

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



* مطالعات تفسیری آلاء الرحمن *

فصلنامه داخلی علمی - تخصصی گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال دوم * شماره پنجم * بهار ۱۳۹۸

هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

اسماعیل سلطانی پیرامی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن صادقی: مدرس حوزه علمیه قم

ریحانه حقانی: مدرس جامعه المصطفی

سکینه آخوند: استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن

سیدحسین شفیعی دارابی: استادیار جامعه المصطفی

محمد اسعدی: دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مصطفی کریمی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ارزیابان علمی این شماره

دکتر سید حسین شفیعی دارابی

خدیدجه حسین زاده باردئی؛ طاهره ماهرزاده؛

فاطمه مرضیه حسینی کاشانی

صاحب امتیاز: جامعه الزهراء

مدیر مسئول: دکتر سید حسین شفیعی دارابی

سر دبیر: دکتر محمدتقی سازندگی

نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعه الزهراء

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵-۳۴۹۳ قم

تلفن: ۰۲۵ ۳۲۱۱۲۳۰۴

وبگاه: www.jz.ac.ir

پست الکترونیکی: AlaulArahman@Gmail.com

ویراستار: حبیب مقیمی

گرافیکست و صفحه آرا: محمدتقی سازندگی

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

جهت ارتباط و دسترسی به مقالات به آدرس کانال فصلنامه مراجعه کنید:

<http://Eitaa.com/AlaulArahman>



مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه‌ی داخلی علمی - تخصصی

«مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» لزوماً بیان‌کننده‌ی دیدگاه‌های فصلنامه

نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است

آلاء الرحمن

فصلنامه داخلی علمی تخصصی

فهرست مطالب

-
- ۵ * اعجاز قرآن در حوزه اخبار غیبی از دیدگاه آیت الله جوادی آملی
هدی رجبی / حسن صادقی
-
- ۳۳ * بررسی تطبیقی مسأله‌ی جمع قرآن از دیدگاه علامه عسکری رحمته و
علامه معرفت رحمته
مریم شمشانی
-
- ۵۳ * بررسی حوزه‌های معنایی عفاف در قرآن
رقیه انصاری چشمه
-
- ۶۹ * حقیقت ملائکه از دیدگاه تفسیر التحریر و التنویر و تفسیر
المیزان
صدیقه فیجانی
-
- ۸۷ * مقایسه‌ی گستره‌ی حقوق بشر در قرآن کریم و اعلامیه‌ی جهانی
حقوق بشر
زینب تقیلو / حسن صادقی
-
- ۱۱۳ * هم‌سویی روش‌های تربیت دینی قرآن و نهج البلاغه
مژگان میرزایی / سیدحسین شفیعی دارایی
-
- ۱۳۳ * کتاب‌شناسی
-
- ۱۴۰ * شیوه‌نامه
-
- ۱۴۲ * فراخوان
-

مطالعات تفسیری آلا. الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال دوم * شماره پنجم * پاییز ۱۳۹۸



اعجاز قرآن در حوزه اخبار غیبی از دیدگاه آیت الله جوادی آملی

هدی رجبی^۱

حسن صادقی^۲

چکیده

قرآن کریم دارای ابعاد مختلف اعجاز است، از آن جمله می‌توان به خبر دادن از غیب اشاره کرد البته در معجزه بودن اینگونه آیات بین مفسران اختلاف نظر وجود دارد، بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی به عنوان مفسر تأثیرگذار در دوره‌ی معاصر، می‌تواند راهگشای این اختلاف نظرها باشد. بنابراین نوشتار حاضر با شیوه‌ی عقلی و نقلی و با گردآوری داده‌ها با منابع کتابخانه‌ای درصدد پاسخگویی به این سوال است که نظر آیت الله جوادی آملی در مورد اعجاز اخبار غیبی چیست؟ و چه آیاتی به این اخبار اشاره دارند؟ نویسنده پس از جمع‌آوری اطلاعات با روش توصیفی و تحلیلی این مقاله را به رشته تحریر آورده است. از سیر در آثار تفسیری و غیر تفسیری آیت الله جوادی آملی به دست آمد که اخبار غیبی یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم است که به آن تحدی شده است؛ ایشان با استدلال به آیات قرآن کریم و آوردن شواهد تاریخی و دلایل متنوع نقلی و عقلی، به مبحث اعجاز غیبی می‌پردازد. در این پژوهش بعد از بیان دیدگاه برخی از مفسران و تبیین دیدگاه آیت الله جوادی آملی به ذکر بعضی از مصادیق اخبار غیبی و پاسخ ایشان به شبهات وارده در این مبحث پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

ابعاد تحدی قرآن، اخبار غیبی قرآن، اعجاز قرآن، آیت الله جوادی آملی، پیشگویی قرآن، تحدی قرآن، عمیت تحدی قرآن.

1. A 313 hsh@gmail.com

2. Sadeghi114@chmail.ir

۱. دانش‌پژوه سطح ۳، تفسیر و علوم قرآن، جامعه الزهراء

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم

مقدمه

قرآن کریم تنها معجزه جاویدی است که اعجاز آن پس از گذر قرن‌ها هنوز باقی است و باقی خواهد ماند. ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر: ۹) اعجاز این کتاب آسمانی از آن جهت است که هیچ کس، در هیچ زمانی از گذشته، حال و آینده توانای هم‌وردی با آن را نداشته و ندارد و تلاش معاندان در این عرصه به جز خذلان و خواری برایشان چیزی به ارمغان نیاورده است. یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم، اخبار غیبی است که علمای بسیاری در این باره به بحث و گفت‌وگو و نشر کتاب پرداخته‌اند؛ با وجود این که تمامی مفسران به وجود اخبار غیبی در قرآن اذعان دارند ولی برخی از دانشمندان و علمای اسلامی اعجاز قرآن کریم را منحصر در فصاحت و بلاغت می‌دانند و اخبار غیبی را از وجوه اعجاز نمی‌دانند (فخر رازی، ۱۴۱۰: ۱۹، ۱۳۰؛ سیوطی، ۱۳۸۰: ۶۴؛ بنت الشاطی، ۱۳۷۶: ۸۸ تا ۹۳) و برخی دیگر اعجاز و تحدی قرآن کریم را در تمامی ابعاد از جمله اخبار غیبی به شمار می‌آورند (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳/۱۲۰؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۹۳) آیت الله جوادی آملی نیز به عنوان یکی از مفسران زمان معاصر اخبار غیبی را یکی از وجوه اعجاز قرآن بر شمرده و معتقد است آیات تحدی موجود در این کتاب آسمانی، شامل اخبار به غیب هم می‌شود. در این پژوهش سعی شده این بُعد اعجاب‌انگیز اعجاز قرآن کریم را در اندیشه‌ی آیت الله جوادی آملی مورد بررسی قرار گیرد.

الف: مفاهیم

اعجاز

لغوی: واژه‌ی اعجاز مأخوذ از ریشه‌ی «عجز» می‌باشد، برای این اصل دو معنا آورده شده: اولین معنا، که اکثریت به آن توجه کرده‌اند، «ضعف و ناتوانایی» (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۴: ۳۶۹/۵) و معنای دوم «دنباله و پایان هر چیزی» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۳۲/۴)

اصطلاحی: اعجاز از باب افعال و «معجزه»، اسم فاعل آن است (به کسر جیم) و های آن از برای مبالغه است (بلاغی، ۱۳۸۶: ۱/۳) به کاری گفته می‌شود که دشمن را عاجز و ناتوان کند و او را

در ضعف و زبونی قرار دهد. (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۴/۴) خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد:

«معجزه تحقّق و پیدایش چیزی است که عادی نبوده یا نفی و سلب چیزی که عادی بوده البته به طوری که عادت را بشکند و مطابق با ادعای صاحب معجزه (پیامبر) باشد.» (طوسی، ۱۳۱۹: ۴۷۴)

علامه بلاغی نیز معجزه را این‌گونه تعریف می‌کند:

«معجزه، کاری خارق العاده و خارج از محدوده‌ی توانایی بشر و قوانین و یادگیری است که به خواست و عنایت خدا مدعی نبوت آن را می‌آورد تا نشانه‌ی صدق گفتار و حجّت او در گفتارش باشد.» (بلاغی، ۱۳۵۱: ۳/۱)

آیت الله جوادی آملی، در بیان کلی «اعجاز» اینگونه نگاشته است:

«اعجاز» به کار ویژه و خارق العاده‌ای گفته می‌شود که تنها فرستادگان الهی توان انجام آن را دارند و بشر عادی حتّی اگر تمام قوای خود را بکار گیرد، از آوردن مثل آن عاجز و ناتوان است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۸۹)

غیب

لغوی: غیب عبارت است: «کل ما غاب عنک» یعنی هر چیزی که از تو پنهان شود. بنابراین امور پنهان از انسان را، غیب گویند؛ سپس بر سایر امور تعمیم داده می‌شود و آن چیزی است که تنها خداوند از آن آگاه است، خواه انسان‌ها از آن آگاه شده یا نشده باشند. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴۰۳/۴)

اصطلاحی: «غیب چیزی است که با هیچ یک از حواس عادی و یا حواس مسلح قابل درک نباشد و در مقابل حضور و شهادت است و مصادیق فراوانی دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۵۸/۲) منظور از غیب در این مقاله، امور پنهانی است که تنها خداوند متعال از آن آگاه است و انسان مگر در سایه‌ی وحی الهی نمی‌تواند به آن دسترسی داشته باشد.

تحدی

لغوی: معجزه مقارن با صفتی است که آن را از امور خارق العاده دیگر متمایز می‌سازد و آن

تحدّی است. تحدّی در لغت به معنای منازعه در کاری برای غلبه بر دیگران است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۷۰) و همچنین به معنای مسابقه دادن در کاری، برتری طلبی، از کسی درخواست برابری نمودن و معارضه جهت غلبه جستن بر اوست. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۹۰)

اصطلاحی: «پیامبری که دارای معجزه است لازم است مردم را به "مقابله به مثل" دعوت کند، او باید علامت و نشانه درستی گفتار خود را معجزه خویش معرفی نماید تا اگر دیگران می‌توانند همانند آن را بیاورند، این کار را در اصطلاح "تحدّی" گویند.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲۹/۱)

ب: دیدگاه دانشمندان در مورد وجود اخبار غیبی در قرآن و تحدّی به آن

همه‌ی دانشمندان اسلامی بر وجود اخبار غیبی در قرآن اذعان دارند؛ گروهی اعجاز و تحدّی را تنها در فصاحت و بلاغت دانسته‌اند و عده‌ای دیگر اعجاز این اخبار را نیز پذیرفته ولی آیات تحدّی را شامل این اخبار نمی‌دانند و گروهی این اخبار را هم از وجوه اعجاز می‌دانند و هم آیات تحدّی را شامل این اخبار دانسته‌اند که در این بخش به مستندات این نظرات و بررسی دو دیدگاه موافق و مخالف اعجاز و تحدّی به این اخبار می‌پردازیم:

دیدگاه مخالفان وجه اعجاز و اخبار به غیب و تحدّی به آن

در بین مفسران دو گروه مخالف وجه اعجاز اخبار غیبی و تحدّی به آن هستند، گروه اول تعدادی از مفسران هستند که وجه اعجاز غیبی را پذیرفته‌اند ولی به نظر ایشان آیات تحدّی شامل وجه اخبار غیبی نمی‌شود و گروه دوم برخی از دانشمندان اسلامی هستند که اعجاز را تنها منحصر در فصاحت و بلاغت می‌دانند.

گروه اول

یک: علامه محمد باقر مجلسی

علامه مجلسی می‌نویسد:

«شکی نیست که اخبار غیبی معجزه است ولی به این اخبار غیبی تحدّی نشده است زیرا قسمت عمله‌ای از قرآن، خالی از اخبار غیبی است و تحدّی به سوره‌های غیر معین واقع شده است» (مجلسی،

۱۳۸۶: ۱۲۹/۸۹)

دو: زرقانی

وی می‌گوید:

«اخبار از غیب، بیان حقایق هستی و... که در برخی از سوره قرآن وجود دارند و در برخی دیگر نه، هر چند در جای خود معجزه به شمار می‌آیند، اما به دلیل آن‌که در تمامی سوره‌ها به نحوی یکسان موجود نیستند، نمی‌توانند موضوع تحدی آیات سابق الذکر باشند. ویژگی که در کلیه‌ی سوره قرآنی به نحو عام وجود دارد همانا فصاحت الفاظ، تناسب میان الفاظ و معانی (بلاغت)، نظم و چینش موزون و هماهنگ الفاظ و معانی، به همراه مقاصد و معانی بلندی که در سوره قرآنی وجود دارد، موضوع اصلی تحدی است و این همان است که عالمان قرآن‌شناس از آن به‌عنوان وجوه اعجاز بیانی قرآن یاد کرده‌اند. و ظاهراً این همان وجهی است که در قرآن مورد تحدی خداوند قرار گرفته است» (زرقانی، ۱۳۸۵: ۱۰۴۹)

گروه دوم

برخی از اندیشمندان و مفسران قرآنی و اهل فن بلاغت (ر.ک: فخرزای، ۱۴۱۰: ۱۹/۱۳۰؛ سیوطی، ۱۳۸۰: ۶۴؛ بنت الشاطی، ۱۳۷۶: ۸۸ تا ۹۳؛ خوئی، ۱۳۸۲: ۹۲) بر این باورند که وجه اعجاز قرآن، منحصر در نظم و تألیف و ترصیف و ترکیب و تناسب و اسلوب مخصوص آن می‌باشد که قابل تقلید و اقتباس نیست (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷: ۴۰۴) دلایل دو تن از این دانشمندان عبارت است از:

یک: فخر رازی

فخر رازی، چنین اشکال می‌کند که صعود شیطان به آسمان و اختلاط وی با فرشتگان و شنیدن اخبار غیبی از آنان و سپس فرود آمدن او و القای آن خبرهای غیبی به کاهنان، ممکن است. بر این فرض، خبرهای غیبی که پیامبر ﷺ آن‌ها را گزارش می‌دهد، از معجزه بودن بیرون خواهد بود، چون شیطان جنی نیز همین کار را می‌کند؛ آن‌گاه دلیل بر صدق مدعی نبوت نخواهد بود، زیرا غیر پیامبر هم همین گزارش غیبی را دارد. اگر گفته شود «شیاطین بعد از تولد پیامبر ﷺ عاجز شدند» پاسخ این که علم به اعجاز آن‌ها متوقف بر علم به رسالت پیامبر ﷺ است و این که قرآن کلام

خداست، متوقف بر علم به معجزه بودن این کلام است و صرف گزارش از غیب، دلیل معجزه بودن نیست، چون غیر پیامبر هم ساخته است و چنین استدلالی دور باطل و محال است. آن‌گاه می‌نویسد ممکن است چنین جواب داده شود که ما نبوت حضرت محمد ﷺ را با دیگر معجزات وی ثابت می‌کنیم و پس از ثبوت و علم به نبوت آن حضرت، از این راه قطع داریم که شیاطین را از فراگیری غیب ناتوان کرد و در این هنگام، گزارش غیبی آن حضرت معجزه خواهد بود و جریان دور از بین می‌رود. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹/۱۳۰)

دو: بنت الشاطی

از نظر ایشان تحدی به همه‌ی سوره‌های قرآن شده است و برخی از سوره‌ها اخبار غیبی ندارند. دلیل دیگری که می‌آورد این است که مدعیان همانندآوری در عصر نزول قرآن دسترسی به غیب نداشتند، و به‌طور طبیعی ناتوانی آنان از همانندآوری آشکار بود، در صورتی که کسی از آنان چنین عذری را مطرح نکرده است. هم چنین آنان که به اعجاز غیبی باور دارند، نمی‌توانند آن را از بیان قرآنی جدا و به‌عنوان وجه اعجازی مستقل مطرح کنند.

در کتاب‌های آسمانی پیشین نیز برخی از این امور (اخبار غیبی مربوط به گذشته و آینده) آمده بود، با آن‌که کتاب‌های یاد شده معجزه نبوده و کسی از یهود و نصارا ادعای اعجاز آن‌ها را نداشته است و قابل ذکر است که بسیاری از صحابی‌ان نیز به صرف شنیدن بخشی از آیات، معجزه بودن آن را باور کردند و منتظر تحقق آن چه قرآن خبر داده بود، نشستند. (بنت الشاطی، ۱۳۷۶: ۸۸-۹۳)

دیدگاه موافقان وجه اعجاز اخبار غیبی قرآن و تحدی به آن

در برابر مفسرانی که اعتقاد به عدم تحدی قرآن به اخبار غیبی دارند، بسیاری از مفسران و قرآن پژوهان معتقدند که قرآن کریم نه تنها به فصاحت و بلاغت آیات الهی تحدی کرده بلکه به دیگر جهات اعجاز از جمله اخبار غیبی نیز، تحدی داشته است.

بعضی از مفسران (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳/۱۲۰؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۹۳؛ خمینی رحمته، ۱۴۱۸: ۴/۵۲۶) معتقدند وجود آیاتی مانند ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّغْلُبُونَ﴾ (روم: ۳) ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ (هود: ۴۹) ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى

مُوسَى الْأَمْرُ ﴿قصص: ٤٤﴾ ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ (آل عمران: ٤٤) نشان‌گر تحدی قرآن کریم به اخبار غیبی می‌باشد.

نظر آیت الله جوادی آملی در مورد وجه اعجاز اخبار به غیب قرآن و تحدی به آن

آیت‌الله جوادی آملی نیز قرآن کریم را، دارای ابعاد مختلف اعجاز می‌داند از جمله فصاحت و بلاغت، اخبار غیبی، هماهنگی آیات، محتوا (جوادی آملی، ۱۳۸۳، فصل دوم)؛ از نظر ایشان قرآن کریم در همه‌ی جهات اعجاز، دارای تحدی می‌باشد، و بیان می‌دارند که «تحدی قرآن اختصاص به هیچ عصر و نسل و گروهی ندارد و هم اکنون نیز قرآن کریم برای اثبات معجزه بودن خود و حقایق رسالت رسول اکرم ﷺ همگان را چه مقلدان و توده‌ی مردم و چه محققان و نوابغ و نوادر را به هم‌آورد و مبارزه می‌طلبد. از همین جا روشن می‌شود که تحدی خدای سبحان، تنها در «فصاحت و بلاغت» قرآن نیست؛ زیرا بسیاری از مخاطبان قرآن، نه عربی عادی را می‌فهمند و نه مثل آن عربی متعارف می‌توانند سخن بگویند و برای چنین افرادی تنها، تحدی به فصاحت و بلاغت قرآن کریم روا نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۳۴)

یکم: آیت الله جوادی آملی در رد نظر مخالفان اخبار به غیب تحدی به آن

آیت‌الله جوادی آملی با استدلال به آیات قرآن کریم و با بررسی ابعاد تاریخی و استدلال عقلی اثبات می‌کنند که آیات تحدی قرآن شامل اخبار غیبی نیز می‌شود که در این بخش به دلایل ایشان می‌پردازیم:

عمومیت تحدی نسبت به همه‌ی ابعاد

آیات قرآن کریم خود دلیلی محکم برای اثبات تحدی بر اخبار غیبی و دیگر ابعاد اعجاز است؛ خداوند سبحان در طی مراحل تحدی می‌فرماید: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (اسراء: ۸۸) در واقع در این آیه، خداوند متعال از همه‌ی منکران و معاندان می‌خواهد کتابی بیاورند که دارای ویژگی‌های قرآن کریم در همه‌ی ابعاد باشد؛ و هرگز نمی‌توانند کتابی همانند قرآن را بیاورند: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا﴾ (بقره: ۲۴) «زیرا کتابی الهی است که بر علم و قدرت و عزت و حکمت و دیگر اسمای حسنی

خداوند تکیه دارد و تجلی ذات اقدس اله است. در بعضی از روایات نیز در عظمت قرآن آمده است که چون خدای سبحان ﴿لیس کمثله شیء﴾ (شوری: ۱۱) است و مثل و مانندی ندارد، کتاب و کلام او نیز که تجلی اوست، بی نظیر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۲۹)

خلاصه این که آوردن چنین کتابی با این عظمت و فصاحت «که بر هر کلام فصیحی چیرگی و برهر نظم و نثری برتری دارد و آمیخته از علوم گوناگون است و احکام و حکم فراوانی را دربردارد و از گذشته و آینده‌ای خبر می‌دهد که جز خدا از آن آگاهی ندارد، آن هم از آورنده‌ای که به هیچ وجه سابقه‌ی فراگیری ندارد، بی هیچ تردیدی دلالت می‌کند که این سخنان ساخته و پرداخته‌ی وی نیستند، بلکه برخاسته از تعلیم ویژه‌ی خدایند» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۶/۲۷۲)

همیشگی بودن تحدی

نکته‌ای دیگر که از آیه ۸۸ سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء برداشت می‌شود این است که خداوند متعال تمام مخلوقات را در همه‌ی اعصار به مبارزه می‌طلبد؛ زیرا «گستره تحدی قرآن باید هماهنگ با قلمرو دعوت آن باشد و چون قلمرو دعوت قرآن همه‌ی انسان‌ها در سراسر تاریخ است، میدان تحدی آن نیز همگانی و همیشگی است. همان‌گونه که دعوت قرآن منحصر به صدر اسلام یا قوم عرب نبود، تحدی آن نیز منحصر به عصر پیامبر اکرم ﷺ یا عرب‌زبانان نیست؛ بنابراین، محور تحدی رسول اکرم ﷺ تنها فصاحت و بلاغت قرآن نیست؛ زیرا کسی که نه زبان عربی را می‌فهمد و نه با آن می‌تواند سخن بگوید، برای او تحدی به فصاحت و بلاغت روا نیست. از این‌رو در تبیین تحدی قرآن باید گفت: هرکس هرچه می‌داند قرآن بهتر از آن را عرضه کرده است، خواه در علوم عقلی و یا در علوم نقلی؛ چنان‌که ممکن است در کنار تحدی به خود قرآن، تحدی به آورنده‌ی آن نیز مطرح باشد» (همان: ۴۳۳/۲)

قرآن و تفاوت آن با کتاب‌های آسمانی گذشته

در کتاب‌های آسمانی گذشته نیز اخبار به غیب مطرح شده است، ولی هدف از بیان این اخبار غیبی مصلحتی بوده که در جامعه پیش آمده بود، و نه اثبات اعجاز آن کتاب آسمانی. آن چه که مسلم است کتاب‌هایی که پیامبران پیشین به امت خود عرضه می‌کردند، از طرف خداوند یگانه

برای راهنمایی آن قوم بوده است، ولی نه خود آن کتاب‌ها، نه پیامبر مبعوث شده با آن کتاب و نه حتی معتقدان به آن کتاب در ادوار زمان ادعا نکرده‌اند، که آن کتاب معجزه است. این در حالی است که قرآن کریم به تحریف کتاب‌های آسمانی گذشته اذعان دارد، و این خود نشانه‌ای بر عدم ادعای اعجاز این کتب آسمانی است.

تحریف شدن کتاب‌های پیشین نشان‌گر این است که «ارزش عهدین و کتاب‌های مقدّس به هماهنگی آن‌ها با قرآن کریم است، زیرا در قداست و اعجاز جاودانه‌ی قرآن کریم تردیدی نیست و تحریف در آن راه نداشته و ندارد؛ ولی کتاب‌های آسمانی دیگر تحریف شده‌اند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۱/۶۴۶) بنابراین نمی‌توان از کتب پیشین به عنوان یک معجزه یاد کرد؛ این در حالی است که «قرآن کریم داستان اصیل انبیای الهی را با صیانت از آسیب هرگونه تحریف نقل کرده و روشن می‌کند که آن چه در کتاب‌های انبیای گذشته یافت می‌شود، تحریف شده است و آن کتاب‌های اصیل از لوث این‌گونه تحریف‌ها مصونند، از این‌رو اگر قرآن کریم نمی‌بود کتاب‌های تحریف شده قبلی هیچ ارجی نداشت» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۷/۲۷۲)

قرآن کریم درباره‌ی تحریف کتاب‌های پیشین می‌فرماید: ﴿يَحْزَنُونَ الْكَلِمَةَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ (مانده: ۱۳) این در حالی است که قرآن کریم خود را از هرگونه نقص و تحریف پاک می‌داند و این خود دلیلی بر ادعای اعجاز این کتاب آسمانی است: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ۴۲) پس می‌توان نتیجه گرفت که کتاب‌های پیشین هیچ کدام معجزه نبودند؛ چون همگی تحریف شده‌اند و اخبار غیبی، که خداوند متعال و پیامبران در این کتب آورده‌اند، تنها برای بیان حقیقت و هدایت مردم است و نه به عنوان معجزه و نه در پی تحدّی به آن بوده‌اند؛ بلکه ایشان برای اثبات حقانیت خود به معجزات دیگری، مطابق با شرایط زمان روی آورده‌اند. این در حالی است که خداوند و پیامبر اسلام ﷺ قرآن کریم را به عنوان معجزه معرفی کرده است، و آن را از هرگونه تحریف و نقص عاری می‌دانند، پس می‌توان نتیجه گرفت که این کتابی که معجزه است، باید در تمامی ابعاد معجزه باشد و برای اثبات اعجاز خود باید در تمامی ابعاد آن از جمله اخبار غیبی به آن تحدّی شده باشد.

ایمان به ابعاد مختلف اعجاز در قرآن کریم

قرآن کریم در کنار بُعد فصاحت و بلاغت ابعاد دیگری نیز از اعجاز را دارا است، از جمله از این ابعاد می‌توان بُعد هدایتگری قرآن را نام برد؛ آنچه مسلم است ایمان صحابی به قرآن، ناشی از درک همه‌ی ابعاد اعجاز قرآن نبوده است، در بسیاری از موارد صحابه با درک مفاهیم والا و هدایت‌گر قرآن و بدون در نظر گرفتن دیگر ابعاد اعجاز، به‌راستی آن پی برده و به آن ایمان آورده‌اند. «قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا» (قصص: ۴۹) آیه کریمه، صریح در تحدی به محتوای قرآن است نه به فصاحت و بلاغت؛ زیرا آنچه در هدایت نقش دارد همان محتوا و معارف کتاب است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۳۷) به‌طور حتم هدایت‌گری قرآن کریم مهم‌ترین بُعد و هدف از نزول و اعجاز قرآن کریم بوده است. در بسیاری از موارد نیز صحابی با درک فصاحت و بلاغت آیات، و یا با شناختی که در رفتار پیامبر اکرم ﷺ و امانت‌داری و اُمی بودن ایشان پیدا می‌کردند، ایمان می‌آوردند؛ پس ایمان ایشان ناشی از درک همه‌ی ابعاد اعجاز نبوده است، تا انتظار نکشیدن ایشان برای تحقق اخبار غیبی را دلیلی بر نفی اعجاز اخبار غیبی بدانیم.

از این‌رو، تحدی قرآن اختصاصی به فصاحت و بلاغتش ندارد، بلکه در همه‌ی ابعاد اعجاز است و اعتقاد به اعجاز غیبی، مستلزم نفی وجوه اعجازی دیگر قرآن نیست، بلکه در کنار دیگر ابعاد، همانند آوردن را در تنگنای بیشتری قرار می‌دهد و آوردن سوره‌ای که حاوی مطالبی معادل معارف قرآنی، که در کسوت پرنیانی معادل جامه استبرق قرآنی است را برای همگان ناشدنی می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۵۲)

اخبار به غیب دلیل بر صدق مدعی نبوت

دربخش قبل بیان شد که فخر رازی شنیدن اخبار غیبی توسط شیاطین و اجنه و القای آن به کاهنان را دلیلی بر عدم جنبه‌ی اعجاز اخبار غیبی قرآن می‌آورد که آیت الله جوادی آملی با تکرار دلایل قبلی و بیان چندین نکته پاسخ ایشان را می‌دهد:

«قرآن که مجموعه‌ی اسرار و حکم غیب و شهادت است، ذاتاً دلیل است که کلام خداست؛ نیز دلالت دارد که مماثل ندارد؛ همچنین شهادت می‌دهد که آورنده‌ی

آن پیامبر ﷺ است. قرآن به روشنی می‌رساند که شیاطین از سمع وحی الهی معزول‌اند: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمْعَزُولُونَ﴾ (شعراء: ۲۱۲) هیچ توقفی در هیچ‌یک از این مراحل یادشده که سبب دَوْر باشد وجود ندارد، بنابراین رنج فراوان جناب رازی که سبب توهم دَوْر شده است، لازم نبوده، بلکه سودمند هم نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۵۱۳/۴۴)

با توجه به استدلال آیه ۸۸ سوره اسراء و باوجود شواهد تاریخی و عقلی که بیان شد، اخبار غیبی یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم است که می‌تواند راهگشای تشنگان معرفت و حقیقت باشد و در طول همه اعصار هیچ‌کس از انس و جن نمی‌تواند همانند این اخبار را بدون هیچ خللی بیاورد.

ج: اخبار به غیب در قرآن کریم

دربخش قبل بیان شد که آیت الله جوادی آملی با بیان دلایل قرآنی، تاریخی و استدلال‌های عقلی ثابت کرده‌اند که اخبار غیبی قرآن از وجوه اعجاز قرآن است که به آن تحدی شده است، در این‌بخش مصادیقی از این آیات را در سه بازه‌ی زمانی گذشته، آینده و حال، از نظر ایشان بررسی می‌کنیم:

اخبار غیبی قرآن نسبت به وقایع گذشته

دلالت اخبار به غیب قرآن از وقایع گذشته بر اعجاز

آیت الله جوادی آملی درباره‌ی دلالت اخبار غیبی گذشته بر الهی بودن قرآن می‌نویسد که دانش قطعی به رخدادها، جز از راه اخبار غیبی امکان‌پذیر نیست، زیرا نه پیامبر ﷺ در آن صحنه حضور داشتند و نه می‌توانست با اندیشه‌اش از آن‌ها آگاه شود؛ نه کتاب‌های تاریخی معتبر در دست داشت، تا منبع علم وی باشند؛ نه کُتب الهی بی‌تحریف مانده بودند، که چنین گزارش‌های غیبی از آن‌ها استنباط شوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳/۱۵۰)

جلوه‌هایی از اخبار به غیب قرآنی از وقایع گذشته

اخبار به حوادثی از زندگی حضرت موسی علیه السلام

﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ إِذْ قَصَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (قصص: ۴۴)؛ مقصود از تعبیر ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ﴾ این است که «تو در آن صحنه نبودى و این داستان‌ها را، نه از کتابی خواندی نه از کسی شنیدی، ولی ما مطالب آن صحنه‌ها را از راه وحی، به گونه‌ای برایت بازگو کردیم که گویا در آن صحنه حضور داشتی، یعنی غیب را برایت مشهود کردیم و هیچ تردیدی در درستی این گزارش‌های خبری نیست. البته بیان این موارد از روی تمثیل است نه تعیین؛ و گرنه داستان دیگر پیامبران الهی علیهم السلام نیز همین گونه است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۱/۴۳۶)

دوباره تکرار می‌کند و به نبی اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا﴾ (قصص: ۴۶)؛ «تو در کنار کوهی که در آن جا با موسی علیه السلام تکلم کردیم و بر او ندا کردیم که کتاب آسمانی را با نیرومندی بگیرد، حاضر نبودى. برخی گویند: منظور از این قسمت، آن بار دومی است که موسی علیه السلام هفتاد نفر از قوم خود را به کوه طور برد، که کلام خدا را بشنوند» (طبرسی، ۱۳۵۲: ۱۸/۲۰۷) ﴿وَلَكِنَّ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ (قصص: ۴۶)، ولی این از رحمت پروردگار تو بود که تو را از اخبار غیبی مطلع کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۴۸)

با توجه به آن چه که گفته شد، داستان حضرت موسی علیه السلام، یکی از داستان‌هایی است، که قرآن به صراحت به نبی اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید تو نه در سرزمین مدین و نه کوه طور حاضر بودی تا از سرگذشت حضرت موسی علیه السلام آگاه شوی، بلکه ما از راه غیب و رحمت خود آن را به تو اطلاع دادیم؛ و این خود نشانه‌ای بر اعجاز و حقایق این کتاب آسمانی دارد.

اخبار به حوادثی از زندگی حضرت یوسف علیه السلام

قرآن کریم بعد از بیان داستان حضرت یوسف علیه السلام در سوره یوسف، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مورد خطاب قرار داده می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (یوسف: ۱۰۲)؛ این داستان که ما برای تو نقل کردیم از اخبار غیبی است؛ و تو در میان آن‌ها زندگی نکردی که بتوانی این داستان را برای دیگران نقل کنی، بلکه از طریق وحی از آن

آگاه شدی.

نکته‌ی ظریفی که در تعبیر این‌گونه آیات باید توجه بشود این است که تعبیر ﴿تُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ خطاب ظاهری به پیامبر ﷺ است؛ ولی منکران وحی مرادند؛ یعنی شما این قصه را از زبان انسانی نمی‌شنوید که نه از کسی شنیده؛ نه در کتابی دیده، بلکه ما آن را از راه غیب به او آموختیم. و هم‌چنین باید توجه داشت که تعبیر ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ﴾ در چنین آیاتی، به بدن عنصری پیامبر ﷺ و نشئه‌ی دنیایی اشاره دارد؛ یعنی تو این بدن عنصری و در نشئه دنیایی در آن صحنه‌ها نبود؛ و گرنه روح مطهر پیامبر ﷺ و ارواح طیب اهل بیت (علیهم‌السلام) در قوس نزول، همه‌جا حضور داشتند و با همه‌ی پیامبران الهی ﷺ بودند» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۱/۴۳۶)

در آخر باید گفت که داستان حضرت یوسف (علیه‌السلام) از جمله داستان‌های قرآنی است که آیات قرآن صراحت در غیبی بودن این اخبار و گزارش‌ها دارد؛ و از آن‌چه که بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت، داستان حضرت یوسف (علیه‌السلام) یکی از گزارش‌های غیبی قرآن کریم است که نشانگر اعجاز این کتاب آسمانی است.

اخبار به ماجرای «اصحاب سبت»

خداوند متعال در سوره اعراف به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید که از یهودیان در مورد قریه‌ای که نزدیک دریا بود سؤال کن ﴿وَسَأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾ (اعراف: ۱۶۳) این قریه از طریق ماهیگیری امرار معاش می‌کردند، خداوند متعال به ایشان امر کرده بود که در طول ایام هفته به ماهیگیری پردازند مگر روز شنبه که ایشان را از ماهیگیری نهی فرمود، ماهیان دریا به خواست خداوند و از باب امتحان در روز شنبه از اعماق دریا بر روی آب آشکار می‌شدند ولی در روزهای دیگر ماهی‌ها بر روی آب کمتر ظاهر می‌شدند: ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِينَتَانَهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَ يَوْمًا لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ﴾ (همان) قوم بنی اسرائیل با مشاهده‌ی این وضع طمع کردند و دست به حيله زدند؛ «به این طریق که وقتی ماهیان فراوانی در آن روز نزدیک ساحل می‌آمدند، با حفر حوضچه‌هایی مانع بازگشت آن‌ها شده، در روز بعد آن‌ها را صید می‌کردند و می‌گفتند: ما ماهیان را در روز شنبه صید نکردیم، بلکه آن‌ها را در آن روز حبس کردیم و حبس غیر از صید است.

خدای سبحان عمل آنان را تعدی و تجاوز معرفی می‌کند: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾ و از کار خود (نهی بنی اسرائیل از صید ماهی در روز شنبه و سوق دادن ماهی‌ها به سطح آب‌های ساحل) به‌عنوان ابتلا یاد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۳۶/۵) ﴿كَذَلِكَ نَبَلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (اعراف: ۱۶۳) خداوند متعال به قوم یهود می‌فرماید که به طور حتم شما سرگذشت اصحاب سبت را می‌دانید که غضب الهی آنان را فراگرفت و به بوزینه تبدیل شدند: ﴿وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (بقره: ۶۵) و این «پرسش پیامبر اکرم ﷺ از یهود درباره‌ی اصحاب سبت، برای فهمیدن اصل داستان نبود، بلکه برای زیر سؤال بردن نیاکان یهود و تنبیه مخاطبان و واداشتن آنان به مراجعه به تورات بود، تا دانسته شود همه‌ی گزارش‌های قرآن کریم، وحی غیبی خدا به پیامبر هستند؛ بنابراین باید پس از تطبیق بر تورات، به معجزه بودن این گزارش‌ها از جانب پیامبر اُمّی ایمان بیاورند، که نه درس خوانده و نه مکتب رفته و نه زبان عبری و سریانی را فراگرفته است» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۰/۵۳۷)

اخبار به حوادثی از زندگی حضرت مریم علیها السلام

قرآن کریم بعد از بیان تولّد حضرت مریم علیها السلام و کفالت ایشان، خطاب را متوجّه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کرده می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران: ۴۴)

آن‌چه خداوند سبحان در آیات سوره آل عمران در مورد حضرت مریم علیها السلام و مادرش و یا درخواست حضرت ذکریا علیه السلام و بشارت تولّد یحیی علیه السلام آورده است از اخبار غیبی می‌باشد (زیرا نه در کتابی آمده است، گرچه در تورات و انجیل محرّف آمده است و نه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله خود می‌دانست و نه از کسی شنیده بود؛ نه در میان قوم اُمّی او کسی بود که به وی تعلیم دهد و نه شاهد صحنه وقوع آن حوادث بود؛ و علم به غیب تنها بالتبع و به اخبار و اذن الهی ممکن است.) (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۴/۲۵۶)

استدلال در این آیه به‌گونه‌ای است که راه را بر هر انکاری می‌بندد. ولی باید به این نکته توجه شود که از این‌گونه آیات برداشت می‌شود که غیر خدا کسی ذاتاً به غیب عالم نیست؛ نه این‌که علم

به غیب بالتبع و به اخبار و اذن الهی نیز محال باشد. (همان، ۲۶۰) ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يظْهَرُ عَلٰی غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾ (جن: ۲۶-۲۷)

آگاهی دادن از سرنوشت یه قوم یا یک شخص از جمله پیامبران پیشین _ با حفظ کرامت و عصمت - که سال‌ها و یا حتی قرن‌ها پیش می‌زیستند، خود نشانی از الهی بودن این اخبار می‌دهد، زیرا نه پیامبر اکرم ﷺ در آن صحنه حضور داشته و نه کسی می‌توانسته به ایشان تعلیم دهد و نشان صداقت این گفتار تأکید کتاب‌های پیشین است که گرچه سرگذشته مطرح شده در تورات و انجیل با آنچه قرآن بیان فرموده متفاوت است ولی موضوع داستان‌ها یکی است.

اخبار غیبی قرآن نسبت به وقایع معاصر با نزول

دلالت اخبار غیبی قرآن از وقایع معاصر با نزول بر اعجاز

دلالت اخبار غیبی زمان نزول، بر خدایی بودن قرآن روشن است، زیرا به شکل عادی انسان از حوادث پنهانی آگاهی ندارد و هیچ‌کس جز خداوند یگانه بر کنه وجود آدمیان مگر به وسیله‌ی ارتباط با وحی و اخبار غیبی آگاهی ندارد و اخبار قرآن کریم از آن‌ها و تصدیقشان از سوی افراد نشان‌دهنده فرود آمدن چنین کتابی از عالم به غیب است. (ر.ک: سایت اسراء، تفسیر سوره جن، جلسه ۷)

جلوه‌هایی از اخبار غیبی قرآن از وقایع معاصر با نزول

اخبار از مکتوبات قلبی و رفتارهای پنهانی یهودیان

قرآن کریم در سوره‌ی مائده این‌گونه از چهره‌ی منافقانه‌ی یهودیان پرده برمی‌دارد: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمِ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ بِتُورٍ كَلِمَةٍ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِينَا هَذَا فَخُدُوءٌ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتُوهُ فَاخْذَرُوا؛ ای فرستاده (خدا)! آنها که در مسیر کفر شتاب می‌کنند و با زبان می‌گویند: «ایمان آوردیم» و قلب آنها ایمان نیاورده، تو را اندوهگین نسازند! و (همچنین) گروهی از یهودیان که خوب به سخنان تو گوش می‌دهند، تا دستاویزی برای تکذیب تو بیابند؛ آنها جاسوسان گروه دیگری هستند که خودشان نزد تو نیامده‌اند؛ آنها سخنان را از مفهوم اصلیش تحریف می‌کنند، و (به یکدیگر) می‌گویند: «اگر این (که ما می‌خواهیم) به شما

داده شد (و محمد بر طبق خواسته شما داوری کرد،) بپذیرید، وگرنه (از او) دوری کنید ﴿ (مانده: ۴۱)

در این آیه خداوند به پیامبر خود اعلام می‌دارد که یهودیان حتی اگر به نزد تو بیایند برای منافع خودشان است که اگر شده به وسیله‌ی تو از زیر بار مسئولیت‌شان شانه خالی کنند. داستان از این قرار بوده که «حادثه‌ای میان یهود خیبر رخ داد که زن و مردی از اشراف خیبر به بزهکاری آلوده شدند، چون هر دو همسر دار بودند و برابر حکم تورات باید رجم (سنگسار) می‌شدند، علمای فاسد آنان با گرفتن رشوه به تحریف تورات دست زدند و حکم رجم را به تازیانه بدل و برای فرار از رسوایی و توجیه حکم خود، توطئه کردند و عده‌ای ساده لوح دست‌آموز خود را نزد پیامبر اکرم ﷺ فرستادند که حکم این گناه را از او بپرسند و به آنان گفتند که اگر پیامبر اسلام ﷺ به رجم حکم کرد، از وی نپذیرید و رسالتش را زیر سؤال ببرید؛ ولی چنانچه به تازیانه حکم کرد، از او بپذیرید و پاسخ آن را برای ما بفرستید تا از این رسوایی جلوگیری کنیم.» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۲/۵۹)

خداوند متعال با نزول این آیه پیامبر ﷺ را، به وسیله غیب از نیت درونی یهودیان باخبر کرد و عالمان یهود را محرف کلام حق معرفی کرده و به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که به دسیسه‌های دشمنان اسلام و سخن ایشان اعتنا نکند و غمگین و محزون نشود، چون خداوند به پنهان و آشکار ایشان آگاه است ﴿فَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّآ نَعْلَمُ مَا يَسْرُونُ وَ مَا يَعْهَدُونَ﴾ (یس: ۷۶) و در جایی دیگر می‌فرماید ما از این که تو از سخنان ایشان محزون می‌شوی آگاه هستیم ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لِيَحْزُنْكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾ (انعام: ۳۳) «تعبیر ﴿قَدْ نَعْلَمُ﴾ می‌تواند بفهماند که این مطلب، آگاهی از غیب است و ما آن را می‌دانیم و تو آن را از ناحیه‌ی خود نمی‌دانی و با وحی به تو می‌فهمانیم تا آگاه شوی» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۲/۱۲۳)

این نمونه‌ای از پرده برداری قرآن کریم به وسیله غیب از افکار شیطانی یهودیان بود تا رسول خدا ﷺ و مسلمانان با آگاهی از آن، حقیقت را شناخته و جامعه اسلامی دچار انحراف نشوند. این آیات، مصادیقی از اخبار غیبی قرآن در زمان معاصر وحی است، زیرا آگاهی از مکنونات قلبی دیگران این چنین دقیق مگر در سایه غیب و وحی الهی که عالم غیب و شهادت است امکان‌پذیر نیست.

خبر دادن از مکنونات قلبی و رفتارهای پنهانی منافقان

از جمله آیاتی که به صراحت به حالات درونی منافقان و خلف وعده‌ی آنان اشاره می‌کند آیه ۸۱ سوره مبارکه‌ی «نساء» است ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ﴾ «هنگامی که پیامبر ﷺ دستوری می‌داد، مسلمانان ظاهراً پذیرش خود را اعلام می‌کردند؛ ولی وقتی از محضر آن حضرت بیرون می‌رفتند، چند دسته می‌شدند: گروهی صادقانه آن را می‌پذیرفتند و عمل می‌کردند و دسته‌ای، به ظاهر قبول می‌کردند؛ ولی بر اثر ضعف ایمان آن را امتثال نمی‌کردند و عده‌ای مسلمان نما منافقانه به توطئه می‌اندیشیدند و همواره به مخالفت برخاسته و مانع تراشی می‌کردند. تبهکارانی که تبییت به آنان نسبت داده شده، همین منافقان بودند. خدای دانا از توطئه‌ی این طایفه‌ی تبهکار پرده برمی‌دارد، که چون از محضر رسول خدا ﷺ بیرون می‌روند، به بیتوته می‌پردازند؛ یعنی در زمانی مناسب (شب هنگام) و در مکانی آرام (مجلس خصوصی) گرد هم می‌آیند تا آسوده بیندیشند و نقشه بکشند» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۹/۶۱۴)

دلالت اخبار غیبی قرآن از حوادث آینده بر اعجاز

دلالت اخبار از آینده، بر الهی بودن قرآن، واضح‌تر است، چون عادات آدمی وقایع آینده را نمی‌داند و در به دست آوردن این اخبار حریص‌تر است و خبر دادن قرآن کریم از آن‌ها و تحقق آنان به همان‌گونه نشان می‌دهد که نزول این کتاب از سوی خدای دانا به پنهان است.

پیشگویی‌های قرآن

اخبار از جاودانگی تحدی قرآن در طول تاریخ

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كَانَ بِعَعْضِهِمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً﴾ (اسراء: ۸۸) ناتوانایی از مبارزه با قرآن کریم، طی قرون متمادی نشان می‌دهد که «این آیه کریمه، علاوه بر آن‌که «تعجیز» است و مبارزان با قرآن، بلکه تمام موجودات مکلف را عاجز از آوردن مثل قرآن می‌داند، اخبار غیبی را نیز دربر دارد و می‌فرماید در آینده نیز کسی نمی‌تواند مثل قرآن را بیاورد، پس در این آیه کریمه، تحدی خدای سبحان با اعجاز اخبار غیبی مؤکد شده است؛ زیرا تا

کنون که قرن‌ها از زمان تحدی یاد شده می‌گذرد با همهی مظاهرها و معاونت‌های کافران لُدود و ملحدان عُنود و منافقان لجوج، هیچ گونه نشانه‌ی کامیابی آنان در آوردنِ مثل قرآن یا مثل سوره‌ای از آن به چشم نمی‌خورد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۳۰)

اخبار از پیروزی مسلمانان در غزوه «بدر»

غزوه‌ی بدر نخستین جنگ نظامی بین مسلمانان مدینه و مشرکان مکه بود که پس از هجرت در ناحیه بدر روی داد؛ ذات باری تعالی با یادآوری زمانی که به مسلمانان یکی از دو گروه قافله تجاری یا کاروان نظامی وعده داده بود داستان این جنگ را در سوره انفال شروع می‌کند:

﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَهَ تَكُونُ لَكُمْ وَ يريْدُ اللَّهُ أَنْ يَحِقَّ الْحَقُّ بِكَلِمَاتِهِ وَ يَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ (انفال: ۷)

این آیه را می‌توان به عنوان یکی از آیاتی که مصداق اعجاز غیبی قرآن است برشمرد؛ زیرا بعد از نزول آیه «مسلمانان امدادهای غیبی را به چشم خود دیدند. این خرق عادت، غیر از معجزاتی است که مسلمانان آن را ندیده بودند و تنها قرآن کریم (همانند دیگر اخبار غیبی) از آن خبر می‌دهد. این آیه پیروزی مسلمانان بر کافران را امداد الهی می‌نامد که گاهی به فرستادن فرشته و زمانی به بارش باران و هنگامی به ایجاد امن و آرامش در قلوب مؤمنان و ترس در قلوب کافران و وقتی نیز به تصرف در مجاری ادراکی (مانند چشم) است و در جنگ بدر همین معجزه اخیر، رخ داد. صدر و ذیل این آیه، همه را به تأمل و تفکر در یکی از معجزات پیامبر ﷺ فرا می‌خواند. این اعجاز از موارد کم نظیر و آیتی است برای همگان؛ هم برای مؤمنان تا در جنگ‌های بعدی اظهار ناتوانی نکنند و هم برای کافران تا در نبردهای دیگر تجرّی نداشته باشند.

این اعجاز، موردی نادر الوقوع بود که مسلمانان آن را با چشم خود دیدند و بر خلاف نوع معجزاتی بود که تنها اخبار غیبی‌شان در قرآن آمده است؛ مانند قصه حضرت نوح ﷺ ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نوحیها إِلَیْكَ ما كُنْتَ تَعْلَمُها أَنْتَ و لا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ (هود: ۴۹) یا حضرت مریم ﷺ ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نوحیه إِلَیْكَ و ما كُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یَلْقَوْنَ أَقْلامَهُمْ أیْهُم یكْفُلُ مَرِیْمَ و ما كُنْتَ لَدَیْهِمْ إِذْ یخْتَصِمون﴾ (آل عمران: ۴۴) یا موسای کلیم ﷺ ﴿و ما كُنْتَ بِجانِبِ الطُّورِ﴾ (قصص: ۴۶) در

این نبرد، براساس علل و عوامل ظاهری، کافران شکست‌ناپذیر می‌نمودند، زیرا آنان نزدیک هزار نفر جنگجوی مسلح و برخوردار از تدارکات و پشتیبانی لازم بودند؛ ولی سپاه مسلمانان ۳۱۳ نفر بود که بیش از چند شمشیر و زره نداشتند و بیشترشان پیاده بودند و غذایشان چند دانه خرما بود» (جوادی ۱۳۸۲: ۱۳/۲۷۵)

بر اساس آنچه گفته شد اعلام پیروزی در جنگ بدر به عنوان اولین جنگ مسلمانان در آیات قرآن، و به حقیقت پیوستن این وعده‌ی الهی یکی از بهترین مصادیق پیشگویی‌های قرآن است که نشان از اعجاز این کتاب آسمانی و وحیانی بودن آن است.

اخبار شکست مشرکان مکه و فتح مکه توسط پیامبر اسلام ﷺ

در روزگاری که پیامبر اکرم ﷺ به پیامبری مبعوث شدند، تقریباً تمام مکه مگر تعداد اندکی در مقابل ایشان ایستادند؛ کفار مکه هم از نظر کمیت اکثریت قاطع را داشتند و هم از نظر اقتصادی و سیاسی در اوج قدرت بودند، همین مسئله باعث مخالفت آنان با اسلام و شکنجه و آزار مسلمانان شده بود؛ عده‌ای از مسلمانان برای رهایی از این دشمنی‌ها به حبشه هجرت کردند، این سختگیری‌ها به حدی رسید که پیامبر ﷺ مجبور شدند برای حفظ جان خود و تبلیغ بهتر اسلام به شهر یثرب هجرت کند؛ این خروج پیامبر ﷺ در حالی بود که هیچ امیدی به بازگشت خود به شهر ام‌القری نداشتند، خداوند متعال در روایبی صادقانه به پیامبر گرامی ﷺ خود خبر فتح مکه به دست مسلمانان را داد و بعد با خبر غیبی در قرآن کریم این رویا را تصدیق کرد و فرمود آنچه نبی اکرم ﷺ در روای خود دیدند به حقیقت می‌پیوندد: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّبَا بِالْحَقِّ لِنَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ ۚ آمِنِينَ مَخْلُوفِينَ رُؤُوسِكُمْ وَ مَقْصَرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ نَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (فتح: ۲۷) «خدای سبحان در رؤیا به رسول خود نشان داد که مسلمانان با امنیت کامل و بدون خوف و ترس وارد مسجدالحرام می‌شوند و عمره‌ی خود را به‌جا می‌آورند و پس از آن نیز فتح مکه نصیب آنان می‌گردد. خدای سبحان در این آیه، این خواب را تصدیق می‌فرماید و آن را درست و قطعی می‌داند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ۱۱۳)

در آیات دیگر قرآن کریم نیز این خبر غیبی نوید داده شده است و به پیامبر اکرم ﷺ بشارت

بازگشت به مکه داده شده است: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ أَنْ لَرَءُوكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ (قصص: ۸۵)؛ «این آیه در جحفه که وسط راه میان مکه و مدینه است بر آن حضرت نازل شد. و بازگردیدن او به مکه کار آسانی نبود. و جز به جنگ و جهاد و فتح مکه تحقق نپذیرفت. و آن پس از هشت سال درنگ در مدینه بود. و در این مدت طویل، ممکن بود پیامبر ﷺ در غزوات بدر و احد و أُحزاب و غیرها کشته شود، و یا از دنیا برود، و یا در جنگ مکه مغلوب گردد. و در هر صورت رجعت آن حضرت به مکه بعید به نظر می‌رسید؛ و یا لاقفل محتمل العدم بود» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۷: ۴/۳۱۵) اما این آیه کریمه با تأکید فراوان پیامبر ﷺ را دلداری داده و می‌فرماید: «گرچه امروز تو را مجبور کرده‌اند که از مکه هجرت کنی و از خانه و کاشانه‌ات دور شوی؛ ولی به طور قطع ما تو را نصرت می‌دهیم و فاتحانه به موطن خود باز می‌گردانیم.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۵۲)

پیامبر اسلام ﷺ بعد از گذشت این هشت سال با سپاهی عظیم راهی مکه شدند، «ارتش ده هزار نفری اسلام مخفیانه از مدینه به راه افتاد و پس از طی مسافت بین مدینه و مکه در «مَرَّ الظَّهْرَانِ» که در چند کیلومتری مکه است اردو زد. تا این زمان مردم مکه کوچکترین اطلاعی از حرکت این سپاه عظیم نداشتند. پیامبر دستور داد شبانگاه در منطقه، آتش روشن کنند. طبق این فرمان، هریک از سربازان جداگانه آتش روشن کردند و در ده‌هزار نقطه آتش روشن شد. این جریان ربعی عظیم در دل کفار قریش انداخت و سپاه اسلام را چند برابر تعداد واقعی آن حدس زدند. سرانجام روز بعد ارتش ظفر مند اسلام از چند دروازه وارد مکه شد و شهر بدون درگیری فتح گردید و پیامبر خدا پیروزمندانه آن جا را زیر پا گرفت و بی درنگ به مسجدالحرام رفت و آن مکان مقدّس را از بت‌ها و تصاویر باطل پاک‌سازی کرد.» (جعفری، ۱۳۶۸: ۵۹)

﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرٌ سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيَوْلُونَ الدُّبُرَ﴾ (قمر: ۴۵) این آیه نیز یکی از پیشگوهای قرآن کریم در مورد جنگ بدر است که با پیروزی مسلمانان عملی شد و فرمود طولی نمی‌کشد که ما بساط شما را جمع می‌کنیم و شکست خواهید خورد و فرار می‌کنید. (سایت بنیاد بین المللی علوم و حیاتی اسراء، تفسیر سوره مبارکه قمر، جلسه ۱۲) این درحالی است که دشمنان خدا خود را پیروز قطعی میدان مبارزه می‌پنداشتند، ولی شکست قطعی آنان را به رسول اکرم ﷺ وعده داده شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۱/۷۰۵)

اخبار از مغلوب واقع شدن و شکست خوردن رومیان

یکی از بارزترین پیشگویی‌های قرآن کریم که در زمان معاصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حقیقت پیوست غلبه‌ی امپراتوری روم بر امپراتوری ایران بود. در شرایطی که ایران در اوج قدرت و روم در آستانه‌ی فروپاشی و انحلال بود، خداوند متعال در آغاز سوره‌ی مبارکه‌ی «روم» به مسلمانان بشارت داده و از پیروزی قریب الوقوع و حتمی رومیان خبر می‌دهد: ﴿غَلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ (روم: ۱-۳) «شان نزول این آیه‌ی کریمه که مشتمل بر اخبار غیبی است، آن است که مشرکین آن زمان، بر ضد مسلمانان دست به شایعه پراکنی و تبلیغات مسموم زده بودند و می‌گفتند: رومیان که ادعای اهل کتاب بودن را دارند، از دشمن خود شکست خوردند، پس ما نیز می‌توانیم شما مسلمانان را که ادعا دارید کتاب الهی بر شما نازل شده، شکست دهیم و روشن می‌شود که سخن شما و رومیان هر دو دروغ است و گرنه خدای شما به رومیان که اهل کتابند کمک می‌کرد و نمی‌گذاشت آن‌ها شکست بخورند؛ مسلمانان نیز از این حادثه و از تفسیر نادرست آن که نوعی تلقین منفی و تقالُّب به شر بود، نگران بودند؛ در این حال بود که آن خبر غیبی، توان تازه‌ای به مسلمانان داد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۴۹؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۱۳) با این‌که شرایط به گونه‌ای بود که پیروزی رومیان قابل تصور نبود ولی مسلمانان می‌دانستند که وعده‌ی خدا حتمی است و به آن بسیار دلگرم و امیدوار شدند.

بر طبق پیشگویی‌های قرآن پیروزی‌ها و فتوحات ایرانیان بلاخره متوقف شد و حکومت خسرو پرویز رو به زوال نهاد؛ در این هنگام «رومیان که احساسات و غرورشان به شدت جریحه‌دار شده بود، خود را به سرعت آماده‌ی حمله به ایرانیان کردند؛ رومیان از توهینی که به مقدسات مسیحی شده بود به شدت تحریک شدند و تمام نیروهای خود را بسیج کردند و هرچه در توانائی داشتند در اختیار هرقل امپراتور روم قرار دادند. حتی «سرجیوس» مقام برجسته‌ی کلیسای قسطنطنیه به سابقه‌ی غیرت دینی خزائن کلیسا را در اختیار هرقل قرار داد و مخارج لشکرکشی فراهم شد» (جعفری، ۱۳۶۸: ۵۸)

هراکلیوس فرمانده‌ی رومی با سپاهی که هرقل آماده کرده بود در سال ۶۲۲ میلادی به ایران

حمله کرد؛ شهربراز و شاهین، در حد توان خود دو سال تمام در درگیری مدام با هراکلیوس بودند. اما ظاهراً هم سپاه ایران از این جنگ‌های بی‌حاصل و طولانی خسته شده بود و هم سپاه بیزانس پس از سال‌ها شکست‌های پیاپی طعم پیروزی را چشیده بود. در نهایت در سال ۶۲۷ هراکلیوس وارد آشور شد و در نینوا سپاه ایران را تار و مار کرد (رجبی، ۱۳۸۲: ۵/۳۵۸-۳۶۱) و این چنین، پیشگویی قرآن کمتر از ۹ سال به حقیقت پیوست.

اخبار از مغلوب واقع شدن یهودیان و مواجه شدنشان با فرجامی بد

﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَخْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ (آل عمران: ۱۲) این «آیه» در يك پیشگویی اعجاز‌آمیز و بر پایه سنت الهی غلبه نهایی ایمان و عدل بر کفر و ستم، به پیامبر ﷺ می‌گوید: به کافران بگو که به زودی شکست خواهند خورد. این پیشگویی به زودی تحقق یافت و نه تنها مدینه، بلکه همه‌ی شبه جزیره عرب از شر کافران رهایی یافت. در پایان آیه نیز خبر غیبی دیگری درباره حشر کافران به سوی دوزخ آمده است، آن‌گاه آن‌چه را کافران برای خود مهیا و آماده کرده‌اند به «بدی» وصف شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۳/۲۶۹)

از نظر اعجاز غیبی «این آیه» نظیر آیه ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ﴾ از آیات ملاحم و معجزات قرآن کریم است، زیرا پیشگویی می‌کند که یهودیان شکست خواهند خورد و طولی نکشید که درگیری‌های مسلمانان با یهودیان مدینه پیش آمد و عده‌ای از آن‌ها شکست خوردند و برخی تبعید شدند و تقریباً مدینه بلکه همه‌ی شبه جزیره عرب از شر کافران نجات یافت. همان‌طور که گزارش معجزگونه حضرت رسول اکرم ﷺ نسبت به مسئله‌ای دنیایی (شکست یهود) صادق بود، اخبار غیب‌گویانه آن حضرت درباره‌ی مطلب آخرتی (حشر به سوی جهنم) نیز صحیح است. (همان، ۲۷۰)

بررسی شبهات طرح شده در باب «اخبار غیبی قرآن» و پاسخ به آن‌ها

در مورد اخبار غیبی شبهاتی وارد می‌شود که اکنون به برخی از آن می‌پردازیم:

یکم: نبودن معجزه در سوره‌های دارای خبر غیبی

بعضی از مفسران اخبار غیبی را جزو وجوه اعجاز برنمی‌شمرند، زیرا در این صورت لازم می‌آید

آیات و سوری که خبر غیبی ندارند معجزه نیستند درحالی که این مسئله محال است و خداوند هر سوره را معجزه جدایی نهاده است. (زکشی، ۱۴۱۰: ۲۲۸/۲)

پاسخ: همه سوره‌های قرآن همه وجوه اعجاز را دارا نمی‌باشند، برخی از نظر فصاحت و بلاغت، برخی از نظر معارفی و دیگر وجوه دارای اعجاز هستند. به بیان دیگر اثبات وجه اعجاز غیبی در یک سوره باعث نفی اعجاز سوری که اخبار غیبی ندارند نمی‌شود، در یک کلام اثبات شیء، نفی ما عدا نمی‌کند.

دوم: نفی تحدی قرآن به اخبار غیبی

به دیده بعضی بعید است اخبار غیبی، از وجوه اعجاز قرآن باشد، چون تحدی و دعوت به همانندآوری، شامل هر سوره است، درحالی که خبرهای غیبی ویژه بخشی از قرآن هستند. (بنت الشاطی، ۱۳۷۶: ۹۲-۹۳)

پاسخ: در این زمینه توجه نکات ذیل راه‌گشاست:

تحدی قرآن به فصاحت و بلاغت اختصاص ندارد، بلکه در برگیرنده‌ی همه‌ی جهات قرآن است. بر این پایه، اطلاق تحدی از نظر تعمیم، همه‌ی مخاطبان را شامل می‌شود؛ نیز اطلاق «مثل» در آیات تحدی ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (اسراء: ۸۸) تمام مخاطبان، وجوه و اخبار غیبی را در بر می‌گیرد، گرچه خبر غیبی تنها در برخی آیات و سوره‌ها باشد.

قرآن کریم به یک سوره نیز تحدی کرده است: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (بقره: ۲۳-۲۴) و همچنین واژه‌ی «سوره» در این آیه مطلق است و همه سوره‌ها را شامل می‌شود و برخی سوره‌ها خبر غیبی دارند، پس تحدی آن‌ها را در بر می‌گیرد.

احتمال این می‌رود که مراد از «سوره» در آیات یادشده مطلق نباشد و سوره خاصی مراد باشد چنان که به نظر فخر رازی منظور از آن در سوره «یونس» همان سوره است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۷/)

۲۵۴) مصداق برجسته آن، سوره‌های «یونس» و «بقره» هستند، که در آن‌ها خبرهای غیبی بسیاری هست، از این رو قطعاً تحدّی به خبر غیبی را شامل می‌شود.

سوم: آگاهی پیشگویان و ستاره‌شناسان از امور و حوادث غیبی

کاهنان و منجمان نیز از غیب خبرهایی می‌دهند و گاهی - گرچه اندک - خبرشان با واقع همخوان است، از این رو خبر غیبی به تنهایی دلیل اعجاز نیست. (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶: ۶۲)

پاسخ: گرچه پاسخ به این شبهه در دلایل آیت الله جوادی آملی در ردّ نظر فخر رازی آورده شد ولی در این زمینه توجه به چند نکته بایسته است:

در مواردی خبر پیشگویان و ستاره‌شناسان مطابق با واقع است، بسیاری می‌شود که با آن مخالف است؛ ولی هیچ خبر غیبی قرآن با واقع ناسازگار نیست.

منجمان تنها با ابزار و قواعد علمی خاص می‌توانند از غیب گزارش دهند؛ اما هیچ‌گاه خبر غیبی قرآن چنین نیست. (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶: ۶۲)

کفایت و تنجیم تعلیم و تعلّم‌پذیرند، به همین دلیل، شکست پذیر هستند؛ لیکن قرآن کریم و معجزات پیامبران، تعلیم و تعلّم‌پذیر و شکست‌بردار نیستند.

اخبار کاهنان و منجمان به اموری محدود است؛ ولی اخبار کتاب خدا مرز ندارد و وقایع فراوان گذشته، اکنون و آینده را در بر می‌گیرد.

نتیجه

در خاتمه لازم است به طور مختصر به دست آوردهای این پژوهش اشاره کنیم: در بین دانشمندان اسلامی درباره‌ی وجه اعجاز غیبی به عنوان یکی از وجوه اعجاز قرآن اختلاف نظر وجود دارد، برخی موافق و برخی مخالف اعجازیت اخبار غیبی قرآن کریم هستند؛ آیت الله جوادی آملی به عنوان یکی از مفسران بزرگ معاصر شیعه موافق این نظر بوده و اخبار غیبی را یکی از وجوه اعجاز برمی‌شمرد که به آن تحدّی شده است. و دلایلی نظیر عمومیت تحدّی نسبت به همه‌ی ابعاد، فراگیری و همیشگی بودن تحدّی، تفاوت قرآن با دیگر کتب آسمانی و... برای اثبات نظر خود می‌آورند.

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که به سرگذشت انبیاء و اقوام گذشته می‌پردازند، همه‌ی این گزارشات خود نشانه‌ای از اعجاز قرآن کریم می‌باشد زیرا اگر این سرگذشت‌ها در کُتب پیشین هم آمده باشد بدون تحریف نیست و همچنین پیامبر گرامی اسلام ﷺ به خاطر امّی بودنشان نه خطی خوانده‌اند و نه چیزی نگاشته‌اند. آیت الله جوادی آملی با آوردن چندین مصداق برای سرگذشت انبیاء، این اخبار را از خبرهای غیبی قرآن دانسته‌اند که نشان از وحیانی بودن این کتاب آسمانی می‌دهد.

قسمتی دیگر از آیاتی که شامل اخبار غیبی هستند مربوط به زمان نزول قرآن می‌باشد که قرآن کریم با آگاهی دادن به پیامبر و مسلمانان هم ایشان را از توطئه و دسیسه‌های دشمنان باخبر می‌کرده و هم با این اخبار غیبی هر گونه شائبه‌ای در مورد الهی بودن آیات را نفی می‌کرده است. از نظر آیت الله جوادی این قسم از آیات نیز از اخبار غیبی محسوب می‌شوند.

قرآن کریم دارای آیات متعددی است که به پیشگویی در مورد آینده پرداخته است؛ قسمتی از این پیشگویی‌ها مثل حفظ قرآن کریم، بقای نسل پیامبر ﷺ و... به حقیقت پیوسته و قسمتی از آن همانند جهانی شدن دین مبین اسلام در انتظار فراهم شدن بستر مناسب برای به حقیقت پیوستن می‌باشد. آیت الله جوادی آملی قرآن را دارای پیشگویی‌هایی می‌داند که همه‌ی آن‌ها بی‌هیچ کم و کاستی به حقیقت پیوسته است.


در آخر باید گفت که از نظر آیت الله جوادی آملی اخبار غیبی قرآن کریم یکی از وجوه اعجاز به شمار می‌رود که به آن تحدّی شده است و در قرآن کریم برای هر کدام از شاخه‌های اخبار غیبی (اخبار گذشته‌گان، زمان معاصر نزول و پیشگویی‌ها) و اخبار علمی مصدایقی ذکر شده که هر کدام به تنهایی نشانه‌ای از عظمت این کتاب الهی است؛ باشد که باعث هدایت همه‌ی تشنگان معرفت گردد.

کتابنامه

۱. **قرآن کریم**، ترجمه فولادوند، محمد مهدی، ۱۳۶۷، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.
۲. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، جلد ۳، چ ۱، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۳. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴، **معجم مقاییس اللغة**، جلد ۲، ۴، چ ۱، مکتب العلم الاسلامی، قم.
۴. ابن منظور، محمّدين مکرم، ۱۴۱۴، **لسان العرب**، جلد ۴، ۵، ۱، چ ۳، دارالفکر، بیروت.
۵. بلاغی، عبدالحجه، ۱۳۸۶، **حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر**، جلد ۳، چ ۱، انتشارات حکمت، قم.
۶. بلاغی، محمّدجواد، ۱۳۵۱، **آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن**، جلد ۱، چ ۱، انتشارات وجدانی، قم.
۷. بنت الشاطی، عائشة عبد الرحمن، ۱۳۷۶، **اعجاز بیانی قرآن**، چ ۱، صابری، حسین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۸. بی آزار شیرازی، عبدالکریم، ۱۳۷۷، **قرآن ناطق**، چ ۱، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۹. جعفری، یعقوب، ۱۳۶۸، **بیش تاریخ قرآن**، چ ۲، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۱۰. جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، **هدایت در قرآن**، چ ۳، نشر اسراء، قم.
۱۱. _____، ۱۳۸۲، **ب قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه السلام**، چ ۲، نشر اسراء، قم.
۱۲. _____، ۱۳۸۳، **قرآن در قرآن**، نشر اسراء، قم.
۱۳. _____، ۱۳۸۶، **نزهت قرآن از تحریف**، نشر اسراء، قم.
۱۴. _____، ۱۳۹۲، **همتایی قرآن و اهل بیت علیهم السلام**، نشر اسراء، قم.
۱۵. _____، ۱۳۷۹، **سیره پیامبران در قرآن**، جلد ۷، نشر اسراء، قم.
۱۶. _____، ۱۳۸۲، **الف تفسیر تسنیم**، نشر اسراء، قم.
۱۷. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۷، **نور ملکوت قرآن**، جلد ۴، چ ۳، علاقه طباطبایی، مشهد مقدس.
۱۸. خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸، **تفسیر القرآن الکریم** (مصطفی خمینی)، جلد ۴، چ ۱، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاب، تهران.
۱۹. خوبی، سیدابوالقاسم، ۱۳۸۲، **بیان در علوم و مسایل کلی قرآن**، چ ۱، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات، تهران.
۲۰. رجیبی، پرویز، بی تا، **هزاره های گمشده**، جلد ۵، چ اول، انتشارات توس، تهران.
۲۱. رضا، محمد رشید، ۱۴۱۴، **تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار**، جلد ۵، چ ۱، دارالمعرفة، بیروت.
۲۲. زرقانی، محمّد عبدالعظیم، ۱۳۸۵، **ترجمه مناهل العرفان فی علوم القرآن**، چ ۱، آرمین، محسن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

۲۲. زركشي، محمدعبدالله، ۱۴۱۰، **البرهان في علوم القرآن**، ج ۱، دارالمعرفة، بيروت.
۲۳. سيوطي، جلال الدين بن عبدالرحمن بن ابي بكر، ۱۳۸۰، **ترجمه الاتقان في علوم القرآن**، جلد ۲، حائري قزويني، مهدي، ج ۳، اميركبير، تهران.
۲۴. طبرسي، فضل بن حسن، ۱۳۵۲، **ترجمه تفسير مجمع البيان**، جلد ۲۷، ۲۶، ۱۸، ۱۵، ۱۳، ۱۰، ۶، همداني، حسين، ج ۱، انتشارات فراهاني، تهران.
۲۵. طريحي، فخرالدين بن محمّد علي، ۱۳۷۵، **مجمع البحرين**، جلد ۴، ۲، ۱، ج ۳، مرتضوي، تهران.
۲۶. طوسي، نصير الدين، ۱۳۱۹، **كشوف المراد في شرح تجريد العقائد**، دفتر انتشارات اسلامي، جامعه مدرسين، قم.
۲۷. فاضل لنكراني، محمد، ۱۳۹۶، **مدخل التفسير**، مطبعة الحيدري، تهران.
۲۸. فخررازي، محمّدين عمر، ۱۴۲۰، **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، جلد ۱۹، ۳۲، ۳، دار احياء التراث العربي، بيروت.
۲۹. مجلسي، محمّدباقر، ۱۳۸۶، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، جلد ۹۹، ۸۹، ۵۷، ۴، دار احياء التراث العربي، بيروت.
۳۰. مكارم شيرازي، ناصر، وهمكاران، ۱۳۷۱، **تفسير نمونه**، جلد ۱، دار الكتب الإسلامية، ايران، تهران.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی
گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)
سال دوم * شماره پنجم * بهار ۱۳۹۸


بررسی تطبیقی مسأله‌ی جمع قرآن از دیدگاه

علامه عسکری (رحمته) و علامه معرفت (رحمته)

مریم شمخانی^۱

چکیده

یکی از مباحث مهم و چالش برانگیز در حوزه‌ی علوم قرآن، بحث «چگونگی جمع قرآن» است. اهمیت این بحث زمانی مشخص می‌شود، که گاهی مسأله‌ی جمع قرآن، دست آویزی برای اثبات تحریف قرآن قرار می‌گیرد. در این بین بعضی معتقد به جمع قرآن در زمان پیامبر (ص) و برخی به جمع آن بعد از رحلت حضرت (ص) اعتقاد دارند. این مقاله به روش توصیفی و تحلیلی به نظرات دو دانشمند بزرگوار علامه عسکری و علامه معرفت در مسأله‌ی «جمع قرآن» پرداخته است. علامه عسکری معتقدند که قرآن موجود همان قرآنی است که، در زمان خود پیامبر (ص) جمع‌آوری شده است، و کاری که بعد از ایشان انجام شده، یا جداسازی وحی بیانی از وحی قرآنی و یا یکسان‌سازی مصاحف بوده است. در حالی که علامه معرفت بر این باورند که، جمع و تألیف قرآن به شکل کنونی در یک زمان صورت نگرفته است، بلکه به مرور زمان و به دست افراد و گروه‌های مختلف انجام شده است. این جمع در دو مرحله صورت گرفته است: ۱. نظم کلمات و جمله‌بندی و ترکیب کلامی آن در ضمن آیات، و تألیف آیات در ضمن سوره‌ها؛ که در زمان پیامبر (ص) و توسط ایشان انجام گرفته، ۲. چینش سوره‌ها در کنار یکدیگر به صورت کنونی و مابین دو جلد، که این بخش بعد از رحلت پیامبر (ص) بوده است.

واژگان کلیدی

انواع جمع قرآن، اهتمام اصحاب به جمع قرآن، اهتمام پیامبر (ص) به جمع قرآن، تجرید قرآن، توحید مصاحف، جمع قرآن، علامه عسکری، علامه معرفت.

مقدمه

قرآن تنها کتاب آسمانی است، که در گذر زمان اصالت خود را حفظ کرده، و به برکت حفظ الهی از دستبرد نا اهلان در امان مانده است. این گوهر گران بها سرمایه‌ی بشر برای هدایت و راهنمایی است، از همین رو لازم است توسط مسلمین مورد توجه خاص قرار گرفته و در تلاوت، حفظ و تبیین و تفسیر آن کوشا باشند. در همین راستا دانشمندان اسلامی پژوهش و تحقیقات فراوانی از جوانب گوناگون در مورد آن انجام داده‌اند، تا به معارف ناب آن دست یابند و به این ترتیب در حفظ لفظ و محتوای آن مؤثر باشند. یکی از این مباحثی که دانشمندان در مسیر حفظ قرآن از توهم تحریف به آن همت گماردند، موضوع جمع قرآن است. در این زمینه بین علما اختلاف نظر وجود دارد و این اختلاف به زمان جمع قرآن و علاوه بر آن به کیفیت جمع قرآن مربوط می‌شود. حال این سوال مطرح است؛ جمع قرآن در چه زمانی صورت گرفته است؟ بعضی معتقد به جمع قرآن در زمان پیامبر ﷺ هستند و برخی به جمع آن بعد از ایشان اعتقاد دارند. قاضی بن الانباری، سید مرتضی علم الهدی، الکرمانی، الطیبی و بسیاری از محققین، واز معاصرین صبحی صالح، آیت الله خویی، دکتر محمدحسین علی الصغیر و علامه عسکری، بر آنند که قرآن به همین شکلی که امروز در اختیار ما هست، در زمان پیامبر ﷺ نیز به همین کیفیت بوده است. آیت الله خویی در البیان در این زمینه می‌گویند:

«مستند کردن گردآوری قرآن به جانشینان پیامبر ﷺ امری موهوم و بی پایه بوده، و مخالف قرآن، سنت، اجماع و عقل است، و قائل به تحریف نمی‌تواند برای ادعای خود به روایات موجود (که متناقض هستند)، استناد کند.» (خویی، ۱۴۱۶: ۲۵۷)

صبحی صالح نیز در این زمینه می‌گوید:

«رأیی که من اکنون ترجیح می‌دهم، این است که ترتیب سوره‌ها مانند ترتیب آیات همین گونه که امروز هست، (در زمان پیامبر بوده) و توقیفی است و اجتهاد در آن راه ندارد.» (الصالح، ۱۹۷۲: ۷۳)

جناب رامیار نیز با این نظر موافق است و در این زمینه چنین می‌گوید:

«پیامبر اکرم ﷺ، خود ممارست و نظارت دقیقی بر کار نویسندگان وحی داشت. او ترتیب آیات را همچنان که از جبرئیل دریافت می‌داشت، تعیین می‌فرمود. از ابن عباس روایت شده که گفت: چون چیزی بر او نازل می‌شد، کسی از نویسندگان را می‌خواند و می‌گفت این آیات را در جایی که چنین و چنان است بگذار. روایات در این زمینه بسیار است که بیان‌گر این است که نوشتن قرآن آیه به آیه و سوره به سوره در زمان پیامبر ﷺ انجام گرفته است. البته شاید در نوشتن، توالی سوره‌ها و ترتیب آن را چنان که باید ملتزم نمی‌گشتند.» (رامیار، ۱۳۸۰: ۲۶۰)

علامه عسکری برای اثبات این نظریه به شیوه‌ی خود عمل نموده، و با بیان تناقضات روایات، آن‌ها را بی‌اثر دانسته و با ادله‌ی خویش جمع قرآن را به زمان آن حضرت نسبت می‌دهند. اما عده‌ای که این نظر را نمی‌پذیرند و معتقدند که جمع قرآن پس از رحلت پیامبر ﷺ، صورت گرفته است می‌گویند:

«جمع قرآن به این ترتیب که در دست ماست در روزگار رسول اکرم ﷺ، صورت نگرفت و این طبیعی بود، زیرا قرآن به تدریج نازل می‌شد و هر زمان ممکن بود به مناسبت حادثه‌ای، آیه‌ای نازل می‌شد.» (حلی، ۱۳۷۳: ۱۰۳)

از جمله‌ی آن‌ها در عصر حاضر علامه معرفت هستند، که با پذیرش نظر جناب حلی و ادله‌ی دیگری که خود می‌افزایند، جمع قرآن را پس از رحلت پیامبر ﷺ، اثبات می‌نمایند.

پیشینه تحقیق

در این زمینه مقاله و پایان‌نامه‌های متعددی نوشته شده و نظرات علما در این موضوع بیان شده است؛ مقالاتی مانند: علامه شعرانی و جمع قرآن، التمهید و جمع آوری قرآن، نقد و بررسی آراء بلاشر درباره‌ی جمع قرآن، معانی جمع قرآن، و پایان‌نامه‌هایی مثل: آراء علوم قرآنی علامه صدر و علامه معرفت، آراء علوم قرآنی علامه طباطبایی و علامه معرفت، دیدگاه علامه عسکری در

مباحث قرآنی و حدیثی، علوم قرآنی در آثار علامه عسکری. اما آن چه به آن پرداخته نشده بود، مقایسه نظرات علامه عسکری و علامه معرفت است، که در این نوشتار به نظرات این دو اندیشمند بزرگ درباره‌ی جمع قرآن پرداخته شده است.

مفهوم‌شناسی

برای «جمع قرآن» معانی و کاربردهای مختلفی وجود دارد، که برخی از دانشمندان علوم قرآنی به آن توجه کرده، و برخی پرداختن به آن را لازم ندانسته‌اند.

جمع در لغت یعنی گردآوردن قطعات پراکنده و افزودن چیزی بر چیزی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۳/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۴۹۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۹/۱۷۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۱؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲/۱۲۶)

اما جمع قرآن در اصطلاح علوم قرآنی عبارت است از:

۱. حفظ کردن، به خاطر سپردن و از بر کردن. برخی مراد از جمع در آیه شریفه ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (قیامت: ۷۵) را به این معنا دانسته (طبری، ۱۴۱۲: ۲۴/۶۵؛ طوسی، بی تا: ۱۰/۱۹) و بر اساس این معنا حفاظ قرآن را «جماع القرآن» نامیده‌اند. (صبحی الصالح، ۱۳۷۲: ۶۵)

۲. جمع قرآن به معنای نگارش قرآن؛ که به دو صورت بوده است:

الف: نگارش قرآن به صورت پراکنده و بدون رعایت نظم و ترتیب بین آیات و سوره‌های آن، که در زمان حیات پیامبر ﷺ صورت گرفته است. (صبحی الصالح، ۱۳۷۲: ۶۵؛ زرقانی، بی تا: ۱/۱۷۳)

ب: نوشتن تمام قرآن و جمع آن در یک محل واحد که به ابوبکر نسبت داده می‌شود.

۳. جمع قرآن به معنای جمع نوشته‌های قرآن یعنی توحید مصاحف.

۴. جمع به معنای توحید قرائت‌های قرآن، که به عثمان نسبت داده می‌شود.

۵. جمع قرآن به معنای نظم قرآن. (رضایی، ۱۳۷۴: ۵۷) در این مقاله دومین معنا از معانی مطرح شده مورد نظر است.

در ادامه به بیان دیدگاه‌های علامه عسکری و علامه معرفت، و بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود:

دیدگاه علامه عسکری

الف: تبیین دیدگاه

علامه عسکری بر این عقیده است که قرآن فعلی در زمان پیامبر ﷺ و بنا به فرمایش ایشان، و وحی الهی گردآوری و جمع شده است. ایشان برای اثبات نظر خود ابتدا تناقضاتی که بین روایات جمع قرآن وجود دارد بیان و سپس بر جمع قرآن در زمان پیامبر ادله‌ای اقامه می‌کنند و در نهایت به انگیزه‌ی خلفا از جمع قرآن پس از پیامبر ﷺ اشاره نموده، و آن را تجرید قرآن از تفسیر پیامبر ﷺ که آن نیز وحی بوده (وحی بیانی)، نامیده است.

در ادامه تناقضات روایات جمع قرآن از منظرایشان ذکر می‌شود:

یکم. روایاتی که در باره‌ی علت جمع قرآن سخن می‌گویند و هر یک جمع را به فردی نسبت می‌دهد، مانند روایتی که ابوبکر را عامل جمع قرآن دانسته و گفته: پس از کشته شدن اهل یمامه ابوبکر به دنبال زیدبن ثابت فرستاد، و گفت: قتل قاریان قرآن، شدت گرفته، من می‌ترسم که تعداد زیادی از آن‌ها از بین بروند پس قرآن را جمع نما. زید گفت: «چگونه امری را انجام دهم که رسول خدا انجام نداده است» نهایتاً با اصرار پذیرفت، ولی گفت: «اگر ابوبکر انتقال کوهی از کوه‌ها را از من می‌خواست سنگین‌تر از این کار که از من خواست نبود» و به جستجوی آیات قرآن رفت، و تنها با شهادت دو نفر قرآن را از آن‌ها می‌پذیرفت و آخر سوره برائت را ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ﴾ رانته‌ها نزد خزیمه یافت، پس آن را نوشت «چون رسول خدا شهادت او را برابر با شهادت دو مرد قرار داده است.» (سجستانی، ۱۴۰۵: ۱۳ و ۱۴) در روایت دیگری زید عامل جمع قرآن خوانده شده و آمده است که: زید پس از قتل ۵۰۰ نفر از قراء در یمامه برای اولین بار به عمراین پیشنهاد را داده و او به ابوبکر گفت، و ابوبکر در زمینه جمع قرآن با مسلمین به مشورت پرداخت و رأی او را ثواب دانستند، تا این که به آیه ﴿ثُمَّ انصرفوا﴾ از سوره برائت رسیدند، و گمان کردند که آن آخرین آیه از قرآن است، که نازل شده و آبی به آن‌ها گفت که، رسول خدا بعد از آن آیه دیگر ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ... رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ را قرائت کرده، و گفت این آخرین آیه‌ای است که در قرآن نازل شده است (عسکری، ۱۴۱۶: ۱۸۵/۲)

علامه عسکری درباره‌ی نقد این دو روایت می‌فرماید:

«به فرض که در جنگ یمامه ۵۰۰ نفر از ۳۰۰۰ قُرّاء قرآن کشته شدند، پس ۲۵۰۰ نفر دیگر که از معرکه جان سالم به در بردند کجایند که او آیه را جز نزد خزیمه بن ثابت نیافت و چون ذو شهادتین بود از او پذیرفتند و آن را نوشتند؟»
(همان: ۸۸)

دوم. در بعضی روایات آمده: هرگاه در آیه‌ای اختلاف می‌کردند به دنبال مردی که آن آیه را از رسول خدا دریافت کرده می‌گشتند، و اگر او غائب بود یا در بیابان‌ها و صحراها بود، قبل و بعد آن را می‌نوشتند، و جای آن را خالی می‌گذاشتند تا آن مرد بازگردد. (همان: ۸۶)

علامه در نقد این روایت می‌فرماید:

«چگونه در کتابت یک آیه، محتاج فردی می‌شوند که در بیابان بوده و مجبور بودند قبل و بعد آن را بنویسند تا او برگردد. آیا پیامبر آن آیه را تنها برای این فرد ابلاغ کرده و از دیگران پنهان نموده بود؟» (همان: ۸۸)

سوم. در روایت دیگر آمده که خلیفه‌ی دوم (عمر) آغازگر جمع قرآن بود و چنین گفت: «هر کسی که چیزی از قرآن از رسول خدا دریافت کرده، بیاورید» و از کسی چیزی نمی‌پذیرفت مگر با شهادت دو نفر و همچنین آمده که خلیفه عمر از آیه‌ای سوال کرد و گفتند: که با فلانی بود، که در جنگ یمامه کشته شده پس گفت: «إنا لله...» و امر به جمع قرآن نمود، و اولین کسی بود که قرآن را در مصحف جمع نمود. همچنین آمده است که مسلمین در زمان عثمان در امر قرائت قرآن اختلاف کردند و عثمان گفت: «أنتم عندی تختلفون و تلحنون فمن نأی عنی فی المطار اشد و اشد لحناً» شما که در نزد من هستید اختلاف در قرائت دارید پس کسانی که در شهرهای دورتر هستید، از شما بیشتر اختلاف خواهند داشت. پس جمع شوید و برای مردم قرآن واحدی بنویسید. و زیدین ثابت می‌گفت: آیه‌ای از سوره‌ی احزاب را گم کردیم که از پیامبر شنیده بودم، پس به دنبالش بودم و آن را نزد خزیمه بن ثابت یافتیم که عبارت بود از ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ...﴾ پس آن

را به سوره‌اش اضافه کردیم، و آن‌گاه که از جمع‌آوری مصحف فارغ شدیم، آن را نزد عثمان آوردیم، پس در آن نگاه کرد و گفت: أرى شيئاً من اللحنِ ستقيمه العرب بالسنتها... در این قرآن اشتباهاتی می‌بینم که عرب در خواندنشان آن را اصلاح خواهند کرد (همان: ۸۷)

ایشان درباره‌ی تناقض این روایات چنین آورده‌اند:

«چگونه می‌توان بین محتوای این روایات جمع کرد در حالیکه برخی می‌گویند اولین کسی که مصحف را جمع نمود ابوبکر بود، ولی آن را آشکار نکرد و روایاتی که می‌گویند اولین نفر عمر بود و عثمان آن را تکمیل کرد و در برخی روایات آمده است که قرآن جمع شد و نزد حفصه گذاشته شد و عثمان از او گرفت و مصحف واحد را از روی آن نوشت.» (همان: ۸۸)

چهارم. تمام این روایات تصریح دارند براین که قرآن در زمان پیامبر جمع نشده و همچنین در مورد جمع در زمان ابوبکر و عمر اختلاف هست، پس نتیجه چه می‌شود؟ روایات متواتری تصریح دارند بر این که سبب قیام خلیفه عثمان برای نوشتن مصحف واحد، اختلاف قرائت (قرائات) در مصاحف منتشره بین مسلمین بود (چه مصاحف صحابه‌ای چون ابن مسعود یا اُبی یا سایر مسلمین). پس در مدینه و شهرهای دیگر نسخه‌های زیادی از قرآن نزد صحابه و سایر مسلمین بود، و صاحبان این مصاحف چنین نبودند که پس از فوت پیامبر شروع به نگارش قرآن کرده باشند، بلکه از زمان پیامبر نزد هزاران تن از آن‌ها نسخه‌های نوشته شده از قرآن موجود بود (همان: ۸۹)

ایشان پس از ذکر تناقضات موجود بین روایات ادله‌ای برای اثبات جمع قرآن در زمان پیامبر ﷺ می‌آورند:

ب. ادله علامه عسکری بر جمع قرآن در زمان پیامبر ﷺ

دلیل اول: اهتمام پیامبر در حفظ و جمع قرآن

علامه عسکری سیره‌ی پیامبر ﷺ در جمع و حفظ قرآن را بیان نموده، و آن را نشان از جمع قرآن

در زمان ایشان می‌دانند، به این بیان که:

«پیامبر ﷺ افراد را تشویق به حفظ و کتابت قرآن می‌نمودند و حتی در تعیین امام جماعت و رئیس قوم و فرمانده لشکر و حتی در دفن شهدا حفظ داشتن قرآن را ملاک قرار می‌دادند و همچنین عنایتی که به سوره‌های طویل چون زهراوین داشتند و آن‌ها را در نماز تلاوت می‌نمودند و دیگران را نیز تشویق به آن می‌کردند، این‌ها نشان دهنده‌ی این است که در زمان پیامبر ﷺ این سوره‌ها جمع و مشخص بودند، نه این که آیات آن پراکنده و نامشخص باشد. (همان: ۱۶۵/۱-۱۷۷)

در ادامه به وصیت پیامبر ﷺ به امام علی علیه السلام اشاره نموده و می‌فرماید:

«نسخه‌هایی از قرآن در خانه پیامبر ﷺ بود و به امام علی علیه السلام امر فرمودند که بعد از وفاتش آن را جمع کند، و ممکن است که آن نسخه‌ای باشد که در زمان خودشان او را به نوشتن آن امر کرده بودند، پس اگر ایشان را امر کرده که بعد از وفاتش آن را جمع کند، منظور این بوده که قرآنی را که بر قطعه‌های مختلفی نوشته شده بود جمع کند. (همان: ۱۲۰)

همچنین پیامبر ﷺ از همان ابتدای بعثت با تشکیل جلسات خصوصی و عمومی سعی در تعلیم و قرائت آیات قرآن بر مسلمین داشتند و این‌ها نشان دهنده اتمام شدید ایشان در آموزش قرآن بر مسلمین است. (همان: ۱۲۸) پس قرآنی وجود داشته که امر به حفظ و تلاوت و کتابت و تعلیم آن می‌نمودند، یا شرط امام جماعت و فرماندهی و ریاست قوم را حفظ آن می‌دانستند.

دلیل دوم: سیره و عملکرد اصحاب پیامبر ﷺ در جمع قرآن

ایشان سیره‌ی صحابه را حفظ قرآن و ختم آن و خواندن دعای ختم قرآن در انتهای آن می‌دانند و می‌فرماید:

«تعداد حافظان و جامعان قرآن در زمان پیامبر ﷺ قابل شمارش نیست. (همان: ۱۷۷)

ایشان امام علی علیه السلام را به عنوان اولین جامع قرآن شمرده و حدیثی را نقل می‌کنند که شخصی

نزد حضرت آمده و قرآن را از ابتدا تا انتها قرائت می‌کند و امام به او توصیه می‌فرماید که در ختم قرآن دعایی را بخواند و تصریح می‌نمایند که پیامبر ﷺ به او فرموده که هنگام ختم قرآن چنین دعایی را بخواند.

علامه در استدلال به این حدیث می‌فرماید:

«این حدیث دلالت دارد که امام علی علیه السلام کل قرآن را در زمان پیامبر ﷺ جمع‌آوری کرده بود، یا به صورت حفظی و قلبی یا مکتوب در نسخه‌ای.» (همان: ۱۸۱)

در ادامه به سبقت‌گیری صحابه در زمینه‌ی حفظ و نوشتن و قرائت قرآن اشاره نموده، آورده: «از عبدالله بن عمرو بن العاص نقل شده، که قرآن را جمع کرده و در شبی قرائت می‌کرده است، سپس پیامبر ﷺ فرمودند آن را در یک ماه بخوان، گفتم یا رسول الله اجازه بدهید از قدرت جوانی‌ام بهره بگیرم، پیامبر ﷺ در چند بار درخواست در کم کردن مدت ختم قرآن آن را به ۷ شب رساند، و به کمتر از آن اجازه نداد.» (همان: ۱۸۴)

در روایت دیگری از پیامبر ﷺ اشاره کرده که فرمودند: «قرآن را از چهار تن فرا بگیرد» از عبدالله بن مسعود - ابی بن کعب - سالم مولی این خزیمه - معاذ بن جبل»
علامه پس از ذکر این حدیث می‌فرماید:

«بر اساس این حدیث، یا این چهار نفر هر کدام قرآن را در قلب حفظ داشتند و پیامبر ﷺ به خاطر اطمینان به آنان، مسلمین را به گرفتن قرآن از آنان امر می‌فرمودند، یا در نزد هر کدام نسخه کامل از قرآن بوده است. البته دلالت حدیث بر امر دوم اقوی و اهم است.» (همان: ۱۸۱)

بنابراین چون قرآن کامل نزد صحابه بوده، توصیه به ختم و حفظ و کتابت آن می‌شدند و مردم به گرفتن قرآن از آنان تشویق می‌شدند.

دلیل سوم: تجرید قرآن از حدیث پیامبر ﷺ

علامه عسکری ابتدا سیره‌ی پیامبر ﷺ را نسبت به بیان آیات ذکر کرده و می‌گوید:

«در نظام إقراء پیامبر ﷺ ذکر شده؛ که ایشان آیات را ده آیه ده آیه برای مردم قرائت می‌کردند و تا آن‌ها را به طور کامل بیان ننموده، و آن چه از علم و عمل لازم بود ذکر نمی‌نمودند، سراغ آیات دیگری نمی‌رفتند.» (همان: ۴۰۹/۲)

اما در ادامه درباره‌ی سیره‌ی خلفا چنین می‌آورد:

«ولی این سیاست در زمان خلفا تغییر می‌کند. ذهبی روایت کرده که؛ ابوبکر مردم را جمع نمود و گفت شما از رسول خدا روایت نقل می‌کنید احادیثی که در آن اختلاف دارید و مردم پس از شما بیشتر دچار اختلاف می‌شوند. پس چیزی از رسول خدا حدیث نکنید و اگر کسی از شما سوال کرد، بگویید بین ما و شما کتاب خدا هست، پس حلالش را حلال و حرامش را حرام شمارید.» (همان: ۴۱۰)

و این همان حرکتی است که در زمان رحلت پیامبر ﷺ به گونه‌ای مطرح شد؛ هنگامی که پیامبر قلم و دوات خواست تا وصیتش را بنویسد و عمر گفت: «عندنا کتاب الله حسبنا کتاب الله» و در نهایت منجر به منع نشر حدیث شد، خواه تفسیر قرآن باشد یا بیان دیگر. پس ابوبکر امر به جدا کردن قرآن از بیان پیامبر ﷺ نمود و در زمان عمر نیز این سیاست ادامه داشت. چنان چه به عمالش سفارش می‌کرد: «جردوا القرآن و اقلوا الروایت عن محمد ﷺ و أنا شریککم؛ قرآن را از کلام‌های دیگر جدا کنید و روایات را از پیامبر کم کنید و من در ثواب این عمل شریک شمایم.» (همان: ۴۳)

و یا در زمانی دیگر که گروهی از اصحاب را تا بیرون از شهر بدرقه می‌کند؛ در حالی که قصد سفر به کوفه را داشتند به آن‌ها گفت: «شما به سوی مردمی می‌روید که صدای قرآن خواندنشان مانند صدای زنبور عسل پیوسته به گوش می‌رسد، مبادا آن‌ها را با شنیدن احادیث مشغول سازید، قرآن را از غیر آن جدا کنید، و روایات پیامبر ﷺ را کم کنید.» (همان: ۴۱۳)

همچنین، مصاحف برخی صحابه را که در کنار آیات، تفسیر آن را نوشته بود با قیچی از شرح آیه جدا نمود. (همان: ۶۶۲)

پس به نظر علامه طبق این کلام عمر که «جردوا القرآن» معلوم می‌شود، تا آن زمان نزد صحابه مصاحفی بوده که همراه آیات قرآن حدیث پیامبر ﷺ نیز در آن نوشته شده بود، که آیات را تبیین می‌کرد و پیامبر ﷺ آنچه را در تفسیر آیات می‌فرمود از طریق وحی، از خدا دریافت نموده بود، اما عمر از آن‌ها خواست به مسلمین تنها آیات قرآن را بیاموزند و حدیث پیامبر ﷺ را در تفسیر آیات آموزش ندهند. (همان: ۴۱۶/۳) علامه این شیوه را تا زمان خلافت عثمان می‌داند و معتقد است او با نرمش بیشتری که نشان داد فرصت مغتنمی برای صحابه پیش آورد تا به نقل احادیث همراه با آیات به صورت جداگانه پردازند. (همان: ۴۳۸/۲)

علامه علت تغییر سیره‌ی خلفا و تجرید قرآن کریم را از احادیث پیامبر ﷺ، وجود تمجید از کسانی که دستگاه خلافت راغب به نشر آن‌ها نبود و مذمت از صاحبان مقام از قریش در احادیث دانسته (همان: ۵۱۴/۲) و همچنین تغییر بعضی از احکام مانند: تغییر دو متعه (حج و نساء)، تحریم اهل بیت از فدک، تغییر احکام خمس، تغییر موضوع خلافت، تغییر برخی از احکام نماز و وضو، ایجاد نظام طبقاتی در توزیع بیت المال و... را در مسیر تثبیت پایه‌های حکومت خلفا به شمار آورده است، که البته همه‌ی امور فوق در تفسیر قرآن توسط پیامبر ﷺ، بیان شده بود. (عسکری، ۱۴۰۸: ۱۰۵/۲-۸۵) در نهایت از این قرآن مجرد هفت نسخه نوشتند و بقیه مصاحف را سوزاندند. (عسکری، ۱۴۱۶: ۵۱۴/۲) پس آن چه در زمان ابوبکر انجام دادند در واقع جداسازی وحی بیانی از وحی قرآنی بود، که در مسیر اهداف خلافت صورت گرفت و در زمان عثمان یکسان‌سازی مصاحف از نظر قرائت بوده است.

بنابراین جمع قرآن به صورت کنونی در زمان شخص پیامبر ﷺ انجام گرفته و کارهای بعد از ایشان تجرید و مرتب‌سازی قرآن بوده است.

بررسی نظر علامه عسکری

علامه عسکری سومین معنا از معانی جمع قرآن را در نظر گرفته، (جمع قرآن به معنای جمع نوشته‌های قرآن که همان توحید مصاحف است)، بنابراین قائل به جمع آن در زمان پیامبر ﷺ شده

است. در مورد این که جمع قرآن به این معنا که نگارش قرآن به صورت پراکنده و بدون رعایت نظم و ترتیب بین آیات و سوره‌های آن، در زمان پیامبر ﷺ صورت گرفته تردیدی نیست، اما این که پس از پیامبر این آیات و سوره‌های جمع شده چگونه و توسط چه کسی بین دو جلد قرار گرفته و سپس قرائات مختلف را یکسان ساخته، اختلاف هست. اگر کسی مانند علامه عسکری جمع را تنها توحید مصاحف بداند، که توسط عثمان انجام شد، و عمل خلفای دیگر را تجرید قرآن از روایات پیامبر به شمار آورد، مسلماً جمع آن را پس از پیامبر ﷺ نخواهد پذیرفت. در حالی که ما می‌دانیم در زمان پیامبر ﷺ، تا اواخر عمر نزول قرآن ادامه داشته، و امکان گردآوری آن بین دو جلد وجود نداشته و به همین دلیل از امام علی علیه السلام خواستند تا پس از ایشان، قرآن را به صورت یک کتاب و در یک مجلد جمع‌آوری نمایند. بنابراین اشکال ایشان به جمع قرآن بعد از پیامبر ﷺ، به تعریف مختار توسط آن جناب برمی‌گردد و با تغییر نوع تعریف، اشکال ایشان وارد نخواهد بود. البته این که خلفا منع از نقل حدیث پیامبر ﷺ نمودند، امری است واضح و نیازی به اثبات ندارد، اما این امر جمع قرآن در یک جا به صورت بین الدفتین را، به دست خلفا نفی نمی‌کند.

دیدگاه علامه معرفت بر جمع قرآن بعد از رحلت پیامبر ﷺ

الف: تبیین دیدگاه علامه معرفت

از نظر علامه معرفت جمع قرآن بعد از رحلت پیامبر انجام شده است. ایشان برای بیان دیدگاه خود در این زمینه می‌فرمایند:

«جمع و تألیف قرآن به شکل کنونی، در يك زمان صورت نگرفته و تولید یک عامل نبوده است، بلکه به مرور زمان و به دست افراد و گروه‌های مختلف انجام شده است. می‌توان گفت که از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله، شروع و به توحید مصاحف در زمان عثمان و اعراب‌گذاری آن به دست خلیل بن احمد ختم گردیده است.»
(معرفت، ۱۴۲۹: ۲۷۲/۱)

ایشان ترتیب آیات در هر سوره را توفیقی دانسته و به کیفیت چیش بعضی آیات اشاره نموده، و

چنین می‌فرماید:

«ترتیب، نظم و عدد آیات در هر سوره در زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ و با دستور آن بزرگوار انجام شده و توقیفی است و باید آن را تعبداً پذیرفت و به همان ترتیب در هر سوره تلاوت کرد. هر سوره با فرود آمدن ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ آغاز می‌شد و آیات به ترتیب نزول در آن ثبت می‌گردید، تا موقعی که ﴿بِسْمِ اللَّهِ...﴾ دیگری نازل می‌شد و سوره‌ی دیگری آغاز می‌گردید. این نظم طبیعی آیات بود. گاهی اتفاق می‌افتاد پیامبر اکرم ﷺ - با اشاره جبرئیل - دستور می‌داد تا آیه‌ای بر خلاف نظم طبیعی در سوره دیگری قرار داده شود؛ مانند آیه ﴿وَ اتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يَظْلَمُونَ﴾ - که گفته‌اند از آخرین آیات نازل شده است - که پیامبر ﷺ دستور فرمود آن را بین آیات ربا و آیه دین، در سوره‌ی بقره آیه‌ی ۲۸۱ ثبت کنند. بنابراین ثبت آیات در سوره‌ها، چه با نظم طبیعی یا نظم دستوری، توقیفی است و با نظارت و دستور خود پیامبر اکرم ﷺ انجام گرفته است و باید از آن پیروی نمود. (معرفت، ۱۳۸۱: ۱۲۰)

اما ایشان ترتیب سوره‌ها را اجتهادی شمرده و برای آن استناد به سخن مورخین نموده، و می‌فرماید:

«همه‌ی مورخین اتفاق دارند بر این که ترتیب سوره‌های قرآن موضوعی است که بعد از وفات رسول اکرم ﷺ به وجود آمده است، بنابراین، هیچ تناقضی میان روایات جمع قرآن دیده نمی‌شود، زیرا شکی نیست، کسی که ابوبکر را ارشاد به جمع قرآن نمود، کسی جز عمر نبوده است و ابوبکر بود که زید را امر نمود به این که متصلی این امر - جمع قرآن - گردد، بنابراین، می‌توان جمع اول را به هر یک از این سه نفر مستند کرد.» (معرفت، ۱۳۷۳: ۱۴۷/۱)

و همچنین دلیل عقلی هم برای این نظر خود آورده، و می‌فرماید:

«چینش سوره‌ها در زمان حیات پیامبر ﷺ امکان نداشته زیرا؛ پیامبر اکرم ﷺ تا زنده بود هر لحظه احتمال نزول سوره‌ها و آیه‌هایی وجود داشت. بنابراین طبیعی

است که پس از یأس از نزول قرآن، که به پایان یافتن زندگی پیامبر ﷺ وابسته بود، سوره‌های قرآن قابل نظم و ترتیب خواهد بود. بر این اساس، بیشتر محققین و تاریخ‌نویسان برآنند که جمع و ترتیب سوره‌ها پس از وفات پیامبر ﷺ برای نخستین بار به دست علی امیرمؤمنان علیه السلام سپس زیدبن ثابت و دیگر صحابه بزرگوار انجام گرفت. در مجموع شاید بتوان گفت که عمل جمع قرآن به دست صحابه، پس از رحلت پیامبر ﷺ از امور مسلم تاریخ است. (معرفت، ۱۳۸۱: ۱۲۰)

علی علیه السلام نخستین کسی بود که پس از وفات پیامبر ﷺ به جمع قرآن مشغول گردید. بر حسب روایات، مدت شش ماه در منزل نشست و این کار را به انجام رساند. محمدبن سیرین از عکرمه نقل می‌کند:

«در ابتدای خلافت ابوبکر، علی در خانه نشست و قرآن را جمع‌آوری کرد.» گوید: «از عکرمه پرسیدم: آیا ترتیب و نظم آن مانند دیگر مصاحف بود؟ آیا رعایت ترتیب نزول در آن شده بود؟ گفت: اگر جنّ و انس گرد آیند و بخواهند مانند علی قرآن را گرد آورند، نخواهند توانست.» ابن سیرین می‌گوید: «هر چه دنبال کردم تا بر آن مصحف دست یابم، میسورم نگردید.» (سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۷/۱)

ابن جزئی کلبی گوید:

«اگر مصحف علی یافت می‌شد، هرآینه در آن علم فراوان یافت می‌گردید.» (ابن جزئی الکلبی، ۱۴۱۶: ۴/۱؛ معرفت، ۱۴۲۹: ۲۸۷)

ایشان برای اثبات جمع قرآن پس از رحلت پیامبر علیه السلام ابتدا ادله‌ی عقلی را در این زمینه مردود شمرده، سپس به اثبات آن از طریق دلیل‌های تاریخی می‌پردازند؛ ایشان می‌فرمایند: «ما باید بدانیم که مسأله گردآوری قرآن پدیده‌ای از حوادث تاریخی است و نمی‌تواند مسأله‌ای عقلی باشد که بخواهیم با دلیل عقلی به اثبات آن پردازیم.» (معرفت، ۱۴۱۵: ۲۸۵/۱)

در ادامه به ادله‌ی علامه معرفت پرداخته می‌شود:

ب. ادله‌ی علامه معرفت

دلیل یکم: وجود اختلاف در مصاحف صحابه

اختلاف مصاحف متعدد صحابه، می‌تواند دلیلی بر عدم جمع قرآن در زمان پیامبر ﷺ باشد، زیرا اگر در آن زمان قرآن تنظیم و جمع‌آوری شده بود، دیگر اختلاف مصاحف صحابه معنا و مفهومی نداشت.

دلیل دوم: عدم امکان جمع قرآن در زمان حیات پیامبر ﷺ

پیامبر تا آخرین لحظات عمر شریف خود در انتظار وحی و نزول قرآن بوده است و فرصتی پیش نیامد تا نویسندگان را به جمع کردن آیات و سوره‌های قرآن در مصحف واحد و ادار سازد؛ چون این احتمال وجود داشت که آیاتی نازل شود و آیات دیگر را نسخ کند. بنابراین تألیف قطعی قرآن در زمان ایشان امکان نداشته است. پس چگونه می‌شود قرآن در زمان آن حضرت به‌طور کامل جمع شده باشد؟ بنابراین می‌توان گفت: تنظیم کنونی سوره‌های قرآن توسط صحابه انجام گرفته و اجتهادی است، اگرچه تنظیم آیات در سوره‌ها توقیفی و با نظارت پیامبر ﷺ انجام گرفته است. (معرفت، ۱۴۲۹: ۲۸۳/۱-۲۷۱)

علامه معرفت در ادامه، جمع قرآن را به سه‌بخش تقسیم کرده‌اند:

اول: نظم کلمات و جمله‌بندی و ترکیب کلامی آن در ضمن آیات، که این نوع نظم به دست خود پیامبر ﷺ بوده و هیچ‌کس در آن دخالت نداشته است. قرآن هم در این زمینه می‌فرماید: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾؛ از پیش روی آن و از پشت سرش باطل به سویی نمی‌آید؛ وحی [نامه‌ای است از حکیمی ستوده [صفات]] ﴿فصلت: ۴۲﴾

از طرفی سراسر اعجاز قرآن هم در همین جمله‌بندی‌ها و ترکیب آن‌ها است که قرآن نیز به آن تحدی کرده است، و از طرف دیگر؛ نسبت دادن يك کلام به متکلم به معنای آن است که تنظیم کلمات و تعبیرات از او می‌باشد، والا اگر کسی کلماتی جدا از هم بگوید و شخص دیگری آن کلمات را تنظیم و به‌صورت يك اسلوب خاص در آورد، این کلام باید به شخص دوم نسبت داده شود نه شخص اول.

از طرف سوم، اتفاق جمیع امت اسلامی بر آن است که نظم کلمات و جمله‌بندی‌ها وحی سماوی بوده و بشر در آن دخالتی نداشته است. (معرفت، ۱۴۲۹: ۲۷۴/۱ - ۲۷۳)

دوم: تألیف آیات در ضمن سوره‌ها، (چه سوره‌های کوچک و چه سوره‌های بزرگ) و این بخش نیز توسط خود پیامبر ﷺ انجام گرفته است. تألیف آیات در ضمن سوره‌ها به این صورت بوده است که هرگاه بسم الله... نازل می‌گشت مشخص می‌شد که سوره قبلی تمام و سوره جدیدی آغاز شده است. در این باره در روایتی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: «قال الصادق علیه السلام کان یعرف انقضاء سوره بنزول بسم الله الرحمن الرحیم إبتداء لأخری.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۹/۱) البته گاهی از اوقات آیه‌ای بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد، ولی به دستور آن حضرت، آن آیه در بین سوره‌های قبلی که تمام شده بود قرار می‌گرفت و این یک مسأله‌ی استثنایی بوده است؛ مانند آیه‌ی ۲۸۱ بقره که گفته شده آخرین آیه‌ای است که بر آن حضرت نازل شد، ولی در سوره‌ی بقره بین آیات ربا و دین قرار داده شده است.

سوم: ترتیب سوره‌ها در کنار یکدیگر به صورت کنونی و مابین دو جلد، که این بخش بعد از رحلت پیامبر ﷺ بوده است؛ زیرا در زمان آن حضرت قرآن بر روی چوب‌ها، استخوان‌ها، نوشته شده بود، اولین کسی که بعد از پیامبر علیه السلام اقدام به جمع‌آوری قرآن بر اساس ترتیب نزول کرد علی علیه السلام بود.

در روایتی امام باقر علیه السلام فرمودند: «ما ادعی أحد من الناس إنه جمع القرآن كما أنزل إلا كذاب و ما جمعه و حفظه كما أنزل إلا علی بن ابيطالب علیه السلام» (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۳؛ خوبی، ۱۴۳۰: ۲۴۲) یعنی: ادعا نکرده احدی از مردم که جمع قرآن همان طوری است که نازل شده، مگر دروغگو و جمع نکرده و حفظ نکرده قرآن را همان طور که نازل شده، مگر علی بن ابيطالب علیه السلام، و بعد از آن زید بن ثابت به دستور ابوبکر به این کار اقدام کرد تا زمان عثمان که توحید مصاحف به دستور او انجام شد.

بررسی دیدگاه علامه معرفت

علامه معرفت از معانی جمع قرآن، دومین معنا را پذیرفته‌اند؛ یعنی جمع قرآن به معنای نگارش قرآن؛ که به دو صورت بوده است:

الف: نگارش قرآن به صورت پراکنده و بدون رعایت نظم و ترتیب بین آیات و سوره‌های آن، که در زمان حیات پیامبر ﷺ صورت گرفته است.

ب: نوشتن تمام قرآن و جمع آن در یک محل واحد که به ابوبکر نسبت داده می‌شود. این معنا از جمع قرآن معنای قابل قبولی است، زیرا طبق ادله‌ی ذکر شده توسط علامه معرفت، امکان نوشتن تمام قرآن و قرار دادن آن بین دو جلد در زمان حیات پیامبر ﷺ با توجه به نزول قرآن تا آخرین لحظات عمر پیامبر ﷺ وجود نداشته است. بنابراین آیات و سوره قرآن همگی در زمان پیامبر ﷺ و به دستور ایشان به صورت پراکنده وجود داشته، اما بعد از ایشان لازم بوده که کسی آن را به صورت کنونی جمع‌آوری کند، که البته به دلیل اختلاف روایات، درباره شخص یا اشخاصی که اقدام به این کار نموده‌اند، دلیل قطعی وجود ندارد.

جمع بندی

با توجه به آن چه آمد؛ علامه عسکری و علامه معرفت درباره‌ی جمع آیات و سوره در زمان حیات پیامبر ﷺ اتفاق نظر دارند؛ اما اختلاف درباره‌ی نگارش قرآن با ترتیب سوره کنونی، و قرار دادن آن بین دو جلد است، که علامه معرفت قایل به این نوع از نگارش در عصر خلفا و بعد از پیامبر ﷺ هستند و علامه عسکری چون جمع قرآن را به معنای نگاشتن آیات و سوره توسط کاتبان گرفته، آن را به زمان حیات پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد و کار خلفا را تجرید قرآن می‌نامد.

نتیجه گیری

به نظر می‌رسد مشکل اساسی بحث جمع قرآن، توجه نکردن به معانی مختلف جمع قرآن باشد؛ زیرا هر دو نظریه با جمع آیات و سوره در عصر پیامبر ﷺ و به دستور ایشان موافق‌اند، همچنان که علامه معرفت و علامه عسکری نیز در این امر اشتراک نظر دارند. اما آن چه باعث

اختلاف شده؛ جمع قرآن بین الدفتین و جمع همه‌ی مسلمین در قرائت قرآن کریم، بر یک قرائت واحد است؛ که علامه معرفت قایل است که ترتیب و چینش سوره‌ها و قرار دادن بین دو جلد، همین توحید مصاحف بوده و به دست خلفا انجام شده است. علامه عسکری، چون احادیث وصیت پیامبر ﷺ به امام علی علیه السلام درباره‌ی جمع قرآن پس از ایشان در بین دو جلد، را می‌پذیرند، به نظر می‌رسد، با این امر موافق باشند. تنها چیزی که در نظر ایشان متفاوت از دیدگاه دیگران وجود دارد، بحث جداسازی وحی قرآنی، از وحی بیانی است، که به خلفا نسبت داده‌اند و تاریخ نیز گواه این تجرید است. ایشان معتقدند کار خلفا جمع قرآن نبوده، بلکه برای دستیابی به مقاصد خود و حفظ دستگاه حاکمه، قرآن را از احادیث پیامبر ﷺ جدا ساختند و نسخه‌هایی از این قرآن را به مناطق مختلف فرستادند.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ۱۳۶۷: ترجمه: محمد مهدی فولادوند، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.
۱. ابن جزی کلبی، محمدبن احمد، ۱۴۱۶: *التسهيل لعلوم التنزيل*، ج ۱، شركة دار الأرقم بن أبی الأرقم، بیروت.
 ۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، ۱۳۷۹: *مناقب آل ابی طالب*، ج ۱، علامه، قم.
 ۳. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴: *معجم مقاییس اللغة*، مكتب الاعلام الاسلامی، قم.
 ۴. ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴: *لسان العرب*، ج ۳، دارصادر، بیروت.
 ۵. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۴: *آشنایی با علوم قرآنی* (حلبی)، ج ۴، اساطیر، تهران.
 ۶. خوبی، سیدابوالقاسم، ۱۴۳۰: *البيان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، قم.
 ۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲: *مفردات ألفاظ القرآن*، دارالشامیه، بیروت.
 ۸. رضائی، محمدعلی، ۱۳۷۴: *تشریه صحیفه مبین، مقاله «معانی جمع قرآن»*، شماره ۴، صفحه ۵۴ - ۶۰، سال ۴.
 ۹. زبیدی مرتضی، محمدبن محمد، ۱۴۱۴: *تاج العروس من جواهر القاموس*، دارالفکر، بیروت.
 ۱۰. سجستانی، ابوبکر عبدالله بن ابی داود، ۱۴۰۵: *کتاب المصاحف*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
 ۱۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۲۱: *الإتقان فی علوم القرآن*، ج ۲، دارالکتاب العربی، بیروت.
 ۱۲. صبحی صالح، ۱۳۷۲: *مباحث فی علوم القرآن*، منشورات الرضی، ج ۵، قم.
 ۱۳. صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴: *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ*، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم.
 ۱۴. طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲: *جامع البیان فی تفسیر القرآن* (تفسیر الطبری)، ج ۱، دارالمعرفة، بیروت.
 ۱۵. طوسی، محمدبن حسن، بی تا: *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۶. عسکری، سیدمرتضی، ۱۴۰۸: *معالم المدرستین*، ج ۲، بنیاد بعثت.
 ۱۷. _____، ۱۴۱۶: *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، ج ۲، مجمع العلمی الاسلامی، تهران.
 ۱۸. عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰: *کتاب التفسیر*، چاپخانه علمیه، تهران.
 ۱۹. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۸۷: *تفسیر القمی*، مصحح: السید طیب الموسوی الجزایری، دار الكتاب الطباعة والنشر.
 ۲۰. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰: *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۳، دار الکتب العلمیه مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، بیروت.

۲۱. معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۳: *تلخیص التمهید*، ج ۲، حوزه علمیه قم مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۲. _____، ۱۳۸۱: *علوم قرآنی*، ج ۴، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم.
۲۳. _____، ۱۳۸۲: *تاریخ قرآن*، ج ۵، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، تهران.
۲۴. _____، ۱۴۲۹: *التمهید فی علوم القرآن*، ج ۲، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم.
۲۵. میرمحمدی زرنندی، سیدابوالفضل، ۱۴۲۰: *بحوث فی تاریخ القرآن و علومه*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی
گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)
سال دوم * شماره پنجم * بهار ۱۳۹۸



بررسی حوزه‌های معنایی عفاف در قرآن

رقيه انصاری چشمه^۱

چکیده

از جمله آموزه‌های اخلاق جنسی عفاف است. برای این امر مهم اخلاقی، مصادیق گوناگونی مطرح است؛ که مدیریت امیال جنسی و شهوانی در چارچوب شریعت و محدود کردن به خانواده و شکل مشروع آن از مهمترین آن‌ها است. اعمال امر عفاف در زندگی، موجب سلامتی فرد و جامعه خواهد شد. از این رو تعیین حوزه‌ی معنایی «عفاف» در قرآن از طریق مطالعه‌ی ساختار معنایی این واژه موضوع پژوهش حاضر است. هدف این پژوهش معناشناسی عفاف با نگاه به ارتباطات و نسبت‌های معنایی و مفاهیم مرتبط با آن، بر اساس روش جستجوی هم‌نشین‌ها، جانشین‌ها و مقابل‌ها است. شیوه‌ی تحقیق توصیفی - تحلیلی با لحاظ حوزه‌ی معنایی هم‌زمانی و توجه به بافت زبانی است. نتیجه برآمده از پژوهش حاضر این است که حوزه‌ی معنایی عفاف در قرآن شامل هم‌نشینی نکاح و تعفف مالی است. در موارد عفت جنسی، این کلمه با مفهوم نکاح در ارتباط است؛ این امر نشان می‌دهد میان ازدواج و عفاف رابطه‌ی معناداری وجود دارد. بررسی آیات نکاح نیز نشان داد ازدواج جنبه‌ی مقدمی برای عفاف دارد. هم‌چنین عفاف با حجاب و حیاء نسبت جانیشینی داشته و این دو از ابعاد عفاف عملی و رفتاری آن هستند و مفاهیم فحشاء و شهوت از مقابل‌های معنایی آن است.

کلیدواژه‌ها

تعفف جنسی، تقابل معنایی و عفاف، حوزه معنایی عفاف، رابطه معنایی نکاح با عفاف، معناشناسی هم‌زمانی، معنای اساسی عفاف.

مقدمه

یکی از ابعاد نیازهای اساسی انسان میل جنسی است. هرچند موضوع عفت جنسی در اسلام با تأکید بیشتری مطرح شده است. از جمله آموزه‌های مشترک همه‌ی ادیان آسمانی است. آموزش تقویت خویش‌داری جنسی و تعفف و امر بر اخلاق جنسی در جهت نیل به این هدف است. از جمله مفاهیم پرکاربرد در حوزه‌ی روابط جنسی مفهوم عفاف است. تبیین چیستی اخلاق جنسی و عفاف از آن جهت دارای اهمیت است که تحقق کارکردهای خانواده و اهداف آن و همچنین سلامت فرد و اجتماع، درگرو آن است. در این راستا معناشناسی عفاف در جهت تبیین مفهوم و مدلول آن ضرورت دارد.

بررسی حوزه‌ی معنایی عفاف و مفاهیم مرتبط با آن در منابع و متون دینی از جمله قرآن، از آن رو اهمیت دارد که در تبیین جهان‌بینی دینی در حوزه‌ی مفاهیم جنسی نقش بسزایی دارد چراکه به‌نظام‌مندی آن و رویارویی با چالش‌های پیش‌رو کمک می‌نماید و به بیان الگوی عقلانی در جهت پاسخ‌دهی به شبهات و نیازهای عصری کمک می‌نماید. هرچند تاکنون در زمینه‌ی عفاف مطالعات فراوانی انجام پذیرفته و آثار بسیاری تدوین شده است ولی نگاه جامع و فراگیر به مقوله‌ی عفاف با رویکرد معناشناسی و بررسی میدان‌های معنایی واژگان مرتبط با آن، در بخش حوزه‌های هم‌نشینی، جانمایی و مقابلی صورت نگرفته است. بنابراین خلأ تتبع در متون دینی چه در قرآن و چه در منابع روایی هم‌چنان موجود است. پژوهش حاضر با نگاه معناشناسی در کاربست زبانی و البته با ملاحظات لغوی و تفسیری در این حوزه به تبیین مفهوم عفاف و مفاهیم مرتبط با آن پرداخته است؛ در این راستا ابتدا بایان پیش‌فرض‌های نظری به بیان مفاهیم هم‌نشینی عفاف اشاره شده، سپس به جانمایی‌های پرکاربرد عفاف چون حجاب و حیاء پرداخته شده و در پایان مقابل‌های آن نظیر مفاهیم فحشاء و شهوت مورد بررسی قرار گرفته است.

الف: معنای عفاف

واژه‌ی عفاف از ریشه‌ی عفف و عفف است و لغویان آن را به معنای کف دانسته‌اند. (فراهیدی،

۱۴۰۵: ۹۲/۱؛ ابن فارس، بی تا: ۳/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۳/۹؛ هم چنین عفاف به معنای امتناع نمودن از یک چیز بیان شده است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۰۱/۵) در تعریف اصطلاحی عفاف نیز آمده: حالت نفسانی است که از غلبه شهوت باز دارد پس عقیف به معنی خود نگه‌دار و با مناعت است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۵/۱۸) برخی علمای اخلاق نیز گفته‌اند هرگاه قوه‌ی شهویه در خوردن و نکاح (امور جنسی) از حیث کم و کیف مطیع و فرمانبر عقل باشد و از آن چه عقل نهی می‌کند اجتناب کند و این همان حد اعتدال است که عقل و شرع پسندیده است. (مجتبوی، ۱۳۶۴: ۱۵/۲)

ب: تحلیل معنا شناختی عفاف در قرآن

در قرآن واژه‌ی عفاف به همراه مشتقاتش ۴ بار، یک مرتبه به صورت مصدر تعفف و دو بار به شکل امرغایب «لیستعفف» و یک بار به صیغه‌ی فعل مضارع «یستعففن» به کار رفته است. بر این اساس بسامد این واژه در قرآن محدود است و در نگاه اولیه بدون ملاحظات میدانهای معنایی نمی‌توان گستردگی واژگان برای آن در قرآن یافت. از نگاه صرفی کاربرد فعل به شکل امری دلالت بر درخواست انجام فعل از سوی فاعل دارد و انتظار می‌رود فاعل امری را محقق سازد هر چند در شکل مضارع آن دوام و استمرار لحاظ می‌گردد و در نوع مصدری آن صرف ثبوت یا اثبات در نظر گرفته می‌شود.

ج: تحلیل معنا شناختی عفاف بر محوریت نکاح

هم‌نشینی بیانگر رابطه‌ی الفاظی است که در یک زنجیره‌ی کلامی کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، این فرایند سبب می‌شود با قرار گرفتن واژه‌ای کنار کلمات دیگر نوعی کشش دو جانبه میان آن‌ها برقرار شود، این کشش دو طرفه به ایجاد رابطه‌ی معنایی میان واژگان هم‌نشین می‌انجامد، با پیدایش این رابطه هر واژه در ارتباط با واژه‌های دیگر هم‌نشین، سنجیده می‌شود. هم‌نشینی واژگان ممکن است در قالب وصف، تمییز، متعلق و نحوه اسناد باشد، از این رو نسبت‌های هم‌نشینی در قرآن بسیار متنوع و مختلف‌اند. (شریفی، ۱۳۹۵: ۳۸) در واقع هم معنایی، پیوسته ساختن متن‌ها با استفاده از کلمه‌های مختلف با ارتباط معنایی نزدیک در متن است؛ به عبارت دیگر به جای تکرار

واژه از مترادف و هم معنای آن واژه استفاده می‌شود. (صانعی پور و لطفی، ۱۳۹۵: ۹۵) در تحلیل معنا شناختی عفاف و جهت کارآمدتر شدن آن بهتر است کاربرد هم‌نشین‌های عفاف در قرآن را در دوحوزه بررسی نمود:

نکاح و عفاف حوزه معنایی پیوسته‌ای با یکدیگر دارند. این امر نشان می‌دهد در جهان بینی قرآن میان معنا و مصداق عفاف و نکاح رابطه وجود دارد در واقع از طریق نکاح می‌توان بستر عفاف را فراهم نمود. در دو آیه زیر این ارتباط بررسی می‌شود:

﴿وَلَيْسَتَعَفْفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُعْزِبَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ؛ وَآنان که وسیله‌ی نکاح نیابند باید عفت نفس پیشه کنند تا خدا آن‌ها را به لطف و فضل خود بی‌نیاز گرداند﴾ (نور: ۳۳) آیه مربوط به حدود روابط زن و مرد و توصیه‌های اخلاقی و فقهی در زمینه‌ی احکام زن و مرد است. از آن‌جا که ازدواج یک سنت الهی است اسلام ترغیب بر آن نموده، اما ممکن است شرایطی پیش آید که امکان ازدواج فراهم نباشد در این صورت وظیفه‌ی فرد در برابر سرکشی امیال و غرایز چیست؟

قرآن در این آیه، امر به استعفاف می‌نماید تا با خویشتن‌داری، خداوند انسان را از فضل خویش بهره‌مند سازد. به نظر می‌رسد مفهوم استعفاف در آیه امتناع نمودن است، چرا که در صورت عدم وجود شرایط و امکان ازدواج، انسان با استعفاف و مناعت خود را در معرض دریافت فضل الهی قرار دهد. ﴿حَتَّىٰ يُعْزِبَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾

علامه طباطبایی در این رابطه بیان می‌نماید:

«مراد از نیافتن نکاح قدرت نداشتن بر مهریه و نفقه است و معنای آیه این است که کسانی که قدرت بر ازدواج ندارند از زنا احتراز بجویند تا خداوند ایشان را از فضل خود بی‌نیاز کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۷/۱۵)

زمخشری علاوه بر معنای ظاهری نکاح، معنای دیگری نیز درباره‌ی آن بیان می‌نماید که مراد از نکاح می‌تواند امکانات مالی بر ازدواج باشد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۳۷/۳) برخی مفسران نیز همین معنا را درباره‌ی آیه ذکر کرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۳۱۰/۴) بنابراین، از قرار گرفتن واژه‌ی استعفاف در

کنار کلمه‌ی نکاح می‌توان دریافت که استعفاف امری است که جلوگیری از امور غیر ازدواج می‌کند. بدین معنا هر روابطی که زن و مرد در ازدواج به آن مجاز شمرده می‌شوند در غیر ازدواج باید از آن خودداری کنند بنابراین معنای استعفاف در برگزیده‌ی همه‌ی آن‌ها خواهد بود. یعنی استعفاف بیانگر احکام و شرایط و اعمالی است که در غیر ازدواج در رابطه میان زن و مرد مجاز شمرده نمی‌شوند.

﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَزُجُونَنِي كَأَحَا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ زنان سالخورده که امید ازدواج و نکاح ندارند بر آنان باکی نیست در صورتی که اظهار تجملات و زینت خود نکنند که جامه‌های خود (یعنی لباس‌های رو مانند عبا و چادر و روپوش و امثال آن) را نزد نامحرم‌ان برگیرند، و باز هم عفت و تقوا گرینی (و بر نگرفتن جامه) بر آنان (در دین و دنیا) بهتر است، و خدا (به سخنان خلق) شنوا و (به اغراض و نیات آنها) آگاه است﴾ (نور: ۶۰)

در این آیه، تسهیلی برای پوشش برخی زنان بیان شده مشروط به آن که درستی باشند امید به ازدواج آنان به دلیل کهولت سن وجود ندارد و هم چنین قصد زینت و خود آرایی نداشته باشند. در ادامه آیه می‌فرماید، با وجود این تسهیل بهتر است آنان استعفاف را در پیش بگیرند و این تحفظ به مصلحت آنان خواهد بود. در این آیه میان نکاح و عفاف رابطه وجود دارد و در صورت عدم وجود شرایط نکاح دستور به استعفاف داده شده است.

در آیه شریفه شکل استقبالی فعل يستعففن دیده می‌شود. سیاق آیه نشان از عدم تبرج و زینت برای زنان کهنسال است؛ از این رو می‌توان دریافت واژه استعفاف در آیه ناظر به حجاب و پوشش است زیرا آیه بیان می‌کند، زنان سالخورده می‌توانند لباس‌های رو بین خود را که جهت پوشش به کار می‌برند کنار نهند مشروط بر آن که قصد تبرج نداشته باشند، ولی در عین حال چنانچه این تحفظ را کنند و حفظ پوشش نمایند برای آنان به خیر و مصلحت خواهد بود. اکثر مفسران همین معنا را از آیه برداشت کرده‌اند. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/۱۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۵: ۴/۳۳۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۸/۷۰)

از بررسی آیات نکاح می‌توان به جنبه‌ی مقدّمی آن جهت وصول به عفاف پی برد، به ویژه آن که

برخی آیات نظیر آیه ۳۲ سوره نور امر به نکاح را در جهت حفظ عفت عمومی جامعه می‌داند. از این رو در جهان‌بینی قرآن یکی از راههای سلامت انسان و جامعه ترویج سنت حسنه‌ی نکاح است و می‌توان رابطه‌ی تنگاتنگ میان عفت فردی و اجتماعی با نکاح را دریافت؛ هرچند برخی آیاتی که در فوق اشاره شد به جنبه‌های توصیفی نکاح از قبیل شرایط و موارد آن اشاره داشت ولی روند کلی این مسأله و رعایت حدود و شرایط آن به بهبود کیفیت نکاح و به تبع آن به عفاف منجر می‌شود.

د: تحلیل معنا شناختی عفاف از طریق جانشینی

نسبت یا رابطه‌ی جانشینی بین الفاظ از اساسی‌ترین نسبت‌های معنایی است که در روش هم‌زمانی بر آن تکیه می‌شود این رابطه عبارت است از نسبت میان الفاظ زنجیره‌ای کلامی با واژگانی که می‌توانند جایگزین این الفاظ شوند. (شریفی، ۱۳۹۵: ۳۹) در نسبت جانشینی بر اساس شباهت موجود میان مفهوم‌ها و مدلول‌های واژه‌ها دسته‌بندی صورت می‌گیرد در صورتی که میان مدلول‌های همگونی وجود داشته باشد آن واژه‌ها می‌توانند در یک میدان معنایی به جای یکدیگر به کار روند. (رکعی، ۱۳۹۶: ۱۳۰) در واقع در نسبت جانشینی می‌توان واژگان را در حوزه معنایی واحد مورد توجه قرار داد. بخشی از این حوزه به رابطه‌ی واژه‌ی کانونی و مفهوم پایه در حوزه صرفی و نحوی با مفهوم جانشین اختصاص دارد، بنابراین تقارب معنایی کلمات جانشین می‌تواند در میدان معنایی کلمه کانونی مورد توجه قرار گیرد.

عفاف با واژگانی چون حجاب، حیا، حصن، ستر ارتباط جانشینی دارد. در ذیل واژه‌ی حجاب به دلیل مفهوم جانشینی وسیع‌تر با عفاف مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مفهوم حجاب و کاربردهای قرآنی آن

حجب و حجاب هر دو مصدر و به معنی پنهان کردن و منع از دخول است. حجاب به معنی پرده نیز است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۰۳/۲) هم‌چنین حجاب در لغت به معنی ستر و پوشاندن آمده (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۸/۱) این واژه ۸ بار در قرآن به کار رفته ۷ مرتبه به صورت کلمه مصدری (حجاب) و ۱ بار به شکل اسم مفعول (محجوب).

با بررسی آیات حجاب به روش همزمانی می‌توان دریافت در اغلب موارد معنای این کلمه با مفهوم لغوی آن ارتباط مستقیم دارد. در آیه‌ی ۶ سوره اعراف که می‌فرماید: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ...﴾ مراد از حجاب مانع است.

علامه طباطبایی در ذیل آیه می‌فرماید:

«حجاب آن ساتری است که بین دو چیز حائل شود، و «اعراف» به معنای

قسمت‌های بالای حجاب و تل‌های شنی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۲/۸)

هر چند برخی مفسرین چون صاحب تفسیر نمونه مصداق آن را همان اعراف می‌دانند که مکان مرتفعی است میان دو گروه بهشتیان و دوزخیان که مانع از مشاهده یکدیگر می‌شود. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۸۴/۶) هم چنین مفهوم حجاب در آیه ۵ سوره اسراء که می‌فرماید: ﴿وَإِذَا قُرَاتِ الْقُرْآنُ فَجَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ نشان می‌دهد همان معنای مانع مراد است.

توجه به این آیه نشان می‌دهد حجاب با ستر همنشین شده، علامه در این زمینه از توصیف واژه‌ی حجاب با ستر نتیجه می‌گیرد حجاب مزبور حجابی است که به چشم نمی‌آید، به خلاف سایر حجاب‌های معمولی که با آن چیزی را از چیز دیگر پنهان می‌کنند، و معلوم می‌شود که این حجاب حجاب معنوی است که خداوند میان رسول خدا ﷺ (از این جهت که خواننده قرآن و حامل آن است) و میان مشرکین (که ایمان به روز جزا ندارند) افکنده و او را از ایشان پنهان می‌نموده. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۵/۱۳)

بنابراین در ابتدای امر معنای لغوی حجاب در آیه محفوظ است هر چند معنای بطنی درباره‌ی آن نظیر کلام علامه نیز محلّ تأمل است. توجه به آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی مریم ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا﴾ و آیه‌ی ۵۳ سوره‌ی احزاب ﴿فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ همین معنا (مانع) را می‌رساند. هم چنین آیه‌ی ۵ سوره‌ی فصلت ﴿وَمَنْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ﴾ همین مفهوم را اراده می‌کند؛ چنان‌چه صاحب لسان العرب بدان استناد کرده (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۸/۱) البته در مورد این آیه معنای پرده دقیق‌تر است، اما در آیه‌ی ۳۲ سوره‌ی ص ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ و آیه‌ی ۳۱ شوری ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَقُولَ إِنَّ اللَّهَ آوْحَا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ معنای مانع به نظر می‌رسد.

هـ: تحلیل معنا شناختی عفاف از طریق تقابل معنایی واژگان

دستگاه زبانی درحقیقت براساس وجوه اشتراک، تمایز و نسبت‌های واژگانی در متن شکل می‌گیرد و تمایز میان واژه‌ها بیشتر در قالب تقابل نمود می‌یابد. (رکعی و نصرتی، ۱۳۹۵: ۱۳۲) تباین معنایی در اصل نوعی معنای مقابلی میان مفهوم چند واژه در یک حوزه معنایی است. (صانعی، ۱۳۹۵: ۹۸)

جهت تبیین جهان‌بینی قرآن در مورد واژگان ضرورت دارد در حوزه‌های معنایی به تقابل‌های معنایی نیز توجه شود. علاوه بر این در مواردی لازم است علاوه بر بررسی معانی واژگان به تقابل‌های گسترده معنایی آن‌ها نیز توجه نمود. بررسی تقابل‌های معنایی واژه‌ی عفاف در قرآن نشان می‌دهد واژگانی چون فحشاء و شهوت در تقابل معنایی پر کاربرد با عفاف هستند؛ البته می‌توان کلمات سحقی، لواط، منکر، هوای نفس، تعدی، بغاء را نیز در این دسته جای داد. از آن جا که معنای اصطلاحی عفاف در بعد خویش‌داری جنسی رابطه نزدیکتری با مفهوم مقابلی فحشاء و شهوت دارد و این دو معنا نسبت به سایر واژه‌گان مفهوم عام‌تری در مقابل معنای عفاف دارند و از سوی دیگر هم پوشانی معنای مقابلی کاملتری نسبت به عفاف دارند بنابراین این دو مفهوم در حوزه معنا شناختی قرآن بررسی می‌شود.

الف: تقابل معنایی واژه عفاف با فحشاء

در قرآن تقابل واژه‌ی عفاف با مفهوم فحشاء دیده می‌شود. واژه‌ی فحشاء ۷ بار در قرآن به کار رفته است. این کلمه ۶ بار به شکل مصدری فحشاء و یک بار به صورت اسم فاعل فاحشه استعمال شده است. کاربرد این کلمه در قرآن نشان می‌دهد ۶ بار به صورت معناشناسی همزمانی و ۱ مرتبه به صورت معناشناسی تاریخی (در زبانی) به کار رفته است. بدین معنا که مفهوم این کلمه در یک مورد به واقع‌ی تاریخی حضرت یوسف اشاره دارد و در آن مقطع خاص واژه معناشناسی می‌شود، (در زبانی) ولی در شش مورد دیگر به مفهوم واژه‌ی فحشاء فارغ از عوامل تاریخی اشاره شده و به عبارت دیگر کلمه فحشاء در متن قرآن و در نظام زبانی آن بررسی می‌شود. (هم زبانی)

مفهوم فحشاء و کاربردهای قرآنی آن:

کلمه فحشاء در لغت به معنای «القبیح من القول و الفعل» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۲۵/۶) هم چنین به افعال و اقوالی که زشتی آن زیاد است گفته می‌شود. (راغب، ذیل ماده فحش: ۶۲۶) براین اساس، مفسرین آن را شامل تمامی منکرات و قبایح واضح و آشکار دانسته‌اند، اما اینکه این لفظ امروز در مورد اعمال منافی عفت یا در مورد گناهانی که حد شرعی دارد به کار می‌رود در واقع از قبیل استعمال لفظ "کلی" در بعضی از مصادیق آن است. (مکارم، ۱۳۷۱: ۵۷۰/۱)

در ذیل به بررسی کاربردهای این واژه در قرآن با ملاحظات معنایی و تفسیری می‌پردازیم:

۱. استعمال فاحشه به معنای مطلق فعل قبیح

این کلمه یک بار به صورت اسم فاعلی فاحشه در قرآن به کار رفته: ﴿وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ؛ و چون کار زشتی کنند گویند: ما پدران خود را بدین کار یافته‌ایم و خدا ما را به آن امر نموده. بگو: هرگز خدا امر به اعمال زشت نکند. آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید؟﴾ (اعراف: ۲۸)

در شأن نزول آیه گفته شده که رسم مشرکین این بود که موقع طواف، زن و مرد عریان می‌شدند و خانه خدا را طواف می‌کردند. می‌گفتند: همان طوری که از مادر متولد شده‌ایم طواف می‌کنیم، چرا در وقت طواف، لباسی بپوشیم که هنگام ارتکاب گناه، بر تن داشته‌ایم؟ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰/۹)

اما برخی مفهوم فحشاء را در آیه عام گرفته‌اند و می‌گویند: آیه انسان‌های شیطان صفت را توبیخ می‌کند هنگامی که عمل زشت و قبیحی را انجام می‌دهند، اگر از دلیل آن سؤال شود، در پاسخ، می‌گویند این راه و رسمی است که نیاکان خود را بر آن یافته‌ایم. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۴۰/۶)

به نظر می‌رسد با توجه به سیاق آیه، مراد از فحشاء، مطلق فعل قبیح است؛ زیرا در آیه قیدی بر عمل فحشاء نیامده، از سوی دیگر استناد عمل به شیوه اجداد و پدران نشان می‌دهد فعل خاصی مراد نبوده است. براین اساس معنای فحشاء در آیه با معنای مقابلی خاص عفاف نسبت دارد.

۲. استعمال فحشاء به معنای ارتباط جنسی ناسالم:

استعمال مصدری واژه‌ی فحشاء در قرآن پربسامد است. یک نمونه در مورد داستان زلیخا

و حضرت یوسف علیه السلام است: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ آن زن قصد او را کرد و او نیز اگر برهان پروردگار را نمی دید قصد وی را می نمود. این چنین کردیم تا بدی و فحشاء را از او دور سازیم چرا که او از بندگان مخلص ما بود ﴿یوسف: ۲۴﴾

معناشناسی درآیهی شریفه نشان می دهد با توجه به آنکه موضوع آیه دربارهی حضرت یوسف علیه السلام و درخواست زلیخا برارتباط با اوست و با توجه به عبارات ﴿هَمَّتْ بِهِ﴾ و ﴿هَمَّ بِهَا﴾ فحشاء به معنای خاص آن یعنی ارتباط جنسی به کاررفته، بنابراین می توان این واژه را در مفهوم مقابلی تام با عفاف جنسی دانست. البته دراینکه مراد ازسوء و فحشاء چیست؟ میان مفسران اختلاف است. علامه طباطبایی دراین زمینه می فرماید:

«مناسبتر آن است که منظور از فحشاء ارتکاب فاحشه یعنی عمل زنا است پس یوسف علیه السلام نه این کار را کرد و نه نزدیکش شد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۷۳)

۳. استعمال فحشاء به معنای هر نوع عمل سوء:

دردو آیه امر شیطان به فحشاء دیده می شود: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ پیروی نکنید وساوس شیطان را، محققا شیطان از برای شما دشمنی آشکار است. این دشمن است که به شما دستور زشتی و بدکاری می دهد و بر آن می گمارد که سخنانی از روی جهل و نادانی به خدا نسبت دهید ﴿بقره: ۱۶۹﴾

و آیهی ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ ای کسانی که ایمان آورده اید، زهار پیروی شیطان نکنید، که هر کس قدم به قدم از پی شیطان رفت او به کار زشت و منکر و امی دارد، و اگر فضل و رحمت خدا شامل شما نبود احدی از شما (از گناه و زشتی) پاک و پاکیزه نمی شد، لیکن خدا هر کس را می خواهد منزّه و پاک می گرداند، و خدا شنوا و داناست ﴿نور: ۲۱﴾

در منابع تفسیری دراین که مراد ازسوء و فحشاء درآیه چیست؟ اقوال چندی ذکر شده مرحوم

طبرسی در این زمینه می‌گوید: سوء گناهانی است که حدّی برای آن‌ها معین نشده است بخلاف فحشاء که برای آن‌ها کیفر معینی در شرع مقرر شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۵۹/۲)

این مسأله در آیهی شریفه که خداوند نهی از فحشاء می‌کند نیز دیده می‌شود: ﴿ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى ينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى﴾ فخررازی فحشاء را همان معنای اصطلاحی خاص آن دانسته و گفته:

«مراد از آن منع من تحصیل لذات شهوانی که خارج از اذن شریعت است، می‌باشد.» (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۶۱/۲۰)

اما مرحوم طبرسی نظر دیگری در این زمینه دارد و می‌گوید:

«از اینکه در این جا «فحشاء و منکر و بغی» را جداگانه ذکر می‌کند، با اینکه همه اینها زشت و ناپسند هستند منظور این است که کارهای ناپسند را جداگانه تفصیل و شرح دهد، زیرا «فحشاء»، هر عمل زشتی است خواه آشکار باشد، خواه پنهان و «منکر»، هر عمل زشتی است که در میان مردم انجام گیرد و بر مردم انکار آن لازم باشد و «بغی»، تعدی به مردم است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵/۱۴)

لکن به نظر می‌رسد فارغ از آراء و اقوال مفسرین آن چه از معناشناسی کلمه‌ی فحشاء در آیه با لحاظ سیاق به دست می‌آید آن است که با توجه به ابعاد گمراهی شیطان که شامل تمام زمینه‌های اعتقادی، فکری و عملی می‌شود و آیه از آن تعبیر به خطوات نموده و هم‌چنین مفهوم عام سوء و منکری که دردو آیه آمده و با لحاظ ادامه آیه ۲۱ سوره‌ی نور که می‌فرماید: اگر فضل و رحمت الهی نبود کسی از شما به تزکیه نمی‌رسید، می‌توان دریافت معنای فحشاء در آیه با مفهوم هر نوع فعل قبیح ملازمه دارد.

آخرین حوزه‌ی معنایی فحشاء در این بخش، به تأثیر نماز در پیشگیری از فحشاء اشاره دارد: ﴿انّ ما اوحى اليك من الكتاب و اقيم الصلوة انّ الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنكر و لذكر الله اكبر و الله يعلم ما تصنعون؛ آن چه را که از کتاب (آسمانی قرآن) بر تو وحی شد (بر خلق) تلاوت کن

و نماز را به جای آر، که همانا نماز است که از هر کار زشت و منکر باز می‌دارد و همانا ذکر خدا بزرگتر است، و خدا به هر چه کنید آگاه است ﴿عنکبوت: ۴۵﴾

اگر حوزه‌ی معنایی فحشاء را عام در نظر بگیریم چنانچه نظر برخی است، (مکارم، ۱۳۷۱: ۶/۱۴۰) و فحشاء درآیه را شامل هر معصیت کبیره و هر عملی که ذوق دینی آن را شنیع می‌داند، (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۱۹۸) بدانیم می‌توان به تأثیر نماز در پیشگیری از تمام انواع عمل سوء اشاره نمود و با توجه به ابعاد سازنده‌ی نماز و تعالی معنوی و روحی انسان می‌توان آن را به عنوان یکی از مهمترین عوامل بازدارنده از اعمال قبیح دانست.

ب: تقابل معنایی عفاف با شهوت

یکی دیگر از واژگان تقابلی عفاف، شهوت است. این کلمه با مشتقات آن ۵ مرتبه در قرآن به کار رفته است. ۳ بار به صورت جمع مصدری شهوات و ۲ بار به شکل مفرد مصدری شهوت استعمال شده است.

مفهوم شهوت و کاربردهای قرآنی آن

الشَّهْوَةُ اشْتِيَاقُ النَّفْسِ إِلَى الشَّيْءِ. (رافعی، ذیل ماده شهو: ۲/۳۲۶) برخی معنای آن را تلاش و کوشش نفس برای آن چه که آن را اراده کرده دانسته‌اند. (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۸۸) هم چنین در معنای آن گفته‌اند: واژه‌ی شهوت به معنی حرکت نفس است برای طلب چیزی که ملائم با آن است (سبزواری، ۱۴۰۶: ۲/۲۰)

بنابراین شهوت دوست داشتن و میل کردن به چیزی می‌باشد. به نظر می‌رسد با توجه به معنای لغوی شهوت دامنه میل و رغبت را در تمامی عرصه‌هایی که نفس در آنها دخیل است بتوان تصور کرد؛ مثلاً خوردن، آشامیدن، میل جنسی، شهرت طلبی، تفاخر و تکاثر.

در ذیل به بررسی حوزه معنایی شهوت در آیاتی که این واژه در آنها استعمال شده اشاره می‌شود:

۱. استعمال شهوت به معنای میل جنسی:

بررسی کلمه‌ی شهوت در قرآن با همنشین‌های آن نشان می‌دهد، ۲ بار با واژه‌ی نساء همراه شده یکبار در سوره‌ی آل عمران آیه‌ی ۱۴: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَنَاطِيرِ

الْمَقْنَطِرَةَ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَمِ وَ الْحَرثِ ذَلِكَ مَتَعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ؛ برای مردم آرایش داده شده است دوستی شهوات نفسانی از زنان و فرزندان و اموال هنگفت از طلا و نقره و اسب‌های ممتاز و چهار پایان و کشتزار اینها سرمایه زندگی (مادی) هستند و سرانجام نیک نزد خداست ﴿

باردیگر درسورهی نمل آیهی ۵۵: ﴿أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النَّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجَاهِلُونَ؛ آیا شما به جای زنان به سراغ مردان از روی شهوت می‌روید شما قومی جاهل هستید﴾ با توجه به سیاق درآیه اول، معنای عام شهوت می‌تواند مطلق اموری که نفس آن را طلب می‌نماید مراد باشد، به ویژه آن که من را بیانیه بدانیم که درصدد تفصیل موارد است. بنابراین از جمله امور مورد میل انسان زنان هستند. از نظر برخی دلیل اینکه حبّ شهوات زنان را پیش از همه ذکر کرده این است که فتنه زن‌ها از همه بیشتر است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۸/۳) اما درآیه دوم معنای خاص آن که همان میل و رغبت جنسی است منظور می‌باشد، زیرا کلمه «رِجَال» قرینه بر مطلب است.

۲. استعمال شهوت به معنای مطلق امیال نفسانی:

کاربرد دیگر این کلمه در آیهی شریفه زیر است:

﴿وَ اللَّهُ يَرِيدُ أَنْ يَنْوِبَ عَلَيْكُمْ وَ يَرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا؛ و خدا می‌خواهد شما را ببخشد اما آن‌ها که پیرو شهواتند، می‌خواهند که شما بکلی منحرف شوید﴾ (نساء: ۲۷)

دراین آیه با توجه به سیاق که درصدد بیان سرکشی انسان‌ها و پیروی از هوای نفس و امیال است، می‌فرماید: خداوند می‌خواهد توبه شما را بپذیرد؛ اما آن‌ها که پیرو شهوات هستند می‌خواهند شما به کلی منحرف شوید و راه انحراف درپیش گیرید. هرچند برخی مراد از شهوات را درآیه لذات نظیر شرب خمرزنا و می‌دانند. (مبیدی، ۱۳۷۱: ۵۹/۶) اما با توجه به همراه شدن کلمه «شهوات» با ﴿تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ می‌توان دریافت منظور از شهوات تمام امیال و خواسته‌های نفسانی است. آیهی دیگر دراین حوزهی معنایی آیهی ۵۹ سورهی مبارکه‌ی مریم است که می‌فرماید: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا؛ اما بعد از آن‌ها فرزندان

ناشایسته‌ای روی کار آمدند که نماز را ضایع کردند و پیروی از شهوات نمودند و به زودی (مجازات) گمراهی خود را خواهند دید ﴿

این آیه که به جانشینی فرزندان ناشایست برخی انبیاء پس از آنان اشاره دارد ویژگی آن‌ها را تضييع نماز و پیروی از شهوات معرفی می‌نماید. چنانچه در آیه ی ﴿ اِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ آمده می‌توان دریافت مراد از شهوات در این آیه نیز مطلق هوای نفس است؛ زیرا چنانچه در مورد واژه‌ی فحشاء اشاره شد مفهوم آن در آیه عام بوده و همان‌گونه که نماز از فحشاء و منکر حافظ است، تضييع صلاة به اتباع شهوات منجر خواهد شد.

بنابراین از بررسی حوزه‌ی معنایی شهوت در قرآن می‌توان دریافت این کلمه اگر در معنای عام آن استعمال شود می‌تواند مفهوم تقابلی با معنای عام عفاف که مطلق خویشتن داری انسان است داشته باشد؛ و چنانچه در معنای خاص آن که همان شهوت جنسی است به کار رود مقابل مفهوم خاص عفاف که عفت در حوزه امور جنسی است به کار رود.

نتیجه‌گیری

بررسی واژه‌ی عفاف در قرآن نشان می‌دهد موارد کاربرد آن مربوط به حوزه‌ی عفت جنسی و تعفف مالی است. در موارد عفت جنسی این کلمه با مفهوم نکاح در ارتباط است. این امر نشان می‌دهد میان ازدواج و عفاف رابطه‌ی معناداری وجود دارد و در واقع نکاح بستر عفاف را به وجود می‌آورد. بررسی آیات نکاح نیز نشان داد ازدواج جنبه مقدمی برای عفاف دارد. از آنجا که ازدواج یک سنت الهی است ممکن است شرایطی پیش آید که امکان ازدواج فراهم نباشد در این صورت قرآن امر به استعفاف می‌نماید تا با خویشتن‌داری، خداوند انسان را از فضل خویش بهره‌مند سازد. در بخش معناشناسی جانشینی نیز مشخص شد در قرآن کاربرد واژه‌ی حجاب با مفهوم لغوی آن یعنی مانع در ارتباط است و در واقع مفهوم عام حجاب بیشتر استعمال شده؛ هر چند معنای خاص آن نیز که حجاب اصطلاحی است نیز به کار رفته است بنابراین میان واژگان عفاف و حجاب رابطه وجود دارد زیرا از ابعاد عفاف عملی و رفتاری، حجاب هم‌پوشانی کامل‌تری با تحقق بیرونی آن

دارد. هم‌چنین در بررسی تقابل‌های معنایی واژه‌ی عفاف در قرآن روشن شد، واژگانی چون فحشاء و شهوت در تقابل معنایی پرکاربرد با عفاف هستند؛ هر چند کلمه‌ی فحشاء و شهوت، دارای معنای خاص و مفهوم مقابلی با عفاف هستند، ولی می‌توانند شامل انواع اعمال سوء و مطالبات نفس نیز باشند. بررسی حوزه معنایی این دو واژه در قرآن نشان داد که کاربرد آن‌ها در آیات مربوطه عام بوده و شامل مصادیق گوناگون می‌باشد. به عبارت دیگر فحشاء و شهوت دارای یک معنی خاص و عام (عمل سوء جنسی و مطلق امیال) هستند که در قرآن معنای عام آن پرکاربردتر است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ۱۳۷۶: ترجمه فولادوند، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.
۲. ابن فارس، ابوالحسن، ۱۴۰۴ق: معجم مقاییس اللغة، مکتبه الاعلام الاسلامی، بی جا.
۳. ابن منظور محمد، ۱۴۲۰ق: لسان العرب، داراحیاء التراث الاسلامی، بیروت.
۴. ابو حیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق: البحر المحیط فی التفسیر، دارالفکر، بیروت.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق: أنوار التنزیل وأسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق: مفردات ألفاظ القرآن، دار الشامیه، بیروت.
۷. رکعی، محمد، ۱۳۹۶: میدان‌های معنایی در کربست قرآنی، چ ۱، دارالحديث.
۸. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷: الکشاف، دارالکتاب العربی، بیروت.
۹. سبزواری، محمد، ۱۴۱۹: ارشاد الانهان الی تفسیر القرآن، دار التعارف، للمطبوعات بیروت.
۱۰. شریفی، صالحه، ۱۳۹۵: میدان معنایی ابتلا در قرآن، چ ۲، نشرالمصطفی، بی جا.
۱۱. شریفی، علی، ۱۳۹۴: معناشناسی قرآن در اندیشه شرق شناسان با تاکید بر ایزوتسو، چ ۱، انتشارات ادیان و مذاهب.
۱۲. صانعی پور، محمد حسن، پیوستگی، ۱۳۹۵: قرآن کریم، نشر دانشگاه امام صادق، تهران.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴: ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: موسوی، سید محمد باقر، چ ۵، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران.
۱۵. طریحی، فخرالدین محمد علی، ۱۳۷۵: مجمع البحرین، چ ۳، مرتضوی، تهران.
۱۶. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق: التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چ ۳، مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ق: العین، دارالهجره، قم.
۱۸. قرشی بنابی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱: قاموس قرآن، دار الکتب الإسلامیه، چ ششم، تهران.
۱۹. مجتوبی، سید جلال الدین، ۱۳۶۴: علم اخلاق اسلامی (ترجمه جامع السعادات) حکمت، تهران.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران، ۱۳۷۱: تفسیر نمونه، چ ۱۰، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
۲۱. میبلی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱: کشف الاسرار و عده الابرار، امیرکبیر، تهران.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی - تخصصی
گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)
سال دوم * شماره پنجم * بهار ۱۳۹۸



حقیقت ملائکه از دیدگاه تفسیر التحریر و التئویر و تفسیر المیزان

صدیقه فیجانی^۱

چکیده

در نظام اعتقادی ما، فرشتگان از جایگاه مهمی برخوردارند. بدین جهت، هرگونه عقیده‌ای خرافی و تصوراتی نادرست نسبت به این موجودات باعث انحراف در عقاید دینی می‌شود. پیرامون این آفریده‌های الهی، پرسش‌های فراوانی مطرح است؛ بی‌تردید، پرسش از حقیقت وجودی ملائکه از منظر مفسران فریقین، یکی از مهمترین آن‌ها محسوب می‌شود. در این مقاله حقیقت ملائکه از منظر تفسیر «التحریر و التئویر» و تفسیر «المیزان» به صورت تطبیقی - توصیفی مورد بررسی قرار گرفته است. از رهگذر این بررسی به دست آمد که طبق نظر علامه طباطبایی ملائکه موجودات مجردی هستند که خواص ماده را ندارند و می‌توانند به صورت انسان متمثل شوند و بال داشتن ملائکه در آیات و روایات نیز به معنای کنایه آن می‌باشد. ابن‌عاشور نیز معتقد است ملائکه اجسام لطیف نورانی و برگزیدگان الهی هستند و دارای قدرتی زیاد می‌باشند و از جمله ویژگی‌های آن‌ها این است که به شکل‌های مختلف در می‌آیند و مقصود از بال ملائکه، تشکّل احوال آن‌ها است که به وسیله آن شکل می‌پذیرند.

کلیدواژه

بال ملائکه، تجرد ملائکه، تمثّل بشری، تمثّل ملائکه، حقیقت ملائکه

مقدمه

انسان‌های مؤمن به مبدأ و معاد، بیشترین سر و کارشان با فرشیان است، ولی در کنار همین زیست محسوس دنیوی با موجودات نامرئی دیگری (یعنی فرشتگان و...) که به امر الهی به نحوی با ما در ارتباط هستند، نیز معتقدند. در ادیان مختلف از این موجودات ملکوتی به نام‌های مختلف و تعبیر گوناگون یاد شده و در اسلام از آنان به نام ملائکه تعبیر شده است.

ملائکه از موجودات شگفت‌انگیز عالم خلقت هستند که تاکنون انسان نتوانسته است به کنه وجود آن‌ها پی ببرد و بدرستی از قدرت و توانایی آن‌ها اطلاعی به دست آورد و راهی به شناخت و معرفت آن‌ها جز از طریق وحی ندارد؛ زیرا از سویی وجود ملائکه را نمی‌توان با حواس پنجگانه لمس کرد و از سوی دیگر در تمام ادیان الهی به ویژه اسلام به وجود موجودات نامحسوسی همچون ملائکه اشاره شده که آن‌ها را مظهر خوبی‌ها و نیکی‌ها می‌داند که بر همه جهات عالم گمارده شده و به نیکی‌ها هدایت می‌کنند.

در قرآن کریم آیات فراوانی در خصوص ملائکه آمده است. کثرت آیات بیانگر اهمیت موضوع می‌باشد. به ویژه اگر آیاتی که دستور به تدبّر و تفکّر در آیات الهی می‌دهد را مورد توجه قرار دهیم و از سوی دیگر پندارهای غلط گروهی که ملائکه را دختران خدا و مؤنث یا موجودات بالدار و زنان گیسو بلند می‌دانند، این امور ایجاب می‌کند که به کاوشی در این مورد دست‌زده و پیرامون این موجودات شریف و مطهر به بحث و بررسی پردازیم.

اگر بگوئید: ملائکه از عالم امر و ملکوت هستند و ما از عالم ملک هستیم، چگونه آن‌ها را بشناسیم؟ در پاسخ می‌گوئیم: علاوه بر آیات و روایات معصومین (که از فضایل و اوصاف این موجودات شریف و نورانی پر است)، مفسران بزرگ نیز در اثبات وجود و توانایی آنان قلم فرسایی کرده‌اند و در این راستا کتاب‌ها و پایان‌نامه‌هایی هم نوشته شده است.

در غالب این منابع به جمع‌آوری آیات و روایات درباره ویژگی‌ها و افعال و وظایف ملائکه پرداخته شده؛ و می‌توان گفت در اکثر قریب به اتفاق این نگاشته‌ها بحث تفسیری ارائه نشده است. بنابراین مقاله حاضر با رویکرد تفسیری و به خصوص به صورت تطبیقی - توصیفی به مقایسه‌ی

حقیقت وجودی این موجودات شریف از دیدگاه تفسیر التحریر و التویر و تفسیر المیزان پرداخته و بعد از بحث مفهوم‌شناسی، خلقت ملائکه، حقیقت آن‌ها، ثمثل و بال‌های ملائکه مورد بررسی قرار گرفته است.

مفهوم‌شناسی

ملائکه

الف: ریشه لغوی

واژه‌ی «مَلَك» و مشتقات آن در قرآن کریم هشتاد و هشت مرتبه آمده است. اصل ملك، «مَلَك» است، آن‌گاه لام را مقدم و همزه را مؤخر نمودند، «مَلَاك» بر وزن مَفْعَل شد که از «أَلوك» به معنای رسالت است، سپس همزه به دلیل کثرت استعمال حذف و «ملك» شد. هنگام جمع همزه آن برگردانده شده و گفته می‌شود «ملائك» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۸۰/۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۹۶/۱۰؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۲۷۵/۶) و تاء را برای تأنیث جمع یا مبالغه بر آن افزوده‌اند. (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۹۲/۵)

بعضی از محققان گفته‌اند: مَلِك و مَلَك از يك ریشه‌اند که در مورد کنترل‌کننده و تنظیم‌کننده از انسان‌ها مَلِك و در مورد مدبرین عالم، ملائکه و مَلَك گفته می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷۶/۱)

چنان‌که فرموده: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتُ أُمَّرَأٌ﴾ (نازعات: ۵)

صاحب «التحقیق» در مورد این واژه آورده:

ملائکه جمع «ملیک» یا «ملاک» است و بعضی گفته‌اند: مفرد ملائکه «مَلَاك» می‌باشد که نزدیک به «الملاک» است و مؤید آن، این که ملاک در لغت عبری به معنای مَلَك می‌باشد. مَلَك و ملائکه از لغت عبری یا سریانی گرفته شده و علاوه بر استعمال در این دو لغت در زبان عربی هم استعمال شده و به معنای «تسلط» می‌باشد. بنابراین اشتقاق ملائکه از «أَلَك» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۹۶/۱۰) به مفهوم رسالت در غایت وهن و سستی است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱/۶۳ و ۱۶۴)

از بررسی گفتار ارباب لغت پیرامون واژگان ملائکه، دو قول به دست می‌آید:

۱. ملائکه جمع «مَلَك» است که در اصل «مَالِك» بود و از «أَلُوک» به معنای رسالت مشتق شده است.

۲. ملائکه جمع «مَلِیک» یا «مَلَاک» یا «مَلَأک» است که نزدیک به «المَلَاک» می‌باشد و در لغت عبری به معنای مَلَك و در زبان عربی به معنای «تسلط» استعمال شده است. اما آنچه به نظر صحیح می‌رسد با توجه به مفهوم ملائکه که در ذیل به آن اشاره خواهیم کرد، همان معنای اول است.

ب: مفهوم اصطلاحی ملائکه

ملائکه، نام موجوداتی است که مخلوق خداوند و واسطه‌هایی بین او و عالم مشهود که آن‌ها را موکل بر امور عالم تکوین و تشریح قرار داده است و بندگان محترمی هستند که هرگز خداوند را در هر صورتی که به ایشان فرمان دهد، نافرمانی نمی‌کنند و به هر چه مأمور شوند، انجام می‌دهند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/۱۷) فیض کاشانی نیز فرشتگان را واسطه‌ی بین خداوند و انبیاء و اولیاء برای رساندن پیام او به آن‌ها به وسیله‌ی وحی، الهام و یا رؤیای صادق می‌داند. (فیض کاشانی، بی‌تا: ۳/۳۰۹)

۱. خلقت ملائکه

در آیات و روایات، برخلاف آفرینش انسان، کیفیت خلقت فرشتگان و موجودات نامرئی (همانند جن و شیطان) بیان نشده است. در خصوص خلقت جن و ملک تنها به این نکته اشاره شده که خلقت جن از نار (حجر: ۲۷؛ الرحمن: ۱۵) و خلقت ملائکه از نور می‌باشد. چنانچه امام صادق علیه السلام فرمودند: «خدای عزوجل ملائکه را از نور آفرید.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۶/۱۹۱) در تفاسیر نیز به این بحث پرداخته نشده است و تنها به این نکته اشاره شده که ملائکه اجسام لطیف نورانی هستند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۰/۲۲) یا به حدیث مذکور اشاره کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۱۷)

۲. تجرّد یا جسمانیت ملائکه

در آیات قرآن کریم و روایات رسیده از معصومین علیهم السلام درباره‌ی فرشتگان و افعال و صفات و

مقامات آن‌ها مطالبی وارد شده ولی شاید بحث صریحی در هیچ‌کدام از آن‌ها درباره‌ی حقیقت وجودی ملائکه به چشم نمی‌خورد و به همین دلیل در میان دانشمندان و مفسران درباره‌ی حقیقت آن‌ها اختلاف شده است.

در میان ایشان دو دیدگاه عمده درباره‌ی این موجودات وجود دارد؛ برخی از محدثان و متکلمان آنان را جسم لطیف نورانی قلمداد کرده‌اند که به اشکال مختلف متشکل می‌شوند و حتی بر این سخن، ادعای اجماع نموده‌اند. مرحوم مجلسی می‌نویسد:

«امامیه، بلکه همه‌ی مسلمانان جز فلاسفه، بر وجود ملائکه و اینکه آنان جسم لطیف نورانی‌اند و می‌توانند به اشکال مختلف درآیند، اجماع دارند.» (مجلسی، ۲۰۳/۵۶:۱۴۰۳ و ۲۹۳/۱۱:۱۴۰۴)

چنان‌که برخی روایات نیز از وجود جسمانی فرشتگان حکایت می‌کنند (قمی، ۱۳۶۳: ۲/۲۰۶) برخی قرآن پژوهان و مفسران نیز این مسلک را پذیرفته‌اند و معتقد به جسم لطیف بودن فرشتگان و امور غیبی دیگری که از حواس ما غایب است، مانند ارواح مؤمنان، شده‌اند. (حسن، بی‌تا: ۷)

اما حکما و فلاسفه آنان را پدیده‌ای غیرمادی می‌دانند و بر مجرد بودنشان - با اختلاف در مجرد تام و ناقص - اصرار ورزیده‌اند؛ صدرالمألهین می‌گوید: باید بدانی که آفرینش فرشتگان، غیر از آفرینش انسان است؛ زیرا آن‌ها وجود بسیط و مجرد دارند، بی‌آنکه ترکیب یافته از عقل و شهوت باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷/۱۳۰)

فلاسفه معتقدند ملائکه، جسم نیستند، بلکه عقول مجرد از ماده‌اند و هیچ استقلالی در خلقت ندارند. اطاعت آنان از خدا نیز بدون عصیان و تخلف است. همان‌طور که حواس انسان از نفس او اطاعت می‌کنند و مدرک اصلی، نفس است و حواس، ابزار و ادراک آن هستند. (همان: ۸/۱۱۸)

(۱۱۹)

فخررازی در تفسیر خود می‌نویسد:

«در ماهیت و حقیقت ملائکه اختلاف است؛ ملائکه موجوداتی قائم به نفس اند و به دو دسته تقسیم می‌شوند: یا متحیزند (مکان دارند) و یا متحیز نیستند؛ اما در صورتی که متحیز باشند، چند قول است؛ براساس يك قول ملائکه اجسام لطیف هوایی اند که قادرند به اشکال مختلف درآیند و محل سکونت آن‌ها نیز آسمان هاست و این نظر بیشتر مسلمانان است.» (فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۸/۲)

دیدگاه التحریر و التنویر

ابن‌عاشور در بیان حقیقت ملائکه، قول سعد الدین در کتاب «المقاصد فی علم الاصول» را نقل می‌کند که می‌گوید:

«ملائکه اجسام لطیف نورانی هستند و اجسام لطیف از قبیل جوهرند نه عرض و جوهر همان چیزی است که حکماء به آن مجرد می‌گویند. وی سپس به این گفتار اشکال وارد کرده و معتقد است صاحب «المقاصد فی علم الاصول» در این تعریف، خلط بین ذاتیات و عرضیات کرده است. وی در ادامه به بیان نظر خود پرداخته، می‌گوید: ملائکه اجسام لطیف نورانی و برگزیدگانی هستند که دارای قدرت زیاد می‌باشند و از جمله ویژگی‌های آن‌ها اینکه به شکل‌های مختلف در می‌آیند و به اموری که اعمالشان بر آن متوقف است، علم دارند و جایگاه آن‌ها آسمانهاست تا زمانی که به جهتی از زمین فرستاده نشده‌اند. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۸۴ و ۱۰/۲۲)

دیدگاه المیزان

علامه طباطبایی نیز با بررسی آیات اذعان می‌کند که در هیچ‌آیه‌ای به صراحت بر جسمانی بودن فرشته تصریح نشده است، ولی از برخی آیات و نیز از ویژگی‌هایی که در آیات برای این موجود نامحسوس بیان می‌شود می‌توان وجود غیرمادی (مجرد بودن) فرشتگان را استدلال کرد. البته همان‌گونه که علامه تصریح دارد، مقصود از مجرد، موجودی است که مجرد از ماده باشد؛

چه آنان را مجرد تام بدانیم که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل مجرد از ماده است و خصوصیات ماده مثل شکل و رنگ را ندارند و چه مجرد ناقص (مثالی و برزخی) که واسطه میان مجرد کامل و مادی محض است و ماده ندارد، ولی آثار ماده را دارد، و از قبیل صورت‌های خیالی شکل یافته در ذهن است. (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۶۹؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۶: ۱۶۲ و ۲۱۰)

از جمله آیاتی که در نظر علامه دلالت بر تجرد فرشتگان دارد: آیهی ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴)؛ و آیهی ﴿مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾ (نجم: ۱۱-۱۲) است. در این آیات شریفه از نزول قرآن توسط فرشته بر قلب حضرت پیامبر ﷺ سخن گفته شده است. مقصود از قلب در آیات شریفه، دستگاه خون‌رسانی به بدن نیست، بلکه موجودی است که می‌فهمد و می‌اندیشد (انفال: ۲؛ حجرات: ۷؛ حج: ۴۶؛ اعراف: ۱۷۹)، ایشان با توجه به ویژگی‌هایی که در آیات قرآن به قلب نسبت داده می‌شود، قلب را مترادف با روح و نفس در فلسفه می‌دانند؛ از این رو، نزول فرشته بر قلب و نازل کردن قرآن را ملازم با مجرد بودن فرشته می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۴۴)

آیهی دیگری که در نظر علامه بر تجرد فرشتگان دلالت دارد، آیهی ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكَ لَفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمَ مَا يَلْبَسُونَ﴾ (انعام: ۷ و ۹) براساس این آیهی شریفه، انزال فرشته با لباس ملکی و وجود ملکوتی اش در عالم ماده امکان‌پذیر نیست؛ از این رو، اگر قرار بر انزال فرشته با وجود ملکوتی اش باشد، به گونه‌ای که انسان بتواند وی را ببیند، ملازم با مهلت نیافتن انسان و دخول او در نشأه پس از مرگ است تا انسان با فرشته مسانخت پیدا کند و امکان مشاهده وجود داشته باشد، بنابراین وجود فرشته نیز همانند نشأه آخرت مفارق از ماده است. (همان)

علامه با فرض قبول تجرد برای فرشتگان اذعان می‌دارد که آنان صورت و شکل جسمانی ندارند و اگر در روایات سخن از صوت و شکل و هیأت‌های جسمانی ملائکه مطرح شده، از باب تمثیل است یعنی فلان فرشته طوری است که اگر اوصافش با طرحی نشان داده شود، به این شکل در می‌آید و به همین جهت انبیاء و امامان، فرشتگان را به آن صورت که برای آنان مجسم شده‌اند، توصیف

کرده‌اند و گرنه ملائکه به صورت و شکل در نمی‌آیند. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۹۴)

علامه در رد باور مندان به جسم لطیف بودن فرشته می‌نویسد:

«اما اینکه برخی از دانشمندان فرشته را جسمی لطیف یا نورانی و بدون شکل قلمداد کرده‌اند که به شکل‌های مختلف آشکار می‌شود، سخنی است که دلیلی بر اعتبار آن از عقل و نقل از کتاب و سنت معتبره وجود ندارد و ادعای اجماع مسلمانان در چنین مواردی نیز علاوه بر اینکه قابل پذیرش نیست، دلیلی بر حجیت اجماع در مسائل اعتقادی وجود ندارد.» (همان)

بررسی دیدگاه‌ها

با توجه به آنچه بیان شد ابن عاشور ملائکه را اجسام لطیف نورانی می‌داند که به اشکال مختلف در می‌آیند ولی علامه طباطبایی با ردّ جسمانی بودن ملائکه آن‌ها را موجوداتی مجرد می‌داند که برای انبیاء و اوصیای الهی متمثل می‌شوند.

در بررسی این دیدگاه‌ها باید گفت: یکی از مهم‌ترین معیارهای تشخیص صحت و سقم هر ایده‌ای میزان هم‌خوانی آن با آیات قرآن و روایات است. قرآن کریم فرشتگان را این چنین معرفی می‌کند:

۱. دارا بودن عصمت: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (تحریم: ۶)
۲. دارا بودن علم: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (بقره: ۳۲)
۳. خوف از پروردگار: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (نحل: ۵۰)
۴. گواهی بر توحید: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ۱۸)
۵. عدم استکبار: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (نحل: ۴۹ و ۵۰)
۶. خضوع و سجده: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ (بقره: ۳۴)
۷. عدم سستی و غفلت: ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ

وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ يَسْبُحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿ (انبیاء: ۱۹ و ۲۰)

۸. دارای مقام و مرتبه: ﴿وَمَا مِثْلًا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (صفات: ۱۶۴)

۹. رسولان الهی ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا﴾ (فاطر: ۱)

۱۰. دارا بودن مقام شفاعت: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَاتُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾ (نجم: ۲۶)

۱۱. درود فرستادن بر پیامبر ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (احزاب: ۵۶)

۱۲. استغفار برای مؤمنان: ﴿كَأَذِ السَّمَاوَاتِ يَفْقَطْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِنْ اللَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (شوری: ۵)
همچنین در روایات درباره ملائکه آمده است:

۱. پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «برای خداوند فرشتگانی است در آسمان هفتم که از آغاز آفرینش تا روز قیامت در سجده هستند و اندام آن‌ها از ترس، لرزان است، هر قطره از اشک چشم آن‌ها جاری شود، به صورت فرشته‌ای در می‌آید. همین که روز قیامت فرا رسد، سرها را بلند کرده، می‌گویند: خدایا حق عبادت تو را ادا نکردیم» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۶۰/۳)

۲. امام علی علیه السلام در وصف فرشتگان می‌فرماید: «گروهی از فرشتگان همواره در سجده‌اند و رکوع ندارند و گروهی در رکوعند و یارای ایستادن ندارند و گروهی در صف‌هایی ایستاده‌اند که پراکنده نمی‌شوند و گروهی همواره تسبیح می‌گویند و خسته نمی‌شوند و هیچ‌گاه خواب به چشمانشان راه نمی‌یابد، و عقل‌های آن‌ها دچار اشتباه نمی‌شوند، بدن‌های آن‌ها دچار سستی نشده و آنان دچار بی‌خبری برخاسته از فراموشی نمی‌شوند.» (سیدرضی، ۱۳۷۹: ۳۵)

۳. امام صادق علیه السلام فرمودند: «خدای عزوجل ملائکه را از نور آفرید.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۱/۵۶)

۴. در حدیث دیگری فرمودند: «فرشتگان نه می‌خورند، نه می‌آشامند و نه ازدواج می‌کنند؛ بلکه با نسیم عرش زندگی می‌کنند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۳/۵۶)

۵. امام رضا علیه السلام فرمودند: «به راستی فرشتگان معصومند و از کفر و قبائح به لطف خداوند

محفوظ می‌باشند.» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴۱۷/۳)

از مفاد مجموعه آیات و روایات و گفتار مفسران و فلاسفه به‌ویژه علامه طباطبائی و ابن‌عاشور چنین بر می‌آید که ملائکه موجوداتی هستند که دارای عقل و شعور، ایمان و عصمت می‌باشند. خواب و سستی، سهو و نسیان برای بشر و موجودات مشابه است که اسیر ماده و جنس عنصری می‌باشند و محتاج تغذیه و لوازم طبیعت حیوانی هستند اما ملائکه به دلیل غیرمادی بودن از این اوصاف و لوازم زندگی مادی منزّه هستند.

۳. تمثّل ملائکه

مفهوم تمثّل

تمثّل در لغت مصدر باب تفعّل از ریشه (م ث ل) به معنای شکل و صورت یافتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۶۱۲) تمثّل بالشیء به معنای مثال زدن به چیزی است. (ابن‌منظور، همان) تمثّل بقول الشاعر به معنای شاهد آوردن از سخن شاعر است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۴۷۲) وقتی گفته می‌شود: تمثّل کذا یعنی آن چیز را صورت‌گیری کرد. مُمَثَّل به چیزی اطلاق می‌شود که به شکل دیگری در آمده باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۹) تمثّل هر چیزی شکل و صورت آن چیز است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸/۲۲۸) از معانی یادشده به دست می‌آید که تمثّل فرشته به شکل انسان در لغت، به معنای متصور شدن و صورت گرفتن فرشته به شکل و صورت انسان است، به گونه‌ای که فرد مقابل آن را انسان ببیند.

برخی روایات از صورت و شکل و هیأت‌های جسمانی ملائکه سخن گفته‌اند. در روایات آمده است که جبرئیل در بسیاری از اوقات به صورت «دحیه کلبی» متمثّل می‌شد و خدمت پیامبر ﷺ می‌رسید، چنان که از امام صادق علیه السلام نقل شده: (زمانی) ابوذر خدمت پیامبر آمد در حالی که جبرئیل به صورت «دحیه کلبی» در خدمت حضرت بود و با حضرتش خلوت کرده بود، چون ابوذر آن دو را دید بازگشت و سخن آن‌ها را قطع نکرد، سپس جبرئیل گفت: ای محمد صلی الله علیه و آله این ابوذر بود که بر ما گذشت و به ما سلام نکرد و اگر به ما سلام کرده بود پاسخ او را می‌دادیم. ای

محمد ﷺ ابوذر دعایی می خواند که نزد اهل آسمان معروف است. پس هنگامی که من به آسمان رفتم، آن دعا را از او پیرس. پس زمانی که جبرئیل رفت، ابوذر خدمت پیامبر ﷺ آمد و پیامبر ﷺ به او فرمودند: ای ابوذر چه چیز مانع سلام تو بر ما شد هنگامی که بر ما گذشتی؟ ابوذر گفت: ای رسول خدا گمان کردم که «دحیه کلبی» برای بعضی از امور با شما خلوت کرده است. پیامبر ﷺ فرمودند: ای ابوذر او جبرئیل بود و گفت اگر ابوذر بر ما سلام می کرد، جواب او را می دادیم. چون ابوذر دانست که او جبرئیل بوده، پشیمان شد از این که سلام نکرده بود. سپس حضرت به او فرمودند آن دعایی که تو می خوانی و جبرئیل خبر داد که در آسمان معروف است، چیست؟ ابوذر گفت می گویم: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْأَمْنَ وَالْإِيمَانَ بِكَ وَالتَّصَدِيقَ بِنَبِيِّكَ، وَالْعَافِيَةَ مِنْ جَمِيعِ الْبَلَاءِ وَ الشُّكْرَ عَلَى الْعَافِيَةِ وَالْغَنَى عَنِ سِرَارِ النَّاسِ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۸۷/۲)

تمثل فرشتگان

بحث از تمثل فرشتگان، پیشینه‌ای به دیرینگی تفسیر قرآن دارد. بسیاری از قرآن پژوهان ذیل آیه ۱۷ سوره‌ی مریم به بحث از تمثل فرشته پرداخته‌اند؛ آنان در فاعل تمثل هم داستان نیستند؛ برخی آن را حضرت عیسی ﷺ (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۹۵/۵) و برخی فرشته دانسته‌اند. (الوسی، ۱۴۱۵: ۳۹۴/۸) همچنین، در بیان مفهوم تمثل و چگونگی آن هم عقیده نیستند. برخی مفسران فقط به بیان معنای تحت اللفظی تمثل بسنده کرده‌اند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱/۱۶) برخی دیگر با قدری توضیح در باره‌ی مفهوم و چگونگی تمثل، آن را بر تمثل مُلکی (دخول در مُلک) یا ملکوتی حمل کرده‌اند. (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۵۹/۴)

ابن عاشور در این زمینه، نظری ندارد اما علامه طباطبایی می فرماید:

«این گونه روایات حاکی از تمثل ملک به صورت انسان است؛ و منظور این است که ملک در ظرف ادراک کسی که او را می بیند، به صورت انسان در می آید، در حالی که در بیرون از ظرف ادراک وی، واقعیت دیگری دارد که همان صورت ملکی می باشد به خلاف تشکل و تصوّر، که اگر ملک به صورت انسان متصوّر و به شکل او متشکل شود، انسانی واقعی می شود، هم در ظرف ادراک بیننده و هم در خارج آن ظرف، و چنین ملکی هم در ذهن ملک است و هم در خارج و این

ممکن نیست، پس تمثّل یعنی چیزی یا شخصی به صورت دیگری نمایان شود نه این که ماهیت و باطن آن تغییر کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۱۳)

شواهد مفهوم تمثّل در نگاه علامه

الف: سازگاری با سیاق آیات

بهترین شاهد بر اینکه فرشته در همان حالی که به صورت بشر تمثّل یافت، باز فرشته بود، نه اینکه بشر شده باشد، گفت وگویی فرشته با حضرت مریم علیها السلام در آیات سورهی مریم است که پس از بیان تمثّل فرشته به شکل انسان، فرد تمثّل یافته در مقام معرفی خود می‌گوید: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مریم: ۱۹)؛ براساس این آیهی شریفه، روحی که ممثّل شده، فرستاده پروردگار است و همین فرستاده پروردگار در آیهی ۴۵ سورهی آل عمران، ملائکه را معرفی نموده و می‌فرماید: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴/۳۵ و ۳۶)

ب: سازگاری با معنای لغوی

معنایی که از تمثّل شد با معنای لغوی واژه نیز تناسب دارد؛ زیرا تمثّل شیء لشیء فی صوره کذا به این معناست که چیزی برای دیگری به فلان صورت درآمد؛ یعنی دیگری وی را به صورت یادشده تصور کرد، نه اینکه ماهیت آن چیز دگرگون شد. بنابراین تمثّل فرشته به صورت بشر، ظهور او برای بیننده در قالب بشر است، نه اینکه فرشته به بشر تبدیل یافته باشد؛ وگرنه، اطلاق تمثّل بی معنا خواهد بود. (همان)

۴. بال ملائکه

در آیات و روایات آمده است فرشتگان بال دارند و برای بعضی سه بال، چهار بال و چندین بال ذکر شده است. قرآن می‌فرماید: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ سپاس خدای را که پدید آورنده آسمان و زمین است [و] فرشتگان را که دارای بال‌های دوگانه و سه‌گانه و چهارگانه‌اند

پیام آورنده قرار داده است، در آفرینش هر چه بخواهد می‌افزاید، زیرا خدا بر هر چیزی تواناست ﴿فاطر: ۱﴾

از امام صادق علیه السلام نقل شده: «خداوند ملائکه را مختلف خلق کرد، جبرئیل نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد در حالی که برای او ششصد بال بود، و بر ساق پایش دری بود مثل قطره شبمنی که روی گیاه می‌افتد و آن قدر بزرگ بود که بین زمین و آسمان را پر کرده بود.» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۳۴۹/۴)

با توجه به مطالب مذکور این سؤالات مطرح می‌شود که: منظور از این بال‌ها چیست؟ آیا همانند بال پرندگان است؟ و مراد از داشتن سه بال و یا بیشتر چیست؟ آیا ممکن است این بال‌ها کنایه از مطلبی دیگر باشد؟

دیدگاه التحریر و التنویر

ابن عاشور در تفسیر ﴿أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ﴾ می‌گوید: اگر این عبارت حال از «الملائكة» باشد، بال ملائکه ذاتی آن‌ها و از مقومات خلقتشان می‌باشد ولی اگر این تعبیر حال از ضمیر در «رسلاً» باشد، بال ملائکه مخصوص زمان رسالت آنهاست که برای انجام کاری فرستاده می‌شوند. وی سپس می‌گوید: بال در پرندگان به جای موضع دست در انسان است. و دو احتمال در آیه و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله وجود دارد:

۱. اثبات بال برای ملائکه حقیقی باشد.

۲. بال، استعاره برای قوه‌ای است که به وسیله‌ی آن آفاق آسمان و زمین را در سیر صعود و نزول خود می‌شکافند. ولی کنه آن‌ها را جز خدا نمی‌داند.

وی سپس در بیان معنای ﴿مُنْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ اظهار می‌دارد که ملائکه دارای بال‌هایی هستند که به صف شده‌اند دو تا دوتا، سه تا سه تا یا چهارتا چهارتا و گاهی صفوف آن‌ها متعدد است تا جایی که به تعداد زیاد می‌رسد و این منافاتی ندارد با آنچه در حدیث عبدالله بن مسعود است که پیامبر صلی الله علیه و آله جبرئیل را دید که ۶۰۰ بال دارد و جایز است تعداد بال‌ها برای هر ملکی در اوقات متفاوت بر حسب مسافتی که مأمور به طی آن هستند متغیر باشد و اظهر اینکه بال ملائکه از احوال تشکّل است که به وسیله‌ی آن شکل می‌پذیرند و این تشکّل قبض و بسط در ذرات نورانی آنهاست

و دارا شدن صورتی از صورت‌های کثیف برای ذوات آن‌ها چنانچه قول خدای تعالی بر تشکل آن‌ها دلالت می‌کند آنجا که می‌فرماید: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ (انفال: ۱۲) و همچنین ثابت شده تشکل جبرئیل برای پیامبر ﷺ به صورت دحیه کلبی و ظهور او در غار حراء در آغاز وحی و بسیاری از اصحاب پیامبر ﷺ در روز جنگ بدر مردمی را دیدند که سوار بر اسب‌هایی همراه با آن‌ها می‌جنگیدند ولی آن‌ها را نمی‌شناختند. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۰۹/۲-۱۱۱)

دیدگاه المیزان

علامه طباطبایی ضمن این که این تعبیر را به معنای کنایی آن در نظر گرفته؛ می‌فرماید: از لفظ جناح این مقدار فهمیده می‌شود که نتیجه‌ای را که پرندگان از بال‌های خود می‌گیرند، ملائکه هم آن نتیجه را می‌گیرند و اما این که چطور آن نتیجه را می‌گیرند، از لفظ جناح به دست نمی‌آید. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷/۱۷)

بررسی دیدگاه‌ها

برخی از مفسران، حکما و فلاسفه اسلامی معتقدند که امکان دارد ذکر بال در ملائکه، در آیات و روایات، تعبیر کنایی باشد. جناح و بال در پرندگان به منزله‌ی دست برای انسان است و از آن جایی که بال وسیله‌ی نقل و انتقال پرندگان و حرکت و فعالیت آنهاست گاهی این کلمه در فارسی یا عربی به عنوان کنایه از وسیله‌ی حرکت و اعمال قدرت و توانایی به کار می‌رود؛ مثلاً گفته می‌شود: فلانی بال و پرش سوخت، کنایه از این که نیروی حرکت و توانایی از او سلب گردید، یا فلان کس را زیر پر و بال خود گرفت، یا انسان باید با دو بال علم و عمل پرواز کند و امثال این تعبیرات که همگی نظر به مفاهیم معنوی آنهاست نه مفاهیم جسمی و مادی. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶۷/۱۸)

در قرآن کریم مطالب بسیاری، به استعاره و مجاز به کار رفته است، مانند آیه ﴿وَجَاءَ رُكُودًا وَ الْمَلِكُ صَفًّا صَفًّا؛ و [فرمان] پروردگارت و فرشته [ها] صف در صف آیند﴾ (فجر: ۲۲) تعبیر آمدن در مورد خداوند تعبیری مجازی است، زیرا خداوند جسم نیست که آمدن بر او صدق کند. لذا شاید آمد و شد فرشتگان، که دارای بال هستند، کنایه از مراتب نزول و عروج باشد، چون نزول از عالم بالا و عروج به سوی عالم بالا صورت می‌گیرد؛ پس وسیله‌ی آن هم باید مناسب باشد، نه

این که به راستی بال جسمانی مراد باشد. و این که فرمود: بعضی دو بال، بعضی سه بال و بعضی چهار بال دارند، مراد این است که برخی در این نزول و عروج ضعیفتر و بعضی قویترند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۲۹۵)

با توجه به آنچه بیان شد، می توان گفت: اطلاق جناح و بال برای فرشته، به معنای بال و پری که در پرندگان وجود دارد، نیست، بلکه بال پرندگان، مثالی است برای بال هایی که فرشتگان دارند.

نتیجه

وجود ملائکه از مسلمات آیین اسلام است و آیات و روایات بسیاری به وجود این موجودات تصریح دارند. ابن عاشور معتقد است ملائکه اجسام لطیف نورانی و برگزیدگانی هستند که دارای قدرت زیاد می باشند و از جمله ویژگی های آنها اینکه به شکل های مختلف در می آیند. از نظر علامه طباطبایی نیز ملائکه موجودات مجردی هستند که خواص ماده را ندارند و قابل دیدن و حس کردن برای بشر عادی نیستند.

ابن عاشور می گوید:

«بال ملائکه از احوال تشکّل آنها است که به وسیلهی آن شکل می پذیرند و این تشکّل قبض و بسط در ذرات نورانی آنها و دارا شدن صورتی از صورت های کثیف برای ذوات آنها می باشد، ولی علامه طباطبایی اطلاق بال در ملائکه را به معنای کنایی آن در نظر گرفته؛ می فرماید: از لفظ جناح این مقدار فهمیده می شود که نتیجه ای را که پرندگان از بال های خود می گیرند، ملائکه هم آن نتیجه را می گیرند و اما این که چطور آن نتیجه را می گیرند، از لفظ جناح به دست نمی آید.

از منظر علامه طباطبایی ملائکه می توانند به صورت انسان متمثل شوند و منظور از تمثّل این است که ملک در ظرف ادراک کسی که او را می بیند، به صورت انسان در می آید، در حالی که در بیرون از ظرف ادراک وی، واقعیت دیگری دارد که همان صورت ملکی می باشد.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، ۱۴۱۸، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چ ۳، تهران.
- نهج البلاغه، سید رضی، مترجم: دشتی، محمد، ۱۳۷۹، مؤسسه انتشارات مشهور، چ ۱، قم.
۱. ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر والتشویر، ۱۴۲۰، مؤسسه التاریخ العربی، چ ۱، بیروت.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۹، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۴۱۴، دارصار، بیروت.
۴. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۵، دارالکتب العلمیه، چ ۱، بیروت.
۵. حسن، احمد، الملائکه حقیقتهم، وجودهم، صفاتهم، بی تا، جروس برس، طرابلس.
۶. خمینی، سید روح الله، شرح چهل حدیث، ۱۳۷۸، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ۱۴۱۲، دارالعلم الدار شامیه، دمشق.
۸. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۱۴۰۷، دارالکتب العربی، لبنان.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۹۸۱، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶، بیدار، چ ۲، قم.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۰، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، بیروت.
۱۲. _____، بدایه الحکمه، ۱۴۱۵، مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱۲، قم.
۱۳. _____، رسائل توحیدی، ترجمه علی شیروانی، ۱۳۷۰، الزهراء، تهران.
۱۴. طریحی، فخرالدین بن محمد بن علی، مجمع البحرین و مطلع النیرین، ۱۳۷۵، کتابفروشی مرتضوی، تهران.
۱۵. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، ۱۴۱۵، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۱۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ۱۴۱۰، هجرت، قم.
۱۸. فیض کاشانی، محسن، تفسیر الصافی، بی تا، اعلمی، بیروت.
۱۹. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، ۱۳۷۱، دارالکتب الاسلامیه، چ ۶، تهران.
۲۰. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر التمیمی، ۱۳۶۳، دارالکتب، چ ۳، قم.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ۱۴۰۷، دارالکتب اسلامیة، چ ۴، تهران.

۲۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ۱۴۰۳، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۲۳. _____، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ۱۴۰۴، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی، مشکات (مجموعه آثار ج ۳۳ آموزش فلسفه)، ۱۳۸۶، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۵. _____، معارف قرآن، ۱۳۷۶، مؤسسه در راه حق، قم.
۲۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۳۶۰، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (با همکاری جمعی از دانشمندان)، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره پنجم * بهار ۱۳۹۸



مقایسه‌ی گستره‌ی حقوق بشر در قرآن کریم و اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر

زهرا زینب تقیلو^۱

حسن صادقی^۲

چکیده

هر چند در اصل ذی حقوق بودن انسان بحث وجود ندارد اما اندیشمندان درباره‌ی گستره‌ی آن اتفاق نظر ندارند. گستره‌ی حقوق بشر از سویی در آموزه‌های قرآنی طرح شده و از سوی دیگر، در عصر حاضر در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر آمده است. حال، چه نسبتی میان آموزه‌های قرآنی با اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر در گستره‌ی حقوق بشر وجود دارد و آیا می‌توان یکی را بر دیگری برتر دانست؟ این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی نگارش یافته و به صورت تطبیقی به اشتراک‌ها و اختلاف‌های آموزه‌های قرآنی با اعلامیه حقوق بشر در حوزه‌ی «گستره‌ی حقوق بشر» می‌پردازد. یافته تحقیق این است که آموزه‌های قرآنی و اعلامیه‌ی حقوق بشر بیشتر بر مصادیق کلی حقوق بشر مانند حقوق طبیعی، مالی، امنیتی و غیره اشتراک نظر دارند؛ لکن در برخی از مصادیق از قبیل حق تدین، اختلاف دیدگاه وجود دارد. از سوی دیگر در شرایط حقوق بشر از قبیل حق حیات، حق کرامت نیز اختلافات جدی وجود دارد و اعلامیه در موارد گوناگون در برابر آموزه‌های قرآنی موضع غیرمنطقی و نادرست می‌گیرد. با بررسی تطبیقی گستره‌ی حقوق بشر، برتری آموزه‌های قرآنی بر اعلامیه حقوق بشر آشکار می‌گردد.

واژگان کلیدی

اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، حقوق فردی و اجتماعی بشر، شروط حقوق بشر، گستره‌ی حقوق بشر، مصادیق حقوق بشر.

مقدمه

حقوق بشر از مهم‌ترین مسائل جهانی در جامعه‌ی بین‌الملل به شمار می‌آید. پیش از رنسانس در تاریخ اروپا به دلیل خودکامگی حاکمان تبعیض نژادی شدیدی که وجود داشت عرصه را بر مردم تنگ کرد و در اثنای انقلاب فرانسه بعد از کشتارهای فراوان به اوج خود رسید. اعلامیه حقوق بشر از دل همین انقلاب متولد شد. اما حقوق بشر در اسلام، از زیربناهای رسالت به شمار می‌رود این حقوق برتر و کامل‌تر از حقوق بشری است که سازمان ملل آن را وضع کرده است. حقوق بشر در اسلام بر تمامی ابعاد زندگی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بشر احاطه دارد.

به دلیل اهمیت موضوع حقوق بشر کتاب‌ها و مقالات زیادی نوشته شده است. در مورد مقایسه‌ی حقوق بشر در اسلام و اعلامیه‌ی جهانی؛ از جمله کتاب تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو بر یکدیگر، نوشته‌ی علامه محمدتقی جعفری است که دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب را به صورت تطبیقی مقایسه کردند. آثار دیگری نیز از قبیل مبانی اعلامیه حقوق بشر در ترازوی قرآن، نوشته‌ی سیدموسی صدر^۱، مصادیق قرآنی حقوق بشر به بهانه سالروز تصویب اعلامیه حقوق بشر اسلامی و نیز حقوق بشر اسلامی و تفاوت آن با حقوق بشر غربی، نوشته‌ی حسین رضانی‌پور، بررسی مقایسه‌ای نسل اول حقوق بشر جامعه مدنی غرب با مبانی اسلامی، اثر عباس مقتدایی^۲، مطالعه تطبیقی حقوق بشر در اعلامیه جهانی حقوق بشر و رساله حقوق امام سجاد^{علیه السلام} تألیف سیدباقر سیدی بنابی و میثم ندایی^۳ نگارش یافته است. این مقاله با بررسی تفاسیر، به صورت تفصیلی گستره حقوق بشر در قرآن و اعلامیه حقوق بشر را بررسی می‌کند.

۱. در فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، دوره: ۹، شماره: ۳۶، سال ۱۳۸۲ به چاپ رسیده است.
۲. در فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، دوره ۲۲، شماره ۳، سال ۱۳۹۰ به چاپ رسیده است.
۳. در فصلنامه پژوهش‌های حقوق تطبیقی عدل و انصاف، شماره ۱، سال ۱۳۹۷ به چاپ رسیده است.

الف: مفهوم حقوق

۱. مفهوم لغوی

«حق» در لغت به معنای گوناگون بکار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ۶۰/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۱۵/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق: ۲۴۶-۲۴۷) از معنای واژه‌ی حق به معنای ثبوت است؛ اما در همه‌ی معنای واژه‌ی حق، یک معنای ثبوت ملحوظ است، خواه ثبوت تکوینی و حقیقی باشد و خواه ثبوت قرار دادی و اجتماعی.

به تعبیر برخی بزرگان حق، به معنای ثبوت مطابق با واقع است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲/۲۶۲) بنابراین، در لغت، «حق» به معنای مصدری، «ثبوت» یا «ثبوت مطابق با واقع» است و «حق» به شکل وصفی به معنای «ثابت» یا «ثابت مطابق با واقع» است.

۲. مفهوم اصطلاحی

اصطلاح «حق» در مباحث فلسفی، فلسفه اخلاق، علوم سیاسی و حقوقی بکار می‌رود و با توجه به اینکه طرح همه آن‌ها در این نوشته ضرورتی ندارد، از ذکر آن‌ها صرف نظر شده و تنها به معنای آن اشاره می‌شود. تعاریف متعددی برای معنای اصطلاحی حقوق ذکر شده است (ر.ک: نویان، ۱۳۸۸: ۳۰-۴۰؛ بحر العلوم، ۱۴۰۳ ق: ۱۳/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۵) برای رعایت اختصار به تعریف برگزیده اشاره می‌شود عبارت است از:

حق، امری است اعتباری که برای کسی (له) بر دیگری (علیه) وضع می‌شود و لازمه آن، «بهره‌وری» و «اختصاص» و «امتیاز» برای صاحب حق است.

در این تعریف به سه عنصر برمی‌خوریم: کسی که حق برای اوست (من له الحق)؛ کسی که حق بر اوست (من علیه الحق)؛ آنچه متعلق حق است. حق، لوازمی دارد، مانند «بهره‌وری»، «اختصاص» و «امتیاز». (مصباح یزدی، بی تا: ۲۹-۳۰)

جمع واژه‌ی «حق» به معنای ذکر شده، «حقوق» است؛ «حق» در مباحث حقوقی با ترکیب «داشتن» بکار می‌رود و به صورت «حق داشتن» کاربرد دارد؛ در صورتی که «حق» با ترکیب «بودن» و به صورت «حق بودن» در مباحث فلسفی و اخلاقی کاربرد دارد. «حق» در ترکیب

«حق داشتن» بیشتر از امری اعتباری حکایت دارد، چنانکه یاد شد و محکمی آن در بیشتر کاربردهایش، امری اعتباری است که لازمه مفهوم حق، «بهره‌وری» و «اختصاص» و «امتیاز» برای صاحب حق است. «حق» در ترکیب «حق بودن» بر امری حقیقی دلالت دارد و محکمی آن، یک امر حقیقی است. (ر.ک: نبویان، ۱۳۸۸: ۳۸-۳۹)

ب: گستره

واژه‌ی گستره در لغت به معنای عرصه، میدان و پهنه است. (اقتباس از فرهنگ‌نامه‌های فارسی)

ج: معرفی کوتاه اعلامیه حقوق بشر

سه سال پس از تأسیس سازمان ملل متحد، مجمع عمومی سازمان ملل متحد، «اعلامیه جهانی حقوق بشر» را تصویب نمود که هدف آن ایجاد تضمین حقوق و آزادی‌های برابر برای همه مردم بود در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ (نوزدهم آذر ۱۳۲۷ش) به تصویب رسید، روزی که اینک در سراسر جهان به عنوان روز بین‌المللی حقوق بشر گرامی داشته می‌شود. این اعلامیه مشتمل بر یک مقدمه و ۳۰ ماده بود. از نکات مهمی که اعلامیه به آن اشاره می‌کند آزاد بودن انسان و منع بردگی از تساوی در برابر قانون و لغو تبعیضات جنسی، نژادی، قومی و طبقاتی، منشأ قدرت بودن مردم و این که اداره امور کشور و وضع قوانین باید از اراده و خواست عموم مردم ناشی میشود؛ آزادی عقیده سیاسی و مذهبی و آزادی بیان آن. (ر.ک: بین‌المللی حقوق بشر، ص ۳۰۵-۳۰۶)

د: مهم‌ترین مصادیق حقوق بشر

مهم‌ترین مصادیق حقوق بشر در آموزه‌های قرآن کریم عبارت‌اند از:

۱. حق حیات

حق حیات یکی از حقوق اصلی بشر است. قبل از ثابت شدن حقوق انسان توسط قوانین موضوعه؛ ثابت شدن حق حیات است و باید از این حق دفاع کند و ظاهراً حق حیات در تمام مکاتب حقوقی مورد قبول است و همگان بر این عقیده هستند. (منصوری لاریجانی، ۱۳۷۴: ۳۰۷) و زمانی که این حق برای انسان ثابت شود انسان به کمال می‌رسد. چون هدف از خلقت، رسیدن

انسان به کمال متناسب با موجود است.

یکم. در قرآن

از جمله حقوق اساسی انسان که در قرآن برای انسان اشاره شده است حق حیات و زندگی کردن است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ؛ و او کسی است که شما را زنده کرد، سپس می‌میراند، بار دیگر زنده می‌کند، اما این انسان بسیار ناسپاس است﴾ (حج: ۶۶)

از دیدگاه علامه طباطبایی، سیاق ماضی فعل (احیایم) دلالت بر حیات دنیوی دارد که از نعمت‌های بزرگ الهی که خدا با آن منت را بر بشر تمام کرده است و به همین جهت در آخر آیه فرموده است ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ﴾ (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۰۳/۱۴)

دوم. ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ؛ و کسی را که خدا (کشتن را) حرام کرده، جز به حق نکشید﴾ (اسراء: ۳۳)

خدای سبحان در این آیه، هنگام نهی از کشتن و سلب حیات از انسان، انسان را به این صورت تعریف می‌کند که خداوند (کشتن) نفس را حرام کرده است: ﴿النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ﴾؛ زیرا مفعول «حَرَّمَ» که «قتلها» باشد، محذوف است، همانگونه که برخی از مفسران تصریح کرده‌اند. (فاضل مقداد، ۱۴۱۹: ۳۵۸/۲) از این تعبیر استفاده می‌شود که هرگاه خداوند برای انسان‌ها حیات و حق حیات داده، همه باید این حکم الهی و حق حیات انسان را رعایت کند و از کشتن جلوگیری کنند: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا﴾ به عبارت دیگر، از عبارت ﴿النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ﴾ با توجه به قاعده‌ی «تعلیق حکم به وصف مشعر به علیت آن است»، استفاده می‌شود که دلیل بر ترک کشتن انسان، حرام بودن کشتن وی (حق حیات داشتن او) است.

مرحوم علامه طباطبایی می‌نویسد:

«مهم‌ترین حقوق انسان، حق حیات تحت قوانین حاکم بر جامعه انسانی است

که منافع افراد در زندگی‌شان را حفظ می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۱/۲)

سوم. در اعلامیه حقوق بشر

ماده‌ی سوم اعلامیه‌ی به حق حیات اشاره دارد:

هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد. حق زندگی، آزادی و امنیت از حقوق و آزادی‌های شخصی اولیه‌ی انسان به شمار می‌رود.

چهارم. مقایسه

با توجه به مطالب یاد شده، روشن است در قرآن حق حیات تصریح شده است، با این تفاوت که قرآن، سرچشمه حیات انسان را خدای سبحان بیان می‌کند؛ لکن اعلامیه به چیزی اشاره ندارد. با وجود تصویب چنین حقی در اعلامیه، هیچ تضمینی در اجرای آن وجود ندارد و حتی در جوامع غربی مسئولان، حق حیات که حق طبیعی انسانهاست را سلب می‌کنند.

۲. حق تدین و بندگی

یکم. در قرآن

از دیدگاه قرآن، انسان دو نوع حیات دارد: حیات مادی و حیات معنوی. حیات مادی همان حیات مشترک بین انسان‌ها و حیوانات است که اشاره شد. حیات معنوی حیات جان انسان است که در گروه دین‌داری و بندگی خدای متعال است. اگر انسان دین‌دار باشد و بندگی خدای متعال را بکند از این حیات بهره‌مند است و اگر فاقد آن باشد از این حیات بی‌نصیب است. (صادقی، ۱۳۹۵: ۱۶۷)

از آیات گوناگون می‌توان حق بندگی خدای سبحان را استفاده نمود؛ مانند آنکه می‌فرماید:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ مَنْ جَنَّ وَانْسٍ رَا نِيَا فَرِيْدِم جَزْ بَرَايْ اَيْنِكِهْ عِبَادَتِم كِنْتَد (وَاز اَيْنْ رَاهْ تَكَاْمَلْ يَابَنْد وَبِهْ مَن نَزْدِيْكَ شُونْد)﴾ (ذاریات: ۵۶)

این آیه بیانگر این است که هدف خلقت منحصر، عبادت بوده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۳۸۶) اگر انسان‌ها دارای حق دین‌داری نباشند، خدای متعال هدف از آفرینش را بندگی قرار نمی‌داد. (ر.ک: صادقی، ۱۳۹۵: ۱۶۸)

علامه طباطبایی درباره‌ی حق تدین و نقش جهاد در زمینه‌سازی برای آن می‌فرماید:

قرآن کریم خاطر نشان می‌سازد که اسلام و دین توحید اساس و ریشه‌اش فطرت است، و بهمین جهت می‌تواند انسانیت را در زندگیش به صلاح بکشانند: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم: ۳۰) و به همین دلیل اقامه دین و نگهداری آن مهم‌ترین حقوق قانونی انسانی است، هم چنان که در جای دیگر فرمود: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا، وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (شوری: ۱۳) قرآن آن‌گاه حکم می‌کند به اینکه دفاع از این حق فطری و مشروع، حقی دیگر است که آن نیز فطری است: ﴿وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَامِعٌ وَ بَيْعٌ وَ صَلَاةٌ وَ مَسَاجِدٌ يَذُكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (حج: ۴۰) به حکم این آیه قائم ماندن دین توحید به روی پای خود، و زنده ماندن یاد خدا در زمین، منوط به این است که خدا به دست مؤمنین دشمنان خود را دفع کند، نظیر این آیه شریفه آیه: ﴿وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (بقر: ۲۵۱) و نیز در ضمن آیات قتال در سوره انفال این جمله را آورده که: ﴿لِيَحِقَّ الْحَقُّ وَ يَبْطُلَ الْبَاطِلُ، وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ (انفال: ۸) و آن‌گاه بعد از چند آیه می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال: ۲۲) که در این آیه جهاد و قتالی را که مؤمنین را بدان می‌خواند زنده کننده مؤمنین خوانده است و معنایش این است که قتال در راه خدا چه به عنوان دفاع از مسلمین و از بیضه اسلام باشد و چه قتال ابتدایی باشد در حقیقت دفاع از حق انسانیت است و آن حق عبارت است از حقی که در حیات خود دارد، پس شرک به خدای سبحان هلاک انسانیت، و مرگ فطرت، و قتال که همان دفاع از حق انسانیت است اعاده حیات انسانیت است، و زنده کردن انسانیت بعد از مرگ آن است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۵/۲-۶۶)

دوم. در اعلامیه حقوق بشر

در اعلامیه، اصل حق تدبیر به گونه‌ای ذکر شده است؛ زیرا ماده‌ی هیجدهم اعلامیه در رابطه‌ی با آزادی مذهب این‌گونه می‌نویسد:

«هر کس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و ایمان می‌باشد و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می‌تواند از این حقوق یا مجتمعاً به طور خصوصی یا به طور عمومی برخوردار باشد.»

سوم. مقایسه

گویا اصل این حق، مورد اتفاق است؛ لکن میان اینکه انسان می‌تواند هر دینی داشته باشد، اختلاف وجود دارد. اعلامیه هر دین و مذهبی را روا می‌شمارد، لکن قرآن کریم هر دین و مذهبی را قبول ندارد؛ بلکه شرایطی را بیان کرده، چه در بعد باور و چه در بعد اخلاق و رفتار. برای نمونه درباره‌ی باور، باور به امور ذیل را لازم می‌داند: الله، غیب، معاد، رسالت، کتاب‌های الهی، امامت، فرشتگان؛ خداوند متعال در آیه‌ی ۱۷۷ سوره‌ی بقره به این موارد اشاره کرده است.

﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ؛ نیکو آن نیست که (هنگام عبادت) روی خود را به سوی مشرق و مغرب بگردانید (و آن را به عنوان قبله تلقی کنید)، بلکه نیکو آن است که انسان به خدا و روز واپسین و فرشتگان و کتاب‌های آسمانی و پیامبران ایمان آورد﴾ (بقره: ۱۷۷)

۳. حق هدایت یافتن

حق هدایت یافتن یکی از حقوق فطری بشر است و خداوند در نهاد انسان به ودیعه گذاشته است در قرآن هم به آن اشاره شده است.

یکم. در قرآن

یکی دیگر از مهم‌ترین حقوق انسان بعد از دینداری، حق هدایت یافتن است که در حقیقت، از نتایج حق تدبیر و بندگی است. انسان چون حق تدبیر دارد، حق هدایت یافتن نیز دارد. قرآن

کریم می‌فرماید:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَّ إِمَّا كَفُورًا﴾ ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس! ﴿ (انسان: ۳)

این آیه هدایت را برای خصوص انسان بیان می‌کند. خداوند چون حق هدایت برای انسان را قبول دارد، انسان را هدایت می‌کند. مرحوم علامه طباطبائی ذیل این آیه می‌نویسد:

«یکی از ادله‌ای که دلالت می‌کند بر اینکه دعوت الهی که همان هدایت به سبیل است حق و واجب‌الاتباع بر انسان است، این است که فطرت انسان بدان حکم می‌کند، و خلقش مجهز به جهازی است که آن جهاز نیز آدمی را به سوی آن دعوت می‌کند، و علاوه بر این در خارج هم این دعوت از طریق نبوت و رسالت صورت گرفته، و معلوم است که سعادت هر موجودی و کمال وجودش در آثار و اعمالی است که مناسب با ذات او و سازگار با ادوات و قوایی باشد که مجهز به آن است، سعادت و کمال او نیز در پیروی دین الهی است، که سنت حیات فطری او است، سنتی که هم عقلش بدان حکم می‌کند و هم انبیا و رسولان به سوی آن دعوتش کرده‌اند.» (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۰/۱۲۴)

دوم. در اعلامیه حقوق بشر

با توجه به اینکه اعلامیه هر نوع دین و مذهب را روا می‌شمارد و به تکثرگرایی عقیده دارد؛ نه اینکه دین خاصی را بپذیرد، موضوع هدایت (به معنای وجود یک راه و راهیابی به آن) را اساساً منتفی می‌داند.

سوم. مقایسه

با توجه به سخن پیش، مقایسه میان اعلامیه و قرآن کریم روشن است.

۴. حق آزادی

حق آزادی با توجه معانی آن، به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف: حق آزادی در شخصیت حقوقی و برده نبودن

یکی از معانی آزادی، استقلال در شخصیت حقوقی و برده نبودن است. حق آزادی به این معنا عبارت از این است که انسان اصالتاً و اولاً و بالذات حق آزادی دارد و هیچ انسانی برده آفریده نشده و نباید به بردگی گرفته شود. (ر.ک: صادقی، ۱۳۹۵: ۱۸۰)

یکم. در قرآن

قرآن کریم در آیات متعددی به تفاوت انسان‌ها اشاره می‌کند، سخنی از آزادی و بردگی طرح نمی‌کند، بلکه از تفاوت رنگ، زبان، قبیله و مانند آن‌ها سخن می‌گوید:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ الْاٰخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَّ اَلْوَانِكُمْ؛ و از نشانه‌های او آفرینش

آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌های شماست﴾ (روم: ۳۲)

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَّ قَبَاۓِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ؛ ای مردم، ما شما را از یک مرد و یک زن (آدم و حوا) آفریدیم و شما را به صورت تیره‌های گوناگون و قبیله‌های مختلف قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ به یقین گرامی‌ترین شما نزد خدا با تقواترین شماست﴾ (حجرات: ۱۳)

برخی از مفسران معاصر در تفسیر این آیه نوشته‌اند:

منظور از آفرینش مردم از یک مرد و زن همان بازگشت نسب انسانها به "آدم" و "حوا" است، بنا براین چون همه از ریشه واحدی هستند معنی ندارد که از نظر نسب و قبیله بر یکدیگر افتخار کنند. قرآن مجید بعد از آنکه بزرگترین مابه‌ای مباهات و مفاخره عصر جاهلی یعنی نسب و قبیله را از کار می‌اندازد، به سراغ معیار واقعی ارزشی رفته می‌افزاید: «گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شما است؛ ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ﴾ به این ترتیب قلم سرخ بر تمام امتیازات ظاهری و مادی کشیده و اصالت و واقعیت را به مساله تقوا و پرهیزکاری و خدا ترسی می‌دهد و می‌گوید برای تقرب به خدا و نزدیکی به ساحت مقدس او هیچ امتیازی جز تقوا مؤثر نیست. (مکارم شیرازی: ۱۹۷/۲۲)

از سوی دیگر، قرآن کریم به آزاد کردن بنده تأکید دارد و آزاد کردن بنده را از کارهای نیک می‌شمارد، مانند آنکه می‌فرماید: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَّجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَّ الْمَغْرِبِ وَّ لَكِنَّ

الْبِرِّ... وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوَى الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ السَّائِلِينَ وَ فِي الرِّقَابِ؛ نیکی آن نیست که [هنگام عبادت] روی خود را به سوی مشرق و مغرب بگردانید [و آن را به عنوان قبله تلقی کنید]، بلکه نیکی آن است که... و مال خود را با این که به آن علاقه مند هستید، به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و در راه مانده و گدایان و در راه آزادی بردگان داده است ﴿(بقره: ۱۷۷)

از تعبیر «آتی المال» و «فی الرقاب» استفاده می شود که یاری رساندن به بندگان شایسته در راستای حمایت از آزادی آنهاست و گر نه کمک های دیگر توسط صاحبانشان انجام می شود. قرآن کریم برای دست یافتن بردگان به حق آزادی راه کارهایی در نظر گرفته است، برای مثال، یکی از کفارها را آزاد کردن بندگان بیان کرده است، مانند کفاره قتل غیر عمدی، (نساء: ۹۲) کفاره شکستن قسم،^۱ (مانده: ۸۹) کفاره ظهار^۲ (مجادله: ۳) همچنانکه آزاد کردن بنده را از موارد مصرف زکات بیان می کند. (توبه: ۶۰)

سوم. در اعلامیه

در مادهی اول اعلامیه در رابطه با حق آزادی در شخصیت حقوقی اینگونه می نویسد: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدان هستند و باید نسبت به یکدیگر مانند برادر رفتار کنند.» همچنین در مادهی دوم با توجه به اختلافات نژادی و عقیدتی و سیاسی و وضع اجتماعی هر گونه تبعیضی در کلیه آزادی ها نفی شده است:

هرکس می تواند بدون هیچ گونه تمایز، خصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیدهی سیاسی یا هر عقیدهی دیگر و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر، از تمام حقوق و کلیه آزادی هایی که در اعلامیهی حاضر ذکر شده است، بهره مند گردد. به علاوه هیچ تبعیضی به عمل نخواهد آمد که مبتنی بر وضع سیاسی، اداری و

۱. البته در این مورد، کفاره شکستن قسم یکی از امور ذیل است: ۱. یکی از غذا دادن به ده مسکین؛ ۲. پوشاندن آنان ۳. آزاد کردن بنده. ۲. «ظهار» در شرع عبارت از این است که مرد پشت زن خود را به پشت مادر و مانند آن که ازدواج با او حرام باشد، تشبیه کند و مانند آنکه بگوید (ظهرک کظهر امی) یعنی پشت تو مثل پشت مادر من است.

قضایی یا بین المللی کشور یا سرزمینی باشد که شخص به آن تعلق دارد. خواه این کشور مستقل، تحت قیمومیت یا غیر خود مختار بوده یا حاکمیت آن به شکلی محدود شده باشد.

ماده ۶: هر کس حق دارد که شخصیت حقوق او در همه جا به عنوان یک انسان در مقابل قانون شناخته شود.

چهارم. مقایسه

هم قرآن و هم اعلامیه شخصیت حقوقی هر انسانی را محترم می‌شمارند و در عین حال هر گونه تبعیض و برده گرفتن را نفی می‌کنند ولی فقط قرآن است با توجه به الهی بودنش، معیار برتری انسان را تقوای الهی می‌داند.

ب. حق آزادی در چارچوب قوانین صحیح اجتماعی

یکی از معانی آزادی آن است که انسان از آزادی‌های فردی در چارچوب قوانین صحیح اجتماعی برخوردار باشد و میزان دخالت دولت و حکومت بر انسان به حداقل ممکن و مطلوب برسد.

یکم. در قرآن

قرآن کریم بر آزادی‌های فردی در چارچوب قوانین صحیح اجتماعی تأکید دارد. همچنین آزادی را به شرط حفظ مصالح مادی و معنوی جامعه می‌پذیرد.

قرآن کریم در آیات فراوان بر اختیار انسان تأکید می‌کند و در امور زندگی بر بیان کلیات بسنده می‌کند تا انسان با اختیار خود، در محدوده‌ی قوانین صحیح اجتماعی هر چیزی را که بخواهد، اختیار و انتخاب کند. از آیات فراوان استفاده می‌شود که انسان در زندگی فردی آزادی و اختیار دارد، برای مثال، انسان چه شغلی داشته باشد، یا چه نوع خوردنی استفاده کند... اختیار دارد. (صادق، ۱۳۹۵: ۱۸۷)

همچنین یکی از حقوق، انتخاب مسکن است و انسان در اینکه کجا را مسکن قرار دهد، مسکن را چگونه بسازد و... اختیار دارد. قرآن کریم به طور کلی یکی از نعمت‌های خود را خانه و مسکن بیان می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ

الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَ يَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأُبَارِهَا وَشَعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ؛ خداوند برای شما از خانه‌هایتان محل سکونت و استراحت قرار داده و برای شما از پوست دام‌ها خیمه‌ها پدید آورده که روز کوچ کردن و روز اقامت خود آن‌ها را سبک می‌یابید، و از پشم‌ها و کرک‌ها و موهای آن‌ها برای شما اثاث منزل و کالایی که تا مدتی از آن بهره می‌برید، قرار داده است ﴿ (نحل: ۸۰)

خدای متعال در این آیه هم به خانه‌های مسکونی ثابت اشاره کرده و هم به خانه‌های مسکونی سیار مانند خیمه که از مکانی به مکانی انتقال می‌یابد. در هر صورت، وجود خانه از الطاف خدای متعال برای انسان است. حال، انسان کدام یک را انتخاب کند و در چه مکانی و... به اختیار خود اوست. (صادقی، ۱۳۹۵: ۲۰۸)

دوم. در اعلامیه حقوق بشر

در ماده‌ی دوم، یک حق کلی در رابطه‌ی با آزادی‌های ذکر شده در اعلامیه، وجود دارد و همچنین در ماده‌ی سوم حق آزادی بطور مطلق بیان شده است. بطور مثال در بند الف ماده‌ی سیزدهم اعلامیه در رابطه‌ی با حق انتخاب محل اقامت اینگونه آمده است:

«هر کس حق دارد که در داخل هر کشوری آزادانه عبور و مرور کند و محل اقامت خود را انتخاب نماید.»

سوم. مقایسه

در رابطه با حق آزادی انسان در چارچوب قوانین اجتماعی، اعلامیه فقط به حق سکونت و اقامت و جابجایی، اشاره می‌کند ولی در قرآن آمده است، انسان حق دارد از همه‌ی مواهب و نعمت‌هایی که خدا به انسان عطا کرده بهره‌بردارد. البته حق سکونت فقط به عنوان مثال بررسی شد.

۵. حق کرامت

کرامت به معنای شرافت است و شرافت انسان از اموری است که مورد تاکید قرآن کریم و اعلامیه حقوق بشر است.

یکم. در قرآن

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾؛ ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم؛ و آن‌ها را در خشکی و دریا، (بر مرکب‌های راهوار) حمل کردیم؛ و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم؛ و آن‌ها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم ﴿(اسراء: ۷۰)

چون این آیه در سیاق منت نهادن است، پس از آنکه فراوانی نعمت و تواتر فضل و کرم خود را نسبت به انسان ذکر نمود و مع الأسف انسان این عنایت را نیز مانند همه نعمت‌های الهی کفران می‌کند.

از همین جا معلوم می‌شود که مراد از آیه، بیان حال جنس بشر است، صرف‌نظر از کرامت‌های خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده‌ای اختصاص داده، بنا براین این آیه مشرکین و کفار و فاسقین را زیر نظر دارد معنای امتنان و عتاب درست در نمی‌آید.

از این آیه‌ی شریفه استفاده می‌شود که افراد انسانی، علاوه بر حق حیات و تکلیف دیگران به رعایت آن، دارای حق کرامت ذاتی هستند که تا زمانی که خود انسان آن کرامت و حیثیت را با جنایت و خیانت بر خویشتن یا بر دیگران از خود سلب نکنند، دیگران مکلف به مراعات این حق هستند؛ همان‌گونه که مکلف به مراعات حق حیات یکدیگرند. (جعفری، ۱۳۹۲: ۲۴۹)

دوم. در اعلامیه حقوق بشر

به عنوان مثال در ماده‌ی اول درباره‌ی اصل کرامت ذاتی انسان سخن به میان آمده که همه‌ی انسان‌ها از لحاظ حیثیت با هم برابرند و همچنین در ماده‌ی دوم به بهرمندی همه‌ی انسان‌ها از همه‌ی آزادی‌ها و از عدم تبعیض در امور سیاسی، اداری، قضایی یا بین‌المللی برخوردارند. در ماده‌ی هفتم می‌نویسد:

«همه در برابر قانون، مساوی هستند و حق دارند بدون تبعیض و باالسوویه از حمایت قانون برخوردار شوند. همه حق دارند در مقابل هر تبعیضی که ناقض اعلامیه حاضر باشد و بر علیه هر تحریکی که برای چنین تبعیضی به عمل آید به طور تساوی از حمایت قانون بهره‌مند شوند.»

سوم. مقایسه

قوانین حقوقی در عرف بین المللی تنها به بعد مادی انسان توجه دارند لذا حقی مثل حق حیات طبیه و کریمه را در اعلامیه حقوق بشر لحاظ نکرده‌اند و حق او را محدود به حیات مادی و در سطح حیوانات دانسته‌اند در حالی که اسلام برای انسان حقی وسیع‌تر از حیات مادی در نظر گرفته است. انسان حق دارد با تحصیل کمالات معنوی در مسیر انسانیت رشد کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۹)

۶. حق مشارکت اجتماعی

با توجه به اینکه انسان مدنی بالطبع است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۷/۲) و غالباً در جامعه زندگی می‌کند و جامعه نیازمند همکاری افراد با همدیگر است، یکی از حقوق انسان، حق مشارکت اجتماعی است که به بررسی آن پرداخته می‌شود.

یکم. در قرآن

خدای متعال حق مشارکت در امور اجتماعی را برای افراد قرار داده است. مشارکت اجتماعی مصادیق متعددی دارد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها مشورت و انجام امور از راه شورا است. خداوند به پیامبر ﷺ فرمان می‌دهد، از مشورت مردم در امور استفاده کند:

﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ؛ و کارهایشان به صورت مشورت در میان آنهاست﴾ (شوری: ۳۸).
کلمه «تساور» و «مشاورت» و «مشورت» به معنای استخراج رأی با مراجعه به دیگران است. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۴۷۰)

مشورت از حقوق لازم یک جامعه است که همه مباحث جامعه را در بر می‌گیرد به غیر از مواردی است که دلیل شرعی برای آن وجود دارد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۶/۱۳)

دوم. در اعلامیه

در اعلامیه حقوق بشر هم به مشارکت اجتماعی افراد پرداخته شده است.
ماده ۲۰: «هرکسی حق دارد آزادانه مجامع و جمعیت‌های مسالمت‌آمیز تشکیل دهد.»
«هیچ کس را نمی‌توان مجبور به شرکت در اجتماعی کرد.»

ماده ۲۱: «هر کس حق دارد که در اداره‌ی امور عمومی کشور خود، خواه مستقیماً و خواه

با وساطت نمایندگانی که آزادانه انتخاب شده باشد شرکت جوید.»

سوم. مقایسه

حق مشارکت اجتماعی و مخصوصاً مشورت کردن در قرآن، شامل مشورت کردن در همه‌ی امور می‌شود ولی در اعلامیه، فقط به شرکت فرد در مجامع عمومی اشاره شده است.

۷. حق ازدواج

یکی دیگر از امور فطری انسان، حق‌گزینش همسر و ازدواج است.

یکم. در قرآن

ازدواج و زندگی زناشویی به عنوان یک حق طبیعی برای همه‌ی انسان‌ها از طرف خدای متعال فرض شده است.

﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِمِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛ مردان و زنان بی همسر خود را همسر دهید، همچنین غلامان و کنیزان صالح و درستکاران را؛ اگر فقیر و تنگدست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی نیاز می‌سازد؛ خداوند گشایش دهنده و آگاه است﴾ (نور: ۳۳)

مراد از ﴿أَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ﴾ ازدواج هر شخص مجرد، و مراد از ﴿الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ﴾ بندگانی که صلاحیت ازدواج را دارند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۳/۱۵)

دوم. در اعلامیه بشر

در ماده ۱۶ به ازدواج اشاره دارد:

«هر زن و مرد بالغی حق دارند بدون هیچ محدودیت از نظر نژاد، ملیت، تابعیت یا مذهب با همدیگر زناشویی و هنگام انحلال آن، زن و شوهر در کلیه امور مربوط به ازدواج دارای حقوق مساوی می‌باشند.» «ازدواج باید با رضایت کامل و آزادانه زن و مرد واقع شود.»

سوم. مقایسه

هم در قرآن و هم در اعلامیه ازدواج به عنوان یکی از حقوق طبیعی انسان یاد شده است اما با این تفاوت که قرآن کریم برای ازدواج شرایطی بیان می‌کند، همانگونه که بعداً ذکر می‌شود.

۸. حق مالی

از جمله حقوق مهمی که در قرآن و اعلامیه به آن اشاره شده، حق مالی است که به آن اشاره می‌شود.

یکم. در قرآن

هرگاه انسان مالک چیزی شد، بر آن شیء، حق دارد و می‌تواند از آثار آن بهره‌مند شود و دیگران باید آن حق را رعایت کنند. در آیات متعدد به حق مالکیت اشاره شده است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

یک. ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَ تَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ و مالهای یکدیگر را در میان خود به ناشایست مخورید و آن را به [رشوه] نزد حاکمان- قاضیان- می‌افکنید تا برخی از مالهای مردم را به گناه بخورید، در حالی که می‌دانید [که ستم می‌کنید] (بقره: ۱۸۸)

از این آیات و مانند آن (نساء: ۵ و ۲۹؛ منافقون: ۹؛ لیل: ۱۸) استفاده می‌شود که خدای سبحان اموال انسان را محترم می‌شمارد، زیرا که مال را به انسان نسبت می‌دهد و می‌فرماید: ﴿أَمْوَالِكُمْ﴾ و ﴿أَمْوَالِ النَّاسِ﴾

دو. ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ؛ وَ آنچه را که خداوند برخی از شما را به وسیله‌ی آن بر برخی دیگر برتری داده است آرزو مکنید، (چرا که) مردان از آنچه (به اقتضای طبیعت یا کار و کوشش خود) فراهم آورده‌اند بهره‌ای دارند، و زنان نیز از آنچه (به اقتضای طبیعت یا کسب و کار خویش) به دست آورده‌اند، بهره‌ای دارند﴾ (نساء: ۳۲)

در این آیه برای کسب مردان و زنان حرمت قائل شده و بهره‌ای برای آنان بیان کرده است. از

این رو، مردان و زنان نسبت به اموال خود، مالکیت دارند.

دوم. در اعلامیه

ماده‌ی ۱۷: «هر شخص، منفرداً یا به طور اجتماعی حق مالکیت دارد.» «احدی را نمی‌توان خود سرانه از حق مالکیت محروم کرد.»

بند سوم و چهارم ماده‌ی ۲۳ اعلامیه این‌گونه آمده است:

سه: «همه حق دارند که بدون هیچ تبعیضی در مقابل کار مساوی، اجرت مساوی دریافت نمایند.» چهار: «هر کس که کار میکند به مزد منصفانه و رضایت‌بخشی ذی‌حق می‌شود که زندگی او و خانواده‌اش را موافق شئون انسانی تامین کند و آن را در صورت لزوم با هر نوع وسایل دیگر حمایت اجتماعی، تکمیل نماید.»

همچنین در ماده دوم آمده است:

«هر کس می‌تواند بدون هیچ‌گونه تمایز، خصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده‌ی سیاسی یا هر عقیده‌ی دیگر و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر، از تمام حقوق و کلیه‌ی آزادی‌هایی که در اعلامیه حاضر ذکر شده است، بهره‌مند گردد. به علاوه هیچ تبعیضی به عمل نخواهد آمد که مبتنی بر وضع سیاسی، اداری و قضایی یا بین‌المللی کشور یا سرزمینی باشد که شخص به آن تعلق دارد. خواه این کشور مستقل، تحت قیمومیت یا غیر خود مختار بوده یا حاکمیت آن به شکلی محدود شده باشد.»

سوم. مقایسه

در قرآن کریم و اعلامیه حقوق بشر به حق مالکیت انسان‌ها احترام گذاشته شده و هر انسانی بر دسترنج خود حق تصرف دارد اما تفاوتی که وجود دارد این است که قرآن کریم سرمایه‌داری سوسیالیستی (مالکیت همگانی) را انکار می‌کند و در اعلامیه‌ی حقوق بشر هم از درآمدهای

باطل سخنی به میان نیامده است.

ج: مهم‌ترین شروط حقوق بشر

یکی از پرسش‌های مهم در حوزه حقوق بشر این است که آیا حقوق بشر همیشگی بوده یا آنکه ممکن است در شرایطی تغییر پیدا کند و انسان با شرایطی برخی از حقوق خویش را از دست بدهد؟ پاسخ این پرسش را از دیدگاه اعلامیه و قرآن کریم بررسی می‌کنیم.

۱. شروط حق حیات

یکم. در قرآن

برای مثال، حق حیات، حق مسلم انسان است؛ لکن اگر کسی حق حیات دیگری را با کشتن عامدانه سلب کند، حق حیات خود را در معرض سقوط (قصاص) قرار می‌دهد. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ؛ ای افرادی که ایمان آورده‌اید! حکم قصاص در مورد کشتگان، بر شما نوشته شده است: آزاد در برابر آزاد، و برده در برابر برده، و زن در برابر زن﴾ (بقره: ۱۷۸)

خدای متعال با توجه به اهمیت زندگی و حق حیات، گرفتن حیات و کشتن را ممنوع ساخته است: ﴿مَنْ أَجَلٍ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِخَيْرٍ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا؛ به همین جهت، بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسانها را کشته؛ و هر کس، انسانی را از مرگ رهایی بخشد، چنان است که گویی همه مردم را زنده کرده است﴾ (مانده: ۳۲)

لازمه‌ی حق حیات، پابندی انسان‌ها به این حق و پرهیز از کشتن یکدیگر است و به علت اهمیت فراوان این حق، خدای متعال کشتن را حرام کرده است. (صادق، ۱۳۹۵: ۱۶۴)

دوم. در اعلامیه

اعلامیه، حقوق انسان را ثابت و همیشگی می‌داند و به هیچ وجه آن را قابل تغییر نمی‌بیند؛ برای مثال در ماده‌ی پنجم آمده است:

«هیچ کس را نباید مورد ظلم و شکنجه و رفتار یا کیفری تحقیرآمیز، موهن، یا خلاف انسانیت و شان بشر قرار داد.»

سوم. مقایسه

چنانکه روشن است قرآن کریم حق حیات را مشروط می‌داند و قصاص را روا می‌شمارد؛ در صورتی که اعلامیه به نوعی در برابر برخی از احکام ادیان الهی به ویژه قصاص و اجرای حدود موضع‌گیری و مخالفت می‌کند.

۲. شروط حق تدین

یکم. در قرآن

خداوند به مسلمانان، درباره تباهی اعمال آنان و خسارت در آخرت، در صورت ارتداد، هشدار می‌دهد. ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ و کسی که انکار کند آنچه را باید به آن ایمان بیاورد، اعمال او تباه می‌گردد؛ و در سرای دیگر، از زیانکاران خواهد بود ﴿مائده: ۵﴾

دوم. در اعلامیه

اعلامیه، مخالفت با برخی از احکام دینی مانند ارتداد را آشکارا بیان می‌کند؛ برای مثال، در ماده هیجدهم آمده است:

«هر کس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و ایمان می‌باشد و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می‌تواند از این حقوق یا مجتمعاً به طور خصوصی یا به طور عمومی برخوردار باشد.»

در ماده نوزدهم می‌نویسد:

«هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن، به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی، آزاد باشد.»

سوم. مقایسه

قرآن کریم و اعلامیه حقوق بشر اصل حق تدین را می‌پذیرند با این تفاوت که قرآن کریم هر دینی را برحق نمی‌داند؛ بلکه دین خاص را صحیح می‌داند و همه‌ی انسان‌ها را به سوی آن دعوت می‌کند ولی اعلامیه حقوق بشر، حق بودن همه‌ی ادیان را می‌پذیرد.

۳. شروط حق آزادی

الف: شروط حق آزادی در شخصیت حقوقی و برده نبودن

یکم. در قرآن

یکی از معانی آزادی، استقلال در شخصیت حقوقی و برده نبودن است. حق آزادی به این معنا عبارت از این است که انسان اصالتاً و اولاً و بالذات حق آزادی دارد و هیچ انسانی برده آفریده نشده و نباید به بردگی گرفته شود، جز در موارد خاص و آن هم برده گرفتن کافران و مشرکانی که برای براندازی نظام حق به قلمرو جامعه اسلامی پورش می‌آورند و به جنگ با مسلمانان می‌پردازند. چنین افرادی در حکم اسیران جنگی اند که برده گرفتشان جایز است (ر.ک: صادقی، ۱۳۹۵: ۱۸۰)

دوم. در اعلامیه

در ماده چهارم اعلامیه در رابطه با ممنوع بودن هرگونه بردگی، اینگونه آمده است:
«احدی را نمیتوان در بردگی نگه داشت و داد و ستد بردگان به هر شکلی که باشد ممنوع است.»

سوم. مقایسه

قرآن کریم اولاً و بالذات مخالف برده داری است و آن را نفی می‌کند و فقط تنها برده گرفتن کافران حربی جایز می‌داند اما در اعلامیه حقوق بشر منع برده داری را به صورت کلی بیان کرده است.

۴. شروط حق آزادی در چارچوب قوانین صحیح اجتماعی

یکم. در قرآن

قرآن کریم بر آزادی‌های فردی در چارچوب قوانین صحیح اجتماعی تأکید دارد. همچنین آزادی را به شرط حفظ مصالح مادی و معنوی جامعه می‌پذیرد. به طوری که حق آزادی در چهارچوب قوانین شرع با احکام شرع مخالفت نداشته باشد. ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید و در گناه و تعدی دستیار هم نشوید ﴿(مانده: ۲)

دوم. در اعلامیه

در اعلامیه شرط خاصی برای این حق ذکر نشده است.

سوم. مقایسه

با توجه به اینکه در اعلامیه هیچ شرطی ذکر نشده است لذا مقایسه منتفی است.

۵. شروط حق کرامت

قرآن کریم همانطور که برای انسان کرامت قائل است شروطی نیز برای آن نیز مطرح کرده است.

یکم. در قرآن

کرامت بر دو نوع است: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی. مرحوم علامه جعفری کرامت اکتسابی و ارزشی را اینگونه تعریف می‌کند:

کرامت ارزشی که از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال به خیرات ناشی می‌گردد. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است که ارزش نهایی و عالی انسان مربوط به همین کرامت است. (علامه جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۹)

همانطور که خدای متعال می‌فرماید مهمترین عامل کرامت اکتسابی، تقوای الهی است. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ

اللَّهِ أَنْفَاكُمُ؛ ای مردم! ما شما را از يك مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ (اینها ملاک امتیاز نیست)، گرمی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست ﴿حجرات: ۱۳﴾

علاوه بر کرامت اکتسابی که ذکر شد؛ کرامت ذاتی هم مشروط به استفاده از موهبت‌های الهی تأکید شده است. بر اساس این آیه انسان‌هایی که قلب داشته باشند و از آن برای فهم استفاده نکنند، چشم داشته باشند و حقایق را نبینند و گوش داشته باشند و حقایق را نشوند، مانند چهارپایان و بلکه گمراه‌تر هستند.

دوم. در اعلامیه

در اعلامیه، برای حق کرامت انسان، هیچ شرطی بیان نشده است.

سوم. مقایسه

در اعلامیه حقوق بشر هیچ شرطی برای کرامت بیان نشده است لذا مقایسه منتفی است.

۶. شروط حق ازدواج

در قرآن کریم برای ازدواج شروطی بیان شده است.

یکم. در قرآن

ولی در قرآن انسان حق ندارد با هر شخصی ازدواج کند در این رابطه دو گونه از آیات اشاره می‌شود.

یک. ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُوْمِنَ؛ و با زنان مشرک و بت پرست، تا ایمان نیاورده‌اند،

ازدواج نکنید﴾ (بقره: ۲۲۱)

دو. ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ؛ هرگز زنان کافر را در همسری خود نگه ندارید﴾

(ممتحنه: ۱۰)

در آیه نخست سفارش به ازدواج با اهل ایمان شده است و در آیه دوم ادامه زندگی با کافر نهی شده است. از این آیات می‌توان به اهمیت همکفو بودن در ایمان پی برد.

دوم. در اعلامیه

در اعلامیه برای ازدواج هیچ شرطی ذکر نشده، در ماده شانزده بند اول از لحاظ هم کفو بودن در مذهب هم قید نشده است.

این بند برای ازدواج هیچ شرط عقیدتی و دینی را لازم نمی داند.

سوم. مقایسه

اعلامیه حقوق بشر برای ازدواج شرطی بیان نکرده است و لذا مقایسه منتفی است.

۷. شروط حقوق مالی

قرآن کریم برای مالکیت انسان، شروطی را بیان کرده است.

یکم. در قرآن

حق مالکیت انسان زمانی محترم شمرده می شود که شروطی که در در حیطه احکام شرع گفته شده، رعایت شود. از جمله آن شروط که قرآن کریم به آن پرداخته است؛ خوردن مال یتیم است. «وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ؛ و به مال یتیم، جز به بهترین راه نزدیک نشوید، تا به سر حد بلوغ رسد» (اسراء: ۳۴)

نه تنها اموال یتیمان را نخورید بلکه حتی حریم آن را کاملاً محترم بشمارید. و معامله بدون سود و ربا هم یکی از شروط حق مالی بیان شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! ربا (و سود پول) را چند برابر نخورید»

در رساله‌ی حقوق امام سجاد علیه السلام درباره‌ی اهمیت حلال بودن کسب مال و استفاده آن در راه حلال، این گونه آمده است:

«وَأَمَّا حَقُّ الْمَالِ فَإِنَّ لَا تَأْخُذَهُ إِلَّا مَنْ حَلَّهٖ، وَلَا تَتَفَقَّهُ إِلَّا فِي حَلِّهٖ؛ و اما حق مال

این است که جز از راه حلال به دست نیاید، و جز در راه حلال انفاق نشود»
(تحف العقول: ۲۷۳)

ب. در اعلامیه

هیچ شرط در اعلامیه برای حق مالی بیان شده است.

دوم. مقایسه

به علت بیان نشدن هیچ شرطی برای حقوق مالی، مقایسه در این قسمت منتفی است.

نتیجه گیری

از مطالبی که بیان شد، این نتایج به دست آمد:

۱. «حق» در لغت، به معنای مصدری، «ثبوت» یا «ثبوت مطابق با واقع» است و «حق» به شکل وصفی به معنای «ثابت» یا «ثابت مطابق با واقع» است.
۲. «حق» در اصطلاح، امر اعتباری است که برای کسی (له) بر دیگری (علیه) وضع می شود و لازمه‌ی آن، «بهره‌وری» و «اختصاص» و «امتیاز» برای صاحب حق است.
- الف. اعلامیه حقوق بشر با توجه به دید مادی و محدود نویسندگانش حقوق را عمدتاً در حقوق مادی بشر محدود می کند، مانند حق مالکیت، حق آزادی سیاسی، مشارکت اجتماعی.
- ب. از سوی دیگر در مواردی که حقوق معنوی مانند آزادی عقیده و مانند آن را مطرح می کند، هر عقیده و دین را روا می شمارد و هیچ عقیده و دینی را در احقاق حقوق مانع نمی بیند.
۳. قرآن کریم به علت جهان شمول بودن آن و اینکه برای ابعاد مختلف انسان، برنامه دارد و ضمن باور به حقوق برای انسان، آن را محدود به شروطی نیز می کند، که اعلامیه معمولاً فاقد شروط است.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ۱۳۸۰، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران.
۱. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴، *معجم مقاییس اللغة*، مکتب الاعلام الاسلامی، بی جا.
 ۲. آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، ج ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت.
 ۳. بحر العلوم، سیدمحمد بن محمد تقی، ۱۴۰۳ ق، *بلغة الفقیه*، منشورات مکتبه الصادق، چهارم، تهران.
 ۴. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۰، *تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن* دو بریکدیگر، دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران، تهران.
 ۵. _____، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار ۵ - حقوق جهانی بشر و کاوش های فقهی*، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴ش، *حق و تکلیف در اسلام*، مرکز نشر اسراء، قم.
 ۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، دارالعلم للملایین، بیروت.
 ۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دفتر نشر کتاب، بی جا.
 ۹. صادقی، حسن، ۱۳۹۵، *میانی عدالت اجتماعی در قرآن*، انتشارات راه سبز، بی جا.
 ۱۰. طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، موسسه النشر الاسلامی، قم.
 ۱۱. فاضل، مقداد بن عبدالله، ۱۴۱۹، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، ج ۱، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، قم.
 ۱۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، موسسه دارالهجره، ج ۲، بی جا.
 ۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸ب، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، قم.
 ۱۴. _____، *مشکات، مجموعه آثار آیت الله محمدتقی مصباح یزدی*، بی تا، حقوق و سیاست در قرآن، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، قم.
 ۱۵. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، تهران.
 ۱۶. منصوری لاریجانی، اسماعیل، ۱۳۷۴، *سیر تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با حقوق بشر در اسلام*، تابان، ج ۱، بی جا.
 ۱۷. نویان سید محمود، ۱۳۸۸، *حق و چهار پرسش بنیادین*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، قم.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی
گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء
سال دوم * شماره پنجم * بهار ۱۳۹۸



هم‌سویی روش‌های تربیت دینی قرآن و نهج البلاغه

مژگان میرزایی^۱

سیدحسین شفیعی دارابی^۲

چکیده

تربیت، عبارت است از ایجاد شرایط لازم و رفع موانع برای به کمال رساندن انسان در حوزه‌های مختلف تربیت اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، دینی و...؛ در گستره موضوعی قرآن کریم و در کلام پیشوایان دین علیهم‌السلام، به موضوع مهم تربیت انسان و مباحث پیرامونی آن توجه جدی شده است؛ از جمله مباحث مهم تربیتی که در خلال آیات قرآن کریم و نیز در بخش‌های مختلف کتاب ارزشمند نهج البلاغه بدان پرداخته شده است، مسئله روشهای تربیتی است. پژوهش حاضر با استفاده از منابع مکتوب و نرم‌افزارهای علوم اسلامی به شیوه توصیفی و تطبیقی، مهمترین روش‌های تربیت دینی مطرح شده در قرآن و نهج البلاغه را مورد بررسی قرار داده است؛ این روش‌ها عبارتند از: بهره گرفتن از الگوهای شایسته، تذکر، عبرت، موعظه، توبه، ابتلا و امتحان، تشویق و تنبیه. قطعاً اگر هرکدام از این روش‌ها در جای خود و به درستی به کار گرفته شوند، می‌توانند انسان را در رسیدن انسان به هدف نهایی خلقت یاری کنند. نتیجه برآمده از این پژوهش، اثبات همسویی بین روشهای تربیتی قرآن و نهج البلاغه، در جهات مذکور می‌باشد.

واژگان کلیدی

تذکر، تربیت دینی، تشویق و تنبیه، روش‌های تربیت دینی، الگو دهی، موعظه، هم‌سویی در بهره گیری از موعظه، هم‌سویی در تشویق و تنبیه، هم‌سویی قرآن و نهج البلاغه در روش‌های تربیت دینی.

Mmirzaee40@Gmail.com

Shafiedarabi@Chmail.ir

۱. دانش‌پژوه سطح ۴، علوم و معارف قرآن، جامعه الزهراء علیها‌السلام

۲. استادیار جامعه المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم

الف: طرح مسئله

تربیت، رشد دادن انسان در همه‌ی ابعاد اجتماعی، دینی، سیاسی، فرهنگی و اخلاقی است تا بتواند استعدادهای بالقوه خود را در همه‌ی زمینه‌ها بارور سازد؛ یکی از محورهای مهم در حوزه‌ی «تربیت» به‌ویژه «تربیت دینی»، مسئله‌ی «روش‌های تربیت» است؛ نقش والای این مسئله در دست‌یابی به نتیجه‌ی مورد نظر در تربیت، موجب گردیده است تا همه‌ی فعالان در عرصه‌ی تربیت، توجه ویژه‌ای به آن داشته باشند و از زوایای مختلفی به بحث از آن روی آورند. گذشته از کتب اخلاقی مانند «محجة البیضاء» فیض کاشانی و آثار غزالی و دیگر علمای اسلامی، امروزه نیز کتب جداگانه‌ای در موضوع تربیت دینی به رشته تحریر در آمده است که از باب نمونه می‌توان به «تعلیم و تربیت در اسلام» اثر شهید مطهری، «سیری در تربیت اسلامی» از مصطفی دلشاد تهرانی، «آموزش مفاهیم دینی» از ناصر باهنر، «تربیت دینی» اثر محمد داودی اشاره کرد. در مجموعه این نوشته‌ها و همانند های آنها، سیره تربیتی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) بیان و روش‌های تربیتی آن بزرگواران در راستای تربیت عبادی و اعتقادی تبیین شده است.

نویسنده کتاب «ماه مهرپرور: تربیت در نهج‌البلاغه»، پس از بیان معنا و مفهوم تربیت و اهمیت آن، اصول و روش‌های تربیتی در کلام امیرمؤمنان علیه السلام را توضیح داده است.

در مقالاتی همانند «روش‌های تربیتی در نهج‌البلاغه» از سیدمحمد تقفی، «روش‌های تربیتی از منظر نهج‌البلاغه» از لطفعلی عابدی، «روش‌های زمینه‌ساز تربیت اخلاقی جوانان در نهج‌البلاغه» از محمد داودی و هادی عجمی، «روش‌های تربیت اسلامی در پرتو قرآن و نهج‌البلاغه» از سیدمحمدابراهیم حسنی، «روش‌های تربیتی قرآن» از محمدحسن زمانی و «روش‌های تربیتی از دیدگاه امیرالمؤمنین علیه السلام» از علی‌اکبر خدامیان، نیز بحث روش‌های تربیتی امام علی علیه السلام مورد کنکاش و تبیین محققان قار گرفته است.

نوشته‌های ذکر شده و همانند‌های آنها، گویای این حقیقت است که روش‌های تربیت دینی در متون وحیانی، به‌ویژه در خلال آیات قرآن کریم و بخش‌های مختلف از نهج‌البلاغه، مورد

توجه دقیق قرار گرفته است. در نوشتار حاضر، هم‌سو بودن مهم‌ترین روش‌های تربیتی با رویکرد دینی از منظر قرآن کریم و نهج‌البلاغه، بیان شده است. به این منظور با روش توصیفی و تطبیق آیات با سخنان امام علی علیه السلام، مجموعه‌ای از روش‌های معرفی الگو، تذکر و یادآوری، عبرت، موعظه، توبه، امتحان، تشویق و تنبیه بیان شده است.

ب: مفهوم‌شناسی

برای روشن شدن ابعاد مسئله لازم است ابتدا معنای واژگان روش، تربیت، دین و همسویی بیان شود تا بتوان به تعریفی درست از آن‌ها دست یافت.

۱. روش

یکم. معنای روش در لغت؛ روش به معنای راه رفتن، سبقت گرفتن، قاعده، هنجار، شیوه، اسلوب است. (دهخدا، ۱۳۶۲)

دوم. معنای روش در اصطلاح؛ روش، در معنای اصطلاحی، مجموعه اسلوب و شیوه‌هایی است که وصول به حقیقت را ممکن می‌سازد و نیز در پیش گرفتن راهی یا معین کردن گام‌هایی که برای رسیدن به هدفی، بانظم خاص برداشته می‌شود. (ازکیا، ۱۳۸۲: ۱/۱۰۶-۱۰۷؛ خاکی، ۱۳۸۲: ۱۹۴-۱۹۵)

به سخن دیگر: روش، مجموعه راه‌ها، قواعد و ابزار یا فنونی است که آدمی را به حل مجهولات یا گسترش دامنه دانش، رهبری می‌کند. (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۱/۲۴)

گفتنی است که معادل انگلیسی روش، واژه «متد» و معادل عربی آن واژه «منهج» است.

۲. تربیت

یکم. معنای تربیت در لغت؛ برخی از لغت‌شناسان، واژه تربیت از ریشه «رَبَو» به معنای زیادت، فزونی، رشد و نمو می‌دانند؛ این معنا در کاربردهای گوناگون این واژه دیده می‌شود؛ چنانکه «رَبَو» به نفس عمیق و بلند گفته می‌شود که موجب برآمدن سینه است و «رَبَوَة»، «رَبَوَة»، «رَبَوَة» و «رَبِیَّة» سرزمین بلند و مرتفع را می‌گویند. (ابن فارس، ۱۳۸۹: ۲/۳۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵/۱۲۸-۱۲۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱/۶۴۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۸۷)

برخی نیز گفته‌اند اصل این واژه از مضاعف یعنی «رَبَّ» (رَبَب) بوده است که یک حرف آن برای تخفیف در لفظ به (ی) تبدیل شده است. «رَبَّ» به معنای مالک، صاحب، مدبّر، مربّی، سرور و منعم است و نیز اصلاح‌کننده هر چیز را «رَبَّ» گویند. (ابن فارس، ۱۳۸۹: ۲/۳۸۱-۳۸۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵/۱۲۸؛ زبیدی، ۱۳۹۵: ۱/۲۶۰) راغب اصفهانی نیز در معنای واژه «رَبَّ» می‌نویسد: «رَبَّ در اصل به معنای تربیت و پرورش است، و عبارت است از ایجاد کردن حالتی پس از حالت دیگر در شیء تا به حد نهایی کمال خود برسد.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۸۹)

دوم. معنای تربیت در اصطلاح؛ برخی علما در تعریف تربیت گفته‌اند: «تربیت برانگیختن و فراهم آوردن موجبات رشد و پرورش و شکوفایی تمام استعدادها، توانایی‌ها و قابلیت‌های انسان به منظور رسیدن به کمال و سعادت مطلوب است.» (بهشتی، ۱۳۸۷: ۳۵؛ امینی، بی‌تا: ۱۲؛ اعرافی، ۱۳۸۷: ۲۸)

عده‌ای اظهار داشته‌اند: تربیت عبارت است از فرآیند اثرگذاری و اثرپذیری که میان مربی و متربی به منظور ایجاد صفتی یا تغییر و اصلاح در شخصیت متربی برقرار می‌شود. (گروه علوم تربیتی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۸: ۵۷)

برخی از اندیشمندان علوم تربیتی نیز آن را چنین تعریف کرده‌اند: «تربیت عبارت است از رفع موانع و ایجاد مقتضیات برای آنکه استعدادهای انسان در جهت کمال مطلق شکوفا شود.» (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۷: ۲۴)

به نظر می‌رسد تعریف آخر به دلیل توجه به رفع موانع تربیتی در کنار ایجاد شرایط لازم برای رشد استعدادها، کامل‌تر از دیگر تعریف‌ها باشد.

۳. دین

یکم. معنای دین در لغت؛ دین در لغت به معنای جزا، اطاعت و انقیاد آمده است (زبیدی، ۱۳۹۵: ۸/۲۱۶-۲۱۵)

دوم. معنای دین در اصطلاح؛ دین در اصطلاح شرعی عبارت است از مجموعه‌ای از قوانین و تعالیم الهی که خردمندان را به پیروی از خدا و پیامبر خدا فرامی‌خواند و به نیکی و نیکوکاری

و سعادت دنیوی و اخروی دعوت می‌کند (تهانوی، ۱۹۶۷: ۵۰۳/۱) به تعبیر دیگر دین در مفهوم عام عبارت از مجموع اصول و فروع است؛ معنای عام دین اصول و فروع شرایع را - که از گذر وحی بر پیامبر ابلاغ شده است - در بر می‌گیرد. دین در این کاربرد دویخش دارد: یکی نظری یا احکام عقلی که همه پیامبران در آن هم‌داستان هستند مانند خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی؛ دوم عملی یا فقه که عقل انسان به تنهایی بدان راه ندارد و نیازمند شرع و وحی الهی است. (همان، ۷۵۹/۱)

۴. همسویی

دو چیز که دارای جهت و امتداد یکسان باشند. (صدری افشار، ۱۳۸۲: ۱۰۴۷)

۵. تربیت دینی

«تربیت دینی عبارت است از مجموعه اعمال هدف‌دار، به‌منظور آموزش گزاره‌های معتبر یک دین به افراد دیگر، به‌گونه‌ای که آن افراد در عمل و نظر به آن آموزه‌ها، متعهد و پایبند شوند.» براین اساس، تربیت دینی، در هرجایی اعم از مسجد، مدرسه، خانه و... صورت می‌پذیرد. مراد از تربیت دینی نیز، تربیت دینی اسلامی است نه تربیت دینی به معنای عام کلمه. (داوودی، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۷)

ج: هم‌سوایی روش‌های تربیت دینی در قرآن کریم و نهج البلاغه

معرفی الگو و اسوه‌های نیکو به‌عنوان انسان کامل و شایسته، استفاده از روش تذکر و یادآوری، روش عبرت‌آموزی، روش موعظه و اندرز، روش توبه، روش ابتلا و امتحان، روش تشویق و تنبیه و روش محبت و مهرورزی، از جمله مهم‌ترین روش‌های تربیت دینی قرآن کریم است که بر اساس آنچه در بخش قبل بیان شد، در نهج البلاغه نیز متبلور است. در ادامه به بررسی این روش‌ها از منظر قرآن کریم و نهج البلاغه می‌پردازیم.

نموده‌هایی از مهمترین روشهای تربیتی

۱. معرفی الگو و اسوه

الف: معنی و اهمیت الگودهی

الگوسازی، از روش‌های کارساز در فرآیند تربیت است؛ به‌گونه‌ای که متربی می‌کوشد خود را در گفتار و رفتار با کسی که از جهتی او را برتر می‌داند منطبق سازد. الگوپذیری در واقع بر اساس کمال طلبی انسان صورت می‌گیرد و گرایشی فطری در نهاد بشر است. در واقع هر قدر الگوی ارائه‌شده کمالات بیشتری داشته باشد، متربی می‌کوشد خود را بیشتر با آن هماهنگ سازد؛ چون ساختار وجودی انسان به‌گونه‌ای است که همواره تحت تأثیر عوامل بیرونی قرار می‌گیرد و به‌نوعی از آن‌ها متأثر می‌شود. (سبحانی‌نیا، ۱۳۹۴، ۳۶)

نقش الگوها در تربیت، نقشی اساسی است. یک الگوی جامع و همه‌جانبه می‌تواند اندیشه فرد را دگرگون سازد و رفتار او را در مسیر صحیح هدایت کند. چون انسان از عوامل حسی بیشتر متأثر می‌شود تا عوامل غیر حسی و معنوی، الگو نیز امری حسی و نمونه‌ای عینی است که الگوپذیر می‌تواند آن را ببیند. (سبحانی‌نیا، ۱۳۹۴: ۳۶-۳۷) آیاتی از قرآن کریم به لزوم الگوگیری از افراد هدایت‌شده دلالت دارد که به تبیین آن‌ها می‌پردازیم. ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقَدَدَةٌ﴾ اینان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده است پس به هدایت آنان اقتدا کن ﴿(انعام: ۹۰) در این آیه، به رسول خدا ﷺ دستور داده‌شده است تا از هدایت انبیاء گذشته پیروی کند و اگر دستور نداد که از شریعت ایشان پیروی کند برای این بود که شریعت رسول خدا ﷺ ناسخ شریعت‌های دیگر انبیا و کتابش، حافظ و حاکم بر کتاب‌های ایشان است و هدایت ایشان هم هدایت خداست و اگر فرمود: «به هدایت ایشان اقتدا کن» صرفاً به منظور احترام گزاردن به ایشان بوده وگرنه بین خدا و بین کسی که خدا هدایتش کرده یا می‌کند واسطه‌ای نیست، به شهادت اینکه در همین آیات فرموده: ﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ﴾ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷/۲۶۰)

آیه ۲۱ سوره مبارکه احزاب هم به این موضوع اشاره دارد. در این آیه از رسول خدا ﷺ با شأنیت اسوه بودن یاد شده است: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ؛ قطعاً برای شما در [اقتدا

به [رسول خدا سر مشقی نیکوست] ﴿احزاب: ۲۱﴾ واژه «اسوه» به معنای تأسی و اقتدا کردن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۶) و یکی از احکام رسالت رسول خدا ﷺ و ایمان آوردن مسلمانان این است که به او تأسی کنند؛ زیرا خود حضرت ﷺ اسوه‌ای حسنه و نیکو و بهترین رهبر است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶/۲۸۸)

خداوند متعال در آیه‌ای دیگر، حضرت ابراهیم علیه السلام را به عنوان الگو معرفی می‌کند: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ؛ قَطْعاً لِّبِرِّكُمْ فَاتَّبِعُوا إِبْرَاهِيمَ وَرَبَّهُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَرِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (ممتحنه: ۴)

امیر مؤمنان علی علیه السلام نیز در نهج البلاغه، نقش الگورا در امر تربیت بسیار مهم می‌داند و سیره رسول خدا ﷺ را شایسته پیروی معرفی می‌کند: «وَاقْتَدُوا بِهَدْيِ نَبِيِّكُمْ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ الْهَدْيِ، وَاسْتَنُوا بِسُنَّتِهِ فَإِنَّهَا أَهْدَى السُّنَنِ؛ بِه سِيرَتِ پیامبرتان اقتدا کنید که برترین سیرت است و به سنت او بگروید که راهنماترین سنت است.» (سیدرضی، ۱۳۷۶: خ ۱۱)

ایشان هم چنین در سخن دیگری درباره‌ی الگو بودن رسول خدا ﷺ می‌فرماید:

«فَتَأْسَ بِنَبِيِّكَ الْأَطْيَبِ الْأَطْهَرِ ﷺ فَإِنَّ فِيهِ أُسْوَةً لِمَنْ تَأْسَى وَ عَزَاءً لِمَنْ تَعَزَى وَ أَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ الْمُتَأْسَى بِنَبِيِّهِ وَ الْمُتَقْتَصِّ لِأَثَرِهِ قَصَمَ الدُّنْيَا قَصْمًا وَ لَمْ يَعْرِهَا طَرْفًا؛ پس به پیامبر پاکیزه و پاک خود اقتدا کن، که راه و رسمش سر مشقی [نیکو] است برای کسی که بخواهد تأسی جوید و انتسابی [عالی] است برای کسی که بخواهد منتسب گردد. محبوب‌ترین بندگان نزد خدا کسی است که رفتار پیامبرش را سر مشق کند، و به دنبال او رود. از دنیا چنان نخورد که دهان را پر کند و بدان ننگریست چندان که گوشه چشم بدان افکند.» (سیدرضی، ۱۳۷۶: خ ۱۶)

آموزه‌های قرآن کریم و نهج البلاغه در مساله ارائه الگوهای مناسب و بیان ویژگی‌های مثبت و منفی الگوها در یک جهت بوده، به گونه‌ای که همگان را به پیروی از الگوهای شایسته دعوت و از رهروی از الگوهای منفی نهی کرده‌اند.

۲. تذکر و یادآوری

الف. چستی «تذکر»

روش دیگر تربیت در اسلام، روش تذکر است. «تذکر» (اعمال ذکر) (به ضمّ ذال) است؛ یعنی یادآور شدن آنچه انسان از آن در غفلت است یا آن را به فراموشی سپرده است (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۳۴۷) واژهی «ذکر» (به ضمّ ذال) به معنای یادآوری است (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۸/۵)؛ یعنی چیزی را که فرد در گذشته یاد گرفته، با بیان صفتی از آن، به او گوشزد می‌کنیم.

ب. عامل مؤثر در تأثیر گذاری «تذکر»

روش تذکر، زمانی مؤثر است که فرد آن عمل و رفتار را قبلاً آموخته باشد. در این صورت با یادآوری و تذکر آنچه فراموش شده به او می‌توان آن ویژگی رفتاری را دوباره زنده کرد. همان‌گونه که در آیاتی از قرآن کریم به آن تصریح شده است: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذُّكْرَی تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِیْنَ؛ و پند ده، که مؤمنان را پند سود بخشد﴾ (ذاریات: ۵۵) سخنان حق که از دهان انبیاء و فرستادگان الهی و جانشینان معصوم آن‌ها خارج می‌شود، همانند بذری است که در دل خاک آماده کشت جای می‌گیرد؛ دل‌هایی که چون سنگ خارا ست، هرگز آن را نمی‌پذیرند و دل‌هایی با کمی نرمش، موقتاً می‌پذیرند، سپس آن را رها می‌کنند. در دل‌های آماده پذیرش هم خارهای هوا و هوس و شهوات و صفات رذیله اثری خنثی‌کننده دارند. تنها دل‌هایی سخنان این پیشوایان بزرگ را می‌پذیرند که هم روح حق‌جویی و حق‌طلبی بر آن حاکم است و هم از صفات رذیله خالی است و آن دل‌های مؤمنان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۸۴/۲۲) آدمی به سبب فرورفتن در تاریکی‌های مرتبه حیوانی و گرفتار شدن به امور دنیوی، دچار غفلت از یاد حق و فراموش کردن حقیقت هستی می‌شود و در نتیجه حقیقت خویش را از یاد می‌برد. در این صورت، انسان متصف به صفات شیطانی خواهد شد و همه‌ی کجی‌ها و تباهی‌ها از اینجا برمی‌خیزد. راه نجات انسان، رجوع دادن وی به معارف و حقایقی است که در سرشت آوریشه دارد. از این رو، قرآن کریم، کتاب ذکر است و پیامبر ﷺ تذکردهنده حقایق. نسبت‌های دنیایی با امور این عالم، فریبده و غفلت‌هاست و آدمی را از یاد حق بازمی‌دارد و به خود مشغول می‌سازد؛ هرچه این غفلت بیشتر شود، دوری آدمی از مقصد تربیت بیشتر می‌شود و آنچه صیقل وجود انسان و پاک‌کننده زنگارهای دل از غفلت نسبت به حق است، توجه به حقیقت هستی و یاد محبوب حقیقی

است. (لدشاد تهرانی، ۱۳۷۸: ۳۵۳-۳۵۴)

به هر حال، یکی از مهم‌ترین اموری که موجب کنار رفتن پرده‌های غفلت و ظلمت می‌شود، تذکر است. امام علی علیه السلام در نامه‌ی خود به حارث همدانی، او را بدین روش به تربیت فراخوانده و فرموده است: «وَعَظِمَ اسْمُ اللَّهِ أَنْ تَذْكُرَهُ إِلَّا عَلَى حَقِّهِ، وَأَكْثَرَ ذِكْرِ الْمَوْتِ وَمَا بَعْدَ الْمَوْتِ؛ نام خدا را بزرگ بشمار و آن را جز برای حق بر زبان میار. مرگ و پس از مرگ را فراوان یاد کن.» (سیدرضی، ۱۳۹۰: نامه ۶۹)

قرآن کریم و نهج البلاغه در بیان روش تربیتی تذکر با مهم جلوه دادن این امر، بیان فوائد و یاد کرد آسیب‌های آن همه مؤمنان را به اهمیت تذکر فراخوانده‌اند.

۳. دعوت به «عبرت آموزی»

الف. معنی «عبرت»

از جمله روش‌های تربیتی قرآن کریم و نهج البلاغه، روش دعوت به عبرت است. این روش با نظر به دگرگونی‌های زندگی، حوادث، تحولات تاریخی و احوال امت‌ها، حیات و مرگ تمدن‌ها، عظمت و انحطاط دولت‌ها، سرنوشت و فرجام قدرتمندان و بیدادگران و همانند این‌ها شکل می‌گیرد. توجه به عبرت، هرکسی را که اهل دیدن و شنیدن و دریافتن باشد راه می‌نماید و از بدی به نیکی سیر می‌دهد. (سبحانی نیا، ۱۳۹۴: ۱۷۰) عبرت از ماده «عبر» به معنای نفوذ کردن و گذشتن از میان چیزی گرفته شده است. (ابن فارس، ۱۳۸۹: ۲۰۷/۴-۲۱۰) اصل این واژه به معنای گذشتن از حالی به حالی است. اعتبار و عبرت یعنی حالتی که با آن از شناخت محسوس به شناخت غیر محسوس دست می‌یابند. به همین مناسبت به حوادثی که به انسان پند می‌دهد عبرت می‌گویند؛ زیرا انسان را به سلسله تعالیم کلی رهنمون می‌شود و از مطلبی به مطلب دیگر منتقل می‌کند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴۳)

ب. جلوه‌هایی از دعوت به عبرت آموزی

قرآن کریم موقعیت‌های گوناگونی را برای عبرت‌آموزی بیان می‌کند که هرکدام، اثر تربیتی خود را دارند و هر یک جلوه‌هایی از عبرت‌آموزی به شمار می‌آیند. مثلاً:

عبرت از پدیده‌های طبیعی: قرآن پدیده‌های طبیعی را به‌عنوان آیه و ابزار پندگیری معرفی می‌کند: ﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ؛ و خدا از آسمان آبی فرود آورد و با آن زمین را پس از پژمردنش زنده گردانید قطعا در این [امر] برای مردمی که شنوایی دارند نشانه‌ای است﴾ (نحل: ۶۵)

عبرت از سیر در جهان هستی: سیر و سیاحت در جهان هستی و مطالعه درباره‌ی موجودات آن، انسان را بر وضعیت جهان و موجودات آگاه می‌کند و او را به تفکر وادار می‌دارد: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخُلُقَ ثُمَّ اللَّهُ يَنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ بگو در زمین بگردید و بنگرید چگونه آفرینش را آغاز کرده است سپس [باز] خداست که نشانه آخرت را پدید می‌آورد خداست که بر هر چیزی تواناست﴾ (عنکبوت: ۲۰)

عبرت از تأمل در فرجام گذشتگان: قرآن کریم با تأمل در آثار گذشتگان و شناخت شیوه‌های رفتاری مطلوب و نامطلوب آن‌ها، همگان را به عبرت‌آموزی دعوت می‌کند: ﴿أَوْ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَّاقٍ؛ آیا در زمین نگردیده‌اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آن‌ها [زیسته]‌اند چگونه بوده است آن‌ها از ایشان نیرومندتر [بوده] و آثار [پایدارتری] در روی زمین [از خود باقی گذاشتند] باین همه خدا آنان را به کیفر گناهانشان گرفتار کرد و در برابر خدا حمایتگری نداشتند﴾ (غافر: ۲۱)

اگر انسان عبرت‌پذیر شود و بیاموزد که به حوادث روزگار و آنچه بر دیگران رفته است به دیده عبرت بنگرد، می‌تواند به بصیرتی راهگشا در زندگی دست یابد و بهترین زمینه را برای تربیت خود فراهم نماید. (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۸: ۳۷۴) امام علی علیه السلام به حارث همدانی می‌آموزد که از روش عبرت در تربیت خویش به‌درستی بهره‌گیرد: ((وَاعْتَبِرْ بِمَا مَضَىٰ مِنَ الدُّنْيَا مَا بَقِيَ مِنْهَا، فَإِنَّ بَعْضَهَا يُشْبِهُ بَعْضًا وَآخَرُهَا لِاحِقٌ بِأَوَّلِهَا، وَكُلُّهَا حَائِلٌ مُّفَارِقٌ؛ و از گذشته دنیا برای باقیمانده آن عبرت آموز؛ زیرا پاره‌های دنیا شبیه یکدیگرند، و انجامش به آغازش می‌پیوندد، و همه آن رفتنی و جداشدنی است.)) (سیدرضی، ۱۳۹۰: نامه ۶۹) هم‌چنین حضرت علی علیه السلام در خطبه‌هایی چند، مردم را به

عبرت‌گیری از احوال گذشتگان فرامی‌خواند و می‌فرماید: «وَاعْتَبِرُوا بِمَا قَدْ رَأَيْتُمْ مِنْ مَصَارِعِ الْقُرُونِ قَبْلَكُمْ، قَدْ تَرَايَلْتِ أَوْصَالَهُمْ، وَزَالَتْ أَبْصَارُهُمْ وَاسْمَاعُهُمْ، وَذَهَبَ شَرَفُهُمْ وَعِزُّهُمْ، وَانْقَطَعَ سُورُورُهُمْ وَنَعِيمُهُمْ، فَبَدَّلُوا بِقُرْبِ الْأَوْلَادِ فَقَدَهَا، وَبِصُحْبَةِ الْأَزْوَاجِ مُفَارَقَتَهَا. لَا يَتَمَآخِرُونَ، وَ لَا يَتَنَاسَلُونَ، وَ لَا يَتَزَاوَرُونَ، وَ لَا يَتَحَاوَرُونَ. فَاحْذَرُوا، عِبَادَ اللَّهِ، حَذَرَ الْغَالِبِ لِنَفْسِهِ، الْمَانِعِ لِشَهْوَتِهِ، النَّاطِرِ بِعَقْلِهِ، فَإِنَّ الْأَمْرَ وَاضِحٌ، وَالْعَلَمَ قَائِمٌ، وَالطَّرِيقَ جَدُّ، وَ السَّبِيلَ قَصْدٌ؛ از حوادثی که دیدید بر سر پیشینیان آمد پند گیرید، که بندگان اعضایشان از هم گسیخت و چشم و گوششان نابود شد و شرافت و عزتشان از بین رفت و شادی‌ها و نعمت‌هایشان پایان پذیرفت. نزدیکی فرزندانشان به فقدان آن‌ها و همدمی همسرانشان به جدایی آنان بدل گشت. دیگر نه به هم می‌نازند و نه فرزندان می‌آورند، نه یکدیگر را دیدار می‌کنند، و نه به گفت‌وگوی هم می‌نشینند. پس ای بندگان خدا! پرهیزید همچون کسی که بر نفس خویش چیره گشته و شهوتش را بازداشته و با دیده عقل در امور می‌نگرد؛ زیرا حقیقت آشکار است و نشانه راه بر پا و مسیر هموار و راه مستقیم است.» (سیدرضی، ۱۳۹۰: خ ۱۶۱ و نیز ر. ک. خ ۸۵ و خ ۱۹۲)

تا زمانی که انسان از دل‌بستگی دنیا خارج نشود و خواهان عبرت‌پذیری نباشد، عبرت‌ها می‌آید و می‌رود و انسان فقط به تماشاگری می‌نشیند. خداوند امکانات عبرت‌پذیری را به آدمی داده است، ولی او باید خود بخواهد تا عبرت‌گیری حاصل آید. (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۸: ۳۸۲)

نتیجه سخن اینکه: در آموزه‌های نهج البلاغه نیز همانند قرآن کریم عبرت همواره مورد تأکید بوده است به طوری که توجه به ظرایف خلقت موجودات و آفریدگار آن‌ها، حوادث عالم و آثار گذشتگان در کلام امام علی علیه السلام مشهود است.

۴. موعظه

الف. مفهوم «موعظه»

واژه‌ی «موعظه» در اصل به معنای منعی است که با بیم دادن همراه است و نیز گفته‌اند موعظه، اندرز دادن به خیر و نیکی‌هاست که توأم با رقت قلب و مهربانی باشد. (راغب اصفهانی،

۱۴۱۲: ۸۷۶)

روش موعظه، گشایش راهی برای زدودن قساوت از دل و فراهم کردن زمینه لطافت آن در مسیر دوری از زشتی، پلیدی و گرایش به زیبایی و نیکی است. موعظه عامل بازدارنده از طغیان شهوات و موجب تسکین هواهای نفسانی است؛ از این رو، بستری مناسب برای احیای دل آدمی پدید می‌آورد. (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۸: ۳۸۴)

موعظه آن نیست که به کسی چیزی آموخته شود، بلکه آن است که دل مخاطب به گونه‌ای نرم شود که از خواب غفلت و بی‌خبری بیدار شود؛ از این رو، هر نوع ارشاد و راهنمایی خالصانه‌ای را دربر می‌گیرد. (سبحانی نیا، ۱۳۹۴: ۷۷)

ب. اهمیت موعظه

در آیات قرآن کریم نیز به اهمیت روش موعظه در تربیت دینی تصریح شده است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ هان ای مردم! از ناحیه پروردگارتان موعظتی و شفای قلبی و هدایتی برای عموم بشر و رحمتی برای خصوص مؤمنین بیامد ﴿یونس: ۵۷﴾ این آیهی شریفه چهار صفت از قرآن کریم را بیان می‌کند که در آن چهار مرحله از مراحل تربیت و تکامل انسان را در سایه‌ی قرآن شرح می‌دهد. مرحله‌ی اول از این مراحل، موعظه و اندرز است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۱۸/۸-۳۱۹)

همچنین در سفارش‌های جناب لقمان به فرزندش، بر بیانی همراه با موعظه و پند تأکید شده است که در فضایی صمیمی و همراه با لطف و دلسوزی خیرخواهانه صورت می‌گیرد: ﴿وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾؛ به خاطر بیاور هنگامی را که لقمان به فرزندش گفت، درحالی‌که او را موعظه می‌کرد، پسر! چیزی را شریک خدا قرار مده که شرک ظلم عظیمی است ﴿لقمان: ۱۳﴾

به دلیل نقش مهم موعظه در تربیت دینی، تعالیم نهج البلاغه که خود تبیین قرآن کریم است با آن همراستا است. امیر مؤمنان علیه السلام در نامه تربیتی خود به فرزندش امام حسن علیه السلام او را سفارش کرده است که قلبش را با موعظه جان‌بخش احیا کند: «أَحْيِ قَلْبَكَ بِالْمَوْعِظَةِ؛ دلت را به موعظه زنده دار» (سیدرضی، ۱۳۹۰: نامه ۳۱)

ج. نقش دو عامل مهم در تاثیر گذاری «موعظه»

۱. اخلاص در ناصح: موعظه، زمانی اثربخش است که از روی خلوص و رقت قلب باشد؛ هر چه واعظ به نصایح خویش پایبند باشد، تاثیر و نفوذ سخنش در جان‌ها بیشتر و پایدارتر خواهد بود. حضرت علی علیه السلام می فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ اسْتَضِيحُوا مِنْ شُعْلَةِ مِصْبَاحٍ وَاعْظُوا مَعْظِيَةً وَامْتَاخُوا مِنْ صَفْوِ عَيْنٍ قَدْ رُوِّقَتْ مِنَ الْكَدْرِ؛ ای مردم! روشنی از شعله چراغ وجود واعظی طلبد که موعظه خود را به کار بندد و از زلال چشمه‌ای آب برکشید که از تیرگی پالوده بود.» (سیدرضی، ۱۳۹۰: ۱۰۵)

۲. آمادگی و پذیرش در نصیحت شونده: پند و موعظه زمانی بر جان شنونده اثر لازم و مفید را می‌گذارد که وی خواهان پذیرش آن باشد و دل‌وجان خویش را آماده دریافت حقیقت و عمل به آن کرده باشد، اما اگر دچار خواب غفلت شده است، موعظه بر او اثر نمی‌گذارد؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تَسْمَعُ الضَّمَّةَ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ؛ تو نمی‌توانی سخنت را به گوش مردگان برسانی و نمی‌توانی گران را هنگامی که روی بر می‌گردانند و پشت می‌کنند صدا کنی﴾ (نمل: ۸۰)

۳. محتوا و مضمون موعظه: واعظ باید به موضوع و محتوای پندها و نصایح خود توجه کند تا بتواند با رسایی هر چه بیشتر، تاثیر کلامش را در مخاطب افزون نماید. قرآن کریم با هدف تربیت انسان سرشار از اندرزهای حکیمانه‌ای است که راه هدایت را بر او می‌گشاید. تاثیر تربیتی موعظه در نهج البلاغه و کلام حضرت علی علیه السلام نیز در آشکار است آنجا که اوصاف پرهیزکاران را برای همام بیان می‌فرماید.

حضرت علی علیه السلام نیز درباره‌ی زدودن غفلت‌ها برای اثربخشی موعظه می‌فرماید: «بَيِّنْكُمْ وَ بَيِّنِ الْمَوْعِظَةَ حِجَابٌ مِنَ الْغُرَّةِ؛ میان شما و موعظه پرده‌ای است از غفلت.» (سیدرضی، ۱۳۹۰: ۲۸۲) بنابراین اگر موعظه با شرایط لازم انجام شود، در رشد انسان آثار تربیتی مفیدی دارد.

۵. دعوت به توبه

الف. مفهوم توبه

توبه در لغت به معنای رجوع و بازگشتن است. (ابن‌فارس، ۱۳۸۹: ۱/۳۵۷) برخی لغت‌شناسان



گفته‌اند توبه، رجوع و بازگشت از گناه است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۶۱/۲؛ فیروزآبادی، ۱۳۷۱: ۴۱/۱) ولی با توجه به اینکه توبه مراتبی دارد و برای هر انسانی با توجه به مرتبه‌اش توبه‌ای است و اینکه این واژه در قرآن کریم درباره خدای متعال نیز به کار رفته است، بنابراین مطلق رجوع و بازگشتن در معنای توبه، صحیح است.

انسان در هر مرحله‌ای از تقوا و ایمان که باشد در معرض انحراف قرار دارد، اما توجه به اینکه تخلف فرد آموخته می‌شود و راه برای اصلاح او باز است، انگیزه نیرومندی برای اصلاح و رفتار او خواهد بود. خداوند در قرآن کریم به انسان‌ها نوید می‌دهد که اگر از روی نادانی مرتکب عمل ناپسندی شوند و زود توبه کنند، بخشیده و توبه آن‌ها پذیرفته می‌شود.

ب. فضیلت توبه

درباره‌ی توبه آیات فراوانی در قرآن کریم آمده است؛ خداوند متعال می‌فرماید: «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا»؛ پس به ستایش پروردگارت نیاشگر باش و از او آمرزش خواه که وی همواره توبه‌شکن است ﴿(نصر: ۳) همچنین می‌فرماید: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾ و از پروردگار خود آمرزش بخواهید سپس به درگاه او توبه کنید که پروردگار من مهربان و دوستدار [بندگان] است ﴿(هود: ۹۰)

هیچ سرمایه‌ای در زندگی چون توبه حقیقی کارساز نیست. توبه از گناه در جای‌جای نهج البلاغه دیده می‌شود. امام علی علیه السلام در حکمتی ارجمند می‌فرماید: «وَلَا شَفِيعَ أَنْجَحَ مِنَ التَّوْبَةِ»؛ هیچ شفاعت‌کننده‌ای نجات‌بخش‌تر از توبه نیست. «(سیدرضی، ۱۳۹۰: ح ۳۷۱) حضرت علی علیه السلام در توصیف پذیرش توبه آدم علیه السلام در خطبه‌ای می‌فرماید: «ثُمَّ بَسَطَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لَهُ فِي تَوْبَتِهِ، وَ لَقَاءَهُ كَلِمَةً رَحْمَتِيَّةٍ؛ سپس خدای سبحان در توبه را به روی او گشاد و کلمه رحمت بر زبان او نهاد.» (سیدرضی، ۱۳۹۰: ح ۱)

چون زندگی آدمی با گناه و اشتباه آمیخته است، بدون توبه تدارک زندگی انسانی بی‌معنا می‌شود؛ زیرا هرگاه روح ناامیدی از بازگشت و اصلاح زندگی و پیمودن راه حقیقی بر آدمی چیره شود، خود بیش از هر چیز مایه تباهی انسان می‌گردد. توبه وسیله‌ی اساسی جبران گذشته و

دمیدن روح امید و نشاط به زندگی و اصلاح مسیر به سوی کمال حقیقی است. از این رو، توبه بهترین وسیله تربیت آدمی است. (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۸: ۴۰۰)

امیر مؤمنان علیه السلام در باره‌ی نقش توبه در اصلاح رفتار می‌فرماید: «وَلَا خَيْرَ فِي الدُّنْيَا إِلَّا لِرَجُلَيْنِ رَجُلٍ أَذْنَبَ ذُنُوبًا فَهَوِيَ يَتَذَكَّرُهَا بِالتَّوْبَةِ وَرَجُلٍ يَسَارِعُ فِي الْخَيْرَاتِ؛ در دنیا خیری نبود جز برای دو کس: یکی آن که گناهای و ورزید و با توبه آن گناهان را تدارک کرد [جبران نمود] و دیگری آن که در کارهای نیکو شتابید.» (سیدرضی، ۱۳۹۰: ح ۹۴)

ج. آداب توبه

حضرت علی علیه السلام در حکمت ۴۱۷ کتاب شریف نهج البلاغه آداب توبه کامل را بیان می‌کند: «استغفار مقام بلند مرتبگان است و آن یک کلمه است، اما شش مرحله دارد: نخست پشیمانی بر آنچه گذشت؛ دوم عزم بر ترک همیشگی بازگشت؛ سوم آنکه حقوق ضایع شده مردم را به آنان بازگردانی، چنان که خدا را پاک دیدار کنی و خود را از گناه تهی سازی؛ چهارم این که حق هر واجبی را که ضایع ساخته‌ای ادا کنی؛ پنجم این که گوشتی را که از حرام روییده است، با اندوهها آب کنی، چنان که پوست به استخوان بچسبد و میان آن دو گوشتی تازه روید و ششم آن که درد طاعت را به تن بچشانی، چنان که شیرینی معصیت را چشانندی.» (سیدرضی، ۱۳۹۰: ح ۴۱۷)

۶. ابتلا و امتحان

الف. ریشه و مفهوم «ابتلاء»

ریشه‌ی کلمه «ابتلا» از «بلو» به معنای فرسایش است. ابتلا نوعی آزمودن است؛ از این رو، آن را ابتلا گفته‌اند که گویی فرد در اثر کثرت آزمایش فرسوده می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۵) خداوند در مقام تربیت انسان، او را دچار ابتلا می‌سازد؛ چنان که از آیات قرآن برمی‌آید خداوند انسان‌ها را دو گونه دچار بلا و ابتلا می‌گرداند؛ یکی با تنگدستی و دیگری با غنا. در دشواری‌ها با شکر آزموده می‌شود و در غنا و راحتی با صبر: ﴿وَدَبَلُوكُمْ بِالسَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً؛ و شما را از راه آزمایش به بد و نیک خواهیم آزمود﴾ (انبیاء: ۳۵)

ب. ارزشمندی و جایگاه والای روش «ابتلاء»

روش ابتلا و امتحان، نیکوترین روش در شکوفا کردن استعداد های بشر و آشکار ساختن گوهر حقیقت آدمی و مشخص کردن شایستگی ها و مراتب افراد و وسیله جدا نمودن آنان است. این روش تربیتی تنها برای آن نیست که فرد آزموده شود و بد و خوب یا ضعف و قوت او معلوم گردد، بلکه اثر مهم آن این است که فرد رازیده می کند؛ آلودگی ها و ناخالصی ها را از او می زداید و مایه جلا و درخشش وجود او می گردد. (سبحانی نیا، ۱۳۹۴: ۱۴۱)

حضرت علی علیه السلام در نامه ای به معاویه درباره امتحان الهی می فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدْ جَعَلَ الدُّنْيَا لِمَا بَعْدَهَا، وَابْتَلَى فِيهَا أَهْلَهَا لِيَعْلَمَ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ لَسْنَا لِلدُّنْيَا خُلُقْنَا وَلَا بِالسَّعَى فِيهَا أُمِرْنَا وَإِنَّمَا وَضِعْنَا فِيهَا لِنَبْتَلِيَ بِهَا. قَدْ ابْتَلَانِي اللَّهُ بِكَ وَابْتَلَاكَ بِي فَجَعَلَ أَحَدَنَا حُجَّةً عَلَى الْآخَرِ؛ اما بعد، خداوند سبحان دنیا را برای جهان پس از آن قرار داد و مردم را در آن می آزماید، تا بداند کدامین آنان کردارش نیکوتر است. ما برای دنیا آفریده نشده ایم و به کوشیدن در آن مأمور نگشته ایم، بلکه ما را در دنیا نهاده اند تا به آن آزموده شویم و خداوند مرا به وسیله تو و تو را به وسیله من آزموده و هریک از ما را حجّت بر دیگری نهاده است.» (سیدرضی، ۱۳۹۰: نامه ۵۵)

هم چنین امام علی علیه السلام در خطبه ای اشباح درباره عمومیت سنت امتحان می فرماید: «وَقَدَّرَ الْأَرْزَاقَ فَكَثَّرَهَا وَقَلَّلَهَا وَقَسَمَهَا عَلَى الصَّيْقِ وَالسَّعَى، فَعَدَلَ فِيهَا لِيَبْتَلِيَ مَنْ أَرَادَ بِمَيْسُورِهَا وَمَعْسُورِهَا، وَ لِيَخْتَبِرَ بِذَلِكَ الشُّكْرَ وَالصَّبْرَ مِنْ غَنِيِّهَا وَفَقِيرِهَا؛ خداوند روزی انسان ها را اندازه گیری و مقدر فرمود و آن را برای عده ای فراوان و برای عده ای اندک نهاد و به تنگی و فراخی میان خلائق تقسیم نمود و در این باره عدالت ورزید تا هرکس را بخواهد با فراوانی و کمی روزی بیازماید و از این طریق سپاسگزاری و شکیبایی توانگران و تهیدستان را در بوته امتحان گذارد.» (سیدرضی، ۱۳۹۰: خ ۹۱)

۷. تشویق و تنبیه

الف. ریشه و مفهوم «تشویق» و «تنبیه»

روش تشویق و تنبیه، یکی از روش های تربیتی پذیرفته شده است؛ واژه تشویق از «شوق»

به معنای میل نفس به چیزی و خواسته آن است. (فیومی، ۱۴۱۴: ۳۲۷) اصل واژه‌ی تنبیه نیز از «نبه» هشدار دادن و از خواب غفلت بیدار کردن، یا شخصی را به امری آگاه کردن است. (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۵۴۶/۱۳)

ب. جلوه‌هایی از «تشویق» و «تنبیه»

انذار و تبشیر انبیاء، آیات مربوط به پاداش و کیفر، وعده‌های شوق‌انگیز و وعیدهای خوفناک، جلوه‌هایی از تشویق و تنبیه هستند. تشویق افراد و قدردانی، آن‌ها را به انجام عمل نیک ترغیب می‌کند و تنبیه درست و مطابق با آداب نیز برای بیدار کردن انسان و جدا کردن بدی از خوبی لازم است و نقش مهمی در اصلاح فرد دارد.

امیر مؤمنان علیه‌السلام درباره‌ی نقش پاداش و کیفر الهی در تربیت آدمی فرمود: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَصَّعَ الثَّوَابَ عَلَى طَاعَتِهِ وَالْعِقَابَ عَلَى مَعْصِيَتِهِ ذِيَادَةً لِعِبَادِهِ عَنْ نِقْمَتِهِ وَحِيَاثَةً لَهُمْ إِلَى جَنَّتِهِ؛ همانا خدای سبحان پاداش را بر طاعت و کیفر را بر معصیت خود قرار داده است تا بندگانش را از عذاب خویش بازدارد و به سوی بهشت روانه سازد.» (سیدرضی، ۱۳۹۴: ح ۳۶۸)

آموزه‌های قرآن کریم در روش تشویق و تنبیه با نهج البلاغه، کاملاً همسو و همخوان است. مربی باید با تشویق و تنبیه به موقع مترقی را برای رسیدن به کمالات انسانی هدایت و انگیزه لازم را در آن‌ها ایجاد کند. حضرت علی علیه‌السلام در این باره در عهدنامه مالک اشتر می‌فرماید: «وَلَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَالْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةٍ سَوَاءٍ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَرْهِيْدًا لِأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ وَتَدْرِيْبًا لِأَهْلِ الْإِسَاءَةِ عَلَى الْإِسَاءَةِ وَالزَّمَّ كَلًّا مِنْهُمْ مَا أَلَزَمَ نَفْسَهُ؛ هرگز نباید نیکوکار و بدکار در نزد تو یکسان باشند که آن رغبت نیکوکار را در نیکی کم کند و بدکار را به بدی وادار نماید و هر یک از ایشان را مطابق کارش جزا ده.» (سیدرضی، ۱۳۹۰: نامه ۵۳)

نتیجه‌گیری

از آنچه در قالب این تحقیق بیان نمودیم، این نتیجه بدست می‌آید که: روش‌های تربیت دینی قرآن کریم و نهج البلاغه، کاملاً همسو و در یک جهت است. هرآن چه در آیات قرآن کریم برای رشد، هدایت و به کمال رسیدن انسان بیان شده، در کلام امام علی علیه‌السلام در نهج البلاغه نیز جلوه‌گر

است. توجه و تتبع در آیات قرآن کریم نشان می‌دهد روش‌هایی مانند بهره‌گیری از الگوهای هدایت یافته، تذکر، عبرت آموزی، موعظه، توبه، ابتلا و امتحان، تشویق و تنبیه، از مهمترین روش‌ها در تربیت دینی انسان است. در نهج البلاغه نیز که تبلوری از سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام و تبیین کلام الهی است، به‌بخش مهمی از این روش‌ها تصریح شده است.

کتاب نامه

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، ۱۳۷۷، ج ۲، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، قم.
۱. ابن فارس، احمد، ۱۳۸۹ق، *معجم مقاییس اللغه*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، شركة و مطبعة الحلبي، مصر.
 ۲. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، تحقیق: علی شیری، ج ۱، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۳. التهانوی، محمد علی، بی تا، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، مکتبه لبنان، ناشرون، بیروت.
 ۴. ازکیا، مصطفی و دربان آستانه، علیرضا، ۱۳۸۲ش، روش های کاربردی تحقیق، کیهان، تهران.
 ۵. اعرافی، علیرضا، ۱۳۸۷ش، *کلیات فقه الترتیبیه*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
 ۶. امینی، ابراهیم، بی تا، *تعلیم و تربیت در اسلام*، نشر آگاه، تهران.
 ۷. بهشتی، محمد، ۱۳۸۷ش، *مبانی تربیت از دیدگاه قرآن*، ج ۱، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
 ۸. داوودی، محمد، ۱۳۸۶ش، *سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام تربیت دینی*، جلد دوم، ج ۴، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
 ۹. دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۷۷ش، *سیری در تربیت اسلامی*، ج ۳، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، تهران.
 ۱۰. دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۷۸ش، *ماه مهریرو تربیت در نهج البلاغه*، ج ۲، خانه اندیشه جوان، تهران.
 ۱۱. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۶۲ش، *لغت نامه دهخدا*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
 ۱۲. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: ندیم مرعشی، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی جا.
 ۱۳. الزبیدی، محمد مرتضی، ۱۳۹۵ش، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار المکتبه الحیاه، بیروت.
 ۱۴. ساروخانی، باقر، ۱۳۷۵ش، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
 ۱۵. سبحانی نیا، جواد، ۱۳۹۴ش، *تعلیم و تربیت برتر*، روش تعلیم و تربیت خانواده در قرآن کریم، ج ۱، انتشارات زائر، قم.
 ۱۶. سیدرضی، محمد بن حسین، ۱۳۹۰ق، *نهج البلاغه*، ترجمه: علی شیروانی، ج ۱، علمی و فرهنگی، تهران.
 ۱۷. صدری افشار، غلامحسین، حکمی، نسرن، حکمی، نسترن، *فرهنگ گزیده فارسی*، ۱۳۸۲ش، نشر فرهنگ معاصر، تهران.

۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۲، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چ ۱، انتشارات اسوه.
۲۰. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، ۱۳۷۱ق، *القاموس المحیط*، مطبعة السعادة، مصر.
۲۱. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، چ ۲، موسسه دار الهجره، قم.
۲۲. گروه علوم تربیتی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۸ش، *مجموعه مقالات تربیتی*، چ ۱، موسسه امام خمینی رحمته، قم.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱ش، *تفسیر نمونه*، چ ۱۰، دار الکتب الاسلامیه، تهران.



کتاب «جریان‌شناسی تفسیر روایی»

مولف: محمد اسعدی

جریان‌شناسی تفسیر روایی از آن جهت که بر پایه‌ی یکی از منابع مهم قرآن یعنی روایات شکل گرفته است؛ در تاریخ تفسیر جایگاه ویژه‌ای دارد. این جریان تفسیری از منظری تاریخی در حفظ و پاسداری از میراث روایی تفسیری و تعدیل برخی جریان‌های رقیب نقشی ستودنی داشته است. در این میان فارغ از برخی رویکردهای بسیط در گرایش روایی، شاخه افراطی این جریان به‌عنوان رویکردی که با تأکید بر منابع نقلی و روایی در تفسیر قرآن و نادیده انگاشتن دیگر منابع و نیز بدون نگاه تحلیلی انتقادی به روایات در میان فریقین مطرح شده در معرض نقد و بررسی است. در این اثر با تکیه بر روش تفسیر اجتهادی و اصول روایت‌شناختی آن، نگاهی انتقادی به جریان مورد بحث صورت گرفته است. از این منظر با توجه به مشکلات طبیعی روایات تفسیری به جهات مختلف صدوری و دلالی از یک سو و مبانی و روش عملی اصحاب این جریان از سوی دوم و پیامدها و نتایج برآمده از آن از سوی سوم، نقدهایی جدی قابل توجه است.

به اذعان خود مولف می‌توان وجه تمایز این کتاب با آثار مشابهش را در موارد ذیل خلاصه نمود:

پرداختن به کلیت جریان تفسیر روایی در دو شاخه‌ی شیعه و سنی؛
مشمول بر رویکرد آسیب‌شناختی و انتقادی نسبت به روایات تفسیری علاوه بر رویکرد توصیفی و ایجابی نسبت به آنها؛
بررسی جریان تفسیر روایی در مفهومی وسیع‌تر از مکتب تفسیری؛
نوآوری در ساختار؛

هم‌چنین ساختار اصلی این کتاب در سه فصل تنظیم شده است:

فصل نخست، با نام مفاهیم و کلیات به شرح مباحثی چون جریان تفسیری، جریان تفسیر روایی، مشکلات روایات تفسیری و اصول روش تفسیر روایی اجتهادی می‌پردازد.

فصل دوم، با نام بررسی توصیفی جریان تفسیر روایی به شناخت این جریان، پیشینه و گونه‌های آن به ویژه شاخه‌های افراطی آن اختصاص یافته است.

فصل سوم، نیز در جهت رعایت نقش مناسب و ضابطه‌مندی روایات در تفسیر قرآن و استنباط مفاهیم قرآنی و تاکید بر نقش اساسی و محوری دلالت‌های خود قرآن، به نقد و بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌های شاخه‌های افراطی این جریان با تاکید بر سه حوزه‌ی: مبنایی، روشی و غایی پرداخته است.

این اثر به عنوان منبع درسی برای دانشجویان مقطع تکمیلی در زمینه‌ی مکاتب و جریان‌های تفسیری برای رشته‌ی تفسیر و علوم قرآن در ۲۴۲ صفحه در قطع وزیری توسط انتشارات حوزه و دانشگاه به چاپ رسیده است.

کتاب «علوم قرآنی» (دلالت‌های قرآن کریم)

مؤلف علی اکبر بابایی

علوم قرآنی، دانشی است که درباره‌ی شناخت قرآن و خصوصیات آن و مسائل متعلق به آن بحث می‌کند و مباحث گسترده‌ی آن از جهت فایده و آثار به دسته‌هایی تقسیم شده است. در علوم قرآنی (۴) آن دسته از مباحث تبیین می‌شوند که در صحت و اتقان فهم معنا و تفسیر قرآن نقش بسزایی دارند؛ این کتاب در پنج فصل تدوین شده است: در فصل نخست پس از مباحث مقدماتی یعنی بحث گسترده‌ی مباحث علوم قرآنی، جایگاه علوم قرآنی و پیشینه‌ی آن، منشأ دلالت الفاظ بر معانی، سیره‌ی عقلا در استفاده از الفاظ و عبارات، زبان و روش قرآن در بیان مطالب، و انواع دلالت‌های قرآنی بیان شده است و در چهار فصل دیگر آن، با چهار مبحث از مباحث اصول فقه آشنا خواهیم شد که در فهم و تفسیر آیات قرآن تأثیر بسزایی دارند که عبارت‌اند از: مباحث عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، منطوق و مفهوم.

این کتاب به عنوان کتاب درسی برای دانشجویان رشته‌ی تفسیر و علوم قرآنی در مقطع کارشناسی ارشد در سال ۱۳۹۸ توسط پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با قطع وزیری در ۲۲۴ صفحه به چاپ رسیده است. تشریح آثار مباحث اصولی و ذکر امثله‌ی متعدد در این زمینه از جمله نوآوری‌های این کتاب در مقایسه با آثار هم سطح است.

کتاب «جریان‌شناسی تفسیر اجتماعی عقلی»

مؤلف محمد اسعدی

قرآن کریم به مثابه‌ی کتاب هدایت الهی انسان و جامعه و منبع نخست معرفت دینی، همواره برای اندیشمندان دین باور و جستجوگر گنج‌نامه‌ای سرشار بوده است. بروز جریان‌های گوناگون تفسیری در جغرافیای عالم اسلام، هر یک از منظری به دنبال کشف و ارائه ابعاد هدایتی آن بوده‌اند.

جریان اجتماعی عقلی یکی از جریان‌های یاد شده در تفسیر قرآن است که در این جریان در بستر نهضت اصلاح‌طلبی دینی توسط طیفی از اندیشمندان اسلامی عمدتاً از قرن چهارده هجری شکل گرفته است. عقل‌گرایی در بعد مبانی و روش تفسیری؛ جامعه‌گرایی و دغدغه نسبت به مسائل کلان اجتماعی اعم از سیاسی و فرهنگی در بعد گرایش و جهت‌گیری تفسیری آنان، از وجوه تمایز این جریان با دیگر جریان‌های تفسیری است. این جریان ضمن آنکه از منظر سلفی و اشعری در معرض نقد و بررسی قرار گرفته؛ از منظر عقل‌گرایی شیعی و آموزه‌های ناب مکتب اهل بیت علیهم‌السلام نیز به رغم اشتغال بر برخی اشارات و بررسی‌های انتقادی مهم، چندان کارآمد دیده نمی‌شود؛ در این اثر عناوین اصلی کتاب به شرح ذیل است:

مهم‌ترین مباحث که در **فصل اول** به آن پرداخته شده است، عبارتند از: جریان تفسیر اجتماعی عقلی، روش تفسیر اجتهادی به مثابه روش معیار، اصول تفسیر اجتهادی با رویکرد اجتماعی - عقلی؛

و در **فصل دوم** به مباحثی همچون: بررسی توصیفی جریان تفسیر اجتماعی - عقلی، ریشه‌های تاریخی جریان اجتماعی عقلی در تفکر دینی، زمینه‌های جریان عقلی اجتماعی در تفکر دینی، جریان اصلاح دینی و تفسیر قرآن، شاخصه‌های جریان و مهم‌ترین تفاسیر اجتماعی فریقین، اصول و مولفه‌های روش‌شناختی در تفاسیر اجتماعی عقلی؛

و در **فصل سوم** نیز مباحثی همچون: بررسی انتقادی جریان تفسیر اجتماعی عقلی، نسبت جریان با رویکردهای اصلاحی تفسیری معاصر و نسبت جریان با رویکردهای سلفی وهابی و علمی افراطی و رویکردهای تجدیدگرای تاویلی پرداخته شده است.

این کتاب می‌تواند برای دانش‌پژوهان تفسیر و علوم قرآنی، سایر پژوهشگران علاقه‌مند به این مباحث و همه‌ی کسانی که دغدغه‌ی اجتماعی دارند؛ مفید باشد. این کتاب توسط انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در سال ۱۳۹۷ در ۱۵۳ صفحه در قطع وزیری به چاپ رسیده است.

درسنامه‌ی «روش تفسیر ساختاری»

مؤلف: محمد خامه‌گر

روش تفسیر ساختاری در واقع دانش سوره‌شناسی قرآنی با تبیین قواعد و ضوابط شناخت ویژگی‌های سوره‌های قرآن است. این کتاب به صورت درسنامه برای دانشجویان کارشناسی و کارشناسی ارشد رشته‌های علوم قرآن و حدیث و تفسیر نوشته شده است و می‌تواند در بحث روش تفسیر ساختاری برای محققان و پژوهشگران مفید باشد. مؤلف کتاب را در چهار بخش و در سیزده درس تنظیم نموده که عبارت است از:

بخش اول، حاوی مباحث مقدماتی سوره‌شناسی قرآن مشتمل بر چهار درس است: درس اول: کیفیت نام‌گذاری سوره و روش‌شناسی فضائل معتبر سوره‌ها؛ درس دوم: انواع تقسیم‌بندی سوره‌های قرآن؛ درس سوم: کیفیت نزول سوره‌های قرآن؛ درس چهارم: چینش آیات و سوره‌های قرآن.

بخش دوم، شامل روش‌شناسی مشخصات نزول سوره در چهار درس تنظیم شده که شامل درس پنج تا هشتم است و مؤلف به ترتیب از مباحثی چون روش‌شناسی سبب نزول سوره‌ها؛ روش‌شناسی ترتیب نزول سوره‌ها، روش‌شناسی سور مکی و مدنی و روش‌شناسی تاریخ نزول و فضای نزول سوره بحث می‌کند.

بخش سوم، در زمینه‌ی روش‌شناسی جهت‌گیری و محتوای سوره در دو درس به تبیین روش‌شناسی ساختار و غرض سوره می‌پردازد.

بخش چهارم، نیز به روش‌شناسی تحلیلی و توصیفی چهار سوره از قرآن در سه درس پرداخته و مؤلف در آن تفسیر ساختاری سوره‌های انسان، صف، تکویر و شرح را تشریح می‌کند. این اثر توسط انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در سال ۱۳۹۷ در ۱۹۷ صفحه به چاپ رسیده است.

کتاب «جریان شناسی تفسیر تربیتی قرآن»

مؤلف: علی اسعدی

اگر هسته‌ی مرکزی معنای «تفسیر» را کشف و بیان مراد خداوند از آیات قرآن بدانیم و «تربیت» را فرآیند ایجاد تغییرات مطلوب مربی در متربی معنا کنیم، تفسیر تربیتی قرآن به طور کلی گونه‌ای از تفسیر خواهد بود که تلاش می‌کند ابعاد تربیتی قرآن را برجسته ساخته و پیام‌های تربیتی را فراروی مخاطبان خود قرار دهد تا زمینه‌ی ایجاد تغییرات مطلوب مورد انتظار مربی در متربی ایجاد شود. جریان تفسیری تربیتی ریشه در عصر نبوی دارد و در دهه‌های اخیر تلاش‌های زیادی برای نگارش تفاسیر تخصصی با هدف نظام‌سازی و بهره‌گیری از داده‌های علوم تربیتی مبتنی بر تعامل دو سویه‌ی قرآن و علوم تربیتی انجام شده است. در این جریان ظرفیت عظیم تربیتی قرآن بازخوانی و آسیب‌شناسی می‌شود. این اثر به عنوان منبع درسی برای دانشجویان مقطع تکمیلی رشته‌ی علوم تربیتی و تفسیر در ۱۹۳ صفحه در قطع وزیری به چاپ رسیده است. فهرست اجمال کتاب به شرح ذیل است:

در فصل اول به جریان تفسیر تربیتی، گونه‌شناسی و جایگاه نقد و بررسی آن پرداخته شده است و در فصل دوم مراحل تفسیر تربیتی بررسی شده است و در فصل سوم مباحثی همچون: تداوم و تدوین تفسیر تربیتی، شاخصه‌های تفسیر تربیتی، تفسیر تربیتی نقلی، تفسیر تربیتی تبلیغی یا واعظانه، تفسیر تربیتی عرفانی، تفسیر تربیتی اجتماعی تربیتی، تفسیر تربیتی نوین و تخصصی پرداخته شده است.

راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

الف: شیوه‌ی بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار پرهیزید)
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم افزار Word با قلم IRLotus و سایز ۱۴ باشد.
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیأت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می‌شود و مقاله در مرحله‌ی چاپ قرار می‌گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می‌شود که همه‌ی مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد.
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه‌ی داخلی علمی - تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» لزوماً بیان‌کننده‌ی دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است.
۵. هیأت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله‌ی ارسالی در صورت تأیید یا رد، بازگردانده نخواهد شد)؛ و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیأت تحریریه صورت می‌گیرد.
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.



ب: شیوه‌ی تدوین و تنظیم مقاله

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:
۱. عنوان مقاله، ۲. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه‌ی علمی (دانشجو، مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و پست الکترونیکی، ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی آینه‌ی تمام‌نمای

مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسأله، ضرورت، سؤال اصلی، اهداف، روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد. ۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)، ۵. مقدمه، ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت‌گیری، تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه‌ای، تطبیقی و استدلالی)، ۷. نتیجه‌گیری (بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)، ۸. کتابشناسی، ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).



ج: شیوه‌ی استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس‌دهی باید به صورت «درون متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۳۸)

۲. در پایان مقاله ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع براساس نام خانوادگی و به‌صورت الفبایی بدین‌صورت تنظیم شود:

* کتاب: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر.

* مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه یا مجله. ۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به‌نوشتن واژه‌ی «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، (نام خانوادگی نویسنده، پیشین) نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آنها نیز افزوده می‌شود.

۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م. ۳۲۹ ق).

۵. در ترجمه‌ی آیات قرآن، بهتر است در سرتاسر مقاله، از یک ترجمه معتبر - با ذکر منبع - استفاده شود و آدرس‌دهی به آیات قرآن با شماره‌ی سوره و آیه ذکر می‌گردد.

مثال: (بقره: ۲۵۰) تمام آیات و روایات از نرم‌افزار و با اعراب‌گذاری، کپی شود.

فَرَحَوَان

با عنایت و توفیقات الهی، در راستای تعمیق و گسترش مطالعات قرآنی و توسعه‌ی فرهنگ قرآن‌پژوهی، گروه تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء (ع) شماره‌ی دیگری از فصلنامه‌ی داخلی علمی- تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» را منتشر کرده است.

از کلیه‌ی اساتید و پژوهشگران محترم، به‌ویژه دانش‌پژوهان جامعة الزهراء (ع) دعوت می‌نماید، مقالات پژوهشی در عرصه‌های تفسیر و علوم قرآن و یا مباحث میان‌رشته‌ای علوم قرآنی با سایر علوم را، جهت بررسی و انتشار آنها در شماره‌های بعدی، به ایمیل فصلنامه ارسال نمایند.

جهت ارتباط و دسترسی به مقالات به آدرس کانال فصلنامه مراجعه کنید:

<http://Eitaa.com/AlaulArahman>

پست الکترونیکی فصلنامه

Alaularahman@Gmail.com

