



دانشگاه شهید مدنی آذربایجان
گروه علوم قرآن و حدیث
شاپا ۵۴۹۰-۲۴۲۳

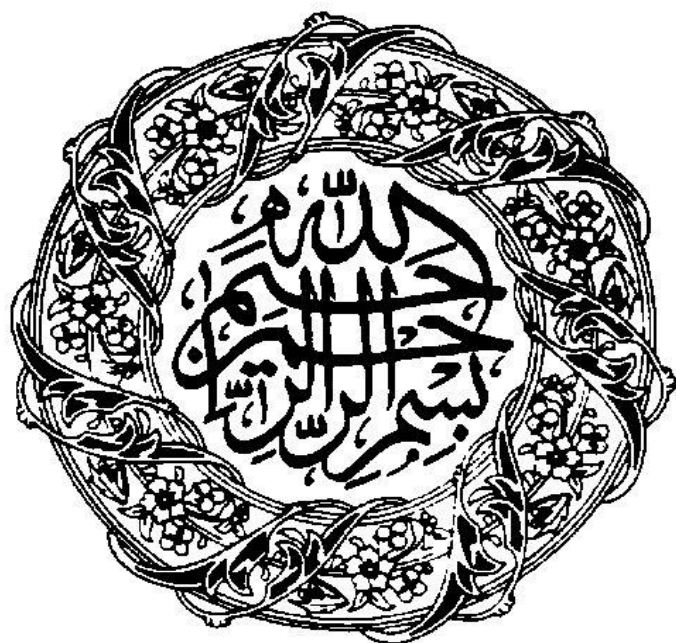
دو فصلنامه

تفسیر پژوهی

- ۱۳ واکاوی تحلیلی شیوه ابن عادل در تفسیر «اللباب فی علوم الکتاب»
کیوان احسانی
- ۴۷ بررسی لوح محفوظ و کیفیت آن از منظر مفسران فریقین
زهره اخوان مقدم، ناهید شاهمیرانی
- ۷۹ تحلیل معناشناسی «ازواج بهشتیان» در قرآن
نسرتین انصاریان
- ۱۰۵ رویکرد قرآنی در تحلیل ماهیت تکلم الهی
حیدر باقری اصل
- ۱۲۵ سنت الهی ابتلاء و شیوه‌های تحمل بلا از دیدگاه قرآن و روایات
محمدفریدین جلالی
- ۱۶۵ نگاهی قرآنی به نقش پدر و مادر در جامعه‌پذیری فرزندان
رضا دهقان‌نژاد
- ۱۹۷ بازپژوهی امکان ردّ شمس در سوره «ص» با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی
روح‌الله زاهری، محمدرضا حسینی‌نیا، زهرا زاهری
- ۲۲۷ بررسی گسست یا پیوست معنایی در آیه ۲۰-۱۵ سوره زخرف
علیرضا زکی‌زاده رنانی، فاطمه طائبی، داوود اسماعیلی
- ۲۵۱ استهزاء الهی در آیه ۱۵ بقره از نظر مفسران فریقین
وجیهه شکرانی‌پور، محسن خوش‌فر
- ۲۷۳ بررسی تطبیقی چستی لوح محفوظ و ویژگی‌های آن در المیزان و مجمع‌البیان
رضا قلی‌زاده، محمدجواد توکلی خانیکی
- ۲۹۷ واکاوی غرض اصلی سوره مبارکه معارج با تأکید بر نقش معادباوری در تربیت انسان
حسین علوی مهر، سید فضل‌الله میرزینلی
- ۳۲۹ کاربست قاعده تفسیری سبب نزول در تفسیر تسنیم
مریم ولایتی کبابیان، زهرا ارغیانی



سال نهم، شماره اول، پیاپی ۱۷
بهار و تابستان ۱۴۰۱





دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دانشکده الهیات

دو فصلنامه تفسیر پژوهی

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

مدیر مسئول:

دکتر کریم علیمحمدی

(استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی

آذربایجان)

سر دبیر:

دکتر صمد عبداللهی عابد

(دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی

آذربایجان)

ویراستار فنی فارسی:

دکتر رقیه صادقی نیری

ویراستار فنی انگلیسی:

دکتر سید احمد حسینی

ویراستار ادبی:

دکتر پریسا حبیبی

کارشناس اجرایی:

فرید اسمعیل یان ملکی

طراحی و صفحه آرایی:

مؤسسه آیشن کامپیوتر - مهشاد میرزا علیلو

نشانی: ۳۵ کیلومتری جاده تبریز - مراغه،

دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، دانشکده

الهیات، دفتر نشریات.

کد پستی: ۵۳۷۵۱۷۱۳۷۹

شماره تماس: ۰۴۱-۳۱۴۵۲۴۵۴

پست الکترونیک:

Mag.azaruniv@gmail.com /

Tafsir.P@outlook.com /

quran@azaruniv.ac.ir

آدرس وبگاه نشریه:

quran.azaruniv.ac.ir



نشریه تفسیر پژوهی با

مشارکت و همکاری

انجمن قرآن و

عهدین ایران منتشر

می شود.

و فصلنامه

تفسیر پژوهی

اعضای هیئت تحریریه

دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه (س)
استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین المللی
امام خمینی (ره) قزوین

دکتر زینب السادات حسینی
دکتر حسن رضایی هفتادار
دکتر سیفعلی زاهدی فر
دکتر رقیه صادقی نیری
دکتر صمد عبداللهی عابد
دکتر سیدضیالالدین علیانسانب
دکتر عبدالاحد غیبی
دکتر محمد مولوی

اعضای هیئت تحریریه مشورتی

استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم
استاد تاریخ اسلام دانشگاه کوفه
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)
استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم پزشکی بابل

دکتر محمد تقی دیاری بیدگلی
دکتر عمار عبودی محمدحسین نصار
دکتر محمود کریمی
دکتر سیدرضا مؤدب
دکتر محمدهادی یدالله پور

مشاوران علمی این شماره

داود معماری	صمد عبداللهی عابد	کامران اویسی
محمد مولوی	کریم علی محمدی	احد داوری چلقائی
محمدهادی یدالله پور	محمد غفوری نژاد	رضا دهقان نژاد
	امین فتحی	محمد شریفی
	سجاد محمدفام	رقیه صادقی نیری

شیوه‌نامه نگارش و چگونگی پذیرش مقالات

نشریه تفسیر پژوهی با هدف تعمیق و گسترش مطالعات تفسیری از مقالاتی با مضامین تفسیر فقهی، کلامی، موضوعی، شیعی، اهل سنت، تطبیقی، اجتماعی، سیاسی، تربیتی و مفردات پژوهی استقبال می‌کند. در هر شماره امکان چاپ یک مقاله در روش تفسیری نیز مقدور می‌باشد.

اهداف

۱. تولید و توسعه دانش در گستره علوم قرآن و تفسیر قرآن، متناسب با نیازهای علمی و پژوهشی اساتید و دانشجویان و متخصصان علوم قرآنی جهان اسلام؛
 ۲. ارائه و نقد مطالعات قرآنی و تفسیری نظام‌مند استادها و دانشجویان به-خصوص دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه‌های کشور.
- مقاله ارسالی باید شرایط زیر را دارا باشد:

شرایط علمی مقاله:

۱. مقاله حاصل از پژوهش نویسنده/ نویسندگان در زمینه تخصصی نشریه باشد؛
۲. مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد؛
۳. در نگارش مقاله باید روش پژوهش رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.

نحوه بررسی مقاله:

۱. ارزیابی اولیه مقالات دریافتی توسط سردبیر، هیئت تحریریه و مدیر داخلی مجله: در صورتی که بر اساس خط‌مشی نشریه مناسب تشخیص داده شود، به منظور ارزیابی برای اساتید داور ارسال می‌شود؛
۲. داوری توسط دو نفر از اساتید متخصص و صاحب نظر در موضوع مقاله (به صورت دوسو کور) انجام می‌گیرد و پس از وصول دیدگاه‌هایشان، نتایج واصله در هیئت تحریریه مطرح می‌گردد و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله برای چاپ پذیرفته می‌شود؛ و در صورت نیاز به اصلاح کلی و تغییر ساختار مقاله، اصلاحات به داور سوم (به صورت نویسنده نامشخص) ارسال می‌شود؛

۳. مطابقت انجام اصلاحات و ارزیابی آنها توسط دبیر هیئت تحریریه، سردبیر یا دبیر تخصصی نشریه انجام می‌شود و در صورت کسب امتیاز کافی، برای انتشار پذیرفته می‌شود.

شیوه‌نامه نگارش مقاله:

الف. مقاله از نظر نگارش، ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت گردد؛

ب. شایسته است مقالاتی که ارسال می‌گردد در قالب زیر آماده شود:

به ترتیب عنوان، چکیده، واژه‌های کلیدی، مقدمه، متن اصلی، بحث و نتیجه-گیری و فهرست منابع باشد:

- **عنوان مقاله** کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد؛

- **چکیده** حداکثر ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد؛

- **واژه‌های کلیدی** حداکثر ۴ تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند، باشند؛

- **متن اصلی** مشتمل بر مقدمه، بیان مسئله، اهداف، ماهیت و چگونگی پژوهش و زمینه‌های قبلی پژوهش و یافته‌های پژوهش باشد؛

- **فهرست منابع:** منابع مورد استفاده، جداگانه و به ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده، با اطلاعات کامل کتاب شناختی و با رعایت نشانه‌گذاری (به شکل زیر) تنظیم شود:

- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر اثر، نام کامل کتاب، (نام مصحح یا مترجم در صورتی که اثر، ترجمه یا تصحیح باشد)، محل نشر، ناشر، شماره‌ی چاپ.

- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر اثر، «نام کامل مقاله»، نام مجله/مجموعه، شماره‌ی مجله یا مجموعه، محل نشر، شماره صفحات.

- اثر ترجمه شده: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر اثر، نام کامل کتاب، نام مترجم، شماره‌ی چاپ، محل نشر، ناشر.

- وب‌گاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ دسترسی، عنوان مقاله و یا اثر مورد استفاده، نشانی وب‌گاه اینترنتی.

ج. حروف چینی مقاله:

- حجم مقاله حداکثر از ۲۰ صفحه تایپ‌شده در قطع (۱۲×۱۹)، ۲۴ سطری تجاوز نکند؛

- متن اصلی مقاله با قلم B badr با اندازه ۱۳، چکیده، پی‌نوشت، ارجاعات و منابع نیز با ۱۱ قید شود؛ شایان ذکر است که قلم مربوط به آیات و روایات که به زبان عربی است، حتماً با قلم B badr با اندازه ۱۳ Bold نوشته شود؛

- دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مبنای نوشتار و معیار اصل وصل و فصل واژه‌ها قرار گیرد؛

- بخش‌های مختلف مقاله باید دارای شماره مجزا باشد، بدیهی است مقاله با صفحه ۱- که به مقدمه اختصاص دارد- شروع می‌گردد؛

- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید؛

شرایط پذیرش اولیه مقاله و قوانین:

۱. حتماً لازم است در کنار فایل اصلی مقاله، دو فرم **تعهدنامه اخلاقی** و **تعارض منافع** نویسنده/ نویسنده‌ها ارسال شود؛ ملاک نگارش نام نویسندگان، اسامی ثبت شده در فرم **تعهدنامه** است؛

۲. در صفحه‌ای جداگانه نام و نام‌خانوادگی، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت/ تحصیل، آدرس دانشگاه، شماره تلفن و پست الکترونیکی نویسنده مسئول و همچنین سایر نویسنده‌های همکار هم به صورت فارسی و هم به صورت انگلیسی قید گردد؛

۳. ترجمه انگلیسی عنوان، چکیده و واژه‌های کلیدی مقاله در یک صفحه مجزا ضمیمه شود؛

۴. مقاله فرستاده شده بایستی قبلاً منتشر نشده باشد؛ همچنین ضروری است تا زمانی که فرآیند رد یا پذیرش مقاله در نشریه تفسیرپژوهی طی نشده باشد به نشریه دیگری ارسال نشود؛

۵. نویسندگان می‌توانند آثار علمی خود را تنها از طریق وبگاه اختصاصی نشریه تفسیرپژوهی به آدرس quran.azaruniv.ac.ir ارسال نمایند.
۶. هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقالات آزاد است؛
۷. نشریه در ویراستاری ادبی مندرجات مقاله‌ها آزاد است؛
۸. مسئولیت صحت مندرجات مقاله‌های علمی با نویسنده/ نویسندگان آنها است.

فهرست مطالب

عنوان

- ۱۳ «اللّباب فی علوم الكتاب»
کیوان احسانی
- ۴۷
زهره اخوان مقدم، ناهید شاهمیرانی
- ۷۹
نسرین انصاریان
- ۱۰۵
حیدر باقری اصل
- ۱۲۵
محمدفردین جلالی
- ۱۶۵
رضا دهقان نژاد
- ۱۹۷
روح‌الله زاهری، محمدرضا حسینی‌نیا، زهرا زاهری
- ۲۲۷
علیرضا زکی‌زاده رنانی، فاطمه طائبی، داوود اسماعیلی
- ۲۵۱
محسن خوش‌فر، وجیهه شکرانی‌پور

۲۷۳ بررسی تطبیقی چستی لوح محفوظ و ویژگی‌های آن در المیزان و مجمع‌البیان

رضا قلی‌زاده، محمدجواد توکلی خانیکی

۲۹۷ واکاوی غرض اصلی سوره مبارکه معارج با تأکید بر نقش معادباوری در تربیت انسان

حسین علوی مهر، سید فضل‌الله میرزینلی

۳۲۹ کاربرد قاعده تفسیری سبب نزول در تفسیر تسنیم

مریم ولایتی کبایان، زهرا ارغیانی

Analysis of the Methodology of Ibn Adel in His Tafsir "Al-Labab Fi Uloom Al-Kitab"*

Keyvan Ehsani**

Abstract

From the beginning of the revelation of its first verses, the Holy Quran has been confronted with hundreds and thousands of explanations and interpretations with different theological and religious views and attitudes. One of the research areas that has noticed these interpretations is the methodology of interpretations and the study of their stylistics and distinctions. Tafsir "Al-Labab Fi Uloom Al-Kitab", written by one of the greatest commentators of the ninth century, Ibn Adel, includes a wide encyclopedia of interpretive views, word analysis, grammar, syntax, rhetoric, Arabic poetry, theology and beliefs, recitation, hadith, jurisprudence, principles, etc. which raises the necessity of recognizing and introducing it in order to draw benefit from it. In this article, with a descriptive-analytical method and relying on library sources, while introducing Ibn Adel, his method in this interpretation of Quran is analyzed and then some of his ideological-theological aspects as an Ash'arite commentator on matters such as intercession, attributes of God, the verse " **إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ** " and also some verses discussing the virtues of the Ahl al-Bayt (AS) such as Surah Kawthar, the verse of obedience to those who command, the verse of Wilayah, the verse of Mubahilah have been presented and his intellectual opposition to the views of Shiites and Mu'tazilites has been analyzed.

Keyword: Al-Labab Fi Uloom Al-Kitab, Interpretation methodology, Ibn Adel.

* Received: 2021-07-23

Accepted: 2022-11-06

** Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences of Arak University. Arak, Iran.
Email: K-ehsai@araku.ac.ir



دو فصلنامه تفسیر پژوهی

سال نهم، جلد اول، پیاپی ۱۷

بهار و تابستان ۱۴۰۱

صفحات ۴۶-۱۳

مقاله علمی - پژوهشی

DOR: 20.1001.1.24235490.1401.9.1.1.7

واکاوی تحلیلی شیوه ابن عادل در تفسیر «اللباب فی علوم الکتاب»*

کیوان احسانی**

چکیده

قرآن کریم از ابتدای نزول اولین آیات آن تاکنون با صدها و هزاران شرح و تفسیر با بینش‌ها و نگرش‌های متفاوت اعتقادی، کلامی و مذهبی مواجه شده است. یکی از تحقیقاتی که متوجه این تفاسیر شده، روش‌شناسی و بررسی شیوه‌ها و ممیزات آنهاست. تفسیر «اللباب فی علوم الکتاب»، از مفسر بزرگ قرن نهم، ابن عادل، موسوعه‌ای گسترده از آراء تفسیری، لغت، صرف، نحو، بلاغت، شعر عرب، کلام و عقاید، قرائت، حدیث، فقه، اصول و ... است که ضرورت شناخت و معرفی آن را جهت بهره‌مندی از آن مطرح می‌سازد. در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی و با اتکاء به منابع کتابخانه‌ای ضمن معرفی ابن عادل، شیوه او در تفسیر مزبور واکاوی شده و سپس برخی زوایای عقیدتی - کلامی او به عنوان مفسر اشعری، نسبت به اموری مانند شفاعت، صفات خداوند، آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» و نیز برخی آیات فضایل اهل بیت (ع) همچون سوره کوثر، آیه اطاعت از اولوالامر، آیه ولایت، آیه مباحله ارائه شده و تقابل فکری او با آراء شیعه و معتزله واکاوی شده است.

کلیدواژه‌ها: اللباب فی علوم الکتاب، شیوه تفسیری، ابن عادل

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۵

k-ehsani@araku.ac.ir

** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک. اراک، ایران.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

۱. مقدمه

از آغاز نزول قرآن تا به حال صدها و هزاران شرح و تفسیر بر آیات الهی از سوی افراد و جوامع گوناگون با دیدگاه‌هایی مختلف نگاشته شده، که مکاتب و مذاهب متنوعی همچون اعتزالی، اشعری، شیعه، سنی و نیز رویکردهای متفاوتی مانند فلسفی، علمی، روایی، باطنی و عرفانی و ... را آفریده و هر یک با مبانی مختص خود به قرآن نگرسته‌اند. یکی از این تفاسیر با گرایش اشعری، از آن عمر بن علی بن عادل دمشقی حنبلی نعمانی^۱، أبو حفص، سراج‌الدین مشهور به ابن عادل دمشقی، مفسر قرن نهم^۲ و از شاگردان ابو حیان محمد بن یوسف، مفسر نحوی و متخصص در حوزه‌های مختلف از جمله ادبیات عرب، فقه و اصول فقه، حدیث و کلام است. او در تفسیر «اللّباب فی علوم الکتاب» که موسوعه گسترده‌ای از علوم مختلف است، از دیدگاه‌های دهها مفسر و ادیب بهره‌مند گشته و در مواردی نیز به نقد یا رد آنها پرداخته است. این تفسیر که مجموعه‌ای گسترده از آراء تفسیری، لغت، صرف، نحو، بلاغت، شعر عرب، کلام و عقاید، قراءت، حدیث، فقه، اصول و ... است، در حقیقت تفسیری جامع محسوب شده که جمع میان شیوه‌های گوناگون تفسیری نموده است. این تفسیر بالغ بر هزاران صفحه بوده و در بیست مجلد به چاپ رسیده است. حاجی خلیفه در کتاب کشف‌الظنون، آن را تفسیری مشهور معرفی نموده. (حاجی خلیفه ۱۵۴۳/۲)

۱. نعمان نام شهری در هر یک از حجاز، عراق و شام است. البته در این مورد، نعمان شام نزدیک‌تر به واقع است، چنانچه کلمه دمشقی در دنباله نام او نشان می‌دهد که وی در اواخر حیات خویش در دمشق می‌زیسته و بدان نسبت مشهور شده است. برای اطلاع بیشتر از او (ر.ک: هیثمی ج ۱، ص ۱۲؛ الأعلام، زرکلی، ج ۵، ص ۲۵۸؛ کحاله، ج ۷، ص ۳۰۰).

۲. در مورد تاریخ دقیق حیات او اندکی اختلاف و گفتگو شده ولی با تکیه بر سخن بغدادی در هدیه‌العارفین که کحاله نیز در معجم‌المؤلفین آن را نقل نموده، مبنی بر آن که مؤلف از نوشتن تفسیر خود در رمضان سال ۸۷۹ هجری فراغت یافته، روشن است که ابن عادل در قرن نهم می‌زیسته است (ر.ک: بغدادی ج ۱، ص ۷۹۴؛ کحاله ج ۷، ص ۳۰۰).

۲. ویژگی‌های ساختاری و محتوایی تفسیر اللباب

۱. این تفسیر، کامل و برحسب ترتیب مصحف کنونی به شکلی مبسوط در هزاران صفحه نوشته شده و در بیست مجلد به چاپ رسیده است.
۲. تفسیر صرفاً با خطبه‌ای کوتاه آغاز شده و بر روش بسیاری از مفسرین که در مقدمه تفسیرشان، سخنانی متضمن بیان اصول تفسیر و قواعد آن و برخی مباحث علوم قرآن می‌آورند، عمل نشده است.
۳. پس از حمد و ثنای خدا و درود و سلام بر پیامبر اکرم (ص)، در معرفی کتاب آمده: «این کتابی است که آن را از اقوال علماء در علوم قرآن جمع نموده و آن را «اللَّبَابُ فِي عِلْمِ الْكِتَابِ» نامیدم. از خداوند می‌خواهم که من را در رسیدن به مقصود و دوری از خطاها و لغزش‌ها یاری فرماید» (ابن عادل، ج ۱، ص ۷۹). سپس به بحث در مورد استعاذه و بسمله پرداخته و آنگاه وارد تفسیر سوره حمد شده است.
۴. در آغاز هر سوره، مکی و یا مدنی بودن آن مطرح شده و تعداد حروف و کلمات آیات و سوره به تفکیک بیان شده است. مثلاً در ابتدای سوره انعام آمده: این سوره مکی است و از ۱۶۵ آیه تشکیل شده و تعداد کلماتش ۳۰۵۲ و تعداد حروف سوره ۱۲۴۲۲ است (ابن عادل، ج ۸، ص ۳). این همه دقت و تلاش جهت شمارش کلمات و حتی حروف سور، علی‌رغم نداشتن ابزار محاسباتی امروزی، نشان از جایگاه رفیع قرآن در دل و قلب مسلمانان داشته است.
۵. در موارد متعددی با وجود ضعیف بودن اغلب روایات فضایل سور، به ذکر آنها در ابتدای سوره پرداخته شده است.
۶. در مواردی که سوره، نام‌های متعدد داشته باشد، تمام آن موارد مفصلاً ذکر شده است. مثلاً ده نام برای سوره توبه آمده که اکثر آنها ناآشناست، مانند: المُدْمِمة،

واکاوی تحلیلی شیوه ابن عادل در تفسیر «اللّباب فی علوم الکتاب» / کیوان احسانی ۱۷

الفاضحة، المُخزیه، المُقشقة، المُشدّدة، الحافرة، المبعثرة، سورة العذاب و (ابن عادل، ج ۱۰، ص ۳).

۷. مفردات، سبب نزول، وجوه و نظایر، قرائت، نحو و اعراب آیه و به طور کلی هر آنچه کمک به فهم مراد و مقصود آیه می‌کند، به تفصیل مطرح شده است.

۸. در توجه به مباحث لغوی، وجوه نحوی، مباحث کلامی و طرح شبهات معتزله و پاسخ به آنها به پیروی از فخر رازی، گاه مبالغه شده است. از این رو این مجموعه علاوه بر تفسیر، دایرةالمعارفی از علوم مرتبط تفسیری و غیر تفسیری است.

۹. با توجه به اشعری بودن مفسر که از خلال مباحث تفسیری او و نیز مناقشاتش با آراء کلامی معتزله به ویژه زمخشری آشکار است، در این تفسیر بحث‌ها و مجادلات کلامی و اعتقادی مشروحاً دیده می‌شود.

۳. منابع و مصادر تفسیری ابن عادل

منابع و مصادر تفسیری ابن عادل بسیار گوناگون و متعدد بوده چرا که قبل از تفسیر او، تفاسیر قابل اعتماد و مهمی وجود داشته و میدان استفاده و توجه از آن تفاسیر برای او وسیع و گسترده شده. همین امر موجب غنای این تفسیر گردیده است، مانند: تفسیر طبری، معالم التنزیل بغوی، محرر الوجیز ابن عطیه اندلسی، تفسیر الوسیط واحدی، تفسیر ابن کثیر، تفسیر النکت و العیون ماوردی، کشاف زمخشری، مفاتیح الغیب فخر رازی، الجامع لأحكام القرآن قرطبی، البحر المحیط ابوحنّان اندلسی، الدرّ المصون فی علوم الکتاب المکنون سمن حلبی. در این میان استفاده او از تفاسیر زمخشری و فخر رازی بسیار وسیع است. او در مباحث کلامی مبتنی بر تفکر و روش فخر رازی، اقوال معتزله را نقل و ردّ می‌کند. گاهی تصریح به نقل از فخر رازی یا دیگران نموده و

زمانی دیگر از این تصریح خودداری کرده است. مثلاً ذیل آیه «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» این سؤال را مطرح می‌کند که حکمت اینکه رزق متصف به کریم شده ولی مغفرت، مطلق آمده؟ پاسخ می‌دهد که مغفرت، امری یگانه و مختص مؤمنان است، ولی رزق، گاه شجره زقوم و حمیم است و گاه میوه‌ها و شراب طهور. لذا تقیید و توصیف رزق به کریم لازم می‌نمود (ابن عادل، ج ۱۶، ص ۱۰). او این مطلب را از تفسیر فخر رازی برگرفته است، بدون آنکه نامی از او ببرد (فخر رازی، ج ۲۵، ص ۲۴۱).

البته نگارنده با جستجو در کاربرد معنایی واژه رزق در قرآن، همه آن موارد را دارای بار مثبت یافت و کاربست این واژه در معنایی منفی، همچون طعام و شراب دوزخی را نیافت (ر.ک. سبأ: ۴ و ۱۵؛ طه: ۳۱؛ صافات: ۴۱؛ جاثیه: ۵؛ انفال: ۴ و ۷۴؛ حج: ۵۰ و ...)

۴. توجه به لغت، علم نحو و وجوه اعراب آیات

علم لغت با همه زیرمجموعه‌هایش مانند معانی مفردات، شناخت اصول و ریشه کلمات و وجوه اشتقاق آنها و نیز علم به وجوه اعراب و احتمالات آنها و تأثیر آنها بر معانی واژگان، نه تنها از علوم مورد نیاز مفسر است، بلکه اصولاً یکی از شرایط مهم تفسیر است. مجاهد بن جبر، یکی از پیشوایان علم تفسیر که خود، آن را از ابن عباس فراگرفته، می‌گوید: برای هیچ کس که به خدا و روز قیامت ایمان دارد جایز نیست که بدون علم به لغات عرب در کلام خدا اظهارنظر کرده و سخنی بگوید (زرکشی، ج ۱، ص ۲۹۲).

ابن عادل به واسطه دانش وسیع خود در این علوم، اهتمامی تامّ به مباحث لغوی، تعیین معانی مفردات و احتمالات گوناگون آنها داشته و در این راستا به بیش از پنج

هزار بیت شعر به عنوان یکی از مصادر مهم فهم لغت و ادبیات عرب استناد نموده است (عبد الحیّ عبد المجید، ۲۰۰۳، ص ۱۳۲).

او وجوه اعرابی گوناگون، احتمالات معنایی، ریشه‌یابی واژگانی و نکات بلاغی آیات اعمّ از معانی، بیان و بدیع را با گستردگی تامّ بیان نموده و در این راستا از بیشتر نظرات و دیدگاه‌های علماء عصر خویش و نیز متقدمان بهره برده است. ارجاع او به صدها منبع مختلف مؤید این امر است. ابن عادل در مخالفت ظاهر قرآن با برخی از قواعد نحوی، توانسته اقوال مفسران و نحویون را جمع کرده و پس از ذکر آراء همه آنها، برخی را با استدلال خود ترجیح دهد (ر.ک. زیتونی، ص ۳). به طور مثال در آیه «لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (نساء: ۱۶۲). در مورد «الْمُقِيمِينَ» ابتدا بیان می‌کند که جمهور به یاء خوانده‌اند و جماعت کثیری مانند ابن جبیر، ابو عمرو بن علاء، مالک بن دینار، عمرو بن عبید و ... به واو خوانده‌اند. سپس در وجه نصب آن، شش مورد را به تفصیل بیان نموده از جمله:

الف. آنکه منصوب باشد بنا بر قطع، یعنی افاده مدح کند. ابن عادل این وجه را

دارای ظهور بیشتری دانسته و منسوب به سیبویه و بصریون کرده است.

ب. اینکه «الْمُقِيمِينَ» معطوف بر ضمیر در «مِنْهُمْ» باشد یعنی: لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

مِنْهُمْ وَمِنَ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ.

ج. معطوف بر کاف در «إِلَيْكَ» باشد. یعنی: يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَإِلَى الْمُقِيمِينَ

الصَّلَاةَ که همان انبیاء هستند. علاوه بر اینها، حداقل سه توجیه دیگر در نصب آن برشمرده و در پایان از عایشه و ابان بن عثمان نقل کرده که اصولاً این، غلط و اشتباه

کاتب مصحف شریف بوده و در اصل همان «المُؤْمِنُونَ» است و نیاز به این توجیه و تفسیرها نیست. همان طور که واژه الصَّابِئُونَ در سوره مائده آمده: *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* (مائده/۶۹) و نیز آیه *«قَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا لَسَاحِرَانِ...»* (طه/۶۳) چنین است (ابن عادل، ج ۷، ص ۱۲۲).

۵. مصادر و منابع ادبی تفسیر ابن عادل

او به طور مبسوط به نکات صرفی، نحوی، مفردات‌شناسی و اشتقاقیات واژگانی، وجوه گوناگون قرائت، علوم بلاغی مانند معانی، بیان، بدیع پرداخته و از منابع متعددی همچون «معانی القرآن» زجاج، «التبیین فی اعراب القرآن» و نیز «إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الاعراب و القراءات فی القرآن» ابوالبقاء عکبری، «معانی القرآن» فراء، «المفردات» راغب، «اعراب القرآن» نحاس، «مشکل اعراب القرآن» مکی بن ابیطالب و «الکتاب» سیبویه بهره‌مند شده، لذا برخی او را در این جهت متهم به افراط و خروج از تناسب کتاب تفسیری خارج نموده‌اند (رک: محمد الشایع، ۱۴۱۷، ص ۳۲). ولی به راستی می‌توان آن را موسوعه بزرگی از علوم ادبی قرآن در کنار تفسیر دانست که کمتر بدان پرداخته و معرفی شده است. مثلاً در تفسیر آیه *هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً* (انسان: ۱) به تفصیل در مورد «هل» و معنای آن سخن گفته و اقوال گوناگون را نقل نموده، از جمله دو وجه ذکر کرده، یکی آنکه: از باب استفهام محض باشد، چنانکه ابوحیان گفته (ج ۸، ص ۳۹۳)، دوم آنکه: کسای، فراء، ابوعبیده، و نیز سیبویه «هل» را به معنای «قد» و برای تثبیت مطلب دانسته‌اند (ابن عادل، ج ۲۰، ص ۴).

۶. مصادر روایی در تفسیر ابن عادل

این تفسیر در بردارندهٔ حجم وسیعی از احادیث بوده و ابن عادل به کتب مهم حدیث اهل سنت، مانند صحیحین، سنن ترمذی، سنن نسایی، سنن ابی داوود، سنن دارمی، سنن ابن ماجه، سنن دارقطنی، مسند احمد بن حنبل، موطأ مالک رجوع و نقل حدیث نموده است. مثلاً: در تفسیر آیهٔ وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ (انعام/۵۹)، روایتی از ابن عمر نقل کرده که رسول خدا (ص) فرمود: مَفَاتِحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ، لَا يَعْلَمُ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَا فِي بَدَنِ أَحَدٍ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى يَأْتِي الْمَطْرُ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا اللَّهُ (ابن عادل، ج ۸، ص ۱۸۶؛ بخاری، ج ۸، ص ۲۹۱). البته در این میان احادیثی نیز بدون نسبت و اسناد به منبعی نقل شده است.

۷. علوم قرآنی و مصادر آن در تفسیر ابن عادل

او در علوم متنوع قرآنی مانند وجوه قرآن، علم قرائات، اسباب النزول به طور وسیع وارد شده و از دانش‌ها و کتب کثیری در حوزهٔ علوم قرآنی مانند: وجوه القرآن ابوعباس المقرئ، الحجّه للقرآء السبعة ابوعلی فارسی، المحتسب ابن جنّی، المختصر فی شواذ القرآن ابن خالویه، اسباب النزول واحدی بهره برده است.

ابن عادل به قرائات و اختلاف اعرابی و معانی محتمل آنها عنایت نموده، در این راستا متذکر قرائات سبعة و حتی شاذّه می‌شود. اختلاف قرائات و مناقشات وجوه گوناگون اعرابی را در تفسیر خود وارد نموده است.

ابن عادل به مانند دیگر مفسران، به اسباب نزول توجه می‌کند. چرا که سبب نزول، طریقی محکم در فهم معانی قرآن کریم است و علم به سبب، علم به مسبب را به دنبال

دارد و چه بسا که برای یک آیه بیشتر از یک روایت در سبب نزول آن می‌آورد. مثلاً در آیه یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (مائده: ۵۱)، که اهل ایمان را نهی از دوستی و سرپرست گرفتن یهود و نصاری نموده، چند سبب نزول آورده از جمله:

۱-۷. عُبَادَةُ بْنِ صَامِتٍ خَدَمَتْ نَبِيَّ أَكْرَمَ (ص) رَسِيدٌ وَعَرَضَ كَرْدٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ،

مرا دوستانی از یهود است که تعدادشان زیاد است و حاضرند مرا یاری دهند. ولی من یاری آنان را نمی‌خواهم و دوستی آنان را نمی‌پذیرم، زیرا دوست و یار من فقط خدا و رسول او است که در سایه لطف آنان جای گرفته‌ام. عبدالله بن ابی بن سلول گفت: من مردی هستم که از گردش روزگار و سختی‌های آن می‌ترسم و از دوستی با یهودیان بیزار می‌جویم. پیغمبر گرامی (ص) فرمود: ای ابوجباب، چه چیزی باعث شد که تو را به دوستی با یهود جلب کند و دوستی با یهود را از دوستی با عبادة بن صامت بهتر بدانی، در حالی که عبادة بن صامت دوست تو است نه یهودیان، عبدالله گفت: من دوستی با یهودیان را بهتر می‌دانم و آن را می‌پذیرم. پس خداوند متعال این آیه را در باره آن دو نفر نازل کرد (طبری، ۱۴۱۲: ۶۱۵/۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۹۱/۲).

۲-۷. سَدَى رَوَايَتٌ كَرَدَةٌ فِي جَنْغِ أَحَدٍ كَارٍ بِرِجْلِ مَرْدٍ سَخَتْ، يَكِيٌّ

مسلمان‌ها گفت: من از بیم غلبه یهود بر ما، به فلان یهودی می‌پیوندم و از او امان می‌گیرم و دیگری گفت: من به فلان نصرانی ملحق می‌شوم و از او امان می‌گیرم و آیه فوق در مورد این دو مرد نازل شد. ج. از عکرمة نقل شده که آیه در مورد ابی لبابة بن عبد المنذر نازل شده، آنگاه که رسول اکرم (ص) او را به نزد بنی قریظه فرستاد (ابن عادل، ج ۷، ص ۳۷۹).

و نیز برای هر یک از آیات لعان (نور: ۹)، إفک (نور: ۱۲) و نهی از اکراه فتیات بر بغاء (نور: ۳۳)، روایات متعددی می‌آورد (ابن عادل، ج ۱۴، به ترتیب: صص ۳۰۱، ۳۱۴ و ۳۷۶).

۸. توجه به مباحث فقهی

ابن عادل به آیات الأحكام توجه نموده و مذهب فقها و اقوال ایشان را متذکر شده است. او در فقه صاحب‌نظر بود چنانکه شرحی بر محرر ابوالبرکات ابن تیمیه نوشته است، اما به لحاظ اینکه در شرح آیات از حوزه تفسیر خارج نشود، معمولاً به ایجاز، متعرض احکام فقهی و مذاهب فقها شده است. گاهی حکم فقهی را بدون انتساب آن به کسی، بیان نموده و زمانی نیز آن را به گوینده‌اش منتسب کرده است. اما گاه نیز رویکردی گسترده به آیات الأحكام و مبانی فقهی - اصولی آنها داشته و علاوه بر مذهب فقهی حنبلی که خود بدان مشهور است، به دیگر مذاهب فقها و اقوال و مناقشات ایشان نیز وارد شده و در موارد بسیاری نهایتاً جمع‌بندی و نظر خویش را اعلام می‌کند (ر.ک. عامر خلیل ابراهیم، ۲۰۱۷: ۱۷). مثال: در آیه وضو «... وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ...» (مائده: ۶) در مورد حدّ واجب مسح سر اقوال فقهی مختلف را نقل نموده؛ «مالک و احمد بن حنبل مسح همه سر را واجب دانسته‌اند، همان‌طور که مسح همه صورت در تیمم واجب است. ابوحنیفه مسح یک چهارم سر را واجب دانسته و شافعی به قدری که بتوان نام مسح بر آن اطلاق نمود را واجب دانسته و آنگاه نظر اخیر را اولی شمرده است. هم‌چنین در مورد حکم ارجلکم در آیه «... فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» که شستن است یا مسح؟ به تفصیل قرائات مختلف این کلمه را مطرح نموده؛ نافع، ابن عامر، کسایی و حفص از عاصم به نصب (أرجل) خوانده‌اند و بقیه قرآء سبعة به جرّ (أرجل) خوانده‌اند.

سپس اشکال مختلف توجیهاات نحوی آن را در حالت نصبی بیان نموده و در آخر گوید؛ اگر کسی بگوید که نصب ارجل بر محل مجرور (بِرُّؤْسِكُمْ) جایز است و بنابراین حکم پاها، مسح می‌شود نه شستن. گوئیم این وجه به واسطه سنت نسخ شده است» و بدین صورت از دیدگاه خویش با اتکاء به سنت، نظر شیعه را مردود و منسوخ می‌شمرد! (ابن عادل، ج ۷، ص ۲۲۳).

۹. روش تفسیری ابن عادل

این تفسیر، بنا بر تعریف مشهور (بابایی، ۱۳۹۱: ۲۹/۱) تفسیری جامع محسوب شده زیرا جمع میان شیوه‌های گوناگون تفسیری نموده است. گاهی به شیوه تفسیری قرآن به قرآن در فهم آیه تلاش کرده و با انضمام آیات مشابه لفظی و محتوایی به یکدیگر پرده از نقاط مبهم آن برداشته و گاه با ارجاع به حدیث و سنت پیامبر (ص) و نیز اقوال صحابه و تابعان و حتی نقل از برخی ائمه معصومین (ع) در تبیین آیات کوشیده است. چنانکه گاهی با کمک تعقل و اجتهاد خویش در آیات نگریسته و در این راستا تمامی توان خویش را با استمداد از کلیه مقدمات، علوم و ابزارهای لازم به کار برده است. اگرچه در تفسیر خود، به مناسبت و در صورت وجود روایتی تفسیری یا مرتبط، آنها را ذکر نموده و بعضاً به نقد آنها پرداخته، اما نمی‌توان آن را تفسیری کاملاً روایی برشمرد، زیرا در کنار بهره‌مندی از احادیث، بکارگیری رأی و اندیشه خود و طرح مناقشات عقیدتی و کلامی در آن مشهود است. برخی گفته‌اند که «او میان تفسیر مآثور و تفسیر به رأی جمع نموده است. تفسیر مآثور که شامل تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به سنت، تفسیر قرآن به اقوال صحابه و تابعان بوده و نیز تفسیر به رأی بر اساس اصول و قواعد صحیح و اندیشه سلیم» (ر.ک. عبد الحیّ عبد المجید، ۲۰۰۳: ۷۴).

۱. بسیاری از دانشمندان علم تفسیر بویژه از میان اهل سنت، تفسیر به رأی را دو قسم نموده: مذموم و ممدوح. در اینجا مراد عبد الحیّ عبد المجید تفسیر به رأی ممدوح است که می‌توان مقصود آنها از چنین تعبیری را همان تفسیر اجتهادی و عقلی بر پایه‌های صحیح و رعایت موازین دوری از تفسیر به رأی نکوهیده دانست. اما اصولاً می‌توان نام آن را تفسیر به رأی دانست، زیرا آنچه در احادیث و روایات متعدد پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) در نکوهش تفسیر به رأی وارد شده، مطلق تفسیر به رأی است نه قسم خاصی از آن. اگرچه می‌توان آن را بحثی صرفاً لفظی دانست (ر.ک. ذهبی، ج ۱، ص ۲۶۴؛ زرقانی، ۱۴۱۵: ۳۶۶).

۱-۹. شیوه تفسیری قرآن به قرآن

از آنجا که آیات قرآن، مجموعاً ساختمان به هم پیوسته‌ای را تشکیل داده که اجزای مختلف آن در ارتباط با دیگر اجزاء و بخش‌هایش، تبیین می‌شود، بنابراین برای کشف و پرده‌برداری از رازهای نهفته آن، قبل از هر چیز دیگر، بررسی و مطالعه آیات مشابه و مثانی و یافتن پیوندهای گوناگون آیات از جمله ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین، عام و خاص، مطلق و مقید، محکم و متشابه و ... ضروری می‌نماید.

در حقیقت رو در رو قرار دادن آیات و برخی را شاهد برخی دیگر گرفتن و استمداد از درون این مجموعه هماهنگ به منظور شناخت مراد خداوند متعال، طریقه‌ای استوار در پیش روی ما قرار می‌دهد. چنانکه امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض» (نهج البلاغه، خ ۱۳۳، ص ۲۵۲) این شیوه تفسیری، قدمت و سابقه‌ای همانند خود قرآن دارد. از زمان نزول آیات، رسول گرامی اسلام (ص) در تشریح و بیان آیات، از دیگر آیات قرآن کمک می‌طلبید و نیز صحابه آن حضرت و امامان معصوم (ع) و بعد از آنها، از مفسرین قدیم گرفته تاکنون و در عصر حاضر که این شیوه، رونق جدیدی یافته و به صورتی سازمان یافته‌تر مطرح شده، همگی حاکی از اهمیت آن است. ابن عادل در تفسیر خود از این شیوه کمک گرفته ولی نه به شکل انحصاری؛ بلکه در کنار آن از روش‌ها و منابع دیگر نیز بهره برده است که در جای خود خواهد آمد. اینک نمونه‌هایی از کاربرد شیوه تفسیری فوق:

الف. در آیه لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (یس: ۷) آری، گفته [خدا] درباره بیشترشان محقق گردیده است، در نتیجه آنها نخواهند گروید. ابن عادل کلمه «القول» را عامی دانسته که مخصّص آن در آیه‌ای دیگر آمده که همان وجوب و ثبت عذاب است: وَ لَكِنَّ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (سجده:

۱۳)، لیکن سخن من محقق گردیده که «هر آینه جهنم را از همه جنیان و آدمیان خواهم آکند.» چنانچه در آیه دیگر نیز آمده: ... وَ لَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ (زمر: ۷۱) گویند: «چرا»، ولی فرمان عذاب بر کافران واجب آمد (ابن عادل، ج ۱۶، ص ۱۷۰).

ب. در آیه شریفه یَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ (سبأ: ۲) آنچه در زمین فرو می‌رود و آنچه از آن برمی‌آید و آنچه از آسمان فرو می‌شود و آنچه در آن بالا می‌رود [همه را] می‌داند، و اوست مهربان آمرزنده. ابن عادل مراد از «مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ» را نزول باران، ملائکه و قرآن دانسته و مراد از «وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا» را با استناد به آیه زیر، ملائکه و عمل صالح می‌داند: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ (فاطر: ۱۰) سخنان پاکیزه به سوی او بالا می‌رود، و کار شایسته به آن رفعت می‌بخشد (ابن عادل، ج ۱۶، ص ۵).

ج. در آیه وَ إِن مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا (مریم: ۷۱) و هیچ کس از شما نیست مگر [اینکه] در آن وارد می‌گردد. این [امر] همواره بر پروردگارت حکمی قطعی است، ابن عادل اختلاف در معنای ورود را مطرح کرده؛ اکثریت از جمله ابن عباس ورود را به معنای دخول گرفته‌اند که ترجیح خود او نیز چنین است. آنگاه برای تأیید این نظر به دیگر آیات قرآنی متوسل می‌شود: يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ (هود: ۱۳) روز قیامت پیشاپیش قومش می‌رود و آنان را به آتش درمی‌آورد، و [دوزخ] چه ورودگاه بدی برای واردان است. و نیز آیه إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ (انبیاء: ۹۸) در حقیقت، شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید، هیزم دوزخید. شما در آن وارد خواهید شد. و نیز آیه ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا (مریم: ۷۲) آن گاه کسانی را که

پرهیزگار بوده‌اند، می‌رهانیم و ستمگران را به زانو درافتاده در [دوزخ] رها می‌کنیم. زیرا جایز نیست گفته شود که سپس ما اهل تقوی را نجات داده و ظالمان را در آن باقی می‌گذاریم، مگر آنکه قبل از آن، همه وارد شده باشند (ابن عادل، ج ۱۳، ص ۱۱۷).

۹-۲. تفسیر قرآن با استمداد از سنت

در این تفسیر، احادیث با حجم بسیار وسیعی وارد شده و در راستای تفسیر، تأویل، بیان مصداق و ... از آنها استمداد شده که در دسته‌های زیر به نمونه‌هایی از آنها بسنده می‌شود:

۹-۲-۱. احادیث رسول اکرم (ص): در تفسیر آیه *الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ* (انعام: ۸۲) کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به شرک نیالوده‌اند، آنان راست ایمنی و ایشان راه‌یافتگانند. حدیثی را از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده که از ایشان سوال شد؛ کدام یک از ما به خود ظلم نکرده‌ایم؟ حضرت پاسخ داد: نه، بلکه مراد از ظلم شرک است. آیا نشنیده‌اید که لقمان به پسرش گفت: *وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ* (لقمان: ۱۳) (بخاری، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ابن عادل، ج ۸، ص ۲۵۹)

۹-۲-۲. روایات صحابه؛ او از صحابه متعددی همچون علی (ع)، ابن عباس، عایشه، عبدالله بن عمر، ابن مسعود، ابوهریره، عمر بن خطاب، ابی بن کعب و ... در شرح و تفسیر، وجوه قرائات، فضایل سور، اعراب آیات، واژه‌شناسی، بیان مصداق و ... بهره برده است. در این میان استفاده و نقل آراء ابن عباس در این تفسیر بیش از دیگران مشهود است. مثلاً در آیه *وَ كَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ* (کهف: ۱۸) پس از نقل روایتی از ابن عباس در مورد واژه الوصید که به معنای باب است، در مورد تعداد اصحاب کهف و تردید مطرح شده در آیه *سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَ يَقُولُونَ خَمْسَةٌ*

سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَ يَقُولُونَ سَبْعَةً وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ (کهف: ۲۲)، روایتی از علی (ع) به نقل از تفسیر فخر رازی آورده که فرمود؛ تعداد آنها هفت نفر بود (ابن عادل، ج ۱۲، ص ۴۵۷؛ مفاتیح الغیب، ج ۲۱، ص ۹۰). هر چند توجه به آراء صحابه به عنوان مخاطبان اولیه قرآن قابل انکار نیست، ولی صرف اقوال ایشان بدون تکیه بر قول معصوم (ع) نمی تواند حجت شرعی باشد.

۲-۳. روایات تابعان؛ او از بسیاری از تابعان مانند مجاهد بن جبر، سعید بن جبیر، شعبی، قتاده، عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، سدّی، عکرمه و ... نقل روایت نموده است. مثال: در آیه یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ (مائده: ۵۴) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی [دیگر] را می آورد که آنان را دوست می دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند. [اینان] با مؤمنان، فروتن، [و] بر کافران سرفرازند. در راه خدا جهاد می کنند و از سرزنش هیچ ملامتگری نمی ترسند. این فضل خداست. آن را به هر که بخواهد می دهد و خدا گشایش گر داناست، ابن عادل گوید: در اینکه گروهی دیگر که خداوند بعد از مرتدان می آورد چه کسانی هستند، اقوال گوناگونی مطرح شده، از جمله قول مجاهد بن جبر که معتقد است که آیه در مورد اهل یمن نازل شده و مراد از قوم را در این آیه اهل یمن دانسته است (ابن عادل، ج ۷، ص ۳۹۰).

۲-۴. نقل روایاتی اندک از امامان شیعه (علیهم السلام): او در موارد معدودی از ائمه شیعه (ع) روایاتی نقل نموده. البته به نسبت، نقل روایات بیشتری از امام علی (ع) به عنوان صحابی بزرگ، وجود دارد که در قسمت نقل از صحابه مطرح و نمونه‌ای نیز آورده شد. ولی مع الاسف نقل از دیگر معصومان (ع) به ندرت دیده می شود.

قلت نقل و استناد به اقوال معصومان (ع) در سایر مصنفات اندیشمندان اهل سنت نیز دیده می‌شود، علی‌رغم آنکه امامان شیعه به صراحت بیان کرده‌اند که هر آنچه گفته‌اند به نقل از پدرانشان از رسول خدا (ص) بوده است. (کلینی، ج ۱، ص ۵۳).

او ذیل آیه إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ (مائده/۵۵) از امام محمد باقر (ع) با تعبیر ابوجعفر محمد بن علی الباقر روایتی را از تفسیر طبری (طبری، ۱۴۱۲: ۶۲۸/۴) نقل نموده که فرمود این آیه در مورد مؤمنین نازل شده. آنگاه از حضرت سؤال شد که پس عده‌ای گویند آیه در مورد علی (ع) نازل شده؟ فرمود او هم از مؤمنان است (ابن عادل، ج ۷، ص ۳۹۷).

۵-۲-۹. اجتهاد و تعقل در تفسیر ابن عادل: علی‌رغم گستره وسیع احادیث و روایات گوناگون در تفسیر ابن عادل، نمی‌توان آن را تفسیری اثری و نقلی صرف دانست. او پس از نقل روایات و نیز آراء و اندیشه‌های بزرگان متقدم و نیز معاصر خود، در اغلب موارد به اجتهاد و کاربرد رأی و نظر خویش دست زده و از میان آن اقوال به ترجیح قولی یا ابداع نظر خویش می‌پردازد. همان‌طور که قبلاً گفته شد نموده‌های شیوه‌های مختلف تفسیری قرآن به قرآن در این تفسیر هویداست و این، خود نوعی تفسیر اجتهادی و اجتهاد در تفسیر است و اغلب در تقسیمات شیوه‌های تفسیری، آن را در زیرمجموعه تفسیر اجتهادی قرار می‌دهند، زیرا گزینش پیوندهای مفهومی و مصداقی آیات در گرو اجتهادورزی میان آنها است (بابایی، ۱۳۹۱: ۲۸/۱). اما برخی مفسران، شیوه تفسیری قرآن به قرآن را قسمی از تفسیر نقلی دانسته و آن را در مقابل تفسیر اجتهادی و عقلی قرار داده‌اند (معرفت، ۱۳۸۰: ۱۷/۲؛ عبدالحیّ عبدالمجید، ۲۰۰۳: ۷۴).

۱۰. ابن عادل و مباحث کلامی - اعتقادی

ابن عادل در تفسیر خود نماینده کامل تفکر و طریقه اشعری است و در مناسبت‌های گوناگونی، آن را به نمایش گذاشته و مناقشات بسیاری به ویژه با دیدگاه کلامی معتزله نموده و در این راستا از تفسیر کبیر فخررازی نیز بسیار مدد گرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱۰-۱. صفات خداوند

ابن عادل ذیل آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...» (اعراف: ۱۸۰) و نام‌های نیکو به خدا اختصاص دارد، پس او را با آنها بخوانید، اسماء و صفات خداوند را توقیفی دانسته و اظهار می‌کند که جایز نیست که از حوزه صفات منصوص خداوند گذر کرده و از جانب خود صفاتی را به خداوند نسبت دهیم، که این منهج سلف است. مثلاً نمی‌توان گفت: یا سخی، و یا عاقل و یا طیب و یا جواد (ابن عادل، ج ۹، ص ۴۱۰) از سوی دیگر، در آیاتی از قرآن که صفاتی به خدا نسبت داده شده مانند مکر، استهزاء، غضب، حیاء و ...، امکان اثبات این صفات برای خداوند منتفی است مگر به تأویلی خاص. صفاتی همچون: استهزاء در آیه «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (بقره: ۱۵) خدا [است که] ریشخندشان می‌کند و آنان را در طغیانشان فرو می‌گذارد تا سرگردان شوند.

به دلیل آنکه خداوند در آیه زیر از قول موسی (ع)، استهزاء را ناشی از جهل دانسته: «وَ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَ تَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (بقره: ۶۷) و هنگامی که موسی به قوم خود گفت: خدا به شما فرمان می‌دهد که: ماده گاوی را سر ببرید، گفتند: «آیا ما را به ریشخند

می‌گیری؟» گفت: «پناه می‌برم به خدا که [مبادا] از جاهلان باشم.»، لذا خداوند میرای از استهزاست.

و مکر، در آیه «و مَكْرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران: ۵۴) و [دشمنان] مکر ورزیدند، و خدا [در پاسخشان] مکر در میان آورد، و خداوند بهترین مکرانگیزان است.

و غضب، در آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ...» آیا ندیده‌ای کسانی را که قومی را که مورد خشم خداوند به دوستی گرفته‌اند؟

و تعجب، در آیه «بَلْ عَجِبْتَ وَ يَسْخُرُونَ» (صافات: ۱۲) بلکه (از انکارشان) تعجب می‌کنی و (آنان) ریشخند می‌کنند. البته در این آیه با قرائت مشهور (عَجِبْتَ)، تعجب به خدا نسبت داده نشده، بلکه بنا بر قرائت کسانی همچون حمزه و کسانی که فعل عَجِبْتَ را به ضمّ قرائت نموده (عجبت)، تعجب به خداوند نسبت داده شده و تعجب حالتی است که به هنگام جهل نسبت به سبب و علت امری در دل و قلب عارض می‌گردد و جهل بر خداوند محال است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۳۲۳).

و تکبیر، در آیه «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ» (حشر: ۲۳) اوست خدایی که جز او معبودی نیست همان فرمانروای پاک سلامت [بخش، و] مؤمن [به حقیقت حقّه خود که] نگهبان، عزیز، جبار [و] متکبّر [است]. پاک است خدا از آنچه [با او] شریک می‌گردانند.

و حیاء، در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا...» (بقره: ۲۶) خدای را از اینکه به پشه‌ای - یا فروتر [یا فراتر] از آن - مثل زند، شرم نیاید.

آنگاه ضمن نفی این‌گونه صفات از خداوند متعال، وجه انتساب این صفات به خداوند را در قرآن بدین‌گونه تأویل می‌کند؛ برای هر یک از این صفات و احوال،

اموری است که در ابتدای امر برای موصوف یافت می‌شود و نیز آثاری است که در انتهای و نهایتاً بر آن مترتب می‌شود، مثلاً همراه با غضب، حالاتی ظاهری و محسوس ایجاد می‌شود که البته خداوند از آنها منزّه است و در کنار آن، اثر حاصل از غضب، رسیدن ضرر به مغضوب علیه است که در مورد خداوند معنی می‌یابد (ابن عادل، ج ۱، ص ۱۵۴). البته او این توجیه و تفسیر را دقیقاً از تفسیر فخر رازی مدد گرفته است، بدون اینکه در اینجا به سخن او ارجاع دهد؛ فخر رازی معتقد است که همه اعراض نفسانی همچون رحمت، سرور و شادمانی، غضب، حیاء، مکر و استهزاء، ابتدایی دارند و انتهایی، مثلاً ابتدای غضب، به جوش آمدن خون قلب، و انتهایش اراده ضرررسانی به مغضوب^۱ علیه است. پس لفظ غضب در مورد خداوند به آغاز آن که همان عوارض مادی است، حمل نمی‌شود، بلکه بر غایت و منتهای آن که همان اراده ایصال ضرر است، حمل می‌شود. همین طور در مورد حیاء که آغازش، انکسار و شکستگی در نفس است و غایت و غرضش ترک فعل. پس لفظ حیاء در مورد خداوند، بر ترک فعل حمل می‌شود نه بر انکسار نفس (سیوطی، ۱۳۸۴: ۱۶۱؛ به نقل از فخررازی)

البته در آموزه‌های اهل بیت (ع)، این صفات الهی به گونه‌ای دیگر تبیین شده، به طور مثال از امام رضا (ع) نقل شده که فرمود: قطعاً خداوند استهزاء و یا خدعه و مکر نمی‌کند، بلکه جزای مکر و تمسخر اهل این اوصاف را می‌دهد، همان کسانی که خدا و خلق او را به تمسخر و یا خدعه گرفتند (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۶/۱). و نیز اینکه خداوند بنا به صنعت مشاکله^۱، این الفاظ و اوصاف را به خودش نسبت داده است (فضل‌الله، ج ۱، ص ۱۵۲). سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (انعام: ۱۰۰) و سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ (صافات: ۱۸۰).

۱. مشاکله که از صنایع علم بدیع و از ریشه شکل بوده به معنای ذکر معنایی با لفظ غیر، به جهت مصاحبت و همراهی با آن غیر است (رک. هاشمی، ۱۹۹۹: ۳۰۹).

۱۰-۲. شفاعت، حوزه و متعلق آن

ابن عادل تأثیر شفاعت را در برداشته شدن مجرمان دانسته و اینکه در صورت داخل شدن در دوزخ با شفاعت حضرتش برون آمده و به جنت درمی‌آیند. البته همه اجماع و اتفاق دارند بر اینکه شفاعت حضرت شامل کفار و مشرکین نمی‌گردد. در تفسیر آیه وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ (بقره: ۴۸) و بترسید از روزی که هیچ کس چیزی [از عذاب خدا] را از کسی دفع نمی‌کند و نه از او شفاعتی پذیرفته و نه به جای وی بدلی گرفته می‌شود و نه یاری خواهند شد، ابن عادل اظهار می‌دارد که امت نسبت به شفاعت حضرت در آخرت اجماع کرده‌اند. اما در متعلقین شفاعت و اینکه به چه کسانی تعلق می‌گیرد اختلاف شده. آیا برای مؤمنان مستحق ثواب و پاداش است یا اهل کبائر مستحق عقاب؟ در ادامه نظر معتزله را مطرح و رد کرده: آنها معتقدند که شفاعت مخصوص مؤمنان و مستحقین ثواب است و تأثیر شفاعت، فزونی منافع علاوه بر استحقاق‌شان است. ولی اصحاب ما قائلند به اینکه شفاعت پیامبر (ص)، رافع عذاب مجرمان و گنهکاران می‌شود (ابن عادل، ج ۲، ص ۵۲).

۱۰-۳. مراد از انحصار حکم در دست خداوند

ابن عادل در مورد آیه «... إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (انعام: ۵۷) فرمان جز به دست خدا نیست، که حق را بیان می‌کند و او بهترین داوران است، بیان می‌کند که؛ «اهل سنت بر مبنای این آیه احتجاج نموده‌اند که بنده بر هیچ امری از امور قادر نیست، جز آنکه خداوند آن را حکم کند. پس فعل کفر و نیز سایر اعمال از جانب خدا ممتنع است، مگر زمانی که قضای خدا جاری شده و بر آن حکم کند. زیرا

آیه فوق به واسطه ترکیب نفی و الّا افاده حصر می کند (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ). ولی معتزله با استناد به قول خداوند که فرمود: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ» (غافر: ۲۰)، قائلند به اینکه هر آنچه او حکم کند حق است و این به معنای آن است که خداوند کفر و معصیت از سوی کافر و عاصی را اراده نمی کند، چرا که آن خلاف حق است» (ابن عادل، ج ۸، ص ۱۸۴).

این جمله در قرآن با این عبارت، سه بار تکرار شده (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰؛ یوسف: ۶۷) و مدتی بعد شعار خوارج قرار گرفت و به فرموده علی (ع) کَلِمَةُ حَقِّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ ... (نهج البلاغه: خ ۴۰) سخنی حق است که اراده باطل از آن می شود. آری درست است، حکم جز از آن خدا نیست، لیکن اینان می گویند که هیچ فرمانروایی نیست مگر برای خدا. در حالی که برای مردم حاکمی لازم است چه نیکوکار و چه بدکار».

ابن عادل در اینجا بیشتر به تفاوت مبنایی دیدگاه اشعری و اعتزالی در مورد حسن و قبح ذاتی و عقلی اشاره می کند. اشاعره با نفی حسن و قبح ذاتی و نیز عقلی معتقدند هر چه آن خسرو کند، شیرین بود! در واقع از نظر ایشان حسن آن است که خداوند بدان امر کرده و قبیح آن است که خداوند از آن نهی کرده باشد. ابن عادل و نیز هم فکران اشعری مسلک او مانند فخر رازی، آیات فوق را دالّ بر اندیشه جبرگرایانه و نفی اختیار بشر گرفته اند. معتزله و نیز شیعه معتقدند که برخی افعال ذاتاً خوب و حسن، و برخی افعال ذاتاً بد و قبیح هستند. یعنی افعال فی حدّ ذاته و مستقل از حکم شرع، خوب یا بد هستند (حسن و قبح ذاتی) و عقل بشر می تواند تشخیص حسن و قبح را بدهد (حسن و قبح عقلی) و به دلیل اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و نیز عقلی،

اراده کفر و عصیان را از سوی خداوند قبیح دانسته و بنابراین معتقدند خداوند مرتکب قبیح نمی‌گردد.

شیعه از آیات فوق چنین تفسیری دارد که؛ هرگونه امر و فرمانی، چه تشریحی و چه تکوینی در جهان هستی منحصرأً به دست اوست (طباطبایی، ج ۷، ص ۱۱۵؛ صادقی تهرانی، ج ۱۰، ص ۵۳) و مسلماً چنین نگرشی هرگز نافی اراده آزاد انسانی نبوده و تکلیف و ثواب و عقاب او در پی مسئولیت‌پذیری اوست.

۱۰-۴. فضایل اهل بیت (علیهم‌السلام)

گرچه در قرآن نام هیچ یک از اهل بیت (علیهم‌السلام) به طور خاص وارد نشده و اصولاً روش و مشی قرآن بر آوردن نام‌های علم نبوده و بجز تعداد معدودی اسامی خاص در آن دیده نمی‌شود، اما دسته‌ای از آیات قرآن به نوعی مرتبط با این بزرگان می‌شود. در این بخش، موضع‌گیری ابن عادل نسبت به برخی از این آیات بررسی می‌شود:

۱۰-۴-۱. کوثر و مراد از آن در سوره کوثر

در ابتدا، سوره را مکی و دارای ۳ آیه و ۱۰ کلمه و ۴۲ حرف دانسته و سپس مشروحاً لغات آن را بررسی نموده و واژه کوثر بر وزن فاعل را از ماده کثرت، به عنوان وصف مبالغه در کثرت بسیار دانسته مثل نَوفَل از ریشه نَفَل و جَوهَر از ریشه جَهَر. عرب هر چیز کثیر از جهت عدد و یا مقدار و ارزش را کوثر می‌نامد. در معنای کوثر به اشعاری از عرب استشهاد می‌کند. آنگاه در اینکه کوثر اعطایی به رسول اکرم چیست، اقوال مختلفی آورده، مانند: نهری در بهشت، حوض پیامبر (ص) در موقف، نبوت و کتاب، قرآن و اسلام، کثرت اصحاب و یاران و پیروان، شفاعت، نمازهای پنجگانه، رفعت ذکر و نام، قول لا اله الا الله و محمد رسول الله، (ابن عادل، ج ۲۰، ص ۵۲۰) اما به نظری که

در اکثر تفاسیر شیعه مبتنی بر روایات گوناگون سبب نزول آمده، اشاره‌ای نکرده است. با وجود آنکه ابن عادل در موارد متعدد، سبب نزول‌های چندگانه در ارتباط با برخی آیات می‌آورد، ولی در اینجا به نقل اقوال فوق اکتفا کرده و سبب نزولی ذکر ننموده است. در برخی کتب و منابع شیعه سبب نزول آن بدین شکل آمده: «ابن عباس گوید: این سوره در جواب عاص بن وائل نازل گردید که داشت وارد مسجدالحرام می‌شد و پیامبر (ص) خارج می‌گردید در باب بنی‌سهم به هم برخوردند و به صحبت کردن ایستادند. سپس عاص نزد بزرگان قریش که در مسجدالحرام رفت. پرسیدند با چه کسی حرف می‌زدی؟ گفت: با این اُبتر - و مقصودش پیامبر (ص) بود - چه همان روز عبدالله پسر پیامبر (ص) از خدیجه، درگذشته بود و عرب، مرد بی‌پسر را اُبتر می‌نامیدند و این سوره بدین مناسبت نازل شد. احمد بن موسی بن فضل با اسناد از یزید بن رومان روایت می‌کند که چون نزد عاص بن وائل سهمی نام حضرت را می‌بردند می‌گفت: رهایش کنید، اُبتر است و وارث ذکور ندارد. اگر بمیرد نامش فراموش می‌گردد و از دست او خلاص می‌شویم. سوره در جواب او نازل گردید. و نیز عطاء از ابن‌عباس روایت می‌کند که عاص بن وائل به محمد (ص) شماتت می‌کرد و می‌گفت تو اُبتری. خداوند این سوره را در جواب او فرستاد که دشمن شماتت‌گر تو خودش اُبتر است و ما تو را کوثر [یعنی فزونی در نسل و خیر و شفاعت] عطا کرده‌ایم» (ذکواتی، ۱۳۸۳: ۲۴۷).

برخی از مفسران شیعه پس از ذکر سبب نزول فوق، قدر یقین مناسب با سبب نزول آن را، همین دانسته‌اند که مراد از کوثر در این سوره، صدیقه زهرا (س) باشد (صادقی تهرانی، ج ۳۰، ص ۴۷۴)؛ نیز علامه طباطبایی بیان می‌کند که با توجه به سیاق آیات و اینکه در آیه بعد می‌فرماید: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» و با توجه به واژه اُبتر که

به معنای مقطوع النسل و بی‌فرزند است، همچنین به لحاظ اینکه جمله مذکور از باب قصر قلب است، می‌توان نتیجه گرفت که منظور از کوثر، صرفاً کثرت ذریه‌ای است که خدای تعالی به حضرت ارزانی داشته، یا آنکه مراد هم خیر کثیر است و هم کثرت ذریه. و کثرت ذریه یکی از مصادیق خیر کثیر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۳۷۰).

۱۰-۴-۲. آیه ولایت

در آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵)، ابن عادل ابتدا نکته جالبی از زمخشری نقل نموده اینکه علت آنکه خداوند «اولیاءکم» نگفت و به صورت مفرد (وَلِيُّكُمْ) تعبیر نمود، آن است که ولایت اصالتاً از آن خداوند است و ولایت رسول خدا و مؤمنان به تبع ولایت اوست و اگر به شکل جمع می‌آمد، دیگر اصلی و تبعی بودن آن مشخص نمی‌شد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴۹/۱) سپس به بیان اقوال مختلف در مورد آنکه مراد از الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ کیست، پرداخته؛ الف. از ابن عباس و سدی نقل شده که مراد علی بن ابیطالب (ع) است که سائلی بر او که در حال نماز بود وارد شد و او انگشری‌اش را به او بخشید. ب. جویر از ضحاک نقل کرده که منظور مؤمنان هستند که «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱) و آنگاه از امام محمد باقر (ع) با تعبیر ابوجعفر محمد بن علی الباقر روایتی نقل نموده که این آیه در مورد مؤمنین نازل شده. آنگاه از او پرسیدند عده‌ای گویند در مورد علی (ع) نازل شده. فرمود او هم از مؤمنان است (ابن عادل، ج ۷، ص ۳۹۷). ابن عادل رکوع در آیه را به معنای مجازی آن یعنی خضوع گرفته و گوید؛ یعنی صدقه می‌دهند در حالی که نسبت به فقیران صدقه‌گیرنده متواضع و فروتن هستند. در عین حال بنا به قولی که خود نقل

کرده، مبنی بر صدقه دادن علی (ع) در هنگام رکوع نماز، مجبور به جواز نظر به معنای حقیقی آن نیز شده که همان رکوع نماز باشد (ابن عادل، ج ۷، ص ۳۹۹). البته این نقد بر او وارد است که اصل بر اتخاذ معنای حقیقی است و معنای مجازی نیازمند به قرینه است.

۱۰-۴-۳. مراد از اولی الأمر

در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید پس هر گاه در امری [دینی] اختلاف نظر یافتید، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید، این بهتر و نیک‌فرجام‌تر است. ابن عادل در اینکه مراد از اولو الأمر چه کسانی هستند، اقوال مختلفی را نقل کرده، از جمله؛ الف. از ابن عباس و جابر و نیز حسن، ضحاک و مجاهد نقل شده که اولوا الامر، علماء و فقهای هستند که تعلیم دین می‌نمایند. ب. ابوهریره گفته که آنها امراء و والیان هستند. ج. عکرمه گفته آنها ابوبکر و عمر هستند. د. گفته شده آنها خلفاء راشدین هستند. ه. از عطاء نقل شده که آنها مهاجرین و انصار و تابعان نیکوکردار ایشان هستند؛ «وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ» (توبه/۱۰۰). آنگاه در ادامه دیدگاه شیعه را با تعبیر رافضی‌ها! آورده که؛ آنها معتقدند اولوا الامر امامان معصومین (ع) هستند (ابن عادل، ج ۶، ص ۴۴۳).

بسیاری از مفسران شیعه با بیان اینکه منظور از «اولوا الامر» ائمه اهل بیت علیهم السلام هستند، این‌گونه استدلال نموده‌اند که اطاعت از رسول (ص) مطلقاً واجب

است و تخصیصی در آن نیست زیرا پیامبر معصوم است و خطا نمی‌کند. هر چه دستور بدهد همان فرمان حق و رضای حق است و چون برای رسول و اولوالامر فقط یک «اطیعوا» آمده باید اطاعت اولی‌الامر نیز عمومی و بدون تخصیص باشد، لازمه این سخن، معصوم بودن اولی‌الامر است و گرنه ممکن است امر به خلاف شرع کنند و مردم مجبور از اطاعت باشند (ر.ک: قرشی، ج ۲، ص ۳۹۰؛ صادقی تهرانی، ج ۷، ص ۱۳۴). به نقل از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت شده که خداوند اطاعت ایشان را به طور مطلق واجب ساخته است همان‌طوری که اطاعت خدا و پیامبر را واجب گردانیده و خداوند اطاعت «اولی‌الامر» را هم ردیف اطاعت از پیامبر (ص) و خدا قرار داده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰۱/۳).

۱۰-۴-۴. آیه مباهله و مراد از ابناءنا و انفسنا

ذیل آیه فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (آل عمران: ۶۱) پس هر که در این [باره] پس از دانشی که تو را [حاصل] آمده، با تو محاجه کند، بگو: «بیایید پسرانمان و پسرانتان، و زنانمان و زنانتان و ما خویشان نزدیک و شما خویشان نزدیک خود را فرا خوانیم سپس مباهله کنیم، و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم، ابن عادل می‌نویسد: گفته شده مراد از ابناءنا، حسن و حسین (علیهما السلام) است و قول خداوند نیز موید آن است که فرمود: وَ هَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ كَلًّا هَدَيْنَا وَ نُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيَى وَ عِيسَى وَ إِبْرَاهِيمَ كُلًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ (انعام: ۸۴-۸۵) چرا که عیسی را از ذریه ابراهیم معرفی می‌کند و روشن

است که عیسی به واسطهٔ مادر به ابراهیم منتسب است نه پدر و ثابت می‌شود که پسرِ دختر نیز پسر انسان محسوب می‌شود. سپس در ادامه، مراد از نِسَاءَنَا را فاطمه (علیها سلام) و اَنْفُسَنَا را پیامبر و علی (علیهماالسلام) دانسته و می‌گوید عرب پسر عمو را نفس خود می‌شمرد! (ابن عادل، ج ۵، ص ۲۸۷)

البته شیعه وجه ذکر اَنْفُسَنَا را برای علی (ع) به واسطهٔ آنکه ایشان پسرعموی حضرت بوده! ندانسته، بلکه به علت نزدیکی و قرب مقامی علی (ع) به رسول اکرم (ص) می‌داند. مرحوم طبرسی استدلال می‌کند که مراد از اَنْفُسَنَا، فقط علی «ع» است، نه پیامبر و علی (علیهماالسلام). چون خود پیامبر که دعوت‌کننده است و معنی ندارد که انسان، خود را دعوت کند و دعوت‌کننده نمی‌تواند همان مدعو باشد. گفته شده که غیر از علی و فاطمه و حسنین (علیهم‌السلام) کسی در مباحله شرکت نداشته است و این مطلب که در آیه، علی نفسِ پیامبر خوانده شده، دلالت بر بلندای مقام و منزلت حضرت علی (ع) دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۳/۲).

۱۱. نتیجه‌گیری

از جمله تحقیقات بر صدها تفسیر نوشته شده قرآن کریم، روش‌شناسی و بررسی شیوه‌ها و ممیّزات آنهاست. تفسیر مبسوط «اللباب فی علوم الکتاب»، عمر بن علی بن عادل دمشقی حنبلی نعمانی، مفسّر قرن نهم با گرایش کلامی اشعری که مجموعه‌ای گسترده از آراء تفسیری، لغت، صرف، نحو، بلاغت، شعر عرب، کلام و عقاید، قرائت، حدیث، فقه، اصول و ... است را می‌توان تفسیری جامع محسوب نمود که میان شیوه‌های گوناگون تفسیری از جمله شیوهٔ تفسیری قرآن به قرآن و نیز ارجاع به حدیث و سنت، اعمّ از احادیث پیامبر (ص)، صحابه و نیز تابعان و ...، و کاربرد تعقل و رأی خویش جمع نموده و در این راستا تمامی توان خویش را با استمداد از کلیهٔ

مقدمات، علوم و ابزارهای لازم به کار برده است. در این نوشتار به روش‌شناسی تفسیر فوق و تبیین و سپس تحلیل برخی زوایای شاخص در آن پرداخته شده، مانند:

الف- او اسماء و صفات خداوند را توقیفی دانسته و اینکه جایز نیست که از حوزه صفات منصوص خداوند گذر کرده و از جانب خود صفاتی را به خداوند نسبت داد و این منهج سلف است.

ب- در آیاتی از قرآن که صفاتی به خدا نسبت داده شده مانند مکر، استهزاء، غضب، حیاء و ...، امکان اثبات این صفات را برای خداوند منتفی دانسته مگر به تأویلی خاص و آنگاه برای هر یک تأویلی می‌آورد.

ج- او تأثیر شفاعت را، برداشته شدن عذاب از مجرمان دانسته و اینکه آنها در صورت داخل شدن در دوزخ، با شفاعت حضرتش بیرون آمده و به جنت درمی‌آیند. البته اینکه شفاعت حضرت شامل کفار و مشرکین نمی‌گردد، را امری اجماعی می‌داند.

د- در مورد آیه *إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ* ضمن بیان تفاوت دیدگاه خود با معتزله، اظهار می‌کند که بنده بر هیچ امری از امور قادر نیست، جز آنکه خداوند آن را حکم کند. پس فعل کفر و نیز سایر اعمال از جانب خدا ممتنع است، مگر زمانی که قضای خدا جاری شده و بر آن حکم کند.

ه- در مورد اینکه کوثر اعطایی به رسول اکرم در سوره کوثر چیست، اقوال مختلفی مانند نهری در بهشت، حوض پیامبر (ص) در موقف، نبوت و کتاب، قرآن و اسلام، کثرت اصحاب و یاران و پیروان، شفاعت و آورده، اما به نظری که در اکثر تفاسیر شیعه مبتنی بر روایات گوناگون سبب نزول آمده، اشاره‌ای نکرده است.

و- او رکوع در آیه ولایت را به معنای مجازی آن یعنی خضوع گرفته و گوید؛ یعنی صدقه می‌دهند در حالی که نسبت به فقیران صدقه‌گیرنده متواضع و فروتن هستند.

ز- در آیه اطاعت از اولوا الامر پس از ذکر اقوالی چند در مراد و مصداق اولوا الامر، بدون اعلام نظر خویش دیدگاه شیعه را نیز نقل کرده که آنها معتقدند که مراد امامان معصومین (ع) هستند.

ح- در آیه مباحله مراد از نساءنا را فاطمه (علیها سلام) و نیز با تکیه بر دلیلی از عرف عرب، انفسنا را پیامبر و علی (علیهما السلام) می‌داند.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- نهج البلاغه، (۱۳۷۹)، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات پارسایان.
- ابن عادل دمشقی، ابو حفص عمر بن علی، (۱۴۱۹)، تفسیر اللباب فی علوم الکتاب، تحقیق و تعلیق الشیخ عادل احمد عبد الموجود و الشیخ علی محمد معوض، (عشرون مجلداً)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰)، البحر المحیط، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.
- بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۱)، بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۰)، صحیح البخاری، مصر، قاهره: وزارة الاوقاف، الطبعة الثانية.
- بغدادی، اسماعیل پاشا، (۱۹۵۱)، هدیة العارفين أسماء المؤلفين و آثار المصنفين، بیروت: داراحیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- حاجی خلیفه، (۱۹۴۱)، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، بغداد: مکتبه المثنی.
- ذهبی، محمدحسین، (۱۴۰۹)، التفسیر و المفسرون، القاهرة: مکتبه وهبه.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، (۱۴۱۶)، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامیه.

واکاوی تحلیلی شیوه ابن عادل در تفسیر «اللباب فی علوم الكتاب» / کیوان احسانی ۴۳

زرقانی، محمدعبدالعظیم، (۱۴۱۵)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الثانية.

زركشى، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۰)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفة، الطبعة الاولى.
زركلى، خيرالدين بن محمود، (۲۰۰۲)، الأعلام فی قاموس تراجم لاشهر الرجال و النساء و ...، بیروت: دار العلم للملايين.

زمخشري، محمود، (۱۴۰۷)، الكشّاف عن حقایق التاویل و غوامض التنزیل، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الثالثة.

زيتوني، صالح، (۲۰۱۷) «الحمل على المعنى و توجيهه عند ابن عادل الدمشقي فى تفسيره اللباب فى علوم الكتاب»، مجله كليه الآداب و اللغات، جامعه بسكره، العدد ۲۰، ص ۱۱۱-۱۳۵.
سيوطى، جلال الدين، (۱۳۸۴)، الاتقان فى علوم القرآن، كزيدهى الاتقان: تهيه و تنظيم سيد محمود دشتى، تهران: نشر هستى نما، چاپ اول.

سيوطى، جلال الدين، (۱۴۰۴)، الدر المنثور، قم: كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، چاپ اول.
الشايخ، محمد بن عبدالرحمن، (۱۴۱۷)، «ابن عادل و تفسيره اللباب فى علوم الكتاب»، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رجب، العدد ۱۷، صص ۱۳-۴۲.
صادقى تهرانى، محمد، (۱۳۶۵)، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنة، قم: انتشارات فرهنگ اسلامى، چاپ دوم.

صدوق، ابوجعفر محمد بن على، (۱۳۷۸)، عيون اخبار الرضا، قم: جهان.
طباطبايى، محمدحسين، (۱۴۱۷)، الميزان فى تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علميه قم.

طبرسى، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.

طبرى، ابوجعفر محمد بن جرير (۱۴۱۲)، جامع البيان فى تفسير القرآن، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.

عمر خلیل ابراهیم، (۲۰۱۷)، «العرف عند ابن عادل الحنبلی فی ضوء تفسیره»، مجله الجامعة العراقية، العدد ۳۸، ص ۴۲-۶۸، الجزء الاول.

عبدالحی حسن بن موسی عبدالمجید، (۲۰۰۳)، «ابوحفص عمر بن علی ابن عادل الدمشقی الحنبلی و منهجه فی التفسیر»، رساله ماجیستیر، فلسطین، نابلس.

فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

فضل الله، سید محمد حسین، (۱۴۱۹)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، چاپ دوم.

قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷)، تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم.

کحالة الدمشقی، عمر بن رضا بن محمد، (۱۴۰۸)، معجم المؤلفین، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.

معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۰)، تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگي التمهید، چاپ اول.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ اول.

واحدی نیشابوری، (۱۳۸۳)، اسباب نزول، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: نشر نی

هاشمی، سید احمد، (۱۹۹۹)، جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، ضبط و تدقیق و

توثیق د. یوسف الصمیلی، بیروت: المكتبة العصرية.

هیثمی، علی بن ابی بکر نورالدین، (بی تا)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، قاهره: مكتبة القدسی.

Bibliography

The Holy Quran, translated by Mohammad Mahdi Foladvand, (1415,AH), Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim Publications.

Nahj al-Balagheh, translated by Mohammad Dashti, (1379SH), Parsayan Publishing House, Qom.

Ibn Adel Damashghi, Abu Hafs Umar Ibn Ali, (1419,AH), *Tafsir al-Lobbab fi Ulum al-Ketab*, research and suspension of Sheikh Adel Ahmad Abd al-Mawjud and Sheikh Ali Mohammad Moawwaz, (twenty-two volumes), Beirut: Dar al-Ketab Al-elmiya,.

- Babaei, Ali Akbar, (2019AD), *Review of schools and interpretive methods*, Qom: Hozha and University Research Center, first edition.
- Bukhari, Mohammad bin Ismail, (1410,AH), *Sahih al-Bukhari*, Egypt, Cairo: Ministry of Oughaaf, second edition.
- Baghdadi, Ismail Pasha, (1951AD), *Hadiya al-Areifin Asma al-Muallefin and Athar al-Musannefin*, Beirut: Dar alehiya al-Torath al-Arabi. , first edition.
- Haji Khalifa, (1941AD), *Kashf Al-zonun Fi Asmae Al-Ketab Wa Al-Fonun*, Baghdad: Al-Muthanna School.
- zahabi, Mohammad Hossein, (1409AH), *al-Tafsir wa al-Mafaseroon*, Cairo: Wahbah School.
- Ragheb Esfahani, Abu al-Qasem Hossein bin Mohammad, (1416AH), *al-Mofradat fi ghareebe alfaz al-Qur'an*, Beirut: Al-Dar al-Shamiyah.
- Zarqani, Mohammad Abd al-Azim, (1415AH), *Manahel al-erfan fi oloom al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ketab al-Arabi, second edition.
- Zarkeshi, Mohammad bin Abdullah, (1410AH), *al-Borhan fi oloom al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Marafa, , first edition
- Zerekli, Khair al-Din bin Mahmoud, (2002AD), *al-Alam fi ghamus tarajem leashhor al-Rajal wa al-Nisa and...*, Beirut: Dar al-elm for the Muslims.
- Zamakhshari, Mahmoud, (1407,AH), *Al-Kashshaf an haghayegh of al-Tawil and Ghwamez al-Tanzil*, Beirut: Dar al-Ketab al-Arabi, third edition.
- Zaitouni, Saleh, (2017AD) "Al-Haml Ala Al-m'ana and Tojihohu by Ibn Adel Al-Damashqi in the Tafsir of Al-Lobab fi olum al, ketab", *Journal of All Literature and Languages, Jamia Baskara*, No. 20, pp. 111-135.
- Soyuti, Jalaluddin, (2004AD), *Al-Itqan fi Uloom Al-Qur'an*, Selection of Al-Itqan: prepared and edited by Seyyed Mahmoud Dashti, Tehran: Hasti Nama Publishing House, first edition.
- Soyuti, Jalaluddin, (1404,AH), *Al-Dor al-Manthoor*, Qom; Publisher: Ayato Allah Marashi Najafi Library, first edition.
- Al-Shayea, Mohammad bin Abd al-Rahman, (1417AH), "Ibn Adel and the Commentary of Al-Lobab fi olum al, ketab ", *Imam Mohammad bin Saud Islamic University, Rajab*, No. 17, pp. 42-13.
- Sadeghi Tehrani, Mohammad, (1365SH), *al-Forqan fi Tafsir Al-Qur'an with Al-Qur'an and Sunnah*, Qom: Islamic Farhang Publications, second edition.
- Sadouq, Abu Jaafar Mohammad bin Ali, (137SH), *oyun Akhbar al-Reza*, Qom: Jahan.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, (1417AH), Qom: Publications Office of the Qom Modarresin Society.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan, (1372SH), *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow Publications, third edition.

- Tabari, Abu Ja'afar Mohammad bin Jarir (1412AH), Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Maaref, first edition.
- Amer Khalil Ebrahim, (2017AD), "The Orf of Ibn Adel al-Hanbali in the light of interpretation", Journal of the Iraqi Society, No. 38, pp. 42-68, first part.
- Abdul Hayi Hassan bin Musa Abdul Majid, (2003AD), "Abu Hafs Umar bin Ali Ibn Adel Al-Damashqi al-Hanbali and Manhajohu fi al-Tafseer", Magisterial Treatise, Palestine, Nablus.
- Fakhr,razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar, (1420AH), Mafatih al-Ghaib, Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi, third edition.
- Qurashi, Seyyed Ali Akbar, (1377SH), Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran: Baath Foundation, third edition.
- Kahalah Al-Damashqi, Umar bin Reza bin Muhammad, (1408AH), Maajm-al-Mufafein, Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi.
- Ma,refat, Mohammad Hadi, (2000AD), Tafsir va Mafsaran, Qom:al, Tamhid Cultural Institute, first edition.
- Makarem Shirazi, Nasser, (1374SH), Tafsir nemuneh, Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiyeh, first edition.
- Vahedi Nishabouri, (2013AD), Asbabe Nuzul, translated by Alireza Zakavati Qaragozlou, Tehran: Ney Publishing.
- Hashemi, Seyyed Ahmad, (1999AD), Jawaharlal-Balagheh fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'i, recording, revision and verification d. Youssef Al-Samili, Beirut: Al-Maktabeh Al-Asrayeh.
- Haythami, Ali bin Abi Bakr Nooruddin, (WD), magma,alzavaed va manba' alfavaed. Gaahere: al-maktaba, Al-ghodsi.

A Review of the "Preserved Tablet" and its Whatness According to the Commentators of the Two Main Islamic Sects^{*}

Zohra Akhwan Moghadam^{**}
Nahid Shahmirani^{***}

Abstract

The "Preserved Tablet" - sometimes called "um al-Kitab" - and "Kitab al-Maknun", has been introduced against the "Tablet of Erasing and Creating" and is another level of the revelation of the Qur'an. The issues on the "Preserved Tablet" are unchangeable and impervious to imperfection but they can be real. This paper examines the "Preserved Tablet" and its whatness according to the commentators of the two main Islamic sects. The method of collecting materials in this research is library and the research method is descriptive-analytical. According to the findings of this study, the "Preserved Tablet" (a page of light) is the infinite divine knowledge which is the reference for the issuance of all the divine books of different religions which the destinies of all the universes were written before its existence. In this paper, the opinions and views as well as the traditions about the "Preserved Tablet" has been gathered and related topics, and according to Quranic verses and various Shi'a and Sunni interpretations, the best and most reliable opinions about the "Preserved Tablet" have been mentioned.

Keyword: Comparative, Fariqin, Quran, the "Preserved Tablet", Exegetes.

* Received:2021-02-07 Accepted:2022-10-15

** Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences of Quranic Sciences University. Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: dr.zo.akhavan@gmail.com

*** Master Graduate in the Qur'anic interpretation of Quranic Sciences University. Tehran, Iran.
Email: Nahid.Shahmirani@gmail.com



بررسی لوح محفوظ و کیفیت آن از منظر مفسران فریقین*

زهره اخوان مقدم**

ناهید شاهمیرانی***

چکیده

موضوع لوح محفوظ، که گاهی «امّ الكتاب» و «کتاب مکنون» نیز نامیده می‌شود، در مقابل لوح محو و اثبات آمده و یکی دیگر از مراتب نزول قرآن است. امور مندرج در لوح محفوظ ثابت و غیر قابل تغییر و مصون از نقصان است؛ اما واقع‌شدنی هستند. این نگارش به بررسی «لوح محفوظ» و کیفیت آن از دیدگاه مفسران فریقین می‌پردازد. روش جمع‌آوری مطالب در این پژوهش کتابخانه‌ای بوده و روش تحقیق توصیفی - تحلیلی است. بنا بر یافته‌های تحقیق حاضر، لوح محفوظ (صفحه‌ای از نور) همان علم بی‌کران و لایزال الهی است که مرجع صدور همه کتب تشریحی بوده و مقدرات تمام کائنات قبل از وجود در آن نگاشته شده است. در این نوشتار آراء و دیدگاه‌ها و همچنین روایات مرتبط با لوح محفوظ و موضوعات وابسته را گردآوری شده و با توجه به آیات قرآن و تفاسیر مختلف شیعی و سنی، برترین و موثق‌ترین آراء در مورد لوح محفوظ بیان شده است.

کلید واژه‌ها: تطبیقی، فریقین، قرآن، لوح محفوظ، مفسران

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۳

** دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم قرآن کریم. تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

dr.zo.akhavan@gmail.com

*** کارشناسی ارشد تفسیر قرآن دانشگاه علوم قرآن کریم. تهران، ایران.

Nahid.Shahmirani@gmail.com



۱- مقدمه

در قرآن عبارات و اصطلاحاتی وجود دارد که انسان‌ها جز از طریق وحی نمی‌توانستند از آن اطلاعاتی کسب کنند یکی از این اصطلاحات، اصطلاح لوح محفوظ است. لوح محفوظ ترکیبی است که تنها یک بار و در سوره بروج به کار رفته است: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج/۲۲-۲۱). تعبیر مفسران از لوح محفوظ مختلف و متعدد است؛ از جمله: صفحه‌ای مکتوب و نگهداری شده، اُمّ الكتاب، کتاب مبین، کتاب مکنون، جایگاه علم کلی خداوند، محل علم جزئی پروردگار، جایگاه حقیقت قرآنی. نظر جامع‌تری هم وجود دارد که لوح محفوظ را همان علم خداوند که شرق و غرب عالم را فرا گرفته می‌داند. همان‌طور که مشخص است مفسران درباره لوح محفوظ نظرات مختلفی بیان کرده‌اند بنابراین ضروری است که نظرات مختلف بررسی شده و دیدگاه‌های مناسب مشخص شود.

پیشینه تحقیق

در این زمینه تا کنون تحقیقاتی با عناوین زیر انجام شده است:

- ۱- لوح محفوظ (مبنای وجودی کتاب در تفکر اسلامی)؛ تفقدی جامی، محمود؛ مجله: تحقیقات کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاهی، فروردین ۱۳۷۴ - شماره ۲۱ و ۲۲ و ۲۳.
- ۲- لوح محفوظ، کلانتری، ابراهیم؛ مجله: مقالات و بررسی‌ها، پاییز و زمستان ۱۳۸۳ - شماره ۸۲.
- ۳- معناشناسی لوح محفوظ در قرآن؛ شریفی، علی؛ و همکاران مجله: ذهن، بهار ۱۳۹۷.

- ۴- مفهوم «لوح محفوظ» براساس واکاوی مفاهیم نمادین در روایات؛ فخاری، علیرضا و دهقانی، فرزاد؛ مجله: مطالعات قرآن و فرهنگ اسلامی، زمستان ۱۳۹۶؛ شماره ۴.
- ۵- بررسی تحلیلی دیدگاه ملاصدرا درباره لوح محفوظ و لوح محو و اثبات با رویکرد فلسفی؛ وطن دوست، محمدعلی و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ آموزه‌های فلسفه اسلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۸؛ شماره ۲۴.
- ۶- بررسی برداشت‌های تفسیری علامه طباطبایی درباره آیات مربوط به لوح محفوظ، وطن دوست، محمدعلی؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ مطالعات تفسیری، تابستان ۱۳۹۵؛ شماره ۲۶.
- ۷- بحثی درباره لوح محفوظ و لوح محو و اثبات، جعفری، یعقوب؛ مجله کلام اسلامی، تابستان ۱۳۷۹.
- ۸- اللوح المحفوظ تفسیر آیه الكرسي، الجیلانی، محمد کاظم بن عبدالعلی؛ مصحح: اصغری، علیرضا؛ مجله: آفاق نور؛ بهار و تابستان ۱۳۸۹؛ شماره ۱۱.
- ۹- بررسی و بازخوانی نظریه لوح محو و اثبات، وطن دوست حقیقی مرند، محمدعلی و همکاران؛ مجله جستارهایی در فلسفه و کلام، بهار و تابستان ۱۳۹۷؛ شماره ۱۰۰.
- همان‌طور که از عناوین این تحقیقات مشخص است هیچ کدام از آن‌ها به بررسی لوح محفوظ از منظر مفسران به طور جامع نپرداخته‌اند و تحقیق پیش رو اولین تحقیق درباره لوح محفوظ از منظر مفسران است.

۳- بررسی مفاهیم و واژگان

بازشناسی واژه‌ها و مفاهیم کلیدی هر پژوهش، بی‌تردید در رفع ابهام تحقیق، اثر بسزایی دارد. به همین دلیل به بررسی واژگان کلیدی و مفاهیم مربوطه می‌پردازیم.

۳-۱- لوح محفوظ در لغت

«لوح محفوظ» ترکیبی وصفی از «لوح» و «محفوظ» است. «لوح» در لغت صفحه ورقه‌ای پهن اعم از چوب، تخته‌سنگ، پوست، استخوان و غیره را گویند که بر روی آن می‌توان نوشت (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۳۰۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲: ۵۸۴) «لوح» در اصل به معنی آشکار شدن است «لَا حَاشِيَ لَوْحًا: بدأ» آنگاه لوح به هر تخته و صفحه گویند که در آن می‌نویسند خواه از چوب باشد یا غیر آن. صفحه را از آن جهت لوح گویند که معانی در آن به وسیله کتابت آشکار می‌شود. به قولی علت آن آشکار شدن خطوط در آن است «وَحَمَلْنَا عَلَى ذَاتِ الْأَوْحِ وَ دُسُرُ: نوح را به چیزی که تخته‌ها و مسمارها داشت حمل کردیم» (قمر/۱۳). منظور «کشتی نوح (ع) و الواح جمع لوح است». (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۱۵) «محفوظ» اسم مفعول از ریشه (ح ف ظ) به معنای مواظبت، حراست، نگاهداری و مراقبت است. (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۱۷۲) «لوح محفوظ» در لغت به معنای صفحه‌ای مکتوب و نگهداری شده است.

برخی اهل لغت و مفسران معتقدند «لَوْحٌ مَحْفُوظٌ» همان قرآن است که از هر گونه تغییر، تبدیل، نقصان و زیادی محفوظ است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۷۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۳۰۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۴۴۵)

۳-۲- لوح محفوظ در اصطلاح

بعضی از اندیشمندان و مفسران بیان می‌کنند که «لوح محفوظ» صفحه‌ای از نور است که مقدرات در آن ثابت و غیر قابل تغییر است که در حقیقت همان مقام علم پروردگار

است. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۳۵) ملاصدرا تلاش دارد لوح محفوظ را در هستی‌شناسی خود جای داده و آن را با مراتب علم فعلی خداوند که متناظر با مراتب هستی است تطبیق دهد. (وطن‌دوست و همکاران، ۱۳۹۸: ۴) بنا به عقیده گروهی از مفسران «لوح محفوظ» همان «کتاب مکنون» و «ام‌الکتاب» است. (طوسی، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۳۲۲) برخی آن را لوحی محفوظ نزد خدا می‌دانند که همان «ام‌الکتاب» است و غیر فرشتگان بر آن اطلاع ندارند. نسخه‌های قرآن و کتاب‌ها از آن است و آن در سفیدی است که طولش ما بین آسمان و زمین و عرضش ما بین مشرق و مغرب است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۷۱۲؛ مدنی، ۱۳۸۴، ج ۵: ۴۲) در تفسیر اطیب البیان آمده است: «در لوح محفوظ اموری است که قابل تغییر نیست و البته واقع‌شدنی است مثل بعثت انبیاء و غیبت بقیة الله و ظهورش و رجعت ائمه اطهار و بعثت یوم‌القیامة و ثنویات بهشت و عقوبات جهنم و خصوصیات معاد، صراط، میزان، تطایر کتب و امثال اینها که در این لوح ثبت شده و این لوح بر پیغمبر و سایر انبیاء و ائمه و ملائکه معلوم است» (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۷۳). برخی صاحب نظران نیز در مورد لوح محفوظ تعریف خاصی ارائه نکرده و گفته‌اند لوح مخصوصی است که کیفیت و چگونگی آن بر ما مخفی و نهان است و بشر اطلاعاتی از آن ندارد و اگر دارد نیز بسیار اندک است به گونه‌ای که نمی‌توان بر اساس آن نسبت به کیفیت این لوح سخنی گفت و تحلیل و تبیینی ارائه نمود (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۶: ۳۸۷۶) گروهی دیگر بر این اعتقادند که قرآن در لوحی در آسمان نزد خداوند قرار دارد و از دستبرد شیطان و هر باطلی محفوظ است و فقط بر فرشتگان نمودار می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۲۵۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶: ۳۵۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۳۰۵) ولی با تأمل و اندیشه در معنای لغوی و اصطلاحی لوح محفوظ این نتیجه حاصل می‌شود که می‌توان

برای لوح محفوظ سه معنا در نظر گرفت: در معنای اول لوح محفوظ همان قرآن است و در معنای دوم ظرف و جایگاه حقیقت قرآن است که از هر گونه تحریف، تغییر و تبدیل محفوظ و نزد خداوند از دستبرد شیاطین در امان است. معنای سوم لوح محفوظ، کتاب خداوند است که همه چیز در آن ثبت شده و محفوظ می‌باشد.

«إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ»

(زخرف/۴) در اینجا می‌فرماید: قرآن در اصل کتاب که نزد ماست، بلندپایه و محکم است اگر «لَدَيْنَا» را صفت اُمِّ الْكِتَابِ بگیریم، روشن می‌شود که اُمُّ الْكِتَابِ نزد خداست و «فی» در فی اُمِّ الْكِتَابِ به معنی ظرفیت است. می‌رساند که اُمُّ الْكِتَابِ ظرف قرآن است و قرآن در آن بوده و بر ما نازل شده‌است.

۴- نگاه اجمالی به لوح محفوظ

درباره چستی لوح محفوظ میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد.

بنا بر آنچه که در کتب مختلف آمده‌است لوح صفحه عریضی است که چیزی بر آن می‌نویسند به عبارت دیگر، این لوح قرآن مجید است که حفظ شده و ناهلان و شیاطین هرگز به آن دسترسی ندارند و از هر گونه تغییر و تبدیل به دور است. چنان که آیات ۲۱ و ۲۲ سوره مبارکه بروج این گونه ختم می‌شود: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» بنابر نص صریح قرآن، کتاب قرآن کتابی است که از دستبرد شیاطین محفوظ است.

بعضی مفسرین بر این باورند که لوح محفوظ به صورت قیاسی در مقابل لوح محو و اثبات آمده است؛ یعنی یکی از مراتب نزول قرآن در لوح محفوظ است. به این معنا که امور مندرج در لوح محفوظ، اموری را شامل می‌شوند که قابل تغییر نیستند و

واقع شدنی هستند. مثل بعثت انبیاء، غیبت امام عصر و ظهور او، قیامت و ثنوبات بهشت و عقوبات جهنم و خصوصیات معاد و امثال این‌ها که در این لوح ثبت شده و بر پیغمبر، سایر انبیاء، ائمه و ملائکه معلوم است. لوح دیگر لوح محو و اثبات است که به واسطه حکم و مصالح قابل تغییر است و احدی جز ذات اقدس الهی از آن اطلاعی ندارد. با توجه به گفته‌های فوق، لوح محفوظ محلی است که مقدرات انسان‌ها در آنجا ثبت و ضبط است و آن لوح نزد خداوند محفوظ بوده و از همگان پوشیده است. با این مقدمه به موضوع انسان در لوح محفوظ می‌پردازیم.

۴-۱- انسان در لوح محفوظ (ارتباط انسان و لوح محفوظ)

بسیاری از مفسران و قرآن‌پژوهان لوح محفوظ را لوح یا صفحه‌ای دانسته‌اند که تمامی امور هستی در آن ثبت و ضبط شده است. گرچه برخی صاحب‌نظران در مورد لوح محفوظ تعریف خاصی ارائه نکرده‌اند و به بیان آنها، کیفیت لوح محفوظ بر ما عیان نیست و بشر نمی‌تواند اطلاعی از آن داشته باشد، ولی با تعمق در آراء و نظرات مفسران فریقین می‌توان سه معنا برای لوح محفوظ در نظر گرفت:

در معنای اول لوح محفوظ همان قرآن است. (طبرسی، پیشین، ج ۱۰: ۷۱۲) لوح محفوظ در معنای دوم، ظرف و جایگاه حقیقت قرآن است که از هرگونه تحریف، تغییر و تبدیل محفوظ و نزد خداوند از دستبرد اهریمنان در امان است. (آلوسی، پیشین، ج ۱۵: ص ۳۰۵)

لوح محفوظ در معنای سوم، کتاب خداوند است که همه چیز در آن ثبت شده است. اگر لوح محفوظ در معنای دوم و سوم یعنی جایگاه قرآن و کتاب خداوند گرفته شود، اینکه انسان چه جایگاهی در این لوح خواهد داشت، بسیار مشکل خواهد بود. بنابراین به ناچار لوح محفوظ را در معنای اول به کار می‌بریم که منظور کلام خداوند

یعنی قرآن است. در اینجا جایگاه انسان در قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۲۲۷) بنا بر آنچه که از مفاد آیات قرآنی فهمیده می‌شود، انسان نسبت به سایر موجودات به دلایل مختلفی از جمله عقل برتری یافته که به کمک آن حق را از باطل و خیر را از شر و منفعت را از ضرر تشخیص می‌دهد.

خداوند در سوره اسراء می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰).

تفضیل و تکریم او از جهت عطای عقل است به او که به هیچ موجودی دیگر داده نشده، و موهبت‌های دیگری از قبیل تسلط بر سایر موجودات و استخدام و تسخیر آنها برای رسیدن به هدف‌ها از قبیل نطق و خط و امثال آن نیز زمانی محقق می‌شود که عقل باشد. و امکان خلیفه الهی بودن، فقط برای انسان ممکن است.

خداوند هر چیز در آسمان و زمین را مُسَخَّرَ انسان قرار داده است. تسخیر دنیا برای انسان در آیات متعددی به روشنی ذکر شده است. از جمله در سوره ابراهیم: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» (ابراهیم/۳۳-۳۲)

بنابراین جایگاه انسان در لوح محفوظ جایگاه والایی است و انسان کرامت دارد، از تمام مخلوقات دیگر برتر است و همه چیز برای او مُسَخَّرَ شده است.

۴-۲- اعمال در لوح محفوظ

هر آنچه انسان انجام می‌دهد بر خداوند مَنان آشکار است و در نامه اعمال انسان ثبت و ضبط می‌گردد. قرآن کریم درباره نحوه ثبت اعمال و آثار مرتبط با آن می‌فرماید: «... وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس/۱۲).

کتاب مبین و امام مبین همان لوح محفوظ است که عالم وجود و هستی است و چیزی از آن نمی‌تواند پنهان شود، این لوح از روی عالم هستی نوشته شده و حقیقت آن عالم، اُم‌الکتاب است، در اُم‌الکتاب و عالم تکوین موجودات به وجود آمده محقق شده‌اند. از روی این تحقق، نسخه‌برداری شده که آن را لوح محفوظ و کتاب مبین گویند؛ این نسخه همان احصاء و شمارش خداوند است. برای فرد فرد بشر لوح مخصوصی است که نامه عمل مختص به اوست و گفتار خداوند که می‌فرماید: «هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (جاثیه/۲۹) در حقیقت این همان الواح مخصوص هر فردی است که مجموع آنها را لوح محفوظ تشکیل می‌دهد و نسخه‌برداری از اعمال به معنی اظهار و ابراز آن در مواضع و مواقع معین است.

«وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ» (زمر/۶۹) پس لوح محفوظ و کتاب مبین و امام مبین همان مرتبه ظهور و تجلی از اُم‌الکتاب است. لوح محفوظ کلمه خداست که نوشته شده است و کلمه چیزی نیست که حتماً با زبان جاری شود، هر موجودی که از باطن خبر دهد کلمه است. تمام موجودات که از حقیقت ذات مقدس پروردگار خبر می‌دهند، کلمات و آیات خدا هستند، این کتاب که حاوی تمام این کلمات است، کتاب مبین است و چون کتاب و نامه عمل هر فرد از روی آن نوشته می‌شود آن را امام مبین گویند، یعنی الگو و اسوه و پیشوا و مقتدا.

در بررسی اوصاف انسان در قرآن مشاهده می‌شود که از یک سو بهترین تعاریف و ستایش‌ها و از طرف دیگر بزرگ‌ترین پستی، در مورد انسان به کار گرفته شده است. او را از آسمان و زمین و از فرشته برتر و در همان حال از دیو و چهارپایان پست‌تر شمرده است.

این بدان جهت است که انسان همه کمالات را بالقوه دارد و راه رسیدن به آن ایمان است و انسان منهای ایمان حریص خونریز و کافر و از حیوان پست‌تر می‌شود.

بنابراین اعمال انسان ریز و درشت، صالح و طالح همگی در لوح محفوظ ثبت و ضبط می‌شود.

۴-۳- قرآن در لوح محفوظ

بنا بر آیات قرآن و تفسیر مفسران «لوح محفوظ» صفحه‌ای از نور است که مقدرات در آن ثابت و غیر قابل تغییر است که در حقیقت همان مقام علم پروردگار است. (سیوطی، پیشین، ج ۶: ۳۳۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ج ۱۰: ۴۴۷) بنا بر عقیده گروهی از این مفسران «لوح محفوظ» همان «کتاب مکنون» و «ام‌الکتاب» است. (طوسی، پیشین، ج ۱۰: ۳۲۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱: ۱۱۶) بر این اساس در «لوح محفوظ» اموری است که قابل تغییر نیست ولی واقع‌شدنی است مثل بعثت انبیاء و پاداش بهشت و عقوبات جهنم.

همان‌طور که پیش از این گفته شد لوح محفوظ را می‌شود در سه معنا در نظر گرفت: (۱) قرآن، (۲) ظرف و جایگاه قرآن (۳) کتاب خداوند.

از بسیاری از آیات قرآنی می‌توان دریافت که همه هستی در این کتاب وجود دارد به طوری که لوح محفوظ، مرجع صدور همه کتاب‌هاست و چیزی وجود ندارد که در آن نباشد. این موضوع (ام‌الکتاب بودن) در آیه ۴ سوره زخرف بیان شده است که با توجه به معنای «ام» نتیجه می‌گیریم که این کتاب بالاتر از هر کتاب دیگری است؛ بدین معنا که لوح محفوظ بیشتر به معنای سوم آن یعنی کتاب خداوند نزدیک‌تر است. یعنی لوح محفوظ صرفاً قرآن نیست بلکه کنایه از علم ازلی الهی است. طبق این دیدگاه نمی‌توان آن را موجود مستقلی که بتوان در جهان مادی یا جهان مجرد ظرف وجودی یا مصداق معینی برای آن در نظر گرفت.

۵- اوصاف لوح محفوظ

در قرآن به صورت مستقیم یا تلویحی و همچنین در روایات موجود، ویژگی‌هایی مانند تغییرناپذیری، جامعیت، علو و برتری، کتاب مبین و کتاب مکنون برای لوح محفوظ ذکر شده است. برای بررسی بیشتر به هریک از این موارد به طور جداگانه پرداخته می‌شود.

۵-۱- تغییرناپذیری

از ویژگی‌های لوح محفوظ می‌توان به تغییرناپذیری آن اشاره کرد. با توجه به خود آیات قرآن، قرآن کتابی است که از هرگونه تغییر و نابودی محفوظ و مصون بوده و خواهد بود. زیرا هر چیزی پیش از تحقق در خارج، در لوح محفوظ ثبت است و چون لوح محفوظ نزد پروردگار است کسی بدان دسترسی ندارد، در نتیجه از هرگونه تغییر و تحریف در امان است. چنانکه در آیات زخرف/۴؛ ق/۴؛ حج/۷۰؛ به روشنی به این معنا اشاره دارد.

۵-۲- جامعیت

یکی دیگر از ویژگی‌های مهم لوح محفوظ، جامعیت آن است. از سیاق آیات قرآن می‌توان دریافت که تمام هستی در این کتاب وجود دارد و نمی‌توان امری را یافت که از دید قرآن به دور مانده باشد. خداوند در آیه ۷۰ سوره حج و آیه ۱۱ سوره فاطر، لوح محفوظ را کتاب جامع حوادث مربوط به همه موجودات آسمان و زمین معرفی می‌کند.

«أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ

يَسِيرٌ» (حج/۷۰)

«رازی در مورد این آیه شریفه می گوید: «إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ» دو نقل قول وجود دارد: یکی سخن ابومسلم و آن این است که معنی کتاب، نگهداشتن، ثبت کردن و محکم کردن است؛ همانند معنی کتاب نزد مردم، که نگه داشتن آنچه بین آنها خرید و فروش می شود، است. بنابراین منظور از فرموده خداوند: «إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ» آن است که کتابی نگهداری شده نزد خداوند است. دوم قول عموم مسلمانان است که هر چه در آسمانها و زمین پدید آمده، در لوح محفوظ نگه داشته شده است و این قول ارجح است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳: ۲۵۰) آنچه از معنی خود آیه و این روایات برداشت می شود این است که لوحی نزد خداوند وجود دارد که هر آنچه در عالم اتفاق افتاده و یا قرار است اتفاق بیفتد در آن ثبت و ضبط می شود و تنها خدا بر آن علم و آگاهی دارد. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۳۵۹-۳۵۸)

در آیه ۱۱ سوره فاطر می خوانیم: «...وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»

علی بن ابراهیم در مورد این آیه گفته است: «و هیچ سالخورده ای بر عمر او افزوده یا کاسته نمی شود مگر اینکه در کتابی ثبت شده و این پاسخ کسی که (بدا) را انکار می کند» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۰۸).

قرآن در آیه دیگری می فرماید: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حدید/۲۲)

فخر رازی معتقد است که منظور از کتاب همان لوح محفوظ است و مدلول آیه این است که همه حوادث زمینی پیش از وجود یافتن در لوح محفوظ نوشته شده اند. (فخر رازی، پیشین، ج ۱۰: ۴۶۶) با توجه به تفاسیر فوق و معنی صریح آیات قرآنی، لوح

محفوظ و أم الكتاب مصدر و سرچشمه تمام هستی است و مصدر و سرچشمه، نسبت به متعلقات آن، حکم کل به جزء دارد، بنابراین جامع تر و کامل تر است.

۴-۳- علو و برتری

قرآن و حقیقت آن در لوح محفوظ بوده و لوح محفوظ مرجع تمامی کتب آسمانی و وحیانی به عنوان أم الكتاب است و همه چیز در آن نیز ثبت شده است. قرآن و هر کتاب آسمانی دیگر، حقیقتی متعالی و برتر غیر از این نوشته‌های عربی و عبری دارد که در لوح محفوظ است. در آنجا قرآن دیگر به زبان عربی نیست.

فرشتگان وحی، که نویسندگان قرآن از لوح محفوظ هستند (عبس ۱۳ تا ۱۵)، قرآن را در جایگاهی شایسته قرار می‌دهند. همین قرآن از لوح محفوظ به زبان عربی تنزل یافته تا کسانی که شایسته بهره‌مندی از هدایت آن هستند، از آن منتفع گردند. بنابراین لوح محفوظ از هر آنچه که در عالم وجود دارد، بالاتر است؛ چرا که در بردارنده آنهاست. مفسران معتقدند که قرآن و هر کتاب آسمانی، همانند دیگر موجودات هستی، دارای اصل و ریشه‌ای در لوح محفوظ هستند که از روی آن، نسخه‌های زمینی زده می‌شود. (زمخشری، پیشین، ج ۴: ۷۰۲)

۴-۵- کتاب مبین

با توجه به آیات قرآن، کتاب مبین منشأ و سرچشمه علم الهی است؛ چرا که آنچه که بر همه چیز علم داشته باشد و همه چیز در آن ثبت گردیده باشد، غیر از علم الهی چیز دیگری نمی‌تواند باشد. قرآن می‌فرماید: «وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (نمل/۷۵) مراد از کتاب مبین، مقام علم الهی است که همه موجودات با تمامی حالات و خصوصیات در آن ثبت شده‌اند. این معنی، با تفسیر کتاب مبین به

«لوح محفوظ» نیز که برخی از مفسران گفته‌اند، قابل تطبیق است؛ چرا که لوح محفوظ صفحه علم پروردگار به حتمیات است.

کتاب مبین، علم بی‌انتهای رحمانی است که ظهور یافته و به عالم ظاهر و موجودات آن تعلق گرفته است؛ چنان که فرمود: (... وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ) (انعام/۵۹) در تفسیر بخش دوم آیه یعنی «لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» موضوع قرآن مجید هدایت متقین است، سعادت و نیکبختی آدمیزاد است و به طور قطع و مشهود در این زمینه چیزی را نگفته باقی نگذاشته و هر تر و خشکی را که مربوط به هدایت و تأمین سعادت انسان است، بیان فرموده است. (علی بن موسی، ۱۳۸۱: ۳۰۷)

۵-۵- کتاب مکنون

کتاب مکنون به لحاظ ساختار همانند لوح محفوظ و کتاب مبین است. در اینجا گرچه کلمه «مکنون» از لحاظ ظاهر معنی متضاد «مبین» را داراست اما مکنون در مقابل مبین نیامده است بلکه از جهاتی دیگر «کتاب» را توصیف می‌کند. کتاب مکنون به معنی کتاب محفوظ و مستور است که مراد همان لوح محفوظ خداوند است که از هر گونه خطا و تغییر و تبدیل مصون است. قرآن می‌فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ / فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» (واقعۀ ۸۰-۷۷) «کتاب مکنون یا اُم‌الکتاب جایگاه حقیقت قرآنی بوده و قرآن سرچشمه گرفته از منبع لایزال الهی که بر ما نازل شده است» (یوسفی، ۱۳۹۶: ۹).

جمله «فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» توصیف دوم قرآن است، علامه طباطبایی می‌فرماید: قرآن محفوظ و مصون از هر دگرگونی است. چون در کتابی است که عبارت است از لوح محفوظ، (طباطبائی، ۱۳۶۶ ج ۱۹: ۲۷۸) «نباید فراموش کنیم که یکی از معانی «مکنون» محفوظ است. به این معنا که هیچ دست تحریفی به آن نرسیده و هرگز نخواهد رسید. مشرکان و کافران هرگز نمی‌توانند نور آن را خاموش کنند و کتاب در

اینجا کتابی است که در آسمان است. چنان به نظر می‌رسد که آیهٔ بعدی این آیه را تفسیر می‌کند و بنابراین مقصود آن است که از ناپاکان مکنون و پوشیده است» (مدرسی، ۱۳۷۸: ۱۴: ۴۸۱) برخی آن را لوحی محفوظ نزد خدا می‌دانند که همان «أُمُّ الْكِتَابِ» است و غیر فرشتگان بر آن اطلاع ندارند. نسخه‌های قرآن و کتاب‌ها از آن است و آن دُرِّ سفیدی است که طولش ما بین آسمان و زمین و عرضش ما بین مشرق و مغرب است. (طبرسی، پیشین، ج ۱۰: ۷۱۲؛ مدنی، ۱۳۸۴، ج ۵: ۴۲) با توجه به مطالبی که در مباحث مربوط به کتاب مبین و أُمُّ الْكِتَابِ بیان شد، و با توجه به تفسیر مفسران، کتاب مبین، کتاب مکنون و أُمُّ الْكِتَابِ هر سه به یک موضوع اشاره دارد و آن علم بی انتهای الهی است که بر همه چیز آگاهی و علم دارد و قبل از این که چیزی حادث شود، در آنجا ثبت است. این موضوع از جهتی با یافته‌های محققانی که لوح محفوظ را «قرآن» دانسته‌اند تفاوت دارد. هرچند قرآن بخشی از لوح محفوظ است و به صورت یک‌جا بر لوح محفوظ نوشته شده است و به تدریج و در مدت رسالت پیامبر (ص) بر او نازل گردیده است.

۶- لوح محفوظ از دیدگاه مفسران

برخی از مفسران و اندیشمندان اسلامی موضوع لوح محفوظ را مورد تأمل قرار داده و در توصیف آن به اظهار نظر پرداخته‌اند و در همین حال برخی دیگر از اظهار نظر دربارهٔ آن پرهیز نموده و شناخت حقیقت لوح محفوظ را از قلمرو دانش بشری خارج دانسته‌اند. می‌توان مجموع دیدگاه‌های آنان را در شش نظریه جمع‌بندی نمود.

۶-۱- لوح محفوظ کنایه از علم ازلی الهی

طبق این دیدگاه لوح محفوظ موجود مستقلی نیست که بتوان در جهان مادی یا جهان مجرد ظرف وجودی یا مصداق معینی برای آن در نظر گرفت، بلکه صرفاً کنایه از علم

ازلی و نامحدود خداوند است که از هر گونه تغییری به دور است. محمد هادی معرفت، در بیان چیستی لوح محفوظ بر همین دیدگاه تأکید دارد و معتقد است که لوح محفوظ چیزی همانند ظرف یا صفحه یا مکان خاصی نیست که در عالم ماده یا عالم معنا وجود مستقلی داشته باشد، هرگز نمی‌توان درباره لوح محفوظ چنین گفت، بلکه آن کنایه از علم ازلی خداوند است که نه تغییر می‌کند و نه به علم دیگری تبدیل می‌شود. در حقیقت، لوح محفوظ همان چیزی است که از آن به کتاب مکنون و أم‌الکتاب و غیر آن دو نیز تعبیر شده است. ایشان بر این باور است که تصور وجود مستقل و ظرف وجودی معین برای لوح محفوظ ناشی از برداشت خط‌آلود مکان از واژه «لدینا» در «و أنه فی أم‌الکتاب لدنیا لعلی حکیم» (زخرف/۴) است. در حالی که آیه مذکور تنها درصدد بیان شأن و جایگاه بلند قرآن نزد خداوند و در علم پیشین و ازلی اوست. (معرفت، ۱۴۱۶، ج ۳: ۳۳) فخر رازی ذیل آیه ۳۹ سوره رعد، در تفسیر أم‌الکتاب دو دیدگاه را آورده که در دیدگاه دوم أم‌الکتاب مترادف با علم خداوند شمرده شده است. (فخر رازی، پیشین، ج ۷: ۵۲) نویسندگان تفسیر نمونه نیز در تفسیر لوح محفوظ همین دیدگاه را پذیرفته‌اند: به نظر می‌رسد که لوح محفوظ همان صفحه علم خداوند است که شرق و غرب عالم را فرا گرفته و از هر گونه دگرگونی و تحریف مصون و محفوظ است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶: ۳۵۳). برخی از مفسران دیگر نیز به همین دیدگاه معتقدند. (شیخ‌لی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۹)

۶-۲- جایگاه معانی نامحدود قرآن

بطون و ژرفای پایان‌ناپذیر قرآن از جمله مسائل مهمی است که مورد توجه و قبول بیشتر اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. دیدگاه محل بحث در تفسیر و بیان لوح محفوظ از همین منظر به موضوع نگریسته و تصویری ویژه از آیات، کلمات و حروف

قرآن را ارائه نموده است. زرکشی در مبحث کیفیت نزول قرآن این دیدگاه را به اختصار آورده است: «... جبرئیل قرآن را از لوح محفوظ فراگرفته آن را بر پیامبر نازل نموده است. برخی از عالمان گفته‌اند که حروف قرآن در لوح محفوظ هر کدام به اندازه کوه قاف است و زیر هر حرفی چندان از معانی و مفاهیم بسیار نهفته است که جز خدای عزوجل کسی یارای احاطه و آگاهی بر آنها را ندارد» (زرکشی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۹۱) بر اساس این نظریه، قرآن در لوح محفوظ از دو ویژگی برخوردار است، نخست بزرگی حروف و به تبع آن کلمات و آیات آن و دوم کثرت معانی. از این رو می‌توان نتیجه گرفت لوح محفوظ، قرآن را با همان عظمت ذاتی و ژرفای پایان‌ناپذیرش در خود جای داده، در حالی که دنیای مادی به سبب محدودیت‌های ذاتی خود هرگز نمی‌تواند ظرف وجودی قرآن با همه عظمت و معانی و مفاهیم بلند آن باشد، بلکه فقط لایه یا لایه‌های محدودی از آن را به قدر استعداد حروف، کلمات و جملات خود و همچنین ظرفیت و توان فهم آدمیان، در خود جای داده است. این دیدگاه لوح محفوظ را همچون صفحه‌ای کاغذین پنداشته که آیات قرآن با همین حروف و کلمات و جملات عربی و با سبک و سیاقی که اینک در اختیار آدمیان است، در آن ثبت گردیده با این تفاوت که حروف آن بزرگ‌تر و معانی آن بیشتر است. در نگاه قرآن نزول محتوا و معارف آسمانی قرآن در ظرف الفاظ و زبان و پوشش عربیت به منظور امکان فهم، تعقل و تدبیر آدمیان در آیات وحی صورت گرفته و صرفاً یک پدیده این جهانی و متناسب با ابزارهای متعارف تفهیم و تفاهم آدمیان است.

«و الكتاب المبين * انا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون * وانه في أم الكتاب لدنيا لعلی حکیم» (زخرف / ۲- ۴) از این رو پوشش حروف و الفاظ را نمی‌توان به لوح محفوظ که از جنس جهان‌های غیر مادی و خارج از قلمرو تعقل آدمیان است نیز

تسری داد. (طباطبایی، پیشین، ج ۳: ۵۳) اندیشمندانی که بطون قرآن را مورد توجه قرار داده و آن را به دیده قبول نگریسته‌اند و بر اهمیت آن تأکید نموده‌اند، این ژرفای نامحدود را به الفاظ و گزاره‌های قرآن که اینک در دسترس است، نسبت داده‌اند نه آنچه در لوح محفوظ است و از دسترس آدمیان فاصله بسیار دارد. برخی از نویسندگان معاصر، دیدگاه محل بحث درباره لوح محفوظ را با وجود پدیده نسخ در برخی از آیات قرآن که مورد قبول همه مسلمانان است در تناقض دانسته و از این جهت این دیدگاه را مورد مناقشه قرار داده‌اند. (نصر حامد، بی تا، ج ۱، ص ۴۲ و ۱۳۱)

۶-۳- مجهول بودن حقیقت لوح محفوظ بر انسان

این دیدگاه بر وجود حقیقتی به نام لوح محفوظ، از آن جهت که خداوند به وجود آن خبر داده، تأکید می‌ورزد؛ اما درباره چستی آن بر این باور است که آدمیان راهی به شناخت حقیقت لوح محفوظ ندارند. محمد عبده، بنا به نقل شاگردش رشید رضا، معتقد به چنین دیدگاهی است. لوح محفوظ چیزی است که خداوند از آن خبر داده و قرآنش را در آن به ودیعه نهاده است؛ اما حقیقت آن را نمی‌دانیم. بنابراین بر ماست که از باب ایمان به غیب، به وجود آن ایمان داشته باشیم و همچنین به اینکه خداوند کتابش را در آن حفظ کرده است. (رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۷: ۴۷۲) وی توصیف لوح محفوظ را به آنچه در روایات گوناگون آمده، مردود دانسته و دلیل آن را عدم تواتر این‌گونه روایات خوانده است. رشید رضا نیز با تبعیت از رأی استادش به همین دیدگاه معتقد است، وی پس از ذکر آیات و روایات متعدد درباره لوح محفوظ جمع‌بندی خود را این‌گونه ارائه نموده است:

«پس به خاطر همین روایات و آثار، عالمانی که به شیوه نقلی به تفسیر قرآن پرداخته‌اند، به اتفاق آراء الکتاب المبین، (زخرف/۲)، «امام المبین» (یس/۱۱)، «ام

الکتاب» (زخرف/۴) «والذکر» (نحل/۴۴) را در آیاتی که بیشتر آوردیم، به لوح محفوظ تفسیر کرده‌اند... مذهب پیشینیان چنین است که به قلم الهی، لوح محفوظ و آنچه قلم در لوح نگاشته، از مقدار خلق و اشتمال لوح بر همه موجودات از آغاز آفرینش تا قیامت داشته باشیم بدون آنکه رأی و ادلة خود را در توصیف این امور تحمیل کنیم. این دیدگاه از آن جهت که در توصیف لوح محفوظ با احتیاط سخن می‌گوید، مورد تمجید است، ولی آنچه در موضوع محل بحث و موضوعات مشابه مطمح نظر اندیشمندان قرآنی از آغاز تاکنون قرار داشته، توصیف و تبیین موضوعاتی از این دست از دریچه رهنمودهای قرآن و روایات بوده است نه تحلیل و توصیف‌های مبتنی بر حدس و گمان یا تفسیر به رأی بی‌شک با دستمایه بی‌نظیر آیات قرآن و روایات معصومان (ع)، می‌توان به چنین توصیفی دست یافت. از سوی دیگر بهره‌گیری از روایات برای توصیف و تبیین معارف وحی مشروط به تواتر روایات نیست، بلکه خبر واحد معتبر نیز می‌تواند در این باب مورد استناد قرار گیرد، همان‌گونه که رشید رضا خود بر این مطلب اعتراف نموده و روایات موجود را مستند اتفاق نظر مفسران در تفسیر کتاب مبین، امام مبین و... به لوح محفوظ دانسته است. (رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۷: ۴۶۹)

۴-۶- صفحاتی نزد مؤمنان

این دیدگاه، برای لوح محفوظ وجود عینی مشخصی قائل نیست نه در جهان مادی و نه در جهان‌های فرامادی، بلکه برای آن هویتی اعتباری در نظر می‌گیرد که پس از ایمان به آیات قرآن و اعتراف به عظمت آن برای مؤمنان پدید می‌آید. یکی از مفسران معاصر با طرح و پذیرش این دیدگاه چنین می‌گوید: «قرآن در لوح محفوظ حفظ

گردیده، که عبارت است از صفحه‌ای درخشنده و آشکار برای آنان که (با ایمان و عمل) به قرآن، بزرگی یافته‌اند، نه اینکه در لوحی که نزد خدا یا رسول الله یا عترت پاکش قرار دارد، که چنین لوحی جز برای اهلش آشکار نیست. در حالی که لوح قرآن با عظمت و بخشش آن عمومی و فراگیر است. پس قرآن در عموم لوح‌ها حفظ گردیده، چه الواح سینه‌ها و کتاب‌ها و چه الواح زبان‌هایی که به قرآن ناطق‌اند و احدی قادر نیست که آن را تغییر دهد زیرا حفظ آن به قدرت الهی ضمانت شده‌است» (صادقی، ۱۳۵۶: ج ۳۰: ۲۷۰) همان‌گونه که عبارت خود تصریح می‌کند لوح محفوظ را نمی‌توان لوح مشخصی نزد خدا یا رسول یا عترت تصور نمود. چنانکه نمی‌توان آن را صفحه‌ی معینی نزد آدمیان تصور کرد، بلکه آنچه موجب حفظ قرآن گردیده است و آن را از عصری به عصر دیگر منتقل نموده، عبارت است از سینه‌های مؤمنان، نسخه‌های قرآنی و زبان‌هایی که به تلاوت و ابلاغ پیام‌های قرآن مشغول بوده‌اند و بر مجموعه اینها، لوح محفوظ اطلاق گردیده است. این دیدگاه علاوه بر آنکه برداشتی بر خلاف ظاهر و سیاق آیات قرآن درباره‌ی لوح محفوظ و أم‌الکتاب ارائه می‌کند، از هیچ پشتوانه‌ای از آیات و روایات و قرائن و ادله معتبر نیز برخوردار نیست. به نظر می‌رسد این دیدگاه معطوف به حفظ و ماندگاری قرآن در جریان زمان و اعصار متوالی پس از نزول بر پیامبر (ص) است که بیشتر موضوعی تاریخی به شمار می‌آید، در حالی که موضوع محل بحث ناظر به وجود پیشین و استوار قرآن در جایگاهی است که قرآن خود از آن به لوح محفوظ و أم‌الکتاب و... یاد کرده است. سیاق آیات و روایات درباره‌ی لوح محفوظ نیز بیشتر به چنین وجودی اِشعار دارند. از مفسران پیشین هیچ کس لوح محفوظ را آن‌گونه که این دیدگاه مطرح می‌کند، تفسیر نکرده است.

۶-۵- تجلی علم الهی

این دیدگاه لوح محفوظ را عین علم خداوند که صفات ذات است نمی‌شمرد، بلکه آن را آینه و نخستین تجلی علم خداوند در هستی می‌داند که پیش از آفرینش هستی، با اراده و قدرت خداوند ظهور یافته و آنگاه قرآن پس از نزول از عالم عرش الهی در آن ثبت گردیده‌است. برخی از اندیشمندان معاصر با استناد به آیاتی که از کتاب مبین (انعام/۵۹) لوح محفوظ و کتاب مکنون سخن گفته‌اند، این دیدگاه را مورد تأکید قرار داده‌اند: با استناد به این آیات که در مورد کتاب یا لوح محفوظ است، علمی را می‌توان به خدا نسبت داد، که غیر از آن علم ذاتی است و علمی است در مقام یک مخلوق، یعنی خدا موجودی را آفریده که این موجود آینه‌ای است برای آنچه در آینده خواهد آفرید. کسی که از این موجود آگاه شود و بر او اشراف پیدا کند و آن را مشاهده کند، می‌تواند حوادث را ببیند.

از حوادث گذشته و حال و آینده آگاه شود، علمی است خدایی که در مخلوقی متجلی است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۷۳) این دیدگاه گرچه در تمایز علم ذاتی خداوند با لوح محفوظ به روشنی سخن می‌گوید، اما در باب چیستی لوح محفوظ و نسبت آن با قرآن که اینک در اختیار آدمیان است شرح و بسط دقیقی ارائه نمی‌کند.

۶-۶- مرتبه‌ای از مراتب وجود قرآن

این دیدگاه از نگاه مراتب وجودی قرآن به موضوع نگریسته است و با استناد به آیات متعدد و تطبیق مفاد آنها تصویری دقیق‌تر از لوح محفوظ ارائه می‌کند. نظریه طباطبایی درباره لوح محفوظ که از مباحث وی ذیل آیات متعددی به دست می‌آید، منطبق بر همین دیدگاه است. وی قرآن را دارای دو مرتبه وجودی می‌داند. مرتبه نخست آن

مرتبه وجود قرآن در أمّ الكتاب و لوح محفوظ است که جایگاه آن نزد خداوند و بالاتر از فهم و تعقل آدمیان است و مرتبه دوم آن تنزل قرآن در قالب الفاظ و لغت عربی است که در قلمرو فهم، تعقل و تدبّر انسان قرار دارد. برای قرآن مرتبه‌ای است نزد خدا که بالاتر از سطح فهم آدمیان است، سپس به منظور رعایت فهم انسان به مرتبه‌ای نازل گردیده که قابل فهم است، آن گونه که قول خداوند به آن اشاره دارد: «و الكتاب المبين* انا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون* وانه في أم الكتاب لدنيا لعلی حکیم» (زخرف ۲-۴) طباطبایی، ذیل آیات نخست سوره زخرف بر این نکته تصریح می‌کند که مراد از أمّ الكتاب در این آیات همان لوح محفوظ در سوره بروج است و آن مرتبه‌ای تکوینی و وجودی است که عقول آدمیان امکان راهیابی به آن را ندارد.

نام‌گذاری این مرتبه وجودی به أمّ الكتاب از آن روست که کتب آسمانی از آن استنساخ شده است. وی در ذیل آیه ۷ سوره آل عمران، که محکّمات را أمّ الكتاب شمرده، بحث مبسوطی درباره چستی أمّ الكتاب آورده و با تطبیق آن آیه بر آیات زخرف این گونه نتیجه می‌گیرد: «این آیه دلالت دارد که قرآن نازل نزد خداوند حقیقی برتر و محکم‌تر از آنست که عقول آدمیان به آن برسد و یا تقطیع و تفصیل در آن راه یابد، اما خداوند متعال از سر عنایت به بندگانش آن را کتابی قابل قرائت قرار داده و لباس عربیت بر آن پوشیده تا انسان‌ها بدانچه راهی برای تعقل و شناخت آن در أمّ الكتاب نداشتند، راه یابند. أمّ الكتاب در اینجا همان حقیقتی است که در قول خداوند: «یحمو الله ما یشاء ویثبت وعنده أمّ الكتاب» (رعد/۳۹) و همچنین در قول دیگر خداوند: «بل هو قرآن فی لوح محفوظ» (بروج/۲۱-۲۲) از آن یاد شده است. (طباطبایی، پیشین، ج ۳: ۵۳)

ملاصدرا معتقد است: «قرآن با همه علوم حقّه و معارف الهی‌اش، ابتدا به وسیله قلم اعلی در لوح محفوظ که هر دو از جهان‌های فوق طبیعت‌اند، ثبت گردیده و آنگاه

به تدریج به آسمان دنیا نازل شده است» (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۷: ۸۸) در نگاه ملاصدرا کتاب مکنون جز لوح محفوظ نیست و از آن جهت به آن کتاب مکنون گفته شده که آنچه در آن ثبت گردیده است از دید خلق و غیر مقربان درگاه ربوبی پنهان است. (همان، ج ۳: ۸۹)

دیدگاه وی از این جهت که مرتبه وجودی دیگری برای قرآن در اُمّالکتاب قائل است و اُمّالکتاب را متفاوت از لوح محفوظ می‌داند، از دیدگاه طباطبایی متمایز است، اما هر دو دیدگاه در این نقطه اشتراک دارند که قرآن نازل، وجودی برتر و بالاتر از عالم خلق و الفاظ آن دارد که عرصه فهم و تعقل آدمیان نیست. بنابراین در نگاه صدرالدین شیرازی و همچنین طباطبایی، لوح محفوظ نه مترادف با علم الهی (دیدگاه اول) و نه مترادف با الواح زمینی، سینه‌ها و زبان‌های مؤمنان به قرآن، (دیدگاه چهارم)، بلکه حقیقتی وجودی است در عوالم فوق طبیعت که محل نزول اولیه قرآن از علم الهی و یا اُمّالکتاب و همچنین محفوظ از هر گونه نسخ و تغییر و محو و اثبات است. قرآن نازل از چنین حقیقتی سرچشمه گرفته و به منظور فهم و امکان تعقل آدمیان در آن به قالب الفاظ و زبان عربی درآمده است. (کلانتری، ۱۳۸۳) زرقانی، از عالمان اهل سنت در بحث از تنزلات قرآن با استناد به آیات و روایات، دیدگاه مشابهی را در باب مراتب وجودی قرآن، ابتدا در لوح محفوظ (پس از نزول از عرش الهی) و سپس در بیت العزه (پس از نزول از لوح محفوظ) و آنگاه در جهان مادی (پس از نزول از بیت العزه) برگزیده است. (زرقانی، ۱۹۹۱، ج ۱: ۴۱)

۷- مفسران و روایات لوح محفوظ

در منابع تفسیری شیعه و اهل سنت، روایاتی در مورد توصیف لوح محفوظ دیده می‌شود. گرچه این روایات همگی سعی در تبیین چیستی لوح محفوظ دارند اما از

زبان واحدی برخوردار نیستند. جهت روشن شدن بیشتر موضوع به چند روایت یا سخنان مفسران درباره روایت اشاره می‌شود.

۱. پیامبر (ص) فرمودند: «خداوند یکتا بود و چیزی با او نبود، آن‌گاه لوح را آفرید و احوال همه خلائق را در آن ثبت کرد» (فخر رازی، پیشین، ج ۷: ۵۲).
۲. امام سجاد (ع) فرمودند: «برای خداوند لوح محفوظی است که در هر روز سیصد و شصت بار آن را ملاحظه می‌کند، هیچ لحظه‌ای نیست مگر آن که در آن زنده می‌کند و می‌میراند، عزت می‌دهد و ذلیل می‌کند و آنچه را بخواهد انجام می‌دهد» (سیوطی، پیشین: ۴۳۲).

۳. از ابن عباس نقل می‌شود: «خداوند لوح محفوظ را در زمانی معادل یکصد سال آفرید، آن‌گاه پیش از آفرینش موجودات به قلم گفت: علم مرا درباره موجودات بنویس، و قلم آنچه را که تا روز قیامت پا به عرصه وجود می‌گذارد در آن لوح ثبت کرد» (بحرانی، ۱۴۱۹: ج ۸: ۲۵۵؛ حویزی، پیشین، ج ۵: ۵۴۸).

۴. از علی بن ابراهیم نقل شده است که می‌گوید: لوح محفوظ دو سو دارد، یک سوی آن بر سمت راست عرش و سوی دیگرش بر پیشانی اسرافیل است، پس هر گاه خداوند سخنی را وحی کند آن سوی لوح که بر پیشانی اسرافیل است نواخته می‌شود و اسرافیل در لوح می‌نگرد و آنچه را که در آن ثبت گردیده به جبرئیل وحی می‌کند» (طیب، ۱۳۷۸: ج ۱۴: ۷۳).

۵- آیت‌الله سید عبدالحسین طیب اعتقاد دارند که لوح محفوظ در برابر لوح محو و اثبات بیان شده است و به مراتب نزول قرآن اشاره دارد در واقع لوح محفوظ ظرف قرآن است. (همان، ج ۱۴: ۷۳)

۶- طبرسی معتقد است که لوح محفوظ نزد خداست که همان «أُمُّ الْكِتَابِ» است و غیر فرشتگان بر آن اطلاع ندارند. نسخه‌های قرآن و کتاب‌ها از آن است و آن دُرّ

سفیدی است که طولش ما بین آسمان و زمین و عرضش ما بین مشرق و مغرب است. (طبرسی، پیشین، ج ۱۰: ۷۱۱)

۷- بیضاوی می‌گوید: لوح محفوظ همان قرآن است که از هر گونه تغییر، تبدیل،

نقصان و زیاده‌ای محفوظ است. (بیضاوی، پیشین، ج ۵: ۳۰۲)

۸- گروهی دیگر بر این اعتقادند که قرآن در لوحی در آسمان نزد خداوند قرار

دارد و از دستبرد شیطان و هر باطلی محفوظ است و فقط بر فرشتگان نمودار می‌شود.

(طباطبایی، پیشین، ج ۲۰: ۲۵۴؛ طبری، ۱۴۱۲: ج ۳۰: ۸۹) آیت‌الله مکارم شیرازی

عقیده‌ای همسو با این دسته از مفسران دارد. وی در این زمینه می‌نویسد: «قرآن مجید

با عظمت و والامقام، کلامی است که در لوح محفوظ ثبت است و دست ناهلان و

شیاطین و کاهنان هرگز به آن نمی‌رسد، و از هر گونه تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان

بر کنار می‌باشد» (مکارم شیرازی، پیشین، ج ۲۶: ۳۵۳) بنا بر آیات قرآن و تفسیر

مفسران می‌توان نتیجه گرفت که «لوح محفوظ» صفحه‌ای از نور است که مقدرات در

آن ثابت و غیرقابل تغییر است که در حقیقت همان مقام علم پروردگار است. بنابراین

عقیده «لوح محفوظ» همان «کتاب مکنون» و «أُمُّ الْكِتَابِ» است. در «لوح محفوظ»

اموری است که قابل تغییر نیست ولی واقع‌شدنی است و سرچشمه تمامی موجودات

در عالم وجود است.

نتیجه

از مباحثی که پیرامون لوح محفوظ از دیدگاه مفسران فریقین مطرح شد نتایج حاصل

می‌شود که عبارت‌اند از:

- «لوح» در لغت صفحه یا ورقه‌ای پهن اعم از چوب، تخته سنگ، پوست،

استخوان و غیره را گویند که بر روی آن می‌نویسند و قابل نوشته شدن باشد.

«لوح محفوظ» در لغت به معنای صفحه‌ای مکتوب و نگهداری شده است. «لوح محفوظ» ترکیبی وصفی از «لوح» و «محفوظ» است، که در سوره بروج به کار رفته است «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ لَّوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج/ ۲۲- ۲۱)

«لوح محفوظ چیزی جدا از علم الهی نیست و مراد از لوح محفوظ علم ازلی خداوند است». بخشی از این آراء را روایات منقول از پیامبر (ص) و تابعان تشکیل می‌دهند. لوح محفوظ دارای اوصافی مانند تغییرناپذیری، جامعیت، علو و برتری، کتاب مبین و کتاب مکنون است.

همچنین مفسران درباره لوح محفوظ نظرات مختلفی بیان کرده‌اند برخی آن را کنایه از علم الهی می‌دانند؛ برخی آن را جایگاه نامحدود قرآن دانسته‌اند؛ برخی دیگر به مجهول بودن حقیقت لوح محفوظ اشاره کرده‌اند؛ صادقی آن را صفحاتی نزد مؤمنان می‌داند؛ برخی دیگر تجلی علم الهی معرفی کرده‌اند؛ برخی نیز گفته‌اند که آن مرتبه‌ای از مراتب وجود قرآن است.

به طور کلی و بر اساس آراء مفسران می‌توان گفت که هر چیزی قبل از حدوث آن، در لوح محفوظ ثبت شده و حقیقت لوح محفوظ مجرد و ماوراء طبیعی است که پیش از موجودات مادی و عناصر زمان و مکان خلق شده است. لوح محفوظ چیزی است که کل کائنات را دربرمی‌گیرد و علم لایزال الهی مناسبت‌رین نظر درباره چستی لوح محفوظ است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۲۰)، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۹)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه العلمی للمطبوعات.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶)، *الصحاح*، بیروت: دار العلم للملایین.
- حسینی همدانی نجفی، محمد، (۱۳۶۳)، *درخشان پرتوی از اصول کافی*، قم، (بی نا) چاپ اول
- رشیدرضا، محمدالمنار، (۱۳۹۳)، *فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه للطباعه والنشر.
- زرقانی، محمدعبدالعظیم، (۱۹۹۱)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- زركشى، بدرالدین، (۲۰۰۱/۱۴۲۱)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر.
- زمخشری محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الكتاب العربی.
- سید بن قطب، بن ابراهیم شاذلی، (۱۴۱۲)، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۳۹۰)، *اتقان در علم قرآن*، ترجمه محمود طیب حسینی
- (دشتی)، قم، دانشکده اصول دین.

_____، (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه

الله مرعشی نجفی.

- شیخلی، بهجت عبدالواحد، (۲۰۰۱/۱۴۲۲)، *بلاغه القرآن الکریم فی الاعجاز*، عمان، مکتبه دندیس.
- صادقی، محمد (۱۳۵۶)، *زمین و ستارگان از نظر قرآن*، بی جا، نشر مصطفوی.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی
- جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۰)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبد الحسین، (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام.

بررسی لوح محفوظ و کیفیت آن از منظر مفسران فریقین / زهره اخوان مقدم ۷۵

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵)، *تفسیر نور الثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان.
علی بن موسی، امام هشتم (ع)، (۱۳۸۱)، *طب الرضا علیه السلام*، ترجمه امیر صادقی، تهران، چاپ ششم.

فخررازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، *العین*، قم، هجرت، چاپ دوم.

قرشی، علی اکبر (۱۳۶۶)، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت.

_____، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران، چاپ ششم.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *تفسیر التمی*، قم، دار الکتب.

مجلسی، محمدتقی، (بی تا)، *لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه*، قم، موسسه اسماعیلیان.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۴)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*،

محقق/مصحح: رسولی محلاتی، سید هاشم، تهران، دار الکتب الإسلامية.

_____، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مدرسی، سیدمحمدتقی، (۱۳۷۸)، *تفسیر هدایت*، مترجم احمد آرام، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.

مدنی، علی خان بن احمد، (۱۳۸۴)، *الطراز الأول*، مشهد، موسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۳۷۶)، *معارف قرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____، (۱۳۷۹)، *آموزش عقاید*، تهران: چاپ و نشر بین الملل سازمان

تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.

مصطفوی، حسن، (بی تا)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ سوم.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چاپ پنجم.

معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۶)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ج سوم.
مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، (۱۹۹۸/۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
میبدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
نصر حامد، ابوزید، (بی تا)، *مفهوم النص*، مغرب، المرکز الثقافی العربی.

پایان نامه

یوسفی، خاطره، (۱۳۹۶)، *بررسی تطبیقی کتاب مکنون الهی از منظر مفسران فریقین*،
دانشکده علوم قرآنی آمل، استاد راهنما: جواد فرامرزی.

مقاله‌ها

کلانتری، ابراهیم، (۱۳۸۳)، «لوح محفوظ»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۷۶، پاییز و زمستان.
وطن‌دوست، محمدعلی؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، (۱۳۹۸ش)، «بررسی تحلیلی دیدگاه
ملاصدرا درباره لوح محفوظ و محو و اثبات با رویکرد فلسفی» *آموزه‌های فلسفه اسلامی*،
شماره ۲۴، صص ۳-۲۴.

Bibliography

- Alousi, Seyyed Mahmoud (1415 AH), "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem", Beirut: Dar al-Kitab Al-Elamiya.
Ibn Ashour, Mohammad bin Tahir (1420 AH), "Al-Tahrir wa Al-Tanweer", Beirut: Institute of History.
Abuhayyan, Mohammad bin Yusef (1420 AH), "Al-Bahr al-Mohit fi al-Tafsir", Beirut: Dar al-Fakr.
Bahrani, Seyyed Hashem, (1419 AH), "Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Al-Alami Institute of Press.
Beyzawi, Abdullah bin Omar (1418 AH), "Anvar al taavil, Asrsr altanzil", Beirut: Dar Ehyaya al-Torath al-Arabi.
Johari, Ismail bin Hammad (1376 AH), "Al-Sehah", Beirut: Dar Al-Alam for Millions.
Hosseini Hamedani Najafi, Muhammad (1363 SH), "Anvare Derakhshan az Usul Kafi", Qom, first edition.

- Rashid Reza, Mohammad (2013 AD), Al-Manar "Fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Marafa for Printing and Publishing.
- Zarqani, Mohammad Abd al-Azeem (1991 AD), "Manahel al-Irfan fi oloome al Qur'an", Beirut: Institute of Al-Tarikh al-Arabi.
- Zarkeshi, Badr al-Din (1421 AH/2001 AD), "Al-Burhan fi oloom al Qur'an", Beirut: Dar al-Fikr.
- Zamakhshari Mahmoud bin Omar (1407 AH), "al-Kashaf an-Haghayegh Ghawamez al-Tanzil", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Seyyed bin Qutb, bin Ibrahim Shazli (1412 AH), "Fi zelal al Qur'an", Beirut: Dar al-Shoroq.
- Siyuti, Abdurrahman bin Abi Bakr (2010 AD), "Al etgan fi oloom al Qur'an", translated by Mahmoud Tayeb Hosseini (Dashti), Qom: School of Principles of Religion.
- (1404 AH), "Al-Dorr al-Manthor fi Tafsir al-Mathor", om: Ayatollah Murashi Najafi Library.
- Shikhli, Behjat Abdulwahid (1422 AH/2001 AD), "The Rhetoric of Al-Qur'an al-Karim fi al-Ijaz", Amman: Dandis School.
- Sadeghi, Mohammad (1356 SH), "Earth and stars according to the Qur'an", W.P, Mostafavi Publishing.
- Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hussain (1417 AH), "The Balance in the Interpretation of the Qur'an", Qom: A book of Islamic publications for university teachers of the Qom Seminary.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372 SH), "Majma'al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasir Khosrow.
- Tabari, Abu Jaafar Mohammad bin Jarir (1412 AH), "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Tusi, Mohammad bin Hassan (1420 AH), "Altebyan fi tafsire al Qur'an", Beirut: Dar Revival of Arab Heritage.
- Tayyeb, Syed Abd al-Hussein, The best statement in the interpretation of the Qur'an, Tehran, Islam publications, 1378 Sh.
- Arousi Hawizi, Abd Ali bin Juma (1415AH), "Tafsir Noor al-Thaqalayn", Qom: Ismailian Publications.
- Ali bin Musa, Imam Hashtam (PBUH), (1381 SH), "Medicine Al-Reza, peace be upon him", translated by Amir Sadeghi, Tehran: Print Shashem.
- Fakhr razi, Mohammad bin Omar (1420 AH), "Mafatih al gheib", Beirut: Arab Heritage Revival House.
- Farahidi, Khalil bin Ahmed (1409 AH), "Al-Ain"; Qom: Hijrat, Chap Dom.
- Qureshi, Ali Akbar (1366 SH), "Tafsir Ahsan Al-Hadith", Tehran: Baniad Ba'ath.
- (1371 SH), "Gamoos al Quran", Tehran: Jap Shashem.
- Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza (1368 SH), "Tafsir of Kunz al-Daqayq and Bahr al-Gharaeb", Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.

- Qommi, Ali bin Ibrahim (1363 SH), "Tafsir al-Qami", Qom: Dar al-Kitab.
- Majlesi, Mohammad Taqi bin Maqsood Ali, W.D, the collection of the famous Sahib al-Qur'an as described by the jurist, Qom: Ismailian Institute.
- Majlesi, Mohammad Baqir bin Mohammad Taqi (1404 AH), "Mirr'a al-Aqool fi Sharh Akhbar Al-Ar-Rasoul", researcher/corrector: Rasouli Mahalati, Seyed Hashem ,Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- (1403 AH), "Bihar al-Anwar", Beirut: Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi.
- Madrasi, Seyyed Mohammad Taqi (1378 SH) "Tafsir Hedayat", translated by Ahmed Aram, Mashhad: Astan Quds Razavi Publishing House.
- Madani, Ali Khan bin Ahmad (1384 SH), "Al-Taraz Al-Awal", Mashhad: Al-Bayt Institute, peace be upon them, for heritage.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (1376 SH), "Ma'arif Qur'an", Qom, Islamic Publications Office.
- (1379), "Education of Beliefs", Tehran: Islamic Propaganda Organization International Printing and Publishing, 4th edition.
- Mustafawi, Hassan, (Bita), "Al-Thaqir in the words of the Holy Qur'an", Beirut, Dar Al-Kutub Al-Elamiya, 3rd edition.
- Motahari, Morteza (1374 SH), "Majmoea dastanha", Tehran: Sadra, fifth edition.
- Maarafi, Mohammad Hadi (1416 AH), "Al Tamhid fi olom al-Qur'an", Qom: Al-Nashar al-Islami Institute, third chapter.
- Makaram Shirazi, Nasero et al.
- Mula Sadra, Sadr al-Din Shirazi (1419 AH/1998 AD), "Tafsir al-Qur'an al-Karim", Beirut: Dar al-Ta'arif for the press.
- Meybadi, Ahmed bin Mohammad (1371 SH), "Kashf al-Asrar va Kit al-Abarar", Tehran, Amir Kabir Publications.
- Nasr Hamed, Abu Zayd (WD), "The Meaning of the Text", Maghreb: Al-Maqrez al-Thaqafi al-Arabi.

Thesis

- Yousfi, Khatira (2016 AD), "Comparative study of the book Maknun Elahi from the point of view of foreign commentators", Amol University of Quranic Sciences, supervisor: Javad Faramarzi.

Articles

- Kalantari, Ebrahim, "Loh Mahfouz", Articles and Reviews, No. 76, Autumn and Winter, 2013 AD.
- Watan Dost, Mohammad Ali-Hosseini Shahroudi, Seyed Morteza, (2018 AD), "Analytical study of Mulla Sadra's view on the safe, erasing and proofing tablet with a philosophical approach" Teachings of Islamic Philosophy, No. 24, pp. 3 to 24.

Semantic Analysis of "Heavenly Couples" in the Qur'an *

Nasrin ansarian **

Abstract

The content of some Quranic verses indicates the existence of "Heavenly couples" in heaven in the hereafter as one of the blessings of the heaven. Considering the use of the word "couples" for "worldly secular wives", some considered the meaning of this word and similar words as the existence of "wives for those in the heaven" and this has led to worldly implications for it. Therefore, the present research seeks to answer the main question: What is the semantic analysis of "Heavenly Couples" in the Quran? The research approach is interpretive and the content processing is with "descriptive-analytical" method and the information gathering method is from library and software. The findings of the study are as following: "Heavenly Marriage" does not mean "worldly secular marriage" which has material implications; rather, it refers to the "companionship of heavenly ones with their peers". And the meaning of the verses that directly or indirectly express one of the material implications for "Heavenly Couples" is the apparent meaning of the verses, and some commentators have limited themselves to interpreting the apparent meaning of the verses in order to bring the matter closer to the audience.

Keyword: "Heavenly Couples", "Worldly Couples", "Heavenly Companions".

* Received: 2021-12-14

Accepted: 2022-11-06

** Assistant Professor of Tafsir and Qur'an of Jami'at al-Zahra. Qom, Iran. Email: Nasrin.ansarian@yahoo.com



تحلیل معناشناسی «ازواج بهشتیان» در قرآن*

نسرین انصاریان**

چکیده

مضمون برخی آیات حاکی از وجود «ازواج» در بهشت به عنوان یکی از نعمت‌های بهشتی است، با توجه به استعمال واژه «ازواج» برای «همسران عرفی دنیوی»، برخی مراد از این واژه و واژه‌های هم‌مضمون آن را وجود «همسران برای بهشتیان» دانسته‌اند و این امر موجب شده که برای آن لوازم و تبعات دنیوی قائل شوند، از این رو پژوهش پیش رو به دنبال پاسخگویی به این سؤال اصلی است: «تحلیل معناشناسی ازواج بهشتیان در قرآن چیست؟» رویکرد پژوهش «تفسیری»، پردازش مطالب «توصیفی - تحلیلی» و منابع آن کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری است. یافته‌های پژوهش به این مطالب اشاره دارند: مراد از «تزوید در بهشت»، «تزوید عرفی دنیوی» که دارای لوازم و تبعات مادی باشد، نیست؛ بلکه مراد «هم‌نشینی بهشتیان با هم‌رتبه‌های خود» است و مقصود از آیاتی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم بیانگر یکی از لوازم و تبعات دنیوی برای «ازواج بهشتی» هستند، دلالت ظاهری آیات است و برخی مفسران برای نزدیک کردن مطلب به فهم مخاطبان، به تفسیر معنای ظاهری آیات اکتفا کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: ازواج بهشتی؛ همسران دنیوی؛ هم‌نشینان بهشتی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۵

Nasrin.ansarian@yahoo.com

** استادیار تفسیر و قرآن جامعه الزهرا (س). قم، ایران. ایمیل:



مقدمه

دستیابی به معارف و آموزه‌های قرآن برای همه انسان‌ها یکسان نیست؛ همان‌گونه که امام صادق (ع) در روایتی می‌فرماید: «كِتَابُ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءٍ: الْعِبَارَةُ، وَالْإِشَارَةُ، وَاللَّطَائِفُ وَالْحَقَائِقُ. فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ، وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ (مجلسی، بی‌تا: ج ۷۵: ۲۷۸)؛ کتاب خداوند از چهار چیز برخوردار است: عبارت، اشارت، لطافت و حقیقت؛ عبارت و تلاوت از آن عوام مردم و اشارت برای خواص از آنان، لطایف قرآنی برای اولیای خداوندی و حقایقش برای پیامبران الهی؛ به همین دلیل به منظور بهره بردن همه مردم از آموزه‌های قرآنی، ائمه (س) تفسیر آیات را بر اساس سطح درک و فهم مردم برای آنها ذکر می‌کردند؛ در روایتی چنین آمده است: «عن عبد الله بن سنان عن ذريح المحاربي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنَّ الله أمرني في كتابه بأمر فأحب أن اعلمه قال و ما ذاك قلت قول الله تعالى ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ...» قال عليه السلام «لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ» لقاء الإمام ... قال عبد الله بن سنان فأتيت أبا عبد الله عليه السلام فقلت جعلت فداك قول الله تعالى ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ...» قال أخذ الشارب و قص الأظفار و ما أشبه ذلك قال قلت جعلت فداك إنَّ ذريح المحاربي حدثني عنك بأنك قلت له لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ لقاء الإمام...» فقال صدق و صدقت ... من احتمال ما يحتمل ذريح» (فيض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۷۶)؛ در این روایت، امام صادق (ع) عبارت قرآنی «لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ» را برای فردی عامی «کوتاه کردن مو و چیدن ناخن» و برای ذريح «ملاقات کردن امام» تفسیر می‌کند و پیرامون اختلاف دو نوع تفسیر می‌فرماید: «... چه کسی حمل می‌کند آنچه را که ذريح حمل می‌کند؛ پس معارف قرآن به گونه‌ای است که هر اندازه قدرت فکری جوینده معارف و معانی آن بیشتر باشد، به میزان بیشتری از حقایق قرآن بهره خواهد برد.

کیفرها و پاداش‌های اخروی به دلیل نامحسوس بودن، دور از افق فکری مردم عامی هستند؛ به همین منظور تعبیرات قرآنی برای نزدیک کردن مطلب به افق فکری عامه مردم این مفاهیم نامحسوس را با تعابیری محسوس بیان کرده‌اند؛ بحث ازواج بهشتیان نیز از این دسته مباحث بوده که مراد از آن با همین هدف، در برخی روایات «لذت بردن از همسران بهشتی» ذکر شده است (ر.ک: مجلسی، بی تا، ج ۸: ۷۱).

بحث «ازواج بهشتی» در آیات «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِی الْخِیَامِ» (رحمان / ۷۲)؛ «حُورٌ عِینٌ» (واقعه/ ۵۶، ۲۲) و «زَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِینٍ» (دخان/ ۵۴ و طور/ ۲۰)، با عنوان «حور» آمده و در بقیه آیات نیز مراد از ازواج بهشتی دو احتمال «حوریان» و «زنان دنیوی» متصور است. برای این «ازواج» صفاتی در آیات ذکر شده‌اند از جمله «الْبِاقُوتُ وَ الْمَرْجَانُ» (رحمان/ ۵۸)؛ «خَيْرَاتٌ حِسَانٌ» (رحمان/ ۷۰)؛ «مَّقْصُورَاتٌ فِی الْخِیَامِ» (رحمان/ ۷۲)؛ «قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ» (رحمان/ ۵۶)؛ «قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِینٌ» (صافات/ ۴۸)؛ «قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ اُتْرَابٌ» (ص/ ۲)؛ «اَبْكَارًا عُرْبًا اُتْرَابًا» (واقعه/ ۳۶-۳۷)؛ «كَوَاعِبَ اُتْرَابًا» (نبأ/ ۳۳)؛ «كَامُثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ» (واقعه/ ۲۳)؛ «لَمْ يَطْمِئِنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لَاجَانٌ» (رحمان/ ۵۶ و ۷۴)؛ «كَانَّهُنَّ بَيُّضٌ مَكْنُونٌ» (صافات/ ۴۹)؛ «ازواج مطهره» (بقره/ ۲۵؛ آل عمران/ ۱۵؛ نساء/ ۵۷) و ... ، از آنجا که بی بردن به مراد این آیات، زمینه‌ساز بشارت و تشویقی برای بشر در راستای ورود و سلوک در مسیر تقوای الهی است، پرداختن به واقعیت «ازواج بهشتی» اهمیت دارد.

در پیشینه بحث آثار ارزشمندی یافت می‌شوند از جمله:

کتاب «بهشت، سعادت ابدی» نوشته «جابر رضوانی» که انتشارات «کتابسرای عادل» (سال ۱۳۹۲) آن را به چاپ رسانده است. یک گفتار از این کتاب با عنوان «همسران بهشتی» به ذکر صفات همسران بهشتی در آیات پرداخته، اما تحلیل خاصی در آن صورت نگرفته است.

مقاله «ویژگی‌های زنان بهشتی از منظر قرآن» نوشته «رضوان حاجی شریفی» که در آن نویسنده تلاش کرده با ذکر آیات و روایات، تصویر روشنی از زنان بهشتی ارائه دهد.

مقاله «بررسی ترقی و تکامل انسان در بهشت از منظر قرآن کریم» نوشته «رضوانه نجفی سواد رودباری» که در آن نویسنده در صدد تحلیل و استدلال تکامل انسان در بهشت بوده و در بخشی از مقاله استدلال‌هایی برای «مادی نبودن همه نعمت‌های بهشتی» بیان شده، که این مطلب پیش‌فرض مقاله پیش رو قرار گرفته است.

حاصل تتبع پیرامون پیشینه بحث در مقالات و سایت‌های علمی کشور این شد که تاکنون اثری در مورد «تحلیل معناشناسی ازواج بهشتیان در قرآن» به چاپ نرسیده، از این رو هدف این نوشته انکار این مطلب است که مراد از «ازواج» به عنوان یک نعمت بهشتی، بهره‌وری جنسی و مادی مانند «همسران عرفی دنیوی» است و به دنبال آن اثبات این مطلب که مراد «هم‌نشینی بهشتیان با هم‌رتبه‌های خود» است و در ادامه، به تحلیل آیاتی که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم دلالت ظاهری بر بهره‌وری جنسی از «ازواج» دارند پرداخته می‌شود، بنابراین این نوشته با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با پردازش مطالب به صورت توصیفی - تحلیلی در سه محور «عدم ترویج دنیوی در بهشت»، «هم‌نشینی بهشتیان با هم‌رتبه‌های خود» و «تحلیل آیات بیانگر باکره بودن زنان بهشتی» بیان می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی «ازواج»

لغویان معنای ریشه «زوج» را «قرین بودن دو شیء با یکدیگر» می‌دانند که در حیوان به صورت مذکر و مؤنث و در غیر آنها برای هر چیزی که ماثل یا متضاد هم باشند به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۸۴؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۵۸)؛ برخی مفسران نیز معنای «قرین بودن» را برای واژه «زوج» پذیرفته‌اند و

مراد از آن را مانند «جفت بودن دو لنگه کفش» ذکر کرده‌اند (ابوحیان، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۹؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۲۷)، برخی نیز قید «متمم بودن» را اضافه کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ۲: ۱۸۷).

در تفاوت دو واژه «بعل» و «زوج» آورده‌اند که: «أن الرجل لا يكون بعلا للمرأة حتى يدخل بها» (ر.ک: عسکری، ۱۴۰۰: ۲۷۷) اما برای «زوج» قید «مدخول بها» بیان نشده است؛ بنابراین رابطه منطقی «زوج» و «بعل»، عموم و خصوص مطلق است و دایره «زوج» عام است، اما معنای اصطلاحی عرفی «زوج»، «همسر» است که ملازم با بهره‌وری جنسی است.

ریشه «زوج» و مشتقات آن ۸۱ بار در قرآن به کار رفته است: «زوج» (بقره/۲۳۰؛ نساء/۲۰؛ حج/۸؛ شعراء/۷؛ لقمان/۱۰؛ ق/۷) «زوجان» (رحمان/۵۲)؛ «زوجین» (هود/۴۰؛ مؤمنون/۲۷؛ رعد/۳؛ ذاریات/۴۹)؛ «زوجک» (بقره/۳۵)؛ اعراف/۱۹؛ احزاب/۳۷)؛ «زوجه» (بقره/۱۰۲؛ انبیاء/۹۰)؛ «زوجها» (نساء/۱)؛ اعراف/۱۸۹؛ زمر/۶؛ مجادله/۱)؛ «ازواج» (بقره/۲۵؛ آل عمران/۱۵؛ نساء/۵۷)؛ انعام/۱۴۳؛ احزاب/۳۷ و ۵۲؛ بقره/۲۳۴ و ۲۴۰؛ حجر/۸۸؛ نحل/۷۲؛ طه/۵۳ و ۱۳۱؛ روم/۲۱؛ تحریم/۵؛ ص/۵۸؛ زمر/۶؛ رعد/۳۸؛ فاطر/۱۱؛ شورا/۱۱؛ واقعه/۷؛ نبأ/۸)؛ «ازواجک» ۲ مورد (احزاب/۵۰؛ تحریم/۱)؛ «ازواجکم» (نساء/۱۲؛ توبه/۲۴)؛ نحل/۷۲؛ شعراء/۱۶۶؛ احزاب/۴؛ زخرف/۷۰؛ ممتحنه/۱۱؛ تغابن/۱۴)؛ «ازواجنا» (انعام/۱۳۹؛ فرقان/۷۴) و «ازواجه» (احزاب/۶ و ۵۳؛ تحریم/۳)؛ حاصل بررسی واژه «زوج» و «مشتقات آن» در قرآن این شد که متصفان زوج بودن در قرآن را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد که شامل موارد زیر است:

۱-۱- زوج بودن همه کائنات (یس/۳۶؛ ذاریات/۴۹)؛ مراد از آن «قرین بودن با ویژگی‌های مادی» است، از این ویژگی‌ها می‌توان به مصور بودن و محصور بودن در قیود زمان و مکان اشاره کرد.

۱-۲- زوج بودن نباتات (طه/۵۳؛ یس/۳۶؛ رعد/۳؛ رحمان/۵۲؛ ق/۷؛ شعراء/۷؛ حج/۵؛ لقمان/۱۰)؛ مراد از آن با توجه به این که نباتات مصداقی از کائنات هستند نیز همان «قرین بودن با ویژگی‌های مادی» است، که علاوه بر ویژگی‌های گفته شده در مورد کائنات، می‌توان به موارد خاصی مانند مذکر و مؤنث بودن، ترش و شیرین و ... نیز اشاره کرد (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴: ۲۰۳؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۶: ۱۷۹)، زیرا همه اینها مصادیقی از ویژگی‌های مادی هستند.

۱-۳- زوج بودن حیوانات (هود/۴۰، مؤمنون/۲۷، انعام/۱۴۳، شوری/۱۱)؛ مراد از آن با توجه به اینکه حیوانات مصداقی از نباتات هستند همان ویژگی‌های نباتات است، البته به دلیل قدرت حرکت و جفت‌گیری بدون واسطه از طرف حیوانات، امکان معنای مذکر و مؤنث برای زوج بودن حیوانات، نسبت به گیاهان که قدرت حرکت و لقاح بدون واسطه را ندارند، بیشتر است.

۱-۴- زوج بودن انسان‌ها که در برخی آیات، مراد «زوج بودن انسان در دنیا» است (بقره/۳۵؛ اعراف/۱۹؛ طه/۱۱۷. مجادله/۱؛ احزاب/۳۷؛ احزاب/۵۹؛ نساء/۲۰) که با توجه به اینکه انسان‌ها نیز مصداقی از حیوانات هستند، مراد همان «ویژگی‌های زوج بودن حیوانات» است که ملازم با بهره‌وری جنسی است و در برخی آیات مراد «زوج بودن انسان در آخرت» است که گاهی مراد از آن «امثال» است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۱: ۱۰۶) مانند آیه «أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ» (صافات/۲۲) یعنی هر ظالمی با مانند و هم‌شکل خود در قیامت محشور می‌شود،

گاهی مراد از آن «همراهی» است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰۵) مانند آیه «وَ إِذَا
النُّفُوسُ رُؤِجَتْ» (تکویر/۷) یعنی هر شخصی قرین و همراه با اعمالش است، گاهی
مراد از آن «گروه» است مانند آیه «وَ كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً» (واقعہ: ۷) یعنی در قیامت
انسان‌ها سه گروه هستند و گاهی به ظاهر دلالت بر «همسر داشتن انسان در بهشت»
دارند، مانند «... أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ...» (بقرہ: ۲۵؛ آل عمران: ۱۵؛ نساء: ۵۶)؛ «هُمُ وَ
أَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكِنُونَ» (یس: ۵۶) و «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ
تُحْبَرُونَ» (زخرف: ۷۰)؛ دسته اخیر از آیات محل بحث این نوشته است.

۲. عدم «تزوید عرفی دنیوی» در بهشت

اولین محور بحث در این نوشته، انکار این نکته است که مراد از «ازواج» به عنوان یک
نعمت بهشتی، بهره‌وری جنسی و مادی است؛ تبیین مطلب اینکه در برخی آیات مانند
«وَ زَوْجَانَهُمْ بِحُورٍ عِینٍ» (دخان/۵۴؛ طور/۲۰) سخن از تزوید با حوریان بهشتی
است، اما مراد از آن «تزوید عرفی دنیوی» نیست، همان‌گونه که بسیاری از
اندیشه‌وران اسلامی به این مطلب اشاره کرده و معنای دیگری برای «تزوید» در آیه
ذکر کرده‌اند، که از آن جمله، موارد زیر است:

۲-۱- مراد از «تزوید» در بهشت، مفهوم لغوی آن یعنی «قرین» و «همراه بودن»
است؛ با این تبیین که فعل «زَوْجْنَا» در آیه «وَ زَوْجَانَهُمْ بِحُورٍ عِینٍ» (دخان/۵۴؛
طور/۲۰) همراه «باء تعدیه» آمده است؛ در حالی که «تزوید» به معنای عرفی دنیوی،
متعدی است و به «باء تعدیه» نیازی ندارد؛ شاهد درستی سخن، عبارت قرآنی
«زَوْجَانَهَا» (احزاب/۳۷) است که مراد از آن «تزوید عرفی دنیوی» است و در آن
فعل «زَوْجْنَا» بدون حرف جر، متعدی به دو مفعول شده است؛ برخی لغویان (طریحی،

۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰۵)، برخی مفسران ادبی (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۱۰۴؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۵: ۲۹۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۶۱)، برخی مفسران فقهی (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۷/۶۵) و برخی مفسران روایی (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۲: ۱۳۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۴۱۰) به این مطلب اشاره کرده‌اند.

۲-۲- مراد از «تزویج» در بهشت، «استعاره» و «تمثیل» است، با این تبیین که طعام و نکاح و سایر احوالات در بهشت، با نظایر دنیوی آن، در تمام حقیقت مشترک نیستند تا مستلزم همه‌ی لوازم و فواید آن باشند، بلکه در برخی صفات و اعتبارات اشتراک دارند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۶۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۰۶)؛ مؤید مطلب روایتی است که می‌فرماید: «لیس فی الدنيا مما فی الجنة شی الا الأسماء» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۳۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۱۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۸) که همه‌ی امورات دنیوی و مادی را در آخرت رد می‌کند، که یکی از آن امورات «تزویج» است. در صورت پذیرش هر یک از آن دو، مراد از «تزویج در بهشت»، «تزویج عرفی دنیوی» که ملازم با رابطه‌ی جنسی است، نیست.

۳. هم‌نشینی بهشتیان با هم‌رتبه‌های خود

دومین محور بحث در این نوشته، اثبات این مطلب است که مراد از «ازواج بهشتی»، «هم‌نشینی بهشتیان با هم‌رتبه‌های خود» است که در این صورت مراد از «ازواج»، معنای اصطلاحی عرفی دنیوی آن، که ملازم بهره‌وری جنسی است نیست، بلکه مراد معنای لغوی آن یعنی «قرین و هم‌نشین» است. بیان مطلب این است که بنابر آیه «أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً...» (روم/۲۱)، «ازواج» اسباب آرامش، مودت و رحمت برای انسان هستند؛ اگر مراد «ازواج» در

دنیا باشد، شامل همسران عرفی دنیوی می‌شود و آرامش و لذت دنیوی از زنان که «أشهی اللذائذ» دانسته شده (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۳۰) به لذت جسمانی برمی‌گردد، و اگر مراد «ازواج» در آخرت باشد، آرامش و لذت اخروی به دور از ویژگی‌های مادی و متناسب با آن عالم است و به لذت روحانی برمی‌گردد.

با دقت در آیات پیرامون این «لذت روحانی با ازواج» دلایل ظریفی به دست می‌آید که حاکی از این نکته است که مراد «هم‌نشینی بهشتیان با هم‌رتبه‌های خود» است، که شامل دلایل «تقضی» و «حلی» زیر است:

۳-۱- دلایل تقضی که رابطه جنسی با ازواج در بهشت را رد می‌کند دو مورد است:
 ۳-۱-۱- دلیل تقضی اول اینکه رابطه زناشویی در دنیا همراه با لوازم مادی است، و یکی از آن لوازم جنابت است که در دنیا مانع از ورود به مسجد است و این امر در بهشت قابل تصور نیست. یکی دیگر از لوازم آن بقای نسل است که این هم در بهشت قابل تصور نیست، زیرا بهشت قائم به شخص و ابدی است، بر خلاف دنیا که قائم به نوع و در معرض زوال فردی و نوعی است.

۳-۱-۲- دلیل تقضی دوم این که «عمل زناشویی» در قرآن با ۱۲ واژه ذکر شده که همه غیر مستقیم به این امر اشاره دارند و شامل موارد زیر است: «مَسَّ» (بقره/۲۳۶ و ۲۳۷؛ آل عمران/۴۷؛ مریم/۲۰؛ احزاب/۴۹؛ مجادله/۴)؛ «لمَسَّ» (نساء/۴۳؛ مائده/۶) «اتیان» (بقره/۲۲۲ و ۲۲۳)؛ «مباشرت» (بقره/۱۸۷)؛ «دخول» (نساء/۲۳)؛ «رفت» (بقره/۱۸۷ و ۱۹۷)؛ طمٹ (رحمان/۵۶ و ۷۴)؛ نکاح (بقره/۲۳۰؛ نساء: ۲۲)؛ غشیان (اعراف/۱۸۹)؛ افضاء (نساء/۲۱)؛ قرب (بقره/۲۲۲)؛ اعتزال (بقره/۲۲۲)؛ تا جایی که گفته شده: محال است در زبان عرب واژه‌ای در اصل به معنای «عمل زناشویی» باشد، زیرا مردم گفت‌وگو در مورد آن را زشت می‌دانند. از این رو هیچ

لفظی در برابر این عمل وضع نشده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۳)، اما در هیچ یک از آیات مربوط به آخرت با این الفاظ ذکر نشده، دلیل آن این است که در دنیا قضاء شهوت، به دلیل اضعاف بدن و مانع بودن برای عبادت، قبیح است. از این رو خداوند آن را با الفاظ مستور و با کنایه بیان کرده است، اما در آخرت، این امر انگیزه روحانی و لذت حقیقی دارد، و به همین دلیل به صورت مستور و کنایه بیان نشده، بلکه با لفظ صریح آورده شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۳۷۶؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۶: ۲۳۴).

با توجه به دو دلیل تقضی ذکرشده، «لذت بردن از ازواج بهشتی» ملازم با «برقراری رابطه جنسی» نیست.

۳-۲- در آیات پیرامون «لذت روحانی با ازواج»، «دلیل حلّی» مبنی بر این که مراد از «ازواج»، «هم‌نشینی بهشتیان با هم‌رتبه‌های خود» است نیز وجود دارد و آن این که واژه «نساء» در قرآن به صورت نکره در ۹ آیه (آل عمران/۴۲؛ نساء/۱ و ۱۱ و ۱۷۶؛ احزاب/۳۰ و ۳۲ و ۵۹؛ فتح/۲۵؛ حجرات/۱۱) و با «آل» در بیست و پنج آیه (بقره/۲۲۲ و ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۵ و ۲۳۶؛ آل عمران/۱۴، نساء/۳ و ۴ و ۱۹ و ۲۲ و ۲۴ و ۳۴ و ۴۳ و ۷۵ و ۹۸ و ۱۲۷ و ۱۲۹؛ مائده/۶؛ اعراف/۸۱؛ نور/۳۱؛ نور/۶۰؛ نمل/۵۵؛ احزاب/۳۲ و ۵۲؛ طلاق/۱) ذکر شده که همه در امورات دنیوی است اما در آخرت اسم جنس «نساء» بیان نشده و برای «ازواج بهشتی»، تنها اوصاف آنان ذکر شده است، مانند «حُورٌ عِینٌ» (واقعه/۲۲)؛ «عُرْبًا اَثْرَابًا» (الرحمن/۵۶)؛ «قاصراتُ الطَّرْفِ» و ...؛ بنابراین؛ مراد از «ازواج» در بهشت تنها همسران نیست، بلکه شامل همه کسانی می‌شود که صفات گفته‌شده را دارند و انسان از هم‌نشینی با آنان لذت می‌برد، همان‌گونه که برخی آیات هم‌نشینان بهشتی را افراد دیگری علاوه بر همسران

ذکر می‌کنند، مانند آیه «الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ... أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ جَنَّتْ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ باب» (رعد/۲۰-۲۴) کسانی که همواره به عهد خدا وفا می‌کنند و ... عاقبت خوش سرای دیگر برای آنان است. بهشت‌های جاویدانی که وارد آن می‌شوند و نیز پدران و همسران و فرزندان شایسته آنان و فرشتگان از هر دری بر آنان وارد می‌شوند؛ شاهد مثال در این آیات عبارت «يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ» است که بیانگر این مطلب است که نیکوکاران در بهشت تنها قرین همسران‌شان نیستند، حتی برخی آورده‌اند که متقیان در بهشت هم با برادران‌شان و هم با زنان‌شان هم‌نشین هستند (بروسوی بی‌تا، ج ۸: ۴۳۰) و اگر اکثر مفسران «ازواج بهشتی» را تنها «همسران» معنا کرده‌اند به این علت است که هم‌نشینی انسان در آغاز پیدایش، با «همسر» بود و مهم‌ترین خوشی‌های انسان در مؤانست با زن دانسته شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۱۶۵).

دلیل برخورداری از این «هم‌نشینی» این است که نعمت‌های بهشتی مثل اعمال و عقائد بهشتیان هستند، همان‌گونه که از ثمره اعمال به صورت ثمره و میوه بهشتی بهره مند می‌شوند، عقاید، معارف و حقایق وارده بر قلوب‌شان در بهشت هم‌نشین آنها خواهد بود و از این امر به «ازواج» نام برده شده است؛ شاهد سخن اینکه آیه «إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً» (واقعه: ۳۶-۳۵) که یکی از آیاتی است که به وجود «ازواج بهشتی» اشاره دارد، با واژه «انشاء» آمده و آن‌طور که گفته شده، مراد از «انشاء»، پدید آوردن چیزی است که پیش از آن نوعی برای آن وجود داشته، مانند انشاء شعر، خطابه و ... که پیش از آن صورتی در ذهن داشته، به همین دلیل به عالم آخرت «خلق» و «ایجاد» گفته نشده بلکه «نشأة» گفته شده زیرا حقایق و نعمت‌های

بهشتی، پیش از انشاء، منشأ و صورتی داشته‌اند که پرداخته اعمال و اراده اشخاص بوده‌اند و خداوند، آن صورت‌ها را انشا می‌کند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۵۸) بنابراین «ازواج بهشتی» همان عقاید و معارف حقه انسان هستند که خداوند آنها را به صورت «هم‌نشین بهشتیان» انشاء کرده است.

کیفیت این هم‌نشینی بر ما روشن نیست، چنان که در روایتی آمده است: «فیها من الملكات الإنسانیة و الملكية ما لا عین رأت، و لا اذن سمعت، و لا خطر بیال أحد» (مجلسی، بی‌تا، ج ۸: ۹۲)؛ آنچه مسلم است این است که لذت این مصاحبت و هم‌نشینی در حد اعلی است و گواه سخن اینکه عبارت قرآنی «ازواج مطهره» که یکی از آیاتی است که به این امر اشاره دارد، در سه آیه آمده است (بقره/۲۵؛ آل عمران/۱۵؛ نساء/۵۷) و در هر سه آیه جزو آخرین نعمت‌های بهشتی ذکر شده است، از این رو برخی مفسران نعمت «ازواج» را «تمام‌کننده نعمت‌های بهشت» دانسته‌اند (مهائمی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۵۳؛ مراغی، بی‌تا، ج ۵: ۶۹؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۲۶؛ نهاوندی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۹۱).

نکته قابل توجه، دلالت ظاهری برخی آیات بر لذت جسمانی از زنان بهشتی است، از جمله آیه «کواعب اترابا» (نبا/۳۳) که برخی مفسران مراد از «کواعب» را «سینه برجسته» (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۵۳۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۲۴۷) و مراد از «اترابا» را «هم‌سن و سال» (تستری، ۱۴۲۳: ۱۸۵؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ۱۲) دانسته‌اند، که در این صورت، مراد آیه بهره‌مندی از زنان بهشتی با این صفات جسمانی پسندیده است.

تحقیق پیرامون معنای لغوی این دو واژه و تحلیل آرای برخی مفسران بیانگر مطلبی خلاف مطلب بالا است، تبیین مطلب اینکه ریشه واژه «کواعب»، «کعب» به

معنای «ارتفاع در شیء» است (ابن فارس، ۱۴۱۹، ج ۵: ۱۸۶)، به همین دلیل به دختری که سینه‌هایش تازه رشد کرده و حجم‌دار شده «کعاب» و «کاعب» گفته می‌شود و «کواعب» جمع آنها است (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱: ۳۶۵)، بر اساس این پیش‌فرض که «در آخرت امور مادی وجود ندارد»، مراد از «کواعب» جمال و ارتفاع مقام است.

ریشه‌ی واژه «اترابا» نیز «ترب» است که لغویان آن را به معنای «هم‌سن» و «تساوی دو شیء» می‌دانند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۴۶) و آورده‌اند که مراد از «أتراب» دو نوزادی است که در یک زمان متولد شده و با هم بزرگ شده‌اند و از این جهت که در کودکی با هم خاک‌بازی می‌کردند، به آنها «اتراب» می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۶۵)، اما برخی دیگر «اتراب» را «امثال» معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۱۱۷)، برخی نیز با اشاره به آیه مذکور، در رد قول به معنای «هم‌سن» برای «اتراب»، آورده‌اند که در آخرت ولادتی نیست؛ از این‌رو نمی‌توان مراد از «اتراب» را «هم‌سن» گرفت (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۹: ۴۸۰). برخی نیز آورده‌اند که حوریان بهشتی با همدیگر هم‌سال و هم‌قد نیستند، بلکه مراد تناسب آنها با شوهران‌شان است (به نقل از طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۶۴۶). برخی نیز این تناسب را از جهت رتبه و مقام دانسته‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۴۰۲)، بنابراین مراد از «کواعب» و «اترابا»، هم‌نشینی بهشتیان با هم‌رتبه و مقام خود است.

تبیین مطلب اینکه انسان به طور فطری شیفته‌ی جمال مطلق است و برای دستیابی به آن تلاش می‌کند و تقوا تنها عامل بازدارنده‌ی نفس از جاذبه‌های مختلف دنیوی است که می‌تواند سلامت نفس را نگه دارد و نفس را از جهت شعور و تعقل رشد دهد تا به

نقطهٔ جمال و کمال حقیقی برسد. به هر اندازه که فرد در دنیا در سایهٔ تقوا به این جمال و کمال نفسانی دست پیدا کند، در آخرت آن جمال و کمال نفسانی به صورت «کواعب اترابی» که هم سرشت او هستند همراه و هم‌نشین او خواهد بود.

نکتهٔ قابل توجه آیاتی است که دلالت بر «باکره» بودن همیشگی «همسران بهشتی» دارند که در ادامهٔ مطلب به آنها پرداخته می‌شود.

۴- «تحلیل آیات بیانگر «باکره بودن همسران بهشتی»

آیات پیرامون ازواج بهشتی را که دلالت ظاهری بر «باکره بودن» همسران بهشتی دارند، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۴-۱- دستهٔ اول آیاتی هستند که به طور غیر مستقیم بر باکره بودن همسران بهشتی دلالت دارند. معروف‌ترین این آیات عبارت قرآنی «ازواج مطهره» (بقره/۲۵؛ آل عمران/۱۵؛ نساء/۵۷) است. صفتی که در ظاهر و به طور غیر مستقیم بر باکره بودن زنان بهشتی دلالت دارد «مطهره» است.

واژهٔ «مطهره» اسم مفعول باب تفعیل از ریشهٔ «طهر»، به معنای «ضد آلودگی» (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۲: ۷۶۱) است. برخی نیز معنای ریشهٔ آن را خلاف «طمت» و مراد از «مطهره» را «طهارت ظاهری و باطنی» دانسته‌اند و با اشاره به آیهٔ «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأُمَطَّهُونَ» (واقع/۷۹) علاوه بر اشاره به تطهیر ظاهری، به تطهیر نفسانی نیز اشاره کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۵)؛ از نظر مفسران نیز، واژهٔ «تطهیر» همان‌طور که برای پاکی اجسام از آلودگی استعمال می‌شود، برای پاکی در افعال و اخلاق و اعتقاد نیز استعمال می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۷۱۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۶۱). با توجه به مطالب گفته‌شده مبنی بر اینکه مراد از «ازواج» در

بهشت «هم‌نشینان بهشتی» است، مراد از «مطهره» بودن آنان، طهارت جسمانی و مادی نبوده بلکه طهارت معنوی است و استعمال آن برای «ازواج» دربرگیرنده نکات لطیفی در این هم‌نشینی است. این نکات شامل موارد زیر هستند:

۴-۱-۱. وجود «انس و الفت در این هم‌نشینی» نکته‌ای است که با یک دقت ادبی به دست می‌آید و آن اینکه با توجه به جمع بودن واژه «ازواج»، جا داشت که صفت آن به صیغه جمع یعنی «مطهرات» بیاید، مانند «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ» (بقره/۲۳۳)، «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ» (بقره/۲۲۸)، البته بنابر نظر لغویان (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۸۰)؛ مفسران ادبی (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۶۱) و اندیشه‌وران علوم قرآنی (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۵۶۴)، هر دو لغت فصیح هستند زیرا عرب هم «النساء فعلت» می‌گوید و هم «النساء فعلن»، اما علت عدول از «جمع تأنیث» به «مفرد تأنیث» این است که در نزد عرب، جمع و «تأنیث» بودن کلمه ثقیل بوده و «مألوف و مأنوس» عرب نیست، لذا هنگامی که هر دو با هم بیایند جمع را به صورت مفرد می‌آورند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱: ۳۵۲) این نکته ظریف در «مألوف و مأنوس بودن» «ازواج مطهره» با هم بروز بیشتری دارد، هر چند که یک قرائت شاذ آیه «مطهرات» است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۰) اما در این صورت این نکته ظریف را ندارد.

۴-۱-۲- «مشکک بودن این طهارت» نکته‌ای است که با دقت در باب تفعیل صفت «مطهره» به دست می‌آید، تبیین مطلب اینکه یکی از معانی باب «تفعیل»، «تدریج» است. پس مراد از بیان صفت «مطهره»، پاک شدن تدریجی آنان است، با توجه به این که «طهارت ازواج» نتیجه تقوای بهشتیان است و تقوا امری مشکک است، مطهره بودن «ازواج بهشتی» نیز مشکک و بر اساس طهارت نفوس آنان در مرتبه است. در این رابطه آورده‌اند که «ادراک حقایق و جمال‌های حسی و خیالی از

آمیختگی و ناپایداری به تدریج پاک شده و به صورت عقلی تجلی می‌کند و در آغوش جان جای می‌گیرد» (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۹۸).

پس مراد از «مطهره بودن ازواج»، باکره بودن دائمی همسران بهشتی نیست بلکه مراد «انس و الفتی خاص در این هم‌نشینی بر اساس درجه خلوص بهشتیان» است.

۴-۲- دسته دوم آیاتی هستند که به طور مستقیم بر «باکره بودن همسران بهشتی» دلالت دارند. برخی از این آیات به صورت ایجابی و برخی به صورت سلبی به این مطلب اشاره دارند.

۴-۲-۱- یکی از آیاتی که به نحوی ایجابی بر «بکارت همسران بهشتی» دلالت می‌کند آیه «فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا» است. واژه کلیدی در آیه «ابکارا» است که ریشه آن «بکر» یعنی «اول هر امری» است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۸۹)، به همین دلیل به «بامداد» که «اول صبح» است «بُكْرَةً» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۰) و به دختری که هنوز ازدواج نکرده «باکره» گفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۲۹).

در آیه «فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا»، اکثر مفسران مراد از «ابکارا» را «باکره بودن» دانسته‌اند (سلطان علی شاه، ۱۳۷۲، ج ۱۳: ۵۳۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷: ۱۰۷؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۳۹۳؛ ابن ابی زمینی، ۱۴۲۴، ج ۲: ۳۸۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۴۹۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۳۳۰)، اما دو احتمال در این رابطه در آیه متصور است: اگر مراد از آن «حوریان بهشتی» باشد، با توجه به دنیوی نبودن آنها، نیازی به ذکر «ابکارا» نبود مگر اینکه مراد از «ابکار» غیر از «ابکار» در دنیا باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰. ق: ۲۹/۴۰۷)، و اگر مراد «همسران دنیوی» باشد، با توجه به عدم ویژگی‌های مادی در آخرت، مراد از آن «باکره بودن جسمانی» نیست بلکه پاک بودن و متأثر نشدن از امورات طبیعی و حظوظات نفسانی است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۱۳).

آیه «كَانَهُنَّ بَيِّضٌ مَّكْنُونٌ» نیز به باکره بودن زنان بهشتی به صورت ایجابی و به نحو تشبیه اشاره می‌کند. واژه کلیدی در آیه «مکنون» است. این واژه اسم مفعول از ریشه «کنن» به معنای «حفاظت کردن» و «پوشاندن» است (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱: ۱۶۶)؛ در این آیه مشبیه به «بَيِّضٌ مَّكْنُونٌ»، همسران بهشتی را از سفیدی و لطافت به تخم شترمرغ تشبیه کرده است زیرا شترمرغ تخم خود را زیر پر خود می‌پوشاند که محفوظ بماند (مجلسی، بی‌تا، ج ۸: ۹۶)، مفسران نیز مراد از «مکنون» را «مصون» می‌دانند (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۴۲۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶: ۴۷۱) و برخی ضمن بیان مطلب اخیر اضافه کرده‌اند که «کننت الشیء»، یعنی مصون می‌ماند تا آفت به آنها نرسد هر چند که مستور نباشد (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۴: ۲۰۱).

۴-۲-۲- آیه‌ای که به بکارت همسران بهشتی به نحو سلبی اشاره می‌کند آیه «لَمْ يَطْمِئُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لَا جَانٌّ» (رحمان/۵۶ و ۷۴) است. در این آیه، فعل «لَمْ يَطْمِئُنَّ» واژه کلیدی است که ریشه آن «طمث» به معنای آلودگی (دنس) (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۴۲۳) و «فساد» (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۹: ۱۴۵) است. «خون حیض» را نیز به دلیل فسادش «طمث» نامیده‌اند و از آنجایی که «بکارت» عنوانی برای عفت زن است، زائل شدن «بکارت» را نیز «طمث» می‌نامند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۴).

تتبع در آرای مفسران گویای مطالب زیر است:

برخی مراد از «طمث» در آیه را «مجامعت» دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴: ۲۰۵؛ فراء، ۱۹۸۰، ج ۳: ۱۱۹؛ یزیدی، ۱۴۰۵: ۳۶۲؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۳۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۳۱۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۸: ۲۷۵). چند روایت نیز در این رابطه ذکر شده‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۲: ۵۸۵؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۸: ۲۱۳).

اما برخی با عنایت به عدم ازدواج اصطلاحی در آخرت، این پاداش را «نعمتی روحانی» دانسته‌اند و با عبارات زیر به این نکته اشاره کرده‌اند:

- مراد عدم مسّ اعتقاد و عمل مخالف با قرآن است (مهائمی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۱۵).
 - مراد عدم مسّ آلودگی‌های مادی و عدم غلبه جمود فکری است (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۸۵).
 - مراد عدم مسّ نفوس تیره بشریه و قوای وهمیه است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۰۷).
 - مراد عدم ملابسه با اغیار است (قمی مشهدی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۸۴).
- بنابر این در آیه «لَمْ يَطْمِئِنُّنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» (رحمان: ۵۶ و ۷۴) نتیجه و پاداش عدم مؤانست بهشتیان به اعتقاد، اخلاق و اعمال باطل به صورت مؤانست و هم‌نشینی با آنان بیان شده است.

دلیل این که برخی مفسران آیاتی را که دلالت بر باکره بودن «ازواج بهشتی» دارند به معنای ظاهری آنها تفسیر کرده‌اند توجه به قوه ادراک مخاطبان و نزدیک کردن فهم مطلب به ذهن آنها بوده است، همان‌طور که روایتی از امام صادق (ع) می‌فرماید: «كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلنَّبِيِّاءِ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۷۵: ۲۷۸) بر اساس این روایت، فهم هر مرتبه‌ای از قرآن رابطه‌ای مستقیم با مراتب درک و فهم شخص دارد و قصد مفسرانی که این آیات را بنا بر دلالت ظاهری «باکره بودن ازواج بهشتی» تفسیر کرده‌اند، رساندن پیام آیه به اندازه فهم عامه بشر بوده است.

جمع‌بندی و نتایج

مضمون برخی آیات در مورد نعمت‌های بهشتی، دلالت بر وجود «ازواج بهشتی» دارد.

برخی مفسران مراد از «ازواج» را «همسران بهشتی» دانسته‌اند و به همین مناسبت قائل به «تزویج» در بهشت و وجود لوازم و تبعاتی مانند «تزویج عرفی دنیوی» برای آن هستند که قابل پذیرش نیست.

مراد از «ازواج بهشتی» به دلایل تقضی «عدم لوازم و تبعات مادی» و «تکیه بر آیات الهی» و دلیل حلّی «اکتفا به ذکر صفات ازواج»، «هم‌نشینی بهشتیان با هم‌رتبه‌های خود در بهشت» است.

برخی آیات پیرامون «ازواج بهشتی» که به طور غیرمستقیم یا مستقیم دلالت ظاهری بر باکره بودن آنان دارند، برای نزدیک کردن مطلب به فهم مخاطبان است. مراد از «باکره بودن ازواج بهشتی» در آیات به قرار زیر است:

مراد از صفت «مطهره» در عبارت قرآنی «ازواج مطهره»، پاک بودن از عقاید باطل است و «مطهره» بیانگر «انس و الفت» در این هم‌نشینی و «مشکک بودن» این تطهیر با توجه به درجه تقوای فرد است.

مراد از «جَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً» پاک بودن و متأثر نشدن از امورات طبیعی و حظوظات نفسانی است.

مراد از «لَمْ يَطْمِئِنُّنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لَا جَانٌّ» (رحمان/۵۶ و ۷۴) عدم مسّ آلودگی‌های مادی و عقاید باطل است.

کتابنامه

قرآن کریم

آوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، جلد ۱، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.

تحليل معناشناسی «زواج بهشتیان» در قرآن / نسرین انصاریان ۹۹

ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸)، جمهرة اللغة، جلد ۱ و ۲، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول.

ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱)، المحکم و المحيط الأعظم، جلد ۹، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول.

ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، جلد ۱ و ۳ و ۵، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.

ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله، (۱۴۲۴)، تفسیر ابن ابی زمنین، جلد ۲، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.

ابن عادل، عمر بن علی، (۱۴۱۹)، اللباب فی علوم الكتاب، ج ۴، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.

ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰)، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ج ۱ و ۲۷، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول.

ابن عجبیه، احمد، (۱۴۱۹)، البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید، جلد ۵، قاهره، حسن عباس زکی، چاپ اول.

ابن عربی، محمد بن علی، (۱۴۲۲)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، جلد ۲، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، جلد ۱، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۸، مشهد مقدس، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.

ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۰۷)، تفسیر النهر الماد من البحر المحيط، جلد ۱، بیروت، دار الجنان، چاپ اول.

ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱)، تهذیب اللغة، ۱۵ جلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.

- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، جلد ۱ و ۵، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
- تستری، سهل بن عبدالله، (۱۴۲۳)، تفسیر التستری، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، (بی تا)، تفسیر روح البیان، جلد ۸، بیروت، دار الفکر، چاپ اول.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴)، الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۱، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار الشامیة، چاپ اول.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجه التأویل، جلد ۱، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ سوم.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، (۱۳۷۲)، متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعادة فی مقامات العبادة، جلد ۱۳، تهران، سر الاسرار، چاپ اول.
- سمرقندی، نصر بن محمد، (۱۴۱۶)، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، جلد ۳، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۱)، الإیتقان فی علوم القرآن، جلد ۱، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم (صدر)، جلد ۵، قم، بیدار، چاپ دوم.
- طالقانی، محمود، (۱۳۶۲)، پرتوی از قرآن، جلد ۱ و ۳، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)، جلد ۱، اردن، دارالکتب الثقافی، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۲ و ۹ و ۱۰، چاپ سوم: تهران، ناصر خسرو.

تحليل معاشناسی «ازواج بهشتیان» در قرآن / نسرین انصاریان ۱۰۱

طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، جلد ۲۷ و ۳۰، چاپ اول، بیروت، دار المعرفة.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، جلد ۲ و ۳، چاپ سوم: تهران، مرتضوی.
طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، جلد ۱ و ۹ و ۱۰، بیروت، دار
إحياء التراث العربی، چاپ اول.

عاملی، ابراهیم، (۱۳۶۰)، تفسیر عاملی، جلد ۲، تهران، کتابفروشی صدوق، چاپ اول.
عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰)، الفروق فی اللغة، بیروت، دار الافاق الجديدة، چاپ اول.
فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، جلد ۶ و ۷ و ۲۹، بیروت،
دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.

فراء، یحیی بن زیاد، (۱۹۸۰)، معانی القرآن (فراء)، جلد ۳، قاهره، الهيئة المصرية العامة
للکتاب، چاپ دوم.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، جلد ۴، تهران، مکتبه الصدر،
چاپ دوم.

فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، جلد ۱، قم،
مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.

قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، جلد ۱۷، تهران، ناصر خسرو، چاپ اول.
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، جلد ۱ و ۱۲،
چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (بی تا)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار
(عليهم السلام)، جلد ۸ و ۷۵، چاپ اول، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

مراغی، احمد مصطفی، (بی تا)، تفسیر المراغی، جلد ۵، چاپ اول، بیروت، دار الفکر.
مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، جلد ۴، چاپ اول، بیروت، دار إحياء

التراث العربی.

- موسوی سبزواری، عبدالاعلی، (۱۴۰۹)، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن (سبزواری)، جلد ۱ و ۵، بی جا، دفتر سماحه آیت الله العظمی السبزواری، چاپ دوم.
- مهائمی، علی بن احمد، (۱۴۰۳)، تفسیر القرآن المسمی تبصیر الرحمن و تیسیر المنان، جلد ۱ و ۲، بیروت، عالم الکتب، چاپ دوم.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد، (۱۴۱۶)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، جلد ۶، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- نہاوندی، محمد، (۱۳۸۶)، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، جلد ۱، قم، مرکز الطباعة و النشر، چاپ اول.
- یزیدی، عبدالله بن یحیی، (۱۴۰۵)، غریب القرآن و تفسیره، بیروت، عالم الکتب، چاپ اول.

Bibliography

Quran

- Alosi, mahmod ibn Abdollah (1415AH) Rohol maani fi tafsire alquran al azim, Beirut: Dar al- Kotob al-ilmiah, manshorate mohammad ali beizoon, first edition.
- Ibn Duraid , Mohammad ibn Hassan (1988 AD), Jamharat al-Lugha , Vol.1& 2, 1st edition. Beirut , Dar El Ilm Lilmalayin.
- Ibn Seyyedeh, Ali ibn Ismaeil (2000 AD), Al Mohkam Wa Al-Mohit al-azam. Vol.9, 1st edition, Beirut: Dar al- Kotob al-ilmiah.
- Ibn Fares, Ahmad Ibn Fares (1983 AD), Maqayis la-Lughah. Vol. 1,3,5. 1st edition. Qom: Maktab Al-Alam al-Islam.
- Ibn Abi Zemmin, mohammad ibn Abdollah (2003 AD) Tafsir Ibn abi Zamanin. Vol. 2, 1st edition. Beirut: Dar al- Kotob al-ilmiah. Manshorat Muhammad 'Ali Beizon.
- Ibn Adil, Omar ibn Ali (1998AD). al-Lubab fi 'Ulum al-Kitab. Vol.4, 1st edition. Beirut: Dar al- Kotob al-ilmiah. Manshorat Muhammad 'Ali Beizon.
- Abin Ashur, Mohammad Tahir (1999AD). Al-Tahrir wa-al-Tanwir-Tafsir. Vol. 1, 27, 1st edition. Beirut: Al-Tarikh Al - Arabi institution.
- Ibn Ajjiba, Ahmad (1998 AD). Al-Bahr al-Madeed fi Tafsir al-Qur'an al-Majeed. Vol. 5, 1st edition. Cairo: Hassan Abbas Zaki.
- Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali, (2001 AD), Tafsir Ibn Arabi (Tavilat Abdul Razzaq). Vol. 2, 1st edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

- Abolfotoh Razi, Hossein ibn Ali (1987AD). Rawd al-jinan wa rawh al-janan fitafsir al-Qur'an. Vol. 18, 1st edition. Astan Qods Razavi: islamic research center.
- Abu Hayyan, Mohammad ibn Yusuf (1986 AD). Tafsīr al-Nahr al-mādd min al-Baḥr al-Muḥīṭ. Vol. 1, 1st edition. Beirut: Dar al Jinan.
- Alusi, Mahmud ibn Abdollah. (1994 AD). Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīri-l-Qur'āni-l-'Azīm wa Sab'u-l-Mathānī. Vol.1, 1st edition. Beirut: Dar al -Kotob al-ilmīyah. Manshorat Muhammad 'Ali Beizon.
- Beizavi, Abdollah ibn Omar (1997AD). Anwar al-tanzil wa-asrar al-ta'wil. Vol. 1, 5, 1st edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Tustari, Sahl ibn Abdollah (2002 AD). Tafsir al Tustari. 1st edition. Beirut: Dar al- Kotob al-ilmīyah. Manshorat Muhammad' Ali Beizon.
- Haqi Bursevi, Ismaeil ibn Mostafa. Tafsir rooh al Bayan. Vol. 8, 1st edition. Beirut: Dar al Fakr.
- Seiuti, Abdorahman ibn Abibakr (1983 AD). Al-Durr Al-Manthur Fi Tafsir Bil-Ma'thur. Vol. 1, 1st edition. Qom: Marashi public library.
- Ragheb Isfahani, Hussein ibn Mohammad (1991 AD). Mufradat Alfadh al-Qur'an. 1st edition. Beirut: Dar Al Shamiya.
- Al-Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar (1986 AD). al-Kashaf An Haqa'iq al-Tanzil Wa Uyun Al-Aqawil Fi Wojuh Al-Ta'wil. Vol 3, 1rd edition. Beirut: Dar al Kotob al Arabi.
- Soltan Ali Shah, Soltan Mohammad ibn Heidar (1993 AD). Persian translation of commentary of tafsir bayan al-sa'ada fī maqamat al'-ibada. Vol 1,13st edition. Tehran: Ser al Asrar.
- Samarghandi, Nas in mohammad (1995 AD). Tafsir Samarghandi al-Mosama Bahr al-Oloum. Vol. 3, 1st edition. Beirut: Dar al Fakr.
- Seiuti, Abdorahman in Abibakr (2000 AD). Itqan fi Ulum al-Qur'an. Vol.1, 2nd edition. Beirut: Dar al Kitab al Arabi.
- Sadroddin Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim (1982 AD). Tafsir Quran al Karim. Vol. 5, 2nd edition. Qom:Bidar.
- Taleghani, Mahmoud (1983 AD). Partovi az Quran. Vol. 1,3 ,4th edition. Tehran: Enteshar center.
- Tabarani, Soleiman in Ahmad (2008 AD). Al Tafsir Al kabir: Tafsir al Quran al Azim. Vol .1 , 1st edition. Jordan: Dar Al kitab Al theghafi.
- Tabarsi, Fazl ibn Hassan (1993 AD). Majma 'al-Bayan fi-Tafsir al-Qur'an. Vol. 2,9,10, 3rd edition. Tehran: Naser Khosrow.
- Tabari, Mohammad Ibn Jarir (1991 AD). Jame-ul-bayan Fee Tafseer-ul-quran. Vol. 27,30 , 1st edition. Beirut: Dar al marafa.
- Tarihi, Fakhroddin obn Mohammad (1996 AD), Majma-ul-Bahrain. Vol. 23, 3rd edition. Tehran: Mortazavi.

- Tusi, mohammad ibn Hassan. Al-Tebayan Fi Tafsir al-Quran. Vol. 1, 9, 10. 1st edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ameli, Ibrahim (1981 AD). Tafsir Ameli. Vol.2, 1st edition. Tehran: Sadooq book shop.
- Asgari, Hassan ibn Abdollah (1979 AD). Al Forogh fi Al Lughah. 1st edition. Beirut: Dar Al Afaq al Jadida.
- Fakhr Razi, mohammad ibn Omar (1999 AD). Tafsir al Kabir. Vol. 6, 7, 29, 3rd edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Fara, Yahya ibn Ziyad (1980 AD). Maani Al-Quran. Vol. 3, 2nd edition. Cairo: Egypt public center for publication.
- Feiz Kashani, Mohammad ibn Shah Morteza (1994 AD). Tafsir al Safi. Vol. 4, 2nd edition. Tehran: Maktab al Sadr.
- Fayumi, Ahmad ibn Mohammad (1993 AD). al-Mesbah al-Monir fi gharib al-Sharh al-Kabir le al-Raeefi. Vol. 1, 2nd edition. Qom: Dar al Hejrah center.
- Qortabi, mohammad ibn Ahmad (1986 AD). Al Jam'e Al Ahkam Al Quran. Vol. 17, 1st edition. Tehran: Naser Khosrow.
- Qomi Mashhadi, Mohammad ibn Mohammad Reza (1989 AD). Tafsir Kanz al-daqa'iq wa-bahr al-gharā'ib. vol. 1, 12, 1st edition. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Majlesi, mohammad Baqir ibn Mohammad Taqi. Bihar al anwar. Vol. 8, 75, 1st edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Maraghi, Ahmad Mostafa. Tafsir Al Maraghi. Vol.5, 1st edition. Beirut: Dar al Fekr.
- Maghatel ibn Soleiman. Tafsir Maghatel ibn soleiman (2002 AD). Vol. 4, 1st edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mosavi Sabzevari, Abdolala (1988 AD). Mawahib al-Rahman fi Usul al-Tafsir wa Ulum al-Qur'an. Vol. 1, 5, 2nd edition. Office of ayatollah Sabzevari.
- Ali ibn Ahmad (1982 AD). Tafsir Al Quran al Musama Tabsir Al Rahman wa Taysir al mannan. Vol. 1, 2, 2nd edition. Beirut: Alam al kotob.
- Nazam al araj, hassan ibn mohammad (1995 AD). tafseer-gharaib-il-quran-w-raghaib-ul-furqan. Vol. 6, 1st edition. Beirut: Dar al- Kotob al-ilmiyah. Manshorat Muhammad 'Ali Beizon.
- Nahavandi, mohammad (2007 AD). Nafahat al Rahman fi Tafsir Al Quran. Vol. 1, 1st edition. Qom: publication center.
- Yazidi, Abdollah ibn Yahya (1984 AD). Gharib al Quran wa tafsire. 1st edition. Beirut: alam al kotob.

The Quranic Approach towards the Analysis of God's Speech *

Heydar Bahgeri Asl **

Abstract

One of the Quranic theological propositions is that "God has speech". Both Quran and the traditions of the Prophet and his Household have treated this subject. The subject of this proposition is God and its predicate is God's speaking. We face serious problems in interpreting this predicate that denote God's speaking and also in understanding the quality of God's speech and the circumstances under which one can attribute speech to Him. Since religious linguistic philosophy discusses this kind of issues, this article intends to study, analyze and make clear the abovementioned proposition according to the religious linguistic philosophy and to extract and present a Quranic and reasonable way for solving the mentioned problem on the bases of Quranic verses. The most important finding of this article is that God's speech can be explained by Quranic approach.

Keyword: Proposition, God's Speech, Linguistic theory, speech act.

* Received:2021-02-19

Accepted:2022-11-06

** Professor of Islamic Law of University of Tabriz. Tabriz, Iran. Email:
bahgeriasl@tabrizu.ac.ir



دو فصلنامه تفسیر پژوهی

سال نهم، جلد اول، پیاپی ۱۷

بهار و تابستان ۱۴۰۱

صفحات ۱۲۴-۱۰۵

مقاله علمی - پژوهشی

DOR: 20.1001.1.24235490.1401.9.1.4.0

رویکرد قرآنی در تحلیل ماهیت تکلم الهی*

حیدر باقری اصل**

چکیده

یکی از گزاره‌های کلامی قرآنی در قرآن کریم این گزاره است که «خدا متکلم است». آیات قرآن کریم و روایت معصومان به این گزاره پرداخته و بر آن تأکید نموده‌اند. موضوع این گزاره، خدا و محمول آن، تکلم و سخن گفتن خداست. ما در مورد تفسیر این محمول که دلالت بر سخن گفتن خدا می‌کند و نیز چگونگی تبیین تکلم خدا و نحوه انتساب تکلم به او، با مشکل جدی مواجه هستیم و از آنجایی که فلسفه زبان دینی، این‌گونه مسائل را مورد بحث قرار می‌دهد، این مقاله در صدد است گزاره مذکور را از دیدگاه فلسفه زبان دینی با رویکرد آیات قرآن کریم بررسی، تحلیل و تبیین کند و یک راه حل قرآنی را برای مشکل مذکور بر اساس آیات قرآن کریم و با روش عقلانی تفسیر آیات قرآنی، استخراج و ارائه کند. مهم‌ترین یافته تحقیق این نتیجه است که تکلم خدا، با رویکرد آیات قرآنی قابل ارائه است.

کلید واژه‌ها: گزاره، کلام خدا، نظریه زبانی، فعل گفتاری.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۵

bagheriasl@tabrizu.ac.ir

** استاد فقه و حقوق اسلامی دانشگاه تبریز. تبریز، ایران. ایمیل:



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

۱- مقدمه

می‌دانیم که متون دینی گزاره‌هایی مختلفی دارند و شامل گزاره‌هایی کلامی، عبادی، تاریخی، اخلاقی و غیره می‌شوند. هر چند فلسفه زبان دینی، در صدد تبیین زبان دینی و همه گزاره‌های مذکور است (هیگ، ۱۳۷۶؛ ایزوتسو، بی‌تا)، ولی آنچه بیشتر بحث فیلسوفان دین را در فلسفه زبان دینی برانگیخته است، گزاره‌های کلامی است، زیرا مشکلات زبانی موجود در دیگر اشکال گزاره‌های دینی ناشی از ابهام موجود در گزاره‌های کلامی هستند، به این معنی که پاسخ این سؤال فلسفه دین که «آیا دین شکل توجیه‌پذیر و معقولی از رفتار انسانی است یا خیر؟» بر پاسخ این سؤال فلسفه زبان دینی متوقف است که آیا دلایل کافی برای پذیرش گزاره‌های کلامی وجود دارد یا خیر؟

گزاره کلامی گزاره‌ای است که موضوع آن خدا و محمول آن یکی از اوصاف اوست. این اوصاف، یا اوصاف سلبی نظیر بی‌زمانی، جهل و بی‌مکانی هستند یا اوصاف ایجابی، نظیر علم، قدرت و تکلم هستند. خود اوصاف ایجابی یا اوصاف ذاتی نیز، مانند علم، حیات و اراده هستند یا اوصاف فعلی، مانند خلق، رزق و تکلم هستند. بحث این نوشتار در صفت تکلم و چگونگی سخن گفتن خداست و این گزاره به این شکل بیان می‌شود که «خدا متکلم است». موضوع این گزاره، خدا و محمول آن، تکلم و سخن گفتن خداست. در مورد تفسیر این محمول که دلالت بر سخن گفتن خدا می‌کند و کیفیت تبیین تکلم خدا و نحوه انتساب تکلم به او، با دو مشکل جدی مواجه هستیم، زیرا متون دینی از یک سو صفت تکلم را- که یک صفت مشترک بین انسان و خداست - به خدا نسبت می‌دهند:

«ما کان لبشیر ان ینکلمه الله الا وحیا: خدا با هیچ بشری سخن نمی‌گوید، مگر به

وحی» (شوری/۵۱).

این آیه، تنها وسیله سخن گفتن و پیام‌رسانی خدا را بر بشر معرفی می‌کند و از آن به وحی تعبیر می‌نماید؛ چنانکه قرآن در آیات زیر سخن گفتن خدا را با بشر - به جای وحی - کلام تعبیر می‌کند:

«وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا: خدا با موسی به طور آشکار و روشن سخن گفت» (نساء/۱۶۴).

«وَمِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ: خدا با برخی از ایشان سخن گفت» (بقره/۲۵۳).
«وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا كَلَّمَهُ رَبُّهُ: و چون موسی - با هفتاد نفر بزرگان قومش که انتخاب شده بودند - در وقت معین به وعدگاه ما آمد، خدا با وی سخن گفت» (اعراف/۱۴۳).

«يَا مُوسَىٰ أَنِي أُصِطِّفُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلامِي: ای موسی، من تو را به رسالت و به کلام خودم برگزیدم» (اعراف/۱۴۳).

ظاهر، بلکه، نص آیات مذکور، بر این دلالت دارند که خدا با انسان سخن می‌گوید و خدا متکلم است. حس شهودی ما در مورد تکلم الهی این است که آن، ریشه در کاربردهای انسانی و زبان عرفی دارد، چرا که در غیر این صورت، قادر به فهم آن نخواهیم بود، یعنی اگر محمول یا «تکلم» را - در گزاره «خدا متکلم است» - به همان معنای روزمره و زبان عرفی آن ندانیم، پس چه معنایی برای آن متصور است و چگونه آن معنی را بفهمیم؟ دلیل این نکته آن است که آموزش زبان کلامی از ابتدا و بدون هیچ مقدمه و پیشینه‌ای ممکن نیست؛ برای مثال، چگونه می‌توان به یک کودک یاد داد که جمله «خداوند با من سخن می‌گوید» چه معنایی دارد، قبل از این که آن کودک تصویری از معنای سخن گفتن با انسان را داشته باشد.

از سوی دیگر، یکی از آموزه‌های بنیادین دینی که به وسیله متون دینی هم تأیید شده، این است که خداوند هیچ شباهتی با سایر اشیاء و پدیده‌ها ندارد و او را به هیچ

مخلوقی نمی‌توان تشبیه نمود: «لیس کمنله شیء» (شوری/۱۱). بنابراین، نمی‌توان گفت که تکلم خدا همان معنایی را دارد که در کاربردهای زبان عرفی و روزمره داراست و در وصف تکلم نمی‌توان ملتزم شد که وقتی می‌گوییم: «خدا سخن می‌گوید» این سخن گفتن دقیقاً به همان معنایی است که در مورد خودمان می‌فهمیم؛ یعنی سخن گفتن خدا با صوت و با استفاده از زبان و هوای ریه و لرزش تارهای صوتی حنجره و مجموعه مخارج حروف و غیره، تحقق است؛ پس در معنای مرسوم و معمولی این محمول، باید تغییری ایجاد شود تا قابل اطلاق بر خداوند باشد. دلیل این مطلب آن است که این محمول در کاربردهای عرفی و روزمره‌اش دارای معنایی امکانی، زمانی، مادی و محدودی است که نمی‌توان آن را بر خدا اطلاق کرد؛ زیرا که وجود خدا وحدت و بساطت مطلقه دارد و مجرد از زمان، مکان و جسمانیت است، لذا سخن گفتن خدا را نمی‌توان به همان معنای انسانی و کاربرد رایج بشری تلقی کرد؛ پس باید تغییراتی را در معنای روزمره این تکلم ایجاد نماییم و آنگاه، آن معنای ثانوی را بر خدا حمل کنیم؛ اما نتیجه این دو مقدمه ما را با مشکل جدی روبه‌رو می‌کند و آن این است که باید راه‌حلی نشان دهیم که چگونه کاربرد غیر کلامی این لفظ از کاربرد کلامی و روزمره آنها اخذ می‌شود؛ به عبارتی دیگر، اینکه برای این تکلم، غیر از معنای عرفی و روزمره انسانی آن، که مستلزم امکان و احتیاج هم است، معنای دیگری سراغ نداریم، سبب پیدایش این سؤال شده که پس چنین صفتی که در مورد خدا به کار می‌رود، چه معنایی دارد و اگر تکلم را بر معنای انسانی و محدود و امکانی حمل نماییم، پس معنای آن چیست؟

البته این بحث در مورد سایر محمولات کلامی‌ای که گزاره‌های آن دلالت بر اوصاف الهی می‌کنند نیز مطرح است، ولی بحث ما در این مقاله اختصاص به صفت تکلم و سخن گفتن خدا دارد.

در فلسفه زبان دینی، در پاسخ به این گونه سؤال‌ها، جواب‌های متعددی در قالب نظریه‌هایی به عنوان راه حل مطرح شده‌اند که می‌توان به برخی از آنها نظیر نظریه تعطیل (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۲۱ و ۷۶؛ احمد بن حنبل، بی تا: ۴۹)، نظریه زبان تصویر عالم واقع (استیور، ۱۳۸۰: ۶۷-۶۱)، نظریه سلبی (همان: ۳۳-۳۹ و ۶۸)، نظریه تمثیل (همان: ۴۳-۵۱)، نظریه تشبیه (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ۲۰۳-۲۰۴)، نظریه تجسد (همان: ۲۳۳-۲۳۹)، نظریه ابراز احساسات، نظریه تفسیرهای آیینی (همان: ۳۵-۴۰)، نظریه‌های معنایی، نظریه مصداقی معنا، نظریه ایده‌ای معنا و نظریه رفتارگرایانه معنا (همان: ۶۱-۷۸)، نظریه فعل گفتاری (آستین، ۱۹۹۷)، نظریه زبان نمادین (پل تیلیش، ۱۹۶۱)، نظریه تلقی اسطوره‌ای از زبان دینی (کاسیرر، ۱۳۶۶: ۶۱)، نظریه پوزیتیویسم منطقی (خرمشاهی، ۱۳۶۱) و نظریه بازی‌های زبانی (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱) اشاره نمود. برخی از این نظریه‌ها، تفاسیری شناختی از زبان دینی هستند و می‌توان آنها را نظریه‌های زبانی نیز نام‌گذاری کرد. نقطه مشترک این نظریه‌ها آن است که واحد تکلم خدا را به نوعی با زبان عرفی که جنبه واژه‌ای دارد، تفسیر نموده‌اند و بعضی دیگر، تفاسیر غیرشناختی از زبان دینی هستند و می‌توان آنها را نظریه‌های غیر زبانی نام نهاد. نقطه مشترک این گونه نظریه‌ها نیز آن است که واحد تکلم خدا را نوعی زبان خاص که جنبه واژه‌ای ندارد، تلقی کرده‌اند و سخن گفتن خدا را با این واژه‌ها مجاز و حتی گاهی مبهم دانسته و آن را از طرق غیر کلامی تبیین نموده‌اند.

این مقاله درصدد ارائه راه حلی است که از روش تفسیر عقلانی آیات قرآن، مستخرج و مستنبط شده است. در این راه حل نشان خواهیم داد که چگونه کاربرد غیر کلامی این لفظ از کاربردهای کلامی و روزمره آنها اخذ می‌شود و چگونه می‌توان تکلم را به خدا نسبت حقیقی داد.

ماهیت تکلم خدا در قرآن

قرآن ماهیت تکلم خدا را واژه‌ها - یعنی کلمه‌ها و جمله‌ها و الفاظ مرکب از حروف و اصوات حکایت‌کننده معانی - می‌داند و چگونگی تکلم خدا با واژه‌ها را از طریق فعل گفتاری تبیین می‌کند. هر چند که این مسئله در ابتدا منطقی و پذیرفتنی جلوه نمی‌کند، چرا که خداوند نمی‌تواند با این واژه‌ها به حقیقت سخن بگوید. این است که ابتدا به نظر می‌رسد سخن گفتن خدا را با واژه‌ها باید مجازی بدانیم نه حقیقی؛ زیرا که خداوند متعال نظیر انسان جسم نیست تا هوای ریه‌اش از طریق حنجره عبور داده و با برخورد با تارهای صوتی حنجره و گردش زبان و برخورد آن با دندان‌ها و لب‌ها و به طور کلی دستگاه مکانیزم فیزیکی دهان، حروف و صداهایی را ایجاد نماید و مجموع این عملیات منجر به ایجاد الفاطی شود که حاکی از معانی خاصی هستند، ولی با دقت در آیات قرآن، مسئله راه حل دیگری پیدا می‌کند و آن راه حل سخن گفتن حقیقی خدا را با واژه‌ها، تفسیر، تحلیل و تبیین می‌نماید، بدون اینکه این تفسیر، تحلیل و تبیین به جسمانیت خداوند متعال منجر گردد. به منظور ارائه راه حل قرآنی، آیاتی را که در آنها واژه «کلام» به کار رفته است مورد بررسی قرار می‌دهیم و از طریق این بحث به هم‌معنی بودن «کلام و فعل گفتاری» می‌رسیم و آنگاه، تکلم حقیقی خداوند را با واژه‌ها، تفسیر، تحلیل و تبیین می‌نماییم.

بر اساس آیات قرآن، کلام نوعی فعل، یعنی فعل گفتاری خداست. بنابراین، ماهیت کلام و فعل گفتاری یکسان هستند و این دو کلمه از لحاظ لغوی و ماهوی مترادف یکدیگرند؛ البته همان‌گونه که در توضیح آینده روشن خواهد شد، اگر کلام و فعل را بدون قید «سخن گفتن» به کار ببریم، بر اساس قرآن مفهوم گسترده‌ای را خواهند رساند و علاوه بر تکلم، شامل وجود هر مخلوقی خواهند شد و در عین حال این دو کلمه، به

همین شکل، با یکدیگر مترادف هستند. برخی آیات، علاوه بر تکلم، سایر موجودات را نیز «کلمه الله» نامیده‌اند:

«أَنَّ الْمَسِيحَ عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ: در حق مسیح، عیسی بن مریم، جز این نشاید گفت که او رسول خدا و کلمه الهی است که از عالم الوهیت به مریم فرستاده شد» (نساء/۱۷۱).

«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفِدَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مِدَادًا: ای رسول ما به امت بگو: اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگار من مرکب شود، پیش از آنکه کلمات الهی به آخر رسد، دریا خشک خواهد شد، هر چند دریای دیگر، باز ضمیمه آن کنند» (کهف/۱۰۰).

«وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ: و اگر هر درخت روی زمین قلم شود و آب دریا به اضافه هفت دریای دیگر مرکب گردد، باز نگارش کلمات خدا ناتمام بماند» (لقمان/۲۷).

این آیات تصریح دارند که مفهوم کلام خدا بسیار فراگیر است و علاوه بر تکلم، هر نوع فعل و مخلوق خدا را نیز شامل می‌شود و بر اساس نگرش قرآنی، تنها کلمه‌ای که می‌تواند مفهوم گسترده کلام را دربرگیرد و به نوعی معادل آن به کار رود، «فعل» است، و می‌توان نتیجه گرفت که قرآن، کلام خدا را فعل خدا می‌داند و فعل خدا را به کلام خدا تعبیر می‌کند، لذا می‌توان به جای تکلم و سخن گفتن، به «فعل گفتاری» تعبیر نمود.

بنابراین، اگر کلام و فعل را با قید سخن گفتن لحاظ کنیم، می‌توانیم بگوییم: طبق دیدگاه قرآن، کلام خدا و فعل گفتاری خدا دو اصطلاح مترادف هستند و ماهیت آنها عبارت است از فعل یا کلام مخلوق مرکب از معانی و الفاظ، ولی اگر مفهوم کلام و فعل را بدون قید سخن گفتن لحاظ کنیم، فراگیرتر از معنای سخن گفتن هستند، زیرا که

برخلاف اصطلاح سخن گفتن، هر مخلوقی را شامل می‌شوند و در عین حال، معنای کلام مترادف با مفهوم فعل است، به گونه‌ای که می‌توان آن دو را به صورت مترادف و جانشین یکدیگر به کار برد و گفت: کلام خدا، فعل خداست و فعل خدا، کلام خدا است. این است که می‌گوییم: قرآن در بسیاری از آیاتش، به جای اصطلاح فعل خدا، کلام خدا را استعمال نموده است، ولی سؤال این است که چرا خداوند به جای فعل، تعبیر به کلام نموده است و از کلمه و اصطلاح خود فعل استفاده نکرده است؟

تعقق و ژرف‌اندیشی پاسخ سؤال مذکور در قرآن، ما را به این نتیجه می‌رساند که به فعل خدا از آن جهت کلام گفته شده است که کلام، غیب را نمایان می‌کند؛ همان‌گونه که اطلاق کلام به معانی و الفاظ مرکب از اصوات و حروف به این دلیل است که ما فی‌الضمیر و معانی پنهانی درونی ذهن انسان را آشکار می‌کند. کلام، غیب را به شهود و پنهانی را به آشکار می‌کشد. از این جهت به وحی و سخن گفتن خدا با بشر، کلام اطلاق شده است، چرا که آن نیز غیب را به شهود می‌آورد (صدر الدین شیرازی، بی‌تا، ج ۷: ۲-۷؛ جوادی آملی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۲۵۱). نتیجه این تحلیل این است که کلام ولو در اصطلاح عرف به الفاظ و معنایی مرکب و متشکل از حروف و اصوات دلالت می‌کند، ولی در اصطلاح قرآن، جوهره و ماهیت کلام، متشکل از لفظ و معنا و مرکب از اصوات و حروف نیست، بلکه قوام و حقیقت کلام عبارت از چیزی است که بر معنای مخفی و پنهانی دلالت می‌کند و خصوصیات، نظیر صوت حادث از سینه انسان، عبور آن از طریق حنجره و متکی بودنش بر مقاطع حروف، دهان و قابل شنیده شدن از توابع برخی مصادیق کلام هستند و در حقیقت و ماهیت معنای کلام دخیل نیستند؛ زیرا که قوام کلام بر چیز دیگری است، لذا کلام لفظی که بر ما فی‌الضمیر دلالت می‌کند، کلام است، اشاره کافی به اراده معنی، مانند اشاره به نشستن و برخاستن،

کلام است، همچنین وجود خارجی موجود، کلام است. بر این اساس، مجموع «عالم ممکن الوجود» کلام خداوند سبحان است و خداوند نسبت به آن، متصف به صفت تکلم است، به این معنی که خداوند جهان را با ایجاد و انشا به وجود آورده است و جهان از کمال و اسما و صفت تکلم او به وجود آمده است، به گونه‌ای که خدا خالق عالم است. عالم نیز مخلوق او است. چنین است که خداوند نسبت به عالم متکلم و مظهر است و عالم نسبت به خدا کلام است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۷: ۱۰-۱۳؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۳۲۵).

بر اساس نگرش قرآن، هر فیضی به نوبه خود، کلام و کلمه‌ای است که غیب را آشکار می‌کند. تمام عالم، کتاب و کلمه و کلام حق تعالی است و کتاب، کلام و کلمه معنای چنین وسیعی دارند. با این تحلیل، اطلاق کلمه بر جهان تکوین رواست و کلام الهی هم صوتی نیست که با حنجره ادا شود و با گوش ظاهری شنیده شود؛ پس اگر معنای کلمه به این وسعت باشد، تکلم و تکلم هم معنایی وسیع خواهند داشت. حقیقتی که نازل می‌شود کلام و کلمه الهی است و اگر تنزل کرده و در کسوت لفظ و لغت جا گرفت، هم کلام هم کلمه خواهد بود، چه، قبل از اینکه به این عالم بیایند، باز هم کلام و کلمه بوده است. بر این اساس، تکلم خدا هم کلمه هم کلام است، برای اینکه آن نیز غیب و ما فی الضمیر را آشکار می‌کند. این است که آیه ۵۱ سوره شوری، کلام را بر سه قسم تقسیم کرده می‌فرماید: «مَا كَانَ لَيْشَرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا». معلوم می‌شود وحی بدون واسطه کلام خداست، «أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» معلوم می‌شود آنجا که خدا از پشت پرده غیب سخن می‌گوید، آن هم وحی و کلام خداست. «أَوْ يُرْسِلُ رَسُولًا: یا پیکری را ارسال کند و پیک به اذن خدا هرچه بخواهد، ابلاغ کند، آن هم به نوبه خود وحی و کلام خداست (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۷: ۸-۹؛ جوادی آملی، ۱۳۶۴، ج ۳: ۲۵۲).

ماهیت تکلم خدا در روایات

حضرت علی علیه السلام نیز در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه، ماهیت کلام الهی در آیه «کن فیکون» (بقره/۱۱۷؛ آل عمران/۴۷) را به «فعل خدا»، تفسیر نموده و در این مورد می‌فرماید:

«يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنُهُ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَقْرَعُ وَلَا بِبَدَاءٍ يَسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مَثَلُهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلُ ذَلِكَ كَاتِنًا وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا. ثَانِيًا، خداوند متعال، آنچه اراده شدنش را می‌نماید، می‌فرماید: باش، بلافاصله می‌شود؛ اما، نه با صوت که خوانده می‌شود و ندایی که شنیده می‌شود و همانا کلام خداوند سبحان، فعلی از او است که وی آن را آفریده و ایجاد نموده و به تمثال درآورده است، لذا در سابق همچنان نبود، تا ازلی شود، چرا که اگر کلام او قدیمی باشد، خدای دومی نیز، خواهد بود» (صبحی صالحی، ۱۳۹۵، خطبه ۱۸۶: ۲۷۴).

آن حضرت ماهیت کلام خدا را متشکل از اصوات و حروف نمی‌داند، لذا در فراز دیگر خطبه مذکور، می‌فرماید:

«يُخْبِرُ بِاللِّسَانِ وَ لَهَوَاتٍ وَ يَسْمَعُ لَا بِخَرُوقٍ وَ أَدْوَاتٍ، يَقُولُ وَ لَا يُلْفَظُ: خداوند متعال خبر می‌دهد، اما خبرش با زبان و عبور هوا از حنجره نیست و می‌شنود، ولی شنیدنش با پیچش گوش و وسایل نیست و می‌گوید، ولی گفتارش با لفظ نیست» (همان، خطبه ۱۸۶: ۲۷۴).

و نیز آن حضرت در خطبه ۱۸۲ نهج البلاغه بیان می‌دارد:

«وَ لَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ، الَّذِي كَلَّمَ مُوسَى تَكْلِيمًا. . . بِلَا جَوَارِحٍ وَ لَا أَدْوَاتٍ وَ لَا نُطْقٍ وَ لَا لَهَوَاتٍ: خداوند متعال به مردم قیاس و تشبیه نمی‌شود - زیر مانندی ندارد - خداست که با موسی، به نوع خاص سخن گفت؛ یعنی آن را ایجاد کرد بدون آنکه اعضا و جوارح و گویایی و زبان را به کار ببرد (همان، خطبه ۱۸۲: ۲۶۲).

بنابراین، علی، علیه‌السلام نیز تکلم و سخن گفتن خدا را به فعل گفتاری تفسیر می‌کنند و کلمه‌های «کلام و فعل گفتاری» را مترادف هم می‌دانند؛ پس می‌توانیم تکلم خدا را نوعی فعل گفتاری خدا تفسیر و تحلیل نماییم و حقیقت آنها را آفرینش الهی - نظیر آفرینش سایر افعال - معنی کنیم. لذا وقتی می‌گوییم خدا تکلم کرد، به این معناست که او فعل گفتاری آفرید و آفرینش این نوع فعل خاص - فعل گفتاری - نظیر آفرینش سایر افعال الهی است.

تفسیر و تحلیل فلسفی و عقلانی مطالب مذکور چنین است: بر اساس این نظریه، هر فعل خدا یک نوع خصوصیت و ویژگی دارد. گاهی تعدادی از افعال در یک ویژگی مشترک هستند و گاهی هر یک، هم نقطه اشتراک دارند هم نقطه افتراق. در نقطه اشتراک، شبیه هم هستند و در نقطه افتراق از هم امتیاز می‌یابند و جدا می‌شوند. تکلم نیز فعل خداست، لذا نقطه اشتراک و افتراق با افعال دیگر خدا دارد. نقطه اشتراک با افعال دیگر به جنبه وجودی، یعنی فعل بودن‌شان، مربوط است و از این جهت آفرینش تکلم، نظیر آفرینش هر فعل و وجودی است و نقطه افتراق تکلم با افعال دیگر به نحوه و کیفیت وجودی آنها مربوط است. تکلم، ویژگی خاصی دارد که آن را مرکب از لفظ و معنا و اصوات و حروف می‌کند.

واژه‌ها، یا واحد تکلم خدا

بنابر مباحث مذکور، قرآن واحد تکلم خدا را به زبان طبیعی و وابسته به واژه‌ها می‌داند، به این معنا که خداوند متعال واژه‌ها را در تکلم خود خلق می‌کند و سخن خود را به شکل و قالب فعل گفتاری درمی‌آورد، به طوری که می‌توان تکلم خدا را سخن گفتن خدا نام داد، ولی مراد قرآن از این سخن گفتن خدا این نیست که خداوند متعال نظیر هر انسان دیگر با کلمه‌ها و جمله‌هایی که از حنجره و دهان خارج می‌شود

با انسان سخن می‌گوید، بلکه منظور از سخن گفتن خدا با واژه‌ها، آفریدن واژه‌ها و به شکل کلام و فعل گفتاری درآوردن آنهاست. این آفرینش خداوند متعال همانند سایر آفرینش‌های خداوند متعال است. تنها امتیازی که اینجا لحاظ می‌شود این است که فعل آفریده‌شده در اینجا خود به شکل گفتار و کلام مرکب از اصوات و حروف حاکی از معانی است، لذا هر چند واحد تکلم و سخن گفتن خدا واژه‌ها (کلمه‌ها و جمله‌ها) است، ولی رد و بدل شدن جمله از سوی خدا به معنی آفریدن فعل گفتاری و کلام مرکب از الفاظ و حروف و اصوات حاکی از معانی است. نتیجه گفتار مذکور این است که وقتی می‌گوییم «خدا سخن گفت»، یعنی خداوند مجموعه گزاره‌هایی را که حاکی از مجموعه حقایق و دانش‌هاست، با زبان طبیعی و در قالب کلام مرکب از لفظ و معنا بیان فرمود. از دیدگاه قرآن، اگرچه سخن گفتن خدا وابسته به زبان و واژه‌هاست و واحد سخن گفتن خدا کلمه‌ها و جمله‌هاست، ولی چنین نیست که این واژه‌ها و کلمه‌ها از نای و مری و حنجره عبور کرده و به دهان برسند و با حرکات زبان توأم شوند و در نتیجه، لفظی که دلالت بر معنا و مفهومی می‌کند از دهان خارج شود، بلکه سخن گفتن خدا با ایجاد فعل گفتاری و کلام، محقق می‌شود.

تطبیق نظریه فعل گفتاری قرآن با نظریه فعل گفتاری آستین و ولترستورف

بحث مذکور اثبات نمود که تفسیر عقلانی آیات قرآن، نظریه فعل گفتاری را از آیات قرآن استخراج و استنباط کرد و آن را طبق بیان فوق ارائه داد، ولی باید بدانیم که جی. ال. آستین (J. L. Austin) و نیکلاس ولتورستورف (Nicholas Wolterstroff)، نظریه «فعل گفتاری» دیگری را برای دفاع از نظریه زبانی و تکلم الهی سنت یهودی - مسیحی در قرن حاضر طرح کرده‌اند. آستین با طرح نظریه «افعال گفتاری» (Speech act)، نظریه زبانی وحی و تکلم الهی را مجدداً و با نگرش فلسفه تحلیلی زبان، مقابل

نظریهٔ تجربهٔ دینی، طرح نموده و بدان پرداخته است. آستین تفسیر خود را از وحی و تکلم الهی با تحلیل زبانی شروع کرده و به نظریهٔ افعال گفتاری دست یافته است (آستین، ۱۳۹۷: ۲۸-۱۳۰). چون مهم‌ترین ویژگی زبان، برقراری ارتباط میان انسان‌هاست، سؤال این است که ارتباط زبانی به کدام معناست؟ وقتی که با زبان ارتباط برقرار می‌کنیم، کدام کار را انجام می‌دهیم و واحد ارتباط زبان چیست؟ آستین می‌گوید: «تصویری که از قدیم نسبت به ارتباط زبانی در کار بوده است، عبارت است از اینکه واحد ارتباط زبان، جمله است و وقتی که با زبان ارتباط برقرار می‌کنیم، این واحدها (جملات) هستند که رد و بدل می‌شوند و ایجاد ارتباط می‌کنند (همان: ۶۸). جی. ال. آستین با رد این تصویر، نظریه‌ای را به جای آن طرح می‌کند که تا اندازهٔ زیادی مطابق با نظریهٔ وحی در قرآن است. آستین واحد ارتباطی زبانی را در این نظریه، افعال گفتاری می‌داند، به این معنا که ارتباط زبانی هنگامی تحقق می‌یابد که گوینده‌ای افعالی گفتاری انجام دهد و از آنجایی که طبق تحلیل آستین، افعال گفتاری زمانی تحقق می‌یابند که: اولاً، جملات معناداری با زبانی خاص بر مخاطب عرضه گردند؛ ثانیاً، این جملات مضمون خاصی از قبیل اخبار و انشا را به مخاطب القا و بیان نماید و ثالثاً، گوینده با این جملات، مخاطب را به کارهای خاصی وادارد، لذا وحی را مجموعه‌ای از افعال گفتاری خدا می‌داند که اولاً، خدا جملات معناداری را از زبانی خاص بر پیامبر عرضه می‌دارد؛ ثانیاً، این جملات مضمون خاصی از قبیل اخبار و انشایی چون امر و نهی دارند و ثالثاً، خدا با این جملات، پیامبر (یا دیگران) را به کارهایی وامی‌دارد. بنابراین، می‌توان گفت که او اولاً بر سرشت زبانی وحی تأکید می‌کند و معتقد است که وحی ارتباطی در قالب زبان طبیعی خاص است و ثانیاً، می‌گوید: خدا افعالی را در این ارتباط زبانی انجام می‌دهد و ثالثاً، می‌توان فهمید که او

برای وحی، چهار رکن قائل است: خدا، پیامبر، فعل گفتاری که وحی است و فعل ضمن گفتار که واداشتن مخاطب وحی به فعل است و هر کدام از اینها در وحی رکن مستقلی، محسوب می‌شوند. (همان: ۷۲)

در ارزیابی فعل گفتاری آستین می‌گوییم: هر چند این نظریه رویکرد غالب سنت یهودی - مسیحی وحی است و جنبه زبانی وحی سنت یهودی - مسیحی را با فلسفه تحلیل زبان تحلیل می‌کند و از این جهت با وحی در قرآن نیز منطبق است، ولی اولاً او نتوانسته است بگوید که خدا چگونه وحی خود را در قالب زبان طبیعی به پیامبر خود می‌رساند و ثانیاً نظریه فعل گفتاری در این معنی با متون مقدس یهودی - مسیحی، قابل تطبیق نیست، مگر اینکه بگوییم به نویسندگان کتب مقدس الهام وحیانی شده است؛ اما این مسئله غیرقابل اثبات است. بنابراین، با پذیرش نظریه افعال گفتاری و هر نظریه زبانی دیگر، مشکلات - نظیر انتصاب کتب مقدس به خدا، ناسازگاری کتب مقدس با عقل و تعارض کتب مقدس با علم و غیره - دوباره بروز خواهند کرد. این است که برخی نظیر «نیکلاس ولترستورف»، متکلم و فیلسوف مسیحی، قرائت دیگری از افعال گفتاری جی. ال. آستین نموده است، تا این نظریه را از مشکلات مذکور دور نماید (ولترستورف، ۱۹۹۵: ۲۰-۴۱). او با استفاده از نظریه افعال گفتاری، به توجیه تکلم خدا با انسان می‌پردازد و در دفاع از متون مقدس می‌گوید: سخن گفتن خدا دقیقاً به این معناست که «افعال گفتاری» انجام می‌دهد. او برای این مطلب چنین استدلال می‌کند: سخن گفتن خدا را با انسان باید به معنای حقیقی و تحت‌اللفظی آن بگیریم، نه مجازی. وقتی که می‌گوییم خدا سخن گفت، به این معنی نیست که مجازاً سخن گفته است. به گمان برخی، چون خدا موجودی متعالی و مجرد است، نمی‌توانیم

تکلم الهی را به معنای تحت‌اللفظی بدانیم، بلکه «خدا سخن گفت» تعبیری مجازی است، چرا که تکلم به معنای حقیقی و تحت‌اللفظی با بدن عادی، دهان، لب‌ها و حنجره صورت می‌گیرد و خدا این ابزارهای عادی را ندارد، ولی این درست نیست (همان: ۲۸). طبق افعال گفتاری، وقتی که می‌گوییم خدا سخن می‌گوید، مراد ما این است که چنین افعالی را انجام می‌دهد و در انجام کارها به بدن نیاز ندارد. از این رو، ولترستورف فعل گفتاری و حیانی خدا را به واژه‌ها و زبان وابسته نمی‌داند، بلکه معتقد است که خدا وحی خود را در کتاب مقدس به شکل تکلم از طریق نیابت و یا تکلم از طریق تملک انجام داده است. او در تکلم از طریق نیابت می‌گوید: پیامبران به نیابت از خدا سخن گفته‌اند، ولی متن گفتار آنان همان وحی الهی نبود؛ اما پس از گفتار نیابتی آنها، خداوند گفتارشان را پذیرفته است. بنابراین، نظیر این است که از اول به آنان وحی نموده است. در تکلم از طریق تملک، مطلب چنین بوده است که گوینده‌ای در مقام دعا و مانند آن، مطلبی را خطاب به خدا بیان داشته است، ولی در پایان، خداوند متعال گفتار آنان را با امضا به تملک خود درآورده است، نظیر اینکه خود خدا آنها را بیان نموده است. تکلم خدا در کتاب مقدس از طریق تنفیذ متون کتاب مقدس صورت گرفته است (همان: ۳۰).

حقیقت این است که نظر ولترستورف با وحی مسیحیت کنونی سازگارتر است، مسیحیتی که محتوای کتاب مقدس را تا حدودی از خدا می‌داند، ولی الفاظ و واژه‌های آن را از خدا نمی‌داند. در این دیدگاه وقتی که می‌گوییم کتاب مقدس کتاب خداست، یعنی مجموعه‌ای از کتب است که نویسندگان آن در طول تاریخ، مطالب انجیل و تورات و غیره را در آن جمع کرده‌اند (همان: ۳۷). به این ترتیب، او کتب مقدس

مسیحی - یهودی را سندی بشری و تاریخی و وابسته به زمان‌ها و مکان‌های مشخصی در گذشته تلقی می‌کند.

در نقد و ارزیابی دو نظریه آستین و ولترستورف، می‌توان گفت که پذیرش ادعای ولترستورف ما را با قبول گفتار و ادعای بی‌دلیل مواجه می‌سازد، زیرا او برای اثبات ادعای خود، نتوانسته است هیچ دلیلی ارائه نماید.

نتیجه

این تحقیق اثبات نمود که اولاً، واحد تکلم خدا با انسان به حقیقت واژه‌ها، یعنی الفاظ حکایتگر معانی است، لذا نظریه قرآن در پاسخ سؤال تحقیق یک نظریه زبانی محسوب می‌شود و در مقابل نظریه‌های غیر زبانی قرار می‌گیرد و ثانیاً، تکلم خدا با واژه‌ها، از طریق خلق و ایجاد این واژه‌ها صورت می‌پذیرد، لذا تکلم خدا نوعی فعل گفتاری خداست؛ پس طبق منظر قرآن، واحد تکلم خدا جنبه زبانی دارد و وابسته به واژه‌هاست، با این توضیح که تکلم خدا از طریق آفرینش صورت می‌پذیرد. نوع آفرینش و خلقت تکلم، همان نوع آفرینش هر فعل دیگر است، لذا وقتی که می‌گوییم خدا تکلم کرد، یعنی خدا کلام را نظیر هر فعل دیگر آفرید و ماهیت آفرینش تکلم، نظیر ماهیت آفرینش هر فعل دیگر است، هر چند آن، از ما به الامتیاز نیز برخوردار است. تکلم در نحوه وجودی خود متفاوت از هر مخلوقی و فعل خداست و ما به الامتیاز تکلم از سایر افعال، وابستگی وحی و تکلم در عالم اعتباری و جهان مادی به واژه‌هاست، لذا خداوند با این واژه‌ها سخن گفته است و پیام‌رسانی الهی را با این واژه‌ها به انجام رسانده است با این کیفیت که کلام بسیط خود را به صورت واژه‌های حکایت‌کننده معانی آفریده است. این است که خدا در سخن گفتن، به جسم نیاز ندارد، تا هوای ریه از طریق حنجره عبور نموده و با برخورد با تارهای صوتی حنجره

و گردش زبان، حروف و صداهایی را ایجاد کند و مجموع این عملیات به ایجاد الفاظ منجر شود که از معانی حکایت می‌کند؛ چرا که واژه‌ها با خلق و آفرینش، نظیر آفرینش هر فعل دیگر الهی، ایجاد و محقق می‌شوند، لذا ماهیت تکلم خدا، همان ماهیت فعل گفتاری و سایر کلام‌های خداست، هر چند مطابق نظر قرآن کریم، مفهوم کلام و فعل بدون قید تکلم، فراگیرتر از کلام و فعل گفتاری است و آن دو، علاوه بر سخن گفتن سایر مخلوقات را نیز شامل می‌شوند و در نتیجه یکی از مصادیق کلام الهی، سخن گفتن است؛ ثالثاً، اثبات شد که هر چند نظریه آستین با نظریه فعل گفتاری مستخرج از آیات قرآن سازگار و نظریه آقای ولترستورف با آن ناسازگار است، ولی نظریه فعل گفتاری طبق طرح جی. ال. آستین و قرائت نیکلاس ولترستورف، ادعاهای بی‌دلیل هستند و علاوه بر آن، راهکار لازم، کافی و بی‌اشکالی را برای تحلیل وحی و تکلم الهی ارائه نمی‌دهند و تنها نظریه فعل گفتاری مستخرج از آیات قرآن که آن را ارائه دادیم توان تحلیل وحی و تکلم الهی را دارد و راهکار لازم، کافی و بی‌اشکال را برای پیام‌رسانی الهی از طریق تکلم الهی تبیین می‌کند.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن حنبل، احمد (بی‌تا)، السنن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌جا.
- استیور، دان. آر (۱۳۸۰)، فلسفه دین، ترجمه حسین نوروزی، تبریز، موسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز، چاپ اول.
- ایزوتسو توشی هیکو (بی‌تا)، ارتباط غیرزبانی میان خدا و انسان، ترجمه احمد آرام، بی‌جا، انتشارات بعثت.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، پیرامون وحی و رهبری، قم، چاپخانه علامه طباطبائی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۴)، تفسیر موضوعی قرآن، قم، انتشارات رجاء، چاپ اول.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۱)، پوزیتویسم منطقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی (بی‌تا)، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، تهران، المكتبة المرتضویه، .
- صبحی صالح (۱۳۹۵)، نهج البلاغه، قم، مرکز بحوث الاسلامیه، بی‌جا.
- طباطبائی، محمدحسین (بی‌تا)، المیزان، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، بی‌جا.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۷۵)، زبان دین، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- قاضی، عبدالجبار (بی‌تا)، الابانة، قاهرة مكتبة القاهرة، بی‌جا.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۶)، زبان و اسطوره، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر نقره.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۷۰)، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- هیگ، جان (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالک، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول.
- Austin, J. L. (1997), **How to do things with Words**, Harward university Press.
- Tillich, Paul (1961), **The Religious Symbol**, in Sidney Hooked, Religious Experience and Truth, New York University.
- Wolterstroff, Nicholas (1995), **Divine discourse**, Philosophical reflections on the Claimthat God speaks, Cambidge.

Bibliography

- Holy Quran.
- Ibn Hanbal,Ahmad (Bita), Al-sonan, Beirut ,Daar Ihya Al-Toras Al-Arabi, Bicha.
- Estiver, Dan.R (1380), Falsafeh Din ,Translation: Hosein Norouzi, Tabriz, Islamic-Human Sciences Research Institute of Tanriz University, 1st ed.
- Izutsu Tushi Hiko (Bita), Non-Linguistic Communication Between God and Man, translation: Ahmad Aram, Bija, Besat Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (1368), About Revelation and Leadership, Qom, Allameh Printing House, 1st ed.
- _____ (1364), Thematic Commentary of the Quran, Qom, Raja Publications, 1st ed.

- Khorramshahi, Baha Al-Din (1361), Logical Positivism, Tehran, Scientific and Cultural Publications.
- Sadr Al-Din Al-Shirazi (Bita), Mohammad Ibn Ibrahim, Al-Asfar Al-Arbaeh, Tehran, Al-Maktabeh Al-Islamieh, Bicha.
- Sobhi Saleh (1395), Nahj Al-Balagheh, Qom, Bohus Islamieh Center, Bicha.
- Tabatabayi, Mohammad Hosein (Bita), Al-mizan, Tehran, Dar Al-Kotob Al-Islamieh, Bicha.
- Alizamani, Amir Abas (1375), The Language of Religion, Qom, Islamic Propaganda Office Publishing Center, 1st ed.
- Qhazi, Abd Al-Jabbar (Bita), Al-Ebanah, Cairo, Maktabah Al-Qaherah, Bicha.
- Cassirer, Ernest (1366), Language and Myth, Translation: Mohsen Salehi, Noghreh Publications.
- Wittgenstein, Ludwig (1370), Logical-philosophical treatise, Translation: Mir Shams Al-Din Adib Soltani, Tehran, Amirkabir Publications.
- Hich, John (1376), Philosophy of Religion, Translation: Behzad Salek, Tehran, Al-Hodi International Publications, 1st ed.
- Austin, J. L. (1997), **How to do things with Words**, Harward university Press.
- Tillich, Paul (1961), **The Religious Symbol**, in Sidney Hooked, Religious Experience and Truth, New York University.
- Wolterstroff, Nicholas (1995), **Divine discourse**, Philosophical reflections on the Claim that God speaks, Cambridge.

The Divine Tradition of Affliction and the Methods of Enduring Disaster from the Perspective of the Qur'an and Hadiths^{*}

Saied Mohammad fardin Jalali^{**}

Abstract

According to the Qur'anic teachings, affliction is a divine tradition that is always fixed and irrevocable, and man must always be ready for affliction. Part of the calamities is based on the tradition of affliction and divine providence and testing so that one can manifest everything in his inside and achieve virtues such as patience and wisdom. Calamity means to face something that brings man some losses; this loss includes the loss of a life, property or honor and credit, that is, the loss of a member of the family and relatives, a member of the body, property and credit and honor, and the like. What can heal these calamities and make it possible for a person to endure it is submission to the will of God, piety, trust, remembrance of God, removal of negligence and patience and forbearance.

Relying on the verses of the Holy Quran and the method of thematic and semantic interpretation with a descriptive-analytical approach, this article seeks to provide Quranic solutions for enduring calamities, in the light of which one can bear the psychological pressure of calamity, but also grow from it.

Keyword: Quran, Affliction, Divine test, Tolerance and patience.

* Received: 2021-05-14 Accepted: 2022-11-06

** Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences of Islamic Azad university Of Astara Branch. Astara, Iran. Email: Fardinjalali753@gmail.com



دو فصلنامه تفسیر پژوهی

سال نهم، جلد اول، پیاپی ۱۷

بهار و تابستان ۱۴۰۱

صفحات ۱۶۴-۱۲۵

مقاله علمی - پژوهشی

DOR: 20.1001.1.24235490.1401.9.1.5.1

سنت الهی ابتلاء و شیوه‌های تحمل بلا از دیدگاه قرآن و روایات*

محمد فردین جلالی**

چکیده

بر اساس آموزه‌های قرآنی، ابتلاء یک سنت الهی است که همیشه ثابت و غیر قابل نسخ است و انسان باید همواره آماده ابتلاء باشد. بخشی از مصیبت‌ها بر اساس سنت ابتلاء و امتحان الهی است تا شخص هر آنچه در نهاد دارد بروز و ظهور دهد و به فضایی چون صبر و حلم دست یابد. مصیبت به معنای اصابت امری است که انسان را با فقدان مواجه می‌کند؛ این فقدان شامل از دست دادن نعمتی چون جان و مال و عرض، یعنی از دست دادن عضوی از خانواده و خویشان، عضوی در بدن، مال و عرض و آبرو و مانند آن است. آنچه می‌تواند مصائب را التیام بخشد و توان تحمل آن را در آدمی ایجاد کند، تسلیم در برابر خواست خدا، تقوا، توکل، یاد خدا، زدودن غفلت، صبر و شکیبایی است.

این نوشتار با تکیه بر آیات قرآن کریم و روش تفسیر موضوعی و معناشناسی با رویکرد توصیفی - تحلیلی در پی ارائه راهکارهای قرآنی در تحمل بلا و مصیبت است که آدمی در پرتو آن نه تنها می‌تواند فشار روانی مصیبت را تحمل کند، بلکه می‌تواند از آن در رشد و تعالی خویش بهره بگیرد.

کلید واژه‌ها: قرآن، ابتلاء، آزمایش الهی، تحمل و صبر

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۵

** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی آستارا. آستارا، ایران. ایمیل:

Fardinjalali753@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

مقدمه

سختی‌ها و بلاها ابعاد مختلفی دارند و برای هر کسی بسته به شرایط زندگی و اجتماعی یا وضعیت روحی، به گونه‌ای بروز می‌کند: بیمار شدن خود یا فرزند یا یکی از نزدیکان، از دست دادن کسی که با او انسی برقرار است، مرگ خویشان و نزدیکان، گرفتاری‌های مالی، بلاهای طبیعی مثل سیل و زلزله، مشکلات شخصی همچون ناسازگاری با همسر، غم و اندوه و پریشانی، غربت، تنهایی، ورشکستگی، ترس، اسارت، فقر و خلاصه هر آنچه بتوان نام بلا و سختی یا مصیبت و ناگواری بر آن نهاد، همگی از این منظر قابل مشاهده‌اند. از دیدگاه دین مبین اسلام، عوامل متعددی در این حوادث و بلاها اثرگذار هستند که علل مادی، تنها بخشی از آنها شمرده می‌شود. قرآن و ائمه علل متعددی را برای گرفتاری و مصیبت‌ها ذکر نموده‌اند یکی از حکمت‌های بلا این است که خداوند با سختی‌ها و بلاها بندگان را آزمایش می‌کند و در این آزمایش تنها کسانی که صبر پیشه می‌کنند، پیروز و رستگار هستند.

آنچه از آیات و روایات به دست می‌آید این است که آزمایش‌های الهی همگانی است و مختص گروه خاص نیست. (عنکبوت: ۲) و امتحانات الهی به طرق مختلف صورت می‌پذیرد، چنانچه حضرت آدم علیه‌السلام با دستور نزدیک نشدن به درخت ممنوعه، حضرت ابراهیم علیه‌السلام با امر به ذبح فرزند و برخی دیگر با خیر و شر، (انبیاء: ۳۵) مورد آزمایش قرار می‌گیرند، اما صبر و استقامت، استمداد از نیروی ایمان و الطاف الهی و توجه به این حقیقت که همه حوادث در پیشگاه خداوند رخ می‌دهد و او از همه چیز آگاه است، رمز پیروزی در امتحانات الهی است.

در کتب تفسیر، ذیل آیات مربوط به آزمایش، انسان، جهان هستی، مرگ و ... و در کتب و مباحث اخلاقی از قبیل صبر، توکل و تسلیم مباحثی درباره سنت ابتلاء و

شیوه‌های تحمل بلا به میان آمده است، ولی از آنجا که به موضوع مورد نظر، به صورت مستقل نگاه نشده و دسته‌بندی در نوشته‌ها، به ویژه کتب تفسیری و اخلاقی نظام‌مند نیست، بر آن شدیم که از نگاه قرآن، مهارت صبر و تحمل مصیبت را بررسی کنیم.

مفهوم‌شناسی

مسئله ابتلاء از جمله مسائل مهمی است که در قرآن تأکید زیادی بر آن شده است و مطالب مربوط به آن با تعابیر مختلفی چون «بلا»، «فتنه»، «تمحیص» و «امتحان» آورده شده است. ابتلاء در اصطلاح به معنای امتحان و آزمایش کردن است. ابتلاء یکی از قوانین مسلم الهی است که منظور از آن آزمایش و امتحان خداوند در مورد انسان‌ها و در همه زمان‌ها برای آشکار شدن صفات درونی آنهاست. خداوند برای ابتلاء و امتحان انسان از وسایل و ابزارهای گوناگونی استفاده می‌کند. از وسایل عمده ابتلاء، نعمت‌های دنیوی و زینت‌های جذاب زندگی مثل مال و فرزند است و اجرای این ناموس بزرگ الهی گاه به صورت امر به کاری و نهی از عملی و زمانی به ایجاد مصائب و سختی‌هاست.

لغت‌شناسی

واژه ابتلاء یکی از واژه‌های مهم و حساس قرآنی است که فهم دقیق معنای آن در دریافت معارف قرآنی تأثیر بسزایی دارد. این واژه و مشتقات آن ۳۸ مرتبه در ۲۵ سوره و ۳۵ آیه از قرآن کریم آمده است. این واژه از ماده «بلا یبلو» و «بلی یبلی» مشتق است.

راغب اصفهانی در ذیل واژه بلی آورده است: بلی یعنی کهنه شد، می‌گویند بلی الثوب بلی و بلاء یعنی آن جامه و لباس کهنه شد. به کسی که سفر کرده است می‌گویند

بلاء سفر یعنی مسافرت او را خسته و فرسوده کرد. (یعنی ابلاه السفر) و بلوته یعنی او را آزمودم، مثل این است که از زیادی آزمایش خسته‌اش کرد. ابلتیت فلاناً یعنی او را آزمودم و با آزمایش او آگاهی یافتم و گفته می‌شود غم و اندوه نیز بلاء نامیده می‌شود از آن جهت که جسم را فرسایش می‌دهد. تکلیف هم از جهاتی به بلاء تعبیر شده است. اول اینکه تمام تکالیف به گونه‌ای برای تن و جسم سخت و مشکل است از این جهت نوعی بلاء هستند. دوم اینکه تکالیف در حکم آزمایش‌اند. خداوند هم فرموده است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ؛ و البته شما را می‌آزماییم تا مجاهدان و شکیبایان شما را بازشناسانیم و گزارش‌های [مربوط به] شما را رسیدگی کنیم» (محمد: ۳۱) سوم اینکه آزمون خدای تعالی از بندگان گاهی با مسرت و سرور است تا سپاس گزارند و شکر کنند و گاهی نیز با ضررها و زیان-هاست تا پایداری و صبر پیشه کنند، پس محنت و منحت یعنی زحمت و رحمت، یا کوشش با رنج و کشش و با بخشش، همگی آزمون و بلاء است. پس رنج و محنت صبر، افزون‌تر از بخشش شکرآفرین است ولی قیام کردن بر حق و شکرگزاری و از این جهت در آسایش بودن و نعمت داشتن، بلا و آزمایشی است بس بزرگ‌تر و خدای عزّ و جلّ فرمود: «وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ» (بقره: ۴۹) این آیه دربارهٔ بنی‌اسرائیل است و این معنی در این آیه به ۲ امر برمی‌گردد یا به سوی محنت و سختی و یا به نعمت و لطفی که باعث نجاتشان شده است. اِبتلی فلانٌ کذا و ابلاه، این ابتلاء متضمن دو امر است: اول اینکه شناختن حال او به خودش و آگاهی بر آنچه را که نمی‌داند و برایش مجهول است. دوم ظهور و نمایاندن خوبی یا بدی یا نیکوکاری و زشتکاری-اش. چه بسا که در آزمایش یکی از این دو موضوع یا تنها یکی از آنها موردنظر باشد پس اگر دربارهٔ آزمون خدای گفته شود، بلا کذا أو ابلاه؛ او را آزمایش کرد یا مبتلا کرد، مقصود از آن چیزی نیست مگر ظهور و نمایان شدن نیکی و زشتی او بدون

اینکه شناختن حال یا آگاهی به نادانسته‌های کارش در میان باشد، زیرا خداوند علام الغیوب است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۱۲-۳۰۹) ابن فارس، صاحب مقاییس اللغة می‌گوید: «بلوی» دو اصل دارد: ۱. کهنگی و فرسودگی ۲. امتحان و اختبار (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۹۲)

تحمل مصیبت هم در اصطلاح عبارت است از کسب آگاهی‌ها و توانایی‌هایی که در پرتو شناخت صحیح و اخلاق و رفتار عالی به دست می‌آید و به آدمی قدرت می‌دهد تا در برابر سختی‌ها و بلاها سر تسلیم فرود آورد و فشارهای روحی حاصل از آن را کاهش دهد و از آن کمال بهره را بگیرد. در این نوشتار شیوه‌های تحمل مصیبت را بر اساس آیات و روایات بررسی می‌کنیم:

۱. درك حضور و معیت خداوند به هنگام بلا

در آیات متعددی خداوند همراهی خویش را با بندگانی که به وصف صبر، تقوا و نیکوکاری و ... آراسته‌اند، اعلام کرده است:

- «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ؛ و بدانید خداوند با پرهیزگاران است.» (توبه: ۳۶)

- «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ؛ خدا با صابران است.» (بقره: ۱۵۳)

- «وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ؛ و خدا با نیکوکاران است.» (عنکبوت: ۶۹)

بدیهی است باور به همراهی خداوند و اینکه همه امور در برابر دیدگان او انجام می‌شود، خود عامل تقویت روح، در انجام دادن هر کار نیک و تحمل فشارهای روانی از قبیل فشار روحی فقدان در آدمی است.

خداوند متعال در آیات متعددی همراهی خویش را به انسان‌ها اعلام نموده است تا آنان خود را از قلمرو حمایتی خدا خارج ندانند و به مدد این شناخت بر مشکلات فائق آیند.

چنان‌که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله برای آرام کردن همراه خویش در غار از این شیوه بهره گرفته است: «إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا؛ آن هنگام که او به همراه خود می‌گفت، غم مخور، خدا با ماست.» (توبه: ۴۰)

خداوند سبحان برای زدودن غم روحی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در مسیر تبلیغ رسالت، او را به همراهی خویش نوید می‌دهد: «وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ؛ صبر کن، و صبر تو فقط برای خدا و به توفیق خدا باشد و به سبب کارهای آنها اندوهگین و دلسرد مشو و از توطئه‌های آنان در تنگنا قرار مگیر. خداوند با کسانی است که تقوا پیشه کرده‌اند و کسانی که نیکوکارند.» (نحل: ۱۲۷-۱۲۸) همچنین حضرت نوح را، که تحت شدیدترین فشارهای قومش بود، مأمور به ساختن کشتی می‌کند و اصلِ مقابله با سختی‌ها را به او آموزش داده، می‌فرماید: «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا؛ و اکنون در برابر دیدگان و طبق وحی ما، کشتی را بساز.» (هود: ۳۷) جمله «باعیننا» (در برابر دیدگان ما) چنان قوت قلبی به نوح بخشید که فشار استهزای دشمنان، کمترین خللی در اراده نیرومند او ایجاد نکرد. (مکارم و همکاران، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۳).

از اصل قرآنی «همراهی خداوند با بندگان در همه حال» و ذکر مصادیق قرآنی برای آرام‌سازی و تحمل مشکلات بر پایه شناختی درک همراهی خداوند در سختی‌ها، برمی‌آید که یکی از شیوه‌های قرآن برای تحمل شدائد، درک حضور و همراهی خداوند به هنگام سختی‌هاست. زیرا چنین بینشی انسان را در قلمرو حمایتی خداوند قرار داده، همین نوع بیش‌توان تحمل او را بر بلا و مصیبت افزایش می‌دهد.

با بهره‌گیری از این شیوه، که همه امور در برابر دیدگاه خداوند انجام می‌گیرد، تحمل فقدان بر امام حسین علیه‌السلام آسان بود. آمده است هنگامی که شیرخواره

ایشان در آغوش آن حضرت بود و حرمله - لعنه الله علیه - تیری افکند و گلوی او را درید، امام خون او را به کف دست گرفت، چون پر شد به آسمان افکند و بعد از بیان جملاتی فرمود: «هُونُ عَلَيَّ مَا نَزَلَ بِي أَنَّهُ بَعِينِ اللَّهِ؛ هر مصیبتی را که بر من فرود آمده، این آسان می‌کند که در محضر خداست». (فرهنگ جامع سخنان امام حسین علیه السلام: ۵۲۹)

بنابراین اگر انسان این‌گونه به خداوند شناخت داشته باشد، یعنی او را در خوشایند و ناخوشایند زندگی، همراه خویش ببیند و بداند همه امور در برابر دیدگان او انجام می‌شود، توان تحمل فقدان در او تقویت می‌شود؛ چرا که ناظر دیدن خدا به هنگام فقدان نزدیکان آدمی را به مصلحت و حکمت پس‌گیری عزیزان رهنمون می‌سازد.

۲. توجه به نعمت‌ها و عنایات الهی در جهان پس از مرگ

از اصول مسلم در تربیت و رشد و تکامل آدمی که بارها در قرآن از آن بهره گرفته شده، بشارت دادن به نعمت‌ها و پاداش‌های بهشتی بر انجام دادن تکالیف و تحمل شدائد و ناخوشایندهای زندگی است؛ چون اجرای کار و تحمل سختی با یقین به پاداش و مزد، قابل تحمل است. اگر کارها و تحمل شدائد با پاداش و آن هم پاداش ابدی همراه باشد، قابل تحمل خواهد بود؛ چرا که پاداش منبع تقویت‌کننده‌ای است که توان انسان و انگیزه او را در عمل به کار و مقابله با سختی‌ها افزایش می‌دهد. آنچه سختی‌ها و مصیبت را برای آدمی تحمل‌ناپذیر می‌کند آن است که بداند تحمل مصائب بدون پاداش است. اگرچه قرآن به وجود ناخوشایندها در زندگی تصریح فرموده است:

«وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ؛ و بدانید اموال و اولاد شما وسیله

آزمایش است...» (انفال: ۲۸)

ولی برای تحمل مشکلات و ناخوشی‌های زندگی، به بشر اعلام نموده که ناخوشایندی‌های زندگی بدون پاداش و اجر نیست:

«الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ؛ آنان که ایمان آوردند و هجرت کردند و با اموال و جان‌هایشان در راه خدا جهاد نمودند، مقامشان نزد خدا برتر است و آنها پیروز و رستگارند. پروردگارشان آنان را به رحمتی از ناحیه خود، و رضایت خویش و باغ‌هایی از بهشت بشارت می‌دهد که در آن، نعمت‌های جاودانه دارند» (توبه: ۲۰-۲۱)

روشن است که مجاهدت در راه خدا آکنده از سختی‌هایی است که انسان مؤمن باید آنها را با جان و دل بخرد. آنچه شدائد را بر انسان مؤمن آسان می‌کند، پاداش‌هایی است که خداوند به مؤمنان وعده داده است. لذا به لحاظ کارکرد پاداش در تحمل شدائد، خداوند بی‌درنگ پس از مجاهدت در راه خدا با گونه‌های مختلف آن، از پاداش سخن به میان آورده است. در خصوص پاداش تحمل فقدان (مرگ عزیزان) فرموده است: «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ؛ و بشارت ده به استقامت‌کنندگان؛ آنان که هرگاه مصیبتی به آنها رسد.» (بقره: ۱۵۵-۱۵۶)

این آیه به بشر گوشزد می‌نماید که تحمل مصیبت، دربردارنده پاداش و اجر است. بشر با باور به این اعلام و شناخت از طرف خدا، توانش برای تحمل فقدان افزایش می‌یابد.

عاملی که آدمی را در مصیبت بی‌تاب می‌کند، باور نداشتن به پاداش تحمل مصیبت است. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام بشارت صابران، به بهشت و مغفرت الهی شمرده شده است: و عن الصادق عليه السلام قال الله عزوجل: «و بشر الصابرين» ای بالجنة و المغفرة (بحرانی، ۱۴۲۸: ۱/۳۶۵).

معصومان علیهم السلام نیز برای کاهش فشارهای روانی سختی‌ها این اصل را به همگان آموزش می‌دادند. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «لَوْ تَعْلَمُونَ مَا ذُخِرَ لَكُمْ، مَا حَزَنْتُمْ عَلَيَّ مَا زَوَىٰ عَنْكُمْ؛ اگر آنچه را برای شما ذخیره شد، می‌شناختید، بر آنچه از شما گرفته شده غمگین نمی‌شدید». (متقی هندی، ۱۳۹۷: ۶/۶۱۴)

۳. آزمایش الهی

همه انسان‌ها در معرض قانون آزمایش الهی قرار دارند و هیچ فردی از نوع بشر از آزمایش مستثنی نیستند: «أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ؛ آیا مردم گمان کردند همین که بگویند ایمان آوردیم، به حال خود رها می‌شوند و آزمایش نمی‌شوند». (ملک: ۲)

کثرت و گستردگی اسباب و عوامل آزمایش به حدی است که نمی‌توان آمار مشخصی برای آن ذکر کرد، اما به اختصار می‌توان گفت هر چیزی که به نحوی با شئون ارادی انسان در ارتباط است و در گزینش انسان مؤثر است می‌تواند از عوامل آزمایش به شمار رود.

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ؛ و او کسی است که شما را جانشینان نمایندگان خود در زمین ساخت و درجات بعضی از شما را بالاتر از بعضی دیگر قرار داد، تا شما را با آنچه در اختیارتان قرار داده بیازماید». (انعام: ۱۶۵)

کلمه «ما» در آخر آیه شامل همه نعمت‌های مادی و معنوی است (موسوی‌نسب، ۱۳۸۵: ۲۶) با استفاده از آیات ۱۶۵ انعام و ۷ کهف و ۱۵۵ بقره ابزار آزمایش عمومی است و به ابزار خاصی منحصر نیست، ولی از آنجا که ذکر آن برای آگاهی و تنبیه مردم

سنت الهی ابتلاء و شبهه‌های تحمل بلا از دیدگاه قرآن و روایات / محمدفردین جلالی ۱۳۵

است، خداوند به بعضی از ابزار آزمایش اشاره کرده است، که نمونه‌ای از آن، اولاد و اموال است:

- «إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ؛ اموال و فرزندانان فقط وسیله آزمایش شما هستند». (تغابن: ۱۵)

- «وَلَنْبَلُوا بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ؛ قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، و کاهش در مال‌ها و جان‌ها ... می‌آزمایم». (بقره ۱۵۵)

امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفِتْنَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ إِلَّا وَهُوَ مُشْتَمِلٌ عَلَى فِتْنَةٍ وَ لَكِنْ مَنْ اسْتَعَاذَ فَلَيْسَتْ عِزٌّ مِنْ مُضَلِّاتِ الْفِتَنِ فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَقُولُ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَ مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ يَخْتَبِرُهُمْ بِالْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ لِيَتَّبِعَنَّ السَّخِطَ لِرِزْقِهِ وَالرَّاضِيَ بِقِسْمِهِ؛ کسی از شما نگوید خدایا از فتنه به تو پناه می‌برم! چه هیچ کس نیست مگر اینکه در فتنه‌ای است، لیکن آنکه پناه خواهد از فتنه‌های گمراه کننده (به خداوند) پناه برد که خدای سبحان فرماید: «بدانید که مال و فرزندان شما فتنه است» و معنی آن این است که خدا آنان را به مال‌ها و فرزندان می‌آزماید تا ناخشنود از روزی وی و خشنود از آن را آشکار نماید». (نهج البلاغه، ق ۹۳) که خداوند آنچه را در سینه‌هایتان پنهان دارید، بیازماید و آنچه را در دل‌های شما از ایمان است، خالص گردان». (آل عمران: ۱۵۴).

شکوفا شدن استعدادهای نهفته انسانی یکی دیگر از علل و حکمت‌های مصایب است؛ استعدادهایی که در آرامش و آسایش شناخته نمی‌شوند. چنان‌که امام علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «وَ فِي تَقَلُّبِ الْأَحْوَالِ عِلْمٌ جَوَاهِرُ الرَّجَالِ؛ در دگرگونی احوال، گوهر مردان معلوم شود». (کلینی، بی تا: ۲۳ / ۸)

بنابراین کسی که فقدان را ابزار آزمایش و لازمه حیات و تکامل بشری بداند، توان تحمل او در غم فقدان افزایش می‌یابد و بلکه بر این اساس که لازمه و ضروری تکامل

انسان وجود آزمایش الهی است، از آن، در جهت تکامل خویش به بهترین نحو بهره‌برداری می‌کند.

۴. بی‌تابی نکردن

الف. نگرش مثبت به زندگی

بر اساس آموزه‌های دینی، یکی از ویژگی‌های مهم زندگی دنیا، توأم بودن آن با درد و خوشحالی، سختی و راحتی است. کسی را در دنیا نمی‌توان یافت که همواره در خوشحالی به سر ببرد، همان‌گونه که شخصی را نمی‌توان یافت که همیشه غمگین باشد. آدمی به تناسب ظرفیت وجودی، بر اساس طبیعت زندگی دنیایی، حیاتی توأم با خوشایندها و ناخوشایندها دارد. برعکس، سعادت اخروی همراه هیچ گرفتاری و غم و غصه‌ای نیست. «لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ؛ هیچ خستگی و تعب در آنجا به آنها نمی‌رسد و هیچ‌گاه از آن اخراج نمی‌گردند» (حجر: ۴۸).

نگرش مثبت به زندگی به معنای آن است که آدمی - بر اساس اعتقاد به اینکه جهان هستی با حکمت الهی می‌چرخد و حوادث بدون دلیل و مصلحت نیست - حوادث زندگی را بامعنا و نظام‌مند بداند. معناداری زندگی آن است که انسان سختی‌ها را لازمه اجتناب‌ناپذیر زندگی، ابزار آزمایش، فراهم‌آورنده‌ی زمینه رشد و کمال، رسیدن به پاداش الهی و ابزار برگشت آدمی به سوی خدا بداند.

قرآن کریم، برای تحمل هر سختی و گرفتاری، خصوصاً تحمل فقدان، به این نوع نگرش مثبت به زندگی در آیاتی تصریح فرموده است:

- «وَتَبَلَّوْا كُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً؛ و ما شما را با بدی‌ها و خوبی‌ها می‌آزماییم» (انبیاء: ۳۵).

- «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ؛ و اما هنگامی که برای امتحان، روزیش را بر

او تنگ می‌گیرد...» (فجر: ۱۶)

سنت الهی ابتلاء و شیوه‌های تحمل بلا از دیدگاه قرآن و روایات / محمدفردین جلالی ۱۳۷

- «وَلَنْبَلُوْكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ؛ قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و میوه‌ها آزمایش می‌کند.» (بقره: ۱۵۵).

- «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ؛ آنها که هرگاه مصیبتی به ایشان می‌رسد، می‌گویند: ما از آن خداییم، و به سوی او بازمی‌گردیم، آنان همان‌ها هستند که الطاف و رحمت خدا شامل حال‌شان شده؛ و آنان‌اند هدایت‌یافتگان.» (بقره: ۱۵۶-۱۵۷)

- «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ؛ فساد در خشکی و دریا به سبب اعمالی که مردم انجام داده‌اند، آشکار شد، خدا می‌خواهد نتیجه بعضی از اعمال آنها را به آنان بچشاند، شاید بازگردند» (روم: ۴۱).

این آیه شریفه ناظر است بر وبال دنیایی گناهان و چشاندن وبال بعضی از آنها نه همه آنها. معنای اینکه فرمود «لعلهم يرجعون» آن است که خداوند می‌چشاند آنچه را می‌چشاند، برای اینکه شاید از شرک‌شان و گناهان‌شان دست بردارند و به سوی توحید و اطاعت برگردند. (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۱۶ / ۳۰۹-۳۱۰) چنان‌که در آیه‌ای دیگر به رسیدن مصیبت به واسطه اعمال تصریح کرده و فرموده است: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ؛ هر مصیبتی به شما رسد به سبب اعمالی است که انجام داده‌اید» (شوری: ۳۰).

کلمه مصیبت به معنای هر ناملایمی است که به انسان برسد؛ گویی از ره دور به قصد آدمی حرکت کرده تا به او رسیده است و مراد به جمله «ما کسبت ایدیکم» گناهان و زشتی‌هاست. (همان: ۱۸ / ۹۲)

در آیه از ضمیر جمع استفاده شده است، ولی بدان معنا نیست که منحصر در مصائب اجتماعی باشد بلکه بر اساس این اصل کلی که اعمال آدمی با حوادث عالم رابطه مستقیم دارد، شامل مصائب فردی نیز می‌شود.

از مجموع آیات مذکور و آیات دیگر، این حقیقت به روشنی آشکار می‌شود که ناخوشایندهای زندگی دارای بار معنایی است که آدمی باید مطابق آن معانی ارزیابی مثبت نسبت به حوادث داشته باشد که بعضی از آن بار معنایی، عبارت از این است که حوادث وسیله آزمایش، فراهم آورنده زمینه رشد و کمال، رسیدن به پاداش الهی و برگشت آدمی به سوی خداست.

بی‌تابی و بی‌قراری آدمی در شدائد به آن علت است که آن‌گونه که برای خوشایندهای زندگی معنا می‌یابد، برای ناخوشایندها معنا نمی‌یابد، بلکه از سختی‌ها ارزیابی منفی می‌کند. بدیهی است که ارزیابی منفی توان آدمی را در تحمل مصائب کاهش می‌دهد. قرآن کریم به زیبایی، تحمل نکردن ناخوشایندها را نتیجه ارزیابی منفی دانسته و فرموده است: «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ»؛ و اما هنگامی که برای امتحان، روزی‌اش را بر او تنگ می‌گیرد، مأیوس می‌شود و می‌گوید: پروردگارم مرا خوار کرده است (فجر: ۱۶).

آشکار است که بدبینی به جهان و اعتقاد داشتن به اینکه عالم، بدون غایت پدید آمده و در حوادث و رویدادها هیچ‌گونه مصلحتی متصور نیست، بسیار رنج‌آور و دردناک است. اینکه مؤمنان از بهترین آرامش و آسایش روانی برخوردارند، بدان علت است که جهان و رخدادهای آن را هدف‌دار و از روی علم و حکمت می‌دانند، نه اینکه رویدادهای این عالم، بر محور گنجی، منگی و بی‌خبری از نتایج کار، استوار شده باشد. یکتاپرستان درباره بدی‌ها و شرّ بر این عقیده‌اند که هیچ چیز بی‌هوده و بی‌حساب

سنت الهی ابتلاء و شیوه‌های تحمل بلا از دیدگاه قرآن و روایات / محمدفردین جلالی ۱۳۹

نیست. بدی‌ها و بلاها، یا کیفری هستند عادلانه یا امتحان و ابتلایی هستند هدفدار و پاداش‌آور (صانعی، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

ب. نگرش مثبت به مرگ (معناداری مرگ) و ابدی بودن انسان

آموزه‌های دینی، علاوه بر آنکه مرگ را یک سنت همگانی معرفی نموده، این واقعیت را هم به آدمی گوشزد کرده است که مرگ مساوی با نیستی و پوچی نیست، بلکه سرآغاز زندگی ابدی است. پرواضح است شخصی که نگرش مثبت به مرگ داشته باشد و برای آن معنایی قائل باشد، فقدان را قابل تحمل می‌نماید؛ زیرا چنین شخصی بر اساس آموزه‌های وحیانی، مرگ را پایان حیات نمی‌شمارد، بلکه زندگی دنیا را مقدمه حیات آخرت می‌داند و گذر از این جهان را به سوی جهان آخرت و برگشت به سوی خدا را ضروری می‌داند.

در آیات و روایات به معنادهی مرگ (بازگشت به سوی خدا) تصریح شده است،

از جمله:

«وَلَئِنَّ مِثْمًا أَوْ قَتَلْتُمْ لِإِلَهِ اللَّهِ تُحْشَرُونَ؛ و اگر بمیرید یا کشته شوید، به سوی خدا

محشور می‌شوید» (آل عمران: ۱۵۸).

«وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ؛ و همه آنان (روز قیامت) نزد ما احضار

می‌شوند» (یس: ۳۲).

«كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ؛ و هر انسانی مرگ را می‌چشد، سپس

شما را به سوی ما بازمی‌گردانند» (عنکبوت: ۵۷).

از چنین آیاتی برمی‌آید که مرگ دارای معناست؛ یعنی مرگ نیستی و پوچی

نیست، بلکه نخستین گام به سوی جهان آخرت و بازگشت به سوی خالق هستی است.

جالب توجه آنکه قرآن برای رساندن معنادار بودن مرگ، از آن به توفی تعبیر نموده است. به اتفاق نظر تمام لغت‌نویسان «توفی» یعنی استیفا کردن و تحویل گرفتن یک چیز به گونه کامل. (مطهری، ۱۳۷۳: ۶۴۶) اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا؛ خدا نفس‌ها را در وقت مردن به تمام و به کمال می‌گیرد» (زمر: ۴۲).

این تعبیر بیانگر آن است که مرگ دارای معناست و معنای آن این است که مرگ، مقدمه ورود به جهان آخرت است نه نیستی و پوچی و پایان حیات.

در آیات متعددی از این تعبیر (توفی) استفاده شده است که دو نمونه ذکر می‌شود:

۱. «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ؛ بگو فرشته

مرگ که بر شما مأمور شده روح شما را می‌گیرد، سپس شما را به سوی پروردگارتان بازمی‌گرداند» (سجده: ۱۱).

۲. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا؛ خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می‌کند»

(زمر: ۴۲).

بنابراین مردن در منطق قرآن تباهی نیست، صرف خراب شدن نیست، انهدام نیست، بلکه مرگ انتقال است و آنکه می‌میرد در همان آنی که می‌میرد، در لحظه‌ای که می‌میرد، از اینجا منتقل می‌شود به جای دیگر و در جای دیگر زنده است. هست و هست و تا روز قیامت که مسئله قبور و حشر جسمانی پیدا شود و بدن ما از خاک بیرون بیایند. (ر.ک. همان: ۶۴۵)

بر اساس همین اصل قرآنی که مرگ معنادار است، معصومان علیهم‌السلام هم به معنادار بودن مرگ تصریح کرده‌اند تا آدمی در پرتو نگرش مثبت به مرگ، احساسات و هیجانات خویش را مهار کند و توان تحمل مصیبت را افزایش دهد.

حضرت محمد بن علی علیهما السلام فرمود: شخصی به علی بن الحسین علیهما السلام عرض کرد: مرگ چیست؟ فرمود: برای مؤمن، مانند از تن درآوردن لباس چرکین و یراز شپش، و رهایی از قیدها و زنجیرهای گران و ملبس شدن به فاخرترین لباس و (بوییدن) خوشبوترین بوی‌ها، و سوار شدن بر (رام‌ترین) مرکب‌ها و مأوا گرفتن در مأنوس‌ترین منازل، و برای کافران مانند از تن به درآوردن لباس‌های فاخر و انتقال از منزل‌های مأنوس و بر تن کردن چرکین‌ترین و زیرترین لباس‌ها، و رفتن به وحشتناک‌ترین منازل و (چشیدن) سخت‌ترین شکنجه‌هاست. (معانی‌الاحبار، ۱۳۸۵: ۲/۱۹۶)

بر اساس همین بینش که مرگ بازگشت به سوی خدا و لقای معبود است، امام حسین علیه‌السلام مرگ را در آغوش می‌گیرد. حضرت زین‌العابدین علیه‌السلام فرموده است: در روز عاشورا آن‌گاه که کار به امام حسین علیه‌السلام دشوار گردید، چون یاران آن حضرت بر چهره‌اش نگاه می‌افکندند، به روشنی محسوس بود برخلاف دیگران که رنگ‌پریده و مضطرب گشته‌اند و دندان‌شان می‌لرزد و تپش قلبشان بیشتر شده و تغییر کرده، ایشان و چند تن از خواص با چهره و رویی درخشان و بدنی کاملاً آرام و دلی مطمئن در صحنه بودند، بعضی از آنان به بعض دیگر می‌گفتند: بنگرید که آنان چگونه از مرگ نمی‌هراسند! در آن صحنه وحشتناک امام حسین (ع) به ایشان می‌فرمود: پایداری کنید ای گرامی‌زادگان. مرگ چیزی نیست جز پُلی که شما را از سختی و آسیب می‌گذراند، و به بهشت عظیم و نعمت‌های جاودان می‌رساند. کدام‌یک از شما دوست ندارد که از زندانی به قصر منتقل گردد؟ در حالی که آن برای دشمنانتان همانند پلی است که آنها را از کاخ به زندان و شکنجه‌گاه می‌رساند. زیرا پدرم از پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله برایم بازگفت: دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است و مرگ پل مؤمنان به بهشت ایشان و پل کافران به آتش سوزان دوزخ است. نه این را به من دروغ گفته‌اند و نه من دروغ می‌گویم. (همان: ۲/۱۹۶)

بنابراین اگر آدمی نگرشی مثبت به مرگ (معناداری مرگ) داشته باشد، توان تحمل او بر فقدان افزایش می‌یابد. به قول کلینکه: وقتی برای مرگ معنایی پیدا کنیم، کنارآمدن با آن آسان‌تر خواهد بود. (ر.ک. کریس، ۱۳۸۶)

۵. عمومی دیدن بلا و مصیبت

یکی از شیوه‌های ارائه شده در قرآن بر تحمل سختی‌ها این است که بلا را یک سنت همگانی و عمومی معرفی کرده است. اما عده‌ای در مقابل بلاها جزع کرده و بی‌تابی می‌نمایند. چنانچه قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعٌ؛ به یقین انسان، حریص و کم‌طاقت آفریده شده است، هنگامی که بدی به او رسد بی‌تابی می‌کند» (معارج: ۱۹-۲۰).

همچنین می‌فرماید: «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ؛ و اما هنگامی که برای امتحان، روزیش را بر او تنگ می‌گیرد (مأیوس می‌شود و) می‌گوید: پروردگارم مرا خوار کرده است». (فجر: ۱۶)

امام صادق علیه‌السلام مردی را دید که برای فرزندش بی‌تابی می‌کرد، فرمود: «يَا هَذَا جَزَعْتَ لِلْمُصِيبَةِ الصُّغْرَى وَ غَفَلْتَ عَنِ الْمُصِيبَةِ الْكُبْرَى لَوْ كُنْتَ لِمَا صَارَ إِلَيْهِ وَ لَدَكَ مُسْتَعِدًّا لَمَا اشْتَدَّ عَلَيْهِ جَزَعُكَ فَمَصَابِكَ بَتَرُوكَ الْأَسْتِعْدَادَ أَعْظَمُ مِنْ مُصَابِكَ بَوْلَدِكَ؛ ای مرد، برای مصیبتی کوچک بی‌تابی می‌کنی و از مصیبت بزرگ، غافل‌ی. اگر تو برای راهی که فرزندت رفته آماده بودی این قدر بر او بی‌تابی نمی‌کردی. مصیبت آماده نبودنت بزرگ‌تر از داغ فرزندت است» (صدوق، ۱۳۸۴: ۴۳۹).

۶. سنت الهی دیدن بلا و مصیبت

یکی از عواملی که سختی مصیبت را برای آدمی افزایش می‌دهد، تصادفی پنداشتن و خارج از قاعده دانستن مصائب است. اگر انسان به قضای حتمی الهی اعتقاد داشته

باشد، توان تحمل او بر مصیبت افزایش می‌یابد. برای روشن شدن این مهارت شناختی قضا و قدر معنا می‌شود. «قضا» به معنای حکم و قطع و فیصله دادن است و «قدر» به معنای اندازه و تعیین حد است. حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم و مشیت الهی قطعیت یافته، مقتضی به قضای الهی است و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت زمانی و مکانی آنها معین شده، مقدر به قدر الهی است. (مصباح، ۱۳۸۳: ۲ / ۴۲۲)

در تعالیم اسلامی به بشر آموزش داده شده که همه چیز در عالم دارای اندازه و حدی است و هر چه در عالم رخ می‌دهد به اذن خدا و تقدیر الهی است. «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ؛ و هر چیز نزد او مقدار معینی دارد» (رعد: ۸)

در مورد مرگ هم به تقدیر الهی بودن تصریح شده است: «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ؛ ما در میان شما مرگ را مقدر ساختیم و هرگز کسی بر ما پیشی نمی‌گیرد» (واقعه: ۶۰).

منظور از جمله «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ» این است که بفهماند اولاً مرگ حق است و در ثانی مقدر از ناحیه اوست. نه اینکه مقتضای نحوه وجود یک موجود زنده باشد، بلکه خدای تعالی آن را برای این موجود، مقدر کرده؛ یعنی او را آفریده تا فلان مدت زنده بماند و در رأس آن مدت بمیرد. (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۱۹ / ۲۶۸)

«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛ هیچ مصیبتی رخ نمی‌دهد مگر به اذن خدا. و هرکسی به خدا ایمان آورد، خداوند قلبش را هدایت می‌کند و خدا به هر چیز داناست» (تغابن: ۱۱).

در آیه‌ای دیگر به مقدر بودن حوادث اشاره می‌کند و فایده آن را این می‌داند که انسان نه از ناخوشی‌ها غمگین شود و نه از خوشی‌ها سرمست: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ؛ هیچ مصیبتی ناخواسته در زمین و نه

در وجود شما روی نمی‌دهد مگر اینکه همه آنها قبل از آنکه زمین را بیافرینیم در لوح محفوظ ثبت است، و این امر برای خدا آسان است. این برای آن است که برای آنچه از دست داده‌اید تأسف نخورید، و به آنچه به شما داده است، دلپسته و شادمان نباشید» (حدید: ۲۲-۲۳).

باور به مقدر بودن حوادث است که انسان را در برابر آن بیمه می‌کند تا بتواند سختی‌ها را تحمل کند و از گزندش در امان باشد. علی علیه السلام به نقش برجسته باور به تقدیر الهی تصریح فرموده است: «نِعْمَ الطَّارِدُ لِلَّهِمَّ الْإِتِّكَالُ عَلَى الْقَدْرِ؛ بهترین دفع‌کننده غم و اندوه، تکیه بر تقدیر الهی است» (آمدی، ۱۳۸۶: ۸۴۵).

امام صادق علیه السلام نیز برای افزایش تحمل در مشکلات، انسان‌ها را به مقدر بودن حوادث رهنمون ساخته و فرموده است: «ان كَانَ كُلُّ شَيْءٍ بِقَضَاءِ مِنَ اللَّهِ وَ قَدَرِهِ فَالْحُزْنُ لِمَاذَا؛ اگر هر چیزی به قضا و قدر الهی است، پس اندوه برای چیست» (صدوق، ۱۳۸۴: ۵۷۶).

بنابراین یکی از شیوه‌ها برای تحمل بلاها از جمله فقدان نزدیکان در قرآن، مقدر بودن حوادث از جانب خداست که در آیاتی بدان تصریح شده است. بر پایه همین شناخت، اگر انسان به مقدر بودن حوادث باور داشته باشد و آن را تصادفی نپندارد، توان تحمل او بر مرگ عزیزان افزایش می‌یابد، چون شخصی که به قضا و قدر الهی باور دارد، برای هر چیزی اندازه و حدی از طرف خدا قائل است و همه حوادث را مقدر از ناحیه خدا می‌داند.

۷. معادباوری و فناپذیری دنیا

در باب معاد و زندگی پس از مرگ، دو نوع جهان‌بینی وجود دارد: بر پایه یکی، پس از مرگ همه چیز تمام می‌شود؛ اما بر پایه دیگری، انسان پس از مرگ برای همیشه

باقی می‌ماند. فلسفه دین و ارسال رسل این است که انسان متقاعد شود زندگی دنیا اصلی نیست، بلکه مقدمه‌ای است برای سرای دیگر. (مصباح، ۱۳۸۳: ۲۳۰).

راز اصرار قرآن بر آگاهی‌بخشی به وقوع معاد و فلسفه آن این است که نوع بینش آدمی در رفتارش اثرگذار است؛ چون شناخت، منشأ رفتار و احساسات آدمی است. نمونه قرآنی بر تأثیر شناخت و باور در رفتار آدمی، ایمان آوردن سحره فرعون، به خداوند است. حداقل رهیافت آیات سوره «طه» این است که عامل اصلی تغییر عقیده و رفتار آنان در برابر تهدید فرعون، شناخت و باور بوده است. آنان چون به فنون و رموز سحر آگاه بودند به روشنی دریافتند که عمل حضرت موسی علیه‌السلام سحر و جادو نیست، بلکه معجزه الهی است. قرآن کریم نقش باور آنها بر تحمل تهدیدات و شکنجه‌ها را به زیبایی ترسیم کرده است: «إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى؛ (گفتند) ما به پروردگارمان ایمان آوردیم، تا گناهان ما و آن سحری که ما را بدان واداشتی بر ما ببخشاید، و خدا بهتر و پایدارتر است» (طه: ۷۳).

از این آیه و آیات ۷۴ و ۷۵ همین سوره برمی‌آید عاملی که توانست سختی‌ها و شکنجه‌های فرعون را برای آنان قابل تحمل کند، معادباوری بود. به لحاظ کارکرد و نقش معادباوری در تحمل سختی‌ها و مصائب و همچنین تعدیل غرایز و افکار، خداوند در آیاتی اولاً زندگی واقعی و دارالقرار را آخرت معرفی کرده است:

– «وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ؛ و آخرت سرای همیشگی است» (غافر: ۳۹).

– «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ.» (عنکبوت/ ۶۴)

کلمه «لهو» به معنای هر کار بیهوده‌ای است که انسان را از کار مهم و مفیدش باز بدارد، و به خودش مشغول سازد. بنابراین یکی از مصادیق لهو، زندگی مادی دنیا

است؛ چون آدمی را با زرق و برق و آرایش فانی و فریبنده خود از زندگی باقی و همیشگی بازمی‌دارد و به خود مشغول و سرگرم می‌کند و کلمه «لعب» به معنای کارهای پشت سرهمی است که با نظامی معین و در عین حال بیهوده و بی‌فایده انجام می‌شود. (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۱۶/۲۳۷)

ثانیاً محل پاداش کامل را به سرای آخرت موکول کرده است: «وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ؛ و از روزی بپرهیزید و بترسید که در آن، شما را به سوی خدا بازمی‌گردانند، سپس به هر کس آنچه انجام داده، به طور کامل بازپس داده می‌شود و به آنان ستم نخواهد شد» (بقره: ۲۸۱).

ثالثاً برای تحریک آدمی و باورمندی به زندگی آخرت، آن را به خیر و بهتر بودن برای کسانی که هویت انسانی خویش را حفظ نموده‌اند، توصیف کرده است و از عذاب آن جهان به سخت‌تر بودن و باقی و پایدار بودن گزارش داده است تا آدمی بفهمد حوادث زندگی یوچ و بی‌هدف نیست تا از آنها بهره‌نگیرد:

- «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى؛ بگو: سرم‌آیه زندگی دنیا ناچیز

است و سرای آخرت برای کسی که پرهیزگار باشد، بهتر است» (نساء: ۷۷).

- «وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى؛ و عذاب آخرت شدیدتر و پایدارتر است» (طه:

۱۲۷ و نیز رک. اعلی: ۱۷؛ یوسف: ۵۷؛ نحل: ۳۰)

بنابراین معادباوری نقش انکارناپذیری در تحمل مصائب دارد. چون شخص باورمند به معاد، سرای آخرت را ابدی می‌داند و همین عقیده، تحمل سختی در زندگی موقتی را در برابر رسیدن به راحتی همیشگی قابل تحمل می‌نماید. وانگهی بخشی از معادباوری آن است که راز حوادث دنیا و پاداش تحمل آن حوادث در آخرت آشکار می‌شود و روشن است آنچه آدمی را در برابر حوادث زندگی دنیا بیمه می‌کند، باور به

وجود سرای ابدی، پاداش اخروی و بهتر بودن زندگی اخروی است که قرآن کریم بر باوراندن آن، از شگردهای ذکر شده استفاده کرده است. باعث تنش و تحمل‌ناپذیر شدن حوادث، بوج و بی‌هدف دانستن حوادث است.

۸. اوصاف اخلاقی

از عوامل اثرگذار در تحمل مصیبت، اوصاف اخلاقی است. اخلاق، ملکات و فضائلی هستند که جنبه نفسانی دارند و بدیهی است وقتی این فضائل در جان آدمی رسوخ کنند، توان آدمی در تحمل هر مشکل، تقویت می‌شود.

الف. تقوا مداری

از شیوه‌های ارائه شده در قرآن بر تحمل مصیبت، تقوامداری است. نمود ظاهری تقوا در تحمل مصیبت، آن است که انسان متقی به هنگام مصائب احساس تنهایی نمی‌کند، بلکه خدا را در همه مراحل زندگی با خویش همراه می‌بیند و بدیهی است که چنین احساسی توان آدمی را در شادان زندگی افزایش می‌دهد.

قرآن به این خاصیت تقوا تصریح فرموده است: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا؛ و هرکس تقوای الهی پیشه کند، خدا راه بیرون‌رفت برای او قرار می‌دهد». (طلاق: ۲) یعنی برای او راه باز می‌کند برای خروج از بن‌بست‌ها و بیرون آمدن از مشکلات. (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۳ / ۸)

در حدیثی از ابوذر غفاری نقل شده است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «من آیه‌ای می‌شناسم که اگر تمام انسان‌ها دست به دامن آن زنند برای حل مشکلات آنها کافی است. پس آیه «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» را تلاوت فرمود و بارها تکرار کرد. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۲: ۲۳۶) علی‌علیه‌السلام نیز برای رهایی غم

فقدان به تقوآمداری توصیه می‌کردند. امام صادق علیه‌السلام فرمود: امیرالمؤمنین - صلوات‌الله علیه - به مسجد آمد. در کنار مسجد مردی را دید اندوهگین. به او فرمود: تو را چه شده؟ عرض کرد: ای امیرمؤمنان، به مصیبت پدر و مادر و برادر گرفتار شده‌ام و می‌ترسم دق کنم. امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: تقوای خدا و شکیبایی پیشه کن. (کلینی، بی‌تا: ۱۴۳/۳)

رابطه تقوا و تحمل بلا

آشکار است که انجام دادن هر کاری به ویژه تحمل مصیبت به عزم و جدیت مستحکم نیاز دارد. از عواملی که در آدمی اراده قوی به وجود می‌آورد، تقواست: «وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ؛ و اگر استقامت کنید و تقوا پیشه سازید، این از کارهای مهم و قابل اطمینان است» (آل عمران: ۱۸۶).

البته صرف اراده برای توفیق در کار کفایت نمی‌کند، بلکه بر اساس آموزه‌های دینی همراهی و توفیق الهی هم باید به آن ضمیمه گردد. خداوند به متقین وعده همراهی داده است:

- «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا؛ خداوند با کسانی است که تقوا پیشه کرده‌اند». (نحل: ۱۲۸)
- «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ؛ و از خدا پرهیزید و بدانید خدا با پرهیزگاران است» (بقره/۱۹۴).

بنابراین وقتی آدمی به مدد تقوآمداری به اراده و عزم جدی برسد و توفیق خداوند هم با او همراه باشد، احساس همراهی قدرت لایتناهی با خویش، توان تحمل فقدان را در او افزایش می‌دهد؛ چون گشایش هر کاری و دگرگونی قلب و تقویت روان آدمی در برابر مشکلات به دست اوست.

ب. یاد خدا و زدودن غفلت

توجه و یاد خدا همواره و همه‌جا پسندیده و ضروری‌ترین نیاز آدمی در تکامل معنوی است و سبب ایجاد قوت قلبی و روحی است. چون آدمی در انجام دادن تکالیف و ترک محرمات و تحمل مشکلات و گرفتاری‌ها به روح توانمند نیاز دارد خداوند، هم خود، مردم را به ذکر خویشتن فراخوانده است و هم پیامبر اسلام را مذكر و بیدارکننده آدمی قرار داده است و از ویژگی‌های انسان خردمند را متصف بودن به ذکر و یاد خدا دانسته است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا را بسیار یاد کنید» (احزاب: ۴۱).

«فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ؛ پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده‌ای» (غاشیه: ۲۱).
«الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ؛ خردمندان همان‌ها هستند که خدا را در حال ایستاده و نشسته و آن‌گاه که به پهلو خوابیده‌اند، یاد می‌کنند» (آل عمران: ۱۹۱).

اینکه خداوند در آیات متعددی از قرآن انسان را به توجه و یاد خدا فراخوانده، برای آن است که آدمی دچار غفلت نشود؛ چراکه غفلت سبب هلاکت و سقوط آدمی است.
«أَوَلَيْكَ كَلِمَاتُ نِعْمٍ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أَوْ لَكُمُ الْعَافِلُونَ؛ آنها همچون چهارپایان‌اند، بلکه گمراه‌تر! اینان همان غافلان‌اند» (اعراف: ۱۷۹).

می‌دانیم که وقتی آدمی از خدا غافل شود، توان تحمل مشکلات و از جمله غم فقدان را نخواهد داشت و اضطراب و نگرانی ناشی از غفلت، بر نگرانی فقدان می‌افزاید.
عامل مطمئن آرامش روح، منحصر در توجه به خدا و یاد اوست: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ؛ آگاه باشید تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد» (رعد: ۲۸).

انسان برای تحمل فقدان ناگزیر از توجه واقعی به معبود خویش است و روی-گردانی از یاد او سبب سختی زندگی خواهد شد. «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا؛ و هرکس از یاد من روی‌گردان شود، زندگی سخت و تنگی خواهد داشت.» (طه: ۱۲۴) خدا وعده داده است به یاد ذاکران خود باشد: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (بقره: ۱۵۲).

علی علیه‌السلام فرمود: «ذَكَرُ اللَّهِ دَوَاءٌ أَعْدَالِ النَّفْسِ؛ یاد خدا داروی درد جان‌هاست» (آمدی، ۱۳۸۶: ۴۲۱).

باز فرمود: «ذَكَرُ اللَّهِ طَارِدُ الْأَذْوَاءِ وَ الْبُؤْسِ؛ یاد خدا دورکننده درد و گرفتاری‌هاست» (همان).

آدمی وقتی احساس کند که تحت حمایت خالق خویش است، همین احساس بر توان تحمل او می‌افزاید و او را از بی‌تابی و جزع و فزع رها می‌سازد.

یکی از مصادیق یاد او، بر اساس آیه «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» نماز است. نماز ارتباط بنده با خدا و برقراری پیوند معنوی با اوست؛ پیوند با کسی که قدرت مطلقه دارد و مهربان و شکست‌ناپذیر است.

- «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ خداوند بر همه چیز تواناست» (بقره: ۲۰).

- «وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ؛ خداوند به بندگان مهربان است» (بقره: ۲۰۷).

راز استعانت انسان از نیروی قوی نماز، آن است که انسان موجودی آمیخته از جسم و روح است. چنان‌که جهت توانمندسازی جسم برای غلبه بر ناملایمات به تغذیه سالم و قوی متناسب با جسم نیاز دارد، برای توانمندسازی روح در برابر سختی‌ها و تکامل روحی به تغذیه سالم و متناسب با روح نیاز دارد. در آموزه‌های دینی، غذای روح متعدد ذکر شده است که یکی از اساسی‌ترین و مهم‌ترین آنها نماز است.

پیوند خلق با خالق است. ارتباط با چنین منبع رحمت و قدرتی، پشتوانه بسیار مهمی به شمار می‌رود که آدمی را همانند فولاد مقاوم می‌سازد. به همین جهت خداوند به بشر توصیه کرده از نیروی نماز در همه مراحل زندگی، بخصوص در تحمل فقدان مدد بجوید. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ؛ ای افرادی که ایمان آورده‌اید! از صبر و استقامت و نماز کمک بگیرید» (بقره/۱۵۳).

استعانت یعنی مددجستن و آن در جایی است که انسان به تنهایی نتواند از عهده مشکلات و حوادث برآید و چون در واقع مددکاری جز خدا نیست، کمک در برابر مشکلات عبارت است از ثبات و مقاومت و اتصال و توجه به ذات مقدس پروردگار، و این همان صبر و نماز است و در حقیقت این دو بهترین وسیله برای این موضوع‌اند. صبر و شکیبایی هر مشکل عظیمی را کوچک می‌سازد و توجه به خدا و پناه بردن به او، روح ایمان را در انسان بیدار می‌کند و او را متوجه می‌سازد که تکیه‌گاهی دارد بس مستحکم و وسیله‌ای دارد ناگسستنی؛ (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۲۰۱/۱) از همین روی امام علی علیه‌السلام هرگاه محزون می‌گشت، به نماز پناه می‌برد: «کان علی علیه‌السلام اذ اهاله شیء فَرَعَ اِلَى الصَّلَاةِ. ثم تلا هذه الاية «وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ»؛ علی علیه‌السلام این‌گونه بود که هرگاه چیزی ایشان را نگران و هراسان می‌کرد، به نماز پناه می‌برد. سپس آیه «و استعینوا بالصبر و الصلاة» را تلاوت می‌فرمود» (کلینی، بی تا: ۳/ ۴۸۰).

ج. صبر و تحمل

صبر و تحمل در شدائد عبارت است از ثبات نفس و اطمینان آن و مضطرب نگشتن آن در بلایا و مصائب و مقاومت کردن با حوادث و شدائد به نحوی که سینه او تنگ نشود و خاطر او پریشان نگردد و گشادگی و طمأنینه که پیش از آن واقعه است زوال

نپذیرد پس زبان خود را از شکایت نگه دارد و اعضای خود را از حرکات ناهنجار محافظت کند. (نراقی، ۱۳۶۷: ۵۹۹)

زندگی آدمی ناگزیر همواره در معرض حوادث ناگوار است. علی علیه السلام در وصف دنیا به این ویژگی تصریح فرموده است: «دَارٌ بِالْبَلَاءِ مَحْفُوقَةٌ؛ دنیا سرایی آکنده از بلا و حوادث است» (نهج البلاغه، خ ۲۲۶).

بیماری فقر، فقدان نزدیکیان، خسارت‌های مالی، محرومیت‌ها و ... پاره‌ای از این سرگذشت اجتناب‌ناپذیر همه انسان‌هاست. واکنش بشر در برابر این پیشامدها از دو حال خارج نیست: گروهی در برابر مصیبت‌ها و حوادث، مقاومت و شیکبایی خود را از دست می‌دهند و دچار افسردگی و شکستگی روحی می‌شوند و گروهی دیگر، بار مصیبت و حوادث را تحمل و از بلا در مسیر تکاملی خویش استفاده می‌کنند و با توجه به جریان‌های طبیعی این جهان، سربلند و پیروز از حوادث خارج می‌شوند.

- «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا؛ به یقین انسان حریص و کم‌طاقت آفریده شده است، هنگامی که بدی به او رسد بی‌تابی می‌کند، و هنگامی که خوبی به او رسد مانع دیگران می‌شود» (معارج: ۱۹-۲۱).

- «وَإِنَّ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَوُوسٌ قَنُوطٌ؛ و هرگاه شر و بدی به او برسد بسیار مأیوس و نومید می‌گردد» (فصلت/۴۹).

- «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ؛ و اما هنگامی که برای امتحان روزیش را بر او تنگ می‌گیرد مأیوس می‌شود و می‌گوید: پروردگرم مرا خوار کرده است» (فجر: ۱۶).

- «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ؛ و بشارت بده به استقامت‌کنندگان؛ آنان که هرگاه مصیبتی به ایشان می‌رسد، می‌گویند: ما از آن خداییم و به سوی او بازمی‌گردی.» (بقره: ۱۵۵-۱۵۶).

سنت الهی ابتلاء و شبهه‌های تحمل بلا از دیدگاه قرآن و روایات / محمدفردین جلالی ۱۵۳

– «إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ؛ صابران اجر و پاداش خود را بی حساب دریافت می‌دارند» (زمر: ۱۰).

در آموزه‌های دینی یکی از عواملی که سبب تکامل و رشد آدمی و مانع افسردگی روحی و روانی معرفی شده، شکیبایی و صبر در برابر حوادث زندگی است که در بعضی از آیات به استعانت از آن به صورت کلی توصیه شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ؛ ای افرادی که ایمان آورده‌اید! از صبر و نماز، کمک بگیرید؛ زیرا خداوند با صابران است» (بقره: ۱۵۳).

معنای صبر آن است که انسان خود را به تحمل مشکلات عادت دهد و این کار به اعتماد و ایمان به خدا و اینکه او با صابران است، نیاز دارد و تردیدی نیست که نماز این اعتماد و ایمان را استحکام می‌بخشد (مغنیه، ۱۳۸۵: ۴۳۷).

علاوه بر توصیه کلی به صبر در همه مشکلات و حوادث زندگی، قرآن به طور موردی به صبر در برابر فقدان نزدیکان هم توصیه کرده است:

– «وَلْيَبْلُوكُمْ بَشِيءٌ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ...؛ قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و ... می‌آزمایم...» (بقره: ۱۵۵).

– «لَيَبْلُوكَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ؛ به یقین همه شما در اموال و جان‌های خود آزمایش می‌شوید» (آل عمران: ۱۸۶).

زیرا در صبر فوایدی هست برای تربیت نفوس آدمی و تقویت شخصیت و افزایش توانایی در برابر سختی‌ها و بارهای سنگین زندگی و حوادث و مصائب روزگار. (نجاتی، ۱۳۸۶: ۴۰۱)

رابطه صبر و تحمل مصیبت

در آموزه‌های دینی مشکلات و حوادث سبب تکامل آدمی است. واضح است که رسیدن به تکامل و عروج روحی فقط به انجام دادن عباداتی مثل نماز، روزه و حج وابسته نیست، بلکه گاهی رشد روحی انسان‌ها در تحمل مشکلات و سختی‌های زندگی از قبیل تحمل فقدان عزیزان است. چه بسا آدمی از چیزی از قبیل فقدان، کراهت دارد ولی در واقع آن چیز برای او خیر است:

- «وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ؛ چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آنکه خیر شما در آن است یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آنکه شر شما در آن است» (بقره: ۲۱۶).

- «فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا؛ چه بسا چیزی خوشایند شما نباشد، و خداوند خیر فراوانی در آن قرار دهد» (نساء: ۱۹).

بر همین اساس خداوند صبر و تحمل پیامبر اسلام را در برابر مشکلات و سختی‌ها و اذیت مخالفان برای او خیر معرفی کرده و فرموده است: «وَلَمَّا صَبَرْتُمْ لَهْوَ خَيْرٍ لِّلصَّابِرِينَ» (نحل: ۱۲۶).

کسی که در مصائب بی‌تابی و جزع می‌کند به سبب داشتن روحی افسرده، قدرت تصمیم و تدبیر درست را ندارد؛ به ویژه آنکه بی‌تابی، مصائب را دوچندان می‌کند و عامل گسترش گرفتاری است. آنچه می‌تواند مصائب را التیام بخشد و توان تحمل آن را در آدمی ایجاد کند، صبر و شکیبایی است. این مفهوم در روایات آمده است. از امام صادق علیه‌السلام در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا» آمده است که فرمود: «صابروا علی المصائب؛ با صبر بر مصیبت‌ها غلبه کنید» (کلینی، بی‌تا: ۳/ ۱۴۶).

سنت الهی ابتلاء و شیوه‌های تحمل بلا از دیدگاه قرآن و روایات / محمدفردین جلالی ۱۵۵

علی علیه‌السلام فرمود: «الجزع عند المصيبة یزیدها و الصبر علیها یبیدها؛ بی‌تابی بر مصیبت می‌افزاید و شکیبایی اندوه مصیبت را از میان می‌برد». (آمدی، ۱۳۸۶: ۵۶۱) و نیز فرمود: «اغلبوا الجزع بالصبر؛ با شکیبایی بر بی‌تابی پیروز شوید» (همان). امام صادق علیه‌السلام فرمود: «لم تستنقص من مکروه بمثل الصبر؛ هیچ چیزی همچون صبر از امور ناخوشایند نمی‌کاهد». (حرانی، ۱۳۸۶: ۶۶۰).

بنابراین بر اساس اصول کلی سه‌گانه (در صبر برای صابر خیر وجود دارد و بی‌تابی بر اندوه مصیبت می‌افزاید، ولی صبر اندوه آن را از بین می‌برد و خداوند وعده همراهی به صابر را داده است) گفته می‌شود یکی از مهارت‌های اخلاقی بر تحمل شدائد و بلاها، استعانت جستن از صبر و شکیبایی است.

د. توکل

توکل این است که دیگری را طرف اعتماد قرار دهی و او را نائب خود کنی (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳ش: ۳/ ۴۸۲) توکل بر خدا در واقع معنایش این است که انسان در کارهای خودش فقط امر خدا را در نظر بگیرد. طاعت خدا را در نظر بگیرد، وظیفه را در نظر بگیرد و در سرنوشت خودش به خدا اعتماد کند. (مطهری، ۱۳۷۸: ۸/ ۲۷)

در اصطلاح علم اخلاق، توکل عبارت است از اعتماد کردن و مطمئن بودن دل در جمیع امور خود به خدا و حواله کردن همه کارهای خود به پروردگار و بیزار شدن از هر حول و قوه. (نراقی، ۱۳۶۷: ۵۷۱)

بدیهی است که از ضروری‌ترین نیاز آدمی در زندگی، توکل و اعتماد کردن به قدرت لایزال الهی است؛ چون اجرای کارها تنها منحصر به آماده بودن اسباب و علل مادی نیست، بلکه باید بر قدرت خالق اسباب و علل هم تکیه نمود. کسی که به خدا توکل می‌کند، در واقع بر منبع قدرت تکیه می‌زند و قدرت محدود خودش را با قدرت

نامحدود او گره می‌زند؛ از این رو بر توان خود در هر کاری خصوصاً در تحمل مرگ عزیزان می‌افزاید. وانگهی اعتماد به قدرتی که بر هر چیز تواناست، در واقع خویش را تحت حمایت و حفاظت صاحب آن قدرت دانستن است، و همین امر، موجب تقویت روحی و روانی انسان می‌گردد. بر همین اساس خداوند فرمود: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» و هرکس بر خدا توکل کند، او برایش کافی است» (طلاق: ۳).

خداوند به پیامبر اسلام به هنگام تنهایی در برابر مشکلات و مخالفت مخالفان و آزار دشمنان همین امر را آموزش داده تا در پرتو این عامل مهم، توان روحی او بر تحمل مشکلات افزایش یابد. «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ؛ اگر آنها از حق روی بگردانند نگران مباش! بگو: خداوند مرا کفایت می‌کند، هیچ معبودی جز او نیست، بر او توکل کردم» (توبه: ۱۲۹).

وقتی کسی بر خداوند اعتماد و توکل کرد و صلاح دید خداوند را در ارتباط با خویش، حق و به صلاح و مصلحت واقعی خود دید، دیگر نگرانی و اضطرابی نخواهد داشت. او می‌داند که خداوند خیر و صلاح او را می‌خواهد و بیش از هر کسی به خیر و صلاح او آگاهی دارد. از این رو اگر خداوند برای او خیر و خوشی رقم زند، خوشحال می‌شود؛ چون می‌داند صلاح او در آن چیزی است که خداوند برای او پیش آورده است. اگر هم به دام سختی‌ها و بلاها گرفتار آید، ناخرسند نمی‌شود، چراکه می‌داند آن بلاها و سختی‌ها به مصلحت اوست و بدین ترتیب به خواست خداوند رضایت می‌دهد (شجاعی، ۱۳۸۶: ۳۵۶-۳۵۷).

با توجه به کارکرد توکل پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ أَقْوَى النَّاسِ فَلْيَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ؛ کسی که دوست دارد قوی‌ترین مردم باشد، پس باید به خدا توکل کند.» زیرا کسی که به خدا توکل بکند مغلوب نمی‌شود. (شعیری،

سنت الهی ابتلاء و شیوه‌های تحمل بلا از دیدگاه قرآن و روایات / محمدفردین جلالی ۱۵۷

امام باقر علیه‌السلام نیز می‌فرماید: «من تَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ لَا يَغْلِبُ؛ کسی که به خدا توکل کند مغلوب نمی‌گردد» (همان).

پس آدمی در تحمل بلاها ناگزیر به بهره‌گیری از نیروی توکل است تا در مسیر تکامل به سلامت راه خویش را ببیماید.

ه. تسلیم در برابر خواست خدا

در علم اخلاق، تسلیم، به انقیاد باطنی و اعتقاد و گرویدن قلبی در مقابل حق معنا شده است. (خمینی، ۱۳۸۶: ۴۰۱) تسلیم شدن در برابر خواست خداوند سبحان، چنگ زدن به ریسمان محکم الهی و مطمئن است و واضح است که هر که به ریسمان الهی چنگ بزند، گسستنی نیست:

– «فَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا؛ کسی که به طاغوت کافر شود و به خدا ایمان آورد به دستگیره محکمی چنگ زده است، که گسستنی برای آن نیست» (بقره: ۲۵۶).

– «وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ؛ کسی که روی خود را تسلیم خدا کند در حالی که نیکوکار باشد، به دستگیره محکمی چنگ زده است و عاقبت همه کارها به سوی خداست» (لقمان: ۲۲).

منظور از تسلیم «وجه» برای خدا در حقیقت اشاره به توجه کامل با تمام وجود به ذات پروردگار است. زیرا «وجه» به معنای «صورت» چون شریف‌ترین عضو بدن و مرکز مهم‌ترین حواس انسانی است، کنایه از ذات او به کار می‌رود. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۲: ۶۷/۱۷)

رابطه تسلیم و تحمل مصیبت

از داستان حضرت ابراهیم و اسماعیل این پیام به خوبی فهمیده می‌شود که عامل موفقیت حضرت ابراهیم در امتحان الهی (ذبح فرزند)، تسلیم و فرمان‌برداری او از خداوند بوده است که قرآن به زیبایی آن را ترسیم کرده است: «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَتَادِيَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ؛ هنگامی که هر دو تسلیم شدند و ابراهیم جبین او بر خاک نهاد، او را ندا دادیم که ای ابراهیم! آن رؤیا را تحقق بخشیدی. ما این‌گونه نیکوکاران را جزا می‌دهیم» (صافات: ۱۰۳-۱۰۵).

تسلیم امر خدا بودن ابراهیم، توان تحمل فراق همیشگی فرزند را در دنیا به او داده است. زیرا شخصی که فرمان‌بردار محض خداست، خواستی جز خواست خدا ندارد، بلکه خواست خدا را خواسته خود می‌داند و این حالت مبتنی بر ایمان عالی و شناخت پروردگار است.

در روایت به دو ویژگی شخص مؤمن به خدا اشاره شده است. از امام صادق علیه‌السلام سؤال شد: «بأی شیء یُعَلِّمُ الْمُؤْمِنُ بَأَنَّهُ مُؤْمِنٌ قَالَ بِالتَّسْلِيمِ لِلَّهِ وَ الرِّضَا فِيمَا وَرَدَ عَلَيْهِ سُرُورٌ أَوْ سَخَطٌ؛ به چه علامت دانسته می‌شود که شخص مؤمن است؟ فرمود: تسلیم خدا بودن و راضی بودن به آنچه برایش پیش می‌آید از شادی و ناخرسندی» (کلینی، بی تا: ۳ / ۱۰۳).

کسی که در مقام تسلیم است، آنچه را مخالف یا موافق آن است به خدا وامی‌نهد و از همه امور مربوط به خود دست می‌کشد و همه را به خدا وامی‌گذارد. (مصباح، ۱۳۸۳: ۲ / ۴۲۱-۴۲۲) چون تسلیم نبودن در برابر خدا و جزع و فزع، عزیز از دست رفته را باز نمی‌گرداند بلکه سبب رنج بیشتر می‌شود.

در روایت آمده است: «أَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَى دَاوُدَ يَا دَاوُدُ تُرِيدُ وَ أُرِيدُ وَ أَنَا يَكُونُ مَا أُرِيدُ فَان شَتَّ كَمَا أُرِيدُ يَكْفِيكَ مَا تُرِيدُ وَ ان لَمْ تُسَلِّمْ لِي أُرِيدُ أَتَعْبِتُكَ فِيمَا تُرِيدُ ثُمَّ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ؛ خداوند متعال به داوود وحی کرد که ای داوود: تو چیزی می‌خواهی و اراده می‌کنی و من نیز چیزی اراده می‌کنم و آنچه من می‌خواهم واقع می‌شود.» (همان: ۴۲۱) پس اگر در برابر خواست من تسلیم باشی به آن چه می‌خواهی می‌رسی و اگر در برابر خواست من تسلیم نشدی در رسیدن به آنچه می‌خواهی تو را به رنج می‌اندازم و سپس واقع نمی‌شود مگر آنچه من می‌خواهم.

پس سرّ رابطه تسلیم و تحمل مصیبت اولاً آن است که کسی که در برابر خواست خدا تسلیم است، معتقد است آنچه را خدا می‌خواهد، مصلحت و خیر اوست. چنین باورمندی در فقدان عزیزان بی‌تابی نمی‌کند، بلکه با نیروی تسلیم آن را تحمل می‌نماید.

امام صادق علیه‌السلام فرمود: «خدا می‌فرماید: بنده مؤمنم را به هر سو بگردانم، برایش خیر است، پس باید به قضای من راضی باشد» (کلینی، بی‌تا: ۳ / ۱۰۱).

برهمن اساس امام صادق علیه‌السلام فرمود: «إِذَا أَرَدْنَا أَمْرًا وَ أَرَادَ اللَّهُ أَمْرًا سَلَّمْنَا لِأَمْرِ اللَّهِ؛ زمانی که ما امری را اراده کنیم و خدا امری را اراده کند، ما تسلیم امر خدا هستیم» (مجلسی، ۱۳۹۸: ۸۲ / ۱۰۳).

بر اساس همین نوع بیش یکی از عوامل تحمل مصیبت را، تسلیم در برابر امر خدا می‌دانستند. صبر بر بلا و سختی‌ها زمانی با ارزش است که با رضایت کامل در مقابل خواست الهی باشد نه با ناراحتی و شکایت از اوضاع موجود. امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: «أَوْحَى اللَّهُ عَالِي دَاوُدَ يَا دَاوُدُ تُرِيدُ وَ أُرِيدُ وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ فَإِنْ اسَلَّمْتَ لِمَا أُرِيدُ أَعْطَيْتُكَ مَا تُرِيدُ وَ ان لَمْ تُسَلِّمْ لِمَا أُرِيدُ أَتَعْبِتُكَ فِيمَا تُرِيدُ ثُمَّ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ؛ خداوند متعال به داوود وحی فرمود: ای داوود! تو می‌خواهی و من

می خواهم؛ ولی فقط آن چیزی واقع می شود که من می خواهم. پس، اگر تسلیم خواست من شوی، خواست تو را هم تأمین می کنم؛ اما اگر تسلیم خواست من نشوی، تو را در راه خواستهات به رنج و زحمت می افکنم و آنگاه همان می شود که من می خواهم» (مجلسی، ۱۳۹۸: ۱۰۴/۵).

در زیارت عاشورا می خوانیم: «اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدَ الشَّاكِرِينَ لَكَ عَلَىٰ مُصَابِهِمْ؛ بار خدایا تو را ستایش می کنیم ستایش سپاس گزاران بر مصیبتی که بر آنان وارد می شود» (ابن قولویه، ۱۳۵۶).

بر همین اساس گفته می شود یکی از شیوه های ضروری بر تحمل بلا و مصیبت، تسلیم و رضایت کامل برخواست خداست.

نتیجه گیری

۱- براساس آموزه های وحیانی ابتلاء یکی از قوانین مسلم الهی است که همیشه ثابت، جاری و غیر قابل نسخ بوده و در مورد همه انسان های مکلف و در همه زمان ها جاری است.

۲- انسان مؤمن مورد بلا و مصیبت قرار می گیرد چرا که حکمت نزول بلا برای بندگان خالص، آسایش سرای جاویدان بوده و برای این است که صلاحیت باطنی انسان از نظر استحقاق پاداش یا عقاب به منصف ظهور رسیده و موجب شکوفایی استعداد های نهفته انسان در جهت رسیدن به کمال گردد.

۳- مصائب، هدیه ای الهی برای افراد پرهیزگار محسوب شده و رمز پیروزی در راه ابتلاء الهی صبر و استقامت و پایداری است.

۴- بی تابگی و بی قراری در مصیبت مانع تکامل روحی بوده و استمرار آن سبب ضعف ایمان و مبتلا شدن آدمی به فشارهای روانی خواهد شد.

۵- عامل موفقیت در امتحان الهی، تسلیم و فرمان‌برداری از خداوند است.

کتابنامه

قرآن کریم

- نهج البلاغه، (۱۳۷۷)، ترجمه محمد دشتی، قم: مشرقین.
- ابن قولویه، (۱۳۵۶ق)، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، قم، مرتضویه.
- بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۲۸ق) البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه دارالمجتبی للمطبوعات.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدین محمد، (۱۳۸۶)، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه محمدعلی انصاری، چ ششم، قم: امام عصر (عج).
- حرّانی، حسن بن شعبه، (۱۳۸۶)، تحف العقول، ترجمه صادق حسن‌زاده، چ هفتم، قم: آل علی علیه‌السلام.
- خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۸۶)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چ یازدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دهخدا، علی‌اکبر، (بی‌تا)، لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۳)، مفردات الفاظ قرآن، ترجمه سیدغلامرضا خسروی حسینی، چ سوم، تهران: مرتضوی.
- شجاعی، محمدصادق، (۱۳۸۶)، دیدگاه‌های روان‌شناختی آیت‌الله مصباح، چ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شعیری، تاج‌الدین محمد بن محمد بن، (۱۴۰۶ق)، جامع‌الخبار، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- صانعی، سیدمهدی، (۱۳۸۷)، بهداشت روان در اسلام، چ دوم، قم: بوستان کتاب.
- صدوق، علی بن محمد، (۱۳۸۵)، معانی‌الخبار، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، چ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- _____، (۱۳۸۴)، التوحید، ترجمه محمدعلی سلطانی، چ دوم، قم: ارمغان طوبی.
- _____، (۱۳۸۴)، عیون اخبارالرضا علیه السلام، ترجمه علی اکبر غفاری، چ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۷۰)، میزان، چ پنجم، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی.
- عمید، حسن، (۱۳۸۰)، فرهنگ فارسی عمید، چ بیستم، تهران: امیرکبیر.
- کریس، آل کلینکه، (۱۳۸۶)، مهارت های زندگی، ترجمه شهرام محمدخانی، تهران: رسانه تخصصی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (بی تا)، اصول کافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران: چهارده معصوم علیهم السلام.
- گروه حدیث پژوهشکده باقرالعلوم، (۱۳۸۶)، فرهنگ جامع سخنان امام حسن مجتبی علیه السلام، ترجمه علی مؤیدی، چ دوم، قم: معروف.
- _____، (۱۳۸۱)، فرهنگ جامع سخنان امام حسین علیه السلام، ترجمه علی مؤیدی، چ ششم، قم: معروف و مشرقین.
- متقی هندی، حسام الدین، (۱۳۹۷ق)، کنز العمال، تصحیح صفوه السقا، بیروت: مکتبه التراث الاسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۹۸ق)، بحار الانوار، ط. الثانیه، تهران: المکتبه الاسلامیه.
- محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۴)، منتخب میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، چ سوم، قم: دارالحدیث.
- مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۳)، پندهای امام صادق علیه السلام به رهجویان صادق، چ چهارم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، (۱۳۷۶)، ره توشه، چ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، آشنایی با قرآن، تهران: صدرا.
- _____، (۱۳۷۳)، مجموعه آثار، چ پنجم، تهران: صدرا.
- مغنیه، محمدجواد، (۱۳۸۵)، تفسیر کاشف، ترجمه موسی دانش، قم: بوستان کتاب.

سنت الهی ابتلاء و شیوه‌های تحمل بلا از دیدگاه قرآن و روایات / محمدفردین جلالی ۱۶۳

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۲)، تفسیر نمونه، چ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

موسوی‌نسب، سیدجعفر، (۱۳۸۵)، ابتلاء و آزمایش انسان در قرآن، قم: ارزشمند.

نجاتی، محمدعثمان، (۱۳۸۶)، قرآن و روان‌شناسی، ترجمه عباس عرب، چ هفتم، مشهد، بنیاد

پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

نراقی، احمد، (۱۳۶۷)، معراج السعاده، چ دوم، تهران: حسینی.

Bibliography

The Holy Quran

Nahj al-Balagha ,translated by Mohammad Dashti, Qom, Mashreghin, 1377, SH.

Ibn Qolwih, Jafar bin Mohammad, Kamel al-Ziyarat, Qom, Mortazwieh, 1356 AH.

Bahrani, Seyedhashem ,al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Dar al-Mojtaba Publishing House, 1428 AH.

Tamimi Amodi, Abd al-Wahd ibn Mohammad, Ghorar al-Hekam wa Dorar al-Kelam, translated by Mohammad Ali Ansari, 6th century, Qom, Imam Asr (AS), 1386SH.

Harrani, Hasan bin Shuba, Tohaf al-ogool, translated by Sadegh Hassanzadeh, 7th Ch., Qom, Al Ali, peace be upon him, 1386SH.

Khomeini, Seyyed Ruhollah, Sharhe hadithe jonode agl wa lahl, 11th century, Tehran, Imam Khomeini Institute for Organizing and Publishing Works, 1386SH.

Dehkhoda, Ali Akbar ,Dictionary, Tehran, University of Tehran, WD.

Ragheb Esfahani, Hossein Bin Mohammad, mofradate Quran, translated by Seyyed Gholamreza Khosravi Hosseini, Third Edition, Tehran, Mortazavi, 1383SH.

Shujaei, Mohammadsadegh, Psychological views of Ayatollah Misbah, Ch II, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute, 1386SH.

Shayiri, Taj al-Din Muhammad bin Mohammad bin, Jame al-Akhbar, Beirut, Al-Alami Publishing House 1406, AH.

Saneyi, Seyyed Mahdi, Mental health in Islam, second chapter, Qom, Bostan Kitab, 2017AD.

Sadouq, Ali ibn Mohammad, Ma'ani al-Akhbar, translated by Abdul Ali Mohammadi Shahroudi, third edition, Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiya, 1385.

Al -Towhid, Translated by Mohammad Ali Soltani, Ch II, Qom, Armaghan Tubi, 2005AD.

Tabatabai, Seyyed Mohammadhossein, Al-Mizan, 5th Ch, Tehran, Allama Tabatabai Scientific and Cultural Foundation, 1370SH.

- Amid, Hassan, Farhang Farsi Amid, Ch Bistem, Tehran, Amir Kabir, 2010AD.
- Chris, Al Klinke, Life Skills, translated by Shahram Mohammad Khani, Tehran, Specialized Media, 2016AD.
- Koleini, Mohammad Ibn Yaqoob, Usul Kafi, translated by Seyyed Javad Mostafavi, Tehran, Fourteen Masoom, peace be upon him, Bitā.
- The Hadith Department of Bagher al Uloom Research School, comprehensive collection of the sayings of Imam Hassan Mujtaba, peace be upon him, translated by Ali Muayedi, second chapter, Qom, famous, 1386SH.
- The Comprehensive Culture of Imam Hussein's words, translation by Ali Muayedi, Ch. Sixth, Qom, Famous and Oriental, 2002AD.
- Motaqhi Hendi, Hessam al-Din, Kanzal-Amal, correction of Safwa al-Saqqa, Beirut, Al-Truth al-Islami Library, 1397 AH.
- Majlisi, Mohammad Bagher, Behar Al-Anwar, T. Al-Thanieh, Tehran, Al-Maqabah Al-Islamiya, 1398 AH.
- Mohammadi Rey shahri, Mohammad ,the selection of Mizan al-Hikama, translated by Hamidreza Sheikhi, third edition, Qom, Dar al-Hadith, 1384SH.
- Misbah, Mohammad Taqi ,Imam Sadiq's advice to Sadiq's wayfarers, Ch 4, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute, 1383SH.
- Motahhari, MortezaAshenaei ba Qur'an, Tehran, Sadra, 1378.
- Collection of Works, Fifth Ch, Tehran, Sadra, 1994.
- Mughnia, Mohammad Javad, Tafsir Kashef, translated by Musa Danesh, Qom, Bostan Kitab, 1385SH.
- Makarem Shirazi, Nasser and others, Tafsire Nomoneh, 10th century, Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiyeh, 1372 SH.
- Mousavi Nasab, Seyyed Jaafar, Man's temptation and trial in the Qur'an, Qom, Arzeshmand, 2015AD.
- Nejati, Mohammad Osman ,Quran and Psychology, translated by Abbas Arab, 7th Ch., Mashhad, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, 2016AD.
- Naraghi, Ahmad, Meraj al-Saadah, 2nd Ch, Tehran, Hosseini, 1367.

The Role of Parents in the Sociability of Children According to Quran *

Reza Dehghan Nezhad **

Abstract

Children's sociability is considered as one of the important issues in the discussions of educational sciences and sociology, and among different factors, the parents' role is of great importance as the first and the most important factor. Children establish their first social relationships through their families. Children learn social and moral norms and values from their parents and imitate them. The present study investigates the role of parents in children's sociability according to the verses of the Holy Quran and some narrations as an interpretation of those verses with the library and descriptive research methods. The findings of this study showed that learning social conventions and skills, enhancing intellectual communication, the cultural role of parents, economic education, creating discipline and complying with regulations in social life, glorification of children, preparing the essentialities of their marriage, and their physical education are the main areas where parents play their role in children's sociability.

Keyword: Sociability, Parents' role in the sociability of children, Sociability according to the Holy Quran.

* Received:2020-12-22

Accepted:2021-04-12

** Assistant Professor of Fiqh and Islamic Law of Azarbaycan Shahid Madani University. Tabriz, Iran. Email: Ac.dehghannezhad@azaruniv.ac.ir



نگاهی قرآنی به نقش پدر و مادر در جامعه پذیری فرزندان*

رضا دهقان نژاد**

چکیده

جامعه‌پذیری فرزندان یکی از موضوعات مهم در مباحث علوم تربیتی و اجتماعی است که در بین عوامل متعدد آن، نقش والدین به عنوان اولین و مهم‌ترین عامل به شمار می‌رود، چرا که کودکان نخستین روابط اجتماعی خود را توسط خانواده برقرار می‌کنند. کودکان از والدین خود، هنجارها و ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی را می‌آموزند و در این زمینه از آنان تقلید می‌کنند. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و توصیفی کوشیده است نقش پدران و مادران را در فرآیند جامعه‌پذیری فرزندان با الهام از آیات قرآن کریم و احیاناً برخی روایات به عنوان تفسیر آیات مذکور، مورد بررسی قرار دهد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد آموختن آداب، رسوم و مهارت‌های اجتماعی، تقویت ارتباط فکری و عقلانی فرزندان، نقش فرهنگی پدر و مادر، تربیت اقتصادی، ایجاد انضباط و رعایت ضوابط در زندگی اجتماعی، تکریم فرزندان، تسهیل در امر ازدواج فرزندان و تربیت بدنی و جسمانی آنان از مهم‌ترین مواردی هستند که پدران و مادران باید در فرآیند جامعه‌پذیری فرزندان خود نقش خود را به خوبی ایفا نمایند.

کلیدواژه‌ها: اجتماعی شدن، نقش والدین در جامعه‌پذیری، جامعه‌پذیری در قرآن

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳

** استادیار فقه و حقوق اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان. تبریز، ایران. ایمیل:

۱- مقدمه و بیان مسئله

عوامل متعددی در جامعه‌پذیری فرزندان دخیل هستند که در این میان پدر و مادر اولین و مهم‌ترین آن عوامل به شمار می‌آید؛ به طوری که مورد توجه جدی بسیاری از دانشمندان علوم تربیتی و اجتماعی در دنیای امروز است، زیرا پدر و مادر هستند که مسئولیت اصلی جامعه‌پذیری کودکان را در سال‌های اولیه زندگی به عهده دارند. کودکان نخستین وابستگی‌های عاطفی نزدیک و صمیمی خود را در بطن خانواده برقرار می‌سازند، زبان را یاد گرفته و درونی کردن ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی را آغاز می‌نمایند. گرچه بخش مهمی از جامعه‌پذیری که در خانواده رخ می‌دهد، عمدی و آگاهانه است، (رابرتسون، ۱۳۹۰: ۱۲۸-۱۲۹؛ شریعتمداری، ۱۳۸۷: ۱۹۳-۱۹۵ و ۲۰۹-۲۱۱) به تعبیر دیگر مربوط به تعلیم و تربیت والدین است، ولی بخشی از آن نیز کاملاً ناخودآگاه و از طریق تقلید و همانندسازی صورت می‌گیرد. به هر حال اجتماعی بودن نیاز فطری هر فرد انسانی است، بر این اساس هیچ وقت از او جدا نشده است، (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶-۱۶) قرآن کریم نیز به عنوان سند تحریف‌نشده الهی و منبع اصلی دین فطری در آیات متعددی (برای مثال، رک. آل عمران: ۱۰۳ و ۱۰۵؛ انعام: ۱۵۳ و ۱۵۹) به صراحت پایه و بنای دعوت خود را روی اجتماع گذاشته و به آن توجه ویژه نموده است. از سوی دیگر در آیات متعدد دیگری جامعه‌پذیری افراد و تأثیرپذیری آن‌ها را از اجتماع نیز پذیرفته، (رک. آل عمران، ۳: ۱۹۵؛ انعام، ۶: ۱۶۵؛ فرقان، ۲۵: ۲۰؛ زخرف، ۴۳: ۳۲) البته به طور مطلق به آن دستور نمی‌دهد؛ بلکه در مواردی که آداب و رسوم جامعه با خواسته‌های فطری انسان‌ها هماهنگ باشد؛ آن را لازم دانسته و در غیر این صورت دستور به عدم تبعیت از آداب و رسوم اجتماعی با واژه «لاتتبعوا» را داده است که نمونه بارزش داستان اصحاب کهف است که به خاطر

عدم تبعیت از آداب و رسوم و ارزش‌های جامعه آن روز، در قرآن تحسین شدند.
(کَهِف، ۱۸: ۹-۲۵)

برخی از دانشمندان غربی مانند یان رابرتسون نیز جامعه‌پذیری را یک نقطه اتصال ضروری بین فرد و جامعه دانسته‌اند، چنان‌که نقطه اتصال که فرد و جامعه بدون آن نمی‌تواند ادامه حیات دهد؛ (رابرتسون، ۱۳۹۰: ۱۱۲) همچنین در اهمیت این بحث همین کافی است که اصلی‌ترین علت اختلافات و ناسازگاری زن و شوهر و فرزندان و والدین در خانواده‌ها به انتظارات متفاوت از همدیگر برمی‌گردد که آن هم به نحوه جامعه‌پذیری آن‌ها برمی‌گردد. (رجب‌زاده و همکاران، ۱۳۹۱: ۶۳-۶۶).

۱-۱- تعریف جامعه‌پذیری

سابقه تاریخی این اصطلاح به قرن نوزدهم برمی‌گردد که برای اولین بار توسط محقق آمریکایی به نام رس^۱، به کار برده شد و بعداً توسط دانشمند فرانسوی به نام امیل دورکیم^۲ به شکل کامل‌تری ارائه گردید. (مرادزاده، ۱۳۷۲: ۵)

به جهت گستره مفهوم جامعه‌پذیری، تعریف‌های متفاوتی از سوی دانشمندان مطرح شده است؛ به برخی از تعاریفی که با رسالت این نوشتار تناسب بیشتری دارد، اشاره می‌گردد:

برخی مانند نیوکمب^۳ اجتماعی شدن فرد را با آموزش اجتماعی مترادف می‌دانند، برخی نیز مانند فروید، اجتماعی شدن را فرایندی می‌داند که از طریق آن کودک هنجارهای والدین را به صورتی عمقی می‌پذیرد و به کسب فراخود یا نفس لوآمه می‌پردازد. (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۲/۸۰۳-۸۰۴)

-
1. Ross
 2. E. Durkheim.
 3. T. M. Newcomb.

برخی نیز گفته‌اند: جامعه‌پذیری نوعی فرایند کنش متقابل اجتماعی است که در خلال آن فرد هنجارها، ارزش‌ها و دیگر عناصر اجتماعی، فرهنگی موجود در گروه یا محیط پیرامون خود را فرا گرفته، درونی کرده و آن را با شخصیت خود یگانه می‌سازد. (رابرتسون، ۱۳۹۰: ۱۱۲؛ سلیمی و داوری، ۱۳۸۷: ۱۴۳)

براین اساس برخی از مهم‌ترین آثار جامعه‌پذیری این‌گونه خواهد بود:

- زمینه انتقال فرهنگ جامعه، از یک نسل به نسل بعد فراهم می‌شود؛ و بدین شکل بقای جامعه و استمرار آن تضمین می‌گردد؛ فرد با شیوه‌های پذیرفته‌شده زندگی اجتماعی آشنایی و سازگاری می‌یابد و می‌آموزد که نیازهای خویش را به شیوه‌های قابل قبول جامعه برآورد؛ ارزش‌ها و باورهای اساسی جامعه را در ذهن متمرکز و آن‌ها را درونی می‌کند؛ هر فرد دانش و مهارت‌های اجتماعی لازم برای مشارکت مؤثر و فعال در زندگی گروهی و اجتماعی را کسب کرده و با هنجارهای گروهی هم‌نوا می‌گردد؛ با دیگران به‌گونه مؤثری ارتباط برقرار می‌کند و نقش‌های اجتماعی، نگرش‌ها، انتظارات و گرایش‌های وابسته به آن و همچنین هنجارها، ارزش‌ها، زبان‌ها، عقاید و الگوهای فکری و عملی را فرا می‌گیرد. (ر.ک. علاقه‌بند، ۱۳۹۰: ۹۰-۹۷ و ۱۰۸-۱۱۴؛ رابرتسون، ۱۳۹۰: ۱۱۲-۱۱۳ و ۱۲۱-۱۲۷؛ کوئن، ۱۳۹۰: ۱۰۱-۱۰۷؛ سلیمی و داوری؛ ۱۳۸۷: ۱۴۳-۱۴۴)

۲-۱- جامعه‌پذیری موفق و ناموفق

در پاسخ به این سؤال که معیار و تشخیص جامعه‌پذیری موفق از ناموفق چیست، به طور خلاصه می‌توان گفت زمانی که رفتارهای فرد یا افراد به رفتارهای اجتماعی تبدیل شوند، جامعه‌پذیری موفق بوده است. برای مثال، فرد بیشتر در فعالیت‌های

گروهی شرکت کرده و در دوست‌یابی با مشکل روبه‌رو نمی‌شود و مسئولیت‌ها را به راحتی می‌پذیرد. به عبارت دیگر زمانی می‌توان گفت جامعه‌پذیری موفق است که اهداف آن از قبیل پذیرش فرهنگ (ارزش‌ها، هنجارها، قوانین دینی و غیردینی و آداب و رسوم جامعه)، امید دادن، تعیین هویت، نقش اجتماعی و آموختن مهارت‌ها در فرد محقق گردد. اما اگر فردی نتواند اهداف و کارکرد جامعه‌پذیری را به خوبی یاد گرفته و عملی نماید، در این صورت جامعه‌پذیری ناموفق بوده است. (ر.ک. علاقه‌بند، ۱۳۹۰: ۹۱-۹۵؛ منادی؛ ۱۳۸۶: ۶۶-۷۰ و ۸۷-۸۸؛ و همان، ۱۳۸۵: ۱۹۳-۱۹۴)

ناگفته نماند جامعه‌پذیری موفق، نسبی است؛ بدین‌صورت که جامعه‌پذیری موفق زمانی محقق می‌شود که فاصله بین فرهنگ و آرمان‌های جامعه با واقعیت‌ها و آنچه مردم در عمل و در زندگی روزمره خود انجام می‌دهند، بسیار کم باشد. در سطح کلان در جامعه‌ای که اولاً، فرهنگ مطرح جامعه برآیند اکثر خرده‌فرهنگ‌های گروه‌های مختلف جامعه باشد، ثانیاً ارتباط خوبی بین بخش‌ها و گروه‌های مختلف خصوصاً عوامل جامعه‌پذیری، وجود داشته باشد، جامعه‌پذیری موفق خواهد بود. (منادی، ۱۳۸۶: ۸۹)

۲. نقش پدر و مادر در جامعه‌پذیری فرزندان

بدون تردید کودک مدت زیادی از زندگی خود را با خانواده و پدر و مادر خود سپری می‌کند، بنابراین والدین برای کودک خود نقش بهترین معلم و الگو را به عهده دارند. کودک از والدین خود، خصوصیات اخلاقی، عقیدتی، شخصیتی و دیگر گرایش‌ها و نگرش‌ها را می‌آموزد و در این زمینه از آنان تقلید می‌کند. اینکه مردم در قضاوت‌های خود، رفتارهای مختلف کودک را به حساب پدر و مادر کودک می‌گذارند، حاکی از

واقعیتی است که از مطالعات فراوان به دست آمده است. (بی‌ریا و همکاران، ۱۳۸۵: ۸۵۵) بر این اساس است که قرآن کریم به بنیان‌نهادن زندگی خانوادگی بر اساس مهر و محبت توصیه ویژه‌ای می‌کند. (روم، ۳۰: ۲۱) در منابع روایی نیز بر این امر تأکید شده است. (محمدی ری شهری، ۱۳۷۰: ۷۰۰/۱۰). همچنین نسبت به مسئولیت سنگین والدین در خصوص حقوق فرزندان تأکید و هشدار داده شده است. (کلینی، ۱۳۶۵: ۴۸/۶؛ کوفی، بی‌تا: ۱۸۷، شعیری، ۱۳۶۵: ۷۴؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۵۵/۱)

به نظر می‌رسد قبل از ورود به بحث اصلی تذکر چند نکته مفید خواهد بود:

- آنچه والدین باید در فرآیند جامعه‌پذیری فرزندان مورد توجه قرار دهند این است که فرآیند جامعه‌پذیری دارای مراحل است^۱ و نوع فعالیت‌های کودکان در این مراحل نیز متفاوت است.^۲ در این صورت به طور طبیعی جلوی افراط و تفریط‌ها در این زمینه گرفته می‌شود.

- گرچه پدر و مادر در این زمینه در برخی از موارد نقش مشترکی دارند؛ اما در برخی از موارد به ویژه در زمان کودکی که کودک روابط اجتماعی عام زیادی ندارد، نقش مادر پررنگ‌تر از پدر است و در برخی از موارد به دلیل حضور و فعالیت بیشتر پدران در جامعه، نقش پدران در جامعه‌پذیری فرزندان بیشتر است.

- در این مقاله صرفاً آنچه رویکرد قرآنی دارد یعنی می‌توان از آیات قرآنی استفاده نمود، مورد بحث قرار گرفته است، استفاده از روایات فقط در جهت تبیین آیات مورد نظر است.

۱- «قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعَ سِنِينَ وَ عَبْدٌ سَبْعَ سِنِينَ وَ وَرِيْرٌ سَبْعَ سِنِينَ...» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۲۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ۲۱: ۴۷۷)

۲- «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: الْغُلَامُ يَلْعَبُ سَبْعَ سِنِينَ وَ يَتَعَلَّمُ الْكِتَابَ سَبْعَ سِنِينَ وَ يَتَعَلَّمُ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ سَبْعَ سِنِينَ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۴۷/۶؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۱۱۱/۸)

به هرحال، با الهام از برخی آیات نقش والدین را در این امر در هشت محور به طور اختصار مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۲. آموختن آداب، رسوم و مهارت‌های اجتماعی

با توجه به اینکه معمولاً پدران حضور بیشتر و فعال‌تری در جامعه داشته و شناخت بیشتری با هنجارها، ارزش‌ها و آداب، رسوم و مهارت‌های اجتماعی دارند، در این خصوص تأکید بیشتری روی پدران است که فرزندان خود را به طور مستقیم یا غیر مستقیم با آنها آشنا نمایند. البته نقش مادران نیز در این زمینه به عنوان کمک کار، قابل انکار نیست. باید توجه کرد که در سنین کودکی نقش مادر در انتقال هنجارها و ارزش‌های اجتماعی برای فرزندان بسیار مهم است؛ چرا که مادر اولین واسطه میان کودک و زندگی اجتماعی است. (بی‌ریا و دیگران، ۱۳۸۵: ۲/ ۸۵۸)

در آیات متعدد قرآن کریم و همچنین در منابع حدیثی، (لقمان، ۳۱: ۱۲-۱۹؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۷۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۶۱/۷۵) مطالب بسیار مهم و قابل تأملی در مورد ادب و آداب و مهارت‌های اجتماعی به عنوان ارزش اخلاقی و اجتماعی وارد شده است؛ برای مثال در روایتی می‌خوانیم: «بهترین چیزی که پدران برای فرزندان به ارث می‌گذارند ادب است.» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۰: ۱/ ۶۶-۶۷) در اهمیت این موضوع همین بس که بخش مهمی از آموزش کودکان در سیره معصومین (علیهم‌السلام) را آموزش آداب معاشرت و رسوم اجتماعی تشکیل می‌دهد. (ر.ک. حسین‌زاده؛ ۱۳۹۰: ۱۷۶-۱۷۸)

به عنوان مثال، مهارت‌های همسرداری، (نساء، ۴: ۳۴) ارتباط خویشاوندی، (رعد، ۱۳: ۲۱) مشورت با دیگران در تصمیم‌گیری‌ها، (آل عمران، ۳: ۱۵۹؛ صافات، ۳۷:

۱۰۲-۱۰۳) تعاون و همکاری با مردم، (مائده، ۵: ۲) اخوت و برادری و ایجاد صلح و آرامش در نزاع‌های مردمی (حجرات، ۴۹: ۱۰؛ انفال، ۸: ۱) خوش‌رفتاری و رفق و مدارا با مردم (فرقان، ۲۵: ۶۳)، کمک به محرومین و فعالیت در مؤسسات خیریه (فرقان، ۲۵: ۶۷)، حفظ عزت و احترام خود و دیگران (نساء، ۴: ۱۳۹؛ یونس، ۱۰، ۶۵؛ فاطر، ۳۵: ۱۰)، صبور و شکور بودن در زندگی اجتماعی، (ابراهیم، ۱۴: ۵) همچنین آداب سخن گفتن و سخن شنیدن، (بقره، ۲: ۸۳؛ توبه، ۹: ۱۱۹) که بسیاری از مفسرین در ذیل این آیه حدیثی از امام باقر (علیه‌السلام) بدین صورت نقل کرده‌اند: «با مردم به بهترین صورت سخن بگویید که شما نیز دوست دارید درباره شما این-گونه گفته شود.» (بلاغی، ۱۴۲۰: ۱ / ۱۰۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱ / ۲۶۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۲۲۰) و موارد دیگر از جمله آداب و رسوم و مهارت‌های اجتماعی در جامعه اسلامی است که پدر بیشتر از مادر می‌تواند در انتقال این‌گونه ارزش‌ها، هنجارها و مهارت‌ها به فرزندان ایفای نقش کند. روایات فراوانی نیز در این زمینه از سوی پیشوایان دینی نقل شده است. برای نمونه در روایتی از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) می‌خوانیم: «بهترین شما کسانی هستند که اخلاقشان بهتر است و با مردم سازگارند و مردم را با یکدیگر سازگاری و الفت می‌دهند ... هر که از رفق و مدارا با مردم بی‌نصیب باشد، از همه خوبی‌ها بی‌نصیب مانده است.» (کریمی فریدنی، ۱۳۸۴: ۱۴۷۲ و ۳۰۵۷) همان‌طور که مشاهده می‌شود در این روایت آشتی دادن مردم با یکدیگر از ارزش‌های مهم اخلاقی و اجتماعی در جامعه اسلامی مطرح شده است که پدران با توجه به نقشی که در خانواده و جامعه دارند، در این زمینه بیشتر می‌توانند مؤثر باشند.

۲-۲. تقویت ارتباط فکری و عقلانی فرزندان

بر همهٔ مسلمانان روشن است که بر اساس آیات متعددی، خداوند انسان را برخلاف سایر موجودات، دارای قدرت تفکر و تعقل آفریده است و در موارد متعددی وی را به استفاده بیشتر و به فعلیت رساندن این نعمت خدادای فراخوانده است. این امر به حدی در رشد همه‌جانبهٔ انسان مؤثر است که کسانی را که در زندگی خود اهل تفکر و تعقل نیستند از جرگهٔ انسانیت به دور دانسته است! (انفال، ۸: ۲۲) در روایات نیز به این موضوع بسیار اهمیت داده شده است به حدی که مرحوم کلینی در کتاب نفیس خود به نام اصول کافی بابی را تحت عنوان «عقل و جهل» باز نموده است. از میان روایات بی‌شمار به عنوان نمونه به حدیثی منقول از امام رضا (علیه السلام) اشاره می‌کنیم که می‌فرماید: «دوست هر شخصی عقل اوست و دشمنش جهل او». (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۱؛ صدوق، بی‌تا: ۱۰۱/۱)

نکتهٔ قابل توجه این است که از آموزه‌های دینی چنین استفاده می‌شود که با انجام دادن کارهای مثبت و ارزشی دینی، عقل انسان تقویت و کامل می‌شود و با انجام دادن کارهای منفی و ضد ارزش، عقل انسان نیز تضعیف می‌گردد. به عنوان مثال امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

«خوش اخلاق‌ترین مردم عاقل‌ترین آنهاست». (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۲۳)

خوش اخلاقی که یک رفتار ارزشی محسوب می‌گردد، موجب عاقل‌تر شدن انسان می‌گردد و بالعکس طبق روایتی عجب و خودبینی شخص، موجب ضعف عقل او خواهد بود. (کلینی، همان: ۲۷، کراجکی، ۱۴۱۰: ۲۰۰/۱)

بر این اساس پدران در مرحلهٔ اول که نوعاً از لحاظ قدرت تعقل با زنان تفاوت دارند، (بستان و دهقان‌نژاد، ۱۳۹۷: ۳۹-۴۰) و در مادران در مرحلهٔ بعدی باید عملاً قوهٔ تفکر و اندیشهٔ فرزندان خود را تقویت نمایند. در برخی از موارد ممکن است با

آموزش گزاره‌های دینی در این خصوص به صورت مستقیم یا غیر مستقیم در این جهت قدم بردارند و در بسیاری از موارد رفتارها و تصمیمات مختلف ناشی از تأمل و تفکر در طول زندگی با فرزندان در موقعیت‌های مختلف انجام می‌دهد، این نقش را ایفا می‌نماید. در نتیجه اگر پدران و مادران بتوانند فرزندان خود را اهل تأمل و اندیشه و تعقل تربیت نمایند، در زندگی اجتماعی بیشتر می‌توانند موفق باشند و در غیر این صورت موجب طرد از سوی جامعه خواهد بود.

۲-۳. انتقال هنجارها و ارزش‌های فرهنگی جامعه

فرهنگ شامل اعتقادات، آداب و رسوم، علوم و فنون و اخلاقیات هر جامعه است. ۲-۳-۱. تربیت اعتقادی و دینی: در فرهنگ قرآن کریم تربیت اعتقادی و دینی فرزندان بسیار حائز اهمیت است که در ادامه بحث به طور اختصار به دو مورد اشاره می‌شود. آیات و روایات متعددی داریم که به والدین به ویژه پدر توصیه‌ی اکید می‌کند که اعضای خانواده خود را به نماز و عبادت وادارد و آن‌ها را به سوی خداوند هدایت کنند. (طه، ۲۰؛ ۱۳۲؛ مریم، ۱۹؛ ۵۴ و ۵۵؛ کلینی، پیشین: ۳۷/۵)

در ذیل تفسیر آیه «یا ایها الذین امنوا قوا انفسکم و اهلیکم ناراً؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خود و خانواده‌تان را از آتش، حفظ کنید» (تحریم؛ ۶:۶۶) برخی از مفسرین ظاهراً برآنند که مخاطب «آمنوا» پدران و مراد از «اهل» همسر و فرزندان است که آیه مذکور مسئولیت تربیتی وی را در قبال آنان متذکر شده است. (برای نمونه رک. طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۷۷/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۶۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۷/۳۶۶)

و روایات متعددی با محتوای نزدیک به هم نقل می‌کنند.

مثلاً روایتی از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کنند که زمانی مردی از مسلمانان، نشست و گریه کرد و گفت: من از حفظ خود عاجزم، اکنون مسئولیت خانواده‌ام نیز بر

دوش من گذاشته شد! پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: «برای تو همین کافی است که به آنچه خودت را بدان فرمان می‌دهی، آنان را نیز فرمان دهی، و از آن چه که خودت را نهی می‌کنی، آنان را نیز نهی کنی.» (قمی، ۱۳۶۸: ۱۳/۳۳۵؛ مراغی، بی تا: ۲۸/۱۶۳) ولی برخی از مفسرین برآنند که لفظ «آمنوا» عام است و شامل هریک از پدران و مادران می‌شود و هر دو وظیفه سنگینی در این زمینه دارند. (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۶/۳۶۱۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۸/۴۴۲) به نظر می‌رسد دیدگاه دوم با ظواهر آیه مذکور و سایر آیاتی که زن و مرد مؤمن را با لفظ «آمنوا» خطاب کرده و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی آنان را گوشزد نموده است، همخوانی بیشتری دارد.

بنابراین یکی از وظایف والدین در فرآیند جامعه‌پذیری فرزندان در جامعه اسلامی، تربیت اعتقادی و دینی آن‌ها به روش صحیح است. چرا که اگر افراد در جامعه با مفاهیم اعتقادی و دینی کاملاً آشنایی داشته و زندگی خود را براساس آن سامان داده باشند، در انتقال ارزش‌های مثبت و سازنده و سرنوشت‌ساز به راحتی از یک نسل به نسل دیگر موفق‌تر خواهند بود.

۲-۳-۲. آداب و رسوم جامعه که یکی از عناصر مهم فرهنگ، است در بخش اول یعنی (آموختن آداب، رسوم و مهارت‌های اجتماعی) بررسی شد.

۲-۳-۳. علم و دانش یکی دیگر از عناصر فرهنگ جامعه اسلامی است که در آیات متعدد قرآن کریم (به عنوان نمونه: آل عمران، ۳: ۱۶۴؛ مجادله، ۵۸: ۱۱؛ زمر، ۳۹: ۹؛ نحل، ۱۶: ۴۳) و روایات بی‌شماری به این امر تأکید شده است. با توجه به اینکه در فرهنگ قرآنی سرپرستی خانواده بر عهده پدر است، بر اساس روایاتی مانند «مروا اولادکم بطلب العلم؛ فرزندان خود را به طلب علم و دانش وادار کنید.» (متقی هندی،

۱۴۰۱: ۵۸۴/۱۶) پدران در خانواده، باید با آماده کردن زمینه و با تشویق فرزندان خود به فراگیری علم و دانش دینی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۲۴۳) و در مرحله بعد دانش مورد نیاز در جامعه، آنان را در مسیر کسب دانش و معرفت یاری کنند. اینکه قرآن کریم پیامبر اکرم (ص) را مورد خطاب قرار می‌دهد و به طور مطلق می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»؛ (زمر، ۳۹: ۹) نشانگر این است که از منظر قرآنی علم و دانش یک شعار اساسی است و نشانگر منزلت و موقعیت بالای دانش و دانشمندان در مقابل جهل و جهال پیش خداوند متعال و عقلاء عالم است. این دو گروه نه در دنیا و نه در آخرت در یک مرتبه قرار ندارند و ظاهر و باطنشان نیز مختلف است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۳۴/۱۵)

۲-۳-۴. حرفه و فن نیز جزء دیگر فرهنگ قرآنی به شمار می‌آیند. در این فرهنگ الهی اشتغال و یادگرفتن فنون یک اصل است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۹/۲۱) و به آن توصیه‌های زیادی شده است. به حدی که پیامبران الهی نیز به عنوان الگو برای جامعه، همواره کار می‌کردند؛ از چوپانی گرفته، تا خیاطی، زره‌بافی و کشاورزی^۱، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۱/۹) نجاری (هود، ۱۱: ۳۷) و تجارت. (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۶۹) چرا که کار علاوه بر اینکه اثر تربیتی دارد، هم موجب احساس شخصیت و استقلال فرد (مطهری، ۱۳۷۹: ۴۲۴) و هم موجب نوعی اعتماد و آرامش روانی وی می‌شود. (میلانی‌فر؛ ۱۳۸۸: ۱۸۸) روشن است شخصی که در زندگی خود از اعتماد به نفس و آرامش روانی برخوردار باشد، بهتر می‌تواند فرآیند جامعه‌پذیری را طی کرده و ارزش‌ها و هنجارهای جامعه را درونی نماید.

۱. «...وَمَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا زَرَّاعًا إِلَّا إِدْرِيسَ عَ فَإِنَّهُ كَانَ خَيْطًا». (حرعاملی، پیشین: ۱۷/۴۲)

به هر حال، از منظر اسلام کار و کارگری علاوه بر فواید اقتصادی، از ارزش معنوی بالایی برخوردار است. به تعبیر استاد شهید مطهری (ره) در زبان دین وقتی می‌خواهند تقدس چیزی را بیان کنند به این صورت بیان می‌کنند که خداوند فلان چیز را دوست دارد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۴۱۱) در مورد اشتغال و یادگیری فنونی که برای دنیا و آخرت انسان نفعی داشته باشد، نیز چنین است. روایات زیادی در این زمینه از سوی مفسران حقیقی قرآن کریم نقل شده است. برای مثال در روایتی از امام علی (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَحِبُّ الْمُحْتَرِفَ الْأَمِينِ؛ (کلینی، پیشین، ۵: ۱۱۳؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۳/ ۱۵۸) خداوند کسی را که دارای شغل و حرفه باشد و امانتدار نیز باشد، دوست می‌دارد». همچنین بر اساس روایات دیگر کار و کارگری عبادت (کلینی، پیشین: ۵/ ۷۸؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۶/ ۳۲۴؛ صدوق، ۱۳۶۱: ۳۶۶) حتی در جرگه جهاد (کلینی، پیشین: ۵/ ۸۸؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۸۲) مطرح شده است. نکته قابل توجه این است که در فرهنگ قرآنی همان طوری که به اشتغال و آموختن فنون مفید مورد نیاز جامعه تشویق شده است، بیکاری و نداشتن اشتغال به شدت نکوهش شده است؛ در حدیث معروف نبوی است که فرمودند: «كُلُّ مَنْ كَلَّ مَرْدَمٌ يَأْتِيهِمْ» (کلینی، پیشین: ۴/ ۱۲ و ۵/ ۷۲؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۷؛ راوندی، ۱۴۰۵، ۲: ۳۱) یعنی خودش کار نکند و هزینه مادی و اقتصادی خود را بر دوش مردم بیاندازد.

برای همین پیامبر خدا همواره مردم را با عبارات مختلفی به کار و آموختن فنون لازم تشویق و تأکید می‌کردند. مثلاً در روایتی آمده است که فرمودند: «كُلُّوا مِنْ كَدِّ أَيْدِيكُمْ؛ از دسترنج خود بخورید» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۶۳ / ۳۱۴) یا اینکه وقتی در حضور مبارک رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره کسی سخن می‌گفتند که

فلانی چنین و چنان است، حضرت می‌پرسید کارش چیست؟ اگر می‌گفتند کار ندارد، می‌فرمود در چشم من دیگر ارزشی ندارد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۴۱۱)

بنابراین نقش و مسئولیت والدین به ویژه پدران در جهت تشویق و آموزش مستقیم یا غیر مستقیم فرزندان خود به انجام کار و داشتن شغل (یدی یا فکری) به عنوان ارزش و هنجارهای اجتماعی نیز برجسته است؛ البته نقش مادران نیز در این زمینه در جهت آموزش فرزندان دختر بسیار مهم و اساسی است.

۲-۳-۵. تربیت اخلاقی: گرچه بعضی بر این نظرند که تربیت اخلاقی با جامعه‌پذیری و اجتماعی شدن متفاوت است. دلیل‌شان هم این است که هدف نهایی جامعه‌پذیری با تربیت اخلاقی متفاوت است. در جامعه‌پذیری هدف آموزش و انتقال آداب و رسوم و هنجارهای اجتماعی به افراد است تا بتواند در جامعه به راحتی با دیگران ارتباط برقرار کرده و مطرود جامعه واقع نشود. ولی در تربیت اخلاقی هدف اصلی تربیت افرادی است که عمیقاً با ارزش‌های اخلاقی مطلوب جامعه آشنا بوده و به صورت آگاهانه بر اساس آن زندگی می‌نمایند. (داودی؛ ۱۳۸۹: ۱۷) ولی باید توجه داشت داشت که نه تنها تربیت اخلاقی با جامعه‌پذیری و اجتماعی شدن متفاوت نیست، بلکه بخشی از فرآیند جامعه‌پذیری است. (کاردان، ۱۳۸۴: ۱۵۰)

آیات متعددی به جزئیات مسائل اخلاقی پرداخته است. تواضع و فروتنی (فرقان، ۲۵: ۶۳) و خوش اخلاقی در رفتارهای اجتماعی (آل‌عمران، ۳: ۱۵۹)، صداقت و راستی (مائده، ۵: ۱۱۹)، وفای به عهد، (اسراء، ۱۷: ۳۴) امانت‌داری، (نساء، ۴: ۵۸) صبر و حوصله، (بقره، ۲: ۱۵۳) عفت و غیرت (یوسف، ۱۲، ۳۲-۳۳) از جمله این موارد است که پدران و مادران به عنوان مسئول اصلی تربیت فرزندان در خانواده بدون افراط و تفریط و با استفاده از روش‌های تربیت اخلاقی معصومین (علیهم‌السلام)

ارزش‌های اخلاقی (ر.ک. داودی، ۱۳۸۹: ۱۱۳-۱۵۵) را به طور مستقیم و غیرمستقیم به آنان آموزش و انتقال دهند.

۲-۴. تربیت اقتصادی

بدون تردید در فرآیند جامعه‌پذیری فرزندان، تربیت اقتصادی آنان، بسیار با اهمیت است. همان‌طور که در آموزه‌های قرآن کریم اهمیت این نوع تربیت، کمتر از اهمیت تربیت دینی و فرهنگی نیست، زیرا آثار مادی و معنوی زیادی در سبک زندگی آنان خواهد داشت. (امامی، ۱۳۹۵: ۷۹) از آیات متعددی می‌توان استفاده نمود که مبانی تربیت اقتصادی فرزندان در جامعه اسلامی که با تربیت اقتصادی غیر اسلامی تفاوت اساسی دارد. توجه به مسائل اعتقادی در کنار فعالیت‌های اقتصادی، (نور، ۲۴: ۳۷) اعتدال و میانه‌روی، (انعام، ۶: ۱۴۱؛ فرقان، ۲۵: ۶۷) رعایت حقوق دیگران، (انعام، ۶: ۱۴۱) توجه و رسیدگی به فقرا، (بقره، ۲: ۲۶۱؛ معارج، ۷۰: ۲۴-۲۵) و ... از جمله این موارد هستند. بر این اساس والدین به ویژه پدران که نقش اقتصادی آنها در خانواده و جامعه پررنگ‌تر از مادران است، در این زمینه باید با افزایش اطلاعات خود در این‌گونه مسائل بتوانند به طور صحیح در فرآیند جامعه‌پذیری فرزندان خود نقش ایفا نمایند. تا فرزندان بتوانند به صورت تدریجی با حقوق و وظیفه اقتصادی خود در خانواده و جامعه آشنا شده و عمل نمایند.

۲-۵. ایجاد انضباط و رعایت ضوابط در زندگی اجتماعی

بدون تردید یکی از مواردی که والدین باید در فرآیند جامعه‌پذیری فرزندان خود مورد توجه جدی قرار دهند، آموزش مستقیم و غیر مستقیم انضباط و رعایت ضوابط در زندگی اجتماعی آنهاست.

یکی از نویسندگان در حوزه روان‌شناسی در این زمینه می‌نویسد: «هدف از انضباط این است که کودک را قادر به سازش با قوانین و مقرراتی که فرهنگ یک گروه پذیرفته است، بنماید، به طوری که او رفتار خود را با توقعات و خواست‌های گروه اجتماعی که در آن زندگی می‌کند، هماهنگ نماید. رعایت قوانین و مقررات نه تنها برای حفظ آداب و رسوم حائز اهمیت است، بلکه برای شادی، سازش و آرامش خود کودک نیز اهمیت دارد. وینسنت و مارتین در این مورد گفته‌اند: «هر فردی برای اینکه نیازها و آرزوهایش را با دیگران مطابقت دهد و مورد قبول و احترام آنها واقع شود، نیاز به انضباط و قوانین رفتاری دارد» (بدری، ۱۳۶۴: ۱۸۳).

در آموزه‌های قرآن‌کریم به ایجاد نظم و انضباط در زندگی اجتماعی اهمیت زیادی داده شده است. چرا که اساس آفرینش جهان هستی بر نظم استوار است. (آل عمران، ۳: ۱۹۰؛ قمر، ۵۴: ۴) افزون بر نظم در تکوین و آفرینش، در امور تشریحی و نیز با وضع قوانین و مقرراتی در ابعاد مختلف زندگی انسان‌ها اعم از عبادی و غیر عبادی، مسلمانان را به رعایت نظم فراخوانده است. (بقره، ۲: ۱۸۷ و ۲۲۹؛ نور، ۲۴: ۶۲) به طوری که امیرمؤمنان (علیه‌السلام) در این زمینه می‌فرماید: «إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ»؛ آگاه باشید که علم و آگاهی از آینده، خبر از گذشته، داروی درد (نادانی و گمراهی) و نظم و ترتیب زندگی روزمره شما در قرآن (آمده) است». (سید رضی، ۱۳۷۷، خطبه ۱۵۷) برقراری نظم و انضباط در زندگی فردی و اجتماعی به قدری در سعادت انسان‌ها اهمیت دارد که ایشان در بستر شهادت و در آخرین پیام خود، فرزندان خود و مسلمانان را به تقوای الهی و نظم در کارها فراخوانده است: «أوصيكمما و جميع اهلي و ولدي و من بلغه كتابي بتقوى الله و نظم امرکم». (سید رضی، ۱۳۸۱: نامه ۴۷)

با توجه به این که مادر در خانواده مظهر مهر و عاطفه و پدر مظهر عدل و انضباط است، (قائمی، ۱۳۸۸: ۱۵۶؛ ویلیام سیرز؛ ۱۳۷۴: ۱۰۲-۱۰۳) پدر بیشتر از مادر در این زمینه مسئولیت دارد و می‌تواند نقش ایفا نماید. همان‌طوری که در متون اسلامی توصیه‌های انبیاء و اولیای الهی به عنوان پدر به فرزندان خود با عناوینی مانند «یا بنی» یا «اوصیک، یا اوصیکم نظم امرکم» و امثال آن مطرح است.

در برخی از منابع دانشمندان غیر اسلامی نیز بر اهمیت نقش پدر در این زمینه تأکید شده است. برای مثال، ویلیام سیرز، پزشک متخصص کودکان، در خصوص بروز مشکلات انضباطی کودکان که غالباً در غیبت پدر ایجاد می‌شود، می‌نویسد: «من همه کتاب‌ها و مقالات را در این زمینه بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌ام که هرچند این غیبت به یک اندازه بر پسر و دختر اثر می‌گذارد؛ اما به نظر می‌رسد که پسرها بیش از دخترها از آن زیان می‌بینند. ضمن یک بررسی، دریافته‌اند که پسرهایی که در اوان کودکی از پدرهاشان جدا مانده‌اند در بزرگسالی، در اتخاذ نقش‌های مردانه با دشواری بیشتری روبه‌رو بوده‌اند. در این بررسی، همچنین دیده شده است که پسرها، خصوصاً در اولین مراحل رشد، یعنی زمانی که یاد می‌گیرند هیجانات خود را مهار کنند، نسبت به غیبت پدر از خانه آسیب‌پذیرند. محققان عقیده دارند که پسرهای کوچک در مراحل تکوین شخصیت به پدر نیاز دارند تا آن‌ها را در مهار کردن تمایلات تهاجمی جنس مذکر که ذاتی آنهاست یاری کند. دخترهایی که بدون پدر پرورش یافته‌اند در روابط بعدی‌شان با جنس مذکر مشکلات بیشتری داشته‌اند. همچنین گزارش معلمان درباره پسرهای خانواده‌هایی که پدر در آن‌ها حضور نداشته، حاکی از آن است که رشد اخلاقی این فرزندان پیشرفت کمتری داشته است» (ویلیام سیرز؛ ۱۳۷۴: ۷۳-۷۴).

۲-۶. تکریم فرزندان

بدون تردید مورد تکریم و احترام قرار گرفتن، یکی از نیازهای اساسی و فطری انسان به شمار می‌رود. کودک نیز از این موضوع استثناء نیست و یکی از عوامل مهم پرورش شخصیت کودک همان احترام و تکریم وی است. تکریم فرزندان بدین صورت می‌تواند در فرآیند جامعه‌پذیری آنان ایفای نقش نماید که کودکی که در خانواده مورد تجلیل و احترام قرارگیرد، بزرگوار و با شخصیت بار می‌آید و آدمی که این‌گونه باشد، سعی می‌کند مرتکب اعمال و رفتاری که مورد پسند جامعه نیست، نشود؛ به عبارت دیگر رفتارهای هنجارشکنانه انجام نمی‌دهد. بلکه کارهایی که موجب عزت‌مندی و احترام وی و دیگران است را در جامعه انجام می‌دهد. (امینی، ۱۳۸۱: ۱۹۲-۱۹۳) بی‌شک چنین افرادی در انتقال ارزش‌ها و هنجارهای جامعه به افراد و نسل دیگر موفق‌تر خواهد بود.

برای همین است که در فرهنگ قرآن کریم به تکریم و احترام کودکان از سوی والدین سفارش شده است. مثلاً زمانی که حضرت لقمان فرزند خود را موعظه می‌کرد با به کار بردن واژه عاطفی و محترم «یا بُنّی» (لقمان، ۳۱: ۱۳) همچنین در وصیت حضرت ابراهیم و حضرت یعقوب (علی نبینا و آله و علیهم السلام) (بقره، ۲: ۱۳۲) از همین واژه عاطفی و تکریم‌آمیز استفاده می‌کنند. پیشوایان دینی نیز به عنوان مفسران حقیقی قرآن کریم بر این امر تأکید نموده‌اند. برای مثال، در حدیثی پیامبر اسلام (ص) فرمودند: «أکرّموا اولادکم و أحسنوا أدبهم یغفرلکم». (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۲۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱/۴۷۶؛ مجلسی، پیشین: ۱۰۱/۹۵)

پیشوایان دینی به عنوان پدر و الگو برای همه انسان‌های موحد، افزون بر سفارش دیگران به تکریم و احترام به کودکان، خودشان به شیوه‌های گوناگون آنان را عملاً

مورد احترام و تکریم قرار می‌دادند. برای مثال، برخاستن و استقبال از فرزند به هنگام ورود او به مجلس، سلام کردن به کودکان، پذیرش دعوت کودکان و دعوت از آنها برای میهمانی، جای دادن کودکان در صفوف جماعت، عیادت از کودکان بیمار، با احترام صدا کردن، شرکت در بازی کودکان، پرهیز از خشونت با کودکان و شخصیت دادن به کودکان (ر.ک: حسینی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۰۷-۱۱۴) از جمله این موارد بود. بنابراین، گرچه روایات مطلق بوده و این تکلیف شامل هر دو والدین است، اما از توجه به شیوه‌های گوناگون تکریم فرزندان توسط معصومین (علیهم السلام) چنین استناد می‌شود که در این زمینه نقش پدران بیشتر از مادران است؛ زیرا همه یا اکثر موارد بالا مربوط به امور اجتماعی می‌شود که طبیعتاً پدران بیشتر در جامعه حضور دارند و بیشتر می‌توانند در این زمینه نقش ایفا کنند.

۲-۷. تسهیل در ازدواج فرزندان

ازدواج یک ارزش دینی و اجتماعی در جامعه اسلامی است. ازدواج افزون بر اینکه دارای آثار معنوی، اخلاقی و عاطفی برای زن و شوهر است و از بسیاری از ناهنجاری‌های اخلاقی و اجتماعی جلوگیری می‌کند، منشأ روابط اجتماعی نیز است. تزویج بی‌همسران از سوی قرآن کریم همواره مورد تأکید قرار گرفته؛ در آیه ۳۲ سوره نور به صراحت می‌فرماید: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنَّ يَكُونُوا قُرَّاءَ يُعْطِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ». (نور: ۳۲) گرچه برخی از مفسرین مخاطب واژه «انکحوا» را همه مردم مؤمن دانسته‌اند؛ (برای نمونه ر.ک. قمی، ۱۴۰۴: ۲/ ۱۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/ ۲۱۹؛ سیدبن قطب، ۱۴۱۲: ۴/ ۲۵۱۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵/ ۴۱۹؛ رواندی، ۱۴۰۵: ۲/ ۷۵) ولی برخی دیگر مخاطب آن را اولیاء مردان و زنان بی‌همسر

دانسته‌اند. (برای نمونه رک. مراغی، بی تا: ۱۰۳/۱۸؛ حلی سیوری، ۱۴۱۹: ۲/۱۳۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/۱۰۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۹/۳۴۲؛ حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ۲/۲۶۹) البته به نظر می‌رسد هر دو تفسیر منافاتی با یکدیگر نداشته باشد. بدین توضیح که در ابتدا مسئولیت تزویج فرزندان به معنای فراهم نمودن مقدمات مادی و معنوی ازدواج آنها بر عهده اولیاء است (مراغی، پیشین: ۱۰۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۴۵۷/۱۴) و در صورت عدم توانایی مسئولیت بر عهده جامعه اسلامی خواهد بود. همان‌طوری که در روایات اسلامی نیز ازدواج فرزندان را یکی از وظایف پدران شمرده است. (نوری، ۱۴۰۸: ۱۵/۱۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۱/۸۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۲۰) اگر مراد از تزویج اولیاء را فراهم نمودن مقدمات ازدواج معنا کنیم، دیگر تفاوتی بین مادران و پدران در این زمینه نخواهد داشت.

به هر حال، بر اساس آیه ۲۱ سوره روم، همان‌طوری که برخی از مفسرین چنین برداشت نموده‌اند، (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۶۶) ازدواج مایه آرامش هر یک از زن و مرد معرفی شده است؛ فردی که از نظر روانی آرامش بیشتری داشته باشد، بهتر و بیشتر می‌تواند به صورت صحیح هنجارها و ارزش‌های جامعه را به دیگران انتقال دهد.

۲-۸. تربیت بدنی و جسمانی فرزندان

شکی نیست در این که آمادگی جسمانی و بدنی انسان در روابط اجتماعی و جامعه‌پذیری او بی‌تأثیر نیست؛ زیرا شخصی که از سلامت جسمی و بدنی کامل برخوردار است به راحتی می‌تواند با دیگران انس گرفته و از جامعه‌پذیری بهتری برخوردار گردد. در آموزه‌های قرآن کریم برای تندرستی و قوی بودن انسان اهمیت ویژه‌ای قائل است. از آیات متعددی می‌توان استفاده نمود که قوی شدن یک ویژگی مثبت و مورد تأیید قرآن کریم است که بدون تردید برنامه‌ریزی اولیا برای ورزش کردن فرزندان

یکی از اصلی‌ترین عامل این ویژگی در دنیای جدید است. (ر.ک. بقره، ۲: ۲۴۷؛ انفال، ۸: ۶۰؛ اعراف، ۷: ۶۹؛ فصلت، ۴۱: ۱۵) به عنوان نمونه به دو مورد اشاره می‌شود. در آیه ۱۵ سوره قصص در جریان برخورد حضرت موسی (ع) با آن دو نفری که درگیری فیزیکی داشتند، می‌خوانیم: «فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ»؛ در این آیه حضرت موسی (ع) مردی قوی و نیرومند معرفی شده است که تنها با زدن یک مشت به آن مرد، وی از پا در می‌آید. همچنین براساس آیه شریفه «قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ»؛ (بقره، ۲: ۲۴۷) خداوند به خاطر دو ویژگی طالوت یعنی توانایی علم و قدرت بدنی او را به رهبری برگزید. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۲/۲۳۸) نشان از اهمیت علم در کنار قدرت بدنی در پیشبرد اهداف و رسالت الهی دارد. در روایات اسلامی نیز داشتن بدنی قوی مورد تشویق قرار گرفته است. به عنوان مثال، در حدیثی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید: «خوشا به حال کسی که اسلام آورده و دارای بدنی توانا و نیرومند است.» (راوندی، بی‌تا: ۴) برای همین است که در اسلام از وظایف والدین، توجه به تغذیه سالم و شرعی فرزندان، (کرمی فریدنی، ۱۳۸۴: ۴۴۷؛ محمدی ری شهری، ۱۳۷۰: ۷۲۰/۱۰) بازی با کودکان (حرعاملی، پیشین: ۲۱/۴۸۶) و تعلیم انواع ورزش‌های مورد تأیید شرع به آنان، (مانند تیراندازی، اسب‌سواری، فراگیری شنا و ...) (کلینی، پیشین: ۴۷/۶) است. بی‌شک نقش بازی با کودک نیز در جامعه‌پذیری وی غیرقابل انکار است. چرا که در بازی ضمن اینکه طرز ابراز عواطف مختلف و کنترل تدریجی عواطف خود را یاد می‌گیرد، از لحاظ اجتماعی و عقلانی نیز رشد پیدا می‌کنند. از آیه شریفه «أَرْسَلْنَاهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»؛ (یوسف، ۱۲: ۱۲) استنباط می‌شود که اولاً باید والدین برای تربیت بدنی و بازی فرزندان خود برنامه‌ریزی هدفمند داشته باشند؛ ثانیاً

نیاز حضرت یوسف (ع) به تفریح و بازی، قوی‌ترین منطقی بود که موجب گردید حضرت یعقوب (ع) علی‌رغم میل باطنی تسلیم خواسته فرزندان شود. (قرائتی، ۱۳۸۳ش: ۴۲/۶)

یکی از صاحب‌نظران علوم تربیتی نیز در این خصوص می‌نویسد: «مشکلاتی که کودک در بازی با آن‌ها روبرو می‌شود و کوشش وی برای حل آنها، قدرت او را برای برخورد با مسائل در دوره‌های بعدی زندگی افزایش می‌دهد. شرکت بچه در بازی او را از حال تفرد خارج می‌سازد و روح همکاری، اشتراک مساعی و رفاقت را در او به وجود می‌آورد». (شریعتمداری، ۱۳۸۷: ۱۲۴) همچنین کودک در بازی نحوه برخورد با فرد بیگانه و روابط اجتماعی با دیگران و چگونگی حل مشکلات و مسائل ناشی از آن را یاد می‌گیرد. (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹: ۲۵۸-۲۶۱)

براین اساس والدین براساس اقتضاء جسمی و روحی فرزندان خود باید در این زمینه نیز وظیفه خود را انجام دهند و با برنامه‌ریزی درست و هدفمند فرزندان خود را قوی و سالم به جامعه تحویل دهند.

۳. نتیجه‌گیری

براساس مطالبی که در متن مقاله مورد بحث و بررسی قرار گرفت می‌توان به نتایج ذیل دست یافت:

- جامعه‌پذیری آثار متعددی دارد مانند انتقال فرهنگ جامعه، از یک نسل به نسل بعد، درونی کردن ارزش‌ها و باورهای اساسی اخلاقی و اجتماعی جامعه، توانمند شدن انسان برای برآورده کردن نیازهای خویش به شیوه‌های قابل قبول جامعه، کسب دانش و مهارت‌های اجتماعی لازم برای مشارکت مؤثر و فعال در زندگی گروهی و اجتماعی و ...

- زمانی می‌توان گفت جامعه‌پذیری موفق است که اهداف آن از قبیل پذیرش فرهنگ (ارزش‌ها، هنجارها، قوانین دینی و غیردینی و آداب و رسوم جامعه)، تعیین هویت، نقش اجتماعی و آموختن مهارت‌ها در فرد محقق گردد. اما اگر فردی نتواند اهداف و کارکرد جامعه‌پذیری را به خوبی یاد گرفته و عملی نماید، در این صورت جامعه‌پذیری ناموفق بوده است.

- در فرآیند جامعه‌پذیری فرزندان عوامل مختلفی دخیل هستند که والدین به عنوان اولین و مهم‌ترین عامل به شمار می‌رود. زیرا پدر و مادر است که مسئولیت اصلی جامعه‌پذیری کودکان را در سال‌های اولیهٔ زندگی به عهده دارند. چرا که کودکان نخستین روابط اجتماعی خود را توسط خانواده برقرار می‌کنند. کودکان از والدین خود، هنجارها و ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی را می‌آموزند و در این زمینه از آنان تقلید می‌کنند.

- گرچه پدر و مادر در این زمینه در برخی از موارد نقش مشترکی دارند؛ اما در برخی از موارد به ویژه در زمان کودکی که کودک خیلی روابط اجتماعی عام ندارد، نقش مادر پررنگ‌تر از پدر است و در برخی از موارد به دلیل حضور و فعالیت بیشتر پدران در جامعه، نقش پدران در جامعه‌پذیری فرزندان بیشتر است.

با الهام از آیات متعدد قرآن کریم و برخی از روایات به عنوان تفسیر آیات مذکور، می‌توان گفت آموختن آداب، رسوم و مهارت‌های اجتماعی، تقویت ارتباط فکری و عقلانی فرزندان، انتقال هنجارها و ارزش‌های فرهنگی جامعه، تربیت اقتصادی، ایجاد انضباط و رعایت ضوابط در زندگی اجتماعی، تکریم فرزندان، تسهیل در امر ازدواج فرزندان و تربیت بدنی و جسمانی آنان از مهم‌ترین مواردی هستند که پدران و مادران باید در فرآیند جامعه‌پذیری فرزندان خود نقش خود را به خوبی ایفا نمایند.

کتابنامه

- قرآن کریم (ترجمه: عبدالحمید آیتی)
- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن شعبه حرانی ابی محمدالحسن، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول (ص)؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن فهد حلی، (۱۴۰۷ق)، عدة الداعی؛ بی‌جا: انتشارات دارالکتاب الاسلامی.
- امامی، محمد، (۱۳۹۵ش)، نگاهی قرآنی به نقش الگو در تربیت اقتصادی فرزندان، مجله آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۳.
- امینی، ابراهیم؛ (۱۳۸۱ش)، تربیت، چاپ اول، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ: اول، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه - قم: بنیاد بعثت.
- بدری، مقدم، (۱۳۶۴ش)، کاربرد روان‌شناسی در آموزشگاه، چاپ سوم، تهران، سروش.
- بستان، حسین، دهقان‌نژاد، رضا، (۱۳۹۷ش)، زن در قرآن، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- بلاغی نجفی، محمد جواد، (۱۴۲۰ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بی‌ریا، ناصر و دیگران، (۱۳۸۵ش)، روان‌شناسی رشد (۲) با نگرش به منابع اسلامی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سمت.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- حسین‌زاده، سید علی؛ (۱۳۹۰ش)، تربیت فرزند؛ چاپ دهم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی جرجانی، سید امیرابوالفتح، (۱۴۰۴ق)، آیات الأحکام، تهران: انتشارات نوید.

حلی سیوری (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله، (۱۴۱۹ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، بی‌جا: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

داودی، محمد، (۱۳۸۹ش)، تربیت اخلاقی، چاپ سوم، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. رابرتسون، ایان، (۱۳۹۰ش)، درآمدی بر جامعه (با تأکید بر نظریه‌های کارکردگرایی، ستیز و کنش متقابل نمادی)، ترجمه حسین بهروان، چاپ پنجم، مشهد: به نشر (انتشارات آستان قدس رضوی).

راوندی، سید فضل الله، (بی‌تا)، نوادر الراوندی، قم: انتشارات مؤسسه دارالکتاب. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

رجب‌زاده، احمد و دیگران، (۱۳۹۱ش)، مطالعات اجتماعی (سال اول دبیرستان)، چاپ چهاردهم، تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران.

زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی. ساروخانی، باقر، (۱۳۷۰ش)، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی؛ چاپ اول، تهران: انتشارات کیهان.

سلیمی، علی، داوری، محمد، (۱۳۸۷ش)، جامعه‌شناسی کجروی، چاپ چهارم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، بیروت - قاهره: دارالشروق. سید رضی، ابوالحسن محمد بن ابی‌احمد، (۱۳۸۱ش)، نهج‌البلاغه؛ ترجمه محمد دشتی، چاپ اول، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (علیه السلام).

_____، (۱۳۷۷ش)، نهج‌البلاغه؛ ترجمه و شرح سیدعلی نقی فیض الاسلام، چاپ هفتم، بی‌جا: انتشارات فیض الاسلام.

شریعتمداری، علی، (۱۳۸۷ش)، روانشناسی تربیتی، چاپ بیستم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

شعیری، تاج‌الدین، (۱۳۶۵ش)، جامع الأخبار، یک جلد، قم: انتشارات رضی.

نگاهی قرآنی به نقش پدر و مادر در جامعه‌پذیری فرزندان / رضا دهقان نژاد ۱۹۱

صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵ش)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.

صدوق، شیخ ابی جعفر محمد بن علی، (بی تا)، علل الشرایع، قم: مکتبه الداوری.

_____ (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین.

_____ (۱۴۰۳ق)، الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین

حوزه علمی قم.

_____ (۱۳۶۱ش)، معانی الاخبار، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم.

طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمی قم.

_____ (۱۳۸۶ش)، روابط اجتماعی در اسلام، چاپ دوم، قم: دفتر

انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمی قم.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو.

طبرسی (رضی الدین)، حسن بن فضل، (۱۴۱۲ق)، مکارم الاخلاق؛ قم: انتشارات شریف رضی.

طوسی، شیخ ابی جعفر محمد بن حسن، (۱۳۶۵ش)، تهذیب الاحکام؛ تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.

علاقه‌بند، علی، (۱۳۹۰ش)، جامعه‌شناسی آموزش و پرورش، چاپ چهل و نهم، تهران: نشر روان.

قائمی، علی، (۱۳۸۸ش)، نظام حیات خانواده در اسلام؛ چاپ یازدهم، تهران: انتشارات انجمن

اولیاء و مربیان.

قرائتی، محسن، (۱۳۸۳ش)، تفسیر نور، چاپ: یازدهم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، (۱۴۰۴ق)، التفسیر القمی؛ قم: انتشارات مؤسسه دارالکتاب.

قمی، مشهدی محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۸ش)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب؛ تحقیق:

حسین درگاهی، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

کاردان، علی محمد، (۱۳۸۴ش)، اصول و قواعد اساسی در تربیت اجتماعی، نشریه مسائل

کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۱، ص ۱۴۱-۱۵۶.

- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کراجکی، ابوالفتح، (۱۴۱۰ق)، کنزالفوائد؛ قم: انتشارات دارالذخائر.
- کرمی فریدنی، علی، (۱۳۸۴ش)، نهج الفصاحة (برگردان و نگارش پرتوی از پیام پیامبر (ص))؛ چاپ اول، قم: نشر حلم.
- کوفی، محمدبن محمد ابن اشعث، (بی تا)، الجعفریات؛ تهران: چاپ مکتبه نینوی الحدیثه.
- کونن بروس، (۱۳۹۰ش)، میانی جامعه شناسی، ترجمه و اقتباس: غلامعباس توسلی و رضا فاضل، چاپ بیست و سوم، تهران: انتشارات سمت.
- متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام الدین، (۱۴۰۱ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تحقیق: بکری حیانی و صفوه السقا، چاپ پنجم، مدینه، انتشارات مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدی ری شهری محمد، (۱۳۸۹ش)، حکمت نامه کودک، همکار و مترجم عباس پسندیده، چاپ پنجم، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.

_____ (۱۳۷۰ش)، میزان الحکمه؛ چاپ سوم، قم: مرکزالنشر مکتب الاعلام الاسلامی.

- مراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مرادزاده، فرهاد، (۱۳۷۲ش)، جامعه پذیری، مجله رشد آموزش علوم اجتماعی، ش ۱۷.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۹ش)، تعلیم و تربیت در اسلام؛ چاپ سی و پنجم، تهران، انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۷۷ش)، سیری در سیره نبوی، چاپ بیستم، تهران، انتشارات صدرا.
- مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴ق)، تفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۱ق)، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، چاپ اول، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- منادی، مرتضی، (۱۳۸۵ش)، جامعه شناسی خانواده، چاپ اول، تهران: نشر دائره.

_____ (۱۳۸۶ش)، درآمدی جامعه‌شناختی بر جامعه‌پذیری، چاپ اول، تهران: انتشارات جیحون.

منسوب به علی بن موسی (ع)، (۱۴۰۶ق)، فقه الرضا (ع)، بی‌جا: کنگره جهانی امام رضا (ع).
میلانی‌فر، بهروز؛ (۱۳۸۸ش)، بهداشت روانی؛ چاپ یازدهم، تهران: نشر قومس.
نوری، میرزاحسین، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
ویلیام سیرز، (۱۳۷۴ش)، پدر و پرورش فرزند، ترجمه پروین فرهادی، چاپ اول، تهران: انتشارات ماد.

Bibliography

Holy Quran, Translated by Abdolhamid Ayati.

- Alousi, Seyyed Mahmoud (1415AH). *Rooh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem*, Beirut, Dar al-Kitab Al-Elmiya.
- Ibn Sho'ba Harrani, Abi Mohammad al-Hassan (1404AH). *Tohaf Al-Ogool An Al Al-Rasul* (PBUH); Qom, Qom Seminary Society of Teachers press.
- Ibn Fahad Helli (1407 AH). *Oddat al-Da'i*; placeless, Dar al-Kitab al-Islami press.
- Emami, Mohammad (1395 SH). *Quranic view to the role of models in children's economic education*, Quranic teachings journal, No. 23.
- Amini, Ebrahim (1381 SH). *Education*, first edition, Qom, Book Garden Institute.
- Bahrani, Seyyed Hashem (1416 AH). *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*, first edition, research: Islamic Studies Section, Al-Baath Institute, Qom, Baath Institution press, Tehran.
- Badri, Moghadam (1364 SH). *Application of psychology in schools*, third edition, Tehran, Soroush press.
- Bostan, Hossein, Dehghan Nejjhad. Reza (1397 SH). *Women in the Qur'an*, first edition, Qom, Research Institute of Seminary and University, Organization for the Study and Compilation of Humanities Books of Universities (SAMT) and Humanities Research and Development Institution presses.
- Balaghy, Najafi, Muhammad Javad (1429 AH). *Ala-al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an*, Qom, Ba'ath Institution.
- Beyzawi, Abdullah ibn Omar (1418 AH). *Anwar al-Tanzir and Asrar al-Tavil*, Beirut, Dar al-ehyaya al-Torath al-Arabi.
- Bi riya, Nasser and others (1385 SH). *Psychology of development* (2) with an attitude to Islamic sources, 4th edition, Tehran, SAMT press.

- Horr -Ameli, Muhammad ibn Hasan (1409 AH). Vasaelo al-Shi'a, Qom, Al-Al-Bayt Institution.
- Hosseinzadeh, Seyyed Ali (1390 SH). children education; 10th edition, Qom, Seminary Research Institute and University.
- Hosseini Jorjani, Seyyed Amir Abol Fotoh, (1404 AH). Ayat al-Ahkam, Tehran, Navid press.
- Helli Siveri (Fazel Miqdad), Miqdad ibn Abdullah (1419 AH). Kanz al-erfan fi Feqh al-Qur'an, placeless, World club of Approximation of Islamic Religions.
- Davodi, Mohammad (1389 SH). Moral education, third edition, Qom, Seminary and University Research press.
- Robertson, Yan (1390 SH). Introduction of society (with an emphasis on the theories of functionalism, conflict and symbolic interaction), Hossein Behravan, 5th edition, Mashhad, Beh Nashr (Astan Quds Razavi) press.
- Rawandi, Seyyed Fazlollah (wd). Nawader al-Rawandi, Qom, Dar al-Kitab press.
- Rawandi, gotb al-Din Saeed ibn Hibatollah (1405 AH). Fiqh al-Qur'an fi Sharh-e- Ayat al-Ahkam, Qom, Ayatollah Marashi Najafi Library press.
- Rajabzadeh, Ahmad and others (1391 SH). Social studies (first year of high school), 14th edition, Tehran, Iran textbook publishing company.
- Zamakhshari, Mahmoud (1407 AH). al-Kashaf an-Haghayegh Ghawamez al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Sarukhani, Baqir (1370 SH). Introduction to the encyclopedia of social sciences; First edition, Kayhan press, Tehran.
- Salimi, Ali, Davari, Mohammad (1387 SH). Sociology of Deviance, 4th edition, Qom, Seminary and University Research Institute.
- Seyyed ibn Qotb ibn Ibrahim Shazli (1412 AH). fi Zela al-Qur'an, Beirut-Cairo, Dar al-Shoroq press.
- Seyyed Razi, Abul Hasan Mohammad ibn Abi Ahmed (1381 SH). Nahj al-Balagha; Translated by Mohammad Dashti, first edition, Qom, Amirul Momineen (peace be upon him) Cultural Research Institution.
- (1377 SH). Nahj ol-Balagha; Translated and described by Seyyed Ali Naghi Feiz al Islam, 7th edition, w.p, Feizul Islam press.
- Shariatmadari, Ali (1387 SH). Educational psychology, 20th edition, Tehran, Amir Kabir press.
- Shayiri, Taj al-Din (1365 SH). Jame al-Akhbar, one volume, Qom, Razi press.
- Sadeghi Tehrani, Mohammad (1365 SH). Al-Forqan fi Tafsir al-Qur'an ba Qur'an, second edition, Qom, Islamic Culture press.
- Sadouq, Sheikh Abi Ja'far Mohammad ibn Ali (wd). Qom, al-Shari'a, al-Davari Library, Qom.
- (1413 AH). Man la- yahzor al-Faqih; Qom, Modaresin Society press.

- (1403 AH). Al-Khesal, Qom, Qom Seminary Society of Teachers press.
- (1361 SH). Ma'ani al-Akhbar, Qom, Qom Society of Teachers press.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1417 AH). al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Islamic Office of the Qom Academic Faculty press.
- (1386 SH). Social relations in Islam, Second edition, Qom, Islamic publishing office affiliated with the Qom seminary teachers' community press.
- Tabarsi, Fazl ibn Hassan(1372SH). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Nasser Khosrow press.
- Tabarsi (Razi al-Din), Hasan ibn Fazl (1412.H). Makarem al-Akhlaq; Qom, Sharif Razi press.
- Tusi, Sheikh Abi Jafar Mohammad ibn Hasan(1365SH). Tahdeeb al-Ahkam; Tehran, Dar al-Kutb al-Islamiya Publishing House press.
- Alagheband, Ali (1390SH). Sociology of education, 49th edition, Tehran, Ravan press.
- Qaemi, Ali (1388 SH). Family life system in Islam; 11th edition, Tehran, the Association of Parents and Teachers press.
- Qaraati, Mohsen (1383SH). Tafsir-e- Noor, 11th edition, Tehran, Cultural Center of Lessons from the Holy Qur'an press.
- Qomi, Ali ibn Ibrahim ibn Hashem (1404AH). Al-Tafsir al-Qomi; Qom, Dar al-Kitab press.
- Qomi, Mashhadi Mohammad ibn Mohammad Reza(1368SH). Tafsir Kunz al-Daqaeq and Bahr al-Gharaiib; Research :Hossein Dargahi, first edition, Tehran, publisher: Ministry of Islamic Guidance Printing and Organization press.
- Kardan, Ali Muhammed (1384SH). Principles and basic rules in social education, Islamic education and training practical issues journal, No.1, pp. 141-156.
- Kolyini, Muhammad ibn Yaqoob (1365 SH). Al- Kafi, Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Karajeki, Abul Fatah (1410AH). Kanz al-Fouad; Qom, Dar al-Zhakhar press.
- Karami Faridni, Ali (translated and written)(1384SH). Nahj al-Fasaha (a ray of the message of the Prophet (PBUH)); First edition, Qom, Helm press.
- Kufi, Muhammad ibn Muhammad ibn Ash'ath (wd). al-Jaafriyat; Tehran, Ninavi al-Hadise.
- Coen Bruce (1390 SH). Basics of sociology, translated and adapted by: Gholam Abbas Tavoli and Reza Fazel, 23rd edition, Tehran, SAMT press, Tehran.
- Muttoghi Handi, Alaeddin Ali ibn Hussamulddin (1401 AH). Kanzal al-Amal fi Sunan al-Aqwal wa al-Afal, research: Bakri Hayani and Safwa al-Saqqa, 5th edition, Medina, al-Rasalah Institute press.
- Majlesi, Mohammad Baqer (1404 AH). Bihar al-Anwar, Beirut, al-Wafa Institution.

- Mohammadi Ray Shahri, Mohammad (1389SH). Children's Wisdom, Colleague and Translator Abbas Pansideh, 5th Edition, Qom, Dar al-Hadith press.
----- (1370 SH). Mizan al-Hekmah; third edition, Qom, Maktoll al-Alam al-Islami press.
- Maraghi, Ahmed ibn Mustafa(w.d). Tafsir al-Maraghi, Beirut, Dar al-Hyaya al-Trath al-Arabi.
- Moradzadeh, Farhad (1372 SH). Socialization, Social Science Education Development Journal, Vol. 17.
- Motahari, Morteza (1379 SH). Education in Islam; 35th edition, Tehran, Sadra press.
----- (1377 SH). Contemplate in Prophetic life, 20th edition, Tehran, Sadra press.
- Maghniyeh, Muhammad Javad (1424A.H). Tafsir al-Kashif, Tehran, Dar al-Kutob al-Islamiyya.
- Makarem Shirazi, Nasser (1421 AH). Al-Athmal fi Tafsir Kitab Allah al-Manzil, first edition, Qom Madrasa Imam Ali ibn Abi Talib press.
- Makarem Shirazi, Nasser et al. (1374 SH). Tafsir-e- Nemouneh, Tehran, Islamic Dar al-Kitab.
- Monadi, Morteza (1385 SH). Sociology of the family, first edition, Tehran, Danjhe press.
----- (1386 SH). Introduction to sociological to socialization, first edition, Tehran, Jeihoon press.
- Attributed to Ali ibn Musa (A.S) (1406 AH). Fiqh al-Reza (peace upon him), w.p, and World Congress of Imam Reza (peace upon him).
- Milani Far, Behrouz (1388 SH). Mental health 11; th edition, Tehran, Qaoms press.
- Nouri, Mirza Hossein (1408 AH). Mostardak al-Wasail, Qom, Al-al-Bayt Institution.
- William Sears (1374 SH). Father and child rearing, Parvin Farhadi, first edition, Tehran, Maad press.

Re-examining the Possibility of Rejecting the Sun in Surah Saad According to Allameh Tabatabai*

Rohollah Zaheri**
Mohamadreza hosaini nia***
Zahra Zaheri***

Abstract

It is stated in Surah "Saad" that Sulayman (AS) neglected the remembrance of God (evening prayer) due to visiting a number of horses, so he said: "Rodduha Alaia". In explaining the reference of the pronoun in "رُدُّوْهَا عَلَيَّ Rodduha Alaia" as well as the sentence "تَوَارَتْ تَوَارَتْ بالِحِجَابِ Tawarat bi al hijab", two theories of the return of "the sun" or "horses" are mentioned; However, there are serious problems in both statements. This paper, with an emphasis on the views of Allameh Tabatabai and by re-examining the interpretations of the two main Islamic sects and with analytical method using authentic interpretative sources with an aim of disambiguation of the reference of the pronoun has come to a new hypothesis that although the correct view is the "return of the sun", but what is meant is not the return of the sun in the opposite direction, but its meaning is "the movement and transfer of Sulayman (AS)" to the west.

Keyword: Rejection of the sun, Suleiman (AS), Asr Prayer, Reject it for me.

* Received: 2021-10-04 Accepted: 2022-11-06

** Ph.D Student of Quran and Hadith Sciences of university of Ilam. Ilam, Iran.
(The Corresponding Author) Email: rohollahz1360@gmail.com

*** Associate Professor of Quran and Hadith Sciences of university of Ilam.
Ilam, Iran. Email: hoseinnia@ilam.ac.ir

*** Ph.D Student of Quran and Hadith Sciences of university of Ilam. Ilam, Iran.
Email: Rm201047@yahoo.com



دو فصلنامه تفسیر پژوهی

سال نهم، جلد اول، پیاپی ۱۷

بهار و تابستان ۱۴۰۱

صفحات ۲۲۶-۱۹۷

مقاله علمی - پژوهشی

DOR: 20.1001.1.24235490.1401.9.1.7.3

بازپژوهی امکان ردّ شمس در سوره «ص» با محوریت دیدگاه علامه طباطبائی*

روح‌الله زاهری**

محمد رضا حسینی نیا***

زهرا زاهری****

چکیده

در سوره «ص» بیان شده که سلیمان (ع) به سبب اشتغال به بازدید تعدادی اسب، از ذکر خداوند (نماز عصر)، غافل شد، لذا آن حضرت فرمود: «رُدّوها علیّ». در تبیین مرجع ضمیر «رُدّوها علیّ» و نیز جمله «تَوَارَتْ بِالْحِجَاب»، دو قول بازگشت «خورشید» یا «اسب‌ها» ذکر شده است؛ اما در هر دو قول اشکالات جدی وجود دارد. این مقاله به روش علمی - تحلیلی با محوریت دیدگاه علامه، ضمن بازپژوهی در تفاسیر فریقین و نیز استفاده از منابع تفسیری معتبر، با هدف رفع ابهامی که بر مرجعیت ضمیر، عارض گردیده، ضمن ارائه فرضیه‌ای جدید، به این نتیجه رسیده که هر چند دیدگاه صحیح، قول «بازگشت خورشید» است؛ اما مراد، بازگشت خورشید در جهت معکوس نیست، بلکه مفهوم آن، «جاب‌جایی و انتقال سلیمان (ع)» به سمت غرب است.

کلیدواژه‌ها: ردّ شمس، سلیمان (ع)، نماز عصر، ردّوها علیّ.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۵

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام. ایلام، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

rohollahz1360@gmail.com

hoseinnia@ilam.ac.ir

*** دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام. ایلام، ایران. ایمیل:

**** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام. ایلام، ایران. ایمیل: Rm201047@yahoo.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

مقدمه

قرآن کریم کتاب آسمانی و معجزه جاوید اسلام، همان‌گونه که در ادوار گذشته مورد توجه و تفحص دانشمندان بوده است، در عصر کنونی و بالطبع در ادوار آتی نیز مورد توجه قرار گرفته و در رهگذر زمان و پیشرفت علم بشری به تدریج زوایایی دیگر از علوم نهان آن منکشف می‌گردد. این اشارات علمی قرآن بیان‌گر علم لایتناهی حضرت باری تعالی و مؤیدی دیگر بر جنبه اعجازی قرآن است. برخی اشارات این کتاب عظیم که مفاهیم آن همواره مانند تجدد خورشید و ماه، پویا و جاری است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۱/۱)، ابهاماتی بر مفاهیم آنها عارض گردیده که شماری از این ابهامات در رهگذر پیشرفت‌های علمی بشر، جنبه‌های ابهام آنها برطرف شده است و ضمن رفع ابهام، بشر را در تأملی عمیق‌تر در علم نهفته در این کتاب مقدس فرو می‌برد. آیه ۳۳ سوره «ص»، به موضوع «ردّ شمس» (بازگردانده شدن خورشید برای سلیمان «ع»^۱) اشاره نموده است که مفسران، در چگونگی تفسیر و توجیه معنایی این آیه، نظرات مختلف و متفاوت و احياناً تفسیرهایی غیرقابل قبول ارائه داده‌اند.

برخی مفسران معنای «رُدّوها علیّ» را به همان معنای ظاهر «ردّ شمس» و بازگردانده شدن «خورشید» برای سلیمان (ع) دانسته‌اند و در توجیه سؤالاتی از قبیل اینکه چگونه این فعل (تغییر در مدار و جهت حرکت خورشید) امکان‌پذیر است در حالیکه علم دقیق امروزی حتی کوچک‌ترین تغییری در زمان و نحوه حرکت و چرخش اجرام فضایی در منظومه شمسی را عاملی در دگرگونی‌های قابل توجه این منظومه می‌داند و نیز پرسش‌هایی از قبیل اینکه چگونه در ممالک مختلف آن زمان موضوعی با این شگفتی ثبت و گزارش نشده دچار تکلف گردیده‌اند. برخی دیگر از

مفسران (خصوصاً معاصر)، «رُدّوها علیّ» را به معنای بازگرداندن اسبان (و نه خورشید) برای تکرار سان و رژه به نزد سلیمان (ع) تفسیر کرده‌اند که این گروه نیز در ارائه پاسخی اقلع‌کننده بر اشکالاتی از قبیل متناسب نبودن ضمیر «ها» که ضمیر مفرد است برای اسبان (صافنات) که اسم جمع است و نیز متناسب نبودن این تفسیر با ظاهر آیات پیشین که اشاره به غروب خورشید (حتی توارت بالحجاب) نموده است (با توجه به کلمه عشیّ به معنای عصرگاه)، عاجز مانده‌اند.

علامه طباطبایی، در تفسیر این آیه، ضمن بیان نظرات مفسران، احتمال دو مورد از دیدگاه‌ها را برتر دانسته است. این مقال بر آن است که با محور قرار دادن دیدگاه‌های برتر از نظر علامه به ارزیابی و «تقویت» یکی از دیدگاه‌های ترجیحی وی پرداخته و در نهایت با ارائه فرضیه‌ای جدید در این رابطه به اثبات امکان «رُدّ شمس» از لحاظ علمی با توجه به مبحث روش‌شناسی تفسیر (هرمنوتیک) بپردازد و به این سؤالات پاسخ دهد که اولاً دیدگاه صحیح کدام است؟ و ثانیاً «رُدّ شمس» (و امکان بازگرداندن شدن خورشید) به چه مفهوم و به چه نحوی بوده است؟

بیان مسئله

در مبحث بازدید سلیمان (ع) از اسب‌ها (الصافنات الجیاد) و مسئله «رُدّ شمس» (بازگرداندن شدن خورشید)، نظرات مفسران در مورد تفسیر صحیح و مرجع ضمیر در «رُدّوها علیّ» و «توارت بالحجاب» و نیز در رابطه با اینکه بازگرداندن خورشید به چه معنا و به چه نحوی صورت گرفته است، به سه وجه است. برخی «رُدّوها علیّ» را در معنای «بازگردانیده شدن خورشید» جهت جلوگیری از قضاء شدن نماز عصر سلیمان (ع) مطرح نموده‌اند؛ برخی آیه را به معنای «بازگرداندن اسب‌ها» دانسته‌اند

(جهت سان مجدد و یا ذبح کردن آنها) و برخی، هر دو معنا (بازگردانده شدن خورشید و بازگردانده شدن اسب‌ها) را محتمل دانسته و ذکر کرده‌اند. در این نوشتار، ضمن بیان آراء هر گروه از مفسران، پیشینه هر دیدگاه را به صورت جداگانه مورد ارزیابی و تحلیل قرار داده و سپس دیدگاه ارجح، ذکر خواهد گردید. با توجه به این نکته که مفسران شیعه و سنی، احتمالات مذکور را به صورت مختلط مطرح کرده و اختلاف بنیادین از نظر نحوه تفسیر این آیه با یکدیگر ندارند، لذا آراء مفسران فریقین صرفاً بر اساس تاریخ حیات آنها ذکر می‌گردد.

۱- آراء گروه اول (بازگرداندن خورشید)

این گروه از مفسران، در تفسیر آیه «رُدّوها علیّ»، معنای «بازگردانده شدن خورشید» را مطرح نموده‌اند.

مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰ ق.) نقل نموده که معنای آیه، این است که «خورشید غروب کرد و سلیمان (ع) نماز عصرش قضاء گردید به همین علت سلیمان (ع) امر کرد که خورشید را به من باز گردانید» (مقاتل، ۱۴۲۳: ۳/۶۴۴). فرّاء (م. ۲۰۷ ق.) می‌گوید که «اسب‌ها بر او عرضه شد تا اینکه خورشید غروب کرد و نماز عصر را نخواند» (فرّاء، ۱۹۸۰: ۲/۴۰۴). معمر بن مثنی (م. ۲۰۹ ق.) نقل نموده که «حتّی توارت بالحجاب» یعنی «خورشید پنهان شد و در اضمار فرو رفت» (معمر بن مثنی، ۱۳۸۱: ۲/۱۸۲). قمی (م. ۳۰۷ ق.) بیان نموده که: «روزی تعدادی اسب بر سلیمان (ع) عرضه گردید و سلیمان (ع) مشغول آنها گردید تا اینکه خورشید غایب گشت و نماز عصر از او فوت گردید سپس سلیمان (ع) دعا کرد و خداوند خورشید را برای او بازگرداند و سلیمان (ع) نماز عصر را خواند» (قمی، ۱۳۶۳: ۲/۲۳۴).

ماتریدی (م. ۳۳۳ ق.) بیان کرده که: «منظور از توارت بالحجاب، تواری و پنهان شدن خورشید در حجاب است» (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۶۲۴/۸). طبرانی (م. ۳۶۰ ق.) می‌گوید: «توارت بالحجاب کنایه از خورشید است و آن ذکری که سلیمان (ع) آن را فراموش کرد، نماز عصر بوده است» (طبرانی، ۱۴۲۹ ق: ۳۴۶/۵). سمرقندی (م. ۳۷۵ ق.) نقل کرده که: «توارت بالحجاب یعنی اینکه خورشید غایب و پنهان گشت» (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱۶۶/۳)؛ بغوی (م. ۵۱۶ ق) بیان نموده که: «ذکری که سلیمان (ع) آن را فراموش کرد نماز عصر بود و جمله توارت بالحجاب یعنی خورشید پنهان گشت» (بغوی، ۱۴۲۰: ۶۸/۴)؛ سیوطی (م. ۹۱۱ ق.) ضمن آوردن روایتی از ابن عباس بیان کرده که: «خورشید در حجاب فرو رفت و نماز عصر از سلیمان (ع) فوت گردید» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۰۹/۵).

لازم به ذکر است که ائمه اهل بیت (ع)، همین دیدگاه (بازگردانده شدن خورشید) را پذیرفته و اهمّ روایات وارده از ائمه (ع) به این شرح است که طبرسی (م. ۵۴۸ ق.) بیان نموده: «ابن عباس می‌گوید که از علی (ع) در مورد آیه ردّ شمس سؤال کردم، امام (ع) فرمود: خورشید پنهان شده و در حجاب فرو رفت» (طبرسی، بی‌تا: ۷۴۱/۸). در «ترجمه تفسیر مجمع البیان» نیز این رویداد به این نحو آمده که «ابن عباس می‌گوید درباره آیه ردّ شمس از علی (ع) پرسش کردم، فرمود چه چیزی را از آن شنیده‌ای؟ گفتم: از «کعب الاحبار» شنیده‌ام که گفت: سلیمان (ع) مشغول سان دیدن اسب‌ها شد تا نمازش فوت گردید، ناراحت شده و گفت اسب‌ها را به سوی من بازگردانید. پس علی (ع) فرمود: «کعب» دروغ گفته، زیرا سلیمان (ع) نماز عصرش فوت شد و خورشید در نقاب مغرب چهره پوشید، سلیمان (ع) به امر خداوند به خورشید دستور بازگشت داد و آن بازگشت و او نماز عصر را به جای آورد» (بهشتی،

بازپژوهی امکان ردّ شمس در سورۀ «ص» با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی / روح‌الله زاهری ۲۰۳

۱۳۵۲: ۱۰۲/۲۱). کلینی و شیخ صدوق نیز در کتب خود به تفسیر این آیه اشاره نموده‌اند که جهت پرهیز از تکرار و اطالۀ مطالب، در ادامه به اهمّ آن روایات در کتب متأخرین پرداخته می‌شود.

حویزی (م. ۱۱۱۲ ق.) با ذکر روایتی از کتاب کافی، معنای «توارت بالحجاب» را بازگشت خورشید دانسته و با ذکر روایتی از امام باقر (ع) بیان کرده که نمازی که از سلیمان (ع) فوت شده نماز نافله بوده است (نه فریضه). در ادامه به نقل روایتی با همین مضمون از علل الشرایع می‌پردازد؛ حویزی سپس به نقل از کتب من لایحضره الفقیه، مجمع البیان، تفسیر قمی، «ردّوها علیّ» را در روایات به معنای بازگردانیده شدن خورشید دانسته است. (حویزی، ۱۴۱۵: ۴/۴۵۵). فیض کاشانی (م. ۱۰۹۰ ق.) به شیوۀ حویزی بیان نموده که: «ضمیر «ها» در جمله «ردّوها علیّ» ضمیری است که به خورشید برمی‌گردد و معنای آیه این است که خورشید غروب کرده است؛ سپس فیض کاشانی به ذکر روایات در این رابطه پرداخته و با ذکر روایاتی که کلینی و صدوق و طبرسی در تفسیر این آیات آورده‌اند، «ردّوها علیّ» را ناظر به بازگردانیدن خورشید، تفسیر نموده است.» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/۲۹۸).

بحرانی (م ۱۱۰۷ ق) بیان کرده که: «روزی اسبانی بر سلیمان (ع) عرضه گردید تا اینکه خورشید غایب شده و نماز عصر آن حضرت فوت گردید؛ پس خداوند خورشید را بر او بازگرداند و او نماز عصر را خواند؛ وی سپس به ذکر روایات وارده در این زمینه برگرفته از کتاب‌های من لایحضره الفقیه و مجمع البیان پرداخته و به شیوۀ فیض کاشانی و حویزی به ذکر روایات دالّ بر تفسیر «ردّوها علیّ» به بازگردانیده شدن خورشید می‌پردازد (بحرانی، ۱۴۱۵: ۴/۶۵۴). قمی مشهدی (م ۱۱۲۵ ق) نیز

درکنزالدقائق در تفسیر این آیه، به همین روش بحرانی عمل نموده است. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش: ۵۳۰/۳).

در منابع روایی (خصوصاً شیعه) موضوع «ردّ شمس» در مواردی دیگر و برای غیر از سلیمان (ع) نیز مطرح شده و گزارشاتی مبنی بر وقوع این پیشامد در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) و علی (ع) مشاهده می‌گردد، شیخ مفید با بیان اینکه این اتفاق (ردّ شمس) دو بار دیگر نیز (یکی در زمان پیامبر اکرم «ص» و دیگری پس از او) با حضور علی (ع) انجام پذیرفته است، هر دو مورد این پیشامد را با اسناد خود ذکر نموده است. (مفید، ۱۳۸۰: ۳۳۳-۳۳۶)، البته در سایر آثار شیخ مفید (مانند کتاب «امالی»)، نیز به این موضوع اشاره شده است (مفید، ۱۳۶۴: ۴۱۲) و مضمون این رویداد (ردّ شمس با حضور امام علی «ع»)، در علل الشرائع (ابن بابویه، ۱۳۸۰: ۱۴۳/۲-۱۴۹)، کشف الغمّه، (اربلی، بی تا: ۳۸۹/۱-۳۹۰)؛ بحار الانوار (محمدتقی مجلسی، بی تا: ۵۸/۳-۶۱) و نیز در کتب دیگر از قبیل «ترجمه عدّه الدّاعی»، (نایبجی نوری، ۱۳۸۱: ۹/۱) و نیز ۸۸-۸۹ ذکر شده است.

۲- آراء گروه دوم (بازگرداندن اسبان)

برخی از مفسران (خصوصاً مفسران معاصر)، این آیه را به بازگردانده شدن اسبان (صافنات) تفسیر کرده‌اند. عمده آراء و دلایل این گروه مبنی بر دلالت آیه به بازگردانده شدن اسبان، در تفسیر نمونه، گزارش شده است، به این مضمون که معنای جمله «حتی توارت بالحجاب» این است که «اسبها» از دیدگان سلیمان (ع) پنهان شدند؛ و سپس سلیمان (ع)، مجدداً فرمان داد که اسبها را نزد وی بازگردانند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۷۴/۱۹). مؤلف تفسیر نمونه، ضمیر در آیه «ردّوها علی» را به

باز پژوهی امکان ردّ شمس در سوره «ص» با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی / روح‌الله زاهری ۲۰۵

معنای «بازگردانده شدن اسب‌ها» می‌داند و مدعی است که تفسیر آیه به «بازگرداندن اسب‌ها»، موافق چیزی است که بعضی از مفسران همچون فخر رازی برگزیده‌اند. وی در اثبات نظر خود، به عبارتی از سید مرتضی علم الهدی اشاره می‌کند که چگونه ممکن است خداوند در آغاز این آیات، سلیمان (ع) را مورد مدح قرار دهد، سپس بلافاصله کار زشتی (سهل‌انگاری در خواندن نماز) به وی نسبت دهد؟ (علم الهدی: بی تا، ۹۳) و (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش: ۱۹/۲۷۵).

با توجه به این نکته که این دیدگاه (دوم) از سوی غالب مفسران به ضمیمه دیدگاه گروه اول ذکر شده و کمتر به صورت دیدگاه مستقل یک مفسر بیان شده، لذا جهت عدم تکرار، به بررسی آراء گروه سوم - که دیدگاه گروه دوم نیز در آن ذکر شده است - پرداخته می‌شود.

۳- برخی هر دو احتمال را مطرح نموده‌اند

برخی از مفسران فریقین، احتمال صحت هر دو تفسیر را مطرح نموده‌اند.

طبری (م. ۳۱۰ ق.) بیان نموده که: «بر سلیمان (ع) اسب‌هایی عرضه گردید تا اینکه نماز از او فوت گردید»، طبری از «سدّی» نقل کرده است که سلیمان (ع) از اداء فریضه غافل گردید و سپس به نقل از «قتاده» می‌گوید که آن فعلی که از سلیمان (ع) فوت گردید نماز عصر بوده است؛ سپس طبری می‌گوید که: «از علی (ع) در مورد «صلاه الوسطی» پرسیده شد که امام (ع) فرمود که آن همان نماز عصر است که سلیمان (ع) با آن مورد ابتلاء قرار گرفت و معنای توارت بالحجاب، به حجاب و پوشش رفتن خورشید است» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۹۹/۲۳)؛ سپس طبری در قولی متغایر، از «سدّی» نقل کرده که: «معنای ردّوها علیّ این است که سلیمان (ع) فرمود اسب‌ها

را به بازگردانید، همان اسب‌هایی که من را مشغول به خود کرده و از ذکر خداوند غافل کردند» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۰/۲۳). نحاس (م. ۳۳۸ ق.) در ضمن بیان دیدگاه فرّاء در مورد توارت بالحجاب، هر دو معنای بازگردانده شدن خورشید و نیز بازگردانده شدن اسب‌ها را مطرح نموده است (نحاس، ۱۴۲۱: ۳/۳۱۱). جصاص (م. ۳۷۰ ق.) نیز به هر دو مورد یعنی «خورشید» و «اسب‌ها» اشاره می‌کند (جصاص، ۱۴۰۵: ۲۵۷/۵).

ثعلبی (م. ۴۲۷ ق.) بیان کرده که برخی معنای «ردّوها علیّ» را ناظر به فرمان بازگرداندن اسب‌ها دانسته‌اند، اما وی سپس به روایتی از علی (ع) اشاره می‌کند که در آن امام (ع) ضمن مردود شمردن این نظریه (که کعب الاحبار آن را مطرح کرده)، آن را ناظر به خورشید و بازگردانده شدن آن می‌داند، ثعلبی سپس دیدگاه «مقاتل» مبتنی بر تأیید فرموده علی (ع) در تفسیر آیه به فرور رفتن خورشید در حجاب و نیز بازگردانده شدن خورشید را بیان نموده است. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۸/۲۰۰-۲۰۱). ماوردی (م. ۴۵۰ ق.) بیان نموده که در تفسیر آیه «توارت بالحجاب» دو قول وجود دارد که یکی از آنها این است که خورشید در حجاب و پوشش رفت (و روایتی از علی (ع) مبتنی بر این نظر نقل نموده است) و قول دیگر این است که اسب‌ها از دید سلیمان (ع) پنهان شده و در حجاب قرار گرفتند. (ماوردی، بی تا: ۹۲/۵-۹۳).

شیخ طوسی (م. ۴۶۰ ق.) از «جبائی» نقل کرده که نمازی که از سلیمان (ع) به واسطه حجاب خورشید، فوت شد، نماز فریضه و واجب نبوده بلکه نمازی مستحبی بوده و در تفسیر «توارت بالحجاب» به معنای فرو رفتن خورشید در حجاب اشاره نموده است (طوسی، ۱۳۸۹: ۸/۵۶۰)؛ سپس از «رمانی» نقل می‌کند که وی «ردّوها علیّ» را در معنای بازگرداندن اسب‌ها تفسیر کرده است. (طوسی، ۱۳۸۹: ۸/۵۶۱). میبیدی (م. ۵۳۰ ق) بیان نموده که «توارت بالحجاب» به معنای در حجاب رفتن

باز پژوهی امکان ردّ شمس در سوره «ص» با محوریت دیدگاه علامه طباطبایی / روح‌الله زاهری ۲۰۷

خورشید است و بر این مدّعا روایتی را از علی (ع) نقل نموده است؛ سپس از «کلبی» نقل می‌کند که «رُدّوها علیّ» را به معنای بازگرداندن اسب‌ها دانسته است. (میبیدی، ۱۳۷۱: ۳۴۸/۸-۳۴۹).

طبرسی (م. ۵۴۸ ق.) به نقل از «حسن بصری» بیان نموده که اسب‌ها سلیمان (ع) را به خود مشغول کردند تا اینکه خورشید غروب کرد و نماز عصر سلیمان (ع) از وی فوت گردید؛ طبرسی سپس از «جبایی» نقل کرده که نمازی که از سلیمان (ع) فوت گردید، نماز نافله بوده است. وی در ادامه به تعدادی از مفسران که «رُدّوها علیّ» را ناظر به بازگرداندن اسب‌ها می‌دانند اشاره می‌نماید. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۴۱/۸)؛ در ترجمه مجمع‌البیان نیز بیان شده است که: «گفته شده که اسبان، سلیمان را از نماز عصر باز داشته و مشغول کرد تا وقت آن سپری شد» و در ادامه بیان کرده که: «برخی گفته‌اند: ضمیر (توارت) به خیل و اسب‌ها برمی‌گردد». (بهشتی، ۱۳۵۲: ۱۰۰/۲۱-۱۰۲)؛ مضمون این دو احتمال در تفسیر این آیه (بازگرداندن خورشید و یا اسبان)، در جوامع الجامع (طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۳۵/۳) و به طور مفصل در ترجمه جوامع الجامع (امیری شادمهری، ۱۳۷۴: ۳۳۷/۵ - ۳۳۶) نیز بیان شده است.

فخررازی (م. ۶۰۶ ق.) بیان کرده که: «جمله «رُدّوها علیّ» هم ممکن است ناظر به خورشید باشد و هم ممکن است ناظر به اسب‌ها باشد» و سپس احتمالات مختلف را در تفسیر این آیه به تفصیل ذکر کرده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۰/۲۶).

بیضاوی (م. ۶۸۵ ق.)، معنای «توارت بالحجاب» را ناظر به غروب خورشید، ولی مرجع ضمیر در «رُدّوها علیّ» را ناظر به اسب‌ها دانسته است. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۹/۵). ابن جزّی (م. ۷۴۱ ق.) به هر دو معنای بازگردانده شدن خورشید و اسب‌ها و نیز به اختلاف نظر مفسران اشاره می‌نماید. (ابن جزّی، ۱۴۱۶: ۲۰۸/۲). اندلسی (م.

۷۴۵ ق.) به نقل از «ثعلب» بیان کرده که ظاهر این است که ضمیر در «توارت بالحجاب» به اسبها بازمی‌گردد و ادامه داده که «گفته شده که ضمیر به خورشید بازمی‌گردد هر چند که نام خورشید نیامده است و کلمه «عشی» دلالتی بر این معنا است» (اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۵۴/۹). برخی از متأخرین نیز به هر دو احتمال التفات داشته‌اند از قبیل کاشانی (م. ۹۸۸ ق.) در منهج الصادقین، که هر دو احتمال (بازگردانیده شدن خورشید و یا اسبان) را مطرح نموده (کاشانی، بی تا: ۵۰/۸-۵۲) و در خلاصه این تفسیر مجدداً به هر دو احتمال اشاره داشته است (کاشانی، ۱۳۶۳: ۹۴/۵).

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، هر دو احتمال (مذکور در گروه سوم) را مطرح کرده است؛ وی در تفسیر این آیه، ابتدا تفاسیری که از این چند آیه ذکر گردیده را بیان نموده و پس از ارائه توضیحاتی در مورد مرجع ضمیر «ها» در «رُدّوها علی»، در معنای «توارت بالحجاب» می‌گوید: «ضمیر در توارت به کلمه شمس برمی‌گردد، با اینکه قبلاً نامش نیامده بود، ولی از کلمه عشی که در آیه قبلی بود استفاده می‌شود؛ و سپس بیان می‌کند که: «مؤید اینکه ضمیر به خورشید برمی‌گردد کلمه «عشی» در آیه قبلی است، چون اگر مقصود توارت خورشید نبود، ذکر کلمه عشی در آن آیه بدون غرض می‌شد»، علامه در نهایت، معنای آیه را به این نحو می‌داند که سلیمان (ع) فرموده است که: «من آن قدر به اسب علاقه یافتم، که وقتی اسبان را بر من عرضه کردند، نماز از یادم رفت تا وقتش فوت شد و خورشید غروب کرد».

با تأمل در اظهارات فوق، در نگاه نخست، از نظر علامه، منظور از «توارت بالحجاب» و ضمیر در «رُدّوها علی»، خورشید است و علامه، معنای آیه را غروب

خورشید دانسته است؛ اما وی پس از بیان این دیدگاه، اشاره‌ای به دیدگاه دیگر (دیدگاه گروه دوم) نموده و بیان می‌کند که: «بعضی دیگر از مفسرین گفته‌اند: ضمیر در توارت به کلمه خیل برمی‌گردد و معنایش این است که سلیمان از شدت علاقه‌ای که به اسبان داشت، بعد از سان دیدن از آنها، همچنان به آنها نظر می‌کرد، تا آنکه اسبان در پشت پرده بعد و دوری ناپدید شدند».

علامه پس از طرح این دیدگاه اخیر، نظر ترجیحی خود یعنی همان دیدگاه اول (غروب خورشید و نه بازگشت اسبها) را ابراز می‌دارد و می‌گوید: «در سابق گفتیم که: کلمه عشی در آیه قبلی، مؤید احتمال اول است و هیچ دلیلی هم، نه در لفظ آیه و نه در روایات، بر گفتار این مفسر نیست». علامه در تکمیل دیدگاه خود، به اینکه بعضی از مفسران و نیز برخی از روایات اهل بیت (ع)، ضمیر در «ردّوها» را مربوط به «شمس» می‌دانند اشاره می‌کند، سپس می‌گوید که برخی از مفسران مرجع ضمیر در «ردّوها علی» را واژه «خیل» (اسبها) دانسته‌اند. علامه، در پایان جمع‌بندی تفسیر این آیه، بیان می‌کند که: «از بین همه وجوه، همان وجه اول قابل اعتماد است، البته اگر لفظ آیه با آن مساعد باشد، و گر نه وجه دوم از همه بهتر است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۱۰/۱۷-۳۰۸).

تحلیل

برایند آراء و دیدگاه‌های فوق‌الذکر، دو احتمال اصلی در تفسیر این آیه از سوی مفسران به همراه دارد، (احتمال بازگردانده شدن خورشید و احتمال بازگردانده شدن اسبها)، اما بر هر کدام از تفاسیر این دو گروه اصلی، نقد و اشکالات اساسی و مهمی وجود دارد. اهم اشکالاتی که بر دیدگاه گروه اول (تفسیر آیه به بازگردانده شدن خورشید) وارد شده است این موارد است:

۱- واژه «شمس» در «حتی توارت بالحجاب» بیان نشده است در حالی که لفظ «صافنات» صریحاً در آیه ذکر شده است و برگشت ضمیر به نزدیک‌ترین مذکور (صافنات الجیاد) اولویت دارد.

۲- نحوه بیان جمله «رُدّوها علی» (آن را بر من بازگردانید) لحنی دستوری و آمرانه است و ممکن نیست که سلیمان (ع) با چنین لحنی از خداوند و یا فرشتگان درخواست بازگرداندن خورشید را بنماید.

۳- کسی که توانایی آن را دارد که خورشید را بازگرداند، خداوند است، بنابراین واجب است که به صورت ضمیر مخاطب «مفرد» بگوید «رُدّها علی» و نگوید «رُدّوها علی».

۴- مسئله «ردّ شمس»، اما اشکالات روشنی (با عنایت به یافته‌های علمی جدید) دارد که جز در موارد قیام دلیل روشن نمی‌توان آن را پذیرفت. در ادامه این اشکال لازم به ذکر است که در واقع، اینکه خورشید به عقب بازگشته باشد مستلزم تغییر و تحول در نظام آفرینش است و تحویل و تبدیل در سنت‌های الهی توسط قرآن منتفی اعلام شده است؛ همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: «فلن تجد لسنن الله تبدیلا و لن تجد سنن الله تحویلا» (فاطر: ۴۳)، ضمن اینکه دانشمندان امروزی معتقدند که کوچک‌ترین تغییراتی در نحوه گردش اجرام آسمانی پیرامون زمین منجر به حوادث شگفت‌انگیزی خواهد شد. توجه به همین «علم روز» است که اکثریت غالب ترجمه‌های اخیر قرآن، مانند ترجمه‌های «آیتی، پاینده، حلبی، رهنما، فارسی، بهرام‌پور، برزی، پورجوادی، خواجوی، صفارزاده، کاویانپور، مجتبیوی، مشکینی، انصاریان، مکارم، ارفع، رضایی، طاهری، نویری و قرائتی»، «رُدّوها علی» را «به بازگردانده شدن اسب‌ها» ترجمه کرده‌اند.

۵- آیات قبل از این آیه با تمجید از سلیمان (ع) آغاز می‌گردد، در حالی که این آیه به مذمت وی می‌انجامد. منطقی و جایز نیست که ابتدای آیه وی را ستایش نماید ولی بلافاصله فعل قبیحی (قضاء شدن نماز) را به او نسبت دهد.

۶- اگر نماز واجب از سلیمان (ع) فوت شده باشد، توجیه آن مشکل است و اگر آن نماز، نافله و مستحبی بوده است ردّ شمس چه لزومی داشته است؟

۷- اگر چه تفسیر این آیه به بازگردانده شدن خورشید (ردّ شمس) در روایات متعددی در منابع حدیثی و روایی آمده است، اما با دقت در اسناد این احادیث مشخص خواهد شد که این روایات هیچ کدام سند معتبری ندارد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹ / ۲۷۶-۲۷۷).

در اشکالی دیگر که فخر رازی، آن را مطرح کرده است بیان شده است که: «اگر خورشید بعد از غروب کردن دوباره برمی‌گشت به طور قطع این را اهل دنیا مشاهده می‌کردند و اگر کار این چنین بود ادعاکنندگان بر نقل و اظهار آن زیاد بودند و همین که احدی این اتفاق را نقل نکرده به صحت این داستان خلل وارد سازد» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶ / ۲۰۵).

اما در طرف مقابل، بر دیدگاه گروه دوم (تفسیر آیه به بازگردانده شدن اسبها) نیز اشکالاتی وجود دارد که اهمّ آن موارد ذیل است:

۱- در روایات متعددی که از اهل بیت (ع) در منابع حدیثی صادر گردیده است، آیه به بازگردانده شدن خورشید (نه اسبان)، معنا و تفسیر شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۹ / ۲۷۷).

۲- واژه «عشی» در آیه قبل از آن، مؤید احتمال اول (یعنی ردّ شمس) است و هیچ دلیلی هم نه در لفظ آیه و نه در روایات بر گفتار این مفسر (یعنی ارجاع ضمیر به صافنات) نیست. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۴۷: ۱۷ / ۳۰۹).

۳- اگر مقصود سلیمان (ع)، باز گرداندن اسبها بود، باید با توجه به تعداد زیاد آن اسبها از «ضمیر جمع هنّ یا هم» در این آیه استفاده می‌شد و می‌فرمود: «رُدّوهنّ یا رُدّوهُم» نه اینکه بفرماید «رُدّوها»؛ زیرا ضمیر «ها» ضمیر مفرد است، بنابراین

معنای صحیح آیه این است که «آن را به من باز گردانید» (نه آنها را)؛ آیه از ضمیر جمع (یعنی هنّ یا هُم) استفاده نکرده که بگوید «آنها را به من بازگردانید»، بلکه یک شیء مفرد (یعنی شمس) مورد طلب بوده است. توجه به اشکالات فوق، حتی برخی ترجمه‌های معاصر از قبیل «الهی قمشه‌ای و یاسری» را نیز وادار به پذیرش دیدگاه بازگردانده شدن «خورشید» (علی‌رغم اشکالات مطرح شده بر خود این دیدگاه) نموده است. حال به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر این آیه پرداخته می‌شود.

آنچه از بیانات علامه استنباط می‌گردد این است که نظر راجع علامه همان دیدگاه اول است ولی با این وجود، اشکالاتی در چگونگی تفسیر خویش از این آیه وارد دانسته است و به همین علت دیدگاه دوم را نیز محتمل دانسته است. می‌توان گفت که علامه، با وجود اینکه نخست، آیه شریفه را ناظر به بازگشت خورشید دانسته است اما (با توجه به تاریخ حیات علامه و آگاهی ایشان به علوم و کشفیات جدید در مورد اجرام فضایی)، به این سبب که در مواجهه با پرسش‌هایی که چگونگی عقلانیت این موضوع (یعنی چگونگی امکان بازگشت خورشید و نحوه این بازگشت) را مورد سؤال قرار داده‌اند، پاسخ مناسبی نداشته، به دیدگاه دوم گریزی زده است، هر چند بر طبق سخنان خود علامه با توجه به مواردی که خود وی هم ذکر نموده است از نظر او ضمیر «ها» در «رُدُّوها علیّ» به «شمس» برمی‌گردد و مقصود از آیه، بازگردانده شدن خورشید است (نه بازگردانده شدن اسب‌ها).

این نوشتار اکنون بر آن است که با ارائه فرضیه‌ای نو، با پاسخ به چگونگی و امکان بازگشت خورشید، دیدگاه اول علامه را تقویت نموده به نحوی که نیازی به اشاره به دیدگاه دوم نبوده و اشکالات این تفسیر مرتفع گردد. بر اساس فرض مطرح شده در این مقال، «رُدّ شمس» به این معنا نیست که خورشید از مسیر حرکت خود و از غرب

به شرق برگشته باشد چرا که اساساً خورشید حرکتی به دور زمین ندارد و این زمین است که حرکت انتقالی دارد و به دور خورشید می‌چرخد، بلکه معنای آن این است که سلیمان (ع)، خود، با اسباب و ابزاری که در دست داشته است جابه‌جا شده و به سمت مغرب (که هنوز خورشید در آن نواحی غروب نکرده بود) حرکت (سریع) نموده و به آن نواحی انتقال یافته است. اصولاً این زمین است که به دور خورشید می‌چرخد، نه اینکه خورشید در حال حرکت بر محور زمین باشد. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا سلیمان (ع)، قادر به جابه‌جایی و انتقال از محل سکونت خود (بیت‌المقدس در فلسطین کنونی) به ناحیه‌ای از زمین که هنوز خورشید در آنجا غروب نکرده (مانند مصر و دریای مدیترانه) و این نقل مکان و حرکت مستلزم سرعت بسیار زیاد نیز هست، بوده است یا خیر؟

در بررسی ادعای امکان انتقال و جابه‌جایی سلیمان (ع) و امکانات و توانایی وی بر این امر (انتقال سریع به سمت مغرب)، بر طبق آیات همین سوره (ص) و سایر آیات و سور مرتبط با حیات سلیمان (ع) (مانند سوره سبأ)، می‌توان اثبات کرد که آن حضرت امکان نقل مکان به سمت غرب را داشته است؛ اسباب جابه‌جایی و انتقال سلیمان (ع) عبارت هستند از:

۱- هنگامی که سلیمان (ع) اراده فرمود که تخت ملکه سبأ را حاضر سازد، عفریتی از جن، ابراز داشت که قبل از اینکه آن حضرت از جایگاه خویش برخیزد قادر است که تخت را از یمن (بر طبق روایات) آورده و نزد وی حاضر سازد (نمل: ۳۹). لذا یکی از اسبابی که در اختیار سلیمان (ع)، جهت جابه‌جایی و نقل مکان بوده است، استفاده از عفریت جن و نیز اجنه‌ای از این جنس می‌تواند باشد.

۲- پس از پیشنهاد آن عفریت، فردی که در آن مجلس حضور داشت، خطاب به سلیمان (ع) ابراز داشت که قادر است تخت را تنها در یک چشم بر هم زدن نزد وی

حاضر سازد (نمل: ۴۰) و سپس (با سرعتی فوق‌العاده) تخت ملکه سبأ را با آن بُعد مکانی، تنها در یک چشم بر هم زدن نزد آن حضرت حاضر نمود. حاصل اینکه حضرت سلیمان (ع) برای انتقال و جابه‌جایی خود نیز (که بالطبع از جابه‌جایی تخت ملکه سبأ دشوارتر نبوده) می‌توانسته است که از وجود این فرد مذکور (که در روایات آن شخص آصف بن برخیا معرفی شده است) استفاده نماید؛ البته «صاحب علمی از کتاب بودن» صرفاً مختص به وصی سلیمان (ع) نبوده است و به عنوان نمونه، مفسران، در تفسیر آیه ۴۳ سوره «رعد»، «صاحب علم کتاب» را ناظر بر امام علی (ع) دانسته‌اند، و می‌توان «داشتن علمی از کتاب» (که در قرآن در مورد آصف برخیا و در روایات نیز در مورد امام علی (ع) مطرح شده است) نقطه مشترک حرکت و جابه‌جایی در مکان که در مورد این اولیاء صورت پذیرفته است، دانست که در آیات قرآن در سوره «رعد» و «نمل» به آن اشاره شده است.

در تبیین این آیه که می‌فرماید: «قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»، روایات متعددی در منابع شیعی (حلی، بی‌تا: ۱۰۹)؛ و اهل سنت (حاکم حسکانی، بی‌تا: ۱/ ۴۰۲)، وجود دارد که «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» را به امام علی (ع) تفسیر نموده است همان‌طور که در مورد آیه ۴۰ سوره نمل نیز که می‌فرماید: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»، مفسران، کسی که «علمی از کتاب» را دارا بود «آصف بن برخیا» دانسته‌اند. (حُرانی، بی‌تا: ۹۱/۴).

۳- در قرآن در مورد سلیمان (ع) آمده که: «وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غَدُوًّا شَهِرًا وَرَوَّاحَهَا شَهِرًا» (سبأ: ۱۲). خداوند متعال، باد را مُسَخَّرِ وی نمود و باد مذکور این امکان را دارا بود که در زمانی اندک، به اندازه مسافتی که در مدت یک ماه باید طی شود، جریان و حرکت داشته باشد؛ لذا باد (ریح)، با اوصاف مذکور که به اذن الهی، تحت امر

سلیمان (ع) بوده است، می‌تواند به سادگی مورد بهره‌برداری آن حضرت قرار گرفته و در زمینه جابه‌جایی و نقل مکان آن حضرت مورد استفاده قرار گیرد.

۴- اگر چنانچه عامل حجاب خورشید در ناحیه محل سکونت سلیمان (ع) مثلاً فقط وجود کوه یا تپه‌ای بوده است در این فرض بدون نیاز به موارد فوق‌الذکر و تنها با استفاده از همان اسبان تیزرو (الصفانات الجیاد) می‌توان با حرکت و جابه‌جایی به سمت غرب و گذر از آن کوه (یا تپه)، خورشید را مشاهده و موجبات برداشتن حجاب خورشید را فراهم نمود.

با توجه به موارد مذکور و حصول اطمینان از اینکه برای سلیمان (ع) به سهولت (با استفاده از اسباب فوق‌الذکر) مقدور بوده که فعل جابه‌جایی خود را انجام دهد می‌توان ادعا نمود که حرکت و انتقال از مشرق زمین به سمت مغرب و برداشتن حجاب و نیز بازگرداندن شدن خورشید، فعلی است که در دوران کنونی نیز که ابزار جابه‌جایی و حرکت سریع، پیشرفت فوق‌العاده یافته است برای هر کسی (در صورت وجود ابزار) امکان‌پذیر است؛ به این نحو که می‌توان با حرکت سریع از مشرق به مغرب، به راحتی از غروب آفتاب (حجاب) عملاً گریز نمود؛ مثلاً کسی که که نماز عصر او در کشور ایران قضاء شده باشد می‌تواند در صورت داشتن ابزار مناسب و سریع (مانند هواپیما) به سمت کشورهای غربی ایران حرکت نموده و در آن کشورها که در غرب ایران هستند و خورشید هنوز غروب نکرده است نماز را به صورت اداء (و نه قضاء) به جا آورد.

با توجه به کروی بودن زمین و نحوه چرخش زمین به دور خورشید حتی می‌توان در صورت مهیا بودن ابزار (مانند هواپیما و کشتی تند رو) به نحوی در کره زمین از جهت شرق به غرب جابه‌جا شد که تمام وقت خود را در روشنایی روز گذراند (این ادعا در مورد گذراندن تمام وقت خود در شب نیز صادق است). مردم آن عصر از

کروی بودن زمین و نحوه گردش آن به دور خورشید اطلاع درست (و علمی) نداشتند، اما سلیمان (ع) با در اختیار داشتن اسباب جابه‌جایی سریع، به راحتی برای وی میسر بود که به سرزمین‌های غربی مجاور، انتقال یافته و مجدداً خورشید را رؤیت نموده و نماز را در حضور خورشید (و به صورت اداء) به جا آورد.

حویزی، روایتی از امام صادق (ع) درباره اسباب جابه‌جایی که در اختیار سلیمان (ع) بوده است بیان نموده که: «فَكَانَ يُصَلِّيُ الْغَدَاةَ بِالشَّامِ، وَ الظُّهْرَ بِفَارِسَ، وَ كَانَ يَأْمُرُ الشَّيَاطِينَ أَنْ يَحْمِلُوا الْحِجَارَةَ مِنْ فَارِسَ وَ يَبْعُونَهَا بِالشَّامِ ...» (حویزی، ۱۴۱۵: ۴/۴۵۵). در این روایت (با فرض صحت سند) به این موضوع اشاره شده که برای سلیمان (ع) مقدور بوده که (با استفاده از اسباب خاص خویش) در شرایطی که اگر صبح یک روز در منطقه شام حضور داشته است به راحتی ظهر همان روز به منطقه فارس (ایران) منتقل گردد. سهولت جابه‌جایی برای سلیمان (ع) موضوعی است که از قرآن نیز قابل استنباط است، اما نکته‌ای که توجه به آن ضروری می‌نماید این است که در جایگاه‌های مختلف آیات قرآنی که به مورد سلیمان (ع) اشاره شده است، نخستین چیزی که جلب توجه می‌نماید همین «اسباب حرکت و جابه‌جایی» است که در اختیار وی قرار داده شده است و مفسران متقدم و متأخر فریقین، متفقاً به این توانایی و امکان جابه‌جایی سلیمان (ع) در مسافت‌های طولانی اشاره کرده‌اند.

«توانایی و امکان جابه‌جایی»، نکته کلیدی است که در تفسیر این آیه، از آن غفلت شده است که البته مفسران ادوار گذشته با توجه به اینکه در مورد نحوه حرکت و گردش خورشید و زمین، فاقد دانش دقیق در این زمینه بودند، بالطبع در نحوه اینکه خورشید چگونه می‌تواند بازگردانده شود، سخنی اقناع‌کننده برای ارائه نداشته‌اند و لذا برخی برای نیل به تفسیر صحیح آیه، ضمیر را به اسب‌ها (صافنات) مربوط دانستند که

این تفسیر نیز خود، با اشکالاتی (که اشاره گردید) مواجه گشت؛ برخی مفسران متأخر و معاصر نیز با توجه یافته‌های علمی روز و برای گریز از این اشکال که آیا بازگشتن خورشید اصولاً از لحاظ علمی و منطقی امکان دارد و اینکه این بازگشت به چه صورتی بوده است و سؤالاتی از این قبیل، ناگزیر شده که از اساس، مسئله بازگرداندن شدن خورشید را تفسیری ناصحیح از سوی قدما قلمداد کرده و احیاناً با ضعیف شمردن روایات متعدد از لحاظ سندی، تمام تفاسیر و روایاتی را که ناظر بر برگرداندن شدن خورشید (نه برگرداندن اسب‌ها) است مردود اعلام کنند که نمونه آن تفاسیری است که در تفسیر نمونه مطرح شده است.

در عصر حاضر نیز در صورت مهیا بودن امکانات و ابزار مناسب، بازگشت خورشید برای همه افراد بشر امکان‌پذیر بوده بدین معنا که کافی است برای نیل به این مقصود از مشرق، به سمت مغرب کره زمین حرکت نمود و تنها محدودیت در انجام این امر، وجود یا عدم وجود امکانات برای این جابه‌جایی است (باید ابزار جابه‌جایی قادر به حمل و جابه‌جایی سریع افراد باشد). با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان ادعا نمود که سلیمان (ع) در آن زمان ابزار مورد نیاز برای جابه‌جایی از شرق به غرب را دارا بوده (عفریت جنّ، صاحب علمی از کتاب، باد) و لذا با توجه به مهیا بودن وسایل جابه‌جایی و انتقال سریع، سلیمان (ع)، فعلی را که انسان امروزی تنها در سایه پیشرفت‌های علم و تکنولوژی قادر به انجام آن است، در آن زمان انجام داده است.

این پرسش که چرا قرآن کریم در رابطه با حرکت و جابه‌جایی سلیمان (ع) از شرق به غرب صرفاً به جمله «رُدّوها علیّ» بسنده کرده است را می‌توان در رابطه با موضوع «هرمنوتیک» در تفسیر آیات جستجو نمود؛ به این معنا که در بررسی مفهوم دقیق آیه باید به این نکته توجه ویژه‌ای داشت که دانسته‌ها و یافته‌های علمی عموم

مردم آن دوران، خصوصاً در مورد ستارگان و نحوه حرکت اجرام فضایی، اندک (و غالباً اشتباه) بوده است اما در عصر حاضر، به موازات پیشرفت‌های علمی بشر، یافته‌های جدیدی از نحوه حرکت خورشید و زمین دانسته می‌شود که مثلاً فاصله متوسط بین زمین و خورشید ۱۴۹,۶۰ میلیون کیلومتر است و طی یک مدار کامل در هر ۳۶۵,۲۵۶ روز رخ می‌دهد؛ که برای پیمودن آن، زمین ۹۴۰ میلیون کیلومتر حرکت کرده است. اطلاعات علمی در مورد نحوه حرکت اجرام فضایی (مانند خورشید و زمین) در آن اعصار، محدود و اساساً بر مبنای نظریه ناصحیح «زمین مرکزی» بوده است.

بر اساس نظریه زمین مرکزی «بطلمیوس» (۱۶۸م.) از اخترشناسان یونان باستان (که احتمالاً در اسکندریه مصر می‌زیسته) (ای.ام. دیاکوف، ۱۳۸۰)، زمین، در مرکز جهان قرار دارد و اجرام آسمانی دیگر به دور آن می‌گردند. بر اساس این نظریه، که نظریه «زمین مرکزی» نام دارد، زمین، ثابت است و ماه و خورشید و پنج سیاره شناخته شده آن روزگار، یعنی عطارد، زهره، مریخ، مشتری و زحل، در مدارهایی دایره‌ای به دور زمین می‌گردند. این نظریه تا حدود قرن ۱۶ میلادی مطرح بوده است. (گرمان، ۱۳۶۷)

نظریه زمین مرکزی مطرح شده توسط بطلمیوس، کلیه حرکات را در آسمان توصیف کرده و در کتابی به نام «المجسطی» خلاصه شده است که بخشی از آن توصیفات بدین شرح است: ۱- زمین در مرکز عالم است و در برابر گنبد آسمان نقطه کوچکی است. ۲- گنبد مستدیر آسمان با ستارگانی که بر آن چسبیده‌اند در هر شبانه-روز یک دور از مشرق به مغرب به دور زمین می‌چرخد. خورشید، ماه و سیارات حرکاتی مضاف بر این نیز انجام می‌دهند. ۳- خورشید در هر سال مضافاً دوری به دور زمین را طی می‌کند.

بر مبنای نظریات بطلمیوس، اعتقاد به مرکزیت داشتن زمین تا قرن شانزدهم میلادی همه‌گیر و مورد قبول بوده است. به موازات پیشرفت‌های علمی، نظریه زمین مرکزی بطلمیوس، به شیوه علمی از اساس مردود، و نظریه «خورشید مرکزی» جایگزین آن شد. کوپرنیک (۱۵۴۳ م.)، نظریه «خورشید مرکزی» را به صورت علمی بیان نمود که در آن زمین در مرکز کائنات قرار ندارد، بلکه این خورشید است که در مرکز منظومه شمسی است و سایر سیارات از جمله زمین به دور آن در حال گردشند. (ر.ک. روزن، ۱۹۸۶: ج ۷). بر اساس نظریه خورشید مرکزی، زمین و سایر سیارات به دور خورشید، نسبتاً ثابت در مرکز سامانه خورشیدی می‌گردند. در قرن بعد، «یوهانس کیپلر» این نظریه را تشریح کرد و همچنین «گالیله» مشاهدات تجربی برای این نظریه با استفاده از تلسکوپ ارائه داد. (لوسیو روزو، ۲۰۰۴: ۲۹۳-۲۹۶).

سیر تطور علمی در مورد چگونگی حرکت افلاک و خصوصاً زمین و خورشید در طی قرن‌ها تحقیق دانشمندان به نتایجی که امروزه ارائه می‌شود رسیده است؛ لذا چنانچه بیان گردید قطعاً معلومات علمی مردم در دوران سلیمان (ع) و نیز در عصر نزول قرآن و حیات پیامبر (ص) در مورد نحوه چرخش و حرکت زمین و خورشید بسیار محدود (و اشتباه) بوده و حتی حدود ده قرن پس از وفات پیامبر (ص) نیز وضعیت به همین منوال بوده است، زیرا ستاره‌شناسی در دوران اسلامی - و پس از پیامبر (ص) - نیز بر اساس نظریه نادرست زمین مرکزی بطلمیوس پایه نهاده شد و نخستین ستاره‌شناسان مسلمان که در نیمه دوم قرن سوم هجری در بغداد ظهور یافتند. (ر.ک. نلینو، ۲۰۱۶) نیز بالطبع بر طبق نظریه بطلمیوس، زمین را مرکز جهان می‌دانستند که خورشید به دور آن می‌چرخد.

پیامبران الهی مانند سلیمان (ع) و نیز محمد (ص) در قرآن کریم (با توجه به مسئله هرمنوتیک) به تناسب مقتضیات عقلی و علمی متناسب با زمان خویش و به

میزان سطح فکری متناسب با آن دوره، با مردم عصر خویش تکلم می‌فرمودند. پیامبر (ص) می‌فرماید: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۳)؛ البته نباید از این نکته نیز غفلت ورزید که پیامبران الهی، اساساً به منظور «هدایت بشر» مبعوث شده‌اند (نه اکتشافات علمی و اثبات آن)، لذا آنان در محدوده وظایف «هدایتی» خود عمل نموده و (هر چند بعضاً از لابه‌لای کلام آنان مطالبی علمی نیز قابل استنباط است) هرگز طرح و اثبات مباحث علمی را بر جنبه هدایتی مقدم نداشته‌اند؛ لذا در مواردی از این قبیل نیز سلیمان (ع) و پیامبر اکرم (ص)، بدون تفصیل و توضیح مبسوط، به همین میزان کلام محدود و مختصر (جمله «رُدّوها علیّ») اکتفا نموده و به علت عدم ضرورت و جهت عدم خروج از غرض اولیه خود (هدایت)، از بیان چگونگی و نحوه «رُدّ شمس» و توضیحات تفصیلی در مورد آن، به همین مقدار اندک بسنده نموده‌اند.

نتیجه‌گیری

از دو گروه اصلی مفسران، یعنی مفسرانی که ضمیر در آیه «رُدّوها علیّ» را مربوط به بازگشت «خورشید» دانسته و آنان که، آن را مربوط به بازگردانده شدن «اسب‌ها» می‌دانند، هیچ کدام در مواجهه با اشکالات وارده بر تفاسیر خود، پاسخی قاطع و اقناع‌کننده ارائه نکرده‌اند. در تفسیر این آیه باید به این نکته توجه داشت که مردم معاصر نزول قرآن و بالطبع معاصر با سلیمان (ع)، اطلاعاتی جامع و صحیح از کروی بودن زمین و نحوه گردش زمین حول خورشید و اینکه اساساً خورشید حرکتی به دور زمین ندارد و زمین گرد خورشید می‌چرخد (و نه بالعکس)، نداشته‌اند و از طرفی پیامبران هر عصر نیز، متناسب با شرایط و مقتضیات عقلی مردم آن عصر و نیز میزان

توانایی و تسلط آنها در درک و فهم مطالب با آنان تکلم نموده‌اند، لذا قرآن کریم در داستان حضرت سلیمان (ع)، به همین کلام مختصر (رُدّوها علیّی) اکتفاء نموده است. در بررسی علمی آیات قرآنی، مذاقّه بر شرایط محیطی و اجتماعی مردمان عصر نزول، ضروری و اجتناب‌ناپذیر است (مبحث هرمنوتیک)؛ این نکته در مورد مفسران اسلامی نیز قابل تأمل است، زیرا در این آیه، غالباً (و به اشتباه)، بر اساس پیش فرض ناصواب نظریه زمین مرکزی بطلمیوس و با این پیش فهم که خورشید، حرکت انتقالی دارد و دور زمین می‌چرخد به «مسئله ردّ شمس» می‌نگریسته‌اند. اگر «ردّ شمس» در این آیه به معنای جابه‌جایی و حرکت سریع سلیمان (ع) از سمت مشرق به سمت مغرب معنا شود (نه اینکه خورشید جابه‌جا و به عقب بازگشته باشد)، مشاهده می‌شود که بازگردانده شدن خورشید (در معنای جابه‌جایی) در صورت وجود ابزار مناسب، خصوصاً در دوران کنونی، فعلی ساده و امکان‌پذیر است. در رهگذر زمان، تفسیر دقیق و صحیح برخی از آیات که در قرون و اعصار گذشته مشکل می‌نمود، با عنایت به علوم اکتشافی جدید، منکشف و ساده‌تر، می‌شود که خود می‌تواند بیانگر بُعدی از ابعاد اعجاز علمی قرآن نیز باشد.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۰ش)، *علل الشرائع*، (ترجمه ذهنی تهرانی)، قم: مؤمنین.
- ابن جزّی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق)، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت: شركة دار الأرقم بن أبی الأرقم.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط*، بیروت: دار الفکر.
- ابوعبیده، معمر بن منی (۱۳۸۱ق)، *مجاز القرآن*، قاهره: مکتبه الخانجی.

- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۲)، کشف الغمة (ترجمه و شرح زواره‌ای)، تهران، اسلامیه.
- امیری شادمهری، احمد (۱۳۷۵ش)، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ای.ام.دیاکونوف (۱۳۸۰)، تاریخ ماد (ترجمه کریم کشاورز)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق)، البرهان، قم: موسسه البعثة.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بهشتی، احمد (۱۳۵۲)، ترجمه تفسیر مجمع البیان، تهران، فراهانی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، الکشف و البیان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- حاکم حسکانی، عبید الله بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل، تهران: وزارت ارشاد.
- حرانی، ابن شعبه (۱۳۶۳ش)، تحف العقول، قم: چاپ علی اکبر غفاری.
- حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق)، مختصر بصائر الدرجات، قم: انتشارات الرسول المصطفی.
- حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.
- روزن، ادوارد (۱۹۸۶)، نیکولوس کپرنیک، دائرة المعارف آمریکا، چاپ بین‌المللی، جلد ۷.
- روزو، لوسیو (۲۰۰۴)، انقلاب فراموش شده، برلین.
- سازمان ملی هوانوردی و فضایی (ناسا) (۲۰۱۵در ۲۹ ژوئیه)، خورشید، حقایق و ارقام، اکتشاف منظومه شمسی.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق)، تفسیر السمرقندی، بیروت: دارالفکر.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابوبکر (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور، قم: کتابخانه مرعشی نجفی (ره).
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۲۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، اردن (ارید): دارالکتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، جوامع الجامع، قم: حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان، بیروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- علم‌الهدی، علی بن الحسین (۱۳۷۶)، تنزیه الأنبیاء (ع)، قم: الشریف الرضی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعه العلمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۳۵۹ ش) معانی القرآن، قاهره: هیئته المصریه العامه للکتاب.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، الصافی، تهران: مکتبه الصدر.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، تفسیر القمی، قم: دار الکتب
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش)، کنز الدقائق، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- کاشانی، فتح الله بن شکر الله (۱۳۶۳ش)، خلاصه المنهج، تهران: اسلامیه.
- کاشانی، فتح الله بن شکر الله (بی تا)، منهج الصادقین، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گرمان، هوشنگ (۱۳۶۷)، نظریه گرانث نیوتنی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، تأویلات أهل السنه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا)، النکت و العیون، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمد تقی (۱۴۱۴ق)، لوامع صاحبقرانی، قم: اسماعیلیان.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۸۰ش)، الإرشاد (ترجمه ساعدی)، تهران: اسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۶۴ش)، الأمالی، (ترجمه استاد ولی)، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، تفسیر مقاتل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، کشف الاسرار، تهران: امیرکبیر.
- نایبجی نوری، محمدحسین (۱۳۸۱)، ترجمه عده الداعی ابن فهد حلی، تهران: کیا.

نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، اعراب القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه.

نلینو، کرلو الفونسو (۲۰۱۶)، مروری بر کتاب تاریخ نجوم اسلامی.

Bibliography

The Holy Quran.

Ibn Babouyeh, Muhammad Ibn Ali, The Causes of the Laws ,translated by Mohammad Javad Mendani Tehrani, Qom, Mominin, 1380.

Ibn Jazi, Muhammad bin Ahmad, Al-Tashel for Uloom al-Tanzir, Beirut, Sharqa Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam, 1416 AH.

Ibn Shuba Harrani, Hasan bin Ali bin Hossein bin Shuba ,Tohf al-Aqool, Qom, Ali Akbar Ghafari, 1363.

Abu Hayyan, Muhammad bin Youssef, Al-Bahr al-Masaf ,Beirut, Dar al-Fakr, 1420 AH.

Abu Ubaydah, Muammar bin Muthani, Majaz al-Qur'an, Cairo ,Al-Khanji Library, 1381 AH.

Erbali, Ali bin Isa, Kafsh al-Ghamma, translated and narrated by Zavarahi, Tehran, Islamia, 1382.

Amiri Shad Mehri, Ahmed, translation of Tafsir Jameem al-Jamae, Mashhad, Astan Quds Razavi, 1375.

A.M. Diakonov, History of Madh, translated by Karim Keshavarz, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company, 1380.

Bahrani, Hashim bin Suleiman, Al-Barhan, Qom, Al-Baath Institute, 1415 AH.

Bahrani, Seyyed Hashem, Al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an ,Tehran, Ba'ath Foundation, Tehran, Volume 4, 1416 AH.

Bahrani, Seyyed Hashem, Madina al-Ma'ajj, Qom, Dar al-Hijah, 1383.

Baghvi, Hossein bin Masoud, Ma'alim al-Tanzir, Beirut, Dar ihya al-Trath al-Arabi, 1420 A.H.

Bin Nu'man, Muhammad bin Muhammad (Mufid), Al-Arshad in the knowledge of Hajjullah Ali Al-Abad, Qom, Darul Mufid, 1414 AH.

Baidawi, Abdullah bin Omar, Anwar al-Tanzir, Beirut, Dar Ihya al-Trath al-Arabi, 1418 AH.

Thaalabi, Ahmed bin Muhammad, al-Sakat wa al-Bayan ,Beirut, Dar Ihya al-Trath al-Arabi, 1422 AH.

Jasas, Ahmed bin Ali, Akhmat al-Qur'an, Beirut, Dar İhya al-Trath al-Arabi, 1405 AH.

Hakim Haskani, Obaidullah bin Abdullah, Evidences of the descent, Tehran, Ministry of Guidance, 1411 AH.

Hali, Hasan bin Suleiman, a summary of Basa'er al-Darraj, Qom, Al-Rasoul al-Mustafi Publications, 1421 AH.

- Hawizi, Abdul Ali bin Juma, Noor al-Saqlain, Qom, Ismailian, 1415 AH.
- Rosen, Edward, Nicolaus Copernicus, Encyclopedia of America, International Edition, Volume 7, 1986.
- Rosso, Lucio, The Forgotten Revolution, Berlin, 2004.
- National Aeronautics and Space Administration (NASA), Sun ,Facts and Figures, Solar System Exploration, 2015 July 29.
- Sabzevari Najafi, Muhammad bin Habibullah, Irshad al-Azhan al-Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar al-Taqqin for printing, 1419 AH.
- Samarqandi, Nasr bin Muhammad, Tafsir al-Samrqandi, Beirut, Dar al-Fakr, 1416 AH.
- Siyuti, Abd al-Rahman bin Abu Bakr, Al-Dur al-Manthor, Qom, Marashi Najafi Library (RA), 1404 AH.
- Shearani, Hossein bin Abd al-Wahhab, Eyes of Miracles, Qom, Al-Davari School, 2015.
- Tabatabaei, Muhammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Al-Alami Publishing House, 1351 AH.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein, Al-Mizan, Beirut, Al-Alami Press Institute, 1390.
- Tabarani, Suleiman bin Ahmad, Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Irbid, Dar al-Kitab al-Thaqafi, 1429 AH.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, Majmam al-Bayan, Tehran, Nasser Khosrow, 1372.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, Jameed al-Jame, Qom, Qom seminary, 1412 AH.
- Tabari, Muhammad bin Jarir, Al-Bayan Mosque, Beirut, Dar al-Marafa, 1412 AH.
- Tousi, Muhammad bin Hassan, Al-Tabayan, Beirut, Dar Ihya Al-Trath al-Arabi, Beita.
- Akbari, Abdullah bin Hossein, Al-Tabayan fi Arab al-Qur'an, Riyadh, Bayt al-Afkar al-Dawliyya, Amman, Bit.
- Alam Al-Hadi, Ali Ibn Al-Husayn, Tanziyyah Al-Anbiya (AS), Qom, Al-Sharif Al-Razi, 1376.
- Ayashi, Mohammad Bin Masoud, Al-Tafseer, Tehran, Al-Mattabah Al-Alamiya, 1380.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar, Al-Mafiyat al-Gheeb, Beirut, Dar Ihya al-Trath al-Arabi, 1420 AH.
- Fara, Yahya bin Ziyad, Maani al-Qur'an, Cairo, Al-Hieh Al-Masriyyah Al-Ama Lal-Katab, 1359.
- Faiz Kashani, Mohammad Bin Shah Morteza, Al-Safi, Tehran, Al-Sadr Library, 1415 AH.
- Qommi, Ali bin Ibrahim, Tafsir al-Qami, Qom, Dar al-Kitab, 1363.
- Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza, Kunz al-Daqaeq, Tehran, Ministry of Culture and Guidance, 1368.
- Kashani, Fathullah bin Shukrullah, Summary of Al Manhaj, Tehran, Islamia, 1363.

- Kashani, Fethullah bin Shukrullah, Manhaj al-Sadeghin, Tehran, Islamic bookstore, Beita.
- Kilini, Muhammad bin Yaqub, Kafi, Tehran, Darul Kitab al-Islamiya, 1407 AH.
- Garman, Houshang, Newtonian theory of gravity, Tehran, Islamic Revolution Publishing and Education Organization, 1367.
- Matridi, Muhammad bin Muhammad, Tawilat Ahl al-Sunnah, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Alamiya, 1426 AH.
- Mawardi, Ali bin Muhammad, Al-Naqt and Al-Ayoun, Beirut, Dar al-Kutub Al-Alamiya, Beita.
- Majlesi, Muhammad Taqi-bin Maqsood Ali, Lowame Sahib-Qarani, Qom, Ismailian, 1414 AH.
- Mofid, Mohammad bin Mohammad, Al-Irshad, translated by Mohammad Baqer Saedi-Khorasani, Tehran, Islamia, 2010.
- Mofid, Mohammad bin Mohammad, Amali, translated by Hossein Ostad Vali, Mashhad, Astan Quds Razavi, 1364.
- Muqatil Ibn Suleiman, Tafsir Muqatil, Beirut, Dar Ihya al-Trath al-Arabi, 1423 AH.
- Makarem Shirazi, Nasser, Tafsir Nahosh, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya, 1371.
- Maybadi, Ahmed bin Mohammad, Kafsh al-Asrar, Tehran, Amirkabir, 1371.
- Naiji Nouri, Mohammad Hossein, translated by Adeb al-Da'ee Ibn Fahd Hali, Tehran, Kia, 2013.
- Nahas, Ahmad bin Muhammad, Arabs of the Qur'an, Beirut, Dar al-Kutub al-Ulamiya, 1421 AH.
- Nellino, Carlo Alfonso, a review of the book of Islamic astronomy history, translated by Ahmad Aram, Tehran, Aftab, 1371.

Examining the Meaning Dissociation or Connection in Verses 15-20 of Surah Zokhrof*

Ali Reza Zakizadeh Renani**
Fatemeh Taebi Isfahani***
Davoud Esmaili***

Abstract

Paying attention to the context is one of the principles of methodical interpretation of the Qur'an and one of its best methods. Verses 15 to 20 of Surah Zokhrof are among the verses where the difference in context recognition has caused a difference in the theories of commentators. Most of the commentators consider verse 18 to be the word of Almighty God and some commentators consider it to be the word of disbelievers. The present research has explained and analyzed these two opinions. It seems that the examination of semantic connection or dissociation in the mentioned verses invalidates the thought of many commentators and considers the attributes mentioned in the verse as arising from the thought of unbelievers. The present research, by comparative-analytical method, after explaining and analyzing the comments of commentators with regard to connected and dissociated evidences, aims to state the invalidity of the theory of the first group according to the context, and consider the verse to be the expression of the thoughts of the disbelievers.

Keyword: Meaning Connection, Verse 18 of Surah Zokhrof, Context, Commentators.

* Received: 2021-12-19

Accepted: 2022-11-07

** Assistant Professor of Shi'a Studies of High School of Fiqh of Isfahan. Isfahan, Iran. (The Corresponding Author) Email: a.zakizadeh@ymail.com

*** Ph.D Student of Qur'anic and Hadith Studies of seminary of Fatemeh Al-Zahra. Isfahan, Iran. Email: taebi1379@gmail.com

*** Assistant Professor of Qur'anic and Hadith Studies of University of Isfahan. Isfahan, Iran. Email: d.esmaely@yahoo.com



دو فصلنامه تفسیر پژوهی

سال نهم، جلد اول، پیاپی ۱۷

بهار و تابستان ۱۴۰۱

صفحات ۲۴۹-۲۲۷

مقاله علمی - پژوهشی

DOR: 20.1001.1.24235490.1401.9.1.8.4

بررسی گسست یا پیوست معنایی در آیه ۱۵-۲۰ سوره زخرف*

علیرضا زکی زاده رنانی**

فاطمه طائبی***

داوود اسماعیلی****

چکیده

توجه به قرینه سیاق از اصول تفسیر روشمند قرآن و از بهترین روش‌های آن محسوب می‌شود. از جمله آیاتی که اختلاف در تشخیص سیاق، اختلاف در نظریه‌های مفسران را در بر داشته است آیات ۱۵ تا ۲۰ سوره زخرف می‌باشد. اکثر مفسران آیه ۱۸ را قول خداوند متعال و برخی از مفسران آن را قول کافران می‌دانند. پژوهش حاضر به تبیین و تحلیل این دو نظر پرداخته است. به نظر می‌رسد بررسی پیوست یا گسست معنایی در آیات مذکور، خط بطلان بر اندیشه بسیاری از مفسران می‌کشد و صفات مطرح شده در آیه را برآمده از اندیشه کافران قلمداد می‌نماید. پژوهش حاضر به روش تطبیقی و تحلیلی، پس از تبیین و تحلیل نظرات مفسران با توجه به قرائن متصل و منفصل، بر آن است که بطلان نظریه گروه نخست را با توجه به قرینه سیاق بیان کرده، و آیه را بیان اندیشه کافران تلقی نماید.

کلیدواژه‌ها: پیوست معنایی، آیه ۱۸ سوره زخرف، سیاق، مفسران.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۶

** استادیار شیعه‌شناسی مدرسه عالی فقه اصفهان. اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

akizadeh@gmail.com

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث مرکز تخصصی تفسیر حوزه علمیه فاطمه الزهرا. اصفهان، ایران.

taebi1379@gmail.com

ایمیل:

**** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان. اصفهان، ایران. ایمیل: d.esmaely@yahoo.com

بیان مسئله

آیات ۱۵ تا ۲۰ سوره زخرف^۱، از جمله آیاتی است که از جهت گوینده آیه ۱۸ (خداوند متعال یا کفار) مورد اختلاف مفسران قرار گرفته است. نظرات مفسران بر این آیه، موجب ایجاد دو دیدگاه غالب در این زمینه شده است؛ اکثر مفسران با مسلم دانستن این فرض که حتماً گوینده آیه ۱۸، خداوند است به تبیین فرضیه خویش پرداخته و تفسیر آیه را یا مربوط به زنان و یا مربوط به بت‌ها و فرعون می‌پندارند؛ اما با رویکردی جدید و با واکاوی دلالت‌های چندگانه می‌توان دو نظر متفاوت در زمینه گوینده آیه به دست آورد. نگرش نخست، آیه مورد نظر را از اندیشه و اقوال کافران جدا کرده و آن را به خداوند نسبت داده‌اند و نگرش دوم آیه را در ادامه اندیشه کافران نسبت به زنان می‌داند. همان‌طور که گفته شد اغلب مفسران نگرش نخست را ترجیح می‌دهند. در حقیقت مبنای رویکرد غالبی بر مبنای گوینده بودن خداوند بوده و مبنای

۱. «وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ» (۱۵) أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ (۱۶) وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (۱۷) أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْجُلَيْةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ (۱۸) وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَانِ أَ شَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْتَلُونَ (۱۹) وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (۲۰)» «آنها برای خداوند از میان بندگانش جزئی قرار دادند (و ملائکه را دختران خدا خواندند)؛ انسان کفران‌کننده آشکاری است!» یا از میان مخلوقاتش دختران را برای خود انتخاب کرده و پسران را برای شما برگزیده است؟ در حالی که هر گاه یکی از آنها را به همان چیزی که برای خداوند رحمان شبیه قرار داده [به تولد دختر] بشارت دهند، صورتش (از فرط ناراحتی) سیاه می‌شود و خشمگین می‌گردد!» آیا کسی را که در لابه‌لای زینت‌ها پرورش می‌یابد و به هنگام جدال قادر به تبیین مقصود خود نیست (فرزند خدا می‌خوانید)؟ آنها فرشتگان را که بندگان خداوند رحمانند مؤثّر پنداشتند؛ آیا شاهد آفرینش آنها بوده‌اند؟! گواهی آنان نوشته می‌شود و (از آن) بازخواست خواهند شد! آنان گفتند: «اگر خداوند رحمان می‌خواست ما آنها را پرستش نمی‌کردیم!» ولی به این امر هیچ گونه علم و یقین ندارند و جز دروغ چیزی نمی‌گویند! (۲۰)

رویکرد تخصصی بر اساس متفاوت بودن گوینده آیات است. پس با یک دید کلی می‌توان گفت نظرات مفسران شاخه‌ای از دیدگاه تخصصی است بدین صورت که ابتدا با دید تخصصی باید بررسی نمود که گوینده آیه کیست پس از آن اگر گوینده خداوند است، به چرایی چنین نظری پرداخت؛ لکن اکثر مفسران به ذکر شاخه اولیه نپرداخته‌اند و با این فرض که حتماً گوینده آیه ۱۸، خداوند است، به تبیین فرضیه خویش پرداخته‌اند. لازم به ذکر است در زمینه تفسیر عمومی آیه کتاب‌های فراوانی وجود دارد که به عنوان نمونه می‌توان به کلیه کتاب‌های تفسیر ترتیبی که به تبیین نظرات مفسرین در این زمینه پرداخته‌اند اشاره نمود؛ مانند اطیب البیان (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۱۱-۱۴)، تفسیر الصافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۳۸۶)، التحریر و التنویر (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۵: ۲۲۴-۲۲۹)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۵: ۴۸-۴۹) و در این بین کتاب‌هایی هم وجود دارد که به صورت گذرا و اشاری از این آیه نام برده‌اند؛ مانند: المحکم فی نقط المصاحف (دانی، ۱۹۹۷: ۱۴۲) و تحبیر التیسیر فی القرائات العشر (جزری، ۱۴۲۱: ۵۴۷) در زمینه سیاق آیات به مقالاتی مانند بررسی تطبیقی سیاق از دیدگاه قرآن‌پژوهان معاصر (ستوده‌نیا، آخوندی یزدی، سلطانی رنانی، ۱۳۹۲، شماره ۱۵: ۶۱-۷۸) گسست‌ها و پیوست‌های ترجمه و تفسیر (هاشمی، ۱۳۸۴، شماره ۴۲ و ۴۳: ۴۲-۶۳) می‌توان اشاره نمود که به طور کلی به نقش سیاق یا گسست و پیوست آیات در تفسیر آیات پرداخته‌اند؛ البته مقالاتی نیز وجود دارد که به طور خاص بر روی برخی آیات بحث نموده‌اند مانند پیوست یا گسست معنایی در تفسیر آیات ۵۰ تا ۵۴ سوره یوسف علیه‌السلام (اسماعیلی، ۱۳۹۷، شماره ۳۴: ۹۷-۱۱۲) یا نقش سیاق در تفسیر آیه تبلیغ (اسماعیلی‌زاده، غلامی، ۱۳۹۴، شماره ۲۱: ۱۳۷-۱۶۱) که به تبیین این مسئله در سوره یوسف پرداخته

بررسی گسست یا پیوست معنایی در آیه ۱۵-۲۰ سوره زخرف / علیرضا زکی‌زاده رنانی ۲۳۱

است. این مقالات به فراخور موضوع، از نظر شیوه نقد و بررسی و تحلیل مطالب با مقاله حاضر متفاوت است؛ مقاله حاضر به مبحث واسازی دلالت‌های چندگانه در تحلیل پیوست معنایی آیه ۱۸ سوره زخرف نگریده که تا کنون هیچ پژوهشی این چنین سامان نیافته است. گفتنی است واسازی دلالت‌های چندگانه به معنای آن است که در عباراتی از قرآن و حدیث که می‌توانند دارای چند خوانش باشند، گاه در طول تاریخ به یک خوانش اشاره شده است در حالی که می‌توان با بررسی و رویکردی دیگر به خوانش برتری در این زمینه دست یافت (ر.ک. پاکتچی، ۱۳۹۱: ۵۲).

۱. رویکرد غالبی در تفسیر آیه ۱۸ زخرف

نامگذاری رویکرد غالبی بدین جهت است که بررسی نظرات عموم مفسران این نتیجه را دربردارد که مفسران این آیه شریفه را بر مبنای اینکه گوینده آن خداوند است، به دو صورت کلی تفسیر کرده‌اند:

۱-۱. مربوط به زنان

اکثر مفسران معتقدند «أَوْ مَنْ يُنْشَأُ فِي الْحَلْبَةِ» (آیا کسی را که در لابه‌لای زینت‌ها پرورش می‌یابد) مربوط به مبحث بانوان است و منظور از حلبیه، مزین شدن به طلا و حریر است که استعمال آن بر زن‌ها جایز است و بر مردان این استعمال حرام است و ادامه آیه که می‌فرماید: «وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (و به هنگام جدال قادر به تبیین مقصود خود نیست) بیانگر ضعف زن در بیان حجت و ادله خود است. (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۳: ۷۹۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۳۸۶؛ سید کریمی حسینی، ۱۳۸۲: ۴۹۱؛ شبر، ۱۴۱۲: ۴۵۹؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۰۹۹) و بر مطالب خود ادله روایی (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۵: ۳۵) و مؤیدات بلاغی مطرح نموده‌اند.

دلیل روایی این گروه، روایتی از ابن عباس است که آیه «أَوْ مَنْ يُنَشِّئُوا فِي الْحِلْيَةِ» (آیا کسی را که در لابه‌لای زینت‌ها پرورش می‌یابد) را مربوط به مبحث بانوان مطرح می‌کند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۵: ۳۵).

همچنین برخی متخصصین علوم قرآنی یا علوم بلاغی در میان مثال‌های خود در زمینه تشبیه یا کنایه به این آیه استناد نموده‌اند که می‌توان تأییدی بر این نظریه دانست. ایشان معتقدند در این آیه به جای آنکه واژه زنان به کار برده شود از وصف «أَوْ مَنْ يُنَشِّئُوا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» استفاده شده است که دال بر مبالغه است و اگر لفظ نساء به کار برده می‌شد، چنین مبالغه‌ای به دست نمی‌آمد (سیوطی، ج ۲: ۶۰؛ مؤدب، ۱۳۷۹: ۱۷۲؛ الجوینی، ۱۳۸۷: ۳۵۳؛ الکواز، ۱۳۸۶: ۳۳۷). حتی در برخی کتب به این مسئله اشاره دارد که خداوند برای ناتوانی زبان و نامرغوب بودن سخن و بیان نیز تشبیه زنان و کودکان را مطرح کرده و فرموده است: «أَوْ مَنْ يُنَشِّئُوا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (ثعالبی، ۱۳۸۶: ۲۳۹).

۲-۱. مربوط به بتها یا الهه یا فرعون

تفسیر دوم در اکثر تفاسیر به این صورت است که مراد از «أَوْ مَنْ يُنَشِّئُوا فِي الْحِلْيَةِ» مربوط به مبحث اصنام و الهه آنها است که آنها را با جواهرات و طلا زینت می‌کردند و این بت‌ها قدرت بر تکلم و اقامه حجت بر الوهیت خود ندارند (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۹: ۳۶۴؛ اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۵: ۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۳: ۱۲۰) گفتنی است که این نظر در برخی تفاسیر، با بیان دیگر مطرح شده است و آن را مرتبط به قضایای فرعون و حضرت موسی (علیه‌السلام) می‌دانند؛ چون فرعون بر فرش طلا باف می‌نشست و خود را به جواهرات زینت می‌کرد این کلام فرعون است که من با این

بررسی گسست یا پیوست معنایی در آیه ۱۵-۲۰ سوره زخرف / علیرضا زکی‌زاده رنانی ۲۳۳

همه زینت و جواهرات نشو و نما کرده‌ام و ضمیر «هُوَ» در ادامه آیه به حضرت موسی (علیه‌السلام) برمی‌گردد که زبانش لکنت داشته و از عهده بیان برنمی‌آمد. (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۸۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۲: ۴۴؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۱۴).
مبنای دو نظر فوق بر گوینده بودن خداوند است اما نگرشی دیگر بر این آیات که در طول نظر فوق بوده و دسته‌بندی وسیع‌تری را پیش روی ما می‌گذارد بدین صورت است که در مباحث ذیل بیان می‌شود:

۲. رویکرد پیوست انگاری در تفسیر آیه ۱۸ زخرف

در رویکرد غالبی با در نظر گرفتن این پیش‌فرض که آیه ۱۸ سوره زخرف مربوط به زنان است؛ مفسران، توجیهاتی مبتنی بر آن پیش‌فرض آورده‌اند. اما در رویکرد پیوست‌انگاری در این نوشتار بدون در نظر گرفتن آن پیش‌فرض و با نگرش تخصصی به این مسئله پرداخته می‌شود که آیا آیه ۱۸ از قول خداوند متعال مطرح می‌شود و «أَ وَ مَنْ يُنْشِئُ فِي الْحَيَاةِ صَفْتِ طَبِيعِي زَنَانِ تَلْقَى مَي شُود يَا مُتَعَلِقِ بِي اَعْتِقَادِ كَافِرَانِ اسْتِ وَ صَفْتِي مَذْمُومِ تَلْقَى مَي شُود؟ گاهی یک خوانش از مبحثی قرآنی، روایی یا تاریخی در میان افراد نسل به نسل منتقل شده است در حالی که لازم است دلالت‌های چندگانه را بشناسیم، آن را واکاوی کنیم و پس از بررسی خوانش‌های برتر، ببینیم آیا خوانش غیر معروف راهگشا است یا نه؟ (ر. ک. پاکتچی، ۱۳۹۱: ۵۲) به نظر می‌رسد در این پژوهش نیز چنین است و باید مطالب مطرح شده در این آیه را با نگاهی دیگر بر گوینده آن، بازنگری نمود.

۱-۲. نفی پیوستگی سیاق و ادعای خداوند بر نقص زنان

رویکرد عمومی و غالبی در تفسیر آیه ۱۸ سوره زخرف مبنی بر آن است که سیاق آیه پیوستگی نداشته و گوینده این آیه، خداوند متعال است و بر مبنای گوینده بودن خداوند، به ذکر ادله و تحلیل خویش در این زمینه پرداخته‌اند؛ ادله ایشان بر نظرشان در ذیل آمده است:

- ادله نفی پیوستگی سیاق

الف. گرایش زنان به زینت و عدم قدرت بیان:

یکی از مدلول‌های مفسران بر نفی پیوستگی سیاق در این مطلب خلاصه می‌شود که زنان در زینت پرورش یافته‌اند و به زینت گرایش دارند. علاوه بر آنکه هُوَ فِی الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ یعنی آن کسی که در مقام استدلال، قدرت بیان ندارد زیرا آنها در مقام استدلال و منطق نوعاً ضعیف هستند و توان استدلال ندارند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴: ۳۸۶؛ سید کریمی حسینی، ۱۳۸۲: ۴۹۱)؛ اغلب زنان در موقع جدال، بی‌منطق و بی‌برهان سخن می‌گویند و در مقام جدال برهانی عاجز می‌مانند و این به واسطه سوء رفتاری بود که در جاهلیت با زنان و دختران می‌کردند و آنان را تربیت صحیح نمی‌نمودند. (میرزا خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۷: ۳۹۱) حتی برخی از علما طبیعت و جبلی زنان را ضعیف بودن عقل ایشان می‌دانند. (البغدادی، بی‌تا: ۱۶۵) برخی مفسران این دو صفت را علت و معلولی در نظر گرفته‌اند و می‌گویند: زنی که در ناز و نعمت و زیور آلات و زینت تربیت یافته، در مقام اقامه حجت عاجز و ناتوان است، زیرا اثبات برهان در مقام مجادله و مخاصمه منوط به کمال عقل است و زنان دارای نقصان عقل و ایمانند. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱: ۴۶۰) ایشان در تأیید کلام خود روایت حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام را اقامه می‌نمایند که حضرت می‌فرماید: «انَّ

النساء نواقص الأيمان و نواقص الحظوظ و نواقص العقول». (همانا ایمان زنان ناقص است. برخورداری زنان (از سهم الارث ناقص) است و عقول آنان ناقص است) (نهج البلاغه، خطبه ۸۰) به نظر می‌رسد علت مطرح شده در این تفسیر علت منحصره نبوده و خلط مباحث اتفاق افتاده است. اینکه زنان بی‌منطق باشند یا به علت نشو و نما در زینت و زیور چنین نقیصی برای ایشان ایجاد شده است؛ ادعای بدون دلیل است. علاوه بر آنکه باید دید حدیث امام علی علیه السلام در چه زمانی و برای چه مخاطبینی و در چه جهتی صادر شده است. ظاهراً با توجه به رفتار حضرت با صدیقه طاهره سلام الله علیها و دیگر بانوان، این کلام حضرت قابل تعمیم به همه بانوان نیست. علاوه بر اینکه به سلسله سند این روایت، خدشه وارد شده و این حدیث سند متصلی ندارد و منبع قابل استنادی هم برای آن نیامده است. (مهریزی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵)

ب. نقص ذاتی زنان و طبیعت خاص آنان

برخی مفسران ادله خویش را محکم‌تر بیان نموده‌اند و قائلند که اگر زن نقص ذاتی نداشت مجبور نبود خود را به زیور آلات مزین نماید (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۷۰؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۶۲۵) و از نواقص دیگر او عجز در مخاصمه است و فخر رازی با شدت بیشتر می‌گوید که منشأ این مسئله کم‌عقلی و طبیعت خاص او است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۲۴۳؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۶۲۵) ایشان قائلند اعتراض خداوند بر تشبیه کامل‌ترین بندگان به ناقص‌ترین آنها دلیل بر نقص ذاتی زنان است. قائلین بر نفی پیوستگی سیاق می‌گویند کفار بهترین بندگان و کامل‌ترین آنها یعنی ملائکه را به صورت ناقص‌ترین و بی‌ارزش‌ترین آنها تشبیه نموده‌اند. (خسروی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۴۵) در رد این مسئله می‌توان به مقالات متعدد در زمینه رد نقصان عقل

زنان رجوع نمود در آنجا احادیث ناقص‌العقل بودن زنان با ادله ضعف سند به علت وجود راویان ضعیفی مانند شعبی و درج متن طبری در کلمات امام بدون مرزبندی و تفکیک مطالب آنها از یکدیگر، مورد جرح و قدح واقع شده است. (طیبی، ۱۳۹۵، شماره ۵: ۷۵-۹۳) علاوه بر آنکه باید مفسران دلیلی بر مدعای خود بیاورند در حالی که خلاف ادعای آنان در نص آیات دیده می‌شود؛ قرآن بین زن و مرد هیچ تفکیکی قائل نشده و کرامت را وابسته به تقوا نموده است. (حجرات: ۱۳) و کرامت به مسائلی مانند جنسیت و نسب و مال و مکنت مرتبط نیست؛ علاوه بر آنکه در ابتدای آیه، مردان و زنان را به کرامت حقیقی تذکر داده است. (حجرات: ۱۳).

ج. همت و هدف زنان زینت زندگی دنیا

رای قائلین به نفی پیوستگی سیاق و تبیین ادعان خداوند بر نقص زنان گاه تعمیم یافته و معنای آیه یعنی آن که در زیور رشد و نمو نموده را فراتر از آن ترجمه کرده و می‌گویند همت و هدف زنان زینت زندگی دنیاست؛ و دلیلی بر معنای خود ارائه نمی‌دهند. (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ج ۶: ۳۴۵) حتی گاهی این نشو و نما در زینت را به نشو و نما در الزینة و التخنث (زینت و نرمی و سستی) تعبیر نموده‌اند. (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ ق، ج ۵: ۲۴۰)

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه ایشان در تأیید نظر خود استناد به هیچ آیه و روایتی نداشته‌اند؛ جای تأمل دارد. البته در برخی از تفاسیر، نظر اول یعنی زنان را پذیرفته‌اند و دلیل خود بر این مطلب را ظاهر سیاق بیان داشته‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۶: ۵۴۱) که این مطلب مورد قبول است. اما اینکه این مطلب را از سیاق کلام کفار خارج کرده‌اند و به خدا نسبت داده‌اند دلیلی برای آن ارائه نشده است.

د. عدم صلاحیت زنان در تصدی امور سخت

برخی از مفسران قائلند که از نظر فقهی از این آیه چنین استفاده می‌شود: زن صلاحیت تصدی امور سخت اداری را - که لازمه آن برخورد بادشواری‌هاست - ندارد؛ مانند قضاوت که نیاز به حدت و شدت و در ورای آنها ژرفاندیشی و استقلال رأی و آزادی عمل دارد. در حالی که زن به طور طبیعی اسیر عواطف و احساسات رقیق و در عین حال تند و تیز خویش است. این احساسات مانع ورود او به میدان قضایا و مسائل پیچیده می‌شود؛ مسائلی که برخورد با آنها نیاز به صلابت و مقاومت و هوشیاری و اختیار فکری کامل دارد.

زن به زندگی نیز همانند یکی از مظاهر زینت و زیور می‌نگرد و زرق و برق آن او را جذب می‌کند و به همین سبب تمام همّت خویش را صرف آراسته شدن به مظاهر زیبای زندگی می‌سازد. نوعاً یا غالباً در برابر انبوه مشکلات، ناتوان و سست‌بنیه است و حتی به علت درگیری درونی با احساسات خویش، نمی‌تواند هنگام درگیری و اختلاف با دیگران، آنچه در درون دارد به خوبی بیان کند. پس چگونه می‌خواهد در اختلاف دیگران به قضاوت بنشیند و حکم نهایی را صادر کند؟! از همین آیه، جازیر نبودن تصدی منصب قضاوت از سوی زنان را استنباط می‌کنیم. این آیه، جزو صدها آیه‌ای است که در کتب معروف آیات الاحکام از آن غفلت شده است. (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲: ۳۵۵) حتی ایشان در جای دیگر ذیل مبحث شهادت زنان در آیه «أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى: تا اگر یکی انحرافی یافت، دیگری به او یادآوری کند. (بقره: ۲۸۲) ادعا می‌نمایند که زنان کمال خویش را در جمال می‌دانند و جمال را در زیور و زینت دنیا. (معرفت، ۱۴۲۳: ۱۳۴) در ردّ این نظریه نیز مانند بخش‌های فوقانی باید گفت دلیل مفسران و دانشمندان بر مدعایشان مشخص نیست و ادعای بدون دلیل مورد پذیرش نخواهد بود.

ه حرمت استفاده از طلا و زیور برای مردان

نکته فقهی دیگری که مفسران بر نظریه تفسیری خود مترتب نموده‌اند حرمت استعمال طلا بر مردان است. (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۹: ۳۶۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶: ۷۲) حتی برخی از تفاسیر، حدیث پیامبر به نقل از ابوموسی را ذیل این آیه و به عنوان تفسیر و تأیید تفسیر خویش ارائه نموده‌اند که با سند^۱ خود می‌گوید: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الذهب و الحرير حرام على ذكور أمتي، حلّ لأنا نهم: طلا و ابریشم برای مردان امت من حرام است و برای زنان حلال است» (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۸: ۳۳۱؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۵: ۲۶۴) این روایت فقهی در مبحث حرمت استعمال طلا بر مردان می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد اما استناد آن روایت به آیه مذکور و قلمداد شدن روایت و تفسیری بودن این روایت نیازمند اثبات است که دلیلی بر آن اقامه نشده است. یعنی گاهی روایتی وجود دارد و برخی مفسران بدون ارائه هیچ دلیل و قرینه‌ای که این روایت در تبیین این آیه و به عنوان مفسر این آیه باشد، روایت را جزء شأن نزول آیه قلمداد می‌نمایند. در همین راستا برخی مفسران ضعف زنان را علت اباحه طلا و حریر برای ایشان دانسته‌اند؛ زیرا خداوند این مزین شدن را عنوانی برای ضعف و ناتوانی قرار داده است. (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۵: ۱۳۳)

۲-۲. پیوستگی سیاق و تبیین اعتقاد کافران بر نقص زنان

از ظاهر کلام برخی از تفاسیر، پیوستگی معنایی مشاهده می‌شود و این قول یعنی «أَوْ مَنْ يُنْشَأُ فِي الْحَلِيَّةِ: آیا کسی را که در لابه‌لای زینت‌ها پرورش می‌یابد» را در ادامه کلام کافران و به جهت توییح عقاید آنها می‌دانند. (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸: ۲۴۱؛ رازی،

۱. أخرنا عبد الله بن حامد، أخرنا محمد بن الحسين الزعفراني، حدثنا يحيى بن جعفر بن أبي طالب، حدثنا محمد بن عبيد، حدثنا عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن سعيد بن أبي هند، عن أبي موسى الأشعري

۱۴۰۸، ج ۱۷: ۱۵۷) در تفسیر هدایت این مسئله روشن‌تر مطرح شده است: «وانگهی چگونه آفریدن با «به پسری گرفتن» جمع می‌آید؟ و آن‌گاه چرا دختران را برای خود برگزیده در حالی که در فرهنگ جاهلیت دختر نمونه مطلوبی که بدان مثل زنند و نسبت دهند نیست. پس چگونه آن را برای خدا نمونه مطلوب می‌شمارند و منسوب می‌کنند؟! از آنجا که آنها فرشتگان را دوست ندارند، ماده بودن را به آنان نسبت دادند. مگر نه این که مادگان در نزد آنها کم‌ارج‌تر از نرینگانند؟!» (مترجمان، ۱۳۷۷، ج ۱۲: ۴۴۴)

در مخزن العرفان هم بیان شده است که چنانچه از سیاق آیه معلوم می‌شود ذات متعال در مقام اعتراض به کفار است که وقتی بشارت دختر به آنها داده می‌شد از شدت غیض روی آنها سیاه می‌گردید. در صورتی که خالق دختر و پسر یکی است و هر دو انسان و اولاد آنها هستند، دیگر چرا آن فردی که به نظر شما ضعیف‌تر و پست‌تر است، نسبت به خدا می‌دهید و فرد قوی‌تر را نسبت به خود. اما به این مسئله اشاره نشده است که اعتقاد به این ضعف در ادامه سیاق اعتقادات نادرست کفار است. (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱۳: ۱۳). گرچه به نظر می‌رسد علیرغم اعتراضی که مطرح نموده‌اند اما مقول قول را خداوند می‌دانند.

*** ادله پیوستگی سیاق

ادله‌ای که در ذیل مطرح شده است ادله و ردیه نظرات گروه نخست است که علاوه بر آنچه در متن ادله‌شان ذکر شد، به طور کلی در ادامه آمده است:

۱. انسجام مفهوم آیات ۱۵-۲۰

آیات ۱۵ تا ۲۰ سوره زخرف دارای عبارت‌های منسجم و پیوسته و مشتمل بر سیاقی واحدند بدین معنا که آیه ۱۸ در ادامه اندیشه کافران به زنان بوده است. اما اکثر مفسران این جمله را از اندیشه و اقوال کافران جدا کرده و آن را به خداوند نسبت داده‌اند و

مضامین این آیه را تلقی به قبول کرده‌اند و با ادلّه خود این صفات را از صفات مسلم زنان در نظر گرفته‌اند. به طور مثال علامه طباطبائی در بیان این ۵ آیه می‌فرماید: این دسته از آیات در مقام بیان قسمتی از اقوال و عقاید کافران است. ایشان در مورد آیه ۱۵ می‌فرمایند منظور خداوند از اینکه از فرزند به جزء تعبیر شده (مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا؛ آنها برای خداوند از میان بندگانش جزئی قرار دادند) اذعان به محال بودن گفته کافران دارد زیرا خداوند متعال جزء ندارد. ایشان سپس در آیه ۱۶ می‌فرمایند: نسبت دادن دختران به خداوند (أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ؛ آیا از میان مخلوقاتش دختران را برای خود انتخاب کرده) صرف نظر از محال بودن یک توهین و کفران محسوب می‌شود. در ادامه ایشان می‌فرمایند: مقید کردن اتخاذ بنات به «مِمَّا يَخْلُقُ» مرتبط با زعم و اندیشه کافران است. علامه در آیه ۱۷ می‌فرماید وقتی یکی از همین کافران متوجه دختردار شدنش می‌شود، با اینکه دختر را شبیه و هم‌جنس خدا می‌داند، خشمگین می‌شود. یعنی سیاق این آیه نیز از اعتقاد باطل مشرکان پرده برداشته است. در آیه ۱۸ علامه دو صفت مطرح شده در آیه را متعلق به زنان دانسته و منشأ آن را غلبه قوه عاطفه و ضعف قوه تعقل عنوان می‌کنند. اما در آیه ۱۹ دوباره موضع آیات قبل اتخاذ می‌شود و دختر خدا بودن ملائک را عقیده باطل کافران می‌دانند و معتقدند خداوند در مقام رد اندیشه آنان است. در آیه ۲۰ علامه می‌فرماید: آنچه کافران مطرح کردند جز جهل، اساسی ندارد. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۸۹-۹۲) سؤال اینجاست که در میان انکارها و ردیات متعدد خداوند نسبت به کافران چگونه آیه ۱۸ تأیید می‌شود و صفات مطرح شده در آیه را ناشی از ضعف قوای عقلانی زنان دانسته‌اند. مؤید ما در این زمینه کلام الحفنی در الموسوعه است. ایشان در مطلبی تحت عنوان «القرآن لا يحط

بررسی گسست یا پیوست معنایی در آیه ۱۵-۲۰ سوره زخرف / علیرضا زکی‌زاده زنانی ۲۴۱

من شأن المرأة: قرآن شأن زن را پایین نیاورده است»، می‌گوید این آیه به هیچ وجه دال بر کسر شأن زنان نیست زیرا هر کلامی سیاق و مفهوم عامی دارد و این آیه در سیاق نفی کلام و اعتقاد کافران است و هیچ‌گونه کسر شأن برای زنان محسوب نمی‌شود. (الحفنی، ۲۰۰۴: ۱۹۲۰) این مطلب نظر اسلام درباره زن نیست بلکه اندیشه جاهلی در ارتباط با زنان است، خواه جاهلیت قدیم باشد یا جاهلیت مدرن (همان: ۱۹۲۲).

۲. التفات در آیات

در تعریف التفات آمده است: عدول از هر یک از غیبت و خطاب و تکلم به یکدیگر. (نگری، ۱۹۷۵، ج: ۱، ۱۵۹) البته در برخی منابع این تعریف خاص شده و عدول از غیبت به خطاب یا تکلم را التفات دانسته‌اند. (میر سید شریف، ۱۴۱۲: ۱۶) علامه طباطبائی در این چند آیه چندین بار از التفات سخن به میان آورده‌اند. در آیه ۱۵ کافران غایبند (جَعَلُوا) و در آیه ۱۶ مخاطب قرار می‌گیرند: «أَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ: پسران را برای شما برگزیده است؟» علت التفات از غیبت به خطاب این است که توییح آنان را به جا بدانند. در آیه بعد دوباره کافران غایب می‌شوند «أَحَدَهُمْ» علت آن روگرداندن از سیره ننگین آنها بیان شده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج: ۱۸، ۸۹-۹۲) به نظر می‌رسد با توجه به سیاق «مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ: به این امر هیچ‌گونه علم و یقین ندارند و جز دروغ چیزی نمی‌گویند!» و التفات آیه ۱۷ به بعد که گفتمان و اندیشه کافران را بازگو می‌نماید، بتوان آیه ۱۸ را از اندیشه کافران دانست.

۳. تعریضات انتهای هر آیه

نکته دیگر در این آیات پنج‌گانه، این است که در انتهای هر آیه تعریضی به کافران وجود دارد در آیه ۱۵ «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ: انسان کفران‌کننده آشکاری است!»

کفور بودن انسان‌ها مطرح است. آیه ۱۶ به طور کلی تعریض به توهین کافران است. آیه ۱۷ «وَهُوَ كَظِيمٌ: خشمگین می‌گردد!» آمده که مملو از خشم بودن کافر هنگام دختردار شدن مطرح است. به نظر می‌رسد بتوان آیه ۱۸ «وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» را به کافران برگرداند؛ زیرا او در مقابل خصم فرضی خود یعنی خداوند ادله‌ای ندارد. چنانچه در آیات بسیاری بیان شده است که کافران دلیلی بر ادعای خود بیان نکرده‌اند. اعراف: ۳۳) در آیه ۱۹ مسئول بودن کافران در مقابل نسبت‌های ناروا به خداوند مطرح شده: «أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ: آیا شاهد آفرینش آنها بوده‌اند؟! گواهی آنان نوشته می‌شود و (از آن) بازخواست خواهند شد!» و در آیه ۲۰ باز از بدون علم سخن گفتن آنها سخن به میان آمده است: «مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ: به این امر هیچ گونه علم و یقین ندارند و جز دروغ چیزی نمی‌گویند!» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۸۹-۹۲)

۴. احتجاج إقناعی خطابی

منظور از احتجاج إقناعی خطابی این است که گویا خداوند با کلام آنان و از اندیشه آنان برای اقناعشان بهره برده است. به کار بردن اصطلاح «احتجاج إقناعی خطابی» در کلام ابن عاشور نیز تأیید ادعای فوق است که پیوستگی سیاق در این آیات مطرح است. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۵: ۲۲۹) لازم به ذکر است قیاس خطابی را که مقدمات آن از مشهورات و مضمونات است و موجب اقناع و اسکات مخاطب می‌شود قیاس اقناعی گویند. (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶۹) در این اقناع گاه از برهان استفاده می‌شود ولی بیشتر مبتنی بر جدل است. (همان ج ۳: ۱۸۲۳)

نتیجه گیری

آیات ۱۵ تا ۲۰ سوره زخرف از جمله آیاتی است که پیوست یا گسست معنایی آنها موجب اختلاف نظر در تشخیص گوینده آیات می شود. آنچه بیشتر مد نظر است، آیه ۱۸ است که گوینده آن خداوند متعال است یا کفار. بررسی پیوست یا گسست معنایی در آیه ۱۸ و آیات قبل و بعد از آن خط بطلان بر اندیشه بسیاری از مفسران می کشد. در مقاله حاضر با ادله تفسیری اصولی مانند انسجام مفهومی، التفات و تعریضات، این نتیجه به دست آمد که این آیه در سیاق نفی کلام و اعتقاد کافران است و هیچ گونه کسر شأن برای زنان محسوب نمی شود. در نهایت باید گفت با بررسی خاص آیه بر مبنای گسست یا پیوست آیاتی که به دنبال هم مطرح شده اند و با در نظر داشتن سیاق آیه، گسست معنایی بی معنا می شود.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- نهج البلاغه ترجمه محمد تقی جعفری
- ابن خالویه، (۱۴۲۱)، الحجة فی القراءات السبع، بیروت، مؤسسة الرساله.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، التحرير و التنوير، بی جا، بی جا.
- ابن عجبیه احمد بن محمد، (۱۴۱۹)، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره، مکتبه الآداب.
- اسماعیلی، داوود، (۱۳۹۷)، بررسی پیوست یا گسست معنایی در تفسیر آیات ۵۰ تا ۵۴ سوره یوسف علیه السلام، مطالعات تفسیری، شماره ۳۴ صص ۹۷-۱۱۲
- اسماعیلی زاده، عباس؛ غلامی، محبوبه، (۱۳۹۴)، نقش سیاق در تفسیر آیه تبلیغ، سراج منیر (دانشگاه علامه طباطبایی)، شماره ۲۱، صص ۱۳۷-۱۶۱.
- اصغری، عبدالله، (۱۳۸۶)، أصول الفقه (با شرح فارسی)، چاپ دوم، قم، مولف.

- اندلسی ابو حیان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
- اندلسی، ابن عطیه عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بلخی مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار إحياء التراث، بانوی اصفهانی سیده نصرت امین، (۱۳۶۱)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- البغدادی، سلیمان بن عبد القوی بن عبد الکریم، (بی تا)، الإکسیر فی علم التفسیر، ج ۲، قاهره، مکتبه الآداب.
- پاکتچی، احمد، (۱۳۹۱)، روش تحقیق با تأکید بر حوزه قرآن و حدیث، تهران، نشر دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- ثعالی، ابومنصور عبدالملک بن محمد، (۱۳۸۶)، اقتباس از قرآن کریم، ترجمه حسین صابری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- جزری، محمد بن محمد، (۱۴۲۱)، تحبیر التیسیر فی القرائات العشر، عمان، دار الفرقان.
- جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵)، احکام القرآن، بیروت: دار احياء التراث العربی.
- الجوینی، مصطفی الصاوی، (۱۳۸۷)، شیوه‌های تفسیری قرآن، ج ۲، ترجمه موسی دانش و حبیب روحانی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳)، تفسیر اثنا عشری، تهران: نشر میقات.
- الحفنی، عبد المنعم، (۲۰۰۴)، موسوعة القرآن العظيم، القاهرة، مکتبه مدبولی.
- خسروی، موسی، (۱۳۷۹)، احتجاجات، تهران، نشر اسلامیه.
- دانی، عثمان بن سعید، (۱۹۹۷)، المحکم فی نقط المصاحف، بیروت، دار الفكر المعاصر
- راز، ابوالفتوح حسین بن علی، (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

بررسی گسست یا پیوست معنایی در آیه ۱۵-۲۰ سوره زخرف / علیرضا زکی زاده رنانی ۲۴۵

رازی، فخر الدین، (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
زحیلی، وهبة بن مصطفى، (۱۴۱۸)، التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج، ج ۲، دمشق، دارالفکر المعاصر.

زمخشری، محمود، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، بیروت، دار الکتب العربی.
سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، (۱۴۰۶)، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

ستوده‌نیا، محمدرضا؛ آخوندی یزدی، سعید؛ سلطانی رنانی، سید مهدی؛ (۱۳۹۲)، بررسی تطبیقی

سیاق از دیدگاه قرآن پژوهان معاصر، مطالعات قرآنی، شماره ۱۵، صص ۶۱-۷۸

سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

سید کریمی حسینی، سید عباس، (۱۳۸۲)، تفسیر علین، قم: انتشارات اسوه.

سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱)، التحبیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالفکر.

شبر، سید عبدالله، (۱۴۱۲)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر.

شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر داد،

طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة.

طیب سید عبد الحسین، (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، تهران: انتشارات اسلام.

طیبی، ناهید، (۱۳۹۵)، بازپژوهی دیدگاه امام علی علیه السلام درباره نقصان زنان با تأکید بر

خطبة ۸۰ نهج البلاغه، مطالعات اسلامی زنان و خانواده، شماره ۵ صص ۷۵-۹۳.

فیض کاشانی ملامحسن، (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، تهران: انتشارات الصدر.

قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر القمی، ج ۴، قم: دارالکتب.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۸)، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت

ارشاد اسلامی.

۲۴۶ دوفصلنامه تفسیر پژوهی - سال نهم، جلد اول، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۱

- کاشانی ملافتح‌الله، (۱۳۳۶)، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی علمی.
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی، (۱۳۶۹)، مواهب علیه، تهران، نشر اقبال.
- الکواز، محمد کریم، (۱۳۸۶)، سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه سید حسین سیدی، تهران، نشر سخن.
- مؤدب، سیدرضا، (۱۳۷۹)، اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت علیهم السلام و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام، قم، احسن الحدیث.
- مترجمان، (۱۳۷۷)، تفسیر هدایت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- محمد سالم، محمد ابراهیم، (۱۴۲۶)، التحفة المرضیة من طریق الشاطبیه، قاهره، دارالبیان العربی.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۸)، التفسیر و المفسرون، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.
- معرفت، محمدهادی، (۱۴۲۳)، شبهات و ردود حول القرآن، قم، مؤسسه التمهید.
- مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴)، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- مهریزی، مهدی، (۱۳۸۲)، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- میرزا خسروانی، علی‌رضا، (۱۳۹۰)، تفسیر خسروی، تهران، انتشارات اسلامیة.
- میر سید شریف، (۱۴۱۲)، التعریفات، چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو.
- نائینی، محمد حسین، (۱۳۶۸)، أجود التقریرات، قم: انتشارات مصطفوی.
- نگری، عبد‌النبی احمد، (۱۹۷۵)، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات)
- هاشمی، سیدحسین، (۱۳۸۴)، گسست‌ها و پیوست‌های ترجمه و تفسیر، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴۲ و ۴۳، صص ۴۲ - ۶۳.

Bibliography

Holy Quran, translated by Nasser Makarem Shirazi.

- Nahjal Balagheh**, translated by Mohammad Taghi Jafari
Ibn Khalwiyyah, 1421 AH Al-Hojjah fi Al-Qarayat al-Saba, Beirut, Al-Rasalah Institute.
- Ibn Ashur, Mohammad bin Taher, Al Tahrir va al-Tanvir, WP, WD.
- Ibn Ojaiba, Ahmad bin Mohammad, 1419AH Al-Bahr Al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid, Cairo, Al Maktaba, al-Adab.
- Ismaili, Dawood, 2017AD, Examining the connection or disconnection of meaning in the interpretation of verses 50 to 54.
- Surah Yusuf (peace be upon him), Journal of The Holy Quran And Islamic Texts, No. 34, pp. 97-112.
- Ismailzadeh, Abbas; Gholami, Mahbubeh, (1394 SH), The role of Siyaq in the interpretation of Tabligh verse, Siraj Mounir (Allameh Tabatabai University), No. 21, pp. 137-161.
- Asghari, Abdullah, (1386SH), Principles of Jurisprudence (with Persian commentary), second edition, Qom, author.
- Andalusi Abu Hayyan Mohammad bin Youssef, 1420AH Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir, Beirut: Dar al-Fikr.
- Andalusi, Ibn Attiyah Abdul Haq bin Ghaleb, 1422 AH Al-Mohrar al-Awjiz in Tafsir al-Kitab al-Aziz, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Balkhi Muqatil ibn Suleiman, 1423 AH, Tafsir Muqatil ibn Suleiman, Beirut, Dar Ihya al-Torath.
- The lady of Isfahani, Seyedah Nusrat Amin, (1361SH), Makhzan Al-Irfan in Tafsir Qur'an, Tehran, Muslim Women's Movement.
- Al-Baghdadi, Sulaiman bin Abd al-Ghavi bin Abd al-Karim, (WD), Al-Exir fi 'Elm al-Tafsir, Ch. 2, Cairo, Al Maktaba, al-Adab.
- Pakatchi, Ahmad, (1391 SH)research methods with emphasis on the field of Quran and Hadith, Tehran, University Press Imam Sadiq (peace be upon him).
- Tha'alebi, Abu Mansour Abd al-Malek bin Muhammad, (1386SH), excerpt from the Holy Quran, translated by Hossein Saberi, Tehran, Scientific and Cultural Publications.
- Tha'labi Neyshaburi, Abu Ishaq Ahmad Ibn Ibrahim, (1422AH), Al-Kashf and Al-Bayan an Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar Ihya al-Torath,al-Arabi.
- Jazri, Muhammad bin Muhammad, (1421AH), Tahbir al-Taysir fi al-Qaraat al-Ashr, Umman, Dar al-Furqan.
- Jasas, Ahmed bin Ali,(1405AH), Ahkam al-Qur'an, Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
- Al-Joweini, Mustafa Al-Sawi, (1387SH), methods of interpretation of the Qur'an, Ch. 2, Musa Danesh's translation and Habib Rouhani, Mashhad, Astan Quds Razavi.
- Hosseini Shah Abd al-Azimi, Hossein bin Ahmad, Tafseer Esna Ashari, (1363SH), Tehran: Miqat Publishing.
- Al-Hafni, Abdul Mon'em, (2004AD) Encyclopaedia of the Great Qur'an, Cairo, Madbouli School.

- Khosravi, Musa, (1379SH) Al-Ehtejajat, Tehran, Islamiya Publishing House.
- Dani, Osman bin Saeed, (1997AD) Al-Mohkam Fi Noqat al-Masahef, Beirut, Dar al-Fikr al-Mo'aser
- Razi, Abu al-Fatuh Hossein bin Ali, (1408 AH), Rooz al-Jennan and Ruh al-Jennan in Tafsir al-Qur'an. Mashhad, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- Razi, Fakhr al-Din, (1420 AH), Mufatih al-Ghaib, Ch. 3, Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
- Zoheili, Wahba bin Mostafa, (1418 AH), Al-Tafsir Al-Munir fi Aqeedah wa Shari'ah wa Al-Manhaj, Ch. 2, Damascus, Dar al-Fikr Al-Mo'aser
- Zamakhshari, Mahmoud, (1407 AH), al-Kashaf an Haghaeigh e Gawamaz al-Tanzil, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, 3rd ch.
- Sabzewari Najafi, Muhammad bin Habibaullah, (1406 AH), al-Jadid in Tafsir al-Qur'an al-Majid, Beirut, Dar al-Taarif for the press.
- Sotoodehnia, Mohammad Reza; Akhundi Yazdi, Saeed; Soltani Renani, Seyyed Mahdi;), (1392SH) survey Comparative context from the point of view of contemporary Quran scholars, Quranic Studies, No. 15, pp. 78-61.
- Sajjadi, Seyyed Jaafar, (1373SH) Farhang Maarif-e-Islami, third edition, Tehran, Tehran University Press.
- Seyyed Karimi Hosseini, Seyed Abbas, (1382SH), Tafsir Eliyin, Qom: Osweh Publications.
- Soyuti, Jalal al-Din, (1421 AH), Al-Tahbeer fi Alam al-Tafsir, Beirut: Dar al-Fikr.
- Shobbar, Seyyed Abdullah, Tafsir al-Qur'an al-Karim,(1412 AH), Beirut, Dar al-Balagha for printing and publishing.
- Sharif Lahiji, Mohammad Bin Ali,(1373SH) Tafsir Sharif Lahiji, Tehran: Dofter Daad.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1417 AH), al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Ch. 3, Qom: Islamic Publications Office. 15-20 of Surah Zakharf 229
- Tabari, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir, (1412 AH) Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar al-Marefat.
- Taieb Seyyed Abdul Hossein, (1378 SH), Atiab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, 2, Tehran: Islam Publications.
- Tayibi, Nahid, (2015AD), re-examining the view of Imam Ali (peace be upon him) on the inferiority of women with an emphasis on Sermon 80 of Nahjal Balagha, Islamic Studies of Women and Family, No. 5, pp. 75-93.
- Feiz Kashani, MolaMohsen,(1415 AH), Tafsir al-Safi, Tehran: Sadr Publications.
- Qurtobi, Muhammad bin Ahmad, (1364SH) Al-Jamee Le-ahkam al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow Publications.
- Qami, Ali Ibn Ibrahim, (1367SH), Tafsir al-Qami, Ch. 4, Qom: Darul Kitab.
- Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza, (1368SH), Kanz al-Daqaeq and Bahr al-Gharaeb, Tehran, Ministry of Islamic guidance.

- Kashani Molfathullah, (1336SH), Tafsir Menhaj al-Sadeqin Fi Elzam al-Makhalifiin, Tehran, Scientific bookstore.
- Kashefi Sabzevari, Hossein bin Ali, (1369SH), Mawaheb alaihe Ali, Tehran, Iqbal Publishing House.
- Al-Kawaz, Mohammad Karim, (1386SH), Subk shenasi E'ajaz Balaghi of the Qur'an, translated by Seyyed Hossein Seiedi Tehran, Sokhon publication.
- Mouadab, Seyyed Reza, (1379SH) Miracles of the Qur'an in the opinion of Ahl al-Bayt Asmat (peace be upon him) and twenty people One of the great scholars of Islam, Qom, Ahsan Al- Hadith.
- Translators, (1377 SH)Tafsir Hedayat, Mashhad, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- Mohammad Salem, Mohammad Ibrahim, (1426 AH), Al-Tohfe al-Murziyyah Men Tariq al-Shatebiyeh, Cairo, Dar al-Bayan al-Arabi.
- Majlesi, Mohammad Baqer, Bihar al-Anwar,(1403 AH), second edition, Beirut, , Dar Ihya al-Torath,al-Arabi.
- Ma'raft, Mohammad Hadi, (1418 AH), al-Tafseer va al-Mofaseroon, Mashhad, Al-Jamaeeh Al-Razwiyyah for Islamic Studies.
- Maaraft, Mohammad Hadi, (1423 AH), Doubts and Responses around the Qur'an, Qom, Al-Tamhid Institute.
- Mughniyeh, Mohammad Javad,(1424 AH) Tafsir al-Kashef, Tehran, Dar al-Katb al-Islamiyeh.
- Mehrizi, Mehdi, (2012AD), Women's Personality and Rights in Islam, Tehran, Scientific and Cultural Publications.
- Mirza Khosravani, Alireza, (1390SH), Tafsir Khosravi, Tehran, Islamia Publications.
- Mir Seyed Sharif, (1412 AH), al-T'arif, 4th edition, Tehran, Nasser Khosro.

The Mockery by God in 15th Verse of Surah Bagharah According to the Interpreters of the two Main Islamic Sects^{*}

Vajihe Shokranypoor^{**}
Mohsen Khoshfar^{***}

Abstract

Although mockery and humiliation with speech and action may seem reprehensible and contrary to human dignity, but by referring to the Qur'anic teachings and examining the attributions of mockery to God Almighty, we can see that the nature of divine mockery is different from human mockery. This kind of mockery which is for detention and punishment from God is not only reprehensible; but it is necessary. Therefore, in answer to the question of the quality and manner of divine mockery in examining and following the commentators of the main two Islamic sects, which was done in a descriptive-analytical way, it became clear that the truth of divine mockery with all its implications cannot be considered the same as human mockery. And it must be interpreted in some way. After examining the commentaries of the main two Islamic sects it became clear that divine mockery cannot be unreasonable and unjustified, but its reasons are: punishment of scoffers, showing the mockery by the hypocrites is fruitless, the tradition of giving a chance and opportunity, criticizing the scoffers, the difference between the results of the hypocrites' actions and what they have done in the world, and so forth. The Divine mockery of the hypocrites will be both in this world and in the Hereafter; in this world, by criticizing them and increasing their doubts and in the Hereafter with a painful torment.

Keyword: Mockery, Humiliation, 15th Verse of Surah Bagharah, Divine mockery, Commentators of the main two Islamic sects.

* Received: 2021-10-19 Accepted: 2022-11-06

** Level four of Comparative Tafsir of fateme zahra institution. Isfahan, Iran.
(The Corresponding Author) Email: v.shookranypoor1356@gmail.com

*** Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences of Al-Mustafa International University. Qom, Iran. Email: mohsenkhoshfar@yahoo.com



استهزاء الهی در آیه ۱۵ بقره از نظر مفسران فریقین*

وجیهه شکرانی پور**

محسن خوش فر***

چکیده

استهزاء و تحقیر با گفتار و عمل اگر چه در ظاهر ممکن است امری مذموم و مخالف کرامت انسانی به نظر آید، اما با مراجعه به آموزه‌های قرآنی و بررسی نسبت استهزاء به خداوند تعالی می‌توان دریافت که عمل استهزاء الهی در مقام بازدارندگی و مجازات، نه تنها مذموم نیست، بلکه امری لازم است. به همین جهت، در پاسخ به سؤال از کیفیت و چگونگی استهزاء الهی در بررسی اقوال مفسران فریقین به روش توصیفی - تحلیلی مشخص گردید که نمی‌توان حقیقت استهزاء الهی را با تمام لوازم و تبعات آن، با کیفیت استهزاء انسان‌ها یکی دانست و باید آن را به گونه‌ای تأویل نمود. پس از بررسی اقوال مفسران شیعه و سنی مشخص گردید که استهزاء الهی نمی‌تواند بدون دلیل باشد و دارای اهدافی همچون مجازات استهزاء کنندگان، بی‌ثمر نشان دادن استهزاء منافقان، سنت املاء و امهال، تخطئه مستهزئان، تفاوت نتیجه اعمال منافقان با آنچه در دنیا داشته‌اند و... است و با بررسی اقوال گفته شده، می‌توان دریافت که استهزاء الهی هم در دنیا و هم در آخرت گریبان منافقان را خواهد گرفت؛ استهزای الهی در دنیا با تخطئه کردن و ازدیاد شک و تحیر آنها و در آخرت با انتقام و عذاب دردناکی که شامل آنها می‌شود، محقق خواهد شد.

کلید واژه‌ها: استهزاء، تحقیر، آیه ۱۵ بقره، استهزاء الهی، مفسران فریقین

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۵

** طلبه سطح چهار تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی فاطمه الزهرا (س). اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

v.shookranypoor1356@gmail.com

*** استادیار علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه. قم، ایران. ایمیل: mohsenkhoshfar@yahoo.com



مقدمه

شاید در نگاه اول استهزاء و تحقیر به معنای مسخره کردن و سبک داشتن کسی به عنوان یک عمل منفی و مطرود تلقی گردد و مشکل بتوان آن را توجیه نمود؛ از آنجا که هدف از استهزاء، از بین بردن جایگاه، شخصیت و اعتبار اشخاص است و به عبارتی ترور شخصیت‌هاست، از نظر اجتماعی، عملی ناپسند و رفتاری ناهنجار است و باعث از بین رفتن کرامت انسان می‌شود؛ به همین سبب، عقل حکم به قبح آن می‌نماید و به حکم قاعده معروف «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» اسلام نیز حکم عقل را تأیید کرده و استهزاء افراد را امری حرام و از گناهان شمرده است. از طرفی دیگر، با نگاه به آیات نورانی قرآن کریم دیده می‌شود که خداوند، این عمل استهزاء را در مواردی جایز دانسته است؛ حال سؤال اینجاست که استهزاء در چه مواردی جایز است و نسبت دادن استهزاء به خداوند متعال چگونه تفسیر می‌گردد؟ در آیه‌ای از قرآن می‌خوانیم: «وَ اتَّبِعْ هَوَاهُ فَامْتَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ اِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ اَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثْ؛ و از هوای نفس پیروی کرد! مثل او همچون سگ [هار] است که اگر به او حمله کنی، دهانش را باز و زبانش را برون می‌آورد، و اگر او را به حال خود واگذاری، باز همین کار را می‌کند (گویی چنان تشنه دنیاپرستی است که هرگز سیراب نمی‌شود!)» (اعراف/۱۷۶)، و نیز در آیه‌ای دیگر آمده است: «قَالَ اخْسَوْا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُون؛ [خداوند] می‌گوید: «دور شوید در دوزخ، و با من سخن مگویید!» (مؤمنون/۱۰۸) و تا جایی پیش رفته که حتی عمل استهزاء را به خداوند نسبت می‌دهد و در آیه مورد بحث این مقاله، می‌فرماید: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ؛ خداوند آنان را استهزاء می‌کند و آنها را در طغیانشان نگه می‌دارد، تا سرگردان شوند» (بقره/۱۵).

در این آیات، جواز استهزاء را به حدّ وجوب و لزوم می‌رساند؛ به این معنا که باید اقدام به این عمل نمود. به همین دلیل، لزوم بررسی سیاق آیات قرآن و کیفیت استهزاء الهی مشخص می‌گردد. مفسران دربارهٔ چیستی و کیفیت استهزاء الهی، نظرهای متفاوتی را بیان نموده‌اند و معتقدند که نمی‌توان استهزاء را همواره به عنوان یک عمل ناپسند اخلاقی پذیرفت؛ بلکه در مواردی که این عمل در مقام مجازات یا بازدارندگی باشد، نه تنها مذموم نیست؛ بلکه لازم است و خداوند متعال از این شیوه که می‌توان آن را جنگ روانی خداوند علیه مشرکان و منافقان نامید، بهره گرفته و در مقابل عمل منافقان و دشمنان لجوج، جزای آنها را استهزاء خود قرار داده است تا در جامعه، سرافکننده شده و از جایگاه اجتماعی خود سقوط کنند و بی‌ارزش و بی‌مقدار گردند.

بدان جهت که آیهٔ ۱۵ سورهٔ بقره از آیات ابتدایی قرآن کریم است، مفسران فریقین از همان قرون اول تا کنون در تفاسیر ترتیبی به تفصیل دربارهٔ آن قلم‌فرسایی نموده‌اند و تأویلات مختلفی را دربارهٔ کیفیت آن بیان نموده‌اند. لیکن این نظریات در یک مجموعهٔ مدون احصاء نشده و از آنجا که موضوع مورد نظر، هم در عرصهٔ تربیتی و هم از حیث تفسیری مورد اهمیت بوده، در مقالهٔ پیش رو، سعی بر آن است تا ضمن بررسی معنای لغوی و اصطلاحی استهزاء، به تبیین کیفیت استهزاء الهی از منظر مفسران فریقین پرداخته و اقوال آنان بیان گردد. از دستاوردهای این مقاله جمع‌آوری تمام احتمالات تفسیری دربارهٔ آیهٔ ۱۵ در باب کیفیت استهزاء الهی است تا ضمن بیان احتمالات تفسیری، به کیفیت استهزاء الهی هم اشاره نماید.

معنای لغوی استهزاء

استهزاء از ریشه «هزه» به معنای مسخره کردن است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۷۵) و اکثر لغویون نیز همین معنا را با تعابیر مختلف به کار برده‌اند. مصطفوی در کتاب التحقیق می‌گوید:

«استهزاء از باب استفعال به معنای طلب تحقیر به هر وسیله ممکن خواه این استهزاء توسط خود شخص صورت گیرد یا توسط فرد دیگری، در استهزاء حصول اهانت و تحقیر مد نظر است؛ اما در هزه مطلق حقارت مطرح است و چون اسم مصدر است، دلالت بر انجام فعل می‌کند. تعبیر استهزاء بدون «هزه» اشاره به این دارد که عمل استهزاء ضرر و خسراش به ایشان بازمی‌گردد و این طلب تحقیر جز به خودشان اثر دیگری ندارد» (ر.ک. مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۱: ۲۸۰).

بنابراین می‌توان گفت استهزاء به معنای طلب تحقیر به هر وسیله ممکن خواهد بود و در آن باید اهانت و تحقیر نمایان باشد. با دقت در کلمه «هزه» مطلق حقارت و حصول این فعل فهمیده می‌شود، در حالی که لفظ «استهزاء» چون باب استفعال است، اشاره به طلب تحقیر است که یا این طلب حاصل می‌شود یا محقق نمی‌شود.

راغب اصفهانی در معنای استهزاء ضمن بیان اینکه «هزه» را مزاح و ریشخند آرام و پنهانی می‌داند، چنین می‌گوید:

«هَزَّتْ و اسْتَهْزَأَتْ هر دو به یک معنا بوده و همان تمسخر و شوخی است. اسْتَهْزَأَ: طلب ریشخند و تمسخر هر چند که به فرو رفتن در این گونه عادات زشت تعبیر می‌شود؛ مثل استجاب که پاسخ خواستن است هر چند مانند اجابه یا جواب دادن به کار می‌رود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۵۱۸).

درباره تفاوت استهزاء با مزاح و سخریه نیز فرقهایی بیان شده که در تبیین معنای استهزاء مؤثر خواهد بود. ابوهلال عسگری در این مورد می‌گوید:

«أَنَّ الْمَزَاحَ لَا يَقْتَضِي تَحْقِيرَ مَنْ يَمَازِحُهُ وَ لَا اعْتِقَادَ ذَلِكَ أَلَا تَرَى أَنَّ التَّابِعَ يَمَازِحُ الْمَتَّبِعَ مِنَ الرُّسَاءِ وَ الْمُلُوكِ وَ لَا يَقْتَضِي ذَلِكَ تَحْقِيرَهُمْ وَ لَا اعْتِقَادَ تَحْقِيرِهِمْ وَ الِاسْتَهْزَاءَ يَقْتَضِي تَحْقِيرَ الْمُسْتَهْزَأِ بِهِ وَ اعْتِقَادَ تَحْقِيرِهِ. أَنَّ الْإِنْسَانَ

یستهزأ به من غیر آن یسبق منه فعل یستهزأ به من أجله، و السخر یدل علی فعل یسبق من المسخور منه» (عسگری، ۱۴۰۰: ۲۴۹).

حاصل سخن علامه عسگری این است که در مزاح تحقیر شخص مقابل وجود ندارد و اعتقادی هم بر چنین تحقیری نیست؛ اما در استهزاء، اقتضای تحقیر شخص استهزاءشونده وجود دارد و با همین اعتقاد، استهزاء صورت می‌گیرد. در استهزاء لازم نیست که حتماً فعلی از سوی فرد صورت گرفته شده باشد؛ اما در سخریه، فعل پیشین فرد، باعث سخره شده است.

معنای اصطلاحی استهزاء

استهزاء به معنای تحقیر با گفتار و عمل است و استهزاءکننده با انجام کاری که دلالت بر خفیف شمردن دیگری می‌کند، در طلب تحقیر و کوچک شمردن اوست و حقیر شدن او را می‌خواهد و برای همین در قالب باب استفعال بیان می‌شود. (ر. ک. جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۸۲).

در قرآن کریم نیز استهزاء به همان معنای لغوی به کار رفته است؛ اما آنجایی که درباره‌ی خداوند مطرح شده است، معنای لغوی استهزاء را که متضمن لهو و لعب است بر نمی‌تابد؛ چرا که استهزاء با لهو و لعب، از خداوند صادر نمی‌شود و خدا بالاتر از این امور است. در نتیجه استهزاء الهی به این معناست که خدا به مجازات همان استهزاء آنها را مجازاتشان می‌کند.

تأویل استهزاء الهی در اقوال مفسران

پس از روشن شدن معنای لغوی و اصطلاحی استهزاء، باید گفت که استهزاء خداوند بدون دلیل نیست و می‌تواند چند مفهوم و هدف داشته باشد که در اقوال مفسران

فریقین این نظریات منعکس گردیده است. البته همگی مفسران بر این مطلب اذعان دارند که جایز نیست که حقیقت استهزاء از جانب خدا صورت بگیرد؛ چرا که حقیقت آن مسخره کردن کسی است که در او غفلت است و ضد جدیت است. (ر. ک. طوسی، بی تا، ج ۷: ۱۵۴)

بنابراین، معنای استهزاء را در مورد خداوند باید تأویل کرد و این تأویل در گفتار مفسران در قالب‌ها و اشکال گوناگون مطرح گردیده که در ذیل به آنها اشاره می‌گردد.

۱- استهزاء الهی جزای استهزاء منافقان

که استهزاء خدا به منزله جزا بر استهزاء است؛ یعنی خداوند منافقان را در مقابل این استهزاء و مسخره، کیفر و جزا داده است و این کیفر به نام استهزاء خوانده شده است؛ چون در بین عرب جزاء و کیفر هر عملی را به نام همان عمل می‌خوانند. (ر. ک. فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۳۱۱؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۸۱؛ ر. ک. طوسی، بی تا، ج ۱: ۷۹).

خداوند در آیه ۴۰ سوره مبارکه شوری می‌فرماید: «وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ؛ کیفر بدی، مجازاتی است همانند آن و هر کس عفو و اصلاح کند، پاداش او با خداست. خداوند ظالمان را دوست ندارد».

در آیه مذکور، اشاره به همین مطلب دارد و با اینکه پاداش و جزا وقتی به عنوان قصاص باشد، بد نیست؛ ولی مانند خود گناه، «بد» نامیده شده است و آیه کریمه ۱۲۶ سوره نحل هم که می‌فرماید: «وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ؛ و هر گاه خواستید مجازات کنید، تنها به مقداری که به شما تعدی شده کیفر دهید! و اگر شکیبایی کنید، این کار برای شکیبایان بهتر است» (نحل / ۱۲۶). سزا و جزای عقوبت را همان عقوبت نامیده است و در اشعار عرب نیز نظیر این مورد فراوان است. (ر. ک. طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۴۲).

همچنین در روایتی از حسن به علی بن فضال از پدرش به نقل از امام رضا (علیه السلام) که درباره معنای استهزاء الهی سؤال شد، حضرت فرمودند: «ان الله تعالى لا يسخر و لا يستهزئ و لا يمكر و لا يخادع، و لكنه تعالى يجازيهم جزاء السخرية و جزاء الاستهزاء و جزاء المكر و الخديعة، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا؛ خدای متعال، مسخره و استهزاء نمی‌کند و مکر و خدعه نمی‌ورزد؛ ولی منافقان را برای سخریه ایشان مجازات می‌کند. خدا خیلی برتر است از آنچه ظالمان درباره‌اش می‌گویند» (عروسی حویزی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵).

البته باید خاطر نشان کرد که این صفت، صفت فعل خداست و از مقام فعل خدا انتزاع می‌شود، نه از مقام ذات او و کارهای خدا درباره تبهکاران کفرپیشه و منافق، به عنوان کیفر قلمداد شده است؛ نه اینکه خداوند ابتدائاً چنین اموری را درباره برخی انسان‌ها انجام دهد. پس از فعل استهزاء توسط کافران و منافقان، استهزاء الهی عنوان کیفر را به خود گرفته است. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۹۲).

این جزای الهی در قول مفسران با عناوین متفاوت بیان شده است، عناوینی همچون:

۱-۱- مقابله لفظ به لفظ با تفاوت در معنا

برخی مفسران قائلند که خداوند منافقان را به خاطر استهزاءشان مجازات می‌کند و این جزای استهزاء که به اسم فعل آنها نامیده می‌شود، به خاطر مقابله لفظ به لفظ است. بیضاوی در این خصوص می‌گوید: «أن استهزاءهم لا يؤبه به في مقابلة ما يفعل الله تعالى بهم و لعله لم يقل: الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم، ايماء بان الاستهزاء يحدث حالا فحالا و يتجدد حيناً بعد حين.» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۸)

از کلام بیضاوی می‌توان فهمید که هر چند مقابله خدا با منافقان در قرآن با همان لفظ استهزاء بیان گردیده است، ولی اینکه به صورت اسم فاعل نیامده و به شکل فعل

یستهزی آمده است بیانگر تفاوت ماهوی استهزاء الهی با استهزاء منافقان است. استهزاء خداوند لحظه به لحظه تجدید می‌شود.

در عبارت دیگری از مفسران آمده: «استهزاء الله و ما اشبه ذلك إخبار من الله انه مجازیمه جزاء الاستهزاء فاخرج، خبره عن جزائه إياهم و عقابه لهم مخرج خبره عن فعلهم الذی علیه استحقوا العقاب فی اللفظ و ان اختلف المعنیان...؛ استهزاء خداوند و آنچه شبیه آن از این قبیل اوصاف است، حکایتی از ناحیه خداوند است و او منافقان را به خاطر جزای استهزائشان مجازات می‌نماید و خبر داده به این جزا با استفاده از فعل خود منافقان که با آن عملشان، مستحق چنین عقابی گردیده‌اند؛ در اینجا لفظ دو فعل یکی است اما معنا متفاوت است» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۰۳).

خداوند منافقان را به جزای استهزائشان، استهزاء می‌کند و از این جزا با لفظ خبر می‌دهد؛ اگر چه حقیقت معنای استهزاء او متفاوت از استهزاء منافقان است. در واقع استهزاء الهی عدل آن است اگر چه در معنا متفاوت است؛ اما با یک لفظ از آن یاد شده است.

۱-۲- مشاکله و هم‌شکلی در لفظ

این قول هم همانند قول قبل اذعان دارد که نسبت استهزاء به خداوند تعالی را باید تأویل نمود؛ به گونه‌ای که معنای تلبیس و جهل از آن در مورد خداوند برداشت نشود و استهزاء الهی جزای استهزاء منافقان است؛ با این توضیح که قائلین این قول، عبارت صنعت مشاکله را به کار می‌برند و معتقدند که از باب مشاکلت و هم‌شکلی الفاظ، خداوند لفظ استهزاء را در مورد خود به کار می‌برد. (ر.ک. دروزه، ۱۳۸۳، ج ۶: ۱۳۵).

۱-۳- اطلاق سبب بر مسبب

در اقوال برخی مفسران به این نکته اشاره گردیده که مراد از استهزاء الهی، مجازات منافقان است به جهت ملابسه قوی و ارتباط قوی که بین فعل و جزایش بوده و این از

نوع مجاز مُرْسَل است به جهت علاقه سببیت در تصور و مسبب در وجود، و در توجیه این قول گفته‌اند که خداوند از باب تسمیه سبب که استهزاء است به اسم مسبب که وبال استهزاء است، این‌گونه فرموده است و به همین جهت، لفظ «مُشَبَّه» را به جای لفظ «مُشَبَّه بِهِ» به کار برده و این، همان استعاره است. (ر.ک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۹۷؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۷۴؛ کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۶۶).

۱-۴- اطلاق لازم به اسم ملزوم

در برخی تفاسیر، در تأویل استهزاء الهی آمده که این از باب تسمیه و نامیدن لازم به اسم ملزوم است؛ یعنی خدا حقارت و خواری استهزاء را بر منافقان وارد می‌سازد، و لازمه خواری منافقان، استهزاء آنهاست. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۴). در واقع این دسته از مفسران معتقدند که عمل تحقیری خداوند نسبت به منافقان لوازماتی دارد و آن شکلی که این لازمه را بیان می‌کند، همان استهزاء الهی نسبت به آنان است.

۲- شیوه‌های استهزاء الهی در مورد منافقان

در بسیاری از تفاسیر، مقصود از استهزاء الهی و کیفیت آن را تحقیر منافقان دانسته‌اند و بیان داشته‌اند:

«معناه یحترهم علی وجه شأنه أن یتعجب منه، و ... و عبر بالمضارع فی قوله یَسْتَهْزِئُ لِلإِذْنِ بِأَنْ احتقاره لهم؛ خداوند با فعل مضارع یَسْتَهْزِئُ قصد تحقیر منافقان را داشته؛ به شکلی که از آن نوع تحقیر به تعجب در آیند» (طنطاوی، بی تا، ج ۱: ۶۲)

همچنین بیان شده است که: «ینزل بهم الهوان الذی هو لازم الاستهزاء» لازمه استهزاء الهی، نازل شدن وهن و تحقیر برای منافقان است. (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۷۷؛ حقی بروسوی، اسماعیل، ج ۱: ۶۲).

«اللَّهُ یَسْتَهْزِئُ» انما المراد انزل الهوان و این یکنونوا موضع السخریة التي یجلبونها لانفسهم بافعالهم؛ اینکه خداوند استهزاء می‌کند، مقصود نازل کردن و تحقیر کردن است که منافقان با عملشان آن را به سوی خود جلب کرده‌اند» (بوزهره، بی تا، ج ۱: ۱۳۷). در تفسیر کشاف نیز مفسر بیان داشته که خداوند در عبارت «اللَّهُ یَسْتَهْزِئُ بهم» کلام را به ما قبل عطف نکرده و مستأنفه ذکر کرده تا در غایت فخامت بیان کند که استهزاء خداوند نسبت به منافقان آشکارتر و ابلغ تر است و هر آینه خداوند برای آنها نکال و بدبختی و حقارت و ذلالت را نازل می‌کند و این نزول حقارت بر آنان به خاطر انتقامی است که برای مؤمنین گرفته می‌شود (مخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۹). در اینکه تحقیر منافقان به چه صورتی توسط خداوند انجام می‌شود، اقوالی گفته شده که می‌توان آنها را در موارد ذیل بیان کرد:

۱-۲- اجرای احکام مسلمین بر آنها در دنیا و عقاب آنها در آخرت

منافقان چون اظهار ایمان می‌کردند، خداوند آنان را در دنیا از نظر احکام شرعی مانند ارث و نکاح و دفن و احکام مشابه در ردیف مسلمانان قرار داده است؛ ولی به علت نفاق و کفر درونی، در آخرت مانند کفار، عذاب‌شان خواهد کرد و این دو نوع روش در دنیا و آخرت، به منزله استهزاء آنهاست و نوعی تحقیر آنان خواهد بود. (ر. ک. طبرسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۴۲).

«اللَّهُ یَسْتَهْزِئُ بِهَمْ یوم الدنیا و یوم الدین، فهنا یجری علیهم احکام الإسلام و هناک

هم فی الدرک الأسفل من النار.» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۰۳)

خداوند منافقان استهزاءکننده را در دنیا و آخرت استهزاء می‌کند؛ در دنیا بر آنان احکام اسلام را جاری می‌کند و در آخرت ایشان در دَرک اسفل از آتش خواهند بود. یجازیهم جزء من یستهزئ به، أما فی الدنیا ففی إجراء أحكام المسلمین علیهم، و أما فی الآخرة فبأن یفتح لهم - و هم فی النار - بابا إلی الجنة فیسرعون نحوه، فإذا صاروا إلیه سدّ علیهم الباب» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج: ۱، ۱۶).

خداوند استهزاءکنندگان را به خاطر استهزائشان مجازات می‌کند؛ به گونه‌ای که در دنیا احکام مسلمانان را بر آنها جاری می‌کند و اما در آخرت در حالی که در آتش هستند، دری از بهشت برای آنها باز شده و به سرعت به سوی آن می‌روند و زمانی که به آن برسند؛ در بروی آنان بسته خواهد شد و از بهشت محروم خواهند ماند.

«و یمكن أن تكون مجازاتهم علی استهزائهم أنهم لما كانوا مظهرین للإسلام الظاهر، فالناس كانوا موظفین أن یعاملوهم معاملة المسلمین بحسب الظاهر. لكنهم كانوا محرومین من المزايا المعنویة الإسلامیة كالإیمان و الرحمة و طیبیة القلب و صدق النیة و الكرم و الشرف و نحو ذلك مما یمتاز به الإنسان المسلم الواقعی عن غیره؛ و امکان دارد مجازات آنها برای استهزائشان این گونه باشد که به جهت اظهار اسلامی که در ظاهر می‌نمایند، مردم موظفند تا با آنها معامله مسلمان را بنمایند و لیکن آنان از مزایای معنوی اسلام، همچون ایمان، رحمت، پاکی قلب، صدق نیت، کرامت و شرافت و امثال آن مواردی که انسان مسلمان واقعی را از دیگران جدا می‌کند، محروم خواهند بود» (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ج: ۱، ۴۱).

نقل شده که فرموده‌اند: مثال منافقین مثل کسانی است که برای استفاده از روشنایی، آتشی برافروزند. خداوند با فرو فرستادن باران، آتش را خاموش و روشنایی آن را زایل فرماید، یا بادی برانگیزد و آن آتش را از بین ببرد. همین‌طور است حال منافقین

که به ظاهر اقرار به شهادتین نموده و با علی (علیه السلام) بیعت نمودند، در طول زندگانی احکام اسلام بر آنها جاری شود و پس از آنکه مرگ آنها رسید، در تحت فرمان خدا برآیند و خداوند به کفر باطن آنها، آنان را عذاب کند و در آخرت سرگردان مانده و راهی برای نجات از عذاب نداشته باشند و در آنجا لال و کور شوند. (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۸)

۲-۲- عدم اجازه ورود به بهشت

شاید بتوان گفت بدترین تحقیری که خداوند برای منافقان در نظر گرفته این است که آنها در قیامت گمان می‌کنند که وارد بهشت خواهند شد و از رستگاران خواهند بود، چرا که درب‌های بهشت را بر روی خود گشوده می‌بینند اما به هر دری که می‌رسند، به طور ناگهانی در به روی آنها بسته می‌شود.

در تفاسیر روایی آمده که از ابن عباس روایت می‌کنند که وقتی مؤمنین داخل بهشت و کافرین داخل جهنم شدند، دری از بهشت به روی کفار باز می‌شود و برای پناه از آتش، شتابان به سوی آن می‌روند. وقتی می‌رسند، درب به روی آنان بسته می‌شود و از جای دیگر دری از بهشت باز می‌شود. باز به سرعت به طرف آن می‌روند و وقتی رسیدند، مجدداً درب، بسته می‌شود. سپس مؤمنان بر آنان می‌خندند. «فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ» (مطففین / ۳۴)، (ر. ک. ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۲۷؛ ر. ک. سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۱).

۲-۳- تخطئه منافقان

خداوند منافقان را در عمل نفاق و استهزائشان نسبت به مؤمنین تخطئه کرده و آنان را نادان و جاهل می‌داند و مقصود از استهزاء خدا، تخطئه و جاهل دانستن آنها در کفرشان و اصرار بر ضلالت ایشان است. (ر. ک. طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۱۴۱).

همچنین با همین مضمون آمده: «و نزد بعضی مراد از استهزاء تخطئه و تجهیل او سبحانه است مر اهل نفاق را، چه عادت عرب، آنست که مقارب شیء را در معنی قائم مقام آن می‌گرداند؛ پس معنی چنین دهد که، حق تعالی ایشان را خاطی و جاهل می‌خواند به جهت توغل و اصرار ایشان در کفر» (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۱: ۸۷). این عمل خداوند که منافقان را جاهل دانسته به این جهت است که منافقان به جهت جهلی که به مقام ربوبیت الهی دارند، بر کفر و عناد خود اصرار می‌ورزند و به اعمال شایسته خود ادامه می‌دهند لذا مفسرانی بر این قول هستند که شیوه استهزاء الهی در مورد این گروه تخطئه کردن آنها در برابر مؤمنان است.

۴-۲- ازدیاد شک و حیرت و خفت عقول منافقان

از دیگر تبعات استهزاء الهی برای منافقان، خفت عقول آنان است. چون قوای فکری این گونه مردم شیطان‌صفت، به مسخرگی و عیب‌جویی دیگران صرف می‌شود، در نتیجه خود از تفکر درست و ایمان ثابت و تصمیم در کار باز می‌مانند و ارزش خود را از دست می‌دهند و پیوسته در تحیر و سرگردانی به سر می‌برند و دچار حرکت‌های نامنظم و نوسان‌های فکری می‌شوند.

این همان استهزاء خدا در جزای آنهاست؛ ایشان مانند گردبادی هستند که از حوادث جوی یا گرد و غبار برانگیخته شده است. آن گردباد گمان می‌کند زمین و فضا را به بازی گرفته و خود پایدار و مستقل است، در حالی که وجودش جز هوا و غبار به هم پیچیده نیست و به زودی متلاشی خواهد شد. گویا جمله «وَايْمُدُّهُمْ...» شرح «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» می‌باشد. در این آیه، استهزاء و امداد به خداوند و طغیان به خود آنان و سوء اختیارشان نسبت داده شده است. بنابراین، طغیان که سرکشی در برابر

حق و تجاوز از حد است، سبب استهزاء و امداد می‌باشد و نتیجه اینها «عَمَه» است که به معنی تحیّر و سرگشتگی در بی‌راهه است. (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۷۸)

خداوند با ادامه آیه، بیان می‌کند که نتیجه استهزاء، حیرت و سرگردانی منافقان و خفت و سبکی عقل آنان خواهد بود. در آیات دیگر نیز آمده که استهزاء خداوند نسبت به منافقان، تکوینی و واقعی است؛ به این معنا که خدا آنان را سبک مغز و سبک قلب می‌نماید. «وَأَقْدِتُهُمْ هَوَاءً»؛ «و (در این حال) دل‌هایشان (فرو می‌ریزد و از اندیشه و امید خالی می‌گردد!» (ابراهیم / ۴۳) (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۸۶).

۳- استهزاء الهی همان سنت امهال و استدراج

در بسیاری از تفاسیر در تأویل استهزاء آمده است که استهزاء الهی نسبت به منافقان، اشاره به سنت امهال و استدراج خداوند دارد و بیان شده که:

«استهزؤه بهم هو استدراجهم من حیث لا يعلمون، و ذلک أنهم بدرور نعم الله الدنیویة علیهم یظنون أنه راض عنهم و هو تعالی قد حتم عذابهم» (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۹۷)

استهزاء خداوند نسبت به منافقان مهلت دادن به آنهاست از جایی که نمی‌دانند و آنها تصور می‌کنند که با نعمت‌های عطا شده دنیوی به آنها، خداوند از آنان راضی است؛ در حالی که خداوند به طور حتم آنان را عذاب خواهد کرد. (ر. ک. ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۹۰)

ابن عباس می‌گوید: «خداوند به آنان نعمت می‌دهد و آنان تصور می‌کنند که این نعمت، پاداش رفتار و کردار صحیح آنهاست؛ در حالی که خداوند فقط به این منظور به آنان نعمت می‌دهد که همچنان در عمل زشت و گناه خود بمانند و ادامه دهند و در

نتیجه، به عذاب و بدبختی که نتیجه عمل خودشان است، گرفتار شوند» (ر. ک. طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۷۸).

همین مضمون در تفاسیر دیگر با عبارات متفاوت نقل گردیده به اینکه «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهَيْبَانَ يَمُهَلِّمُهُمْ وَيَخَوِّلُهُمْ مِنْ حَطَامِ الدُّنْيَا وَحَيَاتِهَا شَيْئًا وَصَيْرَهُمْ فِي عَاقِبَةِ ذَلِكَ إِلَىٰ أَحْسَنِ الْهَوَانِ وَأَشَدِّ الْعَذَابِ». (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۷۲)

۴- استهزاء الهی، انتقام خداوند از منافقان

در تفاسیر آمده است اینکه خداوند در بیان استهزاء الهی، جمله را مستأنفه می‌آورد، به خاطر آن است که خداوند عهده‌دار جزای منافقان شده به خاطر انتقام مؤمنان از آنها و اینکه مؤمنان احتیاجی ندارند که با منافقان مقابله به مثل کنند و همانا خداوند باری تعالی، خود این انتقام را انجام می‌دهد و اینکه خداوند در عبارت «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ» فرمود: «اللَّهُ مُسْتَهْزِئٌ» طبق قول قبلی که گفتار منافقان است که گفته‌اند: «إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنُ» به جهت این است که استهزاء الهی لحظه به لحظه و وقت به وقت برای آنها تجدید می‌شود و این همان انتقام الهی از منافقان است. (ر. ک. عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۷۷).

بحث و بررسی

با مطالعه کتب لغت چنین مشخص گردید که استهزاء به معنای طلب ریشخند و تمسخر بوده و با وهن و توهین همراه است و از ضعف و سستی روحی و اخلاقی ناشی می‌گردد؛ اما چنین معنایی را قطعاً نمی‌توان به خداوند باری تعالی نسبت داد. در بررسی آیه ۱۵ سوره بقره از نگاه مفسران و نیز با تتبع در کتب اخلاقی مشخص گردید که اصل اساسی در استهزاء عدم جواز است و اگر تحقیر و توهینی انجام گیرد باید دلیل قانع‌کننده‌ای وجود داشته باشد. در آیه مورد بحث دلیلی که موجب شده تا خداوند

متعال خلاف این اصل برخی افراد را مورد استهزاء و تحقیر قرار دهد و در واقع جنگی روانی را با آن افراد آغاز کند با توجه به سیاق آیات قبل، اطاعت منافقان از شیطان و تکذیب آیات الهی و استهزاء مؤمنان توسط منافقان بوده است.

در اقوال مطرح شده ذیل آیه ۱۵ سوره بقره توسط اکثر مفسران، استهزاء به معنای مصطلح را بر خداوند روا نمی‌دانند و دلیل آنها نیز منزّه بودن ذات خداوند از عیوب و امور قبیح است به همین جهت استهزاء الهی را تأویل نموده‌اند. در معانی تأویلی مطرح شده از سوی مفسران فریقین شاید بتوان گفت قولی که بیشترین قائل را داشت و در کتب تفسیری مفسران فریقین به وفور نقل گردیده بود، این است که استهزاء الهی را جزا و عقوبت عمل منافقان مطرح نموده‌اند. در واقع اکثر مفسران استهزاء الهی را نامگذاری عقوبت به اسم گناه (تسمیة العقوبة باسم الذنب) دانسته‌اند. معانی تأویلی دیگری نیز بیان گردیده که استهزاء الهی را نوعی املاء و سنت الهی برای منافقان دانسته یا آن را نوعی تخطئه و جاهل شمردن آنها در کفرشان مطرح نموده، یا قولی که ظهور استهزاء الهی را در آخرت می‌دانند؛ با این توضیح که خداوند در قیامت با منافقانی که در دنیا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله و سلم) و مؤمنان را مسخره می‌نمودند، معامله کفار را می‌نماید، گرچه در دنیا احکام مسلمانان را برای آنها جاری کرده است.

پس از تتبع و بررسی در اقوال مفسران می‌توان قول اول را به چند دلیل به عنوان قول ارجح پذیرفت: اول آنکه در استعمالات رایج عرب چنین کاربردی یعنی نامگذاری عقوبت به اسم گناه شایع است؛ دوم آنکه اکثر مفسران فریقین این تأویل را مطرح نموده‌اند و در واقع قولی است که قائلان بسیاری دارد؛ سوم آنکه در آیات دیگری از قرآن کریم همچون آیه ۴۰ سوره شوری «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا» و نیز آیه ۱۲۶ نحل به این قاعده اشاره گردیده است و در واقع مؤید قرآنی دارد. چهارم

اینکه طبق بیان مرحوم طبرسی، قاعده عقلی ایجاب می‌کند که حکم جزاء باید مساوی فعل باشد و به این دلیل از نظر نگارنده این قول بر سایر معانی تأویلی رجحان می‌یابد.

نتیجه

بنا بر آنچه گفته شد، استهزاء و تحقیر با گفتار و عمل، اگر چه در ظاهر، ممکن است امری مذموم و مخالف کرامت انسانی به نظر آید، اما با مراجعه به آموزه‌های قرآنی و بررسی نسبت استهزاء به خداوند تعالی، می‌توان دریافت که این عمل، در مقام بازدارندگی و مجازات، نه تنها مذموم نیست، بلکه امری لازم است.

با نگاهی به اقوال مفسران درمی‌یابیم که هر چند استهزاء، عمل ناپسندی است؛ ولی استهزاء الهی بدون علت نیست و می‌تواند چند تأویل و مفهوم داشته باشد که از آن جمله است: مجازات استهزاء کنندگان با استهزای خودشان، بی‌اثر نشان دادن استهزاء منافقان، سنت املا و استدراج، تخطئه و تحقیر منافقان، انتقام خداوند از منافقان، ازدیاد شک و تحیر آنها، عذاب کافران با آنها در آخرت.

با بررسی اقوال گفته شده، می‌توان دریافت که استهزاء الهی هم در دنیا و هم در آخرت گریبان منافقان را خواهد گرفت؛ در دنیا با تخطئه کردن آنها و ازدیاد شک و تحیر آنها و در آخرت با انتقام و عذاب دردناکی که شامل آنها خواهد شد.

با توجه به این تعبیر است که خداوند در آیه مبارکه سوره ۱۵ بقره، منافقان را با عبارتی تحقیرآمیز استهزاء می‌کند تا در جامعه، سرافکنده شده و عبرتی برای دیگران باشند و مردم خودشان را با این آیات و عبارات بسجند و در راستای خودسازی از رفتاری همچون رفتار منافقان پرهیزند.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابو زهره، محمد، (بی تا)، زهره التفاسیر، بیروت، دار الفکر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- بروجردی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۶)، تفسیر جامع، تهران، صدرا.
- بلاغی نجفی، محمدجواد، (۱۴۲۰)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۳۸)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- ثعالی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸)، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، تفسیر تسنیم، قم، نشر اسراء.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳)، تفسیر اثنی عشری، تهران، انتشارات میقات.
- حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر.
- دروزه، محمد عزت، (۱۳۸۳)، التفسیر الحدیث، قاهره، دار إحياء الكتب العربية.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار القلم.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت؛ دار الكتاب العربی.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، (۱۴۰۶)، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، دارالتعاریف للمطبوعات.
- سیوطی، عبدالرحمان، (۱۴۰۴)، الدر المنثور فی تفسیر الماثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۵۶)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقران، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.

- طالقانی، محمود، (۱۳۶۲)، پرتوی از قرآن، تهران؛ شرکت سهامی انتشار.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۳)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران؛ ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر، (۱۴۱۳)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت؛ دار المعرفه.
- طنطاوی، محمد، (بی تا)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بی جا.
- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، علی بن حسین، (۱۴۱۳)، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، قم: دار القرآن الکریم.
- عروسی حویزی، عبد علی جمعه، (۱۴۱۵)، تفسیر نور الثقلین، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان.
- عسگری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰)، الفروق فی اللغه، بیروت، دار الافاق الجدیده.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم، نشر هجرت.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران؛ سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- فیض کاشانی، ملّامحسن، (۱۴۱۸)، الاصفی فی تفسیر القرآن، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- کاشانی، ملّا فتح الله، (۱۴۲۳)، زبده التفاسیر، قم؛ بنیاد معارف اسلامی.
- مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیه.

Bibliography

The Holy Quran, translated by Makarem Shirazi.

Ibn Attiyah Andalusi, Abd al-Haq bin Ghalib, 1422 AH, the editor of al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, Beirut, Dar al-Kitab al-Elamiya.

Abu Zohra, Mohammad, WD, Zohra al-Tafseer, Beirut, Dar al-Fakr.

Abul-Fotuh Razi, Hossein bin Ali, 1408 AH, Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinnan in Tafsir al-Qur'an, Mashhad, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.

- Boroujerdi, Mohammad Ibrahim, 1366SH, Tafsir Jame, Tehran, Sadra.
- Balaghi Najafi, Mohammad Javad, 1420 AH, Ala-ur-Rahman fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Ba'ath Foundation.
- Beydawi, Abdullah bin Omar, 1438 AH, Anwar al-Tanzil and Asrar al-Taawil, Beirut, Dar al-Ahiya al-Tarath al-Arabi.
- Thaalebi, Abd al-Rahman bin Muhammad, 1418 AH, Jawaharlal Hassan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Darahiya al-Tarath al-Arabi.
- Javadi Amoli, Abdullah, 1378SH, Tafsir Tasnim, Qom, Isra Publishing House.
- Hosseini Shah Abdul Azimi, Hossein bin Ahmad, 1363 AD, Tafsir Ezna Ashri, Tehran, Miqat Publications.
- Haghi Brosavi, Ismail, WD, Tafsir Ruh al-Bayan, Beirut, Dar al-Fakr.
- Daruzeh, Muhammad Ezzat, 1383SH, Al-Tafsir al-Hadith, Cairo, Dar Ihiya Al-Kutub al-Arabiya.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, 1412 AH, Mofradate Qurani, Beirut, Dar al-Qalam.
- Zamakhshari, Mahmoud, 1407 AH, al-Kashshaf fi Ghwamaz al-Tanzil, Beirut; Dar al-Kitab al-Arabi.
- Sabzewari Najafi, Mohammad bin Habibullah, 1406 AH, Al-Jadid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid, Beirut, Dar al-Taareef for publishing.
- Siyuti, Abd al-Rahman, 1404 AH, Al-Dar al-Manthor fi Tafsir al-Mathor, Qom, Ayatollah Murashi Najafi Library.
- Sadeghi Tehrani, Mohammad, 1356SH, Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an in the Qur'an, Qom, Islamic Culture Publications.
- Taleghani, Mahmoud, 1362SH, Partoi az Koran, Tehran; Publishing company.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan, 1372SH, Al-Bayan Assembly in Tafsir al-Qur'an, Tehran; Nasser Khosrow.
- Tabari, Abu Jafar, 1413 AH, Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut; Dar al-Marafa
- Tantawi, Muhammad, WD, Al-Tafsir al-Wasit for the Holy Qur'an, bija.
- Tousi, Muhammad bin Hassan, WD, Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi.
- Aamili, Ali bin Hossein, 1413 AH, al-Awjiz fi Tafsir al-Qur'an al-Aziz, Qom: Dar al-Qur'an al-Karim.
- Arousi Hawizi, Abd Ali Juma, 1415 AH, Tafsir Noor al-Saghalin, Research by Hashim Rasouli Mahalati, Qom, Ismailian Publications.
- Asgari, Hassan bin Abdullah, 1400 AH, al-Frooq fi al-Lagheh, Beirut, Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar, 1420 AH, Mafiyat al-Gheeb, Beirut, Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, 1409 AH, Ketab Al-Ain, Qom, Hijrat Publication.
- Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza, 1368SH, Tafsir Kenz al-Daqeeq and Bahr al-Gharaeb, Tehran; Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.

۲۷۲ دوفصلنامه تفسیر پژوهی - سال نهم، جلد اول، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۴۰۱

Faiz Kashani, Mulla Mohsen, 1418 AH, Al-Asfi fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Islamic Propaganda Office Publishing Center.

Kashani, Mulla Fethullah, 1423 AH, Zubda al-Tafaseer, Qom; Islamic Education Foundation.

Mustafawi, Hassan, 1430 AH, al-Habiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim, Beirut, Dar al-Kutub al-Alamieh.

A comparative Sstudy of the Whatness of "the Preserved Tablet" and its Characteristics in Al-Mizan and Majma 'al-Bayan*

Reza Gholizade**

Mohammad Javad Tavakoli Khaniki***

Abstract

The Preserved Tablet, which is referred to in the verses of the Qur'an as the Book of Mubin, the Book of Hafiz, the Book of Marqum, the Book of Maknun, and the Imam of Mubin, is one of the basic expressions of the Holy Qur'an, and as it is used only once in the Qur'an, it has caused controversy among Quranic scholars about its nature and characteristics. In this article, the nature and characteristics of the Preserved Tablet have been studied from the point of view of two great commentators of the Holy Quran, Allameh Tabarsi and Allameh Tabatabai. Regarding the nature of the Preserved Tablet, Allameh Tabatabai, who considers the Preserved Tablet to be one of the levels of the Qur'an, seems to be preferred. However, the other statements made in this field are also sufficiently convincing. Among the features of the Preserved Tablet, its comprehensiveness can be considered as superior to other features because it covers other features in it. The articles has been written and compiled in an analytical and descriptive method.

Keyword: The Preserved Tablet, Mother of the Book, Essential Knowledge of God, Hafiz Book, Imam Mubin.

* Received: 2021-07-31 Accepted: 2022-11-07

** Master Graduated of Quran and Hadith Sciences of Quranic Sciences and Education University. Mashhad, Iran. (The Corresponding Author) Email: ferdos.ghr@gmail.com

*** Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences of Quranic Sciences and Education University. Mashhad, Iran. Email: Tavakoli.mj@chmail.ir



دو فصلنامه تفسیر پژوهی

سال نهم، جلد اول، پیاپی ۱۷

بهار و تابستان ۱۴۰۱

صفحات ۲۹۶-۲۷۳

مقاله علمی - پژوهشی

DOR: 20.1001.1.24235490.1401.9.1.10.6

بررسی تطبیقی چیستی لوح محفوظ و ویژگی های آن در المیزان و مجمع البیان*

رضا قلی زاده**

محمدجواد توکلی خانیکی***

چکیده

لوح محفوظ که در آیات قرآن با عبارات کتاب مبین، کتاب حفیظ، کتاب مرقوم، کتاب مکنون، و امام مبین یاد شده است از واژگان بنیادین قرآن کریم است که چون تنها یک مرتبه در قرآن به کار رفته است؛ سبب وجود اختلاف نظر میان قرآن پژوهان درباره ماهیت و ویژگی های آن، گشته است. در این نوشتار چیستی و ویژگی های لوح محفوظ از نظر دو مفسر کبیر قرآن کریم علامه طبرسی و علامه سید محمدحسین طباطبایی مورد مذاقه قرار گرفته. درباره ماهیت و چیستی لوح محفوظ نظر صاحب المیزان که «لوح محفوظ را مرتبه ای از مراتب وجود قرآن می داند» پسندیده و ارجح به نظر می آید. گرچه سایر اقوال گفته شده نیز، از اتقان کافی برخوردار است. از ویژگی های لوح محفوظ نیز جامعیت آن را می توان بر سایر ویژگی ها برتر دانست چون به نوعی سایر ویژگی ها را در خود دارد. مطالب تحت عنوان «بررسی تطبیقی چیستی لوح محفوظ و ویژگی های آن در المیزان و مجمع البیان» به روش تحلیلی و توصیفی به رشته تحریر و تدوین درآمده است.

کلیدواژه ها: لوح محفوظ، ام الكتاب، علم ذاتی خداوند، کتاب حفیظ، امام مبین

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۶

** دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. مشهد، ایران.

ferdos.ghr@gmail.com

(نویسنده مسئول) ایمیل:

*** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. مشهد، ایران. ایمیل:

tavakoli.mj@chmail.ir



۱. مقدمه

قرآن کریم در همهٔ احوال الهام‌بخش متفکران حوزه‌های گوناگون علمی در مسائل مختلف و سبب طرح مباحث گوناگون در الهیات گشته است، به گونه‌ای که آیات قرآن اصلی‌ترین منبع تفکر و تعقل در میان اندیشمندان مسلمان و عامل جهت‌دهی به نظریات آنان است.

با عنایت به اینکه ضرورت فهم قرآن به عنوان نخستین منبع معارف دینی مسلمین بر کسی پوشیده نیست، بعد از عصر رسالت پیامبر اسلام، عالمان و اندیشمندان در این زمینه تلاش و کوشش بسیاری کرده‌اند که نتیجه و ثمرهٔ آن به صورت تفاسیر گوناگون در دسترس پویندگان معارف دینی قرار گرفته است.

بدون شک شرح و تبیین حقایق قرآنی که حقیقتی فرامادی دارند تنها به کمک فهم آیات قرآن و روایات معصومین امکان‌پذیر است، و لوح محفوظ از جملهٔ همین حقایق است که راهیابی به حقیقت آن با جامع‌نگری به آیات و شناخت دقیق مفاد آنها ممکن است.

آیات الهی دربارهٔ لوح محفوظ به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند. دستهٔ اول، آیاتی که به چیستی لوح محفوظ پرداخته‌اند. دستهٔ دوم، آیاتی که وجوه معنایی لوح محفوظ را بیان می‌کنند. دستهٔ سوم، آیاتی که به بیان ویژگی‌های لوح محفوظ پرداخته‌اند.

مفسران مسلمان از صدر اسلام تاکنون برای ارائهٔ تفسیری جامع و معقول از آیات مربوط به لوح محفوظ و ارائهٔ نظریات تفسیری منسجم، تلاش‌های بسیاری کرده‌اند و هر گروهی آیات را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که مطابق با صبغهٔ فکری - علمی و اعتقادات مذهبی آنها باشد.

این مقاله در مقام پاسخ به این سؤال است که «منظور از لوح محفوظ یا منبع

پیشین وحی چیست؟ و دارای چه ویژگی‌هایی است؟

پاسخ این دو پرسش با توجه به دیدگاه‌های مرحوم طبرسی صاحب تفسیر مجمع البیان فی تفسیر القرآن و علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته است.

۲- تبیین مفاهیم

بازشناسی چند واژه و اصطلاح از موضوع پژوهش، ضروری به نظر می‌رسد.

۲-۱. تطبیق

تطبیق بدین معناست که چیزی، چیز دیگری را بپوشاند. «طَبَّقَ السَّحَابَ الْجَوَّ» یعنی ابر، آسمان را پوشانید. زمانی گفته می‌شود «طَابَقْتُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ» که دو چیز یکسان قرار داده شوند. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۱۰۹ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۲۰۹). از این ریشه، دو واژه «طَبَّاق» و «طَبَّق» هر یک دو بار در قرآن کریم به کار رفته است. طَبَّاق به نظر راغب به دو معنا و به عبارت دیگر در مورد دو نوع از اشیاء به کار می‌رود: یکی در مورد هر چیزی که روی چیز دیگر قرار گیرد و دیگری در مورد هر امری که موافق و هماهنگ با امر دیگری باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۶) تطبیق در اصطلاح علوم قرآنی، عبارت است از تطبیق مفاهیم حاصل از آیات قرآن با موارد دیگری که مشابه مورد شأن نزول است.

۲-۲. لوح محفوظ

تبیین لوح محفوظ بدون در نظر گرفتن معنی واژه لوح و محفوظ امکان‌پذیر نیست.

۲-۲-۱. لوح

معنای لغوی لوح با استفاده از کتب لغت تبیین می‌شود. «لوح» به هر صفحه‌ای از صفحات چوب و استخوان کتف گفته می‌شود، زمانی که بر آن نوشته شود. (فراهیدی،

بررسی تطبیقی چیستی لوح محفوظ و ویژگی‌های آن در المیزان و مجمع‌البیان / رضاقلی‌زاده ۲۷۷

۱۴۰۹، ج ۳: ص ۳۰۰) هر چیزی که روی آن نوشته می‌شد مانند لخاف (سنگ سفید)، عسب (جریدهٔ درخت خرما) که هنگام جمع قرآن، قرآن را از روی این نوشت‌افزارها گردآوری کردند، لوح نام دارد (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۲: ۱۷۰). لَوْحٌ از الواح کشتی گرفته شده، چنانکه چوب‌های پهن کشتی را لوح می‌نامند. آیهٔ «وَ حَمَلْنَا عَلَىٰ ذَاتِ الْأَوْحِ وَ دُسْرٍ» (قمر / ۱۳) در مورد حضرت نوح و کشتی محکم‌اساس اوست. همچنین هر چوب پهنی و هر چیزی که بر آن می‌نویسند، لوح نامیده شده یعنی صفحه. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۷۰) ابن منظور بر این عقیده است که مراد از لوح مطلق آن چیزی است که بر آن می‌نویسند «اللُّوحُ: الذی یکتب فیه» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۸۵). گروهی بر این عقیده‌اند که «لوح» مصدر ثلاثی مجرد از «لأح - یلوح - لَوْحاً» است که در لغت به معنی «ظاهر شدن» و «درخشیدن» آمده است. «لأح الشَّیء یلوح» یعنی چیزی ظاهر شد و درخشید و «لأح بسیفیه» یعنی شمشیرش را آشکار کرد و «لأح البرق» یعنی برق جهیدن گرفت (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵: ۲۲۱).

۲-۲-۲. محفوظ

محفوظ اسم مفعول از «ح ف ظ» به معنای «نگهداری و مراقبت» است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۵۵) و محفوظ به معنای «نگهداری شده» و «حراست‌شده» است.

۲-۲-۳. لوح محفوظ

لوح محفوظ از نظر لغوی به معنی صفحهٔ نوشته‌شده‌ای است که مورد نگهداری و حراست قرار می‌گیرد. ولی در اصطلاح علوم قرآن و تفسیر کلام شریف، عبارت است از صفحه‌ای که تمام اتفاقات عالم در آن ثبت شده است. این اتفاقات با جزئیات کامل

همراه‌اند و به هیچ وجه قابل تغییر و دگرگونی نیستند. جنس این کتاب معلوم نیست، هر چند قطعاً از جنس کتاب کاغذی و مادی نیست. گاهی از این لوح با نام‌های أم‌الکتاب (زخرف/۴)، کتاب مسطور (طور/۲)، رق منشور (طور/۳)، کتاب مکنون (واقعه/۷۸) و کتاب حفیظ (ق/۴) نیز یاد می‌شود.

۳. چیستی لوح محفوظ از دیدگاه علامه طبرسی و طباطبایی

چیستی لوح محفوظ و تبیین حقیقت آن از این جهت که به شناخت بیشتر آیات الهی کمک می‌کند امری مطلوب است. از این رو برای درک این حقیقت، موضوع را از نظر دو مفسر بزرگ مورد بررسی و مقایسه قرار می‌دهیم.

۳-۱. لوح محفوظ همان علم ذاتی خداوند است

علامه طبرسی (فضل بن حسن) با استناد به آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْتَقُطُّ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام/۵۹) و آیه «وَ مَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَ مَا تَتَلَوْنَ مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَ لَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوداً إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَ مَا يَغْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس/۶۱) که خداوند علم خود را به همه اشیاء تعمیم داده است، و این علم در لوح محفوظ، ثبت است. نه از این جهت که از خاطرش نروند، زیرا او همواره به آنها عالم بوده و هست، بلکه به این جهت که در معرض تماشای فرشتگان قرار دهد و آنها بفهمند که آنچه روزمره اتفاق می‌افتد، مطابق است با آنچه در لوح محفوظ ثبت شده است و هرگز مورد غفلت و فراموشی واقع نمی‌شود؛ لوح محفوظ را همان علم ذاتی خداوند می‌دانند، زیرا اگر عین ذات نباشد، یا دارای علوم نامتناهی

است یا دارای معلومات متناهی یا دارای یک علم و معلومات نامتناهی است و همه اینها باطل است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۴۸۱) لیکن علامه طباطبایی با استناد به همین آیات، لوح محفوظ را ظرف وجودی غیب مطلق می‌داند.

علامه طباطبایی در تبیین عقیده خود ذیل آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام/۵۹) که کتاب مبین را ظرف وجودی همه موجودات می‌داند، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا این امور هم از جهت غیب و هم از جهت شهودش در کتاب هستند یا آنکه تنها از جهت غیب بودن؟ به عبارت دیگر، آیا کتاب مبین عبارت است از همین عالم مادی، یا آنکه کتاب مبین چیز دیگری است که تمامی موجودات به نحو مخصوصی در آن نوشته شده و به قسم خاصی در آن گنجانده شده‌اند؟ به طوری که از درک‌کنندگان این عالم غایب و از حیطة علم هر صاحب علمی بیرون است؟ و معلوم است که اگر معنای کتاب مبین این باشد، محتویات آن همان «غیب مطلق» خواهد بود. در پاسخ این پرسش، علامه به آیه «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» (حدید/۲۲) استناد می‌کند و متذکر می‌شود که نسبت کتاب مبین به حوادث خارجی، نسبت خطوط برنامه عمل به خود عمل است و کتاب مبین یک نحوه مغایرتی با این موجودات خارجی و مادی دارد. کتابی است که نسبت به موجودات خارجی تقدم داشته و بعد از فنای آنها هم باقی می‌ماند، عیناً مانند خطوط برنامه که شامل مشخصات عمل بوده و قبل از عمل وجود داشته و بعد از آن هم باقی می‌مانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۱۸۱) بنابراین، لوح محفوظ را می‌توان همان ظرف وجودی غیب مطلق دانست.

علامه با استناد به آیه «وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس/۶۱) نیز به اثبات مدعای خود می‌پردازد. به این دلیل که کلمه «عزوب» که فعل مضارع «یعزب» از آن گرفته شده است به معنای غیبت و دوری و خفاء است؛ این تعبیر اشاره دارد به اینکه همهٔ اشیاء عالم نزد خدای تعالی حاضرند، و هیچ چیز از ساحت مقدس او غایب نیست و او هر چیزی را در کتابی حفظ و ضبط کرده و از آن کتاب چیزی زایل نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۱۲۹)

۳-۲. جایگاه قضای الهی

شناخت و آگاهی انسان نسبت به موضوع قدر و قضای الهی، بر انتخاب سبک زندگی او تأثیر می‌گذارد؛ لذا لازم است ارتباط مسئله لوح محفوظ و أم‌الکتاب با مسئله قضا و قدر الهی مورد بررسی و تبیین قرار گیرد.

«قدر» به معنی اندازه «مَبْلَغُ الشَّيْءِ» (زیبیدی، ۱۴۱۴، ۲۰: ۸۴) و بیان کمیت چیزی است و تقدیر الهی به معنی این است که خداوند شیء را به وجهی مخصوص در اندازه‌ای معین آن طور که حکمت اقتضاء کرده است قرار می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۵۷). «قضا» به معنی حکم (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۰۰) و امر نمودن به کاری و فیصله دادن آن، چه با سخن و چه با عمل است، و هر کدام از آنها خود بر دو وجه است: الهی و بشری (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۶۷۴).

مخلوقات جهان از این جهت که خدای متعال با علم خود، اندازه، حدود، و ویژگی، موقعیت مکانی و زمانی آنها را تعیین می‌کند، مقدر به تقدیر الهی هستند و از آن جهت

که با حکم فرمان و اراده الهی ایجاد می‌شوند، به قضای الهی وابسته‌اند. از این رو نقشه جهان با همه پیچیدگی‌هایش و ریزه‌کاری‌هایش از آن خداست و از علم خدا ناشی می‌شود و اجرا و پیاده کردن آن نیز به اراده خداست.

قرآن کریم برای بیان لوح محفوظ از واژه‌هایی چون، أم‌الکتاب، امام مبین و کتاب مکنون بهره برده است. با توجه به جامعیت لوح محفوظ که از آیه «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حج / ۷۰) و آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعْمَرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (فاطر / ۱۱) استنباط می‌شود، می‌توان دریافت که لوح محفوظ کتاب جامعی است که شامل تمامی جزئیاتی است که خدای سبحان قضایش را در خلق رانده است. در نتیجه، آمار همه چیز در آن هست و حوادث مربوط به همه موجودات آسمان و زمین را در خود جای داده است. همه هستی در این کتاب قرار دارد و هیچ چیز کوچک و بزرگی در هستی نیست مگر آنکه در لوح محفوظ و کتاب مکنون نگاشته و ضبط شده باشد و قطعیت یافته و غیر قابل تغییر خواهد بود و همان اجرا خواهد شد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۱۵۰؛ ج ۹: ۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۴۰۷؛ ج ۱۷: ۶۶)

این بحث که قضا و قدر الهی از مصادیق لوح محفوظ است، مسئله‌ای است که هر دو مفسر گرانقدر قرآن کریم به آن اشاره کرده‌اند و در تفسیر خود به این موضوع اذعان کرده‌اند.

۳-۳. مرتبه‌ای از مراتب وجود قرآن

به نظر علامه طباطبایی، قرآن دارای دو مرتبه وجودی است. ۱- مرحله‌ای از کینونت (هستی) که در آن مرحله عقول بشر دسترسی بدان نداشته، با اینکه کار عقل این است

که هر امر فکری و مسئله ذهنی را درک کند، هر چند که آن مسئله در نهایت درجه دقت و لطافت باشد. این مرتبه همان وجود قرآن در لوح محفوظ و أمّ الکتاب است که جایگاه آن نزد خداوند است. در این مرحله، قرآن کریم از اجمال و بساطت برخوردار است و تفصیل در آن راه ندارد. «وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف/ ۲ تا ۴)

۲- در مرحله دوم، خدای تعالی آن را از آن موطن پایین آورده، در خور فهم بشر کرده و به لباس واژه عربیت درآورده تا در قلمرو فهم و تعقل و تدبر آدمیان است. چون عقل بشر در فکر کردنش تنها می‌تواند چیزهایی را بفهمد که در آغاز از قبیل مفاهیم و الفاظ بوده باشد و از مقدماتی تصدیقی ترکیب شده باشد که هر یک مترتب بر دیگری است، مانند آیات و جملات قرآنی. در این مرحله از وجود قرآن کریم است که تفصیل راه می‌یابد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۸۲-۸۵)

علامه طباطبایی ذیل آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران/ ۷) که محکّمات را أمّ الکتاب شمرده بحث مبسوطی درباره هستی «أمّ الکتاب» آورده و با تطبیق بر آیات «۲ تا ۴» سوره زخرف نیز این نتیجه را می‌گیرد که «قرآن نازل شده بر ما، (پیش از نزول) و انسان فهم شدنش نزد خدا، امری اعلی و بلندمرتبه‌تر از آن بوده که عقول بشر قدرت فهم آن را داشته باشد، یا دچار تجزی و جزء جزء شدن باشد، لیکن خدای تعالی به خاطر عنایتی که به بندگانش داشته آن را کتاب خواندنی کرده، و به لباس عربیتش در آورده تا بشر آنچه را که تا کنون در أمّ الکتاب بود و بدان دسترسی نداشت درک کند، و آنچه را که

باز هم در اُم‌الکتاب است و باز هم نمی‌تواند بفهمد، علمش را به خدا رد کند، و این اُم‌الکتاب همان است که آیه شریفه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» متذکر شده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۵۳).

وی در ادامه تأکید می‌کند که رابطه حقیقت قرآن در اُم‌الکتاب یا لوح محفوظ با قرآنی که در اختیار بشر است به منزله روح از جسد و ممثل از مثل است، و آن امر همان است که خدای تعالی کتاب حکیمش نامیده و تمام معارف قرآن و مضامین آن متکی بر آن است، امری است که از سنخ الفاظ نیست. و مانند الفاظ، جمله جمله و قسمت قسمت نیست، و حتی از سنخ معانی الفاظ هم نیست، بلکه حقیقتی بالاتر و برتر از الفاظ و معانی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۵۴).

علامه طبرسی در این مبحث با صاحب المیزان هم عقیده نیست و ذیل آیات مورد استناد علامه برای اثبات مدعی خود، این مفهوم را برای لوح محفوظ ذکر نمی‌کند بلکه به ذکر این نکته می‌پردازد که قرآن در لوح محفوظ است و چون کتاب‌های دیگر از روی قرآن گرفته می‌شوند، اُم‌الکتاب نامیده شده است. لذا قرآن کریم اصل و مادر تمام کتب آسمانی است. در ادامه در توضیح لوح محفوظ آورده که لوح محفوظ کتابی است که خداوند در آن تمامی حوادث را تا روز قیامت ثبت فرموده است، چون صلاح فرشتگان خود را در این دیده است که در این لوح نظر کنند و از این لوح آگاه باشند تا از راه لطف، اخبار آن را در دسترس مکلفین بگذارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۶۱-۶۲)

شایان ذکر است که مرحوم طبرسی این بحث را که لوح محفوظ مرتبه‌ای از مراتب وجود قرآن است در تفسیر سایر آیاتی که پیرامون لوح محفوظ بحث می‌کند نیز مطرح نکرده است.

۳-۴. لوح محفوظ در مقابل لوح محو و اثبات است

«يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ: خداوند هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند، و أمّ الكتاب (لوح محفوظ) نزد اوست» (رعد/۳۹).

طبق آیه شریفه قرآن کریم، تمام پدیده‌های هستی از کوچک و بزرگ در دو کتاب یا لوح تکوینی نوشته می‌شوند که هر کدام از آنها ویژگی خاص خود را دارند و عبارت‌اند از:

۱- لوح محفوظ که گاهی از آن به أمّ الكتاب (زخرف/۴)، کتاب مسطور (طور/۲)، رق منشور (طور/۳)، کتاب مکنون (واقعه/۷۸) و کتاب حفیظ (ق/۴) تعبیر شده است و آنچه در این کتاب ثبت شده قابل تغییر نیست و دگرگونی در آن راه ندارد.

۲- لوح محو و اثبات که محل ثبت حوادث و اتفاقاتی است که به مرحله فعلیت خواهند رسید و به طوری که از نامش پیداست، آنچه در آن نوشته شده قابل تغییر و تبدیل است.

در شرح و تفسیر لوح محو و اثبات استاد الفقهاء و المجتهدین ابولقاسم خوئی آورده است: بدا عبارت است از اینکه دست خدا نسبت به همه‌گونه خلق و ایجاد و حتی تغییر و تبدیل در خلق شده‌ها و تقدیر شده‌ها باز است. (خوئی، ۱۳۷۵، ۲: ۶۷۱) ولی باید توجه داشته باشید که این «بدا» و تغییر در پدیده‌ها و سرنوشت‌ها، در مواردی می‌تواند به وقوع بپیوندد که تقدیر حتمی نبوده و به تصویب نهایی الهی نرسیده باشد، اما مقدرات حتمی و مصوبات نهایی از نظر شیعه هیچ‌گونه قابل تغییر و تبدیل و بدا بردار نیست.

اقسام قضا و موارد بدا

۱- علم مکنون یا اختصاصی

بعضی از قضاها و تقدیرات الهی به گونه‌ای هستند که جز خدا، کسی از آنها آگاه نیست. علمی است که خداوند کسی را از آن مطلع و آگاه نساخته و از علوم اختصاصی وی است.

جای تردید نیست که در این نوع قضاها و تقدیرات بدا و تغییری واقع نمی‌شود، بلکه همان‌طور که گفتیم، «بدا» خود یکی از اقسام و مصادیق این‌گونه قضاها و تقدیرات است و از علم انحصاری و اختصاصی خداوند سرچشمه می‌گیرد نه اینکه در قضا و تقدیر الهی تغییری به وجود آورد و آن را بر هم زند.

۲- قضای حتمی

آنچه خداوند وقوع حتمی آن را به پیامبر یا فرشته‌ای اطلاع داده است، قضای حتمی می‌نامند و به این تقدیرات بدا و تغییر راه ندارد، همان‌طور که در گونه‌ی اول تقدیرات راه نداشت.

۳- قضای غیر حتمی

اگر خداوند وقوع یا عدم وقوع چیزی را تقدیر کند و چگونگی آن را به فرشتگان و پیامبرانش اطلاع دهد، ولی تحقق و وقوعش را به اراده و مشیت خویش مشروط و معلق سازد، این گونه تقدیرات را قضای غیر حتمی می‌گویند و در این نوع تقدیرات گاهی بدا حاصل می‌شود، یعنی گاهی ممکن است در این گونه موارد به علل و مصالح خاصی، مشیت خدا بر خلاف آن تعلق بگیرد و تغییری در آن به وجود آید که آن را «بدا» می‌نامند و خداوند در این مورد می‌فرماید:

«مُحُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/۲۹۲) «خداوند آنچه را که بخواهد، محو می‌کند و از صفحه‌ی لوح تقدیرات می‌زداید و آنچه را که بخواهد، در همان

لوح ثابت می‌دارد و در نزد اوست. ریشه و سرچشمه کتاب [علم حتمی]» (خوئی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۷۲-۶۷۴).

علامه طباطبایی بر این عقیده است که لوح محفوظ در مقابل لوح محو و اثبات است، از این جهت که در لوح محفوظ هیچ‌گونه تغییر و دگرگونی روی نمی‌دهد ولی در لوح محو و اثبات، تغییر و دگرگونی راه پیدا می‌کند.

«خدای سبحان در هر وقت و مدتی کتاب و حکم و قضایی دارد، و از این نوشته‌ها هر کدام را بخواهد محو و هر کدام را بخواهد اثبات می‌کند. یعنی قضایی را که برای مدتی رانده است تغییر می‌دهد، و در وقت دیگر به جای آن، قضای دیگری می‌راند، ولی در عین حال برای همیشه قضایی لایتنغیر و غیرقابل محو و اثبات هم دارد، و این قضای لایتنغیر اصلی است که همه قضاهای دیگر از آن منشأ می‌گیرند و محو و اثبات آنها نیز بر حسب اقتضای آن قضاء است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۳۷۷).

صاحب المیزان این بحث را ذیل تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ» (انعام/۲) به عبارتی دیگر تبیین می‌کند.

اجل دو گونه است: یکی «اجل مبهم» و یکی «اجل مُسمی» یعنی معین در نزد خدای تعالی، و این همان اجل محتومی است که تغییر نمی‌پذیرد. به همین جهت آن را مقید کرده به «عنده: نزد خدا» و معلوم است چیزی که نزد خدا است، دستخوش تغییر نمی‌شود. خدای متعال می‌فرماید: «إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف/۳۴). (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۹)

پس نسبت اجل مُسمی به اجل غیر مُسمی نسبت مطلق و منجز است به مشروط و معلق، به این معنا که ممکن است اجل غیر مسمی به خاطر تحقق نیافتن شرطی که اجل معلق بر آن شرط شده تخلف کند و در موعد مقرر فرا نرسد، لیکن اجل حتمی و مطلق

راهی برای عدم تحقق آن نیست و به هیچ وجه نمی‌توان از رسیدن و تحقق آن جلوگیری نمود.

اگر آیات سابق به ضمیمه آیه شریفه «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ، يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» مورد دقت قرار گیرند، به دست می‌آید که اجل مسمی همان اجل محتومی است که در «أُمُّ الْكِتَابِ» ثبت شده و اجل غیر مسمی آن اجلی است که در «لوح محو و اثبات» نوشته شده است.

از جهت دیگر، آنچه در «أُمُّ الْكِتَابِ» ثبت می‌شود بر حوادثی که در خارج ثابت‌اند، یعنی حوادثی که مستندند به اسباب عامی «علت تامه» که تخلف از تأثیر ندارد و آنچه در لوح محو و اثبات ثبت می‌شود قابل انطباق بر همان حوادث است، لیکن نه از جهت استناد به علت تامه، بلکه از نظر استناد به اسباب ناقصی (علل ناقصه) که در خیلی از موارد از آنها به «مقتضی» تعبیر می‌کنیم، که ممکن است با موانعی برخورد کند و از تأثیر باز بماند و ممکن است باز نماند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۷: ۹)

صاحب مجمع‌البیان نیز در این قسمت با علامه طباطبایی هم‌عقیده است و لوح محفوظ را در برابر لوح محو و اثبات می‌داند که از کتاب محو و کتاب اثبات، مطالب تغییر می‌کند در حالی که از «أُمُّ الْكِتَابِ» چیزی تغییر نمی‌کند. لکن با استناد به روایتی از عکرمه از ابن عباس نقل می‌کند که: کتاب محو و کتاب اثبات، دو کتاب جداگانه هستند و با «أُمُّ الْكِتَابِ» فرق دارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۴۵۹). مطلبی که علامه طباطبایی به آن اشاره نکرده بود و لوح محو و اثبات را یک کتاب و لوح مستقل می‌دانست.

۴. ویژگی‌های لوح محفوظ از دیدگاه علامه طبرسی و طباطبایی

بعد از تبیین ماهیت لوح محفوظ از دیدگاه دو مفسر یادشده، به بیان مهم‌ترین ویژگی‌های لوح محفوظ پرداخته می‌شود.

۴-۱. جامعیت لوح محفوظ

مهم‌ترین ویژگی لوح محفوظ، جامعیت آن است. «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حج/۷۰) آیا نمی‌دانستی خداوند آنچه را در آسمان و زمین است می‌داند؟! همه اینها در کتابی ثبت است (همان کتاب علم بی‌پایان پروردگارا)؛ و این بر خداوند آسان است.

در تفسیر آیه آمده است: این آیه تعلیل علم خدا است به آنچه می‌کنند. «خدا تمامی حوادث و موجودات زمین و آسمان را می‌داند. آنچه را خدا می‌داند همه در کتابی ثبت است، نه نسخه‌اش گم می‌شود، نه او فراموش می‌کند و نه دچار اشتباه می‌گردد. پس کرده‌های انسان همان‌طور که بوده تا روزی که خدا حکم کند محفوظ می‌مانند. معنای جمله «إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» این است که ثبت و نگهداری آنچه می‌داند در کتابی محفوظ برای او آسان است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۴۰۶) و نیازی به خطوط و حروف ندارد و او به هر چه امر وجودی بدهد، موجود می‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۱۵۰) «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲) «فرمان او چنین است که هر گاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می‌گوید: «موجود باش!»، آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود».

بنابراین لوح محفوظ کتاب جامعی است که شامل تمامی جزئیاتی می‌شود که خدای سبحان قضایش را در خلق رانده است. در نتیجه آمار همه‌چیز در آن هست و حوادث مربوط به همه موجودات آسمان و زمین را در خود جای داده است و همه هستی در این کتاب قرار دارد و هیچ‌چیز کوچک و بزرگی در هستی نیست مگر آنکه در لوح محفوظ و کتاب مکنون نگاشته و ضبط شده است و قطعیت یافته و غیر قابل

بررسی تطبیقی چیستی لوح محفوظ و ویژگی‌های آن در المیزان و مجمع‌البیان / رضاقلی‌زاده ۲۸۹

تغییر خواهد بود و همان اجرا خواهد شد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۱۵۰ و ج ۹: ۶۰ و طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۴۰۷ و ج ۱۷: ۶۶)

۲-۴. ریشه تمام کتب آسمانی

«وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف/۴) «و آن در «أُمِّ الْكِتَابِ» [لوح محفوظ] نزد ما بلندپایه و استوار است».

با توجه به تفسیری که علامه طبرسی و صاحب المیزان در ذیل تفسیر آیه شریفه ارائه کرده‌اند، تبیین می‌گردد که یکی از ویژگی‌های لوح محفوظ این است که ریشه تمامی کتب آسمانی است، و هر کتاب آسمانی‌ای از آن استنساخ می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۶۰ و طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۸۴).

۳-۴. تغییرناپذیر بودن لوح محفوظ

لوح محفوظ از هر گونه دگرگونی و تبدیل و نقصان و زیادی، و از دستبرد باطل و شیاطین مصون است و غیر از فرشتگان بر آن اطلاع ندارند. «فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ» (واقعه/۷۸) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۳۴۱ و ج ۱۰: ۷۷ و طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۱۳۷ و ج ۲۰: ۲۵۴).

۴-۴. طولش مابین آسمان و زمین و عرضش مابین مشرق و مغرب

با استناد به روایات، طول لوح محفوظ آسمان تا زمین و عرض آن از مشرق تا مغرب است. «عُمُقُهُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ عَرْضُهُ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۸۴).

همان‌گونه که تبیین گردید، لوح محفوظ همان علم خداوند است که بر شرق و غرب و آسمان و زمین سیطره دارد و بر همه چیز و همه‌جا احاطه کامل دارد. به طوری

که در آیات قرآن نیز این موضوع مورد اشاره قرار گرفته است. «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق/۱۲) «خداوند همان کسی است که هفت آسمان را آفرید، و از زمین نیز همانند آنها را؛ فرمان او در میان آنها پیوسته فرود می‌آید تا بدانید خداوند بر هر چیز تواناست و اینکه علم او به همه چیز احاطه دارد».

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (سبا/۳) «کافران گفتند: «قیامت هرگز به سراغ ما نخواهد آمد!» بگو: «آری به پروردگارم سوگند که به سراغ شما خواهد آمد، خداوندی که از غیب آگاه است و به اندازه سنگینی ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از علم او دور نخواهد ماند و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر، مگر اینکه در کتابی آشکار ثبت است!»

مرحوم طبرسی در ذیل تفسیر آیه «فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» به این روایت اشاره و استناد کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲۶: ۴۲۸)، لکن در تفسیر المیزان به این روایت اشاره‌ای نشده است.

۴-۵. جنس قلم و نوشته لوح محفوظ از نور

بر اساس روایات قلم و نوشته، لوح محفوظ از نور است؛ «قَلَمُهُ نُورٌ وَ كِتَابُهُ نُورٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۴: ۳۷۴). نور در قرون متمادی و در بیشتر اعتقادات دینی و مذهبی برای نمایاندن ماهیت حقیقی عالی و غایی، نقش بنیادین داشته است. (فخاری، ۱۳۹۶: ۱۰۲)

در فرهنگ و آیین اسلام و قرآن کریم نیز نور نماد خداوند است و او نورالانوار

است، چنانکه می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور/۳۵)

علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌نویسد: نور عبارت است از چیزی که ظاهر بالذات و مظهر غیر است، مظهر اجسام قابل دیدن است. و چون وجود و هستی هر چیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران است، مصداق تام نور است و از سوی دیگر چون وجود موجودات امکانی به ایجاد خدای تعالی است، پس خدای تعالی کامل‌ترین مصداق نور است، او است که ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خویش است و هر موجودی به وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود. پس خدای سبحان نوری است که به وسیله او آسمان‌ها و زمین ظهور یافته‌اند، این است مراد جمله «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۵: ۱۲۲).

این ویژگی از لوح محفوظ از نظرات صاحب المیزان برداشت می‌شود ولی علامه طبرسی در تفسیر خود به این نکته اشاره‌ای نکرده است.

۴-۶. یک طرف لوح سمت راست عرش و طرف دیگر آن پیشانی اسرافیل

علی بن ابراهیم: فی قوله تعالی: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ* فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ، قال: اللوح المحفوظ له طرفان: طرف علی یمین العرش، و طرف علی جبهه اسرافیل، فإذا تکلم الرب جل ذکره بالوحي ضرب اللوح جبین اسرافیل، فینظر فی اللوح، فیوحي بما فی اللوح إلی جبرئیل» (علیه‌السلام). (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۶۲۸ و حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۵۴۸ و طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۷۱۲).

«علی بن ابراهیم در تفسیر آیه «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ* فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» آورده: لوح محفوظ دو سو دارد، یک سوی آن بر سمت راست عرش و سوی دیگرش بر پیشانی اسرافیل است، پس هر گاه خداوند سخنی را وحی کند، آن سوی لوح که بر پیشانی اسرافیل است نواخته می‌شود و اسرافیل در لوح می‌نگرد و آنچه را در آن ثبت گردیده به جبرئیل وحی می‌کند.»

در تبیین عرش، می‌توان به سخن صاحب‌المیزان اشاره کرد: در عالم کون با همهٔ اختلافی که در مراحل آن است، مرحله‌ای وجود دارد که زمام جمیع حوادث و اسباب که علت وجود آن حوادث‌اند و ترتیب و ردیف کردن سلسله علل و اسباب منتهی به آنجا است و نام آن مرحله و مقام «عرش» است و استوی بر عرش کنایه است از استیلا و تسلطش بر ملک خود و قیامش به تدبیر امور آن، طوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلم تدبیرش ساقط نمی‌شود، و تحت نظامی دقیق، هر موجودی را به کمال واقعیش رسانیده و حاجت هر صاحب حاجتی را می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۱۵۰).

پس منظور از عرش علم الهی است که محل صور فرامین برای تدبیر امور است و مراد از اینکه در روایات آمده که طرف دیگر لوح محفوظ بر پیشانی اسرافیل است، با استناد به روایت «عن النبی صلی الله علیه و سلم: «لا تتفکروا فی عظم ربکم و لکن تفکروا فیما خلق الله تعالی من الملائکة فإن خلقا من الملائکة یقال له إسرائیل زاویة من زوایا العرش علی کاهله...» این است که اسرافیل در گوشه‌ای از عرش نشسته است. یعنی فرشتگان مقرب درگاه الهی آگاه به علم خدا هستند. (فخاری، دهقانی، ۱۳۹۶: ۱۰۶)

این ویژگی لوح محفوظ توسط صاحب مجمع در ذیل آیه «فی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (۲۲/بروج) نقل گردیده (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۷۱۱) و صاحب‌المیزان نیز در ذیل همین آیه به روایت، اشاره کرده و بیان داشته که امثال این روایات «جنبهٔ تمثیل دارند، یعنی امور معنوی را با لسان مادی مجسم ساخته‌اند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۲۵۷).

۵. نتیجه‌گیری

لوح محفوظ که با عباراتی چون اُمُّ الْکِتَاب، کتاب مکنون، کتاب مبین، کتاب حفیظ، امام مبین، فی کتاب و کتاب مسطور در قرآن بیان شده است، از مفاهیم بنیادینی است که فقط یک بار در قرآن به کار رفته است.

چون این واژه از جمله حقایق قرآنی است که ماهیتی فرامادی دارد، مفسران و صاحب‌نظران قرآنی در مورد چیستی آن دچار تشتت آراء شده‌اند. از این رو برای درک حقیقت و چیستی لوح محفوظ و ویژگی‌های آن، موضوع از منظر دو مفسر گرانقدر قرآن کریم، علامه طبرسی و طباطبایی مورد بررسی قرار گرفت و نتایج زیر حاصل شدند.

۱- در چیستی لوح محفوظ، صاحب مجمع‌البیان بر این عقیده است که لوح محفوظ همان علم ذاتی خداوند است و در مقابل لوح محو و اثبات قرار دارد و جایگاه قضای الهی نیز است.

۲- علامه طباطبایی ماهیت لوح محفوظ را ظرف وجودی غیب مطلق می‌داند و معتقد است برای قرآن کریم مراتبی از وجود است و لوح محفوظ یکی از مراتب وجودی قرآن است.

۳- صاحب المیزان در اینکه لوح محفوظ در مقابل لوح محو و اثبات قرار دارد و جایگاه قضای الهی نیز است با علامه طبرسی هم‌عقیده است.

۴- در خصوص ویژگی‌های لوح محفوظ، علامه طبرسی و طباطبایی بر این عقیده‌اند که مهم‌ترین ویژگی آن «جامعیت» است. گرچه لوح محفوظ ریشه تمام کتب آسمانی نیز است، چون کتب آسمانی از روی آن استنساخ شده‌اند.

- ۵- هر دو مفسر کبیر بر این عقیده‌اند که لوح محفوظ دچار تغییر و دگرگونی نمی‌گردد.
- ۶- در عظمت و بزرگی لوح محفوظ، هر دو مفسر بر این عقیده‌اند که یک طرف لوح سمت راست عرش و طرف دیگر آن پیشانی اسرافیل است.
- ۷- صاحب المیزان معتقد است: جنس قلم و نوشته لوح محفوظ با استناد به آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور/۳۵) از نور است. ولی صاحب مجمع در این خصوص اظهار نظری نکرده است.
- ۸- علامه طبرسی طول لوح محفوظ را مابین آسمان و زمین می‌داند و عرض آن را مابین مشرق و مغرب، که اگر این ویژگی به عظمت و بزرگی لوح محفوظ تفسیر شود، با علامه طباطبایی هم عقیده می‌شود.
- به نظر نگارنده، درباره ماهیت لوح محفوظ، نظر علامه طباطبایی که لوح محفوظ را مرتبه‌ای از مراتب وجود قرآن می‌داند، پسندیده است. چرا که قبل از علامه طباطبایی، ملاصدرا در تفسیرش (ج ۷: ۱۰۲) نیز قرآن را دارای وجودهای متعدد در مراتب سه‌گانه می‌داند.
- مرتبه اول مرتبه وجود قرآن در لوح کلی که همه علوم حقه الهی به قلم اعلی در آن ثبت شده و این لوح که محل قضای الهی است نزد خداست (أم‌الکتاب).
- مرتبه دوم، مرتبه وجود قرآن در لوح محفوظ، پس از نخستین نزول قرآن از لوح کلی است. این لوح در عالم امر قرار دارد و از هر گونه محو و تغییر در امان است.
- مرتبه سوم: مرتبه وجود قرآن در لوح محو و اثبات، پس از نزول قرآن از لوح محفوظ به سماء دنیا است. این لوح در عالم خلق قرار دارد و از ویژگی‌های آن این است که با اراده الهی و به تناسب حقایق جهان مادی، در آن محو و اثبات و تغییر و نسخ رخ می‌دهد.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۲۱)، *من لایحضره الفقیه*. قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. بی‌جا.

ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، *لسان‌العرب*. بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع. بی‌جا.

ابن فارس، ابوالحسن، (۱۴۰۴)، *معجم‌المقاییس اللغه*. قم، مکتب الاعلام الاسلامی. چاپ اول.
ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱)، *تهذیب اللغه*. بیروت، دار احیاء التراث العربی. چاپ اول.
بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۶)، *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران، ناشر بنیاد بهشت. چاپ اول.
خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، *البیان*. (ترجمه محمد صادق نجمی). خوی، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی. چاپ پنجم.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت، ناشر دارالقلم. چاپ اول.
زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت، دار الفکر. چاپ اول.
طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم، دفتر انتشارات حوزه علمیه قم. چاپ پنجم.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. تهران، انتشارات ناصر خسرو. چاپ دوم.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵)، *تفسیر نور الثقلین*. قم، انتشارات اسماعیلیان. چاپ چهارم.

فراهیدی، خلیل، (۱۴۰۹)، *کتاب‌العین*. بی‌جا، مؤسسه دارالهجرة. چاپ دوم.
قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*. تهران، ناشر دارالکتب السلامیه. چاپ ششم.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*. قم، انتشارات بیدار. بی‌جا.

فخاری، علیرضا، (۱۳۹۶)، «مفهوم لوح محفوظ بر اساس واکاوی مفاهیم نمادین در روایات»،
مجله مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال اول، شماره چهارم، ص ۸۷-۱۲۲.

Bibliography

The Holy Quran

- Ibn Babuyeh, Muhammad bin Ali (1421 AH). I do not want Hazra Al-Faqih. Qom: Publication Office of Qom Seminary Society of Teachers. without cha.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram. (1414). Arabic language Beirut: Dar al-Fikr Lal-Taba'ah and Al-Nashar and Al-Tawzi 'Publisher. without cha.
- Ibn Faris, Abul Hasan. (1404). Al-Maqais al-Lagheh dictionary. Qom: School of Islamic Studies. First Edition.
- Ibn Faris, Abul Hasan. (1404). Al-Maqais al-Lagheh dictionary. Qom: School of Islamic Studies. First Edition.
- Bahrani, Seyyed Hashim bin Suleiman. (1416 AH). Al-Barhan in Tafsir al-Qur'an. Tehran: Behesht Foundation Publisher. First Edition.
- Khoi, Seyyed Abulqasem. (1375). Al Bayan) translated by Mohammad Sadegh Najmi). Khoi: Islamic Azad University Press .Fifth Edition.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad. (1412). (Vocabulary words of the Qur'an. Beirut: Dar al-Qalam publisher. First Edition.
- Zibdi, Morteza. (1414). My bridal crown is the jewel of al-Qamoos. Beirut: Dar al-Fakr. First Edition.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein. (1417). (Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an. Qom: Qom Seminary Publishing Office. Fifth edition.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan. (1372). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Nasser Khosrow Publications. second edition.
- The wedding of Hawizi, Abd Ali bin Juma (1415). Tafsir Noor al-Saqlain. Qom: Ismailian Publications. fourth edition.
- Farahidi, Khalil. (1409). Kitab al-Ain Unplaced: Daral Hijra Institute. second edition.
- Qureshi, Seyyed Ali Akbar. (1371). Quran dictionary. Tehran: Publisher of Darul Kitab al-Salamieh. Sixth edition.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1366). Tafsir of the Holy Qur'an. Qom: Bidar Publications. without cha Articles.
- Fakhari, Alireza, (2016) "The Concept of Loh Mahfouz based on the Analysis of Symbolic Concepts in Narratives", Journal of Quranic Studies and Islamic Culture, Year 1, Number 4, pp. 122-87.

Analyzing the Main Purpose of Surah Ma'arij with an Emphasis on the role of Belief in the Resurrection in Human Education*

Hosein Alavimehr**
Seyed Fazlollah Mirzeinali***

Abstract

The main purpose of the revelation of the verses of Quran is to read, understand and apply it. Adherence to a systematic method in understanding and contemplating the verses of the Quran is necessary. The method of structural interpretation as one of the methods of understanding the verses of the Quran is based on important principles such as the divinity of the order of the verses in a surah and the thematic unity between them. This method seeks to discover a new and coherent face of the Surahs of Quran. One of the Surahs of Quran that needs to be explained in virtue of its main purpose is the Surah Ma'arij. In this research, the main purpose of the surah was explained with a descriptive-analytical method and a structural interpretation approach. This Surah consists of three topics: 1- Description of the event of resurrection and the exclusionary attitude of the infidels towards it (verses 1 to 18) 2- Expressing the situation of the believer in terms of faith and action affected by belief in the resurrection (verses 19 to 35) 3- Reiterating the fate of the infidels and interacting with the Prophet (PBUH) (verses 36-44). The relationship between the sections of this Surah emphasizes the belief in the resurrection and the impact of this issue on the situation of believers and infidels in terms of their practice and lifestyle. The distinguishing feature of this view from others is the emphasis on the educational role of resurrection.

Keyword: The Surah Ma'arij, Belief in the Resurrection, Structural Interpretation, Educational impacts.

* Received: 2022-03-06 Accepted: 2022-11-07

** Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences of Al-Mustafa Al-
Alamiya Community. Qom, Iran. Email: halavimehr5@gmail.com

*** PhD student of comparative interpretation of the Holy Quran University of
Sciences and Education. Qom, Iran. (The Corresponding Author) Email:
Syedmirzeinali@gmail.com



واکاوی غرض اصلی سوره مبارکه معارج با تأکید بر نقش معادباوری در تربیت انسان*

حسین علوی مهر**

سید فضل الله میرزینلی***

چکیده

غرض اساسی از نزول آیات و حیانی قرآن، خواندن، فهمیدن و به کار بستن آنها است. پابندی به یک روش نظاممند در فهم و تدبیر آیات قرآن لازم و بایسته است. روش تفسیر ساختاری به عنوان یکی از روش‌های فهم آیات قرآن مبتنی بر اصول مهمی چون توقیفی بودن ترتیب آیات در یک سوره و وحدت موضوعی بین آنهاست. این روش به دنبال کشف چهره‌ای نو و منسجم از سوره‌های قرآن است. یکی از سوره‌های قرآن که نیازمند تبیین غرض اصلی است، سوره مبارکه معارج است. در این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تفسیر ساختاری، غرض اصلی سوره تشریح شده است. این سوره شامل سه موضوع است: ۱- شرح حادثه قیامت و نگرش استبعادانگارانه کفار نسبت به آن (آیات ۱ تا ۱۸) ۲- بیان وضعیت انسان مؤمن از حیث ایمان و عمل متأثر از اعتقاد به معاد (آیات ۱۹ تا ۳۵) ۳- بیان دوباره عاقبت کفار و تعامل با پیامبر (ص) (آیات ۳۶ تا ۴۴) وجه ارتباط میان بخش‌های این سوره تأکید بر معادباوری و تأثیر این مسئله در وضعیت انسان‌های مؤمن و کافر از حیث عمل و سبک زندگی است. وجه تمایز این دیدگاه نسبت به سایرین، تأکید بر نقش تربیتی معادباوری در انسان است.

کلید واژه‌ها: سوره معارج، معادباوری، تفسیر ساختاری، آثار تربیتی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۶

** دانشیار علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. ایمیل: halavimehr5@gmail.com

*** دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

Syedmirzeinali@gmail.com



۱. بیان مسئله

از روش‌های نوآمد در تفسیر قرآن کریم، روش تفسیر ساختاری است که در عصر حاضر و در میان قرآن‌پژوهان بیشتر مطرح شده است. روش تفسیر ساختاری با تکیه بر اصل توقیفی بودن ترتیب آیات و وحدت موضوعی بین آیات یک سوره به تفسیر قرآن می‌پردازد. تأکید مفسر در این روش بر کشف ارتباط معنایی بین آیات به ظاهر متفاوت یک سوره است. مفسر در این روش با اعتقاد به غرض‌مندی سوره، میان مجموع آیات و غرض اصلی، ساختاری هندسی ترسیم می‌نماید. این روش در تفسیر قرآن نسبت به سایر روش‌های مرسوم از ارزش بیشتری برخوردار است؛ زیرا در وهله اول ترسیم یک چهره واحد و منسجم از یک سوره و ارائه مناسب آن می‌تواند تأثیر شگرفی در ذهن مخاطب گذاشته و سبب بهره‌مندی بهتر او شود. این روش که از نتایج اعتقاد به ارتباط و تناسب آیات است کارکردهای متعددی مانند اثبات اعجاز بیانی قرآن، مقابله با شبهات مستشرقان، آشنایی سریع و آسان با مفاهیم سوره‌های قرآن، دفاع از اصول اعتقادی شیعه و برطرف نمودن اختلافات و ابهامات تفسیری را در پی دارد. (ر. ک. خامه‌گر، ۱۳۸۶: ۲۶) از سویی دیگر پراکندگی و تشتت ظاهری آیات یک سوره می‌تواند موجب سردرگمی و حیرت خواننده شود. غالب مستشرقان به همین جهت نتوانستند با متن قرآن ارتباط مناسبی برقرار سازند؛ از جمله رژی بلاشر^۱ نثر قرآن را نثری خشک دانسته که به جهت عبارات تکراری و ملال‌آور و عدم تناسب مضامین آن ثمره‌ای جز سردرگمی و حیرت برای خواننده ندارد. (بلاشر، ۱۳۷۴: ۳۰۱) همچنین آرتور جان آبری^۲ هر گونه انسجام منطقی را در قرآن منتفی دانسته است. (فقهی‌زاده، ۱۳۷۴: ۱۴۴)

1. Regis Blachere
2. Arthur John Arberry

سوره معارج نیز به‌زعم برخی از مستشرقان دارای انسجام و تناسب آیات نیست. (ر. ک. نولدکه، ۲۰۰۰: ۹۵) از سویی دیگر اغراض متفاوتی از سوی مفسران در خصوص آیات این سوره مطرح گردیده است لذا تبیین و کشف ارتباط میان آیات آن از اهمیت برخوردار است. این سوره مبارکه با ۴۴ آیه مسائل و موضوعات مختلفی را شامل می‌شود که کشف ارتباط میان این موضوعات با تکیه بر روش تفسیر ساختاری میسر است. بنابراین در این پژوهش با روش تفسیر ساختاری به تفسیر سوره معارج پرداخته شده و وجه ارتباط میان موضوعات مختلف مطرح شده در آن بیان گردیده است. در این سوره وضعیت دو گروه کافران و مؤمنین از حیث معادباوری تشریح گردیده است و تأثیر این اعتقاد در ساحت عمل تبیین گردیده است. بدین معنا که استبعادانگاری معاد از سوی کافران سبب بروز اعمال ناشایست از جمله اذیت و آزار پیامبر اکرم (ص) شده و در مقابل، معادباوری مؤمنان سبب خیرگزینی و انجام اعمال شایسته گردیده است.

۲. پیشینه پژوهش

از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و آشنایان به زبان و تفسیر قرآن میان آیات یک سوره انسجام و وحدت وجود دارد. به عنوان مثال علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به هنگام تفسیر سوره در گام اول به غرض و هدف اصلی سوره اشاره نموده و سپس با عنایت به اصل سیاق به فصل‌بندی آیات در ضمن سوره‌ها پرداخته است. برخی دیگر از مفسران نیز با این رویکرد به تفسیر قرآن پرداخته‌اند که می‌توان به «نظم الدرر فی تناسب الایات و السور» اثر برهان الدین بقاعی؛ «تفسیر الاساس فی التفسیر» اثر سعید

واکاوی غرض اصلی سوره مبارکه معارج با تأکید بر نقش.../سید فضل الله میرزینلی ۳۰۱

حوّی؛ «تفسیر المنار عبده» اشاره کرد که بر اصل وحدت موضوعی سور تأکید دارند. همچنین برخی از مفسران مانند وهبه زحیلی در تفسیر «المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج» تحت عنوان «ما اشتملت علیه السوره» به بیان اهداف و مضامین کلی سور می‌پردازد. ابن عاشور هم در تفسیر التحریر و التئویر سعی در ارائه اغراض سور نموده است. بیان اهداف و شمای کلی سوره از نکاتی است که در تفسیر نمونه مکارم شیرازی نیز نمود دارد. یکی دیگر از مهم‌ترین تفاسیر در زمینه تفسیر ساختاری تفسیر «فی ظلال القرآن» سید قطب است؛ این تفسیر مورد عنایت و توجه سعید حوی در تفسیر الاساس قرار گرفته است. تفسیر «البنایی للقرآن الکریم» به قلم دکتر محمود بستانی یکی دیگر از تفاسیر قرآن بر اساس این روش است. در همین زمینه مقالاتی نیز به رشته تحریر درآمده که می‌توان به مقاله‌های آقای خامه‌گر تحت عناوین «تفسیر ساختاری سوره قلم»، «تفسیر ساختاری سوره بینه با تبیین قواعد روش تفسیر ساختاری سوره‌های قرآن» اشاره نمود. همچنین مقاله «تفسیر ساختاری سوره یس با تأکید بر تفسیر المیزان» به قلم خانم غروی به نگارش درآمده است. در خصوص تفسیر ساختاری سوره مبارکه معارج با رویکرد تربیتی تاکنون پژوهشی مستقل صورت نپذیرفته است و این پژوهش در این زمینه مسبوق به سابقه نیست.

۳. مفاهیم کاربردی

۳-۱. تفسیر ساختاری

تفسیر همان‌گونه که اهل فن گفته‌اند از واژه فسر و به معنای روشن کردن و آشکار ساختن است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷: ۲۴۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۵۰۴) راغب اصفهانی واژه فسر را برای اظهار معنای معقول و مفاهیم غیر محسوس می‌داند. (راغب

اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۶) اما تفسیر در اصطلاح مفسران عبارت است از زدودن ابهام از لفظ مشکل و دشوار، که در انتقال معنای مورد نظر، نارسا و دچار اشکال است. واژه «فسر» به باب تفعیل رفته است تا بیانگر مبالغه در دستیابی به معنا باشد، به همین خاطر، تفسیر، تنها کنار زدن نقاب از چهره لفظ مشکل و نارسا نیست، بلکه عبارت است از زدودن ابهام موجود در دلالت کلام است. (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۳) اما اصطلاح تفسیر ساختاری نوعی روش تفسیر قرآن است که در آن مفسر با در نظر داشتن اصل تناسب میان آیات یک سوره به کشف غرض اصلی سوره پرداخته و سپس آیات مرتبط با هم را که دارای یک مضمون واحد هستند، فصل‌بندی نموده و به کشف ارتباط میان این فصول با غرض اصلی سوره می‌پردازد تا هماهنگی و وحدت موضوعی آیات را به اثبات رساند. (ر.ک. علوی‌مهر، ۱۳۸۴: ۳۶۵)

۳-۲. وحدت موضوعی

وحدت موضوعی سور عبارت است از هدف یا اهداف خاصی که یک سوره دنبال می‌کند. وحدت موضوعی وحدت سیاق سوره را در پی دارد و از ابعاد مهم اعجاز بیانی قرآن محسوب می‌شود؛ چه اینکه پراکندگی در نزول عدم تناسب را اقتضا می‌کند در صورتی که وحدت سیاق در سوره‌های قرآن امری مشهود است. (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۵: ۲۳۸) وحدت موضوعی در قرآن کریم به دو شکل مطرح می‌شود؛ گاهی وحدت موضوعی کل قرآن مطرح است و گاهی وحدت موضوعی آیات یک سوره مد نظر قرار می‌گیرد. (علوی‌مهر، ۱۳۸۴: ۳۶۲) در بحث تفسیر ساختاری سوره‌ها وحدت موضوعی آیات یک سوره مطرح است.

۳-۳. سیاق

از مهمترین مفاهیم مرتبط با بحث تفسیر ساختاری اصل سیاق است. سیاق از ریشه «سوق» است و این سه حرف در اصل به معنای حرکت دادن و برانگیختن چیزی دلالت دارد. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۱۷) سیاق جزء قرائن پیوسته لفظی محسوب می‌شود که در تعریف آن گفته شده است نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارت و یا یک سخن است که بر اثر همراه بودن آنها با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به وجود می‌آید. (بابایی و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۲۰) تکیه بر اصل سیاق به عنوان یکی از مهم‌ترین قواعد تفسیر ساختاری مهم‌ترین اصل مورد تأکید در تفاسیر با رویکرد ساختاری است.

۴. شناخت‌نامه سوره معارج

سوره معارج سوره هفتم قرآن است و ۴۴ آیه دارد. این کریمه در جزء ۲۹ مصحف و در شمار سور مفصلات است. (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۱۳) این سوره بنا بر نقل ابن عباس در پس سوره حاقه نازل شده و هفتاد و نهمین سوره قرآن بر اساس ترتیب نزول است. (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۸۱) و در مصحف کنونی هفتادمین سوره است. نام این سوره از آیه ۳ «مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ» اقتباس شده است و نام‌های دیگری که برای این سوره بیان شده، عبارت‌اند از «سأل» و «واقع». (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۰۲) سوره معارج جزء سوره‌هایی است که در روایات به کثرت تلاوت آن تأکید شده است. (صدوق، ۱۴۰۶: ۱۱۹/طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۵۲۷) تأکید امام صادق (ع) به کثرت تلاوت این سوره با محتوای تأثیرگذار سوره مرتبط است. این سوره به اتفاق نظر مفسرین و با عنایت به سیاق آن جزء سور مکی است؛ تنها در مورد آیه ۲۴ این سوره یعنی: «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ». اختلاف نظر وجود دارد که برخی مانند

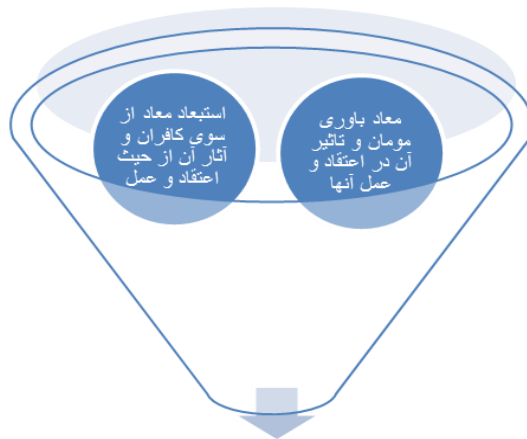
ابن سیرین و قتاده آن را مدنی و حق معلوم را به زکات واجب تفسیر کرده‌اند. (ن. ک. قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹: ۲۹۱) و برخی دیگر حق معلوم را به چیزی غیر از زکات واجب تفسیر کرده و آیه را مکی دانسته‌اند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۵۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۵۲۸) این دیدگاه با توجه به روایات تفسیری وارده (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۴۹۸) نظر شایع میان مفسرین و فقهای شیعه است. (ر. ک نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵: ۱۰؛ حلی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۲۲۶؛ خوبی، بی‌تا: ۳۷۰) علامه طباطبایی به استناد سیاق و مضامین آیات بعدی، مدنی بودن این آیه را اثبات و به روایت امام صادق (ع) در خصوص معنای حق معلوم اشاره و نهایتاً مکی بودن تمام سوره را منتفی دانسته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۵)

۵. کشف غرض اصلی سوره معارج

کشف غرض اصلی سوره معارج منوط بر توجه به سیاق آیات آن است. مفسران برای سوره معارج اغراضی مطرح نموده‌اند که می‌توان به توصیف روز قیامت و عذاب‌هایی که در آن برای کفار آماده شده است و توصیف مؤمنین و جایگاه اخروی آنها و تنبیه و تسلی دادن به پیامبر اکرم (ص) در مقابل اذیت و آزار کافران اشاره نمود. (حوی، ۱۴۰۵، ج ۱۱: ۶۱۲۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۵؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۵: ۳؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۹: ۱۴۱؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۹: ۱۰۹) برخی معتقدند سوره معارج با هدف تشریح این حقیقت که تنها راه ورود به بهشت بندگی خداست نه قدرت دنیوی و تظاهر دینی بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است. (خامه‌گر، ۱۳۹۷: ۱۳۸) طبق دیدگاه مشهور از ویژگی‌های عمومی سور مکی بحث پیرامون اصول دین خصوصاً معاد و انذار مشرکان و مخالفان و به تصویر کشیدن حال مؤمنین و کفار و اشاره به وضعیت آنها در آن روز است.

واکاوی غرض اصلی سوره مبارکه معارج با تأکید بر نقش.../سید فضل‌الله میرزینلی ۳۰۵

آنچه مفسران در تبیین اغراض سوره معارج بدان اشاره نمودند بر گرفته از بخش‌های متعدد سوره است، اما وجه ارتباط میان موضوعات مختلف این سوره و غرض اصلی آن را می‌توان معادباوری و تأثیر آن در وضعیت مؤمنان و کافران در دو ساحت اعتقاد و عمل دانست. بنابراین این غرض نسبت به سایر اغراضی که از سوی مفسران مطرح گردیده، کاربردی‌تر بوده است؛ چرا که مطالعه و بررسی نقش اعتقاد یا عدم اعتقاد به اصل معاد در انسان می‌تواند در تربیت انسان مؤثر باشد. در شکل ذیل غرض اصلی سوره و وجه ارتباط میان موضوعات مختلف این سوره به تصویر کشیده شده است.



(غرض اصلی سوره معارج) تأثیر معاد باوری بر انسان در دو ساحت اعتقاد و عمل

صاحب تفسیر ال‌اساس این سوره را شامل یک مقدمه (آیات ۱ تا ۴) و دو بخش شامل (آیات ۵ تا ۴۱) و (آیات ۴۲ تا ۴۴) دانسته است. (حوی، ۱۴۰۵، ج ۱۱: ۶۱۳۰) اما علامه طباطبایی این سوره را به سه فراز تقسیم نموده است که در جدول ذیل به اختصار بدان اشاره شده است.

بخش	محدوده آیات	موضوع آیات
اول	۱ الی ۱۸	توصیف روز قیامت و بیان عذاب‌هایی که برای کفار آماده شده است و استبعاد آن از سوی کفار
دوم	۱۹ الی ۳۵	اشاره به آثار اعتقاد به معاد در شئون زندگی انسان مؤمن
سوم	۳۶ الی ۴۴	سخن دوباره از کفار (منافقین) و رفتار آنها نسبت به پیامبر (ص)

۶. گفتار اول (توصیف روز قیامت و بیان وضعیت کفار در آن روز)

این بخش همان‌گونه که بیان شد شامل آیات ۱ تا ۱۸ است. در این آیات مسئلهٔ عذاب کافران در روز قیامت و وضعیت آنها در آن روز تشریح گردیده و بیان می‌شود که کفار نسبت به قیامت باور صحیحی نداشته‌اند، لذا این مسئله در اعمالشان تأثیر گذاشته است. آیات هجده‌گانهٔ این بخش در عناوین زیر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۶-۱. درخواست عذاب از سوی کفار (آیات ۲و)

مطلع این سوره با جمله خبری «سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ» یعنی تقاضاکننده‌ای تقاضای عذابی کرد که واقع شد؛ آغاز شده و این شروعی تهدیدآمیز است. تهدیدی به عذاب حتمی برای کافران که به زودی آنها را در بر خواهد گرفت و این عذاب مختص آنهاست. کلمه «سأل» با این وزن و زمان تنها یکبار در قرآن و آن هم در این سوره به کار رفته و در اصل به معنای درخواست است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۲۴) و در مورد طلب علم و معرفت یا طلب مال به کار رفته و بیشتر با «عن» متعددی می‌شود. (راغب، ۱۴۱۲: ۴۳۷) در اینجا اگر با حرف «باء» متعددی شده معنای «دعا» در آن تضمین شده است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۶۰۸) برخی هم «باء» را زائده و برای تأکید می‌دانند. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۶۳۷) «واقع» صفت عذاب است. «لام» در

واکاوی غرض اصلی سوره مبارکه معارج با تأکید بر نقش.../سید فضل الله میرزینلی ۳۰۷

«للكافرين» به معنای «علی الكافرين» و متعلق به «واقع» است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۵۲۹) در مورد اینکه تقاضاکننده عذاب «سَأَلَ سَائِلٌ» چه کسی بود، نقل‌ها متفاوت است. برخی گفته‌اند پیامبر (ص) از خداوند برای کافران درخواست عذاب کرد. برخی هم گفته‌اند مراد مشرکین‌اند که از پیامبر درخواست عذاب کرده‌اند. (همان) برخی آن را به جریان نضر بن حارث یا حارث بن نعمان فهری به هنگام انتصاب امیرالمؤمنین (ع) به خلافت و ولایت گفته‌اند. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۲۶۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۴۸۴) قول اول که سائل شخص پیامبر باشد مردود است؛ زیرا این عذاب بی‌تردید واقع‌شدنی است و به زودی به مرحله اجابت می‌رسد، این بیان به نوعی تهکم و تحقیر سؤال‌کننده محسوب می‌شود و قرآن کریم، اجلّ از این است که پیامبر را تحقیر نماید و همچنین پیامبر نسبت به وقوع عذاب برای کفار تردیدی نداشته است. لذا این درخواست از سوی کسانی مطرح شده که در کفر و طغیان به سر می‌برند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۷) بنابراین آیات ابتدایی سوره معارج با سخن از عذاب حتمی برای کافران آغاز گردیده است و این نوع بیان تهدیدی علیه منکرین معاد است.

۲-۶. خروج ملائکه و روح در روز قیامت (آیه ۳)

«معارج» در آیه سوم «مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ» جمع «معرج» و به معنای جاهای بالا رفتن است و به معنای صعود از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۵۳۰) برای معارج معانی دیگری نیز مطرح شده؛ برخی گفته‌اند معارج درجاتی است که کلمه طیب و عمل صالح «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) از آن بالا می‌روند. یا اینکه مراتب سلوک مؤمنین است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۲۲۵) یا گفته‌اند غرفه‌های بهشتی مهیا شده برای مؤمنین است. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۶۳) اما این معانی با سیاق این آیات همخوانی ندارد. در این آیه به دو مطلب

بسیار مهم اشاره شده: یکی عروج ملائکه و روح و دیگری بازه زمانی روز قیامت. عروج ملائکه و روح در این روز به سبب برگشت همه عالم به سوی خداست و در این روز اسباب و وسائط عالم از بین می‌روند. ملائکه به جهت قطع سببیت بین اسباب و مسببات عالم امکان همه به سوی او برمی‌گردند و به معارج خود عروج می‌کنند. و پیرامون عرش پروردگارشان را فرامی‌گیرند و صف می‌کشند: «وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ» (زمر: ۷۵) و «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبا: ۳۸) بنابراین با این بیان مشخص می‌شود که معارج همان مقامات و مراتب ملکوتی است که توسط فرشتگان به سوی خداوند طی می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۷) در مورد روح هم اکثر مفسرین گفته‌اند که منظور جبرئیل است. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۶۳۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۵۳۰) اما از دیدگاه علامه طباطبایی ظاهر آیه دلالت می‌کند بر اینکه مراد از روح همان روحی است که از جنس و سنخ امر است «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) و جبرئیل یا یکی از ملائکه نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۸؛ ج ۱۳: ۱۹۵)

۴-۶. بازه زمانی روز قیامت (آیه ۴)

نکته دوم در این آیات اشاره به مدت زمان روز قیامت است. در این آیه اشاره شده که روز قیامت پنجاه هزار سال است: «فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» و در آیه دیگر آمده: «يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵) آیا بین این دو آیه تناقض وجود دارد؟

امام صادق (ع) ذیل آیه شریفه بیانی لطیف دارند که تناقض موجود را حل می‌کند. ایشان می‌فرمایند: «فان فی القيامة خمسين موقفا كل موقف مثل الف سنة مما تعدون، ثم تلا هذه الآية: «فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» در قیامت ۵۰ موقف است که

هر موقفی ۱۰۰۰ سال طول می‌کشد. (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۲۲۲) از ابن عباس نقل شده که مراد از آیه سوره سجده مدت روز قیامت است ولی پنجاه هزار سال مدت زمانی است که کافران در روز قیامت در آن قرار می‌گیرند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۵۱۰) بر اساس این روایت در اولین موقف از واقف روز قیامت که مقدار آن هزار سال است همه شئون حیات دنیا و تدابیر الهی و امر و نهی و تشریح احکام عبادی و اعمال زشت و زیبای انسان‌ها تجلی و ظهور پیدا می‌کند. اما همه شئون حیات دنیا در عالم وجود در طول زمان قیامت ظهور پیدا می‌کند و مقدار آن پنجاه هزار سال است بنا بر اینکه پنجاه موقف دارد. (معرفت، ۱۴۲۳: ۲۵۸) علامه طباطبایی دو معنا برای این آیه ارائه می‌دهد؛ یکی اینکه مقدار پنجاه هزار سال در آیه سوره معارج، مربوط به کفار است و آنها به خاطر کفرشان باید متحمل مشقت بیشتری شوند و دیگر اینکه مقدار هزار سال مربوط به یکی از مواقف روز قیامت است و مقدار پنجاه هزار سال مقدار و طول مدت پنجاه موقف است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۸/۱۶) گرچه روی سخن در این آیات در مورد کفار است و عرصه قیامت برای کافران طاقت‌فرسا خواهد بود اما همین مسئله می‌تواند هشداری برای انسان باشد تا در مسیر ایمان و عمل صالح قدم بردارد.

۵-۶. استبعاد معاد از سوی کافران (آیات ۵ تا ۷)

در ادامه آیات در این فراز ابتدا به پیامبر اکرم (ص) دستور به صبر می‌دهد: «فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا» (معارج: ۵) صبر جمیل بنا به گفته بسیاری از مفسرین صبری است که تداوم داشته باشد و در آن شکایت از آزار و اذیت قومش نباشد. (مکارم، ۱۳۷۴: ۲۵/ ۱۷) مسئله قیامت به پندار کافران امری بعید و دور از ذهن است. این مطلبی است که در آیات: «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَ نَرَاهُ قَرِيبًا» (معارج: ۷-۶) بدان اشاره شده است. در

رابطه با اینکه ضمیر «یروْنَهُ» به چه چیزی برمی‌گردد دو قول مطرح است؛ اول اینکه گفته‌اند به عبارت «عَذَابٍ واقع» برمی‌گردد و دوم اینکه به «یوم» برمی‌گردد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۶۴۰) قول اول به جهت سیاق مورد تأیید است. در این دو آیه کلمه رؤیت دوبار به کار رفته یکبار در مورد کفار و یکبار در مورد خداوند متعال. رؤیت در مورد کفار به معنای اعتقاد است و قید «بعیدا» ظنی و بی‌پایه بودن اعتقاد کفار نسبت به قیامت را آشکار می‌کند. اما رؤیت خدای تعالی به معنای علم اوست به اینکه قیامت محقق است. بنابراین در این فراز از آیات با اشاره به عاقبت ناگواری که کفار را در بر خواهد گرفت، پیامبر اکرم (ص) را تسلی داده است تا نسبت به سخنان معاندانه کفار واکنشی منطقی و به دور از شائبه و شکایت در پیش گیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۸) در نتیجه آیات ۶ و ۷ نیز در ادامه مطالب گذشته و بیان عقیده کفار در مورد معاد است. وجه ارتباط آیه ۵ با این دو آیه نیز این حقیقت را روشن می‌کند که چگونه انکار معاد و عدم التزام به لوازم آن می‌تواند منشأ عناد و دشمنی کفار علیه پیامبر اکرم (ص) باشد.

۶-۶. وقایع روز قیامت و بیان حال کفار (آیات ۱۴-۸)

بخش دوم از این سوره بر اساس تقسیم‌بندی ساختاری و در ادامه مطالب گذشته در خصوص تشریح بعضی از وقایع روز قیامت و اتفاقات هولناک آن روز و عذاب جهنم است. این بخش، از آیه ۸ شروع و به آیه ۱۸ ختم می‌شود. در این مجموعه از آیات جهت تنبیه مطالب گذشته به شرح اتفاقات روز قیامت می‌پردازد تا حجت بر کافران تمام کرده باشد. وقایع روز قیامت بر اساس آیات ۸ تا ۱۴ به دو بخش تقسیم می‌شود؛

- ۱- تغییر در نظام کائنات. ۲- تغییر در نظام انسانی. به تعبیر فخر رازی تخریب و

واکاوی غرض اصلی سوره مبارکه معارج با تأکید بر نقش.../سید فضل الله میرزینلی ۳۱۱

تغییر در معاد به دو عالم اتفاق می افتد در عالم اصغر یعنی انسان و در عالم اکبر یعنی عالم وجود. (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۷۲)

۶-۷. تغییر در نظام کائنات (آیات ۸ و ۹)

آسمان و کوهها از جمله کائناتی هستند که در قیامت تغییر ماهیت می دهند. «يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ* وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ» (معارج: ۹-۸) کلمه «مهمل» در اصل به معنای سکون و آرامش است. (راغب، ۱۴۱۲: ۷۸۰) در کنار این معنا با توجه به کاربست قرآنی آن، معنای تهدید و انداز را نیز در خود نهفته دارد. در حقیقت می توان آن را از لغات اضداد شمرد. مانند آنچه در آیه شریفه «فَمَهْلٍ الْكَافِرِينَ أَمْهَلُهُمْ رُوَيْدًا» (طارق: ۱۷) آمده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱: ۱۹۰) یکی دیگر از معانی مهمل که مفسران در مفهوم این آیه بدان اشاره نموده اند ته مانده روغن یا مس گداخته است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۵۳۱، زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۶۰۹) کلمه عهن در اصل به معنای نرمی و لطافت و نیز به معنای پشم رنگی است. (ابن فارس، ج ۴: ۱۷۷؛ راغب، ۱۴۱۲: ۵۹۲) که این اشاره به رنگ های مختلف کوهها دارد. بنابراین در این دو آیه به دو تغییر مهم در نظام کائنات اشاره دارد ذوب شدن آسمانها و حلاجی شدن کوهها.

۶-۸. تغییر در نظام انسانی (آیات ۱۴ تا ۱۰)

اتفاق بزرگ دیگری که در قیامت رخ می دهد و قرآن در چند جا و در این سوره به آن اشاره نموده از بین رفتن وحدت و روابط انسانی است. (مانند آیات ابتدایی سوره واقعه) لحن آیات سوره معارج بسیار تکان دهنده است زیرا روابط بین انسانی مهم ترین عنصر تسلی بخش برای روح بشر است و در عرصه قیامت این روابط متزلزل شده و انسانها دیگر از حمایت خانواده و دوست و همنشینان برخوردار نخواهند شد. «وَلَا

يَسْئَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا» (معارج: ۱۰) یعنی هیچ دوستی سراغ دوست دیگر را نمی‌گیرد. حمیم در اصل به معنای دوست و همنشین است که نسبت به انسان مهربانی دارد. (راغب، ۱۴۱۲: ۲۵۵) در ادامه این از هم گسیختگی روابط انسانی می‌فرماید: «يُبْصِرُونَهُمْ يَوْمَذُ الْمُجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بَنِيهِ * وَ صَاحِبَتِهِ وَ أُخِيهِ * وَ فَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ * وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ» (معارج: ۱۴-۱۱) عبارت «يُبْصِرُونَهُمْ» یعنی دوستان و اقوامشان را نشان‌شان می‌دهند. ولی هر کسی گرفتار کار خویشان است، چنان است که گنهکار دوست می‌دارد فرزندان خود را در برابر عذاب آن روز فدا کند، همسر و برادرش را، قبیله‌اش را که همیشه از او حمایت می‌کرد و همه مردم روی زمین را تا مایه نجاتش گردند. «فصیل» یعنی خویشان نزدیک از اقوام انسان. گفته شده شامل پدران و مادران می‌شود. (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۹: ۱۴۹) یا همان عشیره نزدیک او هستند که «تُؤْوِيهِ» او را از خود و متصل به خود می‌دانستند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۲)

با توجه به ارتباط ساختاری بین این آیات و فرازهای قبل، ضمیر جمع در «یُبْصِرُونَهُمْ» به کافران برمی‌گردد و این آیات وضعیت کفار و مجرمین را ترسیم می‌نماید. چه اینکه آنها همان‌طور که قرآن می‌فرماید به دو چیز خیلی دل خوش کرده‌اند مال و فرزند: «... أَيْحْسُبُونَ أَنَّمَا نُمدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَ بَنِينَ» (مؤمنون: ۵۵) گرچه مجموع این آیات بیان حال کفار است اما انسان مؤمن باید از آن عبرت گیرد؛ زیرا مطالعه اتفاقات مهم در عرصه ورود به قیامت که در این آیات ذکر شده است به ویژه دل‌بستگی‌های خانوادگی و اجتماعی تأثیر شگرفی بر بیداری روح و روان انسان دارد و آثار تربیتی مهمی بر جای می‌گذارد.

۶-۹. وصف آتش جهنم (آیات ۱۸-۱۵)

در ادامه این بخش و در انتهای این گفتار از جایگاه ابدی کفار سخن می‌گوید و از سختی جانکاهی که در انتظار آنهاست پرده برمی‌دارد. «كَلَّا إِنَّهَا لَلْظَىٰ ﴿۱۸﴾ نَزَاعَةٌ لِّلشَّوٰی ﴿۱۹﴾ تَدْعُوْا مِّنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ ﴿۲۰﴾ وَ جَمَعَ فَأُوْعٰی ﴿۲۱﴾» (معارج: ۱۸-۱۵) اما هیئات چه آرزوی خامی که آتش دوزخ شعله‌ور و درهم‌شکننده اعضای بدن است که هر روگردان از حق و مستکبری را به سوی خود می‌خواند و همه آنها را که اموال را جمع و ذخیره کردند در خود جای می‌دهد.

«کلا» حرف ردع است و در اینجا یعنی این چنین نیست که کفار می‌اندیشند. به این معنا که همه آنچه کافر به آنها دلخوش بود نجات‌بخش او نخواهد شد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۲۲۶) ضمیر «ها» به جهنم برمی‌گردد. «لظی» یکی از اسامی جهنم و به معنای اشتعال است. (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۱۱۹) و «نزاعه للشوی» اشاره به صفت دیگر جهنم یعنی سوزاندن اندام‌های دوزخیان است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۰) کلمه نزع با مشتقاتش ۲۰ بار در قرآن به کار رفته و در اصل به معنای جذب کردن چیزی و کندن آن از محل آن است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲: ۷۹) جهنم با اوصاف رعب‌انگیزش کسانی را که نسبت به ایمان و عمل صالح پشت کرده و خود را سرگرم مال‌اندوزی کرده‌اند به سوی خود می‌خواند. در مورد نسبت فعل «تدعوا» به جهنم هم در میان مفسران بحث‌هایی وجود دارد. برخی مانند فراء این زبان را زبان قال گرفته‌اند و برخی آن را زبان حال؛ مانند اینکه از زمین می‌پرسی که چه کسی رودها را در تو به وجود آورد و او پاسخ تو را به زبان اعتباری می‌دهد. بنابراین این نسبت را مجازی دانسته‌اند. (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۱۲۰/ رازی، ۱۴۲۰، ۳۰: ۶۴۳) در هر صورت جهنم چه به زبان قال و چه به زبان حال در طلب کسانی است که به دعوت

الهی پشت کردند و عمل صالح را ترک نموده و به جای آن به جمع اموال می پرداختند و در راه خدا به سائل و محروم نمی دادند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۰: ۱۰)

همان طور که بیان گردید آیات هجده گانه آغازین سوره معارج که گفتار اول یا بخش اول سوره است در مقام تشریح حادثه قیامت و وصف حالات این حادثه است و همچنین به عدم التزام عقیدتی کافران به این اصل اعتقادی اشاره دارد که همین مطلب سبب کینه توزی و دشمنی با رسول خدا (ص) و موجب خسران ابدی آنها است و به همین منظور خداوند به پیامبر دستور به صبر، (فَاصْبِرْ) می دهد. در حقیقت این مطلب یک اصل راهبردی تربیتی است. لذا قرآن کریم در این آیات صرفاً به تشریح حادثه قیامت اکتفاء نکرده است، بلکه با هدف تربیت و تأثیر بر ذهن مخاطب، نتیجه عملی باور به معاد را در انسان ها بیان نموده است. بنابراین وجه ارتباط میان آیات ابتدایی سوره معارج تشریح حادثه قیامت و نگاه استبعادانگاران کافران نسبت به این عقیده است که در رفتار و اعمال آنها تأثیر گذاشته است.

۷. گفتار دوم (انعکاس معادباوری در سیره و عمل مؤمنین)

محور گفتگو در این آیات توصیف ابعاد خلقی و خلقتی انسان است. این آیات در حقیقت حلقه وصل گفتار نخستین و گفتار پایانی سوره هست. در این آیات با اشاره به کلمه انسان نشان می دهد که مجموع آیات سوره و فرازهای آن همگی با محوریت توجه به انسان هستند. در گفتار اول سوره به بیان اتفاقات روز قیامت و استبعادانگاری آن در نظر کافران می پردازد و سپس در گفتار دوم به آثار اعتقاد به معاد در اعمال انسان های مؤمن اشاره می نماید. در مجموع مطالعه این دو گفتار به تقویت جنبه اعتقادی و تأثیر در بینش و منش انسان می انجامد.

۷-۱. اوصاف خلقی و خلقتی انسان (آیات ۱۹ تا ۲۱)

در این آیات به یکباره لحن قرآن متفاوت می‌شود و به برخی از صفات مشترک بین نوع بشر اشاره می‌نماید؛ اینکه نوع بشر حریص و کم‌طاقت است؛ «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹) و این صفت که جبلی اوست او را به هنگام برخورد با بدی بی‌تاب کرده و هنگامی که خوبی به او رسد، بخیل می‌کند. بین مفسرین در مورد «انسان» اختلاف نظر است؛ برخی گفته‌اند مراد جنس بشر است. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۹: ۱۵۴؛ حوی، ۱۴۰۵، ج ۱۱: ۶۱۳۵) برخی آن را کفار دانسته‌اند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۴۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹: ۲۸۹) کلمه «هلوع» صفت مشبیه بر وزن فاعول است و به معنای شدت حرص است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۰۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۵۳۵) آیات بعدی «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا»، «وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج: ۲۱-۲۰) در مقام تفسیر صفت هلوع است. صفت هلوع و آثاری که بر آن مترتب است از فروع حبّ ذات است و فی نفسه صفت مذمومی نیست. این صفت زمانی که درست تدبیر نشود و در مسیر حق نباشد، به طرف افراط و یا تفریط منحرف گردد انحراف در صفات انسانی است و هر زمان که در حد اعتدال نگاه داشته شود، فضیلت است. اگر این صفت مربوط به نوع بشر باشد با عنایت به نظام خلقت احسن «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷) فضیلت محسوب می‌شود. وجه ارتباط این آیات با آیات قبل که در مورد کفار است به همان معنای مذموم از صفت هلوع برمی‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۵-۱۳) بنابراین انسان مادامی که از صفات وجودی خودش در مسیر کمال بهره‌برداری نکند در مسیر انحراف گام برداشته و سعادت‌مند نخواهد شد همچنان که آیات ابتدایی و انتهایی سوره بیان می‌کند و سعادت‌مندی او در گرو بهره‌مندی از صفات وجودی‌اش در مسیر تعالی و قرب به خداست که آیات بعدی بدان اشاره دارند.

۲-۷. نمازگزاران و اوصاف برتر آنها (آیات ۳۵-۲۲)

آیات ۲۳ تا ۳۵ این سوره در کنار آیات منکران معاد و توصیف حالات آنها به بیان حالات مؤمنین نمازگزار اشاره دارد. این آیات با یک استثناء آغاز می‌شود و در خصوص نمازگزاران و خصلت‌های برتر ایشان از جمله مداومت بر نماز، کمک به نیازمندان و تصدیق روز جزا و ترس از عذاب، رعایت عفت، وفای به عهد و امانت و گواهی به حق است. نکته مهم در مورد این آیات این است که اینها در تقابل آیات نخستین قرار دارند و وضعیت مؤمنین را از حیث اعتقاد و عمل شرح می‌کنند.

۳-۷. مداومت بر نماز (آیات ۲۲ و ۲۳)

کلمه «مصلین» نمازگزاران در این آیه «إِلَّا الْمُصَلِّينَ» (معارج: ۲۲) استثنایی منقطع نیست بلکه متصل بوده و استثناء بر انسان هلوع است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۵) طبق روایت، امام باقر (ع) نماز را استثناء کرده زیرا بهترین اعمال مؤمنین است. و مراد از دائمون نمازهای مستحب است. (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۳۸۶) قید «دائمون» در آیه ۲۴ نشان می‌دهد که مراد نماز خواندن به شرط تداوم در انجام آن است. این تداوم، شرط کمال این عمل است.

۴-۷. انفاق اموال (آیات ۲۴ و ۲۵)

نمازگزاران دارای اوصاف برتر دیگری نیز هستند. آنها بر خلاف کفار که به دنبال جمع اموال بوده و بر آن حرص می‌ورزند و انفاق مال ندارند، بخشی از اموال خود را صرف محرومان و فقرا می‌نمایند. «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (معارج: ۲۴ و ۲۵) در مورد اینکه مراد از حق معلوم زکات واجب یا مستحب باشد همان‌طور که قبلاً بیان گردید بین مفسرین اختلاف نظر است. از دیدگاه علامه

واکاوی غرض اصلی سوره مبارکه معارج با تأکید بر نقش.../سید فضل الله میرزینلی ۳۱۷

طباطبایی موارد تخصیص زکات واجب تنها منحصر در سائل و محروم نیست (توبه: ۶۰) و این با روایت امام صادق (ع) که می‌فرماید: «فَالْحَقُّ الْمَعْلُومُ مِنْ غَيْرِ الزَّكَاةِ وَ هُوَ شَيْءٌ يَفْرِضُهُ الرَّجُلُ عَلَى نَفْسِهِ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۴۹۸) مطابقت دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۶) این آیات در حقیقت به تأثیر عقیده به معاد در رفتار انسان‌های مؤمن اشاره دارد و اینکه این باور عامل برانگیزاننده انسان در انفاق اموال خویش است.

۵-۷. تصدیق قیامت (آیات ۲۶ تا ۲۸)

در این آیات و در ادامه بیان اوصاف مؤمنان نمازگزار به اساسی‌ترین ویژگی آنها یعنی معادباوری و تصدیق قیامت اشاره دارد که در نقطه مقابل اعتقاد گروه کافران است. «وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ * وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ * إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ» (معارج: ۲۶-۲۸) تصدیق روز قیامت یا به عمل است که عبارت از انجام اعمال صالح است. (الوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۷۱) یا به ایمان قلبی به وقوع معاد است. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۹: ۱۶۰) تصدیق قیامت از سوی مؤمنین نمازگزار هم به قلب است و هم به عمل و این تصدیق که به صیغه مضارع آمده استمرار دارد و چون ایمنی از عذاب با خوف و اشفاق نمی‌سازد، آنها به اعمال صالحه خود اعتماد ندارند و از عذاب خدا ایمن نیستند.

۶-۷. عفت و پاکدامنی (آیات ۲۹ تا ۳۱)

یکی دیگر از اوصاف برتر مورد اشاره در این آیات برای مؤمنین نمازگزار، عفت و پاکدامنی آنهاست. «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ.» (معارج: ۳۱-

۲۹) آمده است. گرچه این صفت در این آیات در خصوص نمازگزاران آمده اما در سوره‌های مؤمنون (۵) نور (۳۱ و ۳۰) احزاب (۳۵) به صورت عمومی و در مورد مؤمنون استعمال شده است. حفظ فروج کنایه از اجتناب از مواقع نامشروع است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۱۰) استثنایی که در آیه ۳۰ آمده نشان می‌دهد که منطق اسلام هرگز این نیست که این گزینه به کلی محو و نابود شود. و تعبیر به «ازدواج» همسران دائمی و موقت را هر دو شامل می‌شود. (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۵: ۳۶) بنابراین عفت و پاکدامنی در شئون فردی و اجتماعی که خود آثار بسیار مطلوبی به همراه دارد نتیجه ایمان به معاد است که در زندگی معادباوران متبلور است.

۷-۷. وفای به عهد و امانت (آیه ۳۲)

وفای به عهد یکی دیگر از اوصاف نمازگزاران است که در این فراز از سوره به آن اشاره می‌نماید. «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (معارج: ۳۲) و آنها که امانت‌ها و عهد خود را رعایت می‌کنند. امانت جمع بوده و مراد جنس امانت است. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۹: ۱۶۱) برخی از مفسرین حوزه معنایی امانت را گسترش داده و شامل حقوق الهی و حقوق انسانی، و برخی دیگر شامل کلیه نعم الهی که خداوند در اختیار انسان گذاشته می‌شود، دانسته‌اند. (الوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۷۱) مراد از کلمه «عهد» کلیه قراردادهای زبانی و عملی است که انسان با دیگران می‌بندد که نسبت به اجرای آن تخلفی صورت نگیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۷) وفای به عهد و امانت که از اوصاف مؤمنین نمازگزار است نیز متأثر از همان اعتقاد به معاد است، که در روایت نبوی (ص) نیز بدان اشاره شده است؛ «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُفِ إِذَا وَعَدَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۶۴).

۸-۷. گواهی به حق (آیه ۳۳)

در آیه بعدی و در توصیف نمازگزاران واقعی به یکی دیگر از اوصاف آنها اشاره می‌نماید و آن عبارت از گواهی دادن به حق است. «وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ». (معارج: ۳۳) نمازگزاران واقعی در بُعد اخلاق اجتماعی نیز انسان‌هایی متعهد به اجرای عدالت‌اند، انسان‌های آزاده و حق‌طلبی هستند که برای اقامه حق و عدل و جاری شدن حکم و سخن خداوند قیام می‌کنند. کلمه «شهادت» را برخی مفرد خوانده و برخی جمع خوانده‌اند و جمع بودنش به اختلاف شهادت‌ها و انواع متصور برای آن برمی‌گردد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۶۴۶) واژه شهادت از واژگان پرکاربرد در قرآن کریم است و از آنجایی که قرآن کریم برخلاف سایر کتب آسمانی، برای مسائل اجتماعی اهمیت زیادی قائل است بحث شهادت که عبارت است از تشریح زبانی در هنگام بروز اختلاف‌ها و خصومت‌ها، برای دستگاه قضاوت و حکومت بسیار حائز اهمیت است. شهادت نسبت به سایر وسائل راستی‌آزمایی از اعتبار و ارزش بالاتری برخوردار است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۲۰۴) از آنجایی که معاد در باور مؤمنان روز شهادت و گواهی دادن به حق است بنابراین آنها در حیات دنیوی سعی در اقامه حق و ادای شهادت به حق می‌نمایند.

۹-۷. مراقبت بر نماز (آیه ۳۴)

نمازگزاران علاوه بر استمرار در نماز که در ابتدای این فراز اشاره شد به حفظ و مراقبت نمازها هم اهمیت می‌دهند. «وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ» (معارج: ۳۴) گفته شده این آیه بر عکس آیه قبل در مورد نمازهای واجب است. (مکارم، ۱۳۷۴: ج ۲۵: ۳۹) حفظ نماز را بیشتر مفسرین به معنای حفظ آداب و شرائط و ارکان و

خصوصیات آن معنا کرده‌اند. (ر. ک. طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۵۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹: ۲۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۵۳۵) بنابراین این آیه تکرار آیه ۲۳ نیست. در آیه ۲۳ سخن از دوام نماز بوده که مربوط به خود نماز و نفس عمل است و اما در این آیه سخن از حفظ نماز است که مربوط به کیفیت آن است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۷) و در نهایت امر از حسن عاقبت نمازگزاران سخن می‌گوید «أُولَئِكَ فِي جَنَّاتٍ مُّكْرَمُونَ». (معارج: ۳۵)

همان‌طور که بیان شد گفتار دوم سوره مشتمل بر آیات ۱۹ تا ۳۵ و در بردارنده ۹ موضوع است. بر اساس روش تفسیر ساختاری انسجام و پیوستگی این فصل از سوره معارج نیز مورد تأکید است و ارتباط این فصل با غرض اصلی سوره نیز در جای خود قابل اثبات است. بر همین اساس موضوعات نه‌گانه این فصل به صورت به هم پیوسته به بخشی از اوصاف مؤمنین از جمله مداومت و محافظت بر نمازها، انفاق در اموال، کنترل و هدایت شهوت، وفای به عهد و پیمان‌ها و ایستادگی در پای شهادت‌ها اشاره دارد که همگی می‌توانند ذیل غرض اصلی سوره یعنی نقش محوری معادباوری در عمل انسان قرار گیرند. این دسته از آیات بیان این واقعیت است که اعتقاد به معاد چگونه می‌تواند در رفتار و سبک زندگی انسان مؤثر باشد.

۸. گفتار پنجم (اشاره دوباره به منکران معاد و تعامل‌شان با پیامبر (ص))

گفتار پنجم که شامل آیات ۳۶ تا ۴۴ سوره و در حقیقت فراز پایانی سوره است، با کمی تفاوت بازگشت به سخن آغازین در سوره است. لحن این آیات مانند آیات ابتدایی سوره است و جهت تکمیل و تأیید امر، محور سخنش را دوباره به سوی کفار و عاقبت شوم آنها کشانده است. مجموع این آیات در بخش‌های زیر قابل مطالعه هست.

۸-۱. طمع کافران به بهشت (آیات ۳۶ تا ۳۸)

کافران که منکر قیامت‌اند نسبت به پیامبر رفتار مناسبی نداشته‌اند و او را با سخنان‌شان اذیت و آزار داده‌اند؛ با نگاه خاصی به پیامبر که نشانه دشمنی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۵۳۸) به سمت پیامبر روی می‌آورند. «فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلَكَ مُهْطِعِينَ» (معارج: ۳۶) اینها به صورت جمعی و متفرق از راست و چپ به سمت پیامبر می‌روند. «عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ» (معارج: ۳۷) در این دو آیه به دو صفت کافران در تقابل با پیامبر اشاره نموده است: مُهْطِعِينَ و عِزِينَ. مهطع در اصل به معنای گردن‌فرازی و نگاه خیره است که به خاطر تعجب یا انتظار یا ترس ایجاد می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱: ۲۶۸) و کلمه عزین به جمعیت‌های متفرق گفته می‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۵۳۸) در ادامه به صورت استفهام انکاری می‌فرماید: «أَيُّطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ» (معارج: ۳۸) آیا هر یک از آنها طمع آن دارند که تقدیر الهی را بر هم زده داخل بهشت نعیم شوند؟! این آیات بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی به توصیف طایفه‌ای از مسلمانان می‌پردازد که ایمان آورده و داخل مؤمنین بودند، و از چپ و راست رسول خدا را احاطه کردند، ولی در باطن به بعضی از احکام کفر ورزیدند و اعتنایی به آن نکردند. خدای سبحان در این آیات آنها را توبیخ کرده که از احاطه رسول خدا و با آن جناب بودن سودی نخواهند برد و نباید طمع بهشت کنند. این‌ها در حقیقت منافقین هستند و حقیقت نفاق همان کفر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۲۱)

۸-۲. عاقبت کافران (آیات ۳۹ تا ۴۴)

در آیات پایانی تکلیف کافران را یکسره نموده و با لحنی تند درباره آنها سخن می‌گوید. این بخش با حرف ردع کلا آغاز می‌شود و هر آنچه آنها پنداشته‌اند را رد

می‌کند و به احتجاج با آنها می‌پردازد. ابتدا به خلقت اولیه اشان اشاره می‌نماید: «كَلَّا
 إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ» (معارج: ۳۹) این احتجاج در برابر انکار معاد از سوی کفار
 است که در آیه ۶ به آن اشاره شده است. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۹: ۱۶۵) در ادامه
 می‌فرماید: «فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ» (معارج: ۴۰) در مورد
 معنا و مراد مشارق و مغارب و جوه مختلفی بیان شده مانند اینکه مراد مشرق و مغرب
 هر روز از سال، یا مشرق و مغرب ماه و ستارگان، یا ظهور دعوت یک پیامبر و انتهای
 پیامبری‌اش و یا هدایت‌ها و گمراهی‌هاست. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۶۴۷) اما در جمع-
 بندی این آیات می‌توان گفت اشاره به این نکته دارد که تدبیر همه حوادث عالم منتهی
 به خداوند است و همهٔ حوادث، فعل او هستند و همه چیز تحت تدبیر اوست و خدای
 سبحان در ربوبیت شریکی ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۲۲) «علی» در آیه
 «عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ» (معارج: ۴۱) متعلق به «لقادرون» است
 و ظاهر عبارت «خیرا منهم» دلالت دارد بر اینکه در افراد مورد نظر (یعنی منافقین)
 شائبه خیریت هست، که خدا می‌خواهد کسانی را به جای آنان قرار دهد که از آنان
 خیریت بیشتری داشته باشند. (همان)

در آیات انتهایی به عنوان انذار و تهدید کافران می‌فرماید: «فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَ
 يَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ * يَوْمَ يُخْرِجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ
 نُصْبٍ يُوفِضُونَ» (معارج: ۴۳-۴۲) یعنی ای پیامبر تو هم رهایشان کن در لجن فرو
 روند و سرگرم بازی باشند تا ناگهان و تهی‌دست به روزی برخوردند که وعده‌اش را از
 پیش به ایشان داده بودند. روزی که به سرعت از قبرها درآیند و همه به سوی یک
 نقطه به سرعت به راه افتند گویی در آنجا به سوی علامتی روان می‌شوند. «اجداث»
 به معنای قبر است. «سراعا» یعنی با سرعت و عبارت «كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصْبٍ يُوفِضُونَ»

واکاوی غرض اصلی سوره مبارکه معارج با تأکید بر نقش.../سید فضل‌الله میرزینلی ۳۲۳

(معارج: ۴۳) بنابراین سخن ابن عباس یعنی ایشان به سوی بت‌هایشان سعی می‌کنند که به آنها تقرّب جویند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۵۳۹) علامه طباطبایی معنای بت برای کلمه «نصب» را مناسب ندانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۲۱) بنابراین در آیات پایانی سوره مانند آیات ابتدایی کافران را به شکل تهدید و توهین مورد خطاب قرار داده است. «خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهُهُمْ ذِلَّةً» (معارج: ۴۴) این وضعیت کفار در روز قیامت است که در حالتی که چشم‌هایشان از شدت شرمندگی به پایین افتاده است و ذلت از سرپایشان می‌بارد، وارد صحنه قیامت می‌شوند.

آیات پایانی سوره معارج یا گفتار سوم سوره که شامل آیات ۳۶ الی ۴۴ است، در تأیید آیات ابتدایی سوره بوده و در حقیقت شاهدی برای آن است و به تأثیر انکار معاد از سوی کافران و به تعبیر علامه طباطبایی منافقان عهد رسالت در برخورد با پیامبر (ص) اشاره دارد. همان‌طور که پیداست این فصل از سوره نیز با رویکرد تفسیر ساختاری ذیل غرض اصلی که عبارت از تأثیر معادباوری در عمل انسان است، قرار می‌گیرد. تکذیب رسالت پیامبر اسلام (ص) و اذیت و آزار آن حضرت و بیهودگی، بطلان و پوچ‌گرایی (يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا) نتیجه استبعاد معاد از سوی کافران (منافقان) است.

۹. جمع‌بندی

کشف وجه ارتباط بین آیات یک سوره از دست‌آوردهای مهم و قابل توجه به روش تفسیر ساختاری در تفسیر آیات قرآن است که در این جستار با نگاه به سوره مبارکه معارج مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج این پژوهش حاکی از این است که سوره مبارکه معارج را می‌توان بر اساس قاعده سیاق و ارتباط بین آیات سوره به سه قسمت تقسیم نمود که وجه ارتباط میان این سه قسمت نیز تبیین گردید. بر همین اساس فصل

اول سوره شامل آیات ۱ الی ۱۸ ناظر بر حادثه قیامت و بیان عذاب‌های آن روز و نگرش استبعادانگارانه کافران بدان است. فصل دوم سوره شامل آیات ۱۹ الی ۳۵ به بیان ویژگی‌های انسان‌های مؤمن و نگاه معادباورانه آنها می‌پردازد. در نهایت آیات انتهایی سوره به دیدگاه کفار (منافقین) نسبت به معاد، بیهوده‌گرایی و تکذیب پیامبر اکرم (ص) می‌پردازد. وجه ارتباط کلی بین فصول سه گانه سوره مبارکه معارج را می‌توان اشاره به موضوع معاد و تأثیر اعتقاد به آن در رفتار انسان‌ها دانست که از این منظر انسان‌ها به دو گروه صالح و طالح تقسیم می‌گردند. برای سوره معارج از سوی مفسران اغراضی بیان شده است که اشاره گردید، اما آنچه در این جستار و با رویکرد تفسیر ساختاری مطرح گردید، توجه به جنبه‌های تربیتی اعتقاد به معاد است که نسبت به سایر اغراض جامع‌تر و کاربردی‌تر است.

کتابنامه

- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، التحرير و التنوير، بی‌جا.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴) لسان العرب، بيروت: دار صادر، چاپ سوم.
- احمد بن فارس، ابو الحسين (۱۴۰۴) معجم مقائيس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- بابایی، علی اکبر، عزیزی کیا، غلامعلی، روحانی‌راد، مجتبی (۱۳۸۵) روش شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶) البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.

واکاوی غرض اصلی سوره مبارکه معارج با تأکید بر نقش.../سید فضل الله میرزینلی ۳۲۵

بلاشر (۱۳۷۴) در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم.
حلی، مقداد بن عبد الله (۱۴۲۵) کنز العرفان فی فقه القرآن، قم: انتشارات مرتضوی، چاپ اول.
حوی، سعید، (۱۴۰۵) الاساس فی التفسیر، بیروت: دارالسلام للطباعة و النشر و التوزیع و الترجمة، چاپ اول.

خامه گر، محمد (۱۳۹۷) تفسیر ساختاری قرآن کریم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
_____ (۱۳۸۶) ساختار هندسی سوره های قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

خوئی، سید ابوالقاسم (بی تا) البیان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲) المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم الدار الشامیة، چاپ اول.

زرکشی، محمد بن عبد الله (۱۴۱۰) البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول.
زمخشری، محمود، (۱۴۰۷) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم.

سید بن قطب (۱۴۱۲) فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق، چاپ هفدهم.
سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴) الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱) الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم.
صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۶) ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی
جامعه مدرسین، چاپ پنجم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲) جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه، اول.
طوسی، محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عروسی حویزی (۱۴۱۵) عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان.
علوی مهر، حسین (۱۳۸۴) آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی،
چاپ اول.

فخرالدین رازی (۱۹۸۶) الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، چاپ اول.
فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰) مفاتيح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث
العربی، چاپ سوم.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰) العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
فقهی زاده، عبدالهادی (۱۳۷۴) پژوهشی در نظم قرآن، تهران: جهاد دانشگاهی، چاپ اول.
فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵) تفسیر الصافی، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم.
قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴) الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷) تفسیر قمی، قم: دار الکتب، چاپ چهارم.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷) اصول کافی، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷) الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
مصطفوی، حسن (۱۳۶۰) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸) التفسیر و المفسرون، مشهد: الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه،
چاپ اول.

_____ (۱۴۱۵) التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.

_____ (۱۴۲۳) شبهات و ردود حول القرآن، قم: مؤسسه التمهید، چاپ اول.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴) تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ اول.
نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث
العربی، چاپ هفتم.

نولدکه، تئودور (۲۰۰۴) تاریخ قرآن، بیروت: دار نشر جورج المزم.

واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱) اسباب نزول القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

Bibliography

- Ibn Ashour, Muhammad bin Tahir (Bita); al-Tahrir wa al-Tanweer, (Bina).
- Ibn Manzoor, Muhammad Bin Makram (1414AH); Arab Language, Beirut: Dar Sadir, third.
- Ahmad bin Faris, Abu al-Hussein (1404AH); Ma'ajm al-Maqais al-Legha, Qom: Publications of the Islamic Propaganda Department of the Islamic Seminary, first.
- Alousi, Seyyed Mahmoud (1415AH); Ruh al-Ma'ani in Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Beirut: Dar al-Kitab Al-Alamiya, first.
- Babaei, Ali Akbar; Azizi Kia, Gholam Ali; Rouhani Rad, Mojtabi (1385SH); Methodology of Qur'an Interpretation, Qom, Hozwa Research Institute and University, 2nd.
- Bahrani, Seyyed Hashem(1416 AH); Al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Ba'ath Foundation, first.
- Blasher (1374SH); on the threshold of the Qur'an, translated by Mahmoud Ramiyar, Tehran: Islamic Culture Publishing House, 4th.
- Hali, Miqdad bin Abdullah (1425 AH); Kenz al-Irfan fi fiqh al-Qur'an, Qom: Mortazavi Publications, first.
- Hawi, Saeed (1405AH); Al-Asas fi al-Tafsir, Beirut: Dar al-Salam for printing and al-Nashro al-Tawzi'ah and al-Tarjama, first.
- Khamegar, Mohammad (1397SH); Structural interpretation of the Holy Qur'an, Qom: Hozwa Research Institute and University, 1st.
- _____ (1386SH); Geometrical Structure of Quranic surahs, Tehran: Islamic Propaganda Organization, 2nd.
- Khoi, Seyyed Abu al-Qasim (ND); Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Qom; Imam Al-Khoi Works Revival Institute.
- Ragheb Esfahani; Hossein bin Muhammad (1412AH), al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an, Beirut: Darul Alam al-Dar al-Shamiya, first.
- Zarakshi, Muhammad bin Abdullah (1410AH); al-Barhan fi Ulum al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa, first.
- Zamakhshri, Mahmoud (1407AH); Al-Kashf on the facts of Ghawamaz al-Tanzir, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, third.
- Sayyed Ibn Qutb (1412AH); in the shadows of the Qur'an, Beirut: Dar al-Shoroq, 17th.
- Siyuti, Jalal al-Din (1404AH); Al-Dur al-Manthur in Tafsir al-Mathur, Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library.
- _____ (1421AH); Al-Iqtan fi Ulum al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 2nd.
- Sadouq, Muhammad bin Ali (1406AH); the reward of deeds and the eagle of deeds, Qom: Dar al-Sharif al-Radis for publishing..

- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hossein (1417AH); Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Islamic Publishing House of Modaresin Society, 5th.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372SH); Majma al-Bayan in Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow Publications, 3rd.
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1412AH); Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa, first.
- Tousi, Muhammad bin Hassan (ND); Al-Tabyan in Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ahya al-Trath al-Arabi.
- Arusi Hawizi (1415AH); Abdul Ali bin Juma, Tafsir Noor al-Thaqlain, Qom: Ismailian Publications, 4th.
- Alavi Mehr, Hossein (1384SH); Familiarity with the history of interpretation and commentators, Qom: World Center of Islamic Sciences.
- Fakhr al-Din Razi (1986); Al-Arbaeen fi Asul al-Din, Cairo: Al-Azhariya Al-Kuliyat School, 1st.
- _____ (1420AH); Abu Abdallah Muhammad bin Omar, Mafiyat al-Ghayb, Beirut: Dar Ahya al-Trath al-Arabi, third.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad (1410AH); Al-Ain, Qom: Hijrat publication, second.
- Faqhizadeh, Abdul Hadi (1374SH); A Research in the Order of the Qur'an, Tehran: University Jihad, 1st.
- Faiz Kashani, Mulla Mohsen (1415AH); Tafsir Al-Safi, Tehran: Sadr Publications, second.
- Qurtobi, Muhammad bin Ahmad (); Al-Jaami Lahakm Al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow Publications, First.
- Qommi, Ali Ibn Ibrahim (1367SH); Tafsir Qommi, Qom: Dar al-Kitab, Vol. IV.
- Kalini, Muhammad bin Yaqoob (1407AH); Usul Kafi, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, 4th.
- Kalini, Mohammad bin Yaqoob (1407AH); Al-Kafi, Tehran: Islamic Bookstore, 4th.
- Mostafavi, Hassan (1360SH); Al-Habiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Marifat, Mohammad Hadi (1418AH); Al-Tafsir and Al-Mufsarun, Mashhad: Al-Razwieh University of Islamic Studies, 1st.
- _____ (1415AH); Talmhid fi Ulum al-Qur'an, Qom, Al-Nashar al-Islami Foundation, 2nd.
- _____ (1423AH); Doubts and Responses around the Qur'an, Qom: Talmahid Institute, first.
- Makarem Shirazi, Nasser (1374SH); Tafsir Nahosh, Tehran: Dar al-Kutub al-Islami.
- Najafi, Mohammad Hassan (1404AH); Jawaharlal Kalam in the Explanation of the Laws of Islam, Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi, 7th.
- Noldeke, Theodore (2004); History of the Qur'an, Beirut: George Alams Publishing House.
- Wahidi, Ali Ibn Ahmad (1411AH); The Book of the Qur'an, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elamiya, First.

The Application of the Interpretive Rule of Reasons of Revelation (Asbab Al-Nozul) in Tasnim Interpretation^{*}

Maryam Velayati Kababian^{**}
Zahra Arghiani^{***}

Abstract

Principles and rules of interpretation, which are the general rules and propositions for inferring the meanings of the Holy Qur'an, are of importance and adherence to it prevents the commentator from misunderstanding and provides a good basis for correct interpretation of the Qur'an. Discovering and extracting the abovementioned principles and rules, especially regarding important and influential Shiite interpretations, is one of the new topics in the field of interpretive discussions and is an important step to know the interpreter's basics for interpreting Quran. In Tasnim commentary, Javadi Amoli has used several rules to understand the verses more accurately, each of which in turn can lead to a better understanding of his intellectual system and the audience will benefit more from his commentary. This rule of reasons of revelation is the subject of the present study. The results of this article showed that the commentator of the Tasnim considers only those reasons of revelation to be valid if they are narrations from the infallible Household of the Prophet and have a correct document. In his view, the scope of influence of such narrations goes far as they are in harmony with the general lines of the Qur'an, otherwise they will be abandoned. Also, from his point of view, such narrations can only express an example of the general meaning of the verses, and therefore, they cannot be used as restricted and customized in the interpretation of the Qur'an.

Keyword: Rules of interpretation, Principles of interpretation, Interpretive narrations, Javadi Amoli, Tasnim, Reasons of revelation.

* Received: 2021-09-16

Accepted: 2022-11-07

** Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences of Quran and Hadith University of Tehran branch. Tehran, Iran (The Corresponding Author) Email: mvelayati7@gmail.com.

*** Level 3 student of Tafsir and Quran Sciences of Hazrate Fateme Seminary. Tehran, Iran. Email: arghiani69@gmail.com



کار بست قاعده تفسیری سبب نزول در تفسیر تسنیم*

مریم ولایتی کبایان**

زهرا ارغیانی***

چکیده

اصول و قواعد تفسیر که همان احکام و قضایای کلی برای استنباط معانی قرآن کریم است، از امور بسیار مهمی است که پایبندی به آن مفسر را از خطای در فهم بازمی- دارد و سبب می شود مبنای مناسبی برای تفسیر صحیح قرآن فراهم آید. کشف و استخراج اصول و قواعد یادشده به ویژه درباره تفاسیر مهم و تأثیرگذار شیعه، از موضوعات جدید در حوزه مباحث تفسیر پژوهی است و گامی مهم جهت اطلاع از مبانی مفسر برای تفسیر آیات به شمار می آید. آقای جوادی آملی در تفسیر تسنیم برای فهم دقیق تر آیات از قواعد متعددی بهره برده که هر یک به جای خود می تواند به فهم بهتر منظومه فکری ایشان و بهره مندی بیشتر مخاطب از تفسیر او بینجامد. در این میان توجه به قاعده سبب نزول، موضوع پژوهش حاضر را تشکیل می دهد. نتایج این نوشتار نشان می دهد مفسر تسنیم تنها سبب نزولهایی را معتبر می داند که روایت بوده و دارای سند صحیح باشند. از نگاه ایشان گستره تأثیرگذاری این گونه روایات تا حدی است که با خطوط کلی قرآن هماهنگ باشند، در غیر این صورت وانهاده می شوند. همچنین این دست روایات از منظر ایشان تنها می تواند بیانگر مصداقی از مفهوم کلی آیات باشد و لذا به عنوان مقید و مخصّص نمی توان از آنها در تفسیر قرآن بهره برد.

کلید واژه ها: قواعد تفسیر، اصول تفسیر، روایات تفسیری، جوادی آملی، تسنیم، سبب نزول.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۶

** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث پردیس تهران. تهران، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

mvelayati7@gmail.com

*** طلبه سطح ۳ تفسیر و علوم قرآن حوزه علمیه حضرت فاطمه (س). تهران، ایران، ایمیل:

arghiani69@gmail.com



درآمد

یکی از نیازهای ضروری انسان برای بهره‌وری از قرآن، فهم مراد و مقصود آیات الهی است. برای تفسیر مقبول علاوه بر اتخاذ مبنای صحیح، لازم است اصول و قواعد تفسیری را که برداشت صحیح از آیات قرآن بر آن استوار است، در نظر گرفت تا تفسیر صحیح و بیان معانی و شرح کلام الهی بر این اصول و ضوابط سامان یابد. منظور از اصول و قواعد تفسیری بنیان‌های استواری است که مفسر برای دستیابی به مدلول‌های واقعی یا نزدیک به واقع از الفاظ و ترکیب‌های قرآنی، بر آنها تکیه می‌کند تا مراد واقعی آیات را دریابد. عموم مفسران کهن و بعضی از مفسران معاصر از این اصول و قواعد در تفسیر قرآن بهره برده‌اند؛ ولی اغلب به آنها اشاره نکرده و تبیین ننموده‌اند، همین مسئله سبب شده تا مخاطبان تفاسیر از فهم کامل محتوای آنها در بسیاری از موارد بی‌بهره مانده و حتی گاهی در تعیین مقصود اصلی مفسر به بیراهه روند؛ از این رو آگاهی از آنها برای مخاطبان قرآن ضروری است.

در تبیین تفاوت بین اصل و قاعده باید گفت برخی از نویسندگان مرز دقیقی بین این دو اصطلاح قائل نشده و هر دو را به یک معنا گرفته و در نامگذاری آنها هر دو واژه را توأمان به کار برده‌اند؛ برای مثال در کتاب «اصول التفسیر و قواعد» خالد بن عبدالرحمن عک، اصول و قواعد یکی فرض شده و هر دو در عنوان کتاب به کار رفته‌اند. (قاری تهرانی، ۱۳۹۴: ۹) این‌گونه افراد، برای هر دو اصطلاح، تعریف «احکام و قضایای کلی برای استنباط معانی قرآن» را ارائه نموده‌اند. محققانی که میان این دو اصطلاح تفاوت قائل هستند، اصول تفسیر را باورها و اصول پذیرفته‌شده و مسلم مفسران در نظر گرفته و گاهی از آن با عنوان «مبانی تفسیر» نیز یاد کرده‌اند و قواعد تفسیر را نیز احکام کلی دانسته‌اند که در تفسیر بر امور جزئی تطبیق داده می‌شود.

در مجموع ما معتقدیم با توجه به معنای لغوی «اصل» و «قاعده» که عبارت از پایه و اساس هر چیز است به نظر می‌رسد بین این دو واژه تفاوتی نیست. تفاوت‌های مطرح در معنای اصطلاحی «اصول تفسیر» و «قواعد تفسیر» نیز بسیار ناچیز است و به نظر می‌رسد بیش از آنکه علمی باشد، مبتنی بر ذوق و سلیقه است. (قاری تهرانی، ۱۳۹۴: ۱۲ با اندکی تلخیص) تفاوت جزئی یادشده، ناشی از گزینش لفظ مورد نظر برای بیان تعریف اصل یا قاعده است. کاملاً پیداست که تفاوت یادشده ناشی از تفنن در گفتار است و گرنه آنچه مد نظر تمامی این پژوهشگران بوده، کشف و استخراج مجموعه‌ای از امور اساسی و مبنایی است که ملاک فهم صحیح آیات‌اند و غفلت از این آنها مفسر را از فهم مراد جدی آیات قرآن دور می‌سازد؛ بنابراین ما نیز در این پژوهش از اندک تفاوت یادشده صرف نظر کرده و از آنجا که نمی‌توان در عمل به آن پایبند بود، این دو واژه را مترادف در نظر گرفته‌ایم.

در تبیین سبب نزول نیز باید گفت آیات و سوره‌های قرآن کریم از یک دیدگاه به دو دسته قابل تقسیم‌اند: دسته‌ای از آنها بدون اینکه رویدادی رخ داده و پرسشی مطرح شده باشد، نازل شده‌اند و دسته دیگر به اقتضا و در پی حادثه یا واقعه‌ای که رخ داده و یا پرسشی که مطرح شده نزول یافته‌اند. (راغبی و خسروی، ۱۳۹۲: ۶۰)

در اصطلاح مفسران و دانشمندان علوم قرآنی، رویداد یا پرسشی را که به اقتضای آن، قسمتی (یک آیه یا بخشی از آن، یا چند آیه یا یک سوره) از قرآن کریم همزمان یا در پی آن نازل شده است، سبب نزول می‌گویند و مجموعه این رویدادها و پرسش‌ها، اسباب نزول نامیده می‌شوند. البته این رویدادها و پرسش‌ها سبب تام نزول آیات نیستند، ولی به جهت آنکه زمینه نزول آیات را فراهم می‌آورند، آنها را (سبب

نزول) نامیده‌اند؛ زیرا در صحت معنای اصطلاحی، کمترین مناسبت با معنای لغوی کافی است. (بابایی، ۱۳۹۴: ۱۴۷-۱۴۸)

در برخی آیات دارای سبب نزول، ممکن است مفاد آیات بدون توجه به اسباب نزول روشن باشد، ولی در مواردی آگاهی از سبب نزول، فهم آیات را آسان‌تر و مفاد آنها را شفاف‌تر می‌سازد، یا برای آگاهی از جزئیات موضوع مطرح‌شده در آیات سودمند است و حتی در پاره‌ای موارد، بدون آگاهی از آن، مفاد آیه مبهم می‌ماند و نوعی تشابه بر آن حاکم می‌شود. (بابایی، ۱۳۹۴: ۱۴۷-۱۴۸؛ صبوری، ۱۳۹۴: ۳۹)

در آیاتی که راهیابی به حقیقت مفاد آن، در گرو اطلاع و آگاهی از سبب نزول، فضا و جو نزول است، برای اثبات سبب نزول باید دلیلی ارائه شود که مبین ارتباط آن حادثه با آیه مورد بحث باشد و محتوای آن سبب نزول باید دلالت کند که این آیه برای تبیین حکم این حادثه نازل شده است؛ لذا ملاحظه سبب نزول آیات، سهم بسیار زیادی در فهم آنها دارد و میان اهل تفسیر مرسوم است و سبب نزول اثبات شده، دید مفسر را وسعت می‌بخشد.

طرح مسئله

چنان که گذشت مفسران از اصول و قواعد متعددی در زمینه فهم بهتر آیات الهی از جمله سیاق، لزوم علم یا علمی بودن مستندات تفسیر، قرائن متصل و منفصل و ... بهره برده‌اند. استخراج برخی از قواعد یادشده از تفاسیری چون المیزان، نمونه و ... صورت گرفته است؛ اما با وجود پژوهش‌های متعدد پیرامون تفسیر تسنیم، به کشف اصول یادشده البته به استثنای قاعده سیاق پرداخته نشده است. با توجه به اهمیت تأثیری که

روایات سبب نزول در فهم بهتر آیات قرآن دارد، این سؤال مطرح است که آقای جوادی آملی به عنوان یک مفسر شیعه برای حصول این فهم از قاعده سبب نزول چگونه در تفسیر خود بهره جسته است؟ آیا از نگاه ایشان سبب نزول و شأن نزول یکی است یا با یکدیگر تفاوت دارد و اساساً روایات سبب نزول چه جایگاه و اعتباری نزد ایشان دارد؟ آیا وی به فضا و جو نزول نیز توجه داشته یا عبارات قرآن را منفصل از فضای صدور آن تفسیر نموده و پرسش‌های دیگری از این دست در موضوع یادشده. بنابراین اطلاع از نحوه نگرش مفسر تسنیم به امور جزئی سبب نزول و همچنین چگونگی کاربرست این قاعده نزد ایشان، سؤال اصلی پژوهش حاضر است که توجه به آن می‌تواند به عنوان یکی از اساسی‌ترین قواعد تفسیری از جانب دیگر مفسران نیز مورد توجه قرار بگیرد و برای مخاطبان تفسیر نیز سودمند و راهگشا باشد.

پیشینه پژوهش

جست‌وجوهای صورت‌گرفته نشان داد برخی کتاب‌ها^۱ صرفاً به موضوع قواعد تفسیر قرآن پرداخته‌اند ولی به استخراج قواعد اعمال شده از سوی مفسران در تفاسیرشان توجهی نداشته‌اند. در میان پایان‌نامه‌های دانشگاهی^۲ نیز کارهای متعددی انجام شده

۱. برخی از این کتاب‌ها عبارتند از: قواعد تفسیر قرآن از علی اکبر بابایی؛ علم اصول تفسیر محاوله فی البناء از عمر ابن حماد؛ اصول التفسیر عند المغاربه.

۲. عناوین برخی از این پایان‌نامه‌ها در مقطع ارشد عبارتند از: عوامل اختلاف در تفسیر قرآن، از حسین احمدی حسین آبادی که عوامل اختلاف را به سه دسته عمده تقسیم کرده: ۱- مبانی متفاوت مفسران ۲- گرایش‌های متفاوت تفسیری ۳- تفاوت‌های مربوط به قواعد تفسیری که در آنها به برخی از اصول و قواعد تفسیری، تنها اشاره شده است؛ اصول و قواعد تفسیری در روایات کتاب اصول کافی از مهدیه عقیقی و در مقطع دکتری از این قرار است: قواعد فهم روایات تفسیری در میزان از نیکزاد عیسی‌زاده؛ بررسی تطبیقی اصول و قواعد تفسیر در میزان و التحریر التنویر از زهرا عمار الهیاری که در چهار محور ترادف، اشتراک لفظی، سبب نزول و وحدت غرض سوره به طور تطبیقی نظرات علامه و ابن عاشور را آورده است.

که ریزموضوع برخی از آنها قواعد تفسیر است و برخی نیز به قواعد فهم روایات تفسیری اختصاص دارد. تعدادی از مقالات^۱ نیز به این موضوع پرداخته‌اند. دقت در عناوین پژوهش‌های یادشده، ابداع و نوآوری پژوهش حاضر را اثبات می‌کند. نوشتار حاضر در دو بخش کلی تنظیم شده است که در ادامه مطالب را با یکدیگر مرور می‌کنیم.

مقدماتی در نوع نگرش مفسر تسنیم به سبب نزول

در این بخش ابتدا نظر مفسر تسنیم در مورد سبب نزول و ابعاد مختلف آن بیان می‌شود، آن‌گاه به نمونه‌هایی از بهره‌مندی ایشان از این قاعده در تفسیر تسنیم اشاره می‌گردد.

گستره تأثیر یا ملاک بهره‌مندی از روایات سبب نزول

مفسر تسنیم معتقد است قرآن را باید با روایت فهمید و سبب نزول سهم تعیین‌کننده‌ای در فهم آیات دارد. مفسران قرآن کریم همواره عنایت ویژه‌ای به تبیین شأن یا سبب نزول آیات قرآن داشته‌اند و لذا بر همه مفسران لازم است تمام روایاتی را که در سبب نزول، تطبیق و یا تفسیر آیه مورد بحث آمده و همچنین روایاتی را که به گونه‌ای با معنای آیه مزبور مرتبط است، با یکدیگر جمع کنند تا در محدوده سخنان ثقل اصغر نیز مقیدها، مخصّص‌ها و سایر قرائن یافت شده پیام «ثقل اصغر» به روشنی دریافت شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۶۱) اما نکته مهم از نگاه ایشان توجه به فهم خطوط

۱. مقالاتی از این دست: تحلیل تطبیقی قاعده ترادف واژگان در تفسیر قرآن با رویکرد معناشناسی در تفسیر المیزان و التحریر التنویر از محمدعلی مهدوی راد و زهرا عماری الهیاری که در آن فقط به قاعده ترادف پرداخته شده است؛ قواعد تفسیر از دیدگاه شهید مطهری از محمد فاکر میبیدی که در آن به قواعدی چون پرهیز از تفسیر به رأی، بهره‌گیری از مصادر تفسیری، توجه به تاریخ اسلام و ... اشاره شده است؛ روش‌شناسی بکارگیری قاعده سیاق در تفسیر تسنیم از سهراب مروتی، مجتبی زبینی وند، حسین آسا که تنها به قاعده سیاق در تفسیر تسنیم پرداخته است.

کلی قرآن است که بیش از هر چیز مهم است و معتقد است روایت تفسیری یا سبب نزول باید با خطوط کلی قرآن سنجیده شود تا از هماهنگی بودن آن با خطوط کلی یادشده علم پدید آید. اگر با خطوط کلی قرآن هماهنگی نبود، طرد یا تأویل یا عملش به اهلش واگذار می‌شود و در محدوده تفسیر راه نمی‌یابد؛ زیرا همتای قرآن، عترت است نه روایت؛ لذا اگر محتوای روایت تفسیری یا شأن نزول با خطوط کلی قرآن هماهنگ بود و تباینی نداشت، کاملاً به کار می‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۲-۲۳۳)

ارتباط میان سبب نزول و شأن نزول

به نظر می‌رسد در نگاه مفسر تسنیم، سبب نزول با شأن نزول همسان است و تفاوتی میان آن دو نیست؛ چرا که در تعریف شأن نزول آورده‌اند: «شأن نزول» یا «سبب نزول» حوادثی است که در عصر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در محدوده حجاز یا خارج از آن رخ داده و همچنین مناسبت‌ها و عواملی است که زمینه‌ساز نزول یک یا چند آیه از آیات قرآن کریم بوده است. همچنین شأن نزول تنها ناظر به تأثیر یک‌جانبه رخدادهای خاص، بر نزول آیه یا آیات است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۵)

ایشان در عمل نیز در موارد مختلف در توضیح روایات شأن نزول از عبارت سبب نزول یا اسباب نزول و یا هر دو واژه شأن نزول و سبب نزول استفاده کرده است.

اقسام سبب نزول

آیت‌الله جوادی آملی بیاناتی که در مورد اسباب نزول وارد شده را به چند بخش تقسیم کرده‌اند:

الف: بیاناتی که به صورت گزارش تاریخی آمده نه روایتی از معصوم (علیهم السلام)؛ لذا این بیانات، به طور اساسی با حدیث متفاوت است؛ مانند اینکه از ابن عباس نقل شود که این آیه در چنین زمینه‌ای نازل شده است. این‌گونه از شأن نزول‌ها

مانند اقوال مفسران است که تنها زمینه‌ساز برداشت‌های تفسیری است و حجیتی ندارد؛ اعم از آنکه این مفسران مزبور، از صحابه و تابعین باشند و یا از مفسران دوران بعد؛ زیرا هیچ یک از آنان، معصوم نیستند تا کلام آنان حجت شرعی و منبع استنباط احکام و شریعت باشد، مگر آنکه جنبه روایی داشته باشد، به این صورت که برداشت صحابه یا تابعین اگر در محضر معصومین (علیهم‌السلام) بوده و امکان ردع نیز وجود داشته اما چنین برداشتی مردود نشده، نشانه درستی آن برداشتهاست. البته باید توجه داشت درستی یک رأی، مستلزم انحصار معنای آیه در آن رأی نیست؛ مگر آنکه نسبت به نقیض خود پیام خاصی داشته باشد. در ضمن باید به این مسئله نیز توجه کرد که صرف تقارن تاریخی یک پدیده با نزول آیه موجب نمی‌شود که آن پدیده، شأن نزول آیه مزبور به شمار بیاید. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۲-۲۳۳)

ب: روایاتی که سند صحیح و معتبر ندارند؛ این‌گونه از بیانات اگرچه بر اثر احتمال صدور آن از معصوم (علیه‌السلام) با کلام سایرین متفاوت است و باید تکریم شود، اما دارای حجیت لازم نیست.

ج: قسم دیگر از شأن نزول‌ها نیز به صورت روایت نقل شده و دارای سند صحیح و معتبر است که این‌گونه از روایات در تبیین شأن نزول و یا سبب نزول آیه حجیت دارد؛ ولی همان‌طور که روایات تطبیقی، شمول و گستره معنای آیه را محدود نمی‌کند، روایات شأن نزول نیز بیان‌کننده مورد و مصداقی برای مفهوم کلی آیه است و هیچ‌گاه مورد یک عام یا مطلق، مخصّص یا مقید آن نیست و این‌گونه از روایات، اگرچه مایه کاهش عموم یا اطلاق نیست، ولی راهگشای خوبی برای یک مفسر است تا آیه را به گونه‌ای تفسیر کند که با مورد خود هماهنگ و سازگار باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸:

چگونگی کاربست قاعده سبب نزول در تفسیر تسنیم

چنان که گذشت از نگاه جوادی آملی سبب نزول به دو دسته کلی قابل تقسیم است: سبب نزول‌های معتبر و غیر معتبر. در این بخش به طور تفصیلی به توضیح این موارد و نحوه مواجهه ایشان با روایات هر دسته خواهیم پرداخت.

سبب نزول‌های معتبر از دیدگاه جوادی آملی

سبب نزول‌های معتبر و قابل پذیرش از نگاه مفسر تسنیم عبارت است از روایات دارای سند صحیح و معتبر که در تبیین سبب نزول حجیت دارد. غرض آنکه در تفسیر آیات قرآن کریم می‌توان به این شأن نزول‌ها اعتماد کرده و از آنها کمک گرفت؛ ولی همان‌گونه که روایات تطبیقی، شمول و گستره معنای آیه را محدود نمی‌کند، روایات شأن نزول نیز بیانگر مورد و مصداقی برای مفهوم کلی آیه است و هیچ‌گاه مورد یک عام یا مطلق، مخصّص یا مقید آن نیست و این‌گونه روایات گرچه مایه کاهش عموم یا اطلاق نیست، ولی راهنمای خوبی برای مفسر است تا آیه را به گونه‌ای تفسیر کند که با مورد خود، هماهنگ و سازگار باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۳) در ادامه چند مثال در مورد سبب نزول‌های معتبر را ذکر می‌کنیم تا مطلب روشن‌تر شود:

مثال اول: آیه «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنْكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ؛ آمیزش با همسران در شب روزه‌داری حلال است. آنها پوشش شما هستند و شما پوشش آنها، خداوند می‌دانست که شما به خود خیانت می‌کردید (و این کار را که حرام بود بعضاً انجام

می دادید) پس توبه کرد بر شما و شما را بخشید، اکنون با آنها آمیزش کنید و آنچه را خدا بر شما مقرر داشته طلب کنید. بخورید و بیاشامید تا رشته سپید صبح از رشته سیاه (شب) برای شما آشکار شود، سپس روزه را تا شب تکمیل کنید؛ در حالی که در مساجد مشغول اعتکاف هستید، با زنان آمیزش نکنید، این حدود الهی است، به آن نزدیک نشوید، خداوند این چنین آیات خود را برای مردم روشن می‌سازد، باشد که پرهیزگار شوند» (بقره: ۱۸۷)

سبب نزول‌های نقل شده در ارتباط با آیه

۱- علی بن ابراهیم از پدر خود و بالأخره از امام جعفر صادق (علیه السلام) نقل کرده که (در اول اسلام حکم روزه این بود) عمل زناشویی از اول تا آخر ماه رمضان حرام بود و نیز اگر کسی در شب، پیش از افطار خوابش می‌برد خوردن و آشامیدن برای او حرام شده تا موقع افطار شب بعد از آن. (اتفاقاً) یکی از اصحاب پیغمبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به نام «مطعم بن جبیر» برادر «عبد الله بن جبیر» که مردی پیر و ضعیف بود روزه بود و موقع افطار به خانه آمده که افطار کند همسرش دیر غذا آورد و وی خوابش برد وقتی که (غذا حاضر گشت) از خواب بیدار شد و به همسرش گفت: غذا خوردن برای من دیگر حرام شده است. (چیزی نخورد) فردای آن شب در کندن خندق شرکت نمود ولی به زمین افتاده غش کرد وقتی که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) او را دید دلش به حال وی سوخت از طرفی بعضی از جوانان پنهانی در شب‌های ماه رمضان با زنان خود آمیزش می‌کردند پس این آیه نازل شد و آمیزش در شب‌های ماه رمضان و غذا خوردن اگر چه به خواب روند، حلال گشت. (قمی، ۱۳۶۷: ۶۶)

۲- ابوبکر اصفهانی با اسناد از براء بن عازب روایت می‌کند که بر مسلمانان پس از افطار و پیش از خواب جایز بود که بخورند و بیاشامند و با زن بیامیزند. اما اگر خوابشان می‌برد تا شب دیگر چنین کاری نمی‌کردند. قیس بن صرمه انصاری روزه‌دار بود موقع افطار به منزل رفت و در فاصله‌ای که زنش خوراکی آماده می‌کرد خوابش برد (و سپس چیزی نخورد) و روز دیگر هنگام نیمروز غش کرد. داستان را به پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) گفتند و آیه فوق نازل گردید. (واحدی، ۱۳۸۳: ۳۱) اهل سنت در اینکه این شخص «قیس بن صرمه» یا «ابوصرمه» یا «ابوقیس بن صرمه» یا «صرمه بن ایاس» بوده است اختلاف کرده اند. (طبرسی، ۱۳۵۴: ۲۲۰)

آیت الله جوادی آملی می‌گوید: همان‌طور که از نقل این حدیث در کتاب کافی و تفسیرعیاشی و... استفاده می‌شود، جمله «یعنی کل من صلی» تا «وکان رجل من أصحاب...» کلام راوی یعنی (علی بن ابراهیم) است. در همه این نقل‌ها سبب نزول «وکلوا واشربوا...» قصه «خوات بن جبیر انصاری» است و سبب نزول «أحلَّ لکم...» عملی است که گروهی از جوانان مرتکب می‌شدند؛ ولی در بعضی از نقل‌ها این قصه به ابی قیس بن صرمه و در برخی دیگر به صرمه بن مالک انصاری نسبت داده شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۸۳/۹) ایشان این شأن نزول‌ها را معتبر می‌داند و در تأیید معتبر بودن آن شواهدی را از خود آیه ذکر می‌کند؛ از جمله این شواهد داخلی که ذیل این شأن نزول را تأیید می‌کند، عبارت‌اند از:

۱. «أحلَّ لکم» ظاهر این کلام جعل حلیت است.

۲. «علم الله أنکم کنتم تختانون أنفسکم» ظاهر این کلام گناه بودن آمیزش در گذشته

و نشان وقوع این عمل است.

۳. «فتاب علیکم و عفا عنکم» این کلام دلالت بر معصیت بودن مباشرت دارد،

وگرنه توبه و عفو معنا نداشت.

۴. «فالتن باشروهن» ظاهر این کلام نیز تجویز مباشرت از زمان نزول این آیه

است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۵۷/۹)

لذا این تعبیرها نشان از آن است که مباشرت با زنان در شب‌های روزه حرام بوده و با نزول این آیه، هم این مسئله مباح شده و هم بخشی دیگر از احکام و فروع روزه و اعتکاف بیان شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۸۳/۹)

بنابراین شواهد داخلی و خارجی آیه به خوبی نشان می‌دهد که آمیزش، سابقه حرمت داشته است و این آیه با آیاتی نظیر «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحَلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید به پیمان‌ها و قراردادهای وفا کنید. چهارپایان (و جنین چهارپایان) برای شما حلال شده است، مگر آنچه بر شما خوانده می‌شود (به جز آنها که استثنا خواهد شد) و صید را به هنگام احرام حلال نشمرید خداوند هر چه بخواهد (و صلاح ببیند) حکم می‌کند.» (مائده: ۱) و «أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَ لِلسَّيَّارَةِ وَ حُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ؛ صید دریا و طعام آن برای شما حلال است تا شما و مسافران از آن بهره‌مند شوید، ولی مادام که محرم هستید صید صحرا برای شما حرام است و از (نافرمانی) خدایی که به سوی او محشور می‌شوید بترسید.» (مائده: ۹۶) که احلال ابتدایی را بیان می‌کند تفاوت دارد. شاهد خارجی، بیانی از حضرت امام صادق (علیه‌السلام) درباره شأن نزول آیه است که در صدر آن آمده است: (كَانَ النَّكَاحُ وَ الْأَكْلُ مُحْرَمَانِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ بِاللَّيْلِ بَعْدَ النَّوْمِ...) درست است که در آیه روزه از خوردن و آمیزش در شب روزه نهی نشده است؛ ولی باید گفت وارد نشدن نهی در آیه روزه با سابقه حرمت آنها منافات ندارد، چرا که آیات روزه درباره ترک این امور در روز نیز ساکت است.

حرمت این امور در روز با سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که حجت الهی است ثابت شده و همچنان ثابت مانده است. حرمت فی الجمله آنها در شب‌های روزِ روزه نیز با سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ثابت شد و مجدداً طبق فرمایش و دستور خداوند از راه سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) حرمت آنها برطرف شده، بنابراین با در نظر گرفتن شأن نزول آیه، خوردن و آشامیدن نیز همچون مباشرت، سابقه حرمت داشته و با نزول این آیه و نسخ حرمت پیشین، خوردن و آشامیدن نیز تا طلوع فجر مباح شد؛ البته باید اشاره کرد، در این آیه شاهدی بر مسبوقیت حرمت خوردن و آشامیدن نیست و این معنا تنها از راه روایات استفاده می‌شود؛ برخلاف مباشرت که شواهد داخلی آیه بر حرمت آن دلالت می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۵۷/۹-۴۵۸)

مثال دوم: آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ؛ بعضی از مردم جان خود را در راه خدا و برای خشنودی او می‌فروشند و خداوند نسبت به بندگانش مهربان است.» (بقره: ۲۰۷)

سبب نزول‌های نقل شده در ارتباط با آیه:

۱. سعید بن مسیب نقل کرده: صهیب به سوی پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) هجرت می‌کرد که عده‌ای از مشرکان قریش تعقیبش کردند. از مرکبش پایین آمد و تیرها را از ترکش بیرون کشید و کمان خود را گرفت و گفت: ای جماعت قریش می‌دانید که من از بهترین تیراندازانم، سوگند به خدا که تا آخرین تیر ترکش به من نخواهید رسید، و پس از آن تا شمشیرم خرد شود، با شما می‌جنگم. آن گاه هر چه می‌خواهید بکنید. گفتند نشانی خانه و اموال را بده تا از تو دست برداریم و عهد کردند که اگر آن کار را بکنند، رهایش کنند و او نشانی خانه و اموالش را داد. وقتی

خدمت پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید، حضرت فرمود: «با یحیی معامله خوبی کردی و سود بردی» و آیه بالا نازل شد. (واحدی، ۱۳۸۳: ۶۷)

سیوطی نیز با کمی تغییر در عبارت، این شأن نزول را آورده است.

۲- عکرمه می گوید: این آیه درباره ابوذر غفاری، جندب بن سکن و صهیب بن

سنان (سه نفر از مسلمانان فداکار) نازل شد. (طبری، ۱۳۵۶: ۱۸۷)

۳- «سدی» از ابن عباس نقل کرده که این آیه درباره امام علی (علیه السلام) نازل

شد، زمانی که مشرکان تصمیم بر قتل رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) داشتند

و آن حضرت از مکه خارج شد و به غار «ثور» پناه برد. در آن شب امیر مؤمنان علی

(علیه السلام) در رختخواب رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) خوابید و در بین

مکه و مدینه این آیه فرود آمد. (طبرسی، ۱۳۵۴: ۲۶۸)

از دیگران نیز نقل شده که وقتی امام علی (علیه السلام) در رختخواب پیغمبر

(صلی الله علیه و آله و سلم) خوابید، جبرئیل در بالای سر امام علی (علیه السلام) و

میکائیل در پائین پایش ایستاده بودند و جبرئیل فریاد می زد آفرین، آفرین بر مثل تو

باد که خداوند به تو بر ملائکه مباهات کرد. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۰۵) در

نهج البلاغه نیز آمده که در ليله المبيت، چهل نفر از قبائل گوناگون، قصد جان پیامبر

(صلی الله علیه و آله و سلم) را داشتند که امام علی (علیه السلام) به جای آن حضرت

خوابید و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) هجرت کرد که آیه مورد بحث نازل شد.

(دشتی، ۱۳۸۳: ۳۴۷) همچنین در کتاب «الارشاد» به حادثه ليله المبيت و داستان

خوابیدن امام علی (علیه السلام) در بستر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به صورت

نسبتاً طولانی پرداخته شده است. (مفید، بی تا: ۴۳)

آیه الله جوادی آملی می‌گوید: روایتی را که از ابن عباس نقل شده و آیه‌ای را که مربوط به امام علی (علیه‌السلام) است را قبول دارند و از جمله دلایل ایشان برای معتبر بودن این شأن نزول به شرح ذیل است:

الف: به تواتر روایت شده است که این آیه شریفه در شأن امیر مؤمنان، علی (علیه‌السلام) نازل شده است، آن‌گاه که در شب هجرت در بستر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) خوابید و جان خود را در راه کسب خشنودی خدا نثار کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۵۶/۱۰) غیر از شیعه بسیاری از مفسران عامه نیز معتقدند که این آیه شریفه در شأن امیر مؤمنان (علیه‌السلام) در جریان «لیلة المبيت» نازل شده است؛ برای نمونه، ثعلبی از مفسران بزرگ و معروف اهل سنت، در این باره می‌نویسد: پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) هنگام هجرت از مکه فرمان داد تا علی (علیه‌السلام) در بستر او بخوابد و پارچه سبز رنگی (بُرْد حَضْرَمِي) را که مخصوص پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بود بر روی خود بکشد. سران قریش از هر قبیله‌ای نماینده‌ای برگزیده بودند تا پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را محاصره کرده و به شهادت رسانند. خدای سبحان به جبرئیل و میکائیل (علیهما السلام) وحی کرد که من شما را برادر یکدیگر کردم و عمر یکی از شما را طولانی‌تر قرار دادم، کدام یک حاضر است ایثار کند و زندگی دیگری را بر خود مقدم دارد؟ هیچ یک حاضر نشدند، پس خداوند به آنان وحی فرمود که اکنون علی (علیه‌السلام) در بستر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آرمیده و آماده است تا جان خویش را فدای او سازد. به زمین بروید و نگهبان او باشید. هنگامی که جبرئیل بالای سر و میکائیل پایین پای علی (علیه‌السلام) قرار گرفتند، جبرئیل گفت: آفرین بر تو ای علی! خداوند به وجود تو بر فرشتگان مباحثات می‌کند، آن‌گاه این آیه شریفه نازل شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۵۶/۱۰)

ب: ممکن است امور متعددی سبب نزول یک آیه شوند؛ ولی در مقام اثبات، به دلیل معتبر نیاز است. بر فرض تعدد اسباب نزول، ممکن است مصادیق آیه نازل شده یکسان نباشند؛ یعنی تشکیک در مصداق باشد نه مفهوم، به طوری که برخی از آن مصادیق، افضل و اکمل از مصداق‌های دیگر باشد. رخداد لیلۃ المبیت حضرت امیرمؤمنان (علیه‌السلام) از این قبیل است؛ یعنی خواه شأن نزول آیه مورد بحث متعدد باشد یا واحد بوده ولی بر مصادیق دیگر قابل تطبیق باشد، آنچه به مولی‌الکونین علی بن ابی طالب (علیه‌السلام) که نه تنها در بین اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بلکه در جمع صحابه انسانیّت و در محفل بشریّت، کالمعقول بین المحسوس است، باز می‌گردد، با ابوذر، صهیب، مقداد و هر مجاهد نستوه دیگر قابل قیاس نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۵۷/۱۰)

ج: انطباق آیه مورد بحث بر جریان حضرت علی بن ابی طالب (علیه‌السلام) نظیر تصدیق خداوند نسبت به رؤیای صادق حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) بود، زیرا امیرمؤمنان (علیه‌السلام) کمال آمادگی را برای بذل جان در قبال دستور پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله و سلم) که فرمان آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز مطاع بود داشت، همان‌طور که حضرت اسماعیل (علیه‌السلام) چنین آمادگی محض را ارائه کرد. اگر قضای الهی بر خلاف تصمیم قریش رقم خورد خداوند حکم دیگری را تنظیم فرمود که برابر آن حیات مجدد حضرت علی (علیه‌السلام) امضا شده است. به هر تقدیر، نصاب شراء از طرف حضرت امیرمؤمنان (علیه‌السلام) کاملاً محقق شده است، چنان‌که اطلاق یا عموم آیه، قابل تطبیق بر هر مجاهد و آمر به معروف و ناهی از منکری است که آمادگی هرگونه آزمون الهی را دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۵۸/۱۰)

د: در حالی که حافظ حسکانی در کتاب «شواهد التنزیل» این آیه را به ده سند از اهل تسنن نقل کرده است که آیه در شأن امام علی (علیه السلام) آمده است، ولی سیوطی در کتاب «الدر المنثور» این روایت مستفیض، بلکه متواتر نزد علمای شیعه و اهل تسنن را نیاورده، با آن که شاذ و نادرترین روایات را در آن کتاب گرد آورده است. این نشانه فقدان ولایت نسبت به اهل بیت نبوت (علیهم السلام) است که این گونه حقایق را کتمان می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۵۹/۱۰)

لذا آیت ... جوادی آملی روایت نقل شده در «الدر المنثور» که به چند طریق آمده است را ذکر کرده و می‌گوید: آیه مورد بحث در شأن صهیب رومی نازل شده است را نادرست دانسته و این تطبیق را تطبیقی ناروا می‌شمارد؛ زیرا که جمله «یشری نفسه» در این جا به معنای فروختن جان برای کسب خشنودی خداست؛ در حالی که صهیب مال خودش را داد و جان خود را خرید؛ بنابراین، اصرار سیوطی در تطبیق آیه بر جریان صهیب رومی، نابه‌جاست. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۶۱/۱۰)

همچنین ایشان می‌گویند: روایتی که آیه را در شأن ابوذر یا دیگر صحابه یا هر مجاهد دیگری دانسته است که در راه خدا بجنگد، باید توجه داشت که این گونه از نقل‌ها در حد تطبیق مصداق است؛ نه تفسیر مفهومی. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۶۳/۱۰)

با توجه به این موارد می‌توان گفت که دلیل معتبر بودن روایت مورد قبول از نظر آیت ... جوادی آملی متواتر بودن روایت نقل شده است که هم شیعه و هم اهل تسنن آن را نقل کرده است و همچنین آیه، مخصّص نیست و عموم آیه، قابل تطبیق بر هر مجاهدی است.

سبب نزول‌های غیر معتبر از دیدگاه جوادی آملی

پس از نقل دیدگاه آقای جوادی آملی در مورد شأن نزول‌های معتبر، به شأن نزول‌های غیرمعتبر از نظر ایشان می‌پردازیم؛ که از نظر وی حجیتی ندارد. این گزارش‌ها دو قسم‌اند:

۱. بیاناتی که به صورت تاریخ آمده است؛ نه روایتی از معصوم (علیهم‌السلام)؛ مانند اینکه از ابن عباس نقل شود که این آیه در چنین زمینه‌ای نازل شده است، که این‌گونه از سبب نزول‌ها مانند اقوال مفسران، تنها زمینه‌ساز برداشت‌های تفسیری است و معتبر و قابل پذیرش نمی‌باشد. بنابراین باید گفت این‌گونه از بیانات روایت نیست؛ بلکه این بیانات درایت خود ابن عباس است، پس در نتیجه این گزارش‌ها از مبحث روایی خارج خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۳/۱)

مثال: آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید هنگامی که در راه خدا گام برمی‌دارید (و به سفری برای جهاد می‌روید) تحقیق کنید و به کسی که اظهار صلح و دوستی می‌کند نگویید مسلمان نیستید به خاطر این که سرمایه ناپایدار دنیا (و غنایمی) به دست آورید، زیرا غنیمت‌های بزرگی در نزد خدا (برای شما) است، شما قبلاً چنین بودید و خداوند بر شما منت گذارد (و هدایت نمود) بنابراین (به شکرانه این نعمت بزرگ) تحقیق کنید. خداوند به آنچه عمل می‌کنید، آگاه است.» (نساء: ۹۴)

شأن نزول آیه: در تفسیر طبری ذیل آیه شریفه آمده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» که این آیه بعد از مراجعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از جنگ خیبر نازل شد و رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) اسامه بن زید

را به سرکردگی جمعیتی به طرف دهات یهودی‌نشین که در ناحیه فدک قرار داشت فرستاد، تا آنان را به اسلام دعوت کند. در یکی از آن دهات، مردی بود به نام مرداس بن نهیک فدکی وقتی شنید جمعیتی از ناحیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده‌اند، خانواده و اموال خود را جمع نموده، در ناحیه کوه (و شاید مراد ناحیه شام باشد) جای داده و خود به طرف اسامه می‌آمد در حالی که می‌گفت: «اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله» همین که نزدیک اسامه رسید، اسامه با این که شهادت او را می‌شنید، ضربتی بر او زد و به قتلش رسانید و چون به حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شرفیاب شد، جریان را به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسانید. حضرت فرمود: مردی را کشتی که داشت شهادت می‌داد معبودی به جز الله نیست و اینکه من فرستاده خدای تعالی هستم؟ اسامه عرض کرد: ای رسول خدا او به خاطر کشته نشدن شهادت می‌داد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: تو نه پرده از روی قلب او برداشتی (تا از باطن او آگاه شوی) و نه آنچه را که به زبان گفت، پذیرفتی و نه از باطن نفس او آگاه بودی. اسامه چون این بشنید، سوگند یاد کرد که دیگر احدی از گویندگان شهادتین را به قتل نرساند (و به همین بهانه در جنگ‌هایی که امیرالمؤمنین (علیه السلام) با فرقه‌هایی از مسلمانان کرد، تخلف نمود) و خدای تعالی در همین مورد بود که آیه «و لا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحیاة الدنیا...» را نازل فرمود. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۸۵)

فخر رازی سه روایت در مورد این آیه آورده است؛ که نام قاتل در هر یک از روایت‌ها متفاوت است. ما یکی از این روایت‌ها را می‌آوریم.

- مرداس بن نهیک مردی از اهل فدک اسلام آورد و کسی به غیر از او از قومش ایمان نیاورد و فرستادگان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) برای جنگ سراغ قوم او

رفتند. امیر آنها غالب بن فضاله بود؛ پس همه قوم فرار کردند و مرداس به جهت اطمینانش از کشته نشدن به خاطر اسلام آوردنش فرار نکرد. پس وقتی لشکر را دید، گوسفندانش را به دره‌ای از کوه پناه داد. سپس وقتی او و لشکرش به هم رسیدند و تکبیر گفتند، او نیز تکبیر گفت و پیاده شد و (لا اله الا الله و محمد رسول الله) گفت و سلام داد. اسامه بن زید او را کشت و گوسفندانش را راند، سپس جریان را به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) خبر دادند و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به شدت ناراحت شد و گفت: او را کشتید برای آنچه (گوسفندانی) که با او بود؟ سپس این آیه را به اسامه خواند. پس اسامه گفت: ای پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) برای من استغفار کن! حضرت فرمود: چگونه استغفار کنم در حالی که لا اله الا الله گفت! اسامه گفت: همچنان آن را تکرار می‌کرد تا اینکه دوست داشتم که اسلام نمی‌آوردم مگر آن زمان، سپس پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) برای من استغفار کرد و فرمود: برده‌ای آزاد کن. (فخر رازی، بی تا: ۱۸۹-۱۹۰)

روایت‌های با این مضمون در بسیاری از کتب تفسیری نقل شده است؛ که نشان می‌دهد مفسران در تعیین قاتل و مقتول اختلاف دارند، گروهی می‌گویند: قاتل محلم بن جثامه و مقتول عامر بنی الاضبط بوده؛ گروهی قاتل را اسامه بن زید و مقتول را مرداس بن نهیک گفته‌اند؛ گروهی قاتل را ابو قتاده و مقتول را مرداس و گروهی قاتل را ابوالدرداء می‌دانند. (اندلسی، بی تا: ۹۶)

آیت الله جوادی آملی به دلیل تاریخ بودن این نقل‌ها اعتباری برای آنها قائل نیست و دلیل ایشان برای بی اعتبار بودن این شأن نزول‌ها به این شرح است:

الف: فخر رازی در شأن نزول این آیه سه روایت آورده است؛ که در نقلی مقدار و در نقلی دیگر اسامه را قاتل شمرده و در نقل سومی نام قاتل را نیاورده است.

ب: این نقل‌ها در حقیقت سه نقل تاریخی است و هیچ یک معارض دیگری نیست. جمع این سه نقل شدنی است؛ چون در حقیقت تاریخ است؛ نه روایت.

ج: هر یک از این نقل‌ها می‌توانند مصداقی برای آیه شریفه باشد؛ اما نمی‌توان گفت سبب نزول آیه فقط همین است؛ زیرا برای نزول آن در حادثه معین، دلیل روشنی نیست.

در نتیجه با توجه به این آشفتگی در روایت، نمی‌توان به این نقل‌ها اعتماد کرد؛ چرا که اینها روایت نقل شده از معصوم نیستند و هیچ اعتباری ندارند. (جوادی آملی،

۱۳۸۸: ۱۸۱/۲۰)

۲. روایاتی که سند صحیح و معتبر ندارند. این‌گونه از شأن نزول‌ها اگرچه بر اثر احتمال صدور آن از معصوم (علیهم‌السلام)، با کلام بشری متفاوت است و باید تکریم شود، اما از نصاب لازم در حجیت خبر برخوردار نیست. (همان)

مثال: آیه «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ» و باید در میان آنها (اهل کتاب) طبق آنچه خداوند نازل کرده حکم کنی و از هوس‌های آنان پیروی مکن و بر حذر باش که مبادا تو را از بعضی احکامی که خدا بر تو نازل کرده منحرف سازند، و اگر آنها (از حکم و داوری تو) روی گردانند بدان خداوند می‌خواهد آنها را به خاطر پاره‌ای از گناهانشان مجازات کند و بسیاری از مردم فاسقند.» (مائده: ۴۹)

سبب نزول نقل شده در ارتباط با آیه

ابن عباس گوید: چند تن از یهود؛ از جمله کعب بن اسید و عبد الله بن صوریان و شاس بن قیس گفتند: برویم و محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را بیازماییم یا از دینش به در آوریم؛ و آمدند و گفتند: ای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، خود

می‌دانی که ما از بزرگان و دانشمندان یهودیم و اگر ما به تو بگرویم، یهود مخالفی نکرده، پیروی می‌نمایند، و بین ما و عده‌ای خصومتی هست و تو را حکم قرار داده‌ایم، اگر به نفع ما و بر علیه ایشان حکم کنی، به تو ایمان می‌آوریم و تو را تصدیق می‌کنیم. پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از پیشنهاد ایشان امتناع ورزید و آیه بالا نازل شد. (بغوی، ۱۴۲۰: ۵۸)

آیت الله جوادی آملی این نقل را به علت اینکه سند معتبری ندارد، دارای اعتبار نمی‌داند و می‌گوید: این‌گونه از شأن نزول‌ها که مآثور از معصوم (علیه‌السلام) نیست، فاقد حجیت است؛ هر چند که فضای آیات مورد بحث، صحت آن را فی الجمله تأیید بکند. با توجه به اینکه این روایت از ابن عباس نقل شده و به معصوم (علیه‌السلام) نرسیده است، موقوف است و دارای اعتبار نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶۱۷/۲۲)

نتیجه‌گیری

در نگاه مفسر تسنیم به روایت سبب نزول تا جایی اعتنا می‌شود که با خطوط کلی قرآن هماهنگ باشد در غیر این صورت باید وانهاده شود. وی همچنین معتقد است سبب نزول با شأن نزول همسان است و تفاوتی با یکدیگر ندارند. ایشان در موارد متعدد در تعریف شأن نزول یا سبب نزول با آوردن حرف یا (شأن نزول یا سبب نزول)، همسانی آن دو را نشان داده است. از نگاه ایشان سه نوع سبب نزول وجود دارد؛ اول: بیانات تاریخی و نه روایت معصوم (ع) که اینها تنها زمینه‌ساز برداشت‌های تفسیری هستند و حجیتی ندارند. دوم: روایات بدون سند صحیح که احتمال صدور آنها از معصوم (ع) وجود دارد و باید تکریم شود؛ اما باز هم حجیت لازم را ندارند و سوم: روایاتی که دارای سند صحیح و معتبر هستند، اینها حجیت لازم را

برای تفسیر آیات دارند؛ اما صرفاً بیانگر مصداق هستند و به عنوان مخصّص یا مقید نمی‌توان از آنها بهره برد.

کتابنامه

- اندلسی، ابن عطیه (بی‌تا)؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، محقق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۹۴)؛ قواعد تفسیر قرآن، ویرایش سعیدرضا علی عسکری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بابایی، علی اکبر و دیگران (بی‌تا)؛ روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)؛ معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، محقق: مهدی عبدالرزاق، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)؛ تسنیم، محقق: علی اسلامی، بی‌جا، بی‌نا.
- دشتی، محمد (۱۳۸۳)؛ نهج البلاغه، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (علیه‌السلام).
- راغبی، محمدعلی و خسروی، رضوان (۱۳۹۲)؛ نقش اسباب نزول در فهم بهتر آیات قرآن کریم، فصلنامه قرآنی کوثر، شماره ۴۸.
- صبوری، حمیده (۱۳۹۴)؛ جایگاه اسباب نزول در تفسیر تسنیم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی آذربایجان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
- طبرسی، محمد بن حسن (۱۳۵۴)؛ مجمع البیان، تحقیق: احمد بهشتی، تهران: انتشارات فراهانی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۶)؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن، محقق: حبیب یغمایی، تهران: انتشارات توس.
- فخررازی، محمدبن عمر (بی‌تا)؛ مفاتیح الغیب، بیروت: انتشارات دارالاحیاء التراث العربی.

فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵)؛ تفسیر الصافی، محقق: حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر.
قاری تهرانی، حمیدرضا (۱۳۹۴)؛ بررسی قواعد تفسیری در المیزان، دانشکده تفسیر و معارف قرآن قم، پایان نامه کارشناسی ارشد.

قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸)؛ کنزالدقائق و بحرالغرائب، محقق: حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)؛ تفسیر قمی، محقق: طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب.
مفید، محمد بن نعمان (بی تا)؛ الارشاد، قم: مکتبه بصیرتی.

واحدی، علی بن احمد (۱۳۸۳)؛ اسباب النزول، تهران: نشر نی.

Bibliography

- Andulusi, Ibn Attiyah (WD); Al-Muharrar alvajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, researcher: Muhammad Abd al-Salam Abd al-Shafi ,Beirut: Dar al-Kutob al-Islamiya Publications.
- Babaei, Ali Akbar (1394 SH);(Gavawde tafsire Qur'an, edited by Saeedreza Ali Askari, Qom: Howzeh va Daneshgah Research Center.
- Babaei, Ali Akbar and others (WD); Methodology of Qur'an Interpretation, Qom :Howzeh va Daneshgah Research Center.
- Baghavi, Hossein bin Masoud (1420 AH); Maalam al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an, researcher: Mahdi Abdul Razzaq, Beirut: Dar al-Hiya al-Turath al-Arabi.
- Javadi Amoli, Abdullah (1388 SH); Tasnim, researcher: Ali Eslami, WP, bina.
- Dashti, Mohammad (1383 SH); Nahj al-Balagheh ,Qom: Amir al-Mu'minin (peace be upon him) Cultural Research Institute.
- Raghebi, Mohammad Ali and Khosravi, Rizvan (1392 SH); The role of the means of descent in the better understanding of the verses of the Holy Qur'an, Kusar Qur'anic Quarterly, No. 48.
- Sabouri, Hamide (1394 SH); The place of descent means in Tasnim interpretation, Azarbaijan Faculty of Theology and Islamic Studies, master's thesis.
- Tabarsi, Muhammad bin Hasan (1354 AH); Al Bayan Assembly, Research: Ahmad Beheshti, Tehran: Farahani Publications.
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1356 AH); Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, researcher: Habib Yaghmai, Tehran: Tus Publications.
- Fakhre razi, Mohammad bin Omar (WD); Mafatih al-Ghaib, Beirut: Dar-Al Ehya al-Turath al-Arabi Publishing House.

Feiz Kashani, Mohsen (1415 AH); Tafsir Al-Safi ,researcher: Hossein Alami, Tehran: Sadr Publications.

Qari Tehrani, Hamid Reza (1394 SH); Examining the rules of interpretation in al-Mizan, Faculty of Qur'anic Interpretation and Education, Qom, master's thesis.

Qomi Mashhadi, Muhammad (1368 SH); Kanz alDaqayeq and Bahr al-Gharaib, researcher: Hossein Dargahi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Qomi, Ali bin Ibrahim (1367 SH); Tafsir Qomi, researcher: Tayyab Mousavi Jazayeri, Qom: Dar al-Ketab.

Mofid, Muhammad bin Numan (ND); Al-Ershad, Qom: Basirati Maktabah.

Vahedi, Ali bin Ahmad (1383 SH); Asbab al-Nuzul, Tehran: Ney Publishing.

Contentes

- Analysis of the Methodology of Ibn Adel in His Tafsir "Al-Labab Fi Uloom Al-Kitab" 13
Keyvan Ehsani
- A Review of the "Preserved Tablet" and its Whatness According to the Commentators of the Two Main Islamic Sects47
Zohra Akhwan Moghadam, Nahid Shahmirani
- Semantic Analysis of "Heavenly Couples" in the Qur'an79
Nasrin ansarian
- The Quranic Approach towards the Analysis of God's Speech... 105
Heydar Bahgeri Asl
- The Divine Tradition of Affliction and the Methods of Enduring Disaster from the Perspective of the Qur'an and Hadiths..... 125
Saied Mohammad fardin Jalali
- The Role of Parents in the Sociability of Children According to Quran 165
Reza Dehghan Nezhad
- Re-examining the Possibility of Rejecting the Sun in Surah Saad According to Allameh Tabatabai..... 197
Rohollah Zaheri, Mohamadreza hosaini nia, Zahra Zaheri
- Examining the Meaning Dissociation or Connection in Verses 15-20 of Surah Zokhrof227
Ali Reza Zakizadeh Renani, Fatemeh Taebi Isfahani, Davoud Esmaili
- The Mockery by God in 15th Verse of Surah Bagharah According to the Interpreters of the two Main Islamic Sects251
Vajihe Shokranypoor, Mohsen Khoshfar

A comparative Sstudy of the Whatness of "the Preserved Tablet"
and its Characteristics in Al-Mizan and Majma 'al-Bayan.....273

Reza Gholizade, Mohammad Javad Tavakoli Khaniki

Analyzing the Main Purpose of Surah Ma'arij with an Emphasis on
the role of Belief in the Resurrection in Human Education297

Hosein Alavimehr, Seyed Fazlollah Mirzeinali

The Application of the Interpretive Rule of Reasons of Revelation
(Asbab Al-Nozul) in Tasnim Interpretation329

Maryam Velayati Kababian, Zahra Arghiani



Azarbaijan Shahid Madani University

Biannual Journal of research in the
interpretation of Quran

License Holder:

Azarbaijan Shahid Madani University

Director in Charge:

Karim Alimohammadi

(Assistant Professor of Quranic
Interpretation and Science of Azarbaijan
Shahid Madani University)

Editor-in-Chief:

Dr. Samad Abdollahi Abed

(Associate Professor of Quran and Hadith
Of Azarbaijan Shahid Madani Universty)

Journal secretary:

Farid Esmailyan Maleki

English Proofreading:

Dr. Rogayya Sadegi Niri & Dr.Seyyed
Ahmad Hosseini

Persian Proofreading:

Dr.Parisa Habibi

Layout & Typesetting:

Ayshah Computer

Mails:

Mag.azaruniv@gmail.com

Tafsir.P@outlook.com

Quran@azaruniv.ac.ir

Website:

Quran.azaruniv.ac.ir

Address: Faculty of theology and Islamic
studies, Azarbaijan Shahid Madani
University, Tabriz-Maragheh Motorway,
35 Km from Tabriz, Iran

Tel. :041-31452454

Postal Code: 5375171379



**This Quarterly Journal
has been printed &
published with the
permission number
92/35940 of the
ministry of culture and
Islamic guidance.**

**Biannual Journal of
research in the Interpretation of Quran
Year 9th, First issue, 17th consecutive
Spring and Summer 2022, ISSN:2423-5490**

Editorial Staff:

- Dr. zeinab sadat hosseini Associate professor
Quran and Hadith Sciences of
university of Mazandaran
- Dr. Hassan Rezaei Associate professor
Haftador Quran and Hadith Sciences of
University of Tehran
- Dr. Sayfali Zahedifar Associate professor
Quran and Hadith Sciences of
Azarbaijan Shahid Madani Universty
- Dr. Rogayya Sadegi Niri Associate professor
Quran and Hadith Sciences of
Azarbaijan Shahid Madani Universty
- Dr. Samad Abdollahi Associate professor
Abed Quran and Hadith Sciences of
Azarbaijan Shahid Madani Universty
- Dr. Seyed Ziyaeddin Associate professor
Oliyanasab Quran and Hadith Sciences of Hz.
Masoumeh University
- Dr. Abdolahad Gheibi Professor
Arabic Language and Literature of
Azarbaijan Shahid Madani University
- Dr. Mohammad Molavi Associate professor
Quran and Hadith Sciences of Imam
Khomeini International University

Advisory Staff:

- Dr. Mohammad tagi Professor
Diari Bidgoli Quran and Hadith Sciences of
University of Qom
- Dr. Ammar Aboudi Professor
Mohammad Hossain Islamic History of Kufa University
Nassar
- Dr. Mahmood Karimi Associate professor
Quran and Hadith Sciences of
mamsadegh university
- Dr. Seyyed Reza Professor
Moaddab Quran and Hadith Sciences of
University of Qom
- Dr. Mohammad Hadi Associate professor
Yadollah Pour Quran and Hadith Sciences of
Medicine University of Mazandaran

Reviewers:

- Dr. Karim Alimohammadi
Dr. Mohammad Hadi
Yadollah Pour
Dr. Ahad Davari
Chelaghuae
Dr. Mohammad
FhafooriNezhad
Dr. Sajjad
MohammadFam
- Dr. Samad Abdollahi Abed
Dr. Davood Memari
Dr. Rogayya Sadegi Niri
Dr. Reza Dehghan Nezhad
Dr. Mohammad Sharifi
- Dr. Mohammad Molavi
Dr. kamran oveisi
Dr. Amin Fathi



Azərbaycan
Şahid Mədani Universiteti

ISSN 2423-5490

Biannual Journal of Research in the Interpretation of Quran

* Analysis of the Methodology of Ibn Adel in His Tafsir "Al-Labab Fi Uloom Al-Kitab"	13
Keyvan Ehsani	
* A Review of the "Preserved Tablet" and its Whatness According to the Commentators of the Two Main Islamic Sects	47
Zohra Akhwan Moghadam, Nahid Shahmirani	
* Semantic Analysis of "Heavenly Couples" in the Qur'an	79
Nasrin ansarian	
* The Quranic Approach towards the Analysis of God's Speech	105
Heydar Bahgeri Asl	
* The Divine Tradition of Affliction and the Methods of Enduring Disaster from the Perspective of the Qur'an and Hadiths	
Qur'an and hadiths	
* 125	
Saied Mohammad fardin Jalali	
* Role of parents in the sociability of children from the Holy Quran's point of view	165
Reza Dehghan Nezhad	
* Re-examining the possibility of rejecting the sun in Surah PBUH with the focus on the view of Allameh Tabatabai	197
Rohollah Zaheri, Mohamadreza hosaini nia, Zahra Zaheri	
* Semantic Continuity or Discontinuity in Verses 15-20 of Surah Zokhrof	227
Ali Reza Zakizadeh Renani , Fatemeh Taebi Isfahani, Davoud Esmaili	
* God's mockery in verse 15 of Al-Baqarah from the point of view of foreign commentators	251
Vajihe Shokranypoor, Mohsen Khoshfar	
* A comparative study of what is a protected tablet and its characteristics in Al-Mizan and Majma 'al-Bayan	273
Reza Gholizade , Mohammad Javad Tavakoli Khaniki	
* Analysis of the main purpose of Surah Al-Ma'arij with emphasis on the role of resurrection belief in human education	297
Hosein Alavimehr , Seyed Fazlollah Mirzeinali	
* The Application of the Interpretive Rule of Reasons of Revelation (Asbab Al-Nozul) in Tasnim Interpretation	329
Maryam Velayati Kababian , Zahra Arghiani	

Year 9th, First, Issue 17th consecutive
Spring & Summer 2022