



دو فصلنامه علمی-پژوهشی

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

سال ۵۰ شماره ۱ شماره پیاپی ۱۰۰
بهار و تابستان ۱۳۹۷



بررسی مبانی اصالت صلح در کتاب و سنت با رویکرد انتقادی نسبت به تفسیرهای متون مقدس در دوره میانه

دکتر سیدمحسن آل سیدغفور - مهدی چلوی

بررسی بلاغت دعای دو پیامبر (زکریا و نوح) در قرآن/حسن اعظمی خویرد-مرتضی چراغچی-هانیه ژرفی

موسیقی عربی و قرائت قرآن/محمد مهدی سربلند-دکتر عباس طالب زاده شوشتری-دکتر علی نوروزی-دکتر عباس عرب

مطالعه تطبیقی مدل‌های آغاز آفرینش از منظر قرآن و کیهان‌شناسی

دکتر سید عیسی مسترحمی-دکتر سید رضا مؤدب

تأملی در حدیث «من أخلص لله...» از نگاه فریقین/سید مهدی موسوی-دکتر علی اکبر ربیع نتاج

نقدی بر هفت نمونه از دعاوی اعجاز علمی قرآن/دکتر روح الله نجفی

The Qur'anic monotheism and its opportunities for building empathy and peace

Rasool Akbari- Dr. Mahdi Hasanazadeh



رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

سال ۵۰، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: دکتر سیدکاظم طباطبایی

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: احمد رضوانی

هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر سیدکاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

محمد علی مهدوی راد

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

دکتر فتح‌الله محمدی

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

حسن نقی زاده

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

اعتبار علمی - پژوهشی این نشریه بر اساس نامه شماره ۳/۱۱/۸۴۵ مورخ ۱۳۸۸/۵/۱۴ مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری تمدید شد.

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۴۲۳

یادآوری

۱ - نظر به اینکه مطالب این نشریه بر روی اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله‌ای که جهت درج در آن ارسال می‌شود به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم‌افزار word حروفچینی شده و ارسال گردد.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۴ - مقالات مندرج در این نشریه، نمودار آرا و نظرات نویسندگان آنها است.

۵ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه فردوسی مشهد

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۳۰۰۰۰ ریال

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی: <http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی و پایگاه اطلاعات نشریات کشور نمایه می‌شود.

الله أكبر
٢

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد، به نشانی (<http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>) دریافت می‌شود.
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داورها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد.

راهنمای تدوین مقالات

حوزه فعالیت نشریه *مطالعات اسلامی* عبارت است از: ۱ - علوم قرآن و حدیث؛ ۲ - فقه و اصول؛ ۳ - فلسفه؛ ۴ - تاریخ و فرهنگ. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه *مطالعات اسلامی* انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

۱ - هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲ - زبان غالب نشریه فارسی است. ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳ - حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

۴ - چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی، و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

- ۵ - رعایت دستور خط فارسی مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- ۶ - هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
- ۷ - شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
- ۸ - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.
- ۹ - ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹ - ۱ - منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹ - ۲ - در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹ - ۳ - یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
- ۱۰ - ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتاب شناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰ - ۱ - مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰ - ۲ - کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

۱۰ - ۳ - گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱ - چون مطالب این نشریه بر روی شبکه اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم‌افزار word حروفچینی و ارسال گردد.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر اسماعیل اثباتی (دانش آموخته علوم قرآن و حدیث و پژوهشگر)
۲. دکتر سید حسین اطهری (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر صاحبعلی اکبری (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر سید محمد امامزاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر سید محمدعلی ایازی (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات)
۶. دکتر سید عبدالمجید حسینی زاده (استادیار دانشگاه پیام نور)
۷. دکتر محسن رجبی (استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
۸. دکتر پرویز رستگار جزی (دانشیار دانشگاه کاشان)
۹. دکتر محمد حسن رستمی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر محمد علی رضایی اصفهانی (دانشیار دانشگاه بین المللی مصطفی)
۱۱. دکتر هادی رهنما (استادیار دانشگاه پیام نور)
۱۲. دکتر عباس عرب (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر مرتضی عرب (استادیار دانشگاه کرمان)
۱۴. دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۵. دکتر محمد علی لسانی فشارکی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد کرج)
۱۶. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر یحیی میرحسینی (استادیار دانشگاه مپید)
۱۸. دکتر حسین ناصری مقدم (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. دکتر کاظم نفیسی (دانشیار دانشگاه بیرجند)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	بررسی مبانی اصالت صلح در کتاب و سنت با رویکرد انتقادی نسبت به تفسیرهای متون مقدس در دوره میانه دکتر سیدمحسن آل سیدغفور - مهدی چلوی
۲۹	بررسی بلاغت دعای دو پیامبر (زکریا و نوح) در قرآن حسن اعظمی خویرد - مرتضی چراغچی - هانیه ژرفی
۴۷	موسیقی عربی و قرائت قرآن محمد مهدی سربلند - دکتر عباس طالب زاده شوشتری - دکتر علی نوروزی - دکتر عباس عرب
۶۷	مطالعه تطبیقی مدل‌های آغاز آفرینش از منظر قرآن و کیهان شناسی دکتر سید عیسی مسترحمی - دکتر سید رضا مؤدب
۸۱	تأملی در حدیث «من أخلص لله...» از نگاه فریقین سید مهدی موسوی - دکتر علی اکبر ربیع نتاج
۹۷	نقدی بر هفت نمونه از دعاوی اعجاز علمی قرآن دکتر روح الله نجفی
۱۱۵	The Qur'anic monotheism and its opportunities for building empathy and peace Rasool Akbari - Dr. Mahdi Hasanzadeh
۱۵۲	چکیده مقالات به زبان انگلیسی



New Approaches to
Quran and Hadith Studies

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & summer 2018

DOI: 10.22067/naqhs.v50i1.38188

رهیافت‌هایی در

علوم قرآن و حدیث

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۲۸-۹

بررسی مبانی اصالت صلح در کتاب و سنت

با رویکرد انتقادی نسبت به تفسیرهای متون مقدس در دوره میانه*

دکتر سیدمحسن آل سیدغفور^۱

استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز

Email: aleghafur@gmail.com

مهدی چلوی

دانشجوی دکتری روابط بین الملل، دانشگاه آزاد اسلامی اهواز

Email: mehdi.chalavi65@gmail.com

چکیده

بسیاری از اندیشمندان و اسلام شناسان غربی، هنگام بررسی دین اسلام و شخصیت تاریخی پیامبر (ص)، به این نتیجه رسیده‌اند که دین اسلام و پیامبر (ص) رسالت خود را از راه جنگ و ابزار خشونت پیش برده و اهداف خود را از طریق شمشیر پیگیری کرده است. اما باید گفت این نوع برداشت از سیره روابط خارجی پیامبر (ص) بیشتر بازتابی از اجتهادات و تفاسیر دانشمندان دوره میانه اسلامی است تا رفتار و گفتار سیاسی پیامبر (ص). مفسران در این تفاسیر به صورت ناخودآگاه اقتضائات زمانی-مکانی عصر خود را به متون مقدس عرضه داشته‌اند که در برخی موارد کژتابی در فهم مراد واقعی متون پدید آمده است. تفسیرها و اجتهادات افزون بر تاثیرپذیری از تنگناهای تاریخی پیش روی فهم مفسران، تابعی از خواسته‌های سیاسی خلفا و فرمانروایان دوره میانه اسلامی نیز بوده‌اند، چرا که در مقطع زمانی کوتاهی پس از وفات پیامبر (ص) گرایش به کشورگشایی و فتح سرزمین‌های دیگر نیازمند دستاویزهای نظری و درون متنی از کتاب و سنت بود. برای برآورده شدن این نیاز سیاسی، نظریه پردازان وابسته به دستگاه خلافت، حسب مورد به جعل روایات و اخباری در زمینه جهاد ابتدایی مبادرت کرده‌اند، همچنین در این راستا با نگاه گزینشی به قرآن، آیات صلح و مدارا که در تباین با روحیه کشورگشایی بود را با اهرم نسخ از میان برداشتند.

کلیدواژه‌ها: جهاد ابتدایی، جهاد دفاعی، صلح، هرمنوتیک، سنت نبوی، نسخ.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۵/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۰/۲۶.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

دانستن این موضوع که در روابط خارجی اسلام اصالت با صلح است یا با جنگ، از اهمیت بالایی برخوردار است. روشن شدن رویکرد اسلام در این باره نقش به‌سزایی در ترمیم و بهبود چهره اسلام و مسلمانان در افکار عمومی جهانی خواهد داشت، چرا که چهره کنونی اسلام که در مجامع جهانی منعکس گردیده، متأثر از میراث دوره میانه اسلامی است و در این میراث چهره‌ای خشن و جنگ طلب از اسلام به نمایش درآمده است. برای فهم بهتر موضوع بهتر است گذری کوتاه به نظریات دو تن از اندیشمندان غربی که معتقد به جنگ طلب بودن اسلام هستند، بیندازیم و در پی آن پس از یافتن روش شناسی مناسب، نقدهای محتوایی بر این نظرات خواهد آمد:

ماکس وبر: وبر که از نظر جامعه شناسی به موضوع می‌نگرد، معتقد است که حاملان نخستین اسلام، گروهی جنگاور بوده‌اند که روحیه خشونت طلبی و جنگ افروزی خود را وارد اسلام کرده‌اند. وبر طبقه اجتماعی حامل دین اسلام را چنین توصیف می‌کند: «اسلام در دوره نخست دین جنگجویان جهانگشا بود. اینان رده‌ای از سلحشوران جهادگر منضبط بودند و در مقایسه با همدریفان مسیحی‌شان در جنگ‌های صلیبی، در روابط جنسی چندان خویشتن داری نمی‌کردند» (ماکس وبر، ۳۰۵).

وبر معتقد است که حاملان اولیه هر دین شیوه زندگی و فرهنگ خاص خود را به دین مورد نظر منتقل می‌کنند، این فرآیند انتقال از طریق رابطه انتخابی میان پیام‌آور آن دین و طبقه اجتماعی حامل صورت می‌گیرد. در این رابطه انتخابی، پیام‌آور دین برای بسط پیام و رسالت خود به یک طبقه حامل نیاز دارد. بنابراین در مورد اسلام جنگجویان قبیله‌ای صدر اسلام ضمن پذیرش دین جدید، روحیات خود را وارد دین جدید کردند، و از آن رو که پیامبر (ص) برای بسط کاریزمای خود به این طبقه نیازمند بود، روحیه جنگ طلبی ایشان را پذیرفت و به این صورت رابطه انتخابی متقابل شکل گرفت (بشیری، ۴۶۷).

آنا لمبتون: لمبتون از دید سیاست و روابط بین الملل به موضوع نگاه می‌کند، وی معتقد است که اسلام رسالت خود را از راه جنگ پیش می‌برد و تنها تئوری حاکم بر روابط بین الملل اسلامی، جهاد ابتدایی به منظور دعوت غیر مسلمانان به اسلام است. از دید لمبتون در روابط خارجی اسلامی، جهان به دو منطقه عمومی دارالاسلام و دار الکفر تقسیم شده، و در این میان تنها دولت اسلامی است که از حق مشروعیت و شناسایی برخوردار است، و دولت‌های غیر اسلامی یا همان دار الکفر حق مشروعیت ندارند. بنابراین وظیفه دولت اسلامی و مسلمانان در قبال دولت‌های غیر اسلامی و غیر مسلمانان، جهاد ابتدایی به منظور دعوت ایشان به اسلام و اعتلای کلمه حق است. از نظر وی صلح طلبی و اصالت صلح در اسلام هیچ جایگاهی ندارد، و فقط در بعضی موارد خاص که مصلحت اقتضاء می‌کند (مثلاً زمانی که دولت

اسلامی در موضع ضعف، و دولت‌های غیر اسلامی در موضع قدرت باشند)، و آن هم بصورت موقت، حاکم اسلامی می‌تواند با کشورهای غیر اسلامی پیمان‌های صلحی منعقد کند. این صلح شکننده و ناپایدار، به محض از میان رفتن مورد مصلحت، منقضی و دوباره احکام جهاد ابتدایی جاری می‌گردد (لمبتون، ۳۲۹).

گفتیم که این نوع تفسیرها ناشی از اقتضائات زمانی-مکانی و همچنین خواسته‌های خلفا و حکام جنگ طلب دوره میانه اسلامی است که از سوی فقها و دانشمندان وابسته به دستگاه خلافت، جنبه تئوریک یافته‌اند، بنابراین در عصر مدرن محلی از اعراب ندارند، و تنها کارکرد آن تضعیف موضع اسلام و القای جنگ طلب و خشونت ورز بودن آن در افکار عمومی جهانی می‌باشد.

در طول یک قرن گذشته همپا با پیشرفت‌هایی که در زمینه علوم انسانی و طبیعی روی داده، تلاش‌هایی نیز برای دریافتن فرآیند فهم و چگونگی پیدایی نظریه‌ها صورت گرفته است. بطور کلی نظریه‌ها چهارچوبی برای تبیین روابط علی میان پدیده‌های خارجی به شمار می‌روند که در این چهارچوب ساده سازی شده، دانشمندان زیر عنوان قوانین مفروض، جهان خارج را توصیف می‌کنند. نظریه‌ها چشم انداز دانشمندان را نسبت به پدیده‌ها تعیین و کانالیزه می‌کنند، اما پرسش اینجاست که نظریه‌ها خود چگونه به وجود می‌آیند و چه عواملی در شکل‌گیری یک نظریه دخالت دارند. پاسخ به این پرسش در حوزه فرانظریه داده خواهد شد (فرد چرنوف، ۲۶۶). حوزه نظریه (یا معرفت درجه اول) در پی دستیابی به پاسخی درخور و قانع کننده به مجهولات جهان خارج است و حوزه فرانظریه (یا معرفت درجه دوم) به دنبال توصیف چگونگی تکوین نظریه‌های علمی است (سیدحسین سیف زاده، ۴۱).

یکی از رهیافت‌های فرانظری که به شرح چگونگی پیدایش نظریه‌های علمی می‌پردازد، رهیافت هرمنوتیک فلسفی است. در این رویکرد برای تبیین فرایند فهم، به بررسی محدودیت‌های تاریخی، فرهنگی، جغرافیایی، زبانی و غیره که بر سر راه فهم مفسر وجود دارند، می‌پردازد و تأکید می‌کند که مفسران در جریان تفسیر هر متن بصورت ناخودآگاه، متن را از دریچه اقتضائات زمانه خود تماشا و تفسیر می‌کنند (محمد مجتهد شبستری، ۸). این رویکرد به تأثیر خواسته‌ها و شرایط تاریخی عصر مفسر در فرآیند تفسیر پافشاری می‌کند و تفاوت دیدگاه میان دانشمندان اعصار مختلف را نتیجه منطقی متفاوت بودن جهان بینی و اقتضائات عصری آن‌ها می‌انگارد. این تحول شناخت شناسانه ویژه برش‌ها و مقاطع تاریخی طولانی نبوده و از دید این رهیافت فرانظری، این امکان وجود دارد که در طول زندگانی یک دانشمند نیز، گسست معرفتی رخ داده و چشم انداز کلی وی به پدیده‌های جهان بیرون کاملاً دگرگون شود (توماس کوهن، ۱۴۵).

با این مقدمه و یافتن روش شناسی مناسب برای تبیین تفسیرهای دانشمندان دوره میانه اسلامی از سیاست خارجی و روابط بین المللی اسلامی، می‌توان به واکاوی و بررسی فرآیند شکل‌گیری نظریه‌ها سنتی که در قالب حکم به دست ما رسیده‌اند، پرداخت. این تجدید نظر طلبی در تفاسیر سنتی از آن روی مهم به شمار می‌رود که شرایط تاریخی زمان حال با دوره میانه اسلامی کاملاً متفاوت بوده و نیازمند اجتهادات نوین با حفظ اصول حاکم بر متون مقدس است.

امروزه بازنگری در اصول نظری و فرافرضی در محافل پژوهشی و دانشگاهی از جدیدترین مباحث روابط بین الملل و سیاست خارجی به شمار می‌رود و به وسیله این رویکرد دانشمندان در قالب نظریه‌های سازه انگاری و فراساختارگرایی به بازبینی نظریات سنتی در روابط بین الملل می‌پردازند و در فرایند توصیف خود به خوبی نشان می‌دهند که پیش‌زمینه‌های ذهنی- فلسفی و اقتضائات تاریخی عصر مفسر چگونه فرآیند فهم را به سوی اتخاذ نظریه‌های خاص سوق می‌دهد (حمیرا مشیرزاده، ۱۱۴).

عصر مدرن، سرآغازی بر چالش تمدنی و تلاش برای بازبینی و خود انتقادی

با ورود امواج مدرنیته به جهان اسلام بسیاری از مبانی، احکام و ارزش‌های دین اسلام توسط مفاهیم جدید و وارداتی به چالش کشیده شد. مفاهیم نوینی چون حقوق بشر، حقوق زن، نفی برده داری، آزادی بیان و عقیده، صلح طلبی، نفی تجاوز، رعایت حقوق اسراء و غیر نظامیان در جنگ و ... در مقابل در پاره‌ای از احکام و تعالیم اسلامی نقیض موارد گفته شده وجود داشت، این در حالی است که از نظر مکاتب غربی صدق این گزاره‌ها به اثبات رسیده یا حداقل معتبر می‌باشد. انسان غربی که با عقل خود سامان حکم به درستی مفاهیم مذکور داده، این پرسش را پیش روی مسلمانان می‌نهد: حال که عقلاً آن مفاهیم [ذکر شده در بالا] درست هستند، مبانی نظری و عملی اسلام چه رویکردی نسبت به آن‌ها دارند؟ و این که منابع اسلامی چگونه واکنشی نسبت به مسائل روز از جمله حقوق بشر، اصالت صلح، حقوق زنان، حقوق اقلیت‌ها و غیره دارند؟ با نظری تحقیقی در میراث اسلامی نمایان می‌شود که در این میراث موارد زیادی بر خلاف دستاوردهای امروزی وجود دارد، پس می‌بایست برای پاسخ به آن چالش‌ها چاره‌ای اندیشید.

اصولاً چون نظام دانایی حاکم بر میراث اسلامی با نظام دانایی بشر مدرن غربی متفاوت است، معمولاً پاسخ‌هایی که متفکران مسلمان برای توجیه موارد نقیض با عقل امروزی می‌دهند از سوی اندیشمندان غربی پذیرفتنی نیست. در نظام دانایی و معرفت‌شناسی^۱ حاکم بر جهان اسلام، نصّ در کانون توجه قرار

1. Epistemology

دارد (فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ۵۰). بنابراین به عنوان مثال اندیشمند مسلمان در تبیین رفتاری که نقیض حقوق بشر امروزی است به مواردی از نصوص در میراث تاریخی اسلام استناد می‌کند. در مقابل چون در نظام معرفت‌شناسی اندیشمند غربی نصّ جایگاهی ندارد (زیرا که به قدسی و لازم‌الإنباع بودن آن معتقد نیست)، پاسخ‌های داده شده را نمی‌پذیرد و خواهان ارائه پاسخ‌ها در یک چارچوب مستقل و مورد قبول طرفین می‌شود. معمولاً این چارچوب در نظام معرفت‌شناسی امروز، عقل خود بنیاد است، یعنی پاسخ‌ها باید به گونه‌ای عقلایی بوده و انسان امروزی را مجاب کند. بدین سان میراث اسلامی که در تاریخ خود بسیاری موارد نقیض و مغایر با یافته‌های امروزی داشت دچار یک چالش بزرگ و بی‌پاسخ شد. به این معنی که اگر تعالیم فوق درست هستند چرا در میراث اسلامی خلاف آن‌ها وجود دارد، و اگر دین اسلام دین کامل و خاتم ادیان است چرا موارد به این مهمی را از قلم انداخته و ... این گونه بود که بعضی از اندیشمندان مسلمان دچار گسست میان عقیده و عمل شدند (فیرحی، دین و دولت در عصر مدرن، ۱۰/۱).

از جمله عرصه‌هایی که مبانی آن از سوی پرسش‌گران غربی به چالش کشیده شد، مبحث جهاد ابتدایی به منظور دعوت غیر مسلمانان به دین اسلام است. در این نوع دعوت که با اهرم زور و اجبار صورت می‌گیرد، مردم دیگر کشورها که در منابع سنتی با عنوان دار الکفر مطرح شده‌اند، از سوی دولت اسلامی به دین اسلام دعوت می‌شوند، و در فرض عدم پذیرش دعوت از سوی غیر مسلمانان، جهاد با ایشان تا زمانی که یا کشته شوند و یا تسلیم شوند و اسلام آورند ادامه می‌یابد. در این میان غیر مسلمانان اهل کتاب از این مزیت برخوردارند که با پرداختن جزیه جان خود را بخرند و بر دین خود باقی باشند (صالحی نجف آبادی، ۴۷-۴۶).

اما پس از واکاوی نظریه‌ها و مباحث فرائظری احکام روابط خارجی اسلامی می‌توان ادعا کرد که چهره جنگ طلب و خشونت ورزی که منابع سنتی و میراث دوره میانه از اسلام به نمایش گذاشته‌اند، برخلاف روح کلی حاکم بر قرآن و سنت معتبر پیامبر (ص) است. در قرآن و سنت نبوی دعوت به اسلام تنها از راه گفتار و در بستر مفاهمه است، و اساساً اسلام آوردن از روی اجبار پذیرفته نیست. همچنین قرآن و سنت نبوی اصالت را به صلح داده و جنگ فقط بصورت دفاعی و زمانی که مسلمانان مورد تهاجم و یورش عینی دشمنان قرار گرفته باشند، مشروع است. بنابراین علل این انتساب را باید در محدودیت‌های عصری پیش روی فهم مفسران و یا جعل‌های ناروا در سیره نبوی جستجو کرد. بنابراین برای بررسی چرایی و چگونگی انتساب جنگ طلبی به اسلام دو عنوان کلی زیر که در پیوند با مقتضیات تاریخی دوره میانه می‌باشند، پیشنهاد می‌شوند:

۱. جعل روایات و احادیث در راستای جواز جنگ طلبی؛ بسیاری از موارد نقیض حقوق بشر و اخلاق امروزی در کتب و میراث دوره میانه اسلامی وجود دارد. در این میراث رفتارها و اعمالی به پیامبر (ص) نسبت داده شده که اصولاً از ایشان انتظار نمی‌رود، چرا که در بسیاری موارد، این اعمال بر خلاف قرآن، اخلاق و سنت معتبر ایشان است. لذا به نظر می‌رسد که باید برای یافتن علت اندارج این نوع انتساب در کتب روایی و احادیث دوره میانه کنکاش بیشتری صورت پذیرد.
۲. نسخ آیات قرآنی دلالت‌کننده بر اصالت صلح، مدارا و سازش با دشمنان و مخالفان؛ توضیح این که در میان دانشمندان علوم قرآنی این عقیده رایج است که پس از مهاجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه، و تشکیل حکومت اسلامی و قدرت یافتن مسلمانان، و واجب شدن جهاد با مشرکان بر مسلمانان، آیات متقدم مکی که دلالت بر صلح و سازش و مدارا با دشمنان می‌کردند، با نزول آیات متأخر مدنی که دستور به جهاد می‌دهند، نسخ شده و حکم آیات متأخر جاری است.

جعل روایات و احادیث در زمینه جواز جنگ طلبی

بسیاری از رفتارها و گفتارهایی که به پیامبر (ص) نسبت داده می‌شوند، در طول تاریخ و به دلایل مختلف ساخته و پرداخته شده‌اند. این دلایل می‌تواند شخصی، قومی، مذهبی، سیاسی و ... باشند. همان گونه که قبلاً اشاره شد در تمدن اسلامی و میراث حاصل از آن نصّ در کانون توجه قرار دارد، و بدین ترتیب مسلمانان جهت تطبیق رفتار و گفتار خود با تعالیم اسلامی، به نصوص به جای مانده از پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) و اجتهادات صحابه و تابعین به حسب مورد [در میان شیعیان یا اهل سنت] مراجعه می‌کنند، تا تکالیف شرعی‌شان را به بهترین وجه به جای آورند (معارف، مقاله «حدیث، جایگاه و کارکرد آن در تفسیر المیزان»، مجله پژوهش دینی، ۵۰).

باتوجه به نصّ محوری نزد مسلمانان، بسیاری از سوجدویان برای رسیدن به اهداف خود به جعل احادیث و روایات در مورد زندگانی پیامبر (ص) پرداختند، و از این رهگذر بسیاری از افتراات تاریخی به ایشان منتسب گردید. شاید بتوان گفت دلیل عمده ازدیاد و تورم احادیث جعلی در میان مسلمانان، نقلی بودن روایات است. روایات نبوی تا پیش از عصر تدوین بصورت سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یافت، و این شفاهی بودن خود به انحراف و جعل احادیث شدت بیشتری می‌بخشید. دلیل شاخصی که برای شفاهی بودن سنت پیامبر (ص) آورده‌اند، دستور منع کتابت از سوی خلیفه دوم است. عمر بن خطاب در دروان خلافت خود مانع جمع‌آوری و ضبط هرگونه حدیث و خبری از پیامبر اسلام (ص) شد (مجید معارف، مقاله «بررسی سیر تاریخی کتابت حدیث در شیعه»، مجله علوم حدیث، ۷۵؛ ابوالحسن

محمّدی، ۱۶۵). این که انگیزه خلیفه دوم برای صدور این دستور چه بوده است کاملاً مشخص نیست، ولی آن چه برای این تحقیق اهمیت دارد، این است که دستور فوق به افزون شدن جعل احادیث دامن زده، و ما امروزه با انبوهی از احادیث جعلی رو به رو هستیم.

جلوگیری از نگارش و گردآوری احادیث و اخبار نبوی بیش از یک قرن پس از رحلت پیامبر (ص)، یعنی تا آغاز دوران خلافت عباسیان ادامه پیدا کرد، احادیث زیادی در دوران عباسیان که به «عصر تدوین» معروف است ضبط و جمع آوری شد:

«در عصر تدوین که بعد از صد سال جلوگیری از نقل و کتابت حدیث و خبر شروع شده بود، شور و علاقه‌ای وافر به حفظ کلیه منقولات وجود داشت و محدثان و مورخان و اخباریان به ضوابطی که بعدها با دقت بیشتر مراعات می‌شد، کمتر پایبند بودند.» (محمدعلی جاودان، پایگاه اینترنتی محمدعلی جاودان، ۱۳۸۷).

در این دوران به سرعت کتب سیره، احادیث و تاریخ اسلام نگارش شدند. نخستین کتاب که در مورد زندگانی پیامبر (ص) به رشته تحریر درآمد، سیره ابن هشام است. این کتاب از سوی ابو محمد عبدالملک بن هشام معافری حمیری (م ۲۱۳ یا ۲۱۸) به نگارش درآمده است. سیره ابن هشام تلخیصی از سیره محمد ابن اسحاق مدنی (م ۱۵۰ یا ۱۵۳) معروف به ابن اسحاق است. هیچ نسخه‌ای از کتاب سیره ابن اسحاق امروزه در هیچ یک از کتابخانه‌های جهان باقی نیست. سیره ابن هشام بازخوانی‌ای از سیره ابن اسحاق است، ابن هشام مطالب کتاب خود را از زیاد ابن عبدالله بکائی (م ۱۸۳) نقل کرده، که وی نیز راوی و شاگرد بلا واسطه ابن اسحاق است (محمدعلی جاودان، پایگاه اینترنتی محمدعلی جاودان، ۱۳۸۷).

در سیره ابن هشام بسیاری از رفتارهایی که با قرآن و سیره معتبر پیامبر (ص) هم خوانی ندارند به شخص پیامبر (ص) منتسب شده‌اند، این انتساب خود آبخور مناسبی برای برداشت‌های خشونت ورزانه از اسلام برای مسلمانان بنیادگرا و افراطی مهیا می‌کند، و از سوی دیگر برای زیر سؤال بردن اسلام دستاویز مناسبی به پرسش گران غربی می‌دهد. برای نمونه می‌توان از جنگ صرفاً به هدف کسب غنیمت (ابن هشام، ۲۶۷)، دستور ترور افراد مخالف (ابن هشام، ۳۱۷ و ۳۲۱-۳۲۱ و ۳۸۴-۳۸۳)، دستور کشتار جمعی اسراء (ابن هشام، ۳۸۱-۳۸۰)، استفاده از روش‌هایی در جنگ که در آن بیم کشتار بیگناهان، کودکان و زنان وجود دارد (ابن هشام، ۴۶۹-۴۶۸) نام برد.

اما مشکلی که در عصر تدوین گریبان گیر راویان و محدثان شده بود، اتصال احادیث و اخبار به شخص پیامبر (ص) بود، چرا که از زمان حیات پیامبر (ص)، تا زمان تدوین کتب سنن و روایات زمانی بیش از یک قرن می‌گذشت، لذا انتساب آن‌ها به پیامبر (ص) با چالشی مهم رو به رو بود. بنابراین با ابتکار دانشمندان دوره میانه اسلامی، در اوائل دوره عباسیان علم اسناد حدیث به وجود آمد. در این علم، روات

احادیث به صورت سلسله‌وار از زمان تدوین، تا زمان زندگانی پیامبر (ص) مورد استناد واقع می‌شدند. هرچند که با پایه‌گذاری علم اسناد مشکل انتساب احادیث و روایات به شخص پیامبر (ص) تا حدودی برطرف شد، اما با این وجود هم بسیاری از احادیث جعلی و تحریف شده با سلسله اسناد معتبر وارد مجموعه‌های روایی شد (احمد صبحی منصور، الإسناد فی الحدیث، پایگاه اینترنتی اهل القرآن، ۲۰۰۶). از همان ابتداء مسلمانان به امکان جعل و تدلیس در روایات موجود اطلاع داشتند، لذا برای جدا سازی احادیث صحیح از سقیم، از طریق علم رجال و جرح و تعدیل، به بررسی شخصیت راویان احادیث پرداختند. این روش هر چند امکان نقد سند احادیث وارده را به وجود می‌آورد، اما از آنجا که فقط به کیستی و احوالات شخص راوی می‌پرداخت و به محتوای حدیث توجهی نداشت، روش کاملی نبود. وانگهی به دلیل مصونیت گروهی صحابه و تابعین عملاً امکان نقد شخصیت ایشان وجود نداشت (هارالد موتسکی، ۶).

باتوجه به مطالب بالا بسیاری از احادیث که با قرآن و سنت معتبر پیامبر (ص) در تعارض بودند، وارد مجموعه‌های روایی و حدیثی شدند. به همین منظور و با امکان بالای وجود حدیث‌های ساختگی در منابع موجود، می‌بایست در بررسی احادیث و روایت‌های تاریخی قرن اول و دوم هجری، اولویت را به تردید داد، مگر اینکه قرینه مثبتی برای تأیید وقوع آن ماجرا در قرآن، سنت معتبر پیامبر (ص) و دیگر قرائن تاریخی موجود، وجود داشته باشد:

«چنان که بارها نوشته‌ایم در پذیرفتن روایت‌های تاریخی قرن اول و دوم هجری باید تردید کرد، مگر آن جا که قرینه‌های قطعی یا اطمینان بخش آن را تأیید کند. زیرا در آن سال‌ها، مانند هر عصر، تهمت و افترا کاری رایج و جعل حدیث یا تخیل و تدلیس در متن آن وسیله‌ای مؤثر برای پیشبرد کارها بوده است.» (سید جعفر شهیدی، ۲۰۹).

البته نباید از نظر دور داشت که عدم وثوق بسیاری از کتب تاریخی و روایی به معنای بی اعتباری همه این منابع نیست، چرا که لاجرم پیامبر اسلام (ص) در مقطع تاریخی خاص پا به وجود نهاده و مدتی را در میان مردم زندگی کرده است و بی‌گمان بخشی از روایات و احادیث به ایشان منتسب هستند، اما مساله مهم این است که برای پذیرفتن این اخبار و روایات می‌بایست ضوابط سخت گیرانه‌ای رعایت گردد و لذا این احادیث نباید با قرائن تاریخی و از همه مهم‌تر با قرآن مغایرتی داشته باشند (محمدحسین طباطبایی، ۶۳).

نسخ آیات اصالت صلح و جواز جنگ طلبی

قرآن به عنوان منبع اصلی استخراج احکام شرعی نزد فقهای مسلمان به شمار می‌رود. اما در مراجعه به قرآن به برای استخراج احکام، نباید بصورت موردی و گزینشی به آیات عمل کرد، چه همین مراجعه موردی

باعث کژتابی‌ها و انحرافات فراوان در فرآیند فهم قرآن گردد که تأثیر آن از کم‌تر از جعل و تزویر در احادیث و روایات نیست. مبحث ناسخ و منسوخ نمود عینی مراجعه موردی به قرآن است.

نسخ در لغت عموماً به دو معنای (۱) از بین بردن. (۲) دوباره نوشتن و استتخا آمده است، که معنای مورد نظر و مصطلح در علم اصول فقه معنای نخست یعنی از میان برداشتن و ازاله حکم شرعی متقدم به واسطه دلیل شرعی متأخر است (ابوالحسن محمدی، ۱۱۲). نسخ به معنای نخست در میان دانشمندان علوم اسلامی کلاسیک بصورت سنتی امری بدیهی است، و عموم فقها هر چند با شدت و ضعف به آن اعتقاد دارند. یک نمونه عینی که با موضوع پژوهش نیز ارتباط مستقیم دارد، این است که از دیدگاه بسیاری از علمای متقدم اسلامی با نزول آیه «فإذا انسَلَخَ الأشْهَرُ الْحَرَمَ» (توبه: ۵) که به مسلمانان فرمان می‌دهد پس از پایان یافتن ماه‌های حرام با کفار جهاد کنند، ۱۱۴ آیه مربوط به عفو، سازش کاری و رأفت نسخ شده‌اند، و اصولاً حکم جهاد ابتدایی با کفار پس از آن جاری است، مگر این که آنان (کفار) به حکم قرآن در انتهای همان آیه سر نهند: «فَأَنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ» (زکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۲/ ۴۰-۴۱ به نقل از ابو زید، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ۲۱۶).

با این حال اگر به قرآن به عنوان متنی واحد بنگریم که در پس آن پیامی برای بهروزی انسان‌ها وجود دارد، این آیات را بصورت مجموعه‌ای می‌بینیم، که در آن اصالت با رأفت، مودت و صلح است، و حکم دوم دفاعی است در برابر کفاری که مترصد فرصتی برای حمله هستند و تمام پیمان‌ها را نیز نقض کرده‌اند. بنابراین در همه مکان‌ها و زمان‌ها رویکرد اولیه اسلام صلح جویی و رأفت است، و رویکرد ثانویه که از روی ناچاری و ناگزیری است، جهاد دفاعی می‌باشد، که خود دارای شرایطی است، و ارتباطی به ناسخ و منسوخ ندارد. با این وجود برخی اندیشمندان معتقدند که نسخی که در قرآن آمده به معنای استتخا و نوشتن دوباره است، و نه ازاله و از بین بردن آیات معارض (احمد صبحی منصور، لا ناسخ و لا منسوخ فی القرآن، پایگاه اینترنتی اهل القرآن، ۲۰۰۵).

از این گذشته در صورتی که نسخ را بپذیریم باید به تقدم و تأخر نزول آیات احاطه کامل داشته باشیم، که این موضوع به صورت سنتی در علم اسباب نزول مطرح شده است. علم اسباب نزول به شرح و چگونگی نزول آیات بر پیامبر (ص) می‌پردازد، که آن هم به دلیل نقلی و شفاهی بودن تا پیش از عصر تدوین، به آفت تحریف و جعل مبتلا است. بنابراین نمی‌توان به صورت یقین آور به آن استناد کرد و آیه‌ای را به واسطه آیه دیگر ازاله کرد، چرا که نمی‌توان به قطع گفت که کدام آیه متأخر بر دیگری است. در کنار مشخص نبودن تقدم و تأخر نزول آیات قرآن، جعل و انحرافات روا شده در شأن نزول آیات، انحراف تفاسیر و کج فهمی‌های ناشی از آن را بیشتر کرده است:

«بخشی از احادیث ساختگی، حدیث‌هایی است که به عنوان شأن نزول برای برخی از آیات قرآن نقل شده و تفسیر آیات را به این شأن نزول‌ها مربوط ساخته است. البته بسیاری از شأن نزول‌های آیات قرآن معتبر و قابل اعتماد بوده و در فهم معانی آیات مؤثر است. ولی باید دانست که در میان شأن نزول‌ها گاهی نمونه‌هایی یافت می‌شود که ساختگی و عاری از حقیقت است و گاهی تفسیر آیه‌ای به گونه‌ای به شأن نزول ساختگی مربوط شده که مدلول آیه را از مسیر صحیح خود منحرف کرده و معنایی را به خواننده القاء می‌کند که برخلاف واقع و گاهی نیز مستلزم نفی عقیده‌ای از عقائد اسلامی است.» (صالحی نجف آبادی، ۴۳).

گروهی از اندیشمندان معاصر رویکردی حداقلی نسبت به نسخ دارند، به این معنی که دیدگاه سنتی درباره نسخ را پذیرفته‌اند ولی تا جای ممکن از شمول آن کاسته‌اند. سید مرتضی عسکری معتقد است نسخ در معنای قرآنی به معنای ازاله حکم است، ولی این ازاله حکم مربوط به وحی غیر قرآنی به پیامبر (ص) است، که با وحی غیر قرآنی متأخر نسخ شده، و در نهایت هیچ کدام از آن‌ها در قرآن نمی‌آید و فقط به آن‌ها اشارت می‌رود (نیکو دیالمه، ۵۸) از سویی دیگر آیت الله خویی نیز در کتاب البیان فی تفسیر القرآن پس از بررسی ۳۶ آیه که در مورد آن‌ها توسط علمای علوم قرآنی ادعای نسخ صورت گرفته، نهایتاً تنها به یک مورد آیه منسوخ در قرآن اشاره می‌کند که آن هم آیه نجوا (مجادله ۱۲) است (خویی، ۵۲۳-۳۸۳).

لذا از دید این دو محقق آیات مربوط به اصالت صلح و دستور مدارا و سازش با دشمنان و مخالفان، نسخ نگردیده و حکمشان هنوز پا برجا است. بنابراین در مجموع می‌توان گفت رویه‌ای واحد و نظری قطعی در مورد نسخ در قرآن وجود ندارد، و حتی در صورت پذیرش آن نیز به دلیل مشخص نبودن قطعی ترتیب نزول آیات، عملاً امکان جداسازی آیات ناسخ از منسوخ وجود ندارد. به همین دلیل نمی‌توان حداقل در خصوص آیات مربوط به جنگ و صلح و همچنین آیات مربوط به روابط خارجی مسلمانان ادعای نسخ را پذیرفت.

برای فهم این موضوع که در اسلام اصالت با صلح است و یا اصالت با جنگ، باید به بررسی نصوص اسلامی اعم از قرآن و سنت پردازیم. همانطور که آمد، روش انتخابی برای اثبات فرضیه اصالت صلح در اسلام، واکاوی انتقادی مبانی نظری و فرانظری احکام سیاست خارجی و روابط بین‌المللی اسلامی در دوره میانه است. پس از بازبینی و نقد میراث تفسیری گذشته، برای یافتن اصول سیاسی و روابط خارجی اسلامی نیاز است که به منابع اصیل و دارای اعتبار مراجعه کرد. طبق این روش قرآن در کانون بررسی‌های تاریخی قرار می‌گیرد، و تلاش می‌شود که درستی یا نادرستی رویدادهای تاریخی منتسب به پیامبر (ص) با توجه به معیار قرآن سنجیده شوند. و این رویکرد به دلیل اعتبار تاریخی بالای متن قرآن و دوری آن از

انحراف است، که همه مسلمانان به قطعی الصدور بودن متن آن اتفاق نظر دارند. و دیگر این که متن قرآن از سوی پیامبر (ص) ابلاغ شده و بر اساس سیره عقلا، خود ایشان نیز مسلماً به مفاد آن پایبند بوده، و از آن تخطی ننموده است. در درجه بعدی پس از قرآن، سنت معتبر پیامبر (ص) که از صافی مطابقت یا عدم مغایرت با قرآن گذشته و با دیگر قرائن تاریخی نیز سازگار باشد، به عنوان منبع بررسی اثبات اصالت صلح در اسلام بهره گرفته می‌شود.

نکته مهمی که باید به آن اشاره کرد این است که شاید این شبهه پدید آید که تفاسیری حاصل از این روش خود نیز به مشکل محدودیت‌های تاریخی و فرهنگی دچار هستند، چرا که این اجتهاد تازه از منظر معارف عصر حاضر بیرون آمده و چه بسا از مراد واقعی شارع به دور باشند. در پاسخ باید گفت اجتهاد حاضر که با علم به محدودیت‌های نظری و فرانظری صورت می‌گیرد، در زمینه بازیابی و خود انتقادی توانایی بهتری نسبت به روش‌های سنتی داشته و البته ادعایی به قطعیت و درستی تام ندارد و تنها کوششی با رعایت موازین علمی معتبر برای یافتن احکام روابط خارجی اسلام است.

قرآن و اصالت صلح

قرآن بر دعوت کلامی پیامبر (ص) دلالت می‌کنند (نحل: ۱۲۵) دعوت پیامبر (ص) با روش‌های مفاهمه‌ای و کلامی بوده و در فرایند دعوت از هیچ گونه فشار و جبری استفاده نشده است. در دعوت پیامبر (ص) حتی توهین و سخره‌ای نسبت به آیین و سنت‌های جاهلی وجود نداشته و این دعوت با رعایت و احترام کامل به اعتقادات طرف مقابل انجام می‌شد و پیامبر (ص) در جریان دعوت خود از ناسزاگویی به بتان و معبودهای مشرکان خودداری می‌کرد (انعام: ۱۰۸).

در قرآن پیامبر (ص) اسلام ملزم به دعوت در چارچوب‌های صلح طلبانه است، و تنها باید از طریق کلامی و مفاهمه‌ای مردم را به دین اسلام دعوت کند، و مخاطبان می‌توانند با روش گفتگو و مفاهمه، بهترین گفته‌ها را بپذیرند (زمر: ۱۸-۱۷) در قرآن هرگز صحبتی از الزام و جبر انسان‌ها برای پذیرفتن عقیده‌ای وجود ندارد، و اساساً در اسلام ایمان از راه زور و اجبار باطل است (بقره: ۲۵۶) همچنین خداوند در قرآن پیامبر (ص) و مؤمنان را به مدارا کردن و خوش رفتاری با دشمنان توصیه کرده است (فصلت: ۳۴، فرقان: ۶۳، قصص: ۵۵).

اما بی‌گمان هر دعوت و دگرگونی فکری در طول تاریخ بشر در آغاز راه مخالفانی دارد، و این مخالفان بسته به خطری که این تحول نو برای آنان دارد، به تمهیداتی برای مهار آن خطر دست می‌زنند. در برابر اسلام نیز گروه‌ها و طبقاتی بودند که دعوت اسلام با منافع آن‌ها در تعارض بود و با گسترش اسلام

موجودیت برخی از این گروه‌ها و طبقات به خطر می‌افتاد. برای همین منظور آنان نیز دشمنی با این تحول نوپا را آغاز کردند و به موازات ریشه دار شدن این جنبش، پاسخ‌ها نیز شدت بیشتری می‌یافت. این مقابله از تمسخر، ناسزا، تحریم، شکنجه و آزار شروع شد، و هنگامی که مخالفان از اثر بخشی این روش‌ها ناامید شدند، کمر به حذف و نابودی اسلام و پیامبر (ص) بستند. در ادبیات قرآن روشن است که تنها پس از آغاز تهدیدات عینی و قابل لمس از سوی دشمنان بود که پیامبر (ص) اقدام به جنگ دفاعی نمود و با بررسی روح کلی حاکم بر آیات قرآن می‌توان رویکرد صلح آمیز اسلام را در روابط خارجی به خوبی دریافت (کرن آرمسترانگ، ۱۸۴-۱۸۳).

آیات دالّ بر جهاد، آیات گوناگونی هستند که در شرایط متفاوتی نازل شده‌اند. برخی از این آیات، ضمن اعلام وجوب جهاد علیه دشمنان، به بیان شرایط و قیود وجوب آن پرداخته‌اند. دسته دیگر از آیات نیز بصورت مطلق و بی هیچ قید و شرطی، دستور جهاد با کفار را می‌دهند. در زیر نخست آیات مقیده جهاد که وجوب جهاد را مشروط به شرایط خاصی کرده‌اند، آورده می‌شوند، سپس آیات مطلقه امر به جهاد خواهند آمد، سپس به بررسی و تجزیه و تحلیل آن‌ها خواهیم پرداخت:

آیات مقیده وجوب جهاد

۱. «و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا إن الله لا یحب المعتدین» (بقره: ۱۹۰).
۲. «واقتلوهم حیث ثقتموهم و اخرجوهم من حیث اخرجوکم والفتنة اشدّ من القتل و لا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتی یقاتلونکم فیه فان قاتلوکم فاقتلوهم کذلک جزاء الکافرین» (بقره: ۱۹۱).
۳. «و قاتلوهم حتی لا ٔتکون فتنة و یكون الدین لله فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین.» (بقره: ۱۹۳).
۴. «اذن للذین یقاتلون بأنهم ظلموا و إن الله علی نصرهم القدیر، الذین اخرجوا من دیارهم بغير حقّ إلا أن یقولوا ربنا الله و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد ینذکر فیها اسم الله کثیراً و لینصرنّ الله من ینصره إن الله لقویّ عزیز» (حج ۴۰-۳۹).
۵. «الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و اتقوا الله و اعلموا أن الله مع المتقین» (بقره: ۱۹۴).
۶. «إلا الذین یصلون إلی قوم بینکم و بینهم میثاق أوجاءکم حصرت صدورهم أن یقاتلوکم أو یقاتلوا قومهم و لو شاء الله لسلطهم علیکم فلقاتلوکم فان اعتزلوکم فلم یقاتلونکم و ألقوا إلیکم السّلم فما جعل الله لکم علیهم سبیلاً، ستجدون ءاخیرین یریدون أن یأمّنوکم و یأمّنوا قومهم کل ماردّوا إلی الفتنة أُرکسوا فیهما

فإن لم يعزلكم ويلقوا اليكم السلم و يكفوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقتهموهم و اولئكم جعلنا لكم عليهم سلطاناً مبيناً» (نساء: ۹۱-۹۰)

اهم قیود وارده در این آیات

۱. جهاد فقط با کسانی که جنگ را با مسلمانان آغاز می کنند، واجب است، بنابراین جهاد صرفاً جنبه دفاعی دارد.
۲. دوری از اعتداء و تجاوز در جنگ، از جمله کشتن زنان و کودکان و قتل عام اسرا و نابودی محیط زیست (صالحی نجف آبادی، ۲۱).
۳. جهاد فقط با کسانی که مسلمانان را در مضیقه قرار دادند و ایشان را از خانه و کاشانه شان بیرون راندند.
۴. جنگ تا زمانی ادامه می یابد که یا کفار کامل شکست خورده باشند و دیگر فتنه ای در میان نباشد. و یا کفار از تعدی و ظلم خود دست بردارند [و به صلح روی آورند]. (صالحی نجف آبادی، ۲۶).
۵. جهاد دفاعی از سوی کسانی که مورد تجاوز نظامی قرار گرفته اند و مظلوم واقع شده اند، امری ضروری برای اجتماع و تاریخ است، چرا که در غیر این صورت در مناسک مذهبی و عبادت مردم در عبادتگاه ها خلل ایجاد می شد، و همچنین امر خرید و فروش و تجارت نیز از بین می رفت.
۶. لزوم حفظ تناسب میان تجاوز و دفاع، به این معنی که دفاع نظامی فقط باید در برابر حمله نظامی باشد. اگر حمله تبلیغاتی و فرهنگی باشد، دفاع نیز باید تبلیغاتی و فرهنگی باشد: «دفاع باید متناسب با خطر تجاوز باشد. یعنی: باید دفاع به اندازه ای باشد که دفع تجاوز آن را می خواهد؛ شخص مورد حمله نمی تواند در مقام دفاع هرکاری که می خواهد بکند و با هر وسیله ای که مناسب می داند در مقام مقاومت برآید.» (خلیل قبله ای خویی، ۶۶).
۷. جنگ با کفار صلح طلب در هر شرایطی ممنوع است، چرا که خداوند چنین اجازه ای را به مسلمانان نداده است: «فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً».
۸. به نظر می رسد آیه فوق [نسا ۹۰] شامل کفاری که آغاز کننده جنگ بوده اند و در حین جنگ به صلح تمایل نشان داده اند نیز می شود. بنابراین در هر مرحله از جنگ که کفار از تجاوز دست کشیدند، مسلمانان باید به صلح تن در دهند.

آیات مطلقه دلالت کننده بر جهاد

۱. «كتب عليكم القتال و هو كره لكم و عسى أن تکرهوا شيئاً و هو خير لكم و عسى أن تحبوا شيئاً و هو

- شَرَّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶).
۲. «فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة و من يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً» (نساء: ۷۴).
۳. «الذين امنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً» (نساء: ۷۶).
۴. «إذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وءاتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم.» (توبه: ۵).
۵. «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله و لا باليوم الآخر و لا يحرمون ما حرم الله و رسوله و لا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون» (توبه: ۲۹).
۶. «يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (توبه: ۱۲۳).
۷. «إذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثختموهم فشدوا الوثاق فإما مئاً وإما فداء...» (محمد: ۴).

فهم ظاهری آیات

- در صورتی که این آیات بدون توجه به آیات مقیده دلالت کننده بر جهاد و همچنین آیات دستور دهنده به مدارا و سازش با کفار و دشمنان که پیش از این آمدند، دیده شوند، نتایج ذیل حاصل می‌شود:
۱. جهاد ابتدایی واجب است، هر چند برای مسلمانان ناخوشایند و سخت است.
 ۲. جهاد ابتدایی باید با مشرکانی که دنیا را به آخرت فروخته‌اند، انجام پذیرد.
 ۳. با مشرکان [غیر اهل کتاب] باید جنگید تا زمانی که به دین اسلام ایمان بیاورند و نماز به پا دارند و زکات بپردازند.
 ۴. با اهل کتاب نیز باید جهاد ابتدایی انجام داد، تا زمانی که خاضعانه جزیه بپردازند.
 ۵. در آغاز با مشرکان نزدیک تر [از لحاظ مکانی] جهاد ابتدایی باید انجام داد، تا دیگر کفار به قدرت مسلمانان پی ببرند.

تجزیه و تحلیل آیات دلالت کننده بر جهاد

برای این که هدف و رسالت قرآن به خوبی فهم شود، در درجه اول نیاز است که به قرآن به عنوان متنی واحد بنگریم، که در پس آن پیامی نهفته است. این پیام فهم نمی‌شود، مگر این که فرض بگیریم که همه

اجزای قرآن در ارتباط با یکدیگر معنا می‌یابند، و نگاه یکسویه و مطلق بینی باعث می‌شود که ذهن مخاطب پیام، از مسیر اصلی خارج شود و به کژراهه برود. خود قرآن نیز با مخاطب قرار دادن بنی اسرائیل، این گونه گوش زد می‌کند، که دلیل کجروی آن‌ها، ایمان به بعض آیات تورات و کفران ببعض دیگر آیات آن است (بقره: ۸۵).

علمای معرفت‌شناسی نوین نیز به اهمیت نگاه واحد به متون [اعم از وحیانی و غیر وحیانی] پی برده و به آن تأکید می‌کنند: «تنها کسی می‌تواند متنی را تفسیر کند که برای متن «وحدت» قائل باشد و چنین بیندیشد که علاوه بر معانی هر واژه و هر جمله، متن به عنوان یک «واحد» یک معنای «واحد» افاده می‌کند. به تعبیر دیگر، غیر از یک «معنای واحد» چیزی قابل فهمیده شدن نیست.» (محمد مجتهد شبستری، ۲۸).

به این ترتیب برای فهم هر متن، باید به تمام اجزای آن متن و ارتباطی که میان این اجزا است، توجه کرد، تا نتیجه مطلوب از متن حاصل شود. در قرآن مفاهیم متعددی بصورت فشرده بیان شده است، بسیاری از این مفاهیم در نگاه نخست با هم تعارض دارند. دانشمندان علوم قرآنی کلاسیک برای فائق آمدن بر این مشکله، از دریچه مبحث ناسخ و منسوخ که در گذشته بحث آن رفت، به قضیه نگاه کرده‌اند. ایرادات این نوع روش‌شناسی به نحو مختصر بیان شد و عدم کارایی آن نمایان گردید. لذا به نظر می‌رسد برای فهم آیات قرآن به تبعیت از خود قرآن، و نیز روش‌شناسی و معرفت‌شناسی نوین، می‌بایست به آن به صورت واحد نگریست، و تا جایی که ممکن است، از نگاه گزینشی پرهیز کرد.

در فقه نیز مواردی که دو موضوع یا دو حکم با هم تعارض پیدا می‌کنند، باید تا جایی که ممکن است به جمع میان دو حکم مبادرت کرد، و از بی اثر کردن یکی از آن دو پرهیز کرد: «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح». (جعفری لنگرودی، ۷۷۸) افزون بر این روش، راه حل کاربردی دیگری که اصولیون برای حل تعارض میان مطلق و مقید پیشنهاد داده‌اند، حمل مطلق بر مقید است (ابوالحسن محمدی، ۱۳۳) و این قول در میان علمای اصولی مشهور و بلکه بر آن ادعای اجماع شده است، یعنی تقریباً خلاف آن نظری داده نشده، و به دلیل موافقت با عقل، نظریه‌ای مسلط است (علی محمدی، ۳۱۶-۳۱۵).

بنابراین باید آیات مطلقه دالّ بر جهاد را بر آیات مقیده دلالت‌کننده بر جهاد حمل کرد. در آیات مقیده شرط وجوب جهاد با دشمنان، شروع تجاوز و حمله از سوی کفار است. یعنی وقتی کفار و دشمنان به کیان اسلامی حمله ور شدند، مسلمانان اجازه دفاع متقابل دارند، و این بدین مفهوم است که جهاد صرفاً دفاعی است. البته مسلمانان نیز به استناد آیات مقیده، هنگام دفاع اجازه تعدی و تجاوز کشتار بیگناهان را ندارند، و صرفاً باید به مجازات کسانی بپردازند که به تجاوز مبادرت کرده‌اند، همچنین مسلمانان در امر دفاع،

ملزم به رعایت تناسب میان تجاوز و پاسخ آن هستند (بقره: ۱۹۴-۱۹۰).

نتیجه بحث بالا این می‌شود که طبق روح کلی حاکم بر قرآن، در اسلام اصالت با صلح است و نه جنگ. بنابراین تمامی تفاسیری که بر مبنای نگاه موردی به قرآن داده شده‌اند، و جهان را به دو نیمه دار الاسلام و دار الکفر تقسیم کرده‌اند، نادرست و در اثر پیش فرض‌های تاریخی و فرهنگی هستند. در تفاسیر سنتی اصولاً دولت‌های غیر اسلامی به رسمیت شناخته نمی‌شوند، و به همین دلیل اندیشه صلح و زندگی مسالمت آمیز دولت‌های هم طراز در کنار هم معنی پیدا نمی‌کند. در این تفاسیر تنها وظیفه دولت اسلامی در حوزه سیاست خارجی نسبت به سایر دولت‌های غیر اسلامی، جهاد ابتدایی برای دعوت آن‌ها به دین اسلام است و صلح جایی ندارد. در حالی که خود قرآن همواره و پیش از هر راه حلی به اولویت صلح تأکید دارد، و پیامبر (ص) را در قرآن ملزم نموده که همواره در امورات سیاسی جانب صلح را نگه دارد:

«وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم.» (انفال: ۶۱).

در قرآن اصالت به صلح داده می‌شود، و طبق روح کلی حاکم بر آیات قرآن، می‌توان دولت‌های غیر مسلمان را به رسمیت شناخت، و با ایشان مراودات و مناسبات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ... برقرار نمود:

«سید مصطفی خمینی (۱۳۹۷ ق) آیه سلم را نه تنها دلیل بر اصالت صلح در جامعه اسلامی می‌داند، بلکه همچنین دلیلی شرعی برای برقراری روابط سیاسی بین دولت اسلامی و دیگران دانسته است که به معنای پذیرش موجودیت دولت‌های غیر اسلامی است.» (فیرحی، دین و دولت در عصر مدرن، ۲/ ۲۴۷).

سنت پیامبر (ص) و اصالت صلح

۱. مهم‌ترین سند در سنت نبوی، برای اثبات صلح طلب بودن پیامبر (ص) و دین اسلام، منشور مدینه است. پیامبر (ص) در آغاز ورود به مدینه مبادرت به تدوین منشوری برای برقراری رابطه صلح آمیز میان مسلمانان و غیر مسلمانان نمودند. طرف‌های این منشور از یک سو مسلمانان شامل مهاجرین قریش و انصار (اوس و خسر) و از سوی دیگر غیر مسلمانان که شامل اعراب مشرک و اهل کتاب (یهودیان مدینه) می‌شدند. طبق این منشور برای هر سه دسته (مسلمانان، کفار و اهل کتاب) حقوق مساوی با هم در سایه صلح و زندگی مسالمت آمیز پیش بینی شده بود (فیرحی، تاریخ تحول دولت در اسلام، ۱۲۷).

افزون بر احترام به حقوق دیگر مردمان و شناسایی موجودیت آن‌ها توسط پیامبر (ص)، ایشان در این منشور اصالت را به صلح داده‌اند و به پرهیز از جنگ تأکید نموده‌اند، در بند چهل و پنجم این منشور چنین آمده است:

«هرگاه هم پیمانان مؤمنان به صلحی فراخوانده شوند که مؤمنان در آن شرکت جسته‌اند، باید در آن

شرکت جویند؛ و هرگاه هم پیمانان مؤمنان، ایشان را به صلحی فراخوانند، بر مؤمنان است که بدان تن دردهند، مگر صلح و آشتی با کسی که با دین در پیکار است.» (به نقل از داود فیرحی، تاریخ تحول دولت در اسلام، ۱۲۰).

۲. همچنین مورد تاریخی دیگر در سنت پیامبر (ص) که بر صلح طلبی ایشان تأکید دارد، ماجرای صلح حدیبیه است. در سال ششم هجرت و پس از تهاجم‌هایی که قریش بر علیه ایشان ترتیب دادند، پیامبر (ص) به همراه انبوهی از یارانشان به قصد انجام عمره به سوی مکه عازم شدند. قریشیان که از نیت پیامبر (ص) بیم داشتند، و فکر می‌کردند، قصد پیامبر (ص) تصرف مکه است، مانع ورود ایشان برای ادای مناسک حج شدند. پس از مراجعات مکرر رایزن‌های قریش به نزد پیامبر (ص)، نهایتاً پیامبر (ص) ایشان را مجاب به این موضوع کردند، که نیت مسلمانان ادای مناسک عمره است و نه فتح مکه، ولی باز به درخواست قریش، پیامبر (ص) از زیارت آن سال منصرف شد، و حج را به سال دیگر موکول کرد، تا خواسته‌های قریشیان برآورده شود. همه این موارد با وجود برتری نیروی نظامی پیامبر (ص) بر قریش بود و در صورتی که اراده می‌کرد، امکان فتح مکه برای وی و یارانش فراهم بود (جعفر سبحانی، ۶۷۷-۶۷۶).

۳. در سنت پیامبر (ص) همواره تمامی تدابیر برای پرهیز از بروز جنگ اتخاذ می‌شد، و هنگامی که از سر ناچاری به جنگ مبادرت می‌نمود، تمامی اصول انسانی را مراعات و از اعتداء خودداری می‌کرد. نمونه آن فتح مکه (سال ۸ هجری قمری) و رفتار انسانی و بشر دوستانه ایشان با شکست خوردگان جنگ است. پیامبر (ص) پس از این که قریش پیمان صلح حدیبیه را نقض کردند، به عزم فتح مکه راهی شد. در این فتح ایشان فرمان عفو عمومی برای اهل مکه صادر کردند، این عفو برای کسانی که بیست سال از عمر پیامبر (ص) را به مخالفت و جنگ با ایشان سپری، و عزیزترین یاران و وابستگان پیامبر (ص) را کشته بودند، صادر گردید (رسولی محلاتی، ۵۵۷-۴۴۶).

بنابراین سنت پیامبر (ص) تأکید بر اولویت صلح دارد، و جنگ‌های ابتدایی‌ای که در منابع تاریخی - تجربی به ایشان منتسب شده‌اند، صحت تاریخی ندارند، چرا که با روح کلی حاکم بر قرآن و نیز سنت معتبر ایشان منافات دارند. داستان‌ها و روایت‌هایی که جنگ طلبی را به پیامبر (ص) نسبت داده‌اند، به دلیل شرایط و اقتضائات سیاسی، اجتماعی، قومی و ... پدیدار شده‌اند که برخی از این تفسیرها بصورت ناخودآگاه و برخی دیگر (مانند جعل و تدلیس در احادیث) بصورت آگاهانه از سوی مفسران و راویان عنوان شده‌اند.

نتیجه‌گیری

برای جمع بندی بحث باید گفت در برابر چالش‌های مدرن که تمدن غرب پیش روی تمدن اسلامی

می‌گذارد، پاسخ‌های با روش‌شناسی و معرفت‌شناسی سنتی بسنده نمی‌کند و برای پاسخ‌گویی به مسائل نوین نیاز به اجتهادی فراگیر در همه زمینه‌های مورد چالش است. در همین راستا در پژوهش حاضر برای پاسخ‌گویی به بحران‌های معرفتی از روش‌های نظری و فرانظری جدید برای فهم چگونگی تکوین احکام روابط خارجی اسلامی بهره گرفته شد و نمایان گردید که احکام موجود بیشتر زاییده نیازمندی‌های زمانی و مکانی بوده‌اند و بنا به شرایط در کنش میان متون مقدس و ذهن مفسران پدیدار شده‌اند و مفسران با وجود این محدودیت‌ها و با ناآگاهی از مبادی فرانظری مبادرت به صدور حکم نموده و آن را به اسلام نسبت داده‌اند. این در حالی است که با روش‌شناسی و نظام معرفت‌شناختی نوین این امکان وجود دارد که پیرایه‌های تاریخی و فرهنگی که در قالب تفسیر سنتی نمود یافته‌اند، زدوده شده و بر پایه بر اقتضائات معاصر و با آگاهی به اصول معرفتی درجه اول و درجه دوم به اجتهاد و صدور احکام پرداخت، که می‌توان موارد زیر را به عنوان نتیجه کاربردی با بهره‌گیری از این نظام معرفتی یاد کرد:

۱. روشن گردید که میان روح و ذات اسلام و جنگ طلبی و خشونت رابطه معنا دارای وجود ندارد، و در اسلام اصالت با صلح است و نه جنگ.

۲. همچنین نمایان گردید که جنگ‌هایی که پیامبر (ص) انجام داده همگی دفاعی بوده‌اند، یعنی نخست حمله از سوی دشمنان و مخالفان، علیه پیامبر (ص) و مسلمانان صورت می‌پذیرفته، و متقابلاً پیامبر (ص) و یارانشان، با رعایت تناسب مبادرت به دفاع می‌نموده‌اند.

۳. نتیجه کاربردی دیگری که می‌توان از این پژوهش گرفت این است، که با تکیه بر اصالت صلح در دین اسلام، تمامی دولت‌ها و کشورهای جهان هم رتبه و هم طراز هستند، و اندیشه سنتی غالب در جهان اسلام [عمدتاً میان اهل سنت و جماعت]، که در آن کشورهای جهان به دو حوزه عمومی دارالاسلام و درالکفر تقسیم شده و بر این اساس تنها دولت اسلامی را به رسمیت می‌شناسند، و دولت‌های غیر اسلامی را غیر محترم قلمداد می‌کنند، اعتباری ندارد. بنابراین بر پایه اصالت صلح می‌توان با دیگر کشورها و دولت‌های غیر اسلامی مراودات و روابط حسنه سیاسی، تجاری، فرهنگی و ... برقرار کرد، و دولت‌های آن‌ها را شناسایی کرد.

۴. اصالت صلح در روابط خارجی اسلام برخاسته از مبانی تئوریک دین اسلام و برگرفته از کتاب و سنت نبوی است و نه سیاستی مصلحت‌ورزانه و عمل‌گرایانه که از موضع ضعف در برخورد با تمدن‌های قوی‌تر و نیرومندتر از دولت اسلامی اتخاذ شده باشد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: انتشارات پیری، ۱۳۸۷.
- ابن هشام، عبدالملک بن هشام، *سیرت رسول الله (ص)*، ترجمه رفیع الدین اسحاق ابن محمد همدانی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.
- آبوزید، نصر حامد، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
- آرمسترانگ، کرن، *خداشناسی از ابراهیم تا کنون (دین یهود، مسیحیت و اسلام)*، ترجمه: محسن سپهر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۰.
- باقری، حمید، و مجید معارف، «کارکردهای نقد متنی احادیث نزد محدثان متقدم امامی»، *مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال چهل و پنجم، شماره یکم، بهار و تابستان، ۱۳۹۱.
- بشیری، حسین، *عقل در سیاست*، تهران: نگاه معاصر، چاپ چهارم، ۱۳۸۶.
- جاویدان، محمدعلی، *ابن هشام و سیره او*، پایگاه اینترنتی محمد علی جاویدان، تاریخ انتشار: ۱۳۸۷/۴/۱۳.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۳.
- چرنوف، فرد، *نظریه و زیرنظریه در روابط بین الملل*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.
- خویی، ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید جعفر حسینی، قم: دار الثقلین، ۱۳۸۳.
- دیالمه، نیکو، «بررسی چند دیدگاه درباره نسخ»، *بینات*، سال هفتم، شماره ۲۷، پاییز ۱۳۷۹.
- رسولی محلاتی، سیدهاشم، *زندگانی پیامبر (ص)*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
- سبحانی، جعفر، *فروع ابدیت*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- سیف زاده، سیدحسین، *مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست*، تهران: نشر میزان، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
- شهیدی، سیدجعفر، *تاریخ تحلیلی اسلام*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۰.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، «شان نزول‌های مجعول زمینه ساز تفسیرهای ناروا از قرآن»، *کیهان اندیشه*، ۱۳۷۱، شماره ۴۲.
- _____، *جهاد در اسلام*، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
- صبحی منصور، أحمد، *الإسناد فی الحدیث*، نسخه الکترونیکی مندرج در سایت اهل القرآن، ۲۰۰۶.
- _____، *القرآن الکریم و کفی مصدر للتشريع*، نسخه الکترونیکی مندرج در سایت اهل القرآن، ژانویه ۲۰۰۵.
- _____، *لا ناسخ ولا منسوخ فی القرآن*، نسخه الکترونیکی مندرج در سایت اهل القرآن، فوریه ۲۰۰۵.
- طباطبایی، محمدحسین، *قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵.

۲۸	رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث	شماره ۱۰۰
	فیرحی، داود، <i>تاریخ تحول دولت در اسلام</i> ، قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۹۱.	
	_____، <i>دین و دولت در عصر مدرن</i> ، جلد ۱، تهران: رخ داد نو، ۱۳۸۹.	
	_____، <i>دین و دولت در عصر مدرن</i> ، جلد ۲، تهران: رخ داد نو، ۱۳۹۰.	
	_____، <i>قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام</i> ، تهران: نشر نی، ۱۳۹۱.	
	قبله‌ای خوبی، خلیل، <i>قواعد فقه (بخش جزا)</i> ، تهران: سمت، ۱۳۸۵.	
	کوهن، تامس، <i>ساختار انقلاب‌های علمی</i> ، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۱.	
	لمبتون، آن. کی. اس، <i>دولت و حکومت در اسلام</i> ، ترجمه و تحقیق: سید عباس صالحی، محمد مهدی فقیهی، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۰.	
	مجتهد شبستری، محمد، <i>هرمنوتیک، کتاب و سنت</i> ، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.	
	محمدی، ابوالحسن، <i>مبانی استنباط حقوق اسلامی</i> ، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.	
	محمدی، علی، <i>شرح اصول استنباط</i> ، جلد ۱، قم: دار الفکر، بی‌تا.	
	مشیرزاده، حمیرا، «سازه‌انگاری به عنوان فرانظریه روابط بین الملل»، <i>مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی</i> ، شماره ۶۵، پاییز ۱۳۸۳.	
	معارف، مجید، «بررسی سیر تاریخی کتابت حدیث در شیعه»، <i>مجله علوم حدیث</i> ، سال دهم، شماره سوم و چهارم، زمستان ۱۳۸۴.	
	_____، «حدیث، جایگاه و کارکرد آن در تفسیر المیزان»، <i>مجله پژوهش دینی</i> ، شماره یازدهم، آبان ۱۳۸۴.	
	موتسکی، هارلد، «حدیث پژوهی در غرب»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، <i>مجله علوم حدیث</i> ، سال دهم، شماره سوم و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.	
	وبر، ماکس، <i>دین، قدرت، جامعه</i> ، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس، چاپ چهارم، ۱۳۸۹.	

New Approaches to
Quran and Hadith Studies

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & summer 2018

DOI: 10.22067/naqhs.v50i1.43805



رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۲۹-۴۶

بررسی بلاغت دعای دو پیامبر (زکریا و نوح) در قرآن*

حسن اعظمی خویرد^۱

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فردوسی مشهد

Email: hasan.azami1364@gmail.com

مرتضی چراغچی

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد

Email: bashi1362@gmail.com

هانیه ژرفی

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد

Email: hanieh.jarfi@yahoo.com

چکیده

موضوع پژوهش حاضر، بررسی وجوه بلاغی برخی ادعیه حضرت زکریا و حضرت نوح است که به طور خاص در آغاز یا میانه آن، لفظ "رب" و مشتقات آن به کار رفته است. هدف کلی پژوهش، نشان دادن نقش اسلوب دعا، در شناخت بلاغت قرآن و دامنه تأثیر آن بر مخاطبان و افکندن طرحی نو در تحلیل وجوه بلاغی متون مقدس ادبی طرحی نو است. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی و از مهمترین دستاوردهای آن عبارت است از: الف) ادعیه مشتمل بر لفظ «رب» و مشتقات آن در قرآن، اغلب از نوع طلب و درخواست است. ب) دعای دو پیامبر به طور خاص، به ویژگی‌های برجسته‌ای متصف است همچون گزینش دقیق واژگان، تغییر سبک بیانی یا عدول از مألوف که مهم‌ترین مؤلفه‌های آن تقدیم و تأخیر، ایجاز حذف، اطناب غیر مخمل به معنا، التفات و تصویرپردازی‌های زیبا است و بیشتر از خلال آرایه‌های بیانی: استعاره، مجاز و کنایه تجسم یافته است. ج) زبان و لحن سخن نوح به مقتضای شرایط مصمم تر، بی پرده‌تر و تهدیدآمیز است و کارکردی تنذیری دارد. اما زبان زکریا (ع)، زبان مناجات و لطافت و رحمت است. امید است که این مختصر بتواند برگ سبزی بر شاخسار درخت سایه گستر و پر بار پژوهش‌های نوین قرآنی قلمداد گردد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، بلاغت دعا، حضرت زکریا، حضرت نوح، رب و مشتقات آن.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۱/۰۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۸/۱۹.

۱. نویسنده مسئول

۱- مقدمه

قرآن کریم یگانه معجزه جاودان الهی است. چه بسا بهترین و بلیغ‌ترین توصیف درباره آن، در این آیه شریفه نهفته باشد که: «کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر» (هود/۱). این تعبیر در حقیقت سبک و زبان شگفت انگیز و شکوهمند قرآن را به بهترین وجه توصیف می‌کند به عبارتی این کتاب مقدس را همچون ساختمان بسیار مستحکمی می‌داند که گزینش واژگانی آن به دقیق‌ترین شکل ممکن و مهندسی دقیقش در رشته‌ای بس منسجم، از آن ساختمانی با سازه‌های بسیار پایدار، ساخته است. از همین رو، نه تنها هیچ کاستی و ابهامی در آن راه ندارد بلکه از نظم، انسجام، پیوستگی، پایداری و نیکو و ساختاری متقن برخوردار است.

عرب‌ها با این که خود اهل زبان و پیشگامان بلاغت عربی قلمداد می‌شدند؛ از همان نخستین باری که آیات قرآن را شنیدند، بی‌نهایت حیران و شگفت زده گشتند؛ زیرا نوع خاصی از زبان و جمله‌هایی بسیار زیبا می‌شنیدند که اساسش همان واژگان و حروف کاربردی خودشان بود و پیشتر، نظیر آن را نه در نشر نثرپردازان، نه در شعر شاعران و نه حتی در سجع کاهنان نشنیده بودند تا جایی که یکی از آنان درباره این کتاب مبین چنین تعبیر کرد که: «إنه سحر ساحر!...» (المبارک، ۳۲).

بنابراین با توجه به لایه‌های پنهان بلاغی قرآن و اسلوب بیانی خاص آن، انجام پژوهش حاضر می‌تواند رهگشا باشد. لذا به مطالعه موردی دو نمونه از دعاهایی می‌پردازد که از زبان دو پیامبر الهی بیان شده و به طور خاص مشتمل بر لفظ کریمه «رب» و مشتقات آن است. شاکله تحقیق نیز بدین قرار خواهد بود که پس از بیان مسأله اصلی و کلیات پژوهش، نخست؛ برخی معانی پرکاربردتر دعا در قرآن کریم بیان می‌شود. آنگاه با اشاره‌ای مختصر به بلاغت دعای پیامبران، ذیل هر دعا، موضوع و محتوای کلی آن و سپس جنبه‌های بلاغی موجود در دعای دو پیامبر، به ترتیب واکاوی و تحلیل شده است. همچنین گاه به مقتضای ضرورت، دیدگاه‌های بلاغی مطرح شده درباره آیات مورد مطالعه، مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته و گاه در ضمن تحلیل موضوع اصلی یعنی جنبه‌های بلاغی، این ادعیه با دعا‌های مشابه دیگری که مشتمل بر لفظ رب است، مقایسه و وجه امتیاز آن واکاوی می‌شود.

۲- بیان مسأله

با آن که قرآن، سبک، زبان، واژگان، حروف، جمله‌ها، ترکیب‌ها و... خود را از سبک و ساختار زبان متعارف عرب‌ها و نیز حتی نظم و انسجامش را از ساختارهای نحوی آنان گرفته، باز هم از گذشته تا به امروز، با اسلوب منحصر به فرد، نظم عجیب و غریب و انسجام مبتکرانه‌اش، نه فقط عرب‌ها بلکه همگان

را عاجز ساخته و فصیح ترین و بلیغ ترین کلمات را با دقیق ترین معانی، والاترین مقاصد و بهترین موضوعات در نیکوترین نظم و انسجام آورده است. یکی از بهترین این موضوعات، دعا است. پژوهش حاضر ضمن تأکید بر نقش برجسته اسلوب دعا در ایجاد پیوند میان اصول بلاغی و متن بلیغ قرآن و با طرح این پیش فرض اولیه که کاربرست دعایی زبان انبیای الهی در قرآن کریم، در سیاق و شرایط حال و مقامی گوناگون، جلوه‌های متعددی دارد؛ به دنبال یافتن پاسخ این مسأله اصلی است که در قرآن کریم چه تفاوتی‌هایی میان کاربرست دعایی زبان پیامبران اولوالعزم الهی و زبان سایر پیامبران الهی می‌توان متصور شد؟ همچنین از رهگذر پاسخ به مسأله اصلی، به مسائل فرعی دیگری پاسخ داده می‌شود. پرسش‌هایی نظیر: دلیل انتخاب دو پیامبر مورد بحث چیست؟ چه ویژگی‌های زبانی برجسته‌ای در ادعیه دو پیامبر می‌توان دید؟ آیات مشتمل بر لفظ رب و مشتقات آن، در ادعیه مورد بحث یا نظایر آن در قرآن کریم، اغلب چه دلالت معنایی‌ای از مقوله دعا را به مخاطب قرآنی القا می‌کنند؟

۳- کلیات پژوهش

۳-۱- پیشینه تحقیق و تازگی پژوهش حاضر

آیات دعا در قرآن کریم بسامد بالایی به خود اختصاص داده است و خود شامل انواع مختلفی همچون: دعای پیامبران و فرستادگان الهی، ائمه معصومین، مؤمنان و نیکوکاران و ... می‌شود. در سال‌های اخیر پژوهش‌های ارزشمند متعددی بیشتر در قالب پایان نامه‌های دانشجویی درباره بلاغت دعا‌های ائمه معصومین- علیهم السلام- و تأثیراتش در زندگی مسلمانان، در فارسی و عربی انجام شده است که در اینجا به معرفی موضوعی، نمونه‌هایی از آن می‌پردازیم.

۱. پایان نامه جلوه‌های بلاغی دعا در قرآن کریم، رحیمی نوکانی، کبری، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۶. این اثر تنها ساختار خبری و انشائی آیات دعایی را بررسی کرده است بی آنکه به وجوه تفاوت زبان پیامبران الهی در این قبیل آیات پرداخته باشد.

۲. پایان نامه مبانی انسان‌شناسی در دعای عرفه با تکیه بر حکمت متعالیه، افشاری، مهدی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، ۱۳۹۲.

۳. پایان نامه وجوه بلاغت و مضامین عرفانی دعای عرفه، ایمانی، محبوبه، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۱۳۹۲.

۴. پایان نامه بررسی جلوه‌های زیباشناختی صحیفه سجاده، خلف، حسن، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۳.

۵. پایان نامه بررسی کنش‌های گفتاری دعا و نفرین در زبان فارسی، صبوحة خامنه، لیلا، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۹.

۶. پایان نامه تأثیر دعا و ابداء در قضا و قدر از نظر ملاصدرا، آدم زاده، طاهره، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۶.

۷. پایان نامه دعا و کارکرد آن، عابدی، محمدیوسف، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۳.
۸. پایان نامه دعا و تربیت معنوی انسان در قرآن، حسینی، حمید علی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۸.

۹. پایان نامه دعا در قرآن کریم، شمخی، مینا، دانشگاه قم، ۱۳۷۷. نویسنده تنها به ابعاد معنوی دعا پرداخته است.

۱۰. پایان نامه بررسی دعاهای صحیفه سجادیه با تأکید بر عناصر بلاغی، خانی، علی، دانشگاه قم، ۱۳۹۳.

۱۱. پایان نامه درسه ادبیه للادعیه القرآنیه، مجتهدزاده، علیرضا، دانشگاه شهید چمران اهواز، ۱۳۸۹.

۱۲. پایان نامه بررسی اسلوب بلاغی دعاهای قرآن، درویشی، علی، دانشگاه قم، ۱۳۹۲. تأکید نویسنده در این پایان نامه بیشتر بر جنبه ساختاری واژگان قرآن بوده است.

با مراجعه به آثار انجام شده در می‌یابیم یا بررسی‌ها محدود و نامنسجم بوده است و یا فقط بر روی یکی از ادعیه ائمه معصومین تمرکز کرده است. بنابراین بررسی بلاغت دعای پیامبران الهی در قرآن با رویکرد حاضر، در نوع خود پژوهشی نوین به شمار می‌آید.

۳-۲- روش پژوهش

روش پژوهش توصیفی-تحلیلی و به ترتیب ذیل خواهد بود: ۱. بیان برخی معانی پرکاربرد دعا در قرآن کریم. ۲. بررسی جداگانه ادعیه حضرت زکریا و نوح، اشاره کوتاه به موضوع و محتوای کلی آن، تحلیل جنبه‌های بلاغی دعاهای دو پیامبر و ارزیابی و مقایسه آنها با موارد مشابه.

۳-۳- اهداف اصلی پژوهش

۱. نشان دادن کاربست دعا در زبان پیامبران اولوالعزم و سایر پیامبران الهی. ۲. بیان کارکرد متفاوت این دو گروه از پیامبران از خلال بررسی موردی ادعیه حضرت زکریا و نوح. ۳. برانگیختن ذوق مخاطبان و تشویق پژوهشگران به انجام پژوهشهای قرآنی با رویکردی نوین و ارائه الگوهای نوین در تحلیل بلاغی متون مقدس ادبی.

۳-۴ - جامعه آماری پژوهش و روش انتخاب آیات

آیات مورد مطالعه در این پژوهش، آن آیاتی است که در آن دعای پیامبران با لفظ کریمه (رب) و مشتقات آن بیان شده است. دعاهای انتخاب شده عبارتند از: ۱. دعای حضرت زکریا (ع) (آیات ۱-۱۱) سوره مبارکه مریم ۲. دعای حضرت نوح (ع) (آیات ۲۴-۲۸). روش انتخاب به این صورت که ابتدا از میان سوره های قرآن، تمامی آیات مشتمل بر الفاظ نامبرده که تعداد آن ۸۷۱ آیه بود استخراج شد. سپس فایلی جداگانه به آیات مشتمل بر ادعیه پیامبران اختصاص یافت که گاه در ضمن آیه واحدی و گاه به طور پیوسته در چند آیه متوالی آمده بود. در نهایت دو مورد از آن انتخاب گردید؛ با تمرکز بر انتخاب موردی یکی از پیامبران اولوالعزم یعنی حضرت نوح و یکی از پیامبران متصف به ویژگی برجسته در قرآن کریم یعنی حضرت زکریا و بیان امتیاز دعاهای انتخابی. با توجه به این حقیقت که از میان پیامبران اولوالعزم، نوح هم از لحاظ شخصیتی و هم در زبان خاصش در دعا و مناجات با درگاه عبودیت شایسته بررسی دقیقتری بود. همچنانکه انگیزه نویسنده از انتخاب حضرت زکریا به ویژه که ایشان معجزه های کم نظیری در مقایسه با سایر پیامبران الهی از سرگذرانده بود و طبیعتاً بررسی کاربست زبان آن حضرت و بیان جنبه های بلاغی آن در شرایط خاص پیش آمده و سیاق گفتمان ایشان در مقام دعا و مناجات با پروردگار، در نشان دادن زبان منحصر به فرد وی حائز اهمیت و کاری نوپدید تلقی خواهد شد.

۴-۴ - بحث و بررسی

۴-۱ - برخی از پرکاربردترین معانی دعا در قرآن کریم

در قرآن کریم ریشه ثلاثی (دع و) در آیات فراوانی با قالب های واژگانی گوناگون اعم از اسم، فعل، مصدر و ... و در معانی متعددی به کار رفته است. از جمله این معانی عبارت است از:

۱. عبادت: دعا در قرآن کریم به فراوانی در این معنا به کار رفته است. مثلاً آیه شریفه «ادعوا ربکم تضرعاً و خُفیه» (اعراف/ ۵۵). در این جا زَجَّاج در تفسیر واژه (خُفیه) این گونه می آورد که: «أی اعتقدوا عبادته فی أنفسکم لأن الدعاء معناه العبادة» (الزجاج، ۳۴۴). نیز گاهی دعا به معنای عبادت است مثل این آیه شریفه: «إن الذین تدعون من دون الله عباد أمثالکم» (اعراف/ ۱۹۴) که در اینجا به اعتقاد وی تدعون من دون الله = تعبدون من دون الله می باشد. (الأزهری، ۱۱۹).

۲. سخن یا گفتار: که خود یکی دیگر از بارزترین معانی دعا در قرآن کریم است. مثل این آیه شریفه: «دعواهم فیها سبحانک اللهم و تحیتهم فیها سلام و آخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمین» (دعواهم = قولهم) (یونس/ ۱۰) که ظاهراً در اینجا دعواهم بر معنای دعاءهم، قولهم و کلامهم دلالت دارد.

۳. استغاثه و استعانت: از جمله آیاتی که دعا در آن به این معنا به کار رفته عبارت است از: آیه شریفه «وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره/۲۳). فَرَّاء در تفسیر این آیه چنین می‌گوید: (شهداءکم = آلهتکم) و (وَادْعُوا = استغیثوا بهم) است مثل این که به فردی بگویی: إِذَا لَقِيتَ الْعَدُوَّ خَالِياً فَادْعِ الْمُسْلِمِينَ و معناه: استغث و استعن بالمسلمین (الفراء، ۱۹). ابن قتیبه نیز در تفسیر این آیه می‌گوید: «أَيُّ ادْعُوهُمْ لِيُعَاوَنُوكُمْ عَلَى سُورَةِ مِثْلِهِ، وَ مَعْنَى الدَّعَاءِ هَاهُنَا الِاسْتِغَاثَةُ، وَ مِنْهُ دَعَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ، وَ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ، وَ هُوَ قَوْلُهُمْ: يَا آلَ فُلَانٍ، وَ انَّمَا هُوَ اسْتِغَاثُهُمْ» (ابن قتیبه، ۴۳). بنابراین در این مثالها "دعا" به معنای "استغاثه و استعانت" است.

۴. طلب و درخواست: این معنا نیز از پرکاربردترین معانی دعا در قرآن کریم است. مثلاً در آیه شریفه: «وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامِ فَادِعَ لَنَا رَبِّكَ» (بقره/۶۱)؛ (ادع = فاسأل ربك و أطلب منه).

۵. تشویق و تحریک به حصول شیئی: از نمونه این آیات: «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (یونس/۲۵) یا مثل این آیه شریفه: «قَالَ رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ» (یوسف/۳۳). راغب اصفهانی نیز چنین گفته است: «...الدَّعَاءُ إِلَى الشَّيْءِ الْحَثُّ عَلَى قَصْدِهِ» (راغب اصفهانی، ۱۷۶). وی نیز در تفسیر خویش به دو آیه مزبور و برخی آیات دیگر اشاره می‌کند.

۶. نداء: ششمین و از پر بسامدترین معانی برجسته دعا در قرآن کریم است. از جمله آیاتی که دعا در آن به این معنا به کار رفته است: «وَ يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ» (کهف/۵۲) یا مثل «يَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا» (اسراء/۵۲). یکی از مفسران نیز دعا را به همین معنا گرفته، می‌گوید: «الدَّعَاءُ النَّدَاءُ إِلَى الْمُحْشَرِّ بِكَلَامٍ يَسْمَعُهُ الْخَلَائِقُ، وَ قِيلَ هِيَ الصَّيْحَةُ الَّتِي تَسْمَعُونَهَا فَتَكُونُ دَاعِيَةً لَهُمْ إِلَى الْجَمْعِ فِي أَرْضِ الْمُحْشَرِّ...» (الشوکانی، ۲۳۴).

۴-۲- بلاغت دعای پیامبران در قرآن کریم

پیش از پرداختن به موضوع اصلی، نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، این است که در دعا معمولاً مسایل فردی، اجتماعی، کیهانی و ارتباط روحی با خداوند منان مطرح می‌گردد و این مسایل در دیگر هنرهای زبانی نیز مشهود است (البستانی، ۳۶۳).

از مهمترین وجوه بلاغی این ادعیه، گوناگونی و زیبایی درخواست‌های پیامبران الهی است که با اسلوبی جزل و زیبا و معانی بلاغی بسیار دقیق بیان شده است. حال به عنوان مقدمه ای کوتاه برای ورود به بدنه اصلی پژوهش حاضر و برای نشان دادن الگوهای مشابه دعا‌های دو پیامبر مورد بحث، جا دارد در يك اشاره کلی مطرح شود که بخش عمده‌ای از فحوای ادعیه پیامبران که گواه بلاغت آن نیز هست، شامل اهداف یا موضوعاتی از این قبیل می‌شود: ۱. دعا برای طلب بخشش و آمرزش. مثل: دعای حضرت

آدم (ع) که: «ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين» (اعراف/۲۳) یا مثل این دعای حضرت محمد (ص): «رب اغفر و ارحم و انت خیر الراحمین» (المؤمنون/۱۱۸) ۲. طلب و درخواست از خداوند متعال تا افراد یا ابزارهای حمایت کننده و یاری گری به ایشان ارزانی دارد تا به مدد آن از عهده تبلیغ دعوت، انجام رسالت و نیز به جای آوردن عبادت شایسته او بر آیند. مثل این دعای پیامبر: «رب زدنی علما» (طه/۱۱۴) ۳. گاه نیز دعا حاوی مطلب و درخواست ویژه ای و در مورد افرادی خاص است. مثل این دعای حضرت ابراهیم (ع) به درگاه عبودیت: «رب اجعل هذا بلدا آمنا و ارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله و بالیوم الآخر» (بقره/۱۲۶) یا مثل این دعای حضرت سلیمان (ع): «رب اغفر لی و هب لی ملکا لا ینبغی لاحد من بعدی انک انت الوهاب» (ص/۳۵). حال این پژوهش پس از ذکر مستقل آیات دعا، نخست اشاره ای کلی به مضمون و محتوای آن دارد و سپس جنبه های بلاغی آن مورد بررسی و تحلیل قرار می گیرد.

۴-۳- دعای حضرت زکریا (ع) در سوره مریم ۱-۱۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كَهَيْعِص (۱) ذَكَرُ رَحْمَةً رَبِّكَ عَبْدُهُ زَكَرِيَّا (۲) إِذْ نَادَى رَبَّهُ نَذَاءً خَفِيًّا (۳) قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا (۴) وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا (۵) يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا (۶) يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا (۷) قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا (۸) قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَى هَيْنٍ وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا (۹) قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (۱۰) فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا (۱۱)

۴-۳-۱- موضوع و محتوای کلی آیات دعا: زکریا (ع) پیری سالخورده و همسرش زنی نازا و

سترون بود. ایشان بیم این داشتند که مبدا بنی اسرائیل که او خود از احوالشان آگاه بود و می دانست به هیچ دینی پایبند نیستند؛ به خانواده یا پیروانش گزندی برسانند (النجار، ۳۶۸)، به همین خاطر با اعتقاد و یقین قلبی به این که خداوند رحیم پیوسته بندگان نیک خویش را گرامی و با ارزش می داند و دعایشان را بی پاسخ نمی گذارد؛ دعاگویان به درگاه پروردگار می ایستد و زاری کنان از ذات مقدسش می خواهد تا بدو فرزندی نیکوکار روزی بخشد و نسلش را باقی و زنده نگه دارد «هنالك دعا زکریا ربه قال هب لی من لدنک ذریة طيبة انک سمیع الدعاء» (آل عمران/۳۷-۳۸). بنابراین زکریا (ع) زاری کنان با صدایی آهسته و آمیخته با ترس به درگاه معبود دعا می کند. از حالت ضعف و پیری خویش به او شکایت می برد و با باور و اعتراف به این که خداوند خودش او را بر این امر عادت داده که هرگاه او را فراخواند، اجابتش کند و تنها اوست که

دعای بندگان را نیک می شنود؛ بی آن که از دعا کردن خسته یا در مشقت افتد؛ با چنین یقینی اوج نیازش به اجابت دعا از سوی پروردگار به ویژه اکنون که پیری سالخورده شده را آشکار می کند و در این آیات دعای متضرعانه می خواهد که خداوند منان با دادن فرزندی نیک، نعمتش را بر وی تمام کند و این گونه پس از ذکر دلایل چنین دعایی، هدف از این خواسته و آرزویش را به این صورت بیان می کند که: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثُنِي وَيَرْثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا».

۴-۳-۲- جنبه های بلاغی دعا: این دعای شریفه با اسلوبی بلیغ و شگفت انگیز در قرآن کریم آورده شده و جنبه های بلاغی آن در موارد زیر قابل بررسی است:

۱. آیات دوم و سوم «ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا. إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا». صاحب نظران در تفسیر و بیان وجه بلاغت این دو آیه نظراتی دارند مثل بیضاوی و زمخشری که در ذیل این مطلب نخست بدان اشاره و سپس تحلیل نویسنده بر آن آورده می شود.

الف) در آیه دوم، ایجاز حذف وجود دارد با تقدیر «المتلو من القرآن» یعنی «المتلو من القرآن ذکر رحمة ربك....» و نیز گفته شده است: (ذکر): مبتدا و خبر آن (فیما يتلى) محذوف است یعنی در اصل بوده: (فیما يتلى ذکر...) (البيضاوی، ۲۱).

ب) در «نِدَاءٌ خَفِيًّا» آرایه احتراس یا تکمیل که از انواع اطناب است، دیده می شود که برای دفع توهم ریا در نظر مردم یا مخاطبان و در آخر جمله آورده شده است و با آوردن چنین توصیفی توهم ریا کاملاً دفع شده و عیناً مفهوم و معنای اخلاص را الهام می کند یا به تعبیری این گونه معنای آیه نیکوتر شده است (زمخشری، ۴۰۴).

تحلیل: در این دو آیه سه بار ترکیب معرفه به اضافه در الفاظ (ربك، عبده، ربه) و به قصد بیان اهمیت مضاف الیه به کار رفته است. مرجع ضمایر مضاف الیه در این الفاظ به ترتیب عبارتند از: حضرت محمد(ص)، رب ذات اقدس باری تعالی که به لفظ شریفه (رب) در «ربك» بر می گردد و حضرت زکریا). افزون بر این تکرار این ترکیب در اوج بلاغت و زیبایی، اوج توجه و عنایت خاص باری تعالی را به این دو پیامبر عظیم الشأن (حضرت محمد و زکریا) به مخاطب القا می کند. افزون بر این پایین آوردن ثن صدا در مقام دعا از آداب و رسوم دعا کردن و جمله رمز و رازها و حکمت های موجود در آن به شمار می آید؛ زیرا چنین دعایی مؤدبانه ترین و بلیغترین نوع دعا در اظهار خشوع و خشوع و اخلاص است و به بهترین شکل ممکن بر اوج نزدیکی و قرب دعاگو به معبود اجابت گر- عزوجل- دلالت می کند.

۲. آیه چهارم مورد بحث: «قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» است که این آیه خود جای بحثی طولانی دارد و ما تنها به ذکر برخی از نکات بلاغی موجود در آن

بسنده می‌کنیم و آن عبارت است از:

الف) بین این آیه و آیه قبلی نوعی شبه کمال اتصال وجود دارد؛ زیرا جمله استثنافیه است که جوابی برای سؤال مقدر در آیه قبل به شمار می‌آید و با حرف عطف واو بین آن دو رابطه عطفی برقرار نشده؛ زیرا با یکدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند. گویا در آیه قبل این گونه پرسیده شده است که: آن ندای پنهان چه بوده است؟ آنگاه این آیه در جواب آن پرسش مقدر آمده است. همچنین ضمیر یاء متکلم در (إني) ایجاز دارد و معنای احساس درونی دعاگو به اوج نزدیکی به پروردگار را به ذهن متبادر می‌سازد. با دقت و تأمل در چیش وازگانی منسجم و تصویرپردازی دقیق و زیبایی آیه شریفه «انی قد وهن...» در می‌یابیم که در آیه نخست جمله خبری از معنای اصلی خود خارج شده است و در معنای اظهار ضعف و خشوع به کار رفته است (الهاشمی، ۵۸).

ب) در عبارت «اشتعل الرأس شیباً»، استعاره گرفتن مصدر (اشتعال) برای (سپیدی موی سر) از بدیع‌ترین و زیباترین انواع استعاره به شمار می‌رود، زیرا در آن پخش شدن زیاد موهای سفید را در میان موهای سیاه برای پخش شدن شعله آتش در دسته هیزم خشک استعاره گرفته است به جامع (سپیدی و شعله ور شدن) یا به جامع (پخش و گسترده شدن). سپس مصدر اشتعال برای انتشار و پخش شدن استعاره گرفته شده است آنگاه فعل اشتعل از آن مشتق شده تا در معنای انتشار به کار رود و تشکیل يك استعاره تصریحیه تبعیه بدهد. (زمخشری، ۴۰۵).

تحلیل: دو عبارت «وهن العظم» و «اشتعل الرأس» کنایه از ضعف و پیری است یعنی در اصل معنا به این صورت است که: «یا ربی قد شخت»، اما قرآن کریم با مقایسه و ذکر این دو عبارت در کنار یکدیگر از سویی خواسته تا تفاوت آشکار میان آن دو را به مخاطب القا کند و از دگر سو با تعبیر دوم جمله اول را به قصد اظهار ضعف و خشوع تأکید کند.

از دیدگاه عبدالقاهر جرجانی راز زیبایی و برتری «اشتعل...» تنها در وجه استعاری مذکور نیست بلکه وی از خلال دو نظریه معروف خویش یعنی نظریه نظم و نظریه اصالت معنا به این آیه شریفه نگاه می‌کند و در بیان جنبه بلاغی آن چنین می‌گوید: «مسأله مهم‌تر در نظم و انسجام موجود، در آن است که نمونه آن را در اسناد فعل (اشتعل) به (الرأس) به وضوح می‌توان دید. افزون بر این درخشش و برق موی سفید سرش، اصالت معنا یعنی فراگیر شدن و این که سر حضرت زیر موهای سفیدشان کاملاً پنهان شده و سپیدی تمام آن را فرا گرفته، را افاده می‌کند. اما اگر گفته می‌شد (اشتعل شیب الرأس) یا (اشتعل الشیب فی الرأس) چنین اصالت معنایی را القا نمی‌کرد (الجرجانی، ۱۹۸۹، ۱۰۰-۱۰۲).

تحلیل: در اینجا ظاهراً بر اساس دو نظریه معروف خویش یعنی نظریه نظم و نظریه اصالت معنا به

بررسی جنبه بلاغی (وجه زیباشناختی) آیه پرداخته است. بنابراین از دیدگاه وی در اینجا استعاره مفیده است چون افاده معنا می کند. زیرا تقسیم بندی استعاره به مکنیه و مصرحه و یا در دوره معاصرتر به مفهومی و... مربوط به زمان پس از وی بوده است و وی به طور خلاصه در تقسیم بندی اولیه اش قائل به دو نوع استعاره لفظی غیر مفیده و مفیده است و معتقد است در استعاره غیر مفیده هر جا راحه تشبیه حس شود، ناظر به مفیده می شود.

نیز در این باره چنین گفته شده است: «این جمله قرآنی از جهاتی بلیغ و زیباتر است. ۱- اسناد مصدر (اشتعال) به (الرأس) برای افاده شمول یعنی (اشتعال الرأس) پخش شدن موهای سپید در تمامی سر مبارك حضرت. ۲- ذکر وجه اجمال و تفصیل از طریق بیان تفاوت میان دو جمله مزبور. ۳- نکره آوردن لفظ (شیباً) افاده مبالغه در پیری و سفیدی مو می کند (قزوینی، ۲۹۵).

تحلیل: در مقام مقایسه و موازنه، دو جمله (اشتعل شیب الرأسی) و (اشتعل الرأس شیباً) شاید بتوان گفت مثل دو جمله (اشتعل النار فی بیتی) و (اشتعل بیتی ناراً) است که با هم تفاوت زیادی دارند. لذا برای زیادی تقریر و ایضاح حتی به جای جمله اصلی (اشتعل الرأس منی شیباً)، مثل (أوهن العظم منی)؛ (اشتعل الرأسی شیباً) آمده است. یعنی به قرینه عطف جمله (اشتعل الرأس) به جمله قبلی (وهن العظم منی). همچنین از جمله دوم لفظ (منی) حذف شده تا افاده زیادی تقریر و تأکید را بکند و این خود یعنی، فهم معنای آن نیاز به تعمق و تعقل دارد؛ نه اینکه تنها از خلال لفظ قابل حصول باشد.

در آیه (آتی خفت الموالی...) در حذف مضاف/مفعول جمله نیز بلاغت حذف وجود دارد یعنی در اصل این گونه بوده است: خفت فعل الموالی... که فعل در اینجا به معنای تغییر کردن و سوء مدیریت آنان پس از آن حضرت (ع) است و نیز گفته شده است منظور از لفظ محذوف قبل از (موالی) لفظ (الولایه) است یعنی خفت الّذین یلون الامر من ورائی یعنی پس از مرگ من. (زمخشری، ۴۰۵). همچنین در این آیه، دو جمله (من لدنک...) معنای تأکید دارد به اینکه او ولیی مورد قبول و رضایت بخش است؛ زیرا به ضمیر (ک) که مرجع آن ذات اقدس الهی است، اضافه شده است. افزون بر این لفظ (لدن) خود دلالت دارد بر این که از سوی خداوند متعال مبعوث شده است (همانجا). افزون بر این مؤخر آوردن (ولیاً) و ذکر آن پس از جار و مجرور (من لدنک) برای اظهار کمال توجه و عنایت است به این که آن موهبت و هدیه الهی مخصوص حضرت زکریا (ع) است. به همین خاطر پس از ذکر دعای رب از زبان مبارك آن حضرت با ذکر (ولیاً) در آخر جمله تشویق به متأخر کرده است؛ زیرا مؤخر آوردن آنچه حق تقدم دارد، باعث تحریک بیشتر نفس به سوی حصول آن می شود و چون به آن دست یابد، به بهترین شکل بر دل می نشیند و نفس آن را می پذیرد. «و چون در این لفظ نوعی توصیف طولانی برای عبارت پس از آن وجود دارد، بنابراین

اگر جار و مجرور (من لدنك) پس از (ولياً) ذکر می شد یا بین موصوف (ولياً) و صفت طولانی پس از آن واقع می شد، که در این حالت با انسجام زیبا و اسلوب جزل این کتاب مقدس تناقض پیدا می کرد» (ابی السعود، ۲۲۸). افزون بر این در این آیه ترجیح داده شده که به جای (ولد) از (ولی) استفاده کند که «با وجود پیری و سالخوردگی ایشان و نازایی همسرشان، برای وی بعید به نظر می رسید. از این رو به جای (ولد) از (ولی) استفاده کردند» (الاندلسی الغرناطی، ۱۷۲).

۳- درباره آیه بعد (یرثی و یرث ...) نیز قراءات مختلفی مطرح شده است، مثل: «یرثی و آرث من آل یعقوب» که در این صورت می توان گفت در آیه مزبور اسلوب تجرید دیده می شود که به قصد مبالغه در وصف صورت گرفته است (الصعیدی، ۴۴-۴۶). در این حالت تقدیر کلام این گونه خواهد بود: «یرثی منه و آرث»، یا گفته شده است: «یرثی به و آرث» (زمخشری، ۴۰۵).

تحلیل: اگر تقدیر جمله نخست را بپذیریم، در این حالت تجرید از نوع دخول من تجرید به بر منتزع منه است و اگر جمله دوم را درست بدانیم، در این صورت تجرید از نوع دخول باء تجریده بر سر منتزع منه خواهد بود. جمله معترضه ندایی «واجعله رب رضیا» برای تأکید بر استرحام و مبالغه در توجه و اهتمام به منزلت و ارزش امر مطلوب آورده شده است.

۴- خداوند متعال نیز پس از آن به زیبایی و با خرسندی به درخواست آن حضرت (ع) پاسخ می گوید. «آنگاه خداوند عز و جل از آسمان ملکوت و از عالم بالا این گونه بنده نیکوکار و مخلصش را خطاب قرار می دهد: «یا زکریا» سپس بلافاصله به وی مژده تحقق وعده موعود را می دهد: «انا نبشرك بغلام...» آنگاه با انتخاب نام مبارك «یحیی» برای او «اسمه یحیی» رحمت خویش را کمال و تمام شامل حال او می گرداند با تأکید بر این که پیش از این فرزند بر هیچ بنده ای چنین نامی اطلاق نکرده است. «لم نجعل له من قبل سمياً». این گونه دریای خروشان لطف و کرم الهی، بنده خاصش را در خود فرو برده تا زاری کنان و با خشوع و خضوع کامل به درگاه پروردگارش دعا کند. پنهانی و در خلوت با او مناجات کند. راز و سرمنشأ ترس خویش را آشکارا برای عزّ و جلّ بگشاید و برای رسیدن به خواسته و برآورده شدن آرزویش به درگاه او روی آورد» (سید قطب، ۲۳۰۲-۲۳۰۳).

همچنین در این سخن خداوند متعال: «یا زکریا انا نبشرك...» ایجاز حذف دیده می شود و ظاهراً يك جمله کامل قبل آن حذف شده است. اصل عبارت به این صورت بوده است: «فاستجاب له دعاء فقال (تعالی) یا زکریا انا نبشرك...» (ابی السعود، ۲۲۹).

تحلیل: گفتمان الهی با زکریا (ع) و رسیدن ندای غیبی به ایشان توسط فرشتگان الهی بر مبالغه در تضرع و التماس و نیز جدیت در نیایش و خلوت کردن وی با ذات باری تعالی دلالت دارد. افزون بر این در

آیه نوعی احتیاس وجود دارد که برای دفع این توهّم احتمالی مخاطب به این که گفتمان الهی با فرشتگان معنایش این است که علم خداوند به آن چه از ذات اقدس او سرچشمه می گیرد، وجود واسطه هایی موسوم به فرشتگان الهی را اقتضا می کند به عبارت دیگر خداوند متعال می خواسته تا زکریای پیامبر با این اجابت زود هنگام و غیبی دعا، از خواب عمیق تضرع و التماس و گرماگرم دعا و آرزو بیدار شده و ناگهان با واقعیت روبرو گردد ... و تحقق وعده موعود را با چشمان مبارکش ببیند.

۵- در آیه « قال رب أنى يكون لى » نیز چند نکته بلاغی وجود دارد. مثلاً گفته شده است که این آیه خود در حقیقت يك جمله استثنافیه است که به خاطر ارتباط تناتیگی که با آیه قبل دارد، هیچ حرف عاطفی میان آن دو جمله فاصله نینداخته است. گویا این آیه پاسخی است برای این پرسش مقدر در آیه قبل: « فماذا قال زكريا حين استجاب الله الدعوة ؟ » جواب: « قال رب أنى... » بنابراین بین این دو آیه مزبور شبه کمال اتصال وجود دارد (الشوکانی، ۳۲۳).

تحلیل: وجه بلاغی دیگری نیز می توان در این آیات دید و آن این که ساختار استفهامی جمله و شروع آن با « أنى » استفهامیه دلالت دارد بر شدت اظهار تعجب و شگفتی از قدرت مطلق و خلقت بی نظیر الهی که از مردی پیر و سالخورده و زنی سترون و نازا فرزندى به دنیا آورده است. همچنین دو جمله « و کانت امرأتى عاقراً. و قد بلغت من الكبر عتياً » نیز دو جمله حالیه است که برای تأکید و شدت تعجب در ضمن آیه آورده شده است.

۶- در آیه « قال كذلك قال ربك ... » در حقیقت خداوند متعال به سوال تعجب آمیز زکریا و برای دفع توهّم بعید بودن چنین امری پاسخ می دهد و در این پاسخ زیبای ذات اقدسش، جنبه های بلاغی فراوانی ذکر شده است از قبیل: الف) در عبارت « قال كذلك » ایجاز حذف وجود دارد؛ زیرا مبتدای « الامر » حذف شده است تا از این طریق با آنچه پیش از تحقق وعده موعود الهی به آن حضرت (ع) اتفاق افتاده، اشاره کند. یعنی در اصل وضع این گونه بوده است: « الامر كذلك » (الزمخشری، ۲۰۶).

تحلیل: در تکمیل نظر زمخشری می توان گفت که در لفظ « ربك » ضمیر «ك» با فعل قال منصوب شده است با این تقدیر که: « قال ربك: قال قولاً مثل ذلك »، برای اشاره بر اسم مبهمی که عبارت « و هو علی هین » آن را تفسیر و توضیح می دهد. با چنین توضیحی در عبارت مزبور نوعی ایضاح بعد از ابهام وجود دارد که خود از انواع اطناب به شمار می آید.

ب) در این آیه دو بار آرایه التفات به کار رفته است: ۱. در « قال كذلك قال ربك و هو علی هین » که يك بار در جمله دوم از متکلم به غایب التفات شده که در حقیقت سخن خود ذات اقدس است و سنت الهی اقتضا کرده تا برای ایجاد رعب و وحشت بیشتر در چنین اسلوب بیانی آورده شده است، همانطور که معمولاً

خلفا و امرا در مقام ترساندن زیر دستان چنین می‌گویند امیرالمومنین یا مَرک بکذا به جای انا آمرک به». بار دیگر از غایب به متکلم التفات شده است تا از این طریق به بندگان هشدار دهد که اداره جهان برای او امری بس آسان است؛ زیرا او خود سرچشمه کمال مطلق است و پروردگار همه جهانیان است و نه فقط حضرت زکریا (ع) یا فرد خاصی از مخلوقاتش (ابی السعود، ۲۳۱).

تحلیل: ما این مسأله را از عبارت (و هو علی هین) می‌فهمیم و این که خداوند متعال با این دو التفات برای بیان قسمت دوم آیه یعنی (خلقتک...) مقدمه چینی می‌کند. ضمن این که اضافه شدن لفظ (رب) به ضمیر (ک) در سخن خداوند متعال، افاده تقدس و تشرف ذات باری تعالی و نشان دادن علت و منشأ حکم است و یادآوری جاری شدن احکام الهی بر بنده مخلص و نیکوکارش، حضرت زکریا (ع) و آفرینش او از عدم و نیستی و سپس تداوم این احکام در تمامی مراحل خلقت او تا رسیدن به این مقام والای الهی به این خاطر بوده است که توهم و تفکر بعید بودن تحقق وعده موعود را به کلی از ذهن مبارک زکریا (ع) پاک سازد و این اعتقاد قلبی را در وی به ارث بگذارد که قطعاً و بدون شک، این وعده محقق خواهد شد (همانجا) و واژه قابل بحث دیگر در اینجا (خلقتک) است که در واقع خطاب مستقیم خداوند متعال به حضرت زکریا (ع) است. خداوند متعال با این لفظ مستقیماً این گونه به زکریا یادآوری می‌کند که حتی حضرت آدم (ع) را از نیستی و عدم آفریده است. خداوند می‌خواسته با این خطاب عتاب آمیز و با تکیه بر روش مقایسه بر این امر تأکید کند که هیچ یک از افراد بشر از قاعده خلقت آدم از عدم و نیستی مستثنی نیستند.

۷- در دو آیه شریفه «قال رب اجعل لی... قال آتیک...» جنبه‌های بلاغی متعددی وجود دارد. از جمله: الف) ایجاز حذف به خاطر حذف حرف ندا و یاء مضاف الیه در منادای (رب). ب) درباره واژه (سبحوا) اختلاف نظر وجود دارد. اکثر صاحب‌نظران آن را به معنای (صلوا) گرفته‌اند که در چنین حالتی از نوع مجاز ذکر جزء و اراده کل (مجاز به علاقه جزئی) است. اما برخی دیگر معتقدند که منظور از تسبیح در این آیه شریفه، همان تنزیه یا گفتن سبحان الله است. مثلاً ابوالاصبع برای این گزینش لفظی چنین استدلال می‌کند که: «لفظ (تسبیح) به ذکر اختصاص داده شده است؛ زیرا عرف این است که وقتی فردی امر شگفت‌انگیزی یا آفرینش خلاقانه یا حکمت منحصر به فردی را مشاهده می‌کند، می‌گوید سبحان الله الخالق! به همین خاطر مردم هم روزگار زکریا (ع) هنگامی که مشاهده کردند که مردی پیر و زنی نازا صاحب فرزند شده‌اند، شگفت زده شده و سبحان الله گفتند. آن حضرت نیز آنان را به تکرار این عبارت ترغیب کرد (الاندلسی الغرناطی، ۱۷۶).

۸- آخرین وجه بلاغی دعای زکریا (ع) که زبان از توصیف زیبایی‌های آن عاجز است، در ضرباهنگ گوش نواز و سجع پردازی زیبای کلام الهی است که در واژگان و قافیه‌های درونی این دعا نهفته است.

همچنین این واژگان مسجّع (زکریا، خفیا، شقیّا، ولیا، رضیا، سمیا، عتیّا، سوّیا و عشیا) با فضای روحانی عبادت و دعا مناسبت دارد.

۴-۴- دعای حضرت نوح (ع) در سوره نوح ۲۴-۲۸

قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدَهُ إِلَّا خَسَاراً (۲۱) ... (۲۲) ... (۲۳) وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيراً وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالاً (۲۴) مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَاراً فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَاراً (۲۵) وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دِيَاراً (۲۶) إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يَضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِراً كَفَّاراً (۲۷) رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَاراً (۲۸)

دیگر دعای مورد بحث در پژوهش حاضر، دعای حضرت نوح (ع) است که زبان گفتمان این پیامبر الهی در این مقام با دعای حضرت زکریا (ع)، متفاوت است؛ زیرا زبان گفتمان دعای نخست، زبان مناجات و لطافت و رحمت بود، اما در اینجا شرایط حال و مقام و تضاد دائمی نور و ظلمت و هدایت و گمراهی و خیر و شر اقتضا می‌کند که لحن سخن، مصمّم‌تر و بی‌پرده‌تر باشد.

۴-۴-۱- موضوع و محتوای کلی آیات دعا: این آیات وصف حال کهن سال‌ترین پیامبران، نوح

(ع) است که در تمام عمر نهصد و پنجاه ساله اش شبانه روز قومش را به سوی خداوند متعال دعوت کرد و در میان آنها زیست و از روش‌ها و ابزارهای گوناگونی برای هدایت این قوم بهره گرفت. اما روز به روز بر گمراهی و طغیان گری ایشان افزوده شد. رنج و سختی‌های فراوانی که او در انجام این رسالت خطیر متحمّل شد، از خلال این دعا برای ما به بهترین و بلیغ‌ترین شکّش مجسم می‌شود «قال ربّ اتّی دعوت... مکراً کباراً» (نوح/۵-۲۲). «وقتی آن حضرت با شنیدن این کلام الهی که (اِنَّهٗ لَنْ یُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِکَ اِلَّا مَنْ قَدْ اٰمَنَ) از ایمان آوردن قومش کاملاً نومید شد، آنان را نفرین کرد و خداوند متعال دعایش را مستجاب کرد و قوم او را در سیلی عظیم غرقه ساخت» (الصّابونی، ۱۳۰۹).

۴-۴-۲- جنبه‌های بلاغی دعا: این دعا با اسلوب بلیغ و شگرفی بیان شده و بلاغت موجود در آن از

جنبه‌های گوناگونی قابل بررسی است.

۱- عدول از اضممار به اظهار در آیه شریفه «و لا تزد الظالمین الا ضلالاً» و عطف آن به این سخن حضرت (ع) خطاب به خداوند- عز و جل- «ربّ انهم عصونی» پس از فعل قال و (واو) نائب مناب آن (ابی السعد، ۳۱۱).

تحلیل: با توجه به سخن مفسر، احتمالاً این آیه در اصل به این صورت بوده است: «قال رب انهم

عصونی و قال لا ترد الظالمین الا ضللاً» که در این حالت در این آیه عدول از اضممار (ضمیر هم/واو جمع در عصونی) به اظهار یعنی ذکر (الظالمین)، با هدف تاکید بر زیادی ظلم آنان و بیان علت نفرینشان از سوی حضرت نوح(ع) آورده شده است.

۲- ذکر عبارت « و مما خطبناهم أغرقوا ما دخلوا ناراً... انصاراً » به عنوان جمله معترضه در میان واژگان دعا برای دلالت بر این اصل که از همان وهله نخست « همه گرفتاری ها و بلاهایی نظیر غرق شدن و سوختن که بدان دچار شده بودند، عامل اصلی آن لغزش های خود آن قوم بود که نوح (ع) آنها را در ضمن دعا خود ذکر کرده است» (همانجا) همچنین وجه دیگر بلاغت این آیه تقدیم جار و مجرور (مما خطبناهم) بر (أغرقوا) به قصد افاده قصر صورت گرفته است به این معنا که « غرق شدن و سوختن آنان تنها ناشی از لغزش هایی است که مرتکب شده بودند مثل ناسپاسی، ارتکاب گناهان نابخشودنی و نافرمانی در برابر امر الهی» (ابن عاشور، ۱۹۷).

۳- گفته شده است: «منظور از آتش در این آیه (عذاب قبر) است، به این دلیل که با حرف عطف (فاء) که بر ترتیب همراه با تعقیب دلالت می کند؛ به جمله قبلی عطف شده است، زیرا هنوز وقت آن نرسیده است که طعم آتش جهنم را بچشند بنابراین آتش در این جا بر عذاب قبر دلالت دارد» (الشوکانی، ۳۰۱). صاحب نظر دیگری بر این عقیده است که مراد از آن همان (آتش جهنم) است. بر اساس این دیدگاه «در اینجا عطف به (فاء) عاطفه تنها با هدف تعقیب بوده است، زیرا وارد شدن آنان به آتش تقریباً همزمان با غرق شدن آنان اتفاق افتاده است. و وجود فاصله زمانی اندک میان این دو اتفاق نادیده انگاشته شده است؛ چرا که در تقویم بسیار طولانی الهی چنین فاصله اندکی چندان جایی ندارد و در نظر گرفته نمی شود» (سید قطب، ۳۷۱۸).

تحلیل: از سخن سه مفسر این گونه بر می آید که عبارت «فأدخلوا» بر معنای مستقبل دلالت دارد و برای اشاره به حتمیت وقوع امر به زمان ماضی بیان شده است. افزون بر این نکات دیگری درباره آیات مزبور قابل بررسی است که از نگاه مفسران پنهان مانده است: یکی در ساختار نکره (ناراً) که برای دلالت بر بزرگی و هولناکی این آتش به صورت نکره آورده شده تا با ویژگی طغیانگری و ناسپاسی این قوم سنخیت و تناسب داشته باشد. دیگری، مسأله بلاغی موجود در آیه «أغرقوا فادخلوا...» حذف مسندالیه و مجهول آوردن فعل (أغرقوا) است که با هدف توجیه مخاطب و جلب توجه او به این حادثه بزرگ و هولناک و ترک توجه به امور غیر از آن، به صورت مجهول آمده است. همچنان که در سوره هود «وقیل یا ارض ابلعی ماءك... للقوم الظالمین» (هود/۱۴) نیز حذف مسند به خاطر مشخص بودن و آشنایی قبلی با آن با هدف توجیه مخاطب صورت گرفته است.

۴- در آیه شریفه « فلم یجدوا لهم من دون الله انصاراً » آرایه تعریض در معنای تهکم وجود دارد. تفسیر زیر گواه مناسبی بر تحلیل ماست که گفته است: « با انتخاب و عبادت خدایانی غیر از خالق یکتا از سوی این قوم و در نتیجه تهکم و توبیخشان به این که این خدایان ساختگی یارای کمک به آنان را ندارند » (ابی السعود، ۳۱۱).

تحلیل: با مراجعه به تفاسیر متعدد می‌توان دریافت که درباره آیه شریفه «ولا یلدوا الا فاجرا کفراً» هیچ يك از مفسران به لایه پنهان و مهم بلاغی آیه عنایت نداشته‌اند. حال آنکه در این آیه نوعی عدول به مجاز مرسل به اعتبار ما یکون دیده می‌شود. یعنی در اصل این گونه است «الّا من سیفجر و یکفر». بنابراین توصیف آنان با آنچه در آینده برایشان رخ خواهد داد، مجاز مرسل به علاقه مایکون می‌باشد. مثل این آیه شریفه «انّی ارانی اعصر خمرأ» که در اینجا نیز مجاز مرسل به علاقه مایکون به کار رفته است.

۵- در آیه پایانی، آن حضرت پس از نفرین کافران و دعای نابودی ظالمان به درگاه عبودیت، در حق خویش، پدر و مادر، خویشاوندان نسبی خود و مردان و زنان مؤمن دعا می‌کند و دامنه سخن را طوری می‌گستراند که با فضای طلب و آمرزش مناسبت دارد. بدین معنا که در این آیه ذکر عام پس از خاص صورت گرفته است و ما این معنا را از خلال این سخن حضرت درمی‌یابیم که حضرت چنین دعا می‌کند که «رب اغفرلی و لوالدی و لمن دخل بیتی و للمؤمنین و المؤمنات» هدف از این تعبیر، افاده عموم و توجه به شأن و جایگاه خاص از طریق تکرار دوباره آن است. زیرا در این آیه يك بار به صورت خاص و مجزا و بار دیگر به صورت کلی در ذیل مفهوم عام المؤمنین و المؤمنات آمده است که خود از انواع اطناب و عطف عام به خاص است. مانند آیه شریفه «و لقد آتیناک سبعاً من المثانی و القرآن الکریم» (حجر/ ۸۷) (سیوطی، ۹۲). در این آیه نیز - بنا به قول ارجح سوره فاتحه - عطف قرآن به ماقبل آن یعنی السبع المثانی صورت گرفته است. یعنی نخست واژه خاص (السبع المثانی) آمده سپس واژه عام القرآن ذکر شده است (الصابونی، ۵۶۴).

۶- آخرین نکته بلاغی موجود در این آیه شریفه که از نظر هیچ پژوهشگر صاحب ذوق بلاغی پنهان نمی‌ماند، اشاره به تأکید موسیقایی و آوایی این دعا و تناسبش با فضای روحانی دعای طلب پیروزی حق بر باطل است که در وجود قوم ستمکار، گمراه شده و گمراه کننده نوح (ع) تجلّی یافته است. افزون بر این کلمات سجع و موسیقی درونی این دعا و هجاهایی که از قرار گرفتن صامت (راء) بین دو مصوت بلند (الف) به وجود آمده، در انتقال و القاء عمق رنج و اندوه آن حضرت (ع)، تلاش گسترده و بی وقفه، صبر جمیل، زمان درازی را که برای دعوت و هدایت قوم لجوجش صرف کرد، سهم بسزایی دارد. در نتیجه هنگامی که نوح (ع) از ایمان آوردن و هدایت قومش ناامید می‌شود، زبان به نفرین ایشان می‌گشاید و

خداوند نیز آنان را به خاطر ستمگری و لغزش هایشان مجازات می‌کند. چنان که در آیه شریفه ذیل هم خداوند وعده عذاب و مجازات را به گمراهان و ظالمان داده است و تأکید می‌کند که این عذاب، تنها ناشی از عملکرد بد ایشان است «فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» (توبه/۷۰).

نتیجه گیری

از مجموع آن چه در این جستار مختصر گذشت، به طور کلی این نتایج استخراج می‌شود: آیات دعا در قرآن کریم بسامد بالایی به خود اختصاص داده است و خود شامل انواع مختلفی همچون: دعای پیامبران و فرستادگان الهی، ائمه معصومین، مؤمنان و نیکوکاران می‌شود. روشی که در قرآن کریم برای دعا به کار رفته، این است که از دو نوع دعای عبادت و ثنا، و دعای طلب و درخواست بهره می‌گیرد و گاه جای این دو نوع عوض شده و واژگان مخصوص هر یک برای دیگری به کار رفته و این دو نوع در یک سوره بر یکدیگر مقدم شده است. اغلب دعای عبادت به اسم جلاله «الله» و طلب و درخواست به لفظ «رب» اختصاص داده شده است؛ زیرا عموماً عبادت متعلق به ویژگی الوهیت پروردگار و طلب و درخواست و به تبع آن اجابت دعا از متعلقات ربوبیت است.

اسلوب آیات دعا عموماً بلیغ، شفاف، متین و زیباست و اسلوب دعای پیامبران به طور خاص، به ویژگی‌های برجسته‌ای متصف است از جمله: الف) گزینش دقیق واژگان که خود از نشانه‌های شفاف سازی زبان قرآن است. ب) تغییر سبک بیانی با عدول از مألوف که از مهم‌ترین مؤلفه‌های آن در دعا‌های مورد بحث عبارتند از: تقدیم و تأخیر، ایجاز حذف، اطناب غیر مخلّ به معنا، التفات و تصویرپردازی‌های زیبا که بیشتر از خلال آرایه‌های بیانی مثل: استعاره، مجاز و کنایه تجسم یافته و خود از نشانه‌های متانت و زیبایی الفاظ و اسلوب بیانی این ادعیه به شمار می‌آید.

دریافت نهایی این که، زبان گفتمان دعای حضرت نوح (ع) با دعای حضرت زکریا (ع) تفاوت دارد؛ زیرا زبان و لحن سخن نوح (ع) به مقتضای شرایط حال و مقام و تضاد دائمی نور و ظلمت و هدایت و گمراهی و خیر و شر، مصمم تر و بی پرده تر و بلکه لحنی تهدیدآمیز دارد و نمایانگر کارکرد تنذیری پیامبران است. اما زبان گفتمان دعای زکریا (ع)، زبان مناجات و لطافت و رحمت است.

منابع

قرآن کریم

ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، ۲۰۰۰م.

٤٦	رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث	شماره ١٠٠
	ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، غریب القرآن، تحقیق: أحمد صقر، دارالکتب العلمیه، بیروت، ١٣٩٨ق.	
	ابی السعود، محمد العمادی، ارشاد العقل السلیم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ١٩٩٩م.	
	الأزهري، ابومنصور، تهذيب اللغة، تحقيق: د. عبدالحليم جبار، الدار المصرية للتأليف و النشر، بی جا، ١٩٦٤م.	
	الاندلسی الغرناطی، أبو حیان، البحر المحيط، دار الكتاب الاسلامی، القاهرة، ١٩٩٢م.	
	البستاني، محمود، تاريخ الادب العربي فی ضوء المنهج الاسلامی، مجمع البحوث الاسلامیه، مؤسسة الطبع و النشر للآستانة الرضویة المقدسة، مشهد، ١٤١٣ق.	
	البيضاوی، ناصر الدین عبدالله، انوار التنزیل و اسرار التأویل، دارالکتب العلمیه، بیروت، ١٩٩٩م.	
	الجرجانی، عبدالقاهر، دلائل الاعجاز، تعليق: د. محمد محمود شاکر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٩م.	
	-----، اسرار البلاغه فی علم البیان، تعليق: سيد محمد رشيد رضا، دارالمعرفه للطباعة و النشر، بیروت، ١٤٠٤ق.	
	خلف، حسن، بررسی جلوه‌های زیباشناختی صحیفه سجادیه، پایان نامه جهت دریافت درجه دکتری رشته زبان و ادبیات عرب، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ١٣٩٣ش.	
	الراغب الاصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، دارالمعرفه، بیروت، ١٩٩٨م.	
	الزجاج، ابواسحاق، معانی القرآن و اعرابه، تحقیق: د. عبدالجلیل الشلبی، عالم الکتب، بیروت، ١٩٨٨م.	
	الزمخشري، جارالله، الكشف عن حقائق غوامض التنزیل، دارالكتاب العربی، بیروت، ١٤٠٧ق.	
	سید قطب، ابراهیم، فی ظلال القرآن، دارالنشر، بی جا، ١٩٨٨م.	
	السیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ١٩٧٨م، القاهرة، ١٩٧٨م.	
	الشوکانی، محمد بن علی، فتح القدير، دارالکلم الطیب، دمشق- بیروت، ١٤١٤ق.	
	الصابونی، محمد علی، صفوة التفاسیر، دارالکتب العلمیه، بیروت، ١٩٩٩م.	
	الصعیدی، عبدالمتعال، بغية الايضاح لتلخیص المفتاح، مكتبة الآداب و مطبعتها، القاهرة، بی تا.	
	الفراء، ابو زکریا یحیی بن زیاد، معانی القرآن، تحقیق: احمد نجاتی و محمد علی النجار، الهیئة المصریه العامه للكتاب، مصر، ١٩٨٠م.	
	القزوينی، الخطیب، الايضاح فی علوم البلاغه، شرح: د. محمود عبدالمنعم الخفاجی، دار الكتاب اللبنانی، بی جا، ١٩٨٠م.	
	المبارک، مازن، الموجز فی تاریخ البلاغه، دارالفکر، دمشق، ١٩٩٩م.	
	النجار، عبدالوهاب احمد، قصص الانبیاء، دارالکتب العلمیه، مصر، ١٩٨٥م.	
	الهاشمی، احمد جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البديع، منشورات اسماعیلیان، بی جا، ١٣٨٥ق.	



New Approaches to
Quran and Hadith Studies

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & summer 2018

DOI: 10.22067/naqhs.v50i1.37840

رهیافت‌هایی در

علوم قرآن و حدیث

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۶۶-۴۷

موسیقی عربی و قرائت قرآن*

محمد مهدی سربلند

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فردوسی مشهد

Email: m_sarboland@yahoo.com

دکتر عباس طالب زاده شوشتری^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shoshtari@um.ac.ir

دکتر علی نوروزی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: nouroozi@um.ac.ir

دکتر عباس عرب

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: darab@um.ac.ir

چکیده

این موضوع که جایگاه موسیقی عربی در قرائت قرآن چیست؟ و موسیقی که ما در قرائت قرآن استفاده می‌کنیم صرفاً موسیقی عربی است و یا موسیقی دستگاهی ایرانی هم در آن دخالت دارد، نیاز به بحث و تأمل دارد و در این پژوهش سعی داریم به این مقوله‌ها پاسخ دهیم و درصدد روشن کردن این نکته هستیم که آیا باید موسیقی را آموخت و با هنر یاد گرفته شده به قرائت قرآن پرداخت و یا این که مضامین بلند قرآنی ذاتاً دارای موسیقی و آهنگی هستند که باید با توجه به محتوای آیات، موسیقی را با آن هماهنگ ساخت؟ آنچه مسلم است این است که قرائت قرآن یک فن یا به بیانی جامع‌تر یک هنر است. شاید بتوان گفت نقطه اوج تلاقی هنر و مذهب است و برای آن که بشود از آن لذت برد باید کمی درباره اش بدانیم. در واقع فراگیری فنون موسیقی آوازی، پیشوازی است برای فراگیری تلاوت رنگارنگ قرآن. از یک نظر قرآن، لحنی موسیقایی است و از نظری دیگر، الحان موسیقی در ذات آیات قرآنی و حتی واژگان آن نهفته است که خود بخود ما را وادار می‌کند آن را آهنگین و با وزن بخوانیم.

کلید واژه‌ها: موسیقی، قرائت، مضامین آیات، هنر تلاوت، لحن موسیقایی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۵/۰۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۱۳.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

سخن را با این مطلب آغاز کنیم که قدر مسلم این است که تلاوت به شیوه امروزی در صدر اسلام و سال‌های پس از آن و تا دو قرن پیش وجود نداشته است بلکه این روش طی یک فرایند تکاملی، مراحل تکوین و تطور خود را پشت سر گذاشته و پس از سالیان متمادی بدین شیوه و شکل، به نسل‌های امروزی منتقل شده است. یعنی تلاوت قرآن در مراحل مختلف سیر تکاملی خود، از عوامل گوناگون تاثیر گرفته است. همچنین ابعاد وسیعی از علوم را به خود اختصاص داده و نواغ بی شماری را به خود دیده است.

پس از نزول آیات قرآن کریم و تلاوت آنها توسط پیامبر اکرم (ص) برای صحابه، جنبه‌های اعجاز‌آمیز دیگری نیز به غیر از فصاحت و بلاغت آیات، برای مسلمانان آشکار شد. در این میان قابلیت زیباسازی صوت در قرائت آیات، جلوه ویژه‌ای داشت که اصولاً با رهنمودهای پیامبر و ترغیب ایشان نسبت به تحسین صوت هنگام قرائت قرآن به عنوان یک بعد از ابعاد اعجاز قرآن کریم بروز کرد.

پیامبر به برخی از حافظان کلام وحی که دارای صدای خوشی بودند فرمان داد برای جذب مردم به دین اسلام آیات قرآن را با صدای زیبا در بین مردم قرائت کنند. برخی از آنان را نیز جهت تبلیغ دین، به نقاط مختلف جزیره العرب فرستاد. مورخان در خصوص جذابیت قرائت این اشخاص و از همه مهمتر جذابیت قرائت قرآن توسط ائمه معصومین سخن‌های بسیار گفته‌اند. در این میان از پیدایش افرادی در عصر پیامبر با عنوان قراء سخن به میان آمده است که قرائت قرآن و تدریس آن، از اشتغالات عمده زندگی ایشان بوده است.

همچنین گفته شده که پیدایش وجوه مختلف قرائت که پایه و مبنای موضوع قرائات قرآنی است در نیمه ابتدایی قرن اول هجری قمری اتفاق افتاده است. تحولاتی که ناشی از رویکرد زیبایی شناسی در قرائت قرآن کریم بوده است موجب مطرح شدن اصطلاحاتی همچون ترتیل، تحسین و یا تزیین در دوران پیامبر و صحابه شده که در طی سالیان بعد با عنوان تجوید شناخته شده است.

قدر مسلم آن است که ظاهر تلاوت قرآن از ابتدا تا زمان ورود اسلام به شهرهای کوفه و شام بیشتر منحصر در قرائت‌های قرآنی و تجوید آن هم محدود در ارتباط گفتاری بوده است و در زمینه لحنی ابداع‌های قابل توجهی در آن دیده نمی‌شود. در این زمینه باید به ورود اسلام به مصر و وقایع پس از آن دقت نظر بیشتری داشت؛ چرا که مصر از جهات مختلف اهمیت و جایگاه ویژه‌ای دارد چنان که در تاریخ آن را «ارض الحضاره» یعنی سرزمین تمدن نامیده‌اند. همچنین این کشور در طول تاریخ عرصه‌ی تاخت و تاز فرهنگ‌های مختلف بوده است و همین امر موجب تغییرات متنوع فرهنگی و به دنبال آن غنای فرهنگ بومی و اجتماعی این سرزمین شده است.

گویند نخستین کسی که قرآن کریم را در اولین مسجد جامع مصر تلاوت کرد، عبید بن مخمر المعاقری بود که از صحابه پیامبر به شمار می رفت و شاهد فتح مصر بوده است. همچنین نخستین کسی که قرآن را به قرائت نافع مدنی در مصر تلاوت کرد ابومیسره عبدالرحمن بن میسره بوده است. از زمان ورود مصحف عثمانی به مصر تا اواخر قرن دوم هجری قمری این سرزمین تبدیل به مرکزی برای قاریان و قرائت قرآن شد.

بزرگترین قاریان عصر در آن ظاهر شدند و نسل ایشان به طور متوالی تا قرن ۱۴ هجری ادامه پیدا کرد. تلاوت قرآن اصول و احکام خود را که از زمان پیامبر شکل گرفته و پس از آن نیز توسط علمای این رشته گرد آمده بود حفظ کرد. زیرا این اصول به صورت سینه به سینه نقل می شد. بدین ترتیب تجوید تبدیل به علمی معتبر شد و تغنی قرآن بر اساس مقامات موسیقی نیز به آن پیوست و به پیروی آن اصوات قاریان، زیبا شد و استماع قرآن توسط مسلمانان همراه با آثار وجدانی عمیق شد.

طبیعتاً پس از تدوین کتاب هایی در زمینه تجوید و علم قرائات و وقف و ابتدا و همچنین تحولات موسیقی عربی، تلاوت قرآن نیز وارد مرحله جدیدی شد. پس از آن با پیدایش ستارگانی همچون شیخ احمد ندا در قرن ۱۹ میلادی دوره نوینی از دوره های تلاوت قرآن که در حقیقت مبدا پیدایش کنونی تلاوت مصر به شمار می رود بوجود آمد. پس از آن با شروع عصر رادیو و پیدایش وسایل ضبط، قرائت آخرین قاریان باقی مانده از قرن ۱۹ میلادی جاودانه شد، بنابراین میراث عظیم تلاوت قاریان قرآن مربوط به دوره های پس از ورود رادیو به جامعه مصر قلمداد می شود. دوره ای که موجب شد تا شکل واقعی و ملموس قرائت قراء عصر طلایی تلاوت برای آیندگان به یادگار گذاشته شود.

تعریف موسیقی

موسیقی یا «موسیقی»، (به ضم میم) در لغت ماخوذ از (mousike) یونانی، یا (musica) لاتینی، (musique) فرانسه، (music) انگلیسی، (music) آلمانی است و ریشه آن (musa) به معنی مُوز (muse) فرانسه است، که نام هر یک از ۹ رُب النوع اساطیری یونانی و حامی هنر های زیبا بوده است. اصل استعمال آن موسیقی (به قاف مفتوح و الف مقصوره) است (چنان که در عربی نیز چنین استعمال می شود)، ولی امروزه به صورت موسیقی (با قاف مکسور و یاء ساکن) تلفظ می گردد.

موسیقار^۱ نیز خواننده آواز و موسیقات به معنای آلات سرود است. بعضی نیز در علت نامگذاری آن

۱. موسیقار نام مرغی است که افسانه ای است و در منقارش سوراخهای بسیار است و از آن سوراخها آوازهای گوناگون بیرون می آید و به اعتقاد برخی از اهل لغت، موسیقی را حکیمان از آن صداها استخراج کرده اند (فرهنگ معین، ماده موسیقی).

گفته اند: «موسی» در لغت یونانی به معنای نغمه و سرود است و «قی» به معنای لذتبخش و دلپسند. بنابراین موسیقی یعنی سرود لذت بخش.

از آنچه گذشت روشن می شود که موسیقی به عنوان نوای روح بخش، ابتدا صرفاً جنبه فنی هنری داشته است ولی بعدها توسط فیثاغورث (قرن ۶ ق. م) با ریاضی آمیخته شد و بسیاری از فرمولهای موسیقی به وجود آمد و با گذشت زمان، صوت کم کم به صورت حروف الفبا تقسیم شد.

برخی از صاحب نظران به هنگام تعریف موسیقی، فقط جنبه هنری و فنی آن را در نظر گرفته اند. چنان که المنجد می نویسد: «الموسیقی: فَنُّ الْغِنَاءِ وَ التَّطْرِيبِ» موسیقی همان فن غنا و ایجاد صداهای طرب آور است. و ابونصر فارابی (معلم ثانی) در این زمینه می گوید: «موسیقی لفظاً به معنی الحان است و لحن عبارتست از مجموع نغمات مختلفه ای که مرتب باشند».

اما عده ای به هر دو جنبه علمی و هنری موسیقی توجه کرده و در تعریف آن چنین گفته اند: «موسیقی فن ترکیب اصوات است به نحوی که به گوش خوشایند باشند» و سپس از جنبه علمی آن گفته اند «موسیقی معرفت الحان و آنچه التیام الحان بدان بود و بدان کامل گردد». بنابر تعاریف فوق، بهترین تعریفی که امروزه از موسیقی می توان کرد، در نظر داشتن هر دو جنبه علمی و هنری آن است. پس موسیقی عبارت است از نغمه های دلنشین گوناگونی که بر اساس ذوق هنری شخص تنظیم گشته و باعث نشاط و سرور و یا حزن و اندوه در شنونده می گردد (احمدی، ۷۱-۶۹).

پیدایش موسیقی

شناخت زمینه های پیدایش و گسترش هر علم و هنری، از خواسته های بشر امروز بوده و در موارد زیادی در شناخت سیمای واقعی آن علم یا هنر، اهمیت به سزایی دارد. پدیده موسیقی به عنوان یکی از شاخه های هنر همواره مورد توجه و مطالعه تاریخی بوده است. هرچند در زمینه تاریخ پیدایش آن از نظر زمان و مکان و اشخاص اختلاف نظر وجود دارد. گروهی از مورخان همچون امیل ویلر موز با استناد به این که ثبت اکتشافات و اختراعات در ماقبل تاریخ متداول نبوده است، ادعا کرده اند که از اسم و رسم مخترع موسیقی اطلاع دقیقی در دست نیست (اسماعیل پور، ۴۲)، ولی پژوهشگران در آثار باستانی به جا مانده از ملل و اقوال گذشته به آثاری دست یافته اند که با توجه به آنها می توان مبدا پیدایش موسیقی را حدس زد و قدیمی ترین سازهای موسیقی در خرابه های «اور» واقع در عراق کشف شده است. این سازها از آثار قوم سوری می باشد که حدود سه هزار سال پیش از میلاد مسیح در این ناحیه حکومت داشته اند (سعدی حسنی، ۹).

در حوالی اهرام مصر نیز آثاری مربوط به موسیقی کشف شده است که مربوط به پنج هزار سال قبل از میلاد است و حاکی از آن است که آواز خوانی و نواخت ساز در آن زمان در مصر معمول بوده است (پاک نژاد، ۱۳۲/۱۵)، اما جفری بریس در کتابش می نویسد: نخستین نمونه آفرینش موسیقی توسط انسان، نقشی است که در یک غار ماقبل تاریخ در آری یژ فرانسه به جای مانده است. روح الله خالقی نویسنده کتاب نظری به موسیقی نیز معتقد است که اختراع این فن کار یک نفر نبوده و پیدایش موسیقی مقارن با پیدایش انسان و قدرت آوازخوانی او بوده است. به هر حال یونانی ها نخستین ملتی بودند که در قرن هشتم قبل از میلاد موسیقی را از نظر علمی مطالعه کرده و تئوری موسیقی را نوشتند، آهنگ ها را با حروف یادداشت کردند و چون فرشتگان هنری زیبا را موز (muse) می گفتند، کلمه «موزیک» از آن مشتق شد. قواعد موسیقی ابتدا در فلسفه بیان می شد و فیثاغورث، آریستوکسنوس و بطلمیوس محاسبات و فواصلی بر آن مترتب داشتند، تا این که تسارلینو در قرن شانزدهم میلادی گام هایی با فواصل امروزی بوجود آورد (رمزی، ۲۲).

مشروعیت موسیقی

این سخن علاء الدوله سمنانی که گفته است: «بیهوده سخن بدین درازی نبود» حکایت حال موسیقی است. بی شک موسیقی اگر جزو اصول انسانی می بود، بیش از آنچه امروز از حنجره آلات مختلف جدید و قدیم بیرون می آید، طنین و تکرر می داشت و اگر از زواید تاریخ حیات می بود، پیش از این، در کوچه ای از کوچه های روزگاران پیش در دل تاریخ دفن می شد. تامل بزرگ مردانی چون ارسطو، سقراط، افلاطون، هگل و وایتهد از غربیان و ابن سینا، فارابی و صفی الدین ارموی از شرقیان در پیچ و خم های موسیقی، به احتمال زیاد، سری جز آهنگ و ارگی حیات ندارد و این که: زندگی موسیقی در موسیقی است پس گوش می باید، گوش برای شنیدن و گوش برای شنوندن (جعفری، ۷). به همین دلیل برخی از حکماء و عرفای گذشته معتقد بوده اند که نظم و فن دقیق موسیقی و لذت حاصله از آن و علاقه ی مردم به شنیدن آن، ناشی از نظم و فن حاکم بر کیهان و از نغمه های موسیقی عالم بالاست. عبارات مولفان رسایل اخوان الصفا چنین است:

حرکات افلاک و ستارگان، نغمه ها و نواهایی دارند که برای اهل خود پاکیزه و فرح انگیزند و آن نغمه ها و نواها برای نفوس بسیط، سرور عالم ارواح را که فوق فلکند متذکر می شوند (آن فلک که جواهر آن شریف تر از جواهر عالم افلاک است). آن مقام عالم ارواح، عالم نفوس و سرای حیات (حقیقی) است که همه نعمت های آن روح و ریحان در درجات فردوس است، چنانکه خداوند در قرآن فرموده است: فَأَمَّا إِنْ

كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَ رِيحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ (واقعۀ ۸۸-۸۹): (اما اگر از مقربان باشد، راحت و خوشی و ریحان، بهشت نعمت ها نصیب او خواهد شد). دلیل بر درستی آن چه که گفتیم و برهان برای حقیقت آن چه که توصیف نمودیم، این است که نغمه های حرکات وسایل موسیقی، سرور عالم قدس را به نفوس جزئی که در عالم کون و فساد به سر می برند، متذکر می شود، چنان که نغمه های حرکات افلاک و کواکب سرور عالم ارواح را به آن نفوسی که در افلاک هستند، متذکر می گردد. و اکثر عقلاء می دانند که اشخاص فلکی و حرکات منظم آن ها در وجود بر جانداران تحت قمر مقدمند و حرکات آنها علت حرکات اینهاست و عالم نفوس در وجود مقدم بر عالم اجسام است. چنان که در رسالۀ الهیولی و رسالۀ المبادی العقلیه بیان نموده ایم و بدان جهت که در عالم هستی حرکات منظمی بوجود آمده است که نغمه های مناسبی دارد، این خود دلیل آن است که در عالم افلاک، نغمه هایی متناسب که نفوس آنان را نشاط بخشد برای آن حرکات منظم و متصل وجود دارد. گفته می شود: فیثاغورت حکیم، با صفای جوهر نفسش و نورانیت قلبش، نغمه های حرکات افلاک و کواکب را شنیده و با نیکی فطرتش اصول موسیقی و نغمه های نواها را استخراج نموده است (همو، ۶۹).

این منشاء برون ذاتی را جلال الدین محمد مولوی نیز متذکر شده است:

ناله سُرنا و تهدید دهل چیزکی مانند بدان ناقدور کل

پس حکیمان گفته اند این لحن ها از دوار چرخ بگرفتیم ما

بانگ گردش های چرخ است این که خلق می سرایندیش به طنبور و به حلق

مومنان گویند که آثار بهشت نغز گردانید هر آواز زشت

ما همه اجزای آدم بوده ایم در بهشت آن لحن ها بشنوده ایم (همو، ۷۱)

تا اینجا متوجه این مطلب شدیم که نباید عجولانه و بدون تحقیق و بررسی در مورد موسیقی نظر منفی داشته باشیم بلکه مطلب ثابت شد که موسیقی با حقیقی سروکار دارد که تمامی موجودیت آدمی، سعادت و شقاوت دنیوی گذرا و اخروی جاودان خود را از آن او می داند و آن «نفس» یا «روح» یا «شخصیت جاودانی» اوست.

اگر ما در بعضی بررسی ها می بینیم که برای شنیدن صوت انسانی حکم تحریم داده اند منظور غنای صوت انسانی است و حالتی است که صوت انسان به حالت غناء درآید و دلایل حرمت آن به قدری فراوان است که جایی برای تردید در حرمت آن باقی نمی گذارد. از جمله امام خمینی (ره) در تحریر الوسیله می نویسد: غناء فعلش و شنیدنش و کاسبی کردن با آن حرام است و آن تنها زیبا کردن صدا نیست بلکه آن عبارت است از کشیدن صدا و برگرداندن آن با کیفیت خاص که طرب آور و مناسب مجالس لهو و محافل

طرب و آلات و وسایل لهو باشد و بین استعمال آن در کلام از قبیل قرائت قرآن و دعاء و مرثیه و بین غیر آن از شعر و نثر فرقی نیست بلکه اگر آن را در چیزی که خداوند متعال به آن اطاعت می شود به کار ببرند عقابش مضاعف می گردد (نقدی یزدی، ۶۶).

حال اگر همین صوت انسانی غنا نباشد و صدا باعث شود که انسان به یاد بهشت بیفتد و فضایی را کسب کند چنانچه خواننده زن هم باشد از نظر شرع مقدس اشکالی بر آن وارد نیست به این دو مورد توجه کنید:

در حدیثی آمده است (شیخ حر عاملی، حدیث شماره ۲۲۱۴۸) «و سأل رجل علی بن الحسین علیه السلام عن شراء جارية لها صوت فقال: ما عليك لو اشتريتها فذگرتک الجنة» مردی از علی بن الحسین (ع) درباره خریدن کنیزی پرسید که صدای خوبی دارد؟ آن حضرت در پاسخ فرمود: چه اشکالی برای تو دارد اگر او را بخری و با صدای زیبایش بهشت را به یاد تو بیندازد؟ یعنی با خواندن قرآن، و مطالب مربوط به پارسایی و فضایل که غنا نیست، اما غناء ممنوع است (جعفری، ۱۵۱).

در کتاب احکام موسیقی که به صورت پرسش و پاسخ ارائه شده است پرسش ۷۰ این کتاب به این صورت پرسیده شده است: از آنجایی که این جانب در رشته علوم و فنون کتابت و قرائت قرآن مجید در دانشگاه تحصیل می کنم و قرائت صوت جزء درس های اصلی می باشد، خواندن قرآن با صدای زیبا برای یادگیری در مقابل استاد مرد چگونه است؟ پاسخ: همه مراجع (به جز مکارم) اگر به صورت غنا نباشد و باعث تهییج شهوت شنونده نگردد و مفسده دیگری نیز نداشته باشد، اشکال ندارد (حسینی، ۷۱).

مواردی هم داریم که رفتار پیامبر گرامی اسلام و امامان معصوم نشان می دهد که به طور مطلق با موسیقی مخالفت ننموده اند بلکه در مواردی توصیه هم نموده اند و چون در این نوشتار قصد داریم جواز قرائت قرآن به صورت آهنگین را مطرح نماییم باید با بیان این مطالب مشروعیت اصل موسیقی برای ما مسلم گردد:

۱- در روایتی عبدالله بن الحسن از جدش علی بن جعفر، روایت می کند که او از برادرش موسی بن جعفر (ع) از غناء چنین سوال می کند: قال سألته عن الغناء هل یصلح فی الفطر و الاضحی و الفرح؟ قال «لا بأس به ما لم یعص به» یعنی علی بن جعفر گفت: از او (موسی بن جعفر) در مورد غناء سوال کردم که آیا شایسته و سزاوار است در عید فطر و قربان و شادی؟ امام (ع) فرمود: اشکالی ندارد مادامی که به وسیله آن معصیت نشود (نقدی یزدی، ۸۰).

۲- روزی پیامبر (ص) از خانه علی بن هبار رد می شد که صدای دایره و تنبک شنید. فرمود: این چیست؟ گفتند علی بن هبار برای ورود همسرش، مجلس عروسی گرفته است. سپس حضرت فرمود:

«حسنُ هذا النکاحُ لا السفاحُ» یعنی: خوب است، این زن گرفتن است، زنا کاری که نیست. سپس فرمود: «اسندوا النکاح و اعلنوه بینکم، واضربوا علیه بالدفّ فجرت السنّة فی النکاح بذلك» یعنی: ازدواج را با سند و پشتوانه سازید و آن را بین خودتان آشکار نمایید و با زدن دف آن را تثبیت کنید، آن وقت دیگر سنت در ازدواج (اعلان نکاح) به وسیله آن اجرا شده است (همو، ۸۳).

از روایت علی بن جعفر و روایاتی نظیر این روایت جواز موسیقی غیر فی الجملة ثابت می شود و این گونه موسیقی عبارت است از موسیقی برای اعلان عروسی ها و نغمه حُدی برای راندن شترها و موسیقی در مارش های نظامی و لالایی ها برای کودکان و در زنگ های تلفن و در همراهی کردن برنامه های سالم رادیو و تلویزیون و تمام مواردی که خود موسیقی بالذات مقصود نباشد بلکه برای کار مشروع دیگری از آن استفاده شود ولی مشروط به این که همراه با معصیت نباشد. «به هر حال هنر موسیقی موهبت الهی است و هیچ گاه این با او سر ناسازگاری و ستیز نداشته و هر جا که موسیقی در خدمت دین و هدف های والای انسانی قرار گرفته، مورد حمایت و پذیرش دین و پیشوایان آن قرار گرفته است» (کافی، ۱۰۸).

آیا قرائت آهنگین آیات قرآن مجاز است یا خیر؟ با توجه به دلایلی که ارائه شد مشروعیت موسیقی به اثبات رسید و حال باید بررسی کنیم که وضعیت قرائت قرآن و استفاده از موسیقی در تلاوت چه جایگاهی دارد و اصولاً به چه دلایلی ما مجاز به استفاده از آهنگ در قرائت قرآن کریم هستیم و آیا رفتار پیامبر و امامان معصوم ما نشانگر چنین جوازی برای ما هستند یا خیر؟

بدیهی است موسس هنر قرائت و صوت زیبا شخص رسول الله است. زیرا ایشان به زیبا خواندن قرآن و استفاده از صوت و لحن زیبا در قرائت قرآن امر فرموده اند (همو، ۸۸). در بسیاری از منابع آمده است که حضرت رسول (ص) به هنگام شنیدن تلاوت قرآن ابوموسی فرمودند به راستی صدای تو همچون مزمار و شبیه یکی از مزامیری است که به حضرت داوود (ع) عنایت شده بود. ابوموسی به دلیل صدای زیبایش مشهور بود (نلسون، ۱۲۰).

در سوره جمعه و موارد دیگر از آیات قرآن جمله «یتلو علیهم»، وجود دارد که بعد از بررسی مشخص شد که خود رسول گرامی اسلام هم در تلاوت از صوت زیبا استفاده کرده اند و مستنداتی هست که به موسیقی عربی هم تسلط داشته اند. به عنوان نمونه: در کتاب زینة القرآن در توضیح مقام چهارگاه که یکی از اقسام موسیقی و مقامات عربی می باشد چنین آمده است: «این مقام در عین سادگی، بسیار جذاب است و مشهور است که قرائت پیامبر گرامی اسلام (ص) بسیار نزدیک به این مقام بوده است» (غریب نواز، ۹۳).

نخستین روایتی که در موضوع روش و شیوه تلاوت قرآن کریم وجود دارد روایت معروفی است از پیامبر گرامی اسلام که فرموده اند: «اقرأ القرآن بالحن العرب و اصواتها و ایاکم و لحن اهل الفسق و

اهل الکباثر» (قرآن را با لحن و صوت عرب ها بخوانید و از لحن های اهل گناه و لاهو و لعب دوری بجوید). بررسی حدیث ما را به این مطلب می رساند که رویکرد ایشان در دعوت به قرائت به صوت و لحن عرب ها کاملاً جنبه موسیقایی داشته است و ایشان با سوق دادن مسلمانان به این شیوه آنان را به برگزیدن موسیقی شایسته ای برای خواندن این کتاب مقدس رهنمون ساخته اند و پیامبر گرامی اسلام در آن زمان به خوبی از پیشرفت و نفوذ سریع اسلام و آیات قرآن در میان ملل دیگر آگاه بوده و بیم آن داشتند که مسلمانان بلاد غیرعربی، بدون توجه به شیوه صحیح تلاوت، مسیر دیگری را در استقبال از قرآن کریم پیمایند (شاه میوه، ۱۳۹۰، ۸۳).

همچنین امیر مومنان علی(ع) و صحابه بزرگی همچون عبدالله بن مسعود، ائمه هدی بخصوص امام زین العابدین(ع) در این هنر نورانی پیشقدم بوده اند. پس تاریخ هنر قرائت به صدر اسلام باز می گردد. به نقل بعضی کتب رجالی، اولین کسی که قرآن را با الحان موجود در زمان حاضر قرائت کرده، شخصی به نام عبیدالله ابن ابی بکره الثقفی معروف به «ابوحاتم» بوده است. او در قرن اول هجری می زیست و حدود سال ۸۰ ق فوت کرده است و جزو طبقه سوم از تابعان بوده است (کافی، ۸۸).

علماء و سایر صاحب نظران نه تنها قرائت آهنگین قرآن را مجاز می دانند، بلکه اذعان می کنند که جنبه موسیقایی باید در قرائت باشد تا شرط تاثیر کامل شنونده از قرائت برآورده شود. این به معنای تایید قدرت اصلی و لازم تلحین برای درگیر کردن عواطف و افزودن سهم مستمع در قرائت است. سبک مجود، یا همان سبک آهنگین در اجرای عام، این آرمان را، از نظر هدف بیان شده و واکنش برانگیخته شده، به بهترین شکل تحقق می بخشد. اهمیت این سبک و گسترش آن در سراسر دنیای اسلام باعث شده تا آرمان قرائت قرآن، آن طور که دین و بیشتر علماء انتظار دارند، محبوبیت یابد و منتشر شود (نلسون، ۳۴۳).

تلاوت قرآن با صدای خوش همواره مورد سفارش و ستایش پیشوایان دینی قرار گرفته است و از صوت نیکوی پیامبر (ص) و ائمه اطهار در تلاوت قرآن قصه ها نقل شده است از این رو، بسیاری از فقیهان تغنی به قرآن را جایز می دانند. روحانیت معظم شیعه و مراجع تقلید ما هیچ گونه موسیقی متعالی را نهی نکرده اند و حتی در استغاثات، تجویز استعمال موسیقی از سوی پزشکان را بلا اشکال دانسته اند.

ریشه قرائت آهنگین قرآن

از لحاظ تاریخی، موسیقی عرب را در دو دوره می توان بررسی نمود: دوره قبل از اسلام یا دوران جاهلیت و دوره پس از اسلام. از دوران قبل از اسلام یا عهد جاهلیت عرب، اطلاع چندان دقیق و متقنی از لحن و موسیقی عرب در دست نیست. آنان در هنگام پرستش بتان، یا در هنگام طواف خانه کعبه

سرودهایی می خواندند. در مجالس جشن آوازهایی اجرا می کردند که آن را «هزج» می نامیدند. آوازهایی بنام «حُدی» و «رکبان» نیز در میان اعراب در قبل از اسلام شهرت یافته بود. هنگام پرستش بت های اطراف کعبه که در تاریخ تعداد آنان را تا ۳۶۰ عدد ذکر کرده اند و هنگام ذبح قربانی در پای بتان، آوازهایی می خواندند. بنابراین آهنگ های مشهور اعراب قبل از اسلام نصب، رکبان و حُدی بوده و بیشتر هنرشان در ادبیات و شعر نمود داشته است. عقیده اکثر مورخان بر این است که منشا موسیقی عرب، آهنگ ها و ترانه های ایرانی بوده است. اکثر خوانندگان و نوازندگان مشهور عرب در قرون نخستین اسلامی، توسط خنیاگران و نوازندگان پارسی تبار تعلیم یافته یا اینکه خود اصالتاً ایرانی بوده اند. آنان از الحان و آهنگ هایی که قابلیت تطبیق و تلفیق، با اشعار عربی را دارا بوده، در سرود ها و آوازه های خود استفاده کردند و پس از مدتی با ظهور خوانندگانی چون نشیط، معبد، سائب و طویس به تدریج موسیقی عربی با پایه علمی در حجاز پایه گذاری شد (مسگری، ۹).

موسیقی ایران سابقه ای طولانی دارد اما به دلیل فقدان فرهنگ مکتوب و ذهنیت حفظ و نگهداری آثار فرهنگی و تاریخی، سابقه مدون و منظم از آن در دست نیست (کافی، ۲۴). از موسیقی دوران قبل از مآداها اطلاع دقیقی در دست نیست، همین قدر می دانیم که وجوه کاربردی موسیقی، همانگونه که در سایر ملل و اقوام باستان وجود داشته در آنها هم موجود بوده است. در دوره هخامنشی سه نوع موسیقی (مذهبی، رزمی و بزمی) رواج داشت و مورخان یونانی چون «هردوت» و «گزنوفون» بارها به این موسیقی های ایرانی اشاره کرده اند. بخش عمده موسیقی و سرودهای مذهبی وابسته به متون زردشتی از قبیل «گاتاما» بوده که موبدان می خوانده اند (همو، ۲۶).

ایرانیان قدیم که در هنر موسیقی پیشرفت هایی نصیبشان شده بود پس از ظهور اسلام به موسیقی عرب جلوه ای خاص بخشیدند و این هنر ایرانی به وسیله اعراب از شبه جزیره عربستان هم پا بیرون نهاد و در مصر و شمال آفریقا حتی در اندلس نیز اثراتی گذارد؛ به گونه ای که هم اکنون موسیقی عرب شامل الحان و نغماتی است که نام های ایرانی دارد. وجود کلماتی مانند: زیر، بم، سه گاه، راست، زیرافکنند، نوا در موسیقی عرب، صادق و موید این گفتار می باشد (همو، ۲۴).

از دلایل دیگری که می توان ادعا کرد که پایه گذاری موسیقی عربی متأثر از موسیقی ایرانی بوده است مطلب زیر است: تاثیر موسیقی دوره ساسانی، قرن ها به صورت مستقیم بر موسیقی کشورهای هم جوار از ارمنستان تا عربستان واضح و مشهور بوده است. بعد از ظهور اسلام و سلطه اعراب بر ایران موسیقی ایرانی در قالب جدید متناسب با شرایط تاریخی خود، رشد مجدد پیدا کرد. اعراب جاهلی که از موسیقی بهره ای بسیار اندک داشتند ذوق بدوی سرشار خود را با تاثیرپذیری از فرهنگ عظیم موسیقی ایران رشد و اعتلا

بخشیدند. نام «یونس کاتب» به عنوان نویسنده اولین کتاب موسیقی «الغنى»؟ از آن دوران به یادگار مانده است (همو، ۲۷).

جهت این که مطلب گفته شده به حد یقین برسد خالی از لطف نخواهد بود که شرح حال مختصری به عنوان نمونه از موسیقی دانان ایران قدیم بیان کنیم که چه تاثیری بر موسیقی عربی گذاشته اند و اطلاعات بیشتر در این مورد را ارجاع می دهیم به کتبی که به این مهم پرداخته اند:

۱. عیسی بن عبدالله الذهب طوسی (۸۸-۱۰ق) اهل مدینه بود و از کودکی شیفته موسیقی ایرانیانی بود که به عنوان اسیر جنگی در مدینه کار می کردند. او به نام «طویس» مشهور بود و در عهد خلافت عثمان به نام بزرگترین موسیقی دان عرب شناخته شد و از پایه گذاران موسیقی عرب گردید. او «طنبور» و «دف» را خوب می نواخت و اساس موسیقی عرب را پایه گذاری کرد.

۲. ابراهیم موصلی (۱۲۵-۱۸۸ق) اصالتاً ایرانی و از تبار ماهان و بهین (کشاوریان مقیم فارس) بود. تولد او در کوفه و معاصر با مهدی، خلیفه عباسی، بوده است. استاد آواز و نوازنده بی همتای عود بود. ابراهیم موصلی، شاگرد «جوانویه» زرتشتی از اهالی ری بود (همانجا).

در کنار قبول این مسئله که پایه گذاری موسیقی عربی توسط موسیقی ایرانی صورت پذیرفته است نظرات دیگری هم دیده می شود: به نظر می رسد موسیقی پیش از پیدایی و تکوین هر زبانی، با تصویت حلق انسان و یا تصویت آلات اولیه موسیقایی، برای بیان حالات درونی و احساسات و عواطف انسان اختراع شده است. هنری فارمر، موسیقی پروژه انگلیسی ادعا می کند که مبنای موسیقی نظری ترکی و فارسی و عربی، بنیان سامی دارد که آن نیز بر موسیقی یونانی مبتنی است. برخی از محققان ایرانی از این ادعا آشفتگی شده، تلاش کرده اند نشانه ای از موسیقی نظری در دوران پیش از اسلام را در ایران بیابند که اکثراً حاکی از احساسات ملی گرایانه است. ولی این فرض را هم نمی توان از یاد برد که پیش از میلاد، الفبای غیرتصویری گوی تورک و بعد از آن حروف ترکی سیاق و سفس حروف ابجدی در ایران برای نشان دادن نغمات به کار می رفته است. پیش از همه اینها نیز باید به سنگ نبشته های ترکی باستان ایرانی در میان الواح سومری و آذیه یا آذریه در غرب دریای خزر و متون یافت شده در خراسان بزرگ و چرم نبشته های ترکی تورفان اشاره کرد. موسیقی نظری در ایران، ریشه در دو هزار سال پیش از میلاد دارد و انتساب آن به یونان و یا دربار ساسانی، نادرست است (محمد زاده صدیق، ۱۵).

چون موضوع این مقاله، تحقیق موسیقی عربی به کار رفته در قرائت قرآن است باید این مطلب را متذکر شویم که موسیقی قرآن، کاملاً جدای از موسیقی آوازی عربی است و احتمال این که کسی صد در صد از تکنیک های آوازی در قرآن استفاده کند بسیار بعید است. به عبارت دیگر موسیقی خاص قرآن

باعث شده است که تعداد محدودی از نغمه های عربی در قرائت آن قابل استفاده باشد و به دنبال تکامل موسیقی عرب، هفت نغمه در مورد تلاوت قرآن کریم اعتبار خود را بدست آورد که به هفت مقام معروف است و چنانکه قبلاً هم اشاره شد پیامبر گرامی اسلام هم از عنصر موسیقی در جهت ابلاغ هرچه موثرتر آیات قرآن بهره جست. مسلمانان هم رفته رفته غنای دوران جاهلی را به فراموشی سپرده و با فرامین پیامبر اسلام (ص) موسیقی رسمی دین اسلام یعنی اذان و تلاوت قرآن با صدای نیکو و لحن زیبا را جایگزین آن نمودند. لذا پس از انتشار اسلام در شبه جزیره و دیگر بلاد عربی و ایجاد وحدت و یگانگی در دین و آیین به مرور تلاوت قرآن و اذان به دیگر سرزمین های عربی نیز راه یافت و جای خود را به عنوان یک پدیده فرهنگی جدید در میان ملل عرب باز نمود به گونه ای که پس از گذشت چند دهه، نغمه های اذان و تلاوت قرآن نوعی وحدت الحان و نغمات را در همه سرزمین های عربی پدید آورد. بنابراین موسیقی تلاوت و اذان که ره آورد اسلام بود خود به عاملی برای انتشار الحان و نغمه های عربی تبدیل و از این بابت عنصری تاثیرگذار بر کل جریان موسیقی عرب گردید.

بنابراین درست است که خاستگاه اصلی موسیقی تلاوت (آن چه که در عصر حاضر به سمع ما می رسد) همان موسیقی مقامی عرب است، اما این سخن بدان معنا نیست که مقامات و نغمات موسیقی عرب عیناً و بدون هیچگونه دخل و تصرفی در ارایه الحان و نغمه های تلاوت مورد استفاده قرار گرفته است و اساساً به دلیل تبعیت آهنگ و نغمه از ساختار لفظی آیات در فن تلاوت چنین امری ممکن نیست؛ زیرا در فن تلاوت؛ ارایه زیبا و صحیح آیات قرآن مد نظر است نه صرفاً اجرای نغمه ها و مقامات. لذا همین محدودیت در متن و کلمات، نوع خاصی از موسیقی را در فن تلاوت ایجاد نموده که مشابه آن اساساً در انواع دیگر موسیقی دیده نمی شود.

حال باید به بررسی این مطلب بپردازیم که آیا فقط الفاظ قرآن آهنگین هستند و با صدای زیبا تلاوت کردن آن کافی است یا این که صدای زیبا را به سمت موسیقی تلاوت یعنی نغمات هفتگانه هدایت کنیم؟ هر دو مطلب درست است یعنی ضمن این که آیات قرآن لفظ موسیقایی دارند برای این که حق قرآن ادا شود و معانی هم به شنونده منتقل شود یادگیری موسیقی تلاوت الزامی است. در مورد این که آیات قرآن از نظر ساختاری آهنگین است نظرات متقنی داریم:

تبلیغ و نشر قرآن اساساً شفاهی است. توازن و هماوایی اش (assanance) به تنهایی گواهی است بر این مدعا که قرآن نازل شده تا شنیده شود. اما ماهیت شفاهی قرآن فراتر از هماوایی است: اهمیت وحی به همان اندازه که از طریق صدا منتقل می شود به کمک معنایش نیز انتقال می یابد به بیان دیگر، قرآن تا زمانی که شنیده نشود قرآن نیست (نلسون، ۲۷).

موسیقایی بودن متن مذهبی را نمی توان انکار کرد و تا زمانی که تجوید به کار رود و موسیقی، آنرا نیاشوبد و باعث کج روی در متن نشود استفاده از موسیقی در قرائت پذیرفته است (همو، ۳۲۵).

قرآن از لحاظ زبان موسیقایی و نظم آهنگ آیات و ارتباط و تناسب معنی آیات با یکدیگر سرمایه ای بی نظیر و استثنایی است و یکی از وجوه اعجاز و جاودانه بودن آن همین قالب هنری آن است. (کافی، ۸۱). هرگاه که آیتی از آن به صورت فاخر تلاوت شود، از نیوشای آن چنان لذتی به اهل دل چشاندن شود که طعم خوش آن تا مدتها زبان گشای دل خواهد شد و این از اعجاز کلام حق است که حتی کفار لجوج قریش را مجذوب خود می ساخت. آهنگ الفاظ و معانی در آن هماهنگ، معانی عالیله آن اندیشه و فکرت نواز، و ضرب و آهنگ الفاظ و کلمات آن دل انگیز و روح افزاست. هنر قاری این است که آن آهنگ هماهنگ را کشف کند، هماهنگ با معنا و سپس با فطرت بشری، آیات رحمانی را با چشم دل بنگرد و به قرائتی برخاسته از دل مشغول شود (مسگری، ۸).

نه تنها الفاظ قرآن آهنگین است بلکه قاری قرآن برای این که این الفاظ آهنگین را متناسب با معنایی که در آنها نهفته است به شنونده منتقل کند باید نغمات و الحان موزون موسیقی تلاوت را هم یاد بگیرد. قاری قرآن باید زنگار و آفات را از دل زدوده و در مرحله بعدی به فراگیری علوم و فنون مورد قرائت بپردازد. بی گمان از مهمترین علوم مورد نیاز، آشنایی با نغمات و الحان موزون است که هر آینه بازتاب سخن دل آدمیان است که بی واسطه مراد دل خواننده را به شنونده منتقل می کند. شناخت و احاطه بر این نغمات و دانستن مفاهیم آنها و انطباق آنها با آیات قرآن با چنان دقت و ظرافتی که به شئون معنوی آیات شریفه لطمه ای وارد نشود، از حساسترین مراحل و بالاترین مدارج در سیر تربیت قاری قرآن است (همانجا).

بررسی قرائت مطلوب قرآن، با تکیه بر سنت کهن علوم دینی ثابت می کند که قرائت نه تنها با پذیرش اجزاء آهنگین کامل می شود، بلکه به آن بستگی دارد. آهنگ (تلاوت) موجب جذب بیشتر شنونده می شود و به این ترتیب، هیچ جدایی بین زیباشناسی و دین وجود ندارد (نلسون، ۱۳۷).

اساس کار قرائت قرآن را نغمه ها و الحان تشکیل می دهند، به طوری که اگر نغمه را در یک آیه یا عبارت حذف کنیم، موسیقی آن، ارزش خود را از دست می دهد و بحث کردن درباره آن بی فایده خواهد بود. اگر قاری قرآن نداند که چه نغمه ای می خواند و با چه پرده ای شروع می کند و با چه ترکیب می کند و به کجا ختم می کند، باید اذعان نمود که فریب ظواهر قضیه را خورده و تنها به صدا تکیه کرده است. داشتن صوت زیبا و حسن برای قاری به تنهایی نتیجه بخش نیست، زیرا اصل مساله تسلط قاری بر اصول هفت گانه معروف نغمه و الحان عرب است. اگر قاری نغمه ها را شناخت، می داند که شنوندگان و مستمعان چه چیزی می طلبند و می داند که از کجا و چگونه شروع و به کجا ختم کند (کافی، ۹۴).

یادگرفتن نغمات قرآنی نه تنها لازم است، بلکه چنان در روح و جان آدمی تاثیر می‌گذارد که دانشمندی مانند عبدالقادر مراغه‌ای (د ۸۳۸ق) که معلوم است در موسیقی سرآمد است و تالیفات زیادی هم دارد، پیشرفت خودش را در علم موسیقی به نغمات قرآنی مربوط می‌سازد. عبدالقادر این علم را پیش پدر و پس از حفظ قرآن یاد گرفت و خود علت آموزش موسیقی را مهارت یافتن در تلاوت قرآن با نغمات طیبه از سر و قوف ذکر می‌کند (محمدزاده صدیق، ۷۵).

دستگاه‌های موسیقی ایران و مقام‌های موسیقی عرب

هفت دستگاه و پنج آواز حاصل فواصل و گام‌های متفاوت در موسیقی ایرانی است. بسیاری از گوشه‌ها نیز در این آوازها و دستگاه‌ها قرار می‌گیرند. ماهور، شور، سه‌گاه، چهارگاه، راست و پنجگاه، همایون و نوا، هفت دستگاه و بیات اصفهان، افشاری، ابوعطا، دشتی و بیات ترک آوازهای موسیقی ایرانی را شکل می‌دهند. همان‌طور که معلوم است ربع پرده در موسیقی ما نقشی مهم ایفا می‌کند و موجبات فراهم آمدن گوشه‌ها و دستگاه‌هایی با رنگ و فضای متنوع را فراهم می‌آورد.

مقام راست، بیات، صبا، سه‌گاه، عجم، نهاوند، کرد و حجاز مقام‌های عربی را تشکیل می‌دهند که هریک از این مقام‌ها در دل خود دارای مقام‌های فرعی نیز هستند؛ مطابق با آنچه در موسیقی ایرانی نسبت به دستگاه‌ها و گوشه‌ها اتفاق می‌افتد.

وجه تشابه موسیقی عربی و ایرانی

عقیده اکثر مورخان بر این است که منشأ موسیقی عرب، آهنگ‌ها و ترانه‌های ایرانی بوده. اکثر خوانندگان و نوازندگان مشهور عرب در قرون اول هجری، توسط خنیاگران و نوازندگان پارسی تبار تعلیم یافته یا اینکه خود اصالتاً ایرانی بوده‌اند. آنان از الحان و آهنگ‌هایی که قابلیت تطبیق و تلفیق با اشعار عربی را داشت، در سرودها و آوازهای خود استفاده کردند و پس از مدتی موسیقی عرب با تکیه بر همین دانسته‌ها، که رفته رفته رو به تکامل می‌رفت، شکل گرفت. به عنوان مثال در موسیقی ایرانی (و شرق) فاصله هشتم یا «هنگام» ۲ را به هشت گاه تقسیم می‌کردند. بعد از حمله اعراب به ایران در صدر اسلام و همچنین در دوران سلطنت عثمانی، این فواصل و پرده‌ها به طور کامل به کشورهای عربی و اسلامی منتقل گردید و تاکنون نیز همان فواصل و پرده‌ها با نام‌های ایرانی (اکثراً) در فرهنگ موسیقی این کشورها به چشم می‌خورد.

پرداختن به این موضوع که عرب‌ها تداخلات و تصرفاتی در این مقام داشته‌اند بحث‌های تاریخی و

فرهنگی است که در این فرصت نمی‌گنجد و فقط به ذکر همین نکته مهم بسنده می‌کنیم که مطمئناً دخل و تصرفاتی در موسیقی ایرانی توسط عرب‌ها صورت پذیرفته است. با توجه به وجود شواهد و دلایل بسیار زیاد به جرأت می‌توان ادعا کرد که این اسلوب و روش موسیقی ایران بوده که به کشورهای عربی منتقل شده و اگر موسیقی بدوی و یا قومی در این کشورها نیز بوده یا در این فواصل وجود داشته و یا این که از بین رفته است. بنابراین در حال حاضر موسیقی عربی که موجودیت مستقل از موسیقی ایرانی و غرب داشته باشد وجود ندارد.

در تحقیقاتی که پژوهشگران و موسیقی‌دانان انجام داده‌اند بارها به این تشابهات اشاره شده و از آنجا که به جز در فواصل محدودی که بین موسیقی مقامی عربی و ایرانی اختلاف وجود دارد، تشابهات بین این دو موسیقی طبیعتاً بسیار زیاد است، در این مجال به عنوان نمونه به یکی دو وجه تشابه اشاره می‌شود. مقام راست و سه‌گاه که یکی از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین مقام‌های موسیقی ملل شرق است (بدون تغییر نام) هم در مقام‌های موسیقی عرب و هم در دستگاه‌های موسیقی ایرانی به چشم می‌خورد. مقام عجم تقریباً منطبق بر دستگاه ماهور است و مقام حجاز شباهت بسیار زیادی به همایون دارد هم از حیث شباهت در فواصل و هم در نغمات و ملودی‌ها.

مقام‌های موسیقی عربی مورد استفاده در قرائت

علمای فن قرائت به مرور زمان، متوجه شدند که آیات قرآن با توجه به دوری و نزدیکی معنایشان، دارای وزن و آهنگ خاصی هستند. حتی در موسیقی ایرانی هم آهنگسازان مسلط و آشنا با توجه به شعر، ملودی را در دستگاه خاص می‌سازند. در واقع به این ترتیب کوشش می‌کنند هم خوانی و هماهنگی کاملی میان لحن شعر و ملودی ایجاد شود. بنابراین آنچه تا حدودی به برتری تلاوت قاریان عرب زبان نسبت به ایرانی‌ها منجر شده، استفاده قاریان عرب زبان و آشنا به موسیقی از مقام‌هایی است که با معانی آیات هم خوانی و ارتباط داشته باشد. در قرائت قرآن هر دسته از الحان به خواندن آیات خاصی اختصاص دارد.

به عنوان نمونه مقام «بیات» که وسیع‌ترین مقام در قرائت قرآن است و گوشه‌های بسیاری دارد قبل و بعد و حتی بین مقام‌های دیگر، قابل اجراست. معمولاً قرائت با این مقام آغاز می‌شود و زمینه اجرای مقامات دیگر است. وقار، عظمت، بزرگی، تسلط و سنگینی را القا می‌کند و آرامش همراه با غم می‌آورد. این مقام برای اجرای دعاهای قرآنی، حکایات و اندرزها به کار می‌رود.

نمونه: بروج/ استاد غلوش

آل عمران، ۱۷۱ به بعد/ استاد مصطفی اسماعیل

یا مقام راست؛ اثر آن، برانگیختن حس مردانگی، جسارت و حرکت به سمت کشف حقیقت است و در آیاتی که دارای تاکید و تحکم و امر است استفاده می‌شود. هرچند قابلیت تعمیم به انواع حالات مفهومی را دارد.

نمونه: روم/ استاد منشاوی

آیات ابتدای سوره شمس/ استاد عبدالباسط

مقام عجم و چهارگاه: اثر این مقام‌ها، ایجاد شور و شوق جوانی است و در آیاتی با مضامین خدا، بهشت، توبه، معجزات پیامبران، دعا و درخواست و حرکت و مبارزه به کار می‌رود.

نمونه: ضحی، ۱۱- انشراح، ۱/ استاد عبدالباسط

مقام نهاوند: ماهیتی لطیف و منعطف از نظر لحنی دارد. نه خیلی خشن است و نه خیلی خفیف و بیشتر در بیان داستان‌های قرآنی به کار می‌رود.

نمونه: بقره، ۲۵۰/ استاد مصطفی اسماعیل

مقام سه‌گاه: برانگیزاننده حس محبت و عشق و سوز دل است و در آیاتی با مفاهیم عشق، وعده الهی، بشارت، مغفرت، صفات مومنان، پیروزی و اجابت دعا به کار می‌رود.

نمونه: فاطر، ۱۴ و ۱۵/ استاد مصطفی اسماعیل

مقام صبا: مجموعه‌ای از نغمات حزین است که گذشته از دست داده را به تصویر می‌کشد و ما را به خویشتن خویش دعوت می‌کند. در آیاتی با موضوع عبرت از حوادث گذشتگان، مقایسه عاقبت نیک مومنان و سرانجام بد گناهکاران، دعا و توبه و پشیمانی و ذکر نعمت‌ها و آیات الهی به کار می‌رود.

نمونه: قیامت، ۱۴ و ۱۵/ استاد عبدالباسط

مقام حجاز: اثر آن، شور و شغف همراه با احساسات عالی و حزین و دعوت به یکپارچگی و اتحاد و آرزو برای سعادت بشر است. از این مقام، در آیاتی که مربوط به بشارت و انذار، نعمت‌های خداوند، تذکر و یادآوری، امر و توصیه، خلقت جهان هستی و موجودات هستند، استفاده می‌شود.

نمونه: حشر، ۲۱/ استاد عبدالباسط

دشواری در تشخیص صحیح حضور دستگاه‌های ایرانی در قرائت

همان‌طور که در این تحقیق به تشابهات موسیقی ایرانی و عرب اشاره شد و همچنین با مثال‌هایی در خصوص استفاده از مقام‌های عربی در قرائت، جای این سوال هست که در این بین چه اتفاقی افتاده است که برخی به انکار از استفاده از دستگاه‌های موسیقی ایرانی می‌پردازند؟ آنچه موجب دشواری دستگاه‌ها

و گوشه های ایرانی را در قرائت فراهم کرده است، لحن متفاوت عربی قاریان عرب زبان و همچنین تداخلات و تصرفاتی است که موسیقی دانان عرب در موسیقی خود نسبت به موسیقی ایرانی ایجاد کرده اند. در واقع به دلیل تفاوت در لحن قاریان مصری تشخیص این موضوع کمی دشوار شده است. در واقع همان طور که در طول بحث بارها به آن اشاره شد موسیقی عربی در واقع گرده برداری از موسیقی ایرانی است.

بحثی که امروز پیش آمده این است که چرا به جای استفاده از موسیقی سنتی ایران در قرائت قرآن به تقلید از روش ها و الحان مصری و عربی اکتفا می کنیم. بسیاری از کارشناسان بر این عقیده هستند که در موسیقی ایرانی غیر از شور عربی و سه گاه، نغمه هایی که به موسیقی عربی نزدیک باشند، بسیار کم است و یا با به کار بردن موسیقی سنتی ایرانی در تلاوت آیات قرآنی، برای تطبیق نغمه با معنی مشکل پیدا خواهیم کرد. مثلاً برای برخی از آیات واجد معانی حزن انگیز نمی توان غیر از مقام های حجاز یا نهاوند از دیگر مقام ها استفاده کرد. در این تحقیق خلاف این موضوع به اثبات رسید. در جمع بندی کلی از این بحث می توان عدم شناخت قاریان قرآن کشورمان نسبت به موسیقی و گوشه ها و نغمات اصیل ایرانی و ترس از تغییر لحن را علت اصلی این موضوع دانست. در حالی که بسیاری از نغمات قرائت قرآن، برگرفته از نغمات اصیل ایرانی است پرداختن به آموزش صحیح و آشنا کردن قاریان کشورمان به موسیقی احساس می شود و لازم است کارشناسان به این مقوله توجه بیشتری داشته باشند.

تاریخچه قرائت آهنگین

هرچند موسیقی مقامی عرب در رشد و بالندگی خود مرهون موسیقی ملت های دیگر همچون ایرانیان بوده، اما امروزه در میان موسیقی های جهان دارای هویتی کاملاً مستقل بوده و در حال حاضر حتی از تحرک و پویایی بیشتری نسبت به موسیقی مقامی ایران برخوردار است، لذا امروزه مشاهده می کنیم که موسیقی عرب به مرور جای خود را در بین موسیقی های جهانی باز کرده است و صبغه ای بین المللی یافته است. وقتی ما اسلوب ها و شیوه های تلاوت قرآن و موسیقی مقامی عرب را به طور کلی مقایسه می کنیم می توانیم اذعان کنیم که امروزه موسیقی تلاوت دارای مکتبی مستقل از حیث اسلوب و شیوه (ونه از لحاظ منشا) است که نوع خاصی از الحان را با هدف ابلاغ و بیان زیبای قرآن کریم ارائه می نماید و این مکتب که اینک ما وارثان آن هستیم حاصل سالیان متمادی تلاش و اجتهاد و نبوغ قاریان بزرگ بوده است. طبق رای اکثریت علماء فن، موسیقی تلاوت از هفت مقام اصلی به نامهای بیات، صبا، حجاز، سه گاه، چهارگاه، نهاوند و راست تشکیل می شود و نغمات قرآنی مستقلند، یعنی هر مقامی جایگاهی مختص

به خود دارد و نمی‌توان بعضی نعمات را در بعضی از جاهای قرآن به کار گرفت (به کارگیری آنها باعث ناهمگونی و ناهماهنگی از نظر معنوی می‌شود)، مثلاً آهنگ صبای حزین را اگر به جای چهارگاه بخوانیم خالی از لطف خواهد بود. یعنی شنونده احساس ناهمگونی می‌کند و اصطلاحاً برای گوش توازن ندارد؛ زیرا دستگاه صبا معمولاً در جاهایی استفاده می‌شود که سخن از حزن و اندوه و ناامیدی و یاس باشد و اصولاً با چهارگاه که آهنگی تقریباً مهیج دارد و جنبه حماسی و قهرمانی دارد متناسب نیست. به کارگیری نعمات نیز هوشیاری و ذکاوتی مختص به خود را نیاز دارد. مثلاً مقامی را که یکسره از نعمات الهی و بهشت و حور العین، توصیف مؤمنان و ... سخن می‌گوید چگونه باید تلاوت کرد که با حزن و اندوه و توصیف دوزخیان و عذاب‌های الهی مخلوط و ممزوج نشود. یعنی همان مطلبی که قبلاً هم گفتیم موسیقی تلاوت را بر اساس معانی آیات منطبق کرده و تلاوت نماید تا معنا در ذهن شنونده محسوس شود. این موضوع که ما بطور دقیق مشخص کنیم تلاوت آهنگین از چه زمانی ثبت و ضبط شده است مشخص نیست به دلیل این که سند مکتوبی در این زمینه نداریم.

مطمئناً آنچه امروز به عنوان هنر تلاوت قرآن کریم در جهان اسلام مطرح است، ثمره تلاش‌ها و مساعی صدها نفر از نخبگان عالم قرائت از قرن‌ها پیش تاکنون بوده است. در طول تاریخ، هیچ ملتی به اندازه مصریان در زیباخوانی قرآن مجید نقش نداشته‌اند. بر طبق قدیمی‌ترین مدارک تاریخی پیشینه مصریان در این باب حداقل به ۷۰۰ سال قبل باز می‌گردد. اما با کمال تأسف این سابقه عظیم و طولانی تنها از ۸۰ سال گذشته به این طرف و آن هم به کمک پیشرفت بشر در فن آوری ضبط و ثبت گردیده است. لذا بر کسی معلوم نیست که قاریان پیش از آن با چه شیوه و اسلوبی و با چه نغماتی قرآن را تلاوت می‌کرده‌اند. اما قطعاً یک نکته روشن است که تلاوت قرآن تنغیمی و آهنگین به طور ناگهانی و «خلق الساعه» پدید نیامده است. قدر مسلم از همان آغاز روزهای نزول قرآن کریم، در اثر سفارش‌های رسول گرامی اسلام (ص) در مورد زیباخوانی یا تغنی در قرآن این هنر اصیل تولد یافته و در هر برهه‌ای از زمان چیزی بر کمال و جمال آن افزوده گردیده تا این که در این عصر و زمان در قالب شیوه‌های تحقیق و ترتیل و در سبک‌های بسیار متنوع و زیبا متجلی و به دست ما رسیده است (اصفهانی، ۱۳۰).

هنر تلاوت قرآن با سبک و سیاق امروزی آن، در اصل هنری مصری است که در قرن گذشته توانست به سرعت جای خود را در میان دیگر ملل مسلمان جهان بازنماید. هنری مصری است؛ زیرا در بسیاری از کشورهای عربی دیگر همچون عراق، عربستان، تونس و مراکش شیوه تلاوت سنتی قرآن با شیوه مصریان کاملاً متفاوت و هر کشور شیوه‌ای مخصوص به خود را دارد. هرچند در دهه‌های اخیر، عده زیادی از قاریان جوان کشورهای یاد شده هم از شیوه سنتی خود دست برداشته و به تقلید از قاریان مصری روی آورده‌اند (اصفهانی، ۵۳).

نویسنده کتاب هنر قرائت قرآن می نویسد: «من قادر به بازگویی تاریخ شیوه قرائت آهنگینی، به خصوص در مصر نبوده ام، اما همکاران علمی ام با این واقعیت موافق اند که اولین قرائت آهنگین تقریباً به ۴۰۰ سال پیش باز می گردد و مصر دسته کم برای ۳۰۰ سال در این امر پیشگام بوده است» (نلسون، ۲۹۹).

در ایران به طور تقریبی از اواخر دهه چهل شمسی شیوه تلاوت مصری متولد شد و در سالهای ابتدایی دهه پنجاه اندک اندک گرایش به این شیوه در برخی از شهرهای بزرگ همچون تهران، مشهد، اصفهان بیشتر گردید و به دنبال استقرار نظام جمهوری اسلامی شتاب غیرقابل باوری گرفت (شاه میوه، ۱۳۹۰، ۱۱). بنابراین سابقه قرائت به سبک و سیاق مصری در کشور ما کمتر از ۵۰ سال است (همو، ۱۳۹۰، ۵۵).

نتیجه گیری

علمای فن قرائت به مرور زمان متوجه شدند که آیات قرآن با توجه به دوری و نزدیکی معنایشان، دارای وزن و آهنگ خاصی هستند و از طرفی طبق فرمایش پیامبرگرامی اسلام که فرمودند: قرآن را به لحن عرب بخوانید، در دنیای موسیقی، موسیقی خاصی به نام موسیقی تلاوت وجود دارد که باید حتی آنرا یاد گرفت تا بتوان در تلاوت آهنگین هم لفظ قرآن و هم محتوای معنای آن را به شکل مطلوب به مستمعین منتقل کرد و چنانچه این مهم انجام نشود حق قرآن از نظر تلاوت ادا نخواهد شد. این نغمات از موسیقی عربی منشعب شده اند. عقیده اکثر مورخان بر این است که منشا موسیقی عرب، آهنگ های ترانه های ایرانی بوده است. اکثر خوانندگان و نوازندگان مشهور عرب در قرون اول هجری، توسط خنیاگران و نوازندگان پارسی تبار تعلیم یافته یا اینکه خود اصالتاً ایرانی بوده اند آنان از الحان و آهنگ هایی که قابلیت تطبیق و تلفیق با اشعار عربی را داشت، در سرود ها و آوازهای خود استفاده کردند و پس از مدتی موسیقی عرب با تکیه بر همین دانسته ها که رفته رفته رو به تکامل می رفت، شکل گرفت. پرداختن به این موضوع که عرب ها تداخلات و تصرفات در این مقام ها داشته اند بحث های تاریخی و فرهنگی است که در این فرصت نمی گنجد و فقط به ذکر همین نکته مهم بسنده می کنیم که مطمئناً دخل و تصرفاتی در موسیقی ایرانی توسط عرب ها صورت پذیرفته است و با ظهور اسلام و پیشرفت آن در کشورهای دیگر، موسیقی عربی هم قوت گرفت و حتی از موسیقی های موجود پیشی گرفت و موسیقی خاصی منشعب شده از آن (موسیقی تلاوت) سرآمد تمام موسیقی ها گردید و به شکلی که امروزه ایرانی ها به دنبال یادگیری موسیقی تلاوت هستند تا بتوانند آن را در قرائت قرآن استفاده نموده و با قاریان عرب خصوصاً کشور مصر به رقابت بپردازند و اگرچه توفیقاتی حاصل شده است اما هنوز باید تلاش های بیشتری صورت پذیرد. الفاظ آیات قرآن به گونه ای است که به غیر از موسیقی تلاوت امکان استفاده هیچ موسیقی دیگری در آیات قرآن نیست چه موسیقی عربی باشد یا

ترکی یا فارسی بلکه چنانچه این محدوده موسیقی تلاوت رعایت نگردد در حق قرآن جفا شده و مشمول احادیثی می شویم که عذاب الهی در انتظار آنهاست، به عبارت دیگر الفاظ و معانی پر محتوای آنها جهت انتخاب نوع موسیقی تلاوت را مشخص می کنند به شکلی که نمی توان هر نغمه ای را با هر آیه ای تلاوت نمود.

تغنی در قرآن نه تنها نكوهیده نیست بلکه رفتار پیامبر گرامی اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع) در برخورد با صدای زیبا و موسیقی تلاوت نشانگر این است که این مهم انجام شود؛ زیرا رساندن الفاظ پر معنا و مفهوم قرآن به سامعه مستمعین به غیر از انجام این مهم ممکن نیست و دین مبین اسلام با موسیقی که مشروع بوده و باعث شنیدن مضامین بلند قرآنی و موارد مشابه باشد مخالفتی ندارد. چرا که وجود شریف پیامبر گرامی اسلام فرموده است: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ» (از ما نیست کسی که قرائت قرآن را شیرین نشمارد و از آن لذت نبرد (کلینی، ج ۲، باب فضیلت قرآن).

منابع

- احمدی علی، طنین اعجاز، آیین تربیت، مشهد، ۱۳۸۰.
- اسماعیل پور، علی، موسیقی در تاریخ و قرآن، انتشارات ناس، ۱۳۶۸.
- پاک نژاد، رضا، اولین دانشگاه آخرین پیامبر، اسلامیه، تهران بی تا.
- جعفری محمد تقی، موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران ۱۳۹۲.
- حسینی سید مجتبی، احکام موسیقی، دفتر نشر معارف، تهران، ۱۳۹۲.
- رمزی سعید، راز موسیقی، یوسف فاطمه، بی جا، ۱۳۸۹.
- سعدی حسنی، تاریخ موسیقی، انتشارات صفی علیشاه، تهران، ۱۳۳۶.
- شاه میوه اصفهانی، غلامرضا، معماری تلاوت، انتشارات تلاوت وابسته به سازمان دارالقرآن کریم، تهران، ۱۳۹۱.
- ، هنر تلاوت، انتشارات تلاوت وابسته به سازمان دارالقرآن کریم، تهران، ۱۳۹۰.
- غریب نواز، عبدالحمید، زینة القرآن، همسایه، قم، ۱۳۷۷.
- کافی، مصطفی، الحان قرآنی، انتشارات پازینه، تهران، ۱۳۸۴.
- مسگری، جواد، نغمه وحی، انتشارات جامعه قاریان مشهد، مشهد، ۱۳۸۴.
- محمد زاده صدیق، حسین، سیری در رساله های موسیقایی، انتشارات سوره مهر، تهران، ۱۳۸۹.
- نقدی یزدی محمد علی، اسلام و موسیقی، میراث ماندگار، قم ۱۳۹۰.
- نلسون، کریستینا، هنر قرائت قرآن، ترجمه محمد رضا ستوده نیا، زهراجان نثاری لارانی، زمان نو، تهران، ۱۳۹۰.



New Approaches to
Quran and Hadith Studies

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & summer 2018

DOI: 10.22067/naqhs.v50i1.47107

رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۶۷-۷۹

مطالعه تطبیقی مدل‌های آغاز آفرینش از منظر قرآن و کیهان‌شناسی*

دکتر سید عیسی مسترحمی^۱

استادیار جامعه المصطفی العالمیه

Email: dr.mostarhami@chmail.ir

دکتر سید رضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

Email: sr_moaddab@qom.ac.ir

چکیده

فرایند آفرینش جهان مادی، ماده نخستین و نقطه آغازین آن از جمله موضوعات کیهان‌شناسی است که در قرآن مورد توجه ویژه قرار گرفته است. کیهان‌شناسان نیز فرضیه‌ها و مدل‌هایی را در این زمینه‌ها ارائه داده‌اند که برخی با شواهد بیشتری همراه شده است. نظریه مهبانگ که از آن با عنوان مدل استاندارد یاد می‌شود ادعا می‌کند که جهان مادی از باز شدن انفجار گونه ماده - فضا - زمان از یک نقطه اولیه بوجود آمده است. ذره بسیار چگالی، که به صورت آتشگویی وسیع از گازهای بی‌نهایت چگال و سوزان بود و حدود ۱۳/۷ میلیارد سال پیش منفجر شد و انبساط آن به شهادت تغییر مکان سرخ، هنوز ادامه دارد. قرآن کریم با کاربرد، دو واژه رتق و فتق، به مرحله‌ای از آفرینش اشاره می‌کند که آسمان‌ها و زمین بسته بودند و خداوند آن را باز کرده است. هماهنگی بین یافته‌های دانش نجوم و آیات قرآن در این موضوع می‌تواند تفسیری بر این موضوع قرآنی باشد و گروهی نیز بر اعجاز نجومی بودن این آیات تاکید دارند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، کیهان‌شناسی، رتق، فتق، مهبانگ، مدل استاندارد.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۷/۰۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۷/۲۶.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

پیرامون آغاز آفرینش و مراحل‌ی که جهان از ابتدای آفرینش تاکنون پشت سر گذارده، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است. مشهورترین این نظریه‌ها، «انفجار بزرگ»^۱ است. برخی از نویسندگان، این نظریه را بسیار هماهنگ با دو تعبیر «رتق و فتق» در آیات قرآن دانسته و برخی نیز آن را به عنوان معجزه‌ای علمی از قرآن شمرده‌اند.

«أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا زُتْفًا فَفَتَقْنَاهُمَا» (انبیاء: ۳۰) «آیا کسانی که کفر ورزیدند اطلاع نیافتند که آسمان‌ها و زمین پیوسته بودند، آن دو را گشودیم.»

روش‌شناسی بحث

تبیین آیات قرآن از جمله وظایفی است که بنابر نص قرآن بر عهده پیامبر اسلام و به تبع، امامان معصوم قرار داده شده است (نحل: ۴۴). عالمان مسلمان و حتی برخی دانشمندان غیرمسلمان با تخصص‌های گوناگون در حدّ توان و معلومات خویش کوشیده‌اند تا مراد خداوند متعال از آیات قرآن را بفهمند و با تبیین آن برای مردم، گوشه‌ای از عظمت بی‌انتهای قرآن کریم را به مردم بنمایانند. هزاران کتاب، تفسیر و مقاله، گویای چنین کوششی است.

آنان در این راه از روش‌ها و گرایش‌های مختلفی بهره برده‌اند که روش علمی در تفسیر، از جمله آن‌هاست. این شیوه تفسیری که می‌توان نمونه‌های دقیقی از آن را در روایات تفسیری معصومان مشاهده کرد، از دانش تجربی به طور گسترده‌ای در تفسیر آیات قرآن بهره می‌برد. تفسیر علمی به شکلی کم‌فروغ از دیرباز در بین مسلمانان رواج داشت اما به دلایلی، در قرن چهاردهم رشد چشمگیری کرد و بر بخش‌های گسترده‌ای از تفاسیر سایه افکند.

این شیوه تفسیری همواره جذابیت خاصی برای مردم به ویژه اقشار تحصیل‌کرده و جوانان داشته و حضور بیشتر قرآن در میان مسلمانان و جوامع علمی را به دنبال داشته است در عین حال رویکردهای یکسانی به این روش تفسیری وجود نداشته است.

این روش تفسیری همچون دیگر روش‌ها، به سه صورت، تندروی (افراط)، کندروی (تفریط) و میانه‌روی (اعتدال) تجلی یافته و هرکدام موافقت‌ها و مخالفت‌هایی را به دنبال داشته است. جریان اول با مطلق‌انگاری یافته‌های علمی و تکیه بر فرضیه‌ها و نظریه‌هایی که در معرض اصلاح و گاه بطلان بوده دچار لغزش شد؛ در بسیاری از موارد با به فراموشی سپردن رسالت قرآن، در ورطه تفسیر به رأی افتاده‌اند. جریان

1. Big bang

دوم نیز یکسره نقش علوم طبیعی و دستاوردهای بشری را در تفسیر قرآن نادیده گرفت و قرآن را از هر گونه مباحث علوم تجربی تهی پنداشته‌اند. در این میان، جریان سوم با متانت و دوراندیشی بیشتری وارد این میدان شد و با در نظر گرفتن رسالت قرآن با استخدام و به کارگیری علوم تجربی، به بررسی و تفسیر آیات در بردارنده اشارات علمی قرآن پرداخت.

با این که گرایش علمی در تفسیر قرآن ویژگی قرن چهارده است؛ اما ریشه‌های ظریف و نمودهای کم رنگ‌تری از آن را در تفاسیر قرون گذشته نیز می‌توان یافت.

تفسیر علمی به شیوه‌های گوناگونی توسط دانشمندان و مفسران صورت گرفته است. برخی با اعتقاد به وجود تمام علوم در قرآن کریم به استخراج همه علوم از این کتاب مقدس پرداخته‌اند (غزالی، ۲۷) و یا به تحمیل و تطبیق فرضیه‌ها و نظریه‌ها بر قرآن را تاکید داشتند. آنان در این مسیر دست به تأویل می‌زدند و ظواهر آیات را به نظریات و علومی که در نظر داشتند بر می‌گرداندند. گروهی نیز به درستی، علوم را برای فهم بهتر قرآن در استخدام می‌گرفتند و معتقد بودند قرآن کریم می‌تواند به علوم، جهت دهی و برای آن نظریه‌پردازی کند.

مفهوم‌شناسی

«رتق» متضاد ماده «فتق» و به معنای ضمیمه کردن و چسباندن دو چیز است (راغب، ۳۴۱) و در مقابل فتق (جوهری، ۴/ ۱۴۸۰) به معنای جداسازی دو چیز متصل به هم است به کار می‌رود (راغب، ۳۴۱)، جدا شدن، شکافتن (فراهیدی، ۵/ ۱۳۰) و گشودن (ابن فارس، ۴/ ۴۷۰) از معانی ماده «فتق» شمرده شده و کاربرد آن در جایی است که با شکافتن چیزی درون آن آشکار شده (جوهری، ۴/ ۱۵۴۹؛ ابن فارس، ۴/ ۴۷۰) و آنچه داخل آن است، خارج گردد (مصطفوی، ۹/ ۲۰۹).

پیشینه مطالعات و اسرار علمی آغاز آفرینش

پیشینه کاوش‌های انسان برای یافتن نقطه آغازین آفرینش و سیر تحولات آن‌سان طولانی است که به سختی می‌توان آغازی را برای آن تعیین کرد.

به اعتقاد ارسطو، که نظریه غالب در عصر نزول قرآن کریم نیز بوده است، تمام اجرام آسمانی در منطقه فوق القمری^۱ از عنصر فساد ناپذیری به نام اتر^۲ ساخته شده‌اند. اتر دارای میل طبیعی برای چرخیدن به دور

۱. بنابر نظریه افلاک بطلیمیوسی، اولین فلک از افلاک نه‌گانه فلک قمر است که ماه به آن متصل و به تبع آن حرکت می‌کند افلاک دیگر بالاتر از این فلک قرار دارند و در اصطلاح مافوق القمر گفته می‌شوند.

2. Aether

مرکز جهان در مسیر دایره‌هایی کامل بود. این اندیشه بنیادین در اخترشناسی بطلیموسی تعدیل و بسط یافت (چالمرز، ۸۶).

این اندیشور یونانی آسمان را ازلی می‌داند و به گمان خود بر این عقیده براهینی اقامه می‌کند و سپس می‌نویسد: «بنابراین اینکه آسمان در کل آن، نه ایجاد شده است و نه ممکن است فاسد شود، آنگونه که بعضی می‌گویند، بلکه واحد^۱ و ابدی است و دهر^۲ آن را آغاز و انجامی نیست، بلکه خود حاوی و شامل لا‌تناهی^۳ زمان است، چیزی است که به یقین از آنچه گفتیم بر می‌آید.» (ارسطو، ۷۱).

ارسطو به ابدی^۴ بودن آسمان نیز معتقد است و هر گونه امکان تغییر و فساد^۵ در آن را انکار می‌کند. (ارسطو، ۵۰) و می‌نویسد: «وانگهی باید بگوییم که آسمان چون قبول کون و فساد نمی‌کند، ابدی است.» (ارسطو، ۴۳). او در نوشته‌هایش ستارگان را غیر مکژن و فساد ناپذیر^۶ معرفی کرده و آن‌ها را همانند آسمان ابدی می‌داند (ارسطو، ۱۳۱).

در قرن اخیر کیهان‌شناسان مدل‌های مختلفی برای پیدایش جهان ارائه داده‌اند که پیشرفت علم توانسته است برخی از آن‌ها را با شواهد بیشتری تأیید کند. در ذیل، مهم‌ترین مدل‌های پیشنهادی دانشمندان مورد اشاره قرار می‌گیرد.

الف: انفجار بزرگ (مدل استاندارد)

در اوایل قرن بیستم ارائه و به دنبال یافته‌های «ادوین هابل»^۷ (۱۹۲۹ م.) قوت گرفت (اوبلاکر، ۵۱۹). «جرج لمایتر»^۸ بلژیکی و «ژرژ گاموف»^۹ روسی از اولین طرفداران این نظریه بودند (نیکلسون، ۱۳۵؛ عدالتی، ۸۹).

نظریه مذکور که آن‌را «عالم ابر چگالیده آغازین» یا «مدل استاندارد» نیز می‌نامند، (گراهیل، ۲۰) ادعا می‌کند که جهان آغازی داشته و به انتهایی می‌رسد. بنابراین نظریه، جهان مادی از باز شدن انفجار گونه ماده - فضا- زمان از یک نقطه اولیه بوجود آمده است. ذره بسیار چگال مذکور، به دلایل نامعلومی به

1. Unity

2. Eternelle duree (total duration)

3. Infinite

4. Eternal

5. Passing away

6. Indestructible

۷. Edwin Powell Hubble دانشمند اخترشناس آمریکایی (۱۸۸۹ - ۱۹۵۳) که اولین طبقه بندی را از شکل کهکشان‌ها ارائه کرد. هابل برای اولین بار رابطه‌ای میان سرعت و فاصله کهکشان‌ها بدست آورد که می‌توانست مقیاسی از عالم را نتیجه دهد.

۸. فیلسوف روان‌شناس (۱۹۶۸ م) که توانست با ارائه تئوری «انفجار بزرگ» در خصوص منشأ جهان در سال ۱۹۲۷ به شهرت برسد.

۹. George gamow

صورت آتشگویی وسیع از گازهای بی‌نهایت چگال و سوزان با بیش از تریلیون‌ها درجه حرارت (آسیموف، ۲۲)، که بیشتر متشکل از هیدروژن و هلیوم بود، حدود ۱۳/۷ میلیارد سال پیش منفجر شد [انفجار بزرگ] و انبساط آن به شهادت تغییر مکان سرخ، هنوز ادامه دارد (عدالتی، ۸۹).

تصور ما از چنین اتفاق غیر عادی که واقعاً نمی‌تواند به درستی در ذهن کسی تجسم شود این است که با گذشت حدود 10^{-44} ثانیه بعد از این اتفاق اولیه، ابعاد عالم فقط در حدود 10^{-30} متر و دمای آن در حدود 10^{+32} درجه مطلق کلون بود! ماده موجود در یک چنین آتشگویی اولیه بصورت ذرات بنیادی ابتدایی بود که بعداً در دورانی دیگر ذرات بنیادی آشنای عالم امروزی مانند فوتون‌ها و باریون‌ها (نوترون، پروتون و ...) و لبتون‌ها (الکترون و ...) از آن‌ها به وجود آمدند که در حقیقت اتم‌ها و ملکول‌ها و ماده فعلی عالم از آن‌ها ساخته شده است.

با گذشت زمان، تراکم ماده در بسیاری از نقاط این توده منبسط شونده گاز، پدید آمد. این تراکم‌ها، با جذب ماده از محیط اطراف رشد کردند و بدین ترتیب جهان به توده‌های بسیار عظیمی از گاز، که هریک می‌رفت تا کهکشانی شود تقسیم شد (دگانی، ۱۵۵).

نظریه انفجار بزرگ اگرچه هنوز به اثبات قطعی نرسیده است و هنوز نظریات رقیبی دارد ولی از بین نظریات موجود پیرامون آفرینش اولیه جهان، این نظریه از لحاظ علمی مقبول‌ترین نظریه است و بیشترین طرفدار را دارد چراکه کیهان‌شناسان به شواهد و نشانه‌های متعددی دست یافته‌اند که صحت این نظریه را تقویت می‌کند. انبساط جهان، تابش زمینه کیهانی و فراوانی عنصر هلیوم در جهان هستی از جمله شواهدی هستند که نظریه انفجار بزرگ را تأیید می‌کنند (تهانو، ۱۲۸).

علاوه بر آنچه به عنوان مدل‌های مطرح جهان مادی ذکر شد، مدل‌های دیگری همچون «عالم نوسانی (چرخه‌ای)»^۱، «حالت پایدار»^۲ و «جهان پلاسما»^۳ وجود دارد که امروزه کمتر دانشمندی آن را به عنوان نظریه‌ای قابل اعتنا مورد بررسی قرار می‌دهد.

ب) مدل عالم نوسانی (چرخه‌ای)

در این مدل که سال‌ها قبل (۱۹۳۰ میلادی) نیز بوسیله دانشمندان هندی مطرح شده بود و اکنون در سالهای ۲۰۱۰ به بعد طرفداران زیادی پیدا کرده است، جهان به صورت دائمی در حال انبساط و سپس تراکم و انقباض به طور متناوب می‌باشد.

نقطه آغازین تورم و انبساط را «مهبانگ» و باز شدن عالم از یک نقطه بسیار بسیار چگالیده و انبساط به

1. Oscillating universe

2. Steady state theory

3. Plasma universe

سمت نقطه انتهایی این دوره تورّم را که دیگر انبساط متوقف می‌گردد، «از هم پاشیدن عظیم» یا «خرد شدن عظیم» یا «مهپاشیدن» می‌نامند. البته بعد از این حالت دوباره عالم شروع به تراکم و انقباض می‌کند تا در نهایت دوباره عالم به وضعیت اولیه‌اش یعنی یک نقطه بسیار بسیار چگالیده برسد. به عبارت دیگر عالم به طور متوالی چرخه‌های، مهبانگ - تورّم - مهپاشیدن - تراکم - مهبانگ را طی می‌کند و این وضعیت نوسانی نه ابتدا دارد و نه انتها و الی‌الابد ادامه خواهد داشت.

ج) مدل حالت پایدار

این مدل در سال ۱۹۴۰ م. بر مبنای اصلی «اینشتین» و توسط «بوندی»^۱، «گلد»^۲، «هوایل»^۳ و «نارلیکار»^۴ پیشنهاد شد. (پیتر کولز، ۸۲؛ آین نیکلسون، ۱۵۷ و ۱۶۳) تصویری که طرفداران این نظریه ترسیم می‌کنند را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

جهان آغاز و انجامی ندارد و همیشه به همان صورتی بوده و خواهد بود که اکنون به چشم دیده می‌شود. با پیر شدن و دور شدن کهکشان‌ها از هم، کهکشان جدیدی در فضاها بجا مانده تکوّن می‌یابند. گازها، غبار و انرژی (که مطابق فرمول اینشتین نوعی جرم است) که ستارگان در پیری از خود دفع می‌کنند موادّ خامی است که ستارگان جدید از آن به وجود می‌آیند (دگانی، ۱/۱۵۶).

د) مدل‌های جهان پلاσμα

علاوه بر آنچه به عنوان مدل‌های مطرح به عنوان مدل‌های جهان مادی ذکر شد، مدل‌های دیگری همچون مدل «جهان پلاσμα» که توسط فیزیکدان سوئدی «هانس آلفون»^۵ برنده جایزه نوبل، ارائه شد، وجود دارد که امروزه کمتر دانشمندی آن را به عنوان فرضیه‌ای قابل اعتنا مورد بررسی قرار می‌دهد. نظریه پرداز این مدل معتقد است که انفجار بزرگ هیچگاه رخ نداده است و جهان آکنده از جریان‌های الکتریکی غول آسا و میدان‌های عظیم مغناطیسی است از این دیدگاه جهان ازلی است و به وسیله نیروی برق‌اطیس اداره می‌شود بنابراین جهان آغازی معین و انجامی قابل پیش بینی ندارد و کهکشان‌ها حدود ۱۰۰ بیلیون سال پیش شکل گرفته‌اند (ویلارد، ری و دیگران، ۳۴).

دیدگاه‌های تفسیری

مفسران، با توجه به آیات و روایات و شواهد علمی، رتق و فتق را به گونه‌های مختلفی تفسیر کرده‌اند.

-
1. Hermann Bondi
 2. Thomas Gold
 3. Fred Hoyle
 4. Narlikar
 5. Hannes Alfvén

دیدگاه اول: باریدن باران و رویش گیاه

منظور از پیوستگی آسمان این است که دریچه‌های آسمان بسته بود و بارانی نمی‌بارید و منظور از به هم پیوستگی زمین این است که زمین سخت و غیرقابل نفوذ بود و گیاهی نمی‌روید اما خداوند این دو را گشود، از آسمان باران نازل کرد و از زمین انواع گیاهان را رویاند (طبرسی، ۸۲/۷؛ بیضاوی، ۳۹/۴). این تفسیر از رتق و فتق، می‌تواند با مضمون آیات ذیل مورد تأیید قرار گیرد.

«فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ» (قمر: ۱۱) (و درهای آسمان را با آبی ریزان گشودیم).
 «أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا» (عبس: ۲۶-۲۷) (که ما آب را با بارشی فرو ریختیم، سپس زمین را کاملاً شکافتیم، و در آن دانه (ها) رویاندیم).

بنابر این تفسیر مراد از سماوات، آسمان دنیا است و جمع آمدنش به اعتبار آفاق گوناگون است؛ یا شاید بدین دلیل جمع آمده است که تمام آسمان‌ها در باریدن باران نقش دارند (بیضاوی، ۳۹/۴).

طبرسی به دنبال این نقل قول، به دو روایت از امام باقر (کلینی، ۹۵/۸) و امام صادق (قمی، ۷۰/۲) اشاره می‌کند که می‌تواند مؤیدی برای این تفسیر باشد. آقای معرفت این دو توجیه را خلاف ظاهر می‌دانند و دو روایتی که طبرسی در تأیید این تفسیر بدان‌ها اشاره کرده است (طبرسی، ۸۲/۷) را آورده، می‌نویسد: «گذشته از اینکه این دو روایت، یک روایت بیش نیست، روایتی مجهول و ضعیف است؛ علامه مجلسی (مجلسی، ۲۳۲/۲۵) نیز آن را خلاف آنچه از امیرالمؤمنین رسیده است، می‌داند.» (معرفت، ۱۳۰/۶).

اگر سؤال شود، آیا ادامه آیه شریفه که می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۳۰) نمی‌تواند دلیلی بر رجحان و تأیید این تفسیر باشد؛ در پاسخ باید گفت: در سوره انبیاء، چهار نشانه از نشانه‌های آفاقی خداوند متعال ارائه شده است که هر کدام از دیگری مستقل است. ۱. رتق و فتق آسمان‌ها و زمین؛ ۲. منشأ حیات بودن آب؛ ۳. لنگر بودن کوه‌ها برای زمین؛ ۴. لایه‌های هوای اطراف زمین که محافظ زمین‌اند. این چهار نشانه الاهی در این سوره، مستقل‌اند و هیچ‌کدام نمی‌توانند مؤیدی برای نظریه خاصی پیرامون رتق و فتق باشند، همان طوری که لنگر بودن کوه‌ها ربطی به رتق و فتق ندارد، مایه حیات بودن آب نیز، ربطی ندارد (معرفت، ۱۳۳/۶).

دیدگاه دوم: تمایز و پیدایش جهان

از ابومسلم اصفهانی نقل شده که گفته است: «می‌توان مراد از فتق را ایجاد و اظهار دانست، مانند فرموده خداوند متعال: «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (أنعام: ۱۴) خداوند متعال از ایجاد عالم، به وسیله واژه فتق و از حالت قبل از ایجاد، با کلمه رتق خبر داده است.» (رازی، ۱۶۳/۲۲). ماده «فطر» به معنای خلق و ایجاد است که با تمایز یافتن موجود به وسیله حدود و خصوصیاتش، بعد از اینکه در وجودی کلی

مندک بوده است، صورت می‌گیرد. در این نوع آفرینش، وجودی کلی که هیچ گونه نشانه و تمایزی نداشته است به اجزایی جداگانه تقسیم شده و آن اجزاء دارای تمایزاتی می‌شود همان گونه که خیاط، پارچه‌ای را به چند لباس تبدیل می‌کند.

با توجه به آیاتی که مرحله قبل از خلقت آسمان و زمین را، مرحله دخانی می‌دانند و آن را ماده اولیه خلقت آسمان و زمین بیان می‌کنند، می‌توان تناسب نظریه مذکور را با این آیات بیشتر درک کرد.

دیدگاه سوم: هفت طبقه شدن آسمان و زمین

امیرالمؤمنین (در بیان رخدادهای آغاز آفرینش به این مسئله چنین اشاره فرموده‌اند: «خداوند، آسمان را به طبقه‌هایی تبدیل کرد و آن طبقه‌ها را از هم گشود و آن را هفت آسمان ساخت پس از آن که به یکدیگر بسته، و به فرمان او، چنگ در یکدیگر نهاده بودند.» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۲، ص ۲۴۶) از سدی^۱ و مجاهد^۲ نیز نقل شده است که آسمان طبقه‌های به هم پیوسته بود و خداوند آن‌ها را جدا کرد و به شکل هفت آسمان پدید آورد، این تطور برای زمین نیز رخ داده است (طبرسی، ۸۲/۷).

دیدگاه چهارم: روشن شدن آسمان تاریک

برخی از مفسران نیز رتق را به معنای تاریک بودن آسمان و زمین، و فتق آن را نورانی شدن آن توسط اجرام نورانی می‌دانند (میبدی، ۶/۲۳۰).

دیدگاه پنجم: ایجاد ترکیبات جدید از ماده‌ای بسیط

برخی دیگر از مفسران بر این عقیده‌اند که منظور از پیوستگی، یکنواختی مواد جهان است که به صورت ماده‌ای واحد دیده می‌شود و مراد از جدا شدن، پدید آمدن ترکیبات جدید در آن ماده نخستین و پدید آمدن حیوانات، گیاهان و سایر موجودات از آن است.

مرحوم علامه طباطبائی در ذیل آیه ۳۰ سوره انبیاء می‌نویسند: «ما به طور دائم جداسازی مرکبات زمینی و آسمانی را از هم مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم که انواع گیاه از زمین، و حیوانات از حیوانی دیگر جدا می‌گردند و آثار تازه‌ای می‌یابند؛ آری، این آثار که در زمان جدایی، فعلیت پیدا می‌کند در زمان اتصال نیز بوده ولی به طور قوه در آن‌ها ودیعه سپرده شده بود همین قوه رتق و اتصال است و فعلیت‌ها فتق و جدایی.» (طباطبائی، ۱۴/۲۷۸).

۱. ابومحمد، اسماعیل بن عبدالرحمان معروف به سدی کبیر (۱۲۸ ق.) از مردم حجاز و در کوفه می‌زیست او مفسری عالقدر و نویسنده‌ای توانا در تاریخ به ویژه درباره غزوات (جنگ‌های) صدر اسلام است از تفسیر او به نام «تفسیر کبیر» یاد می‌شود و از منابع سرشار تفاسیر پس از وی است.

۲. ابوالحجاج، مجاهد بن جبر، تابعی مکی مخزومی (۱۰۲-۲۱) از اعلام و معارف شیعه در قرن دوم به شمار می‌آید روایات تفسیری وی از حضرت علی علیه السلام و ابن عباس است او را «شیخ القراء و المفسرین» لقب داده‌اند اثر تفسیری او «تفسیر القرآن» نام گرفته است.

دیدگاه ششم: انفجار گوی آتشین اولیه

این تفسیر که می‌تواند مکملی برای تفسیر قبلی قرار گیرد، می‌گوید: به هم پیوستگی آسمان‌ها و زمین اشاره به آغاز خلقت است که طبق نظرات دانشمندان، مجموعه این جهان به صورت توده واحد عظیمی از غبار سوزان بود، که بر اثر انفجارات درونی و حرکت، تدریجاً تجزیه شد و کواکب و ستاره‌ها از جمله منظومه شمسی و زمین به وجود آمد و باز هم جهان در حال گسترش است (صادقی، ۱۶/ ۲۸۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳/ ۳۹۴؛ نجفی، ۱۷؛ نوفل، ۱۶۲).

دکتر موریس بوکای، از دیگر دانشمندانی است که به بررسی مراحل خلقت جهان از نگاه قرآن پرداخته است، او آیات ۱۱ سوره فصلت و ۳۰ سوره انبیاء را مطرح کرده و آیه را موید مبین دو نکته می‌داند. ۱. تأیید وجود توده گازی با بخشچه‌های ریز ۲. بیان روند جدایی [فتق] ماده ابتدایی یگانه‌ای که عناصر در آن به هم ملصق [رتق] بودند (بوکای، ۱۹۰).

او پس از گزارش برخی یافته‌های علم جدید پیرامون آفرینش جهان، آن را موافق با آیات صریح قرآن در این باره دانسته و می‌نویسد: «باید متذکر شد که برای تکوین اجسام آسمانی و نیز برای زمین، [همان طور که آیات ۹ تا ۱۲ سوره فصلت بیان می‌کند] دو مرحله لازم بوده است. باری، دانش به ما می‌آموزد چنانچه به عنوان مثال [وتنها مثال] تکوین خورشید و محصول فرعی آن یعنی زمین را در نظر بگیریم، جریان امر توسط تراکم سحابی نخستین و تفکیک آن رخ داده است. این دقیقاً همان است که قرآن به طریق کاملاً صریح با ذکر ماجراهایی که دود آسمانی، ابتدا یک نوع الصاق، سپس یک نوع انفکاک را به وجود آورده بیان نموده است.» (بوکای، ۲۰۰).

ادعای اعجاز

بسیاری از مفسران، متصل بودن آسمان و زمین به همدیگر و جدا شدن آن‌ها از همدیگر، که در این آیه مطرح شده است را بر مدل انفجار بزرگ تطبیق کرده و آن را به عنوان معجزه‌ای علمی از قرآن معرفی کرده‌اند. از جمله این افراد می‌توان طنطاوی (طنطاوی، ۱۰/ ۱۹۹) گودرز نجفی (نجفی، ۱۷) محمد سامی (سامی، ۳۴) را نام برد.

احمد محمد سلیمان نیز اشاره قرآن به این نکته علمی را نشانه علم غیب پیامبر و از اسرار علمی قرآن می‌داند (سلیمان، ۵۳) سلیم الجابی، نظریه جدید اروپاییان را بیان کننده مضمون این آیه می‌داند (الجابی، ۱۰۶) و عبد الرزاق نوفل این آیه را از اخبار علمی قرآن شمرده است (نوفل، ۱۶۲). رضایی اصفهانی نیز معتقد است این مطلب به صورت کنونی آن، بیش از یک هماهنگی شگفت‌انگیز ظاهر قرآن و علم نیست

(رضایی اصفهانی، ۱/ ۱۱۳).

جمع بندی و بررسی

هر یک از این دیدگاه‌ها به یکی از مراحل که در روند آفرینش رخ داده است، اشاره دارند. اگرچه برخی از این تفاسیر نمی‌تواند با ظاهر آیه سازگاری داشته باشد. به عنوان مثال دیدگاهی که از تاریک بودن زمین و سپس روشن شدن آن سخن می‌گوید، نمی‌تواند درست باشد؛ چراکه بدیهی است که زمین پس از خورشید آفریده شده است و از همان ابتدا نورانی بوده است.

شاید بتوان با جمع بین آراء و دیدگاه‌های گذشته، به این عقیده رسید که در آفرینش جهان چند فتق صورت گرفته است و برخی نیز هنوز در جریان است. «ماء» ماده نخستین جهان بوده است، فتق شد و مواد اولیه تشکیل دهنده آسمان و زمین، که همان دخان است را پدید آورد. دخان فتق شده و آسمانهای هفت گانه، زمین و دیگر اجرام را پدید آورد. در ادامه، زمین با رویش گیاهان و آسمان با باریدن باران فتق شد. موجودات آسمانی و زمینی نیز در هر زمان در حال فتق شدن و به فعلیت رساندن قوای خود هستند.

برخلاف ادعای برخی نویسندگان، (نجفی، ۱۷) فرضیه انفجار بزرگ علی‌رغم شواهد بسیاری، هنوز به اثبات قطعی نرسیده است و نمی‌توان آن را به عنوان نظریه قطعی در دانش نجوم تلقی کرد.

علاوه بر این، پیرامون رتق و فتق احتمالات دیگری هم ارائه شده است (مسترحمی، ۹۲) که شواهد و روایاتی (کلینی، ۸/ ۹۵؛ قمی، ۲/ ۷۰) هم آن را تأیید می‌کند. از طرفی بنابه گفته برخی صاحب نظران،^۱ مسئله آفرینش آسمان و زمین از جسمی بسیط، در تورات نیز قبلاً مطرح شده که از تورات کنونی حذف شده است.

بنابراین نمی‌توان اکنون مسئله رتق و فتق را بر انفجار بزرگ تطبیق قطعی داد و آن را اعجازی نجومی از این کتاب آسمانی به شمار آورد ولی به نظر می‌رسد با شواهد و دلایلی که هر روزه بر صحت این فرضیه رخ می‌نماید،^۲ دیری نمی‌پاید که بتوان از اعجاز نجومی بودن این آیه سخن گفت.

چالش قرآن و نجوم در تعبیر رتق و فتق

پرسشی که ممکن است در رابطه با این آیه شریفه به ذهن خطور کند این است که، این آیه خطاب به

۱. آقای معرفت (معرفت، ۱۳۳/۶) از فخر رازی، (رازی، ۲۲/ ۱۶۲) نقل می‌کند که در تورات چنین بوده است: «و همانا خدا جوهری را آفرید و سپس با نظر هیبت به آن نگریست پس تبدیل به آب شد و سپس خدا آسمان‌ها و زمین را از آن آفرید و بینشان فاصله انداخت» ایشان اضافه می‌کنند که این عبارت از تورات کنونی حذف شده است.

۲. از جمله آخرین شواهد بر صحت رخداد انفجار بزرگ، کشف «ذره هیگز» است که به عنوان حلقه‌ای مفقوده در این فرضیه شمرده می‌شد. این کشف، جایزه نوبل سال ۲۰۱۳ میلادی را با خود به همراه داشت.

کفار است و از آن‌ها درباره دیدن آغاز آفرینش سؤال می‌کند که مسلماً امکان دیدن آن برایشان وجود نداشته است؛ پس چگونه قرآن آنان را به دلیل ندیدن رتق و فتق آسمان‌ها و زمین، مذمت می‌کند؟ در پاسخ این پرسش باید گفت: منظور از فعل «یر» در این آیه شریفه، رؤیت با چشم نیست بلکه مراد رؤیت و تفکر علمی و عقلانی است. استعمال ماده «رأی» در معنای تفکر و تأمل، در زبان عربی (ابن فارس، ۴۷۲/۲؛ فراهیدی، ۳۰۶/۸؛ راغب، ۳۷۴) و آیات قرآن (الأنفال: ۴۸) رایج است؛ همان‌گونه که در زبان فارسی نیز واژه «دیدن» به معنای فکر کردن و تصور کردن نیز به کار می‌رود. مانند اینکه گفته می‌شود «من عاقبت این کار را خوب می‌بینم.»

حتی اگر رأی را در این آیه به معنای دیدن با چشم بدانیم، می‌توان گفت این آیه خطاب به کفار عصر حاضر است چراکه با اختراع شتاب دهنده^۱، زمینه شبیه‌سازی آفرینش اولیه فراهم خواهد شد و انسان‌ها خواهند توانست رخداد‌های اولیه آفرینش را تا حدّ زیادی شبیه‌سازی کنند؛ هرچند در مقیاسی بسیار کوچک؛ و درک درست آن رخداد از این طریق می‌تواند نیاز به خالق و آفریننده را اثبات کند. گذشته از این ممکن است، تفسیری را که علامه طباطبایی از رتق و فتق ارائه داده‌اند بپذیریم و معتقد شویم مراد از رتق و فتق تبدیل قوه به فعل باشد که در این صورت دیدن این فرایند در طبیعت برای همه انسان‌ها ممکن است و هیچ بُعدی ندارد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه گروهی زیر نظر محمد علی رضایی اصفهانی، دارالذکر، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، دارالکتب اسلامیة بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- ارسطو، در آسمان، ترجمه اسماعیل سعادت، هرمس، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- اوبلاکر، اریک، فیزیک نوین، ترجمه بهروز بیضایی، قدیانی، ۱۳۷۰.
- آسیموف، ایزاک، جهان چگونه زاده شد؟، ترجمه محمد رضا غفاری، نشر دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی‌تا.
- بوکای، موریس، مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح الله دبیر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۶۵.

۱. دانشمندان با امید به کشف منشأ جهان، تلاش می‌کنند تا شرایطی را که بلافاصله بعد از انفجار بزرگ وجود داشت، بازسازی کنند. برای این کار، آن‌ها دو اشعه از ذرات بنیادی را در جهات متضاد، حول دستگاهی به نام شتاب دهنده (دستگاهی برای آشکار ساختن ذرات) می‌فرستند؛ این دو اشعه وقتی به سرعت نور می‌رسند، به هم برخورد می‌کنند که از انرژی حاصل از این برخورد، ذرات جدیدی بوجود می‌آیند. این ذرات ردی از خود در محفظه حباب (وسیله‌ای که در آن ذرات بنیادی از میان هیدروژن مایع عبور و باعث جوشیدن آن شده و ردی از حباب از خود بر جای می‌گذارند) باقی می‌گذارند و دانشمندان می‌توانند آن‌ها را ببینند. نتایج این آزمایشات بسیاری راجع به آغاز جهان در اختیار ما می‌گذارد، زیرا انرژی آزاد شده از تصادم ذرات بنیادی شبیه به انرژی ذراتی است که در لحظات اولیه انفجار بزرگ حاصل شده است.

- بیضاوی، عبد الله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، مؤسسه شعبان بیروت، ۱۴۲۱ ق.
- تهانو، پادمانابان، *پس از سه دقیقه نخستین*، ترجمه محسن شادمهری، نشر ققنوس، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- جابی، سلیم، *النظریه القرآنیة الکوئیة حول خلق العالم*، سلیم الجابی، ۲۰۰۰ م.
- جوهری، اسماعیل ابن حماد، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، دارالعلم بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
- چالمرز، آلن اف، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیبا کلام، سمت، ۱۳۸۱.
- دگانی، مایر، *نجوم به زبان ساده*، ترجمه محمد رضا خواجه پور، گیتا شناسی، چاپ دهم، ۱۳۸۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، ذوی القربی، چاپ پنجم، ۱۴۲۶ ق.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*، کتاب مبین، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، قم، مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق.
- سلیمان، احمد محمد، *القرآن و العلم*، دارالعودة، چاپ پنجم، ۱۹۸۱ م.
- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
- طباطبایی محمد حسین، *التمیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طنطاوی، ابن جوهری، *الجواهر فی تفسیر القرآن*، نشر دارالفکر، بی تا.
- عدالتی، تقی، و حسن فرخی، *اصول و مبانی جغرافیای ریاضی*، انتشارات آستان قدس رضوی (ع)، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
- غزالی، محمد بن محمد، *جواهر القرآن*، بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۵.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، داراحیاء التراث العرب، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- قمی، علی ابن ابراهیم، *تفسیر قمی*، دارالکتاب للطباعة و النشر، ۱۳۸۷ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دفتر نشر فرهنگ اهل البيت، ۱۳۶۱.
- کولز، پیتر، *کیهان شناسی*، بصیرت، چاپ اول، ۱۳۹۰.
- گراهیل، مک، *واژه نامه نجوم و اختر فیزیک*، ترجمه محمد تقی عدالتی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۸.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۹.

محمد سامی، محمد علی، *الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم*، دارالمحبة دمشق، بی‌تا.
مسترحمی، عیسی، *قرآن و کیهان‌شناسی*، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۷.
مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، مرکز الکتاب للترجمة و النشر، چاپ اول، ۱۴۰۲ ق.

معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دارالکتب اسلامیة، چاپ بیست و هشتم، ۱۳۷۱.
میبدی رشیدالدین، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، امیر کبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
نجفی، گودرز، *مطالب شگفت انگیز قرآن*، سبحان، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
نوفل، عبدالرزاق، *القرآن و العلم الحديث*، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
نیکلسون، آین، *۱۸۶ پرسش و پاسخ نجومی*، ترجمه عبدالمهدی ریاضی و هادی رفیعی، انتشارات آستان قدس رضوی (ع)، ۱۳۷۵.
ویلارد، ری و دیگران، *کیهان و راه کیهانشان*، ترجمه سید محمد امین احمدی، مؤسسه کتاب همراه، تهران، ۱۳۷۴.

New Approaches to
Quran and Hadith Studies

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & summer 2018

DOI: 10.22067/naqhs.v50i1.39904



رهیافت‌هایی در

علوم قرآن و حدیث

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۸۱-۹۶

تأملی در حدیث «من أخلص لله...» از نگاه فریقین*

سید مهدی موسوی^۱

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران

Email: musavy.mehdi@yahoo.com

دکتر علی اکبر ربیع نتاج

استاد دانشگاه مازندران

Email: sm.rabinataj@gmail.com

چکیده

حدیث «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ تَعَالَى أَرْبَعِينَ يَوْمًا ظَهَرَتْ بِنَابِغِ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» که با تعبیر مختلفی در منابع روایی شیعه و اهل سنت وارد شده، از جمله احادیثی است که علمای فریقین متفاوت به آن نگریسته‌اند. این حدیث عموماً در میان محدثین اهل سنت، به دلیل ضعف سندی و مرسل بودن، ساخته متصوفه تلقی شده و به عنوان حدیث جعلی برشمرده می‌شود؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را در تمام کتب احادیث موضوعه آنان مشاهده نمود. ولی همین حدیث در برخی منابع معتبر شیعی نیز وارد شده و شارحین حدیث ضمن پذیرش آن، به شرح مفادش همت گماشته‌اند. نوشتار حاضر، که به روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته، بر «نقل به معنا» شدن حدیث مزبور تأکید نموده، و جعلی بودن آن را منتفی می‌داند.

کلیدواژه‌ها: حدیث «من أخلص لله...»، اخلاص، زهد، حکمت، حدیث جعلی، نقل به معنا، فریقین.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۷/۰۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۷/۲۶.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

حدیث «من أخلص لله تعالى أربعين يوماً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» از جمله احادیث مشهوری است که در موضوع اخلاق و تربیت نفس به آن فراوان استناد می‌شود. این حدیث که در کتب صحاح سته اهل سنت و منابع متقدم و معتبر شیعی وارد نشده، در اغلب کتب حاوی احادیث موضوعه اهل سنت به عنوان یک حدیث جعلی جای گرفته است. البته همین مضمون در الکافی شیخ کلینی با لفظ «ما من عبد اخلص لله أربعين الا ...» آمده که ظاهراً نقل به معنای حدیث «من أخلص لله تعالى أربعين يوماً ...» است.

سؤال اصلی که در این مقاله سعی می‌شود به آن پاسخ داده شود، این است که آیا حدیث مورد بحث، جعلی است و به دروغ به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نسبت داده شده، چنانکه غالب محدثان اهل سنت به آن قائل اند، و یا از ناحیه رسول خدا صادر شده و با الفاظ مختلف نقل به معنا شده است؟ اهمیت این حدیث و محتوای آن، ضرورت بررسی این حدیث شریف را نشان می‌دهد. پس از ارزیابی حدیث براساس منابع فریقین، به بررسی مدلول و محتوای آن پرداخته می‌شود.

حدیث در منابع اهل سنت

۱. «أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، أَخْبَرَنَا عَنْ حَجَّاجٍ، عَنْ مَكْحُولٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ الْعِبَادَةَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» (ابن المبارک، ۵۲؛ هتاد، ۲/۳۵۷).

بررسی سندی: ابن جوزی (م ۵۹۷ ق) در مورد رجال این سند می‌گوید: «حجاج» مجروح است (مورد جرح و تضعیف قرار گرفته) و نیز علما در مورد «مکحول» می‌گویند او در حدیث ضعیف است. (ابن جوزی، ۱۴۵/۳) این در حالی است که برخی دیگر آن دورا توثیق کرده‌اند و ابن جوزی به آن اشاره‌ای نکرده است. ابن حجر عسقلانی در ترجمه «مکحول» از برخی عالمان رجال اهل سنت نقل می‌کند: «وقال العجلي تابعي ثقة وقال ابن خراش شامي صدوق ... وقال أبو حاتم ما أعلم بالشام أفتة من مكحول» (ابن حجر عسقلانی، ۲۹۱/۱۰). همچنین صاحب کتاب «تاریخ الثقات» (م ۲۶۱ ق) در مورد «حجاج» می‌گوید: «حجاج بن أرتاة، كوفي، جازئ الحديث، ... وكان فقيهاً وكان أحد مفتي الكوفة» (العجلي، ۱۰۷). البته لازم به ذکر است که این حدیث «مرسل» می‌باشد، زیرا واسطه بین «مکحول» تابعی تا پیامبر اکرم ذکر نشده، گرچه از دو حدیث زیر-با همین سند- معلوم می‌شود که آن واسطه، ابو ایوب انصاری است.

۲. «حدثنا أبو خالد الأحمر عن حجاج عن مكحول قال بلغني أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: ما أخلص عبد أربعين صباحاً إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه». (ابن ابی شیبہ، ۸۰/۷؛ ابن ابی الحدید، ۲۱۳/۱۱).

بررسی سندی: منظور از «أبو خالد» در این سند، «یزید الواسطی» است که ابن جوزی از قول «ابن حبان» او را کثیر الخطا معرفی نموده و احتجاج به روایت او را جایز نمی‌داند (ابن جوزی، ۳/۱۴۵). در اینجا نیز علی‌رغم سخن ابن جوزی در تضعیف راوی مذکور، برخی به وثاقت و صداقت او اشاره کرده‌اند: «وقال أبو حاتم: صدوق ثقة... وقال الحاكم أن الأئمة المتقدمين شهدوا له بالصدق والإتقان» (ابن حجر عسقلانی، ۸۳/۱۲).

۳. «... حدثنا أبو خالد يزيد الواسطي أنبأنا الحجاج عن مكحول عن أبي أيوب الأنصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أخلص لله تعالى أربعين يوماً ظهرت ينابيع الحكمة على لسانه». (ابو نعیم اصفهانی، ۱۸۹/۵).

۴. «... سوار بن مُصعب عن مِقْسَم عن عبد الله بن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، ظَهَرَتْ يَنْبَاعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» (قضاعی، ۱۹۲؛ ابن اثیر، ۱۱/۵۵۶).

بررسی سندی: در مورد «سوار بن مُصعب» نیز گفته شده که او «متروک الحدیث» و غیر موثق است (ابن جوزی، ۳/۱۴۵؛ صغانی، ۱/۶۸). اما «مِقْسَم» به عنوان «مولى ابن عباس» در کتاب «تاریخ الثقات» نام برده شده (العجلی، ۴۳۸) و در «تهذیب التهذیب» اقوالی در وثاقت او ذکر شده است (ابن حجر عسقلانی، ۲۸۹/۱۰).

در برخی احادیث، به ویژه در «کتب زهد»، به جای لفظ «اخلاص»، واژه «زهد» آمده است: ۵. «حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ هَاشِمٍ، عَنْ حَمْرَةَ بْنِ سَلَمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ الطَّائِفِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَسْكَنَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ قَلْبَهُ، وَأَطْلَقَ بِهَا لِسَانَهُ، وَبَصَّرَهُ غُيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَدَوَاءَهَا، وَأَخْرَجَهُ مِنْهَا سَالِمًا مُسْلِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ». (ابن ابی الدنيا، ۶۱).

بررسی سندی: «صَفْوَان» شخصی موثق و عابد و کثیر الحدیث است (ابن سعد، ۵/۴۱۷). هرچند این حدیث را مرسلاً از پیامبر اعظم نقل می‌کند. «مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ» نیز توثیق شده است (العجلی، ۱۰۷). وی ظاهراً همان «مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ الطَّائِفِيُّ» است که از راویان امام صادق (علیه السلام) و از اصحاب اجماع در نظر شیعه می‌باشد (کشی، ۲۳۸) اما از «حَمْرَةَ بْنِ سَلَمٍ» در کتب رجالی نامی برده نشده است.

۶. «... حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مِهْرَانَ الرَّفَاعِيُّ حَدَّثَنَا مَعْنُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي مُوسَى

الْأَشْعَرِي قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَأَخْلَصَ فِيهَا لِلَّهِ أَخْرَجَ اللَّهُ عَلَى لِسَانِهِ يَنْابِيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ» (ابن جوزی، ۱۴۴/۳؛ ابن العراق الکنانی، ۳۰۵/۲).

بررسی سندی: ابن جوزی «عبد الملک بن مهران» را مجهول دانسته (ابن جوزی، ۱۴۵/۳)، ولی در مورد «معن بن عبد الرحمن» سکوت می‌کند، که فردی موثق است (العجلی، ۴۳۶)، اما منظور از «الحسن» در این سند مشخص نیست.

۷. «... بَشِيرُ بْنُ رَازَانَ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ أَصْبَحَ عَنْ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمَسِيْبِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَفَعَهُ: مَا زَهَدَ عَبْدُ فِي الدُّنْيَا إِلَّا أَثَبَّتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَأَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ وَبَصَرَهُ عَيْبَ الدُّنْيَا دَاءًهَا وَدَوَاءًهَا وَأَخْرَجَهُ مِنْهَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ». (سیوطی، اللآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة، ۲/۲۷۷).

بررسی سندی: «سَعِيدُ بْنُ الْمَسِيْبِ» از راویان موثق (العجلی، ۱۸۸)، و «عُمَرُ بْنُ أَصْبَحَ» مجهول است.

نظر اهل سنت در مورد این حدیث

ابن جوزی تعدادی از احادیث فوق را در کتاب موضوعات خود به عنوان حدیث مجعول نقل نموده و با اشاره به ضعف برخی از راویان آن‌ها، صدور چنین روایاتی را از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) صحیح نمی‌داند (ابن جوزی، ۱۴۵/۳). گرچه در سند این احادیث راویان موثق هم بودند که ابن جوزی به آن توجهی نکرده است. وی پس از نقل و نقد احادیثی با این مضمون، بعضی متصوفه و زاهد مآبان را مورد طعن قرار داده که آنان با عمل به حدیثی که اصالت آن ثابت نیست، پس از چهل روز خلوت گزینی و امساک از غذا و ...، هذیان گفته و خیال می‌کنند که سخنان حکیمانه بر زبان می‌آورند! (همان) البته ابن جوزی در نهایت با فرض صحت حدیث، اخلاص را امری قلبی دانسته، نه اینکه مربوط به عمل انسان باشد (همان).

گویا یکی از انگیزه‌های ابن جوزی برای انکار این حدیث، علاوه بر ضعف سند، مخالفت وی با متصوفه و رفتار خاص آنان در این زمینه است. چنانکه صاحب «تذکره الموضوعات» نیز حدیث «مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَأَخْلَصَ فِيهَا...» (که در بخش گذشته از ابو موسی اشعری نقل شد) را ضمن تضعیف آن، در «باب خرقه الصوفية» آورده و احتمالاً مراد وی این است که چنین احادیثی صرفاً برازنده متصوفه و زاهد مآبان است (الفتنی، ۱/۱۹۱).

ولی در پاسخ باید گفت: اولاً، رفتار غلط گروهی از مردم در قبال این حدیث، مشکلی برای صحت اصل مطلب ایجاد نمی‌کند؛ چنانکه عمل به این حدیث توسط افراد دیگر، مایه رشد و کمال معنوی آن‌ها

بوده است. ثانیاً، با وجود اینکه اخلاص در اصل، به قلب و روح انسان مربوط می‌شود، ولی نباید از این چشم پوشید که ظهور و نمود آن در گفتار و عمل اوست؛ از این رو استدلال ابن جوزی به قلبی بودن اخلاص برای ردّ عمل متصوفه و انکار حدیث مزبور ناتمام است.

البته برخی از اهل سنت نیز جعلی بودن این احادیث را نمی‌پذیرند. هروی صاحب «الأسرار المرفوعة فی الأخبار الموضوعة» ذکر حدیث «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ظَهَرَتْ يَتَابِعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» در کتاب موضوعات ابن جوزی را خطای او برشمرده است و در مورد حدیث مرسل مکحول (که در بالا ذکر شد) می‌گوید حدیث مرسل نیز نزد جمهور حجت است (الهروی، ۱/ ۳۲۶-۳۲۷).

از طرفی، برخی علمای حدیث، بسیاری از احادیث وارد شده در کتاب «موضوعات» ابن جوزی را به عنوان حدیث مجعول نمی‌پذیرند، بلکه آن‌ها را ضعیف یا حتی حسن و صحیح می‌دانند، و به همین خاطر، عالمان پس از او به تهذیب و تنقیح آن کتاب همت گماردند (سیوطی، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، ۱/ ۱۵۱؛ عتر، ۳۱۸؛ ابو زهو، ۴۸۷).

حتی در کتاب «قواعد التحديث»، ذیل عنوان «أن للقلب السليم إشراقاً على معرفة الموضوع»، از قول علی بن حنبل، از عالمان حدیث اهل سنت، برای اثبات اینکه قلب سلیم می‌تواند حدیث صحیح را از مجعول یا ضعیف تشخیص دهد، به احادیثی از جمله حدیث مورد بحث (ما أخلص عبد العباد لله تعالى أربعين يوماً إلا أجرى الله الحكمة على قلبه...) استناد شده است (قاسمی، ۲۷۹-۲۷۲).

یکی دیگر از علمای اهل سنت نیز ضمن شرح روایتی از «صحیح مسلم» (من أتى عرافاً فسئله عن شيء، لم تقبل له صلاة أربعين يوماً)، به حدیث مورد نظر متوسل شده است. وی در مورد خصوصیت «اربعةین = چهل روز» می‌گوید: پیامبر اکرم (ص) در مواضع متعددی مطالبی را به «اربعةین» اختصاص داده است، از جمله در حدیث «من أخلص لله أربعين...» (انصاری القرطبی، ۸/ ۱۳۳). بنابراین مشاهده می‌شود که در کنار قائلان به جعلی بودن حدیث «من أخلص...» در اهل سنت، عالمانی هم هستند که آن را موضوع و مجعول ندانسته، بلکه در مواردی به آن استناد کرده‌اند.

حدیث در منابع شیعه

کلینی با سند خود این حدیث را در باب «الاخلاص» کتاب الکافی، به امام باقر (علیه السلام) منسوب می‌کند، که مطابق آن، جاری شدن حکمت بر زبان، از جمله آثار اخلاص بیان شده است:

۱. «بِهَذَا الْإِسْنَادِ (عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُنْقَرِي) عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، عَنِ السَّنْدِيِّ (السُّدِّي) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: «مَا أَخْلَصَ عَبْدُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا - أَوْ قَالَ: مَا أَجْمَلَ عَبْدُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا - إِلَّا زَهَّدَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الدُّنْيَا، وَبَصَّرَهُ دَاءَهَا وَدَوَاءَهَا، وَاتَّبَتْ

الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ، وَ أَتْلَقَ بِهَا لِسَانَهُ...» (کلینی، ۱۶/۲؛ فیض کاشانی، ۳۷۶/۴).

بررسی سندی: شیخ طوسی «اسماعیل بن عبدالرحمن السُّدِّي» مفسّر را در زمرة راویان امام باقر (علیه السلام) ذکر کرده، ولی توثیق از وی بیان نمی‌کند (طوسی، الرجال، ۱۲۴). اما ابن داود حلی «سفيان بن عيينة» را در قسم «ممدوحين» کتب خود و کسانی که تضعیف نشده‌اند ذکر نموده‌اند (ابن داود حلی، ۱۷۲). منظور از «منقري» هم سلیمان بن داود المنقري است که نجاشی ضمن توثیق وی، کتابی را از طریق همان «قاسم بن محمد» موجود در سند فوق به او نسبت می‌دهد (نجاشی، ۱۸۴). نجاشی همچنین «قاسم بن محمد جوهری» را از راویان موسی بن جعفر (علیه السلام) و صاحب کتاب می‌داند (نجاشی، ۳۱۵).

شیخ صدوق نیز حدیث مورد نظر را با اندکی اختلاف از امام رضا (علیه السلام) به نقل از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) آورده است:

۲. «و یاسناده قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): مَا أَخْلَصَ عَبْدٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَزْبَعِينَ صَبَاحًا إِلَّا جَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» (صدوق، عیون أخبار الرضا، ۶۹/۲).

بررسی سندی: در «بحار الانوار» ابهام «یاسناده» در این سند، با توجه به چهار حدیث قبل از آن، به این صورت تبیین شده است: «عیون أخبار الرضا (علیه السلام) بِالْإِسْنَادِ إِلَى دَارِمِ بْنِ قَبِيصَةَ عَنِ الرُّضَا عَنْ آبَائِهِ (عليهم السلام) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَا أَخْلَصَ...» (مجلسی، بحار الأنوار، ۶۷/۲۴۲) «دارم بن قَبِيصَةَ» نیز از راویان امام رضا (علیه السلام) و صاحب کتاب بوده (نجاشی، ۱۶۲) و در قسم «ممدوحين» رجال ابن داود حلی قرار دارد. (ابن داود حلی، ۱۴۷).

در کتاب جامع الأخبار شعیری (قرن ۶) این سخن با لفظ «مَنْ أَخْلَصَ...» بدون آنکه گوینده آن مشخص باشد، تحت عنوان احادیث مربوط به «لسان» ذکر شده است:

۳. «قال (عليه السلام) مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ». (شعیری، ۹۴؛ فیض کاشانی، ۱۰/۱).

و در نسخه کتاب «عُدَّة الداعی» و «بحار الانوار» حدیث فوق به این صورت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نقل شده:

۴. «وَفِي الْخَبَرِ عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَجَرَّ اللَّهُ يَنَابِيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ». (ابن فهد حلی، ۲۳۲؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۵۳/۳۲۶).

نظر شیعه در مورد این حدیث

گرچه برخی الفاظ متن این حدیث به شکل‌های گوناگونی در منابع وارد شده؛ -مانند «اربعةین

صباحاً/يوماً؛ «من اخلص»؛ «ما اخلص... الا»؛ «أُثْبِتَ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ»؛ «جَرَتْ يَنْابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ»؛ «ظَهَرَتْ»؛ «فَجَرَّ»، و در بعضی موارد «زهد» به جای «اخلاص» آمده است،- با این وجود مشکل است که به آن حدیث «مضطرب» اطلاق نمود. زیرا مدلول همه آن‌ها یکسان است و تقریباً به یک معنا بر می‌گردد. بنابراین، حدیث «نقل به معنا» شده است و در جای خود ثابت شده، نقل به معنا، در صورتی که خللی در معنای حدیث ایجاد نکند، ایرادی ندارد. چنانکه محمد بن مسلم از امام صادق (ع) می‌پرسد، حدیثی را از شما می‌شنوم و از آن چیزی را کم یا به آن چیزی زیاد می‌کنم. امام در جواب می‌فرماید: «اگر همان معنا را اراده کنی و معنا تغییر نیابد، اشکالی ندارد» (کلینی، ۵۱/۱).

همچنین سخن امام در عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، همان حدیث امام باقر (علیه السلام) منقول در کتاب کافی است که با الفاظ دیگری ادا شده است، بدون این که اصل معنای حدیث تغییر کند. و از آنجا که احادیث صحیح ائمه اطهار (علیهم السلام)، حدیث نبی اکرم است؛ چنانکه امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «... حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَ حَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ وَ حَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَ حَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (کلینی، ۵۳/۱؛ مفید، ۱۸۶/۲)، بنابراین حدیث مورد بحث را گویی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) فرموده است.

مرحوم میرداماد در «الرواشح السماویة» به این حقیقت تأکید نموده که گاهی بر احادیثی این گونه حکم می‌شود که آن‌ها را به دروغ به پیامبر اکرم نسبت داده‌اند، در حالی که جعلی نیستند، بلکه احادیثی هستند که از طرق مضبوط و دقیقی به ائمه اطهار (علیهم السلام) منتهی می‌شوند که تنها شخص متبحر و آگاه آن را متوجه می‌شود (میرداماد، ۱۹۹). ایشان در ادامه به چند نمونه از این احادیث از جمله حدیث مورد بحث (من اخلص لله اربعین صباحاً) اشاره کرده و در دفاع از آن‌ها می‌گویند: «حکم وضع به بیشتر این موارد باطل است؛ بلکه بعضی از این موارد نقل به معنا شده، و بعضی دیگر در واقع احادیث صادر شده از ناحیه اهل بیت طهارت (علیهم السلام) هستند که کلام و حدیث و علم و حکمت آن‌ها از پیامبر اعظم سرچشمه می‌گیرد» (همان).

اما اینکه در نهایت، اصل روایت با چه الفاظی بوده که اصطلاحاً نقل به معنی شده است، باید گفت منابع مورد بررسی پاسخی برای این سؤال ندارند؛ ولی با تلفیق و جمع بندی روایات متعددی که ذکر شد، به نظر می‌رسد اصل این حدیث همان است که در آن رابطه زهد و حکمت، که بی ارتباط با مسئله اخلاص و حکمت نیست، بیان می‌شود. در اهل سنت، در کتاب «حلیة الاولیاء»، حدیثی از طریق امام علی (علیه السلام) به این شکل نقل شده است:

«حدثنا محمد بن عمر بن سلم ثنا القاسم بن محمد ... عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عن أبيه عن علي بن الحسين عن أمير المؤمنين علي (رضي الله تعالى عنهم) قال قال رسول الله (صلى الله عليه و سلم): ... و من زهد في الدنيا أثبت الله الحكمة في قلبه و انطق الله بها لسانه و أخرجه من الدنيا سالماً الى دار القرار». (ابو نعيم اصفهانی، ۳/ ۱۹۱؛ اربلی، ۲/ ۱۳۵).

ابو نعيم این حدیث را تنها از طریق اهل بیت (علیهم السلام) مرفوع و مسند به پیامبر می‌داند، ولی ظاهراً چون در آثار اهل سنت سابقه‌ای نداشته، آن را غریب معرفی کرده است (همان). چنانکه برخی دیگر از اهل سنت نیز آن را موضوع و مجعول دانسته‌اند (سیوطی، اللالیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة، ۲/ ۲۷۷؛ ابن العراق الكنانی، ۲/ ۳۰۵).

اما قابل توجه اینکه همین مضمون با اندکی اختلاف را می‌توان در کتب روایی معتبر شیعه نیز ملاحظه نمود. از جمله در کتاب شریف «الكافی» آمده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ وَاقِدٍ الْحَرِيرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَأَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ وَبَصَّرَهُ عُيُوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَدَوَاءَهَا وَأَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ» (کلینی، ۲/ ۱۲۸).

بررسی سندی: حدیث فوق علاوه بر درج در دیگر کتب معتبر روایی شیعه مانند: «تحف العقول» (ابن شعبه حرانی، ۵۸) و «من لا یحضره الفقیه» (صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۴/ ۴۱۰)، از جهت سند نیز در حد مطلوبی قرار دارد. «حسن بن محبوب» که از اصحاب اجماع است و جایگاه ویژه‌ای در نظر عالمان رجالی دارند (کشی، ۵۵۶)، مورد وثوق شیخ طوسی است (طوسی، الرجال، ۳۳۴) همچنین «احمد بن محمد بن عیسی» (همان، ۳۵۱) و «هیثم بن واقد» (ابن داود حلی، ۳۷۰) نیز توثیق شده‌اند.

همین مضمون را شیخ طوسی در کتاب «الامالی» خود از طریق «ابوذر»، ضمن توصیه‌ای از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل می‌کند: «... یا أَبَاذَرٍّ، مَا زَهَدَ عَبْدٌ فِي الدُّنْيَا إِلَّا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ، وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ...». (طوسی، الامالی، ۵۳۱).

حدیثی هم که پیش از این از کتاب «الكافی» از امام باقر (علیه السلام) نقل و بررسی شد، بی شباهت به حدیث فوق نیست، که البته در اینجا بین «مَا أَخْلَصَ» و «مَا أَجْمَلَ» از طرف راوی تردید شده است: «... عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: «مَا أَخْلَصَ عَبْدٌ الْإِيمَانَ بِاللَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا - أَوْ قَالَ: مَا أَجْمَلَ عَبْدٌ ذَكَرَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا - إِلَّا زَهَّدَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الدُّنْيَا، وَ بَصَّرَهُ دَاءَهَا وَ دَوَاءَهَا، وَ أَثْبَتَ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ، وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ...» (کلینی، ۲/ ۱۶).

از برآیند روایات مزبور که برخی نیز دارای سند معتبری هستند، چنین بر می‌آید که حدیث مورد بحث،

یعنی «من أخلص لله أربعين يوماً...» نقل به معنای احادیث با مضمون مشترک فوق پیرامون «زهد» است، که احتمالاً به خاطر نزدیکی مفهوم زهد و اخلاص به جای یکدیگر به کار رفته‌اند. والله اعلم.

سازگاری حدیث با قرآن و عقل و واقع

تنها راه ممکن در تشخیص جعلی بودن یا نبودن یک روایت، بررسی سند آن نیست، بلکه موازین خاص خود را دارد. در مورد حدیث مورد نظر، باید دید آیا مفاد آن با قرآن کریم یا روایات موثق و یا عقل و حس و نظر، سازگار است یا نه؟ به نظر نمی‌رسد کسی از فریقین به مخالفت محتوای حدیث «من اخلص...» با موارد مزبور حکم براند. مضمون این حدیث با معارف قرآن شریف بیگانه نیست. بهره‌های معنوی و مادی که «اخلاص» به ارمغان می‌آورد، از جمله معارف قرآنی است. برای نمونه، آیه کریمه «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰) می‌تواند ناظر به همین مطلب باشد. عمل صالح و عبادتی که صرفاً برای خدای متعال انجام گیرد و غیر از او به احدی توجه نشود، همان «عمل خالصانه» است. ملاً صالح مازندرانی نیز پس از ذکر آیه فوق و بیان اینکه شرک خفی بزرگ‌ترین موانع سالک الی الله است، به حدیث «من اخلص...» استشهاد می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۶/۸).

همچنین حدیث مورد بحث با مضمون آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت: ۶۹) تأیید می‌شود. در این آیه جهاد تعبیر مطلق است و هر گونه جهاد و تلاشی را که در راه خدا و به منظور وصول به اهداف الهی صورت گیرد شامل می‌شود، و تعبیر «فینا» بی‌ارتباط با اخلاص نیست و علم و حکمت می‌تواند از مصادیق «سبل» باشد.

حتی می‌توان آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...» (انفال: ۲۹) را در همین راستا برشمرد. «حکمت» و معرفت به حقایق، بی‌ارتباط با «فرقان» و تشخیص حق از باطل نیست؛ و از طرف دیگر، اینکه وجه نظر انسان در افکار و اقوال و اعمالش تنها خدای سبحان باشد، یعنی همان «اخلاص»، بیگانه از «تقوا» نیست.

به علاوه، این روایت اصطلاحاً با حس و نظر و واقعیت نیز ملائمت دارد و عقل سلیم آن را رد نمی‌کند. به تعبیر دیگر، موارد متعددی را می‌توان نام برد که بعضی در سایه عمل به این حدیث مبارک به درجات بلند معنوی نائل شده‌اند. به عنوان مثال مرحوم مجلسی در جلد ۵۳ بحار الانوار، پس از برشمردن حکایات متعددی از تشریف به محضر مبارک امام زمان (علیه السلام)، ضمن استناد به حدیث «ما اخلص...» که قبلاً از کتاب «الکافی» نقل شد، مداومت چهل روزه بر عبادت و اخلاص نیت را در لقاء آن حضرت (عجل الله تعالی فرجه) مؤثر می‌داند (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۳۲۵/۵۳).

همچنین از مرحوم علامه طباطبایی نقل شده که فرمودند: حدیث «من أخلص لله أربعين صباحاً، فجر الله ينابيع الحكمة من قبله على لسانه» را خواندم و تصمیم گرفتم بدان عمل کنم. پس از آن چله، هرگاه اندیشه و تصور گناهی به ذهنم می‌آمد، ناخودآگاه و بی‌فاصله از ذهنم می‌رفت.

شرحی از واژگان کلیدی حدیث

۱. اخلاص

طبق فرموده امام صادق (علیه السلام) اخلاص در عمل به این معنی است که انسان از کسی به جز خداوند انتظار ستایش و پاداش نداشته باشد: «... وَالْعَمَلُ الْخَالِصُ الَّذِي لَا تُرِيدُ أَنْ يَحْمَدَكَ عَلَيْهِ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ» (کلینی، ۱۶/۲).

مرحوم علامه مجلسی در بحار الأنوار ذیل حدیث «ما اخلص عبد الايمان بالله الا...»، اخلاص را آلوده نشدن ایمان به شرک و ریا و گناهان و انجام همه اعمال برای خدا می‌داند (مجلسی، مرآة العقول، ۷/۸۷).

آری، اخلاص پاک کردن عمل از توجه به غیر خدا و رضای اوست، به نحوی که حتی برای کسب ثواب و یا ترس از عقاب کاری را انجام ندهد، چه رسد به اینکه عمل او از روی ریا و خوشنامی و رسیدن به مقام باشد، که این‌ها شرک خفی است و کمتر کسی است که از آن نجات یابد (مازندرانی، ۴۶/۸).

حسن ختام این بخش بیان نیکوی بانو امین اصفهانی است که در تبیین مقام اخلاص می‌گوید: «در بسیاری از آیات قرآنی خلوص عمل را از خصوصیات عبودیت و مقام بندگی بشمار می‌آورد، مثل اینکه در سوره الصافات فرموده (إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ) ... که دلالت واضح دارد که خلوص عمل ناشی از تحقق معنی عبودیت و شناسایی مقام بندگی است. ممکن نیست کسی دارای خلوص عمل گردد مگر وقتی که در مرتبه توحید خالص شود و معرفت وی بمقام الوهیت کامل گردد... پس چگونه ممکن است دلی که مشوب به هزار گونه آرزو و آمال درونی گشته و هر آنی مایل بطرفی گردیده و هوس تازه‌ای در خود پرورانیده، چنین کسی یک دله و یک جهت گردیده و قبله مقصود وی یکی گردد و اعمال و افعال وی خالص شود، هرگز ممکن نیست... پس از اینجا توان پی برد که خلوص وقتی تحقق خارجی پیدا می‌کند که دل و قلب آدمی از غیر حق تعالی خالی گردیده و وجهه روح و روان او بسوی حق نگران گشته و تمام همّ او یکی شده که درباره چنین کسی توان گفت: اعمال و افعال او اعمّ از ارادی و غیر ارادی حتی اعمال طبیعی وی از خوردن و خوابیدن، تماماً از عبادات محسوب می‌گردد» (امین اصفهانی، ۱۰۱/۲).

۲. أربعين

واژه «اربعین» به معنی چهل روز (یا شبانه روز) در آثار اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که

چهار بار در قرآن کریم و نیز در روایات قابل توجهی به آن اشاره شده است. در حدیث مورد بحث نیز بر مسئله اربعین تأکید شده، چنانکه علامه مجلسی ضمن اشاره به حدیث «من أخلص لله أربعين صباحا...» برای «اربعین» و مداومت بر عملی (از دعا و نماز و...) در چهل روز، تأثیر خاصی قائل بوده و نازل شدن تورات بر حضرت موسی (علیه السلام) بعد از چهل روز را مؤیدی بر آن می‌داند (مجلسی، مرآة العقول، ۱/۱۸۷).

همچنین در وجه اختصاص «اربعین» در این روایت گفته شده: زیرا انسان در «اربعین» به کمال قوه عقلی و ادراکی خویش می‌رسد و در نتیجه استعداد این را دارد که خداوند به او توانایی زهد و ترک دنیا را بدهد (مازندرانی، ۵۱/۸).

اما علامه مجلسی در توجیهی مناسب‌تر، میان اربعین و تطورات جنین در رحم، که هر مرحله را در چهل روز طی می‌کند، ارتباط برقرار کرده، چنانکه قبول توبه شارب الخمر بعد از چهل روز است، زیرا آثار آن تا چهل روز در بدن باقی می‌ماند (مجلسی، مرآة العقول، ۷/۸۷). این توجیه ریشه در این روایت دارد که شخصی نزد امام کاظم (علیه السلام) از صحت روایتی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) مبنی بر «عدم قبول نماز شارب الخمر تا چهل روز»، سؤال نمود؛ امام (علیه السلام) ضمن تصدیق روایت، آن را این گونه تبیین می‌کنند:

«... فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدَّرَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ فَصَبْرَهُ نُطْفَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ نَقَلَهَا فَصَبْرَهَا عَلَقَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ نَقَلَهَا فَصَبْرَهَا مُضْغَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَهُوَ إِذَا شَرِبَ الْخَمْرَ بَقِيََتْ فِي مُشَاشِهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا عَلَى قَدَرِ انْتِقَالِ خَلْقَتِهِ قَالَ ثُمَّ قَالَ (عليه السلام) وَ كَذَلِكَ جَمِيعُ غِذَائِهِ أَكَلِهِ وَ شُرْبِهِ يَبْقَى فِي مُشَاشِهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا» (کلینی، ۶/۴۰۲؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۶۷/۲۴۰). خداوند عز و جل خلقت انسان را به این نحو مقدر کرد که چهل روز به صورت نطفه قرار داد و سپس چهل روز به صورت علقه و چهل روز به حالت مضغه تغییر داد؛ پس کسی که خمر بنوشد، آن خمر و یا هر خوردنی و نوشیدنی دیگر، در سر استخوان‌های (غضروف) او به همان اندازه انتقال خلقتش از حالتی به حالت دیگر (که چهل روز است) باقی می‌ماند.

۳. حکمت

در بیان اهمیت حکمت همین بس که قرآن شریف آن را خیر کثیر معرفی می‌کند: «... وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا». امام صادق (علیه السلام) در روایتی ذیل همین کریمه، حکمت را به معنی شناخت و فهم دین (تفقه در دین) تفسیر نموده (عیاشی، ۱/۱۵۱)، و در موضعی دیگر، اطاعت از خدای تعالی و معرفت نسبت به امام عصر را از مصادیق حکمت بر می‌شمرد (الکافی، ۱/۱۸۵). امام کاظم (علیه السلام) نیز در سخنی به هشام بن حکم، اشاره به این دارند که خداوند در قرآن کریم از «أولی الألباب: صاحبان خرد» به بهترین شکل یاد کرده و به بهترین زیبایی آراسته و آن اینکه به آنان حکمت

عنایت فرموده است: «... یا هِشَامُ ثُمَّ ذَكَرَ أُولَى الْأَلْبَابِ بِأَحْسَنِ الذِّكْرِ وَحَلَاهُمْ بِأَحْسَنِ الْجِلْيَةِ فَقَالَ: يُؤْتَى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا...» (ابن شعبه حرانی، ۳۸۵).

محمد تقی مجلسی با عنایت به حدیث «مَا أَخْلَصَ عَبْدُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ أَزْبَعِينَ يَوْمًا إِلَّا زَهَّدَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الدُّنْيَا...» وَ اثْبَتَ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ...»، که آن را «قوی»، و نیز حدیث «من زهد فی الدنيا أثبت الله الحکمة فی قلبه...»، که آن را «صحیح» معرفی کرده، اطلاق لفظ حکمت بر علوم الهامیه را شایع می‌داند (مجلسی، روضة المتقین، ۱۳/۱۸) و ظاهراً منظور از علوم الهامیه، علمی است که از طریق الهام و افاضه به انسان از طرف خدا القا می‌شود و در مقابل علوم اکتسابی قرار می‌گیرد. و نیز در نگاه مرحوم مجلسی ثانی، حکمت‌ها علوم واقعی و حقیقی بوده که اصل و ریشه آن، شناخت و معرفت نسبت به امام است (مجلسی، مرآة العقول، ۸۸/۷؛ همو، بحار الأنوار، ۶۷/۲۴۰).

جاری شدن حکمت از قلب بر زبان و گویا شدن زبان به معارف و حکم، چنانکه گفته‌اند، شاید به این معنی باشد که «خاطرش تیز گردد تا هر حکمتی که شنود یا در آن تأمل کند و اندیشه کند یاد گیرد و باز گفتنش سهل و آسان تر بود تا بلطف و توفیق خدای تعالی ترسکار گردد و همه خیر اندیشد و چون به دل اندیشد ناچار بر زبان خیر گوید.» (فضاعی، ۱۹۲)؛ و این حکمت از جمله آثار و خواص اخلاص است که مایه نجات و سعادت انسان می‌باشد (مازندرانی، ۵۲/۸).

جمع بندی معنای حدیث

در مجموع از مطالب مذکور استفاده می‌شود که اخلاص در عمل و عبادت برای خدای سبحان، به این معنی که هم و غم انسان در امور عبادی و عملی خود، تنها کسب رضای خداوند باشد و اوامر و نواهی او را مراعات کند، موجب گشایش درهای رحمت الهی به روی او شده، و در نتیجه حقایق را بهتر در می‌یابد. زیرا خداوند ضمانت کرده که امور بندگان مؤمن و صالح خود را کفایت کند، چنانکه فرمود: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَتَّصِرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ...» (محمد: ۷) و امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ لِدِينِهِ كَفَاهُ اللَّهُ أَمْرَ دُنْيَاهُ...». (حکمت ۴۲۳ نهج البلاغه) یعنی هر که برای دینش کار کند خدا امر دنیای او را کفایت فرماید. «عمل برای دین» با مفهوم «اخلاص» ارتباط روشنی دارد، زیرا اخلاص در واقع همان عمل مطابق با دین خداست. بنابراین چنین کسی مورد لطف و عنایت خداوند قرار گرفته و امور دنیایی‌اش سامان می‌یابد، از جمله موجب رشد فکری و عقلی او شده و سخنان حکیمانه و عالمانه بر زبانش جاری می‌گردد. به قول حافظ شیرازی: وجه خدا اگر شودت منظر نظر، زین پس شکی نماند که صاحب نظر شوی. البته ذکر این مدت خاص (اربعین)، به این معنی نیست که شخص فقط چهل روز این حالت خود را

حفظ کند و بعد از آن فاصله گیرد، بلکه ظاهراً مراد این است که اگر کسی چهل روز مداومت بر امری کند، آن مطلب در ضمیر او جای گرفته و برایش ملکه می‌شود.

ممکن است تصور شود بر طبق این حدیث، مراد از اخلاص عبادت و عمل برای خدا در چهل روز، این است که انسان در این مدت خاص، دست از دنیا شسته، خلوتی در گوشه ای برگزیند و صرفاً به عبادت پردازد. چنانکه پیش از این گذشت، ابن جوزی ظاهراً به همین خاطر، احادیث این باب را ثابت ندانسته، و در این رابطه معتقد است، چنین احادیثی که باب طبع اهل تصوف بوده، مورد توجه آنان قرار گرفته و در کتب خویش وارد نموده و به آن‌ها عمل کرده‌اند و پس از چهل روز خلوت گزیدن و امتناع از غذا و غیره، هذیان‌های خود را حکمت می‌پندارند (ابن جوزی، ۱۴۵/۳). در حالی که نه همه احادیث فوق را می‌توان جعلی و بر ساخته متصوفه دانست، چنانکه برخی اهل سنت پنداشته‌اند، و نه مضمون این حدیث چیزی است که برخی متصوفه به آن تمایل پیدا کرده‌اند. توضیح اینکه، این اخبار هرگز بر این دلالت ندارند که انسان برای کسب مقام اخلاص، از دنیا و مافی‌ها فاصله گیرد و مسئولیت‌های اجتماعی را به کناری نهد. اساساً اسلام با رهبانیت و عزلت نشینی که در واقع بدعت در دین است، موافقت نمی‌کند؛ بلکه هنر این است که شخص، ضمن برخورداری از مواهب دنیا و زندگی در متن جامعه، اعمال خود را محض رضای خدا انجام دهد. در ادامه حدیث «مَا أَخْلَصَ عَبْدُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا...»، که نقل آن گذشت، امام باقر (علیه السلام) این کریمه را تلاوت نموده: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيْنَالَهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ...» و سپس می‌فرمایند: «فَلَا تَرَى صَاحِبَ بَدْعَةٍ إِلَّا ذَلِيلًا أَوْ مُقْتَرِيًّا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ...» (کلینی، ۱۶/۲). صاحب «مرآة العقول» در بیان اینکه چرا امام به این آیه استناد فرموده، وجوهی را بر می‌شمرد، از جمله اینکه: چون امام (علیه السلام) فواید اخلاص چهل روزه را بیان فرمود، با استشهاد به این آیه شریفه، توهم شمول اخلاص و عبادت به بدعت‌های متصوفه را از ذهن مخاطب دفع می‌نماید. و از آنجایی که کمال و صحت عبادت، به دو شرط «مطابق سنت بودن» و «خالص برای خدا بودن» است، امام در صدر روایت به شرط دوم، و در ذیل آن به شرط اول اشاره نموده‌اند (مجلسی، مرآة العقول، ۸۸/۷).

نتیجه‌گیری

غالب محدثان متأخر اهل سنت به دیده انکار به حدیث مشهور «مَنْ أَخْلَصَ...» نگریسته و آن را مجعول معرفی کرده‌اند و بیشتر استناد آن‌ها در این حکم، مربوط به ضعف سند یا مرسل بودن این حدیث است. حال اینکه ضعف سند نمی‌تواند به تنهایی معیار جعل یک حدیث قرار گیرد. از طرفی، در منابع معتبر شیعه مشاهده می‌شود که حدیث مزبور، البته نه با همین لفظ، بلکه با تعبیر «مَا أَخْلَصَ عَبْدُ الْإِيمَانِ

بِاللَّهِ أَزْبَعِينَ يَوْمًا...» و یا «مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا...» و مشابه آن، از ائمه طاهرين (عليهم السلام) روایت شده و از میان شیعه نیز کسی این حدیث را «موضوع» ندانسته است. آنچه در مورد حدیث مورد بحث صحیح به نظر می‌رسد، آن است که گفته شود این حدیث از اصل اولیه خود تغییر یافته و اصطلاحاً «نقل به معنا» شده است که این مطلب با جعل و وضع فاصله زیادی دارد. همچنین از دلایل صحت محتوای این حدیث شریف، عدم مخالفت با معارف قرآن کریم و روایات صحیح دیگر، و نیز تأثیر عینی است که عمل به مفاد آن برای انسان به بار می‌آورد. لازم به ذکر است که پیام این حدیث، دعوت به ترک دنیا و رهبانیت نیست، چنانکه نقل شده برخی متصوفه به این بهانه به حدیث مزبور تمسک جسته‌اند؛ بلکه سخن از پاک نمودن عمل از غیر خدا و امور را یکسره برای رضای او تعالی انجام دادن است.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ ق.

ابن ابی الدنيا، عبد الله بن محمد، الزهد، دمشق، دار ابن كثير، ۱۴۲۰ ق.

ابن ابی شیهه، عبد الله بن محمد، المصنف فی الأحادیث والآثار، الرياض، مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ ق.

ابن اثیر جزیری، مبارک بن محمد، جامع الأصول فی أحادیث الرسول، دار الكتب العلمية، ۱۳۹۲ ق.

ابن العراق الكنانی، علی بن محمد، تنزیه الشریعة المرفوعة، دار الكتب العلمية، ۱۹۸۱ م.

ابن المبارک، الزهد و الرقائق، عبد الله، بی جا، بی تا.

ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.

_____، من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، الموضوعات، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ۱۳۸۸ ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ۱۳۲۶ ق.

ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ ق.

ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.

ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، عدة الداعی و نجاح الساعی، دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.

ابوزهو، محمد، الحدیث و المحدثون، القاهرة، دار الفكر العربی، ۱۳۷۸ ق.

ابو نعیم، احمد بن عبد الله، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، بیروت، دار الكتاب العربی، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۵ ق.

اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، تبریز، نشر بنی هاشمی، چاپ اول، ۱۳۸۱ ق.

- امین اصفهانی، سیده نصرت بیگم، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، نهضت زنان مسلمان، بی تا.
- انصاری قرطبی، أبو العباس أحمد، *المفهم لما أشكل من تلخیص کتاب مسلم*، بی جا، بی تا.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- پاینده، ابو القاسم، *نهج الفصاحة* (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ص)، تهران، دنیای دانش، بی تا.
- تقی الدین حلی، حسن بن علی، *الرجال*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۴۲.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة*، بیروت، دار الکتب العلمیة، الطبعة: الأولى، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ ق.
- شعیری، محمد بن محمد، *جامع الأخبار*، نجف، چاپ اول، بی تا.
- صغانی، حسن بن محمد، *الموضوعات*، دمشق، دار المأمون للتراث، الطبعة الثانية، ۱۴۰۵ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الأمالی*، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *الرجال*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
- عتر، نور الدین محمد، *منهج النقد فی علوم الحديث*، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۸ ق.
- العجلی، أحمد بن عبد الله، *تاریخ الثقات*، دار الباز، ۱۴۰۵ ق.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمیة، چاپ اول، ۱۳۸۰ ق.
- القنّی، محمد طاهر بن علی، *تذکرة الموضوعات*، إدارة الطباعة المنیریة، الطبعة الأولى، ۱۳۴۳ ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الوافی*، اصفهان، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
- قاسمی، جمال الدین، *قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث*، مؤسسه الرساله ناشرین، ۱۴۲۵ ق.
- قضاعی، محمد بن سلامة، *شهاب الأخبار* (کلمات قصار پیامبر خاتم)، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۱.
- کشی، محمد بن عمر، *رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال*، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- _____، *کافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح الکافی* (الأصول و الروضة)، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۲ ق.
- مامقانی، عبدالله، *مقیاس الهدایه*، نشر صدوق، ۱۳۹۶.
- متقی هندی، علاء الدین علی، *کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال*، مؤسسة الرساله، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۱ ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.

شماره ۱۰۰	رہیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث	۹۶
	مشهدی، محمد بن محمد رضا، <i>تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب</i> ، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۸.	
	مفید، محمد بن محمد، <i>الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد</i> ، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.	
	میرداماد، محمدباقر بن محمد، <i>الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة</i> ، قم، چاپ اول، ۱۳۱۱ ق.	
	نجاشی، احمد بن علی، <i>رجال النجاشی</i> ، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ ششم، ۱۳۶۵.	
	نوری، حسین بن محمد تقی، <i>مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل</i> ، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.	
	هروی، علی بن محمد، <i>الأسرار المرفوعة فی الأخبار الموضوعة</i> (الموضوعات الكبرى)، مؤسسة الرسالة، بیروت، بی تا.	
	هناذ بن السري، أبو السري، الزهد، <i>الکویت</i> ، دار الخلفاء للكتاب الإسلامی، الطبعة الأولى، ۱۴۰۶ ق.	

New Approaches to
Quran and Hadith Studies

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & summer 2018

DOI: 10.22067/naqhs.v50i1.44872



رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۹۷-۱۱۳

نقدی بر هفت نمونه از دعاوی اعجاز علمی قرآن*

دکتر روح الله نجفی

استادیار دانشگاه خوارزمی

Email: rnf1981@yahoo.com

چکیده

مدعیان اعجاز علمی قرآن برآنند که در این متن قدسی، به پاره‌ای از مکشوفات علمی سده‌های اخیر اشاره شده است. «دشواری تنفس با افزایش ارتفاع»، «نسبت بسیار دقیق اجزاء پدید آورنده یک گیاه»، «نقش باد در تلقیح درختان و میوه‌ها»، «حرکت زمین و مرور کوه‌ها به همراه آن»، «وجود موجودات زنده در کرات آسمانی»، «گسترش جهان و دور شدن کهکشان‌ها از یکدیگر» و «تفاوت خطوط سرانگشتان انسان‌ها» از جمله مصادیقی هستند که مدعیان اعجاز علمی، بدان‌ها استشهاد می‌جویند. مقاله حاضر با بررسی نقادانه هفت نمونه مزبور نشان می‌دهد که ادعای اعجاز علمی در این موارد، مستلزم عبور از معهودات ذهنی مخاطبان اولیه قرآن و نادیده انگاری بستر تاریخی نزول بوده و به تساهل در پابندی به ظواهر آیات و ضوابط فهم متن می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: اعجاز علمی، تفسیر قرآن، تفسیر علمی، تفسیر فراتاریخی، تفسیر تاریخی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۲/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۱/۲۹.

مقدمه

به گفته اهل فن، اصطلاح «اعجاز» بدین معنی است که فرد مدّعی منصبی از مناصب الهی، به عنوان شاهدی بر صدق ادعایش، کاری خارق قوانین طبیعت کند که دیگران از انجام آن ناتوان باشند (خوئی، ۳۵). قرآن باوران با وجود اجماع بر اعجاز قرآن، در تعیین وجه اعجاز، اختلافاتی چند ورزیده‌اند. وجه اعجاز، خصوصیتی است که وجودش در قرآن، آوردن مثل آن را ممتنع و ناممکن ساخته است. در جهان اسلام، پس از سده‌ها تألیف و صدها سخن پیرامون وجه اعجاز قرآن، در سده ۱۴ و ۱۵ هجری، وجهی جدید با عنوان «اعجاز علمی قرآن» مطرح شد. «اعجاز علمی» از دل جریانی تفسیری برآمد که با عنوان «تفسیر علمی» شهرت یافته بود و هواداران آن، به ارتباط یابی میان قرآن و علم پرداخته و آیات قرآن را بر وفق داده‌های جدید علم تجربی، تفسیر به رأی می‌کردند. هواداران این رویکرد، چون در ارتباط یابی‌های خود، نکته‌ای شگفت و عجیب ملاحظه می‌کردند از مصطلح «اعجاز علمی» بهره می‌جستند. بدینسان مراد از «علم» در تعبیر «اعجاز علمی»، صرفاً علم تجربی است (نه مطلق علم و دانش).

پرسش از میزان صحت یا سقم ادعاهای اعجاز علمی، پرسشی در خور کاوش است و در این راستا، تحقیق حاضر به بررسی هفت نمونه از دعاوی اعجاز علمی قرآن می‌پردازد. هویدا است که ردّ انگاره‌های اعجاز علمی، خللی در معجزه بودن خطاب قدسی قرآن پدید نمی‌آورد چون قرآن می‌تواند به وجوه دیگر، کتابی اعجازین شمرده شود، چنانکه در کتب «اعجاز القرآن» عالمان سده‌های پیشین نیز سخنی از اعجاز قرآن در حوزه علوم تجربی به میان نیامده است.

به هر تقدیر، فرایند تفسیر در طول تاریخ اسلام، با مسائل و نیازهای جامعه اسلامی مرتبط بوده است. در این راستا، مفسران کم و بیش طیف مخاطبان خود را در نظر داشته‌اند و حاجت‌های زمانه، برانگیزنده و جهت دهنده به فعالیت‌های تفسیری ایشان بوده است. تفسیر علمی نیز متأثر از شرایط زمانه و مبتنی بر این پندار پدید آمد که در دنیای مدرن، حقایق والا و برتر، به مدد دانش تجربی بشر کشف شده است که برای افزایش کارآمدی دین و به روز شدن گفتمان قرآن پژوهی، باید آموزه‌های قرآن را با آن حقایق علمی، پیوند و ارتباط دهیم.

به عقیده راقم این سطور، جریان تفسیر علمی و دعاوی اعجاز علمی، مبتنی بر مفروضاتی تنقیح نشده و نقد پذیر شکل گرفته‌اند. به عنوان نمونه، محمد هادی معرفت در مقام تقریر مقدمات مبحث اعجاز علمی، بیان می‌دارد که قرآن، مرحله به مرحله از محدوده زمانی خویش فراتر رفته و دامنه تحدّی را گسترش داده است و نه تنها عرب، بلکه تمامی بشریت را برای ابدیت به هم‌وردی فراخوانده است (معرفت، ۲۵۱).

بدینسان وی نمی‌پذیرد که روی سخن در آیات تحدّی تنها با عرب معاصر نزول قرآن بوده باشد (همان). به باور این قلم، گرچه تحدی قرآن در دوران‌های متأخر از عصر نزول نیز قابل نقض شدن نیست اما در مقام

فهم آیات تحدّی، باید عرب هم عصر رسول خدا را مخاطب مستقیم آن آیات دانست و با در نظر داشتن آن مخاطبان مستقیم، مراد قرآن را در مقام تحدّی درک کرد و وجه اعجازش را تشخیص داد. به عقیده سید مرتضی نیز تحدی قرآن، بر وفق عادت و عرف عرب در همآورد طلبی واقع شده است (سید مرتضی، ۱۱۷). به علاوه، اگر به فرض در آیات قرآن، افراد ناموجود مورد خطاب قرار گرفته‌اند، باید آن خطاب به زبان مخاطبان باشد، حال آنکه خلافی نیست که قرآن بر وفق عربی سده‌های متأخر سخن نگفته است و دست کم، در معنایی الفاظ قرآن، معیار و میزان، عربی عصر نزول است. فراتر از این، مراد قرآن - به عنوان یک کلام بلیغ و گویا - باید نزد مخاطبان مستقیمش قابل دست یافتن باشد. از این رو قرائتی که در عصر نزول موجود نبوده‌اند، در مقام فهم مراد آیات، قرائتی فاقد اعتبارند. مدّعی این قلم آن نیست که تک تک مخاطبان مستقیم، همه آنچه را که در قرآن موجود است می‌فهمیده‌اند بلکه مدّعا آن است که اگر مدلولی برای مخاطبان مستقیم، امکان فهم نداشته است، قطعاً متکلم بلیغ هم آن را اراده نکرده است. زیرا قرآن، با زبان متعارف انسان‌ها و به نحو رسا سخن می‌گوید و در زبان متعارف، هدف از سخن گفتن، انتقال معنا به مخاطبان است. به تصریح قرآن نیز هیچ پیامبری، جز به زبان قومش ارسال نشده است: «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه» (ابراهیم: ۴) بدینسان چون قرآن را به سان خطابه‌ای بلیغ در نظر گیریم، خطاب به افراد ناموجود در زمان نزول، فاقد معناست و ارتباط فراتاریخی از طریق زبان تاریخمند، ناممکن جلوه می‌کند.

مقدمه نقد پذیر دیگری که معمولاً موافقان تفسیر و اعجاز علمی بر آن تکیه می‌کنند، تفکیک گزاره‌های علمی، به دو قسم فرضیه‌ها و قوانین ثابت شده است. مثلاً مکارم شیرازی - به عنوان یکی از موافقان تفسیر علمی معتدل - بیان می‌دارد که «اگر از محیط فرضیه‌ها قدم بیرون بگذاریم و در جریان قوانین علمی که با دلایل قطعی یا مشاهدات مسلّم ثابت شده است، وارد شویم و دلالت آیات قرآن در این امور صریح و روشن باشد، چرا از تطبیق این مسائل بر آیات قرآن، سر باز زنیم؟» (مکارم، پیام قرآن، ۸/ ۱۴۵). حال آنکه در علم، گاه بسیاری از مطالبی که پیش‌تر قطعی تلقی شده‌اند، امروزه نقض می‌شوند و چنین نیست که فقط فرضیه‌ها در معرض ابطال باشند و نظریه‌های اثبات شده از تعدیل و اصلاح و حتی ابطال مصون باشند و چنین نیست که بتوان به سهولت و سادگی، مرز فرضیه‌ها را از نظریات ثابت شده جدا کرد. به علاوه، امکان تحولی که در علم تجربی جاری است در خود دانش تفسیر نیز جریان دارد و سخن گفتن از تفسیر صریح و قطعی بدون مقید کردن آن به معلومات وقت مفسر، نوعی تفسیر ناشناسی است.^۱ به هر تقدیر، در باب مقدمات مبحث اعجاز علمی، جای سخن فراوان است اما تحقیق حاضر صرفاً به نقد هفت نمونه از مصادیق مفروض اعجاز علمی نظر دارد و بر آن نیست که در مقدمات این بحث، توقف نماید.

۱. راقم این سطور در مقاله‌ای با عنوان «فرضیه‌ای در باب علت خطاپذیری فهم‌ها از قرآن» در این باره به تفصیل سخن گفته است.

بررسی هفت نمونه از دعاوی اعجاز علمی

۱- دشواری تنفس با افزایش ارتفاع

«... و من يُرد أن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ...» (انعام: ۱۲۵) (... و هر که گمراهی‌اش را اراده کند، سینه‌اش را تنگ و سخت می‌گرداند گویی که می‌خواهد در آسمان بالا رود...) محمد هادی معرفت در سیاق سخن از اعجاز قرآن، به این آیه استشهاد جسته و آن را اشاره به «دشواری تنفس با افزایش ارتفاع» می‌شمارد (معرفت، ۲۵۶). به گفته وی این آیه دلالت دارد که اگر کسی در لایه‌های فوقانی جو، فاقد وسیله حفاظتی باشد، دچار دشواری و تنگی نفس می‌گردد (همان، ۲۵۷). خاستگاه استدلال معرفت آن است که وی «تَصْعَدُ نَفْسُهُ» را به معنای دشواری نفس کشیدن و تنگی سینه و احساس درد و رنج می‌داند (همان، ۲۵۷-۲۵۶) و از دیگر سو بر آن است که علم امروز به پدیده فشار هوا در سطح زمین و تناسب آن با فشار درجه خون از داخل بدن که موجب تعادل فشار بیرونی و درونی است، پی برده است (همان، ۲۵۶).

به عقیده موسوی سبزواری نیز علوم جدید ثابت کرده‌اند که هنگام بالا رفتن به آسمان، تعادل میان فشار هوا و فشار داخلی بدن انسان از بین می‌رود. پس هر مرحله‌ای که انسان بالاتر می‌رود، فشار داخلی‌اش افزون می‌شود تا آنکه به مرحله مرگ می‌رسد (سبزواری، ۱۴/۳۶۵). بدینسان مفسر ما بر آن است که قرآن کریم در این آیه، متذکر امری شده که علم جدید آن را کشف کرده است (همان). مراغی هم بر آن است که مفسران گذشته نتوانستند که این آیه و امثال آن را تفسیری روشن کنند چون به سرّ آن راه نیافتند تا آنکه علوم پیشرفت کرد و کشف‌های جدید رخ داد و در نتیجه آن، شرح عمق و بیان مراد آیه امکان پذیر شد (مراغی، ۱۹۸/۳).

در مقام تبیین «يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» باید عنایت نمود که قاریان هفتگانه در خوانش آن اختلاف ورزیده‌اند. ابن کثیر «يَصْعَدُ» - به سکون صاد و بدون تشدید -، عاصم در روایت ابوبکر «يَصْأَعْدُ» - به تشدید صاد و با الف - و باقی ایشان «يَصْعَدُ» - به تشدید صاد و عین - خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۲۶۹-۲۶۸). قرائت «يَصْعَدُ» (از ابن کثیر) به صیغه ثلاثی مجرد است اما در قرائت ابوبکر از عاصم، این فعل به باب «تفاعل» و در قرائت مشهور به باب «تفعّل» در آمده است. یعنی «يَصْأَعْدُ» در اصل «يَتَصَاعَدُ» و «يَصْعَدُ» در اصل «يَتَصَعَدُ» بوده است. به گفته راغب، «الصُّعُودُ» به معنای رفتن به مکان بلند است (راغب، ۲۹۱). ابن خالویه هر سه قرائت را از «الصُّعُودُ» و دارای معنایی واحد تلقی کرده است (ابن خالویه، ۱۰۶). اما به نظر می‌رسد که قرائت مشهور - بر خلاف دو قرائت دیگر - از طلب کردن بالا شدن به آسمان سخن می‌گوید. زیرا، یکی از معانی باب «تفعّل» طلب کردن چیزی است. چنانکه «تَبَيَّنَ» در آیه «إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا» (نساء: ۹۴) یعنی طلب بیان و وضوح امر و «تَسَمَّعَ» در آیه «لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى...»

(صافات: ۸) یعنی طلب شنیدن.^۱ به همین سان، «يَتَصَعَّدُ فِي السَّمَاءِ» یعنی بالا رفتن در آسمان را طلب می‌کند. پس آیه بر وفق قرائت مشهور - از کسی سخن نمی‌گوید که در حال بالا رفتن در آسمان است بلکه موضوع سخن، کسی است که درصدد بالارفتن در آسمان برآمده و طبعاً نمی‌تواند بالا رود. بدینسان، سینه کافر، تنگ و سخت است به سان سینه آن کس که می‌خواهد در آسمان بالا رود. اما چرا چنین کسی که درصدد بالارفتن برآمده ولی نمی‌تواند بالا رود، سینه‌اش دچار تنگی و سختی می‌شود؟ چون وی درصدد انجام کاری برآمده که قابلیت، زمینه و توانایی انجام آن را ندارد. هویداست که در فضای نزول قرآن، بالا شدن در آسمان در زمره امور ممتنع و محال بوده است.

بر این اساس، در آیه ۱۲۵ انعام، تنگی سینه کافر به تنگی سینه انسانی تشبیه شده است که کاری طاقت فرسا و نامقدور را بر عهده گرفته است. به گفته فیض کاشانی، بالا رفتن به آسمان، تمثیل است برای آنچه که از استطاعت آدمی دور است و توانش در قبال آن به تنگ می‌آید (فیض، ۹۷/۳). مفسرانی چون آلوسی (۳۷۱/۸) و قاسمی (۴۲۳/۶) نیز بر تمثیلی بودن بالا رفتن به آسمان، انگشت نهاده‌اند. بدینسان چنانکه بالا رفتن در آسمان برای آدمی سخت و سنگین است، سینه کافر برای پذیرش ایمان، سخت و سنگین است. در نتیجه وی، از اجابت دعوت حق، ناتوان است چنانکه از بالا رفتن به آسمان ناتوان است و ایمان آوردن او ممتنع می‌گردد چنانکه صعودش به آسمان ممتنع است. به علاوه، ممکن است مراد آیه آن باشد که سینه کافر برای پذیرش حق چنان تنگ است که گویی وی برای فرار از حق، می‌خواهد در آسمان بالا رود. گرچه متبادر از ظاهر آیه، همان وجه پیشین است. یعنی کافر سینه‌اش تنگ است به سان کسی که می‌خواهد در آسمان بالا رود و این کار از قدرت و توانایی‌اش بیرون است، در نتیجه به مشقت و حرج می‌افتد. بر این اساس، نهایت دلالت آیه آن است که بالا رفتن در آسمان ملازم به سختی افتادن و تنگی سینه است و از این مطلب، «دشواری تنفس با افزایش ارتفاع» استفاده نمی‌شود، چون تنگی سینه در آیه مزبور معنایی کنایی دارد. مدعیان اعجاز علمی پنداشته‌اند که سینه (صدر) در این موضع، معنای واقعی خود را دارد و تنگ شدنش در آسمان به سبب تغییر فشار هواست. حال آنکه گشادگی سینه (شرح صدر) و تنگی سینه (ضیق صدر) هر دو در آیه ۱۲۵ انعام، معنایی کنایی دارند. گشادگی سینه، کنایه از فراهم بودن آمادگی و قابلیت و تنگی سینه کنایه از فقدان آمادگی و قابلیت است. آیه می‌گوید هر کس را که خداوند بخواهد گمراه کند^۲، سینه‌اش را تنگ می‌گرداند. تنگ گرداندن سینه از سوی خداوند یعنی خدا زمینه‌های پذیرش دعوت حق را از او سلب می‌کند و قابلیت‌ها و توانایی‌های او را می‌ستاند. به همان سان که آدمی

۱. «لَا يَسْمَعُونَ» در اصل «لَا يَتَسْمَعُونَ» بوده است که تاء در سین ادغام شده است. «لَا يَتَسْمَعُونَ» یعنی طلب شنیدن نمی‌کنند و گوش نمی‌سپارند.

۲. برخی نظیر قرطبی (۵۴/۴) این آیه را ردّ بر قدریه می‌شمارند چون گمراه کردن کافر را به خدا نسبت داده است اما در جبهه مقابل، مفسرانی چون طبرسی (۴۳۲/۲) قبول ندارند که مراد از «گمراه کردن» جبر انسان‌ها بر گمراهی باشد.

چون درصدد بالا شدن در آسمان برآید، خود را فاقد زمینه، قابلیت و توانایی می‌یابد. از دیگر سو، دیدیم که محمد هادی معرفت در سیاق سخن از اعجاز آیه ۱۲۵ انعام، «تَصْعَدُ نَفْسُهُ» را به دشواری نفس کشیدن معنا کرده است. به گفته راغب نیز، «الصَّعُود» و «الصَّعْد» به «عقبه» (گردنه بلند در کوه) گفته می‌شود و این دو واژه، از باب استعاره برای هر امر مشقت آور و سخت استعمال می‌شوند (راغب، ۲۹۱). چنانکه «عَذَاباً صَعْدًا» (جن: ۱۷) یعنی عذابی سخت و مشقت بار و «سَارَهُقَهُ صَعُودًا» (مدثر: ۱۷) یعنی گردنه‌ای سخت و مشقت بار بر او بار می‌کنم (همان). به گفته ابن منظور نیز «تَصْعَدُ نَفْسُهُ» به معنای آن است که خروج نفسش، سخت شد (صَعَبَ مَخْرَجُهُ) (ابن منظور، ۸/ ۲۳۹). با این همه، به نظر می‌رسد که مفهوم اصلی ریشه «صعد»، رفتن به بلندی است و چون بالا رفتن مستلزم سختی و مشقت است، گاه از مشتقات این ریشه برای بیان مشقت استفاده شده است و به هر تقدیر، آیه از «تَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» سخن می‌گوید نه «تَصْعَدُ نَفْسُهُ». بدینسان ظاهر «تَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» یعنی طلب بالا شدن در آسمان کرد نه آنکه در آسمان به سختی و مشقت افتاد، گرچه طلب کردن بالا شدن در آسمان، ملازم مشقت و سختی است. به علاوه حتی اگر فرضاً «تَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» را به معنای بالا رفتن توأم با مشقت و یا حتی صرفاً به معنای دچار سختی و مشقت شدن بدانیم، باز هم ادعای اعجاز علمی در این موضع وجهی نمی‌یابد. چون بر وفق این فرض، آیه از مطلق سختی و مشقت در آسمان سخن می‌گوید (نه از سختی نفس کشیدن). و حتی اگر به فرض آیه را ناظر به سختی تنفس بدانیم، باز هم اشاره‌ای ولو بعید به علت علمی آن (مثلاً برهم خوردن تعادل فشار هوا و ...) در آیه دیده نمی‌شود.

به دیگر بیان، در زمان نزول قرآن نیز آدمیان از کوه‌های مرتفع بالا می‌رفتند و طبعاً تجربه دشواری تنفس در ارتفاعات بسیار بالا را داشته‌اند و این نکته‌ای نیست که در عصر جدید کشف شده باشد. آنچه مکشوف علم جدید است، تبیین علت رخ دادن این تنگی تنفس است و آیه از قریب یا بعید در باب علت تنگی تنفس در ارتفاعات سخنی نگفته است (خواه «تَصْعَدُ» به معنای دچار مشقت شدن باشد، خواه به معنای طلب بالا رفتن باشد و خواه هر دو معنا توأمان لحاظ شوند).

۲- نسبت بسیار دقیق اجزاء پدید آورنده یک گیاه

«...وَأُنَبِّتُ فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مُّوَزَوْنَ» (حجر: ۱۹) (و در آن از هر رویدنی متناسب و سنجیده، رویاندیم). به عقیده صاحب تفسیر المنار، بر وفق علم جدید، عناصری که یک گیاه از آن‌ها تکوین می‌یابد و نسبت آن عناصر با یکدیگر، مقادیری کاملاً دقیق و معین دارد، از این رو لفظ «موزون» در آیه فوق، از حقیقتی علمی حکایت می‌کند که پیش از این عصر، به ذهن بشر خطور نمی‌کرد (رشیدرضا، ۱/ ۱۷۶) ابوالقاسم خوئی نیز در مقام تقریر اعجاز قرآن، به این آیه استشهاد جسته است. به عقیده وی، علم اخیراً ثابت کرده است که هر نوع از انواع نبات، مرکب از اجزائی است که آن اجزاء وزنی مخصوص دارند و نسبتشان به یکدیگر بسیار

دقیق است^۱ (خوئی، ۷۲).

از دیگر سو، مفسران گذشته نیز تعبیر «موزون» را تبیین کرده‌اند بی آنکه در فهم آن دچار خلل و نقصانی باشند. فی المثل فخر رازی، چهار وجه ذیل را در توضیح «شیء موزون» بر می‌شمارد:

۱) «موزون» به معنی «مقدر شده به مقدار حاجت» است. یعنی خدا به مقداری که مردم احتیاج دارند و از آن نفع می‌برند، نباتات را در زمین می‌رویاند.

۲) نباتات به واسطه ترکیب طبایع این جهان آفریده می‌شوند و زمین، آب، هوا، تأثیر خورشید و ستارگان و ... باید به میزان مخصوصی باشد، تا نباتات پدید آیند. پس «موزون» بودن یک «شیء» یعنی خدا به علم و حکمتش، میزان هریک از عوامل دخیل در پیدایش آن را سنجیده است.

۳) «موزون» بودن کنایه از دارا بودن تناسب و حسن است.

۴) «موزون» یعنی چیزی که می‌توان آن را وزن کرد. چنانکه معادن (سنگ‌ها، نمک‌ها و...)، دانه‌های گیاهان و بیشتر میوه‌ها را می‌توان وزن کرد (فخر رازی، ۱۴۸/۷).

به باور مفسرانی نظیر طبری (۲۱/۱۴) و شوکانی (۱۱۷۴/۱) «موزون» یعنی تقدیر و اندازه‌گیری شده و دارای حدّ معلوم.

به باور راقم این سطور، آیه یاد شده در سیاق احتجاج با مخاطبان مستقیم قرآن و بر کشیدن قدرت و نعمت الهی به رخ ایشان است و در سیاق احتجاج باید به دانسته‌های مخاطبان احتجاج نمود نه به امری که نادانسته است و قرار است توسط آیندگان در آینده‌ای دور کشف شود. به علاوه، چگونه می‌شود آیه بر مطلبی دلالت داشته باشد اما طیّ بیش از هزار سال، هزاران مخاطب متبّع - از جمله همه مفسران بزرگ - آن را بخوانند و دریابند؟ این سنخ زیاد خواهی‌ها و گزافه‌گویی‌ها در راستای نسبت دادن کشفیات علم تجربی به قرآن، موضع «ژوستین» (Justin) -عالم مسیحی قرن دوم میلادی- را به یاد می‌آورد که گفته است «هر مطلبی که به درستی توسط دیگران بیان شود، به ما مسیحیان تعلّق دارد» (لین، ۱۴).

خلاصه آنکه «موزون» به معنی «سنجیده شده و متناسب» است و آیه یاد شده، از متناسب و سنجیده بودن رویدادی‌های برآمده از دل زمین سخن می‌گوید بی آنکه در مقام پیش‌گویی علمی برای افراد ناموجود در فضای نزول قرآن باشد.

۳- نقش باد در تلقیح درختان و میوه‌ها

«و أرسلنا الرّیاحَ لواقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ...» (حجر: ۲۲) (و بادها را حمل‌کننده فرستادیم، پس از آسمان آبی فرود آوردیم و آن را به شما نوشاندیم...)

صاحب تفسیر المنار، ضمن آنکه بیان مسائل علمی مجهول بر بشر را از وجوه اعجاز قرآن شمرده است، آیه

۱- متأسفانه نه رشیدرضا و نه خوئی، هیچ یک سخن خود را به یک منبع معتبر در علم تجربی ارجاع نداده‌اند.

فوق را از مصادیق این وجه معرفی می‌کند (رشیدرضا، ۱/ ۱۷۵).

به عقیده مفسر ما، آیه ۲۲ حجر، بیانگر «نقش باد در تلقیح درختان و میوه‌ها» است و این مطلبی است که دانشمندان اروپایی قرن‌ها بعد از نزول قرآن، بدان پی برده‌اند (همان). ابوالقاسم خوئی نیز در سیاق سخن از اعجاز قرآن، به این آیه استشهاد جسته و آن را اشاره به نقش بادهای در لقاح درخت و گیاه می‌شمارد (خوئی، ۷۳-۷۲). به همین سان، محمد صادقی تهرانی، این آیه را دربردارنده مطالبی غیبی می‌داند که بشریت در گذشته آن را نمی‌دانست (صادقی، ۱۵/ ۳۹۲).

از دیگر سو، به گفته راغب، عرب می‌گوید «لَقِحت الناقه تَلْقَحُ لِقْحاً و لِقاحاً» تا از باردارشدن شتر ماده خبر دهد. (راغب، ۴۷۲) به گفته ابوالفتوح رازی، «لواقح» جمع «لاقح» به معنای آبستن است (ابوالفتوح، ۱۱/ ۳۱۷). ابن عاشور، جایز می‌داند که «لواقح» جمع «لاقح» یا جمع «مُلَقَّح» باشد (ابن عاشور، ۱۳/ ۳۱-۳۰). به گفته وی «لاقح» به معنای «شتر باردار» (الناقه الحبلی) است (همان، ۱۳/ ۳۰) و «مُلَقَّح» یعنی شتر نری که شتر ماده را باردار می‌کند^۱ (همان، ۱۳/ ۳۱).

ابن عاشور در حالی جایز می‌شمارد که «لواقح»، جمع «مُلَقَّح» باشد که تصریح دارد آمدن «فواعل» به عنوان جمع «مُفَعَّل» (که مذکر است)، نادر است (همان). اما طبری ظاهراً روا نمی‌شمارد که «لواقح»، جمع «مُلَقَّح» باشد زیرا وی این پرسش را مطرح می‌کند که با آنکه بادهای بارور کننده‌اند چرا با تعبیر «لواقح» که بر بارور شدگی دلالت دارد، توصیف شده‌اند؟ (طبری، ۱۴/ ۲۷).

ابوالفتوح در این باره می‌گوید «عبدالله مسعود گفت باد هم «لاقح» باشد و هم «مُلَقَّح». «لاقح» بود چون آب بردارد، «مُلَقَّح» بود چون القا کند بر ابر» (ابوالفتوح، ۱۱/ ۳۱۸).

به هر تقدیر، آیه ۲۲ سوره حجر، در سیاق به تصویر کشیدن فرود آوردن باران از آسمان توسط خداوند است و آنچه از ظهور آیه، به ذهن تبادر می‌یابد آن است که بادهای حاملان بارانند و به وقت فرود آمدنش از آسمان، آبستن و حمل کننده آن هستند. وجه شایسته دیگر آن است که بادهای حاملان ابرها شمرده شوند. چنانکه به عقیده شوکانی، چون بادهای حاملان ابرها هستند از آن‌ها تعبیر به «لواقح» شده است (شوکانی، ۱/ ۱۱۷۵). مفسر ما به آیه «و هو الذی ارسل الریاح بشراً بین یدی رحمته حتی اذا اقلَّت سحاباً ثقالاً سَفَّناه لبلدٍ مَّيِّتٍ ...» (اعراف: ۵۷) (و اوست آنکه بادهای را پیشاپیش رحمت خود فرو فرستاد تا آنکه ابری گرانبار را حمل کردند و ما آن را برای سرزمینی مرده برانیم...) استشهاد جسته و می‌گوید «اقلَّت» یعنی «حمل کرد». (همان) به عقیده ابوالفتوح رازی نیز «ریاح لواقح» آن بود که «میغ» را جمع کند تا از او باران زاید و درخت را باردار کند و آن که ابر بپراگند و برگ ریزد ضد این باشد و آن را «عقیم» خوانند (ابوالفتوح، ۱۱/ ۳۱۷).

۱- به گفته تفسیر نمونه نویسان «لواقح، جمع لاقح به معنی بارورکننده است و در این جا اشاره به بادهایی است که قطعات ابر را به هم پیوند می‌دهند و آن‌ها را آماده باران می‌سازند.» (مکارم، تفسیر نمونه، ۶۱/ ۱۱) اما اگر «لواقح» جمع «لاقح» باشد، نمی‌تواند به معنای بارورکننده باشد بلکه باید جمع «مُلَقَّح» باشد تا این معنا، صدق کند.

خلاصه آنکه، با توجه به مقصود آیه که به تصویر کشیدن نزول باران است، مراد از باردار و حامل بودن بادهای، حمل باران یا حمل ابرهاست و آیه به «نقش باد در تلقیح درختان و میوه‌ها»، عنایت و ارتباطی ندارد و از این رو مدعای مدعیان اعجاز علمی در این موضع، ناصواب جلوه می‌کند. به عقیده سید قطب نیز تفسیر آیه به اینکه بادهای، لقاح را از درختی به درخت دیگر حمل می‌کنند، با سیاق آیه همخوانی ندارد بلکه با توجه به تعبیر «فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ» مراد تنها آن است که بادهای حامل آب هستند و در این جمله، ذکر و ولو بعید از زایش گیاهان نیست تا جمله پیش، به لقاح گیاهان ارتباط یابد (قطب، ۱۹۸/۵). «تفسیر نمونه» نویسان نیز بدین نکته عنایت ورزیده و بیان داشته‌اند که «گرچه بعضی دانشمندان معاصر خواسته‌اند این آیه را اشاره به تلقیح گیاهان بوسیله بادهای و گرد افشانی بگیرند... ولی نمی‌توان آیه فوق را اشاره به آن دانست. چرا که بعد از این کلمه، بلافاصله نازل شدن باران از آسمان (آن هم با فاء تفریع) آمده است که نشان می‌دهد تلقیح کردن بادهای، مقدمه‌ای برای نزول باران است.» (مکارم، تفسیر نمونه، ۱۱/۶۱).

۴- حرکت زمین و مرور کوه‌ها به همراه آن

«وترى الجبال تحسبها جامده و هى تمرّ مرّ السحاب صنع الله الذى اتقن كلّ شىء انه خير بما تفعلون» (نمل: ۸۸) (و کوه‌ها را می‌بینی و ثابت می‌پنداری حال آنکه [پس از شیپور رستاخیز] آن‌ها به سان ابر به حرکت در می‌آیند. این کار خدا است که همه چیز را به انجام و فرجام رساند. همانا او بدانچه انجام می‌دهد داناست).

جمال الدین قاسمی از «علامه مرجانی» نقل می‌کند که آیه فوق را صریح در حرکت زمین و مرور کوه‌ها به همراه آن در عالم کنونی دانسته است (قاسمی، ۱۳/۴۱۳) و این خبر را معجزه‌ای مخصوص پیامبر اسلام خوانده است (همان، ۱۳/۴۱۴). ابن عاشور (۱۹/۳۱۹) نیز حرکت زمین را از آیه برداشت نموده و آن را «معجزه علمی» قرآن می‌شمارد.

از دیگر سو، مفسرانی چون طباطبایی (۱۵/۴۰۳) و شوکانی (۲/۳۸۲) این آیه را بیانگر یکی از نشانه‌های قیامت یعنی حرکت کوه‌ها در آن روز دانسته‌اند. ابن کثیر نیز مراد از آیه را جابجا شدن کوه‌ها از مکان خود در روز قیامت شمرده و مراد از تعبیر «صنع الله» را آن می‌داند که خدا این کار را با قدرت عظیم خود انجام می‌دهد (ابن کثیر، ۴/۵۲۵-۵۲۴). زمخشری با توجه به سیاق، مراد از «صنع الله» را ثواب دادن و عقاب کردن خداوند معرفی می‌کند (زمخشری، ۳/۲۹۳). وی «الذى اتقن كلّ شىء» را بدان معنا می‌داند که مقابله نیکی با ثواب و بدی با عقاب از جمله استوار سازی‌های حکیمانه خداوند است (همان). به عقیده فخر رازی نیز چون خدا از اموری خبر داد که جز او کسی قادر بر آن نیست، بر پا ساختن آن‌ها را از جمله چیزهایی دانست که او استوار ساخته و بر وفق حکمت و صواب، پدید آورده است (فخر رازی، ۲۴/۱۹۶).

به هر تقدیر مفسرانی چون زمخشری (۳/ ۲۹۳)، فخر رازی (۲۴/ ۱۹۶)، ابن کثیر (۴/ ۵۲۵-۵۲۴) و شوکانی (۲/ ۳۸۲) هیچ یک در تفسیر آیه یاد شده، از دلالتش بر حرکت زمین سخنی نگفته‌اند.

به باور راقم این سطور نیز سیاق آیات، موید آن است که این آیه از احوال کوه‌ها در روز رستاخیز خبر می‌دهد. زیرا در آیه پیشین، سخن از دمیده شدن در شیپور رستاخیز و ترس و فزع عمومی خلق در صحنه قیامت است: «و یوم یُفْخِخُ فِی الصُّورِ فَفَزَعَنَّ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَ مِنَ الْأَرْضِ الْآلُ مِنْ شَاءِ اللَّهِ وَ كُلُّ اتَوْهٍ دَاخِرٍ» (نمل: ۸۷) و در دو آیه پسین نیز سخن از پاداش نیک نیکوکاران و جزای بد بدکاران در روز رستاخیز است: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَ هُمْ مِنْ فِرْعَ یَوْمُنَّذِ اَمْنُونَ وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فُكِبَتْ وَ جُوهَهُمْ فِی النَّارِ...» (نمل: ۹۰-۸۹) بدینسان به نظر می‌رسد آیه ۸۸ نمل، از حرکت ابر مانند کوه‌ها در روز رستاخیز خبر می‌دهد؛ به سان آیات ذیل: «یوم تمور السماء موراً و تسیر الجبال سیراً» (طور: ۱۰-۹) (روزی که آسمان به آمد و شد در آید و کوه‌ها روان گردند.) «و یوم نسیّر الجبال...» (کهف: ۴۷)، (و روزی که کوه‌ها را به حرکت در آوریم.) «و سیرت الجبال...» (نبا: ۲۰) (و کوه‌ها روان گردند...).

ممکن است اشکال شود که جمله «صنع الله الذی اتقن کلّ شیء» با احوال جهان فعلی تناسب دارد نه با روز رستاخیز که زمان ویرانی و نابودی است. در پاسخ باید گفت: «صنع الله» یعنی فعل الهی و قیامت با نشانه‌هایی چون دمیده شدن در شیپور، بیمناک شدن موجودات در صحنه محشر و حرکت ابر مانند کوه‌ها، فعل عجیب و متقن الهی است که با تعبیر «صنع الله» از آن یاد شده است.

همچنین این اشکال می‌تواند مطرح شود که حرکت کوه‌ها در روز رستاخیز شدید خواهد بود نه ابرمانند. بنابراین جابجایی و حرکت کوه‌ها در رستاخیز، در فرض مشاهده شدن، به وضوح قابل احساس خواهد بود حال آنکه آیه به دلیل تعبیر «تحسبها جامده» (آن را در جای خود ساکن می‌پنداری) از حرکتی آرام و کم وضوح، سخن می‌گوید. در پاسخ این اشکال، می‌توان گفت که آیه به حرکت اولیه کوه‌ها پس از دمیده شدن در شیپور، اشاره دارد که آرام است و نافی آن نیست که در مراحل دیگر از رستاخیز، احوالی دیگر بر کوه‌ها عارض شود. البته قید «پس از دمیده شدن در شیپور» قیدی زاید است اما با توجه به سیاق آیات، می‌توان آن را در فهم آیه ۸۸ نمل لحاظ کرد.

از دیگر سو، جمله «انه خبیر بما تفعلون/ یفعلون» در پایان آیه ۸۸ نمل نیز متناسب با علم الهی به احوال مجرمان در روز رستاخیز است و تناسبی با آن ندارد که مراد از حرکت کوه‌ها، حرکتشان در همین نظام فعلی عالم فرض گردد.

افزون بر این، در فضای نزول قرآن، محتمل نبود که مخاطبان از این گزاره که «کوه‌ها به آرامی حرکت می‌کنند» به حرکت زمین به دور خود یا به دور خورشید منتقل شوند. زیرا در آن عهد، سخن گفتن از حرکت زمین، حرکت آن را بر روی آب، به ذهن مخاطب متبادر می‌ساخت. چنانکه ابوالفتوح باور به

حرکت زمین بر روی آب در ابتدای خلقت را از «وَهْبُ بَنِ مَبْتَه» نقل می‌کند: «وَهْبُ مَبْتَه گفت خدای تعالی زمین بیافرید؛ می‌جنبید چنان که کشتی باشد بر سر آب» (ابوالفتوح، ۱۲/۱۷). در موضعی دیگر ابوالفتوح می‌گوید «زمین بر متن آب بود به مانند آن که کشتی باشد بر سر آب، می‌جنبید و آرام نمی‌گرفت» (همان، ۱۱/۱۸۰).

به همین سان، فخر رازی از ابن عباس نقل می‌کند که «چون خدا زمین را بر روی آب بسط داد، مانند کشتی همراه با اهلش منحرف و مضطرب می‌شد، پس خدای تعالی آن را با کوه‌های سنگین، ثابت نمود تا به همراه ساکنانش دچار اضطراب و انحراف نشود.» (فخر رازی، ۱۹/۱۴۷). فخر رازی در موضعی دیگر، این نظرگاه را قول مشهور در میان جمهور مفسران معرفی می‌کند گرچه خود در صحت آن تشکیک می‌کند (همان، ۲۰/۸). به عقیده آلوسی نیز «وجه مانع شدن کوه‌ها از اضطراب و لرزیدن زمین آن است که زمین مانند یک کشتی بر روی آب است و کشتی چون در آن اجرام سنگین نباشد به لرزیدن می‌افتد و با کوچک‌ترین چیزی، از سمتی به سمت دیگر منحرف می‌شود. پس زمین هم اگر بر روی آن، این کوه‌ها نباشند، به لرزش می‌افتد.» (آلوسی، ۱۴/۴۷۷).

به هر تقدیر، با توجه به سیاق آیات، آیه ۸۸ نمل، از حرکت ابر مانند کوه‌ها در روز رستاخیز خبر می‌دهد بی آنکه به حرکت زمین و مرور کوه‌ها به همراه آن در عالم کنونی اشاره‌ای داشته باشد.

۵- وجود موجودات زنده در کرات آسمانی

«و من آیاته خلق السموات والارض و ما بَیْنَ فیهما من دَابَّةٍ و هو علی جمیعهم اذا یشاء قدیر» (شوری: ۲۹) (آفرینش آسمان‌ها و زمین، از نشانه‌های اوست و نیز راه روندگانی که در آن دو، پراکنده ساخت. و او بر گردآوردنشان، چون اراده کند، تواناست.)

برخی بر آن شده‌اند که آیه فوق از «وجود موجودات زنده در کرات آسمانی» خبر اعجازین داده است. به عنوان نمونه، جمال الدین قاسمی، از نظرگاهی خبر می‌دهد که بر وفق آن، مراد از «دَابَّة»، فرشتگان نیستند بلکه حیواناتی به سان حیوانات زمین هستند و بعید نیست که میان آن‌ها حیوان عاقلی شبیه انسان باشد (قاسمی، ۱۴/۱۷۶). بر این اساس، اظهار شگفتی شده است از این که آیه فوق، ۱۳۲۰ سال قبل بر حضرت محمد (ص) فرود آمده است و از حقیقتی خبر داده است که امروزه اهل علم با همه کوشش‌های مستمر خود طی سه قرن، تنها به گمان (ظنّ) درباره آن دست یافته‌اند (همان، ۱۴/۱۷۷-۱۷۶). بدینسان پنداشته‌اند که مفسران کهن حق تفسیر را درباره این سنخ آیات ادا نکرده‌اند و البته ایشان را در این فقدان فهم، معذور شمرده‌اند [!]. (همان، ۱۴/۱۷۷).

از دیگر سو، به گفته اهل لغت، عرب درباره راه رفتن مورچگان می‌گوید: «دَبَّ النَّمْلُ يَدْبُ دَبِيًّا» (خلیل بن احمد، ۱/۵۴۹).

به باور ابن منظور (۲۰۶/۵)، بر هر راه رونده بر زمین، «دابه» و نیز «دیبب» می‌گویند.^۱ فراتر از این، خلیل بن احمد (۵۴۹/۱) بر آن است که «الدابه» بر همه مخلوقات خدا قابل اطلاق است.^۲

طبری (۳۹/۲۵) بر وفق نقلی از مجاهد، مصداق «دابه» را در آیه ۲۹ شوری، مردم و فرشتگان معرفی می‌کند. زمخشری (۱۷۱/۴) اطلاق لفظ «دابه» بر فرشتگان را جایز می‌شمارد با فرض اینکه ایشان همراه با پرواز، راه رفتنی هم داشته باشند. اما ابن منیر (۱۷۱/۴) این نظرگاه زمخشری را بر نمی‌تابد. به عقیده وی، اطلاق «الدواب» بر انسان‌ها از عرف لغت بعید است چه رسد به آنکه بر فرشتگان، اطلاق گردد (همان).

به باور ابن عاشور (۱۵۸/۲۵) نیز بر فرشتگان و ارواح، لفظ «الدابه» اطلاق نمی‌شود. به همین سان طباطبایی (۵۸/۱۸) بر آن است که اطلاق «الدابه» بر فرشته نامعهود و از این رو ناپذیرفتنی است. مکارم شیرازی (پیام قرآن، ۱۵۹/۸) در این باره می‌گوید «این که تصور کنیم منظور از موجودات زنده آسمان‌ها، فرشتگان است کاملاً اشتباه می‌باشد چرا که واژه «دابه» (جنبیده) تنها به معنی موجودات جسمانی است و بر فرشتگان اطلاق نمی‌شود.»

از دیگر سو، به عقیده ابن عاشور (۱۵۸/۲۵)، پرنده از مصادیقی است که در این آیه اراده شده است زیرا «الدابه» یعنی آنچه بر زمین راه می‌رود و پرنده نیز چون بر زمین فرود می‌آید بر آن راه می‌رود.

راقم این سطور - به سان نقل طبری از مجاهد - بر آن است که در آیه یاد شده مراد از راه رونندگان در زمین، آدمیان و مراد از راه رونندگان در آسمان‌ها، فرشتگان هستند زیرا تعبیر «و هو علی جمعهم اذا یشاء قدیر» در پایان آیه به جمع و حشر راه رونندگان در روز رستاخیز نظر دارد و این با عاقل بودن راه رونندگان اشاره شده، تناسب و همخوانی دارد، اگرچه در لغت «دابه» شامل حیوانات هم می‌شود. اما اینکه برخی ادعا کرده‌اند، در عرف اهل زبان، «دابه» بر فرشته اطلاق نمی‌شود، محتمل است که این عرف زبانی در زمانی متأخر از نزول قرآن پدید آمده باشد. و به هر تقدیر، برخی از اهل لغت نظیر خلیل، اطلاق «دابه» را بر هر مخلوق و برخی نظیر مجاهد و زمخشری اطلاق آن را بر فرشته جایز شمرده‌اند، و در آیاتی نظیر «و کم من ملک فی السموات...» (نجم: ۲۶)، آسمان‌ها مسکن فرشتگان معرفی شده‌اند. بدینسان بر فهمنده قرآن رواست که راه رونده‌های در آسمان‌ها را فرشتگان بدانند. فراتر از این، تا مصداق معهودی چون فرشته برای راه رونده در آسمان وجود دارد نمی‌توان آن را ناظر به موجودات نامعهود دانست. به علاوه، حتی اگر آیه ۲۹ شوری، به وجود موجوداتی زنده در کرات آسمانی اشاره داشته باشد که در عصر نزول ناشناخته بوده‌اند، صرف این سخن، خبر اعجازین مکشوف شده در عصر اخیر به شمار نمی‌آید. زیرا قدما هم به سهولت می‌توانستند وجود موجوداتی شبیه انسان را در آسمان‌ها فرض و تخیل کنند. چنانکه زمخشری (۱۷۱/۴) ذیل این آیه

۱- «و کلّ ماش علی الارض دابه و دیبب»

۲- «کلّ شیء ممّا خلق الله یستی دابه»

می‌گوید بعید نیست که خدا در آسمان‌ها حیوانی می‌آفریند که به سان راه رفتن آدمیان بر زمین، او هم راه می‌رود. افزون بر این، هرچند امروز علم می‌گوید «حیات در سایر سیارات و در نزدیکی یک ستاره در کهکشانی دیگر امکان پذیر است.» (هارویت، ۵۲۹) اما تا کنون، موجود زنده‌ای در آسمان‌ها یافت نشده است. از این رو، برخی نظیر احمد قبانچی ضمن رد ادعای اعجاز علمی در آیه ۲۹ شوری، از مدعیان پرسیده‌اند چه وقت علم جدید، وجود حیات و موجودات زنده را در سیارات آسمانی، ثابت کرده است تا این آیه کشف علمی اعجازین برای قرآن به شمار رود؟ (قبانچی، ۱۱۸).

۶- گسترش جهان و دور شدن کهکشان‌ها از یکدیگر

«وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» (ذاریات: ۴۷) (و آسمان‌ها را با دستان [خود] بنا کردیم و ما گشاده هستیم).

مکارم شیرازی مضمون این آیه را یکی از معجزات علمی قرآن می‌شمارد (مکارم، پیام قرآن، ۸/ ۱۵۸). خاستگاه استدلال وی آن است که بر وفق علم جدید، ستارگانی که در یک کهکشان قرار دارند، به سرعت از مرکز کهکشان دور می‌شوند (مکارم، تفسیر نمونه، ۳۷۳/۲۲). به علاوه، کهکشان‌ها نیز به سرعت از هم دور می‌شوند (مکارم، پیام قرآن، ۸/ ۱۵۷).

به تعبیر رضایی اصفهانی نیز «جهان در حال گسترش است و کهکشان‌ها از همدیگر دور می‌شوند» (رضایی، ۱/ ۱۵۳). بدینسان فرض شده که آیه فوق از این حقیقت علمی تازه مکشوف خبر داده است. البته رضایی اصفهانی (۱/ ۱۵۸) در این باره محتاط‌تر عمل می‌کند. وی گرچه بر آن است که ظاهر آیه، بیانگر گسترش آسمان‌ها به صورت مداوم است و این مطلب را راز گویی قرآن می‌شمارد که با جدیدترین یافته‌های علوم تجربی مطابق است، اما در پاسخ بدین پرسش که «آیا این تطابق نظریه گسترش جهان با آیه ۴۷ ذاریات، دلیل اعجاز علمی قرآن است؟» بیان می‌دارد «اگر نظریه گسترش جهان به صورت قطع اثبات شود، ... می‌توانیم بگوییم که اعجاز علمی قرآن را اثبات می‌کند ولی با توجه به اینکه نظریه‌های علمی همیشه پابرجا نیست و احتمال خطا و تغییر در آنها وجود دارد، پس نمی‌توان به طور قطعی نظریه گسترش جهان را به قرآن نسبت داد و اعجاز علمی آن را نتیجه گرفت بلکه حداکثر می‌توان گفت ظاهر قرآن (ذاریات: ۴۷) با نظریه گسترش جهان هماهنگی دارد و تا وقتی این نظریه پا بر جاست، می‌تواند یکی از معانی و تفسیرهای آیه به شمار آید.» (رضایی اصفهانی، ۱/ ۱۵۸) در مقام نقد باید گفت ماحصل سخن مزبور آن است که اگر این نظریه درست باشد، قرآن آن را گفته است و دلیل بر اعجاز قرآن است، اما اگر خطا باشد قرآن آن را نگفته است و دامن قرآن از آن مبرا و منزّه است. بدینسان در ارتباط یابی میان قرآن و علم، قرآن فقط در سود شریک است و در نقصان و زیان سهیم نمی‌شود. حال آنکه اگر قرآن بر مطلبی دلالت دارد در حدی که آن را دلیل اعجاز می‌شماریم، در فرض خطا در آمدنش، نمی‌توان دلالت قرآن را

بر آن گزاره، انکار کرد. انکار دلالت تنها در فرضی رواست که از آغاز چنین دلالتی وجود نداشته و به خطا ادعا شده باشد. به هر تقدیر، نویسنده مزبور باید موضع خود را معین کند که آیا آیه آن دلالت ادعا شده را دارد و یا آنکه ندارد. اینکه اگر درست درآید، دلالت دارد و اگر خطا درآید، دلالت ندارد، بیشتر به طنز شبیه است تا سخنی برخاسته از ضوابط علمی.

از دیگر سو، طبری، «الموسع» را در آیه ۴۷ ذاریات به معنای «ذو سعه» (صاحب توانایی و قدرت) می‌داند به سان آیه «و متعوهن علی الموسع قدره و علی المقتر قدره»^۱ (بقره: ۲۳۶)، که در آن نیز «الموسع» را به «القوی» (دارای قدرت) معنا می‌کند (طبری، ۱۲/۲۷). به همین سان، زمخشری (۳۰۶/۴) «الوسع» را به «الطاقه» (توانایی) و «موسعون» را به «قادرون» معنا می‌کند. به گفته ابن عاشور (۳۶/۲۷) نیز «الموسع» اسم فاعل از «أوسع» به معنای «ذو وسع» یعنی دارای قدرت است. بدینسان آیه ۴۷ ذاریات از توانمندی، گشاده دستی و غنای الهی در خلقت آسمان‌ها خبر می‌دهد بی آنکه بر نظریه گسترش جهان - که نزد مخاطبان مستقیم، نامعهود و غیر قابل فهم بوده است-، دلالتی داشته باشد.

۷- تفاوت خطوط سرانگشتان انسان‌ها

«بلی قادرین علی أن نسوّی بنانه» (قیامه: ۴) (آری قادریم که سرانگشتانش را مرتّب سازیم). آیه فوق در سیاق سخن از روز رستاخیز است و به باز آفرینی انگشتان یا سر انگشتان آدمی در آن روز اشاره دارد. به گفته ابن عاشور (۳۱۶/۲۹) «البنان» جمع «البنانه» به معنی انگشتان دست و پا یا سرانگشتان دست و پاست. مکارم شیرازی در مقام تبیین اعجاز علمی قرآن، بدین آیه استشهاد جسته است. به عقیده وی، آیه می‌تواند اشاره به کشف مهمی باشد که در عصر ما نسبت به خطوط سرانگشتان پدید آمده است (مکارم، پیام قرآن، ۱۸۷/۸) یعنی خطوط سرانگشت هر انسانی با دیگر انسان‌ها متفاوت است. از دیگر سو، به عقیده طبری، «البنان»، انگشتان دست و پاست و تسویه آن‌ها بدان معناست که آن‌ها را شیء واحدی قرار دهند مانند سمّ شتر یا الاغ، اما خدا میان انگشتان آدمی را جدا ساخته است (طبری، ۲۹/۲۰۸). وی در تأیید این قول، روایاتی را از ابن عباس، عکرمه، مجاهد و قتاده نقل می‌کند (همان، ۲۹/۲۰۸-۲۰۹). شوکانی (۱۱۲۶/۲) نظرگاه مزبور را قول جمهور مفسران تلقی می‌کند. مقاتل بن سلیمان (۳/۴۲۱) نیز آیه را بر وفق همین نظرگاه تفسیر کرده و آن را نازل شده درباره «عدی بن ربیع» و «احسن بن شریق» شمرده است. به عقیده راقم این سطور، به دلیل آیه دوم سوره قیامت یعنی «أیحسب الانسان أن لن نجمع عظامه» (آیا آدمی می‌پندارد که ما استخوان‌های او را گرد نخواهیم آورد؟) ناظر دانستن آیه سوم، به باز آفرینی انگشتان یا سر انگشتان آدمی در روز رستاخیز، راجح است. اما وجه ذکر انگشتان از میان همه

۱- «و ایشان [زنان طلاق داده شده فاقد مهریه تعیین شده] را بهره‌مند سازید؛ بر گشاده دست به میزان توانش و بر تنگدست به میزان توانش [واجب است.]»

اعضاء بدن، کوچکی و ظرافت آن‌هاست و آیه از بیان اینکه سرانگشتان انسان‌ها شبیه یکدیگر است یا متفاوت، ساکت است و با هر دو فرض قابل جمع است. هویداست که اگر آیه بر تفاوت سرانگشتان دلالت داشت، در فرض آنکه در عالم واقع چنین نبود، صدق آیه مخدوش می‌گشت. حال آنکه اگر فرضاً سرانگشتان آدمیان شبیه یکدیگر نباشد، باز هم این آیه صادق است و مدلولش مخدوش نمی‌شود. چون خدا قادر است در قیامت سرانگشتان آدمیان را به نیکی باز آفرینی کند. از اینکه در فرض همسانی سرانگشتان آدمیان، صدق مدلول آیه مخدوش نمی‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که دلالت بر تفاوت سرانگشتان در آن وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

مدعیان اعجاز علمی قرآن، در مقام درک یک ارتباط دو جانبه (متکلم - مخاطب) فقط بر یک جانب آن یعنی متکلم انگشت می‌نهند و مخاطب تاریخمند را از صحنه حذف می‌کنند و بدینسان نادانسته بر آن می‌شوند که یک خطاب زبانی، با انسان‌هایی سخن می‌گوید که در زمان خطاب، ناموجود هستند. حال آن که زبان انسانی، نمی‌تواند از تاریخ و زمان و مکان مبرا باشد. بدینسان از حیث کلی، ادعاهای اعجاز علمی قرآن، با ترویج نگاهی غیر تاریخی، ضوابط اولیه فهم خطاب در بستر تاریخی‌اش را نقض می‌کنند. از حیث جزئی و مصداقی نیز، در هفت نمونه بررسی شده در مقاله حاضر، ملاحظه شد که خاستگاه ادعای اعجاز علمی، تساهل در پایبندی به ظواهر آیات و نادیده انگاری وجوه و احتمالات تفسیری بوده است. به واقع، ادعای اعجاز در هفت نمونه مزبور، فقط در فرضی قابل دفاع است که ضوابط و دقت‌های علمی نادیده انگاشته شوند و نوعی ساده انگاری و عاطفه مداری مذهبی حاکم گردد. از این رو، راجح آن است که وجه واقعی اعجاز قرآن از میان عوامل و وجوه دیگر جستجو شود تا دعوی اعجاز بر مبانی و مصادیقی متقن‌تر متکی گردد.

منابع

- ابن خالویه، ابو عبدالله حسین بن احمد، *اعراب القرائات السبع و عللها*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، *التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت: موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۷ م.
- ابن مجاهد، *کتاب السبعه فی القراءات*، تحقیق: شوقی ضیف، قاهره: دار المعارف، ۱۹۷۲ م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ۲۰۱۱ م.

شماره ۱۰۰	رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث	۱۱۲
	ابن منیر اسکندری، احمد بن محمد، <i>الانتصاف فیما تضمنه الکشاف من الاعتزال</i> ، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۹ ق.	
	ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، <i>روض الجنان و روح الجنان</i> ، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۶۶.	
	آلوسی، شهاب الدین محمود، <i>روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم</i> ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.	
	خلیل بن احمد، <i>[ترتیب] کتاب العین</i> ، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۲۵ ق.	
	خونی، ابوالقاسم، <i>البیان فی تفسیر القرآن</i> ، قم: دار الثقلین، ۱۴۱۸ ق.	
	راغب اصفهانی، حسین بن محمد، <i>المفردات فی غریب القرآن</i> ، تهران: موسسه الصادق، ۱۴۲۹ ق.	
	رشیدرضا، محمد، <i>تفسیر القرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار</i> ، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.	
	رضایی اصفهانی، محمد علی، <i>پژوهشی در اعجاز علمی قرآن</i> ، قم: انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۵.	
	زمخشری، محمود بن عمر، <i>الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل</i> ، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۹ ق.	
	سبزواری، عبدالاعلی، <i>مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن</i> ، قم: دار التفسیر، ۱۴۳۱ ق.	
	سید مرتضی، علی بن حسین، <i>الموضح عن جهه اعجاز القرآن (الصرفه)</i> ، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.	
	شوکانی، محمد بن علی، <i>فتح القلید</i> ، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۳۰ ق.	
	صادقی تهرانی، محمد، <i>الفرقان فی تفسیر القرآن</i> ، بیروت: الامیره، ۱۴۳۴ ق.	
	طباطبایی، محمد حسین، <i>المیزان فی تفسیر القرآن</i> ، قم: موسسه دار المجتبی، ۱۴۳۰ ق.	
	طبرسی، فضل بن حسن، <i>مجمع البیان فی تفسیر القرآن</i> ، قم: انتشارات نور وحی، ۱۳۸۸.	
	طبری، محمد بن جریر، <i>تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن</i> ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.	
	فخررازی، محمد بن عمر، <i>تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب</i> ، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۶-۱۴۲۵ ق.	
	فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، <i>الصفای فی تفسیر القرآن</i> ، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۹ ق.	
	قاسمی، محمد جمال الدین، <i>تفسیر القاسمی: محاسن التأویل</i> ، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۳۱ ق.	
	قرطبی، محمد بن احمد، <i>الجامع لاحکام القرآن</i> ، بیروت: المکتبه العصریه، ۱۴۳۰ ق.	
	قطب، سید، <i>فی ظلال القرآن</i> ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ ق.	
	لین، تویی، <i>تاریخ تفکر مسیحی</i> ، ترجمه: روبرت آسریان، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۶.	
	مراغی، احمد مصطفی، <i>تفسیر المراغی</i> ، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.	

معرفت، محمد هادی، *علوم قرآنی*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها - قم: موسسه التمهید، ۱۳۹۰.

مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن: تفسیر موضوعی*، قم: انتشارات نسل جوان، ۱۳۷۴.

_____، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳.

هارویت، مارتین، *مفاهیم/اختر فیزیک*، ترجمه سعید عطارد- بهرام خالصه، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۹.

New Approaches to
Quran and Hadith Studies

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & summer 2018

DOI: 10.22067/naqhs.v50i1.27585



رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۱۴۳-۱۱۵

The Qur'anic monotheism and its opportunities for building empathy and peace*

Rasool Akbari

Ph.D. Student of Comparative Religion and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad

Email: akbari.rsl@gmail.com

Dr. Mahdi Hasanzadeh¹

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: hasanzadeh@um.ac.ir

Abstract

The Qur'an has been examined as a relevant resource in the extensive literature regarding notions of violence, peace, and conflict resolution. It has often been suggested that the Qur'anic tradition can be applicable in building theoretical foundations for acts of peacebuilding and nonviolence. However, researchers have frequently referred to certain challenges of integration as regards the relationship between Islamic and Western realizations of peace. As a response, many scholars have underlined the necessity to utilize indigenous processes and opportunities of peacebuilding in Muslim culture. We know that monotheism (*Tawhīd*) is the most fundamental theme of the Qur'an and functions as the basis of all Islamic life. Hence, the present paper aims at extracting the monotheistic opportunities of the Qur'an for building empathy as an important concept in peace studies. Application of contemporary theories of peace in order to understand the Qur'anic opportunities suggested that monotheistic teachings tend to encourage some sense of integrity within human community necessary for developing harmonious relationships in the global milieu. In addition, a triangular pattern of human commonality was reproduced based on the monotheistic doctrines. This model seems to shape the Qur'anic geometry needed for building empathy and peace in human community.

Keywords: the Qur'an; Monotheism; empathy; peace.

*. Received: 10/29/2013 1392/08/07- Accepted: 03/14/2015 1393/12/23

1 . Corresponding Author

Introduction

In the contemporary era, religion is commonly believed to have (re)appeared throughout the different spheres of human interaction, from politics and economy to culture and education. Especially in the aftermath of 9/11, many scholars have explored the fundamental implications of this alleged ‘resurgence’ (Bouma, 2007; Thomas, 2005 & 2010) for human society. Hence, in an attempt to understand or interpret the dynamics underlying this trend, scholars in various fields of study and activists with different aspirations have developed a large body of literature examining the way religion influences broad concepts such as violence, terrorism, war, reconciliation, and peace. Indeed, the diversity of ideas regarding the multidimensional nature of this relationship has led to a polarized situation frequently referred to as ‘ambivalence of the sacred’ (Appleby, 2000).

Investigations into the destructive/constructive roles of religion as a significant individual/social factor have shaped an extensively ambivalent literature. On the one hand, religion is most frequently considered as a force for bigotry, enmity, violence, and war. Not only atheists like Richard Dawkins (2006) and Sam Harris (2004), but also many political and social scientists, psychologists, and social psychologists propose that religion is characterized by concepts and mechanisms which are potentially violent or destructive. See, for example, Rapoport (2001), Juergensmeyer (2003), Stern (2003), Kimball (2008), Herriot (2009), and Stein (2010). On the other hand, the proponents of religion highlight the religious patterns for compassion, tolerance, coexistence, reconciliation, and peacebuilding in human history. Numerous religious and non-religious activists have contributed to this body of literature in support of religion and spirituality. Their main argument is that in every religion, one can observe models, values, teachings, and

practices which encourage inner peace, compassion, human dignity, social integrity, nonviolence, peaceful coexistence, and tolerance. See, for example, Gopin (2000), Sachedina (2001 & 2009), Armstrong (2006), Mayton (2009), Esposito (2010), Hertog (2010), and Bhawuk (2011).

As regards the multiple didactic roles of religious texts, many critical studies report a contradictory power of the sacred as reflected in various textual resources of different world religions. For instance, the Qur'anic literature, revered by Muslims as the very word of God, has been the target of a diverse range of criticisms especially ever since the September 11. From atheists to priests, artists to journalists, the layman to the elite, many individuals have given public lectures, held Qur'an-burning ceremonies, produced films and documentaries, drawn strip cartoons, and composed books, all displaying the Qur'an as a malevolent piece of scripture which mandates hostility and intolerance, and calls for violence, murder, and terrorism. See, for example, Gabriel (2002, 2005), Harris (2004), Hitchens (2007), Richardson (2003), Rush (2008), Shoebat (2005), Spencer (2009).

However, many scholars disagree that the Qur'an could indisputably be called a book of war or considered inherently violent. Instead, they describe that its central message is one of peace and forbiddance of killing (Juergensmeyer & Kitts, 2011: 8). In fact, numerous studies have explored the peacebuilding opportunities provided by the Qur'an. See, for example, Abu-Nimer and Nasser (2013); Gopin (2001); Jafari and Said (2011); Tröger (1990). Their findings lead to the conclusion that religious resources including the Qur'an and Hadith help shape the perceptions of forgiveness, compassion, and reconciliation that are necessary for practical work against violence and conflict. Such researchers believe that we can employ the principles and values provided by the Qur'an, Hadith, and Islamic tradition

so as to build theoretical foundations for acts of peacebuilding and nonviolence (Abu-Nimer, 2003; Kadayifci-Orellana, 2007).

At the same time, researchers have underlined serious challenges in terms of understanding the relationship between Islamic and Western realizations of peace and conflict. According to Said et al. (2001), the discrepancy between the Western and Islamic conceptions of peace and conflict results from the different principles underlying their cosmologies. Moreover, Jafari and Said (2011) describe that from an Islamic perspective, peace does not merely correspond to the absence of war, but ‘a *presence* of divine guidance and human responsibility.’ In the same way, Kadayifci-Orellana (2009) highlights the wider range of meanings relating to the concept of peace as reflected in the Qur’an; some of which include internal and external order, a positive state of safety or security, justice and human development, salvation, perfection and harmony. In response to the Islamic-Western challenge, some scholars emphasize the application of a combined approach to both Western-based and Islamic resources in order to develop more pragmatic models for implementation within Muslim societies (Abdalla, 2000). Others highlight the importance of reproducing Islamic concepts and methods that would contribute positively to the mechanisms of conflict reduction in intergroup and interpersonal settings (Randeree et al., 2011). The same point is illustrated by Abu-Nimer (1996) as he underlines the necessity to utilize ‘indigenous conflict resolution processes’ existing in Muslim societies.

Indeed, monotheism (*Tawhīd*) is the most fundamental theme of the Qur’an and functions as the basis of all Islamic life. Due to its major ideological importance in Islamic thought, this underlying Qur’anic principle has cognitive and behavioral implications that need to be considered for

understanding the relationship between the Qur'an and peace/conflict. Thus, the present paper aims at extracting the monotheistic opportunities of the Qur'an for building empathy as an important concept in peace studies. In fact, in order to discern such Qur'anic potentials and reach valid conclusions, we would also need to consider contemporary theories of peace that have been produced outside the sacred sphere.

The Theory and Practice of the Qur'anic Monotheism

The doctrine of monotheism (*Tawhīd*) is expressed in the Qur'an at both theoretical and practical levels, and carries both such implications, as well. When the polytheist Arabs asked the Prophet to describe his Lord, the following verse was revealed to clarify the principle underpinning a monotheistic creed: '*And your god is one God. There is no deity except Him, the Compassionate, the Merciful*' (The Qur'an, 2:163). The verse outlines the theoretical bottom-line of the Qur'anic monotheism: the unhesitating Oneness of God, the subsequent exclusive authority that the One God assumes, and two of the many attributes of His Essence which might help specify the quality of His relationship with humans and other creatures. The Qur'an seems to consider the notion of monotheism as both spiritually self-evident and intellectually justifiable. On the one hand, the existence of God is described as a self-evident fact (The Qur'an, 14:10). On the other hand, it is theoretically argued that monotheism prevents the universe from confusion and destruction: '*Had there been within the heavens and earth gods besides Allah, they both would have been ruined*' (21:22).

The same ideology about the existence of the Only God constitutes the first statement in the Islamic Testimony of Faith (*shahāda*). The monotheistic essence of the Testimony is a remembrance for the people through the instinctive knowledge inherited in man's soul (similar to the notion of

‘collective unconscious’ presented by Carl Jung, 1959). The motif has its theological roots in the Qur’anic imagery of the Primordial Covenant taken by all Adam’s descendants before the dawn of human history when they testified that Allah is their Lord (The Qur’an, 7:172). This Qur’anic allegory associates the human testimony of monotheism with an innate knowledge which lies at the core of human collective unconscious. Most importantly, the whole narrative is not to be reduced to an abstract metaphysical phenomenon; instead, the monotheistic covenant carries implications of responsibility and obligation for humanity. The Qur’an repeatedly mentions how much mankind tends to forget the covenant or keep ignoring it. Carrying on with its reminiscing style and evocative policy, the Qur’an further reminds the people how sincerely they have exclusive recourse to God in dangers, but as soon as their safety is guaranteed by Him, they often fail to recall their Savior and would return to their polytheistic belief in the worship of other deities (The Qur’an, 29:65). Great emphasis is also laid on the fact that whenever the people are asked ‘Who created you, the heavens and earth and subjected the sun and the moon?’ they would surely say, ‘Allah’ (The Qur’an, 29:61; see also 29:63, 31:25, 39:38, 43:9, 43:87, and many other passages pertaining to more or less the same subject). Employing such theological-cognitive reasoning, the Qur’an spotlights the inevitability of an urgent belief in the One God.

In addition, there is a chapter (*sūra*) of the Qur’an called the *Sūra of Tawhīd* (or *al-Ikhlāṣ*) which structures the veritable cornerstone of Muslim belief in Divine Unity. Most Muslims concur that this chapter is an embodiment of all Qur’anic teachings and the Islamic faith, i.e. the establishment of the Oneness of God:

Say, ‘He is Allah, [who is] One, Allah, the Eternal Refuge. He neither begets

nor is born, nor is there to Him any equivalent. ' (The Qur'an, Chapter 112)

The *Sūra of Tawhīd* is considered especially meritorious and is one of the first chapters to be learnt by Muslim children. The chapter seems to discuss monotheistic faith in both theoretical and practical perspectives. Apparently, in these verses God does not only introduce Himself to the people through His messenger (Prophet Muhammad), but also clarifies and confirms his uniquely dominant position amongst, or indeed above all, other deities already worshipped in Mecca. In other words, the eternal quality of Allah as the Transcendental Creator is reaffirmed in ways that eventually an incomparable position for Him is secured in opposition to polytheisms of any kind (Bowen, 1993: 99-100).

Needless to say, the Prophet was to fight cultic polytheisms and reform their corresponding corrupt morality. In fact, his preaching of a monotheistic faith posed explicit threat to the most powerful elements of polytheistic thought in Arabia. The Qur'anic monotheism encouraged the people to abandon their tribal gods and it consequently claimed dominance over the tribal belief systems with their weaker gods.

Do they associate with Him those who create nothing and they are [themselves] created? And the false deities are unable to [give] them help, nor can they help themselves. (The Qur'an, 7:191-2)

The Prophet spoke the language of the masses (The Qur'an, 14:4) and urged them to look into their own nature and the process of human creation, as well as the whole Creation surrounding them. Thus, he intended for the people to be reminded of the existence of an Only One Creator having brought the universe into being and having prepared the right conditions for human life to evolve (The Qur'an, 2:164). In so doing, the Prophet drew the people's attentions to the obvious, widespread signs (*āyāt*) of an Only Omnipresent

God superseding the numerous traditional Arab deities. Theoretically, faith in Muhammad's Omnipotent, Omniscient, and especially Omnipresent God made the existence, belief and act of worshipping such other deities useless and dispensable:

And to Allah belongs the east and the west. So wherever you [might] turn, there is the Face of Allah. Indeed, Allah is all-Encompassing and Knowing. (The Qur'an, 2:115)

Armstrong (2002: 8) does not consider the Qur'anic arguments pertaining to monotheism as philosophical. Instead, she believes that the Qur'an adopts a practical approach so that the new religion appeals to the pragmatic Arab audiences whose society suffers from 'spiritual malaise, chronic and destructive warfare, and an injustice that violated the best Arab traditions and tribal codes' (Ibid). The Qur'an (3:103) itself clarifies how enmity and corruption had plagued the Arab community before Islam. According to a contextualist approach, the macro context of the seventh-century Arabia, especially as characterized by the exploitation of girls, orphans, women, and slaves, had created the social demand for a system that could oppose those socioeconomic injustices (Saeed, 2014: 99). Thus, adopting a social reformer's stance and drawing upon socio-political, practical foundations, Prophet Muhammad attempted to encourage the masses to abandon their not only futile but more importantly detrimental belief in the long-held polytheism (The Qur'an, 10:18 & 25:3). In numerous passages, the Qur'an as an essentially monotheistic scripture blames the polytheistic belief systems for fostering division and segregation in human societies (see, for example, The Qur'an, 10:19). The alternative offered by the Qur'an (7:157) is surrender and submission (*islām*) to the One God, associated with devout adherence to and support for His chosen messenger (widely-known in pre-

Islamic Mecca as *al-Amīn* for his honesty and upright character). It is further elaborated in the same Qur'anic passage that the Prophet '*enjoins upon them what is right and forbids them what is wrong and makes lawful for them the good things and prohibits for them the evil*' and most socio-politically significant '*relieves them of their burden and the shackles which were upon them.*'

While studying the development of the world's religions, Ellwood (2003: 84-85) considers Islam as a religion greatly concerned with 'the regulation of life in this world.' He further identifies the Qur'anic notion of monotheism as a catalyst for unity in the seventh-century Arab society. Likewise, Armstrong (2002: 7) considers such social concern as an essential part of the visions of the great world religions developed during the Axial Age (c. 700 B.C.E. to 200 B.C.E.). Nevertheless, the Qur'an itself seems to address the issue somewhat differently. In the Qur'anic language, the original true religion revealed for mankind had always been monotheism – the innate knowledge of which was expressed in the allegory of the Primordial Covenant. It should be noted, however, that the Qur'an does not only evoke for the people the instinctive belief in the One God, but also provides the Prophet with historical information regarding the monotheistic faith (See, for example, the Qur'an, 22:78 & 3:67). Prophet Muhammad is commanded to embrace Islam as an Abrahamic or monotheistic religion and to adhere to the Divine Nature or Disposition '*the fitrah of Allah upon which He has created [all] people*' (The Qur'an, 30:30). Indeed, the character of Abraham has also been considered as an important parameter in the Prophet's self-perception (Peters, 1994: 119). Hence, the Prophet's mission was to restore the monotheism of Abraham, which according to the Qur'an had been ignored by his people (The Qur'an, 30:30).

Bayman (2003: 150) explains that polytheism can lead to discrimination and inequality between human beings. He illustrates how the Shiite scholar Ali Shariati (1933-1977) paid attention to the coexistence of inequality and polytheism and employed the words of Tocqueville (French political thinker, 1805-1859) to refer to ‘the sociology of associationism’ through which men captivated in too many social levels, discover or devise so many divinities to help them explain the isolation of ‘nations, castes, classes and families, and find a thousand private roads to go to heaven.’ The Qur’anic fact is that throughout history (especially in the pre-Islamic period), the people had just distorted or ignored the intrinsic true religion in order to justify the inequities created through human behavior and inspired by their own desire for more gain.

We can also understand Armstrong’s notion of the Axial Age transformations (Armstrong, 2006) through the application of Qur’anic teachings with regard to the history of monotheism. It might be said that from the Qur’anic perspective, human beings – located in increasingly polarized and unjust societies – experienced the necessity to return to the original monotheistic faith as a motive force which can ensure the restoration of justice and equality. As the Qur’an spells out (see, for example, the Qur’an, 43:22-29), the old polytheistic religion based on ignorance and blind obedience had proved useless and was to be avoided. It was the appropriate time and context now for the polytheist Arabs to reinstitute the instinctive human knowledge of the Oneness of God as promoted by Prophet Muhammad, to practice its worldview and to restructure their shattered community accordingly.

The Qur’anic monotheism as promoting unity and empathy

Some critical writings tend to introduce monotheism as a religious idea

which 'may lead to aggressive evangelization or conversion campaigns that are not conducive to the creation of religious tolerance' (Ter Haar, 2005). Others claim that monotheism sponsors exclusion, violence and persecution (Assmann, 2010). In addition, Schwartz (1997) controversially argues that the legacy of Biblical monotheism is responsible for exclusivism, authoritarianism, intolerance, misogyny, ill treatment of minorities, jingoistic nationalism, fundamentalism, patriarchy, and, in general, violence towards the Other. It is suggested in such critical literature that the 'myth of monotheism' is a system in which the formation of identity depends on 'rejection of the Other and the subjection of the Self' carrying implications of power and violence (Smith, 1998).

In contrast, Gopin (2005) highlights the centrality of the imaginative element in understanding the contributions of monotheistic narratives to peacebuilding. He defines monotheistic traditions as metaphoric myths in the sense that they are powerful instruments which can bring 'infinitely complex problems into a manageable cognitive structure of reality, allowing problems of dizzying proportions to be understood by the human mind and absorbed by the human heart' (Ibid: 8). Moreover, Kearns (2008) points to the role of religious figures including Abraham, Virgin Mary, and Prophet Muhammad in terms of their unique monotheistic relationship with the divine. She further illustrates an association between such monotheistic experiences and reciprocal hospitality toward others. A similar 'shared ethic of reciprocity' is discerned in the teachings of Abrahamic traditions when Reynolds (2010) explains that 'hospitality is a bestowal of welcome that opens toward another as loved by God.' And in the context of Islamic theology, Sachedina (2006: 46) holds that the Qur'an seeks to construct a just and equal society based on the commands of the monotheistic God. He also pinpoints the common

Abrahamic tradition of ‘the Divine-human covenant that locates justice in history through community’ (Ibid: 48).

In the body of the present study, we need to pay special attention to the prosocial implications of the Qur’anic emphasis on Abrahamic monotheism. Based on the Qur’anic outlook, the monotheism preached by the Prophet is equivalent to the one universal religion of truth enjoined upon Abraham, Moses and Jesus (16:120 & 42:13). According to Wessels (2002), the Qur’anic image of Abraham as an original monotheist and a follower of the universal religion of truth provides Prophet Muhammad with the opportunity to introduce Islam ‘without rejecting the faith claims of Jews and Christians.’ While addressing audiences from Abrahamic religions, the Qur’an invites the monotheist worshippers to return to the unified religion of truth ‘and not be divided therein’ (42:13; see also 16:120 & 4:152). In addition, the Qur’an strongly emphasizes that social disintegration leads to failure; therefore the Prophet is commanded to abandon ‘*those who have divided their religion and become sects*’ (The Qur’an, 6:159).

Furthermore, the Qur’an (49:11) strictly forbids mocking or ridiculing other peoples and insulting them. Instead, brotherhood between nations and attention to the concerns, needs and capabilities of others is emphasized. In many parallel passages, the Qur’an endorses the unity of humankind by declaring that they originally belonged to a unified community or *umma* (2:213 & 23:52). In fact, the Qur’anic definition of the idea of *umma* is developed so as to include all members of human community. The Qur’an teaches that human beings have been ‘*created from one soul*’ (7:189), that they originally belonged ‘*to one community [religion], [before their deviation]*’ (2:213), and that they have received divine guidance through the

appearance of prophets with '*no distinction between any of them [His messengers]*' (2:285).

Hence, we can argue that the Qur'an theoretically highlights at least three levels of universal equity among the members of human community, which can in turn foster the spirit of empathy. Stemming from the essentially monotheistic faith preached by the Prophet and expressed in such a religio-linguistic discourse, these notions may be translated into a triangle of human commonality comprised of three categories: metaphysical, biological, and historical (figure 1). Throughout the Qur'an, it is taught that human beings have the same Creator God (6:102 & 42:11), common primordial parents (4:1 & 6:98), and some shared prophetic heritage (2:136 & 10:47). One interpretation can be that such Qur'anic acknowledgement of a threefold human commonality prepared the ground for the Prophet to cultivate the seeds of a new culture of empathy and equity. In fact, he had found the disenfranchised majority of his own community in particular, and the whole Arab society in general, thirsty for such an alternative culture. (See, for example, the Qur'an 3:103.)

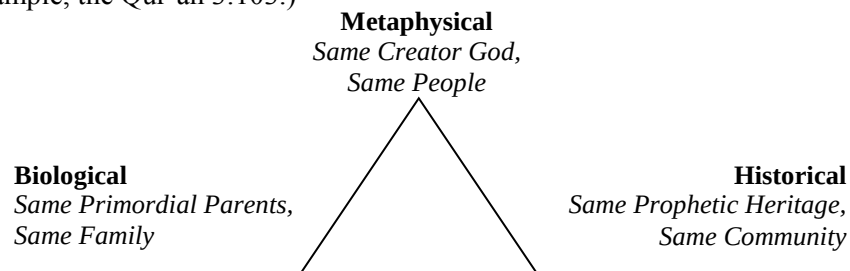


Figure 1. A triangle of human commonality in the Qur'an

Having been provided as an alternative to the limited, discriminatory tribal cognition of its own contemporary social milieu, this triangle of human commonality tends to increase the human capacity for empathy. In fact,

empathy is an important concept in contemporary peace studies. For instance, in Johan Galtung's peace-studies literature, empathy is simply defined as 'the capacity for deep understanding, cognitively and emotionally, of the Other' (Galtung, 2000: 91). It has often been argued that empathy potentially breeds more positive attitudes toward 'the Other' since it can increase the perception in individuals that they share a common humanity with others (Stephan & Finlay, 1999). Galtung (2007: 27) emphasizes on empathy as the first episode of a peace 'mantra' or 'peace by peaceful means check-list', also including 'non-violence and creativity.' In explaining the significance that he assigns to empathy for violence control and peace, Galtung (Ibid: 23 & 28) notes that it is an essential, but often lost, element which makes conflict transformation possible through transcending contradictions. Furthermore, abundant research explores how empathy improves intergroup attitudes and reduces bias by hindering hostile attitudes and behavior. See, for example, Batson et al. (1997); Litvack-Miller, MacDougall, & Romney (1997); Wang et al., (2003). There is also abundant research demonstrating that empathy can be explicitly taught (Barak, 1990; Erera, 1997; Pinzone-Glover et al., 1998). This education can happen and be strengthened as a result of explicit encouragement (Batson et al., 1997).

Hence, we now aim to focus on the didactic function of the Qur'an as a strong religious resource in order to discover how the Qur'anic doctrines of monotheistic human commonality can be associated with the promotion of empathy. It can be argued that the Qur'anic passages pertaining to such monotheistic perspectives provide the audience with opportunities to seek commonalities of *self* and *the other*. What follows is a short discussion regarding the potential attitudinal effects of the monotheistic Qur'anic cognition on its adherents:

(1) Acknowledging the fact that all are created by the same Creator God will potentially prevent some members of the global human community from assuming certain nobility over others at the creation level. As a result, it may reduce the possibilities of some individuals or groups calling for those less noble – perhaps with their weaker gods – to be classified in lower social castes and ill-treated accordingly. It seems that the Qur'an challenges those cultures or *false* theologies which are socially disintegrating in essence and tend to legitimize their own social-class manifestations. Such essentially monotheistic emphasis on the oneness of God as the Creator and Sustainer of all human beings, introduces metaphysical unity as a significant aspect of human equity. The alternative Qur'anic culture has the potential to struggle against subtypes of violence including exploitation, segmentation, repression, expulsion, and marginalization.

(2) According to the monotheistic biology of the Qur'an – which is generally in line with its Biblical counterpart – human beings are but descendents of common primordial parents, Adam and Eve. This understanding of the origin of humankind basically leaves no room for any legitimization of racial or gender discrimination against 'the other'; for all are but members of one family as vast as the global community. None of the siblings in this close-knit family is to fall victim to racism. Perhaps this is the hidden meaning conveyed through the allegory of God's covenant with Abraham and his descendants, albeit narrated differently in the Bible and the Qur'an; compare, for example, Genesis (15:1-21) and the Qur'an (2:125). Consequently, it sounds fair to say that according to the Qur'an, racial discrimination is not an inborn phenomenon in the global sphere, but a product of human activity and has to be ended through human activity. Moreover, within the framework of this Qur'anic cognition, gender

discrimination finds no theological legitimization. Instead, the Qur'an highlights the common origin of men and women (4:1), and their equal theological and spiritual prospects (4:124). Even more importantly, the Prophet utilizes such numerous passages concerning the dignity of women as justifications for an unprecedented recognition of their legal status, conferring upon them the rights of marriage, divorce, ownership, and inheritance; see, for example, the Qur'an (2:236-237; 4:4-19). Indeed, in urgent legal matters that had something to do with the wholesale social justice of the community, the Qur'an showed no tolerance towards the polytheistic ideology. In the pre-Islamic era, women had been suffering from explicit gender discrimination, especially in terms of having no legal rights regarding marriage, divorce, and inheritance. However, as Armstrong (2002: 16) points out, 'the Qur'an gave women rights of inheritance and divorce centuries before Western women were accorded such status.' With the new attitude aroused in its adherents regarding the human interaction with others in a global community, the Qur'an can be seen as seeking to combat racial and gender segregation, oppression, and exploitation.

(3) The Qur'an (10:47; 35:24-25) announces that God has never left any nations without messengers. According to some other Qur'anic teachings, there is no distinction between any one of God's prophets (2:285). In a pluralistic language, it can be inferred that the religious-spiritual heritage of all nations is thus recognized. The Qur'an clearly presents a universalistic and inclusive notion concerning theological issues such as faith and salvation (2:62). In Galtungian literature, 'a structure of exclusion' may finally hurt or harm in a direct fashion of violence, or it might lead to deep insults to basic human needs leaving them unsatisfied (Galtung, 2007: 18). In this regard, the Qur'an seems to provide alternative attitudes making

positive, inclusive emotions possible toward 'the other.' At the same time, the Muslim scripture challenges exclusive claims of parallel monotheistic faiths and urges them to recognize their common grounds (3:64-65). The term 'People of the Book' repeated throughout the Qur'an seems to offer and function as a theological justification making more concentration on shared beliefs and values achievable. Therefore, by considering the Qur'anic teachings on the common nature of prophetic message, one might argue that this religious text highlights the necessity to build a peaceful approach toward other religions (cultures) as they all originated from a single source and are not basically different from each other.

The triangle of human commonality, as we have discerned and extracted from the monotheistic teachings of the Qur'an, can provide a basis for the promotion of unity and empathy. In the words of Sachedina (2006: 45), such Qur'anic monotheistic doctrines emphasize that people 'share a common ethical responsibility toward one another'; therefore, these doctrines can improve sociability and positive bonds between members of the human community and help promote mutually respectful relationships. This finding can also be documented and related to the scientific studies which suggest that reading information about the experiences of other individuals and groups can create empathy (Stephan & Finlay, 1999). Consequently, we can observe that the spirit of unity and empathy is embodied in the doctrines preached by the Qur'an as the greatest Muslim sacred text.

The peacebuilding opportunities of the Qur'anic monotheism

Needless to say, the implications of such human commonality highlighted throughout the monotheistic passages of the Qur'an are not restricted to the religious or socio-ethical sense. Many scholars have examined the significance of the monotheistic narrative in relation to the notions of

intergroup interaction and peace. For instance, Gopin (2005) considers what he calls the metaphor of Abrahamic family as a source of profound possibilities for building peace and nonviolence. Therefore, the Qur'anic narratives pertaining to Abraham as a most prominent monotheistic figure can be utilized for peacebuilding purposes, especially among the adherents of Judaism, Christianity, and Islam. The Qur'an (3:67) teaches that Abraham was neither a Jew, nor a Christian, but a submitted *hanīf* who adhered to perennial monotheism, and that he was not of the idolaters. Drawing on some historical fact, the Qur'an (3:65) asks Christians and Jews: '*O People of the Scripture, why do you argue about Abraham while the Torah and the Gospel were not revealed until after him? Then will you not reason?*' As Glassé (2001: 22) illustrates, the Qur'anic description holds that 'Abraham represents primordial man in universal surrender to the Divine Reality before its fragmentation into religions separated from each other by differences in form.' Additionally, we can argue that the Great Prophets do not belong to anyone group; instead, it is the essence of their monotheistic message that should be accepted and followed by members of human community. Regarding peace and brotherhood, especially between Islam, Christianity and Judaism, the Qur'an puts greater stress on Abraham's role-model behavior rather than his personal identity. To promote peaceful cooperation, at least between the three major religions of Islam, Christianity and Judaism, we can apply the monotheistic doctrines and thus follow in the footsteps of Abraham to surrender completely to the religion of truth and act according to its ethical teachings. In the Qur'anic context, a parallel pattern of belief and practice based on the Abrahamic model has been emphasized:

Indeed, the most worthy of Abraham among the people are those who followed him [in submission to God] and this prophet, and those who believe

[in his message]. And God is the ally of the believers. (The Qur'an, 3:68)

From a socio-theological perspective, Abraham is demonstrated in the Qur'an as the rational exemplary character for those who want to be counted among the successful in this world and the righteous in the Hereafter. In other words, the Qur'an introduces Abrahamic monotheism with its corresponding worldview and societal doctrines as an ideal alternative for numerous ideologies which have not only failed to benefit their followers, but also caused division, conflict, and violence:

And who would be averse to the religion of Abraham except one who makes a fool of himself. And We had chosen him in this world, and indeed he, in the Hereafter, will be among the righteous. (The Qur'an, 2:130)

Additionally, Muzaffar (2005) finds the faith-based unity encouraged through the monotheistic image of Abraham as an important concept which would help reject religious exclusivism and sectarian attitudes. From a philosophical and sociopolitical perspective, Boldt (2011: 204) explains how the monotheistic teachings of Abrahamic religions pertaining to the notion of human commonality promote the endorsement of human dignity and the tolerance and recognition of human differences. Indeed, recognition of human differences is a notion which finds reference in the Qur'anic passages highlighting that diversity is not a source of tension among human communities. It is suggested by the Qur'an that diversity is to help human beings get to know and gain greater familiarity with one another:

O mankind, indeed We have created you from male and female and made you peoples and tribes that you may know one another. Indeed, the most noble of you in the sight of God is the most righteous of you. Indeed, God is Knowing and Acquainted. (The Qur'an, 49:13)

In addition, when it comes to the notions of human commonality or 'shared

humanity' and the way it relates to peacebuilding, the Qur'an seems to be a particularly relevant resource. According to Sachedina (2009: 81-82), this notion is well reflected in the passages where the substance of the message is inclusive of all human beings, in which cases the Qur'an employs the universal address 'O humankind!' and proceeds with its universal evocation. Challenging the various masks of discrimination in a universal community, the Qur'an (49:13) celebrates human diversity and emphasizes that the creation of human beings into different classes of gender, race, and tribe is but an opportunity for them to get to know and recognize each other. Such religiously inspired textual teachings can improve notions of shared identity between human beings and eliminate stereotype perceptions. According to the findings of many psychological studies (see, for example, Pettigrew, 1997; Vescio et al., 2003), the reduction of stereotype perceptions can in turn lead to more favorable intergroup attitudes necessary for building peace and integrity. Borrowing Galtung's words, we may find out that in the Qur'anic language, human 'diversity' is to be regarded 'as a source of mutual enrichment' (Galtung, 2007: 24).

Indeed, this same monotheistic passage (49:13) vetoes any form of human prejudice against 'the Other' and advocates the doctrine of 'righteousness' (*taqwā*) as an alternative criterion of nobility among the people. The significant point is that the application of this exclusive canon is in itself theologically reserved for God to judge upon human deeds accordingly in the Hereafter. Perhaps, we can say that this alternative benchmark of nobility provides some basis for a Galtungian 'transcendence' as a major conflict resolution method; one which favors going beyond negotiation and compromise for 'disembedding the conflict from where it is located, and embedding it elsewhere' (Galtung, 2000: 22). Furthermore, it may be

discerned that the Qur'an aims at promoting negative peace through abandoning a culture that legitimizes human prejudice and discrimination as elements of 'structural violence' (Galtung, 1969). In a positive peace fashion, it can be stated that the Qur'an then aims at reminding its audience of a shared humanity that is often lost in the storms of *mimetic desire*.¹

A similar motif is observed in a series of parallel passages which mention the idea of 'a unified community' (*umma*) and consequently provide valuable opportunities for building peace and harmony. Although the notion of *umma* is sometimes interpreted so restrictively by some exegetes as to mean 'Muslim Community' exclusively, it had originally been developed as an integral tool for the Prophet to transform a fully stratified tribal society into a multiculturally egalitarian one. These verses are fundamental to the Qur'anic conception of peaceful coexistence with others (Takim, 2007), not only in their own historical context but rather in the present day global milieu. This can be related to what Galtung (2007: 24) refers to as 'soft readings of abrahamic religions' that make conflict resolution possible; here, he associates such approaches to human interaction with 'a culture of unity of human beings.'

Conclusion:

The Qur'anic monotheism – both theoretically and pragmatically – emphasizes on a universal belief in the Oneness of the Creator, universal unity and sameness with regard to human birth and parentage, and common grounds within different contexts of prophetic or spiritual culture. These Qur'anic teachings seem to encourage some sense of integrity within human community necessary for developing harmonious relationships in the global

¹A theory proposed by René Girard throughout which the mimetic human rivalry and the consequent violence are studied. See Girard (2005).

milieu. It seems fair to acknowledge that the threefold pattern of commonality designated in the Qur'an will help promote empathy in the minds and hearts of followers toward people from different faiths and cultures. From a practical standpoint, adherence to the monotheistic pattern of metaphysical-biological-historical commonality necessitates that everyone be treated empathetically and equally – based on the Qur'anic instruction that human beings have been created by the same God, of the same origins, and that all are equal before Him.

Batson and Ahmad (2009) demonstrate that empathic concern for the Other can foster more positive attitudes toward out-groups and promote intergroup understanding, respect, and trust. In the same pattern, the triangular model of human commonality extracted here from the Qur'anic monotheistic teachings might best serve to build empathy as a major element in the process of peacebuilding. In other words, the powerful function of the Qur'an as a didactic resource provides valuable opportunities for peacebuilding purposes since it educates its devout audiences on how to handle their relationships with 'the Other' empathetically. As a result, the Qur'an can be approached as a relevant resource in 'cultural peace' (Galtung, 1990) with considerable potentials for fostering cognitions and emotions in its adherents that would improve integrity and peace in human interactions.

References

- Abdalla, A. (2000). Principles of Islamic Interpersonal Conflict Intervention: A Search Within Islam and Western Literature. *The Journal of Law and Religion*, 15, 151-184.
- Abu-Nimer, M. (1996). Conflict resolution in an Islamic context: Some

conceptual questions. *Peace & Change*, 21(1), 22-40.

Abu-Nimer, M. (2003). *Nonviolence and peace building in Islam: Theory and practice*. Gainesville: University Press of Florida.

Abu-Nimer, M., & Nasser, I. (2013). Forgiveness in the Arab and Islamic Contexts. *Journal of Religious Ethics*, 41(3), 474-494.

Appleby, R. S. (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield.

Armstrong, K. (2002). *Islam: A Short History*. New York: Modern Library, Random House.

_____. (2006). *The Great Transformation: the Beginning of our Religious Traditions*. New York: Alfred A. Knopf.

Assmann, J., (2010). *The price of monotheism*. Translated by Robert Savage. Stanford: Stanford University Press.

Barak, A. (1990). Counselor training in empathy by a game procedure. *Counselor Education and Supervision*, 29, 170-186.

Batson, C. D., Polycarpou, M. P., Harmon-Jones, E., Imhoff, H. J., Mitchener, E. C., Bednar, L. L., Klein, T. R., & Highberger, L. (1997). Empathy and Attitudes: Can Feeling for a Member of a Stigmatized Group Improve Feelings toward the Group? *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 105-118.

Batson, C. D., & Ahmad, N. Y. (2009). Using empathy to improve intergroup attitudes and relations. *Social Issues and Policy Review*, 3(1), 141-177.

Bayman, H. (2003). *The Secret of Islam: Love and Law in the Religion of Ethics*. Berkley: North Atlantic Books.

Bhawuk, D.P.S. (2011). *Spirituality and Indian Psychology: Lessons from the Bhagavad-Gita*. New York: Springer.

- Boldt, M. (2011). *A Quest for Humanity: The Good Society in a Global World*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bouma, G. (2007). Religious resurgence, conflict and the transformation of boundaries. In P. Beyer & L. Beaman, *Religion, Globalization, and Culture*. Leiden and Boston: Brill, 187-202.
- Bowen, J. R. (1993). *Muslims through discourse: Religion and ritual in Gayo society*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. London: Bantam Press.
- Ellwood, R. S. (2003). *Cycles of Faith: The Development of the World's Religions*. California: AltaMira Press.
- Erera, P. I. (1997). Empathy training for helping professionals: Model and evaluation. *Journal of Social Work Education*, 33, 245–260.
- Esposito, J. L. (2010). *The Future of Islam*. New York: OxfordUniversity Press.
- Gabriel, M. A. (2002). *Islam And Terrorism: What the Quran Really Teaches about Christianity, Violence and the Goals of the Islamic Jihad*. Charisma House.
- _____. (2005). *Journey Into The Mind of an Islamic Terrorist: Why They Hate Us and How We Can Change Their Minds*. Strang Book Group.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.
- _____. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291-307.
- _____. (2000). *Conflict Transformation by Peaceful Means (The Transcend Method)*. The United Nations Disaster Management Training Programme (DMTP).
- _____. (2007). Introduction: Peace by Peaceful Conflict Transformation

– the TRANSCEND Approach. In C. Webel, & J. Galtung (Eds.), *Handbook of Peace and Conflict Studies* (pp. 14-32). New York: Routledge.

Girard, R. (2005). *Violence and the Sacred*. New York: Continuum International Publishing Group.

Glassé, C. (2001). *The new encyclopedia of Islam*. California: Altamira Press.

Gopin, M. (2000). *Between Eden and Armageddon, the Future of World Religions, Violence, and Peacemaking*. Oxford: Oxford University Press.

Gopin, M. (2001). Forgiveness as an Element of Conflict Resolution in Religious Cultures Walking the Tightrope of Reconciliation and Justice. In Mohammed Abu-Nimer (ed.) *Reconciliation, justice, and coexistence: Theory and practice*. Lanham: Lexington Books, 87-99.

Harris, S. (2004). *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton.

Herriot, P. (2009). *Religious Fundamentalism: Global, Local and Personal*. New York: Routledge.

Hertog, K. (2010). *The Complex Reality of Religious Peacebuilding: Conceptual Contributions and Critical Analysis*. Lexington Books

Hitchens, C. (2007). *God is not Great: How Religion Poisons Everything*. New Zealand: Allen & Unwin.

Jafari, S. & Said, A. A. (2011). Islam and peacemaking. In Nan, S. A., & Mampilly, Z. C. (eds.) *Peacemaking: From Practice to Theory*. ABC-CLIO. 228-243.

Juergensmeyer, M. (2003). *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.

Juergensmeyer, M., & Kitts, M. (2011). *Princeton Readings in Religion and Violence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Jung, C. G. (1959). *The archetypes and the collective unconscious*. New York: Bollingen Foundation.
- Kadayifci-Orellana, S. A. (2007). Islamic Tradition of Nonviolence: A Hermeneutical Approach. In Daniel Rothbart and Karina Korostelina (eds.) *Identity, Morality, and Threat: Towards a Theory of Identity-based Conflict*. Lexington, KY: Lexington Books. 211-237.
- Kadayifci-Orellana, S. A. (2009). Muslim perspectives on war and peace. In Mohammed Abu-Nimer & David Augsburger (eds.) *Peace-Building by, between, and beyond Muslims and Evangelical Christians*. Lanham: Lexington Books. 19-47.
- Kearns, C. M. (2008). *The Virgin Mary, Monotheism, and Sacrifice*. New York: Cambridge University Press.
- Kimball, C. (2008). *When Religion Becomes Evil*. HarperCollins.
- Litvack-Miller, W., MacDougall, D., & Romney, D. M. (1997). The Structure of Empathy during Middle Childhood and its Relationship to Prosocial Behaviour. *Genetic, Social and General Psychology Monographs*, 123, 303-324.
- Mayton, D. M. (2009). *Nonviolence and Peace Psychology: Intrapersonal, Interpersonal, Societal, and World Peace*. London: Springer.
- Muzaffar, C. (2005). Religious Conflict in Asia: Probing the Causes, Seeking Solutions. In TerHaar, G., & Busuttil, J. J. (Eds.) *Bridge Or Barrier: Religion, Violence, and Visions for Peace*. Leiden: Brill. 57-79.
- Peters, F. E. (1994). *Muhammad and the Origins of Islam*. Albany, N.Y.: SUNY Press.
- Pettigrew, T. F. (1997). Generalized intergroup contact effects on prejudice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23, 173-185.
- Pinzone-Glover, H. A., Gidycz, C. A., & Jacobs, C. D. (1998). An

acquaintance rape prevention program. *Psychology of Women Quarterly*, 22, 605–621.

Randeree, K., & Faramawy, A. T. E. (2011). Islamic perspectives on conflict management within project managed environments. *International Journal of Project Management*, 29(1), 26-32.

Rapoport, D. (2001). *Inside Terrorist Organizations*. New York: Routledge.

Reynolds, T. E. (2010). Toward a Wider Hospitality: Rethinking Love of Neighbour in Religions of the Book. *Irish Theological Quarterly*, 75(2), 175-187.

Richardson, D. (2003). *Secrets of the Qur'an: Revealing Insights into Islam's Holy Bible*. Ventura, California: Regal Books.

Rush, J. A. (2008). *Failed God: Fractured Myth in a Fragile World*. Berkeley: Frog Books.

Sachedina, A. (2001). *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press.

_____. (2006). Human vicegerency. In Schweiker, W., Johnson, M. A., & Jung, K. (Eds.). *Humanity before God: contemporary faces of Jewish, Christian, and Islamic ethics*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

_____. (2009). *Islam and the Challenge of Human Rights*. New York: Oxford University Press.

Saeed, A. (2014). *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*. New York: Routledge.

Said, A. A., Funk, N. C., & Kadayifci, A. S. (2001). *Peace and conflict resolution in Islam: precept and practice*. University Press of America.

Schwartz, R. M. (1997). *The curse of Cain: The violent legacy of monotheism*. Chicago: University of Chicago Press.

Shoebat, W. (2005). *Why I Left Jihad: The Root of Terrorism and the Return*

of Radical Islam. Top Executive Media.

Smith, B. K. (1998). Monotheism and its discontents: Religious violence and the Bible. *Journal of the American Academy of Religion*, 66(2), 403-411.

Spencer, R. (2009). *The Complete Infidel's Guide to the Qur'an*. Washington DC.: Regnery Publishing.

Stein, R. (2010). *For Love of the Father: a Psychoanalytic Study of Religious Terrorism*. Stanford: Stanford University Press.

Stephan, W. G., & Finlay, K. (1999). The Role of Empathy in Improving Intergroup Relations. *Journal of Social Issues*, 55, 729-743.

Stern, J. (2003). *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. New York: HarperCollins.

Takim, L. (2007). Holy Peace or Holy War: Tolerance and Co-existence in the Islamic Juridical Tradition. *Islam and Muslim Societies*, 3(2), 295-307.

Ter Haar, G. (2005). Religion: source of conflict or resource for peace?. In TerHaar, G., & Busuttil, J. J. (Eds.) *Bridge Or Barrier: Religion, Violence, and Visions for Peace*. Leiden: Brill. 3-34.

Thomas, S. (2005). *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.

_____. (2010). Response: reading religion rightly—the “clash of rival apostasies” amidst the global resurgence of religion. In J. Chaplain & R. Joustra (Eds.), *God and Global Order: The Power of Religion in US Foreign Policy*. Waco, TX: Baylor University Press, 187-204.

Tröger, K. W. (1990). Peace and Islam: In theory and practice. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 1(1), 12-24.

Vescio, T. K., Sechrist, G. B., & Paolucci, M. P. (2003). Perspective taking and prejudice reduction: The mediational role of empathy arousal and situational attributions. *European Journal of Social Psychology*, 33(4), 455-

472.

Wang, Y. M., Davidsion, M., Yakushko, O. F., Bielstein Savoy, H., Tan, J. A., & Bleier, J. K. (2003). The scale of Ethnocultural Empathy: Development, Validation, and Reliability. *Journal of Counseling Psychology*, 50, 221-234.

Wessels, A. (2002). Can the Children of Abraham be Reconciled? Ishmael and Isaac in the Bible and the Qur'an. In Gort, J. D., Jansen, H., & Vroom, H. M. (Eds.) *Religion, Conflict and Reconciliation: Multifaith Ideals and Realities*. Amsterdam: Rodopi. 134-144.

literature regarding notions of violence, peace, and conflict resolution. It has often been suggested that the Qur'anic tradition can be applicable in building theoretical foundations for acts of peacebuilding and nonviolence. However, researchers have frequently referred to certain challenges of integration as regards the relationship between Islamic and Western realizations of peace. As a response, many scholars have underlined the necessity to utilize indigenous processes and opportunities of peacebuilding in Muslim culture. We know that monotheism (Tawhīd) is the most fundamental theme of the Qur'an and functions as the basis of all Islamic life. Hence, the present paper aims at extracting the monotheistic opportunities of the Qur'an for building empathy as an important concept in peace studies. Application of contemporary theories of peace in order to understand the Qur'anic opportunities suggested that monotheistic teachings tend to encourage some sense of integrity within human community necessary for developing harmonious relationships in the global milieu. In addition, a triangular pattern of human commonality was reproduced based on the monotheistic doctrines. This model seems to shape the Qur'anic geometry needed for building empathy and peace in human community.

Keywords: the Qur'an; Monotheism; empathy; peace.

altitude”, “very accurate proportion of constituents of a plant”, “the role of wind in inoculation of fruit trees”, “movement of the earth and the mountains drifting along with it”, “existence of living creatures in other planets”, “expansion of the world and the galaxies getting far from each other” are among the evidences that the claimers of scientific miracles attest to. With a critical study of the above seven samples, the present article shows that the claim of scientific miracle in these instances requires passing by the mental commitments of the early addresses of the Qur’an and ignoring the historical context of the Revelation and would result in tolerance in abiding by the external meaning of verses and the rules of understanding the text.

Keywords: scientific miracle, interpretation of the Qur’an, scientific interpretation, transhistorical interpretation, historical interpretation.

The Qur’anic monotheism and its opportunities for building empathy and peace

Rasool Akbari, Ph.D. Student of Comparative Religion and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mahdi Hasanzadeh, (Corresponding Author) Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

The Qur’an has been examined as a relevant resource in the extensive

sources of both Shi'a and Sunni, is among the hadiths that the scholars of the two sects (*farīqayn*) have viewed in different ways. Due to its weakness of *sanad* and being *mursal* (having no chain of transmitters or with an incomplete one), this hadith has been generally considered among the Sunnis as fabricated by the Sufis and thus counted as a forged hadith, in such a way that it can be found in all their books of fabricated hadiths. This same hadith, however, has been related in some valid Shi'a sources and, while approving it, the hadith commentators have undertaken the exposition of its content. Organized by the descriptive-analytic method, the present paper has emphasized on the "non-literal transmission" of the above-mentioned hadith and rescinded its being fabricated.

Keywords: the hadith, "*Man akhlaṣa li Allāh...*", sincere devotion, renunciation, wisdom, forged hadith, non-literal transmission, *farīqayn*.

A Critique on Seven Samples of Claims of Scientific Miracles of the Qur'ān

Dr. Ruhollah Najafi, Assistant Professor, Kharazmi University

The claimers of scientific miracle of the Qur'an believe that in this Holy Scripture some scientific discoveries of the recent centuries have been referred to. "Hardship of breathing with the increase of

been created by an explosive opening of matter-space-time since an early starting point. A very dense particle, which was in the form of an extensive fireball of extremely dense and fervent gases, sprang into existence about 13.7 billion years ago and its expansion is still continuing. Using the two words, *ratq* (interwoven; one piece) and *fatq* (unraveled; ripped apart), the Holy Qur'an refers to a stage of creation when the heavens and the earth were joined together and God has opened them. The coordination between the astronomical findings and the Qur'anic verses on this subject can be an interpretation of this Qur'anic topic; and some have asserted these verses as being astronomically miraculous.

Keywords: the Qur'an, cosmology, *ratq*, *fatq*, Big Bang, standard model.

A Deliberation on the Hadith “*Man akhlaṣa li Allāh...*” from the Two Sects’ Perspectives

Sayyid Mehdi Musavy, (Corresponding Author), Ph.D. Graduate of the Qur'an and Hadith Science, Mazandaran University

Dr. Ali Akbar Rabi' Nataj, Professor, Mazandaran University

The hadith, “Whoever dedicates himself to Allah for forty days, will find springs of wisdom sprout out of his heart and flow on his tongue”, which has been related by various phrasings in the hadith

that the recitation of the Qur'an is a technique or, in a more general sense, an art. Perhaps we can say that it is the point of confluence of art and religion and in order to enjoy it one should have some knowledge about it. In fact, learning the vocal techniques of music is a prelude to learning a variety of the Qur'an recitation methods. In one respect, the Qur'an is a musical melody and in another, musical melodies are hidden in the essence of the verses and even in the vocabulary of the Qur'an, which automatically force us to recite it melodically and rhythmically.

Keywords: music, recitation, contexts of the verses, the art of recitation, musical melody.

A Comparative Study of the Original Models of Creation from the Qur'anic and Cosmological Perspective

Dr. Sayyid Isa Mostarhami, (Corresponding Author), Assistant Professor, al-Mustafa International University

Dr. Sayyid Reza Moaddab, Professor, Qum University

The first matter and original point of the creation process of the material world is one the cosmological subjects that has received special attention by the Qur'an. Similarly, cosmologists have presented hypotheses and models in this respect, some of which have been provided with more evidences. The Big Bang theory, which is referred to as the standard model, claims that the material world has

and has a more admonishing function. But Zechariah's language is one of supplication, tenderness, and mercy. It is hoped that this brief article can be considered as a green leaf on the branches of the fruitful tree of modern Qur'anic researches.

Keywords: the Holy Qur'an, rhetoric of supplication, prophet Zechariah, prophet Noah, *rabb* and its derivatives.

Arabic Music and Recitation of the Qur'an

Muhammad Mahdi Sarboland, Ph.D. Graduate of Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Abbas Talebzadeh Shoshtari, (Corresponding Author), Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ali Nouroozi, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Abbas Arab, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad
The question as to what is the status of Arabic music in recitation of the Qur'an and whether the music we use in recitation of the Qur'an is merely Arabic or the Iranian systematic music is involved in it, requires to be discussed and deliberated on. In this research, we intend to clarify whether one should learn music and recite the Qur'an with the music learned or since the lofty contexts of the Qur'an enjoy innate music and melody, one should harmonize the music with the verses, with respect to their content. It is indisputable

Hanieh Jarfi, M.A. Student of Persian Language and Literature,
Ferdowsi University of Mashhad

The present research topic is examining the rhetoric aspects of some supplication of Prophets Zechariah and Noah, in which the word *rabb* (Lord) and its derivatives are specifically employed in the beginning or the middle of it. The overall objective of the research is to indicate the role of supplication style in cognition of the Qur'an's rhetoric and the domain of its impact on the addressees and drawing up a new plan in analyzing the rhetoric aspects of literary Holy Scriptures. The research method used here is descriptive-analytical and its most important achievements include: A. the supplications containing the word Lord and its derivatives in the Qur'an are often in the form of demand and request. B. The supplication of the two Prophets in particular are characterized by outstanding features such as accurate choice of vocabulary, change of expression style, or withdrawal from the customary, of which the most important components are priority or posteriority, omission brevity, verbosity without disrupting the meaning, change in address (*iltifāt*), and beautiful imageries and mostly materialized through expressive arrangements such as metaphors, allegories, and allusions. C. the Noah's language and tone, according to the demands of the circumstance, is more decisive, more forthright, more threatening,

own age on the Holy Scriptures, which in some instances resulted in some equivocations in understanding the real intentions of the Scriptures. In addition to the impressionability from historical straits faced by interpreters, the interpretations and legal reasoning have also been subject to the political demands of the caliphs and rulers of the Islamic Middle Ages, because in a short while after the demise of the Prophet (S.A.W.), tendency toward conquest of other lands demanded theoretical and intra-textual pretexts from the Scripture and tradition. To fulfill this political need, the theoreticians affiliated to caliphate have fabricated some hadith and traditions concerning preemptive jihad as per the case. Along the same line, using the lever of abrogation and with a selective look at the Qur'an, they also invalidated the verses of peace and tolerance that were in contrast to the spirit of conquests.

Keywords: preemptive jihad, defensive jihad, peace, hermeneutics, Prophetic tradition, abrogation.

Examining the Rhetoric of the Supplication of two Prophets (Zechariah and Noah) in the Qur'an

Hasan A'zami Khowayrd, (Corresponding Author), Ph.D. Graduate in Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad

Mortaza Cheraghchi, Ph.D. Graduate in the Qur'an and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad

ABSTRACT

A Study on the Principality of Peace in the Scripture and Tradition with a Critical Approach toward the Interpretations of the Holy Scriptures in Middle Ages

Dr. Sayyid Mohsen Aleseyedghafur, (Corresponding Author),
Assistant Professor, Shahid Chamran University of Ahvaz

Mahdi Chalavi, Ph.D. Student of International Affairs, Shahid Chamran University of Ahvaz

While studying Islam and the historical character of the Prophet (S.A.W.), many of the Western thinkers and Islamologists have concluded that Islam and the Prophet (S.A.W.) have carried out their mission through wars and violence and followed their objectives through wielding swords. It could be said, however, that this kind of impression about the mode of the Prophet's (S.A.W.) foreign affairs is more a reflection of legal reasoning and interpretation of the Middle Ages scholars than the Prophet's (S.A.W.) political conduct and discourse. In these interpretations, the interpreters have unconsciously superimposed the spatio-temporal exigencies of their

Table of Contents

A Study on the Principality of Peace in the Scripture and Tradition with a Critical Approach toward the Interpretations of the Holy Scriptures in Middle Ages	9
Dr. Sayyid Mohsen Aleseyedghafur - Mahdi Chalavi	
Examining the Rhetoric of the Supplication of two Prophets (Zechariah and Noah) in the Qur'an	29
Hasan A'zami Khowayrd - Mortaza Cheraghchi - Hanieh Jarfi	
Arabic Music and Recitation of the Qur'an	
Muhammad Mahdi Sarboland - Dr. Abbas Talebzadeh Shoshtari - Dr. Ali Nouroozi - Dr. Abbas Arab	47
A Comparative Study of the Original Models of Creation from the Qur'anic and Cosmological Perspective	67
Dr. Sayyid Isa Mostarhami - Dr. Sayyid Reza Moaddab	
A Deliberation on the Hadith "<i>Man akhlaṣa li Allāh...</i>" from the Two Sects' Perspectives	81
Sayyid Mehdi Musavy - Dr. Ali Akbar Rabi' Nataj	
A Critique on Seven Samples of Claims of Scientific Miracles of the Qur'ān	97
Dr. Rouhollāh Najafi	
The Qur'anic monotheism and its opportunities for building empathy and peace	115
Rasool Akbari - Dr. Mahdi Hasanzadeh	
Abstracts of the Papers in English Language	152

In the Name of Allah



**New Approaches to
Quran and Hadith Studies**

A Reesearch Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 100, Spring & summer 2018

ISSN 2008-9120

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. S.K. Tabātabā'ī

Editorial Board

Dr. M. 'Iravani

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati

Prof. of University of Tehran

Dr. Sayyid Kāzim Tabātabā'ī

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab

Prof. of University of Qum

M. A. Mahdavi Rad

Associate Prof. Univ., of Tehran(Qum branch)

Dr. F. mohamadi

Associate Prof .of Universityof Tehran

Ḥasan Naqīzāda

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

A. Rezwani

Printing & Binding: Ferdowsi University of
Mashhad Press

Circulation: 500

Price: Rs 30000

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

New Approaches in Quran and Hadith Studies

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

A Semi-Annual Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 50, No. 1, Issue 100, Spring & Summer 2018