ۱۴۱۰ق، ۲/۳۰۷)

حمایت از حقوق حیوانات در قوانین ایران

در باب رژیم حقوق حاکم بر حقوق حیوانات می‌توان گفت که اگر یکی از جنبه‌های وضع قواعد حقوقی را حمایت‌های قضایی در برابر آسیب و ضرر بدانیم، در این صورت، با پذیرش حقوق حیوانات، آن‌ها نیز از این حقوق بهره‌مندند. اگر حقوق را به معنای ادعایی اخلاقی در چنین حمایتی بدانیم، توافقی کلی در این خصوص وجود دارد که حیوانات برخی از انواع خاص این حقوق را دارند. از این رو، به رغم مخالفت‌های جدی با حقوق حیوانات به هر حال، برای اثبات حقوق حیوانات در عمل و ضرورت اعمال این حقوق ضروری است تا در حقوق موضوعه موجود به دنبال نمونه‌ای در جهت اثبات این ادعا باشیم که قانون باید از اعمال اقدامات ظالمانه نسبت به حیوانات، ممانعت جلوگیری کند. (شهبازی، ۱۳۹۱، ۴۳)

حقوق حیوانات در قوانین جمهوری اسلامی ایران مورد شناسایی قرار گرفته است. اصل ۵۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران حفاظت از محیط زیست را یک وظیفه همگانی می‌داند. به موجب این اصل فعالیت‌های اقتصادی و غیر آن که با آلودگی محیط زیست یا تخریب غیر قابل جبران آن ملازمه پیدا کند، ممنوع است. از آنجا که قانون اساسی قانون مادر است و در نتیجه هرگونه تخریب محیط زیست شامل تمامی گونه‌های جانوری نیز می‌شود و می‌تواند در محاکم از جمله موارد مورد استناد قضات قرار گرفته و به موجب این اصل و مواد قانونی دیگر خسارت زندگان به جانوران را به مجازات محکوم نمایند. در قوانین عادی نیز حمایت از حقوق حیوانات در قالب جبران خسارت و مجازات‌های مختلف مورد اشاره قرار گرفته است. به عنوان مثال، در فصل بیست و پنجم کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ با

عنوان: احراق و تخریب و اتلاف اموال و حیوانات در دو ماده به ضمانت اجراهایی اشاره شده که در راستای حمایت از حقوق حیوانات خصوصاً حق حیات آنان است:

ماده ۶۷۹. هر کس به عمد و بدون ضرورت حیوان حلال گوشت متعلق به دیگری یا حیواناتی که شکار آن ها توسط دولت ممنوع اعلام شده است را بکشد یا مسموم یا تلف یا ناقص کند به حبس از نود و یک روز تا شش ماه یا جزای نقدی از یک میلیون و پانصد هزار ریال تا سه میلیون ریال محکوم خواهد شد.

ماده ۶۸۰. هر کس بر خلاف مقررات و بدون مجوز قانونی اقدام به شکار یا صید حیوانات و جانوران وحشی حفاظت شده نماید به حبس از سه ماه تا سه سال و یا جزای نقدی از یک و نیم میلیون ریال تا هجده میلیون ریال محکوم خواهد شد. قانون مدنی ایران مصوب ۱۳۰۴ نیز باب ششم خود را به شکار اختصاص داده است. بررسی مواد مندرج در این باب نمایان می سازد که این مقررات از باب مالکیت بوده و به طور مستقیم ارتباطی به محیط زیست ندارد. البته با لحاظ ماده ۱۸۲ این قانون که تدوین مقررات خاص مربوط به شکار را پیش بینی و آن را به آینده موکول نموده است را شاید بتوان آن را نخستین گام قانونی در حمایت از حقوق حیوانات در حقوق ایران تلقی کرد. (رزاق خوشیاری، ۱۳۹۰، ۱۸۱) دیگر قوانین ایران نیز به نحو مستقیم و یا غیر مستقیم، به انحاء مختلف به حمایت حیوانات پرداخته اند، اما متأسفانه با وجود اینکه فقه شیعه به عنوان مبنای قانونگذاری در جمهوری اسلامی ایران به نحو بسیار پیشرو به مقوله حقوق حیوانات و رعایت آن پرداخته، اما در قوانین ایران، قانونی جامع و کامل که حمایت از حقوق حیوانات را مورد تضمین قرار دهد وجود ندارد و علی رغم لوایح تقدیمی، هنوز این امکان فراهم نیامده است. ناگفته نماند که این عدم توجه قانونگذار سبب انفعال جامعه نشده و جنبش های مناسبی به صورت رسمی و غیر رسمی در حمایت از حیوانات و جلوگیری از تعرض به آنان به راه افتاده است به عنوان مثال می توان به اقداماتی که از سوی محافل قضایی صورت گرفته و قضات به فراخور پرونده های رسیده مجازات هایی که عموماً

در راستای فرهنگ سازی و تربیت خاطیان است را جهت اصلاح آنان اعمال می کنند. نمونه زیر از جمله این اقدامات است:

دادرس دادگاه عمومی بخش زرقان یکی از بخش های شهرستان شیراز در استان فارس، به دلیل ورود و شکار غیرمجاز شش نفر از جوانان به منطقه حفاظت شده پارک ملی بمو در استان فارس در سال ۹۱، ضمن تعلیق حبس متهمان، چهار نفر از آنان را به نوشتن مقاله با موضوع اهمیت محیط زیست محکوم کرد. این دادرس، این افراد را که به شکار غیرمجاز بره آهو متهم هستند، گناهکار شناخته و آن ها را به ۹۱ روز حبس محکوم کرد، ولی حبس آنان را به دلیل عدم سابقه کیفری، تعلیق کرد. (خبرگزاری مهر، ۱۳۹۵)

نتیجه

بنا بر آنچه گفته شد، در قرآن کریم به نحو خاص ذکری از حقوق حیوانات به میان نیامده است، اما از عموماً آیات مربوط به حمایت از حیوانات و جنبه های مختلف مربوط به آنان و رجوع به روایات زیادی که در این باره آمده، می توان گفت که قرآن و سنت، حقوق حیوانات را نه تنها مورد تأیید بلکه مورد تأکید قرار داده است. ابواب روایی گوناگون به فراخور بحث از حیوانات، اشارات مختلفی به رعایت حقوق آنان دارند. همچنین استنباطات فقهی مؤید این موضوع بوده و برخی فقهای صاحب نام از جمله صاحب جواهر، تا جایی پیش رفته اند که حقوق حیوانات را در زمره «حق الله» آورده اند. با وجود انتقادات وارد بر نظریاتی که حق را برای حیوانات مورد تأیید قرار می دهند به نظر می رسد جنبه های حمایتی رژیم های مختلف حقوقی و همچنین اقدامات عملی حامیان حقوق حیوانات مؤید این باشد که می توان برای حیوان نیز حقوقی را به رسمیت شناخت و در قوانین مورد شناسایی و تضمین قرار داد. قوانین جمهوری اسلامی ایران نیز حقوق حیوانات را بدون ذکر واژه حقوق مورد تأیید

قرارداده‌اند و از جمله، حقوقی مانند حق حیات، حق بر تغذیه، حق بر نفقه و ... را به صورت مستقیم یا به تبع حقوق مالکِ حیوان، شناسایی و تضمین نموده‌اند. همچنین در قانون مجازات اسلامی نیز موادی برای حمایت از حیوانات یا به تعبیر این نوشتار حقوق حیوانات، اختصاص داده شده و برای متعرضان به این حقوق مجازات‌های مختلفی در نظر گرفته شده است. از این میان توجه قضات به حقوق حیوانات نیز نشان از تمایل اجتماعی برای حمایت آنان است.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. احمدی خواه (کوه نانی)، علی، (۱۳۹۱)، «حقوق حیوانات در سیره و سخن رسول رحمت»، معرفت، سال بیست و یکم - شماره ۱۸۲
۴. آرامش شهبازی، (۱۳۹۱)، «حقوق حیوانات: تأملی در نظریه و رویه»، فصلنامه پژوهش حقوق، سال چهاردهم، شماره ۳۶
۵. پور محمدی، شیما، (۱۳۸۴)، «گستره حقوق حیوانات در اسلام و غرب»، مجله فقه حقوق خانواده، شماره ۴۰
۶. حرعاملی، محمدبن حسن، (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعه، قم: آل البیت
۷. حلی، ابن ادریس، (۱۴۱۰ق)، اسرائر، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۸. خبرگزاری مهر، ۱۳۹۵/۰۱/۲۴ لینک خبر:
<https://www.mehrnews.com/news>
۹. رزاق خوشیاری حاجی بابا، علی مجدی، (۱۳۹۰)، «حمایت از حیوانات در قوانین ایران و اسناد بین المللی»، فصلنامه حقوق پزشکی، سال هفتم، شماره بیست و ششم
۱۰. شاهدی، رحیم، (۱۳۹۱)، پویایی فقه شیعه، حکومت اسلامی، سال هفدهم، شماره اول

۱۱. شرتونی، رشید، (۱۳۷۴)، *مبادئ العربیة فی الصرف و النحو*، محل نشر و انتشارات دار الذکر، شماره ۱۱
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۸)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ذوی القربی
۱۴. علی اکبر کلاتری ارسنجانی، (بی تا)، «فقه حیوانات و حقوق شیعه»، فقه، سال نهم، شماره ۳۳ و ۳۴
۱۵. کتانی، سید محمد عبدالحی، (بی تا)، *نظام الحکومۃ النبویة (المسمى التراتیب الاداریه)*، تحقیق عبدالله خالدی، چاپ دوم: لبنان، بیروت، شرکة دارالارقم
۱۶. متقی هندی، علاءالدین، (۱۴۰۹ق)، *کنز العمال*، بیروت، مؤسسه الرساله
۱۷. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۷۹)، *میزان الحکمه*، ترجمه: حمید رضا شیخی، چاپ دوم: قم، انتشارات مؤسسه دارالحديث
۱۸. موحدی ساوجی، محمد حسن، (۱۳۹۶)، «حقوق حیوانات از منظر قرآن و سنت»، *دوفصلنامه تخصصی پرتو وحی*، شماره پیاپی ۶، جلد ۴، شماره ۱، بهار و تابستان
۱۹. نجفی، محمد حسن، (۱۳۸۶)، *جواهر الکلام فی شرح الشرایع الاسلام*، قم: اسلامیه
۲۰. وزیری فرد، سید محمد جواد و احمد اولیایی، (۱۳۹۳)، «ذبح و شکار از منظر حقوق حیوانات در فقه شیعه»، *نام مجله شیعه شناسی*، دوره ۱۲، شماره ۴۷، پاییز

درآمدی بر عربیت قرآن

محمد صدوقی*

چکیده

یکی از روش‌های بیانی قرآن در به کار گیری واژه‌ها و مفاهیم، جعل اصطلاح از واژگان و ادبیات رایج در صدر اسلام، در معانی مورد نظر خود بوده است. در بعضی موارد معنای لغوی کلمه مراد است و در بعضی دیگر معنای اصطلاحی. از این رو، به نظر می‌رسد در مواردی، چون «عربیت قرآن» باید به هر دو معنای اصطلاحی و لغوی عنایت داشته و سپس با توجه به دیگرشواهد، حکم به مراد اصلی آیه نمود. این مسئله در تعدادی از آیات قرآنی که در آن، به عربی بودن قرآن و لسان تأکید شده است، نیز به چشم می‌خورد. در این آیات، تعبیری چون «لسان عربی» و «قرآناً عربیاً» به کار رفته است. آنچه باید مورد توجه قرارگیرد این است که مراد از این تعبیر چیست، چرا که می‌توان دو برداشت مختلف از این آیات ارائه داد. مراد از چنین تعبیری، این است که زبان عربی به عنوان یک زبان

*. کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن مفید

گفتاری و نوشتاری (گویشی) درمقابل دیگر زبان ها همچون فارسی و انگلیسی مورد تأکید قرآن می‌باشد که شاید بتوان گفت نظر اکثر مفسران بر این است. ضمن اینکه باید روشن شود که مراد از لسان عربی به عنوان یک زبان گویشی، یک مصطلح شرعی است یا مصطلح متشرعه شود؟ در این آیات، معنای لغوی واژه «عربی»، یعنی وضوح و روشنی، مراد قرآن بوده است و این همه تکرار و تأکید، روی معنای لغوی آن است.

واژگان کلیدی: قرآن عربی؛ لسان؛ زبان قوم؛ زبان گفتاری- نوشتاری.



مقدمه

یکی از شیوه‌هایی که در قرآن به کار رفته، جعل اصطلاح در معانی مشخص بوده است. به کارگیری معنای نماز از واژه «صلو» نمونه‌ای از این اصطلاح‌سازی است که در اقوال دانشمندان از آن به مصطلح شرعی یا حقیقت شرعی، در مقابل مصطلح متشرّع، تعبیر می‌شود.

این روش در قرآن، که البته در همه الفاظ و مفاهیم صادق نیست، باعث شده که در برداشت‌های تفسیری، یک لفظ در همه جای قرآن و با همه کاربردهای مختلف خود در آیات قرآنی، فقط به همان معنای اصطلاحی خود تفسیر شده و دیگر معانی، مورد غفلت واقع گردد. به عنوان مثال، مفهوم رکوع یا سجده در همه جای قرآن، به معنای رایج، به عنوان جزئی از نماز مطرح نیست و در بعضی موارد معنای لغوی آن مراد است. از این رو، به نظر می‌رسد در چنین مواردی باید به هر دو معنای اصطلاحی و لغوی عنایت داشته و سپس، با توجه به دیگر قرائن، حکم به مراد اصلی آیه نمود.

مسئله دیگر این است که مصطلحات متشرّع، گاه چنان شایع می‌شود که به عنوان مصطلح شرعی جلوه می‌نماید. اختلاف در تفسیر معمولاً از آن‌جا نشأت می‌گیرد که در آرای مفسران و قرآن‌پژوهان، صرف تبادر معنای رایج، مانع از تأمل در دیگر معانی احتمالی می‌گردد. از این رو، از آنجایی که در مورد عربیت قرآن، معنای لغوی به صورت تنها مراد آیه و یا در کنار معنای رایج می‌تواند مدّ نظر باشد، لازم است که واژه عربی از حیث لغت و کاربردهای قرآنی مورد توجه قرار گیرد تا مراد از این تعبیر روشن شود.



واژه‌شناسی

لسان: برای «لسان» معانی متعددی بیان شده است که به چند مورد اشاره می‌شود.

۱. ماینطق، یعنی آنچه سخن می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ۳/۱۶۳۴) که بنا به ظاهر عبارت، می‌تواند اشاره به زبان، به عنوان عضوی از بدن انسان داشته باشد (آله النطق، الجارحه). ابن سکیت اهوازی نیز به این تصریح کرده است. (ابن سکیت، ۱۴۱۲ق: ۱۵۷) راغب اصفهانی ضمن تصریح بر معنای جارحه، به معنای قوت جارحه (الجارحه و قوتها) نیز اشاره کرده و از آن به «نطق» تعبیر کرده و برای اثبات ادعای خود به آیه ۲۷ سوره طه (و الحلل عقدةٌ مِّن لِّسانی) استناد کرده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۷۴۰)

۲. الکلام (فراهیدی، پیشین: ۳/۱۶۳۵) کاربرد فعلی و صرفی آن (لسن - لسنًا و لسنًا، الرجل = اخذه بلسانه، تناوله بلسانه) در زمانی که کسی را به صحبت بگیری، مؤید این معناست. (فراهیدی، پیشین: ۳/۱۶۳۵؛ ابن سکیت، پیشین: ۳۳۴؛ ابن درید، ۱۳۸۶: ۳/۲۷۹؛ ازهری، ۱۴۲۲ق: ۴/۳۲۶۲) راغب اصفهانی کلام و نطق را مترادف هم می‌داند. (راغب اصفهانی، پیشین: ۷۴۰)

۳. ابلاغ: این ریشه اگر در باب افعال استعمال شود، معنای ابلاغ را به همراه دارد. «الإلسان یعنی ابلاغ الرسالة» و «ألسن لی فلاناً یعنی أبلغ لی» (ازهری، پیشین: ۴/۳۲۶۳)

دیگر مشتقات ریشه «لسن» معانی دیگری را افاده می‌کند که آن جمله می‌تواند به فصاحت و واضح‌گویی اشاره کرد، به طوری که از «رجلٌ لسن» به «بَیِّن اللّسن»، یعنی شخص گشاده زبان و فصیح‌گو (فراهیدی، پیشین: ۳/۱۶۳۵؛ ابن درید، پیشین: ۳/۳۲۶۳)

۲۷۹؛ ازهری، پیشین: ۴/ ۳۲۶۲) یا «حدید اللسان» (ابن درید، پیشین: ۳/ ۲۷۹) و یا «جوده اللسان» (ابن سکیت، پیشین: ۳۳۴) تعبیر شده است.

۴. لغه: ازهری در این خصوص به آیه ۴ سوره ابراهیم استناد نموده است، (ازهری، پیشین: ۴/ ۳۲۶۲) این در حالی است که وی قبل از بیان مطلب فوق، «لسن» را مترادف «لغه» دانسته است و عبارت «لکل قوم لسن، أى لغة يتكلمون بها» را شاهد گفتار خود قرار داده است. (همان) راغب نیز، به هم معنی بودن لسان و لسن با لغه اشاره نموده و در این خصوص به آیات: (دخان (۴۴) ۵۸ و شعرا (۲۶) / ۱۹۵ و روم (۳۰) / ۲۲) تمسک جسته است. (راغب اصفهانی، پیشین: ۷۴۰)

بنابراین، آنچه از قول لغویون، جز راغب اصفهانی، برمی آید، مترادف «لسن» با «لغه» است، نه مترادف «لسان» با «لغه»، و با توجه به این که راغب اصفهانی، در بعضی موارد راه اجتهاد را در معنای لغات پیش می گیرد، نمی توان بر سخن وی که از اکابر قرن ۵ قمری است، استناد کرد، چرا که متقدمان قبل از وی، چنان تصریحی نداشته اند و کسانی چون ازهری که آیه ۴ سوره ابراهیم را شاهی بر ادعای خود آورده اند، معتقد به قرائتی دیگر از لسان هستند. به عبارتی دیگر، این گروه «بلسان قومه» را مترادف با «بلغه قومه» دانسته اند این ادعا چیزی را درباره مترادف لسان با لغت ثابت نمی کند.

باید توجه داشت که لسان، قابلیت تذکیر و تأنیت را دارد (فراهیدی، پیشین: ۳/ ۱۶۳۵؛ ابن درید، پیشین: ۳/ ۲۷۹؛ ازهری، پیشین: ۴/ ۳۲۶۲) به عنوان مثال، در عبارت «إن لسان الناس عليك لحسنه و حسن» خبر جمله می تواند به صورت مذكر و یا

مؤنث بیاید (ازهری، پیشین: ۴/ ۳۲۶۲) و اگر کسی از لسان معنای «لغه» را اراده کرده باشد، آن را مؤنث نموده است. (ازهری، پیشین: ۴/ ۳۲۶۲) جمع لسان نیز به هر دو شکل مذکر (السن) و مؤنث (السنه) می‌آید. (فراهیدی، پیشین: ۳/ ۱۶۳۴؛ ابن درید، پیشین: ۳/ ۲۷۹؛ ازهری، پیشین: ۴/ ۳۲۶۲) نتیجه این که بر اساس آنچه بیان شد، نمی‌توان پذیرفت که یکی از معانی لسان، لغه، یعنی زبان گفتار و نوشتار باشد.

عربی: برای واژه «عرب» چند معنا ذکر شده است:

۱. فصاحت: «أعرب الرجل = أفصح القول و الكلام؛ رجل عربي اللسان أو عربي اللسان = إذا كان فصيحاً» (فراهیدی، پیشین: ۲/ ۱۱۶۴؛ ابن درید، پیشین: ۲/ ۵۱۷؛ ازهری، پیشین: ۳/ ۲۳۷۹)

۲. ایضاح و روشننگری: «إذا بَيَّنَّته له حتى لا يكون فيه حُزْمَةٌ؛ أعرب عنه لسانه و عَرَّبَ = أبان و أفصح» (ابن درید، پیشین: ۲/ ۵۱۸؛ ازهری، پیشین: ۳/ ۲۳۷۸ و ۲۳۷۹)

۳. ناب و خالص: «العرب العاربة = الصريح منهم؛ أعرب الفرس أو فرس معرب = إذا خلصت عربيته؛ رجل عربي محض و قوم عرب محض و عربي قلب و عرب قلب = خالص، توضیح این که قلب و محض به معنای ناب، خالص و روشن هستند، رجل قلب یعنی مرد خالص نسب» (فراهیدی، پیشین: ۲/ ۱۱۶۴؛ ازهری، پیشین: ۳/ ۲۳۸۰)

۴. سوء هضم و فساد: «عربت المعدة = إذا فسدت» (فراهیدی، پیشین: ۲/ ۱۱۶۵؛ ابن درید، پیشین: ۲/ ۵۱۷ و ۵۱۸؛ ازهری، پیشین: ۳/ ۲۳۷۹ و ۲۳۸۰)

۵. نشاط و شادی (فراهیدی، پیشین: ۲/ ۱۱۶۵؛ ازهری، پیشین: ۳/ ۲۳۸۹)

ابن فارس معتقد است که این ریشه دارای سه معنای ابانه و افصاح، نشاط و طیب النفس، فساد در جسم یا عضو است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۴/ ۲۹۹) مصطفوی نیز بر آن

است که همه این معانی به یک اصل واحد برمی گردد که عبارت است از «رفع ابهام همراه با تبیین و ایضاح». (مصطفوی، ۱۴۱۶ق: ۷۴/۸)

فلسفه عربی بودن قرآن

مفسران اسلامی درباره فلسفه نزول قرآن به زبان عربی، دو نظریه را مطرح نموده اند که در این قسمت به آن ها اشاره می کنیم.

۱. نظر عده ای از مفسران در عربی بودن قرآن این است که چون زبان عربی، کامل ترین زبان هاست، قرآن به این زبان نازل شد تا مفاهیم عالیّه را به شکل تمام و کمال برای مردم بیان کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۵۳۹/۲۷-۵۴۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۱۶۱/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۰۱/۹)

۲. عده ای دیگر بر آنند که چون پیامبر اسلام (ص) در میان قوم عرب مبعوث شده، لازمه زبان قرآن، عربی بودن آن است، چرا که اولین قوم مخاطب قرآن، قوم عرب بودند و در این خصوص، به آیه چهارم سوره ابراهیم استناد کرده اند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۵۳۹/۲؛ مکارم شیرازی، پیشین: ۳۰۱/۹) زمخشری در این آیه، مراد از «لسان قوم» را «لغة قوم» می داند. (زمخشری، پیشین: ۵۳۹/۲)

مسئله برتری یک زبان بر زبانی دیگر، همان گونه که خود فخر رازی بدان اشاره کرده است (فخر رازی، پیشین: ۵۳۹/۲۷-۵۴۰) نیازمند مطالعه و بررسی همه جانبه و محققانه بوده و نمی توان به راحتی، حکم به این برتری داد. زبان شناسان معاصر نیز پس از سال ها تحقیق، تا اکنون نتوانسته اند چنین برتری را برای یک زبان، تعیین و تثبیت نمایند، چرا که درخشش یک زبان، به کیفیت های ذاتی آن بستگی ندارد، بلکه بسته به نقش گویشوران آن زبان در عرصه های مختلف سیاسی، مذهبی و

اقتصادی است. (میشل مالرب، ۱۳۸۲: ۵) رشد زبان عربی نیز با ره آورد اسلام این چنین برجستگی را کسب نموده است. (همان) با این وجود، زبان عربی از حیث عناصر سازنده یک زبان، علی‌رغم جنبه‌های مثبت آن، در بعضی موارد دارای ضعف و کاستی‌هایی است. (همان، ۳۵ و ۲۵۲ - ۲۶۰)

بنابراین، مقایسه زبان عربی با دیگر زبان‌ها که فخر رازی در تفسیر خود از آن سخن رانده و در نهایت، حکم به برتری زبان عربی بر دیگر زبان‌ها داده است (فخر رازی، پیشین: ۵۳۹/۲۷ - ۵۴۰) نمی‌تواند به این راحتی مورد قبول قرار گیرد. افزون بر آن، لازمه مطرح کردن عربی بودن زبان قرآن به جهت برتری زبان عربی، پذیرش شبهه اثرپذیری نزول قرآن از برتری یا عدم برتری یک زبان، یک قوم و یا یک منطقه جغرافیایی است. ضمن آن‌که، این مسئله تحدی و اعجاز قرآن را صرفاً در زبان عربی منحصر می‌کند و باید گفت که زبان عربی وامدار قرآن است، و نه برعکس.

زبان قوم

یکی از آیاتی که غالباً مستند مفسرانی قرار می‌گیرد که اصرار دارند مراد از عربی بودن قرآن، عربی به معنای زبان محاوره‌ای می‌باشد، آیه ۴_ سوره ابراهیم است که می‌فرماید:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»

اینان با استناد به این آیه معتقدند مراد آیه این است که ارسال هر پیامبری در میان قوم خود و به زبان محاوره‌ای همان قوم، است، تا بتواند معارف الهی را بر قوم خود تبیین نماید و مردم بتوانند کلام پیامبر خدا را بفهمند. البته می‌توان به طور اجمالی

برای شروع دوره رسالت پیامبری، این ایده را پذیرفت، ولی پذیرش کلیت آن محل تأمل و تردید است.

این دیدگاه ضمن این که مورد پذیرش همه مفسران نیست، همچنین ایرادات و شبهاتی را نیز با خود به همراه دارد. از اشکالاتی که می توان در این باره برشمرد این است که اگر مراد آیه، این باشد چه نیازی به ذکر آن است، چرا که این سخن، به نوعی تحصیل حاصل است.

دوم این که هیچ الزامی نیست که پیامبر یک قوم، همیشه به زبان آن قوم سخن گوید، چرا که پیامبران اولوالعزمی بوده اند که به بیش از یک امت یا بر همه اقوام بشری مبعوث شده اند. در این صورت این آیه چه تفسیری خواهد داشت. آیا همه آنان زبان همه اهل عالم را می دانسته اند و با اهل هر ملتی به زبان ایشان سخن می گفته اند یا نه؟ (رک: طباطبایی، پیشین: ۱۵/۱۲-۱۶) در حالی که داستان های قرآن حاکی از آن است که برخی از انبیاء اقوامی که اهل زبان خود نبوده اند را نیز دعوت می کردند. به عنوان نمونه، حضرت ابراهیم (ع) با این که خود، سریانی زبان بود، اعراب حجاز را نیز به احکام الهی دعوت نمود، و حضرت موسی (ع) با این که عبری زبان بود، فرعون و قوم او را که قبطی بودند به خدا و ایمان به او دعوت فرمود و پیامبر بزرگوار اسلام (ص) نیز، هم یهود عبری زبان و هم نصاری رومی زبان و هم غیر ایشان را دعوت فرمود. (رک: طباطبایی، پیشین: ۱۵/۱۲-۱۶؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۳/۱۶)

اگر رسالت پیامبری بر قومی، فقط با ابزار زبان گفتاری و محاوره ای همان قوم، اثبات می گردد، در این صورت، آن پیامبر فقط مخصوص همان قوم خواهد بود. بر این اساس، پیامبر عرب مخصوص قوم عرب خواهد بود، ولی واقعیت تاریخی،

همان گونه که صاحب تفسیر المیزان متذکر آن شده است، غیر از این است. بنابراین، با توجه به حقانیت قرآن و عدم تعارض آن با واقعیات خارجی، می توان چنین نتیجه گرفت که این آیه معنای دیگری را در درون خود دارد، به طوری که برخی از مفسران، مراد از لسان قوم را به گونه ای دیگر تفسیر کرده اند.

ابن عربی «بلسان قومه» را به کلام مناسب حال، استعداد و فهم آن قوم تفسیر کرده است. (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۳۴۶/۱) به بیانی دیگر، پیامبر خدا به گونه ای معارف الهی را بر نفوس مردم جاری می سازد که برای عموم مردم، با هر سطح فکری، قابل فهم و دریافت باشد، و این همان نقطه اعجاز و بالانشینی قرآن است که دیگران از آن عاجزند. اگر مراد از لسان قوم، زبان محاوره ای آن قوم بود، ضمن آن که این مسئله از بدیهیات بوده و نیازی به ذکر آن نیست، مشکل فهم همه مخاطبان با هم زبان بودن با پیامبر مرتفع نمی شود. به عنوان مثال، اشعار شعرایی همچون سعدی، حافظ و مولوی، اگرچه به زبان فارسی است، اما برای همه فارسی زبانان قابل فهم نیست. بنابراین، اگر سطح درک مخاطبان، مورد نظر رسولان الهی نباشد هیچ فهمی واقع نخواهد شد و در این صورت، تبیین هیچ معنایی نخواهد داشت.

علت تأکید قرآن بر عربیت

دلیل تأکید فراوان قرآن، در آیات متعدد، بر عربی بودن چیست؟ اگر مراد از این آیات، صرفاً بیان عربیت قرآن به عنوان یک زبان محاوره ای بود، آیا بر این همه اصرار نیازی وجود داشت؟ آیا با وجود ایجازی که قرآن در بسیاری از موارد به کار برده است، می توان قبول کرد که برای بیان زبان گفتاری خود این همه تکرار و تأکید ورزد.

علامه طباطبایی با استناد به آیه سوم سوره زخرف مرحله ای را برای قرآن، قبل از این دنیا، قائل است که در آن مرحله، عقول بشر از دستیابی به قرآن عاجز بوده است.

(طباطبایی، پیشین: ۸۲/۱۸) در تأیید این سخن می‌توان به آیه ۷۷ سوره واقعه تمسک جست که بر غیر دسترس بودن قرآن در مرحله‌ای خاص دلالت دارد. به عبارتی دیگر، قرآن قبل از تنزل از مقام خود، برای بشر غیر قابل فهم بوده است.

بنابراین، با توجه به رابطه دوسویه این آیات که از سویی تأکید بر عربی بودن قرآن داشته و از سویی دیگر، بر غیر قابل فهم بودن و غیر قابل دسترس بودن آن قبل از نزول تصریح دارد، که به نوعی حاکی از غموض و پیچیدگی است، می‌توان گفت که مراد از عربی بودن قرآن، معنای لغوی آن، یعنی فصاحت و وضوح است به طوری که عموم مردم بتوانند از آن در جهت رشد و تعالی خود استفاده نمایند.

آیاتی که حکایت از تیسیر قرآن (وحی) به زبان پیامبر اسلام (ص) دارد و با تعبیر «فَأَنَّمَا يَسْرُنَا بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (دخان، ۵۸) بیان شده‌اند، مؤید این تفاوت هستند. (طباطبایی، پیشین، ۱۱۷/۱۴؛ صادقی تهرانی، پیشین: ۳۸۶/۱۸)

این که در تفسیر نمونه علت تکرار عربی بودن قرآن، این مطلب بیان شده است که تکرار این تعبیر، در ده مورد از قرآن، پاسخی است به آن‌ها که پیامبر را متهم می‌کردند که او این آیات را از یک فرد عجمی یاد گرفته و محتوای قرآن از نهاد وحی نجوشیده است، (مکارم شیرازی، پیشین: ۳۰۰/۹) نمی‌تواند قابل پذیرش باشد، چرا که اثرپذیری از تفکرات و اعتقادات یک فرد، ربطی به هم‌زبان بودن آن دو شخص ندارد.

بررسی تعلیل آیات

در بعضی آیات که بر عربیت قرآن تأکید شده است، تعلیل‌هایی نیز ذکر شده است که قابل تأمل است، و در این قسمت به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۱. «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ / إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ / نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ» (يوسف، ۱-۳)

۲. «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ / قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (زمر، ۲۷-۲۸)

۳. «حَم / تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ / كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ / بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ» (فصلت، ۱-۴)

۴. «وَكَذَٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا / فَتَعَلَّى اللَّهُ الْمَلِئِكُ الْحَقَّ وَكَأَنَّكَ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه، ۱۱۳-۱۱۴)

۵. «وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ» (شوری، ۷)

۶. «حَم / وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ / إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ / وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف، ۱-۴)

۷. «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ / وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَ هَٰذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّنَذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ» (احقاف، ۱۱-۱۲)

۸. «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ / نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ / عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ / بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ / وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ» (شعراء، ۱۹۲-۱۹۶)

با بررسی این آیات می توان به این نتیجه رسید که دو گروه از افراد با وظیفه خاص خود، مورد توجه این آیات هستند. ۱. پیامبر اسلام (ص)، با وظیفه انذار و تبشیر (مورد ۴، ۵، ۷، ۸) ۲. عموم مردم به عنوان مخاطب قرآن، با وظیفه تعقل، تذکر، آگاهی و تقوای پیشگی (موارد ۱، ۲، ۳، ۶).

بنابراین، غرض از عربی بودن قرآن، در بُعد ارسالی اش هدایت مردم با روش‌های مختلف، و در بُعد مخاطبینش، پذیرش این هدایت با شیوه‌های گوناگون است. پس به طور کلی، غایت و غرض از عربیت قرآن، هدایت است که به نظر می‌رسد این مهم، ارتباطی با هیچ زبان محاوره‌ای ندارد.

نکته مهمی که در آیه ۱۲ سوره احقاف باید بدان توجه نمود این است که در تعلیل لسان عربی بودن کتاب، عبارت «لینذر الذین ظلموا و بشری للمحسنین» آمده است که با توجه به ظاهر آیه، فاعل «ینذر» کتاب است و در این صورت، انذار و تبشیر به خود کتاب برمی‌گردد. لازم به ذکر است که بعضی از قراء، فعل مذکور را با صیغه مخاطب به صورت «تندر» قرائت کرده‌اند که در این قرائت، انذار و تبشیر بر عهده پیامبر (ص) خواهد بود. (طوسی، بی تا: ۲۷۴/۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۰/۹) بنابراین، اگر فاعل فعل، به کتاب، برگردد، لسان عربی بودن آن، معنایی غیر از زبان عربی محاوره‌ای خواهد داشت. در آیاتی که درباره لسان آمده نیز تعلیل‌هایی مشابه بیان شده است:

۱. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...» (ابراهیم، ۴)
۲. «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَنُنَذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا» (مریم، ۹۷)
۳. «وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي . يَفْقَهُوا قَوْلِي» (طه، ۲۷-۲۸)
۴. «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (دخان، ۵۸)

در این آیات نیز خطاب، متوجه شخص پیامبر اسلام (ص) و عموم مردم بوده و وظایف هر کدام را این‌گونه بیان می‌کند: ۱. پیامبر اسلام (ص)، با وظیفه تبیین، انذار و تبشیر (موارد ۹، ۱۰) ۲. عموم مردم، با وظیفه فهم تذکر (موارد ۱۱، ۱۲).

وظیفه «تبیین» در آیات ۴۴ و ۶۴ سوره نحل نیز مورد تأکید قرار گرفته است. بر این اساس، می‌توان گفت آنچه در این آیات به عنوان معلول عربی بودن قرآن بیان شده است، چیزی فراتر از آن است که بخواهیم آن را در عربی بودن به عنوان یک زبان محاوره‌ای محدود نماییم، به ویژه این که جهانی بودن دین اسلام، همان گونه که در آیات متعددی به آن تصریح شده است، از مسلمات و امری غیر قابل انکار است. بنابراین، تعقل، آگاهی، پندپذیری و به خودآیی (تذکر) و یا فهم کلام الهی، هیچ ارتباطی با یک زبان خاص و نوع آن ندارد، بلکه آنچه در این ارتباط، تأثیر دارد، از سویی محتوای کلام و کیفیت آن، و از سوی دیگر، قابلیت‌های متفاوت افراد در پذیرش کلام است. این نکته در قرآن این گونه بیان شده است که همین قرآن، برای افرادی مایه هدایت، و برای افرادی دیگر مایه خسران است، گو این که اینان کور و کر بوده و نمی‌توانند آیات را بشنوند: (فصلت، ۳-۵ و ۴۴) با این وصف باید گفت که نوع یک زبان اعم از این که عربی یا فارسی موضوعیتی در هدایت افراد انسانی نمی‌توانند داشته باشد.

بررسی آیات

در این قسمت آیاتی که در آن‌ها، واژه‌های لسان و عربی استعمال شده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

آیات مربوط به لسان

از ماده «لسن» فقط واژه لسان و جمع آن، حدود ۲۵ بار در قرآن مورد استفاده قرار گرفته و دیگر مشتقات آن هیچ کاربردی نداشته‌اند. این واژه در آیات مختلف، از حیث ساختارهای ادبی و مفهومی، کاربردهای متفاوتی داشته است، ولی آنچه در این خصوص از اهمیت بسزایی برخوردار است جنبه معنایی و مفهومی آن است که در آیات قرآنی به صورت‌های گوناگون ظاهر شده است. معنای این واژه در قرآن،

به طور عمده به دو چیز اشاره دارد: عضوی از بدن، که وسیله سخن گفتن است؛ کلام و بیان و سخن‌گویی. این دو معنا همان چیزی است که خلیل بن احمد فراهیدی (فراهیدی، پیشین: ۱۶۳۴/۳) بدان تصریح کرده است.

در آیه ۲۴ سوره نور و آیه ۹ سوره بلد، واژه لسان به قرینه دیگر اعضای بدن، به معنای زبان، به عنوان عضوی از بدن، است. در آیات ۱۶ سوره قیامت، ۱۱ سوره فتح و ۲ سوره ممتحنه به نظر می‌رسد که واژه لسان هم می‌تواند دلالت بر زبان (عضوی از بدن) داشته باشد، و هم دارای دلالت کنایی باشد، به طوری که مراد از حرکت دادن زبان و یا قول با زبان، همان سخن گفتن، و مراد از بسط (گشودن) دست و زبان، به کارگیری همه جانبه (= واکنش عملی و گفتاری) نیروی خود باشد. بنابراین، بسط زبان حکایت از نوع خاصی از گفتار که با شدت و یا طعنه و کنایه همراه است. و در این آیه با توجه به قید (بالسوء) جنبه منفی گفتار را در نظر دارد.

در بعضی دیگر از آیات که مربوط به داستان حضرت موسی (ع) است، کاربرد واژه لسان در معنای «سخن گفتن، بیان و کلام» است. (طه، ۲۷؛ شعراء، ۱۳ و قصص، ۳۴) در این سه آیه، مراد از لسان، سخن گفتن و بیان مطلب است. راغب اصفهانی نیز گره در زبان (عقده من لسانی) را گره در نطق دانسته است. (راغب اصفهانی، پیشین: ص ۷۴۰) در آیات مشابهی نیز این مفهوم درباره پیامبر (ص) وارد شده است. (مریم، ۹۷ و دخان، ۵۸) در این جا مراد از «یُسِر» در لسان، تیسیر در بیان و در نهایت، تسهیل فهم قرآن است تا مخاطبین قرآن در نتیجه فرآیند تیسیر، متذکر شوند. (طباطبایی، پیشین: ۱۵۱/۱۸) و این گونه نیست که این سر فقط در زبان عربی جریان داشته و در دیگر زبان‌ها، بی‌معنا باشد. (صادقی تهرانی، پیشین: ۳۸۵/۱۸)

علامه طباطبایی ذیل آیه ۲ سوره نساء در اشاره‌ای به مفهوم «لسان قوم»، استعمال مطلق و مستقل «لسان» را به معنای «بیان» گرفته است. (طباطبایی، پیشین: ۱۶۱/۴) بنابراین، می‌توان گفت که مراد این آیه، تیسیر در بیان به طور مطلق و به دور از هر گونه انحصار در زبان عربی محاوره‌ای است. علاوه بر آن، «تیسیر» زمانی، معنا دارد که در مقابل «عُسر» قرار گرفته باشد. (صادقی تهرانی، پیشین: ۳۸۶/۱۸) پس تیسیر در لسان، حکایت از دو مرحله‌ای بودن قرآن دارد (۱). مرحله غموض و غیر قابل دسترس بودن (۲). مرحله وضوح، روشنی و تیسیر.

بر اساس آنچه گفته شد، واژه لسان، دلالتی بر زبان محاوره‌ای ندارد.

آیات مربوط به عربیت

این آیات را می‌توان به چند گروه تقسیم کرد: آیاتی که در آن تعبیر «لسان عربی» استعمال شده است آیاتی که در آن تعبیر «قرآناً عربیاً» به کار رفته است.

تعبیر «لسان عربی»

این آیات در بخش مربوط به آیات «لسان» مورد بررسی قرار گرفت.

تعبیر «قرآناً عربیاً»

آیاتی که در آن‌ها تعبیر «قرآناً عربیاً» به کار رفته است، به ۶ مورد می‌رسد. (یوسف، ۲؛ طه، ۱۱۳؛ زمر، ۲۸؛ فصلت، ۳؛ شوری، ۷؛ زخرف، ۳) در همه این موارد، جز مورد آخر، عموم مفسران و دانشمندان نحوی بر آن اند که نقش نحوی این تعبیر را برجسته کرده و تبیین کنند. (رک: نحاس، ۱۴۲۱ق: ۱۸۹/۲؛ زمخشری، پیشین؛ ۴۴۰/۲، ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق: ۲۱۸/۳؛ عکبری، بی تا: ۲۰۸)

با توجه به این که حال و صاحب حال، باید با همدیگر تطابق زمانی داشته باشند (مازندرانی، ۱۳۷۶: ۱۸۳؛ شرتونی، ۱۴۲۲ق: ۲۴۱/۴) عربی بودن قرآن نیز باید با زمان نزول آن تطبیق نماید، و چون زمان نزول در آیات مذکور با فعل ماضی بیان شده است، در این صورت، عربی بودن قرآن نیز بر زمان ماضی دلالت می‌کند. به بیانی

دیگر، این آیات حکایت از آن دارند که این امر مربوط به گذشته بوده است و از این رهگذر است که مفسرانی چون علامه طباطبایی معتقد به نزول دفعی، علاوه بر نزول تدریجی، هستند. (رک: طباطبایی، پیشین: ۱۸/۲-۳۰؛ ۶۸/۳-۸۵؛ ۲۰۲/۱۰-۲۰۶؛ ۱۲۳/۱۸-۱۲۶ و ۱۹۷-۲۰۰) ضمن آن که از گذشته نظریات مختلفی درباره کیفیت وحی و نزول آن مطرح بوده است که از آن جمله می‌توان به نزول دفعی و تدریجی، و نیز نظریه وحی گزاره‌ای و نظریه افعال گفتاری اشاره کرد. (رک: قائمی نیا، ۱۳۸۱)

اگر این آیات را در کنار دیگر آیاتی که دلالت بر نزول قرآن در شبی خاص دارند (دخان، ۳ و قدر، ۱) قرار دهیم و این مسئله را بپذیریم که این قرآن با این الفاظ و خصوصیات نمی‌تواند یکجا و در یک شب نازل شده باشد، (معرفت، ۱۳۷۵: ۳۵) دیگر نمی‌توان به قطعیت تمام ادعا کرد این آیات که حکایت از عربیت قرآن دارند. همچنان نمی‌توان مدعی شد که دلالت بر عربیت به عنوان زبان محاوره‌ای دارند، به ویژه از دیدگاه کسانی که به نزول دفعی یا وحی گزاره‌ای معتقد هستند.

نکته دیگری که از تعبیر «قرآناً عربیاً» می‌توان استفاده کرد این است که، کلمه قرآن اعم از این که حال یا توطئه برای حال باشد، باید مشتق بوده باشد، و در این صورت هیچ دلالتی بر علم بودن کلمه قرآن ندارد. بنابراین، از عبارت «قرآناً عربیاً» معنایی برای اشاره به قرآن موجود، استفاده نمی‌شود. پس نمی‌توان با استناد به این آیات، عربی بودن قرآن را ثابت نمود. علاوه براینکه برخی از مفسران بر این باورند که واژه عربی، معنای لغوی خود را به همراه داشته و دلالتی بر زبان محاوره‌ای ندارد، از جمله در آیه ۲۷ و ۲۸ سوره زمر. قرشی در تفسیر این آیه، معتقد است که عربی

تعریفی است برای قرآن، به معنای «روشن و واضح الدلاله». قرآنی که در آن کجی و انحراف نیست و صراط مستقیم را نشان می‌دهد. (قرشی، ۱۳۷۷: ۹/۲۹۰)

در تفسیر نمونه نیز، ذیل آیه فوق واژه «عربیّا» به معنای فصیح، که یکی از معانی این کلمه است، گرفته شده است (مکارم شیرازی، پیشین: ۱۹/۴۴۳) و نیز در آیه اول و دوم یوسف بنا به اعتقاد نحّاس، کلمه «عربیّا» به معنای «بین» است (نحّاس، پیشین: ۱۸۹/۲) قرشی ذیل این آیه، برای واژه عربی معنای «روشن و فصیح بودن» را ترجیح می‌دهد (قرشی، پیشین: ۵/۸۲) او در ذیل آیه سوم سوره فصلت، قرآن را به معنای «مقروء» و مراد از عربی بودن را «روشن و قابل فهم بودن» می‌داند. (همان، ۹/۴۰۷)

نتیجه

- ۱- معنای لغوی لسان، دلالتی بر لغت به عنوان زبان محاوره‌ای یا زبان گفتاری - نوشتاری ندارد.
- ۲- چه لزومی دارد متنی که با الفاظ عربی برای مردم عرب عرضه می‌شود، که نه یک بار بلکه چندین بار، بر عربی بودن آن تأکید شود.
- ۳- با توجه به این که معنای «عربی» غیر از انتساب به قوم عرب، از معانی دیگری چون فصاحت، ایضاح و خلوص برخوردار است، چرا این معانی در تفسیر آیات دربردارنده عبارات «قرآناً عربیّاً» و «لساناً عربیّاً» مورد توجه واقع نشده است.

- ۴- در متون عربی، لفظی که دلالت بر زبان عربی (در مقابل زبان فارسی یا عبری یا سریانی) دارد، لفظ «العربیة» است، نه «العربی یا عربی».
- ۵- استعمال «قرآناً عربیاً» و لازمه حال بودن آن، تطابق زمانی آن با فعل ماضی به کار برده شده در آیات است.
- ۶- استعمال «قرآناً عربیاً» و حال بودن آن (نکره و مشتق بودن)، نشان از عدم عَلم بودن واژه قرآن در تعابیر ذکر شده در قرآن دارد. بنابراین، صفت عربیت برای کلمه قرآن، دلالتی بر عربیت قرآن موجود ندارد.
- ۷- برتری زبان عربی بر دیگر زبان‌ها قابل اثبات نیست.
- ۸- تعلیلی که برای عربی بودن قرآن، در آیات مربوطه ذکر شده است، امری فراتر از دلالت بر زبان محاوره‌ای است.
- ۹- مراد از لسان قوم، رعایت سطح فاهمه مخاطبان است.



منابع

- ۱- ابن درید، محمد بن حسن (۱۴۲۸ق)، ترتیب جمهره اللغة (الجمهره فی اللغة)، تصحیح: عادل عبدالرحمن بدری، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول
- ۲- ابن سکیّت اهوازی (۱۴۱۲ق)، ترتیب إصلاح المنطق، ترتیب و تقدیم و تعلیق: محمد حسن بکائی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول
- ۳- ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول
- ۴- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول
- ۵- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی جا: مکتبه الإعلام الإسلامی
- ۶- ازهری، محمد بن احمد (۲۰۰۱م)، تحقیق: ریاض زکی قاسم، بیروت: دارالمعرفه، اول، ۱۴۲۲ ق / ۲۰۰۱ م
- ۷- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول
- ۸- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۶ق)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت / دمشق: الدار الشامیه / دارالقلم، چاپ اول

- ۹- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ سوم
- ۱۰- شرتونی، رشید (۱۴۲۲ق)، *مبادئ العربیة*، تنقیح و إعداد: حمید محمدی، قم: دارالعلم، چاپ هیجدهم
- ۱۱- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی
- ۱۲- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم: چاپ پنجم
- ۱۳- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ۱۴- عکبری، عبدالله بن حسین (بی تا)، *التبیان فی اعراب القرآن*، عمان-ریاض: بیت الافکار الدولیه، چاپ اول
- ۱۵- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، *ترتیب کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی و ابرهیم سامرای، تصحیح: اسعد طیب، قم: اسوه، چاپ اول
- ۱۶- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ۱۷- قائمی نیا، علی رضا (۱۳۸۱)، *وحی و افعال گفتاری*، قم: انجمن معارف اسلامی، چاپ اول

۱۸- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت،

چاپ سوم

۱۹- مازندرانی، محمدهادی بن محمد صالح (۱۳۷۶)، *انوار البلاغ*، به کوشش:

محمدعلی غلامی نژاد، تهران: نشر قبله و نشر میراث مکتوب، چاپ اول

۲۰- مایرب، میشل (۱۳۸۲)، *زبان های مردم جهان*، ترجمه: عفت ملانظر، تهران:

انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول

۲۱- مصطفوی، حسن (۱۴۱۶ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران:

سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول

۲۲- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۵)، *تاریخ قرآن*، تهران: سمت، چاپ اول

۲۳- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه،

چاپ اول

۲۴- نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، *اعراب القرآن*، بیروت:

منشورات محمدعلی بیضون، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

صفات متناقض انسان در قرآن

الیاس صالحی*

چکیده:

انسان تنها موجودی است که قرآن کریم بعد از خلقت وی به خود «فتبارک الله احسن الخالقین» گفت، موجودی که در قرآن کریم صفات ممدوحه و مذمومه فراوانی برایش ذکر شده است. از یک سو او اشرف مخلوقات و خلیفه خداوند در زمین نام نهاده شده و از سوی دیگر صفات ناپسندی برای وی بیان شده است. حال آیا این دوگانگی صفات برای انسان قابل جمع یا حمل و یا توجیه است یا اینکه برخی انسان‌ها دارای صفات حسنه و برخی دیگر دارای صفات قبیحه هستند و اساساً صفاتی که قرآن کریم برای انسان به کار برده ذاتی است یا عرضی و در هر صورت آیا این صفات در تمام نوع انسان وجود دارد و وجه و چگونگی جمع میان آن‌ها چیست.

واژگان کلیدی: سازگاری صفات انسان؛ ناسازگاری صفات انسان؛ ملاصدرا؛ ابن‌عاشور؛ گنابادی.

* . دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید

مقدمه

قرآن کریم به عنوان کتاب مقدس مسلمانان و تنها کتاب آسمانی است که از تحریف در امان مانده و مورد استناد و توجه ویژه‌ای در بین مسلمانان و غیر مسلمانان است، و ادعاهای زیادی در مورد قرآن وجود دارد، از جمله اینکه در قرآن هیچ نقص و تضادی وجود ندارد و تمام مطالب آن به صورت یکدست بوده و در راستای هدف کلی که هدایت بشریت می‌باشد، نازل شده است.

در قرآن کریم آیات فراوانی اوصاف و ویژگی انسان‌ها را بیان کرده است، در بعضی از این آیات انسان به عنوان بهترین موجود آفرینش مورد مدح و ستایش قرار گرفته و از اوصافی همچون: خلیفه خداوند در روی زمین، برخورداری از ظرفیت علمی گسترده، دارای کرامت و واجد فطرتی پاک و ... از او یاد کرده است و در برخی از آیات دیگر انسان به سختی مذمت و نکوهش شده و در مورد او از اوصافی مانند: هلوع، عجول، ضعیف، جزوع، ظلوم و ... نام برده شده است.

معنای انسان در قرآن

اصل کلمه‌ی انسان، «انسیان» است، زیرا در زبان عربی، مصغر آن «انسیان» است. واژه‌ی «انسیان»، یا از ریشه «انس» و بر وزن «فعلیان» بوده، و یا از ریشه «نسیان»، بر وزن «افعلان» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸ق: ۹۴۳؛ فیومی، ۱۳۸۳: ۲۵/۲ و ۲۶؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۶/ ۱۱) بدین جهت به او «انسان» گفته شده که خلقتش به نحوی است، که قوام آن به انس بعضی نسبت به بعض دیگر بستگی دارد، به همین دلیل است که او را «مدنی الطبع» نامیده‌اند. (همان، ۲۴)

واژه‌ی انسان ۵۶ بار در قرآن کریم استعمال شده است، این واژه در میان واژگانی که بر آدمی در قرآن اطلاق می‌شود ویژگی خاص و منحصر به فردی دارد، از طرفی دیگر الفاظی مانند: انس، بشر، بنی آدم، ناس... در قرآن بر انسان دلالت دارد.

تعریف صفات

در لغت صفت به معانی مختلفی آمده است: چگونگی کسی یا چیزی را گفتن؛ ستودن؛ بیان حال؛ چگونگی، چونی؛ باطن، معنی؛ خلق و خوی؛ کلمه ای است که به اسم افزوده می شود تا حالت و چگونگی آن را بیان کند و جمع آن صفات است. (دهخدا، ۱۳۵۴؛ معین، ۱۳۸۲: ماده ص ف)

صفات جمع صفت و به معنای حالتی است که در شیء یافت می شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸ق: ۸۷۳) چیزی را وصف کرد، یعنی آن را آراست. (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۱۵/۳۱۵)

موارد استعمال صفات انسان در قرآن

صفات انسان در قرآن به صورت یکدست در یک مرحله نیست و موارد استعمال آن ها مختلف است و هر کدام ناظر به یک نشئه ای می باشند صاحب تفسیر التحریر و التنویر این اوصاف را به ۴ دسته تقسیم کرده است و می فرماید: در قرآن کریم وقتی سخن از خلقت انسان به میان می آید و تعبیر به (خلق الانسان) می شود. گاه اشاره به مواد تشکیل دهنده انسان است مثل «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ» (انسان / ۲) و گاه اشاره به اخلاق و غرائز است که در این صورت می خواهد به سرشت انسانی توجه دهد و اینکه انسان به سرعت بسوی این غرائز و اخلاق روی می آورد و هدف از این توجه دادن این است که انسان از این اخلاق و چالش های آن بر حذر باشد و خود را حفظ کند مانند: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ» (انبیاء / ۳۷) و «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً» (معارج / ۱۹) گاهی اوقات برای معذور دانستن انسان این تعبیر به کار می رود مانند: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً» (نساء / ۲۸) و گاهی اوقات هم برای بیان فطرت انسانی و آنچه به سبب سوء اختیار انسان بر آن عارض می شود به کار می رود مانند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین / ۴ و ۵)

وجود دو نوع صفت به ظاهر متناقض در قرآن

قرآن کریم آیات فراوانی را به انسان و بیان اوصاف و ویژگی‌های او اختصاص داده است. در برخی از این آیات، عالی‌ترین ثناها و ستایش‌ها درباره انسان به کار رفته و به بهترین شکل و با زیباترین الفاظ از او سخن رفته و ویژگی‌های منحصر به فردی به او نسبت داده شده است، در حالی که در برخی آیات دیگر، بدترین نکوهش‌ها در مورد انسان به کار رفته و او با الفاظ صریح و غیرصریح سرزنش شده است. در اینجا صفات ممدوح و مذموم انسان در قرآن را بیان می‌شود:

اولین نوع صفات: صفات ممدوح

تتبع در آیات قرآن نشان می‌دهد در باب صفات ممدوح دو گونه صفت مطرح می‌شود. قسم اول صفاتی که با خلقت همراه است و اختصاص به شخص و گروه خاصی ندارد. قسم دوم صفاتی هستند که متناسب با بهره‌برداری از داشته‌ها، شخص به آن متصف می‌شود. قسم دوم را می‌توان صفات اکتسابی نامید. بنابراین در دوم محور بحث را ادامه می‌دهیم

الف: صفات ممدوح ذاتی انسان

صفاتی که با خلقت هر انسانی همراه است. این صفات عبارتند از:

۱. جانشین خداوند

یکی دیگر از صفات ممدوح انسان در قرآن خداوند خلیفه خداوند برو روی زمین است در قرآن می‌خوانیم: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره / ۳۰) (به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من در روی زمین، جانشینی [نماینده‌ای] قرار خواهم داد.» {فرشتگان گفتند:} «پروردگارا» آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟! (زیرا موجودات زمینی دیگر، که قبل از این آدم وجود داشتند نیز، به فساد و خونریزی آلوده شدند. اگر هدف از آفرینش این انسان، عبادت

است، ما تسبیح و حمد تو را بجا می آوریم، و تو را تقدیس می کنیم.» {پروردگار فرمود: «من حقایقی را می دانم که شما نمی دانید.»}

۲. کرامت و شرافت ذاتی

انسان از کرامت و شرافت ذاتی برخوردار است و خداوند او را بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری داده است و می فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (سوره اسراء/ ۷۰) ما آدمیزادگان را گرمی داشتیم و آن ها را در خشکی و دریا، (بر مرکب های راهوار) حمل کردیم و از انواع روزی های پاکیزه به آنان روزی دادیم و آن ها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده ایم، برتری بخشیدیم». در اینجا که تعبیر بنی آدم آورده شده است به گروه خاصی از افراد و گروه ها مقید نشده است و این خود دلیل می شود بر اینکه کرامت انسان ذاتی است.

۳. تعلیم اسماء

از امتیازاتی که خداوند به بشر عطا کرده است تعلیم تمام اسماء به اوست و این امتیاز را حتی به ملائکه نداده است. از این رو، می فرماید: «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/ ۳۱)

۴. شخصیت آزاد و مستقل در انتخاب

انسان دارای شخصیتی مستقل و آزاد است و با انتخاب خود یکی از دو راه سعادت و شقاوت را برخواهد گزید «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (دھر/ ۳)

۵. امانت داری خداوند

انسان امانت دار خدا و دارای رسالت و مسئولیت است «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/ ۷۲)

۷. وجود عنصر الهی و ملکوتی در انسان

در سرشت انسان، علاوه بر عناصر مادی که در جماد و گیاه و حیوان وجود دارد، عنصری ملکوتی و الهی وجود دارد: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده / ۹-۷)

۸. قدرت تشخیص نیک و بد

او به حکم فطرتش از قوه تمیز نیک و بد برخوردار است «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس / ۸)

ب: صفات ممدوح اکتسابی

صفاتى که هر انسان مى‌توان دارا باشد که البته اکتسابی است نه ذاتی و در مقابل بعضی نیز نمی‌توانند به دست آوردند، اگرچه انسان به سبب سوء اختیار ممکن است استفاده مطلوب از اوصاف اولیه نداشته باشد، ولی در مقابل انسان‌های وارسته و مستعد با توجه به این صفات و التزام به لوازم آن، زمینه رشد و تعالی را در خود بوجود می‌آورند. چنین کسانی از مواهب خاص و عنایات ویژه حق تعالی برخوردار می‌شوند، و قرآن کریم برای انسان‌هایی که در مسیر رشد قرار می‌گیرند اوصاف ممدوح متعددی بیان می‌دارد. که هر کس فراخور ظرفیتی که دارد و حرکتی که در مسیر حق انجام می‌دهد از این اوصاف بهرمنده می‌شود. قطعاً چنین اوصافی همگانی و عمومی نیستند، اگرچه زمینه اولیه آن به همگان عنایت شده است.

۱. ایمان

ایمان یکی از اوصاف حمیده‌ای است که حق تعالی انسان‌هایی را به این وصف ستوده است. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يَفْعَلُونَ الصَّلَاةَ وَرَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال / ۲-۴)

۲. تقوا

تقوا یکی دیگر از اوصاف حمیده است که قرآن کریم برخی از انسانها را بدان ستوده است. «لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره/ ۱۷۷)

۳. صبر

صبر از جمله صفاتی است که در آیات و روایات توجه خاصی به آن شده است در آیات قرآن حدود هجده مرتبه در مواقع مختلف به پیامبر (صلی الله علیه آله وسلم) امر به صبر شده است. و در برخی آیات فرموده خدا صابرین را دوست دارد «وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ» (آل عمران / ۱۴۸) و در جای دیگر می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوعٌ» (صف / ۴)

۴. شکر

یکی دیگر از اوصاف که در قرآن کریم برای برخی از انسان ها ذکر شده «شکر» است. در موارد متعدد از ناسپاسی بندگان شکوه نموده است «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» (سباء / ۱) «لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أَجَاغًا فَلَوْ لَا تَشْكُرُونَ» (سباء / ۱۳) «قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (ملک / ۲۳) «وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» (اعراف / ۱۷) «وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ» (یونس / ۶۰)

۵. احسان؛

یکی دیگر از اوصاف حمیده که در قرآن کریم برای برخی انسان ها برشمرده شده نیکو کاری است. و قرآن تصریح به محبت حق تعالی نسبت به آن ها دارد:

«إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» علاوه بر این در آیات متعدد پیامبران الهی به این وصف ستوده شده اند.

«وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (یوسف / ۲۲)

دومین نوع صفات: صفات مذموم و ناپسند

همان گونه که بیان شد، صفات انسان در قرآن کریم به دو قسمت پسندیده و نکوهیده قابل تقسیم است. منشأ صفات پسندیده انسان وجود نیروی عظیم فطرت و فطرت گرایی اوست و منشأ صفات ناپسند انسان، طبیعت گرایی می باشد که باعث پیروی از هواهای نفسانی است. اوصاف ناپسند انسان نیز دو قسم دارد؛ اوصافی که طبیعت انسان مقتضی آن است و اوصافی که در اثر سوء اختیار و عملکرد، شخص بدان متصف می شود که می توان به آن صفات اکتسابی گفت.

الف: صفات ناشی از طبیعت انسان

برخی از صفات ناشی از طبیعت انسان است این صفات عبارتند از:

۱. ضعف

در آیه از قرآن کریم می فرماید: «...وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا... و انسان، ضعیف آفریده شده است» (نساء / ۲۸) و همانطور که در آیه دیگر می فرماید: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ» (روم / ۵۴) مراد از ضعف، ضعف جسمانی است.

۲. هلوع

یکی دیگر از صفات مذموم انسان در قرآن هلوع است و همانطور که خداوند می فرماید:

«إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج / ۱۹ تا ۲۱)

۳. عجول

قرآن کریم در مورد انسان می‌فرماید: او بسیار شتابگر است اصلاً گویی از عجله آفریده شده است.

انسان موجودی شتابگر است» (اسراء / ۱۱) «انسان از عجله آفریده شده است (انسان آن‌چنان عجول است که گویی خمیر مایه وجودی او از عجله آفریده شده است)» (انبیاء / ۳۷)

ب: صفات ناشی از غفلت و رویگردانی از فطرت

۱. ناسپاسی (کفران)

پارهای از صفات ناپسند که در آدمی یافت می‌شود، در خلقت و طبیعت اولیه او وجود ندارد، ولی عدم توجه به فطرت الهی و دستورات شرع، این صفات را در انسان ایجاد و تقویت می‌نماید. یکی از این صفات، «ناشکری و ناسپاسی» است: «فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ» (شوری / ۴۸) «وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا» (اسراء / ۶۷) «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» که انسان در برابر نعمت‌های پروردگارش بسیار ناسپاس است». (عادیات / ۶)

۲. دوستدار دنیا

«وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» و مال را دوست می‌دارد دوست داشتنی زیاد. (فجر / ۲۰)

منظور از دوستدار دنیا به عنوان صفت مذموم، دوست داشتن مال و مکت دنیا به صورت مطلق نیست، بلکه اگر مال و مکت این دنیا راهی به سوی آخرت و رسیدن به خداوند باشد ممدوح نیز می‌باشد دنیا و مالی مذموم است که مورد غفلت از آخرت و خداوند شود و راه فطرت انسان را به بیراهه بکشد.

۳. فخر فروشی

یکی از ابعاد منفی در انسان فخر فروشی است. یعنی انسان به واسطه نعمت هایی که خدا به او داده است به دیگران فخر فروشی می کند. خداوند در قرآن کریم می فرماید:

«وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَتْهُ لَيُفْئِلَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتِ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحَ فَخُورٌ» (هود/ ۱۰)

واگر بعد از آسیبی که به او (انسان) رسیده نعمتی به او بچشانیم می گوید که بدی ها از من رفت. همانا او بسیار شاد و فخر فروش است.

۴. غفلت ورزی

غفلت از جمله صفاتی است که قرآن کریم نسبت به برخی از انسان ها بیان نموده است و می فرماید: «وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ» (یونس/ ۹۲) همانا بسیاری از مردم از آیات ما غافل هستند. «فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ» (اعراف/ ۱۳۶) از آنان انتقام گرفتیم پس آنان را غرق نمودیم بسبب اینکه آیات ما را تکذیب کردند و از آن ها غافل بودند. «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم/ ۷) ظاهری از حیات دنیا را می دانند و آن ها از آخرتشان غافل هستند...

۵. بخل و شح

یکی دیگر از خصوصیات که قرآن کریم برای طبیعت انسانی مطرح می سازد بخل و امساک است «فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ» (توبه/ ۷۶) اما هنگامی که خدا از فضل خود به آن ها بخشید، بخل ورزیدند و سرپیچی کردند و روی برتافتند.

مرتبه بالاتر از بخل که در برخی از آیات آمده شح نفس است: «مَنْ يُوقْ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (تغابن/ ۱۶؛ حشر/ ۹)

۶. مجادل گر

یکی از ابعاد طبیعت انسانی این است که وی موجودی مجادله گر است، مجادله در لغت به معنای خصومت و ستیزگی و منازعه آمده است (دهخدا، واژه مجادله) و اینکه انسان مجادله گر است، قرآن در این رابطه می فرماید: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ

أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا؛ ما در این قرآن از هر مثلی آوردیم و توضیح دادیم و انسان فراوانترین جدال کنندگان است» (کهف / ۵۴)

۷. طغیان

طغیان و سرکشی یکی دیگر از صفاتی که در مورد انسان در قرآن ذکر شده است و وقت تحقق آن زمانی است که انسان خود را در بی نیازی ببیند خداوند در این رابطه می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ طَافٍ» (علق / ۶ و ۷)

۸. یأس

خداوند در آیه ای از قرآن کریم در مورد انسان می‌فرماید: «لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَوْسُقْ قَنَوطٌ» (فصلت / ۴۱) انسان هرگز از تقاضای نیکی ها، اموال و ثروت ها و مواهب زندگی خسته و ملول نمی‌شود، هرگز تنور حرص او از گرمی نمی‌افتد، هر چه بیشتر پیدا می‌کند باز بیشتر می‌خواهد، و هر چه به او بدهند باز سیر نمی‌شود اما اگر دنیا به او پشت کند، نعمت های او زائل گردد، و شر و بدی و تنگدستی و فقر دامن او را بگیرد، به کلی مایوس و نومید می‌شود.

۹. کبر

کبر یکی از اوصاف نکوهیده است که در قرآن در مورد انسان ذکر شده است قرآن کریم در موارد متعدد کسانی که متصف به این وصف هستند را مورد سرزنش قرار داده است عمدتا کسانی که در برابر پیامبران الهی ایستادگی می کردند به نوعی استکبار داشتند، همانطور که قرآن می‌فرماید: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (اعراف / ۳۶) و آن ها که آیات ما را تکذیب کنند، و در برابر آن تکبر ورزند،

اهل دوزخند، جاودانه در آن خواهند ماند. «قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَتُم بِهِ كَافِرُونَ» (اعراف / ۳۶)

۱۰ و ۱۱. ظلوم و جهول

ظلوم و جهول دو صفت مذموم دیگری هستند که قرآن در مورد انسان به کار می رود و می فرماید: «أَنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»، انسان موجودی ستمگر و بسیار نادان است. (سبأ / ۷۲)

تحلیل و بررسی مواخذه صفات مذموم

مواخذه صفات مذموم انسان در قرآن را می توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. صفات پست انسان که اختیاری است قطعاً مورد مذمت و مؤاخذه خواهد بود.
۲. خود صفات به خودی خود مورد مذمت و ملامت و مؤاخذه قرار نمی گیرد، زیرا اختیاری نیست، اما توقف انسان و قناعت انسان در این مرحله است که مورد مؤاخذه و مذمت قرار می گیرد خداوند می فرماید: چرا خود را در این وضع محبوس کرده اید، اگر زمینه آمیزش حیات انسانی با پدیده های مادی اقتضا می کند که انسان هلوع، عجول و ضعف داشته باشد خود این آمیختگی و زمینه محکوم و تقبیح نمی شود، بلکه توقف در این وضع و یا حرکت به سوی جریان متضاد با تکامل روح محکوم و ناشایست است.
۳. دسته سوم صفاتی مانند طغیانگری است که موقع احساس بی نیازی در او ایجاد می شود و در خلقت او نبوده است، بلکه معلول مجموعه عواملی است که ریشه آن در «طبیعت مادی» انسان است، خود پرستی اقتضا می کند «خود طبیعی» خود را بر دیگران مقدم بدارد و علیه همه قوانین و حقوق طغیان کند، در اینجا هم توبیخ و ملامت متوجه ریشه آن نیست، زیرا اصل طبیعت مقتضی حفظ خود است که اگر مهار و کنترل نشود به شکل طغیان در می آید، توبیخ زمانی منطقی است که انسان بتواند مکانیسم جریان زندگی را به وسیله «عقل» «وجدان» و «قوانین الهی» تنظیم نماید که منجر به «طغیانگری» نگردد.

دیدگاه اندیشمندان اسلامی درباره ستایش‌ها و نکوهش‌های قرآنی

همان طور که در فصل‌های گذشته بیان کردیم و روشن شد قرآن کریم نسبت به انسان خطاب‌های گوناگونی دارد گاه او را ستوده و گاه مورد سرزنش و نکوهش قرار داده است و اینکه منشاء ستایش‌ها و نکوهش‌ها در انسان چیست، مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است که چند نظر مهم را در این مورد ذکر و بررسی می‌کنیم:

دیدگاه اول: ستایش‌ها ناظر به انسان با ایمان و نکوهش‌ها ناظر به انسان بی

ایمان

استاد شهید مطهری در مورد ستایش‌ها و نکوهش‌هایی که در مورد انسان در قرآن کریم وجود دارد می‌فرماید: «حقیقت این است که این مدح و ذمّ، از آن نیست که انسان یک موجود دو سرشتی است؛ نیمی از سرشتش ستودنی است و نیمی دیگر نکوهیدنی، نظر قرآن به این است که انسان همه کمالات را بالقوه دارد و باید آن‌ها را به فعلیت برساند و این خود اوست که باید سازنده و معمار خویشتن باشد.» (مطهری، ۲ / ۲۶۷)

از نظر شهید مطهری (همان: ۲۸۸-۲۸۷) انسان نسبت به خصلت‌ها و خوی‌ها، موجودی بالقوه است، یعنی در هنگام تولد بدون هیچ خصلتی است، ولی قابلیت این را دارد که خصلت‌های زیادی را در خود قبول کند و به این ترتیب که دارای خصلت‌هایی می‌گردد یک سلسله ابعاد ثانوی علاوه بر ابعاد فطری برای خویش می‌سازد. در نظام آفرینش انسان تنها موجودی است می‌تواند شخصیت خود را پی‌ریزی کند یعنی بر خلاف اندام ظاهری‌اش که همراه با خلقت به وجود آمده خصلت‌ها و ملکات اخلاقی‌اش را خود می‌سازد. به همین جهت است که تمام موجودات هر آن چیزی که خلق شده‌اند می‌باشند، ولی انسان چیزی است که خود بسازد و بخواهد. از نظر ایشان شرط اصلی وصول به کمالات ایمان است. (همان: ۲۷۳)

به وسیله ایمان است که تقوا و عمل صلاح و کوشش در راه خدا حاصل می شود و علم از صورت یک ابزار ناروا در درست نفس اماره خارج می شود و به صورت ابزار مفیدی در دست انسان قرار می گیرد. بنابراین، تمام هستی برای انسان حقیقی است که جانشین خداوند در روی زمین و مورد سجده ملائکه است و سر انجام دارای تمام کمالات انسانی می گردد، بلکه تمام ستایش ها مخصوص این انسان با ایمان است نه انسان بی ایمان، انسان بدون ایمان ناقص است و کاستی دارد چنین انسانی حریص، خونریز، بخیل، کافر و از حیوان پست تر خواهد بود. شهید مطهری، انسان بی ایمان و جدا از خدا را انسان واقعی نمی داند، (همان، ۲۷۳) انسان اگر به یگانه حقیقتی که با ایمان به او و به یاد او آرام می گیرد متصل شود دارای همه کمالات و لایق ستایش می گردد و اگر از آن حقیقت جدا شود مانند درختی است که از ریشه جدا شده است و لایق ستایش نیست، بلکه مورد نکوهش قرار می گیرد.

نقد دیدگاه اول

به نظر می رسد ایمان و تزکیه و تعلیم، مربوط به مرحله است که انسان دارای اختیار و اراده است و در انجام تکالیف مورد امر و نهی خداوند قرار گرفته است، در حالی که بسیاری از مدح های قرآنی از جمله امانت داری انسان ناظر به این مرحله نیست، بلکه به یک مرحله قبل که همان مرحله تکوین است توجه دارد و چه بسا بگوییم که مدح در این موارد به خالق انسان برمی گردد که برای به کمال رساندن او امکانات و استعداد های این چنینی در اختیار او قرار داده است. بنابراین، نمی توان گفت که تمام مدح های خداوند نسبت به انسان به انسان با ایمان تعلق گرفته است، و در مورد نکوهش های قرآن نسبت به انسان نیز این چنین است و بسیاری از نکوهش ها به مرحله خلقت و تکوین برمی گردد مانند: عجلو هلعو ملعو ضعیفو ظاهر آیات نشان می دهد که تمام انسان ها چه با ایمان چه بی ایمان در این خلقت و صفت مشترک هستند بنابر این این نظریه نمی تواند مورد قبول باشد.

آیت الله جوادی نیز در رد این نظریه می‌فرماید: نکوهش‌ها و هشدارهای قرآن متوجه همه انسان‌هاست و نمی‌توان برای جمع میان آیات، موارد نکوهش را مربوط به منافقان و کافران دانست، زیرا گرچه آنان مصداق کامل ذم و تحقیر الهی‌اند، اما هر جا سخن از صفات نکوهیده‌ای چون ستم، جهل، کفر، حرص، بخل و... به میان آمده، از انسان، نه کافر و منافق، یاد شده است «إن الإنسان لظلوم کفار» قطعاً انسان ستم پیشه ناسپاس است. (ابراهیم، آیه ۳۴) «إنه کان ظلوما جهولا» به راستی او ستمگری نادان بود. (احزاب / ۷۲) «إن الإنسان خلق هلوعا» به راستی که انسان سخت آزمند [و بی تاب] خلق شده. (معارج / ۱۹) «و کان الإنسان قتورا» و انسان همواره بخیل است. (اسراء / ۱۰۰) «و کان الإنسان عجولا» انسان همواره شتابزده است. (اسراء / ۱۱)

«و کان الإنسان أکثر شیء جدلا» و [لی] انسان بیش از هر چیز سر جدال دارد. (کهف / ۵۴)

دیدگاه دوم: ستایش‌ها ناظر به فطرت انسان و نکوهش‌ها ناظر به طبیعت

انسان

طبق این دیدگاه انسان دارای تمام استعدادهای منفی و مثبت در وجود خود می‌باشد، استعدادهای مثبت مربوط به فطرت انسان و استعدادهای منفی مربوط به طبیعتش است، این نظر چندین قائل دارد که نقل اقوال آنان در این رابطه می‌پردازیم.

بیان علامه طباطبایی

بنابر نظر علامه طباطبایی انسان دارای دو حال است یکی حال فطری و دیگری حال عادی است، و به تبع نکوهش‌ها به حال عادی و ستایش‌ها به حال فطری انسان برمی‌گردد به عنوان نمونه ایشان در ذیل آیه ۱۴ آل عمران می‌گویند: مراد از حب شهوات، علاقه معمولی نیست، پس دلدادگی و مرحله شدید حب است (که خود نوعی جنون است و به همین جهت به

شیطان نسبت داده شده) و اگر مراد، اصل علاقه‌مندی که امری است فطری می‌بود، به شیطان نسبتش نمی‌داد، چون علاقه معمولی و فطری را خداوند در دل همه انسان‌ها نهاده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ف: ۱۶۵/۳) براین اساس، وی بیشتر مواردی را که صفات نکوهیده به انسان نسبت داده شده، ویژه گروه خاصی نمی‌داند، بلکه صفت نوع بشر و از طبایع او می‌داند.

بیان امام خمینی

امام خمینی (قدس سره) نیز در این باره می‌گوید: بدان که از برای قلب، که مرکز حقیقت فطرت اوست، دو وجهه است. یکی وجهه به عالم غیب و روحانیت، و دیگر، وجهه به عالم شهادت و طبیعت. و چون انسان ولیده عالم طبیعت و فرزند نشئه دنیاست، چنان که آیه شریفه «فَأَمُّهُ هَاوِيَةٌ» نیز شاید اشاره به آن باشد، از بدو خلقت در غلاف طبیعت تربیت شود، و روحانیت و فطرت در این حجاب وارد شود، و کم‌کم احکام طبیعت بر آن احاطه کند، و هرچه در عالم طبیعت رشد و نمای طبیعی کند احکام طبیعت بر آن بیشتر چیره و غالب شود، و چون به مرتبه طفولیت رسد با سه قوه، هم‌آغوش باشد که آن قوه شیطنت، که ولیده واهمه است، و قوه غضب و شهوت می‌باشد. و هر چه رشد حیوانی کند این سه قوه در او کامل شود و رشد نماید و احکام طبیعت و حیوانیت بر آن غالب شود و شاید کریمه شریفه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» اشاره باشد به نور اصلی فطرت، که تخمیر به ید قدرت حق تعالی شده و آن «احسن تقویم» است، زیرا که بر نقشه کمال مطلق جمال تام است و رد به «اسفل سافلین» اشاره به این احتجاج به طبیعت، که اسفل سافلین است، باشد و چون این احتجاجات و ظلمات و کدورات بر نفس غالب و چیره است، و کم اتفاق افتد که کسی به خودی خود بتواند از این حُجُب بیرون آید و با فطرت اصلیه سیر به عالم اصلی خود بنماید و به کمال مطلق و نور و جمال و جلال مطلق برسد، حق - تبارک و تعالی - به عنایت ازلی و رحمت واسعه، انبیاء عظام علیهم السلام را برای تربیت بشر فرستاد و کتب آسمانی را فرو فرستاد تا آن‌ها از خارج، کمک به فطرت داخلیه کنند، و نفس را از این غلاف غلیظ نجات دهند. (خمینی، ۱۳۷۷: ۷۸-۷۹)

بیان آیت الله جوادی آملی

در مورد نکوهش ها و ستایش های انسان در قرآن آیت الله جوادی آملی می فرماید: دو تصویر قرآن از طبیعت انسان نشان می دهد، یکی تصویری از طبیعت او و دیگری تصویری از حقیقت او، تصویر طبیعی انسان آن بخش مادی و طبیعی اوست که همواره به دنبال اسراف و اتراف و لذت جویی و رفاه طلبی و تن پروری می باشد و بیش از پنجاه آیه بر نکوهش انسان در قرآن ذکر شده است و اما جنبه حقیقی او که تمام ملکات و فضیلت های بلند انسانی – الهی همچون کرامت، خلافت، حمل امانت، شرافت و ... است بیان می کند و انسان ها از آن جهت که دارای فطرت الهی هستند مورد ستایش خداوند قرار گرفته اند و از آن جهت که در بند طبیعت و تابع شهوات و غضب هستند مورد مذمت و نکوهش قرآن قرار گرفته اند و با الفاظی مانند ضعیف، هلوع، عجول و ... مورد خطاب قرار گرفته اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۰)

ایشان در مورد اینکه چرا فطرت اینگونه است و امور فطری مورد ستایش است و طبیعت آنگونه و مورد نکوهش می فرماید: پشتوانه فطرت انسان، روح الهی است، اما طبیعت او به گِل وابسته است، بنابراین همه فضایل انسانی به فطرت و همه رذایل به طبیعت او بازمی گردند. پس به نظر آیت الله جوادی آملی در فرهنگ قرآن هر جا سخن از نکوهش انسان در میان است، گفت و گو از انسانی است که از خاک آفریده شده و هر جا از کرامت و بزرگی مقام انسان سخن می رود، گفت و گو درباره انسانی است که مسجود فرشتگان و جانشین خدا در زمین است؛ یعنی ستایش ها ناظر به فطرت انسان و نکوهش ها ناظر به طبیعت انسان است.^۱

جوادی آملی، عبدالله، ص ۲۹۲

نظر مختار

به نظر می‌رسد این دیدگاه با آیات و روایاتی همچون «فطره الله التي فطر الناس عليها ... و كل مولود يولد على الفطرة ...» سازگار تر است و عوامل بیرونی است که این انحراف را در انسان ایجاد می‌کنند.

دیدگاه سوم: ستایش‌ها ناظر به کرامت ذاتی و سرزنش‌ها ناظر به عدم

کرامت اکتسابی

آیت‌الله مصباح در این زمینه می‌فرماید: گاهی منزلت انسان به عنوان یک امر تکوینی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد و به اصطلاح امروز جنبه ارزشی ندارد و گاهی به عنوان یک مفهوم اخلاقی و ارزشی، ملاحظه می‌شود (مصباح، ۱۳۸۶: ۳۶۲/۱) عنی یک بار ما با صرف‌نظر از معیارهای اخلاقی، می‌توانیم موجودات را با هم مقایسه کنیم و بگوییم این موجود کامل‌تر از آن دیگری است؛ مثلاً جماد را با نبات و نبات را با حیوان و بگوییم فرضاً حیوان کمالی دارد که نبات ندارد. کلمه کمال در این موارد معنای ارزشی ندارد، بلکه در اینجا مراتب وجود در نظر است. هستی در یک جا بارورتر است و آثار بیشتری دارد و در جایی کمتر، اما گاهی ما مقام و منزلت انسان را به عنوان ارزش اخلاقی بررسی می‌کنیم. وقتی می‌گوییم این انسان کامل‌تر است یا شرافت دارد، منظور مفاهیمی است که دارای ارزش اخلاقی است. با توجه به این مقدمات وقتی آیات قرآن را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم بسیاری از اختلافات که در آیات هست به همین جا برمی‌گردد. وقتی خدا می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء/ ۷۰)

در مقام مقایسه با سایر آفریده‌ها چیزهایی را ذکر می‌فرماید که ارزش اخلاقی ندارد، یک سلسله نعمت‌ها را بیان می‌کند که به انسان داده و به موجودات دیگر نداده است. در نتیجه، انسان دارای بهره وجودی بیشتر می‌شود. آنجایی که در مقام مذمت انسان است و صفات و خصلت‌های ناپسند را برای او ذکر می‌کند، این ناپسند گاهی از نظر اخلاقی باید بررسی شود

و گاهی از جنبه تکوینی. وقتی می‌فرماید: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء / ۲۸) طبعاً در اینجا نیز انسان در مقام مقایسه با موجوداتی است که این ضعف‌ها را ندارند، مانند فرشتگان که دارای نیروهایی بیش از انسان هستند و یا احیاناً در برابر قدرت خداوند، ضعف انسان گوشزد می‌گردد تا مغرور نشود. یعنی ای انسان! اگر کمالی داری، ضعف هم داری و همه قوت‌ها و نیروهای تو در برابر قدرت الهی، چیزی به حساب نمی‌آید. آیاتی هم هست که در آنها کرامت یا مذمت انسان را تنها از دیدگاه اخلاقی باید مورد بررسی قرار داد. از آنجا که آدمی بر حسب فطرت خود، چیزهای مختلفی را طالب است، بنابراین برخی از مطلوب‌های وی خوب و برخی بد هستند؛ یعنی ذات انسان از تمایلات مختلفی ترکیب یافته است. از میان تمایلات مذکور، آنچه به حیات فردی مادی انسان مربوط است، حضور فعالی در ساحت ذهن او دارد؛ مثل تغذیه و برآوردن شهوت جنسی و... اما تمایلات متعالی، حالت نهفته‌ای دارند که باید بیدار شوند تا در ذهن آدمی حضور یافته و منشأ حرکت انسان به کمال باشند. به نظر این عده نیز آنچه قرآن هوای نفس می‌خواند و نکوهش می‌کند، ماندن در ساحت نفس اماره و برده آن شدن است. اگر انسانی تمام نیروی خویش را به اجابت خواست نفس اماره یا نفس حیوانی که فاقد تمیز و درک است، صرف کند، چنین کسی از ساحت اخلاق و ایمان به دور است، و می‌دانیم که اصولاً ارزش اخلاقی در رابطه با اختیار مطرح می‌گردد. اگر اختیار نباشد، ارزش اخلاقی هم وجود ندارد. ستایش یا نکوهش اخلاقی در حق کسانی رواست که با اختیار و گزینش خود، کار پسندیده یا ناپسندی انجام می‌دهند. اگر انسانی مجبور به راه رفتن صحیحی است، از نظر اخلاقی جا ندارد که مورد ستایش قرار گیرد، چنان‌که اگر فرض شود که انسانی مجبور به ارتکاب جنایتی شود، باز مورد نکوهش نخواهد بود. (مصابح، محمدتقی،

آیت الله مصباح در پایان، این گونه نتیجه می گیرد که یک دسته آیات قرآنی ناظر به کرامت تکوینی انسان و در واقع هدف مدح در آنها مدح فعل خداست؛ اگر انسان فضیلتی هم دارد به اعتبار این است که متعلق تکریمات الهی است و گرنه با نظر دقیق، باید گفت این کرامت ها از آن خداست، اما جایی که پای افعال اختیاری به میان آید، دیگر جای کرامت عمومی و همگانی نیست. (همان، ۳۶۵)

نقد نظریه سوم

اشکال نظریه سوم این است که صفات ممدوح را ناظر به کرامت ذاتی انسان می داند به این معناست که در واقع صفات ممدوح انسان به خالق این موجود بر می گردد نه به خود انسان و سرزنش ها نیز به کرامت اکتسابی برمی گردد، و در نتیجه همان نظر دوم می شود و سرزنش ها به انسان بی ایمان می شود تعلق می گیرد به خاطر همین جهت می توان گفت نظریه سوم دارای اشکالات هر دو نظریه است.

تفاوت دیدگاه های اندیشمندان معاصر

تفاوت این دیدگاه ها عبارتند از:

۱. در نظریه اول صفات ممدوح و مذموم به انسان با ایمان و بی ایمان بر می گردد و تمام این صفات را منحصر به مرحله تکلیف دانسته است، در حالی که هیچ بحثی در مورد دو بعدی بودن انسان و صفات اکتسابی آن به میان نیامده است.
۲. در نظریه دوم صفات را ناظر به بعد روحی و جسمی گرفته است و در مورد مرحله تکلیف و اختیار این نظریه ساکت است، و تمام انسان ها را نیز در این صفات مساوی و مشترک می داند بخلاف نظریه اول، و سخنی نیز در مورد اکتساب و تحصیل این صفات که مربوط به نظریه سوم است نیز بیان نشده است.
۳. نظر سوم صفات را مربوط به اکتساب می داند که بخشی از این اکتساب مربوط به خلقت است و خداوند با مدح آن صفات خود را دافع ستوده است و بخشی دیگر مربوط به اکتساب انسان است و مدح و ذم آن به خود انسان برمی گردد. در این دیدگاه نیز هیچ اشاره ای به دو

بعدی بودن انسان نشده است و فقط صفاتی که مربوط به مرحله تکلیف و اکتساب انسان است مورد بررسی توجه گرفته است و بعلاوه تمام مدح های خداوند نسبت به انسان را به خود خداوند برمی گرداند.

منابع

۱. قرآن
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق) *لسان العرب*، قم: ادب الحوزه
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴) *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: اسراء
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸) *فطرت در قرآن*، قم: اسراء
۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۵۴) *لغت نامه دهخدا*، تهران: موسسه لغت نامه دهخدا
۶. معین، محمد، (۱۳۸۲) *فرهنگ فارسی معین*، تهران: بهزاد
۷. راغب اصفهانی، (۱۴۲۸ق) *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار المعرفه
۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول

۹. فیومی، شیخ الامام احمد بن محمد بن علی المقرئ، (۱۳۸۳) / المصباح المنیر، طرابلسک

المؤسسه الحدیثه للکتاب

۱۰. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۷) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه

تنظیم و نشر آثار امام خمینی

۱۱. مصباح، محمد تقی، (۱۳۸۶) معارف قرآن خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی،

قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸) مجموعه آثار، تهران: صدرا

نقد و بررسی نظریه نمادین بودن زبان قرآن

ولی عظیمی*

چکیده

در این مقاله به سبب وجود شبههاتی در حوزه زبان دین و زبان قرآن که عده ای ادبیات قرآن را رمز آلود و معماگونه تلقی کرده اند و آن را زبان نمادین می دانند، ضمن نقد و بررسی نظریه نمادین بودن زبان قرآن، به دنبال پاسخی به این سؤالات هستیم که آیا زبان قرآن مانند دیدگاه برخی اندیشمندان غربی در خصوص زبان دین به ویژه پل تیلیش و برخی از روشنفکران مسلمان، زبانی نمادین و رمزی است؟ آیا در قرآن نماد به کار رفته است یا نه؟ بعد از نقد و بررسی نظریات اندیشمندان غربی و روشنفکران مسلمان که زبان تمام قرآن را نمادین می دانند دلایل بطلان آن ها را بیان کرده و با تحلیل و توصیف به این نتیجه خواهیم رسید که نماد در برخی از گزاره ها و واژه های قرآن به خاطر دلایلی که ارائه کرده اند وجود دارد.

واژگان کلیدی: قرآن؛ زبان نمادین؛ زبان دین؛ نماد؛ رمز.

* فارغ التحصیل رشته معارف قرآن دانشگاه مفید

مقدمه

یکی از نظریاتی که در باب ساختار زبان قرآن وجود دارد بحث نمادین بودن زبان قرآن است، عده‌ای اعتقادشان بر این است که زبان قرآن به صورت نمادین است، یعنی علاوه بر اثر معرفت بخش، دارای یک اثر کارکردگرا نیز می‌باشد، یعنی آن معنای ظاهری که ما از کلمه یا جمله متوجه می‌شویم نیست، بلکه یک معنایی در ورای آن دارد، به وسیله این کلمه یا جمله که در قرآن است ما را به آن معنای ورایی رهنمون می‌سازد. «نمادین بودن زبان قرآن» به این معناست که در زبان قرآن، چون عنصر مجاز و کنایه استعاره و تمثیل وجود دارد و از آنجا که جمله‌ای را نتوان تمام یا بخشی از مفاد آن را در قالب واژه‌های حقیقی بیان کرد، مجاز، تأویل ناپذیر و نمادین می‌توان نامید. بدون شک برخی از کلمات قرآن به معنای ظاهری آن قابل تأویل نیست و باید به معنای غیر معنای ظاهری حمل کرد و برخی این نظریه را مساوی با زبان سمبلیک دانسته‌اند نمادها همانند نشانه‌ها به چیز دیگری ورای خود اشاره می‌کنند و از آن‌ها الزاماً نمی‌توان قضایای واقعی و حقیقی و حوادث عینی خارجی به دست آورد. طبق این نظریه بخشی از آیات قرآن را به مثابه رمز و نماد باید تأویل کرد.» (ایازی، ۱۳۹۰: ۹۵) البته در مقابل این نظریه، نظریه دیگری وجود دارد و طبق آن کل قرآن به صورت نمادین و سمبلیک می‌باشد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

معنای لغوی نماد، رمز، سمبل

«نماد» واژه‌ای فارسی است که در زبان عربی به آن «رمز» و در زبان انگلیسی «سمبل» می‌گویند. سمبل را به معنای نشانه، علامت، مظهر، هر نشانه قراردادی اختصاصی شیئی یا موجودی که معرف موجودی مجرد و اسم معنا است تعریف کرده‌اند. (احمدی، ۱۳۷۱: ۲)

نماد بر وزن سواد به معنای نمود یعنی «ظاهر شده» و «نمایان گردیده» و به معنای فاعلی هم آمده است، یعنی «ظاهر کننده» به معنی «ظاهر کرد» و «نمایان گرداند» هم آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه نماد)

همچنین به معنای سخن گفتن، اشاره کردن، نکته، چیزی میان دو کس، معما، علامت اختصاری، علامت قراردادی و عقیده نیز آمده است. (نجف پور، ۱۳۸۸: ۱۲)

واژه «رمز» عربی است و در لغت به معنای اشاره به لب و ابرو و صدای مخفی به کار می‌رود و در قرآن فقط یک بار به کار رفته است: «قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا» (آل عمران/۴۲) زکریا گفت: پروردگارا! برای من نشانه‌ای قرار ده، فرمود: نشانه‌ات این است که سه روز جز به رمز با مردم سخن نگوئی.

معنای اصطلاحی نماد، رمز، سمبل

«نماد و سمبل، شیء یا کار و فعالیت یا وضعیت ملموسی است که می‌تواند از طریق نوعی تداعی به خصوص بر اساس تشابه، به عنوان رمز و تجسمی برای نشان دادن غرض و هدف نهایی گفتار به کار گرفته شود» (عباسی، ۱۳۸۶: ۱۴۲)

«زبان نمادین زبانی است که الفاظ در آن به مثابه پلی هستند که ما از معنای ظاهری و تحت اللفظی به امری ماورای خودشان منتقل می‌کنند» (آلستون، بی تا: ۳۳)

سه خصلت برای نماد ذکر شده است که عبارتند از:

مطلوبیت: بدین معنا که نماد بهترین و رساترین چیز برای تذکار و القای معنا و دلالت بر مدلول است.

جنبه عینی: دلالت لفظ بر معنای کلمه متداول آن است.

ایهام: بدین معنا که فهم کامل آن ناممکن یا دست کم سخت است.

ویژگی‌های نماد

برای نماد این ویژگی‌ها ذکر شده‌اند:

۱. نماد هم در معنای حقیقی و هم در معنای مجازی مشارکت داشته و سهیم باشد.

(علیزمانی، ۱۳۸۵: ۲۵۳)

۲. بر بیش از یک معنای مجازی دلالت کند.

۳. آن معانی مجازی از صفات جوهری آن می‌باشد، نه اموری که عارض شده باشد.

۴. از هر گونه قرینه و علامت برای رساندن معانی مجازی خالی باشد.

۵. معانی مجازی نماد واضح نباشد و مراد متکلم مکتوم باشد.

۶. معیار تشخیص معانی در نماد، اندیشه و تعقل مخاطبان باشد.

۷. بر افراد و گروه‌ها آثاری سازنده یا مخرب بر جای نهند؛ مانند نماد قدرت پادشاه،

نماد معماری مراسم مقدس و ... (ساجدی، ۱۳۸۵: ۱۷۶)

تفاوت نماد با نشانه (علامت)

الف) بار نشانه همواره کمتر از مفهومی است که می‌نمایاند، در حالی که نماد همیشه محتوایی بیشتر از مفهوم عادی خود دارد.

ب) نشانه در مقام دال فقط یک مدلول دارد که آن مدلول هم قراردادی است، ولی نماد دارای تکثر معانی است.

ج) نشانه غالباً به موضوعی مادی اشاره دارد، ولی نماد بر معانی غیر مادی دلالت دارد.

د) رساندن معنا در نشانه یک نقش علمی است، به همین دلیل برخی اوقات حیوانات معنی عدالت را درک می کنند ولی معنا در نماد از صفات جوهری آن است.

ه) نشانه یک قرارداد اختیاری است که در آن، دال و مدلول نسبت به هم بیگانه‌اند، در حالی که در نماد دال و مدلول از همگونی خاصی برخوردارند که مبنای یک پویایی سازمان دهنده قرار می گیرد. (نجف پور، ۱۳۸۸: ۲۸)

مهم ترین تفاوت نماد با نشانه در این است که نشانه‌ها علامت لفظی یا غیر لفظی است که همه مردم آن زبان، می توانند آن را بفهمند و به هیچ طریق در واقعیت و قدرت چیزی که بدان اشاره دارند، مشارکت ندارند، همانند چراغ قرمز که نشانه توقف اتومبیل است، اما در مفهوم قرمز چنین معنایی نهفته نیست، بلکه قرمز خطر است، نمادها گرچه عین چیزی نیستند، اما بر حسب قرارداد تداول عام بین گروه و جمعیت و یا برگزیدن خصوصیتی از شی خارجی آن را نماد پردازی کرده‌اند و در مفهوم و قدرت آن مشارکت دارند، مثلاً همین رنگ قرمز، از نماد قرمزی خون گرفته شده و دلالت بر خطر و ایستادن در تداول آن گزیده شده است. گاه این نماد مفهوم اعتباری است، همچون پرچم که نماد قدرت پادشاه یا ملت و یا کشوری است، و گاه مفهوم حقیقی دارند. در قرآن از آنجا که اوصافی بر خداوند محل می شود که وصف ملکی و ناسوتی دارد و اطلاق آن بر خداوند است، مانند سراج. (احزاب / ۴۶؛ نور / ۳۴)

زبان، نمونه بسیار خوبی از تفاوت های نشانه‌ها و نمادها است. واژه‌های هر زبان، نشانه‌هایی برای معانی هستند و این نشانه‌ها، آن معناها را افاده می کنند، به عنوان مثال واژه «میز» نشانه آن شی خارجی است و آن شی خارجی هیچ ربطی به سه حرف (میز) ندارد، ولی هر زبان، واجد واژه‌هایی است که چیزی بیش از این مقدار را می‌رساند و درست در آن لحظه که این واژه‌ها

واجد معنایی ضمنی می‌شوند و از حد مدلول حرف نشانه‌ها فراتر می‌روند، این واژه‌ها تبدیل به نماد می‌شوند. مانند زیتون که علامت صلح، یا رنگ سفید در جنگ.

تفاوت دیگر نماد با نشانه در این است که هر نماد کارکرد مخصوص خود را دارا می‌باشد و نمی‌توان جانشینی بهتر از آن یافت، بر خلاف نشانه که آگاهانه ابداع و برکنار می‌شود.

منشأ پیدایش نمادها، ناخودآگاه گروهی و یا ناخودآگاه جمعی بر آن صحنه بگذارند، ولی منشأ پیدایش نشانه این گونه نیست. به عنوان نمونه کلمه حبل (ریسمان) در آیه: «وَإِغْصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً» (آل عمران ۱۰۳) از باب نماد و تمثیل می‌تواند باشد. کلمه ظهور هم (پشت آن‌ها) در آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (اعراف/ ۱۷۲) به معنای کمر واقعی نمی‌تواند باشد، بلکه جنبه تمثیلی دارد. (ایازی، ۱۳۹۰: ۹۵ و ۹۶)

پل تیلیش که یکی از نظریه پردازان اصلی این نظریه به حساب می‌آید، درباره معنای نماد و تفاوت آن با علامت به معنای عام، می‌گوید: نماد و علامت از جهتی مشترک هستند و آن عبارت است از این که هر دو نشان دهنده چیزی غیر از خود هستند و هر دو به غیر خود اشاره دارند، نظیر حروف الفبا که هر کدام نشانه صدای مخصوصی هستند و علائم ترافیکی که بر معانی خاصی دلالت دارند. به اعتقاد تیلیش نمادها چند تفاوت اساسی با علامت‌ها دارند. یکی از تمایزات مهم نمادها به امری و رای معنای تحت اللفظی و حقیقی اشاره دارند، مثلاً پرچم یک کشور علاوه بر این که به مشخصات خاص خود را دارد، نمادی برای عظمت و اقتدار و جایگاه بین المللی آن کشور نیز است.

نمادها در انعکاس متعلق‌شان، قدرت و توانایی خاص خود را دارند. بنابراین، نمی‌توان لغت و نماد دیگری را جایگزین آن کرد، مثلاً نمی‌توان برای کلمه و نماد «خدا» کلمه و یا نماد دیگری را به کار برد، در حالی که علائم را می‌توان به آسانی تغییر داد.

به نظر تیلشن، علائم اموری قراردادی هستند که به آسانی قابل جعل هستند، درحالی که نمادها چنین نیستند، بلکه این نمادها مرگ و حیات مشخصی دارند و در طول دوره زمانی خاصی به وجود می آیند و بعد از طی مراحل خاص و مدت زمان خاص از میان می روند. (ذاکری، ۱۳۸۳: ۴۴)

عوامل طرح زبان نمادین:

دلایلی در زبان وجود دارد که به نمادین شدن زبان قرآن منتهی شده است. تعالی کلمات الهی و ذکر مفاهیم ماورائی و طرح موضوعاتی که برای بشر ناشناخته است. درک وجود خداوند و یا عالمی غیبی و بیان اوصاف این عالم منتهی به این نظریه شده که باید بار این کلمات فراتر از الفاظ آن باشد، مانند توصیف ملائکه به داشتن بال های دو گانه و چند گانه.

نارسایی زبان انسان برای بکارگیری حقایق الهی. از آنجا که انسان با محسوسات سرو کار دارد و کلماتی را هم که ساخته برای بیان وقایع عادی زندگی انسان مناسب است. اما برای سخن گفتن از وجود متعالی و عالم غیر محسوسات نارسا است.

وجه غالب برای مجاز شدن پرهیز از تشبیه است. همواره یکی از دغدغه های الاهیون پرهیز از به کار گیری کلماتی است که با موضوعات محسوس و مادی تشابه داشته باشد، تشبیه خداوند به مخلوقات یا تشبیه موضوعاتی مانند لوح، قلم، یا افعال خداوند مانند مکر، انتقام به مخلوقات.

از آنجا که معارف قرآن لایه به لایه است و هر گاه که موضوعی تنها به معنای ظاهری محدود شود، گویی آن است که معنای آن تمام شده است، از این رو فیلسوفان دین می گویند

دین برای حیرت افکنی است. هدف دین و خصیصه ذاتی آن هدایت به معارفی فراتر از ظاهر و حیرت زا و معماگونه است.

کارکرد نمادها

کارکرد نمادها از دو جهت شایان توجه است، یکی از جنبه زیبایی شناسی و دیگری از جنبه زبان شناسی. از جهت زیبایی شناسی، شکی نیست که عبارت مجازی زیبایی خاصی دارد که تعبیر طولانی و صریحی نمی تواند آن زیبایی کلمه را نشان دهد. مثلاً: «علی شیر خدا و همای رحمت» از معادل حقیقی آن (حضرت علی به دلیل اتکایش به خدا، شجاع و منشأ فیض و مهر و سعادت بودن است). بسی پر جلوه تر می نماید و بیشتر بر دل می نشیند و در ذهن گیرنده پیام مؤثرتر می افتد، چرا که بر ادراک و تخیل و تصور شنونده تصرف می کند و حس شنیداری او را جلب می کند و توجهش را به خود معطوف می دارد. در قرآن کریم این زیباشناسی را می توان در تعبیرهایی مانند: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ». (بقره/۲۵۵) با تصویر کشیده کرسی یعنی تخت فرمانروایی خداوند در آسمان و زمین دانست. مثلاً تخت به معنای لفظی آن نیست و چه بسا کنایه از قدرت و علم و تمام خلایق و گستردگی فرمانروایی و تدبیر می توان باشد.

از جنبه زبان شناسی نیز باید گفت همان عبارت مجازی، با نمادهای ملموس و محسوس، مفاهیم شجاعت و سعادت بخشی را بهتر از خود کلمات «شجاع و سعادت بخش» به گیرنده پیام القاء می کند. «شجاع» یک نماد شنیداری و گفتاری و نوشتاری است که برای دلالت به یک وضع اخلاقی قرار داده شده است؛ حال اگر بخواهیم این دلالت در فرهنگ روند مره مردم به خوبی جایگیر شود، می توان از مدل ها و نمادهای عینی تر و مؤثرتری همچون (گل یاس، گل نرگس) استفاده کرد.

نمادها در کاربردهای زبانی، بهتر از قواعد کلی، مطلب را آشکار می‌کنند و زبان دین که سر و سرّ آن با معانی متعالی و بلند است، بدون نماد، ادراک پذیر نیست. نماد، واقع امر را برای ما تمثیل و تصور پذیر می‌سازد؛ پس نماد کارکردی تمثیلی یا بازنمایی دارد و چیزی غیر از خود را بازنمایی می‌کند؛ همان چیزی که نماد، در قدرت و معنای آن شریک است. (ایازی، ۱۳۹۰: ۹۷)

نمادانگاری زبان دین:

طرفداران این نظریه، با تأکید بر نمادین بودن گزاره‌های دینی، آن‌ها را غیرواقع‌نما و بدون پشتوانه واقعی، می‌دانند. پندار نمادین در غرب، ناشی از زمینه‌های فکری و فرهنگی آن‌ها است. وارد شدن اعتقاداتی نظیر تثلیث، تجسد، مرگ فدیهدار در این ضعف مباحث الاهیات و متافیزیک که مرتبه وجودی خدا را هم رتبه با سایر موجودات می‌داند و تفکر تجربه‌گرایی که می‌خواهد هر چیز را از محک ابزار تجربی به دست آورد، باعث شده که غریبان به نمادین بودن دین روی آورند.

نمادین بودن زبان قرآن از دیدگاه اندیشمندان غربی (تیلش و طرفداران وی)

طراح و چهره اصلی زبان نمادین، پل تیلش (۱۹۶۵-۱۸۸۶) است. وی یکی از الاهی‌دانان برجسته مسیحی است. از نظر تیلش تمام گزاره‌هایی که در رابطه با خدا مطرح می‌شوند، معنای نمادین دارد، به جز گزاره «خدا خود وجود است». به معنای اینکه خدا قدرت وجودی است که در تمام موجودات قرار دارد و به آنها قدرت وجود می‌بخشد و بدون آن، وجود برای آن‌ها امکان‌پذیر نیست، هر چیز دیگری غیر از این درباره خدا بگویم، سمبولیک است. (عباسی، ۱۳۸۶: ۱۴۲)

تیلش بر آن است که خداوند یک موجود (being) نیست، بلکه اساس وجود (the ground being) است. از این روش ها می توان تعدادی از کلمات را به نحو نمادین در مورد خدا به کار گرفت. البته نمادها به ما کمک می کنند تا مواجهه با خداوند را تجربه کنیم، اما به هیچ وجه بر واقعیتی در خداوند، دلالت نمی کنند. این تجربه ناشی از این رهیافت است که گزاره های نمادین با یکدیگر نسبت های منطقی متعارف نظیر تناقض، نفی و استلزام ندارند.

از این رو، نمی توان درباره صدق و کذب حقیقی آن ها بحث استدلالی کرد. مطابق این برداشت، حتی گزاره های کاملاً متناقض، می توانند به لحاظ نمادین، مفید یا صادق باشند، تا زمانی که بتوانند فرد را با امر قدسی مواجه کنند یا راهی نو برای تجربه بگشایند. جز تیلش، متفکران دیگری چون کارل بارت، جان مکوری، امیل برونر و رودلف او تو نیز از معتقدان به این نظریه هستند. (سعیدی روشن، ۱۳۸۷: ۱۴۲)

از نظر تیلش، لفظ نمادین دینی مشخصات زیر را دارد:

۱. در لفظ نمادین، مدلول غیر مطابقی اراده شده است.
۲. مدلول غیر مطابقی آن نیز امری بسیار پیچیده است، زیرا به ورای امور مادی و فراتر از سطح محسوس موجودات اشاره دارد. زبان نمادین برای وصف چنین امر پیچیده ای به کار می رود. امکان سخن گفتن از این امر پیچیده جز به زبان نمادین، وجود ندارد.
۳. مدلول غیر مطابقی نماد، خدا یا چیزی است که جایگزین خداوند می شود. بنابراین، کارکرد نماد نوعی شناخت خدا است و سخن از تصور ذهنی و علم حصولی صرف نیست.
۴. دین از دیدگاه این نظریه پرداز، مساوی با شناخت خداوند و پیوند قلبی با او است و چیزی غیر از این نیست. گزاره ای دینی تلقی می شود که کارکرد اصلی و مستقیم آن چنین

ارتباطی داشته باشد. هر گزاره دینی که دارای تمام ویژگی‌های پیش باشد، زبان آن نمادین است و در فهم آن باید به این زبان توجه شود. (ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۴۰)

نقد نظریه نمادین دانستن زبان قرآن (تیلش و طرفداران وی)

گفته شد که یکی از طراحان اصلی این نظریه، پل تیلش است. دیدگاه وی از نگاه منتقدان مختلف دارای اشکالات زیر است:

۱. بیان وی در مورد نمادین بودن دین، مبهم است. از این رو، تفسیرهای گوناگونی از سخن او ارائه شده است. برخی، از کلمات تیلش نوعی الحاد و بی‌دینی را برداشت نموده‌اند و در مقابل عده‌ای دیگر از کلمات او، اندیشه‌های ناب عرفانی را استنتاج کرده، معتقد شده‌اند که کلمات تیلش به نوعی به وحدت وجود عرفانی اشاره دارد. (علی زمانی، ۱۳۸۵: ۲۷۸)
۲. وی از میان همه گزاره‌های دینی، تنها گزاره «خدا خود وجود است» را حقیقی و غیرنمادین می‌داند، در حالی که این ادعا غیر قابل قبول است، زیرا دلیل او برای نمادین بودن گزاره‌های کلامی و این که هر سخنی در مورد خداوند، نمادین است، شامل گزاره «خدا خود وجود است» نیز می‌شود، چرا که دلیل تیلش برای نمادین دانستن زبان همین است که خداوند، غایت قصوا و امر نامتناهی است و هر چه در مورد آن گفته شود و به زبان جاری شود، نمی‌تواند جنبه حقیقی داشته باشد. این معیار در گزاره «خدا خود وجود است» نیز وجود دارد. بنابراین استثنای این گزاره از سایر گزاره‌های دینی و حقیقی دانستن آن، درست نیست و با معیاری که خود او برای نمادین بودن زبان دین، بیان نموده است، سازگار نیست. در نتیجه، همه تحلیل‌های او از گزاره‌های دینی به دور از واقعیت و غیر قابل قبول است، زیرا همه این تحلیل‌ها در این دور باطل گرفتارند. تیلش با حقیقی و غیر نمادین دانستن گزاره «خدا خود

وجود است» می‌خواست از گرفتار شدن در این دور باطل دوری کند که به نظر می‌رسد در این کار توفیق چندانی به دست نیاورده است. (ساجدی، ۱۳۸۵: ۱۹۲)

۳. تبیین و تحلیل او از زبان دین و نمادین دانستن آن با تلقی عموم مؤمنان از زبان دینی‌شان و گزاره‌های کلامی‌شان سازگار نیست، چرا که تلقی عموم دین‌داران از زبان دین و گزاره‌ها و صفاتی که برای خداوند به کار می‌برند، این است که این گزاره‌های و این صفات از واقعیت برخوردارند و حکایت از واقعیت دارند نه اینکه صرفاً به صورت سمبولیک و نمادین، کلماتی را به زبان آورده‌اند. (پترسون، ۱۳۷۶: ۲۸۱)

صاحب نظران معاصر در مورد کاربرد نماد انگاری تبلیث در مورد زبان قرآن، چند اشکال اساسی دیگر مطرح کرده‌اند:

۱. دلیل تبلیث و پیروان وی بر رویکرد نمادین در زبان دین، حداکثر دلالت بر نمادین بودن سخن از خدا و صفات او دارد و چیزی بیش از آن را اثبات نمی‌کند.

۲. این نظریه با تعریفی از دین سر و کار دارد که با تعریف اسلام از دین سازگار نیست، در این نگرش، دین مساوی شناخت خدا و پیوند قلبی با او تلقی شده است، در حالی که در اسلام، این امر هدف غایی دین تلقی می‌شود. دین اسلام، مجموعه آموزه‌ها، اصول عقاید و احکامی در ابعاد گوناگون زندگی است که به غایت منتهی می‌شود. گزاره‌هایی در قرآن که به وصف خداوند می‌پردازد، بخش کمی از آن را دربرمی‌گیرد. بر این اساس، غالب گزاره‌های قرآنی مشمول نظریه زبان نمادین (در اصطلاح تبلیث) نمی‌شود.

گزاره‌های قرآنی که وصف کننده خدا و صفات وی نیستند، مانند گزاره‌هایی درباره عقاید، صفات پسندیده و ناپسند انسانی، اخلاق فردی و اجتماعی، احوال عالم پس از مرگ، احکام عبادی، معاملات، حج و ... نمی‌توانند نمادین، به معنای مصطلح مورد بحث تبلیث باشند؛ زیرا نمادین بودن آن‌ها مشروط به داشتن ویژگی‌های چهارگانه‌ای است که قبلاً ذکر شد، در حالی

که هیچ یک از این دسته آیات قرآنی، تمام شرایط چهارگانه زبان نمادین را ندارند. گزاره‌های قرآنی که منشأ احکام فقهی است، هرگز نمی‌توانند طبق اصطلاح پیشین، نمادین باشند، زیرا فاقد شرط سوم هستند. (ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۴۲-۳۴۴)

با توجه به اشکالاتی که در مورد انطباق نظر تیلش با زبان قرآن وجود دارد، باید گفت: زبان نمادین تیلش با زبان بخش اعظم آیات قرآن ناسازگار است و در بخش صفات خدا هم که با الفاظ متعارف بشری از خدا سخن می‌گوییم، می‌توانیم با روش اشتراک معنوی و با تجرید معنای جسمانی واژگان را در مورد خدا به کار ببریم. مثلاً لفظ سمیع و بصیر را بدون لحاظ گوش و چشم جسمانی در مورد خدا به کار می‌بریم. همان طور که لفظ نور در قرآن در مورد خدا به کار رفته است «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور/۳۵) خدا نور آسمان‌ها و زمین است. بدون آن که ویژگی‌های نور مادی مقصود باشد.

نمادین بودن زبان قرآن از دیدگاه روشنفکران مسلمان

در این خصوص دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاهی که تمامی گزاره‌های قرآن را نمادین می‌داند و دیدگاهی که معتقد به نمادین بودن برخی از گزاره‌ها و واژه‌های قرآن است.

نمادین بودن زبان کل قرآن

در برخی از تعبیر روشنفکران مسلمان، درباره قرآن اصطلاحاتی نظیر زبان نمادین، رمزی، حیرت و اشاره به کار رفته است. البته عده‌ای تمامی قرآن را و عده‌ای دیگر برخی از آیات را نمادین دانسته‌اند.

مجتهد شبستری از کسانی است که زبان دین را نمادین تلقی کرده است: «گفت و گوی حضوری و دو جانبه پیامبر و مردم در طول ۲۳ سال فعالیت نبوی پیامبر اسلام (ص) و شرایط

متحول اجتماعی آن دوره، یک فرهنگ شفاهی را تشکیل می‌داد، که اکنون ما هیچ راهی به آن فرهنگ شفاهی نداریم. آن چه امروز در اختیار داریم، مجموعه‌ای از نمادهای معنادار (متن قرآن) است که از آن فرهنگ شفاهی به گونه‌ای حکایت می‌کند. در واقع، آیات قرآن در یک فرهنگ شفاهی نازل می‌شده و ما از این که در آن فرهنگ شفاهی، میان پیامبر و مخاطبانش چه ارتباطی برقرار می‌شد، به درستی خبر نداریم، زیرا آن فرهنگ شفاهی پس از پیامبر به یک فرهنگ مکتوب تبدیل شده است.» (رضایی اصفهانی، بی تا: ۱۰)

وی در جای دیگر می‌گوید: «دین شناسی جدید عبارت است از شناختن دستگاه‌ها و نمادهای رمزی دین. در دین شناسی جدید زبان رمزی است. شناخت هر دین عبارت است از مجموعه رمزی زبانی. اسلام به عنوان یک قرائت، در درجه اول از مباحث هرمنوتیکی سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. بر اساس این دانش متون دینی به عنوان نمادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود، خواه آن متن کتاب باشد یا هنر اسلامی و یا چیزهای دیگر ... در واقع، اسلام به عنوان یک قرائت از متون دینی، توضیحی رمزگونه و نمادین به دست می‌دهد.» (شبستری، ۱۳۷۹: ۳۶۸)

سروش در جاهای مختلف، زبان قرآن را نمادین و زبان حیرت و معما دانسته است که به دو نمونه از آن اشاره می‌کنیم.

«دین امری رازآلود و حرت افکن است و این ضد قشریت است و آن وضوح و دقت و تشریحی که از ایدئولوژی می‌خواهند، در دین وجود ندارد [و این از مزایای دین است]». (سروش، ۱۳۷۸: ۱۲۵-۱۲۶)

«زبان دین زبان اشارت است. زبان متعارف برای توصیف تجربه‌های متعارف و قلمروهای مألوف ساخته شده است، اما رمز رازآلود میان طبیعت زبانی برایش وضع نشده است. به همین

علت به کار گرفتن زبان متعارف در این قلمرو نامتعارف، آن را مبهم و نامفهوم می‌کند و از دانایان و رازگویان را وادار می‌دارد تا به تمثیل و اشارت پناه برند و از مخاطبان بخواهند که صورت عبارات و معنای ظاهری آن را ننگرند، بلکه نگاه خود را از ظواهر به بواطن معطوف دارند و به انگشت اشاره نظر ندوزند ... از همین جا در می‌یابیم که کار گوهری و اجتناب ناپذیر دین، حیرت افکنی است.» (همان: ۳۳۲-۳۳۳)

نقد و بررسی نمادین بودن زبان کل قرآن

برخی از نویسندگان دیدگاه نمادانگاری زبان قرآن را به «ثنینا ماکینو» نیز نسبت می‌دهند، سپس چند اشکال به دیدگاه افراد می‌کنند، ما ضمن آوردن این اشکالات در ادامه به دلایل عقلی و نقلی (آیات و روایات) بطلان رمزی و نمادین بودن زبان تمام قرآن خواهیم پرداخت.

آقایان دکتر سروش، شبستری و ماکینو، نگاهی غیرمعرفت بخش به گزاره‌های قرآنی دارند و اگر زبان قرآن را نمادین یا زبان حیرت می‌نامند، این نظریه را ضمن رویکرد ناسوتی به وحی و نگاهی غیرمعرفت بخش به قرآن ارائه می‌دهند. برای چنین کسانی گزاره‌های وحیانی، بر فرض هم که قابل فهم باشد، پشتوانه واقعی ندارد و از ارزش ساقط می‌شود. (ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۴۸-۳۵۰)

بنابر نظریه نمادین بودن زبان قرآن، نه تنها مدلول مطابقی آیات قرآنی اراده نشده است، بلکه معنای اراده شده نیز قابل فهمی اطمینان آور نیست، یعنی چیزی جز معنای حدسی و ظنی وجود ندارد. لازمه دیدگاه آنان این است که قرآن هرگز نتواند خاصیت هدایتگری و ارائه راه به مردم را داشته باشد و این امر با اصل هدف نزول قرآن ناسازگار است. (همان)

دلایل بطلان نظریه رمزی و نمادین بودن زبان تمام قرآن

ادله عقلی:

۱. ناسازگاری با رسالت قرآن: اگر همه آیات قرآن رمزی باشد، زبان قرآن شخصی می شود و برای همگان قابل فهم و درک نخواهد بود و این با رسالت قرآن کریم سازگاری ندارد، زیرا کتابی که برای هدایت بشر آمده است، نمی تواند آیاتش جنبه رمزی داشته باشد.

۲. قبح تحدی به امر ناشناخته: اگر زبان قرآن رمزی باشد و برای بشر مفهوم نباشد، دعوت به تحدی از طرف قرآن بی مورد خواهد بود و وجود تحدی در قرآن دلیل روشنی است بر این که مفهوم و زبان قرآن برای همگان اعم از مؤمن و کافر و مشرک، قابل درک است.

۳. قبح تکلم با مخاطب با زبان فراعرفی: بر اساس سیره عقلا، زبان تکلم و ارتباط باید برای دو طرف قابل درک باشد، و گرنه ارتباط برقرار نمی شود، و دو طرف، نمی توانند احتجاج و استدلال علیه یکدیگر داشته باشند و روشن است که زبان مردم عصر نزول رمزی نبوده است و از طرفی در قرآن نیز برای مردم استدلال هایی شده است. و این خود دلیل روشنی بر بطلان نظریه نمادین بودن زبان همه قرآن است.

۴. تفاوت ماهوی میان متون دینی مسیحیت و متون دینی اسلام: بحث نظریه نمادین بودن زبان دین خواستگاه غربی دارد. دانشمندان مسیحی و غربی، به دلیل وجود برخی از مطالب خلاف عقل در متون دینی شان، نتوانسته اند، معنای حقیقی و معقول بر آن پیدا کنند، از این رو، برای رفع این مشکل بحث نمادین بودن زبان دین را مطرح کرده اند و هر کدام تفسیر خاصی از این نظریه ارائه داده اند، برای تأیید این مطلب می توان به کلام جان هیک، یکی از متکلمان بزرگ فرقه پروتستان، اشاره کرد. جان هیک می گوید که امروزه حلول و تجسد خدا در عیسی مسیح (ع) نمی تواند جنبه حقیقی و واقعی داشته باشد، بلکه باید این آموزه ها را نمادین و مجازی و اسطوره ای دانست. جان هیک می گوید: «من به این نتیجه رسیده ام که این گونه

اعتقاد به حلول و یا تجسد لاهوت در ناسوت و خداوند در عیسی باید به عنوان مطلب نمادین و اساطیری پذیرفت نه این که قضیه صورت حقیقی و واقعی داشته باشد.» (ذاکری، ۱۳۸۳: ۶۴)

از آنجا که متون دینی اسلام (قرآن) برگرفته از خداوند است و پیامبر (ص) معصوم است، نمی‌توان در آن‌ها خلاف واقع و یا ضد عقل یافت. از این رو، حمل آیات قرآن به رمزی بودن، آن هم به معنی این که جنبه واقعی ندارد و از این واقعیت برخوردار نیست، به هیچ عنوان قابل قبول نخواهد بود.

آیات

می‌توان از بعضی آیات استفاده کرد که، زبان همه آیات قرآن نمی‌تواند نمادین و رمزی باشد، به عنوان نمونه به تعدادی از این آیات اشاره می‌کنیم.

الف) آیاتی که به هدایت انسان‌ها به واسطه قرآن اشاره دارند و هدایت مردم بستگی به فهم آیات و احکام از طرف آن‌ها دارد و اگر زبان قرآن رمزی می‌بود، زبانی شخصی شده، دیگری برای همگان قابل فهم نمی‌شد.

«شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ» (بقره/۱۸۵)

ماه رمضان، ماهی که قرآن برای راهنمایی مردم، نشانه‌های هدایت، و فرق میان حق و باطل، در آن نازل شده است.

ب) آیاتی که مردم را به تدبر و تفکر در آیات قرآنی فرا می‌خوانند، و تدبر در قرآن فرع بر عرفی آن از طرف مردم است و اگر آیات قرآن نمادین بود، چنین فهمی برای مردم میسر نبود:

«كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (ص/۲۹)

این کتابی است پر برکت که بر تو نازل کرده ایم تا در آیات آن تدبّر کنند و خردمندان متذکر شوند.

ج) آیاتی که زبان قرآن را به زبان عربی مبین می‌داند، روشن است که زبان قوم و زبان عربی مبین به اشاره و رمز نبوده است.

« وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ » (ابراهیم/۴)

ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش، نفرستادیم؛ تا (حقایق را) برای آن‌ها آشکار سازد.
 « نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ » (شعرا/۱۹۳-۱۹۵)
 روح الامین آن را نازل کرده است، بر قلب (پاک) تو، تا از انداز کنندگان باشی، (آن را) به زبان عربی آشکار (نازل کرد).

روایات

حدیث ثقلین که قرآن را مرجع مردم معرفی می‌کند و مردم را دعوت می‌کند که برای نجات و هدایشان به قرآن رجوع کنند. شکی نیست که قرآن هنگامی می‌تواند مرجع مردم باشد که برای آنان قابل فهم باشد.

روایاتی که ملاک صحت روایات نقل شده از معصومان (ع) را عرضه و تطابق آن‌ها با قرآن می‌دانند. روشن است که قرآن هنگامی می‌تواند مرجع و ملاک صحت روایات باشد که زبان آن برای مردم قابل درک باشد.

نقد دیدگاه‌های فوق بدان معنا نیست که هیچ نوع مجاز و نمادی در قرآن به کار نرفته است. همانگونه که در قسمت نمادین بود برخی از گزاره‌ها و واژه‌های قرآن خواهیم گفت، زبان قرآن نیز مانند هر زبانی از تمثیل، رمز، کنایه، تشبیه و استعاره ... استفاده کرده است، مانند

حروف مقطعه و برخی از واژه‌ها که معنای واقعی آن‌ها روشن نیست، البته این مطلب دلیل آن نیست که تمامی قرآن زبان نمادین باشد. این که عده‌ای سجده ملائکه بر آدم، شجره ممنوعه یا سخن گفتن خداوند با ملائکه را رمزی و تمثیلی دانسته‌اند، جای تأمل دارد.

آیت الله جوادی آملی در این باره می‌گویند: «مراد از تمثیل این نیست که قصه‌ای ذهنی که اصلاً مطابق خارجی واقعی نداشته باشد، به صورت داستانی نمادین ارائه کرد، بلکه بدین معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته، به صورت محسوس بازگو شده است ...

تمثیلی بودن امر به سجده به این معنا نیست که اصل دستور سجده واقع نشده و به عنوان داستانی تخیلی و نمادین بازگو شده و 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 مشهور بازگو شده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۲۴/۳)

نمادین بودن برخی از گزاره‌ها و واژه‌های قرآن

گروهی از متفکران اسلامی، برخی از گزاره‌های قرآن را نمادین دانسته‌اند و با تعبیراتی مثل «سمبلیک» از آن یاد کرده‌اند. البته این دانشمندان نماد انگاری را به معنای نفی معرفت بخش گزاره‌های قرآن معرفی نکرده‌اند.

شهید مطهری، در مورد داستان آفرینش آدم می‌نویسد:

«قرآن داستان آدم (ع) را به صورت به اصطلاح سمبلیک طرح کرده است. منظوم این نیست که آدم که در قرآن، نام شخصی نیست، چون سمبل نوع انسان است (ابداً) قطعاً (آدم اول) یک فرد و یک شخص است و وجود عینی داشته است. منظوم این است که قرآن

داستان آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و ... به صورت سمبلیک طرح کرده است. نتیجه‌ای که قرآن از این داستان می‌گیرد، از نظر خلقت حیرت انگیز آدم نیست و در باب خداشناسی از این داستان هیچ گونه نتیجه‌گیری نمی‌کند، بلکه قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی داستان آدم را طرح می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۲: ۵۱۴/۱-۵۱۵)

شهید مطهری در همین سخن بر وجود واقعی آدم تأکید کرد تا روشن سازد که داستان آدم صرفاً رمزی و خیالی و دروغ نبوده است بلکه همراه با بیان واقعیت برخی اشارات اخلاقی و معنوی نیز وجود دارد که ایشان با عنوان «سمبلیک» از آن یاد کرده است.

شهید مطهری در جای دیگر رمزی بودن همه قرآن را نفی می‌کند و می‌نویسد: «قرآن مثل بعضی کتاب‌های مذهبی نیست که یک سلسله مسائل رمزآسا در مورد خدا و خلقت و تکوین مطرح کرده باشد و حداکثر یک سلسله اندرزهای اخلاقی هم ضمیمه کرده باشد و بس، به طوری که مؤمنان ناچار باشند، دستورها و اندیشه‌ها را منابع دیگر اخذ کنند، بلکه قرآن اصول معتقدات و افکار و اندیشه‌هایی را که برای یک انسان به عنوان یک موجود «با ایمان» و صاحب عقیده لازم و ضروری است، و همچنین اصول تربیت اخلاقی و نظامات اجتماعی و خانوادگی را بیان کرده است و تنها توضیح و تفسیر و تشریح و احیاناً تطبیق اصول بر فروع را بر عهده سنت و یا بر عهده اجتهاد گذاشته است. این است که استفاده از هر منبع دیگر موقوف به شناخت قبلی قرآن است. قرآن مقیاس و معیار همه منابع دیگر است. ما حدیث و سنت را باید با معیار قرآن بسنجیم تا اگر با قرآن مطابق بود بپذیریم و اگر نه نپذیریم.» (مطهری، ۱۳۸۲: ۸/۱)

از دیگر کسانی که نظرش بر نمادین بودن برخی از گزاره‌های قرآن می‌باشد آیت الله معرفت است. آیت الله معرفت بر نمادین بودن داستان آفرینش حضرت آدم (ع) تأکید کرده است: «مثلاً آیه شریفه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره/۳۰)

تعبیری است رمزی از شأن انسان به صورتی عام که افزون بر آدم (ع) شامل همه انسان‌ها در زمین می‌شود و بیانگر آن است که انسان موجودی است شگرف که ذات او از قدرتی والا برخوردار است، به گونه‌ای که فضای بی کران آن را برنتابد و آسمان و زمین به او گردن ننهد، چنان که قرآن می‌فرماید: « أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلُكَ ... » (حج/۶۵) همه این الطاف رهین نبوغ و استعداد خارق العاده اوست که به او قدرت خلق و ابداع می‌بخشد ... پس انسان موجودی است نمادین که صفات جلال و جمال حق را به تصویر می‌کشد». (معرفت، ۱۳۷۸: ۱۱۰/۲)

علاوه بر متفکران قبلی که نظر بر نمادین بودن برخی از گزاره های قرآن داشتند کسانی دیگری نیز هستند که این نظر را دارند از جمله سید محمد علی ایازی که برخی از آیات مربوط به معاد را مثل نهر عسل، نهر لبن، حورالعین و... را نمادین می‌دانند، ایشان می‌فرمایند چون دنیای آخرت و معاد با دنیای کنونی فرق دارد نمی‌شود گفت که تمام این‌هایی که خداوند در قرآن وعده داده همان چیزها را ایجاد می‌کند، بلکه به نحو دیگری می‌باشد چون ماهیت دنیای آخرت با دنیای کنونی فرق دارد. (ایازی، ۱۳۹۰: ۹۷)

ادله طرفداران وجود نماد در قرآن

« هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ... » (آل عمران/۷) او کسی است که این کتاب (آسمانی) را بر تو نازل کرد، که قسمتی از آن آیات «محکم» (صریح و روشن) است، که اساس این کتاب می‌باشد، و قسمتی از آن، «متشابه» است (آیاتی که بخاطر بالا بودن سطح مطلب و جهات دیگر، در نگاه اول، احتمالات مختلفی در آن می‌رود، ولی با توجه به آیات محکم، تفسیر آن‌ها آشکار می‌گردد).

مفردات قرآنی که معنای روشنی از آن‌ها در دست نیست و وقتی به تفاسیر مراجعه شود، معانی و تعبیر مختلفی از آن‌ها به دست می‌آید که در ادامه به صورت فهرست وار ذکر می‌کنیم: حروف مقطعه قرآن، امانه (احزاب/۷۲)، مذکورا (انسان/۱)، کلمات (بقره/۱۱۴)، اسماء (بقره/۳۱)، جبل (آل عمران/۱۰۳)، اولین و آخرین (واقعه/۱۳ و ۱۴)، لوح محفوظ (بروج/۲۲)، شفع و وتر (فجر/۳) و (نجف پور، ۱۳۸۸: ۶۹-۱۱۰)

زبان نماد همواره از معبر مجاز می‌گذرد و این بدان معنا نیست که این زبان موهوم است و با عالم خیالی ذهن گرایان سرو کار دارد، بلکه منظور این است که حقیقت را در متن این زبان نباید جستجو کرد و باید در ماورای آن سراغ گرفت. یکی از ویژگی نمادها را قدرت بازگویی حقایق ماورای خود می‌دانند. مثلاً نماد هنری برای بازگویی زیباشناختی پدید می‌آیند. معمولاً رابطه نمادها با حقایق ماورایی را اعتباری می‌دانند و میزان معنا رسانی نیز تابع همین اعتبار است، برخی از نمادها با حقایق ماورایی خود رابطه منطقی و بلکه تکوینی دارند، مانند رابطه تعبیر خواب با واقعیت که رابطه منطقی است نه اعتباری.

نتیجه

آنچه که به عنوان نتیجه می آید عبارتند از:

۱. زبان قرآن به صورت کلی، زبان نمادین نیست، گرچه برخی از واژه های قرآن را که تعبیر و تفاسیر مختلفی از سوی مفسران از آن ها شده است، می توان از این جهت که به معنایی فراتر و ماورای خود اشاره می کنند، نمادین دانست.

۲. آیات قرآن گرچه به سبب هایی نازل شده اند، اما مفهوم و زبان آن ها عام و فراگیر است.

۳. کلام الهی با کلام بشری تفاوت جوهری دارد. تمثیلات، نمادها، کنایات و داستان های قرآن حق مطلق اند، چون از حق مطلق که خداست، صادر شده اند. بشر به سبب محدودیت ذاتی که دارد، به منظور درک حقیقت و دریافت پیام، به تأویل و تمثیل، نماد، مجاز، کنایات، قصص و ... نیاز دارد.

منابع

۱. احمدی، بابک، (۱۳۷۲)، *از نشانه های تصویری تا متن*، تهران: نشر مرکز
۲. ایازی، سید محمدعلی، (۱۳۹۱)، *درآمدی بر زبان قرآن*، قم: دانشگاه مفید
۳. پترسون، مایکل، (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، مترجم: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ سوم
۴. جواد آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، *تفسیر تنسیم*، قم: مؤسسه اسراء
۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، *لغت نامه*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم
۶. ذاکری، محمد اسحاق، (۱۳۸۳)، «زبان دین، بارویکرد و نقد نمادین بودن قرآن کریم»، *مجله کوثر معارف*، قم، ش ۶
۷. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۵)، «زبان دین» و قرآن، تهران: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره)، چاپ اول
۸. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸)، *فربه تر از ایدئولوژی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط
۹. سعیدی روشن، محمدباقر، (۱۳۸۷)، *تحلیل زبان قرآن*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۱۰. شبستری، مجتهد، (۱۳۷۹)، *نقدی به قرائت رسمی از دین*، تهران: انتشارات طرح نو
۱۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (بی تا)، «قرآن و زبان نمادین»، *مجله آموزه های قرآنی*، قم، ش ۱۲
۱۲. عباسی، ولی الله، (۱۳۸۶)، «نقد و بررسی نظریه نمادین - در باب زبان وحی»، *مجله الهیات و حقوق*، قم، ش ۵
۱۳. عزیزمانی، امیر عباس، (۱۳۸۵)، *زبان دین*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول
۱۴. فراستخواه، مقصود، (۱۳۷۶)، *زبان قرآن*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

۱۵. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۵)، *الصادق فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات صدر، چاپ دوم
۱۶. کلینی، یعقوب، (۱۳۷۹)، *اصول کافی*، ترجمه: آیت الله شیخ محمد باقر کمره ای، قم: انتشارات اسوه، چاپ چهارم
۱۷. متقی هندی، علاء الدین حساب الدین، (۱۴۰۹)، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت: مؤسسه الرساله
۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هجدهم
۱۹. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۸)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه التمهید، چاپ دوم
۲۰. نجف پور، رضا، (۱۳۸۸)، *نماد در قرآن*، تهران: دانشگاه تهران
۲۱. نصیری، علی، (۱۳۸۹)، «قرآن و زبان نمادین» مجله معرفت، قم، ش ۳۵.

بخش سوم:

چکیده های انگلیسی

راهنمای نگارش

The way narrated ali child of ebrahim from his father from nofeli then from sakoni

Fateme taei zade

In order to know the narrators of Hadith, a science called the science of rijal is created that investigates the rejali methods of Hadiths, conditions and qualifications of narrators. The role and position of this science is shown when it is needed in some famous books about Hadith like Books of four (کتاب اربعه). As a result, by investigating the book of Kafi, we have studied one of its methods that have a lot of citations and by investigating this method of narration; we have made the referrals needless.

Key words: document of narration, Kafi, Ali ibn Ibrahim, Ibrahim ibn Hashem Qomi, Alnofeili, Alsakoni



A clear explanation and examination of different types of revelation, based on the verses and narrations

Abdollah Shams Abadi

Among the discussion subjects between heavenly religions and none-religions is the existence of spiritual world and the connection between these two worlds among scientists. The existence of a connection between the world of abstractions and the material world is an absolute matter, but the special manner of this connection has been discussed for a long time. The connection quality of a material human with the world of abstractions makes everyone thinking and new and old scientists have developed different points of view to solve this important matter. Examining, analyzing and proving these points of view will lead to a clear matter. The interaction of the followers of Islam with this problem has not been the same and has led to some disagreement in Quran's revelation and some people believe that Quran's revelation has been totally in a direct way and they have denied the intercession of the angel of revelation.

In this paper, we try to explain different kinds of revelation from Quran perspective and explore the connection of this world with the world of abstractions and how Quran was revealed to the holy prophet and express scientists' ideas about it.

Keywords: different kinds of revelation, revelation on the holy prophet, Quran revelation, the angle of revelation, parable or apparition.

An investigation on the events before Saghifeh

Somayeh Shahsavari

Saghifeh is one of the important and historical events after the demise of holy prophet. Saghifeh was in Medina in which people gathered to make decisions on the important matters. The Saghifah event and electing Abu-Bakr as the Caliph occurred on Safar 28th of 10 after the immigration of the holy prophet. Although the members of this group showed themselves on the day of holy prophet's demise, but the beginning of this sedition was long before Ghadir; unlike what most people consider it to happen in just one day. This research aims to investigate the events before Saghifeh to introduce the reality and goals of this event to everyone.

Hypocrites did a lot of conspiracies to avoid Ghadir, but these conspiracies were neutralized by the God's help and holy prophet's tact.

The method of this research is descriptive and analytic and in is based on library and its main pivots include: investigating the preliminaries of Ghadir, conspiracies of hypocrites, the manner by which Saghifeh was held to elect Abu-Bakr. By considering these pivots, we will know that Saghifeh didn't take place in one day, but this event which changed the path of humanity, was planned long before that day.

Key words: Saghifeh, Ghadir, members of Saghifeh, installation of the Caliph, conspiracy.



The essence and argument of exclamatory verses to the holy prophet

Abdo-Reza Heidari

There are many verses in Quran that apparently exclaiming the prophet and in this process; we face different quotations and opinions that each one of them has interpreted it based on their own accepted principles. In this dissertation, we have examined these verses from a verbal point of view; and we have proved that these verses are descended to protect the prophet, since if the holy prophet threatens a person who is charged with a duty and forbids him to do certain things, it cannot be concluded that the person who is charged with that duty has a determination toward that prohibition or he has done it; however, this exclamation and prohibition can serve other purposes like absolute obedience or admonishing others, showing the importance of that duty, expressing the nature of liar hypocrites, etc. Since the holy Quran is descended to guide human beings, this book is full of warnings and this way of addressing will be so effective in Muslims' refinement and education. As a result, these types of verses which have exclamatory appearance should not be seen from a superficial point of view and be unaware of their interiors and deep meanings, because these verses are healing prescriptions for human beings to determine their welfare and prosperity.

Keywords: warning, exclamation, warning, holy prophet

Animals' rights in Quran and tradition

Mohsen Bornamanesh

Animals are of a high importance in system of creation. The relationship between human beings and animals is mutual and this is due to the relationship which exists between human's existence and animals' survival. This effect and cause has been exactly investigated from religion's view and we can say that religion and divine precursors are the first and most important factors that posed supporting animals in the case of animals' rights. In recent century, animals' rights have been marked more than any other time and some non-governmental organizations are actively supporting their rights. As a result, it is essential for religious societies, followers of Islam in particular, to discuss the teachings of this divine religion in this respect. In this article, after investigating animals' rights in Quran and tradition, it has been pointed in Imamieh jurisprudence and then we point to some legal cases in Iran's law as the resultants of these teachings in lawmaking by presenting some juridical points of view.

Key words: Animals' rights, Quran, tradition, Shiat jurisprudence, Iran's law.



An investigation on Arabic essence of Quran

Mohammad Sadoghi

One the Quran's method in implementing words and concepts is using common fake words and literatures in the beginning of Islam for its own purposes. In some cases the literal meaning is the point and in some other cases, the idiomatic meaning is the point. Hence, it seems that in some cases like Arabic essence of Quran, we must consider both literal and idiomatic meanings and then by considering other signs, interpret the main gist of the verse. This issue is seen in some verses of Quran in which the Arabic essence of Quran is emphasized. In these verses, some phrases like <the Quran language is Arabic> and <Quran is in Arabic> are used. We must consider the aim of this interpretation, since we can have two different impressions out of these verses. The aim of these interpretations is that the Arabic language is confirmed by Quran against some other languages like Farsi and English and we can say most of the interpreters agree on this. And also it must be clearly expressed that the aim of Arabic language as a dialectical language is a legal expression or juridical expression. In these verses, the meaning of <Arabic> is clarity and all of these repetitions and emphasis are on the literal meaning of it.

Key words: Arabic Quran, language, language of a race, oral and written language.

Incoherent qualifications of human being in Quran

Elias Salehi

Human being is the only creature after which the holy Quran told himself <فتبارك الله احسن الخالقين>, a creature that there are a lot of good and bad qualifications are cited for him in Quran. On the one hand, he is named as the best of all creatures and on the other hand some unappealing qualifications are expressed for him. Now, are these incoherence qualifications for human beings are justifiable, or some human beings possess good qualifications and some possess bad ones? And basically, the qualifications that are used for human beings in Quran are natural or phenomenal? And anyway do these qualifications exist in all human beings and what is the state of their summation?

Key words: consistency of human beings' qualifications, inconsistency of human beings' qualifications, Mullasadra, Ibn-Ashur, Ganabadi.



Criticism and investigation of the theory of symbolic language of Quran

Vali Azimi

In this article, due to the existence of some doubts in religion and Quran's language that some people consider the literature of Quran as confusing and difficult to understand and call it as symbolic language, we criticize and investigate the theory of symbolic language of Quran and will seek for an answer to these questions that is the language of Quran mysterious and symbolic as the points of view of some western thinkers about the language of the religion and especially Paul Tallish and some Islamic intellectuals suggest. Are symbols used in Quran or not? After criticism and investigation of the theories of western thinkers and Muslim intellectuals who consider the whole language of Quran as symbolic, we will express the reasons of denying them and will conclude that symbols exist in some predicates and words of Quran for the reasons they suggested.

Key words: Quran, symbolic language, symbol, mystery.

راهنمای نگارش مقاله برای دانش پژوهان

برای نگارش مقاله لازم است موارد زیر مورد توجه قرار گیرد:

الف: شرایط علمی

۱. مقاله بایستی ثمره تلاش های نویسنده باشد و او در برابر اعتراض ها و ادعاهای احتمالی پاسخ گو خواهد بود. در صورت کشف خلاف، نشریه حق خود می داند که موارد را در شماره بعدی به اطلاع مخاطبان برساند.
۲. مقاله باید دارای اصالت، نوآوری، و در حد مقدور به صورت تحلیلی باشد.
۳. مقاله ارسالی نباید در جای دیگری منتشر شده باشد و همزمان برای نشریات دیگر نیز ارسال نشده باشد.
۴. نگارش مقاله باید تابع شیوه نامه تحقیقات علمی باشد و در تدوین آن از منابع اصلی و معتبر استفاده شده باشد.

ب: شرایط نگارش

۱. مقاله باید دارای سیر منطقی و ساختار محکم و استوار بوده، و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شده باشد.

۲. عنوان مقاله باید کوتاه و گویا باشد.
۳. نام مؤلف یا مؤلفان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار، شماره تلفن و پست الکترونیکی ذکر شود.
۴. مقاله دارای چکیده فارسی و انگلیسی، هر کدام حداکثر ۱۵۰ کلمه باشد.
۵. واژگان کلیدی به زبان فارسی و انگلیسی، هر کدام ۵ واژه باشد، در ذیل چکیده ها ذکر شود.
۶. مقاله باید دارای سؤال اصلی، فرضیه تحقیق، و مقدمه دقیق و روشن باشد به اینگونه که خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده کند.
۷. در بحث اصلی، موضوع و مدعای مقاله باید به خوبی تبیین و تحلیل شود. نتیجه گیری و جمع بندی در پایان آورده شود.
۸. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم در پاورقی ذکر شود.
۹. آدرس دهی به صورت درون متنی باشد. به این صورت که درون پرانتز، فامیل نویسنده، سال نشر کتاب یا مقاله، و شماره جلد و صفحه بیاید. مانند: (مطهری: ۱۳۸۰: ۲/ ۴۵)

۱۰. منابع و پی نوشت ها باید به ترتیب زیر باشد:

الف: کتاب

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار (داخل پرانتز)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.

ب: نشریه

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار(داخل پرانتز)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، نوبت انتشارنشریه، شماره نشریه.

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار(درون پرانتز)، «عنوان مقاله»، نام گردآورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله.

د: منابع اینترنتی

نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان، نام و نشان اینترنتی، تاریخ مراجعه به سایت.

۱۱. مقاله باید در حدود ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه ای باشد و با برنامه word2007 و بالاتر و با قلم B Zar سایز ۱۲/۵ به صورت پرینت شده و همراه با فایل آن ارسال شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه دانش پژوهان

جهت اشتراک و دریافت منظم مجله می توانید طبق الگوی زیر عمل نمایید:

۱. فرم اشتراک یا کپی آن را به صورت کامل تکمیل نموده و حتما کد پستی خود را ذکر نمایید.

۲. حق اشتراک را در یکی از شعبه های بانک تجارت به حساب زیر واریز نمایید:
حساب شماره «۴۹۴۷۰» بانک تجارت شعبه صندوق قم (کد شعبه ۱۵۰۴۰) به نام دانشگاه مفید .

۳. اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به آدرس مجله ارسال فرمایید.
۴. هرگونه تغییر در نشانی را به دفتر مجله اطلاع دهید .
۵. حق اشتراک برای یک سال (چهار شماره) ۴۰۰/۰۰۰ ریال می باشد .

فرم اشتراک

نام و نام خانوادگی : شغل :

نام شرکت یا مؤسسه :

سابقه و شماره اشتراک قبلی :

شماره های مورد درخواست :

مبلغ واریزی :

نشانی دقیق :

.....

کد پستی : صندوق پستی :

پست الکترونیکی : تلفن :

تاریخ :

امضاء