

اراده الهی از منظر روایات

رقیه یوسفی سوته^۱

چکیده

کسانی که درباره مسائل هستی به بحث و بررسی می پردازند به این واقعیت اعتراف دارند که کنه حقیقت وجود، قابل ادراک نبوده و کسی نمی تواند به آن دست یابد، اما شناخت خداوند از طریق آیات و نشانه ها امکان داشته و از جمله آن شناخت صفات خداوند است.

یکی از دشوارترین صفات الهی مسأله اراده خدای متعال است که اختلافات زیادی را در میان فلاسفه و نحله های مختلف کلامی برانگیخته است و مناقشات فراوانی را پدید آورده است که بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلی است. از یک سوی، گروهی آن را صفتی ذاتی و زائد بر ذات شمرده اند و از سوی دیگر گروهی آن را عین ذات دانسته و به علم اصلح باز گردانده اند. بعضی دیگر، آن را از عوارض ذات پنداشته اند چونانکه اراده انسانی در نفس او پدید می آید و برخی آن را نخستین مخلوق الهی شمرده اند که دیگر مخلوقات به وسیله آن به وجود می آیند و بالاخره کسانی آن را از صفات فعلیه دانسته اند که از مقام فعل انتزاع می شود.

در این مقاله سعی بر این است که با تکیه بر سخنان گهر بار معصومین علیهم السلام به توضیح اراده الهی پرداخته شود.

واژگان کلیدی: اراده؛ مشیت؛ علم؛ اختیار.

۱- دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید.



مقدمه

بحث از رابطه «اراده الهی» با «اختیار و آزادی انسان» از مسائلی است که قدمت تاریخی آن به دوران ارسطو (۳۸۴-۳۳۲ ق م) می‌رسد. یکی از جلوه‌های عظمت الهی این است که خداوند موجودی را بیافریند و در او قدرت تصمیم‌گیری قرار دهد، بدون این که در حوزه رفتار او، اراده را از خودش سلب کند، از این رو بسیاری از اندیشمندان و موحدان در حل این مساله ناتوان مانده‌اند که چگونه خداوند ربوبیت مطلق دارد و همه امور و شئون انسان را تدبیر می‌کند و در عین حال، به انسان نیروی اختیار داده و تکامل یا انحطاط انسان به اختیار خودش مستند می‌باشد.

همه متکلمین اسلامی اتفاق نظر دارند که خداوند متعال مرید است و شاید اولین بار اعتقاد به مرید بودن خداوند را از قرآن کریم دریافت کرده باشند، چنان که در قرآن کریم آمده است: «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» و «فعالٌ لِّما یرید». این کلمه و مشتقات آن مجموعاً بیش از چهل بار در قرآن کریم در مورد خدای سبحان به کار رفته است. البته تفسیر یکسانی از این آیات صورت نگرفته است و می‌توان گفت که دو مکتب فکری کاملاً متفاوت در این باره وجود دارد.

شاعره اراده را یکی از صفات خدا دانسته، اما صفتی زاید بر ذات حق، ولی معتزله و امامیه این عقیده را باطل می‌شمارند و صفات زاید بر ذات را که از جمله آن اراده است نفی می‌کنند.

شاعره اعتقاد دارند که همان گونه که خدای تعالی جسم و جان بشر را آفریده است آفریننده همه کارهایی که از انسان سر می‌زند نیز می‌باشد و بشر را در کارهایی که انجام می‌دهد هیچ قدرت و اختیاری نیست. معتزله نیز دیدگاهی مخالف را برگزیده است.

شیعه با تمسک به روایات اهل بیت و بر خلاف معتزله و اشاعره معتقد است که: «لا جبرَ و لا تفویضَ بل امرٌ بین الامرین».



گفتار اول : مفاهیم

اولین گام برای آشنایی با یک مسأله تعریف مفهوم آن از نظر لغوی و اصطلاحی می باشد:

الف. معانی لغوی اراده:

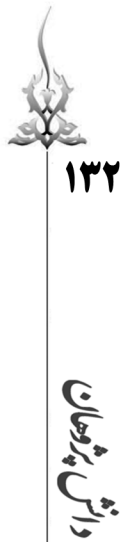
۱. اراده از ریشه «رود» به معنی طلب است. راغب اصفهانی می گوید: «اراده گاهی با قوه تسخیری و حسی همراه است و گاهی با قوه اختیاری، لذا اراده در مورد جماد هم به کاررفته است». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ه: ۱/۲ ماده رود) مثلاً در آیه ۷۷ سوره کهف که می فرماید: «فوجدا فیها جدارا یرید أن ینقض فأقامه؛ پس در آن شهر دیواری یافتند که می خواست ویران شود، آن را تعمیر کردند.»، علاوه بر این، لفظ اراده در مورد حیوان هم استعمال شده است. مثلاً «فرسی یرید التین» (اسب من گاه می خواهد). (بهشتی، ۱۳۷۸: ۲۵۰-۲۵۱).

۲. معنی دیگر اراده، قصدداشتن و پسندیدن است که در مقابل کراهت داشتن استعمال می شود. (مصطفوی، ۱۴۱۶ه ق: ۴/۲۷۱-۲۷۳).

۳. اراده به معنای، تصمیم گرفتن و قصد انجام دادن کاری است، این معنی متوقف بر تصور کار و تصدیق نوعی فایده برای آن کار است و به عنوان نشانه ای از فصل حقیقی انسان می باشد و از مشخصات فاعل بالقصد به شمار می رود. به نظر می رسد اراده به این معنا، فعل نفس است و ضدی ندارد و با اندکی مسامحه می توان تحیر و دو دلی را در مقابل آن به حساب آورد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۲/۳۸۹-۳۹۰).

۴. اراده علاوه بر معانی ذکر شده عام و خاص یک معنای اخص هم دارد که فقط اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از: «تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلایی باشد». این معنی از اراده در مورد حیوانات استعمال نمی شود. (همان).

از میان تعاریف ذکر شده به نظر می رسد که معنای اول یک معنای عام باشد که شامل هر موجودی خواه ذی شعور و یا بدون شعور می شود و اراده به معنای دوم و سوم، به موجودات ذی شعور تعلق می گیرد و تنها معنای چهارم، موضوع مورد بحث در این مقاله است.



ب. معانی اصطلاحی اراده الهی

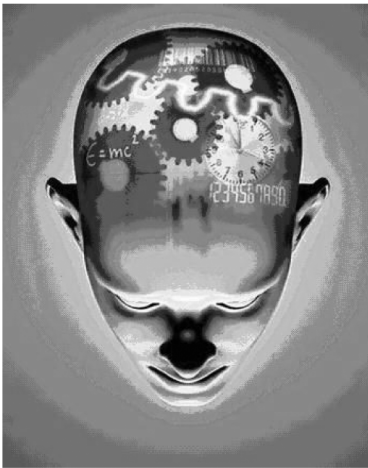
۱. فخر رازی معتزلی در باره اراده می نویسد: «اراده خداوند همان داعی بر فعل است و داعی بر فعل را تفسیر کرده اند به این که خداوند در ازل، عالم بود به این که آفرینش عالم در فلان مرحله مصلحت دارد و همین علم به مصلحت باعث شد که خداوند این ممکنات را در مراحل مختلف و در ظرف زمانی و مکانی خودش بیافریند، پس اراده عبارت است از علم به مصلحت که آن علم به مصلحت داعی بر ایجاد گردید». (فخر رازی، ۱۳۴۱: ۱/۱۳۰-۱۳۱).

۲. تعریف اشاعره: «مریدی خدای تعالی، صفتی ثبوتی و زاید بر فاعلیت و عالمیت است به دلیل این که بعضی از افعال باری تعالی، متقدم و بعضی متأخر است و آنچه متقدم است از

نظر علمی جایز است که متأخر باشد، پس احتیاج به مرجحی دارد که آن مرجح قدرت نیست، زیرا خاصیت قدرت ایجاد است و آن هم نسبت به همه اوقات یکسان است و همچنین آن مرجح علم نیست، زیرا علم به وقوع، تابع وقوع است، و باید مرجحی باشد که وقوع، تابع آن باشد، پس باید آن مرجح، صفت دیگری غیر از علم و قدرت باشد و آن صفت، صفتی غیر از اراده نیست». (همان، ۱۳۲-۱۳۴).

ج. معنای مشیت

مشیت از ریشه «شیأ» به معنی اراده است. (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱/۱۰۳) مشیت نزد اکثر متکلمین همانند معنای اراده است ولی بعضی از متکلمین می گویند: «مشیت در اصل، ایجاد شیء و اصابت است». اگر چه در تعاریف به جای اراده بکار برده می شود. (راغب، همان، ۴۷۱-۴۷۲).



گفتار دوم: دلایل مرید بودن باری تعالی

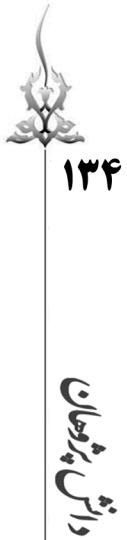
بعضی از حکما و متکلمان امامیه معتقدند که اراده از دیدگاه وجود شناسی صفتی وجودی و از اوصاف کمالی «موجود بما هو موجود» است. بدیهی است حق تعالی در اعلا مرتبه وجود قرار دارد و موجود بما هو موجود است، لذا متصف به این صفت کمالی است و در نتیجه اراده حقیقی از آن اوست. دلایل مرید بودن خداوند عبارت است از:

۱. دلایل عقلی

ادله ای که از حکمای اسلام در این باره رسیده بسیار است از جمله:
الف. معطی شیء فاقد شیء نمی باشد. اراده از اوصاف کمال موجودات زنده است، پس حق تعالی که معطی این کمال است اولی به وجدان آن است؛ (اله بداشتی، ۱۳۸۱).
ب. تخصیص بعضی از ممکنات بر ایجاد، این که واجب الوجود هر ممکن الوجودی را که عقل، ممکن بودن آنرا ادراک می کند، خلق نکرده است، دلیل بر مرید بودن باری تعالی است (براهین ۱/۱۳۶).
ج. خلق ممکنات در زمان خاص خودشان، دلیل بر مرید بودن خداوند است. (محمدی، ۱۳۸۲: ۱۲۸)

۲. دلایل نقلی

مرید بودن خداوند را می توان از آیات و روایات زیر به دست آورد:
الف. آیه ۱۱ سوره رعد: «و اذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له...؛ آنگاه که خدا درباره قومی اراده بدی کند چیزی نمی تواند اراده او را بر گرداند».
ب. آیه ۸۲ سوره کهف: «فاراد ربك أن يبلغا أشدَّهما...؛ پروردگار تو اراده کرد که آن دو (کودک) به حد رشد خود برسند».
ج. قال رسول الله قال الله عزوجل: «يا بن آدم... بارادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد؛ ای فرزند آدم... به اراده من است که آنچه می خواهی برای خودت اراده می کنی» (صدوق، ۲۴۹).



بر اساس آنچه برهان عقلی و تأیید نقلی، تردیدی نیست که خدای سبحان، مرید است به حقیقت اراده، اما اختلاف در این مسأله است که آیا اراده از صفات ذات است یا تنها در مقام فعل ثابت است.

وجه تمایز اراده الهی با اراده انسان

ما به الامتیاز اراده انسان و خدای سبحان این است که چون انسان موجودی ممکن است، صفات او مشوب به جهات امکانی است و در تحقق مراد نیازمند پیدایش مراتب شوق، میل و قدرت تحرک اعضا و رفع مانع بعد از مرتبه علم و حب است، لکن چون خدای سبحان از شائبه امکان میراست، پس او در تحقق مراد، منزله از شوق، میل، ابزار، ادوات و رفع مانع است، زیرا این ها از خصایص وجود ممکن و قدرت محدود است، اما حق تعالی که موجود مجرد بحت بسیط است و قدرت او لایتناهی است در تحقق مراد بی نیاز از اینهاست. (اله بداشتی، پیشین، ۱۱۲).

کلینی علیه السلام در روایتی از صفوان بن یحیی آورده که وی از حضرت ابوالحسن علیه السلام سؤال کرد که مرا از اراده خدا و اراده مخلوق آگاهی ده. حضرت فرمودند: «اراده مخلوق، ضمیر و آهنگ درونی اوست و آنچه پس از آن از او سر می زند و اما اراده خدای تعالی همان پدید آوردن اوست نه چیز دیگر، زیرا او نیندیشد و آهنگ نکند و تفکر ننماید، این صفات که صفات مخلوق است از او منتفی است، پس اراده خداوند همان فعل اوست نه چیز دیگر، به هرچه خواهد موجود شود گوید: «موجود باش» پس موجود می شود، بدون لفظ و گفتن به زبان و یا آهنگ و تفکر، و اراده خدا چگونگی و صفت ندارد همانگونه که ذات او چگونگی ندارد.» (کلینی، پیشین، ۱/۱۴۸).

با توجه به این روایت روشن می شود که اراده در ما عبارت است از کیفیتی نفسانی که در پی تصور چیز مرغوبی پدید می آید و تصدیق به ثبوت و نفع آن تصدیقی است که خواه از روی علم باشد و یا جهل و یا گمان و یا تخیل، تصدیق راجح است و بسا هست که این تصدیق راجح پس از دودلی و به کار گیری فکر و اندیشه حاصل می آید ولی وقتی که به



مرز رجحان و برتری رسید، قصدی که همان اراده است وقوع می پذیرد و چون اراده حاصل شد ناگزیر فعل صادر می شود و صورت آن در وجود ظاهر می گردد.

ولی اراده حادث الهی صفت او نیست، به خاطر محال بودن حدوث صفت و کیفیتی در ذات او، بنابراین آن جز اضافه احداث و پدید آوردن او نسبت به موجودی حادث و جدید، چیز دیگری نیست. (ملا صدراى شیرازی، ۱۳۸۳: ۳/ ۳۰۵).

آیا اراده صفت ذات است یا صفت فعل؟

با تتبع در روایاتی که از معصومین (علیهم السلام) در اصول کافی و بحار الانوار نقل شده، روشن می گردد که ظاهر اکثر روایات، بر صفت فعل بودن اراده تصریح نموده اند، به همین دلیل میان آرای متکلمان و حکمای اسلامی در این مورد اختلافاتی وجود دارد. برای فهم بهتر مطلب، ابتدا اقوال دانشمندان علم کلام را در مورد صفت های حضرت حق، به طور کلی مطرح نموده و سپس اراده الهی از منظر روایات بررسی می گردد.

چند دیدگاه پیرامون صفات حق تعالی و رابطه آن با ذات

در مورد صفات و رابطه آنها با ذات حق، سه دیدگاه مشهور وجود دارد:

الف. دیدگاه اشاعره

این دیدگاه معتقد است که ذات مقدس حق تعالی دارای صفت هایی است قدیم و زاید بر ذات و قیامش با ذات مقدس «قیام حلولی» است و این صفات برای آن ذات از ازل ثابت و لازم بوده اند. (امام خمینی، همان، ۱۱).

ب. دیدگاه معتزله

این دیدگاه بر خلاف اشاعره، صفات را از خدای تعالی نفی کرده و گفته اند ذات مقدس حق تعالی «نایب مناب» صفات است. (همان) به سخنی دیگر، حق تبارک و تعالی

^۲. قیام حلولی در برابر قیام صدور می باشد. اگر صفت از قبیل افعال باشد قیام آن صفت با ذات را قیام صدور گویند (فعلی از فاعل صادر شود) مانند فعل ضارب بودن و اگر صفت از قبیل افعال نباشد بلکه با خود نفس قائم باشد آن را قیام حلولی گویند (فعل از فاعل صادر نشود ولی در مقام تحقق با آن به وجود آید و همراه آن باشد) مانند صفت علم.

دارای ذاتی بحت و بسیط است که در عین وحدت و بساطت در جای علم و قدرت و اراده نیز قرار می گیرد و کار این اوصاف را انجام می دهد. (دینانی، ۱۳۷۵: ۸۸).

ج. دیدگاه شیعه

شیعه بر اسا تعالیم معصومین معتقد است که برای ذات حق تعالی صفاتی اثبات می شود که آن صفات با ذات، اتحاد و یگانگی دارد، زیرا صرف وجود، صرف هر کمال و جمال است و هیچ حیثیت کمالی نمی تواند خود را از صرف وجود به کنار نگه دارد بلکه هر چه کمال و جمال است بر حسب خارج به حقیقت وجود بر می گردد، یعنی خدای تعالی همه صفات کمال را دارد ولی صفاتش عین ذات اوست. (امام خمینی، پیشین، ۱۲).

صدرالمتألهین از جمله کسانی است که دیدگاه سوم را پذیرفته و برای اثبات آن ادله ای را ذکر کرده است. (دینانی، پیشین، ۸۹).

همچنین روایاتی از معصومین علیهم السلام در اصول کافی و بحار الانوار نقل شده است که صفات خداوند را عین ذات او معرفی کرده است. ابی بصیر می گوید از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمودند: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتَهُ وَ لَا الْمَعْلُومُ وَ السَّمْعُ ذَاتَهُ وَ لَا الْمَسْمُوعُ وَ الْبَصَرُ ذَاتَهُ وَ لَا الْمَبْصُورُ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتَهُ وَ لَا الْمَقْدُورُ ... ؛ خدای عزوجل پروردگار ما و علم عین ذاتش بوده آنگاه که معلومی وجود نداشت و شنیدن عین ذاتش بوده آنگاه که شنیده شده ای وجود نداشت ، و بینایی عین ذاتش بوده آنگاه که دیده شده ای وجود نداشت ، و قدرت عین ذاتش بوده زمانیکه مقدوری نبود ... ». (کلینی، شارح: مصطفوی، بی تا: ۱/۱۳۴).

صفت فعل بودن اراده از منظر روایات

متکلمین بر اساس روایات معتقدند اراده از صفات فعل حق تعالی است نه صفت ذات و برای تشخیص صفت فعل از صفت ذات، قاعده و میزانی مقرر داشته اند. (کلینی، اصول کافی، ۱/ ۱۵۰) و آن این که: «صفت ذات صفتی را گوییم که نتوانیم آن را از ذات حضرت حق سلب کنیم بر خلاف صفت فعل که می توان آنرا از ذات، سلب نمود. مثلاً علم، صفت ذات است و خلق و رزق صفت فعل حق تعالی و بر طبق قاعده مذکور صفت ذات را نمی توانیم از خداوند سلب کنیم و بگوییم که علم الله - خداوند به فلان موضوع علم نداشت - ولی صفت

فعل را می توانیم سلب کنیم و بگوییم کم یخلق الله و کم یرزق الله (خدای تعالی فلان چیز را نیافریده و یا به فلان مثلا علم و یا اولاد و یا مال نداده است). (امام خمینی، پیشین، ۲۶).



متکلمین به خاطر
دو محذور، اراده را
صفت ذات نمی دانند:
یکی آنکه ذات در
معرض حوادث قرار
می گیرد و دیگر
آنکه باید جهان
حادث را قدیم بدانیم
و از این جهت اراده را
صفت فعل گرفته اند.

(همان) و شاید این نظریه را از ظاهر پاره ای از روایات نیز استفاده کرده اند، مانند روایت
عاصم بن حمید که می گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «لَم یزل الله مریداً؛ خدای
تعالی همیشه اراده داشته است؟ حضرت فرمودند: «إِنَّ المرید لا یكون أَلَّا لِمَراد معه بل لَم یزل
عالماً قادراً ثمَّ اراد؛ همانا باید مراد به همراه مرید بوده باشد بلکه خدای تعالی همیشه عالم و
قادر بوده است و سپس اراده فرموده است». (کلینی، پیشین، ۱/۱۴۸).

با توجه به این روایت، علم و قدرت خداوند، ازلی و قدیم است و هرگاه بخواهد چیزی
را خلق کند مرید می شود پس اراده او حادث است. (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲/۹). ملا صدرا در
توجیه این روایت این گونه می نویسد که: «واجب الوجود بالذات، از تمامی جهات واجب
الوجود است، در این صورت لازم می آید که اراده او به (صدور) اشیاء، علم او به آنها باشد
نه چیز دیگر، این همان اراده ای است که خالی از اشکال و انفعال و اثر پذیری است و مقابلی
جز نفی ندارد ولی چون فهم همگان به این معنی از اراده نمی رسد و فقط به گونه ای که در
حیوان است - یعنی آنچه که ضد کراهت است و هنگام حدوث و پیدا شدن اراده شده حادث



و پیدا می شود - می فهمند، امام علیه السلام آن را از صفات افعال و از صفات اضافی متجدد و نو، مانند آفریدن فلان کس و روزی دادن او قرار دادند، برای پرهیز از آنکه اگر اراده ی حادث و نو از صفات ذات بود حق تعالی محل حوادث و پدیده ها قرار می گرفت.» (ملاصدرا، ۳/۳۰۳).

همچنین روایت دیگری نیز از بکر بن أعین نقل شده که به امام صادق علیه السلام عرض کرد: «علم الله و مشیئته هما مختلفان أو متفقان؛ علم خدا و مشیّت او با هم اختلاف دارند یا این که متفقند؟» امام علیه السلام فرمودند: «العلم لیس هو المشیئته ألا تری أنّک تقول سأفعل کذا ان شاء الله و لا تقول سأفعل کذا ان علم الله فقولک ان شاء الله دلیل علی أنّه لم یشاء فاذا شاء کان الذی شاء کما شاء و علم الله السابق للمشیئته؛ علم به جز مشیّت است نمی بینی که تو می گویی چنین خواهم کرد اگر خدا بخواهد و نمی گویی چنین خواهم کرد اگر خدا بداند، پس همینکه تو می گویی اگر خدا بخواهد دلیل بر آن است که خدا نخواست است پس هرگاه خواست آنچه که خواست به همان نحو که خواست واقع می شود و علم خدا پیش از مشیّت خدای تعالی است.» (کلینی، پیشین، ۱۴۸ و مجلسی، بحار الانوار، ۴/۱۴۴)

روایات در این مورد بسیار است، مرحوم مجلسی از امام رضا علیه السلام نقل کرده است که: «المشیئته من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم یزل مریداً شائياً فلیس بموحد؛ (مجلسی، پیشین، ۴/۱۴۵). مشیّت از صفات افعال است پس هر کس گمان کند که خداوند همیشه مرید نبوده است موحد نیست.» در این روایت امام علیه السلام به صراحت، صفت فعل بودن اراده الهی را تأکید می نمایند.

روایت دیگری که کلینی علیه السلام در اصول کافی و مجلسی علیه السلام در بحار به آن استناد جسته اند، روایت صفوان بن یحیی است که از امام کاظم علیه السلام نقل کرده است. صفوان می گوید به امام علیه السلام عرض کردم: أخبرنی عن الاراده من الله عزوجل و من الخلق. فقال: «الاراده من الخلق الضمیر و ما یبدوا له بعد ذلك من الفعل و اما من الله عزوجل فارادته احداشه لا غیر ذلك لأنّه لا یروی و لایهم ولا یتفکر... فاراده الله هی الفعل لا غیر ذلك ...؛ اراده آدمی ضمیر و آنچه بعد از آن به ظهور می رسد می باشد و اراده خدا ایجاد اوست نه چیز دیگر، زیرا او

کارهایش نیازمند اندیشه و تفکر نیست ... پس اراده خدا همان فعل اوست نه چیز دیگر...». مرحوم مجلسی به استناد از این روایت می نویسد: «اراده خدای سبحان عین فعل اوست و در اخبار ائمه هم این گونه آمده است...»، (همان، ۱۳۷).

از نظر شیخ کلینی رحمته الله اراده چون از صفات فعل است پس حادث است و سایر صفات الهی یعنی ربوبیت، قدم، عزت، حکمت، ملک، علم، قدرت و امثال اینها چون از صفات ذاتی اند قدیمند و حادث در قدیم نمی تواند اثر گذارد، پس اراده به چیزی از آن صفات تعلق نمی گیرد چون اراده چیزی است همراه با کراهت و ناخوش داشتنِ ضد آن، در حالی که قدیم را ضدی نیست. (ملاصدرا، شرح و ترجمه اصول کافی، ۳/۳۱۵).

مرحوم شیخ مفید رحمته الله نیز با تعریفی که از اراده می کند آن را صفت فعل می داند. ایشان در این باره می نویسد: «اراده ای که عبارت است از قصد ایجاد یکی از دو ضدی که به قلب اراده کننده خطور کرده، ایجاد کننده مراد است، محال است اراده موجود محقق شود و مراد بعد از آن مرتفع گردد، مگر این که دیگری مانع فعل مرید شود. اراده به معنای فوق، هرگز بر ذات خداوند متعال صادق نیست بلکه باید او را از داشتن چنین اراده ای تنزیه کرد.» و در رساله مستقلی که تحت عنوان «مسئله فی اراده الله» به رشته تحریر در آورده تلاش جدی نموده که با استناد به آیات و روایات، صفت ذات بودن اراده الهی را باطل کند، پس مسلم است که ایشان اراده را صفت ذات نمی داند. (صدوق، پیشین، ۱۳۹ و ۱۴۸).

علامه طباطبایی رحمته الله نیز بر صفت فعل بودن اراده تأکید می کند و می فرماید:

«صفات ذات صفاتی هستند که برای انتزاع آنها نفس ذات کافی است ولی صفات فعل، آن صفاتی هستند که انتزاع آن صفات به فرض غیر نیاز دارد، چون ما سوی الله، چیزی جز فعل خدا نیست، صفات فعل از مقام فعل خداوند انتزاع می شوند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۶).

ایشان اراده را منتزاع از مقام فعل دانسته و آن را از صفات فعل و خارج از ذات خدای تعالی می داند و آنچه متقدمان در تفسیر اراده به علم و حب را گفته اند نمی پسندد و می افزاید:

«معنایی که برای اراده کرده و آن را منطبق بر «علم به خیر و ملائم» دانسته اند، تمام نیست چون آن معنایی از اراده را که ما تعقل می کنیم متضمن معنای علم نیست، گر چه مصداق آن



که کیف نفسانی است، مثل سایر صفات نفسانی، مانند: حب و غضب و رضا و غیره، ملازم علم باشد و تجرید معنای (اراده) از شوایب نقص و عدم مستوجب دخول معنای علم در آن نمی باشد ... پس اراده منطبق بر صفت علم نیست و حق این است که اراده از مقام فعل از حیث انتسابش به قدرت قاهره حق تعالی یا از گرد آمدن علل تا حد فعل که ایجاب حق بدان تعلق گرفته است انتزاع می شود.» (ملاصدرا، اسفار، ۶/ ۳۵۲).

صفت ذات بودن اراده از منظر روایات

باتوجه به مطالب فوق روشن می گردد که ائمه علیهم السلام هیچگاه تصریح به عین ذات بودن اراده الهی نکرده اند و شاید دلیل آن هم عدم درک مخاطبین بوده است و تصریح روایات بر صفت فعل بودن اراده باعث به وجود آمدن اختلاف نظراتی در بین بزرگان شیعی گردیده است، اما حال که معصومین علیهم السلام اراده را صفت فعل دانسته اند، چرا بعضی از اندیشمندان نامدار ما از جمله ملاصدرا علیه السلام و امام خمینی رحمته الله علیه اراده را عین ذات حق دانسته اند؟

به نظر می رسد آنان با استناد به روایاتی اثبات کرده اند که اراده الهی عین علم خداست و چون علم خدا عین ذات اوست لذا اراده الهی نیز عین ذات الهی است.

در روایتی از امام کاظم علیه السلام پرسیده شد که معنای مشیت، اراده، قضا و قدر خداوند چیست؟ حضرت در جواب فرمودند: «مشیت یعنی آغاز فعل و اراده یعنی این که خداوند بر آنچه خواسته بپاید و بایستد...» (کلینی، پیشین، ۱/ ۲۰۷).

ملاصدرا علیه السلام در رابطه با اموری که از مبادی افعال الهی هستند یعنی مشیت و اراده و قضا و قدر که در این روایت آمده است می گوید: «امتیاز دادن این امور در وجود و پیش بودن بعضی از آنها بر بعض دیگر در چیزهایی است که آنها در قیاس با افعال خاص کونی و مادی اوست نه با قیاس با فعل مطلق و ابداعی که از جانب حق تعالی است، چون مشیت در آنجا مندرج و درنوردیده در اراده است و هر دو عین علم و قدرت اند و همگان، عین ذات حق تعالی - بدون اعتبار کثرت و تفصیل از نفی صفات زاید بر ذات احدی، و بازگشت همگی آنها به حقیقت هویت حقیقی - هستند. در این صورت ذات احدیت او چون در نهایت تجرد و استقلال است، بنابراین عالم به ذات خود است و ذاتش، ذاتی است که به ذات خود، مبدأ تمامی موجودات است، پس او علم خالص و نابی است که ذات خود را می داند، پس لازم



است بدانند که ذات اقدسش مبدأ همه موجودات است و لازم است که بدانند همه موجودات از ذات او (صدور یافته) اند، چون او ذاتش را جز علم ناب و مبدأ تمامی اشیاء نمی داند، پس اگر اشیاء را از ذات خود نداند عالم به ذات خویش نیست، پس ثابت شد که ذات او علم به ذات خودش دارد و چون ذات او - به ذات خود - مبدأ اشیاء - بدون جبر و کراهت و یا رنج عمل و یا قصد و یا طبع - است، خشنود به صدور اشیاء از ذات خود است و اراده آنها (صدور اشیاء از ذات) را دارد - اراده ای تابع محبت ذاتش - چون هر کس که چیزی را دوست دارد، تمامی آنچه که از آن چیز صادر شود دوست دارد - ولی به تبع دوستی آن چیز - همین طور لازم است که علم حق تعالی به ذات خود علم او به تمامی اشیاء و اراده اش نسبت به آنها باشد، این آن اراده ای است که خالی از نقص و خالی از غایتی است که آن، غیر ذات متعال او باشد، پس غایت و هدف و منشأ و مقصودش در فیضان و صدور تمامی موجودات از خود، ذاتش است - نه چیز دیگر، پس ثابت شد که حقیقت معقول نزد خداوند، به عینه از جهتی ذات است و از جهتی علم به اشیاء و از جهتی قدرت بر آنهاست و از جهت دیگر اراده نسبت به آنهاست و از جهتی غایت مطلوب از اشیائست و از جهت دیگری خیر و کمال برای آنهاست که همگی به گونه حقیقت است نه به گونه حمل کردن و یا تشبیه که خداوند از این بسی برتر است و ما در اجرای آنچه که تصور می کنیم نیاز به قصد و اراده و حرکت داریم تا (آن تصورمان) موجود گردد - این به واسطه نارسایی و ناتوانی ماست - ولی چنین چیزی درباره خداوند - بواسطه دور بودنش از دوگانگی - جایز نیست، پس تعقل او از ذاتش موجب صدور اشیای معقول او - از او - که عبارت از عالم امر و قضاست و به توسط آن عالم تقدیر و تصویر، و به توسط آن دو، عالم تکوین و ماده است می شود». (ملاصدرا، شرح بر اصول کافی، همان، ۵/ ۲۷۴).

با این بیان، ملاصدرا علیه السلام ثابت می کند که علم حق تعالی به ذات خود، علم او به تمام اشیاء و اراده اش نسبت به آنها می باشد.

شاید کسی بگوید که نمی شود اراده خدای تعالی و علم او عین یکدیگر باشند، زیرا حضرت حق تعالی همه چیز را می داند ولی شرّ و ستم و هیچ یک از زشتی ها را نمی خواهد پس علم او به همه چیز تعلق می گیرد، اما اراده اش به همه چیز تعلق نمی گیرد، پس علمش

به غیر از اراده او است و علمش عین ذات او است، پس باید اراده اش غیر ذات او باشد، پس حضرت حق تعالی مرید است و دارای اراده است، اما نه به اراده ذاتی در حالی که نسبت به علم این چنین نیست و بلکه عالم است به علم ذاتی. (امام خمینی، پیشین، ۳۰).

امام خمینی علیه السلام در پاسخ به این اشکال، این گونه فرموده اند:

جواب نقضی این اشکال آن است که عین این اشکال در مورد علم و سمع و بصر نیز لازم می آید زیرا علم باید معلوم داشته باشد و سمع و بصر را مسموع و مبصر لازم است. اکنون سؤال می شود که پیش از آنکه حق تعالی موجودی را خلق کند و مسموع و مبصری بوجود آید آیا خدای تعالی علم و سمع و بصر داشت یا نه؟ هر توجیهی که در باره این صفات بشود همان توجیه را درباره اراده نیز می کنیم. (همان).

جواب دیگر حلی به این اشکال آن است که بگوییم این صفات را دو مقام است: مقام ذات و مقام فعل و در مقام فعل است که علم و سمع و بصر متعلق لازم دارد و اما این صفات را در مقام ذات نیازی به متعلق نیست چنانچه در روایات نیز بدان اشاره شده است، کان الله عالماً اذ لا معلوم ...

و اراده در مقام ذات عبارت است از این که افاضه خیرات را ذات جواد مطلق می پسندد و مورد رضای آن ذات مقدس است و این است معنای آنکه می گوییم افاضه خیرات، لازمه ذات جواد است. (همان، ۳۲).

حضرت امام با بیان و شیوه دیگری به اشکال مطرح شده این گونه پاسخ می دهد: علم حضرت حق تعالی که عین ذات اوست و در عین بساطت و



وحدت بر همه اشیاء به طور تفصیل متعلق است و همه اشیاء تفصیلاً مکشوف آن ذات هستند چون حقیقتش همان صرف الوجود است و وجود صرف به واسطه بساطتش جامع همه وجودات است که بسیط الحقیقه کلُّ الأشیاء و چون کاشف از همه اشیاء است پس لا محاله

کشفش کشف تام خواهد بود و کشف تام تعلق می گیرد به موجود بما آنه الموجود . پس علم که به معنای کشف است به طور اصالت و اولاً وبالذات به وجود تعلق می گیرد نه به مفاهیم و ماهیات که آمیخته به اعدام هستند مگر ثانیاً و بالعرض . پس اشیاء و موجودات به حقیقت وجودشان مکشوف ذات الهی هستند و در مقام ذات حاضرند و تعلق علم حضرت حق بر آنها تعلق به حقائق وجودشان می باشد، بنابراین اعدام و همچنین نقائص و شرور که بازگشت به اعدام دارند نمی توانند به طور اصالت متعلق علم قرار گیرند. و این نارسایی نه از آن جهت است که در علم قصوری است و نمی تواند آنها را کشف کند بلکه از آن روست که قصور در خود آنهاست و خفاشانی هستند که نمی توانند خود را در برابر نور آفتاب قرار دهند و طاقت تابش نور علم را ندارند و چون اعدام و همچنین نقائص که راجع به اعدامند ذاتشان و حقیقتشان عدم شیئیت و بطلان است و چیزی که حملش این چنین است هرگز نمی تواند متعلق علم قرار گیرد چنانچه در محل خود مقرر و ثابت گردیده است.

و به عبارت دیگر: علم حضرت حق تعالی به اشیاء علم حضوری است و معنای علم حضوری آن است که معلوم با وجود خود در نزد عالم حاضر باشد نه با مفهوم و ماهیتش، پس آنچه از اشیاء در نزد حق تعالی حاضرند حقیقت وجودشان می باشد و اما ماهیت شان که عبارت است از حدود وجود و آمیخته با اعدام است حضورشان در محضر حق تعالی حضور تبعی و عرضی است.

و خلاصه سخن این که علم حق تعالی به وجود تعلق می گیرد و کاشف از وجود است و وجود در همه جا مساوق و مساوی با خیر و کمال است و اما تعلق علم به نقیض وجود و کشف آن از شرّ و نقص و عدم بالتبع و بالعرض خواهد بود و همین تحقیق که درباره علم گفته شد درباره اراده نیز عیناً جاری است و اینکه می گوئیم انّ الله لم یرد الشرّ، مقصود آن است که به طور اصالت، متعلق اراده حق نمی شود و اما به گونه تبعی و عرضی لامحاله متعلق اراده حق تعالی است. (همان، ۳۴).

پس از آنچه که اشکال می گیرند به اینکه علم خدای تعالی بر همه چیز تعلق می یابد ولی اراده اش این چنین نیست و بر همه چیز مانند شرّ و ظلم و قبیح تعلق نمی یابد، درست نیست بلکه علم و اراده هر دو یک نواخت و از یک وادی هستند، هر جا که بالاصاله متعلق



علم است بالاصاله متعلق اراده نیز هست و هر جا که به طور تبعی و عرضی متعلق علم است به همان گونه متعلق اراده نیز خواهد بود.

و حاصل آنچه گفته شد اینکه اراده در خدای تعالی از صفات ذات است. بلی این اراده گذران و تجدد پذیر که در ما است از ساحت مقدس خدای تعالی به دور است، مانند همه اوصاف امکانیه و صفات ممکنات که هیچ یک را در آن بارگاه راهی نیست و تنزه عن مجانسه مخلوقات. (همان، ۳۵).

و اما روایاتی که در این باره رسیده است و توهم آن می رود که معنایش بر خلاف گفته ما باشد توجیهی لطیف دارد. شاید توجیه روایات، آن باشد که چون عقول عامه مردم مخصوصا افراد آن عصر، طاقت تحمل و قدرت هضم این چنین معنای دقیق را نداشت و اگر می فرمودند که خدای را اراده ای است که عین ذات اوست چنین گمان می کردند که همین اراده حادثه مقصود است و در نتیجه، حدوث به ذات قدیم احدیت راه می یافت و سر از کفر و الحاد در می آورد لذا از بیان آن خود داری کردند که: «نحن معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم» (همان)

گفتار سوم: رابطه اراده با دیگر صفات حق تعالی از منظر روایات

بحث از اراده الهی، با بحث از سایر صفات ذاتی الهی همچون علم، مشیت، اختیار، قضا و قدر مرتبط می باشد و روایات بسیاری در اصول کافی و بحار الانوار در مورد این ارتباط نقل شده است: از عالم علیه السلام سؤال شد «کیف علمُ الله؟» فرمودند: «عِلْمٌ و شَاءٌ، و أَرَادَةٌ و قَدَرٌ و قَضَى و أَمْضَى، فَأَمْضَى ما قَضَى و قَضَى ما قَدَّرَ و قَدَّرَ ما أَرَادَ...» (مجلسی، بحار الانوار، پیشین، ۱۰۲/۵) در این مجال به اجمال به ارتباط برخی از این صفات اشاره خواهد شد.

۱. علم، اراده و مشیت

مشیت یکی از صفاتی است که فراوان در قرآن کریم و روایات ائمه معصومین علیهم السلام از آن سخن گفته شده و در این که آیا مشیت همان اراده است یا نه اختلاف نظراتی وجود دارد. کلینی روایتی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که ایشان فرمودند: «خداوند مشیت را به خود



مشیت آفرید و سپس اشیاء را به واسطه مشیت آفرید.» (همان، ۴/ ۱۴۵). در مورد این که خداوند مشیت را به مشیت آفرید احوال گوناگونی نقل شده که مرحوم مجلسی رحمته الله علیه پنج قول را در بحارالانوار به این ترتیب آورده است:

۱. مراد از مشیت، اراده نیست بلکه یکی از مراتب تقدیراتی است که براساس حکمت مقدر شده است و بنابراین معنا، احتمال دارد که خلق به معنی تقدیر باشد.

۲. این که خلق عین مشیت است، شاید کنایه ای باشد از این که مشیت لازمه ذات باری تعالی است ذاتی که اراده دیگری به آن تعلق نمی گیرد و شاید کنایه ای باشد از این که علم خداوند اقتضا دارد که هر آنچه از او صادر می شود به وسیله اراده اوست که اقتضای خیر و صلاح را دارد.

۳. مراد از مشیت در اینجا مشیت بندگان است که افعالشان را از روی اختیار انجام می دهند و ذات خداوند منزّه است از این که مشیت مخلوق زائد بر ذات داشته باشد.

۴. برای مشیت دو معنی است؛ یک معنای آن متعلق به شائی است که همان صفت کمالیه قدیمه است که عین ذات باری تعالی است و به وسیله آن خداوند خیر و صلاح اشیاء را می داند و دیگری متعلق به مشی است که حادث به حدوث مخلوقات است و آن همان ایجاد و خلق باری تعالی است به حسب اختیارش و در این معنا مشیت، صفت زائد بر ذات خداوند و مخلوقات نیست بلکه نسبتی است بین خدا و مخلوقاتش که با ایجاد مخلوقات این نسبت انتزاع می شود.

۵. اگر چیزی را به قدرت و اختیار خودمان انجام دهیم، نخست آن را اراده کرده و سپس به واسطه اراده آن را انجام دهیم، پس اراده به ذات خود از نفس ما سرچشمه می گیرد - نه به واسطه اراده دیگری - و گرنه کار تا بینهایت ادامه پیدا می کند. بنابراین اراده به ذات خود اراده و خواسته شده است و فعل بواسطه اراده، اراده و خواسته شده است ... حال مشیت الهی که مخلوق است و عبارت از این وجود اشیاء است مانند این مثال است، چون وجود خیر است و به ذات خود مطلوب و مجعول به ذات خود است و اشیاء به واسطه وجود موجودند، و وجود بالذات خواسته شده است و اشیاء بواسطه وجود خواسته شده اند. (همان، ۱۴۵-۱۴۷).

در روایت دیگری، مشیت غیر از اراده دانسته شده و حتی از نظر رتبی آن را بر اراده مقدم کرده است، در روایتی که از علم خداوند سوال شده است این گونه پاسخ داده شده است: «دانت و خواست و اراده کرد ... پس مشیت او از علمش و اراده او از مشیتش نشأت گرفته است، پس علم بر مشیت تقدم دارد و مشیت در مرتبه دوم و اراده در مرتبه سوم است، پس به معلوم قبل از هستی آن علم دارد و مشیت او به منشائی قبل از عینیت خارجی و اراده او به مراد قبل از قیامش تعلق گرفته و اینها قبل از وجود تفصیلی شان و ترکیب خارجی شان در زمانشان مقدر شده اند، پس خداوند متعال با علمش اشیاء را قبل از هست شدنشان در خارج می داند و با مشیتش صفات و حدود آنها را و انشای آنها را قبل از ظهورشان در خارج می شناسد و با اراده حقیقت اشیاء را از رنگ ها و صفاتشان از هم جدا می سازد». (بحارالانوار، پیشین، ۱۰۲/۵). با توجه به این روایت و روایت دیگری که عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می کند که حضرت فرمودند: «گاه چنین است که خدا امر می کند، اما نمی خواهد و یا می خواهد ولی امر نمی کند...» (کلینی، ۲۰۷/۱) می توان پی برد که مشیت خدای تعالی از صفات ذات اوست و مشیت و اراده رابطه طولی دارند یعنی ابتدا مشیت خداوند به فعلی تعلق می گیرد، سپس خداوند اراده می کند. و همچنین مشیت و اراده هر دو قبل از حدوث محدثات به آنها تعلق گرفته است، اما روایاتی نیز داریم که تقدم مشیت بر اراده را در مرتبه فعل بیان می کند از جمله روایت کلینی از امام موسی بن جعفر علیه السلام که فرمودند: «لایکون شیء الا ماشاء الله و اراد و قدر و قضی...؛ هیچ چیزی تحقق خارجی پیدا نمی کند مگر آنکه خدا بخواهد و اراده کند و اندازه آنرا معین نماید و وجودش را حتمیت بخشد...». (همان، ۲۰۷).

با توجه به دو دسته از روایاتی که بیان شد، خداوند دارای دو اراده و دو مشیت است که روایت دیگری از امام رضا علیه السلام مؤید این قول است، ایشان فرمودند: «خداوند را دو اراده و دو مشیت است: اراده حتم و اراده عزم، (مشیت حتم و مشیت عزم)، نهی می کند و همو می خواهد و امر می کند و همو نمی خواهد...» (همان، ۲۰۹/۱)

مرحوم مجلسی رحمته الله علیه در معنی اراده عزم و اراده حتم می گوید: اراده عزم آن است که تنها چیزی را بخواهد و به طلب آن کشیده شود و اراده حتم آن است که تمام شرایط تأثیر را داشته باشد و بوجود آوردن آنچه را خواسته، قطعی شده باشد، پس ممکن است اراده عزم

باشد ولی اراده حتم نباشد، (مجلسی، پیشین، ۴/ ۱۳۹)، اما ملا صدرا علیه السلام معتقد است که خداوند متعال دارای دو اراده است: ثابت و برقرار، متجدد و نوشونده... مانند علم او به اشیاء... همان گونه که خداوند را علمی ازلی است که محیط به اشیاء است و از صفات کمالی او و آنچه لازمه ذات او - از اقتضای ازلی اوست - می باشد و علم تفصیلی نیز در الواح قدری است که قابل نسخ و بدا و متجدد و نو شونده است، همین طور او را دو اراده است: اراده ای ذاتی ازلی که تعلق به آنچه که واقع شونده است دارد و امام علیه السلام از آن تعبیر به اراده حتم کرد چون متعلق آن تحقق و وقوعش واجب و لازم است و اراده ای واجب و نو شونده دارد که تابع علم جدیدی است که امام علیه السلام از آن تعبیر به اراده عزم کرد، چون آن پس از علم و مشیت واقع می شود و مشیت بدان تکمیل می یابد... (ملا صدرا، شرح اصول کافی، همان، ۵/ ۲۸۰-۲۷۹) به نظر من این ترتیبی که بین علم و اراده و مشیت در روایت نقل شده ترتیبی عقلی است که عقل آن را انتزاع می کند و گرنه همه آنها در مرتبه ذات باری تعالی یک چیز بیش نیستند و آن عبارت از «عین ذات حق» می باشد. ذات خداوند صمد است، لذا افاضه خیرات می کند و موجودات از آن صادر می شوند.

اراده و جبر و اختیار

روایاتی وجود دارند که عقیده جبریه را بر عدم اختیار انسان بر افعالش تقویت می کنند از جمله روایتی از امام صادق علیه السلام که می فرمایند: «ممکن است که خدا امر کند و نخواهد و خواهد و امر نکند، شیطان را امر کرد که به آدم سجده کند و خواست که سجده نکند و اگر می خواست سجده می کرد و آدم را از خوردن آن درخت نهی فرمود و خواست که از آن بخورد و اگر نمی خواست او نمی خورد.» (کلینی، پیشین، ۱/ ۲۸۰)

مرحوم مجلسی علیه السلام با استدلال های مختلف این حدیث را توجیه می کنند



از جمله این که: «خدا خواست که شیطان را بر سجود و آدم را بر نخوردن از آن درخت مجبور نکند و آنها را به اختیار خود واگذارد». (همان)

اما ملاصدرا برای توجیه این حدیث، فرق بین مشیت الهی و امر الهی را مطرح کرده و می گوید: «مشیت الهی از صفات ذات اوست، پس امکان تخلف و سر باز زدن از مقتضای آن نیست ولی امر الهی از صفات او نیست بلکه از نوع افعال اوست و بر دو گونه است: امر تکوینی و امر تشریحی... امر تکوینی چون بودن و تحققش بی واسطه و ساینده است ناگزیر از وقوع امر شده به آن است و راهی جز اطاعت - بدون سرکشی و تمرد - ندارد و امر تشریحی چون بودن و تحققش با واسطه و بر روش رسولان و فرشتگان است، امکان سرکشی و تمرد از فرمان در آن هست، برخی اطاعت می کنند و برخی سرپیچی. با بیان این مقدمه پس جایز است که خداوند متعال بنده اش را به چیزی امر تکلیفی کند ولی وقوع امر شده بدان را نخواست باشد و یا نهی کند و وقوع نهی شده از آن را - بواسطه علمش به مصلحت بزرگی که در آن است - خواسته باشد... (ملا صدرا، پیشین، ۵ / ۲۷۸-۲۷۹)، چنان که امام علیه السلام فرمودند: «آنچه که خداوند خواسته است تحقق می پذیرد و آنچه را که نخواست است تحقق و ثبوت نمی پذیرد.» و خداوند فرموده: «و شما نمی خواهید مگر اینکه خدا بخواهد.» (انسان/۳۰).

جمع بندی

ذات خداوند ذاتی بسیط و بحت است که در عین وحدت کثرت دارد و در عین کثرت وحدت دارد، لذا در انتساب اراده به ذات حق تعالی، لازم نیست که مانند بعضی از فلاسفه - همان طور که بیان کردیم - اراده را به علم برگردانیم، بلکه خود اراده می تواند صفتی مستقل باشد و مفهوماً مغایر ذات و صفات و مصداقاً عین آنها باشد.

پس هیچ اشکالی ندارد که اراده را به لحاظی صفت فعل و به لحاظی صفت ذات بدانیم، چنانکه علم نیز چنین است؛ علم خداوند در مرتبه ذات به مخلوقات، علمی است که عین ذات است و علم قبل از ایجاد نامیده می شود. منتهی فلاسفه اشراقی این علم ذاتی را علم اجمالی می نامند، یعنی خداوند، علت است برای ما سوای خود و علم به علت مستلزم علم به معلول است، بدون این که این علم، کاشف تفصیلی باشد، اما در حکمت متعالیه، این علم ذاتی به

مخلوقات، از راه قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» تبیین می شود و به همین جهت است که در عین اجمال و بساطت، کاشف تفصیلی است.

خداوند علم تفصیلی دیگری در مرتبه افعال دارد که عبارت است از حضور وجودی اشیا در پیشگاه خداوند، این علم را علم بعد از ایجاد می نامیم.

اراده هم می تواند به لحاظی صفت ذات و به لحاظی صفت فعل باشد. اگر اراده را بخواهیم به عنوان صفت فعل مطرح کنیم دو راه دارد: یکی این که اراده، منتزع از خود فعل باشد، بنابراین فعل خداوند، به لحاظی اراده و به لحاظی ایجاب و به لحاظی وجوب و به لحاظی ایجاد و به لحاظی وجود است.

دیگر این که اراده را از حضور علت تامه برای فعل انتزاع کنیم چنانکه هنگامی که فاعل همه اسباب فعل را فراهم کرده می گویند او اراده دارد که فلان فعل را انجام دهد.

کتابنامه

۱. ابن منظور، محمد (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم، نشر ادب حوزه.
۲. ملا صدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۳)، *ترجمه شرح اصول کافی*، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
۳. اله بداشتی، علی (۱۳۸۱)، *اراده خدا جل جلاله از دیدگاه فیلسوفان*، متکلمان و محدثان، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۵)، *اسماء وصفات حق*، تهران انتشارات اهل قلم، چاپ اول.
۵. بهشتی، احمد (۱۳۷۸)، *تأملات کلامی و مسائل روز*، تهران، انتشارات اطلاعات.
۶. راغب اصفهانی (۱۴۱۶ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، دمشق، انتشارات دارالقلم، چاپ اول.



۷. سبحانی، جعفر (۱۴۱۶ق)، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، نهاییه الحکمه، قم، النشر الاسلامی، چاپ چهاردهم.
۹. فخر رازی (۱۳۴۱)، البراهین در علم کلام، مقدمه و تصحیح سید محمد باقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب (بی تا)، ترجمه و شرح اصول کافی، سید جواد مصطفوی خراسانی، طهران، بی جا، بی تا.
۱۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
۱۲. ----- (۱۳۶۳)، مقدمه مرآه العقول، به قلم علامه سید مرتضی عسگری، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۳. محمدی، علی (۱۳۸۲)، شرح کشف المراد، قم، انتشارات دارالفکر، چاپ پنجم.
۱۴. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۲)، طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۵)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی، چاپ اول.
۱۶. مصطفوی، حسن (۱۴۱۶ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ یبحث عن الاصل الواحد فی کل کلمه من القرآن و تطبیقه علی موارد استعمالها، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

برگزیدگی قوم یهود از دیدگاه عهد قدیم و قرآن کریم

محمد علی مروی^۱

چکیده

اندیشه برگزیدگی قوم یهود از بنیادی ترین مباحثی است که در تاریخ قوم یهود مطرح شده است. براساس این اعتقاد، یهودیان قوم برگزیده خداوند هستند و از میان همه انسان ها خداوند آنان را برای خود برگزیده است تا نام آن ها را در جهان بلند آوازه سازند و تنها یهودیان لیاقت آن را دارند که کاهنان خدا در روی زمین باشند و همچنین موقعیتی ویژه نزد خدا داشته باشند. در قرآن کریم با کلمه «فضلنا» به برگزیدگی یهودیان اشاره شده است. البته این برگزیدگی به معنای برتری ذاتی یهودیان بر دیگر انسان ها نیست، چرا که از دیدگاه قرآن همه انسان ها در خلقت با یکدیگر یکسان هستند. ملاک برتری در قرآن تقوی است و مراد از تفضیل یهودیان در قرآن، برتری آنان در بهره مندی از نعمت های الهی است.

واژگان کلیدی: برگزیدگی قوم یهود؛ عهد قدیم؛ قرآن کریم؛ نژاد پرستی؛

بنی اسرائیل.

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید.



مقدمه

از جمله اندیشه هایی که در بین یهودیان دیده می شود، اعتقاد به برگزیده بودن قوم بنی اسرائیل است که به شکل های مختلفی در متن عهد قدیم وارد شده است. براساس این آموزه و تفسیر سنتی از آن، یهودیان معتقدند که بنی اسرائیل قوم برگزیده خداوند است که در خلقت با دیگر انسان ها متفاوت است، آنان خود را قوم خدا و فرزندان او تصور می کنند و اعتقاد دارند که ارتباط خدا با این قوم ارتباط خاصی است و تنها بنی اسرائیل لیاقت آن را دارد که کاهنان خدا بر روی زمین باشند. بر این اساس، دیگر اقوام و انسان ها بهره ای از هدایت ندارند مگر آنکه به دین یهودیت درآیند. البته در این صورت نیز هم ردیف بنی اسرائیل نخواهند بود.

در این میان اگر چه که قرآن در موارد مختلفی به برگزیدگی بنی اسرائیل اشاره می کند، اما برگزیدگی در قرآن با آنچه که در عهد قدیم و تفاسیر آن وجود دارد، متفاوت است. ملاک برتری از دیدگاه قرآن ایمان به خدا و عمل کردن بر مقتضای این ایمان است و این قانون کلی و جهان شمولی است که شامل همه انسان ها از هر قوم و گروهی می شود. برای بررسی این موضوع، بحث را در چند گفتار پی می گیریم.

گفتار اول: ریشه های برگزیدگی

الف. برگزیدگی در عهد قدیم

مهم ترین قسمت عهد قدیم کتاب تورات می باشد که پنج کتاب اول عهد قدیم را شامل می شود. تورات گویا می خواهد اینگونه القاء کند که هدف از آفرینش جهان، خلقت بنی اسرائیل بوده تا آنان قوم برگزیده خدوند گردند و چون پیدایش این قوم با تولد ابراهیم آغاز می گردد، ابراهیم نیای این قوم محسوب می شود و اهمیت فراوانی دارد. از همان ابتدا خداوند به ابراهیم وعده قومی کثیر داده است که همه جهان از آن ها برکت خواهد یافت و با او عهد می بندد که نام او و قوم او را بزرگ سازد، اما سرآغاز برگزیدگی قوم را باید از عهدی دانست که خدا در ۹۹ سالگی ابراهیم با او منعقد می کند.

«و چون ابراهیم ۹۹ ساله بود خداوند بر ابراهیم ظاهر شده گفت من هستم خدای قادر مطلق. پیش روی من بخرام و کامل شو و عهد خویش را در میان خود و تو خواهم بست و تو را بسیار بسیار کنیز خواهم گردانید ... و تو را بسیار بارور نمایم و امت ها از تو پدید آورم و پادشاهان از تو به وجود آیند و عهد خویش را در میان خود و تو و ذریت بعد از تو استوار گردانم که نسلاً بعد نسل عهد جاودانی باشد تا تو را و بعد از تو ذریت تو را، خدا باشم و



زمین غربت خود، یعنی تمام زمین کنعان را به تو و بعد از تو به ذریت تو به ملکیت ابدی دهم و خدای ایشان خواهم بود» (پیدایش ۱۷:۱)

بر مبنای تورات این عهد نیز کاملاً قومی و نژادی است و قابل انتقال

به دیگر اقوام و ملل نیست. (تثنیه ۱۲-۱۴: ۲۹) پس از این عهد است که رابطه بین خدا و قوم بنی اسرائیل کاملاً تغییر می کند و به رابطه ای خاص تبدیل می گردد، قوم از آن خدا و قوم برگزیده او می شود و خدا هم خدای بنی اسرائیل می شود. این رابطه خاص باعث می شود که تمام نظام الاهیاتی و اخلاقی و فقهی یهود تحت تاثیر قرار گیرد و براساس این اعتقاد پایه ریزی شود، چنانکه در نظام الاهیاتی یهود براساس اعتقاد به برگزیدگی رابطه ای خاص بین خدا و قوم بنی اسرائیل به وجود آمده است که این رابطه بالاتر از رابطه خدا و دیگر بندگان اوست. یهوه که خدای قوم شده است همانند پدر قوم است و قوم همانند پسر و نخست زاده او (خروج ۴:۲۲) بر این اساس یهوه همچون پدر باید مهربان باشد و مسلماً هرچند که قوم طغیانگر باشد و به وظایف خود عمل نکند باز هم این رابطه از بین نخواهد رفت، حتی بارها به یهوه تذکر داده می شود که اگر در صدد نابودی قوم خود برآید اعتبار و حیثیت خود او در میان دیگر اقوام تضعیف خواهد شد. (خروج، ۱۱-۱۴: ۳۲)

یهوه در همه حال مدافع قوم است و هیچ گونه سختی را بر آنان تحمل نمی کند. تمام این ها از این مساله ناشی می شود که براساس خداشناسی تورات، یهوه خدایی است کاملاً ملی و شخصی. (دورانت: ۱۳۳۷، ۳۶۲/۴) براساس تورات، اگرچه خداوند در ابتدا اراده کرده بود که خدای همه انسان ها باشد، اما با استقرار خاندان ابراهیم، این اراده پایان یافت و خدا به خدایی مبدل گشت که متکفل امر خاندان خاصی است. یهوه خدایی است که تنها از آن یک نژاد است (شنکایی، ۱۳۸۱: ۱۶۱) از این رو آنگاه که موسی به دربار فرعون می رود، او را به نام خدای اسرائیل و کنعانیان مخاطب قرار می دهد نه خدای جهانیان. (خروج، ۱:۱۵)

اعتقاد به برگزیدگی همچنین بر نبوت انبیاء نیز تاثیر گذاشته است و نبوت را در میان یهودیان مقوله ای قومیتی کرده است. براساس مفاهیم تورات، بعثت انبیاء مقدمه نجات بنی اسرائیل و فراهم شدن زمینه های عمل خدا به عهد با ابراهیم است. آنچه در درجه اول اهمیت است، قوم و سربلندی آن است و نبوت هم در واقع برای رسیدن به این هدف می باشد، مثلاً هدف از بعثت موسی تنها یک چیز و آن نجات و رستگاری قوم برگزیده خدا است. (خروج، ۷-۱۲: ۳) موسی وظیفه ای در قبال هدایت سایر مردم مصر ندارد. او حتی موظف نیست که فرعون را به نیکی دعوت نماید و خدا هم بنا ندارد که فرعون و مصریان را هدایت کند. آنچه خدا از اول در پی آن است، نابودی فرعون و مصریان و نجات قوم است. (خروج، ۴:۲۱) علاوه بر این آنچه که اهمیت دارد آن است که قوم دچار هیچ گونه ناراحتی و اندوهی نشود به همین علت موسی از اینکه بعثت او باعث شده است که فرعون بر بنی اسرائیل سخت بگیرد در درگاه خداوند اینگونه اظهار ناراحتی می کند:

«خداوندا چرا بدین قوم بدی کردی و برای چه مرا فرستادی. زیرا از وقتی که نزد فرعون آمدم تا بنام تو سخن گویم بدین قوم بدی کرده است و قوم خود را هرگز خلاصی ندادی.» (خروج، ۴:۲۱)

حتی در برخی موارد دیده شده است که پیامبران الهی از توبه کردن اقوام دیگر و نجات یافتن آن ها از عذاب الهی اظهار ناراحتی کرده اند، چنانکه در داستان فرستاده شدن یونس به نینوا این مطلب دیده می شود چرا که بعد از توبه مردم نینوا خدا توبه آنان را قبول کرده است

رغبت خدا به این قوم علت این برگزیدگی بیان شده است. (تثنیه، ۱۵) در برخی از موارد هم علت این برگزیدگی پذیرفتن قوانین الهی توسط قوم بیان شده است. (خروج، ۱۹:۵) بنابراین از دیدگاه تورات این برگزیدگی در صورتی است که قوم هم به عهد خود با خدا عمل نماید اما تلقی سنتی یهودیان از تورات آن است که این برگزیدگی ارتباطی به عملکرد یهودیان ندارد.

در کتاب یوشع، یهوه همچون یک سرباز جنگی و پیشاپیش همه قوم برای فتح سرزمین کنعانیان وارد جنگ می شود. تصویری که در اینجا عهد قدیم از خدا به ما نشان می دهد، خدایی است که تمام هدفش پیروزی قوم بر کنعانیان و تسخیر سرزمین های آنان است و برای رسیدن به این هدف به اعجاز نیز دست می زند. (یوشع، ۴:۲۳) هدف یهوه از این اعجاز ترساندن اقوام دیگر و نشان دادن قدرت بنی اسرائیل و جایگاه ویژه آنان در نزد خداوند است. (یوشع، ۵:۱) یهوه دیگر اقوام را به شدت مجازات و نابود می کند اما هرگز راضی به نابودی قوم بنی اسرائیل نمی شود. (ارمیا، ۲۸:۴۷)

در این میان قوم نیز باید تمام تلاش خود را برای پاک و خالص نگهداشتن نژاد برتر خود به کار برند. به همین جهت ازدواج یهودیان با دیگران به صورت شدید منع می شود. به عنوان مثال، یهودیانی که در مدت اسارت بابلی با اقوام دیگر ازدواج کرده بودند، در بازگشت مورد نکوهش قرار می گیرند و این عمل آنان از دیدگاه عزرا و کاهنان، خیانتی بزرگ قلمداد شده است (عزرا، ۹:۳) و به همه آنان دستور می دهند که از زنان و فرزندان غیر یهودی خود جدا شوند. (عزرا، ۱۰-۱۲: ۱۰). علت ممنوعیت ازدواج هم در واقع دو چیز است؛ یکی آنکه مبادا در صورت اختلاط با غیر یهودیان آن ها هم متمایل به بت پرستی شوند. (اول پادشاهان، ۱۱:۱۲)؛ دوم آنکه مبادا ذریت مقدس قوم خاص خدا با دیگر اقوام مخلوط شود و نژاد خالص یهودیان از بین برود. (عزرا، ۲-۹: ۹).

گاهی رابطه قوم و یهوه بسیار نزدیکتر می شود و برای بیان این ارتباط یهوه شوهر قوم دانسته می شود. (اشعیا، ۷-۵: ۵۴). به این ترتیب خداوند برای به دست آوردن دل معشوقه خود تمام تلاش خود را می کند و غیرت خداوند اجازه نمی دهد که هیچگونه گزندگی به قوم خاص او وارد شود و از دشمنان این قوم بدترین انتقام ها را خواهد گرفت. (اشعیا، ۲۶-

۲۵:۴۹). این رابطه عاشقانه بین یهوه و قوم آنچنان بالاست که حتی گناهان و عهد شکنی های این قوم هم مانع از محبت خدا در حق آنان نمی شود. اسرائیل همانند زن زانیه ای است که به شوهر خود بارها خیانت کرده است اما باز هم یهوه مانند یک شوهر وفادار به او علاقه دارد. (هوشع، ۳:۱). قوم گاهی مرتع یهوه (مزامیر، ۹۵:۷) و گاهی تاکستان خدا معرفی می شود. (اشعیا، ۵:۷). این عشق و محبت خدا به قوم موقتی هم نیست، بلکه تا مادامی که آسمانها و زمین و قوانین آن پا بر جاست قوم اسرائیل پایدار خواهد بود و همچنان محبوب خداوند است. (اشعیا، ۶۱:۹).

ب. ریشه های تاریخی اعتقاد به برگزیدگی

طبق نظر محققان، عهد قدیم پس از دوران اسارت بابلی نوشته شده است. (باروخ اسپینوزا: ۹۴ - ۹۰). بنی اسرائیل در دوران اسارت بابلی سختی ها و حقارت های فراوانی را تحمل کردند و به نظر می رسد که وضعیت خاص قوم یهود در زمان نگارش عهد قدیم تا حد زیادی در متن تورات تاثیر گذار بوده و مهم ترین عامل برای اعتقاد به برگزیدگی، جبران حقارت ها و التیام درد اسارت و آسان شدن تحمل از دست دادن شوکت و اقتدار گذشته بوده است. کاهنان برای آنکه این حس شکست و تحقیر را از ملت یهود دور کنند و شخصیت آنان را دوباره بازسازی کنند، متون دینی را به گونه ای تدوین کردند که قوم اسرائیل خود را بالاتر و برتر از همه اقوام دانسته و برای حفظ این قداست و برتری و نیز بقاء هویت قومی خویش از اختلاط با دیگران پرهیز کند. (دورانت، ۱۳۳۷: ۱ / ۴۸۵)

ج. برگزیدگی در تلمود و تفاسیر عهد عتیق

تلاش برای جبران این احساس حقارت در تلمود که سنت شفاهی حضرت موسی تلقی شده و نوعی تفسیر بر عهد قدیم است نیز به چشم می خورد. براساس تلمود عقیده برگزیدگی قوم از آن جهت در میان یهودیان گسترش بسیار یافته است که پس از تخریب دوم معبد توسط رومیان و آوارگی یهودیان، آنان چنین تصور کردند که خدا ایشان را ترک گفته و به دور افکنده است، چرا که رومیان عقاید دینی یهودیان را به سخره گرفته و آنان را مورد تحقیر قرار داده اند. (ابابان، ۱۳۵۲: ۱۴۶)، اما علمای یهود این تفکر را در میان یهودیان گسترش دادند که یک ملت می تواند بدون داشتن سرزمین و معبد هم باقی بماند و همچنان به عنوان





امت برگزیده خداوند مطرح باشد، از اینرو در مدارس و کنیسه ها این پیام آرامش بخش را به مردم ابلاغ می کردند که اسرائیل هنوز ملت برگزیده و محبوب خدا است. (Uman sky,Elle . V. 5. p. 77). براساس این دیدگاه یهوه در همه حال با ملت اسرائیل است و همیشه آنان را یاری کرده است. (اب کهن، ۱۳۵۰: ۸۰). از نظر تلمود روح القدس هم به برگزیدگی قوم اسرائیل اعتراف دارد. (همان). مسولیت اصلی اسرائیل نگهبانی از الهام الهی، یعنی همان تورات است و از آنجا که هدف از آفرینش جهان این بوده که نام خداوند به وسیله تورات تجلیل شود و نیز مقدر بود که ملت اسرائیل تورات را دریافت کند بنابراین قبل از آفرینش جهان مشیت الهی بر این تعلق گرفته بود که اسرائیل به وجود آید. (همان: ۸۱). هدف از برگزیدگی قوم تقدیس خداوند است و یهود همیشه خود را وقف خدمت به او کرده اند. (شربوک، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۰). به اعتقاد یهودای هالوی فیلسوف و شاعر یهودی قرون وسطی، ویژگی های برجسته اخلاقی مشایخ قوم (ابراهیم، اسحاق، یعقوب) به قوم هم سرایت کرده است و آنان نیز دارای همان پاکی و قداست می باشند. او اظهار می دارد که نوعی حالت ویژه به صورت ابدی به قوم یهود عطاء شده است. این استعداد نخست به آدم بخشیده شد و سپس از طریق یک سلسله از بزرگان و نمایندگان به همه قوم یهود منتقل شد. در نتیجه فقط یهودیان هستند که توانایی ارتباط با خداوند را دارند. همچنین این انتخاب بر نوعی وابستگی به مشیت

خاص الهی دلالت می کند که مردم اسرائیل را حفظ می نماید در حالی که بقیه نژادهای بشر در معرض فعل و انفعالات عام قوانین طبیعت و مشیت عام الهی هستند. (Cohn,shebok,Dan p 426). به اعتقاد او مسیحیت و اسلام نیز در آینده راه را برای تحقق کامل اهداف یهودیت هموار خواهند کرد. (گرینستون ۱۳۷۷: ۹۲).

اما به گفته نویسنده ای یهودی به نظر می رسد فضای شکل گیری تلمود که در دوران پر از ظلم و ستم رومیان بوده است و احساس حقارت فراوان یهودیان، در پیدایش این اعتقاد در تلمود تاثیر فراوان داشته است و عالمان یهودی برای جبران این حقارت ها ادعای برگزیدگی را مطرح ساخته اند. (Neusner,Jacob, pp31-32).

گفتار دوم: برگزیدگی قوم یهود در قرآن و ویژگی های آن

از جمله عقاید مهم یهودیان که در قرآن مورد بحث قرار می گیرد، اعتقاد به برگزیدگی آنان است که قرآن با رویکردی انتقادی این اندیشه را مورد بررسی قرار می دهد. آیاتی که در قرآن برگزیدگی را مورد بررسی قرار می دهد با تعبیر مختلفی به این مسأله اشاره دارد. کلمه ای که در قرآن به صراحت دلالت بر برتری این قوم دارد. «فضل» است که در برخی آیات آمده است:

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ. (بقره/ ۴۷).

«ای فرزندان اسرائیل از نعمت هایم که بر شما ارزانی داشتم و [از] اینکه من شما را بر جهانیان برتری دادم یاد کنید»

«فضل» در لغت به معنای زیادت و فزونی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۲۴/۱۱) و این آیه بیانگر آن است که خداوند نعمت هایی را به بنی اسرائیل عطا کرده و آنان را بر جهانیان برتری داده است، اما دیدگاه قرآن در خصوص برگزیدگی یهودیان با پاسخ به چند سوال روشن می شود:

۱. نعمت هایی که خداوند به بنی اسرائیل عطا فرموده و در این آیه و دیگر آیات بارها آن ها را یاد آوری می کند، چیست؟ و علت این یادآوری های مکرر چه می باشد؟



مراجعه به آیات قرآن نشان دهنده این واقعیت است که خداوند نعمت های فراوانی به بنی اسرائیل عطا کرده است که مانند آن در بین دیگر اقوام از جهت فراوانی و عمومیت این نعمت ها وجود ندارد. خداوند به بنی اسرائیل هر آنچه را که طلب کردند عطا کرد و هیچ خواسته ای از آنان را رد نکرد. مگر آن خواسته هایی که با اصل دین و عقل در تعارض کامل است و برآورده شدن آن ها محال می باشد. نعمت هایی که خداوند به این قوم عطا کرد شامل نعمت های مادی و معنوی فراوانی است که قرآن به برخی از این نعمت ها اشاره می کند:

الف. رهایی از ظلم فرعون (قصص / ۴)؛ ب. مبعوث شدن پیامبران از میان بنی اسرائیل (مائده / ۲۰)؛ پ. ارسال کتاب هدایت (مومنون / ۴۹، اسراء / ۲، سجده / ۲۲، آل عمران / ۴، غافر / ۵۳، انعام / ۱۵۴)؛ ت. عبور از دریا و غرق شدن فرعونیان (بقره / ۵۰)؛ ث. سایه افکندن ابر بر سر بنی اسرائیل، (بقره / ۵۷)؛ ج. بهره مندی از رزق خاص خداوند (اعراف / ۱۶۰)؛ چ. اقتدار بخشیدن در زمین (قصص / ۵)؛ ح. نعمت پذیرش توبه آنان پس از گوساله پرستی (بقره / ۵۲-۵).

در واقع نعمت های خداوند در حق بنی اسرائیل بسیار زیاد و نیز متنوع بود و تفاوت بنی اسرائیل در بهره مندی از این نعمتها با دیگران در این بود که؛ اولاً آن ها با اولین تقاضا و درخواست به خواسته خود می رسیدند و معمولاً برای دست یافتن به نعمت های مختلف هیچ گونه تلاشی نمی کردند. ثانیاً آنان به صورت فراوان و مستمر از این نعمت ها بهره مند می شدند و بهره مندی از آن ها نیز همگانی بود در حالی که در اقوام دیگر این گونه نعمت ها پس از درخواست های فراوان و نیز به صورت محدود و برای افراد خاصی محقق می شد، بنابراین بنی اسرائیل در بهره مندی از نعمتهای الهی متفاوت از همه انسان ها بودند. این در حالی بود که قبل از بهره مندی از این نعمت ها آنان در نهایت بیچارگی و بدبختی به سر می بردند و هرگز تصور نمی کردند که روزی این همه مورد توجه قرار گیرند، بنابراین تذکرات مکرر خداوند و یادآوری فراوان نعمت ها به این جهت است که آن ها بیندیشند که خداوند آنان را از چه موقعیتی به چه جایگاه و مقام رفیعی نائل کرد تا شاید شکر گزار این همه نعمت باشند.

۲. چرا خداوند بنی اسرائیل را بر جهانیان برتری داده است؟

دقت در آیات قرآن نشان می دهد که علت این انتخاب از سوی خداوند امتحان و آزمایش آنان بوده است تا مشخص شود انسانی که سال ها در سختی و ذلت و بردگی زندگی کرده و بارها از خداوند طلب رهایی از این حقارت ها را داشته اند آنگاه که به آرزوی دیرینه خود دست پیدا می کنند و صاحب قدرت و شوکت می شوند، چگونه رفتار کرده و آیا شکرگزار این نعمت خواهند بود؟ این مطلب را می توان از برخی آیات قرآن بدست آورد، مثلاً آیه ۳۰ از سوره دخان به همین نکته اشاره دارد و می فرماید:

وَلَقَدْ اخْتَرْنَا هُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ . وَآتَيْنَاهُمْ مِّنَ الْآيَاتِ مَا فِيهِ بَلَاءٌ مُّبِينٌ . (دخان / ۳۲-)

(۳۳).

«و قطعاً آنان را دانسته بر مردم جهان ترجیح دادیم . و از نشانه‌ها [ی الهی] آنچه را که در آن آزمایشی آشکار بود بدیشان دادیم»

این آیه به روشنی نشان می دهد که انتخاب بنی اسرائیل برای آزمایش آنان بوده است؛ چرا که کلمه «بلاء» به معنای آزمایش است. هدف خداوند این بوده است که مشخص گردد پس از دیدن معجزات و آیاتی که خداوند برای نجات آن هافرستاد و نیز با وجود راهنمایان فراوان و کتاب هدایت، آن ها چگونه عمل خواهند کرد؟ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸ / ۱۴۱).

۳. این برتری در چه چیزهایی بوده آیا این برتری مطلق است یا در مورد خاصی است؟ با توجه به مطالب گذشته مشخص می شود که برتری بنی اسرائیل مطلق نبوده است و تنها از جهت بهره مندی از نعمت های الهی، آن ها بر دیگران برتری یافته اند. در قرآن قبل از بیان آیاتی که مربوط به برتری این قوم است، همواره اشاره به نعمتهای الهی شده است. این نکته ظریف بیانگر این است که «برگزیدگی» مطمئناً برتری در برخورداری از نعمتهای الهی است و کلمه «فضلنا» تنها به برتری مادی آنان از جهت استفاده از نعمت ها دلالت می کند.

۴. مراد از کلمه «العالمین» چیست؟ آیا خداوند بنی اسرائیل را بر همه مردم در تمام زمان ها و از همه جهات برتری داده است یا اینکه تنها در زمان خود از بقیه انسان ها برتر بوده اند؟



در اینکه مراد از «العالمین» چیست، اقوال مختلفی وجود دارد. برخی معتقدند که عالمین در این آیات کلمه جمع است و منظور از آن جمع بسیاری از مردم می باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱، زمخشری ۱۴۰۷: ۶۷/۱). برخی هم اعتقاد دارند که مراد برتری آن ها بر مردم زمان خودشان است. (مغنیه ۱۴۲۴: ۹/۵۱، طباطبایی، پیشین: ۱۴۱) اما آنچه از خود قرآن بر می آید آن است که مراد برتری آن ها بر همه انسان ها در همه زمان ها است. چرا که کلمه «العالمین» مشتق از عَلم است. و عَلم به معنی نشانه و علامت است. راغب آورده است: «عَلم اثر و نشانه است که شیء با آن معلوم می شود مثل عَلم لشکر و عالم به معنی فلک و هر آنچه در آن است می باشد. در قاموس و اقرب الموارد هم گفته شده است که مراد از «العالم» همه خلق است همچنین مرحوم طبرسی نیز آن را جمعی دانسته که مفرد ندارد و عالم مواضع علامت است و مخلوقات را از آن جهت عالم می گویند که علامت وجود خالق متعال هستند. خلاصه آنکه عالم به معنی همه مخلوقات است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۵/۵)

به همین دلیل متکلمین به هر چیزی غیر از خدا عالم می گویند چرا که دلیل بر خداوند است. پس لفظ عالم دارای عمومیت است و قابل تخصیص به جمع کثیر یا غیر آن نمی باشد. (رازی، ۱۴۲۰: ۳/۴۹۲)

پس مراد از العالمین، تمامی انسان ها در همه اعصار خواهد بود. البته چنانکه



گذشت این برتری تنها در بهره مندی از نعمت های فراوان الهی بوده است، در واقع بنی اسرائیل از این دیدگاه قابل مقایسه با هیچ قوم دیگری نیست و رفتار خداوند با این قوم رفتاری خاص بوده است که شبیه دیگری ندارد.

از دیگر آیاتی که با کلمه «فضلنا» برتری بنی اسرائیل را بیان می کند آیه ۱۶ سوره جاثیه است که می فرماید:

«وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ؛ و به یقین فرزندان اسرائیل را کتاب [تورات] و حکم و پیامبری دادیم و از چیزهای پاکیزه روزیشان کردیم و آنان را بر مردم روزگار برتری دادیم.»

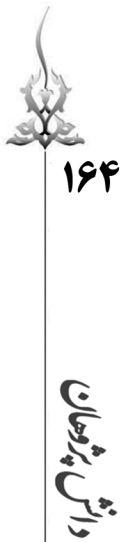
در این آیه نیز ابتدا صحبت از نعمت هایی است که خداوند به بنی اسرائیل عنایت کرده است. در این آیه «فضلناهم» عطف بر «رزقناهم» است و مراد آن است که در این نعمت هایی که ما به آنان دادیم آن ها را بر همگان برتری دادیم. (درویش، ۱۴۱۵: ۱۵۲/۹) چرا که به هیچ کس این همه نعمت و آیات الهی داده نشده است.

اما در برخی دیگر از آیات قرآن این برتری با کلمه «اخترناهم» بیان شده است. چنانکه در آیات ۳۲ و ۳۳ سوره دخان می فرماید:

وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ عَلَى عِلْمِ الْعَالَمِينَ وَآتَيْنَاهُمْ مِنَ الْآيَاتِ مَا فِيهِ بَلَاءٌ مُّبِينٌ؛ و قطعاً آنان را دانسته بر مردم جهان ترجیح دادیم و از نشانه‌ها [ی الهی] آنچه را که در آن آزمایشی آشکار بود بدیشان دادیم.

در این آیه کلمه «اخترنا» دال بر انتخاب بنی اسرائیل است. «اختر» از لغت «خیر» گرفته شده است و «الخیر» به معنای آن چیزی است که همگان به آن تمایل و رغبت دارند. مثل عدل و عقل. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۰۰/۱). «اخترناهم» نیز به معنای برگزیدن و انتخاب و اختیار کردن است، زیرا شیء برگزیده شده برای کسی که آنرا انتخاب کرده است، دلپسند و مرغوب است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۱۷/۲) بنابراین «اخترناهم» نیز به همان معنای «فضلناهم» است.

نکته قابل توجه آن است که خداوند می فرماید این انتخاب ما بیهوده و از سر اتفاق نبوده است بلکه ما با توجه به علم و آگاهی که به استحقاق آنان برای این انتخاب داشتیم آن ها را



برگزیدیم، چرا که آنان سال ها رنج و ستم مصریان را تحمل کردند و بارها نجات خود را از این مهلکه از خداوند خواستار شدند و آنگاه که خدا موسی علیه السلام را در میان آنان مبعوث کرد به او ایمان آوردند و با خدا و پیامبر او عهد بستند که در همه حال، فرامین و تکالیف الهی را پذیرا باشند. به این ترتیب خداوند آنان را از نعمت های الهی بهره مند کرد و آیات و معجزات فراوانی را به آنان نشان داد تا آن ها را مورد آزمایش قرار دهد که چگونه به عهد و پیمان خود عمل می کنند. در واقع خداوند بنی اسرائیل را به عنوان یک الگو برای همه جهانیان برگزید تا مورد آزمایش قرار گیرند تا این قوم مثالی روشن برای همه آن هایی بشود که در وقت سختی خدا را می خوانند و با او عهد و پیمان می بندند اما وقتی که از سختی ها نجات پیدا می کنند همه عهد و پیمان ها را فراموش می کنند و دوباره به فساد و تباهی باز می گردند. سرگذشت بنی اسرائیل نشان دهنده این واقعیت است که هرگاه انسان به آسانی و سادگی به نعمتی دست پیدا کند به همان آسانی و سرعت آن را از دست خواهد داد، چرا که ارزش واقعی آن نعمت را نمی داند. همچنین نشان می دهد که فراوانی و تکرار معجزات که همیشه مورد تقاضای مخاطبان پیامبران بوده است، دلیل بر داشتن ایمان قوی و راسخ نخواهد شد، چنانکه در مورد بنی اسرائیل وجود معجزات فراوان باعث ایمان بیشتر آنان نشد بلکه در مواردی لجاجت و عناد آنان بیشتر شده و به انکار آیات الهی منجر گردید. قرآن داستان بنی اسرائیل را به صورت مکرر و به اشکال گوناگون بیان می کند و همگان را به تدبیر در احوال آنان دعوت می کند، چرا که آنان را یک الگوی کامل و مایه عبرت همه انسان ها قرار داده است. کسی هم که الگو قرار می گیرد باید در بالاترین سطح از بهره مندی قرار داشته باشد، یعنی باید به گونه ای باشد که همگان احساس کنند شرایط آن الگو در آنان نیز وجود دارد. بنابراین خداوند بنی اسرائیل را از جهت بهره مندی از نعمت های الهی و دیدن معجزات فراوان بر همه انسان ها در طول تاریخ برتری داد، تا به همه آن هایی که خیال می کنند بهره مندی فراوان از نعمت ها همیشه موجب آسایش و راحتی است نشان دهد که نعمتی که به راحتی و فراوانی در اختیار انسان قرار گیرد او را به تباهی می کشاند. بنی اسرائیل را خداوند غرق در نعمت های خود کرد تا دیگران مشاهده کنند که آن هایی که غرق در نعمت بودند و به سادگی به هر آنچه می خواستند دست پیدا می کردند، چگونه به سرعت رو به تباهی و

فساد نهادند و مورد غضب خداوند قرار گرفتند. در واقع سرگذشت این قوم به همه آن هایی که بدون تلاش و کوشش در پی بدست آوردن لذات هستند نشان می دهد که اگر بهره مندی فراوان از نعمتهای الهی باعث رستگاری می شد قوم بنی اسرائیل از همگان به این رستگاری و آسایش اولی بودند، اما چنانکه این نعمت فراوان که لیاقت آن را نداشتند، آنان را به تباهی کشید، دیگران را نیز به چنین سرنوشتی دچار خواهد کرد.

به این ترتیب از مجموع این آیات مشخص می گردد که اولاً، انتخاب و برتری بنی اسرائیل تنها از جهت خاصی است که بهره مندی بیشتر از نعمت ها و معجزات الهی است و ثانیاً هدف از این انتخاب و برتری، آزمایش آنان بوده است تا الگوی دیگر انسان ها شوند. دلیل بر این امر نیز آن است که خداوند در تمام آیات دال بر برگزیده بودن بنی اسرائیل در ابتدا نعمتهای فراوان خداوند را به آنان یادآور می شود و علاوه بر این، عملکرد نادرست بنی اسرائیل که بارها در قرآن مورد نکوهش قرار گرفته است مانع از آن است که برتری مورد نظر قرآن برتری و فضیلت معنوی باشد، چرا که آنان حتی بر همه مردم زمان خود هم در همه جهات برتری کامل نداشتند.

گفتار سوم: نقد قرآن بر دیدگاه برگزیدگی

از دیدگاه قرآن برخی از عقاید یهودیان ریشه در اعتقاد آنان به برگزیدگی دارد که قرآن این افکار را نقد کرده و باطل می داند. برخی از این عقاید عبارتند از:

الف. یهودیان فرزندان و دوستان خدا هستند: (مائده/۱۸). قرآن در رد این ادعا می فرماید: اگر شما واقعا دوستان خدا هستید پس چرا خداوند شما را در همین دنیا عذاب کرده است؟ لازمه دوستی و محبت خداوند با شما آن بود که هیچ گونه سختی و مجازاتی را بر شما نپسندد در حالی که بارها مورد عذاب و مجازات خداوند قرار گرفته اید. چنانکه در ماجرای گوساله پرستی آنان، خداوند آنان را امر به کشتن یکدیگر کرد. (بقره/۵۴) و یا به علت سرپیچی آنان از دستورات، خداوند آنان را به مدت ۴۰ سال در بیابان ها سرگردان کرد و از ورودشان به سرزمین های مقدس جلوگیری نمود. (مائده/۲۶) بنابراین ادعای دوستی و



فرزندی خدا با یهودیان، با این مجازات های سنگین در تناقض است.

ب. دور بودن از آتش جهنم: (بقره/۸۰). یهودیان اعتقاد داشتند که مجموع زمان دنیا هفت هزار سال است و خداوند در برابر هر هزار سال، یک روز یهودیان را عذاب می کند و پس از آن عذاب از آنان برچیده می شود و یا می گویند که مدت عذاب آن ها چهل روز است، به اندازه روزهایی که بنی اسرائیل گوساله را پرستیدند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹۳/۱).



اما قرآن این ادعای یهودیان را رد می کند و می فرماید که این ادعا در صورتی صحیح است که یهودیان از خداوند پیمانی داشته باشند که آنان را عذاب نخواهد کرد، در حالی که چنین پیمانی ندارند. اساساً وجود چنین تعهدی از خدای حکیم و عادل که

همه امور او از روی نظم کامل و دقت تمام و عدالت است دور از تصور و محال است، زیرا چگونه ممکن است که مجازات اعمال خصوصاً از جهت کیفیت آن، پیش از وقوع اعمال تعیین گردد. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۹۶/۱)

پ. انحصار در هدایت: (بقره ۱۳۵). خودپرستی و خود محوری آن است که انسان تصور می کند حق تنها در او منحصر است و دیگران همه باطل اند. یهودیان می گفتند ابراهیم علیه السلام و دیگر پیامبران، همگی یهودی بوده اند بنابراین تنها یهودیان هدایت شده اند چرا که شریعت و دین در بین آن ها نازل شده است، اما اسلام و قرآن به ما می آموزد که میان پیامبران و ادیان الهی نباید جدایی و تفرقه افکند. باید به همه ادیان الهی احترام گذاشت چرا که اصول آیین حق در همه جا یکی است و موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله همه پیرو و مبلغ آئین توحیدی و خالص از شرک حضرت ابراهیم علیه السلام بوده اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۳۴۹)

قرآن در ادامه به نکته مهم دیگری اشاره می کند و می فرماید بر فرض که همه ادعاهای شما درست باشد و پیامبران گذشته همه از بنی اسرائیل و یهودی و نصرانی بوده باشند، اما آن ها گروهی بودند که درگذشتند و پرونده اعمالشان بسته شده و اعمالشان هم متعلق به خودشان است. (بقره/ ۱۴۱) شما مسوول اعمال خود هستید و باید به اعمال خود متکی باشید نه به تاریخ گذشته خویش. یک انسان به فضیلت خود متکی است نه به تاریخ گذشتگان چرا که برای خوشبختی تکیه بر تاریخ گذشتگان و پدران چاره ساز نیست، بنابراین افتخار کردن به یهودی بودن پیامبران هم برای شما فایده نخواهد داشت.

ت. همه گناهان بنی اسرائیل بخشیده است: (اعراف / ۱۶۹) قرآن در رد این ادعا به آنچه که در کتاب تورات آمده است استناد می کند و بدیهی است که در تورات نیامده است هر کسی که اصرار بر گناه داشته باشد به مغفرت خداوند هم دست پیدا می کند و مسلما آن ها نمی توانند انکار کنند که در تورات تاکید فراوان بر دوری از گناه و انجام اعمال نیک شده است.

ث. یهودیان از مؤاخذه دیگران در امان هستند: آن ها هر کسی غیر از خود را بی سواد تلقی می کردند و می گفتند انسان های بی سواد (غیربنی اسرائیل) حق ندارند که بر بنی اسرائیل مسلط شوند، اما خداوند با صراحت این ادعای یهودیان را نفی می کند و این ادعا را که خداوند به آنان اجازه داده باشد هر آن گونه که می خواهند در اموال مردم تصرف



کنند و دیگران راهی برای اعتراض بر آنان نداشته باشند، تهمت و دروغ بر خداوند می داند. (آل عمران / ۷۳).

چنانکه دیدیم در همه این آیات، آنان برای قوم خود قوانینی متفاوت از دیگران قائل هستند و معتقدند که خداوند با آنان به گونه ای دیگر و متفاوت از دیگر انسان ها رفتار خواهد کرد، اما قرآن پس از ابطال عقاید باطل آنان، قوانین عمومی و کلی این جهان و جهان آخرت را گوشزد می کند و تصریح دارد که هیچکس در مقابل این قوانین مصونیت ندارد و مستثنی نمی شود.

قرآن، علاوه بر نقد عقاید یهودیان، تصویری از یهودیان به ما نشان می دهد که با ادعای برگزیده بودن آن هاسازگاری ندارد. در این تصویر منفی یهودیان قومی هستند که بارها مورد غضب و خشم خداوند قرار گرفته اند و به شدت مجازات شده اند. قرآن نشان می دهد که آنان تمام عهدهایی را که خدا با آنان بسته بود شکستند و به هیچ کدام از آن ها وفادار نماندند و جز تعداد اندکی از آنان همگی راه تباهی و کفر را پیمودند که همه اینها با ادعای برگزیده بودن سازگاری ندارد.

جمع بندی

به این ترتیب چنانکه دیدیم از دیدگاه قرآن برگزیدگی یهودیان یک توهم و آرزوی باطل است و به هیچ وجه با این تصویر منفی که قرآن از آنان ارائه می دهد همخوانی ندارد. قرآن یهودیان را نیز مانند همه انسان ها مخلوق خداوند و مساوی با دیگران می داند. از دیدگاه قرآن همه انسان ها از یک نژاد و یک پدر و مادر خلق شده اند. ملاک برتری و قرب به خداوند از دیدگاه قرآن ایمان و عمل صالح یا همان تقوی است که به عنوان یک قانون عمومی و کلی برای همه انسان ها مطرح می شود. قانون عام و جهان شمول قرآن که شامل همه انسان ها از هر نژاد و رنگی می شود آن است که «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (حجرات / ۱۳)؛ «در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.»



*قرآن کریم

۱. ابا ابان، (۱۳۵۲)، قوم من تاریخ بنی اسرائیل، ترجمه نعمت الله شکیب اصفهانی، بی جا، بی نا، چاپخانه بانک ملی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۳. اسپنوزا، باروخ، مقاله مصنف واقعی اسفار پنج گانه، ترجمه علی رضا آل بویه، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۱.
۴. درویش محیی الدین، (۱۴۱۵)، اعراب القرآن و بیانہ، سوریه، دارالارشاد، چاپ چهارم.
۵. دورانت ویلیام، (۱۳۳۷)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، تهران، چاپ اقبال.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، الدار الشامیة.
۷. زمخشری محمود، (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتاب العربی.
۸. شنکایی، مرضیه، (۱۳۸۱)، بررسی تطبیقی اسماء و صفات الاهی، تهران انتشارات سروش، چاپ اول.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۱۱. عهد عتیق، عهد جدید (۱۹۷۸)، ایران انجمن کتاب مقدس، چاپ دوم.
۱۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الإسلامیة.



۱۴. کهن، شربوک دان (۱۳۸۳)، فلسفه یهودی در قرون وسطی، ترجمه علیرضا نقد علی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۱۵. کهن. رابا (۱۳۵۰)، گنجینه ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، چاپخانه زیبا.

۱۶. گرینستون، جولیس (۱۳۷۷)، انتظار مسیحا در آیین یهود، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۱۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۸. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق)، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول.

۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

20. Uman sky ,Ellen,M,Ellection, *Enyclopedia of Religion*, Ed by M . Eliade, V . 5.

21. *Oxford 1999*. ohn sherbok, Dan, Judaism (history,Beliif,and practice).

23. Neusner, Jacob, *Judaism, in our Religion*, Arvindrma, Harpersanfaransisco, 1993.



بررسی روایات مربوط به

مصحف امام علی علیه السلام

بهر روز سراقی^۱

چکیده

تنوع، گوناگونی و تفاوت در گزارشات تاریخی و نقل‌های روایی پیرامون مصحف امام علی علیه السلام، دانشمندان اسلامی اعم از شیعه و سنی را وادار به گزینش دیدگاه‌های متفاوت نموده است به گونه‌ای که یا عده‌ای اتهام تحریف قرآن موجود را به شیعه وارد کرده‌اند و یا مصحف امام علی علیه السلام را زیر سؤال برده‌اند، در صورتی که می‌توان روایات و گزارشات تاریخی را به گونه‌ای تحلیل نمود که نه تنها تضادی در کار نباشد بلکه معنی معتدل و روشنی برای خواننده تصویر گردد.

واژگان کلیدی: مصحف امام علی علیه السلام؛ ترتیب نزول؛ توقیفی بودن آیات.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه مفید.



برخی در محاسن و مزایای تدوین قرآن بر اساس ترتیب نزول، عدم ابهام و عدم تشویش در مراد و مفهوم متن را دلیل گرفته اند و معتقدند که می بایست ترتیب نزول رعایت گردد تا متن از ابهام و تشویش در مراد و مدلول کلام ایمن باشد، از اینرو بر این ایده اصرار دارند که مصحف امام علی علیه السلام بر معیار تاریخ نزول آیات تدوین شده است و همه روایات را به سود این نظریه تحلیل می برند که اگر معنای صحیحی از مدعای خود ارائه ندهند در چالش با مصحف کنونی برآمده و باید روشن و صریح پاسخ گویند که آیا پیامبر صلی الله علیه و آله امر تدوین و تنظیم مصحف و قرآن را مهمل گذاشته است و یا به صحابه دستور داده ولی صحابه مخالف کرده و بر مبنای اجتهاد خود عمل نمودند و در نتیجه درجاتی از تحریف بر قرآن راه یافته است.

به نظر نویسنده اگر چنین آیات قرآن را بر خلاف دستور پیامبر بدانیم - کما اینکه قول به ترتیب نزول بودن مصحف امام علی علیه السلام خود به خود دلالت بر تفاوت آن با قرآن فعلی دارد- این چیزی جز تحریف و دست بردن در آیات و کلام خداوند نمی باشد. این دستکاری و تغییر را گر چه نمی توان تحریف به زیاده و نقصان نام نهاد ولی نوعی دیگر از تحریف است که باعث عدم اعتماد به مراد و مقصود گوینده کلام می باشد، زیرا دیگر کلام به گونه ای نیست که بتوان از ساختار جملاتش پی به مراد گوینده آن برد و این ابهام در مقصود، مربوط به ساختار کلامی است که مدعی اعجاز و عدم تحریف می باشد.

نکته ای که تذکر و یادآوری آن ضروری می باشد بحث تدوین سوره های مصحف امام علی علیه السلام بر طبق تاریخ نزول می باشد. به نظر می رسد اگر ادعای ترتیب مصحف امام علی علیه السلام بر معیار ترتیب نزول تاریخی فقط در محدوده سوره ها باشد، این ادعا و نظریه گر چه ممکن است صحیح باشد ولی مشکلی را از صاحبان این دیدگاه حل نمی کند، چرا که از یک سو بسیاری از مفسران و اندیشمندان اسلامی پذیرفته اند که مصحف کنونی از جهت ترتیب سور تابع قواعد خاصی بوده است و توقیفیت در آن راه ندارد. از سوی دیگر روشن است که جابجایی ترتیب سوره ها باعث هیچ گونه نقصی در قرآن نمی باشد چرا که هر سوره

واحد جداگانه ای است که مقصود و هدف خاصی را دنبال کرده و خود دلالتی مستقل داشته که وابسته به سوره قبل نمی باشد.

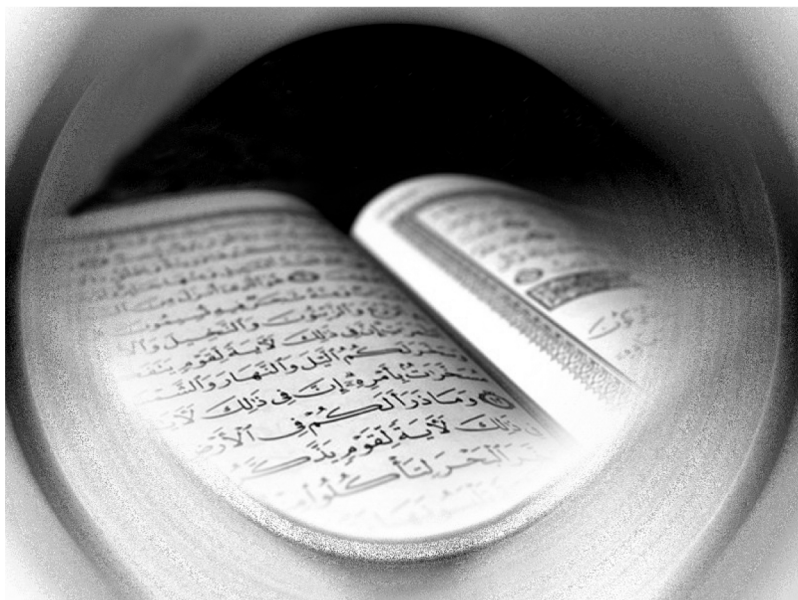
پس نگارنده اصراری بر تدوین سوره بر مبنای تاریخ نزول نداشته ولی معتقد است این دیدگاه به هیچ وجه نمی تواند در رابطه با آیات صادق باشد. برای بررسی بیشتر نظریه ترتیب نزول در مصحف امام علی علیه السلام لازم است به نقل گزارشات تاریخی در این باره پردازیم.

گفتار اول

الف. مصحف امام علی علیه السلام در گزارش های روایی و تاریخی

قبل از طرح بحث اصلی ناگزیر می بایست پاره ای از روایات وارد شده پیرامون مصحف امام علی علیه السلام را گزارش کرد که اگر لیست تعدادی از مورخان، راویان و کسانی که وجود مصحف امام علی علیه السلام را گزارش نموده اند به ترتیب سال وفات آنها بیان نمائیم، می توان فهرست ذیل را بیان نمود:

«۱. ابورافع مولی رسول (م ۳۶). درباره ابورافع اختلاف کرده اند. برخی اسم او را



ابراهیم، برخی صالح و برخی هرگز دانسته اند. در تاریخ دقیق وفات ایشان هم اختلاف است. ابن اثیر چنین می نویسد: توفی فی خلافة علی و هو الثواب؛ ۲. ابن عباس (م ۶۸) از راویانی است که به طور مستقل از او درباره مصحف نقل شده است؛ ۳. سلیم بن قیس هلالی (م ۷۶)؛ ۴. عبد خیر بن یزید همدانی (م حدود ۹۰) از اصحاب امام علی علیه السلام. وی خبر گردآوری قرآن را با تعبیر «هو اول مصحف جمع فیہ القرآن من قبله و کان عند آل جعفر» نقل می کند؛ ۵. عکرمه بن خالد بربری (م ۱۰۷) ابوعبدالله مدنی مولی ابن عباس است که در گزارش مستقلی آورده که حضرت به گردآوری قرآن پرداخت. وی از سران خوارج محسوب می گردید؛ ۶. محمد بن سیرین (م ۱۱۰)؛ ۷. علی بن رباح لخمی (م ۱۱۴ یا ۱۱۷)؛ ۸. جبلة بن سحیم تمیمی شیبانی (م ۱۲۵) به نقل از پدرش نقل می کند که امیر مؤمنان درباره مصحف خود چنین فرموده: لو ثبت لی و سادة و عرف لی حتی لاخرجت لهم مصحفاً کتبه و املاءه علی رسول الله صلی الله علیه و آله؛ ۹. ابوبکر حضرمی عبدالله بن محمد کوفی از اصحاب امام باقر و صادق علیهما السلام. او از امام صادق ... می نویسد: جمعه فی ثوب اصفر؛ ۱۰. مقاتل سلیمان بلخی (م ۱۵۰) در تفسیرش که از نخستین تفاسیر اجتهادی و در حد خود بسیار مفصل می باشد از کسانی است که به طور ضمنی به مصحف امام علی علیه السلام اشاره داشته و برای آن ترتیب مخصوصی ذکر می کند. ۱۱. محمد بن سعد زهری (م ۲۳۰). وی از نخستین تاریخ نویسانی است که به مسأله مصحف اشاره می کند. خوشبختانه اثر او باقی مانده است. ۱۲. احمد بن اسحاق معروف به ابن واضح یعقوبی (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۰).

ب. تحلیل روایات

بعد از ذکر روایان و گزارشگران مصحف امام، به نقل روایاتی که راجع به کیفیت تدوین مصحف اشاره داشته اند می پردازیم. این روایات را در سه دسته می توان تقسیم نمود:

۱. دسته ای از روایات که در آن ها آمده است که علی علیه السلام قرآن را آنطور که نازل شده بود جمع آوری و تألیف کرد:

الف. فی اخبار ابی رافع (م ۳۶): فلما قبض النبی حبس علی فألفه کما انزل الله و کان به عالماً (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق: ۵۰۰/۲)؛

ب. عن جابر قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: «ما من احد من الناس يقول أنه جمع القرآن كله كما انزل الله الا كذب و ما جمعه و ما حفظه كما انزل الله الا على بن ابي طالب و الاثمه من بعده» (مجلسی، ۱۴۰۰ق: ۸۸/۸۹)؛

پ. عن ابی سلمه قال رجل قرأ رجل من ابی عبدالله و انا اسمع حروفا من القرآن لیس علی ما یقرؤا الناس، فقال ابو عبدالله عليه السلام: مه مه! كف عن هذه القرائه، إقرأ، كما یقرأ الناس، حتی یقوم القائم. فاذا قام اقرأ کتاب الله علی حده و اخرج المصحف الذی کتبه علی یده و قال اخرجه علی الی الناس حیث فرغ منه و کتبه فقال لهم: هذا کتاب الله، كما انزل الله علی محمد و قد جمعته بین اللوحین. (کلینی، ۱۴۱۰ق: ۲/ ۶۲۳، مجلسی، ۱۴۰۰ق: ۸۸/۸۹)؛

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو ان الناس قرؤوا القرآن كما انزل ما اختلف اثنان. (قمی، ۱۴۱۲: ۲/

۴۴۵).

این دسته از روایات نه تنها بر مقصود کسانی که معتقدند که انزل الله یعنی طبق تاریخ و ترتیب نزول، دلالتی نمی کند بلکه دارای قرائن و شواهدی در درون خود می باشند که باعث فهم معنای دیگر از که انزل الله می شود. اگر مخاطب و شنونده ای خالی الذهن باشد و بدون این پیش فرض (تدوین بر ترتیب نزول) به سراغ این روایت برود و فقط بخواهد مدلول این روایات و قدر متیقین آنها را استخراج کند، ترتیب مندی مصحف را نمی تواند اثبات کند به عنوان مثال حدیث اول می گوید: «فالفه كما انزل الله؛ همانگونه که خدا نازل کرد». سوال این است که آیا این بخش از روایت به چه چیزی می تواند دلالت داشته باشد؟ آیا به تدوین بر مبنای تاریخ نزول؟ یا عدم کم و کاستی و عدم اختلاف قرائات؟ به نظر می رسد که انزل الله بیشتر بر این معنا تاکید دارد که مصحف امام علی عليه السلام از حیث قرائت همانگونه است که خدا آنرا نازل کرده است. این معنا خصوصاً در مقایسه با سایر مصاحف که اولاً ممکن بود از قرائت های مختلف پیروی کنند و ثانياً اینکه تمام قرآن (که انزل) را تدوین نکرده باشند بلکه فقط برخی سوره ها را جمع کرده باشند و یا اینکه احتمالاً آیاتی را نوشته باشند روشن تر می شود. بعلاوه، این دسته روایات همراه با قرائن و شواهدی هستند که دلالت بر این مطلب دارند که منظور از که انزل الله، مشتمل بودن مصحف امام علی عليه السلام بر مقاصد نزول، شان نزول و تأویل و تنزیل می باشد.



در حدیث دوم نه تنها مراد از کما انزل الله نمی تواند ترتیب و تاریخ نزول باشد بلکه از مدلول حدیث و الفاظ و جملات آن می بایست مقصود، احاطه و آگاهی حضرت امیر به تفسیر، تأویل و دانش های قرآنی باشد چرا که حدیث اینگونه تصریح می کند: «... ما جمعه و ما حفظه کما انزل الله الا علی بن ابیطالب و الائمه من بعده». عطف کلمه الائمه من بعده بر

علی بن ابیطالب می رساند که معطوف و معطوف علیه در حکم اشتراک و تساوی دارند و این جز با معنایی که ذکر شد سازگاری ندارد، زیرا اگر منظور تدوین مصحف بر اساس تاریخ نزول باشد این سوال مطرح می شود که جمع و حفظ قرآن توسط ائمه علیهم السلام بعد از علی علیه السلام به چه منظور صورت گرفته است؟ گذشته از آنکه هیچ روایت و گزارشی تاریخی وجود ندارد که هر یک از ائمه به صورت جداگانه به تدوین و تالیف قرآن اقدام کرده باشند و اساسا این کار بی فایده می باشد. در روایت سوم هم می توان از عبارت «علی حده» استفاده کرد که حضرت قرآن را بر مقاصد، تنزیل و تاویلش، به مردم خواهد آموخت. (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۰).

مؤید دیگری که دلالت می



کند منظور از کما انزل الله، ترتیب نزول نمی باشد بلکه قرائات مد نظر می باشد این است که تدوین بر اساس قرائات می تواند رفع کننده و از بین برنده اختلافات باشد نه بر اساس تاریخ نزول، چرا که ممکن است مصحفی بر اساس تاریخ نزول تدوین شود ولی قرائت های گوناگون در آن باعث اختلاف در آن شود.

ممکن است بر استدلال های فوق اشکال گرفته شود که واژه «الفه» که در این روایات به کار رفته است به معنای تالیف بر اساس تاریخ نزول می باشد چرا که رعایت ترتیب در امر تالیف، اصلی عقلایی و ضروری است، از اینرو برخی معتقدند که :

«اولاً واژه تالیف در عبارت فالفه کما انزل الله و کان به عالماً، شاهدی قوی است [بر] ترتیب نزول ... تالیف در لغت و نیز لسان محدثان وقتی که درباره کتاب به کار رود به معنای گردآوری و به هم پیوستن است. در لسان العرب ذیل ماده آلف آمده است: الفه: جمع بعضه الی بعض و تالف: تنظم ... ای الف الشی تالیفا اذا وصلت بعضه ببعض و منه التالیف الکتب» (ر.ک: نکونام، همان).

اما به نظر می رسد می توان استدلال فوق را از جهاتی مورد مناقشه دانسته و نپذیرفت. درست است که تالیف به معنای به هم پیوستن و نظم دادن می باشد، ولی به نظر می رسد نظم و پیوست دادن میان اجزای کتاب، ربطی به ترتیب تاریخی آن نداشته باشد بلکه نظم منطقی کتاب و ترتیب صحیح آن به پیوستگی و انسجام محتوا و ساختار جملات آن است. از سوی دیگر اگر سخن نویسنده فوق را قبول کنیم یا باید پذیرفت که مصحف کنونی در ترتیب آیات با مصحف امام علی علیه السلام تفاوت چندانی ندارد، که در این صورت مجالی برای طرح خصوصیت تدوین مصحف امام علی علیه السلام نخواهد ماند و یا اینکه تفاوت آنگونه عظیم است که باعث دوگانگی این دو مصحف شده است.

منطقاً نویسنده محترم نمی تواند به قول اول معتقد باشد راه سومی هم که پیش روی خواننده خویش نهاده اند پس می بایست به همان عقیده و ادعای دوم یعنی تفاوت، قائل باشند و اتفاقاً ایشان دلایلی را اقامه کرده اند که معتقدند ترتیب مصحف امام علی علیه السلام دارای خصوصیتی است که مصحف کنونی فاقد آن می باشد. ایشان معتقد است :



«به لحاظ عقلی، هر خردمندی چنانچه به اموری که در پی می آید عنایت داشته باشد، باید در قرآن ترتیب موافق نزول را بر ترتیب های دیگر ترجیح دهد. با توجه به خرد برتر علی باید آن حضرت به این دلایل توجه داشته باشد و به اقتضای آنها قرآن را در مصحف خود موافق نزول مرتب ساخته باشد:

۱. قرآن تاریخمند است... مناسبت ترین ترتیب در یک متن تاریخمند آن است که به ترتیب تاریخی مرتب شود.

۲. در قرآن آیات ناسخ و منسوخ است و چینش صحیح این آیات مقتضی است که قرآن به ترتیب نزول مرتب شود.

۳. آیات قرآن از نظر اجمال و تفصیل، شدت و لینت، امر و نهی به اقتضای شرایط تاریخی متفاوت نازل شده است و فهم غیر متناقض و روشن آیات مقتضی آن است که قرآن به ترتیب نزول مرتب و مطالعه گردد.

۴. یک متن تاریخمند و به هم ریخته، حقایق تاریخی را آشفته می نمایاند و موجب گردد رخدادها بر خلاف توالی تاریخی شان نشان داده

شوند، اما چینش چنین متنی موافق ترتیب وقوع رخدادها حقایق تاریخی را چنان که سامان مند به نمایش می گذارد.

۵. نظم در هر چیزی ممدوح و مطلوب است و بی نظمی در هر چیزی نامطلوب و مذموم و بهترین نظم میسور در قرآن نظم تاریخی و موافق نزول است». (همان، ۹۹-۱۰۰).

آیا این سخنان، گذشته از اشکالاتی که بر آن وارد است، این معنا را به خواننده القاء نمی کند که متن مصحف کنونی که بر خلاف مصحف امام علی علیه السلام است، فهمی متناقض،



غیر روشن و آشفته را به همراه دارد؟ دارای نظمی غیر مطلوب و مذموم می باشد؟ علاوه بر این اشکال اساسی می توان به دلایل پنج گانه فوق نیز پاسخ داد. به عنوان مثال درباره ادعای اول ایشان با صرف نظر از آن که منظور ایشان از تاریخمندی دقیقاً بیان نشده است ولی اگر بپذیریم که منظور ایشان از تاریخمندی، ناظر بودن قرآن به واقعیات تاریخی جامعه باشد، باید گفت درست است که قرآن ناظر به حوادث تاریخی بوده است ولی این کتاب، یک کتاب تاریخی نمی باشد که بخواهد توالی واقعیات و حوادث تاریخی را آنگونه که اتفاق افتاده است نشان دهد و منعکس نماید بلکه بر عکس، گاهی قرآن حتی در بیان واقعیات تاریخی بر خلاف روش معمول سخن رانده است. باید گفت این از هنر تصویر گری و منحصر به فرد قرآن است که نه همچون کتاب تاریخ، محصور در قالب تنگ بیان گزارشات و وقایع تاریخی، بلکه به عنوان کتابی ساختار شکن و شالوده شکن، از تنوع مطالب و گوناگونی مباحث در آیاتش برای بیان مقاصد خود برخوردار است. اگر قرآن را کتابی تاریخی می دانستیم می شد ادعا نمود که منطقی ایجاب می کند ترتیب تاریخی در آن رعایت شود. از آنجا که هسته اصلی پنج دلیل مصنف بر محور تاریخمندی دور می زند همین نقد را می توان بر دیگر ادله او وارد دانست.

در نهایت باید گفت اگر دلایل پنج گانه فوق را بپذیریم در واقع این دلایل، نقدهایی است که بر قرآن و مصحف کنونی وارد می شود و این یعنی پریشان و متناقض بودن متن مصحف کنونی، در حالی که قرآن وصف مبین و روشنگری را بر خود نهاده است. نمی توان پذیرفت که تنها کتاب آسمانی که از تعبیر و تحریف مصون مانده است دارای چنین تناقض، ابهام و آشفتگی هایی باشد بلکه اگر آیات ناسخ و منسوخ، مقید و مطلق، خاص و عام، به ترتیب نزول تدوین نشده اند به خاطر توقیفی بودن چیش آیات است که به دستور پیامبر نظم یافته است.

بعد از بیان دسته اول از روایات، اینک به بیان دسته دوم از روایات می پردازیم:

۲. دسته دیگر از روایات مربوط به اهل سنت می باشد که با تعبیر «بلغنی انه کتبه علی تنزیله ...» می باشند. عن محمد بن سیرین، عن عکرمه - فیما احسب - قال: لما کان بیعه ابی بکر رضی الله عنه قعد علی بن ابیطالب فی بینه فقیل لابی بکر: قد کره بیعتک فارسل الیه، فقال:



اگرهتک بیعتی؟ فقال: لا والله. قال ما اقعدهک عنی؟ قال رایت کتاب الله یزاد فیہ، محدث نفسی ان لا البس ردائی الا لصلاه جمعه حتی اجمعه فقال له ابوبکر: فانک نعم ما رایت. قال محمد، فقلت له الفوه کما انزل الاول فالاول؟ قال لو اجتمعت الانس و الجن علی ان یؤلفوا ذلک التالیف ما استطاعوا. قال محمد: اراه صادقاً. (ابن ضریس، ۱۴۰۸: ۳۶). (ر. ک: ابازی، ۱۳۸۰)

تحلیل روایات

این دسته از روایات نیز در مقام بیان عظمت و فراوانی دانش علی علیه السلام می باشد، همین روایت در نقل سلیم اینگونه آمده است: فلما جمعه کله و کتبه بیده علی تنزیله و تاویله ...

همنشینی تنزیل و تاویل در کنار هم را می توان نشانه ای برای فهم عمیق تر از ترتیب نزول دانست. بلکه تنزیل رتبه ابتدایی و تاویل را باید مرتبه ای بالاتر از تنزیل دانست که دانش

آن در اختیار

حضرت علی علیه السلام و

معصومین می باشد.

آنچه را تا به

حال از این گونه

روایات می توان

فهمید این است که

مقصود از کما انزل

الله یعنی اینکه

همانگونه که خدا

نازل کرده بود از

حیث قرائت، عدم

نقصان و زیاده،

مطابق بودن

مصحف امام با

تمامیت قرآن و در



مرحله ای بالاتر بهره مندی آن مصحف از دانش تأویل، تفسیر و تنزیل آیات است که از طریق پیامبر به حضرت علی علیه السلام تعلیم شده بود، اگر منظور از حدیث، سطحی ظاهری از تاریخ نزول و اسباب نزول باشد، ممکن بود دیگر صحابه هم به این مقدار از دانش دست یافته باشند.

۳. دسته سوم از روایات از موضع روشنتری نسبت به ترتیب نزول برخوردار می باشند که چند روایت از این دسته ذکر می گردد:

الف. الفوه كما انزل الاول فالاول. (ابن ضریس، ۱۴۰۸ق: ۳۵)؛

ب. روایت جابر از امام باقر علیه السلام: اذا قام قائم آل محمد ضرب فساطيط لمن يعلم الناس القرآن علی ما انزل الله جل جلاله فاصعب ما يكون علی من حفظ اليوم، لانه يخالف فيه التألیف؛

پ. ... امیر مومنان: کانی انظر الی شیعتنا بمسجد الکوفه و قد ضربوا الفساطيط يعلمون الناس القرآن كما انزل (مجلسی، ۱۴۰۰ق: ۳۶۵/۵۲، حدیث ۱۳۹). (ابازی، همان: ۹۴).

از میان این دسته روایات هم تنها روایت اول تصریح در تدوین مصحف امام بر طبق نزول و تاریخ نزول را دارد و روایات دیگر را می توان بر معانی دیگر حمل کرد. ممکن است این سوال مطرح شود که چه اصراری است همه روایات را به نفع روایات دسته اول و دوم تعبیر و تفسیر کرد، در حالی که طبق تقسیم بندی فوق، دسته سوم از روایات از تاریخ ترتیب نزول سخن رانده اند؟ در جواب باید گفت همانطور که در ابتدای نوشتار ذکر شد، باید به گونه ای این روایات را تفسیر نمود که در کمترین تضاد با مصحف کنونی باشند. به نظر می رسد که حتی اگر همه روایات دسته اول و دوم را به سود دسته سوم از روایات تحویل ببریم در آن صورت هم می توان روایات را به گونه ای تفسیر کرد که بتوان آن را با روایات دیگر که در باره مصحف کنونی می باشند جمع نمود و تعارض و تضاد بین آنان را از میان برد و این عدم تعارض و مخدوش نشدن مصحف کنونی همان حلقه مفقوده ای است که طرفداران دو دیدگاه را می تواند خرسند و قانع نماید.

همانطور که گفته شد اگر اصرار بر تدوین مصحف امام علی علیه السلام بر طبق تاریخ نزول داشته باشیم و معتقد باشیم قرآن کنونی از آن بی بهره است، همان دلایلی که مزایای مصحف



امام بوده، نقض و کمبود مصحف کنونی را می‌رساند، در حالی که می‌توان همه آن روایات را به گونه دیگر تفسیر کرد.

قبل از تفسیر و تحلیل معنای روایات دسته سوم ناچاریم با ذکر مقدمه ای روشن سازیم که مصحف کنونی با چینش خاصی و به دستور پیامبر گرامی بوده است. قائل شدن به شیوه ای غیر از آن، به معنای تحریف و نقض قرآن است هر چند که خود را به آن ملتزم ندانیم. سوال این است که آیا چینش کنونی مصحف از حیث آیات توقیفی است و یا اجتهادی؟ از چند منظر می‌بایست به توقیفی بودن چینش و نظم آیات تن داد. گذشته از کثرت روایات دال بر جمع قرآن در زمان پیامبر ﷺ، دلیل عقلایی، حفظ دلالت آیات در پرتو سیاق ایجاب می‌کند که ترتیب مصحف کنونی همان ترتیبی باشد که قرآن بر آن نازل شده است.

ملاک قرینه بودن سیاق

«واژه‌ها و جمله‌ها ابزاری هستند که گوینده به وسیله آنها مقاصد و مطالب خود را به دیگران می‌فهماند؛ پس در فهم مفاد آنها باید دید که گوینده چه معنایی را قصد کرده است، زیرا اگر چه نمی‌توان از هر لفظی هر معنایی را قصد نمود و آن را برای افاده هر مطلبی به کار گرفت، ولی در بین معانی مختلفی که امکان استعمال الفاظ در آنها به نحو حقیقت یا مجاز وجود دارد، باید دید گوینده کدام یک از آنها را قصد کرده است و با توجه به این نکته که گوینده، عاقل و آشنا به قواعد محاوره است، هرگز از کلمات و جمله‌هایی که به کار می‌برد، معانی متناقض و متضاد و ناهماهنگ و نامناسب را اراده نمی‌کند.» (بابایی، ۱۳۸۷: ۱۲۳).

معنای دیگر سخن فوق این است که فهم هر متن و سخنی بسته به چینش کلمات و جملاتی است که گوینده، آنها را برای ابراز مقصود خود بیان نموده است. هرگاه گوینده بخواهد معنایی را که در ذهن دارد به مخاطب خود منتقل نماید می‌بایست دقت در چینش کلمات و جملات خود نماید و این قاعده ای عقلایی در ارسال معنا به مخاطب است. از طرف دیگر مخاطب نیز می‌بایست در حرکتی معکوس از الفاظ ارائه شده، به مراد ذهنی و مقصود اصلی متکلم منتقل شود. در این صورت است که این همانی در مراد متکلم و فهم مخاطب حاصل می‌شود و این در صورتی صادق می‌باشد که کلمات گوینده با همان ساختاری باشد که مخاطب به آنها دست یافته است یعنی نه تنها از کم و زیاد شدن مصون مانده باشد بلکه

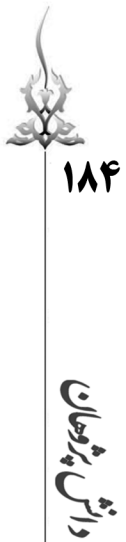
جابجایی در متن هم صورت نگرفته باشد. حال اگر بپذیریم این قاعده در مصحف کنونی رعایت نشده است و آیات جابجا شده اند و آن هم نه به دستور پیامبر بلکه بر اساس ذوق و سلیقه صحابه، چه اعتبار و ارزشی برای فهم باقی خواهد ماند؟ چراکه برای خصوصیت لحاظ شده توسط شارع در چینش الفاظ، جملات و ساختار آنها که به واسطه در کنار یگدیگر بودن آیات است از بین رفته و نمی توان از این جملات، در حرکتی معکوس از لفظ و جملات به مراد گوینده منتقل شد. از این رو ضروری است که بپذیریم مصحف کنونی می بایست بر اساس دستور پیامبر تدوین شده باشد و اگر مصحف امام علی علیه السلام بر خلاف مصحف کنونی است دارای توجیهاات خاص خود می باشد که نمی بایست در تحلیل روایات مربوطه، آن را نادیده گرفت.

گفتار دوم: دیدگاه موجه در باب روایات مصحف

از مطالب گفته شده چنین می توان نتیجه گرفت که قول به تفاوت ترتیب نزول در مصحف امام و مصحف کنونی منجر به آشفتگی معنایی، غیر منظم و تناقض آمیز بودن مفهومی و محتوایی قرآن می گردد و این امور از ساحت قرآن به دور می باشد، از این رو باید تفاوت مصحف امام و مصحف کنونی را به گونه ای دیگر بیان نمود که پاره ای از این تفاسیر و تحلیل ها عبارت است از:

۱. روایات و اخباری که دلالت بر تدوین مصحف امام علی علیه السلام بر طبق نزول می کند، در صدد بیان نزول تاریخی نمی باشند، بلکه مقصود از آنها، تدوین بر اساس ما انزل الله از حیث قرائت، عدم نقصان، زیادت و از حیث تاویل و بیان مراد خداوند می باشد. یعنی بیان تام و کامل شأن نزول و تاویل.

۲. اگر حتی همه روایات را به سود نظریه تاریخی نزول تحلیل کنیم، می توان این معنا را ارائه داد که حضرت مصحف خود را طبق نظم خاصی که همان ترتیب تاریخی نزول است تدوین کرده است اما این منافات با نظم مصحف کنونی ندارد. بدین معنا که یکی از دو تفسیر ذیل را بپذیریم:



الف. یکی اینکه حضرت، تاریخ نزول، مکان نزول و علوم مربوط به هر آیه را ذیل آن بیان نموده است و مصحف امام عینا همین نظم مصحف کنونی را داراست ولی حضرت در ذیل هر آیه، به بیان تاریخ نزول آن و اینکه در کجا نازل شده و قبل و بعدش چه آیه ای نازل شده را ذکر نموده است.

ب. دیگر اینکه ترتیب مصحف امام علی علیه السلام با ترتیب مصحف کنونی یکسانی نداشته و حضرت مصحف خود را بر طبق تاریخ نزول آیات تدوین کرده است ولی مقصود حضرت علی علیه السلام از این مصحف ارائه مصحفی تفسیری و تاویلی بوده در کنار قرآن و نه جایگزین آن. شاید مناسب هم نمی نمود که کتابی که هنوز در ابتدای تکوین است همراه با تفسیر و تاویل به جامعه عرضه گردد، بلکه می بایست ابتدا اصل کتاب به عنوان کتابی پیراسته از هر گونه شرح و تاویل در جامعه رواج یابد و پس از آن تفسیر و تاویل ها بر آن نگاشته شود. به نظر نویسنده، مقصود حضرت از ارائه مصحف، ارائه مصحفی تفسیری و تاویلی در



کنار قرآن بوده است و خلفا هم از پذیرفتن این چنین مصحفی سرباز زدند چراکه خلفا حداقل با قرآن و مصحف قرآنی صرف، مخالف نبودند بلکه بر آنچه حضرت امیر به عنوان شان نزول، اسباب نزول، تاویل و تفسیر بر آن افزوده بود که باعث بیان مطالبی ناخوشایند دستگاه سیاست بود و لذا مخالفت نمودند.

۳. اگر مصحف امام علی علیه السلام همراه با تفسیر و شان نزول و تاریخ نزول و دیگر دانش های قرآنی در اختیار مردم قرار می گرفت و مرجع و مصحف دیگری عاری از هرگونه مطالب غیر قرآنی در اختیار مردم نبود، چه تضمینی بود که آیات و مطالب تفسیری به هم آمیخته نشوند؟ کما اینکه ما هنوز شاهد برخی اختلافات قرائت در کتب تاریخ و قرآن هستیم که ریشه در این امر دارد که برخی صحابه چون معنای برخی لغات قرآنی را در کنار و حاشیه مصحف خود نوشته اند امروزه توهم این مطلب می شود که آن واژه و کلمه قرائت دیگری از قرآن است.

۴. به نظر می رسد با توجه به دلایل فوق می توان نتیجه گرفت که حتی اگر مصحف امام علی علیه السلام بر اساس تاریخ نزول تدوین شده باشد کتابی به عنوان قرآن صرف نبوده بلکه کتاب و مصحفی بوده جهت تفسیر و بیان شرح تنزیل و تاویل مصحف کنونی. این وجه جمع می تواند هم بر ارزش مصحف کنونی و اعتبار آن دلالت کند و هم مصحف امام علی علیه السلام را ولو با همان ادعای مطابق تاریخ نزول بودن موجه کند نه اینکه به گونه ای روایات تحلیل شوند که در نهایت یا منجر به بی اعتباری و تغییر در نظم آیات شود و یا اینکه اصل وجود مصحف امام علی علیه السلام را مخدوش نماید.



۱. ابن سعد زهری (۱۴۰۵ ق)، *طبقات الکبری*، بیروت، دارالاحیاء التراث.
۲. ابن سلیمان (۱۹۷۹م)، *تفسیر مقاتل*، تحقیق عبدالله بن شحاته، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتب.
۳. ابن شهر آشوب (۱۴۱۲ق)، *مناقب آل ابی طالب*، دارالاضواء، الطبعة الثانی.
۴. ابن ضریس (۱۴۰۸ق)، *فضائل القرآن*، دمشق، دارالفکر، چاپ اول.
۵. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ ق)، *الغدیر*، تحقیق مرکز الدراسات الاسلامیه، قم.
۶. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۰ ق)، *شواهد التنزیل*، تحقیق محمد باقر محمودی هران، موسسه الطبع و النشر، اول.
۷. ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۰)، *مصحف امام علی علیه السلام*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۸. بابایی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۷)، *روش شناسی تفسیر*، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، الدار الشاهیه.
۱۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۱۲ق)، *تفسیر علی بن ابراهیم*، بیروت، موسسه الاعلمی، چاپ اول.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ق)، *اصول کافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، افست، دارالتعارف، چاپ چهارم.
۱۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۰ق)، *بحار الانوار*، بیروت، دارالوفاء؛
۱۳. یعقوبی، ابن واضح (۱۳۷۱)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه ابراهیم آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.

نگاهی به تاثیر انوار قرآن بر شعر فارسی

محمد ملمعی خوزانی^۱

چکیده

پذیرش دین مقدس اسلام به وسیله ی ایرانیان، تأثیر شگرفی بر فرهنگ این مرز و بوم گذاشت. دستورات اسلام علاوه بر زندگی فردی و اجتماعی بر مسایل سیاسی و ادبی نیز تأثیر به سزایی گذاشت. منبع اساسی دستورات اسلام قرآن و گفتار و کردار پیامبر بوده است و لاجرم این دو بر سخن سخن‌سرایان دوران‌های گوناگون تاریخ شعر فارسی تأثیرات خود را نشان داده است. سخنوران بزرگ فارسی با الهام از معانی بلند قرآن و احادیث، به صور گوناگون و به منظوره‌ای خاص، آثار خود را باورتر ساختند. گر چه استقصای کامل و ژرف نگری دقیق در این گونه تأثیر گذاری ها کار فراوانی را طلب می کند لکن در مقاله حاضر به گونه ای گذرا نمونه هایی از بهره گیری شاعران فارسی سرا از منابع اسلامی را به محضر اهل ادب و معرفت تقدیم می کنیم.

واژگان کلیدی: شعر فارسی؛ قرآن و حدیث؛ شاعران پارسی گو؛ ادبیات و دین؛ شعر ایران.

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد ادبیات فارسی، دانشگاه یزد.



مقدمه

میزان بهره وری تمام شعرا و نویسندگان فارسی سرا از آیات و احادیث به یک اندازه نیست. به عنوان مثال باز خورد آیات و روایات در متون عرفانی و اخلاقی‌ای چون مثنوی، غزلیات شمس، آثار سعدی، حافظ، سنایی و عطار با یکدیگر متفاوت است.

الف) پیدا و آشکار آنجاست که آیه و حدیث با همان ساختار عربی در سروده‌ای بیاید و یا گوینده به شیوه نقل قول، سخن خویش را از زبان آیه یا حدیثی گزارش کند. در ادامه به نمونه‌هایی از این نوع خواهیم پرداخت.

ب) اثر پذیری پوشیده و پنهان آنجاست که گوینده مضمون یا تصویری قرآنی - حدیثی



را در سروده خویش بیاورد، یا سخن خود را بر پایه آیه و یا روایتی بنیاد نهد.

حال به ذکر نمونه‌هایی از نوع اول و دوم خواهیم پرداخت و در ذیل هر کدام آیه یا روایت برگرفته از آن را نیز معرفی خواهیم کرد:

نمونه‌هایی از اثرپذیری های آشکار

(۱)

طور مست و «خرموسی صعقا»

عشق جان طور آمد عاشقا

(مثنوی، دفتر اول: ۲۶-۲۵)

که از آیه «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» استعاره شده است. (اعراف/۱۴۳)

(۲)

سایه خواب آرد ترا همچون سمر چون بر آید شمس «انشق القمر»
(همان: ۱۱۸)

اشاره است به آیه «أَقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَالنَّشَقُ الْقَمَرُ» (قمر/۱)

(۳)

حرف ظرف آمد درو معنی چو آب بحر معنی «عنده أم الكتاب»
(همان: ۲۹۶)

با استفاده از آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّتُ ^طوَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/۳۹)

(۴)

اندردین وادی مرو بی این دلیل «لا، اِجِبْ، الْآفَلِينَ» گو چون خلیل
(همان: ۴۲۶)

با استفاده از آیه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ الْكَوْكَبَ ^طقَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ» (انعام/۷۶)

(۵)

چون مرا سوی اجل عشق و هواست نهی «وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ» مراست

(همان: ۳۰۳۹)

با استفاده از آیه «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره/۱۹۵)



(۶)

هر که سعی بد کند در حق خلق
همچو سعی خویش بد بیند جزا

همچنین فرمود ایزد در نبی
همچو سعی خویش بد بیند جزا

(انوری، ۲/ ۵۱۴)

با اشاره به «وَجَزَاوُا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلُهَا» (شوری / ۴۰) و آیه «أَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا

سَعَى» (نجم/۳۹)

(۷)

به نزدیک خواجه بدم چند روز
دگر باره رستم به نزدیک او

«بلا نفع دنیا ولا آخرة»
«فتلك اذا كرهه خاسره»

(همان: ۷۱۹)

با استفاده از آیه «قَالُوا تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ» (نازعات/۱۲)

(۸)

هر که رانعت و مال آمد و جاه
سفلگی رابعهم کلبهم است

(خاقانی: ۷۵)

اشاره به آیه «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ» (کهف/۲۲)

(۹)

«ظل ممدود» خم زلف توام بر سر باد
کاندرین سایه قرار دل شیدا باشد

(حافظ: ۱۷۳)

اشاره است به آیه های «وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ
وَوَطْلَحٍ مَّنضُودٍ» و «وَوَطْلَحٍ مَّمْدُودٍ وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ» (واقعہ ۲۷-۳۱)



(۱۰)

از پی خجلت آدم از دل و جان بر درت «رینا ظلمنا» خوان
(سنایی: ۳۰۷)

استعاره از آیه « قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ

الْخٰسِرِينَ » (اعراف/۲۳)

(۱۱)

نه به «لا تامن» از تو سیر شوم نه به «لا تقنطوا» دلیر شوم
(سنایی: ۱۵۳)

اشاره است به آیه « أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخٰسِرُونَ »

(اعراف/۹۹)

(۱۲)

من که باشم چرخ با صدکار و بار زین کمین فریاد کرد از اختیار
در نُبی بشنو بیانش از خدا آیت «اشفقن ان یحملنها»
(مثنوی، دفتر ششم: ۲۰۷-۲۰۲)

استناد است به آیه « إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ

أَنْ تَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا » (احزاب/۷۲)

(۱۳)

تخم بطنی گر چه مرغ خانگی زیر پر خویش کردت دایگی
ما در تو بطن آن دریا بدست دایه ات خاکی بد و خشکی پرست
میل دریا که دل تو اندر است آن طبیعت جانت را از ما در است
میت خشکی مر ترا زین دایه است دایه را بگذار که او بد رایه است



اندر آدر بحر معنی چون بطن
 تو مترس و سوی دریا ران شتاب
 نی چو مرغ خانه، خانه کنده‌ای
 هم به خشکی هم به دریا پا نهی
 از «حملنا هم علی البئر» پیش ران
 (همان، دفتر دوم: ۳۷۸۹-۳۷۸۲)

دایه را بگذار بر خشک و بران
 گرترا مادر بترساند ز آب
 تو بطی بر خشک و برتر رانده‌ای
 توز «کرمنا بنی آدم» شهی
 که «حملنا هم علی البحری» بجان

اشاره است به آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ
 الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰)

(۱۴)

چرا بایدت دیگری محتسب
 ویرزقه من حیث لا تحتسب^ع

تو نیک و بد خود هم از خود پرس
 و من یتقی الله تجعل له^ع

اشاره است به آیه «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ
 وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَلِّغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ

قَدْرًا» (طلاق-۳-۲)

(۱۵)

طمطراق و سروری اندوختند
 غافلست از حال مرغان مرد خام
 علم فکرش هست و علمناش نیست
 منطلق الطیبری ز علمناش بود
 که ندیدستی طیور من لادن

زین لسان الطیر عام آموختند
 صورت آواز مرغست آن کلام
 دیو برشبه سلیمان کرد ایست
 چون سلیمان از خدا بشاش بود
 تواز آن مرغ هوایی فهم کن

جان سیمرغان بود آن سوی قاف هر خیالی را نباشد دستیاب
(مثنوی، دفتر ششم: ۴۰۳۰-۴۰۲۴)

اشاره است به آیه «وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ^ط وَقَالَ يَتَّيِّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ
وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ^ط إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ» (نمل/۱۶)

(۱۶)

دمی با مصطفی و کاسه باشیم که او می خورد از آنجا شیر و خرما
از آن خرما که مریم را ندا کرد «كُلِّيْ وَاشْرَبِيْ وَقَرِيْ عَيْنَا»
(دیوان کبیر: ۷۰/۱)

مستند است به آیه «فَكُلِيْ وَاشْرَبِيْ وَقَرِيْ عَيْنَا^ط فَاِمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ اَحَدًا فَقَوْلِيْ اِنِّيْ
نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا فَلَنْ اُكَلِمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا» (مریم/۲۶)

(۱۷)

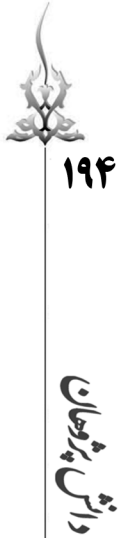
چنان ماند قاضی به جورش اسیر که گفت انّ هذا لیوم عسیر
(کلیات سعدی: ۳۰۳)

اشاره است به آیه «مُهْطِعِينَ اِلَى الدَّاعِ^ط يَقُولُ الْكٰفِرُونَ هٰذَا يَوْمٌ عَسِيْرٌ» (قمر/۸)

(۱۸)

قفل‌های ناگشوده مانده بود از کف «اِنَّا فَتَحْنَا» برگشود
(مثنوی، دفتر ششم: ۱۶۶)

اشاره است به آیه «اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا» (فتح/۱)



(۱۹)

چون شدی بیخود هر آنچه تو کنی «رَمَيْتَا إِذْ رَمَيْتَ» ایمنی

(مشنوی، دفتر ششم: ۱۵۲۳)

اشاره است به آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (انفال/۱۷)

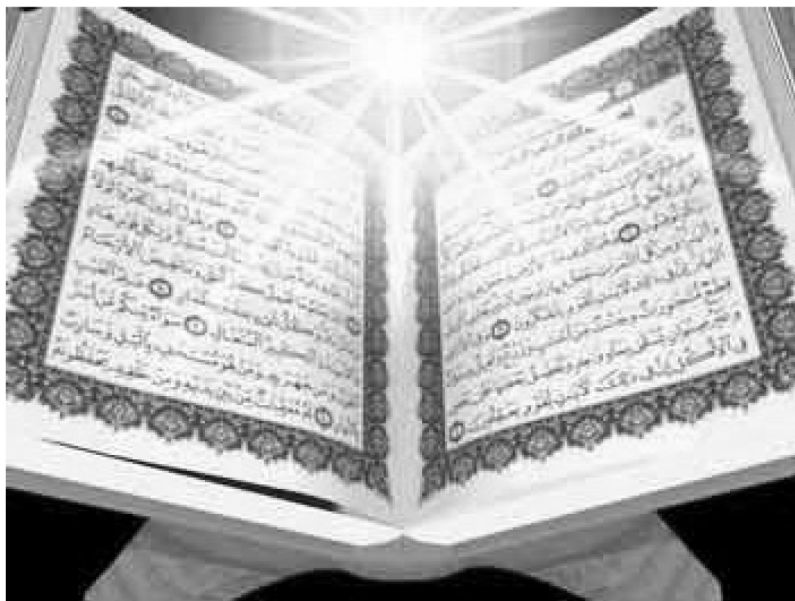
(۲۰)

چون شدی بیخود هر آنچه تو کنی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»

(مشنوی، دفتر ششم: ۲۲۳۷)

اشاره است به آیه «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا

وَجْهَهُ لَّهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص/۸۸)



اثرپذیری‌های پنهان از آیات و روایات

اینک نمونه‌هایی از نوع دوم تاثیر پذیری شعر فارسی از قرآن کریم را بیان می‌کنیم:

(۱)

دلم پر گشت از مه‌ری که بر چشمست اگر در پیش محرابم و گر کنج خراباتم
ازو مه‌ری
(کلیات شمس: ۱۴۱۵)

مه‌ر حق بر چشم و بر گوش خرد گر فلاطونست، حیوانش کند
(مثنوی، دفتر چهارم: ۱۹۲۳)

اشاره است به آیه «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً^ص وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره/۷)

(۲)

خواهی تا مرگ نیابد تورا خواهی کز مرگ بیایی امان
زیر زمین خیز و نهفتی بجوی پس به فلک بر شو بی نردبان
(پیشاهنگان شعر فارسی: ۵۶)

الهامی طنز گونه است از آیه «أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ» (نساء/۷۸)

(۳)

بد اندر دل ار چند پنهان بود زپیشانی مرد تابان بود
(اشعار پراکنده: ۱۲۲)

الهام گرفته از آیه «يُعْرِفُ الْمَجْرُمُونَ بِسِيمَاهُمْ» (الرحمن/۴۱)

(۴)



به بینندگان آفریننده را نینسی مرنجان دو بیننده را
(شاهنامه: ۱۲/۱)

بنیاد گرفته بر آیه «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»
(انعام/۱۰۳)

(۵)

بر پنج فرض عمر برافشان و دان که هست شش روز آفرینش ازین پنج بانوا
(خاقانی: ۴)

پنج فرض اشاره به پنج نوبت نماز در شبانه روز است و برگرفته از پاره ای از روایات چون
«بنی الاسلام علی خمس: شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و اقام الصلاة و ایتاء
الزكاة و حج البيت و صوم رمضان» (الجامع الصغير: ۴۸۸/۱)

شش روز آفرینش نیز اشاره است به آیه «الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا
فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (فرقان/۵۹)

(۶)

بسا چیز کو در دل آرد هراس سرانجام از آن کرد باید سپاس
بسا خواب کاول بود هولناک نشاط آورد چون شود روز پاک
(اقبال نامه: ۲۰)

الهامی است از آیه «فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» (نساء/۱۹)

(۷)

بخور چیزی از مال و چیزی بده ز بهر کسان نیز چیزی بنه
مخور جمله ترسم که دیر ایستی به پیرانه سر بد بود نیستی
در خرج بر خود چنان در مبند که گردی زنا خوردگی دردمند
چنان نیز یک سر مپرداز گنج که آیی زیهوده خواری به رنج

به اندازه ای کن برانداز خویش که باشد میانه نه اندک نه بیش
(شرف نامه: ۴۰۷)

اشاره است به مضمون آیه «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ
الْبَسِطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» (اسراء/۲۹)

(۸)

شب چو مردان زنده دار و تا توانی می مخسب زانکه زیر خاک بسیاریت خواهد بود خواب
(دیوان عطار: ۷۳۸)

اشاره است به آیه «تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا»

(سجده/۱۶)

(۹)

چونکه تقوا بست دو دست هوا حق گشاید هر دو دست عقل را
(مثنوی، دفتر سوم: ۱۹۴۱)

بنیاد گرفته بر آیه «وَتَقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/۲۸۲)

(۱۰)

خشم و شهوت مرد را احوال کند ز استقامت روح را مبدل کند
چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد
(مثنوی، دفتر اول: ۳۳۳)

اشاره به آیه «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (ص/۲۶)

(۱۱)

بده ای دوست شرابی که خدایی است خدایی نه درو رنج خماری نه درو خوف جدایی
(دیوان شمس: ۱۲۷/۶)



اشاره و ترجمه واری از آیه «يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ لَا

فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ» (صافات/۴۵-۴۷)

(۱۲)

گر جمله را عذاب کنی یا عطا دهی

کس را مجال آن نه که آن چون و این چرا

(قصاید سعدی: ۱)

بنیاد گرفته بر آیه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء/۲۳)

(۱۳)

نه محقق بود نه دانشمند

چارپایی برو کتابی چند

(گلستان سعدی: ۱۸۶)

اشاره به آیه «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ

أَسْفَارًا» (جمعه/۵)

(۱۴)

گرت هواست که معشوق نگسلد پیمان

نگاه دار سر رشته تا نگه دارد

(دیوان سعدی: ۱۴۰)

الهامی ترجمه وار از آیه «وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ» (بقره/۴۰)

(۱۵)

از نامه ی سیاه نترسم که روز حشر

با فیض فضل او صد از این نامه طی کنم

(دیوان سعدی: ۳۶۷)

بنیاد گرفته بر آیه «لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (زمر/۵۳)

(۱۶)

گر چه اصحاب کهف از پی راه
زرق و تلبیس و مکر و قیانوس
آن که از گربه ای رمان باشد
یا سه یا پنج یا که هفت بدند
بعد از آن سگ متابعت بنمود

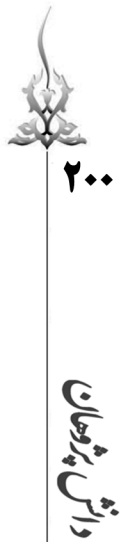
جمله گشتند از آن خلل آگاه
گشت معلومشان که هست فسوس
کد خدای همه جهان باشد؟
بود جمعیتی چو جمع شدند
تا از آن یک قدم ورا بُد سود
(حدیقه سنایی: ۲۲۹)

اشاره به آیه «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ» (کهف/۲۲)

(۱۷)

مادر موسی چو موسی را به نیل
خود ز ساحل کرد با حسرت نگاه
گر فراموشت لطف خدای
گر نیارد ایزد پاکت به یاد
وحی آمد کاین چه فکر باطلاست
پرده ی شک را برانداز از میان
ما گرفتیم آنچه را انداختی
در تو تنها عشق و مهر مادری است
نیست بازی کار حق خود را مباز
ما که دشمن را چنین می پروریم
آنکه با نمرود این احسان کند

در فکند از گفته ی رب جلیل
گفت کای فرزند خرد بی گناه
چون رهی زین کشتی بی ناخدای
آب، خاکت را دهد ناگه به باد
رهر و ما اینک اندر منزلاست
تا بینی سود کردی یا زیان
دست حق را دیدی و نشناختی
شیوه ی ما عدل و بنده پروری است
آنچه بردیم از تو باز آریم باز...
دوستان را از نظر چون می بریم
ظلم کی با موسی عمران کند
(دیوان پروین اعتصامی: ۱۸۲-۱۸۱)



اشاره به آیه «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْقِيَهُ فِي
الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۗ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ»
(قصص/ ۷)

برای یافتن نمونه های بیشتر از تاثیر پذیری شعر فارسی از قرآن و حدیث می‌توانید به کتب
زیر مراجعه کنید:

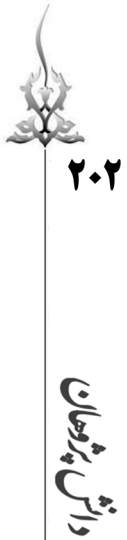
تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، تالیف سید محمد راستگو، انتشارات سمت، ۱۳۸۳.

در قلمرو آفتاب، تالیف علی محمد موذنی، انتشارات قدیانی، ۱۳۷۵.

گزیده ای از تاثیر قرآن بر نظم فارسی، تالیف سید عبدالحمید حیرت سجادی، انتشارات امیر
کبیر، ۱۳۷۷.



۱. قرآن کریم.
۲. اشعار پراکنده قدیمی ترین شعرای فارسی زبان (۱۳۴۱)، به کوشش: ژیلبر لازار، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه و تهران.
۳. انوری ایرودی، اوحدالدین محمد بن محمد (۱۳۶۷)، دیوان انوری، مصحح: محمد تقی مدرس رضوی، دو مجلد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. حافظ شیرازی، محمد (۱۳۷۵)، دیوان حافظ، مصحح: سید محمد راستگو، قم: انتشارات خرم.
۵. خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل بن علی (۱۳۳۸)، دیوان خاقانی، مصحح: ضیاء الدین سجادی، تهران: انتشارات زوار.
۶. دبیر سیاقی، محمد (۱۳۵۱)، پیشاهنگان شعر فارسی، تهران، شرکت سهامی انتشارات حبیبی.
۷. سنایی غزنوی، ابوالمجدود بن آدم (۱۳۵۹)، حدیقه الحقیقه، مصحح: محمد تقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. سنایی غزنوی، ابوالمجدود بن آدم (بی تا)، دیوان سنایی غزنوی، مصحح: محمد تقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی، بی تا.
۹. سعدی شیرازی، مصلح الدین (۱۳۴۲)، کلیات سعدی، مصحح: محمد علی فروغی، ۴ مجلد، تهران: انتشارات اقبال.
۱۰. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۶)، دیوان عطار نیشابوری، مصحح: تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگ.
۱۱. نظامی گنجوی، جمال الدین ابومحمد (۱۳۶۲)، شرف نامه، مصحح: حسن وحید دستگردی، تهران: انتشارات علمی چاپ دوم.
۱۲. مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۶۳)، کلیات شمس، مصحح: بدیع الزمان فروزانفر، ۹ مجلد، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۳. مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۶۳)، مثنوی، مصحح: رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات مولی.





گفتگو با حجت الاسلام و المسلمین مجید رضایی

مدیر مرکز مطالعات قرآن و عضو هیأت علمی گروه اقتصاد دانشگاه مفید

ضمن تشکر از جنابعالی به خاطر قبول گفتگو با نشریه دانش پژوهان، لطفاً در ابتدا برای آشنایی بیشتر مخاطبان نشریه با حضرتعالی، مختصری از زندگی شخصی و سابقه علمی و گزارشی از فعالیت های پژوهشی خود را بیان فرمایید؟

با تشکر از شما و مسئولان محترم نشریه که علاوه بر تحصیل، تلاش های پژوهشی دانشجویان را در نشریه منعکس کرده و بستری علمی را برای رشد آنان فراهم می آورید. این جانب از سال ۵۹ به حوزه علمیه قم آمدم و تا کنون در حوزه مطالعات اسلامی فعالیت می کنم. از سال ۶۷ و با تاسیس دانشگاه مفید، دوره آموزشی اقتصاد را شروع کرده و الان هم مشغول دوره دکتری هستم. در تمام دوران تحصیل - چه در حوزه و چه در دانشگاه - به تدریس هم می پرداختم. در عرصه پژوهش هم به طور مستقل و یا با همکاری دوستان، کتاب



یا مقالاتی را تهیه کرده که در مجلات و سمینارها ارایه شده است: کتاب «ریا» که از طرف بخش فرهنگی جامعه مدرسین چاپ شد. این کتاب با همکاری دوستان تدوین شد. کتاب «کار و دین» که مختصری از مباحث کار و نیروی انسانی در اقتصاد اسلامی است و توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی چاپ شد، یکی دیگر از فعالیت های پژوهشی این جانب می باشد. طرح جامع خمس نیز در دانشگاه مفید به سامان رسید. کتاب درسی



«مقدمه ای بر مالیات عمومی در اسلام» که با همکاری دانشگاه و سازمان سمت تهیه شده و هم اکنون زیر چاپ است. مقالات متعددی هم در مجلات مختلف مثل: اقتصاد اسلامی، نامه مفید، اندیشه حوزه و... به چاپ رسیده است. مجموعه مقالاتی هم در سمینار هایی ارائه داده ام از جمله: اقتصاد اسلامی در دانشگاه تربیت مدرس و مقالاتی برای بزرگداشت شهید صدر در دانشگاه مفید، مالیات های اسلامی و وقف هم از دیگر کارهای پژوهشی این جانب است که به زیور طبع آراسته شده است.

اهداف دانشگاه از تاسیس رشته معارف قرآن چه بوده و چه نیازی دانشگاه را به تاسیس چنین رشته ای ملزم کرده است؟

ریاست محترم دانشگاه قبل از انقلاب و در دهه چهل و پنجاه همراه با شهید بهشتی و برخی همفکرانش، فعالیت های علمی و پژوهشی قرآنی را آغاز کرده بودند و تلاش داشتند در زمینه دفاع علمی از قرآن، کار های پژوهشی گسترده ای را سامان دهند. انجام این فعالیت ها به دلیل مواجه شدن با حرکت های اجتماعی آن زمان و آغاز نهضت اسلامی و شکل گیری انقلاب اسلامی متوقف شد و با شهادت دکتر بهشتی و جریانات انقلاب با تعطیلی مواجه شد. البته بعداً با تشکیل گروه قرآن در قم، برخی از فعالیت ها دنبال شد و مطالعات گسترده ای را برخی فضیای قم دنبال کردند که حاصل مطالعات و فیش های جمع آوری شده آن در دانشگاه موجود است. هر چه کار ادامه می یافت گستردگی کار پیرامون قرآن بیشتر معلوم می شد. با راه اندازی دانشگاه و شکل گیری دوره های جدید دانشگاهی کار مذکور رو به توقف نهاد. بعداً بنا شد به صورت تخصصی، دوره های آموزشی به شیوه آکادمیک برگزار گردد که منجر به تاسیس رشته معارف قرآن گردید. رشته معارف قرآن که رشته ای نو و جدید بود، توسط معاونت آموزشی در کمیته ای متشکل از آقایان دکتر سعید رهایی، دکتر محمدصادق کاملان و امیرخادم علیزاده تدوین و به تصویب آموزش عالی رسید و از سال ۱۳۸۳ در مقطع ارشد از میان برادران طلاب - پایه دهم - و خواهران طلبه، دانشجویی پذیرفت. هدف از جذب و پذیرش این دسته از دانشجویان، که از تحصیلات حوزوی خوبی برخوردار بودند، آشنایی تخصصی با دروس معارف قرآن در دانشگاه بود تا بتوانند تحقیقات

نوبنی در حوزه قرآن را به سامان برسانند و مباحث جدید میان رشته ای در حوزه قرآن و علوم انسانی مثل قرآن و حقوق، قرآن و اقتصاد، قرآن و فلسفه، قرآن و سیاست، قرآن و اخلاق و ... را مورد بررسی قرار دهند. امید است این تحقیقات به تدریج بتواند آن هدف بزرگی که شهید بهشتی و مؤسس و ریاست محترم دانشگاه داشته اند را تحقق بخشد و افتخاری برای همه باشد که توانسته باشیم گوهر های ناب قرآن را در حوزه علوم انسانی کشف کنیم و به جامعه علمی کشور برسانیم.

برخی از دانشجویان، این رشته را رشته ای صرفاً دینی و غیر منطقی می‌دانند، برای آشنایی بیشتر این عزیزان، مختصری درباره این رشته توضیح دهید؟

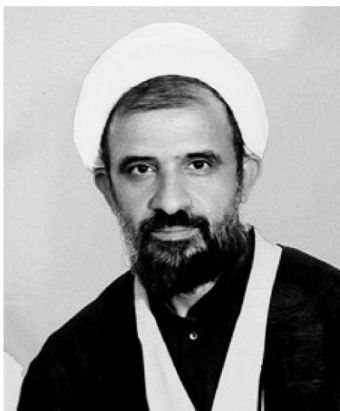
رشته معارف قرآن تلاش دارد تا دیدگاه میان رشته ای و تطبیقی میان تحقیقات و پیشرفت های صورت گرفته در علوم انسانی را با مبانی قرآنی انجام دهد. بی شک برای انجام این کار نیاز است که دانشجویان با حوزه تفسیر قرآن و علوم آن در کنار مباحث جدید علوم انسانی آگاهی داشته باشند، لذا در ابتدا تصمیم بر این بود که فقط از میان طلاب، دانشجوی پذیرفته شود، چرا که طلاب حوزه، مقدمات زیادی را طی کرده و با مبانی دینی و قرآنی آشنایی بیشتری دارند و لذا برای گذراندن این دوره بسیار مناسب هستند، ولی از سال ۸۸ ورود برای عموم آزاد شد که کلاس هایی را به صورت پیش نیاز برای دانشجویان قرار داده ایم تا کمبود مطالعات حوزوی آنان برطرف شود.

هدف دانشجویانی که در این رشته تحصیل می کنند چه باید باشد و به نظر شما تحصیل طلاب در این رشته دانشگاهی ضرورتی دارد؟

ضرورت رشته معارف قرآن در راستای ضرورت رشته اقتصاد اسلامی، حقوق اسلامی، فلسفه اسلامی و ... است. علوم انسانی در جهان رشد و شکوفایی گسترده ای براساس مبانی خاص خود پیدا کرده است و موفقیت های مناسبی هم داشته است. علوم انسانی متأثر از فرهنگ ها، آداب و سنن و نوع نگرش انسان به جهان، انسان، دنیا، آخرت و ... می باشد. برای



کشورهای اسلامی، اقتصاد اسلامی، حقوق اسلامی و دیگر علوم با مبانی اسلامی، تناسب دارد که مشابه آن در دیگر رشته‌ها بهره‌گیری از روش‌های علمی جدید در چارچوب مبانی دینی، علوم انسانی - اسلامی جدید را رقم می‌زند. رشته معارف قرآن پشتیبان اساسی رشته‌های جدید است و مبانی آن را در قرآن جستجو می‌کند. قرآن را به تعبیر حضرت علی علیه السلام باید به زبان و نطق آورد. تدوین علوم انسانی - اسلامی



جدید و مفید برای جامعه اسلامی و به دور از مبانی غیر صحیح، نیازمند عرضه آن بر قرآن است که این امر جز با کار علمی گسترده و به دور از جریان‌های سیاسی روزمره شکل نمی‌گیرد. سال‌ها باید فکر کرد و تحقیقات صورت گیرد تا رشته اقتصاد اسلامی به وجود آید. قرآن جان مایه تمام تحقیقات جدید علوم انسانی - اسلامی است و هدف از راه اندازی این رشته این امر بوده و دانشجویان که به این رشته وارد می‌شوند ضمن برخورداری از توانایی در مبانی عام قرآنی، لازم است در یک حوزه علوم انسانی به تخصص روی بیاورند و مطالعات قرآنی را در آن حوزه تعمیق دهند، با دانشجویان دیگر رشته‌ها تعامل داشته باشند و از انبان اطلاعات آنها بهره‌گیری نمایند و آن را بر قرآن عرضه کنند.

با وجود گستردگی دامنه موضوعاتی پژوهش در این رشته، جنابعالی به دانشجویان این گروه جهت پرداختن به پژوهش و تحقیق چه توصیه‌ای می‌فرمایید؟

همان‌طور که عرض شد حوزه مطالعات قرآن بسیار وسیع است و علوم بسیار متعددی پیرامون قرآن شکل گرفته و هزاران کتاب و مقاله در مورد آن نگاشته شده است. با توجه به هدف این رشته، مناسب است دانشجویان در موضوعات بین رشته‌ای تلاش نمایند. قرآن و اقتصاد، قرآن و حقوق، قرآن و ادیان، قرآن و اخلاق، قرآن و جامعه‌شناسی، قرآن و فلسفه،

قرآن و مباحث کلامی جدید و ... حوزه های مورد نیازی است که در تحقیقات کلاسی و پایان نامه ها لازم است به آن توجه شود. در این تحقیقات نباید نوگرایی را به خاطر تحقیق در مبانی و حفظ سنت دینی از بین ببریم و نه آنکه شیفته حرف های تازه شویم و مبانی را فدای نوگرایی نماییم. اصولاً پژوهش های دینی از جمله قرآنی از آسیب التقاط و عدم تعمق و عوام زدگی و نوگرایی افراطی، رنج بسیار و آسیب فراوان دیده است. تفسیر به رای و دور شدن از روش صحیح تفسیر قرآن که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه علیه السلام از آن مذمت کرده اند، در کنار جمود بر برخی برداشت ها یی که مبنایی ضعیف دارند، هر دو، فهم محقق قرآنی را به انحراف می کشاند. قرآن همانطور که ائمه فرمودند همچون خورشید هر روز پیام و نور تازه ای برای انسان ها دارد و در طول زمان با ثبات خود جوابگوی نیازها و سؤالات متغیر و ثابت انسانی است. ثبات و تغییر دو امر حقیقی در این عالم است و محقق باید به هر دو جنبه توجه کند؛ نوآوری و نوگرایی را در کنار حفظ مبانی و اصول ثابت باهم رقم زده شود.

چه توصیه ای برای اصحاب دانش پژوهان در راستای فعالیت های علمی

پژوهشی دارید؟

آن چه را در جواب به سؤالات قبل بیان کردم، برای همه اصحاب تحقیق و تتبع در حوزه مطالعات و پژوهش های علوم انسانی لازم است. علوم انسانی در هر فرهنگی می تواند شکل بگیرد. دانشجویان و مخاطبان نشریه شما که در این حوزه فعالیت می کنند راهی جز توجه به فرهنگ ایرانی اسلامی و فرهنگ قرآنی برای بارور ساختن رشته های انسانی ندارند و این امر نیازمند انجام تحقیقات و مطالعه و گفتگو در سطوح مختلف پژوهش کلاسی، پایان نامه و مقاله در مجلات می باشد.

از این که وقت ارزشمندتان را در اختیار نشریه دانش پژوهان گذاشتید

سپاسگزاریم.



رشته معارف قرآن و پژوهش های قرآنی

در گفت و گو با حجت الاسلام و المسلمین ایازی؛
قرآن پژوه و استاد حوزه و دانشگاه

مقدمه

استفاده از نقطه نظرات اندیشمندان، صاحبان دیدگاه و افکار در هر رشته‌ای چراغ راهی است برای نوآموزان آن عرصه. از این رو ضروری است ترتیبی اندیشیده شود تا تجربیات گرانمای آنها به سهولت در اختیار طالبان قرار گیرد و از این رهگذر امر تحصیل و تحقیق و پژوهش در مسیری نسبتاً صحیح قرار گیرد و نتیجه پر بارتری در پی داشته باشد. در این راستا گفت و گو با حجت الاسلام و المسلمین سیدمحمدعلی ایازی تقدیم علاقه‌مندان می‌شود. لازم به ذکر است که این مصاحبه حاصل تلاش جمعی از دانشجویان رشته معارف قرآن می‌باشد.

سراقی: با تشکر از این که وقت خود را در اختیار ما قرار دادید به عنوان اولین سوال اگر بخواهید تعریفی از رشته معارف قرآن داشته باشید چه ویژگی‌هایی در تعریف‌تان برای این رشته بر می‌شمارید که آن را از رشته علوم قرآنی متمایز کند؟ نقاط افتراق این دو رشته در چیست؟

قرآن پژوهی را می‌توان به سه شاخه تقسیم کرد:

- ۱- حوزه کشف و پرده‌برداری از معنی که اصطلاحاً آن را «حوزه تفسیر» می‌نامند؛
- ۲- حوزه مبادی و مقدمات فهم و کشف که از آن به عنوان «علوم قرآن» نام می‌برند و بیشتر مباحث مقدماتی را مطرح می‌کند که شامل مبانی تفسیر هم می‌شود.
- ۳- حوزه مباحث و مطالب درون متنی کتاب که آن را «معارف قرآن» می‌نامند؛ یعنی مطالب و پیام‌هایی که قرآن در قالب موضوعی طرح می‌کند.

حوزه موضوعات و مسائل قرآن را معارف قرآن می‌گویند. به تعبیر دیگر، ویژگی و ممیزه رشته معارف قرآن میان رشته‌ای بودن آن است. در حقیقت یک ارتباط و پلی است میان علوم انسانی و علوم دینی و معارف قرآن، یعنی اصطلاحاً میان رشته‌هایی از حوزه مباحث علوم انسانی مثل روانشناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه، تاریخ، کلام، حقوق، اقتصاد و خود قرآن است که نام آن را معارف قرآن می‌گذاریم.

سعادت: محورهای اساسی این رشته را از جهت مهم بودن چگونه اولویت‌بندی می‌کنید و به نظر تان تحقیق و پژوهش در کدامیک از این حوزه‌ها را ضروری‌تر می‌دانید؟

ما اعتقاد داریم که قرآن کریم کتاب زندگی است، چیزی که به زندگی جامعه برگردد و جزو متن اجتماعی می‌باشد با فلسفه نزول قرآن تناسب بیشتری دارد. به تعبیر دیگر این کتاب یک کتابی نیست که فقط بحث علمی راجع به آن داشته باشیم. اگر هم محور بحث علمی قرار می‌گیرد باید این گونه بحث شود که چگونه می‌شود این بحث برای مخاطبان خودش کاربرد و خاصیت علمی و عملی داشته باشد. اگر این مقدمه را قبول داشته باشیم هر بحثی از مقوله مباحث معارف قرآنی که بتواند در جایی راه‌گشایی داشته باشد و سعادت‌آفرینی در زندگی جامعه داشته باشد قطعاً آن معارف کاربرد بیشتری خواهد داشت و حیاتی‌تر خواهند بود و از موضوعات مهم حوزه معارف قرآن قلمداد می‌شود.

به عبارت دیگر می‌خواهم بگویم که ما از چه چیز در حوزه پژوهش و ترویج قرآن رنج می‌بریم؟ چه ناشناخته‌هایی قرآن دارد که باید شناخته شود و قرآن پژوهان این رشته باید آن را از مهجور بودن بیرون آورده و بیاورند در عرصه زندگی؟ چیزی که بتواند تاثیر عینی ملموس در زندگی مردم داشته باشد. من پژوهش‌هایی را در اولویت قرار می‌دهم که کاربردی‌تر، عینی‌تر و تاثیرگذارتر در زندگی جامعه باشد.

سعادت: پس پژوهش‌ها باید جهت‌گیری عینی و ملموس در زندگی اجتماعی داشته باشد و به نظر شما علل و عواملی که باعث شده قرآن آن‌گونه که باید در متن زندگی اجتماعی ما نباشد چیست و برای رفع آن چه پیشنهاداتی را ارائه می‌فرمائید؟ البته اگر قبل از پرداختن به این سوال، موارد



عینی‌تر از فرمایشات قبلی خود را ارائه کنید موجب راه‌گشایی بیشتر خواهد بود.

در همین قسمت ابتدا به صورت کلی مطالبی را بیان کنم و بعد مصادیق و مثال‌هایی را بیان می‌کنم. سوال کردید که چگونه قرآن را در جامعه ترویج کنیم. شناساندن خیلی موثر است. این که مردم اقبال به قرآن داشته باشند خیلی مهم است. چگونه می‌توان مباحث قرآنی را قابل فهم و قابل شناخت کنیم یعنی ملموس و عینی کنیم؟ امروز اقبال مردم به کتب ادبی یا رمان‌ها به گونه‌ای است که تیراژ آنها گاه به حدود ۵۰ الی ۶۰ هزار در سال می‌رسد و این نشانه اقبال مردم به کتاب‌های پر جاذبه است. ما چگونه می‌توانیم قرآن را جوری معرفی کنیم که مردم احساس فاصله نکنند. این‌ها از ضرورت‌هایی است که می‌تواند به عنوان مقدمات بازگشت به قرآن در این حوزه مطرح شود. در این قسمت پاسخ روشن است که هر چه کتاب پر جاذبه و منطقی و عینی معرفی شود. گرایش به آن بیشتر می‌شود. اما راجع به قسمت دیگر سوال چند نکته مهم به نظر می‌رسد:

اول این که طرح بحث‌های قرآنی که جنبه عینی داشته باشند یک مقدار دشواری دارد، یعنی هر راه نرفته‌ای این‌گونه است. موضوعات جدید و راه‌های نرفته، تحقیقش مشکل است هم منابعش کم است و اساتید راهنما در این عرصه‌ها هم کمتر هستند و تازه تحقیق که شروع شد اول گرفتاری می‌شود. در این عرصه‌ها





خلاء در جایی است که سوالی، پرسشی و یا طرح یک اشکال و شبهه پیش می‌آید و نیاز است در آن کار بشود و راه را باز کند. اصولاً معنای تحقیق یعنی همین. یعنی جایی که ابهام هست، سوال هست و اشکال و چالش هست کاری صورت بگیرد. شما الان به فهرست پایان نامه‌هایی که در دست من است نگاه کنید، می‌بینید سی‌الی چهل درصد آنها متن است، مثلاً یک سوم آن‌ها از فلان کتاب ترجمه شده است. یک کتاب را به ۵ الی ۶ نفر می‌دهند تا ترجمه کنند و بعد در مقطع ارشد دفاع می‌کنند. خیلی از این رساله‌ها این‌گونه است و خیلی بدون دغدغه و دردسر پذیرفته شده‌اند و یا این‌که آمده‌اند یک نسخه خطی را انتخاب و بین چند دانشجو تقسیم کرده و تحقیق کرده‌اند و پایان نامه شده است. اخیراً ترجمه یک سوره کوچک را به عنوان تحقیق سوره فلان برای دکتری قبول کرده‌اند و بدون دردسر دفاع کرده‌اند. ولی یک رساله در حوزه‌های جدید اگر بخواهد تصویب شود باید استاد راهنما، مشاور، ناظر گروه و هزار مسئله دیگر را تحمل کرد که تصویب شود. معلوم است که پیشرفت صورت نمی‌گیرد. به نظر من اگر بخواهیم در این حوزه پیشرفت داشته باشیم باید مسئولین دانشگاه‌ها و گروه‌های علمی و اساتید مقداری سعه صدر داشته باشند و به دنبال ابتکار و نوآوری و پژوهش‌های جدید باشیم تا این‌که زمینه استقبال موضوعات جدید پیدا شود.

دوم: اینکه اساتید راهنما و مشاور واقعاً کار نکنند. بالاخره دانشجو تا چه اندازه می‌تواند کار بکند؟ راهی که هنوز طی نشده احتیاج به کمک اساتید دارد. حالا پیدا کردن منابع یک مشکل ولی نوع استفاده از این منابع هم خودش یک مشکل دیگر است که با کمک اساتید راهنما و مشاور قابل حل است.

سوم: حمایت کردن دانشگاه‌ها از موضوعات جدید است. این حمایت خیلی می‌تواند موثر باشد. یک موضوع جدید مشکلات فراوانی دارد ولی اگر مراکز دانشگاهی و علمی و فرهنگی حمایت کنند دانشجو می‌پذیرد که مشکلات تحقیق آن را تحمل کند.

چهارم: نقش جامعه هم خیلی مهم است. گاهی اوقات استاد خوب است، موضوع خوب است، دانشگاه هم خوب است و حمایت می‌کند ولی جامعه کم تحمل و کم ظرفیت است. بگذارند این حرف اگر در چارچوب و قالب درست مطرح شده مطرح شود و اگر اشکالی هم

هست یک پایان نامه دیگر آن را نقد یا رد کند. این اشکالی ندارد. اتفاقاً زمینه تکامل یک رشته را فراهم می‌آورد.

مهدوی: ما که توان عوض کردن یک جامعه را نداریم آیا حضرتعالی پیشنهادی در این خصوص دارید؟

به نظرم اگر خود اساتید تحمل داشته باشند، جامعه را می‌توان تحمل‌پذیر کرد. خود دانشگاه‌ها و اساتید مهم‌اند. گاهی شده یک دانشجو موضوعی را انتخاب کرده که دقیقاً بر خلاف نظر من بوده ولی این مهم نیست. مهم این است که این موضوع دارای تحقیق و چار چوب علمی باشد و اگر کسی آن را قبول ندارد نقد یا رد آن را بیاورد. حضرت امیر (ع) در روایتی که علامه مجلسی نقل کرده‌اند می‌فرماید: «کوئوا نقاداً الکلام»؛ نقد کننده کلام باشید. یا در روایت دیگر دارد که «اضربوا بعض الرای کمغض الصقاع» همان‌گونه که مشک دوغ آن‌قدر به هم زده می‌شود تا کره‌اش جدا گردد اگر می‌خواهید نظریه و فکری تکامل پیدا کند و اگر می‌خواهید یک رای به صواب نزدیک شود «اضربوا بعض الرای ببعض»، یعنی این قدر تضارب آراء و تقابل آراء بکنید تا آخرش یک نتیجه بدست آید. جامعه اگر چنین ظرفیتی داشته باشد پیشرفت می‌کند. من به نظرم کشورهایی که پیشرفت کرده و به تکامل رسیده‌اند بی‌خود نبوده و همین‌طور به این درجات نرسیده‌اند بلکه بسترهای تکامل علمی خودشان را فراهم کرده و ارتقاء پیدا کرده‌اند. ما جامعه‌مان اسلامی، حرف‌هایمان اسلامی، فرهنگ اسلامی و همه آموزه‌هایمان درست است ولی در عمل این‌طور نمی‌باشیم نتیجه‌اش این است که آنها پیشرفت می‌کنند و ما نمی‌کنیم.

فاطمی: آیا برای رسیدن به این هدف در کارهای تحقیقی در حوزه معارف قرآن و تفسیر پژوهی، همین روش‌های فعلی مناسب است یا این که روش خاصی را پیشنهاد می‌کنید؟

در اینجا باید سه کار صورت بگیرد: کار اول را تقریباً دانشگاه انجام داده است و آمده علوم قرآن را از محدوده مباحث علوم قرآن و تفسیر خارج کرده و دریچه دیگری به حوزه مباحث علوم انسانی باز کرده است. بجز ادبیات، منطق و فلسفه یک سری علوم دیگر را در این حوزه وارد کرده مثل روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ.

دوم این که ما نباید تحقیقات اجتماعی و تحقیقات میدانی را دست کم بگیریم. ما خیلی وقت‌ها سر بی‌صاحب می‌تراشیم، یعنی حرف‌هایی که می‌گوییم بین خودمان فقط جایگاه دارد، اما از بیرون اشکالات و شبهاتی که مطرح می‌شود آنها را نمی‌دانیم. اگر بخواهیم واقعا در این حوزه ارتقایی پیدا کنیم باید یک نگاه به بیرون خودمان و به جامعه و دیگر جوامع داشته باشیم.

کار سوم این است که بگذارید تضارب آراء به وجود آید و بگذاریم دانشجو استعدادش شکوفا شود. همین کنفرانس‌های کلاسی زمینه‌های تضارب آراء است. اگر کسی حرف نوزد تحقیر نشود بلکه تشویق شود که حرف تازه زده است ولی اشکال آن را بگویند. مهم این نیست که اشکال داشته باشد مهم این است در چارچوب قواعد پژوهش قرار داشته باشد. اگر این مسیر طی بشود و یک مقدار بیشتری از منابع بیرونی استفاده کنیم فکر کنم با این کار زمینه ارتقاء فراهم می‌شود.

سعادت‌ی: این که فرمودید بین نیازهای جامعه و موضوعات پژوهش یک رابطه برقرار کنید چگونه به این محورها برسیم و چگونه موضوعات را انتخاب کنیم؟ آیا موضوعات خاصی مد نظرتان هست؟

یکی از کارهای مهم به نظرم تحقیقات اجتماعی و تحقیقات میدانی است. روش پژوهشی ما معمولا کتابخانه‌ای است در حالی که بخشی از این موضوعات را می‌توان با تحقیقات میدانی تکمیل کرد، یعنی حتی در این موضوعات علمی که الان داریم مثلا راجع به حقوق زن بحث داریم که «الرجال قوامون علی النساء» واقعا یک مقداری بررسی شود این که قرآن می‌گوید الرجال قوامون آیا معنایش یک چیز خارج از معنایی است که در جامعه اتفاق می‌افتد؟ این که قرآن می‌فرماید: «و ان خافوا نشوزهن فعضوهن واهجرهن...» واقعا راجع به ثبات خانواده چه کاری صورت بگیرد؟ این‌ها یک مقدار تحقیقات میدانی می‌خواهد بعد بایستی آن تحقیقات میدانی با نصوص و متون مقایسه شود.

سراقی: اشکالی که ممکن است مطرح شود این است که شاید دانشجویان رشته معارف قرآن با این‌گونه تحقیقات آشنایی نداشته باشند و از کم و کیف آن‌ها آگاه نباشند، بر خلاف دانشجویان رشته‌هایی مثل روان‌شناسی و



جامعه‌شناسی. گذشته از این مشکل، آیا روش تحقیقات میدانی در حوزه معارف قرآن متد و روش قابل اعتمادی است، و این رشته بر می‌تابد که در آن بتوان با تحقیقات میدانی به نتایج قابل اعتمادی دست یافت؟

شما می‌خواهید بفهمید که معنای قوامیت چیست؟ بعضی گفته‌اند آیه معنی‌اش نقص و کمبود زنان است چون زنان نواقص العقول هستند پس رجال قوامون می‌باشد. ما می‌خواهیم با تحقیقات اجتماعی با همان متد و قواعدی که دارد بررسی کنیم که آیا در دانشگاه زنان چه کمبودی دارند؟ در مدیریت زنان چه کمبودی دارند؟ اگر واقعا معلوم شد که زنان در این

زمینه‌ها هیچ کمبودی ندارند پس این آیه درصدد بیان چیز دیگری است. معنایش چه چیزی را می‌خواهد ثابت کند؟ یک جای کار در بخش تفسیر، بررسی لغت و معنای آیه می‌باشد ولی یک مقدار هم داده‌هایی را از بیرون بگیریم، چرا که طبق گفته راغب اصفهانی در مقدمه تفسیر «من كان علمه اكثر كان حظه من القرآن اوفر» پس یک مقدار فهم بیرونی خودمان مهم است. اگر الان مفسر امروزی می‌گوید قوامیت به معنای عقل و برتری ذاتی نیست از کجا این حرف را می‌گوید؟ می‌گوید در مدیریت مردان شرکت می‌کنند زنان هم شرکت می‌کنند. خانمی ممکن است مدیر شود و هیچ ضعف



و فتوری هم ایجاد نکند ولی یک مدیر مرد ممکن است هر روز برای حوزه تحت مدیریتش مشکل ایجاد کند. پس باید دید معنای این آیه چیست. قوامیت اولاً مساله جامعه است یا مساله خانواده است و آن هم معنایش بحث نقص نیست بلکه معنای پذیرفتن مدیریت خاص خانواده است. پس یک نسبت سنجی باید بین این تحقیقات و مطالعات آماری با تحقیقات کتابخانه‌ای

انجام شود ولی لزومی ندارد که همه اش را خود دانشجو انجام دهد یعنی دانشجوی مثلا معارف قرآن برود کار میدانی و تحقیقات آماری انجام دهد بلکه از تحقیقات متخصصان و دانشجویان این رشته می تواند استفاده کنند.

مهدوی: مشکلی که پیش می آید این است که ممکن است نتایج این تحقیقات قرآنی منجر به تفسیر به رای شود و مفهوم مشهور آیه عوض شود یا در احکام مقداری محدوده اش تغییر کند.

ممکن است شما این طور بگویید که ما می خواهیم آیه را بفهمیم. بلاخره قرآن وقتی صحبت می کرده خارج از واقعیات عینی که صحبت نمی کرده است. ما نمی خواهیم تحمیل بر آیه کنیم بلکه می خواهیم بینم این آیه که می گوید الرجال قوامون علی النساء چه می خواهد بگوید. از این آیه که بگذرید شما یک تحقیقات میدانی بکنید در این جهت که بخواهید قرآن را در جامعه حاکمیت ببخشید که چکار باید بکنید. آیا تحقیقات میدانی می خواهد یا نه ؟ گر چه در همان آیات هم جای این تحقیقات ضروری است و می تواند کمک کند و موثر باشد.

مهدوی: ما روایت داریم که دین خدا با عقل بشری نباید سنجیده شود: «ان دین الله لا یصاب بالعقول الناقصه» و ما در واقع در اینجا از عقل بشر داریم کمک می گیریم. به تعبیر دیگر گفته های دیگران را بر قرآن حمل می کنیم.

اولا «ان دین الله لا یصاب بالعقول الناقصه» یک روایت است ولی در فضل عقل این همه کلینی در کتاب کافی روایت نقل کرده است. ثانیاً آنچه که کلینی نقل کرده این است که «ان دین الله لا یصاب بالآراء الناقصه» و اگر هم عقول بود معنای دیگری داشت. صرف نظر از ضعف سندی روایت آراء ناقصه یعنی قیاس و استحسان و ... چون در عصر امام صادق (ع) به قیاس و استحسان در فهم آیات رجوع می شد لذا حضرت این مطلب را فرموده است.

نجفی: به نظر شما رشته معارف از چه نقاط ضعفی در رنج است؟

یکی این که خود این رشته اولین تجربه است، دوم متونی که بخواهد آماده برای تدریس باشد هنوز خوب تدوین نشده اند. جهت سوم این که این رشته برای خود دانشجویان این رشته



خوب تعریف نشده است، چون دارد دوران طفولیتش را می‌گذراند تا بخواهد اساتیدش، گروه و متونش جا بیفتند و هم این که دانشجویان فارغ‌التحصیل شده و بازخورد پیدا کنند زمان می‌برد تا زمینه‌های رفع اشکالشان فراهم شود.

فاطمی: یکی از مشکلات اکثر دانشجویان و طلاب ضعف در ارائه تحقیق مساله محور و ارائه مقاله و کنفرانس، تدوین پایان نامه و یا حتی انتخاب موضوع است. برای رفع این مشکل چه پیشنهادهایی دارید؟

به نظرم می‌رسد در این رشته بخصوص کار کردن استادها خیلی مهم است. استادی که می‌خواهد اینجا کار کند باید برای ارائه موضوع تلاش کند. من شخصا در کنار کار کلاس گاهی یک روز برای تدوین عنوان و موضوعی که نمی‌دانم چه دانشجویی آن را به عنوان پایان نامه قبول می‌کند وقت می‌گذارم. برای این که اگر کسی یک روزی موضوعی خواست انتخاب کند این موضوع با یک چارچوب اولیه بتواند در ذهنش جا بگیرد. معمولا همراه من چهل الی پنجاه موضوع آماده وجود دارد. البته این موضوعات را در چارچوب نگرشی خودم انتخاب می‌کنم ولی آن را بدون می‌کنم تا اگر دانشجویی خواست آماده برای تحویل به او باشد. من فکر می‌کنم باید اساتید این رشته بیایند و در این زمینه تلاش کنند. ما یکی از مشکلات رشته قرآن پژوهی مان موضوعات تکراری است. غیر از مشکلی که اول عرض کردم که بعضی از اساتید دنبال موضوعات بی‌دردسر هستند. اساتید دنبال موضوعات جدید بروند. چارچوب بدهند و وقتی موضوعی به دست دانشجو می‌دهند از کار او دفاع کنند چون بالاخره دانشجو هم تجربه ندارد.

مساله دیگر علاقه دانشجو است. اگر نسبت به موضوع برای دانشجو شناخت حاصل شد و پخته شد، دانشجو علاقه‌مند می‌شود. من معتقدم اگر علاقه‌مند شد هر چه موضوع سنگین باشد دنبال آن می‌رود ولی اگر علاقه نداشته باشد با کوچک‌ترین اشکال سست می‌شود. باید اول انگیزه و علاقه‌اش درست شود و بعد چارچوب مشخص برایش ذکر کنند. دیگر این که مقداری منابع برایش پیدا کنند. این کارها بشود تا موضوع شکل پیدا کند و سختی‌ها و دشواری‌هایش حل شود. من فکر می‌کنم اساتید باید این کار را بکنند.

سراقی: اگر بخواهید تجربه‌های شخصی دوران تحصیل خودتان را که موجب موفقیت شما در امر تحصیل، تدریس و تحقیق شده برای توفیق طلاب و دانشجویان در این رشته ذکر کنید آنها را چه عواملی می‌دانید؟

خوب است این جا از یک شخصیتی یاد کنم که سال‌های دهه پنجاه با او آشنا شدم و ذکر این تجربه‌اش برایم مفید بود. ایشان آقای محمدرضا حکیمی از محققان و اندیشمندان فرزانه این کشور هستند و کتاب و تحقیقات فراوانی دارند و کوله‌باری از تجربیات را کسب کرده‌اند. آقای حکیمی مدرسه خان می‌آمدند. یک روز جمعه‌ای که ما در حیات مدرسه نشسته بودیم آمدند و دست به جیب کرده و مقداری کاغذ بیرون آوردند و فرمودند اگر می‌خواهید پیشرفت کنید باید همیشه در جیبتان یک مقداری کاغذ داشته باشید که وقتی کتابخانه‌ای، جلسه‌ای و یا جایی می‌روید اگر نکاتی را مطالعه کردید یا برخورد کردید آن را یادداشت کنید و برای خودتان فیش‌برداری کنید. کتاب را گاهی ممکن است به قصد دیگر بخوانید ولی در کنار این قصد نکات و مطالب دیگری به ذهن‌تان می‌آید که آنها را یادداشت کرده و بعدا برای شما مفید واقع خواهد شد. این مطلب ایشان خیلی برای من مفید بود. الان شما اگر به کتابخانه من تشریف بیاورید و کتاب‌های مرا ببینید در می‌باید که من یک‌سری مطالب اول این کتاب‌ها نوشته‌ام. حرف‌های مختلف راجع به کتاب، مولف یا موضوعات آن وجود دارد. الان که راجع یک موضوع می‌خواهم تحقیق کنم آن اطلاعات که نوشته‌ام خیلی برایم مفید است. من به نظرم می‌آید انسان از همین اطلاعات پراکنده خودش استفاده کند.

مطلب دیگر این که اگر شما در گرایش معارف قرآن می‌خواهید کار کنید به نظر می‌رسد باید کتابخانه‌تان را به سمت رشته مورد علاقه‌تان هدایت و سازماندهی کنید، یعنی کتب و منابعی که در این جهت به درد شما می‌خورند تهیه کنید. ما ممکن است یک‌سری وسایل خانه داشته باشیم که چند سال هم استفاده نشود ولی ابایی از خرید آنها نداریم ولی به کتاب که می‌رسیم می‌گوییم این کتاب ممکن است در سال مورد استفاده ما نباشد و لذا آن را نمی‌خریم در حالی که ممکن است در لحظه حساس به آن احتیاج داشته باشیم. من یک کتاب فیض کاشانی را حدود پانزده سال پیش خریده بودم، تا این مدت هم هیچ فرصت مطالعه آن را نداشتم. چند روز پیش یک احتیاج اساسی به آن پیدا کردم ولی اگر این کتاب در دسترس



من نبود ذهنم به این کتاب سوق داده نمی‌شد و آن استفاده را نمی‌بردم. لذا باید کتابخانه‌تان را مجهز کنید. فیش‌برداری کردن هم خیلی مهم است. من اول کار که فیش‌برداری راجع به یک موضوع می‌کنم چارچوب و ساختار کلی بحث را روشن می‌کنم و فکر می‌کنم که این موضوع چه مسائلی دارد. آن‌ها را یادداشت می‌کنم و بعد می‌گویم این مباحث از نظر نظم منطقی باید چگونه چیده شود. باید فکر کنم که یک موضوع یک تعریف دارد یک سابقه دارد، شبهاتی دارد، اشکالاتی دارد، مبانی دارد و اموری از این قبیل. این‌ها را سازماندهی کرده بعد فیش‌برداری می‌کنم. مطالبم را بر اساس محورهایی که مشخص کرده‌ام یادداشت می‌کنم می‌بینم این بحث مطلب مربوط به تعریف کلیات است و یا مبانی و غیر آن. و بعد آن را نظم و ترتیب می‌دهم. اولاً ذهن من منسجم می‌شود چه در کنفرانس، چه مقاله، و چه در کتاب. جاهای خالی را هم می‌بینم. بعضی مطالبی که جایش خالی است، آن را مشخص می‌کنم که باید مطلب آن بعداً جمع شود و یا از کسی سوال کنم و حتی گاهی فصل بعدی را می‌نویسم و فصل قبلی را خالی می‌گذارم تا مباحث آن تهیه شود.

صالحی: کسانی که به این رشته می‌آیند علاوه بر علاقه چه پیش زمینه‌های

باید داشته باشند؟

اطلاعات پیشینی خیلی موثر است چرا که این اطلاعات کف تحقیق انسان را تشکیل می‌دهد. اگر کسی قبلاً مطالعات حقوقی داشته باید تحقیقات خود را به این سمت ببرد یا در حوزه روان‌شناسی و یا جامعه‌شناسی بوده تحقیقات خود را به این سمت ببرد و این تحقیقات خود را به سمت موضوعات مورد علاقه‌اش جهت‌دهی کند.

نجفی: یکی از موضوعات مورد علاقه بانیان دانشگاه مفید رشته معارف و قرآن بوده و گویا از اهداف تاسیس دانشگاه راه‌اندازی این رشته بوده است. چرا تاسیس این رشته این قدر تاخیر افتاده است؟

اتفاقاً موسس این دانشگاه حضرت آیت الله موسوی اردبیلی قبل از این که هر رشته را برای دانشگاه تعریف کند ذوق و انگیزه‌اش به سمت قرآن بود. مثلاً از ده الی پانزده سال قبل از انقلاب با یک گروهی مثل آیت الله بهشتی راجع به معارف قرآن کار می‌کردند. قبل از تاسیس دانشگاه یک پژوهش گروهی را راه انداختند که در صفائیه بود و معارف قرآنی کار

می‌کردیم. قبل از این که کلاس‌های اینجا دایر شود آقایان معرفت، میرمحمدی، من و خود ایشان به عنوان یک گروه راجع به وحی کار می‌کردیم و قهراً بحث قرآنی مد نظر بود. البته دو نظر بود یا پژوهشگاه تاسیس شود یا یک آموزشگاه قرآنی بعداً هم یک موانع و مشکلاتی پیش آمد و دو سالی طول کشید تا نهایت به این شکل درآمد. اعتقاد خود من این است که دانشجویان می‌توانند بر اساس مطالب و فیش‌های خود ایشان و براساس همین کارهای تحقیقاتی انجام شده طرح پژوهش و طرح رساله بدهند.

نجفی: اول بحث فرمودید که این رشته میان رشته‌ای می‌باشد. به نظر می‌رسد پیش‌نیازهایش کم است و یا خیلی تطابقی با موضوع ندارد و مطالب لازم به دانشجو منتقل نمی‌شود.



واقع مطلب این است که در این قالب‌های دانشگاهی از لیسانس گرفته تا دکتری آن نوع معلومات و اطلاعات لازم فرصت و زمینه کسبش نیست. شما اگر این درس‌ها را مقایسه کنید با دروس حوزه متوجه این مطلب می‌شوید مثلاً علم اصول از اول معالم و اصول استنباط شروع می‌شود بعد اصول مظفر و بعد رسایل بعد کفایه همه اینها حدود هفت الی هشت سال طول می‌کشد بعد تازه درس خارج شروع می‌شود و یک دوره ۱۰ ساله باید گذرانده شود تا شخص به مقام



استنباط برسد ولی این در دانشگاه با چند واحد گذرانده می‌شود. این واقعا چقدر می‌تواند دانشجوی را صاحب نظر کند. حتی رشته‌های تخصصی که با سی تا چهل واحد گذرانده می‌شود معلوم نیست باز هم در آن مقطع شخص بتواند صاحب نظر شود. علت این است که دانشگاه‌های ما معمولاً یک اطلاعات خیلی کلی را انتقال می‌دهند. علت دوم این است که چه در حوزه و چه در دانشگاه این درس‌ها و آموزش‌ها نیست که طلبه یا دانشجو را راه می‌اندازد، بلکه طلبه‌ای موفق است که خودش علاوه بر درس‌ها انگیزه پیدا کرده، و کار کرده است. در دانشگاه هم دانشجویی می‌تواند در رشته‌اش جلوه کند و راه بیفتد که به این درس‌ها اکتفا نکند. اکتفا به دروس و مطالب واحدی هرگز نمی‌تواند توفیق‌آور باشد.

صالحی: آیا بهتر نیست که گرایش‌های رشته معارف قرآنی تخصصی‌تر شود، مثلاً گرایش‌های مختلف روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی تاسیس شود تا دانشجو به صورت عمیق‌تر وارد مباحث شود؟

این مسئله آن است که چند دوره گذرانده شود و دانشجویان زیاد شوند تا توسعه پیدا شود. ما در حد عمومی هنوز نتوانسته‌ایم این رشته را خوب دایر کنیم اگر بخواهیم در حد تخصص گرایش‌های متعددی برای این رشته دایر کنیم مشکلات خیلی بیشتر می‌شود. ممکن است ما مثلاً رشته و گرایش روان‌شناسی بگذاریم خوب همه دانشجویان یک گروه ممکن است به این رشته علاقه نداشته باشد ولی اگر توسعه یافت افراد رشته‌های مورد علاقه خود را انتخاب می‌کنند. به نظر من اصل و اساس، مطالعه و کار دانشجو در مقاطع ارشد و دکتری است. در خارج از کشور شما وارد دانشگاه که شدید می‌گویند شما یک رشته و موضوع را انتخاب کنید و تا آخر دانشگاه این را ادامه دهید. دانشجو هم کار می‌کند و پیگیری و تحقیق می‌کند و دانشگاه بیشتر جنبه هدایتی و نظارتی و مشورتی دارد نه این که فقط سر کلاس بیاید و اکتفا به آن کند. کاری که تقریباً الان ما داریم انجام می‌دهیم می‌بینم چون طلبه هستید و انگیزه‌تان بیشتر است دوست داریم خودتان وارد کار شوید لذا از ویژگی‌های کار خودم همین کنفرانس‌ها و تحقیقات است که دانشجو باید انجام دهد. نکته دیگر این که وقتی آموزش ضعیف باشد بهره‌گیری هم ضعیف می‌شود. باید این مراحل تدریجاً آرام آرام طی

شود تا به یک دوره‌ای و جایی برسد که این رشته پر بار شود هنوز در ابتدا و مقدمات کار هستیم.

سراقی: برای دانشجویان این رشته اگر بخواهند یک سیر مطالعاتی برای قبولی در مقطع دکتری در رشته علوم قرآن داشته باشند چه منابعی از اهمیت بیشتر برخوردارند؟

یک‌سری کتب مرجع و مهم در رشته علوم قرآن مطرح است مثل البرهان فی علوم القرآن / زرکشی؛ الاتقان فی علوم القرآن / سیوطی؛ مناهل العرفان / زرقانی؛ مباحث فی علوم القرآن / صبحی صالحی؛ التمهید فی علوم القرآن / معرفت. این‌ها برخی از کتب مهم حوزه علوم قرآن هستند. در منابع تفسیر هم کتبی که در جهت بیان مبادی، مبانی، روش‌ها و قواعد تفسیری هستند، مهم هستند منابعی چون قواعد التفسیر / خالد العکف؛ التفسیر و المفسرون / ذهبی؛ المفسرون حیاتهم و منهجهم که نوشته خود من هست؛ التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب / معرفت.

سراقی: با تشکر از این که قبول زحمت نموده و مخاطبان نشریه را از نقطه نظرات و تجربیات ارزشمند خود مطلع نمودید. در پایان اگر تذکر نکاتی را لازم می‌دانید خوشحال می‌شویم که آن را بیان فرمایید.

بسیار تقدیر و تشکر می‌کنم از این که در کنار تحصیل فرصت و مجالی را برای عرضه دیدگاه دانشجویان در اختیارشان قرار می‌دهید. کار بسیار خوبی است، با خود دانشجویان هم مصاحبه، میزگرد و تبادل آراء داشته باشید و برآیند آنها را به مسئولین دانشگاه منعکس کنید. می‌توانید از تجارب دیگر اساتید و راهنمایی آنان، حتی کسانی که در غیر رشته معارف قرآن هستند ولی موضوعات قرآن را مبنای تحقیق خود قرار می‌دهند، نیز استفاده کنید.



هم اندیسی ما:

بررسی امانت به کتب آسمانی



زمینه‌ها و پیامدهای اهانت به کتب آسمانی

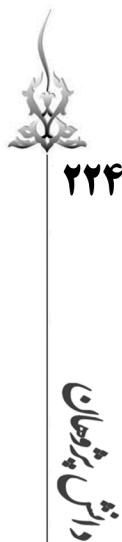
حامد شیواپور^۱

مسئله اهانت به کتاب آسمانی مسلمانان در سال‌های اخیر یکی از موضوع‌هایی است که ذهن و ضمیر مسلمانان و اندیشمندان مسلمان جهان اسلام را به خود مشغول کرده است. مجله دانش پژوهان در رستای بررسی علمی و به دور از جنجال‌های رسانه‌ای، تجزیه و تحلیل مسئله را در دستور کار قرار داد و از برخی اساتید و دانشجویان درخواست کرد که به بررسی این موضوع پرداخته و ابعاد مختلف آن را مورد کاوش قرار دهند. آنچه در ادامه تقدیم می‌شود پاسخ‌های جناب استاد حامد شیواپور، عضو محترم هیئت علمی مرکز مطالعات قرآن دانشگاه مفید و سید محمد علی هاشمی، دانشجوی کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه می‌باشد. دانش پژوهان از نظرات دیگر اساتید و دانشجویان در این زمینه استقبال می‌کند.

۱. زمینه‌های اهانت به کتب آسمانی در عصر حاضر چیست و پیامدهای آن کدام است؟

یک زمینه مهم و قابل توجه در چنین حوادثی، پدیده‌ای است که می‌توان آن را «خشونت مدرن» نامید. نمی‌گویم که خشونت به طور کلی یا اهانت به مقدسات یا کتب آسمانی به طور خاص پدیده‌ای بی سابقه است، اما امروز با فراگیر شدن تکنولوژی و از جمله تکنولوژی اطلاعاتی و نامکانات جدیدی که ماهیت پیچیده رسانه در عصر مدرن در اختیار بشر گذاشته است خشونت و از جمله خشونت به نام دین یا علیه آن نیز ابعاد تازه‌ای پیدا کرده

۱. عضو هیات علمی مرکز مطالعات قرآن، دانشگاه مفید.



است. اگر دیروز انسان متعصبی در گوشه‌ای از دنیا چنین کاری می‌کرد هیچ‌گاه ممکن نبود در فاصلهٔ زمانی اندکی کار او ابعاد جهانی پیدا کند و افکار عمومی را به چالش بکشد. اما امروز امکانی که تکنولوژی رسانه با امپریالیسم (به معنای سلطه‌گری و سلطه‌جویی) خودش در اختیار بشر گذاشته، این زمینه را ایجاد می‌کند که شاهد چنین خشونت‌هایی باشیم.

اما جز این زمینهٔ تاریخی و اجتماعی، این اهانت‌ها یک زمینه اخلاقی و روانی هم دارد: تعصب. به تعبیر مولانا، تعصب و یژگی انسان‌های خام و رشد نیافته است: «سخت‌گیری و تعصب خامی است/ تا جنینی کار خون‌آشامی است.» هرچند البته بین دفاع عاقلانه و همراه با دلبستگی و تعلق خاطر عمیق به یک اندیشه و تعصب نسبت به آن مرز دقیقی وجود دارد که گاه تشخیص آن هم آسان نیست. به نظر حقیر، مرز این دو در این است که انسان با درون‌نگری بنگرد که انگیزهٔ او در دفاع از یک مرام و مکتب آیا حقیقت‌طلبی است یا خودخواهی. تعصب یعنی این که من از اندیشه‌ای به دلیل تعلق به آن و به نام این که مال من است دفاع کنم نه به این دلیل که این اندیشه حقیقت است و حقیقت آن نیز مستدل است.

پیامد این خشونت‌ها هم چیزی جز شعله‌ورتر شدن آتش کینه‌ها نیست. باز به تعبیر مولانا در دفتر سوم مثنوی: «خون به خون شستن محال است و محال.» در فضای کینه هم آنچه نیست حکمت و فرزاندگی و دانایی است و آنچه فراموش می‌شود محبت و خیرخواهی است.

۲. بهترین راه مسلمانان برای معرفی کتاب آسمانی خود و دفاع از آن

چیست؟

بهترین راه آن است که ما زیبایی‌های مکتب خودمان را نشان دهیم. امام رضا علیه‌السلام فرموده‌اند: «اگر مردم زیبایی‌های سخن ما را بدانند از ما پیروی می‌کنند.»

یک نکته مهم در معرفی این زیبایی‌ها استفاده از زبان هنر و ادبیات (که به اختصار می‌گویم «زبان هنر») است. متأسفانه مبلغان دینی ما و به طور کلی افراد و نهادهای تبلیغ دین در عالم اسلام آن قدر که بر مباحث کلامی و جدال‌ها و ستیزها و استدلال‌های فکری و عقیدتی، که گاه در جای خود لازم هم هست، تکیه دارند به زبان هنر توجه نمی‌کنند. شما اکنون در عالم اسلام چند فیلم خوب در معرفی اسلام می‌توانید نام ببرید؟ یا چند رمان خوب در معرفی اسلام و تشیع سراغ دارید؟ از تجربه یگانه موفق‌ی مثل فیلم «رسالت» ساخته عقاد که

بگذریم، کدام کارگردان مسلمان مثلاً فیلمی به زیبایی «آهنگ برنادت» ساخته هنری کینگ (محصول ۱۹۴۳، یعنی حدود هفتاد سال قبل) بسازد؟ نمی‌گوییم ما از این تجربه‌ها نداریم، ولی آنچه هست اصلاً کفاف نمی‌دهد. متأسفانه باید اعتراف کرد که ما مسلمانان، شیعه و سنی، از زبان هنر در تبلیغ اسلام و دفاع از آن تا حد زیادی غافل بوده‌ایم.

حقیقت آن است که ما برای کتاب و بحث و استدلال و جدال نقش زیادی قائلیم و فکر نمی‌کنیم که دفاع کلامی و تبلیغ عقیدتی در دل‌هایی ریشه می‌گیرد که قبلاً نیوشای زبان هنر شده باشند. بدون آراستگی به زبان هنر، به تعبیر برخی از اهل نظر، ما «خطیبان بی‌مخاطب» هستیم. ما تا دل‌ها را از راه هنر فتح نکنیم نمی‌توانیم درخت دین و معنویت را در آن بنشانیم.

۳. چه موضوعات و مباحث را برای بررسی و تحقیق درباره‌ی اهانت به قرآن

پیشنهاد می‌کنید؟

برخی از موضوع‌هایی که به نظر می‌رسد برای پژوهش در این باره مناسب باشد از این

قرار است:

- ۱-۳. بررسی سوابق تاریخی اهانت به قرآن در رویارویی‌های اسلام و مسیحیت؛
- ۲-۳. کارکردهای و امپراتوری رسانه‌ها در روزگار ما در زمینه اهانت به قرآن؛
- ۳-۳. تقبیح اهانت به مقدسات ادیان دیگر از دیدگاه کتاب‌های آسمانی؛
- ۴-۳. ابعاد خشونت مدرن و نقش آن در اهانت به مقدسات ادیان؛
- ۵-۳. اهانت به مقدسات ادیان و نسبت آن با مسئله آزادی بیان؛
- ۶-۳. مسأله اسلام‌هراسی (islamofobia) و نقش آن در شکل‌گیری اهانت به

مقدسات مسلمانان.



قرآن و احترام به ادیان دیگر

سید محمدعلی هاشمی^۱

مقدمه

عمل نابخردانه تری جونز، کشیش آمریکائی، در رابطه با سوزاندن قرآن کتاب آسمانی مسلمانان، هر چند عملی نشد ولی اعلام آن هم قبل از آنکه هتک معتقدات یک کیش و آیین باشد، توهین به کرامت و شرافت انسان و هتک ارزش‌های والای بشری است؛ چراکه نادانسته یا از روی عناد به آموزه‌هایی دهن کجی می‌شود که از ۱۴۰۰ سال پیش کرامت انسان را فریاد زده است: «و لقد کرمتنا بنی آدم» (اسراء / ۷۰). در این آیه سخن از اکرام و کرامت و ارزش انسان با هر عقیده و فکری است. بشریت به صرف بشر بودن مورد احترام و ارزش است و جایگاهی والا دارد. این منطق و آموزه کتابی است که در آمریکای مهد تمدن، مورد هتک قرار می‌گیرد. آیا چنین جسارتی جسارت به ارزش‌های بشری و فطرت ارزش خواه بشریت نیست؟ توهین به کتابی که مشتمل بر تکریم جناب عیسی و مادرش مریم و جناب موسی کلیم است، آیا بجز اعلام عداوت با ارزش‌های عالی انسانی و مکاتب انبیاء چیز دیگری است؟ باشد که دگر شاهد چنین جهالت‌ها، جسارت‌ها و جنایت‌ها نباشیم.

این نوشته به بهانه سوالات مجله دانش‌پژوهان، و در راستای عمل به معارف اسلامی و آشکار کردن منطق قرآن سعی در ارائه گوشه‌ای از آموزه‌های قرآن و اسلام در بایستگی احترام به عقائد و نمادهای مذهبی و آیینی ادیان دیگر را دارد، از این‌رو به بیان سه اصل مهم قرآنی در این ارتباط پرداخته است.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید.



۱. اصل عدم اجبار در پیروی از دین (اصل آزادی عقیده)

قرآن می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ». (بقره/۲۵۶)

شان نزول این آیه:

مردی از اهل مدینه به نام «ابوحصین» دو پسر داشت برخی از بازرگانانی که به مدینه کالا وارد می‌کردند هنگام برخورد با این دو پسر آنان را به عقیده و آیین مسیح دعوت کردند، آنها هم سخت تحت تأثیر قرار گرفتند.

«ابوحصین» از این جریان سخت ناراحت شد و به پیامبر صلی الله علیه و آله اطلاع داد و از حضرت خواست که آنان را به مذهب خود برگرداند و سؤال کرد آیا می‌تواند آنان را با اجبار به مذهب خویش باز گرداند؟ آیه نازل شد و این حقیقت را بیان داشت که: «در گرایش به مذهب اجبار و اکراهی نیست». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۲۷۹ و طبرسی، ذیل آیه) برخی هم گفته‌اند:

این آیه در مورد مردی از انصار نازل شده که غلام سیاه پوست خود را مجبور به پذیرش و عمل به اسلام می‌کرد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۶۳)

معنای اکراه:

راغب می‌گوید: اکراه وادار کردن انسان به کاری است که خوش ندارد. (راغب اصفهانی: ۱۳۸۷) «لا اکراه» یعنی نه جبری و نه تهدیدی و نه اضطراری در پذیرش دین و عقیده نیست. (نخجوانی، ۱۹۹۹: ۱/۸۷)

علامه در المیزان می‌فرماید: «الإكراه هو الإجبار والحمل على الفعل من غير رضی «اکراه همان اجبار و واداشتن کسی به کاری بدون رضایت آن است». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۳۴۳)

این آیه نشان‌دهنده از احترام به انسان و خواست و فهم و شعور و درک او در منطق قرآن دارد. احترامی که ریشه در پذیرش مولفه‌های آزادی انسانی دارد. عدم اجبار در پذیرش مذهب خاص، همان اختیار در گزینش مذهب دلخواه یا اصل آزادی مذهبی است. آزادی که حتی در قرن ۲۱ و در جوامع مدعی تمدن و پیشرفت به آن ارجح گذاشته نمی‌شود.



البته این آموزه قرآنی قبل از آنکه یک تاسیس شرعی باشد اشاره و رهنمودی به درک عقل و پیامبر درون هر انسانی است^۲ بدلیل اینکه دین یک امر درونی است و تکویناً اجبار و اکراه بر امور قلبی و درونی ممکن نیست و اجبار تنها در امور مادی و بدنی کارایی دارد.

نکته در خور توجه درباره این آیه این است که: «چون این آیه به ظاهر منافی با آیات جهاد است، بعضی آن را منسوخ، و بعضی «الدین» را ناظر به عقائد که اصول دین است دانسته‌اند با آنکه این آیه پس از آیات جهاد است و معلوم نیست که پیش از آن آیات نازل شده باشد. و نیز چون عقاید قلبی اکراه پذیر نیست مورد نفی اکراه هم نمی باشد. ظاهر فی الدین، بجای «علی الدین» متن دین و مجموع اصول عقاید و احکام است که اکراه در آن، یکسر نفی شده و آیات و احکام جهاد منصرف از آنست. هدف های صریح آیات جهاد نیز از میان برداشتن اکراه بر عقاید مخالف و فتنه و ظلم و اقامه حق و عدل است، نه اکراه بر پذیرش عقیده و مسئولیت های فردی: «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ». تاریخ نیز گواه است که در آغاز دعوت اسلام در مکه، اکراه بر دین از جانب مشرکین بود... و پس از آن، فتوحات اسلامی تا آنجا که خالص انگیزه اسلامی داشت برای دفع فتنه و رفع اکراه حکام و طبقات ستمگر بود است. پیروان ادیان در حفظ عقیده و معابد و انجام عبادات خود آزادند و باید تعهدات خود را در حفظ و اجراء حقوق عمومی اسلامی و پرداخت مالیات و خودداری از دسیسه و سازش با دشمنان، انجام دهند و نیز مظاهر و اوهام رسمی شرک نباید در میان باشد. این حقوق و حدود، در آغاز پیشرفت مسلمانان رعایت می شد و اگر پس از آن و در برخی سرزمین ها، حکام مستبد و بصورت مسلمان، از آن خارج شدند، نباید روش آنها را مستند به احکام و متون اسلامی دانست» (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۴۴/۲ و خوبی، ۳۰۶ و طباطبایی، همان، ۳۴۴/۲ و جعفری: ۵۹۴/۱).

البته نویسنده این مقاله ضمن اعتقاد به این اصل قرآنی بر تدبیر حکیمانه در احکام فقهی مرتد اذعان دارد و در آن احکام با توجه به حکمت تشریح آن (ابن عاشور، بی تا: ۳۱۹/۲)،

۲. اشاره به حدیثی است از امام کاظم: يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَنْمَاءُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ. (نقته الاسلام کلینی، الکافی، تهران، ۱۳۶۵: ۱۰/۱).

منافاتی با اصل مذکور نمی‌بیند؛ چون از طرفی اسلام آوردن همان تعهد و التزام عملی است که از روی اختیار و اراده بسته می‌شود و باید به آن متعهد ماند.

حال شما مقایسه کنید منطق قرآن در باب آزادی انتخاب را با تفکرات اربابان کلیسا در قرون وسطا و پدیده شوم تفتیش عقاید و زنده سوزاندن و محاکمه هزاران دانشمند به جرم کشف علمی. ویلیام جیمز دوران در این باره می‌گوید:

«کسانی که از سال ۱۴۸۰ تا ۱۴۸۸ یعنی طی هشت سال بنا به دستور محکمه تفتیش عقاید زنده سوزانده شدند ۸۸۰۰ نفر و تعداد محکومان به اعمال شاقه بیش از ۹۶۴۹۴ نفر بودند.» (عبادنژاد، ۱۳۸۵: ۱۳۹)

۲. اصل احترام به نمادها و شخصیت‌های آیینی و مذهبی

قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام/۱۰۸)؛ «هیچ گاه بتها و معبودهای مشرکان را دشنام ندهید، زیرا این عمل سبب می‌شود که آنها نیز نسبت به ساحت قدس خداوند همین کار را از روی ظلم و ستم و جهل و نادانی انجام دهند.»

شان نزول این آیه:

«به طوری که از بعضی روایات استفاده می‌شود، جمعی از مؤمنان بر اثر ناراحتی شدید که از مسأله بت‌پرستی داشتند، گاهی بت‌های مشرکان را به باد ناسزا گرفته و به آنها دشنام می‌دادند، قرآن صریحاً از این موضوع، نهی کرد و رعایت اصول ادب و عفت و نزاکت در بیان را، حتی در برابر خرافی‌ترین و بدترین ادیان، لازم می‌شمرد، زیرا با دشنام و ناسزا نمی‌توان کسی را از مسیر غلط باز داشت، چرا که هر گروه و ملتی نسبت به عقاید و اعمال خود تعصب دارد، همانطور که قرآن در جمله بعد می‌فرماید: «ما این چنین برای هر جمعیتی عمل‌شان را زینت دادیم» (كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ)» (بابایی، ۱۳۸۲: ۶۳۵/۱)

با توجه به موضوع مورد بحث در این جا باید گفت وقتی قرآن از مسلمانان می‌خواهد که حتی در مقام مبارزه با خرافات هم از سخنان زشت و توهین‌آمیز استفاده نکنند، به نحو اولی با توهین به مقدسات ادیان و مکاتب مخالفت می‌کند.



معنای سب:

«سب» به معنای به زشتی یاد کردن است که یکی از مصادیق آن فحش است. (مکارم شیرازی، همان: ۳۹/۵) برخی هم گفته‌اند: «سب، دشنام درد آور است». (راغب، همان، ماده سب)

در این آموزه قرآن فراتر از اصل آزادی مذهبی و اجباری نبودن پذیرش دین و عقیده (لا اکراه فی الدین)، به پیروان حقیقی اسلام اجازه هتک معتقدات دیگر آیین‌ها و مذاهب را نمی‌دهد، چراکه براساس منطق و عقل، از آنجا که هر کس نسبت به آیین و مذهب خود احترام و اهتمام خاصی دارد «كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُ»، توهین و هتک به جز اینکه حالت کینه و عداوت را در روح و روان طرف مقابل می‌پروراند نتیجه دیگری ندارد و بر این اساس این آموزه قرآن نیز قبل از اینکه یک تاسیس شرعی - قرآنی باشد مورد درک عقل است و حکمت «فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» نیز اشاره به پیامد رایج شدن هتک دارد.

در این‌جا باید یادآور شد که بر دانش‌وران مسلمان و دل‌سوزان مکتب محمدی ﷺ فرض است که در سایه این آموزه قرآنی حوادث تائرانگیز اهانت به ساحت قرآن - که امروزه گاهی از سوی برخی افراد مطرح می‌شود - را به دور از احساسات و تعصبات ریشه‌یابی کنند و به آثار مخرب برخوردهای ناصحیح حرکات توده‌ای - القاعده‌ای، متفطن گردند و مطمئن باشند که در شرائط فعلی بازتاب اعمال و گفتار نسنجیده ما جز هتک و وهن دین عایدی ندارد.

۳. اصل سنجه بودن قول احسن در تشخیص هدایت و ضلالت

در قرآن آمده است: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ». (زمر/۱۸)؛ «به سخن گوش فرامی‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند اینانند که خدایشان راه نموده و اینانند همان خردمندان.»

قرآن کریم در موارد مختلف بشر را دعوت به تفکر و تعقل و عمل بر اساس تفکر و تعقل می‌کند. و در این آیه شریفه نیز ضمن دعوت به شنیدن آراء مختلف، ملاک هدایت را تبعیت از بهترین اقوال، از هر کس که باشد، مرد باشد یا زن، سیاه پوست یا سفید پوست می‌-

داند. بله، قرآن ضمن پذیرش تضارب و تعارض افکار جامعه‌ای را ترسیم می‌کند که آزادی گفتار و آزادی بیان در آن نهادینه شده‌است.

جمع بندی

۱. آنچه در اغلب تحلیل‌ها و تصمیم‌های ما حتی در سطح کلان مفقود است عدم کارشناسی دقیق در فرایندهای پیش‌رو و فقدان پیشینه‌کاوی و پسینه‌کاوی حوادث جاری و گذشته است و چنین نقیصه‌ای آبستن خسارات غیرقابل جبرانی است. در مورد حادثه‌هایی چون اهانت به ساحت قرآن که اولین حادثه از این قبیل نبوده و آخرین هم نخواهد بود، باید به دور از فضای صرفاً احساساتی، اندیشمندان و خردورزان جهان اسلام در حلقه‌های هم-اندیشی گرد آیند و با تأمل و تعقل و حوصله، نه از سر عجله و احساسات، و با تکیه بر کارشناسی‌های دقیق نظری و میدانی پیشینه و پسینه هر حادثه‌ای را بررسی کند.

۲. جامعه بشری علیرغم همه توطئه‌های زورمداران و جهالت جاهلان از وجدانی بیدار و توام با بصیرت برخوردار است؛ لذا برماست که شرط کیاست بجا آریم و مواظب باشیم به گونه‌ای عمل نکنیم یا سخن نگوئیم که شائبه بی‌احترامی به عقاید پیروان ادیان دیگر را داشته باشد. فهم این معنا در شرایط فعلی بر آحاد امت محمدی ﷺ و بر نخبگان و سیاست‌ورزان جوامع اسلامی حتمی و رعایت آن بایسته است.

۳. به دلیل رشد چشمگیر تکنولوژی و بخصوص رسانه‌های دیداری و شنیداری، کردار پیدا و پنهان ما در معرض دید و شنود جهانیان است. در شرائطی که از یک طرف به هر دلیل اسلام در کانون توجه دیگران است و از طرف دیگر شاهد کج فهمی‌های سلیقه‌ای در برخی از جوامع اسلامی هستیم، به نظر می‌رسد ترمیم و اصلاح ذهنیت زخم خورده جوامع بشری و بویژه غربی امری لازم و ارائه عینی گفتمان محمدی ﷺ فرض است. گفتمانی که منادی اسلام رحمانی است. «و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین.» (انبیاء/۱۰۷)

به راستی که چنین گفتمانی شایستگی عمل در سطح جوامع اسلامی را دارد و بایسته صدور است. باشد که سفیر چنین گفتمانی باشیم و جهانیان تجلی آن را در جوامع اسلامی و عمق آرمان و اعمال خردورزان مسلمان دریابند و نظاره‌گر باشند. البته ناگفته پیداست که در گوشه و کنار جهان اسلام، با عنایت به همین دغدغه کوشش‌هایی هر چند کم، صورت



گرفته ولی این تلاش‌ها تا به یک سنت ساری و جاری در جهان اسلام تبدیل نشود مفید فایده نخواهد بود.

۴. دست یازیدن به اندیشه و دغدغه پیش گفته میسر نیست مگر در سایه احساس مسئولیت نخبگان و اندیش‌وران جهان اسلام مسئولیت و تعهدی که نتیجه آن ارائه مقاصد و آرمان‌های کلان و رحمانی اسلام در قالب اعمال و گفتار و نوشتار است. امید که خداوند همه مسلمانان را در این راه موفق بدارد.

کتابنامه

۱. ابن عاشور (بی‌تا)، محمد بن طاهر، *التحریر و التنبیر*، قم: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت علیهم‌السلام.
۲. بابایی، احمد علی (۱۳۸۲)، *برگزیده تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سیزدهم.
۳. جعفری، یعقوب (بی‌تا)، *تفسیر کوثر*، قم، هجرت.
۴. خویی، سید ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، دارالتقلین.
۵. راغب اصفهانی (۱۳۸۷)، *مفردات الفاظ قرآن*، ترجمه حسین خدا پرست.
۶. عباسی نژاد، محسن (۱۳۸۵)، *قرآن و حقوق*، قم، بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۷. طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲)، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۱۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۱۱. نخجوانی، نعمت الله بن محمود، (۱۹۹۹)، *الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه*، مصر، دار رکابی للنشر، چاپ اول.