



مکتبہ منسوخ

سال چهارم،
بهار ۹۹

نشریه داخلی انجمن علمی پژوهشی تفسیر و علوم قرآن

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تهیه و تنظیم: معاونت پژوهش جامعه الزهراء علیها السلام

مدیر مسئول: ریحانه حقانی

سر دبیر: ریحانه هاشمی

مدیر داخلی: مریم صفا

ویراستار: رقیه چاوشی

طراح گرافیک: محمد حسین همدانیان

هیأت تحریریه

ریحانه حقانی: استاد حوزه و دانشگاه - گرایش تفسیر تطبیقی

ریحانه هاشمی: استاد حوزه و دانشگاه - جامعه الزهراء علیها السلام - گرایش تفسیر و علوم قرآن

نجمه نجم: استاد حوزه و دانشگاه - گرایش تفسیر و علوم قرآن

نرگس بزرگخو: استاد حوزه و دانشگاه - گروه مطالعات اسلامی مجتمع شهیده بنت الهدی علیها السلام

زهره دانشجو: دانش پژوه سطح ۴ جامعه الزهراء علیها السلام - گرایش تفسیر تطبیقی

نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعه الزهراء علیها السلام تلفن: ۳۲۱۱۲۱۷۶ - ۰۲۵

آدرس الکترونیکی: anjoman.pajohesh@jz.ac.ir

شمارگان: ۵۰ نسخه

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله باید به زبان اصلی و رسمی نشریه (فارسی) و حجم آن حداکثر ۶۰۰۰ الی ۸۰۰۰ کلمه باشد.
۲. عنوان:
- عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.
۳. مشخصات نویسنده:
- شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی به تفکیک رشته، مقطع و محل تحصیل، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.
۴. چکیده:
- آیینیه تمام‌نما و فشرده بحث است که باید دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، قلمرو و ماهیت پژوهش، هدف پژوهش، روش تحقیق و اشاره به مهم‌ترین نتایج باشد و در ده سطر یا ۱۵۰ کلمه تنظیم شود.
- واژه‌های کلیدی: واژه‌های کلیدی باید حداقل سه واژه و حداکثر پنج واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کند و کار جست و جوی الکترونیکی را آسان می‌سازد، انتخاب شود.
۵. مقدمه:
- شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌ها و پیشینه پژوهش باشد.
۶. بدنه اصلی مقاله:
- ۶-۱. بدنه مقاله شامل متن اصلی و بندهای مجزا بوده، به گونه‌ای که هر بند حاوی یک موضوع مشخص باشد و هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار می‌گیرد.
- ۶-۲. در ساماندهی بدنه اصلی لازم است به مواردی چون: توصیف و تحلیل ماهیت ابعاد و زوایای مسأله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده و تقسیم‌بندی مطالب در قالب محورهای مشخص، پرداخته شود.
- ۶-۳. در مواردی که مطلبی بعینه از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای آن مطلب در گیومه «» قرار داده شود.
۷. نتیجه‌گیری:
- قریب ۱۰۰-۲۰۰ کلمه و شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌ها با اهداف پژوهش و ارائه راه‌کارها و پیشنهادات.
۸. ارجاعات:
- ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، به شیوه استاندارد (APA) باشد و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، به شکل ذیل آورده شود:
- ۸-۱. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
۱. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (planting, ۱۹۹۸, p. ۷۱).
۲. آیات قرآن: (نام سوره: شماره آیه)؛ مثال: (بقره: ۲۵).

- ۸-۲. چنانچه نام خانوادگی مؤلف، مشترک باشد باید نام او هم ذکر شود.
- ۸-۳. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال، بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
- ۸-۴. چنانچه به دو اثر با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شده است به این صورت به آن دو اشاره شود:
(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه)
- ۸-۵. یادداشت‌ها و پانوس‌ها: تمام توضیحات ضروری، در انتهای متن مقاله آورده شود. (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها، مانند متن مقاله، به روش درون‌متنی (بند ۸) خواهد بود).
۹. فهرست منابع:
- در پایان مقاله، فهرست منابع الفبایی به ترتیب منابع فارسی، عربی و لاتین به صورت ذیل ارائه شود:
- ۹-۱. کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر، تاریخ چاپ (ق/م).
- مثال: مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
- ۹-۲. مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، سال نشر، از صفحه تا صفحه.
- مثال: فرامرزی قراملکی، احد، «طبقه بندی جریان‌های رازی‌شناسی در ایران و غرب»، آینه میراث، ش ۵، بهار و تابستان ۹۱، ص ۲۳۵-۲۵۰.
- ۹-۳. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر، سال نشر.
- مثال: قربان‌نیا، ناصر، «زن و قانون مجازات اسلامی»، مجموعه مقالات زن و خانواده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
- ۹-۴. پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان‌نامه، رشته، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.
- ۹-۵. منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، نام مقاله، نشانی اینترنتی.
۱۰. نقل قول‌های مستقیم، به صورت جدا از متن، با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از سمت راست درج گردد.
۱۱. عنوان کتاب در متن مقاله، ایتالیک و عنوان مقاله در گیومه « » قرار گیرد.
۱۲. مقاله در الگوی A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط word، و متن مقاله با قلم B Mitra ۱۴ (لاتین ۱۰ TimesNewRoman) و یادداشت‌ها و کتابنامه B Mitra ۱۲ (لاتین ۱۰ TimesNewRoman) حروف چینی شود.
۱۳. عناوین تیترا: عناوین با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی، از چپ به راست تنظیم شود و در صورت طولانی شدن تیتراهای فرعی، اعداد فارسی به کار رود.
۱۴. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس‌ها و نمودارها، باید همراه با متن مقاله، در محل مناسب علامت‌گذاری شده و دارای زیرنویس باشد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق تلفن ۳۲۱۱۲۴۲۸ و نشانی دفتر انجمن علمی-پژوهشی یا رایانامه (anjoman.pajohesh@jz.ac.ir) امکان پذیر است.



۷

سخن سردبیر

۹

معناشناسی عهد آدم، در آیه ۱۱۵ سوره طه
بر اساس آرای تفسیری متأخرین

ریحانه هاشمی / زینب عباسی

۲۵

درمان کرونا با تمسک به آیات و روایات

سیده ام البنین میرهادی

۴۹

رہیافتی به وصایت و نبوت حضرت شیث رضی اللہ عنہ
و حاکمیت ایشان در پرتوی روایات تفسیری و تاریخی

فاطمه جعفری فر، پروین حبیبی، طاهره کهزادوند،

زهرا سادات مطلبی، مریم قرائی

زیر نظر: ریحانه سادات هاشمی (شهیدی)

۶۹

بررسی تطبیقی آیه مباحله از دیدگاه مؤلفان المنار و تسنیم

طیبه حیدری راد

۹۱

تحلیل واژه «جمع» در جمع آوری قرآن

زهرة دانشجو

سخن سردبیر

قرآن، کتاب بی همتای الهی، بیانگر هر چیزی در عالم هستی است که خداوند متعال به آسانی در دسترس بشر قرار داده و قدر دانستن این نعمت الهی، بر تمامی انسان ها لازم است. امام صادق علیه السلام قرآن را در بردارنده تمامی نیازها و پرسش های آدمی بیان کرده است اَبی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّىٰ لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ». (کلینی، ج ۱، ص ۵۹، ۱۴۰۷)

این امر، بیان کننده آن است که انسان ها وظیفه دارند برای پاسخ پرسش های خود را در قرآن جست و جو کنند، هر چند دست یابی به حقایق قرآن، تنها از طریق صحیح آن، یعنی صراط مستقیم اهل بیت علیهم السلام ممکن است؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین، قرآن و اهل بیت علیهم السلام را دوشیء گرانبها و جدایی ناپذیر دانسته که تا روز قیامت از یکدیگر جدا نمی شوند. قرین و همراه بودن با قرآن و مراجعه به قرآن، برای یافتن پاسخ پرسش ها، نشان از آن دارد که انسان، خدا را هم راز خود گرفته و تکیه گاه او در همه امور، تنها خداوند متعال است. امام باقر علیه السلام در این زمینه سفارش می کند که انسان نباید غیر خدا را دوست صمیمی و هم راز خود گیرد؛ چراکه وسایل و پیوندها گسستنی است، جز وسایلی که قرآن، آنها را اثبات کند. «قَالَ أَبُو

جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وِلِيَّةً فَلَا تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فَإِنَّ كُلَّ سَبَبٍ وَنَسَبٍ وَقَرَابَةٍ وَوَلِيَّةٍ
وَبِدْعَةٍ وَشُبُهَةٍ مُنْقَطِعٌ إِلَّا مَا أَثَبَّتَهُ الْقُرْآنُ». (همان)

بنابراین، برعهده هر فرد مؤمن است که برای حل مشکلات خود و جامعه، قرآن را فراروی خود
نهد و تفسیر صحیح آن را از راه اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بجوید و فرضیه های خود را بر قرآن تحمیل نکند
و تنها چیزی را بیان کند که علم او بدان دست یافته و در مورد آنچه بدان دسترسی پیدا نکرد،
اعلام نظر نکند تا مبادا در پرتگاه تفسیر به رأی بیفتد و نادانسته به خدا و قرآن چیزی را نسبت
دهد که بدان علم و آگاهی ندارد.

امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ در این زمینه فرمود: «مَا عَلَّمْتُمْ فَقُولُوا وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَقُولُوا اللَّهُ أَعْلَمُ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَنَزَعُ
الْآيَةَ مِنَ الْقُرْآنِ يَخْرِفُهَا أَبْعَدَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؛ (همانا آنچه را می دانید، بگویید و درباره
آنچه نمی دانید، بگویید: خدا داناتر است. همانا فرد آیه ای از قرآن انتزاع می کند و بیرون
می کشد که در آن سرنگون می شود؛ که فاصله آن، بیش از مابین آسمان و زمین است.» (همان،
ص ۴۲)

بدین ترتیب، پژوهشگران قرآنی موظف اند با توجه به این مهم، قرآن را فراروی خود نهند و با
مراجعه به منابع غنی اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ خود را به منبع لایزال الهی متصل کنند و دیگران را از این
سرچشمه سیراب سازند.

معناشناسی عهد آدم، در آیه ۱۱۵ سوره طه بر اساس آرای تفسیری متأخرین

ریحانه هاشمی^۱ / زینب عباسی^۲

چکیده

کثرت کاربرد واژه «عهد» با معانی متفاوت لغوی و اصطلاحی، از موضوع‌های بحث برانگیز قرآنی است. این کلمه در اصل، به معنای «حفظ و نگهداری» است که در تمامی کاربردهای آن، همچون آیه ۱۱۵ سوره طه وجود دارد، اما معنای ثانویه عهد در آیه یادشده، «توصیه و وصیت» است. واژه دیگر مرتبط با عهد، واژه «نسیان» است که معنای اولیه آن «فراموشی» و معنای ثانویه آن «غفلت و ترک» است. واژه «عزم» نیز در اصل، معنای اراده و قصد محکم دارد که در معنای ثانوی، به «صبر» تفسیر شده است. در رابطه با مفاد عهد خدا با آدم، پنج احتمال از مفسران مطرح شده که شامل دیدگاه‌های علامه طباطبایی، آیت الله مکارم شیرازی، آیت الله جوادی آملی و آیت الله سبحانی می‌شود که عبارتند از: ۱. نهی آدم از نزدیکی به شجره؛ ۲. هشدار خداوند به آدم از عداوت با شیطان؛ ۳. هشدار خداوند به انسان‌ها در اطاعت نکردن از شیطان؛ ۴. میثاق عمومی از انسان‌ها در باب ربوبیت؛ ۵. میثاق اختصاصی از انبیا در باب ربوبیت. این پنج احتمال را با ترجمه صحیح واژگان آیه، می‌توان با هم جمع نمود. این مقاله به شیوه کتابخانه‌ای، جمع‌آوری و به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده است.

واژگان کلیدی: معناشناسی، عهد، نسیان، عزم، آیه ۱۱۵ سوره طه، آرای تفسیری متأخرین

۱. ریحانه هاشمی، دکترای شیعه‌شناسی، Rey.hashemi@chmail.ir

۲. زینب عباسی، سطح سه تفسیر و علوم قرآن، 730730abbasi@gmail.com

مقدمه

خلقت آدم و زندگی او، بنا بر آیات قرآن کریم، از همان زمان پیدایش یا حتی پیش آن، برای فرشتگان مبهم و سؤال بوده است و این داستان، به صورت مکتوب، قبل از قرآن در تورات نیز مطرح شده که با تأسف، به سبب تحریفات زیادی که در آن صورت گرفته، اعتبار خود را از دست داده است.

از قرن دوم، ذیل قصص انبیا و قصص قرآنی هم بحث از زندگانی حضرت آدم علیه السلام به میان آمده که برای نمونه، *قصص الانبیاء و سیر الملوک محمد الجویری*؛ *قصص الانبیاء قطب الدین راوندی*؛ *قصص الانبیاء از سید نعمت الله جزایری* و بعد از آن در قرن ۱۴ و ۱۵ کتاب هایی با عنوان خاص حضرت آدم، همچون کتاب آدم علیه السلام از نمیر عبد عدنان عبدالقادر؛ آدم علیه السلام از احمد شادرخ؛ آدم از نظر قرآن از محمد جواد موسوی غروی؛ آدم و حوا از سید مهدی آیت اللهی؛ آدم و حوا از عبدالکریم شیرازی (عراقی نژاد، ۱۳۷۶، ص ۲۸) نگاشته شدند. همچنین، در پایان نامه ها و مقاله ها به قسمت هایی از زندگانی آدم علیه السلام اشاره شده است، همچون موارد زیر:

«آفرینش آدم و سرسجود ملائک» از مریم شعبان زاده، دانشگاه تربیت معلم؛ «آدم و حوا در قرآن» از فاطمه رحیمی؛ «تحلیل داستان آدم در قرآن» از سید ابراهیم سجادی؛ «بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه های مهم مفسران فریقین در تبیین عصمت آدم علیه السلام» از سید جواد احمدی و علی نصیری؛ «طرح موضوع هایی از داستان آدم علیه السلام با عنوان هایی چون تعلیم الاسماء، خلافت آدم بر روی زمین، اسکان آدم در بهشت و سرانجام خروج از بهشت» در نشریه *درسهایی از قرآن*؛ «داستان آفرینش و سرگذشت حضرت آدم در قرآن» از محمد رضا حاجی اسماعیلی، مهدی مطیع و اعظم السادات حسینی. با مطالعه و بررسی هایی در این نوشتار انجام شد، دریافتیم که یا سخنی از عهد آدم به میان نیامده یا بسیار کوتاه و مبهم، از آن مطالبی گفته شده که جوابگوی شبهات مربوط به این بحث نیست.

از آنجا که بیشتر شبهات قرآنی، به نبود ترجمه صحیح و دقیق الفاظ و اصطلاحات قرآنی مربوط می شود برای رفع آن، نیاز به معناشناسی الفاظ قرآنی است. بنابراین، در این نوشتار، احتمال ها و گمانه زنی های مفسران درباره مفاد عهد، مطرح و تحلیل و بررسی می کنیم تا

به درستی بدانیم مقصود خداوند از عهد در آیه ۱۱۵ سوره طه چیست؟ البته به علت کثرت تفاسیر و حجم کم مقاله، پرداختن به این بحث در ذیل تمام تفاسیر موجود، ممکن نیست. بدین ترتیب، تنها به چهار تفسیر شیعی متأخر^۱ از عصر حاضر، یعنی تفسیر المیزان از علامه طباطبایی؛ تفسیر نمونه از آیت الله مکارم شیرازی؛ تفسیر منشور جاوید از آیت الله سبحانی و تفسیر تسنیم از آیت الله جوادی آملی و برخی کتب روایی بسنده می‌شود؛ به این دلیل که مفسران معاصر، با علم و آگاهی به علم جدید و به روز، با تأمل در آیات و روایات، ناگفته‌های زیادی از قرآن را کشف کرده و در اختیار مخاطبان حقیقی قرآن یعنی عامه مردم قرار داده‌اند.

مفهوم شناسی

۱. مراد از عهد

«عهد» در لغت، به معنای وصیت و سفارش، تقدم در چیزی، میثاق و پیمان، دیدار و ملاقات و وفا آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۱۱)

در اصطلاح نیز معانی متعددی دارد که عبارتند از:

الف) حفظ و نگهداری و مراعات: در اصل پیمان را به جهت عهد گفته‌اند؛ زیرا رعایت آن لازم است: (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۰۲)؛ «أوفوا بالعهد». (اسراء: ۳۴) پس این معنا، در دیگر معانی ذکر شده از عهد وجود خواهد داشت.

ب) امر و دستور: در آیه شریفه «عهدنا الی ابراهیم و اسماعیل»، (بقره: ۱۵۲) دستوری همراه با تأکید آمده و چون مراعات آن لازم بوده، از آن تعبیر به «عهدنا» شده است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۵۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۹۱)

ج) توصیه و وصیت: در آیه «الم اعهد الیکم یا بنی آدم»، (یس: ۶۰) عهد به معنای توصیه‌ای همراه با لزوم حفظ آن آمده است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۵۹) همچنین، در آیه «لقد عهدنا الی آدم»، عهد به معنای وصیت و امر است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱۲)

د) التزام: در این صورت، عهد مفهومی عامی است که نذر، عقد، وصیت و قسم، از مصادیق

۱. مفسرانی را که بعد از قرن پنجم می‌زیسته‌اند، مفسران متأخر می‌گویند و خود قرن پنجم، حد فاصل بین متقدم و متأخر گفته می‌شود.

آن هستند. همچنین، حفظ و نگهداری از آثار، عهد خوانده می شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۹۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۳۶)

ه) اقدام: درآیه «ألم اعهد اليكم يا بني آدم» به معنای «ألم اقدم ذلك اليكم» است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱۳)

و) امان و امنیت: درآیه «فاتموا اليهم عهد»، عهد به معنای امان و امنیت آمده است. (همان، ص ۱۱۲)

ز) وفای به عهد: درآیه «الذين ينقضون عهد الله» و همچنین آیه «وما وجدنا اكثرهم من عهد» به این معنا آمده است. (همان، ص ۱۱۳)

ح) وعده: درآیه «اتخذتم عند الله عهدا»، عهد، به معنای وعده است. (همان)

ط) اظهار ایمان به وحدانیت خدا و تصدیق انبیا و اولیاء: درآیه «الا من اتخذ عند الرحمن عهدا»، عهد به این معناست. (همان)

ی) ایمان به رسول و وفا به امانت: (همان، ص ۱۱۲) «الذين يشترون بعهد الله». کلمه «عهد» در اصل به معنای «حفظ و نگه داری» است و معانی دیگر آن، از این معنا مشتق می شوند، مانند: عهد به معنای میثاق، سوگند، وصیت، دیدار، نزول و ... (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۲۷) علامه ذیل آیه «لقد عهدنا الى آدم» با در نظر داشتن معنای اصلی، بیان کرد که مراد از «عهد»، وصیت و سفارش است و به دلیل این معنای ثانوی، فرمان ها و دستورها را عهد و عهدنامه می نامند. (همان، ج ۱۴، ص ۳۰۷)

تفاوت میان واژه های عهد، میثاق، عقد و وعد

«میثاق»، تأکید بر «عهد» است؛ هنگامی که موضوع به شدت محکم شده باشد. برخی نیز معتقدند که عهد، تعهد دو طرفه است، در حالی که میثاق، فقط از یک طرف صادر می شود. (عسکری، ۱۴۳۶ق، ص ۳۶۵)

«عقد»، در بردارنده معنای طلب اطمینان و شدت است و بین دو نفر بسته می شود، اما «عهد» گاهی انفرادی است و بین این دو کلمه، رابطه عموم و خصوص من وجه وجود دارد.

(جزایری، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۴) همچنین، گفته می‌شود «عقد»، به معنای الزام به امری بوده و نسبت به «عهد»، بلیغ تراست (عسکری، ۱۴۳۶ق، ص ۳۶۵)، همانند آیه «**اَوْفُوا بِالْعُقُودِ**». (مائده: ۱۰)

«عهد»، همان وعده همراه شده با شرط است، مانند «**وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ**»، یعنی او را آگاه ساختیم، مادامی که از این درخت تناول نکنی، از بهشت خارج نخواهی شد؛ در حالی که در «**وَعْدٌ**» شرط و جزای شرط وجود دارد، همان‌گونه که در آیه: «**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ**» (نور: ۵۵) آمده است و به طور کلی، «عهد» را باید وفا کرد، در حالی که «**وعده**» را باید محقق نمود. همچنین، برای شکسته شدن «عهد»، فعل **نقض العهد** و برای «**وعده**»، خلف الوعد به کار می‌رود. (عسکری، ۱۴۳۶ق، ص ۳۶۵)

۲. مراد از نسیان

«نسیان»، در لغت از ریشه «نسی» گرفته می‌شود، اگرچه برخی ریشه آن را «نسو» دانسته‌اند. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۵۷) در اصل، یکی به معنای «غفلت» و دیگری به معنای «ترک» است که در معنای اول، نسیان زمانی است که از آن چیز یاد نمی‌کند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۲۱؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۵۵) آیه «**تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ**»، (توبه: ۶۷) دلالت بر معنای اول و آیه «**وَأَذْكُرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ**» (کهف: ۲۴) دلالت بر معنای دوم یعنی «**ترکوا الله فتركهم**» دارد که بنابراین تفسیر، نسیان ضد «ذکر» و «حفظ» دانسته می‌شود (مهنا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۱۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۲۲) و در حقیقت، مشترک میان دو معناست: یکی ترک به نحو اهمال و غفلت که ضد آن، ذکر و یاد است و دیگری، به معنای ترک از روی عمد است. (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۰۴)

در اصطلاح «نسی» در عرف به چیزی گفته می‌شود که به آن کم اعتنایی شده است، و در اصطلاح قرآنی یعنی انسان چیزی را که در ذهنش ثبت شده از روی غفلت، یا قصد و عمد از یاد ببرد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۲۸) بنابراین، «نسیان»، هم به معنی فراموش کردن از روی غفلت و هم به معنای اهمال و بی‌اعتنایی عمدی به کار می‌رود که آیات قرآن کریم ناظر به هر دو معناست. آیاتی همچون «**قَالَ لَا تَأْخُذْ بِنَسِيَتِ**» (کهف: ۷۳) درباره نسیان و فراموش کردن از روی غفلت است و آیه «**فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ**»،

(انعام: ۴۴) درباره نسیان از روی بی اعتنائی و اهمال است و در حقیقت، نسیانی که خداوند نکوهش کرده، نسیانی است که اصل آن از روی تعمد بوده، یعنی بی اعتنائی کرده تا از یادش برود. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۶۲)

«نسیان» در آیه ۱۱۵ طه بر اساس نظر مفسران متأخر، به معنای فراموشی و بی توجهی، (آیت الله سبحانی، بی تا، ج ۱۱، ص ۸۳) ترک کردن، (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۰۷؛ آیت الله مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۱۸) غفلت یا کم توجهی و ترک تحفظ و در حقیقت، از مصادیق قسم اول نسیان است. (آیت الله مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۱۸)

۳. مراد از عزم

«عزم» در لغت، به معنی جدیت و قاطعیت، ثبات در کار، اراده و قصد انجام عمل است. همچنین، گفته می شود «عزم»، پیمان و عقد قلبی بر انجام کار است (مهنا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۷۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۹۹) یا اینکه نوعی پیمان قلبی نسبت به کاری است که به آن یقین دارد. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۶۳؛ ابن فارس، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۰۸)

«عزم» در اصطلاح، به معنای تصمیم و پیمان قلبی بر انجام کار (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵۹۷) و رأی و نظر همراه با پایبندی، (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۱۳) تصمیم و ثبات بر حفظ عهد است. آیه «وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا» نیز بدین معناست که در او تصمیم و استقامت نیافتیم. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۴۴)

معنای «عزم» از دیدگاه مفسران متأخر:

۱. تصمیم و اراده محکمی که انسان را در برابر وسوسه های نیرومند شیطان حفظ می کند.
 ۲. قصد جزمی بر چیزی، (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۰۷) مانند «فاذا عزمتم فتوکل علی الله». (آل عمران: ۱۵۹)

۳. صبر؛ زیرا صبر امور، دشوار بر نفس است و کسی می تواند صبر داشته باشد که دارای عزمی راسخ باشد. به همین مناسبت، نام لازمه صبر را بر خود آن گذاشته اند، همچنان که در قرآن به کار رفته است: (همان) «ان ذلک لمن عزم الامور». (شوری: ۴۳)

- وجوهات مختلف تفسیری درباره مفاد عهد خدا با آدم
- درباره معنای «عهد» در آیه «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَ لَمْ يَجِدْ لَهُ عَٰزِماً» (طه: ۱۱۵) مفسران متأخر احتمال‌هایی داده‌اند که به قرار زیر است:
 ۱. نهی از نزدیکی به شجره: «لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ». (بقره: ۳۵)
 ۲. هشدار خداوند به آدم و همسرش به دشمنی شیطان، یعنی اعلان دشمنی ابلیس با آدم و همسرش: «ان هذا عدو لک و لزوجک». (طه: ۱۱۷)
 ۳. هشدار خداوند به انسان‌ها در اطاعت نکردن از شیطان: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ». (یس: ۶۰)
 ۴. میثاق عمومی از همه انسان‌ها در باب ربوبیت: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ». (اعراف: ۱۷۲)
 ۵. میثاق اختصاصی با آدم عليه السلام در باب ربوبیت: «وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِيثَاقًا غَلِيظًا». (احزاب: ۷) همچنین، پیمان با آدم عليه السلام در رابطه با محمد و آل محمد عليهم السلام که در روایات، مطرح شده است.

احتمال ۱. عهد به معنای نهی از نزدیکی به شجره

قول موافق: آیت الله مکارم احتمال اول را می‌پذیرد و مؤید آن را روایات می‌داند و احتمال‌های دیگر را شاخ و برگ این احتمال می‌خواند.

قول مخالف: آیت الله سبحانی و علامه طباطبایی رحمتهما الله این احتمال را بعید می‌دانند؛ زیرا شیطان برای فریب آدم، با زمینه‌سازی و فلسفه‌چینی، نهی الهی را یاد آورد و آدم را به مخالفت تشویق کرد: «قَالَ مَا تَهَاكُمَا رَبُّكُمَا»، پس آدم این نهی الهی را فراموش نکرد.

تحلیل دیدگاه اول: در تحلیل این نظرات، می‌توان گفت قول مخالفان در صورتی صحیح است که «نسیان» به معنای فراموشی در نظر گرفته شود، در حالی که آیت الله مکارم و حتی خود علامه آن را کنایه از ترک کردن در نظر گرفته‌اند. بنابراین معنا، دیگر اشکال سابق پیش نخواهد آمد و با تفسیر علامه - ذیل آیه ۱۱۵ طه - مطابقت دارد که مقصود از آن عهد، بنا بر داستان آن حضرت در چند جای قرآن، نهی از خوردن درخت «لَا تَقْرَبَا هَذِهِ

الشجره» (اعراف: ۱۹) است. برخی روایات نیز بر این مطلب دلالت دارد.

ابوحزمه ثمالی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند: «همانا خداوند تبارک و تعالی با آدم علیه السلام پیمان بست که به درخت نزدیک نشود. زمانی که موعد مشخص شده در علم خداوند فرا رسید، آدم علیه السلام از میوه درخت می‌خورد. پس آدم علیه السلام پیمانش را فراموش کرد و از آن خورد و منظور از آیه «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسْبِيٍّ وَ لَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا» همین است.^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ص ۲۱۳، ح ۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۷۸۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۵)

شخصی از امام باقر علیه السلام پرسید: چگونه خداوند، آدم علیه السلام را به فراموشی بازخواست کرد (با اینکه فراموشکار بازخواست نمی‌شود) امام فرمود: آدم علیه السلام فراموش نکرد و چگونه ممکن است بگوییم: فراموش کرد؟ با اینکه ابلیس او را به یاد نهدی خدا انداخت و به او گفت: «پروردگارتان، شما را از این درخت نهی کرد؛ برای اینکه فرشته نشوید یا جاودانه در بهشت باقی نمانید». (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۹، ح ۲)

این دو روایت، به ظاهر با هم تنافی دارند؛ در روایت اول، عنوان شده که آدم عهد را فراموش کرد، در حالی که در روایت دوم، می‌گوید آدم عهد را فراموش نکرد. پاسخ این مطلب را با توجه به توضیحات داده شده، چنین درمی‌یابیم: اول اینکه نسیان آدم علیه السلام به معنای ترک است نه فراموشی؛ زیرا چنانچه گفته شد، شیطان ضمن بیان علت نهی خداوند، سعی کرد آدم را تحریک و تشویق کند؛ دوم اینکه آدم علیه السلام می‌خواست میان بهره‌مندی از بهشت و خوردن از درخت جمع کند، ولی قادر به انجام این جمع نشد و چون بهشت قابلیت چنین کاری نداشت، به زمین هبوط کرد. پس در اصل، آدم علیه السلام عهد را فراموش نکرد. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۱۸)

۱. محمد بن یحیی عن ابی جعفر علیه السلام فی قول الله عز و جل: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسْبِيٍّ وَ لَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا» قال: فقال: ان الله عز و جل لما قال لآدم: ادخل الجنة قال له: يا آدم لا تقرب هذه الشجرة، قال: وأراه إياها؟ فقال آدم لربه: كيف أقربها وقد نهيتني عنها أنا و زوجتي؟ قال: فقال لهما: لا تقرباها یعنی لا تأكلانها، فقال آدم و زوجته: نعم يا ربنا لم نقربها و لم نأكل منها و لم يستثنيا فی قولهما نعم، فوكلهما الله فی ذلك الی أنفسهما و الی ذرهما».

احتمال ۲. عهد به معنای هشدار خداوند به دشمنی شیطان

قول موافق: آیت الله سبحانی این قول را به حقیقت نزدیک تر دانسته است؛ زیرا اول اینکه عهد در آیه مد نظر، یک عهد خصوصی است نه عمومی، دوم اینکه در سوره طه، بعد از مطرح شدن نسیان عهد، مسئله دشمنی ابلیس مطرح شده است: «إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ». (طه: ۱۱۷)

نظر مخالف: علامه قائل است به اینکه ظاهر آیات با آن سازگار نیست؛ زیرا از ظاهر آیه ۱۱۵ طه می فهمیم که این عهد، خاص حضرت آدم علیه السلام بوده و فراموشی را تنها به او نسبت داده است؛ در حالی که در آیه ۱۱۶ طه زنه از شر شیطان را به آدم و حوا هر دو نسبت داده است. آیت الله جوادی آملی در توجیه نظر علامه این گونه بیان می کند: «اول اینکه ظاهر اختصاص خطاب به آدم علیه السلام و نیز ظاهر ارجاع ضمیر مفرد به آدم علیه السلام، نشان می دهد که مطلب گفته شده، مختص به آدم علیه السلام بوده و حوا در آن سهیم نیست. دوم اینکه قرینه متصل یا منفصل که شاهد بر تعمیم باشد، وجود ندارد».

تحلیل دیدگاه دوم: آنچه در پذیرش این دیدگاه مشکل ایجاد می کند، اختصاص خطاب به آدم علیه السلام در آیه مد نظر است که آیت الله جوادی آملی در حل این مسئله بیان داشته است: اختصاص نسیان به آدم علیه السلام، برای آن است که او به عنوان شخص اول این داستان و عنصر محوری قصه مطرح است و منافاتی با نسیان حوا ندارد. پس احتمال داده می شود که عهد فراموش شده، عداوت ابلیس باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۱۳)

ایشان در ابتدا نظر علامه را درباره معنای عهد، به صورت میثاق کلی با انسان ها و میثاق خاص و غلیظ با انبیاء با توجیهاتی که مطرح کرده، تصویب و تأیید می نماید، اما در ادامه، احتمال یاد شده را می دهد. پس معلوم می شود که پذیرش این دو نظر، منافاتی با هم ندارند و قابل جمع هستند. ضمن آنکه خود علامه این احتمال را بعید ندانسته، پس این قول، قابل جمع با اقوال دیگر است.

احتمال ۳. عهد به معنای هشدار کلی به انسان‌ها در اطاعت نکردن از شیطان

قول موافق: آیت الله سبحانی این احتمال را پذیرفته، اما از نظر درجه اعتبار، آن را در مرتبه دوم، بعد از هشدار خداوند به آدم عَلَيْهِ السَّلَام نسبت به دشمنی شیطان مطرح کرده است. آیت الله جوادی آملی نیز در تأیید این قول می‌گوید: «اطلاق عهد بر این تحذیر و هشدار، از این جهت است که تکلیف الهی، تعهد خاصی را برای بنده به همراه دارد و همه حقوق و احکام خدا از منظر دیگر، به عهد الهی باز می‌گردد.

تحلیل دیدگاه سوم: این احتمال نیز همان اشکال قبل را خواهد داشت، افزون بر اینکه لفظ آدم، طبق نظریه‌ی اشتراک لغت و مفسران علم، شخص بوده و به خود حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام اختصاص دارد و دیگر انسان‌ها را در بر نمی‌گیرد، (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۸) مگر اینکه گفته شود از این باب که مخاطبان حقیقی قرآن، انسان‌ها هستند و قرآن برای آنها نازل شده است، در بیشتر خطاب‌ها به نبی خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در داستان‌های قرآنی، همچون این آیه، متوجه مردم نیز بوده است.

احتمال ۴. عهد به معنای میثاق کلی با انسان‌ها، یعنی عهد ربوبیت با آنها

قول موافق: عهد ربوبیت، به معنای فراموش نکردن رب و مالک؛ مدبر بودن خدا و مملوکیت انسان است، به این معنا که انسان از حیث ذاتی و صفاتی و فعلی، بدانند که مالک چیزی نیست. با این بیان، معلوم می‌شود آن خطایی که در مقابل این عهد و میثاق قرار دارد، این است که انسان، از مقام پروردگارش غفلت کند و با سرگرم شدن به خود یا چیزی همچون زخارف حیات دنیا که او را به خود سرگرم می‌کند، مقام پروردگارش را فراموش کند و از یاد ببرد. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۹۸)

تحلیل دیدگاه چهارم: این قول به دلیل عام گرفتن لفظ آدم، همان اشکال سابق را خواهد داشت، اما با توجیهاتی که قبل تر گفته شد، عهد یاد شده می‌تواند به این اعتبار که همه انسان‌ها مخاطبان حقیقی قرآن هستند، میثاق خداوند با تمام افراد بشر بوده باشد. این قول، با توضیحاتی که علامه در این زمینه در باب عهد ربوبیت انسان مطرح کرده، سازگار است.

احتمال ۵. عهد به معنای میثاق کلی با حضرت آدم یعنی عهد ربوبیت با او

قول موافق: علامه طباطبایی رحمته الله علیه در بررسی احتمال‌ها، این احتمال را بر دیگر احتمال‌ها ترجیح داده است؛ زیرا اول اینکه در ذیل آیات نامبرده (آیات ۱۲۳ تا ۱۲۶ طه)^۱ در سوره طه که مطابق صدر آنهاست،^۲ عهد، با معنای میثاق کلی مناسبت دارد، نه عهد به معنای هشدار از شر ابلیس؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۹۷) به این صورت که در ذیل آیات، سخن از این است که هرکس از هدایت الهی پیروی کند، گمراه و بدبخت نمی‌شود، اما هرکس از یاد خداوند رویگردانی کند و خداوند را از یاد ببرد، معیشت سختی خواهد داشت. در صدر آیه نیز سخن از فراموشی عهد الهی است. بنابراین، معلوم می‌شود که این عهد، همان یاد خدا و ربوبیت اوست که به شکل مؤکدتری از انبیا و حضرت آدم علیه السلام گرفته شد. بدین ترتیب، وقتی آیات «فَاِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى، فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى، وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا، وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى»؛ (طه: ۱۲۴) با آیه «قَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَنَسِيَّ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» تطبیق داده شود، اقتضای آن این است که جمله: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا»؛ (طه: ۱۲۴) در مقابل نسیان عهد در آیه «وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَنَسِيَّ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» قرار بگیرد، و در این صورت، در نظر گرفتن عهد به معنای میثاق بر ربوبیت خدا و عبودیت آدم، مناسب‌تر است، تا آنکه با عهد به معنای تحذیر و زنده‌ار از ابلیس باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۹۷) دوم اینکه بین اعراض از یاد خدا و پیروی ابلیس، مناسبت مفهومی زیادی نیست، به خلاف میثاق بر ربوبیت که با آن مناسب‌تر است؛ چون میثاق بر ربوبیت، به این معنا است که انسان فراموش نکند، مالکی مدبر دارد و در هیچ حالی از یاد نبرد که مملوک خداست و خود، مالک هیچ چیز برای خودش نیست. پس چنین خطیئه‌ای در مقابل این میثاق قرار می‌گیرد که انسان از مقام پروردگارش غفلت بورزد و با سرگرم شدن به خود و یا هر چیزی

۱. «فَاِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى وَ مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسَيْتَهَا وَ كَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى.»

۲. «وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَنَسِيَّ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا.»

که او را به خود سرگرم می‌کند، مقام پروردگارش را از یاد ببرد. (همان، ۱۹۸) سوم، همان‌گونه که سجده ملائکه و تعلیم الهی اسماء الله و خبر از اسماء به فرشتگان، از ویژگی خاص حضرت آدم بوده، عهد و نسیان در آیه شریفه نیز تنها به او اختصاص دارد. (آیت الله جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۱۲)

تحلیل دیدگاه پنجم: خداوند یک میثاق ویژه و مؤکد با انبیاء دارد ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (احزاب: ۷) که در آیه ۱۱۵ طه به میثاق ویژه خود با حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام درباره عهد ربوبیت و بنابر روایات، درباره محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه بعد از اشاره دارد.

امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام در مورد آیه ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ﴾ فرمود: خداوند درباره محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه بعد از او با آدم عَلَيْهِ السَّلَام پیمان بست، اما آدم عَلَيْهِ السَّلَام آن را ترک کرد و عزمی استوار نداشت و پیامبران اولوالعزم به این سبب اولوالعزم نامیده شده‌اند که خداوند با آنان در مورد محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اوصیای بعد از او و مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَىٰ فَتَوَجَّاهَ إِلَيْهِ و سیره و روش او پیمان بست و آنان یقین کردند که این افراد، چنین‌اند و به آن اقرار نمودند.^۱ (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۶، ح ۲۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۷۸۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۶)

همچنین، امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام در تفسیر آیه ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ﴾ فرمود: کلماتی درباره محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، علی و فاطمه و حسن و حسین و امامان عَلَيْهِمُ السَّلَام از ذریه آنان بود. پس [آدم عَلَيْهِ السَّلَام] آنان را فراموش کرد و قسم به خدا این‌گونه بر محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل شده است. (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۶، ح ۲۳)

در روایت دیگری که از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده، حضرت فرمود: «خداوند از پیامبران اولوالعزم، پیمان گرفت که من پروردگار شما هستم و محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرستاده من و علی امیرالمؤمنان و اوصیای بعد از او، والیان او و گنجینه داران دانش من هستند و با مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَىٰ فَتَوَجَّاهَ إِلَيْهِ دینم را

۱. محمد بن یعقوب: عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم عن مفضل بن صالح، عن جابر، عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنبِيِّ وَكَمْ نَجِدُ لَهُ عَزْمًا﴾ قال: «عاهدنا إليه في محمد (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) من بعده فترك ولم يكن له عزم أنهم هكذا، وإنما سمى أولوالعزم لأنه عهد إليهم في محمد (صلى الله عليه وآله) والأوصياء من بعده والمهدى وسيرته واجتمع عزمهم على أن ذلك كذلك، والإقرار به».

یاری و به وسیله او دولت خود را آشکار می‌نمایم و با او از دشمنانم انتقام می‌کشم و به سبب اوست که همه، مرا خواه با رغبت و خواه با کراهت عبادت خواهند کرد. [پیامبران اولوالعزم] گفتند: "پروردگارا! اقرار کردیم و شهادت دادیم"، ولی آدم عَلَيْهِ السَّلَام نه انکار کرد و نه اقرار نمود. بنابراین، عزم و اراده برای آن پنج نفر از پیامبران اولوالعزم درباره مهدی عَلَيْهِ السَّلَام و وَجَاءَ الشَّرِيفُ ثابت شد، ولی آدم عَلَيْهِ السَّلَام عزمی بر اقرار در او وجود نداشت و این، همان فرموده خداوند متعال است که فرمود: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسِيٍّ وَمَا نَجِدُ لَهُ عَزْمًا﴾^۱. (کلینی، بی تا، ج ۲، ص ۸، ح ۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۵)

البته علامه قائل است به اینکه معنای یاد شده در روایت، راجع به بطن قرآن است که احکام را به حقیقت آنها و عهدها را به تأویل آنها ارجاع داده و این، همان ولایت الهی است، نه تفسیر لفظ آیه. در واقع، این گونه مطالب، تفسیر نیست. این آیات که دوازده آیه هستند، يك قصه را بیان می‌کنند و اگر حمل آیه اول بر این معنا، تفسیر باشد، دیگر در آیات، چیزی که بر نهی از خوردن درخت دلالت کند که البته رکن و اساس داستان و نیز تکیه دیگر آیات بر آن است، باقی نمی‌ماند. از جمله «فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى» (طه: ۱۱۷) نیز این نهی را به دست نمی‌آید. خلاصه اینکه مطلب مزبور، جزو روایات تفسیر نیست و نمی‌خواهد آیه را تفسیر کند، بلکه از باب بیان باطن قرآن است. (طباطبایی، ۱۳۷۴) احتمال‌هایی را که مفسران متأخر داده‌اند - در صورتی که واژه‌های آیه به طور صحیح معنا شوند - قابل جمع هستند. برای نمونه، علامه پس از مطرح کردن احتمال‌ها، احتمال

۱. محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن داود العجلی عن زرارة عن حمران عن ابي جعفر عليه السلام قال: «ان الله تبارك وتعالى حيث خلق الخلق خلق ماء عذبا و ماء مالحا أجاجا فامتزج الماء ان، فأخذ طينا من اديم الأرض فعرکه عرکا شديدا، فقال لأصحاب اليمين وهم كالذريديون: الى الجنة سلام، وقال لأصحاب الشمال: الى النار ولا أبالي، ثم قال: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى سَهَدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» ثم أخذ الميثاق على النبيين فقال «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ و ان هذا محمد رسولی و ان هذا علی أمير المؤمنین قالوا بلی» فثبنت لهم النبوة و أخذ الميثاق على أولی العزم اننی ربکم و محمد صلی الله علیه و آله و علی أمير المؤمنین و أوصیایه من بعده و لاة امری و خزان علمی علیهم السلام، و ان المهدي أنتصر به لدينی و أظهر به دولتی و انتقم به من أعدائی و أعبد به طوعا و کرها قالوا: أقرنا یا رب و شهدنا و لم یجد آدم علیه السلام و لم یقر، فثبنت العزيمة لهؤلاء الخمسة فی المهدي و لم یکن لادم عزم علی الإقرار به، و هو قول الله عز و جل: «وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَسِيٍّ وَمَا نَجِدُ لَهُ عَزْمًا» قال: انما هو فترك.»

اول را در صورتی که نسیان، فراموشی معنا شود، رد می‌کند و نسیان عهد را ترک خوردن شجره ممنوعه می‌داند. بنابراین، در ذیل آیه ۱۱۵ طه مطرح می‌کند که «عهد»، بنا بر داستان حضرت آدم علیه السلام در چند جای قرآن، عبارت بود از «نهی از خوردن درخت» که در قرآن چنین آمده است: «وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ لِاتَّقِرْبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ». (اعراف: ۱۱۹) همچنین، این مطلب، با عهد ربوبیت خدا با آدم علیه السلام و در درجه بالاتر با انسان‌ها. که ایشان در سوره بقره مطرح نمودند. سازگار است. علامه این احتمال را هم که منظور از عهد، زنه‌ار از شر ابلیس باشد، احتمال بعیدی نمی‌داند، اگرچه اولویت را به میثاق عمومی در باب ربوبیت خداوند می‌دهد که معنای جامعی دارد و تمام احتمال‌های دیگر را در بر می‌گیرد؛ به این صورت که پرهیز از شجره ممنوعه و اطاعت نکردن از ابلیس و توجه به هشدار خداوند به شرابلیس، همه از مصادیق قرار گرفتن در پرتوربوبیت خداست.

آیت الله جوادی آملی ضمن اینکه نظر علامه را در باب عهد، یعنی عهد اختصاصی خدا با آدم علیه السلام درباره ربوبیت توجیه و تأیید می‌کند، این احتمال را مطرح می‌نماید که عهد یاد شده، می‌تواند هشدار و تحذیر از دشمنی ابلیس با آدم و حوا و در درجه بالاتر، انسان‌ها باشد؛ زیرا تکالیف الهی، تعهد خاصی را برای انسان‌ها به دنبال دارد و همه حقوق و احکام خداوند، از منظر دیگر، به عهدهای الهی برمی‌گردند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۱۳)

آیت الله مکارم نیز نسیان عهد را ترک خوردن شجره ممنوعه می‌داند و دیگر احتمال‌ها را زیر مجموعه و شاخ و برگ این معنی می‌خواند که با آن قابل جمع است.

آیت الله سبحانی با بعید دانستن فراموشی نهی الهی از خوردن شجره، عهد خصوصی خدا با آدم و حوا نسبت به دشمنی شیطان را مطرح می‌کند و عهد عمومی خدا با انسان‌ها درباره اطاعت نکردن از شیطان را در مرتبه دوم قرار می‌دهد و این اولویت بندی، حاکی از جمع‌پذیری این دو احتمال است.

نتیجه‌گیری

با بررسی قول مفسران متأخر درباره عهد، نتایج ذیل به دست آمد:

۱. همه احتمال‌های مربوط به مفهوم و محتوای عهد، با ترجمه و تفسیر صحیح از الفاظ آیه، قابل جمع هستند، همان‌گونه که مفسران با اولویت قرار دادن نه رد آنها، احتمال‌ها را پذیرفته‌اند.
۲. معنای اول عهد، حفظ و نگهداری و معنای دوم آن در این آیه، وصیت و سفارش است که همان معنای اول را در بردارد.

۳. از برخی تفسیرهای نادرست از الفاظ آیه مانند تفسیر «نسیان» به «فراموشی از روی بی‌اعتنایی و تعمد» که هم با سیاق آیات و ساحت معصوم ناسازگار است و هم موجب برداشت شبهه‌ناک از آیه می‌شود، باید پرهیز کرد. بنابراین، «نسیان» در این آیه به معنای «غفلت»، کنایه از ترک است و «عزم» نیز به معنای «اراده محکم»، کنایه از صبر است که از لوازم عزم خوانده می‌شود.

۴. درباره مفاد عهد خداوند با آدم عَلَيْهِ السَّلَام می‌توان پنج احتمال تصورپذیر در رابطه با آن تصور را جمع نمود، به این صورت که میثاق خصوصی خداوند با آدم عَلَيْهِ السَّلَام در باب ربوبیت و نبوت پیامبر و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام گستره پهناوری دارد که امر به آدم عَلَيْهِ السَّلَام در ترک خوردن شجره منهیه و پیروی نکردن از شیطان را در بر می‌گیرد. در ضمن، این عهد در مرتبه بالاتر، میثاق ربوبیت خدا با تمام بندگان است که از مصادیق آن، ترک منهیات الهی و اطاعت نکردن از شیطان قرار می‌گیرد؛ زیرا در حقیقت، انسان‌ها مخاطبان قرآن هستند و باید به دستورهای آن عمل کنند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، الاسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقائیس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، جلد ۳، ۱۲ و ۱۵، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۴. ازهری، محمد بن احمد، التهذیب اللغه، جلد ۱۳، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۵. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، جلد ۳، قم، مؤسسه بعثه، ۱۳۷۴.
۶. تهرانی، آقا بزرگ، الذریعه، جلد ۱۷، بیروت، دارالاضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.
۷. جزایری، نعمت الله بن عبدالله، نورالمبین فی قصص الانبیاء والمرسلین، جلد ۱، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۸. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، جلد ۳، قم، اسراء، چاپ سوم، ۱۳۹۰.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، جلد ۱، ۲ و ۴، بیروت، دار القلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۰. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، جلد ۱۱، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، بی تا.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، جلد ۱ و ۱۴، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
۱۲. طریحی، فخرالدین محمد، مجمع البحرین، جلد ۶، تهران، مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۱۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، جلد ۲ و ۳، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۴. عسکری، ابو هلال، الفروق اللغویه، قم، الاسلامی، چاپ هفتم، ۱۴۳۶ق.
۱۵. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، جلد ۲، تهران، مطبعه العلمیه، ۱۳۸۰ق.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، جلد ۱، قم، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۱۷. فعال عراقی نژاد، حسین، قصص قرآن و تاریخ انبیاء کتاب شناسی و مقاله شناسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد الاسلامی، ۱۳۷۶.
۱۸. فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، جلد ۲، قم، مؤسسه دار الهجره، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۱۹. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، جلد ۱، ۴ و ۷، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۱.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، جلد ۱ و ۲، مترجم: سید جواد مصطفوی، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیه، بی تا.
۲۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات قرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد الاسلامیه، ۱۳۶۸.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، جلد ۱۳، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۲۳. مهنا، عبد الله علی، لسان السان، جلد ۲، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.

درمان کرونا با تمسک به آیات و روایات

سیده ام البنین میرهادی^۱

چکیده

در قرآن، قوانینی در سه حوزه اخلاق، عقاید و احکام برای انسان وضع شده است. به طور طبیعی، عمل انسان به قوانین احکام الهی و هدایت او به سوی کمال، در سایه سار سلامت جسمانی محقق می‌شود. از این رو، خداوند متعال تأکید فراوان بر سلامتی بندگان خود دارد. همان‌گونه که می‌دانیم، شیوع کرونا ویروس در حال حاضر با افزایش مرگ و میر، وضعیتی بحرانی در جهان به وجود آورده است. در این میان، با توجه به اینکه در زمان‌های گذشته، اهل بیت علیهم‌السلام با تمسک به قرآن، در جهت پیش‌گیری و درمان بیماری‌های واگیردار همچون وبا و طاعون، راهکارهایی بسیار مؤثر ارائه داده‌اند. در این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی و براساس منابع کتابخانه‌ای، سعی شده با تمسک به آیات و روایات، مطابق با علم پزشکی و راهکارهای موجود در آنها به رویارویی با این بیماری ترسناک رفت تا شاید بتوان در جهت ریشه کن کردن آن، گام مؤثری برداشت؛ راهکارهایی همچون: کاهش تعاملات اجتماعی، رعایت بهداشت جسمی و روانی، اعمال دستورهای پزشکی، امر به معروف در رعایت بهداشت و ...

واژگان کلیدی: درمان، کرونا، بهداشت

مقدمه

براساس آیات قرآن، خداوند، انسان را به زیباترین شکل و با سالم‌ترین جسم و صورت آفریده است، چنان‌که قرآن خلقت بشر را با واژه « احسن » مطرح می‌کند و این یعنی کاستی و بیماری، در خلقت وی جای ندارد و بیماری‌ها و نقص عضوها و معلولیت‌ها، عارضی و حاصل بی‌تدبیری و بی‌توجهی بشر به علل امراض بوده؛ چراکه در بحث نظام علی و معلولی بیماری‌ها در جهان مادی، می‌توان گفت: شناخت علت امراض، بر جلوگیری از بیماری‌ها و بلایا تأثیر بسزایی دارد و علت اصلی ورود بیماری‌ها به بدن انسان، خود انسان است. از این رو، با توجه به شیوع ویروس کرونا در دنیای کنونی و دانستن اینکه دین آسمانی اسلام، برگرفته از دریای بیکران علوم خداوندی است و همواره به عنوان منبع اصیل، جامع و مطمئن در پاسخ‌گویی به نیازهای معرفتی و معیشتی انسان‌ها، کانون توجه اندیشمندان جهان قرار داشته، بر آن شدیم تا گریزی کوتاه به قرآن و روایات بزنیم و پژوهشی مختصر در موضوع درمان کرونا با تمسک به قرآن و روایات داشته باشیم.

همچنین، گرچه کتب و مقاله‌های متعددی در زمینه بهداشت و قرآن به چاپ رسیده، مقایسه چندانی بین آیات و روایات در زمینه پزشکی با دستورالعمل‌های علم پزشکی و توصیه‌های پزشکان صورت نپذیرفته است. از این رو، در این مقاله برآنیم تا ضمن بیان تعاریف الفاظی همچون: درمان، کرونا و بهداشت، با ذکر آیات و روایات مطابق با توصیه‌های علم پزشکی، راهکارهایی را در زمینه پیش‌گیری و درمان این بیماری مسری ارائه دهیم.

مفهوم درمان

درمان، به معنای علاج و دارو است و به منظور رفع حالت بیماری روحی و جسمی صورت می‌گیرد. (معین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۷۰) امروزه درمان را به دو دسته تقسیم می‌کنند: یکی درمان خود بیماری و دیگری، درمان پیشگیرانه که در اصطلاح، «بهداشت» (hygiene) نامیده می‌شود.

(صانعی، ۱۳۸۵، ص ۹)

مفهوم کرونا

کرونا (covid 19) در لغت به معنای تاج، حلقه نور دور خورشید، تاج خورشید و... است؛ اما در اصطلاح، یک بتا کرونا ویروس از زیر خانواده coronavirinae می باشد. این ویروس، حاوی یک تک رشته RNA بوده و ژنوم آن بسیار مشابه با ویروس قبلی شناخته شده از این خانواده یعنی SARS است. از لحاظ ساختاری، کرونا ویروس سارس، چهارده عدد residues دارد که به طور مستقیم می تواند با angiotensin converting enzyme 2 انسانی وارد واکنش شود که از بین آنها هشت عدد دقیقاً در covid 19 وجود دارد. با این حال، مکانیسم دقیق آثار پاتوفیزیولوژیک covid 19 هنوز ناشناخته است و نیاز به مطالعات آزمایشگاهی زیادی دارد. در ابتدا تصور می شود که حیوانات منبع انتقال این ویروس هستند (گرچه هنوز به طور دقیق مشخص نیست از کدام حیوان)، اما یافته های اخیر نشان می دهند که SARS-COV-2 در ۹۶٪ موارد، با کرونا ویروس خفاش یکسان است. هدف اولیه آلودگی کرونا ویروس ها، سلول های مخاطی دستگاه تنفسی و گوارش هستند. این ویروس جدید، ابتدا در چین کشف شد و در حال حاضر به تمام دنیا پخش می شود که با افزایش مرگ و میرها، یک وضعیت اضطرار بین المللی ایجاد نموده است. covid 19 می تواند چند سرانجام داشته باشد: یا مانند سارس در سال ۲۰۰۳ م فروکش کند و پایان یابد؛ یا مانند مرس به صورت تک گیر سال ها وجود داشته باشد و یا مانند آنفلوآنزا در سال ۱۹۱۸ م مبتلایان و قربانیان زیادی را رقم بزند. (نصیریان و ایزدی، ۱۳۹۸، صص ۱۰-۱۲)

مفهوم بهداشت

«بهداشت» در لغت به معنای نگه داشتن، تندرستی و پیش گیری آمده است (معین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۹۶) که در عربی با واژه های صحه البدن (آذرنوش، ۱۳۷۹، ص ۳۵۶) و العافیة (ابن منظور، ۱۴۱۹ق، ص ۴۴۱) از آن تعبیر می شود.

بهداشت در اصطلاح، به معنای علم و هنر پیش گیری از بیماری ها، افزایش طول عمر و افزایش سطح سلامتی در انسان است. (بهداشت برای خانواده، ۱۳۸۰، ص ۱۵)

راهکارهای قرآنی

یکی از اهداف نزول قرآن، هدایت و تربیت معنوی بشر است: ﴿وَهُدَىٰ لِلنَّاسِ؛ برای مردم روشنایی و رهنمود است﴾ (انعام: ۹۱) که این هدایت، بدون سلامتی بشر ممکن نیست. جامعه بیمار و پیراز مرض و رعایت نکردن اصول بهداشت و سلامت، نمی‌تواند مایه سعادت دنیایی و اخروی مردمانش باشد (اهتمام، ۱۳۴۴، ص ۲) و از این رو، در آیات بسیاری به مسئله بهداشت و سلامت اشاره شده است. قرآن با سه مقوله اخلاقی، احکام و عقاید، برای بشر نازل شد و هر سه با بهداشت روان و جسم بشر رابطه دارد و نمی‌توان سلامتی جسم و روان را از احکام و اخلاق جدا کرد، به یقین، همان خدایی که انسان را خلق و قرآن را نازل نموده، بین احکام تکلیفی اسلام با سلامت انسان، رابطه سازگارانه نیز برقرار کرده است. البته برخی تعارض‌های ظاهری و ابتدایی بین قرآن و پزشکی، ادعا یا توهم شده که با تأمل و دقت در آیات و علوم پزشکی و بهداشت مرتبط، برطرف می‌شود. بنابراین، تعارض مستقر و حقیقی بین قرآن و علم وجود ندارد. به عبارت دیگر، باید یا در تفسیر خود یا در نظریه علمی شک کنیم. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۹۲) قرآن در مورد رویارویی با بیماری‌های واگیردار همچون کرونا دوره کلی ارائه داده که عبارتند از:

۱. پیش‌گیری

اسلام بر پیش‌گیری از بیماری‌ها تأکید فراوان کرده و براساس آیه ﴿لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ؛ خود را با دست خود به هلاکت می‌فکنید﴾، (بقره: ۱۹۵) می‌توان وجود بیماری را مصداق بارز ورود به مهلکه و خطر دانست؛ زیرا هر فرد دو بعد جسمی و روحی دارد و هر بعد که دچار بیماری شود، ممکن است موجب اختلال در کارایی ابعاد دیگر انسان شود و از همین رو، قرآن در حوزه پیش‌گیری راهکارهای بسیار مؤثر ارائه داده است، همچون:

الف) پرهیز از گناه

خدایوند می‌فرماید برکات آسمان، متأثر از اعمال شماست، آنجا که می‌خوانیم: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ؛ و اگر (بر فرض) اهل آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و خود نگهداری (و پارسایی) می‌کردند، حتماً

برکاتی از آسمان و زمین برآنان می‌گشودیم، ولی (حق را) تکذیب کردند. پس به خاطر آنچه همواره کسب می‌کردند، گرفتارشان کردی﴾. (اعراف: ۹۶)

«برکات» جمع «برکت» و در اصل، به معنی «ثبات» و استقرار چیزی است و به هر نعمت و موهبتی که پایدار بماند، اطلاق می‌گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۶۶) در نتیجه، سلامتی، برکت الهی است که می‌تواند دوام داشته باشد؛ به شرط اینکه تقوا در زندگی نهادینه شود. مفسران بر اساس آیه ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ؛ و هر مصیبتی به شما رسد پس به خاطر دستاورد شماست﴾، (شوری: ۳۰) برخی از بیماری‌ها و ضررهای جسمی را نتیجه گناه می‌دانند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹۹، ص ۴۷). بنابراین، گناه نکردن را به عنوان یکی از اقدامات پیشگیرانه در بروز بیماری‌های صعب‌العلاج نام می‌برند.

ب) رعایت بهداشت

یکی دیگر از اقدامات پیشگیرانه، رعایت بهداشت است که بی‌توجهی به آن، مرگ تدریجی را به دنبال خواهد داشت. بیشتر مرگ و میرهای جهان سوم، بر اثر رعایت نکردن بهداشت اتفاق می‌افتد.

قرآن با صراحت از رفتن به سوی مرگ نهی می‌کند: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ؛ خود را با دست خود به هلاکت می‌فکنید﴾. (بقره: ۱۹) آیت الله مکارم شیرازی نیز نداشتن جواز عبور از جاده خطرناک و بدون ابزارهای ایمنی در هوای بد یا خوردن غذایی را که به احتمال قوی آلوده به سم است، از مصادیق آیه می‌داند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۶) بنابراین، با توجه به این مسئله و اینکه مقدمه واجب، خود امری واجب است، رعایت بهداشت و پیش‌گیری از بیماری‌ها به منظور حفظ جان مسلمانان واجب خواهد بود و هر کوتاهی در حفظ جان مسلمانان، بسیار ناپسند و مستوجب عقوبت است.

بدین ترتیب، رعایت نکردن بهداشت و بی‌توجهی به سلامتی و باز مراجعه نکردن به پزشک، برابر با حرکت به سوی مرگ تدریجی و مصداق آیه فوق است. قرآن هنگامی که به بهداشت انسان توجه می‌دهد، حوزه‌های مختلفی را در نظر می‌گیرد و احکام مربوط به بهداشت تن و روان را در زمینه‌های گوناگون صادر می‌کند که عبارتند از:

یک- بهداشت جسمی

قرآن در حوزه بهداشت جسمی، راهکارهای را ارائه داده است، همچون:

اول- دعوت به غذاهای پاک و پاکیزه (طیب)

در قرآن به تغذیه توجه خاصی شده و خداوند به برخی از موارد آن قسم یاد می‌کند که نشان از اهمیت آنهاست؛ زیرا یکی از نیازهای اصلی بدن، تغذیه است و بنا بر آیات قرآن، نوع غذا در رفتار و کردار انسان اثر دارد: «يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ؛ ای پیامبران، از چیزهای پاکیزه بخورید و کار شایسته کنید که من به آنچه انجام می‌دهید، دانایم». (مؤمنون: ۵۱)

در مفردات ذیل کلمه «طیب» آورده شده: «و اصل الطیب ما تستلذه الحواس و ما تستلذه النفس». (راغب، ص ۴۰۲) پس غذای طیب، به چیزهای خوراکی پاک و پاکیزه گفته می‌شود که انسان از خوردن آنها لذت می‌برد. خداوند در قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از غذاهای حلال و پاکیزه که ما نصیب شما کرده ایم، بخورید». (بقره: ۱۷۲)

از نظر مفسران، معنی کلمه طیب، در منفعت و ارزش غذایی محدود نمی‌گردد، بلکه از آن نیز تجاوز می‌کند و فواید روانی غذا را نیز در بر می‌گیرد. برای اینکه غذایی طیب باشد، باید حلال هم باشد: «كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا»؛ (مائده: ۸۸) زیرا هنگامی که شخص از دسترنج خود غذا می‌خورد، ضمن دست‌یابی به یک لذت و خوشی خاص، احساس سعادت بزرگ نیز به وی دست می‌دهد؛ درست برخلاف آن روحیه فرد حریص که رزق و روزی دیگران را به لطایف الحیل از چنگ آنها بیرون می‌آورد. (پورقاسم میانجی، ۱۳۹۱، ص ۳۰)

همچنین برخی آیات، غذاهای مضر را «خبائث» نامیده‌اند، آیاتی چون: «وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ؛ و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را برایشان حرام می‌گرداند.» (اعراف: ۱۵۷) و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ...؛ بر شما حرام شده است، مردار و خون و گوشت خوک و آنچه به نام غیر خدا کشته شده باشد و [حیوان حلال گوشت] خفه شده و...». (مائده: ۳) از مفهوم این آیات در می‌بایم

خداوند هر چه را تحریم فرموده، براساس حکمت و برای پیش‌گیری از زیان‌های مترتب بر آن بوده است و نیز روشن می‌گردد با وجود تمام پیشرفت‌های علمی، باز انسان، نیازمند هدایت کسی است که علم او فراتر از تمام دست‌آورد‌های بشری باشد. (دیاب و قرقوز، ۱۳۷۵، صص ۱۶۳ و ۱۶۴)

بنابراین، قرآن کریم ضمن پرهیز انسان از خوردن غذاهای زیان‌بار و خبیث، او را به خوردن غذاهای پاک و مفید (طیب) سفارش می‌کند و این دو دستور اسلامی، تأمین‌کننده سلامتی و بهداشت جسم انسان هستند، همان‌گونه که قید «حلال» بودن غذا، آرامش روانی و بهداشت اجتماعی انسان‌ها را فرام می‌آورد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا؛ ای مردم از آنچه در زمین است، حلال و پاکیزه را تناول کنید». (بقره: ۱۶۸)

دوم- رعایت نظافت و بهداشت فردی

قرآن به تمام جلوه‌های طهارت و بهداشت در همه حوزه‌ها توجه دارد و از مؤمنان می‌خواهد که در امور خویش، آنان را مراعات کنند. در مورد بهداشت بدن، قرآن به موضوع وضو، غسل و تیمم اهمیت و سفارش داده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا». (مائده: ۶)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون به [عزم] نماز برخیزید، صورت و دست‌هایتان را تا آرنج بشویید و سرو پاها را تا برآمدگی پیشین [هر دو پا] مسح کنید و اگر جنب‌اید، خود را پاک کنید [=غسل نمایید]؛ و اگر بیمار یا در سفر بودید، یا یکی از شما از قضای حاجت آمد، یا با زنان نزدیکی کرده‌اید و آبی نیافتید، پس با خاک پاک تیمم کنید.

و انسان را به شست و شوی با آب، پس از خروج مدفوع تشویق کرده است: «فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَّطِّهِينَ؛ در آن، مردانی‌اند که دوست دارند خود را پاک سازند و خدا کسانی را که خواهان پاکی‌اند، دوست می‌دارد.» (توبه: ۱۰۸) در احادیثی که ذیل این آیه آمده، مراد از «يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا»، عبارت «أَنْ يَتَّطَّهَرُوا بِالْمَاءِ مِنَ الْغَائِطِ وَالْبَوْلِ» دانسته شده است. (حرعاملی، ۱۳۷۴، ص ۳۵۷، ح ۹۴۶)

اسلام به بهداشت در امور متعدد تأکید کرده است، همچون: بهداشت لباس و ضرورت پاکیزه نگه داشتن آن و تطهیر آن از آلودگی ﴿وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾؛ و لباس خویشتن را پاک کن و از پلیدی دور شو﴾ (مدثر: ۴)؛ پاکیزگی محیط زیست ﴿طَهِّرْ بَيْتِيَ﴾؛ خانه ام را پاکیزه دان﴾ (حج: ۲۶)؛ بهداشت در خاک و محیط زیست ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾؛ و اگر آب نیافته اید، پس بر خاکی پاک تیمم کنید﴾ (نساء: ۴۳)؛ بهداشت شهری ﴿بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ﴾؛ شهری است پاک و پاکیزه﴾ (سبا: ۱۵)؛ بهداشت آب و تأکید بر مطلوب بودن شست و شوی بدن با آب خنک و قابل شرب ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾؛ پای خود را بر زمین بکوب! این چشمه آبی خنک برای شست و شو و نوشیدن است﴾ (ص: ۴۲)؛ بیان تأثیر آب در زدودن آلودگی ها از بدن ﴿وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾؛ و از آسمان بارانی بر شما فروریزند تا شما را با آن پاک گرداند﴾ (انفال: ۱۱)؛ لزوم تطهیر بدن از چرک و آلودگی برای ورود به مکان های مقدس ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾؛ سپس باید آلودگی خود را بزدايند و به نذرهای خود وفا کنند و برگرد آن خانه کهن [=کعبه] طواف به جای آورند﴾ (حج: ۲۹) و تطهیر خانه خدا ﴿أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَ...﴾؛ و پاکیزه کنید خانه مرا برای طواف کنندگان و...﴾. (بقره: ۱۲۵) بهداشت در مسائل زناشویی، از دیگر مواردی است که قرآن بدان پرداخته و بر آن تأکید دارد. از این رو، دستور می دهد که از مقاربت با همسران خویش در هنگام قاعدگی پرهیز کنند تا آسیبی به خود و همسر نرساند: ﴿فَاعْتَرِلُوا الْبَيْتَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾؛ پس هنگام عادت ماهانه، از [آمیزش با] زنان کناره گیری کنید و به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند﴾. (بقره: ۲۲۲)

در عصر حاضر، با توجه به شیوع کرونا و تطبیق آیات و مطالب بیان شده با راهکارهای پزشکان، همچون شستن دست ها و صورت با آب پاکیزه، حمام کردن به محض ورود به خانه، ضد عفونی نمودن خانه، لباس ها و حتی شهرها، آمیزش جنسی نکردن در افراد مشکوک و مبتلا به کرونا و... در می یابیم، افزون بر اینکه هیچ گونه تعارض و تضادی بین قرآن و علم پزشکی وجود ندارد، در واقع قرآن در ۱۴۰۰ سال پیش، راهکار جامع و کاملی را برای انسان ها فرستاده تا با به کار گیری آنها از ابتلا به بیماری های واگیر در امان باشند، اما با تأسف، برخی انسان ها با نادیده گرفتن و بی توجهی به این راهکار، خود را به نابودی می کشاند.

دو- بهداشت روانی

راهکارهای قرآن در حوزه بهداشت روانی، عبارتند از:

اول- دین باوری

در آموزه‌های اسلامی، اولین گام و نشانه سلامت روحی و روانی، ایمان به خدا، دین داری و آگاهی از دستوره‌های دینی است. برای نمونه، خداوند می‌فرماید: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ؛ هنگامی که پروردگارش به او فرمود «تسلیم شو»، گفت به پروردگار جهانیان تسلیم شدم﴾ (بقره: ۱۳۱)؛ زیرا دین به زندگی بشر معنا می‌بخشد و او را در کنار خوشی‌ها و شیرینی‌ها، رنج‌ها و شکست‌ها، از دست دادن‌ها و ناکامی‌ها، تنها نمی‌گذارد و این رنج‌ها و خوشی‌ها و نعمت‌ها و نعمت‌ها را برای آزمودن انسان تبیین می‌کند، بنا برآیه: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ؛ اما انسان، هنگامی که پروردگارش وی را می‌آزماید و عزیزش می‌دارد و نعمت فراوان به او می‌دهد، می‌گوید: پروردگرم مرا گرامی داشته است و اما چون وی را می‌آزماید و روزی‌اش را بر او تنگ می‌گرداند، می‌گوید: پروردگرم مرا خوار کرده است﴾. (فجر: ۱۵ و ۱۶)

از برخی رویدادهای هستی، مانند پیری و مرگ نمی‌توان پیش‌گیری کرد یا گریخت، اگرچه اموری هستند که انسان را رنج می‌دهند. ایمان مذهبی و دین باوری، در انسان نیروی مقاومت می‌آفریند و با تفسیر تلخی‌ها، آنها را شیرین می‌گرداند و اموری همچون مرگ را با ظاهر وحشتناک آن، به وسیله‌ای برای بازگشت به سوی خدا و برخورداری از نعمت‌های ابدی خداوند مبدل می‌سازد و بدین سان، نه تنها آنها را تحمل‌پذیر، بلکه به پدیده‌ای شیرین تبدیل می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۵، صص ۴۰ و ۴۶)

نیاز به دین و نقش مثبت آن در بهداشت و سلامت فرد و جامعه، نیازی جهان‌شمول است که از نگاه برخی از روان‌شناسان غربی نیز مخفی نمانده است. یونگ معتقد است که دین، به انسان آرامش و به وجودش معنا می‌بخشد و راه‌های تحمل مشکلات را به وی می‌آموزد. (یونگ، ۱۳۹۳م، ص ۷۸) او همچنین می‌گوید: انسان به طور فطری جوای سعادتی خویش است و از فکر يك آینده شوم لرزه به اندامش می‌افتد و سخت دچار دلهره و نگرانی می‌گردد. ایمان مذهبی،

به حکم اینکه به انسان اعتماد و اطمینان می‌بخشد، دلهره و نگرانی انسان از رفتار جهان در برابر او را از بین می‌برد و به او آرامش خاطر می‌دهد. (همان: ۵۸)

دوم- انس با قرآن

یکی دیگر از آموزه‌های دینی مهم در بهداشت و سلامت روان که در سیره معصومان علیهم‌السلام بسیار بر آن تأکید شده، تلاوت و انس با قرآن و به کار بستن دستورها و راهکارهای آن در زندگی فردی و اجتماعی است. پیامبر بزرگوار صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «عَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ الشِّفَاءُ النَّافِعُ، وَالذَّوَاءُ الْمُبَارَكُ وَعِصْمَةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ، وَنَجَاةٌ لِمَنْ تَبِعَهُ». بر شما باد به قرآن، چون قرآن، شفای سودمند، و داروی پربرکت است و نگهبان کسی است که به آن چنگ می‌زند، و نجاتبخش کسی است که از آن پیروی کند" (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۱۸۲).

در هر عصری، در پرتو آموزه‌های قرآن کریم، انسان‌هایی آراسته به آداب انسانی-اسلامی پرورش یافته‌اند که از سلامت فکر و اخلاق و رفتار متعالی برخوردار بوده‌اند. افرادی همچون سلمان، مقداد، ابوذر، عمّار، اویس قرنی و... در زمان نزول قرآن و در عصر حاضر نیز افرادی مانند امام خمینی (قدس سره) و یارانش، دست پرورده قرآن در مکتب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند. بدون شك، در قرآن نیروی معنوی عظیمی وجود دارد که در نفس انسان تأثیری شگرف برجای می‌گذارد. این نیرو موجب بیداری وجدان و تیزی احساس و شعور و صیقل روح انسان می‌شود و ادراک و تفکرش را بیدار و بصیرتش را جلا می‌بخشد. (نجاتی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۲)

سوم- شکرگزاری

شکر خدا و تشکر از بندگان او، به عنوان وسیله و اسباب رحمت و نعمت پروردگار، بارها از زبان خداوند متعال در قرآن و سنت و سیرت پیامبران الهی و امامان معصوم علیهم‌السلام تأکید شده است. گاهی قرآن در کنار ذکر خدا و همتای آن، فرمان شکرگزاری می‌دهد و از رذیلت مقابل آن یعنی «کفران نعمت» پرهیز می‌دارد: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ؛ پس مرا یاد کنید، [تا] شما را یاد کنم و شکرانه‌ام را به جای آرید و با من ناسپاسی نکنید.» (بقره: ۱۵۲) گاهی نیز به مؤمنان فرمان می‌دهد که در کنار استفاده از روزی پاکیزه، به شکر الهی بپردازید و شکر مؤمنان را نمودار یگانه پرستی آنان می‌شمارد، آنجا که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَلِمَاتٍ مِنْ طَيِّبَاتِ مَا

رزقناکم واشکروا لله ان کنتم ایتاه تعبدون؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از نعمت‌های پاکیزه‌ای که روزی شما کرده‌ایم، بخورید و اگر تنها او را می‌پرستید، خدا را شکر کنید» (بقره: ۱۷۲) و انسان هر چه دارای روح و روان لطیف‌تر و سالم‌تری باشد، این روحیه شکرگزاری و قدرشناسی، در او افزون‌تر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۶)

داشتن روحیه شکرگزاری، از نشانه‌های سلامت روح و روان آدمی است؛ زیرا انسان شاکر، اول اینکه در ساحت و حوزه شناخت و بینش، به درجه‌ای از رشد و سلامت رسیده که نعمت را شناخته، قدرت تمییز بین نعمت و نعمت را پیدا کرده و نیز تشخیص داده که چه کسی این نعمت را به او عطا نموده است. از این رو، شناخت همه این موارد، جز در سایه سلامت عقل و نفس انسان فراهم نمی‌شود و این رشد شناختی و سلامت نفسانی در ساحت بینش و اندیشه، او را واداشته است که از صاحب نعمت، تشکر و قدردانی نماید.

دوم اینکه داشتن روحیه شکرگزاری، نشانه سلامت فرد در ساحت احساس و عواطف او نیز هست؛ زیرا احساس تشکر از صاحب نعمت در او پدیدار شده و این، یعنی به آسیب‌های روحی و روانی همچون غرور، بخل، کینه و حسادت دچار نیست و این خود، درجه‌ای از سلامت روان است.

سوم اینکه در حوزه رفتار و واکنش بیرونی هم ابراز تشکر و قدردانی زبانی و رفتاری، نشان از سلامت روح و روان است؛ زیرا چه بسا افرادی با اینکه نعمت و ارزش برخوردار از آن را می‌دانند و در دل خویش نیز از صاحب این نعمت، احساس رضایت دارند، از ابراز عملی و رفتاری این محبت و رضایت مندی، مشکل دارند و این امر، از بیماری و سالم نبودن فرد در این حوزه رفتاری و ساحت وجودی او خبر می‌دهد.

از این رو، ابراز رضایت و شکر زبانی و رفتاری، نشانه سلامت روانی فرد است. البته باید توجه داشت که سلامت رفتار و عمل ظاهری، در صورتی نشان از سلامت درونی فرد است که قصد فریب و نیرنگ نداشته باشد؛ زیرا کارهای ریاکارانه و منافقانه، گرچه به سلامت ظاهری فرد تعبیر می‌شود، نوعی بیماری درونی است: «قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَّا يَشْعُرُونَ؛ و چون به آنان گفته شود در زمین فساد مکنید، می‌گویند ما خود اصلاح‌گریم. به

هوش باشید که آنان فسادگرانند، ولی نمی فهمند». (بقره: ۱۱ و ۱۲) (صفورایی پاریزی و قاسمی، ۱۳۸۴، صص ۷ و ۸)

بنا بر آنچه گذشت، انسان شاکر، هم در بعد اندیشه و فکر، سالم است و هم در ساحت عواطف، احساسات، رفتار و عملکرد، این روحیه شکرگزاری خود را بروز می دهد. اهمیت مسئله شکرگزاری و داشتن این روحیه، در آموزه های اسلامی و سیره پیامبر و امام علی علیه السلام بسیار مشهود و فراوان است.

درباره هماهنگی موارد یاد شده در حوزه بهداشت روانی با شرایط حاکم بر جامعه امروز، می توان گفت: با توجه به اینکه علم پزشکی ثابت کرده که ترس و نگرانی، سبب تضعیف سیستم ایمنی و سرکوب سیستم دفاعی در برابر گرفتاری به بیماری های ویروسی می شود، در شرایط کنونی، بحران کرونا و نگرانی شدید انسان ها از دچار شدن به این ویروس ناشناخته، بنا بر آموزه های دین مبین اسلام، بر تمامی افراد به ویژه مسلمانان واجب است که برای کنترل و مدیریت ترس، بر خداوندی که تدبیر همه امور در دستان اوست، توکل کنند و از راه انس بیشتر با قرآن و آموختن معارف آن و با یادآوری و شکر نعمت هایش ایمان خود را تقویت کنند و در این راه، از رحمت و وسعه خداوند ناامید نشوند: «لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ؛ از رحمت خداوند نومید نشوید.» (زمر: ۵۳) انسان ها باید بدانند که خداوند متعال، نگهبان و مراقب آنهاست، پس با آرامش به رویدادهای زندگی را بپذیرند و هراسی به دل راه ندهند: «فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ؛ پس خدا بهترین نگهبان است و اوست مهربان ترین مهربانان.» (یوسف: ۶۴)

سه- بهداشت اجتماعی

اسلام برای حفظ سلامت اجتماعی و نیز پیش گیری از عوامل آسیب رسان به سلامت، راهکارهایی را ارائه داده که برخی از آنها چنین اند:

اول- امر به معروف در رعایت بهداشت

امر به معروف، در اسلام جایگاه خاصی دارد و برای آن، مصداق خاصی مشخص نشده است. راغب اصفهانی می نویسد: «معروف، هر فعلی است که خوبی آن، به وسیله عقل یا شرع

شناخته شود.» (مفردات، ص ۴۳۱) قرآن، «معروف» را به خیر تفسیر می‌کند: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْحَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ؛ و باید از میان شما، گروهی (مردم را) به سوی نیکی دعوت کنند و به [کار] پسندیده فرمان دهند...». (آل عمران: ۱۰۴)

در احادیث، به اصل «امر به معروف» تأکید فراوان شده و کسانی را که به امر به معروف می‌پردازند، جانشین خدا و رسول معرفی کرده‌اند. قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَى عَنِ الْمُنْكَرِ فَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ وَ خَلِيفَةُ كِتَابِهِ.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۰۷) دانشمندان نیز بر امر به معروف در زمینه سلامت و بهداشت مردم تأکید فراوان دارند و با استفاده از احادیث نبوی، فراگیری علوم پزشکی را واجب کفایی می‌دانند. (ابن اخوه، ۱۹۷۶م، ص ۲۵۴) با مطالعه و بررسی روایات، درمی‌یابیم توصیه‌های بهداشتی معصومان علیهم‌السلام ارشادی و در راستای امر به معروف و نهی از منکر بوده است؛ زیرا دعوت مردم به سلامتی، بهترین معروف و خیر است.

دوم- کاهش تعاملات اجتماعی

از اصلی‌ترین نکات پزشکی به منظور پیش‌گیری از ابتلا به بیماری‌های واگیردار، پرهیز از حضور در مکان‌های شلوغ و ماندن در خانه است. به این‌گونه موضوع‌ها در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز اشاره‌هایی شده است. برای نمونه، روزی محمد بن مسلم از اصحاب حضرت امام باقر علیه‌السلام به حضرت عرضه داشت: هنگامی که وبا در سرزمینی بیفتد، آیا ما خانه نشینی، گوشه نشینی و کناره‌گیری از مردم را انتخاب کنیم؟ حضرت در پاسخ فرمود: چه اشکالی دارد که از وبا و بیماری فراگیر فاصله و کناره‌گیری؟ در حالی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به مردی که به آن حضرت خبر داد وقتی در خانه‌ای همراه برادرانش بود، برادرانش همگی مردند و فقط او باقی مانده بود، فرمود: از آن خانه فاصله بگیر و دور شو؛ چرا که این خانه، مذموم است. (نوری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۹۶، ح ۱۵۲۱) اهل بیت علیهم‌السلام بر اساس اصول عقلایی در بیماری‌های واگیری، از هم‌نشینی با بیماران آلوده نهی کرده‌اند و این نکته، در سیره آنان به چشم می‌خورد. از این رو، دوری و لزوم حفظ فاصله یک ذراع یا یکی دو نیزه از برخی بیماران در هنگام گفت‌وگو، تأکید ایشان برای برخورد عقلایی و اعتدالی با رعایت بهداشت در بیماری‌های واگیردار است. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «به جذامیان

خیلی منگرید و چون با آنان سخن می‌گویید، باید میان شما و آن‌ها به اندازه بند نیزه فاصله باشد.» (محمدری شهری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۹۵، ح ۶۵۵) «بینکم و بینه قید رمح أومحین» (ابن شاهین، ۱۳۸۷، ص ۷۳، ح ۵۳۷) گویا هدف از این کار، توجه به لزوم احتیاط در برخورد با مبتلایان و به منظور پرهیز از سرایت بیماری بوده و هرگز به معنای طرد کلی آنان نیست. براین اساس، می‌توان این سفارش را نیز تعمیم داد که لزوم حفظ فاصله از بیمار، در همه بیماری‌های واگیردار بنا بر قوانین اسلامی، امری عقلایی و درست است.

همچنین، مؤید این روایات، در شرایط شیوع ویروس کرونا، سفارش‌های مؤکد مسئولان و پزشکان، مبنی بر ماندن در خانه و پرهیز از سفر، طبیعت‌گردی و رفت و آمدهای غیر ضروری است که اقدامی حیاتی برای قطع زنجیره شیوع این بیماری خواهد بود.

پس بنا بر دستوره‌های مؤکد در روایات اسلامی که با مصوبات علم پزشکی در مورد بیماری‌های واگیردار به ویژه کرونا هماهنگی کامل دارد، ادامه زندگی سالم و شاداب، بی‌توجهی و تسلیم شدن در برابر بیماری و کوچ به دلیل ترس از مردن نیست، بلکه بهترین گزینه در شرایط بحرانی، ایستادگی عقلانی و اعتدالی با بیماری واگیردار است تا افراد بتوانند ضمن نجات خود، مناطق دیگر را آلوده نکنند و به انجام وظایف خود بپردازند و پاسخ‌گوی همه دشواری‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی باشند. (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۴۸۱)

۲. درمان

خداوند در آیه ۸۲ سوره اسراء می‌فرماید: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا؛ و ما آنچه را برای مؤمنان مایه درمان و رحمت است، از قرآن نازل می‌کنیم و ستمگران را جز زیان نمی‌افزاید﴾.

این آیه به صراحت، از قدرت درمانی آیات می‌گوید. از آنجا که در آیه یادشده، به طور مطلق از درمانگری آیات، سخن به میان آمده، اختصاص به بیماری‌های معنوی و روحی و ذهنی و روانی ندارند و به عنوان درمانگر بیماری‌های جسمی نیز به کار می‌روند، چنان‌که بارها این مطلب در سیره معصومان علیهم‌السلام و اولیای الهی به اثبات رسیده که آنان با آیات قرآن به درمان

بیماری های دشوار، اقدام کرده و راهکارهایی را ارائه داده اند، همچون :

الف) توجه به امتحان های الهی

خداوند یکی از اهداف آفرینش در عرصه گیتی را آزمایش بندگان می داند و بر همین مبنا آنان را به بلاها و مصیبت های دنیا می آزماید. در این باره خداوند در قرآن می فرماید: ﴿لَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ؛ وَ قَطْعاً [همه] شما را به چیزی از ترس و گرسنگی و کاهش در ثروت ها و جان ها و محصولات، آزمایش می کنیم و به شکیبایان مژده ده﴾. (بقره: ۱۵۵)

استفاده درست و شایسته از بدن و حفظ آن از بیماری و تلاش برای سلامتی و ... ، یکی از امتحان های الهی است که بیشتر مردم از آن غافل اند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۳۶)، همان گونه که بیماری حضرت سلیمان علیه السلام و شفا گرفتن وی، از باب امتحان بوده است، بنا بر آیه ای که در آن می خوانیم: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ؛ وَ به یقین، سلیمان را آزمودیم و بر تخت او جسدی بیفکنندیم، پس به توبه باز آمد﴾. (ص: ۳۴)

برخی مفسران معتقدند در آیه ﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ؛ وَ آنها را به خوشی ها و ناخوشی ها آزمودیم، باشد که ایشان بازگردند﴾، (اعراف: ۱۶۸) مراد از "حسنات"، نعمت ها و فضیلت هاست؛ از فراوانی نعمت ها و وسعت رزق و طول عمر و صحت بدن و امنیت و دیگر نعمت ها که تمام اینها امتحان است. حال اگر شکرگزار شدند و طغیان و سرکشی نکردند، از نیکان می شوند و اگر بر خلاف آن کردند، از بدان محسوب می شوند. مراد از "سیئات" نیز بلاها و مصیبت هایی همچون فقر و تنگی معیشت و گرفتار ظالم و موت و مرض و دیگر بلاها شدن است که آنها هم امتحان هستند. پس اگر صبر کردند و دست از وظایف شرع برنداشتند و راضی به قضای الهی شدند، از نیکان می شوند و اگر بر خلاف آن کردند، از بدان وی شوند. (طیب، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۱۸)

ب) توکل

توکل به خدا، پشتیبان قدرتمند برای انسان در حل مشکلات است. آنان که توکل کرده اند، ناامید نشده و از انجام تکالیف نمانده اند و نگران آینده نیستند؛ چون در هر صورت، به وظیفه خود عمل می کنند: ﴿مَنْ يَتَّوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ...؛ وَ هر کس بر خدا توکل کند، کفایت امرش

می‌کند﴾. (طلاق: ۳)

در حال حاضر که جامعه اسلامی دچار بیماری واگیردار کرونا شده و ترس و نگرانی ناشی از آن همه را فراگرفته، با سیر در آیات قرآن به آیه ای می‌رسیم که خداوند در آن می‌فرماید: ﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ؛ ای قوم! اگر به خدا ایمان آورده‌اید و تسلیم امر او هستید، به او توکل کنید و آماده سختی‌های این راه باشید.﴾ (یونس: ۸۴) خداوند در این آیه برای خروج بندگانش از وضعیت دشوار راهکاری ارائه می‌دهد و به صراحت می‌فرماید که با توکل و تسلیم، باید مشکلات را پشت سر گذاشت. اگرچه رعایت بهداشت، امری ضروری و البته بدیهی است، باید پذیرفت که به هر حال، اعمال و عقاید، در رویدادهای طبیعی مؤثرند، همچنان که این گزاره در تفسیر آیه ۵۲ سوره هود آمده است: ﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا حُجْرَمِينَ؛ ای قوم من، از پروردگارتان آمرزش بخواهید. سپس به درگاه او توبه کنید {تا} از آسمان بر شما بارش فراوان فرستد و نیرویی بر نیروی شما بیفزاید و تبهکارانه روی برمگردانید﴾.

همچنین، باید به این مضمون هم توجه داشت که هر تلخی و ضرری شری نیست؛ گاهی رویدادهای تلخ برای بیداری فطرت یا آزمودن انسان است: ﴿وَإِنْ يَسْأَلْكَ اللَّهُ بَصُرًا فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ؛ و اگر خدا به تو زبانی برساند، آن را برطرف‌کننده‌ای جز او نیست﴾. (یونس: ۱۰۷) (قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۶۳۰)

ج) دعا

امروزه علم روان‌پزشکی همان چیزهایی را می‌آموزد که پیامبران به مردم می‌آموختند؛ زیرا پزشکان روان‌شناس دریافته‌اند که دعا کردن و نماز خواندن و داشتن یک ایمان محکم به دین، نگرانی، تشویش، هیجان و ترس را برطرف می‌سازد. بسیاری از ما وقتی از زندگی به ستوه می‌آییم و به آخرین حد نیروی خود می‌رسیم، در ناامیدی رو به سوی خدا برمی‌گردانیم. البته در موقع گرفتاری، هیچ کس منکر خدا نیست و قرآن کریم نیز با اشاره به این مطلب می‌فرماید: ﴿أَمِنْ يَجِبِ الْمَضْطَرَاءُ دَعَاةً وَيُكْشِفُ السُّوءَ...؛ یا (کیست) آن کس که چون درمانده‌ای وی را بخواند، او را اجابت کند و گرفتاری اش را برطرف می‌گرداند؟﴾ (نمل: ۶۲) (رحیم پور، ۱۳۹۰، ص ۸۲)

آلکسیس کارل در ضمن مقاله‌ای می‌نویسد: «قوی‌ترین قدرتی که ممکن است انسان تولید کند، همان دعا و عبادت است؛ قدرتی که مانند نیروی جاذبه زمین، وجود حقیقی و خارجی دارد. من در زندگی پزشکی خود به کسانی برخورد کرده‌ام که هیچ یک از وسایل مداوا برایشان مؤثر نبوده است، ولی به مدد عبادت و دعا نجات یافته‌اند». (امامی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۴؛ حبیبی، ۱۳۸۶، ص ۱۹)

فایده دعا این است که بشر می‌کوشد، نیروی محدود خود را با توسل به نیروی نامحدود دیگری توسعه و افزایش دهد. وقتی ما دعا می‌خوانیم، خود را به قوه محرک پایان‌ناپذیری که تمام کائنات را به هم پیوسته است، متصل و مربوط می‌سازیم. ما دعا می‌کنیم که آن نیرو به خواسته‌های ما توجه کند. همین درخواست، کافی است که کاستی‌های ما را برطرف سازد و ما با حالی بهتر و قدرتی بیشتر از جا برمی‌خیزیم. هر وقت ما با شور و حرارت، خداوند را در دعا و نماز مخاطب می‌سازیم، روح و جسم خود را به بهترین حالت تغییر می‌دهیم. دعا انسان را وادار به کار می‌کند و نخستین قدم به سوی عمل سرشار از امید و انگیزه است. نمی‌شود باور کرد شخصی روزها به درگاه خدا دعا کند و نتیجه نگیرد؛ زیرا مددخواهی از خدا نیرویی در ما به وجود می‌آورد که از نیروهای ذخیره خویش بهره‌برداری می‌کنیم. (رحیم پور، ۱۳۹۰، ص ۲۵)

د) قرائت قرآن

به قرائت قرآن، در قرآن و احادیث تأکید فراوان شده است: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ؛ هر چه از قرآن میسر می‌شود، بخوانید.﴾ (مزمّل: ۲۰) امروزه تأثیر آوای قرآن بر کاهش دردهای جسمی بعد از عمل جراحی که به عنوان یک تئوری در مجامع علمی و پزشکی مطرح می‌شود، به اثبات رسیده است. (نیکبخت نصرآبادی، ۱۳۷۸، صص ۵۵-۵۹)

امام علی علیه السلام در نهج البلاغه به شفای روح و قلب و جسم انسان به واسطه قرآن اشاره می‌کند: ﴿وَاسْتَشْفُوا بِنُورِهِ فَإِنَّهُ شِفَاءُ الصُّدُورِ؛ از نور (قرآن) شفا و بهبودی بخواهید که شفای سینه‌های بیمار است﴾. (نهج البلاغه، ص ۱۱۰)

در یک تحقیق پزشکی، پس از اتصال تجهیزات پزشکی بر روی مجموعه تعدادی بیمار روانی مسلمان و غیرمسلمان، مدتی تلاوت قرآن را برای آنها پخش کردند. پس از آزمایش،

دستگاه‌های روان‌سنجی که به مغز آنها متصل بود، نشان داد که فشار روانی، بر روی این افراد کم شده است. (علایی و رضایی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۰)

تحقیقاتی هم که در دانشگاه مشهد روی چند زن باردار صورت گرفت، نشان داد که آوای قرآن، سبب کاهش درد زایمان و کوتاهی مدت زایمان، کاهش نگرانی قبل از زایمان و تحریک تخم‌گذاری در زنان نابارور و... می‌شود. (نخادم، ۱۳۸۷، ص ۲۱۸)

برخی درباره چگونگی تأثیر قرآن در درمان دردها معتقدند که بیماری‌ها، نتیجه ناهماهنگی در وجود فرد است و قرآن با قدرت معجزه‌آسای خود، می‌تواند با برگرداندن هارمونی و نظم در بدن، سلامت را برای فرد به ارمغان آورد. (مصطفی زاده، ۱۳۹۱، صص ۳۲-۳۳) پژوهش‌های انجام شده، نشان می‌دهند که غده تالاموس به عنوان مهم‌ترین غده در مغز انسان، محرک‌های صوتی را به وسیله سیستم‌های عصبی دریافت می‌کند و در کنار حافظه و تخیل، به آنها پاسخ می‌دهد. غده هیپوفیز هم که از غده تالاموس فرمان می‌گیرد، به محرک‌های صوتی پاسخ می‌دهد و موجب بروز ترشحاتی می‌شود که نتیجه آن، آزادسازی ماده‌ای آرام‌بخش به نام اندروفین است. از آنجا که مهم‌ترین اثر ماده نام‌برده، تسکین درد و انبساط و شادی در انسان است، می‌توان به ارزش قرآن درمانی پی برد که موجب آزادسازی ماده اندروفین می‌شود. (یوسفی، ۱۳۹۱، صص ۱۵۱-۱۵۲)

۵) اعمال دستوره‌های پزشکی

در وضعیت کنونی که افراد زیادی به کرونا و ویروس مبتلا شده‌اند، پزشکان از چند راه کلی به درمان این بیماران می‌پردازند؛ راه‌هایی همچون:

یک- قرنطینه

دانشمندان معتقدند که بهترین راه برای از بین بردن بیماری‌های واگیردار، قرنطینه بیماران و حتی افراد مشکوک به بیماری تا زمان کامل شدن دوره درمان ایشان است و این قاعده‌ای کلی برای حفظ در برابر بیماری‌های واگیر است که در جهان امروز برای انتشار نیافتن بیماری واگیر رعایت می‌شود. این حقیقت علمی، چهارده قرن پیش شناخته شده نبود، اما رسول گرامی ﷺ ما در مورد طاعون به این حقیقت اشاره کرده است. در روایتی از رسول خدا ﷺ نقل شده است که حضرت فرمود: «فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِه بَأْرُضِ الطَّاعُونِ فَلَا تَدْخُلُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَع

بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه؛ هرگاه شنیدید که در سرزمینی طاعون آمده، وارد آنجا نشوید و اگر طاعون در جایی رخ داد که شما هستید، برای فرار، از آنجا خارج نشوید». (مالک بن انس، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۸۹۶، ح ۲۳)

در بخش نخست این روایت، به کسانی که در شهرهای دیگر هستند، سفارش شده که وارد شهر طاعون زده نشوند. روشن است که این توصیه برای پیش‌گیری از ابتلا به بیماری و شیوع آن است، اما اینکه در بخش دوم می‌فرماید از شهر طاعون زده خارج نشوید، اگر به معنای تن دادن به بیماری و فرار نکردن از بیماری باشد، پذیرفته نیست؛ زیرا حفظ جان بی شک واجب است، چنان‌که اهل بیت علیهم‌السلام تصریح کرده‌اند که برای گریختن از طاعون و وبا، می‌توان از شهری به شهر دیگری از قریه ای به قریه دیگری یا حتی از خانه‌ای به خانه دیگری رفت و این کار جایز است؛ مگر برای مرزداران و رزمندگانی که گریزشان موجب تسلط دشمن شود. (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۲۱، ح ۲۸۴)

در روایت مطرح شده، شاید اخبار بازدارنده از خروج مردم از منطقه و بایبی، ناظر به استراحت و پیش‌گیری و درمان در همان منطقه و پرهیز از آلوده کردن دیگر مناطق باشد؛ زیرا همان‌گونه که ورود به منطقه و بایبی، برابر با هلاکت جان است که خداوند آن را نهی کرده: «لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ؛ خود را با دست خود به هلاکت می‌فکنید»، (بقره: ۱۹۵) آلوده کردن دیگر مناطق نیز نوعی آسیب‌رساندن به جامعه و مصداق «اضرار به غیر» در سخن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است.

دو- مصرف دارو

زمانی که حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به پیامبری برانگیخته شد، بعضی امور مثل سحر و کهنات را تعطیل کرد، ولی در برخورد با مسئله طب آن را تأیید کرد. زمانی هم که نزدیک بود فراگیر شود نیازی به طبیب نیست، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ضمن تأیید درمان‌های رایج آن روز مثل طب یونانی و هندی و یهودی، با کلمات مختلف فرمود که خود را با نسخه‌ها و دعاها درمان کنید؛ زیرا به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم امر به درمان کردن شده است. (مجلسی، ج ۵۹، ص ۷۳) ابی‌درداء از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند: «إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا ولا تتداووا بحرام؛ به درستی که خداوند (تبارک و تعالی) بیماری و دارو را نازل کرده و برای هر دردی دارویی قرار داده است. پس

خود را مداوا کنید و به وسیله حرام مداوا نکنید». (همان، ص ۷۶)

همچنین، وقتی یکی از پیامبران علیهم السلام بیمار شد، گفت: «لَا أَدَاوَى حَتَّى يَكُونَ الَّذِي أَمْرَضَنِي هُوَ الَّذِي يَشْفِينِي فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا أَشْفِيكَ حَتَّى تَتَدَاوَى فَإِنَّ الشِّفَاءَ مِنِّي وَالِدَّوَاءَ مِنِّي؛ طیب نمی خواهم. خودش بیمار کرده است و خودش شفا می دهد. خداوند به آن پیامبروحی فرمود: من خوبت نمی کنم تا خودت را درمان کنی و دوا و شفا به دست من است». (همان، ص ۶۶)

بنابراین، رجوع به پزشک متخصص و مصرف دارو، به پذیرش و تأکید شرع مقدس رسیده که هم سو با آموزه های علم پزشکی نیز هست. بنابراین، اسلام با نظر بر خلی افراد سودجو که در این شرایط بحرانی، بر مراجعه نکردن به پزشک و خوددرمانی تأکید می کنند، بار د خوددرمانی، بر لزوم پیروی از دستورهای پزشکان سفارش می دهد.

سه- مصرف عسل

تأثیر بهبودبخشی عسل، مدلول صریح آیه قرآنی است که می فرماید: «فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ؛ در آن، برای مردم درمانی است.» (نحل: ۶۹) مهم ترین ویژگی ای که عسل را از دیگر داروها متمایز می سازد، نداشتن پیامدهای زیان آور بر اندام های بدن و بهبود بخشیدن به حال عمومی دیگر دستگاہ هاست که این خود، در کوتاه کردن زمان بیماری و سرعت درمان مؤثر است. دکتر عبد الحمید دیاب و دکتر احمد قرقوز، نتایج پژوهش ها، تجربه ها و آزمایش های علمای جهان به ویژه روسیه و امریکا را جمع آوری کرده و در زمینه تأثیر عسل در درمان بیماری های تنفسی، این گونه گزارش می کنند:

اول- در بیماری سل: عسل، تأثیر مفیدی بر بیماری سل دارد و شاید این حسن تأثیر در نتیجه، این باشد که عسل، مقاومت بدن را در مقابل التهاب سلولی افزایش می دهد. خوراندن ۱۰۰-۱۵۰ گرم عسل به بیمار مبتلا به سل ریوی، موجب می شود که وزن بیمار نسبت به دیگر بیمارانی که عسل نخورده اند، افزایش یابد و از میزان سرفه وی کاسته و شفافیت خون او زیاد شود.

دوم- سیاه سرفه و التهاب حنجره و گلو: اینها از بیماری هایی هستند که عسل در بهبودی آنها بسیار مؤثر است.

سوم- التهاب ریه: مصرف عسل در التهاب ریه و برطرف کردن سرفه، سودمند است و به

همین علت، شرکت دارویی Natterman آلمان، عسل را به ترکیبات دارویی ضد سرفه خود اضافه کرده است. برای نمونه، شربت Melrosum که یکی از بهترین داروهای ضد سرفه و التهاب قصب الریه به ویژه برای اطفال است، در بیماری های آسم و ذات الریه، عسل به صورت شربت به همراه کلرور کلسیم و محلول دیمدرول مصرف می شود. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۴۱۳)

به نظر می رسد، با توجه به اینکه کرونا ویروس یک بیماری حاد تنفسی است و با بیماری سل در راه های انتقال و نشانه های بیماری تشابه زیادی دارد، بتوان گفت که عسل با افزایش مقاومت بدن، می تواند در درمان این بیماری ناشناخته عملکرد بسزایی داشته باشد و در کنار داروهای دیگر، موجب تسهیل و سرعت در بهبودی گردد.

بنابراین، با توجه به تمامی مطالب بیان شده در این مقاله، می توان اذعان کرد که مطالب پزشکی مطرح در قرآن، دارای اعجاز و شگفتی است، در حالی که عقول بشر در آن زمان، از کشف آن عاجز و در این زمان، از تأثیر ناب آنها در شگفت است. نکته مهم در این مسائل، این است که قوانین و مقررات قرآن، با نظم طبیعت و سلامت جسم و روح انسان، همگون است؛ به این معنا که نمی توان در قرآن مسئله ای متضاد با سلامت انسان یافت.

نتیجه گیری

دستاوردهای مهم این مقاله، عبارتند از:

- دانشمندان با استفاده از احادیث نبوی، فراگیری علوم پزشکی را واجب کفایی می دانند.
- هیچ گونه تعارضی بین قرآن و علوم پزشکی وجود ندارد.
- قوانین قرآن با سلامت جسمی و روحی انسان همگونی و تطابق دارند.
- مرتکب نشدن به گناه و رعایت بهداشت، راهکارهای قرآن در زمینه پیش گیری از شیوع بیماری های واگیردار همچون کرونا هستند.
- قرآن در زمینه بهداشت جسمی، دعوت به غذاهای طیب و رعایت نظافت و بهداشت فردی را به عنوان راهکار معرفی می کند.
- دین باوری، انس با قرآن و شکرگزاری، جزو مؤلفه های بهداشت روانی خواننده می شوند.

- کاهش تعاملات اجتماعی در هنگام بروز بیماری های واگیردار و امر به معروف در رعایت بهداشت، راهکار قرآن در زمینه بهداشت اجتماعی است.
- توجه به امتحان های الهی، توکل، دعا، قرائت قرآن و اعمال دستوره های پزشکی، راهکارهای قرآن در زمینه درمان بیماری های سخت درمان هستند.
- اعمال دستوره های پزشکی شامل قرنطینه، رعایت بهداشت، مصرف دارو و غسل است.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
۱. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی فارسی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.
 ۲. اهتمام، احمد، فلسفه احکام، اصفهان، اسلام، ۱۳۴۴.
 ۳. ابن اخوه، ضیاء الدین محمد بن محمد بن القرشی، معالم القریه فی احکام الحسبه، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۹۷۶ق.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
 ۵. ابن شاهین بغدادی، عمر بن احمد، ناسخ الحدیث و منسوخه، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷.
 ۶. اداره کل تغذیه و بهداشت مدارس، بهداشت برای خانواده، انتشارات انجمن اولیاء و مربیان، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۸۰.
 ۷. امامی، محمد جعفر، راه غلبه بر نگرانیها و نا امیدیهها، قم، نسل جوان، چاپ یکم، ۱۳۹۳.
 ۸. بهرامی، غلامرضا، مقاله «دعا و نیایش در آینه علم»، پایگاه جامع امامزادگان و بقاع متبرکه ایران اسلامی، ۱۳۹۲.
 ۹. پور قاسم میانجی، مزگان، خوراکیهای حلال و حرام، تهران، ایمان، چاپ سوم، ۱۳۹۱.
 ۱۰. جعفریان، رسول، سیره رسول خدا ﷺ، قم، دلیل ما، چاپ هشتم، ۱۳۸۹.
 ۱۱. جوادی آملی، عبدالله، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
 ۱۲. حبیبی، رضا و صادقی، سهیلا، مقاله «پژوهشی پزشکی پیرامون دعا و شفا»، روزنامه رسالت، شماره ۶۱۲۶، ۱۳۸۶.
 ۱۳. الحر العاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت ﷺ لاحیاء التراث، چاپ سوم، ۱۳۷۴.
 ۱۴. خادم، نیره، مقاله «مقایسه تاثیر آوای قرآن و موسیقی بر موفقیت تلقیح داخل رحمی اسپرم»، مجله اصول بهداشت روان، شماره ۳، ۱۳۸۷.
 ۱۵. ایاب، عبد الحمید و قرقوز، احمد، طب در قرآن، مترجم: علی چراغی، بی جا، حفظی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
 ۱۶. الراغب الاصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، نزار مصطفی الباز، بی تا.
 ۱۷. رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت، انتشارات کتاب مبین، ۱۳۸۱.
 ۱۸. _____، تعامل قرآن و علوم، قم، نشر معارف، ۱۳۹۰.
 ۱۹. رحیم پور، مهناز، مقاله «راهکار قرآن در بهداشت روانی»، مجله بشارت، شماره ۸۲، ۱۳۹۰.
 ۲۰. شیخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، معانی الاخبار، مترجم: عبدالعلی محمدی، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

۲۱. صانعی، سید مهدی، پاکیزگی و بهداشت در اسلام، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۲۲. صفورایی پاریزی، محمد مهدی و قاسمی، سلیمان، مقاله «سلامت روان در پرتو التزام عملی به آموزه های دینی»، نشریه معرفت، شماره ۹۷، ۱۳۸۴.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۲۴. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
۲۵. عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، تهران، صدوق، چاپ اول، ۱۳۶۰.
۲۶. علایی، حسینعلی و رضایی، حسن رضا، مقاله «مبانی بهداشت و سلامت در قرآن»، فصلنامه علمی ترویجی قرآن و علم، سال هفتم، شماره ۱۲، ۱۳۹۲.
۲۷. قرائتی، محسن، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۲۸. مالک بن انس، الموطا، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶-۱۹۸۵ م.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.
۳۰. محمدی ری شهری، محمد، دانشنامه احادیث پزشکی، ترجمه حسین صابری، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۳۸۵.
۳۱. _____، حکمت نامه امام حسین علیه السلام، ترجمه عبدالهادی مسعودی، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۷.
۳۲. مصطفی زاده، فریده، مقاله «آوادرمانی و زایمان بی درد»، نشریه تخصصی زنان و مامایی ایران، دوره ۷، شماره ۲، ۱۳۹۱.
۳۳. مطهری، مرتضی، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی- انسان و ایمان، بی جا، نشر صدرا، چاپ ۲۷، ۱۳۸۵.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۳۵. «موسیقی درمانی با تأکید بر اعجاز موسیقیایی قرآن کریم»، روزنامه مردم سالاری، کد خبر ۱۱۳۹۹۲، ۱۳۸۷.
۳۶. نجاتی، محمد عثمان، قرآن و روان شناسی، ترجمه عباس عرب، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
۳۷. نصیریان، مریم و ایزدی، شاهرخ، «گزارش خلاصه مقالات چاپ شده در خصوص کرونا و ویروس جدید (COVID ۱۹) بر اساس سایت سازمان جهانی بهداشت»، دانشگاه علوم پزشکی اصفهان (دانشکده بهداشت)، ۱۳۹۸.
۳۸. نوری طبرسی، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
۳۹. نیکبخت نصرآبادی، علی رضا، استعانت از قرآن کریم در شفای جسمانی، تهران، نشر قبله، ۱۳۷۸.
۴۰. یوسفی بیله سوار، سعید، مقاله «بررسی نقش موسیقی در اثربخشی موضوعات سلامت»، ماهنامه علمی تخصصی صدای جمهوری اسلامی ایران، سال دهم، شماره ۶۰، ۱۳۹۱.
۴۱. یونگ، کارل گوستاو، خود ناشناخته (فرد در جامعه های امروزی)، مترجم: مهدی قائنی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۳.

رہیافتی به وصایت و نبوت حضرت شیث علیہ السلام و حاکمیت ایشان در پرتوی روایات تفسیری و تاریخی

فاطمه جعفری فر^۱، پروین حبیبی^۲، طاهره کهزادوند^۳، زهرا سادات مطلبی^۴، مریم قرانی^۵
زیر نظر: ریحانه سادات هاشمی (شہیدی)^۶

چکیده

مقاله حاضر، در صدد اثبات وصایت و نبوت حضرت شیث علیہ السلام است که توسط حضرت آدم علیہ السلام به دستور الهی انجام پذیرفت. وی به عنوان وصی حضرت آدم علیہ السلام عہدہ دار مسئولیت نبوت و اجرایی کردن قوانین الهی بین امت بنی آدم و تثبیت بندگی، بین انسان ها گردید. امر وصایت از آنجا اهمیت می یابد که تداوم راه نبوت است. حضرت شیث علیہ السلام در کنار وصایت، مسئولیت مهم نبوت را نیز عہدہ دار شد. وی دارای صُخف یا کتاب بود که وصایای حضرت آدم علیہ السلام را در برداشت و پس از رحلت حضرت آدم علیہ السلام به اجرایی کردن وصیت های حضرت آدم علیہ السلام پرداخت. در اینکه آیا حضرت شیث علیہ السلام دارای حکومت بوده یا نه؟ بنا بر نقل های روایی، تفسیری و تاریخی، نظرهای گوناگونی دیده می شود که برخی، بیانگر تقیہ حضرت شیث علیہ السلام بوده اند، اما در مجموع، می توان حکومت وی را در برخی مناطق یا پس از رحلت حضرت آدم علیہ السلام به اثبات رسانید. این تحقیق، بر اساس روش کتابخانه ای و شیوہ توصیفی-تحلیلی انجام شده است.

واژگان کلیدی: حضرت شیث علیہ السلام، وصایت، نبوت، حکومت

۱. فارغ التحصیل کارشناسی ارشد زیست شناسی از دانشگاه تهران و طلبہ سطح ۲ جامعہ الزہرا علیہ السلام. jafarifar2010@gmail.com
۲. طلبہ سطح ۳ تفسیر. parvinhabibi59@gmail.com
۳. طلبہ سطح ۳ تفسیر. kohzadi2018@gmail.com
۴. طلبہ سطح ۳ تفسیر. zahrasadat.motallebi@gmail.com
۵. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث. m.gharaei255@gmail.com
۶. دکتری شیعه شناسی سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن rey.hashemi@chmail.ir

مقدمه

انسان زندگی جمعی و اجتماعی دارد و جامعه نیازمند رهبری است که هدایت خلق را به عهده بگیرد و شایسته است که آفریدگار متعال، این راهنما را مشخص کند تا انسان‌ها در این مسیر دچار خطا و انحراف و گمراهی نشوند.

خداوند متعال حضرت آدم علیه السلام و حوّا را خلق کرد و از آن دو انسان‌های بسیاری را در زمین گسترانید و به وی علم اسماء را آموخت. بنابراین، وی از علم و آگاهی کافی برای زندگی بر روی زمین برخوردار گردید. نیازمندی جامعه به رهبری الهی، موجب شده تا اندیشمندان حضرت آدم علیه السلام را پیامبری از جانب خدا و راهنمای اولیه بشر بدانند، هر چند قرآن به نبوت حضرت آدم علیه السلام تصریح نکرده است.

از آنجا که حیثیت اجتماعی انسان‌ها از ابتدا کامل نیست و به تدریج رشد می‌کند، پس از وی، وصی و جانشین او باید این سیر تکاملی را عهده‌دار شود. نام وصی حضرت آدم علیه السلام هر چند در قرآن نیامده، در تفاسیر و روایات، حضرت شیث علیه السلام به عنوان جانشین حضرت آدم علیه السلام ذکر شده است و از آنجا که انسان‌های بعد از حضرت آدم علیه السلام نیز باید از وجود راهنما بهره‌مند شوند، مطالعه این امر نیازمند بررسی در تفاسیر، روایات و نقل‌های تاریخی است. درباره نبوت و حکومت حضرت شیث علیه السلام می‌پرسند که آیا ایشان به نبوت هم برگزیده شد و آیا حکومتی بر روی زمین تشکیل داد یا نه؟

این مقاله، در صدد آن است که نخست به اثبات وصایت حضرت شیث علیه السلام از طریق روایی پردازد و سپس نبوت آن حضرت را از طرق عقلی و نقلی اثبات کند. در صورت اثبات وصایت و نبوت، این بحث مطرح است که آیا آن حضرت علیه السلام دارای حکومت بود یا خیر که بر اساس قرائن، می‌توان در این باره نظر داد و حکومت احتمالی ایشان را تأیید نمود.

وصایت و اهمیت آن

«وصی» در لغت، یعنی متصل شدن و متصل کردن (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۲۳) و بر اساس ریشه‌اش، به معنای عهد برای رسیدن به کاری است. وصی، بروزن فعلی، به معنای کسی

است که متصف به تعهد و رساندن است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۰)

وصی، در اصطلاح به کسی می‌گویند که موصی، به او نیابت می‌دهد تا در امور مربوط به زندگی او، پس از مرگ وی رسیدگی و تصرف کند. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۴۰)، یعنی موصی کارش را به کاروصی وصل می‌کند. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۲۳) و وصایت انبیا همان ولایت، یعنی سرپرستی و زعامت امور دینی و دنیوی است. (فرهنگ شیعه، ص ۴۵۶)

تعیین وصی در زندگی انبیا، از سنت‌های رایج همه پیامبران از حضرت آدم تا خاتم بوده است. پیامبران الهی علیهم‌السلام در امت‌های پیشین نیز هنگام غیبت یا برای روزگار پس از مرگ خویش، وصی برمی‌گزیده‌اند. هدف ایشان، تداوم راه رسالت و ماندگاری آن راه میان امت‌ها بوده است. در آیات قرآن، جانشینی هارون علیه‌السلام برای حضرت موسی علیه‌السلام (فرقان: ۳۵) و وصایت ولایت حضرت علی علیه‌السلام برای پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (مائده: ۵۵) ذکر شده است. روایات نیز بر وصایت انبیا دلالت دارند. حضرت آدم علیه‌السلام، شیث علیه‌السلام را وصی کرد و نوح علیه‌السلام، سام علیه‌السلام را و ابراهیم علیه‌السلام، اسحاق علیه‌السلام را و موسی علیه‌السلام، هارون علیه‌السلام را و عیسی علیه‌السلام، شمعون علیه‌السلام را و سرانجام پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، حضرت علی علیه‌السلام و یازده فرزند معصوم او را به وصایت خود برگزید. (فرهنگ شیعه، ص ۴۵۶، مجلسی، بی تا، ج ۹، ص ۳۲۵؛ ج ۲۲، ص ۱۴۹؛ ج ۳۸، صص ۲۲۱ و ۲۸۷)

اهمیت وصایت را از آنجا فهمید که اگر نبی، امر پس از خود را رها کند و امور را به افراد ناهل بسپارد، امور الهی، بدون پشتوانه رها می‌شود و تمامی زحمات انبیای الهی برای اقامه امر توحید از بین می‌رود. این اعتقاد که بر اساس ادله عقلی و نقلی اثبات شده، یکی از اعتقادات مهم در میان شیعیان است و منابع دیگر مذاهب اسلامی، آن را به عنوان اعتقاد شیعیان مطرح کرده‌اند. «شیعیان علی بن ابی طالب علیه‌السلام معتقدند که خدا هیچ دورانی را از قائم به حق الله که یا پیامبر و یا وصی منصوب بنام از طرف خدا و پیامبر است، خالی نمی‌گذارد، ولی گروهی در مقابل آنها پنداشته‌اند که خدا و پیامبر، کار را به امت واگذاشته‌اند تا یکی را از میان خود انتخاب کنند و به امامت بردارند». (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۹)

اثبات وصایت حضرت شیث علیه السلام و تداوم وصایت در انبیای بعدی

اثبات وصایت از دیدگاه شیعه، در کلام ائمه علیهم السلام نمودار است؛ زیرا خداوند متعال هیچ‌گاه زمین را از حجت خالی نمی‌گذارد. امام صادق علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «من سید پیغمبرانم و وصی ام، سید اوصیا است و اوصیای او سادات اوصیا هستند. همانا آدم علیه السلام از خدای عزوجل خواهش کرد برایش یک وصی شایسته قرار دهد. خدای عزوجل به او وحی کرد ای آدم علیه السلام به شیث علیه السلام که هبة الله پسر آدم علیه السلام است، وصیت کن و شیث علیه السلام به پسرش شبان علیه السلام...». (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۱۸)

بدین ترتیب، امر وصایت، با حضرت آدم علیه السلام آغاز شد و تا زمان پیامبر صلی الله علیه و آله ادامه یافت. اگر جریان نبوت و وصایت، در بخشی از عالم هستی قطع گردد، تداوم آموزه‌های الهی به واسطه فرستادگانش از بین می‌رود و هدف خداوند متعال از کمال انسانی، به منصفه ظهور نخواهد رسید. به همین علت، امر وصایت تا پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله تداوم یافت: «آدم به هبة الله وصیت کرده بود و دستور آمده است در وصیت هر پیغمبری، تا خدا محمد صلی الله علیه و آله را مبعوث کرد». (کلینی ط - الإسلامية)، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۱۵)

وصایت، در حقیقت تداوم نبوت است؛ زیرا خداوند متعال از این طریق، علمی را که به حضرت آدم علیه السلام آموخت (بقره: ۳۱)، از طریق وصی به نسل‌های بعدی منتقل کرد. بنابراین روایات، «خداوند به آدم علیه السلام فرمود: آثار نبوت را در فرزندت هبة الله به امانت سپار و مقرر دار؛ زیرا من هرگز دنباله علم و ایمان و اسم اکبر و آثار نبوت را از نسل تو تا روز رستاخیز قطع نکنم و هرگز زمین را از عالمی تهی ندارم که وسیله فهم دین و معرفت طاعت باشد و وسیله نجات هر کس که تا زمان نوح علیه السلام متولد گردد». (همان، ص ۱۱۴)

دلایل نقلی مبتنی بر امر وصایت در کتب تاریخی و تفسیری، بیان‌کننده آن است که وصایت، از حضرت آدم علیه السلام آغاز شده و او به حضرت شیث علیه السلام وصیت کرد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۰۴؛ یعقوبی، بی تا، ج ۱، ص ۷؛ طبری، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۵۸) و شیث علیه السلام را وصی (الهاشمی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳؛ یعقوبی، بی تا، ج ۱، ص ۷) و خلیفه (جانشین) خود قرار داد. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۵۷؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۹؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۹) این نقل‌ها بیان‌کننده انتقال اولیه

علوم حضرت آدم علیه السلام به حضرت شیث علیه السلام از طریق وصایت است و تداوم این امر، در کلام معصومان علیهم السلام مشهود است که اتصال سلسله انبیا و اوصیای الهی تا پیامبر صلی الله علیه و آله ادامه داشته است. این مطلب را می توان از کلام امام باقر علیه السلام دریافت، آنجا که می فرماید: «رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: به راستی نخستین وصی روی زمین، هبة الله، پسر آدم علیه السلام بود و پیغمبری در نگذشت، جز اینکه وصی داشت... و به راستی، علی بن ابی طالب علیه السلام (هبة الله محمد صلی الله علیه و آله بود. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۵۷)

انتقال علم نبی صلی الله علیه و آله توسط وصی علیه السلام در جامعه، برای اجرایی کردن اوامر پروردگار توسط پاکان و برگزیدگان الهی است. پس هرکس به امروصی عمل کند، به امر نبی عمل کرده است و به همین علت، «جبرائیل به پیامبر صلی الله علیه و آله خبر داد که خداوند، علی علیه السلام و پیروان و دوستداران او را عذاب نمی کند، همان گونه که شیث علیه السلام و هرکس را که به شیث علیه السلام تولی جست؛ سام بن نوح علیه السلام و هرکس که به سام علیه السلام تولی جست؛ آصف جانشین سلیمان علیه السلام و پیروانش؛ یوشع علیه السلام جانشین موسی علیه السلام و پیروانش را و شمعون جانشین عیسی علیه السلام و پیروانش را...» (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۷۸)

این روایت، بیان کننده آن است که عمل کردن طبق امروصی، مطابق دستور الهی است و مانع از عذاب الهی می شود؛ زیرا وصی، نقطه اتصال به خداوند متعال، از طریق نبی است. یکسانی و شباهت کار انبیای الهی، از روایات استنباط می شود؛ از آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت خود را به حضرت علی علیه السلام به نسبت حضرت آدم علیه السلام به حضرت شیث علیه السلام، از حیث وصایت مطرح می کند: «ای علی علیه السلام پس از مرگم، تو نسبت به من، مانند شیث علیه السلام نسبت به آدم علیه السلام و مانند سام علیه السلام به نوح علیه السلام و مانند اسماعیل علیه السلام به ابراهیم علیه السلام و مانند یوشع علیه السلام به موسی علیه السلام و مانند شمعون علیه السلام به عیسی علیه السلام هستی... ای علی علیه السلام تو وصی منی». (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳۶۷؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، صص ۵۹۱ و ۵۹۲)

مجموع این روایات، در بردارنده اهمیت امروصایت در انبیای الهی از اولین پیامبر تا پیامبر خاتم است.

وصایت حضرت شیث علیه السلام به دستور خدا

تداوم راه نبوت، مشروط به اجرایی کردن آن، بنا بر دستور الهی و عملکرد درست است و ضمانت اجرایی آن، جزاز طریق خداوند متعال میسر نیست. بنابراین امر، شیعه معتقد است که امر وصایت، باید به امر الهی باشد و وصایت حضرت شیث علیه السلام نیز به فرمان الهی صورت گرفت: «ای آدم! به شیث که هبة الله پسر آدم است، وصیت کن». (ابن بابویه، ۱۳۷۶ق، ص ۴۴۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۶)

انبیای الهی در امر وصایت، سعی در انتخاب بهترین‌ها را داشتند و به سبب ارتباط با خداوند عزوجل، انتخاب این امر را به عهده خدا می‌گذاشتند و از خدا درخواست اوصیای شایسته درخواست می‌کردند. در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده است: «آدم علیه السلام از خدا عزوجل درخواست کرد که وصی شایسته‌ای برای او قرار دهد. خدای عزوجل به سوی او وحی فرستاد که من پیغمبران را به وسیله نبوت گرامی داشتم، سپس از آفریدگانم آفریده‌ای را برگزیدم و برگزیدگانشان را اوصیا ساختم. آدم علیه السلام گفت: پروردگارا پس وصی مرا بهترین اوصیا قرار ده! خدا به سوی او وحی فرستاد که: ای آدم علیه السلام، شیث علیه السلام را به وصایت انتخاب کن. پس آدم علیه السلام شیث علیه السلام را وصی خود ساخت و او هبة الله بن آدم است و شیث علیه السلام به پسرش شبان وصیت کرد، ... و شبان به محلث، محلث به محوق و محوق به غثمیشا وصیت کرد و غثمیشا به اخنوخ، همان ادریس پیمبر علیه السلام وصیت کرد. ادریس به ناحورا وصی کرد و (ناحورا) ناجور به نوح علیه السلام و نوح به سام و سام به عثمان و عثمان به برغیثاشا و برغیثاشا به یافث و یافث به بزه و بزه به جفسیه و جفسیه به عمران وصیت کرد. سپس عمران به ابراهیم خلیل علیه السلام و ابراهیم خلیل علیه السلام به پسرش اسماعیل علیه السلام و اسماعیل علیه السلام به اسحاق علیه السلام و اسحاق علیه السلام به یعقوب علیه السلام و یعقوب علیه السلام به یوسف علیه السلام و یوسف علیه السلام به بثریاء و بثریاء به شعیب علیه السلام و شعیب علیه السلام به موسی بن عمران علیه السلام و موسی بن عمران علیه السلام به یوشع بن نون علیه السلام و یوشع بن نون علیه السلام به داوود علیه السلام و داوود به سلیمان علیه السلام و سلیمان علیه السلام به آصف بن برخیا علیه السلام و آصف بن برخیا علیه السلام به زکریا علیه السلام و زکریا علیه السلام به عیسی بن مریم علیه السلام و عیسی بن مریم به شمعون بن حمون الصفا وصیت کرد. همچنین، شمعون به یحیی بن زکریا علیه السلام و یحیی بن زکریا علیه السلام به منذر و منذر به سلیمه و

سلیمه به برده وصیت کرد. رسول خدا ﷺ فرمود: و برده هم وصایت را به من سپرد و من آن را به تومی سپارم یا علیؑ. تونیز آن را به وصی خود می سپاری و وصی تو آن را به اوصیای تو از فرزندان، یکی پس از دیگری». (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ص ۴۴۳؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۴۲ و صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴۰۲).

این روایت، اتصال سلسله انبیا و اوصیای الهی از حضرت آدمؑ به شیثؑ و همچنان تا پیامبر خدا ﷺ را بیان می کند و گزینش آنها با نظر خداوند عزوجل را نشان می دهد؛ زیرا نبی ﷺ به تنهایی نمی تواند تشخیص دهد که چه کسی شایستگی وصایت او را دارد، هر چند ممکن است از طریق قرائنی بیابد که کدامین فرزند یا بستگان او شایستگی این امر را دارند، ولی برای قطع و یقین، نیازمند وحی الهی است. به همین سبب، حضرت آدمؑ در این زمینه از خداوند خواست تا وصی او را تعیین کند و خداوند نیز اولین وصی را حضرت شیثؑ برگزید.

وصیت های آدم و شیثؑ

حضرت آدمؑ پس از آنکه وصی خود را شناخت و در مورد او اطمینان پیدا کرد، از علوم الهی که خدا به وی آموخته بود، به وصی خود آموزش داد. یکی از این علوم، ساعات شبانه روز بود که برای عبادت، آشنایی به آنها برای حضرت شیثؑ لازم بود. حضرت آدمؑ ساعات شب و روز را با عبادت خاص در هر یک از ساعات ها به شیثؑ آموخت و فرمود: «پسرم، در زمین توفانی شود؛ توفان نوحؑ که هفت سال دراز باشد». (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۵۲) البته مانعی هم ندارد که برخی علوم را حضرت شیثؑ به طور مستقیم از خداوند متعال آموخته باشد، چنان که برخی منابع، آموزش ساعات شبانه روز و عبادات آن را به طور مستقیم از جانب خداوند متعال دانسته اند: «خداوند بود که برای شیث، علم ساعات شب و روز را معلوم کرد و عبادتی که در آن اوقات باید انجام داد، به او آموخت. (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۳۴۷؛ کاشانی، بی تا، ج ۳، ص ۲۲۶)

حضرت آدمؑ هنگام زندگی بر روی زمین، از نعمت های زمینی استفاده می کرد و آنچه را به علم الهی آموخته بود، به فرزندش شیثؑ آموخت که آنچه از طریق روایات به دست

آمده، سفارش‌های حضرت آدم علیه السلام به شیث علیه السلام درباره استفاده از زیتون (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۲، ص ۴۸۵) و انار (همان، ص ۵۴۶) است.

یکی از مسائل مهم در تداوم نسل آدم علیه السلام، کیفیت تداوم این نسل بر روی زمین بود. از آنجا که قایل با قتل برادر خود، دچار گناه عظیمی شد و بنا به نقل قرآن، گناه آن همچون قتل همه انسان‌ها بود (مائده: ۳۱ و ۳۲)، حضرت آدم علیه السلام به شیث علیه السلام وصیت کرد که هرگز نزد قایل نرود و شیث علیه السلام نیز به این دستور عمل کرد. (طبری، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۵۹)

همچنین، آدم علیه السلام وصیت کرد که فرزندان شیث علیه السلام با فرزندان قایل ازدواج نکنند (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳)؛ زیرا حضرت آدم علیه السلام زنا و شراب‌خواری و تباهی را میان فرزندان قایل دید و سفارش کرد که فرزندان شیث علیه السلام با فرزندان قایل زناشویی نکنند. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۶۸) (یعقوبی، بی تا، ج ۱، ص ۸) هر چند به نقل برخی منابع، این وصیت عملی نشد و فرزندان شیث علیه السلام از کوه فرود آمدند و پس از چندی با فرزندان قایل ازدواج کردند. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳)

حضرت آدم علیه السلام وصیت خود را نوشت و به شیث علیه السلام داد و سفارش کرد که آن را از قایل و فرزندان وی مخفی کند؛ زیرا قایل بر اثر حسادت به هابیل و علم خاص هابیل، اقدام به کشتن وی خواهد کرد. به همین سبب، شیث علیه السلام و فرزندانش علوم نزد خود را مخفی می‌کردند و قایل و فرزندانش از دانش بهره‌مند نبودند. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۵۹)

از دیگر وصیت‌های حضرت آدم علیه السلام می‌توان به مرثیه او اشاره کرد. آدم علیه السلام بعد از کشته شدن هابیل، برای هابیل مرثیه‌ای (به زبان سریانی) داشت. او به شیث علیه السلام وصیت کرد که این مرثیه را به فرزندان بیاموز تا بخوانند و پند بگیرند. شیث علیه السلام مرثیه را به فرزندان خود آموخت و همچنان نسل به نسل، آن را وصیت می‌کردند و می‌آموختند. (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۳۴۶ و کاشانی، بی تا، ج ۳، ص ۲۲۵)

بزرگداشت انبیای الهی، از اموری است که در وصیت حضرت آدم علیه السلام به شیث علیه السلام دیده می‌شود، چنان‌که آدم علیه السلام به شیث علیه السلام امر کرد که بدنش را حفظ کند و پس از مرگ، او را در «مغارة الكنز» قرار دهد و نیز سفارش کرد که هر نسلی هنگام مرگ، نسل دیگر را وصیت کند.

همچنین، وصیت کرد در میان فرزندان آدم علیه السلام به پاخیزد و آنان را به پرهیزگاری و نیکوپرستیدن خدا وادارد. (یعقوبی، بی تا، ج ۱، ص ۷)

حضرت آدم علیه السلام هنگام فوت، همه فرزندان را جمع کرد و به آنها گفت: «ای فرزندانم، خداوند ضمن وحی، به من امر فرمود که به شما وصیت کنم سخنان بهترین فرزندانم را که «هبة الله» است، بشنوید و فرمان او را اطاعت کنید که او جانشین من در میان شماست»، فرزندان آدم علیه السلام گفتند: «به سخنان او گوش فرا می دهیم و مطیع امر او هستیم و با او مخالفت نمی کنیم. پس آدم علیه السلام امر کرد تا بوتي (صندوقچه ای) بسازند. وقتی صندوقچه ساخته شد، آن حضرت علوم نزد خود و علم اسماء و وصیت را داخل آن قرار داد و آن را تسلیم هبة الله کرد و در مورد آن، به او دستورهایی داد و فرمود: «ای هبة الله! گوش فرا بده، هنگامی که من از دنیا رفتم، مرا غسل بده و کفن کن و بر من نماز بگذار و در مقبره قرار ده. فرزندم خداوند تبارک و تعالی مرا در زمین هبوط کرد و خلیفه خود در آن قرار داد تا حجت او بر مخلوقاتش باشم. من نیز به امر خداوند، به تو وصیت می کنم و تورا بر روی زمین، بعد از خود، حجت خدا بر مخلوقاتش قرار می دهم. پس تو باید قبل از مرگ، وصی و حجتی قرار دهی و تابوت و هر آنچه را در آن است، همان گونه که به تو سپردم، به او تسلیم و او را آگاه کنی که به زودی در زمان نبوت مردی از نسل من که نامش نوح علیه السلام است، توفان مهلکی اتفاق خواهد افتاد. در آن توفان، هر کس بر کشتی او نشست، نجات خواهد یافت و هر کس عقب ماند، غرق می شود. به وصی خودت، حفظ تابوت و محتویات آن را سفارش کن و هر وصی باید وصیت خود را در آن قرار دهد و باید آنها سفارش تابوت را به جانشین بعدی برسانند. پس هر کس که پیامبری نوح علیه السلام را درک کرد، باید همراه او بر کشتی بنشیند و هر آنچه در آن است، در کشتی نوح علیه السلام قرار دهد و هیچ کس از نوح علیه السلام عقب نماند. ای هبة الله ای فرزندانم، از قابیل و فرزندانش بر حذر باشید. به تحقیق، آنچه را با برادران هابیل کرد، می دانید. بنابراین، از او و فرزندان او دور باشید، با آنها ازدواج نکنید و تو باید ای هبة الله با برادران و خواهرانت در بالای کوه ساکن شوید و از او و فرزندان او کناره بگیرید و قابیل ملعون و فرزندان او را در دامنه کوه رها کنید. (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۰۷)

بدین ترتیب، وصایت حضرت شیث علیه السلام در نزد تمام فرزندان آدم علیه السلام به شهادت گرفته شد تا

اتمام حجتی بر آنان باشد و در وصایت وی شک نکنند و به وصیت های حضرت آدم علیه السلام بر اساس رهبری حضرت شیث علیه السلام عمل کنند.

امروصایت، در شیث علیه السلام نیز از طریق پسرش شبان (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳۱۸) یا انوش (یعقوبی، بی تا، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ق، ص ۴۰۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳۱۸) یا انوش (یعقوبی، بی تا، ج ۱، ص ۹) تداوم یافت و یکی از فرزندان خود را وصی قرار داد و او را به نگه داری بدن آدم علیه السلام و پرهیزگاری و واداشتن قومش به پرهیزگاری و نیکو پرستیدن خدا امر فرمود. (همان) امروصایت، بدین وسیله از حضرت آدم علیه السلام آغاز شد و نسل به نسل در انبیای الهی تداوم یافت.

صُحُفِ حَضْرَتِ شَيْثٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ

«صُحُف» در لغت، جمع صحیفه است. (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۳۸۴؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۱۰) صَحِيفَه، به کاغذ یا هر چیزی می گویند که بر آن نوشته می شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۳۴) «صحیفه، گستردگی در قطعه ای از جنس فلز، کاغذ یا... است؛ خواه مادی باشد یا معنوی، نوشته یا ظرف باشد». (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۹۷)

در اصطلاح، مراد از صُحُف پیامبران در آیات قرآن، کتاب های پیامبران است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۱۰) صُحُف انبیا، یعنی آنچه مادی بوده و بر انبیا از معارف الهی، احکام و آیات نازل می شده است. این الواح، از جنس های مختلف بودند که بر حسب زمان، از پوست دباغی شده، کاغذ و... بوده است. ویژگی های این صُحُف، به طور مستند برای ما مشخص نشده است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۹۸)

تفاوت صُحُف و کتاب، این است که کتاب، یک یا چند برگه است، اما صُحُف حتماً چندین برگه است. البته کتاب به معنای نوشته (نه برگه) هم آمده است. برای مثال، در آیه قرآن آمده: «وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قُرْطَاسٍ؛ و اگر مکتوبی، نوشته بر کاغذ، بر تو نازل می کردیم.» (انعام: ۷) یعنی کتاب، در کاغذ است و اگر کتاب، همان مکتوب بود، ذکر قرطاس (کاغذ) زیبا نبود. (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۸۸)

پیامبران الهی دارای کتاب یا صُحُف بوده اند که در بردارنده علم انبیای پیشین بوده و

نام برخی از این صُحُف و کتب در قرآن آمده است. هر چند در قرآن کریم به طور مستقیم نام حضرت شیث علیه السلام و صُحُف وی نیامده، به طور غیر مستقیم به نبوت انبیا و صُحُف ایشان اشاره شده است: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ.» (غافر: ۷) این آیه اشاره به پیامبرانی دارد که در قرآن نام آنها نیامده و یکی از آنها حضرت شیث علیه السلام است. در ذیل تفسیر آیه «نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (آل عمران: ۳) نیز در تفسیر «لما بین یدیه» به صُحُف شیث علیه السلام اشاره شده، یعنی قرآن تصدیق کننده آن صُحُف است. (حسین بن علی علیه السلام، ۱۴۳۰ق، ص ۱۱۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳ق، ج ۹، ص ۲۸۵)

تعداد صُحُف حضرت شیث علیه السلام بر اساس منابع ۲۹ یا پنجاه صحیفه ذکر شده است. مسعودی تعداد صُحُف نازل شده بر حضرت شیث علیه السلام را ۲۹ صحیفه می داند. (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۰)، اما اغلب منابع، تعداد آن را پنجاه صحیفه می دانند. (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۵۲؛ صدوق، ۱۳۶۲ق، ج ۲، ص ۵۲۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۳۶۶؛ ابن طاووس، بی تا، ص ۳۸) محتوای این صُحُف، طبق نقل مسعودی، تهلیل و تسبیح بوده (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۰) و ابن طاووس محتوای صُحُف را راهنمایی های خداوند، فرایض و احکام، سنت و شریعت ها و حدود الهی می داند که شیث علیه السلام در مکه آن کتاب را تلاوت می کرد و به فرزندان آدم علیه السلام آن را می آموخت. (ابن طاووس، بی تا، ص ۳۸) البته این اقوال، تناقضی با یکدیگر ندارند و می شود جمع کرد؛ زیرا کتب آسمانی، شامل شریعت و قانون است و خالی از تسبیح و تحمید الهی نیستند.

نبوت حضرت شیث علیه السلام

«نبی» در لغت، از ریشه نبأ به معنی خبر (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۷۴) و بروزن فعل است که در معنای فاعلی، یعنی خبردهنده. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۶) «نبی» در اصطلاح، یعنی خبردهنده از چیزهایی که خردهای وارسته و عقل های پاک به آن توجه دارند. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۷۸۹) یعنی انسانی که از خدا بدون واسطه هیچ بشری خبر می دهد. (طریحی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۵) وصایت حضرت شیث علیه السلام در روایات آمده و این امر به اثبات رسیده است. در برخی

روایات، به وصایت ایشان اشاره شده، اما به نبوت وی تصریح نشده است «إِنَّ أَوَّلَ وَصِيِّ كَانَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ - هِبَةُ اللَّهِ بِنُ أَدَمَ وَمَا مِنْ نَبِيِّ مَضَى إِلَّا وَلَهُ وَصِيٌّ وَكَانَ جَمِيعَ الْأَنْبِيَاءِ مِائَةَ أَلْفٍ نَبِيٍّ وَعِشْرِينَ أَلْفٍ نَبِيٍّ؛ حضرت شیث علیه السلام. هبة الله بن آدم علیه السلام. اولین وصی بر روی زمین بود و هیچ پیامبری از دنیا نمی‌رود، مگر اینکه یک وصی دارد و تعداد انبیاء ۱۲۴ هزار نبی روی زمین بود.» (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۵۵۷)

جناب کلینی با صراحت به نبوت شیث علیه السلام اشاره نکرده، اما به طور ضمنی وی را جزو اوصیا و انبیای الهی خوانده است. با این حال، برخی منابع به نبوت شیث علیه السلام در این باره تصریح کرده‌اند. مرحوم صدوق می‌فرماید: «اوصیای پیامبران، قبل از نبی اکرم صلی الله علیه و آله همگی انبیا بودند و همه به وصیت حجت قبل از خود به پاخاستند، مثل وصی حضرت آدم علیه السلام یعنی شیث هبة الله علیه السلام». (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ص ۲۶)

این روایت بر نبوت حضرت شیث علیه السلام صحه گذاشته و او را به عنوان نبی و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله معرفی کرده است. منابع تفسیری و تاریخی نیز به نبوت حضرت شیث علیه السلام تصریح کرده‌اند: «خدای عزوجل شیث علیه السلام را پیغامبری داد». (طبری، ۱۳۵۶ش، ج ۲، ص ۳۹۸؛ بلعمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۲) یکی دیگر از دلایل نبوت حضرت شیث علیه السلام آن است که ایشان در منابع شیعه و اهل سنت در زمره چهار تن انبیای سریانی نام برده شده (طوسی، ۱۴۱۴ق، النص ۴۴۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۷۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳۱، ص ۱۳۸) و تعداد صُحُف او بیشتر از تعداد صُحُف انبیای مختلف بوده که آنها را می‌خوانده و آموزش می‌داده است. (ابن طاووس، بی‌تا، صص ۳۷ و ۳۸) تعلیم کتاب توسط حضرت شیث علیه السلام می‌تواند بیان‌کننده نبوت آن حضرت باشد که در بین مردم، قیام به آموزش امر الهی و آموزه‌های حضرت آدم علیه السلام به بنی آدم باشد. دلیل دیگر بر نبوت حضرت شیث علیه السلام را می‌توان از آیه ۲۱۳ سوره بقره استنباط کرد:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ».

مردم قبل از بعثت انبیا همه يك امت بودند. خداوند به سبب اختلافی که در میان آنان پدید آمد، انبیایی به بشارت و انداز برگزید و با آنان، کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن، در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند، حکم کنند. این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد، مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه‌شان در اختلاف، حسادت و طغیان بود. در این هنگام خدا کسانی را که ایمان آوردند، در مسائل مورد اختلاف، به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد، به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند. چنانچه در این آیه «ال» در «الکتاب» را جنس بگیریم، هر فرستاده‌ای از جانب خدا که دارای کتاب باشد، نبی است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۲۸) و بنا براینکه حضرت شیث علیه السلام دارای صُحُف و کتاب بود، وی نیز یکی از انبیای الهی خوانده می‌شود.

حکومت حضرت شیث علیه السلام

بر اساس برخی اقوال، حضرت شیث علیه السلام دارای حکومت بوده، اما برخی قائل به تقیه وی بوده‌اند و بنابراین، حکومت وی را نفی می‌کنند. مسعودی هر دو قول حکومت و تقیه را پذیرفته و گفته است: «وقتی آدم علیه السلام وصیت را به شیث علیه السلام سپرد، شیث علیه السلام آن را پنهان نگه داشت، اما وقتی زمان وفات آدم علیه السلام رسید و شیث علیه السلام را وصی فرزندان خود اعلام کرد، آدم علیه السلام چهل هزار فرزند و نواده داشت. شیث علیه السلام بر مردم حکومت مردم کرد و صُحُف آسمانی پدرش و خودش را تشریح کرد.» (مسعودی ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۹) از این رو، مسعودی تقیه را مربوط به قسمت اول زندگی شیث علیه السلام تا زمان حیات حضرت آدم علیه السلام می‌داند، اما از لحاظ عقلی نیز حکومت حضرت شیث علیه السلام پذیرفتنی است و منابعی که تقیه شیث علیه السلام را ذکر کرده‌اند، با دلایلی عقلانی، می‌توان جواب داد یا دفع کرد. در اینجا به منابعی که تقیه حضرت شیث را مطرح کرده‌اند، می‌پردازیم و پاسخ‌های آنها را بیان می‌کنیم.

منابعی تقیه حضرت شیث علیه السلام را به شکل‌های مختلف مطرح کرده‌اند:

۱. آدم و فرزندان صالحش از دنیا رفتند و شیث علیه السلام که وصی آدم علیه السلام بود، نمی‌توانست دین خدا (شریعت حضرت آدم علیه السلام را اظهار کند؛ چون قایل به شیث علیه السلام گفته بود؛ تو را می‌کشم،

همان گونه که هابیل را کشتم. شیث عليه السلام نیز به ناچار تقیه و کتمان می کرد. پس هر روز بر تعداد گمراهان افزوده می شد و شیث عليه السلام به جزیره ای رفت و عبادت خدا را کرد. بدین ترتیب، بداء تعلق گرفت و خدا پیامبرانی فرستاد. (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۰۴)

۲. شیث عليه السلام، آدم عليه السلام را به خاک سپرد. قابیل آمد و گفت: من دانستم که پدرم به تو علمی بخصوص داده که من ندارم و آن، علمی است که برادرت هابیل با آن دعا کرد و قربانی او پذیرفته شد و من او را کشتم؛ برای اینکه اولادی نیاورد تا بر نژاد من بیاند و بگویند: ما پسران آن کسی هستیم که قربانی اش پذیرفته شد و شما پسران آن کسی هستید که قربانی اش مردود است. اکنون اگر تو از آن علمی که پدرت به تو داده، چیزی اظهار کنی، من تو را به مانند برادرت خواهم کشت. هبة الله و نسل او نیز علم و ایمان و اسم اکبر و میراث نبوت و آثار علم نبوت را نماند تا خدا نوح عليه السلام را به پیامبری برانگیخت. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۱۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۱۵)

۳. انبیایی بین آدم و نوح عليه السلام مخفی بودند و به همین سبب، نام ایشان در قرآن ذکر نشده است، چنان که نام دیگر انبیا در قرآن بیان شده و این، قول خداوند عزوجل است. در آیه ۱۶۳ سوره نساء، آنجا که می فرماید: «و رسولانی از پیش که داستان آنها را برایت گفتیم و رسولانی که داستانشان را برایت نگفتیم - یعنی پیغمبران نمان را چون آنها که آشکارا بودند - نام نبردم». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، صص ۱۱۵ و ۲۲۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، صص ۲۱۵ و ۲۱۶)

این روایات، تقیه حضرت شیث عليه السلام را پس از رحلت حضرت آدم عليه السلام بیان می کند که با قول مسعودی متفاوت است که تقیه را مربوط به زمان آدم عليه السلام می دانست. بنابراین، اگر تقیه ای وجود داشته، در موارد خاص یا زمان خاصی بوده است؛ زیرا روایات، بیان کننده عملکرد غیر تقیه ای حضرت شیث عليه السلام در مواردی است که در ذیل می آید. قول به تقیه نیز با توجه به روایات متعارض با روایات بالا، بنا بر اصل حاکمیت قرآن، در برابر روایات متعارض رد می شود و منابع تاریخی، تأییدی بر آیات قرآن بر تقیه نداشتن حضرت شیث عليه السلام در مدت زمانی طولانی دارد:

۱. «آدم به هبة الله وصیت کرده بود که این وصیت را در سر هر سالی بررسی کند و آن روز

برای آنها عید باشد و نوح علیه السلام و زمان او را در خاطر بیاورند.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۱۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۱۵) بنابراین، اگرچه شیث با قایل تقیه می‌کرده است، دست کم در بین قوم خود شیث علیه السلام تقیه‌ای وجود نداشته که حضرت شیث علیه السلام می‌توانسته با واریسی وصیت حضرت آدم علیه السلام، آن روز را عید بگیرد و از حضرت نوح علیه السلام بین قوم خود یاد کند.

۲. شیث علیه السلام و اطرافیان‌ش به صُحُف شیث علیه السلام عمل می‌کردند و حتی بعد از شیث علیه السلام تا زمان حضرت ادريس علیه السلام به آن صُحُف عمل می‌شد. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۳۶۶) عمل کردن مطابق صُحُف، در صورتی ممکن است که آزادی عمل وجود داشته باشد و در حال تقیه، امکان اجرایی کردن دستورهای الهی وجود ندارد.

۳. قایل از حضرت آدم علیه السلام و شیث علیه السلام می‌ترسید و در کوه‌ها پنهان بود و با شیث علیه السلام ملاقات نکرد. (طبری، ۱۳۵۶ش، ج ۲، ص ۳۹۸) چنانچه قایل از شیث علیه السلام می‌ترسیده، جایی برای تقیه شیث علیه السلام وجود نداشت و برعکس، قایل که از شیث علیه السلام ترسیده بود، نسبت به او و فرزندانش تقیه کرده است.

۴. بعد از مرگ هابیل، به قایل گفته شد: «اذهب طریدا فرعا مرتاعا؛ برو رانده و ترسیده، چنان که از کس ایمن نباشی.» قایل دست خواهرش اقلیما را گرفت و به سرزمین عدن از زمین یمن رفت. (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۳۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۸۷) ابلیس به سوی او آمد و او را وسوسه کرد و گفت: آتش، قربانی برادرت هابیل را برای آن خورد که او آتش پرستید، تونیز آتشی برافروز و آن را عبادت کن تا معبود تو باشد و معبود فرزندان تو. (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۳۴۷) رانده شدن قایل از سرزمین مکه، موجب ایجاد فاصله مکانی بین قایل و شیث علیه السلام گشته و نیازی به تقیه باقی نمی‌ماند.

۵. در برخی منابع، حتی خطبه‌ای به حضرت شیث علیه السلام منصوب شده و این نشان می‌دهد که نبی خدا برای مردم سخنرانی داشته است. متن خطبه بدین‌گونه است:

الحمد لله الذی منّ علیّ بکرامته و الحقنا سوا یغ نعمه و بسط لنا فضل رزقه. احمده علی جمیع آلائه، و اشکره علی ترادف نعمائه، و اسأله تمام ذلك باحسنه. ثم قال: ایها الناس اشکروا الله الذی منّ علی ابیکم برأفته، و بسط توبته، و قبل معذرته، و اقال عثرته. فاعبدوه حقّ عبادته و اشکروا

له. (واعتصموا) بدینکم یصلح لکم دنیاکم، واصلحوا سرائرکم یصلح لکم علانیتکم، و توکلوا علی ربکم تکفوا مؤنة عدوکم. فهذا وصیتی لکم. ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم. (طبری، ۱۳۵۶ ش، ج ۱، ص ۶۲)

اگر حضرت شیث علیه السلام در تقیه به سر می برد، امکان سخنرانی و خطابه برای قوم خود نمی یافت؛ زیرا در شرایط تقیه، نبی یا حاکم، در موضع ضعف قرار دارد و مجبور به کتمان عقاید خویش و یا حفظ جان خود و پیروان خود هست.

۶. در تاریخ آمده است که حضرت شیث علیه السلام پس از رحلت آدم علیه السلام به پاخاست و همواره قوم خود را به پرهیزگاری و درستکاری امر می فرمود و آنها نیز با فرزندان و زنان خود به تسبیح و تقدیس پروردگار سرگرم بودند؛ بی آنکه در میان آنها دشمنی و حسدورزی و کینه توزی و بدگمانی و دروغ و ناسازگاری باشد و هرگاه یکی از آنها خواست سوگند یاد می کرد، می گفت: «به خون هابیل سوگند!» (یعقوبی، بی تا، ج ۱، ص ۸) یعنی تقیه ای برای شیث علیه السلام و پیروانش نبوده و آنها به راحتی به خون هابیل قسم می خورند و او را گرمی می داشتند و خدا را عبادت می کردند. حتی یعقوبی می گوید: «انوش، فرزند شیث علیه السلام پس از پدرش به نگهداری وصیت پدر و نیاکانش به پاخاست و خدا را نیکو پرستش کرد و قوم خود را نیز به حسن عبادت واداشت و در روزگار او قابیل ملعون کشته شد.» (همان، ص ۹) بنابراین، آزادی عمل در زمان شیث علیه السلام حاکم بوده و ترسی از قابیل و قایلیان وجود نداشته است.

۷. اجرایی کردن دستورهای حضرت آدم علیه السلام توسط حضرت شیث علیه السلام، با جمع آوری صحیفه های خود و حضرت آدم علیه السلام که همه آنها را یکجا گرد آورد و به کار بست. (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۱، ص ۱۶۳) در صُحُف شیث علیه السلام راهنمایی های خداوند، فرائض و احکام، سنت و قوانین و حدود الهی آمده بود. پس شیث علیه السلام در مکه آن کتاب را بر فرزندان آدم علیه السلام تلاوت می کرد و آن را آموزش می داد و خدا را عبادت می کرد. (ابن طاووس، بی تا، ص ۳۸)

مجموعه این دلایل، نشان می دهد که برفرض که حضرت شیث علیه السلام مدت زمانی را در تقیه به سر برده یا در مواردی مجبور به تقیه شده باشد، این تقیه همیشگی نبوده است. همچنین، می توان بر اساس خطابه و دعوت های حضرت شیث علیه السلام و اجرایی کردن صُحُف و ترس قابیل

از وی، حکومت حضرت شیث علیه السلام را اثبات کرد. در ضمن، انوش پس از مرگ پدر، به سیاست مُلک و تدبیر امور رعیت پرداخت و طبق شیوه پدرش حضرت شیث علیه السلام عمل کرد و در آن تغییری نداد. (طبری/۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۶۴)

یکی دیگر از دلایل حاکمیت شیث نبی علیه السلام در زمان خویش، وجود دشمنی بین قاییل و فرزندانش با آن پیامبر خداست. حضرت آدم علیه السلام به شیث علیه السلام امر کرد که وصایت را به سبب حسادت قاییل به هاییل، از قاییل مخفی کند. (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ص ۴۹) و همچنین او را از اختلاط با اولاد قاییل بر حذر داشت. (میرخوانده، ۱۳۸۰، ص ۴۴) در عین حال، روایاتی مبتنی بر جنگ بین او و شیث نبی علیه السلام دیده می شود که حکایت از اولین جنگ بین بنی آدم است که میان شیث علیه السلام و قاییل در گرفت. (مجلسی، بی تا، ج ۴۲، ص ۵۹) علت این جنگ، در تاریخ به روشنی بیان نشده، اما دشمنی دیرینه قاییل با هاییل و پس از آن با شیث علیه السلام بنا به دلایلی که ذکر شد، می تواند دلیل عمده جنگ میان آن دو باشد.

جدایی قاییل از نسل موحد حضرت آدم علیه السلام، زمینه های شرک و بت پرستی را در نسل های اولیه آدم علیه السلام فراهم کرد و اولین بت پرستی در فرزندان قاییل دیده شد. بر اساس نقل برخی منابع، یکی از فرزندان قاییل پس از مشاهده طواف فرزندان شیث علیه السلام به اطراف بدن آدم، بتی تراشید و دیگر پسران قاییل را به گرامیداشت آن تشویق کرد. (ابن کلبی، ۱۳۶۴، ص ۱۶) البته برخی منابع، ریشه بت پرستی را به زمان یارد، پدر ادریس نبی علیه السلام (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۶) و برخی به بعد از ادریس نبی علیه السلام اختصاص می دهند. (داورپناه، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۵۸) این امر، حاکمیت شیث نبی علیه السلام در مناطق مشرک را مشکوک می سازد.

بنابراین، ممکن است حضرت شیث علیه السلام در مناطق موحدنشین حکومت داشته و سیطره ای بر مناطق مشرک نشین نداشته یا در مقابل آنان مجبور به تقیه شده باشد و یا جنگی که در منابع ذکر شده، به سبب شرک قاییلیان باشد که این امر، بستگی به پذیرش ایجاد شرک در زمان فرزندان آدم علیه السلام دارد.

نتیجه‌گیری

سنت الهی برای هدایت انسان‌ها، از اولین بشر آغاز شده و خداوند متعال راه عبودیت را برای بندگان توسط راهنمایان الهی هموار کرده است. پس از حضرت آدم علیه السلام که نخستین برگزیده خدا بر روی زمین بود، حضرت شیث علیه السلام دومین پیامبر الهی است که به دستور خداوند متعال، توسط حضرت آدم علیه السلام، نخست به وصایت برگزیده شد و پس از رحلت حضرت آدم علیه السلام به نبوت رسید. تاریخ نشان از دشمنی قابیل و فرزندانش با شیث نبی علیه السلام دارد و این امر، یکی از سنت‌های الهی است که گروهی در راه توحید، ایستادگی کرده و گروهی راه شرک و بت‌پرستی را برگزیده و به بیراهه رفته‌اند. تاریخ، گویای آن است که حضرت شیث علیه السلام با استفاده از علم الهی که به واسطه آدم علیه السلام به او رسیده بود، در پرتو ارتباط با خداوند متعال، جامعه را به سوی کمال هدایت کرده است. البته وی در این راه موانعی داشته و با دشمنی قابیل و فرزندانش روبه‌رو شده است و به همین سبب، پاره‌ای منابع به تقیه شیث علیه السلام در برخی مواقع اشاره کرده‌اند. این امر، حاکی از آن است که انسان از بدو ورود به زمین، در حال مبارزه با بدی‌ها بوده و در این مسیر، برای رسیدن به کمال، نیازمند بندگی خداوند متعال است.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، الخصال، قم، بی نا، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۲. _____، الأمالی، تهران، بی نا، چاپ ششم، ۱۳۷۶.
۳. _____، علل الشرائع، قم، بی نا، چاپ اول، ۱۳۸۵ش / ۱۹۶۶م.
۴. _____، کمال الدین و تمام النعمة، تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.
۵. _____، من لا یحضره الفقیه، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
۶. ابن سعد بن منیع الهاشمی البصری، الطبقات الكبرى، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م.
۷. ابن طاووس، علی بن موسی، سعد السعود للنفوس منضود، چاپ اول، قم، دار الذخائر للمطبوعات، بی تا.
۸. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۹. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الاشراف، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۱۰. بلعمی (منسوب به ایشان)، تاریخنامه طبری، تحقیق: محمد روشن، جلد ۱ و ۲، تهران، سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۸؛ جلد ۳ و ۴ و ۵، البرز، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
۱۱. جزری، ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، جلد ۱، بیروت، دارالصادر، ۱۳۸۵.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶ جلد، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۳۷۶ق.
۱۳. داوریناه، ابوالفضل، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، ۱۶ جلد، تهران، کتابخانه صدر، چاپ اول، ۱۳۶۶.
۱۴. شیبانی، اسحاق بن مرار، کتاب الجیم، ۳ جلد، قاهره، هیئته العامه لشئون المطابع الامیریة، چاپ اول، ۱۹۷۵م.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۱۶. طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الكبير: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)، ۶ جلد، اردن (اربد)، دار الکتب الثقافی، چاپ اول، ۲۰۰۸م.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۱۸. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، تحقیق: محمد ابوفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ق.
۱۹. طبری، محمد بن جریر، ترجمه تفسیر طبری، مصحح: حبیب یغمایی، ایران- تهران، توس، چاپ دوم، ۱۳۵۶ش.
۲۰. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، ۶ جلد، تهران، مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۲۱. طوسی، محمد بن الحسن، الأمالی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۲. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر (تفسیر العیاشی)، ۲ جلد، تهران، مکتبه العلمیة الاسلامیة، چاپ اول، ۱۳۸۰ق.
۲۳. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ۷ جلد، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ۱۳۷۱.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

۲۵. _____، *الكافي*، قم، دارالحدیث چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
۲۶. کوشک خطیبی، محمد و حمید نگارش، فرهنگ شیعه، قم، زمزم هدایت، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
۲۷. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، ۱جلد، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، تهران، مؤسسة الطبع والنشر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، تهران، اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
۲۹. محمدبن خاوند، شاه بن محمود، *روضه الصفا (میر خواند)*، فی سیره الانبیا والملوک والخلفا، تصحیح و حاشیه: جمشید کیوان فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.
۳۰. مسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب*، قم، دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
۳۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات قرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸.
۳۲. مؤلف مجهول (نوشته در ۵۲)، *مجمل التواریخ و القصص*، تحقیق: ملک الشعراء بهار، تهران، کلاله خاور، بی تا.
۳۳. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، قم، اهل البيت، بی تا.

بررسی تطبیقی آیه مباحله از دیدگاه مؤلفان المنار و تسنیم

طیبه حیدری راد^۱

چکیده

آیه مباحله، نشان دهنده سند حقانیت دین اسلام در برابر ادیان دیگر است و درباره مفردات آن مفسران شیعه و سنی همواره بحث داشته‌اند. از این رو، مقاله حاضر با عنوان «بررسی تطبیقی مفردات آیه مباحله از دیدگاه مؤلفان المنار و تسنیم»، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که دیدگاه این مفسران در مورد معانی و مصادیق مفردات آیه مباحله چیست؟ این اثر با مطالعه و تحقیق کتابخانه‌ای در منابع تفسیری، تاریخی و روایی، با شیوه توصیفی-تاریخی پردازش شده است. هدف از پژوهش درباره این مسئله، روشن شدن مصادیق مفردات آیه مباحله همچون ابناء، نساء، انفس، پاسخ شبهات وارد شده در این زمینه، اثبات فضیلت اهل بیت عصمت علیهم‌السلام و خلافت بلافصل حضرت علی علیه‌السلام با رویکردی تطبیقی بین دو کتاب تفسیری شیعه و اهل سنت است. پیش از پرداختن به مباحث اصلی پژوهش، واژه مباحله مفهوم شناسی می‌شود.

واژگان کلیدی: المنار، تسنیم، آیه مباحله، پنج تن آل عبا علیهم‌السلام، مباحله

مقدمه

پیام ماندگار مباحله پیامبر اعظم ﷺ با مسیحیان نجران، برای همه دوران، بر بلندای تاریخ زرین اسلام ناب محمدی، همچون لوحی سیمین می درخشد. از آنجا که این جریان، یکی از برگ برنده‌های دین مبین اسلام در برابر ادیان دیگر، به ویژه مسیحیت و نشان برتری اهل بیت علیهم‌السلام و جانشینی امام علی علیه‌السلام است، فریقین همواره در نوشته‌های خود به این جریان تاریخی پرداخته و مباحث گوناگونی در این زمینه بررسی کرده‌اند.

در این نگارش، تلاش می‌شود، مفاهیم، مصادیق و مفردات آیه مباحله به صورت تطبیقی، از دیدگاه دو تن از مفسران بنام شیعه و اهل سنت، یعنی صاحبان تفاسیر تسنیم و المنار بررسی گردد. از این رو، در این تحقیق، ابتدا با ارائه تعریف دقیق از مباحله، به تطبیق نظرات آنها می‌پردازیم و اختلاف نظرهای ایشان در این زمینه را بیان می‌کنیم. همچنین، در ضمن مقایسه با آرای تفسیری مفسران دیگر، به این پرسش پاسخ می‌دهیم که مقصود از مفردات آیه از دیدگاه این دو مفسر چیست؟

در این تحقیق، هر واژه ذیل سه بخش مطرح می‌گردد؛ به این صورت که ابتدا دیدگاه مؤلف المنار سپس دیدگاه مؤلف تسنیم و سرانجام، بررسی دو دیدگاه را می‌آوریم که در این قسمت، به منظور تقویت گفته‌ها، تعاریف لغوی و اصطلاحی واژه‌ها و مفردات را در کتب لغت ذکر می‌کنیم و از نظرات دیگر مفسران، محدثان، مورخان و لغویون، در مقایسه و بررسی این دو دیدگاه مدد می‌گیریم.

تعریف لغوی مباحله

واژه «مباحله» از باب مفاعله است و نوعی مشارکت در آن وجود دارد، یعنی یکدیگر را لعنت کردن (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۶؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۴) و همدیگر را برکسی که از بین آنها به دیگری ظلم کند، نفرین و لعنت کردن. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۷۲)

تعریف اصطلاحی مباهله

«مباهله» در اصطلاح، یعنی تمایلات شخصی و توجهات نفسانی را رها کرد و با حالت تضرع، به خداوند متعال توجه نمود و در این حالت پاک و روحانی و خالصانه، از خداوند خواست که لعنتش را بر دروغ‌گویان قرار دهد. به عبارت دیگر، مباهله، دعا کردن به منظور دور شدن دروغ‌گو از قرب و رحمت خداست که با حال تضرع و ابتهال و توجه تام و خالصانه به درگاه احدیت صورت می‌گیرد.

با توجه به این تعریف، روشن می‌گردد که ابتهال در آیه شریفه، به معنی رها کردن و واگذاشتن نفس است، به جهت تحصیل خلوص و توجه تام به خدا تا در این صورت، لعن دروغ‌گویان را از خداوند منان خواهان باشد و به معنی «لعن» نیست. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۴۹)

معنای دیگر مباهله، نفرین کردن دو نفر به یکدیگر است. بنابراین معنا، افرادی که درباره یک مسئله مهم مذهبی با هم گفت‌وگو می‌کنند، در یک جا جمع می‌شوند و به درگاه خدا تضرع و زاری می‌نمایند و از او می‌خواهند که دروغ‌گور را رسوا سازد و مجازات کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۷۸)

بنابراین، به نظر می‌رسد معنای دقیق مباهله، حالت تضرع و دعای خالصانه از درگاه خداوند منان است که در ضمن آن، دور کردن دروغ‌گویان از رحمت و قرب و اسعه الهی و عذاب و مجازات آنان خواسته می‌شود که این دور شدن از رحمت حق، نتیجه چیزی جز لعن و نفرین آنان نیست.

مفردات آیه مباهله

۱. ابناء

الف) دیدگاه رشید رضا مؤلف المنار

نظر رشید رضا در این زمینه، با نظر آیت‌الله جوادی آملی (دامت برکاته) متفاوت است. به عقیده استاد رشیدرضا، در مباهله، افراد خاصی مد نظر نبوده‌اند و منظور، همه مؤمنان و هم‌کیشان آن روزگارند و «ابناء»، فقط نوه‌های پسری را در بر می‌گیرد. او می‌گوید در این عبارت

«ندعُ أبناءنا و أبناءكم...» دو وجه وجود دارد: اول اینکه - هر گروهی، گروه دیگر را نفرین کند. پس شما فرزندان ما را نفرین کنید و ما فرزندان شما را نفرین می کنیم... . دوم اینکه - هر گروهی، فرزندان و خاندان خویش را نفرین کند؛ ما مسلمانان را و شما هم همین طور. هیچ اشکالی در هر دو وجه پیش نمی آید و اشکال به شیعه وارد است. (رشیدرضا، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۳)

ب) دیدگاه آیت الله جوادی آملی مؤلف تسنیم

آیت الله جوادی آملی (دام ظلّه العالی) عقیده دارد که «ابناء» در اینجا به معنی پسران است که نوه پسری و دختری را شامل می شود.

او از این واژه دو برداشت دیگر هم کرده و فرموده است: یک - «از کلمه ابنا، می توان هم معنای نسا، و هم معنای أنفسنا را فهمید؛ زیرا با کلمه ابنا، می شود استظهار کرد که کلمه نسا، شامل دختر هم می شود. در چند مورد که این دو کلمه در کنار هم قرار گرفته، منظور از نسا، نسا، خصوصاً زن به معنای همسر نیست، بلکه قدر متیقن آن، دختر است، نظیر آیه «یذبح أبناءهم ویستحی نساءهم انه کان من المفسدین» (قصص ۴)؛ زیرا فرعون، فرزندان بنی اسرائیل را اگر پسر بودند، می کشت و اگر دختر بودند، زنده نگه می داشت. بنابراین، شمول کلمه نسا نسبت به دختر، کاملاً صحیح و بدون مانع است، چنان که شأن نزول آن را تأیید می کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱۱)

دو - «همچنین، با کلمه "ابنا" می توان چنین برداشت کرد که کلمه "أنفسنا" به معنای "رجالنا" نیست؛ زیرا اگر کلمه "أنفس" در قبال کلمه "نساء" واقع می شد، ممکن بود از "نساء" معنای زن یا زنان و از کلمه "أنفس" معنای رجال فهمید، ولی چون کلمه "ابناء" در آیه ذکر شد، می توان استظهار کرد که منظور از کلمه "أنفس" رجال نیست، وگرنه مجالی برای ذکر کلمه «ابناء» نبود؛ زیرا اگر مقصود از "أنفس" رجال بود، رجال شامل پسر هم می شد، چنان که شامل برادر، پدر و مانند آن خواهد شد و دیگر نیازی به ذکر کلمه "ابناء" نبود. پس معلوم می شود که منظور از "أنفس" رجال نیست.» (همان، ص ۱۱۲)

آیت الله جوادی، ذیل مبحث خویش، به نظرات دیگر مفسران موافق با ایشان اشاره کرده

است؛ مفسرانی همچون: فخر رازی، قرطبی، علامه طباطبایی (رحمه الله علیه) و نیز نظر صاحب المنار، مفسر مخالف با این عقیده را خلاصه وار مطرح کرده و خواننده را به پاسخ علامه طباطبایی «رحمه الله علیه» به وی، ارجاع می دهد.

آیت الله جوادی، ضمن بیان نظرات مفسران می نویسد:

رسول خدا ﷺ امام حسن و امام حسین (علیهم السلام) را بدان جهت که مصداق «أبناءنا» بودند، در مباحله مشارکت داد. بر همین اساس، در وصیت و وقف، فرزندان دختری نیز سهیم اند، مگر آنکه قرینه صارفه ای بر نفی آن باشد. حتی در سهم سادات نیز عده ای از فقهای امامیه به یکسان بودن نوه پسری و دختری فتوا داده اند، هر چند مشهور بین فقها اختصاص سهم سادات به نوه پسری است؛ زیرا با وجود دلیل خاص، نمی توان به اطلاق و عموم تمسک کرد. (همان، ج ۱۴، ص ۴۵۵)

دستاورد وی از این بحث، در عبارتی چنین آمده است: «نتیجه آنکه در صحنه مباحله، رسول خدا ﷺ با اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) و در مقابل نیز هیئتی به نمایندگی از مسیحیان نجران شرکت کردند؛ همانند داستان موسی و هارون (علیهم السلام) با ساحران، پس دیگران تنها نظاره گر صحنه بودند». (همان، ص ۴۵۷)

ج) بررسی

در اینجا تعاریف مطرح در کتب لغوی برای این واژه را می آوریم:

این واژه، در واقع جمع «ابن» است که از «بنی» و «بنو» گرفته شده و به معنی فرزندان است. در برخی از این کتب، به این نکته اشاره شده است که در نسبت دادن «أبناء» به فرزندان، فرقی بین فرزندان مادری و پدری نیست و همه را شامل می شود؛ (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۲) یعنی هم نوه دختری و هم نوه پسری را در بر می گیرد و گفته می شود علت نامگذاری این واژه به «ابن»، این است که خداوند پدر را بتای ابن قرار داده و ابن در حقیقت بناء پدر است. (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۲۲۵)

پیش تر گفته شد که نظر مؤلف المنار مخالف با دیدگاه آیت الله جوادی آملی (دام ظلّه العالی)

۱. برای تعاریف این واژه، ر. ک: ابومنصور محمد بن احمد اهری، تهذیب اللغة، ج ۱۵، ص ۳۵۲؛ ابونصر اسماعیل بن حماد، جوهری صحاح، ج ۶، ص ۲۲۸۶؛ حسین بن محمد، راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ص ۱۴۶؛ علی بن اسماعیل بن سیده، المحکم و المحيط الاعظم، ج ۱۰، ص ۵۰۱؛ محمد بن مکرم، ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۴، ص ۸۹؛ محمد بن یعقوب فیروز آبادی، قاموس المحيط، ج ۴، ص ۳۲۸.

است. وی "أبناءنا" را فقط شامل نوه‌های پسری می‌داند و منظور آیه را عام گرفته است که افراد خاصی را در بر نمی‌گیرد، بلکه همه مؤمنان و هم‌کیشان دو گروه را شامل می‌شود. همچنین، اشاره شد که نظر آیت الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) درباره این واژه، این است که در نسبت دادن أبناء به فرزندان، فرقی میان آنان نیست و هم نوه دختری را شامل می‌شود و هم نوه پسری را و منظور از آن، پسران است. بنابراین، فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله خوانده می‌شوند و نسب امامان از نسل حضرت زهرا علیها السلام نیز به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌رسد و آل و ذریه او هستند. بنابراین، ایشان منظور از "أبناءنا" در آیه را حسنین علیهما السلام می‌داند و از طریق مادرشان، فرزند پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله هستند.

در نتیجه، هر کس مادرش سیده است، فرزندان‌ش سید هستند، اگرچه احکام فقهی سیادت بر آنها جاری نمی‌گردد و نمی‌توانند خمس بگیرند. (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۸، صص ۱۰۵ و ۱۰۶؛ ج ۱۶، ص ۹۰) با کنار گذاشتن تعصبات بی‌جا و مروری بر کتب لغوی، تفسیری، تاریخی و روایی، به این نتیجه می‌رسیم که حق با نظر آیت الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) است؛ چراکه حتی برخی از علمای اهل سنت نیز با رأی این عالم وارسته شیعی موافق و هماهنگ هستند.

مؤیدات قول آیت‌الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی)

۱. همان‌گونه که در بحث دیدگاه اختصاصی استاد جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) بیان شد، از مؤیدات راهگشا در این زمینه، سخنان برخی از علمای اهل سنت است که موافق با نظر مفسر شیعه هستند و خود استاد، آنها را در کتابش ذکر کرده است که در اینجا دو نمونه را می‌آوریم. البته برخی دیگر از مفسران سنی هم با ایشان هم عقیده‌اند که در کتاب استاد به آنها اشاره نشده است. بنابراین، ما نیز به منظور اختصار، تنها آدرس منابع ایشان را می‌آوریم. (ابوبکر ابن عربی، ج ۱، ص ۲۷۵؛ ابوبکر جصاص، ج ۲، ص ۲۹۶)

الف) فخر رازی می‌گوید:

به دلالت آیه مباحله، فرزند دختری هر کس، فرزند اوست و پسران حضرت زهرا علیها السلام پسران رسول خدا صلی الله علیه و آله هستند و آیه «وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوْسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ

نَجْرِي الْمُحْسِنِينَ وَزَكْرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ» (انعام: ۸۴ و ۸۵) دلالت دارد که حضرت مسیح از فرزندان حضرت ابراهیم علیه السلام است، با اینکه عیسی علیه السلام از راه مادر، ذریه حضرت ابراهیم علیه السلام شمرده می شود. (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۴۸)

ب) قرطبی نیز «ابن» را شامل فرزندان دختری می داند؛ به همان دلیل که رسول خدا صلی الله علیه و آله برای تحقق «نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ» حسن و حسین و فاطمه و علی علیهم السلام را برای مباهله با خود همراه کرد. وی سپس می گوید:

بسیاری از علما گفته اند: اینکه در داستان مباهله، رسول خدا صلی الله علیه و آله حسن و حسین علیهم السلام را «ابن» نامیده یا در خصوص امام حسن علیه السلام فرموده است: «إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ»، ویژه حسن و حسین است؛ زیرا آن حضرت فرمود: «كُلُّ سَبَبٍ وَنَسَبٍ يَنْقَطِعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا سَبَبِي وَنَسَبِي». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۴۸؛ ج ۲۳، ص ۲۶۹) بر همین اساس، شافعیّه گفته اند: اگر کسی وصیت کند مقداری از مال او را به فرزندش بدهند، ولی فرزند بلافصل نداشته باشد، به نوه دختری چیزی نمی رسد. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۰۴)

البته آیت الله جوادی آملی (دام ظلّه العالی) در نقد این سخن گفته است:

چنین اجتهادی در مقابل نصّ است؛ زیرا این سخن از همان رسوبات جاهلی سرچشمه می گیرد که می گفتند: «بنونا بنو آبائنا و بناتنا بنوهنّ أبناء الرجال الأباعد» که آن نیز اجتهادی است در برابر نصّ؛ زیرا کلمه «ابن» هم در لغت و هم در اصطلاح به معنای فرزند است، چه با واسطه یا بی واسطه و همچنین اعمّ از پسری یا دختری است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۵۶)

۲. از دیگر مؤیدات، پاسخ علامه طباطبایی «ره» به المنار است که خلاصه آن را می آوریم. علامه فرموده است: «اگر منظور از مؤمنان در «نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ» همه مؤمنان یمن، حجاز، عراق و بلاد دیگر باشد و منظور از نصارا همه مسیحیان یمن، شام و سرزمین های دیگر، هیچ عاقلی در محال بودن آن تردید نمی کند و قرآن کریم به محال دعوت نمی کند و چنانچه مراد، مؤمنان حجاز و اطراف آن و مسیحیان یمن و اطراف آن است، اگر هم محال نباشد، طبق عادت

۱. «ذَرِيَّة» یعنی فرزند؛ چه با واسطه یا بی واسطه. ذیل «ذَرَر» رک: محمد بن احمد فیومی، مصباح المنیر، ص ۲۰۷؛ اسماعیل بن حماد جوهری، صحاح، ج ۲، ص ۶۶۳.

ممکن نیست». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، صص ۲۴۰ و ۲۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۵۷)

۳. از دیگر مؤیدات، روایتی است که ابو جارود از امام باقر علیه السلام نقل کرده است:

امام باقر علیه السلام فرمود: ای ابا جارود اینها درباره حسن و حسین علیه السلام به شما چه می گویند؟ گفتم: به ما می گویند: حسن و حسین علیه السلام فرزندان صلبی پیامبر صلی الله علیه و آله نیستند. امام فرمود: ای ابا جارود خداوند می گوید: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ» (نساء: ۲۳) تواز آنان پیرس آیا پیامبر می تواند دختران حسن و حسین علیه السلام را بگیرد؟ اگر گفتند می تواند، دروغ می گویند و اگر بگویند نمی تواند، دختران حسن و حسین علیه السلام را بگیرد، در این صورت، ثابت می شود که حسن و حسین علیه السلام فرزندان صلبی پیامبر صلی الله علیه و آله هستند.^۱ (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، صص ۳۲۴ و ۲۳۵؛ غفاری مازندرانی، ج ۳، صص ۲۲۳ و ۲۲۴)

۲. نِسَاءَنَا

الف) دیدگاه مؤلف المنار

مؤلف المنار، با اینکه در مهد ادبیات عرب پرورش یافته است، می گوید: «هیچ عرب فصیحی «نساء» را بر دختر اطلاق نمی کند، بلکه عرب، دختر را «بنت» می نامد». (رشیدرضا، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۲)

۱. همچنین، روایاتی به همین مضمون از مناظره امام کاظم علیه السلام با هارون الرشید در همین اثر طبرسی ج ۲، ص ۳۹۰ آمده است و نیز مناظره حجاج و یحیی بن معمر در تفسیر عیاشی محمد بن مسعود، ج ۱، ص ۳۶۷ و بحرانی، هاشم، البرهان، ج ۲، ص ۴۴۸ و مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۱۴۸، در همین زمینه آمده است.

۲. حجاج به یحیی بن معمر گفت: به چه دلیل می گویی حسن و حسین از ذریه رسول الله صلی الله علیه و آله هستند؟ آیا در قرآن دلیلی وجود دارد که بر این مطلب دلالت کند؟ شاید جواب تو آیه مباحله باشد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای مباحله، فت و علی و فاطمه و حسن و حسین علیه السلام را با خود برد. یحیی گفت: این خود دلیلی رسا برای اثبات این مطلب است، ولی به این آیه استدلال نمی کنم. حجاج گفت: اگر تو بر این مطلب دلیل دیگری آوری، ده هزار درهم به تو می دهم و اگر نیاوری، من در ریختن خون تو مجاز هستم. یحیی قبول کرد و گفت: در آیه ۸۴ سوره انعام که می فرماید: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدُ وَ سُلَيْمَانُ». داود و سلیمان از ذریه چه شخصی هستند؟ حجاج گفت: ابراهیم خلیل. یحیی گفت: در این آیه، دیگر چه کسانی را جزو ذریه او می داند؟ حجاج خواند: «وَوَكْرِيَّا وَ يَحْيَى وَ عِيسَى» یحیی گفت: از کدام جهت عیسی از ذریه ابراهیم است، با اینکه پدر نداشته؟ حجاج گفت: از طرف مادرش مریم. یحیی گفت: آیا مریم به ابراهیم نزدیک تر است یا فاطمه علیه السلام به حضرت محمد صلی الله علیه و آله و عیسی به ابراهیم یا حسن و حسین به آن حضرت؟

ب) دیدگاه مؤلف تسنیم

آیت الله جوادی «دام‌ظله» در ذیل این واژه این‌گونه نظر می‌دهد:

منظور از «نِسَاءِنا» در آیه مورد بحث، زنی است که در عرض فرزند قرار گرفته است، نه زن در مقابل شوهر. بنابراین، یا مطلق زن مراد است یا خصوص دختر، همان‌گونه که درباره بنی اسرائیل ستم‌دیده از آل فرعون می‌فرماید: «وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ». (بقره: ۴۹) «نساء» در آیه بنی اسرائیل، به معنای ازدواج نیست تا کسی در آیه مورد بحث، «نساء» را به معنای همسران رسول خدا ﷺ بداند، بلکه «نساء» در آیه بنی اسرائیل، به معنای آن است که فرعون پسران را می‌کشت و دختران را زنده نگه می‌داشت. کلمه «نساء»، در هر مورد طبق شواهد همراه، مصداق معین دارد. قرآن کریم این واژه را برای مواردی همچون خواهر در مقابل برادر، (نساء: ۱۱ و ۱۷) زن در برابر شوهر، (احزاب: ۳۰ و ۳۲)^۲ زن در مقابل مرد (اعراف: ۸۱؛ نساء: ۳۲)^۳ و دختر در برابر پسر (بقره: ۴۹)^۴ به کار برده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، صص ۴۵۸ و ۴۵۹)

ایشان همچنین می‌فرماید: افزون بر شواهد قرآنی، در بیش از شصت کتاب رسمی و مقبول اهل سنت در تفسیر این آیه و بیان واقعیت، آمده است که رسول خدا ﷺ در مقام امثال «نِسَاءِنا»، حضرت زهرا (ع) را به صحنه مباحله آورد.

در نتیجه، کلمه «نساء» برای جامع بین زن در مقابل شوهر، پدر، برادر، پسر و مطلق مرد به کار می‌رود و استعمال آن نیز بین لفظ و معناست، نه لفظ و مصداق. کسی هم که خودش قرآن ممثل است، وقتی مصداق آن را مشخص می‌کند، هیچ‌گونه تردیدی درباره مراد از واژه «نِسَاءِنا» در آیه مورد بحث نمی‌ماند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۵۸)

۱. سوره نساء، آیه ۱۱: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خِطِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ» و سوره نساء، آیه ۱۷۶: «وَأِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ خِطِّ الْأُنثِيَيْنِ».

۲. سوره احزاب، آیات ۳۰ و ۳۲: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ...».

۳. سوره اعراف، آیه ۸۱: «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ» و سوره نساء، آیه ۳۲: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا كَتَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا كَتَبْنَ».

۴. سوره بقره، آیه ۴۹: «وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ».

ایشان همچنين نظر مؤلف المنار را در اين باره بيان کرده و به آن اين گونه پاسخ داده است: «اين سخن او ادعايي بي اساس است؛ زيرا قرآن کریم کلمه «نساء» را برای دختران در مقابل پسران هم به کار برده است و اينکه رسول خدا ﷺ به تعليم الهی فرمود پسران و دخترانمان را می آوريم، شايد برای حفظ عفاف باشد». (همان، ص ۴۵۹)

ج) بررسی

در کتب لغت، «نساء» به معنی زنان و انثی تعريف و گفته شده نه فقط به زنان، بلکه جایز است که به دختر بچه ها نیز نساء بگویند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۰۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۵۸۲)

بدین ترتیب، صاحب المنار بر این باور است که عرب، «نساء» را به معنی دختر به کار نبرده، بلکه به دختر «بنت» می گویند و معتقد است که در این آیه، منظور از «نساء» زنان است، آن هم نه زن خاصی، بلکه زنان از هر گروه حق و باطل مراد است.

دیدگاه صاحب تسنیم نیز در این زمینه این است که منظور از «نساءنا» زنی است که در عرض فرزند قرار گرفته است، نه زن در مقابل شوهر. بنابراین، یا مطلق زن مراد است یا خصوص دختر.

آیت الله جوادی آملی (دام ظلّه العالی) نظر مؤلف المنار را در این باره، سخنی بی اساس می داند و می گوید در قرآن، «نساء» به معنی دختر در مقابل پسر هم آمده و این که در آیه مورد بحث، پیامبر اکرم ﷺ تنها به سبب حفظ عفاف واژه پسران و دختران نیاورده است.

چنان که گفته شد، با توجه به اینکه نزدیک به شصت نفر از علمای اهل سنت بر این مطلب اذعان دارند که منظور از «نساء» حضرت زهرا علیها السلام است، جایی برای انکار منکران نمی ماند و در تأیید دیدگاه تسنیم گفته هایی از دیگر مفسران و محدثان موجود هست که با تقویت این قول، ناخود آگاه قول مفسر سنی تضعیف می شود.

مؤیدات قول آیت الله جوادی آملی (دام ظلّه العالی)

۱. فخر رازی از مفسران سنی آورده است: رسول الله ﷺ با عبای پشمینی آمد، در حالی که حسین در آغوشش بود و دست حسن را گرفته بود و فاطمه پشت سرش راه می رفت و علی (رضی الله عنه) پشت سر فاطمه بود و پیامبر فرمود: هرگاه دعا کردم، شما آمین بگویید. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴۷/۸)

۲. مؤید دیگری که می‌توان از آن مدد جست، قول یکی از علمای اهل سنت است که می‌گوید: «مفسران، مصداق «نساءنا» را حضرت فاطمه علیها السلام دانسته و روایت کرده‌اند: هنگامی که حضرت نبی صلی الله علیه و آله و سلم اهل نجران را دید و دلیل و حجت بر آنها آورد، ولی آنها ابا کردند و تسلیم نشدند، فاطمه و حسن و حسین را فراخواند و نصاری را به مباهله دعوت کرد». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۵)^۱ بنابراین مطالب، کاملاً روشن است که کلمه «نساءنا» مختص به صدیقه طاهره علیها السلام است و دلیل آشکار بر این است که مقام او در جمیع زن‌ها مقام بلندی است و اگر بهتر از او بود، پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم او را انتخاب می‌فرمود، بلکه اگر عدیل او هم یافت می‌شد، او را نیز همراه می‌برد، چنان‌که حضرت حسن و حضرت حسین علیهما السلام عدیل یکدیگر بودند و هر دو را برای مباهله برد، بلکه استفاده می‌شود که صدیقه طاهره علیها السلام عدیل مقام نبوت و ولایت و امامت و عصمت بوده که در صف نبوت حضرت رسالت و سه نفر امام بزرگوار قرار گرفته و تمام شئون نبوت و امامت را به جز عنوان نبوت و امامت دارا بوده. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۶۴؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱۲)

۳. اُنْفُسَنَا

الف) دیدگاه مؤلف المنار

صاحب المنار در این زمینه چنین نظر می‌دهد که واژه «اُنْفُسَنَا» جمع است و در خارج باید جمع محقق گردد، حال آنکه اگر منظور از این واژه را امام علی علیه السلام بدانیم، یک نفر است و به شکل جمعی صورت نگرفته است. پس مصداق خارجی آن، شخص خاصی مد نظر نیست و

۱. دیگر مفسرانی که بر این عقیده هستند، عبارتند از: اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، ج ۳، ص ۱۸۸؛ ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، ج ۱، ص ۳۶۳؛ سمرقندی، نصرین محمد بن احمد، بحر العلوم، ج ۱، ص ۲۲۰؛ ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، بیان المعانی، ج ۵، ص ۳۵۱؛ محلی جلال الدین، سیوطی جلال الدین، تفسیر الجلالین، ص ۶۱؛ ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۴۷؛ خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، ج ۲، ص ۴۸۴؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۶۶۷؛ مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، ج ۳، ص ۱۷۵؛ طنطاوی، سید محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۳۰؛ بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ج ۱، ص ۲۸۲؛ آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۱۸۱؛ سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۲، ص ۳۹؛ ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ج ۱، ص ۴۴۸؛ نووی جاوی، محمد بن عمر، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، ج ۱، ص ۱۳۰.

عام است و به معنای مطلق خویشاوندی است. (رشیدرضا، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۲)

ب) دیدگاه مؤلف تسنیم

حضرت آیت الله جوادی آملی (دام ظلّه العالی) واژه «أنفسنا» را به معنی خودمان گرفته است و مصداق آن را کسی می داند که از پسر و دختر، به صاحب دعوت نزدیک تر است. به عقیده وی، این واژه جمع در مفهوم خود به کار رفته، هرچند در خارج بیش از یک مصداق نداشته باشد. ایشان در اثر تفسیری خویش، ذیل این واژه چنین فرموده است: در این آیه، «ابناء» به معنای پسران است و مصداق «نساء» دختران هستند. بنابراین، مصداق «أنفسنا» باید کسی باشد که از پسر و دختر به صاحب دعوت نزدیک تر است. «أنفسنا» یعنی خودمان و از تعبیری مانند «حُسین مَتی و أنا مِن حُسین» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۲۷؛ ابن ماجه، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۵۱) و «علی مَتی و أنا مِن علی» بالاتر است. (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۳) تأمل در آیه مورد بحث، نشان می دهد که پس از رسول خدا ﷺ کسی برتر از امیر مؤمنان ﷺ نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۶۱)

مراد از «أنفسنا» خود پیامبر نیست؛ چون دعوت کننده، غیر از دعوت شونده است و هیچ کس خود را دعوت نمی کند. بنابراین، مراد از «أنفسنا» کسی است که به منزله جان پیامبر است؛ همان که حضرت ﷺ به او فرمود: «ی اعلی! مَنْ قَتَلَکَ فَقَدْ قَتَلَني وَمَنْ أَبْغَضَکَ فَقَدْ أَبْغَضَني وَمَنْ سَبَّکَ فَقَدْ سَبَّني، لَأَتَّکَ مَتی کَنَفَی»؛ (صدوق، ۱۳۷۶: ۹۳) «روحک من روحی و طینتک من طینتی» (عروسی هویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴۹؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۸۶) «یا علی! أنت مَتی بمنزلة هارون من موسی، إلاَّ أنه لانبی بعدی». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۰، ص ۷۸؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۸۵)

نیز درباره او فرمود: «هذا علی بن ابي طالب؛ لحمه من لحمي و دمه من دمي و هو مَتی بمنزلة هارون من موسی، إلاَّ أنه لانبی بعدی و قال ﷺ: یا أم سلمة! اشهدی و اسمعی هذا علیُّ امیر المؤمنین و سید المسلمین و عبیة علمی و بای الذی أوتی منه والوصی علی اُمّتی من اهل بیتی؛ اخی فی الدنیا و خدینی فی الآخرة و معی فی السنام الأعلی». (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ص ۲۵۷؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۶۱)

ج) بررسی

بنابر تعریف کتب لغوی برای این واژه، "أنفس" جمع است و از نفس گرفته شده و به معنای روح است که زندگی جسد، به آن وابسته است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷۰؛ ابن درید، بی تا، ج ۲، ص ۸۴۸) همچنین، گفته اند: نفس یعنی روح و عقل که روح، مایه حیات است و عقل، مایه تمییز و تشخیص و نفس نامیده شده است چون تولد و اتصال نفس به آن است. (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۸)

گفته شد که نظر صاحب المنار این است که واژه «أنفسنا» جمع است و در خارج باید جمع محقق گردد، حال آنکه اگر منظور از این واژه را امام علی علیه السلام بدانیم، یک نفر است و جمعی صورت نگرفته است. پس مصداق خارجی آن، شخص خاصی نیست و عام است و به معنی مطلق خویشاوندی است.

در مقابل، آیت الله جوادی آملی (دام ظلّه العالی) «أنفسنا» را به معنی خودمان گرفته اند که در مفهوم خود به کار رفته، اگرچه در خارج یک مصداق بیشتر نداشته باشد. ایشان مصداق «أنفسنا» را کسی دانسته که از پسر و دختر به صاحب دعوت نزدیک تر است.

به عقیده وی، مراد از «أنفسنا» خود پیامبر نیست؛ چون دعوت کننده، غیر از دعوت شونده است و هیچ کس خود را دعوت نمی کند. بنابراین، مراد از «أنفسنا» کسی است که به منزله جان پیامبر است که آن، کسی جز حضرت علی علیه السلام نیست.

ایشان برای اثبات مدعای خود، شبهاتی را رد کرده و در پی پاسخ گویی به آنها برآمده اند که به آنها اشاره می کنیم:

یک- شبهه رشید رضا و رد آن

در اینجا نیز صاحب تسنیم، کلام صاحب المنار را رد می کند؛ چرا که ضعف قول المنار آشکار است و نظر صاحب تسنیم تقویت می شود که همچون روال گذشته، مؤیداتی برای آن می آورد. آیت الله جوادی آملی (دام ظلّه العالی) در پاسخ به اینکه ایشان «أنفسنا» را به معنی مطلق خویشاوندی دانسته اند، فرمود:

ایشان اسیر افکار ابن تیمیه شده اند که این معنا را اختیار کردند. اگر «أنفسنا» به معنای

مطلق خویشاوندان است، چرا عباس بن عبدالمطلب به صحنه مباهله دعوت نشد؟ آیا بدان جهت که از سابقان مهاجران نبوده است؟ مگر شرط حضور در ساحت مباهله، سابق و اول بودن است؟ معلوم می‌شود «أنفسنا» به همان معنای حقیقی‌اش، یعنی خودمان است و اینجا چون خود پیامبر ﷺ مخاطب خداست، معنا این است که یا خود تو یا کسی که به منزله جان توست، به صحنه مباهله بیاید و کسی که به منزله جان انسان است، با کسی که با انسان پیوند خویشاوندی دارد، متفاوت است و تفصیل، قاطع شرکت است: مانند «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم: ۶) مراد از «نفس» در مقابل «اهل»، خود انسان است نه مطلق رابطه قومی؛ برخلاف آیه «فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَي أَنْفُسِكُمْ» (نور: ۶۱) که مطلق پیوند قومی، مصحح اطلاق کلمه «أنفس» است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۶۴)

دو- پاسخ به شبهه‌ای کلی

آیت‌الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) همچنین در پاسخ به شبهه‌ای که ابن تیمیه و صاحب المنار مطرح کرده‌اند، نکات زیر را یادآور می‌شود:

شبهه: ابن تیمیه و صاحب المنار بر این باورند که واژه «أنفسنا» جمع است و در خارج باید جمع محقق گردد، حال آنکه اگر منظور از این واژه را امام علی علیه السلام بدانیم، یک نفر است و جمعی صورت نگرفته است. بنابراین، واژگان «أبناء»، «نساء» و «أنفس» جمع آمده است، ولی در واقع و خارج جمع محقق نشده، پس مصداق خارجی آنها اشخاص خاصی مد نظر نیست و عام است. (ابن تیمیه، بی تا، ج ۴، ص ۳۶؛ رشیدرضا، بی تا، ج ۳، ص ۳۲۲)

آیت‌الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) فرموده است:

در پاسخ نمی‌توان گفت که در منطق، جمع برای دو مصداق به بالاست؛ زیرا در منطق، «وحدت» و «کثرت» مطرح است و کثرت با دو نیز محقق می‌شود. از سوی دیگر، فقط اشکال «ابناء» را حل می‌کند نه «نساء» و «انفس» را، بلکه می‌توان گفت که هر یک از دو واژه «نساءنا» و «أنفسنا»، خواه اولی که شبه جمع و اسم جمع است و خواه دومی که جمع است، در مفهوم استعمال شده است نه در مصداق. البته هنگام استعمال، مفهوم معهود گاهی یک فرد یا دو فرد یا بیشتر دارد، مثلاً درباره مردی که به همسرش ظاهر کرده بود، این آیه نازل شد: «الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ

مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ...» (مجادله: ۲) در این آیه، کلمه جمع آمده است، با اینکه ظاهرکننده يك نفر بوده است و نیز مانند ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده: ۵۵) و نیز مانند اصحاب «حجر» یا قوم «ثمود» که هریک، تنها يك پیامبر داشتند و تکذیب آنان نیز تنها نسبت به همان پیامبر بوده است، ولی می فرماید: ﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسَلِينَ﴾؛ (حجر: ۸۰) یا ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ﴾. (شعراء: ۱۴۱)

گفتنی است، اطلاق جمع در حالی که بیش از يك مصداق ندارد، شیوه ای ادبی است و مصحح می خواهد. برای مثال، مصحح چنین اطلاقی در دو آیه اخیر، آن است که سخن هر پیامبر، کلام همه انبیاست و کسی که يك پیامبر را تکذیب کند، همه پیامبران را تکذیب کرده است. مصحح در برخی موارد نیز آن است که گرچه شأن نزول، شخصی است، اما چون آیه در صدد بیان قانون است و قانون برای استعمال لفظ در مصداق نیست، به صورت جمع آمده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۷۱)

ایشان همچنین فرموده است:

افزون بر آن، خداوند در آیه مباحله، به حضرت رسول ﷺ امر می کند که «أبناء، نساء و أنفس» را بیاورد و رسول خدا ﷺ که معصوم است و مبین کلام الهی، در مقام امتثال «أبناء» حسن و حسین علیه السلام و در مقام امتثال «نساء» حضرت فاطمه علیها السلام و در مقام امتثال «أنفس» حضرت علی علیه السلام را با خود برای مباحله بردند و این بدان معناست که اگر يك فرزند داشتید، يك فرزند و اگر دو فرزند یا بیشتر، همه را بیاورید و همین گونه است درباره نساء و أنفس.

رسول خدا ﷺ از خانواده خویش همه کسانی را که مشمول «أبناء، نساء و أنفس» بودند، در ساحت مباحله مشارکت داد، بنابراین، دختری همتای فاطمه علیها السلام و نیز کسی که به منزله جان او باشد، جز امیر مؤمنان علیه السلام نداشته است. (همان، ۴۷۲)

ایشان در تکمله بحث می فرماید:

وانگهی، از آنجا که باید هریک از دو گروه همه «أبناء، نساء و أنفس» خویش را بیاورند تا نسل کاذب و مفسد ریشه کن شود، اگر یکی از دو گروه حتی يك نفرشان را به صحنه نیاورند، دستور خدا امتثال نشده و کفایت نمی کرد.

نتیجه آنکه، کلمه جمعی مانند «أبناء» اگر هم در خارج بیش از دو نفر مصداق نداشته باشد، امتثال پذیر است. بنابراین، کلمه «أبناء، نساء و أنفس» هر يك در مفهوم خود به کار رفته اند، هر چند در مقام امتثال، هر يك بیش از يك یا دو مصداق نداشته باشد. (همان، ۴۷۳)

سه - شبهه ابن تیمیّه و پاسخ به آن

ابن تیمیّه درباره «أنفسنا» گفته است که در لغت عرب، به معنای مساوی و برابر نیامده است، بلکه بر افراد يك قبیله یا يك جامعه که در پاره‌ای امور هماهنگ و مرتبط هستند، می‌توان گفت «أنفسکم» یا «أنفسهم»؛ یا نسبت به یکدیگر گفته می‌شود: «أنفسنا». (ابن تیمیّه، بی تا، ج ۴، ص ۳۴)

او می‌پذیرد که علی عليه السلام مصداق «أنفسنا» است، ولی به عقیده او، مختص به ایشان نیست. از این رو، این مصداق، بودن هیچ گونه امتیازی را ثابت نمی‌کند؛ زیرا هر فردی نسبت به جامعه هماهنگ با آن، به منزله نفس است، مانند «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَآتْسِفُكُمْ دِمَاءُكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ...»؛ (بقره: ۸۴ و ۸۵) یعنی از شما بنی اسرائیل که اهل يك نژاد و به منزله جان یکدیگرید، پیمان گرفتیم که یکدیگر را نکشید و همدیگر را از وطن خود فراری نکنید. درباره دو طایفه که با یکدیگر پیوندی ندارند و با هم می‌جنگند، گفته نمی‌شود که خودتان را نکشید.

آیت الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) نیز به این شبهه چنین پاسخ داده است:

اگر کلمه «أنفس» مطلق آورده شود، مثل دو آیه یاد شده و آیه «فَتَوْبُوا إِلِي بَارِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»؛ (بقره: ۵۴) به معنای مطلق پیوند قومی است. در آیه مورد بحث نیز اگر می‌فرمود: «تعالوا ندع أنفسنا وأنفسکم» همین معنا را افاده می‌کرد، اما اگر نزدیک‌ترین افراد قوم یا شخص، مثل أبناء و نساء ذکر شوند، آنگاه «أنفس» جداگانه و در کنار آنان آورده شود، معلوم می‌شود به معنای مطلق رابطه قومی نیست؛ زیرا رابطه پدری و پسری یا دختری، از قوی‌ترین پیوندهای قومی است و تفصیل قاطع شرکت است و نشان می‌دهد که منظور از «أنفس» مطلق رابطه قومی نیست، وگرنه حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم عمود داشت و عمو از پسر عموزدیک تر است؛ ولی آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم امثال عباس بن عبدالمطلب را همراه نیاورد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۶۳)

ابن تیمیّه در توجیه این مطلب، خود را به زحمت می‌اندازد و می‌گوید: «عباس از سابقان

مهاجران نبوده است. از این رو، برای حضور در مباحله صالح نبود. پس معیار معنوی اثر داشته است، نه صرف رابطه سببی مانند مصاهره؛ زیرا پیوندهای سببی با لفظی آمده و با لفظی دیگر می‌رود، مانند نکاح و طلاق». (ابن تیمیه، بی تا، ج ۴، ص ۳۵)

پاسخ آیت الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) به ابن تیمیه این است: «عباس، عموی پیامبر ﷺ بود و در راه اسلام سختی‌های فراوانی کشیده بود، ولی به صحنه مباحله دعوت نشد. پس حضور امیر مؤمنان علی علیه السلام گویای نزدیکی معنوی او به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است». (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۶۳)

چهار- شبهه آلوسی و پاسخ به آن

این مفسر سنی گفته است:

بدون تردید، آیه مباحله بر نبوت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و فضیلت اهل بیت علیهم السلام دلالت دارد، اما اینکه شیعیان خواسته‌اند از آن، خلافت علی بن ابی طالب علیه السلام را ثابت کنند، درست نیست؛ زیرا مراد از «أنفسنا» علی علیه السلام نیست تا گفته شود ایشان به منزله نفس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است و به خلافت، سزاوارتر است، بلکه منظور از «أنفسنا» شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و به این معناست که ما خودمان را دعوت کنیم و از آنجا که در عرف، داماد را پسر می‌خوانند، «أبناءنا» شامل علی علیه السلام نیز می‌شود. بنابراین، اگر اطلاق «ابن» به نوه دختری حقیقت باشد، «أبناءنا» عموم المجاز خواهد بود و شامل فرد حقیقی یعنی حسن و حسین علیهم السلام و فرد مجازی یعنی علی علیه السلام خواهد بود. اگر اطلاق «ابن» بر نوه دختری مجاز باشد، نیازی به عموم المجاز نخواهد بود؛ زیرا هر سه فرد، مجازی هستند. اینکه گفته شده است انسان خود را دعوت نمی‌کند، صحیح نیست؛ زیرا در محاوره‌های عرفی می‌گوییم «خودم را راضی کردم» یا «نفسم مرا به کاری دعوت کرد» و قرآن کریم نیز می‌فرماید: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ...﴾، (مائده: ۳۰) پس ممکن است، انسان خود را دعوت کند و آنچه طبرسی و دیگر علمای شیعه گفته‌اند که منظور، دعوت کردن خود نیست، جزه‌ذیان و تعصب، چیز دیگری نخواهد بود. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸۱)

آیت الله جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) در پاسخ آلوسی فرمود:

اصل در استعمال، استعمال حقیقی است و استعمال لفظ، در معنای مجازی، قرینه

می خواهد. بنابراین، اگر نمی دانیم متکلم از کلامش، معنای حقیقی را اراده کرده است یا مجازی را، باید لفظ را بر معنای حقیقی آن حمل کنیم. آری اگر بدانیم لفظ در معنایی استعمال شده است، نمی توان گفت آن معنای حقیقی است؛ زیرا استعمال، اعم از حقیقت است و این دو اصل، در اصول فقه مطرح شده اند.

اطلاق «ابن» برداماد و دعوت از خود بر اساس معنای عرفی، مجازی است و نمی توان لفظ را بر آن حمل کرد، مگر به قرینه که در اینجا نه تنها قرینه ای نیست، بلکه شاهد برای اراده معنای حقیقی نیز هست؛ چون «أَنْفُسَنَا» در مقابل «أَبْنَاءَنَا» و «نِسَاءَنَا» آمده است. پس منظور، کسی است که به منزله جان شخص و حتی بالاتر از پسر و دختر باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۶۹)

آلوسی همچنین می گوید: «اگر منظور شیعه آن است که در زمان نزول قرآن، علی بن ابی طالب علیه السلام خلیفه بوده است، صحیح نیست؛ زیرا نزول آیه مباهله، در سال نهم هجری بوده است و ایشان تا آن زمان خلیفه نبوده و اگر مراد آن است که ایشان در آینده خلیفه خواهد شد، کسی با این سخن، مخالف نیست؛ اختلاف در بلا فصل بودن خلافت ایشان است که آن را نیز باید از راهی دیگر اثبات کرد». (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸۲)

مفسر شیعه در پاسخ آلوسی می فرماید: «واژه «أَنْفُسَنَا» بر خلافت حضرت امیر مؤمنان علیه السلام، دلالت مطابقی ندارد تا گفته شود آن حضرت در آن زمان خلیفه نبوده است، بلکه دلالت دارد که او از همه مردم برتر است؛ زیرا به منزله جان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است و پس از رحلت حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم اگر امر بین او و دیگران دایر شود، او که به منزله جان رسول خداست، برای امر خلافت، بریگانه مقدم است». (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۷۰)

پس از آشنایی با دیدگاه تسنیم و پاسخ های ایشان در رد شبهات، مؤیداتی را به منظور تقویت دیدگاه ایشان می آوریم.

مؤیدات قول آیت الله جوادی آملی (دام ظلّه العالی)

۱. یکی از مواردی که بر قوت دیدگاه تسنیم می افزاید، روایتی است که هم در کتب شیعه و هم در منابع اهل سنت آمده است. در این روایت می خوانیم: «رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم با عبای پشمینی آمد، در حالی که حسین در آغوشش بود و دست حسن را گرفته بود و فاطمه پشت سرش راه می رفت

و علی (رضی الله عنه) پشت سرفاطمه بود و پیامبر فرمود هرگاه دعا کردم، شما آمین بگویید.» (ابی سعود، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۴؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۴۰۸؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۸۴) در این روایت، اسامی اشخاصی که مصداق مفردات آیه هستند، آمده که یکی از آنها امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که علمای اهل سنت به آن اشاره کردند، به گونه ای که برخی از آنان آن را دلیل بر نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و فضیلت اهل بیتش دانسته اند. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۵۵) با وجود این، جایی برای انکار صاحب المنار نمی ماند و قول ایشان تضعیف می شود. ۲. مؤید دیگر، روایتی است از علمای شیعه که در این روایت، به صراحت، مصداق «أنفسنا» از زبان معصوم صادر گردیده است.

در این روایت، چنین آمده است:

روزی در مجلس مأمون، امام رضا علیه السلام از حاضران پرسید: می دانید منظور از «أنفسنا» کیست؟ علمای حاضر گفتند: خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم. امام رضا علیه السلام فرمود: خطا رفتید؛ مقصودش علی بن ابی طالب علیه السلام است و دلیلش آن است که وقتی پیغمبر فرمود: «بنو ولیعہ دست بردارند، وگرنه شخصی را که چون خود من است، بر سر آنها فرستم»، مقصودش علی بن ابی طالب علیه السلام بود. این خصوصیتی است که احدی براو پیشی نگرفت؛ فضلی است که بشری به آن نرسد و شرافتی است که فوق آن برای آفریده ای نباشد که علی علیه السلام را چون خود نموده. (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۲۵؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۲)

نتیجه گیری

با توجه به نتایج به دست آمده، منظور از مباهله، دعا کردن به منظور دور شدن دروغ گواز قرب و رحمت خداست که با حال تضرع و ابتهال و توجه خالصانه به درگاه احدیت صورت می گیرد. بنابراین مؤلف المنار، «أبناء» فقط نوه های پسری را در برمی گیرد، اما بنا بر قول آیت الله جوادی آملی (دام ظلّه العالی)، «أبناء» در اینجا به معنی پسران است که نوه پسری و دختری را شامل می شود.

در مورد واژه «نساء»، مؤلف المنار، مقصود از آن رازن می داند، نه دختر و معتقد است که آیه،

مشارکت زنان در اجتماع را همچون مردان جایز می‌داند، اما آیت‌الله جوادی (دام‌ظله) منظور از آن رازنی می‌داند که در عرض فرزند قرار گرفته است، نه زن در مقابل شوهر. بنابراین، یا مطلق زن مراد است یا خصوص دختر.

در مورد واژه «أنفسنا»، نظر صاحب‌المنار این است که واژه «أنفسنا» جمع است. پس مصداق خارجی آن، شخص خاصی مد نظر نیست و عام است و به معنای مطلق خویشاوندی است، اما آیت‌الله جوادی آملی (دام‌ظله العالی) «أنفسنا» را به معنی خودمان گرفته است که در مفهوم خود، به منزله جان پیامبر ﷺ است؛ اگرچه در خارج، یک مصداق بیشتر نداشته باشد که آن، کسی جز حضرت علی عليه السلام نیست.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: مکارم شیرازی، ناصر، قم دارالقرآن الکریم، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، جلد ۲، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن تیمیه، احمد، منهاج السنه، جلد ۴، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۴. ابن درید، محمد بن حسن، جمهره، جلد ۲، بیروت دار العلم للملایین، بی تا.
۵. ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، جلد ۱، قاهره، انتشارات دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
۶. ابن عربی، محمد بن عبدالله ابوبکر، احکام القرآن، جلد ۱، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۷. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، جلد ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۸. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، جلد ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۹. ابن ماجه، محمد بن عبدالله، سنن ابن ماجه، جلد ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، جلد ۱۱، ۱۴۱۵ ق، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. ابونعیم اصفهانی، عبدالله بن محمد، دلائل النبوه، جلد ۱، بیروت، دارالنقائس، چاپ چهارم، ۱۴۱۹ ق.
۱۲. ابی سعود، محمد بن محمد، ارشاد العقل السلیم الی مزایا الکتاب الکریم، جلد ۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۱۳. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمه، جلد ۱، تبریز، انتشارات بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق.
۱۴. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، تهذیب اللغه، جلد ۱۳ و ۱۵، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، جلد ۳، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، جلد ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. بحرانی، هاشم، البرهان، جلد ۲، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
۱۸. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، جلد ۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
۱۹. بن سیده، علین اسماعیل، المحکم والمحیط الاعظم، جلد ۸ و ۱۰، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۲۰. بیضاوی، ناصرالدین محمد، انوار التنزیل و اسرار التأویل، جلد ۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۲۱. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، جلد ۱، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰.
۲۲. جصاص، ابوبکر، احکام القرآن، جلد ۲ و ۳، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، جلد ۱ و ۱۴، قم، انتشارات اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
۲۴. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد، صحاح، جلد ۱، ۲، ۶، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶.
۲۵. حائری تهرانی، میر سید علی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، جلد ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷.

۲۵. خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، جلد ۲، قاهره، دارالفکر العربی، بی تا.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، دمشق، دارالعلم دارالشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۲۷. رشید رضا، محمد، المنار، جلد ۳، بیروت، دارالمعرفه، چاپ دوم، بی تا.
۲۸. سمرقندی، نصرین محمد بن احمد، بحر العلوم، جلد ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۴۳۱ق.
۲۹. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، جلد ۲، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، عیون اخبار الرضا، جلد ۱، تهران، نشر جهان، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۳۱. _____، علل الشرایع، جلد ۱ و ۲، قم، کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۳۲. _____، الامالی، تهران، کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶.
۳۳. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، جلد ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۳۴. طبرسی، احمد بن علی، احتجاج، جلد ۲، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، جلد ۲، تهران انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۳۶. طنطاوی، سید محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، جلد ۲، قاهره، دارالنهضة مصر، ۱۹۹۷م.
۳۷. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، جلد ۱، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
۳۸. غفاری مازندرانی، نظام الدین احمد، مترجم: احتجاج، جلد ۳، تهران، مرتضوی، چاپ اول، ۱۳۷۱.
۳۹. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، جلد ۸، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، جلد ۷، قم، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۴۱. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحیط، جلد ۴، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۴۲. فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، جلد ۲، قم، دارالهجره، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۴۳. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع الاحکام القرآن، جلد ۴، تهران، ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴.
۴۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، جلد ۱۰، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۷، ۴۰ و ۴۳، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۴۵. محلی، جلال الدین سیوطی، تفسیر الجلالین، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۴۶. مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، جلد ۳، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.
۴۷. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، جلد ۱۹، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۴۸. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۴۹. مفید، محمد بن محمد، الإرشاد، جلد ۲، کنگره شیخ مفید، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، جلد ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۵۱. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، بیان المعانی، جلد ۵، دمشق، مطبوعه الترقی، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.
۵۲. نجفی، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام، جلد ۱۶ و ۲۸، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۳۶۲.
۵۳. نووی جاوی، محمد بن عمر، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، جلد ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

تحلیل واژه «جمع» در جمع‌آوری قرآن

زهرا دانشجو^۱

چکیده

تحلیل و بررسی معنایی واژه «جمع» در موضوع جمع قرآن، نقش بسیار مهم و سرنوشت‌ساز در مبحث جمع قرآن دارد؛ زیرا یکی از بحث‌برانگیزترین موضوع‌های علوم و تاریخ قرآن، جمع قرآن است. دانشمندان مسلمان و اسلام‌شناسان غربی، راه‌حل‌های متعارض و متضادی برای پاسخ به مسئله جمع قرآن مطرح کرده‌اند. به نظر می‌رسد، بخشی از تعارض و تناقض در روایات و احادیث درباره جمع قرآن، ناشی از ابهام معنایی واژه «جمع» در «جمع قرآن» باشد که به اختلاف آرا و دیدگاه‌های صاحب‌نظران، درباره جمع قرآن منجر شده است. این ابهام معنایی، از اشتراک لفظ «جمع»؛ یعنی تعدد معانی آن سرچشمه می‌گیرد. پژوهشگر با بررسی در سایت‌ها و کتب مختلف، در حد توان، نوشتاری با این عنوان به طور اخص نیافت که در این باره سخن گفته باشند. این نوشتار با روش اسنادی، اطلاعات را گردآوری کرده و به روش تحلیلی-توصیفی، به پردازش آن پرداخته و هدفش این است که با بررسی و تحلیل واژه «جمع» در روایات و احادیث، معانی لغوی و اصطلاحی آن را مشخص کند. همچنین، در این پژوهش، به دست آمد که واژه «جمع»، در لغت، به معنای گرد آوردن است و تمام معانی اصطلاحی آن نیز در مبحث جمع قرآن، در این معنا مشترکند. روش و چگونگی گردآوری، وجه افتراق معانی اصطلاحی آن، یعنی حفظ کردن، گرد آوردن بین الدفّتین و یکی کردن مصاحف است.

واژگان کلیدی: جمع قرآن، تحلیل معنایی، گرد آوردن، حفظ کردن، گرد آوردن بین الدفّتین، یکی کردن مصاحف

مقدمه

تحلیل و واکاوی معنای واژه «جمع» در موضوع جمع قرآن، همواره یکی از موضوع‌های مهم و بحث برانگیز و جنجالی در عرصه علوم قرآن و تاریخ قرآن بوده است. این بحث، چنان با اهمیت و سرنوشت ساز تلقی شده که کمتر قرآن پژوهی، بحثی از کتاب علوم قرآنی یا تاریخ قرآنی خود را به آن اختصاص نداده و فصلی در این باب باز نکرده و یا تألیفی مستقل با عنوان جمع قرآن به نگارش در نیاورده است. در طی قرون متمادی، دانشمندان و پژوهشگران علوم قرآنی، در زمینه جمع قرآن، دیدگاه‌های گوناگون و متعارضی ابراز کرده و می‌کنند.

دانشمندان مسلمان بر اساس روایات و احادیث، دیدگاه‌های گوناگون درباره جمع قرآن اتخاذ کرده‌اند. برخی از آنان، همچون سید مرتضی (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۵) و آیت الله خویی (موسوی خویی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۵۷) به جمع قرآن در زمان پیامبر اسلام قائل شده‌اند. در مقابل، برخی دیگر مانند ابی عبدالله زنجانی (زنجانی، ۱۳۸۷، صص ۳-۲۲) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱) جمع قرآن را مربوط به زمان پس از پیامبر ﷺ دانسته‌اند.

برخی دانشمندان غربی اختلاف نظر در میان محققان غربی درباره جمع قرآن را بدین گونه بیان می‌کنند: چهار محقق اصلی غربی که در قرن بیستم درباره این مسئله پژوهش کرده‌اند، چهار دیدگاه کاملاً متفاوت در باب تاریخ جمع رسمی قرآن ابراز داشتند: شوالی (Schwally) جمع قرآن را به دوران عثمان، خلیفه سوم؛ مینگانا (Mingana) به دوره خلافت عبدالملک در پایان قرن نخست هجری؛ و نزبرو (Wansbrough) آن را به آغاز قرن سوم و برتن (Burton) آن را به زمان حیات پیامبر ﷺ نسبت داد. (Motzki, 2001, p. 12، مترجم: مرتضی کریمی نیا، ۱۳۸۳، ص ۱۷۰)

مبحث جمع قرآن، نقش سرنوشت ساز و مهم در دیگر مباحث علوم قرآنی همچون تحریف، توقیفی بودن ترتیب سوره‌های قرآن و شکل و ساختار قرآن دارد. مرحوم خویی در بیان نقش بحث از جمع قرآن، در مبحث تحریف می‌نویسد:

کیفیت جمع‌آوری قرآن، از مسائلی است که طرفداران تحریف، آن را در اثبات تحریف قرآن، دست‌آویز خود قرار داده‌اند و از آن سوء استفاده می‌کنند. آنان می‌گویند: جمع‌آوری قرآن، طوری بود که عادتاً تحریف و تغییر قرآن را به همراه داشت و با در نظر گرفتن چگونگی جمع‌آوری و تدوین

قرآن، ما مجبوریم به تحریف قرآن ملتزم گردیم. (موسوی خویی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۳۹)

برخی از صاحب نظران معاصر، نقش و تأثیر مسئله جمع قرآن بر توفیقی بودن ترتیب سوره‌ها را بدین‌گونه مطرح می‌کنند: «نوع برداشت از این اصطلاح جمع قرآن، در شکل‌گیری نظریه توفیقیت ترتیب سوره‌ها تأثیر بس مهمی دارد.» (ایازی، ۱۳۷۸، ص ۱۸) انگلیکا نویورت^۱، از خاورشناسان غربی، نوع تأثیر موضوع جمع قرآن بر شکل و ساختار قرآن را بدین شکل بیان می‌کند: «هرگونه ارزیابی شکل و ساختار قرآن، به موضع پژوهشگر در برابر جمع و رسمیت یافتن مصاحف قرآن بستگی دارد.» (Neuwirth, 2002, 245). مترجم: محمدجواد اسکندرلو، ۱۳۸۶، ص ۱۲)

هدف نوشتار حاضر نیز این است که با بررسی و تحلیل واژه «جمع»، با روش اسنادی، اطلاعات را گردآوری و به روش تحلیلی-توصیفی، آن را پردازش کند تا بگوید که واژه «جمع»، در لغت به معنای گرد آوردن است و ریشه معنایی این واژه، در تمام معانی اصطلاحی آن نیز به همین معنا برمی‌گردد و تمام ابهام‌های معنایی، از اشتراک لفظ «جمع» سرچشمه می‌گیرد.

۱. مشکل جمع قرآن

حل مشکل و معضل معرفتی جمع قرآن، مبتنی بر تبدیل این مشکل به مسئله جمع قرآن است. آنچه جمع قرآن را یک مشکل و معضل تبدیل کرده، ابهام در دو مقام تصور و تصدیق است: الف) ابهام تصدیقی در مشکل جمع قرآن: از نظر ترکیب، در این مشکل با دو ابزار تحلیل گزاره‌ای و تحلیل سیستمی، این ابهام برطرف می‌شود.

ب) ابهام تصویری: این مشکل، ناشی از سه نوع ابهام در واژه «جمع» است؛ یعنی ابهام معنایی [= زبانی]، ابهام مفهومی و ابهام عینی که به ترتیب به سه حوزه زبان، ذهن و عین تعلق دارند. با ابزار تحلیل معنایی، یعنی از طریق تعریف لفظی (= شرح اللفظی)، خواه تعریف لغوی باشد و خواه تعریف اصطلاحی، می‌توان ابهام‌های برخاسته از لفظ «جمع» در حوزه زبان را زدود. با ابزار تحلیل مفهومی یعنی از طریق شرح الاسمی، می‌توان به ابهام‌های ناشی از این لفظ در حوزه ذهن

۱. پرفسور آنگلیکا نویورت، استاد مرکز پژوهش‌های عربی و سامی دانشگاه آزاد برلین. تحصیل و پژوهش در زبان عربی و زبان شناسی کلاسیک سامی در دانشگاه‌های برلین، تهران، قدس، مونیخ و ...

خاتمه داد و به تصویری دقیق و روشن از مفهوم «جمع» دست یافت. با ابزار تحلیل مصداقی، یعنی از طریق تعیین مصداق یا مصادیق لفظ «جمع»، می‌توان ابهام‌های برخاسته از لفظ درحوزه عین را برطرف کرد.

یادآوری می‌شود این مقاله، تنها به رفع ابهام معنایی [= زبانی] از واژه «جمع» با ابزار تحلیل معنایی پرداخته است.

۲. ابهام معنایی واژه «جمع»

ابهام معنایی [= زبانی] ناشی از معلوم نبودن معنای الفاظ یا کژتابی زبان و دو پهلو بودن الفاظ است. پس چنین ابهامی، از اشتراک لفظ ناشی می‌شود. اشتراک لفظ، سه مرتبه دارد: مرتبه آشکار و جلی، مرتبه پنهان و خفی و مرتبه اخفی. پنهان‌ترین مرتبه اشتراک لفظ، آن است که لفظی در کاربرد یک علم، معانی گوناگون پیدا کند. براین اساس، اشتراک لفظ در «جمع»، از نوع مرتبه سوم اشتراک لفظ است. لفظ «جمع» در روایات و احادیث مربوط به جمع قرآن و به دنبال آن، در مباحث علوم قرآن و تاریخ قرآن، کاربردهای متعدد و گوناگون دارد. این تنوع و تعدد کاربرد، موجب ابهام در لفظ «جمع» شده است. برای رفع ابهام معنایی [= زبانی] از لفظ «جمع»، از ابزار تحلیل معنایی استفاده می‌شود، بدین معنا که با تعریف لفظی یا تعریف شرح اللفظی (چه تعریف لغوی و چه اصطلاحی) آن ابهام برطرف می‌شود.

بخشی از تعارض و تناقض روایات و احادیث درباره جمع قرآن، ناشی از مشکل و پیچیدگی جمع

۱. برخی از نویسندگان معاصر، نسبت میان علوم قرآن و تاریخ قرآن را نسبت تباین می‌دانند. وی در بیان این نسبت می‌نویسد: اگر بتوان عنصر شاخصی در تمایز دو علم «تاریخ قرآن» و «علوم قرآنی» در نظر گرفت، آن عنصر علی القاعده عنصر زمان است. به عبارت دیگر، آن دسته از مباحث مرتبط با قرآن که به نحوی با عصر و زمان خاصی ارتباط پیدا می‌کند. همچون تاریخ نزول وحی، جمع و تدوین قرآن در دوره‌های مختلف، رسم الخط قرآن و سیر تحول آن و... از موضوع‌های تاریخ قرآن است و آن دسته از تحقیقات قرآنی که بدون ارتباط با زمان خاصی قابل انجام است، مانند بحث از محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، مفهوم و منطوق، عام و خاص، دلالت قرآن، اعجاز قرآن و وجوه آن و... در حوزه موضوع‌های علوم قرآنی واقع می‌گردد. (معارف، ۱۳۸۳، ص ۱۹)

برخی دیگر از نویسندگان معاصر، نسبت بین علوم قرآن و تاریخ قرآن را نسبت عام و خاص مطلق می‌دانند. وی در بیان این نسبت می‌گوید: تاریخ قرآن، بخشی از علوم قرآن است. (حجتی کرمانی، ۱۳۶۰، ص ۱۷) به نظر می‌رسد، این نظریه دوم به صواب نزدیک‌تر باشد؛ زیرا مباحث تاریخ قرآن در علوم قرآن نیز مطرح می‌شوند.

قرآن به لحاظ ابهام معنایی [=زبانی] در واژه «جمع» است که این تعارض و تناقض، منجر به اختلاف آرا و دیدگاه‌های صاحب نظران درباره جمع قرآن شده است. بدیهی است که با تأمل، بررسی و کاوش در این گونه روایات و احادیث، با ابزار تحلیل معنایی، می‌توان ابهام معنایی [=زبانی] واژه «جمع» را برطرف کرد. این ابهام معنایی [=زبانی] از اشتراک لفظ «جمع»؛ یعنی تعدد معانی (لغوی و اصطلاحی) و به عبارت دیگر، تعدد و تنوع کاربرد لفظ «جمع» ناشی می‌شود. بنابراین، با بررسی و تحلیل واژه «جمع» در روایات، با در نظر گرفتن قرائن مختلف مقامی و مقالی، می‌توان معانی اصطلاحی مختلف واژه «جمع» و به عبارتی کاربردهای گوناگون این لفظ را مشخص کرد. مشخص شدن معانی اصطلاحی واژه «جمع»، نقش مؤثر در از بین بردن تعارض و تضاد بدوی در میان روایات و احادیث جمع قرآن دارد که به دنبال آن، بخشی از اختلاف آرا و دیدگاه‌های پژوهشگران درباره مسئله جمع قرآن را برطرف می‌کند.

لفظ «جمع» افزون بر معنای لغوی، دارای معانی اصطلاحی متعددی در روایات و احادیث است. لفظ «جمع» در لغت، به معنای گرد آوردن است و تمام معانی اصطلاحی این لفظ که به بحث جمع قرآن مربوط هستند، در این معنا مشترکند و تنها روش و چگونگی گردآوری، وجه افتراق معانی اصطلاحی است. حفظ کردن، گرد آوردن بین الدفّین و یکی کردن مصاحف، در معنای گردآوری، مشترک‌اند، اما شیوه و کیفیت گردآوری، وجه متمایز آنها از یکدیگر است.

جمع قرآن، یک حادثه تاریخی مستند به روایات و احادیث است. دانشمندان علوم قرآن، تاریخ قرآن و... اصطلاح جدیدی برای «جمع» غیر از آنچه در روایات و احادیث آمده است، نمی‌توانند وضع کنند؛ زیرا مسئله جمع قرآن، یک مسئله تاریخی؛ یعنی یک مسئله ناظر به عالم واقع است که در طی کمتر از نیم قرن رخ داده و دانشمندان علوم قرآن و تاریخ قرآن، از طریق روایات و احادیث، در صدد پی بردن به آنچه روی داده هستند. آنان در مقام پایه‌گذاری یک علم جدید نبوده‌اند تا به مفهوم‌سازی و واژه‌پردازی نیازمند باشند، بلکه آنان در مقام گزارش و توصیف آنچه حادث شده، هستند. بنابراین، برای نمونه، بر شمردن نظم قرآن به عنوان یکی از معانی اصطلاحی جمع قرآن، از نظر برخی نویسندگان معاصر (رضایی، ۱۳۷۴، ص ۵۷) ناصواب است.

نویسنده یاد شده، این سخن را به آیت الله معرفت (معرفة، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۷۲) نسبت می‌دهد،

در حالی که ایشان نظم قرآن را از مراحل جمع قرآن برمی شمرد، نه از معانی جمع. معانی جمع، به حوزه زبان تعلق دارند، اما مراحل جمع، به حوزه عین و خارج تعلق دارند.

۳. پیشینه بحث از معانی «جمع»

پژوهشگران صاحب نظر، درباره جمع قرآن، به لحاظ بحث از معانی «جمع»، به سه دسته تقسیم می شوند. الف) برخی (باقلانی، بی تا؛ زرکشی، ۱۴۰۸ق؛ سیوطی، ۱۳۶۳ق؛ نولدکه، ۲۰۰۴م، در بحث جمع قرآن) در طی مطالعه و بررسی جمع قرآن، بحث مستقلی را به معانی «جمع» در عبارت «جمع قرآن» اختصاص نمی دهند. آنان در بیشتر موارد در اقامه ادله روایی، نقد نظرگاه های مخالف و بیان نظرگاه خود، مقصود و منظور از واژه «جمع» را مطرح نمی کنند.

ب) بعضی دیگر (زرقانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، صص ۱۷۳-۱۷۷؛ کردی مکی، ۱۳۷۲ق، ص ۳۹؛ صالح، ۱۹۶۵م، ص ۶۳؛ الاشیقر، ۱۴۰۸، صص ۱۰۹-۱۱۹) تنها به برخی از معانی «جمع»؛ یعنی حفظ کردن و نوشتن اشاره می کنند، اما در اقامه ادله روایی، نقد و بیان دیدگاه های موافق و مخالف، خیلی مواقع به لزوم تفکیک معانی جمع از یکدیگر و مشخص کردن معنای مورد نظر خود، توجه نمی کنند. ج) تعداد دیگری از دانشمندان (رامیار، ۱۳۶۲، ص ۲۱۲؛ عطار، ۱۴۰۳ق، ص ۱۵۰؛ Von, Denffer, 1983, pp. 34-35، حجتی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸) بیشتر معانی «جمع» را ذکر کرده اند، اما ضمن آنکه مستندات روایی این معانی را نیاورده اند، در بررسی روایات و نظرگاه های گوناگون، معنای مورد نظر خود را از میان معانی متعدد «جمع» مشخص نکرده اند.

به نظر می رسد، بخشی از پیچیدگی و ابهام در مسئله جمع قرآن، ناشی از ابهام معنایی [= زبانی] در واژه «جمع»؛ یعنی اشتراک لفظی آن است. بنابراین، با ابزار تحلیل معنایی به معانی لغوی و اصطلاحی آن پی می بریم. مشخص کردن معانی لغوی و اصطلاحی، نتایجی مانند از بین رفتن تعارض های بدوی در میان روایات و احادیث، رفع ابهام، تحیر و سرگردانی در بحث جمع قرآن، روشن شدن محل یا محل های نزاع در مسئله جمع قرآن و... خواهد داشت. هر یک از این معانی اصطلاحی، به جزبه معنای خواندن، حاکی از مرحله ای از مراحل جمع قرآن است؛ بدین معنا که در طی ۴۳ سال و با تکامل شیوه و کیفیت گردآوری قرآن، واژه «جمع»، در احادیث و روایات وارد

در طی این دوره زمانی، در معانی مختلف متناسب با مقصود به کار رفته است. معانی لغوی و اصطلاحی واژه «جمع» در عبارت «جمع قرآن»، بدین قرارند:

یک- گرد آوردن

واژه «جمع» در عبارت «جمع قرآن»، در زبان فارسی، مصدر متعدی است. اصل و ریشه آن به کلمه «جمع» در زبان عربی برمی‌گردد. معادل آن در زبان انگلیسی، «collection» است. کلمه «جمع» در کتب لغت عربی و فارسی به این شکل تجزیه و تحلیل شده است:

«الجیم و المیم و العین اصلٌ واحدٌ، يدلُّ علی تضامّ الشیء. یقال جمعتُ الشیء جمعاً؛ جیم، میم و عین، کلمه واحدی را تشکیل می‌دهند و به معنای گرد آوردن و دور هم جمع کردن یک چیز است که گفته می‌شود، چیزی را گردآوری کردم گردآوردنی». (ابن فارس، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۹)

«ضَمَّ الشیء بتقریب بعضه من بعض، یقال جمعتُهُ فاجتمعَ؛ گردآوردن چیزی به واسطه نزدیک کردن جزئی از آن به جزء دیگر. گفته می‌شود آن را گردآوری کردم، پس گردآوری شد». (راغب اصفهانی، بی تا، ص ۹۶)

«جَمَعَ الشیء عن تفرقه... و الجَمْعُ: مصدر قولک جمعت الشیء؛ چیزی که پراکنده بود، گردآوری کرد و گردآوردن مصدر این کلام شما است که چیزی را گردآوری کردم». (ابن منظور، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۵)؛ «جمعت الشیء المتفرق فاجتمع؛ چیزی که اجزایش پراکنده بودند، گردآوری کردم پس گردآوری شد». (طریحی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۱۴)

«الجمع کالمنع. تالیف المتفرق، جمع بوزن منع است و به معنای گرد آوردن یک چیز پراکنده است». (حسینی زبیدی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۵۱)

«الضمّ و التالیف؛ دور هم جمع کردن و گرد آوردن». (خوری شرتوتی لبنانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۳۸)

«گرد آوردن». (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۴۱)

در برخی روایات، «جمع» در آیه شریفه ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (قیامت: ۱۷) به معنای لغوی آن آمده است.^۱ قتاده در توضیح این آیه می‌گوید: «فی صدرک حتی تحفظه»^۲ تالیفه علی ما نزل علیک؛ ما قرآن را در سینه تو گردآوری می‌کنیم تا آن را حفظ کنی و آن را به همان نحو که بر تو نازل گردیده، گردآوری می‌کنیم.» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۹۷)

بن عباس و ضحاک در بیان این آیه شریف می‌گویند: «ان علینا جمعه و قرآنه علیک حتی تحفظه و یمکنک تلاوته فلا تخف فوت شیء منه؛ قرآن را برای تو گردآوری می‌کنیم تا آن را حفظ کنی و تلاوت کنی.» (همان) بنابراین، نگران از دست دادن چیزی از آن نباش.

امام صادق علیه السلام در تبیین این آیه می‌فرماید: «نجمع القرآن فی قلبک؛ ما قرآن را در قلب تو گردآوری می‌کنیم.» (مغنیه، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۴۷۱) تعداد کمی از مفسران، «جمع» در این آیه را به معنای لغوی آن گرفته‌اند. ابن قتیبه در تفسیر این آیه می‌گوید: «ضمّه و جمعه؛ ضمیمه کردن برخی از اجزای آن به اجزای دیگر و گردآوری کردن.» (ابن قتیبه، ۱۳۹۸ق، ص ۵۰۰) ثعالبی نیز در تفسیر این آیه می‌گوید: «تألیف بعضه الی بعض؛ ضمیمه کردن برخی از اجزای آن به اجزای دیگر.» (ثعالبی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۱۴) علامه طباطبایی رحمته الله علیه هم این آیه را چنین تفسیر می‌کند: «القران هاهنا مصدر كالفرقان والرجحان والضمیران للوحی والمعنی: لا تعجل به اذ علینا ان نجمع ما نوحیه الیک بضم بعض اجزائه الی بعض و قرائته علیک ...» (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۹)

قرآن در اینجا مصدر است، مانند فرقان و رجحان و ضمیر در «جمعه و قرآنه» هر دو به وحی بر می‌گردد و این گونه معنا می‌شود: «در مورد وحی شتاب نکن؛ زیرا بر ماست که آنچه را بر تو وحی کرده‌ایم، از طریق ضمیمه برخی از اجزا به اجزای دیگر، گردآوری نمایم.»

در تعداد زیادی از روایات و احادیث، کلمه «جمع» به معنای لغوی آن، یعنی گرد آوردن آمده است. ابی بکر حضرمی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

۱. تمسک به این آیه شریفه برای جمع قرآن، بنا بر نظر کسانی است که آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت را معترضه می‌دانند، اما اگر این آیات متصل به آیات قبلی باشند، این آیه مربوط به نامه اعمال در روز قیامت خواهد بود.
۲. عبارت «تحفظه» نتیجه «ان علینا جمعه فی صدرک» است، نه اینکه «جمع» در عبارت «جمعه» به معنای حفظ باشد.

ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لعليّ: يا عليّ القرآن خلف فراشي في المصحف و الحرير و القراطيس فخذوه و اجمعوه و لا تضيّعوه كما ضيعت اليهود التوراة، فانطلق عليّ فجمعه في ثوب أصفر، ثم ختم عليه في بيته. (قمي، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۵۱؛ عروسی حویزی، بی تا، ج ۵، ص ۲۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۴)

رسول گرامی ﷺ به علی ﷺ فرمود: ای علی، قرآن در کنار بستر من در صحیفه‌ها، حریرها و کاغذها قرار دارد، آنها را بردارید و گردآوری کنید و آن گونه که یهودیان در نگه داری اهمال کردند، در نگه داری آنها اهمال نکنید. بنابراین، علی ﷺ رفت و سپس آنها را در پارچه ای زرد رنگ گردآوری کرد. پس از آن بر روی آن پارچه، مهرزد و آن را در خانه خود قرار داد.

شاهد بحث در این روایت، واژه «جمع» در عبارت «جمعه» به معنای گردآوردن است.

ابی رافع در روایتی می‌گوید: «انّ النبی صلی الله علیه و آله قال فی مرضه الذی توفی فیہ لعليّ: یا علیّ هذا کتاب الله خذوه إلیک فجمعه علیّ فی ثوب فضی الی منزله...؛ حضرت نبی صلی الله علیه و آله در مرضی که در آن حالت وفات کردند، به حضرت علی ﷺ فرمود: یا علی این کتاب خدا است، آن را نزد خود نگه دار. بنابراین، حضرت علی ﷺ آن را در لباسی گرد آورد. سپس به منزلش رفت». (ابن شهر آشوب مازندرانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۱)

کلمه «جمع» در عبارت «فجمعه» به معنای لغوی آن یعنی گرد آوردن، آمده است.

دو- خواندن

خواندن [= قرائت] از معانی اصطلاحی واژه «جمع» است و در روایات متعددی واژه «جمع» را به این معنا به کار برده‌اند. ابن ابی رباح خواندن قرآن توسط عثمان را با این بیان مطرح می‌کند: «ان عثمان بن عفان صلی بالناس ثم قام خلف المقام فجمع کتاب الله فی رکعة؛ عثمان بن عفان نماز جماعت برگزار کرد. سپس در پشت مقام ایستاد و قرآن را در یک رکعت خواند». (کاتب واقفی، ۱۳۲۲ق، ج ۳، ص ۵۳)

محل بحث کلمه «جمع»، در عبارت «فجمع» می‌باشد که به معنای خواندن آمده است. ابن سیرین در روایتی چنین می‌گوید: «لما احاطوا بعثمان و دخلوا علیه ليقتلوه، قالت امرأة ان تقتلوه

او تدعوه فقد كان يحيي الليل برکعة يجمع فيها القرآن؛ عثمان بن عفان نماز جماعت برگزار کرد. سپس در پشت مقام ایستاد و قرآن را در یک رکعت خواند». (همان، ص ۹۵)

زمانی که منزل عثمان را محاصره کردند و در آن وارد شدند تا وی را بکشند، زنی گفت چه او را بکشید و چه او را رها کنید، به تحقیق وی همواره شب را زنده داری می کرد و قرآن را در یک رکعت می خواند. شاهد مثال، کلمه «جمع» در عبارت «یجمع» است که معنای خواندن می دهد. البته معنای اصطلاحی خواندن، با مسئله جمع قرآن که در اینجا موضوع بحث ماست، ربطی ندارد.

سه - حفظ کردن

دیگر معنای اصطلاحی واژه «جمع»، حفظ کردن است. بسیاری از مفسران قرآن، «جمع» در آیه «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (القیامة: ۱۷) را به معنای حفظ کردن و به خاطر سپردن گرفته اند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۱۸؛ طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۹۶؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۸۷) زمخشری در تفسیر این آیه، معنای حفظ کردن را برگزیده است و می گوید: «ان علينا جمعه فی صدرک؛ بر عهده ما است که قرآن را حفظ کنی.» (زمخشری، بی تا، ج ۴، ص ۶۶۱) فخر رازی می نویسد: «علینا جمعه فی صدرک و حفظک؛ بر ماست که قرآن را حفظ کنی.» (رازی، بی تا، ج ۳۰، ص ۲۲۴)

شاهد مثال لفظ «جمع»، در تعبیر «جمعه فی صدرک» است که به معنای حفظ کردن آمده و «و» در عبارت «و حفظک» او تفسیری است که عبارت قبلی را تفسیر می کند. همچنین، ملا فتح الله کاشانی در ذیل آیه مد نظر چنین بیان می کند: «ان علينا جمعه و قرآنه»، (کاشانی، بی تا، ج ۱۰، ص ۸۳) یعنی بر ماست فراهم آوردن آن در سینه توتا یادگیری و اثبات قرائت آن بر زبان تویا قرائت ما بر توتا حفظ آن کنی. پس خوف فوت آن، بر خاطر عاطر خود راه مده.

در روایات و احادیث بسیاری، واژه «جمع» در عبارت «جمع قرآن»، به معنای حفظ کردن و به خاطر سپردن آمده است. ابن سعد در طبقات می گوید:

انبأنا الفضل بن دکین، قال: حدثنا الولید بن عبد الله بن جمیع، قال: حدثتني جدتي عن أم ورقة بنت عبد الله ابن الحارث و كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزورها، ويسمّيها الشهيدة، و كانت قد جمعت القرآن. (سيوطي، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۵۰)

فضل بن دکین برای ما نقل کرد که ولید بن عبدالله بن جمیع گفت: جده من درباره ام ورقه، دختر عبدالله بن حارث، مرا حدیث کرد که رسول خدا ﷺ به ملاقات این زن می‌رفت و عنوان شهیده را به وی اعطا فرمود و او قرآن را حفظ کرده بود.

در این روایت، واژه «جمع» در عبارت «قد جمعت القرآن» به معنای حفظ کردن آمده است. نسائی به سند صحیحی از عبدالله بن عمر روایت می‌کند: «جمعت القرآن فقرات به کل لیلة، فبلغ النبی صلی الله علیه و سلم فقال: اقرأه فی شهر؛ قرآن را حفظ کردم، هر شب آن را می‌خواندم به پیامبر ﷺ خبر رسید، به من فرمود: این را در طول ماه بخوان». (ابن ماجه قزوینی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۴۲۸، باب ۱۷۸ و ص ۲۴۸؛ زرقانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷۶؛ القطان، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۰)

در این حدیث، واژه «جمع» در عبارت «جمعت القرآن»، به معنای حفظ کردن است.

چهار- نوشتن

بیشتر پژوهشگران در بحث از جمع قرآن، واژه «جمع» در عبارت «جمع قرآن» را به معنای نوشتن [=کتابت، تدوین] دانسته‌اند. برخی از این محققان برای اثبات این معنا به برخی روایات و احادیث تمسک جسته‌اند، در حالی که واژه «جمع» در آن روایات نیامده است. (زرقانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷۷؛ کردی مکی، ۱۳۷۲ق، ص ۳۹) به نظر می‌رسد، تلقی معنای نوشتن به عنوان یکی از معانی اصطلاحی واژه «جمع» از جانب پژوهشگران یادشده، به یکی از دلایل ذیل است:

اول- تفکیک نکردن میان معانی «جمع» و مراحل جمع؛ یعنی تفکیک نکردن میان عالم زبان و عالم خارج. مبحث معانی «جمع» مربوط به عالم الفاظ و عالم زبان است. در بحث معانی «جمع»، از طریق ابزار تحلیل معنایی، در پی مشخص کردن معانی لغوی و اصطلاحی هستیم که مربوط به عالم زبان و عالم الفاظ اند، اما مبحث مراحل جمع، مربوط به عالم عین و خارج است. در بحث مراحل جمع، از طریق ابزار تحلیل مصداقی، به دنبال معین کردن مصداقی [=مراحل] جمع هستیم. پژوهشگران یادشده به سبب بی‌توجهی به وجود دو عالم الفاظ و عالم خارج و به عبارتی تفکیک نکردن میان این دو عالم، معانی «جمع» و مراحل «جمع» را یکی گرفته‌اند. در نتیجه، نوشتن را که یکی از مراحل جمع است، به عنوان یکی از

معانی «جمع» مطرح کرده‌اند، در حالی که به ازای هریک از مراحل و مصادیق جمع، معنایی از معانی واژه «جمع» که در روایات به کار رفته، وجود ندارد. البته هریک از این معانی «جمع»، حاکی و دال بر مرحله‌ای از مراحل جمع هستند. بنابراین، نوشتن نمی‌تواند یکی از معانی اصطلاحی مطرح شده در روایات و احادیث باشد.

دوم - روایات و احادیثی که کلمه «جمع» در آنها به معنای گرد آوردن بین الدّفتین یا یکی کردن مصاحف است، موجب شده تا گمان کنند که «جمع»، به معنای نوشتن است، در حالی که نوشتن، از مقدمات لازم و به عبارتی، از شرایط لازم برای گرد آوردن بین الدّفتین یا یکی کردن مصاحف است. بنابراین، آنان نمی‌توانند به این نوع روایات و احادیث استناد کنند.

سوم - دسته‌ای از روایات و احادیث که کلمه «جمع»، در آنها به معنای حفظ کردن آمده، با توجه به ساختار جملات در آنها مانند حصر و...، موجب شده‌اند تا تعدادی از دانشمندان علوم قرآنی گمان کنند که لفظ «جمع»، در آنها به معنای نوشتن است. بنا بر نمونه‌ای از این روایات و احادیث، طبرانی و ابن عساکر از شعبی نقل می‌کنند: «جمع القرآن علی عهد رسول الله. ص. ستة من الانصار: ابي بن كعب، وزيد بن ثابت، و معاذ بن جبل، و أبو الدرداء، و سعد بن عبيد، و أبو زيد و كان مجمع بن جارية قد أخذة إلاّ سورتين أو ثلاث». (کاتب واقدی، ۱۳۲۲ق، ج ۲، ص ۱۱۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۵۸۹، ح ۴۷۹۷)

شش نفر در عصر رسول الله ﷺ قرآن را نوشتند؛ ابي بن كعب، زید بن ثابت و معاذ بن جبل، و ابو الدرداء و سعد بن عبید و ابوزید و مجمع بن جاریه که به جز دو یا سه سوره، بقیه قرآن را نوشته بودند. قتاده می‌گوید: «سألت انس بن مالك: من جمع القرآن علی عهد النبي؟ قال: اربعة كلهم من الانصار: ابي بن كعب، و معاذ بن جبل، و زید بن ثابت، و ابوزید». (همان، ج ۲، ص ۱۱۳؛ بخاری، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۱؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۳۱) از انس بن مالک پرسیدم چه کسانی در زمان رسول الله ﷺ قرآن را نوشتند؟ وی گفت: چهار نفر که همه آنها از انصارند؛ ابي بن كعب، معاذ بن جبل، زید بن ثابت و ابوزید. انس می‌گوید: «مات النبي ﷺ و لم يجمع القرآن غير اربعة: أبو الدرداء و معاذ بن جبل و زید بن ثابت، و ابوزید». (بخاری، بی تا، ج ۶، ص ۲۲۶) رسول اکرم ﷺ رحلت کرد، در حالی که به جز چهار نفر آن را ننوشته بودند.

دلیل این عده از دانشمندان برای معنای نوشتن، این است که اگر معنای حفظ کردن لحاظ شود، چگونه ممکن است تعداد حافظان قرآن را در چهار تا شش نفر منحصر کرد؟ به نظر می‌رسد، دلیل آنان موجه نیست؛ زیرا حصر (صریح یا ضمنی) در این روایات، حصر حقیقی نیست، بلکه حصر اضافی [= نسبی] است. (زرقانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۵؛ حسن، ۱۹۸۳م، ص ۸۷) دلیل اضافی بودن و نسبی بودن حصر در این روایات، روایات متعدد دیگری است که افراد دیگری را به عنوان حافظ قرآن مطرح کرده‌اند، افزون بر اینکه همین روایات و احادیث یادشده، در تعداد حافظان قرآن با هم اختلاف دارند.

پنج- گرد آوردن بین الدفتین

یکی دیگر از معانی اصطلاحی واژه «جمع»، گرد آوردن بین الدفتین است که در روایات، با تعبیر بین الدفتین و یا بین اللوحین و نیز کلمه^۱ «جمع» به این معنا آمده است. در روایتی از یمان آمده است: «لما قبض النبي ﷺ أقسم عليّ أو حلف ان لا يضع رداءه على ظهره حتى يجمع القرآن بين اللوحين، فلم يضع رداءه على ظهره حتى جمع القرآن؛ زمانی که حضرت رسول ﷺ رحلت فرمود، علی ؑ قسم خورد که ردای خود را نپوشد تا اینکه قرآن را بین الدفتین گردآوری کند. بنابراین، ردایش نپوشید تا اینکه قرآن را بین الدفتین گردآوری کرد». (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۷)

شاهد بحث، آمدن کلمه «جمع» در دو عبارت «یجمع القرآن» و «جمع القرآن» به معنای گردآوری بین الدفتین است.

روایتی دیگر که واژه «جمع» را به معنای گرد آوردن بین الدفتین به کار برده، بدین گونه است: سلیمان بن أرقم، عن الحسن و ابن سيرين، و ابن شهاب الزهري قالوا: لما أسرع القتل في قراء القرآن يوم اليمامة قتل منهم يومئذ أربعمائة رجل، لقي زيد بن ثابت عمر بن الخطاب، فقال له: إن هذا القرآن هو الجامع لديننا فان ذهب القرآن ذهب ديننا، وقد عزمتم على أن أجمع القرآن في كتاب، فقال له: انتظر

۱. دَفَّة یعنی لَت؛ لَت، صحافی یک ورق (دو صفحه‌یی) از کتاب، ورقه (برگی) که جدا از فرم‌های متن کتاب چاپ شود؛ لَنگه دَر (معین، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۵۶۳)؛ لوح، هر چه پهن باشد، از استخوان و کتف و تخته و جزآن که برآن نویسند، جمعش الواح. (همان، ص ۳۶۴۴)

حتى أسأل أبا بكر، فضيا إلى أبي بكر فأخبره بذلك فقال: لا تعجل حتى اشاور المسلمين، ثم قام خطيباً في الناس فأخبرهم بذلك، فقالوا: أصبت، فجمعوا القرآن، فأمر أبو بكر منادياً فنأدى في الناس: من كان عنده شيء من القرآن فليجيء به. (ر.ك: بخاری، بی تا، ج ۶، ص ۲۲۵؛ ر.ك: ابی یعلی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۸؛ ر.ك: ابوعمر والدانی، ۱۴۰۳ق، ص ۳) سلیمان بن ارقم از حسن و ابن سیرین و ابن شهاب زهري نقل می کند در جنگ یمامه، قتل عام سهمگینی متوجه قاریان [= حافظان] قرآن شد. در همین جنگ، چهارصد نفر از آنان کشته شدند. زید بن ثابت با عمر بن خطاب دیدار کرد و به وی گفت: این قرآن است که احکام دین ما در آن جمع است و با از بین رفتن قرآن، احکام دین از بین خواهد رفت و من تصمیم گرفته ام که آیات قرآن را بین الدفتین گردآوری کنم و به صورت کتابی در بیاورم. عمر نیز گفت: صبر کن تا با ابوبکر مشاوره کنیم. هر دو با هم به نزد ابوبکر رفتند و موضوع را با وی در میان گذاشتند. ابوبکر پاسخ داد که عجله نکن تا در این مورد با مسلمانان نیز گفت و گو شود. سپس در میان مردم خطابه ای ایراد کرد و موضوع گردآوری قرآن بین الدفتین را به اطلاع مسلمانان رسانید و آنان نیز اظهار خشنودی کردند و گفتند کار خوب و نیکویی است. آن گاه گردآوری قرآن بین الدفتین شروع شد و به دستور ابوبکر منادی، در میان مردم اعلان نمود که در نزد هر کس آیه ای از قرآن هست، بیاورد.

شاهد بحث، آمدن کلمه «جمع» در عبارت های «ان أجمع القرآن فی کتاب»، «فجمعوا القرآن» به معنای گردآوری بین الدفتین است. ممکن است اشکال شود که در خود روایت یمان، قید «بین اللوحین» آمده که در واقع، شیوه و کیفیت عبارت قبل از آن یعنی «یجمع القرآن» است. بنابراین، «جمع» در «یجمع القرآن»، به همان معنای لغوی اش، یعنی گرد آوردن است و نمی تواند در معنای گرد آوردن بین الدفتین به کار رفته باشد. پاسخ: در خود روایت یمان، بعد از عبارت «یجمع القرآن بین اللوحین»، عبارت «حتى جمع القرآن» آمده که قید «بین اللوحین» را ندارد، در حالی که منظور از «جمع» در عبارت «حتى جمع القرآن»، گرد آوردن بین الدفتین است. بنابراین، قید «بین اللوحین» قرینه معین است که معنای «جمع» در این عبارت را از میان معانی مختلف «جمع» مشخص و معین می کند.

همچنین، در روایت ابن شهاب زهري، در دو عبارت «ان اجمع القرآن فی کتاب» و «فجمعوا

القرآن» قید «بین اللوحین» وجود ندارد و به جای آن، قید «فی کتاب» آمده که قرینه معین بر معنای گرد آوردن بین الدفتین است.

شش - یکی کردن مصاحف

یکی دیگر از معانی اصطلاحی واژه «جمع»، یکی کردن مصاحف است. در روایات متعددی، لفظ «جمع» به این معنا آمده است. هشام بن عروه از پدرش نقل می‌کند: «أَنَّ ابابكر الصديق و أول من جمع القرآن في المصاحف حين قتل اصحاب اليمامة، و عثمان الذي جمع المصاحف على مصحف واحد؛ ابوبكر صديق، نخستین شخصی بود که در زمان کشتار صحابه در جنگ یمامه، قرآن را در مصحف‌هایی گردآوری کرد و عثمان، کسی است که مصحف‌های مختلف را در مصحف واحد گردآوری کرد». (ابوعمر والدانی، بی تا، ص ۱۸)

محل بحث واژه «جمع»، در عبارت «جمع المصاحف علی مصحف واحد»، به معنای یکی کردن مصاحف آمده است. سوید بن غفله نیز بدین گونه روایت می‌کند:

قال علي: لا تقولوا في عثمان الأخيراً. فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملاء منا. قال ما تقولون في هذه القراءة؟ فقد بلغني أن بعضهم يقول: إن قراءة خير من قرأتك وهذا يكاد يكون كفرًا قلنا: فما ترى؟ أن يجمع الناس على مصحف واحد فلا يكون فرقة ولا اختلاف. قلنا: فنعم ما رأيت. (همان، ص ۱۶؛ سجستانی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰)

علی رضی الله عنه گفت: در مورد عثمان جز به نیکی سخن نگویند. به خدا سوگند، درباره مصاحف هیچ کاری را جز در حضور ما انجام نداد. فرمود: درباره این قرائت چه می‌گویید؟ به من خبر رسیده که بعضی به بعضی دیگر می‌گویند: قرائت من از قرائت تو بهتر است و این نزدیک کفر است! عرض کردیم: شما چه فکری کنید؟ فرمود: عقیده دارم که همه مردم بربیک مصحف جمع گردند و جدایی و اختلافی میان آنان نباشد. گفتیم: خوب اندیشیده‌ای.

در این روایت، کلمه «جمع» در عبارت «أن يجمع الناس على مصحف واحد» به معنای یکی کردن مصاحف است و قید «علی مصحف واحد»، قرینه معین است که این معنای خاص را از میان دیگر معانی «جمع»، مشخص و معین می‌کند.

نتیجه‌گیری

واژه «جمع» در روایات و احادیث دچار ابهام معنایی [=زبانی] ناشی از اشتراک لفظی این واژه است. علت اصلی تعارض میان روایات و احادیث جمع قرآن و به دنبال آن، اختلاف آرا و سخنان دانشمندان علوم قرآنی در مسئله جمع قرآن، ابهام زبانی [=معنایی] واژه «جمع» است. با ابزار و شیوه تحلیل معنایی، می‌توان این ابهام زبانی را برطرف کرد. نتیجه برطرف شدن ابهام و پیچیدگی در واژه «جمع» در عبارت «جمع قرآن»، با مشخص شدن معانی اصطلاحی آن، رفع تعارض ظاهری و بدوی میان روایات و احادیث و سپس رفع تعارض میان آرا و اقوال دانشمندان علوم قرآن درباره جمع قرآن را به دنبال دارد.

فهرست منابع

منابع فارسی

۱. ایازی، سید محمد علی، کاوشی در تاریخ جمع قرآن، رشت، کتاب مبین، ۱۳۷۸.
۲. حجتی، سید محمدباقر، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.
۳. حجتی کرمانی، علی، تاریخ و علوم قرآن، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰.
۴. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۵. رضایی، محمد علی، «معانی جمع قرآن»، صحیفه مبین، سال چهارم، دی ۱۳۷۴.
۶. طباطبایی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳.
۷. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸.
۸. کاشانی، فتح الله، تفسیر کبیر منهج الصادقین، مصحح: علی اکبر غفاری، بی جا، انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.
۹. معارف، مجید، درآمدی بر تاریخ قرآن، تهران، انتشارات نیا، ۱۳۸۳.
۱۰. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۱۱. موتسکی، هارالد، «جمع و تدوین قرآن» مترجم: مرتضی کریمی نیا، هفت آسمان، شماره ۳۲، زمستان ۱۳۸۳.
۱۲. نیویورت، آنگلیکا، «شکل و ساختار قرآن»، مترجم: محمد جواد اسکندرلو، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۳، زمستان ۱۳۸۶.

منابع عربی

۱. الاشیقر، محمد علی، لمحات من تاریخ القرآن، بیروت، لبنان، الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۲. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، بیروت، لبنان، داراضواء، بی تا.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
۴. ابن قتیبه، ابی محمد عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸ق.
۵. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، بی جا، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، لبنان، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۷. ابو عمرو الدانی، عثمان بن سعید، المقنع فی رسم مصاحف الامصار مع کتاب النقط، الازهر، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، بی تا.
۸. _____، المقنع فی معرفة مرسوم مصاحف اهل الامصار مع کتاب النقط، بیروت، لبنان، دارالفکر المعاصر، دارالفکر دمشق، ۱۴۰۳ق.
۹. ابی یعلی، احمد، مسند ابی یعلی، بیروت، لبنان، دارالمعرفه، ۱۴۲۶ق.
۱۰. باقلانی، ابی بکر، النکت الانتصار لنقل القرآن، اسکندریه، المعارف، بی تا.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، بیروت، لبنان، داراحیاء التراث، بی تا.

۱۲. ثعالبي، سيد عبدالرحمن، الجواهر الحسان، في تفسير القرآن، بيروت، لبنان، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۶ق.
۱۳. ثعلبي نيشابوري، ابواسحاق احمد بن ابراهيم، الكشف والبيان من تفسير القرآن، بيروت، لبنان، داراحياء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
۱۴. حاكم حسكاني، عبيدالله بن عبدالله بن احمد، شواهد التنزيل لقواعد التفصيل، تهران، التابعه لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامي، ۱۴۱۱ق.
۱۵. حسن، محمد علي، المنار في علوم القرآن، الرياض، دارالبيارق، ۱۹۸۳م.
۱۶. حسيني زيدي، سيد محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، كويت يا قاهره، دارالهداية، ۱۴۰۳ق.
۱۷. خوري شرتوتي لبناني، سعيد، اقرب الموارد في فُصَح العربية والشوارد، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۳ق.
۱۸. ذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان، سير اعلام النبلاء، بيروت، الرسالة، ۱۴۱۳ق.
۱۹. رازي، فخرالدين محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بي جا، بي نا، بي تا.
۲۰. راغب اصفهاني، ابي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المفردات في غريب القرآن، بيروت، دارالمعرفة، بي تا.
۲۱. زرقاني، محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت، لبنان، داراحياء التراث العربي، ۱۴۱۶ق.
۲۲. زركشي، بدرالدين محمد، البرهان في علوم القرآن، بيروت، لبنان، دارالجيل، ۱۴۰۸ق.
۲۳. زمخشري، جارالله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل، بيروت، لبنان، دارالكتاب العربي، بي تا.
۲۴. زنجاني، ابي عبدالله، تاريخ القرآن، تهران، بي نا، ۱۳۸۷.
۲۵. سجستاني، عبدالله بن ابي داود، المصاحف، بيروت، لبنان، دارالكتب العلمية، ۱۴۰۵ق.
۲۶. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، الاتقان في علوم القرآن، بي جا، الرضي، بيدار، ۱۳۶۳ق.
۲۷. صالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، بيروت، دارالعلم للملادين، ۱۹۶۵م.
۲۸. طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، جماعة المدرسين، في الحوزة العليمه، بي تا.
۲۹. طبرسي، ابوعلى الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ۱۴۰۳ق.
۳۰. طبري، ابي جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، لبنان، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۳۱. طريحي، فخرالدين، مجمع البحرين، بيروت، لبنان، داراحياء التراث، العربي، ۱۴۰۳ق.
۳۲. طوسي، ابوجعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، لبنان، داراحياء التراث العربي، بي تا.
۳۳. عروسي حويزي، عبد علي بن جمعه، نورالثقلين، مصحح: سيد هاشم رسولي محلاتي، قم، بي نا، بي تا.
۳۴. عطار، داود، موجز علوم القرآن، مؤسسة القرآن الكريم، تهران، بنياد بعثت، ۱۴۰۳ق.
۳۵. فيض كاشاني، محسن، الصافي في تفسير القرآن، تهران، المكتبة الاسلاميه، ۱۳۶۲.
۳۶. قطان، متاع، مباحث في علوم القرآن، قاهره، مكتبة وهبه، ۱۴۱ق.
۳۷. قمي، علي بن ابراهيم، تفسير القمي، مصحح: سيد طيب موسوي جزيري، ايران، قم، دارالكتاب الطباعة و النشر، ۱۳۸۷.

۳۸. كاتب الواقدي، محمد بن سعد، الطبقات الكبير، مصحح، ادوارد، سخو، تهران، مؤسسه نصر، ۱۳۲۲.
۳۹. كردى مكى، محمد طاهر بن عبدالقادر، تاريخ القرآن و غرائب رسميه و حكمه، قاهره، مصر، مصطفى البابى الحلبى و اولاده، ۱۳۷۳.
۴۰. متقى هندی، علاء الدين على، كنز العمال فى سنن الاقوال والافعال، مصحح: بكرى حيانى و صفوة السقاء، بيروت، الرسالة، ۱۴۰۵ق.
۴۱. معرفت، محمد هادى، التمهيد فى علوم القرآن، قم، مؤسسه نشر الاسلامى، ۱۴۱۵ق.
۴۲. مغنيه، محمد جواد، التفسير الكاشف، بيروت، دارالعلم للملایين، ۱۹۸۱م.
۴۳. موسوى خويى، سيد ابوالقاسم، البيان فى التفسير القرآن، بى جا، انوار الهدى، ۱۴۰۱ق.
۴۴. ۵ نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، تعديل: فريدريش شفالى، مترجم: جورج تامر، بيروت، دارالنشر جورج ألمز، ۲۰۰۴م.

منابع انگلیسی

1. Denffer. Ahmad Von, Ulum al-Quran, London, The Islamic foundation 1983.
2. Motzki, Harald, "The collection of the Quran", In *Der Islam* 78, 2001.
3. Neuwirth, Angelika, "from and structure of the Quran", In *Jane Dammen McAuliffe*, ed: Encyclopaedia of the Quran (EQ), Brill, Leiden - Boston, 2002, Vol.2.

