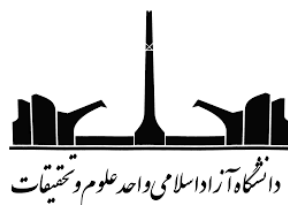


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی پژوهشی
مطالعات تاریخی قرآن و حدیث
شماره ۸۲، سال سی و یکم
بهار ۱۴۰۴



صاحب امتیاز: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

مدیر مسئول: محمد شریفانی

سردبیر: محسن قاسم‌پور راوندی

مدیر داخلی: محمد رضا آرام

ترجمه چکیده انگلیسی مقالات: محمد رضا آرام

ویراستار علمی و ادبی: محمد رضا آرام

کارشناس نشریه: سلماز علیزاده

نشانی: تهران، ضلع شمالی میدان نیاوران (میدان باهنر)، پلاک ۵، طبقه چهارم، پژوهشکده قرآن و عترت.

رایانه: pqe@iau.ir

تلفن: ۴۴۸۶۷۲۳۲ (۰۲۱) / نمایر: ۴۴۸۶۱۷۹۱ (۰۲۱)

وبگاه: <http://jsm.journals.iau.i>

ناشر: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

لیتو گرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

بهاء: ۳۰۰/۰۰۰ ریال

طبق اعلامیه شماره ۲۵۰۶۶/۱۸/۳ مورخ ۱۳۹۸/۲/۸ معاونت پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری،

مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث از شماره ۶۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۷) به رتبه علمی پژوهشی

ارتقاء یافت.

مطالعات تاریخی قرآن و حدیث در پایگاه های زیر نمایه می شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir)

بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

مجلات تخصصی شبکه جهانی نور (www.noormags.com)

سامانه نشریات دانشگاه آزاد اسلامی (www.journals.iau.ir)

پرتال جامع علوم انسانی (<http://ensani.ir>)

پایگاه مرجع دانش (www.civilica.com)

سامانه موسسه استنادی و پایش علم و فناوری جهان اسلام (<https://isc.ac>)

مطالب مندرج در مقالات نمایانگر آراء نویسندگان آنها است.

اعضای هیأت تحریریه بین المللی

(شفیکو ویرانی) استاد دانشگاه تورنتو – کانادا

(ابراهیم کان) استاد دانشگاه تورنتو – کانادا

هیأت تحریریه

(محسن قاسم پور راوندی) استاد دانشگاه علامه طباطبائی تهران

(محمد رضا آرام) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

(احمد پاکتچی) دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

(احمد حسنی رنجبر) استاد دانشگاه علامه طباطبائی تهران

(عبدالمجید طالب تاش) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

(سید کاظم طباطبائی پور) استاد دانشگاه فردوسی مشهد

(سید بابک فرزانه) استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

(محمد شریفانی) دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی تهران

(محمود کریمی بنادکویی) دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

(مهدی مطیع) دانشیار دانشگاه اصفهان

(علی نصیری) استاد دانشگاه علم و صنعت

مشاوران علمی

آذرتاش آذرنوش، علی اصغر باستانی، فیروز حریرچی، عباس مصلائی پور، مجید معارف، محمدعلی

مهدوی راد.

همکاران این شماره در داوری مقالات

محسن قاسم پور راوندی، علی شریفی، محمدرضا آرام، عباسعلی رستمی ثانی، حسین مرادی زنجانی،

حسین خوشدل مفرد، مجتبی محمدی انویق، حمید محمدقاسمی، محمد جواد نجفی، سید حاتم

مهدوی نور، مرتضی قاسمی حامد.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

فصلنامه **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** به نشر پژوهشهای قرآنی و حدیثی می‌پردازد. رسالت این مجله، توسعه روشهای پژوهش در مطالعات تاریخی و زبان‌شناختی **قرآن** و عترت است؛ هر مقاله‌ای که یک روش نوین پژوهش در این زمینه را ارائه کند، توسعه دهد، یا بومی‌سازی نماید، مطابق با رسالت مجله تشخیص داده خواهد شد و در اولویت نشر قرار خواهد گرفت. سیاستهای پذیرش، ویرایش و نشر مقاله در **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** بدین قرار است:

۱. مقاله‌ها باید نتیجه مطالعات و تحقیقات نویسندگان باشد. بر این پایه، زمانی برای داوران ارسال می‌شود که مؤلف یا مؤلفان با نگارش نامه‌ای به سردبیر، بدین ابراز تعهد، و تصریح کنند که: الف) مقاله خود را در جای دیگری چاپ نکرده‌اند، برای داوری به مجلات دیگری ارسال ننموده‌اند، از مجله دیگری پذیرش نگرفته‌اند، و مقاله آنها در هیچ مجله دیگری نیز مردود و غیر قابل چاپ شناخته نشده است؛ ب) مقاله اصیل، و دستاورد مطالعات مؤلفان است و همه مؤلفان، افزون بر ایفای نقش مؤثر در پژوهش، نسخه نهایی مقاله را نیز خوانده، و تأیید کرده‌اند؛ پ) هر گاه و در هر مرحله‌ای از مراحل داوری، ویرایش، نشر و پسانشر، خلاف این برای **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** ثابت شود، اولیاء مجله حق دارند ضمن اعلام امر به مراجع ذی‌صلاح — از جمله محل تحصیل و خدمت مؤلفان یا دیگر نهادهای پایشگر اخلاق پژوهش — و درج خبر در سامانه‌های اطلاع‌رسانی مجله، اجازه ورود هیچ مقاله دیگری از ایشان را هم به سیستم گردش کار مجله ندهند و انتشار مقاله انتحالی و انتساب آن به **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** را نیز در هر مرحله‌ای رسماً انکار، و در این باره اطلاع‌رسانی نمایند.

۲. رسالت آموزشی **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** همواره مهم تلقی می‌شود. بر این پایه، همواره زبان و شیوه بیان مقالات باید چنان گویا و روان باشد که افزون بر ارائه یک مطالعه علمی روشمند و معطوف به حل مسأله، دانشجویان و دانشوران همه دانشها و گرایشهای علوم انسانی بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند و از آن برای حل مسائل مشابه یا پاسخ گفتن به دغدغه‌های علمی دیگر خویش، الگو بگیرند. باید این رویکرد همواره در شیوه بیان، کاربرد اصطلاحات، مشخص کردن حرکات اعرابی روی کلمات سخت‌خوان، ارائه منابع و هر چه از این دست منظور شود.

۳. لازم است مقاله‌ها در محیط نرم افزار مایکروسافت ورد و با دبیره‌ای (فونتی) یونی‌کد نوشته، و با هر دو فرمت پی‌دی‌اف و ورد به سامانه الکترونیکی مجله ارسال شوند.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۸>

۴. نام و نام خانوادگی مؤلف، رتبه دانشگاهی، گروه آموزشی، نام دانشگاه یا مؤسسه پژوهشی محل خدمت، شماره تلفن و نشانی پستی دقیق منزل و محل کار به همراه کد پستی و نشانی الکترونیکی تک تک مؤلفان مقاله درج گردد.

۵. مقالات **مطالعات تاریخی قرآن و حدیث** اغلب حجمی در حدود ۶'۰۰۰ تا ۸'۰۰۰ کلمه دارند. شایسته است مقالات کوتاه تر به همایشهای تخصصی ارسال شوند. همچنین، سوگیری نظری مجله اقتضا می کند مقالات و تحقیقات بنیادی — که طولانی تر هستند — کم تر بدان راه یابند. هرگز دستاوردهای مطالعه ارزشمند یک پژوهشگر به بهانه زیادی حجم از نشر بازداشته نمی شوند. در عین حال، کوشش خواهد شد اثر مبسوط چنان ویراسته شود که با رویکرد آموزشی مجله همسو گردد و دانشجویان تازه کار علاقه مند به پژوهش نیز بتوانند به سادگی و بی سردرگمی با محتوای آن ارتباط برقرار کنند.

۶. مقاله به ترتیب مُشتمِل خواهد بود بر: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۷۰ کلمه)، کلیدواژه‌هایی حاکی از موضوعات فرعی مطرح در مقاله که در عنوان و چکیده اشاره‌ای به آنها نشده باشد، درآمد (حاوی تبیینی فشرده از زمینه بحث، ضرورت‌های نظری مطالعه در آن، جایگاه مسأله این مقاله در آن زمینه، و مفاهیم بنیادین بحث)، طرح مسأله (مروری فشرده بر آنچه تا به حال در باره آن مسأله گفته‌اند، ابهامات و اشکالات آن دیدگاهها، سؤالاتی از آن میان که در این مطالعه قرار است برای آنها پاسخ یافت، و مراحلی که قرار است پیایی بدین منظور در بخشهای بعد پیموده شود)، بدنه مقاله (سه یا چهار بخش با حجمهای تقریباً مساوی، که هر یک دربردارنده سه یا چهار فصل با حجمهای تقریباً مساوی است و در هر یک، یکی از مراحل پیش گفته بازنموده می شود)، نتیجه گیری، منابع، و چکیده انگلیسی.

۷. ارجاعات همه داخل متن، بی فاصله پس از نقل مطالب، و میان پرانتز جای می گیرد و نام اَشهرِ مؤلف، سال نشر، جلد و صفحه مورد نظر را بیان می کند؛ مثل: (طباطبایی، ۱۳۹۵ش، ۱/ ۳۵). منابع مختلف در داخل متن با نقطه ویرگول از یکدیگر جدا می شوند.

۸. ارجاع به منابع دست دوم، کم اهمیت و غیر ضروری پذیرفته نیست. در فهرست پایانی منابع نیز، تنها باید منابعی ذکر شود که در متن بدانها استناد شده باشد. به ترتیب الفباء، نخست منابع فارسی و عربی، و بلافاصله منابع تألیفی به دیگر زبانها جای می گیرد.

۹. ارجاع در منابع پایانی چنین است: مشخصات مؤلف (نام اَشهرِ مؤلف، نام مؤلف)، سال نشر (همراه با علامت ش برای شمسی، ق برای قمری و م برای میلادی)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف درشت

و کج یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب یا مجله حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مُصحّح اثر (مثلاً: ترجمه احمد آرام، یا به کوشش علی‌اکبر غفاری)، و سرآخر، مشخصات نشر (محل نشر و ناشر یا شماره سری و نوبت چاپ مجله). نیز، منابع به ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند و در پایان هر یک از آنها نیز نقطه نهاده می‌شود. برای نمونه:

- حسینی، محمد رضا (۱۴۱۰ق)، «مقوله جِسْم لا کَالْأَجْسَام»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر (۱۹۶۴م)، *بُغْيَةُ الْوَعَاءِ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/ صیدا، المكتبة العصرية.

۱۰. نام اَشْهَرِ مؤلفان و کتابها را باید بر اساس شیوه یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به کتب اعلام و دائرةالمعارفها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمد حسن نجفی، «صاحب جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب مَن لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه در سده‌های متأخر به نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام اَشْهَرِ وی و ضبط آثاری همچون دائرةالمعارف بزرگ اسلامی «ابن بابویه» است. اگر مؤلفی به چند نام شناخته می‌شد، نامی را برمی‌گزینیم که با بی‌طرفی علمی سازگارتر باشد.

۱۱. اقتضای بی‌طرفی علمی، حذف القاب و عناوین است و از این رو، هر چیز غیر از نام شهر، نام و نام پدر فرد حذف می‌شوند. نیز، کنیه اشخاص نوعی لقب تلقی می‌شود و جای ذکر نامشان را نمی‌گیرد:

- صحیح: «عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم» غلط: «عطار نیشابوری، فریدالدین»
- صحیح: «عجلی، احمد بن عبدالله» غلط: «عجلی، ابوالحسن».

نیز، در صورت تطابق نام اَشْهَرِ فرد با نام کوچکش، تکرار لازم نیست؛ مثلاً می‌نویسیم: احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دار صادر. سرآخر، هر گاه ناشر یا تاریخ و محل نشر مشخص نباشد، لازم به توضیحی زیاده در این باره حین ذکر مشخصات نیست؛ همچون ارجاع فوق به *مُسْنَدِ* احمد بن حنبل که تاریخ نشر مشخص نیست و از این رو، ذکر نشده است. وانگهی، در حکم به نامشخص بودن ناشر یا زمان و محل نشر، تعجیل نباید کرد؛ پشت جلد کتاب ملاک نیست و باید مشخصات نشر اثر حداقل امکان با بهره‌جویی از فهرست کتابخانه‌ها و منابع مشابه تکمیل و تصحیح شوند.

۱۲. افزون بر ارسال چکیده انگلیسی، لازم است عنوان مقاله، نام نویسندگان، و کلید واژه‌ها نیز به انگلیسی ترجمه، با فونت تایمز نیو رومن تایپ، و در صفحه چکیده انگلیسی درج و ارسال شوند. جدولها، شکلها و نمودارها با شماره‌گذاری، عنوان و توضیحات، هر کدام روی یک صفحه جداگانه آورده شود.

۱۳. ارسال مقاله به مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث به معنای آن است که مؤلفان، اولاً، وارد کاری جمعی شده‌اند و بنا دارند مقاله را تا آخرین مرحله نشر، بر اساس نظر جمع (داوران، ویراستاران، سردبیر و هیأت تحریریه) اصلاح و بهینه‌سازی کنند و بهینه‌سازیهای صورت گرفته در مراحل ویرایش را نیز، پذیرا شوند؛ ثانیاً، همه امتیازات نشر مقاله خود را به مجله واگذار نموده‌اند؛ ثالثاً، در فرایند آماده‌سازی مقالات، همواره به تصمیمات جمعی اتخاذ شده در سیستم گردش کار مقالات پای‌بند هستند و تحت هیچ شرایطی نظر خود را بر نظر مراجع یادشده مقدم نمی‌دارند.

۱۴. بر پایه روندی که به تفصیل در پیوند صفحه اول سامانه مجله با عنوان «فرایند گردش کار مقالات» شرح داده شده است، برای نشر مقاله مراحل مختلفی طی خواهد شد که اجمالش بدین قرار است: هر مقاله به محض دریافت بر پایه رسالت مطالعات تاریخی قرآن و حدیث سنجیده می‌شود. هر گاه کارشناسان مجله حکم به هماهنگی مقاله با رسالت مجله کنند، سردبیر مقاله را برای دو داور که تخصصی مرتبط با موضوع مقاله داشته باشند می‌فرستد. هر گاه مقاله با رسالت مجله تناسب نداشت، مؤلف بی‌درنگ آگاه می‌شود که بتواند آن را برای دیگر مجلات ارسال کند. همچنین، اگر پیکره‌بندی مقاله با شیوه‌نامه مجله هماهنگ نباشد، پیش از وارد کردن مقاله به سیستم گردش کار و ارسال برای داوری، اصلاح آن از مؤلف طلب خواهد شد. مقاله‌هایی که با شیوه‌نامه مجله تطبیق نداشته باشند، برای ارزیابی ارسال نمی‌گردند.

۱۵. فرایند داوری حدود دو هفته تا یک ماه به طول می‌انجامد. در موارد خاص — مثل وقتی که داور به هر دلیل، از داوری خودداری کند، یا مثلاً، بخواهد شواهد خود را به تفصیل در نقد مقاله بازنماید — ممکن است این زمان قدری طولانی‌تر شود. پس از کسب نظر داوران، سردبیر مطابق تفصیل توضیح داده شده در پیوند «فرایند پذیرش» که قبلاً ذکرش رفت، بر پایه تشخیص غالب ایشان ممکن است مقاله را رد کند یا از مؤلف توضیح یا اصلاح بخواهد. اگر توضیحات یا اصلاحات مؤلف برای سردبیر قانع کننده بودند، مقاله در این مرحله تأیید خواهد شد و به جلسه تحریریه راه خواهد یافت. نظر اعضاء تحریریه تعیین کننده نهایی پذیرش مقاله خواهد بود. در پایان مقاله به ویراستاران سپرده خواهد شد. ویراستاران ساختار کلی مقاله و انسجام منطقی بحثها را بازمی‌نگرند، ارجاعاتی را از باب نمونه — یا حتی^۱ در مواقع لزوم، همه ارجاعات را — بازمی‌بینند، مقاله را با رویکرد مجله و هدف آن — بومی‌سازی روشهای پژوهش — هماهنگ، و احیاناً، آن را خلاصه می‌کنند. ویراستاران مجله

در تلخیص و ویرایش مقاله‌ها آزادند. سرآخر، مقاله ویراسته برای اطمینان از کیفیت آن به مؤلف هم عرضه می‌شود.

۱۶. ارسال مقاله به مجله، به معنای پذیرش نقش داوران و ویراستاران در اصلاح و بهینه‌سازی مقاله است. هر گونه تلاشی از جانب داوران و ویراستاران مقاله، همچون کمکی به عرضه بهتر نظریه مؤلف تلقی خواهد شد. بر این پایه، مؤلفان حتی اگر برای دریافت نظر داوران مجله انتظار کشیدند و سرآخر نیز پاسخ مطلوبی نگرفتند یا نقدها را برنتافتند، خود را وامدار خیرخواهی و نشر علم ایشان خواهند شناخت؛ همچنان که اصلاحات صوری و محتوایی داوران، پیشنهاد افزودن منابع، هم‌سان‌سازی اصطلاحات مقاله با اصطلاحات کاربسته در مقالات پیشین، اصلاح و تدقیق نتیجه‌گیریها، و هر ویرایشی از این دست سبب نخواهد شد باب گفتگو را بسته ببینند. در صورت بروز اختلاف میان مؤلف و ویراستاران و حل نشدن مشکل با مذاکره آنها، نظر سردبیر یا در صورت صلاحدید وی، هیأت تحریریه تعیین کننده خواهد بود. در هر حال، نشر مقاله به نام یک مؤلف تنها با تأیید نهایی او ممکن است.

۱۷. هر گاه مؤلف به هر دلیل پس از داوری مقاله از انتشار آن در *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث* انصراف دهد، باید بر اساس ضوابط پرداخت هزینه‌ها در دانشگاه آزاد اسلامی همه هزینه‌هایی را که از آغاز پذیرش مقاله تا زمان انصراف بر مجله تحمیل شده است، پرداخت کند؛ هزینه‌هایی مثل حق‌الزحمه داوران، ویراستاران علمی و ادبی اصل مقاله و چکیده انگلیسی آن، و آماده‌سازی مقاله برای انتشار. هر گاه اعلام انصراف وی پس از ویرایش مقاله و آماده‌سازی آن برای نشر باشد، همه حقوق معنوی نسخه ویراسته متعلق به مجله خواهد بود و مؤلف حتی پس از پرداخت هزینه‌های فوق، حق نشر کل یا بعض آن نسخه را بدون اجازه رسمی سردبیر و تصریح به نقش ویراستاران مجله در نسخه در دست انتشار نخواهد داشت.

۱۸. تنها زمانی برای مؤلف گواهی پذیرش صادر می‌شود که افزون بر تأیید داوران و تحریریه، مقاله به تأیید ویراستار علمی نیز برسد و در سنجشهای ویراستاران اصالت مقاله، انسجام مطالب و اعتبار منابعش تأیید شود. هر گاه سردبیر یا ویراستاران مجله برای بررسی اعتبار ارجاعات احساس نیاز کنند، مؤلفان باید اصل یا کپی منابع درخواستی را به دفتر مجله ارسال دارند.

۱۹. مقالات ویراسته به ترتیب تاریخ پذیرش در آخرین شماره در حال نشر مجله چاپ می‌شوند؛ مگر آن که سردبیر تشخیص دهد برقراری چینش خاصی میان مقالات با اهداف مجله متناسب‌تر است؛ مثلاً، وقتی چند مقاله به یک موضوع مربوطند و فهم بهتر برخی، در گرو فهم برخی دیگر باشد.

۲۰. مطابق مصوبه سازمان مرکزی دانشگاه برای داوری مقالات مبلغ ۳۰۰۰۰۰۰۰ ریال و برای چاپ و نشر آنها ۷۰۰۰۰۰۰۰ ریال هزینه دریافت خواهد شد.

فهرست

- تحلیل واژگان مرتبط با آفرینش در قرآن کریم... / خوش‌منش، مدیرروستا..... ۱۳
- تحلیل تطبیقی نگرهٔ تاریخ‌مندی پوشش شرعی زنان مسلمان... / کوئینی، شریفی، بصیری..... ۳۵
- بررسی پیشینه تاریخی مطالعات قرآنی و جایگاه قرآن... / جهانی‌فرد، اکتاش، قربانپور..... ۵۹
- نظام جامع دستیابی به آرامش از منظر قرآن کریم بر مبنای... / نیکخو، آزادی..... ۷۸
- تطور روایت عبدالله بن ابی‌سرح در متون دینی و ادبی / سلیمانی، عباس‌آباد، آریان..... ۱۰۰
- بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آیت‌الله سیستانی و مصطفی... / فاضل، طباطبایی، اکرمی..... ۱۱۵
- چکیده‌های انگلیسی ۱۳۲

تحلیل واژگان مرتبط با آفرینش در قرآن کریم، بررسی تاریخی و تطبیقی با زبان‌های سامی و هند و اروپایی

ابوالفضل خوش‌منش^۱

نقیسه مدیرروستا^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵، صفحه ۱۳ تا ۳۴ (مقاله پژوهشی)

چکیده

در قرآن کریم، آفرینش به عنوان یکی از موضوعات کلیدی به طور مکرر و با رویکردهای متنوع مطرح شده است. این کتاب الهی، مخاطبان خود را به تأمل و تفکر درباره پدیده‌های گوناگون، به ویژه مسئله آفرینش، دعوت می‌کند و با تعبیر متنوع به این مقوله می‌پردازد. این امر به گونه‌ای است که مخاطب به دیدگاهی جامع و چندوجهی نسبت به آفرینش دست می‌یابد. قرآن با برجسته‌سازی این موضوع، مخاطبان را به کاوش در آغاز و سرانجام جهان هستی از منظر دینی و علمی فرا می‌خواند. پژوهش حاضر با هدف تحلیل واژگان مرتبط با آفرینش در قرآن کریم و بررسی تحول تاریخی آن‌ها، به مطالعه ریشه‌شناسی این واژگان در متون لغوی قدیم و جدید پرداخته است. از طریق تطبیق مفاهیم قرآنی با زبان‌های سامی و هندواروپایی، تغییرات معنایی و ارتباطات فرهنگی این واژگان در طول تاریخ مورد تحلیل قرار گرفته است. نتایج نشان می‌دهد که قرآن کریم با دقت خاصی از این شبکه منسجم واژگان استفاده کرده و هرگونه تغییر در آن‌ها می‌تواند به اختلال در انتقال پیام و انسجام آنها منجر شود.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، واژگان کلیدی آفرینش، تحول تاریخی واژگان، زبان‌های هند و اروپایی، زبان‌های سامی.

۱. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

khoshmanesh@ut.ac.ir

۲. دانشجو، گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران:

n.modirrousta.1400@gmail.com

درآمد

قرآن کریم موضوعات مهم و چندوجهی را با الفاظ و تعبیر مختلف در آیات و سوره‌های گوناگون تبیین می‌کند و از زوایای مختلف به آن‌ها نور می‌افکند. این رویکرد منجر به تبیین جامع موضوعات می‌شود. مسئله خلقت و آفرینش همواره موضوعی مهم و مورد توجه بوده است و آیات مرتبط با آفرینش نیز به صورت پراکنده در سوره‌های مختلف قرآن آمده است و هر آیه نگاهی خاص به جنبه‌ای از این موضوع دارد. قرآن کریم با تأکید بر لزوم تأمل در مراحل آفرینش و بررسی اسرار آن، ما را به جستجوی معانی عمیق‌تر رهنمون می‌سازد. آیات متعددی از جمله سوره‌های (حج/۶۷)، (فاطر/۴۴)، (آل عمران/۱۳۷)، (غافر/۴۰) و (روم/۴۲) به مطالعه اسرار آفرینش اشاره دارند، به ویژه، آیه‌ای که می‌فرماید: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (عنکبوت/۲۰) بر اهمیت تفکر در چگونگی آفرینش تأکید می‌کند.

طرح مساله

آفرینش یکی از موضوعات محوری در قرآن کریم است که خداوند بارها انسان را به تفکر و تأمل در آن دعوت می‌کند. قرآن، به عنوان کتاب هدایت، مفاهیم آفرینش را در آیات مختلف و با استفاده از واژگان متنوعی بیان کرده است که هر کدام به جنبه‌ای خاص از خلقت اشاره دارند. فهم عمیق‌تر معانی قرآنی نیازمند توجه به پیوندهای معنایی و واژگانی است که در سیر آیات وجود دارد. این رویکرد شبکه‌ای از واژگان منسجم را ایجاد می‌کند که فهم دقیق آن‌ها برای پژوهش‌های قرآنی ضروری است.

این پژوهش با تمرکز بر واژگان مرتبط با آفرینش در قرآن کریم، به تحلیل ساختار زبانی و معنایی این مفاهیم پرداخته است. فعل «خَلَقَ» به عنوان یکی از پرکاربردترین افعال برای توصیف آفرینش آسمان‌ها و زمین، نقش مهمی در تبیین این پدیده دارد. در کنار آن، افعال و تعبیر دیگری نیز برای بیان مراحل و انواع خلقت به کار رفته‌اند که نگاهی متفاوت به فرآیند آفرینش ارائه می‌دهند.

این مطالعه نه تنها به تحلیل واژگان آفرینش در بستر زبان‌های سامی پرداخته، بلکه تطبیقی با زبان‌های هندواروپایی نیز انجام داده است تا تحول تاریخی و معنایی این مفاهیم روشن‌تر شود. هدف اصلی پژوهش، ارائه تحلیلی جامع از شبکه واژگانی مرتبط با آفرینش در قرآن کریم و کمک به درک عمیق‌تر این مفاهیم است.

پیشینه پژوهش

در پژوهش‌های گذشته، واژگان کلیدی قرآن کریم از منظرهای مختلف معنایی، زبان‌شناختی، و ریشه‌شناسی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. این مطالعات هر کدام به تحلیل جنبه‌های خاصی از مفاهیم

قرآنی پرداخته و روش‌های متفاوتی را برای درک بهتر معانی این واژگان به کار گرفته‌اند. در ادامه به برخی از مهم‌ترین مطالعات پیشین اشاره می‌شود:

۱- مقاله «بازخوانی واژه فلق براساس سیاق سوره» اثر محمد حسین نقی‌زاده و صمد عبداللہی عابد (۱۳۹۹ش) در مجله مشکوه (صص ۸۹-۱۰۶)، به تحلیل معنای واژه «فلق» پرداخته است. این پژوهش با بررسی کاربرد این واژه در سوره فلق، ابعاد معنایی جدیدی را استخراج کرده است.

۲- مقاله «ریشه‌شناسی تاریخی واژگان و اثر آن بر فهم مفردات قرآن کریم؛ مطالعه موردی ریشه قسط» نوشته محمدحسین اخوان‌طبسی و یحیی میرحسینی (۱۳۹۵ش) در مجله پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن (صص ۱۱۳-۱۳۲)، به تحلیل تاریخی واژه «قسط» پرداخته و اهمیت ریشه‌شناسی واژگان قرآنی برای فهم دقیق‌تر مفاهیم متنی را بررسی کرده است.

۳- مقاله «رویکردی زبان‌شناختی پیرامون چندمعنایی واژه رحمہ در قرآن» نوشته ابوالفضل سجادی و سمیه ماستری فراهانی (۱۳۹۴ش) در مجله فصلنامه علمی پژوهش‌های ادبی-قرآنی (صص ۲۷-۴۶)، چندمعنایی واژه «رحمه» را از منظر زبان‌شناختی بررسی کرده است. این پژوهش لایه‌های مختلف معنایی واژه را در بافت آیات قرآنی شناسایی کرده است.

۴- مقاله «تبارشناسی واژه زوج در زبان‌های آفروآسیایی و هندواروپایی با کاربردهای قرآنی - عهدین» نوشته محمدعلی همتی و همکاران (۱۴۰۰ش) در مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن (صص ۱۷۱-۱۹۰)، به بررسی تاریخی و تطبیقی واژه «زوج» در قرآن و زبان‌های باستانی پرداخته است. این مطالعه نشان می‌دهد که واژه «زوج» دارای ریشه‌های مشترکی در زبان‌های آفروآسیایی و هندواروپایی است.

پژوهش حاضر به‌جای تمرکز بر یک یا چند واژه خاص، شبکه‌ای از واژگان مرتبط با آفرینش در قرآن کریم را تحلیل می‌کند. این تحقیق با استفاده از روش‌های ریشه‌شناسی و بررسی سیر تحول تاریخی، به تحلیل واژگانی مانند «خلق» و دیگر واژگان کلیدی مرتبط با آفرینش می‌پردازد. ویژگی برجسته این مطالعه، رویکرد تطبیقی آن است که واژگان قرآنی را با زبان‌های سامی (عبری و آرامی) و هندواروپایی مقایسه کرده و تحول معنایی این واژگان را در بسترهای مختلف زبانی و فرهنگی بررسی می‌کند. در نهایت، این تحقیق شبکه‌ای از معانی مرتبط با آفرینش در قرآن را روشن کرده و به درک عمیق‌تری از پیوندهای زبانی و فرهنگی میان قرآن و متون باستانی کمک می‌کند.

این پژوهش ابتدا به تحلیل معنایی و زبان‌شناختی واژه «خلق» می‌پردازد که یکی از مهم‌ترین واژگان برای توصیف فرآیند آفرینش است و سپس سایر واژه‌های کلیدی مرتبط با آفرینش را مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

۱. بررسی واژگان کلیدی آفرینش در قرآن

در قرآن آیاتی^۳ مشاهده می‌شود که از فعل «خَلَقَ» برای آفرینش آسمان‌ها و زمین استفاده شده است: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (انعام/۷۳). قرآن به مسئله «خلق» توجه ویژه‌ای نموده است. «خَلَقَ» که مصدر است و از ریشه خ ل ق می‌آید، به معنای مخلوقات است. در لغت، «خلق» به معنی آفرینش است و در فلسفه به معنای ایجاد و در عرفان به معنای تجلی خداوند است. همچنین در آموزه‌های فلسفی، به معنای تبدیل عدم به وجود یا تبدیل وجود به وجود است. «خلق» در اصل به معنای سنجش و اندازه‌گیری است و در عرف دین به معنای ایجاد و ابداع بدون الگو استفاده می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۴). در تفاوت بین «خَلَقَ» و «خُلِقَ» آمده است که هر دو در اصل یک معنا دارند، اما «خَلَقَ» غالباً در مورد شکل و هیأتی که با چشم دیده می‌شود به کار می‌رود، در حالی که «خُلِقَ» بیشتر به سجیه‌هایی که با بصیرت درک می‌شوند، اشاره دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۷). واژه خلق و مشتقات آن ۲۶۱ بار در قرآن کریم به کار رفته است.

«خلق» در زبان عربی به معنای اندازه‌گیری و پدید آوردن چیزی به شکلی است که پیش از آن سابقه نداشته باشد و واژه‌های «الخالق و الخلاق» تنها برای خدا به کار می‌روند و «خالق» به معنای صانع است (فراهیدی، ازهری، راغب اصفهانی، ابن منظور، فیروزآبادی، ذیل «خلق»). در قرآن کریم نیز مراحل مختلف تکامل جنین با واژه «خلق» توصیف شده است (زمر/۶۷) (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۳، ص ۱۳۰). ابن عربی معتقد است که خلق دو قسم است: خلق تقدیر و خلق ایجاد که با کیفیات و تبدیلات همراه است (ابن عربی، ۱۲۹۳ق، ج ۲، ص ۶۷۵).

واژه «خلق» در زبان‌های مختلف مشتقات و معادل‌های متعددی دارد که همگی به مفهوم آفریدن و ایجاد کردن اشاره دارند. در بررسی سیر تاریخی این واژه در زبان‌های اروپایی، به‌ویژه در انگلیسی و فرانسوی، فعل «create» و مشتقات آن، از جمله «creature» (مخلوق) و «creator» (آفریدگار)، به طور مستقیم از لاتین گرفته شده‌اند. این واژه‌ها ریشه در فعل لاتینی «creare» به معنای «ایجاد کردن» یا «تولید کردن» دارند که در قرن ۱۳ میلادی از طریق زبان فرانسوی باستان وارد انگلیسی شده است (آیتو، ۱۳۸۶ش، ص ۳۱۴). در فرانسوی، فعل «créer» به معنای «خلق کردن» در قرن ۱۵ میلادی به کار رفته و واژه‌های مرتبط مانند «créature» به معنای مخلوق نیز از همین ریشه گرفته شده‌اند (Dauzat, 1938, p. 218). در زبان‌های باستانی، مانند اوستایی، معادل‌هایی برای مفهوم

۳. (بقره/۱۶۴، آل عمران/۱۹۰، اعراف/۵۴، توبه/۳۶، یونس/۳).

خلقت وجود دارد. واژه‌هایی مانند «آدان» و «آستوت» به معنای «پیدایش» و «آفرینش» به کار رفته‌اند که به فرآیند ایجاد و آفرینش اشاره دارند (بهرامی، ۱۳۶۹ ش، صص ۱۵۱-۲۱۴).
واژه خَلَقَ (Khalaqa) در عربی به معنی «ایجاد کردن» به وجود آوردن است (Mayrhofer, 1992, p. 213) و دارای کاربردهای گوناگونی در زبان عربی کلاسیک است. به عنوان مثال، علاوه بر معنای اصلی «ایجاد»، این واژه به «مدل‌سازی، ساختن و اختراع» نیز اشاره دارد (Wehr, 1979, p. 1225). در زبان عبری، واژه בָּרָא (Bārā') نیز به معنی «ایجاد کردن» به کار می‌رود و شباهت معنایی نزدیکی با «خلق» در عربی دارد (Alcalay, 1990, p. 135). این شباهت معنایی بین دو زبان عبری و عربی نشان‌دهنده پیوندهای عمیق زبانی و تاریخی آنهاست. همچنین، واژه בָּרָא (bārā) در زبان آرامی نیز به معنای «آفرینش» یا «به وجود آوردن» است و مشابه واژه عبری בָּרָא (Jastrow, 1903, p. 125) می‌باشد. این نشان‌دهنده وجود یک ریشه معنایی مشترک در زبان‌های سامی است.

در سایر زبان‌ها نیز مفاهیم مشابهی برای «ایجاد کردن» وجود دارد. در یونانی، واژه κτίζω (Ktízō) به معنی «ساختن و ایجاد کردن» به کار می‌رود و با وجود اینکه ریشه‌شناسی مستقلی دارد، معنایی نزدیک به «خلق» دارد (Liddell & Scott, 1940, p. 982). در سانسکریت، واژه कृ (Kr) به معنای «انجام دادن، ساختن و ایجاد کردن» است و از لحاظ معنایی به واژه‌های عربی و عبری مرتبط است (Monier-Williams, 1899, p. 527). در نهایت، در زبان در لاتین، کلمه Creo به معنی «ایجاد و به وجود آوردن» است و به‌رغم داشتن ریشه‌شناسی مستقل، معنای مشابهی با «خلق» در عربی و عبری دارد (Lewis, 1879, p. 449). این ارتباطات میان‌زبانی نشان می‌دهد که مفهوم «ایجاد» و «آفرینش» در بسیاری از زبان‌ها، به‌رغم تفاوت‌های ریشه‌شناختی، از معانی مشترکی برخوردار است.

قرآن با استفاده از شبکه‌ای منسجم از واژگان خاص به موضوع آفرینش و پیدایش پرداخته است، به‌گونه‌ای که هر واژه به نوعی از خلقت و مرحله‌ای از آن اشاره دارد. در ادامه، به بررسی واژگان کلیدی مرتبط با آفرینش در قرآن کریم، سیر تاریخی و تحلیل تطبیقی این واژگان با زبان‌های سامی و زبان‌های هندواروپایی خواهیم پرداخت.

۱-۱. خلقت با جریان امری لطیف

مفهوم «دمیدن» در قرآن کریم به عنوان یکی از مراحل آفرینش، در واژگانی چون «نفس»، «نفث»، «نفخ» و «نفخ» تجلی یافته است. هر یک از این واژه‌ها به ابعاد متفاوتی از این مفهوم اشاره دارند:

واژه «نَفْس» و مشتقات آن ۱۹۵ بار در قرآن کریم به کار رفته و به معنای ذات و حقیقت شیء است. ابن فارس بیان می‌کند که خروج نسیم، معنای اصلی «نَفْس» است و جان انسان نیز به این دلیل «نَفْس» نامیده می‌شود که بقای آن به نفس وابسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۶۰). برخی پژوهشگران معتقدند که واژه‌های «نَفْس» و «نَفْس» از یک ریشه هستند و معانی دیگری را به نوعی با این معنا ارتباط می‌دهند. این واژه به معنای «روح» نیز به کار رفته و در قرآن آمده است: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ﴾ (انعام/۹۳) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۸۵). علامه به ارتباط این واژه با قوام انسان اشاره می‌کند و می‌گوید که حس و حرکت انسان به جریان خون وابسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، صص ۱۷۹-۱۷۸).

در زبان عبری، واژه «נפש» (نَفَش) و در آرامی «ܢܦܫܐ» (نَفْشا) به معنای «نَفْس» و «روح» انسان است. این واژه در آرامی به معنای‌های متعددی از جمله روح، جان و خود به کار می‌رود و با واژه «خوست» «ܚܘܨܬܐ» در آرامی که به معنای «خود» یا «خویشتن» است، نزدیک است (Davidson, 1904). در متون مقدس عهد عتیق، این واژه بیشتر به معنای نفس کشیدن و بازدم به کار می‌رفت، اما پس از مسیحیت، معنای «روح» یا «جان» نیز به آن افزوده شد. به این ترتیب، معنای واژه «نَفْس» در طول زمان توسعه یافته و کاربرد آن گسترش یافته است.

واژه «نَفْث» در زبان عربی به معنای «پاشیدن مقدار کمی بزاق» است و کمتر از «نَفَلَ» به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۵). در صحاح و قاموس، «نَفْث» مشابه به «نَفَخ» توصیف شده، اما با آن متفاوت است و بیشتر به عمل دمیدن اشاره دارد (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۵). و در قرآن نیز آمده است: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ (فلق/۴)، برخی محققین «نفاثات» را به نیروهای دمنده‌ای مرتبط دانسته‌اند که می‌تواند به انبساط جهان اشاره کند (قرشی بنایی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۲۳۷). در عین حال، تفسیرهای مختلفی درباره «نفاثات» وجود دارد، از جمله اینکه به «نفوس شریره» یا وسوسه‌های شیطانی اشاره دارد (قرشی بنایی، ۱۳۷۱ش، ج ۵، ص ۹۸). طبرسی در تفسیر خود «نَفْث» را شبیه به «نَفَخ» معرفی می‌کند و تاکید دارد که این واژه به معنی دمیدن است، نه انداختن بزاق (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۴۹۲). امام علی (ع) و امام صادق (ع) نیز به مفهوم دمیدن معنوی اشاره کرده‌اند (صبحی صالح، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۳۰۶؛ کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۲۶۷). در نهایت، امام علی (ع) در نهج البلاغه، اعمال نیک و جهاد را به «نَفْث» تشبیه کرده و اهمیت آن را بیان می‌کند (صبحی صالح، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۵۴۲).

واژه «نَفْحه» در زبان عربی به معنای بو و رایحه، به‌خصوص وزش باد، کاربرد دارد و مشتقات آن شامل «نافح»، «منافح» و «نفاح» می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۴۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ص

۶۴۵. در ادبیات عرب، عبارت «نفع الريح ينفخ نفحا» به وزش بادی خوشبو اشاره دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۷۷). در قرآن آمده است: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر/۲۹)، در تفسیرها، «نفخ» به معنای دمیدن هوا و به‌ویژه دمیدن روح در بدن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۵۴). برخی منابع «لفحه» را به عنوان واژه‌ای مشابه با «نفحه» می‌دانند و آن را به تغییر رنگ صورت از گرما نسبت می‌دهند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۵۲). فخررازی در تفسیر خود به باد ملایم و عذاب اشاره می‌کند که به شکل بو و رایحه تأثیرگذار است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۴۸). در نهایت، واژه «نفخ» به ایجاد ارتباط میان بدن و روح اشاره دارد و در متون تفسیری به زندگی و ویژگی‌های انسانی تعبیر می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۳، ص ۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷، ص ۱۲۶).

نگاه تاریخی به واژه‌های «نفخ» و «نفخ»، نشان می‌دهد که مفاهیم مرتبط با «دمیدن» و «باد کردن» در زبان‌های مختلف دارای ریشه‌های مشترکی هستند و تطابق معنایی و ساختاری را در فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف نمایان می‌سازد. در زبان انگلیسی واژه *inflate* به معنای باد کردن یا متورم شدن، از کلمه لاتین *inflatus* مشتق شده که به معنای «دمیدن به داخل» است. این واژه از فعل *inflare* به وجود آمده که ترکیبی از پیشوند *in* و جزء *flare* به معنای «دمیدن» می‌باشد. همچنین، ریشه هند و اروپایی *bhla* به معنای «فوت کردن» نیز با کلمه *blow* مرتبط است (آیتو، ۱۳۸۶ش، ص ۶۶۱). در زبان فرانسه، واژه *souffler* به معنای «دمیدن» از قرن دوازدهم و ریشه‌های *sub* و *flare* شکل گرفته است. این واژه و کلمه *bellows* (دمنده) در قرن پانزدهم رایج شد، تأثیرات مشابهی را نشان می‌دهند (Dauzat, 1938, p. 676). در زبان عبری، واژه נָפַח (Nafáḥ) به معنای «دمیدن» (Brown & Briggs, 2000, p. 658) و در زبان آرامی، واژه نَفَحَ (Nafḥā) نیز به معنای «دمیدن» به کار می‌روند (Payne Smith, 1903, p. 420). هر دو واژه از ریشه‌های مشترک در زبان‌های سامی قدیم نشأت گرفته‌اند.

۲-۱. خلقت از نوع روایندن و بذر افشانی

در قرآن کریم واژگان «زرع»، «حرث» و «نبت» برای توصیف آفرینش انسان و ارتباط آن با کشاورزی به کار رفته‌اند. واژه «زرع» به معنای کاشت بذر در زمین و به‌ویژه کشت محصولات زراعی اشاره دارد و نتیجه کار کشاورز را نیز شامل می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۰۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۵۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۲۰).

واژه «حرث» به معنای شخم زدن و آماده کردن زمین برای کاشت بذر است و فرآیند آماده‌سازی زمین برای کشاورزی را توصیف می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳؛ زبیدی، ۱۳۰۶ق، ج ۴، ص ۱۴۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۱).

واژه «نبت» از ریشه ن-ب-ت به معنای «رشد کردن» و «رویدن» است و به گیاهانی که تازه از زمین بیرون آمده‌اند اشاره دارد ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ (نوح/۱۷) (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۱۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۵۰؛ زبیدی، ۱۳۰۶ق، ج ۵، ص ۱۵۵).

در قرآن، واژه‌های «زراع» و «حرث» به تفاوت بین عمل انسان و خداوند در رشد گیاهان اشاره می‌کنند ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ (واقعۀ ۶۳)، ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الَّذِينَ أَرْعُونَهُ﴾ (واقعۀ ۶۴)، خداوند عامل اصلی در فرآیند رشد و رویش است، در حالی که انسان فقط بذر را می‌کارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۳۵). در سوره عبس نیز فرآیند زراعت و رویش گیاهان به عنوان نشانه‌ای از قدرت خداوند ذکر شده است (عبس/۲۴-۲۸). آفرینش انسان نیز مانند رویش گیاهان به عناصر زمین وابسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۳).

بررسی سیر تاریخی واژه‌های «زراع» و «نبت» در زبان‌های دیگر نشان‌دهنده مفاهیم مشابهی چون «کاشت»، «جوانه زدن» و «رشد» است که به پیوندهای عمیق معنایی و فرهنگی بین این زبان‌ها اشاره دارند. در انگلیسی، کلمه plant علاوه بر معنای گیاه، به مفاهیمی مانند ماشین‌آلات، کارخانه، جاسوس و پاپوش اشاره دارد. این واژه از ریشه لاتین planta به معنای جوانه و شاخه نورسته گرفته شده است و فعل لاتین plantare به معنای کاشتن و مستقر کردن، منشأ کلمات انگلیسی مانند plant (کاشتن)، transplant (پیوند زدن) و plantain (بارهنگ) شده است (آیتو، ۱۳۸۶ش، ص ۸۹۰). واژه germ در انگلیسی نیز با مفاهیم جوانه زدن و رویدن ارتباط دارد و از لغت لاتین germen به معنای جوانه و شاخه گرفته شده است. این ریشه در کلماتی مانند germinate (رویدن) و generate (تولید کردن) دیده می‌شود (آیتو، ۱۳۸۶ش، ص ۵۵۶). در زبان فرانسه، واژه semer (بذرپاشی) از semen به معنای بذر آمده و جایگزین واژه serere شده است (Dauzat, 1938, p. 660).

واژه زَرَع (Zara) در عربی به معنی «کاشت» است (Mayrhofer, 1992, p. 881). در عربی کلاسیک نیز زَرَع (Zara) به معنی «کاشت، محصول و کشاورزی» آمده است (Wehr, 1979, p. 1225). در زبان عبری، זָרַע (Zera) به معنی «کاشت یا کاشتن» است و ریشه‌شناسی مشابهی با «زَرَع» دارد (Alcalay, 1990, p. 985). در آرامی، זָרַח (Zera) نیز به معنی «کاشت» است و ریشه‌شناسی مشابهی با זָרַע دارد (Jastrow, 1903, p. 1050). این نشان‌دهنده پیوندهای عمیق

زبانی و تاریخی میان زبان‌های سامی است. در سایر زبان‌ها نیز مفاهیم مشابهی برای «کاشت» وجود دارد. در یونانی، σπείρω (Speirō) به معنی «کاشتن و پراکنده کردن دانه» است و با وجود اینکه ریشه‌شناسی مستقلی دارد، معنایی نزدیک به زرع دارد (Liddell & Scott, 1940, p. 1707). در سانسکریت، बिज (Bīja) به معنی «دانه و اسپرم» است و از لحاظ معنایی به واژه‌های عربی و عبری مرتبط است (Monier-Williams, 1899, p. 649). در نهایت، در زبان لاتین، Sero به معنی «کاشت» است و ریشه‌شناسی مستقلی دارد (Lewis, 1879, p. 1812).

واژه نَبَت (Nabat) در عربی به معنی «جوانه زدن و رشد» است (Mayrhofer, 1992, p.412). در عربی کلاسیک نیز نَبَت (Nabat) به معنی «جوانه زدن، رشد، گیاه و پوشش گیاهی» آمده است (Wehr, 1979, p. 832). در زبان عبری، נֶפֶץ (Nešem) به معنی «جوانه یا شلیک» است و برخی از محققان ارتباط احتمالی بین نَبَت و נֶפֶץ را پیشنهاد می‌کنند (Alcalay, 1990, p. 640). در آرامی، نَبَت (Nabtāyā) به معنی «جوانه زدن یا رشد» است و ریشه‌شناسی و معنای مشابهی با نَبَت عربی دارد (Jastrow, 1903, p.79). در سایر زبان‌ها نیز مفاهیم مشابهی برای «جوانه زدن» وجود دارد. در یونانی، βλαστάνω (Blastánō) به معنی «جوانه زدن و برای قرار دادن شاخه‌ها» است و دارای ریشه‌شناسی مستقلی است (Liddell & Scott, 1940, p.339). در سانسکریت، अंकुर (Āṅkura) به معنی «جوانه و شلیک» است (Monier-Willia, 1899, p. 25). در نهایت، در زبان لاتین، Germen به معنی «جوانه یا نهال» است و ریشه‌شناسی مستقلی دارد (Lewis, 1879, p. 656).

واژه حرث (Haratha) به معنی «زراعت، شخم زدن و کشت» است (Mayrhofer, 1992, p.297). در عربی کلاسیک، حرث همچنین به معنی «کار کردن زمین، آماده شدن برای کاشت و شخم زدن» به کار می‌رود (Wehr, 1979, p.202). در زبان عبری، کلمه חָרַשׁ (Hāras) به معنی «کار زمین یا شخم زدن» است و برخی محققان ارتباط بین حرث و חָרַשׁ را پیشنهاد می‌کنند (Alcalay, 1990, p.418). اصطلاح آرامی حِلْد (Ḥald) نیز ریشه‌شناسی و معنای مشابهی با חָרַش دارد و به «کار در زمین یا شخم زدن» اشاره می‌کند (Jastrow, 1903, p.870). در سایر زبان‌ها نیز مفاهیم مشابهی برای «شخم زدن» وجود دارد. در یونانی، κάρω (Aroō) به معنی «شخم زدن و کشت» است و دارای ریشه‌شناسی مستقلی می‌باشد (Liddell & Scott, 1940, p.161). در سانسکریت، कृषि (Kṛṣi) به معنای «کشاورزی، کشت و شخم زدن» است (Monier-Willia, 1899, p.532). در نهایت، در زبان لاتین، کلمه

Aro به معنی «شخم زدن و کشت» است و دارای ریشه شناسی مستقلی می‌باشد (Lewis, 1879, p.162).

این ارتباطات میان‌زبانی نشان‌دهنده ارتباطات عمیق معنایی و تاریخی و فرهنگی در زمینه کشاورزی و رشد گیاهان هستند، که ریشه‌های مشترکی را در این زبان‌ها به نمایش می‌گذارند.

۳-۱. خلقت با پراکندگی و انتشار در حال خردی

واژه «ذریه» و مشتقات آن نظیر «ذره»، «ذرو» و «ذراً» به معنای پراکندگی و انتشار در مقیاسی کوچک اشاره دارد: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران/۳۴)، ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (ملک/۲۴).

ابن فارس، ریشه «ذریه» را از «ذره» به معنای لطافت و پراکندگی دانسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۴۳). زمخشری نیز به کاربرد «ذره» برای توصیف مورچگان کوچک و ذرات پراکنده در هوا اشاره کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۲). ابن منظور توضیح می‌دهد که «ذریه» به اشتقاق از «ذر» منسوب است و با قواعد دستوری متفاوت آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۰۴). راغب اصفهانی به سه نظریه مختلف در مورد اشتقاق این واژه اشاره کرده است: از جمله اینکه از ریشه «ذراً» الله الخلق» یا «ذرو» است که به مرور با ادغام به «ذریه» تبدیل شده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۷۸). جوهری نیز این واژه را به معنای نسل دانسته و معتقد است که در اصل «ذریئه» بوده است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۱). طریحی معتقد است که «ذر» به معنای پراکندن ذرات ریز است (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۰۶). همچنین، مصطفوی تأکید می‌کند که این واژه به پراکندگی در مقیاسی کوچک اشاره دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۳، ص ۳۰۶). واژه «ذریه» اگرچه به ظاهر مفرد است، اما غالباً در معنای جمع به کار می‌رود و به همین دلیل واژه‌های «ذریات» و «ذرائی» جمع‌الجمع آن محسوب می‌شوند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۴۳). واژه «ذاریات» نیز از ریشه «ذرو» گرفته شده و به معنای بادی است که ذرات خاک و غیر آن را پراکنده می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۶۰۸).

واژه «ذره» (Dhar') در زبان عربی به معنای «پراکندن» است و در زبان عربی کلاسیک کاربردهای متنوعی دارد (Wehr, 1979, p. 456). در زبان عبری، واژه זֶרָא (Zera') به معنای «پراکندن» و «کاشت» است و این واژه به ریشه مشترک با ذره عربی اشاره دارد (Alcalay, 1990, p. 880). همچنین، در زبان آرامی، واژه זֶרָא (Zəra') نیز به معنای «پراکندن» و «کاشت» به کار می‌رود و نشان‌دهنده ارتباط معنایی با عربی و عبری است (Jastrow, 1903, p.1350). در زبان لاتین، واژه dispersus به معنای «پراکنده» از ریشه dispergere به معنای «پراکنده کردن» است و مفهوم

مشابهی در زبان‌های هند و اروپایی دارد (Lewis, 1879, p.500). واژه «ذره» در زبان فرانسه به شکل disperse از ریشه لاتین disperser به معنای پراکندگی گرفته شده است و این مفهوم در قرون دوازدهم تا هفدهم ظاهر شده است (Dauzat, 1938, p. 250). در یونانی، واژه σκορπίζω (skorpizō) به معنای «پراکندن» نیز به این مفهوم مرتبط است (Liddell & Scott, 1940, p.1495). در زبان سنسکریت، واژه व्याप्ति (vyāpti) به معنای «پراکندن» یا «گسترش» آمده که نشان‌دهنده مفهومی مشابه است (Monier-Willia, 1899, p.685). این واژه‌ها و ریشه‌ها، پیوندهای عمیق معنایی و زبانی را بین زبان‌های سامی و هند و اروپایی نشان می‌دهند.

۴-۱. خلقت از نوع شکفتن و شکافتن

در قرآن کریم، به نوع خاصی از آفرینش اشاره می‌شود که شامل شکافتن و دریدن پرده عدم برای به وجود آوردن هستی است. این مفهوم به وضوح در واژه‌هایی مانند «فطر»، «فلق» و «خرق» مشاهده می‌شود.

واژه «فطر» در قرآن به معنای شکافتن و آغاز خلقت آمده است. خداوند در سوره فاطر به عنوان «فاطر» آسمان‌ها و زمین معرفی شده: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (فاطر/۱). این کلمه از ریشه «ف ط ر» به معنای شکافتن طولی و پدید آوردن از عدم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۴۰). طبرسی بیان می‌کند که «فطر» به معنای شکاف است و خداوند با شکافتن، کائنات را خلق کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۴۳۳). برخی مفسران مانند طریحی «فطر» را به معنای خلق نوآورانه و اختراعی از عدم دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۴۳۸). علامه طباطبایی «فطر» را به معنای پدید آوردن از عدم و «خلق» را به معنای ترکیب چند ماده برای ساختن چیزی جدید می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۹۹). فخر رازی نیز «فاطر» را به معنای خالق بدیع بیان کرده و بر قدرت و حکمت خداوند تأکید دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، صص ۱۰۲-۱۰۴). ابن عباس این معنا را تأیید کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۱، ص ۳۶۹).

واژه «خرق» در قرآن به معنای شکافتن و پاره کردن آمده است و در سوره کهف به آن اشاره شده است: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا﴾ (کهف/۷۱). این واژه به معنای سوراخ کردن یا ایجاد شکاف در چیزی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۷۱). ابن فارس نیز «خرق» را به معنای پاره کردن و شکافتن می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۱). در لغت‌نامه‌ها، این واژه همچنین به ساختن و افتراء نیز اشاره دارد. راغب اصفهانی بیان می‌کند که «خرق» دارای معنای گسترده‌تری است و در داستان عالم که کشتی را سوراخ می‌کند، این عمل به عنوان فساد تلقی نمی‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۴۸).

واژه «فلق» (با فتح فاء و سکون لام) در قرآن به معنای «شکافتن» است و به مواردی چون «فالق» (شکافته) و «انفلاق» (شکافته شدن) اشاره دارد. در آیات اول سوره فلق، خداوند به پیامبر (ص) فرمان می‌دهد به پروردگار شکافته پناه ببرد: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ - مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ (فلق/۱-۲) (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۵۲۳). طبرسی «فلق» را به معنای شکاف وسیع تعریف کرده و در قاموس‌های مختلف، به معانی دیگری مانند صبح و دره اشاره شده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۷۷). علامه طباطبایی معتقد است که مفهوم «فلق» در این آیات، به معنای تمام خلقت است و نه تنها صبح، گرچه صبح یکی از مصادیق فلق است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۹۲). بر اساس تفسیرهای مختلف، شکاف نور صبح بر تاریکی می‌تواند به شروع خیر و روشنائی تعبیر شود (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۱۹۲). بعضی روایات اشاره به این دارند که فلق ممکن است به چاهی در دوزخ نیز تعبیر شود، هرچند این ممکن است تنها یکی از مصادیق آن باشد (شروتی، ۱۸۹۳م، ذیل واژه فلق). همچنین، تعبیر «من شر ما خلق» به این معنا نیست که آفرینش الهی به ذات خود شر دارد، بلکه نشان‌دهنده عظمت پروردگار است که هر موجودی را از عدم به وجود می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۹۲).

در آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ (انعام/۹۵)، خداوند به‌عنوان شکافته دانه‌ها و هسته‌ها توصیف شده است، که نشان‌دهنده تدبیر و آفرینش الهی است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۲۳۲). مفسران به معنای «فالق» اشاره کرده‌اند که به معنای شکافته یا آفریننده دانه است و به رشد گیاهان و میوه‌ها ارتباط دارد (قرشی بنابی، ۱۳۷۱ش، ج ۵، ص ۲۰۲). همچنین، آیه به تفاوت میان دانه و هسته اشاره دارد، که در علم نباتی نیز معتبر است (مخلص، ۱۳۹۸ش، ص ۱). از دیگر مفاهیم مرتبط با این واژه، می‌توان به زیبایی در خلق و تدبیر الهی اشاره کرد. در آیات مختلف، شکافندگی بامداد و آفرینش گیاه از دانه به‌عنوان نمادی از تدبیر خداوند ذکر شده است (مراغی، ۱۳۶۵ش، ج ۷، ص ۱۹۸). ماده «حب» در زبان عربی نیز به معنای «دوست داشتن» و «دانه» مطرح شده و در قرآن کریم ۹۴ بار به‌کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ش، ذیل ح ب ب). به‌طور کلی، آیات ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ (انعام/۹۵)، ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾ (بقره/۲۶۱)، نمایانگر اعجاز علمی و آفرینشی خداوند هستند که در موارد مختلفی مانند شکافتن دانه‌ها و ایجاد زندگی از غیر زندگی به‌کار رفته‌اند. این معانی نشان‌دهنده کمال تدبیر الهی و نظم موجود در آفرینش است. در ادامه به بررسی ریشه‌شناسی و سیر تاریخی واژگان مرتبط با شکفتن و شکافتن خواهیم پرداخت تا به درک عمیق‌تری از تحولات زبانی و معنایی آن‌ها دست یابیم.

واژه *split* در انگلیسی که به معنای «شکافتن» است، از واژه هلندی میانه *splitter* و واژه آلمانی *spleissen* گرفته شده است، که به معنای «با هم بافتن و چسباندن» هستند. این واژه در ارتباط با *splice* است که از ریشه ماقبل تاریخی *spleid* مشتق شده و همچنین با واژه *spel* که منشأ *spill* (به معنای «ریختن مایعات»)، ارتباط دارد (آیتو، ۱۳۸۶ ش، ج ۱۱۲۳). این موضوع به خوبی نشان می‌دهد که چگونه معنای اصلی یک واژه می‌تواند در زبان‌های مختلف تفاوت‌های ظریفی داشته باشد، اما در عین حال از یک ریشه مشترک سرچشمه بگیرد.

واژه خرق (*Kharq*) در عربی به معنای «سوراخ کردن و پاره کردن» است (Mayrhofer, 1992, p. 255). در عربی کلاسیک نیز خرق (*Kharq*) به معنای «سوراخ کردن، پاره کردن، شکستن و نقض» آمده است (Wehr, 1979, p. 786). در عبری، کلمه *קָרַע* (*Qara*) به معنای «پاره کردن» است و برخی محققان ارتباط احتمالی بین خرق و *קָרַע* را پیشنهاد می‌کنند (Alcalay, 1990, p. 875). در آرامی، کلمه *ܩܪܐ* (*Qara*) به معنای «پاره کردن» است و ریشه‌شناسی و معنای مشابهی با *קָרַע* دارد (Jastrow, 1903, p. 875). در یونانی، اصطلاح *ῥήγνυμι* (*Rhégnyimi*) به معنای «شکستن یا پاره شدن» است و دارای ریشه‌شناسی مستقلی است (Liddell & Scott, 1940, p. 1697). در سانسکریت، کلمه *भिद्* (*Bhid*) به معنای «تقسیم یا شکاف» است (Monier-Willia, 1899, p. 700). در لاتین، *Frango* به معنای «شکستن» است و دارای ریشه‌شناسی مستقلی می‌باشد (Lewis, 1879, p. 692).

واژه فطر (*Futūr*) در عربی به معنای «شکستن، باز کردن، شروع» است و در فرهنگ سامی تطبیقی به شکستن اشاره دارد (Mayrhofer 1992, p. 454). در عربی کلاسیک، این واژه نیز به معنای «شکستن و شروع و سریع» اشاره دارد (Wehr, 1979, p. 578). در عبری، کلمه *פָּתַח* (*Pétaḥ*) به معنای «باز کردن» است و برخی محققان ارتباط احتمالی بین فطر و *פָּתַח* را مطرح کرده‌اند (Alcalay, 1990, p. 786). در آرامی، کلمه *ܦܬܚܐ* (*Petaḥ*) دارای معنایی مشابه با *פָּתַח* است و به «باز کردن یا شکستن» اشاره دارد (Jastrow, 1903 p. 875). در یونانی، اصطلاح *ἀνοίγω* (*Anoígō*) به معنای «باز کردن یا گشایش» است و ریشه‌شناسی مستقلی دارد (Liddell & Scott, 1940, p. 127).

واژه فلق (*Falag*) در عربی به معنای «تقسیم و شکاف» است و در فرهنگ سامی تطبیقی به این معنای اشاره شده است (Mayrhofer, 1992, p. 456). در عربی کلاسیک، این واژه همچنین به معنای «سپیده دم و شکاف» نیز به کار می‌رود (Wehr, 1979, p. 578). در عبری، کلمه *פֶּלֶח* (*Péleh*) به معنای «شکاف یا تقسیم» است و برخی محققان ارتباط بین فلق و *פֶּלֶח* را پیشنهاد کرده‌اند.

و در آرامی، اصطلاح **פלג** (Palag) معنای مشابهی با **נִפְלַג** دارد و به «شکاف یا تقسیم» اشاره دارد (Alcalay, 1990, p.786). در یونانی، کلمه **σχίζω** (Schízō) به معنی «تقسیم» است و دارای ریشه‌شناسی مستقلی می‌باشد (Liddell & Scott, 1940, p.1755). در لاتین، کلمه **findo** به معنی «تقسیم و شکافتن» است و ریشه‌شناسی مستقلی دارد (Lewis, 1879, p.692).

۵-۱. خلقت با جریان گسترده‌گی و انبساط

واژه‌های «روح» و «ریح»، در اصل به مفاهیمی همچون نسیم و جریان هوا اشاره دارند. عنصر مشترک در معنای این واژگان «جریان» است که نشان‌دهنده حرکت و انتقال پیوسته هوا یا انرژی است. این واژه‌ها به‌طور گسترده در زبان‌های سامی به کار رفته‌اند و به نوعی بر مفهوم تغییر و پویایی تأکید دارند، که در نهایت به انتقال و جریان مداوم اشاره می‌کند. واژه «روح» هم به جریان مادی و هم به جریان معنوی اشاره دارد و نتیجه حرکتی است که در حال وقوع است (عطار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۷). ابن‌فارس معتقد است که «روح» از «ریح» مشتق شده و به معنای انبساط و گسترده‌گی است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۵۴). این واژه در قرآن به معنای جان، نفس، و دمیدن نیز به کار می‌رود، و در آیه **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾** (اسراء/۸۵)، به معنای «نَفَس» و «دویدن» آمده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۵۶). برخی معتقدند «روح» و «ریح» از یک ریشه مشترک ناشی می‌شوند و به دلیل ویژگی‌های مشترک خود به این نام‌ها خوانده شده‌اند. استعمال واژه «روح» در قرآن متنوع است، از روح مقدس تا نیروی معنوی الهی (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۲). در زبان عبری، واژه «نَفِیش» به معنای خود و دم و بازدم نزدیک است و واژه «روح» با «ریح» مرتبط است (قرشی بنابی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۱۳۰). در قرآن، «روح» با دو تلفظ مختلف آمده است: «رُوح» به معنای آسایش و نسیم و «رُوح» به معنای جان و رحمت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۱۴). این واژه در قرآن ۷۴ بار با معانی مختلف به کار رفته است و به مفاهیم گوناگونی از جمله روح انسانی، قرآن و جبرئیل اشاره دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۴، صص ۲۵۴-۲۵۷). سیر تاریخی واژه «روح» در زبان‌های مختلف نشان‌دهنده تغییرات معنایی آن است. واژه **Spiritus** در زبان لاتین به معنای «روح» و «نَفَس» بوده و با پنوما در زبان یونانی معادل شده است. در ترجمه هفتادی، این لغت جایگزین واژه عبری **רוח** (روح) به معنای «باد» شده است. **Spiritus** از فعل **spirāre** به معنی «نفس کشیدن» منشأ می‌گیرد و واژه‌هایی چون **aspire** و **expire** از آن مشتق شده‌اند (آیتو، ۱۳۸۶ش، ص ۱۱۲۲). این فعل احتمالاً از پایه هند و اروپایی **peis** یا **spies** نشأت گرفته است، که تقلید صدای دمیدن بوده است. کلمه **pneuma** از فعل یونانی **πνέω** (pnéō) به معنای «دمیدن» یا «تنفس کردن» مشتق شده و به ریشه‌های زبان هندواروپایی مرتبط است که به کلمات مرتبط با نفس و دمیدن اشاره دارد.

در فلسفه یونان باستان، به ویژه در فلسفه هلسپینیک و فلسفه‌های هندی مانند یوگا، pneuma به عنوان نیروی حیاتی مطرح می‌شود. در مسیحیت اولیه، این واژه به روح القدس و نیروی الهی تعبیر می‌شود (Beekes, 2009). در دوران امپراتوری سزار آگوستوس، واژه Spiritus معنای «روح» را به خود گرفت و از anima که به معنای «نفس» است، این معنا را به عاریت گرفت (آیتو، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۱۹). از واژه‌های هم‌ریشه می‌توان به sperm اشاره کرد که به معنای «نطفه» و «بذر» است و از یونانی sperma گرفته شده است. این واژه همچنین با کلماتی چون diaspora و spore ارتباط دارد. در نهایت، spray نیز ممکن است به این واژه‌ها مرتبط باشد (آیتو، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۱۹).

واژه روح (Rūḥ) در عربی به معنی «نفس، باد و روح» است (Mayrhofer, 1992, p.642). در عربی کلاسیک نیز روح (Rūḥ) به معنای «نفس، باد، روح» آمده است (Wehr, 1979, p.1047). در عبری، רוּחַ (Rūah) به معنی «نفس، باد یا روح» است و ریشه‌شناسی و معنای مشابهی با روح دارد (Alcalay, 1990, p.885). در آرامی، ܪܘܚܐ (Rūḥā) به معنی «نفس، باد یا روح» است و ریشه‌شناسی و معنای مشابهی با רוּחַ دارد (Jastrow, 1903, p.982). در یونانی، ψυχή (Psyché) به معنی «روح» است و دارای ریشه‌شناسی مستقلی است که احتمالاً مربوط به فعل psychein به معنی «ضربه زدن» است (Liddell & Scott, 1940, p.1697). در سانسکریت، आत्मा (Ātman) به معنی «خود و روح» است (Monier-Willia, 1899, p.10). در لاتین، anima به معنی «روح» است و ریشه‌شناسی مستقلی دارد که احتمالاً مربوط به فعل animare به معنی «برای متحرک شدن» است (Lewis, 1879, p.151).

واژه «ریح» از دیگر واژگان مرتبط با آفرینش در قرآن معانی مختلفی دارد که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم: ریح به معنی باد: در آیات مختلف، واژه «ریح» به معنای باد به کار رفته است، به عنوان مثال در آیه‌ای که به حرکت کشتی‌ها اشاره دارد؛ ﴿هُوَ الَّذِي يُسِيرُكُم فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ﴾ (یونس/۲۲). در این معنا، «ریح» با خاصیت حرکت و جریان مرتبط است و به معنای باد استفاده شده است. ریح به معنی عذاب: در برخی آیات، «ریح» به عنوان نمادی از عذاب و هشدار به بندگان خدا به کار رفته است ﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأُهْلِكَتْ﴾ (آل عمران/۱۱۷). ریح به معنی رحمت: در متون مختلف، واژه «ریح» به صورت جمع (ریاح) برای نشان دادن رحمت و نعمت الهی به کار می‌رود ﴿هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بَشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَتْ سَحَابًا ثَقَالًا سَفَّهَتْ﴾ (اعراف/۵۷). ریح به معنی بو: در سوره یوسف، «ریح» به معنای بو به کار رفته است، جایی که بوی یوسف به یعقوب می‌رسد ﴿وَلَمَّا فَصَلَ الْعِبرُ قَالَ أَبُوهُم إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ

لَوْ لَا أَنْ تُفْنَدُونَ (یوسف/۹۴). طبق تفسیر طبری، باد از خداوند اجازه می‌گیرد تا این بو را برساند و این اشاره به محبت عمیق یعقوب به یوسف دارد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۳۳۲). این معانی نشان‌دهنده گستردگی مفهوم «ریح» و کاربردهای مختلف آن در متون دینی است که از عذاب و رحمت تا بو و باد را شامل می‌شود (امروءالقیس، ۲۰۰۴م، ص ۹۹؛ عسکری، ۱۹۹۷م، ص ۲۲۹).

سیر تاریخی واژه «ریح» در زبان‌های مختلف نشان دهنده تغییرات معنایی گوناگونی است. در زبان انگلیسی، واژه Wind به معانی متعددی همچون «باد»، «نفس بریدن»، «بو کشیدن» و «دمیدن در شیپور» را به خود گرفته است. این واژه از ریشه ژرمنی باستانی windaz مشتق شده که در زبان‌های آلمانی، هلندی و سوئدی نیز معادل‌های مشابهی دارد. ریشه هند و اروپایی went نیز با واژه‌های لاتینی مانند ventus (به معنی باد) مرتبط است که منشأ واژگانی نظیر vent (هواکش) و ventilate (تهویه کردن) در انگلیسی شده است. این ارتباط به واژه‌های یونانی aētes و äer نیز گسترش می‌یابد. جالب است که فعل منسوخ wind که به معنای «دمیدن در شیپور» بوده، از همان ریشه است و تا قرن چهاردهم میلادی به معنای «پیچیدن» و «پوشاندن» نیز به کار می‌رفته است (آیتو، ۱۳۸۶ش، ص ۱۳۱۲).

واژه ریح (Rīḥ) در فرهنگ سامی تطبیقی به معنی «باد، هوا و نفس» است (Mayrhofer, 1992, p.578). در عربی کلاسیک، این واژه همچنین به معنی «روح» به کار می‌رود (Wehr, 1979, p.500). در عبری، واژه רוּחַ (Rūah) به معنی «باد، روح یا نفس» است و برخی محققان ارتباطی بین ریح و רוּחַ را پیشنهاد می‌کنند (Alcalay, 1990, p.923). در زبان آرامی، اصطلاح ܪܝܚ (Rūhā) به «باد، روح یا نفس» اشاره دارد و از نظر ریشه شناسی و معنا با רוּחַ همخوانی دارد (Jastrow, 1903, p.982). در یونانی، کلمه πνεῦμα (Pneuma) به معنی «باد، نفس یا روح» است و دارای ریشه شناسی مستقلی می‌باشد (Liddell & Scott, 1940, p.1424). در سانسکریت، واژه वायु (Vāyu) به معنای «باد، هوا و نفس» اشاره دارد (Monier-Willia, 1899, p.931). در لاتین، کلمه ventus به معنی «باد، هوا یا نسیم» بوده و از ریشه شناسی مستقلی برخوردار است (Lewis, 1879, p.1907).

۱-۶. خلقت با پیوستن و گسستن

در قرآن کریم خداوند به فرآیند آفرینش آسمان‌ها و زمین اشاره می‌کند: ﴿وَأَوَّلَ مَا يَرِ الْأَذِينَ كَفَرُوا أَنْ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ (انبیاء/۳۰). در این آیه، دو واژه کلیدی «رتق» و «فتق» نقش مهمی در تفسیر موضوع آفرینش ایفا می‌کنند. واژه «رتق» از نظر لغوی به معنای پیوستگی، یکپارچگی، و بسته بودن است، که اشاره به وضعیتی دارد که آسمان‌ها و زمین در آغاز به صورت

یک توده به هم پیوسته وجود داشتند. در مقابل «فتق» به معنای باز کردن، گشایش و جدا شدن است و در این آیه به جدایی آسمان‌ها و زمین از حالت اولیه اشاره دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۲؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۱۶۶). مفسران قرآن این آیه را به معنای اشاره به آغاز آفرینش جهان تفسیر کرده‌اند. به باور آنان، در ابتدا مواد اولیه جهان به صورت یکپارچه و مترکم وجود داشتند و سپس با گسست این پیوستگی، ساختارهای کنونی مانند آسمان‌ها، ستاره‌ها، و سیارات پدیدار شدند (عروسی حویزی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۴۲۵). جالب اینجاست که نظریات علمی معاصر نیز به شکل‌گیری اولیه جهان به عنوان یک توده گازی مترکم و داغ اشاره دارند که پس از گذشت زمان، به دلیل گسترش و انفجار (مانند نظریه بیگ بنگ)، به شکل‌های مختلف کهکشان‌ها، ستاره‌ها و سیارات در آمده است.

در تفسیرهای مختلف، برخی مفسران، رتق و فتق را به باران و رویش گیاهان مرتبط می‌دانند. به عبارتی، پیش از نزول باران، زمین خشک و بی‌حیات بود، اما با آمدن باران، گیاهان در زمین رویدند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۳۷؛ طبری، ۱۳۷۲ش، ج ۱۷، ص ۱۵؛ ابن کثیر، ۲۰۲۱م، ج ۵، ص ۲۹۷). این دیدگاه به عنوان قوی‌ترین تفسیر در بین مفسران مشهور است و فخر رازی نیز آن را نظر غالب مفسران می‌داند. علامه طباطبایی نیز در تفسیر خود بر این نکته تأکید دارد که «رتق» به معنای قوه و استعداد موجود در عناصر و ترکیبات آسمانی و زمینی است و «فتق» به معنای فعلیت یافتن این آثار و جدایی آن‌ها از یکدیگر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۸). بدین ترتیب، این آیه علاوه بر اشاره به آفرینش اولیه، بر قوه و استعداد نهفته در مواد اولیه نیز دلالت دارد.

در بررسی سیر تاریخی واژه‌های «رتق» و «فتق» در زبان‌های مختلف، می‌توان به تفاوت‌های ظریفی در تعبیر این واژه‌ها اشاره کرد. در زبان انگلیسی، معادل «رتق» به معنای *interwoven* (درهم تنیده) است که به حالتی اشاره دارد که اجزا یا عناصر به یکدیگر پیوسته و در هم تنیده‌اند. از سوی دیگر، «فتق» در انگلیسی با واژه *unravelled* (گشوده شده) بیان می‌شود که معنای گسستن یا جدا شدن اجزا از همدیگر را می‌رساند. در زبان فرانسه، واژه *compacte* به معنای «فشرده و به هم پیوسته» معادل «رتق» است، در حالی که واژه *séparés* به معنای «جدا شده» معادل «فتق» است. این واژه از فعل لاتین *separare* مشتق شده که از پیشوند *se-* به معنای «از هم جدا» و ریشه *parāre* به معنای «ترتیب دادن» یا «آماده کردن» تشکیل شده است. همچنین، واژه *sever* در زبان انگلیسی نیز از همین ریشه لاتین نشأت گرفته و معنای جداسازی و تفکیک دارد (آیتو، ۱۳۸۶ش، ص ۴۴۷). واژه رَتَق (rataq) در زبان عربی کلاسیک به معنای «دوختن، اصلاح کردن، وصله کردن و پیوستن به هم» است (Wehr, 1979, p.1047). این واژه همچنین در فرهنگ سامی تطبیقی به معنی

«دوختن، اصلاح کردن» آمده است (Mayrhofer, 1992, p. 647). در زبان عبری، واژه תפר (Təfarr) نیز به معنای «دوختن یا ترمیم» است و برخی از محققان ارتباط احتمالی بین این واژه و رتق را پیشنهاد کرده‌اند (Alcalay 1990, p.885). در زبان آرامی نیز واژه ܬܦܪ (Təpar) ریشه و معنای مشابهی با عبری دارد (Jastrow, 1903, p.982). در زبان یونانی، واژه ῥάπτω (rháptō) به معنای «دوختن» است که ریشه‌شناسی مستقلی دارد (Liddell & Scott, 1940, p.1679). در زبان سانسکریت، واژه "सी" (see) به معنای «دوختن و اتصال» آمده است (Monier-Willia, 189, p.1013). همچنین، در زبان لاتین واژه suo به معنای «دوختن یا دوختن با نخ» است و ریشه‌شناسی مستقلی دارد (Lewis, 1879, p.1950).

واژه فَتَق (Fatqa) در زبان عربی کلاسیک به معنای «تقسیم، ترکیدن، پاره کردن، باز کردن، ایجاد» است (Wehr, 1979, p.578). همچنین فَتَق (Fatqa) در فرهنگ سامی تطبیقی به معنای «تقسیم، ترکیدن، پاره شدن» آمده است (Mayrhofer, 1992, p.578). در عبری، פָּתַח (Pāṭaḥ) به معنای «باز کردن یا تقسیم» است. برخی از محققان ارتباط احتمالی بین فَتَق و פָּתַח را پیشنهاد می‌کنند، زیرا هر دو به معنای «باز کردن یا تقسیم» هستند (Alcalay, 1990, p.640). در آرامی، ܦܬܚ (Pəṭaḥ) نیز به معنای «باز کردن یا تقسیم» است و ریشه‌شناسی مشابهی با عبری دارد (Jastrow, 1903, p.982). در یونانی، σχίζω (Schízō) به معنای «تقسیم، شکافتن» است و ریشه‌شناسی مستقلی دارد (Liddell & Scott, 1940, p.1780). در سانسکریت، भिद् (Bhid) به معنای «تقسیم و شکستن» است (Monier-Willia, 189, p.716). در لاتین، Findo به معنای «تقسیم و شکافتن» است و ریشه‌شناسی مستقلی دارد (Lewis, 1879, p.631).

این بررسی‌ها آشکار می‌سازند که چگونه واژگان در گذر زمان تحت تأثیر فرهنگ‌ها و زبان‌های گوناگون دستخوش تغییر شده و معانی تازه‌ای یافته‌اند. همچنین این هم‌پوشانی‌ها نشان می‌دهند که زبان‌ها، در طول تاریخ، از طریق تعامل و تأثیرپذیری متقابل، واژگان را نه تنها از نظر معنایی گسترش داده‌اند، بلکه آن‌ها را در بستری از نیازهای فرهنگی و زبانی به اشتراک گذاشته و تکامل بخشیده‌اند. این فرایند پیچیده، پیوندهای عمیقی را میان زبان‌ها و تمدن‌های مختلف به وجود آورده است.

نتیجه

بررسی دقیق واژگان مرتبط با مفهوم آفرینش در قرآن کریم نشان می‌دهد که هر واژه جزئی از هندسه و عمارتی است که ساختار منحصر به فرد زبان قرآن را تشکیل می‌دهد و واژگان قرآنی برحسب موقعیت خود در هندسه فضایی و نجومی قرآن (بنا بر اشاراتی که در آیات ۷۵-۸۰ سوره واقعه و آیات ۱۵-۱۹ سوره تکویر و مواضعی دیگر آمده‌اند) حائز نقشی در بلاغ و بیان مراد الهی‌اند.

ریشه‌های مرتبط با آفرینش، هر کدام به جنبه‌ای خاص از فرایندها و مراحل مختلف آفرینش پرداخته و معنای منحصر به فردی را در بر دارند؛ چنانکه از باب برخی نمونه‌های بررسی‌شده، ریشه «فَطَرَ» به سان فَلَک، خَلَقَ و خَرَقَ بر نوعی شکافتن و آفرینش بدون نمونه و الگوی پیشینی تأکید دارند، ریشه «ذَرَأَ» به پراکندن اجزاء آفرینش و «بَرَأَ» نیز به برگرفتن جزئی و پیراستن آن از عوارض عدم و زوائد اشاره دارند. ریشه‌های «نَفَسَ» و «نَفَخَ» از دمیدن جان و حیات در موجودات می‌گویند که در نهایت به مراتب و کیفیاتی متعالی از هوش و ادراک منتهی می‌شود. «روح» که از امر و فرمان فراتر از زمان و مکان پروردگار است، عنصر و منبع حیاتی و جان‌بخش در موجودات زنده و منبع حیات معرفی شده است و از حیث ریشه و معنا ارتباط روشنی با کلمه «روان» دارد. همچنین «زَرَعَ» و «حَرَثَ» به ترتیب به فرایندهای کاشت و زراعت در زمین اشاره دارند، که به رشد و نمو گیاهان مربوط می‌شود. «رِیحَ» به معنای باد و جریان هوای طبیعی در طبیعت و از حیث ریشه مرتبط با «روح» است و نقش مهمی در شرایط محیط زایش و رویش ایفا می‌کند. واژگان «رَتَقَ» و «فَتَقَ» به توصیف حالاتی از فشردگی و گشودگی آسمان‌ها و زمین پرداخته و به مراحل شکل‌گیری و تحول در کیهان و موجودات اشاره دارند. تنوع و غنای واژگان در قرآن، علاوه بر زیبایی ادبی، معانی دقیقی را منتقل می‌کند که تنها با همان واژه‌ها و در همان زمینه‌ها به خوبی قابل درک هستند. این واژگان جایگزین‌پذیر نیستند و هرگونه جابجایی می‌تواند به اختلال در انتقال پیام منجر شود.

تحلیل عمیق این واژگان از منظر سیر تاریخی نشان می‌دهد که بسیاری از آنها ریشه‌های مشترکی با زبان‌های کهن سامی همچون عبری و آرامی دارند. چنین تحلیل‌هایی عقبه ارتباطات زبانی و نیز قدر متیقن و مفهوم مشترک میان بسیاری از این ریشه‌ها و سپس تأثیر عمیق دستگاه زنده زبان قرآن را بر روی آنها نشان می‌دهد. این نکته را نیز نباید از یاد برد که وجود پیشینه عبری این واژگان نیز اغلب مرهون منشأ الهی یعنی نزول تورات به زبان عبری است. هرچند بسیاری از واژگان توراتی در طول زمان دستخوش انواع تغییرات و احیاناً تحریفات نیز واقع شده‌اند.

تحلیل زبانی و تدبر عمیق در سخن قرآن شبکه‌های معنایی پایان‌ناپذیری را در موضوعاتی بیشمار، وجوه و عیونی از «تبیان کل شیء» بودن قرآن را به ما نشان می‌دهد. سخنان قرآن در باب بسیاری از پدیده‌های مادی و معنوی رازناک رمزگونند؛ زمان به نفع قرآن در سیر و حرکت است و عقل بشر عقب‌تر از علم خدا حرکت می‌کند و گفتنی‌های قرآن هیچگاه به پایان نخواهند رسید. قرآن کتاب اولوالالباب است و هرچه دانش بشر عمق و غنای بیشتری می‌یابد، سخنان قرآن را در موضوعات مختلف، عمیق‌تر و دقیق‌تر می‌یابد و قرآن به وی مددی افزون می‌رساند. تحلیل تطبیقی، اشتقاقی و تاریخی این واژگان با واژگان زبان‌های مسمّا به سامی و هندواروپایی و بررسی تطورات آنها، ابعادی

از بطون و اجزای تو در توی زبان قرآن را بر ما عیان خواهد کرد. جا دارد چنین بررسی‌هایی درباره دیگر واژگان قرآن نیز صورت گیرد و مقدمات نگارش فرهنگ‌های کامل لغات قرآن با رویکردهای مختلف تطبیقی، اشتقاقی و تاریخی فراهم آید.

منابع

۱. قرآن حکیم. ترجمه: ناصر مکارم شیرازی.
۲. نهج البلاغه، صالح، صبحی (۱۳۷۴ ش)، قم: نشر مرکز البحوث الاسلامیه.
۳. آیتو، جان (۱۳۸۶ ش)، فرهنگ ریشه‌شناسی انگلیسی. حمید کاشانیان (مترجم)، انتشارات معین.
۴. ابن‌درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م)، جمهوره اللغة، بیروت: دار العلم للملایین.
۵. ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ ق)، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاريخ العربی.
۶. ابن‌عربی، محمد (۱۲۹۳ ق)، الفتوحات المکیه، موسسه آل البیت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۷. ابن‌فارس، ابوالحسین (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتبه‌الاعلام الاسلامی.
۸. ابن‌کنیر، عماد الدین (۲۰۲۱ م)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار ابن‌حزم.
۹. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان‌العرب، بیروت: دارصادر.
۱۰. اخوان طبسی، محمدحسین. میرحسینی، یحیی (۱۳۹۵ ش)، ریشه‌شناسی تاریخی واژگان و اثر آن بر فهم مفردات قرآن کریم؛ مطالعه موردی ریشه «قسط»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، صفحه ۱۱۳-۱۳۲.
۱۱. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیا التراث العربی.
۱۲. امرؤ القیس (۲۰۰۴ م)، دیوان امرئ القیس، بیروت: نشر دار المعرفة.
۱۳. بهرامی، احسان (۱۳۶۹ ش)، فرهنگ واژه‌های اوستا، انتشارات بلخ.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ ق)، الصحاح (للجوهری)، بیروت: نشر دار العلم للملایین.
۱۵. راغب‌اصفهان، حسین (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دار العلم.
۱۶. زبیدی، سید مرتضی (۱۳۰۶ ق)، تاج العروس من الجواهر القاموس، بیروت: نشر دار الفکر.
۱۷. زغلول نجار، منصورالعبادی (۱۳۸۹ ش)، اعجاز علمی قرآن کریم، دفتر نشر معارف.
۱۸. زمخشری، محمود، الکشاف (۱۴۰۷ ق)، عن حقایق غوامض تنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۹. سجادی، ابوالفضل؛ ماستری فراهانی، سمیه (۱۳۹۴ ش) رویکردی زبان‌شناختی پیرامون چند معنایی واژه «رحمه» در قرآن، فصلنامه علمی پژوهش‌های ادبی-قرآنی، صفحه ۲۷-۴۶.
۲۰. شرتوتی، سعیدالخوری (۱۸۹۳ م)، اقرب الموارد، بیروت: مطبعه مرسلی.

۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طبری، محمد بن جریر بن یزید (۱۴۱۲ ق)، *تفسیر الطبری*، بیروت: دار المعرفه.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۲۴. طریحی، فخرالدین بن محمد علی (۱۳۷۵ ش)، *مجمع البحرین*، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، نشر دار احیاء التراث العربی.
۲۶. طنطاوی بن جوهری (۱۴۲۵ ق)، *الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم*، لبنان: دارالکتب العلمیه.
۲۷. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۷۴ ش)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۸. عسکری، ابو هلال (۱۹۹۷ م)، *الفروق اللغویه (تفاوت های زبانی)*، دارالعلم.
۲۹. عطار، احمد عبدالغفور (۱۴۰۴ ق)، *الصالح تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۳۰. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق)، *العين*، قم: انتشارات هجرت.
۳۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ ق)، *قاموس المحيط*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۳. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۸۹ ش)، *تفسیر صافی*، نشر موسسه خانه کتاب و ادبیات ایران.
۳۴. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۲۸ ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، بیروت: نشر مکتبه العصریه، چاپ اول.
۳۵. قرشی بنابی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱ ش)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد (بی تا)، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دار الفکر.
۳۷. کلینی، حمد بن یعقوب (۱۳۶۳ ش)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.
۳۹. مراغی، احمد مصطفی (۱۳۶۵ ش)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دارالفکر.
۴۰. مشکور، محمد جواد (۱۳۷۹ ش)، *فرهنگ تطبیقی عربی با فارسی*، تهران: انتشارات اساطیر.
۴۱. مخلص، عبدالرئوف (۱۳۹۸ ش)، *تفسیر انوار القرآن*، تهران: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۳. مصطفی، ابراهیم؛ زیات، احمد حسن؛ عبدالقادر، حامد؛ نجار، محمد علی (۱۹۶۰ م)، *المعجم الوسیط*، استانبول: دار الدعوه.

۴۴. نقی زاده، محمد حسین. عبداللہی عابد، صمد (۱۳۹۹ش)، بازخوانی واژه فلق براساس سیاق
سوره، *مجله مشکوٰہ*، صفحه ۸۹-۱۰۶.

۴۵. همتی، محمد علی؛ کشاورزی، وفادار؛ نظریگی، مریم؛ ساسانی، ملیحه (۱۴۰۰ش) تبارشناسی
واژه «زوج» در زبان‌های آفروآسیایی و هند و اروپایی با کاربردهای قرآنی - عهدینی، *پژوهش‌های
زبان‌شناختی قرآن*، صفحه ۱۷۱-۱۹۰.

46. Alcalay, Reuben (1990), *The Complete Hebrew-English Dictionary*. Massada Publishing Company.

47. Beekes, R. S. P. (2009), *Etymological Dictionary of Greek*. Brill.

48. Brown, F., Driver, S. R., & Briggs, C. A. (2000), *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

49. Carl Winter Universitätsverlag. Lewis, C. T., & Short, C. (1879), *A Latin Dictionary*. Oxford University Press.

50. Davidson, Benjamin (1904), *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Eyre & Spottiswoode.

51. Dauzat, A. (1938), *Dictionary Etymologique. Librairie Larousse*.

52. Jastrow, M. (1903), *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi*, and the Midrashic Literature (Vols 1-2). Luzac & Co.

53. Lewis, Charlton T., & Short, C. (1879), *A Latin Dictionary*. Oxford University Press.

54. Liddell, Henry George & Scott, Robert (1940), *A Greek-English Lexicon* (H.S Jones & R McKenzie Eds., 9th ed.). Clarendon Press.

55. Mayrhofer, Manfred (1992), *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* (Vols 1-3).

56. Monier-Williams, M. (1899), *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford University Press.

57. Payne Smith, J. (1903), *A Compendious Syriac Dictionary*: Clarendon Press.

58. Wehr, Hans (1979) *A Dictionary of Modern Written Arabic*. (J. Milton Cowan Ed). Spoken Language Services.

تحلیل تطبیقی نگره تاریخ‌مندی پوشش شرعی زنان مسلمان در نگاه اندیشمندان معاصر ایران با تأکید بر آیه ۵۹ سوره احزاب

فرشته کوئینی^۱

علی شریفی^۲

حمیدرضا بصیری^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۴، صفحه ۳۵ تا ۵۸ (مقاله پژوهشی)

چکیده

از قرن نوزدهم میلادی تاریخی‌نگری به‌عنوان رویکردی علمی به حوزه دین‌پژوهی راه‌یافت. این رویکرد توسط اندیشمندان معاصر ایرانی با اهداف و مبانی گوناگون در مطالعات اسلامی به کار می‌رود. پوشش شرعی زنان مسلمان یکی از موضوعاتی است که به سبب پیوند با زندگی فردی و اجتماعی، مورد توجه محققان قرار گرفته است. کاربست روش تاریخی‌نگری در کنار دیگر روش‌های خوانش متن در خصوص این موضوع، شکل‌گیری نتایج گوناگونی از جمله نگره تاریخ‌مندی پوشش زنان را در پی داشته است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای به بررسی نگره تاریخ‌مندی پوشش شرعی زنان در آثار تعدادی از اندیشمندان معاصر ایرانی می‌پردازد. نتایج حاصل از این تحقیق نمایانگر تفاوت مفهوم تاریخ‌مندی پوشش به دلیل مبانی و رویکردهای علمی متفاوت اندیشمندان است. در یک نگاه، تاریخ‌مندی پوشش به معنای اصالت و ثبات این حکم در گذر زمان است و در طرف مقابل، برخی از اندیشمندان احکام مربوط به پوشش را وابسته به بستر تاریخی صدر اسلام تلقی کرده و بر عدم کارایی آن در شرایط کنونی یا لزوم بازنگری مداوم منطق بر عُرْف جامعه تأکید دارند. بررسی آیه ۵۹ سوره احزاب، نمایانگر ثبات اصل حکم پوشش شرعی زنان و عدم تعلق آن به بستر تاریخی عصر نزول وحی است.

کلیدواژه‌ها: پوشش شرعی، تاریخ‌مندی، عُرْفی‌نگری، عدالت مساواتی، عقلانیت معاصر.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

f.kuini@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران: dralisharifi15@gmail.com

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران: basiri_hr@yahoo.com

۱. درآمد

دین اسلام حاوی برنامه راهبردی و جامع برای تمام ابعاد زندگی است، از این رو در متون دینی آموزه‌هایی پیرامون پوشش مسلمانان دیده می‌شود. در همین راستا، در آیات قرآن و روایات معصومین، احکامی ویژه پوشش زنان مسلمان وجود دارد که مشخص می‌کند، یک زن در هندسه روابط اجتماعی اسلامی، ملزم به رعایت شرایط خاصی درمورد لباس و ظاهر خود است. اهمیت این موضوع به اندازه‌ای است که حجاب زنان، نمادی از التزام به احکام شریعت و یکی از وجوه متمایز جوامع اسلامی است.

در چند دهه اخیر موضوع پوشش زنان مسلمان مورد مناقشات و نظریه‌پردازی‌های گوناگون قرار گرفته است. تعدادی از اندیشمندان ایرانی با مبانی و رویکردهای گوناگون به بررسی موضوع حجاب زنان مسلمان پرداخته‌اند. نگره تاریخ‌مندی پوشش شرعی زنان و یا وابستگی به عرف و عدم وجوب حجاب در زمان حاضر، ازجمله مباحثی است که پیرامون این موضوع مطرح شده است. چالش‌ها پیرامون این مسئله در زمان حاضر، علاوه بر ابعاد فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی؛ دارای ابعاد سیاسی گسترده‌ای در سطح ایران و بین‌الملل شده و بستر نظریه‌پردازی‌های گوناگون و ایجاد شبهه و اختلاف، قرار گرفته است.

برخی پژوهشگران، تاریخ‌مندی در مطالعات قرآنی را با اثربخشی کامل و حی از شرایط اجتماعی و نیازهای عصر نزول برابر دانسته و قرآن یا بخشی از آموزه‌های آن را موقتی و فاقد کارایی در عصر حاضر می‌دانند. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ش، ۱۷۷؛ همو، ۱۳۸۵ش، ۱۶۷-۱۶۶؛ سروش، ۱۳۸۵ش، ۸۷) در این نگاه، تاریخ‌مندی پوشش شرعی بدین معنا است که عمل به آموزه‌های موجود در تراث دینی پیرامون این موضوع، از نظر شرعی واجب نیست و تاریخ انقضای آنها به سر آمده است. این امر عدم وجوب رعایت ضوابط خاصی در باب پوشش و بروز ناهنجاری و اختلاف در سطح جامعه را در پی دارد.

در مقابل این دیدگاه، گروهی دیگر از اندیشمندان، مطلق‌گرایی در تاریخ‌مندی قرآن را مورد نقد قرار داده و تاریخ‌مندی را به معنای نزول قرآن در محدوده‌ای مشخص از تاریخ دانسته و شناخت بستر تاریخی را در فهم عینی و دقیق‌تر آیات قرآن مؤثر می‌دانند. (ایازی، ۱۳۸۰ش، ۱۸۱-۱۸۰) مفهوم‌شناسی تاریخ‌مندی پوشش شرعی در نگاه اندیشمندان مختلف و بررسی مبانی و رویکردهای مطالعاتی آنها با توجه به پیوند پدیده حجاب با موضوعات مهم دیگری چون جایگاه اجتماعی، آزادی و حقوق زنان و مناقشاتی که این تفاوت دیدگاه‌ها در سطح جامعه ایجاد کرده است با رویکردی علمی ضروری می‌نماید.

۲. طرح مسأله

تاکنون پژوهشی درمورد بررسی نگره تاریخمندی پوشش شرعی زنان در نگاه اندیشمندان معاصر ایران صورت نگرفته است؛ اما چند مقاله پیرامون نقد و بررسی دیدگاه امیرحسین ترکاشوند و محسن کدیور درمورد حجاب منتشر شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

وطن‌دوست و همکاران در مقاله «بازخوانی دیدگاه محسن کدیور درباره «حدود حجاب» با تأکید بر آیات حجاب» مفهوم‌شناسی و برداشت‌های تفسیری وی از آیات حجاب را مورد بررسی قرار داده و در نهایت نظرات او را به سبب استفاده از منابع نامعتبر و عدم بررسی ابعاد کامل موضوع مورد نقد قرار داده‌اند.^۴

در چند مقاله نیز کتاب «حجاب شرعی در عصر پیامبر» اثر امیرحسین ترکاشوند از جهت آرای فقهی مطرح شده توسط وی و نحوه استناد به آیات و روایات، مورد بررسی قرار گرفته است و محققان به دلیل بهره‌برداری گزینشی نویسنده از منابع، استفاده از منابع نامعتبر و محدود و همچنین ترجمه نادرست برخی از روایات و جملات عربی و خطا در نقل فتوای برخی فقها، عملکرد علمی ترکاشوند را مورد انتقاد قرار داده‌اند.^۵

تفاوت پژوهش حاضر با آثار دیگری که تاکنون پیرامون موضوع حجاب شکل گرفته است، تمرکز ویژه بر تحلیل تقریرهای متفاوت از نگره تاریخمندی پوشش شرعی زنان در آثار علی شریعتی، عبدالکریم سروش، مقصود فراستخواه، محسن کدیور و مصطفی ملکیان و بررسی رویکردهای پژوهشی و آثار و نتایج دیدگاه آنها است. پرسش اصلی این مقاله تبیین تفاوت مفهوم تاریخمندی پوشش شرعی زنان در نگاه هر یک از اندیشمندان ایرانی مورد اشاره است. بدین منظور، ابتدا به تعریف مفاهیم تاریخی‌نگری و تاریخمندی پرداخته می‌شود و پس از آن مبانی و رویکردهای هر یک از اندیشمندان پیرامون موضوع پوشش شرعی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در ادامه، به تحلیل تفاوت مفهوم تاریخمندی پوشش در نگاه هر یک پرداخته می‌شود. در پایان با

۴. وطن‌دوست، محمدعلی و همکاران (۱۴۰۰ش)، «بازخوانی دیدگاه محسن کدیور درباره حدود حجاب با تأکید بر آیات حجاب»، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۲۸.

۵. علاءالمحدثین، جواد (۱۳۹۹ش)، «بازکاوی گزارش‌های ترکاشوند از آرای فقهی سه فقیه شیعی»، فصل‌نامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه، سال هجدهم، شماره ۶۹؛ شاهرودی، مجید و همکاران (۱۴۰۰ش)، «نقد ادله عدم الزام پوشش موی زنان در کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر (ص)»، پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۷، شماره ۴.

بررسی روایات شأن نزول و وجوه تفسیری آیه ۵۹ سوره احزاب، تقریر موقت و گذرا بودن آیات قرآن درمورد حجاب مورد نقد قرار می‌گیرد.

۳. تاریخی‌نگری و تاریخ‌مندی

تاریخی‌نگری عنوانی کلی برای رویکردی است که از قرن هجدهم میلادی در میان فلاسفه و متفکران علم هرمنوتیک رواج یافت و در عصر حاضر نیز برای فهم عینی متون و پدیده‌ها نقش مهمی دارد. واژه «هیستوریسیزم»^۶ در زبان فارسی «گرایش به بررسی سازوکار توسعه تاریخ‌مند انسان و جهان پیرامون او» ترجمه شده و اصطلاحات «تاریخی‌گری»، «مکتب اصالت تاریخ»، «مکتب تاریخی» و «تاریخی‌نگری»، مترادف با آن قرار گرفته است. (آریان‌پور، ۱۳۷۵ش، ۴۹۵؛ عرب صالحی، ۱۳۸۷ش، ۴۹)

در میان اندیشمندان غربی، پوپر تنها فردی است که هیستوریسیزم را با اندیشه‌ای آینده‌نگر و به معنای پژوهشی برای فهم قوانین ثابت تاریخی به هدف پیش‌بینی وقایع آینده به کار برده است. (Edwards, 1967, p.24; Amico, 1989, p.20) در نگاه متفکران دیگر، تاریخی‌نگری به‌مثابه نگرش، مکتب، جهان‌بینی و در مواردی روش مطالعه‌ای است که شرایط تاریخی را در تمام امور مربوط به بشر تعیین‌کننده می‌داند؛ اما ابعاد و چگونگی این اثربخشی در افکار آنها متفاوت است و همین امر ارائه تعریفی واحد در حوزه کاربردشناسی را درمورد تاریخی‌نگری دشوار می‌نماید. (عرب صالحی، ۱۳۸۷ش، ۵۰-۴۹؛ Edwards, 1967, P.24؛ Crai, 1988, p.443-444)

با بررسی دیدگاه اندیشمندان درمورد تاریخی‌نگری چند اصل کلی قابل استخراج است: ۱. نقد و بررسی تاریخی پدیده‌ها، ۲. مقایسه شرایط وقوع پدیده‌ها و رویدادها در زمان گذشته و حال، ۳. اصل علیت و بررسی ارتباط میان تولید پدیده‌ها با شرایط زمینه‌ای. نوع نگرش هر پژوهشگر درمورد اصول مذکور، در نتیجه تحقیقات نقشی محوری دارد. بر همین اساس، تفاوت دیدگاه محققان حوزه مطالعات دینی درمورد نقش اصل علیت و اثرگذاری زمینه‌های تاریخی در شکل‌گیری قرآن و آموزه‌های اسلامی، در فرایند خوانش متون دینی و مفهوم تاریخ‌مندی قرآن اثرگذار است.

۳-۱. تاریخ‌مندی^۷

تاریخی‌نگری، الصاق صفت تاریخ‌مندی به پدیده‌های جهان مادی را در پی دارد. آنچه موجب تفاوت مفهوم تاریخ‌مندی در نظر اندیشمندان یک حوزه مطالعاتی واحد می‌شود، نوع نگرش آنها در مورد نحوه اثرگذاری زمینه‌های تاریخی در سازوکار شکل‌گیری یک پدیده خاص است. تقریرها و تعاریف گوناگونی پیرامون مفهوم تاریخ‌مندی وجود دارد. در یک نگاه می‌توان دو حوزه «تاریخ‌مندی فهم بشر» و «تاریخ‌مندی متون و پدیده‌ها» را از یکدیگر تفکیک کرد.

در حوزه تاریخ‌مندی متون و پدیده‌ها چند دیدگاه کلی قابل برداشت است. برخی اندیشمندان، تاریخ‌مندی را به معنای وقوع تمام آثار انسانی و غیرانسانی در محدوده مشخصی از زمان و مکان تلقی می‌کنند. (ایازی، ۱۳۸۰ش، ۵۱، ۵۷، ۱۸۱-۱۸۰؛ حرب، ۲۰۰۵م، ۶۶-۶۵) گروهی دیگر، وجود رابطه سبب و مسببی میان پدیده‌ها و شرایط تاریخی تولیدشان را اصلی مهم برای مفهوم تاریخ‌مندی در نظر می‌گیرند. (العباقی، ۲۰۰۹م، ۴۸-۴۷؛ الطعان، ۱۴۲۸ق، ۳۳۲)

باتوجه به تعاریف مطرح شده، در نظر برخی اندیشمندان، تاریخ‌مندی به معنای تعلق متن به یک شرایط تاریخی خاص و عدم کارایی در بسترهای فرهنگی و اجتماعی دیگر است؛ ولی در نگاهی دیگر، تاریخ‌مندی به مثابه اصالت و شناسنامه یک پدیده و تولید آن در یک زمان و مکان معین است. مبانی فلسفی تاریخ‌مندی فهم بشر در هرمنوتیک فلسفی ریشه دارد. در اندیشه هایدگر تمام ابعاد وجودی انسان در مسیر زندگی و متناسب با تجربه‌های جدید در حال تغییر است. در همین راستا، فهم بشر از پدیده‌ها نیز تا لحظه مرگ در معرض دگرگونی، سیال و تاریخ‌مند خواهد بود. (هایدگر، ۱۳۸۹ش، ۱۰۳-۱۰۰، ۵۲۵)

۴. بررسی دیدگاه اندیشمندان معاصر ایران در مورد پوشش شرعی زنان مسلمان

۴-۱. علی شریعتی

علی شریعتی مزینانی (۱۳۱۲-۱۳۵۶ش) اندیشمند مسلمان ایرانی است که دیدگاه‌های وی در حوزه روشنفکری دینی، شیعه‌شناسی و پروتستان‌یسم اسلامی مورد توجه قرار گرفته است.

۴-۱-۱. تاریخ‌نگری

تاریخی‌نگری، رهیافت محوری در شکل‌گیری دیدگاه‌های شریعتی است. حجم زیادی از آثار وی به مطالعات تاریخی پیرامون دین و جامعه اختصاص دارد. تاریخی‌نگری شریعتی مبتنی بر گرایش وی به بررسی سازوکار شکل‌گیری اسلام و اثرگذاری آن بر فرد و جامعه، در عصر نزول وحی به هدف ارائه راهکاری برگرفته از دین برای اصلاح شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه است.

شریعتی خواهان تبدیل اسلام به ایدئولوژی است. او اسلام ایدئولوژیک را رنسانس فکری و بازگشت به اهداف اصیل دین تلقی می‌کند. (شریعتی، ۱۳۶۸ش، ۱۴۷/۱)

۴-۱-۲. پروتستان‌یسم اسلامی

شریعتی با رویکرد تاریخی در پی یافتن مفاهیم و تفکراتی است که در گذر زمان، از بعثت پیامبر تا عصر حاضر، با اهداف گوناگون، در قالب قوانین ثابت و فراتاریخی بر اسلام اصیل تحمیل شده و رنگ تقدس به خود گرفته‌اند. یکی از وجوه پروتستان‌یسم اسلامی، تشخیص و زدودن عقاید قومی و خرافی و جمود فکری از اسلام واقعی است که در نگاه وی، این مهم با مطالعه تاریخی و اجتماعی مبسر خواهد شد. (شریعتی، ۱۳۶۸ش، ۴۷۲/۲۶) او به دنبال حذف دین یا انکار منشأ و حیانی آن نیست؛ بلکه منتقد افکار خرافی است که به اسلام افزوده شده و انسان را از تحرک و تلاش بازداشته و زندگی سعادت‌مندانه را منحصر در حیات بعد از مرگ می‌داند. (شریعتی، ۱۳۵۷ش، ۴۲/۵)

۴-۱-۳. زن در تفکر شریعتی

آثار شریعتی پیرامون زنان، تحت‌تأثیر وضعیت فرهنگی و سیاسی ایران در دهه چهل و پنجاه شمسی شکل گرفته است. در آن دوره، سلطنت پهلوی به دنبال ترویج فرهنگ غربی در کشور بود تا به این وسیله، به دنیای مدرن جدید نزدیک شود. در این روند، ایجاد تغییر در پوشش و سبک زندگی زنان یکی از نمادهای این تحول و ایجاد «احساس کاذب» پیشرفت بود. (شریعتی، ۱۳۶۸ش، ۶۹/۲۰) به عقیده شریعتی، با وجود این‌که دین اسلام جایگاه والایی برای زن قائل است، اما زنان در جوامع اسلامی توسط سنت‌های قومی و خرافاتی که در گذر زمان بر فرهنگ اسلامی تحمیل شده، احاطه شده‌اند. در چنین شرایطی، زن به نام مذهب از آزادی اندیشه و رشد اجتماعی محروم و در حد انجام وظایف زناشویی و امور منزل محدود شده است. (شریعتی، ۱۳۷۵ش، ۹۷/۲۱-۹۵) شریعتی زنان ایران معاصر خود را در سه قالب کلی بررسی می‌کند. دسته اول «زن سنتی» است که سبک زندگی و پوشش خود را به نام سنت‌های اسلامی ارث برده و به صورت تقلیدی پذیرفته است. دسته دوم «زن متجدد» است که شیوه سنتی را نپذیرفته، خود را از قید و بند مذهب رها و با الگوهای وارداتی غربی هماهنگ کرده است. شریعتی سبک زندگی هر دو گروه را به یک اندازه مبتنی بر تقلیدی بدون تعقل تلقی می‌کند. (شریعتی، ۱۳۵۷ش، ۸۳-۸۲/۵) او معتقد است، حیل‌های بورژوازی تصویری به دور از انسانیت و حیا از زن مدرن برای زنان شرقی ترسیم نموده‌اند که پیشرفت و ترقی را صرفاً در آزادی روابط با جنس مخالف و پوششی متمایز از هنجارهای بومی جامعه خود جستجو کند. شریعتی از دسته سوم زنان ایرانی به

«زن فاطمه‌وار» تعبیر می‌کند. زنان این گروه، پرورش‌یافته‌ی تعالیم حقیقی اسلام و اهل تعقل، پویا و انتخابگر هستند. در اندیشه‌ی شریعتی، بررسی تاریخی و معرفی ابعاد گوناگون زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی فاطمه (س) موجب می‌شود نه تنها مسلمانان، بلکه هر زن آزاداندیشی سبک زندگی وی را الگوی خود قرار دهد. او از رهگذر مطالعه‌ی تاریخی در پی ارائه‌ی تصویری عینی از ابعاد گوناگون شخصیت فاطمه (س) به جامعه‌ی معاصر خود، برای مقابله با الگوی زن وارداتی غرب است. (شریعتی، ۱۳۷۵ ش، ۲۱/۴۱، ۲۱/۲۳۰-۲۲۱)

۴-۱-۳-۱. پوشش شرعی زنان

در زمینه‌ی حجاب، شریعتی با مطالعه‌ی تاریخی پوشش مورد تأیید دین اسلام و بررسی شیوه‌ی تربیتی و نحوه‌ی نهادینه کردن آن در جامعه‌ی عصر نزول وحی، زنان را به انتخاب آگاهانه تشویق می‌کند. در نگاه او، دخترانی که با تعالیم حقیقی اسلام تربیت شده‌اند، حجاب را به‌عنوان نماد فرهنگ و مکتب فکری اسلام انتخاب می‌کنند. محور سخنان شریعتی پیرامون پوشش، تأکید بر انتخاب آگاهانه و به دور از تقلید و مدگرایی است. (شریعتی، ۱۳۷۵ ش، ۲۱/۲۷۴-۲۷۳)

۴-۲. عبدالکریم سروش

حسین حاج فرج‌الله دباغ، معروف به عبدالکریم سروش، پژوهشگر و اندیشمند مسلمان ایرانی است. دیدگاه سروش پیرامون احکام دین از جمله پوشش شرعی زنان، در تلقی وی از ماهیت وحی، نبوت و قرآن ریشه دارد.

۴-۲-۱. ماهیت وحی

در مسیر فکری سروش، ماهیت وحی از امری با منشأ الهی به تجربه‌ی دینی و پس از آن به پدیده‌ای از سنخ رؤیا تحول یافت. از لوازم تطور فکری وی، تبدیل شدن وحی به پدیده‌ای بشری، خطاپذیر و قابل نقد و بررسی است. در نگاه سروش، تجربه‌ی دینی اصطلاح امروزی وحی و به معنای مواجهه‌ی انسان با امری متعالی و مطلق است که در قالب‌های گوناگونی صورت می‌گیرد. (سروش، ۱۳۷۸ ش، ۷؛ همو، ۱۳۸۵ ش، ۳) او نبوت را نوعی کشف و تجربه تلقی می‌کند و معتقد است، پیامبر پس از این تجربه از لحاظ شخصیتی متحول می‌شود و زمینه‌ی تغییر انسان‌های دیگر را نیز فراهم می‌کند. (سروش، ۱۳۸۵ ش، ۶، ۹)

سروش پس از نظریه‌ی تجربه‌ی دینی، از وحی به «رؤیا» تعبیر می‌کند. او معتقد است، وحی قرآنی در حقیقت مشاهدات و گزارش‌های پیامبر از وقایعی است که در رؤیا برای وی رخ داده است و محتوای قرآن، عناصری رؤیایی هستند که باید «تعبیر شوند» و از تفسیر بی‌نیازند. او این رؤیا را تابع پیامبر می‌داند. در نگاه سروش در این فرایند هیچ نوع خطاب، اخبار و کلامی وجود ندارد و محمد

(ص)، ناظر و راوی پدیده‌ها است و ما هنگام قرائت قرآن «خواب‌نامه‌ای» را می‌خوانیم که رمزآلود است و به خواب‌گزاری نیاز دارد. (سروش، ۱۳۹۳ش)

۲-۲-۴. اثرپذیری قرآن از زمینه‌های تاریخی

رؤیا انگاری وحی موجب شده تا سروش، پیامبر و بستر تاریخی زندگی وی را دارای نقش محوری در شکل‌گیری قرآن تلقی کند. به‌زعم وی، قرآن پدیده‌ای تاریخی است، به این معنا که متناسب با نیازهای مخاطبان همان دوره شکل گرفته و افکار و حالات روحی پیامبر نیز در این فرایند در آیات قرآن منعکس شده است.

در نظر سروش، تنها اصول اعتقادی و صفات خداوند هسته مرکزی و بخش فراتاریخی قرآن هستند که پایبندی به آنها واجب است و بدون آنها دین دگرگون می‌شود؛ اما بسیاری از احکام فقهی و قوانین اجتماعی قرآن، معلول شرایط فرهنگی دوران پیامبر هستند و ضرورت دارد همگام با تحول تاریخ، مطابق با نیازهای مخاطبان جدید تغییر داده شوند. (سروش، ۱۳۸۱ش، ۷۶؛ همو ۱۳۸۵ش، ۸۳-۷۸؛ همو، ۱۳۸۶ش الف؛ همو، ۱۳۸۶ش ب)

۲-۳-۴. عدم تعین معنای متن

دیدگاه سروش درمورد فهم متن متأثر از هرمنوتیک فلسفی است. او عقیده دارد، متن ذاتاً مبهم و دربردارنده چندین معنا است. در نگاه وی، اگر مفسر با شیوه‌ای منقح و روزآمد به سراغ متن برود، می‌تواند به معنای صحیح برسد؛ ولی این معنای صحیح معنای واقعی متن نیست. سروش دستیابی به قصد مؤلف را غیرممکن می‌داند؛ زیرا هر معنایی که از مواجهه با متن حاصل شود، مسبوق به پیش‌فرض‌ها و تئوری‌های گوناگون است. (سروش، ۱۳۷۷ش: ۳۵۱، ۲۰۲، ۵۰)

۲-۴-۴. حجاب و احکام مرتبط با زنان

در اندیشه سروش، بررسی‌های تاریخی در مورد کیفیت شکل‌گیری ادیان مختلف ازجمله اسلام، نشان می‌دهد احکام عملی و اجتماعی، متناسب با نیازهای همان دوره تاریخی تشریع شده و موقتی هستند. او معتقد است احکام مربوط به زنان، ازجمله حجاب و مسائل حقوقی آنها نیز وابسته به شرایط زمان پیامبر (ص) شکل گرفته‌اند. به‌زعم وی، تشریع این احکام در آن دوره، حرکت به سمت وضعیت عادلانه‌تر نسبت به شرایط موجود برای زنان حجاز بود. او تشریع حکم حجاب در زمان پیامبر را منطبق بر شرایط عرفی همان جامعه می‌داند و معتقد است، در عصر کنونی باید این حکم بر اساس عرف و با در نظر گرفتن اخلاقیات و حرکت به سمت عدالت، بازنگری و اصلاح شود. (مجتهد شبستری و همکاران، ۱۴۲۹ق، ۲۴-۲۱)

۳-۴. مصطفی ملکیان

مصطفی ملکیان اندیشمند معاصر ایرانی است که در حوزه‌های فلسفه، اخلاق و دین فعالیت می‌کند. در تفکر ملکیان، انسان معاصر در پارادوکس میان داده‌های وحیانی و دستاوردهای علمی بشر، در جستجوی راهی است که بتواند در عین تدین و دین‌داری، از یافته‌های نوین علمی و سبک جدید زندگی اجتماعی بهره‌مند شود. ملکیان، دین‌داری سنتی را ناسازگار با عقلانیت معاصر قلمداد می‌کند و نظریه «دین‌داری معنوی» را مبتنی بر دین‌داری انتقادی و سنجشگرانه، به‌عنوان راه حل خروج انسان معاصر از سردرگمی مطرح کرده است.

۱-۳-۴. دین‌داری معنوی و خردورزانه

در آثار ملکیان، «دین‌داری سنتی» و «دین‌داری خردورزانه» یا «معنویت» با ملاک سازگاری با عقل، در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند. او برای رهایی از ناسازگاری میان دین‌داری سنتی و شرایط تاریخی دنیای معاصر، نظریه «دین‌داری معنوی» یا «دین‌داری خردورزانه» را مطرح کرده است. دین‌داری سنتی، «تعبد» و التزام همه‌جانبه، بدون استدلال و تفکر، در مقام عقیده و عمل به گزاره‌های دینی است، اما در دین‌داری خردورزانه، دستورات دینی ابتدا با استدلال‌های عقلی سنجیده و در صورت سازگاری، به آنها عمل می‌شود. (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۷۷؛ همو، ۱۳۹۴ش: ۱/۱۱۰، ۸۹، ۷۹)

«معنویت» مورد نظر ملکیان، نگرش خاصی به جهان و پدیده دین است که رضایت باطنی و کاهش درد و رنج انسان را در پی دارد. به عقیده او، مواجهه انسان معاصر از دریچه معنویت با جهان و زندگی، احساس پوچی و ترس را از وی دور می‌کند. معنویت امری غیر از دین آسمانی یا مکتب انسانی است و فقط به‌مثابه رویکردی در زندگی است که می‌تواند محتوای متفاوتی داشته باشد؛ ولی لزوماً در همه موارد با ادیان تاریخی ناسازگار نیست و باور به زندگی پس از مرگ از لوازم آن است. (ملکیان، ۱۳۹۱ش، ۲۷۷-۲۷۶؛ همو، ۱۳۹۴ش، ۱/۲۴۷)

ملکیان مدعی حذف دین از زندگی نیست؛ بلکه خواهان بازنگری در اعتقادات و شیوه عمل به گزاره‌های دینی، متناسب با عقلانیت و شرایط جدید است. وی با استناد به آیه قرآن^۸ کارکرد مثبت دین را آرامش انسان و برطرف کردن مشکلات روحی قلمداد می‌کند و عقیده دارد، در «دین‌داری معنوی» همین کارکرد مثبت، اصل و اساس باور و عمل به دستورات دینی است. او معتقد است، انسان باید از آموزه‌های همه ادیان برای دست‌یافتن به آرامش درونی استفاده کند و انرژی خود را

۸. «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (عنکبوت/۶۵)

برای اثبات حقانیت یک دین خاص صرف نکند. (ملکیان، ۱۳۹۴ش، ۲۲۹-۲۲۸، همان، ۲۳۷-۲۳۶؛ همو، ۱۳۸۱ش، ۲۴۶-۲۴۵) در پروژه فکری ملکیان، عقلانیت کامل، همه نیازهای انسان را در نظر می‌گیرد و هرچه باعث برهم خوردن امنیت و آرامش باشد را ناروا می‌داند؛ بنابراین راه‌هایی از تناقض میان دستورات دین تاریخی و اقتضائات دنیای مدرن، دین‌داری معنوی و جمع میان عقلانیت و معنویت است. (ملکیان، ۱۳۸۹ش، ۲۷۸؛ همو، ۱۳۹۴ش، ۱۱۸/۲)

۴-۳-۲. عقاید و احکام دین

در نگاه ملکیان تمام ادیان در حوزه اعتقادات و احکام عملی، معلول شرایط فرهنگی و اقتضائات دوره خاصی از تاریخ بشر هستند. انواع توصیفات و مفاهیمی که در متون مقدس وجود دارد، مطابق با سطح آگاهی، نیازها و سلاقی مخاطبان دوره معینی از تاریخ شکل گرفته است. اگر پیامبر اسلام در جغرافیایی دیگر و در میان مردمی با آداب و رسوم متفاوت ظهور می‌کرد، محتوای قرآن مطابق با همان فرهنگ شکل می‌گرفت. به اعتقاد او، با پیشرفت‌هایی که در دانش‌های گوناگون همچون تاریخ و فلسفه ایجاد شده است؛ انسان‌ها به آن سطح از آگاهی رسیده‌اند که با دید انتقادی به بررسی متون مقدس بپردازند و دریافته‌اند، اغلب عقاید و احکام عملی ادیان موقتی هستند و در سعادت آنها نقشی ندارند. (ملکیان، ۱۳۹۴ش، ۲۴۳/۱-۲۴۲)

۴-۳-۲-۱. احکام مرتبط با مسائل زنان

در اندیشه ملکیان، تفسیر ظاهری از آیات قرآن و روایاتی که پیرامون زنان صادر شده، توقف شرایط در چهارده قرن پیش را در پی خواهد داشت. به عقیده او، احکام مربوط به زنان نیز مانند سایر مسائل اعتقادی و عملی موجود در قرآن، متناسب با شرایط تاریخی صدر اسلام شکل گرفته است. دقت در محتوای آیات قرآن و سیره پیامبر نشان می‌دهد، اسلام در مسیر اعتلا و ارتقای شرایط زنان گام برداشته است؛ بنابراین لازم است این سیر صعودی، همگام با شرایط فرهنگی و اجتماعی معاصر حفظ شود. (مجتهد شبستری و همکاران، ۱۴۲۹ق، ۴۴)

۴-۴. مقصود فراستخواه

مقصود فراستخواه پژوهشگر ایرانی در حوزه‌های جامعه‌شناسی، دین و فلسفه است. او قرآن را مولود فرهنگ عصر نزول، و احکام اجتماعی و فقهی آن را متناسب با شرایط و نیازهای همان دوره قلمداد می‌کند. به عقیده فراستخواه آنچه در جامعه کنونی تحت عنوان احکام دین جریان دارد، «اسلام تاریخی» است که ضرورت دارد، منطبق با نیازهای روز و بر اساس روح فراتاریخی دین، بازنگری و اصلاح شود.

۱-۴-۴. دین به مثابه امر رئال و ایده آل^۹

در نگاه فراستخواه، دین دارای دو وجه متمایز رئال و ایده آل است که در رابطه دیالکتیک با یکدیگر قرار دارند. دین رئال، یک موضوع واقعی انسانی و اجتماعی است که در بین مردم وجود دارد و شامل پنج بُعد تجربه زیست، باورها، مناسک، دانش و پیامد است. مردم یک جامعه در یک سطح از دین داری نیستند و ممکن است در هر یک از این ابعاد پنجگانه با یکدیگر متفاوت باشند. دین و دین داری به مثابه امری ایده آل مخصوص انبیا، عرفا و روحانیون است، که به سبب مواجهه با حوادث و رویدادهای خاص، صاحب تجربه ای نافذ شده اند. پیامبر در معرض واقعه ای ویژه قرار گرفته و مبعوث می شود. این دین داری ایده آل در پروسه دعوت بر مخاطبان عرضه و به مرور به امری رئال و واقعی در زندگی مردم تبدیل می شود. فراستخواه معتقد است وجه واقعی و رئال دین، تاریخی تابع شرایط اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی بشر است و مطابق با تحولات زمانه تغییر می کند. (فراستخواه، ۱۳۹۷ ش)

۲-۴-۴. پلورالیسم دینی

در نگاه فراستخواه هسته مرکزی و نقطه مشترک دعوت همه انبیا عنصر جهان شمول دین است. «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» حقیقت فراتاریخی و ثابت قرآن و اسلام است. بر همین اساس، فراستخواه یکتاپرستی، عقلانیت و اخلاق را اساس دین داری می داند و به پلورالیسم دینی و به رسمیت شناختن کثرت آرا عقیده دارد. او معتقد است در عصر حاضر وجدان، اخلاق، حُسن و قُبْح عقلی سنجۀ احکام دین هستند تا به آنچه متناسب با شرایط دنیای جدید است عمل کنیم. (فراستخواه، ۱۳۹۷ ش؛ همو، ۱۳۷۷ ش، ۲۷۷-۲۷۴)

۳-۴-۴. قرآن و آموزه های قرآنی

این اندیشمند ایرانی معتقد است، بسیاری از دستورات دین مؤید روش ها و رسومات صحیح عرفی، ارشادی و امضایی هستند. به زعم وی، محمد (ص) دین نیاورده؛ بلکه آنچه از مناسک و آداب و رسوم دینی که در مکه رواج داشت را تصحیح کرده است. پیامبر اسلام در جغرافیایی که با آیین ابراهیمی و یکتاپرستی آشنا بود «مکاشفه و حیانی» کرد و به سطح ایده آلی از دین داری رسید و دیگران را نیز به همان فراخواند. اگر این مکاشفه در شرایط تاریخی و جغرافیایی دیگر اتفاق می افتاد، نتیجه دیگری در پی داشت. (فراستخواه، ۱۳۹۷ ش) قرآن پاسخ سؤالات مردم مکه و مدینه در قرن هفتم میلادی است. اگر محمد (ص) در شرایط تاریخی فعلی مبعوث می شد، عقلانیت

امروزی و عُرف جدید را به عنوان دین داری ایده آل معرفی می کرد و ما با قرآنی متفاوت مواجه بودیم. (فراستخواه، ۱۳۹۷ش؛ همو، ۱۳۷۷ش، ۴۵۸-۴۵۷؛ همو، ۱۳۷۴ش، ۳۳)

۴-۴-۴. پوشش شرعی زنان

فراستخواه بسیاری از احکام اجتماعی مربوط به زنان را محدود به دوران پیامبر تلقی می کند و به لزوم بازبینی آنها مطابق با شرایط روز اشاره دارد. او معتقد است، در آیات قرآن از زنان خواسته شده همان پوشش عُرفی و مرسوم جامعه خود را با حفظ کرامت و پاک دامن استفاده کنند و الزام زنان مسلمان به استفاده از لباسی مغایر با عُرف جامعه، خلاف قوانین اسلام است. (فراستخواه، ۱۳۷۷ش، ۶۱۶-۶۱۵) فراستخواه عقیده دارد احکام دین، همچون رعایت حدود پوشش شرعی، باید از حوزه قوانین اجباری حکومتی خارج شوند. به زعم وی، اصول حقوق بشر و عقلانیت در عصر حاضر ایجاب می کند که مبلغان و روحانیون هر دین فقط از طریق استدلال عقلی و بیان فواید و ضرورت ها به تبلیغ دستورات دین بپردازند و از ابزار قانونی و قدرت حکومتی برای اجبار مخاطبان به رعایت احکام خودداری کنند. (فراستخواه، ۱۳۹۷ش؛ همو، ۱۳۷۷ش، ۲۲۸؛ ۲۴۲-۲۴۱؛ ۶۱۵)

۴-۵. محسن کدیور

محسن کدیور پژوهشگر ایرانی و فعال در حوزه فقه و الهیات است. وی به هدف ایجاد هماهنگی و سازگاری بین دین و مدرنیته، نظریه «اسلام رحمانی» را با شعار «عدالت مساواتی» مطرح کرده است.

۴-۵-۱. نگره اسلام رحمانی

کدیور به عدم سازگاری احکام عملی و فقهی اسلام با نیازها و اقتضائات دوران معاصر معتقد است. او برای برطرف کردن این ناهماهنگی، نظریه ای را با عنوان «اسلام غایت مدار» یا «اسلام معنوی» و در نهایت «اسلام رحمانی» چارچوب بندیدی و مطرح کرد. در نگاه وی، احکام «اسلام تاریخی» متناسب با فرهنگ و آداب و رسوم اعراب صدر اسلام تشریع شده است؛ ولی از سوی فقها و مفسران مسلمان، رنگ و بوی قدسی و تغییرناپذیر به خود گرفت و همچون آرمانی الهی و مطلوب، بر فرهنگ اسلامی سایه افکند. او هدف خود از طراحی نگره «اسلام رحمانی» را بازسازی ساختار تراث اسلامی، پالایش و تصفیه بنیان های تفکر شیعی و تعامل مؤثر میان مدرنیته و سنت، از طریق عبور از احکام موقت قرآن، به سوی روح ثابت و فرازمانی دین می داند. (کدیور، ۱۳۸۱ش، ۴۲۵-۴۲۸؛ همو، ۱۳۸۶ش، ۱۵)

۱-۵-۴. عدالت مساواتی

نقطه ثقل پروژه فکری کدیور تفسیر جدیدی از «عدالت» متناسب با فهم انسان معاصر است. به عقیده وی، فقهای مسلمان، عدالت را بر پایه تساوی تناسبی در حقوق انسانی بر مبنای «استحقاق» و استعداد ذاتی تفسیر کرده‌اند؛ اما عقلانیت معاصر، همه انسان‌ها را دارای حقوق یکسان می‌داند و خواهان «تساوی بنیادی» و «عدالت مساواتی» است. او معتقد است، تعریف عدالت در فرهنگ قرآنی به فهم انسان‌ها بر اساس معیارهای عرفی زمان واگذار شده است و معنای عدالت و تحقق عینی آن در عقلانیت عصر جدید، رعایت تساوی کامل بین انسان‌ها است که کدیور از آن به «عدالت مساواتی» تعبیر می‌کند. (کدیور، ۱۳۹۰ش) در اندیشه وی در اسلام سنتی - تاریخی، حقوق انسان‌ها بر اساس جنسیت، دین، مذهب و آزاد یا برده بودن تعریف شده است که با عدالت مساواتی و قوانین حقوق بشر در عصر کنونی متناقض است. عرف جوامع انسانی کاملاً تغییر کرده است و قوانینی که در نگاه مردم صدر اسلام عاقلانه و عادلانه بود، در عصر حاضر ناهنجار و ظالمانه محسوب می‌شود. در نگاه کدیور، عدالت مقیاس دین است و عقلانیت مقیاس قوانین اجتماعی؛ بنابراین احکام فقهی اسلام فقط تا زمانی که مطابق با عدالت عرفی و مساواتی و سیره عقلا باشند معتبر هستند. در پروژه فکری کدیور، قوانین تدوین شده از سوی سازمان ملل برای حقوق بشر که مبتنی بر اصول خاص انسان‌شناختی و فلسفی است، بر احکام اسلام سنتی مقدم است. (کدیور، ۱۳۸۱ش، ۴۲۸-۴۲۷؛ همو، ۱۳۸۶ش، ۹۲)

۲-۵-۴. لزوم بازنگری در قوانین پوشش زنان

کدیور با فهم عرفی و نگاه مساواتی به عدالت، رعایت حدود پوشش شرعی در جامعه معاصر را امری اختیاری برای زنان مسلمان قلمداد می‌کند و معتقد است، همان‌گونه که قانون کشف حجاب در دوران سلطنت پهلوی اول خلاف عدالت بود، اجبار بر رعایت حدود پوشش شرعی پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز فاقد مستند معتبر دینی و خلاف روح حاکم بر اسلام است. کدیور پس از بررسی آیات ۵۹ سوره احزاب^{۱۰} و ۳۱ سوره نور^{۱۱} حدود پوشش زنان مسلمان را به زمینه‌های تاریخی، فرهنگ و عرف هر جامعه وابسته می‌داند. او معتقد است، قرآن به صورت مطلق کلیت پوشش را برای زنان مسلمان ضروری می‌داند؛ ولی حدود آن از آیات قابل برداشت نیست.

۱۰. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»

۱۱. «وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَصْوَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ أَرْوَاجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...»

همچنین، بر اساس آیات قرآن، ضرورت یا عدم ضرورت پوشاندن بخشهایی از بدن بر عهده عرف هر جامعه است و قرآن فقط بر پاک‌دامنی و نهی از برهنگی تأکید دارد. (کدیور، ۱۳۹۰: ۱۳؛ همو، ۱۳۹۱: الف؛ همو، ۱۳۹۱: ب)

۵. تحلیل و بررسی مبانی و رویکردها

کاربست تاریخی‌نگری در خوانش متون دینی، به‌عنوان رویکردی محوری یا یکی از روش‌های مطالعاتی با مبانی فکری متفاوت و انگیزه‌های خاصی که در بستر تاریخی و نیازسنجی جامعه ریشه دارد، از سوی هر یک از این اندیشمندان صورت گرفته است.

شریعتی در شرایط سیاسی و اجتماعی پیش از انقلاب اسلامی، با انگیزه تقویت روحیه حق‌طلبی، پویایی و مشارکت فعال همه اقشار جامعه در امور اجتماعی و مبارزه علیه استعمار، بررسی، مطالعه و معرفی اسلام اصیل و سبک زندگی شخصیت‌های ممتاز شیعه را برگزیده است. در خصوص مسائل مربوط به زنان، وی بر استقلال فرهنگی و انتخاب آگاهانه تأکید دارد و با معرفی شخصیت فاطمه (س) به‌عنوان مسلمانی حق‌طلب و آگاه، به دنبال تشویق زنان برای ورود به عرصه نقادی سیاسی و اجتماعی است. تلقی شریعتی از وحی، نبوت و نحوه شکل‌گیری قرآن، مطابق با دیدگاه اغلب مفسران مسلمان است. وی از زاویه‌ای جامعه‌شناختی و ایدئولوژیک به تاریخی‌نگری پرداخته و به دنبال هویت‌سازی اسلامی در راستای مبارزه سیاسی و فرهنگی با سلطنت پهلوی است. او با رویکردی تاریخی، پوشش شرعی را از احکام ثابت و فراتاریخی اسلام قلمداد می‌کند که شخصیت‌های ممتاز اسلام و شیعه، به آن پایبند بودند. بررسی مفهوم تاریخ‌مندی حجاب در آثار شریعتی، هویت، اصالت و حدود پوشش شرعی را آن‌گونه که زنان صدر اسلام و فاطمه (س) به‌عنوان ممتازترین زن مسلمان شیعه بدان پایبند بود، برای تمام زنان مسلمان در گذر زمان امری غیرقابل تغییر می‌داند. نکته اساسی در آثار شریعتی، بررسی پارادایم تربیت فرد و جامعه برای انتخاب آگاهانه پوشش است. او در آثار خود، زنان را صراحتاً به استفاده از چادر، روسری یا هر پوشش دیگر تشویق نکرده است؛ بلکه بیشتر به پویایی مبتنی بر آگاهی و اراده زنان تأکید دارد. شریعتی، پوشش شرعی را نمادی از تفکر و ایدئولوژی اسلامی می‌داند؛ اما با این شرط که با آگاهی و اراده در پیوند باشد. در نگاه او، انتخاب آگاهانه حجاب اسلامی، نشانه و ابزاری برای مبارزه اجتماعی و سیاسی با استعمار است.

سایر اندیشمندان در بستر فرهنگی و اجتماعی متفاوت و پس از آشنایی با روش‌های نوین خوانش و فهم متن و مواجهه با چالش‌هایی همچون چگونگی فهم انسان معاصر از متون دینی، دین‌داری در عصر پیشرفت فن‌آوری و اثبات کارآمدی یا عدم کارآمدی دین در دنیای مدرن، در

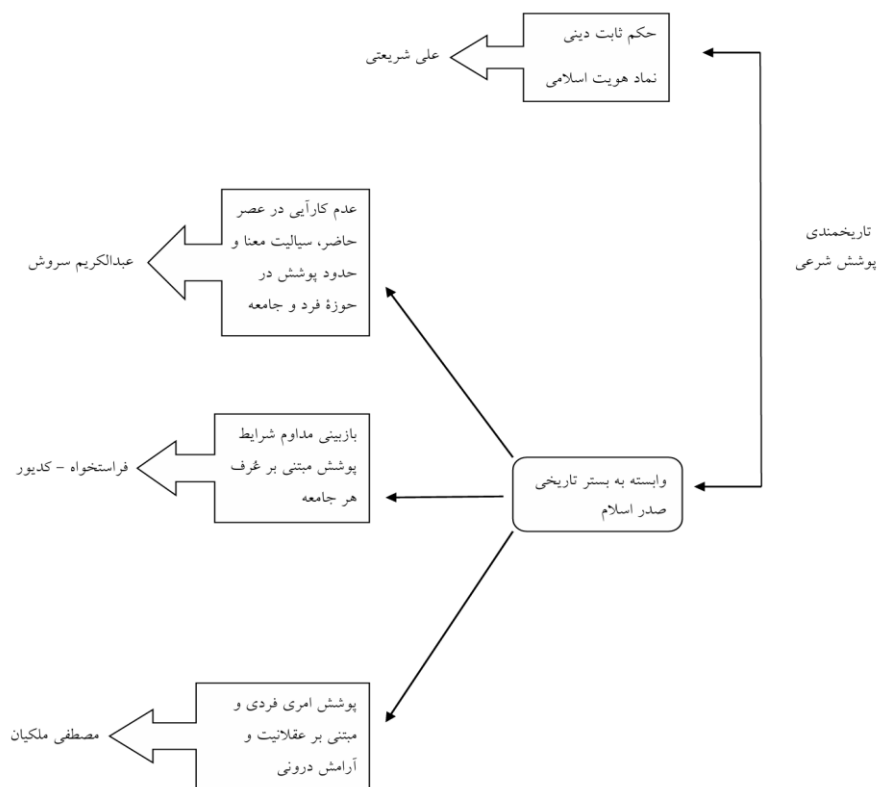
کنار سایر مبانی و روش‌های پژوهشی، با نگاه تاریخی به بررسی متون دینی پرداختند. تفکیک بین احکام ثابت و عَرَضی و رأی به منقضی شدن بخشی از احکام دین یا ترجیح عقلانیت و احساس آرامش درونی بر التزام به دستورات کتاب‌های آسمانی، از پیامدهای این رویکردهای جدید است. دیدگاه هریک از اندیشمندان درمورد پوشش شرعی، ذیل نگرش کلی آنها پیرامون وحی، نبوت، قرآن و اهداف دین قرار دارد. نوع نگاه سروش به وحی به مثابه تجربه نبوی و رؤیای رسولانه و محوریت پیامبر و نیازهای جامعه صدر اسلام در شکل‌گیری قرآن، آیات و آموزه‌های دین را به همان شرایط محدود می‌کند. دیدگاه سروش درمورد فهم آیات قرآن متأثر از هرمنوتیک فلسفی است. عدم تعین و سیالیت معنای متن از نتایج این رویکرد است. براین اساس، نتایج حاصل از خوانش متن وحیانی همواره قابل نقد و تغییر خواهد بود؛ چراکه فضای کلی و شرایط زمینه‌ای مفسران در دوره‌های گوناگون تاریخی و حتی در یک محدوده زمانی مشخص با یکدیگر متفاوت است. سروش حکم موجود در قرآن پیرامون پوشش شرعی را متعلق به همان محدوده زمانی و فاقد کارایی در زمان‌های دیگر تلقی می‌کند. او معتقد است، باید بر اساس اخلاقیات و نیازهای عصر جدید و همچنین با در نظر گرفتن بخش ثابت و فراتاریخی دین که همان اصول اعتقادی هستند، در هر دوره زمانی و در هر جامعه مفهوم و ضوابط پوشش شرعی مورد بازبینی قرار گیرد. این رویکرد، دیدگاه‌های متفاوت و منطبق با سلیقه شخصی افراد را درمورد پوشش در پی خواهد داشت؛ زیرا هیچ فهم واحدی از اخلاقیات و نحوه شناسایی نیازهای عصر جدید وجود ندارد. مطابق با مبانی سروش، هم متون دینی مرتبط با پوشش شرعی زنان اموری موقت و وابسته به یک دوره تاریخی محدود هستند و هم فهم بشر از منابع دینی در یک محدوده تاریخی خاص و همچنین در دوره‌های گوناگون متفاوت خواهد بود.

رویکرد ملکیان تمرکز بر کارکردهای ظاهری و این‌جهانی دین برای انسان معاصر است. این نگرش زمینه را برای طرح تئوری‌هایی که با صرف هزینه کمتر، امکان تأمین نیازها را بدون توجه به وجه اخروی دین دارند، فراهم ساخته و در نهایت، شخصی‌سازی دین را در پی دارد. ملکیان با رویکردی فلسفی، آزادی و اخلاق‌گرایی فردی را بر حکم‌گرایی دینی ترجیح می‌دهد. دیدگاه او پیرامون پوشش شرعی زنان نیز در همین راستا قرار دارد. در نگاه وی، التزام عملی به آیات قرآن و احکام دین، پیرامون پوشش زنان در بستر تاریخی صدر اسلام سازگار با عقلانیت و زمینه‌ساز ایجاد آرامش فردی و اجتماعی بود؛ ولی در عصر کنونی پابندی به دستورات دین چنین نتایجی را دربر ندارد. وی انتخاب پوشش را امری اختیاری و مبتنی بر عقلانیت و آزادی فردی می‌داند.

فراستخواه بر تاریخی‌نگری اجتماعی و فرهنگی تأکید و عقیده دارد، باید موضوع حجاب به‌عنوان پدیده‌های فرهنگی در چارچوب شرایط اجتماعی و تاریخی خاص هر زمان تحلیل شود. وی معتقد است، دستورات قرآن پیرامون پوشش مطابق با شرایط عرفی جامعه صدر اسلام شکل گرفته است؛ بنابراین نوع پوشش زنان مسلمان در هر دوره تاریخی باید مطابق با همین الگو و در راستای عرف هر جامعه تعیین شود. محسن کدیور با رویکرد فقهی و اجتهادی و بر اساس سیالیت مفهوم عدالت مساواتی در عرف هر دوره تاریخی، بر لزوم بازخوانی احکام شرعی و حجاب، مطابق با تغییرات اجتماعی و فرهنگی تأکید دارد. او معتقد است، آیات قرآن درمورد حجاب، مؤید مطابقت پوشش زنان با عرف جامعه در شرایط تاریخی گوناگون هستند و برداشت فقها از آیات بر لزوم پوشاندن موهای سر به‌عنوان حکمی دائمی، نیازمند مستندات فقهی دیگر است.

۶. تحلیل تطبیقی مفهوم تاریخمندی پوشش شرعی

بر اساس تفاوت رویکردها و مبانی هر یک از اندیشمندان، مفهوم تاریخمندی پوشش را می‌تواند در قالب نمودار زیر نشان داد.



با بررسی دیدگاه این اندیشمندان پیرامون پوشش شرعی، دو مفهوم متمایز قابل برداشت است. در یک نگاه، تاریخ‌مندی پوشش به معنای صدور و جریان داشتن این حکم در شرایط تاریخی صدر اسلام به‌عنوان یکی از دستورات ثابت دین و نمادی از هویت مستقل زن مسلمان در تمام دوره‌های تاریخی است. این نگاه بر اصالت، هویت و شناسنامه‌دار بودن حجاب به‌عنوان یکی از احکام ثابت اسلامی دلالت دارد.

در وجه مقابل، تاریخ‌مندی به معنای وابستگی و تعلق آیات و احکام پوشش شرعی به شرایط فرهنگی صدر اسلام است. این مفهوم از تاریخ‌مندی خود دارای تقریرهای گوناگون است. مطابق با مبانی مطالعاتی سروش، آیات قرآن درمورد پوشش زنان مسلمان در عصر حاضر فاقد کارایی هستند و تأثیر افق‌های ذهنی خوانندگان بر تفسیر متن، سیالیت معنا و حدود پوشش در حوزه فردی و اجتماعی را به دنبال دارد. فراستخواه و کدیور محتوا و حکم آیات حجاب را از زمان صدور منطبق بر عرف و شرایط تاریخی جامعه تلقی می‌کنند و عقیده دارند، با گذر زمان و تحول شرایط ضروری است، احکام پوشش شرعی مطابق با عرف جامعه جدید مورد بازبینی قرار گیرد. این دیدگاه وابستگی همیشگی موضوع پوشش زنان به شرایط تاریخی هر جامعه را در پی دارد. در نگاه ملکیان، عمل به آیات قرآن درمورد پوشش زنان مسلمان با عقلانیت مردم همان دوره سازگار و آرامش فردی، اجتماعی و احساس رضایت درونی حاصل از دین‌داری را به دنبال داشت؛ اما با عقلانیت انسان مدرن معاصر در تناقض است. او معتقد است در دنیای جدید، زنان باید مطابق با عقلانیت و آزادانه پوشش خود را انتخاب کنند.

۷. آیه ۵۹ سوره احزاب

آیه ۵۹ سوره احزاب یکی از آیاتی است که به طور مستقیم به موضوع پوشش زنان مسلمان اختصاص دارد. این آیه از چند جهت یکی از مستندات قائلان به تقریرهای عدم کارایی احکام پوشش در عصر حاضر یا لزوم بازنگری مداوم در آن مطابق با عرف هر جامعه است. دلایل این پژوهشگران به این شکل قابل دسته‌بندی است: ۱. عدم وجود معنایی مشخص و قابل توافق برای واژه «جلایب» و ظرفیت برداشت‌های متنوع از آن مطابق با عرف هر جامعه؛ ۲. بر اساس شأن نزول، هدف تشریع حکم استفاده از جلاباب، ایجاد تمایز میان زنان مسلمان آزاد از کنیزان بود؛ ۳. برخی مفسران قرآن، استفاده از جلاباب را وجه تشخیص زنان مسلمان آزاد و محافظت از آنها در برابر تعرض می‌دانند. این اندیشمندان عقیده دارند، با توجه به تغییر شرایط فرهنگی و از بین رفتن کنیزداری و همچنین وجود قوانین جزایی و بازدارنده برای محافظت از زنان در برابر خشونت‌های خیابانی، حکم استفاده از جلاباب فاقد کارایی در عصر حاضر است. (مجتهد شبستری

و همکاران، ۱۴۲۹ق، ۲۴-۲۱؛ فراستخواه، ۱۳۷۷ش، ۶۱۶-۶۱۵؛ ترکاشوند، ۱۳۹۰ش، ۴۸۵-۴۸۱؛ کدیور، ۱۳۹۱ش ب؛ ابوزید، ۱۳۹۷ش، ۱۱۰-۱۰۹؛ (Barlas, 2002, p.56)

۷-۱. جلابیب

واژه «جلابیب» جمع «جلباب» و از ریشه «ج ل ب» است. این ریشه در دو معنا به کار رفته است؛ جابه‌جایی یک شیء از جایی به جای دیگر و چیزی که برای پوشش استفاده می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۱/۴۷۰-۴۶۹؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ۲/۹۵) لغت‌شناسان برای جلباب با ریشه پوشانندگی مصادیق گوناگونی ذکر کرده‌اند: ملحفه، خرقه، پیراهن، ردا، لباسی که تمام بدن را فرا می‌گیرد، لباسی بلندتر از خمار و کوتاه‌تر از ردا برای پوشاندن سر و سینه، پوششی روی پوشش‌های دیگر. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۱/۴۷۰-۴۶۹؛ الزبیدی، ۱۳۸۵ق، ۱/۳۷۱-۳۷۰؛ همو، ۱۲/۴۷۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱/۲۷۳-۲۷۲؛ همو، ۹/۳۱۴)

برخی مستشرقان جلباب را وام واژه‌ای دارای ریشه حبشی می‌دانند. (جفری، ۱۳۷۲ش، ۱۶۸-۱۶۹) در زبان حبشی ریشه فعلی galaba و ریشه اسمی galbaba. به معانی پوشاندن، پنهان کردن، لباس پوشیدن، سپر، پوشش، پوششی فراگیر^{۱۲} وجود دارد. (Leslau, 1991, p.189) فارغ از اینکه کلمه «جلباب» ریشه‌ای عربی دارد یا وام واژه‌ای از زبانی دیگر است، معانی که برای آن ذکر شده در مؤلفه پوششی فراگیر با قابلیت پوشاندن از سر تا پا اشتراک دارد.

۷-۲. «ذَلِكَ اَدْنٰى اَنْ يَعْرِفَنَّ فَلَا يُؤْذَيْنَ»

بررسی مفهوم این بخش از آیه «ذَلِكَ اَدْنٰى اَنْ يَعْرِفَنَّ فَلَا يُؤْذَيْنَ»؛ این برای آنکه شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند، به عنوان حکمت یا فلسفه پوشش و استناد به روایات شأن نزول آن یکی از مهم‌ترین دلایل قائلان به عدم کارایی حکم حجاب در عصر حاضر است.

۷-۲-۱. بررسی روایات شأن نزول

مطابق با برخی از روایات شأن نزول که در منابع روایی و تفسیری فریقین ذکر شده است، علت نزول این آیه ایجاد تمایز بین زنان مسلمان آزاد از کنیزان به وسیله جلباب است. در آن دوره تاریخی، برخی از مردان در معابر برای زنان و دختران مزاحمت ایجاد می‌کردند و بهانه آنها عدم تشخیص زنان آزاد از کنیزان بود؛ برای همین خداوند دستور داد زنان مسلمان آزاد از جلباب استفاده کنند تا شناخته شوند و مورد تعرض قرار نگیرند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۵/۲۲۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ۴/۳۰۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۴/۲۰۴)

12. hide, hiding, shield, veil, cover, envelop, wrap in clothes.

تمامی روایاتی که به عنوان شأن نزول این آیه مطرح شده‌اند از مرسل‌های تابعین هستند و مضمون آنها مخالف شرع اسلام و عقل است و هیچ روایتی از پیامبر و معصومین در این مورد نقل نشده است. (البانی، ۱۴۲۱ق، ۹۱) در عین حال، در برخی تفاسیر متقدم شیعه و اهل سنت، روایاتی متفاوت در مورد این آیه ذکر شده است که رویدادهای دیگری را به عنوان شأن نزول آیه نقل کرده‌اند، که هیچ ارتباطی با ایجاد تمایز بین زنان آزاد از کنیزان ندارد. (قمی، ۱۳۶۳ش، ۱۹۷/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۲۲۱/۵)

بنابراین، روایات شأن نزول ذیل این آیه، متعدد، متفاوت و فاقد سند معتبر هستند و استدلالی برای ترجیح یکی از آنها بر دیگری وجود ندارد.

۷-۲-۲. بررسی دیدگاه‌های تفسیری

مفهوم عبارت «ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يَعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ» در کتاب‌های تفسیری، تحت تأثیر شرایط فرهنگی و اجتماعی است که تفاسیر در آن شکل گرفته‌اند. اغلب مفسران تا قبل از قرن نوزدهم میلادی، شأن طبقاتی و تمایز زنان آزاد مسلمان از کنیزان را علت این حکم ذکر کرده‌اند؛ بدین معنا که افراد فاسق بتوانند تشخیص بدهند کدام زن مسلمان آزاد است و او را مورد آزار قرار ندهند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۶۶۰/۱-۶۵۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۶۴/۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲۴۷/۳؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ۶۶۴/۳) فخر رازی با وجودی که بحث تمایز زنان آزاد از کنیزان را مطرح می‌کند، اما مفهوم شناخته شدن همه زنان مسلمان به عفت و پاک‌دامنی را نیز به عنوان یکی از وجوه تفسیری آیه مطرح کرده است. (فخر رازی، ۱۹۹۵م، ۲۳۱/۲۵) در اغلب تفاسیری که از اواخر قرن نوزدهم به بعد و پس از جنبش احیای دینی نوشته شد، مفسران رویکردی عقل‌گرایانه در پیش گرفتند که بر اساس این نگاه، دستورات قرآنی توجیهی عقلانی دارند و به همین سبب، مسئله تمایز شأن طبقاتی و عدم جرم‌انگاری تعرض به کنیزان، جای خود را به تمایز زنان باایمان و عفیف جامعه از دیگران داد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۳۴۰/۱۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۲۴۰/۶-۲۳۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۶ش، ۲۰۷/۲۱)

۸. اصل مصلحت و مفسده احکام

از دیدگاه فقه شیعه وضع احکام دین براساس مصالح و مفاسد صورت گرفته است و اگر خداوند عملی را واجب یا نهی نموده، به سبب منفعت یا ضرری است که متوجه امور دنیوی یا اخروی مکلفان است. (نائینی، ۱۳۷۶ش، ۵۹/۳) حجاب نیز به عنوان یک دستورالعمل دینی با منافع فردی و اجتماعی در پیوند است. در منابع روایی و در آثار مفسران قرآن و اندیشمندان، به برخی از مصالح و مفاسد مرتبط با این حکم اشاره شده است.

رعایت حدود پوشش شرعی استحکام خانواده را در پی دارد. اسلام می‌خواهد زنان زیبایی‌های ظاهری را برای همسران خود آشکار کنند، تا تمام لذت‌های جنسی در خانواده تأمین شود. یکی از مهمترین منافع رعایت حجاب، استواری و پیشرفت جامعه است؛ زیرا آزادی پوشش، علاوه بر رواج ظاهرگرایی و تنوع‌طلبی، تمایلات جنسی را به سطح اجتماع می‌کشاند و این امر تضعیف نیروی کار مفید و اتلاف استعدادهای جوانان را به دنبال دارد. بی‌حجابی ارزش زن را در حد جاذبه‌های جسمی کاسته و استعدادهای انسانی او را پایمال می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۴۴۶/۱۴-۴۴۵؛ مطهری، ۱۳۸۶، ۸۴-۸۱)

۹. نتیجه

۱. اصطلاح تاریخ‌مندی لزوماً به معنای موقتی و گذرا بودن پدیده‌ها نیست. در حوزه حجاب زنان مسلمان، تاریخ‌مندی در نظر اندیشمندان مورد مطالعه، دارای دو معنای متفاوت است. در نگاه شریعتی، تاریخ‌مندی پوشش شرعی بر اصالت و هویت این حکم، به مثابه یکی از احکام ثابت دینی دلالت دارد؛ بدین معنا که آیات و احکام مربوط به پوشش زنان در یک دوره مشخص از تاریخ صادر شده است و از آن به بعد التزام عملی مسلمانان را به دنبال داشته و به نمادی از هویت زن مسلمان تبدیل شده است. در اندیشه سروش، ملکیان، کدیور و فراستخواه، تاریخ‌مندی حجاب زنان به معنای وابستگی این حکم به بسترهای فرهنگی و اجتماعی یک محدوده زمانی خاص و در نتیجه، موقت و گذرا بودن آن است. این گروه از اندیشمندان، اخلاقیات، عدالت عرفی، نیازهای انسان معاصر، عقلانیت و روح کلی حاکم بر آیات قرآن را سنجۀ تشخیص کیفیت و حدود پوشش شرعی زنان در جوامع گوناگون می‌دانند.

۲. عدم تعریف دقیق مفاهیم از سوی اندیشمندان مذکور و ملاک‌های متعدد افراد در مورد اخلاقیات، نیازها و عرف موجب می‌شود، شکل‌ها و ضوابط متعددی از پوشش، مطابق با شرع تلقی و حجاب به امری پیوسته در حال تغییر تبدیل شود.

۳. تفاوت مفهوم تاریخ‌مندی پوشش شرعی زنان در اندیشه پژوهشگران، در دیدگاه آنها پیرامون ماهیت وحی، اثرپذیری قرآن از بستر تاریخی عصر نزول وحی و نوع نگرش آنها پیرامون اقتضائات دوران جدید ریشه دارد.

۴. عدم توافق مفسران و لغت‌شناسان در تعیین یک مصداق معین برای جلاباب دلیلی قابل استناد برای عدم کارایی آن در دوران معاصر نیست؛ زیرا مفهوم واژه بر لباس‌هایی که در عرف هر جامعه پوششی فراگیر از سر تا پا ایجاد می‌کنند، قابل تعمیم است.

۵. بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد، روایات متعددی از لحاظ محتوایی در مورد شأن نزول آیه ۵۹ سوره احزاب وجود دارد که در بسیاری از آنها به استفاده از جلباب برای ایجاد تمایز میان زنان آزاد از کنیزان و عدم جرم‌انگاری تعرض به کنیزان هیچ اشاره‌ای نشده است.

۶. اغلب مفسران معاصر شیعه و اهل سنت، یکی از دلایل دستور قرآن به استفاده از جلباب را تمایز زنان مسلمان و پاک‌دامن جامعه از دیگران می‌دانند و چنین دلیلی در هر دوره تاریخی ثابت و پایرجا است.

منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

۱. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، محقق عبدالسلام محمد هارون، ج ۶، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ۱۵ ج، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۳. ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۷ش)، دایره‌های ترس، ترجمه ادريس امینی، تهران: نشر نگاه معاصر.
۴. یازی، سید محمد علی (۱۳۸۰ش)، قرآن و فرهنگ زمانه، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتاب مبین.
۵. آریان پور کاشانی، منوچهر (۱۳۷۵ش)، فرهنگ کامل انگلیسی فارسی، ۵ ج، تهران: امیرکبیر.
۶. البانی، محمد ناصر الدین (۱۴۲۱ق)، الرد المفحم، اردن: المكتبة الاسلاميه.
۷. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. ترکاشوند، امیر حسین (۱۳۹۰ش)، حجاب شرعی در عصر پیامبر، تهران: بی نا.
۹. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان، ۱۰ ج، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. جفیری، آرتور (۱۳۷۲ش)، واژگان دخیل در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
۱۱. حرب، علی (۲۰۰۵م)، نقد النص، مغرب: المركز الثقافی العربی.
۱۲. الزبیدی، محمد بن محمد (۱۳۸۵ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، مصحح علی شیری، ۲۰ ج، بیروت: دارالهدایه.
۱۳. الزمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن غوامض التنزیل، محقق فتحی عبدالرحمن حجازی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶ش الف)، مصاحبه دکتر سروش با میشل هوبینگ با عنوان کلام محمد، وبسایت دکتر سروش. <https://www.drseroush.com>

۱۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵ش)، *بسط تجربه نبوی*، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸ش)، *صراطهای مستقیم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷ش)، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱ش)، گفتگو با عنوان «اسلام، وحی، نبوت»، وبسایت دکتر سروش. <https://www.drseroush.com>
۱۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۹۳ش)، «محمد(ص) راوی رویاهای رسولانه»، مقاله اول، وبسایت دکتر سروش. <https://www.drseroush.com>
۲۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶ش ب)، بشر و بشیر پاسخ سروش به آیت الله سبحانی، سایت تابناک. <https://www.tabnak.ir>
۲۱. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المثور*، بیروت: دارالفکر
۲۲. شریعتی، علی (۱۳۵۷ش)، *مجموعه آثار ۵*، تهران: بی نا.
۲۳. شریعتی، علی (۱۳۶۸ش)، *مجموعه آثار ۱۱*، تهران: قلم.
۲۴. شریعتی، علی (۱۳۶۸ش)، *مجموعه آثار ۲۰*، تهران: قلم.
۲۵. شریعتی، علی (۱۳۶۸ش)، *مجموعه آثار ۲۶*، تهران: قلم.
۲۶. شریعتی، علی (۱۳۷۵ش)، *مجموعه آثار ۲۱*، تهران: سپیده باوران.
۲۷. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۶ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، ۳۰ ج، بیروت: فرهنگ اسلامی.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ ج، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. الطعان، احمد ادريس (۱۴۲۸ق)، *العلمانيون و القرآن الكريم*، دمشق: دار ابن حزم للطباعة.
۳۰. العباقي، حسن (۲۰۰۹م)، *القرآن الكريم و القرائة الحدائیه*، دمشق: دار صفحات للدراسات و النشر.
۳۱. عرب صالحی، محمد (۱۳۸۷ش)، *تاریخی نگری و دین*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *نور الثقلین*، ۵ ج، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.

۳۳. فخررازی، محمد بن عمر (۱۹۹۵م)، *التفسیر الکبیر*، ۳۲ج، بیروت: دارالفکر.
۳۴. فراستخواه، مقصود (۱۳۷۴ش)، *دین در چالش میان اعتقاد و انتقاد*، تبریز: بی نا.
۳۵. فراستخواه، مقصود (۱۳۷۷ش)، *دین و جامعه*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۶. فراستخواه، مقصود (۱۳۹۷ش)، *دین در ایران: امر رئال و امر رادیکال*، وبسایت مقصود فراستخواه. <https://farasatkah.com>.
۳۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، *الصفافی فی تفسیر القرآن*، ۵ج، تهران: مکتبه الصدر.
۳۸. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، مصحح طیب جزایری، ۲ج، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.
۳۹. کدیور، محسن (۱۳۹۱ش الف)، «حجاب اجباری فاقد دلیل معتبر شرعی است»، وبسایت محسن کدیور. <https://kadivar.com>.
۴۰. کدیور، محسن (۱۳۹۰ش)، «بازخوانی حقوق زنان در اسلام: عدالت مساواتی به جای عدالت استحقاقی»، وبسایت محسن کدیور. <https://kadivar.com>.
۴۱. کدیور، محسن (۱۳۹۱ش ب)، «تأملی در مسئله حجاب»، شماره ۱، وبسایت محسن کدیور. <https://kadivar.com>.
۴۲. کدیور، محسن (۱۳۸۶ش)، *حق الناس اسلام و حقوق بشر*، تهران: کویر.
۴۳. کدیور، محسن و مجموعه نویسندگان (۱۳۸۱ش)، *سنت و سکولاریسم*، «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی»، چاپ پنجم، تهران: صراط.
۴۴. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹ش)، *نقدی بر قرائت رسمی از دین* (بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها)، تهران: طرح نو.
۴۵. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۵ش)، *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۴۶. مجتهد شبستری، محمد و همکاران (۱۴۲۹ق)، *المرأة فی الفكر الاسلامی المعاصر*، بیروت: دارالهادی.
۴۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ۱۴ج، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶ش)، *مسئله حجاب*، چاپ هفتاد و سوم، قم: صدرا.

۴۹. مغنیه، محمدجواد(۱۴۲۴ق)، *التفسير الكاشف*، ۷ج، چاپ اول، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر(۱۳۷۴ش)، *تفسير نمونه*، قم: دارالکتاب الاسلامیه.
۵۱. ملکیان، مصطفی(۱۳۸۹ش)، *حدیث آرزومندی*، تهران: نگاه معاصر.
۵۲. ----- (۱۳۹۴ش)، *در رهگذار باد و نگهبان لاله*، ۲ج، تهران: نگاه معاصر.
۵۳. ----- (۱۳۸۱ش)، *راهی به رهایی*، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
۵۴. ----- (۱۳۹۱ش)، *مشتاقی و مهجوری گفتگویی در باب فرهنگ و سیاست*، تهران: نگاه معاصر.
۵۵. نائینی، محمدحسین(۱۳۷۶ش)، *فوائد الاصول*، تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، ۴ج، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۶. هایدگر، مارتین(۱۳۸۹ش)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
57. Amico, Robert D.(1989), *Historicism and knowledge*, by Routledge New York.
58. Barlas, Asma (2002), *Believing Women in Islam; Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, Austin: University of Texas Press.
59. Crai, Edward, (1988), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge London and New York.
60. Edwards, Paul(1967), *The Encyclopedia of philosophy*, New York: Macmillan.
61. Leslau, Wolf (1991), *Comparative Dictionary of Geez*, Alpha.

بررسی پیشینه تاریخی مطالعات قرآنی و جایگاه قرآن نزد علویان ترکیه

امیر جهانی فرد^۱

سرحدات آکتاش^۲

محمد قربانپور دلاور^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰، صفحه ۵۹ تا ۷۷ (مقاله پژوهشی)

چکیده

تاریخ علویان ترکیه با فرهنگ و ادبیات بکتاشی و قزلباش، پیوندی عمیق دارد و از عادات و رسوم ترکمن‌ها نیز تأثیر پذیرفته است. توصیه‌های رسیده از حاجی بکتاش‌ولی، عموماً مستند به آیات و روایات می‌باشد. همچنین توصیه به قرآن کریم که آئین نامه زندگی یک مسلمان است در کلمات بزرگان علوی، فراوان دیده می‌شود. منابع تاریخی و نصوص علویان اعم از کتب دینی و ولایت‌نامه‌ها و مناقب‌نویسی شیوخ علوی و بکتاشی، آکنده از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام است. لذا علویان عمل به دستورات قرآن را چه از نظر اخلاقی و چه از نظر اعتقادی، ضروری می‌دانند. در سیر تحولات و تطورات تاریخی علویان می‌شود دید که آن‌ها به تفسیر قرآن نیز پرداخته‌اند و در سخنان خود از آیات به‌عنوان شاهد مثال، استفاده می‌کنند. هرچند گرفتاری‌های تاریخی علویان با حکومت‌های محلی، باعث شده است که آنها، افکار واقعی خود را مخفی بدارند و مخالفین‌شان نیز تا توانسته‌اند انواع تهمت‌ها و تحریف‌ها را در حق ایشان روا بدارند، اما اعتقاد به قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی مسلمانان و قبول داشتن همه آیات قرآن و فرامین آن، و هر آنچه در سنت رسول الله صلی الله علیه و آله آمده است، مورد قبول علویان می‌باشد. این تحقیق که به صورت مطالعات کتابخانه و میدانی با روش توصیفی و تحلیلی تهیه گردیده است در صدد بازشناسی باورهای قرآنی علویان ترکیه در منابع تاریخی و با بهره‌گیری از نصوص و متون ایشان، می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: علویان، بکتاشیان، کتب تاریخی، منابع دینی، قرآن، تفسیر، تطورات و تحولات.

۱. استاد حوزه علمیه قم: mrjahani197@yahoo.com

۲. دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه اینونو ترکیه؛ و دانشجوی دکتری تفسیر و علوم قرآن، جامعه المصطفی العالمیه،

پژوهشگر مرکز پژوهشی بین‌المللی امام مبین (نویسنده مسئول): serhat14aktas@mobinac.ir

۳. دکتری شیعه‌شناسی، مدیر و عضو هیات علمی مرکز پژوهشی بین‌المللی امام مبین:

ghorbanpour@mobinac.ir

درآمد

یکی از مسائل مهم ترکیه در عصر حاضر، مسئله علویان است. با وجود اختلافات شدید میان صاحب‌نظران، تشخیص واقعیت ماهیت این گروه برای برخی پیچیده و دشوار شده است. برخی علویان را جلوه‌ای از اسلام آناتولی، برخی دیگر آن‌ها را به عنوان یک ساختار فرهنگی خاص، و عده‌ای نیز به عنوان دینی مستقل و متفاوت از اسلام معرفی می‌کنند. با توجه به این دیدگاه‌های متنوع، آگاهی از نگرش علویان نسبت به قرآن، می‌تواند در تشخیص هویت علویان و بکتاشیان ترکیه و شناخت ساختار فکری، اعتقادی و ارزشی آنان کمک شایانی به ما بکند. اعتقاد به قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی همه مسلمانان و قبول داشتن همه آیات قرآن و فرامین آن، در هر زمان و مکانی، همچنین مسئله توحید و نبوت و معاد و هر آنچه در قرآن کریم و سنت رسول الله صلی الله علیه و آله آمده است، همه مورد قبول علویان می‌باشد. به نظر علویان درک صحیح قرآن تنها از طریق پیغمبر و اهل بیت او و شماری از اصحاب نزدیک وی امکان دارد. (Yaman, 1993, s. 77) هدف این نوشته، با استفاده از منابع معتبر علویان ترکیه و بیانات بزرگان علوی و بکتاشی، بررسی دیدگاه آن‌ها نسبت به قرآن به عنوان کتاب مقدس مسلمانان و معرفی نگرش‌شان به این کتاب است. با این رویکرد می‌توان چارچوب اعتقادی و ارزشی آنان را روشن‌تر کرد و نشان داد که علویان ترکیه، مانند دیگر فرقه‌های اسلامی، در محدوده‌ی دین مبین اسلام قرار دارند.

تطورات و تحولات تاریخی علویان و بکتاشیان ترکیه

واژه «علوی» در لغت به معنای «منسوب به علی»، «پیرو علی»، «دوست‌دار علی»، و «وابسته به علی» است. در اصطلاح، به کسانی علوی گفته می‌شود که حضرت علی را برترین صحابه، نزدیک‌ترین شخص به پیامبر و خلیفه بلافصل ایشان می‌دانند و انتصاب او را به عنوان خلیفه به دستور خداوند قبول دارند. همچنین، افرادی که دوازده امام را به عنوان حجت‌های خداوند می‌پذیرند و آن‌ها را از هر عیب و نقصی مبرا و معصوم می‌دانند، علوی یا شیعه نامیده می‌شوند. (Fıglalı, 2004, s. 239)

به گفته یکی از محققان، جریان علوی در ترکیه با فرهنگ و ادبیات بکتاشی درآمیخته و از عادات و رسوم ترکمن‌ها تأثیر پذیرفته است. بکتاشی‌گری، فرقه‌ای تصوفی است که از جریان «ملاطیه» سرچشمه گرفته و آموزه‌های شمانیز، حروفی‌گری، باطنی‌گری و شیعه را در خود ترکیب کرده و به این ترتیب، جریانی جدید پدید آورده است (Fıglalı, 1991, s. 215)

می‌توان گفت درآویش در آسیای میانه نقش قابل توجهی در گرایش قبایل ترک به دین اسلام داشته‌اند. گروه‌های تبلیغی به نام صوفیان یا درآویش سیاح، در میان قبایل عشایر و کوچ‌نشین حرکت

کرده و اسلام را به آن‌ها معرفی می‌کردند. مذهب هر قبیله براساس مذهب درویش تبلیغ‌گر تعیین می‌شد؛ به این صورت که اگر درویش سنی بود، قبیله به مذهب سنی درمی‌آمد و اگر شیعه بود، قبیله مذهب شیعه را اختیار می‌کرد. (Sofuoğlu, Cemal; İLHAN, Avni, 2005, s. 86-87)

پس از نبرد ملازگرد در سال ۱۰۷۱ میلادی که بین سلجوقیان و امپراتوری بیزانس رخ داد، لشکر بیزانس به شدت شکست خورد. پس از این واقعه، ترک‌ها به آناتولی حمله کردند. بیشتر آن‌ها مسلمانان حنفی بودند، اما تعدادی از قبایلی که به واسطه درویش شیعه شده بودند نیز در میان آن‌ها وجود داشتند. (Sofuoğlu, Cemal; İLHAN, Avni, 2005, s. 88-89)

تمایل به تشیع و عشق به حضرت علی علیه السلام در میان این قبایل به وضوح نمایان بود. از این طریق می‌توان گفت که اقوام مختلف با گرایش‌های متفاوت، از جمله گرایش به تشیع، نقش اساسی در مسلمان شدن آناتولی ایفا کردند. یکی از طریقت‌های با نفوذ در آناتولی که مردم را به اسلام دعوت می‌کرد، طریقت قلندریه بود. پیر سلطان ابدال، مشهورترین چهره این طریقت به شمار می‌آید. می‌توان گفت که این طریقت تصوفی مانند دیگر جریان‌های تصوف، به ظواهر دینی چندان توجه نمی‌کرد. شاید این امر به دلیل ارتباط آن‌ها هم با مذهب حنفی سنی و هم با مذهب شیعی شاه اسماعیل بود. با گذشت زمان، فرهنگ آناتولی نیز بر این طریقت تأثیر گذاشت و آن‌ها به تدریج به یک گرایش جدید تبدیل شدند. (Sofuoğlu, Cemal; İLHAN, Avni, 2005, s. 94-95)

می‌توان گفت که علویان از قرن دهم هجری با مسلمان شدن ترکان آناتولی و تأثیرپذیری از آیین‌های قدیمی آن‌ها و دین اسلام شکل گرفتند. گرایشات تصوفی مانند احمد یسوی، وفائی، قلندری و حیدری، به تدریج به شکل یک جریان تصوفی منسجم در آمدند. (Üzüm, İlyas, 2002, s. 11)

با این حال، با توجه به اشتراکات موجود در آثار ادبی و مناقب بزرگان، در راستای گرایش به تصوف و محبت اهل بیت، می‌توان گفت که علویان و بکتاشیان صاحب یک روح و جوهره مشترک هستند. (Üzüm, 2002, s. 131-133)

تأثیر شعائر دینی مکتب تشیع در میان علویان به وضوح دیده می‌شود. به عنوان نمونه، آن‌ها حضرت علی علیه السلام را به عنوان امام اول و اولین خلیفه پیامبر می‌پذیرند و این را در شهادتین خود تحت عنوان «علی ولی الله» ذکر می‌کنند. اعتقاد به دوازده امام و چهارده معصوم در نمادهای دینی آن‌ها نمایان است. عزاداری و نوحه‌خوانی در ماه محرم، اعتقاد قلبی به تولی و تبری و همچنین تقیه از جمله ویژگی‌هایی است که علویان ترکیه از شیعه به ارث برده‌اند. (Üzüm, 2002, s. 126)

هرچند در اصول اعتقادی علویان با شیعه مشترک است، اما برخی به جای اینکه علویان را به عنوان شیعه معرفی کنند، اصطلاح «تأثیرپذیری علویان از شیعه» را به کار برده‌اند. (Ocak, Ahmet Yaşar, 2005, s. 375)

این که امامت به معنای ریاست حکومت است یا به معنای مرشد و راهنمای معنوی، موضوعی است که برخی شبهاتی در این باره مطرح کرده‌اند. با این حال، با توجه به محتوای دو کتاب مهم علویان به نام‌های «حسنیه» و «علم حال بکناشی»، می‌توان گفت که امامت در این متون به معنای خلافت سیاسی است تا مرشد معنوی. (Kutlu, Sönmez, 2008, s. 58)

در برخی از اشعار علویان بکناشی، نسبت به مهدویت و عصمت ائمه بی‌توجهی مشاهده می‌شود و در برخی موارد نیز از خلفای چهارگانه تعریف و تمجید به میان آمده است. این موضوع نشان‌دهنده تفاوت‌هایی در نگرش‌های دینی و معنوی در میان جریان‌های مختلف علویان و بکناشیان است که در آثار ادبی و اشعار آنان انعکاس یافته است. (A. Rifat Efendi, 2007, s. 121)

به طور کلی می‌توان گفت که علویان، چه قزلباش و چه بکناشی، در اصول اعتقادی شباهت‌های زیادی به شیعه دارند و این را می‌توان تأثیرپذیری از شیعه دانست. با این حال، باید علویان را به عنوان جریانی منشعب از بدنه شیعه در نظر گرفت که با مرور زمان تحت تأثیر جریانات تصوفی قرار گرفته‌اند. این روند باعث شکل‌گیری ویژگی‌های خاص دینی و فرهنگی در میان علویان شد که آنها را از دیگر جریان‌های شیعی متمایز می‌کند. در کتاب «علم حال علوی» پیرامون علوی‌گری آمده است:

علوی: «علوی کسی است که در راه امانتی که به آخرین پیغمبر حضرت محمد صلی الله علیه و آله گذاشته است که همان قرآن و اهل بیت علیهم السلام است با عشق عمیق و با وابستگی خلال ناپذیر، سالک اهل راه است. علوی کسی است که به امام علی علیه السلام که در باره او پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «تو در دنیا و آخرت برادر من هستی» از صمیم قلب وابسته است و کسی است که می‌خواهد خویشتن را شبیه او سازد. علوی مؤمن کاملی است که با معنای امامت و ولایت به کمال رسیده است. علوی کسی است که به حبل الله که قرآن کریم است و به چهارده معصوم علیهم‌السلام قلباً و قولاً و عملاً، محکم تمسک کرده است. علوی کسی است که از نور محمد صلی الله علیه و آله و از نور علی علیه السلام نصیب یافته است. علوی کسی است که در میان خلق، حق را و در میان راه، راه را و در میان جان، جان را پیدا کرده است. علوی کسی است که کلمه «لا اله الا الله محمد رسول الله و علی ولی الله» را قلباً و

قولاً و عملاً تصدیق کرده و عملش را براساس این کلمه، انجام دهنده است.» (Bozkurt, 1982, s. 7)

«علوی گری از یک مجموعه اوامر و نواهی تشکیل یافته است که در تمام زندگی، خودشان را نشان می‌دهد. و این مجموعه که منبعث از قرآن است به واسطه جبرائیل به رسول خدا صلی الله علیه و آله وحی شده، اهل بیت علیهم السلام را در همه امور برای خود رهبر می‌داند و در زندگی بر اساس عقل همیشه هماهنگ است.» (Özdemir, 1998, s. 39)

معرفی بعضی از منابع علویان بکتاشی

یکی از اشکالاتی که بر علویان وارد می‌کنند، نداشتن متون مخصوص این گروه است. می‌گویند علویان متون مکتوب قوی و قدیم ندارند و آموزه‌های آن‌ها همه شفاهی است. با آن تاریخ سراسر دشواری، بدبختی، قتل و خونریزی که در حق علویان روا داشته شده است آیا امکان حفظ آثار مکتوب باقی می‌ماند؟ گذشته از این که آثار اصلی و مقدس اینان همان قرآن کریم و نهج البلاغه و ادعیه ائمه اطهار و احادیث نبوی و احادیث معصومین علیهم السلام است که توسط دیگران حفظ شده و برای اینان نیز قابل دسترسی است. آنچه از بین رفته است آثار مکتوب عرفانی و اخلاقی درون گروهی است که بود و نبودش چندان اهمیتی ندارد. زیرا اگر آثار حاجی بکتاش ولی کاملاً حفظ نشده است، آثار عارفان معاصر او در بلاد دیگر یا در همان منطقه مانند آثار مولوی، صدرالدین قونوی، عطار و ... حفظ شده است که در کلیات عرفانی همه مشترک هستند. (قادری، ۱۳۹۴، ص. ۷) یکی از ویژگی‌های شیوخ علویان بکتاشی، مناقب‌نویسی است. این سنت دیرینه هم از نظر شناخت اعتقادات آنان و هم به عنوان راهنمایی برای پیروان این گرایش بسیار اهمیت دارد. در ولایت‌نامه‌هایی که به تحریر درآمده، سرفصل‌هایی همچون زندگی‌نامه شیخ طریقت، مقام معنوی و کرامات ایشان، و در کنار آن، توصیه‌ها و راهنمایی‌های معنوی ایشان آمده است.

بعضی از مهم‌ترین منابع علویان بکتاشی عبارتند از:

۱. فرمان امام جعفر صادق (buyruk) این کتاب از دو بخش تشکیل شده است. بخش اول به تاریخ قدسی و بخش دوم به آموزه‌های علوی می‌پردازد. در این کتاب از پیامبر، اهل بیت و برخی از صحابه داستان‌هایی نقل شده است و دشمنان آن‌ها، به ویژه یزید بن معاویه، لعن شده‌اند. همچنین این کتاب به روش عبادت و بیان مقامات معنوی عرفا و صوفیان علویان بکتاشی پرداخته است.
۲. ولایت‌نامه و مناقب‌نامه حاج بکتاش ولی: برای علویان بکتاشی، مهم‌ترین شخصیت بعد از پیامبر و ائمه معصومین، حاج بکتاش ولی است (متوفی ۶۶۹). به دلیل اینکه سید بودن در پیر طریقت شرط اصلی است، نسب حاج بکتاش ولی نیز از طریق امام هفتم به پیامبر می‌رسد. ولایت‌نامه حاج

بکتاش ولی که به مناقب‌نامه نیز شناخته می‌شود، بیشتر به زندگی ایشان و هجرت از خراسان به آناتولی پرداخته است. مقالات ایشان از آثار مهم علویان به شمار می‌آید و در آن‌ها به موضوعاتی چون خلقت انسان، مراتب بندگان، دوستداران خداوند، معرفی شیطان، مقامات معنوی مانند شریعت، طریقت، معرفت، حقیقت و توحید بحث شده است. از دیگر آثار ایشان می‌توان به کتاب‌های *الفوائد*، شرح *بسم الله*، *شطحیه*، *مقالات الغیبه*، *کلمات العینیه*، شرح *چهل حدیث و عقاید طریقت* اشاره کرد.

۳. **ولایت‌نامه حاجی‌ام سلطان**: نام اصلی او رجب سلطان است که از فرزندان امام نقی علیه السلام بوده و با حاج بکتاش ولی به آناتولی آمده است. برخی او را خلیفه حاج بکتاش ولی می‌دانند.

۴. **ولایت‌نامه ابدال موسی**: ایشان در قرن هشتم زندگی می‌کرده و در اوایل حکومت عثمانی، معاصر با اورخان گازی یکی از خلفای عثمانی بوده است.

۵. **ولایت‌نامه سید علی سلطان**: سید علی سلطان در قرن هشتم زندگی می‌کرده و در بین علویان با لقب "قزل دلی" (یعنی دیوانه سرخ) مشهور است.

۶. **فرمان شیخ صفی‌الدین اردبیلی**: این کتاب یکی از مهم‌ترین منابع اعتقادی علویان بکتاشی است. نویسنده در قرن هفتم و هشتم زندگی کرده و در زمان حکومت شاه طهماسب صفوی کتاب را به نگارش درآورده است. کتاب مطالب اعتقادی، نام دوازده امام، ارکان طریقت و چگونگی مراسم‌های تصوفی را بیان می‌کند.

۷. **حسنیه**: یکی از کتاب‌هایی که علویان به آن علاقه زیادی دارند، کتاب "حسنیه" است. این کتاب مباحث اعتقادی را که موافق مکتب تشیع است، به طور مناظره و جدل بیان می‌کند. حسنیه نام یکی از زنان مومن است که کنیز یکی از شیعیان بوده و پیش امام کاظم علیه السلام تعلیم دیده است. پس از شهادت امام کاظم علیه السلام به دربار هارون رشید می‌رود و با علمای اهل سنت بحث و مناظره می‌کند و بر همه غالب می‌آید.

قرآن کریم نزد علویان ترکیه

قرآن کتاب مقدس مسلمانان است و همه مسلمانان، از جمله علویان، به قرآن احترام زیادی می‌گذارند. آنها به این باورند که به همه کتاب‌های آسمانی، از جمله قرآن که دستورات خداوند را بیان کرده است، ایمان دارند و طبق آن زندگی می‌کنند. بزرگان علویان بکتاشی در ترکیه از ادبیات خاصی برخوردارند که می‌توان گفت تمام این ادبیات، یک ادبیات دینی است و منشأ آن قرآن است. آنها قرآن را کتابی غیرقابل تحریف می‌دانند و معتقدند که دست بشر به آن نرسیده و نخواهد رسید. همچنین، علویان قرآن را کتابی می‌دانند که از طرف خداوند به پیامبر گرامی نازل شده است و

دستورات آن را لازم‌الاجرا و مناهی آن را لازم‌الترک تلقی می‌کنند. (Kutlu, 2008, s. 162) می‌توان گفت سخنان بزرگان علوی و بکتاشی از قرآن و احادیث پیامبر و ائمه نشأت گرفته است.

(Varlık, 1997, s. 70)

اعتقاد به قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی همه مسلمانان و قبول داشتن همه آیات قرآن و فرامین آن، در هر زمان و مکانی، همچنین مسئله توحید و نبوت و معاد و هر آنچه در قرآن کریم و سنت رسول الله صلی الله علیه و آله آمده است، همه مورد قبول علویان می‌باشد. به نظر علویان درک صحیح قرآن تنها از طریق پیغمبر و اهل بیت او و شماری از اصحاب نزدیک وی امکان دارد. علویان در تمامی مراسم خود، با سپر قرار دادن قرآن، از منافع خود در مقابل تسنن دفاع می‌کنند. علویان در مباحثه‌ها و مناظرات از قرآن نیز دلیل و برهان می‌آورند. (Yaman, 1993, s. 77)

بدون شک اولین توجه علویان به قرآن سخن حضرت علی علیه السلام است که طبق نقل در دیوان منسوب به حضرت علی چنین آمده است: «بیا در مورد خواندن قرآن سعی و تلاش کن، بین کسانی زندگی کن که با اعمال و رفتارهای خودشان زندگی‌شان را با قرآن تطبیق داده‌اند و به مقام انسان کامل رسیده‌اند. قرآن را با صدای زیبا خواندن و در معنای عمیق آن تفکر کردن، انسان را به خوشبختی می‌رساند. اگر کسی قرآن را با شوق بخواند و در آن مست شود، به آرزوی خود که قرب خداوند است می‌رسد». (Müstakimzade, 1981, s. 52-53) روایات متعددی شبیه این روایت در بین دراویش علوی از حضرت علی علیه السلام نقل می‌شود و برای کسی که خود را پیرو حضرت علی می‌داند، امکان ندارد که از قرآن استفاده نکند و در مورد آیات قرآن تفکر نکند.

(Eğri, 2003, s. 153)

همچنین قرائت بعضی آیات قرآن در مراسمات علویان بکتاشی، خصوصاً در مراسم "جمع"، که به بخش‌های مختلفی تقسیم شده است، از جمله اقرار، سوال و جواب، قبول عهد و... آیات متعدد قرآن قرائت می‌شود تا مراسم با متبرک شدن به آیات قرآنی خاتمه یابد. در ادامه، با آیات قرآن موعظه می‌شود و بعضی جاها تفاسیر باطنی قرآن نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. همه این موارد نشان‌دهنده این است که قرآن در باطن فرهنگ علویان بکتاشی رسوخ پیدا کرده و نمایانگر توجه عمیق علویان بکتاشی به قرآن است. (Uluçay, 1996, s. 9-10)

۴. علویان در طول تاریخ، تحت فشارهای مختلف از سوی حکومت‌های عثمانی و مخالفین مذهبی خود قرار داشته‌اند. این فشارها باعث شده است که علویان امکان اجرای مراسم مذهبی خود را به صورت آشکار نداشته باشند و بسیاری از عبادات خود را در جمع‌خانه‌ها یا مکان‌های مخفیانه انجام دهند.

پیر و مراد علویان بکتاشی، حاج بکتاش ولی، در ولایت‌نامه خود نقل می‌کند که حضرت علی علیه السلام با رسول خدا به شکل افراد نورانی می‌آمدند و به من قرآن تعلیم می‌دادند. (Gölpınarlı, 1958, s. 5) به این دلیل، حاج بکتاش ولی زمانی که می‌خواست از این دنیا برود، اول سوره یاسین را خواند و بعد از آن جان داد. (Gölpınarlı, 1958, s. 90) همچنین توجه حاج بکتاش ولی به قرآن آن‌چنان عمیق بود که شروع به تفسیر سوره فاتحه کرد و مریدهای آن پیر طریقت اصرار کردند که این تفسیر را ادامه دهد و همه قرآن را طبق روش سوره فاتحه تفسیر کند تا مریدان ایشان از تفسیر تمام قرآن استفاده کنند. اما او قبول نکرد و در جواب اصرار مریدهای خود چنین گفت: «اگر من قرآن را تفسیر کنم، مریدان به جای قرآن، تفسیر مرا خواهند خواند و این باعث ترک قرائت قرآن خواهد شد و من این را نمی‌خواهم. (Özcan, 2008, s. 43)

توجه حاج بکتاش ولی به قرآن در کتاب مقالاتش که در آن چهار درب و چهل مقام را توضیح می‌دهد، مشهود است. در تبیین این مقامات، گاهی از آیات قرآن به عنوان شاهد مثال استفاده می‌شود به‌طوری که در این کتاب بیش از صد آیه ذکر شده است. (Heyet, 1982, s. 32-33)

در کتاب بویریوک نیز به اهمیت قرآن چنین اشاره شده است: خداوند چهار کتاب آسمانی برای ما فرستاده است که عبارتند از: تورات، زبور، انجیل و قرآن. این کتاب‌ها مانند چهار نهر به سوی چهار چیز در جریان هستند: اولی آب زلال، دومی شیر سفید، سومی عسل مصفا و چهارمی کوثر است. همچنین در کتاب بویریوک به آیات متعددی، از جمله آیه دهم سوره فتح که در مورد بیعت به خدا و رسولش است، اشاره شده است. (Bozkurt, 1982, s. 98)

در ولایت‌نامه دمیر بابا که از شیوخ مشهور بکتاشیان است و قبرش در مرز بلغارستان و ترکیه فعلی واقع شده، در مورد قرآن چنین آمده است: ایمان سه نوع است: اول ایمان به خداوند، دوم ایمان به رسول خدا، و سوم ایمان به قرآن به عنوان کلام خداوند. (Noyan, 1976, s. 88) در این کتاب حدود پانزده آیه به صورت کامل ذکر شده است و نقل شده که دمیر بابا برای کسانی که فوت می‌کردند، یا سوره یاسین می‌خواند یا قرآن را ختم می‌کرد. (Noyan, 1976, s. 72, 73, 143, 154)

در مراسم تاج‌گذاری دراویش بکتاشی به آیات قرآن، خصوصاً به سوره فاتحه، توجه ویژه‌ای می‌شد که این نیز نشان‌دهنده ارتباط عمیق آنان با قرآن است. (Fehmi, 1927, s. 117)

شاه اسماعیل صفوی که از شیوخ بکتاشیان به شمار می‌آید و همه علویان بکتاشی به او احترام فراوانی می‌گذارند، در یکی از اشعارش چنین می‌گوید: «من کلام خدا را دوست دارم و از سوره یس مدد می‌جویم...» (Hata'i, 2006, s. 187) همچنین می‌گوید: «خدایا من خوابیده‌ام، مرا بیدار

کن و به نورها وارد کن، قرآن را همراه من قرار بده تا بتوانم با ایمان قیام کنم. » (Gölpınarlı, 1992, s. 157)

یکی از شعرای مشهور علویان ترکیه یونس/مره است که اشعار زیادی در تصوف سروده است. او در مورد قرآن می‌گوید: «ای درویش قرآن بخوان و مال حرام را ترک کن، زیرا این چیزها برای تو حساب فرشتگان منکر و نکیر را در قبر آسان خواهد کرد» (Yunus Emre, 1954, s. 96) در جای دیگر نیز می‌گوید: «قرآن بخوان ای غافل تا بدانی برهان دلیل، روز حشر که فرا می‌رسد عبور از پل صراط برایت آسان می‌شود. اگر کسی قرآن نخواند، مانند کسی است که اصلاً به دنیا نیامده است و به دردهایش درمان پیدا نکرده و از کردار خود پشیمان خواهد شد» (Yunus Emre, 1954, s. 96)

یکی از درویش خلوتیه نیازی مصری نیز در تعریف لذت بردن از قرائت قرآن چنین گفته است: «هر چه بخواهی از خداوند قرآن بخوان که آن هم دنیا است و هم آخرت. زیرا در هر حرف قرآن هزاران در است که در هیچ جا پیدا نمی‌شود. » (Niyazî Mısırî, 1976, s. 20)

در آثار علویان بکتاشی معجزات و مناقب زیادی به درویش نسبت داده شده است. یکی از این داستان‌ها به این صورت است: روزی پادشاه مصر نابینا شد و از دکتر و دوا قطع امید کردند و در نهایت به درویش متوسل شدند. درویش آمدند و سوره حمد را خواندند و چشم پادشاه بینا شد. در این راستا برخی منابع نقل کرده‌اند که چهل درویش با هم می‌گشتند و هر کجا می‌رفتند قرآن را ختم می‌کردند و آن را به روح پیامبران و اولیای الهی هدیه می‌کردند. (Güzel, 1999, s. 53) در منابع علویان آمده است که مرشدها نسبت به طالبان و وظایف زیادی دارند که مهم‌ترین آنها رساندن آنها به رسول‌الله از طریق علی علیه‌السلام و رساندن آنها به خداوند از طریق قرآن است. (Eğri, 2003, s. 52)

می‌توان خصوصیات مشترک درویش علوی را چنین شمرد: از نظر آنها، قرآن کتابی است که بیشتر از دیگر کتاب‌ها خوانده می‌شود. عاشق فانی از طریق خواندن قرآن خداوند، پیامبر، انسان، دنیا و آخرت را می‌شناسد. درویش با قرآن به دستورات خداوند آگاهی پیدا می‌کند، اما برای اجرایی کردن این دستورات باید به پیامبر و علی علیهما‌السلام مراجعه کند، زیرا روش اجرای احکام خداوند را بهتر از آنها کسی دیگر نمی‌داند. (Eğri, 2003, s. 51)

اشعار یونس/مره به این اشاره دارد که اگر درویش زیاد قرآن بخواند، وجودش با قرآن عجین می‌شود. او با قرآن حرف می‌زند و با قرآن نگاه می‌کند. کسی که با قرآن محشور است، مانند قرآن شده است و در داخل قرآن زندگی می‌کند. (Yunus Emre, 1954, s. 127)

عاشق پاشایی ولی در مورد قرآن چنین شعر گفته است: عاشق با قرآن سر خوش است، او را از ته دل دوست دارد. اگر قرآن نبود، دین اسلام هم نبود. قرآن به درویش عشق را می‌آموزد، این عشق مانند بحر عمان است و من نمی‌خواهم کنار باشم، راهنمای من قرآن است و دانستن این سخت نیست» (Özmen, 1995, II, s. 499)

پیر سلطان ابدال در مورد آیه‌الکرسی چنین گفته است: «اگر ایمان بیاورند، همه کسانی که اصالت دارند باید روزانه پنج بار آیه‌الکرسی بخوانند.» (Korkmaz, 1994, s. 134) چنین پیر سلطان ابدال که علویان ترکیه به او محبت زیادی دارند، سوره اخلاص را به عنوان کلید قرآن معرفی می‌کند و چنین می‌گوید: «اگر استاد از من بپرسد، با اقرار به حقانیت علی و محمد می‌خوانم. کلید قرآن سوره اخلاص است، با عشق حسن و حسین می‌خوانم» بعضی از شیوخ علوی قرآن را وسیله شفای دردها می‌دانند. شیخ حسن در این باره چنین می‌گوید:

«در قرآن به همه دردها درمان پیدا می‌شود. با قرآن مشرک از مومن جدا می‌شود؛ چه کسی به نور و چه کسی به نار ملحق می‌شود. این چنین است فرق بین اعراف.» (Bozçalı, 2006, s. 112)

این مطالب که ذکر شد، تنها چند نمونه است که نگرش بزرگان و شیوخ علوی بکتاشی را نسبت به قرآن نشان می‌دهد. اما می‌توان گفت که کتاب‌های ادبی علویان بکتاشی پر است از تعریف و تمجید نسبت به قرآن کریم.

نظر علویان نسبت به نزول قرآن

در تاریخ اسلام، مخالفان شیعه برای متزلزل کردن موقعیت مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، تهمت‌های ناروایی نسبت داده‌اند. یکی از این تهمت‌ها این است که گفته‌اند شیعه باور دارد پیامبر باید حضرت علی علیه‌السلام می‌شد، ولی جبرئیل اشتباهی یا نعوذ بالله از روی غرض آیات را به پیامبر نازل کرده است. این سخن سخیف و بی‌ریشه در برخی مناطق علوی‌نشین مطرح شده است، اما علویان ترکیه به هیچ‌وجه این سخن را قبول نداشته و می‌دانند که پیامبر اسلام همان کسی است که خداوند اراده کرده است و حضرت علی علیه‌السلام یار باوفای پیامبر است.

علویان در تمامی مراسم خود، با سپر قرار دادن قرآن، از منافع خود در مقابل تسنن دفاع می‌کنند. علویان در مباحثه‌ها و مناظرات از قرآن نیز دلیل و برهان می‌آورند. (قربانپور، ص. ۱۰۳) این مطلب در آثار ادبی علویان بکتاشی مطرح شده است و مانند سایر مسلمانان، در صحت نزول قرآن هیچ شکی وجود ندارد. برای مثال، ویرانی بابا می‌گوید: «این را بدان که رسول خدا از هوا و هوس خود حرفی نمی‌زند و هر چه گفته، در راستای دستورات خداوند بوده است.» او در این زمینه به آیه

چهارم سوره نجم اشاره می‌کند: «آنچه می‌گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست» (Viranî Baba, 2008, s. 299) همچنین یمینی در فضیلت‌نامه خود چنین می‌گوید: «در آن لحظه، جبرئیل حاضر شد و با آن نزول وحی، به پیامبر شروع شد. حق به رسول خود سلام رساند و هر چه نیاز بود، به او ابلاغ کرد» (Yemini, 1995, II, s. 54)

در کتاب بویروک که روایات و سخنان آن منتسب به امام جعفر صادق علیه السلام است، در مورد نزول قرآن چنین آمده است: «خداوند متعال کتاب نازل کرد و راه حق را از باطل به طور کامل بیان کرد و فرمود: ای بندگان من، به راه شیطان نروید زیرا شیطان دشمن شماست. من راه راست را به طور کامل برای شما بیان کرده‌ام» (Aytekin, 1985, s. 209)

نیازی مصری در مورد نزول قرآن در آخر ماه رمضان اعتقاد بکتاشیان را این گونه توضیح داده است: «ای ماه نورانی، قرآن در تو نازل شد، در شب قدر، ای صاحب ارزش، تمام شد تحلیل و تکبیر» (Niyazî Mısrî Divanı, 1976, s. 183)

شاعر مشهور سید نسیمی در یکی از اشعارش به نزول چهار کتاب مقدس اشاره می‌کند و اقرار می‌کند که سه تای آن‌ها توسط قرآن منسوخ شده‌اند: «حق است که از طرف خداوند چهار کتاب آمده است. سه تای آن‌ها منسوخ شد، تو به قرآن عمل کن» (Kürkçüoğlu, 1985, s. 209)

پیر سلطان ابدال در مورد نزول قرآن و اتحاد پیامبر و حضرت علی علیه السلام چنین می‌گوید: «حال پیر سلطان خوش است در حال خنده، از کعبه شریف ندایی رسیده. با دستورات خداوند چهار کتاب نازل شد، خواننده محمد، نویسنده علی است» (Pir Sultan Abdal Hayatı ve Şiirleri, 1959, s. 161)

در اینجا توجه به کاتب وحی بودن حضرت علی علیه السلام نشان از اعتقاد آنان به اهمیت جایگاه امام دارد و اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله چه قدر به آن حضرت اعتماد داشته و مهمترین وظایف را به ایشان واگذار کرده بود. همچنین پیر سلطان ابدال در مورد نزول قرآن چنین می‌گوید: «بعضی می‌گفتند عیسی از آسمان آمد، ولی در اصل زبور به داود آمد، تورات به موسی، در سومی انجیل بود که به عیسی نازل شد. در چهارمی گفته شد رسول فرقان است که دریافت‌کننده وحی است» (Pir Sultan Abdal Hayatı ve Şiirleri, 1959, s. 288)

می‌توان به صراحت گفت علویان در نزول قرآن و نبوت پیامبر هیچ شک و شبهه‌ای ندارند و همان گونه که شیعه و اهل سنت معتقداند که قرآن به محمد مصطفی صلی الله علیه و آله نازل شده است و حضرت علی علیه السلام مشاور و کاتب وحی است.

مصونیت قرآن از تحریف در منابع علویان و عمل نمودن به فرامین قرآن کریم

در ترکیه هیچ کس نگفته است که علویان بکتاشی قائل به تحریف قرآن هستند. شاید دلیل این امر رفتارهای شیوخ و بزرگان علویان بکتاشی است که در موارد مختلف به عدم تحریف قرآن اقرار کرده و مریدان خود را به درستی در این راستا هدایت کرده‌اند. برخی از آنان در منابع خود به صراحت بیان کرده‌اند که در مورد نزول قرآن به پیامبر و عدم تحریف قرآن هیچ شک و شبهه‌ای وجود ندارد. (Yeşilyurt, 2003, s. 26)

در اینجا نمونه‌هایی از سخنان بزرگان بکتاشی در این باره آورده می‌شود: ویرانی بابا آیات اول و دوم سوره بقره را شاهد مثال می‌آورد و برای اثبات عدم تحریف قرآن به آن آیات استدلال می‌کند. او می‌گوید: «قرآن کتابی است که هیچ شکی در صحت آن وجود ندارد و به دلیل عدم تحریف قرآن است که برای متقیان راه هدایت را نشان می‌دهد و این راه هدایت، بدون شک صراط مستقیم است.» (Viranî Baba, 2008, s. 1222)

عاشق پاشای ولی می‌گوید: «در زمین و آسمان کسی پیدا نمی‌شود که مانند قرآن کتابی را بنویسد. این کتاب دست‌نوشته مخلوق نیست، بلکه خالق است که می‌تواند چنین کتاب بی‌عیب و نقصی بنویسد.» (Aşık Paşa, s. 397)

فدایی بابا از شیوخ بکتاشی می‌گوید: «قرآن شش هزار و ششصد و شصت و شش آیه است،

کسی که آن را می‌خواند اهل علم است، البته. (Çelebi, 1991, s. 36)

قرآن سی جزء است و صد و چهارده سوره و کسی از این کتاب چیزی را نه کم کرده است و نه اضافه.» (Çelebi, 1991, s. 36)

پیر سلطان ابدال نیز با توجه به عدم تحریف قرآن چنین سروده است: «جمال و زیبایی یارم در خورشید پیداست، کسی عاشقت شود به رنج می‌افتد. کلام الله را بیاور قسم بخوریم، نه تو مرا فراموش کن و نه من تو را.» (Özmen, 1995, II, s. 267)

در مورد عمل به قرآن

یکی از مسائل مهم در مورد قرآن، عمل به دستورات این کتاب مقدس است. هیچ مسلمانی نمی‌تواند ادعای اسلام راستین بکند مگر اینکه دستورات قرآن را در زندگی خود به کار گیرد. علویان بکتاشی نسبت به اجرای دستورات قرآن در زندگی فردی و اجتماعی خود تأکیدات فراوانی دارند. در این رابطه، شیوخ و بزرگان علویان بکتاشی با بیانات خود در اویش و طالبان را به علم با عمل سفارش کرده‌اند. شیخ صفی در کتاب بویروک خود چنین گفته است: «اگر علم را بخوانی و بدون

عمل از این دنیا بروی، مانند درختی خواهی بود که میوه نمی‌دهد و او را در شعله‌ور کردن جهنم به کار می‌گیرند.» (Özmen, 1995, II, s. 267)

اینجا علم بدون عمل همان‌طور که در احادیث متعدد آمده است، به درخت بی‌ثمر تشبیه شده است. همچنین در بین علویان بکتاشی، این حدیث از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که حضرت می‌فرماید: «کسی که با علمش عمل نمی‌کند، مانند کسی است که نسبت به آن علم جاهل است و حتی بدتر از آن. زیرا در روز قیامت بر علیه او حجت اقامه می‌شود.» (Demircan, 2007, s. 119)

عاشق پاشای ولی می‌گوید: «خواندن قرآن پنج مرحله دارد: اولی حفظ قرآن، دومی دانستن معنای آیات، سومی دانستن سبب نزول آیات، چهارمی عمل کردن به آنچه که از قرآن یاد می‌گیریم و پنجمی قبولی آن اعمال از طرف خداوند متعال است.» (Aşık Paşa, s. 150-151)

این شیخ بکتاش عمل کردن به قرآن را شرط لازم در پیشگاه خداوند و تقرب به آن می‌داند. یکی دیگر از بزرگان علویان بکتاشی، احمد رفعت افندی، راه تکامل را در عمل کردن به قرآن می‌داند و می‌گوید: «تکامل از سه مرحله به وجود می‌آید: اولی دانستن، دومی پیدا کردن و سومی با دانسته‌های خود یکی شدن، یعنی به کار گرفتن آن‌ها. اگر بخواهیم این مسئله را به قرآن تطبیق دهیم، اول دستورات خداوند را بدانیم، دوم آن دستورات را عمل کنیم و سوم آن‌چنان تکرار کنیم که در روح ما ملکه شود.» (Rifat Efendi, s. 238)

یونس امره، شاعر نامدار تصوف، در مورد عمل کردن به قرآن و اهمیت آن چنین سروده است: «اگر صد سال قرآن را بخوانی تا وقتی که عمل نکنی، سودی به تو نرسد.» (Yunus Emre, s. 223) و در مورد جایگاه قرآن در اخلاق و رفتار ما چنین گفته است: «شب و روز قرآن را از دست نده و آداب‌ات را با قرآن تطبیق بده.» (Yunus Emre, s. 146)

بویروک به معنای فارسی آن فرمان است، کتابی است که هر پیر طریقت باید بنویسد. در این کتاب خصوصیات پیر طریقت، صوفی‌ها و طالبان بیان می‌شود. با این دستورات، به طالبان و پیروان تصوف چگونگی رفتار و کردار و روش پیمودن راه تصوف بیان شده است. یکی از این موارد در مورد قرآن است که می‌گوید: «اگر کسی قرآن را بخواند و به آن عمل نکند، سرش در روز قیامت لای سنگ‌های آسیاب له می‌شود.» (Aytekin, s. 147) همچنین می‌گوید: «نصیحت‌های دراویش باید مطابق قرآن باشد و اگر مطابق قرآن نباشد، هیچ ارزشی ندارد.» (Aytekin, s. 19) به همین دلیل، کسی که راهنمای معنوی و عرفانی مردم است، شرط اولش دانستن قرآن و عمل به آن است.

در دستورات امام صادق علیه السلام چنین آمده است: قرآن به جد من نازل شده است، ببینید در قرآن چه دستوراتی آمده است. بدون شک قرآن برای دانستن این سوالات است که چرا به این دنیا آمده‌ایم؟ فردا در روز قیامت مقابل خداوند چه جوابی خواهیم داشت؟ اگر حقوق طالبان از ما بازخواست شود، چگونه توضیح خواهیم داد؟» (Aytekin, s. 25)

تفسیر در میان علویان بکتاشی

مذاهب اسلامی با گرایش‌های متعدد و مختلف به وجود آمده‌اند. برخی از این گرایش‌ها فقهی هستند و به مذهب فقهی شهرت دارند، برخی دیگر اعتقادی هستند و به عنوان مذهب اعتقادی شناخته می‌شوند، و برخی مانند علویان بکتاشی با گرایش‌های تصوفی نمایان شده‌اند. نگرش مذاهب به قرآن به دلیل اختلاف گرایش‌هایشان تفاوت پیدا کرده است و علویان بکتاشی قرآن را با گرایش‌های تصوفی تفسیر کرده‌اند. یکی از معروف‌ترین تفاسیر آنها، تفسیر سوره فاتحه توسط حاج بکتاش ولی است. هرچند این گونه تفاسیر در بین بکتاشیان زیاد نیست، ولی آیات قرآن در آثار شیوخ علوی به وضوح نمایان است.

در تفاسیر مرسوم و متداول بین مفسران، معمولاً یک سیستم و روش خاص برای بیان هر آیه وجود دارد، به طوری که هر مفسر با روش و متد خاص خود، آیات را تفسیر می‌کند. اما این موضوع برای تفاسیر علویان بکتاشی صدق نمی‌کند، چرا که توجه آنها بیشتر به مسائل تصوفی، معرفتی و سیر و سلوک است و گاهی مطالب علمی در لابلای این توضیحات گنجانده می‌شود.

حاج بکتاش ولی در تفسیر سوره فاتحه خود، آیات را از جنبه تصوفی مورد توجه قرار داده و تفسیر باطنی آن را بیان کرده است. او در اثرش، تعداد کلمات سوره فاتحه و تعبیرات تصوفی مرتبط با حروف آن سوره را ویژگی اصلی تفسیر خود می‌داند. (Özcan, 2008, s. 22) و در ابتدای تفسیر خود، حادثه معراج پیامبر را نقل کرده و در مورد فاتحه حدیثی از پیامبر نقل می‌کند که: «خداوند به من دوتا نور عطا کرد که به هیچ پیامبری عطا نکرده است: اولی سوره فاتحه است و دومی سوره بقره.» همچنین او می‌گوید: «پایه و اساس آسمان‌ها بیت المعمور است، پایه و اساس زمین کعبه است، پایه و اساس جهنم حاویه است، پایه و اساس پرواز کردن بهشت است و پایه و اساس همه کتاب‌ها قرآن است و سوره فاتحه پایه و اساس قرآن است. پس هر کس سوره فاتحه را درست متوجه شود، در اصل تورات، انجیل و زبور را متوجه شده است.» (Özcan, 2008, s. 74)

75)

حاج بکتاش ولی در مورد فضیلت سوره فاتحه می‌گوید: «سوره فاتحه هفت آیه دارد و هر کس آن را بخواند از هفت طبقه جهنم نجات پیدا می‌کند. به همین دلیل وقتی سوره فاتحه نازل شد،

شیطان عزادار شد و خیلی گریه کرد. سربازان شیطان از او دلیل گریه‌اش را پرسیدند و او در جواب گفت: امروز به پیامبر سوره فاتحه نازل شده است و امت پیامبر با خواندن این سوره وارد بهشت خواهند شد و من نمی‌توانم مانع ورود آنها به بهشت شوم، به همین دلیل گریه می‌کنم. (Özcan, 2008, s. 69)

به همین دلیل، در همه مراسمات علویان بکتاشی، سوره فاتحه جایگاه ویژه‌ای دارد و آنها به این باورند که قرآن در سوره فاتحه خلاصه شده است. در یکی از تفاسیر تصوفی آمده است که سوره فاتحه ۷ نام دارد و صورت انسان هفت خط دارد، و این به این دلیل است که بعد از سوره فاتحه، دست‌های مان را به صورت‌های ما نمی‌کشیم. همچنین گفته می‌شود که سوره فاتحه هفت حرف ندارد، که اشاره‌ای به زن است که هفت خط مردانگی را ندارد. به همین دلیل، سوره فاتحه «ام الکتاب» (مادر کتاب‌ها) گفته شده است. (Gölpınarlı, 1973, s. 18-19)

در این راستا، حاج بکتاش ولی حکایتی نقل می‌کند: «قیصر روم به معاویه نامه‌ای می‌نویسد و از او می‌پرسد که در کدام سوره، از هفت حرف استفاده نشده است؟ معاویه در جواب این سوال عاجز می‌ماند و به حضور حضرت علی علیه السلام می‌رود و از او پاسخ می‌خواهد. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: سوره فاتحه است. حروفی که در آن سوره نیستند عبارتند از:

حرف "ث" که اشاره به یکی از اسامی جهنم (ثبور) دارد. حرف "ج" که اشاره به جهنم است. حرف "ه" که اشاره به آتش‌هاویه دارد. حرف "ز" که اشاره به میوه زقوم است. حرف "ش" که اشاره به شرک دارد. حرف "ظ" که اشاره به لظا (آتش جهنم) است. حرف "ف" که اشاره به فراق (جدایی) دارد.» (Özcan, 2008, s. 70)

در کنار این تفسیر، حاج بکتاش ولی تفسیر «بسم الله» را نیز دارد. او در تفسیر «بسم الله» فواید ذکر این عبارت را بیان کرده و فضایل آن را از حدیث پیامبر نقل می‌کند: «خداوند به پیامبر فرمود: ای احمد صلی الله علیه و آله چهار کتاب آسمانی را جمع کرده‌ام و داخل سوره فاتحه گذاشتم، و هر آنچه در سوره فاتحه هست، داخل «بسم الله» قرار داده‌ام. هر کس از امت تو «بسم الله» را یک بار با اخلاص و ایمان بگوید، ثواب کسی را می‌گیرد که چهار کتاب آسمانی را خوانده و با آنها عبادت کرده است.» (Duran, 2009, s. 97)

در عصر حاضر، برخی از بزرگان علوی بکتاشی کتاب‌هایی مانند سوره‌های کوتاه چاپ کرده‌اند و برای سهولت در خواندن، متن عربی سوره‌ها را به زبان لاتینی نوشته‌اند. یکی از این بزرگان، "فتحی اردوغان" است. همچنین "بدری نویان" آیات قرآن را به شکل منظوم درآورده و در ابتدای کتاب، اطلاعاتی در مورد تفسیر و معنای باطنی آیات ارائه کرده است. (Noyan, 1991, s. 7)

(55) "عادل علی" نیز معنای قرآن را به شکل شعر درآورده و توضیحات مختصری در مورد آیات داده است.

توجه علویان بکتاشی به معنای باطنی قرآن در منابع و بیانات بزرگان آنها به طور شفاف به چشم می‌خورد. این نگرش ممکن است به این دلیل باشد که محقق بزرگ شیعه، "عبدالباقی گلپلارلی"، آنها را یک فرقه باطنی می‌داند. در "مناقب حاجی بکتاش ولی" آمده است که روزی یکی از شاگردان حاجی بکتاش به نام "لقمان پرنده" نزد او آمد. پیش از وارد شدن او، دو نفر در سمت راست و چپ او نشسته بودند که با ورود لقمان ناپدید شدند. لقمان از حاجی بکتاش در مورد این حکمت پرسید و او جواب داد که یکی از این دو نفر، رسول خدا و دیگری امیرالمؤمنین بودند. رسول خدا ظاهر قرآن را به او آموخت و امیرالمؤمنین باطن قرآن را. (Gölpınarlı, 1958, s. 5)

به نظر علویان بکتاشی، آنچه مطابق با قوانین ادبی و شریعت دین است، ظاهر قرآن است. اما معنای باطنی قرآن، اهداف مقدسی است که خداوند در پی تحقق آنها است. بدون شک، مقامات معنوی و مکاشفات عرفانی جزء این اهداف هستند و تنها عرفا و دراویش قادر به درک آنها هستند. به همین دلیل، ظاهر قرآن در مقابل باطن آن مانند پوست گردو در مقابل مغز آن است. (Öztürk, 2003, s. 65) در ادامه، به برخی نمونه‌های تفسیر باطنی اشاره می‌شود: ویرانی بابا در تفسیر آیه ۳۴ سوره اعراف که تهدید برای تکذیب‌کنندگان آیات خداوند است، می‌گوید که مقصود از آیات خداوند، نبوت پیامبر و ولایت علی است. او می‌افزاید که هر کسی شهادتین بگوید ولی به آن آگاه نباشد، اهل جهنم است. (Viranî Baba, s. 103)

در آیه ۱۰ سوره فتح که می‌فرماید: "هر که با تو بیعت کند، مانند کسی است که با خدا بیعت کرده است." (48/10)، ویرانی بابا می‌گوید که بیعت در اینجا با مرشد کامل است. (Noyan, 1996, s. 201-202)

در سوره اعراف، آیه ۱۷۹، که به کسانی اشاره دارد که چشم دارند و نمی‌بینند و گوش دارند و نمی‌شنوند، او می‌گوید که این افراد کسانی هستند که وارد طریقت می‌شوند، ولی از رسیدن به کمال عقب می‌مانند.

در سوره اسراء، که بیان می‌کند افرادی که در دنیا کور هستند در آخرت نیز کور محسور خواهند شد، اشاره به چهار درب و چهل مقام است. به این معنا که هر کس در این دنیا شریعت، طریقت، معرفت و حقیقت را نبیند، در آخرت نیز نخواهد دید و کور محسور خواهد شد. (Viranî Baba, s. 103)

در کتاب "فرمان امام صادق"، آیه ۷۹ سوره احزاب که از عرض امانت نسبت به انسان سخن می‌گوید، گفته شده که مقصود از امانت، دست، پا، گوش، چشم، زبان و شهوت است. این‌ها امانت‌های الهی هستند که اگر مراقبت نشوند، باعث بروز اخلاق رذیله خواهند شد. این‌ها تنها برخی از نمونه‌های تفسیر باطنی قرآن از دیدگاه علویان بکتاشی هستند و می‌توان به این موارد، نمونه‌های بیشتری اضافه کرد.

نتیجه

با بررسی نگرش تاریخی علویان بکتاشی به قرآن، به وضوح می‌توان یافت که علی رغم تبلیغات سوء و تحریف‌های متعدد علیه علویان و بکتاشیان، آنها جزء مذاهب اسلامی و داخل قلمرو دین مبین اسلام هستند. زیرا توجه و محبت آنها به قرآن هم در کلمات بزرگان‌شان و هم در منابع اصیل بکتاشی اعم از تاریخی و دینی، آشکار است. به راحتی می‌توان گفت متون مراسمات دینی و مذهبی، شعر و منظومه‌ها، نصایح و موعظه‌های شیوخ علویان بکتاشی علی‌الخصوص حاج بکتاش ولی، پر است از آیات قرآن کریم به طوری که یا خود آیات را شرح و تفسیر کرده‌اند و یا آیه‌ای را به عنوان شاهد مثال ذکر کرده‌اند. با توجه به این می‌توان نتیجه گرفت که در تاریخ علویان بکتاشی ترکیه هر چند گرایش شدید به تصوف و باطنی‌گری دارند ولی مانند بقیه طریقت‌های تصوفی، مسلمان هستند و به قرآن احترام زیادی می‌گذارند و شرط مسلمانی را عمل به دستورات آن کتاب مقدس می‌دانند. همانطور که در کتاب‌های علویان اشاره شده است، علویان به قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام تعلق خاطر دارند و عمل به قرآن را وظیفه‌ای شریعتی و طریقتی خود می‌دانند.

منابع

منابع ترکی

1. Ağa, Ali Varlık (1997), *Alevî Bektaşîliğın Dayanakları*, Can Yayınları.
2. Aytekin, Sefer (No date), *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, Emek Yayınevi, Ankara.
3. Bozaçlı, Mahmut (2006), *Alevî-Bektaşî Nefeslerinde Dini Muhteva*, Horasan Yayınları, İstanbul.
4. Bozkurt, Fuat (1982), *Buyruk*, Hazırlayan: Fuat Bozkurt, İstanbul.
5. Çelebi, Abdullah (1991), *Amasyalı Fedayî Baba Divanı*, Can Yayıncılık, İstanbul.
6. Demircan, Adnan (2007), *Hız. Ali, Nehcü'l-Belâğa*, Beyan Yayınları, İstanbul.
7. Duran, Hamiye (2009), *Hacı Bektaş-ı Veli, Besmele Tefsiri*, TDV Yayınları, Ankara.

8. Efendi, A. Rifat (2007), *Gerçek Bektaşilik*, (haz. Salih Çift), İz Yayıncılık, İstanbul.
9. Eğri, Osman (2003), *Yaygın Din Eğitimi Açısından Bektaşilik*, Horasan Yayınları, İstanbul.
10. Eğri, Osman (2008), *Viranî Baba, İlm-i Câvidân*, TDV Yayınları, Ankara.
11. Emre, Yunus (1954), *Yunus Emre Divanı*, Maarif Kütüphanesi, İstanbul.
12. Erbay, Mustafa (1994), *Şeyh Safî Buyruğu*, Ayyıldız Yayınları, Ankara.
13. Fehmi, Hasan (1927), *Otman Baba Velayetnamesi*, Türk Yurdu, C. 19-5 (Mart 1927), S. 188-27.
14. Fıglalı, Ethem Ruhi (2004), *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir.
15. Gölpınarlı, Abdülbaki (1958), *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli (Vilayetname)*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
16. Gölpınarlı, Abdülbaki (1992), *Alevî Bektaşî Nefesleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
17. Güzel, Abdurrahman (1999), *Kaygusuz Abdal Menakıbnamesi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
18. Hata'i, Şah İsmail (2006), *Şah İsmail Hata'i Külliyyatı*, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
19. Korkmaz, Esat (1994), *Pir Sultan Abdal Divanı*, Ant Yayınları, İstanbul.
20. Kürkçüoğlu, Kemal Edib (1985), *Seyyid Nesimî Divanı'ndan Seçmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, s. 209.
21. Mısıri, Niyazî (1976), *Niyazî Mısıri Divanı*, Sağlam Kitabevi, İstanbul.
22. Müstakimzade, Süleyman (1981), *Hazreti Ali Divanı*, Ana Yayınları, İstanbul.
23. Noyan, Bedri (1976), *Demir Baba Vilayetnamesi*, Can Yayıncılık, İstanbul.
24. Noyan, Bedri (1991), *Anadilimizle Manzum Kur'an-ı Kerim*, Ayyıldız Yayınları, Ankara.
25. Noyan, Bedri (1996), *Veli Baba Menakıbnamesi*, Can Yayınları, İstanbul.
26. Noyan, Bedri (1998), *Âşık Paşa-yı Veli, Garibname*, (çev. Bedri Noyan), Ardıç Yayınları, Ankara.
27. Özcan, Hüseyin (2008), *Hacı Bektaş-ı Veli, Fatıha Tefsiri*, Neşredenin Girişi, Horasan Yayınları, İstanbul.

28. Özmen, İsmail (1995), *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Saypa Yayın-Dağıtım, Ankara.
29. Öztürk, Mustafa (2003), *Alevîlerin Kur'an Tasavvuru Üzerine*, İslamiyat VI, S. 3, ss. 55-70, s. 65.
30. Pir Sultan Abdal (1959), *Pir Sultan Abdal Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul Maarif Kütüphanesi, İstanbul.
31. Sofuoğlu, Cemal & İlhan, Avni (2005), *Alevîlik Bektaşîlik Tartışmaları*, TDV Yayınları, Ankara.
32. Sönmez, Kutlu (2008), *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
33. Uluçay, Ömer (1996), *Alevîlikte Dua*, Gözde Yayınevi, Adana.
34. Üzümlü, İlyas (2002), *Günümüz Alevîliği*, İsam Yayınları, Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik, Horasan Yayınları, İstanbul.
35. Üzümlü, İlyas (2007), *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik*, İsam Yayınları, İstanbul.
36. Yaman, Mehmet (1993), *Alevilik*, Can Yayınları, İstanbul.
37. Yaşar, Ahmet Ocak (No date). *Bektaşîlik*, TDV İslam Ansiklopedisi.
38. Yeşilyurt, Temel (2003), *Alevî-Bektaşîliğin İnanç Boyutu*, İslamiyat VI, S. 3, ss: 13-30.

منابع فارسی

۳۹. دونمز، نوری (۱۳۸۹)، *علویان ترکیه*، قم، نشر دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۰. قادری، فاضل (۱۳۹۴)، *علویان در ترازو (نگاهی به علویان ترکیه)*، تحقیق سازمانی، قم، بانک اسناد علمی جامعه المصطفی.
۴۱. قربانپور دلاور، محمد (۱۳۹۹)، *رساله دکتری "علویان بالکان (تاریخ، عقاید، فرهنگ و ظرفیتهای تعامل با امامیه)"*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

نظام جامع دستیابی به آرامش از منظر قرآن کریم بر مبنای سنت تاریخی تفسیر شیعی

سجاد نیکخو^۱

محمد آزادی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۹، صفحه ۷۸ تا ۹۹ (مقاله پژوهشی)

چکیده

قرآن کریم، معجزه پیامبر خاتم (ص) و صحیفه‌ای است که با هدف تبیین جامع مسیر رستگاری و شیوه‌های دستیابی انسان به سعادت حقیقی نازل شده است. در طول تاریخ، مفسرین شیعی، با بهره‌گیری از تراث و روش تفسیری ائمه اطهار (عهم)، میراثی گرانبها را به ارمغان گذاشته‌اند که با مراجعه به آن می‌توان ابعاد گوناگون پیام‌های قرآنی را بهتر درک کرد. در تحقیق حاضر تلاش می‌شود تا مبتنی بر تراث تاریخی مفسرین شیعی و با روش تحلیلی و تفسیر اجتهادی، پس از تحلیل معنای آرامش و واژگان مرتبط با آن، عوامل دستیابی انسان به آرامش در سه ساحت بینش، گرایش و رفتار بیان شده و در نهایت، ارتباط این عوامل با یکدیگر و سیمای کلی دستیابی انسان به آرامش از منظر قرآن کریم، تبیین گردد. طبق نتیجه این تحقیق، در بعد بینشی، شناخت پروردگار، در بعد گرایشی ایمان به خداوند و دوری از شرک و در بعد رفتاری، ذکر خداوند، رعایت تقوا و انجام اعمال صالح، محوریت دارند. همچنین میان عوامل مؤثر در سه ساحت بینشی، گرایشی و رفتاری انسان، تعاملی نظام‌وار و مرتبه‌مند وجود دارد. برای مثال، با دستیابی انسان به ایمان، زمینه عمل صالح مهیا می‌گردد و عمل صالح نیز می‌تواند زمینه دستیابی به مراتب بالاتر ایمان را مهیا کند.

کلیدواژه‌ها: آرامش، قرآن، عوامل آرامش، بینش، گرایش، رفتار.

۱. عضو هیات علمی گروه آموزش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

s.nikkho@cfu.ac.ir

۲. دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام دانشگاه تهران، ایران: mo.azadi13@gmail.com

درآمد

قرآن کریم به عنوان صحیفه هدایت بشر، حاوی مسائل بنیادینی است که بشر برای ترسیم زندگی مطلوب خود به آن‌ها نیاز دارد. با توجه به کشش فطری و اهتمام ویژه انسان به دستیابی به آرامش اصیل، این کتاب آسمانی می‌تواند به عنوان راهنمای انسان در مسیر دستیابی به آرامش و تبیین‌کننده عوامل آرامش انسانی محسوب شود. در تحقیق کنونی بررسی می‌گردد که از منظر قرآن کریم، چه عواملی موجب دستیابی انسان به آرامش می‌شوند؟

طرح مسأله

با توجه به اهمیت مسئله آرامش، مکاتب و ادیان گوناگون الهی و بشری به بیان عوامل نیل انسان به آرامش پرداخته‌اند. در این میان، با توجه به اینکه قرآن کریم به عنوان کتاب الهی دین خاتم و با هدف هدایت ابناء بشر در دوره‌ها و مناطق گوناگون جهان نازل شده، تحلیل این کتاب آسمانی می‌تواند پاسخ‌های جامع‌تر و دقیق‌تری را برای پژوهندگان آرامش انسانی به دنبال داشته باشد. باید توجه داشت که ائمه اطهار (عهم) در طول حدود دو قرن حضور خویش، تراث روایی و روش‌شناختی ارزشمندی را به یادگار گذاشته‌اند و این تراث با تلاش‌های مفسرین شیعی در طول تاریخ، حفظ شده و بالندگی یافته است. بنابراین برای بهره‌گیری بهتر از محتوای قرآن کریم نیاز است که به این تراث تاریخی مراجعه شده و به وسیله این تراث، اتقان و دقت تحقیقات، افزایش یابد. بر این اساس، تحقیق کنونی بر تراث تاریخی تفسیر شیعی مبتنا یافته و تلاش شده تا استنباط‌های موجود در آن، بر احادیث اهل بیت (عهم) و اندیشه‌های بزرگان تفسیری شیعی مانند شیخ طبرسی، شیخ طوسی، علامه طباطبایی و آیت‌الله مکارم شیرازی، مبتنی باشد.

در تحقیق کنونی سعی شده تا با بهره‌گیری از روش تحلیلی و تفسیر اجتهادی، عوامل نیل انسان به آرامش حقیقی استنباط شود. برای تحقق این هدف، در گام اول تلاش می‌شود تا کلیدواژه‌های مرتبط با آرامش و شبکه معنایی حاکم بر این مسئله، در قرآن کریم تعیین و تبیین گردند. پس از آن، آیات مرتبط با آرامش جمع‌آوری شده و با تحلیل آن‌ها، مؤلفه‌های آرامش انسان در سه ساحت بینش، گرایش و رفتار، تعیین خواهند شد. در گام بعدی، بررسی می‌گردد که ذیل هر یک از این ساحات، کدام مؤلفه‌ها محوریت و اهمیت بیشتری دارند. در گام نهایی ارتباط و تعامل مقدمات محوری و اصلی سه ساحت، با یکدیگر تحلیل شده و الگوی جامع دستیابی به آرامش از منظر قرآن کریم، ارائه می‌شود.

تحلیل معنای آرامش

آرامش در لغت اسم مصدر از آرمیدن - در برابر اضطراب - است (دهخدا، ۱۳۷۷ ش، ۹۸/۱) و به حالت و صفت روانی و قلبی خاص (آسودگی خاطر به ثبات و طمأنینه) گفته می‌شود (همان). به تعبیر دیگر، آرامش، وضعیتی است که در آن اضطراب، نگرانی، خشم، درد و مانند آن وجود ندارد (مارشال، ۱۳۸۶ ش، ۳۶۷).

طبق تعریف مختار، آرامش، حالتی است که در آن، تألمات روحی در انسان به کمترین حد خود می‌رسد و بر اثر آن مسرت باطنی انسان آشکار می‌گردد و از قید غم‌ها آزاد می‌شود. به تعبیر دیگر، آرامش، احساس مثبتی است که از حس رضایتمندی و پیروزی به دست می‌آید (مارشال، ۱۳۸۶ ش، ۳۶۷) و اضطراب نقطه مقابل حالت مذکور است (بیستونی، ۱۳۸۴ ش، ۷۸). به بیان دقیق‌تر، آرامش به حالتی قلبی گفته می‌شود که در آن حالت، انسان ضمن احساس رضایت از شرایط فعلی خود، هیچ‌گونه نگرانی و ناراحتی از گذشته نداشته و همچنین هیچ ترسی را از آینده با خود به همراه ندارد و همواره به آینده امیدوار است. در ادبیات قرآنی، واژگان مرتبط با آرامش به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. واژگان هم‌معنا با آرامش؛ در قرآن کریم، واژگانی مانند «الامن» و «السکینه» معنایی نزدیک به آرامش دارند. در تحلیل معنای «امن»، گفته شده است: «أمن ... و معناها سکون القلب» (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ۱/۱۳۳). «سکینه» نیز به معنای ثبات، وقار و رهایی از اضطراب است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ۸۸/۳).

۲. واژگان متضاد با آرامش؛ واژگانی مانند «الخوف»، «الحزن» و «یأس»، متضاد با آرامش هستند؛ زیرا این واژه‌ها به حالاتی اشاره دارند که با وجود آن‌ها انسان از آرامش دور می‌شود. برای نمونه، در تحلیل معنای «الامن» آمده است: «الأمن: ضد الخوف» (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ۸/۳۸۸). «الحزن» نیز در معنای غم شدید و خلاف سرور و خوشحالی به کار می‌رود (جوهری، ۱۳۷۶ ق، ۵/۲۰۹۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۱۳/۱۱۱). مراد از «یأس» نیز خلاف رجا و امید است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ۷/۳۳۱).

۳. واژگان متلازم با آرامش؛ در ادبیات قرآنی، انسان با هدف دستیابی به اموری مانند قرب الهی، دستیابی به رضوان الهی و ورود به بهشت خلق شده است؛ بنابراین آرامش انسان در فرضی حاصل می‌شود که انسان به این نوع اهداف که مطابق با فطرت اولیه و ساختار خلقت او هستند، دست پیدا کند. بنابراین آیاتی که در آن‌ها به عوامل دستیابی انسان به اهدافی مانند قرب و رضوان الهی و بهشت، اشاره شده، به صورت التزامی بر عوامل نیل انسان به آرامش نیز دلالت می‌کنند.

عوامل دستیابی به آرامش

با توجه به اینکه، سه ساحت بینش، گرایش و رفتار، ساحات اصلی وجودی انسان را تشکیل می‌دهند، در این مقاله، عوامل دستیابی به آرامش، ذیل این سه ساحت بیان و تحلیل خواهند شد.

الف) بینش

عوامل بینشی آرامش، در چهار دسته عوامل مرتبط با خداوند، خود، جهان و دیگران بیان می‌شوند.

۱. خدا

عامل بینشی مرتبط با خداوند، دستیابی به شناخت او است.

شناخت خداوند: در قرآن کریم، در آیات فراوانی به تفکر پیرامون خداوند متعال و افعال و صفاتش اشاره شده است. برای مثال، خداوند متعال در سوره آل عمران می‌فرماید: ((الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ)) (آل عمران: ۱۹۱)؛ در آیات بعدی، خداوند به ثمره این تفکر اشاره می‌کند: ((فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأَكْفِرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ)) (آل عمران: ۱۹۵). علاوه بر توصیه مستقیم به تفکر درباره خداوند متعال و افعالش، توصیه به شناخت خداوند متعال در آیات دیگری مطوی است. برای نمونه، آیه‌ای که به ذکر خداوند توصیه کرده‌اند، از این قبیل هستند: ((الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)) (رعد: ۲۸). اطمینان قلب، به معنای دستیابی قلب به نوعی سکون و آرامش است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۳۵۳/۱۱). بنابر این آیه شریفه، آرامش‌یابی قلوب، با ذکر خداوند میسر است. ذکر به معنای یادآوری قلبی یا زبانی (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۹۴/۱۰) و حضور یک معنا در قلب است (طوسی، بی تا، ۲۴۹/۶). یادآوری در صورتی میسر است که انسان پیش از آن، امر موردنظر را شناخته باشد. در مقابل، عدم شناخت صحیح از خداوند متعال باعث می‌شود که انسان خود را محور اعمال و اندیشه‌های خویش بداند و از این رو با کوچک‌ترین لغزش دچار اضطراب شده و از لحاظ روحی با چالش مواجه می‌شود. همچنین یکی از آثار شناخت خدا، دوستی و اتکاء به ذات اقدس الهی است که در پرتو این اتصال و اتکاء آرامش در دل‌ها ثابت می‌شود و ترس جایگاهی نخواهد داشت (یونس: ۶۲).

بنابراین شناخت خداوند، از یک سو، به صورت اصلی و از سوی دیگر به عنوان مقدمی، مورد توصیه قرار گرفته و به عنوانی یکی از عوامل دستیابی به آرامش محسوب شده است. بیشترین آموزه -

های شناختی قرآن مانند درک حضور خداوند، توجه به مالکیت مطلق عالمانه و حکیمانه الهی، در چارچوب گستره شناختی معنای ذکر می‌گنجند.

۲. خود

عامل بینشی مرتبط با خود، شناخت خود و جایگاه آن در نظام هستی است.

شناخت خود و جایگاه آن در نظام هستی: انسان با شناخت جایگاه حقیقی خود در جهان هستی، پیشینه و آینده‌ای که برای او متصور است و میزان اثرگذاری‌اش در جهان هستی می‌تواند زمینه آرامش خویش را فراهم سازد. برای نمونه، خداوند متعال، این‌گونه هستی انسان و ارتباط آن با خداوند را ترسیم می‌کند: ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ)) (فاطر: ۱۵) بنابر این آیه شریفه، خداوند، غنی محض است و دیگران فقیر و محتاج او هستند. همچنین در تحلیل ارتباط معرفت نفس و معرفت خداوند، می‌توان پی برد که معرفت نفس، مقدمه معرفت پروردگار محسوب می‌شود. این مطلب در ادله‌ای مانند «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیز بیان شده است (کاشانی، ۱۳۷۳ش، ۱۵۴/۴).

۳. جهان

عامل بینشی مرتبط با جهان، عبارت است از:

دستیابی به جهان‌بینی صحیح: یکی از مؤلفه‌هایی که نقش اساسی در تأمین آرامش روحی- روانی فرد و به تبع آن جوامع دارد، نگاه انسان به جهان هستی است. این مسئله از جنبه‌های گوناگون در آرامش‌بخشی به انسان اثرگذار است. برای نمونه، شناخت صحیح از پدیده مرگ و تحلیل آن به عنوان عاملی برای گذر از جهان محدود و فانی به جهان پایدار و ابدی، موجب تسلاي خاطر انسان می‌شود؛ با بهره‌گیری این نگاه، انسان از هدف پنداشتن پدیده‌های دنیوی پرهیز کرده و امور ابدی و ماندگار اخروی را به عنوان غایت خویش برمی‌گزیند.

به عنوان نمونه جهان‌بینی صحیح از پدیده مرگ به عنوان جریانی که درواقع گذرگاهی برای گذر انسان از این دنیا به عالم ابدی دیگر می‌تواند نقش مؤثری در مواجهه بهتر با این پدیده را به ارمغان آورد. درواقع مرگ‌اندیشی و باور به گذرا بودن دنیا، آرامش را به همراه خواهد آورد. همچنین بیان ویژگی‌هایی مانند لهو و لعب بودن دنیا در لسان قرآن کریم بُعد دیگری از شناخت حقیقت دنیا است که در کسب آرامش تأثیر مهمی دارد: ((وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۚ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)) (انعام: ۳۲) مشاهده حقایقی از قبیل چگونگی زنده شدن مردگان نیز در قرآن

کریم به عنوان مایه اطمینان قلبی معرفی شده است: ((وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِكَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي)) (بقره: ۲۶۰). در این آیه شریفه، مراد از «لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي» دستیابی به علمی است که در آن شکی وجود ندارد (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱/۱۴۳).

۴. دیگران

عامل بینشی مرتبط با دیگران، عبارت است از:

شناخت راهنمای الهی و شنیدن داستان انبیاء: یکی از ارکان شناختی آرامش، شناخت راهنمای الهی و شنیدن داستان انبیاء (عهم) است: ((وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ)) (هود: ۱۲۰). «نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ» در این آیه شریفه، به معنای افزایش یقین و طمأنینه قلبی است که در اثر دستیابی به ادله حاصل می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۲/۱۷۳). این یقین و سکون قلبی، اضطراب را از قلب خارج می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۷۱/۱۱). انبیای الهی، از یک سو، شیوه عمل و شیوه زندگی الهی و منتهی به آرامش را به انسان‌ها می‌آموزند؛ از سوی دیگر، شنیدن داستان حضور انبیاء در جوامع گوناگون، مواجهه آن‌ها با کفار و چگونگی نصرت آن‌ها به وسیله پروردگار متعال در نبرد حق علیه باطل، می‌تواند مایه آرامش انسان‌ها باشد.

ب) گرایش

عوامل گرایشی آرامش، در چهار دسته عوامل مرتبط با خداوند، خود، جهان و دیگران بیان می‌شوند:

۱. خدا

عوامل گرایشی مرتبط با خداوند به شرح زیر هستند:

اول: ایمان، پرستش خداوند و دوری از شرک؛ در قرآن کریم، در آیات متعددی به آرامش بخشی ایمان و دوری از شرک نسبت به خداوند اشاره شده است. برای نمونه، در سوره آل عمران آمده است: ((وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)) (آل عمران: ۱۳۹). طبق این آیه شریفه، در فرض برخورداری از ایمان، نباید به دل خود سستی و غم راه داد. غم به عنوان یکی از مؤلفه‌های ضد آرامش محسوب می‌شود؛ بنابراین ایمان، یکی از عواملی است که می‌تواند مانع رفع آرامش انسان باشد. آیه شریفه ((الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ)) (انعام: ۸۲) نیز بر آرامش بخشی ایمانی اشاره دارد که با ظلم مخدوش نشود. همچنین خداوند متعال در سوره می‌فرماید: ((إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَأَنَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَالَفِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ)) (انفال: ۱۲). این آیه شریفه، بر تثبیت قلوب مؤمنین و القاء رعب در قلوب کافرین دلالت می‌کند. بنابراین، بهره‌مندی از ایمان، یکی از عوامل آرامش و ابتلا به کفر،

یکی از عوامل ترس و وحشت است. باید توجه داشت که ایمان، صرف معرفت به خداوند نیست، بلکه باید با نوعی مطاوعه و قبول همراه باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۱/۳۵۴). در برخی از آیات قرآن کریم، نیز به تأثیر مستقیم شرک در از بین رفتن آرامش انسان شده است. برای نمونه، خداوند متعال در سوره حج می‌فرماید: «حُفَّاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ» (حج: ۳۱). در این آیه، آسمان کنایه از توحید است و طبق محتوای آیه، شرک سبب سقوط از این آسمان می‌گردد. مؤمنین، در این آسمان ستارگان می‌درخشند؛ اما مشرکین از این علو و رفعت سقوط می‌کنند و گرفتار یکی از دو سه نوشت دردناک می‌شود:

الف) در میانه راه و پیش از آنکه به زمین سقوط کنند، طعمه پرنده‌گان می‌گردند؛ به تعبیر دیگر برخی از مشرکین، با از دست دادن پایگاه مطمئن، در چنگال هوا و هوس‌های سرکش گرفتار شده و هر یک از آن‌ها، بخشی از هستی او را می‌ریزند و نابود می‌کنند.

ب) به دست طوفان مرگباری می‌افتند که آن‌ها را در گوشه‌ای دوردست، آن‌چنان بر زمین می‌کوبد که بدنشان متلاشی شده و هر ذره‌ای از آن به نقطه‌ای پرتاب می‌شود؛ این طوفان گویا کنایه از شیطان است که در کمین نشسته است. بنابراین شخصی که از ایمان به سوی شرک روی می‌آورد و تکیه‌گاه مستقر و ثابت خود را از دست می‌دهد، به اضطراب فوق‌العاده‌ای مبتلا می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ۹۶/۱۴).

در سوره آل‌عمران نیز به ابتلای انسان‌های مشرک به رعب و دوری از آرامش اشاره شده است: ((سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوًى الظَّالِمِينَ)) (آل‌عمران: ۱۵۱). بنابر آیه شریفه، مشرکین، تکیه‌گاهی برای قوت قلب و آرامش ندارند؛ زیرا به خداوند متعال، نظر نداشته و تمام نظر آن‌ها به اصنامشان است و این اصنام نیز فاقد قدرت هستند (طیب، ۱۳۷۸ش، ۳/۳۹۰). به تعبیر دیگر تکیه به غیر خدا، شرک و عامل ترس است. همان‌گونه که ایمان و یاد خدا عامل اطمینان محسوب می‌شود (قرائتی، بی‌تا، ۶۲۶/۱).

دوم: اعتماد و توکل به خداوند؛ در قرآن کریم، یکی از عوامل آرامش‌یابی و بهره‌مندی از قوت قلب، توکل و رکون به خداوند متعال معرفی شده است: ((وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ...)) (طلاق: ۳). بنابر تعبیر ((فَهُوَ حَسْبُهُ))، شخصی که به خداوند توکل کند، خداوند برای او کفایت می‌کند و شخصی که به چنین مقامی دست یابد، مقدمات

زندگی نیکو و سعادت فطری برای او حاصل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۳۱۴/۱۹). اطلاق این آیه شریفه، بر آرامش‌بخشی مطلق و کامل توکل به خداوند متعال دلالت دارد.

سوم: امید بازگشت مستمر انسان به سوی خداوند؛ یکی از مؤلفه‌ها و عوامل مهم آرامش، بهره‌مندی از امید و دوری از نگرانی و ترس از آینده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۲۳۴/۱۱). خداوند متعال در سوره زمر به ترک ناامیدی به کمک امید به رحمت خداوند اشاره می‌کند: ((قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ)) (زمر: ۵۳). در این آیه شریفه، «لَا تَقْنَطُوا» به «یأس» و «ناامیدی» از رحمت خداوند اشاره دارد (طوسی، بی‌تا، ۳۷/۹).

البته خداوند، کفر را به عنوان ریشه ناامیدی معرفی می‌نماید: ((يَا بَنِيَّ أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ)) (یوسف: ۸۷). بنابراین می‌توان عامل امید و رهایی از ترس را به عنوان یکی از نتایج بهره‌مندی از شناخت خداوند (طوسی، بی‌تا، ۱۸۵/۶) و سپس ایمان و رهایی از کفر یا شرک دانست.

چهارم: دوستی با خدا؛ بهره‌مندی از مقام دوستی و ولایت پروردگار، یکی از عوامل دستیابی به آرامش، محسوب می‌شود. خداوند متعال در سوره یونس به این مطلب اشاره می‌کند: ((أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)) (یونس: ۶۲) در این آیه شریفه، «أَوْلِيَاءَ اللَّهِ» به اشخاصی اشاره دارد که به مراتب بالای ایمان به پروردگار دست یافته و تمام ملک و جهان هستی را از آن خداوند متعال می‌دانند. این امر موجب می‌شود که خوف و حزنی بر آن‌ها عارض نشود؛ زیرا خوف، به سبب ترس از ضرر به نفس و حزن، به سبب ایجاد آنچه انسان را ناراحت می‌کند یا عدم دستیابی به آنچه انسان آن را دوست دارد، حاصل می‌شود؛ اما کسی که همه چیز را ملک خداوند می‌بیند، به امور دیگر دل نمی‌بندد تا از دست دادن آن‌ها موجب ترس یا حزن او شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۹۰/۱۰).

۲. خود

عامل گرایشی مرتبط با خود عبارت است از:

رهایی از خودپرستی و تمایلات نفسانی؛ خداوند متعال، یکی از عوامل اضلال و دوری از هدایت و سعادت حقیقی را پرستش هوای نفس معرفی می‌کند: ((أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ)) (جاثیه: ۲۳). طبق این آیه شریفه، هواپرستی، به عواقب شومی مانند اضلال و ناتوانی در بهره‌گیری از گوش، چشم و قلب منجر می‌شود. این عواقب شوم، به خذلان انسان منتهی شده (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۹۷/۴) و مانع دستیابی انسان به آرامش حقیقی خواهد شد. در مقابل، فردی که به پرستش خداوند

یکتا مشغول باشد، به عواقب شوم خودپرستی و پرستش هوای نفس، دچار نخواهد شد: ((وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا)) (کهف: ۲۸). با تحلیل این آیه می‌توان پی برد که فقط پرستش خداوند متعال، است که به آرامش و سعادت حقیقی منتهی می‌گردد؛ زیرا اشخاصی که با دوری از پرستش و ایمان به پروردگار، به زینت حیات دنیوی بسنده می‌کنند، ذکر خداوند را فراموش کرده (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۳۰۳/۱۳) و به‌این‌ترتیب، از یکی از مهم‌ترین عوامل دستیابی به آرامش، محروم خواهند شد. بنابراین مؤلفه کنونی، فرعی از مؤلفه خداپرستی و ایمان و همچنین مؤلفه «ذکر خداوند» است که ذیل مؤلفه‌های رفتاری آرامش بیان خواهد شد.

۳. جهان

عوامل گرایشی مرتبط با جهان، عبارت است از:

رهایی از تمایل به مخلوقات؛ انسان با اختصاص گرایش‌ها و تمایلات خویش به امور دنیوی و مادی، از تعالی معنوی باز می‌ماند و به‌این‌ترتیب، بعد اصلی -بعد فرامادی- خود را از دستیابی به تمایلات و سعادتش محروم می‌کند. خداوند متعال در قرآن به مانعیت تمایل به امور مادی و صرف تمام هم‌وغم خویش به این امور در دستیابی به مراتب عالی معنوی اشاره کرده است: ((وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)) (اعراف: ۱۷۶) در این آیه، «أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ»، کنایه از تمایل به امور دنیوی و مادی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۳۳۳/۸). طبق این آیه، فردی که به تمایلات زمینی خود اکتفا کند، نمی‌تواند به مراتب بالای معنوی و به‌تبع، آرامش اصیل دست یابد.

۴. دیگران

عامل گرایشی مرتبط با دیگران، عبارت است از:

رهایی از القانات شیطان؛ شیطان ازجمله عواملی است که بر گرایش‌ها و تمایلات انسان اثر می‌گذارند. برای نمونه، در سوره حجر به نقل از شیطان آمده است: ((قَالَ رَبِّ إِنِّي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ)) (حجر: ۳۹). این آیه شریفه بر تزئین امور و زمینه‌سازی برای گرایش انسان‌ها به غیر حق اشاره دارد. آنچه شیطان در این زمینه انجام می‌دهد، آراستن و زیبا نشان دادن امور باطل است، به‌گونه‌ای که انسان از تشخیص حق یا باطل بودن یک امر، ناتوان شود (طوسی،

بی تا، ۳۳۶/۶). بنابراین شیطان از گرایش انسان‌ها به اموری مطابق با فطرت الهی‌شان سوءاستفاده کرده و با زیبا نشان دادن برخی افعال، موجب تمایل انسان‌ها به امور غیراصیل می‌شود. بنابراین در نتیجه عملکرد شیطان، نوعی انحراف در زندگی انسان ایجاد شده و از مقصد اصیل بازمی‌ماند. در مقابل، فردی که از این القائنات شیطان رهایی یابد، به آرامش و مقصد حقیقی خواهد رسید. بنابراین مؤلفه کنونی به رهایی از نوعی انحراف در عرصه گرایش‌ها اشاره می‌کند.

ج) رفتار

عوامل رفتاری آرامش، در چهار دسته عوامل مرتبط با خداوند، خود، جهان و دیگران قابل بیان

هستند:

۱. خدا

عوامل رفتاری مرتبط با خداوند به شرح زیر هستند:

اول: تقوا؛ تقوای الهی یکی از عواملی است که به دستیابی به آرامش منجر می‌شود. خداوند متعال در سوره یونس، بیان می‌نماید که اولیاءالله به خوف و حزن مبتلا نمی‌شوند؛ سپس در معرفی اولیاء الهی، آن‌ها را اشخاصی می‌داند که ایمان آورده و تقوا پیشه می‌کنند: ((أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ)) (یونس: ۶۲-۶۳). همچنین تقوا همراه با اصلاح، از جمله عوامل دستیابی به آرامش معرفی شده است: ((يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَا رُسُلٌ مِنْكُمْ يُفَصِّحُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)) (اعراف: ۳۵). در مقابل، افرادی که تقوا نداشته و از گناه روی گردان نباشد، به حزن، مبتلا می‌شوند. برای مثال در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا كَثُرَتْ ذُنُوبُهُ وَلَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ مِنَ الْعَمَلِ انْكَفَرُهَا اتِّبَلَاهُ اللَّهُ بِالْحُزْنِ لِيُكَفِّرُهَا» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۴ق، ۱/۴۴). انجام گناه از یک سو، خروج از مسیر اصلی هدایت و انسانیت است و از سوی دیگر، انجام هر گناه، تبعاتی منفی را در عرصه باطن -مانند مکدر شدن فطرت پاک و ابتلا به صفات رذیله- و ظاهر زندگی انسان -مانند بروز نتایجی که در عالم واقع بر گناهان مترتب می‌شود- در پی دارد و از این رو، تبعات انجام گناه، به سلب آرامش انسان منتهی می‌گردد.

یکی از مصادیق مهم، تقوا که بر آن تأکید ویژه شده، عفت است. عفت به معنای پدید آمدن حالتی برای نفس است که به سبب آن، از فزون‌خواهی شهوت جلوگیری می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۳۵۰). هم‌چنین در اقرب الموارد گفته شده که عفاف به معنای خویش‌داری و دوری از امور غیرحلال در گفتار و کردار است (شرتوتی، ۱۳۷۴ش، ۲/۸۰۳). طبق این تحلیل لغوی، می‌توان گفت عفت، حالت نفسانی است که طهارت و پاکی نفس را در پی دارد. بنابر دیدگاه برگزیده، عفت، به عنوان

مصادقی خاص از تقوا به شمار می‌آید که بیشتر بر دوری از گناهان مربوط به ارتباط با جنس مخالف، تمرکز دارد.

طهارت نفسانی حاصل از عفاف، برای انسان، آرامش را به همراه می‌آورد؛ زیرا موجب کنترل فکر انسان و دستیابی او به تعادل روحی می‌گردد؛ بنابراین شخص عقیف می‌تواند از تمام ظرفیت‌ها و استعدادهای خود استفاده کند و مسیر دستیابی به آرامش را بدون ایجاد موانع طی کند. قرآن کریم، در مواردی بر رعایت عفت تأکید نموده است. برای نمونه، خداوند متعال در سوره نور، می‌فرماید: ((قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ)) (نور: ۳۰). «أَزْكَى»، به معنای پاکی بیشتر یا رشدیافتگی بیشتر است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۱۰/۱۷۵). بنابراین این آیه شریفه، عفاف، موجب پاکی و رشد یافتگی بهتر انسان می‌شود.

دوم: زهد؛ زهد به معنای عدم تمایل و رغبت به چیزی است که در آن جاذبه میل و رغبت طبعاً وجود دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۴/۱۲). درواقع ساده‌زیستی و قناعت، پاسخی است که انسان‌های مؤمن به زندگی ناپایدار می‌دهند. این اشخاص، با مناعت طبع، از آزرده‌گی به سبب محرومیت‌ها و از دست دادن امور فانی و زودگذر رها شده و به آرامش و طمأنینه دست می‌یابند. زاهد کسی است که توجهش از مادیات دنیا به عنوان کمال مطلوب و بالاترین خواسته عبور کرده و متوجه امور والا و پایدار شده است. همچنین باید توجه داشت که در زهد، بی‌رغبتی در عرصه اندیشه، آمال، امید و آرزوها محقق می‌شود؛ نه اینکه طبع انسان، نسبت به چیزی تمایل نداشته باشد (مطهری، بی‌تا، ۱/۲۱۲). خداوند در قرآن کریم، به دستیابی به زهد توصیه نموده است: ((لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۖ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ)) (حدید: ۲۳).

امام صادق (ع) از قول نبی اکرم (ص) می‌فرماید: «مَنْ لَمْ يَتَعَزَّ بِعَزَائِ اللَّهِ تَقَطَّعَتْ نَفْسُهُ حَسَرَاتٍ عَلَى الدُّنْيَا وَمَنْ أَتْبَعَ بَصَرَهُ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ كَثُرَ هَمُّهُ وَلَمْ يَشْفِ غَيْظُهُ» (قرشی، ۱۳۶۵ش، ۱۱/۳۷). طبق این روایت، شخصی که به داشته‌های سایر مردم چشم بدوزد، دچار اندوه و غیظ خواهد بود.

با مقایسه معنای زهد و تقوا می‌توان پی برد که تقوا بر دوری از گناه تمرکز دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۸۸۱)؛ ولی با توجه به آنچه در تحلیل زهد بیان شد، این واژه، معنایی عام داشته و علاوه بر دوری از گناه، بر دوری از اموری که برای گذران زندگی روزمره، واجب نیستند نیز شمول دارد. بنابراین می‌توان گفت که رعایت تقوا، می‌تواند به دستیابی به مراتب ابتدایی آرامش منجر گردد؛ اما رعایت زهد، مقدمه دستیابی به مراتب بالای آرامش است.

سوم: عمل صالح؛ خداوند متعال در آیات متعددی از قرآن کریم، به آرامش‌بخشی عمل صالحی که با ایمان همراه باشد، اشاره کرده است: ((إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)) (بقره: ۶۲)؛ ((إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)) (بقره: ۲۷۷). عمل صالح، به عنوان یکی از عوامل اصیل و بنیادین دستیابی به آرامش محسوب می‌شود و برخی عوامل دیگر را می‌توان ذیل این عامل قرار داد. برای نمونه، ذکر، آرامش‌یابی از طریق اصلاح، ادای نماز، پرداخت زکات و صبر، از جمله مصادیق این عامل هستند.

الف) ذکر خدا؛ ذکر بر دو نوع قلبی و زبانی، به معنای حالتی نفسانی برای دستیابی به آموزه‌ها، یادآوری آن‌ها و مراقبت بر نگهداری‌شان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۳۲۸)؛ در قرآن کریم، ذکر قلبی و عملی خداوند متعال، به عنوان روش دستیابی به اطمینان و آرامش قلبی معرفی شده است: ((أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)) (رعد: ۲۸). در مقابل، شخصی که از ذکر خداوند روی‌گردان شود، زندگی و معیشتی دشوار خواهد داشت: ((وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى)) (طه: ۱۲۴). همچنین شخصی که خداوند را فراموش کند و به یاد خدا نباشد، خویشتن خویش را نیز فراموش خواهد کرد: ((وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)) (حشر: ۱۹). فراموش کردن خود و از خودبیگانگی، نیز به عنوان یکی از عوامل دوری از آرامش محسوب می‌شود.

باید توجه داشت که منظور از ذکر خداوند، تنها یادآوری به زبان نیست، بلکه هدف این است که انسان با تمام قلب و جان به ذات پاک خداوند توجه داشته باشد (شریعت‌مداری، ۱۳۸۶ش، ۹۲/۲ - ۹۱). بنابر دیدگاه علامه جوادی آملی، ذکر از یک جهت، با ذکر اتحاد وجودی می‌باید و از سوی دیگر، ذکر خدا با حضور او همراه است؛ پس ذاکر خود را در مشهد خدا حاضر می‌بیند و از کمال قرب و حضور او طرف وافری می‌بندد (جوادی آملی، ۱۳۹۱ش، ۲۰۳).

در مقابل، دوری از ذکر خداوند متعال به همراهی شیطان و ابتلا به دام‌ها و تلقین‌های او منجر می‌گردد: ((وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ)) (زخرف: ۳۶).

ب) اصلاح؛ در قرآن کریم، اصلاح در کنار تقوا، به عنوان عامل آرامش‌یابی معرفی شده است: ((يَا بَنِي آدَمَ إِذَا يَأْتَيْكُمْ رَسُولٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ أَتَقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)) (اعراف: ۳۵). اصلاح به معنی درست کردن امور و رفع عیوب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۲). استعمال «اصلاح» بدون بیان متعلق آن، موجب اطلاق این آیه شریفه می‌شود؛ بنابراین آیه شریفه، علاوه بر اصلاح خویشتن، نسبت به اصلاح جامعه و دیگران نیز شمول دارد.

اصلاح خویشتن، به معنای خودسازی، اصلاح اخلاق و رفتار و پاک‌سازی روح از آلودگی‌های اخلاقی و دستیابی به طهارت و پاکی روح است. این اصلاح، به سبب تعالی باطنی و رهایی فرد از آلودگی‌های روحی و روانی، به آرامش روحی و روانی شخص منجر می‌گردد. اصلاح جامعه نیز به تعالی جامعه و پاک‌سازی آن از رذایل و مشکلات منجر می‌شود و از این رو، آرامش افراد جامعه را دنبال خواهد داشت. در مقابل، در جامعه‌ای که انسان‌های اصلاح‌کننده وجود نداشته باشد، ناامنی‌های گوناگونی از قبیل ناامنی‌های اخلاقی و فرهنگی ایجاد شده و آرامش تمام افراد جامعه سلب خواهد شد.

ج) نماز و پرداخت زکات؛ ((إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)) (بقره: ۲۷۷).

د) صبر؛ ((وَلَبَّيْتُكُمْ بَشِيرًا مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۚ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ * أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ)) (بقره: ۱۵۵-۱۵۷). انسان با دستیابی به توانایی صبر، علاوه بر توانمندی در مواجهه با مشکلات، طبق این آیه شریفه، به الطاف و رحمت خاص الهی و پشتیبانی پروردگار نیز دست خواهند یافت. قطعاً پشتیبانی پروردگار و بهره‌مندی از رحمت خاصه او، بالاترین آرامش را برای انسان در پی دارد.

ه) استقامت بر ایمان به خداوند؛ یکی از عوامل دستیابی به آرامش، استقامت و استواری بر ایمان به پروردگار است. خداوند متعال در برخی از آیات قرآن کریم به این مطلب اشاره کرده است: ((إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ)) (فصل: ۳۰)؛ ((إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)) (احقاف: ۱۳). استقامت بر ایمان، به معنای استمرار آن و عمل به مقتضیاتش -از قبیل انجام طاعت‌های گوناگون- است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۳۲/۴). ایمان به خداوند متعال، ذیل گرایش‌های انسانی قرار می‌گیرد؛ اما ابراز ایمان و استقامت بر لازمه‌های آن، مصداقی از رفتار و کردار انسان محسوب می‌شود.

و) تسلیم در برابر پروردگار و نیکوکاری؛ در قرآن کریم، تسلیم در برابر پروردگار و نیکوکاری و احسان، به عنوان عاملی برای دستیابی به آرامش معرفی شده است: ((بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)) (بقره: ۱۱۲). تسلیم به معنای اخلاص و پاک‌سازی نفس و خالی کردن آن از شرک به خداوند متعال است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۷۲/۱؛ طوسی، بی‌تا، ۴۱۲/۱). تسلیم در برابر خداوند، به عنوان فعلی قلبی، می‌تواند بروزات خارجی نیز داشته باشد

و در قالب، افعال بیرونی بروز و ظهور یابد. همچنین نیکوکاری، می‌تواند به عنوان مصداقی از عمل صالح به شمار آید.

چهارم: بهره‌گیری از آرامش‌بخشی تکوینی خداوند؛ در برخی از آیات قرآن کریم به آرامش‌بخشی تکوینی خداوند به برخی انسان‌ها اشاره شده است. برای مثال، خداوند متعال در سوره انبیاء می‌فرماید: «(وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ)» (انبیاء: ۷۶). بنابر این آیه شریفه، خداوند متعال حضرت نوح (ع) و اهل ایشان را از کرب و غم عظیم رها کرد. در سوره صافات نیز آمده است: «(وَلَقَدْ مَنَّا عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَارُونَ * وَنَجَّيْنَاهُمَا وَقَوْمَهُمَا مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ)» (صافات: ۱۱۴-۱۱۵). در این نوع موارد، انسان‌هایی شریف به سبب اموری مانند دعا و درخواست از خداوند (طوسی، بی‌تا، ۲۶۶/۷)، ایمان به پروردگار، انجام عمل صالح و استقامت بر مسیر حق، به جایگاهی دست‌یافته‌اند که لیاقت آرامش‌بخشی تکوینی خداوند متعال را داشته‌اند (طوسی، بی‌تا، ۵۲۲/۸). بنابراین مؤلفه کنونی، ثمره مؤلفه‌هایی از قبیل انجام عمل صالح و استقامت در مسیر حق است.

پنجم: استعاذه به خداوند؛ «(إِنَّمَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ)» (اعراف: ۲۰۰-۲۰۱). مراد از نزغ، وارد شدن و مداخله در امری برای خرابکاری و فاسد کردن آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۷۹۸). همچنین گفته شده که مراد از «نزغ» ایجاد وسوسه است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ۷۸/۸). شیطان به عنوان یکی از عوامل منحرف‌کننده انسان در سه ساحت شناختی، گرایشی و رفتاری محسوب می‌شود. خداوند متعال برای رهایی از دام‌های شیطانی در این عرصه و جلوگیری از دوری انسان از آرامش حقیقی، به او توصیه کرده که در مواجهه با وسوسه‌های شیطانی، به خداوند متعال و ذکر او پناه ببرد. بنابراین استعاذه به پروردگار، به عنوان عاملی برای رهایی از موانع و عوامل منحرف‌کننده از مسیر حق است.

ششم: تبعیت از هدایت خداوند؛ تبعیت از هدایت الهی، عامل دیگر در دستیابی انسان به آرامش است: «(فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)» (بقره: ۳۸). هدایت الهی، شامل رهنمودهای پروردگار در عرصه‌های شناختی، گرایشی و رفتاری می‌شود؛ در باب معنای این آیه دو احتمال می‌تواند ذکر کرد:

الف) تبعیت از هدایت الهی، گستره شمول وسیعی داشته و نسبت به اعتقادات و اعمال دینی شمول دارد. در این فرض، هدایت نسبت به عوامل دیگر آرامش مانند شناخت پروردگار، ایمان به پروردگار، ذکر الهی و انجام عمل صالح شمول دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ۲۲۴/۱۴).

ب) تبعیت از هدایت الهی، بر تبعیت از دین الهی و اوامر و نواهی پروردگار در ساحت رفتاری ظهور دارد. در این فرض، تبعیت از هدایت الهی، مصداقی از عمل صالح محسوب می‌شود یا مشیر به مصداق عمل صالح است.

بنابراین هدایت نیز یا معنایی اعم از ایمان و عمل صالح و شناخت خداوند دارد یا به عمل صالح محدود می‌شود و مؤلفه مستقلی نسبت به مؤلفه‌های دیگر آرامش نیست.

۲. خود

یکی از مهم‌ترین عوامل رفتاری مرتبط با خود عبارت است از:

اهتمام به تأمین نیازهای جسمانی؛ در دین مبین اسلام، علاوه بر نیازهای معنوی، به نیازهای جسمانی نیز توجه شده است. بنابراین از منظر دین اسلام، بخشی از آرامش انسان، با تأمین نیازهای جسمانی به دست می‌آید. برای نمونه، خداوند متعال، خواب را مایه آرامش معرفی کرده است: ((وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا)) (فرقان: ۴۷). در این آیه شریفه، مراد از «سبات»، آرامش بخشی است. تعبیر خواب به «سبات» در آیات کریمه، اشاره لطیفی به تعطیلی قسمت‌های قابل توجهی از فعالیت‌های جسمی و روحی انسان در حال خواب دارد؛ این تعطیلی موقت، سبب استراحت و بازسازی اعضای فرسوده، تقویت روح و جسم، تجدید نشاط انسان، رفع خستگی و ناراحتی و آمادگی برای تجدید فعالیت می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ۴۰۰/۱۶).

۳. جهان

یکی از مهم‌ترین عوامل گرایشی مرتبط با جهان، عبارت است از:

بهره‌گیری از مظاهر آرامش بخش جهان خلقت؛ خداوند متعال بخش‌هایی از جهان آفرینش، را مایه آرامش بخشی به انسان آفریده و به بهره‌گیری از آن‌ها توصیه کرده است:

الف) شب؛ خداوند متعال در شش آیه (قصص: ۷۲ و ۷۳؛ نمل: ۸۶؛ یونس: ۶۷؛ انعام: ۹۶؛ غافر: ۶۱) شب را مایه سکونت و آرامش معرفی کرده و آن را از نشانه‌های رحمت خود محسوب نموده است. برای مثال، در یکی از این آیات آمده است: ((وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)) (قصص: ۷۳). از ویژگی‌های آشکار شب تاریکی و سکوت آن است. با توجه به این دو ویژگی، خواب، علاوه بر استراحت جسمی (طباطبایی، ۱۳۹۰ اق، ۷۱/۱۷)، برای تفکر و راز و نیاز نیز فرصتی مناسب محسوب می‌شود. در آیاتی از قرآن کریم، به شب بیداری

و انجام اعمال عبادی اشاره شده است. برای مثال، خداوند متعال در سوره اسراء می‌فرماید: ((وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا)) (اسراء: ۷۹).
(ب) مسکن؛ خداوند متعال در سوره نحل به آرامش بخشی مسکن اشاره می‌کند: ((وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا)) (نحل: ۸۰). در این آیه «سَكَنًا» به استراحت و آرامش یابی اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۳۱۳/۱۲؛ طوسی، بی تا، ۴۱۲/۶).

۴. دیگران

عوامل رفتاری مرتبط با دیگران، عبارت‌اند از:

اول: انجام وظایف اجتماعی؛ انسان به عنوان موجودی اجتماعی، برای دستیابی به آرامش کامل، باید به ابعاد اجتماعی زندگی خویش نیز اهتمام کافی داشته باشد. آرامش یابی انسان در این عرصه، درگرو انجام برخی وظایف اجتماعی است. قرآن کریم به بعضی از این وظایف و تأثیر آن‌ها در آرامش یابی انسان اشاره کرده است.

الف) اصلاح؛ این عامل، ذیل بیان مصادیق عمل صالح ذکر شد و گفته شد که علاوه بر بعد فردی، در بعد اجتماعی نیز قابل طرح است.

ب) انفاق پنهان و آشکار؛ خداوند متعال، انفاق آشکار یا پنهان را به عنوان یکی از عوامل دستیابی به آرامش معرفی کرده است: ((الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)) (بقره: ۲۷۴).

ج) دوری از ظلم؛ بنابر ایمان و جلوگیری از آلائش ایمان به ظلم و گناه، به عنوان عاملی برای دستیابی به امنیت و آرامش معرفی شده است: ((الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ يُهْتَدُونَ)) (انعام: ۸۲). در این آیه، «لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» به دوری از ظلم و گناه (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۳۹۲/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۲۰۰/۷) و «الْأَمْنُ» به دستیابی به امنیت، آرامش روحی و امور ملازم با امنیت و آرامش مانند بهره‌مندی از ثواب و رهایی از عقاب اشاره دارد (طوسی، بی تا، ۱۹۰/۴؛ ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ۳۲۰/۵-۳۲۱).

دوم: رعایت آداب تعاملی؛ بخشی از آرامش یابی انسان، به رعایت آداب تعاملی محقق می‌گردد؛ مراد از آداب تعاملی، ویژگی‌های اخلاقی است که انسان در تعامل با سایر انسان‌ها باید از آن‌ها بهره‌مند باشد. قرآن کریم، به آرامش بخش بودن رعایت برخی آداب تعاملی اشاره کرده است. برای مثال، وفای به عهد، از جمله آداب تعاملی است که به آرامش یابی انسان منتهی می‌شود: ((لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا

قَرِيبًا)) (فتح: ۱۸). بنابر این آیه شریفه، وفای مؤمنین به عهدی که با حضرت رسول (ص) بسته بودند، موجب دستیابی آن‌ها به سکینه و آرامش شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ۶۶/۲۲).

سوم: دعای پیامبر (ص)؛ قرآن کریم، دعای پیامبر برای مؤمنین را به عنوان یکی از عوامل آرامش‌یابی آن‌ها معرفی می‌نماید: ((خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)) (توبه: ۱۰۳). طبق این آیه شریفه، دعای پیامبر (ص) موجب تسکین و مایه وثوق قلب‌های مکلفین است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ۳۷۷/۹).

چهارم: ازدواج؛ قرآن کریم بر تأثیر ازدواج در دستیابی انسان به آرامش تصریح کرده است: ((وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)) (روم: ۲۱). همسران به عنوان دو جنس مکمل یکدیگر، مایه شکوفایی، رشد، نشاط و آرامش‌یابی یکدیگر می‌شوند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ۱۶۶/۱۶) بخشی از آرامش‌دهی ازدواج، به اثرات فیزیولوژیک و نورویبولوژیک برمی‌گردد (ساقیان، ۱۳۹۵ ش). همچنین ازدواج به ایجاد مودت میان زن و شوهر منجر می‌شود و مودتی که میان زن وجود دارد و از اسباب آرامش‌یابی آن‌ها است، ریشه‌ای الهی دارد و فقط به گرایش‌های غریزی و جنسی محدود نمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش، ۳۹). علاوه بر این، ازدواج به سبب تأثیری که در افزایش عفاف انسان دارد، به عنوان مقدمه رعایت عفاف، می‌تواند در آرامش‌یابی انسان تأثیرگذار باشد. دلیل دیگر آرامش‌دهی ازدواج، ثمرات فیزیولوژیک و جسمی آن است.

پنجم: رهایی از کیدهای شیطان؛ بر اساس آیات قرآن یکی از عواملی که نقش مهمی در ایجاد انحراف انسان از مسیر حق و حقیقت دارد، شیطان است. شیطان با نفوذ به قلب و ذهن انسان، او را از یاد خداوند دور کرده و زمینه را برای گناهان فراهم می‌سازد. این مسیر، به خسران انسان و دوری از آرامش منتهی می‌گردد: ((اسْتَحْذَرُوا الشَّيْطَانَ فَانْسَافَهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ)) (مجادله: ۱۹).

نتیجه

تحقیق کنونی بر سنت تاریخی تفسیر شیعی ابنا داشت و در آن، تلاش شد تا با تحلیل روایات تفسیری اهل بیت (عهم) و سنت تاریخی مفسیری شیعی، مؤلفه‌های آرامش از منظر قرآن کریم کشف شوند. طبق این تحقیق، مؤلفه‌های آرامش ذیل سه دسته قرار گرفتند: بینش، گرایش و رفتار. از بین مؤلفه‌هایی که ذیل دسته بینش قرار گرفتند، شناخت خداوند متعال به عنوان مؤلفه محوری محسوب

می‌شود؛ زیرا شناخت خویشتن و شناخت جهان، به عنوان مقدمه‌های شناخت خداوند محسوب شدند. درواقع خویشتن انسان و جهان آفرینش پرتو و جلوه‌ای از خداوند متعال به شمار می‌آیند و شناخت خویشتن و جهان و پدیده‌های آن می‌تواند زمینه شناخت خداوند متعال را فراهم سازد. گرایش‌هایی که در دستیابی انسان به آرامش اثرگذار هستند، ذیل چهار دسته گرایش‌های مرتبط با خداوند، مرتبط با خود، مرتبط با جهان و مرتبط با دیگران بررسی شدند. ایمان و دوری از شرک، اعتماد و توکل به خداوند، امید بازگشت مستمر انسان به سوی خداوند و دوستی با خدا ذیل مؤلفه‌های مرتبط با خداوند قرار گرفتند.

ایمان معنای گسترده‌ای دارد و از این‌رو اعتماد و توکل به خداوند، امید بازگشت به سوی خداوند و دوستی با خدا می‌توانند ذیل مراتب گوناگون ایمان قرار بگیرند. بنابراین از مؤلفه‌های چهارگانه مرتبط با خداوند ایمان و دوری از شرک محوریت دارد. ذیل مؤلفه‌های گرایشی مرتبط با خود به رهایی از خودپرستی و تمایلات نفسانی اشاره شد. این مؤلفه فرعی از مؤلفه خداپرستی و ایمان به خداوند است؛ درواقع طبق این مؤلفه انسان باید بر ایمان به خداوند تأکید ورزیده و از خودپرستی رها شود. ذیل مؤلفه‌های مرتبط با جهان هستی، رهایی از پرستش مخلوقات و عشق به جهان هستی به عنوان آیت پروردگار بیان شدند. رهایی از پرستش مخلوقات نیز ذیل ایمان به خداوند و دوری از شرک قرار می‌گیرد. عشق به جهان هستی به عنوان آیت پروردگار نیز ذیل دوستی با خداوند قرار گرفته و از این‌رو مؤلفه کنونی نیز می‌تواند ذیل ایمان پرستش خداوند و دوری از شکل قرار گیرد. ذیل مؤلفه‌های گرایشی مرتبط با دیگران به رهایی از القانات شیطان اشاره شد؛ حالت طبیعی گرایشی انسان آن است که به ایمان به خداوند و محبت به او گرایش داشته باشد. بنابراین گرایش به محبت غیر، نوعی انحراف از آن حالت طبیعی و آرامش‌بخش انسانی محسوب می‌شود. با توجه به اینکه پیروی از القانات شیطان در عرصه گرایشی انسان می‌تواند به گرایش به غیر خداوند و دوری از ایمان منتهی گردد، باید این مؤلفه را نیز ذیل مؤلفه ایمان به خداوند و دوری از شکل معنا کرد.

ذیل مؤلفه‌های رفتاری مرتبط با خداوند به تقوا زهد عمل صالح بهره‌گیری از آرامش‌بخشی تکوینی خداوند استعاده به خداوند و تبعیت از هدایت خداوند اشاره شد. باید توجه داشت که برخی از مؤلفه‌هایی که ذیل ارتباط با خداوند بیان شده‌اند، می‌توانند از منظری دیگر ذیل مؤلفه‌های مرتبط با خود نیز بیان شوند برای مثال عمل صالح می‌تواند ذیل مؤلفه‌های مرتبط با خود نیز بیان شود اما از این منظر که خداوند معیارهای انجام عمل صالح را مشخص کرده و انجام عمل صالح باید با نیت الهی صورت بگیرد؛ این مؤلفه‌ها ذیل مؤلفه‌های مرتبط با خداوند بیان شدند.

از میان مؤلفه‌های مذکور، تقوا بر دوری از افعالی تمرکز دارد که به آرامش انسان خدشه وارد می‌کنند. زهد بر افعالی تمرکز دارد که موجب دستیابی انسان به مراتب بالاتر آرامش می‌شود. مراد از عمل صالح نیز انجام اعمالی است که خداوند متعال در شریعت خود برای دستیابی انسان به آرامش و کمال تعیین نموده است. برای مثال نماز زکات ذکر خداوند و اصلاح ذیل عمل صالح قرار گرفتند. مؤلفه دیگر بهره‌گیری از آرامش‌بخشی تکوینی خداوند است؛ این مؤلفه غالباً شامل افرادی می‌شود که مؤلفه‌هایی مانند ایمان عمل صالح و تقوا در آن‌ها وجود داشته باشد بنابراین باید ذیل آن مؤلفه‌ها قرار گیرد. استعاذه به خداوند نیز از یک منظر می‌تواند به عنوان عملی صالح به شمار آید بنابراین باید این مؤلفه را نیز ذیل عمل صالح قرار داد.

برای تبعیت از هدایت خداوند دو معنا بیان شد معنای عام که شامل ایمان عمل صالح و تقوا می‌شود و معنای خاص که به عمل صالح اختصاص دارد. اگر از بین این دو معنا معنای دوم انتخاب شود این مؤلفه نیز به عمل صالح ملحق می‌گردد. اما اگر معنای اول پذیرفته شود تبعیت از خداوند معنای عام دارد که شامل مؤلفه‌هایی مانند ایمان تقوا و عمل صالح خواهد بود.

ذیل مؤلفه‌های مرتبط با خود اهتمام تأمین نیازهای جسمانی اشاره شد. البته اهتمام نیازهای معنوی و فرامادی انسان نیز باید در این مورد ذکر می‌شد؛ ولی با توجه به ارتباط آن با عناوینی مانند عمل صالح، زهد و تقوا، این عنوان به صورت مستقل ذکر نگردید. ذیل عنوان مؤلفه‌های مرتبط با جهان هستی به بهره‌گیری از مظاهر آرامش‌بخش جهان مانند شب اشاره شد.

بنابراین باید ذیل مؤلفه بهره‌گیری از آرامش‌بخشی خداوند قرار گیرند. ذیل عنوان عوامل مرتبط با دیگران به انجام وظایف اجتماعی، رعایت آداب تعاملی، بهره‌گیری از دعای پیامبر (ش)، ازدواج و رهایی از کیده‌های شیطان اشاره شد. انجام وظایف اجتماعی و رعایت آداب تعاملی را می‌توان ذیل عمل صالح قرار داد. همچنین طبق آیات مرتبط با بهره‌گیری از دعای پیامبر (ص) گفته شد که این دعا به مؤمنین و اشخاصی که عمل صالح انجام داده‌اند، تعلق می‌گیرد؛ بنابراین این مؤلفه باید ذیل عمل صالح و ایمان قرار گیرد. همچنین رهایی از کیده‌های شیطان به رهایی از موانع و انحراف‌های رفتاری اشاره دارد. درواقع حالت طبیعی انسان آن است که عمل صالح را انجام دهد اما کیت‌های شیطان می‌تواند انسان را از این حالت طبیعی منصرف کرده و به انجام گناهان مبتلا سازد.

بنابراین عامل کنونی ناظر به رفع موانع و جلوگیری از ایجاد انحراف در انجام عمل صالح و تقوا برمی‌گردد. بنابراین ذیل مؤلفه‌های بینشی، شناخت پروردگار، ذیل مؤلفه‌های گرایشی، ایمان به خداوند و دوری از شرک و ذیل مؤلفه‌های رفتاری، عمل صالح، تقوا و زهد دارای محوریت بودند. البته

می‌توان برای عمل صالح، معنایی عام تصویر کرد که زهد را نیز شامل شود. بنابراین در بخش رفتاری نیز عمل صالح و تقوا محوریت دارند. به‌این ترتیب شناخت خداوند ایمان به خداوند و دوری از شکل و عمل صالح و تقوا به عنوان اصلی‌ترین مؤلفه‌های آرامش انسان به شمار می‌آیند.

برای فهم بهتر معنای ایمان، باید به مقایسه معنای ایمان و علم پرداخت. علم، پیوندی است که نفس انسان میان موضوع و محمول قضایا ایجاد می‌شود. این پیوند پس از تحصیل مقدمات، به‌وسیله عقل نظری ضرورتاً به دست می‌آید. در مقابل ایمان، عقد و پیوندی است که به‌وسیله عقل عملی و از طریق اعمال اراده انسانی میان جان آدم و عصاره قضیه علمی حاصل می‌شود. به سبب تفاوت داشتن علم و ایمان، گاهی برخی افراد به مطلبی علم پیدا می‌کنند، ولی به آن ایمان نمی‌آورند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش، ۱/۱۵۴-۱۵۵)

اتحاد عاقل و معقول، به اعتبار شأنی -شأن نظری نفس و قوه علامه او- از شئون گوناگون نفس حاصل می‌گردد؛ ولی این پیوند که در محور عقل نظری انسان ایجاد شده، پیوند میان قوای عملی نفس با عصاره قضیه علمی را تأمین نمی‌نماید؛ وحدت عقل عملی با قضایای علمی صرفاً در نتیجه جهاد اکبر و مبارزه با شهوات گوناگون به دست می‌آید. جهاد اکبر نیز مقدماتی مانند فعل و اراده دارد. این امر در حالی است که در پیوندی که عقل نظری میان موضوع و محمول قضایا به وجود می‌آورد، اراده و خواست انسان تأثیری ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش، ۱/۱۵۷-۱۵۸).

با تبیین تمایز میان علم و ایمان می‌توان پی برد که استکمال انسان، صرفاً به استکمال قوه نظری او محدود نیست. درواقع، کمال روح انسان را نباید صرفاً به پرورش یکی از ابعاد نفس محدود دانست؛ بلکه کمال نفس با تحصیل جمیع کمالات نظری و عملی و ایجاد وحدت میان تمام قوای نفسانی حاصل می‌شود؛ به صورتی که هرچه عقل نظری به آن دست یابد، عقل عملی نیز به آن ایمان می‌آورد. به‌این ترتیب، می‌توان ایمان را که کمال قوه عملی است، کمال حقیقی و اصیل قوه نظری نیز به شمار آورد. به تعبیر دقیق‌تر، استکمال قوه نظری اگرچه بر آموزش علوم مترتب است؛ ولی آموزش علوم، غایت وسطای تکامل انسان است و باید غایت نهایی او را ایمان دانست (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص. ۱۵۸).

در تحلیل ارتباط این چهار مؤلفه باید توجه داشت که شناخت خداوند به عنوان مقدمه‌ای ضروری برای سه مؤلفه دیگر محسوب می‌شود؛ زیرا شخصی عمل صالح یا تقوا را رعایت می‌کند که به شناخت خداوند دست یافته باشد همچنین ایمان به خداوند فقط پس از شناخت او میسر است. البته پس‌ازاینکه انسان در اثر شناخت خداوند به او ایمان آورد عمل صالح انجام داد و تقوا را رعایت کرد این امکان فراهم می‌آید که شناخت او به مراتب عالی‌تری رشد و تعالی پیدا کند. بنابراین اگرچه در

ابتدا شناخت خداوند به عنوان مقدمه سه مؤلفه دیگر محسوب می‌شود، اما در ادامه ارتباطی تعاملی میان این چهار مؤلفه وجود دارد و برای مثال عمل صالح می‌تواند به افزایش شناخت منجر شود؛ همچنین ایمان می‌تواند به بهبود عمل سالم منجر گردد.

درمجموع انسانی به آرامش حقیقی دست پیدا می‌کند که پس از شناخت اولیه خداوند بتواند مراتب گوناگون این چهار عامل آرامشی را به تدریس به دست آورد. بنابراین انسانی آرامش دارد که ضمن شناخت خداوند به او ایمان آورده از شرک دوری می‌جوید و ضمن انجام اعمال صالح، تقوا پیشه می‌دارد. چنین انسانی به مراتب اولیه ایمان عمل صالح تقوا و شناخت خداوند اکتفا نکرده و در زندگی روزمره خود تلاش می‌کند که اعمال صالح ایمان تقوا و شناخت خود از خداوند را تعالی بخشد.

منابع

۱. احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم المقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، تحقیق: علی شیری، بیروت، داراحیاء التراث، چاپ اول.
۳. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۴. بیستونی، محمد (۱۳۸۴ش)، *شادی و آرامش از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه*، تهران، بیان جوان، چاپ اول.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱ش)، *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش)، *رحیق مختوم*، ج ۱، قم، اسراء، چاپ اول.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، *زن در آینه جلال و جمال*. قم، نشر اسراء.
۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، نشر دانشگاه تهران.
۹. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، چاپ اول.
۱۰. ساقیان، محمد و دیگران (۱۳۹۵ش)، «اعجاز قرآن کریم در شناسایی و مهار آثار نور و بیولوژیک استرس‌های جنسی»، *سومین همایش ملی اعجاز قرآن کریم*. تهران.
۱۱. شرتوتی، سعید (۱۳۷۴ش)، *اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، قم، دارالاسوه.

۱۲. شریعتمداری، جعفر (۱۳۸۶ش)، شرح و تفسیر لغات قرآن بر اساس تفسیر نمونه، مشهد، بنیاد پژوهش در آستان قدس رضوی.
۱۳. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، تفسیر جوامع الجامع، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۶. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ش)، اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، چاپ دوم.
۱۷. فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، قم، هجرت، چاپ دوم.
۱۸. فیض کاشانی، محمد (۱۳۷۳ش)، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر.
۱۹. قرائتی، محسن (بی تا)، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۰. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۶۵ش)، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بعثت.
۲۱. جوهری، اسماعیل ابن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، دارالعلم للملایین.
۲۲. کوفی الأهوازی، الحسین بن سعید (۱۴۰۴ق)، المؤمن، قم، مؤسسه الإمام المهدی (عج).
۲۳. ریو، مارشال (۱۳۸۶ش)، انگیزش و هیجان، مترجم: یحیی سیدمحمدی، تهران، ویرایش.
۲۴. مطهری، مرتضی (بی تا)، سیری در نهج البلاغه، تهران، صدرا.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

تطور روایت عبدالله بن ابی سرح در متون دینی و ادبی

صدیقه سلیمانی^۱

یوسف عالی عباس آباد^۲

حسین آریان^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸، صفحه ۱۰۰ تا ۱۱۴ (مقاله پژوهشی)

چکیده

در این مقاله نخست به عبدالله بن ابی السرح و واکنش او در برابر آیات توصیف خلقت انسان در سوره مؤمنون می‌پردازیم، سپس به نقل اخباری درباره او و نوع توصیفی که نویسندگان و ادیبان مختلف درباره عملکرد او داشته‌اند. آیا آن را تأیید کرده و انسان را مجاز به انجام چنین کاری و ابراز چنین واکنشی کرده‌اند یا رفتار او را نقد کرده، نشان از بی‌خبری و غلبه نفس شیطانی دانسته‌اند. دو فرضیه مهم در پژوهش حاضر وجود دارد: ۱. شخصی به نام عبدالله ابن مسعود وجود داشت و پس از شنیدن آیات زیبای قرآن به وجد آمده و چنین عملی از وی سر زده است، پیامبر با درایت کامل، مانع چنین عملی شده و اجازه نداده است تا قرآن براساس خواسته‌های فردی قرائت شود؛ ۲. عبدالله بن ابی سرح چنین کاری را انجام نداده است؛ اما پژوهشگران و مفسران قرآن کریم برای نشان دادن تهدیدهایی که برای ثبت قرآن وجود داشت و مبارزه پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) با این نوع اقدامات، آن را در تاریخ ثبت کرده‌اند. یافته‌های تحقیق پیرامون فرضیه‌های پژوهش است و آنها را تأیید یا رد می‌کند. شیوه پژوهش، تحلیل محتوایی (Content Analysis) است. در این روش با استفاده از مطالعه منابع موجود و کسب آگاهی‌های لازم درباره موضوع مورد بحث به تحلیل و بررسی آن می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تحریف، عدم تحریف، عبدالله بن ابی سرح.

۱. دانشیار دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. s_soleymani@pnu.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. yosefaali@pnu.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران، (نویسنده مسئول):

arian.amir@iauz.ac.ir

درآمد

قرآن کریم، کتاب مقدس مسلمانان، در لحظات آغازین بعثت در غار حراء بر قلب حضرت محمد نازل شد. نزول قرآن تدریجی بود، بیست سال طول کشید و آیات اولیه در مکه نازل می‌شد و پس از مهاجرت به مدینه، ادامه داشت. بدین جهت آیات به آیات مکی و مدنی مشهور هستند. در آیات مختلف مانند آیه ۷۶ سوره مائده از پیامبر درخواست می‌شود که آنچه به او وحی شده به گوش مردم برساند: یا ایها الرسولُ بَلِّغْ مَا انزلَ أَلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ. در جامعه سستی و قبیله‌ای عربستان و میان طایفه قریش، مسایل مختلفی در زمان ظهور و بعثت پیامبر اتفاق افتاد که به صورت مفصل در جستارها، مقاله‌ها و کتاب‌ها گوناگون بحث شده است. یکی از مهم‌ترین این مسایل، انقطاع وحی^۱، آیات محکم و متشابه و دیگری دشمنی عده‌ای از سران و ذی نفوذ قبیله با پیامبر و آیات قرآن بود. گروهی آن را کلامی دروغین می‌پنداشتند و عده‌ای دیگر، با فرشته وحی دشمنی می‌ورزیدند. خداوند در ضمن آیات قرآن، به این عده نیز پاسخ می‌دهد. به عنوان نمونه به این آیه اشاره می‌شود: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (البقره: ۹۷)؛ خداوند جبرئیل را از هر عیبی مبرا معرفی کرده و نزول وحی و رساندن آیات قرآن را با اذن و اجازه خداوند مطرح کرده است. درباره کسانی که با شخص پیامبر دشمنی می‌ورزیدند و معتقد بودند می‌توانند مانند محمد (ص)، آیاتی را بیاورند، پیامبر ضمن مناظره، آنان را به تحدی دعوت می‌کرد: «وَ أَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (البقره: ۲۳)؛ قرآن، کتاب مقدس، آداب و مراتبی برای فهم و قرائت دارد. خداوند در آیاتی به این مهم اشاره کرده، آن را همانند تمدن باشکوهی می‌داند که برای ارتباط با آن باید اصولی را مراعات کرده باطمینان و آرامش و ادب وارد گفتگویی با قرآن شود. در این آیه زیبا، قرآن این گونه توصیف می‌شود: «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانِكَ لِتُعَجِّلَ بِهِ أَنْ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (القیامه: ۱۶-۱۸)

طرح مسأله

جمع‌آوری و ضبط قرآن در دوره‌های مختلف و به دست افراد و گروه‌های مختلف انجام یافته است. «ثبت آیات در سوره‌ها چه با نظم طبیعی یا نظم دستوری توقیفی است و با نظارت و دستور خود پیامبر اکرم (ص) انجام گرفته است ... بیشتر محققین و تاریخ‌نویسان براساس روایات وارد شده برآنند که جمع و ترتیب سوره‌ها بعد از وفات پیغمبر (ص) برای نخستین بار به دست امیر مؤمنان

۱. سه سال تأخیر نزول وحی در ۲۷ رجب، ۱۳ سال پیش از هجرت بود. (معرفت، ۱۳۸۲: ۲۹)

سپس زید بن ثابت و دیگر صحابه بزرگوار انجام گرفت و تقریباً جمع قرآن به دست صحابه پس از رحلت پیامبر (ص) از امور مسلم است. علی (ع) نخستین کسی بود که پس از وفات پیغمبر (ص) به جمع قرآن مشغول شد. (معرفت، ۱۳۸۲: ۵۵-۵۶)

در این مقاله ضمن معرفی عبدالله بن ابی السرح و شخصیتی دینی و نظامی او به واکنش او در برابر آیات توصیف خلقت انسان در سوره مؤمنون می‌پردازیم. بنا به نقل تاریخ و برخی از متون ادبی و متصوفه، وی از شنیدن معجزه خلقت انسان به وجد آمده و عبارت احساسی خود را که در همان موقع به پیامبر وحی می‌شود به ادامه آیات اضافه کرده است. پیامبر مانع این رفتار عبدالله شده، وی مرتد می‌شود و به مدینه می‌گریزد. گرایش نویسندگان به سمت اثبات یا رد ادعای مطرح‌شده درباره عبدالله بن سعد نیست؛ بلکه درباره بازتاب رفتار او در آثار دینی و ادبی است. واکنش نویسندگان و مفسران یا کتاب‌های تاریخی و فرهنگی درباره عملی که به نام ابی سرح مطرح شده، چه واکنشی داشته‌اند. آیا آن را تأیید کرده یا رد کرده‌اند. با چه نوع استدلالی این مسئله در کتب گوناگون مطرح شده است؟

پیشینه پژوهش

درباره عملکرد عبدالله بن ابی سرح پژوهش‌های زیادی انجام نیافته است. دو پژوهش مستقل درباره او وجود دارد. سید جعفر شهیدی با انتشار مقاله‌ای در مقاله‌ای با عنوان «عبدالله بن سعد ابی سرح» سال ۱۳۵۱ در نشریه یغما، ضمن نقد دیدگاه مطرح‌شده درباره عبدالله بن سعد معتقد است که قضاوت درباره رجال صدر اسلام، یعنی از زمان بعثت رسول اکرم تا اواخر قرن سوم - عصری که اسناد مکتوب نسبتاً افزایش می‌یابد کاری دشوار است. شهیدی نیز اصالت خبری که به عبدالله بن سعد نسبت داده‌اند نمی‌پذیرد و معتقد است این عقیده مبنی بر کتاب استیعاب ابن عبدالبر باشد و می‌گوید آن قسمت از داستان که پیغمبر عمل عبدالله را صحیح دانست، در اسناد دیگر دیده نمی‌شود. «داستان عبدالله بن ابی سرح از نظر روایت و درایت پذیرفتنی نیست. از نظر درایت، مضمون آن با اوضاع و شرایط تاریخی و منطق دینی و سیرت پیغمبر اسلام تطبیق نمی‌کند و از نظر روایت، گذشته از موثق نبودن راویان، نشانه خلط و تزویر و جعل در مضمون داستان آشکار است.» (شهیدی، ۱۳۵۱: ۶۶۰-۶۶۱)

محمدعلی محمدی در مقاله «خوانشی انتقادی از گزارش‌های تاریخی تغییر قرآن توسط عبدالله بن ابی سرح»، ضمن جستجو در منابع مختلف و بررسی اخبار عبدالله بن سعد به این نتیجه رسیده است که انگاره جمله «فتبارک الله احسن الخالقین» به وسیله عبدالله، عمر بن خطاب یا معاذ بن جبل پیشگویی شده و یا به قرآن اضافه شده، از حیث سندی و دلالتی مخدوش است. نیز محمدی معتقد

است گزارش‌های تاریخی موجود در منابع شیعه و اهل سنت مبنی بر اینکه عبدالله بن سعد هنگام نوشتن آیات به جای «والله سمیع بصیر»، «سمیع علیم» می‌نوشت یا به جای «والله بما تعملون خبیر»، «والله بما تعملون بصیر» می‌نوشت همگی بدون سند و عاری از حقیقت است. محمدی ضمن بحث و کنکاش دربارهٔ روایت‌ها، سلسلهٔ راویان، راستگو یا دروغ‌گوبودن راویان، کتاب‌های روایی و تفسیری قرآن و رویکرد نویسندگان آنها، نیز دربارهٔ قاطعیت یا اغتشاش‌داشتن اسناد روایی، به این نتیجه رسیده است: «ادّعی ما این نیست که عبدالله به‌هیچ‌وجه وحی را کتابت نمی‌کرد؛ بلکه معتقدیم وی نویسندهٔ منحصر به فرد هیچ‌ایه یا سوره‌ای نبوده است که بتواند آن را تغییر دهد و رسول اعظم و سایر نویسندگان وحی هم ساکت بمانند. ممکن است او در کنار ده‌ها تن دیگر از افرادی که وحی را می‌نوشتند به نگارش وحی همت گماشته باشد؛ ولی این امر بدان معنا نیست که نویسندهٔ منحصر به فرد بوده و به راحتی می‌توانیت آیات را تغییر دهد.» (محمدی، ۱۴۰۲: ۱۶۳)

پرسش پژوهش

عبدالله ابن ابی سرح چه شخصیت تاریخی دارد؟ آیا او کاتب وحی بود و هنگام کتابت قرآن، چنین عملی از وی سر زده است؟ اگر آیاتی را به قرآن کریم اضافه کرده، پیامبر چه واکنشی داشته است؟ در صورت تأیید عملکرد عبدالله بن مسعود، جامعهٔ اسلامی چه واکنشی به رفتار وی داشته است؟ آیا در متون مختلفی دینی، اجتماعی، فرهنگی و ادبی بازتاب دارد یا نه؟

معرفی عبدالله بن سعد ابی سرح عامری (م. ۵۹۹-۶۵۶ م.)

عبدالله بن سعد بن ابی سرح یکی از چهره‌های مهم در تاریخ اسلام و قرآن است. وی فرزند سعد، برادر وهب بن سعد و برادر رضاعی (شیری) عثمان بن عفّان است. سال ۲۳ پیش از بعثت به دنیا آمد. در دوران حیات پیامبر از معدود افرادی بود که سواد خواندن و نوشتن داشت. وقتی به اسلام گروید پیامبر او را به عنوان کاتب وحی برگزید. دربارهٔ او، نقش وی در کتابت قرآن و کارهایی که انجام داده است، بحث‌های فراوانی شده است. ظاهراً وی در نوشتن قرآن، جانب امانت را مراعات نکرده، واژگان و عبارت‌هایی را جابه‌جا کرده و افزوده‌هایی نیز بر آیات داشته است. عبدالله بن سعد مرتد شد و پیامبر حکم مرگ او را صادر می‌کند. وی با اظهار پشیمانی و بازگشت به اسلام، به برادر رضاعی خود، عثمان پناه برد و عثمان شفاعت او را نزد پیامبر کرد و پیامبر از حکم مرگ او درگذشت. در نبردهای فتح مصر به رهبری عمرو بن عاص شرکت کرد و پس از فتح مصر به دست عمرو عاص به جای عمرو بن عاص، والی مصر شد. البته ابن عبدالحکم معتقد است وقتی خلیفهٔ دوم وفات کرد مصر به دو بخش علیا و سفلی تقسیم شد. عمرو عاص والی بخش سفلی و عبدالله بن سعد والی بخش علیا بود. (رک، ابن عبدالحکم، ۱۴۱۱: ۱۷۳)؛ «خلیفهٔ سوم،

عثمان، که به قدرت رسید عمرو عاص را عزل کرد و عبدالله بن سعد بن ابی سرح را به ولایت مصر گماشت. در زمان همو بود که مصریان علیه او و مخدومش، عثمان بن عفان و به همراه عراقیان ستمدیده قیام کردند. تقاضای آنان این بود که عثمان، عبدالله بن سعد را که برادر رضاعی خلیفه بود از استانداری مصر عزل کند. عثمان با نصیحت امام علی (ع) چنین کرد و محمد بن ابی بکر را به استانداری مصر انتخاب کرد؛ اما با حیلۀ مروان دوباره حکم استاندار سابق را تأیید و فرمان قتل محمد بن ابی بکر را صادر کرد. مصریان که از وساطت حضرت علی راضی به مصر بازمی‌گشتند دوباره و با قیادت محمد، خانۀ عثمان را محاصره کردند، خلیفه را در سیزدهم ذیحجه سال ۳۵ کشتند. (ناصری طاهری، ۱۳۷۹: ۶۶-۶۷) عبدالله بن سعد به همراه لشکر اسلام، قبرس را فتح کرد و روم شرقی را در سال ۶۵۲م. در اسکندریه شکست داد. وی در سال ۹ قمری از دنیا رفت. ماجرای نازل شدن وحی بر وی و ارتداد او در کتاب‌های مختلفی بیان شده است: «... نزلتُ فی عبدالله بن سعد بن ابی سرح کان قد تکلم بالاسلام فدعاهُ رسول الله (ص) ذات یوم یکتب له شیئاً فلما نزلت الآیه الّتی فی المؤمنین و لقد خلقنا الانسان ... فقال تبارک الله احسن الخالقین. فقال رسول الله (ص) هکذا انزلت علیّ فشکَّ عبدالله حیئنذ و قال لئن کان محمدٌ صادقاً لقد اوحیب الیّ کما اوحی الیه، و لئن کان کاذباً لقد قلتُ کما قال و ارتدَّ عن الاسلام.» (واحدی، ۱۴۱۱: ۲۲۴)

عبدالله بن سعد یکی از چهره‌های جدلی در دنیای اسلام به شمار می‌رود. در تاریخ و علوم وابسته به قرآن، نیز در ادبیات و تصوف نیز موضوع و عملکرد او کنکاش و تأویل شده است. برای بررسی اخباری که از وی در کتب مختلف نقل شده و واکنش برخی از چهره‌های مهم دینی، عرفانی و ادبی ضمن جستجو در منابع مختلف به داده‌ها و یافته‌های زیر رسیده‌ایم:

۱. متون قرآن‌پژوهی

در کتاب‌ها و منابع مختلف که به پژوهش درباره قرآن می‌پردازد از تدوین و کتابت قرآن، حافظان وحی و افراد معتمدی نام برده شده، شیوۀ جمع‌آوری قرآن، افرادی که به این کار مأمور شدند و روش تدوین کتاب مقدس عنوان شده است. به سبب موضوعیت عبدالله ابن السرح ناگزیریم از این منابع استفاده کرده، درباره رفتار وی با قرآن به نتایج درست و خالی از ابهام برسیم. سیوطی، یکی از مهم‌ترین پژوهشگران علوم قرآنی از افرادی نام می‌برد که در روزگار حیات پیامبر قرآن را جمع‌آوری کردند: «حجّ القرآن علی عهد رسول الله خمسۀ من الانصار معاذ بن جبل، عباده بن صامت، ابی بن کعب، ابی الدرداء و ابن ابی یعقوب.» (سیوطی، ۱۴۱۴: ۷۴)؛ جای دیگر بنا به قول صحیح بخاری از چهار نفر نام می‌برد: «ابن ابی کعب، معاذ بن جبل، زید بن ثابت، ابو زید

ثابت بن نعمان.» (همان: ۷۲)؛ در جمع‌آوری و کتابت قرآن، نامی از عبدالله بن سعد نمی‌برد و او را از جمع‌آوران قرآن نمی‌داند.

بلاذری در کتابت وحی و جمع‌آوری قرآن ضمن نام‌بردن از هفده‌تن از ابی سرح نیز نام می‌برد: «عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب، ابوعبیده بن جراح، طلحه، یزید بن ابی سفیان، ابو حذیفه بن عابه بن ربیع، حاطب بن عمرو، ابو سلمه بن عبدالاسد المخزومی، آبان بن سعید بن العاصی بن امیه، خالد بن سعید، عبدالله بن سعد بن ابی سرح العامری، حریطب عبدالعزی العامری، ابوسفیان بن حرب بن امیه، معاویه بن ابی سفیان، هبیم بن السلت بن مخزومه، علاء بن الخضرمی.» (بلاذری، ۱۹۹۸: ۴۷۱)؛ فیضی معتقد است: «اول کسی که برای آن حضرت کتابت کرد ابی بن کعب بود و از آنها علاء بن عقبه در کتابت خیانت نموده از اسلام خارج گردید و دیگری عبدالله بن سعد ابن السرح بعد از آنکه مدتی به کتابت آیات مشغول بود به مغرضین پیوسته همه جا می‌گفت هنگام تحریر آیات برای خود تغییراتی می‌دادم و این شخص همان است که پیغمبر خون او را هدر نموده بود و بعد از فتح مکه به شفاعت عثمان که برادر رضاعی او بود از قتل نجات یافت.» (فیضی، ۱۳۴۱: ۸۹-۹۰)؛ در کتاب تاریخ قرآن، ضمن بحث مفصل درباره نزول قرآن، شیوه نزول و حافظان آن، ذیل «کاتبان وحی» - دوران مکه - از ابی سرح قرشی (م. ۳۷ هـ) یاد می‌کند. «دیگری که حتی گفته‌اند نخستین کاتب وحی بود! عبدالله بن سعد بن ابی السرح است. خطی خوش داشت و گاهی کتابت می‌کرد. بعد مرتد شد و از مدینه به مکه گریخت. در آنجا به خود می‌بالید که گاهی به جای «سمیع بصیر» می‌نوشته «سمیع علیم» و یا در جای «خبیر» می‌نوشته «بصیر». درباره او بود که آیه (۱۶: ۱۰۶) و یا (۶: ۹۳) نازل شد. یکی از شش نفری بود که روز فتح مکه پیامبر امر به کشتن‌شان فرمود؛ اما عثمان برادر رضاعی‌اش چند روز بعد او را نزد رسول خدا آورد و اصرار ورزید که برای او تأمین بگیرد. ساعتی رسول خدا درنگ فرمود و بعد او را امان داد. وقتی خارج شدند پیامبر به صحابه فرمود: چرا کسی از شما گردنش را نزدیکی از انصار گفت: چشم دوخته بودیم که اشاره‌ای بفرمایی. پیامبر فرمود: اشارت چشم بر پیامبران نیست. بدین - ترتیب او هم از طلقاء بود و کرد بعد آنچه کرد.» (رامیار، ۱۳۸۴: ۲۶۵)؛ متن نوشتار مؤلف تاریخ قرآن نیز همان اخبار مشهوری است که استناد کرده است. دو نکته وجود دارد: او را مرتد می‌داند که بعدها به سبب عثمان، مورد بخشش پیامبر واقع شد و دوم اینکه تلویحا او را «خائن» معرفی می‌کند. پس از ابی سرح، اینگونه می‌نویسد: «یکی دیگر از این کاتبان خائن را هم ابن ابی داود یاد می‌کند ...» (همان‌جا)؛ پس ابی سرح نیز جزء کاتبان خیانت‌کار به شمار می‌رود. نویسنده اذعان می‌کند که «کاتبان همه در یک سطح قرار نداشتند. مؤمنان متقی مانند علی و سالم و اکثر قریب به اتفاقشان

جانبازان پاک‌اعتقادی بودند که هرچه داشتند در راه اسلام ایثار می‌کردند و خیانت این یک هم به جایی ضرری نزد و تنها ماهیت پلید خود را اظهار داشت.» (همان‌جا)

طبری نیز در تاریخ خود از تغییراتی که عبدالله بن سعد در متن قرآن انجام می‌داد گزارش کرده است. به جای «عزیز حکیم»، «غفور رحیم» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۷: ۱۸۱) می‌نوشت. یکی از مهم‌ترین مباحثی که در این نوع گفتمان طرح می‌شود مسئله عدم تحریف قرآن و امین‌بودن جبرئیل است. جبرئیل مأمور ابلاغ آیات قرآن و فرشته وحی امین خداوند بود و به صورت صریح در آیات قرآن به امانت او اشاره شده است: «و إِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۴) علامه طباطبایی در تفسیر این آیات می‌نویسد: «اگر جبرئیل را امین خواند برای این بود که دلالت کند بر اینکه او مورد اعتماد خدای تعالی و امین در رساندن رسالت او به پیامبر اوست. نه چیزی از پیام او را تغییر می‌دهد و نه جابه‌جا و تحریف می‌کند نه عمداً و نه سهواً. نه دچار فراموشی می‌شود. همچنان که توصیف او در جای دیگر به روح قدس^۱ نیز به این معانی اشاره دارد. چون او را منزّه از این‌گونه منقصت‌ها می‌داند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۳۱۷)

طبرسی نیز در تفسیر خود به «امین» بودن جبرئیل تأکید دارد و ذیل این آیات می‌نویسد: «قرآن فرستاده خداست که جبرئیل که فرشته امین اوست و در آن تغییر و تبدیل ایجاد نمی‌کند بر قلب تو نازل کرده است.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۳۲۰)

در آیات مختلف قرآن کریم به نوع نزول و وحیانی‌بودن آن اشاره‌های فراوانی وجود دارد. خود پیامبر به عنوان دریافت‌کننده وحی، هرچند نوع مداخله‌ای در آیات، واژگان و حروف عربی آنها نداشته است: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (النساء: ۱۱۳)؛ و طبق آیه: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ.» (المائدة: ۶۷) همان‌گونه که به او الهام می‌شده، به مردم و حافظان وحی می‌خوانده است. در خصوص عربی‌بودن زبان قرآن نیز اشکالات و شبهاتی از طرف مخالفان وارد شده است و قرآن کریم و دین اسلام به این شبهات جواب قانع‌کننده‌ای داده، اجازه نداده‌اند که شک و تردیدهای بی‌پایه، مشکلی را در فهم قرآن کریم پیش بیاورد. نکته مهم‌تری که باید به این مقوله افزود تأکید پیامبر بر شیوه نوشتار قرآن کریم است، یعنی بر رسم الخط و نوشتار آیات نیز نظارت کامل داشته‌اند. «ابن المبارک از شیخ و استاد خود، عبدالعزیز الدبّاع، نقل می‌کند که او گفته است: رسم الخط قرآن سرّی از اسرار خداوند است و تعیین آن از پیامبر (ص) است و آن حصرت امر کرده است که قرآن را به این شکل بنویسند و نویسندگان بر آنچه از پیامبر شنیده‌اند هیچ نیفزوده‌اند و از آن چیزی هم نکاسته‌اند. صحابه و

۱. قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسُ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ. (نحل: ۱۰۲)

دیگران به اندازه سر مویی در رسم الخط مصحف دخالتی نداشته‌اند و آن تعیین شده از جانب پیامبر (ص) است و اوست که فرموده به این شکل تدوین شود.» (معرفت، ۱۳۸۲: ۷۸)

مؤلف «درآمدی بر تاریخ قرآن» جمع و تدوین قرآن در روزگار حیات پیامبر و عثمان، نامی از عبدالله بن ابی السرح نبرده؛ اما از اختلاف قرائت‌ها سخن گفته است: «در باب نحوه قرائت قرآن بحث‌ها و اختلافاتی پدید آمده بود. این بحث‌ها و اختلافات آنقدر جدی بوده است که فرمانده کل یعنی حذیفه را واداشت تا مسئله را با خلیفه یعنی عثمان در میان بگذارد و از او اکیداً بخواهد که اقداماتی برای پایان دادن به این اختلافات انجام دهد ...» (بل، ۱۳۸۲: ۷۴)؛ لهجه یا گویشی که برای ضبط و ثبت قرآن در نظر گرفته شده بود، لهجه قریش است. عثمان به افرادی که مأمور جمع قرآن بودند سفارش کرده بود اگر در جایی از قرآن اختلافی پیدا شد آن را به لسان قریش بنویسید زیرا قرآن به زبان آنان نازل شده است. (رک، همان: ۷۳-۷۴)

۲. متون تفسیری

۱.۲. ابوبکر عتیق نیشابوری

عتیق نیشابوری در ذیل تفسیر آیات ۱۲ - ۱۴ سوره مؤمنون می‌نویسد: «در خبر است که عبدالله بن اسعد بن سرح کاتب وحی رسول بود. رسول این آیت را بر وی املاء می‌کرد چون بگفت: ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ، بر زبان عبدالله برفت که قَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. رسول گفت: أَكْتُبْ هَكَذَا أُنْزِلَ. وی به شک شد. قلم و کاغذ از دست بنهاد و برخاست و برفت و گفت: اگر محمد صاحب وحی است من نیز صاحب وحی‌ام. مرتد گشت. در خبر است که عمر خطاب چون این آیت بشنید همی خواند چون به خلقا آخر رسید بر زبان وی برفت که قَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. نگه کرد خدای عزّ و جلّ بر وفاق وی وحی فرستاده بود.» (عتیق نیشابوری، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۶۳۴)

در تفسیر عتیق نیشابوری سه نکته مهم وجود دارد:

۱. عبدالله بن اسعد (سعد) بن ابی سرح را به عنوان کاتب وحی پذیرفته و اینکه وی آیه چهارده را به زبان رانده، پذیرفته است.
۲. بگونه‌ای که از متن نوشتار برمی‌آید پیامبر نیز سخن ابی سرح را تأیید کرده، آن را همان کلام وحی قلمداد کرده است.

۳. عمر بن خطاب نیز این آیه را خوانده است. یعنی یا عبدالله بن سعد این برخورد را با آیات سوره مؤمنون کرده و هم عمر بن خطاب. بدین جهت نوعی تشکیک در صحت خبر پیش می‌آید. در صورت موثق بودن خبر، آیا عمر آیه چهاردهم را خوانده است یا عبدالله؟ پیامبر چه واکنشی در برابر خوانش عمر کرده است؟ این مسئله مسکوت مانده است.

۲.۲. رشیدالدین میبدی

رشیدالدین میبدی در بخش «النوبة الثانية» کشف الاسرار و ذیل تفسیر آیه می‌نویسد: «قوله تعالى: و مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افترى على الله كذباً... «وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» این یکی عبدالله بن سعد بن ابی سرح القرشی است از بنی عامیر بن لوی هامشیره^۱ عثمان عفان. لختی از قرآن و وحی بنوشت به املاء رسول خدا و گهگاه از خواتیم آیت که نام‌های خداوند است عزّ و جلّ، چیزچیز تبدیل می‌کرد «عزیز حکیم»، «علیم حکیم» می‌نوشت و آنچه به این ماند و رسول خدا (ص) آن را می‌دید و خاموش می‌بود و تغییر نمی‌کرد. عبدالله به سکوت رسول (ص) به شک افتاد در ایمان خویش که اگر راست می‌گوید که وحی است چرا تغییر نمی‌فرماید چون می‌بیند که من تبدیل می‌کنم؟ و ذلم آنه کان (ص) امیاً لایکتب. پس مرتد شد و به مکه بازگشت و گفت: «سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» من قرآن فروفرستم یعنی گویم چنانکه الله فروفرستاد. و گفته‌اند که چون این آیت آمد که: و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین» رسول خدا املا می‌کرد و وی می‌نوشت. چون اینجا رسید که: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» عبدالله تعجب کرد از تفضیل خلقت آدمی بر آن ترتیب و بر آن نظم. و از یر آن تعجب گفت: «تبارک الله احسن الخالقین». رسول خدا گفت: «اُكْتُبْهَا فَهَذَا نَزَلَتْ» عبدالله آن ساعت به شک افتاد، گفت: «لئن كان محمد صادقاً، لقد اوحى الىّ كما اوحى اليه و لئن كان كاذباً لقد قلت كما قال. و از آن پس کافر گشت و به مکه باز شد. رسول خدا (ص) وی را گفت: «لا تقبله الارض» فقال ابوطلحه: اتيت الارض التي مات فيها، فوجدته منبوا، فقلت: ما شأن هذا؟ فقالوا: دفناه فلم تقبله الارض» (میبدی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۴۲۹)

یعقوبی در تاریخ خود سخنی را که از میبدی نقل کردیم تأیید کرده و در جریان فتح مکه می‌نویسد: «... پیغمبر همه را امان داد مگر پنج نفر مرد که فرمود آنها را، اگرچه به پرده‌های معبه آویخته باشند بکشند و چهار زن را. مردان اینها بودند: عبدالله بن عبدالعزی بن خطل از بنی تمیم الأدرم بن غالب که رسول خدا او را همراه مردی از نثار فرستاده بود او بر نصاری تاخت و او را کشت و گفت تو را و محمد را فرمانبردنی نیست و عبدالله بن سعد بن ابی سرح عامری که برای رسول خدا می‌نوشت پس به مکه رفت و گفت: من هم چنانکه محمد می‌گوید، می‌گویم. به خدا قسم محمد پیامبر نیست. راستی که او به من گفت: بنویس «عزیز حکیم» و من می‌نوشتم «لطیف

^۱. هامشیره، تلفظی از همشیره است.

خبیر» و اگر پیامبر بود می دانست. پس عثمان که برادر رضاعی او بود او را جای داد و نزد رسول خدا آورد و درباره او با آن حضرت سخن می گفت و رسول خدا خاموش بود. سپس گفت: هَلَّا قَتَلْتُمُوهُ؟ چرا او را نکشتید؟ گفتند: منتظر بودیم اشارخ فرمایی. گفت: ان الانبياء لا تقتل بالایماء. همانا پیامبران با اشاره نمی کشند.» (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۱۹)

۳. متون ادبی

۱.۳. علی بن عثمان هجویری

هجویری در باب «السماع و بیان انواعه» درباره موضوع ابی سرح اظهار نظر کرده، او را از گمراهان می داند: «و آنانکه اندر مزامیر مفتون شوند و به هوی و لهو مقرون شوند از آن است که می به خلاف آن بشوند که هست. اگر بر موافقت حکم آن سماع کنند از همه آفات آن برهندی. ندیدی که اهل ضلالت کلام خدای - تعالی - بشنیدند و ظلالیشان بر ضلالت زیادت شد؟ چنانکه نصر بن الحارث گفت: «هذا اساطير الاولين» و عبدالله بن سعد بن ابی سرح - که کاتب وحی بود - گفت: «فتبارک الله احسن الخالقين» (۱۴/ المؤمنون) و گروهی دیگر «لاتدرکه الابصار» (۱۰۳/ الأنعام) را دلیل نفی رؤیت ساختند ...» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۸۸-۵۸۹)

۲.۳. جلال الدین محمد مولوی

جلال الدین مولوی در دفتر اول مثنوی و ذیل «مرتدشدن کاتب وحی» این مسئله را مطرح و تفسیر می کند:

پیش از عثمان یکی نسّاخ بود	کاو به نسخ وحی جدی می نمود
وحی پیغمبر چو خواندی در سبق	او همان را وانبشتی بر ورق
پرتو آن وحی بر وی تافتی	او درون خویش حکمت یافتی
عین آن حکمت بفرمودی رسول	زین قدر گمراه شد آن بوالفضول
کانچه می گوید رسول مستنیر	مر مرا هست آن حقیقت در ضمیر
پرتو اندیشه اس زد بر رسول	قهر حق آورد بر جانش نزول

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۴۴)

مولوی اسمی از این فرد نمی برد و فقط به تاریخ زندگی او اشاره ای می کند. پیش تر از عثمان به کتابت وحی اشتغال داشت و فردی امانت دار بود. به سبب جدیتی که داشت و ملازم قرآن و حوزه وحی الهی بود، حکمتی در درون خود را هم نوا با کلام و حیانی می یابد و دچار عجب و غرور می گردد. این فرد به جای اینکه منبع نور پیدا کند و با اشراقی که بر حان او جاری گشته، آشنا شود، راه شیطان را برمیگزیند و این نوع حکمت را جوشیده از وجود خود و عقل خویش

می‌داند ادعای هموردی با رسول خدا دارد. بدین جهت پیامبر با تشخیص درست، در نگاه اول او را طرد کرده، رفتار او را غلط می‌پندارد و ضمن راهنمایی یا هشدار به او، او را به خطای خود آگاه می‌کند. مولوی از دیدگاه جامعه‌شناسی و تربیتی، راه‌کارهای نوین و خردورانه‌ای را پیش می‌کشد و شک، دلایل بروز تردید و راه‌های غلبه بر آن را یادآوری کرده، انسان‌ها را از وجود موانع و خطراتی آگاه می‌سازد که ممکن است باعث شقاوت و بدبختی آنان گردد. می‌توان روش عبدالله بن سعد را «شبهه‌سازی» نامید. مولوی تفاوت میان نور واقعی و نور عاریتی را شرح داده، تذکر می‌دهد که نباید دلباخته نورهایی بود که به واسطه نور دیگر به وجود آمده‌اند و شرط بقای آنها به خود فرد باز بسته نیست. بازتاب و شناخت نور رحمانی می‌تواند فرد را سعادتمند سازد:

عکس حکمت آن شقی را یاهو کرد	خود مبین تا بـرنیارد از تو گرد
ای برادر بر تو حکمت جاریه است	آن ز ابدال است و بر تو عاریه است
گرچه در خود خانه نوری تافته‌ست	آن ز همسایه منـوّر تافته‌ست
شکر کن غـره مشو بینی مکن	گوش دار و هیچ خودبینی مکن
صد دریغ و درد کـاین عاریتی	امّـتان را دور کـرد از امّتی
من غلام آنکه اندر هر ربـاط	خویش را واصل نداند بر سباط ...
هر در و دیوار گوید روشنم	پـرتو غیری ندارم این منم
پس بگوید آفتاب ای نارشید	چونکه من غارب شوم آید پدید

(همان: ۱۴۵)

مولوی با تکیه بر استدلال‌های گوناگون، تشبیهاتی که میان دنیای عقلانی و دنیای بیرونی ایجاد می‌کند و مواردی دیگر، سعی دارد نهایت و عمق مسئله را نشان داده، فرضیات احتمالی را نیز مطرح کند که ممکن است سدّ راه و مانع تفکر درست و تشخیص سره از ناسره باشد. زمانی در تفسیر مثنوی و ذیل «یاهو کرد»، از اصطلاح «اهل / ناهل» استفاده می‌کند: «سایه‌ای از حکمت الهی آن مرد نگون‌بخت را گمراه کرد. یعنی آن کاتب وحی که به دام غرور و خودبینی افتاد، چون ظرفیت و اهلیت نداشت پرتوی از ط حکمت الهی او را به کژی کشاند.» (زمانی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۹۳۹)

در ادامه همین مبحث مولوی از طبیعت کمک می‌گیرد و با استفاده از رویش سبزه و گیاهان، این‌گونه نتیجه می‌گیرد:

نطق آب و نطق خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل
فلسفی منکر شود در فکر و ظن	گو بـرو سر را بر این دیوار زن
گوید او که پرتو سودای خلق	بس خیالات آورد در رای خلق

بلکه عکس آن فساد و کفر او این خیال منکری را زد بر او

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۴۵)

با توجه به استدلال مولوی، بازتاب وحی در جان کاتب قرآن، می‌تواند نتیجه‌ای از خیالات، خودبزرگ‌بینی، غرور و فهم نادرستی از مقوله خداشناسی و فهم کلام قدسی نیز باشد. بدین جهت با ذکر ادله فراوان، می‌خواهد این نوع انحرافات نامحسوس را نیز نشان دهد. «مولانا به فلسفی که نطق آب و خاک و وجود عالم ماورای حس را انکار می‌کند می‌تازد و نشان می‌دهد که معرفت آن بیچاره از پرتو نور عارف است. درون خود او جز کفر و تیرگی نیست. وقتی باطن وی برملا می‌شود معلوم می‌گردد که او نیز مثل ابلیس با تمام دعوی که دارد جز رسوایی عایدش نیست.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۱۹۱)

گروهی از صاحب‌نظران، عبدالله بن سعد بن ابی السرح را اولین کتب وحی دانسته‌اند و از صفات نیکوی او مانند خوش‌خط و باسوادبودن یاد کرده‌اند. گروهی دیگر از او با عنوان کاتب فرعی یاد کرده‌اند و تأکید عمده‌شان بر انحراف فکری ابی سرح و مداخله‌ای است که در متن قرآن انجام داده است. مانند علی بن عثمان هجویری. چنانکه ذیل مبحث «متون قرآن‌پژوهی» عنوان کردیم در منابع مختلف از کاتبان وحی، اصلی و فرعی بودن آنان، کتابت وحی در زمان پیامبر، ابوبکر و عثمان و نظارت حضرت علی (ع) بر کتابت کاتبان سخن گفته شده است. می‌توان گفت در هیچ یک از منابع از عبدالله بن ابی السرح به عنوان اولین کاتب قرآن سخنی به میان نیامده است. «از انس بن مالک سوال کردم چه کسی قرآن را جمع‌آوری کرد او گفت: چهار نفر که همگی از انصار بودند ابن ابی کعب، زید بن ثابت، معاذ بن جبل و ابوزید.» (ترمذی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۳۳۱)

«عثمان پرسید: کدام بهتر می‌نویسد؟ گفتند: زید، سپس پرسید: کدام فصیح‌تر هستند: گفتند: سعید. آنگاه گفت: سعید املا کند و زید بنویسد و برای املا از ابی بن کعب کمک گرفتند.» (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۳۹)

نکته دوم اینکه، داستان افزودن آیه‌ای به متن قرآن کریم، بر ساختن مخلفان شکل‌گیری تمدن اسلامی در جامعه سنتی عربستان بدوی باشد. در مطالعه تاریخ سیاسی صدر اسلام به این نوع مزاحمت‌ها یا ایجاد شک و تردید در قرآن و شخصیت پیامبر برمی‌خوریم مانند: «تحریم شنیدن قرآن ... ایجاد هیاهو و جنجال هنگام شنیدن قرآن، اسطوره، افسانه و شعر شمردن قرآن، سرگرم کردن مردم به وسیله معرکه‌گیری چون نصر بن حارث و نقل داستان‌های مردم‌پسند، تردید در وحیانی بودن قرآن، ترویج افسانه‌های منطقتیزی چون افسانه غرائیق.» (نصیری، ۱۳۸۹: ۸۹-۹۰)

«نضر بن حارث حارث آن حضرت نشسته حکایات و روایات تاریخی ایرانی را که فراگرفته بود برای آنها خوانده می‌گفت حکایات من بهتر از قصه‌های محمد است.» (فیضی، ۱۳۴۱: ۲۶)

نتیجه

در تحلیل اخبار و نظر نویسندگان، ادیبان، شاعران و عارفان مختلف به سه نتیجه مهم دست می‌یابیم. ۱. برخی وجود ابی سرح و عملی را که انجام داده کاملاً قبول کرده، دست به داوری درباره او زده‌اند. وجود او یا کار او را نفی نکرده‌اند؛ اما نظریه‌های مختلفی را بیان داشته‌اند. نویسنده تاریخ قرآن، همانند دیگر اخبار یا حقایق صدر اسلام، به شخص او و عملی که انجام داده اشاره کرده، حس درونی و اعتقادی خود را به وی نیز بیان کرده است. مولوی، این رفتار او را نتیجه نوعی بازتاب اشراقی و عرفانی می‌داند و معتقد است که همنشینی با کان وحی یا تابش اشعه‌های وحی نبوی، وجود ابی سرح را با نور خداوند آمیخته و جسارتی در وی ایجاد کرده تا چنین ادعای وحیانی کند و خود را هم‌ردیف پیامبر پندارد. نکته مهمی که در روایت‌های مربوط به ابی سرح در منابع وجود دارد این است که تقریباً روایت‌ها و نوع روایت‌ها یکسان هستند، یعنی در دیدگاه تمام راویان، کاری که عبدالله بن سعد انجام داده، اضافه کردن آیه ۱۴ به سوره مؤمنون است و تغییر در تعدادی از عبارت‌های قرآنی؛ اما اینکه این خبر موثق است و چنین فردی و چنین عملی حتماً وجود داشته است، اظهار نظر کرده، فقط به ذکر آن پرداخته و عبور کرده‌اند.

۲. با توجه به تفسیرها، روایت‌های مفسران با فرقه‌ها و گرایش‌های مختلف فلسفی و عقیدتی، نیز کتاب‌هایی درباره تاریخ قرآن و مسایل مربوط به آن، نامی از عبدالله ابن ابی السرح برده نشده است. به سخن دیگر، به‌صراحت نامی از او برده نمی‌شود. عدم نام‌بردن از وی، علت‌های مختلفی دارد: این فرد هویت تاریخی خاصی ندارد. ۲. ممکن است اختلافاتی که در ضبط یا خوانش قرآن در دوره اولیه جمع‌آوری آن وجود داشت، منجر به وقوع داستان‌پردازی و خلق افراد و واکنش‌ها یا عملکردهای آنها شود. ۳. ممکن است این فرد وجود تاریخی داشته باشد و از اولین کاتبان وحی به شمار می‌رفته است؛ اما قرائتی که از آیات آفرینش انسان داشته و به تمجید خداوند زبان گشاده است، اهمیت تاریخی نداشته و نویسندگان و محققان با پی بردن به کم‌اهمیت بودن موضوع از ذکر آن خودداری کرده‌اند.

۳. با در نظر گرفتن این حادثه تاریخی و با توجه به عصمت قرآن و راه‌نیافتن تحریف و تغییر در کوچکترین اجزاء آن، نمی‌توان پذیرفت که آیه‌ای، کلمه‌ای، عبارتی یا حرفی را غیر از وحی خداوند در قرآن کریم وارد شده است از طرف دیگر، آیه ۱۴ سوره مؤمنون، از آیات قرآن به شمار

می‌رود و هیچ نفیی درباره آن وجود ندارد. با توجه به این مسایل و دیگر جنبه‌های آن به نظر می‌رسد نظر جلال‌الدین محمد مولوی صائب‌ترین و درست‌ترین دیدگاه باشد. او نیز عبدالله بن سعد را کافر و گمراه تلقی کرده، اعتراض خود را به وی بیان داشته است؛ اما پیش‌دستی کردن بر خوانش آیه پیش از آنکه پیامبر بخواند و او بنویسد، ناشی از پرتو وحی می‌داند. آیه را جبرئیل امین بر قلب پیامبر نازل کرده است؛ اما عبدالله بن مسعود به سبب غرق شدن در دریای نور الهی و پژواک اشعه وحی و حریم خداوندی بر جان او، نوعی الهام را در خود احساس کرده، آیه نازل شده را خوانده است. از دیدگاه دینی یا ایدئولوژی نمی‌توان همه مردم را ذیل این نوع احساسات جمع کرد و بروز این نوع حالت‌ها را روا دانست؛ اما چون عبدالله در پیشگاه پیامبر و زیر سایه وحی الهی املاء می‌کرد این اتفاق نادر در جهان اسلام افتاده و پیامبر با اینکه بر این فرد خشم گرفته، او را رانده است و عبدالله نیز خود به شک افتاده، ادعای نزول وحی داشته است؛ اما هیچ عبارت یا آیه‌ای غیر از کلام وحی در قرآن وارد نشده است.

منابع

۱. عبدالحکم، عبدالرحمن بن عبدالله مصری (۱۴۱۱ق.)، *فتوح مصر و اخبارها*، قاهره، مکتبه ندبولی.
۲. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۹۸م)، *فتوح البلدان*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۳. بل، ریچارد (۱۳۸۲)، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، (بازنگری و بازنگاری ویلیام مونته‌گمری وات)، ۴. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه.
۵. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۰ق.)، *الجامع الصحیح*، بیروت، دار الحیاء التراث العربی.
۶. رامیار، محمود (۱۳۸۴)، *تاریخ قرآن*، تهران، امیرکبیر.
۷. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲)، *نردبان شکسته*، تهران، سخن.
۸. زمانی، کریم (۱۳۹۸)، *شرح جامع مثنوی معنوی* (دفتر اول)، تهران، اطلاعات.
۹. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۴ق.)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار ابن کثیر.
۱۰. شهیدی، سیدجعفر (۱۳۵۱)، «عبدالله بن ابی سعد»، *یغما*، ش ۲۹۳، ۶۵۸-۶۶۷.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق.)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. طبرسی، فضل بن احمد (۱۳۷۲)، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، ناصرخسرو.

۱۳. عتیق نیشابوری، ابوبکر (۱۳۸۱)، *تفسیر سورآبادی (تفسیر التفاسیر)*، به تصحیح سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو.
۱۴. فیضی، محمدعلی (۱۳۴۱)، *دیانت اسلام (از مجموعه تاریخ ادیان)*، طهران، بی‌نام.
۱۵. محمدی، محمدعلی (۱۴۰۲)، «خوانشی انتقادی از گزارش‌های تاریخی تغییر قرآن توسط عبدالله بن ابی سرح»، *نشریه علمی پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام*، سال پانزدهم، شماره ۵۶، بهار، ۱۴۷-۱۷۲.
۱۶. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۲)، *تاریخ قرآن*، تهران، سمت.
۱۷. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، التمهید.
۱۸. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۲)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران، هرمس.
۱۹. میدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۶)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.
۲۰. ناصری طاهری، عبدالله. (۱۳۷۹). *فاطمان در مصر*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۱. نصیری، محمد (۱۳۸۹)، *تاریخ تحلیلی صدر اسلام*، قم، دفتر نشر معارف.
۲۲. واحدی، ابوالحسن علی بن احمد (۱۴۱۱ق)، *اسباب النزول القرآن*، تحقیق کمالا بسیونی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۳. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۳)، *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، تهران، سروش.
۲۴. یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۲)، *تاریخ یعقوبی*، مترجم، ابراهیم آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آیت‌الله سیستانی و مصطفی‌الاعظمی پیرامون تاریخ تدوین حدیث و تأثیر آن بر اعتبار تراث حدیثی فریقین

محسن سعیدی فاضل^۱

سید محمود طباطبایی^۲

ایوب اکرمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶، صفحه ۱۱۵ تا ۱۳۱ (مقاله پژوهشی)

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث در تاریخ تدوین حدیث، مسئله درجه اعتبار تراث حدیثی شیعه و اهل سنت است. از دیرباز اعتبار بیشتر کدام یک از این دو تراث حدیثی، مسئله‌ای چالش‌برانگیز میان شیعه و اهل سنت بوده است. برخی پژوهشگران اهل سنت درباره اعتبار تراث حدیثی‌شان و دفع اشکالات وارد شده به آن به دفاع و استدلال روایی در پرتو تاریخ حدیث پرداخته‌اند. این پژوهش با روش مطالعه تحلیلی-تطبیقی درصدد واکاوی دیدگاه‌های دو عالم سرشناس شیعه و سنی، یعنی آیت‌الله سیدعلی سیستانی و محمد مصطفی‌الاعظمی درباره تاریخ تدوین حدیث است. یافته‌های پژوهش براساس دیدگاه این دو، نشان می‌دهد تراث شیعی از درجه اعتبار بالاتری برخوردار است. نیز به همراهی نسبی آرای برخی مستشرقان، مانند ژوزف شاخت^۴ با دیدگاه شیعه در این زمینه و نیز معتبرنبودن نظرات امثال اعظمی در اعتبار حداکثری احادیث اهل سنت می‌توان اشاره کرد. **کلیدواژه‌ها:** آیت‌الله سیدعلی سیستانی، محمد مصطفی‌الاعظمی، حدیث شیعه، حدیث اهل سنت، تدوین حدیث.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران: samohsen09@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، ایران: sadeghzadeh-t@um.ac.ir

۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (همکار)، ایران: akrami-a@um.ac.ir

4. Josef Schacht

درآمد

مسئله «تدوین حدیث و منع از آن»، از مسائل بنیادین در حوزه علوم حدیث و شناخت اعتبار تراث حدیثی است که ریشه در عصر نبوی داشته و تا زمان خلفا و پس از آن امتداد یافته است. در تراث حدیثی اهل سنت، روایات نبوی در باب تدوین و منع آن، آرای مختلف را ارائه می‌دهند که بررسی و ترجیح یکی بر دیگری، نیازمند تحقیق و مذاقه است. مهم آن است که بدانیم منع تدوین حدیث، «اعتبار تراث حدیثی» را با چالش‌های جدی مواجه می‌سازد. فرضیه این پژوهش آن است که حدیث اهل سنت، به تبعیت از مکتب خلفا، به شدت با این چالش روبروست و اعتبار این تراث را متزلزل کرده است؛ در حالی که تراث حدیثی شیعه از چالش منع تدوین و به تبع آن کاهش اعتبار از این حیث مصون است.

به هر روی، یکی از مسائل اساسی بحث این است که آیا اصلاً منع تدوین حدیث، روی داده است یا خیر؟ و در صورت وقوع، در چه بستری بوده و کدام تراث را زیر سؤال می‌برد؟ در دوران معاصر، بحث‌های دامنه‌داری در این خصوص مطرح شده و یکی از اشکالات برخی مستشرقان، از جمله ژوزف شاخت بر سنت همین مسئله است. او به دلیل منع و عدم تدوین حدیث، اعتبار سنت و تراث حدیثی را نمی‌پذیرد. در مقابل، برخی حدیث‌پژوهان سنت‌گرای اهل سنت، از جمله اعظمی، به دفاع از سنت و تراث اهل سنت پرداخته‌اند.

این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی برای نخستین بار به بررسی تطبیقی نظرات آیت‌الله سیدعلی سیستانی و محمد مصطفی الأعظمی می‌پردازد. توجه به دیدگاه آیت‌الله سیستانی از آن روست که وی یکی از حدیث‌پژوهان معاصر شیعه در باب تاریخ تدوین حدیث و دارای نوآوری‌ها و تحلیل‌هایی بدیع است. وی این مسئله را در تاریخ تدوین حدیث با نگاهی جامع به مباحث حدیثی با رویکرد تاریخی-حدیثی و به شکل مقارن با اهل سنت تحقیق کرده است و در این زمینه صاحب نوآوری‌هایی مهم، مانند تقسیم‌بندی ادوار حدیثی است (سیستانی، ۱۴۴۱: ص ۵ به بعد).

از طرف دیگر، اعظمی نیز یکی از علمای معاصر و از اندیشمندان سنت‌گرای حدیثی اهل سنت است که در مقابل نوگرایان سنتی منتقدی، همچون ابوریه و خاورشناسانی همچون جوزف شاخت، به دفاع سرسختانه و تمام‌قد از تراث اهل سنت پرداخته است. وی می‌کوشد تمام اشکالات بر تراث حدیثی اهل سنت را دفع کند.

نتیجه بررسی این دو دیدگاه، فقر اعتبار فی الجمله تراث حدیثی اهل سنت و فزونی اعتبار تراث حدیثی شیعی است. اعظمی برای دفع این اشکال می‌کوشد احادیث منع را به چالش بکشد؛ اما در این بررسی تطبیقی روشن می‌شود که ادعای او با مبانی مقبول اهل سنت منافات دارد.

بخش اول. بررسی دیدگاه آیت‌الله سیستانی

۱. دیدگاه آیت‌الله سیستانی درباره جمع حدیث و ادوار جوامع حدیثی

۱/۱. جمع حدیث

آیت‌الله سیستانی برای اثبات وجود تدوین حدیث در زمان پیامبر (ص) (در سنت اهل بیت و نه خلفا) از پنج عنوان نام می‌برد (سیستانی، ۱۴۴۱: ۶):

الف. صحیفه رسول/الله (ص) (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۸۸/۴)؛

ب. الجامعه کتابی است به املاي رسول‌الله (ص) و خط علی (ع) بوده که در آن تمام حلال و حرام بیان شده است (صفار، ۱۴۴۰: ۲۲۴/۱)؛

ج. جفر و روایات داله بر آن (همان، ۱۵۵/۱)؛

د. مصحف فاطمه (همان، ۱۵۰/۱) که در روایات فقهی نیز به آن اشاره شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵۹۷/۳)؛

هـ. کتاب علی (کلینی، ۱۴۲۹: ۴۱/۱ و ۴۰۷).^۵

۱/۲. ادوار جوامع حدیثی

آیت‌الله سیستانی ادوار تدوین حدیث را به پنج دوره تقسیم می‌کند که به تناسب پژوهش حاضر، فقط به دو دوره اول اشاره می‌شود:

دوره اول (حیات پیامبر): پیامبر (ص) با تعبیر گونه‌گون اهمیت بحث تدوین و کتابت را مطرح می‌نماید؛ از جمله اهمیت قائل شدن و محوریّت برای کتابت در تعلّم، تا آنجا که فدیّه اسیران بی‌چیز را تعلیم نوشتن به ده نوجوان اهل مدینه قرار داد. همچنین اهمیت به کتابت و یاری کتابت به حافظه در آیاتی نظیر: «قَالَ عَلِمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى» (طه: ۵۲) و روایتی چون «قَيَّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابَةِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۱) «روایه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسك بالكتب» (سیستانی، ۱۴۴۱، ۵-۶)

دوره دوم (اندکی پس از وفات پیامبر): پس از وفات پیامبر و در زمان حکومت خلفای نخستین، برای منع تدوین حدیث نبوی اقداماتی انجام شد؛ از جمله: منع کتابت حدیث توسط جماعتی که در رأس آنها عمر بن خطاب بود. این منع حتی شامل فرموده رسول‌الله (ص) در آخرین لحظات هم شد که می‌خواست چیزی را بفرماید که منع از ضلالت امت کند (صحیح بخاری، بی‌تا، ۱: ۳۷، به نقل از

۵. ظاهراً تأکید بر وجود این کتاب در دوره معاصر را مدیون مجله المنار (۱ جمادی‌الثانی ۱۳۳۲، شماره ۳۵۰) هستیم.

سیستانی، ۱۴۴۱: ص ۱۴). مورد دیگر، سوزاندن احادیث توسط ابوبکر و عمر بود (ذهبی، ۱۹۸۷: ۵/۱، به نقل از ابوریه، ۱۴۱۶: ص ۵۲).

۲. دیدگاه آیت‌الله سیستانی درباره اسباب منع تدوین حدیث

آیت‌الله سیستانی اسباب منع تدوین حدیث را به این شکل دسته‌بندی می‌کند (سیستانی، ۱۴۴۱: ص ۱۷):

۲/۱. اختلاف بین مردم

ذهبی در تذکره الحفاظ نقل کرده که ابوبکر گفت: «إِنَّمَا تَحَدَّثُونَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَحَادِيثَ وَتَخْتَلِفُونَ فِيهَا وَالنَّاسُ بَعْدَكُمْ أَشَدَّ اخْتِلَافًا فَلَا تَحَدَّثُونَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا»؛ شما از رسول خدا احادیثی نقل می‌کنید و در آن اختلاف دارید و مردم بعد شما [که از عصر رسول‌الله دورتر می‌شوند] اختلافشان هم بیشتر می‌شود، پس از پیامبر حدیث نقل نکنید (ذهبی، ۱۹۸۷: ۱/۲ و ۳).

آقای سیستانی در رد این بهانه دو دلیل می‌آورد: اول اینکه اگر این دلیل را قبول کنیم، خود قرآن را هم باید کنار بگذاریم؛ زیرا قرآن نیز موجب اختلاف می‌شود؛ مثل آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷) که عده‌ای را در مقابل علی (ع) شوراند. دلیل نقضی دیگر اینکه خود قرآن امر به «اتِّبَاعِ» از امر پیامبر می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹). وقتی پیامبر امر به کتابت کرده، اجتهاد در برابر نص جایگاهی ندارد.

۲/۲. مهجور شدن قرآن

در منابع تاریخی نقل است که عمر گفت: «من می‌خواستم سنت‌ها را بنویسم، ولی یادم آمد که گذشتگان کتابی نوشتند و به آن تکیه کردند و کتاب خدا را فراموش کردند و ترک گفتند. به خدا قسم که من کتاب خدا را با چیزی مخلوط نمی‌کنم (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱/۲۷۴).

از نظر آقای سیستانی، این بهانه نیز نمی‌تواند دلیلی موجه باشد؛ زیرا صرف اینکه عده‌ای به کتاب خود روی آورند و کتاب خدا را کنار زدند، دلیل منع کتابت حدیث نمی‌شود. علاوه بر این، سنت پیامبر شارح قرآن است و کتابت آن موجب احاطه بر قرآن و اهمیت دادن به قرآن است.

۲/۳. آمیخته شدن حدیث با قرآن

طبق نقل بیهقی، عمر در ادامه جمله‌ای که در مورد قبل ذکر شد، گفته است: «وإني والله لا البس كتاب الله بشيء أبداً»؛ من قرآن را با چیزی نمی‌پوشانم /مخلوط نمی‌کنم /مشتبه نمی‌سازم و به همین دلیل از حدیث منع نمود. (بیهقی، ۱۴۳۴: ۴۰۷)

این تعلیل نیز ضعیف است؛ زیرا قرآن با اسلوبی خاص از کلام آدمی متمایز است و با فصاحت و بلاغت و روش خاصش از سایر احادیث مجزاست؛ یعنی بین کلام خدا و کلام رسول خدا فرقی قابل توجه و مشخص وجود دارد. (رضائی اصفهانی، ۱۴۰۰: ۲۴)

همچنین باید افزود که احادیث را با عنوانی غیر از قرآن، یعنی سنن رسول خدا (ص) کتابت می‌کنند، به‌طوری‌که با هم مخلوط نشوند.

بر فرض که این دلیل را قبول کنیم، امکان این اختلاط تا قبل از ارسال مصحف‌ها به بلاد وجود داشته و بعد از آن، دیگر شبهه اختلاط پیش نمی‌آید (معرفت، ۱۳۷۵: ۹۶-۱۱۲) که بگویند: «فلاتصدوهم بالأحادیث عن رسول الله و أنا شریککم»؛ مردم را با حدیث پیامبر (ص) از خود پیامبر [که اینجا منظور قرآن است] باز ندارید درحالی‌که من شریک شمایم! (ذهبی، ۱۹۸۷: ۷/۱). پس چرا صدسال و حتی پس از ارسال مصاحف بلاد، منع حدیث در مکتب خلفا ادامه داشت؟

۲/۴. تسلط بر مردم و حکومت بر آنان

عمر عده‌ای را به زندان انداخت و دلیل آن روایت چیزهایی بود که به‌زعم او خلاف مصلحت حکومت بود. او گفت: «ما می‌دانیم که چه چیزی از احادیث را بگیریم و چه چیزی را رد کنیم» (متقی‌هندی، ۱۴۰۱: ۱/۲۹۳).

آیت‌الله سیستانی می‌گوید: این علت تامه و واقعی برای منع آنها از کتابت حدیث است؛ زیرا اگر احادیث نبوی جمع‌آوری و بین مردم منتشر می‌شد، آنها قادر نبودند بر مردم تسلط پیدا کنند (سیستانی، ۱۴۴۱: ۲۲).

۳. دیدگاه آیت‌الله سیستانی درباره آثار و نتایج منع حدیث

در ادامه به نتایجی که بر منع تدوین حدیث مترتب شده است می‌پردازیم تا اشکالات بر تراش حدیثی اهل سنت از این حیث روشن شود. این نتایج به نوعی، رديه‌ای بر استنتاجات افرادی مانند اعظمی است که خواهد آمد.

۳/۱. پایه‌گذاری بدعتی صدساله (سیستانی، ۱۴۴۱، ۲۳).

از عثمان روایت شده که او نیز منهج و راه خلیفه راشد، عمر بن خطاب را تبعیت کرد و از نقل زیاد حدیث، منع کرد. محمود بن لبید گفت: «شنیدم عثمان بر منبر می‌گفت: جایز نیست بر کسی حدیثی از پیامبر نقل کند که در زمان ابوبکر و عمر نشنیده باشم». معاویه نیز از مشایخ خود در این باب تبعیت کرد و می‌گفت: «پرهیزید از روایات رسول خدا (ص)، مگر آنچه در زمان عمر نقل شده است؛ زیرا عمر مردم را در راه خدا و برای او می‌ترساند» (السنة قبل التدوین، ۱۴۰۲: ۹۷).

دلیل معیار قراردادن عهد عمر در جواز نقل حدیث نیز واضح است؛ زیرا مردم در عدم نقل حدیث از حاکمان تبعیت می‌کردند و خود از سخن گفتن در امر دین طفره می‌رفتند تا جایی که ابن ابی لیلی می‌گوید: «من ۱۲۰ نفر از انصار را در این مسجد دیدم که هیچ حدیثی نقل نمی‌کردند، جز اینکه دوست می‌داشت برادرش در سخن گفتن (و نقل حدیث) او را کفایت کند (و دیگر لازم نباشد او سخنی بگوید)؛ (ما منهم من احد يحدث بحديث إلا ودَّ أن أخاه كفاه الحديث)» (سنن دارمی، ۱: ۵۳).

۳/۲. ایجاد احادیث ساختگی و دروغین (سیستانی، ۱۴۴۱: ۲۳-۲۴)

یکی از پیامدهای منع تدوین، امکان دروغ‌پردازی در احادیث و در نتیجه انتشار احادیث ساختگی بود؛ زیرا وقتی احادیث مضبوط و مدوّن نباشد، آشوب و بی‌ضابطگی رخ می‌دهد. امام علی(ع) در جواب کسی که از احادیث دروغ و اختلاف احادیث در دست مردم سؤال کرد، گفت: «همانا بر رسول خدا دروغ بستند در زمان خودش تا اینکه پیامبر ایستاد و گفت: ای مردم! دروغ‌بستن بر من زیاد شده، پس هرکس عمداً بر من دروغ بزند، جایگاه او پر از آتش می‌شود. اما بعد از این هم دروغ‌گویان بر ایشان دروغ‌ها بستند» (مسند حنبل، ۱۴۲۱: ۱۲/۳).

۳/۳. ایجاد وهم در احادیث موجود در حافظه (سیستانی، ۱۴۴۱، ۲۵)

از چالش‌هایی که بر اثر منع تدوین حدیث ایجاد شد، رخنه و نفوذ وهم و خیال به احادیثی بود که مسلمین تنها به حافظه خود سپرده بودند و از نوشتن آنها منع شده بودند. در ادامه حدیث پیشین، امام علی(ع) نوع دوم از راویان را این چنین توصیف می‌کند: «فردی که از رسول خدا چیزی شنیده که دقیق حفظ نکرده و درباره آن دچار اشکال و وهم شده و تعمّدی بر دروغ ندارد و طبق همان عمل می‌کند و می‌گوید این را از رسول خدا (ص) شنیدم. اگر مردم می‌دانستند که او دچار وهم شده، از او قبول نمی‌کردند» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۳/۱). اگر احادیث مدوّن و مکتوب بود، این اتفاق به حداقل می‌رسید.

۳/۴. جهل به ناسخ (سیستانی، ۱۴۴۱: ۲۵-۲۶)

حضرت علی(ع) در ادامه حدیث پیشین می‌فرماید: «و فرد سوم کسی است که از رسول خدا چیزی را شنیده است که رسول‌الله (ص) به آن چیز امر کرده و سپس از آن نهی کرده است، ولی آن فرد از این نسخ بی‌اطلاع است و نمی‌داند [یعنی نهی به او نرسیده است] یا از آن نهی شده بود و بعداً به آن امر شده و نمی‌داند [یعنی امر به او نرسیده]. منسوخ را شنیده، ولی ناسخ را ندیده و نشنیده و حفظ نکرده و اگر ناسخ را می‌دانست، از منسوخ دست می‌کشید (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۳/۱).

۳/۵. ورود ناقلان ناشایست (سیستانی، ۱۴۴۱: ۲۶-۲۷).

به مرور زمان، بسیاری از حفاظ از دنیا رفتند یا چیزهایی را که حفظ کرده بودند، به مرور فراموش کردند یا شرایط و قیود حدیث را از یاد بردند. وقتی که این منع و سختگیری در آن کمتر شد، از آن حافظان کسی نمانده بود. در این برهه، شوربختانه کسانی به امر روایت پرداختند که در زمان رسول خدا کودک بودند؛ مانند ابوهریره و ابوسعید خدری (ابن حزم، بی تا: ۲۰۳) و ابن عباس که محمود ابوریه درباره او می گوید در بین صحابه او بیشترین حدیث را از پیامبر نقل کرده است؛ درحالی که ۱۹ ماه بیشتر با پیامبر مصاحبت نکرده است. او نیز می گوید: علمای حدیث گفته اند که ابوهریره اهل تدلیس در حدیث بوده است (ابوریه، ۱۴۱۶: ۲۰۸ و ۲۱۰).

۳/۶. اختلاف در قضاوت (سیستانی، ۱۴۴۱، ۲۷-۲۹)

از آنجا که محور قضاوت در محاکم اسلامی احادیث رسول الله بود، عدم ضبط مکتوب سبب تعارض روایات منقول و اختلاف در امر قضا شد.

۳/۷. ورود اسرائیلیات در احادیث (همو: ۲۹-۳۰)

منظور از اسرائیلیات برساخته های هدفمند نومسلمانی؛ چون کعب الاحبار، وهب بن منبه، محمد بن کعب قرظی، ابن جریج، عبدالله بن عمرو عاص و غیر ایشان است که در تفسیر آیات قرآن و در ردیف روایات معتبر قرار می گرفت. این اسرائیلیات، از منابع دست دوم و غیراصیل یهود یا حتی برساخته و جعل خودشان وارد احادیث بود (معرفت، ۹۷/۱۳۹۴: ۲ تا ۱۰۹).

۳/۸. ظهور حلقه های داستان سرایان (سیستانی، ۱۴۴۱: ۳۰-۳۲)

از دیگر آفات مترتب بر منع تدوین حدیث، فتح بابی نو برای داستان سرایان و افسانه گویان و راه یافتن این قصه ها به روایات اسلامی بود؛ همچنان که در بعضی احادیث، از نشستن با داستان سرایان و ترک مجالست با آنها نهی شده است (عاملی، ۱۴۲۶: ۱/ ۱۵).

محمد عجاج خطیب در کتاب *السنه قبل التدوین* می نویسد: «به وجود آمدن حلقه های داستان سرایان و وعاظ، در اواخر عهد خلافت راشدین بود و این حلقه های داستان سرائی بعد از آن در مساجد مختلف سرزمین های اسلامی زیاد شد. بعضی قصه گویان چیزی برایشان مهم نبود، جز آنکه مردم دور آنان جمع شوند. پس آنچه را دوست داشتند و باب طبع و میل و گرایش آنها بود، برای مردم می بافتند و احساسات آنها را تحریک می کردند. بالای عظیم آنجا بود که بر پیامبر (ص) دروغ می بستند و احساس گناه نمی کردند» (خطیب، ۱۴۰۲: ۲۱۰).

۴. دیدگاه آیت‌الله سیستانی درباره ادله منع تدوین حدیث

آیت‌الله سیستانی منع تدوین را امری اثبات‌شده می‌شمرد و آن را از ادله ضعف و بی‌اعتباری فی‌الجملة حدیث اهل سنت می‌داند. ایشان به این مطلب از کتاب *فجر الاسلام* استشهاد می‌کند که خلفای اموی به شرایع دینی اهتمامی نداشتند (مگر کمی از آنها مثل عمر بن عبدالعزیز). پیشرفت شرعیات زیر پرچم آنها مانند زمان عباسیان نبود و علما نیز مانند دوران بنی‌عباس با آنها ارتباط نداشتند (مگر افراد کمی همچون ابن‌شهاب زهری) (محمد امین، ۱۹۶۹: ۲۴۸). به همین دلیل، عمر بن عبدالعزیز خواست آبروی ازدست‌رفته را جبران کند و کاری کند که بنی‌امیه را از سقوط نجات دهد و در نتیجه به کارهایی همچون ممنوعیت سب علی (ع)، رد فکک به اهل بیت (ع)، بازکردن باب مشارکت با خوارج و امر به تدوین حدیث اقدام کرد. او به والی خود در مدینه، محمد بن ابی‌بکر بن محمد بن عمرو بن حزم خزرجی نامه نوشت و گفت: «أنظر ما كان من حديث رسول الله (ص) و حديث عمره بنت عبد الرحمن فاكتبه، فإني قد خفتُ دروس العلم و ذهاب أهله» (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۰۲/۸)؛ به احادیث رسول الله (ص) و احادیث عمره دختر عبدالرحمن [از شاگردان عایشه] نظر کن و بنویس، که من از نابودی علم و از بین رفتن اهلش می‌ترسم.

در جای دیگر از عکرمه بن عمار آمده است که گفت: شنیدم نامه عمر بن عبدالعزیز را که نوشت: «أما بعد، امر کرد اهل علم را به اینکه علم را در مساجدشان نشر بدهند؛ زیرا که سنت، مرده است (رامهرمزی، ۱۴۰۳: ۶۰۳). از آنجا که این عمل عمر بن عبدالعزیز مخالف با سیره شیخین و صد سال بر همین منوال طی شده بود، بعضی علما در این امر با او مشکل داشتند؛ از جمله از زهری نقل شده که گفت: «ما بر کتابت علم کراحت داشتیم، ولی سلطان ما را مجبور کرد و ما هم خوش نداشتیم که مخالفت کنیم» (دارمی، ۱۴۳۴: ۱۱۰/۱).

بخش دوم. بررسی دیدگاه اعظمی

۱. دیدگاه اعظمی در قبال برخی خاورشناسان و نوگرایان اهل سنت

دکتر محمد مصطفی الأعظمی یکی از اندیشمندان سنت‌گرای حدیثی اهل سنت است که در مقابل خاورشناسانی، همچون جوزف شاخت و نوگرایان سنی منتقدی، همچون ابوریه برخاسته و به دفاع سرسختانه و تمام‌قد از تراث اهل سنت پرداخته است. او سعی می‌کند تمام اشکالات بر تراث حدیثی اهل سنت را دفع کند.

اعظمی در دفاع از دیدگاه مرسوم و سنتی اهل سنت، به دو جریان فکری (یا شخصیت) واکنش نشان داده است:

جریان اول: ژوزف شاخت^۶ و مستشرقان

اعظمی کتاب *دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ* را با نقل و نقد آراء جریان استشراق آغاز می‌کند و می‌گوید: «مستشرقان زمان قابل توجهی را صرف مطالعات ادبی و تاریخی عهدین کردند؛ اما تا مدت‌ها به بررسی تراث اسلامی و احادیث نبوی روی نیاوردند و شاید اولین تلاش مهم توسط مستشرق مشهور، ایگناس گلتسیهر انجام شد که نتایج تحقیقات خود را در سال ۱۸۹۰ میلادی با عنوان: *مطالعات اسلامی*^۷ (به آلمانی) منتشر کرد» (اعظمی، ۱۴۰۰: ۷۲).

شاخت می‌گوید: صحیح‌بودن حتی یکی از احادیث فقهی بسیار مشکل است و این احادیث از نیمه اول قرن دوم به بعد در میان مردم رواج یافته است. پس با توجه به این اقوال می‌توانیم نتیجه بگیریم که نظر شاخت - تدوین حدیث به دست زهری و نبود احادیث فقهی قبل از عمر بن عبدالعزیز - کذب و افتراست» (همان: ۷۲).

اعظمی برخی دلایل روایی مستشرقان را برای عدم تدوین حدیث در زمان صحابه برمی‌شمرد؛ اما در ادامه می‌نویسد: در روایات منقول در این زمینه تناقضی ظاهری می‌یابیم.

اعظمی برای بررسی نظرات مختلف و تعیین مبنای خود از بزرگان اهل سنت به خطیب بغدادی اشاره می‌کند. او یکی از کسانی است که به این موضوع پرداخته است. هیچ کتابی در دست ما نیست که در این زمینه از کتاب «*تقیید العلم*» خطیب پیشی بگیرد. او کتاب خود را به سه بخش تقسیم می‌کند:

بخش اول کتاب او به کراحت نوشتن اختصاص دارد. در فصل اول این بخش به نهی رسول خدا (ص) از نوشتن علم پرداخته است. در فصل دوم، نام شش تن از صحابه را می‌یابیم که نسبت به آنها کراحت کتابت نقل شده است: ابوسعید خدری، عبدالله بن مسعود، ابوموسی اشعری، ابوهریره، عبدالله بن عباس و عبدالله بن عمر. در فصل سوم از دوازده تابعی نام برده می‌شود که نسبت به نگارش حدیث نقل شده کراحت داشتند.

در فصل اول از بخش دوم کتاب از سه صحابه نام برده شده که احادیثی از پیامبر (ص) را در نهی از کتابت نقل کرده‌اند: ابوسعید خدری، ابوهریره و زید بن ثابت (اعظمی، ۱۴۰۰: ۷۵-۷۶). او در ادامه به بررسی رجالی و درایی احادیث این سه تن می‌پردازد. حدیث ابوسعید خدری به دو صورت با الفاظ مختلف نقل شده است:

۶. از او آثاری به فارسی ترجمه شده است: از جمله: دیپاچه‌ای بر فقه اسلامی؛ ترجمه اسدالله نوری؛ هرمس؛ ۱۳۸۸.

7. Ignas Goldziher, *Muhammedanische Studien*.

طریق اوّل: همام عن زیدبن اسلم عن عطاءبن یسار عن ابوسعید خدری که رسول خدا (ص) فرمود: از من ننویسید و اگر غیر از قرآن از من نوشته شده محو کنید؛ اما می‌توانید از من حدیث نقل کنید و سرزنشی نیست. هر که به من دروغ ببندد (همام گفت: گمان کنم از روی عمد را گفت) جایگاه او در جهنم است.

طریق دوم: از عبدالرحمن بن زیدبن اسلم، از پدرش، از عطاءبن یسار، از ابوسعید خدری، گفت: از پیامبر خواستیم اذن در کتابت را؛ اما ایشان از دادن اجازه به ما امتناع کرد. این روایت ضعیف است؛ چنانکه در ضعف عبدالرحمن اتفاق نظر وجود دارد. ابن معین گفت: فرزندان زیدبن اسلم چیزی به حساب نمی‌آمدند. بخاری می‌گوید: عبدالله بسیار ضعیف است. نسائی گوید: او ضعیف است. پس این حدیث تنها از طریق همام پذیرفته می‌شود (همو، ۷۷). نیز درباره حدیث ابوهریره می‌گوید: «ساقطه الاعتبار» است (همو، ۷۸).

اعظمی در این راستا توجیهاتی می‌آورد تا اثبات کند منع حدیث یا نبوده و یا مصادیق کمی داشته است:

۱. احادیث نهی با احادیثی دیگر نسخ می‌شود که اجازه نوشتن احادیث نبوی را می‌دهد. نباید فراموش کرد که تنها یک حدیث صحیح وجود دارد که از نوشتن احادیث نبوی نهی می‌کند؛ زیرا می‌دانیم درباره این موضوع اختلاف وجود دارد (در رفع و وقف احادیث در سطور گذشته سخن گفتیم).

۲) ممنوعیت، مخصوص نوشتن غیر از قرآن همراه با قرآن بر روی یک تکه کاغذ از ترس خلط میان آنها بوده است و نه مطلق نوشتن.

جریان دوم: ابوریه و نوگرایان

اعظمی در بخش «سنت و منکران جدید آن» و با عنوان «تاریخچه نزاع» به منتقدان احادیث اهل سنت، از جمله محمود ابوریه می‌تازد و می‌نویسد: ... اما در مصر بر اساس سخن ابوریه، این نزاع به دوران محمد عبده برمی‌گردد. ابوریه می‌گوید: استاد امام محمد عبده - که خدا از او خشنود باد - می‌گوید: مسلمانان در این عصر، امامی جز قرآن ندارند و اسلام واقعی همان چیزی است که نسل اوّل، قبل از ظهور فتنه‌ها بر آن بوده‌اند. وی می‌گوید: تا این کتب هست [منظور کتاب‌های تدریس شده در الأزهر و مانند آن است که در پانوشت ذکر کرده است]^۸ این امت نمی‌تواند قد راست کند و قد

۸. این دوقلاب از خود اعظمی است.

راست نمی‌کند، مگر با روحی که در قرن اول وجود داشت که همان قرآن است و هر چیز دیگری حجابی است میان آن و علم و عمل (ابوری، ۱۴۱۶: ۴۰۵-۴۰۶ به نقل از اعظمی، ۱۴۰۰، ۲۶).

۲. دیدگاه اعظمی درباره حجیت خبر نبوی

اعظمی درباره حجیت اخبار نبوی می‌نویسد (اعظمی، ۱۴۰۰، ۲۵):

«و... فقام أبوشاه -رجل من الیمن- فقال: اکتبوا لی یا رسول الله! فقال رسول الله (ص): اکتبوا

لأبی شاه... (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۴: ۲۹۸/۱).

او همچنین به کتاب تنقید العلم/صفحه ۶۴ تا ۱۱۶ ارجاع می‌دهد که این احادیث در آنجا ذکر شده است:

قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَسْمَعُ مِنْكَ أَشْيَاءَ فَتَكْتُبُهَا؟ قَالَ: «اُكْتُبُوا وَلَا حَرَجَ» (خطیب بغدادی،

بی‌تا: ۷۳).

و نزد علی (ع) صحیفه‌ای از سخنان رسول خدا (ص) بود و او آن را در جعبه شمشیر خود نگه می‌داشت (ابوعبید، بی‌تا: ۲۴۱).

اعظمی یکی از نقاط اشتراک حجیت سنت نبوی بین شیعه و اهل سنت را در پذیرش اصل سنت نبوی می‌شمرد و می‌گوید: «و اما شیعیان فرقه‌های زیادی هستند ... و موجودین فعلی آنها در جهان اسلام اکثراً از شیعیان اثنی‌عشری هستند و سنت نبوی را قبول دارند؛ اما تفاوت ما با آنها در اثبات خود سنت است. از آنجایی که آنان پس از رحلت پیامبر (ص) بر تمام صحابه حکم ارتداد دادند، مگر چند نفر [منع اعظمی: رجال کشی، ص ۱۲-۱۳] که تعدادشان از سه تا یازده نفر بود، لذا احادیث نقل شده از این صحابه [ی مرتد] را قبول ندارند؛ بلکه فقط -طبق نظری که دارند- به روایات منقول از اهل بیت تمسک می‌کنند» (اعظمی، ۱۴۰۰، ۲۵).

۳. ادله و نتایج منع حدیث از دیدگاه اعظمی

اعظمی عدم تدوین حدیث در زمان پیامبر (ص) را نمی‌پذیرد و علت آن را «الاعراض أو عدم الاطلاع علی الاخبار الكثيرة التي تتعلق بالتدوين المبكر» (اعظمی، ۱۴۰۰: ۷۲) می‌داند. او ادله منع و عدم تدوین حدیث را نزد قائلان به آن چنین برمی‌شمارد (همو، ۷۲-۸۳):

الف. نگرانی از آمیخته شدن برخی از احادیث با قرآن مجید؛

ب. ظرفیت حافظه و سیلان ذهن اصحاب و اینکه بیشترشان نوشتن بلد نبودند.

شاخت با استناد به همین دو دلیل حجیت سنت را زیر سؤال برده است و قبول ندارد. اعظمی در توضیح این نظریه بیان می‌کند که نگاه او به عصر امویان یا بهتر بگوییم قرن اول را می‌توان در دو

نکته خلاصه کرد: ۱) جهل مطلق از تعالیم اسلام در جامعه اسلامی به عنوان یک آموزه: ۲) ناتوانی اسلام در ایجاد نظریه‌های یکپارچه از خود به شیوه‌ای سازمان‌یافته.

معاویه در وصیت خود به مغیره بن شعبه می‌گوید: علی و پیروانش را تقبیح کن و از آنها فاصله بگیر و به عنوان منبع حدیث به آنها گوش نده و مدام عثمان و پیروانش را ستایش کن و با آنها ارتباط نزدیک داشته باش و به آنان گوش فرا ده (اعظمی، ۱۴۰۰، ۶۷، به نقل از طبری، ۱۹۷۷: ۴/ ۱۸۸).

گلدتسیهر از این متن نتیجه می‌گیرد که معاویه، مغیره را به جعل حدیث ترغیب کرده بود. اعظمی این اتهام را نمی‌پذیرد و تلازمی منطقی بین وصیت معاویه و جعل حدیث برقرار نمی‌داند. ظاهر این سخن درست است؛ اما به طور عادی چگونه می‌توان بدون کتمان یا تحریف یا جعل حدیث، به ضدیت با شخصی پرداخت که احادیث نبوی فراوان به نفع و در تمجید از او وجود دارد؟

۴. دفاعیات اعظمی از تراث حدیثی اهل سنت

اعظمی در دفاع از تراث حدیثی اهل سنت بسیار تلاش کرده است. او کتابت حدیث و عدم منع حدیث را اثبات می‌کند؛ اما ممنوعیت در حد محدود را قبول دارد و برای اثبات مدعای خود به قرائن تمسک می‌کند. اعظمی می‌گوید: «توانایی‌های مادی برای نگارش احادیث در اختیار مسلمانان اولیه بود. بنابراین در این بخش به بررسی تبدیل آن قابلیت‌ها از قوه به فعل می‌پردازیم ... تقریباً تا اواسط قرن دوم کتاب‌های سنت با ماهیت دایره‌المعارفی پدید آمدند، مانند آثار ابن جریج، سعید بن ابی عروب، ابن ابی ذئب، اوزاعی، شعبه، سفیان ثوری، مالک و دیگران. اکثر این اهل حدیث در بین سال‌های ۱۵۰ و تقریباً ۱۶۰ درگذشتند. اما دوره پس از آنها - به ویژه قرن سوم - بارورتر و دقیق‌تر بود. از یک سو آنان در طبقه‌بندی خود عمیق‌تر و منسجم‌تر عمل کردند و نوشته‌های پیشینیان را در آثار دایره‌المعارفی خود گنجانند؛ لذا آثار قرن دوم را تحت الشعاع قرار داده است (طَعَتْ علی مؤلفات القرن الثانی)» (اعظمی، ۱۴۰۰: ۸۴).

می‌بینیم اعظمی معتقد است که نوشتن حدیث از همان قرن اول آغاز شده؛ اما چون مقدار کمی از آن باقی مانده است، مردم منکر تدوین در عهد نخستین و گاه حتی اصل وجود سنت شده‌اند. بنابراین، جمع‌آوری اطلاعات از منابع موجود برای روشن‌شدن نگارش اولیه سنت پیامبر قدری ضروری است. اعظمی در ادامه به فهرست افرادی می‌پردازد که کتابت در دوران نخستین به آنها نسبت داده شده است و در پی آنست که اصل کتابت را اثبات کند (همو، ۹۲-۱۴۲) که در اینجا به چند نمونه اکتفا می‌شود: ۱)

ابوبکر (۱۳-۵۰ق)

به گزارش اعظمی براساس آنچه حکیم از عایشه نقل کرده است، تعدادی از محققان کتابت ابوبکر از احادیث نبوی را استنباط کرده‌اند که می‌گوید: «پدرم احادیثی را از رسول خدا (ص) جمع‌آوری کرد که پانصد حدیث بود. یک شب حالتش بسیار منقلب بود. ... چون صبح شد گفت: ای دخترم، احادیثی را که پیش توست برایم بیاور. چون آوردمشان گفت آتش بیاورند و آنها را سوزانند. گفتم: چرا آتشان زدی؟ گفت: ترسیدم درحالی‌که اینها نزد من است بمیرم و در آن، احادیثی درباره مردی است که به او امیدوار بودم و به او اعتماد کرده بودم، ولی او چنانکه می‌گفتند نبود» (بخاری، ۱۴۲۲: ۳۵/۱).

علی بن ابی طالب (ع) (۲۳-۴۰ق)

اعظمی نقل می‌کند علی (ع)، قاضی ملت و سردار بزرگ اسلام است. او بر علم و عمل کوشید و پیامبر (ص) برایش بهشت را شهادت داد (ذهبی، ۱۹۸۷: ۱۴/۱). نزدش صحیفه‌ای از سخنان رسول خدا (ص) بود و او آن را در جعبه شمشیر خود (قرباب سیفه) نگه می‌داشت (ابوعبید، بی تا: ۲۴۱).

عمر بن خطاب (ع) (۲۳-۴۰ق)

به نقل اعظمی از منابع، عمر به شدت و قاطعیت معروف بود و مطالبی از او نقل می‌شود که باعث سوء تفاهم می‌شود و بر عدم التزام او به سنت پیامبر استدلال آورده می‌شود که به تازگی اختلافات در این باره زیاد شده است. گفته شده که او نوشتن احادیث نبوی را خوش نداشت. براساس آنچه از عروه بن زبیر نقل شده است عمر بن خطاب می‌خواست سنن را بنویسد، پس با اصحاب رسول خدا (ص) مشورت کرد. او را به نوشتن آن سفارش کردند. پس عمر یک ماه در این باره استخاره کرد، سپس یک روز صبح، گفت: می‌خواستم سنت را بنویسم و من قومی را به یاد آوردم که پیش از این کتاب نوشتند [...] و کتاب خدای متعال را ترک کردند. به خدا سوگند، من کتاب خدا را با چیزی مخلوط نمی‌کنم (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵: ۴۹).

او با این استدلال کتب سنت را سوزاند که کتاب‌ها در دست مردم ظاهر شده است. او آنها را نپسندید و از آنها متنفر شد و گفت: ای مردم! به من خبر داده‌اند که کتاب‌ها در دست شما آمده است؛ پس محبوب‌ترین آن نزد خدا درست‌ترین آنهاست. هیچکس کتابی نزدش نباشد، مگر اینکه آن را برای من بیاورد و من نظرم را در مورد آن بگویم. پس گمان کردند که او می‌خواهد آنها را بررسی کند و در امری که اختلافی در آن نباشد را انتخاب کند. پس کتاب‌های خود را نزد او آوردند و او آنها را در آتش سوزاند! سپس گفت: اینها آرزوی نهفته اهل کتاب بود (همو: ۴۹). اعظمی در دفاع از

تراث حدیث اهل سنت و در توجیه متن‌های رسیده از او که نمونه‌هایش در بالا ذکر شد، نکاتی بیان می‌کند:

۱. روایت عروه بن زبیر از عمر بن خطاب، منقطع است و در نتیجه ضعیف است. بر فرض صحت و اعتبار آن، حاکی از آن است که صحابه طبق مشورتی که عمر با ایشان کرده بود بر نوشتن حدیث متفق بودند و به عبارت دیگر، هیچ اطلاعی نداشتند که رسول خدا (ص) از نوشتن نهی کرده است که اگر چنین بود مخالفت خود را بیان می‌کردند. پس امتناع عمر از کتاب، نه بر پایه سخن رسول خدا (ص) بوده و نه مشورت با بقیه اصحاب؛ بلکه برخلاف رهنمود آنها بوده و تنها براساس اجتهاد خود او بوده است. شاید هدف از آن، اولویت دادن به کتاب خدای متعال بوده است؛ زیرا پیش شرط اولویت قرآن، حفظ لفظی و معنایی آن است؛ درحالی که در حدیث، حفظ معنی آن کافی است.

۲. روایت قاسم بن محمد از عمر نیز منقطع و ضعیف و باطل است.

۳. روایت یحیی بن جعه نیز منقطع و فاقد اعتبار است.

در ادامه، اعظمی برای اثبات مدعایش روایاتی را می‌آورد که عمر را تابع حدیث نشان می‌دهد (اعظمی، ۱۴۰۰، ۱۶ و ۱۳۵):

۱. أخبرنا سفيان عن الزهري عن سعيد بن المسيب: أن عمر بن الخطاب كان يقول: الدية للعاقلة، ولا تراث المرأة من دية زوجها شيئاً. حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله كتب إليه: أن يورث امرأة أشيم الضبائي من دية، فرجع إليه عمر» (شافعي، الرسالة، ۱۳۵۸: ۱/ ۴۲۵). عمر بن خطاب می‌گفت: دیه متعلق به خانواده مرد است^۹ و زن از دیه شوهرش ارث نمی‌برد. ضحاک بن سفیان به او گفت که رسول خدا (ص) نوشت: زن اشیم الطبی از دیه همسرش ارث برد، پس عمر از رأیش بازگشت.

۲. أن عمر قال: أذكر الله امرأة سمع من النبي في الجنين شيئاً، فقام حمل بن مالك بن النابغة، فقال: كنت بين جارتين لي - يعني ضرتين - فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنيناً ميتاً، ف قضى فيه رسول الله بغرة. فقال عمر: لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره. (همو، ۱/ ۴۲۵). عمر گفت: شما را به خدا یاد کنید از کسی که چیزی از پیامبر (ص) درباره جنین شنیده است. پس حمل بن مالک بن نابغه برخاست و گفت: من بین دو همسر بودم و یکی با وردنه به دیگری زد که باعث سقط جنینش شد و رسول خدا بر آن حکم داد. پس عمر گفت: اگر این را نمی‌شنیدم، به گونه‌ای دیگر تصمیم می‌گرفتیم.

بخش سوم: جمع‌بندی دو دیدگاه

در جمع‌بندی نظرات آیت‌الله سیستانی و اعظمی نکاتی شایان ذکر است:

۹. العاقلة: قرابة الرجل من قبل أبيه الذين يدفعون الدية. (www.surahquran.com/Hadith-57197)

۱. آیت‌الله سیستانی طبق مستندات از کتاب و سنت قایل به حجیت سنت نبوی است. اعظمی نیز حجیت خبر نبوی را می‌پذیرد.
۲. یکی از مسائلی که هر دو در بحث جمع‌آوری و تدوین حدیث آورده‌اند و بین ایشان مشترک است، بحث مکتوباتی است که در دوران نخستین و دوره نبی مکرم اسلام (ص) جمع‌آوری شده است. آیت‌الله سیستانی برای این موضوع مواردی را، از جمله پنج عنوان از مکتوبات اهل‌البیت (ع) ذکر نموده است. اعظمی نیز از کتاب علی (ع) نام می‌برد. این موضوع نشان‌دهنده اصالت و اعتبار حدیث شیعه است؛ زیرا معلوم می‌شود که شیعه و در رأس آنها علی (ع) به منع تدوین حدیث قائل نبودند و حدیث نبوی را تدوین می‌نمودند که هر دو اندیشمند برگزیده ما آن را قبول دارند.
۳. بخش مهم دیگری که در کلام این دو اندیشمند اسلامی مطرح شده است، بحث منع تدوین حدیث و رفع منع تدوین حدیث است. همان‌طور که گذشت در نوشتار هر دو نفر فی‌الجمله بحث منع تدوین حدیث نبوی مطرح شده است.
۴. آیت‌الله سیستانی با ادله‌ای منع تدوین را اثبات و آن را از ادله ضعف و بی‌اعتباری فی‌الجمله حدیث اهل‌سنت می‌داند. او شواهدی می‌آورد که اصل منع تدوین را طرح می‌کند؛ از آن جمله رفع منع تدوین حدیث توسط عمر بن عبدالعزیز است. (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۰۲/۸ و رامهرمزی، ۱۴۰۳: ۶۰۳). به دلیل آنکه این عمل عمر بن عبدالعزیز مخالف با سیره شیخین بوده و صد سال بر همین منوال طی شده بود، بعضی علما در این امر با عمر بن عبدالعزیز مشکل داشتند (دارمی، ۱۴۳۴: ۱/۱۱۰).
۵. اعظمی به افتراق نگاهش با شیعه اشاره می‌کند و می‌گوید: با اینکه در حجیت سنت با شیعه مشترکیم، ولی در نوع اثباتش اختلاف داریم؛ زیرا آنها اقوال صحابه را حجت نمی‌دانند. این نکته را آیت‌الله سیستانی بیان و از آن به عنوان نقطه برتری حدیث شیعه بر اهل‌سنت یاد می‌کند. طبق نظر وی، یکی از نکاتی که از دلایل ضعف اعتبار تراث اهل‌سنت است، اخذ به اقوال و افعال صحابه و تابعان و جعل حجیت برای آنها به علت عدم برخورداری از عترت است.

نتیجه

۱. توافق در اصل حجیت سنت: آیت‌الله سیستانی و مصطفی‌الاعظمی بر حجیت سنت نبوی و لزوم پیروی از آن اتفاق نظر دارند. این امر، بستری مشترک برای بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آنان فراهم می‌سازد. با این حال، نحوه استدلال و تفسیر این حجیت، محل اختلاف و تفاوت دیدگاه‌هاست.
۲. اختلاف در تاریخ و چرایی منع تدوین: در حالی که آیت‌الله سیستانی با ارائه شواهد تاریخی متعدد، منع تدوین حدیث در زمان خلفا را امری مسلم و مستند می‌داند، اعظمی با تردید در این

مسئله، سعی در ارائه تصویری متفاوت از تاریخ تدوین حدیث دارد. این اختلاف در مبانی تاریخی، منجر به تفاوت‌های اساسی در تحلیل و تفسیر روایات و در نتیجه، اختلاف در دیدگاه‌های نهایی می‌شود.

۳. تأثیر منفی منع تدوین بر کاهش اعتبار تراث اهل سنت: آیت‌الله سیستانی با تأکید بر پیامدهای منع تدوین حدیث، آن را عامل اصلی خدشه‌دار شدن اعتبار تراث حدیثی اهل سنت می‌داند. ایشان ورود اسرائیلیات، احادیث جعلی، اشتباهات راویان و... را از جمله پیامدهای مستقیم این منع برشمرده و معتقد است که این مسائل، اعتبار و اصالت احادیث اهل سنت را زیر سؤال می‌برد. در مقابل، اعظمی با اذعان به وجود برخی مشکلات، سعی در دفاع از کلیت تراث حدیثی اهل سنت و ارائه توجیهاتی برای رفع این اشکالات دارد.

۴. اعتبار بالای تراث شیعه: آیت‌الله سیستانی با استناد به وجود مکتوبات حدیثی از اهل بیت (ع) در همان عصر صدور حدیث، تراث حدیثی شیعه را از چالش‌های مطرح شده در مورد تراث اهل سنت، مصون می‌داند. ایشان وجود این میراث مکتوب متقدم را دلیلی بر اهتمام ائمه شیعه به ثبت و حفظ احادیث و در نتیجه، اعتبار بالای تراث حدیثی شیعه می‌داند.

۵. هم‌صدایی برخی مستشرقان با دیدگاه شیعه: برخی از مستشرقان، از جمله ژوزف شاخ، با دیدگاه شیعه در مورد منع تدوین حدیث و تأثیر آن بر اعتبار تراث اهل سنت، هم‌نظر هستند. این مسئله نشان می‌دهد که این موضوع، صرفاً یک اختلاف نظر بین شیعه و سنی نیست، بلکه بحثی مورد توجه محققان غربی نیز بوده است.

۶. نقد دیدگاه‌های مصطفی الأعظمی: در این پژوهش، استدلال‌های اعظمی در دفاع از اعتبار حداکثری احادیث اهل سنت و نقد دیدگاه‌های مستشرقان و نوگرایان، نقد و بررسی و تضاد برخی از این استدلال‌ها با مبانی مورد قبول خود اهل سنت نیز نشان داده شده است.

۷. اشکال ساخت به سنت و اعتبار سنت به بدنه اصلی اسلامی یعنی اهل سنت وارد است، نه گروه شیعه و تراث شیعی. مستشرقانی چون شاخ که از بیرون به تراث اسلامی می‌نگرند به دلیل ضعف در شیعه پژوهی به این نکته متفطن نیستند که تراث شیعی - به دلایلی که در مقاله ذکر شد - از غنای بهتر و اعتبار بیشتری برخوردار است.

۸. لزوم تداوم تحقیقات: مسئله تاریخ تدوین حدیث و تأثیر آن بر اعتبار تراث حدیثی فریقین، موضوعی پیچیده و چندوجهی است که نیازمند تحقیقات و مطالعات گسترده‌تری است. این پژوهش، با ارائه دیدگاه‌های دو عالم برجسته شیعه و سنی، گامی در این راستا برداشته و می‌تواند زمینه‌ساز تحقیقات آینده باشد.

منابع

١. ابن حزم، علی بن احمد (بی تا)، **اسماء الصحابه و ما لكل واحد منهم من العدد**، قاهره: مكتبة القرآن.
٢. ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله (١٤١٤ق)، **جامع بيان العلم و فضله**، المملكة السعودية: دار ابن الجوزي.
٣. ابوريه، محمود (١٤١٦ق)، **اضواء على السنة المحمدية**، قم: مؤسسة انصاريان.
٤. احمد بن حنبل، احمد (١٤٢١ق)، **مسند احمد**، بی جا: مؤسسة الرسالة.
٥. اعظمی، محمد مصطفی (١٤٠٠ق)، **دراسات في الحديث النبوي و تاريخ تدوينه**، بيروت: المكتب الاسلامي.
٦. امين، احمد (١٩٦٩م)، **فجر الإسلام**، بيروت: دار الكتب العربي.
٧. بيهقي، احمد بن حسين (١٤٣٤ق)، **المدخل الى السنن الكبرى**، كويت: دار الخلفاء.
٨. خطيب، محمد عجاج (١٤٠٢ق / ١٩٨٠م)، **السنة قبل التدوين**، قاهره: وهبه، چاپ دوم.
٩. دارمي، عبدالله (١٤٣٤ق)، **سنن الدارمي**، محقق: نبيل هاشم الغمري، بيروت: دار البشائر.
١٠. ذهبي، شمس الدين (١٩٨٧م)، **تذكرة الحفاظ**، بيروت: دار الكتب العلمية.
١١. رامهرمزي، حسن (١٤٠٤ق)، **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**؛ المحقق: د. محمد عجاج الخطيب، بيروت: دار الفكر، چاپ سوم.
١٢. رضايي اصفهاني، محمد علي و همكاران (١٤٠٠)، **تفسير موضوعي قرآن كريم**، دفتر نشر معارف.
١٣. سيستاني، سيد علي (١٤٤١ق)، **رساله في تدوين الحديث (تقرير الابحاث)**، به قلم سيد محمد علي رباني، بی جا.
١٤. طبري، محمد بن جرير (١٩٩٧م)، **تاريخ طبري**، بيروت: دار التراث.
١٥. عاملی، سيد جعفر مرتضى (١٤٢٦ق)، **الصحيح من سيرة النبي الاعظم**، بی جا: دار الحديث.
١٦. عاملی، شيخ حر (١٤٠٩ق)، **وسائل الشيعة**، قم: مؤسسة آل البيت (ع).
١٧. متقي هندی، علی بن حسام الدين (١٤٠١ق)، **كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال**، بی جا: مؤسسة الرسالة.
١٨. معرفت، محمد هادی (١٣٩٤)، **تفسير و مفسران**، قم: نشر تمهيد.
١٩. معرفت، محمد هادی (١٣٧٥)، **تاريخ قرآن**، تهران: سمت.

ENGLISH ABSTRACTS

An Analysis of Creation-Related Vocabulary in the Holy Qur'an: A Historical and Comparative Study with Semitic and Indo-European Languages

Abolfazl Khoshmanesh¹

Nafiseh Modir Roustaa²

(Received: December 27, 2024, Accepted: February 23, 2025)

Abstract

In the Holy Qur'an, creation is presented as one of the key themes, addressed repeatedly and from diverse perspectives. This divine scripture invites its audience to contemplate and reflect upon various phenomena, particularly the concept of creation, employing a rich array of expressions. As a result, the reader attains a comprehensive and multifaceted understanding of creation. By emphasizing this theme, the Qur'an encourages its audience to explore the origins and destiny of the universe from both religious and scientific viewpoints. This study aims to analyze the vocabulary related to creation in the Holy Qur'an and examine its historical evolution by investigating the etymology of these terms in both classical and modern lexicographical sources. Through a comparative analysis of Qur'anic concepts with Semitic and Indo-European languages, the semantic shifts and cultural connections of these words throughout history are explored. The findings reveal that the Qur'an meticulously employs this coherent lexical network, and any alteration in these terms may disrupt the message's transmission and their inherent cohesion.

Keywords: Holy Qur'an, Key Creation Terms, Historical Lexical Evolution, Indo-European Languages, Semitic Languages.

1. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author): khoshmanesh@ut.ac.ir

2. Student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran: n.modirrousta.1400@gmail.com

Comparative Analysis of the Historical Contextualization View on Muslim Women's Islamic Dress Among Contemporary Iranian Thinkers: A Focus on Verse 59 of Surah Aḥzāb

Fereshteh Kuini¹

Ali Sharifi²

Hamid Reza Basiri³

(Received: December 09, 2024, Accepted: April 03, 2025)

Abstract

Since the 19th century, historicism has been introduced as a scholarly approach in religious studies. Contemporary Iranian thinkers have employed this methodology with diverse objectives and foundations in Islamic studies. The Islamic dress code (*ḥijāb*) for Muslim women, due to its connection with both individual and social life, has drawn significant scholarly attention. The application of historicism alongside other textual hermeneutical methods has led to varied conclusions, including the theory of the historical contingency of women's dress code. Using a descriptive-analytical method and relying on library resources, this article examines the historical contextualization perspective on women's Islamic dress code in the works of several contemporary Iranian scholars. The findings reveal differing interpretations of the concept of "historicity" in dress code rulings, stemming from varying intellectual foundations and methodological approaches. On one hand, some scholars view the historicity of dress code as affirming its enduring validity and unchanging essence across time. On the other hand, others consider rulings on dress code to be contingent upon the historical context of early Islam, arguing for their inapplicability in modern conditions or the necessity of continuous reinterpretation aligned with contemporary societal norms. An analysis of Verse 59 of Surah Aḥzāb demonstrates the stability of the core Islamic ruling on women's dress code, indicating that it is not bound to the historical context of the revelation era.

Keywords: Islamic Dress (*ḥijāb*), Historicity, Contextualism, Egalitarian Justice, Contemporary Rationality.

1. PhD Student in Quranic Sciences and Hadith, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (corresponding author): f.kuini@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: dralisharifi15@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: basiri_hr@yahoo.com

A Historical Review of Qur'anic Studies and the Status of the Qur'an Among the Alevi of Turkey

Amir Jahani Fard¹

Serhat Aktaş²

Mohammad Ghorbanpour Delavar³

(Received: December 08, 2024, Accepted: January 29, 2025)

Abstract

The history of the Alevi of Turkey is deeply connected to the Bektashi and Qizilbash cultures and literature, as well as influenced by the customs and traditions of the Turkmen people. The Alevi and Bektashi elders in Turkey possess a distinctive form of literature that can be considered religious in nature, rooted in the Qur'an and narrations. The recommendations from Haji Bektash Veli are primarily based on Qur'anic verses and narrations. Additionally, the call to the Qur'an, which is seen as the code of life for a Muslim, frequently appears in the words of Alevi elders. The historical sources and texts of the Alevi, including religious books, willayat-names (books on spiritual leadership), and the writings of Alevi and Bektashi sheikhs, are rich with the teachings of the Qur'an and the Ahl al-Bayt (the infallible progeny of the Prophet). Therefore, the Alevi consider it essential to follow the instructions of the Qur'an both morally and doctrinally. In the course of historical developments, it can be seen that they have also engaged in Qur'anic exegesis and use Qur'anic verses as evidence in their speeches. Although the historical struggles of the Alevi with local governments have forced them to hide their true beliefs, and their opponents have spread various accusations and distortions about them. This research, which has been conducted through library and field studies using descriptive and analytical methods, seeks to identify the Qur'anic beliefs of the Alevi in Turkey based on historical sources and their texts.

Keywords: Alevi, Bektashi, Historical Books, Religious sources, Qur'an, Exegesis, Developments and Transformations.

1. Professor at Qom Seminary: mrjahani197@yahoo.com

2. PhD in Islamic Philosophy, Inonu University, Turkey; PhD Student in Quranic Exegesis and Sciences, Al-Mustafa International University; Researcher at the Imam Mobin International Research Center (corresponding author): serhat14aktas@mubinac.ir

3. PhD in Shia Studies, Director and Faculty Member at the Imam Mobin International Research Center: ghorbanpour@mubinac.ir

A Comprehensive System for Achieving Peace from the Perspective of the Qur'an Based on the Historical Tradition of Shia Exegesis

Sajad Nikkho¹

Mohammad Azadi²

(Received: September 20, 2024, Accepted: February 07, 2025)

Abstract

The Holy Qur'an, the miracle of the Seal of Prophets (pbuh), is a scripture revealed with the purpose of providing a comprehensive explanation of the path to salvation and the ways for humans to attain true happiness. Throughout history, Shia exegetes, utilizing the legacy and interpretive methods of the Imams (as), have left behind a precious heritage that, when consulted, helps in better understanding the various dimensions of the Qur'anic messages. This study seeks, based on the historical tradition of Shia commentators and using analytical and *ijtihādi* exegesis methods, to analyze the meaning of peace and related terms. It identifies the factors for human attainment of peace in three domains: cognition, inclination, and behavior. Finally, the interrelationship of these factors and the overall perspective of achieving peace from the viewpoint of the Qur'an is explained. According to the results of this study, in the cognitive domain, the recognition of the Creator is central; in the inclinations domain, belief in God and avoidance of polytheism are emphasized; and in the behavioral domain, remembrance of God, adherence to piety, and performing righteous deeds are key. Moreover, there is an interrelated and hierarchical system among the factors influencing the three domains of cognition, inclination, and behavior. For example, by attaining faith, the groundwork for righteous actions is prepared, and righteous actions can further pave the way for reaching higher levels of faith.

Keywords: Peace, Qur'an, Factors of Peace, Cognition, Inclination, Behavior.

1. Faculty Member, Department of Theological Education and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran (corresponding author): s.nikkho@cfu.ac.ir

2. PhD Graduate in Philosophy and Theology, University of Tehran, Iran: mo.azadi313@gmail.com

Transformation and Evolution of the Narrative of Abdullah ibn Abi Sarh in Religious and Literary Texts

Siddigheh Soleymani¹
Yousef Ali Abbasabad²
Hossein Arian³

(Received: July 10, 2024, Accepted: March 18, 2025)

Abstract

This article first examines Abdullah ibn Abi Sarh and his reaction to the verses describing the creation of humans in Surah Mu'minun. It then explores the reports about him and the type of description various writers and literary figures have provided regarding his actions. The question is whether these accounts have endorsed his actions, allowing humans to behave in such a manner and express such reactions, or whether his behavior has been criticized, seen as a sign of ignorance and the dominance of the evil self. Two key hypotheses are present in this study: 1. A person named Abdullah ibn Mas'ud existed, and after hearing the beautiful verses of the Qur'an, he was inspired and engaged in such actions. The Prophet (pbuh) wisely prevented such behavior, not allowing the Qur'an to be recited based on personal desires; 2. Abdullah ibn Abi Sarh did not engage in such actions; however, Qur'anic scholars and commentators recorded this in history to show the threats to the preservation of the Qur'an and the struggle of the Prophet (pbuh) and Imam Ali (as) against such actions. The findings of this research support or reject these hypotheses. The research method is content analysis. In this approach, the existing resources are studied and the necessary information on the topic is gathered to analyze and examine it.

Keywords: Qur'an, Distortion, Non-Distortion, Abdullah ibn Abi Sarh.

1. Associate Professor, Payame Noor University, Tehran, Iran: s_soleymani@pnu.ac.ir

2. Associate Professor, Payame Noor University, Tehran, Iran: yosefaali@pnu.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Zanjan Branch, Islamic Azad University, Zanjan, Iran (corresponding author): arian.amir@iauz.ac.ir

A Comparative Study of the Views of Ayatollah Sistani and Mustafa Al-A'zami on the History of Hadith Compilation and Its Impact on the Credibility of the Hadith Heritage of Both Sunni and Shia

Mohsen Saeedi Fazel¹

Seyed Mahmoud Tabatabai²

Ayoub Akrami³

(Received: December 10, 2024, Accepted: April 05, 2025)

Abstract

One of the most important issues in the history of hadith compilation is the question of the credibility of the hadith heritage of Shia and Sunni Islam. For a long time, the issue of which of these two hadith traditions holds greater credibility has been a contentious topic between Shia and Sunni scholars. Some Sunni researchers have defended the credibility of their hadith heritage and responded to the criticisms against it by providing narrative-based arguments in the light of the history of hadith. This research, using an analytical-comparative method, aims to examine the views of two prominent scholars, Ayatollah Seyed Ali Sistani and Mohammad Mustafa al-A'zami, regarding the history of hadith compilation. The findings of this study, based on the views of these two scholars, indicate that the Shia tradition holds higher credibility. The research also refers to the relative alignment of some Orientalists' views, such as Joseph Schacht, with the Shia perspective on this matter and the lack of credibility of views like al-A'zami's on the maximal authenticity of Sunni hadiths.

Keywords: Ayatollah Seyed Ali Sistani, Mohammad Mustafa al-A'zami, Shia Hadith, Sunni Hadith, Hadith Compilation.

1. PhD Student in Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Iran: samohsen09@gmail.com

2. Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad (corresponding author), Iran: sadeghzadeh-t@um.ac.ir

3. Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad (collaborator), Iran: akrami-a@um.ac.ir

Table of Contents

- **An Analysis of Creation-Related Vocabulary in the Holy Qur'an: A Historical and Comparative Study with Semitic and Indo-European Languages**

Abolfazl Khoshmanesh

Nafiseh Modir Roustta

- **Comparative Analysis of the Historical Contextualization View on Muslim Women's Islamic Dress Among Contemporary Iranian Thinkers: A Focus on Verse 59 of Surah Aḥzāb**

Fereshteh Kuini

Ali Sharifi

Hamid Reza Basiri

- **A Historical Review of Qur'anic Studies and the Status of the Qur'an Among the Alevi of Turkey**

Amir Jahani Fard

Serhat Aktaş

Mohammad Ghorbanpour Delavar

- **A Comprehensive System for Achieving Peace from the Perspective of the Qur'an Based on the Historical Tradition of Shia Exegesis**

Sajad Nikkho

Mohammad Azadi

- **Transformation and Evolution of the Narrative of Abdullah ibn Abi Sarh in Religious and Literary Texts**

Siddigheh Soleymani

Yousef Ali Abbasabad

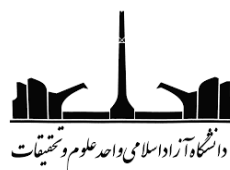
Hossein Arian

- **A Comparative Study of the Views of Ayatollah Sistani and Mustafa al-A'zami on the History of Hadith Compilation and Its Impact on the Credibility of the Hadith Heritage of Both Sunni and Shia**

Mohsen Saeedi Fazel

Seyed Mahmoud Tabatabai

Ayoub Akrami



Historical Approaches to Qur'an and Hadith Studies

Vol. 82, Year 31, Spring 2025

Managing Editor: Mohammad Sharifani

Editor in Chief: Mohsen Ghasem Pour Ravandi

Editorial Board:

Shafique N. Virani (Distinguished Professor of Islamic Studies, University of Toronto), Abraham H. Khan (Professor of Faculty of Divinity, University of Toronto), Mohsen Ghasem Pour Ravandi (Professor of the Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Allameh Tabatabai University), Mohammad Reza Aram (Associate Professor of Islamic Azad University, Science and Research Branch), Seyyed Babak Farzaneh (Professor of Islamic Azad University, Tehran South Branch), Ahmad Hasani Ranjbar (Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Mohammad Sharifani (Associate Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Mahdi Moti' (Associated Professor of Isfahan University), Mahmud Karimi BonadKuki (Associate Professor of Imam Sadiq University, Tehran), Ahmad Pakatchi (Associate Professor of Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran), Abdolmajid Talebtash (Associate Professor of Islamic Azad University, Karaj Branch), Seyed Kazem Tabatabai Pour (Professor of Ferdowsi University of Mashhad), Ali Nasiri (Professor of University of Science and Technology).

Scientific Advisors:

Asghar Bastani; Firuz Harirchi; Majid Maaref, Mohammad Ali Mahdavi Rad, Abbas Mosallayi Pur; Akbar Rashād.

Internal Manager: Mohammad Reza Aram

Translator: Mohammad Reza Aram

Editor: Mohammad Reza Aram

The authors are responsible for the content of their articles.

Address: 4th floor, No. 5, North side of Niavaran Square (Bahonar Square), Qur'an and Etrat Research Institute, Tehran, Iran.

Tel: 0098 – 21 – 44867232, Fax: 0098 – 21 – 44861791

Email: Chiefed.jsm@gmail.com

Web site: <http://jsm.journals.iaui.ir>

In the Name of Allah, the Almighty