

فصلنامه تخصصی در حوزه معارف قرآن و عترت (ع)

مجله علمی تخصصی در زمینه معارف قرآن و عترت (ع)

فصلنامه تخصصی در حوزه معارف قرآن و عترت (ع)

سال دوم - شماره پنجم - پاییز ۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه معارف قرآن و عترت (ع) اصفهان

مدیر مسئول: دکتر منصور شاهین فر

سردبیر: دکتر تقی اژه ای

جانشین سر دبیر: علی فریدون نژاد

چاپ: آرمان شهر

نشانی پستی:

اصفهان، بزرگراه شهید خرازی

ابتدای خیابان شهیدان غربی

دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان

صندوق پستی: ۷۷۹۹۳-۸۱۸۷۶

اعضای هیئت تحریریه:

استاد علی اسماعیلی، دکتر نصیرالدین جوادی

استاد فرشید زالی، استاد حسن حکمیون

دکتر سید عباس خلیقی پور، دکتر علی عابدی

دکتر محسن علی نجیمی، دکتر مسعوده فاضل یگانه

دکتر حسن مشکاتی، دکتر سید مهدی مرتضوی

حجت الاسلام و المسلمین دکتر سید محمود محقق

مجوز انتشار نشریه:

شماره شاپا نشریه:

شماره ثبت نشریه: ۹۴/۶۰۸۶

گستره توزیع: سراسری

زمینه نشریه: معارف قرآن و عترت

مطالب فصلنامه در بانک اطلاعاتی نشریات کشور

قابل دسترسی است. www.noormags.com

پست الکترونیکی: majalehelmi@gmail.com

مدیر اجرایی: علی فریدون نژاد

صفحه آرا و طراح جلد: سید حسین میر حسینی



فهرست

- جمع سوره های قرآن ، توقیفی یا اجتهادی ؟ ۱
فاطمه حاجی هاشمی
- مقایسه دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (علیه السلام) در اسلام و مسیحیت ۳۰
حسن بیگدلی
- نقش حیا در پرورش فرزندان پاکدامن از منظر قرآن و روایات ۵۱
پریسا محزونی
- مکتب تفسیری قم (قرن ۵-۳) ۷۵
علیرضا زکی زاده اعظم / نصر اصفهانی
- تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم ۱۰۷
زهره محققیان / اعظم پرچم
- زهد و عوامل تحول و شکوفایی آن در عصر عباسی ۱۳۷
مصطفی مرادی





جمع سوره های قرآن ، توقیفی یا اجتهادی ؟

فاطمه حاجی هاشمی

مقدمه

در مباحث علوم قرآنی یکی از مباحث مهم که البته در به کار گیری سیاق در تفسیر کاربرد دارد توقیفی یا اجتهادی بودن کلمات، جملات، آیات و سوره ها است. کلمات جملات و آیات به اتفاق فریقین توقیفی می باشد. اما بحث توقیفی بودن سور از جمله اموری است که همواره مورد اختلاف علماء بوده است. از جمله جناب آیت الله خویی، جناب علم الهدی، صبحی صالح، ابن حجر و ... بر توقیفی بودن سور تاکید داشته و اقامه ی دلیل کرده اند. برخی علما نیز مانند علامه طباطبایی، سیوطی و... قول اجتهادی بودن ترتیب سور را بر گزیده اند. در این تحقیق به بررسی اقوال علماء و بررسی دلایل هر گروه پرداخته می شود.

ادله قائلین بر توقیفی

۱- از جمله دلایل، لزوم بهره‌مندی از سیاق سوره‌ها است. چرا که اگر ترتیب سوره‌ها توقیفی باشد، در تفسیر مفهوم کلی یک سوره، می‌توان از مفهوم کلی سوره قبل و بعد استفاده کرد.

- جواب: اول آنکه سیاق در آیات را نیز تنها برخی از مفسرین به عنوان یک اصل در تفسیر به کار گرفته‌اند اگر چه که اصلی غیر قابل انکار می‌باشد اما در آیات نیز همیشه کاربرد ندارد و اصل سیاق را تنها در برخی از آیات به کار برده‌اند بنابر این سیاق قانون کلی برای تفسیر نمی‌باشد.

- دوم آنکه اینگونه نمی‌باشد که لزوماً برای تفسیر مفهوم کلی همه سوره‌ها نیازمند مقدمه‌ای از سوره قبل و بعد باشیم.

- سوم اینکه برخی از مفسرینی که خود بر لزوم سیاق آیات تاکید داشته و به کار گرفته‌اند سیاق سور را نپذیرفته‌اند. (از جمله علامه طباطبایی)

- و چهارم نیز در آثار مفسرین به ندرت دیده شده است که از این نوع سیاق بهره‌برده باشند.

- و پنج آنکه ایجاد ارتباط در معنای کلی یک سوره با سوره دیگر کاردشواری نیست. چرا که معنای کلی سور عبارتند از مجموعه‌ای از احکام عملی و اعتقادی، پاداش و جزا و ...، اصولاً بین معنای کلی یک سوره با معنای کلی هر سوره‌ای می‌توان ارتباط برقرار کرد. لذا برخی از مفسرین نیز از این نوع سیاق استفاده کرده‌اند. از جمله برهان الدین بقاعی در کتاب نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور در ابتدای هر سوره وجه قرار گرفتن آن سوره را بعد از سوره قبل بیان کرده است، که البته وجوه بیان شده همانطور که اشاره شد، قابل قبول می‌باشد، اما در برخی موارد، توجیه بودن سیاق سور قابل لمس می‌باشد. به طور مثال در وجه قرار گرفتن سوره مزمل بعد از سوره جن، جناب بقاعی گفته است که به نوعی سوره مزمل دستور عملی برای پیامبر می‌باشد جهت



مجمع سوره های قرآن، توفیقی یا اجتهادی؟

دفع خطر و ترس و بالا بردن مقام پیامبر است برای تحمل وحی (بقاعی، ۲۰۰۶، ص ۲۰۲).

- جناب زرکشی در کتاب البرهان فصلی مبنی بر ارتباط آخر سوره با ابتدای سوره بعد ذکر کرده اند. از جمله آیه آخر سوره ی فیل و آیه اول سوره قریش و همچنین آخر سوره نساء که امر به توحید است و ارتباطش با آیه اول سوره مائده «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» (زرکشی، ج ۱، ص ۲۳۷). همچنین جناب بقاعی در تفسیر نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور که در ابتدای هر سور وجه ارتباطش را با سوره قبل بیان می کند. اما با اندکی تأمل بر روی ابتدا و انتهای سور متوجه می شویم که ارتباط آخر برخی سور با اول سوره ای که از نظر ترتیب نزول بعد از آن سوره نازل شده غیر قابل انکار است. به طور مثال دو نمونه ارتباطی که جناب زرکشی بیان نموده اند سوره هایی هستند که هم در مصحف و هم بر اساس ترتیب نزول در پی یکدیگر آمده اند. از جمله ارتباط معنایی انتها و ابتدای سور که غیر قابل انکار بوده و بر اساس ترتیب نزول نیز در پی هم می باشند: آیه ۵ قدر «سلام هی حتی مطلع الفجر» است با آیه ۱ سوره شمس «والشمس و الضحی» و نیز آیه آخر سوره جن و ابتدای سوره یس و نیز آیه آخر سوره قلم و ابتدای سوره مزمل و ... اما اینگونه نمی باشد که همه سور بر اساس ترتیب نزول شامل سیاق سور شوند همانگونه که سیاق آیات که امری غیر قابل انکار می باشد در همه آیات به کار نمی آید. همانگونه که ذکر شد، افرادی مانند جناب بقاعی که سیاق سور را در تفسیر در ابتدای سور آورده است با رویت برخی از وجه ارتباط سور متوجه می شویم که بیان ایشان از وجه ارتباط سور گاهی رنگ توجیه به خود گرفته است.

۲- برخی محققان جدید، چنین اظهار کرده اند که تعبیر به واژه «مصحف» در روایات پیامبر (ص) و بر زبان او، می تواند گواهی بر وقوع جمع و هماهنگی سوره ها با یکدیگر در آن دوره باشد، چرا که اگر تدوین و جمع، به معنای

متبادر به ذهن وجود نداشت، این تعبیر استوار نبود و اطلاق واژه «مصحف» یا «مصحف» بر قرآن، توجیهی نداشت.

- جواب: لیک این استشهاد، جایی ندارد، چرا که «مصحف» نامی است برای مجموعه‌ای از صحیفه‌های مکتوب که به یکدیگر پیوست شده‌اند، و گاه با نخ یا مانند آن، به هم چسبیده‌اند، یا در پوشه یا کیف و مانند آن نهاده شده تا از پراکندگی و نابودی، حفظ گردند، خواه بین آنها هماهنگی و نظم باشد تا «تدوین» بر آن اطلاق گردد، یا چنین نباشد. ابن ذریر گوید: «صحف» که مفرد آن «صحیفه» است، تکه‌ای پوست سفید یا پوست نازک می‌باشد که در آن نوشته می‌شود. جمع آن «صحائف» و گاه «صحاف» است..... «مصحف» لغتی تمیمی می‌باشد، چرا که همان «صُحف» است که جمع بسته شده و آن را بر وزن «مِفعل» درآوردند چرا که با دست گرفته می‌شود. و اهل نجد می‌گویند: «مُصحف» لغتی علوی است گویا گفته می‌شود: «أصحف» بدین معنا که: برخی از آن با برخی دیگر جمع گردید، و به مجموع آن، «مُصحف» گویند.

خلیل بن احمد نیز می‌گوید: مصحف را بدین اسم نامیدند زیرا جمع کننده صحیفه‌های نوشته شده بین دو جلد است. سوره قرآن، کامل می‌گردید و آیاتش به طور منظم و مرتب بر اساس نزول، نوشته می‌شد، تا آن که سوره‌ای دیگر با نزول بسم الله آن نازل می‌گشت. سوره، در برگه‌ای از کاغذ یا تکه‌ای از پوست سفید یا نازک نوشته می‌شد و جداگانه نگهداری می‌گردید. و هر یک از سوره‌ها چنین بودند. طبیعی بود که این سوره‌های کامل شده، در مکانی همچون صندوق یا کیسه و مانند آن، نگهداری و گردآوری شوند، ولی بدون آن که برای آنها، ترتیبی یا تنظیمی همچون مقدم داشتن سوره‌های بلند بر سوره کوتاه، به شکل کنونی، وجود داشته باشد. چرا که نزول قرآن هنوز پایان نیافته بود و تا زمانی که



جمع سوره های قرآن، توفیقی یا اجتهادی؟

وحی، منقطع نشده و پیامبر(ص) در قید حیات هستند، نزول سوره‌ها و آیات ادامه داشت.

بنابراین، مجموع سوره های نازل شده در هر سال و تا آن لحظه، که بر روی صحیفه هایی نوشته شده بود، در ظرفی نگهداری می‌گردید، و چه بسا ظرف‌های متعددی نزد صحابه بود و برای هر یک از آنان، مجموعه‌ای از صحیفه‌ها در خانه‌اش وجود داشت. و بدین‌سان، اطلاق واژه «مصحف» بر هر یک از آن مجموعه‌ها، بدین اعتبار استوار می‌نمود.

- بر این اساس، مترادف بودن دو واژه قرآن و مصحف مشخص می‌گردد، لیک اولی به اعتبار لفظ «قرائت شده» و دومی به اعتبار لفظ «نوشته شده بر صحیفه» و همچنان که «قرآن»، بر کم و زیاد آن اطلاق می‌گردد، بی آن که دلالتی بر چینش سوره هایش در آن زمان داشته باشد، لفظ «مصحف» نیز بدون هیچ گونه تفاوتی چنین است.

از همین رو، ما می‌بینیم لفظ مصحف، در همان روایاتی که مستدل به آنها استشهاد نموده، به واژه قرآن تبدیل شده و مستدل خود نیز بدان اذعان نموده است. آن چه گفته شد، به فرض صحت روایاتی است که واژه «مصحف» در آنها آمده و به پیامبر(ص) اسناد داده شده و از تعبیر راوی نبوده است. لیک این برداشت ترجیح دارد که واژه مصحف، توسط راوی و بر اساس نقل به معنا به کار رفته که در دوره متأخر وی، شایع بوده است، و نه نصّ خود پیامبر (ص) (معرفت، ۱۳۹۲، ص ۳۲۸).

۳- صحابه بر ترتیب مصحف که در عهد عثمان نوشته شد، اتفاق کردند و کسی از آنها بر این امر مخالف ننمودند. اگر این امر اجتهادی بود حتما در ترتیب آن اختلاف به وجود می‌آمد. (www.IslamQT.Com)

- اولاً مصحف عثمانی مورد اعتراض قرار گرفت. از جمله توسط ابن مسعود و طرفدارانش که تعداد ایشان هم کم نبود و این اعتراض به حدی بالا گرفت که

موجب کشته شدن صحابی پیامبر گرامی (ص)، ابن مسعود شد. و تا سالها بعد علی رغم تلاشهای حکومت وقت کوفه مصحف عثمانی را نپذیرفته و براساس روش ابن مسعود بویژه در قرائت پیش می رفتند.

- همچنین عدم اعتراض صحابیان بر مصحف عثمانی دلیلی بر توقیفی بودن نیست بلکه اجتهادی است که کاتبان وحی و صحابی پیامبر به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم اعمال کرده اند. حتی امیر المومنین علی علیه السلام خود، بر کار گروه نظارت داشته اند. و در روایت از ایشان نقل شده است که این کار صورت نگرفت مگر با نظارت ما.

- و نیز شاید مصالح جامعه مسلمین اقتضاء می کرد که به کار اجتهاد ترتیب سور ایراد نگیرند. زیرا بعد از به حکومت رسیدن حضرت امیرالمومنین علی (ع) با آنکه مصحفشان بر اساس ترتیب سور متفاوت از مصحف رایج عثمانی بود، از ارائه مصحف خویش خودداری کردند.

ابن ابی داوود به سند صحیح از سوید بن غفله آورده که گفت: علی (ع) فرمود: جز خیر چیزی درباره عثمان مگوئید، به خدا قسم آنچه در مصاحف انجام داد جز با مشورت ما نبود، به ما گفت: درباره این قراءت چه می گوئید؟ به من رسیده که بعضی به یکدیگر می گویند: قراءت من بهتر از قراءت تو است و این نزدیک به کفر است. گفتیم: چه نظری داری؟ گفت: رأی من آن است که مردم بر یک مصحف جمع شوند و دیگر تفرقه و اختلافی نباشد، گفتیم: خوب نظری داری. (سیوطی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۸).

۴- بر اساس حکم عقل ترتیب سور توقیفی می باشد، به طور کلی مبنای ترتیب سور یا توقیفی است یا اجتهادی، لذا اگر بر اساس عقل بخواهیم یکی از ایندو را برگزینیم، قطعاً توقیفی بودن سور ارجحیت دارد و از آنجا که حکم عقل بر سایر دلایل ازجمله دلیل نقلی ارجحیت دارد بنابراین ترتیب سور عقلی می باشد.

- جواب: حکم عقلی یا ظنی است، یا قطعی. زمانی حکم عقلی بر سایر دلایل ارجحیت دارد و ما سایر دلایل را کنار می گذاریم که دلیل عقلی ما قطعی باشد. در اینصورت نقل را یا کنار گذاشته و یا به تاویل می بریم. حکم عقلی ما به توقیفی بودن سور، حکم عقلی ظنی است نه قطعی.
- از این گذشته، این بحث یک بحث تاریخی می باشد نه اصولی یا فلسفی! که بتوان بحث مستقلات عقلیه یا مستقلات غیر عقلیه را مطرح کرد (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۳۶۱). همانگونه که توقیفی بودن کلمات و جملات و آیات را از نقل تاریخی بدست می آوریم.

ادله جناب سید مرتضی علم الهدی

- ۵- قرآن دارای دو نزول دفعی و تدریجی بوده است. لذا در نزول دفعی لزوما سور دارای ترتیب بوده اند.
- جواب: در نزول دفعی که چند بار صورت گرفت، این مسئله که سور دارای ترتیبی خاص بوده هر دفعه به طور پراکنده نازل نشده بود امری بعید نمی باشد و عقلا پذیرفتنی می باشد اما دلیلی مبنی بر اینکه ترتیب کنونی همان ترتیب نزول دفعی باشد وجود ندارد حتی هیچ نقل تاریخی مبنی بر آنکه بعد از نزول دفعی پیامبر(ص) ترتیب سور را تعیین کرده باشند وجود ندارد.
- ۶- قرآن بر پیامبر(ص) عرضه، و بر او تلاوت می گردید (رامیار، ۱۳۹۲، ص ۲۶۰). جمعی از صحابه مانند عبدالله بن مسعود، ابی بن کعب و جز آن دو، چندین بار قرآن را بر پیامبر(ص) ختم نمودند.
- ۷- جواب: ختم قرآن به معنی خواندن همه سوره های آن است، بی آنکه ترتیب خاصی بین آنها لحاظ گردد (معرفت، ص ۳۲۵). مناسبت موجود بین هر سوره با سوره پیش و پس از آن، دلیل بر نظم و ترتیب آن به فرمان رسول خدا (ص)

است، چرا که جز او، مناسبتی بدین شکل بدیع را که به حد اعجاز می‌رسد، در نمی‌یابد (همان، ص ۳۲۶).

- جواب: قول بیان شده از برخی افراد [مبنی بر وجود تناسب بین سوره‌ها] چیزی جز خیال بافی بی‌اساس نیست، چرا که مناسبتی ذاتی بین سوره با سوره پیش و پس از آن وجود ندارد، جز آن چه برخی از مفسران، به تکلف، پنداشته‌اند. لیک این، تکلفی بی‌اساس است، پس از آن که امت، بر ترتیب سوره‌ها بر خلاف ترتیب نزول، بی‌هیچ تردیدی، اجماع نظر دارند (همان، ص ۳۲۸).

۸- قرآن درس داده می‌شد و حتی گروهی از صحابه بر آن مامور شده بودند (رامیار، ۱۳۹۲، ص ۲۶۰). تمامی قرآن در آن زمان (زمان پیامبر(ص)) بحث می‌شد و حفظ می‌گردید به گونه‌ای که جمعی از صحابه برای حفظ آن، معین شده بودند.

- جواب: ولی حفظ قرآن، صرفاً به معنی تمامی سوره‌های آن می‌باشد که آیاتش کامل شده، خواه بین سوره‌ها ترتیبی وجود داشته باشد یا خیر
 - با آن که حفظ به معنی پاسداری از همه قرآنی که نازل گردیده و نگاهبانی آن از نابودی و پراکندگی، که بر وجود ترتیبی خاص بین سوره‌هایش - چنان که اکنون هست - دلالتی ندارد (معرفت، ص ۳۲۵).

ادله جناب آیت الله خویی

۹- احادیث جمع قرآن پس از رحلت پیامبر(ص) با یکدیگر در تناقض و تعارض هستند. در پاره‌ای از آنها، زمان جمع را به دوره ابوبکر محدود کرده، در پاره‌ای دیگر به دوره عمر، و در برخی نیز به زمان عثمان سرایت داده است. چنان که برخی از آنها، تصریح دارند که نخستین جمع کننده قرآن، زید بن ثابت بود، برخی به صراحت ابوبکر را و شماری نیز، عمر را مطرح نموده‌اند. همچنین،

دیگر تناقضات آشکار میان آنها (خوئی، ۱۳۸۵، ص ۳۰۹-۳۱۳). به عبارتی «اذا تعارضا تساقطا».

- جواب: ما هیچ گونه تناقضی بین روایات جمع قرآن نمی بینیم. زیرا بی تردید، عمر به ابوبکر اشاره نمود که قرآن را جمع کند و این دومی [ابوبکر] به زید دستور داد که این مسئله را از سوی او برعهده گیرد. بنابراین، نسبت دادن جمع اول به هر یک از این سه نفر، صحیح می باشد.

باری، نسبت دادن جمع به عثمان، بدین جهت بود که او، مصحف ها و نخسه های آن را به شکلی یکپارچه، یکسان سازی نمود. و اما نسبت دادن یکسان سازی مصاحف به عمر، به طور قطع از اشتباه راوی بوده است، چرا که به اجماع مورخان، این کار را عثمان انجام داد (معرفت، ص ۳۲۷).

۱۰- تعارض آنها با روایاتی که دلالت می کند قرآن در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) جمع گردیده بود. از جمله، حدیث شعبی که گوید: شش نفر قرآن را در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) جمع نمودند: اُبی بن کعب، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابوالدرداء، سعد بن عیب و ابوزید. و در حدیث انس چنین آمده که آنان چهار نفر بودند: اُبی، معاذ، زید و ابوزید و مانند آنها (همان، ص ۳۲۶؛ خوئی، ص ۳۱۵).

ج : ... و روایت مبنی بر جمع قرآن توسط شش یا چهار نفر در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) معنایش حفظ نمودن در دل است، آنان تمامی آیات نازل شده تا آن لحظه را حفظ کرده بودند، و اما دلالت آن بر وجود نظمی بین سوره ها، منتفی می باشد (معرفت، ص ۳۲۷). علاوه بر آن این، اسامی کامل نمی باشند. از جمله نام ابن مسعود است که در این اسامی دیده نمی شود زیرا وی جزء چهار نفری بود که پیامبر فرمودند قرآن را از وی بیاموزند. و علاوه بر آن وی خود صاحب مصحف بود. و نیز حافظان قرآن در آن زمان بسیار بودند. به گونه ای که بعد از وفات پیامبر کشته شیخ حافظان و قاریان قرآن در جنگ

(در بئر مئونه ۴۰۰ تن و در یمامه ۷۰ تن) موجب نگرانی شده که مبدا قرآن فراموش شود و باعث شد که به فکر کتابت قرآن افتاده و به آن اقدام کنند

۱۱- منافات آنها با آیات تحدّی، که برکامل بودن سوره های قرآن و تمایز آنها از یکدیگر دلالت دارند (خوئی، ص ۳۱۶).

- ج : و اما تحدّی قرآن، صرفاً به خود آیات و سوره ها است، و هر آیه یا سوره ای از قرآن، مورد تحدی قرار می گیرد و هیچ گاه تحدّی نسبت به ترتیب بین سوره ها نبوده تا استدلال یاد شده جایی داشته باشد!

- افزون بر آن، تحدّی در سوره های مکی نیز وجود دارد، در حالی که پیش از هجرت، به طور قطع قرآن جمع نشده بود (معرفت، ص ۳۲۷).

۱۲- مخالفت آن با حکم عقل به وجوب اهتمام پیامبر (صلی الله علیه و آله) به جمع و نگهداری آن از نابودی و رها کردن (خوئی، ص ۳۱۶).

- ج : اهتمام پیامبر (صلی الله علیه و آله) به قرآن نیز، قابل انکار نیست، از این روی، حضرت بر ثبت آیات در سوره ها، بی درنگ پس از نزول آنها، سخت مقید بود، و نظم بین آیات هر سوره نیز، در حیات حضرت پدید آمد. ولی جمع سوره ها بین دو جلد و مرتب ساختن آنها به عنوان مصحفی یکپارچه، در آن هنگام روی نداد. چرا که هر لحظه نزول قرآن انتظار می رفت.

بنابراین، تا زمانی که وحی انقطاع نیافته، جمع قرآن بین دو جلد به عنوان کتاب، استوار نمی آید.

بدین جهت، هنگامی که حضرت به سبب نزدیک شدن وفات خود، یقین به انقطاع وحی پیدا نمود، جمع آن را به علی (علیه السلام) سفارش کرد (معرفت، ص ۳۲۷).

و به طور قطع اگر لازم بود پیامبر سلام الله علیه مانند ترتیب آیات به طور مرتب چینش و ترتیب سور را نیز مشخص و توصیه می نمودند.

۱۳- مخالفت آن با اجماع مسلمانان، که در نصّ قرآنی، تواتر آن را از شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله) لازم می دانند، در حالی که برخی از این روایات،



جمع سوره های قرآن، توفیقی یا اجتهادی؟

اشاره به این دارد که جمع کنندگان پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله)، به شهادت دو مرد یا یک مرد، اکتفا می کردند! (خوئی، ص ۳۲۱) به این معنا که برخی قرآن را متواتر از پیامبر می دانند و برخی معتقدند قرآن را بعد از پیامبر جمع کرده اند. بنابراین اختلاف در این دو دیدگاه وجود دارد.

- ج : معنی تواتر نصّ قرآنی هم، قطع پیدا کردن به قرآن بودن آن است، و این، با خبر دادن گروهی و گواهی دادن دیگران، به ویژه از صحابه نخستین، بر قرآن بودن آن، به دست می آید، امری که زید در جمع اول بدان ملتزم بود، چنان که خواهد آمد. و تواتر در این جا به معنای اصطلاحی آن نزد متأخران نیست (معرفت، ص ۳۲۸).

۱۴- این مطلب، مستلزم تحریف در نصوص کتاب عزیز است، چرا که جمع متأخر، به طور طبیعی موجب نقص یا زیاده در قرآن می گردد و این، مخالف ضرورت دین است (خوئی، ص ۳۲۱).

- ج : و اما این که جمع قرآن، مستلزم تحریف در کتاب خداوند است، صرف احتمالی است که سندی ندارد، پس از آن که ما می دانیم جمع کنندگان، آن را ضبط نمودند، در حالی که نزدیک به زمان نزول آیات بوده بر مسئله وحی، به سختی احتیاط روا می داشتند، آن سالی که مجالی برای احتمال زیاده یا نقصان، باقی نمی گذارد (همان، ص ۳۲۱).

۱۵- در آیات و در حدیث معروف «ثقلین» قرآن مجید «کتاب» نامیده شده است و از این نامگذاری چنین بر می آید که قرآن جمع آوری شده بود زیرا قرآنی که در سینه ها بود و یا در لوحه های پراکنده و تخته پاره ها و استخوان های متفرق نوشته شده باشد، کتاب نامیده نمی شود و معمولاً کتاب مجموعه ای را می گویند که دارای وجود واحد مشخص بوده، صورت مدونی داشته باشد. و جمع شده در دو جلد باشد. نوشته های پراکنده و قطعه قطعه، کتاب

نامیده نمی‌شود تا چه رسد به آنچه اصلاً نوشته نشده و جای آن دلها و سینه‌ها باشد. (خوئی، ص ۳۱۶)

- ج : کاتبان وحی همزمان با نزول وحی و کتابت آن برای پیامبر (صلی الله علیه و آله) یک نسخه نیز برای خود نوشته و نگهداری می کردند. لذا مصحف ابن مسعود و ابی بن کعب از جمله همان مصحف ها است. و همانگونه که در بحث مصحف پیشتر مطرح شد، کتاب خدا به صورت مجموعه ای مکتوب که بر روی وسایل مختلف از جمله استخوان و چوب و ... نوشته شده بود و کل مجموعه در یک صندوق یا اتاق نگهداری میشد و مشخص بود که این مجموعه همان کتاب خداست و اطلاق کتاب به این مجموعه مکتوب اشکالی نداشته و شرط به کارگیری کلمه کتاب به یک مجموعه مدون این نمی‌باشد که کل آن مجموعه بر روی یک جنس (مانند پوست یا چوب) و متصل به هم باشند. و این وجه نسیمیه همانند به کار گیری لفظ کتاب زبور بر الواح حضرت موسی علیه السلام می باشد که از کوه طور آوردند.
- و نیز اطلاق کتاب بر یک مجموعه ی مدون لزوما این نیست که ترتیب مطالب به هیچ عنوان تغییر نکند، همانگونه که ممکن است فصلی از یک کتاب ، و یا درسی از یک کتاب درسی جابجا شود بی آنکه به اصل کتاب و محتوای آن آسیبی وارد شود.

ادله جناب ابن حجر :

- ۱۶- ابن حجر گفته: ترتیب بعضی از سوره ها بر بعضی دیگر یا بیشتر آن‌ها ممنوع نیست که توفیقی باشد. ترتیب سوره ها به همین نحوی بوده است که اکنون است. از اموری که بر توفیقی بودن ترتیب سوره‌ها دلالت دارند اینکه حامیم‌ها پشت سر هم قرار داده شده‌اند، همین طور طاسین ها ولی مسبحات پشت سر هم واقع نیستند بلکه بین آن‌ها فاصله شده‌است، و نیز بین طسم الشعراء (س ۲۶) و طسم القصص (س ۲۸) با طس نمل (س ۲۷) فاصله شده‌است، با اینکه

این سوره کوتاهتر از آن دو است، پس اگر ترتیب سوره ها از روی اجتهاد بود، مسبحات را پشت سر هم قرار می دادند و طس را بعد از قصص ، ... و درست نیست که به قرائت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) استدلال شود (که پشت سر هم خوانده) بنابراین اشکال با اینکه آن حضرت سوره نساء را پیش از سوره آل عمران خوانده وارد نیست، زیرا که به ترتیب خواندن سوره ها واجب نیست، پس شاید آن حضرت برای بیان جواز این چنین خواندن آن طور قرائت فرموده است (سیوطی، ص ۲۱۶).

- جواب: ۱ و لا علت ترتیب سوره ها ی شعرا/نمل/قصص که در قرآنها ی کنونی آمده و یک طس میان دو طسم قرار گرفته ، این میباشد که ترتیب سور یاد شده براساس ترتیب نزول می باشد. این سه سوره در سال نهم بعثت به همین ترتیب شعراء نمل و قصص نازل شده و این سال را «سته طایسه» می نامند.
- ثانیاً در دسته بندی های صورت گرفته برای سور از جمله مسبحات، طواسین و در هیچ یک ترتیب سور به طور دقیق مشخص نشده و در هیچ یک تقدم و تاخر سور شرط نشده است لذا قرار گرفتن طس بین دو سوره ای که با طسم آغاز میشود قانون خاصی را نقض نکرده است و همانگونه که از نام این سه سوره مشخص است این سه، سوره هایی هستند که با ط /س آغاز می شوند . به عبارتی طوا/سین . بنابر این حرف میم ، هم در نام مشترک این سه سوره ذکر نشده و هم حرف میم عموم و خصوص من وجه در این سه سوره می باشد . عموم خصوص مطلق این سه سوره حرف ط/س میباشد. پس لزومی ندارد که نمل بعد از شعراء و قصص بیاید.
- ثالثاً اینکه حوامیم پشت سر هم آمده اند به دلیل ترتیب نزول این ۷ سوره می باشد. لذا در سال پنجم « سال احقافیه» و ششم «سال شورائیه» بعثت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) صرفاً همین ۷ سوره نازل شد. رقم بر اساس ترتیب نزول ۶۰ الی ۶۶ مین سوره می شوند.

- رابعا، علت پشت سر هم نیامدن مسبحات نیز این است که این ۷ سوره دارای ترتیب نزول نبوده و د رساله‌های دوم ، یازدهم، چهاردهم و پانزدهم بعثت نازل شده اند. علی رغم این امر مسبحات که ۷ سوره می باشند ۵ تا از آنها هم از نظر ترتیب نزول و هم از نظر قرارگرفتن در قرآن به هم نزدیک میباشند به طور مثال سوره ی تغابن ، جمعه و صف که بر اساس نزول ۱۰۸ ، ۱۰۹ و ۱۱۰ می باشند در قرآن کنونی ۶۴ ، ۶۳ و ۶۲ می باشند. دوسوره ی دیگر نیز حشر و حدید با اندکی فاصله و اسرا و اعلی با فاصله ای زیاد هم در ترتیب و هم در قرآن کنونی آمده اند.

اقوال و روایات در این زمینه

- نیشابوری در تفسیر خود با صراحت بیشتری یادآور می شود که در زمان رسول خدا(صلی الله علیه و آله) قرآن جمع آوری شده بود، زیرا آیه ای نازل نگردید جز آنکه پیامبر(صلی الله علیه و آله) به کاتبان وحی دستور می داد تا آن را در جای مشخصی از قرآن بگذارند. و نیز سوره ای نزول نمی یافت مگر آنکه به نویسندۀ وحی می فرمود: آن را در کنار فلان سوره قرار دهد. چنانکه ابن عباس همین موضوع را یادآور شده است که پیغمبر(صلی الله علیه و آله) پس از نزول هر سوره، کاتب وحی را احضار می فرمود و به او می گفت: این سوره را در فلان محل قرار دهد که خود پیغمبر(صلی الله علیه و آله) نیز از آن محل نام می برد.

حتی نیشابوری معتقد به جمع و ترتیب قرآن در زمان پیغمبر(صلی الله علیه و آله) بوده است، منتهی یادآور می شود که این سوره ها به طور منظم بین دقتین قرار نگرفت و به صورت مصحف در نیامد. همو سپس می گوید: هر کس معتقد باشد که ترتیب موجود سور قرآن از کارهای عثمان است کتاب خدا را از حجیت ساقط کرده وبه تصحیف و تحریف آن معتقد گشته است (فیض کاشانی، ۱۳۱۲، ص ۱۳۰).

- قرآن به صورت مکتوب نازل نشده است؛ بلکه آیات بر قلب پیامبر نازل شده و رسول خدا آن ها را بر مردم تلاوت کرده، جایگاه آیات و سوره ها را شخصاً معین نموده است. به همین اعتبار، در خود قرآن و در کلام پیامبر از آن به عنوان "کتاب" یاد شده و سوره حمد "فاتحه الکتاب" خوانده شده است.

بنابراین، قرآن در زمان خود پیامبر این شکل کلی را یافت. البته این نظم و نظام در بیانات پیامبر بود؛ ولی تا آخر عمر پیامبر قرآن به صورت یک کتاب بین دو جلد ارائه نشد؛ زیرا تا اواخر عمر ایشان باب وحی باز بود. به همین جهت، پیامبر به امام علی (علیه السلام) دستور داد تا بعد از ایشان، قرآن را طبق دستورات ایشان تنظیم کند و با شرح و تفسیر و بیان، ارائه نماید؛ اما حاصل زحمات امام، مورد قبول اصحاب نشد. مدت کمی بعد، افرادی برای انجام این کار تعیین شدند. قرآن را طبق دستورها و رهنمودهای پیامبر تنظیم و ارائه کردند. زمان عثمان، همین قرآن در چند نسخه تکثیر شد. مصحف های شخصی جمع آوری و معدوم شد تا اختلاف حاصل نشود.

پس نظم موجود، بنا به نظر بیش تر عالمان، همان نظمی است که رسول خدا به اذن خدا تعیین کرده و نمی دانیم چرا این نظم بر نظم نزول ترجیح داده شده است! در این مسائل، تابع امر خدا و رسول هستیم و بر چرایی امر خدا و رسول آگاهی نداریم (جلالی نائینی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۴).

- افرادی مانند ابوبکر ابن انباری، کرمانی، زرکشی طیبی، ابو جعفر نحاس، بیهقی ابن حصار، بغوی، نیشابوری توقیفی بودن آن را اختیار کرده اند. و برخی نیز مانند ابن عطیه به تفصیل آن قائل شده اند (سیوطی، ص ۱۹۴).

- طبرسی در مجمع البیان و در بیشتر سوره ها برای بیان ارتباط سور با یکدیگر وجهی ذکر نموده است. فخر رازی نیز در تفسیر الکبیر در بسیاری از سوره ها وجهی برای اقتران سوره ها و در مواردی برای اولین آیه ی هر سوره با آخرین آیه ی سوره ی قبل بیان نموده است.

- برخی دانشمندان نیز در خصوص سیاق سوره ها آثاری تالیف کرده‌اند مانند احمد ابراهیم الغرناطی، اسرار ترتیب القرآن، جلال الدین سیوطی تناسق الدرر فی تناسب السور، ابراهیم بن عمر بقاعی، جواهر البیان فی تناسب سور القرآن.
- ابوبکر ابن الانباری گفته: خداوند تمام قرآن را یک جا به آسمان دنیا نازل فرمود سپس در بیست و چند سال به طور پراکنده آن را وحی کرد، هر سوره بر اثر امری که حادث می‌شد یا سوالی که پیش می‌آمد نازل می‌گشت، و جبرئیل پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را به جای سوره و آیه آگاه می‌کرد، بنابراین سیاق سوره ها مانند سیاق آیات و حروف قرآن است که همه‌اش از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌باشد و هر کس سوره ای را پس و پیش کند نظم قرآن را برهم زده است (همان، ص ۲۱۴).
- و کرمانی در کتاب البرهان می‌گوید: سوره‌ها به همین ترتیب نزد خداوند در لوح محفوظ است، و بر همین نحو پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هر سال آن را با جبرئیل مقابله می‌نمود (قسمتی که در آن سال نازل شده بود) و در سالی که وفات یافت دو مرتبه مقابله کرد (همان، ص ۲۱۴).
- طیبی گفته: قرآن او یکجا از لوح محفوظ به آسمان دنیا نازل شد سپس به طور پراکنده (به حسب مصالح) نازل گشت، و بعد در مصحفها به همان صورت که در لوح محفوظ تألیف و تنظیم شده بود ثبت گردید.
- ابن حصار گفته: ترتیب سوره ها و جادادن آیه‌ها به تحقیق از وحی سرچشمه می‌گیرد (همان، ص ۲۱۳).
- بیهقی در المدخل می‌گوید: «قرآن در عهد رسول گرامی (صلی الله علیه و آله) بر همین ترتیب بود (چه آیات و چه سوره ها) مگر در دو سوره انفال و براءه به موجب حدیث سابق عثمان. « (همان، ص ۲۱۵)

جمع سوره های قرآن، توفیقی یا اجتهادی؟

- مالک گفته است: قرآن را مطابق آنچه از پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می شنیدید تألیف کردند (همان، ص ۲۱۴)، (شاید مقصود وی ترتیب جملات و آیات باشد).
- ابن اشته در کتاب المصاحف از طریق ابن وهب از سلیمان ابن بلال روایت کرده که گفت: «شنیدم ربیعہ می پرسید: چرا سوره بقره و آل عمران مقدم شدند در حالی که پیش از آن دو هشتاد و چند سوره در مکه نازل شده بود؟ جواب داد: اینها در حالی مقدم شدند که قرآن از روی آگاهی و اطلاع کسی که با قرآن بوده، جمع آوری شد و از روی علم بر این کار اجتماع کردند و آن را انجام دادند، پس در این مورد نباید اشکال کرد.» (همان، ص ۲۱۴)
- این سخن دلیلی بر توقیفی بودن سور نمی باشد چرا که شاید آن انجمن که با قرآن بوده اند در ترتیب سور اجتهاد کرده و بر جواز اجتهاد آگاه بوده اند . و اینکه آن گروه اینگونه سور را مرتب کرده اند دلیلی بر اینکه ترتیب سور به دستور وحی اینگونه بوده نمی باشد.

دلایل اجتهادی بودن سور :

- ۱- همانگونه که در کتب علوم قرآنی آمده ترتیب سور در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) براساس سبع طوال، مئون، مثنائی و مفصل بوده است. اما با توجه به ترتیب سور در مصاحف صحابه از جمله ابن مسعود، ابی بن کعب ، و حتی مصحف امیر المومنین علیه السلام و نیز مصحف عثمان که بدست زید رسید و قرآنی که اکنون موجود است همگی از نظر ترتیب سوره ها با هم متفاوت می باشند و قرآن موجود نه تنها با هیچ یک از مصاحف گذشته به طور کامل یکسان نیست بلکه اختلافات فاحشی رویت می شود. پس چگونه می توان ترتیب کنونی قرآن را توقیفی دانست و معتقد بود که ترتیب سور در

قرآن های کنونی مانند آیات و کلمات قرآن عینا همان است که زمان نزول و حضور پیامبر صلی اله علیه و آله وسلم بوده است؟

لذا گفته شده است که مصحف کنونی به مصحف عثمانی نزدیک است با اندکی اختلاف، اما دلیلی اقامه نشده است، حتی اگر چنین چیزی را بپذیریم به نقل از منابع اهل سنت عثمان در ترتیب سوراقتهد کرده تا آنجا که ابن عباس به وی اعتراض کرده است. به طور مثال قرار دادن سوره ی توبه، کنار انفال بدلیل شباهتی که در محتوا داشت (معرفت، ص ۳۹۱؛ مستدرک، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۳۰).
بیهقی در المدخل می گوید: «قرآن در عهد رسول گرامی (صلی الله علیه و آله) بر همین ترتیب بود (چه آیات و چه سوره ها) مگر در دو سوره انفال و براءه به موجب حدیث سابق عثمان.» (سیوطی، ص ۲۱۵)

۲- لیک باید دانست که مسئله جمع قرآن، پدیده‌ای تاریخی است و نه مسئله‌ای عقلی که قابل بحث و جدل باشد. بنابراین، باید به نصوص تاریخی مستند مراجعه نمود، لذا همانگونه که در توقیفی بودن کلمات و آیات قرآن نقل تاریخی بسیاری وجود دارد به گونه ای که جای شک در توقیفی بودن کلمات و آیات باقی نمانده است. اما هیچ نقل تاریخی مستندی که از پیامبر سلام الله علیها باشد مبنی بر اینکه فلان سوره باید قبل و یا بعد از فلان سوره قرار گیرد وجود ندارد و تنها اقوال در این زمینه بر خلاف کلمات و آیات، مباحث عقلی می باشد و آن نیز توسط متاخرین مطرح شده است نه صحابه و یا تابعین.

۳- وجود اختلاف در ترتیب سور در مصاحف صحابه. ۳۸ اگر ترتیب سور توقیفی بود، حد اقل این بود که صحف صحابه در ترتیب سور یکسان باشند. اما به طور مثال ابی بن کعب و ابن مسعود و که هردو جزء کاتبان وحی بوده اند و نیز ابن عباس، مصحف ایشان از نظر ترتیب سور متفاوت می باشد.

اشکال: گفته شده است که ترتیب سور توقیفی بوده است اما وجود اختلاف در مصاحف صحابه به این دلیل بوده است که صحابه قصد داشته اند با ابتکار در

جمع سوره های قرآن، توفیقی یا اجتهادی؟

مصحف خود به نوعی با نوآوری خویشتن را معروف کنند (ابن عطیه، ۱۹۵۴م، ص ۶۴-۶۷).

در جواب این سخن باید گفت، وقتی همه مصاحف متفاوت می باشند قرآن کنونی که گفته شده است که به قرآن عثمانی نزدیک می باشد (که البته همین امر نیز قابل تردید می باشد) دارای ترتیبی است که توسط وحی مشخص شده است؟ و از کجا معلوم مصحف حضرت امیر (علیه السلام) و یا ابن مسعود و یا ... دارای ترتیب حقیقی نباشد؟

و آیا به راستی چنین اتهامی به صحابی نزدیک پیامبر (صلی الله علیه و آله) که سالها همنشین وحی و کاتبان وحی بوده اند صحیح می باشد؟ چرا که اگر هم این گونه باشد لا اقل یک نفر از ایشان اینگونه بودن هآنکه همگی با نیت خود نمایی دست به چنین ابتکاری بزند. علاوه بر آن اگر هم چنین امری را بپذیریم و ایشان در ترتیب سور دست به اجتهاد زده اند پس باید در ترتیب آیات و جملات هم چنین می کردند، اما دیده می شود که در ترتیب آیات و جملات و کلمات همه ی مصحف ها یکسان میباشند.

اشکال: اما این دلیل چندان حجت نخواهد بود، چون اکثر این مصحف ها قبل از توقیف نهایی نوشته شده، و آنها دراثنا نزول منجمی، آیات را می نوشتند؛ و در ثانی مصاحف صحابه خاص خودشان بود، و آن را برای خویش نوشته بودند نه برای دیگران. و در این امر ممانعتی وجود نداشت.

جواب: اقوالی که مربوط به توقیفی بودن سور میباشد، گفته اند که جایگاه سوره هنگام نزول آن سوره مشخص می شد و هر سال درشب قدر نیز یکبار کل قرآن نازل شده و از این قول استفاده شده که ترتیب سور را از این نزول دفعی می گرفته اند.

و اینکه مصاحف شخصی بوده دلیلی بر این نمی شود که اگر ترتیب سور توقیفی بوده با آنکه صاحبان مصاحف کاتبان وحی و پیامبر (صلی الله علیه و آله) بوده اند علی رغم رعایت ترتیب جملات و آیات قرآن هیچ یک ترتیب سور را رعایت نکنند. ۴- مصحف امام علی علیه السلام، اگر چه که این مصحف پس از ارائه توسط صحابه مورد پذیرش قرار نگرفت و امام فرمودند که پس از این هرگز آن را نخواهید دید، اما ویژگی‌های کلی این مصحف در روایات ذکر شده است، از جمله، ترتیب سوره‌های قرآن می باشد. که در روایات آمده که بر اساس ترتیب نزول بوده است. اولین سوره‌ی علق، سپس، مزمل، تبت، تکویر و... می باشد و آخرین آن غالباً گفته شده است سوره‌ی نصر .

اگر ترتیب سوره ها توقیفی بود، ترتیب سور مصحف امام علی علیه السلام درست بوده است نه سایر مصاحف . زیرا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در آخر عمر مبارکشان جمع کردن نسخ قرآنی‌شان را به ایشان محول کردند و ایشان نیز ردا بر دوش نگرفتند تا آن کار را انجام دادند.

به اتفاق شیعه و سنی هیچ کس عالم تر به کتاب خدا، از امیر المومنین نبود. و در بیشتر موارد نزول قرآن همراه پیامبر بوده و پیامبر (صلی الله علیه و آله) به طور ویژه ای به تعلیم ایشان میپرداختند .

جمع علی (علیه السلام) بر اساس ترتیب نزول بود: مکی مقدم بر مدنی، و منسوخ مقدم بر ناسخ، با اشاره به جایگاه‌ها و مناسبت های نزول آنها.

کلبی گوید: هنگامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رحلت فرمود، علی بن ابی طالب (علیه السلام) در خانه خود نشست و قرآن را به ترتیب نزولش جمع آوری کرد. اگر مصحف او یافت می‌شد، دانش فراوانی در آن بود (کلبی، ص ۵).

عکرمه گوید: اگر انس و جن گرد هم می‌آمدند تا آن را آن گونه گرد آورند که علی بن ابی طالب گردآوری نمود، توانای آن را نداشتند (سیوطی، ج ۱، ص ۱۶۶).

۵- اگر قرآن در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) تدوین شده بود و این قرآن کنونی همان قرآن باشد، دلیلی برای نگرانی از تحریف قرآن از جانب پیامبر (که به امیر المومنین علیه السلام توصیه نمودند بر جمع قرآن) و خلفا (و توصیه به زید بن ثابت) و دستور به کتابت قرآن نبود. این خود نشان می‌دهد که قرآن در آن زمان به صورت پراکنده در جاهای مختلف ثبت شده بود و به این شکل کنونی مدون نشده بود.

همچنین در روایات آمده است هنگامی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) به حضرت علی (علیه السلام) وصیت به جمع قرآن کردند، سور به صورت جدا بر روی کتیبه چوبی، پوست، استخوان و پارچه و ... توسط کاتبان برای پیامبر (صلی الله علیه و آله) ثبت شده بود و همه آن سور در پارچه زرد رنگی در حجره پیامبر قرار داشت. ۶- سخن زید بن ثابت، هنگام توصیه ی عمر و ابوبکر به جمع قرآن در یک مصحف، خود دلیلی است بر آنکه کار جمع قرآن، بدیع بوده و قرآن تا آن زمان جمع نشده بود. «چگونه کاری می کنید که رسول خدا آن را انجام نداده است؟» (رامیار، ۱۳۹۲، ص ۳۰۴). به همین دلیل بود که زید در ابتدا از این کار سر باز زده و پس از چندی پی به لزوم این کار برده و به قول وی «... تا آنکه خداوند سینه ی من را بر ای این کار گشود و» (البته به طور قطع نخستین جمع آورنده ی قرآن به اتفاق شیعه و سنی حضرت علی علیه السلام بوده است، اما این اقوال نشان دهنده آن می باشد که کار جمع و تدوین قرآن به صورت یک کتاب بعد از پیامبر کار جدیدی بوده است).

نکته دیگری که قابل ذکر است، گفته شده که ترتیب سور در زمان حضرت رسول مشخص شده بود اما، در یک جا تدوین نشده بود و کار زید فقط تدوین همان سور موجود به ترتیب ی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمودند در یک جا بود.

در پاسخ باید گفت نوشتن قرآن در یک مصحف کارجدیدی نبود چون همان گونه که ذکر شد، برخی از کاتبان وحی خود نیز در ابتدای امر مصحفی تدوین کرده بودند و این نگارش مصحف ابتکار و امر جدیدی نبود. تا آنجا که زید بن حارثه چنین احساس نگرانی کرده و در ابتدا سر باز زد.

۷- جمع قرآن به صورت مصحف در یک کتاب قاندا زمانه صورت می‌گیرد که نزول قرآن به پایان رسیده باشد. و همه سور در دست باشد. حتی گفتن این سخن که سور توقیفی نبوده اند اما جمع قرآن به صورت یک کتاب، با نظارت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و در زمان حیات ایشان صورت گرفته نیز نمی‌تواند صحیح باشد. زیرا چنین نقلی موجود نمی‌باشد، علاوه بر آن تا اواخر عمر حضرت قرآن نازل می‌شد.

روایات و اقوال علما در این زمینه :

- علامه طباطبایی نیز بر این باور است که قرآن، در دوره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گردآوری نشد. او می‌گوید: «تألیف و جمع قرآن در یک مصحف، بی هیچ اشکالی، صرفاً پس از آن بود که پیامبر (صلی الله علیه و آله) رحلت فرمود». او تأکید نموده که ترتیب سوره‌ها به شکل کنونی، پدیده‌ای بود که به فعل صحابه و اجتهاد آنان روی داد، و به کسانی که ترتیب سوره‌ها را توقیفی دانسته‌اند، پاسخ داده است (بخاری، ص ۲۴-۲۵).

- آیت الله معرفت: و اما جمع سوره‌ها و ترتیب آنها به صورت مصحفی گردآوری شده میان دو جلد، پدیده‌ای بود که پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) روی داد: عصر نبوت در حالی به پایان رسید که قرآن، بر روی جریده‌های نخل، سنگ‌های نازک، تکه پارچه‌ها، تکه‌های پوست آماده شده، استخوان‌های شانه و دنده، و گاه ابریشم و کاغذ و در سینه‌های مردان، پراکنده بود. سوره‌ها در زمان حضرت کامل شده و آیات و نام‌های آنها کامل گردید، لیک جمع آنها میان دو جلد، هنوز روی نداده بود. چرا که در عهد رسول خدا (صلی

الله علیه و آله) نزول قرآن انتظار می‌رفت. بنابراین، تا زمانی که وحی قطع نشده، گردآوری سوره‌ها در مصحف صحیح نیست. مگر پس از کامل شدن و انقطاع وحی، امری که جز با پایان یافتن دوره نبوت و کامل شدن وحی، محقق نمی‌گردید (طباطبائی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۱۲۴). مورخان و نصوص صاحبان سیره و اخبار امت‌ها، و نیز تمامی اصحاب حدیث، اتفاق نظر دارند که ترتیب سوره‌ها، پس از رحلت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پدید آمد و به ترتیبی که سوره‌ها بر اساس آن نازل گردید، نبود (معرفت، ص ۳۲۲).

- جلال الدین سیوطی گوید: «تمامی قرآن در دوره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نوشته شد، لیک در یک جایگاه جمع نگردید و سوره های آن مرتب نشد» (همان، ص ۳۲۷).

- جناب محمود رجبی: بسیاری از علما ترتیب سور را اجتهادی می دانند و دلیل معتبری بر توقیفی بودن سور ارائه نکرده اند پس نمی‌توان برای سیاق سوره‌ها اعتباری قائل شد و آن را مقصود خداوند دانست. پس سیاق سوره‌ها در قرآن مصداقی ندارد (همان، ص ۳۲۲).

- دیر عاقولی در فوائد خود گفته‌است: ابراهیم بن بشار از سفیان بن عیینة از زهري از عبید از زید بن ثابت برای ما حدیث گفته‌که: پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) قبض روح شد در حالی که قرآن در چیزی جمع نشده بود (بابایی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳).

- خطابی گفته: بدین جهت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) قرآن را در مصحف جمع نکرد که در انتظار نسخ احتمالی بعضی از احکام یا نسخ تلاوت قسمتی از آن بود و هنگامی که نزول آن با وفات آن حضرت پایان یافت خداوند به خلفای راشدین الهام فرمود که قرآن را جمع کنند تا وعده راستین خود در مورد ضمانت حفظ آن در این امت تحقق بخشد، پس از آغاز این کار به دست صدیق و با مشورت عمر انجام گرفت. و آنچه مسلم ضمن حدیثی از ابوسعید



آورده که گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «از من غیر از قرآن چیزی ننویسید...» با این مطلب منافات ندارد زیرا که سخن درباره نوشتن قرآن به گونه‌ای مخصوصی است، چون حتماً تمام قرآن در دوران پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نوشته شد ولی در یک جا جمع نشده و سوره‌ها مرتب نشده بود (سیوطی، ص ۲۰۱). حاکم گفته: جمع سوم که همان ترتیب سوره‌هاست در زمان عثمان واقع شد (همان).

- ابن فارس گفته: جمع قرآن دو گونه انجام گرفت، یکی تألیف سوره‌ها مانند: مقدم داشتن سبع طوال و پس از آن‌ها مئین، که شیوه‌ایی است از صحابه، و اما جمع دیگرش: گردآوری آیات در سوره‌های توفیقی است که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به ترتیبی که جبرئیل به امر خداوند به آن حضرت خبر داده بود متصدی آن شد (همان، ص ۲۰۲-۲۰۶).
- و ابن حجر گفته: قائل به توقیفی بودن است اما باز گفته: احتمال می‌رود که آنچه در آن وقت مرتب بوده فقط حزب المفصل باشد (همان، ص ۲۱۳).
- ابوالحسین بن فارسی در «المسائل الخمس» می‌نگارد: جمع قرآن بر دو شکل است: نخست: گردآوری سوره‌ها، مانند مقدم داشتن «سبع طوال» و در پی آوردن «مئین». این بخش را صحابه بر عهده گرفتند ... (همان، ص ۲۱۶).
- حارث محاسبی (م ۲۴۳ هـ) در کتاب «فهم السنن» می‌گوید: نوشتن قرآن (در زمان ابوبکر) کار تازه‌ای نبود، زیرا پیامبر خود به نوشتن آن امر فرموده بود. لیکن قرآن در رقع‌ها استخوان شانه‌ها و سنگ‌های سپید نازک پراکنده بود و صدیق (ابوبکر) فرمود که از اینجا و آنجا یکجا نسخه برداری شود. و این به جای اوراقی بود که در خانه‌ی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) یافته شده و قرآن در آن برگها پراکنده بود (زرکشی، ج ۱، ص ۲۳۷).
- ابن ابی داوود، ابن سیرین (رامیار، ص ۲۹۳).

جمع سوره های قرآن، توفیقی یا اجتهادی؟

- قاضی ابوبکر : ... و احتمال دارد که خود پیغمبر (صلی الله علیه و آله) سوره هایش را ترتیب داده باشد و ممکن است آن را به امت واگذارده باشد که پس از خودش این کار را انجام دهند و خود آن حضرت اقدام ننموده باشد. سپس گفته: احتمال دوم به واقع نزدیکتر است (سیوطی، ص ۲۰۳).
- محمود رامیار (همان، ص ۲۱۲) جناب زرقانی (رامیار، ص ۲۶۱ و ۲۹۵)

دیدگاه سوم :

- باید بر این دو رای، نظریه ی دیگری را در ترتیب سور قرآن یاد آور گردید - که حد وسط دو رای قبلی می باشد - و آن این است که ترتیب موجود در بخش عمده ای نزدیک به تمام سور قرآن توقیفی است، و ترتیب بخشی اندک طبق رای و اجتهاد صحابه انجام گرفته است: ابن عطیه به این نظر متمیل بوده که ترتیب بسیاری از سوره ها از قبیل سبع الطول و حوامیم و المفصل، در زمان حیات پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) معلوم بوده و امر ترتیب بقیه سور قرآن و تنظیم آنها بر عهده ی مسلمین گذارده شد (معرفت، ص ۳۴۱).
- از اوس ابن ابی اوس حذیفه الثقفی روایت کرده اند که گفت: «من از نمایندگان مسلمان شده ثقیف بودم که به خدمت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از طرف قوم خود اعزام شده بودم» و در این حدیث آمده «طراً علی حزبی من القرآن فأردت الاخرج حتی اقصیه» یعنی: هنگام آن رسیده بود که یک حزب از قرآن بخوانیم، پس می خواستم بیرون بروم مگر اینکه آن را بخوانم، ما اصحاب پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) پرسیدیم: قرآن را چگونه حزب بندی می کنید؟ گفتند به صورت سه سوره و پنج سوره و هفت سوره و نه سوره و یازده سوره و سیزده سوره و حزب مفصل از سوره ق تا خاتمه قرآن است (حجتی، ۱۳۸۹، ص ۹۰).

نتیجه :

ترتیب سور در قرآن کنونی نمی تواند توقیفی باشد چرا که دلایل موجود برای اثبات آن کافی نمی باشد . علاوه بر آن ، حد اقل اگر اقوالی وجود داشت که ترتیب سور در زمان حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) همانند مصحف کنونی بود می توانستیم توقیفی بودن سور را بپذیریم . اما اقوال بسیارحاکمی از این است که غالب تقسیم بندی سور ، به صورت سبع طوال، مئون، مثنی و بود. در حالی که ترتیب سور قرآن کنونی متفاوت می باشد.

نکته ی دیگر اینکه مصحف عثمانی از بین رفته است و ترتیب سور آن به طور دقیق برای ما مشخص نمی باشد. فقط گفته شده است که مصحف کنونی به آن بسیار نزدیک می باشد. حتی اگر مصحف عثمانی حجت باشد و مطابق نزول، نمی توان اطمینان داشت که مصحف کنونی همانند آن باشد .

ترتیب سور در قرآن کنونی به نوعی، اجتهاد می باشد . به عبارتی ، ترکیبی از سبع طوال، حوامیم، طواسین و مفصل و...و نیز ترتیب برخی بر اساس ترتیب نزول می باشد. به طور مثال سور سبع طوال (۱.بقره ۲.آل عمران ۳.نساء ۴.مائده ۵.انعام ۶.اعراف ۷.انفال و توبه - این ۷ سوره کنارهم آمده اند)، مثنی، مفصل، حوامیم، الر، عتاق، طواسین، زهراوان، قرینتین و معوذتین در مصحف کنونی در یکجا و کنار هم آمده اند. و سور مئون، قل، مسبحات و ممتحنات اکثر سوره های این گروه ها کنار هم آمده اند. اما اکثر سوره های گروه حمد جدا آمده و سور عزایم کاملاً ازهم جدا آمده اند.

نکته ی قابل ذکر در آخر این می باشد که دسته بندی مذکور به سبع طوال مئون مثنی و...نیز، که در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نمی تواند توقیفی باشد . زیرا در مقایسه با توقیف کلمات ، جملات و آیات در قرآن می توان فهمید که طرز چینش بر اساس وحی چیزی است که به راحتی نمی توان به هدف و قانون طرز چینش آن پی برد به طور مثال اگر فرشته ی وحی جای یک آیه را



جمع سوره های قرآن، توفیقی یا اجتهادی؟

دقیق مشخص نمی کرد، چگونه میتوانستیم جای آن آیه را حتی به طور تقریبی مشخص کنیم؟ همانند آیه تطهیر. اما دسته بندی مذکور در سور همگی قانونی کاملاً مشخص دارد. که یا بر اساس تعداد آیات سور می باشد (سبع طوال، مئون، مثنائی، مفصلات و...) و یا بر اساس داشتن کلماتی مشخص در ابتدای سوره (مسیحات، طواسین، سور قل، سور حمد ...) پس این دسته بندی نیز مانند تقسیم قرآن به حزب و جزء توقیفی نمی باشد.

در آخر آنکه عدم تعیین جای سور توسط وحی، خللی به معنای قرآن وارد نمی کند.

فهرست منابع

- ۱- البقاعی، برهان الدین ابراهیم بن عمر، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، محقق: عبد الرزاق غالب المهدی، انتشارات دار الكتاب العلمیه - بیروت لبنان ۲۰۰۶ ص ۲۰۲ (برداشت آزاد)
- ۲- زرکشی، بدر الدین محمد بن عبدالله ج ۱ ص ۲۳۷ بتخریخ و تعلیق مصطفی عبد القادر عطا انتشارات دار الفکر
- ۳- معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، ص ۳۲۸، انتشارات تمهید ترجمه جواد ایروانی، قم، پاییز ۹۲
- ۴- [www. IslamQT.Com](http://www.IslamQT.Com)
- ۵- جلال الدین عبد الرحمن، سیوطی، الالتقان فی علوم القرآن، به قلم سید مهدی حائری یزدی ص ۲۰۸، چاپ پنجم، تهران ۱۳۸۴، انتشارات امیر کبیر
- ۶- مظفر، محمد رضا، اصول فقه، ترجمه محسن غرویان، ص ۳۶۱، انتشارات دارالفکر، چاپ هفتم، پاییز ۸۷
- ۷- رامیار، محمود، تاریخ قرآن، ص ۲۶۰، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۹۲
- ۸- خوئی، ابو القاسم، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ترجمه محمد صادق نجمی و هاشم هاشم زاده هریسی، ص ۳۰۹ - ۳۱۳ سازمتن چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ دوم بهار ۸۵
- ۹- علم الیقین، ملامحسن فیض کاشانی، تهران، ۱۳۱۲ ق، ص ۱۳۰
- ۱۰- جلالی نائینی، تاریخ جمع قرآن کریم، ج اول، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۵ ش، ص ۱۲۴؛ سید محمد باقر حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن، ج دوازدهم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷ ش، ص ۶۶
- ۱۱- المستدرک علی الصحیحین ج ۲ ص ۲۳۰، ۲۲۱
- ۱۲- مراجعه شود به کتاب التمهید جناب معرفت ج ۱ ص ۳۶۷
- ۱۳- مقدمتان فی علوم القرآن، از مولف گمنام و ابن عطیه، تصحیح آرتور جفری، قاهره، ۱۹۵۴ م، ص ۶۶۴-۶۷
- ۱۴- ابن جزى کلبی، التسهیل لعلوم التنزیل، فصل اول در باب نزول قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، ص ۵، نرم افزار شامله
- ۱۵- الالتقان ج ۱ ص ۱۶۶
- ۱۶- بخاری، کتاب فضائل القرآن، باب ۳ / ابن کثیر، فضائل القرآن ص ۲۴-۲۵
- ۱۷- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۱۲۴ و ۱۳۱، ناشر: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات لبنان- بیروت، ۱۴۰۲ ه. ق « خلاصه »



جمع سوره های قرآن، توفیقی یا اجتهادی؟

- ۱۸- به کوشش: رجبی، محمود، مولفان: علی اکبر بابایی، غلامعلی عزیزی کیا، مجتبی روحانی راد
ص ۱۱۳، روش تفسیر قرآن، انتشارات پژوهشگاه بهار ۹۰ چاپ چهارم
- ۱۹- حجتی، سید محمد باقر، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، ص ۹۰، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ
بیست و نهم ۱۳۸۹



مقایسه دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (ع)

در اسلام و مسیحیت

حسن بیگدلی^۱

چکیده

حضرت عیسی (علیه السلام) یکی از بزرگ‌ترین پیامبران الهی است که خلقتی شبیه به آفرینش حضرت آدم (علیه السلام) داشته؛ به این معنا که خداوند او را بدون این که پدری داشته باشد از مادرش، حضرت مریم عذراء (سلام الله علیها) که دختری پاک‌دامن بود، به دنیا آورد. [آل عمران : ۵۹] حضرت عیسی (علیه السلام) در دامن پاک حضرت مریم (سلام الله علیها) پرورش یافت تا این که به سن هفت یا هشت‌سالگی رسید. در این هنگام مأموریت یافت تا بنی‌اسرائیل را هدایت کند و آنان را از گمراهی نجات دهد. [عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۴]

در این نوشتار بر آن هستیم تا با شناخت زندگی حضرت عیسی (علیه السلام) به عنوان یکی از پیغمبران اولوالعظم و صاحب شریعت و تاثیرگذار در سرنوشت بشریت به مقایسه دو دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (علیه السلام) در اسلام و مسیحیت بپردازیم. و با بررسی نگرش دو دیدگاه مسیحیت و اسلام براساس منابع در دسترس هریک در موضوع عروج و رجعت حضرت عیسی (علیه السلام) به بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های موجود در این زمینه پرداخته و نهایتاً با ارائه نظری کلی در این خصوص و اعتقاد به رجعت دوباره ی حضرت عیسی (علیه السلام) براساس هر دو دیدگاه را اثبات کنیم.

کلید واژه‌ها : عروج، رجعت، مسیحیت ، اسلام ، حضرت عیسی (علیه السلام)

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد . رشته نهج البلاغه دانشگاه معارف قرآن و عترت (علیهم السلام)

مقدمه

در باره این که حضرت عیسی (علیه السلام) کجاست؟ و سرنوشت ایشان چه شده و چه می شود در بین ادیان مختلف از جمله در مسیحیت و اسلام تفاوتی دیده می شود. هر دو دین درباره ی فرجام و سرنوشت این نبی خدا (علیه السلام) بسیار سخن رانده اند. اما اختلاف روایت هر دو دین از روز آخر زندگی، ظهور و حضور حضرت عیسی (علیه السلام) در بین مردمش، موجب می شود که اعتقاد آنها در باره مکان فعلی، عروج و رجعت ایشان نیز متفاوت باشد. بنابراین در میان دو دین اسلام و مسیحیت و پیروانش به این مسأله مهم پرداخته شده است و اهمیت ویژه‌ای برای آن قائل شده اند و صریحاً در این باب اظهار نظر کرده اند.

از طرفی دیگر امروزه در آستانه‌ی جهانی‌شدن، اعتقاد و احساس نیاز بیشتر برای جامعه بشری به منجی و ظهور و حضور ایشان و نقش حضرت عیسی (علیه السلام) در این ظهور و برپایی عدالت جهان گستر، که از رنج‌ها و سختی‌های زندگی و بی عدالتی‌های روز افزون به ستوه آمده و راه‌هایی و نجات را جست‌وجو می کند ارزشمند است و ضرورت دو چندان پیدا می کند چرا که این حضور و ظهور منجی آخرالزمان است که باعث می شود ارزش‌ها و هنجارهای انسانی در جامعه دوباره زنده شود و جامعه انسانی به پویایی دوباره و سعادت برسد. در این جستار که از روش کتابخانه‌ای و توصیفی استفاده کرده ایم برآنیم تا با از بهره‌گیری از منابع در دسترس دین مبین اسلام و مسیحیت به صورت مقایسه‌ای و تطبیقی به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که: ۱- آیا دین مسیحیت مسئله عروج حضرت عیسی (علیه السلام) را تایید می کند یا معتقد به صلیب کشیده شدن ایشان است؟ دین اسلام چطور، نظر دین اسلام در این رابطه چیست؟

۲- همچنین آیا دین مسیحیت مسئله رجعت حضرت عیسی (علیه السلام) را تایید می کند یا معتقد به عدم رجعت و بازگشت ایشان است؟ دین اسلام چطور، نظر دین اسلام در این رابطه چیست؟

فرضیه های تحقیق با توجه به سؤالات بالا عبارتند از:

- ۱- دین مبین اسلام ، هم مسئله عروج و هم رجعت دوباره حضرت عیسی (علیه السلام) را در آخر الزمان تایید می کند و مسئله به صلیب کشیده شدن حضرت عیسی (علیه السلام) رد می کند.
- ۲- دین مسیحیت معتقد به صلیب کشیده شدن حضرت عیسی (علیه السلام) بوده و اما رجعت دوباره ایشان را در آخر الزمان تایید می کند.

پیشینه تحقیق

در رابطه با بحث منجی و مصلح آخر الزمان و اصل رجعت پژوهش های مختلفی انجام شده که به چند مورد از آن به صورت مختصر اشاره می کنیم . ولی در مورد مقایسه دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (علیه السلام) در اسلام و مسیحیت به صورت مشخص و تطبیقی کامل پژوهشی انجام نشده است :

- ۱- کتاب منجی در ادیان پژوهشی نو در اندیشه نجات بخشی ادیان ، تألیف روح الله شاکری زواردهی ، در صدد است تلاش بشر برای ایجاد یک آینده امیدوار کننده همراه با سعادت و انتظار مصلح مشترک را به تصویر درآورده است .
- ۲- کتاب آخرالزمان در ادیان ابراهیمی اثر محمدحسین محمدی تألیف مشخص و جامعی است که به مقایسه آخرالزمان در ادیان الهی پرداخته است . از پنج بخش تشکیل شده که در بخش پنجم آخرالزمان در ادیان ابراهیمی را به صورت مقایسه ای بیان کرده است.

۳- و در مورد رجعت نیز می توان به کتب و آثار زیر اشاره کرد :

- ۱- اثبات رجعت تألیف ملا محمدباقر مجلسی ۲- ادله اثبات رجعت از دیدگاه قرآن و احادیث، زهرا محلوگیان ۳- اسلام و رجعت عبدالرحمن فرید تنکابنی ۴- بازگشت به دنیا در پایان تاریخ (تحلیل و بررسی مسئله رجعت)؛ خدامراد

مقایسه دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (ع) در اسلام و مسیحیت

- سلیمانیان ۵- تحفه الشیعه در اثبات رجعت و ظهور ائمه علیهم السلام؛ حسین موسوی ارموی ۶- پاسخ به شبهات رجعت؛ اصغر بهمنی
۷- دلائل الرجعه، یا، ایمان و رجعت، غلامعلی رقیقی

مفهوم شناسی :

همان طور که پیداست در این مقاله دو واژه بیش از سایر واژگان ، نقش آفرینی می کنند و به نوعی به عنوان بنیان های نظری تحقیق ، نیازمند مفهوم شناسی و توضیح مختصری هستند ؛ آن دو واژه « عروج » و « رجعت » می باشد . که در ادامه به آنها می پردازیم :

۱. عروج :

از نظر لغت واژه « عروج » در زبان عربی، به معنای بلند گردیدن و برآمدن و به بالا بردن و به آسمان بردن بوده و مقابل نزول و هبوط می باشد. [دهخدا ، ۱۳۷۲، حرف ع]

و واژه ی عروج کردن نیز به معنای بالارفتن و صعود کردن است. وقتی گفته می شود « عرج فی السَّلم »؛ یعنی از نردبان بالا رفت و «عُرِجَ بِهِ»؛ یعنی بالا برده شد . [المنجد، ۱۳۶۲، ماده عین]

در قرآن کریم نیز این واژه در معنای بالارفتن به کار رفته است: «تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ؛ فرشتگان و روح به سوی او بالا روند ، در روزی که مدتش پنجاه هزار سال است . [معارج : ۴]

معنای اصطلاحی عروج نیز از معنای لغوی آن گرفته شده است. وقتی می گوئیم پیامبراکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) به معراج رفت؛ یعنی عروج کرد و به عالم بالا رفت. در حدیث شریف می خوانیم : « إِنَّ الصَّلَاةَ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ؛ نماز، معراج مؤمن است. ». [محمدباقر مجلسی ، ج ۸۲ ، ص ۳۰۳]. منظور این است که نماز،

آدمی را به عالم بالا، عروج می دهد و ارتباط بنده خاکی را با معبود برقرار می سازد.

۲. رجعت :

واژه رجعت، مصدر از ماده «ر - ج - ع»، در لغت به معنای بازگشت است. [المعجم الوسیط، ماده رجع] در قرآن مجید و روایات الفاظ مختلفی برای این اصل اعتقادی به کار رفته است، مانند: رجعت، کره، ردّه، حشر اما لفظ رجعت مشهورتر است. رجعت مصدر مرّه به معنی یکبار بازگشتن است. [لسان العرب، ج ۸، ص ۱۱۴] فیومی می گوید: رجعت به فتح عین به معنی رجوع نمودن است و کسی که به رجعت اعتقاد دارد، به بازگشت به دنیا ایمان دارد. [مصابح المنیر، ص ۱۳۴] و در اصطلاح عبارت است از این که خدای متعال هنگام ظهور امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) برخی از شیعیان و دوستان آن حضرت را که قبل از ظهور از دنیا رفته اند، را زنده می کند و به دنیا بازمی گرداند. تا به ثواب یاری حضرت ولی عصر [عجل الله تعالی فرجه الشریف] و مشاهده دولت کریمه اش مشرف شوند. و همچنین بعضی از دشمنان ایشان را جهت گرفتن انتقام برمی گرداند تا عذاب دنیا را بچشند و به قدرت و شوکت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پی ببرند. [طبرسی، ج ۷، ص ۳۶۷].

۱- بررسی دیدگاه عروج حضرت عیسی (علیه السلام) در مسیحیت :

ماجرای عروج یا به اصطلاح مسیحیان ، مصلوب شدن حضرت عیسی (علیه السلام) از دیدگاه مسیحیان با اسلام متفاوت بوده و به شرح ذیل می باشد:

اناجیل چهارگانه، به طور مشروح به بیان ماجرای دست گیری و مصلوب شدن حضرت عیسی (علیه السلام) پرداخته اند.

بنابر آنچه مسیحیان اولیه گفته اند، حضرت عیسی (علیه السلام) نه تنها قتل خود را به دست مخالفان پیش بینی می فرمود ، بلکه می دانست چه کسی به او خیانت خواهد کرد و او را خواهد فروخت ؛ از این رو یک مجلس ساده آراست و



مقایسه دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (ع) در اسلام و مسیحیت

غذایی با یاران خود برای آخرین بار صرف کرد تا آنکه دوازده تن حواریان خود را آمادهٔ مفارقت و جدایی خویش کند.

اندکی بعد از آن در باغی که جشمیمانی نام داشت، یکی از شاگردان موسوم به یهودای اسخریوطی او را به جمعی که با چوب و شمشیر به سراغ او آمده بودند، تسلیم کرد. آن‌ها را رئیس کاهنان در پی او فرستاده بود؛ پس آن‌ها حضرت عیسی (علیه السلام) را نزد مجمع کاهنان و اصل شورا برده، همه او را به جرم گفتن کفر، به قتل محکوم ساختند. آن‌گاه او را نزد پیلطس رومی بردند و از او خواستند که حکم را اجرا کند.

سه ساعت از نیمه روز گذشته بود که او را به پای چوبه دار آوردند... جماعت در اطراف او فریاد بر می آوردند و او برایشان دعا می کرد و می گفت: «ای پدر! این‌ها را بیمارز زیرا که نمی دانند چه می کنند» [لوقا ۳۴: ۲۳].

پس مسیح، به آواز بلند گفت: «الهی الهی! چرا مرا ترک کردی؟» و جان، تسلیم حق کرد.

به عقیده مسیحیان، حضرت عیسی (علیه السلام) تحمل رنج کرد، تا آن که ابنای نوع خود را کفاره داده، آمرزیده سازد. برای آن که در روز سبت، جسد او بر فراز صلابه باقی نماند، شخص دولتمندی، به نام یوسف آریماتیا که از اعضای شورای کاهنان بود، کالبد او را در قبری نو که از سنگ برای خود تراشیده بود گذاشت.

صبح روز سوم، بعضی از زنان اقارب حضرت عیسی (علیه السلام) پیش از این که راه مراجعت به جلیل را پیش گیرند به طلب قبر او رفتند؛ ولی آن را تهی یافتند. هنگامی که سرگردان، عازم بازگشت شدند، ناگهان فرشتگانی ظاهر شده، به آن‌ها گفتند: «عیسی از مردگان برخاسته است». [جان بایر ناس، ۱۳۸۳: ص ۶۰-۶۴].

[جوانشیر ۱۳۹۰، شماره ۳۴]

۲- بررسی دیدگاه عروج حضرت عیسی (علیه السلام) در اسلام :

بنا به دیدگاه دین مبین اسلام مسلمانان معتقدند که حضرت عیسی (علیه السلام) را نکشتند و ایشان را به صلیب نکشیده اند بلکه این امر بر آن مردم متشبه شده است و قرآن صرفاً آن را نفی می کند و در آیه ۱۵۷ سوره مبارکه نساء و می فرماید:

« وَ قَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا. »

«و گفته ایشان که : ما، مسیح، عیسی بن مریم ، پیامبر خدا را کشتیم و حال آنکه آنان او را نکشتند و مصلوبش نکردند، بلکه امر بر آنان متشبه شد؛ و کسانی که درباره او اختلاف کردند، قطعاً در مورد آن دچار شک شده اند و هیچ علمی به آن ندارند، جز آنکه از گمان پیروی می کنند و یقیناً او را نکشتند.» [نساء : ۱۵۷]

این موضوع (یعنی به صلیب کشیده شدن حضرت عیسی (علیه السلام)) از نظر مکتب اسلام چنان که در قرآن بدان تصریح شده امری بی اساس است و به تعبیر قرآن امر بر آن ها مشتبّه شده و داستان برحسب تواریخ و تفاسیر و احادیث از این قرار بوده که: چون جهودان که همواره با حضرت مسیح (علیه السلام) سر دشمنی داشتند بر قتل او تصمیم گرفتند و در آن حال حضرت عیسی (علیه السلام) با حواریون در میان باغی بود سپاه امپراطوری روم چون به باغ درآمدند همه شاگردان حضرت عیسی (علیه السلام) پراکنده شدند و فرار کردند یکی از حواریون به نام یهودا که شبیه ایشان بود به دست آن ها افتاد و چون مجال تحقیق بیشتری نبود او را به دار زدند اما حضرت عیسی (علیه السلام) را خداوند در آن حال به آسمان برد ، خلاصه قرآن در این باره می فرماید: « بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا » [نساء : ۱۵۸] و یا در آیه دیگر « إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِي مَتُوكَ وَارْفَعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرْكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ



مقایسه دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (ع) در اسلام و مسیحیت

فوق الذین کفروا إلى يوم القيامة ثم إلى مرجعکم فأحكم بینکم فیما کنتم فیہ تختلفون . [آل عمران ۵۵] . از مضمون این آیات چنین برمی آید که حضرت عیسی (علیه السلام) زنده به آسمان رفت و این با معنی توفی منافات ندارد زیرا توفی به معنی دریافت است و اگر در مواردی از قرآن میراندن از آن استفاده می شود آن نیز به معنی دریافت خداوند یا ملائکه است روح را از بدن نه این که معنی توفی امانه باشد .

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که حضرت عیسی (علیه السلام) سی و سه سال در این دنیا زندگی کرد و پس از آن خداوند او را به آسمان برد و روزگاری به زمین فرود آید و اوست که دجال را به قتل رساند.

اما در کیفیت به صلیب نکشیده شدن و کشته نشدن حضرت عیسی (علیه السلام) میان مسلمانان اختلاف وجود دارد که به مختصری از آن اشاره می کنیم :

آیت الله مکارم شیرازی با تأیید نظر جمهور مسلمانان ، در باب چرایی اتخاذ و تأکید بر این اندیشه می نویسد: « اگر می بینیم قرآن مخصوصاً روی مسئله مصلوب نشدن مسیح (علیه السلام) تکیه کرده است. با اینکه ظاهراً موضوع ساده ای به نظر می رسد به خاطر همین است که عقیده خرافی فداء و بازخرید گناهان امت را به شدت بکوبد و مسیحیان را از این عقیده خرافی بازدارد تا نجات را در گرو اعمال خویش ببینند ، نه در پناه بردن به صلیب. » ایشان، نوشته شدن انجیل ها را در قرون بعدی و نه در عصر عیسی ناصری (برخلاف قرآن که در عصر نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) مکتوب شد) ، عدم تمیز سربازان باغ جستمیانی یهودیان را از مسیحیان، دستگیری شبانه طبق نقل اناجیل، سکوت پیامبر در دستگیر شدن نزد پیلطس حاکم با توجه به خطیب بودن ایشان، شکایت حضرت عیسی (علیه السلام) از خداوند بر فراز صلیب و نظر مخالف در انجیل برنابا را دلیل بر رد این موضوع می داند . [مکارم شیرازی، ج ۳، ص ۵۲۲]

صاحب انوار العرفان، نیز در همین مسیر برای نقض موارد مسیحیان ذیل مورد گفت گو، برداشتی عرفانی را ارائه می دهد: «مراد از رفعت او به سوی پروردگار بالا

بردن وی به سوی آسمان نیست بلکه تقرب معنوی او به ساحت قدس پروردگار و زندگی خاصی است که به آن اختصاص یافت. [داور پناه، ج ۱، ص ۱۵۸]

مرحوم امین الاسلام طبرسی در اینجا بیشتر با رنگ روایی به موضوع پرداخته. ابتدا علت رفعت حضرت (علیه السلام) به آسمان را با توجه به آیه قبل و تهمت‌هایی که به حضرت مریم (علیها السلام) می‌زدند و اصول عزم یهود بر قتل او را هم با توجه به این موضوع، به نقل از ابن عباس تفسیر کرده است. نکته جالب در تفسیر ایشان توجیه نحوه کیفیت عروج با توجه به آیه «وَأَيُّدُنَا بِرُوحِ الْقُدُسِ ...» [بقره: ۸۷]

است که در دیگر تفاسیر این موضوع نیست. [طبرسی، ج ۳، ص ۲۰۹]

ابن عاشور از مفسرین قرن ۱۳ در تفسیر خود می‌نگارد: «برای کسانی که گفتن إنا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ هم یهود زمانه این تشبه رخ داده است و احتمال دارد که معنی تشبه یهود اولین و آخرین باشند یعنی این که در ذهن آنان متشبه شده و امر برای آنان مختلط شده چنانچه همین موضوع نزد اعراب یک ضرب المثل است. [ابن عاشور، ج ۴، ص ۳۰۶]

فیض کاشانی با استفاده از نظر بیضاوی می‌نویسد: «گفته شده برخی گفتند: اگر حضرت عیسی (علیه السلام) کشته شده پس صاحب ما یعنی آن حواری کجاست؟ و برخی گفتند صورت (وجه) صورت حضرت عیسی (علیه السلام) و بدن، بدن حواری است. برخی گفتند که: ناسوت به صلیب کشیده شده و لاهوت صعود کرد. [کاشانی، ج ۱، ص ۵۱۸]

علامه طباطبایی در خصوص فرد مصلوب می‌نویسد: «از منظر تاریخ، دو نفر به‌عنوان مسیح ذکر شده‌اند که بین ایشان ۵۰۰ سال فاصله است که نخستین به‌حق بوده و کشته نشده و دومی داعی کذب بوده و به‌حق به صلیب کشیده شده است. پس بر این اساس منظور قرآن از مسیح مصلوب و تشبیه حضرت به شخص دوم است. [المیزان، ج ۵، ص ۲۰۹]

مقایسه دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (ع) در اسلام و مسیحیت

ایشان هم چنین تصریح می کند که: «به علت این که سربازان رومی در صدد دستگیری حضرت بودند و آشنایی با ایشان نداشتند و از سویی اوضاع متشنج و شلوغ بوده لذا این از دلایل تشابه در دستگیری است. [همان]

با توجه به آنچه گذشت می توان چنین استنباط نمود که روش و نظر مرحوم علامه طباطبایی با تأکید بر معنی لغوی و سیر عقلی و تحلیل فلسفی مفهوم اصلی آیه به شرح زیر است:

صلیب نوع خاصی از تعذیب است که همواره ملازم قتل نیست و شاید یک قتل عادی منظور نبوده؛ پس دلیل اینکه خداوند فرموده «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ» همین است یعنی این که چرا به یکی از این دو واژه اکتفا نشده است.

مرجع ضمیر «وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا» یکی از چهار احتمال است:

الف) قتل - ب) خبرک خبر یقین - ج) علم - د) ظن

ایشان در مورد احتمال چهارم از مراجع ضمیر آن را بعید می داند؛ یعنی منظور علامه این است که حفظ ایشان از مجرای خارق از عادت طبیعت مستحیل نیست هم چنانی که سیر زندگی و ولادت ایشان هم این گونه بوده است.

۳- بررسی دیدگاه رجعت حضرت عیسی (علیه السلام) در مسیحیت

در فرهنگ مسیحی (the second coming)، دومین آمدن مسیح (رجعت) در پایان جهان جایگاه بلند و ممتازی دارد. همه مسیحیان، امید دارند که حضرت مسیح (علیه السلام) در آمدن دوم خود، طعم «مهر و صلح» را به همه بچشاند. مسیحیان، بعد از مصلوب شدن حضرت عیسی (علیه السلام) - به اعتقاد خودشان - منتظر بازگشت مجدد او هستند. چرا که خود، وعده ای آمدن داده بود که بار دیگر بر می گردم.

مسیح، دوباره در آخرالزمان خواهد آمد و برنامه ی نجات را کامل خواهد کرد. زیرا، در حقیقت، شنیده ایم که او نجات دهنده ی عالم است. [یوحنا، ۴: ۴۲]

«همچنین مسیح چون یک بار قربانی شد، تا گناهان بسیاری را رفع کند، بار دیگر، بدون گناه، برای کسانی که منتظر او هستند، ظاهر خواهد شد به جهت نجات» [عبرانیان، ۹: ۲۸]

آنان، بر این باورند که در بازگشت حضرت مسیح (علیه السلام)، پسر انسان، جهان روی سعادت را خواهد دید.

انتظار بازگشت حضرت عیسی (علیه السلام) در جامعه‌ی مسیحی اولیه، آن قدر زنده و پویا بود که مسیحیان، دست از زندگی روزمره کشیده و به طور دسته جمعی برای بازگشت او روز شماری می‌کردند. و بر این باور بودند که وقتی که حضرت مسیح (علیه السلام) بیاید، ملکوت خدا و پادشاهی پسر انسان و غلبه‌ی خیر بر شر خواهد بود و جهان در صلح و آرامش به سر خواهد برد.

مسیح، می‌آید و جهان پس از ظهور آن منجی، در صلح و صفای کامل به سر خواهد برد و زمین ایشان از طلا و نقره پر خواهد شد. [اشعیا، ۲: ۷] و جنگ و خون‌ریزی، از جهان رخت بر می‌بندد و امتی بر امتی شمشیر نخواهد کشید. [اشعیا، ۲: ۴]

یوسفوس، مورخ مشهور اسرائیلی می‌گوید: «اسنی‌ها، آخرالزمان را نزدیک می‌دانستند و در انتظار ظهور مسیح به انزوا می‌گذراندند و این عقیده، نه تنها مخصوص اسنی‌ها، بلکه عمومی بود. [سعدی، ۱۳۸۱، ۷۷۴ - ۱۰۰]

بنابراین در دین مسیح، اعتقاد به رجعت وجود دارد و از آن به «اجماع زنده» تعبیر می‌کنند همچنین زنده شدن حضرت عیسی (علیه السلام) را بعد از مصلوب شدن به دلیل اعتقاد به رستاخیز و زنده شدن مجدد می‌دانند [محمدی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۷].

در منابع کنونی آیین مسیح، رجعت به معنای بازگشت نیکوکاران و مؤمنان برای درک سلطنت مسیح است و از آن به قیامت اول نیز تعبیر شده است. [رنجکار، امیری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳]

در کتاب عهد جدید (قرنطیان اول ، ۱۵ : ۱۴) چنین آمده است:

اگر مسیح زنده نشده است؛ پس تمام پیغام ها و موعظه های ما دروغ است و ایمان و اعتقاد شما نیز به خدا ، بی اساس و بیهوده می باشد.

این عبارات اهمیت اعتقاد به رجعت در دین مسیح را می رساند. حتی در برخی موارد ، شاگردان و حواریون اظهار کرده اند که بعد از مردن، زنده خواهند شد: چنانچه در نامه دوم به قرنطیان چنین آمده است:

می دانیم همان خدا که خداوند ما عیسی را پس از مرگ زنده کرد ، ما را نیز مانند عیسی مسیح ، زنده خواهد کرد ، تا به همراه شما به حضور او ببرد.

به اعتقاد مسیح، هر کسی به او ایمان آورد، مشمول این قانون می شود. [همان، ص ۲۹۸]

برای آمدن مجدد حضرت عیسی (علیه السلام) در دیدگاه مسیحیت، زمان های متعددی را مطرح کرده اند. البته زمان دقیق را مشخص نکردند بلکه شرایط زمان را مطرح و پیش گویی کرده اند. از جمله شرایط آن می توان به چند مورد اشاره کرد:

۱. فراگیر شدن ایمان انجیلی :

این تعبیر ، معنایش غیر از تعبیر مسیحی شدن همه مردم است. زیرا این ها کاری ندارند که همه مردم در آخر الزمان مسیحی می شوند یا نه، بلکه می گویند این ایمان فراگیر و غالب می شود. این الان محقق شده یعنی اکثر مردم مسیحی هستند.

شاید مراد این باشد که این ایمان انجیلی در مقابل ایمان غیرانجیلی است یعنی در مقابل شریعت حضرت موسی (علیه السلام) قرار می گیرد. زیرا انجیل یعنی بشارت، پس ایمان انجیلی یعنی فراگیر شدن ایمان به بشارت که مختص مسیحی هاست.

در پاره ای از آیات نیز ، زمان ظهور مجدد حضرت عیسی (علیه السلام) را به زمان حضرت لوط و نوح (علیهم السلام) تشبیه کرده اند. [شاکری، ص ۸]

۲. باور عمومی ادیان به ماشیح بودن حضرت عیسی (علیه السلام) :



یعنی وقتی حضرت عیسی (علیه السلام) دوباره ظهور می کند ، زمانی خواهد بود که یهودیان به این باور عمومی رسیده باشند که او همان ماشیح است. در انجیل متی آمده است: از آن پس مرا نخواهید دید تا زمانی که بگویید که او مبارک به نام خود می آید

۳. ارتداد اول :

در کتاب تسالو نیکان دوم. باب ۳. آیه ۲. در این باره نوشته است:

« وقتی ارتداد اول اتفاق افتاد ، منتظر ظهور مجدد مسیح باشید. پیش از مسیح و همراه با آمدن شخصی شوید انسان هلاکت یا انسان گناه ، این ارتداد اتفاق خواهد افتاد »

۴. به سخره گرفتن انتظار و منتظران :

رساله دوم پطرسی ، باب ۳، آیه ۳ و ۴ در این باره چنین نقل می کند:

«در آن زمان اعتقاد به رجعت مجدد مسیح را به تمسخر خواهند گرفت. [همان، ص ۸۸.]

مسیحیان معتقدند حضرت عیسی (علیه السلام) به دلایل مختلف از جمله به دلایل زیر بازخواهد گشت :

۱. پذیرش ایمان داران :
- حضرت عیسی (علیه السلام) وقتی ظهور می کند ، همانند گذشته ، همه مؤمنان دور او جمع می شوند. انجیل یوحنا در این باره می گوید :
- نزد پدر من (خدا) جا بسیار است . من می روم تا آن جا را برای شما آماده کنم .
- وقتی همه چیز آماده شد ، باز خواهم گشت و شما را هم خواهم برد تا جایی که من هستم شما نیز باشید.

۲. برای دادرسی و دادن پاداش :

در انجیل متی آمده است:

«زیرا من با فرشتگان خود در شکوه جلال پدرم خواهم آمد و هر کس را از روی اعمالش داوری خواهم کرد»

یعنی به او قدرت بخشیده شده که داوری هم بکند و در آن وقت هر کس را مطابق عملش جزا دهد. البته جزا و داوری به معنای محاکمه کردن نیست. بلکه فقط می خواهد ببیند مؤمن اند یا نه و سنجش استعدادی آنها را بیان کند.

۳. نجات بنی اسرائیل :

نجات به معنی اتحاد و متشکل حکومت برای بنی اسرائیل است. این مطلب در برخی فرقه های مسیحی خیلی نمایان است.

در رومیان. باب ۱۷. آیه ۲۶ آمده است : « همگی بنی اسرائیل ایمان خواهند یافت »

(نجات آن دسته از بنی اسرائیل که به حضرت عیسی (علیه السلام) ایمان بیاورند، نه همه بنی اسرائیل) [همان ، ص ۸۴]

۴. داوری در میان همه امت ها :

در انجیل متی (باب ۲۵ ، آیات ۳۱ تا ۳۳) آمده است :

هنگامی که من، مسیح موعود با شکوه و جلال خود همراه با تمام فرشتگانم بیایم، آن گاه بر تخت باشکوه خود خواهم نشست. سپس تمام ملت های روی زمین در مقابل من خواهند ایستاد و من ایشان را از هم جدا خواهم کرد . همان طور که یک چوپان ، گوسفندان را از بزها جدا می کند ، گوسفندها را در طرف راستم قرار می دهم و بزها را در طرف چپم.»



۵. آزاد ساختن و برکت دادن :

در رومیان (باب ۸ ، آیه ۲۱ آمده است: « زمین از تباهی آزاد خواهد شد با آمدن مسیح ... » و در اشعیا (۳۵ . آیات ۱۰ - ۱ نیز آمده است: در زمین و درختان پربرکت و سرسبز می شوند.

۶. برقراری ملکوت :

وقتی حضرت عیسی (علیه السلام) می آید ، ملکوت خدا را برقرار می کند. مراد از آن حکومتی است که نمایاننده جلال و جبروت خداوند باشد. در سایه چنین حکومتی تعالیم خداوند توسط حضرت عیسی (علیه السلام) در زمین عملی گردد. ملکوت خداوند همان حکومتی است که خداوند به حضرت داوود (علیه السلام) وعده داده بود. [همان ، ص ۸۵ و ۸۶]

همچنین بر اساس منابع مسیحیان، مسیح در دو مرحله باز خواهد گشت : سلطنت هزار ساله در دنیا و داوری نهایی در قیامت. همچنین رستخیز مردگان در قیامت نیز ، در دو مرحله قیامت اول و قیامت دوم (نهایی) خواهد بود. دنیوی یا اخروی بودن سلطنت مسیح پس از بازگشت از آسمان ، از جهتی به اعتقاد به دوره هزار ساله در مسیحیت برمی گردد. [رنجکار، امیری، ص ۱۰۴]. در کتاب التفسیر التطبیقی للعهد الجدید سه نظر از علمای لاهوت مسیحی در این باره بیان شده است که عبارت اند از:

۱- بازگشت مجدد مسیح به زمین بعد از گذشتن این هزار سال است . در پایان این هزار سال ، شیطان مجدداً آزاد خواهد شد . اما در این زمان مسیح باز خواهد گشت، او را شکست خواهد داد و تا ابد سلطنت خواهد کرد.

۲- بازگشت مجدد مسیح به زمین قبل از این هزار سال و سلطنت او در طول مدت مذکور است. با پایان این هزار سال، سلطنت دنیوی او به پایان رسیده، شیطان نیز، از بین خواهد رفت.

مقایسه دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (ع) در اسلام و مسیحیت

۳- هزار سال تنها رمزی است برای مدت زمان صعود مسیح به آسمان و بازگشت مجدد او. این دوران، دوران کلیسا است. از این رو سلطنت هزار ساله مسیح، سلطنت او در قلب های مسیحیان و در کلیساست. این دوران با بازگشت مجدد مسیح پایان خواهد پذیرفت.

در کتاب الكنز الجلیل فی تفسیر الانجیل از ذیل شرح آیه سوم از باب بیستم مکاشفه یوحنا نظر دیگری نیز مطرح شده است که بعضی معتقدند: مدت مزبور گذشته و اکنون زمانی است که شیطان آزاد شده و به گمراهی مردم می پردازد. به دلیل نقل اقوال مختلف در این باره، هیچ یک از این آرا در خورد اعتقاد و پذیرش نیست. [همان، ص ۱۰۴ و ۱۰۵].

همچنین دو نظر از علمای لاهوت مسیحی برای قیامت اول نقل شده است (التفسیر التطبیقی للعهد الجدید) :

۱- قیامت اول تنها رستاخیز روحی ارواح برای سلطنت هزار ساله ای است که مؤمنان با مسیح خواهند داشت، سلطنت روحی او در فاصله زمانی صعود او به آسمان و بازگشت مجدد او بوده، قیامت دوم رستاخیز جدی تمام بشر برای داوری است. طبق این نظر، همه مؤمنان اکنون کاهنان خداوند به شمار می آیند، زیرا مسیح، اکنون بر قلب ها حکومت می کند.

۲- قیامت اول پس از به بند کشیده شدن شیطان واقع خواهد شد. این قیامت رستاخیز جدی مؤمنان (یعنی رجعت به دنیا) است که با مسیح (پس از بازگشت از آسمان) هزار سال در زمین حکومت خواهند کرد و در پایان هزار سال رستاخیز بقیه مردگان برای داوری غیر مؤمنان صورت خواهد گرفت. [همان، ص ۱۰۶]



۴- بررسی دیدگاه رجعت حضرت عیسی (علیه السلام) در اسلام:

از منظر روایات اسلامی، حضرت عیسی (علیه السلام) در انقلاب جهانی آخرالزمان شرکت و حضور دارد و برای اقامه‌ی قسط و عدل از آسمان فرو می‌آید، اما زیر لوای حضرت مهدی (علیه السلام) است و مستقلاً عمل نمی‌کند.

حضرت عیسی (علیه السلام) در سرزمین فلسطین به زمین فرود می‌آید و حامی و مروج حضرت حجت (عجل الله تعالی و فرجه الشریف) است که به هدایت مردم به‌ویژه اهل کتاب می‌پردازد. هم‌چنین هنگام نماز جماعت به حضرت مهدی (عج) اقتدا می‌کند، و او را در کشتن دجال نا به کار، کمک می‌کند.

چنان‌که پیامبر اعظم (صلی الله علیه وآله وسلم) به این موضوع اشاره فرموده است:

«فینزل روح الله عیسی بن مریم فیصلی خلفه» [بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۷۱].
پس [هنگام ظهور حضرت مهدی (عجل الله تعالی و فرجه الشریف)] حضرت عیسی بن مریم (علیه السلام) فرود می‌آید و پشت سر او [حضرت مهدی (عجل الله تعالی و فرجه الشریف)] نماز می‌خواند.

روایت نبوی دیگری، حضرت عیسی (علیه السلام) را حاکم عادل و شکننده صلیب‌ها در عصر ظهور معرفی می‌کند:

«والذی نفسی بیده لیوشکن ان ینزل فیکم ابن مریم حکماً عدلاً یکسرالصلیب و یقتل الخنزیر و یضع الجزیه؛» [بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۸۲؛ صحیح بخاری، ج ۲، ص ۲۵۶]

قسم به کسی که جانم در دست اوست، نزدیک است که در میان شما، پسر مریم (حضرت عیسی (علیه السلام)) فرود بیاید.

او حاکمی عادل است که صلیب را می‌شکند و خوک را می‌کشد و جزیه را برمی‌دارد



مقایسه دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (ع) در اسلام و مسیحیت

شکستن صلیب، قتل خنزیر (کنایه از حرمت خوردن گوشت آن) و رفع جزیه، از نشانه‌های نسخ شریعت مسیحیت و ضرورت اقبال به شریعت اسلام است.

طبق بعضی از روایات، دجال، به دست امام مهدی (عجل الله تعالی و فرجه الشریف) و طبق روایت دیگری به دست حضرت عیسی علیه السلام کشته می‌شود، اما بر اساس حدیث دیگری حضرت عیسی (علیه السلام)، حضرت مهدی (عجل الله تعالی و فرجه الشریف) را در کشتن دجال کمک می‌کند.

نکته‌ی مهم این که حضرت عیسی (علیه السلام) زیر لوا و پرچم و به امر امام مهدی (عجل الله تعالی و فرجه الشریف) در حرکت نهایی شرکت می‌کند.

البته، عده‌ای از اهل سنت، به امامت حضرت مهدی (عجل الله تعالی و فرجه الشریف) بر حضرت عیسی (علیه السلام) - که پیامبر و صاحب شریعت و معجزه بوده - اشکال می‌کنند، اما طبق عقیده‌ی شیعه، این تقدم و افضلیت وجود دارد.

همچنین در روایات ذکر شده است: هنگام نماز فرا می‌رسد، حضرت مهدی (عجل الله تعالی و فرجه الشریف) به حضرت عیسی (علیه السلام) می‌گوید: «جلو بایست برای نماز.» حضرت عیسی (علیه السلام) می‌گوید: «شما، اولی و سزاوارترید.» سپس حضرت عیسی (علیه السلام) به حضرت مهدی (عجل الله تعالی و فرجه الشریف) اقتدا می‌کند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرموده است: «کیف انتم اذا انزل ابن مریم و امامکم منکم. چه حالی دارید هنگامی که عیسی نازل شود، اما امام شما از خودتان باشد؟»

علاوه بر این، عده‌ای گفته‌اند، رجعت حضرت عیسی (علیه السلام) به نبوت نیست. چرا که شریعت او نسخ شده و آن حضرت به نبوت رجعت نمی‌کند، بلکه برای اتمام حجت و تایید حضرت مهدی (عجل الله تعالی و فرجه رجوع می‌کند. [سعدی، ۱۳۸۱، ۷۷۴-۱۰۰]

بنابراین رجعت حضرت عیسی (علیه السلام) یکی از مسائل مهم آخرالزمان است که جایگاهی مهم در اعتقادات شیعه دارد. طبق تصریح برخی از علمای شیعه،



اعتقاد به آن از ضروریات مذهب شیعه است به جز مسئله رجعت ، بیشتر مسائل مطرح شده درباره آخرالزمان ، هم در منابع شیعی و هم در منابع اهل سنت نقل شده اند که پیروان مذهب اهل سنت به رغم دلالت بعضی از روایات آنان بر رجعت ، به آن اعتقاد ندارند.

در قرآن کریم نیز آیاتی به منزله دلیلی بر اثبات رجعت وجود دارد. از جمله آیه ۱۱ سوره غافر:

« قَالُوا رَبَّنَا أُمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَتْنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ.

پروردگارا ! ما را دوبار میراندی و دوبار زنده کردی ، پس ما به گناهان خود اعتراف کردیم . آیا اینک راهی هست تا (از عذاب) بیرون آییم ؟ »
همچنین آیه ۵ سوره قصص نیز بیانگر رجعت است :

« و نريد ان نمى على الذين استضعفوا فى الارض و » : « نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثين .

و ما اراده کردیم که بر آن طایفه ای که در زمین ضعیف شمرده شدند، منت گزارده، آنان را پیشوایان خلق قرار دهیم و وارث ملک گردانیم. »
این آیه، با توجه به سیاق به نجات بنی اسرائیل از ظلم و ستم فرعون اشاره می کند اما مطابق روایات ، به ظهور حضرت مهدی (عجل الله تعالى و فرجه الشریف) و برقراری حکومت عدل الهی توسط اهل بیت اشاره می کند . مطابق روایات، در زمان ظهور حکومت عدل در زمین ، رجعت مؤمنان محض و کافران محض برای متنعم شدن از برکات آن دوران و مجازات به دنیا محقق خواهد شد.

نتیجه گیری

در این پژوهش بر اساس مطالب عنوان شده، در رابطه با دیدگاه اسلام و مسیحیت در مورد عروج و رجعت حضرت عیسی مسیح (علیه السلام) می توان گفت که دین مسیحیت و پیروان آن اعتقادی به عروج حضرت عیسی (علیه السلام) ندارند



مقایسه دیدگاه عروج و رجعت حضرت عیسی (ع) در اسلام و مسیحیت

بلکه معتقدند که ایشان به صلیب کشیده شده است . و در مقابل دین مبین اسلام براساس ادله و دلایل قرآنی مسئله به صلیب کشیده شدن حضرت عیسی (علیه السلام) را نفی می کند و معتقد است که حضرت عیسی (علیه السلام) همراه با جسم و روح به آسمان عروج کرده است .

و در مورد رجعت حضرت عیسی (علیه السلام) به طور کلی می توان گفت دیدگاه اسلام و مسیحیت یکی است اما در کیفیت آن و نقش حضرت عیسی (علیه السلام) در آخر الزمان اختلاف دارند .

پس بنابراین هم اسلام و هم مسیحیت معتقد است که حضرت عیسی مسیح (علیه السلام) در آخر الزمان رجعتی دوباره خواهند داشت و به این دنیا بازگشته و در ایجاد وحدت، صلح و دوستی در بین انسانها و سعادت جامعه بشری نقشی تاثیرگذار و مهم ایفا خواهند کرد.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- الأفريقي المصري ، محمد بن مكرم بن منظور؛ لسان العرب، بيروت، دار صادر، بی‌تا، ج ۸ ، ص ۱۱۴
- ۳- أنوار العرفان فی تفسیر القرآن، داور پناه ابوالفضل، انتشارات صدر، تهران، ۱۳۷۵ ش، نوبت چاپ: اول، ج ۱، ص ۳۹۷.
- ۴- ابن عاشور، محمد طاهر: التحرير و التنوير، چاپ اول نشر مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، بيروت، ۱۴۲۰.
- ۵- دهخدا، علی اکبر ، لغت نامه ، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش .
- ۶- رنجکار، رضا ، محمد مقداد ، امیری ، فلسفه دین ، پیشگویی رجعت در آخر الزمان در تورات انجیل و قرآن ، زمستان - ۱۳۸۹ ، شماره ۸ ، ص ۱۰۳.
- ۷- سعدی حسین علی نجات شناختی تطبیقی (اسلامی - مسیحی) تابستان ۱۳۸۱ انتظار پیاپی ۴ ۷۷- ۱۰۰ (روشن) .
- ۸- شاکری، روح‌الله، منجی در ادیان، نشر بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، ۱۳۸۸ ش.
- ۹- طبرسی، فضل بن حسن (م ۵۴۸ ق): مجمع البیان، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی ، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- ۱۰- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، محقق، رسولی محلاتی، هاشم، ج ۱، ص ۱۷۴، تهران، المطبعه العلمیه، چاپ اول، ۱۳۸۰ ق.
- ۱۱- الفيومي المقرئ، احمد بن محمد بن علی؛ مصباح المنیر، القاہرہ، دارالحديث، الطبعة الاولى، ۱۴۲۱ھ ق - ۲۰۰۰ م.
- ۱۲- فیض کاشانی، ملا محسن: تفسیر الصافی، انتشارات الصدر، تهران، ۱۴۱۵
- ۱۳- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران ، تفسیر نمونه ، چاپ سی و یکم: تهران ، دارالکتب الاسلامیه ، ۱۳۷۳
- ۱۴- محمدحسین، محمدی، آخر الزمان در ادیان ابراهی ، قم ، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود، - ۱۳۸۸ . ص ۲۹۷
- ۱۵- موسی، جوانشیر ، انتظار موعود ، مقایسه گونه شناسی موعود مسیحیت با موعود شیعه ، بهار - ۱۳۹۰، شماره ۳۴
- ۱۶- مجلسی، محمد باقر (م ۱۱۱۰ ق): بحار الانوار، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۳.
- ۱۷- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربیة، قاہرہ، ۱۳۹۲ ق.
- ۱۸- یسوعی، لويس معلوف (م ۱۳۲۴): المنجد، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۲.



نقش حیا در پرورش فرزندان پاکدامن از منظر

قرآن و روایات

پریسا محزونی^۱

سَبَبُ الْعِفَّةِ الْحَيَاءُ^۲

پیش در آمد عفت و پاکدامنی، داشتن حیاست.

چکیده:

بحث از مسائل اخلاقی در جامعه اسلامی و به اصطلاح امر به معروف مستلزم شناساندن ریشه‌ها و منابع غنی اسلامی به نسل جدید می‌باشد. در این نوشتار سعی شده است مسئله "حیا"، این فضیلت اخلاقی از منظر آیات و روایات به یک بررسی اجمالی گذارده شود و لزوم وجود و ارتقای کیفیت آن در جامعه‌ی کوچک خانواده و سپس اجتماع بزرگ اسلامی به نظر خواننده برسد. سپس به معرفی و ریشه‌یابی بعضی معضلات اجتماعی و بی‌عفتی‌ها، که زاییده کم شدن حیا و کمرنگ شدن این صفت اخلاقی می‌باشد اشاره شده است. و تأثیر و اهمیت آن، از منظر قرآن و روایات، در پرورش نسلی پاک و سالم بیان گردیده است. شناخت و تفکیک حیا از ممدوح از حیا مذموم، بازنگری به مسئله‌ی حیا به عنوان فضیلتی فراموش شده در خانواده و جامعه و ارائه‌ی راهکارهای تجدید آن، از جمله نتایج حاصل از این نوشتار می‌باشد.

کلیدواژه: حیا- خانواده- فرزند- تربیت

^۱. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته تفسیر قرآن کریم

^۲. تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۵۷

مقدمه:

امروزه با نگاهی اجمالی به جامعه‌ی پیرامون خود و رفت و آمدی هرچند مختصر در جامعه به جوان‌هایی امروزی برخورد می‌کنیم که با سرووضع و رفتاری در جامعه حاضر می‌شوند که شاید تا یکی دو دهه پیش به‌عنوان ضد ارزش و یا حداقل زشت و قبیح شمرده می‌شد. چه بسا در خانواده و نزدیکان نیز با چنین کردارهایی مواجه باشیم. این نوشتار برآنست که یکی از عوامل بوجودآمدن چنین تضادی را در نوع نگرش‌ها و رفتارها بررسی کند و آن چیزی به‌جز "کم شدن حیا" در بسیاری از جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی نیست.

در این مبحث علل کم شدن حیا را در نسل جوان و خانواده و به‌تبع آن در جامعه به بررسی گذاشته‌شده و در ادامه مروری اجمالی بر تأثیرات و نتایج داشتن حیا و مزین بودن به این اخلاق حسنه، در قوام زندگی خانوادگی و پرورش نسل عفیف و پاکدامن به عنوان آینده‌سازان جامعه شده‌است. این تحقیق با رویکرد آیات قرآن و روایات در حد وسیع و معلومات نویسنده انجام و به نظر مخاطب رسیده‌است.

۱- باز شناسی معنای لغوی و اصطلاحی حیا

حیا از لحاظ لغوی، از ریشه‌ی حَیَّ می‌باشد که ریشه‌ای دو معنایی است: ۱- معنایی مقابل مرگ و مردن ۲- شرم و آزر می که در مقابل عمل زشت باشد. (ابن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۲۲)

شرم و حیا اصطلاحاً خودداری نفس از زشتیها و ترک زشتیهاست (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۵۷۳) و یک حالت تنفر و بیزاری نسبت به اعمال زشت و ناپسند است که برای انسان پیش می‌آید و او را به پرهیز از گناه وادار می‌کند. حیا یکی از فضائل و کرامات انسانی است که نشان دهنده‌ی قدرت روحی افراد با حیا می‌باشد. چنان که امام علی (علیه السلام) می‌فرمایند: آن کس که شرم او اندک باشد تقوا و پرهیزگاری‌اش نیز اندک خواهد بود. «مَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ

نقش حیا در پرورش فرزندان پاکدامن از منظر قرآن روایات

وَرَعَهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۴۹) پس طبق سخن امام کسی که حیایش کم است عظمت روحش هم در حد پایینی است و نمی‌تواند او را از مسیر گناه دور کند. امام صادق (علیه السلام) نیز می‌فرمایند: کس که حیا ندارد ایمان ندارد «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا حَيَاءَ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۳۳۱) امام نداشتن حیا را برابر با نداشتن ایمان دانسته اند.

۲- اهمیت حیا

میوهی عقل

داشتن حیا در نظر اول نشان دهنده عقل داشتن فرد با حیا می‌باشد پس در این زمان است که ملازمت عقل و حیا روشن می‌شود. در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام است که حضرت جبرئیل بر حضرت آدم علیه السلام نازل شد و به آدم گفت: «من مأمور شده ام که تو را در انتخاب سه چیز مخیر سازم پس از این سه چیز یکی را برگزین "عقل و حیا و دین"». آدم گفت: «عقل را برگزیدم». جبرئیل به حیا و دین گفت شما بازگردید و او را واگذارید؛ ولی آن دو گفتند: «ما مأموریم هر جا عقل باشد، با او باشیم». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰) در روایات دیگر حیا به عنوان میوه و ثمره عقل ذکر شده است: «الْعَقْلُ شَجَرَةٌ ثَمَرُهَا الْحَيَاءُ وَ السَّخَاءُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۶)

لباس و زینت اسلام

قرآن کریم زن وشوهر را لباس یکدیگر معرفی کرده است (بقره، ۱۸۷) و از خاصیت‌های لباس قدرت پوشانندگی عیوب است. در سخن امام علی علیه السلام آمده: کسی که لباس حیا بپوشد مردم عیب او را نمی‌بینند «مَنْ كَسَاهُ الْحَيَاءُ ثَوْبَهُ خَفِيَ عَلَى النَّاسِ عَيْبُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۳) حال که به اهمیت و ارزش حیا و معنای آن پی بردیم می‌پردازیم به این سؤال که:



آیا حیا فقط در مورد پوشش و لباس مطرح است یا به مسائل دیگر هم مربوط می‌شود؟

بر کسی پوشیده نیست که رعایت حجاب و پوشش مناسب، یکی از مصداق‌های حیا می‌باشد؛ اما هرگز شخصی که لباس مناسبی که مطابق شرع و عرف جامعه است پوشیده، اما الفاظ بسیار رکیکی در کلامش بکار می‌رود، به عنوان یک فرد با حیا شناخته نمی‌شود. الفاظی که دون شأن یک انسان عاقل و فهیم است. پس عفت کلام و حیای در سخن گفتن، جنبه دیگری از باحیا بودن است. این جنبه از حیا فقط مخصوص مسلمانان نیست بلکه در مورد تمام انسانها مصداق پیدا می‌کند.

۳- انواع حیا

امام علی (علیه السلام) می‌فرمایند: حیا دو نوع است: ۱- حیای عقل (حیای حُسن) که نوع ممدوح حیاست و نتیجه‌ی آن ترک گناه و دوری از رذایل است. ۲- حیای حمق که حیای مذموم است و به معنای خجالت و کم‌رویی در مسائل دینی و نسبت به کار نیک و ترک کار زشت می‌باشد و نتیجه‌ی آن بی‌دینی و درست نفهمیدن و اشتباه عمل کردن به مسائل شرعی می‌باشد.

۴- اهمیت رعایت حیا در خانواده

تا یکی دو سه دهه‌ی گذشته امکانات رفاهی خانه‌ها آن‌چنان نبود که فرزندان خانواده از همان سنین کودکی بتوانند اتاق‌هایی مستقل داشته باشند؛ پس بیشتر در کنار پدر و مادر و سایر فرزندان و حتی پدربزرگ و مادربزرگ در یکی دو اتاق، زندگی می‌کردند، خانه‌ها از داشتن حمام خصوصی بی‌بهره بودند و افراد برای استحمام مجبور بودند که به حمامهای عمومی در خارج از منزل بروند؛ اما با وجد همه‌ی این محدودیت‌ها، فرزندان پرورش یافته در چنین خانواده‌هایی کم و بیش با حیاتر از نسل جدید بودند. شاید بتوان گفت در گذشته، پدر و مادرها در لباس

نقش حیا در پرورش فرزندان پاکدامن از منظر قرآن روایات

پوشیدن و صحبت کردن و رعایت مسائل زناشویی بیشتر رعایت شئون شرعی را می‌نمودند، اما امروزه با باز شدن پای ماهواره‌ها و وسایل ارتباط جمعی بسیار پیشرفته متأسفانه مشاهده می‌شود که حتی فرزندان کوچک هم در زمینه‌ی پوشش و سخن گفتن بویی از حیا مشاهده نمی‌شود.

در ریشه‌یابی این معضلات وقتی به زندگی‌های جدید می‌شویم می‌بینیم با این‌که وسایل رفاهی بسیاری در منازل فراهم شده، فرزندان از اتاق‌های جداگانه برخوردارند، اما طرز لباس پوشیدن و سخن گفتنشان بهتر که نشده بسیار هم بدتر شده است.

باید گفت: پدر و مادری که از همان آغاز زندگی کودک بعضی از حدود و حریم‌ها را نزد کودک هنگام مسائل زناشویی نمی‌کنند باید منتظر چنین چنین رفتاری از کودک خود در آینده باشند. در اسلام سفارش شده است که پدر و مادر باید از زناشویی در اتفاقی که کودک در گهواره بیدار است اجتناب کنند و این خود نوعی حیا و شرم است و به تدریج که کودک بزرگتر می‌شود طرز لباس پوشیدن پدر و مادر جلوی بچه و حتی لباس پوشاندن به خود بچه در شکل‌گیری شخصیت او مؤثر است. مادری که با لباس تنگ و کوتاه و... نزد پسر یا دختر در سن بلوغ و یا حتی کمتر در منزل راه می‌رود و چه بسا با توجیه این‌که بچه‌ها باید در خانه اقناع شوند و چشم و دلشان سیر باشد که در جامعه حریص و چشم‌چران نباشند، آیا می‌تواند پسر و دختری تربیت کند که محجبه باشند؟ پدری که با دست خود شبکه‌های مبتذل ماهواره‌ای را به بهانه‌ی گوش کردن اخبار و مطالب علمی به خانه می‌آورد چگونه می‌تواند پسر و دختر خود را، از دیدن برنامه‌های مهیج و غیراخلاقی منع کند؟ و توجیه‌اش هم این است، که «الإنسان حریصٌ علی ما مَنَع» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۱، ص ۱۰۶)

البته در جواب چنین افرادی که با این طرز فکر (بچه‌ها باید منع نشوند چون حریص می‌شوند) باید گفت پس چرا در جوامع غربی که همه چیز آزاد است و



منعی در کار نیست، آمار جرم و جنایت و فحشا زیاد است؟ لذا این سخن درستی نیست.

از آن جا که چشم دروازه‌ی دل است، چه بسا نگاهی شهوت انگیز، که طوفان و هیجانی در فرد ایجاد کند و او را در سراشیبی گناه بیندازد. در قرآن کریم آمده است: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» به مردان با ایمان بگو: دیده فرو نهند و پاکدامنی ورزند، که این برای آنان پاکیزه‌تر است، زیرا خدا به آنچه می‌کنند آگاه است. (نور، آیه ۳۰)

و در ادامه‌ی آیه می‌فرماید: «و قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ به زنان با ایمان بگو: «دیدگان خود را [از هر نامحرمی] فرو بندند و پاکدامنی ورزند و زیورهای خود را آشکار نگردانند مگر آن چه که [طبعاً] از آن پیداست». (همان)

در این آیه که دستور صریح حجاب آمده است، ابتدا به مردان سپس به زنان مؤمن دستور می‌دهد که چشم‌ها را به پایین افکنند (عَضَّ: پایین افکندن نگاه) و خیره نشوند.

در این آیه به خبیر بودن خدا هم اشاره شده است یعنی این که خدا بر عمل چشم‌ها آگاه و بصیر است.

پس در خانواده‌ای که پدر و مادر با لباس و آرایش مبتذل همراه با برهنگی جسمی در منظر فرزندان ظاهر می‌شوند یا با رفتار و ابراز محبت‌های بی پرده نسبت به هم چشم فرزندان را از مناظر شهوانی پر می‌کنند، نمی‌توان انتظار داشت که این فرزند بتواند فکر خود را بر فراگیری علم و دانش متمرکز نماید و درس و بحث خود را به نحو احسن انجام دهد.

از معضلات دیگری که در زمینه‌ی حیای در پوشش در خانواده مشاهده می‌شود این است که از سنین بسیار کوچک کودکان را برهنه کرده، با لباس‌های نامناسب

نقش حیا در پرورش فرزندان پاکدامن از منظر قرآن روایات

از خانه بیرون می‌آورند، با توجیه این‌که، هنوز به سن تکلیف نرسیده. اما افسوس که این بچه وقتی به سن تکلیف رسید دیگر نمی‌توان او را محجبه نمود، زیرا دیگر عادت کرده است و ترک عادت موجب مرض است. بدین صورت است که سرآغاز بی‌حیایی را خودمان و با دست و زبان خودمان در خانواده رقم می‌زنیم. امروزه کودکان بسیار هشیار و بینا هستند و خیلی زود معنای محرم و نامحرم را می‌فهمند؛ پس اگر با بچه‌ها از همان آغاز با زبان بچه‌گانه صحبت کنیم، برای آن‌ها لباس‌هایی که در شأن عرف جامعه اسلامی و شرع نیست، نخریم آن‌ها همین‌طور رشد می‌کنند. البته یکی دیگر از عوامل بی‌حیایی ورود ماهواره‌ها و برنامه‌های مبتذل در خانه است. استکبار جهانی از دیرباز همواره در صدد فساد نسل جوان و اسلام‌ستیزی بوده است و در همه‌ی کشورهای اسلامی از طریق حربه‌ی اشاعه‌ی بی‌حجابی و در واقع بی‌حیایی، تا حدودی توانسته تعالیم اسلامی را کمرنگ کند. در سال‌های اخیر نیز با ساختن و پخش فیلم‌های به ظاهر خانوادگی اشاعه‌ی بی‌حیایی را در کشورهای اسلامی آغاز نموده است. پس کودکی که از همان آغاز روبروی این برنامه نشسته و یا در اینترنت به بهانه‌ی جستجوی تحقیق مدرسه و غیره سرگرم است و از طریق چشم و گوش از صحنه‌های شهوت‌انگیز جنسی اقناع می‌شود، وقتی در جامعه ظاهر می‌شود و در پی آن لباس و آرایش و چیزهایی است که در فلان برنامه و فیلم دیده‌است و خود را با شخصیت‌های آن برنامه‌ها همانندسازی می‌کند.

متأسفانه از مسائل دیگری که در جامعه مشاهده می‌شود بروز بی‌حیایی در مراسم ازدواج و عقد و عروسی‌ها است. در گذشته‌های نه چندان دور هنگامی که برای دختران خواستگار می‌آمد آن‌ها با چادر و حجاب و پوشیده نزد خواستگار حاضر می‌شدند، اما امروزه به اسم تجدد و تمدن و اجتماعی بودن حتی دختر و پسر خودشان قرار مدارهایشان را گذاشته و اگر کمی خدا ترس و مقید به احترام به پدر و مادر باشند، آن‌ها را مطلع می‌کنند. در مراسم خواستگاری هم خبری از پوشش و حجاب مناسب نیست حتی سخنان و کلام‌هایی هم که رد و بدل می‌شود از ادب و



نزاکت دور است. این در حالی است که مادر بزرگ و پدر بزرگ‌های ما هنوز از لفظ «تو» و «خودش» و... نسبت به هم استفاده نمی‌کنند اما امروزی‌ها به اسم راحت بودن بسیار عامیانه و با الفاظ سبک همدیگر را خطاب می‌کنند. حتی از آن تأسف‌بارتر آنکه کودکان هم که تازه زبان باز کرده اند به پدر و مادرشان مامان و بابا نمی‌گویند بلکه با اسم کوچک آن‌ها را صدا می‌کنند و خود پدر و مادرها هم این رفتار را نشانه‌ی تمدن می‌دانند. اما ای دل غافل که چند سال دیگر همین کودک خوش‌زبان چگونه با پدر و مادر خود سخن خواهد گفت و از چه الفاظ زشتی استفاده خواهد کرد.

لباس‌هایی که پشت ویتترین مغازه به تن مانکن‌هاست و عقد و عروسی و مهمانی‌هایی که شبیه حمام عمومی یا استخر است همه مظاهر بی‌حیایی هستند. عادی شدن گرفتن عکس و فیلم توسط نامحرم از عروس و داماد و مهمان‌ها و حتی تقدیم این عکسها به عنوان هدیه به سایرین یکی دیگر از مصادیق اشاعه‌ی بی‌حیایی می‌باشد.

و آن چه مزید بر علت می‌شود آن است که حتی در مراسم عقد و عروسی بعضی افراد به اصطلاح مذهبی مانع ورود پسر بچه‌های نابالغ در بین زنان نشده و آن را امری عادی می‌شمارند. غافل از این که از همین زمان است که برای این بچه‌ها نگاه کردن زنان نیمه عریان و حتی رفتار عروس و داماد آغازی است برای بی‌حیایی چشم.

قبلاً گفته شد که یکی از راه‌های نفوذ شیطان در قلب آدمی و ایجاد هوس‌های نفسانی نگاه‌های آلوده و به اصطلاح خیره شدن است. چنانکه پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌آله می‌فرمایند: نگاه حرام تیری زهر آلود از تیرهای شیطان است. «النَّظَرُ سَهْمٌ مَسْمُومٌ مِنْ سَهْمِ إِبْلِيسَ...» (شعیری، بی‌تا، ص ۱۴۵)

نقش حیا در پرورش فرزندان پاکدامن از منظر قرآن روایات

پس روشن شد که یکی دیگر از اعضای انسان و بلکه مهم‌ترین آن‌ها چشم است و داشتن حیای چشم یکی از مسلمات است که نتیجه‌اش دوری از گناه و نجات از گرداب شهوت است.

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند: خداوند چشم‌چران و فراهم آورنده‌ی زمینه‌ی چشم‌چرانی را لعنت کند.

«لَعَنَ اللَّهُ النَّاطِرَ وَ الْمَنْظُورَ إِلَيْهِ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴ ص ۲۷۱)

امام صادق علیه‌السلام نیز یکی از نشانه‌های منافق را نداشتن حیا و داشتن چشم‌هرز دانسته‌اند.

عَلَامَةُ النِّفَاقِ ... اسْتِخَانَةُ الْعَيْنِ ... قِلَّةُ الْحَيَاءِ (مصباح الشریعه، ۱۴۰۰، ص ۱۴۴)

لذا فراهم نکردن زمینه‌ی چشم‌چرانی به واسطه‌ی لباس و آرایش ظاهری در خانواده و حتی بین افراد محرم یکی از راه‌های سالم نگه داشتن روح و جسم فرزندان است.

علاوه بر رعایت این نکات در خانه و خانواده می‌توان در حد امکان از بردن فرزندان به مجالس و یا منازل افرادی که از نظر رعایت حجاب، عفت و حیا در پوشش و گفتار و... در سطح پایینی هستند خودداری گردد.

۵- رابطه حیا با حد پوشش

چنانچه در روایات ما آمده است. مثلاً حد پوشش برای یک خانم این است که، همه‌ی بدن را بپوشاند به جز صورت و دست‌ها تا مچ و برهنه شدن زنان در مقابل زنان و یا مردان در مقابل مردان اشکالی ندارد. اما اگر کمی با خود فکر کنیم می‌بینیم که حد حیا بیشتر اینهاست. یعنی یک زن باید حیا داشته باشد که حتی در مقابل زنان برهنه نشود و مرد هم همین‌طور و لذا با بردن فرزندان کوچک دختر یا پسر به جاهایی که حدپوشش رعایت نشده در واقع آموزش بی‌حیایی داده می‌شود.

در روایات تأکید شده از ده سالگی حتی بستر کودکان دختر و پسر از هم جدا شود. (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۳۶)

پس حد حیا با حد پوشش یکسان نیست یعنی اگر خانمی با رعایت پوشش باز هم صورت و دست های زیبایی دارد که موجب لذت و تحریک نامحرم می شود باید با حد حیا آن را کنترل کند.

چنانکه پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده اند: « اتاق زنان و دختران را در طبقه های بالاخانه که ممکن است بیشتر در معرض دید باشند قرار ندهید. (طبرسی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۴۴۴)

با توجه به این توصیه پیامبر باید به این نکته هم توجه کرد امروزه که بیشتر خانه ها حالت آپارتمانی دارد و از معابر عمومی توی تراس ها و... قابل مشاهده است. چه بسا آویزان کردن لباس های زنانه در معرض دید رهگذران خودش نوعی بی حیایی محسوب می شود و اگر مادری از همان زمان کودکی فرزندانش به این نکات توجه داشته باشد که لباسهایش را در معرض دید قرار ندهد و طوری آنها را آویزان کند که جلب توجه نکند. این خود یک آموزش حیا برای دختر بچه اش می باشد و یا هنگام تعویض لباس اگر پدر و مادر در یک محل دور از دید این کارها را انجام دهند خود به خود بچه ها هم از پدر و مادر یاد می گیرند. این هم نوعی آموزش حیا در منزل است و یا اینکه اگرچه دختر و پسرهای ما به هم محرمند اما نباید به هر صورتی که بخواهند جلوی هم لباس بپوشند، آرایش کنند و راه بروند؛ چون این رفتارها باعث از بین رفتن شرم و حیا در خانواده شده است. حد پوشش با حیا فرق دارد. در خانمها باز بودن قرص صورت و دستها تا مچ اشکالی ندارد اما وقتی دختری جوان باشد و صورت زیبایی داشته باشد و در یک محیطی باشد که چشمش در چشم مرد می افتد حد حیا اقتضا می کند که این دختر خود را بیشتر بپوشاند یا خانمها در مجالس خودشان لازم نیست خود را کاملاً بپوشانند البته درست است که یک پوشش کامل لازم نیست اما خیلی

نقش حیا در پرورش فرزندان پاکدامن از منظر قرآن روایات

وقت‌ها همین مهمانی‌های زنانه فرزندانمان را بی‌حیا می‌کند. وقتی دخترمان در چنین فضایی قرار گرفت که، خانمها با هر وضعی می‌آیند و هیچ حیایی ندارند، این جلسات تمرین بی‌حیایی می‌شود. شاید از نظر شرعی اشکال نداشته باشد، بدن مرد جلوی یک مرد دیگر برهنه باشد اما قباحث برهنه بودن از بین می‌رود. وقتی که فرد در محیطی واقع می‌شود که بی‌آبرویی و بی‌حیایی در آن موج می‌زند ناخودآگاه از حساسیت او کاسته می‌شود و قبح گناه در نظرش رنگ می‌بازد.

امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرمایند: قبیح آن قدر افزایش یافت، که حیا کردن از آن کاهش یافت. « قَدْ كَثُرَ الْقَبِيحُ حَتَّى قَلَّ الْحَيَاءُ مِنْهُ » (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۲۳) لذا واقع شدن در محیط گناه باعث رنگ باختن حیا در فرد می‌شود هرچند مرتکب گناه نشود. اگر چنانچه گناهی هم از بنده سرزد باید خدا را یاد کند و استغفار نماید تا خدشه ای به حیای او وارد نشود. همانگونه که قرآن کریم می‌فرماید: « وَ الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ ... » (آل عمران، آیه ۱۳۵) کسانی که چون کار زشتی کردند یا بر خود ستم کردند خدا را یاد کنند و برای گناهان خویش آمرزش طلبند... در اینجا است که ضرورت رعایت حیا و حجاب در خصوصی‌ترین کانون اجتماعی هم نمایان می‌شود زیرا بی‌حیایی، آفاتی برای جوانان در زندگی حال و آینده‌شان دارد و باعث ایجاد هیجان‌های کاذب در آنها شده، بیماری‌های جسمی و روحی در آنان را سبب می‌شود که در آینده، عواقب جبران ناپذیری دارد و سلامت جامعه و نسل آینده را نیز به خطر می‌اندازد.

۶- حیا در ازدواج

در قرآن کریم با تعبیرات بسیار زیبایی از حیای دختر شعیب (قصص، آیه ۲۵) حیای حضرت مریم هنگام باردارشدن (مریم، آیه ۲۳) حیای پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله (احزاب، آیه ۵۳) یاد شده است.

در قرآن از شرم و حیای دختر شعیب در دعوت موسی به منزل خود و به نزد پدر سخن می‌گوید آنجا که دختر، با کمال وقار و احترام به پدر می‌گوید که او مردی

قوی و امین است و شما می‌توانید او را برای کار اجیر کنید، در واقع، در کمال متانت و حیا، نوعی خواستگاری و اعلام رضایت برای ازدواج با موسی است. در روایت داریم که زمانی که حضرت علی علیه‌السلام برای خواستگاری حضرت زهرا سلام‌الله علیها به نزد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آمدند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند باید از زهرا اجازه بگیرم و حضرت زهرا سلام‌الله علیها اعلام رضایت خود را با سکوت خود اعلام نمودند؛ یا در سیره پیامبر است که هر وقت کسی می‌گفت می‌خواهم یک خانمی را خواستگاری کنم و آن خانم سکوت می‌کرد می‌فرمود: «سَكُوتُهَا إِفْرَازُهَا» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰) یعنی حیای زن اقتضا می‌کند که این چنین رضایت خود را اعلام کند.

حیای بعد از ازدواج

طبیعتاً بعد از یک یک مراحل ازدواج یک مقدار شرم و حیای افراد کم می‌شود. گاه دیده می‌شود دختر و پسری که قبل از ازدواج بعضی لباس‌ها را نمی‌پوشیدند و یا از به کار بردن الفاظ و کلماتی ابا داشتند، پس از ازدواج از این مسائل ابایی ندارند و حتی با بی‌پروایی با دیگران، این مسائل را مطرح کرده، شوخی و مزاح می‌کنند.

در مورد خانم‌ها یک مقدار مسأله عمیق‌تر است. زیرا یک خانم متأهل، درجه‌ی حیایش کم‌تر از یک دختر مجرد است و دختری که قبل از عقد بعضی لباس‌ها را نمی‌پوشید و بعضی آرایش‌ها را نمی‌کرد گویی با جاری شدن خطبه‌ی عقد آزاد شده باشد، حالا دیگر جلوی پدر و برادر و حتی نامحرم وضع پوشش و آرایشش فرق کرده‌است. دختران باید بدانند که با عقد و ازدواج به طور طبیعی حیایشان کم می‌شود پس باید مراقبتش را بیشتر کند، از به کار بردن هر نوع سخنی و هر شوخی با نامحرم خود را حفظ کند و جایگاه حیای کم شده‌اش را با معنویتی دیگر پر کند و درون خود را با تقوا و دوری از گناه هم‌چنان پاک نگه دارد.



نقش حیا در پرورش فرزندان پاکدامن از منظر قرآن روایات

در روایات آمده که وقتی دختری عقد می‌کند یک قسم از نه قسم حیایش برداشته می‌شود. بعد از عروسی یکی دیگر از حیاها و مرحله به مرحله تا بعد از فرزندان شدن که پنج قسم حیا برایش می‌ماند و اگر خدای ناکرده بی‌عفتی کند، همه‌ی حیایش ریخته می‌شود. (ابن بابویه، ج ۳، ص ۴۶۸)

حیا در ارتباط با همسر

زن و مردی که با هم ازدواج می‌کنند می‌توانند رفتارهای متفاوتی با هم داشته‌باشند. یک نوع رابطه بر اساس حاکم بودن ترس است یعنی همان "کشتن گربه دم حجله". رابطه دوم بر اساس داد و ستد متقابل یعنی حالت طمع کارانه نسبت به همدیگر؛ یعنی در ازای یک رفتار خوب فرد مقابل آرامش‌بخش دیگری است و اگر طرف مقابل رفتار خوبی نداشت یا امکانات مادی و رفاهی را کم کرد این هم کم می‌گذارد. ولی رابطه و رفتار موجهی که مورد نظر اسلام هم هست رابطه بر اساس محبت و حیا است. یعنی زن و شوهر همیشه با وقار هستند در گفتار، رفتار و... یعنی همدیگر را سبک صدا نمی‌زنند در هر شرایطی و به خصوص در حضور فرزندان یعنی اگر شخص شوهر یا زنش را سبک صدا کرد منتظر باشد که بچه‌اش هم او را سبک صدا کند اگر پدر، مادر را جلوی بچه کوچک کرد، انتقاد کرد، بدگویی کرد بچه هم فردا مادر را سبک می‌کند و به او بی‌اعتنایی می‌کند.

پس اگر از روز اول این حیا در روابط همسری لحاظ شود بچه‌ها هم طبیعتاً همین رفتار را تکرار می‌کنند حتی در تذکر دادن بعضی خطاها فرد باید نسبت به همسر و فرزندش مانند کسی که با او رو در بایستی دارد رفتار کند و با الفاظ ببخشید و معذرت می‌خواهم و... تذکر خود را بدهد.

از سرزنش و تکرار تذکر بپرهیزیم که باعث لجبازی می‌شود. اگر سرزنش و تذکر ما همراه با حیا باشد خود به خود باعث شرمندگی فرد خاطی می‌شود و او را وادار به عذر خواهی و ترک آن خطا می‌کند.

در موارد ناچاری که نمی‌دانیم شخص خاطی را چگونه سرزنش کنیم باید به دنبال بهانه‌ای برای رفع اشتباه از او باشیم. حضرت علی علیه‌السلام می‌فرمایند:

بهانه‌ی برادر خود را بپذیر و اگر بهانه‌ای نداشت، بهانه‌ای برایش بتراش «أَقْبَلْ عُذْرَ أَخِيكَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ عُذْرٌ فَالْتِمِسْ لَهُ عُذْرًا» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ ق، ص ۱۱۲) یعنی خودت راه فرار جلوی او بگذار مثلاً اگر فلان چیز را نخریده و یادش رفته بگو: آخ... اینقدر گرفتار بودی که نتوانستی آن کار را بکنی. با حیا باش نگو عمداً آن کار را نکردی تو بی‌فکری... اگر راه جلوی‌اش گذاشتی بیشتر شرمنده می‌شود.

بعضی از افراد فکر می‌کنند ابراز حیا، با محبت و عشق متضاد است، اما باید گفت که هرچه دو طرف، حریم و شخصیت یکدیگر را حفظ کنند، عشق و محبتشان بیشتر می‌شود.

چنانچه در روایات آمده که حتی در خلوت زناشویی هم حریم‌هایی است که نشانه‌ی داشتن حیاست. زن و شوهر باید در هنگام ناراحتی و نارضایتی از همدیگر این مسأله را طوری نشان دهند، که باعث بی‌احترامی به همسر و خانواده‌اش و علائق و سلايقش نشود. زیرا که این کار آئینه‌ی تمام‌نمای زندگی فرزندان در آینده خواهد شد.

در زندگی بزرگان دینی ما رعایت حریم یکدیگر به وضوح مشاهده می‌شود. مثلاً حضرت زهرا سلام‌الله علیها از شوهر خود که همدم و نان‌آور آن خانواده است حیا می‌کند، چیزی را طلب کند، که قادر به تأمین آن نیست. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۲، ص ۷۷)

در زندگی شهید مطهری (ره) آمده که ایشان چنان به همسر خود احترام می‌گذاشتند که هنگامی که همسرشان به مسافرت می‌رفتند، هنگام بازگشت ایشان درب خانه را آب و جارو می‌کردند، شام تهیه می‌نمودند و اگر تا دیر وقت همسرشان نمی‌آمد هیچ یک از اهل خانه لب به غذا نمی‌زدند و منتظر می‌ماندند.

نقش حیا در پرورش فرزندان پاکدامن از منظر قرآن روایات

امام باقر علیه السلام: « خداوند کریم است و حیا می‌کند و اهل حیا را دوست دارد همانا گرمی‌ترین شما نزد خداوند کسی است که بیشترین تکریم را نسبت به همسر خود دارد » (ابن بابویه، ۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۰۶)

در زندگی امام خمینی، هم نمونه‌های بسیاری، از تکریم و احترام همسر بیان شده است. در نامه‌هایی که امام به همسرشان می‌نوشتند در عین راحتی و محبت و عشق وافر و ابراز عشق و علاقه به ایشان، همیشه رعایت حیا و احترام و بزرگداشت شده است.

خداوند در قرآن کریم همسران را مایه‌ی آرامش همدیگر معرفی کرد. (روم، آیه ۲۱) و در جای دیگر آن‌ها را لباس همدیگر معرفی می‌کند. (بقره، آیه ۱۸۷) نکته‌ای که در این آیات به چشم می‌خورد آن است که همان‌طور که خاصیت لباس پوشاندگی عیوب است، همسران هم باید پوشاننده‌ی عیوب یکدیگر باشند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید که «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا» (نبا، آیه ۱۰) یعنی شب را لباس و پوشش قرار دادیم. پس شب هم، مایه‌ی آرامش است همان‌طور که لباس انسان را از خطرات محفوظ می‌دارد، همسران نیز باید با پوشاندن عیوب یکدیگر مایه‌ی آرامش خود، خانواده و همسر خود را فراهم نمایند. شب نیز همین خاصیت را دارد. لذاست که در روایات آمده است که زفاف بهتر است در شب باشد چون در تاریکی و امنیت و آرامش شب عیوب همسران پوشیده می‌شود.

یکی از نکات اخلاقی که در مورد حجب و حیا در خانواده باید به آن توجه شود، رعایت حجب و حیا هنگام روز و در زمان بیداری فرزندان می‌باشد.

چنانچه در سوره‌ی نور صریحاً به این نکته اشاره شده که فرزندان باید هنگام ورود به اتاق پدر و مادر در بزنند و اجازه بگیرند و حتی وقتی شخصی را هم معین نموده است (نور، ۵۸-۵۹)، که مبدا فرزندان در هنگام خلوت پدر و مادر بر آن‌ها وارد شوند و شاهد صحنه‌های محرکی باشند.

در حیا گفتار ما به نمونه‌هایی بسیار در سیره‌ی اهل بیت برخورد می‌کنیم که بسیار قابل تأمل است؛ مثلاً در حدیث معروف کساء می‌خوانیم که وقتی امام

حسن و امام حسین «علیهما السلام» بر مادر وارد می‌شوند و سلام می‌کنند، حضرت زهرا «سلام الله علیها» با لفظ "قره عینی" و "ثمره فؤادی" آن‌ها را خطاب می‌کنند و این طرز برخورد و سخن گفتن، خاص یک مادر والامقام است، که با نهایت حیا و احترام حتی با کودکان خردسال خود سخن می‌گوید و در پاسخ سخن و سلام شوهرش که او هم با لفظ "السلام علیک یا بنت رسول الله" ایشان را خطاب می‌کنند، می‌فرمایند: "السلام علیک یا ابالحسن و یا امیرالمؤمنین" یعنی اینکه این خانواده‌ی بزرگوار در سخنان و گفتار معمولی هم، همیشه نهایت حجب و حیا و احترام را رعایت می‌کرده‌اند و عجیب نیست که از چنین خانواده‌ی و چنین رفتاری فرزندان و نسلی پاک و پاکیزه و با وقار و با حیا پرورش یابد. در سیره‌ی سایر ائمه و اولاد پیامبر هم موارد بسیاری از حجب و حیا و به چشم می‌خورد که بر هر مسلمانی و بخصوص هر فرد شیعه‌ای لازم است که به آن‌ها مراجعه و برای پرورش نسلی پاک و پاکیزه و باوقار و محبوب آن‌ها را در زندگی خود بکار گیرد.

۷- حیا در محضر خداوند

برخی عوامل و انگیزه‌ها به افزایش حیا‌ی ما در برابر دیگران کمک می‌کند، همانند عزیز بودن طرف مقابل برای ما، ذی حق بودن او بر ما، نیازمند بودن ما نسبت به او، شناخت کمالات و شایستگی‌های طرف مقابل، احساس قصور و تقصیر در برابر او، در نظر گرفتن حضور و منزلت و نزدیکی او. در تمام این موارد خداوند در بالاترین درجه قرار دارد. در روایت داریم که «از خدا به اندازه‌ی نزدیکی او به خود شرم کن و به اندازه‌ی قدرتش بر او بترس» (مجلسی ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰۶، ص ۵۲)

حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: «از خدایی پروا داشته باشید که در دیدار او هستید و زمام شما به دست اوست و حرکات شما به اختیار اوست اگر پنهان سازید آگاه است و اگر آشکار سازید می‌نگارد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۳)

نقش حیا در پرورش فرزندان پاکدامن از منظر قرآن روایات

در ادعیه بسیار خوانده ایم ائمه اطهار «علیهم السلام» اقرار به بی‌حیایی و کم‌حیایی نسبت به خداوند نموده و خود را حقیرتر از آن دانسته‌اند که مبادرت به بی‌شرمی نزد خدای باعظمت و جلال بنمایند و همواره با توجه و انابه از اظهار بی‌حیایی در محضر خداوند، خود را به او نزدیک نموده و اظهار ذلت و خواری نموده‌اند. امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند: «پروردگارم من آنم که در خلوت خویش از تو شرم نکردم و در آشکار تو را ناظر اعمال خویش پنداشتم». (مفاتیح الجنان - دعای ابوحمزه ثمالی)

پیامبر خدا صلی الله علیه وآله وسلم روزی به اصحاب خود فرمود: از خدای خود حیا داشته باشید و حق آن را ادا کنید. پرسیدند: ای پیامبر خدا صلی الله علیه وآله وسلم چه کنیم؟ فرمود: اگر می‌خواهید چنان باشید، باید گوش را از شنیدن سخنان بیهوده نگاهدارید و شکم را از ریختن حرام در آن حفظ کنید و مرگ و طول بلای آخرت را فراموش ننمایید و کسی که نجات آخرت را بخواهد، باید زینت دنیا را کنار بگذارد، پس کسی که این گونه عمل کرد، حقیقت حیا را به‌جا آورده است. (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۱۱)

از این گفتار ایشان نتیجه می‌گیریم که حتی شرم و حیا در خلوت خود انسان هم باید وجود داشته باشد. چون اگر انسان همواره خود را در محضر خدای خبیر و بصیر ببیند می‌فهمد که پرده‌داری و بی‌شرمی و انجام گناه زیرنظر و در محضر او، کاری بسیار زشت و قبیح است و اهانت به ساحت عظمت و جلال خداوند است. پس همواره باید از خدا بخواهیم، که قدرت درک و فهم عظمت خود را به ما هدیه دهد و ما را در حیا و شرم از ربوبیت خود، موفق گرداند.

ربِّ اِنِّی اَسْتَغْفِرُکُ حِیاءً وَ اَسْتَغْفِرُکُ اِسْتِغْفَارَ رَجاءٍ (مفاتیح الجنان - دعای بعداززیارت امام رضا علیه السلام)

پروردگارا از روی شرم‌ساری و حیا از تو طلب آمرزش می‌کنم و از تو امیدوارانه طلب بخشایش می‌کنم.

حیای یوسف از خداوند

وقتی یوسف در دام زلیخا گرفتار شد، قرآن در توصیف آن عامل رهایی و نجات او را در دیدن برهان الهی ذکر می کند (یوسف، آیه ۱۲ تا ۲۴) در بعضی روایات این داستان اینگونه توصیف شده است: «زن عزیز مصر به سوی بت رفت و پارچه ای روی آن انداخت یوسف پرسید برای چه اینکار را کردی؟ پاسخ داد: شرم از اینکه این بت ما را ببیند. یوسف گفت: آیا تو شرم می کنی از چیزی که نه می شنود و نه می بیند و نه می فهمد و نه می خورد و نه می نوشد ولی من شرم نکنم از کسی که بشر را آفریده و او را دانش آموخته» (صحیفه الإمام الرضا علیه السلام، ۱۴۰۶ق، ص ۸۲)

۸- حیا از پیامبر

در روایتی از امام صادق علیه السلام است که «اعمال انسان های خوب و بد هر روز صبح به پیامبر عرضه می شود پس حیا کنید که عمل زشتی از شما به پیامبران عرضه شود. (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۰۴)

اگر چنانچه گناهی هم از بنده سر زد باید خدا را یاد کند و استغفار نماید تا خدشه ای به حیای او وارد نشود. همانگونه که قرآن کریم می فرماید: «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ» (آل عمران، آیه ۱۳۵) و آنها که وقتی مرتکب عمل زشتی شوند، یا به خود ستم کنند، به یاد خدا می افتند و برای گناهان خود، طلب آمرزش می کنند- و کیست جز خدا که گناهان را ببخشد؟ و بر گناه، اصرار نمی ورزند، با اینکه می دانند.

۹- حیا از ملائکه

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: هر کس در خلوت زمینه گناه برایش فراهم گردید و خداوند را مراقب خود بداند و از فرشتگان نگهبان حیا کند خداوند گناهان او را می‌آمرزد هر چند به اندازه گناهان جن و انس باشد. (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۱)

پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند که بیست فرشته همراه انسان است که ۴ نفر از آنان مأمور ثبت اعمال هستند، دو نفر روز و دو نفر شب فرشته‌ای از سمت راست مأمور حسنات است و فرمانده فرشته سمت چپ هم هست که هر گاه کار خوبی انجام دهی ده برابر می‌نویسد و هرگاه عمل زشتی انجام دهی فرشته سمت چپ می‌پرسد: «آیا بنویسم؟» فرشته سمت راست می‌گوید: «نه شاید توبه کند.» وقتی سه بار پرسید آنگاه می‌گوید: «بنویس.» فرشته می‌گوید: «خداوند ما را از شرار راحت کند. چه همراه بدی است چقدر توجه او به خدا کم است. چقدر شرم او از خداوند اندک است.» خداوند درباره این دو فرشته می‌فرماید: «هیچ سخنی گفته نمی‌شود مگر اینکه نزد آن رقیب و عتید حضور دارند.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۲۴)

حیا از ملائکه فقط مربوط به گناهان نیست بلکه شامل امور دیگر از جمله عریان شدن نیز می‌باشد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرمایند: «خداوند شما را از عریان شدن نهی کرده پس شرم کنید از فرشتگانی که همراه شما هستند همان گرامیانی که از شما جدا نمی‌شوند مگر هنگام قضای حاجت و خلوت با همسر.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۲۴)

۱۰- مرز حیا

در بحث انواع حیا ذکر شد که حیای عقل و حیای حمق داریم. در این مبحث به این سخن می‌پردازیم که با وجود اینکه داشتن حیا آنقدر سفارش شده‌است که حتی به عنوان لباس اسلام شمرده شده و هم رتبه و هم طراز ایمان قلمداد شده است. چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمودند: حیا و ایمان با یک ریسمان به هم بسته شده‌اند و از هم جدا نمی‌شوند. «الْإِيمَانُ وَالْحَيَاءُ مَقْرُونَانِ فِي قَرْنٍ وَ لَا يَفْتَرِقَانِ» (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶ش، ص ۳۵۶)

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرمایند: حیا بر دو قسم است: حیا از روی خرد و حیای از روی بی‌خردی؛ حیای خردونده دانش است و حیای نابخردانه نادانی است. «الْحَيَاءُ حَيَاءَانِ حَيَاءُ عَقْلٍ وَ حَيَاءُ حُمَقٍ فَحَيَاءُ الْعَقْلِ هُوَ الْعِلْمُ وَ حَيَاءُ الْحُمَقِ هُوَ الْجَهْلُ». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۶) زیرا حیای از روی خرد، موجب ترک زشتیها می‌شود یعنی تقوا بوجود می‌آورد و تقوا زمینه ساز علم و دانش است و حیای از روی نابخردی، نادانی زاست مثل اینکه آدمی از پرسیدن چیزی عارش شود و خجالت بکشد پیداست یک چنین شرمی جز نادانی چیزی به بار نمی‌آورد (فولادگر، ۱۳۸۴ش، ص ۶۶)

در جایی که حیا و شرم انسان را از احقاق حقش و یا یاد گرفتن مسائل ضروری زندگی و احکام و مسائل دینی و علمی و راه و رسم زندگی و علم معاش دور بدارد اینجاست که مرز و حد حیا مشخص می‌شود؛ پس حیا هم مانند سایر فضائل اخلاقی دارای حد و مرزی است. چنان‌که امام علی علیه السلام می‌فرمایند: ترس، با ناامیدی و حیا، با محرومیت همراه شده است «قُرْنَتَ الْهَيْبَةُ بِالْخَيْبَةِ ، وَ الْحَيَا بِالْحِرْمَانِ...». (نهج البلاغه، حکمت ۲۱)

واضح است که در این حکمت نظر امام به آن حیای مذمومی است که انسان را از حقوق مسلم خود و رشد و

نقش حیا در پرورش فرزندان پاکدامن از منظر قرآن روایات

پیشرفت و تعالی بازدارد و این اصلاً حیا نیست بلکه یک کم‌رویی و خجالت کورکورانه است.

امام صادق علیه‌السلام نیز می‌فرمایند: هر که کم‌رو باشد دانشش کم است. «مَنْ رَقَّ وَجْهُهُ رَقَّ عِلْمُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۶)

۱۱- حیا خداوند از رد کردن بندگان

از آن جا که حیا یکی از صفات و فضایل اخلاقی بسیار زیبا و برآورنده است حتی خود خداوند هم در بعضی جاها خودش را متصف به این صفت شمرده است. جایی که می‌فرماید: «من حیا می‌کنم که خواسته‌ی بنده‌ام را اجابت نکنم». (صحیفه سجاده، دعای ۲۰)

۱۲- درخواست حیا از خداوند

چه زیباست که طلب استغفار و توبه‌ای که در محضر خداوند و با زبان معصومین و از روی شرم و حیا باشد. «رَبِّ إِنِّي أَسْتَغْفِرُكَ إِسْتَغْفَارَ حَيَاءٍ وَأَسْتَغْفِرُكَ إِسْتَغْفَارَ رَجَاءٍ» (مفاتیح الجنان، دعای بعد از زیارت امام رضا) پروردگارا از روی شرمساری و حیا از تو طلب آمرزش می‌کنم و از تو امیدوارانه طلب بخشایش می‌کنم. «فَهَبْ لِي شَوْقًا إِلَىٰ لِقَائِكَ وَ إِشْفَاقًا مِنْ غَذَائِكَ وَ حَيَاءً مِنْكَ» به من شوق دیدارت، ترس از عذابت و حیا از خودت را عطا کن (ابن طاووس، ج ۲، ص ۶۱۷)

نتیجه:

از مباحث مطرح شده در مقاله حاضر می‌توان نتیجه گرفت که ۱- حیا یکی از صفات و فضایل والای اخلاقی است که درجه و شأن آن تا حدی است که حتی خداوند هم در بعضی موارد خود را متصف به این صفت شمرده است؛ لذا صفتی است که در ذات و وجود هر انسانی بصورت بالقوه به ودیعت گذاشته شده است؛

یعنی هر انسانی که بر فطرت خود سرپوش نگذاشته باشد یک آزر و شرمی در هنگام ارتکاب عمل زشت به او دست می‌دهد که حکایت از درونی بودن این فضیلت می‌کند ۲- خواننده به بعضی از موارد و تقسیمات حیا واقف شده و هم چنین به شناخت حیایی که می‌تواند یک فضیلت اخلاقی باشد و او را به مقامات بالای معنوی برساند آشنا شده است. ۳- هم چنین در مقاله به مواردی که باعث کم شدن حیا در خانواده و در جامعه شده است، اشاره شد. ۴- راهکارهایی برای گسترش فرهنگ باحیا بودن ارائه شد. ۵- سپس نتایج مثبت و منفی نوسان حیا در جامعه بررسی شد. ۶- در پایان هم با استعانت از خداوند و با تأسی به بزرگان دین که در دعاهای خود همیشه کسب حیا را از خداوند داشته‌اند، چند دعا درز مینه درخواست حیا از خداوند به نقل از معصومین ذکر شد.

- ۱- قرآن کریم با ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی
- ۲- نهج البلاغه با ترجمه محمد دشتی
- ۳- صحیفه سجاده
- ۴- مفاتیح الجنان
- ۵- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه* (۱۴۱۳ ق)، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه
- ۶- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ ق)، *تحف العقول*، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین
- ۷- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ ق)، *مناقب آل ابی طالب علیهم السلام*، قم، چاپ اول، علامه
- ۸- ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۰۹ ق)، *إقبال الأعمال*، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیه
- ۹- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۳۶۶ ش)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، درایتی، مصطفی، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات
- ۱۰- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ ق)، *معجم مقاییس اللغة*، هارون، عبدالسلام محمد، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی
- ۱۱- بانکی پور فرد، امیرحسین، (۱۳۸۳ ش)، *حیا*، چاپ اول، اصفهان، انتشارات راه عشق
- ۱۲- پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۲)، *نهج الفصاحه*، تهران دنیای دانش
- ۱۳- (منسوب به) جعفر بن محمد علیه السلام، امام ششم علیه السلام، (۱۴۰۰ ق)، *مصباح الشریعه*، چاپ اول، بیروت، اعلمی
- ۱۴- نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، محقق / مصحح: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام
- ۱۵- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث
- ۱۶- دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، *إرشاد القلوب إلی الصواب*، چاپ اول، قم، الشریف الرضی
- ۱۷- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴ ش)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، محقق / مصحح: خسروی حسینی، غلامرضا، چاپ دوم، تهران، مرتضوی
- ۱۸- شعیری، محمد بن محمد، (بی تا)، *جامع الأخبار*، چاپ اول، نجف، مطبعة حیدریه



- ۱۹- علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام، (۱۴۰۶ق)، *صحیفه الإمام الرضا علیه السلام*، محقق / مصحح: نجف، محمد مهدی، چاپ اول، مشهد، کنگره جهانی امام رضا علیه السلام
- ۲۰- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، موسوی همدانی سید محمد باقر، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
- ۲۱- طبرسی، حسن بن فضل، (۱۳۶۵ش)، *مکارم الأخلاق*، میر باقری، ابراهیم، چاپ دوم، تهران، فراهانی
- ۲۲- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، چاپ اول، قم، دارالثقافه
- ۲۳- فولادگر، استاد محمد (۱۳۸۴ش)، *مرز اخلاق*، اصفهان، چاپ اول، پیام عترت
- ۲۴- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، محقق / مصحح: موسوی جزائری، طیب، چاپ سوم، قم، دار الكتاب
- ۲۵- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، *الكافی*، غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية
- ۲۶- متقی هندی، علاء الدین علی، (۲۰۰۵م)، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، چاپ دوم، لبنان، بیت الافکار الدولية
- ۲۷- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی
- ۲۸- نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام
- ۲۹- هاشمی خویی، میرزا حبیب الله (۱۴۴۰ق)، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، حسن زاده آملی، حسن و کمره ای، محمد باقر، میانجی، ابراهیم، چاپ چهارم، تهران، مکتبه الإسلامية



مکتب تفسیری قم (قرن ۵-۳)

علیرضا زکی زاده

اعظم نصر اصفهانی

چکیده

با انتقال میراث حدیثی کوفه به قم در آغاز سده سوم هجری مدرسه ای با محوریت شهر قم پدید آمد که رویکرد حدیثی داشت.

مکتب قم بعنوان یکی از مکتب های مهم تفسیری در (قرن ۵-۳) با روش تفسیر «قرآن به قرآن» با رویکرد حدیثی می باشد.

در پژوهش حاضر تلاش شده است برای شناخت بهتر این مکتب، ابعاد مختلف، از جمله ویژگیهای تفسیری آن مورد بررسی قرار می گیرد.

سپس شخصیت های برجسته این مکتب، تفاسیر، روشها و ویژگی های آن مورد بررسی قرار می گیرد.

برخی از مهم ترین تفاسیر روایی شیعه که از این دوران به دست ما رسیده، به شرح زیر است:

۱. تفسیر قمی، ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (از بزرگان شیعه در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم)؛

۲. کتاب تفسیر الباطن و کتاب تفسیر القرآن از محمد بن اورمه قمی

۳. کتاب التفسیر از احمد بن محمد خالد برقی

۴. کتاب مختصر تفسیر القرآن والتفسیر القرآن (نا تمام) از شیخ صدوق (۳۰۵ -

۳۸۱ ق)

و....

کلید واژه ها: مکتب تفسیری، روش تفسیری، تفسیر قرن ۳، تفسیر قرآن به قرآن، تاریخ تفسیر قرآن، مفسران قم، نص گرایی

مقدمه

یکی از مناطق جغرافیایی که دارای مولفه هایی نظیر: حضور معصوم، وجود راویان بسیار، وجود اندیشمندان آن علم، نگاشته های علمی بسیار، وجود جریان‌های خاص در یک منطقه باشد، مکتب تفسیری آن منطقه را تشکیل می‌دهد. باتوجه به این تعریف مهمترین مکاتب تفسیری شامل: مکتب کوفه، بغداد، مدینه و قم می‌باشد.

از میان تعریف های ارائه شده از روش تفسیر، شاید بتوان بر این تعریف تأکید بیشتری ورزید: «روش تفسیری، استناد به منابعی است که مفسر در تفسیر قرآن به کار می‌برد». از روش تفسیری به «راهی که مفسر در تفسیر قرآن می‌پیماید» نیز می‌توان یاد کرد. بر پایه این دو تعریف، منبع و راهی که مفسر در تفسیر قرآن برمی‌گزیند، روش تفسیری او به شمار می‌آید. بدین ترتیب، چنانچه مفسر در تفسیر قرآن از خود قرآن استعانت بجوید، «روش تفسیری قرآن به قرآن» را به کار بسته است. اگر با تکیه بر منبع روایت به سراغ تفسیر قرآن بروید «روش تفسیر روایی» را برگزیده است. همین طور است اگر با منابع دیگری نظیر عقل، علم و عرفان به تفسیر قرآن بپردازد. میراث تفسیری شیعه را می‌توان از منظر روش شناسی تفسیری نگریست و آن را بر اساس روش هایی که مفسران به کار گرفته‌اند مطالعه کرد.

اهمیت مکتب تفسیری قم

از اواخر قرن اوّل هجری که آل اشعر از مسلمانان معروف یمنی درکوفه به قم هجرت کردند، قم به پایگاه مهمی از شیعیان و راویان اهل بیت علیهم السلام تبدیل گردید به جهت همین فضیلت است که امام صادق (ع) می‌فرماید: «سلام الله علی اهل قم» (محدث قمی، ج ۲، ص ۴۴۶): سلام خدا بر مردم قم باد.



امام کاظم (ع) نیز می فرماید: «قم عش آل محمد و مأوی شیعتهم»: قم آشیانه آل محمد و مأوی شیعیان ایشان است.

حضرت معصومه (س) از پدر بزرگوارش امام کاظم (ع) چنین نقل نموده است: «پدرم فرمود: قم مرکز شیعیان ماست.»

پس از مدفون گردیدن کریمه اهل بیت، حضرت معصومه (س) در قم، فقها، علما و محدثان بسیاری در این شهر ظهور نمودند، و پس از عمری تلاش در نشر و گسترش مکتب اهل بیت پیامبر (ص) در جوار تربت پک فاطمه معصومه (س) در بستر خاک آرمیدند.

قم با وجود حوادث ناگوار در قرن سوم هجری، به مرحله تحسین برانگیزی از پیشرفت و شکوفایی علمی نایل آمد و مهم ترین پایگاه فکری شیعه و مرکز نشر آثار اهل بیت (ع) محسوب گردید که حوزه پربار آن، علاوه بر فقها و محدثان قمی، علمای بسیاری از نواحی مختلف اسلامی را در خود جای داده بود.

علمای قم در قرن سوم هجری، با توجه به پیشرفت‌هایی که در حوزه‌ها و مراکز علمی مسلمانان آن روز محسوس و مشهود بود، قدم‌های بلندی برداشته و در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی، مانند: تفسیر، فقه، رجال، حدیث، تاریخ و اصول فقه، آثار قابل توجه و گاهی ابتکاری از خود به جای گذاشتند. مصنفات تدوین یافته علمای قم، عبارت است از:

ناسخ و منسوخ: کتاب‌های احمد بن محمد بن عیسی اشعری، علی بن ابراهیم قمی.

تفسیر: کتاب‌های علی بن ابراهیم قمی، ابوعبدالله محمد بن عباس، محمد بن حسن بن ولید، محمد بن ارومیه قمی، علی بن بابویه قمی، حسن و حسین فرزندان سعید اهوازی.

فضایل قرآن: کتاب‌های محمد بن خالد برقی، علی بن ابراهیم و...

اسباب نزول: کتاب محمد بن خالد

روش تفسیری مکتب قم قرن (۵-۳)

مکتب قم بعنوان یکی از مکتب های مهم تفسیری در (قرن ۵-۳) با روش تفسیر «قرآن به قرآن» با رویکرد حدیثی شکل گرفت.

در این مکتب استفاده حداکثری از آیات دیگر قرآن ، برای تبیین مراد آیه که محتوای آنها یکسان یا نزدیک به آیه مورد نظر است در تفسیر استفاده شده و لذا دست یابی به مراد واقعی خداوند با توجه به آیات دیگر قرآن کامل می گردد. با افزایش نص گرایی در تفسیر جوامع ثانویه حدیثی پا به عرصه ظهور نهاد. لذا مفسران این دوره برای درک مقاصد قرآن کمتر به اجتهاد شخصی و تعقل و تفکر، احساس نیاز می کردند. سپس، مهمترین مفسران این مکتب، تفاسیر، روشها، شاخصه ها و ویژگیهای آن ذکر و بررسی شده است.

مفسران این دوره تالیفات متعددی حاوی روایات تفسیری فراهم آورده اند. بخش عمده انتقال احادیث از کوفه به قم توسط ابراهیم بن هاشم قمی صورت گرفت او به عنوان مهمترین واسطه انتقال حدیث هشام بن حکم به قم بود. بعد از او فرزندش علی بن ابراهیم قمی وارث میراث پدر شد او از طریق پدرش و محمد بن عیسی بن عبید میراث یونس بن عبد الرحمن و هشام بن حکم را روایت کرد و خود نیز گرایشی به اندیشه های مدرسه هشام داشت وی در این راستا کتابی با نام رساله فی معنی هشام و یونس نوشت. او از احادیث هشام در تفسیرش زیاد بهره برده است. تفسیر او آکنده از روایات اعتقادی، بویژه درباره مسائل مربوط به امامت است. (طالقانی، ۱۳۹۱، ص ۸۳)

استفاده از احادیث در تفاسیر با آسیبهایی نیز همراه بوده که بعضی از این آسیبها به شرح زیر است (اسعدی، ۱۳۸۹):



۱. پرهیز از بررسی سندی احادیث

روایتگری در تفسیر میتواند به مثابه یکی از شیوه های مفید تفسیری و به عبارتی یکی از مراحل تفسیر در نظر گرفته شود، مشروط به آنکه با انعکاس دقیق و نه عین سخن پیشوایان، امکان «نقل قول» و «روایت» روایات تفسیری به مثابه بررسی آنها به مدد قراین و ضوابط فراهم باشد. (جزایری، ج ۲، ص ۲۳)

۲. پرهیز از تحلیل دلالتی احادیث

تلقی بسیط و قطعی اصحاب این جریان از روایات تفسیری به عنوان یکی از مبانی نظری آنها در حوزه حدیث عملاً به بیگانگی تفاسیر این جریان از بعد تحلیلی در دلالت احادیث و نحوه انطباق آنها بر مفاهیم آیات انجامیده و روش تفسیری آنان را با آسیب مواجه ساخته است. بیشک روایات تفسیری نیز چونان سایر روایات، در فضای خاصی صادر شده و شناخت جهت صدور و زبان معنایی آن ضروری است. تحلیل دلالتی احادیث میتواند اولاً میزان ارتباط آنها را با مفاد آیات روشن سازد و ثانیاً به تفسیر و معنایابی آیات و حوزه های معنایی نظیر تنزیل و تأویل سامان دهد؛ نکاتی که بر اثر فقدان تحلیل دلالتی در این آثار، کمتر دیده شده و عملاً به دو آسیب جدی زیر انجامیده است:

۱-۲. تطبیق غیر دقیق روایات بر آیات

کتابهای تفسیری روایتگرا معمولاً گزارشگر مجموعه ای از روایات است که به نوعی با مفاد آیات، مرتبط به نظر آمده است. با این حال، عدم تحلیل معنایی و دلالتی روایات باعث شده که گاه روایاتی صرفاً به دلیل ارتباط ظاهری با آیات بدون ارتباط معنایی و دلالتی، به مثابه تفسیر آیات، ذکر شود. آسیب جدی این نکته زمانی آشکار می شود که دریابیم برخی واژگان قرآنی که در فضای یک آیه، مفهوم و مصداق خاص خود را دارد، به لحاظ اشتراک ظاهری با واژگانی که در برخی احادیث غیرمرتبط با آیات آمده، در حکم تفسیر یا تأویل آنها تلقی شده و مایه

پیچیدگی این آثار و توجیه های تکلف آمیز تأویلی شده است . نمونه واضحی را می توان در روایتی ملاحظه کرد که در تفسیر قمی، ذیل آیه:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره: ۲۶)

نقل شده است .

این روایت، به نقل از امام صادق(ع) مراد از کلمه «بعوضه» حضرت علی (ع) و «ما فوقها»، را پیامبر اکرم(ص) برشمرده است. (قمی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۶۴)

همانگونه که برخی محققان آورده اند (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۶۷؛ شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹). این مضمون، غیر قابل قبول و بیگانه از آیه گذشته بوده و تأملات جدی در سند نیز بر ضعف آن افزوده است.

۲-۲. خلط حوزه های مختلف زبانی قرآن

حوزه های زبانی قرآن به ابعاد مختلف معنای آیات ناظر است که جهت گیری دلالت آیات را نشان داده و از تفسیری یا تأویلی، ظاهری یا باطنی، مفهومی یا مصداقی، حقیقی یا تمثیلی و کنایی و مجازی و بالاخره جدی یا غیر جدی بودن مفاد آنها سخن می گوید.

بر اساس ادله و شواهد گوناگون، زبان قرآن همگون با آنچه در میان خردمندان اهل زبان متعارف است، می تواند مشتمل بر هر یک از حوزه های مختلف زبانی باشد، مشروط به آنکه به بطلان و ناستواری آیات الهی نینجامد.

پیشوایان دین با وقوف کامل به این ویژگی قرآن، بیانات تفسیری خود را عرضه داشته و گاه به صراحت از باطنی، تأویلی و کنایی بودن معنا یاد کرده اند. همچنین نبودن تحلیل زبانشناسانه مفاد روایت در آثار تفسیری روایتگرایان از دیگر اشکالات است. مثل:

تفسیر «ماء معین» به امام معصوم (ع) و تفسیر «مغضوب علیهم» و «ضالین» (حمد: ۷) به ناصبی ها و جاهلان به مقام امامان (ع). تفسیر قمی: (۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۳۹۷)

این ویژگیها این مکتب را از سایر مکاتب متمایز ساخته است. در این نوشتار به بررسی مهمترین تفاسیر و مفسران، روشها، شاخصه ها و ویژگیهای آن در این دوره می پردازیم. مهمترین مفسر مکتب قم در قرن (۵-۳) علی بن ابراهیم قمی است. او جزء اولین راویان بزرگ حدیث در شهر قم می باشد و فقهای شیعه او را استاد مشایخ قم و از بزرگ ترین چهره های آن شهر می دانند.

۱- تفسیر علی بن ابراهیم قمی^۱

این کتاب در رجال نجاشی و فهرست طوسی به علی بن ابراهیم نسبت داده شده است و منقولاتی از آن در کتب قدما دیده می شود، از جمله در تهذیب الاحکام شیخ طوسی، مجمع البیان و اعلام الوری طبرسی و مناقب ابن شهر آشوب اکنون نسخه ای با عنوان تفسیر علی بن ابراهیم در دست است که نخستین بار حسن بن سلیمان حلی به نقل از شهید اول منقولاتی از این نسخه را دیده و سپس در کتب متأخر، مانند بحار الانوار، روایات آن در ابواب مختلف پراکنده شده است. در این نسخه بارها عباراتی دیده می شود که به تفسیر علی بن ابراهیم ارجاع می دهد. بعلاوه این تفسیر از معاصران علی بن ابراهیم، همچون احمد بن ادریس و حسین بن محمد بن عامر و حمید بن زیاد و محمد بن جعفر رزازی، نیز روایات بسیار دارد و حتی احادیثی از محدثان متأخر از وی، همچون ابن عقده و محمد بن عبد الله بن جعفر حمیری و ابن همّام اسکافی، در این کتاب دیده می شود که خود علی بن ابراهیم در هیچ سندی از آنها روایت نمی کند. تفسیری مأثور از علی بن ابراهیم بن هاشم قمی، محدث و فقیه امام.

^۱ موسوی جزایری، طبیب، تفسیر القمی، دار الکتاب، ایران - قم، چاپ سوم، ۱۳۶۳ ه. ق



از سوی دیگر، در این کتاب در مواردی بسیار از مشایخ مهم علی بن ابراهیم چون احمد بن محمد بن عیسی و محمد بن عیسی بن عبید و احمد بن ابی عبد الله برقی، با واسطه معاصران علی بن ابراهیم، نقل شده است. شگفت آنکه در سند دیگری، از ابراهیم بن هاشم، پدر و استاد اصلی علی بن ابراهیم، با دو واسطه روایت شده و از معاصران وی چون محمد بن یحیی و سعد بن عبد الله نیز با واسطه نقل شده است. این قراین و قراین متعدد دیگر نشان می‌دهد که تمامی تفسیر موجود از علی بن ابراهیم نیست.

آثار او را بیشتر از ۱۵ جلد کتاب گفته‌اند که از میان کتابهای پر ارزش او، تفسیرش (تفسیر علی بن ابراهیم قمی) بطور کامل بدست آمده‌است. روش تفسیر قرآن به قرآن، با دیدگاهی تأویلی، در مواضع بسیاری از تفسیر دیده می‌شود. آقا بزرگ طهرانی نخستین کسی است که به دلایلی درباره عدم صحت انتساب تمام تفسیر موجود به علی بن ابراهیم سخن گفته است (الذریعه، ج ۴، ص ۳۰۲ - ۳۰۹).

سید موسی شبیری زنجانی با توجه به اینکه اغلب راویان بخش دوم تفسیر، همچون احمد بن ادريس و حسن بن علی مهزیار و محمد بن جعفر رزّاز، از استادان علی بن حاتم قزوینی بوده‌اند و هیچ راوی دیگری از این مجموعه افراد روایت نمی‌کند، مؤلف کتاب را علی بن حاتم می‌شناساند ابو الفضل عباس بن محمد بن قاسم نیز از مشایخ علی بن حاتم است و ممکن است منشأ اشتباه در انتساب کتاب، تبدیل نام علی بن ابی سهل - که همان علی بن حاتم است - به علی بن ابراهیم، به جهت شباهت این دو اسم، باشد.

قسمت عمده تفسیر موجود، نقل از تفسیر علی بن ابراهیم است، ولی وجود نقلیهایی در تأویل الآیات و برخی کتب دیگر از تفسیر علی بن ابراهیم - که با احادیث و مطالب تفسیر موجود تفاوت‌های فراوانی دارد - سبب می‌شود که به آنچه از تفسیر علی بن ابراهیم در تفسیر موجود نقل شده، نتوان اعتماد کامل کرد. مقایسه اسناد علی بن ابراهیم در این کتاب و اسناد علی بن ابراهیم در کتاب

کافی از دشواریهای بسیار این تفسیر حکایت می‌کند- از جمله از کوتاه بودن واسطه‌ها در بسیاری از اسناد و این امر سبب می‌گردد که در نقل از این کتاب احتیاط شود. چون این احتمال وجود دارد که علی بن ابراهیم- که در واسطه عمر نابینا شده بود مطالب تفسیری را برای شاگردان خود گفته و آنان آنها را نوشته و تنظیم کرده باشند. بنابراین کتاب تفسیر علی بن ابراهیم در اصل نسخه‌های مختلف داشته، از جمله نسخه‌ای از این تفسیر به روایت نوه مؤلف به دست رسیده است و وی در وصف این نسخه می‌گوید که جمیع کتاب در چهار جزء در دو مجلد واقع است، ولی در تفسیر موجود نشانی از اجزا دیده نمی‌شود.

دیدگاهی رجالی درباره اسناد تفسیر علی بن ابراهیم وجود دارد که با تکیه بر عبارت «و نحن ذاكرون و مخبرون بما ينتهي اليها و رواه مشايخنا و ثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم...» در مقدمه آن بر وثاقت تمامی افراد اسناد این تفسیر به شرط اتصال روایت به معصومان علیهم السلام تأکید می‌کند و این تفسیر را از مصادر مهم رجالی می‌داند. اگر عبارت مذکور افاده حصر کند و گوینده آن علی بن ابراهیم باشد، تنها ناظر به مواردی است که از علی بن ابراهیم نقل شده و علاوه بر وثاقت، بر پایه مبانی علم رجال و روایت حدیث، بر شیعه بودن راویان نیز دلالت دارد. ولی گوینده عبارات فوق معلوم نیست و بعلاوه، روشن نیست که این گواهی ناظر به تمام افراد سلسله اسناد کتاب باشد. به نظر می‌رسد این عبارت تنها به مشایخ مستقیم یا مؤلفان کتب مأخذ تفسیر اشاره دارد، زیرا در اسناد موجود حتی در مواردی که از علی بن ابراهیم نقل شده، روایات مسلم الضعف فراوان دیده می‌شود. روایات مرسل نیز در کتاب بسیار است. از سوی دیگر، با توجه به اینکه علی بن حاتم با وجود وثاقت با تعبیر «یروی عن الضعفاء» وصف شده (نجاشی، ص ۲۶۳)، پذیرش توثیقات وی دشوار است.

تفسیر علی بن ابراهیم با دیدگاه حدیثی نوشته شده، ازینرو مؤلف از ظاهر آیات، با استناد به روایات، به آسانی دست کشیده است. در این تفسیر تنها روایات



گردآوری نشده است بلکه آیات و کلمات بدون استنادِ روشن به روایات، تفسیر شده و شأن نزول آیات بتفصیل بیان گردیده و قصص انبیا و وقایع زمان پیامبر و مباحث فقهی حجم گسترده‌ای از کتاب را تشکیل داده است. گاهی معانی مختلف واژه‌های مشترک در قرآن ذکر شده و از آیات دیگر و روایات و اشعار شاعران بر تفسیر یک آیه دلیل اقامه شده و گاه به نظر عامه اشاره شده است. در مقدمه تفسیر موجود، مباحث کلی علوم قرآنی به صورت تقسیم بندی آیات در حدود پنجاه عنوان به نقل از علی بن ابراهیم مطرح شده، سپس با ذکر آیه یا آیه‌هایی به توضیح این عناوین پرداخته شده است. آشفتگی این مقدمه و عدم تطابق کامل فهرست عناوین با شرح آن حاکی از وجود اختلالی در کتاب است. در این مقدمه از ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، خاص و عام و سبک خاصی در قرآن به نام "منقطع معطوف" سخن رفته گفته شده که ترتیب آیات در هنگام جمع آوری آنها به هم خورده است.

تفسیرنگاری روایی در حوزه شیعی هم در سال های پس از حضور امامان از قرن سوم به این سو، از چالشهای نقل حدیث بی آسیب نمانده، که تفاسیر قمی، فرات کوفی، عیاشی و در قرنهای متأخر البرهان و نور الثقلین از آن قبیل است. این تفاسیر پشتوانه شاخه شیعی جریان تفسیری روایت گرا واقع شده است؛ هرچند به لحاظ روششناختی لزوماً مؤلفان این آثار را نمی توان متعلق به مفسران روایتگرا تلقی کرد.

وی از آیات قرآن برای رد مذاهب مختلف غیر اسلامی مانند بت پرستان و زنادقه و دهریه (ج ۱، ص ۲۰۵، ۲۳۶، ج ۲، ص ۶۸) و برخی از فرق اسلامی مانند معتزله، قدریه- که به نظر وی همان مجبره‌اند- و نیز دیدگاههای نادرست دیگر استفاده می‌کند (ج ۱، ص ۱۷-۲۵، ۲۱۲، ج ۲، ص ۶۰، ۸۹، ۳۹۸) و با آوردن روایاتی اجمالاً به مذهب امر بین امرین اشاره می‌نماید.

دیدگاه جریان آیات- که به گسترش آیات از موارد شأن نزول ناظر است (جری و انطباق)- نیز در این تفسیر مشاهده می‌شود (ج ۱، ص ۱۵۷، ج ۲، ص ۴۶، ۸۴،

۹۶، ۲۹۵، ۳۹۹. واژه‌های فارسی یا معرب کنادیح (جمع کندو)، انابیر (جمع انبار، ج ۱، ص ۳۴۶، فولاد) ج ۲، ص ۱۲۰ و مادیانه (ج ۲، ص ۱۲۲) می‌تواند نشانه غیر عرب بودن مؤلف کتاب باشد. همچنین به کار بردن صیغه فعل جمع در جایی که فاعل اسم ظاهر باشد (همچون «قلن ازواجه») بر طبق گویش غیر معروف عربی در مواردی از کتاب دیده می‌شود (برای نمونه ج ۱، ص ۲۹۱، ۲۹۷، ج ۲، ص ۵۰، ۲۰۲، ۲۹۱).

مقدمه تفسیر با رساله‌ای در علوم قرآنی به نام محکم و متشابه شباهتهای بسیاری دارد. رساله مذکور منسوب به سید مرتضی علم الهدی است (آقا بزرگ طهرانی، ج ۲، ص ۱۵۴، ج ۴، ص ۳۱۸)، و متن کامل آن در جلد نود بحار الانوار (مجلسی، بحار الانوار، ص ۱-۹۷) درج شده است. این رساله، روایت واحد مفصلی است از حضرت علی علیه السلام به نقل از نعمانی در تفسیر قرآن که با یک سند متصل به امام صادق علیه السلام می‌رسد. در سند روایت نام راویان ضعیفی چون حسن بن علی بن ابی حمزه دیده می‌شود. در این رساله نخست فهرست انواع آیات قرآنی ذکر شده که با فهرست عناوین تفسیر شباهت بسیاری دارد، ولی فهرست روایت نعمانی دقیقتر و منظمتر است. مقایسه شرح تفصیلی عناوین در دو کتاب از گستردگی روایت نعمانی حکایت می‌کند، حتی مباحث تازه‌ای همچون وجوه معایش خلق (همان، ج ۹۰، ص ۴۶-۴۹) و حدود فرایض (همان، ج ۹۰، ص ۶۲-۶۴) در این روایت دیده می‌شود که در مجموع حجم رساله را به پنج برابر مقدمه تفسیر علی بن ابراهیم رسانده است. در بحار پس از نقل رساله نعمانی، از رساله‌ای مشابه، تألیف سعد بن عبد الله اشعری نام برده شده که مطالب آن با ترتیبی دیگر مشابه مطالب این روایت است. دو باب از این رساله در بحار الانوار (همان، ج ۸۹، ص ۶۰-۷۳) نقل شده که بی‌شباهت به مباحث تفسیر قمی نیست و نیز مطالبی دیگر از آن به نام تفسیر سعد بن عبد الله در مجلدات مختلف بحار نقل شده است (همان، برای نمونه مجلسی، ج ۸۰، ص ۴۷، ج ۸۱،



ص ۷۱، ۳۸۲، ج ۱۰۰، ص ۳۰۵). آقا بزرگ طهرانی، این رساله را کتاب ناسخ القرآن و منسوخه و محکمه و متشابهه می‌داند (ج ۲۴، ص ۸) که نجاشی در ترجمه سعد بن عبد الله برای وی ذکر کرده است (ص ۱۷۷). بررسی ارتباط دقیق این سه متن با یکدیگر می‌تواند به شناخت بهتر تفسیر علی بن ابراهیم، تصحیح اغلاط مقدمه آن و نیز تصحیح دو متن دیگر یاری رساند. همچنین نام کتاب الناسخ و المنسوخ در شمار آثار علی بن ابراهیم پس از نام کتاب تفسیر، ممکن است با مقدمه تفسیر موجود ارتباط داشته باشد (نجاشی، ص ۲۶۰، طوسی، ۱۳۵۱ ش، ص ۲۰۹).

تفسیر علی بن ابراهیم چندین بار به چاپ رسیده که اولین بار در ۱۳۱۳ بوده است. سید طیب جزائری نیز آن را تصحیح کرده و در ۱۳۸۶ در نجف به چاپ رسانده است. نسخه مصحح وی در ۱۴۰۴ و ۱۳۶۷ ش در قم به چاپ رسیده است.

علی بن ابراهیم از محضر بسیاری از روات معتبر شیعه بهره برده از جمله:

۱- پدر بزرگوارش ابراهیم بن هاشم

۲- برادرش اسحاق بن ابراهیم بن هاشم

۳- محمد بن عیسی

۴- احمد بن محمد بن خالد برقی

۵- ایوب بن نوح

۶- احمد بن اسحاق بن سعد

۷- احمد بن محمد

۸- اسماعیل بن محمد ملکی

۹- حسن بن محمد

۱۰- حسن بن موسی الخشاب

شخصیت‌های فراوانی نیز از محضر درس او بهره برده‌اند مانند:

۱- ثقة الإسلام محمد بن یعقوب کلینی



۲- قاسم بن محمد

۳- احمد بن زیاد بن جعفر همدانی

۴- حسن بن حمزه علوی

دیگر آثار او :

۱- نوادر القرآن

۲- ناسخ و منسوخ

۳- قرب الإسناد

۴- الشرايع

۵- الحيض

۶- التوحيد و الشرك

۷- فضائل أمير المؤمنين عليه السلام

۸- المغازی

۹- الأنبياء

۱۰- المشذر

۱۱- المناقب

۱۲- اختيار القرآن

وی از احترام خاصی نزد علما و فقهای شیعه برخوردار است و مرحوم کلینی در کتاب کافی بسیاری از روایات خود را به او مستند می‌سازد.

او جزء اولین راویان بزرگ حدیث در شهر قم می‌باشد و فقهای شیعه او را استاد مشایخ قم و از بزرگ‌ترین چهره‌های آن شهر میدانند.

نجاشی در باره او می‌فرماید: «علی بن ابراهیم شخصیتی مورد اطمینان در نقل روایات و دارای ایمانی ثابت و استوار است و مورد اعتماد و دارای عقیده و مذهبی صحیح می‌باشد. او روایات فراوانی را از مشایخ شیعه شنیده و نقل کرده است.»

۲- محمد بن حسن بن فروخ صفار (www.wikishia.net)

شیخ ابو جعفر محمد بن حسن بن فروخ صفار قمی «اعرج» (لنگ) متوفی به سال ۲۹۰ ق معاصر امام دهم علی بن محمد نقی الیهادی (علیه السلام) و امام یازدهم حسن بن علی العسکری (علیه السلام) بود. بنابر قول شیخ طوسی، صفار از صحابه امام یازدهم (علیه السلام) به شمار می رفت و مسائل خود را به او عرضه کرده بود. بر اساس فهرستی که نجاشی ارائه کرده است - و برخی مؤلفین متأخر نیز آن را نقل کرده اند - صفار قمی ۳۷ مجموعه حدیث را گرد آورده بود و همانگونه که از عناوین آنها پیداست غالباً آثار فقهی هستند.

کتاب بصائر الدرجات فی علوم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و ما خصهم الله، که اخیراً در ایران طبع شده و عنوان تازه ای نیز به آن داده شده است: بصائر الدرجات فی المقامات و فضائل اهل البیت. این کتاب مجموعه ای سترگ از روایات (شامل ۱۹۰۴ حدیث می باشد).

او از محضر علمای فراوانی از یاران ائمه علیهم السلام بهره برده است. او را می توان از بزرگان قرن سوم هجری برشمرد. کتاب "فضل القرآن" از آثار قرآنی اوست. تقریباً همه تذکره نویسان، اوصافی را که نجاشی برای صفار به کار برده است برای وی ذکر می کنند: «یکی از برجسته ترین محدثان قم»، «ثقة»^۱، «عظیم القدر»، «قلیل السقط فی الروایة».

۳- حسین بن سعید اهوازی (محمدی یدک، علی، ستارگان حرم، ج ۵، مرداد ۱۳۸۵)

ابومحمد^۲ حسین بن سعید معروف به حسین اهوازی (اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۲۷) از راویان جلیل القدر شیعی بوده و در زمره عالمان برجسته زمان خویش، در قرن سوم هجری، به شمار می رفته است.

^۱ «ثقة» همیشه صفت راوی است و ثقة بودن راوی ممکن است برای شنونده احراز گشته یا در کتاب های رجالی به آن تصریح شده باشد؛ خبر ثقة، خبر واحدی است که راوی آن ثقة - مورد اطمینان از نظر راست گویی - باشد.

^۲ مرحوم نجاشی کنیه «ابومحمد» را متعلق به حسن بن سعید برادر حسین اهوازی می داند. (رجال نجاشی ص

او در اکثر میدانهای علمی همچون تفسیر (کتاب تفسیرالقرآن)، علوم قرآن، تاریخ و آثار مناقب، اخلاق و بویژه فقه دارای تخصص و وسعت نظر بوده است. مرحوم نجاشی قبل از ذکر نام کتابهای حسین بن سعید در تعریف و تمجید از آثار وی گفته است: کتابهایش نیکو بوده و به آنها عمل شده است. مهمترین اثر بجای مانده از حسین بن سعید اهوازی حدود ۵۰۲۶ احادیث و روایاتی است که وی به نقل آنها پرداخته است.

مرحوم سیدحسن صدر از علماء معاصر، در کتاب «تأسیس الشیعه» از حسین بن سعید در بخش تفسیر و علوم قرآن یاد کرده و او را از پیشگامان این میدان به حساب آورده است، او در ادامه معرفی شخصیت علمی این عالم شیعی چنین گفته است: «حسین بن سعید دارای کتاب تفسیر قرآن است، و نیز از کسانی است که آثار و تألیفات زیادی از خود بجای نهاده است.»

مقام و منزلت این دانشمند سده سوم هجری شیعه بویژه در عرصه فقه، آنچنان روشن و ملموس است که علاوه بر علماء رجال شیعی، برخی از عالمان اهل سنت را نیز به اعتراف واداشته است.

او برادری بنام «حسن بن سعید» داشته، که در عرصه علوم و معارف آن عصر، دارای شخصیت والائی بوده است، حسن بن سعید دارای تألیفات و تصنیفات فراوان بوده، و همانند برادرش در بسیاری از معارف و دانشهای زمان خود، از زمره پیشتازان آن میدان به شمار می آمده است (فهرست ابن ندیم، ص ۲۷۷، ف ۵، م ۶).

ابن ندیم، آن هنگام که بنام حسین بن سعید می رسد از او به نیکی هرچه تمامتر یاد کرده و شخصیت بارز علمی وی را به خوبی معرفی می کند، او درباره چهره علمی حسین بن سعید چنین گفته است: «قدرت و گستردگی مقام علمی حسین اهوازی و برادرش، در زمینه های علم فقه، آثار و تاریخ پیشینیان، مناقب و سایر

علوم شیعی، نسبت به دیگر دانشمندان زمان خود بیشتر بوده است (رجال کشی، ص ۵۵۱).»

عمر رضا کحّاله نیز در کتاب خود از او نام برده و در بیان شخصیت علمی وی چنین نوشته است. «فقیه مشارک فی بعض العلوم»، او فقیهی است که در برخی از علوم دیگر نیز مشارکت داشته است (معجم المؤلفین، ج ۴، ص ۱۰).

نکته آخر اینکه با توجه به عناوین و موضوعات کتابهای حسین بن سعید می توان گفت که بیشتر آثار او درباره فقه و احکام می باشد، آنچنانکه صاحب «روضات الجنات» نیز به این مطلب توجه داشته و گفته است: اکثرها فی الفقه والأحكام. اغلب تألیف های حسین بن سعید در باب فقه و احکام است (روضات الجنات، ج ۲، ص ۳۱۰).

شیخ طوسی در «رجال» و «فهرست» خود به ستایش حسین بن سعید پرداخته و صراحتاً او را فردی مورد وثوق و اطمینان دانسته و چنین گفته است: حسین بن سعید بن حماد... ثقه (رجال طوسی، ص ۳۷۲، فهرست، ص ۵۸).

علامه حلی متوفای ۷۲۶ هجری نیز در کتاب «خلاصه الرجال» خود به توصیف و تشریح شخصیت والامقام حسین بن سعید پرداخته و از او بطوری شایسته نام برده و چنین گفته: ...ثقة عین جلیل القدر (رجال علامه، ص ۲۵).

سایر دانشمندان رجال شیعه همچون: ابن شهر آشوب، ابن داود و برقی و... نیز به معرفی و ستایش این راوی و عالم جلیل القدر پرداخته اند.

از میان کتابهای اهل سنت که به معرفی حسین بن سعید پرداخته اند، ابن ندیم بیشترین و بهترین کلمات را در توصیف و توضیح این شخصیت شیعی بکار برده است. او در این رابطه چنین گفته است: ...او سع اهل زمانهما علما بالفقه والآثار والمناقب و غیر ذالک من علوم الشیعه (فهرست ابن ندیم، ص ۲۷۷، ف ۵، م ۶). او و برادرش در زمان خود عالم ترین افراد در زمینه های فقه، تاریخ، مناقب و سایر علوم شیعی بوده اند.

پس از ابن ندیم برخی دیگر نیز از حسین بن سعید نام برده و فقط به معرفی مختصر او اکتفا کرده اند که از این میان می شود به ابن حجر عسقلانی (لسان المیزان، ج ۲، ص ۲۸۴) در «لسان المیزان» و عمر رضا کحاله در «معجم المؤلفین» اشاره نمود.

۴- علی بن بابویه قمی (معجم المؤلفین، ج ۴، ص ۱۰۰)
علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (درگذشته ۳۲۹ قمری) معروف به «ابن بابویه و صدوق اول، پدر شیخ صدوق، فقیه و پیشوای مردم قم و از فقهای بزرگ شیعه در عصر غیبت صغری بوده است.
وی پدر شیخ صدوق است و معمولاً از این پدر و پسر با عنوان صدوقین یاد می کنند.

ابن بابویه دانشمندی پر تألیف بوده است. چنانکه ابن ندیم به خط شیخ صدوق دیده است که او ۱۰۰ تألیف پدر خویش را به شخصی اجازه داده بوده است.
ابن بابویه فقیهی معتمد، جلیل، شیخ و پیشرو قمی های روزگار خویش بود. «کتاب التفسیر» فعالیت تفسیری اوست.

مقام او در فقه و حدیث چنان بلند بود که در مواردی که حدیث در دست نبود و یا اینکه در متن حدیث شبهه ای به نظر می رسید، علماء شیعه به فتاوی او در کتاب الشرایع (رساله) رجوع می کرده اند. یعنی فتاوی او را به منزلت متن روایت می دانستند و معتقد بودند وی علی القاعده، روایتی در اختیار داشته که مأخذ فتوایش بوده است.

نجاشی تألیفات او را چنین برشمرده است:

التفسیر

الوضوء

الصلوه

الجنائز

الامامه و التبصره من الحیره

الاملاء

نوادر کتاب المنطق

الاخوان

النساء و الولدان

الشرايع که برای فرزندش فرستاده است.

النکاح

مناسک الحج

قرب الاسناد

التسليم

الطب

المواريث

المعراج.

ابن بابويه قمی، در محضر بسیاری از بزرگان و استادان فقه و حدیث شاگردی نمود و از دریای دانش و تقوای آنها عطش درونی اش را سیراب کرد و به مقام نقل حدیث از آنان نایل گشت. وی بیشترین حدیث را از این محدثان و راویان شیعی نقل کرده که عبارتند از:

ابوالقاسم سعد بن عبدالله اشعری قمی (متوفی ۳۰۱ق) ؛ ابوالعباس عبدالله بن جعفر حمیری؛ علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (۳۰۷) احمد بن ادريس قمی؛ محمد بن یحیی العطار؛ محمد بن حسن صفار قمی (متوفی ۲۹۰ق) محمد بن ابی القاسم ما جیلویه؛ علی بن موسی بن جعفر کمندانی؛ حسین بن احمد مالکی؛ عبدالله بن حسن مؤدب؛ حسین بن محمد بن عامر؛ علی بن محمد بن قتیبه؛ علی بن حسن بن علی کوفی؛ علی بن حسین سعد آبادی.

۵- محمد بن اورمه قمی (ابوالحسن ربانی صالح آبادی، ستارگان حرم، جلد ۶).



شیخ طوسی در یکجا، او را از یاران حضرت امام رضا علیه السلام می داند. و از بعضی اخبار و روایات همچنین استفاده می شود که وی خدمت امام هادی علیه السلام را نیز درک کرده است و در روزهایی که امام در زندان سامرا بود ابن اورمه به دیدار وی می رفت. مرحوم آیت الله خوئی به نقل یکی از رجال شناسان برجسته، نقل می فرماید که: «محمد بن اورمه مورد اعتماد و وثاقت است».

برخی می گفتند: محمد بن اورمه، اهل غلو است؛ ولی به تدریج ثابت شد او مردی بزرگ و شیعه ای با اخلاص است. به هر حال از نقل این افراد آگاه به علم رجال، به دست می آید که «محمد بن اورمه» از چهره های برجسته و شاخص حدیث بود تا آنجا که حضرت هادی (ع) در سامراء در برابر این شایعات بی اساس، واکنش نشان داد و طی نامه ای از او دفاع کرد و مقام و منزلت او را در میان علماء و دانشمندان قم تثبیت کرد؛ البته این نامه امام (ع) که ابن غضائری مشاهده کرده است، به دست علماء بعد از او نرسید.

حدود ۴۳ کتاب، را برای او در فهرست های خود نام برده اند. جالب اینکه نام یکی از این کتابها «الرد علی الغلاة» است؛ ردیه بر علیه غلو کنندگان در دین. تنها یک راوی و ناقل اخبار نبود؛ بلکه با روشهای تحقیق و دقت و درایت، روایات را در کتاب های خود جمع آوری کرد لذا گزارشگران تراجم علماء درباره کتاب هایش نوشته اند: «همه صحیح و معتبر و در کمال دقت است».

کتاب تفسیر الباطن - کتاب تفسیر القرآن - کتاب ما نزل فی القرآن فی امیرالمومنین، از دیگر آثار اوست.

۶- محمد بن خالد برقی (www.hawzah.net، تاریخ انتشار، دیماه ۱۳۸۸)

محمد بن خالد برقی به اعتراف بسیاری از دانشمندان اسلامی شیخ طوسی علامه حلی ابن شهر آشوب، و ابن ندیم از اصحاب سه امام معصوم (امام موسی کاظم، امام رضا، حضرت جواد علیه السلام) بوده و توانست از مکتب خاندان هدایت نهایت فیض را برد.



محمد بن خالد از پیشگامان عرصه دانش و معرفت در عصر خود بوده، او در زمینه های رایج آن زمان (تفسیر علوم قرآن، تاریخ، روایت، ادبیات عرب، آشنائی با علوم عرب و علم رجال) صاحب نظر و صاحب تألیفات بود. مقام والای علمی محمد بن خالد برقی بر هیچ یک از دانشمندان علم رجال پوشیده نبود و آنان همواره به نام این عالم برجسته شیعی می رسیدند از او به بزرگی نام برده، به تعریف از مقام علمی اش می پرداختند. وی را چنین معرفی می کند: «محمد بن خالد برقی فقیه، ادیب و آشنا به علوم عربی و اخبار بود و کتبی دارد...» شیخ طوسی، و ابن ندیم نیز در فهرست شان به نوعی به معرفی شخصیت علمی و تألیفات محمد بن خالد پرداخته اند، دانشمند معاصر، مرحوم سید حسن (متوفی ۱۳۵۴) صاحب تأسیس الشیعه نیز، به معرفی شخصیت علمی او می پردازد و محمد ابن خالد برقی را از پیشگامان شیعه در عرصه علم و رجال و روایت، تاریخ و سیره و... می شمارد همچنین در بخش مشاهیر شیعه در علوم قرآن و تفسیر تأویل نیز از او نام می برد.

تالیفات

کتاب التفسیر- کتاب التنزیل و التعبير- العویص، البقره، المحاسن، الرجال، المحبوبات، المکروهات، طبقات الرجال، فضائل الأعمال، التحذیر، اخض الأعمال، التخوف، الترهیب، الحبه الصنوه، (علل) الأحادیث، معای الاحادیث و التحریف، الفروق، الاحتجاج، اللطائف، المصالح، تفسیر (تعبیر) الرؤیا، صوم الايام، السماء، الأرضین، البلدان، ذکر الکعبه، الأشکال، القرائن، البزائر، الرياضه، الأوائل، التاریخ، الأسباب، المأثر، الأصفیه، الأفانین، الروایه.

محمد بن خالد در حوزه درسی و تعلیمی خود به تربیت شاگردانی کار آمد همت گمارد و موفقیت های فراوان نیز کسب کرد.

۷- احمد بن محمد خالد برقی (ربانی، سید جعفر، ستارگان حرم، جلد ۱)
جعفر احمد بن محمد بن خالد بن عبدالرحمان برقی (۲۰۰ - ۲۷۴ یا ۲۸۰ ه)
مشهور به برقی محدث، مورخ ومؤلف نامی شیعه در قرن سوم هجری قمری، از

اصحاب امام جواد(ع) و امام هادی(ع) و صاحب کتاب المحاسن است. وی در میان شیعه و اهل سنت دارای وثاقت و جایگاه والایی است. عده‌ای نیز او را به دلیل روایت از ضعفا، ضعیف شمرده‌اند.

برقی از اصحاب امام جواد(ع) و امام هادی(ع) است ولی در منابع موجود، حدیثی که بدون واسطه از این دو بزرگوار نقل کرده باشد به چشم نمی‌خورد. شمار استادان او در حدیث از صد تن فراتر است. عده‌ای نیز او را به دلیل روایت از ضعفا ضعیف شمرده‌اند.

تالیفات

حدود نود اثر از او ذکر کرده‌اند که از جمله آثار قرآنی به شرح زیر است:
کتاب التفسیر - کتاب التاویل - کتاب الشواهد من کتاب الله عز وجل - کتاب ثواب القرآن - کتاب فضل القرآن - کتاب خلق السموات والارض - کتاب بدء خلق ابلیس والجن - کتاب ما خاطب الله به خلقه

احمد شاگردان، کتاب‌ها و آثار ارزشمندی از خود بر جای گذاشت و علماء و دانشمندان شیعه از او به عنوان راوی موثق و عالم جلیل‌القدر نام برده‌اند. علاوه بر شخصیت علمی در سلسله اسناد روایات فراوانی قرار گرفت که شمار آنها به چند هزار حدیث می‌رسد.

نجاشی او را فردی مطمئن و موثق دانسته، به نوشته‌هایش (۹۰ عنوان) اشاره کرده است، و شیخ طوسی او را در شمار اصحاب امام جواد و حضرت هادی علیه السلام آورده است.

۸- یونس بن عبدالرحمن القمی (ربانی صالح آبادی، ابو الحسن،
 (www.hawzah.net)

اسم او: یونس، کنیه اش: ابومحمد، معروف به «مولى آل یقطین» (رجال کشی، ج ۲ ص ۷۷۷ فهرست شیخ طوسی، ص ۱۸۱ رجال نجاشی، ص ۳۱۱ و الانساب سمعانی، ج ۱۳ ص ۳۵۰) و نسبتش، قمی است. این که در چه سالی قدم به عرصه وجود نهاد، چندان روشن نیست؛ ولی جمعی از دانشوران شیعی نوشته اند که او در دوران زمامداری هشام بن عبدالملک چشم به جهان گشود.
 اساتید

یکی از دلایل رشد و بالندگی این استوانه فقه و حدیث شیعه، داشتن استادانی برجسته بود که در درجه اول، امامان معصوم (ع) قرار داشتند. وی نهایت بهره و فیض را از وجود بابرکت آنان برد و بعد از امامان، اساتید بزرگی داشته که تعداد آنان حدوداً به ۲۵ نفر می رسد و نام بردن همه آنان در این نوشتار چندان ثمر بخش نخواهد بود؛ ولی به عنوان نمونه، به ذکر چند نفر از شاخص ترین آنان بسنده می کنیم:

۱ - عبدالله بن سنان: محدث و فقیه فرزانه که به گفته نجاشی: مسئولیت بیت المال را در حکومت منصور و مهدی و هادی و هارون الرشید به عهده داشت. او روایتگری مورد اطمینان و از اصحاب و یاران ما و جلیل القدر است که هیچ گونه طعنی بر او روا نیست.

۲ - عبدالله بن مسکان: از نیکان و ستاره ای درخشان در آسمان علم و روایت و از اصحاب اجماع و محدثی بسیار بزرگوار و مورد اطمینان است.

۳ - هشام بن سالم: محدثی است که به طور کامل مورد توجه و اعتماد است و از یاران حضرت صادق و حضرت موسی بن جعفر (ع) به شمار می رود.

۴ - هشام بن حکم: همان کسی است که با عمرو بن عبید در مسجد بصره پیرامون مسئله امامت و رهبری جامعه اسلامی مناظره کرد و او را از نظر استدلال و دلیل محکوم کرد. می گویند در اصل اهل کوفه بود، ولی در بغداد به شغل

تجارت پرداخت. از نظر روایت بسیار مورد اعتماد و از منظر اعتقاد به ولایت ائمه شیعی، بسیار پایبند و معتقد و در حقیقت یک شیعه راستین بود. وی در سال ۱۷۹هـ. ق در کوفه چشم از جهان فرو بست.

۵- حماد بن عیسی: از راویان امام کاظم و حضرت رضا(ع) و از اصحاب اجماع است.

۶- حماد بن عثمان روایی: از اصحاب اجماع و شخصی مورد اطمینان است.

۷- علی بن رئاب: جلیل القدر و محلّ اطمینان و اعتماد و صاحب کتاب و اصلی بزرگ است.

۸- حارث بن مغیره: یار سه معصوم (حضرت امام باقر، امام صادق و امام کاظم(ع)) و صاحب جایگاه رفیع و بلندی نزد رجال نویسان شیعی است.

در بین یاران و اصحاب امامان شیعه، عده ای چهره شاخص و شناخته شده ای دارند که در زبان علمی اهل رجال، به «اصحاب اجماع» مشهورند و فقیهان شیعه از صدر اول تا زمان ما به این جمع علاقه و عنایت ویژه ای دارند و به اخبار و روایاتی که آنان نقل می کنند، توجه تامّ و تمام دارند. عده آن ها هیجده نفر است و یونس نیز یکی از آن هاست. ریشه این اجماع و اتفاق، سخنی است که رجال شناس معروف، کشّی، از قول عالمان اصحاب شیعه روایت می کند. او در دو، سه مورد از کتاب خود می نویسد: «اصحاب ما، اتفاق دارند بر صحیح شمردن روایاتی که از این جمع و گروه روایت شود و به مقام فقهی و دانش آنان اعتراف دارند. یکی از آن ها یونس بن عبد الرحمن است (رجال کشی، ص ۸۳۰، ۶۷۳، ۵۰۷).

مرحوم شیخ طوسی در رجال می گوید: در نظر من محدّثی مورد اطمینان است (رجال شیخ، ص ۳۶۳).

مرحوم نجاشی می گوید: او کتاب های فراوانی دارد. آن گاه به ترتیب کتاب هایش را نام می برد: «کتاب التفسیر القرآن - کتاب السهو، الادب، الزکاة، جوامع الآثار،



فضل القرآن، کتاب النکاح، الحدود، الصلوه، العلل الکبیر، التجارات و کتاب یوم و لیلۃ.

سرانجام در سال ۵۲۰۸. ق جان به جان آفرین تسلیم کرد.

۹- محمد بن علی بن بابویه قمی (انصاری، حسین، بررسی نقش و جایگاه شیخ صدوق(ره) در گسترش فرهنگ اسلامی- شیعی)

محمد بن علی بابویه، ابوجعفر، ملقب به صدوق متولد ۳۰۵ ق، از بنیانگذاران فقه شیعه و در صف اول محدثین و علمای شیعه جای دارد. حدیث شیعه بر چهار کتاب (کتب اربعه) استوار است که "من لایحضره الفقیه" یکی از آنها و تألیف اوست. بنابراین وی یکی از ارکان مذهب شیعه به شمار می‌رود. چون صحت اسناد و آراء او مورد تصدیق سایر فقهاء بود او را "صدوق" لقب دادند. ولادت او به دعای امام عصر (عج) بوده و خود او هم به این عنایت، مباهات می‌کرده است. او در مدرسه‌ی قم، علوم ادبی و شرعی و عقلی را فراگرفت، پدرش و محمد بن حسن ولید از اصلی‌ترین استادان وی هستند. در سال ۳۴۷ ق به ری آمد. و در ۳۵۲ ق به خراسان، نیشابور و مرو رود و در ۳۵۵ ق به بغداد رفت و در آنجا تدریس داشت. از بغداد به کوفه و سپس به سفر حج رفت و در آنجا تدریس داشت. در بازگشت به همدان آمد. در ۳۶۷ و ۳۶۸ باز به خراسان سفر کرد و پس از زیارت مشهد به شهرهای ماوراءالنهر چون سمرقند، ایلاق، فرغانه، بلخ، اخسیکت و ... نیز سفر کرده و به مسئولیت گذاری پرداخت.

کتاب تفسیر قرآن صدوق به ما نرسیده لکن در میان آثار به‌جامانده از وی می‌توان به برخی از دیدگاه‌های تفسیری‌اش دست یافت. قدسی بودن و وحیانی بودن، نص و قرائت واحد، قابل فهم بودن و جواز تفسیر قرآن و نیز ساختار چند معنایی و پیوستگی آیات آن، از مهم‌ترین مبانی تفسیری شیخ صدوق است. تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر قرآن به سنت، ناظر به روش ابن‌بابویه در تفسیر قرآن به مآثور است.

از سوی دیگر تفسیر ادبی، تأویل آیات متشابه، بیان بطون آیات، بیان وجه جمع بین روایات تفسیری، نقد روایات تفسیری و نقد آراء تفسیری دیگران، ناظر به روش تفسیر اجتهادی اوست. بررسی شیوه تفسیر موضوعی در ارائه مباحث تفسیری، تحلیل ارتباط روش تفسیری قرآن به قرآن با روایت «ضرب قرآن» در آثار شیخ صدوق، بررسی شیوه وی در تبیین مفردات قرآن و اشاره به گرایش روایی و کلامی وی در تفسیر قرآن کریم از دیگر مباحث این نوشتار است.

از ویژگی‌های آثار شیخ، توجه فراوان او به معانی متن است. محدثان جهان اسلام به طور اعم و محدثان شیعه به خصوص، از دیرباز توجهی خاص به معنای متن داشته‌اند. فقیهان، حدیث‌شناسان، مفسران و متکلمان شیعه، به زودی دریافتند که با تفسیرها، توجیه‌ها و تأویل‌های خواسته یا ناخواسته‌ای روبرو هستند که از یکسو بیشتر کوشش‌هایی توسط مخالفان برای تحمیل آراء و نظرات خود و از سوی دیگر ناشی از فهم ناقص و یا نادرست آنان از متن می‌تواند باشد. اگر چه عالمان محقق دریافته بودند که حوزه‌ی الفاظ و معانی آن گستره‌ای در خور تأمل و کنکاش است و نمی‌توان به سادگی از کنار آن گذشت، اما دانشمندان شیعه با توجه به دریافت‌های مذهبی خود، به لایه‌های تو در تو معانی و وجود بطون، افزون بر ظواهر لفظ، باور داشتند. هیچ شکی در این نیست که آثار شیخ به ترویج مذهب اثنا عشری انجامیده، آموزه‌های رسیده از امامان شیعه نه تنها بر وجود این لایه‌ها انگشت تأکید می‌نهد بلکه دایره‌ی آن را بسیار گسترده‌تر و نیازمند دانش‌های فراتری هم قلمداد می‌کرد. مقوله‌ای که امروزه به ملاحظات فلسفی درباره‌ی زبان به مثابه‌ی یک پدیده‌ی انسانی انجامیده است. توجه به متن و معنا، سقف و کف معنا و تلاش برای تحلیل فلسفی - عرفی آن از مباحث روز و مورد توجه اصحاب اندیشه است.

پیدایش نخستین کتاب‌ها در حوزه‌ی زبان شناسی و معناشناختی توسط دانشمندان شیعه چون "العین"، خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۰ هـ) و "اصلاح

المنطق"، ابن سکیت اهوازی (م ۲۴۴هـ) و "مجمل اللغة" و "مقایس اللغة"، احمد بن فارس زکریای همدانی (م ۳۹۵ هـ) معاصر با شیخ صدوق، بی ارتباط با نکته‌ای که گفته آمد، نیست. افزون بر اینها مشارکت شیخ با ابن فارس همدانی در شاگردی ابوعبید قاسم بن سلام از لغت شناسان به نام در آن عصر، در توجه و اقبال او به حوزه معنا شناختی بی تأثیر نبوده است (رک: مقدمه‌ی مجمل اللغة: از ص ۳-۷). بی‌گمان وی که در مباحث فقهی و کلامی، نیاز جدی به مباحث الفاظ را از نزدیک لمس کرده و درصدد برآمده تا به شیوه‌ای روش مند در تحقیق معانی الفاظ دست یابد. "ابن بابویه (صدوق) در عالم حدیث نه تنها به عنوان ناقل، بلکه چنان که طوسی (الفهرست، ۱۵۷) یادآور شده، به عنوان نقاد احادیث و آگاه به رجال مطرح است. کتاب معانی الاخبار وی دلیل قاطعی بر تبحر او در فقه الحدیث و غریب الحدیث است." (دایره المعارف بزرگ اسلامی ج ۳/۶۵)

تألیف کتاب "معانی الاخبار" را باید گامی ابتکاری در این راستا به حساب آورد که مورد ستایش بسیاری هم قرار گرفته است. این کتاب "فرهنگ شیعی نفیسی در تفسیر و شرح مبهمات و پیچیدگی‌های پاره‌ای احادیث و کلمات قرآنی، با استناد به احادیث است.

شیخ صدوق در این کتاب واژه‌های مشکل قرآن و حدیث را و یا جمله‌ها و عبارت‌هایی را که تفسیر روشنی ندارند و یا الفاظ و کلماتی که در تداول معنای واضحی دارند ولی در روایات به منظور خاصی به کار برده شده‌اند را مورد بررسی قرار می‌دهد. بدین ترتیب وی احادیثی که در آن شیعیان، معنا و محتوا و هدف روایات و آیات را از معصوم (ع) سؤال کرده و پاسخ شنیده‌اند را گردآوری کرده است." (کتابشناسی نسخه‌های خطی آثار شیخ صدوق در ایران: ۲۳۵) "این کتاب ویژگی‌های منحصر به فرد دارد و همان گونه که از نامش پیداست در پی حل مشکلات اخبار و کشف معانی روایات است و با گردآوری روایاتی که ائمه معصومین (ع) در آن روایات به حل مشکلات فقهی، تفسیری، تاریخی و غیر آن پرداخته‌اند، مجموعه‌ای کم نظیر از احادیث روشنگر و گره گشا پدید آورده است.



در این کتاب، معانی اخبار و مفاهیم روایات بیان گردیده و فهم و درک خوانندگان را نسبت به معارف دین و معانی احادیث بالا برده است تا آنان بتوانند با درک درست روایت و کسب عقل و معرفت... از جرگه‌ی ناقلان و راویان بی‌بصیرت خارج شده و در حلقه علماء ربانی و فقیهان و حدیث شناسان درآیند." (شیخ صدوق: ۱۱۰-۱۱۲)

بدین ترتیب هر چند شیوه‌ی نوین شیخ در تألیف معانی الاخبار توسط دیگران پیگیری نگردید، و تألیف دیگری همانند و یا مستدرکی بر آن نوشته نشد، اما این شیوه به مثابه‌ی یک سبک روشمندانه مطرح و در عرصه‌ی تحقیق همواره از آن سود برده‌اند.

شیخ طوسی در اسانید الاستبصار از وی با لقب «عمادالدین» یاد کرده است. ابن بابویه را می‌بایست از نظر فکری از مکتب اخباریان متقدم قم به شمار آورد. صرف نظر از چند شخصیت نه چندان برجسته، او را باید آخرین متفکر این مکتب دانست که آثارش بخش عمده میراث اخباریان را تشکیل می‌دهد. در واقع کلام ابن بابویه را باید متون احادیث دانست که با کم‌ترین تصرف ممکن در قالب یک نظام کلامی ریخته شده و تدوین گشته است.

مقایسه مکاتب کلامی

اگر چه کلام اخباری ابن بابویه در کلیات با کلام سایر مکاتب امامیه هم‌خوانی دارد، اما در مقایسه‌ای بین رساله اعتقادات ابن بابویه و رساله تصحیح الاعتقاد شیخ مفید که در نقد آن نوشته شده، آشکار می‌شود که اختلافات قابل ملاحظه‌ای در مسائل فرعی وجود دارد.

یکی از مهم‌ترین موارد اختلاف مسأله جواز سهو در نماز بر پیامبر (ص) است. ابن بابویه چون برخی دیگر از بزرگان مکتب اخباری قم نه تنها سهو در نماز را بر پیامبر (ص) جایز می‌شمارد، بلکه مخالف این نظر را به اهل غلو (ابن بابویه، محمد،

ج ۱، ص ۲۳۴-۲۳۵، و مفید، محمد، ج ۱، ص ۶۵ - ۶۶) نسبت می‌دهد (رجوع کنید به رساله مفید یا سید مرتضی در مسأله سهو بر پیامبر).

برخوردهای کلامی

ابن بابویه در تبیین مهدویت از دیدگاه امامیه ضمن تألیف آثار متعدد به خصوص مهم‌ترین آن‌ها کمال‌الدین به رد ایرادات معتزله، زیدیه و دیگر مخالفان پرداخته و سعی بلیغی در نقض آراء قائلین به فترت و رفع شک امامیان متحیر نموده است. دیگر از ابعاد کلام ابن بابویه رد اتهاماتی است که از جانب مخالفین متوجه امامیه می‌گردید.

به عنوان نمونه وی کتاب التوحید را چنان‌چه در مقدمه آن متذکر شده به منظور رد اتهامات وارده به امامیه در مورد قول به تشبیه و جبر تألیف کرده است. رساله الاعتقادات ابن بابویه در واقع نخستین نمونه شناخته شده از این نوع رسائل در کلام امامیه است که خود ادامه کار او در مجلس ۹۳ از الامالی و مقدمه «الهدایه» می‌باشد.

صدوق در بسیاری از کتاب‌های خود از جمله کتاب معروف من لایحضره الفقیه روایات را بر اساس مبانی فقهی خود تنظیم کرده و کتاب معروف المقنع جنبه فتوایی دارد.

ابن بابویه نه تنها قیاس بلکه استنباط و استخراج را نیز غیرمجاز دانسته است. قدیم‌ترین توثیقی که در مورد ابن بابویه در دست داریم توثیق ابن ادریس و پس از او ابن طاووس است.

ابن طاووس متذکر شده که در مورد عدالت وی اتفاق نظر وجود دارد. ابن بابویه خود از ارباب جرح و تعدیل است.



ابن بابویه به عنوان یک محدث نه تنها میراث عظیمی را به آیندگان انتقال داده و بخش قابل توجهی از احادیث موجود در کتب روایی مسند شیعه پس از سده ۵ق چون آثار خزاز، مفید، طوسی، ابن رستم طبری و دیگران را به خود اختصاص داده، بلکه در مورد انتقال آثار گذشتگان به آیندگان نیز نقشی اساسی ایفا کرده است، به طوری که نوری وی را یکی از ۱۲ تنی دانسته که سلسله اجازات به ایشان منتهی می‌شود.

کتاب معانی الاخبار وی دلیل قاطعی بر تبحر او در فقه الحدیث و غریب الحدیث است.

نجاشی و طوسی کتابی نیز در مورد غریب حدیث پیامبر (ص) و علی (ع) برای او ذکر کرده‌اند.

تفسیر روایی

در میان عناوین آثار ابن بابویه عناوینی چون التاریخ، مقتل الحسین (ع) و تفسیر القرآن دیده می‌شود که با توجه به شیوه وی می‌توان حدس زد که جنبه تاریخ و تفسیر روایی داشته‌اند نه درایی.

مشایخ حدیثی

در مورد مشایخ ابن بابویه فهرست نسبتاً کامل و دقیقی بالغ بر ۲۱۱ تن در «حیات الشیخ الصدوق» ذکر شده است.

ابن بابویه کثیر التالیف بوده، چنان‌که مثلاً هنگام حضور در ایلاق^۱، حدود سال ۳۶۸ق به گفته خودش بالغ بر ۲۴۵ تالیف داشته است.

^۱ نزدیک چین، چند کیلومتری فرغانه، آخرین حاشیه ازبکستان به طرف قزاقستان - یا (در ناحیه بلخ)

آثار چاپی

الاعتقادات، الامالی؛ التوحید؛ ثواب الاعمال و عقاب الاعمال؛ الخصال؛ علل الشرائع؛ عیون الاخبار الرضا (ع)؛ کمال الدین و تمام النعمه، معانی الاخبار؛ «المقنع»؛ من لایحضره الفقیه؛ «الهدایه»؛ فضائل الاشهر الثلاثة هم‌چنین دو کتاب دیگر وی با عنوان‌های صفات الشیعه و فضائل الشیعه یک بار در نجف و یک بار با ترجمه فارسی در تهران، ۱۳۸۱ق، منتشر شده است.

دیگر آثار منسوب

کتاب مختصر تفسیر القرآن- کتاب الناسخ والمنسوخ- کتاب جامع تفسیر المنزل فی الحج- کتاب خلق الانسان - کتاب التفسیر القرآن (نا تمام) در میان این آثار مهم‌ترین مورد کتاب مدینه العلم می‌باشد. این کتاب مجموعه حدیثی بزرگ‌تر از من لایحضره الفقیه و بنا به قول ابن شهر آشوب بالغ بر ۱۰ جزء بوده است و گفته می‌شود تا زمان شیخ حسین بن عبدالصمد پدر شیخ بهائی موجود بوده و از آن پس مفقود گشته است.

اساتید

پدرش علی بن بابویه قمی؛ محمد بن حسن بن احمد بن ولید؛ احمد بن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی؛ احمد بن محمد بن یحیی عطار اشعری؛ محمد بن احمد بن علی اسدی معروف به ابن جراده بروعی؛ احمد بن محمد بن صقر صائغ العدل؛ احمد بن محمد بن حسن قطان؛ حسین بن احمد بیهقی؛ احمد بن ابراهیم بن بکر خوزی؛ علی بن ثابت دوالیبی؛ محمد بن بکران نقاش؛ حسن بن محمد بن عمرو بصری.



شاگردان

شیخ مفید؛ حسین بن علی بن موسی؛ حسن بن حسین بن علی؛ علی بن احمد پدر نجاشی؛ ابوالقاسم علی بن محمد بن خزازی؛ حسین بن عبیدالله غضائری؛ هارون بن موسی تلکبری؛ محمد بن طلحه نعالی بغدادی؛ ابوبکر محمد بن احمد بن علی.

وی پس از گذشت هفتاد و پنج سال از عمرش، در سال ۳۸۱ دعوت حق را لبیک گفت و در شهر ری دیده از جهان فرو بست و در نزدیکی مرقد عبدالعظیم حسنی مدفون گردید.

دیگر کتب تفسیری که در این زمان نوشته شد :

کتاب التفسیر عبد الله بن صلت قمی

کتاب تفسیر عم یتساءلون از محمد بن علی بن ابراهیم ابن موسی القرشی
کتاب ما نزل من القرآن فی الحسین بن علی از محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الاشعری القمی

نتیجه گیری و جمع بندی

از مجموع این نوشته چنین بدست میآید که مکتب تفسیری قم نقش بسزایی در ارائه و تدوین تفاسیر متعدد شیعی با روش و سبک تفسیرقران به قران با رویکرد حدیثی داشته است و با کوشش وجدیت علی بن ابراهیم، محمد بن حسن بن فروخ، محمد بن اورمه قمی، حسن و حسین اهوازی احمد بن محمد خالد برقی، ... و بلاخره شیخ صدوق- آخرین متفکر این مکتب - مدرسه تفسیری قم به شکوفایی رسید. علی بن ابراهیم، احمد بن محمد خالد برقی و شیخ صدوق بیشترین خدمت را در انتقال حدیث کوفه به قم را داشتند. و در تفاسیر خود از روایات زیادی استفاده کردند.



فهرست منابع

- ۱- قمی، علی ابن ابراهیم، تفسیر القمی، نجف اشرف ۱۳۷۸ ق.
- ۲- علی اکبر بابایی، مکاتب تفسیری، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۶ ش.
- ۳- جباری، محمد رضا، مکتب حدیثی قم
- ۴- علی محمدی یدک، طبقه بندی تفاسیر شیعه بر اساس روش‌های تفسیری، نشریه هفت آسمان، شماره ۴۹ - بهار ۱۳۹۰
- ۵- اسعدی، محمد، آسیب شناسی جریان روایت گرا در تفسیر، دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹
- ۶- مبلغان - تیر ۱۳۸۱، شماره ۳۰ - برکات ورود حضرت معصومه علیها السلام به شهر قم
- ۷- طالقانی، سید حسن، مدرسه کلامی قم، نقد و نظر: بهار ۱۳۹۱، سال هفدهم - شماره ۶
- ۸- عباس رسولی ۱، سهراب مروتی ۲، علی دشتی ۳، امیر فتاحی ۴، مریم همایون نیا، مکتب تفسیری کوفه و ویژگیهای تفسیری آن، کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی
- ۹- موسوی جزایری، طیب، تفسیر القمی، دار الکتب، ایران - قم، چاپ سوم، ۱۳۶۳ ه.ق

منابع سایت

- ۱۰- www.inoorlib.ir
- ۱۱- www.rasekhoon.net
- ۱۲- www.wikishia.net
- ۱۳- www.wikifegh.ir
- ۱۴- www.hawwzah.net
- ۱۵- lib.qhu.ac.ir www.
- ۱۶- www.ical.ir
- ۱۷- www.tebyan.net
- ۱۸- www.aftabir.com
- ۱۹- www.noormags.ir



تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی

در آیات قرآن کریم

زهرا محققیان^۱

اعظم پرچم^۲

چکیده:

امروزه در میاحث زبانشناسی نوین ثابت شده که بررسی متون مختلف از منظر ارتباطات غیر کلامی که زنجیرهایی از نشانه های گسترده است و پیام های متنوعی با توجه به بافت ارتباطی و هدف تعامل گران از آنها دریافت می شود، می تواند به خوانشی تازه از متن منجر شده و از لایه های متعدد معنایی آن پرده برداری نماید.

در این راستا پژوهش حاضر درصدد است متن قرآن کریم را از منظر نشانه های ارتباط غیر کلامی از جمله رفتارها، زمان، مکان و ... بررسی کند تا پیام هایی که خداوند از طریق عناصر غیر کلامی به انسان منتقل نموده را رمزگشایی نماید. به همین دلیل پس از معرفی انواع ارتباطات، با نگاهی میان رشته ای و با استفاده از نظریه های علوم ارتباطات، ارتباطات غیر کلامی بازتاب یافته در متن قرآن کریم مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته اند. یافته های پژوهش نشان می دهد که در آیات قرآن کریم پیام های مختلفی بواسطه ارتباطات آوایی، بینایی، بویایی، شنوایی و ... به آدمی منتقل شده که پرده برداری از آن ها درکشف پیام نهفته در متن سهم بسزایی داشته و موجبات تکثیر معانی آن را فراهم می نماید.

کلید واژه: ارتباط، ارتباط غیر کلامی، نشانه، قرآن

^۱ دانشجوی دوره دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان z.mohaghegh89@yahoo.com

۰۹۱۳۲۲۷۰۷۳۱

^۲ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

مقدمه:

نشانه های ارتباطی غیر کلامی در «ادبیات» شفاهی و نوشتاری همه ملت ها دیده شده است چرا که انسان ها ناگزیر از «ارتباط» و استفاده از کلام و غیر کلام برای ایجاد و حفظ رابطه بوده و هستند. این هم پیوندی، ارتباط با خود، با هموعان، با طبیعت و عالم ورای حس و ماده را نیز در بر می گیرد. اگرچه در جهان امروز، علم ارتباطات اجتماعی به بررسی اینگونه موضوعات می پردازد اما در حقیقت ارتباطات غیر کلامی، پیشینه ای به قدمت عمر جوامع انسانی دارد. به همین دلیل، نمود رفتارهای انسانی در ادبیات ملت های مختلف ثبت شده است.

از دیگر سو پدیده پایان ناپذیری معانی قرآن از اهمیت خاصی برخوردار است و در کتاب های روایی و تفاسیر نیز، مطالب فراوانی در این باره آمده است. غزالی معتقد است تحت هر لفظی از الفاظ قرآن کریم، دریاهایی از اسرار و گنج هایی از رموز قرار دارد (الغزالی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۲۸). ابن عربی، قرآن را اقیانوسی بدون ساحل نامیده و علامه طباطبائی، کثرت معانی آیات را از عجایب قرآن دانسته که عقول را به تحیر می افکند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴۳).

پیرامون پیام های کلامی قرآن کریم، تاکنون تفاسیر مختلف و متون متعددی به نگارش درآمده است اما پرده برداری از ارتباطات غیر کلامی خداوند در خلال آیات قرآن کریم و تکثیر معانی غیر کلامی آن، مکانیسم خاصی دارد و روش شناسی خاصی را می طلبد. در این راستا پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که بطور کلی قرآن کریم تا چه اندازه و به چه میزان از پیام های غیر کلامی بهره برده است؟ آیا آشنایی با عوامل ارتباط غیر کلامی می تواند به درک بهتر آیات و از آن جا کشف پیام های نهفته در آن ها منتهی گردد؟

در ادامه پس از معرفی مختصری از پیشینه این علم و مفهوم شناسی واژگان، نگارنده کوشیده است با کمک علم نشانه شناسی به تحلیل ارتباط های غیر کلامی



تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم

موجود در قرآن کریم پرداخته تا از این طریق نشانه های مختلف در این گونه ارتباطات را رمزگشایی نماید.

۱- پیشینه بحث:

در طول تاریخ تقریباً ۵۰۰۰ ساله مطالعه ارتباطات انسانی، پژوهش و آموزش درباره ارتباطات، پیرامون پیام های کلامی متمرکز شده بود. تا قرن هجدهم هنوز توجهی جدی به نقش رفتار غیر کلامی نشده بود اما در اواسط قرن بیستم، مطالعه رفتار و ارتباط غیر کلامی مورد توجه شدید بسیاری از رشته های علمی از مردم شناسی گرفته تا ارتباطات و از معماری گرفته تا روانشناسی قرار گرفت تا اینکه در طی نیم قرن گذشته، اصطلاح «ارتباطات غیر کلامی» در ادبیات نظری مطالعات ارتباطی جایگاه خاص خود را پیدا کرد و بطور جدی مورد بررسی علمی قرار گرفت. تاکنون پیرامون ارتباطات و رفتارهای غیر کلامی کتب متعدد و بسیاری به نگارش در آمده و نظریات متعددی ارائه شده است اما در بررسی ارتباطات غیر کلامی متون مقدس از جمله قرآن کریم، تاکنون هیچ تلاش جدی و علمی انجام نگردیده است. به همین دلیل نگارنده به دلیل اهمیت موضوع فوق در مباحث زبانشناسی و نیز اثبات جامعیت قرآن کریم در این امر، سعی نموده با کمک مباحث علم نشانه شناسی به رمزگشایی اینگونه ارتباطات در آیات قرآن کریم بپردازد. امید است پژوهش حاضر راه را برای تحقیقات آتی در این حوزه بگشاید.

۲- مفهوم شناسی واژگان:

الف) نشانه^۱ و نشانه شناسی^۲: نشانه واحد معناداری است که به عنوان چیزی که در برابر چیزی دیگر (غیر خودش) قرار دارد؛ تفسیر می شود (قائمی نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۹). نشانه ها می توانند صورت های گوناگونی از قبیل کلمات، تصاویر و حتی رفتارها را داشته باشند. نشانه ها معنای ذاتی ندارند و تنها زمانی نشانه می شوند که کاربران، آن ها را در برابر معنایی بکار می گیرند به عنوان نمونه در متونی که به زبان های طبیعی هستند، نشانه ها واژگانی هستند که متن را فراهم آورده اند (گیرو، ۱۳۸۳، ترجمه محمد نبوی، ص ۱۴۰). علم نشانه شناسی، نشانه هایی را بررسی می کند که هدف از آن ها، انتقال پیامی به دیگری است. مثلاً در میان نشانه شناسان، ابر نشانه باران نیست چون قصد انتقال اطلاعات را ندارد (همان، ص ۳۹). نشانه شناسی که در قرن بیستم با کارهای سوسور و پیرس آغاز شد و در نهایت پس از ظهور دیدگاه های گوناگون در نشانه شناسی تفسیری اکو به اوج رسید، به تحلیل ارتباط و معنا می پردازد. بطور کلی این شاخه دانش، سه کار عمده انجام می دهد: اولاً روش شناسی برای فهم متون بدست می دهد. ثانیاً نگاهی نظام مند به معنا دارد یعنی نظام معنا را در مقام ارتباط با دیگران بررسی می کند. ثالثاً مکانیسم تکثیر معنا در یک نظام نشانه ای را روشن می سازد. بنابراین حاصل نهایی این دانش، بحث از روش و نظام معنا است (قائمی نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۹-۲۸).

این سخن اهمیت نشانه شناسی را برای مفسر قرآن نشان می دهد زیرا قرآن کریم بعنوان محصول ارتباط خداوند با بشر، اطلاعاتی را در اختیار آدمی قرار داده که معانی بسیاری در بر دارد. مفسر به دنبال کشف این اطلاعات و معانی است. در نتیجه نشانه شناسی از سه منظر برای مفسر حائز اهمیت بوده و می تواند به او

^۱ Sing

^۲ Semiology



تحلیل نشانه‌های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم

یاری رساند: اول اینکه می‌تواند در تنقیح روش تفسیر به او کمک کند و دیگر اینکه می‌تواند در کشف نظام معنایی قرآن مفید باشد و نیز می‌تواند مکانیسم و روش تکثیر معنایی قرآن را نشان دهد.

ج) ارتباط : ارتباط، در زبان لاتین از کلمه Communication مشتق شده و در عربی با عنوان "الاتصال" بکار می‌رود (موسی، ۲۰۰۳م، ص ۹). این واژه از نظر لغت به معانی متعددی همانند گزارش دادن، بیان نمودن، منتقل کردن، پیوند دادن، تماس گرفتن و .. معنا شده است. اما در اصطلاح فرایندی است که یک شخص، مفهومی را به ذهن شخص دیگری (یا اشخاص) با استفاده از پیام‌های کلامی یا غیر کلامی منتقل می‌کند (ریچموند و مک کروسکی، ترجمه فاطمه موسوی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۸۱). بدین ترتیب ارتباط فرایندی پویا و مداوم است.

د) ارتباط غیر کلامی: ارتباط غیر کلامی، در زبان لاتین از کلمه Nonverbal Immediacy مشتق شده و در عربی با عنوان "الاتصال غیراللفظی" بکار می‌رود (موسی، ۲۰۰۳م، ص ۳۱). ارتباط‌های غیر کلامی شامل تمام جنبه‌های ارتباط بجز کلمات می‌باشند (وود، ۱۳۷۹، ص ۲۸۴). درحقیقت این تعبیر، به دامنه وسیعی از پدیده‌هایی گفته می‌شود که پهنه وسیعی را می‌پوشاند (محسنیان راد، ۱۳۸۰، ص ۲۴۱). بدون تردید آنگونه که صاحب نظران برآن اتفاق نظر دارند انسان‌ها از زبان گفتگو برای تعاملات و ارتباطات خود بهره می‌برند اما نوع رفتار انسان‌ها نشان می‌دهد که آن‌ها به نارسایی زبان و بیان و گفتگو در انتقال اطلاعات اذعان دارند چراکه پیام‌های کلامی تنها بخش کوچکی از ارتباط میان فردی را تشکیل می‌دهد. به همین دلیل پیام‌هایی که با استفاده از کلمات و جملات ارسال می‌شوند، معمولاً با نظم غنی از علائم غیر کلامی همراهند به گونه‌ای که پیام کلامی را حمایت، اصلاح یا حتی کاملاً عوض می‌کند (فرگاس، ترجمه خشایار بیگی و مهرداد فیروزبخت، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱).

شولمن در کتابش بحث ارتباط غیر کلامی را از یادآوری حرکات چارلی چاپلین در فیلم های به یاد ماندنی او آغاز می کند و می نویسد : در دوره فیلم های صامت، چارلی چاپلین توانست با تماشاگرانش بدون کلام ارتباط برقرار کند. دست هایش، چهره اش، حرکات مضحک اش، لباس هایش همه پیام های او را منتقل می کردند (محسنیان راد، ۱۳۸۰، ص ۲۴۴). متون مختلف نیز، مخصوصا متون مقدس در دو بستر کلام و رفتار شکل می گیرند و هر متنی شبکه درهم تنیده ای از روابط کلامی و غیر کلامی را به نمایش می گذارد. در این میان، ارتباطات غیر کلامی می تواند به عنوان محور شناخت و ارزیابی پیام های کلامی، ذهن خواننده را درگیر کرده و به خواندن ادامه متن ترغیب نماید. بدین ترتیب متن از لایه های متعددی کلامی و غیر کلامی تشکیل شده که شاید برخی نسبت به برخی دیگر اصلی تر بنظر برسد اما در دلالت های متن، همه لایه ها می توانند به یک اندازه اثرگذار باشند. معنا نیز حاصل برهمکنش بین همین لایه های متنی است. لذا هر نشانه ای اعم از زبانی و غیر زبانی در یک کنش ارتباطی، در دل نظام پیچیده ای از عوامل متعامل معنا پیدا می کند (همان، ۱۵۸).

پژوهش گران درباره ماهیت و چگونگی رفتارهای غیر کلامی، نظریه های متنوعی را ارائه کرده اند و فعالیت های غیر کلامی را به شیوه های مختلف طبقه بندی و تحلیل نموده اند. در یک دسته بندی جامع می توان، انواع ارتباط های غیر کلامی را بدین ترتیب برشمرد: ارتباط های آوایی، ارتباط های مکانی، ارتباط های زمانی، ارتباط های دیداری، ارتباط های چشایی، ارتباط های بویایی، ارتباط های لامسه و رفتار شخصیت ها (فرهنگی، ۱۳۷۳، ۳۱۰-۲۹۴).

در ادامه با در نظر داشتن انواع یاد شده، ارتباطات غیر کلامی بازتاب یافته در آیات قرآن کریم مورد بررسی و تحلیل قرار می گیرد. البته سعی نگارنده بر آن است که ارتباطات غیر کلامی موجود در قرآن کریم را، بر اساس بافت و سیاق آیات



تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم

رمزگشایی کرده و از پیام های متعدد و متنوع موجود در آیات، براساس کلمات همنشین، کشف و پرده برداری نماید.

۳- تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم

همانگونه که در قبل نیز بازگو شد؛ در یک دسته بندی جامع می توان، انواع ارتباط های غیر کلامی را بدین ترتیب برشمرد:

۳-۱- ارتباط های دیداری :

۳-۱-۱- رفتار چشم

چشم ها، بخش ویژه ای از چهره و منبعی بسیار غنی از رموز غیر کلامی به شمار می روند. تماس چشمی یا عدم آن می تواند مطالب زیادی را در مورد احساسات و درونیات فرد منتقل کند. برخورد یا عدم برخورد نگاه ها می تواند گویای علاقه و صمیمیت، دوستی، بی علاقه گی، خجالت، بی ادبی و... باشد (سوسمان و دیگران، ترجمه حبیب الله دعایی، ۱۳۷۶، ص ۴۱-۴۲) مطالعه رفتار چشم، تماس چشمی، حرکت چشمی و یا ارتباطات بصری هم نامیده می شود. ارتباطات بصری عمدی و غیر عمدی صورت می گیرد و هر دو نوع آن، حامل اطلاعات است (موناری، ۱۳۸۷، ص ۷۲) یعنی در هر دو نوع، ارتباط صورت می گیرد اما ممکن است تعاملی شکل نگیرد. چشم انسان توانایی پاسخ دادن به حدود ۵/۱ میلیون پیام هم زمان را دارد. درباره اهمیت ارتباط رفتار چشم باید گفت که تقریباً هشتاد درصد از اطلاعات افراد درباره محیط پیرامون از طریق چشم ها کسب می شود (ریچموند و مک کروسکی، ترجمه فاطمه موسوی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۲۱۵). گاه در روند تعامل، بدون اینکه کلمه ای بین افراد رد و بدل شود چشم ها می توانند جریان ارتباط را تنظیم کنند. از طریق چشم می توان تنفر، عشق، جدیت، عصبانی بودن و... را فهمید. افراد جامعه به رفتارهای چشم در تعاملات روزمره توجه فراوانی دارند، عباراتی چون با نگاهش به من زل زده بود،

نگاهش بسیار بی‌شرمانه بود، نگاهش بسیار سنگین بود و... حاکی از این توجه و دقت به واکنش‌های بصری است. رفتارهای چشم کارکردها و انواع متفاوتی دارند که در ذیل موارد آن در آیات قرآن کریم مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۳-۱-۲- کارکردهای رفتار چشم

رفتارهای دیداری در تبدلات ارتباطی کارکردهای متفاوتی دارند و در فرهنگ‌های گوناگون، اشخاص رفتارهای چشمی خاصی دارند و دنیایی از مفاهیم را در تماس چشمی به یکدیگر منتقل می‌کنند. از بین کارکردهایی که برای رفتارهای چشم در کتاب‌های علوم ارتباطات ذکر می‌شود به پنج کارکرد عمده آن اشاره می‌شود. (همان، ص ۲۲۰-۲۱۷؛ سامووار و دیگران، ۱۳۷۹، ترجمه غلامرضا کیانی و اکبر میر حسنی، ص ۲۶۶).

الف) کسب اطلاع: اشخاص با دقت و تمرکز به محیط و افرادی که در اطرافشان حضور دارند می‌نگرند تا اطلاعاتی را کسب کنند. چنانچه خداوند در آیه «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (مومنون: ۷۸)، چشم و دیدگان آدمی را، یکی از بزرگترین راه‌های شناخت و کسب اطلاعات از محیط پیرامون خویش و نعم الهی معرفی نموده است. بدون شک هرگز عالم خارج به درون وجود ما راه نمی‌یابد، بلکه تصویر و ترسیم و اشکالی از آن با وسائلی در روح ما نقش می‌بندد، و به این ترتیب همیشه شناخت ما نسبت به جهان خارج به وسیله ابزاری صورت می‌گیرد که از همه مهم‌تر بصر (چشم) است. این ابزار آنچه را از خارج دریافته؛ به ذهن و فکر ما منتقل می‌سازد و ما با نیروی عقل و اندیشه آن را در می‌یابیم و به تجزیه و تحلیل آن می‌پردازیم. مطابق آیه «فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيِّئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا»، مشرکان، هنگامی که آن وعده الهی و عذاب را از نزدیک مشاهده می‌کنند؛ بواسطه چشم و قوه باصره خویش، به شدت عذاب و سختی آن پی برده و می‌فهمند که دست آن‌ها از هر وسیله‌ای کوتاه است. صورت شان زشت و سیاه شده؛ به گونه‌ای که آثار غم و اندوه از آن می‌بارد. لذا رو

تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم

به سوی خازنان دوزخ و ماموران عذاب می کنند و می گویند: از پروردگارتان بخواهید یک روز عذاب را از ما بر دارد «وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۹).

بنابراین این کارکرد چشم، حاوی پیام های کلامی نهفته بسیار زیادی در میان آیات قرآن است و حامل نشانه های غیر کلامی متعددی از معانی نهفته در متن است.

ب) شکل گیری ارتباط: این کارکرد از عمومی ترین کارکردهای چشم است و غالباً اولین مرحله در شکل گیری آشنایی، ارتباط چشمی است. زمانی که فردی به دیگری نگاه می کند، اگر گیرنده نگاه نیز به او نگاه کند، تعاملی از طریق چشم ایجاد شده است و در غیر این صورت، تعاملی رخ نداده و ارتباط یک طرفه بوده است. در آیات بسیاری از قرآن کریم، خداوند به این گونه نگاه ها که آغازگر صحبت و تعامل هستند، اشاره نموده، آیاتی که حاکی از گفتگوهای بهشتیان با یکدیگر، یا با اهل جهنم است، یا آیاتی که اهل جهنم هنگام ورود به آتش با دوستان و رهبران خویش به بحث و مجادله می پردازند و ... به عنوان نمونه در آیات زیر، نگاه، سرآغاز تعامل و برقراری ارتباط معرفی شده است: «قَالَ هَلْ أَنتُمْ مُطَّلِعُونَ» فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ * قَالَ تَاللَّهِ إِن كِدْتَ لَتُرْدِينَ * وَ لَوْ لَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُخْضَرِّينَ» (صافات: ۵۷-۵۴). بندگان مخلص پروردگار که طبق سایر آیات، غرق انواع نعمت های معنوی و مادی بهشتند، ناگهان به فکر گذشته خود و دوستان دنیا می افتند، می خواهند بدانند سرنوشت آن ها به کجا رسید. اینجا است که نگاهی به سوی دوزخ می افکنند ناگهان دوست خود را در وسط جهنم می بینند! او را مخاطب ساخته و با او به صحبت می نشینند. و همین نگاه، آغاز و واسطه شکل گیری ارتباط و تعامل میان ایشان است. بنابراین این کارکرد چشم نیز، در آیات قرآن کریم، مورد توجه قرار گرفته است.

ج) وادارکننده تعامل: گاه نگاه بیش از اندازه متعارف، اشخاص را وادار به تعامل می‌کند. اگر فردی بیش از اندازه متعارف در جامعه، به کسی نگاه کند یا نگاهی نامشروع داشته باشد، او را بسیار وقیح و بسیار بی حیا می‌پندارند. در این گونه فرهنگ‌ها، خیره نگاه کردن به افراد، غیرقابل قبول و زننده بنظر می‌رسد. آموزه‌های دینی بر اجتناب از نگاه خیره زن و مرد بیگانه به یکدیگر تأکید فراوان دارند. برجسته‌ترین آیات قابل اشاره در این بخش، آیات «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» و «قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» (نور: ۳۱-۳۰) یعنی (به مردان با ایمان بگو: «دیده فرو نهند و پاکدامنی ورزند، که این برای آنان پاکیزه‌تر است، زیرا خدا به آنچه می‌کنند آگاه است.» و به زنان با ایمان بگو: «دیدگان خود را [از هر نامحرمی] فرو بندند و پاکدامنی ورزند) است که خداوند برای صیانت انسان از آلودگی‌های رفتاری ناشی از اختلاط زن و مرد بطور نامناسب، فرمانی روشن برای اجتناب از آسیب دیدن ارتباطات میان فردی و اجتماعی زن و مرد بیان نموده است. از نظر قرآن کریم، نگاه خیره و حرام گونه میان زن و مرد نامحرم، آغاز یک ارتباط نامشروع شده و سرانجام ارتباطی را بین آن دو شکل می‌دهد که در ادامه به صورت کلامی و غیرکلامی ادامه یافته و تباهی و فساد هردو طرف را بدنبال خواهد داشت. ضمن آن که فروپاشی و سست شدن روابط خانوادگی را نیز به همراه دارد. در حالیکه فروگیری اینگونه نگاه‌ها و پرهیز از برقراری ارتباط، علاوه بر ایجاد آرامش فردی و خانوادگی موجبات رشد معنوی افراد را نیز فراهم می‌نماید.

د) بیان عواطف: چشم‌ها منبعی از اطلاعات ارزشمند درباره حالات عاطفی اشخاص‌اند. در شرایط مختلف حتی نگاهی که معطوف به محیط است نیز می‌تواند تا حدی احساس و حالاتی چون غم، شادی، ترس، تنفر، نگرانی، اضطراب و... را منعکس کند. در آیه «و تَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الدَّلِّ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ» (شوری: ۴۵) یعنی (آنان را می‌بینی [که چون] بر [آتش] عرضه



می شوند، از [شدت] زبونی، فروتن شده اند: زیرچشمی می نگرند). تعبیر "يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ" نمایانگر حالت وحشت و اضطراب شدید جهنمیان است که از فرط ترس و دلهره، زیر چشمی به آتش دوزخ می نگرند! این ترسیمی است از حالت کسی که شدیداً از چیزی می ترسد و نمی خواهد آن را با تمام چشمش ببیند و در عین حال نمی تواند از آن غافل بماند، ناچار پیوسته مراقب آن است اما با گوشه چشم! (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۶۶) یا در آیات زیر، ترس و اضطراب آدمی در مواقف قیامت، با نگاه و چشم، ترسیم شده است: «خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنتَشِرٌ» (قمر: ۷) یا «خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرَاهَهُمْ ذُلًّا ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ» (معارج: ۴۴) یعنی (دیدگانشان به زیر افتاده، [غبار] مذلت آنان را فرو گرفته است. این است همان روزی که به ایشان وعده داده می شد). نسبت "خشوع" به "چشم ها" به خاطر آن است که حالت خشوع و ذلت بیش از هر چیز در دیدگان ظهور می کند. در آن روز نیز، صحنه آن قدر هولناک است که افراد تاب تماشای آن را ندارند، لذا چشم از آن برمی گیرند و به زیر می اندازند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۵۸).

۳-۲- ارتباط های آوایی:

ارتباط های آوایی جنبه های گوناگون صدا هنگام ارتباط است که کلیه نشانه های آوایی را شامل می شود و رفتارهای آوایی نیز نام دارد. بیشترین اهمیت رفتارهای آوایی، به عنوان یکی از کانال های ارتباط غیر کلامی، در تأثیر گذاری بر روی ادراک پیام های کلامی است (ریچموند و مک کروسکی، ترجمه فاطمه موسوی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۲۴۱-۲۳۵). آواها در قرآن کریم یا از سوی شخصیت ها تولید می شوند که نشانه هایی همانند کیفیت صدا، گام، لحن و ... دارند یا منشأ تولیدشان محیط بیرون است که آواهای طبیعی مانند نام آواها و دیگر اصوات طبیعت را در برمی گیرند (یول، ۱۳۸۷، ترجمه محمد نورمحمدی، ص ۳).

در قرآن کریم، آواهای صوتی از هردو منشأ فوق صادر شده اند و هریک در قرآن، مصادیق مختلفی را دارند که به عنوان نمونه به آیات زیر اشاره می شود:

(الف) آواهایی که از سوی اشخاص ایجاد می شوند عبارتند از :

در قرآن کریم چنین آواها و اصواتی از طرف بسیاری از انسان ها همانند انبیا و رسولان الهی، افراد برجسته تاریخ، کافران، اهل دوزخ و اهل بهشت و صادر شده است که در ادامه به ذکر یک نمونه از آن، اکتفا می شود:

- «وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا» (فاطر: ۳۷) در آیه فوق، واژه "اصطراخ" از ریشه "صرخ" در اصل با تاء منقوطة است که به طاء قلب شده و به معنای صدای بلند یا صوت رفیع است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۴۸). اصطراخ نیز، از باب افتعال، به معنای قبولی صرخه است. شخص در چنین حالتی با صدای بلند فریاد می کشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ۲۲۳).

از آن جا که سیاق آیه فوق مربوط به کفار و عذاب های الهی است (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۲۰، ص ۳۴۷). بنابراین عبارت فوق، حکایت گر فریاد های اهل جهنم در هنگام رؤیت عذاب الهی است. آنها با مشاهده نتایج اعمال سوء خود در ندامت عمیقی فرو می روند، و از اعماق پرده دل فریاد می کشند و ناله می کنند که: خدایا ما را خارج کن تا کار صالح انجام دهیم. خداوند با این تعبیر نشانه ای، به شدت عذاب و اضطراب اهل دوزخ و کثرت پشیمانی ایشان اشاره نموده است. در حقیقت این گونه تعبیر، به جنبه وحشتناک و دردناک بودن عذاب جهنم افزوده است و بطور نهفته و ضمنی، از طریق نوعی ارتباط غیر کلامی (فریاد های بلند و ندا های دردناک و بی ثمر اهل جهنم) علاوه بر بیان حالت اضطراب و پشیمانی جهنمیان، از شدت و سختی آن روز و بیفایده بودن تمامی تلاش های آدمی سخن گفته است.

(ب) آواهایی که از طرف محیط ایجاد می شوند : برای تشریح این گونه آواها در قرآن کریم می توان به آیه زیر اشاره نمود:



تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم

- لا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ (انبیاء: ۱۰۲) : واژه "حسیس" از ریشه "الحس" به معنای ناله و صدای ضعیف است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹). بنابراین "الحسیس" به معنای "الصوت الخَفِیُّ" یا صدای آهسته، مخفی و سبک است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶؛ ص ۴۹؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۳؛ ص ۹۱۶). سیاق آیه فوق پیرامون موقعیت و امنیت اهل بهشت است که مطابق وعده های الهی به پاداش خویش رسیده و چنان در بهشت و نعم الهی غوطه ور و شادمانند که هرگز کوچکترین صدایی از فریادهای وحشتناک دوزخ به گوششان نمی خورد با این که جهنم نعره ها دارد: «إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقاً وَهِيَ تَفُورُ» (ملک: ۷). حرف "ها" در واژه "حسیسها" به کلمه "جهنم" در آیه ۹۸ ارجاع می شود (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۳۷۱).

بنابراین خداوند با تعبیر فوق، به عدم وجود کوچکترین حزن و اندوهی در بهشت اشاره نموده و بطور نهفته و غیر کلامی به جنبه رفاه و آسایش بهشت و بهشتیان افزوده است. چنانچه ادامه آیه نیز، مؤیدی بر این نشانه لطیف است: «وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ» لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّيْنَهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» (انبیاء: ۱۰۳-۱۰۲)

در قرآن کریم، این نوع آواها و ارتباطات غیر کلامی بسیار تکرار شده است؛ صداهایی همانند: صداهای پرندگان (نمل)؛ صدای حیواناتی همچون الاغ یا "صوت الحمير" (لقمان)، سگ (اعراف)، مورچه (نمل) و ...؛ یا صدای طبیعت که شامل رعد و برق و صاعقه (رعد: ۱۳)، درخت (قصص: ۳۰) و... می شود یا صدای اشیایی همانند ناقور (مدثر: ۸)، انواع نفخ (آل عمران: ۴۹؛ انعام: ۷۳؛ حجر: ۲۹ و ...) و ... علاوه بر موارد فوق، کیفیت و حالت صدا شامل بلندی، کوتاهی، تندی و غیره که معمولاً برداشت های ویژه ای از آن می شود نیز، از جنبه های ارتباط غیر کلامی است که حاوی نشانه هایی برای مخاطب است و در مهارت های اجتماعی و حفظ روابط بسیار مهم است (ریچموند و مک کروسکی، ترجمه فاطمه موسوی و

همکاران، ۱۳۸۷، ص ۲۳۸). به عنوان نمونه در آیه «وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ: صدایت را آهسته ساز، که بدترین آوازه‌ها بانگ خران است» (لقمان: ۳۱)، به نرمی صدا و آهسته بودن آن توصیه شده چراکه بلندبودن و ارتفاع زیاد صدا، حسی حاکی از تکبر یا اضطراب یا هیجان را انتقال می دهد. چنانچه در روایات، فریادهای مغروران و ابلهان به آن تشبیه شده که آرامش اطرافیان را سلب می کند. در بعضی از روایات که از امام صادق (ع) نیز، نقل شده این آیه به عطسه‌ای که با صوت بلند ادا می شود و یا داد و فریاد به هنگام سخن گفتن، تفسیر گردیده در حقیقت بیان مصداق روشنی از آن است (علمایی، ۱۳۹۰، مجله بینات، ش ۷۱، ص ۱۸۵).

همچنین لحن صدا نیز حاوی نشانه های ارتباطی بسیاری است که هیجان های درونی بواسطه آن مشخص می گردد (ریچموند و مک کروسکی، ترجمه فاطمه موسوی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۲۳۹) چنانچه خداوند در مورد منافقان می فرماید: «و لتعرفنهم فی لحن القول» (محمد: ۴۷). از طرز سخنانشان می توان به حالات درونی شان پی برد. سخن ایشان کنایه دار و تعریض گونه است. از نظر راعب کلمه «لحن» بیشتر به معنای آن است که کلام را از سنت های جاری اش برگردانی یا اعراب آن را نگویی و یا نقطه ها و کلمات آن را جابه جا کنی، که این عمل ناپسندی است و گاهی هم به معنای سربسته حرف زدن و بطور فحوی و کنایه سخن گفتن. استعمال می شود که این قسم استعمال، در بازار شعرا و ادباء بیشتر رواج دارد و در نظر آنان پسندیده و جزء بلاغت است (راعب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۳۸).

در آیه به اهمیت لحن و توجه دادن بدان، در ارتباطات اجتماعی اشاره شده و «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» (احزاب: ۳۲) خداوند می فرماید: به گونه ای هوس انگیز سخن نگوئید که بیمار دلان در شما طمع کنند بلکه به هنگام سخن گفتن، جدی و خشک و بطور معمولی سخن بگوئید، نه همچون زنان کم شخصیت که سعی دارند با تعبیرات تحریک کننده که گاه توأم با ادا و اطوار



تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم

مخصوصی است که افراد شهوت ران را به فکر گناه می افکند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۰۸).

تعبیر به "فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ" تعبیر بسیار گویا و رسایی است از این حقیقت که لحن و کیفیت صدا، اغلب پیام های بسیار مهمی را به دیگران انتقال می دهند و چه بسا در موارد بسیاری، همانند مصداق معرفی شده در آیه فوق، موجبات سلب آرامش جامعه را فراهم نموده و باعث طغیان شهوت انسان های مریض و کم ایمان می گردد.

بنابراین از نظر قرآن کریم تغییرات موجود در صدا اعم از ارتفاع، لحن و ... حاوی نشانه های ارتباطی غیر کلامی در مواجهه با مخاطب شمرده شده است که در مواردی همچون موارد فوق، باید از آن ها اجتناب نمود.

۳-۳- ارتباط های مکانی:

منظور از ارتباط های مکانی، محیطی است که در آن، زمینه بسیاری از وقایع رخ می دهد. پیوستگی عناصر مکانی با موضوع و ایجاد محیط مناسب برای وقوع بسیاری از ارتباط ها و رویدادها بسیار مهم است. بنابراین در نظر گرفتن مکان بروز حوادث و انجام مکالمات، در پی بردن به معنای مورد نظر مؤلف و راهیابی به معنای متن بسیار مهم است.

در قرآن کریم، از مکان های متعددی نام برده شده است. مکان هایی همانند جنگل، کوه و... که ارتباط با طبیعت را تداعی می کند، خانه (نور: ۳۶)، بهشت (مدر: ۴۰-۳۹)، جهنم (غافر: ۴۹-۴۷)، شهر (حجر: ۶۷) و اما در این میان شاید، داستان غار اصحاب کهف، به عنوان یکی از نشان دارترین و پرمعناترین مکان های نام برده در قرآن، از اهمیت ویژه ای برخوردار باشد زیرا جنبه ای از زندگی بشر را تجسم می بخشد و قطعه ای را به نمایش می گذارد که به هنگام وجود عقیده و باوری درست در هر جامعه ای، تکرار می گردد هر چند این عقیده، چنان توانمند باشد که توده فزون مردمان، خود را بدان می آریند و یا چنان

ناتوان که نموده‌ها و جلوه‌هایی یافت نمی‌گردد تا دیدگان را به خود درکشد (مسلم، ترجمه هادی بزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۲). در حقیقت نام کهف، اشاره بدین نکته دارد که آن کس که به موضوعات مطرح شده در این سوره را به تدبر نشیند و بدان پناه جوید، او را همچون غاری باشد که از همه فتنه‌ها و آشوب‌ها مصون است (همان، ص ۱۹۷-۱۹۶).

«وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْأَىٰ إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِّن رَّحْمَتِهِ وَ يَهَيِّئْ لَكُمْ مِّنْ أَمْرِكُمْ مَّرْفَقًا» وَ تَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ إِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ هُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَن يُضِلِّ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا» (کهف/۱۷-۱۶).

"واژه "کهف" به معنای "غار"، در آیات فوق، نقش کلیدی و کلمه پر مفهومی است که همان بازگشت به ابتدایی‌ترین نوع زندگی بشر را به خاطر می‌آورد، نه از زرق و برق دنیای مادی در آن خبری است، نه از بستر نرم و زندگی مرفه! مخصوصاً با توجه به آنچه در تواریخ نقل شده که اصحاب کهف، وزیران و صاحب منصبان بزرگ شاه بودند که بر ضد او و آئینش قیام کردند؛ روشن می‌شود که گذشتن از آن زندگی پرنواز و نعمت و ترجیح غارنشینی بر آن، تا چه حد شهامت و گذشت و همت و وسعت روح می‌خواهد؟! ولی در آن غار تاریک و سرد و خاموش، و احیاناً خطرناک از نظر حمله حیوانات موذی، یک دنیا نور و صفا و توحید و معنویت بود. خطوط رحمت الهی بر دیوار چنین غاری نقش بسته و آثار لطف پروردگار در فضایش موج می‌زد، خبری از بت‌های رنگارنگ مسخره در آن نبوده، و دامنه طوفان ظلم جباران به آن کشیده نمی‌شد. انسان را از آن فضای محدود و خفقان‌بار محیط جهل و جنایت‌رهای می‌بخشید و در فراخنای اندیشه آزاد، غوطه‌ور می‌ساخت. آری این جوانمردان موحد آن دنیای آلوده را که با تمام وسعتش زندان جانکاهی بود ترک گفتند و به غار خشک و تاریکی که ابعادش همچون فضایی بی‌کران می‌نمود روی آوردند. درست همچون یوسف پاکدامن که هر چه به او اصرار کردند اگر تسلیم هوس‌های سرکش همسر زیبای عزیز مصر



تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم

نشوی، زندان تاریک و وحشتناک در انتظار تو است، اما او بر استقامتش افزود و به پیشگاه خداوند عرضه داشت: «رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَ إِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ» (یوسف/۳۲) (میبدی، ۱۳۷۱ق، ج ۵، ص: ۶۷۰).

بنابراین بیان داستان اصحاب کهف و شناسایی و معرفی ایشان با نام کهف، به عنوان مکان وقوع داستان، نشانه ای است بر اهمیت مکان بروز حوادث در فهم معنای موردنظر مؤلف و راهیابی به معنای متن. بدین ترتیب نامگذاری داستان بنام اصحاب کهف، نه تنها واقعیت زنده ای برای کنار گذاشتن زندگی مادی از نظر جوانان سوره کهف است بلکه نماد زنده ای برای تمام مفاهیمی است که با کنار گذاشتن زندگی دنیا و زرق و برق های زودگذر آن ارتباط داشته باشد (بستانی، ترجمه موسی دانش، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۷۳).

۳-۴- ارتباط های زمانی:

توجه به زمان، حامل پیام های قوی است. در برخی فرهنگ ها، زمان بسیار اهمیت دارد و واکنش های مردمانشان نسبت به زمان، حاوی پیام های ارتباطی بسیاری است. گفته شده که زمان حرف می زند و فریاد های زمان، بیانات حقیقی تری است (ریچموند و مک کروسکی، ترجمه فاطمه موسوی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۹۹) به همین دلیل مطالعه زمان و ارتباطات، بخش مهم ارتباطات غیر کلامی به شمار می رود.

بررسی انواع زمان های موجود، نحوه بهره گیری از زمان، رفتار زمان با ما یا نحوه واکنش ما به زمان و ... ، مسائل بی شماری را مشخص می کند؛ مسائلی همانند: زمان، بیان کننده موقعیت اجتماعی ما نسبت به دیگران است. زمان، بیانگر میزان علاقه به افراد یا اشیاء است. نحوه واکنش افراد به زمان، نشاندهنده تربیت فرهنگی و ویژگی های روان شناختی آن هاست و (همان، ص ۳۷۹-۳۷۷).

بدیهی است که در مطالعات قرآنی پیرامون ارتباط های زمانی، هریک از موارد فوق حاوی مطالب و نکات بسیاری است که بحث پیرامون هریک، فراتر از

گنجایش پژوهش است. به همین دلیل تنها به بررسی یکی از انواع تقسیمات فوق در آیات قرآن می پردازیم:

جهت یابی فرهنگی زمان، به نحوه درک و استفاده زمان در فرهنگ های مختلف می پردازد (همان، ص ۳۷۱). در برخی فرهنگ ها، وقت تک زمانه^۱ بسیار حائز اهمیت بوده و میزان انضباط و نظم افراد را نشان می دهد. وقت تک زمانه، یعنی زمان بندی کردن فعالیت های سروز و انجام یک فعالیت در یک زمان خاص (همان، ص ۳۷۷-۳۷۶). به عنوان نمونه تأکیدهای مختلف خداوند به زمان، نشانه ای است بر اهمیت خداوند به وقت تک زمانه و تأکید بر انجام اعمال عبادی در این ساعات خاص، چنانکه در آیه زیر بدان اشاره شده است: «وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ أَنْاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى» (طه: ۱۳۰) زمان های نامبرده در آیه، به گونه های مختلف در نزد مفسران رمزگشایی شده است. برخی مفسران، آن ها را نشانه ای برای اوقات نمازهای پنجگانه دانسته اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۳۳). به این ترتیب که: "قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ" اشاره به نماز صبح، "قَبْلَ غُرُوبِهَا" اشاره به نماز عصر (یا اشاره به نماز ظهر و عصر است که وقت آنها تا غروب ادامه دارد)، "مِنْ أَنْاءِ اللَّيْلِ" اشاره به نماز مغرب و عشاء و همچنین نماز شب است. برخی دیگر اشاره به مطلق زمان شمرده اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۹۷-۹۶). تعبیر به "أَطْرَافَ النَّهَارِ" نیز یا اشاره به نماز ظهر است، یا مطابق بعضی روایات، اشاره به نمازهای مستحبی است که انسان در اوقات مختلف روز می تواند انجام دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۳۶). احتمال سومی نیز در تفسیر آیه وجود دارد که شاید متضمن زمان نماز صبح و عصر و دو نماز مغرب و عشا باشد (همان، ص ۲۳۸). بهر حال، آیه فوق، به نحوه درک و استفاده زمان جهت عبادت خداوند پرداخته و با

^۱ Monochronic Time

پیام نشانه ای خویش، وقت تک زمانه و زمان بندی کردن عبادت در زمان های مخصوص را توصیه می نماید.

از دیگر سو، زمان و نزدیک شدن به دیگران، بطور لاینفکی باهم در ارتباطند. استفاده مناسب از وقت است که تعیین می کند آیا شما در سطح اجتماعی و شغلی فردی قابل نزدیک شدن هستید یا خیر؟ پاسخ فوری در جواب سوالات دیگران، احساس صمیمیت ایجاد می کند در حالیکه پاسخ تدریجی، احساساتی مثل بی رغبتی و تنش ایجاد می کند. براساس استفاده ما از زمان، سایرین در مورد ما داوری کرده و ویژگی های خاصی را به ما نسبت می دهند. نحوه استفاده فرد از وقت است که تعیین می کند دیگران او را چگونه ادراک کنند (ریچموند و مک کروسکی، ترجمه فاطمه موسوی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۴۰۹-۴۰۶). چنانکه در آیه فوق و سایر آیات قرآن، همانگونه که برخی مفسرین نیز اشاره نموده اند، این تعبیر نشانه ای نهفته است که خداوند را در تمامی ساعات می توان عبادت کرد و در رحمت بی انتهای او در تمامی اوقات شبانه روز به روی بندگان باز است. یا در جایی که می فرماید: «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره: ۱۸۶) یعنی (و هر گاه بندگان من، از تو در باره من بپرسند، [بگو] من نزدیکم، و دعای دعاکننده را- به هنگامی که مرا بخواند- اجابت می کنم، پس [آنان] باید فرمان مرا گردن نهند و به من ایمان آورند، باشد که راه یابند). یکی از معانی حرف "اذا"، ظرف زمان است. این تعبیر، این پیام را تقویت می کند که دعای آدمی، در هر لحظه ای که خداوند را بخواند، بدون هیچ شرطی و قیدی مستجاب است. همچنین نزدیکی را با صفت بیان کرده و فرموده: (نزدیکم) نه با فعل، (من نزدیک می شوم) تا ثبوت و دوام نزدیکی را برساند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۰). چنین پاسخ فوری از جانب خداوند، در انسان احساس صمیمیت ایجاد کرده و دردسترس بودن همگانی او را به اذهان متبادر می نماید. یا در آیه «وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَ

عَشِيًّا» (مریم: ۶۲)، در توصیف اوصاف بهشت و بهشتیان، واژگان "بُكَرَةً وَ عَشِيًّا" این پیام را تقویت می کند که رزق بهشتیان، پشت سر هم و بدون انقطاع است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۷۹؛ امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۸، ص: ۱۳۴).

۳-۵- ارتباط های چشایی:

چشایی یکی از حواس پنجگانه است که در بررسی ارتباطات غیر کلامی اهمیت بسیار زیادی دارد و آگاهی انسان را نسبت به درک عالم اطراف افزایش می دهد. این حس، ارتباط وثیقی با حواس بویایی و لامسه دارد یعنی بواسطه حس بویایی و لامسه، این کار انجام می شود. بدیگر بیان بو، سبب تحریک آدمی شده و او را به چشیدن یا عدم آن وامی دارد. بواسطه حس لامسه نیز می توان سردی یا گرمی خوراک را فهمید و به چشیدن آن، مبادرت نمود (موسی، ۲۰۰۳م، ص ۵۲۹). برای کشف نشانه های ارتباط غیر کلامی مربوط به حس چشایی، باید ابتدا مفهوم چشیدن با کلید واژه "ذوق" را در قرآن دریافت.

"ذوق" در قرآن به معنای چشیدن مزه غذا با دهان است و در مواردی بکار می رود که خوراک اندکی در میان باشد اما اگر خوردن چیزی به مقدار زیاد انجام شود، واژه "اکل" استعمال می گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳۲) این آیه در قرآن کریم، بیشتر برای عذاب های الهی بکار رفته است.

اما چشیدن یا تذوق در قرآن کریم یا بواسطه دهان و زبان است همانند «فلما ذاقا الشَّجَرَةَ ...» (اعراف: ۲۲)، یا توسط پوست و حس لامسه اتفاق می افتد همانند «ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ» (قمر: ۴۸).

در آیه «فلما ذاقا الشَّجَرَةَ ...» (اعراف: ۲۲)، به خوبی استفاده می شود که به مجرد چشیدن از میوه درخت ممنوع، این عاقبت شوم به سراغ آن ها آمد، و در حقیقت از لباس بهشتی که لباس کرامت و احترام خدا بود برهنه شدند. بنابراین آیه فوق این پیام را تقویت می کند که حتی چشیدن چیز حرام جایز نیست و انسان باید در تمامی صحنه های زندگی تحت فرامین الهی بوده و ذره ای نافرمانی او را نکند.



تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم

مطابق آیه «يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ» (قمر: ۴۸) یعنی روزی که در آتش به رو کشیده می شوند [و به آنان گفته می شود: «لهیب آتش را بچشید و احساس کنید) و کاربرد واژه «مس» در آن، شاید بتوان این پیام ارتباطی را دریافت نمود که آتش همه بدن های آنان را نمی سوزاند، بلکه پوستها را می سوزاند که اعصاب حساس انسان در آن ها توزیع شده است، و همین درد عذاب را افزایش می دهد. آیه دیگری درباره عذاب جهنم و تأثیر آن بر پوست انسان چنین می گوید: كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ «که هر گاه پوستهای ایشان پخته شود، آنها را با پوستهای تازه جانشین می کنیم تا عذاب را بچشند» (نسا: ۵۶) (مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ۱۴، ص: ۲۶۳). این گونه تعبیر، که به ارتباطات غیر کلامی نهفته در کلام خداوند، اشاره دارد؛ به جنبه وحشتناک و دردناک بودن عذاب جهنم افزوده است.

۳-۶- ارتباط های بویایی:

بنابر تحقیقات دانشمندان علم ارتباطات، عطر و بو می تواند واکنش های عاطفی و حتی فیزیکی افراد و حیوانات را برانگیزاند. بویی که از فرد به مشام سایرین می رسد یا عطری که وی استعمال می نماید، هریک به نوبه خود در ارتباطات اجتماعی، سبب طرد یا جذب سایرین شده و باعث می شود دیگران به وی نزدیک شده یا از او دور شوند (ریچموند و مک کروسکی، ترجمه فاطمه موسوی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۵۰۸). به عنوان نمونه مشک، بوی خوش رایجی است که همه باور دارند افراد را به سمت یکدیگر جلب می کند. بوهایی که ملایم و مطبوع هستند احتمالاً بیش از بوهایی که نامطبوع و آزار دهنده هستند گفتگو بین طرفین را افزایش می دهند و احتمالاً منجر به نزدیک شدن می شوند (همان، ص ۴۰۶-۴۰۵). بنابراین بوهای مختلف یا سبب ایجاد حالت بهجت و شادی در فرد می شوند یا حالت انزجار و تنفری را در او ایجاد می نمایند.

در قرآن کریم گرچه آیات اندکی به حس بویایی اشاره نموده اند اما می توان آیاتی را یافت که از نظر معنا و مفهوم به این حس مرتبط بوده و بدان اشاره می نمایند همانند آیه «وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لَا أَنْ تُفَنِّدُون» (یوسف: ۹۴) که حضرت یعقوب (ع) پس از سال ها فراق از فرزندش حضرت یوسف (ع)، روزی به فرزندانش گفت: من بوی یوسف را می شنوم. در این که حضرت یعقوب (ع) از چه فاصله ای این بو را استشمام نموده، اختلاف است. از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: یعقوب در فلسطین بوی پیراهن یوسف را از فاصله مسیر ده شب راه شنید. و ابن عباس گفته: از مسیر هشت شب راه بوی او را استشمام کرد. و حسن گفته: از هشتاد فرسخی آن را استشمام نمود. و اصم گفته: از مسیر یک ماه (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۵، ص ۴۰۲). بهر حال آنچه از بررسی آیه فوق بدست می آید غیرعادی بودن این امر و اعجاز آن است (موسی، ۲۰۰۳م، ص ۵۲۱). با نشانه شناسی این اتفاق یعنی استشمام بوی پیراهن یوسف، می توان گفت که دوران محنت و رنج یعقوب بسر آمده و مرحله جدید زندگی وی، با گشایش و رفع تنگناها و مشکلات و نیز زدوده شدن غم ها از اعماق دلش آغاز می شود و خداوند بدینوسیله با این گونه تعبیر غیرکلامی، به پایان زمان فراق و آغاز دوران وصال بشارت داده است.

همچنین از کاربرد رائحه های طیب و موردپسند نزد اعراب همانند ریحان (واقعه: ۸۹)، کافور (انسان: ۵)، زنجبیل (انسان: ۱۷)، رحیق (مطففین: ۲۵)، مسک (مطففین: ۲۶) و انواع میوه های بهشتی که در جهت توصیف بهشت و نعم آن استعمال شده اند، می توان به ارتباطات غیرکلامی خداوند از طریق حس بویایی و اهمیت آن در قرآن کریم راه یافت که بحث پیرامون هریک، خارج از گنجایش پژوهش حاضر است.



۳-۷- ارتباط های بساوایی (حس لامسه) :

ارتباط بساوشی نخستین و شاید بنیادی ترین شکل ارتباطات محسوب می شود. ابتدایی ترین اشکال زندگی برای تعامل با محیط اطراف شان منحصر به لمس کردن متکی بودند. امروزه نیز انسان ها به همان اندازه ی اولین و شاید مهم ترین شکل تعامل با انسان های دیگر، هنوز به حساسیت بساوشی متکی هستند. نوزاد با نوازش مادر، آرام شده و احساس امنیت می کند (ریچموند و مک کروسکی، ترجمه فاطمه موسوی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۲۹۷). در بسیاری جوامع، تماس بدنی نشانه علاقه و پذیرش است. خودداری از لمس کردن، مجموعه ای از احساسات منفی مثل رنجش، خصومت، عصبانیت و بدگمانی را انتقال می دهد. کارشناسان معتقدند فقدان لمس کردن نهایتا منجر به هزاران مشکل مرتبط با ارتباطات از جمله افت یادگیری در تکلم و تشخیص نشانه ها می شود (همان، ص ۲۹۹).

از نظر قرآن کریم نیز، لمس کردن که با کلیدواژگان "مس" و "لمس" در قرآن کریم بکار رفته اند، یکی از پیام های انسانی بسیار قوی در تحکیم ارتباطات اجتماعی به شمار می رود تا بدانجا که حضرت موسی (ع) مجازات سامری که با ساختن گوساله باعث انحراف مردم شده بود را، طرد او از اجتماع بواسطه منع هر گونه تماس با وی یا تماس او با دیگران، اعلام می کند: « قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَوةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ » (طه: ۹۲) یعنی (گفت: «پس برو که بهره تو در زندگی این باشد که [به هر که نزدیک تو آمد] بگویی: [به من] دست مزیند).

در حقیقت آنچه از مظاهر اجتماع انسانی است از وی قدغن نمود. این نوع عذاب الهی، نشانه و پیامی است بر این نکته که عدم تماس با اجتماع، حسرت دائمی و تنهایی و وحشت بی سرانجام را بدنبال خواهد داشت که در بینش قرآن از سخت ترین شکنجه ها به شمار می رود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۹۷).

همچنین در بینش قرآن، لمس کردن و ارتباط با محیط از طریق حس بساواپی، بنیادی ترین و مطمئن ترین نحوه تعامل با محیط به شمار می رود بگونه ای که با لمس و تماس نزدیک با اشیا می توان به حقیقت اشیا و کیفیت و چگونگی آن ها پی برد. به همین دلیل در آیه «وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ» (انعام: ۹) خداوند در جریان هدایت مشرکان، خطاب به پیامبر (ص) می فرماید: اگر کسی روشن ترین محسوسات یعنی آنچه با " مشاهده " و " لمس " درک می شود را انکار نماید، نشانه نهایت درجه استکبار وی و تمامیت لجاجت اوست. در مورد مشرکان نیز، دائره لجاجت برخی از ایشان تا حدی توسعه یافته که اگر این قرآن را در صورت کتابی که در برگ های کاغذی نوشته شده باشد بفرستیم، که آنان با دست لمس کنند، باز به بهانه سحر از تسلیم شدن در برابر آن سر باز می زنند. بنابراین در مورد چنین افرادی، نباید به سخنان و اقوال پوچ شان که می گویند: «لَنْ نُؤْمِنَ لِرُقْيَاكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ» (اسرا: ۹۳) اعتنا نمود. در حالی که در زندگی روزانه خود برای اثبات واقعیت ها به یک دهم از این نشانه ها نیز قناعت می کنند و آن را قطعی و مسلم می دانند! و این نیست مگر به خاطر خود خواهی و تکبر و لجاجت سختی که بر روح آن ها سایه افکنده تا بدان جا که روشن ترین محسوسات و بدیهیات را نیز انکار می نمایند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۸).

اما به تماس های عاشقانه و صمیمی که نهایت محبت و علاقه افراد را به یکدیگر نشان می دهد و در ارتباط های بسیار صمیمی میان زن و شوهر بکار می رود، در آیات قرآن کریم نیز اشاره شده است: «وَلَا مَسْتُمْ النَّسَاءَ» (نسا: ۴۳) یا «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا» (مجادله : ۴). مطابق آیات فوق، حس لامسه و ارتباط بساواپی نمایانگر حس دوستی و علاقه افراد به یکدیگر است که در تماس های جنسی زن و شوهر، به اوج می رسد.

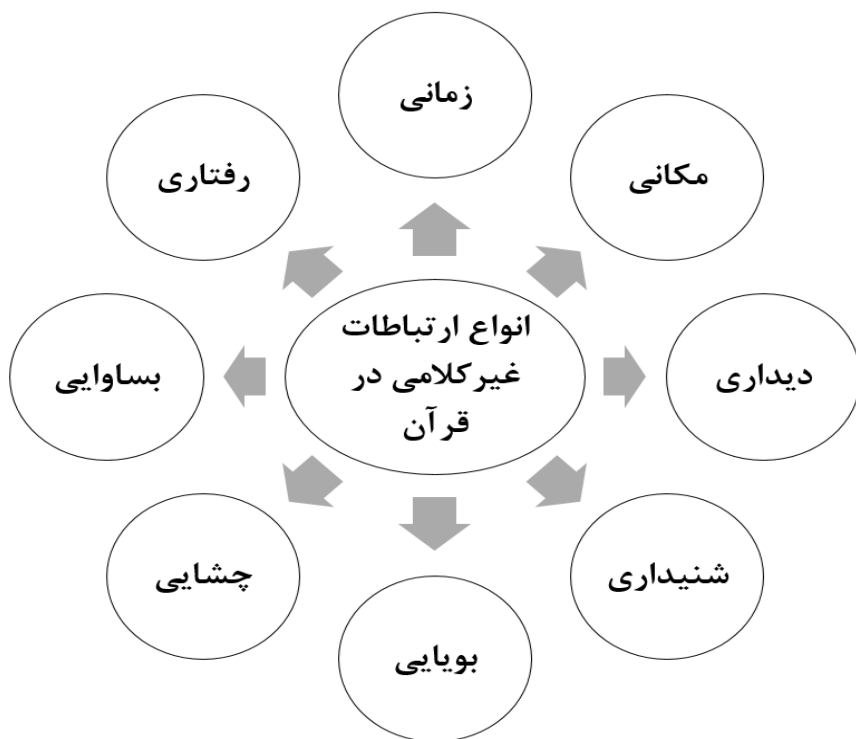


۳-۸- رفتار شخصیت ها:

یکی دیگر از اقسام انواع ارتباطات غیر کلامی، توجه به رفتارهای افراد و نحوه واکنش آن ها نسبت به وقایع و اشیاء پیرامون است. در متون نوشتاری، شیوه رفتار شخصیت های متن با طبیعت اعم از حیوانات، درختان و ... نشان دهنده توجه مولف به کانال های ارتباط غیر کلامی است. در جدول زیر برخی از پیام هایی که از رفتارهای شخصیت های قرآنی در مواجهه با طبیعت، حیوانات و .. دریافت می شود، ذکر شده است:

پیام مسلط	رفتار
ایجاد حس تعجب در جوان همراه موسی (کهف: ۶۳)	زنده شدن ماهی در داستان موسی و خضر (کهف: ۶۳)
ترس موسی	عصای به اژدها تبدیل شده
حسرت و ندامت صاحبان باغ از کفرشان به خداوند (حاقه: ۳۰)	سوخته شدن باغ پر ثمر (حاقه: ۳۲-۱۷)
ایجاد حس ندامت و تقاضای بازگشت به دنیا (مومنون: ۱۰۶)	عرضه آتش جهنم بر جهنمیان (مومنون: ۱۰۴)
ستایش و شکر خداوند (زمر: ۷۴)	عرضه نعم بهشتی بر بهشتیان (زمر: ۷۳)

بطور کلی با توجه به موارد گفته شده می توان انواع ارتباطات غیر کلامی مورد استفاده خداوند در خلال آیات قرآن کریم را در نمودار زیر خلاصه نمود:



۴- نتیجه

بررسی نشانه های ارتباط غیر کلامی در قرآن کریم، نشان می دهد که خداوند در آیات قرآن، در موارد متعددی از تکنیک ارتباط غیر کلامی بهره برده و بطور گسترده جهت القای پیام و ملموس نمودن حوادث، از آن ها استفاده کرده است. از این طریق ذهن خواننده بواسطه درگیر شدن با مؤلفه های ارتباط غیر کلامی، جاهای خالی متن را پر کرده و در افزایش فهم او از آیات، تأثیر گذار است. ارتباط غیر کلامی به اهمیت خصائص ظاهری در روابط انسان اشاره دارد. کارآمدترین و پرتعدادترین ارتباطات غیر کلامی که در قرآن کریم نیز بکار رفته اند؛ عبارتند از: ارتباطات دیداری، شنیداری، بویایی، چشایی، بساوایی، زمانی، مکانی، رفتاری .



تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم

در ارتباط های دیداری، جهت تعامل و برقراری ارتباط، رفتار چشم بسیار مؤثر و مهم است. از بین کارکردهایی که برای رفتارهای چشم در کتاب های علوم ارتباطات ذکر شده و در قرآن کریم نیز قابل پیگیری هستند، مهم ترین آن ها عبارتند از: کسب اطلاع، شکل گیری ارتباط، وادار کننده تعامل، بیان عواطف.

بیشترین اهمیت رفتارهای آوایی، به عنوان یکی از کانال های ارتباط غیر کلامی، در تأثیر گذاری بر روی ادراک پیام های کلامی است. آواها در قرآن کریم یا از سوی شخصیت ها تولید می شوند که نشانه هایی همانند کیفیت صدا، گام، لحن و ... دارند یا منشأ تولیدشان محیط بیرون است که آواهای طبیعی مانند نام آواها و دیگر اصوات طبیعت را در برمی گیرند. در نظر گرفتن مکان بروز حوادث و انجام مکالمات، همچنین زمان وقوع آن ها، از دیگر نشانه های ارتباطات غیر کلامی هستند که در پی بردن به معنای مورد نظر مؤلف و راهیابی به معنای متن بسیار مهم شمرده می شوند. حس چشایی و بویایی نیز، آگاهی انسان را نسبت به درک عالم اطراف افزایش داده و می توانند واکنش های عاطفی و حتی فیزیکی افراد را برانگیزانند.

بنابراین رمز گشایی از پیام هایی که خداوند از طریق عناصر غیر کلامی به انسان منتقل نموده؛ سهم بسزایی در کشف و پرده برداری از پیام های نهفته در متن دارد و موجبات تکثیر معانی آیات را فراهم می نماید.

- ۱- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- ۲- ابوفارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، دمشق: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۳- الجوهري، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ۴- الغزالی، ابی حامد، ۱۴۲۱ق، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دارالفکر.
- ۵- امین، اصفهانی سیده نصرت، ۱۳۶۱، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان
- ۶- آرژیل، مایکل، (۱۳۷۸)، روانشناسی ارتباطات و حرکات بدن، ترجمه مرجان فرجی، تهران، مهتاب.
- ۷- بستانی، محمود، ۱۳۸۴، پژوهشی در جلوه های هنری داستان های قرآن، ترجمه موسی دانش، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ سوم.
- ۸- پرهام، رقیه، بی تا، ارتباطات غیر کلامی و شیوه های بهبود آن ها، علوم اجتماعی :: مطالعات علوم اجتماعی ایران (دانشگاه آزاد واحد خلیف) :: پیش شماره ۴، صص ۱۹۱-۱۷۰.
- ۹- درویش، محیی الدین، ۱۴۱۵ق، اعراب القرآن و بیان، سوریه: دارالارشاد، چاپ: چهارم.
- ۱۰- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
- ۱۱- رضی، احمد؛ حاجتی، سمیه، ۱۳۹۰، تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی در داستان دو دوست، مطالعات ادبیات کودک، شماره ۳، صص ۱۱۴-۹۱.
- ۱۲- ریچموند و مک کروسکی، ترجمه فاطمه موسوی و همکاران، ۱۳۸۸، ویرجینیا پی و جیمز سی. مک کروسکی، (۱۳۸۸)، رفتارهای غیر کلامی در روابط میان فردی (درسنامه ارتباطات غیر کلامی)، ترجمه فاطمه سادات موسوی و ژیلعبداله پور، زیر نظر غلامرضا آذری، چاپ دوم، تهران، دانژه.
- ۱۳- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، مکان چاپ: بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ: سوم.
- ۱۴- سامووار، لاریا و دیگران، ۱۳۷۹، ارتباطات بین فرهنگ ها، ترجمه غلامرضا کیانی و اکبر میر حسنی، تهران، باز.



تحلیل نشانه های ارتباط غیر کلامی در آیات قرآن کریم

- ۱۵- سوسمان، لایل و سام دیپ، ۱۳۷۶، تجربه ارتباطات در روابط انسانی، ترجمه حبیب الله دعایی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- ۱۶- علمایی، نسیم، ۱۳۹۰، بررسی ارتباط غیر کلامی در قرآن و آموزه های روانشناسی، بینات، شماره ۷۱، صص ۱۹۰-۱۷۱.
- ۱۷- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- ۱۸- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ: سوم.
- ۱۹- فرگاس، جوزف پی، ۱۳۷۳، روانشناسی تعامل اجتماعی: رفتار میان فردی، ترجمه خشایار بیگی و مهرداد فیروزبخت، تهران: ابجد.
- ۲۰- فرهنگی، علی اکبر، ۱۳۷۳، ارتباطات انسانی (مبانی)، ج ۱، تهران، تایمز.
- ۲۱- فرهنگی، علی اکبر، ۱۳۷۸، ارتباطات غیر کلامی، هنر استفاده از حرکات و آواها، میبد: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.
- ۲۲- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ: سوم.
- ۲۳- قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۹، بیولوژی نص، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۴- گیرو، پی یر، ۱۳۸۰، نشانه شناسی، ترجمه محمد نبوی، تهران: آگه.
- ۲۵- لطفی، علی، ۱۳۸۹، قرآن و حدیث: چهره و ارتباط غیر کلامی در آموزه های قرآنی، مشکوه، شماره ۱۰۹، صص ۲۸-۸.
- ۲۶- محسنیان راد، مهدی، ۱۳۸۰، ارتباط شناسی، تهران: انتشارات سروش، چاپ چهارم.
- ۲۷- محمد قاسمی، حمید، ۱۳۹۲، انتقال آموزه های دینی از طریق ارتباطات غیر کلامی در سیره معصومین علیهم السلام، نوآوری های آموزشی، شماره ۴۵، صص ۲۲-۷.
- ۲۸- مدرسی، سید محمد تقی، ۱۴۱۹ق، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین.
- ۲۹- مسلم، مصطفی، ۱۳۹۰، پژوهشی در تفسیر موضوعی قرآن، ترجمه هادی بزدی، مشهد: انتشارات آستان قدس.
- ۳۰- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۱- موسی، محمد الامین، ۲۰۰۳م، *الاتصال غیر اللفظی فی القرآن الکریم*، الشارقه: دارالثقافه و الاعلام.
- ۳۲- موناوی، برونو، (۱۳۸۷)، *طراحی و ارتباطات بصری؛ رهیافتی بر روش شناسی بصری*،

- ۳۳- ترجمه پاینده شاهنده، چاپ پنجم، تهران، سروش.
- ۳۴- میبیدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، ۱۳۷۱ق، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم.
- ۳۵- وود، جولیاتی، ۱۳۷۹، ارتباطات میان فردی، روانشناسی تعامل اجتماعی، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران: مهتاب.
- ۳۶- یول، جورج، ۱۳۸۷، بررسی زبان، ترجمه محمد نورمحمدی، تهران: رهنما.



زهد و عوامل تحول و شکوفایی آن در عصر عباسی

مصطفی مرادی

چکیده

زهد، عبارت از ترک دنیاپرستی و دنیاخواهی و عدم رغبت نسبت به آن می‌باشد، و زاهد کسی است که به اندازه ضرورت از دنیا استفاده کند، و در جهت دستیابی به آن حریص نباشد. اگر چه مظاهری از زاهد و زهدگرایی، در دوره‌های قبلی هم وجود داشته است، اما این پدیده، تحت تأثیر شرایط خاص سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ... دوره عباسی قرار گرفت. و بعد آنکه به شدت متحول گردید، مسیر تازه ای را در پیش گرفت. حرکت زهد، به زودی تحت تأثیر افکار و عناصر داخلی و خارجی قرار گرفت. بعضی از شعراء، با تأثر از شرایط موجود، به سرودن شعر زهدی روی آوردند. و مردم عادی هم به خاطر زبان این گونه شعر، کم کم به آن گرایش پیدا کردند. با کنکاش در مسیر حرکت این پدیده، متوجه می‌شویم که زهد واقعی در این دوره کمتر به چشم می‌خورد. کلیدواژه ها: زهد، زاهد، زهدیات، شعر تدین - دوره عباسی

^۱. مدرس دانشگاه معارف قرآن و عترت (ع)

مقدمه:

زهد از نظر لغت به معنای ترک میل نسبت به یک چیز و عدم تمایل به دنیا می‌باشد. و در اصطلاح، عبادت و اطاعت از پروردگار و ترک دنیاپرستی است. انسان زاهد، انسانی است که به چیز اندک، راضی باشد و از لذت‌های دنیوی دست بردارد. زاهدان مردمی هستند که از محرمات می‌پرهیزند و به شکر نعمت‌های خدا مشغول می‌شوند.

صورت‌ها و مظاهری از زهد در عصر جاهلی، صدر اسلام، دوره اموی هم وجود داشته است. اما این پدیده در دوره عباسی، به ویژه عصر عباسی اول، به دلیل شرایط ویژه ای که در جامعه آن زمان، حکمفرما بود، تحول چشمگیری پیدا کرد. مردم عادی برای راضی شدن به شرایط موجود، به این حرکت پیوستند. تفکرات و اندیشه‌های بعضی از فرق و فرهنگ‌های آن دوره، حرکت زهد را تحت تأثیر قرار داد. شاعران زیادی به دلایل متعددی به حرکت زهد ملحق شده و به سرودن شعر زهدی یا زهدیات، پرداختند. در این مقاله، ابتدا زهد و زاهد در لغت و اصطلاح و سپس از دیدگاه‌های دیگر مورد بررسی قرار گرفته است. سپس به سیر تحول زهد در عصور مختلف قبل و بعد از اسلام اشاره شده، و بعد از آن از دوره عباسی و شرایط آن سخن به میان رفته است. سرانجام از چگونگی تبدیل شعر تدین به شعر زهد و تأثیرپذیری آن از عناصر دیگر، و ذکر نام برخی از زهدسرایان دوره عباسی اول و اشاره مختصری به شعر بعضی از آنها به اختصار بحث شده است.



الف) بررسی زهد و زاهد از جهات مختلف

۱- زهد در لغت:

زَهْدٌ: الزَّهْدُ و الزَّهَادَةُ فِي الدُّنْيَا و لَا يُقَالُ الزَّهْدُ إِلَّا فِي الدِّينِ خَاصَّةً. الزَّهْدُ: ضِدُّ الرَّغْبَةِ و الْحِرْصِ عَلَى الدُّنْيَا، و الزَّهَادَةُ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا: ضِدُّ الرَّغْبَةِ. (زَهْدٌ) فِيهِ وَ عَنْهُ - زُهْدًا وَ زَهَادَةً: أَعْرَضَ عَنْهُ وَ تَرَكَهَ لِاحْتِقَارِهِ أَوْ لِتَحَرُّجِهِ أَوْ لِقَلَّتِهِ وَ يُقَالُ:

زَهْدٌ فِي الدُّنْيَا: تَرَكَ خِلَالَهَا مَخَافَةَ حِسَابِهِ وَ تَرَكَ حَرَامَهَا مَخَافَةَ عِقَابِهِ. (لسان العرب، ابن منظور، ماده زهد)

کلمه زهد به طور خاص تنها در امور دین استعمال می شود و به معنای ضد دوستی و رغبت نسبت به دنیا می باشد.

در چیزی و یا از چیزی زهد ورزید یعنی بخاطر کوچک شمردن و حقیر دانستن آن و یا به جهت سختی آن چیز و یا به جهت کمی آن، از آن چیز روی بگردانید و آن را ترک نمود.

گفته می شود: در دنیا زهد پیشه کرد، یعنی از ترس حسابرسی آن، حلال دنیا را رها نمود، و از ترس مجازات آن، حرامش را رها کرد.

الزَّهْدُ: تَرَكَ الْمِيلَ إِلَى الشَّيْءِ. (التعريفات، میر سید شریف جرجانی، ص ۱۰۲).

زهد عبارت از ترک میل و خواسته نسبت به یک چیز می باشد.

الزَّهْدُ: قَلِيلُ الشَّيْءِ وَ تَزَاهَدُوا الْحَدَّ: احْتَقَرُوهُ وَ أَهَانُوهُ. (النهايه، ابن اثير، ماده زهد) زهد به معنای چیز کم و اندک است و نسبت به چیزی زهد ورزید، یعنی آن را حقیر و ناچیز شمرد.

الزَّهْدُ: ضِدُّ حُبِّ الدُّنْيَا وَ الرَّغْبَةِ إِلَيْهَا. (جامع السعادات، ملامهدی نراقی، ج ۲، ص ۵۶).

زهد به معنای ضد دوستی و ضد تمایل و رغبت نسبت به دنیا است.

۲- زهد در اصطلاح:

زهد در اصطلاح عبارت است از اینکه انسان از گناه و معصیت دوری گزیند، دنیاپرستی را ترک کرده و هر آنچه را که باعث دوری از خداوند است رها نماید. و با خلوص نیت به عبادت پروردگار و خدمت به خلق خدا مشغول گردد و به غیر از خدا به هیچ چیز دیگری توجه ننماید. (دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۱۰، ص ۴۵۱).

۳- زاهد در لغت و اصطلاح:

الزَّاهِدُ: العابدُ.

زاهد یعنی عبادت کننده نسبت به پروردگار می باشد. (المعجم الوسیط، الدكتور ابراهیم انیس و غیره، الجزء الاول، ماده زهد).

زاهد به معنی پارسا بوده و کسی را گویند که دنیاپرستی را ترک نماید. (لسان العرب، ابن منظور، ماده زهد)

زاهد در یک چیز، یعنی کسی که به اندک آن چیز راضی باشد، و از مابقی آن روی برگرداند. (مفردات غریب القرآن، راغب اصفهانی، ص ۲۱۵-۲۱۴).

زاهد کسی است که قلبش وابسته به دنیا نباشد، و شیفته آن نگردد، و تنها به اندازه کفاف و ضرورت از دنیا توشه برگیرد و به دنیا و دنیاپرستی روی نیاورده و از لذت های نادرست دنیوی روی بگرداند. (الاشارات و التنبیها، شرح قطب الدین رازی، ابن سینا، ج ۳، ص ۳۶۵).

بدین ترتیب انسان زاهد، انسانی است که برخلاف طبیعت نوع بشر، که به دنیا و دنیاگرایی تمایل و رغبت دارد بر امیال و خواسته های نفسانی خود غلبه کند تا نزد پروردگار خود عزیز و شرافتمند شود.



۴- زهد و زاهد از دیدگاه قرآن:

کلمه زهد تنها یکبار در قرآن به صورت «الزاهدین» به کار رفته است. «وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ.» (سوره یوسف آیه ۲۰).

و او را به بهای اندکی یعنی درهم‌های کمی فروختند و درباره او از قناعت کنندگان بودند. (درباره او بی رغبت بودند).

۵- زهد و زاهد از دیدگاه پیامبر (ص):

رسول گرامی اسلام درباره زهد و زاهد چنین فرموده اند: هرگاه بنده ای را دیدید که در دنیا به زهد روی آورده است، شما به او نزدیک شوید. چونکه چنین بنده ای دارای حکمت می‌باشد. (الرسالة القشيرية القشيرية، ج ۱، ص ۲۹۲). و آن حضرت در جایی دیگر فرموده اند: چنانکه می‌خواهید که نزد خداوند متعال محبوب گردید، درباره دنیا و هر آنچه که در آن است زهد پیشه کنید. (منبع سابق، ج ۱، ص ۲۹۲).

۶- زهد و زاهد از دیدگاه حضرت علی (ع)

حضرت علی (ع) در نهج البلاغه تعبیرات بسیار حکیمانه و ارزشمندی درباره زهد و زاهد بیان فرموده اند: «ای مردم زهد یعنی کوتاه کردن آرزو و شکرگزاری در برابر نعمتها و پرهیز از محرمات. پس اگر توانستید همه این صفات را فراهم سازید، تلاش کنید که حرام بر صبر شما غلبه نکند، و در برابر نعمتها شکر، یادتان نرود.» (ترجمه نهج البلاغه، محمد دشتی، خطبه ۸۱، ص ۱۲۹). «برترین زهد پنهان داشتن زهد است.» (منبع سابق، حکمت ۲۸، ص ۶۲۸).

«خوشا به حال آنانکه از دنیای حرام چشم پوشیدند و دل به آخرت بستند. آنان مردمی هستند که زمین را تخت، خاک را بستر، آب را عطر، قرآن را پوشش زیرین و دعا را لباس روئین خود قرار دادند. و با روش عیسای مسیح (ع) با دنیا برخورد کردند.» (منبع سابق، حکمت ۱۰۴، ص ۶۴۶).

«در این میان گروه اندکی باقی مانده‌اند که یاد قیامت، چشم هایشان را بر همه چیز فرو بسته، و ترس رستاخیز، اشک هایشان را جاری ساخته است. برخی از آنها از جامعه رانده شده و تنها زندگی می‌کنند. و برخی دیگر ترسان و سرکوب شده، یا لب فرو بسته و سکوت اختیار کرده اند. بعضی مخلصانه همچنان مردم را به سوی خدا دعوت می‌کنند، و بعضی دیگر گریان و دردناکند، که تقیه و خویشتن داری، آنان را از چشم مردم انداخته است. ناتوانی وجودشان را فرا گرفته است. گویا در دریای نمک فرو رفته اند. دهن هایشان بسته و قلب هایشان مجروح است. آنقدر نصیحت کردند که خسته شدند، از بس سرکوب شدند، ناتوانند و چندان که کشته دادند، انگشت شمارند.» (منبع سابق، خطبه ۳۲، ص ۸۲).

ب) زهد و مراحل آن در ادبیات عربی

۱- عصر جاهلی:

مظاهری از زهد و زهدگرایی نزد جاهلی‌ها ظاهر گردید، و آنها با اسلوب‌های خاص خود از این پدیده تعبیر می‌کردند. شعر حکمت، یا اشعار حکیمانه که ثمره تجربه و آزمایش آنها بود، شعر تدبیر که آداب و سنن مسیحیت را برای آنها حفظ می‌کرد، و عنصر اخلاقی روحانی موجود در مسیحیت، باعث جلب شعرای جاهلی به سوی آن گردید، و سرانجام شعر حنیفی که از یک حرکت فکری توحیدی مستقل بود که گروهی از اندیشمندان موحد ملقب به «حنفاء»، رهبری آن را بعهدہ داشتند، از جمله اشعاری است که در آن دوران، مستقیم و یا غیرمستقیم، به این مقوله می‌پرداخت. از جمله شعرای که در شعر خود، وارد این عرصه شدند



زهد و عوامل تحول و شکوفایی آن در عصر عباسی

می‌توان به عدی بن زید، زید بن عمر بن نوفل، ابوالقیس راهب و امیه بن ابی الصلت اشاره کرد. اشعار زیر از امیه بن ابی الصلت می‌باشد:

كُلُّ عَيْشٍ وَّ إِن تَطَاوَلَ يَوْمًا مُنْتَهَى أَمْرِهِ إِلَى أَنْ يَزُولَا
لَيْتَنِي كُنْتُ قَبْلَ مَا قَدْ بَدَا لِي فِي رُؤُوسِ الْجِبَالِ أَرعى الْوُعُولَا
إِجْعَلِ الْمَوْتَ نَصَبَ عَيْنَيْكَ وَاحْذَرْ صَوْلَةَ الدَّهْرِ إِنَّ لِلدَّهْرِ صَوْلَا
(الجدید فی الادب العربی، حنا الفاخوری، ص ۶۸۳).

هر زندگی اگر چه مدت زمان زیادی به طول بکشد سرانجام روزی به اتمام خواهد رسید.

ای کاش قبل از اینکه آن مطالب برایم روشن شده بود در قله های کوهها گوزن های شاخدار را چوپانی می کردم.
مرگ را نصب العین خود قرار بده و از حمله روزگار بپرهیز زیرا که روزگار حمله کننده است.

۲- صدر اسلام:

در نیمه دوم قرن اول هجری، گروهی از جامعه جدا شدند. جدایی این گروه، پدیده‌ای از پدیده‌های اجتماع اسلامی بود. فنی از فنون شعر که به تصویر زندگی این گروه پرداخت، شعر تدین نام داشت. شعراء در شعر دینی به ناحیه وعظ و حکمت دینی می‌پرداختند، و به نوعی مردم را به روز رستاخیز و عمل صالح و توکل به خدا دعوت می‌نمودند. شعری مانند نابغه شیبانی و اراطاء بن سُهَیَّه از این جمله اند.

نابغه می‌گوید:

كُلُّ سَاعٍ يَسْعَى لِتُدْرِكَ شَيْئًا سَوْفَ يَأْتِي بِسَعْيِهِ ذَا الْجَلَالِ
فَهَمُّ بَيْنَ فَائِزٍ نَالٍ خَيْرًا وَ شَقَى أَصَابَهُ بَنكَالٍ
إِنَّ مَنْ يَرْكَبُ الْفَوَاحِشَ سِرًّا حِينَ يَخْلُو بِسِرِّهِ غَيْرَ خَالٍ
كَيْفَ يَخْلُو وَ عِنْدَهُ كَاتِبَاهُ شَاهِدَاهُ وَ رَبُّهُ ذَوَالْمِحَالِ

(الغانی، ابوالفرج اصفهانی، ج ۱۳، ص ۶۵-۳۴).

هر تلاشگری کوشش می کند تا چیزی را بدست آورد بنابراین هر کس با تلاش خود روز قیامت نزد پروردگار صاحب جلال و عظمت خواهد آمد. مردم در آن روز دو گروهند: گروه اول رستگارانند که به خیر و سعادت می رسند و گروه دوم ستمگرانند که گرفتار عذاب و انتقام می شوند. هر کسی مخفیانه مرتکب بدی ها و گناهان می شود باید بداند آنگاه هم که مخفیانه عملی را انجام می دهد تنها نیست. چگونه فکر می کند مخفی و پنهان است در حالیکه دو ملک نویسنده و دو ملک گواه همیشه همراه او هستند و پروردگارش صاحب عذاب و کیفر است.

۳- عصر اموی:

در دوران بنی امیه، بدلیل حساسیت و شرایط خاص حاکمان و خلفاء، این گونه شعر، فرصتی برای ظهور و بروز چندانی نیافت. و از آنجایی که شعر زهدی در دوره اموی مستلزم بحث مفصل و جداگانه ای می باشد، از آن صرف نظر می کنیم.

۴- دوره عباسی

قوم عرب قبل از پیدایش دین مبین اسلام، قبایل پراکنده ای بود که هیچ گونه وحدتی در میان آنها حکمفرما نبود. و بیشتر ایام زندگی خود را به جنگ و خونریزی با یکدیگر می پرداختند. در میان آنها مردمی هم وجود داشتند که حکومت های متمرکزی مانند آل غسان، منافره و حمیری ها را تشکیل دادند. قبل از ظهور اسلام، ادیان دیگری مانند دین یهود و مسیحیت و صائبی وجود داشت. اغلب قبایل در آن زمان، بت پرست بودند. به دلیل همسایگی قلمرو حکومتی ایران با بعضی از مراکز حکومتی دیگر، بعضی از آداب و رسوم ایرانیان در میان برخی از قبایل عرب نفوذ یافت. در چنین محیط سیاه و تاریک، پیامبر



زهد و عوامل تحول و شکوفایی آن در عصر عباسی

اسلام، به پیامبری مبعوث گردید و پرچم «لا اله الا الله» را که نشانه و سمبل وحدت و یگانه پرستی بود، برافراشت.

او با تعصب جاهلی به مبارزه برخاست، و حکومت پر قدرت اسلامی را در مدینه بنیان نهاد. بعد از رحلت رسول گرامی اسلام و در دوره حکومت خلفای راشدین، شعارهای انسان ساز اسلامی جامه عمل به خود می پوشید. و مسلمانان تا حدود زیادی به ارزش های اسلامی عمل می کردند.

ولی بعد از مدتی نه چندان طولانی، مشرکین به ظاهر مسلمان، در سرزمین شام، خلافت اموی را جایگزین خلافت اسلامی کردند و با گسترش تعصبات قومی و جاهلی، مسیر حکومت نوپای اسلامی را منحرف نمودند. سرانجام در پی حوادثی خونبار، خلافت از بنی امیه به بنی عباس منتقل گردید. یک دوره تاریخی ممتد، یعنی از سال ۱۳۲هـ تا ۶۵۶هـ بنام عصر عباسی مشهور شد. تاریخ نویسان با در نظر گرفتن ویژگی ها و شرایط متعدد، این دوران را به چهار دوره جدا تقسیم کرده اند که ما در این مقاله تنها به بحث پیرامون دوره اول، اکتفا می کنیم.

۴- (۱): عصر عباسی اول

این دوره که از سال ۱۳۲هـ شروع شده و در سال ۲۳۲هـ به پایان می رسد، عصر قدرت و اقتدار و افتخار و درخشش و استقلال عباسی ها در حکومت می باشد. ایرانی ها در این عهد، نفوذ بسیاری در دستگاه حکومت و خلافت داشتند. مشهورترین خلفای این دوره: سقّاح، منصور، هارون الرشید و مأمون می باشند.

در این دوره، انقلابهای شیعی و حوادث سیاسی متعددی به وقوع پیوست. زندگی فکری، اجتماعی و اخلاقی مردم دگرگون شد. از شعراء، نویسندگان و ادبای این عصر می توان به بشار، ابونواس، ابوالعتاهیه، ابوتمام، ابن مقفع، جاحظ، ابوعبیده، اصمعی، خلیل بن احمد، سیبویه و کسایی اشاره نمود. (تاریخ الادب العربی، حنا الفاخوری، ص ۳۵۰).

۴-۲): ویژگی‌های عمومی ادبیات دوره عباسی اول

این عصر، دوره پیشرفت و ترقی، به ویژه در ادبیات و علوم به حساب می‌آید. عصر حرکت‌های فرهنگی، سرازیری علوم و معارف یونانی، فارسی و هندی به زبان عربی است. از جهت حیات فکری، این دوره، عهد طلایی نامیده می‌شود. در این دوران، زبان عربی، زبان علم و ادبیات گردید. فرهنگ‌های غیرعربی تأثیر زیادی در علوم عربی به جای نهاد. و اغراض و فنون شعری مانند: خمریات، زهدیات، مدایح و مراثی، حکم وجدانیات و رومیات شکوفا گردید. مدارس ادبی به شدت توسعه و گسترش یافت. (اعلام و روّاد فی الادب العربی، دکتر کاظم حطیط، ص ۳۵-۲۹).

۴-۳): اوضاع سیاسی این دوره

از آنجایی که ادبیات هر دوره آئینه تمام‌نمای وضعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی آن دوره می‌باشد و اوضاع مختلف آن عصر، بطور مشخص در ادبیات آن دوره منعکس می‌گردد، اوضاع مختلف آن را به اختصار بررسی می‌کنیم. ابتدا نگاهی به چگونگی انتقال حکومت از بنی امیه به بنی عباس می‌افکنیم. در عصر اموی، انقلاب‌های سیاسی زیادی که جدایی و خلع حکومت را از بنی امیه در نظر داشت، به وجود آمد. اگرچه حکومت بنی امیه در شکست اغلب آنها درخششی داشت، اما از آغاز قرن دوم هجری، ضعف و سستی، به درون این حکومت رخنه نمود، و در زمان مروان بن محمد، آخرین خلیفه اموی، به اوج خود رسید. مردی زیرک، خونریز و دارای شخصیتی قوی بنام ابوالعباس سقّاح، رهبری انقلاب ضد اموی را بدست گرفت و با یاری مردی ایرانی بنام ابومسلم خراسانی، در جهت انتقام از بنی امیه آماده شد. او شهرها را یکی پس از دیگری فتح نمود و سرانجام بعد از جنگ «نهرالزاب» (نهری از نهرهای دجله است) بنی عباس، پیروزی را در آغوش گرفتند.

ایرانیان در بدست آوردن این پیروزی‌ها نقش مهمی ایفا کردند. به شکلی که این انتقال قدرت، به نوعی باعث پیروزی ایرانی‌ها بر عرب‌ها شد و بدین ترتیب بنی امیه

از میان رفته و عصر بنی عباس آغاز گردید. دوره ای که پنج قرن و اندی دوام یافت. (المفید فی الادب العربی، لجنة من الادباء، ص ۱۳-۱۲).

اما حکومت عباسی در مقابله با حرکتهای انقلابی و الحادی متعددی که در آن دوران و بر علیه آن، به وجود آمد، به نیروی نظامی قدرتمند خود، تکیه می کرد. همانگونه که اشاره شد، عصر عباسی هم پر از حرکتهای و جنبشهایی بود که حتی برخی از آنها برای تأسیس حکومتی ایرانی تلاش می کردند. بعد از قتل ابومسلم در سال ۱۳۷ هـ قیام سنباد به وقوع پیوست. (تاریخ الرسل و الملوك، الطبری، ج ۶، ص ۱۴۰)

بعد از او مردی بنام اسحاق در صحنه سیاسی ظهور کرده و ادعای پیامبری نمود. (الصراع بین الموالی و العرب، دکتر بدیع شریف، ص ۵۵) و سپس مردی بنام المقنع، قیام نمود. او بسیاری از محرمات را مباح شمرد، و سرانجام در سال ۱۶۳ هـ خود و فرزندش خودکشی کردند. (الكامل فی التاريخ ابن اثیر، ج ۶، ص ۲۱-۱۶) در زمان هارون، رافع بن لیث بن نصر، در خراسان، آشوبی به پا کرد، و این فتنه تا دوران مأمون به طول انجامید. هنگامیکه فتنه بین مأمون و امین بروز کرد، زمینه مساعدی را به وجود آورد تا افراد دیگری مانند سفیان بن عبدالله در شامل، ابن طباطبا در اطراف بصره، نصر عقیلی در نواحی حلب و ابراهیم بن مهدی در کوفه، دست به شورش زده و اوضاع سیاسی را به شدت ناامن کنند. (تاریخ الشعوب الاسلامیة، بروکلمان، ص ۱۹۸) و (الوزراء و الکتاب، الجهشیاری، ص ۳۹۲ و الکامل فی التاريخ، ابن اثیر، ج ۶، ص ۲۴۹ و تاریخ الرسل و الملوك، الطبری، ج ۶، ص ۵۲۶-۵۰۹).

بابک خرمدین در روزگار مأمون در بلاد فارس (سال ۲۰۱ هـ) خطرناکترین شورش را بر علیه دین و حکومت عباسی براه انداخت. از زمان مهدی، جنگهای مهمی هم با پادشاه روم به وجود آمد، اما حکومت عباسیها، به دلیل سربازخانههای قدرتمندی که در شهرها و اکثر مرزها تأسیس نموده، و دارای نیروی نظامی توانمندی بود، به فضل این نیروی نظامی و فرماندهان ماهر و

سیاست‌های خاص خود توانست اغلب این جنبش‌ها و حرکتها را- چه داخلی و چه خارجی- سرکوب نماید.

در دوران حکومت هارون الرشید که یکی از بزرگترین حاکمان قرون وسطی بود، نشانه‌های جدایی سرزمینها از پیکره خلافت آغاز گردید. ادیسی‌ها در بغداد، اموی‌ها در اندلس، اغلبی‌های در تونس، طاهری‌ها در خراسان، حکومت‌های مستقل و خودمختاری را به وجود آوردند. (العبر، ابن خلدون، ج ۴، ص ۱۲).

در این دوران، پدیده اداری سیاسی وزارت، به تقلید از پادشاهان ایرانی، در دستگاه خلافت عباسی پدیدار گشت که خانواده ایرانی برمکی‌ها، نمونه بارز آن بودند. دستگا وزارت، بعد از تأسیس مشکلات فراوانی را برای عباسی‌ها ایجاد کرد.

۴- (۴): اوضاع اجتماعی

از نظر اجتماعی، دوره عباسی اول، پر از اعتقادات، مذاهب و گرایش‌های مختلف بود. مردم به طبقات متعددی تقسیم شده و سلیقه‌ها و تفکرات گوناگونی شکل گرفت. تا آنجا که زبان عربی، تحت تأثیر قرار گرفت و الفاظ دخیل زیاد شد. (العریبه، یوهان فک، ترجمه النجار، ص ۱۰۰ و مابعده) موالی یکی از طبقاتی بود که بعد از شکل‌گیری، اثر بسیار زیادی در زندگی اجتماعی مردم بجای گذاشت. وضع و جعل داستانها و اسناد دروغین، رونق یافت. (ضحی الاسلام، احمد امین، ج ۱، ص ۷۷-۷۸)

آزادی گیسخته و بی حد و حصر و رواج میخانه‌ها به انتشار موج فساد اجتماعی، کمک فراوانی نمود. (الفهرست، ابن ندیم، ص ۱۷۵) جوانکان و کنیزکان، در جلسات و شب‌نشینی‌ها و عیاشی‌های خلفاء و بزرگان، به وفور شرکت کرده و بدین ترتیب، صور مختلفی از لهو و لعب، وارد قصر خلافت عباسی شد. (تاریخ الادب العربی، عمر فروخ، ج ۲، ص ۱۰۰) شعرای زنداقه مانند صالح بن عبد القدوس و ... با سرودن اشعاری که حاوی آراء و افکار و اندیشه‌های افرادی مانند

مانی و غیره بود، سموم این مذهب را در میان مردم می پاشیدند. (تاریخ الشعوب الاسلامیه بروکلمان، ترجمه نبیه امین، ص ۱۸۳)

۴- (۵): اوضاع اقتصادی

در این دوره تحولات، شگرفی در عادات، تقلیدات، شکل لباس پوشیدن، خوردن و آشامیدن اسباب زندگی و ... مردم ظاهر گردید. ثروت و اموال فراوانی، از طریق غارت و چپاول توده مردم، روانه خزینه حکومت عباسی یا بیت المال گردید. این اموال هنگفت، بجر موارد بسیار اندک، در راه عیاشی، خوشگذرانی و شب نشینی خلفاء، وزراء، امیران، حاکمان و طبقه اشراف صرف می شد. طبقات اندکی از جامعه، از این ثروت باد آورده بهره مند می گردیدند و اکثریت عامه مردم در فقر و تنگدستی و بدبختی بسر می بردند. (مروج الذهب، المسعودی، ص ۱۲۴-۱۲۳)

۴- (۶): اوضاع فرهنگی و ادبی

از جهت فکری، فرهنگ های گوناگون در این عصر به هم آمیختند. نهضت بزرگ و تأثیرگذار ترجمه، در این دوره آغاز شد. مسلمانان از طریق ترجمه با فرهنگ یونانی، هندی و ایرانی آشنا گردیدند. این عهد، از جهت علمی و ادبی و فکری، عصر طلایی نام گرفت. علوم و بخصوص فلسفه و منطق و کلام، در این روزگار، توسعه فراوانی یافت. (ضحی الاسلام، احمد امین، ج ۲، ص ۵۷)

حرکت ترجمه که بیت الحکمه، نمونه بارز آن بود، علاوه بر اینکه فعالیت های علمی و فرهنگی را سرعت بخشید، در ادامه روند حرکت علمی اسلامی، نقش بسزایی داشت. در گوشه و کنار بلاد اسلامی کتابخانه های متعددی تأسیس گردید و جلسات درس و بحث و مناظره، شکل گرفت. از ناقلان و مترجمین بزرگ می توان به ابن مفتح و ابان بن عبد الحمید لاحقی اشاره کرد. (دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۷، ص ۱۲۱ و العقیده و الشریعه فی الاسلام، گولد تسیهر، ص ۱۵۸) علمای بسیار بزرگی همانند جابر بن حیان، کندی، خلف الاحمر، اصمعی، حماد الراویه، محمد بن سلام الجمحی، خلیل بن احمد فراهیدی و ... در این دوران ظهور کردند. (تاریخ الادب العربی، شوقی ضیف، ج ۳، ص ۱۳۶-۱۱۹)

در این عصر، شاعران از محیط جدید و تمدن‌های نو متأثر شده و علاوه بر اینکه از آداب پسندیده شعر کهن پیروی کردند، نکات شایسته دیگری را وارد شعر و ساختار قصائد خود نمودند (الشعر فی العصر العباسی الاول، علی نجیب عطوی، ص ۵۵ و اتجاهات الشعر العربی فی القرن الثانی، محمد مصطفی هداره، ص ۲۵).

۴- (۷): اوضاع دینی

بدلیل اینکه جامعه عباسی از ملل گوناگون تشکیل شده، و شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خاصی حاکم بر این جامعه گردیده بود، هر گروه، مسلک و عقیده خویش را در پیش می‌گرفت. خلفای عباسی هم برای اینکه توجه توده مردم را جلب نمایند، و از سوی دیگر مقاصد شوم خود را عملی سازند، عنایت ویژه‌ای به مسائل دینی و آزادی مذاهب داشتند. اگر چه با برخی مذاهب و تفکرات، همانند شیعه و زنادقه و ... به شکل دیگری رفتار می‌نمودند. حاکمان متظاهر و فریبکار عباسی بدلیل فوق، طرفداران فرق دینی را در مساجد و ... گرد هم می‌آوردند و حلقات بحث و مناظره را براه می‌انداختند. در این راستا مدارس متعدد، از جمله کوفی و بصری پدید آمد و متکلمین و در رأس آنها معتزله پا به عرصه وجود گذاشتند. (عقدالفرید، ابن عبد ربّه، ص ۹۵/۹۲)

۴- (۸): تبدیل شعر تدین به شعر زهد

سرانجام بدلیل اوضاع سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و دینی خاصی که در دوره عباسی اول بر جامعه آن زمان حکمفرما شده بود، یعنی ظهور آن همه فساد و تباهی، اختلافات طبقاتی، ظلم و ستم، منازعات سیاسی، اختلافات عقیدتی و مذهبی، رشوه خواری، خونریزی و قتل و غارت سردمداران دولت عباسی موجب شکل گرفتن حرکتی بنام زهد گردید. و بطور قطع، عوامل مهم دیگری هم در شکل‌گیری این پدیده سهیم بوده است. بعضی از مردمی که از رفاه معمولی هم محروم شده بودند، راه قناعت در پیش گرفته تا خود را ارضاء نمایند. آنان به خود تلقین کردند و پذیرفتند که نعم دنیوی فانی است و اگر آنها از نعمت‌های دنیا

زهد و عوامل تحول و شکوفایی آن در عصر عباسی

محروم شده‌اند، سرانجام به دیار باقی می‌شتابند و در آنجا از نعم الهی استفاده می‌کنند (ادب الزهد، دکتر زکی مبارک، ص ۲۹)

و به تدریج پدیده بوجود آمده زهد، در ادامه حرکت خود، تحت تأثیر قرار گرفته و نشانه‌های شگفتی در آن به وجود آمد.

زاهدان، لباس خاصی می‌پوشیدند. از دنیا و مردم کناره‌گیری می‌کردند، از مهمترین عوامل زندگی که ازدواج و زاد و ولد می‌باشد، دوری می‌جستند. حسن بصری و مالک بن دینار، با این تفکرات، حرکت زهد را متأثر نمودند. (شهیده العشق الالهی، عبدالرحمن بدوی، ص ۵۳)

و یا مانویت که خود تحت تأثیر عناصر هندی بودایی قرار گرفته بود، بر روی زهد اسلامی تأثیر گذاشت. (الصوفیه فی الاسلام، نیکلسون، ص ۱۹)

و بالاخره در زمینه شعر، شعر تدین تکامل یافت و به شعر زهد تبدیل شد. در این دوره باب و فن جدیدی به نام «زهدیات» به فنون شعری افزوده شد. زهدسرایان به طور مستقیم قصاید خود را با موضوعی آغاز می‌کنند که به نحوی با زهد، ارتباط داشته باشد. در این اشعار، موضوعاتی چون دعوت به قناعت، ترغیب به ترک دنیاخواهی و دنیاپرستی، نکوهش حرص و طمع و بخل و حسد، یاد مرگ و روز رستاخیز، توکل بر خدا، صبر، پند و اندرز و عنصر ندامت و پشیمانی و راز و نیاز با خداوند و ... وجود دارد. زبان این شعر، زبانی ساده با ترکیبی از الفاظ سهل و آسان می‌باشد که جایگاه ویژه مردمی دارد. موسیقی خاصی دارد و از قواعد لغوی خاصی چون امر، نهی، نداء، استفهام، تکرار و ... برخوردار است. (شعر الزاهد فی القرنین الثانی و الثالث للهجره، علی نحیب عطوی، ص ۳۵۲، ۳۳۶)

سردمدار شعر زهدی یا زهدیات در دوره عباسی اول، ابوالعتاهیه می‌باشد. از دیگر شاعران زهدسرای این عصر می‌توان به: ابونواس، محمود الوراق، عبدالله المبارک، محمد بن ادریس شافعی، شعوانه، میمونۃ السوداء، رابعه العدویۃ، آدم بن عبدالعزیز، محمد بن یسیر الریاشی، صالح بن عبدالقدوس و ... اشاره نمود.

در پایان به نمونه هایی از شعر زهدی یا زهدیات که توسط شعرای زهدسرای این دوره سروده شده است اشاره می کنیم:

(الف) ابوالعناهیة

او در سال ۱۳۰ هـ در عین التمر نزدیک کوفه به دنیا آمد و در سال ۲۱۱ هـ در حالیکه لباس پشمی پوشیده بود مرد (مروج الذهب، مسعودی، ج ۴، ص ۳۷) او گاهی اینگونه به مرگ اشاره می کند:

لَا تَأْمَنُ الْمَوْتَ فِي طَرَفٍ وَلَا نَفْسٍ إِذَا تَسْتَرَّتْ بِالْأَبْوَابِ وَالْحَرَسِ
وَأَعْلَمُ بِأَنَّ سَهَامَ الْمَوْتِ قَاصِدَهُ لِكُلِّ مُدْرَعٍ مِنَّا وَ مُتَرَّسِ
تَرْجُو النِّجَاهَ وَلَمْ تَسْلُكْ طَرِيقَتَهَا إِنَّ السَّفِينَةَ لَا تَجْرِي عَلَى الْيَبَسِ
(ابوالفرج، ج ۴، ص ۱۱۲)

در یک لحظه و یک نفس هم از مرگ در امان و غافل مباش حتی زمانیکه در پشت دربها و نگهبانان خود را مخفی و استتار کنی. بدان که تیرهای مرگ به هر زره پوشیده و هر سپر انداخته ای هم خواهد رسید. تو آرزوی نجات داری در حالیکه راه نجات را طی نمی کنی. قطعاً کشتی بر روی خشکی حرکت نخواهد کرد.

او در مورد دنیا و فریب آن اینگونه سروده است:

هِيَ الدُّنْيَا كَحَيَّةٍ تَنْفُثُ السَّمَّ مَ وَ إِنِ حَيَّةٌ بَلَمَسْهَا لَأَنْتَ
تَدِيرُ يَدُ الدُّنْيَا الرَّدَى بَيْنَ أَهْلِهَا كَأَنَّهُمْ شَرَبَ قُعُودٍ عَلَى كَأْسِ
(تاریخ الادب العربی، نیکلسون، ترجمه خلوصی، ص ۷۵)

دنیا همانند ماری است که از خود زهر منتشر می کند اگر چه مار به هنگام لمس آن نرم است. دست دنیا در بین اهل دنیا مرگ می پراکند گویا مردم بر گرد این جام (دنیا) نشسته اند و از آن می نوشند.

زمانی او در برابر قبور ایستاد و این گونه از مرگ و فنا سخن گفت:

لِدوْ لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ فَكَلَّكُمْ يَصِيرَالِي تَبَابِ
لِمَنْ نَبْنِي وَنَحْنُ اِلَى تَرَابِ نَصِيرُكَمَا خَلَقْنَا مِنْ تَرَابِ
اَلَا يَا مَوْتَ لِمَ ارْمُكَ بَدَاً اَتَيْتَ وَ مَا تَحِيْفُ وَ مَا تَحَابِي
كَانَكَ قَدْ هَجَمْتَ عَلَيَّ مَشِيْبِي كَمَا هَجَمَ الْمَشِيْبُ عَلَيَّ شَبَابِي

(تاریخ الادب العربی، حسن ؟؟، ص ۳۲۴-۳۲۰)

شما برای مرگ زاده شده اید و برای خراب کردن می سازید، تمامی شما بسوی فنا سیر می کنید. دنیا را برای چه کسی می سازیم در حالیکه همه ما از خاک آفریده شده ایم و بسوی خاک بر می گردیم. این مرگ هیچ راه فراری از تو وجود ندارد. تو می آیی بدون اینکه به کسی ظلم کنی یا مرتکب جنایتی شوی تو بر پیری من هجوم بردی همان گونه که پیری بر جوانی من حمله کرد.

به گفته فرزندش او در بستر بیماری و در آخرین شعرش اینگونه سخن گفته است:

اَلْهٰی لَا تُعَذِّبْنِیْ فَاِنِّیْ مَقْرٍ بِالَّذِیْ قَدْ کَانَ مِنِّیْ
فَمَا لِیْ حِیْلَةٌ اِلَّا رَجَائِیْ لِعَفْوِكَ اِنْ عَفَوْتَ وَ حَسْنُ ظَنِّیْ
وَ کَمِ مِنْ زَلَّةٍ لِّیْ فِی الْخَطَاِیَا وَ اَنْتَ عَلٰی ذٰوِ فَضْلٍ وَ مَنْ
وَ لَوْ اَنْیَّ صَدَقْتَ الزَّهْدَ عَنْهَا قَلْبَتِ لِاَهْلِهَا ظَهْرَ الْمَجْنَّ
یُظَنُّ النَّاسُ بِیْ خَیْرٍ اَوْ اَتِّیْ لَشَرِّ الْخَلْقِ اِنْ لَمْ تَعْفَ عَنِّیْ

(الاغانی، ابوالفرج الاصفهانی، ج ۴، ص ۱۱۵)

پروردگارا مرا عذاب نکن زیرا من به آنچه که از من سرزده است اعتراف می کنم. من هیچ چاره ای ندارم جز امید به عفو تو اگر مرا عفو کنی همچنین امید من به تو حسن ظن من به تو است. چه بسیار خطاهایی که از من سرزد اما تو با فضل خود به من می نگری و بر من منت می گذاری. اگرچه من صادقانه زهد و تقوا پیشه نکردم و در حالیکه لباس گناه به تن داشتم جامه زهد را به مردم نشان

می‌دادم مردم تصور می‌کنند من خوبم و اهل خیر هستم در حالیکه اگر تو مرا نبخشی و عفو نکنی من بدترین خلق خدا هستم.

(ب) ابونواس

او در سال ۱۴۰ هـ و یا حدود ۱۴۵ هـ در اهواز بدنیا آمد و بیش از پنجاه سال سن داشت که از دنیا رفت (شذرات الذهب، المسعودی، ج ۱، ص ۳۴۵)
او از عنصر ندامت و پشیمانی که در بسیاری از زهدیات تجلی می‌کند این گونه یاد می‌کند.

أَدْعُوكَ رَبَّ كَمَا امْرَأَتٌ تَضُرُّعًا
فَإِذَا رَدَدْتَ يَدِي قَمْنٍ ذَا يَرْحَمُ
مَالِي الْيَكَّ وَسِيلَهُ إِلَّا الرَّجَا
وَجَمِيلَ عَفْوِكَ ثَمَّ اَنِي مُسْلِمٌ
يَا رَبَّ اَنْ عَظُمْتَ ذُنُوبِي كَثْرَةً
فَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ عَفْوَكَ اعْظَمُ
إِنْ كَانَ لَا يَرْجُوكَ إِلَّا مُحْسِنٌ
فَبِمَنْ يَلُوزُ وَ يَسْتَجِيرُ الْمَجْرِمُ
(دیوان ابی نواس، علی نامور، ص ۵۰۱)

پروردگارا من همانگونه که فرمودی خاضعانه ترا می‌خوانم و اگر تو مرا نپذیری چه کسی به من رحم کند. من هیچ وسیله ای در درگاه تو ندارم جز امید و گذشت زیبای تو و اینکه من مسلمانم. پروردگارا اگر گناهان من بسیار فراوان شده است اما می‌دانم که عفو تو بسیار بزرگتر از هر چیزی است. اگر تنها نیکوکار در درگاه تو امید بخشش دارد پس گناهکار به چه کسی پناه ببرد.
او در جای دیگری اینگونه سروده است:

أَيَا لَيْسَ لِي مِنْهُ مَجِيرٌ
أَنَا الْعَبْدُ الْمَقْرُّ بِكُلِّ ذَنْبٍ
فَإِنْ عَذَّبْتَنِي فَبِسُوءِ فَعْلِي
وَأَنْتَ السَّيِّدُ الْمَوْلَى الْغَفُورُ
فَإِنْ عَذَّبْتَنِي فَبِسُوءِ فَعْلِي
وَأَنْتَ تَغْفِرُ فَاَنْتَ بِهِ جَدِيرٌ
أَفَرَّ إِلَيْكَ مِنْكَ وَ أَيْنَ إِلَّا
خَدَايَا مِنْ پَنَاهِ دَهْنَدِهْ اِيْ جَزْ تُو نَدَارْمْ وَ اَزْ عَذَابِ تُو بَهْ عَفْوِ تُو پَنَاهِ مِيْ بَرْمْ.



زهد و عوامل تحول و شکوفایی آن در عصر عباسی

من بنده‌ای هستم که به تمام گناهان اعتراف می‌کنم در حالیکه تو مولا و سرور بخشنده‌ای هستی.

اگر مرا عذاب کنی، قطعاً بخاطر اعمال بد خودم می‌باشد و اگر مرا ببخشی تو شایسته بخشیدن هستی.

من از توبه تو فرار می‌کنم و پناهجو اگر از تو بسوی تو فرار نکنم و پناهنده نشود به کجا پناه ببرد.

(ج) عبدالله المبارک

او در سال ۱۱۸ هـ و بنابر ادعای خودش در سال ۱۱۹ هـ در منطقه خراسان به دنیا آمد و در سال ۱۸۱ هـ از دنیا رفت (تاریخ بغداد، یوسف بن تغری، ج ۱۰، ص ۱۵۳).

او مردی زاهد و پارسایی حقیقی بود. دیگران به زهد و تقوای او حسرت می‌خورند. وی بسیار بخشنده و سخی بود. (تذکره الحفاظ، ذهبی، ج ۱، ص ۲۵۶)

او در بخشی از اشعارش خطرات نفس اماره را گوشزد می‌نماید و می‌گوید:

رَأَيْتُ الذَّنْبَ تُمِيتُ الْقُلُوبَ
وَيُخْتَرِمُ الْعَقْلَ أَرْمَانُهَا
يُبِيعُ الْفَتَى نَفْسَهُ فِي رِذَاةٍ
وَأَسْلَمَ لِلنَّفْسِ عَصِيَانُهَا

(الورقة، محمد بن داود بن الجراح، ص ۱۶)

می‌بینم که گناهان دل‌ها را می‌میراند و اصرار بر گناهان عقل را قطع و نابود می‌کند.

انسان برای نوشیدن خمر نفس خود را می‌فروشد و از سرکشی نفس خود اطاعت می‌کند.

او جنبه‌های دیگر یک انسان زاهد و عابد را به گونه‌ای زیبا به تصویر کشیده است.

أَرَى أَنَا سَاءَ بَادِنِي الدِّينِ قَدْ قَنَعُوا
وَلَا أَرَاهُمْ رَضُوا بِالْعِيشِ بِالْذُّونِ

(الورقة، محمد بن داود بن الجراح، ص ۱۵).

مردمی را می‌بینیم که به پائین ترین درجه دین قانع شده‌اند اما نمی‌بینیم که همین مردم به یک زندگی سطح پائین و آبرومندانه راضی باشند و همواره دنبال زندگی سطح بالا هستند.

او در بخشی از اشعار خود یک سلسله از اصول اخلاقی ارزشمند را بر می‌شمارد و می‌گوید:

الصمت ازین بالفتی	من منطق فی غیر حینه
و الصدق أجمل بالفتی	فی القول عندی من یمینه
و علی الفتی بوقاره	سمه تلوح علی جبینه
رُبّ امریء متقین	غَلَبَ الشقاء علی یقینه
فاز اله عن رأیه	فابتاع دنیاہ بدینه

(الورقة، محمد بن داود بن الجراح، ص ۱۷)

سکوت برای انسان زیبنده تر از سخن گفتن بی جا است.

و صداقت در کلام زیباتر است برای او از سوگند خوردن.

وقار و متانت نشانه درخشانی است که همیشه بر تارک انسان می‌درخشد.

چه بسا انسانهای با تقوی و اهل یقینی که شقاوت و سنگدلی بر یقین آنها غلبه کرده است.

آنان از اندیشه و ایمان خود بازگشته‌اند و خیلی زود دین خود را به دنیا فروخته‌اند.

یاغابد الحرمین لو ابصرتنا	او در قسمتی از اشعار زهدی خود به بحث جهاد در راه خدا می‌پردازد و می‌گوید:
مَنْ كَانَ يَخْضِب جیده بدموعه	لَعَلِّمْتَ اَنَّكَ فِي الْعِبَادَةِ تَلْعَب
أَوْ كَانَ يَتَعَب خيله فی باطل	فَنَحْورُنَا بِدِمَائِنَا تَتَخَصَّب
ريح العبير لَكُمْ و نحن عبیرنا	فَخِيُولُنَا يَوْم الصَّبِيحَةِ تَتَعَب
و لقد اَتَانَا مِنْ مَقَالِ نَبِيْنَا	وَهَج السَّنَابِكِ وَالْغَبَارِ الْاَطِيب
	قَوْل صحيح صادق لا يَكْذِب

زهد و عوامل تحول و شکوفایی آن در عصر عباسی

لَا تَسْتَوِيْ اَغْبَارَ خَيْلِ اللّٰهِ فِى
هَذَا كِتَابِ اللّٰهِ يَنْطِقُ بَيْنَنَا
اِىْ اَنْسَانٍ عَابِدِىْ كِهْ حَرَمِيْنَ رَا عِبَادَتِ مِىْ كَنِىْ اِگَر اَهْلِ بَصِيْرَتِ شَوِىْ مِىْ فَهْمِىْ كِهْ
عِبَادَتِ بَا زِيْچِهْ دَسْتِ تَوَسْتِ.
عابد كَسِىْ اَسْتِ كِهْ بَا اَشْكِ خُودِ سِيْنِهْ وَ صَوْرَتَشِ رَا رَنْگِيْنَ مِىْ كَنْدِ دَرِ حَالِيْكَهْ مَا
بَا خُوْنِ خُودِ صَوْرَتِ وَ سِيْنِهْ رَا خَضَابِ مِىْ كَنِيمِ.
او دَرِ رَاهْ بَاطِلِ وَ بِيْهَوْدِهْ اَسْبِ خُودِ رَا خَسْتِهْ مِىْ كَنْدِ دَرِ حَالِيْكَهْ اَسْبِ هَاىْ مَا دَرِ رُوْزِ
جَنْگِ وَ جِهَادِ خَسْتِهْ مِىْ شَوْنْدِ.
شَمَا عَابِدَانِ اَزِ بُوِىْ خُوشِ مَوَادِ خُوشْبُو كَنْنَنْدِهْ اَسْتَفَادِهْ مِىْ كَنِيدِ دَرِ حَالِيْكَهْ مَادِهْ
خُوشْبُوِىْ مَا گَرْدِ وَ غَبَارِ سَمِ اَسْبَانِ وَ گَرْدِ وَ غَبَارِ مِيْدَانِ جَنْگِ اَسْتِ.
سَخْنِ صَادِقِ وَ رَاسْتِىْ اَزِ پِيَامْبِرْمَانِ بِهْ مَا رَسِيْدِهْ اَسْتِ كِهْ هَرْگَزِ گَرْدِ وَ غَبَارِىْ كِهْ اَزِ
سَمِ اَسْبَانِ مَجَاهِدِيْنَ دَرِ رَاهْ خُدا دَرِ مِيَادِيْنَ جَنْگِ بِهْ هَوَا بَرِ مِىْ خِيْزْدِ بَا عَطْرِىْ كِهْ
زَاهِدَانِ اَسْتِعْمَالِ مِىْ كَنْنَنْدِ بَرَابَرِ نِيَسْتِ.
اِيْنِ كِتَابِ خُدا اَسْتِ كِهْ دَرِ مِيَانِ بَا سَخْنِ مِىْ گُوِيْدِ كِهْ شَهِيْدِ مَرْدِهْ نِيَسْتِ وَ او رَا
مَرْدِهْ مِيَنْدَارِيْدِ.

نتیجه:

زهد واقعی، به جز موارد اندک، با آنچه که در ادوار تاریخی مختلف و به ویژه در عصر عباسی به منصفه ظهور رسیده، تفاوت بسیاری دارد. زاهد حقیقی به گفته حضرت علی (ع) كَسِىْ اَسْتِ كِهْ بَخَاطِرِ خُدا وَ خُدْمَتِ بِهْ بَنْدِگَانِ خُدا، حَتّٰى زَهْدِ خُوِيْشِ رَا پَنْهَانِ مِىْ دَارْدِ. دَرِ حَالِيْكَهْ اكْثَرِيْتِ زَاهِدَانِ وَ زَهْدِ سُرَايَاْنِ اِيْنِ دَوْرِهْ، مُوْفِقِ بِهْ پِيْمُودَنْ رَاهْ وَاقِعِىْ زَهْدِ نَشْدَنْدِ. اَنّٰهَآ تَحْتِ تَاْثِيْرِ شَرَايِطِ خَاصِ زَمَانِ، بِهْ اِيْنِ پَدِيْدِهْ رُوِىْ آوَرْدَنْدِ.

غالب شعرای زهدسرای، از گذشته خود پشیمان شده و ندامت خود را بیان کرده و به ذکر پند و اندرز، پرداخته‌اند. اگر بخواهیم چنین شعرایی را در زمره زاهدان

بحساب بیاوریم، و از شعرشان، بعنوان شعر زهدی تعبیر نمائیم بسیاری از انسان‌های مسلمان و غیرمسلمان و شعرای ادوار متعدد تاریخی را باید جزء زاهدان، محسوب نمائیم.

- ۱- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.
- ۲- اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني، محمدمصطفى هداره، بيروت، ۱۹۹۸ م.
- ۳- ادب الزهد في العصر العباسي، الدكتور زكي مبارك، بيروت ۱۹۸۴ م.
- ۴- الاشارات و التنبيهات، ابن سينا، شرح قطب الدين رازی، مصر.
- ۵- اعلام و رواد في الادب العربي، الدكتور كاظم حطيط، بيروت، ۱۹۸۶ م.
- ۶- الاغانی، ابوالفرج اصفهانی، بيروت، ۱۹۸۶ م.
- ۷- تاريخ الادب العربي، شوقي ضيف، مصر.
- ۸- تاريخ الادب العربي، حنا الفاخوري، بيروت، ۱۹۸۶ م.
- ۹- تاريخ الرسل و الملوك، الطبری، قاهره، ۱۹۳۹.
- ۱۰- تاريخ الشعوب الاسلاميه، بروكلمان، بيروت، ۱۹۷۴ م.
- ۱۱- التعريفات، ميرسيد شريف جرجاني، مصر، ۱۳۰۶ هـ
- ۱۲- الجديد في الادب العربي، حنا الفاخوري، بيروت، ۱۹۶۳ م.
- ۱۳- دائره المعارف الاسلاميه، يوهان فك، الطبعة العربيه.
- ۱۴- الرساله القشيري، القشيري، بيروت، دار الكتب العربی.
- ۱۵- شعر الزهد في القرنين الثاني و الثالث للهجرة، على نجيب عطوی، مصر، ۱۴۰۱ هـ
- ۱۶- الشعر في العصر العباسي الاول، على نجيب عطوی، بيروت، ۱۹۹۳ م.
- ۱۷- شهيدة العشق الالهی، رابعة العدویه، عبدالرحمن بدوی، قاهره.
- ۱۸- الصوفيه في الاسلام، نيكلسون، قاهره، ۱۹۵۱ م.
- ۱۹- ضحی الاسلام، احمد امين، بيروت، ۱۹۵۶ م.
- ۲۰- عقد الفريد، ابن عبد ربّه، مصر، ۱۹۴۰ م.
- ۲۱- القعيده و الشريعه في الاسلام، گولد تسيهر، بيروت.
- ۲۲- لسان العرب، ابن منظور، بيروت، ۱۹۹۰ م.
- ۲۳- مروج الذهب، المسعودی، بيروت، ۱۹۷۳ م.
- ۲۴- المعجم الوسيط، الدكتور ابراهيم انيس و غيره، الجزء الاول، ماده زهد، ۱۹۷۲ م.
- ۲۵- مفردات غريب القران، راغب الاصفهانی، تحقيق محمد رشيد كيلانی، ۱۳۶۲ هـ
- ۲۶- المفيد في الادب العربي، لجنة من الادباء، بيروت، ۱۹۷۶ م.
- ۲۷- النهاية، ابن اثير، بيروت، ۱۹۶۵ م.



دستور العمل تنظیم و ارسال مقاله

- ۱- متن مقالات ارسالی به زبان فارسی باشد
- ۲- مقالات فرستاده شده تحقیقی، مستند و بر اساس معیارهای علمی متناسب با مجلات تخصصی باشد.
- ۳- حجم مقالات بین ۱۲ الی ۲۰ صفحه (حداکثر ۷۰۰۰ کلمه باشد) باشد.
- ۴- مقالات ارسالی باید دارای بخش های ذیل باشد.
 - عنوان مقاله
 - مشخصات نویسنده یا نویسندگان شامل: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، نشانی صندوق پستی، شماره تلفن تماس و موسسه علمی وابسته
 - چکیده فارسی مقاله (حدود ۱۰۰ تا ۲۰۰ کلمه به زبان فارسی)
 - کلید واژه (۳ الی ۷ کلمه)
 - مقدمه
 - بدنه اصلی
 - نتیجه گیری
 - فهرست منابع
- ۵- متن فارسی با فونت B Lotus و متن عربی همچون آیات قرآن و احادیث با فونت Badr تایپ گردد ضمناً اندازه فونت ها ۱۴ و فاصله بین سطور یک سانتی متر باشد.
- ۶- به جای ارجاع در پاورقی و یا پایان مقاله، ارجاعات درون متنی و به شکل زیر باشد.
 - (نام خانوادگی مولف، سال انتشار، شماره جلد و صفحه). مثال (سبحانی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۴۷) در صورتی که نام و نام خانوادگی مولف مشترک است نام وی نیز پیش از نام خانوادگی ذکر گردد



■ اگر مولفان یک اثر بیش از سه نفر باشند فقط نام خانوادگی یک نفر آورده می شود و با ذکر واژه «همکاران» با سایر مولفین اشاره می شود. مثال (جعفری و همکاران، ...)

■ آدرس آیات قرآن به صورت (نام سوره: شماره آیه) در جلوی آیه ی آورده شود.

■ معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور نیز در مقابل آنها و در داخل پرانتز ذکر گردد.

■ مواردی که نیاز به توضیح بیشتری دارد، در پاورقی یا پی نوشت درج گردد.

۷- فهرست منابع به صورت زیر تنظیم گردد.

■ کتاب: نام و نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). نام کتاب. مترجم، شماره چاپ، محل انتشار: نام ناشر

■ مقاله: نام و نام خانوادگی، نام نویسنده یا نویسندگان (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله». نام مجله. شماره مجله: شماره صفحات آن مقاله در آن مجله

- جهت ارسال مقاله برای مجله، ۲ نسخه از مقالات در فرمت Word و pdf، به پست الکترونیکی با آدرس majalehelmi@gmail.com فرستاده شود.

تذکر: مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی چاپ و یا همزمان برای چاپ به آنها ارسال شده باشد.

