

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره هشتم / پاییز و زمستان ۱۴۰۰ش - ۱۴۴۳ق

صاحب امتیاز و مدیر مسؤل: علی غضنفری

سردبیر: آیت الله احمد عابدی

اعضای هیأت تحریریه:

آیات عظام و حجج اسلام آقایان: سید خلیل باستان، مهدی باکویی، عبدالکریم بی‌آزار شیرازی،
سید عبد الرسول حسینی زاده، محمد فراهانی، داوود کمیجانی، سید مرتضی موسوی خراسانی،
علی محمدی، سید محمد نقیب، محمد حسین واتقی. خانم‌ها: خدیجه جلالی، طاهره سادات
طباطبائی امین، فاطمه کاظم زاده
و آقای سید مجید نبوی.

ویراستار فارسی: حسین احمدی

ویراستار عربی: دکتر فاطمه کاظم زاده، دکتر طاهره سادات طباطبائی امین

کارشناس اجرایی: سید علیرضا قمصری

حروف چینی و صفحه آرایی: مؤسسه گوهر

طراح: رسول خلیج

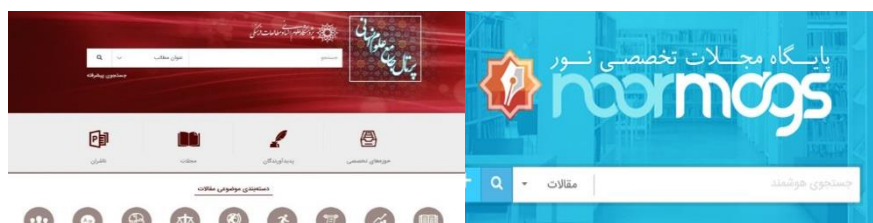
نشانی مجله: www.qazanfari.net

پست الکترونیکی: faslname@quransonnat.net

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ نسیم

این دوفصلنامه علمی، به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، از معاونت امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با عنوان «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» به صورت تخصصی و به زبان فارسی و عربی، در مورخه ۱۳۹۶/۴/۱۲ و به شماره ثبت ۷۹۵۵۹، پروانه نشر اخذ نموده است

دوفصلنامه تخصصی «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» در نورمگز، مگ ایران، پرتال جامع علوم انسانی و سیویلیکا نمایه می‌شود.



شیوه‌نامه نگارش مقالات

دوفصلنامه «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت»، مقالات ارائه شده مطابق شیوه‌نامه را بررسی و نتیجه را از طریق پست الکترونیکی نویسنده مسئول، منعکس می‌نماید.

لطفاً قبل از ارسال مقاله به نکات نگارش توجه و مقاله خود را بر طبق آن تنظیم فرمائید:

شیوه تنظیم چکیده مقاله

- چکیده حداکثر دارای حدود ۱۵۰ واژه (بین ۱۰ تا ۱۲ سطر) و منعکس کننده روش تحقیق، متن و نتیجه بوده و بعد از عنوان آورده شود.

- کلیدواژه‌ها: حداقل ۳ و حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.

شیوه تنظیم متن مقاله

- در آغاز مقاله بعد از بسمله، به ترتیب عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان آورده شود. لازم است تحصیلات، عنوان علمی و تخصص نویسنده یا نویسندگان و آدرس الکترونیکی آنان و شماره تماس ذیل عنوان ذکر شود.

- عنوان مقاله کوتاه، گویا و بیان کننده محتویات مقاله باشد.

- متن مقاله حدود ۴۰۰۰ تا ۷۰۰۰ کلمه و حدود حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۰ صفحه آه بوده و با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷ و با فونت (متن مقاله با قلم ۱۲) BLotus عربی B۱۲ ، لاتین TimesNewRoman) ۱۰ و یادداشت‌ها، منابع و پاورقی BLotus ۱۱ حروفچینی شود.

- تیرها بر اساس اعداد و حروف ابجدی شماره گذاری و راست چین شوند.

- مقدمه در حدود ۲۰۰ کلمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق بوده و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.

- ارجاعات متن بعد از اتمام نقل قول در متن آورده شود. لطفاً نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، جلد و صفحه کتاب یا شماره و صفحه مجله) و (آدرس سایت به لاتین) آورده شود.

- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/ صفحه) استفاده شود.

- نتیجه حداکثر ۲۵۰ کلمه و بیان‌کننده مبحث، اثبات یا رد نظریه و ارائه یافته‌های تحقیق باشد.

شیوه تنظیم منابع

منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی و نام نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود.

کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح یا محقق، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ، سال نشر.

مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، عنوان مقاله، نام نشریه، دوره نشریه، سال انتشار، شماره صفحات مقاله.

مجموعه مقالات یا دایره‌المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.

سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی و نام نویسنده، عنوان و موضوع، نام و آدرس سایت اینترنتی.

در نگارش فهرست منابع در آخر مقاله به تذکرات ذیل توجه شود:

در انتهای مقاله، ترجمه عربی روان چکیده که از سوی مترجم حاذق تهیه شده‌است، آورده شود.

توجه: حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقالات و چاپ آن برای مجله محفوظ و مقالات دریافتی مسترد نمی‌شود. نیز چنانچه مقاله‌ای خارج از ضوابط باشد، قابل بررسی نخواهد بود.

جهت ارتباط مستقیم با مدیر مسؤول می‌توانید از قسمت تماس با استاد استفاده نمایید.

در صورتی که قبل از چاپ به پذیره مقاله نیاز دارید از همان طریق که مقاله ارسال کرده‌اید، پیام دهید.

محورهای مورد پذیرش:

محور اصلی مقالات پذیرفته شده، آموزه‌های قرآنی و حدیثی خواهد بود و بنابراین کلیه مباحث حوزه مسائل قرآن و حدیث که بتواند در ارائه مناسب نظر صحیح دین در مسائل مبتلابه مانند الگو سازی زندگی، ارائه سبک زندگی دینی، تحلیل و پاسخ به شبهات قرآنی و حدیثی و... مؤثر باشد پذیرفته می‌شود.

راهنمای اشتراک

بهای اشتراک سالانه ۶۰۰/۰۰۰ ریال و تک‌شماره ۳۰۰/۰۰۰ ریال است. خواهشمند است مبلغ حق اشتراک را به کارت شماره ۶۰۳۷ ۹۹۷۷ ۰۰۴۰ ۹۲۲۱ بنام «دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» واریز و تصویر آن را به آدرس الکترونیکی نشریه «faslname@quranssonat.net» ارسال فرمائید.

اینجانب:.....شغل:.....تحصیلات:.....مایلیممجله
«دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» را از نیم سال:..... سال:..... دریافت
نمایم.

آدرس: استان:..... شهر:..... خیابان:..... کوچه:.....
پلاک:..... واحد:..... کدپستی:..... صندوق پستی:.....
تلفن منزل / محل کار:..... تلفن همراه:.....
پست الکترونی:.....

فهرست مقالات

- سخن دبیر..... ۷
- واکاوی مفهوم گونه و کارکرد و تعیین نسبت آن در مطالعات حدیثی / محسن قمرزاده،
ملیحه خدابنده لو..... ۹
- بررسی سندی احادیث حاوی کلمه معجزه با رویکرد تاریخی / فاطمه دسترنج، علیرضا
طیبی، افسانه کوه‌رو، محمد دهقانی..... ۲۹
- واکاوی تطبیقی شناسا بودن پیامبر ﷺ نزد اهل کتاب از دیدگاه قرآن و عهدین / علی
محمدی آشنانی، نسیم تیموری..... ۵۳
- بازشناسی شادمانی و فرح حقیقی از منظر آیات و روایات / علی غضنفری، طیه
کجوری نژاد..... ۷۵
- راهکار قرآن و حدیث در برخورد با پیروان ادیان (نقد پلورالیسم در رفتار و روش) /
محبوبه ستاری، مریم افشارویگنی..... ۹۹
- بررسی اغراض ثانویه جمله‌های خبری در جزء ۲۸ قرآن کریم / مجتبی محمدی مزرعه-
شاهی، زهرا رحمانی نعیم آبادی..... ۱۲۳
- چکیده‌های عربی..... ۱۵۱

سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا و نبينا محمد و على اهل بيته الطاهرين

در باره اعوذ بالله من الشيطان الرجيم گفتيم که چهارتا بحث هست یک بحث در باره خود استعاذه بحث دوم در باره مستعید، پناه برنده، سوم مستعاذ به، یعنی آن کسی که به او پناه می بریم و بحث چهارم مستعاذ منه.

بحث امروز این است که آیا استعاذه جبر است یا اختیار؟ بعضی ها گفته اند این استعاذه یا به خدا پناه بردن تحصیل حاصل است یا تحصیل چیزی است که محال است و نشدنی اگر کسی بگوید که همه چیز به دست خداست و ما هیچ کاره هستیم (ولا رطب و لا يابس الا في كتاب مبين)، پس خدای متعال پناه داده و دیگر اعوذ بالله گفتن معنا ندارد چون تحصیل حاصل است. اگر هم خدا پناه نداده است امکان هم ندارد و محال است که کسی استعاذه بکند. پس اعوذ بالله گفتن یا یک چیزی هست که وجود دارد که می شود تحصیل حاصل. یا یک چیزیست که وجود ندارد و امکان هم ندارد که موجود هم بشود، یعنی طلب محال و طلب یک چیز نشدنی است.

به همین جهت جبریون گفته اند که معنا ندارد که ما اعوذ بالله بگوئیم چون همه اش به دست خداست یک عده ای هم طرفدار اختیارند آنها هم می گویند معنا ندارد اعوذ بالله گفتن.

البته اشکال بزرگتر این است که خدای نکرده اگر ما یک گناهی می کنیم این گناه به خاطر وسوسه شیطان است، یعنی شیطان است که آدم را به گناه می اندازد حالا خود شیطان را چه کسی به گناه انداخت یعنی مثلا ما که گناه می کنیم او ما را وسوسه می کند چه کسی شیطان را وسوسه کرد؟ در باره من و شما مثلا فرشته می گوید این کار را بکن شیطان هم می گوید این کار بد را بکن، حالا ابلیس خدا دعوتش می کند به خیر، چه کسی به شر دعوتش می کند؟

پس همیشه وسوسه برای گناه، کار شیطان نیست. اصل آن هوای نفس است.

در پاسخ این سؤال لازم است این نکته را مطرح کنم که حدیثی که از پیغمبر خدا ﷺ نقل شده که: القدرية مجوس هذه الامة. این حدیث خیلی معروفی است. بعضی ها می گویند قدری یعنی آنهایی که طرفدار اختیارند و بعضی ها می گویند قدری یعنی آنهایی که طرفدار جبرند.

یعنی خیلی حدیث معنایش روشن نیست چی می فرماید. من فکر می کنم القدرية یعنی تفویضی ها نه جبری ها. علتش هم این است ببینید که گاهی می خواهیم حدیثی را معنا کنیم از حکم حدیث موضوع حدیث را باید بفهمیم. مثلا اگر یک حدیثی گفت بدترین گناه دروغ است آیا این حدیث معنایش این است که یعنی حالا یک کسی بگوید نانوایی کجاست و پاسخگو دروغ بگوید، این بزرگترین گناه است! یعنی واقعا از زنا بدتر است! مثلا خودکار شما گم شده بود یکی به دروغ گفت که فلانی برداشته، این بدترین گناه را انجام داده! این معلوم است که بدترین گناه نیست.

پس درسته که حدیث می‌گوید کذب بدترین گناه است ولی از کلمه بدترین باید بفهمید که کذب یعنی چه. مقتضای حکم این است که مراد از موضوع دروغ به خداست نه دروغ من و شما به یکدیگر. بدترین گناه که از زنا هم بدتر باشد این است که آدم به خدا تهمت بزند. الان از کلمه بدترین، دروغ را فهمیدیم یعنی چی.

یا مثلاً ها یک حدیثی می‌گوید که یک غیبت از ۳۶ زنا به محارم داخل خانه خدا بدتر است. اما آیا واقعا یک غیبت از ۳۶ زنا بدتر است؟ حالا واقعا یک کسی یک غیبت کرد این بدتر است کارش یا کسی که برود تو کعبه مرتکب فحشا با محرم خودش شود؟ چنین کسی حکمش اعدام است اما اگر کسی غیبت کرد می‌شود یک شلاقش بزنید؟

معلوم می‌شود این که می‌گوید که غیبت از ۳۶ زنا بدتر است، غیبت‌هایی که ما می‌کنیم نیست. این غیبت دیگری را دارد می‌گوید، اینها از ۳۶ زنا بدتر نیست. زنا بدتر از اینهاست. بنی‌امیه که این همه عیب برای حضرت درست می‌کردند و پشت حضرت امیر علیه السلام حرف می‌زدند. گناه آنان بیش‌تر است از فحشا نه هر غیبتی.

دلیل این مطلب تناسب حکم و موضوع است که باید از عرف فهمیده شود. پس خیلی از این روایات را باید با همین دقت معنا کنیم

اگر کسی بگوید اهمیت غیبت بیش‌تر است، چون تبعات قوی‌تری دارد، آبرو می‌برد و یا کسی بگوید در قیامت عذاب اخروی غیبت بیش‌تر است. من معتقدم تبعات آن فحشا چه بسا بیش‌تر باشد و عذابش هم همین‌جوری است چرا که کجای دنیا این دو تا را کنار هم می‌پذیرند؟

به هر حال معنای حکم وارد شده در فرمایشات معصومان علیهم السلام را باید با موضوع آنها معنا کرد. مثال دیگر حکم اعدام برای جاسوسی است، خوب این حکم سنگین برای چه نوع جاسوسی است اگر حالا فرض کنید جاسوس را پیدا کردند که به دشمن گزارش وضعیت یک مدرسه داده است، این حکمش مانند کسی است که امور امنیتی را گزارش کرده است؟

حالا با توجه به این توضیحی که عرض کردم وقتی می‌گوییم القدریه مجوس، مجوسی بودن مناسب با تفویض هست نه مناسب با جبر

مجوسی یعنی چی؟ مجوسی یعنی آن کسی که طرفدار دو چیز هست یزدان و اهریمن آن که طرفدار یزدان و اهریمن یعنی قائل به دو است. جبریها همیشه قائل به یک هستند. می‌گویند همه چیز دست خداست. تفویضی‌ها می‌گویند یک کارهایی را خدا می‌کند یک کارهایی را ما می‌کنیم. پس بنابراین از کلمه مجوسی می‌فهم قدریه یعنی تفویضی. پس خود حکم موضوع حکم را روشن می‌کند.

سردبیر

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره هشتم/ پائیز و زمستان ۱۴۰۰ش - ۱۴۴۳ق صص ۲۸-۹

واکاوی مفهوم گونه و کارکرد و تعیین نسبت آن در مطالعات حدیثی

محسن قمرزاده^۱

ملیحه خدابنده لو^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹)

چکیده

روایات تفسیری به عنوان مهم‌ترین منبع فهم قرآن کریم بر مفاهیم و اصطلاحاتی استوار است، که شناخت دقیق این اصطلاحات راهگشای محقق در به کارگیری روایات در تفسیر آیات قرآن می‌باشد. یکی از این اصطلاحات، فهم ارتباط روایت با قرآن کریم است که منجر به شناخت دو مفهوم کارکرد و گونه می‌شود. کارکرد و گونه به عنوان دو واژه مهم در حوزه روایات تفسیری، تعاریفی دارند که به کارگیری تعریف صحیح و متقن، سبب کاربرد درست روایات در تفسیر می‌باشد. بر این اساس در این مقاله سعی شده به روش کتابخانه‌ای و به صورت توصیفی تحلیلی به واکاوی آثار محققان علوم قرآنی پرداخته تا با جمع‌آوری، دسته‌بندی و مقایسه تعاریف ارائه شده در باب کارکرد و گونه، به تعریفی دقیق از کارکرد و گونه دست یابد بلکه راهگشای پژوهشگران در عرصه روایات تفسیری گردد و خروج از تشتت آراء گردد. با توجه به تعاریف ارائه شده گروهی از محققان پس از مذاقه در آراء موجود به نظر می‌رسد گونه را در معنای خرد و کلان کارکرد بکار برده و گروهی دیگر گونه را در معنای خرد کارکرد. البته با توجه به تعاریف ارائه شده بعد از جمع‌بندی و ارزیابی دانسته شد گونه در معنای خرد کارکرد صحیح و علمی است.

کلید واژها: کارکرد، کارکرد خرد، کارکرد کلان، گونه شناسی، روایات تفسیری.

۱. پژوهشگر و دانش آموخته دکتری قرآن و حدیث و مدرس حوزه و دانشگاه ghamarzadehm@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح ۴ مجتمع آموزش عالی کوثر M.kh.lu۱۳۹۵@gmail.com

۱- بیان مسأله

بی تردید هیچ کتابی در طول تاریخ اسلام به اندازه قرآن مورد توجه نبوده است. از این رو دانش علوم قرآنی نیز که موضوع آن کلام خدا است، پیشینه‌ای به قدمت قرآن دارد. صاحب نظران معتقدند علوم قرآنی سه دوره زمانی دارد، نخست دوره نقل و بیان شفاهی در قرن اول، دوره دوم تدوین علمی از قرآن بدون نام علوم قرآنی از قرن دوم تا پنجم، سوم دوره تدوین دانش‌های مربوط به علوم قرآنی از قرن سوم به بعد که علوم اصطلاحات علوم قرآنی به صورت جدی گسترش یافت، که محققان در قرن اخیر در مرحله عمق بخشی به این اصطلاحات هستند.

در واقع ماهیت و هویت هر علم متأثر از عناصر معرفتی آن است که در قالب اصطلاحات تبلور می‌یابد. اصطلاحات ابزار اصلی انتقال مفاهیم و اندیشه‌هاست، که هرگاه اندیشمندان بر پایه این اصطلاحات روابط نظام‌مند درون علم را کشف کنند، در انعکاس مفاهیم علمی دانش مورد نظر و دسته‌بندی آن موثر خواهد بود. پس شناخت اصطلاحات علوم قرآنی گامی راهبردی برای درک جامع از محتوای دانش و دسته‌بندی درست آن است. متخصصان این علم نیز برای شناسایی مطالب و دسته‌بندی مباحث و شناسایی مصطلحات علوم قرآنی گام‌های مؤثری برداشته‌اند.

در بخش روایات تفسیری که یکی از مباحث علوم قرآنی است مصطلحات مختلفی مانند حجیت، تعداد، استعمال واژه‌ها و... کاربرد دارد. در مبحث استعمال واژه‌ها دو واژه مهم آن، کارکرد و گونه است. از آن‌جا که در تفاسیر پیشینیان به مباحث نظری و اصطلاحی کارکرد و گونه پرداخته نشده و در پژوهش‌های معاصر نیز جز اشاراتی کوتاه بیان نشده است و این دو اصطلاح به درستی تعریف نشده، پس بنابر تشریحی که در بین نویسندگان به دلیل عدم تعریف صحیح و جامع از دو واژه کارکرد و گونه وجود دارد؛ که گاهی از کارکرد و گاهی از گونه و گاهی از هر دو استفاده می‌کنند؛ این مقاله در تلاش است تا برای حل تعارض بین این واژه‌ها و رسیدن به یک پختگی در استعمال، با ارائه گزارشی از کاربرد این دو واژه در بین محققان به تعریفی کامل از کارکرد و گونه و نسبت میان آن دو دست یابد. آیا نسبت بین آنها تساوی است یعنی کارکرد هم معنا با گونه است؟ یا نسبت بین آنها تباین است؟ یعنی مفهوم کارکرد در تضاد با گونه است یا مفهوم کارکرد و گونه عموم خصوص من وجه و یا عموم خصوص مطلق است؟

۲- مفهوم شناسی

واژه «روایت از ریشه روی» و در اصل به معنای سیراب شدن و خلاف عطش است. ابن فارس می‌نویسد: «روی.... ماکان خلاف العطش، ثم یصدف فی الکلام احامل ما یروی منه» (ابن فارس، بی تا: ۴۰۶) روز قبل از عرفه (نهم ذی الحجّه) را ترویبه می‌گویند، زیرا حاجیان در آن روز توشه‌ی آب بر می‌دارند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۳۱۲)

روایت در اصطلاح اهل حدیث به معنای خبری است که به طریقی از ناقلان، به منقول عنه (منشأ روایت) منتهی می‌شود. (الاعلمی الحائری، ۱۴۱۳ق، ۱۱۶)

طریحی می‌نویسد: روایت خبری است که از طریق نقل ناقلی از ناقل دیگر به شخص پیامبر ﷺ، یا ائمه معصومین علیهم‌السلام برسد و دارای مراتبی چون تواتر، مستفیض و خبر واحد باشد. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ۱۹۹)

راغب واژه‌ی تفسیر را از ریشه‌ی «فسر» یا «سفر» که مقلوب سفر است، می‌داند. معنای هر دو را کشف گفته‌اند، با این تفاوت که سفر در پرده برداری از اعیان و امور مادی استعمال می‌شود؛ نظیر «والصبح اذا اسفر» اما فسر در رفع نقاب از چهره معنای معقول به کار گرفته می‌شود. (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۳۷) همین معنا را طریحی نیز در مجمع البحرین ذکر می‌کند. (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۸)

استعمال ماده «فسر» در باب تفعیل برای رساندن مبالغه در عملیات کشف است. (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۶۳۶) از این رو، تفسیر در جایی به کار می‌رود که فهم عبارت و کشف مراد خدای متعال به دلیل وجود پاره‌ای از ابهامات دچار اختلال شده است. بر این مبنا تفسیر را کشف معنا از لفظ مشکل تعریف کرده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۵۵؛ فخرالدین، ۱۳۷۵ش: ۴۳۸)

تفسیر در اصطلاح تلاش مفسر برای کشف مراد خدای متعال از آیات قرآن است. (الموسوی الخوئی، ۱۳۹۴ش: ۳۹۷) البته برخی تفسیر را فقط برای حوزه‌ای از کشف می‌دانند که ابهامی بر آیه عارض شده یا عبارت مشکلی وجود داشته باشد. (ابو حیان، ۱۴۲۰ق: ۱۴) گروهی دیگر علاوه بر مطالب پیشین دفع شبهات را بر آن اضافه کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ق: ۲۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۶)

روایات تفسیری نیز به آن دسته از روایاتی که به گونه‌ای در تبیین مفاد قرآنی و مراد و مقصود آن کمک می‌کند، گفته می‌شود. (دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰ش: ۴۴) برخی نیز به صورت جزئی‌تر وارد بحث شده‌اند و می‌گویند که آن روایاتی که بخشی از آیه در آن مذکور باشد یا روایت ناظر به آیه-ای باشد که خود آن آیه در روایت مذکور نیست؛ اما روایت به بیان مراد خدای متعال در آن آیه پرداخته و یا زمینه فهم آن را فراهم ساخته است، روایات تفسیری است. (مهریزی، ۱۳۸۹ش: ۶)

واژه کارکرد از ریشه لاتین function به معنای انجام یک وظیفه است. اصطلاح (کارکردfunction) همانند سایر مفاهیم علوم اجتماعی از معنای واحد و روشنی برخوردار نیست و در زمینه‌های مختلف معانی مختلفی دارد. در تبیین امور معمولاً کارکرد به معنی نقش یا اثری است که هر پدیده در زنجیره پدیده‌هایی که با آنها مرتبط است باقی می‌گذارد.

کارکرد به معنای وظیفه، معلول، عمل، فایده، انگیزه، غایت، نیت، نیاز، نتیجه و حاصل نیز به کاررفته است. در حوزه روایات تفسیری، مقصود از کارکرد، ایفای نوع نقشی است که روایت نسبت به آیه یا کل قرآن دارد، به عبارتی کارکرد ارتباط عام و کلان روایات نسبت به قرآن است. (مقتدایی، ۱۳۹۱ش: ۲۸) با توجه به مطالب گفته شده دو نوع کارکرد برای روایات تفسیری متصور است. اول آنکه کارکرد روایات تفسیری نسبت به آیه، به صورت خاص. یعنی اینکه روایت چه وجهی از آیه را تفسیر می‌کند؟ و چه نقشی در روشن شدن مفاد آیه دارد؟ این بخش را برخی از متخصصین در آثار خود به این شکل و مراد مطرح کرده‌اند هرچند که به صراحت بیان نکرده باشند. (رستم نژاد، ۱۳۹۱ش: ۱۱۱؛ دیاری، ۱۳۹۰ش: ۴۴) دوم اینکه کارکرد کلان روایات تفسیری ناظر به کل قرآن چیست؟ آیا مانند علامه طباطبائی این روایات در حوزه تفسیر صرفاً مؤیدند و در حوزه احکام و قصص مکمل به شمار می‌آیند؟ و یا مثل دیدگاه اخباریون استقلال تام دارند؟ این نوع کارکرد در کلام بزرگانی چون علامه طباطبائی و آیت الله معرفت وجود دارد. (قمرزاده، ۱۳۹۶ش: ۱۸)

واژه گونه در لغت به معنای، (ن) [په] (ا) ۱. رنگ، نوع ۲. رخ، سیما ۳. قسمت گوشتی زیر چشم‌ها و کنار بینی و دهان، لُب ۴. همانند چیزی مانند: پیامبر— گونه، آمده است. (فرهنگ فارسی معین)

آنچه در دانش علوم انسانی و مباحث نظری استفاده می‌شود همان معنای نوع است و در علوم تجربی و زیست‌شناسی معنای رخ، شکل و رنگ کاربرد دارد؛ لذا وقتی این واژه با پسوند شناسی

استعمال می‌شود به معنای شناخت انواع هر چیزی به کار می‌رود. گونه در اصطلاح دانشمندان علوم قرآن و تفسیر، به معنی دسته‌بندی روایات تفسیری براساس تعیین نسبت آن با آیه است. از این‌رو متخصصین این حوزه به این دسته بندی در آثار خود گونه شناسی اطلاق کرده‌اند. (قمرزاده، ۱۳۹۶ش: ۲۴) چراکه هر کدام از این روایات ماموریتی در ارتباط با آیه دارند لذا هر گونه‌ای متمایز از گونه دیگر است، به عبارتی گونه نسبت خاص روایت با آیه است. (قمرزاده، ۱۳۹۸ش: ۷۵)

در حالی که مقالاتی وجود دارند که علاوه بر معنای گونه (نسبت خاص روایت با آیه) معنای کلان را نیز برای گونه به کار برده‌اند (نسبت روایت با کل قرآن) که سبب تشتت در آرای نویسندگان شده است.

۳- انعکاس مفهوم استعمالی کارکرد در آثار معاصر

با توجه به مطالعات گسترده‌ای که در کتب و مقالات متعدد صورت گرفته، این نتیجه حاصل شد که کارکرد در آثار اندیشمندان معاصر به معانی گوناگون به کار رفته است، که در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

۳-۱- جایگاه و نقش

از جمله معانی مورد استعمال کارکرد در آثار معاصر، مفهوم جایگاه و نقش است. که در آثاری مانند داوود معماری و جلال مصطفایی اجلالیه (۱۳۹۶: ۱۰۵-۱۲۶) در مقاله «جایگاه و نقش روایات در تفسیر اطیب البیان» بیان می‌کنند: روایات در تفسیر اطیب البیان دارای کارکردهای گوناگون هستند. مانند: بهره‌گیری در تفسیر عمومی آیه، بیان مصادیق و مبهمات آیه، تبیین مجملات آیات الاحکام، شرح وقایع تاریخی زمان پیامبر ﷺ، بیان فضائل و خواص سور، ذکر سبب نزول، مکی و مدنی بودن و.... هم‌چنین علی امیری (۱۳۹۲: چکیده) در پایان نامه «نقش و جایگاه اخبار صحابه و تابعان در تفسیر التبیان شیخ طوسی» بیان می‌کند: پس از استخراج اخبار تفسیری صحابه و تابعان روشن شد که عمده‌ترین کارکرد این اخبار در تفسیر عبارت است از: بیان مصادیق آیات، تبیین مفهوم آیات، فضای نزول، و.... و یا محسن نورایی و محمدحسین صالحی شهربابکی (۱۳۹۵: ۲۱۰-۲۳۱) در مقاله «بررسی نقاط مشترک میزان با تسنیم در بهره‌جویی از احادیث» عنوان می‌کنند: روایات در تفاسیر در یک عرصه محدود نبوده و عرصه‌های مختلف و کارکردهای گوناگون دارد. برخی از مهم‌ترین عرصه‌های کارکرد روایات تفسیری عبارتند از: جری و تطبیق، تأویل آیه، و.... در برخی آثار کارکرد به معنای عام آن در مفهوم جایگاه و نقش به کار

رفته‌است. مانند اثر محمد کاظمی (۱۳۸۹: چکیده) که در پایان نامه «سبک‌شناسی تفسیر تبیان در تعامل با روایات تفسیری» بیان می‌کند: مهم‌ترین کارکردهای روایات تفسیری در تبیان مشتمل بر چهار بخش عمده است: الف) تفسیری، در ۱۰ قسم: تبیین مفاد آیات، تأیید معنای ظاهری آیه، تأیید و یا تقویت اقوال، نقد اقوال با روایت، تأیید روایت با روایت، نقد روایت با روایت و... در ضمن، شیخ طوسی تأویل را به معنای تفسیر و روایات تأویلی را نیز تفسیری می‌داند. ب) مباحث کلامی، در دو قسم: اثبات اصول و فروع اعتقادات شیعه و پاسخ به شبهات مخالفان و نقد و بررسی اقوال آنان. ج) علوم قرآنی، در چهار قسم: اسباب نزول، نسخ، مکی و مدنی و قرائت. البته در مباحث قرائت به این نتیجه رسیدیم که شیخ طوسی روایات قرائت را به نحوی در تفسیر آیات به کار برده و کارکرد تفسیری برای بسیاری از آنها قائل است و شاید خواسته تا راهی جدید در ارزیابی روایات قرائت معرفی نماید. د) کارکردهای روایات در تبیین معنای واژگان و اعراب آیات. همان‌طور که دیده شد کارکرد به معنای خرد و کلان در مفهوم نقش و جایگاه در آثار متعددی به کار رفته است.

۳-۲- معیار

در مقاله مهدی رستم نژاد کارکرد روایات تفسیری به معنای معیار برای شناخت اشتباهات روایات اهل سنت به کار رفته‌است. ایشان در مقاله «کارکردهای تطبیق در احادیث تفسیری» بیان می‌کند: بیانات تفسیری اهل بیت ناظر به بیانات تفسیری راویان اهل سنت است؛ به گونه‌ای که ضمن تصحیح اشتباهات آنان، مفاهیم صحیح را ارائه می‌دهد. (رستم نژاد، ۱۳۹۱، ۱۰۵ تا ۱۲۸).

همان‌طور که بیان شد کارکرد در این مقاله به معنای معیاری برای تصحیح اشتباهات روایات ضعیف‌السند به کار می‌رود.

۳-۳- روش

در آثاری کارکرد به معنای روش به کار رفته که با عنوان روش‌های روایات تفسیری بیان شده است. مانند مقاله زینب السادات حسینی و زهرا اکبری (۱۳۹۶: ۱۳-۴۳) با عنوان «روش شناسی تفسیر امام جواد علیه السلام» که بیان می‌کنند: از کارکردهای روایات تفسیری، بیان مفاد آیات است که با توضیحات بیش‌تر به تفسیر هر چی بهتر آیه کمک می‌کند. و یا اکبر ایرانی (۱۳۷۱: ۶۳) در کتاب «روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان» روایات تفسیری را به لحاظ نقشی که در فهم آیات دارند، در چند دسته قرار می‌دهد: لغت، قرائت، معنا (تفسیر)، اعراب، اسباب النزول و نظم، ناسخ و منسوخ،

مکی و مدنی. پس در این آثار روش به معنای خرد کارکرد به کار رفته‌است. و برخی دیگر از اندیشمندان روش را به مفهوم کلان کارکرد به کار برده‌اند؛ مانند: زهرا فلسفین (چکیده) در پایان نامه «بررسی تحلیلی روایات تفسیری امام رضا (علیه السلام)» بیان می‌کند: در روایات تفسیری ایشان، روش‌های مختلفی مانند: استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن، روش عقلی - اجتهادی و تنوع مضامین لغوی، فقهی، کلامی، فلسفی یافت می‌شود. هم چنین عذرا میثاقي (۱۳۸۸: چکیده) در پایان نامه «روش‌شناسی روایات تفسیری امام سجاد (علیه السلام)» بیان می‌کند: آن حضرت در تفسیر آیات، علاوه بر بیان معنای ظاهری، اهتمام خود را به ارائه معنای باطنی کلام خدا و تطبیق آیات بر مصادیق ظاهر و باطن معطوف کرده‌است. حضرت به مباحث علوم قرآن نیز توجه فرموده و هم-چنین بخش اعظمی از روایت‌های ایشان به صراحت یا تلویح به آیاتی از قرآن استناد کرده‌است. علاوه بر این در مواردی، اشاره‌های امام (علیه السلام) به آیات، حین انجام کارهای مختلف موجب شده‌است که سیره عملی آن حضرت مبین آیات باشد. امام زین العابدین (علیه السلام) در استخراج معانی آیات، به قرآن، سنت، قواعد ادبی و قصص و تاریخ استناد کرده‌است که البته استناد به سنت نسبت به سایر موارد چشم‌گیرتر است. ایشان به عنوان امام معصوم (علیه السلام)، در تفسیر قرآن از منابع خاص امامت نظیر میراث مکتوب پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و الهام بهره برده‌است که این منابع، روش ایشان را با روش دیگر مفسران متمایز می‌سازد. و یا فاطمه جعفری (۱۳۹۰: چکیده) در پایان نامه «بررسی روایات و روش تفسیری امام زمان (عج)» بیان می‌کند: حضرت در تفسیر آیات علاوه بر بیان معنای ظاهری به بیان معنای باطنی و تطبیق آیات بر مصادیق توجه و اهتمام دارند، نیز بخشی از روایات ایشان به صراحت یا تلویح مستند به آیاتی از قرآن است. قابل برداشت بودن مبانی کلامی و قرآن‌شناختی نیز از دیگر ویژگی‌های روایات این امام به حساب می‌آید، امام در استخراج معنای آیات به قرآن، سنت، عقل و هم‌چنین اصول و قواعد جاری در علوم مختلف استناد کرده‌اند.

همان‌طور که مشاهده شد در این آثار معنای روش برای بیان کارکرد کلان استفاده شده‌است.

۴- انعکاس مفهوم استعمالی گونه در آثار معاصر

دانشمندان و متخصصان علوم قرآنی در آثار خود گونه‌های روایات تفسیری را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند، که معانی مختلفی از گونه برداشت شده‌است. که به بیان معانی مختلف گونه در آثار اندیشمندان پرداخته می‌شود:

۴-۱- گونه مساوی با کارکرد خرد

برخی از اندیشمندان در آثار خود گونه را به معنای کارکرد خرد گرفته‌اند؛ مانند مقاله محمدتقی دیاری بیدگلی (۱۳۹۰: ۳۴-۸۶) با عنوان «نقش و کارکرد روایات تفسیری معصومان با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی» که بیان می‌کند: مقصود ما از روایات تفسیری، همه‌ی گونه‌ها و اقسام روایاتی است که در مجموعه‌های روایی و تفاسیر نقلی فریقین در ذیل آیات قرآنی ثبت و ضبط شده‌اند. گرچه بخشی از آن‌ها را به مفهوم دقیق کلمه نمی‌توان در زمره‌ی تفسیر به شمار آورد. مسلماً کارکردهای روایات موجود در ذیل آیات قرآنی یکنواخت نیستند، برخی جنبه‌ی شناختی دارند، برخی به تبیین احکام می‌پردازند و... گونه‌ها و کارکردهای روایات تفسیری شامل: فضایل قرآن، اختلاف قرائت، بیان مفاهیم، جری و تطبیق و... و یا مقاله محمدصادق حیدری و سید علی اکبر ربیع نتاج (۱۳۹۴: ۱-۲۶) با عنوان «بررسی کارکرد روایات تفسیری در متشابه القرآن ابن شهر آشوب مازندرانی» که بیان می‌کند: گونه‌ها و کارکردهای روایات تفسیری مفسر از دو منظر مورد تحلیل قرار می‌گیرد، ۱- روایاتی که نظر به تفسیر آیه یا آیاتی خاص از قرآن دارد. ۲- روایاتی که در پرتو آن، جهتی از جهات معنایی آیه روشن می‌گردد بدون آنکه حدیث به طور خاص ناظر به آن آیه باشد. همین طور مقاله مهدی مهریزی (۱۳۹۸: ۳-۳۶) با عنوان «روایات تفسیری، گونه شناسی و حجیت» که بیان می‌کند: روایات به گونه‌هایی قابل تقسیم‌اند، گونه‌هایی که نشان از کارکردهای متفاوت این روایات دارند. می‌توان این کارکردها را به این شکل گونه شناسی کرد: ترسیم فضای نزول، ایضاح لفظی و مفهومی، بیان مصداق،... و مقاله‌ی سیده زینب وحدتی شبیری (۱۳۹۲: مقاله ۱۵) با عنوان «تحلیل گونه‌شناسی روایات تفسیری معصومین» بیان می‌کند: روایات به لحاظ دارا بودن کارکردهای متفاوت به گونه‌هایی قابل تقسیم‌بندی گونه‌های روایات تفسیری عبارت است از: ترسیم فضای نزول، ایضاح لفظی،... هم‌چنین سید محسن موسوی و میثم خلیلی (۱۳۹۵: ۹۳-۱۱۴) در مقاله گونه شناسی روایات تفسیری در فضیلت امام حسین علیه السلام بیان می‌کنند: روایات به لحاظ کارکردهای متفاوت به گونه‌هایی قابل تقسیم‌اند: سبب نزول، جری و تطبیق، تفسیر قرآن به قرآن و... و در آخر عبدالهادی مسعودی (۱۳۹۶: ۲۵) در کتاب «تفسیر روایی جامع» بیان می‌کند: روایات تفسیری به گونه‌های متعددی با آیات قرآن ارتباط دارند و دارای کارکردهای متعددند. این روایات به سه گونه تقسیم می‌شوند؛ گاه ناظر به ظاهر آیه هستند و آن را به گونه‌ای صریح تفسیر می‌کنند، گاه ناظر به باطن آن هستند و آن را تأویل می‌کنند، و گاه با اشاره به مضمون آیه و گونه غیر مستقیم به درک آیه یاری می‌رسانند.

در مقاله ابراهیم نصرالله پور (۱۳۹۶: ۱۱۷-۱۳۴) با عنوان «نقد و معرفی، میزان و روایات تفسیری» بیان می‌کند: گونه‌های روایات تفسیری در میزان، شامل تمام احادیثی است که در تبیین معانی قرآن واقع می‌شود. مهم‌ترین گونه‌ها در میزان عبارت است از: تفسیر واژگانی، بهره‌گیری از قواعد عربی، و... و یا مقاله محمدعلی رضایی اصفهانی (۱۳۸۸: ۱۵-۸۷) با عنوان «گونه‌شناسی آیات مهدویت بر اساس روایات تفسیری» بیان می‌کند: در مبحث قواعد و روش‌های فهم قرآن تقسیم‌های مختلفی صورت گرفته که می‌توان بر اساس آن روایات تفسیری را تقسیم‌بندی کرد. مانند بیان مصادیق آیه، تأویل و بطن آیه. همچنین مقاله علی احمد ناصح و فریده بهرامی (۱۳۹۵: ۱۹۲-۲۱۴) با عنوان «گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) در سوره لقمان» اشاره می‌کنند: گونه‌شناسی عنوانی است که شیوه و نوع رابطه روایت با آیه را بیان می‌کند. گونه‌های روایات تفسیری عبارتند از: ایضاح مفهومی، جری و تطبیق و... این گونه است در مقاله مهدی رستم نژاد (۱۳۸۸: ۱۶-۳۵) با عنوان «گونه‌شناسی روایات تفسیری» که بیان می‌شود: شناخت نظم یافته انواع روایات تفسیری به بهره‌مندی آسان‌تر از این روایات خواهد انجامید، که انواع گونه‌ها عبارت است از: تفسیر واژگانی، بهره‌گیری از تمثیل، بهره‌گیری از قواعد عربی، بهره‌گیری از قرآن به قرآن، بهره‌گیری از ساختار چند معنایی قرآن. و یا در مقاله سهیلا جلالی کندری، فریده امینی (۱۳۹۳: ۲۳۹-۲۶۰) با عنوان «گونه‌شناسی روایات امام حسن (علیهم‌السلام) در تفسیر قرآن کریم» بیان می‌کنند: مهم‌ترین شاخص‌های تفسیری از منظر ایشان به گونه‌شناسی روایات در تفسیر تعبیر می‌شود، عبارت است از: بیان علوم قرآن (من جمله سبب نزول)، بیان فضائل سور. همچنین زهره اخوان مقدم (۱۳۹۴: ۲۱۵) در کتاب «از دریا به آسمان» اصول تفسیر قرآن کریم برگرفته از روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) بیان می‌کند: روایات تفسیری را به گونه‌های زیر می‌توان تقسیم کرد: روایات تبیین واژگان، روایات سبب نزول، روایات بیان مصادیق آیات و...

حسین علوی مهر (۱۳۸۱: ۱۰۵) در کتاب «آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران» بیان می‌کند: عکرمه در تفسیر، از گونه‌ها و انواع مختلف روایات بهره برده است که به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود: مفهوم شناسی واژگان، بیان مصادیق، بیان ناسخ و منسوخ، تفسیر سبب نزول آیات. همین‌طور فاطمه ملکی طجر (چکیده) در پایان نامه «گونه‌شناسی روایات تفسیری پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در نورالثقلین و الدرالمثور» بیان می‌کند: منظور از گونه‌شناسی تقسیم روایت تفسیری از جهت تبیین و توضیح واژه، جمله، شرایط تبیین فضای نزول، بیان مصداق و... است. و یا طاهره جوکار (چکیده) در پایان نامه «گزینش، گونه‌شناسی و تحلیل روایات تفسیری آیات ۱۰۸ تا ۱۴۱ سوره

بقره» بیان می‌کند: آنچه که ائمه علیهم‌السلام در مورد آیات قرآن فرموده‌اند معرفت‌های متفاوتی را به ما می‌دهد به این صورت که بعضی از آنها مصداق بخشی از آیه را بیان کرده‌اند و یا این که ائمه علیهم‌السلام به شرح بیش‌تر آیه پرداخته‌اند که در فهم بهتر آن کمک کرده‌است گونه‌های دیگر از جمله بیان علت حکم، بیان نتیجه، بیان فضیلت آیه، دلالت بطنی و موارد دیگر در روایات به کار رفته‌است. در این بین بعضی از گونه‌ها از جمله دلالت تطبیقی بیش‌تر مورد توجه ائمه علیهم‌السلام بوده‌اند و گونه‌هایی مانند دلالت بطنی را به ندرت استفاده کرده‌اند. هم‌چنین حسن ساده تبریان (چکیده) در پایان نامه «روش شناسی روایات تفسیری حضرت زهرا علیها‌السلام» بیان می‌کند: حضرت زهرا علیها‌السلام در استخراج معانی قرآن از انواع گونه‌های تفسیری مانند: جری و تطبیق، استناد به قرآن، تفسیر بر اساس دلالت التزامی، ایضاح مفهومی، بیان اسباب‌النزول و... استفاده کرده‌اند. مرضیه محبی (چکیده) نیز در پایان نامه «شاخص‌های گونه‌های روایات تفسیری از نگاه اهل بیت علیهم‌السلام» بیان می‌کند: اهل بیت علیهم‌السلام در جهت تفسیر و فهم آیات قرآن از چهار گونه مختلف روایات نام برده‌اند، که عبارتند از: تفسیر ظاهر، تفسیر باطن، تأویل و جری و تطبیق.

آمنه غفاری (چکیده) در پایان نامه «گونه‌شناسی و آموزه‌های هدایتی روایات تفسیری سوره فرقان» بیان می‌کند: در این تحقیق به این نتیجه رسیده‌ایم که با توجه به نقشی که روایات معصومین علیهم‌السلام در فهم و تفسیر قرآن می‌توانند، ایفا نمایند اکثر روایات وارده در ذیل این سوره بیش‌تر از نوع روایات ایضاح مفهومی سپس ایضاح لفظی و بعد بیان لایه‌های معنایی می‌باشد. و یا فاطمه غلامشاهیان (۱۳۹۲: چکیده) در پایان نامه «بازیابی، گونه‌شناسی و اعتبارسنجی روایات تفسیری ابن‌المهیار» بیان می‌کند: محمد بن‌العباس بن‌علی بن‌مروان بن‌المهیار (متوفای قرن چهارم) از جمله محدثان معاصر کلینی؛ گونه‌شناسی روایات تفسیری ایشان که عبارتند از: روایات سوره، آیه شناخت، معنا شناخت، تفسیری - تبیینی، تأویلی، جری و تطبیق، و مرتبط در بخش دیگری مورد توجه قرار گرفته است. هم‌چنین کوثر سالمی (چکیده) در پایان نامه بررسی سندی و گونه‌شناسی روایات تفسیری سوره فاطر و تحلیل آموزه‌های تربیتی آن» بیان می‌کند: از میان انواع گونه‌های روایات تفسیری بیش‌ترین فراوانی به ترتیب به: ایضاح مفهومی، بیان مصداق، اخلاقی، استناد به قرآن، ایضاح لفظی و فضیلت سوره و آیات مشترک و ترسیم فضای نزول؛ مورد بررسی و شناسایی قرار گرفتند. و یا ندا روح‌الامین (۱۳۹۲: چکیده) در پایان نامه «گزینش، گونه‌شناسی و تحلیل روایات تفسیری آیات ۲۶۱ تا ۲۸۶ سوره بقره» بیان می‌کند: روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام گونه‌های مختلف آیات را در بر دارد بدین صورت که برخی از آنها به شرح بیش‌تر آیه و بعضی

به بیان مصداق و یا بطن آیه پرداخته و یا در قالب دعا به فهم بهتر آیه کمک کرده‌اند. در این بین بعضی از گونه‌های روایی از جمله روایات مربوط به شرح و دلالت تطبیقی بیش‌تر در کتب روایی یافت می‌شود و گونه‌هایی مانند دلالت بطنی در بین آنها به ندرت دیده می‌شود. هم‌چنین میثم سوزی (۱۳۹۴: چکیده) در پایان‌نامه «بررسی تطبیقی روایات تفسیری شیعه و اهل سنت در داستان حضرت موسی علیه السلام با تأکید بر تفاسیر البرهان و الدرالمنثور» بیان می‌کند: روایات تفسیر البرهان در مجموع شامل نه گونه از گونه‌های کاربرد احادیث در تفسیر آیات می‌شوند؛ که بیش‌ترین حجم روایات تفسیری البرهان مربوط به بیان تأویل آیات داستان حضرت موسی علیه السلام می‌باشد. و روایات تفسیری الدرالمنثور در مجموع شامل هفت گونه از گونه‌های کاربرد احادیث در تفسیر آیات می‌شوند؛ که بیش‌ترین حجم روایات تفسیری الدرالمنثور مربوط به تبیین اجمال آیات داستان حضرت موسی علیه السلام می‌باشد. و یا علی صفری (۱۳۸۷: چکیده) در پایان‌نامه «بررسی روایات تفسیری سوره آل عمران در مهم‌ترین تفاسیر مآثور شیعه و اهل سنت» بیان می‌کند: روایات تفسیری از نظر رویکرد دارای انواع گوناگونی می‌باشند. دسته‌ای از این روایات دارای رویکرد نقلی، دسته‌ای دیگر دارای رویکرد تفسیری و دسته‌ای دیگر دارای رویکرد تأویلی می‌باشند. هر یک از این دسته روایات دارای انواع مختلفی به شرح ذیل می‌باشند: روایات با رویکرد نقلی شامل روایات لغوی و روایات فضای نزول و روایات اخبار غیبی می‌باشد. دسته‌ی دوم، روایات با رویکرد تفسیری می‌باشند که این دسته از روایات شامل روایات تبیینی و روایات تمثیلی است. دسته‌ی سوم روایات با رویکرد تأویلی می‌باشند که شامل روایات جری و تطبیق و روایات بیان معانی باطنی آیات است. اکثر روایات تفسیری در تفاسیر مآثور اهل سنت دارای رویکرد نقلی می‌باشند، در حالی که بیش‌تر روایات منقول در تفاسیر مآثور شیعه دارای رویکرد تفسیری و تأویلی می‌باشند. حسین خاکپور (۱۳۹۰: ۵۴-۷۰) در مقاله تبیین واژگان آیات قرآن توسط عترت در روایات تفسیری اهل سنت» بیان می‌کند: شیوه‌ها و گونه‌های متفاوت تبیین واژگان قرآن توسط معصومین علیهم السلام عبارت است از: بیان ظاهری، بیان مصداقی، بیان توصیفی، بیان توسیعی. همین‌طور حسین خاکپور و احمد عابدی (۱۳۹۰: ۲۱-۴۰) در پایان‌نامه «گونه‌ها و روش‌های تفسیر امام علی علیه السلام در روایات تفسیری اهل سنت» بیان می‌کنند: با بررسی روایات تفسیری امام علی علیه السلام به مواردی برخورد می‌کنیم که در آن امام با استفاده از مبانی علوم قرآنی، تاریخ، جری و تطبیق، و مانند آن‌ها به تفسیر قرآن دست یازیده است، که این‌ها گونه‌های دیگری از تفسیر است. در جایی دیگر حسین خاکپور (۱۳۹۰: ۹۱-۱۰۵) در مقاله «گونه شناسی کاربرد روایات اهل بیت علیهم السلام در تفسیر روح المعانی آلوسی» بیان می‌کند: استفاده از روایات اهل بیت علیهم السلام در تفسیر روح المعانی به

گونه‌های مختلفی نمود یافته است و آلوسی در مواضع گوناگون و به اشکال مختلف از این روایات بهره برده است. مانند: بهره‌وری ترجیحی (ترجیح روایت بر سایر اقوال)، بهره‌وری تأییدی (تأیید روایت با کلام رسول، صحابه، تابعان، و یا با قلم خود به تأیید روایت پرداخته است). همچنین شهلا غلامی گندآبادی (۱۳۹۵: چکیده) در پایان نامه «گونه‌شناسی روایات تفسیری پیامبر ﷺ با تکیه بر تفاسیر روایی اهل سنت» بیان می‌کند: در این پایان‌نامه برای شناسایی گونه‌های روایات تفسیری پیامبر اکرم ﷺ تنها به تفاسیر اهل سنت مراجعه می‌کنیم. ابتدا روایات تفسیری پیامبر اکرم ﷺ ذیل آیات قرآن کریم را، استخراج کرده و سپس تحت عناوین خاصی دسته‌بندی می‌شود. از جمله این دسته‌بندی‌ها: بیان فضیلت قرائت سوره‌ها، بیان آیات الاحکام، بیان سبب نزول آیات و... است.

دید شده که تمام آثار ذکر شده گونه‌های روایات تفسیری را مساوی با کارکرد به معنای خرد لحاظ کرده‌اند، که این کاربرد با توجه به تعریف گونه صحیح و به جا می‌باشد.

۴-۲- گونه مساوی با کارکرد خرد و کلان

البته در بعضی از مقالات گونه را به دو معنای خرد که نسبت خاص روایت با آیه است؛ و کلان که سخن گفتن روایت درباره قرآن است، به کار برده‌اند؛ آثاری مانند پایان نامه عالی اخلاقی (۱۳۹۲: چکیده) با موضوع «نقش روایات در تفسیر قرآن» که بیان می‌کند: در این تحقیق گونه‌های روایات تفسیری در دو بخش بررسی شده است. در بخش اول گونه‌های روایات تفسیری به اعتبار روش مورد بررسی واقع شده و از این جهت روایات تفسیری به سه قسم تقسیم شده است؛ تفسیر قرآن با قرآن، تفسیر قرآن به سنت نبوی و تفسیر محتوایی یا تأویل‌گرایانه. در بخش دوم که مهم‌ترین قسمت این تحقیق به شمار می‌آید، به گونه‌های تفسیر روایی به اعتبار کاربرد در تفسیر پرداخته شده و مواردی چون تبیین و ایضاح معانی واژه‌ها، بیان مصداق، تأویل و بیان معنای باطنی، اشاره به سبب نزول، تعیین قرائت صحیح، رفع تشابه و ابهام، توضیح آیات الاحکام، رفع تعارض بدوی، شناخت ناسخ و منسوخ، تخصیص عام، تقیید مطلق و بهره‌وری از قواعد ادبی در تفسیر آیات با ذکر نمونه‌هایی واضح و روشن مورد بررسی قرار گرفته است. و یا مقاله علیرضا فخاری (۱۳۹۲: ۲۵-۴۲) با عنوان «روش شناسی تفسیری امام رضا (ع)» که بیان می‌کند: استنادهای قرآنی امام رضا (ع) گونه‌های مختلفی داشته است؛ برای توضیح و تفسیر آیات، تعیین مصداق آیات، مطابقت رفتار امام با قرآن، تفسیر عملی (کاربرد آیات) و تفسیر ارشادی می‌باشد. همچنین بیان سعیدی روشن (۱۳۷۹: ۱۰۵) در کتاب «علوم قرآنی» که عنوان می‌کند گونه‌های تفسیری به

چند دسته تقسیم می‌شود: تشبیه و تمثیل، تفسیر عقلی، تفسیر ولایی. هم‌چنین نظر محمد فاکر میدی (۱۳۹۳: ۲۴۰) در کتاب «مبانی تفسیر روایی» که عنوان می‌کند: روایات تفسیری ائمه معصومین علیهم‌السلام به گونه‌ها و گرایش‌های گوناگون قابل تقسیم هستند، که مهم‌ترین عامل تقسیم عبارت است از منهج، اتجاه و اسلوب. مناہج تفسیری در روایات شامل: تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به اثر، تفسیر قرآن به علم لدنی، تفسیر قرآن به دلیل عقلی، تفسیر قرآن به لغت. اتجاهات تفسیری در روایات شامل: تفسیر قرآن به ظاهر آیات، تفسیر باطنی و الهامی قرآن، تفسیر تاریخی قرآن و تفسیر ادبی قرآنی. اسلوب تفسیر شامل: تفسیر موضوعی، تفسیر بر اساس ترتیب نزول و تنوع تفسیر روایی. همین‌طور بیانات علی راد (۱۳۹۴: ۱۶-۳۴) در مقاله «گونه‌شناسی احادیث تفسیری از نظریه تا تطبیق» که بیان می‌شود: موضوع روایات تفسیری از دو حالت خارج نیست: الف) روایت درباره قرآن سخن می‌گوید؛ ب) روایت از سوره یا آیه سخن می‌گوید. پس روایات تفسیری به دو کلان‌گونه‌شناختی و تبیینی تقسیم می‌شود. گونه‌های فرعی این دو مدل با یکدیگر متفاوت بوده، از این رو تداخل در گونه‌ها ممکن نیست. گونه‌های فرعی روایات تبیینی عبارت‌اند از: معنا شناسی، تفسیری، تأویلی، جری و تطبیق و استنطاقی. البته آقای راد به تعریف گونه نپرداخته‌اند بلکه ایشان غایت و هدف گونه را بیان کرده‌اند.

۴-۲-۱- جمع‌بندی

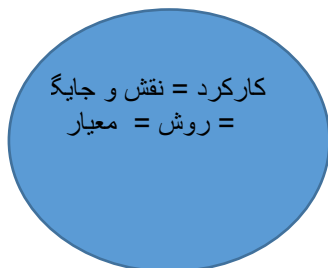
همان‌طور که دیده شد در نظر این محققان علوم قرآنی، گونه در دو معنای خرد و کلان کارکرد به کار رفته‌است، که با توجه به تعریف گونه که دسته‌بندی روایات تفسیری براساس تعیین نسبت آن با آیه است، نمی‌توان کاربرد معنای گونه در معنای کلان کارکرد را پذیرفت. چرا که معنایی که از گونه به ذهن متبادر می‌شود، نسبت روایت با آیه است نه نسبت روایت با قرآن. محمد فاکر میدی (۱۳۹۳: ۲۴۰) در کتاب «مبانی تفسیر روایی» عنوان می‌کند: روایات تفسیری ائمه معصومین علیهم‌السلام به گونه‌ها و گرایش‌های گوناگون قابل تقسیم هستند، که مهم‌ترین عامل تقسیم عبارت است از منهج، اتجاه و اسلوب. مناہج تفسیری در روایات شامل: تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به اثر، تفسیر قرآن به علم لدنی، تفسیر قرآن به دلیل عقلی، تفسیر قرآن به لغت. اتجاهات تفسیری در روایات شامل: تفسیر قرآن به ظاهر آیات، تفسیر باطنی و الهامی قرآن، تفسیر تاریخی قرآن، تفسیر ادبی قرآنی. اسلوب تفسیر شامل: تفسیر موضوعی، تفسیر بر اساس ترتیب نزول. این جور تعریف از گونه سبب تشنگی و بهم ریختگی ذهنی مخاطب در آنچه که در ذهن از تعریف گونه دارد و آنچه که در نوشتار می‌بیند، می‌شود و این آسیب سبب دوری و فاصله بین

مخاطب و مباحث می‌شود چراکه مخاطب نمی‌تواند مطالب را ذیل عنوان مربوطه قرار دهد، هم‌چنین دسترسی به مطالب سخت می‌شود و جایگاه هر مسئله روشن نخواهد بود. پس برای رفع این آسیب‌ها باید معنای اصطلاح کارکرد و گونه را به درستی شناخت و در جای خودش به کار برد.

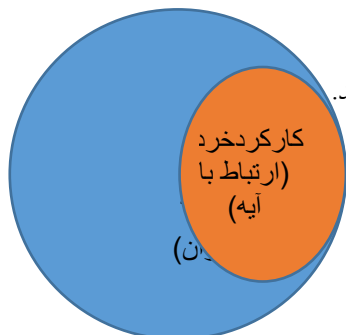
۵- ارزیابی

با مطالعه در مقالاتی که به بررسی کارکرد روایات تفسیری پرداخته‌اند؛ دانسته شد کارکرد در آثار مختلف به معنای نقش و جایگاه، معیار و روش به کار رفته‌است.

کارکرد = نقش و جایگاه = روش = معیار



در بعضی آثار معنای خرد کارکرد و در بعضی معنای کلان آن مطرح نظر است. کارکرد در معنای خرد به بیان مصادیق آیات، تبیین فضای نزول، تبیین مفهوم آیات و... اشاره دارد. و در معنای عام به مفهوم رفع ابهام، تصحیح اشتباهات، قرآن شناختی، تعلیم راهیابی به بطون قرآن و... بکار رفته‌است.

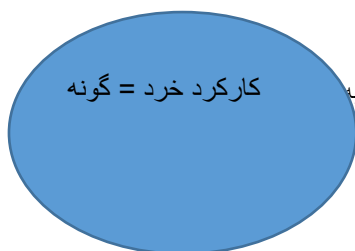


خرد: نوع ارتباط روایت با آیه را بیان می‌کند.

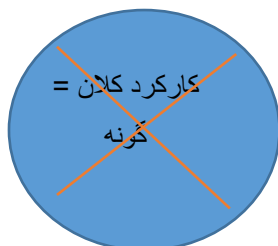
کلان: نقش و ارتباط روایت را نسبت به کل

بررسی می‌کند.

آثاری نیز گونه‌های روایات تفسیری را مورد بررسی قرار داده‌اند، که از نظر اکثر محققان علوم قرآنی بیان‌کننده مفهوم نسبت خاص روایت با آیه است. البته تعدادی از محققان در به کارگیری معنای گونه دچار التقاط شده و برای گونه دو مفهوم خرد و کلان در نظر گرفته‌اند، که با توجه به مطالب بیان شده در مورد تعریف کارکرد و گونه این نتیجه حاصل شد که گونه در معنای کارکرد خرد صحیح است.



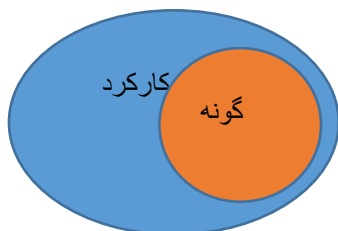
گونه = کارکرد خرد = بیان کننده نوع ارتباط روایت با آیه



ولی کاربرد گونه در معنای کلان کارکرد صحیح نمی‌باشد.

چرا که متبادر از معنای گونه نسبت خاص روایت با آیه است
نه نسبت روایت با قرآن.

در آثاری که معنای کلی کارکرد در کنار معنای گونه به کار رفته‌است، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است.



کارکرد
خرد = گونه
کلان



در نتیجه تقسیم‌بندی روایات تفسیری بر اساس معنای صحیح اصطلاحات کارکرد و گونه، پیامدها و فواید زیر را دارد:

روشن شدن جایگاه هر مسأله در نظام دسته‌بندی

خارج شدن از تشتت حاصل از عدم به کارگیری درست اصطلاح

امکان جایدهی رده اصلی و زیر رده‌های نوظهور در نظام دسته بندی موجود

روان سازی دسترسی به مباحث و مطالب آن

طرح ریزی درس‌ها و پژوهش‌های قرآنی به سمت مطلوب.

طرح ریزی مباحث و نظرات نوپدید در حوزه‌های مرتبط با قرآن

۶- نتیجه‌گیری

روایت خبری است که از طریق نقل ناقلی از ناقل دیگر به شخص پیامبر ﷺ، یا ائمه معصومین علیهم‌السلام برسد و دارای مراتبی چون تواتر، مستفیض و خبر واحد باشد. و تفسیر، تلاش مفسر برای کشف مراد خدای متعال از آیات قرآن است. بنابراین روایات تفسیری، روایاتی است که بخشی از آیه در آن مذکور است یا خود آن آیه در روایت مذکور نیست؛ اما روایت به بیان مراد خدای متعال در آن آیه پرداخته و یا زمینه فهم آن را فراهم ساخته است.

در حوزه روایات تفسیری، مقصود از کارکرد، ایفای نوع نقشی است که روایت نسبت به آیه یا کل قرآن دارد، به عبارتی کارکرد ارتباط خرد و کلان روایات نسبت به قرآن است. با مطالعه در مقالاتی که به بررسی کارکرد روایات تفسیری پرداخته‌اند؛ دانسته شد کارکرد در آثار مختلف به معانی نقش و جایگاه، معیار، گونه و روش به کار رفته است. کارکرد در دو معنای خرد و کلان به کار می‌رود. کارکرد در معنای خرد به بیان مصادیق آیات، تبیین فضای نزول، تبیین مفهوم آیات و... اشاره دارد؛ و در معنای عام به مفهوم رفع ابهام، تصحیح اشتباهات، قرآن شناختی، تعلیم راهیابی به بطون قرآن و... بکار رفته است.

مقصود از گونه، نسبت خاص روایت با آیه است که آثاری نیز گونه‌های روایات تفسیری را مورد بررسی قرار داده‌اند، که از نظر اکثر محققان علوم قرآنی گونه در معنی کارکرد خرد می‌باشد. تعداد کمی از محققان برای گونه دو مفهوم خرد و کلان کارکرد را در نظر گرفته‌اند، که این کاربرد با توجه به تعریفی که از گونه ارائه شد نمی‌تواند صحیح و علمی باشد. پس گونه به معنای خرد کارکرد صحیح است که شایسته است محققان علوم قرآنی به این معنا توجه لازم را مبذول نمایند.

۷- منابع

بعد از قرآن کریم

- ابن فارس، احمد، (۱۳۸۳ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، چاپ سوم.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط فی تفسیر، بیروت، دارالفکر.
- اخلاقی، عالیه، (۱۳۹۲)، نقش روایات در تفسیر قرآن، علی محمد میرجلیلی استاد مشاور: احمد زارع زردینی دانشگاه یزد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- اخوان مقدم، زهره، (۱۳۹۴ش)، از دریا به آسمان (اصول تفسیر قرآن کریم برگرفته از روایات اهل بیت علیهم‌السلام)، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- الاعلمی الحائری، محمدحسین، (۱۴۱۳ق)، دائرة المعارف الشیعه العامه، بیروت، الاعلمی.
- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- امیری، علی، (بی تا) پایان نامه «نقش و جایگاه اخبار صحابه و تابعان در تفسیر التبیان شیخ طوسی»، کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- اوحدی، مرتضی؛ محمدجعفری، رسول، (۱۳۹۵ش)، مطالعات فهم حدیث، بهار و تابستان، سال دوم - شماره ۴.
- ایرانی قمی، اکبر، (۱۳۷۱ش) روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- باقری، کبری، (۱۳۹۶ش)، پایان نامه «نقش و جایگاه روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام در زادالمسیر»، کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- جعفری، فاطمه، (۱۳۹۰ش)، پایان نامه «بررسی روایات و هر کدام از این روایات ماموریتی در ارتباط با آیه روش تفسیری امام زمان (عج)»، کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران.
- جلالی کندری، سهیلا، امینی، فریده، (۱۳۹۳ش)، علوم قرآن و حدیث، مجله علمی پژوهشی حدیث پژوهی، بهار و تابستان - شماره ۱۱.
- جوکار، طاهره، (۱۳۹۲ش)، پایان نامه «گزینش، گونه‌شناسی و تحلیل روایات تفسیری آیات ۱۰۸ تا ۱۴۱ سوره بقره»، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- حسینی، زینب السادات؛ زهرا اکبری، (۱۳۹۶ش)، روش شناسی تفسیر امام جواد علیه‌السلام، دوفصلنامه تفسیرپژوهی، سال چهارم، بهار و تابستان، شماره ۷.

- حیدری، محمدصادق؛ ربیع نتاج، سید علی اکبر، (۱۳۹۴ش)، مجله علمی-پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث، پاییز، شماره ۷.
- خاکپور، حسین، (۱۳۹۰ش)، علوم قرآن و حدیث: مجله علمی-ترویجی سفینه، زمستان - شماره ۳۳.
- خاکپور، حسین، (۱۳۸۰ش)، گونه‌شناسی کاربرد روایات اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر روح المعانی آلوسی، مجله حسنا، بهار، شماره ۸.
- دیاری بیدگلی، محمد تقی، (۱۳۹۰ش)، علوم قرآن و حدیث: مجله علمی پژوهشی حدیث پژوهی: بهار و تابستان - شماره ۵.
- راد، علی؛ خطیبی، محمد، (۱۳۹۴ش)، علوم قرآن و حدیث، پژوهشنامه علمی-پژوهشی ثقلین، بهار، دوره دوم، شماره ۱.
- راد، علی، (۱۳۹۳ش)، علوم قرآن و حدیث، تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام، بهار و تابستان، سال دوم - شماره ۱.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۵ق)، مفردات الفاظ القرآن، دارالشامیه، بیروت.
- رستم نژاد، مهدی، (۱۳۸۸ش)، علوم قرآن و حدیث، مجله حسنا، تابستان - شماره ۱.
- رستم نژاد، مهدی، (۱۳۹۱ش)، کارکردهای تطبیق در احادیث تفسیر، فصل‌نامه علوم حدیث، دوره ۱۷، شماره ۶۴، مقاله ۶.
- رضائی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۲ش)، درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- روح الامین، ندا، (ش)، پایان نامه «گزینش، گونه‌شناسی و تحلیل روایات تفسیری آیات ۲۶۱ تا ۲۸۶ سوره بقره»، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ساده تبریان، حسن، (ش)، پایان نامه «روش‌شناسی روایات تفسیری حضرت زهرا علیها‌السلام»، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد.
- سالمی، کوثر، (ش)، پایان نامه «بررسی سندی و گونه‌شناسی روایات تفسیری سوره فاطر و تحلیل آموزه‌های تربیتی آن»، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۳۷۹ش) علوم قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۳۷۹ش)، علوم قرآنی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، دوم.

- ۳۰- سویزی، میثم، (۱۳۹۴ش)، پایان نامه «بررسی تطبیقی روایات تفسیری شیعه و اهل سنت در داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام با تأکید بر تفاسیر البرهان و الدرالمنثور»، کارشناسی ارشد، دانشکده علوم حدیث قم.
- صفری، علی، (۱۳۸۷ش)، پایان نامه «بررسی روایات تفسیری سوره آل عمران در مهم‌ترین تفاسیر متأثر شیعه و اهل سنت»، کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، مکتبه المرتضویه، تهران.
- علوی مهر، حسین، (۱۳۸۴ش)، آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- غفاری، آمنه، (ش)، پایان نامه «گونه‌شناسی و آموزه‌های هدایتی روایات تفسیری سوره فرقان»، کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- غلامشاهیان، فاطمه، (ش)، پایان‌نامه «بازیابی، گونه‌شناسی و اعتبار سنجی روایات تفسیری ابن الماهیار»، دانشکده علوم حدیث.
- غلامی گندآبادی، شهلا، (۱۳۹۵ش)، پایان نامه «گونه‌شناسی روایات تفسیری پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با تکیه بر تفاسیر روایی اهل سنت»، دانشگاه رازی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- فاکر میدی، محمد، (۱۳۹۳ش) مبانی تفسیر روایی، تهران: پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فخاری، علیرضا، (۱۳۹۲ش)، روش شناسی تفسیری امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام، مجله علمی ترویجی سراج منیر، تابستان، شماره ۱۱.
- فراهیدی، خلیل بن محمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم، مؤسسه دارالهیجره.
- فلسفین، زهرا، (ش)، پایان نامه «بررسی تحلیلی روایات تفسیری امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام»، دانشگاه کاشان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- قمرزاده، محسن، (۱۳۹۶ش)، «گونه‌شناسی روایات نورالثقلین، تحلیل کارکردها و پیامدها»، رساله دکتری، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، دانشکده الهیات و فلسفه، گروه قرآن و حدیث.
- قمرزاده، محسن، (۱۳۹۸ش)، نشست‌های قرآنی مرکز فقهی ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام، شماره ۲، انتشارات مرکز فقهی.
- کاظمی، محمد، (۱۳۸۹ش)، پایان نامه «سبک‌شناسی تفسیر تبیان در تعامل با روایات تفسیری»، دانشکده علوم حدیث.

- محبی، مرضیه، (ش)، پایان نامه «شاخص‌های گونه‌های روایات تفسیری از نگاه اهل بیت علیهم‌السلام»، دکتری تخصصی، جامعه المصطفی العالمیه.
- مصطفایی اجلالیه، جلال، معماری، داود، (۱۳۹۶ش)، علوم قرآن و حدیث، آموزه‌های حدیثی، پاییز و زمستان - شماره ۲.
- معین، محمد، (۱۳۸۲ش)، فرهنگ لغت معین، تهران: امیرکبیر.
- مقتدایی، زینب، (۱۳۹۱ش)، کارکرد گرایی در بستر جامعه شناسی، علوم سیاسی دانشگاه کرج، دوره ۸، تابستان، شماره ۸، ۳۲-۵۱.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰ش)، تفسیر نمونه، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ملکی طجر، فاطمه، (ش)، پایان نامه «گونه‌شناسی روایات تفسیری پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در نورالثقلین و الدرالمتنور»، کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهراء علیها‌السلام، دانشکده الهیات.
- مهریزی، مهدی، (۱۳۸۹ش)، روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت؛ مجله علمی- پژوهشی علوم حدیث، بهار، شماره ۵۵.
- موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۳۹۴ش)، البیان فی تفسیر القرآن، قم، المطبعه العلمیه.
- موسوی، سید محسن، خلیلی، میثم، (۱۳۹۵ش)، علوم قرآن و حدیث، مجله علمی ترویجی حدیث حوزه، پاییز و زمستان - شماره ۱۳.
- میثاقی، عذرا، (۱۳۸۸ش)، پایان نامه «روش‌شناسی روایات تفسیری امام سجاد علیه‌السلام»، دانشگاه الزهراء علیها‌السلام، دانشکده الهیات.
- ناصح، علی احمد؛ فریده، بهرامی، (۱۳۹۵ش)، گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام در سوره لقمان، مجله حسنا، تابستان و پاییز، شماره ۲۹ و ۳۰.
- نصرالله پور، ابراهیم، (۱۳۹۶ش)، علوم قرآن و حدیث، بینات (موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه‌السلام)، بهار و تابستان - شماره ۹۳ و ۹۴.
- نورایی، محسن، صالحی شهربابکی، محمدحسین، (۱۳۹۵ش)، بررسی نقاط مشترک میزان با تسنیم در بهره‌جویی از احادیث، دوفصلنامه تفسیرپژوهی، دوره ۳، شماره ۵.
- وحدتی شبیری، زینب السادات، (۱۳۹۲ش)، تحلیل گونه‌شناسی روایات تفسیری معصومین علیهم‌السلام، مجله حدیث و اندیشه، شماره ۲۹، بهار و تابستان، شماره ۱۵.
- یعقوب زاده، محمد مهدی، (۱۳۹۷ش)، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های قرآنی، سال ۲۳، شماره ۳.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره هشتم / پاییز و زمستان ۱۴۰۰ش - ۱۴۴۳ق صص ۵۱-۲۹

بررسی سندی احادیث حاوی کلمه معجزه با رویکرد تاریخی

فاطمه دسترنج^۱ علیرضا طیبی^۲

افسانه کوه‌رو^۳ محمد دهقانی^۴

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹)

چکیده

سند روایات از مختصات مطالعات حدیث‌پژوهی مسلمانان است و تحلیل‌های سندی احادیث سرشار از اطلاعات مفید تاریخی است. یکی از کلماتی که امروزه از مباحث مهم علوم قرآنی به‌شمار می‌رود، کلمه «معجزه» است. تا قبل از قرن چهارم کلمه «معجزه» در هیچ کتابی دیده نمی‌شود، اما مطرح شدن آن، این شبهه را به وجود می‌آورد که چه کسی مُبدع این کلمه است. هدف از انجام این پژوهش آن است که این کلمه چه زمانی استعمال شده است. به نظر نگارنده و با بررسی تاریخی - تحلیلی که صورت گرفته، این کلمه از قرن چهارم به بعد استعمال شده است و قبل از آن از واژه‌های دیگر مانند «آیه» استفاده می‌شده است. همچنین تتبع محقق نشان می‌دهد که شیخ صدوق (ره) [م ۳۸۱ق] اولین نفری هستند که کلمه معجزه را استعمال نموده است.

کلید واژها: حدیث، شیخ صدوق (ره)، معجزه.

۱. استادیار دانشگاه اراک F-dastranj@araku.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه اراک a-Tabibi@araku.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی دانشگاه آزاد دورود afsanehkouhro@gmail.com

۴. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث در دانشگاه اراک Dehghani.m100@gmail.com

مقدمه

باتوجه به اینکه احادیث دارای دو قسمت متن و سند هستند شاهد رویکردهای مختلفی در پژوهش‌های حدیثی هستیم که برخی از آنها ناظر به متن، برخی ناظر به سند و برخی دیگر نیز به صورت ترکیبی انجام می‌گیرند. مطالعات سندی احادیث، شامل علوم بسیار مفیدی است که هم در تحقیقات رجالی و هم در تحلیل‌های تاریخی دانش‌های زیادی را به ارمغان می‌آورد و همچنین شبهه‌های گوناگونی را می‌توان براساس آنها پاسخ داد.

یکی از مباحثی که در مطالعات علوم قرآن و حدیث دارای اهمیت فراوانی می‌باشد؛ «معجزه» است. شکی نیست که برخی از پیامبران برای هدایت مردم کارهای خارق‌العاده‌ای انجام می‌دادند که سایر افراد از انجام مثل آن ناتوان بودند. این کارهای خارق‌العاده در قرآن با الفاظ «آیه، بیّنه، برهان، سلطان» نام‌گذاری شده‌اند. این درحالی است که کلمه معجزه در قرآن وجود ندارد و تا قبل از قرن چهارم این کلمه را در هیچ‌یک از کتاب‌های مختلف نمی‌بینیم. از طرفی، وجود کلمه «معجزه» در احادیث گوناگون معصومین علیهم‌السلام که تا قبل از قرن چهارم می‌زیسته‌اند سرمنشأ بسیاری از شبهات گردیده است. تفریر این شبهات که در درون خود دارای یک تناقض هستند، بدین صورت است؛

استناد به واقعیت‌های تاریخی و عدم استعمال کلمه «معجزه» در دوران معصومین علیهم‌السلام.

استناد به این احادیث و اثبات جریان کلمه «معجزه» در دوران معصومین علیهم‌السلام.

هر یک از دو دیدگاه مذکور دارای طرفدارانی است که با استناد به مطالب گفته شده نتایج کاملاً متضادی را گرفته‌اند. اما هیچ‌یک از آنها به تحلیل و بررسی این روایات نپرداخته‌اند و حلّ این مناقشات تنها منوط به پژوهش در این روایات است. از آنجایی که تا به حال هیچ پژوهش مستقلی درخصوص احادیثی که کلمه معجزه در آنها به کار نرفته است صورت نگرفته، نگارندگان برآن شدند تا در یک پژوهش مستقل این روایات را مورد تحلیلی تاریخی و سندی قرار دهند درنتیجه مقاله پیش‌رو در صدد تبیین دو موضوع ذیل است:

اگر معصومین علیهم‌السلام ابداع‌کننده کلمه معجزه هستند، کدام یک از آنها: اولین نفری است که آن را ابداع نموده است؟ و اگر آنها مُبدِع این کلمه نیستند، کلمه معجزه چگونه استعمال شده است؟ آیا فرد خاصی این کار را انجام داده است و یا اینکه خیر، توسط افراد مختلفی و در زمان‌های گوناگونی این کار صورت گرفته است؟

۱- سیر ایجاد کلمه معجزه

با مطالعه تاریخ می‌بینیم که واژه معجزه در کتب مقدّس، استعمال نشده است. در تورات و انجیل با الفاظ مختلف، بارها به معجزات حضرت موسی عليه السلام و عیسی عليه السلام اشاره شده است. حوزه معنایی معجزه در عهدین شامل کلمات گوناگونی است. این حوزه معنایی عبارت است از: «آیه/آیات، عجیب/عجایب و قوت/قوّات». علامه بلاغی نیز می‌نویسد: «کلمه معجزه در عهدین به- کار نرفته و به جای آن کلمات (آیت - عجایب - قوت) استعمال شده است» (بلاغی، ۱۴۰۵، ص ۳۵۰). در کتاب مقدس واژه‌های مستعمل در معنای معجزه «اتوت» به زبان عبری و «semia» به زبان یونانی است و آیات و «خوارق رمزگونه» را به عبری «موفتیم» و به یونانی «terate» می‌نامیدند (گروهی از نویسندگان فرانسوی، ۱۹۸۶، ص ۷۴۸).

با وجود اینکه کلمه «معجزه» اصالتاً عربی است و از ریشه‌ی «عَجَزَ» گرفته شده است و مشتقات آن ۱۹ بار، در ۱۸ آیه‌ی قرآن به صورت «اعجز - معجزین (۱۱ بار) - يعجز - معجز (۲ بار) - معجز - يعجزون - معجز (۲ بار)» بکار رفته‌اند اما این کلمه و کلمه «إعجاز» در قرآن کریم وجود ندارد. در قرآن برای استفاده از مفاهیمی که امروزه «معجزه» نامیده می‌شوند از الفاظی هم چون «آیه، بیّنه، برهان، سلطان» استفاده شده است.

با تتبع و جستجو در کتاب‌های قرن دوم هجری متوجّه می‌شویم که کلمه‌ی «معجزه» در هیچ یک از آن‌ها وجود ندارد. در قرن سوم نیز با وجود نگارش کتاب‌های فراوانی در علوم مختلف، شاهد کلمه‌ی «معجزه» نیستیم. تنها کتابی که در اواخر این قرن نوشته شده و کلمه‌ی «مَعْجِزَ نَه معجزه» در آن وجود دارد «تأویل مشکل القرآن» اثر ابن قتیبه (۲۷۶ق) است. او در مقدمه‌ی این کتاب می‌نویسد: «الحمد لله الذی.... و قطع منه بمعجز التّألیف أطماع الکائدين و ابانه بعجیب النّظم عن حیل المتکلّفين...» (ابن قتیبه، ۱۴۲۳، ص ۱۱).

جاحظ که جزء اولین نفراتی است که اندیشه «إعجاز و معجزه» زاینده آثار و تفکرات اوست نیز از این کلمات در آثار خود استفاده نکرده است. ریچارد مارتین می‌نویسد: «جاحظ که متکلمی بصری بود می‌گفت؛ عناصر ساختاری و ادبی (تألیف و نظم) قرآن از دیگر گفتارهای فصیح برتر است. با این حال به نظر می‌رسد که او جلوتر از این نرفته و به تعریف «اعجاز قرآن» بر مبنای این برتری ادبی نپرداخته است» (مارتین، ۱۳۹۱، ص ۸). باقلانی در مقدمه‌ی کتاب إعجاز القرآن درباره‌ی کتاب نظم القرآن جاحظ چنین گفته است: «جاحظ کتابی در زمینه‌ی نظم قرآن تصنیف نموده که

در آن بر گفته‌ی متکلمان پیش از خود چیزی نیفزوده و از معنای پوشیده و پنهان معجزه پرده بر نداشته است» (باقلانی، ۱۹۸۵، صص ۶-۷). محمود محمد شاکر نیز می‌گوید: «واژه‌ای که جاحظ به آن نزدیک بود اما در سخنانش وجود ندارد، ناگهان در کتابی که واسطی تألیف نمود یافت گردید» (شاکر، ۱۴۲۳، صص ۲۸). تمامی این مطالب دلالت بر نبودن واژه‌ی «معجزه»، قبل از قرن چهارم هجری دارد.

۲- واژه‌پژوهی معجزه

همان‌طور که گفته شد تا قرن چهارم هیچ اثری از وجود کلمه «معجزه» در کتاب‌های مختلف نبوده است. در این قسمت می‌خواهیم رویکرد کتاب‌های لغت به این واژه را بررسی نمائیم.

در قرن دوم خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۵ق) در کتاب «العین» ذیل واژه‌ی «عجز»، ۲۰ کلمه از مشتقات کلمه «معجزه» را تعریف نموده است اما نه تنها در ذیل واژه‌ی «عجز»، از «معجزه» سخنی به میان نمی‌آورد، بلکه در سرتاسر کتابش این لغت یافت نمی‌شود (فراهیدی، ۱۳۶۷، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۵). پس از فراهیدی همین موضوع در مورد سایر لغویان نیز صادق است؛ اسحاق بن مرار شیبانی (م ۲۱۰ق) در کتاب «الجیم» (۱۹۷۵م، ج ۲، ص ۲۴۵)، ابن‌ذرید (م ۳۲۱ق) در «جمهره اللغه» (۱۳۶۶ق، ص ۴۷۰)، محمد بن احمد بن ازهری (م ۳۷۰ق) در «تهذیب اللغه» (۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۱۹)، اسماعیل بن عباد (م ۳۸۵ق) در «المحیط فی اللغه» (۱۴۱۴ق، ص ۲۴۲)، احمد بن فارس (م ۳۹۵ق) در «معجم مقاییس اللغه» (۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۳۲) و ابن‌سیده (۴۵۸ق) در «المحکم و المحيط الاعظم» (۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۹۸) نیز کلمه معجزه را در ذیل واژه «عجز» تعریف نمی‌کنند البته ازهری در ۵ جای دیگر از کتاب لغت خود، غیر از واژه‌پژوهی «عجز» از «معجزه» به همان معنای مصطلح امروزی آن یاد می‌کند.

در این بین اسماعیل بن حماد جوهری (۳۹۳ق) در «الصحاح؛ تاج اللغه و صحاح العربیه» (۱۳۶۷ق، صص ۸۸۴-۸۸۳)، در ذیل واژه «عجز» کلمه «معجزه» را به همان معنای مصطلح امروزی تعریف می‌نماید. بعد از گذشت تقریباً ۱۵۰ سال حمیری (م ۵۷۳ق) در «شمس العلوم و دواء الکلام العرب من الکلام» (۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۴۳۹)، این کلمه را در معجم لفظی خود به کار می‌برد و پس از او نیز در تمامی معاجم لفظی، قرآنی، فقهی و... کاربرد این واژه شایع می‌شود.

این مطلب حاکی از آن است که کلمه‌ی «معجزه» برای صاحبان این معاجم ناشناخته بوده است، زیرا هیچ دلیلی برای نیاوردن این کلمه در کتاب‌های خود نداشته‌اند. در نتیجه واژه‌ی

«معجزه» یک اصطلاح است که برخی از افراد آن را بوجود آورده‌اند و فقط می‌بایست آن را براساس معنای اصطلاحی‌اش تعریف نمود وگرنه دچار خلط در معنای لغوی و اصطلاحی می‌شویم. و لذا تعریف «معجزه» عبارتست از: «امر خارق‌العاده‌ای که با ادعای نبی یا امام مطابقت دارد و به‌همراه تحدی است، به‌گونه‌ای که بشر از آوردن مثل آن عاجز و ناتوان است» (شیخ مفید، بی‌تا، ص ۳۵).

۳- خصوصیات نگارش کلمه معجزه از قرن چهارم به بعد

نکته‌ای که در همین ابتدا باید به آن اشاره نمایم این است که کلمه «إعجاز» در روایات حدیثی به چشم نمی‌خورد و هر چه هست درخصوص لفظ «معجزه» است و تا قبل از قرن چهارم شاهد کلمه «معجزه» در کتاب‌ها نیستیم. اما در انتهای قرن سوم شاهد وجود کلمه «مُعْجِز» هستیم (ابن قتیبه، ۱۴۲۳، ص ۱۱). در قرن چهارم نیز به همین ترتیب این کلمه را در خلال برخی از روایات می‌بینیم مانند: «الْمُعْجِزَ لَهُمْ» (عسکری، ۷، ۱۴۰۹، ص ۹۸)، «وَ يَكُونُ لَهُ الْمُعْجِزُ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۸). در این قرن به علت اینکه اندیشه إعجاز در حال شکل‌گیری بوده است و کلمه معجزه با تعریف اصطلاحی خود در حوزه معنایی «دلایل، آیات، بینات و...» قرار دارد لذا برخی از مؤلفان کتاب‌های حدیثی کلمه معجزه را عطف به این کلمات می‌کردند تا توضیحی برای آن‌ها باشد مانند: «آيَاتُهُ وَ مُعْجِزَاتُهُ» (عسکری، ۷، ۱۴۰۹، ص ۱۶۷)، «آيَةٌ لَهُ وَ دَلَالَةٌ وَ مُعْجِزَةٌ» (همان، ص ۳۷۴)، «آيَةٌ بَيِّنَةٌ وَ حُجَّةٌ مُعْجِزَةٌ لِئُبُوتِهِ» (همان، ص ۴۹۰). برخی دیگر نیز آن را داخل دو خط فاصله گذاشته تا با متن حدیث خلط نگردد مانند: «يَا أَبَا جَهْلٍ هَذِهِ الْفِرْقَةُ النَّالِيَةُ قَدْ شَاهَدَتْ آيَاتِ اللَّهِ - وَ مُعْجِزَاتِ رَسُولِ اللَّهِ وَ بَقِيَ الَّذِي لَكَ، فَأَيُّ آيَةٍ تُرِيدُ قَالَ أَبُو جَهْلٍ: آيَةُ عَيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ كَمَا زَعَمْتَ أَنَّهُ كَانَ يُخْبِرُهُمْ بِمَا يَأْكُلُونَ - وَ مَا يَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِهِمْ» (همان، ص ۴۴۰).

در قرن‌های بعدی که کلمه معجزه رواج بیشتری یافت، برخی کلمه معجزه را در ابتدای حدیث می‌نوشتند مانند «عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ: أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ فِي جَوَابِ الْيَهُودِيِّ الَّذِي سَأَلَ عَنْ مُعْجِزَاتِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۲۰). علامه مجلسی (ره) این روایت را از کتاب «احتجاج علی اهل اللجاج» اثر احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی (ایشان غیر از مرحوم طبرسی (ره) صاحب تفسیر مجمع البیان است) نقل کرده است. به‌عبارتی، در بحار این روایت تلخیص شده و ابتدای جمله، نوشته‌ی علامه مجلسی (ره) است زیرا در احتجاج به این شکل شروع شده است: «إِنَّ يَهُودِيًّا مِنْ يَهُودِ الشَّامِ وَ أَحْبَارِهِمْ كَانَ قَدْ قَرَأَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ الرَّبُّورَ

وَ صُحُفَ الْأَنْبِيَاءِ: وَ عَرَفَ دَلَائِلَهُمْ جَاءَ إِلَى مَجْلِسٍ فِيهِ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ فِيهِمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ... (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۱۰) و اصلاً کلمه‌ی «معجزه» در آن وجود ندارد.

برخی دیگر نیز کلمه معجزه را در انتهای حدیث می‌نوشتند مانند: «عَنْ سَلْمَانَ قَالَ: لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَدِينَةَ... فَكَانَ أَوَّلُ مُعْجَزَةِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْمَدِينَةِ أَنَّهُ وَضَعَ كَفَّهُ عَلَى وَجْهِ أُمِّ أَبِي أَيُّوبَ فَأَنْفَتَحَتْ عَيْنَاهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۹، ص ۱۲۱). علامه مجلسی این روایت را از کتاب «مناقب آل ابی طالب» اثر ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) نقل نموده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۳). اما همان‌طور که مشخص است انتهای روایت (یعنی از فکان اول معجزه الی آخر) از ابن شهر آشوب است. یعنی در اصل روایت این جمله وجود ندارد. به‌عنوان نمونه احمد آرام در ترجمه‌ی «الحیاء» این روایت را تا قبل از عبارت مذکور به اتمام می‌رساند (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۵).

برخی از راویان نیز در قرن‌های بعدی «واو» عطفی را که متقدمین بین معجزه و سایر کلمات حوزه معنایی‌اش وجود داشت را برداشتند و آن‌ها را به‌هم متصل می‌کردند. به‌عنوان نمونه حدیث: «ذَكَرَ الرَّضَاءُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمًا الْقُرْآنَ فَعَظَّمَ الْحُجَّةَ فِيهِ وَ الْآيَةَ وَ الْمُعْجَزَةَ فِي نَظْمِهِ قَالَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ...» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۰) را که شیخ صدوق با واو عطف نوشته است در کتاب‌های بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۴)، تفسیر کنز الدقائق (مشهدی قمی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۰۹) و تفسیر نورالتقلین (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۳) بدون واو عطف و به صورت: «الْآيَةُ الْمُعْجَزَةُ» نوشته شده است.

تا اینجا ثابت گردید که کلمه معجزه از قرن چهارم به بعد به‌وجود آمده است و شکل‌گیری آن نیز مسیر نظام‌مندی را به خود دیده است. اما در روایات مختلفی از معصومین عَلَيْهِ السَّلَامُ کلمه «معجزه» وجود دارد که دو شبهه را به‌وجود می‌آورند: یکی اینکه اگر معصومین عَلَيْهِ السَّلَامُ ابداع‌کننده لفظ و اصطلاح «معجزه» هستند، کدام یک از آن‌ها این کلمه را به‌وجود آورده است؟ و دوم اینکه اگر آن‌ها این کلمه را به‌وجود نیاورده‌اند، آیا فرد خاصی این کلمه را به جای واژه‌های همگن بکار برده است یا در گذر زمان و توسط افراد گوناگونی این کار صورت گرفته است؟ در ادامه به بررسی هر یک از این دو موضوع می‌پردازیم.

۴- استفاده معصومین علیهم‌السلام از کلمه «معجزه»

همان‌طور که گفته شد پژوهشگران مختلفی با استفاده از این دو موضوع (حقایق تاریخی و وجود احادیث حاوی کلمه معجزه) دو نظریه کاملاً متضاد را ارائه داده‌اند که در ادامه به نقل و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

«لغت معجزه به معنای اصطلاحی آن در عصر رسالت و لسان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام رایج و جاری بود» (تشکری، ۱۳۸۹، ص ۱۱؛ کرآری، ۱۳۹۲، ص ۱۸)، غانم قدوری حمد معتقد است «اصطلاح اعجاز در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به‌کار نرفته هرچند معنای آن شناخته شده بود» (قدوری حمد، ۱۴۲۳، ص ۴۳۹) سیدرضا مؤذّب و نورالدین عتر نیز معتقدند: «لفظ معجزه در کتاب و سنت وجود نداشته و آنچه که به‌جای این لفظ آمده است الفاظی چون (آیه، بینه و برهان) است» (مؤذّب، ۱۳۸۹، ص ۸؛ عتر، ۱۴۱۶، ص ۱۹۱)، علیرضا جعفرزاده کوچکی در مقاله خود با عنوان بازانیدیشی در حقیقت اعجاز می‌نویسد: «لفظ معجزه نه در قرآن و نه در سنت، نسبت به قرآن و یا دیگر معجزات پیامبران اطلاق نمی‌شده است» (جعفرزاده، ۱۳۹۵، ص ۵۳)، سیدحسن سیدی نیز در کتاب سیر تاریخی اعجاز قرآن می‌نویسد: «واژه‌ی «معجزه» از حیث اصطلاحی در قرآن و سنت نیامده است» (سیدی، ۱۳۹۲، ص ۲۵).

افرادی که معتقدند کلمه معجزه در عصر ائمه علیهم‌السلام وجود داشته است برای اثبات نظر خود به احادیثی استناد کرده‌اند که این کلمه در آن‌ها وجود دارد. به عنوان نمونه در کتاب «اعجاز قرآن با گرایش شبهه‌پژوهی» نوشته شده است؛ «برای نخستین بار در اواخر قرن نخست هجری، در روایتی از امام سجاد علیه‌السلام واژه معجزه در معنای مصطلح آن به‌کار رفته است» (محمدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۳) و در آدرس آن «تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام» و کتاب «بحار الأنوار» را آورده است ولی افرادی که می‌گویند این کلمه در آن زمان مستعمل نبوده است به این روایات بی‌توجه بوده و اغلب باتوجه به گزارشات تاریخی و عدم وجود این کلمه در کتاب‌های قرن‌های اولیه اسلام به این نتیجه رسیده‌اند و هیچ‌گونه بررسی از این روایات انجام نداده‌اند.

در این قسمت از مقاله احادیثی که حاوی کلمه «معجزه» هستند را براساس گوینده حدیث و تاریخ نقل آن مرتب می‌نمائیم تا مشخص شود آیا در زمان خاصی این کلمه به‌وجود آمده است و نشانه‌هایی از ابداع آن وجود دارد یا خیر در همه زمان‌ها مستعمل بوده است.

۶ روایت مربوط به دوران پیامبر ﷺ است. (عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹، صص ۹۲ و ۳۸۳ و ۴۳۴ و ۴۶۱ و ۴۹۹ و ۵۳۱).

۳ روایت مربوط به دوران امام علی علیه السلام است. (عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹، ۶۶، راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۷۲؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۰).

۵ روایت مربوط به دوران امام حسن مجتبی علیه السلام است. (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۱۷۸؛ طبری امامی، ۱۴۱۳، صص ۱۶۹ و ۱۷۰ و ۴۲۶، راوندی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۸۱۱).

۲ روایت مربوط به دوران امام سجاد علیه السلام است. (عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹، صص ۵۹۸ و ۵۶۱).

۴ روایت مربوط به دوران امام صادق علیه السلام است. (عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹، ص ۴۷۲، صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۸، صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۲، طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۸۰).

۲ روایت مربوط به دوران امام موسی کاظم علیه السلام است. (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۷ و ج ۳، ص ۳۲۰).

۳ روایت مربوط به دوران امام رضا علیه السلام است. (عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹، ص ۵۲، طبری امامی، ۱۴۱۳، ص ۳۶۲ و ۴۸۹).

۱ روایت مربوط به دوران امام هادی علیه السلام است. (عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹، ص ۱۶۷).

۱۲ روایت مربوط به دوران امام حسن عسکری علیه السلام است (صدوق، ۱۳۷۸، ۱۷۲/۲، عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹، صص ۱۳۳ و ۱۵۳ و ۲۶۷ و ۲۸۳ و ۲۹۰ و ۲۹۱ و ۳۱۸ و ۳۷۴ و ۳۹۰ و ۴۰۲ و ۵۱۵).

اگر فرض کنیم همه این روایات صحیح هستند و کلمه «معجزه» نیز توسط ائمه علیهم السلام به کار رفته است می‌بینیم تقریباً همه معصومین علیهم السلام از این واژه استفاده کرده‌اند به علت این که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز از این کلمه استفاده کرده است، شاید بتوان فرض کرد که خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این کلمه را ابداع نموده است. اما این مطلب با قرائن و شواهد تاریخی که در بخش‌های نخست بیان نمودیم تعارض دارد زیرا نمی‌توان تصور کرد که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این کلمه را ابداع کرده باشد و همگان شنیده باشند اما کسی از آن استفاده نکرده باشد و حتی این سوال هم برای کسی بوجود نیامده باشد که منظور از این کلمه چیست؟ و فقط برخی از امامان معصوم علیهم السلام در احادیث خود از این کلمه استفاده کرده باشند و حتی مخاطبان معصومین علیهم السلام نیز از حقیقت این کلمه درخواستی نداشته باشند.

از طرفی فضای صدور این احادیث به گونه‌ای است که گویا مخاطبان همه می‌دانند معنای «معجزه» چیست اما مخاطبان این روایات عبارتند از: افرادی همچون (رمیله، وکیع، جابر، سعد بن منقذ و عبدالله بن سلام) یک فرقه‌ی خاص، برخی از یهودیان، برخی از مخاطبین و در برخی از روایات نیز هر کسی می‌تواند مخاطب واقع گردد گویا تمام عالم می‌دانسته‌اند معجزه چیست. در نتیجه فقط می‌توان گفت که این کلمه توسط راویان و ناشران و ناسخان مطرح شده است. یعنی اصل روایات معصومین علیهم‌السلام کلماتی همچون «آیه، بینه، برهان و...» بوده است و بعداً چه بسا در گذر زمان و با به وجود آمدن کلمه «معجزه» این کلمه ابتدا در کنار این الفاظ قرار گرفت و سپس در زمان‌های بعدی به طور کلی جای آن‌ها را گرفت.

۵- تحلیل سندی روایات حاوی کلمه معجزه

در این قسمت، روایات را براساس سیر تاریخی انتشار در کتاب حدیثی دسته‌بندی می‌نمائیم. بدین صورت که هر حدیثی (حاوی کلمه معجزه) که اولین بار در کتاب حدیثی متقدمی وجود داشت آن را مبنا قرار می‌دهیم زیرا این عمل باعث می‌شود بسیاری از احادیث تکراری از دایره تحلیل خارج شوند و نکته حائز اهمیت بعدی این است که تمامی احادیثی که در یک کتاب حدیثی آورده شده‌اند با همان حدیث که در یک کتاب متقدم وجود دارد مقایسه شده‌است و در هر جایی که مؤلف متأخر این کلمه را وارد در حدیث نموده اما مؤلف قبلی آن حدیث را بدون کلمه معجزه آورده باشد موضوع را متذکر شده‌ایم. اما قبل از تحلیل سندی باید احادیثی که خارج از موضوع هستند را خارج نمائیم.

۵-۱- روایات خارج از بحث

۵-۱-۱- روایاتی که در اصل روایت کلمه‌ی «معجزه» بکار رفته شده‌است اما امروزه اشتبهاً «معجزه» خوانده می‌شود. درحقیقت این احادیث به دنبال بازگو کردن مطالبی کاملاً متفاوت با موضوع ما هستند. زیرا «معجزه» بر وزن «مفعله» یعنی در مکان «عجز» قرار گرفتن و اگر کسی در مکان «عجز» قرار بگیرد یعنی ضعیف است. اما «معجزه» یعنی یک امر شگفت و بسیار مطلوب و خوب و اگر کسی در آن موضع کار «معجزه» آسایی انجام دهد یعنی خیلی انسان توان‌مندی است. بر این اساس حدیث «إِذَا كَانَ الْجِلْمُ مُفْسَدَةً كَانَ الْعَفْوُ مَعْجَزَةً» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۴۵) از دایره بحث ما خارج است و حدیث «بِإِقْرَارِ الْعَامَّةِ مَعْجَزَةُ الصِّفَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲۰) نیز خارج می‌گردد زیرا علامه مجلسی (ره) در بحارالانوار احتمال می‌دهد که این کلمه «معجزه» یا

«مَعْجَزَه» بوده است: «و یحتمل أن تكون المعجزة مصدر عجز عن الشيء عجزاً أو معجزة بفتح الميم و كسر الجيم و فتحها أي إقرارهم بعجزهم عن الاتصاف بتلك الصفة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۷۹).

۲-۱-۵- روایتی که نشان‌دهنده اشتباه نسخ و ناشران در طرح کلمه‌ی «معجزه» است. به عنوان نمونه در کتاب هدایة‌الکبری اثر حسین بن حمدان خصیبی (متوفی ۳۳۴ ق)، ۳ بار از کلمه معجزه استفاده شده است؛ دو بار در خلال حدیث، «وَلَا مُعْجِزَةَ إِلَّا وَقَدْ» (خصیبی، ۱۴۱۹، ص ۷۱) و «وَأَيُّ مُعْجِزَةٍ أَرَأَيْتُمْ» (همو، ص ۳۷۴) و یکبار در انتهای حدیث، «و من دلائله و معجزاته» (همان، ص ۱۰۲) کلمه معجزه دیده می‌شود.

«نخستین بار، کتاب «الهدایة‌الکبری» را مؤسسه بلاغ در بیروت منتشر کرد (همان نشری که امروزه در نرم‌افزارها و... وجود دارد). پس از انتشار، روشن شد که بخشی از نسخه‌ی خطی این کتاب چاپ نشده است. با انعکاس بی‌امانتی‌ها در نخستین چاپ کتاب، تصحیح و چاپ‌های دیگری به بازار عرضه شد (حاج امینی، ۱۳۹۶، ص ۵۱). با مقایسه و چاپ‌های متعدد کتاب، تفاوت‌های فراوانی به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که حتی از لحاظ بصری، حجم و تعداد صفحات یکی از چاپ‌های این کتاب، تقریباً دوبرابر چاپ دیگر است و حتماً این اندازه تفاوت محتوایی در دو چاپ از آن کتاب، طبیعی و پذیرفتنی نیست و جای دقت و سوال دارد (همان، ص ۴۸).

خصیبی در پایان یکصد حدیث از کتاب هدایة‌الکبری؛ عبارت «و کان من دلائله» را نوشته است اما در پایان یکی از آن‌ها کلمه «معجزه» نیز اضافه شده است. چراکه در دو قسمت دیگر نیز که کلمه «معجزه» وجود دارد در نشرهای دیگری از این کتاب کلمه معجزه وجود ندارد به عنوان نمونه سید هاشم بحرانی در تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن این روایت را که در کتاب خصیبی حاوی کلمه معجزه است را ذکر می‌کند «وَلَا مُعْجِزَةَ إِلَّا وَقَدْ أَتَاهُمُ النَّبِيُّ» (خصیبی، ۱۴۱۹، صص ۷۰-۷۱) اما در آن کلمه معجزه دیده نمی‌شود «الْحُسَيْنُ بْنُ حَمْدَانَ الْخَصِيبِيِّ: بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «لَمَّا ظَهَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالرَّسَائِلِ» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۵).

۳-۱-۵- روایتی که کلمه‌ی «معجزه» توسط مؤلف کتاب برای توضیحات بیش‌تر روایت، قبل از کلام امام معصوم علیه السلام، در آن دیده شده است؛ همانند روایت شیخ صدوق (ره) از امام رضا علیه السلام در عیون اخبار الرضا علیه السلام، «وَأَلَا يَأْتِي وَ الْمُعْجِزَةَ فِي نَظْمِهِ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۰).

۴-۱-۵- روایاتی که خود مؤلف اذعان می‌دارد آن را از کتاب مجهولی نقل کرده است و دارای سند نمی‌باشد. از جمله: روایت علامه مجلسی (ره) از کتاب «منهج التحقيق الى سواد الطريق»؛ «عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ قَالَ: ... قُلْنَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا صَنَعَ اللَّهُ بِهِمْ قَالَ هَلَكُوا وَ صَارُوا كُلُّهُمْ إِلَى النَّارِ قُلْنَا هَذَا مُعْجَزٌ مَا رَأَيْنَا وَلَا سَمِعْنَا بِمِثْلِهِ فَقَالَ... فَقُلْنَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْتَ وَاللَّهِ الْآيَةُ الْعُظْمَى وَالْمُعْجَزُ الْبَاهِرُ بَعْدَ أُخْيِكَ وَ ابْنِ عَمِّكَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، صص ۳۳-۴۰) سپس خود ایشان در خلال سند این روایت می‌نویسد: «هَذَا حَدِيثٌ مُرْسَلٌ مَرُورٍ عَنِ كِتَابِ مَجْهُولٍ مُنْفَرِدٌ بِهِ وَ فِيهِ غَرَابَةٌ شَدِيدَةٌ» و در پایان آن نیز می‌نویسد: «هَذَا خَبَرٌ غَرِيبٌ لَمْ نَرَهُ فِي الْأَصُولِ الَّتِي عِنْدَنَا وَلَا نُرَدُّهَا وَ نُرَدُّ عِلْمَهَا إِلَيْهِمْ».

۵-۱-۵- روایاتی که سند ندارند یا این که مؤلف کتاب، روایات را با سند متصل (مسند) از ائمه علیهم‌السلام نقل نکرده باشد. در این روایات ما با سندی مواجه هستیم که تعدادی از روایان سلسله سند به دلایل مختلف ذکر نشده‌اند. در این پژوهش سعی شده است که در درجه‌ی اول با بررسی روایات‌های دیگر سند روایت ترمیم شود ولی اگر روایاتی منفرد باشد یا نتوان سند آن را ترمیم نمود یا هیچ‌گونه شاهد و منابعی نداشته باشد، نمی‌توانیم آن را تحلیل سندی کنیم. بر این اساس:

روایت تاریخی را که شیخ صدوق (ره) در مورد حضرت ابراهیم علیه‌السلام از محمد بن طیفور نقل می‌کند: «يُقَالُ إِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ لَهُ فِي ذَلِكَ مُعْجِزَةٌ كَمَا كَانَتْ لِلرُّسُلِ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۶۵).

روایات کتاب‌های ادعیه؛ «يَا ابْنَ الْمُعْجِزَاتِ الْمُؤَجُّودَةِ يَا ابْنَ الدَّلَائِلِ الْمَشْهُودَةِ» (سید بن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۹۹).

روایاتی را که محمد بن جریر طبری صغیر در «دلایل‌الإمامة» بدون واسطه از امام حسن مجتبی علیه‌السلام (طبری امامی، ۱۴۱۳، ص ۴۲۶)، یا از سفیان از وکیع از امام رضا علیه‌السلام (همان، ص ۳۶۲) نقل می‌کند - روایاتی را که قطب‌الدین راوندی از شمالی از رمیله (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۷۲) یا از دعبل از امام رضا علیه‌السلام (همان، ج ۲، ص ۸۹) یا از فرات ابن احنف از امام سجاد علیه‌السلام (همان، ج ۲، ص ۸۱۰) نقل می‌کند - روایاتی را که ابن شاذان مرفوعاً از امام علی علیه‌السلام (ابن شاذان، ۱۳۶۳، صص ۱۴۰ و ۱۷۰) نقل می‌کند - روایتی را که شیخ حر عاملی از اصبح بن نباته (حر عاملی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۵۶۰) نقل می‌کند، نیز به علت فاصله‌ی زمانی بین مؤلفان کتاب و روایان احادیث نیز دارای همین ویژگی هستند.

محمد بن جریر طبری دو روایت را با ذکر سند در دلائل‌الإمامة نقل کرده که در نگاه اول مسند به نظر می‌آیند ولی با بررسی آن‌ها متوجه می‌شویم که تعدادی از افراد این سلسله سند افتاده‌اند. تحلیل سندی این دو روایت در ذیل می‌گذرد.

الف- «محمد بن جریر طبری صغیر قال حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ سُفْيَانُ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ مُورِقٍ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قُلْتُ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ: أَحِبُّ أَنْ تُرِينِي مُعْجَزَةً» (طبری امامی، ۱۴۱۳، ص ۱۶۹).

ب- «محمد بن جریر طبری صغیر قال حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ الْقَاسِمِ ابْنِ إِبْرَاهِيمَ الْكِلَابِيِّ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ، قَالَ: ... الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بِهَا، فَسَأَلْنَا أَنْ يُرِينَا مُعْجَزَةً...» (همان).

تحلیل: اعمش از طبقه‌ی امام صادق علیه السلام می‌باشد و اگر طبقه هر راوی را ۴۰ سال در نظر بگیریم؛ محمد بن جریر طبری که متوفی قرن پنجم هجری حداقل با شش واسطه می‌تواند از اعمش روایت نقل کند ولی در این دو روایت می‌بینیم که با دو واسطه نقل روایت شده‌است.

۵-۱-۶- روایاتی که کلمه‌ی «معجزه» در آن‌ها به‌کار رفته است، اما در یک کتاب متقدم همان روایت وجود دارد درحالی‌که کلمه‌ی «معجزه» در آن موجود نیست. این روایات نشان‌دهنده‌ی احتمال مطرح شدن کلمه‌ی «معجزه» توسط متأخرین است. به همین طریق روایتی را که فخار بن معد از ابن عباس (۱۴۱۰، ۱۲۴) نقل می‌کند به علت این‌که در امالی شیخ صدوق (ره) فاقد کلمه‌ی «معجزه» است جزء همین دسته قرار می‌گیرد. همچنین روایتی را قطب الدین راوندی بدون سند (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۱۱) نقل می‌کند که همان روایت با ذکر سند در قرب الاسناد حمیری (۱۴۱۳، ص ۳۱۷) موجود است ولی کلمه‌ی «معجزه» در آن نیست.

تحلیل: البته به علت اینکه این راویان و مؤلفان کتاب‌های حدیثی متعلق به قرن ششم و هفتم هستند از دایره تحلیل خارج می‌گردند وگرنه اگر متعلق به قرن چهارم می‌بودند می‌توان آن‌ها را جزء افرادی حساب نمود که واژه معجزه را در کنار روایات استعمال کرده‌اند.

۵-۱-۷- روایاتی که در دو کتاب متفاوت از یک راوی نقل شده‌اند و در یکی کلمه‌ی «معجزه» به‌کار رفته و در دیگری به‌کار نرفته است. این نوع نقل‌ها نیز نشان‌دهنده‌ی عدم وجود این کلمه در اصل روایت است و لذا نمی‌توان آن را تاریخ‌گذاری نمود. همانند روایت مسند ابن شاذان از میثم تمار در کتاب «الفضائل» (ابن شاذان، ۱۳۶۳، صص ۲-۳). همین مؤلف در کتاب دیگرش به‌نام «الروضة فی فضائل أمير المؤمنين علی بن ابی طالب علیه السلام» (ابن شاذان، ۱۴۲۳،

ص ۱۴۹) را دوباره نقل می‌کند درحالی‌که در آن عبارت «بَلَّغْنَا عَنْكَ أَنَّكَ مُعْجِزُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» اصلاً وجود ندارد.

۲-۵- روایات مورد نیاز

مابقی روایات را که دارای معایب پیش‌گفته نیستند، می‌توان مورد تحلیل سندی قرار داد. این روایات هم شامل روایاتی است که در ظاهر اصل حدیث، امام معصوم علیه السلام کلمه‌ی «معجزه» را به-کار برده است و هم شامل روایاتی است که مخاطب با یک پرسش از امام علیه السلام در خواست انجام «معجزه» کرده است.

۱-۲-۵- یکی از کتاب‌های حدیثی که بیش‌ترین بسامد وجود کلمه «معجزه» در آن دیده می-شود تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام است. با وجود قدمت این تفسیر، وثاقت آن در بین علما از گذشته مورد بحث بوده است. «برخی از عالمان شیعه مانند ابن غضائری، علامه حلّی، میرزا ابوالحسن شعرانی، شوشتری، بلاغی، خویی و... جزء مخالفان اعتبار این تفسیر هستند» (معارف، ۱۳۹۷، ص ۴۲). «گروه دیگری هم چون شیخ صدوق، طبرسی، کرکی، شهید ثانی، ابن شهر آشوب، شیخ حرّ عاملی، علامه مجلسی، مامقانی، شیخ انصاری، بحرانی، شیخ آقابزرگ تهرانی و... معتقد به اعتبار این تفسیر هستند» (همان، صص ۴۳-۴۲). پس در مجموع باید گفت که برخی از این روایات می‌توانند از امام حسن عسکری علیه السلام صادر شده باشند و برخی دیگر خیر و به هر حدیث باید به‌طور جداگانه نگریست و تحلیل‌های متنی - سندی درخصوص آن اعمال گردد.

این تفسیر با دو سلسله سند از امام حسن عسکری علیه السلام نقل شده است و علامه مجلسی (ره) این تفسیر را با دو سلسله سند مذکور در اختیار داشته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، صص ۷۰-۷۱ و ۷۳). این دو طریق عبارتند از:

«قال الشيخ ابوالفضل شاذان بن جبریل بن اسماعیل القمی حدثنا السيد محمد بن شراحتک الحسينی الجرجانی عن السيد ابی جعفر مهدی بن الحارث الحسينی المرعشی عن الشيخ الصدوق ابی عبدالله جعفر بن محمد الدوریستی عن ابیه عن الشيخ الفقیه ابی جعفر محمد بن علی...» (عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹، ص ۷).

«قال محمد بن علی بن محمد بن جعفر بن الدقاق: حدثنی الشیخان الفقیهان: ابوالحسن محمد بن احمد بن علی بن الحسن بن شاذان و ابو محمد جعفر بن احمد بن علی القمی حدثنا الشیخ الفقیه ابو جعفر محمد بن علی بن الحسن بن موسی بن بابویه القمی قال: اخبرنا ابوالحسن محمد

بن القاسم المفسر الاسترآبادی الخطیب(ره) قال حدثنی ابو یعقوب یوسف بن محمد بن زیاد و ابوالحسن علی بن محمد بن سیار...»(همان، ص ۸).

همان‌طور که دیده می‌شود شیخ صدوق(ره) در سند هر دو حدیث مشترک است و از طریق او گسترش یافته و ظاهراً در قرن ۴ و ۵ در قم متداول بوده است»(رحمتی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۶۸۶). نکته دیگری که درخصوص روایات حاوی کلمه معجزه از این تفسیر می‌توان گفت این است در ۲۵ روایات مذکور، تمامی پارامترهای نگارش کلمه معجزه در قرن چهارم را دارد به عبارت دیگر کلمه «معجزه» در این ۲۵ روایت در ۱۳ روایت آن با کلمات «دلالات، آیات و بیانات» هم‌نشین شده‌است که عبارتند از: «الْمُعْجَزَاتِ الدَّلَالَاتِ»(عسکری رحمته، ۱۴۰۹، ص ۱۳۳)، «آيَاتُ مُحَمَّدٍ وَ مُعْجَزَاتُهُ [لِمُحَمَّدٍ] مُضَافَةً إِلَى آيَاتِهِ الَّتِي بَيْنَهَا لِعَلِيِّ (همو، ۱۵۱)، «آيَاتُهُ وَ مُعْجَزَاتُهُ»(همان، ص ۱۶۷)، «الْمُبَانِ بِالْآيَاتِ وَ الْمُؤَيَّدِ بِالْمُعْجَزَاتِ»(همان، ص ۲۲۸)، «الْآيَاتِ الْبَاهِرَاتِ فِي زَمَانِ مُوسَى وَ مِنْ الْآيَاتِ الْمُعْجَزَاتِ»(همان، ص ۲۸۳)، «مِنْ آيَاتِ مُحَمَّدٍ وَ وَاضِحِ بَيِّنَاتِهِ وَ بَاهِرِ مُعْجَزَاتِهِ»(همان، ص ۲۹۱)، «آيَةٌ لَهُ وَ دَلَالَةٌ وَ مُعْجَزَةٌ»(همان، ص ۳۷۴)، «آيَةٌ وَ مُعْجَزَةٌ»(همان، ص ۴۰۲)، «مُعْجَزَاتِ رَسُولِ اللَّهِ وَ بَقِيَةِ الَّذِي لَكَ، فَأَيُّ آيَةٍ تُرِيدُ قَالَ أَبُو جَهْلٍ: آيَةُ عَيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ»(همان، ص ۴۳۷)، «الْمُوضِحِ لِآيَاتِهِ وَ بَيِّنَاتِهِ وَ الدَّافِعِ لِلْبَاطِلِ بِدَلَالَتِهِ وَ مُعْجَزَاتِهِ»(همان، ص ۴۶۱)، «آيَةٌ بَيِّنَةٌ وَ حُجَّةٌ مُعْجَزَةٌ لُبُّوْنَهُ»(همان، ص ۴۹۰)، «بِالْمُعْجَزَاتِ الدَّلَالَاتِ»(همان، ص ۵۱۵) و «مِنْ آيَاتِهِ وَ يُظْهِرُ لَهُ مِنْ مُعْجَزَاتِهِ»(همان، ص ۵۹۸) و در ۱۲ روایت دیگر، این کلمات در خلال روایت هستند، هم‌چنین در آن قرن کلمه «معجز» به‌تنهایی نیز کاربرد داشته است که شاهد استعمال آن نیز در این تفسیر هستیم که عبارتند از: «الْمُعْجَزُ لَهُمْ»(همان، ص ۹۳) و «ذَلِيلٌ مُعْجَزٌ مِنَ السَّمَاءِ»(همان، ص ۴۸۹).

۲-۵- محمد بن علی بن بابویه[شیخ صدوق(ره)] قال حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْمُفَسِّرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ زِيَادٍ وَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَيَّارٍ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ... فَجَعَلُوهُ آيَةً...»(صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۸).

تحلیل: شیخ صدوق(ره) این حدیث را با همان سلسله سند از امام حسن عسکری رحمته نقل کرده است در حالی که عبارت «عن ابویهما» را زیاده دارد. شیخ صدوق(ره) بیش از ۴۰ روایت از استرآبادی از امام حسن عسکری رحمته در کتاب‌های خود نقل کرده است که بخشی از آن‌ها با همان سند تفسیر است و بخش دیگری نیز با افزودن لفظ «عن ابویهما» است. آقابزرگ تهرانی با تأکید بر زیادت این عبارت، آن را از اضافات استرآبادی دانسته است(آقابزرگ تهرانی، ۱۳۶۰، ج ۴،

ص ۲۹۳). آقابزرگ بر این نظر است که شیخ صدوق (ره)، مراد استرآبادی از این عبارت را به-درستی درک کرد و آن‌گونه که شنید؛ روایت کرد (لطفی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۴). از طرفی نظر آقابزرگ با نقد علامه شوشتری مواجه گردید و این نظر را تکلف‌آمیز دانست (شوشتری، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۲۱۴-۲۱۳). اگر هر کدام از نظرات علامه شوشتری یا آقابزرگ تهرانی را بپذیریم خللی در مبحث ما وارد نمی‌کند زیرا در هر صورت شیخ صدوق (ره) دوباره در این حدیث وجود دارد و علامه مجلسی (ره) در بحارالأنوار (مجلسی، ۱۴۰۳۱، ج ۴۹، ص ۱۸۰) این روایت را از شیخ صدوق (ره) نقل می‌کند.

۳-۲-۵- «محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق) (ره) قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ النَّخَعِيُّ عَنْ عَمِّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ النَّوْفَلِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانَ بْنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ ع حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ ع... أَنَا ابْنُ صَاحِبِ الْمُعْجَزَاتِ وَ الدَّلَائِلِ...» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۱۷۸).

تحلیل: در این بخش راویان را در کتب رجالی شناسایی می‌کنیم البته نه برای مشخص شدن جرح و تعدیل آن‌ها، بلکه برای اینکه بدانیم نام کامل آن‌ها چیست و در چه طبقه‌ای هستند تا اگر حیثاً با دو نام مشابه روبرو شدیم که درحقیقت متفاوت بودند آن‌ها را یک نفر نگیریم که در این-صورت در تاریخ‌گذاری مرتکب اشتباه می‌شویم. به‌عنوان نمونه در این حدیث می‌بینیم که شیخ صدوق (ره) از علی بن احمد روایت کرده است. از طرفی در بین مشایخ صدوق، دو نفر به نام علی بن احمد به چشم می‌خورد؛ «علی بن احمد بن عبدالله بن احمد برقی» و «علی بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق» که هیچ‌کدام از «محمد بن عبدالله الكوفي» روایت نقل نکرده‌اند. با تحقیق در کتب رجالی می‌فهمیم که «علی بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق» از «محمد بن جعفر اسدی کوفی» (معروف به ابن ابی عبدالله) روایت نقل می‌کرده و او هم از «موسی بن عمران نخعی» روایت می‌کرده است. لذا نتیجه می‌گیریم که این «علی بن احمد» همان «علی بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق» است و «محمد بن عبدالله الكوفي» نیز همان «محمد بن جعفر اسدی کوفی معروف به ابن ابی عبدالله» است. عمومی «موسی بن عمران النخعی» نیز «حسین بن یزید النوفلی» است. «محمد بن سنان» و «مفضل بن عمر» نیز که مشخص هستند. در نتیجه در این حدیث نیز شیخ صدوق وجود دارد.

۴-۲-۵- «محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق) (ره) قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَنْ عَمِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع لَأَيُّ عِلْمٍ أُعْطِيَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ وَأَعْطَاكُمْ الْمُعْجِزَةَ فَقَالَ لِيَكُونَ دَلِيلًا عَلَى صِدْقِ مَنْ أَتَى بِهِ وَ الْمُعْجِزَةُ عَلَامَةٌ لِلَّهِ لَا يُعْطِيهَا إِلَّا أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ وَ حُجَجَهُ لِيُعْرِفَ بِهِ صِدْقَ الصَّادِقِ مِنْ كَذِبِ الْكَاذِبِ (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۲).

تحلیل: این روایت نیز همانند روایت قبلی است و دوباره شیخ صدوق در آن وجود دارد.

۵-۲-۵ - «محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق(ره)) قال حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْهَيْثَمِ الْعِجَلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بُهْلُولٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: عَشْرُ خِصَالٍ مِنْ صِفَاتِ الْإِمَامِ... يَكُونُ لَهُ الْمُعْجِزُ وَالِدَلِيلُ...» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۸).

تحلیل: رجال این سلسله سند همگی مشخص هستند و شکی در آن‌ها وجود ندارد با این وجود که باز هم شیخ صدوق در آن وجود دارد.

۵-۲-۶ - «محمد بن جریر طبری صغیر قال حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بابويه [شیخ صدوق(ره)]، قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ [ابن الوليد]، عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ، عن مُحَمَّدِ بْنِ زَكَرِيَّا، عن أَبِي الْمَعَاوَى، عن وَكَيْعٍ، عن زَادَانَ، عن سَلْمَانَ قَالَ:... أَحَبُّ أَنْ تَرِيَنِي نَاقَةَ ثَمُودَ، وَ شَيْئًا مِنْ مَعْجَزَاتِكَ...» (طبری امامی، ۱۴۲۷، ص ۸۳).

تحلیل: این روایت را طبری، در دلائل‌الإمامه آورده است همان‌طور که مشاهده می‌شود در بین سند، محمد بن حسن صفار (متوفی ۲۹۰ق) [مؤلف بصائر الدرجات] هم وجود دارد که برخی از پژوهش‌گران معتقدند که «در کتاب‌های بصائر، کافی و هدایه‌الکبری که قدیمی‌تر از کتاب‌های دیگر هستند کلمه‌ی «معجزه» برای اشاره به خوارق عادت امامان: به‌کار نرفته است» (محمدحسینی، ۱۳۹۰، ص ۳۱).

از طرف دیگر مرحوم صدوق(ره) در کتاب ارزشمند عیون اخبار الرضا علیه السلام زمانی که می‌خواهد علم امام علیه السلام و اخبار غیبی ایشان را معرفی کند، فصلی را با ۴۴ حدیث تحت عنوان «باب دلالات الرضا علیه السلام» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰۴) قرار می‌دهد و در آن از کلمه معجزه استفاده می‌کند این درحالی است که در کتاب «بصائرالدرجات» که سال‌ها قبل از ایشان نگاشته شده است فصلی با این‌چنین احادیثی را تحت عنوان «باب فی الأئمة علیهم السلام أنهم يعرفون آجال شیعتهم و سبب ما یصیبهم» می‌نگارد (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰۴). در نتیجه در این قسمت نیز مشخص شد که شیخ صدوق در سلسله این سند قرار دارد.

پس از پالایش احادیث حاوی کلمه معجزه و جداسازی احادیث غیر مرتبط با بحث، تاکنون هر حدیثی را که مورد بررسی قرار داده‌ایم متوجه شدیم که شیخ صدوق (ره) در سند آن وجود دارد و به علت اینکه ایشان در قرن چهارم می‌زیسته و در آن قرن کلمه معجزه ایجاد شده است. توأم بر این که خصوصیات آن برای نگارش و رشد و نمو کلمه معجزه در قرن چهارم ذکر گردید همه و همه در کتاب‌های حدیثی ایشان به چشم می‌خورد و این در حالی است که همان احادیث در کتاب‌های حدیثی متقدم هم چون کافی، بصائر و... فاقد کلمه معجزه هستند. در ادامه عباراتی از شیخ صدوق (ره) را می‌آوریم که کلمه معجزه را به کار برده است اما این بار نه در خلال احادیث بلکه در متن کتاب‌های دیگر ایشان تا متوجه شویم که خصوصیت نگارشی ایشان در خصوص کلمه معجزه همان خصوصیتی است که در کتاب‌های حدیثی نوشته است.

مرحوم صدوق (ره) در کتاب «کمال‌الدین و تمام‌النعمه» در مقام جواب‌دهی به معتزله می‌نویسد: «و أما قول المعتزلة فكيف لم يحتج عليهم علي بن ابي طالب بإقامة المعجز يوم الشورى فإننا نقول إن الأنبياء والحجج إنما يظهرون من الدلالات والبراهين حسب ما يأمرهم الله عز وجل به مما يعلم الله أنه صالح للخلق فإذا ثبتت الحجج عليهم بقول النبي فيه ونصه عليه فقد استغنى بذلك عن إقامة المعجزات...» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۶۲). یعنی در جواب معتزله که چرا علی عليه السلام در روز شورا به اقامه کردن معجزه احتجاج نکرد؟ می‌گوید انبیا و اوصیا: دلالات و براهین را بر حسب دستور خداوند متعال به آن‌ها انجام می‌دهند و چون علی عليه السلام نص پیامبر صلى الله عليه وآله را مبنی بر امامت (به عنوان دلایل) داشت دیگر نیازی به اقامه «معجزه» نداشت. همان‌طور که می‌بینیم ایشان به جای کلمه «معجزه» از لفظ «معجز» استفاده می‌نماید. در جای دیگری از این کتاب نیز می‌نویسد: «أهل العصمة والطهارة فيقيمون بها الدلائل ويظهرون بها المعجزات» (همان، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۴۰) که همنشینی کلمات دلایل و معجزات نیز از خصوصیات نگارشی ایشان است.

هم‌چنین در کتاب «الخصال» روایتی را از محمد بن عبدالله بن محمد بن طیفور نقل می‌کند که او می‌گوید گفته شده حضرت ابراهیم عليه السلام از خداوند متعال درخواست نمود که زنده کردن مردگان «معجزه» او باشد همان‌طور که برای سایر پیامبران هم «معجزه» است: «فَسَأَلَهُ أَنْ يُحْيِيَ لَهُ الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِنْ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي يَعْنِي عَلَى الْخَلْقِ وَيُقَالُ إِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ لَهُ فِي ذَلِكَ مُعْجَزَةٌ كَمَا كَانَتْ لِلرُّسُلِ» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۶۵). اما همین زنده کردن مردگان را که شیخ صدوق (ره) «معجزه» می‌داند در آثار پیش از وی این‌چنین عنوانی نداشته‌اند. از همین روی است که مرحوم صفار (متوفی ۲۹۰ ق) در کتاب «بصائر الدرجات»، احادیثی که مربوط به زنده کردن

مردگان است را تحت عنوان «باب فی أن الأئمة عليهم السلام أحيوا الموتى بإذن الله تعالى» (صفر، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۷۲) می‌نویسد.

با تفاسیری که گذشت می‌توان ادعا کرد که شیخ صدوق (ره) اولین نفری است که کلمه معجزه مطرح کرده است و راویان و نویسندگان پس از او نیز با تغییرات اندکی در شیوه نگارش و هم‌نشین‌های کلمه معجزه آن را تغییر داده‌اند. اما در این بخش ۳ روایت دیگر نیز وجود دارد که کلمه معجزه در آن‌ها به چشم می‌خورد با این حال که شیخ صدوق (ره) در سند آن‌ها وجود ندارد. در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۷-۲-۵- «محمد بن حسن [شیخ طوسی (ره)] قال حدثنا الفحام: حَدَّثَنِي الْمُنْصُورِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَمُّ أَبِي، قَالَ: حَدَّثَنِي الْإِمَامُ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ أَبِي أَبِي، عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام، قَالَ ثَلَاثَةٌ أَوْقَاتٍ لَا يُحْجَبُ فِيهَا الدُّعَاءُ عَنِ اللَّهِ (تَعَالَى): فِي أَثَرِ الْمَكْتُوبَةِ، وَعِنْدَ نَزُولِ الْمَطَرِ، وَظُهُورِ آيَةٍ مُعْجَزَةٍ لِلَّهِ فِي أَرْضِهِ» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۸۰).

۸-۲-۵- «محمد بن حسن [شیخ طوسی (ره)] قال أخبرنا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ [شیخ مفید (ره)]، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ خَالِدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ الْوَلِيدِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو الْكِنْدِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْكَرِيمِ بْنُ إِسْحَاقَ الرَّازِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَزْدَادَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي أُوَيْسٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ قَيْسِ الْبَصْرِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا زَادَانُ، عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ (رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ)، قَالَ: لَمَّا قُبِضَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم ... بِالْآيَاتِ الْبَاهِرَاتِ وَالْمُعْجَزَاتِ الْبَيِّنَاتِ» (طوسی، همان، ص ۲۱۸).

۹-۲-۵- «قال قطب الدين راوندي؛ قد أخبرنا جماعة ثقات منهم الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن المحسن الحلبي عن الشيخ أبي جعفر الطوسي عن أحمد بن عبدون عن علي بن محمد بن الزبير القرشي عن أحمد بن الحسين بن عبد الملك الأزدي عن الحسن بن محبوب عن صفوان بن يحيى عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام أنه قال أعظم الناس ذنبا و أكثرهم إثما على لسان محمد صلى الله عليه وآله وسلم الطاعن علي عالم آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم و المكذب ناطقهم و الجاحد معجزاتهم» (راوندي، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۷).

در سند این ۳ روایت شیخ طوسی (ره) به چشم می‌خورد که دو روایت از آن‌ها در کتاب امالی ایشان است و به علت این‌که امالی به کتابی گفته می‌شود که شیخ برای شاگردان خود املا کرده است و آن‌ها نوشته‌اند. روایت شماره ۷ برای اولین بار در امالی طوسی (ره) آمده است و قبل از

ایشان در هیچ یک از کتاب‌های حدیثی وجود ندارد و از ترکیب «أَيُّ مُعْجَزَةٍ» می‌فهمیم که مربوط به زمانی است که این دو کلمه را بدون واو عطف در کنار یک‌دیگر می‌نوشتند. در روایت شماره ۸ نیز «الْمُعْجَزَاتِ الْبَيِّنَاتِ» نوشته شده است که همین حدیث را سالیان بعد سید بن طاووس به صورت «بِالْآيَاتِ الْبَاهِرَةِ وَالْمُعْجَزَاتِ وَالْبَيِّنَاتِ» (ابن طاووس، ۱۴۱۳، ص ۶۴۰) نوشته است. ناگفته نماند قطب‌الدین راوندی (متوفی ۵۷۳ ق) در کتاب خرائج و جرائح (که مملو از کلمه‌ی معجزه است) همین روایت را به صورت «قَالَ فِيمَا عَلِمْتُ صِدْقَ نَبِيِّكَ قَالَ ع بِالْآيَاتِ الْبَاهِرَاتِ» (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۵۴) می‌آورد که در آن اثری از کلمه‌ی «معجزه» دیده نمی‌شود.

روایت شماره ۹ را نیز قطب راوندی از شیخ طوسی (ره) نقل می‌کند. در نتیجه از تحلیل این سه روایت می‌فهمیم که مسأله چنان روشن نیست که بتوان تحلیل قطعی در این باره ارائه داد.

نتیجه‌گیری

کلمه معجزه تا قبل از قرن چهارم در هیچ کتابی به کار نرفته است و این حاکی از آن است که این کلمه بعد از قرن چهارم ابداع شده است با این حال در احادیث مختلفی از معصومین عليهم السلام شاهد این کلمه هستیم. با دست‌بندی این احادیث متوجه می‌شویم که تقریباً در احادیث همه آنها این کلمه وجود دارد و این موضوع با شواهد و قرائن تاریخی ناسازگار است زیرا نمی‌شود این کلمه را معصومین عليهم السلام در اغلب احادیثشان به کار برده باشند اما حتی در کتاب‌های لغت هم به این کلمه پرداخته نشده باشد. با توجه به اینکه جعل و ابداع کلمه معجزه از قرن چهارم به بعد از روند نظام‌مندی برخوردار است به گونه‌ای که ابتدا به صورت «معجز» نوشته شده است و سپس با واو عطف همنشین سایر الفاظ حوزه معنایی خود شده است و پس از آن بدون واو عطف و سپس به تنهایی به کار رفته است. با مطالعه سایر آثار شیخ صدوق (ره) می‌بینیم که ایشان نیز از این مؤلفه‌های نگارشی در کلمه معجزه بهره برده است و به علت این‌که در سند همه این احادیث وجود دارد می‌فهمیم که ایشان (ره) کلمه معجزه را مطرح نموده است. طبعاً اندیشمندان مستحضر هستند که تا قبل از این واژه‌های هم‌نوا دیگر مخصوصاً آیه به جای معجزه بکار رفته که در قرآن کریم بارها از آن استفاده شده است.

منابع

بعد از قرآن کریم.

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۳۶۰ش)، *الذریعه الى تصانیف الشیعه*، تهران: چاپخانه مجلس.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۳۶۶ق)، *جمهره اللغه*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن شاذان قمی (۱۴۲۳ق)، *الروضه فی فضائل أمير المؤمنين علی بن أبي طالب علیه السلام*، قم: مکتبه الامین.
- _____ (۱۳۶۳ش)، *الفضائل*، قم: رضی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد (۱۳۷۹ق)، *مناقب آل أبي طالب علیهم السلام*، قم: علامه.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغه*، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ق)، *تأویل مشکل القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ازهری، محمد بن احمد (۲۰۰۱م)، *تهذیب اللغه*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغه*، بیروت: عالم الکتب.
- باقلانی، قاضی ابوبکر محمد بن الطیب (۱۹۸۵م)، *البيان*، بیروت: مکتبه الشریقه.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ش)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: بعثت.
- بلاغی، محمدجواد (۱۴۰۵ق)، *الهدی الى دین المصطفی*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- تشکری جهرمی، مریم؛ اکبریان، رضا (۱۳۸۹ش)، *تبیین فلسفی معجزه از دیدگاه ملا صدرا و علامه طباطبائی*، (پایان نامه کارشناسی ارشد)، رشته فلسفه و کلام اسلامی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- تمیمی آمدی، عبدالواهب بن محمد (۱۳۶۶ش)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۷ش)، *الصحاح؛ تاج اللغه و صحاح العربیه*، بیروت: دارالعلم للملایین.

حاج امینی نجف‌آبادی، حمید (۱۳۹۶ش)، «ناهم‌خوانی معنادار بین روایات منقول از امام هادی علیه السلام در تصحیح‌های مختلف کتاب الهدایة الکبری؛ تحلیل و تبیین علل و پیامدها»، شیعه‌پژوهی، شماره- ۱۱.

حر عاملی، محمد (۱۴۲۵ق)، *إثبات الهداء بالنصوص والمعجزات*، بیروت: اعلمی.

حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد؛ حکیمی، علی (۱۳۸۰ش)، *الحیاء*، ترجمه آرام، تهران: دفتر نشر اسلامی.

حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البيت.

خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، *الهدایة الکبری*، بیروت: البلاغ.

دهقانی، فرزاد؛ شهریاری نسب، سروش؛ جعفرزاده کوچکی، علی‌رضا (۱۳۹۵ش)، «بازاندیشی در حقیقت إعجاز»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، دانشگاه قم، سال هفدهم، شماره ۳ (۶۷).

رحمتی، محمدکاظم (۱۳۸۲ش)، *تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام*، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.

سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، *إقبال الأعمال*، چاپ دوم، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.

سیدی، سیدحسین (۱۳۹۲ش)، *سیر تاریخی إعجاز قرآن*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

شاکر، محمود محمد (۱۴۲۳ق)، *مداخل إعجاز القرآن*، مصر: مطبعة المدنی.

شوشتری، محمدتقی (۱۴۰۱ق)، *الاخبار الدخیله*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات مکتبه الصدوق.

شیبانی، اسحاق بن مرار (۱۹۷۵م)، *الجیم*، قاهره: هیئة العامة لشئون المطابع الامیریة.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.

_____ (۱۳۶۲ش)، *النخصال*، قم: جامعه مدرسین.

_____ (۱۳۸۵ش)، *علل الشرائع*، قم: کتاب فروشی داوری.

_____ (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، محقق مهدی لاجوردی، تهران:

جهان.

_____ (۱۳۹۵ق)، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، محقق علی اکبر غفاری، چاپ

دوم، تهران: اسلامیه.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام*، محقق محسن کوچه باغی، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، محقق محمدباقر خراسان، مشهد: مرتضی.

طبری آملی امامی، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق)، *دلایل الإمامه*، قم: بعثت.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *أمالی*، به کوشش مؤسسه بعثت، چاپ اول، قم: دارالتقافه.

عتر، نورالدین (۱۴۱۶ق)، *علوم قرآن الکریم*، دمشق: مطبعة الصباح.

عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، محقق سید هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.

عسکری، حسن بن علی: (۱۴۰۹ق)، *تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام*، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).

فخار بن معد (۱۴۱۰ق)، *ایمان اَبی طالب*، محقق محمد بحر العلوم، قم: دار سیدالشهداء.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۶۷ق)، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: دارالهجره.

قائدان، اصغر؛ محمدحسینی، کامران؛ جمشیدی، محمدصادق (۱۳۹۰ش)، *متون و روایات دلایل و معجزات ائمه (امام صادق علیه‌السلام و امام مهدی (عج)) در منابع شیعی قرن دوم تا پایان قرن ششم*، (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، رشته‌ی تاریخ تشیع، دانشگاه پیام نور، دانشکده علوم انسانی.

قدوری حمد، غانم (۱۴۲۳ق)، *محاضرات فی علوم قرآن*، عمان: دار عمان.

قطب‌الدین راوندی، سعید بن عبدالله (۱۴۰۹ق)، *خرائج و جرائح*، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).

کرّاری، مجید، محمد رضا امامی‌نیا (۱۳۹۲ش)، *بررسی رابطه‌ی امور خارق‌العاده با حقانیت از دیدگاه عقل و نقل*، (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، رشته‌ی مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی.

- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- گروهی از نویسندگان فرانسوی (۱۹۸۶م)، *معجم اللاهوت الکتابی*، به کوشش گروه مترجمان عرب زبان، چاپ دوم، بیروت: دارالمشرق.
- لطفی، سیدمهدی (۱۳۸۶ش)، «سند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام»، *مطالعات قرآن و حدیث*، پاییز و زمستان، شماره ۱.
- مارتین، ریچارد (۱۳۹۱ش)، «نقش معتزله بصره در شکل‌گیری نظریه اعجاز قرآن»، ترجمه: مهرداد عباسی، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، پیاپی ۷۲، شماره ۴، سال هیجدهم.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محمدی، محمدعلی (۱۳۹۶ش)، *اعجاز قرآن با گرایش شبهه‌پژوهی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- مشهدی قمی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، محقق حسین درگاهی، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معارف، مجید؛ ناظمی، ربابه (۱۳۹۷ش)، «تبارشناسی روایات تفسیر العسکری و تأثیر آن بر اعتبارسنجی تفسیر»، *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، شماره ۲۳.
- مفید، محمدبن محمد (بی‌تا)، *النکت الاعتقادیه*، قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
- مؤدب، سیدرضا (۱۳۸۹ش)، *اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام*، قم: احسن الحدیث.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره هشتم / پاییز و زمستان ۱۴۰۰ش - ۱۴۴۳ق صص ۷۴-۵۳

واکاوی تطبیقی شناسا بودن پیامبر ﷺ نزد اهل کتاب از دیدگاه قرآن و عهدین

علی محمدی آشنانی^۱

نسیم تیموری^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹)

چکیده

این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی و به صورت مقایسه‌ای از دو بعد به آگاهی اهل کتاب از وجود پیامبر خاتم ﷺ می‌پردازد: بعد قرآنی و بعد منابع اهل کتاب. قرآن کریم در آیات ۱۴۶ و ۱۴۷ سوره بقره، ۱۵۷ سوره اعراف و ۶ سوره صف به شناسا بودن پیامبر اکرم ﷺ اشاره دارد. مفسران شیعه و اهل سنت بر سر دلالت این آیات شریفه بر شناسا بودن پیامبر خاتم ﷺ نزد اهل کتاب اتفاق نظر دارند. هرچند کتب آسمانی پیشین که اکنون در دسترس است، با تحریف رو به رو است ولی دلالت‌های ضمنی و گاهی صریحی در آنها یافت می‌شود که از وجود پیامبر خاتم ﷺ یا مشخصات او خبر می‌دهند. این منابع اهل کتاب از دو نظر قابل توجه هستند. اول این که، بخشی از محتوای آنها که درباره پیامبر خاتم است، با منابع اسلامی مطابقت دارد. دوم، مؤیدی از منابع خود اهل کتاب، به شمار می‌آید هر چند این منابع مورد تأیید همه اهل کتاب نباشد. از بررسی این آیات می‌توان دریافت که اهل کتاب به طور کامل با پیامبر خاتم ﷺ آشنا بوده‌اند، شاهد آن که برخی از آگاهی خود پیروی کرده و به او ایمان می‌آورند. گفتنی است نشانه‌هایی از این آگاهی هم در انجیل و هم در تورات به چشم می‌خورد.

کلید واژها: پیامبر ﷺ، اهل کتاب، قرآن، کتاب مقدس، تورات، انجیل.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم dr.mohammadi.quran@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح ۴ مجتمع آموزش عالی کوثر nasitey@gmail.com

۱- مقدمه

در سه آیه از آیات شریفه قرآن کریم، به شناسا بودن پیامبر ﷺ نزد اهل کتاب، تصریح شده- است: ۱. آیه ۱۴۶ سوره مبارکه بقره: «الَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»؛ آنها که کتاب‌شان دادیم، او (پیامبر) را می‌شناسند همان‌گونه که پسران خود را می‌شناسند ولی گروهی از ایشان با اینکه حق را می‌دانند آن را کتمان می‌کنند. ۲. آیه ۱۵۷ سوره مبارکه اعراف «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ همان کسانی که از این رسول، پیامبر درس‌ناخوانده پیروی می‌کنند که (وصف) او را نزد خویش در تورات و انجیل مکتوب می‌یابند که آنها را به کار پسندیده فرمان می‌دهد و از کار ناپسند، منع می‌کند و پاکیزه‌ها را برایشان حلال و پلیدی‌ها را بر آنان حرام می‌کند و تکالیف سنگین و قید و زنجیرهایی را که بر آنها بود، برمی‌دارد. پس کسانی که به او ایمان آوردند و حرمتش را نگاه داشتند و یاریش کردند و نوری را که با او نازل شده پیروی نمودند، هم آنان رستگاراند. ۳. آیه ۶ سوره مبارکه صف «وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ»؛ و هنگامی که عیسی پسر مریم گفت: ای فرزندان اسرائیل! بی‌تردید من فرستاده‌ی خدا به سوی شمایم در حالی که آنچه را پیش از من آمده که تورات است، تصدیق می‌کنم و به رسولی که پس از من می‌آید و نامش احمد است، بشارت می‌دهم ولی همین که (آن رسول) با دلایل روشن سراغشان آمد، گفتند: این جادویی آشکار است.

در متن فعلی عهدین نیز اشارات ضمنی یا نسبتاً صریح (تورات، ۱۸۹۵م: سفر پیدایش، باب ۱۲، ۱۳ و ۱۴ یا انجیل متی، ۱۸۹۵م: باب ۲۱)، در این زمینه وجود دارد که به تفصیل در ادامه خواهد آمد. بدین رو از دیر باز، مساله شناسا بودن پیامبر گرامی اسلام ﷺ نزد اهل کتاب و ارائه نشانه‌های آن حضرت در تورات و انجیل، مورد تأمل و واکاوی اندیشمندان و پژوهشگران قرار گرفته است. برای نمونه می‌توان به جلد اول تاریخ یعقوبی (۱۴۱۴ق: ۱۳۵/۱)، جلد دوم کتاب «الملل و النحل» شهرستانی (۱۴۱۵ق: ۱۸/۲)، تفاسیر مختلف از مفسران شیعه مثل طبرسی (۱۴۰۵ ق: ۸۸/۱)، طوسی (۱۴۰۹ ق: ۲۱/۲) و مفسران اهل سنت مثل طبری (۱۴۱۲ ق: ۱۶/۲)، زمخشری (۱۴۰۷ق: ۱۶۶/۲)، ابن عاشور (۱۴۲۰ ق: ۳۹/۲)، مقاله دشتی (مجله مشکوه، شماره ۲۲، بهار ۶۸،

صص ۱۲-۲۶) با عنوان «سیمای محمد ﷺ در تورات و انجیل» و مقاله علامه جعفری (مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره ۶۰۳، مرداد ۹۰، صص ۲۶-۳۱) با عنوان «ویژگی‌های پیامبر اسلام ﷺ و اهداف تبلیغی آن حضرت» اشاره کرد.

اکنون دو پرسش پیش رو قرار دارد: ۱. نشانه‌های شناسا بودن پیامبر گرامی اسلام ﷺ در قرآن کدامند و دیدگاه مفسران در باره آنها چگونه است؟ ۲. با توجه به آیات قرآن کریم، شناسا بودن پیامبر ﷺ در عهدین چگونه ارائه شده است؟ این مقاله تلاش می‌کند دیدگاه مفسران شیعه و سنی را ذیل این آیات بررسی و در ادامه به عبارات عهدین در این زمینه پردازد و به صورت مقایسه‌ای، آنها را مورد بررسی و نقد قرار دهد.

۲- آرای مفسران شیعه و اهل سنت

ابتدا نظر مفسران شیعه و اهل سنت درباره آیات مرتبط با شناسا بودن پیامبر گرامی اسلام ﷺ مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

۲-۱- آیات ۱۴۶ و ۱۴۷ سوره مبارکه بقره

این دو آیه (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿۱۴۶﴾) را هم‌چون فرزند خود می‌شناسند (اگرچه) جمعی از آنان حق را آگاهانه کتمان می‌کنند (۱۴۶) حق، همان است که از جانب پروردگارت رسیده است پس مبدا از تردیدکنندگان باشی (۱۴۷). مفسران شیعه و اهل سنت به قسمت‌های مختلفی از آیات شریفه برای اثبات شناسا بودن حضرت ﷺ استناد کرده‌اند که می‌توان چهار محور اساسی آن را به شرح ذیل بیان کرد.

۲-۱-۱- شناسا بودن پیامبر ﷺ

عبارت «يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» در آیه شریفه نشان می‌دهد که به قدری نشانه‌های پیامبر خاتم با آنچه در کتاب مقدس اهل کتاب هم‌عصر پیامبر اکرم ﷺ آمده بود، همخوانی داشت که ایشان را هم‌چون فرزندان خویش می‌شناختند. آنچه در این بخش از آیه مورد اختلاف نظر مفسران است، تشخیص مرجع ضمیر «يعرفونه» است به نحوی که سه دیدگاه درباره آن بیان شده است برخی مرجع آن را «قبله» (ابن عباس، قتاده و الربیع به نقل از شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق: ۲/۲۱) و برخی «علم» یا «قرآن» می‌دانند (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۸۸/۱). در مقابل، دیدگاه سومی و غالبی وجود

دارد که ضمیر «يعرفونه» را به نبی اکرم ﷺ برمی‌گرداند. شیخ طوسی از جمله قائلان به این دیدگاه سوم است و پس از انتساب این قول به زجاج، منظور آن را صحت و ثبوت نبوت حضرت ﷺ می‌داند (شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق: ۲۱/۲).

شیخ علت آمدن لفظ «يعرفونه» به جای «يعلمونه» را سکون و آرامش نفس حاصل علم و معرفت برمی‌شمارد و این گفته زمانی را که معرفت، شیء را از غیرش با تفصیل ولی علم، با اجمال متمایز می‌کند، نمی‌پذیرد. طبرسی نیز که از معتقدان به این دیدگاه است، دلیل این اضمار را علاوه بر تعظیم شأن پیامبر ﷺ، سیاق کلام و شهرت می‌داند (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۸۸/۱). ابن عاشور ضمن بیان این که آیه مذکوره جمله‌ای معترضه برای آیه پیش و پس از خود و درباره تغییر قبله و طعن اهل کتاب است، بازگشت ضمیر منصوب در «يعرفونه» را به پیامبر ﷺ دانسته و بازگشت آن را به تغییر قبله صحیح نمی‌داند زیرا اگر چنین باشد، آیه مذکور تکرار مضمون قول «وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ» می‌شود. او معتقد است گرچه مرجع مناسب برای ضمیر غیبت ذکر نشده ولی از کلام پیشین و تکرار خطاب‌ها در آیات ۱۴۳ سوره مبارکه بقره «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا» و ۱۴۴ سوره مبارکه بقره «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ... فَلَنُؤَيِّنَنَّكَ قِبْلَةً... قَوْلٌ وَجْهِكَ» مشخص می‌شود که التفات به غیب صورت گرفته است (۱۴۲۰ق: ۳۹/۲ و ۴۰).

ابن عاشور معتقد است یا مضافی در این عبارت به صورت «يعرفون صدقه» در تقدیر است یا این که به «الحق» در عبارت «لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ» برمی‌گردد و شامل رسالت رسول و تمامی آنچه آورده می‌شود، یا به «علم» در آیه ۱۴۵ «مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ» برمی‌گردد. او تشبیه به کار رفته در آیه «يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ» را نشانه روشنی و وضوح شناخت ایشان می‌داند زیرا شناخت فرد به وابستگی به خصوص فرزند خطاناپذیر است. ابن عاشور به کار بردن واژه «يَعْرِفُونَهُ» به جای «يعلمونه» را به علت تعلق معرفت به ذوات و امور محسوس می‌داند همانطور که خدای تعالی در آیه ۲۴ سوره مبارکه مطففین می‌فرماید: «تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ...» (همان).

برخی مفسران ذیل این آیه شریفه روایتی از کلبی از الربیع از ابن عباس بدین مضمون نقل می‌کنند هنگامی که پیامبر ﷺ به مدینه وارد شد، عمر به عبدالله ابن سلام گفت: خداوند بر نبی‌اش نازل کرده «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ»، ای عبدالله این معرفت چگونه است؟ عبدالله بن سلام گفت: ای عمر، او را از میان شما هنگامی که دیدمش شناختم همان‌طور که فرزندانم را هنگامی که در میان کودکان بازی می‌کند، می‌شناسم. و من به شناخت محمد از فرزندانم آگاه‌ترم. عمر پرسید: این چگونه است؟ گفت: شهادت می‌دهم که او رسول حق از جانب خداست

و خداوند او را در کتاب ما توصیف کرده است ولی ما چه می‌دانیم که زنان چه می‌کنند (اشاره به خیانت)! عمر گفت: یابن سلام خداوند توفیقت دهد که درست گفتی (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۳/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲۰۴/۱).

۲-۱-۲- ایمان آوردن گروهی از اهل کتاب

عبارت «فَرِيقًا مِنْهُمْ» در این قسمت از آیه که می‌فرماید «إِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» به این واقعیت اشاره دارد که بخشی از اهل کتاب دست به کتمان وجود رسول گرامی اسلام زدند و بخش دیگری که اسلام آورده بودند مانند عبدالله بن سلام، کعب الاحبار، تمیم الداری و صهیب آگاهی خود را پنهان نکردند که این خود نشان از شناخت اهل کتاب از پیامبر ﷺ است (شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق: ۲۱/۲؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۸۸/۱؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۴۰/۲).

۲-۱-۳- بیان حق از جانب خدا

طبرسی (۱۴۱۲ق: ۸۸/۱) دو احتمال برای الف و لام «الحق» در عبارت «الحق من ربك» بیان می‌کند: نخست اینکه «لام عهد» قلمداد شود که نشان از چیزی دارد که برای آنان پیشینه داشته است گو اینکه از آمدن پیامبر اسلامی آگاهی پیشینی داشته‌اند. دوم اینکه «لام جنس» باشد به این معنی که حق همان است که از پروردگارت (نه از دیگران) به تو رسیده است. بدیهی است برداشت نخست با شناسا بودن رسول گرامی اسلام ﷺ کاملاً سازگار است.

۲-۱-۴- کتمان حق با وجود آگاهی

طبرسی (۱۴۱۲ق: ۸۸/۱) ذیل عبارت «فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُكْتُمِينَ» دو احتمال بیان کرده است: نخست، شک نکن آیات نازل شده بر تو، وحی پروردگار است. دوم، هیچ شک و تردیدی نداشته باش که آن‌ها با علم به حق، آن را کتمان می‌کنند. برداشت اخیر نشان از یقین داشتن ایشان به پیامبری رسول گرامی ﷺ دارد.

۲-۲- آیه ۱۵۷ سوره مبارکه اعراف

آیه ۱۵۷ سوره مبارکه اعراف (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) بیان می‌کند: آن‌ها که از فرستاده (خدا) پیامبر امی

پیروی می‌کنند، کسی که صفاتش را در تورات و انجیلی که نزدشان است می‌یابند، و آنها را به معروف دستور می‌دهد و از منکر باز می‌دارد، پاکیزه‌ها را برای آنها حلال می‌شمارد، ناپاک‌ها را تحریم می‌کند و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود (از دوش و گردنشان) برمی‌دارد آنها که به او ایمان آوردند و حمایتش کردند و یاریش نمودند و از نوری که با او نازل شده پیروی کردند، آنان رستگارانند. این آیه شریفه به چهار صفت حضرت رسول اکرم ﷺ اشاره دارد که مفسران برای اثبات شناسا بودن ایشان نزد اهل کتاب به آنها استناد می‌کنند.

۱-۲-۲- اوصاف شناخته شده در تورات و انجیل

شیخ طوسی (۱۴۰۹ق: ۵۵۹/۴) «الذین» در ابتدای آیه «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» را در موضع جر و صفت برای «الذین» در آیه قبل «فَسَأَلْنَاهَا لَلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ» می‌داند به این معنی که تمام صفات ایشان، تبعیت از رسولی است که «النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» یعنی حضرت محمد ﷺ.

ابن‌عاشور (۱۴۲۰ق: ۳۱۲/۸) بعد از بیان این که منظور از «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ...» یهود و نصاری در زمان پیامبر ﷺ هستند، جمع بین وصف نبوت و رسالت را از لطایف موجود در این آیه شریفه به شمار می‌آورد به نحوی که تقدم وصف «الرسول» به عنوان جز اخص و اهم نسبت به «النبي»، نشانه تأکید بر تحریف اهل کتاب است زیرا که یهود وصف رسول را به نبی مبدل ساخته و با حذف این وصف ادعا می‌کردند که حضرت رسول ﷺ از انبیاء بنی‌اسرائیل است. ایشان حتی وصف «الأمی» را حذف کرده بودند در حالی که از لفظ «مثلک» در سفر تشنیه باب ۱۸ آمده است: «نبی را برای ایشان از میان برادران ایشان مثل تو مبعوث خواهم کرد و کلام خود را به دهانش خواهم گذاشت و هر آنچه به او فرمایم به ایشان خواهد گفت و هر کس سخنانی که او به اسم من گوید، نشنود، من از او مطالبه خواهم کرد». غافل بودند. او هم‌چنین آیه مذکور را جواب رحمتی که موسی ﷺ از خدا برای خودش و قومش خواسته، دانسته که مخصوص کسانی از یهود و نصاری شد که به پیامبر ﷺ ایمان آورده و به بعثت او یقین داشتند. وی آیه شریفه را سبب ایمان آوردن یکی از احبار بزرگ اندلسی به نام سموئل بن یحیی یهودی می‌داند هم‌چنان که خودش در کتابش به نام «غایه المقصود فی الرد علی النصارى و الیهود» حکایت کرده است.

علامه طباطبایی (۱۳۹۰: ۳۲۶/۱) معتقد است که از توصیف رسول خدا ﷺ با سه وصف «رسول»، «نبی» و «امی» به ویژه اینکه در ادامه می‌فرماید: «الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» آشکار می‌شود که این اوصاف برای یهود و نصارا کاملاً آشنا بوده است.

مفسران دیدگاه‌های متفاوتی در تفسیر «الأمی» بیان کرده‌اند: برخی «الأمی» را منسوب به امت به معنی کسی دانسته‌اند که بر فطرت و سرشت امت بوده است زیرا بیش‌تر امت در آن زمان در جاهلیت بودند و خواندن و نوشتن نمی‌دانستند مگر نادر از ایشان چنانچه خدای تعالی در آیه ۷۵ سوره مبارکه آل عمران «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ» از ایشان به امیین تعبیر می‌فرماید که «تاء» آن در نسبت افتاده است مثل الیکمی و المدی (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۲۹۱/۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۵۹/۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۳۱۴/۸).

برخی دیگر از مفسران «الأمی» را منسوب به ام‌القری و مکه دانسته است. طرفداران این دیدگاه به روایتی از امام باقر علیه السلام استناد می‌کنند که «الأمی» را منسوب به مکه - ام‌القری - می‌داند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۲۹۱/۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۵۹/۴). گروه سوم از مفسران «الأمی» را منسوب به «الأم» به معنای کسی که قبل از یادگیری نوشتن، بر آنچه از مادر متولدشده باقی مانده است زیرا که زنان عرب، خواندن و نوشتن نمی‌دانستند و بعد از آمدن اسلام این فضیلت از ویژگی‌های احرار شد ولی در میان مردان، خواندن و نوشتن وجود داشت (شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۵۹/۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۳۱۴/۸).

دیدگاه چهارم مراد از «الأمی» را صفت پیامبر به دلیل نیاموختن سواد خواندن و نوشتن می‌داند. ثعلبی که متمایل به این دیدگاه است، راوی این قول را ابن عباس ذکر و به آیه ۴۸ سوره مبارکه عنکبوت «وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ» استناد می‌کند. ابن‌عاشور، امی بودن را وصف ذاتی حضرت رسول ﷺ دانسته که خدای تعالی ایشان را برای اتمام اعجاز علمی و عقلی به آن متصف کرده تا کمال نفسانی الهی او آشکار شود و معلوم گردد که علم او به واسطه اسباب متعارف نبوده است و به همین دلیل امی بودن وصف کمال ایشان است گرچه در غیر ایشان وصف نقصان باشد. صاحب تفسیر کاشف بر این باور است که امیت، صفتی است که از میان پیامبران تنها به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اختصاص دارد، تا نشان دهد که او به رغم امیت خود، مردم را از تاریکی‌ها به روشنایی بیرون آورده و در زندگی تمام امت‌ها در هر زمان و مکانی تأثیرگذار بوده است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۲۹۱/۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۵۹/۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۳۱۴/۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۴۰۴/۳).

در ادامه آیه، شیخ طوسی (۱۴۰۹ق: ۵۵۹/۴) از عبارت «يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» این طور نتیجه می‌گیرد که اهل کتاب، صفات حضرت را می‌شناختند زیرا که در تورات به آن اشاره شده‌است. وی در ادامه به عباراتی از تورات «أَتَانَا اللَّهُ مِنْ سَيْنَا وَأَشْرَفَ مِنْ سَاعِيرٍ، وَ اسْتَعْلَنَ مِنْ جِبَالِ فَارَانَ» و «سَأَقِيمَ لَهُمْ نَبِيًّا مِنْ إِخْوَتِهِمْ مِثْلَكَ وَ اجْعَلْ كَلَامِي فِي فَمِهِ فَيَقُولَ لَهُمْ كَلِمًا أَوْصِيَهُ بِهِ» و «وَأَمَّا ابْنُ الْأُمَّةِ فَقَدْ بَارَكَتْ عَلَيْهِ جَدًّا جَدًّا وَ سَيَلِدُ اثْنِي عَشَرَ عَظِيمًا وَ أُؤَخَّرُهُ لِأُمَّةٍ عَظِيمَةٍ» و «إِذَا جَاءَ فَتَدَّ أَهْلَ الْعِلْمِ» و «أَنَّهُ يَدْبِرُكُمْ بِجَمِيعِ الْخَلْقِ، وَ يَخْبِرُكُمْ بِالْأُمُورِ الْمَزْمَعَةِ وَ يَمْدَحُنِي وَ يَشْهَدُ لِي» اشاره می‌کند که در بخش دیگری از مقاله به تفصیل به آن پرداخته می‌شود. ابن‌عاشور (۱۴۲۰ق: ۳۱۳/۸) نیز عبارت «يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا» را نشان از آگاهی کامل صفات حضرت برای اهل کتاب هم‌عصر پیامبر ﷺ می‌داند به گونه‌ای که شبهه‌ای برای ایشان باقی نمانده بود.

۲-۲-۲- امر به معروف و نهی از منکر

عبارت «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ» یکی از صفاتی است که پیامبر اکرم ﷺ را نزد اهل کتاب شناسا می‌کند. این که یک پیامبری از قوم عرب برانگیخته شود و یهود آن زمان را که از لحاظ سطح علم و فرهنگ بالاتر از دیگر اعراب بودند، به معروف امر کرده و از منکر باز دارد نشان از پیامبری حضرت محمد ﷺ دارد. برخی منظور از «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ» را امر به ایمان و مکارم اخلاق و صله ارحام و منظور از «يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ» را نهی از شرک و عبادت بت‌ها و قطع رحم می‌داند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۲۹۳/۴). دیدگاه دیگر معروف را شامل هر آن چیزی می‌داند که عقل و فطرت سلیم آن را می‌پذیرد و منکر را عکس آن. بنابراین، معروف و منکر در فطرت - که قوام شریعت محمدیه است - قرار دارند، همان طور که آیه ۳۰ سوره مبارکه روم «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ ...» به آن اشاره دارد (شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۶۰/۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۳۱۵/۸).

۲-۲-۳- حلال کردن طیبات و حرام کردن خبائث

عبارت «وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» به یکی از راه‌های شناخت و نشانه‌های حقانیت پیامبر گرامی اسلام که حلال کردن طیبات و حرام کردن خبائثی بود که در مردم آن زمان به خصوص بنی‌اسرائیل رواج داشت، اشاره دارد. این که پیامبری درس‌نخوانده از قوم عرب برخیزد و به آن‌ها از حلیت و حرمت تورات و انجیل خبر داده و به این اکتفا نکرده و برخی را حلال و برخی را حرام کند، خود نشانه آشکاری بر پیامبری اوست. در بیان مراد از حلیت طیبات و حرمت خبائث دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه نخست، مراد از حلیت طیبات و حرمت خبائث را

اعم از مأكولات و افعال می‌داند. این دیدگاه، حلال شمردن طیبات را مباح کردن لذاتی قلمداد می‌کند که بر یهود حرام بوده و مراد از حرمت خبائث را حرام دانستن خبائث و قبايح بر ایشان می‌داند (شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۶۰/۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۴۷۶/۱).

دیدگاه دوم طیبات را جمع طبیه به معنای مأكولات می‌داند همان طور که خدای تعالی این واژه را در آیه ۱۶۸ سوره مبارکه بقره «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا فِي الْبَقَرَةِ» و آیه ۴ سوره مبارکه مائده «يَسْئَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ» به همین معنا به کار برده است. این دیدگاه، واژه طیبات، را افعال حسنه نمی‌داند زیرا افعال حسنه با وصف معروف و منکر شناخته می‌شود. مغنیه معتقد است که خداوند برخی از چیزهای پاکیزه را که آیه ۱۴۶ از سوره انعام به آنها اشاره کرده، بر بنی اسرائیل حرام نموده است. او آیین موسی عليه السلام را بسیار سخت شمرده تا آنجا که توبه هر فرد با کشتن پذیرفته می‌شده است، چنانچه آیه ۵۴ سوره مبارکه توبه به آن اشاره دارد. خداوند به بنی اسرائیل که حضرت را درک کردند، می‌گوید که اگر ایمان بیاورند، چیزهای پاکیزه‌ای که برایشان حرام بود، حلال و سختی تکلیف از آنان برداشته می‌شود زیرا که محمد صلى الله عليه وآله با آیین آسان مبعوث شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۳۱۶/۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۴۰۴/۳).

۴-۲-۲- رفع حرج و تکالیف شاقه

عبارت «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» به یکی دیگر از نشانه‌های پیامبری حضرت صلى الله عليه وآله اشاره دارد و آن برداشتن سختی در دین و تکالیف شاقه است که دین یهود مملو از آن بود و این مهم، تنها از پیامبری فرستاده شده از جانب خدای تعالی برمی‌آید. مفسران در بیان اصر و اغلال معانی ذکر کرده‌اند که در فهم بهتر آیه مؤثر می‌باشد. «اصر» چیزی است که حمل کننده آن به سبب سنگینی‌اش از حرکت باز می‌ماند. و مراد از آن تکالیف شاقه و حرج در دین است که شریعت تورات مشتمل بر احکام زیادی از آن است مثل عقوبت قتل در برابر معاصی زیاد یا حکم روز شنبه یا تحریم مأكولات طبیه و تحریم امور مباح، شاید بتوان گفت که شدیدترین عقوبت تورات، عدم بازگشت از گناه است، به این معنا که توبه از گناه در دین ایشان تشریح نشده بود. (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۴۷۶/۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۳۱۷/۸)

«اغلال» جمع غُل و سلسله‌ای از آهن می‌باشد که بر گردن اسیر و جانی برای مراقبت از او می‌اندازند. آیه ۷۱ سوره غافر بر آن دلالت دارد «إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ» و این تعبیر نشان از ذلت بنی اسرائیل در میان اممی است که بر آنها نازل شده و بیت المقدس را تخریب کردند

زیرا که اغلال از نشانه‌های به ذلت کشاندن است همان‌طور که در اسیر دیده می‌شود. این واژه تمثیلی برای تکالیف سختی هم‌چون بریدن جای نجس از پوست و لباس و سوزاندن غنیمت‌ها و حرام کردن صید در روز شنبه می‌باشد. (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۴۷۶/۱؛ زمخسری، ۱۴۰۷ق: ۱۶۶/۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۳۱۸/۸)

شیخ طوسی (۱۴۰۹ق: ۵۶۰/۴) معنای عبارت مذکور را سنگینی امور حرام که در تکلیف آن‌ها مشقت داشته، مثل تحریم عروق و غدد و تحریم روز شنبه دانسته که هم‌چون غل و زنجیری بر گردن‌های ایشان قرار داشت.

ابن‌عاشور (۱۴۲۰ق: ۳۱۸/۸) معتقد است این دو وصف مختص یهود زبان پیامبر ﷺ بوده و بر غیر ایشان منطبق نیست؛ زیرا که ایشان شریعت داشته و در شریعت‌شان تکالیف شاقه داشتند بر خلاف عرب غیر یهود و فارس و دیگران.

شیخ طوسی (۱۴۰۹ق: ۵۶۰/۴) ادامه آیه «فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» را این‌طور شرح می‌دهد؛ کسی که پیامبر ﷺ را تصدیق کند و بزرگ بشمارد به این وسیله که مانع کید دشمنان شود و پیروی از قرآنی کند که نور است و هم‌چون نور، راهنما بوده و خلق با آن هدایت می‌شوند، به ایشان خبر ده که از رستگارانند. طبرسی (۱۴۱۲ق: ۴۷۶/۱) «عزر» در «وَعَزَّرُوهُ» که در ادامه آیه آمده را به معنای «منع» گرفته و «تعزیر» که به (شلاق) زدن کمتر از حد اطلاق می‌شود را از همین ماده دانسته است؛ زیرا که تعزیر مانع تکرار کار زشت است. او بر این باور است که مراد از «نور» در «وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ» قرآن می‌باشد. او یک بار معنای «انزل معه» را قرآنی دانسته که همراه با نبوت پیامبر ﷺ نازل شده و یک بار «معه» را متعلق به «اتبعوا» دانسته که در این صورت معنای آیه این می‌شود: از قرآنی که نازل شده همراه با پیروی از پیامبر و عمل به سنت او متابعت کردند. به عبارتی دیگر از قرآن همانند پیامبر متابعت کردند و در این امر همراه او بودند.

شاید بتوان اقوال مفسران را در ذیل آیه ۱۵۷ سوره مبارکه اعراف در کلام علامه طباطبایی خلاصه کرد. علامه طباطبایی (۱۳۹۰: ۲۷۸/۸) بر این باورند که ظاهر آیه دلالت یا حداقل اشعار دارد بر اینکه امور پنجانگانه‌ای که رسول خدا ﷺ در این آیه به آن امور وصف شده (امر به معروف، نهی از منکر، تحلیل طبیات، تحریم خبائث، برداشتن تکالیف شاقه جعلی و غیر الهی) همه از علائمی است که از آن جناب در تورات و انجیل ذکر شده‌است و از مختصات پیغمبر

اسلام و ملت بیضای اوست، هر چند در سایر ادیان نمونه‌ای از هر یک آنها دیده می‌شود. هم‌چنین در آیه شریفه التفاتی از حضور به غیبت بکار رفته است و روی سخن را از حضرت رسول ﷺ متوجه مؤمنین می‌کند و به خاطر این بوده که امر رسول خدا ﷺ نزد اهل کتاب واضح است. ایشان (۱۳۹۰: ۱۹ / ۲۵۳) هم‌چنین معتقد است که جمله «يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنجِيلِ» دلالت بر این دارد که در کتاب آسمانی ایشان، آمدن حضرت محمد ﷺ ذکر شده است.

طبری (۱۴۱۲ق: ۱۶/۲) ذیل آیه شریفه روایتی مفصل از شب معراج پیامبر ﷺ به نقل از عبدالله بن عباس بیان می‌کند که در قسمتی از روایت آمده که پیامبر ﷺ با گروهی دیدار کرده که ایشان به حضرت ایمان می‌آوردند و می‌گویند: موسی بن عمران به ما وصیت کرده است که هر کس محمد را دریابد، باید که از طرف خود و من که موسی هستم به او سلام کرده و به او ایمان آورده و او را راستگو شمارد.

۳-۲- آیه ۶ سوره مبارکه صف

آیه ۶ سوره مبارکه صف (وَ إِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ) بیان می‌کند: و به یاد آورید هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت: ای بنی اسرائیل! من فرستاده خدا به سوی شما هستم در حالی که کتابی (تورات) را که پیش از من فرستاده شده تصدیق می‌کنم و بشارت دهنده به رسولی هستم که بعد از من می‌آید، و نام او احمد است، هنگامی که او (احمد) با معجزات و دلایل روشن به سراغ آنها آمد، گفتند: این سحری آشکار است.

علامه طباطبایی (۱۳۹۰: ۱۹ / ۲۵۱) معتقد است این آیه خلاصه دعوتی است که حضرت عیسی ﷺ داشته است. نخست با جمله «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ» اصل دعوت خود را اعلام و اشاره می‌کند هیچ شأنی و امتیازی به جز این ندارد که حامل رسالتی از سوی خدا برای ایشان است و سپس دو شاخصه از رسالت خود را شرح می‌دهد تا رسالت خود را ابلاغ کرده باشد.

نخست به بنی اسرائیل می‌فرماید من پیامبر خدا به سوی شما هستم در حالی که تصدیق‌کننده آنچه از تورات در مقابل شماست، می‌باشم (لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ). شیخ طوسی علت بیان «لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ» را جلب توجه ایشان به تورات و عمل به دستوراتش می‌داند. ابن‌عاشور دلیل آمدن عبارت «مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ» را برانگیخته شدن حضرت عیسی ﷺ برای تأیید شریعت

موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و تغییر برخی از احکام دین او، هم‌چنین تمسک شدید ایشان به تورات و اعتقاد به عدم نسخ احکام آن و برای پذیرش خود از سوی یهود می‌داند.

دوم مبشر بودن حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بر پیامبری است که بعد از او می‌آید (مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ)؛ این جمله نیز عطف به جمله پیش و بنابر حال بودن منصوب است و منظور از آن پیامبر گرامی اسلام عَلَيْهِ السَّلَامُ است. ابن‌عاشور «تبشیر» را خبردادن از امر سروربخش پر منفعت می‌داند یعنی آمدن پیامبری که بنی‌اسرائیل همواره منتظر او بودند. خدای تعالی بشر را برای پذیرش این رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ با آوردن نشانه‌های پیامبر عَلَيْهِ السَّلَامُ بر زبان پیامبران پیشین آماده کرده است، هم‌چنان که در آیه ۸۱ و ۸۲ سوره مبارکه آل عمران می‌فرماید: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَ أَقْرَرْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». علامه نیز بشارت را عبارت از خبری می‌داند که شنونده از شنیدنش خوشحال و خیر و منفعتی عاید او شود. خبر از آمدن پیامبری دیگر وقتی بشارت محسوب می‌شود که پیامبر جدید دینی کامل‌تر آورده باشد، و جمله «وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي» حاوی این نکته است که آنچه پیامبر عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌آورد، کامل‌تر از دینی است که تورات متضمن آن است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۵۸/۲۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۹۳/۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۵۲۴/۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۲۸۶/۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۶۱/۲۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۲۵۱).

مفسران برای «احمد» نیز دو جهت ذکر کرده‌اند: نخست این که تمامی پیامبران، خدای سبحان را حمد می‌کردند ولی حضرت رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ بیش‌تر از ایشان خدای را حمد می‌کرده است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۳۰۳/۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۶۴/۲۸). دوم اینکه تمامی پیامبران ستودنی بودند ولی پیامبر اکرم عَلَيْهِ السَّلَامُ دارای مناقب و فضایل بالاتری بودند. ابن‌عاشور آوردن اسم احمد با آنکه حضرت مشهور به این اسم نبودند را دلیل بر این می‌داند که حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ واجد جمیع کمالات نفسانی و اخلاقی و خلقی و نسبی و قومی و غیر آن هر آنچه از کمالات ذاتی و عرضی است، بودند. وی هم‌چنین این اعتبار که احمد تفضیل حقیقی بر حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ باشد را هم وارد دانسته همان‌طور که عبارات انجیل (جزء ۲۴ از انجیل یوحنا) بر آن اشعار دارد. وی این احتمال که احمد به رمز باشد و بر شخصی که مورد حمد زیاد واقع می‌شود، دلالت کند را نیز بیان کرده است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۳۰۳/۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۶۴/۲۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۳۱۴/۷).

در تفسیر قمی (۱۴۰۵ق: ۳۶۵/۲) ذیل عبارت «و مَبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ...» آمده است که امام علیؑ فرمود: بعضی از یهودیان از رسول خدا ﷺ پرسیدند: چرا به نام احمد و محمد و بشیر و نذیر نامیده شدی؟ فرمود: اما محمد نامیده شدم، بدین جهت که من در زمین محمود (و از نظر دوست و دشمن ستوده‌ام). و اما أحمد نامیده شدم بدین جهت که من در آسمان احمد (و ستوده‌تر از ستودگیم در زمینم). و اما بشیر خوانده شدم به خاطر این که هر کس مرا اطاعت کند به بهشت بشارت دارد. و نذیر خوانده شدم چون خدا هر کسی را که نافرمانیم کند از آتش انذار کرده است.

طبری (۱۴۱۲ق: ۵۸/۲۸) معتقد است که یهود، بعد از ظهور پیامبر ﷺ، نام حضرت را از انجیل تغیر داده و با جهودان یک صدا شدند. آنان می‌گفتند: گرچه انجیل وعده می‌دهد پیامبری از عرب ظهور می‌کند ولی منظور این محمد ﷺ، نیست تا اینکه خدا او را یاری داد و همه را هلاک شدند.

زمخشری (۱۴۰۷ق: ۵۲۴/۴) از کعب نقل می‌کند که حواریون به عیسیؑ گفتند: ای روح الله، آیا بعد از ما امتی هست؟ فرمود: بله امت احمد که حکماء و علماء و ابرار و اتقیاء هستند. گویی در فقه همچون پیامبران هستند. به روزی کم راضی هستند و خدا هم به عمل کم ایشان راضی است. طبرسی (۱۴۱۲ق: ۲۸۶/۴) نیز ذیل آیه شریفه روایتی از کعب نقل می‌کند که حواریان به عیسیؑ عرض کردند: ای روح خدا آیا پس از ما امتی خواهد بود؟ فرمود: آری، امت احمد ﷺ که حکیم و عالم و پرهیزگار هستند و گویی در فهم و درک نظیر پیامبران می‌باشند، به اندکی روزی قانع بوده و خدا نیز به عمل اندک از آنها راضی است.

ثعلبی (۱۴۲۲ق: ۲۹۲/۴) حدیثی از عطاء بن یسار نقل می‌کند که می‌گوید: عبدالله بن عمرو بن العاص را ملاقات کردم. به او گفتم: از صفات رسول الله ﷺ در تورات مرا خبر بده. گفت: والله او همان‌طور در تورات وصف شده که در قرآن توصیف شده‌است، «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مَبَشِّرًا وَ نَذِيرًا» و نگاه‌دار امت‌ها و بنده من و رسولم که تو را متوکل خواندم که غلیظ و خشن نبوده و بدی را با بدی پاسخ نمی‌گوید بلکه می‌بخشد و فراموش می‌کند، (خدای تعالی) او را قبض روح نمی‌کند تا کجی امت با گفتن لا إله إلا الله راست شده و غفلت قلب‌ها، کری گوش‌ها و کوری چشمان‌شان برطرف شود.

ثعلبی (۱۴۲۲ق: ۲۹۲/۴) حدیث بلندی از واقدی نقل می‌کند که عثمان بن الضحاک از یزید بن الهادی از ثعلبه بن مالک از عمر بن الخطاب نقل می‌کند از ابا مالکه که از علمای یهود بود، از

صفات نبی اکرم ﷺ در تورات پرسیدیم. او گفت: صفات او در کتاب بنی هارون که دچار تغییر و تحریف نشده آمده است؛ او از فرزندان اسماعیل بن ابراهیم و آخرین پیامبر است. او پیامبر عربی است که به دین ابراهیم حنیف می‌آید و... بین دو کتفش علامت نبوت است، نه کوتاه است و نه بلند... سوار استر شده و در بازارها راه می‌رود... در مکه متولد می‌شود و شروع نبوتش از آنجاست و محل هجرتش یثرب است و او امی است که نمی‌نویسد... او اهل جهاد است و خدا را در هر سختی و گشایشی حمد می‌کند و همراهش از ملائکه جبرئیل می‌باشد...

سیوطی در الدر المنثور (۱۴۰۴ق: ۶/۲۱۳) از ابن مردویه از عرباض بن ساریه درباره همان آیه روایت کرده است که من از رسول خدا ﷺ شنیدم که فرمود: من در ام الکتاب، عبدالله و خاتم النبیین بودم در حالی که آدم در بین آب و گل بود. من دعای ابراهیم و بشارت عیسی و رؤیای مادرم هستم. ابراهیم دعا کرد که نبوت را در ذریه‌اش قرار دهد، و عیسی به آمدن بشارت داد، و مادرم در خواب دید که نوری از او خارج شد که کاخ‌های شام را برایش روشن کرد.

ابن عاشور (۱۴۲۰ق: ۲۸/۱۶۷) هدف از آیه را تسلای دل پیامبر ﷺ و ثبات قدم وی می‌داند چرا که پیامبران پیش از وی نیز مورد آزار قوم خویش قرار گرفتند و در راه رسالت سختی‌ها دیده‌اند.

مغنیه (۱۴۲۴ق: ۷/۳۱۴) ضمن این که مقصود از احمد را همان محمد ﷺ دانسته، مدعی شده تاریخ یاد نکرده هیچ یک از عالمان یهود و نصارا این حقیقت را تکذیب و انکار کنند، حتی افراد بالانصاف ایشان به آن اعتراف کرده و ایمان آورده‌اند.

علامه طباطبایی (۱۳۹۰: ۱۹/۲۵۱) در ذیل عبارت «فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ» می‌فرماید که ضمیر در کلمه «جاء» به کلمه «احمد» و ضمیر «هم» به بنی اسرائیل یا غیر ایشان برمی‌گردد. و مراد از کلمه «بینات» بشارت و معجزه قرآن و سایر معجزات نبوت است. معنای جمله این است که چون احمد که کتب آسمانی بشارت آمدنش را داده بود مبعوث شد، برای بنی اسرائیل یا برای آنان و سایرین، معجزاتی روشن آورد که یکی از آنها همان بشارت عیسی ﷺ بود، گفتند: این سحری آشکار است.

۴- بشارات عهدین در ظهور پیامبر ﷺ

هرچند کتب آسمانی پیشین که اکنون در دسترس است، دستخوش تحریف گشته ولی در نسخ موجود همچون (تورات، ۱۸۹۵م: سفر پیدایش، باب ۱۲، ۱۳، ۱۵ و ۱۶؛ سفر تثنیه باب ۱۸) اشاراتی به صفات نبی اکرم ﷺ شده‌است که در ادامه به آن‌ها پرداخته و تطابق آن با قرآن کریم

آشکار می‌شود و از آنجا که قرآن کریم مصون از تحریف می‌باشد، می‌توان به صحت این فقرات از تورات و انجیل پی برد.

۱-۴- بشارات تورات

در تورات به صفاتی از پیامبر اکرم ﷺ همچون جد ایشان و محل بعثت حضرت و صفات دیگر رمزگونه اشاره شده‌است. هرچند به اعتبار برخی از اناجیل و کتب به کار برده شده اطمینان نیست ولی از دو جنبه قابل اعتنا هستند. نخست اینکه با مفاهیم قرآنی تطابق دارند و دوم اینکه می‌تواند مؤید شناسا بودن پیامبر اسلام ﷺ در منابع اهل کتاب باشد.

۱-۱-۴- نیاکان پیامبر موعود

یهودیان معاصر پیامبر ادعا می‌کردند پیامبری مبعوث خواهد شد که از نسل اسحاق و یعقوب است و به همین دلیل پیامبر اسلام ﷺ را انکار می‌کردند در حالی که شواهدی از تورات در دست است که پیامبر آینده را از نسل اسماعیل نام می‌برد. خداوند به ابراهیم گفت: «از ولایت خود و از مولود خویش و از خانه پدر خود به سوی سرزمینی که به تو نشان دهم، بیرون شو و از تو امتی عظیم پیدا کنم و تو را برکت دهم و نام تو را بزرگ سازم و تو برکت خواهی بود و برکت دهم به آنانی که تو را مبارک خوانند و لعنت کنم به آن که تو را ملعون خواند و از تو جمیع قبایل جهان برکت خواهند گرفت» (تورات، ۱۸۹۵م: سفر پیدایش، باب ۱۲). از آنجا که این هجرت با همراهی جناب هاجر صورت گرفته است، این عبارات به طور ضمنی وعده‌ها را متوجه نسل پدید آمده از حضرت ابراهیم و جناب هاجر می‌داند.

بعد از جدا شدن از لوط، خداوند به ابراهیم گفت: «اکنون چشمان خود را برافزا و از مکانی که در آن هستی به سوی شمال و جنوب و مشرق و مغرب بنگر، تمام این زمین را که می‌بینی به تو و ذریه تو تا ابد خواهم بخشید. ذریه تو را مانند غبار زمین گردانم، چنان که اگر کسی غبار زمین را تواند شمرد، ذریه تو نیز شمرده شود» (تورات، ۱۸۹۵م: سفر پیدایش، باب ۱۳ و ۱۵). این عبارات بر کثرت و گستردگی ذریه همانند غبار اشاره دارد در حالی که فرزندان و ذریه اسماعیل از چنین گستردگی برخوردارند نه بازماندگان اسحاق و یعقوب. در باب ۱۶ سفر پیدایش، روایتی به همین مضمون خطاب به حضرت هاجر ؑ آمده است که نشان می‌دهد بشارت به حضرت ابراهیم ؑ از طریق فرزند وی از هاجر است و این یکی از نشانه‌های رسالت حضرت رسول ﷺ است که از نسل اسماعیل ؑ است نه از نسل اسحاق و یعقوب.

در سفر تثنیه باب ۱۸ آمده است: «نبی را برای ایشان از میان برادران ایشان مثل تو مبعوث خواهیم کرد و کلام خود را به دهانش خواهیم گذاشت و هر آنچه به او فرمایم به ایشان خواهد گفت و هر کس سخنانی که او به اسم من گوید، نشنود، من از او مطالبه خواهم کرد». با دقت در مورد مذکور معلوم می‌شود مراد فرزندان از نسل حضرت اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَام هستند زیرا بنی اسرائیل از فرزندان یعقوب و از نسل اسحاق هستند و برادران ایشان، بنی اسماعیل است که حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از نسل ایشان است. عبارت «کلام خود را به دهانش خواهیم گذاشت» اشاره به این دارد که بر آن نبی امی درس نخوانده که نه می‌تواند بخواند و نه بنویسد، کتابی نازل خواهد کرد. و در میان فرزندان اسماعیل غیر از حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کسی این صفت را نداشت (تورات، ۱۸۹۵م: سفر تثنیه باب ۱۸).

۲-۱-۴- محل بعثت پیامبر موعود

موسی به بنی اسرائیل گفت: «یهوه» از «سینا» آمد و از «سعیر» بر ایشان طلوع کرد و از جبل «فاران» درخشان شد و با کروهای مقدسین آمد و از دست راست او برای ایشان شریعت آتشین پدید آمد به درستی که قوم خود را دوست می‌دارد (تورات، ۱۸۹۵م: سفر تثنیه، باب ۳۳). در این عبارت، ظهور «یهوه» از «سینا»، اشاره به نزول وحی بر حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام در «طور سینا» دارد. ظهور «یهوه» از «سعیر» اشاره به نزول وحی بر حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و ظهور «یهوه» از جبل «فاران» اشاره به تجلی انوار وحی و علوم غیبی بر پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. ابن حزم (۸۸/۱) می‌نویسد: «سینا» بدون تردید محل بعثت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و «سعیر» جایگاه بعثت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و «فاران» محل بعثت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یعنی مکه معظمه است.

تورات نیز موطن حضرت اسماعیل را بیابان «فاران» معرفی کرده است آنگاه که خدای متعال به هاجر خطاب می‌کند: «برخیز و پسر را برداشته و به دست خود بگیر که از او امتی عظیم به وجود خواهد آورد و خداوند چشمان او را باز کرد تا چاه آبی دید. پس رفته و مشک را از آب پر کرد و پسر را نوشانید و خدا با آن پسر می‌بود و او نمو کرد، ساکن صحرا شد و در تیراندازی بزرگ گردید و در صحرای فاران ساکن شد» (تورات، ۱۸۹۵م: سفر پیدایش، باب ۲۱). این عبارات نشان می‌دهند نیاکان پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در محلی سکنی گزیدند که بعثت پیامبر در آنجا صورت گرفت.

۳-۱-۴- صفات پیامبر موعود

در مزامیر داود علیه السلام در عهد عتیق آمده: «دل من به کلام نیکو می‌جوشد. انشای خود را درباره پادشاه می‌گویم. زبان من، قلم کاتب ماهر است. تو جمیل‌تر هستی از بنی آدم و نعمت بر لب‌های تو ریخته شده‌است. بنابراین، خدا تو را مبارک ساخته است تا ابدالآباد. ای جبار! شمشیر خود را بران خود ببند و به کبریایی خود سوار شده، غالب شو به جهت راستی و حلم و عدالت. و دست راستت چیزهای ترسناک را به تو خواهد آموخت. به تیرهای تیز تو امت‌ها زیر تو می‌آیند (عهد عتیق، مزمور ۴۵: ۱-۵). در اینجا داوود علیه السلام از پادشاهی (پیامبری) صحبت می‌کند که به مبارزه نظامی برای پیاده کردن دین الهی می‌پردازد و این از ویژگی‌های پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است.

۲-۲-۴- بشارات انجیل

از حضرت عیسی علیه السلام سوال شد: نبوت و کتاب از ذریه اسحاق به ذریه چه کسی منتقل خواهد شد؟ حضرت فرمود: «مگر در کتب هرگز نخوانده‌اید که سنگی را که معمارانش رد کردند همان سر زاویه شده‌است؟ این از جانب خداوند آمد و در نظر ما عجیب است. از این جهت شما را می‌گویم که ملکوت خدا از شما گرفته شده به امتی که میوه‌اش بیاورند، عطا خواهد شد» (انجیل متی، ۱۸۹۵م: باب ۲۱).

کسی که قوش او را رد کردند، حضرت اسماعیل علیه السلام و منظور از سنگ در عبارت یاد شده، رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد. چنانچه پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمودند: مثل من و مثل پیامبران پیش از من مانند مردی است که ساختمانی بنا کرده و آن را نیکو و زیبا ساخته است مگر آن که جای یک آجر در یکی از گوشه‌های آن باقی مانده است. مردم در آن ساختمان گردش کرده و ساختمان برای آنان جالب است الا این که می‌گویند چرا در اینجا یک آجر گذاشته نشده است تا ساختمان کامل شود؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: من آجر مکملم (صحیح مسلم، کتاب الفضائل).

حضرت عیسی علیه السلام در جای دیگر می‌فرماید: «و بسیار چیزهای دیگر نیز دارم که به شما بگویم لیکن اکنون طاقت تحمل آن‌ها را ندارید ولی چون او یعنی روح راستی آید، شما را به جمیع راستی هدایت خواهد کرد زیرا که از خود تکلم نمی‌کند بلکه به آنچه شنیده است سخن خواهد گفت و از امور آینده به شما خبر خواهد داد» (انجیل یوحنا، باب ۱۶).

حضرت عیسی علیه السلام حضرت محمد صلی الله علیه و آله را با عنوان «مسیحا» - کلمه آرامی به معنای رسول - یاد می‌کند و می‌گوید: «به درستی که خدا، معجزاتی را بر دست من ظاهر می‌کند. اینکه سخن می‌کنم

به آنچه خدا می‌خواهد و نمی‌شمارم خود را مانند آن که از او سخن می‌رانید زیرا که من لایق آن نیستم که بگشایم بندهای جرموق یا دوال‌های نعل رسول الله ﷺ را که او را مسیّا می‌نامید. آن که پیش از من آفریده شد و زود است بعد از من بیاید و زود است کلام حق را بیاورد و آیین او را نهایی نمی‌باشد (انجیل برنابا، ۱۳۴۵ش، فصل ۴۲).

در جای دیگر پس از آن که در زیر درختی پیامبر آینده را به بزرگی یاد می‌کند به پیروان خود می‌گوید: «خوشا به حال کسانی که گوش به سخن او می‌دهند وقتی که به جهان بیاید زیرا که رحمت خدا بر ایشان سایه خواهد افکند چنانکه این درخت خرما بر ما سایه افکنده است. آری چنان که این درخت از حرارت سوزان آفتاب، ما را نگاه می‌دارد، هم‌چنین رحمت خدا، ایمان آوردندگان به آن اسم را از شر شیطان نگاه می‌دارد. شاگردان در جواب گفتند: ای معلم! کدام کس خواهد بود آن مردمی که از او سخن می‌رانی که به جهان خواهد آمد؟ فرمود: همانا او محمد ﷺ پیغمبر خداست. وقتی که او به جهان بیاید چنان که باران، زمین را قابلیت بخشد که بار بدهد بعد از آن که مدت مدیدی باران منقطع شده باشد. هم‌چنین او وسیله اعمال صالح میان مردم خواهد شد به رحمت بسیاری که با خود می‌آورد. پس او ابر سفیدی است پر از رحمت خدا و آن رحمتی است که خدا آن را نرم نرم بر مؤمنان نثار می‌کند» (انجیل برنابا، ۱۳۴۵ش، فصل ۱۶۳).

در وصایای حضرت عیسیٰ ﷺ به شمعون پطرس آمده: «ای شمعون! خدا به من فرمود: تو را وصیت می‌کنم ای پسر مریم به سید المرسلین و حبیب خود احمد ﷺ صاحب شتر سرخ که صورتی همچون ماه و دلی پاک و بنیه‌ای قوی دارد، بزرگ فرزندان آدم و رحمت برای جهانیان و پیغمبر اتمی عربی است. ای عیسی! تو را امر می‌نمایم که بنی‌اسرائیل را امر نمایی که او را تصدیق نموده و به وی ایمان آورند و از متابعت و نصرت او دریغ نورزند. عرض کردم: پروردگارا! آن بزرگوار کیست؟ خدا فرمود: ای عیسی! او محمد ﷺ فرستاده من برای تمام جهانیان است. خوشا به حال این پیغمبر و خوشا به حال آنان که به گفته‌اش گوش فرا داده و بر دین او از دنیا بروند. اهل زمین بر او درود می‌فرستند و اهل آسمان از برای او و امت او طلب مغفرت می‌نمایند (فخرالاسلام، آنیس الاعلام، ۱۳/۱).

یکی از اشارات انجیل در اثبات این که رسول گرامی اسلام، پیامبر موعود است، نام آن حضرت در انجیل‌های چهارگانه است. در این زمینه محمود بن الشریف این‌گونه نقل می‌کند: «به اقرار همه کسانی که انجیل‌های چهارگانه را نوشته‌اند، زمانی که حضرت عیسیٰ ﷺ به آسمان می‌رفت به حواریون گفت: من به سوی پدر و خدایم و پدر شما و خدای تان می‌روم و شما را به

پیغمبری بشارت می‌دهم که بعد از من می‌آید که نام او پارقلیط است» (دشتی رحمت‌آبادی، ۱۳۶۸: ۱۶). «پارقلیط» اسمی یونانی است که در زبان عربی به معنی محمد ﷺ یا احمد می‌باشد.

۵- نتیجه گیری

بعثت پیامبر گرامی اسلام ﷺ پس از گذشت شش قرن از حضرت عیسی به وقوع پیوست و ادیان الهی در این فاصله زمانی با بدعت‌ها و دروغ‌پراکنی‌های متعددی در میان اهل کتاب همراه بودند. اگرچه آنان وجود پیامبر آخرالزمان را رد نمی‌کردند ولی هنگام مواجهه با بعثت پیامبر، برخی از آنان به جای ایمان آوردن منکر رسالت پیامبر گرامی اسلام ﷺ شدند. شاید از همین رو بود که کتاب‌های آسمانی پیشین به وجود پیامبر خاتم ﷺ اشاره و او را تأیید کرده‌اند تا مانع از انکار او شوند. با وجود این، تحریف‌های صورت گرفته در این کتاب‌ها، بخشی از این پیش‌بینی الهی را پنهان کرد. این مقاله تلاش کرده است از دو جنبه به آگاهی اهل کتاب از وجود پیامبر خاتم بپردازد: آیات قرآن و اشارات ضمنی منابع اهل کتاب.

۱. خداوند در آیاتی از قرآن کریم به شناسا بودن پیامبر خاتم ﷺ نزد اهل کتاب می‌پردازد. غالب مفسران شیعه و سنی بر این معنا اتفاق نظر دارند هر چند در جزئیات تفسیر این آیات اندک اختلافاتی به چشم می‌خورد.

۲. در آیات ۱۴۶ و ۱۴۷ سوره مبارکه بقره از آشنایی اهل کتاب با پیامبر خاتم ﷺ همانند آشنایی با فرزند یاد می‌شود و این تشبیه نشان می‌دهد که باید کتاب‌های آسمانی به دقت پیامبر خاتم ﷺ را به پیروان خود معرفی کرده باشند به نحوی که هنگام مواجهه با بعثت جایی برای تردید وجود نداشته باشد.

۳. آیه ۱۵۷ سوره مبارکه اعراف صریحاً بیان می‌کند هم در انجیل و هم در تورات از پیامبر خاتم ﷺ صحبت شده‌است و شناسا بودن پیامبر گرامی اسلام ﷺ اختصاص به یکی از این دو دین ندارد.

۴. آیه ۱۵۷ سوره مبارکه اعراف برخی از اهل کتاب را ایمان‌آوردگان به پیامبر خاتم ﷺ می‌داند گو اینکه آنان به جای نادیده گرفتن آگاهی پیشینی خود از وجود پیامبر خاتم ﷺ، از آن پیروی می‌کنند.

۵. آیات ۱۴۶ و ۱۴۷ سوره مبارکه بقره آشکارا بیان می‌کنند که مغرضان اهل کتاب دست به پنهان‌کاری درباره پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زده‌اند در حالی که او را به خوبی می‌شناختند.
۶. آیه ۱۵۷ سوره مبارکه اعراف پیامبر را برای یهودیان رهایی‌بخشی معرفی می‌کند که آنان را از دشواری‌های اعتقادات بدعت‌آمیزشان آزاد می‌کند.
۷. آیه ۶ سوره مبارکه صف به معرفی پیامبر خاتم و نام مبارک او از زبان عیسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌پردازد و حجتی برای مسیحیان به شمار می‌آید.
۸. علاوه بر آیات، مفسران روایات منقول از ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام در ذیل آیات شریفه ارائه می‌دهند که شناسا بودن پیامبر خاتم را نزد اهل کتاب نشان می‌دهند.
۹. هرچند کتب آسمانی پیشین دستخوش تحریف شده‌اند، در نسخ موجود نیز اشاراتی به صفات نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شده‌است که مطابقت با قرآن کریم دارد. از آنجا که قرآن کریم مصون از تحریف است، می‌توان به صحت این موارد از تورات و انجیل پی برد.
۱۰. می‌توان از منابع یهودیان به نیاکان پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و محل بعثت او به طور ضمنی پی برد که با اسلام هماهنگی دارد.
۱۱. برخلاف منابع یهودیان، انجیل نیز بشارت‌های مختلفی از پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ داده است و حتی نام مبارک ایشان را ذکر کرده است.

منابع

- بعد از قرآن کریم ترجمه استاد ابوالفضل بهرام‌پور
- آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
- ابن حزم اندولسی، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، لبنان، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- ابن عاشور، محمدطاهر، التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، چاپ اول، بیروت، انتشارات: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ابن هشام، السیره النبویه، بیروت، المكتبه العلمیه، ۱۴۱۴ق.
- احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۴۱۴ق.
- البستانی، بطرس، دائره المعارف بستانی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۷۵ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی، چاپ اول، بیروت، انتشارات: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- جعفری، یعقوب، ویژگی‌های پیامبر اسلام ﷺ و اهداف تبلیغی آن حضرت، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره ۶۰۳، مرداد ۹۰، صص ۲۶-۳۱.
- جمعی از نویسندگان، محمد خاتم پیامبران، چاپ دهم، تهران، انتشارات حسینیہ ارشاد، ۱۳۶۳.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، انتشارات: اسراء، ۱۳۸۶ش.
- حجازی، سقا، البشاره بنبی الاسلام فی التوراه و الانجیل، بیروت، دارالجیل، ۱۴۰۹ق.
- حویزی، عبدعلی بن حمعه، تفسیر نورالثقلین، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- داود، عبدالاحد، محمد ﷺ در تورات و انجیل، ترجمه فضل الله نیک آیین، تهران، انتشارات نشرنو، ۱۳۶۱.
- خازن، علی بن محمد، تفسیرالخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- دشتی رحمت آبادی، غلامرضا، سیمای محمد ﷺ در تورات و انجیل، مجله مشکوه، شماره ۲۲، بهار ۶۸، صص ۱۲-۲۶.
- روحی، ابوالفضل، احمد ﷺ پیامبر موعود، مجله معرفت، شماره ۱۲۰، آذر ۸۶، علمی - ترویجی، صص ۱۳-۲۴.
- زحیلی، وهبه، التفسیر الوسیط، چاپ اول، سوریه، دارالفکر، ۱۴۲۲ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ه ق.
- سبحانی، جعفر، احمد موعود انجیل، انتشارات توحید، ۱۳۶۱ش.
- سلیمانی، عبدالرحیم، قرآن کریم و بشارت‌های پیامبران، مجله هفت آسمان، شماره ۱۶، زمستان ۸۷.

- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الدر المنتور فی التفسیر بالمأثور، چاپ اول، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- شاکر، محمد کاظم، بشارت‌های عهدین در مورد پیامبر اکرم ﷺ، پژوهشنامه قرآن و حدیث شماره ۷، تابستان و پاییز ۸۹.
- شعرانی، ابوالحسن، راه سعادت؛ رد شبهات نبوت خاتم الانبیاء و حقانیت دین اسلام، تهران، انتشارات صدوق، ۱۳۶۳ش.
- صادقی تهرانی، محمد، بشارت عهدین، چاپ اول، انتشارات شکرانه، ۱۳۹۰.
- صدوق، محمد بن علی، عیون الاخبار الرضا، تهران، انتشارات علمیه، بی‌تا.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، انتشارات: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی التفسیر القرآن، مصحح: عاملی، احمد حبیب، بیروت، انتشارات: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
- طبرسی، الفضل بن الحسن، تفسیر جوامع الجامع، چاپ اول، قم، انتشارات: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، ۱۴۰۵ق.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، چاپ اول، بیروت، انتشارات: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
- فخرالاسلام، محمدصادق؛ خلخالی، سید عبدالرحیم، انیس الاعلام فی نصره الاسلام، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۸۴.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، بصائر ذوی التمزیز فی لطائف الكتاب العزیز، بیروت، المكتبه العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- قاسمی، جلال‌الدین، محاسن التأویل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، بیروت، دارالسرور، ۱۴۱۱ق.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تصحیح: اسماعیل بن احمد طرابلسی، استانبول، دار الطباعه العامره، ۱۳۲۹ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامی، ۱۳۶۳ش.
- ماوردی، ابوالحسن، اعلام النبوه، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۷م.
- نصرالله عبدالرحمن، ابوطالب، تباشیر الانجیل و التورات بالاسلام و رسوله محمد ﷺ، بیروت، دارالوفاء، ۱۴۲۵ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، چاپ اول، قم، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۲۴ق.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره هشتم / پاییز و زمستان ۱۴۰۰ش - ۱۴۴۳ق صص ۷۵-۹۸

بازشناسی شادمانی و فرح حقیقی از منظر آیات و روایات

علی غضنفری^۱

طیبه کجوری‌نژاد^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹)

چکیده

از آن‌جا که شادمانی و فرح از ضروریات روح و جسم انسان و مطابق با فطرت بشری است که در بسیاری از جنبه‌های حیاتی وی نقش بسزایی دارد؛ به همین جهت در این مقاله با روش کتابخانه‌ای - توصیفی به تحقیق به این موضوع پرداخته شده است. بر اساس آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام شادمانی و فرح بر دو قسمت شادمانی ممدوح و مذموم است و شادمانی پسندیده توجه انسان به منعم و سپاسگزاری از او و تحصیل رضایت خدای سبحان را به دنبال دارد. برخلاف فرح مذموم که برخاسته از انگیزه‌های شهوانی و نفسانی و موجب غفلت است. معرفت و ایمان به خداوند و فضل الهی و شکرگزاری انسان از خالق هستی و شهادت فی سبیل الله از موجبات شادمانی ممدوح است و شادمانی مذموم به تعبیر قرآن و روایات، شادمانی توأم با تکبر و شادمانی‌های تمسخر آمیز است. حاصل و پیامد شادمانی مذموم طبق آیات و روایات، غفلت و هلاکت انسان بوده و نهایتاً او را به عذاب الهی دچار می‌سازد.

کلید واژها: واژه: شادمانی حقیقی،، فرح مذموم، قرآن، سنت.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم ali@qanfari.net

۲. دانش پژوه سطح ۴ مجتمع آموزش عالی کوثر kajori4646@gmail.com

مقدمه

شادمانی و فرح یکی از دغدغه‌های بشر در تمام اعصار و جوامع بوده است. تاریخ بشر مملو از صحنه‌های غم‌انگیزی است که انسان برای وصول به شادمانی خود موجبات پریشانی و اضطراب دیگران را محیا نموده و یا به دلیل عدم معرفت به شادمانی و فرح حقیقی خود را در مهلکه هلاکت انداخته از شرافت انسانی به بهیمیت نزول پیدا نموده است. به همین جهت انسان عاقل که خواستار سعادت و فرح ابدی و مستمر است باید در بازشناسی فرح و شادمانی حقیقی جدیت داشته و در افعال و اقوال خود به آنچه که منجر به فرح مستمر و ابدی است توجه نموده و از هرآنچه که او را به ورطه هلاکت نزدیک می‌سازد دوری نماید.

در تعالیم دینی مفهوم شادی ۲۵ بار با الفاظ مختلف در قرآن کریم آمده است. از وظایف متفکران و اندیشمندان دینی است که از لا به لای آیات قرآن و تحلیل سیره و سنت پیشوایان دینی و نظریات دانشمندان مذهبی نظر اسلام را در مورد تمام جنبه‌های حیات انسان و مسائل مبتلا به جامعه و مردم تبیین کنند.

در این راستا مقالات و پژوهش‌هایی صورت گرفته که برخی تنها به استناد آیات فرح را مورد بررسی قرار داده‌اند مانند مقاله؛ فرح و مرح و رویکردهای قرآنی (ناهد طیبی، ۱۳۹۵، قم، موسسه فرهنگی تبیان) آنچه در این مقاله در موضوع فرح آمده است بهره‌گیری از آیات و روایات و سخن بزرگان در جهت شناسایی فرح و شادمانی حقیقی و جاودانگی آثار آن در سعادت ابدی انسان است. بهره‌گیری از آیات و روایات و سخن بزرگان در جهت شناسایی فرح و شادمانی حقیقی و جاودانگی آثار آن در سعادت ابدی انسان است.

معنای لغوی و اصطلاحی واژه «فرح»

راغب اصفهانی درباره واژه فرح می‌نویسد: «الفرحُ إنشراحُ الصدر بلذَّةٍ عاجلَةٍ و أكثر ما يكون ذلك في اللذات البدنيَّة الدنيويَّة؛ فرح گشاده شدن (شرح صدر) سینه بوسیله لذت فوری و اکثر شادی‌ها در لذات بدنی و دنیوی است». (راغب اصفهانی، بی تا، ۶۲۸) و از هرآنچه که او را به ورطه هلاکت نزدیک می‌سازد دوری نماید.

علی اکبر قرشی درباره این واژه می‌نویسد: «شادی توأم با تکبر در أقرب الموارد گوید: سرور و حبور در شادی ممدوح بکار می‌رود ولی فرح در شادی مذموم موجب تکبر است. سرور و حبور از تفکر ناشی است و فرح از قوت شهوت است و سپس فرح را با توجه به آیات به دو دسته

تقسیم می‌نماید. در قرآن مجید، بیش‌تر در شادی‌های مذموم که منبعث از نیروی شهوانی و لذت توأم با خودپسندی است واژه فرح آمده است (توبه/ ۸۱) و در بعضی از آیات در شادی ممدوح بکار رفته است (روم/ ۴) و استعمال فرح در معانی رضا، سرور، مستی، غرور، تکبر و شادمانی بی‌خیال است. (قرشی، بی تا، ۳۹۷/۲)

طبرسی در مجمع ذیل (قصص/ ۷۶) فرموده، فرح به معنی تکبر است.

هم‌چنین محمدبن حسن طوسی در التبیان می‌نویسد: فرح لذت در قلب به ادراک آن‌چه محبوب خدا است. (طوسی، بی تا، ۳۹۸/۵)

در فرهنگ شیعی شادمانی و غم دارای معنا و تفسیر خاصی می‌باشد. حضرت علی علیه السلام به عبدالله بن عباس می‌فرمایند: پس باید شادی تو از دسترسی به امور آخرت باشد و حسرتت بر آنچه از آخرت از دست داده‌ای. به هرچه از دنیا دست یافتی شادی بسیار مکن و به خاطر آنچه از دنیا از دست رفت بی‌تابی نکن و حسرت مخور و همه اندیشه‌ات باید در امور پس از مرگ باشد. (دستی، ۱۳۷۸، ن ۱۵۰/۲۲)

انواع فرح در قرآن در چند معنا به کار رفته است

سرکشی و بدمستی که درباره آن خداوند می‌فرماید: «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَ آتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (قصص/ ۷۶) قارون از قوم موسی بود و بر آنان ستم کرد و از گنجینه‌ها آن قدر به او داده بودیم که کلیدهای آنها بر گروه نیرومندی سنگین می‌آمد، آنگاه که قوم وی بدو گفتند: «شادی مکن که خدا شادی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد».

خشنودی و رضا که خداوند می‌فرماید: «مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» (روم/ ۳۲) از کسانی که دین خود را قطعه قطعه کردند و فرقه فرقه شدند؛ هر حزبی بدآنچه پیش آنهاست دلخوش شدند».

شادمانی و خوشحالی که در این باره نیز خداوند می‌فرماید: «فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (آل عمران/ ۱۷۰) به آنچه خدا از فضل خود به آنان داده است شادمانند و برای کسانی که از پی ایشانند و هنوز به آنان نپیوسته‌اند شادی می‌کنند که نه بیمی بر ایشان است و نه اندوهگین می‌شوند».

در همه موارد «فرحین» به معنای آنان که شاد و مسرورند آمده، اما در جایی از قرآن مهر و محبت الهی نسبت به تعریف «فرحین» نفی شده است و اشاره شده که فرحین از محبت خداوند دور شده‌اند «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (قصص/۷۶) این آیه درباره‌ی قارون است. وی از طرف فرعون بر بنی اسرائیل حکومت می‌کرد و هنگامی که بنی اسرائیل در مصر بودند بر آنها ستم می‌کردند. خداوند به او گنج‌هایی داده بود که کلیدهایش را گروهی از مردان نیرومند به دشواری حمل می‌کردند. بنی اسرائیل به قارون گفتند: «به سبب گنج‌ها سبک‌سری و شادی مکن که خدا مردی را که این چنین باشد، دوست نمی‌دارد». (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲۳۲/۱۸)

در اینجا کلمه «فرح» به معنای «بطر» تفسیر شده ولیکن «بطر» لازمه‌ی خوشحالی از ثروت دنیاست. منظور فرح مفرط که آخرت را از یاد می‌برد. (طباطبایی، بی تا، ۱۱۰/۱۶) چنین فرحی چون مانع از محبت خداوند است، نهی شده و در اینجا «فرحین» به معنای «اشرین» و «بترین» است. یعنی کسانی که شکر خداوند را بخاطر آنچه بر آنها عطا فرموده به جای نمی‌آورند. (سیوطی، ۱۴۰۲، ۴۳۸/۶)

بخاطر وابستگی به متاع دنیوی و لذات نفسانی آن قدر در رسیدن به این لذات غوطه‌ور شده که از توجه به اعمال صالح و تلاش برای انجام آن، بازمانده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۱۷۸/۲۰)

نوع دیگری از شادمانی که در قرآن به عنوان فضیلت اخلاقی از آن یاد شده، شادمانی به خاطر فضل و بخشش الهی است که از بهترین انواع شادی‌ها محسوب می‌شود «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (یونس / ۵۶) بگو: «به فضل و رحمت خداست که [مؤمنان] باید شاد شوند. و این از هر چه گرد می‌آورند بهتر است».

اهمیت و ضرورت شادمانی

شادی برای انسان یک ضرورت است که با آن زندگی معنا می‌یابد و عواطف منفی مثل ناکامی و ناامیدی، ترس و نگرانی بی‌اثر می‌شود. در پرتو شادی، انسان خویش را می‌سازد و قله‌های سلوک و تعالی را می‌پیماید. آن کس که دارای قلب طرب‌ناک است همه عناصر جهان را در حیاتی پرشور و شوق حس می‌کند و امید به پیشرفت و تعالی را در خود باز می‌یابد.

غم و شادی انسان فقط مربوط به خودش نیست بلکه با شاد یا غمگین شدن یک نفر جامعه تحت تأثیر می‌گیرد. ادخال سرور در قلب، موجب تجدید قوا برای ادامه حرکت تکاملی است.

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «السرورُ يبسط النفس و يثيرُ النشاط؛ (ری شهری، بی تا، ۴/۲۶۶) شادی موجب انبساط روح و ایجاد وجد و نشاط می‌شود».

خداوند از کسانی که موجبات دل‌خوشی و شادکامی بندگانش را فراهم می‌آورند ستایش نموده است؛ از جمله در حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل است که فرموده‌اند: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ دَاراً يُقَالُ لَهَا دَارُ الْفَرَحِ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ فَرِحَ الصَّبِيَانِ؛ در بهشت جایی است که به آن خانه شادی گفته می‌شود هیچ‌کس به آن خانه وارد نمی‌شود مگر آنکه موجب شادی کودکان شده باشد». در حدیث دیگری نیز از ایشان نقل شده است: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ دَاراً يُقَالُ لَهَا دَارُ الْفَرَحِ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ فَرِحَ يَتَامَى الْمُؤْمِنِينَ». (کلینی، ۱۴۰۴، ۱/۲۰۴)

آنچه از این احادیث برداشت می‌شود این است که بین شاد کردن مومن و پاداش بهشت رابطه معنی‌داری وجود دارد و خداوند برای کسانی که موجبات فرح و شادی بندگانش را فراهم می‌آورد امتیاز ویژه‌ای قائل شده است.

ملاک شادمانی

تمام حرکات و سکنات آدمی اثری از احوالات قلب بوده و از صفات آن ناشی می‌شود و منشأ احوالات قلب یا امری ظاهری از اعمال و رفتار جوارح و اعضای آدمی به خصوص حواس است یا امری باطنی مانند خیال، شهوت، غضب و اخلاقی است که در مزاج آدمی مرکب شده است. (موسوی خمینی، بی تا، ۲۸)

هر آنچه بوسیله حواس آدمی درک شود آثاری از آن در قلب پدید می‌آید مانند خیر و شرّ که اولی تأثیر آن نور و شادمانی است و دیگری ظلمت و تیرگی و افسردگی. بنابراین دین اسلام را بهترین و سیره معصوم صلی الله علیه و آله هنگام نشاط را بهترین فرصت برای کسب معارف برشمرده است.

امام علی علیه السلام در خصوص ملاک نشاط و سرور و غم و اندوه می‌فرماید: «باید شادی تو بخاطر آن چیزی باشد که در جهان (آخرت) به آن خواهی رسید و اندوه تو به خاطر آن چیزی باشد که در آن جهان (آخرت) را از دست می‌دهی». بنابراین شادی و نشاط و سرور قلبی از نوع لهو و لعب بدست نخواهد آمد.

در حقیقت انسان مومن به قدری ظرفیت و سعه صدر دارد که حتی اگر دنیایش را هم از او بگیرند می‌گوید من خدا دارم و رازق و پشتیبان من خداوند است. از سوی دیگر آیه تصریح

می‌کند که اگر دنیا به شما روی کرد و به نعمت و گشایش رسیدید نباید سرمست و مغرور شوید. در حقیقت انسان مومن، انسانی معتدل است و شادی حقیقی وقتی ظاهر می‌شود که انسان واجد چنین ظرفیتی باشد که دیگر حوادث عالم از آنچه خوشایند بنظر می‌رسد یا ناخوشایند تأثیر چندانی بر انسان نگذارد.

ابن سینا در نمط هشتم کتاب اشارات، شادمانی و مراتب آن و کیفیت و فضیلت فرح و ابتهاج به‌خداوند را مورد توجه قرار داده است. به عقیده وی، لذت به دو عامل اساسی مرتبط است؛ یکی ادراک کمال و دیگری نیل به آن. هرچه کمال و خیر و نیز ادراک آن بالاتر و رفیع‌تر باشد، لذت و شادی بیش‌تری هم پدید خواهد آمد. بوعلی سینا مراتب شادی و لذت را برشمرده و معتقد است بزرگترین شادی‌ها نزد خداست و خداوند شادترین موجودات در جهان هستی است. زیرا بیش‌ترین کمالات نزد اوست و بالاترین ادراکات هم برای اوست. در جهان هستی موجودی از او کامل‌تر نیست. هیچ نقص و عیبی در او راه ندارد، کاستی و نیستی سرچشمه دردها و رنج‌هاست ولی خود از آنها بری است. از این‌رو با ابتهاج‌ترین، شادمان‌ترین و عاشق‌ترین موجود در جهان هستی، خداوند است. (ابن سینا، ۴۳۵، ۱۳۶۳)

از آنجا که خداوند اولین موجود شاد است تنها راه شادمانی انسان، نزدیکی به وی و تنها راه کسب شادی واقعی، یافتن راهی برای تقرب به اوست. پس با وصال او، به عالی‌ترین لذت‌ها و برترین شادی‌ها نائل خواهد گشت. (همان، ۴۲۹)

انسان‌های عارف که به مقام تهذیب و تنزه نائل شده‌اند هنگامی که آلودگی‌های ارتباط به بدن مادی از آنان برکنار شود و از علائق و اشتغالات مزاحم صعود بسوی جاذبیت ربوبی رها شوند، با کمال آزادی و خلوص به وصول عالم قدس و سعادت نائل گشته و دریافت کمال اعلاء، آنان را به نشئه (وجد) روحانی در می‌آورد و لذت اعلاء آنان را فرا می‌گیرد.

علامه جعفری در تفسیر این سخن ابن سینا می‌گوید: رهایی روح عارف از قیود و آلودگی‌های عالم ماده، احساس لذت و شادی فوق العاده‌ای درون وی ایجاد می‌کند. (جعفری، ۴۷، ۱۳۷۳-۴۶)

هرچه شناخت و معرفت دل بستن به چیزی بیش‌تر باشد لذت و شادمانی آن بیش‌تر است و هر اندازه چیزی که بدان معرفت حاصل می‌شود بزرگتر و شریف‌تر باشد بر لذت شناخت افزوده می‌شود: «و هیچ موجودی شریف‌تر از آن نیست که شرف همه موجودات بدوست و پادشاه و ملک هر دو عالم است و همه عجایب عالم آثار صنع اوست. پس هیچ معرفت از این شریف‌تر و

لذیتر نبوده و هیچ نظاره‌ای از نظارت حضرت ربوبیت لذیتر نباشد». (غزالی، ۱۳۷۶، ۴۰/۱) رضا به مقدرات الهی موجب پیوند شادی با تسلیم و رضا و یقین و توکل به خدا است.

احکام شادمانی

از رفتارهای فطری و طبیعی انسان شادمانی و فرح است. از نگاه روانشناسان، ترس نوعی بیماری تلقی شده است. پزشکان معتقدند حتی ریشه بسیاری از بیماری‌های جسمانی، ترس است. امروز، ترس به عنوان یک معطل خطرناک و فراگیر تلقی شده است. (یونکر، بی تا، ۷)

براین اساس در مباحث روانشناختی و تربیتی و در فرهنگ عمومی جوامع بشری تلاش گسترده‌ای برای ایجاد نشاط و شادمانی به عمل می‌آید. اسلام به عنوان دینی کامل و جامع همه ابعاد وجودی و جوانب حیات ما را مد نظر قرار داده است و مبتنی بر آموزه‌های آن معتقدیم که هیچ‌یک از قوای جسمی، ذهنی، معرفتی و تمایلات و حالات انسان لغو و بیهوده و یا زیان‌بار نیست. امور فطری و غریزی در صورتی که به جا از آنها استفاده شود، طرقی برای تکامل انسان هستند. حالاتی چون شادی، غم و هم می‌توانند برای زندگی دنیوی انسان مفید باشد و هم می‌تواند در مسیر کمال و سعادت اخروی مؤثر واقع شود.

آنچه مهم است معرفت نسبت به حقیقت این امور و چگونگی آن است. خداوند در آیات قرآن و معصومین علیهم‌السلام در روایات متعددی شادمانی و فرح پسندیده و ناپسند را تبیین نموده‌اند.

تمایلات انسان را به سه مرحله ۱. جنبه مادی و فیزیولوژی ۲. جنبه روانی که از خواسته‌های نازل روحی است مثل شادی و آرامش و ۳. جنبه روانی که خواسته‌های عالی روحی مثل آرمان‌خواهی و آزادی طلبی و... تقسیم می‌کند. (مصباح یزدی، بی تا، ۴۲۰/۱) و می‌گویند عارفان مدعی هستند که رسیدن به مقام رؤیت حقایق صفات کمال خداند در جهان به قدری لذت بخش است که انسان را غرق در شادی و سرور و از خود بی‌خود می‌کند. (همان، ۹۵)

از این رو برای مطلوب واقع شدن می‌بایست آداب و احکام آن را رعایت نمود تا انسان بدین وسیله به مطلوب عالی‌تر که آرامش تمایلات درون انسان است واصل‌تر شود. فرح و شادمانی ذاتاً حرام نیست، لیکن جشن و سرور بایستی جامع موازین مناسب و مانع ضد ارزش‌ها و ناهنجاری‌های عرفی و شرعی باشد.

آنچه در معارف و آموزه‌های دینی مورد شماتت قرار گرفته، افراط در شادمانی است. خداوند در قرآن درباره شادمانی متکبرانه قارون می‌فرماید: «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءَ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (قصص/۷۶) قارون از قوم موسی بود و بر آنان ستم کرد و از گنجینه‌ها آن قدر به او داده بودیم که کلیدهای آنها بر گروه نیرومندی سنگین می‌آمد، آنگاه که قوم وی بدو گفتند: «شادی مکن که خدا شادی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد».

علامه طباطبایی در میزان فرح در آیه را به معنای «بطر» تفسیر کرده‌اند و بطر را لازمه فرح و خوشحالی از ثروت دنیا دانسته و می‌فرمایند: فرح مفرط و خوشحالی از اندوه بیرون است. چون خوشحالی مفرط، آخرت را از یاد می‌برد و قهراً بطر و طغیان می‌آورد. به همین جهت در آیه شریفه «وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ...» اختیال و فخر را از لوازم فرح شمرده و فرموده به آنچه خداوند به شما داده، خوشحالی نکنید که خداوند اشخاص مختال و فخور را دوست نمی‌دارد و به همین دلیل، آیه نهی از فرح را تعلیل کرده به این که خداوند اشخاص خوشحال را دوست نمی‌دارد. (طباطبایی، بی تا، ۱۱۱/۱۶) خداوند در قرآن می‌فرماید: «آیا کسی هست که هنگام مواجهه با خیر و یارهایی از شر خوشحال نشود؟ بلکه خوشحالی به سبب رسیدن خیر به مردم، نشان دهنده درستی نیت و پاکی طینت است». پیامبر ﷺ به سبب آمدن پسر عمویش جعفر بن ابی طالب از حبشه خوشحال گردید و پیشانی وی را بوسید و گفت: نمی‌دانم آیا برای آمدن جعفر بیش تر خوشحالم و یا به سبب فتح خیبر؟ خوشحالی وقتی مذموم است که انگیزه آن کینه، شماتت، خودخواهی و تکبر باشد و یا انسان از غارت، قتل و فساد، خوشحال شود یا بدان سبب خوشحال شود که حيله و نیرنگی بکار برده تا با ویژگی‌هایی ستایش شود. (مغنیه، ۱۴۰۰، ۲/۲۲۷)

اقسام شادمانی و فرح

معیار کلی اسلام برای ارزیابی داوری و مرزبندی میان جنبه‌های مثبت و منفی موضوعاتی از قبیل لذت، سرگرمی، لهو و لعب، کارکرد مثبت آن در جهت زندگی سالم، ایمانی و هدفمند است. اسلام با هر عاملی که به نحوی زمینه انحراف، بیماری، غفلت، خودفراموشی و خدا فراموشی را فراهم می‌کند، مخالف است و همواره اموری را ترویج و تشویق می‌کند که یاد خدا و توجه به توحید و ذات هستی و مبدأ و معاد را در انسان نهادینه می‌کند؛ زیرا که یاد خدا ارتباط با جهت حقیقی هستی در شکوفا شدن انسان و تعالی او نقش اساسی دارد و عوامل غفلت‌زا در حقیقت ناقض غرض خلقت و غرض اصلی دین و مانع تحقق هدف زندگی انسان هستند.

در کتاب کشف الأسرار و عدۀ الأبرار فرح از منظر قرآن به سه قسم تقسیم شده است:

حرام؛ مانند فرح به معصیت آن‌جایی که ربّ العالمین فرموده است: «لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ...» (قصص/۷۶) و یا در جای دیگری آمده «إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورًا» (هود/۱۰)

مکروه؛ آنچه مکروه است به دنیا شاد بودن است و آن است که خداوند فرموده «وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تَحْزَنُوا بِمَا آتَاكُمْ» (حدید/۲۳)

واجب؛ آنچه واجب است و شادی بحق است، فی قوله تعالی «فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا» (یونس/۵۸) و «فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمْ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ» (توبه/۱۱۱)

مفسران با توجه به آیات شریفه قرآن، شادمانی را به دو یا سه دسته تقسیم نموده‌اند. اما آنچه عمومیت و شهرت دارد، تقسیم آن به دو دسته مذموم و ممدوح است.

۱. شادمانی ممدوح

در منابع دینی، شادمانی ممدوح و پسندیده توجه به مُنعم و سپاسگزاری از او، تحصیل رضایت باری تعالی را به دنبال دارد. برخلاف فرح مذموم که برخاسته از انگیزه‌های شهوانی و نفسانی و موجب غفلت از منعم و غرور و ضلالت و سرمستی می‌شود. بر این اساس کسانی که به دنبال تعالی روح ملکوتی و عرفانی خود در دنیا هستند از دنیا و شادی‌های مذموم آن روی‌گردان شده و ذهن و روح خود را پیوسته متوجه قَلت متاع دنیا نموده و فرح به رضایت الهی را بهترین مینا برای شادمانی حقیقی و پایدار دانسته‌اند. قرآن کریم نیز هنگامی که بهشت را به تصویر می‌کشد، ترسیمی از فضای زیبا و شاد را به نمایش می‌گذارد. باغ‌های زیبا به آب‌های فراوان و روان، زیباترین بسترها، چشم‌گیرترین پارچه‌ها و برترین دیدنی‌هایی که در سوره‌های الرحمن، واقعه و یس بدان اشاره شده است، همه جزء عوامل نشاط و شادی به شمار می‌آید.

۱-۱. موجبات شادی ممدوح

آیات قرآن بیانگر آن است که معرفت و ایمان به خداوند و استقامت بر آن، موجبات سعادت و فرح حقیقی و دائمی انسان را محیا می‌کند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأُبَشِّرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ. نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ وَلكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ» (فصلت/۳۱-۳۰) در حقیقت، کسانی که گفتند: «پروردگار ما خداست»؛ سپس

ایستادگی کردند، فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند [و می‌گویند]: «هان، بیم مدارید و غمین مباشید، و به بهشتی که وعده یافته بودید شاد باشید. در زندگی دنیا و در آخرت دوستانتان ماییم، و هر چه دل‌هایتان بخواهد در [بهشت] برای شماست، و هر چه خواستار باشید در آنجا خواهید داشت».

محمد نووی در تفسیرش ذیل آیه مذکور بیان می‌کند که «الذین قالوا ربنا الله» قولی است مقرون به یقین تام و معرفت حقیقی است و استقامت در آیه شریفه را به ثبات در اعمال صالحه معنا می‌کند که در نتیجه این ایمان، معرفت و ثبات در انجام اعمال صالحه فرد مؤمن هنگام مرگ و بعث مستحق بشارت ملائکه شده و از حزن و ترس در انسان می‌ماند و این بشارت به سبب چیزی است که مومن به خداوند از قبل برای احوال قیامت خود پیش فرستاده و دفع ضرر را از خود گردانده و ملائکه آنها را به حصول منافع آن، بشارت می‌دهد، بشارتی که سینه‌هایشان مملو از سرور و شادمانی می‌شود. (نووی، بی تا، ۲/۲۶۳)

صاحب کتاب تفسیر التحریر و التنویر، «استقاموا» در آیه شریفه را به معنای وفا به هر آنچه که انسان به آن مکلف شده که اول تکلیف ثبات بر «اصل توحید و ایمان به خدا» است می‌داند و ثبات را به عدم تغییر و عدم برگشت از توحید، معنا می‌کند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۵۰/۲۵)

علامه طباطبایی ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا...» (احقاف/۱۳) می‌فرمایند مراد از «ربنا الله» اقرار و شهادت در انحصار ربوبیت خدای سبحان و یگانگی او است و مراد از استقامتشان در مقابل شهادت خود را عدم انحراف از شهادت و عدم خلاف رفتار بر آن شهادت می‌دانند که در نتیجه آن، هیچ خوفی از عقاب و مکروهی برای آنها نخواهد بود و بلکه ملازم بهشت و جاودان در آن خواهند بود. (طباطبایی، بی تا، ۱۸/۲۹۹)

بنابراین هنگامی که انسان از هر مکروهی رها شود، به فرح و شادمانی حقیقی و باقی می‌رسد. مرحوم طبرسی در مجمع در ذیل آیه «أَنْ لَا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا» می‌نویسد: گفته شده که خوف مربوط به آینده است و حزن مربوط به گذشته، بدین معنی که از حوادث آینده نترسید و برای گذشته نیز اندوه نخورید و این نهایت درجه مطلوب مومن است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۷/۹)

امروزه به دلیل جایگاه ایمان در شادی آفرینی واقعی در میان روانشناسان غرب، نوعی اقبال و خوش‌بینی نسبت به دین پدید آمده است.

دیل کارنگی می‌نویسد: امروزه جدیدترین علم یعنی روان‌پزشکی همان چیزی را تعلیم می‌دهد که پیامبران به مردم می‌آموختند زیرا آنان دریافته‌اند که داشتن یک ایمان محکم نگرانی، تشویش،

هیجان و ترس را برطرف می‌سازد. (کارنگی، بی تا، ۳۷) استاد شهید مطهری پیرامون بهجت‌زایی ایمان معتقد است: ایمان مذهبی آثار نیک فراوان دارد، چه از نظر تولید بهجت و انبساط و چه از نظر نیکو ساختن روابط اجتماعی و چه از نظر کاهش و رفع ناراحتی‌های ضروری که لازمه ساختمان این جهان است. (مطهری، بی تا، ۴۸)

مصادیق شادی ممدوح عبارت است از:

الف. معرفت و ایمان به خدا

شناخت و ایمان به خداوند سبحان از بهترین موجبات شادمانی ممدوح از منظر قرآن و روایات است. از آنجا که معرفت الله و ایمان به خداوند انسان را از سرای مادی به ملکوت عرشی سیر داده و او را به فرح روحانی ابدی می‌رساند. امام صادق علیه السلام در ضمن روایتی فضیلت معرفت الله را چشم بستن به لذات دنیا و تنعم در روضات جنان همراه با اولیاء الله، دانسته و عرضه می‌دارند: «رُویَ عن الإمام الصادق علیه السلام: لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مَا حَادُوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَتَعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ نَعِيمِهَا وَ كَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقْلَّ عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطْوُونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ وَ لَنَعْلَمُوا بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ تَلَذُّوْا بِهَا تَلَذُّدًا مِنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَانِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ إِنْ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ وَ صَاحِبٍ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ وَ نَوْرٍ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ وَ صَاحِبٍ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وَ شِفَاءٍ مِنْ كُلِّ سَقِيمٍ؛ (کلینی، ۱۴۰۴، ۲۴۷/۸) اگر مردم از فضیلت شناخت خداوند عزوجل با خبر می‌شدند به نعمت‌ها و خوشی‌های زندگی دنیوی که خداوند، دشمنان را از آن برخوردار ساخته است چشم نمی‌دوختند و به دنیایشان از آنچه با گام‌هایشان بر آن پا می‌نهند نیز کمتر می‌شد و با نعمت معرفت خدای عزوجل متنعم می‌شدند و از آن لذت می‌بردند، لذت بردن کسی که همواره در باغ‌های بهشت در کنار اولیای خداست. در حقیقت شناخت خداوند، مونس در برابر هر بی‌کسی، همدمی در برابر هر تنهایی، نوری در برابر هر تاریکی، نیرویی در برابر هر ناتوانی و درمانی برای هر بیماری است».

ب. فضل خداوند سبحان

مفسرین مصداق فضل الله را مواردی دانسته‌اند. صاحب مجمع در ذیل آیه «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (یونس/۵۸) بگو: «به فضل و رحمت خداست که [مؤمنان] باید شاد شوند.» و این از هر چه گرد می‌آورند بهتر است» می‌گوید آیه دلالت می‌کند بر این‌که همانا به وسیله قرآن، پس مردم شادمان می‌شوند برای این‌که قرآن بهتر است برای شما ای

اصحاب محمد ﷺ از آنچه که کفار جمع می‌کنند از اموال و معنی آیه: بگو اینان شادمان‌اند به دنیا و ظالمین و متجاوزین هستند و جمع کنندگان مال دنیا هستند هنگامی که شاد می‌شوید به چیزی، پس شادمان باشید به فضل خدا، بر شما و رحمت خدا، بر شما به انزال این آیه و ارسال محمد ﷺ پس همانا شما تحصیل می‌کنید به وسیله آن دو، نعمت‌هایی که دائماً با شما هستند این بهتر است برای شما از این دنیای فانی.

علامه طباطبایی نیز ذیل این آیه می‌فرماید فضل به معنای زیادت است و عطیه را فضل می‌نامند از آن جهت که عطا کننده غالباً چیزی را عطا می‌کند که مورد احتیاج خودش نیست و آیه اشاره دارد که خدای تعالی بی‌نیاز است نه احتیاج دارد به اینکه چیزی را به خلق افاضه کند و نه به آن خلقی که مورد افاضه اوست، نیازمند است و بعید نیست که منظور از «فضل خدا» رحمت رحمانیه او و عطائی باشد که بر عامه خلق خود دارد و منظور از کلمه رحمت، خصوص افاضه‌ای باشد که بر مومنین از خلقش دارد. چون رحمت و سعادت دینی وقتی منضم شود به نعمت عمومی در زندگی مادی - اعم از ارزاق و سایر برکات عامه، مجموع آن رحمت و این نعمت سزاوارتر به فرح و خوشحالی و بجا تر است برای انبساط و سرور تا یکی از این دو و تکرار حرف «باء» سببیت بر سر فضل و رحمت درآمده تکرار حرف اشعار دارد به اینکه هریک از فضل و رحمت سببی است مستقل و منظور از هر دو، یک چیز نیست. «فبذلک» برای این است که بفهماند منظور از فضل و رحمت یک چیز است. منظور این بوده که بفهماند سود حاصل از مجموع فضل و رحمت، آن قدر بیش تر از سود حاصل از فضل به تنهایی است که جا دارد انسان عاقل فرح و سرور خود را منحصر در آن کند و در سود حاصل از فضل (منافع مادی و دنیایی) به تنهایی مصرف نکند. (طباطبایی، بی تا، ۸۲/۱۰)

احتمال دیگر: منظور از فضل غیر از رحمت باشد اما منظور منافع مادی دنیایی نباشد بلکه منظور موعظه و شفاء ما فی الصدور و هدی و منظور از رحمت، خصوص اخروی خاص به مومنین نباشد بلکه مراد عطیه خاصه الهی به مومنین یعنی سعادت دنیایی و آخرتی آنان باشد، آن موعظه و شفاء ما فی الصدور و هدی که خدای متعال به عموم انسان‌ها تفضل کرده و آن رحمت که به خصوص مومنین داده و آنان را به زندگی طیب رسانیده، سزاوارتر است به اینکه به داشتن آن، فرح و سرور داشته باشند تا این اموالی که برای خود جمع می‌کنند و خداوند از باب نتیجه‌گیری فرمود حال که چنین است دیگر جا ندارد کسی به اموالی که جمع کرده، خوشحالی کند بلکه سزاوارتر این است که مردم تنها به این نعمت‌ها خوشحالی کنند.

نعمت‌هایی که خدا بر آن منت نهاد و از باب فضل و رحمتش آنها را در اختیارشان قرار داد. آری این نعمت‌ها که مایه سعادت آنان است و بدون آنها، سعادت عایدشان نمی‌شود بهتر است از مالی که نه خیری در آن نیست، بلکه مایه فتنه آنان و چه بسا مایه هلاکت و شقاوتشان است. (همان)

قال فخر الدین: مقصود از آیه، اشاره بسوی سعادت روحانی است که افضل و برتر از سعادت جسمانی است. پس موجب می‌شود انسان شاد و مسرور نشود به چیزی از اموال جسمانی برای این که لذات جسمانی نیست چیزی غیر دفع آلام و رنج‌ها نزد حکما و معنی عدمی، مستحق و سزاوار نیست که شادمان و مسرور گردند بوسیله آن، و بنا بر تقدیر این است که این لذات، صفات ثبوتیه خالص نیستند بلکه ممزوج به انواع فریب‌ها و حيله‌هاست و آنها باقی نمی‌باشند و همه لذت‌ها اکثراً در آنها حسرتی حاصل از خوف از دست دادن است و این خوف شدیدتر و سخت‌تر از حسرت‌های آن است (حسرت و خوف از دست دادن). و این لذات دوام ندارند و اقتضای آنها کوتاهی مدت بهره‌مندی از آنهاست برخلاف لذات روحانی. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۱۱/۱۱۵-۱۱۱)

در تفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، ذیل آیه ۵۸ سوره یونس، فضل به معنای هدایت و دین حق بیان شده است. گفته شده ای پیامبر به مومنین بگو، اینکه شادمان باشند به فضل خداوند و به رحمت او به آنچه آمد از جانب خدا از «هدایت» و «دین حق» پس این همانا اولی و سزاوارتر است به این که مسرور باشید به آن. قال حسن بصری و ضحاک و قتاده و مجاهده، فضل الله: ایمان است و رحمت خداوند، قرآن است. همانا شادمانی به آنچه که خداوند تفضل کرده به آن و به آنچه رحم کرده بوسیله آن به مومنان، آن پرمفعت‌تر است از همه آنچه که جمع می‌کنند از اموال و سایر خیرات دنیا؛ زیرا اینها برمی‌گردد به سعادت دنیا و آخرت (دارین) و این اموال فقط سبب سعادت در دنیا است. (زهیلی، ۱۴۱۲، ۱۱/۲۰۱)

آیه می‌فرماید ای مومنان شادمان باشید به فضل خدا از آنچه که آوردیم برای شما از موعظه شفاء آنچه در سینه‌هاست. ای مردم عالم به حقیقت، نامه‌ای که همه پندها و اندرز و شفای دردهای درونیتان بهتر است از آنچه جمع می‌کنید. (طوسی، بی تا، ۳۹۵/۵)

در مجمع البیان آمده فضل الهی را، قرآن و پیامبر اکرم ﷺ که نعمت باقی و جاوید هستند، دانسته است. از محمد ﷺ به این مردمانی که به دنیا دل‌خوش کرده و شادمان هستند و بدان تکیه کرده و جمع آوری می‌کنند به اینها بگو: اگر خواستید به چیزی دل‌خوش شوید و شادمان گردید

به فضل و رحمت خدا دل‌خوش شوید که «قرآن را بر شما نازل فرموده و محمد ﷺ را به سوی» شما فرستاده است. زیرا شما بوسیله این دو می‌توانید نعمت دائمی و جاویدانی را برای خود تحصیل کنید که بهتر از این دنیای ناپایدار است. و از قتاده و مجاهد و دیگران نقل شده که گفته‌اند: فضل خدا، اسلام است و رحمت او قرآن. و امام باقر علیه السلام فرمود: فضل خدا، رسول خدا صلی الله علیه و آله و رحمت او، علی بن ابیطالب علیه السلام است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۱۶/۱۱)

ج. شکر و شادمانی

در قرآن آمده است: «ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (بقره/۵۲)؛ شکر، سپاسگزاری و قدرانی زبانی و عملی از نعمت خداوند است. بنا بر آیات قرآنی، شکر به نفع خود انسان و موجب فرح و شادمانی انسان بوده، مسبب برکت و افزون شدن نعمت است.

ملاصدرا در ذیل آیه ۵۲ سوره بقره می‌نویسد: بشناسید خدا را و رسول او را، پس همانا تمام شکر به بهترین اجزایش (بهترین اجزای شکر) آن، معرفت است. تمام مقام از مقامات دین در سه امر منظم شده، ۱. للعم که آن عالی‌ترین درجه آن است ۲. حال که اوسط مقامات است ۳. کمترین و پایین‌ترین مقامات عمل است.

پس شکر برای خدا عبارت است از اعتقاد به این‌که خداوند خالق و رازق بر بندگان است و نعمت می‌بخشد به آنها در دنیا و آخرت بواسطه انبیاء و ملائکه و ملتزم می‌شویم به اعتقاد به این‌که فرح و شادمانی به ذکر خداست و معرفت او حبّ لقاء الله و خلوص قلب از توجه به غیر خدا و تصفیه ذهن از هر آنچه به غیر او خطوط می‌کند و هم‌چنین ملتزم شدن به عمل بوسیله ارکان و جوارح به اندازه آن مقدار که میسر است و طاقت دارند.

و شکر، یکبار واقع می‌شود بر سه نوع؛ ۱. یکبار اختصار دارد به نگاه به سر شکر و روح و باطن شکر و یکبار اختصاص پیدا می‌کند به نگاه به سوی ظاهر شکر که مکشوف است برای حس، چنان‌چه ایمان یکبار واقع می‌شود بر اعتقاد به خدا و روز آخر و ملائکه و کتاب و رسل و ائمه علیهم السلام همراه با اقرار به زبان و عمل به ارکان و یکبار واقع می‌شود بر خود اعتقاد صحیح و آن نوری است باقی برای مومن تا روز قیامت. (ملاصدرا، بی تا، ۳۸۰/۳)

یکی از شرایط شکر: این‌که خوشحال و شادمان باشی تو به منعم نه به وسیله نعمت و نه به انعام. مثال: هنگامی که پادشاه نعمت داد و بخشید اسب را بر انسان، تصور شادمانی و فرح با اسب سه وجه دارد. اول. خوشحال می‌شود از حیث این‌که آن اسب اوست و این‌که مالی است که منتفع

می‌شود به وسیله آن مال، و مرکوب موافق با غرض اوست و آن اسب با سخاوت‌ترین و گران‌بهارترین بخشش و هدیه و عطاست، اگر در صحرا آن را پیدا کنی و گرفته‌ای آنرا مثل این فرح و شادمانی. الثانی: اینکه شادمان می‌شوی از حیث اینکه عنایت مَلِک و شفقت او را نسبت به خود دریافته‌ای تا جایی که اگر پیدا کرده بود اسبی در صحرا، این قدر خوشحال نمی‌شد اصلاً زیرا بی‌نیاز از آن بود، زیرا این حقیر است نسبت به آنچه که مطلوب او رسیدن و وصول در قلب مَلِک بود. الثالث: این که فرحناک و شادمان شود به اینکه سوار مرکب شود و خارج شود بوسیله حرکت و در خدمت ملک باشد برای رسیدن به خدمت ملک مرتبه‌ای از قرب به اوست و ارتقاء یافتن به درجه وزارت ملک از حیث اینکه قانع نشده به اینکه در قلب مَلِک فقط واقع شود و اینکه ببخشد به او، اسبی را و اکتفا نمی‌کند به این اندازه از عنایت و توجه ملک بلکه او طالب است که منعم (مورد نعمت واقع نشود) کسی مگر بواسطه او توسط ملک.

پس این سه درجه است. اولین درجه: داخل نمی‌شود در معنی شکر اصلاً، زیرا که نظر و نگاه صاحب کوتاه شده بر اسب نه به معطی (کسی که عطا می‌کند اسب را) پس در این حال هر شادمانی و فرح به داشتن نعمت از حیث این که آن نعمت لذیذ و موافق برای غرض است. این معنا بعید و دور از معنی شکر است. (غزالی، بی تا، ۸۳/۴) (و الثانیه: داخل در معنی شکر از حیث شادمانی و فرح به منعم، اما نه از حیث ذات آن، بلکه از حیث معرفت عنایتی که تشویق می‌کند بر انعام در آینده و این حال صالحین است؛ کسانی که عبادت می‌کنند خدا را و شکر می‌کنند او را از خوف از عقاب و امید به ثواب.

شکر تام: در فرح سوم، آن است که شادمان است عبد به نعمت خداوند از حیث این که همانا او قدرت می‌یابد بوسیله آن به توسل بسوی قرب به خداوند. (أَنْ يَكُونَ فَرِحَ الْعَبْدُ بِنِعْمِ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى التَّوَسُّلِ إِلَى الْقُرْبِ مِنْهُ) و منزل و فرود آمدن در جوار حق و نظر به وجه الله بطور دوام و استمرار و این مرتبه علیاء و نشانه آن است که آنها شادمان نمی‌شوند از دنیا مگر به عنوان مزرعه آخرت و کمک رساندن به رسیدن به آخرت و محزون می‌شوند از هر نعمتی که لهُو و تلهیه باشد و سرگرمی و خوش‌گذرانی و آنها را دور کند از ذکر خدا و مانع از راه خدا باشد، زیرا آنها اراده نمی‌کنند نعمتی را که به عنوان لذت باشد.

و به قول شبلی: شکر، رویت منعم نه رویت نعمت و قال الخواص: شکر عامه علی طعام است، می‌خورد و می‌پوشد. (المطعم و المیس و شکر الخاصه علی واردات القلوب). این رتبه (واردات قلوب) رتبه‌ای است که درک نمی‌کند آن رتبه (هر آنچه که منحصر شده در لذات بطن و فرح و

مدرکات طوس، مگر لذت قلب. پس بدرستی که قلب یعنی روح و متلذذ نمی‌شود در حال صحت و سلامت مگر به ذکر الله تعالی و معرفت و لقاء خداوند و متلذذ می‌شود از غیر خدا هنگامی که مریض شود به سوء عادات، چنانچه متلذذ می‌شود، لذت می‌برند بعضی از مردم به خوردن خاک.

د. شهادت فی سبیل الله

کشته شدن فی سبیل الله بعنوان یک ارزش و فضیلت والاست که با جهاد پیوند دارند و بنا بر آیات قرآن، شهید زنده است و در نزد پروردگارش به او، روزی داده می‌شود و موجب فرح و شادمانی انسان است. خداوند می‌فرماید:

«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ. فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ (آل عمران/ ۱۷۰-۱۶۹) هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار، بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند. به آنچه خدا از فضل خود به آنان داده است شادمانند، و برای کسانی که از پی ایشانند و هنوز به آنان نپیوسته‌اند شادی می‌کنند که نه بیمی بر ایشان است و نه اندوهگین می‌شوند».

محمد جواد مغنیه، فرح و خوشحالی شهیدان را سبب نعمت خدا از دو جهت می‌داند؛ اولاً از جهت اینکه شهیدان از این نعمت الهی لذت می‌برند. ثانیاً: فضل الهی نشان دهنده رضای خداست، زیرا که شهیدان زندگی خود را فدا کردند و هنگامی که شهیدان فضل و نعمت خدا را به خود می‌بینند شادمان می‌شوند تا جایی که «و یستبشرون بالذین لم یلحقوا...» به برادران جا مانده خویش که در ایمان و اخلاص و جهاد شیوه ایشان را داشته‌اند، بشارت می‌دهند که بزودی به شهیدان خواهند پیوست و به همان فضل و کرامتی که شهدا بدان رسیده‌اند، آنان نیز نائل خواهند شد.

شهیدان سه گونه خوشحالی دارند؛ ۱. خوشحالی که به سبب نعمتی است که خود بدان دست یافته‌اند و این سخن خدا بدان اشاره دارد (فرحین بما آتاهم الله من فضله). ۲. دومین خوشحالی برای برادرانی است که آنها را می‌شناسند و آنها هنوز به شهیدان نپیوسته‌اند و به این موضوع سخن خداوند اشاره دارد (یستبشرون بالذین لم یلحقوا بهم). ۳. خوشحالی برای همه مومنان است خواه آنها را بشناسند و یا نشناسند، شهید باشند یا نباشند و دلیل این خوشحالی سخن خداوند است که می‌فرماید: «إن الله لا یضیع». (مغنیه، ۱۴۰۰، ۲/۲۰۳)

فخر رازی می‌گوید نعمت پاداشی است که شخص در برابر عمل خود، استحقاق آن را دارد اما فضل، تفضلی است که خدا آن را از باب کرامت می‌بخشد نه به سبب استحقاق.

طبرسی در مجمع البیان می‌گوید: (یستبشرون بالذین) یعنی از وضع برادران مومن خود که زنده در دنیا هستند و در راه خدا جهاد می‌کنند اظهار سرور می‌نمایند و از این رو که می‌دانند آنان هم شهید شوند به ایشان خواهند پیوست و سرانجامشان دار کرامت و مقامات عالی‌ای است که خود به آنها رسیده‌اند و این مطالب را باهم بعنوان بشارت بازگو می‌کنند. و گفته‌اند: نامه‌ای به شهیدان ارائه داده می‌شود که در آن برادران مومن خود که به مقام شهادت نائل می‌شوند و به ایشان ملحق می‌گردند ثبت است و با دیدن آن، خوشحال شده و به هم بشارت می‌گویند.

طبرسی می‌گوید: آنچه در اخبار در باب ثواب شهیدان آمده قابل شمارش نیست. عالی‌ترین آن، حدیثی است که حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام از حسین بن علی علیه السلام روایت کرده است: روزی جوانی از امیرمومنان از فضیلت مجاهدان در راه خدا، سوال کرد. حضرت فرمود: همین سوال را از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پرسیدم، ایشان فرمود: مجاهدان وقتی تصمیم به جنگ می‌گیرند خداوند برات آزادی از دوزخ را برایشان می‌نویسد و چون برای جنگ مجهز شوند و خداوند به ایشان بر ملائکه مباحات می‌کند و چون با اهل خود وداع می‌کنند، ماهیان و خانه‌ها برایشان می‌گیرند و چون ماری که پوست می‌اندازد، گناهایشان می‌ریزد و خداوند بر هر سربازی ۴۰ فرشته می‌گمارد که او را از جلو، پشت و راست و چپ نگه دارد و هر ثوابی که انجام دهد دو چندان نوشته شود و در هر روزی برای او ثواب عبادت هزار مرد نویسد که هرکدام هزار سال عبادت کرده باشند که هر سال آن ۳۶۰ روز باشد و چون در برابر دشمن قرار گیرند علم جهانیان از ثواب آنها عاجز ماند و چون به مبارزه دست زند ملائکه بال‌های خود را به آنها می‌پیچیند و برای ثبات قدم و نصرت آنها دعا می‌کنند و چون به زمین افتد، زمین به او می‌گوید: مرحبا به روح پاکی که از پیکری پاک بیرون شد. ترا بشارت باد که برای تو نعمت‌ها و مقاماتی است که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و به هیچ دلی نگذشته است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۴۳/۴)

۲. شادمانی مذموم

معیار جهت عیارسنجی فرح و شادمانی سبک رضایت الهی و یاد خدا است. امام زین العابدین علیه السلام در ضمن دعایشان، فرح مذموم را شامل هر لذتی که به غیر یاد خدا باشد، معرفی کرده می‌فرماید: «إِسْتِغْفِرُ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ بِغَيْرِ ذِكْرِكَ وَ مِنْ كُلِّ رَاحَةٍ بِغَيْرِ أَنْسِكَ وَ مِنْ كُلِّ شُغْلٍ بِغَيْرِ

طاعتک؛ (مجلسی، بی تا، ۱۵۱/۹۴) خدایا از تو طلب بخشش می‌کنم از هر لذتی که به غیر یاد تو باشد و از هر خوشحالی که به غیر قرب تو باشد».

قرآن و روایات مواردی از شادمانی و فرح مذموم را بیان و انسان را از آن پرهیز داده است. از جمله شادمانی:

۱-۲. شادمانی توأم با تکبر

در قرآن کریم شادمانی‌های مذموم بیش‌تر در مواردی که منبعث از نیروی شهوانی و لذت توأم با خودپسندی است ذکر شده و انسان را از آن نهی نموده است.

طبرسی در مجمع البیان، ذیل «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (قصص/۷۶) گفته: فرح در این آیه به معنی سبک‌سری و غرور است و دلیل آنرا آیه «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ...» (قصص/۷۷) می‌داند.

به قارون گفتند از این نعمت‌ها که خدا به تو داده استفاده کن و در پی تحصیل آخرت باش و آنها را در راه خیر انفاق کن. اکثر مفسرین می‌گویند: یعنی عمل آخرت را در زندگی این جهان از یاد مبر، زیرا در حقیقت نصیب انسان از دنیا همین است که برای آخرت بکوشد؛ «وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ». در روی زمین در پی فساد و معصیت نباش «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ»؛ خداوند مردم مفسد را دوست ندارد». (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۳۵/۱۸)

شادمانی و سرور به دلیل داشتن ثروت و یا فضیلتی از جانب خداوند چنانچه موجب سرمستی و تکبر انسان باشد موجب فساد و هلاکت اوست. خداوند می‌فرماید شادی این گروه توأم با غرور است «ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ» (مومن/۷۵) این [عقوبت] به سبب آن است که در زمین به ناروا شادی و سرمستی می‌کردید و بدان سبب است که [سخت به خود] می‌نازیدید».

۲-۲. شادمانی به معارضة انبیاء و قتل مومنین

در طول تاریخ عده‌ای به شادمانی ناحق و افراطی در روی زمین مبتلا شده‌اند و دل‌هایشان شیفته لذات دنیا و زینت آن شده و با هر حقی که مخالف حصول به لذات آنها باشد دشمنی می‌کردند. قرآن درباره این افراد می‌فرماید: «ذَلِكُمْ بِمَا تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ...» (همان)

علامه طباطبایی در بیان تفاوت فرح و مَرَح می‌گویند: فرح به معنای مطلق خوشحالی است ولی مَرَح به معنای افراط در خوشحالی است که از اعمال مذموم به شمار می‌آید و به قول راغب،

فرح گشادگی دل است به وسیله لذتی زودگذر که بیش‌تر در لذت‌های بدنی است ولی مرح به معنای شدت فرح و بی‌بند و باری در آن است و جمله «ذلکم بما کتتم» اشاره است به عذابی که در کنار آن قرار دارند به سبب فرحی که در زمین بدون حق می‌کردند و به سبب افراطی که در فرح خود می‌کردند چون دل‌هایشان شیفته لذت دنیا و زینت آن بود و در نتیجه به‌خاطر احیای باطل خود و از بین بردن حق و کوبیدن آن فرح و مرح می‌کردند. (طباطبایی، بی تا، ۵۳۳/۱۷)

شادی اهل کفر از روی غرور و سرمستی شهوات و از مخالفت با پیامبران و کشتن مومنان و در فشار گذاردن محرومان و مستضعفان بوده است. اینان از ارتکاب گناهان و قانون شکنی‌ها در خود احساس غرور و سربلندی می‌کردند و اکنون باید کفاره آن همه شادی بی‌جا و غرور و غفلت و مستی شهوت را میان غل و زنجیرها و در لابه‌لای شعله‌های آتش بدهند. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۵، ۱۷۵/۲۰)

حضرت علی علیه السلام در تعبیر زیبایی، بی‌ارزشی متاع دنیا و شادی برای آن را بیان فرموده‌اند: «ما بالکم تفرحون بالیسیر من الدنیا تدرکونه و لایحزنکم الكثير من الآخرة تحرمونه؛ (دستی، بی تا، خ ۱۱۳) شما را چه شده است که با بدست آوردن متاعی اندک از دنیا، شادمان می‌شوید و از متاع بسیار آخرت که از دست می‌دهید اندوهگین نمی‌شوید».

قتل انبیاء و معصومین علیهم السلام و مومنین نشان می‌دهد که بعضی انسان‌ها با توجه به اختیاری که خداوند به آنها داده است آن‌قدر گناه و معصیت و ظلم انجام می‌دهند که خود را مستحق لعن و عذاب همیشگی خداوند می‌کنند، عذاب جاودانه‌ای که به جرم محروم کردن بشر از مشعل‌های هدایت تا قیامت بر آنان نازل می‌شود؛ «فرح المخلفون بمقعدهم...» (توبه/۸۲-۸۱)

۲-۳. شادمانی تمسخر آمیز

از شادی‌های مدموم، شادی و فرح ظاهری تمسخر آمیز است که به منظور تحقیر و تضعیف حق انجام می‌شود. مانند خنده فرعون در برخورد با دلایل منطقی و معجزات روشن حضرت موسی علیه السلام چنانچه قرآن کریم می‌فرماید: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ» (زخرف/۴۷) پس چون آیات ما را برای آنان آورد، ناگهان ایشان بر آنها خنده زدند».

این شیوه همه طاغوت‌ها و جاهلان متکبر است که می‌خواهند بدین وسیله به دیگران بفهمانند که اصلاً دعوت آنها قابل بررسی و مطالعه و جوابگویی نیست در عصر حاضر نیز متکبران و افراد خودخواه و فاسد چنین رفتارهایی را بصورت متنوع و به زبان فیلم و طنز دارند. قرآن کریم

می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ أُجْرِمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ» (مطففین/۲۹) [آری، در دنیا] کسانی که گناه می‌کردند، آنان را که ایمان آورده بودند به ریشخند می‌گرفتند».

پیامدهای شادمانی مذموم

۱. غفلت

سرگرمی و اشتغال به شادمانی مذموم، انسان خلیفه الله را از جایگاه خود دور ساخته و او را در ورطه غفلت از نفس خود و نهایتاً پروردگار خویش می‌اندازد.

بروز غفلت در ذهن و افکار عمومی یک فرد و جامعه زمانی محقق می‌شود که پرده‌ای میان حقایق و ذهن انسان فاصله انداخته و موجبات دوری از حقایق را فراهم نموده و او را دلگرم و شادمان به زرق و برق زندگی دنیا کند.

خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ» (یونس/۷) کسانی که امید به دیدار ما ندارند، و به زندگی دنیا دل خوش کرده و بدان اطمینان یافته‌اند، و کسانی که از آیات ما غافلند».

امام باقر علیه السلام خطاب به جابر می‌فرماید: «یا جابرُ إِنَّ المومنَ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَرْكُنَ وَ يَطْمئنَّ إِلَى زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اعْلَمْ أَنَّ أَبْنَاءَ الدُّنْيَا هُمْ أَهْلُ غَفْلَةٍ» (ابن شعبه بحرانی، ۲۸۷، ۱۴۰۴) ای جابر شایسته نیست انسان با ایمان متکی و دلگرم به زرق و برق این زندگی باشد، بدان که فرزندان (دلباختگان) دنیا اهل غفلت‌اند».

اگر انسان در برخورد با مظاهر دنیا، مراقب آنچه او را از قرب الهی دور می‌سازد، باشد، این دنیا اغفال‌کننده و فریب‌دهنده نخواهد بود. اما اگر در زندگی، فقط به ظاهر دنیا توجه کرد و سرگرم لذات مادی و سرمستی شود، بدیهی است که این ظواهر او را از آخرت و هدف خلقت که تکامل و سعادت است، غافل خواهد نمود.

۲. هلاکت و سقوط

هرگاه فرد یا جامعه‌ای به خوشگذرانی و سرمستی و تن‌پروری روی آورد دیر یا زود سقوط خواهد کرد، زیرا هر آنچه از روی هوا و هوس و سرمستی به خود مشغول کند، انسان را از ذکر خدا منصرف کرده و عمر را به بطلت تلف می‌سازد و به اقوال و افعالی می‌پردازد که هدف عقلایی مفیدی در آن نیست. فرح و شادمانی کاذب، قلب را که مهم‌ترین مجرای ادراک انسان

است به امور واهی و لهو، مشغول می‌سازد و جامعه‌ای که افراد آن در این مسیر قرار بگیرند دچار سقوط و هلاکت خواهند شد و این یک سنت الهی است.

به همین جهت است که در قرآن مجید وقتی از سقوط ملت‌ها سخن می‌گوید از آنها بعنوان مترفین و فاسقین و... یاد می‌کند و می‌فرماید: «وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيَّهَا الْقَوْلُ فَمَزَّجْنَاهَا تَدْمِيرًا» (اسرا/۱۶) و چون بخواهیم شهری را هلاک کنیم، خوشگذرانانش را و می‌داریم تا در آن به انحراف [و فساد] پردازند، و در نتیجه عذاب بر آن [شهر] لازم گردد، پس آن را [یکسره] زیر و زبر کنیم».

و یا در جای دیگر می‌فرماید: «وَ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِينُهُمْ لَمْ تَسْكُنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَ كُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ» (قصص/۵۸) و چه بسیار شهرها که هلاکش کردیم، [زیرا] زندگی خوش، آنها را سرمست کرده بود. این است سراهایشان که پس از آنان -جز برای عده کمی- مورد سکونت قرار نگرفته و ماییم که وارث آنان بودیم».

در سوره فرقان نیز وقتی خداوند معبود مشرکین را مورد بازخواست قرار می‌دهد، می‌فرماید آیا شما آنها را گمراه کردید و یا آنها شخصاً به چنین انحرافی دست زدند؟ آنها پاسخ می‌گویند: «... وَ لَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَ آبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَ كَانُوا قَوْمًا بُورًا» (فرقان/۱۸) ولی تو آنان و پدرانشان را برخوردار کردی تا [آنجا که] یاد [تو] را فراموش کردند و گروهی هلاک شده، بودند».

در تمامی این آیات عامل سقوط، انحراف و گناه و بهره‌مندی از رفاه مادی و سرگرم شدن به مظاهر زودگذر آن است.

۳. عذاب الهی

قرآن کریم در بیان سبب عذاب‌های دوزخیان می‌فرماید: «مِنْ ذُنُوبِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ. ذَلِكَ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ» (غافر/۷۵-۷۴) می‌گویند: «گمشان کردیم، بلکه پیش‌تر [هم] ما چیزی را نمی‌خواندیم.» این گونه خدا کافران را بی‌راه می‌گذارد. این [عقوبت] به سبب آن است که در زمین به ناروا شادی و سرمستی می‌کردید و بدان سبب است که [سخت به خود] می‌نازیدید».

مذمت شادی برای گناه در روایات دو چندان مورد توجه قرار گرفته است زیرا کسی که با گناه شادی می‌کند از دو منظر دچار معصیت است؛ اول اینکه مرتکب گناه و معصیت است، دوم از این نظر که بر گناه خود شادی می‌کند و این از خود گناه بدتر است.

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «التبجیح بِالْمَعاصی أَقْبَحُ مِنْ رُكُوبِهَا» (محمّدی ری شهری، بی تا، ۴۵/۳) شادی کردن به گناه، زشت‌تر از انجام دادن آن است.

هم‌چنین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: «مَنْ أَذْنَبَ ذَنْبًا وَ هُوَ ضَاحِكٌ دَخَلَ النَّارَ وَ هُوَ بَاكٍ» (مجلسی، بی تا، ۱۱/۲۶۸) کسی که گناه کند در حالی که می‌خندد، در قیامت داخل آتش جهنم می‌شود در حالی که گریان است.

فرو رفتن انسان در گناه و شهوات و انس به آنها نه تنها باعث می‌گردد که انسان کم کم به تکذیب آیات الهی روی آورد، بلکه قلب را وارونه و واژگون می‌کند و در نتیجه نگرش انسان نسبت به خوبی‌ها و بدی‌ها عوض شده و خوبی را بدی می‌پندارد و زشتی و گناه را زیبایی تصور می‌کند تا جایی که دچار هلاکت و عذاب الهی می‌شود.

نتیجه‌گیری

پیام دین به انسان این است که راه نجات از غم و اندوه، ایمان به خدا و ذکر اوست که به انسان آرامش و شادی و نشاط حقیقی و ابدی می‌بخشد و شادمانی و فرح حقیقی آن است که آثار مثبت آن تا سرای باقی برای انسان ابدی شود. و خداوند براساس فطرت انسان برای او شادمانی و فرح حقیقی و حلال را قرار داده است و انسان با راهنمایی از منابع دینی قرآن و روایات می‌تواند شادمانی ممدوح را از شادمانی مذموم باز شناسد و با توجه به اثرات و پیامدهای سوء شادمانی و فرح مذموم من جمله از شادمانی تّوأم با تکبر، فرح معارضه با انبیاء و قتل مؤمنین و شادمانی تمسخرآمیزی که منجر به غفلت و هلاکت و سقوط انسانیت انسان می‌شود و او را به عذاب الهی مبتلا می‌نماید، دوری بجوید زیرا که هیچ فرد عاقلی خود را در مهلکه هلاکت و نابودی قرار نمی‌دهد. انسان الهی در بازشناسی موجبات شادی حقیقی با استمداد از معرفت و ایمان به‌خدا می‌سبحان، فضل الهی و شکر منعم تا قله شهادت فی سبیل الله صعود کرده و به فرح حقیقی و ابدی یعنی قرب الی الله واصل می‌شود.

منابع

بعد از قرآن و نهج البلاغه.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الإشارات و التنبیها، شرح حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش، ۱۳۶۳ ش.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، مصحح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.

ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير و التنویر (تفسیر ابن عاشور)، بیروت: موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۰ ق.

جعفری، محمدتقی، عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۷۳ ش.

حرّ عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل‌البیت، بی‌تا.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، بی‌جا، بی‌تا.

زهیلی، وهبه، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، ج ۱۱، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۲ هـ ق.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۲ هـ ق.

طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین، بی‌تا.

طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع‌البیان، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲ هـ ش.

طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.

غزالی، احمد، مجموعه آثار فارسی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.

غزالی، محمد، إحياء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، بی‌تا.

قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دار الحدیث، بی‌تا.

کارنگی، ویل، آیین زندگی، ترجمه محمود امینی، بی‌تا: نشر کتاب درمانی، بی‌تا.

کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ هـ ق.

محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، تهران: دار الحدیث، بی تا.

مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، بی جا، بی تا.

مطهری، مرتضی، انسان و ایمان، تهران: نشر صدرا، بی تا.

مغنیه، محمدجواد، تفسیر کاشف، ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۴۰۰ ه ق.

ملاصدرا شیرازی، محمد، تفسیر القرآن الکریم، بی جا، بی تا.

موسوی خمینی، سیدروح الله، سرّ الصلوّه، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.

نووی، محمد، مراج لیبید کشف معنی القرآن المجید، مصحح محمد امین ضناوی ۲، بیروت: دار

الکتب العلمیه، بی تا.

یونکر، هلموت، روانشناسی ترس، ترجمه طوبی کیان‌بخت، بی جا، بی تا.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره هشتم / پاییز و زمستان ۱۴۰۰ ش - ۱۴۴۳ ق صص ۹۹-۱۲۲

راهکار قرآن و حدیث در برخورد با پیروان ادیان (نقد پلورالیسم در رفتار و روش)

محبوبه ستاری^۱

مریم افشارویگنی^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹)

چکیده

وجود نزاع و اختلاف میان پیروان ادیان در عصر حاضر و ناسازگاری برخی از کشورها با سایر ملل و وجود تعصبات دینی و نژادی نامناسب در میان آنها سبب شده است تا تعدادی از متفکرین در صدد راه حلی برای نجات جامعه بشری باشند، از جمله راه‌های پیشنهادی که امروزه مورد توجه قرار گرفته نظریه پلورالیسم رفتاری است که طبق آن انسان‌ها ملزم هستند در سایه اصل حفظ مصلحت نوع بشری در کنار یکدیگر زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشند. بنابراین بایسته است با روش کتابخانه‌ای، توصیفی تحلیلی و به صورت کاربردی، به این سوال پاسخ داده شود که اسلام چه راهکارهایی در برخورد با پیروان ادیان گوناگون پیشنهاد می‌کند و چگونه می‌توان این نزاع‌ها را به صلح جهانی تبدیل کرد و این نتیجه حاصل شد که اسلام پیروان ادیان را به یک رویکرد عملی فرا می‌خواند که به جای تلاش برای به زیر سلطه بردن یکدیگر بر محور مشترکات گردآیند.

کلید واژها: پلورالیسم دینی، پلورالیسم رفتاری، دین

۱. دانش پژوه سطح ۴ مجتمع آموزش عالی کوثر mahboobesattari@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن کریم maryam.afshar483@gmail.com

مقدمه

گسترش آیین اسلام در بخش وسیعی از جهان در زمان کوتاهی و تلاقی اسلام با ادیان دیگر، سبب شده است که متفکران و متکلمان اسلامی از آغاز به بحث تطبیقی میان عقاید اسلامی و غیر اسلامی بپردازند چرا که بحث درباره‌ی وحدت و کثرت دین و دعاوی متعارض ادیان، از مسائل مهم در حوزه‌ی دین پژوهی و فلسفه‌ی دین است، که همواره مورد توجه متفکران و دین‌شناسان بوده است.

متفکران اسلامی در عین آن که بر حقانیت آیین خود سخت پافشاری می‌کردند و اسلام را یگانه آیین آسمانی حق و تنها راه نجات و رستگاری بشر می‌دانستند، ولی در عمل با پیروان ادیان دیگر در محدوده‌ی دستورات و مطابق با قوانین اسلامی زندگی مشترک و مسالمت‌آمیزی داشتند. تلاقی و ارتباط پیروان ادیان و عقائد و مذاهب مختلف و هم‌چنین پیدایش فرقه‌های نوظهور و رواج ایده پلورالیسم موجبات تزلزل اعتقادی در میان مردم فراهم آورده است، طبیعی است که در عصر حاضر این مسئله نیز شدت و حدت بیشتری یافته است، از این رو توجه فلاسفه‌ی دین، جامعه‌شناسان دین و متکلمان دینی را راسخ‌تر به خود جلب می‌نماید و این رویکرد جدید که از غرب مسیحی آغاز شد و به تدریج به سرزمین‌های دیگر نیز راه یافت. چندی است که در جامعه‌ی ما نیز در شمار مسائل حساس فکری و دینی مطرح شده است.

بر این اساس موضوع پلورالیسم رفتاری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است چرا که پذیرش یا عدم پذیرش این موضوع محدود به مباحث علمی و صرفاً نظری نیست بلکه تاثیرات بسیار گسترده‌ای در حوزه رفتاری مسلمانان با دیگر پیروان ادیان به جای خواهد گذاشت. از جمله آثاری که با محوریت این موضوع به رشته‌ی تحریر در آمده است به شرح زیر می‌باشد:

پلورالیسم تحویلی، اثر علیرضا قائمی نیا، چاپ ۱۳۷۹، در این کتاب به مسأله گوهر دین و پلورالیسم دینی و اخلاق باور، پلورالیسم دینی (گفتگو) پرداخته شده است به عبارتی این کتاب شامل چند مقاله در رابطه با پلورالیسم دینی است. این مقالات عمدتاً در نقد آرای سروش و صراط‌های مستقیم وی نگارش یافته است. ولی به دیدگاه اسلام در مورد نوع رفتار با پیروان ادیان دیگر در زمینه‌ی رفتار مسالمت‌آمیز و حق بودن و نجات بخشی به طور خلاصه‌تری پرداخته است.

پلورالیسم دینی تألیف جعفر سبحانی، چاپ ۱۳۸۵، در این کتاب به طور کلی در مورد زادگاه پلورالیسم وانگیزه‌های طرح پلورالیسم و قرائت‌هایی از آن، از جمله پلورالیسم در رفتاری، رستگاری و معرفت‌شناسی پرداخته است.

تکثر ادیان، تألیف حسین کامران، در سال ۱۳۸۲ چاپ شده، این کتاب در دو بخش به این موضوع پرداخته است. ایشان در ابتدا از زاویه‌ی جامعه‌شناسی و روان‌شناسی پدیده‌ی تنوع ادیان و علل طرح اندیشه‌ی پلورالیستی را بررسی کردند و سپس ضمن بیان نقادانه نسبت به نگاه افراطی انحصار‌گرایی مسیحیت، دیدگاه اسلام درباره‌ی پلورالیسم را بیان کرده است.

معناشناسی واژه پلورالیسم

واژه پلورالیسم مشتق از واژه‌ی «پلورال» به معنای جمع و کثرت است و پسوند «ایسم» یا «ایزم» دال بر گرایش و طرز فکری است که (در اینجا) قائل به کثرت و تعدد در امور است؛ بنابراین این پلورالیسم یعنی کثرت‌گرایی و پلورالیسم دینی یعنی مکتب و گرایشی که به کثرت و تعدد ادیان معتقد است. (جعفری، ۱۳۷۷) این واژه از مسائل نوظهور کلام است که در غرب رشد و تکوین یافته و به تدریج در کشور ما نیز آثاری از آن در نوشته‌های برخی افراد آشکار شده است. (بسیج، ۱۳۸۵) در جای دیگری پلورالیسم در لغت به معنای کثرت، چندگانگی، تعدد، مقام، شغل و دارا بودن بیش از یک منصب در کلیسا آمده است. (باطنی، ۱۳۷۸)

در تعریف اصطلاحی آن آمده است: پلورالیسم مترادف و منطبق با تسامح می‌باشد که به معنی مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز برای جلوگیری از جنگ‌ها و تخاصمات است. (کامران، ۱۳۷۸)

معناشناسی واژه دین

دین به فرمان برداری و پاداش و کیفر اطلاق می‌شود و به صورت استعاره در آیین و شریعت استعمال شده است. هم‌چنین دین مجموعه‌ای است که از طرف خداوند برای صاحبان عقل و خرد وضع شده و شامل اصول و فروع می‌باشد. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶)

آیت الله جوادی آملی در تعریف دین معتقد است: دین عبارت است از برنامه حقیقی و دستور واقعی، نگاهدار حدّ انسان و تحصیل سعادت ابدی آن است و همه آداب و متون آن محض علم و عین ثواب است که تدوین و تنظیم این چنین برنامه از کسی به جز آفریدگار انسان ساخته نیست. تعریف دیگری از دین شده این است که دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است

که برای اداره امور فردی و اجتماعی انسان‌ها و تأمین سعادت دنیا و آخرت آنان تدوین شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱)

بنابراین دین در اصطلاح مجموعه معارفی است که از جانب پروردگار بر پیامبر ﷺ نازل شده و مشتمل بر سه محور اساسی عقاید، احکام و اخلاق است.

معناشناسی واژه پلورالیسم دینی و پلورالیسم رفتاری

پلورالیسم دینی به معنای اعتقاد به این که حقیقت و سعادت نزد همه‌ی ادیان ممکن است وجود داشته باشد، پلورالیسم دینی، معمولاً بر دو پایه قرار دارد: ۱. تنوع فهم انسان از متون دینی. ۲. تنوع تفسیرها از تجربه‌های دینی. (آقابخشی، ۱۳۷۹)

این اندیشه به سه مساله حقانیت، رستگاری دینی و رفتاری نظر دارد و مبنای آن این است که همه ادیان، حق مشترک دارند و به دلیل بهره‌مندی از حقیقت مطلق و غایت قصوی، موجب رستگاری و کمال و تعالی پیروان خود خواهند شد. در بعد رفتاری پیروان ادیان مختلف می‌توانند زندگی مسالمت‌آمیزی در یک جامعه با یکدیگر داشته باشند و به حقوق خود و دیگران احترام بگذارند. در این نگرش حقیقت و رستگاری منحصر در دین ویژه‌ای نیست بر این اساس نزاع حق و باطل از میان ادیان رخت بر بسته، خصومت‌ها نزاع‌ها و مجادلات دینی نیز جای خود را به همدلی و همسویی می‌دهد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶)

بنابراین پلورالیسم رفتاری یعنی پیروان همه‌ی ادیان یا شرایع، در پرتو یک رشته مشترکات می‌توانند در کنار یکدیگر زندگی کنند، و همدیگر را تحمل نمایند و به اصطلاح زندگی مسالمت‌آمیز را پیاده کنند. (سبحانی، ۱۳۸۵) این نوع از پلورالیسم مورد قبول عقل و خرد و دین است. (بسیج، ۱۳۸۵)

جان هیک در تعریف پلورالیسم رفتاری آورده است: درکثرت گرایی رفتاری نوع تدین انسان‌ها نمی‌تواند ملاک رفتار در زندگی روزمره و اجتماعی باشد بلکه انسان‌ها ملزم هستند در سایه اصل حفظ مصلحت نوع بشری با یکدیگر رفتار کنند. (جان هیک، ۱۳۷۸)

بنابراین پلورالیسم رفتاری به معنی زندگی مسالمت‌آمیز پیروان همه ادیان در کنار یکدیگر است، لذا معتقدان به پلورالیسم رفتاری معتقدند که همه ادیان در پرتو یک سری از مشترکات می‌

توانند در کنار یکدیگر زندگی کنند. تا جنگ‌ها، خشونت‌ها و پیرانگری‌ها از جوامع بشری برداشته شود.

مبانی پلورالیسم دینی

پلورالیسم و تکثر گرایی، ریشه در نوع معرفت شناسی افراد و جهان بینی آنان داشته و از آن جا به مذهب و دین سرایت کرده است به دیگر سخن، سر چشمه ی پلورالیسم در جهان شناسی است یعنی اگر شخص در معرفت شناسی و جهان بینی معتقد به نسبیّت حقیقت یا نسبیّت درک باشد در دین نیز دچار نسبیّت و تکثر خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۱) لذا پلورالیسم دینی مبتنی بر برخی مبانی فلسفی و کلامی است:

۱- نسبیّت در فهم

نسبی بودن حقیقت به این معناست که هیچ چیزی، همان گونه که در واقع هست مورد آگاهی و درک انسان قرار نمی‌گیرد بلکه هر انسانی به مقدار و ظرفیت خود حقیقت را می‌یابد و لذا فهم هر کس از حقیقت، حق است، حق و باطل محض وجود ندارد بلکه همه آراء و اندیشه‌ها و در نتیجه همه مکاتب می‌تواند صحیح و حق باشد. (مایکل پترسون، هامکر ویلیام، ۱۳۷۹)

کثرت گرایان دینی هر چند غالباً از نسبی گرایی تمام عیار بیزاری می‌جویند، اما ناچار به گونه‌ای به نسبیّت تن می‌دهند و میان «حق برای او» و «حق برای من» تمایز می‌نهند. بر این اساس، با توجه بر اینکه عامه‌ی مسلمانان حقانیت یک دین را به زمانی خاص مقید می‌سازند، آنان چنین تقییدی را درباره‌ی گروه‌ها و فرهنگ‌های خاص به کار گرفتند و از حق بودن یک دین برای مسلمانان و حقانیت دینی دیگر برای مسیحیان سخن گفتند. (حسینی، ۱۳۸۲)

۲- تاثیر پذیری واقعیت از درک انسان

یکی از ادله‌هایی که کثرت گرایان بر آن تکیه می‌کنند، تنگناهای ادراک بشری است. آنان معتقدند واقعیت و حقیقت غیر از آن چیزی است که در دستگاه ادراکی ما وجود دارد. تنگناهای ادراکی بشر موجب می‌شود که هیچ‌کس واقعیت مطلق را آن گونه که هست درک نمی‌کند بلکه واقعیت را متناسب با خود می‌یابد. واقعیت جهان خارج وقتی به مجاری ادراکی انسان وارد می‌شود و با سلول‌های مغزی برخورد می‌کند رنگ خاص آن را می‌گیرد. حقیقت در ظرف ادراکی هر کس رنگ همان ظرف را به خود می‌گیرد. (الوین پلانتینجا، ۱۳۸۰)

براین اساس، گویا هر کدام از پیامبران به دلیل محدودیت‌های بشری از منظری خاص به دین نگریسته و از آن حقیقت واحد، تصویری متناسب با پیش دانسته‌های خویش ارائه داده است:

آنچه موجب شگفتی است، سخنان کثرت‌گرایانی است که از یک سو، همه‌ی مردم (و از جمله، انبیاء) را گرفتار تنگناهای بشری می‌دانند و اختلاف ادیان را در اختلاف منظر پیامبران ریشه‌یابی می‌کنند؛ و از سوی دیگر، عصمت انبیاء را نیز می‌پذیرند (سروش، ۱۳۸۰) و تجربه‌ی دینی پیامبر را معیاری برای سنجش تجارب دینی دیگران می‌خوانند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵)

تفاوت این مبنا با مبنای قبلی در توانایی ادراک عقل بشری است. در این مبنا معتقدند حقیقت واحد است ولی عقل انسان تاب درک کامل و جامع از یک حقیقت واحد را ندارد. از این رو هر کس به فراخور حال خود بخشی از حقیقت را درک می‌کند، در حالی که در مبنای قبلی معتقد به گوناگونی خود حقیقت و واقعیت شده بودند.

۳- گستردگی رحمت و هدایت الهی

یکی دیگر از ادله‌ی کثرت‌گرایان، گستردگی رحمت و هدایت الهی است. به گفته‌ی آنان، نمی‌توان خداوند را رحیم و عطوف به بندگان دانست و هم‌چنان بر گمراهی اکثریت آنان پای فشرد.

جان هیک در این باره می‌گوید: ما مسیحیان (از یک سو) خدا را دارای عشقی فراگیر می‌دانیم

و این باوریم که او آفریننده و پدر همه آدمیان و خواستار رستگاری و سعادت آنان است، اما از سوی دیگر مسیحیت را تنها راه رستگاری می‌شماریم. آیا می‌توان پذیرفت که خداوند مهربان که در پی نجات انسان‌هاست راه نجات را آن‌چنان مقدر کرده باشد که تنها اقلیتی اندک بتواند از آن بهره ببرند" (یوسفیان، ۱۳۹۰)

برخی از نویسندگان مسلمان نیز با بهره‌گیری از این دلیل، بر این نکته تأکید می‌ورزند که اگر اسم «هادی» خداوند بخواهد با مسمی باشد، باید در عالم عین تجلی و تحقق یابد. براین اساس، اگر اکثریت آدمیان طول تاریخ را گمراه بشماریم، این اسم را امری تشریفاتی انگاشته و برنامه‌ی الهی برای هدایت انسان‌ها را شکست خورده پنداشتیم و شیطان را در خنثی‌سازی تدابیر پیامبران، کامیاب دانسته‌ایم. (کامران، ۱۳۸۲)

مقتضای هدایت‌گری خداوند آن است که اسباب راهیابی را برای آدمیان فراهم سازد؛ تا هر کس با آزادی و اختیار خود راه سعادت یا شقاوت را برگزیند. بنابر این، اگر همه‌ی مردم به اتفاق در صراط مستقیم قدم گذارند، یا راهی دیگر در پیش گیرند، در مقدار هدایت‌گری خداوند افزایش و کاهش پدید نمی‌آید. (سروش، ۱۳۸۰) چنانچه خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطُّغُوتَ، وَ هَمَانَا فِي هَرَامَتِي بِمَامِرِي
فرستادیم که [اعلام کند که] خدا را بپرستید و از [پرستش] طاغوت بپرهیزید» (نحل: ۳۱)

عمومیت هدایت و رحمت خداوند بدان معناست که برای همه‌ی افراد بشر در همه دوره‌های تاریخ، اسباب هدایت فراهم شده‌است ولی چون مکانیسم این هدایت اراده و اختیار انسان است تنها کسانی از مشعل هدایت حقه، بهره‌مند شده‌اند که به آن دل سپرده و آن را تنها راه زندگی خود قرار داده‌اند نه آنان که با حقیقت لجوجانه در افتاده‌اند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶)

همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام

برخی گمان می‌کنند که در اسلام، «حقوق و روابط بین الملل» اغلب بر اساس «جنگ و ستیز» بنیان گذاشته شده‌است و احیاناً برای ادعای خود، به اعمال بعضی از حاکمان و زمامداران در طول تاریخ اسلامی استناد می‌کنند؛ در حالی که نصوص اصلی اسلامی، که باید بر آن اتکا داشت، عکس این مطلب را ثابت می‌کند و آن این است که اسلام، صلح و همزیستی با ادیان ملل را به صورت «اصل» و «قاعده‌ی اساسی» در نظام تشریحی خود ملاحظه کرده است، و احکام جنگ فقط در حالت ضرورت است که در این حالت، جنگ، «مشروع» خواهد بود؛ بنابراین، رفتار و عملکرد ناصواب بعضی زمامداران مسلمان در طول تاریخ اسلامی نمی‌تواند این نصوص صریح را باطل سازد. (محمصانی، ۱۹۷۲)

هم‌چنین پس از جنگ‌های شدید فرقه‌ای و مذهبی، اعم از جنگ‌های صلیبی و جنگ بین کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها و آثار شوم بر جای مانده از این جنگ‌ها و تمایل به گسترش دامنه‌ی ارتباط بین جوامع، این تفکر تقویّت شد که باید مذاهب دیگر را نیز به رسمیت پذیرفت و با آنها از در آشتی در آمد. به نفع جامعه است که مذاهب و مکاتب مختلف با هم همزیستی داشته باشند. (سبحانی، ۱۳۸۵)

بنابراین اسلام صلح و همزیستی را در بر دارد و آموزه‌های اسلام بدان تشویق و ترغیب می‌کند. برای شناخت دیدگاه اسلام درباره‌ی همزیستی مسالمت‌آمیز با ملل و مذاهب موافق و

مخالف، به دو منبع مهم، یعنی قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام مراجعه کرده و نوع رفتار مسلمانان با پیروان ادیان دیگر از منظر اسلام مورد بررسی قرار می‌گیرد تا از این رهگذر نوع رابطه توصیه‌های رفتاری دین اسلام با پیروان دیگر ادیان با پلورالیسم رفتاری یافته شود.

۱- پلورالیسم در رفتار و روش پیشنهادی قرآن نسبت به پیروان ادیان معاند

پلورالیسم نظریه‌ای است به معنی رسمیت شناختن همه ادیان و این‌که همه‌ی ادیان راهی به سوی حقیقت دارند و نظریه‌ی «پلورالیسم دینی» تفسیر و قرائت‌های گوناگونی دارد و بدون بررسی یکایک این قرائت‌ها نمی‌توان درباره‌ی آن داوری کرد، چه بسا ممکن است تفسیری از آن صحیح و استوار و تفسیری دیگر، باطل و بی‌پایه باشد.

نخستین تفسیر از آن، «کثرت‌گرایی رفتاری» است یعنی پیروان همه‌ی ادیان (به تعبیر نظریه پردازان) یا شرایع در پرتو یک رشته مشترکات می‌توانند در کنار یکدیگر زندگی کنند، و همدیگر را تحمل نمایند و به اصطلاح سیاستمداران تز «زندگی مسالمت‌آمیز» را پیاده کنند و «اومانیست‌ها را نوعی صاحب دین انگاشته که می‌توان با آنان نیز، به صورت مسالمت‌آمیز زندگی کرد» (سبحانی، ۱۳۸۵) و از برافروختن تعصبات مذهبی پرهیز شود. این گونه از پلورالیسم چندان بحث انگیز نیست و با انحصار‌گرایی و شمول‌گرایی نیز کنار آمدنی است. (یوسفیان، ۱۳۹۰)

برای بیان روش‌های پیشنهادی قرآن با پیروان ادیان (معاند) لازم است در مورد معیار زندگی مسالمت‌آمیز از نگاه قرآن و نیز برخورد قرآن با نژادهای گوناگون و گفتگوی مسالمت‌آمیز با آنها پرداخته شود.

۱-۱. معیار زندگی مسالمت‌آمیز

در جهان کنونی، برقراری ارتباط مناسب و اصولی میان کشورهای اسلامی و غیر اسلامی، امری حیاتی و ضروری است. بدین‌سان تنها راه برقراری زندگی مسالمت‌آمیز میان کشورهای جهان، تسلیم شدن در برابر فرمان‌ها و سفارش‌های قرآن کریم است، نه سر سپردن به آموزه‌های پلورالیسم که خود در آغاز راه است و از عقل بشری محض کمک می‌گیرد. (رحیمی نیا، ۱۳۸۱)

از این رو، خداوند در قرآن کریم مردم را به زیستن «مسالمت‌آمیز» با اهل کتاب زیر چتر توحید در کنار یکدیگر دعوت می‌کند و می‌فرماید:

« يا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ... ای اهل کتاب، بیایید تا بر سخنی که بین ما و شما یکسان است بایستیم؛ که جز خدا را نپرستیم و برای او هیچ گونه شریکی نیاوریم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد و پس اگر [از این پیشنهاد] اعراض کردند، بگویید: شاهد باشید که ما مسلمانیم [نه شما]». (آل عمران / ۶۴)

قرآن برای معرفی و پذیرش اسلام، افزون بر دعوت همگانی، در دعوتی خصوصی از اهل کتاب می‌خواهد که با مسلمانان هم آهنگ شوند؛ زیرا مسلمانان، به ویژه در اصل توحید، پیوندهای مذهبی فراوانی با اهل کتاب دارند. ممکن است گفته شود هدف اسلام از گشودن باب گفت و گو با ادیان دیگر، اثبات دلایل حقانیت خویش است، نه احترام نهادن به اندیشه‌های دیگران. هرچند اسلام از این کار به تبلیغ دین خود نظر دارد، ولی باید دانست اسلام با رفتار به دور از اجبار، اکراه و خشونت خود می‌کوشد پیروان ادیان دیگر با بصیرت و آگاهی در صراط مستقیم گام نهند. با این حال، اگر اسلام در روش گفت و گوی منطقی با پیروان ادیان دیگر کنار نیاید، از تلاش باز نخواهد ایستاد و می‌کوشد روابط مخدوش شده را با توجه به نمایه‌ی ویژگی‌های مشترک ادیان، بازسازی کند. (رحیمی نیا، ۱۳۸۱)

از آیات قرآن بر می‌آید که صاحبان ادیان مختلف می‌توانند با پذیرش خطوط کلی دینِ همدیگر، در کنار یکدیگر زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند. به دیگر سخن، دین حاکم یکی باشد و پیروان دیگر ادیان که در احوال شخصی، هر یک تابع دین خاص خودند در مسائل عمومی کشور، تابع دین واحد حاکم باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱)

هم‌چنان که رسول خدا ﷺ با افراد یهودی مدارا می‌نمود و با آنان از سر لجاجت و کینه برخوردار نمی‌کرد، همین امر بارها و بارها سبب شد تا افراد زیادی از اهل کتاب به حقانیت دین اسلام پی برده و به آن روی آورند. (جدید بناب، ۱۳۸۱)

هم‌چنان که امام خمینی(ره) درباره اجرای احکام اسلام در مورد غیر مسلمانان، که می‌توان گفت یکی از مصادیق مدارا می‌باشد، می‌فرماید:

«کفار مزبور در پناه اسلام هستند و احکام اسلام مانند مسلمان‌های دیگر درباره آنها جاری است و محقون الدم (و از ریختن خونشان جلوگیری شده) بوده و مالشان محترم است. (امام خمینی، ۱۳۸۷)

بر این اساس در روایتی از امام علی علیه السلام آمده است: «مَرَّ شَيْخٌ مَّكْفُوفٌ كَبِيرٌ يَسْأَلُ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام مَا هَذَا قَالُوا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ نَصْرَانِيٌّ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام اسْتَعْمَلْتُمُوهُ حَتَّى إِذَا كَبَرَ وَعَجَزَ مَنَعْتُمُوهُ أَنْفَقُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ. امیر المؤمنین علیه السلام هنگام گردش در شهر پیرمرد نابینایی را دیدند که از مردم درخواست کمک می‌کرد، پرسید این کیست؟ گفتند: مرد نصرانی است امام در پاسخ گفت: شگفتا، از او کار کشیدید اکنون که پیر و ناتوان شده‌است او را از زندگی باز داشته‌اید؟ از بیت المال به او بپردازید تا آبروی او حفظ شود» (حرعاملی، ۱۴۰۹)

استاد مطهری نیز به مسئله تکثرگرایی دینی در بُعد هنجاری و رفتاری قائل بوده، چنین اشاره می‌کند: از نظر اسلام، مسلمانان می‌توانند در داخل کشور خود با پیروان ادیان دیگری که ریشه توحیدی دارند، از قبیل یهود و نصاری و مجوس، هر چند بالفعل از توحید منحرف باشند، تحت شرایط معینی، همزیستی داشته باشند. (مطهری، ۱۳۷۲)

بنابراین می‌توان گفت همزیستی مسالمت‌آمیز اصل اساسی در پیوند زندگی اجتماعی است و نقش مهمی در تعاملات اجتماعی دارد همان‌طور که در قرآن کریم و سیره پیشوایان رعایت این اصل در میان ملت‌ها و مردم تاکید شده‌است چرا که همزیستی مسالمت‌آمیز بر مبنای اصل کرامت ذاتی انسان و از اصول اساسی اسلام به شمار می‌رود

۱-۲. قرآن و رفتاری عادلانه با پیروان ادیان معاند

جامعه اسلامی بر پایه تعالیم قرآنی بنا گردیده است و در مسیر اجرای اوامر الهی اداره می‌شود. یکی از اصول اساسی جامعه دینی که قرآن، آن را از نو پایه‌ریزی کرده است، اصل عدالت است. خداوند در قرآن افراد جامعه را به اجرای اموری از قبیل بر پا ساختن عدالت در روابط اجتماعی فرمان داده و از اموری هم‌چون گرایش به تبعیض و تجاوز از حدود الهی و تعدی به حقوق دیگران باز داشته است.

چنانچه در قرآن کریم آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»، «به راستی خدا به عدالت و احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد، و از فحشا و منکر و ستم‌گری نهی می‌کند. شما را اندرز می‌دهد تا متذکر [این حقیقت] شوید [که فرمان‌های الهی، ضامن سعادت دنیا و آخرت شماست.]» (نحل/۹۰)

اسلام به مسلمانان سفارش می‌کند تا با یکدیگر و با پیروان ادیان آسمانی و مکاتب دیگر بشری با عدل و مسالمت رفتار شود. این مطلب قرآنی است و نظام اسلام نیز در عمل بر این روال حرکت می‌کند. (کامران، ۱۳۸۲) بر این اساس خداوند در قرآن کریم مؤمنان و مسلمانان را دعوت به زندگی مسالمت‌آمیز بر پایه عدالت دعوت می‌کند و می‌فرماید:

« إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ... جز این نیست که مؤمنان برادرند پس آشتی افکنید میان برادران خویش. » (حجرات / ۱۰)

جمله " إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ " که در آیات فوق آمده است یکی از شعارهای اساسی و ریشه‌دار اسلامی است، شعاری بسیار گیرا، عمیق، مؤثر و پر معنی.... مسلمانان از هر نژاد و هر قبیله، و دارای هر زبان و هر سن و سال، با یکدیگر احساس عمیق برادری می‌کنند، هر چند یکی در شرق جهان زندگی کند و دیگری در غرب... به تعبیر دیگر اسلام تمام مسلمان‌ها را به حکم یک خانواده می‌داند، و همه را خواهر و برادر یکدیگر خطاب کرده، نه تنها در لفظ و در شعار که در عمل و تعهدهای متقابل نیز همه خواهر و برادرند. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶)

بنابراین مسلمانان باید با موخدانی که در نظام اسلامی زندگی می‌کنند؛ مانند یهودیان و مسیحیان که معتقد به خدا و نبوت الهی‌اند و به دیگر سخن، از یک نظر اهل توحیدند با مسالمت رفتار کنند. قرآن کریم پیروان ادیان و حیانی را به این رویکرد عملی فرا می‌خواند که به جای تلاش برای زیر سلطه بردن یکدیگر، بر محور مشترک توحید گرد آیند، و در اعلای این کلمه و عمل به مقتضای آن بکوشند.

چنانکه امام علی علیه السلام می‌فرماید: «جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْعَدْلَ قَوَاماً لِلْأَنَامِ وَ تَنْزِيهاً مِنَ الْمَظَالِمِ وَ الْأَثَامِ وَ تَسْنِيَةً لِلْإِسْلَامِ، خداوند پاک، عدالت را بر پا دارنده مردمان، مایه دوری از حق‌کشی‌ها و گناهان و وسیله آسانی و گشایش برای اسلام قرار داده است. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶) نابراین عدالت اجتماعی در میان پیروان ادیان در جهت کنترل و بهبود کیفیت روابط شکل می‌گیرد که در پرتو آن، نیازهای افراد مرتفع می‌گردد و می‌توانند در کنار هم زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشند.

۳-۱. قرآن کریم و نفی نژاد پرستی

قرآن برتری طلبی‌های ساختگی بین بشر را نفی کرده و هر گونه تصور نژاد پرستانه را محکوم کرده و همه‌ی انسان‌ها را فرزند یک پدر و مادر می‌شمرد و به طور قهری، فاقد برتری نژادی، قومی و مذهبی می‌داند.

در قرآن کریم نه تنها از نژاد و مساله آن چیزی نیامده است، بلکه در همه جا خطابات قرآن با «ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» و امثال آن شروع می‌شود و در هیچ موردی نشان از توجه خاص به نژاد و قوم مشخصی نیست.

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ، هان ای مردم! همانا شما را از یک مرد و از یک زن آفریدیم و شما را به هیأت اقوام و قبایلی در آوردیم تا با یکدیگر انس و آشنایی یابید. بی گمان گرامی‌ترین شما نزد خداوند پر هیزگارترین شما است که خداوند دانای آگاه است.» (حجرات/۱۳)

رابطه‌ای که اسلام بین فرد و اجتماع قائل است در هیچ دینی و ملتی سابقه ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴) تساوی و برابری انسان‌ها یکی از اصول مهم همزیستی مسالمت‌آمیز است؛ چون نژاد پرستی، خود برتر بینی، تحقیر ملت‌ها و مذاهب دیگر، سبب مشکلات فراوانی برای جامعه‌ی بشری شده‌است. جنگ جهانی اول و دوم، نمونه‌ی بارز بر این مدعا است.

تفاوت در رنگ، نژاد و ملیت، مایه‌ی فضیلت یکی بر دیگری نیست؛ بلکه از نظر قرآن اختلاف زبان‌ها و رنگ‌ها از آیات و نشانه‌های الهی به شمار می‌رود و وسیله‌ای برای شناخت افراد و اشخاص از یکدیگر است؛ چه این که اگر همه‌ی انسان‌ها یک شکل، یک رنگ و دارای قد و قواره‌ی یکسان باشند، زندگی دچار مشکل و هرج و مرج خواهد شد از نظر قرآن کریم، نه تنها انسان‌ها، فضیلتی بر یکدیگر جز به تقوا و پرهیز کاری ندارند، بلکه مجموعه‌ی انسان‌ها، «خانواده‌ی بشری» و «امت واحد» را تشکیل می‌دهند.

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ؛ [در آغاز] مردم، امت یگانه بوده‌اند؛ آن گاه خداوند پیامبران را مژده آور و هشدار دهنده بر انگیخت، و با آنان به حق، کتاب آسمانی فرستاد تا در میان مردم در آنچه اختلاف می‌ورزند، داوری کند...» (بقره/۲۱۳) بسیاری از آیات قرآن کریم، خطاب به تمام بشر است؛ مانند «یا بنی آدم»، «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ» این خطاب‌ها و تعبیرها می‌رساند که انسانیت، معنای مشترک بین تمام ساکنین زمین است. افراد مناطق گوناگون هیچ فرقی با یکدیگر ندارند. بشر در

۱. تعبیر «بنی آدم» در چند آیه از جمله: اعراف ۱۷۱، ۳۵، ۲۷، ۲۶؛ اسراء ۷۰ آمده است.

۲. تعبیر «یا ایها الإنسان» مانند: انفطار (۸۲)، ۶؛ انشقاق (۸۴)، ۶؛ حدود ۶۰ آیه دارای تعبیر «الإنسان» است.

طول تاریخ از حیث زبان، رنگ، نژاد و... متفاوت بوده است؛ ولی از نظر اسلام، همه، فرزندان یک پدر و مادر آدم و حواء: هستند و این تفاوت‌ها، در انسانیت انسان خدشه‌ای وارد نمی‌سازد. (کریمی نیا، ۱۳۸۳)

بر این اساس قرآن کریم امتیازات نژادی و تمام پیوندهای محدود را به کلی نفی کرده است و همه را برادر و متعلق به یک خانواده اعلام می‌کند و همه افراد را از هر نژاد و هر زبان منحصر به پیوند اخوت و برادری می‌داند.

۱-۴. قرآن و گفتگوی مسالمت‌آمیز

قرآن کریم به مسلمانان دستور اکید می‌دهد که با «جدال احسن» و «گفت و گوی مسالمت‌آمیز»، با اهل کتاب سخن بگویند و روابط خود را بر اساس «اصول مشترک» قرار دهند زیرا این یک اصل اساسی برای گفتگوی مسالمت‌آمیز است.

پیامبر اکرم ﷺ با هدایت قرآنی ماموریت یافت تا با اهل کتاب با مدارا و نرمی برخورد کند، چنانچه در قرآن کریم آمده است: «وَلَا تَجِدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَ قُولُوا عَمَّا بِالذِّمَىٰ أَنْزَلْنَا وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ وَ إِلَاهُنَا وَ إِلَاهُكُمْ وَاحِدٌ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ، و با اهل کتاب، جز به شیوه‌ای که نیکوتر است، مجادله نکنید، مگر کسانی از آن‌ها که مرتکب ظلم و ستم شده‌اند و بگویید: به آنچه بر ما و [به آنچه] بر شما نازل شده ایمان آورده‌ایم، و خدای ما و خدای شما یکی است و ما همه فرمانبردار اویم.» (عنکبوت/۴۶)

در این آیه اشاره است که ارشاد جامعه و دعوت مردم بسوی پروردگار باید با بهترین وجه و زیباترین نحو و با نرمش در آگاهی آنان به نشانه‌های هستی خدای جهان و ایمان به او، باشد. (طبرسی، ۱۳۶۰)

خداوند رسول خدا ﷺ را مامور کرد تا از طریق تلاوت قرآن دعوت و تبلیغ کند، در این آیه کیفیت دعوت را بیان می‌کند، و از مجادله با اهل کتاب که اطلاق آن شامل یهود و نصاری می‌شود و مجوس و صابئین هم ملحق به آن دو می‌شوند نهی می‌کند، و می‌فرماید: با این طوایف چند گانه مجادله مکن، مگر به طریقی که بهترین طریقی مجادله بوده باشد، و از آن بهتر تصور و امکان نداشته باشد و مجادله وقتی نیکو به شمار می‌رود، که با درشتخویی و طعنه و اهانت همراه نباشد، پس یکی از خوبی‌های مجادله این است که با نرمی و سازش همراه باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴)

قرآن مجید، به مسلمانان دستور می‌دهد که از دشنام دادن به کافران و بت پرستان بپرهیزند؛ چرا که آن‌ها هم به همین روش متوسل می‌شوند. «وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، [معبود] کسانی را که غیر خدا را می‌خوانند دشنام ندهید، مبدا آن‌ها [نیز] از روی ظلم و جهل خدا را دشنام دهند، این چنین، برای هر امتی عملشان را زینت دادیم؛ سپس باز گشت آن‌ها به سوی پروردگارشان است و آن‌ها را از عملی که می‌کردند آگاه می‌سازد [و پاداش و کیفر می‌دهد]». (انعام: ۱۰۸)

از آنجا که بیان دستورهای اسلام همراه با منطق، استدلال و شیوه‌های مسالمت‌آمیز است، به برخی از مؤمنان که از روی ناراحتی شدید برای «مسأله‌ی بت پرستی»، به بت‌های مشرکان دشنام می‌دادند، سفارش آکید می‌کند که از ناسزا گفتن بپرهیزند و رعایت اصول ادب، عفت و نزاکت در بیان را حتی در برابر خرافی‌ترین و بدترین ادیان، لازم می‌شمارد؛ زیرا هر گروه و ملت، به عقاید و اعمال خویش تعصب دارد و ناسزا گفتن و برخورد خشن باعث می‌شود که آن‌ها در عقاید خود سخت‌تر شوند. (کریمی نیا، ۱۳۸۳)

بنابراین گفتگو به عنوان ابزار مهم ارتباط اجتماعی انسان‌ها با هم‌دیگر در همه اشکال زندگی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است زیرا گفتگو هدفی است که صلح و زندگی مسالمت‌آمیز را در زندگی انسانی و در میان پیروان ادیان به ارمغان می‌آورد و منطق را به جای جنگ و درگیری حاکم می‌کند.

۲- پلورالیسم رفتاری و روش پیشنهادی قرآن نسبت به ادیان غیر معاند

از دیدگاه قرآن کریم، نه تنها اهل کتاب، بلکه مشرکان صلح جو نیز درخور نیکی و عطف‌اند؛ و شایسته نیست که مؤمنان عدالت و دادگری را از آنان دریغ دارند. (یوسفیان، ۱۳۹۰) قرآن کریم، حتی نسبت به مشرکان و بت پرستان، اگر دست به توطئه‌ای زنند و بر سر راه تبلیغ اسلامی و بیان حقایق دینی و روشنگری اذهان بشر مانع ایجاد نکنند و پیشقدم در جنگ با مسلمانان نگردند [هر چند از نظر عقیدتی هر مسلمان موظف است بت پرستی و شرک را عملی زشت و مبغوض بداند]، روش قسط و احسان را توصیه کرده. (کامران، ۱۳۸۲)

بنابراین زندگی «مسالمت‌آمیز» تنها اختصاص به اهل کتاب ندارد، بلکه قرآن آن را در مورد مشرکان نیز به گونه‌ای خاص تجویز کرده و می‌فرماید:

« لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ...[اما]خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند باز نمی‌دارد که به آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خداوند دادگران را دوست می‌دارد» (ممتحنه/۸)

با توجه به آیه دریافت می‌شود که حق تعالی همواره مسلمانان را به داشتن روابط سالم با پیروان ادیان دیگر ترغیب می‌کند و حتی به آنان سفارش می‌کند برای صلح و دوستی، برخوردی عفوآمیز با آنان داشته باشند و از برخی کارهای ناپسندشان نسبت به خویش درگذرند. (گواهی، ۱۳۹۸)

قرآن به همه‌ی ما دستور داده است که به هر انسانی خواه مشرک، خواه کمونیست، خواه بت پرست، هر دینی که باشد، همین که درصدد براندازی اسلام نباشد و علیه اسلام و مسلمین تلاش و کوشش نمی‌کند، نه تنها آن‌ها را نرانید بلکه نسبت به آن‌ها عادل و مهربان، عطوف و رئوف باشید. (جوادی آملی، ۱۳۷۷)

تعامل مثبت همراه با مدارا با فرقه‌ها و افراد غیر مسلمان نیز در جامعه اسلامی از مظاهر مدارا است. در قرآن کریم و سیره و سنت پیامبر و ائمه معصومین علیهم‌السلام روی این موضوع تأکید شده و این تعامل اختصاص به اهل کتاب هم‌چون یهودیان و مسیحیان نداشته بلکه شامل کافران و مشرکان هم که در ستیز و جنگ با حکومت دینی نیستند؛ می‌شود. (سعیدی، ۱۳۸۵)

برای بیان روش‌های پیشنهادی قرآن با پیروان ادیان غیر معاند لازم است در مورد استقبال از زندگی مسالمت‌آمیز و نیز استقبال از مدارا و حقوق اقلیت‌ها و پیشنهاد صلح با پیروان ادیان غیر معاند از منظر قرآن پرداخته شود.

۲-۱. قرآن و استقبال از زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان دیگر

پیروان ادیان گوناگون با حفظ اعتقاد خود می‌توانند با حفظ مقررات، زیرمجموعه یک دین بوده و در کنار یکدیگر زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند؛ زیرا هیچ کس در نظام دنیایی، ارباب عقاید و افکار دیگران نیست تا بگوید قدرت تفکر از آن من است و هرچه من می‌اندیشم حق است و دیگران هم باید مانند من بیندیشند؛ بلکه راه تفکر برای همگان باز است. (دین شناسی، ۱۳۸۱)

از این رو خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ، برخی، بعضی دیگر را ارباب خود قرار ندهید؛ یعنی این گونه نباشید که بگوئید افکار من حاکم باشد» (آل عمران/۶۴)

خطاب در این آیه به عموم اهل کتاب است و در حقیقت دعوت به این است که همه بر یک کلمه متفق و مجتمع شوند، به این معنا که بر مبنای آن کلمه واحده عمل کنند و اگر نسبت را به خود کلمه داده، برای این بوده که بفهماند کلمه نامبرده چیزی است که همه از آن دم می‌زنند و بر سر همه زبان‌ها است، و این می‌فهماند که در اعتقاد و اعتراف و نشر و اشاعه آن همه متحدند. (طباطبایی، ۱۳۷۴) و قرآن به همه آنها اعلام می‌کند: ما و شما در اصل توحید مشترکیم بیاید دست به دست هم داده این اصل مشترک را بدون هیچ پیرایه‌ای زنده کنیم و از تفسیرهای نابجا که نتیجه آن شرک و دوری از توحید خالص است خودداری نمائیم. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶)

کثرت گرایی دینی، ناظر به این نیست که انسان‌هایی با داشتن عقاید و مذاهب و ادیان گوناگون می‌توانند در جامعه، زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند یا خیر؛ زیرا ممکن است گروه‌ها، با داشتن افکار و عقاید و مذاهب و ملل و نحل گوناگون، زندگی مسالمت‌آمیز و مشترک داشته باشند.

معنای زندگی مسالمت‌آمیز اقوام و ملل، این نیست که اینها یکدیگر را جهنمی دانسته و بالأصله طرد کنند، ولی از روی ناچاری و اضطرار کنار هم زندگی کنند؛ زیرا ممکن است یکدیگر را باطل و معذور بدانند، نه دوزخی؛ چون هر باطل و مبطلی، اهل جهنم نیست؛ بلکه ممکن است در تشخیص حق، دچار اشتباه شده باشند و اگر انسانی پس از سعی لازم، در تشخیص هدف اشتباه کرده باشد، گر چه از فوز فیض حق طرفی نمی‌بندد، ولی ممکن است به دوزخ نیز نرود.

به دیگر سخن، زندگی مسالمت‌آمیز ارباب نحله‌های متنوع، نوعی دندان بر جگر گذاشتن و به اصطلاح، تظاهر به سلم و به تعبیری سازش سیاسی نیست، بلکه نوعی سازش انسانی است؛ زیرا ممکن است کسی بر حق باشد و دیگری باطل، اما پذیرنده‌ی باطل در تشخیص حق تقصیر نکرده و قاصر باشد؛ یعنی برای راهیابی به حق، تلاش و کوشش کرده ولی به مقصد نرسیده است چنین انسانی با آنکه سخنش باطل است، خودش اهل دوزخ نیست، بلکه معذور و موقوف به فرمان خداست. (دین شناسی، ۱۳۸۱)

۲-۲. قرآن و استقبال از مدارا با پیروان ادیان غیر معاند

مدارا یکی از مهم‌ترین اصول اخلاقی است که در بهبود روابط اجتماعی نقش تاثیرگذاری دارد. قرآن با کفار و ملحدانی که در اثر پیروی مکتب الحادی و مادی، موحد نبوده و به مبدأ و معاد اعتقادی ندارند، ولی درصدد بر اندازی نظام اسلامی نیستند، بلکه حاضرند با مسلمانان زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند، دستور مدارا و رفتار با مسالمت می‌کند؛ زیرا اگر با نظام اسلامی درگیر شده و در صدد بر اندازی نظام باشند، اسلام دستور دفاع و مقابله با آنان را داده است. خدای سبحان درباره‌ی آنان می‌فرماید:

« إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، فقط خدا شما را از دوستی با کسانی باز می‌دارد که در کار دین با شما جنگ کرده و شما را از خانه‌هایتان بیرون رانده یا در بیرون راندنتان یکدیگر را پشتیبانی کرده‌اند و هر کس آنان را به دوستی گیرد، آنان همان ستم‌گراند.» (ممتحنه/۹)

بر اساس این آیه، با کافرانی که نه سابقه‌ی سوء داشتند و نه لاحق‌ه‌ی سوء، نه قبل از پیروزی اسلام، بر ضد اسلام و مسلمانان تلاش و کوشش کردند و نه بعد از پیروزی اسلام به این کار اقدام می‌کنند، رفتار با قسط و عدل رواست.

بنابراین، زندگی مسالمت‌آمیز با کسانی رواست که وقتی پیامبر اسلام ﷺ در مکه مظلوم بود، کاری به او نداشتند و پس از مهاجرت از مکه به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی نیز مزاحم اسلام و مسلمانان نبودند. هم‌چنین با کافران بی‌طرف که نه خودشان مزاحم اسلام بودند و نه مزاحم و مهاجم به وجود آوردند و سرانجام از نظر مالی، فکری، نظامی و سیاسی به زیان اسلام و مسلمانان کاری انجام نداده و نمی‌دهند، با این دسته نیز می‌توان زندگی مسالمت‌آمیز داشت؛ به گونه‌ای که زندگی با آن‌ها انسانی باشد؛ یعنی نه تنها به آن‌ها ظلم نکرد، بلکه کمال قسط و عدل را روا داشت و نسبت به آن‌ها احسان کرد؛ زیرا عدل، انصاف و احسان خوب است، گر چه نسبت به کافر باشد؛ و نیز جور و ستم ناپسند است، گر چه نسبت به کافران باشد.

پیامبر اسلام ﷺ با الهام از آیات قرآن کریم، در برابر مخالفین و منکران دین، بسیار خوش رفتار بودند. آن حضرت، نفس انسان بودن را معیار احترام می‌دانستند و می‌فرمودند:

الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالٌ اللَّهُ فَأَحَبُّهُمْ إِلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ، همه مردم مخلوق و عیال خدایند و محبوب‌ترین آنها نزد خداوند، کسی است که خیر و نفع او برای سایرین بیش‌تر باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳)

نمونه‌ای دیگر از مدارا و رفتار مسالمت‌آمیز در اسلام، فرمان امام علی علیه السلام خطاب به مالک اشتر است. آن حضرت، مدارا با هم نوعان را یک اصل دینی در رفتار با مسلمانان قرار داده و مطابق آن، دستور به عدالت در رفتار با آنها را می‌دهد؛ زیرا این فرمان دارای کلماتی است که دلالت بر عام دارد؛ به خصوص این قسمت از خطبه که می‌فرماید:

أَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِرَعِيَّتِكَ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَالتَّعَطُّفَ عَلَيْهِمْ وَالْإِحْسَانَ إِلَيْهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا تَغْتَنِمُ زَلَّتْهُمْ وَعَثَرَاتِهِمْ فَإِنَّهُمْ إِخْوَانُكَ فِي السُّبَّةِ وَنُظْرَاؤُكَ فِي الْخَلْقِ، ای مالک! قلبت را از رحمت و محبت و لطف به مردم آکنده کن و مبادا چون گرگ فرصت طلب، حقوق آنان را پایمال سازی؛ زیرا مردم دو قسمند: یا مسلمان و برادر دینی و یا غیر مسلمان که در آفرینش مانند تو هستند. (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳)

رهبر کبیر انقلاب، الگو قرار دادن پیشوایان دین در رفتار با مردم را همواره مورد تاکید قرار می‌دادند و می‌فرمودند: کوشش کنید که با بندگان خدا جوری رفتار کنید که امامان شما رفتار می‌کردند، پیغمبر شما رفتار می‌کرد و سایر انبیاء رفتار می‌کردند. (امام خمینی، ۱۳۸۷)

۲-۳. قرآن و استقبال از حقوق اقلیت‌ها

وجود عقیده‌ها و دین‌های گوناگون در دنیا از یک سو و گوناگونی نژاد، رنگ، زبان و نیز متوازن نبودن جمعیت این گروه‌ها در مناطق مختلف جهان از سوی دیگر، مفاهیمی هم‌چون اکثریت و اقلیت را به وجود آورده است. لذا امروزه کشوری وجود ندارد که همه‌ی افراد و اتباع آن از یک نژاد و قومیت بوده، به یک زبان تکلم کنند و پیرو یک آیین و مذهب باشند. بدین ترتیب، اسلام اجازه می‌دهد اقلیت‌های مذهبی و مخالفان اسلام، در جامعه‌ی اسلامی باشند و از حقوق انسانی بهره‌مند شوند و تا وقتی اقلیت‌ها به حقوق اکثریت تجاوز و ضد اسلام و مسلمانان توطئه نکنند، در کشور اسلامی به طور کامل آزاد هستند و مسلمانان وظیفه دارند با آن‌ها به عدالت و نیکی رفتار کنند؛ ولی اگر ضد اسلام و مسلمانان، با کشورهای دیگر بند و بست داشته باشند، مسلمانان موظف هستند جلو فعالیت آن‌ها را بگیرند و هرگز آن‌ها را دوست خود ندانند.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «سَمَاعُونَ لَلْكَذِبِ أَكْلُونَ لَلْسُخْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ إِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَصُرُّوكَ شَيْئًا وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» اگر از اهل کتاب کسانی برای رفع مرافعه، به تو مراجعه کنند، پس حکم کن میان آنان، یا این که از آنان اعراض بنما. (مائده/۴۲)

اسلام به غیر مسلمانان حق دادخواهی، داوری و حمایت قضایی در جهت اقامه عدالت و رعایت حقوق و پایان دادن به اختلاف‌ها و نزاع‌ها داده است. بنابراین آنان می‌توانند برای داوری و حکم نزد حاکم اسلامی بروند و حاکم اسلامی مختار است که بپذیرد، یا براساس مصلحتی که می‌داند داوری را نپذیرد، ولی اگر پذیرفت باید به قسط و عدل حکم دهد

بنابراین درباره اقلیت‌های مذهبی با نگاه صلح جویانه اسلامی، فرض بر حفظ همزیستی و زندگی مسالمت‌آمیز با انعقاد قراردادهای صلح بوده و پس از آن نیز آموزه‌های اسلامی مبنی بر وفای به عهد در رعایت تعهدات متقابل میان مسلمانان و غیر مسلمانان است.

علاوه بر قرآن، پیامبر اکرم ﷺ نیز در بسیاری از روایات خویش بر همزیستی و رفتار مسالمت‌آمیز با اقلیت‌های مذهبی تاکید داشته است:

«مَنْ آذَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ وَ مَنْ كَتَبَ خَصْمَهُ خَصَمْتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» «هر کس به اهل ذمه (یهودی، مسیحی و زرتشتی که در پناه اسلام است) آزار رساند، دشمن او خواهم بود و هر کس من دشمن او باشم، روز قیامت دشمنی خود را نسبت به او آشکار خواهم نمود» (کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹)

پیامبر اکرم ﷺ از هر راه ممکن تلاش می‌کردند تا فاصله اعتقادی کافران و دین الهی را کاهش دهد بنابراین با اصل مدارا و سازش در عین قدرت و صلابت نسبت به آن اقدام می‌کردند هر چند دعوت آنان به حقیقت راه دشواری بود ولی حضرت با سعه صدر و رفتار مسالمت‌آمیز و نرم‌خویی و گشاده‌رویی در دل‌های آنان نفوذ کرده و مسیر هدایت را برای آن هموار می‌ساخت.

۴-۲. قرآن و استقبال از پیشنهاد صلح

در اسلام، صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان و مذاهب دیگر، به صورت قاعده اساسی ملاحظه شده است بر این اساس روابط مسلمانان با غیر مسلمانان بر مسالمت و رفتار عادلانه است. اسلام هیچ‌گاه به پیروان خود اجازه قتل و کشتار پیروان مذاهب دیگر را نمی‌دهد و

وجود عقاید مخالف، مجوزی بر رفتار خصمانه نیست؛ بلکه بر عکس، اسلام به پیروان خود دستور می‌دهد با مخالفان اسلام، رفتاری مبتنی بر صلح و عدالت داشته باشند.

خداوند در قرآن کریم مردم را دعوت به صلح می‌کند و می‌فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»؛ «و اگر برای صلح و تعلیم پیش آمدند، تو نیز بپذیر و بر خدا توکل نمای، همواره او بسیار شنوای داناست» (انفال/۶۱)

در این آیه خداوند به پیامبر اسلام ﷺ فرمان می‌دهد اگر گروه‌هایی از کفار یا دیگرانی مانند بنی قریظه و بنی‌نضیر که پیمان صلح خود را نقض کردند و از در جنگ با مسلمانان درآمدند، به صلح و روش مسالمت‌آمیز تمایل نشان دادند تو نیز به در صورت مصلحت با آنان صلح کن (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸) و خداوند از پیامبرش می‌خواهد که اگر شرایط، عادلانه است در پذیرش صلح دچار تردید نشود.

این رفق و مدارا کردن نشانه عقل و قدرت تدبیر است؛ نه نشانه ضعف و ذلت و عقب نشینی. بلکه تندی و اهانت کردن نشانه‌ی ضعف و ذلت است. (محمدی اشتهاردی، ۱۳۸۳)

در مدارای رسول اعظم تفاوتی میان دوست و دشمن، کافر و مسلمان وجود نداشت و رحمت و مدارای ایشان به طور گسترده بر عموم مردم بود همان‌گونه که با مردم مکه و بت پرستان مدارا می‌کرد، برای هدایت اهل کتاب هم چنین بود و این مساله یکی از جلوه‌های رحمت او بر عالمیان است.

بر همین اساس امام علی علیه السلام می‌فرماید: «وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلْحاً دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَ لِلَّهِ فِيهِ رِضًا فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَةً لِيُجُودَكَ وَ رَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ وَ أَمْنًا لِبِلَادِكَ وَ لَكِنَّ الْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلْحِهِ فَإِنَّ الْعَدُوَّ رَبُّمَا قَارِبَ لِيَتَعَفَّلَ فَخُذْ بِالْحَزْمِ وَ أَنْتَهُمْ فِي ذَلِكَ حُسْنُ الظَّنِّ، صلحی را که دشمن بر تو عرضه کند و مطابق رضای خدا باشد، ردّ مکن؛ زیرا صلح موجب آسایش لشکریان و آسودگی خاطر تو و ایمنی کشور خواهد بود. اما بعد از آشتی و سازش، سخت بر حذر و بیدارباش؛ چه بسا پیشنهادهای صلح برای اغفال طرف است. بنابراین بهتر است احتیاط را از دست ندهی و خوشبینی را در این سازش مورد اتهام قرار ده» (نهج البلاغه: خطبه ۵۳)

از این رو می‌توان گفت زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان از آن جهت در اسلام مورد تاکید واقع شده که ابزار مناسبی برای ساخت جامعه‌ای متحد و یکپارچه، و دارای صلح و آرامش است.

نتیجه

یکی از مباحث مهم که امروزه مطرح است چگونگی ارتباط و رفتار با پیروان دیگر ادیان است هر چند این مساله در گذشته وجود داشته اما با طرح مباحث نوین کلامی، از جهت بررسی مبانی نظری و کاربردی مورد توجه اندیشمندان و متفکران قرار گرفته است. دیدگاه نظری اسلام در زمینه رفتار و همزیستی مسالمت‌آمیز این است که صلح و همزیستی با ادیان و ملل را به صورت اصل و قاعده اساسی در نظام تشریحی خود ملاحظه کرده است و احکام جنگ فقط در حالت ضرورت است که در این حالت، جنگ مشروع خواهد بود. هم‌چنین موضوع پلورالیسم در رفتار و روش قرآن نسبت به پیروان ادیان معاند و غیر معاند این است که پیروان همه ادیان در پرتو یک رشته مشترکات می‌توانند در کنار یکدیگر زندگی مسالمت‌آمیز پیاده کنند و پیروان ادیان وحیانی را به یک رویکرد عملی فرا می‌خواند که به جای تلاش برای به زیر سلطه بردن یکدیگر بر محور مشترک توحید گرد آیند.

منابع

بعد از قرآن کریم و نهج البلاغه

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳)، تحف العقول، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، ج ۹، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

آقا بخشی، علی، (۱۳۷۹)، فرهنگ علوم سیاسی، چاپ اول، قم: نشر چاپار.

باطنی، محمد رضا، (۱۳۷۸)، فرهنگ معاصر انگلیسی به فارسی، ج ۷، چاپ چهارم، تهران: فرهنگ معاصر.

گواهی، عبدالرحیم، (۱۳۹۸)، درآمدی بر تاریخ ادیان در قرآن، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.

بسیج، احمد رضا، (۱۳۸۵)، نقد و بررسی پلورالیزم دینی، چاپ دوم، تهران: انتشارات اندیشه اسلامی.

پترسون، مایکل، هامکر، ویلیام، (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی «در آمدی بر فلسفه دین»، چاپ سوم، مترجمین: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.

پلانتینجا، الوین، (۱۳۸۰)، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی زاد، تهران: انجمن معارف.

تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات.

جدید بناب، علی، (۱۳۸۱)، تحلیلی بر عملکرد یهود در عصر نبوی، قم، موسسه آموزش و پرورش امام خمینی (ره).

جعفری، محمد رضا، (۱۳۷۷)، فرهنگ فشرده‌ی انگلیسی فارسی، چاپ سوم، تهران: انتشارات تنویر.

جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۱)، دین شناسی، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا، قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، شریعت در آیینه معرفت، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، چاپ اول، ج ۱۵، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.

حسینی، حسن، (۱۳۸۲)، پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین، تهران: سروش.

خمینی، روح الله، (۱۳۸۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۶)، مفردات فی الفاظ قرآن، ج ۱، چاپ دوم، تهران، انتشارات مرتضوی.

ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۶)، تحلیل و نقد پلورالیزم دینی، تهران، چاپ سوم، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه.

رحیمی نیا، داود، (۱۳۸۱)، حقانیت یا نجات: نگاهی درون و برون دینی به پلورالیسم، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

سبحانی، جعفر، (۱۳۸۵)، پلورالیزم دینی یا کثرت گرایی، چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۰)، صراط‌های مستقیم، چاپ چهارم، بی جا: مؤسسه فرهنگی صراط.

سعیدی، علی، (۱۳۸۵)، صلابت و سهولت در مکتب پیامبر ﷺ، تهران، پژوهشکده‌ی تحقیقات اسلامی.

سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، تهران: صراط.

صبحی، محمصانی، (۱۹۷۲م)، القانون العلاقات الدولیه فی الإسلام، بیروت: دارالعلم للملایین.

طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، ج ۱۶ و ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰)، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹ و ۱۰، مترجمان، تحقیق: رضا ستوده، تهران، چاپ اول، انتشارات فراهانی.

- کامران، حسن، (۱۳۸۲)، تکثر ادیان، چاپ اول، قم: پژوهشکده‌ی فرهنگ و معارف.
- کبیر مدنی شیرازی، علی بن احمد، (۱۴۰۹)، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، ج ۱، محقق: محسن حسینی امینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کریمی نیا، محمد مهدی، (۱۳۸۳)، همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام و حقوق بین الملل، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پرورشی امام خمینی (ره).
- مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۵)، «مدرنیسم و وحی»، فصلنامه کیان، شماره ۲۹، ص ۱۸.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، محقق و مصحح: جمعی از محققان، ج ۹۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محمدی اشتهاردی، محمد، (۱۳۸۳)، آموزه‌های اخلاقی رفتاری امامان شیعه، قم: بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، ج ۲، چاپ یازدهم، قم: نشر صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، (۱۳۶۶)، تفسیر نمونه، ج ۷ و ۲ و ۲۲، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- هاروود هیک، جان، (۱۳۷۸)، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران، نشر علم.
- یوسفیان، حسن، (۱۳۹۰)، کلام جدید، چاپ پنجم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال پنجم، شماره هشتم / پائیز و زمستان ۱۴۰۰ش - ۱۴۴۳ق صص ۱۴۵-۱۲۳

بررسی اغراض ثانویه جمله‌های خبری در جزء ۲۸ قرآن کریم

مجتبی محمدی مزرعه شاهی^۱

زهرا رحمانی نعیم آبادی^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳)

چکیده

بلاغت کتاب پروردگار در سه هنر بزرگ معانی و بیان و بدیع متجلی است. یکی از موضوعات مهم علم معانی، معانی ثانویه جملات است و منظور از آن پیام محوری و نهایی است که در واقع مقصود اصلی گوینده است و معنی ظاهری یعنی اخبار و پیام‌رسانی را تحت شعاع قرار داده است. منظور از معانی ثانویه جملات، مقاصدی غیر ظاهری است که گوینده به‌خاطر آن جمله را ایراد می‌کند. قرآن‌پژوه در مطالعات تفسیری خود باید به معانی ثانویه آیات که قطعا در افاده پیام نهایی سهم بسزایی دارند، توجه کافی مبذول دارد و نیز دقت کند که این معنا نتیجه نهایی مفهوم همهی جمله است. خداوند از بیان جملات خبری اغراضی دارد که گاهی هدف اصلی است و گاهی بیانگر اهداف دیگری دارد. در این مقاله ابتداء تعاریف و اصطلاحات مرتبط با موضوع تعریف و بررسی شد سپس از تمامی سوره‌های جزء ۲۸ یک یا دو نمونه آیه-ای که جمله‌ی خبری در آن دارای معنای ثانویه بود آورده شده است. و این نتیجه حاصل شد که جملات خبری در اکثر آیات این جزء، معنای ثانویه دارند و چون مضامین سوره‌های این جزء مختلف و متنوع است خداوند برای بیان تاثیر گذارتر آنها اغراض ثانویه‌ای را در ظاهر جاگذاری نموده است و همین از عوامل جاودان شدن قرآن است.

کلید واژها: خبر، اغراض ثانویه، قرآن، جزء ۲۸

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی میبد) mojtaba۳mohammadi@gmail.com

۲. کارشناس ارشد دانشکده علوم قرآنی میبد z.rahmmani۸@gmail.com

مقدمه

در یک تقسیم‌بندی، علوم بلاغی مجموعه معانی، بیان و بدیع را در برمی‌گیرد و نقش مهمی در بیان کلام ایفا می‌کند. جمله‌ها به دو بخش خبری و انشایی تقسیم می‌شوند. جمله خبری: خبری را بیان می‌کند که قابل صدق یا کذب است و در جهان خارج واقع می‌شود. در تعریف جمله انشایی باید گفت جمله انشایی: کلامی است که خبر را بیان نمی‌کند و قابل صدق یا کذب نیست، مثل امر، نحو، تعجب، استفهام و.....، نکته مهم در مورد صادق یا کاذب بودن خبر این است که اگر بدون توجه به گوینده، خبری را در نظر بگیریم، هر خبری قابل صدق یا کذب است. در مورد آیات قرآن و احادیث، چون گوینده را ذکر می‌کنیم، احتمال کذب را از آن دور می‌سازیم زیرا در سخن خداوند متعال و اهل بیت علیهم‌السلام کذبی وجود ندارد و خبرها صادق می‌باشند.

خداوند از بیان جملات خبری مقاصد یا اهدافی دارد که این اغراض به دو دسته تقسیم می‌شوند: گاهی منظور، اغراض و اهداف اصلی است و گاهی بیانگر اهداف و انگیزه‌های دیگری در قالب خبر است. اهداف اصلی عبارتند از: ۱. فایده خبر: گاهی گوینده، خبری را که شنونده نسبت به مفهوم آن آگاهی ندارد، عنوان می‌کند تا شنونده را از مضمون خبر آگاه سازد. ۲. لازم فایده خبر: گاهی گوینده می‌خواهد خبر را برای شنونده‌ای بیان کند که به مضمون آن خبر آگاه است. در این حالت انگیزه اصلی برای طرح چنین خبری از طرف گوینده آن است که می‌خواهد به شنونده تفهیم کند که من هم به مضمون خبر آگاه هستم. مقاصد غیر اصلی یا اغراض ثانویه موضوع اصلی علم معانی است. در بسیاری از موارد همان‌گونه که در گفت‌گوهای روزانه مشاهده می‌کنیم، هدف گویندگان نه فایده خبر است و نه لازم فایده خبر.

موضوع این مقاله تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است بلکه نوشته‌های بسیاری پیرامون جزء ۲۸ وجود دارد که این جزء را از نظرهای دیگر مورد بررسی قرار داده است و کسی جمله‌های خبری آن را بررسی ننموده است. جمله‌های خبری در

جزء‌ها و سوره‌های دیگر مانند جزء ۳۰ و آل عمران توسط دیگران در قالب پایان نامه به قلم تحریر در آمده‌اند اما جزء ۲۸ بررسی نشده است.

جهت بررسی اغراض ثانویه جمله‌های خبری در جزء ۲۸ قرآن، لازم است برخی اصطلاحات هم‌چون بلاغت و..... تعریف و تحلیل شود.

۱- بلاغت

بلاغت در لغت: به معنای رسیدن و منتهی شدن است. (هاشمی، ۱۳۷۹ش، ص ۳۴)

بلاغت در اصطلاح: بلاغت در اصطلاح معانی و بیان، به دو دسته تقسیم می‌شود: بلاغت در کلام و بلاغت در متکلم. به عبارت دیگر، کلام بلیغ و متکلم بلیغ. (نصیریان، ۱۳۷۸ش، ص ۳۷) بنابر این، بلاغت در کلام عبارت است از: تطابق کلام با مقتضای حال مخاطب، همراه با فصاحت لفظ‌های آن. (نصیریان، ۱۳۷۸ش، ص ۳۵) و بلاغت متکلم عبارت است از: ملکه‌ای در وجود متکلم که با آن، قادر به ایراد کلام بلیغ، مطابق با مقتضای حال است (همان، ص ۳۷) و مجموع فنون بلاغت، حاوی اصول و قاعده‌هایی است که به سخنور و گوینده یا نویسنده می‌آموزد که از کدام واژه استفاده کند و از انتخاب چه کلماتی دوری کند تا سخنش فصیح و قابل درک بوده، مخاطب خویش را دچار بهت و سرگردانی نسازد. (همان، ص ۷)

بلاغت به سه دسته علم بدیع، علم بیان، علم معانی تقسیم می‌شود که به اختصار هر کدام را شرح می‌دهیم:

۱-۱ بدیع

بدیع، در لغت به معنی پدید آورنده، نوآورنده که معنای فاعلی دارد و هم‌چنین نوآورده شده و جدید که رساننده معنای مفعولی است؛ و در اصطلاح شاخه‌ای از علوم بلاغت که درباره چگونگی آرایش‌های لفظی و معنوی کلام بعد از رعایت قواعد بلاغت سخن می‌گوید. (خطیب قزوینی، ۱۴۰۵/۱۹۸۵م، ج ۱، ص ۴۷۷)

علم بدیع، دانشی است که از قشنگی لفظ‌ها و آرایش پسندیده کلام بحث می‌کند و به بیانی دیگر «دانش بدیع، مجموعه قواعدی است که کلام معمولی را تا حدودی به کلام ادبی مبدل می‌کند و کلام ادبی باید آن را به درجه‌ای بالاتر از آن ارتقاء دهد. (شمیسا، ۱۳۶۸ش، ص ۱۱)

۲-۱ علم بیان

بیان، از علوم مهم بلاغی در لغت به معنای هویدا و آشکار شدن و مترادف با فصاحت و زبان‌آوری است و در اصطلاح علوم بلاغی، علمی است که به وسیله‌ی آن یک معنا را با شیوه‌های مختلف با درجه آشکاری و مخفی بودن متفاوت ادا می‌کند. (دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، شماره ۲۳۳۱)

بیان دانشی است که از آوردن یک معنی با اسلوب‌های گوناگون بحث می‌کند (سکاک، بی تا، ج ۱، ص ۶)

۳-۱ معانی

علم معانی از بلاغت، یعنی سخن گفتن به تناسب حال و هم‌چنین از معانی ثانوی کلام سخن می‌گوید (سکاک، بی تا، ج ۱، ص ۶)

علم معانی، دانشی است که با آن، شناخت حالات گوناگون کلام برای هماهنگ شدن با حال شنونده یا مخاطب امکان پذیر می‌گردد. به تعبیر دیگر، صاحب سخن بلغ، کلامش را به میزان آگاهی شنونده و برابر با اندیشه مخاطب و اندازه شوق او یا عدم اشتیاقش ادا کرده و مقصودی خاص را مد نظر دارد. (حسینی نیا، ص ۱۰)

۱-۳-۱ موضوع علم معانی: پیگیری مفاهیم ثانویه‌ای که غرض گوینده را در کلام می‌رساند و نیز جستجوی ظرایف و لطایفی که گوینده، متناسب با مقتضای حال مخاطب، به الفاظ می‌بخشد، مهم‌ترین موضوع علم معانی است.

در هر علمی، الفاظ، احکام و ویژگی‌های خاص آن علم را بیان می‌کند؛ برای مثال در علم صرف، از نظر اشتقاق و بنای کلمات به الفاظ توجه می‌شود و در علم

نحو الفاظ را از جنبه نقش و جایگاه آنها در جمله مورد بررسی قرار می‌دهند. اما توجه به الفاظ در علم معانی، از جنبه نکته‌ها و ظرافت‌های بلاغی آنها است.

این نکته‌ها و ظرایف بلاغی در علم معانی، مفاهیم ثانویه نامیده می‌شود. این مفاهیم ثانویه را تنها انسان‌های صاحب خرد و دانا درمی‌یابند و سیاق و ساختار کلام نیز به این معانی اشاره می‌کند. (همان)

۲-۳-۱ فایده علم معانی: مهم‌ترین فایده علم معانی، شناخت انواع سبک‌ها و دست‌یافتن به معارف و اسرار بلاغت و فصاحت است.

سبک‌ها بر سه نوع (سبک علمی، سبک ادبی و سبک خطابی) (حسینی نیا، ص ۱۱) است.

۲- کلام در دانش معانی

کلام عبارت است از الفاظی که برای رساندن پیام و ارتباط میان افراد به کار می‌رود.

باید دانست، کلام در علم منطق با موضوع و محمول سر و کار دارد و از این طریق حمل (معنا) را به مخاطب القا می‌کند. اما در دانش فلسفه، کلام با محکوم‌علیه و محکوم‌به ارتباط دارد و به این وسیله حکم (معنا) را به مخاطب می‌فهماند. (همان، ص ۱۲)

۲-۱ تعریف کلام در علم معانی: هر گاه فردی در موقعیت درگیری و مخاصمه قرار بگیرد کلامی را برای مخاطب خود بیان می‌کند که معنای آن این است که این رفتار، حیوان صفتی است و فرد مورد خطابش از عالم حیوانیت به انسانیت مشرف نشده است.

به همین سبب هر گاه کلام عاری از ارزش بلاغی باشد و متناسب با مقتضای مخاطب نباشد، کلام ادبی محسوب نمی‌شود. همان‌گونه که انسانی که مشرب مصرف می‌کند و دچار مستی می‌شود کلامش در عرف و از نظر اجتماع اعتباری

ندارد. سیوطی کلامی را که بدنبال هدفی نباشد و بدون قصد و غرض بیان شود را فاقد ارزش ادبی می‌داند.

۲-۲ ویژگی‌های کلام ادبی: در علم معانی کلامی کامل است که دو ویژگی ذیل را داشته باشد:

۱- کلامی گویا، روشن و به تناسب نیاز باشد.

۲- کلامی تأثیرگذار باشد، به گونه‌ای که مضمون و هدف مورد نظر متکلم، (از قبیل ایجاد شادی، غم و...) را در مخاطب به وجود آورد. (همان)

کلام در علم معانی به دو نوع خبری و انشایی تقسیم می‌شود. کلام خبری، کلامی است که بیانگر حقایق و وقایع خارجی باشد؛ در توضیح این تعریف می‌توان گفت که خبر، کلامی است که مفهوم (مدلول) آن، بدون سخن گفتن، در عالم خارج وجود داشته باشد؛ برای مثال وقتی می‌گوییم: «علم سودمند است»، «سودمندی علم» امری است که در جهان خارج محقق است، چه آن را بیان بکنیم یا نکنیم. البته باید دانست که الفاظ، تنها از واقعیت موجود در عالم خارج حکایت می‌کنند.

۳-۲ ویژگی کلام خبری: کلام خبری سه نسبت ذهنی، کلامی و خارجی دارد.

هرگاه ذهن انسان میان دو شیء ارتباط برقرار کند، این ارتباط را نسبت ذهنی می‌نامند. حال اگر این ارتباط ذهنی به وسیله واژگان و کلمات بیان شود، به این پیوستگی و ترکیب الفاظ دارای تناسب، نسبت کلامی می‌گویند. اگر این دو نسبت بر حقیقت عالم واقع (خارج) منطبق شود، آن خبر را صادق؛ و در غیر این صورت کاذب می‌نامند. (همان، ۱۴)

۲-۴ خبر در لغت و اصطلاح

خبر در لغت به معنی نقل و حکایت امری و نیز به معنای دانستن و آگاه شدن است. (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، بخش ریشه خبر) خبر به معنی آگاه شدن از اشیاء با خبر دادن و حکایت کردن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، بخش ریشه خبر)

ابن فارس (۳۹۵ قمری) برای خبر سه تعریف آورده است:

۱. لغت شناسان خبر را به معنی آگاه کردن و اطلاع‌رسانی گرفته‌اند

۲. متکلمان می‌گویند در خبر می‌توان نسبت صدق و کذب را به گوینده داد و با آن امری را در گذشته، حال یا آینده به شکل گذرا یا دائمی به مخاطب رساند مانند: (قام زید) و (قائم زید)

۳. فقیهان می‌گویند خبر می‌تواند واجب، جایز یا ممتنع باشد واجب مانند «النار محرقة»، جایز مانند «لقی زید عمرا»، ممتنع مانند «حملت الجبل». (ابن فارس، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹۷)

۲-۵ اهداف و اغراض خبر

کلام خبری دو هدف اصلی و فرعی دارد که به بیان آن می‌پردازیم

الف) پیام اصلی کلام

هدف اولیه و اصلی از ایراد جملات خبری، منتقل کردن پیام به مخاطب است. مخاطب در برابر پیامی که از متکلم دریافت می‌کند، دو حالت بیش‌تر ندارد:

۱- در شرایطی که مخاطب از پیام گوینده آگاه نباشد، از سخن او بهره می‌برد و فایده‌ای به او می‌رسد که در این حالت پیام گفتار متکلم را فایده خبر می‌نامند؛ مانند: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَيَّ النَّفَاقِ...﴾ توبه/ ۱۰۱ پیام این آیه (فایده خبر) این است که تعدادی از افرادی که در جوار مسلمانان هستند، منافق می‌باشند

۲- اما اگر مخاطب از پیام متکلم آگاهی داشته باشد. در این حالت به پیام سخن متکلم لازم فایده خبر می‌گویند؛ مانند: «لقد أدبت بنیک باللین والرَّفق، لا بالقسوة والعقاب» در این جمله، مخاطب، خود از به کار بردن نرمی و مدارا در تربیت فرزندان با خبر است، اما متکلم برای تأیید این مطلب، جمله بالا را بیان کرده است.

ب) پیام ثانوی کلام

مقاصد و اغراض فرعی کلام محدود نیست، بلکه دریافت آن به طبع سلیم بستگی دارد و این هنری است که از مدد الهی و جستجو در کلام ادیبان بدست می‌آید. اکنون برخی از اغراض ثانوی جملات خبری را بیان می‌کنیم:

۱- درخواست جلب توجه یا طلب دادرسی

﴿قَالَ رَبِّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (اعراف / ۲۳) در این آیه، حضرت آدم و حضرت حوا با این عبارت از خدا طلب بخشش و رحم دارند.

۲- اظهار ناتوانی و بیچارگی

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (مریم / ۴) در این آیه، زکریا علیه السلام با این سخن، اظهار ناتوانی می‌کند.

۳- اندوه و دریغ خوردن بر چیزی

﴿إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ (آل عمران / ۳۶) در این آیه شریف، زن حضرت عمران علیه السلام ناراحت خود را از عدم توانایی در وفای به عهد بیان می‌کند.

۴- تشویق شنونده بر امری

﴿... وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (شوری / ۷) در این آیه شریف، معنای تبعی سخن، تشویق شنونده بر راه یافتن به سوی بهشت و اجتناب از جهنم است.

۵- افتخار و بیان فضیلت

﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ در این آیه یکی از افتخارات حضرت سلیمان علیه السلام این است که او دائماً در حال بازگشت به سمت آفریدگار خویش است.

علاوه بر موارد فوق، علمای بلاغت اغراض ثانوی دیگری هم برای جمله‌های خبری بیان کرده‌اند..

مدح، ذم، تحذیر، ذکر به تفاوت مراتب، اظهار شادی و شغف، تسلی و دلداری دادن بر حوادث ناگوار، بیان نقصان و عیب، بیان شکوه و عظمت امری مهم، بیان امری محال و ناممکن، سرزنش و ملامت و... (حسینی نیا، ص ۱۵ و ۱۶)

۳. بررسی اغراض ثانویه جمله‌های خبری در سوره‌های جزء ۲۸ قرآن

در اینجا سوره‌های جزء ۲۸ عنوان قرار گرفته و یک یا دو آیه از آنها که جمله خبری معنای ثانویه داشته آورده و توضیح داده شده است.

۱-۳ مجادله:

أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۵/مجادله)

«خدا برای آنان عذاب سختی آماده کرده است زیرا آنچه را که همواره انجام می‌دادند، بسیار بد است.»

آیه در مقام تهدید است به دوستی کردن با کسانی که بخاطر کافر شدن مورد غضب الهی قرار گرفته‌اند. این دوستی کردن را نشانه‌ای از نفاق و دو رویی آنها می‌داند که از یک طرف به معاشرت با مومنان می‌پردازند و از طرف دیگر با کفار همراهی و دوستی می‌کند پس باید از این انسان‌ها بر حذر بود زیرا که به واسطه نفاق خود را مستحق عذاب نموده‌اند. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۳، ص ۷۷)

معلوم گشت که هدف آیه اظهار تاسف همراه با تهدید است که هم برای آنها متاسف گشته و هم به گونه‌ای تهدید نموده و این عمل را قبیح دانسته است.

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ

فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۲۲/مجادله)

«گروهی را که به خدا و روز قیامت ایمان دارند، نمی‌یابی که با کسانی که با خدا و پیامبرش دشمنی و مخالفت دارند، دوستی برقرار کنند، گرچه پدرانشان یا فرزندانشان یا برادرانشان یا خویشانشان باشند. اینانند که خدا ایمان را در دل‌هایشان ثابت و پایدار کرده و به روحی از جانب خود نیرومندشان ساخته و آنان را به بهشت‌هایی که از زیر [درختان] آن نهرها جاری است درمی‌آورد، در آنجا جاودانه‌اند، خدا از آنان خشنود است و آنان هم از خدا خشنودند. اینان حزب خدا هستند، آگاه باش که بی‌تردید حزب خدا همان رستگارانند.»

سبب نزول: بعضی گفته‌اند: که این درباره حاتب بن ابی بلتعنه نازل شده وقتی که نامه‌ای به اهل مکه نوشت که آنها را از آمدن رسول خدا بسویشان بترساند و پیامبر ﷺ این مسئله را پنهان نموده بودند، پس وقتی پیامبر او را به خاطر این کار سرزنش و ملامت کرد حاتب گفت: خانواده من در مکه بودند دوست داشتم که اهل مکه را بخاطر این خوش خدمتی که نمودم منت و حقی عایدم شوم و به این وسیله از آنها که در مکه هستند محافظت کنم.

سدی گوید: درباره عبد الله بن ابی و پسرش عبید الله بن عبد الله نازل شده. عبیدالله نزد پیامبر ﷺ بود که ایشان آب می نوشیدند که او گفت از آب مقداری را نگه دارید تا من آن را به پدرم بدهم شاید به این وسیله خداوند قلب او را از نفاق پاک کند و او همین کار را نمود اما پدرش وقتی این عمل او را دید و آگاه شد به جهت توهین گفت چرا ادرار و بول مادرت را نیاوردی برایم که فرزندش از این عمل او ناراحت شد و به نزد پیامبر رفت و از ایشان اجازه خواست تا پدرش را بکشد اما پیامبر به او اجازه نداد و او را توصیه به مدارا و مهربانی با پدرش کرد سپس خداوند سبحان فرمود: و گفت (أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ) (مترجمان، ۱۳۶۰ ش، ج ۲۴، ص ۳۰۲)

بخشی از آیه که بحث (رضایت الهی و بندگان) را مطرح می‌کند جمله استینافی و ابتدایی است و بنا دارد جمله قبلی را تعلیل بنماید، به این دلیل خدا آنها را به

چنین بهشتی که وعده داده بود وارد می‌کند که از آنها راضی بوده است، و رضایت خدا عبارت است از رحمت الهی که مخصوص افرادی دارای ایمان خالص به خدا می‌باشد. ایشان هم از خدا راضی هستند، چون با رسیدن به آن زندگی پاکیزه و آن بهشت، شاد و خوشحال می‌گردند.

بخش پایانی آیه (بحث مفلح بودن حزب‌الله) تشریف و بزرگداشت گروه‌های منخلص الهی همان حزب‌الله هستند همان‌گونه که کفار حزب شیطان هستند یا به سبب نفاق یا انکار بعد از ایمان. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۹، ص ۳۴۲)

این آیه در کنار بزرگداشت و تکریم حزب‌الله به نوعی به تفاوت مراتب و درجات انسان‌ها نیز اشاره دارد زیرا در آیات گذشته توصیف منافقان و کافران بود و در اینجا اهل ایمان را توصیف می‌کند و تفاوت آنها را ملموس‌تر می‌نماید.

۲-۳ حشر:

كَمَثَلِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَرِيبًا ذَاتُوا وِبَالَ أَمْرِهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۵)
حشر)

«[داستان این یهودی‌های نابکار بنی‌نظیر] مانند کسانی است که اندکی پیش از اینان [در پیرامون مدینه] بودند که سرانجام وخیم کارشان را چشیدند، و برای آنان عذابی دردناک است.»

در اینجا سرنوشت بنی‌نظیر را مانند قوم دیگر یهود، بنی‌قینقاع می‌داند زیرا که بنی‌قینقاع پیمان خود را با پیامبر ﷺ شکستند و پیامبر ﷺ به خاطر این نقض عهد، آنها را مجبور کرد که از دیار خود خارج شوند و آن همه قلع و شکوه و عظمت را ترک کنند البته در اینجا مبحثی مطرح است که اهمیت بسیاری دارد و آن این است که منافقان به این قبیله گفته بودند در صورتی که بحث اخراج مطرح شود آنها نزد پیامبر ﷺ برایشان وساطت می‌کنند و نمی‌گذارند این اتفاق بیفتد اما گذر زمان نشان داد که منافقان به این وعده خود عمل نکردند و اگر قبیله بی‌نظیر هم فریب منافقان را بخورد نتیجه‌ای جز این را نخواهند دید. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۶، ص ۲۷۰)

در اینجا می‌بینیم برای عبرت آموزی داستان افراد قبل به عنوان نمونه مطرح شده که ضمن پندگیری و عبرت آموزی، انسان به عاقبت کار خود نیز بیندیشد.

۳-۳ ممتحنه:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ
وَ قَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ
رَبِّكُمْ إِنَّ كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ
بِالْمَوَدَّةِ وَ أَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَ مَا أَعْلَنْتُمْ وَ مَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ
السَّبِيلِ (۱/ممتحنه)

«ای اهل ایمان! دشمنان من و دشمنان خودتان را دوستان خود مگیرید، شما با آنان اظهار دوستی می‌کنید، در حالی که آنان به طور یقین به آنچه از حق برای شما آمده کافرند، و پیامبر و شما را به خاطر ایمانتان به خدا که پروردگار شماست [از وطن] بیرون می‌کنند، [پس آنان را دوستان خود مگیرید] اگر برای جهاد در راه من و طلب خشنودیم بیرون آمده‌اید [چرا] مخفیانه به آنان پیام می‌دهید که دوستانشان دارید؟ در حالی که من به آنچه پنهان می‌داشتید و آنچه آشکار کردید داناتر و هر کس از شما با دشمنان من رابطه دوستی برقرار کند، مسلماً از راه راست منحرف شده‌است.»

سبب نزول: در این زمینه از آیات استفاده می‌شود که بعضی از مؤمنین مهاجر در نهمان با مشرکین مکه رابطه دوستی داشته‌اند، و هدفشان در این دوستی جلب حمایت آنان برای ارحام و فرزندان خود بوده، که هنوز در مکه مانده بودند. این آیات نازل شد و ایشان را از این عمل نهی کرد. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۹، ص ۳۸۸)

این بخش از آیه که می‌گوید: اگر در راه رضای من و جهاد در راه من بیرون شدید، دیگر دشمن مرا و دشمن خودتان را دوست مگیرید.

شرطی از باب اشتراط حکم به امری محقق الوقوع است که هم نوعی تاکید نهی است و هم بیان ملازمه میان شرط و مشروط است. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۹، ص ۳۹۰)

بیان می‌دارد اگر به جهت جهاد در راه گسترش اسلام از مکه روی گردان گشتید و بخاطر انجام وظیفه به پیامبر ﷺ پیوسته و از او پیروی می‌کنید نباید با مشرکان رابطه دوستی برقرار کنید و در واقع تبری از کافران از وظیفه اسلامی و دینی محسوب می‌شود. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۶، ص ۲۹۰)

در این آیه تولی را در کنار تبری دارای ارزش می‌داند و مومنان را از دوستی با مشرکان نهی و برحذر می‌دارد

در واقع خداوند در این آیه بیان می‌دارد که از نیت بندگان آگاه و به مومنان تذکر می‌دهد که به بهانه چشم داشت مال دنیا و منفعت با مشرکین دوستی نکند و همان گونه که ایمان به خدا شرط بندگی است، بیزاری از مشرکان هم لازم است.

۴-۳ صف:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (۲/صف)

«ای مؤمنان! چرا چیزی را می‌گویید که خود عمل نمی‌کنید؟»

بعضی گفته‌اند: خطاب به منافقان است و آن توبیخ برای آنهاست چون که در ظاهر ابراز ایمان می‌کردند ولی در باطن مؤمن نبودند.

بعضی گفته‌اند: خطاب به مؤمنین است و سرزنش آنها به اینکه چیزی را می‌گویند که عمل نمی‌کنند.

جبائی گوید: این بر دو نوع است:

۱- بگوید به زودی انجام می‌دهم ولی قصد انجام آن را نداشته باشد، پس این قبیح، زشت و مورد مزمت است.

۲- بگویند به زودی انجام می‌دهم و قصد انجامش را هم داشته باشد و بعد معلوم شود که او انجام نداده است پس عمل او هم قبیح و زشت است بخاطر این- که او نمی‌داند که آیا انجام می‌دهد یا نه و شایسته است در این‌گونه مواقع کلمه ان‌شالله را به کار ببرد. (مترجمان، ۱۳۶۰ ش، ج ۲۴، ص ۳۹۲ و ۳۹۳)

وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ هُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۷/ صف)

«ستمکارتر از کسی که بر خدا دروغ می‌بندد، در حالی که به اسلام دعوت می‌شود کیست؟ و خدا مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند.»

چه کسی هست که ستم او شدیدتر و سخت‌تر از کسی باشد که دروغ بسازد و آن را به خداوند نسبت بدهد و از معجزات الهی تعبیر به سحر و جادو کند و خطاب به پیامبر ﷺ او را فردی کاذب و دروغ‌گو بنامد. (همان، ۴۰۰)

عبارت (در حالی که دعوت به اسلام می‌شدند) دو گونه تفسیر شده:

مرجع ضمیر هو به (من) در (ممن) برگردد که منظور از آن منافقانی هستند که آشکارا اذعان به مسلمان بودن می‌کنند اما در باطن قلبا به اسلام اعتقادی ندارند و مسلمان حقیقی نیستند

کافرانی که قلبا و باطنا به حقانیت دین اسلام مشرف آمده‌اند و می‌دانند و یقین دارند اسلام حق است اما آن را انکار می‌کنند یعنی در ابتدا مسلمان بودند و بعد از آن اعراض نموده‌اند. (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۱۲، ص ۵۱۵)

آیه در مقام توییخ کسانی است که پیامبر ﷺ آن‌ها را به دین اسلام دعوت نموده و بنابر فطرت و خرد باید از آن پیروی کنند اما آنها با خدا و پیامبر ﷺ دشمنی می‌کنند و قرآن را از جانب خدا نمی‌دانند بلکه با صفت ساحر و کاهن و کاذب سعی در مخدوش کردن قرآن دارند.

و بخش پایانی هم لجاجت و دشمنی آنها را عاملی می‌داند که باعث می‌شود آن‌ها هرگز مورد هدایت واقع نشوند در واقع آن‌ها با وجود این همه دعوت آشکار

راه عناد پیش گرفتند پس خودشان سبب و عامل هدایت نشدنشان هستند. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۶، ص ۳۲۸)

۳-۵ جمعه:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۹/جمعه)

«ای مؤمنان! چون برای نماز روز جمعه ندا دهند، به سوی ذکر خدا بشتابید، و خرید و فروش را رها کنید. که این [اقامه نماز جمعه و ترک خرید و فروش] برای شما بهتر است اگر [به پاداشش] معرفت و آگاهی داشتید.»

این آیات وجوب نماز جمعه و حرمت معامله را در هنگام حضور نماز تاکید نموده، در ضمن کسانی را که در حال خطبه نماز آن را رها نموده، به دنبال لهو و تجارت می‌روند عتاب نموده، عملشان را عمل بسیار ناپسند می‌داند.

منظور از نداء برای نماز جمعه، همان اذان ظهر روز جمعه است

و منظور از "نماز روز جمعه" نمازی است که در خصوص یوم الجمعة تشریح شده. و منظور از "سعی به سوی ذکر خدا" دویدن به سوی نماز جمعه است. و مراد از "ذکر خدا" همان نماز است.

ولی بعضی مانند صاحب روح المعانی منظور از "ذکر خدا" در خصوص آیه مورد بحث خطبه‌های قبل از نماز را مطرح نموده است و منظور از ترک خرید و فروش خود آن است زیرا که اصلی‌ترین مصداق دوری از نماز جمعه محسوب می‌شود و می‌توانیم بگوییم منظور از ترک بیع هر عملی است که انسان را از یاد خداوند دور می‌کند. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۹، ص ۴۶۱)

و بخش پایانی آیه به تشویق و تحریک مسلمانان به نماز و ترک بیعی است که بدان مامور شده‌اند.

در اینجا هدف تشویق و تحریک مسلمانان به نماز جمعه است.

۳-۶ منافقون:

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (۶/منافقون)

«برای آنان یکسان است چه برای آنان آمرزش بخواهی چه نخواهی، خدا هرگز آنان را نمی‌آمزد. مسلماً خدا مردم فاسق را هدایت نمی‌کند.»

سبب نزول: یکی از منافقان به بستر بیماری افتاد پس پسرش از پیامبر ﷺ درخواست نمود که به منزل آنها برود پیامبر ﷺ هم قبول کردند زیرا که پسرش اذعان داشته بود اگر پیامبر به خانه آنها نیاید برایشان ننگ است و در نتیجه درخواست دوباره پسر مبنی بر طلب مغفرت نیز چنین نمود می‌گویند در این حال عمر متعرض پیامبر ﷺ شد که مگر خدا تو را نهی نکرده که طلب مغفرت بر منافق نکنی. پیامبر ﷺ سکوت کرد و او دوباره تکرار کرد سوال خود را و پیامبر ﷺ گفتند که ایشان صاحب اختیارند در این زمینه. در این اثنا این فرد منافق فوت کرد و پسرش تقاضای نماز و رحمت برای او کرد که این بار پیامبر ﷺ در پاسخ عمر گفتند من دعا کردم که خداوند قبر او را سرشار از آتش کند.

فرد منافق عبد الله بن ابی رئیس منافقان و پسرش عبد الله بن عبد الله بود. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۳۶۷)

اما درباره بخش پایانی آیه دو تفسیر مطرح می‌کنیم.

آقای مکارم می‌گوید: منظور از فاسق هر گونه گناهکاری نیست به جهت این که دلیل مبعوث شدن پیامبر ﷺ نجات گنه کاران است پس منظور گنه کارانی است که در مقابل حق مغرورند و اصرار بر گناه دارند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۴، ص ۱۶۱)

علامه طباطبائی می‌گوید: دلیل عدم آمرزش این است که غفران خودش نوعی هدایت به مسیر حق و سعادت‌مندی است و چون منافقان فاسق هستند و به این سبب از سلطه عبودیت الله خارج شده‌اند خدا بر دل‌های آنها مهر می‌زند چون در باطن

خود کفرشان را مخفی نموده‌اند در نتیجه هرگز هدایت نمی‌شوند. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۹، ص ۴۷۴)

در این آیه گونه‌ای تذکر پنهان است و سیاق این مفهوم را می‌رساند ای بشر اگر در مقابل خداوند عالم قرار بگیری و راه فسق و نفاق پیش بگیری باید بدانی هرگز رنگ هدایت را نخواهی دید. در واقع تذکر به عدم هدایت فاسقان است.

۳-۷ تغابن:

زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَ رَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ
وَ ذَلِكُمْ عَمَلِي اللَّهِ يَسِيرٌ (۷/تغابن)

«کافران پنداشتند [که پس از مرگ] هرگز برانگیخته نخواهند شد. بگو: آری سوگند به پروردگارم مسلماً برانگیخته خواهید شد، سپس شما را به آنچه انجام داده‌اید، خبر خواهند داد و این بر خدا آسان است.»

در این آیه رکنی دیگر از ارکان کفر بت پرستان را بیان می‌کند، و آن این است که بت پرستان با انکار معاد، ادیان آسمانی را منکرند، چون وقتی معاد را که اثر دین است، و امر و نهی و حساب و جزای دین بر پایه آن استوار است، منکر شدند خود دین را هم منکر گشته‌اند، تنها انکار معاد است که می‌تواند بهانه و علت انکار رسالت باشد، چون با انکار معاد، دیگر تبلیغ و انذار و تبشیر معنا ندارد.

و در آیه مورد بحث منظور از " کسانی که کافر شدند" عموم بت پرستان است که یک دسته آنان معاصر رسول خدا ﷺ بودند، و از آن میان نیز جمعی در مکه و اطراف آن زندگی می‌کردند. ولی صاحب تفسیر کشاف گفته: منظور تنها مشرکین اهل مکه است. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۹، ص ۵۰۲)

هدف از این خبر که می‌گوید گمان می‌کنند مبعوث نمی‌شوند اشاره به این نکته است که آنها معاد را انکار می‌کنند چون اگر آن را قبول کنند باید ادیان آسمانی و دستورات آن را بپذیرند که زیاد به مذاقشان خوش نیست. در واقع خبر، از حقیقتی

پرده بر می‌دارد و به گونه‌ای آنها را توبیخ می‌کند که گمان نکنند با این بهانه واهی از عذاب الهی در امان می‌مانند بلکه خدا حتماً و قطعاً آنها برمی‌انگیزد.

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (۱۳/تغابن)

«خداست که هیچ معبودی جز او نیست، پس مؤمنان فقط باید بر او توکل کنند.»

غیر از او هیچ‌کس شایسته عبودیت نیست، بخاطر این‌که او مالک و قادر و عالم و غنی است و همه چیز از او نشأت می‌گیرد و هر کسی هر چیزی دارد در واقع از او دارد پس نباید در برابر غیر او تسلیم شد و برای حل مشکلات از غیر او کمک گرفت باید فقط بر او توکل کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۴، ص ۲۰۱)

در اینجا به تحریک همت مخاطب پرداخته است و متذکر می‌شود هیچ معبودی جز خدا نیست یعنی تنها خدا مالک و صاحب عالم است پس اکنون که خدا خالق و مالک و..... است، بر او توکل کنید.

۳-۸ طلاق:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا (۱/طلاق)

«ای پیامبر! زمانی که خواستید زنان را طلاق دهید، آنان را در زمان عدّه [آن زمانی که از عادت پاک شده و با همسر آمیزش نکرده باشند] طلاق دهید و حساب عدّه را نگه دارید و از خدا پروردگارتان پروا کنید و آنان را [در مدتی که عدّه خود را می‌گذرانند] از خانه‌هایشان بیرون مکنید، و آنان هم [در مدت عدّه] بیرون نروند مگر اینکه مرتکب عمل زشت آشکاری شوند [که در آن صورت بیرون کردنشان از خانه بی‌مانع است]. این حدود خداست و هر که از حدود تجاوز کند، یقیناً به خودش ستم ورزیده است. تو نمی‌دانی شاید خدا پس از این [طلاق] کاری پدید آورد [تا وسیله صلح و سازشی میان آنان شود.]»

دو خبر در این آیه وجود دارد:

۱. بیان می‌دارد که تجاوز از حدود الهی صدمه به سعادت و رستگاری است که از این مضمون می‌فهمیم خداوند غرضی غیر اصلی تذکر و تحذیر را مدنظر داشته.

۲. بیان می‌دارد شاید خدا پس از این، پیشامدی پدید آورد که در واقع اشاره به فلسفه عده و عدم خروج زنان از خانه و اقامتگاه اصلی را مطرح می‌کند. با توجه مضمون درمی‌یابیم خداوند در این خبر به غرض غیر اصلی (بیان حقیقت امر) پرداخته است و حکمت حکم موجود در آیه را مشخص ساخته.

وَ كَأَيِّنُ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَ رُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَ عَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكَرًا (۸/طلاق)

«چه بسیار آبادی‌ها که [اهلش] از فرمان پروردگارشان و فرستادگانش روی برگرداندند، پس ما آنان را به حساب سختی محاسبه کردیم و به عذاب بسیار شدیدی عذاب نمودیم.»

آیه مبنی بر تهدید است چه بسیار از اقوام پیشین که از اوامر و نواهی پروردگار سرپیچی کردند و به مبارزه با دعوت رسولان برخاسته و از دستورات پیامبران عصیان کردند و پروردگار آنان را به عقوبت‌های بسیار سخت در دنیا گرفتار کرد و در آخرت آنها را به عذاب و شعله‌های دوزخ گرفتار آورد. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۴۳۹)

۳-۹ تحریم:

إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ (۴/تحریم)

«اگر شما دو زن از کار خود به پیشگاه خدا توبه کنید [خدا توبه شما را می‌پذیرد]، چون دل شما دو نفر از حق و درستی منحرف شده‌است و اگر بر ضد پیامبر به یکدیگر کمک دهید [راه به جایی نخواهید برد] زیرا خدا و جبرئیل و

صالح مؤمنان [که علی بن ابی طالب است] یار اویند، و فرشتگان نیز بعد از آنان پشتیبان او خواهند بود.»

آیه در مقام تهدید است و بیان می‌دارد دو همسر پیامبر (حفصه و عایشه) پیوسته به دنبال آزار و ازیت پیامبر بوده‌اند و از آنجایی که خدا و ملائکه از پیامبر ﷺ محافظت می‌نموده‌اند و از آزار و اذیت ایشان را مصون می‌داشتند، آن دو نفر جز خسران چیزی عایدشان نگشت. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۴۵۱)

نتیجه

به طور کلی ضعف و ناتوانی، بشارت، استرحام، آسودگی، توییخ و ملامت، آگاهی از حقیقت امری، تحسیر، جلب توجه، تحریک همت مخاطب، تحقیر، وقوع امری باشکوه، تشویق، اظهار شکایت، اظهار شادمانی، ندامت، اظهار اندوه، مژده بر وقوع امری و..... از مهم‌ترین معانی ثانویه خبر هستند. در آیات زیادی از سوره‌های جزء ۲۸ جمله‌ها معانی ثانوی دارند و شناخت این اعراض باعث می‌شود که پیام محوری و نهایی جملات که مقصود اصلی گوینده است، بیان شود.

محتوای سوره‌های این جزء عبارتند از:

سوره مجادله: بخش اول: سخن از حکم ظهار و تعدیل کردن آن توسط اسلام، بخش دوم: سخن از آداب هم‌نشینی و معاشرت، بخش سوم: درباره منافقان.

سوره حشر: تسبیح، احکام تقسیم غنائم، ملامت منافقان.

سوره ممتحنه: نهی دوستی مؤمنان با کفار، احکام درباره زنان مهاجر و بیعت زنان.

سوره صف: ترغیب به جهاد و دین اسلام، دعوت به پایداری در جهاد با دشمنان دین خدا.

سوره جمعه: اهمیت عمل به احکام دینی به ویژه نماز جمعه.

سوره منافقون: افشای ماهیت منافقان.

سوره تغابن: ایمان به خدا و پیروی از فرمان او تنها راه سعادت انسان است.

سوره طلاق: اهمیت رعایت فرمان خدا درباره حقوق زنان مطلقه.

سوره تحریم: هشدار به توطئه‌گران و زنان خیانت‌کار پیامبر.

با بررسی محتوای سوره‌ها به این نتیجه می‌رسیم که خداوند معانی ثانویه بسیار مهمی را در قالب جملات خبری به زبان عربی به انسان منتقل کرده است. پس برای این‌که خداوند بتواند تاثیر عمیق‌تری بر مخاطب خود بگذارد لازم است به جز معنای اصلی و ظاهری (فایده خبر و لازم فایده خبر) معانی ثانویه مختلفی را در سیاق آیه و آیات جا گذاری نماید.

در بسیاری از آیات این جزء هدف اصلی در ظاهر اولیه مطرح نگشته است بلکه خداوند بجهت تاثیر گذاری و جلب مخاطب و استفاده از بیان زیباتر و بلیغ‌تر، سخن خود را در قالب جمله خبری با مضامین ثانویه آراسته است. یکی از جلوه‌های نو و بدیع بودن کلام خداوند همین است که امکان برداشت محتوای متناسب با نیاز در زمان‌های مختلف را داشته و محتوای آن قابلیت برخوردار از معانی گوناگون و مختلف را دارد که سبب کهنه نشدن و جاودانگی قرآن شده است. از طرفی به کار بردن کلامی که چندین معنا را می‌رساند (معنای ظاهری و معنای ثانویه) سخن را از نظر ارزش بالا می‌برد و سخنوری و سخن‌دانی صاحب کلام را می‌رساند پس نتیجه می‌گیرم آیات قرآن در عین اینکه از نظر ظاهری ثابت است اما از نظر محتوا قابلیت برداشت مطالب جدید و گوناگون را دارد که دریافت هر فرد از کلام الهی بستگی به ظرفیت و قابلیت خود او دارد.

منابع

بعد از قرآن کریم

ابن فارس، احمد بن فارس، الصاحبی فی فقه اللغه العربیة، بیروت: مکتبه المعارف، ۱۴۱۴ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.

حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، تهران، انتشارات میقات، چاپ اول: ۱۳۶۳ ش.

حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، محقق: محمد باقر بهبودی، تهران، کتابفروشی لطفی، چاپ اول: ۱۴۰۴ق.

خطیب قزوینی، محمد، الايضاح فی علوم البلاغۀ، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دار القلم، ۱۴۱۲ق.

سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.

شمیسا، سیروس، نگاهی تازه به بدیع، تهران، ۱۳۶۸ش.

طیب، سید عبد الحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، چاپ دوم: ۱۳۷۸ ش، ج ۱۲، ص: ۵۱۵.

مترجمان، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، محقق: رضا ستوده، تهران، انتشارات فراهانی، چاپ اول: ۱۳۶۰ ش.

محمد حسینی نیا، کتاب علوم بلاغی(۱)، در سایت کتابخانه دیجیتال مرکز آموزش الکترونیکی دانشگاه قرآن

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول: ۱۳۷۴ش.

موسوی همدانی، سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم: ۱۳۷۴ش.

نصیریان، یدالله، علوم بلاغت و اعجاز قرآن، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی، ۱۳۷۸ش.

هاشمی، سید احمد، جواهرالبلاغه، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۷۹ش.

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة الخامسة، العدد الثامن / الخريف و الشتاء ۱۴۰۰ش - ۱۴۴۳ق

دراسة الأغراض الثانوية للجمل الإخبارية في جزء ۲۸ من القرآن الكريم

مجتبی محمدی مزرعه شاهی^۱

زهرا رحمانی نعیم آبادی^۲

(تاریخ الأخذ: ۱۴۰۰/۱۱/۱۵؛ تاریخ القبول: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳)

الملخص

يتجلى بلاغة كتاب الله في الفنون العظيمة الثلاثة وهي المعاني والبيان والبدیع. من أهم مواضيع علم الدلالة المعاني الثانوية للجمل وهي تعني الرسالة المركزية والنهائية التي هي في الواقع الغرض الرئيسي للمتحدث وقد طغت على المعنى الظاهري للأخبار والرسائل. المعاني الثانوية للجمل هي النوايا والمقاصد التي ينطق بها المتحدث الجملة، وهذا يختلف عن المعنى الظاهري للجملة ومفهومها. يجب على الباحث القرآني في دراساته التفسيرية أن يولي اهتماماً كافياً للمعاني الثانوية للآيات التي تلعب بالتأكيد دوراً هاماً في التعبير عن الرسالة النهائية وأن يلاحظ أيضاً أن هذا المعنى هو النتيجة النهائية لمعنى الجملة بأكملها.. في هذه المقالة، تم أولاً تحديد وفحص التعاريف والمصطلحات المتعلقة بالموضوع، ثم تم إعطاء مثال أو اثنين من الآيات التي تحتوي جملة أخبار على معنى ثانوي من جميع سور الجزء ۲۸ وقد استنتج أن الجمل الإخبارية لها معنى ثانوي في معظم آيات هذا القسم ولأن معاني سور هذا الجزء مختلفة ومتنوعة، فقد وضع الله في الظهور مقاصد ثانوية للتعبير عنها بشكل أكثر فاعلية، وهذا من عوامل خلود القرآن.

الكلمات الرئيسية: الخبر، الأغراض الثانوية، القرآن، الجزء ۲۸

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی میبد) mojtaba۳mohammadi@gmail.com

۲. کارشناس ارشد دانشکده علوم قرآنی میبد z.rahmani۸@gmail.com

مجله نصف سنویه العلمیه

دراسات حدیثیه فی تعالیم القرآن و السنه

السنه الخامسه، العدد الثامن / الخریف و الشتاء ۱۴۰۰ش - ۱۴۴۳ق

طریقه القرآن والحديث فی التعامل مع أتباع الأديان (نقد بلوراليسم فی السلوك والطريقة)

محبوبه ستاری^۱

مریم افشارویگنی^۲

(تاریخ الأخذ: ۱۴۰۰/۸/۱۵؛ تاریخ القبول: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹)

الملخص

إن وجود الفتنة والاختلافات بين أتباع الديانات في العصر الحاضر وعدم توافق بعض الدول مع الأمم الأخرى ووجود تحيزات دينية وعرقية غير لائقة فيما بينها دفع عددًا من المفكرين حتى يبحث عدد من المفكرين عن حل لإنقاذ المجتمع البشري، بما في ذلك الطرق المقترحة يتم النظر في نظرية بلوراليزم السلوكي، وبموجب ذلك يتعين على البشر العيش معًا بسلام في ضوء مبدأ الحفاظ على مصالح البشرية.

من الضروري بناء على أسلوب المكتبة وتحليل المفكرين للإجابة على سؤال ما هي الحلول التي يقدمها الإسلام في التعامل مع أتباع الديانات المختلفة وكيف يمكن تحويل هذه النزاعات إلى سلام عالمي. لقد توصلت إلى استنتاج مفاده أن الإسلام يدعو أتباع الأديان إلى اتباع نهج عملي يقوم على القواسم المشتركة بدلاً من محاولة السيطرة والاستعمار.

الكلمات الرئيسية: بلوراليزم السلوكي، التعددية السلوكية، الدين

۱. دانش پژوه سطح ۴ مجتمع آموزش عالی کوثر mahboobesattari@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن کریم maryam.afshar۴۸۳@gmail.com

مجله نصف سنویه العلمیه

دراسات حدیثیه فی تعالیم القرآن و السنه

السنه الخامسه، العدد الثامن / الخریف و الشتاء ١٤٠٠ش - ١٤٤٣ق

التعرف علی السعادة الحقیقیة و الفرح من منظور الآیات و الأحادیث

علی غضنفری^١

طیبه کجوری نژاد^٢

(تاریخ الأخذ: ١٤٠٠/٨/١٥؛ تاریخ القبول: ١٤٠٠/١١/١٩)

الملخص

تحلیل السعادة الحقیقیة و الفرح من منظور الآیات و الأحادیث

حیث أن السعادة و الفرح من ضرورات النفس و الجسد البشري و بما يتوافق مع الطبیعة البشرية التي تلعب دوراً هاماً فی العديد من الجوانب الحیویة؛ لذلك، فی هذه المقالة، قمنا بالبحث فی هذه المشکلة.

فی آیات القرآن و روایات المعصومین عليهم السلام تنقسم السعادة و الفرح إلى قسمین: السعادة الجيدة و السیئة. و بطبیعة الحال، فإن السعادة الحسنة و اللطیفة تتبع الإنسان لمنحه الشکر و الامتنان و رضا الله تعالى خلافاً للفرح المستهجن الذي ينشأ من دوافع حسیة و یسبب الإهمال. ان المعرفة و الإیمان بالله و النعمة الإلهیة و امتنان الإنسان لخالق الكون و الاستشهاد فی سبیل الله من أعمال السعادة الجدیرة بالثناء. و بحسب القرآن و الأحادیث، فإن السعادة السیئة تصاحبها الفطرسة و الأفراح السخیفة. و نتیجة هذه السعادة فی الآیات و الأحادیث، يتسبب فی إهمال الإنسان و هلاكه و فی النهاية عقاب إلهی

الكلمات الرئیسیة: الفرح الحقیقی الفرح السخیفة، القرآن، السنة.

١. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم ali@qanfari.net

٢. دانش پژوه سطح ٤ مجتمع آموزش عالی کوثر @gmail.com

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة الخامسة، العدد الثامن / الخريف و الشتاء ۱۴۰۰ش - ۱۴۴۳ق

تحليل مقارن لمعرفة النبي ﷺ في عيون أهل الكتاب من وجهة نظر القرآن والعهديين

علي محمدی آشنانی^۱

نسیم تیموری^۲

(تاریخ الأخذ: ۱۴۰۰/۸/۱۵؛ تاریخ القبول: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹)

الملخص

من النظرة القرآن والعهديين تتناول هذه المقالة المنهج الوصفي التحليلي وبشكل مقارن من بعدين إلى معرفة أهل الكتاب بوجود النبي خاتم عليه السلام: البعد القرآني ومصادر أهل الكتاب. يشير القرآن الكريم في الآيتين ۱۴۶ و ۱۴۷ من سورة البقرة و ۱۵۷ من سورة اعرف و ۶ من سورة صف إلى معرفة النبي الكريم. يتفق المفسرون الشيعة والسنة على معنى هذه الآيات الشريفة في هوية النبي خاتم بين أهل الكتاب. على الرغم من أن الكتب المقدسة السابقة المتوفرة الآن مشوهة، إلا أن هناك إشارات ضمنية وصرحة أحياناً إليها تشير إلى وجود النبي خاتم أو خصائصه. هذه المصادر من الكتاب بطريقتين. أولاً، جزء من محتواهم عن النبي خاتم يتوافق مع المصادر الإسلامية. ثانياً، هو تأكيد لمصادر أهل الكتاب، رغم أن هذه المصادر لم يقرأها جميع أهل الكتاب. يتضح من دراسة هذه الآيات أن أهل الكتاب كانوا على معرفة كاملة بالنبي خاتم، وهذا دليل على أن بعضهم يتبع علمه ويؤمن به. يمكن رؤية علامات هذا الوعي في كل من الكتاب المقدس والتوراة.

الكلمات الرئيسية: النبي ﷺ، أهل الكتاب، القرآن، الكتاب المقدس، التوراة، الإنجيل.

مجلة نصف سنوية العلمية

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم dr.mohammadi.quran@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح ۴ مجتمع آموزش عالی کوثر nasitey@gmail.com

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة الخامسة، العدد الثامن / الخريف و الشتاء ۱۴۰۰ ش - ۱۴۴۳ ق

التحقق الإسنادي من الأحاديث المشتملة على كلمة معجزة بنهج تاريخي

فاطمه دسترنج^۱ عليرضا طيبي^۲

افسانه كوهرو^۳ محمد دهقاني^۴

(تاريخ الأخذ: ۱۴۰۰/۸/۱۵؛ تاريخ القبول: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹)

الملخص

الإسناد الروايات هي من خصائص دراسات الحديث الإسلامي و تحليلات إسناد الأحاديث مليئة بالمعلومات التاريخية المفيدة. من الكلمات التي تعد من الموضوعات المهمة في علوم القرآن اليوم، إنها كلمة «المعجزة». لم تظهر كلمة «المعجزة» في أي كتاب حتى القرن الرابع، لكن وجودها في الكتب العلمية: يثير الشك عن اختراع هذه الكلمة؟ الغرض الاساسي من هذه الدراسة هو معرفة متى تم استخدام هذه الكلمة. وبحسب المؤلف و بناءً على الدراسة التاريخية التحليلية التي تم إجراؤها، فقد تم استخدام هذه الكلمة منذ القرن الرابع وما بعده، وقبل ذلك تم استخدام كلمات أخرى مثل "الآية". كما بين المحقق أن الشيخ صدوق (۳۸۱ م) كان أول من استخدم كلمة معجزة .

الكلمات الرئيسية: الحديث، الشيخ صدوق، معجزة.

۱. استادیار دانشگاه اراک F-dastranj@araku.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه اراک a-Tabibi@araku.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی دانشگاه آزاد دورود afsanehkouhro@gmail.com

۴. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث در دانشگاه اراک Dehghani.m100@gmail.com

مجله نصف سنویه العلمیه

دراسات حدیثیه فی تعالیم القرآن و السنه

السنه الخامسه، العدد الثامن / الخریف و الشتاء ۱۴۰۰ش - ۱۴۴۳ق

تحلیل مفهوم الأنواع و وظيفتها و تحديد نسبتها فی دراسات الحديث

محسن قمرزاده^۱

مليحه خدابنده لو^۲

(تاریخ الأخذ: ۱۴۰۰/۸/۱۵؛ تاریخ القبول: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹)

الملخص

إن الروایات التفسیریة أهم مصدر لفهم القرآن الکریم تقوم علی المفاهیم والمصطلحات، والمعرفه الدقیقه لهذه المصطلحات هی طریق الباحث فی استخدام الروایات فی تفسیر الآیات القرآنیة ومن هذه المصطلحات فهم العلاقه بین السرد والآیه والقرآن الکریم مما یؤدی إلی فهم مفهومی الوظیفه والنوع الوظیفه والأنواع، بوصفهما کلمتان مهمتان فی مجال السرد التفسیری، لهما تعریفات تفید بأن استخدام التعریف الصحیح والدقیق یؤدی إلی الاستخدام الصحیح للروایات فی التفسیر وبناءً علیه، فی هذا المقال، جرت محاوله لتحلیل أعمال علماء القرآن بطریقه المکتبه وبطریقه وصفیه تحليلیه من أجل جمع وتصنیف ومقارنه التعریفات المقدمه بشأن الوظیفه والأنواع، لإعطاء تعریف دقیق. الوظیفه وتحقق الأنواع، ولكن أيضاً تمهد الطریق للباحثین فی مجال السرد التفسیری والخروج من تجزئه الآراء وفقاً للتعریفات المقدمه، یبدو أن مجموعه من الباحثین بعد فحص الآراء الحالیه قد استخدمت الأنواع بمعنی الوظیفه الجزئیه والکلی، واستخدمت مجموعه أخرى الأنواع بمعنی الوظیفه الجزئیه، والتي وفقاً للتعریفات المقدمه بعد تلخیصاً وتقیماً، کان معروفاً أن الأنواع وظیفه صحیحه وعلمیه بمعنی الحكمة

الكلمات الرئيسية: الوظیفه، الوظیفه الجزئیه، الوظیفه الکلیه، التصنیف، الروایات التفسیریة.

۱. پژوهشگر و دانش آموزته دکتری قرآن و حدیث و مدرس حوزه و دانشگاه ghamarzadehm@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح ۴ مجتمع آموزش عالی کوثر M.kh.lu۱۳۹۵@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجلة نصف سنوية علمية

دراسات حديثه في تعاليم القرآن و السنه

السنه الخامسة، العدد الثامن/ الخريف و الشتاء ١٤٠٠ش - ١٤٤٣ق

الصاحب الامتياز و المدير المسؤل: على غضنفرى

رئيس التحرير: آيه الله احمد عابدى

لجنه التحرير و الهيئه المستشاريه

آيات العظام و حجج الاسلام الساده: سيد خليل باستان، مهدي باكوبي، جعفر بچارى، عبدالكريم
بى آزار شيرازى، سيد عبد الرسول حسيني زاده، رحمن عشريه، محمد فراهانى، داوود كميچانى،
سيد مرتضى موسوى خراسانى، على محمدي، سيد محمد نقيب، محمد حسين واثقى. السيدات:
سكينه آخوند، خديجه جلالى، طاهره سادات طباطبائى امين، فاطمه كاظم زاده
و سيد مجيد نبوى.

المنقح: حسين احمدى

المنقح العربى: الدكتور فاطمه كاظم زاده، الدكتور طاهره طباطبائى امين

الخبير التنفيذى: سيد عليرضا قمصرى

المنضد: مؤسسسه گوهر

رسام الخرائط: رسول خلع

عنوان: www.qazanfari.net

البريد الالكترونى: faslname@quransonnat.net

الطباعة: چاپ نسيم