



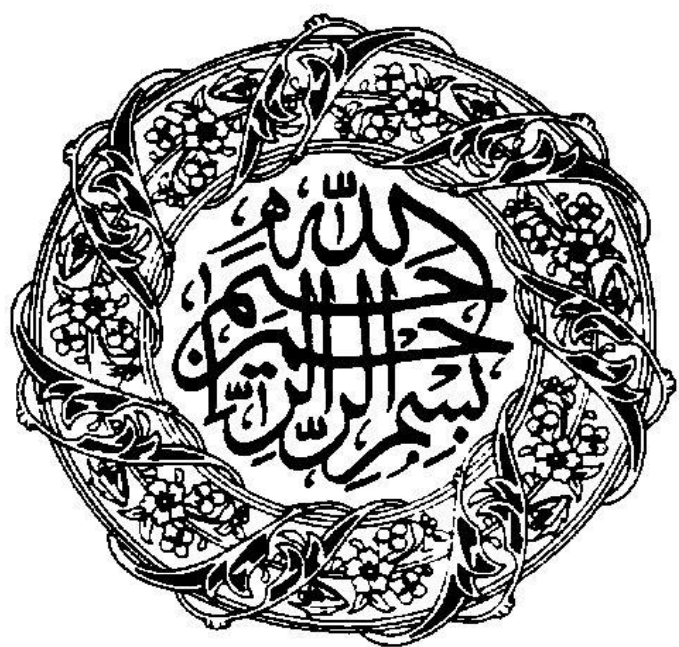
دانشگاه شهید مدنی آذربایجان
گروه علوم قرآن و حدیث
شاپا ۵۴۹۰-۲۴۲۳

دو فصلنامه

تفسیر پژوهی

- ۱۳ مؤلفه‌های معنایی واژه دین در قرآن کریم
نرگس بزرگ‌خو، علی معموری، مهدیه سادات مستقیمی
- ۵۳ آیه اول سوره تحریم، عصمت و اسوه حداکثری
حسین بهرامی‌ا قدم
- ۸۳ پژوهشی در آیات متشابه قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی
کیوان خجسته‌مهر، کامران اویسی
- ۱۲۳ اقسام مواجهه با روایات تفسیری در مدرسه تفسیری اصفهان
علیرضا زکی‌زاده رنانی، محسن خوش‌فر، احترام‌السادات موسوی‌زاده
- ۱۵۵ واژه‌ی «مجنون» در میزان نقد، واکاوی مجدد و تحلیل آراء اخیر
صمد عبداللهی عابد، ناصر حمزه‌پور، امیر مقدم متقی
- ۱۸۹ معارف رهایی‌بخش دعای فرج در آیین قرآن
امین فتحي
- ۲۱۷ بررسی مؤلفه‌های اداره امور در زندگی اجتماعی انبیا (ع) از منظر قرآن
علی کریمپور قراملکی
- ۲۴۳ بررسی ویژگی‌های معجزه از دیدگاه قرآن و تطبیق آن با قرآن
مجتبی مصلحی، علی‌اکبر کلانتری
- ۲۷۹ بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای تفسیر عرفانی ابن عربی و خواجه عبدالله انصاری
ولی‌الله مهدوی‌فر، محیا حکاکان
- ۲۹۹ نقد و بررسی دیدگاه‌های قرآنی و روایی بر قعی پیرامون مسئله زیارت
سید مجید نبوی، علی حسن بگی، مجید معارف، کیوان احسانی
- ۳۳۵ واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش با توجه به ویژگی‌های آن در آیات قرآن
رضا نجفی، رضا جمالی
- ۳۶۷ نقش تربیتی خویش‌بانی در اعتدال بخشی به نیازهای غریزی با تأکید بر تفسیر آیات مرتبط
فاطمه صاحبیان، محمدهادی یدالله‌پور، سید احمد میریان آکندی





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 بین‌المللی
امام خمینی (ره) قزوین
استاد علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه
استاد فقه و اصول پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
دکتر سید محمود طیب حسینی استاد علوم قرآنی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دکتر زینب السادات حسینی
دکتر حسن رضایی هفتادر
دکتر سیفعلی زاهدی‌فر
دکتر رقیه صادقی نبیری
دکتر صمد عبداللهی عابد
دکتر سیدضیال‌الدین علیان‌سب
دکتر عبدالاحد غیبی
دکتر محمد مولوی

دکتر محمدجواد اسکندرلو
دکتر علی اکبر بابایی
دکتر سیدمحمود طیب حسینی

اعضای هیئت تحریریه مشورتی

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

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

مشاوران علمی این شماره

دکتر علی احمدپور
دکتر سیفعلی زاهدی‌فر
دکتر صمد عبداللهی عابد
دکتر داود معماری

دکتر محمدهادی امین‌ناجی
دکتر محمد شریفی
دکتر کریم علی‌محمدی
دکتر محمد مولوی

دکتر محمدصادق حیدری
دکتر رقیه صادقی نبیری
دکتر سجاد محمدفام
دکتر محمدهادی یدالله پور



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 نبیری

ویراستار فنی انگلیسی:

دکتر فؤاد بهزادپور

ویراستار ادبی:

خانم عقیده آراسته

مدیر داخلی:

فرید اسمعیل یان ملکی

طراحی و صفحه‌آرایی:

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
می‌شود.



شیوه‌نامه نگارش و چگونگی پذیرش مقالات

نشریه تفسیرپژوهی 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 (۱۹×۱۲)، 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.



اصالت این پروانه، صحت اطلاعات مندرج در آن با احدهم به e-rasaneh.ir یا ارسال شماره ثبت به سامک ۵۰۰۲۰۰۲ قابل راستی آزمایی است. (تاریخ مجری: اولیه قبل از تقسّات: ۱۳۹۲/۱۲/۱۹)

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۳	مؤلفه‌های معنایی واژه دین در قرآن کریم نرگس بزرگ‌خو، علی معموری، مهدیه سادات مستقیمی
۵۳	آیه اول سوره تحریم، عصمت و اسوه حداکثری حسین بهرامی‌اقدام
۸۳	پژوهشی در آیات متشابه قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی کیوان خجسته‌مهر، کامران اویسی
۱۲۳	اقسام مواجهه با روایات تفسیری در مدرسه تفسیری اصفهان علیرضا زکی‌زاده رنانی، محسن خوش‌فر، احترام‌السادات موسوی‌زاده
۱۵۵	واژه‌ی «مجنون» در میزان نقد، واکاوی مجدد و تحلیل آراء اخیر صمد عبداللهی عابد، ناصر حمزه‌پور، امیر مقدم متقی
۱۸۹	معارف رهایی‌بخش دعای فرج در آیینه قرآن امین فتاحی
۲۱۷	بررسی مؤلفه‌های اداره امور در زندگی اجتماعی انبیا (ع) از منظر قرآن علی کریمپور قراملکی
۲۴۳	بررسی ویژگی‌های معجزه از دیدگاه قرآن و تطبیق آن با قرآن مجتبی مصلحی، علی‌اکبر کلاتری
۲۷۹	بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای تفسیر عرفانی ابن عربی و خواجه عبدالله انصاری ولی‌الله مهدوی‌فر، محیا حکاکان

نقد و بررسی دیدگاه‌های قرآنی و روایی بر قعی پیرامون مسئله زیارت ۲۹۹

سید مجید نبوی، علی حسن بگی، مجید معارف، کیوان احسانی

واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش با توجه به ویژگی‌های آن در آیات قرآن..... ۳۳۵

رضا نجفی، رضا جمالی

نقش تربیتی خویشتن بانی در اعتدال بخشی به نیازهای غریزی با تاکید بر تفسیر

آیات مرتبط ۳۶۷

فاطمه صاحبیان، محمد هادی یدالله‌پور، سید احمد میریان آکندی

The Semantic Components of the Word Religion (Dīn) in the Holy Qur'an^{*}

Narges Bozorgkhoo^{**}

Ali Mamouri^{***}

Mahdiah Sadat Mastaghimi^{****}

Abstract

The word "religion" (Dīn) is one of the most commonly used terms in the Holy Qur'an, and Islamic scholars have studied its concept from various perspectives. However, its diverse and varied uses in the Qur'an and the methodological problems of previous endeavors have caused it to remain ambiguous. Therefore, it is necessary to examine its meaning using modern methods of semantic analysis. Semantics examines the components and semantic domains of key words in the Qur'an by identifying semantic relationships and their positions in semantic networks of the text, independent of external biases, perceptions, and interpretations. This method is considered effective and valid in this type of study. Based on this approach, this study analyzes the semantic meaning of the term "religion" in the Qur'an by relying on the verses themselves and using a synchronic/diachronic semantic analysis method that determines semantic domains within a framework of semantic relationships such as hyponymy, opposition, collocation and substitution. After this semantic analysis and the delineation of two semantic domains of "worldly" and "the afterlife" for the term "religion" in the Qur'an, its semantic components are identified, leading to a basic definition of this term in the Holy Qur'an.

Keyword: Semantics of religion; Semantic relations; Semantic components; Semantic fields of religion; Basic meaning of religion

* Received: 2022-January-11 Accepted: 2023-April-26

** Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences of Quran and Hadith University of Tehran branch. Tehran, Iran (The Corresponding Author) Email: nabozorgkhoo@gmail.com

*** Professor in Quran and Hadith Sciences, the Middle East Studies Department, University of Sydney, Australia. Email: mamouri110@gmail.com

**** Associate Professor in Philosophy and Theology of University of Qom. Qom, Iran. Mail: mmostghimi95@yahoo.com



مؤلفه‌های معنایی واژه دین در قرآن کریم*

** نرگس بزرگ‌خو

*** علی معموری

**** مهدیه سادات مستقیمی

چکیده

دین از واژگان پرکاربرد در قرآن کریم است و اندیشمندان اسلامی از منظرهای مختلف به بررسی مفهومی آن پرداخته‌اند. با این حال، کاربردهای متنوع و مختلف آن در قرآن کریم و مشکل روش‌شناختی تلاش‌های گذشته سبب شده که هم‌چنان در ابهام باقی بماند. بنابراین بررسی معنایی آن با استفاده از روش‌های نوین تحلیل معنا ضروری می‌نماید.

معناشناسی به بررسی مؤلفه‌ها و حوزه‌ی معنایی واژگان کلیدی قرآن کریم از طریق شناسایی روابط معنایی و جایگاه هریک در شبکه‌های معنایی متن جدا از پیش‌داوری‌ها و تلقی‌های بیرونی می‌پردازد که روش کارآمد و معتبری در این نوع مطالعه به شمار می‌رود. از این رو پژوهش حاضر با تکیه بر خود آیات و بر مبنای روش معناشناسی در زمانی و هم‌زمانی با تعیین حوزه‌های معنایی و در چارچوب روابط معنایی نظیر؛ شمول معنایی، تقابل، هم‌نشینی و جانشینی، به تحلیل معناشناختی این واژه در قرآن کریم پرداخته است. در پی این تحلیل معناشناختی و ترسیم دو حوزه معنایی «این جهانی» و «آخرتی» برای واژه دین در قرآن کریم، مؤلفه‌های معنایی واژه مشخص شده و بر مبنای آن، تعریف اساسی این واژه در قرآن کریم ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی دین، روابط معنایی، مؤلفه‌های معنایی، حوزه‌های معنایی دین، معنای اساسی دین

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۶

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

nabozorgkhoo@gmail.com

*** استاد علوم قرآن و حدیث بخش مطالعات خاورمیانه دانشگاه سیدنی، استرالیا. ایمیل:

mamouri110@gmail.com

mmostghimi95@yahoo.com

**** دانشیار فلسفه و کلام دانشگاه قم، قم، ایران. ایمیل:



مقدمه

دین از جمله مفاهیم مهمی است که در همه‌ی اعصار، تمام انسان‌ها با هر گرایش فکری و عقیده‌ای با آن درگیر بوده‌اند. امروزه نیز این مفهوم از مفاهیم درخور توجه و قابل دقتی است که موضوع و محور اصلی بسیاری از علوم، نظیر دین‌پژوهی، فلسفه‌ی دین، معرفت‌شناسی دینی و... قرار گرفته است. صاحبان این علوم هریک بر اساس مبانی نظری خود تعریف‌های متفاوتی از آن ارائه نموده‌اند. به گونه‌ای که مفهوم دین همواره در میدان آراء و نظرات گوناگون قرار گرفته و پیوسته دستخوش تعریف‌های متفاوت و متناقض بوده است. این گوناگونی در تعریف تا حدی است که به دست آوردن یک توافق مشترک درباره‌ی این مفهوم را بسیار مشکل ساخته است. از این‌رو عده‌ای منکر امکان تعریفی واحد برای دین، به نحوی که مانع اغیار و جامع افراد باشد، هستند.

علاوه بر ابهام و گوناگونی در تعریف‌های بشری، در ذیل کاربردهای قرآنی این واژه نیز، معانی متفاوت و گوناگونی بیان شده است. به طوری که تعبیر گوناگون مفسران و لغت‌شناسان قرآنی، این سؤال را در ذهن ایجاد می‌کند که حقیقتاً معنای واقعی دین در قرآن کریم چیست؟ و با وجود اختلاف مفسران درباره‌ی معنای قرآنی این واژه و وجوه گوناگونی که هریک از آنان بیان کرده‌اند، دستیابی به معنای واقعی این واژه چگونه ممکن است؟

برای نیل به پاسخ این قبیل پرسش‌ها، سعی بر آن است تا به دور از پیش‌داوری‌ها و نظرات دیگران، خود را مخاطب مستقیم آیات قرآن کریم قرار داده و بر اساس روش معناشناسی، با توجه به سیر تطور معنای دین در طول تاریخ تا زمان نزول قرآن کریم و نیز دقت در کاربردهای قرآنی و با تعیین حوزه‌های معنایی و روابط معنایی، گستره‌ی معنایی این واژه و معنای دقیق آن، در قرآن کریم به دست آید.

درباره سابقه‌ی پژوهشی پیرامون معنای دین، سه دسته از منابع باید مورد توجه قرار گیرند:

نخست کارهای انجام گرفته درباره معنای دین در قرآن کریم که در قالب منابع «وجوه و نظائر» و «معانی القرآن» و عموم تفاسیر است و ذیل آیات مربوط به دین، معانی متفاوت و بسیاری برای دین بیان کرده‌اند.

دوم آثاری مانند «شریعت در آینده‌ی معرفت» از عبدالله جوادی آملی، «مدخلی بر کاوش در تاریخ ادیان» نوشته محمد عبدالله دراز، «کلام جدید» عبدالحسین خسروپناه و موارد دیگری از این دست که به مناسبت ورود به بحث خود، معنای دین را بررسی کرده‌اند.

سوم تک‌نگاشته‌هایی مانند کتاب «دغدغه‌های فرجامین» نوشته علی طهماسبی که در پژوهشی تاریخی به معنای قرآنی دین هم پرداخته است و کتاب «معناشناسی واژه دین در قرآن کریم»، نوشته محمدمهدی تقدیسی که با به کارگیری روش معناشناسی در حوزه‌ی مطالعات قرآنی، به تبیین معنای دین و ارتباط معنایی آن در حوزه‌های به ظاهر متفاوت دین پرداخته است. اما با این حال تاکنون مقاله‌ای با رویکرد معناشناسی در تبیین معنایی دین نگاشته نشده و اهمیت و جایگاه این مفهوم و عدم توافق بر سر معنای آن، نیاز به تحقیقات دیگر در این زمینه را در جهت وضوح معنای این واژه برطرف نمی‌کند. از این رو پژوهش حاضر مدعی است علاوه بر به تصویر کشیدن قلمرو و حوزه‌های معنایی، با تبیین مؤلفه‌های معنایی این واژه در قرآن کریم، درصدد واگشایی مفهوم قرآنی دین خواهد بود.

۱. معنای لغوی، ریشه‌شناسی، تطور معنایی

واژه‌ی دین در کتاب‌های لغت به دو صورت آمده است:

۱. به فتح دال، که مصدر است و جمع آن «آدین» و «دُیون» و به معنای بدهکاری و مال واجبی که به خاطر عهد یا قرض در ذمه‌ی فرد است، به کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۶۶/۱۳).

۲. به کسر دال، که جمع آن «آدیان» است و لغت‌شناسان معانی مختلف و بسیاری برای آن برشمرده‌اند که از جمله‌ی آن عبارت است از: جزا و مکافات، عادت و شأن، قضا و حکم، انقیاد و ذُلّ، قهر و غلبه و استعلاء، سلطان، ملک، حساب، حال، تدبیر، توحید، طاعت، ملت، چیزی که معبود به واسطه‌ی آن اطاعت می‌شود (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷۳/۸؛ جوهری‌فارابی، ۱۴۱۸: ۱۵۵۶/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲۳؛ ابن‌قتیبّه، ۱۳۹۳: ۴۵۳؛ ابن‌فارس، ۱۴۲۰: ۴۲۸/۱؛ شرطونی، ۱۳۷۴: ۲۸۳/۲؛ واسطی زبیدی ۱۴۱۴: ۲۱۵/۱۸؛ مقدی قیومی، ۱۴۰۵: ۲۰۵/۱).

درباره تاریخچه و اشتقاق این واژه در زبان‌های بشری برخی از لغت‌شناسان عرب و نیز خاورشناسان به این قائل‌اند که این واژه از زبان‌هایی چون فارسی باستان-پهلوی و اوستایی- و عبری گرفته شده و ریشه‌ی عربی ندارد (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۶۹/۱۳؛ ثعالبی، ۱۴۱۷: ۲۷۴؛ جوادعلی، ۱۹۷۸: ۶/۶؛ مشکور، بی‌تا: ۲۶۱/۱؛ جفری ۱۳۷۲: ۲۰۷ و ۲۰۸) در مقابل گروهی این واژه را عربی دانسته و به توضیح معانی آن در محدوده‌ی زبان عربی پرداخته‌اند. (درّاز، ۱۳۷۶: ۵۷؛ ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۲۸۵).

به نظر می‌رسد در مجموع بتوان گفت، دین واژه‌ای اصیل در زبان‌های مختلف بشر بوده و در میان اقوام مختلف استعمال شده و در زبان عربی نیز در معانی یاد شده، به کار می‌رفته است. حال این کاربردها یا از زبان‌های دیگر وارد ادبیات عرب کهن شده و یا ریشه در خود زبان عربی داشته است. در فرض نخست این اتفاق در زمانی بسیار

دور رخ داده، آن‌چنان‌که دیگر جزئی از این زبان درآمده است و شاهد آن نمونه‌های فراوان استعمال این واژه در اشعار جاهلیت می‌باشد. در صورت دوم نیز شباهت موجود در مورد واژه‌ی دین در میان زبان‌های مختلف بشری، نکته‌ای جالب و قابل تأمل است.

در بررسی تطورات معنای دین در پیش از عصر نزول قرآن کریم نیز ردپای معنایی آن در متون یهودی، زرتشتی و اشعار عرب کهن قابل پیگیری است. در متون کهن یهودی معنای داوری و جزا آمده که از داوری در نیازهای ابتدایی و مادی تا تأمین نیازهای اساسی و عمیق انسانی در این جهان، تا اعتقاد به داوری پس از مرگ دیده می‌شود (رک: کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب ۳۰، بند ۱ تا ۷ و سفر داوران، باب ۱۸، بند ۷؛ راب. ا، ۱۳۵۰: ۳۷۷؛ طهماسبی، ۱۳۷۹: ۲۲).

در اوستا و متون زرتشتی، گاهی به معنای یک حس باطنی و درونی نادیدنی برای تشخیص نیک و بد (دوستخواه، ۱۳۷۵: ج ۱، گاهان یسنه، هات ۳۱، بند ۱۱ و هات ۳۳، بند ۶ و ۱۳ و هات ۴۶، بند ۱۷ و هات ۴۹، بند ۹) و گاهی برای اشاره به چیزهای مادی و قابل رؤیت، مانند مجموعه‌ی مکتوبات اوستا، مراسم، مناسک و عبادات به کار رفته است (عفیفی، ۱۳۸۷: ۹). علاوه بر آن، معنای داوری و پاداش و جزا در عالم پس از مرگ (عفیفی، ۱۳۸۷: ۳۲) نیز مشاهده می‌شود.

در اشعار عرب جاهلی، معانی عادت و رسم (ساعده بن جویه، ۱۳۸۵: ۲۳۶/۱)، داوری و جزا (ابی تمام، بی تا: ۳۰) و فرمانبرداری و اطاعت (قرشی، ۱۴۱۹: ۴۴۰/۱) آمده است.

۲. حوزه‌های معنایی^۱ دین در قرآن

واژه‌ی دین - به کسر دال - به همراه مشتقاتش، ۹۵ بار در قرآن کریم به کار رفته است. این موارد در ۲۶ سوره‌ی مکی و ۱۴ سوره‌ی مدنی و به طور کلی ۸۷ آیه‌ی قرآن کریم استعمال شده است.

با توجه به کاربردهای مختلف واژه‌ی دین در قرآن کریم، می‌توان آن را در دو حوزه‌ی مجزا ارزیابی نمود؛ «حوزه‌ی این‌جهانی دین» مربوط به تمام آیاتی است که دین را در عرصه‌های مختلف این‌جهانی به تصویر می‌کشد و «حوزه‌ی آخرتی دین»، شامل آیاتی می‌شود که واژه‌ی دین را در عرصه‌ی قیامت و عالم پس از مرگ به کار برده است.

۳. حوزه آخرتی

واژه‌ی دین در برخی آیات، در حوزه‌ی آخرت و عالم پس از مرگ آمده که در اکثر این موارد با تعبیر «یوم‌الدین» به کار رفته است. نمونه‌ی آن در آیه‌های: «يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ» (ذاریات/۱۲) و «هَذَا نُزْلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ» (واقع/۵۶) مشهود است. در مواردی نیز هرچند با واژه‌ی «یوم» همنشین نشده، اما با توجه به سیاق آیات قبل و بعد و فضای کلی سوره‌ای که در آن به کار رفته، آشکار می‌شود که منظور از دین، «یوم‌الدین» است: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ» (ماعون/۱).

علمای اهل لغت و همه‌ی مفسران «یوم‌الدین» را روز قیامت می‌دانند. برخی قائل‌اند که دین به معنای «جزا» و «یوم‌الدین» روز جزاست (رک: ابن منظور، ۱۴۱۴:

۱. در مطالعه‌ی معناشناسی زبانی، منظور از حوزه‌ی معنایی، مجموعه‌ای از واژه‌هایی است که به دلیل ویژگی‌هایی مشترک به هم نزدیک شده‌اند و در یک حوزه قابل بررسی گردیده‌اند (صفوی، ۱۳۷۹: ۲۰۳).

۱۶۹/۱۳؛ سیدبن قطب، ۱۴۱۲: ۲۴/۱؛ ابن قتیبه، ۱۳۹۳: ۳۹/۱؛ ابن عاشور، بی تا: ۱۷۱/۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۵/۱ و میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۴/۱؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۸۲/۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۰۰/۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۱/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۸/۱. اما بعضی گویند دین به معنای «حساب» و «یوم‌الدین»، روز حساب رسی است (رک: قرشی، ۱۳۷۱: ۲، ۳۸۰/۲؛ قمی، ۱۳۶۷: ۲۸/۱؛ بلخی، ۱۴۲۳: ۳۶/۱).

تعبیر «روز جزا» با معنای پیش از اسلامی این واژه سازگاری دارد و این معنا برای مخاطبان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) تعبیری آشنا و قابل درک بود و معنای جدیدی نبود که اسلام برای آنان آورده باشد. زیرا تطورات معنایی آن نشان داد، اعتقاد به پاداش و جزا در جهان پس از مرگ در نوشته‌های کهن یهودی، در متون زرتشتی و نیز در میان اعراب پیش از اسلام، مطرح بوده است.

بررسی تاریخی آیات این حوزه حکایت از آن دارد که تمام «یوم‌الدین»‌های قرآن کریم در سوره‌های مکی واقع شده است. بنابراین توجه به خصوصیات کلی سوره‌های مکی از جمله کوتاهی آیات، تأکیدهای فراوان، لحن پر شور و شدید و تقریر عقاید اساسی توحید، نبوت و اصل معاد و برانگیخته شدن و دعوت مردم به اصول اخلاقی (حسین احمد، ۱۴۲۰: ۱۶۸/۱-۱۷۰) و نیز ترتیب و زمان نزول سوره‌هایی که حوزه‌ی آخرتی دین را در بردارند، در فهم این معنا راه‌گشاست.

معنای داوری و جزا، در فضای سوره‌های مکی که بسیار به بیان ویژگی‌های روز قیامت و ترسیم آن واقعه‌ی هولناک پرداخته، شفاف‌تر می‌شود؛ از جمله خصوصیات «یوم‌الدین» که در پرتو این آیات آشکار می‌شود، عبارت است از روزی که، دوزخیان آن را تکذیب می‌کردند و باور نداشتند و به دلیل تکذیب آن، گرفتار عذاب می‌گردند. اما مؤمنان آن روز را باور داشته و برای آن امید بخشش از پروردگار خود دارند.

مالکیت آن روز از آن خداوند است. وقوع آن قطعی است و بسیاری از زمان وقوعش سؤال می‌کنند. ولی حقیقت آن را کسی نمی‌داند. با این حال تکذیب‌کنندگان زیان می‌بینند. خلاصه حقیقت «یوم‌الدین» آن است که آن روز هیچ‌کس، هیچ اختیاری ندارد و در آن روز، فرمان از آن خداوند است.

۴. حوزه‌ی این جهانی دین

حوزه‌ی این جهانی دین در قرآن بسیار متنوع است و آیات مرتبط از موضوعات مختلفی پیرامون دین در این حوزه سخن گفته‌اند. برخی از این آیات را در قالب موارد زیر می‌توان دسته‌بندی نمود:

- آیاتی که به توصیف ویژگی‌های دین در قرآن کریم، پرداخته است: (نساء/۱۲۵؛ انعام/۱۶۱؛ یونس/۱۰۵)
- آیاتی که پیروزی دین حق بر همه‌ی ادیان را وعده می‌دهد. مانند: (توبه/۳۳؛ فتح/۲۸؛ صف/۹)
- آیاتی که شامل کارهای خداوند برای دین است؛ از جمله: (بقره/۱۳۲؛ مائده/۳؛ توبه/۳۳)
- آیاتی که به ویژگی دین منافقان اشاره فرموده، مانند: (آل عمران/۲۴؛ انعام/۱۵۹؛ روم/۳۲)
- آیاتی که از اخلاص مؤمنان در دین خبر می‌دهد: (زمر/۱۱ و ۱۲؛ غافر/۶۵)

بررسی تاریخی سوره‌ها حکایت از آن دارد که دین در حوزه‌ی این جهانی در سوره‌های مکی و مدنی به کار رفته و فراوانی کاربرد آن در سوره‌های مدنی بیشتر

است. به طوری که در سوره‌های مکی ۲۷ مرتبه و در سوره‌های مدنی ۴۵ مرتبه، استعمال شده است.

۴-۱. مطالعه در زمانی دین در حوزه این جهانی

مطالعه تاریخی «حوزه‌ی این جهانی دین» نمایانگر آن است که دین در این حوزه، معنای کلی و عامی دارد. زیرا از سویی قرآن کریم دین پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) را که دارای ویژگی‌ها و پیچیدگی‌های ظریفی است، دین نامیده و از سوی دیگر درباره‌ی کافران و مشرکان و اهل کتاب که عقایدی متفاوت از مسلمانان داشتند، تعبیر دین را به کار می‌برد. علاوه بر آن در سیر تاریخی بعد از اسلام، مفهوم دین در خود جامعه‌ی اسلامی از ویژگی‌ها و پیچیدگی‌هایی برخوردار گردیده است.

اولین کاربرد واژه‌ی دین در این حوزه، مربوط به سوره‌ی «کافرون» است. این سوره هجدهمین سوره‌ای است (معرفت، ۱۳۸۱: ۹۰) که در سال نخست در مکه نازل شد (نکونام، ۱۳۸۰: ۳۰۸). بحث اصلی این سوره، اعلام موضع صریح پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) درباره‌ی جدایی معبود وی از معبود کافران است و با این موضع دین خود را کاملاً از دین آنان جدا می‌کند. در سوره‌های قبل به خصوص سوره‌ی «حمد»، به معرفی پروردگار و معبود حقیقی پرداخته شده و در سوره‌هایی که به دنبال سوره‌ی «حمد» نازل شده، راه رستگاری و سعادت بیان گردیده و نسبت میان نعمت‌ها، پروردگار و انسان را تنظیم نموده است. به عبارت بهتر، قرآن کریم در ۱۷ سوره‌ی گذشته به بیان اجمالی رابطه‌ی انسان با خدا، رابطه‌ی انسان با خود، رابطه‌ی انسان با دیگران و رابطه‌ی انسان با نعمت‌های هستی پرداخته و با محوریت ربوبیت خداوند به تنظیم دیگر روابط اهتمام ورزیده است. بر اساس این معارف بلند، دین

مؤلفه‌های معنایی واژه دین در قرآن کریم / نرگس بزرگ‌خو ۲۳

نوبنی مطرح شده که با دین جاهلی و پذیرفته‌ی مکیان متفاوت است. در این سوره، پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) که خود اولین گرونده به این دین و اسوه و الگوی دیگران است، مأمور اعلام موضع متفاوت خود از مشرکان در مورد بندگی موحدانه و دین جدید گردیده، تا هدف ایشان به طور رسمی از کافران جدا شود (بهجت‌پور، ۱۳۸۷: ۴۵۷ و ۴۵۸).

در سایر سوره‌های مکی که روی سخن پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) با مشرکان و کافران مکه است، در آیات بسیاری به توصیف ویژگی‌های دین آنان پرداخته (اعراف/۵۱؛ انعام/۱۳۷ و ۱۵۹)، بر اصل توحید در دین، یا عبادت خداوند یکتا به جای عبادت بت‌ها و اخلاص در دین تأکید شده است (یونس/۲۲؛ لقمان/۳۲؛ زمر/۱۱، ۳، ۲؛ غافر/۱۴ و عنکبوت/۶۵).

اما اسلوب سوره‌های مدنی، برهان و حجت بر اهل کتاب و منافقان است و به بیان حال منافقان پرداخته و جزئیات تشریع و تفصیل احکام را بیان نموده و شامل دعوت اهل کتاب به اسلام و تقریر شرایعی که دین را کامل می‌کند، است (حسین احمد، ۱۴۲۰: ۱۷۱/۱). این که اهل کتاب در دین خود غلو می‌کنند (نساء/۱۷۱؛ مائده/۷۷)، دچار غرور در دین گشته‌اند (آل عمران/۲۴)، در جستجوی دینی غیر از دین خداوند هستند (آل عمران/۸۳)، قرآن مؤمنین را از دوستی با افرادی که دین آنان را استهزاء می‌کنند، نهی می‌کند (مائده/۵۷). دین برگزیده‌ی خداوند «اسلام» است (بقره/۱۳۲) و تنها رمز سعادت در تسلیم در برابر حق خلاصه می‌شود. (آل عمران/۱۹ و ۸۵)

بنابراین متفاوت از سوره‌های مکی که به مقایسه‌ی دین پیامبر با دین کافران، بیان ویژگی‌های دین کافران و تأکید بر خالص نمودن دین از هر شائبه و شرک می‌پرداخت، در سوره‌های مدنی دین اهل کتاب و منافقان مورد ارزیابی قرار گرفته و با تأکید بر

انقیاد و تسلیم، دین پذیرفته نزد خداوند معرفی می‌شود. نیز جزئیات احکام و مسائل دین بیان می‌شود.

۲-۴. مطالعه هم‌زمانی حوزه این‌جهانی دین

برای کشف معنای دین، لازم است علاوه بر مطالعه تاریخی و در زمانی، بر اساس مطالعه هم‌زمانی و معناشناسی توصیفی نیز گستره‌ی معنایی واژه، از طریق روابط معنایی^۱ مورد ارزیابی گیرد و واژگان مرتبط با دین بررسی شوند.

۲-۴-۱. شمول معنایی^۲

دین در قرآن کریم مفهوم عامی است که تمام کاربردهای دیگر آن از نوع زیرشمول‌های آن هستند. اما از آن‌جا که بسیاری از این زیرشمول‌ها در رابطه‌های معنایی دیگر نیز مورد توجه قرار می‌گیرند، برای پرهیز از تکرار، در این بخش تنها مهم‌ترین این زیرشمول‌ها که در فهم رابطه‌ی شمولی راه‌گشا هستند، مورد بررسی قرار می‌گیرند. هر یک از واژه‌های «اسلام»، «دین حق»، «دین الله»، «دینکم» و «دینهم» در قرآن کریم نوعی دین به حساب می‌آیند و دقت در مؤلفه‌های معنایی و ویژگی‌های هر یک از این زیرشمول‌ها، راه دستیابی به مؤلفه‌های معنایی واژه‌ی شامل- دین- را هموارتر می‌سازد. بنابراین بررسی هر یک از زیرشمول‌ها در قرآن کریم و تصویر رابطه‌ی شمولی آن‌ها، دریچه‌ای به سوی فهم آسان‌تر این مسأله می‌گشاید.

۱. منظور از روابط معنایی، انواع روابطی است که در نظام معنایی میان مفاهیم زبانی به چشم می‌خورد که شمول معنایی، هم معنایی، چندمعنایی، تقابل معنایی، همنشینی و جانشینی شناخته‌ترین این روابط به شمار می‌آیند.

۲. رابطه‌ی «شمول معنایی» اسلوبی است که طی آن، خود زبان، واژه‌ها را طبقه‌بندی می‌کند (چسون، بی‌تا: ۱۲۸).

اسلام

«اسلام» در لغت به معنای «انقیاد، تسلیم شدن و اظهار خضوع» است و به طور خاص به اظهار خضوع و التزام در برابر آن چه پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) آورده، «اسلام» گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۳/۱۲).

در تعبیر قرآنی، اسلام به دو صورت «اسم ذات» و «اسم جنس» به کار رفته که هر دو معنای آن در حوزه‌ی معنایی دین دخیل است. اسلام هر چند مخصوص شریعت حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله شده)، ولی از نظر قرآن کریم، تمام ادیان اسلام‌اند و پیامبران از مردم جز تسلیم شدن به خداوند و انقیاد، چیزی نخواسته‌اند.

بنابراین هر زمان در قرآن کریم درباره‌ی اسلام امت‌های گذشته سخن به میان آمده، منظور، اسلام به معنای «اسم جنس» بوده که مطلق انقیاد و تسلیم است و به این معنا، دین حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) و همه‌ی انبیاء الهی، اسلام است. چرا که وقتی مثلاً قرآن کریم می‌فرماید؛ ابراهیم (علیه‌السلام) یهودی و مسیحی و مشرک نبود، بلکه مسلمان بود (آل عمران/۶۷). بدیهی است که دین اسلام به معنای «اسم ذات» هنوز در زمان ابراهیم (علیه‌السلام) پدید نیامده و اسناد آن به وی درست نمی‌باشد. بلکه در این‌جا، اسلام به معنای «اسم جنس» که گویای روح تسلیم است مورد نظر بوده است (بقره/۱۳۲). اما در مواردی که اسلام به عنوان «اسم ذات» به کار رفته، دین پیامبر خاتم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مورد نظر بوده است. آیه‌ی ۳ سوره‌ی مائده که درباره‌ی اكمال دین مسلمانان و اتمام نعمت برای آنان است، از این جمله است. بر این اساس «اسلام» یکی از مهم‌ترین زیرشمول‌های دین است که در معنای اسم جنسی خود با «دین الله» مطابقت داشته و در صورت اسم ذات بودن، زیر شمولی از «دین الله» و اسلام اسم جنس است.

دین الله

خداوند در توصیف «دین الله» می‌فرماید: اساس دینِ الله، اسلام است (آل عمران/۱۹) و همان‌گونه که منظور از اسلام در این جایگاه، اسلام به معنای اسم جنس، یعنی تسلیم بودن و اتقیاد کامل برای خداوند است، بنابراین حقیقت «دین الله» تسلیم و اتقیاد محض است. به عبارت دیگر «دین الله»، عنوان عامی است که با اسلام به معنای اسم جنس مطابقت دارد و اسلام به معنای اسم جنس در صورتی که فتنه‌ای در آن نباشد از آن خدا و «دین الله» می‌شود (بقره/۱۹۳ و انفال/۳۹). مشخصه‌ی دیگر «دین الله» این است که رأفت نسبت به مجرم در آن روا نمی‌باشد و این مسأله نیز نمودی دیگر از بعد تسلیم در «دین الله» است (نور/۲).

بدین ترتیب، «دین الله» که کفر و شرکی در آن نیست، همان اتقیاد محض و تسلیم کامل در برابر خداوند است؛ به گونه‌ای که عدم رأفت نسبت به مجرمان و احساس وظیفه در اجرای فرامین و احکام این دین نیز، بر اساس همین اتقیاد و تسلیم محض است و این همان دینی است که مردم فوج فوج رو به سوی آن می‌آورند (نصر/۲).

دین حق

در سوره‌ی «توبه» به این نکته اشاره شده که با افرادی که متدین به «دین حق» نمی‌شوند باید وارد جنگ شد و از آن‌ها با خواری غرامت گرفت (توبه/۲۹). سیاق آیات و فضای حاکم بر سوره، حکایت از آن دارد که مصداق «دین حق» در این‌جا، اسلام به معنای اسم ذات است و در این آیه بر ایمان به خدا و روز قیامت و عمل به احکام الهی، تأکید شده است. در سه آیه دیگر نیز، وعده‌ی پیروزی «دین حق» بر پیروزی نهایی «دین حق» تأکید شده است (توبه/۳۳؛ صف/۹؛ فتح/۲۸). بنابراین

مؤلفه‌های معنایی واژه دین در قرآن کریم / نرگس بزرگ‌خو ۲۷

می‌توان گفت مؤلفه‌های «دین حق»، ایمان به خدا و روز قیامت، اجرای احکام الهی و پیروزی نهایی است.

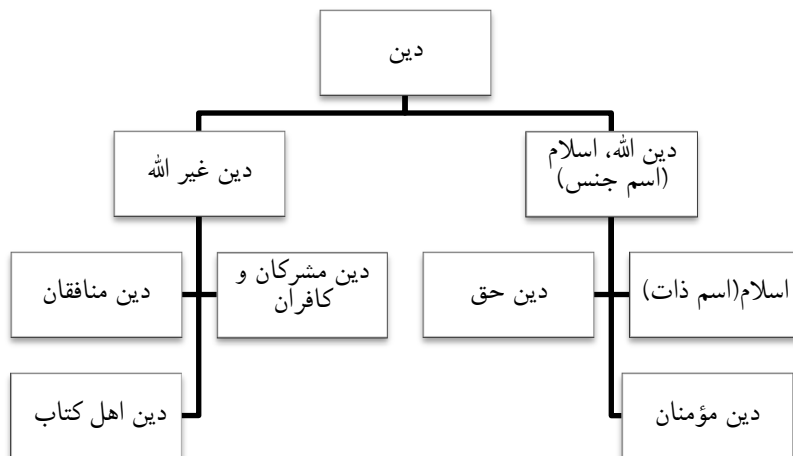
دینکم، دینهم

حالت‌هایی از دین نیز در قرآن کریم با اضافه شدن ضمیر به واژه‌ی دین قابل شناسایی است. گاهی قرآن کریم درباره‌ی دین مخاطبان خود صحبت می‌کند. تعبیر «دینکم» به اهل کتاب (مائده/۷۷؛ انعام/۷۳)، مخاطبان فرعون (غافر/۲۶)، کافران و مشرکان عرب (کافرون/۶) و مؤمنان (مائده/ ۳ و ۵۷؛ توبه/۱۲) اشاره دارد.

در مواردی نیز با «دینهم» به آن‌ها که بهره‌ای از تورات داشتند و در دینشان غرّه شدند (آل عمران/۲۴)، افرادی است که دین را به بازی گرفته و فریفته‌ی زندگی دنیا شده‌اند (انعام/۷۰؛ اعراف/۵۱)، کسانی که دین را پراکنده ساختند (انعام/۱۵۹؛ روم/۳۲)، مشرکان (انعام/۱۳۷) و مؤمنان (انفال/ ۴۹؛ نور/۵۵) حکایت می‌کند.

بر این اساس می‌توان رابطه‌ی شمولی دین در قرآن کریم را بار دیگر این‌گونه

ترسیم نمود:



۴-۲. تقابل معنایی^۱

حوزهی معنایی دین را بر اساس رابطه تقابل معنایی نیز می‌توان ارزیابی کرد.

رشد/غی

در کتاب‌های لغت، «رشد» به معنای هدایت یافتن به سوی خیر و صلاح است که در مقابل آن «غی» به معنی فرو رفتن در فساد آمده است (رک: فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶/۲۴۲ و ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۷۵/۳ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۵۴ و مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۳۹/۴). مادهی «رشد» در قرآن کریم ۱۹ مرتبه به صورت‌های فعلی و اسمی به کار رفته که آیهی ۲۵۶ سورهی «بقره» نمونه‌ای است که این واژه در حوزهی معنایی دین و با نقیض خود واژهی «غی» همراه شده و به صراحت، اکراه بر پذیرش دین را نفی نموده و علت آن را تمایز روشن راه هدایت از راه گمراهی شمرده است.

دین حنیف/شرک

واژهی «حنیف» بر وزن «فَعِيل» از مادهی «حَنَف» - بر وزن هَدَف - و جمع آن «حنفاء» بر وزن «فُعَلَاء» (صافی، ۱۴۱۸: ۱۱۱/۱۷) و در لغت به معنای «تمایل پیدا کردن از گمراهی به درستی و راستی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۰) و «استقامت و استواری» نیز در ضمن معنای آن آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۷/۹). آرتور جفری این واژه را از واژگان دخیل در زبان عربی و از ریشهی سریانی می‌داند که به معنای کافر و مشرک است (جفری، پیشین: ۱۸۵) و در «المفصل فی تاریخ عرب قبل الاسلام» حنیف به معنای «الصابی»^۱، یعنی کسی که از دین قومش خارج شده، آمده

۱. منظور از رابطهی «تقابل معنایی» رابطهی میان واژه‌هایی است که رابطهی معکوس با هم دارند (بالمر، ۱۳۶۶: ۱۴۱).

است (علی، ۱۹۷۸م: ۶/ ۴۵۶). بنابراین احتمالاً عرب پیش از اسلام نیز آن را در همان معنای اصلی خود و به عنوان اصطلاحی رایج و معروف برای کسانی که نه بر دین یهود و نصارا بودند و نه بر دین اعراب، اطلاق می‌کردند و این معنا با کاربرد این واژه برای افراد صاحب تفکری که در اخلاق و عادات زشت هم‌عصران خود تأمل می‌کردند و با دیدن عمل لغو بت‌پرستی، وجدانشان بیدار می‌شد و به یاد ابراهیم (علیه‌السلام) و یکتاپرستی او می‌افتادند و از پرستش بت‌ها کناره می‌گرفتند، مطابقت می‌کند (محمودیور، ۱۳۸۳: ۲۱۶).

بررسی کاربردهای قرآنی این واژه نشان می‌دهد که این ماده ۱۲ بار در قرآن کریم به کار رفته که از این تعداد، هشت مرتبه «حنیف» در تقابل با «شرک» قرار دارد (بقره/۱۳۵؛ انعام/۷۹؛ انعام/۱۶۱؛ یونس/۱۰۵؛ نحل/۱۲۰؛ نحل/۱۲۳؛ آل‌عمران/۶۷ و ۹۵؛ حج/۳۱).

دین حق/شرک

از اکراه مشرکان نسبت به پیروزی دین حق (توبه/۳۳ و صف/۹)، تقابل بین دین حق و شرک دریافت می‌شود. علاوه بر آن تقابل بین دین حق و همه ادیان را نیز می‌توان برداشت نمود و این نشانگر ناسازگاری تکثرگرایی دینی با جهان‌بینی قرآن کریم است.

اخلاص در دین/شرک

به تعبیر قرآن کریم، بسیاری از انسان‌ها زمانی که در میان تلاطم دریا، خود را در آستانه‌ی مرگ ببینند و هیچ راه نجاتی برای خود در برابر مرگ نیابند، دینشان را بی‌شائبه و خالص برای خداوند قرار می‌دهند. با این تعبیر، اخلاص در دین در مقابل شرک قرار گرفته است (عنکبوت/۶۵؛ یونس/۲۲؛ لقمان/۳۲).

دین پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله - / دین کافران

سوره‌ی «کافرون» تقابل دیگری را در حوزه‌ی معنایی دین به تصویر می‌کشد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به گروهی از کافران مکه می‌فرمایند: نه من به عبادت بت‌های شما رو می‌آورم و نه این‌که شما خداپرست خواهید شد، پس دین شما برای خودتان و دین من برای خودم. این سوره، تقابل میان دینکم (دین این کافران) و دینِ (دین پیامبر (صلی الله علیه و آله)) را نشان می‌دهد (کافرون/۶).

۴-۲-۳. همنشینی معنایی^۱

در قرآن کریم، واژگان زیادی در «همنشینی» با واژه‌ی دین به کار رفته‌اند که مهم‌ترین این همنشینی‌ها را می‌توان در قالب چهار دسته‌ی زیر بررسی نمود:

- همنشینی‌هایی که ویژگی‌های دین را در قرآن کریم بیان می‌کنند.
- همنشینی‌هایی که شامل کارهایی که خداوند برای دین انجام داده، هستند.
- همنشینی‌هایی که بیانگر واکنش‌های مؤمنان در مواجهه با دین هستند.
- همنشینی‌هایی که واکنش‌های کافران و منافقان را در برخورد با دین، در بردارند.

ویژگی‌های دین

واژه‌هایی که در قرآن کریم در همنشینی با دین به صورت صفت و ویژگی برای آن به کار رفته‌اند، عبارتند از: «واصب»، «قیم»، «حنیف»، «عدم اکراه» و «عدم جرح».

واصب

«واصب» اسم فاعل از ماده‌ی «وصب و صوباً» و «وصوب» به معنی ثبوت و دوام (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۲۱/۷) و «واصب» به معنای دائم است. این ماده تنها دو بار در

۱. کلماتی که بر روی یک محور قرار می‌گیرند و مکمل یکدیگرند، «رابطه‌ی همنشینی» دارند (باقری، ۱۳۷۴: ۷۰).

مؤلفه‌های معنایی واژه دین در قرآن کریم / نرگس بزرگ‌خو ۳۱

قرآن کریم به کار رفته است که در «وَلَهُ الدِّينُ وَاصِباً» (نحل/۵۲) در توصیف دین آمده و مالکیت دین واصب را از آن خداوند شمرده‌است. از این همنشینی برمی‌آید، همان‌گونه که مالکیت آسمان‌ها و زمین از آن خداوند است، دین دائم و پایدار نیز از آن اوست. می‌توان گفت ساختمان معنایی واژه‌ی واصب از مؤلفه‌هایی چون دوام، ثبوت، شدت و پایداری تشکیل شده است.

قیم

واژه‌ی «قیم» به معنای «استوار، پابرجا و مستقیم به طوری‌که در آن انحراف و کجی نباشد»، صفت مشبّه و مشتق از «قام یقوم» است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/۲۳۲ و ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۰۲/۱۲ و طریحی، ۱۳۷۵: ۱۴۳/۶). این واژه هشت مرتبه در قرآن کریم آمده است و بیشترین همنشینی را با واژه‌ی دین داراست.

در سوره‌ی «روم» دستور روی آوردن به دین حنیف داده شده و می‌فرماید: دین قیم، همان دین حنیفی است که فطرت انسان‌ها را بر اساس آن سرشته‌اند. بنابراین بین دین حنیف و دین قیم رابطه‌ی این‌همانی برقرار است (روم/۳۰). آیه‌ای دیگر، دین قیم را پرهیز از پرستش غیر خود معرفی نموده است (یوسف/۴۰). این معنا در سوره‌ی «بینه» کامل‌تر بیان می‌شود. بدین ترتیب که دین قیم عبارت از پرهیز از پرستش غیر خدا و اخلاص در دین، دوری از شرک و برپایی نماز و پرداختن زکات است (بینه/۵). اما تعریف دین قیم در سوره‌ی «توبه» متفاوت از موارد پیش است و مراد از آن دین قیم دوازده‌گانه بودن ماه‌ها در نزد خداوند است (توبه/۳۶). در سوره‌ی «انعام» نیز «دیناً قِیْماً» صراط مستقیم و آیین ابراهیم حنیف (علیه السلام) است (انعام/۱۶۱).

بنابراین دین قیم با «صراط مستقیم» و «آیین ابراهیم حنیف (علیه السلام)» رابطه‌ی مستقیم و در هم تنیده‌ای دارد. دین قیم در واقع همان سرشتی است که خداوند در نهاد

بشر قرار داده و تغییرپذیر نیست. دین قیم توحید است و دینی است که قائم به مصالح مردم می‌باشد؛ مصالحی که اعم از اقامه‌ی نماز و پرداختن زکات و مسائلی چون دوازده‌گانه بودن ماه‌هاست.

حنیف

این ماده ۱۲ بار در قرآن کریم آمده و همه‌ی آیاتی که واژه‌ی حنیف در آن‌ها آمده، مکی متأخر و یا مدنی هستند. در بخش تقابل معنایی گذشت که واژه‌ی «حنیف» روند تغییری سه مرحله‌ای را طی کرده است:

۱. بدعت‌گذاری

۲. نامی برای گروهی دینی

۳. اصالت و سنت و راستی و درستی

از تأمل در آیات مربوط برمی‌آید که پیش از اسلام، حنیف به معنای نفی بت‌پرستی و تلاش برای یافتن دین حضرت ابراهیم بوده و اسم خاص است برای افرادی که در جستجوی دینی غیر از بت‌پرستی رایج بودند. به عبارت دیگر حنیفیت بیانگر نوعی صفت و اندیشه بود که یهود و نصارا و حتی مشرکان، مدعی اتصاف بدان بودند. اما حنیف و حنیفیت در کاربرد قرآنی به معنای مسلمان و اسلام است و از تقابل حنیف با شرک روشن می‌شود که مهم‌ترین رکن حنیفیت، توحید است و ابراهیم (علیه‌السلام) نمونه‌ی کامل و مثل‌اعلای حنیف دانسته شده است. در قرآن کریم با صراحت بر این نکته تأکید شده که ابراهیم (علیه‌السلام)، نه یهودی و مسیحی بود و نه مشرک و بت‌پرست، بلکه حنیف بود که بطلان شرک و بت‌پرستی را از راه تفکر و استدلال منطقی کشف نمود. این تصریح به دلیل آن بود که یهود و نصارا و مشرکان عرب، همه ادعای پیروی از دین ابراهیم (علیه‌السلام) را داشتند.

نکته‌ی دیگر این‌که دین حنیف در واقع، همان دین قیّم و راستین است. علاوه بر آن، توحید محض به صورتی که حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) ارائه نموده است، دین طبیعی بشر است و اگر انسان‌ها از رهنمود فطرت خدادادی که در روحشان نهفته است پیروی کنند، همه به سوی این دین حنیف رهبری می‌شوند (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۹/۱۲۶).

عدم اکراه

واژه‌ی «اکراه» مصدر باب «افعال» از ریشه‌ی «کره» یا «کره» و به معنای «اجبار و یا تحمّل آنچه که برای فرد ناپسند و مشقت‌بار است»، است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۷۰۷). در «لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره/۲۵۶) به صورت منفی با واژه‌ی دین همنشین شده است. در اثر این همنشینی دین اجباری نفی شده است؛ چون کاربرد اکراه تنها در اعمال ظاهری است، اما اعتقاد قلبی برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ خود اعتقاد و ادراک دارد و محال است که مثلاً جهل، علم را نتیجه دهد و یا مقدمات غیر علمی، تصدیقی علمی را بزاید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۵۲۴). ادامه‌ی آیه، علت عدم اکراه در دین را بازشناخته شدن هدایت از گمراهی معرفی کرده است. «رشد» در لغت عبارت است از راه‌یابی و رسیدن به واقع، در برابر «غی» که به معنی انحراف از حقیقت و دور شدن از واقع است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۵۴). بنابراین «رشد» و «غی» اعم از هدایت و ضلالت هستند؛ زیرا هدایت به معنای رسیدن به راهی است که آدمی را به هدف می‌رساند و ضلالت هم نرسیدن به چنین راهی است و ظاهراً استعمال واژه‌ی «رشد» در رسیدن به راه اصلی و وسط آن از باب انطباق بر مصداق است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۳).

عدم حرج

«حَرَج» به معنای «تنگی و سختی» است. اصل «حرج»، محل جمع شدن شیء است که از آن تنگی به نظر می‌آید؛ بدین سبب به تنگی و گناه «حرج» نیز گفته می‌شود (راغب، ۱۴۱۲: ۲۲۶). همنشینی حرج با دین در قرآن کریم نیز با معنای سلبی واقع شده است (حج/۷۸). خداوند متعال هرگونه حرج و دشواری را از سر راه دین برداشت؛ چه حرج در خود احکام دین و چه حرج‌های عارضی و اتفاقی و این منتهی از خداوند بر مؤمنین است. زیرا اگر به خود واگذار می‌شدند، هرگز از طرف خودشان به سعادت دین نائل نمی‌شدند. چیزی که هست خدا بر آنان منت نهاد و ایشان را برای دین حق از میان خلائق انتخاب نمود و جمع کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۸۲/۱۴).

دین در نسبت با خدا

دومین دسته از همنشین‌های واژه‌ی دین، شامل کارهایی است که خداوند متعال برای دین انجام می‌دهد.

اصطفاء

اصل این ماده «صفو» به معنای «خلوص شیء از ناخالصی» بوده (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۶۲/۷ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۷) و «اصطفاء» مصدر باب افتعال است که این باب دلالت بر قصد و اختیار دارد. بنابراین «اصطفاء» به معنای اختیار و انتخاب خیر و خوب و خالصانه شیء بوده (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۵۷/۶) که در قرآن کریم دلالت بر برگزیدگی دارد (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۳۶/۴).

این واژه ۱۷ مرتبه در قرآن به کار رفته است. در همنشینی آن با دین (بقره/۱۳۲)، دین معرفه به «ال» شده، یعنی دین مشخص و معینی برگزیده‌ی خداوند است. از مفاد

آیه و نیز سیاق آیات قبل و بعد برمی‌آید که این دین برگزیده، «اسلام» است و سفارش حضرت ابراهیم و یعقوب (علیهما السلام) به پسرانشان این است که خداوند برای شما «اسلام» را برگزیده است؛ پس نباید جز مسلمان بمیرید. البته باز با توجه به سیاق مشخص می‌شود که مراد آیه از اسلام در این جا، روح تسلیم و معنای اسم جنس اسلام است؛ وگرنه اسلام به معنای اسم ذات که دین پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله) است که آن زمان هنوز واقع نشده بود.

اکمال

در سوره‌ی «مائده» خداوند متعال اکمال دین را به خود نسبت می‌دهد و در ادامه‌ی آن می‌فرماید: نعمت را هم بر شما تمام کردم و راضی شدم که اسلام دین شما باشد (مائده/۳). از این همنشینی می‌توان نتیجه گرفت که دین قابل کمال است و هم‌چنان که آیه‌ی شریفه می‌فرماید، خداوند آن را کامل می‌گرداند.

رضایت

در سوره‌ی «نور» وعده داده شده که مؤمنان جانشینان در زمین شده و برایشان دینی که مورد رضایت خداوند است، مستقر شود (نور/۵۵). نیز از دقت در همنشینی «رَضِیتُ»، «الإِسْلَامَ» و «دیناً» (مائده/۳) آشکار می‌شود دین مرضی و پسندیده‌ی خداوند برای مؤمنان، اسلام است.

تشریع

«شرع» به معنای رفتن به راهی است که واضح و ایمن از انحراف باشد و به طور استعاره به طریقت‌های الهی اطلاق شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۰). در

«شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا...» (شوری/۱۳) به شریعت‌های پیامبران اولوالعزم اشاره می‌کند و تأکید می‌کند که آن‌چه برای پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) تشریع نمودیم، همان وصیت به پیامبران پیشین بود و آن اقامه‌ی دین و عدم تفرقه در آن بود. بنابراین هرچند شریعت‌ها متفاوت بوده، اما هدف همه‌ی شرایع اقامه‌ی یک دین بوده است. شرعه و منهاج در «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِّنْهَاجاً» (مائده/۴۸) نیز به همین معنا است. «نهج» به معنای طریق واضح است و ظاهراً فرقی میان شرعه و منهاج نیست و منهاج قید توضیحی است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۷/۴).

بنابراین هرچند شریعت‌های انبیاء متفاوت‌اند، اما همه برای تبلیغ یک دین آمده‌اند و این تفاوت‌ها بر اساس استعدادها و زمان‌های مختلف است و شریعت طریقه‌ی خاصی است که برای امتی از امت‌ها و یا پیامبری از پیامبران تعیین و آماده شده باشد؛ مانند شریعت نوح، شریعت ابراهیم و شریعت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله). اما دین معنایی عمومی‌تر از کلمه‌ی شریعت دارد و به همین جهت است که شریعت نسخ می‌پذیرد، ولی دین به معنای عمومی‌اش قابل نسخ نیست.

البته در این میان فرق دیگری نیز بین شریعت و دین هست و آن این است که کلمه‌ی دین را می‌توان هم به یک نفر نسبت داد و هم به جماعت ولی کلمه‌ی «شریعت» را نمی‌شود به یک نفر نسبت داد؛ مگر آن‌که یک نفر آورنده آن شریعت و یا قائم به امر آن باشد. یعنی می‌توان گفت دین مسلمانان و دین یهودیان و نیز می‌شود گفت شریعت مسلمانان و یهودیان، هم‌چنان‌که می‌توان گفت دین و شریعت خدا و دین و شریعت محمد و دین زید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۵۷۴-۵۷۵).

پیروز ساختن

کار دیگری که خداوند برای دین انجام می‌دهد، پیروز ساختن دین حق بر همه‌ی ادیان است (توبه/۳۳؛ صف/۹؛ فتح/۲۸). از تقابل میان حق و باطل روشن می‌شود که دین حق یکی بیشتر نیست و هرچه دین غیر آن باشد، تماماً باطل است.

دین در نسبت با مؤمنان

دسته‌ی دیگر از واژگانی که در قرآن کریم بر روی محور همنشینی با واژه‌ی دین قرار گرفته‌اند، بیانگر وظایف مؤمنان نسبت به دین هستند.

اخلاص

از وظایفی که مؤمنان در برابر دین به عهده دارند، این است که دین خود را برای خداوند متعال خالص گردانند. «اخلاص» به معنای «صاف کردن و بی خلط نمودن» است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲/۲۸۰) و اخلاص در دین، آن است که دین را از هر آمیختگی شرک بت پرستان و تثلیث نصارا و تشبیه یهود و مطلق غیر خدا، خالص و پاک گرداند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۲). از جمله کارهایی که خداوند از اهل ایمان می‌خواهد، این است که دین خود را برای خدا خالص کنند (زمر/۱۱ و ۱۴ و ۲؛ غافر/۱۴ و ۶۵؛ بینه/۵)؛ زیرا اخلاص در دین، به عنوان ویژگی مؤمنان مطرح شده است (نساء/۱۴۶).

تفقه

«تفقه» به معنای فهم و آگاهی در دین (فراهِیدی، ۱۴۱۰: ۳/۳۷۰) است و از وظایف مؤمنان این است که گروهی از آنان برای تفقه و آگاهی در دین هجرت کنند (توبه/۱۲۲).

نصرت

از وظایف مؤمنان است که در امر دین دیگران را یاری رسانند (انفال/۷۲).

اقامه

سفارش خداوند به انبیای الهی، اقامه‌ی دین و پرهیز از ایجاد تفرقه در آن است و بر مؤمنان واجب است که دین خدا را به طور کامل به پا دارند و در انجام این وظیفه تبعیض قائل نشوند؛ به گونه‌ای که پاره‌ای از احکام دین را به پا بدارند و پاره‌ای را رها کنند (شوری/۱۳). اقامه کردن دین عبارت است از این‌که به تمامی آنچه که خدا نازل کرده و عمل بدان را واجب نموده، ایمان بیاورند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۹/۱۸). بنابراین مجموع شرایعی که خدا بر انبیاء نازل کرده، یک دین است که باید اقامه شود و در آن ایجاد تفرقه نکنند.

عدم رأفت

اهل دین در اجرای فرامین دین خداوند نسبت به مجرمین دلسوزی و ترحمی ندارند (نور/۲).

عدم غلو

از وظایف دیگر مؤمنان این است که از گزافه‌گویی و غلو در دین بپرهیزند. زیرا غلو در دین باعث انحراف است؛ همان‌گونه که مسیحیان به همین دلیل دچار انحراف در دین خود شدند (نساء/۱۷۱؛ مائده/۷۷).

دین در نسبت با کافران و منافقان

بخشی از همنشین‌های واژه‌ی دین در قرآن کریم، واکنش کافران و منافقان را در مواجهه با دین به تصویر می‌کشد. این موارد شامل: طعنه زدن (نساء/۴۶؛ توبه/۱۲)، به بازی گرفتن

(مائده/۵۷؛ انعام/۷۰؛ اعراف/۵۱)، متلبس شدن دین (انعام/۱۳۷)، ایجاد تفرقه (انعام/۱۵۹؛ روم/۳۲)، شک (یونس/۱۰۴)، ارتداد (مائده/۵۴) و افتراء (آل عمران/۲۴) است. از بررسی روابط همنشینی در حوزه‌ی این جهانی دین و دقت در واژگان همنشین، دین صحیحی که قرآن کریم به معرفی آن پرداخته، مشخص می‌شود. بر این اساس دین حق مورد نظر قرآن، امری ثابت و دائمی، «واصب» و دینی پایدار و «قیم» است که راه آن از تمام ادیان باطل جداست (حنیف) و پذیرش آن اجباری نیست و نمی‌توان کسی را مجبور به پیروی از آن نمود. «لااکراه» و سختی و حرجی در این دین قرار داده نشده است: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج/۷۸). این دینی است که خداوند برای بندگانش برگزیده (اصطفاء) و به تشریع و تبیین آن پرداخته است (شرع). چنین دینی مورد رضایت خداوند است (رضیت)؛ بنابراین آن را کامل گردانیده (اکملت) و با این کار تمام کافران را از دخل و تصرف در آن مأیوس ساخته و به این ترتیب نعمت را بر مؤمنان تمام کرده (اتممت) و پیروزی آن را بر تمامی ادیان وعده داده است: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (توبه/۳۳).

مؤمنان با خلوص نیت این دین را می‌پذیرند (مخلصین) و با عمل به اقامه‌ی آن می‌پردازند (اقیموا). آنان وظیفه‌ی خود را درک و فهم دین می‌دانند (لِيَتَفَقَّهُوا) و در اجرای فرامین آن رأفتی به خود راه نمی‌دهند (وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ) و از عواملی که باعث گمراهی در دین می‌شود، از قبیل اغراق و «غلو» دوری می‌کنند. در مقابل، کافران دین را به بازی گرفته (هُزُواً وَ لَعِباً)، آن را مورد کنایه و طعنه قرار می‌دهند (طعنوا). در آن «شک» می‌کنند. برخی را قبول و برخی را رد می‌کنند و تفرقه‌افکنی می‌کنند (فرقوا) و یا به خاطر نفاق مرتد می‌شوند (يَرْتَدَّ). نتیجه‌ی کارهایی که در

مخالفت با دین حق انجام داده‌اند سبب متلبس شدن دین بر آنان شده (لِیْلِسُوا) و به خیال خودشان این امور در جهت آزاد شدن آنان از عذاب است (یَقْتَرُونَ).

۴-۲-۴. رابطه جانشینی^۱

درباره‌ی «رابطه‌ی جانشینی» در حوزه‌ی معنایی دین در قرآن کریم، می‌توان به جانشینی میان آیه‌ای در سوره‌ی «یوسف» و سوره‌ی «روم» اشاره کرد که به روشن‌نمایی معنای دین قیم می‌انجامد.

در سوره‌ی «یوسف» چنین آمده که: حکمی جز فرمان خداوند متعال نیست و او فرموده که جز او را نپرستید و این دین قیم است، اما اکثر مردم نمی‌دانند (یوسف/۴۰). سوره‌ی «روم» نیز بیان می‌کند که: دین قیم همان فطرتی است که خداوند سرشت انسان‌ها را بر آن بنا نهاده، ولی اکثر مردم این را نمی‌دانند و رو آوردن به دین حنیف، همان فطرت الهی انسان‌هاست و این، همان دین قیم است که عدم دانایی مردم مانع از پذیرش آن می‌شود. (روم/۳۰). بنابراین این آیه‌ی شریفه، رابطه‌ی مستقیم میان دین قیم و دین حنیف را نیز به تصویر می‌کشد.

بر اساس رابطه‌ی جانشینی می‌توان گفت دستور به توحید و پرهیز از بت‌پرستی همان اقامه‌ی دین حنیف است که دین فطری انسان‌هاست و آفرینش انسان‌ها بر همین اساس است. این همان معنای دقیق دین قیم است.

از ادامه‌ی بررسی آیات مربوط به دین، نمونه‌ی دیگری برای رابطه‌ی جانشینی در این حوزه یافت نگردید. این مطلب حکایت‌گر آن است که واژه‌ی دین در قرآن کریم

۱. هر یک از واژه‌های یک عبارت، علاوه بر روابطی که در سطح جمله و عبارت با یکدیگر دارند، با اجزای دیگری که فعلاً در آن جمله و عبارت نیستند نیز ارتباط دارند. رابطه‌ی اجزای حاضر در یک عبارت با اجزای غائب را «رابطه‌ی جانشینی» می‌گویند (باقری، ۱۳۷۴: ۷۰).

جانشینی ندارد. شاید در نگاه نخست به نظر برسد واژگانی مانند «ملت»، «شریعت» و «منهاج» که بسیاری از مترجمان و مفسران قرآن کریم با معنای دین از آن‌ها یاد نموده‌اند، می‌توانند جانشین معنایی دین در قرآن کریم واقع شوند؛ اما رابطه‌ی جانشینی در اسلوب خاصی صورت می‌پذیرد و بررسی آیات بیانگر آن است که نمی‌توان این رابطه را در سایر آیات مربوط به دین برقرار کرد.

۵. معنای دین بر اساس تحلیل مؤلفه‌ای

از تحلیل روابط مفهومی و معناشناسی هم‌زمانی و در زمانی واژه دین در قرآن کریم، می‌توان گفت دین مفهوم عام و شاملی است که مقابل و جانشینی ندارد. اما در حوزه‌ی این جهانی دین، گونه‌ها و مدل‌هایی وجود دارد که زیرشمول این مفهوم قرار می‌گیرند. دین الله، دین حق، اسلام، دین مؤمنان، دین کافران و مشرکان، دین منافقان و دین اهل کتاب، مدل‌های مختلفی از دین‌اند که قرآن کریم بدان‌ها اشاره نموده است.

اساس دین الله، تسلیم محض در برابر اراده‌ی الهی است که به این معنا دین تمام انبیای الهی، اسلام است. نیز دین حق با اسلام به معنای ذات مطابقت دارد و مؤلفه‌های آن عبارتند از: ایمان به خدا و روز قیامت، اجرای احکام الهی (توبه/۲۹) و پیروزی نهایی (توبه/۳۳، صف/۹ و فتح/۲۸).

برخی از گونه‌ها و زیرشمول‌های دین در قرآن کریم، در تقابل با هم هستند. مثلاً دین حنیف و دین خالص در مقابل دین مشرکان و بت‌پرستان است (بقره/۱۳۵، انعام/۷۹، نحل/۱۲۰ و ۱۲۳ و عنکبوت/۶۵). دین حق در مقابل ادیان باطل قرار دارد و دینی که پیامبر اکرم -صلی‌الله‌علیه‌وآله- برای بشریت ارائه نموده در مقابل دین کافران است (کافرون/۶).

اما دینی که قرآن کریم به معرفی و تبلیغ آن پرداخته، دین ثابت (روم/۳۰)، پایدار و دائمی (نحل/۵۲) است که کسی مجبور به پذیرش آن نیست (بقره/۲۵۶) و انتخاب آن از روی اختیار است و البته اگر کسی آن را پذیرفت به سختی و حرج نمی‌افتد (حج/۷۸). اساس این دین، تسلیم (آل عمران/۱۹) در برابر حق و توحید بوده و مورد رضایت خداوند است (مائده/۳). از همین رو، آن را برای سعادت بندگان برگزیده (بقره/۱۳۲) و کامل نموده (مائده/۳) و جزئیاتش را برای آنان تبیین نموده است (بینه/۵). همچنین این دین، دینِ پیروز نهایی است که سعادت جهانیان را تضمین می‌کند (توبه/۳۳، فتح/۲۸ و صف/۹). مؤمنان، خالصانه فرامین آن را برپا می‌دارند (زمر/۲، نساء/۱۴۶ و بینه/۵) و نسبت به فهم و درک آن پیگیرانه در تلاش‌اند (توبه/۱۲۲). در اجرای اوامر آن رأفت و دلسوزی نسبت به کسی روا نمی‌دارند (نور/۲) و از عواملی که سبب انحراف و گمراهی در آن می‌گردد، دوری می‌جویند (مائده/۷۷ و نساء/۱۷۱). اما کافران و منافقان درباره‌ی این دین، شک و تردید داشته (یونس/۱۰۴) و آن را به شوخی و بازی گرفته (مائده/۵۷ و اعراف/۵۱)، در آن تفرقه‌افکنی کرده (انعام/۱۵۹ و روم/۳۲) و به آن دروغ می‌بندند (آل عمران/۲۴).

از زیرشمول‌های واژه‌ی دین در قرآن کریم دین حق است که مؤلفه‌های آن عبارتند از: ایمان به خدا و روز قیامت (توبه/۲)، اجرای احکام و فرامین الهی (بینه/۵، توبه/۲۹، زمر/۱۱۲ و آل عمران/۸۳) و پیروزی نهایی (حشر/۲۲-۲۴).

در مؤلفه‌ی نخست اعتقاد به آفریدگار بیان می‌شود که در نظام قرآنی این آفریدگار به خوبی معرفی شده‌است. در مؤلفه‌ی دوم اعتقاد به معاد مطرح است؛ این موضوع نیز از موضوعات مبنایی که قرآن کیفیت و چگونگی حوادث و مسائل مربوط به آن را به تصویر کشیده است. مؤلفه‌ی سوم در واقع ارائه‌ی راه و روشی برای زندگی

است و مسائلی نظیر اقامه‌ی نماز، پرداخت زکات (بینه/۵)، عدم رأفت نسبت به مجرمان (نور/۲)، حرام دانستن آنچه خداوند حرام کرده (توبه/۲۹)، عبادت خداوند (زمر/۱۱ و ۲/۵) و تسلیم محض و انقیاد کامل (آل عمران/۱۹ و ۸۳) در برابر فرامین الهی، در این بخش قرار می‌گیرد. بر اساس چهارمین مؤلفه، پیروزی نهایی از آن این دین خواهد بود (توبه/۳۳).

از آن‌جا که در رابطه‌ی شمول معنایی، واژه‌ی شامل از مؤلفه‌های کمتری نسبت به زیرشمول‌های خود برخوردار است و به عبارت دیگر واژه‌ی شامل نسبت به زیرشمول‌های خود کلی‌تر است (صفوی، ۱۳۷۹: ۱۰۰)، به نظر می‌رسد می‌توان از تحلیل مؤلفه‌های دین حق، مؤلفه‌های واژه دین را نیز به دست آورد.

قرآن کریم تعبیر عامی و شاملی از واژه‌ی دین دارد که علاوه بر دین حق، دین‌های دیگر را نیز دربرمی‌گیرد. هرچند ممکن است در برخی دین‌ها اعتقاد به خدا و باور معاد وجود نداشته باشد، اما عدم ایمان به خداوند و عدم اعتقاد معاد نیز خود نوعی عقیده و باور است. از این‌رو می‌توان گفت در همه‌ی ادیان نوعی اعتقاد و باور نسبت به آغاز و فرجام زندگی وجود دارد. اجرای احکام و فرامین الهی در دین حق، راه و روشی است که زندگی پیروان این دین را تنظیم می‌کند. ادیان دیگر نیز به هر حال احکام و فرامین و روشی برای خود در زندگی دارند.

آخرین مؤلفه‌ی دین حق، پیروزی نهایی است. اما این مؤلفه ویژه‌ی دین حق است و در آیات مختلف تأکید شده که دین حق بر همه‌ی ادیان پیروز خواهد بود. از این‌رو این خصوصیت را نمی‌توان به گونه‌ای شمولی و عام مطرح نمود. بنابراین با حذف ویژگی‌های مربوط به دین حق، مؤلفه‌های معنایی دین به صورت زیر خواهد بود:

۱. باور پیرامون مبدأ و آغاز هستی

۲. باور درباره‌ی مرگ، رستاخیز و برانگیخته شدن و زندگی پس از مرگ

۳. راه و روشی در زندگی برای تنظیم رفتار و کردار.

از دقت در این مؤلفه‌ها، به نظر می‌رسد بتوان بر مبنای این یافته‌های قرآنی، معنای اساسی دین را نیز تبیین نمود. دین شامل دو بخش «نگرش» و «روش» در زندگی است. «نگرش» حاصل دو مؤلفه‌ی نخست، یعنی عقیده و باور پیرامون مبدأ و معاد است و «روش» نیز همان مؤلفه‌ی سوم است. بنابراین دین مجموعه‌ای از نگرش‌ها و روش‌هایی است که زندگی انسان‌ها را تنظیم می‌کند. نگرش نسبت به دو مسأله‌ی جدی آغاز و فرجام زندگی و باورها و عقاید پیرامون آن و روشی که بر اساس آن نگرش، زندگی این جهان تنظیم می‌شود. این امر مقوله‌ای است که در زندگی همه‌ی انسان‌ها وجود دارد. به عبارت دیگر زندگی افراد بر مبنای نگرش و باورمندی آن‌ها درباره‌ی آغاز و پایان زندگی و راه و روشی که براساس آن باورها برمی‌گزینند، تنظیم می‌شود و اعمال و رفتار انسان‌ها بازتاب این نگرش و روش انتخابی است و این همان دین است که بر اساس آیات قرآن کریم در زندگی همه‌ی انسان‌ها وجود دارد و هیچ‌کس بی‌دین نیست.

این معنای اساسی، همه‌ی معانی این جهانی دین را دربرمی‌گیرد و شامل همه‌ی گونه‌ها و مدل‌های دین می‌گردد. به طوری‌که مثلاً دین مؤمنان، نگرش و روش مؤمنان و دین کافران یا مشرکان، نگرش و روش آنان در زندگی است. همچنین معانی نسبی دین، مانند توحید، حکم، عبادت، عادت، اسلام و... نیز هرکدام به نوعی به نگرش یا روش و یا مجموع آن دو برگشت می‌کنند. بر این اساس منظور از معنای جزا و پاداش در حوزه‌ی آخرتی نیز، جزا و پاداش برای اعمال و رفتاری است که انسان‌ها بر مبنای نگرش‌ها و روش‌های خود در زندگی مرتکب شده‌اند.

نتیجه‌گیری

کاربردهای واژه دین در قرآن کریم در دو حوزه قابل تفکیک است؛ استعمال واژه‌ی دین در معنای جزا و پاداش در حوزه‌ی آخرتی که معنای داوری و جزا را در کاربردهای پیش از اسلامی این واژه یادآوری می‌نماید و توجه به خصوصیات و ویژگی‌های سوره‌های مکی، معنای دین را در این حوزه شفاف‌تر می‌سازد.

بررسی تاریخی «حوزه‌ی این‌جهانی دین» نمایانگر آن است که دین در این حوزه معنای کلی و عامی دارد. زیرا از سویی قرآن کریم دین پیامبراکرم -صلی‌الله‌علیه‌وآله- را که دارای ویژگی‌ها و پیچیدگی‌های ظریفی است، دین می‌داند و از سوی دیگر درباره‌ی کافران و مشرکان و اهل کتاب که عقایدی متفاوت از مسلمانان داشتند، تعبیر دین را به کار می‌برد. علاوه بر آن در این سیر تاریخی مفهوم دین در خود جامعه‌ی اسلامی نیز از ویژگی‌ها و پیچیدگی‌هایی برخوردار می‌گردد.

بر اساس مطالعه‌ی توصیفی حوزه‌ی معنایی این‌جهانی، در قرآن کریم، دین مفهوم عام و شاملی است که بر اساس رابطه‌ی «شمول معنایی» دین الله، دین اسلام، دین حق، دین مؤمنان، دین کافران و مشرکان، دین منافقان و دین اهل کتاب، گونه‌های مختلف آن هستند. بر مبنای رابطه‌ی «جانشینی» و «تقابل معنایی» واژه‌ی دین در قرآن مقابل و جانشینی ندارد. اما برخی از گونه‌ها و زیرشمول‌های دین در قرآن کریم، در تقابل با هم هستند. رابطه‌ی «همنشینی» در حوزه‌ی این‌جهانی، دین صحیح و مورد نظر قرآن کریم را معرفی می‌نماید. بر این اساس، دین ثابت، پایدار و دائمی است که کسی مجبور به پذیرش آن نیست و انتخاب آن از روی اختیار است و البته اگر کسی آن را پذیرفت، به سختی و حرج نمی‌افتد. اساس این دین تسلیم در برابر حق و توحید بوده و این دینی است که مورد رضایت خداوند بوده و آن را برای سعادت بندگان برگزیده و کامل نموده و جزئیاتش را برای آنان تبیین فرموده است. همچنین دین

نهایی که بر همه‌ی ادیان پیروز است، همین دین است. مؤمنان، خالصانه فرامین آن را برپا می‌دارند و نسبت به فهم و درک آن پیگیرانه در تلاش‌اند. در اجرای اوامر آن رأفت و دلسوزی نسبت به کسی روا نمی‌دارند و از عواملی که سبب انحراف و گمراهی در آن می‌گردد، دوری می‌جویند. اما کافران و منافقان درباره‌ی این دین، شک و تردید داشته و آن را به شوخی و بازی گرفته، در آن تفرقه‌افکنی کرده و به آن دروغ می‌بندند.

معنای اساسی دین در سراسر حوزه‌های معنایی این جهانی و نیز آخرتی، «نگرش و روش» است. به نظر می‌رسد با وضوح و کشف این معنای اساسی، می‌توان گفت دین مجموعه‌ی نگرش انسان‌ها نسبت به دو مسأله‌ی جدّی آغاز و فرجام - مبدأ و معاد- و راه و روشی متأثر از آن نگرش برای زندگی است.

کتابنامه

کتاب مقدس.

آلوسی سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، (۱۵ج)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن عاشور محمد بن طاهر (بی‌تا). التحریر و التنویر، (۳۰ج)، بی‌جا: بی‌نا.
ابن فارس (۱۴۲۰ق، ۱۹۹۹م). معجم مقاییس اللغة، (۲ج)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن قتیبه (۱۳۹۳ق، ۱۹۷۳م). تأویل مشکل القرآن، محقق: سید احمد صدق، قاهره: دار التراث.
ابن منظور (۱۴۱۴ق). لسان العرب، (۱۵ج)، محقق: علی شیری، بیروت: دارالفکر.
ابی تمام، حبیب بن اوس الطائی (بی‌تا). دیوان الحماسه، محقق: عبدالمنعم احمد صالح، بغداد: دارالشؤون الثاقبة العامة.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۱). خدا و انسان در قرآن، مترجم: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
باقری، مهری (۱۳۷۴). مقدمات زبان‌شناسی، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان، (۴ج)، بیروت: داراحیاء التراث.

مؤلفه‌های معنایی واژه دین در قرآن کریم / نرگس بزرگ‌خو ۴۷

بهبخت‌پور، عبدالکریم (۱۳۸۷). همگام با وحی (نخستین تفسیر جامع شیعی به ترتیب نزول سوره‌های قرآن براساس روایت ابن عباس)، قم: سبط‌النبی.

بهرامی، احسان (۱۳۶۹). فرهنگ واژه‌های اوستا، (۴ج)، تهران: نشر بلخ وابسته به بنیاد نیشابور.
پالمر، فرانک. ر (۱۳۶۶). نگاهی تازه به معنی‌شناسی، مترجم: کورش صفوی، تهران: نشر مرکز.
تعالی، ابن منصور (۱۴۱۷ق). فقه اللغة و سرائع العربیة، محقق: فائز محمد، بیروت.
جفری، آرتور (۱۳۷۲). واژه‌های دخیل در قرآن مجید، مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات توس.
جوهری فارابی، ابونصر (۱۴۱۸ق، ۱۹۹۸م). الصحاح، (۷ج)، محقق: شهاب‌الدین ابوعمر و، بیروت: دارالفکر.

چسون، جین (بی‌تا). زبان‌شناسی همگانی، مترجم: حسین وثوقی، بی‌جا: انتشارات علوی.
حسین احمد، عبدالرزاق (۱۴۲۰ق). المکی و المدني فی القرآن الکریم، (۲ج)، قاهره: دار ابن عفان.
حسینی شیرازی، سیدمحمد (۱۴۲۴ق). تقریب القرآن الی الاذهان، (۵ج)، بیروت: دارالعلوم.
درآز، محمد عبدالله (۱۳۷۶). مدخلی برکاوش در تاریخ ادیان، مترجم: محمد باقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵). اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان، (۲ج)، تهران: انتشارات مروارید.
دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۱). لغت‌نامه، تهران: شرکت چاپ افست گلشن.
راب. ا. کهن (۱۳۵۰). گنجینه‌ای از تلمود، به اهتمام حسین صدری‌پور، بی‌جا: چاپ‌خانه‌ی زیبا.
راغب اصفهانی (۱۴۱۲ق). مفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم.
ساعده‌بن جویه (۱۳۸۵ق). دیوان الهمذلیین، (۳ج)، قاهره: دارالقومیة لطباعة و النشر.
سید بن قطب (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن، (۶ج)، بیروت؛ قاهره: دارالشروق.
شرطونی (۱۳۷۴). اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، (۵ج)، تهران: منظمه الاوقاف و الشؤون الخیریة.

شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۱). مبانی معناشناسی نوین، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی و دانشگاه‌ها (سمت).

صافی، محمودبن عبدالرحیم (۱۴۱۸ق). الجدول فی اعراب القرآن، (۳۰ج)، دمشق، بیروت: دارالرشید مؤسسه الایمان.

- صفوی، کورش (۱۳۷۹). درآمدی بر معنی‌شناسی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه‌ی هنری.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیرالمیزان، (۲۰ج)، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). جوامع‌الجامع، (۶ج)، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
-
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ق). جامع‌البیان، (۲۷ج)، مترجم: گروه مترجمان، تهران: انتشارات فراهانی.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع‌البحرین، (۶ج)، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی.
- طهماسبی، علی (۱۳۷۹). دغدغه‌های فرجامین، تهران: نشر یادآوران.
- عفیفی، رحیم (۱۳۸۷). ارداویراف‌نامه، تهران: چاپ نظر.
- علی، جواد (۱۹۷۸م). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، (۱۰ج)، بیروت: دارالعلم للملایین.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب‌العین، (۸ج)، قم: انتشارات هجرت.
- قرشی، ابی‌زید محمد بن ابی‌الخاطب (۱۴۱۹ق، ۱۹۹۹م). جمهرة اشعار العرب فی الجاهلیة و الاسلام (۲ج)، محقق: محمد علی هاشمی، دمشق: دارالعلم، بیروت: دارالشامیة.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی، (۲ج)، قم: دارالکتاب.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۳۷۲). بیان السعادة فی مقامات العبادة، (۱۴ج)، مترجم: خانی رضا و حشمت‌الله ریاضی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور.
- مدرسی، سیدمحمدتقی (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن، (۱۸ج)، تهران: دارالمحبی الحسین.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی کتاب القرآن الکریم، (۱۴ج)، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مقدی قیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق). مصباح المنیر، (۲ج)، قم: دارالهجرة.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱). کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، (۱۰ج)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- واسطی زبیدی، محب‌الدین (۱۴۱۴ق، ۱۹۹۴م). تاج‌العروس من جواهر القاموس، (۲۰ج)، محقق: علی شیری، بیروت: دارالفکر.

Bibliography

Holy Qur'an.

The Bible.

Alousi Seyyed Mahmud, (1415 AH) *Ruhol al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem* (15th volume), Beirut, Dar al-Kitab al-Alamieh, first edition.

Ibn Ashur Muhammad bin Tahir, () *al-Tahrir wa al-Tanweer* (30 vols), bija, bina.

Ibn Fars, (1420 A.H., 1999 AD) *Ma'ajm Maqays al-Lugha* (2 vol.), Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiyeh, first edition.

Ibn Qutiba, (1393 A.H., 1973 AD) *Taweel Mashal al-Qur'an*, researcher: Seyyed Ahmad Saqd, Cairo, Dar al-Tarath, second edition.

Ibn Manzoor, (1414 AH) *Lasan al-Arab* (15 c), researcher: Ali Shiri, Beirut, Dar al-Fakr, third edition.

Abi Tamam Habib bin Aws al-Ta'i, (WD) *Al-Hamasa Diwan*, Researcher: Abd al-Moneim Ahmad Saleh, Baghdad, General Affairs Office.

Izutsu Toshihiko, (1381SH) *God and Man in the Qur'an*, translator: Ahmad Aram, Tehran, publishing company, fifth edition.

Bagheri Mehri, (1374SH) *Introduction to Linguistics*, Tabriz, Tabriz University Publications, third edition.

Balkhi Muqatil ibn Suleiman, (1423 AH) *Tafsir of Muqatil ibn Suleiman* (4th volume), Beirut, Darahiya al-Turath, first edition.

Behjatpour Abdul Karim, (1387SH) *Synchronous with revelation* (the first comprehensive Shiite commentary on the order of revelation of the Qur'anic surahs based on the narration of Ibn Abbas), Qom, Subt al-Nabi, 2nd edition.

Bahrami Ehsan, (1369SH) *Dictionary of Avesta words* (4 vols), Tehran, Balkh publishing house affiliated with Neishabur foundation, first edition.

Palmer Frank R. (1366SH) *A new look at semantics*, translator: Koresh Safavi, Tehran, publishing center, first edition.

Tha'alabi Ibn Mansour, (1417 AH) *Fiqh al-Laghah and Surr al-Arabiya*, researcher: Fayeze Muhammad, Beirut, third edition.

Geoffrey Arthur, (1372SH) *Words included in the Holy Qur'an*, translator: Feridon Badrei, Tehran, Tos Publications, first edition.

Johari Farabi Abu Nasr, (1418 AH, 1998 AD) *Al-Sahah* (7 vols), researcher: Shahab al-Din Abu Amr, Beirut, Dar al-Fakr, first edition.

Chason Jin, (WD) *General Linguistics*, translator: Hossein Vathouqi, Bija, Alavi Publications, third edition.

Hossein Ahmed Abd al-Razzaq, (1420 AH) *Makki and al-Madani in the Holy Qur'an* (2c), Cairo, Dar Ibn Affan, first edition.

Hosseini Shirazi Seyyed Muhammad, (1424 AH) *Taqam al-Qur'an al-Azhan* (5th volume), Beirut, Dar al-Uloom, first edition.

Darraz Mohammad Abdallah, (1376SH), an entry in the history of religions, translator: Mohammad Baqer Hojjati, Tehran, Farhang Islamic Publishing House, first edition.

- Dostkhah Jalil, (1375SH) Avesta, the oldest hymns of Iranians (2 volumes), Tehran, Marwarid Publications, third edition.
- Dehkhoda Ali-Akbar, (1341SH) Dictionary, Tehran, Golshan Offset Printing Company.
- Rob. A. Kohn, (1350 AH) A treasure of Talmud, by Hossein Sadripour, Ziba printing house.
- Raghab Esfahani, (1412 AH) Vocabulary in Gharib al-Qur'an, Damascus, Darul Alam.
- Saede Bin Juwayh, (1385 AH) Diwan Al-Hadhliyin (3 vols.), Cairo, Dar Al-Qoumieh for Printing and Publishing.
- Sayyid Ibn Qutb, (1412 AH) in the Shadows of the Qur'an (6th volume), Beirut, Cairo, Dar al-Shuruq, 17th edition.
- Shartouni, (1374SH) Akbar al-Mawdar in Fashah al-Arabiyyah and Al-Shaward (5 vols.), Tehran, first edition.
- Shoairi Hamidreza, (1381SH) New Semantic Foundations, Tehran, Organization for the Study and Compilation of Books on Human Sciences and Universities (Samt), first edition.
- Safi Mahmud bin Abd al-Rahim, (1418 AH) Al-Jadaal fi Arab al-Qur'an (30 c), Damascus, Beirut, Dar al-Rashid, Al-Iman Institute.
- Safavi Koreshe, (1379SH) An income on semantics, Tehran, Islamic Propaganda Organization, Art Field, first edition.
- Tabatbayi Mohammad Hossein, (1374SH) Tafsir al-Mizan (20 vols), translator: Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Qom, Publishing House of the Qom Seminary Society of Teachers, fifth edition.
- Tabarsi Fazl bin Hasan, (1377SH) Jameed al-Jamei (6 vols), Mashhad, Astan Quds Islamic Research Foundation, second edition.
- , (1360 AD) Al -Bayyan Assembly (27c), Translator: Translators, Tehran, Farahani Publications, First Edition.
- Tabari Muhammad bin Jarir, (1412 AH) Jame al-Bayan (30 c), Beirut, Dar al-Marafeh, first edition.
- Tarihi Fakhreddin, (1375SH) Majmaul-Bahrin (6th volume), Tehran, Mortazavi bookstore.
- Tahmasabi Ali, (1379SH) Farjamine's Concerns, Tehran, Yadavaran Publishing House, first edition
- Afifi Rahim, (1387SH) Ardavirafnameh, Tehran, Nazar, first edition.
- Ali Javad, (1978 AD) al-Mafsal fi Tarikh al-Arab before Islam (10 vols), Beirut, Dar al-Alam Lal-Malayin, second edition.
- Farahidi Khalil bin Ahmad, (1410 AH) Kitab al-Ain (8 vols), Qom, Hijrat Publications, second edition.
- Qurashi Abizaid Muhammad bin Abi al-Khatib, (1419 AH, 1999 AD) Collection of Arab Poems in Jahiliyyah and Islam (2 vols), researcher: Muhammad Ali Hashemi, Damascus, Dar al-Alam, Beirut, Dar al-Shamiya, third edition.

- Qommi Ali bin Ibrahim, (1367SH) Tafsir Qommi (2c), Qom, Darul Kitab, 4th edition.
- Gonabadi Sultan Mohammad, (1372SH) Bayan al-Saadah fi Maqamat al-Ibadah (14c), translator: Khani Reza and Heshmatullah Rithi, Tehran, Payam Noor University Printing and Publishing Center, first edition.
- Madrasa Sayyid Mohammad Taqi, (1419 AH) Man Hoda al-Qur'an (18 vol.), Tehran, Darul Mohebi al-Hussein, first edition
- Mostafavi Hassan, (1360SH) Al-Habiq fi Kitab al-Qur'an al-Karim (14 vols), Tehran, Book Translation and Publishing Company.
- Moqdi Qayyumi Ahmad bin Muhammad, (1405 AH) Misbah al-Munir (2nd volume), Qom, Dar al-Hijrah, first edition.
- Meybadi Rashiduddin, (1371SH) Kafsh al-Asrar and Ade al-Abrar (10 vols), Tehran, Amir Kabir Publications, 5th edition.
- Wasti Zubeidi Mohebuddin, (1414 AH, 1994 AD) Taj al-Arus Man Javaher al-Qamoos (20 volumes), researcher: Ali Shiri, Beirut, Dar al-Fakr.

The First Verse of Surah At-Tahrim, Maximal Infallibility and Good Example^{*}

Hossein Bahrami Aghdam^{**}

Abstract

Regarding the doubts raised about the issue of the infallibility and good example of Prophet Mohammad (PBUH) with a maximal perspective on it, the first verse of Surah At-Tahrim (Prohibition) is interpreted as a reproach. According to some opinions, the question in this verse was either out of compassion or an indication to abandon the first opinion, or it was in a derogatory position and actually a reproach to others. Or this rebuke was for the sake of warding off extremism. In conclusion, it is said that it should be interpreted in a way that does not contradict infallibility. In the writer's opinion, taking compassion as an interpretation is contrary to the apparent meaning of the verse, lacks evidence, and is incompatible with the supporting evidence. Assuming acceptance implies an obligation on the part of the recipient to follow a wrong path, and considering this rebuke as beneficial contradicts several established principles. The necessity of interpreting this verse in a way that does not contradict infallibility is a foundational-convincing response, and accepting abandoning the first opinion is sufficient to address any issues. Therefore, these justifications are not enough to refute the doubt and defend maximal infallibility and good example.

Keyword: Infallibility, The infallibility of the Prophet of Islam, good example (the best role model), The first verse of Surah At-Tahrim, Maximal infallibility and good example

^{*} Received: 2022-October-04 Accepted: 2023-March-19

^{**} Level four in Figh and Usul of seminary of Qom. Qom, Iran. Email: Bahramiaghdam@gmail.com



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

آیه اول سوره تحریم، عصمت و اسوه حداکثری*

حسین بهرامی اقدم**

چکیده

از شبهات مطرح شده، حول مسئله عصمت و اسوه حسنه بودن پیامبر اسلام (ص) با نگاه حداکثری به آن دو، عتاب آیه اول سوره تحریم است. به باور صاحب نظران، استفهام در آیه یا شفقتی بوده و یا دلالت بر ترک اولی کرده و یا در مقام تعریض بوده و در واقع، عتاب دیگران است و یا این که توبیخ مذکور، مصلحتی و برای دفع غلو بوده است و در آخر سر گفته شده که بایستی حمل بر معنایی گردد که منافی با عصمت نباشد. به باور نویسنده، شفقتی گرفتن استفهام، خلاف ظاهر آیه، فاقد دلیل و ناسازگار با قراین بوده و بر فرض پذیرش، دلالت التزامیه بر طی مسیر خطا از جانب شخص مخاطب کرده و همچنین تعریض و عتابی بر دیگران نبوده و مصلحتی دانستن این توبیخ، منافی با چند اصل مُسَلَّم است و لزوم حمل این آیه بر معنای غیر منافی با عصمت، پاسخ مبنائی - اقناعی بوده و قبول وقوع ترک اولی، وافی به دفع اشکال نیست. بنابراین توجیه های مذکور، وافی به رد شبهه و دفاع از عصمت و اسوه حداکثری نمی شود.

کلیدواژه ها: عصمت، عصمت پیامبر اسلام (ص)، اسوه حسنه، آیه تحریم، عصمت و

اسوه حداکثری

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸

** سطح چهار فقه و اصول حوزه علمیه قم، قم، ایران. ایمیل: Bahramiagdam@gmail.com



بیان مسئله

یکی از مسائل مطرح‌شده پیرامون نبوت عامه و فرع بر آن، نبوت خاصه، عصمت پیامبران و اسوه حسنه بودن آنان است. صاحب‌نظران امامیه در حول این مسئله بر اساس ادله و برداشت‌های مختلف از آن، آراء متفاوتی در این زمینه دارند. نازل‌ترین نظر در این مسئله که گفته شده، اتفاق شیعه امامیه بر آن است: عصمت پیامبران از گناهان کبیره، چه قبل نبوت و چه بعد آن و از صغیره ذم‌آور و عقاب‌آور بعد نبوت است (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۰۹: ۱۵-۱۷؛ مفید، ۱۴۱۴: ۶۲؛ سبحانی، بی‌تا، ج ۵: ۷۱) و در مقابل، دیدگاه حداکثری در این بین، «عصمت پیامبر (ص) از هرگونه گناه، چه کبیره و چه صغیره، چه در قبل نبوت و چه بعد آن و نیز از هرگونه خطا و اشتباه، چه در امر دین و چه در امور شخصی و روزمره خود است» (سبحانی، بی‌تا، ج ۵: ۲۳۱). همین چند دستگی، در موضوع اسوه بودن انبیا و پیامبر اسلام (ص) در محوریت تفسیر آیه اسوه (احزاب / ۲۱) نیز وجود دارد که نازل‌ترین نظر، «اسوه بودن پیامبر (ص) در نصرت خدا و امر جنگ و سختی‌های آن است» (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۱۴۴) و نظر حداکثری، «اسوه بودن پیامبر (ص) در تمام شئون زندگی حتی در امور عادی و روزمره خود است» (مکارم، بی‌تا، ج ۱۳: ۱۹۷-۲۱۴).

فارغ از این‌که هر دو دسته برای اثبات نظر خود، تمسک به ادله عقلی و نقلی نموده و در رد نظر مقابل و دفاع از باور خود، سعی و جهد علمی فراوانی کرده‌اند؛ به ویژه معتقدان به عصمت و اسوه حداکثری، از آن‌جاکه به ظاهر، موارد زیادی از نقل علیه نظر آنان وارد شده از این‌رو، سعی وافر می‌طلبید تا آن موارد با توجیهات و تأویلاتی جواب داده شود. این گروه تا حدی اصرار بر دیدگاه خود دارند که هرچا دستشان از توجیه و تأویل خالی ماند، از جمله متشابهات خواندن آن نقل، اصرار بر

حمل آن بر محکماتی دارند که در نظرشان، آن مضمون از محکمت بوده و بایستی متشبهات با آن تفسیر و بر آن حمل شود.

یکی از این موارد، آیه اول تحریم است که از طرف عده‌ای ادعا شده که دلالت بر عتاب و توبیخ پیامبر اکرم (ص) کرده است؛ بنابراین با دیدگاه عصمت و اسوه بودن آن حضرت، به ویژه با نگاه حداکثری به آن دو مقوله، منافات دارد. مدافعان عصمت و اسوه، خصوصاً با نگاه حداکثری، در مقام دفاع و پاسخ، با رد دلالت آیه بر عتاب و توبیخ، عقیده دارند که بالعکس؛ این آیه، دلالت بر اوج فداکاری، ایثار، شفقت و مهربانی پیامبر خدا (ص) داشته و با عصمت و اسوه بودن ایشان هیچ ناسازگاری ندارد.

نویسنده در این مقاله، بعد از بیان مختصری از شبهات مطرح شده، با بازخوانی آرای صاحب نظران در دلالت این آیه و پاسخ‌ها و دفاعیاتی که در راستای قول به عصمت و اسوه‌ی حداکثری و دفع و رفع شبهات داده شده، به قضاوت خواهد نشست و نتیجه این خواهد شد که پاسخ‌ها و دفاعیات در حول این آیه و دلالت آن، درست و وافی به مقصود نبوده و اساس اشکال، باقی مانده و وجود این آیه با قول به عصمت و اسوه بودن حداکثری، سازگار نبوده و دیدگاه صحیحی در این بین نخواهد بود.

بخش اول: آیه‌ی اول سوره‌ی تحریم و بیان شبهه

در آیه‌ی اول سوره‌ی تحریم این گونه آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ ای پیامبر! چرا آنچه را که خداوند بر تو حلال کرده، به نیت جلب رضایت زنان، حرام می‌کنی؟! خداوند بسیار بخشش‌گر و بسی مهربان است.

عده‌ای به تصور این که مراد از تحریم، تحریم شرعی است و پیامبر (ص) از جانب خود، حلال خدا را حرام شرعی نموده، نتیجه گرفته‌اند که ایشان مرتکب گناه گشته و

با استفهام «لِمَ تُحَرِّمُ» مورد عتاب و توبیخ خداوند قرار گرفته است (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۰۹: ۱۶۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۳۴۸-۳۴۹؛ مرکز الابحاث العقائدية، [./http://www.aqaed.com/faq/595](http://www.aqaed.com/faq/595)).

بلکه بر اساس توبیخی دانستن این استفهام (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۱۰: ۴۴؛ مغنیه، بی تا، ج ۷: ۳۶۱-۳۶۲؛ خسروی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۳۲۰؛ قرائتی، بی تا، ج ۱۰: ۱۲۱) این توبیخ، دلالت بر این خواهد داشت که از پیامبر اکرم (ص) خطایی سر زده است؛ بنابراین این آیه با عصمت و اسوه حداکثری ایشان سازگاری نخواهد داشت؛ به خصوص که آیه مُدَّیِّل شده به غفور و رحیم بودن خدا و این، بیانگر این است که کار مغضوبی واقع یافته است (ر.ک: مرکز الابحاث العقائدية: [./http://www.aqaed.com/faq/2378](http://www.aqaed.com/faq/2378)).

بخش دوم: پاسخ از شبهه و نقد و بررسی آن

برای این شبهه، چند پاسخ ارائه شده است که عبارت‌اند از:

پاسخ اول: شفقتی بودن خطاب

عده‌ای از صاحب‌نظران بر این باورند که ظاهر آیه، عتاب پیامبر (ص) به خاطر ارتکاب گناه - چه صغیره و چه کبیره - نیست؛ چراکه حرام کردن شخص، یکی از زوجاتش را - چه با دلیل و چه بی دلیل - نه قبیح است و نه گناه، بلکه حداکثر سخنی که می‌شود در این باره گفت، این است که کار مباهی انجام داده است؛ زیرا تحریم، حرام شرعی کردن حلالی نبوده است و حلال خدا را حرام نکرده است، بلکه با قَسَم، ترک امر مباهی را بر خود، لازم کرده است و هر شخص می‌تواند با قَسَم، امر مباهی را بر خود حرام کند. بر این اساس این استفهام، استفهام عتابی و توبیخی نیست، بلکه از باب همدردی و شفقت و دلسوزی است؛ از این جهت که این کار، باعث تحمُّل

مشقت در مسیر جلب رضایت دیگران، یعنی همسران شده است. (ر.ک: سید مرتضی، ۱۴۰۹: ۱۶۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰: ص ۵۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸، ج ۲، ص ۲۱؛ مکارم، بی تا، ج ۱۸: ۴۴۵؛ مرکز الابحاث العقائدية: <http://www.aqaed.com/faq/2378>؛ پرسمان دانشجویی: <http://www.maaref.porsemani.ir/node/5163>)

نقد و بررسی

در این که شأن نزول این آیه، چنین بوده که پیامبر اکرم (ص) یکی از زوجه‌های خود را بر خود حرام کرده بوده - علاوه بر این که در آن اختلاف وجود داشته و چند شأن نزول دیگری نیز نقل شده که در برخی پیامبر یکی از کنیزان خود و در برخی غسل را بر خود حرام نموده‌اند، همراه جزئیاتی که در خود آن جزئیات اختلافات وجود دارد. چنانچه برخی از خود این صاحب نظران به آن اقرار نموده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰: ۵۵) - یک شأن نزولی است که مستند معتبری بر این ارائه نشده است. با مراجعه و بررسی کتب اخباری اصحاب، با صرف نظر از وجود اخبار مُرسَل، نویسنده به چهار خبر مستند در زمینه شأن نزول آیه دست یافت؛

خبر اول: خبر تفسیر قمی:

«اخبِرنا احمد بن إدريس قال حدثنا احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابن سيار عن ابي عبدالله (عليه السلام) في قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الآية، قال اطلعت عائشة وحفصة على النبي صلى الله عليه وآله وهو مع مارية، فقال النبي صلى الله عليه وآله والله ما أقربها، فامر الله ان يكفر يمينه.» (قمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ص ۳۷۵)

در سند این خبر، ابن سيار واقع شده است که در کتب رجالی، مجهول الحال است (ر.ک: خویی، بی تا، ج ۲۳: ص ۲۰۳). البته در کتاب مزبور، جریان مفصلی در این

زمینه نقل شده است، ولی برای آن، سندی ذکر نشده است (ر.ک: قمی، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۵-۳۷۶).

البته لازم به ذکر است که این روایت، با این سند، در هیچ کتاب جامع روایی شیعه مثل وسایل، بحار، مستدرک یا جامع احادیث یافت نشد؛ بنابراین این احتمال قوت می‌گیرد که در اصل کتاب تفسیر قمی، این روایت نبوده و معلوم هم نیست کتاب موجود به این نام، عیناً همان کتابی باشد که از علی بن ابراهیم قمی نقل شده است؛ به ویژه که بعد از نقل این خبر، آمده است: «و قال علی بن ابراهیم کان سبب نزولها...» (قمی، بی‌تا، ج ۲: ص ۳۷۵) و این سخن، این مظنه را که خبر قبلی از غیر علی بن ابراهیم نقل شده و نویسنده با آوردن نام علی بن ابراهیم، بازگشت متن به تفسیر علی بن ابراهیم را یادآور شده را، قوت می‌بخشد.

خبر دوم: نوادر اشعری

«حماد بن عیسی عن ربی قال قال محمد بن مسلم لأبی جعفر (ع) فی کفارة الیمین قال أطعم رسول الله (ص) عشرة مساکین لكل مسکین مد من طعام فی أمر ماریة و هو قوله تعالی: «یا أئیها النبیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللهُ لَکَ إلی آخره» (اشعری، ۱۴۰۸: ۶۰). این خبر معتبر بوده و سندش خالی از اشکال است.

خبر سوم: خبر کافی

«عدة من أصحابنا، عن سهل بن زیاد عن أبی نصر، عن محمد بن سماعة، عن زرارة، عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: سألته عن رجل قال لا مراثة: أنت علی حرام، فقال لی: لو کان لی علیه سلطان لا وجعت رأسه، وقلت له: الله أحلها لک فما حرمها علیک، إنه

لم یزد علی أن کذب فزعم أن ما أحل الله له حرام، ولا یدخل علیه طلاق ولا کفارة، فقلت قول الله عزوجل: «یا أيها النبی لم تحرم ما أحل الله لک» فجعل فيه الکفارة؟ فقال: إنما حرم علیه جاریته ماریة وحلف أن لا یقربها فأما جعل علیه الکفارة فی الحلف ولم یجعل علیه فی التحريم» (کلینی، ۱۴، ج ۶: ۱۳۵-۱۳۶).

این خبر در تهذیب از طریق کلینی (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۴۱) و در فقه القرآن راوندی به صورت مرسل از زراره با تفاوت بسیار اندکی نیز نقل کرده است (ر.ک: رواندی، ۱۴۰۵، ج ۲: ص ۲۰۶).

برخی از صاحب نظران، کل روایات کافی را به خاطر شهادتی کلینی در دیباجه- اش، از باب محتمل الحدس و الحس بودن، بر اساس این که در حجیت خبر، وثوق به صدور، کافی است، نه وثاقت راوی، معتبر می دانند. در غیر این مبنا، وجود سهل بن زیاد و اختلاف صاحب نظران در وثاقت و ضعفش (ر.ک: بحر العلوم، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۲؛ خویی، بی تا، ج ۹: ص ۳۵۷) و همچنین وجود محمد بن سماعه که مشترک است بین محمد بن سماعه بن عیسی ثقه و محمد بن سماعه عنزی مهمل (ر.ک: ابن داود، ۱۳۹۲: ۱۷۵؛ خویی، بی تا، ج ۱۷: ۱۴۶-۱۴۷)، هرچند به اعتقاد بعضی از محققان، مطلق محمد بن سماعه حمل بر اولی می شود (ر.ک: خویی، بی تا، ج ۱۷: ص ۱۴۶)، موجب خدشه در سند این روایت می شود. البته ناگفته نماند که وجود «عده من اصحابنا» در صدر این سند، بنا بر چیزی که علامه از کلینی نقل کرده است^۷، خدشه و موجب ارسال و ضعف روایت نمی شود؛ چراکه بنا بر آن نقل، عده روایت کننده از سهل

۷. قال العلامة الحلی فی الخلاصه: «الفائدة الثالثة: قال الشيخ الصدوق محمد بن یعقوب الكلینی فی کتابه الکافی ... و كلما ذکرته فی کتابی المشار إلیه عده من أصحابنا عن سهل بن زیاد فهم علی بن محمد بن علان و محمد بن أبی عبد الله و محمد بن الحسن و محمد بن عقیل الكلینی» (رجال العلامة - خلاصة الأقوال: ۲۷۱-۲۷۲).

بن زیاد عبارت‌اند از: ۱- علی بن محمد بن علان کلینی رازی، ۲- محمد بن عبدالله، ۳- محمد بن عقیل کلینی رازی (علامه، ۱۳۸۱ش: ص: ۲۷۲) که دو نفر اینان تقه می‌باشند. پس بر اساس عدم پذیرش مبنای پیش گفته، این خبر از اعتبار لازم برخوردار نیست. البته از آنجا که ابی نصر بزنطی از اصحاب اجماع است (سبحانی، بی‌تا: ص: ۱۶۹) و بنابر مبنایی که طبق آن، بر سند بعد از او دقت نمی‌شود (رک: سبحانی، بی‌تا: ۱۷۶-۱۷۷)، از طرف محمد بن سماعه اشکالی بر خبر وارد نمی‌شود. به باور نویسنده، بخاطر وجوه ذکر شده و عدم اختیار دو مبنای مذکور، این خبر از اعتبار لازم برخوردار نیست؛ همچنانچه نظر برخی از صاحب نظران نیز همین است. (مجلسی دوم، ۱۴۰۶: ج ۱۳، ص: ۸۹)

خبر چهارم: خبر فقیه

«روی أحمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی، عن محمد بن سماعه، عن زرارة عن ابی جعفر(علیه السلام) قال: (سألته عن رجل قال لامرأته: أنت علی حرام فقال: لو کان لی علیه سلطان لا وجعت رأسه وقلت له: الله تعالی أحلها لک فمن حرمها علیک؟ إنه لم یزد علی أن کذب فزعم أن ما أحل الله له حرام ولا یدخل علیه طلاق ولا کفارة، فقلت له فقول الله عزوجل: «یا أيها النبی لم تحرم ما أحل الله لک تبغی مرضات أزواجک والله غفور رحیم قد فرض الله لکم تحلة أیمانکم» فجعل علیه فيه الکفارة فقال: إنما حرم علیه جاریته ماریة وحلف أن لا یقربها، وإنما جعلت علیه الکفارة فی الحلف ولم یجعل علیه فی التحريم». (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۵۴۹).

طریق صدوق به روایات ابن ابی‌نصر، چنانچه در خاتمه کتابش ذکر کرده است، (رک: صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۴۳۰) خالی از اشکال است؛ بنابراین، سند این خبر، تا

محمد بن سماعه خالی از اشکال است و سخن در مورد محمد بن سماعه گذشت و شاید بخاطر اینکه محمد بن سماعه حمل بر "ابن عیسی" می‌شود، برخی این خبر را صحیح دانسته‌اند (ر.ک: مجلسی اول، ۱۴۰۶: ج ۹، ص ۲۲۱).

از مجموع خبر نوادر و فقیه در این زمینه که معتبر بودن، چنین بدست می‌آید که نبی اکرم(ص) در مورد ماریه که جاریه و کنیز حضرت بوده، قسمی خورده که با آن قَسَم، آن چیزی که از ماریه برای حضرت حلال بود؛ یعنی تمتع و مقاربه، حرام می‌شد و حضرت با خطاب این آیه، قَسَم خود را شکسته و کفاره حنث قَسَم پرداخت می‌کنند؛ ولی با این وجود، این اخبار، خبر واحد و مفید ظن بوده و به خبر واحد در علم کلام و مسائل آن، استناد نمی‌شود؛ چراکه مقدمات این علم و مسائل آن، باید از یقینیات تشکیل یابد. بنابراین نمی‌توان جواب از یک شبهه‌ی کلامی را مستند به خبر واحد کرد و یا بر پایه آن ریخت، مگر این‌که ضمیمه به قرائنی شود که مفید علم گردد. در هر صورت، این امر که مردی از همخوابگی و مجامعت با کنیزش خودداری و دوری کند، یک مسئله حلال و مباحی هست و کنیز، حقی در مسئله همخوابگی و مجامعت ندارد و ترک این دو امر با کنیز نیز موجبات خرسندی و رضایت زنان دیگر را فراهم می‌کند، هر دو یک امر واضح و مسلم و مورد پذیرش است. ولی در این پاسخ، ادعا شده بود که پیامبر(ص) یکی از زوجه‌های خود، نه یکی از کنیزان را بر خود حرام کرده است و این، خودداری بر او مباح بود و حال آن‌که زوجه دائم، حق همخوابگی و مقاربت داشته و بر زوج، مباح نیست که او را از این حق محروم سازد؛ خصوصاً همچون قَسَمی اصلاً منعقد نمی‌شود تا نیاز به حنث داشته باشد؛ چراکه در مقسوم، اباحه بودن شرط است. مگر این‌که گفته شود که این زوجه، زوجه موقت بوده یا گفته شود که ایلاء واقع شده بوده نه قَسَم ولیکن صاحبان این پاسخ، هیچ کدام از

این دو را ادعا نکرده‌اند؛ پس این تفسیر و پاسخ نه تنها نمی‌تواند از عصمت و اسوه بودن پیامبر (ص) دفاع کند، بلکه نتیجه عکس می‌دهد؛ مگر این‌که باور بر این باشد که این دسته، مسامحه در تعبیر نموده و به جای کلمه‌ی «جاریه»، از واژه «زوج» استفاده کرده‌اند و شاهد بر این مطلب، این است که بعضی از این صاحب‌نظران، در ادامه از تعبیر جاریه استفاده کرده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰: ص ۵۸).

البته با پذیرش این تسامح، این سخن که در این بین، گناهی واقع نشده، به این دلیل که کنیز، حق همخوابگی و مقاربت ندارد و ترک این عمل در حق او، امر مباحی بوده و گناهی محسوب نخواهد شد، قابل پذیرش است؛ اما این‌که چه امری باعث شده که پیامبر اکرم (ص) چنین قَسَمی بخورد تا این عملکرد ایشان در کنار قضاوت صحیح درباره آن، قرینه و دلیلی شود تا مراد از استفهام در صدر آیه معلوم شود، متأسفانه نقل و دلیل معتبری در دست نیست. آنچه به طور قطع می‌توان در این قضیه به دست آورد و بر اساس آن نظری داد، این است که این سوگند باید شکسته شود و پیامبر (ص) نیز با نزول این سوره و آیات اول آن، این کار را انجام می‌دهد و این دلالت التزامی دارد بر این‌که وقوع و دوام این سوگند، کار درست و صحیحی نبوده است؛ بنابراین حتی نمی‌توان ادعا کرد که در اینجا ترک اولایی صورت گرفته است؛ چراکه ترک ترک اولی، لازم نیست و بر آن امر نمی‌شود.

شاید چنین به ذهن خطور کند که محتمل است که ترک ترک اولی بر شخص پیامبر (ص) لازم و واجب باشد و این آیه دلیل زنده بر این مدعا است. ولی لازمه پذیرش این سخن، این خواهد بود که پیامبر (ص) ترک لازم و واجبی کرده باشد؛ مگر این‌که گفته شود که اصل لزوم ترک ترک اولی با این آیه بر پیامبر (ص) تشریع شده

است که در پاسخ باید گفت که وجود «لَمْ» در این آیه، منافی با صحت این ادعاست؛ چراکه شخص خالی الذهن با «لَمْ» مورد خطاب واقع نمی‌شود.

بنابراین مقتضای ظاهر حال ایجاب می‌کند که استفهام در این آیه، ظهور در انکار توییخی یا نهی یا تنبیه بر خطا داشته باشد یا بنا بر ترک لازمی یا بنا بر ترک ترکِ اولی. بر این اساس، این ادعا که استفهام در این آیه در مقام دلسوزی و شفقت و همدردی است، خالی از دلیل و پشتوانه کافی است.

بر فرض، اگر کسی در رعایت و تکریم کسی، خود را به زحمت بیندازد و در این رابطه به او گفته شود: «چرا چنین کردی؟» از دو حالت خارج نیست که هر دو حالت، اقتضای انکار توییخی یا نهی یا تنبیه بر خطا را دارد؛

- حالت اول: این که در مقام اعتراض و انکار گفته شده است؛ به این صورت که اصل کار، کار خوب و درستی نبوده یا در محل خود انجام نیافته است. در این صورت این استفهام، به حتم، در مقام انتقال یکی از معانی سابق (توییخ یا نهی یا تنبیه) انشاء شده است.

- حالت دوم: در مقام دلسوزی و همدردی و تسکین خاطر گفته شده باشد؛ به این معنی که اصل کار، خوب بوده و در محلس واقع شده است، ولی بیشتر از حد متعارف و مقبول، قبول زحمت کرده و موجبات سختی، رنج و غصه را برای خود فراهم کرده و بر جان خریده است که چنین کلامی در چنین مقامی اقتضای همدردی کردن برای تسکین و کم کردن آلام داشته است. در این صورت، روشن است که این استفهام در قشر لایینش، متضمن اعتراضی است؛ چراکه این کار موجبات تألم را برای خود شخص، به وجود آورده است؛ به حدی که اقتضای همدردی کردن را ایجاب کرده است. پس چنین کاری، امری بوده که ترکش رجحان داشته و مطمع عُقلاء و مطبوع عقل و قلب نبوده، وگرنه دردی به همراه نداشته تا اقتضای همدردی کردن را داشته باشد.

شاید چنین به نظر آید که تحمل این زحمتِ بیش از حد، از روی کرم و سخاوت و بزرگی بوده باشد؛ ولی حق این است که کاری که از روی کرم و بزرگواری باشد، دردی به همراه ندارد تا کسی با او همدردی و بر او شفقت کند و «چرا» در پِی‌اش گفته شود؛ مگر این‌که این همدردی کردن، ناشی از خیال خام شخصی باشد. آیا تا به حال دیده شده به پدر و مادری گفته شود که شما چرا نهایتِ عطوفت را به فرزندان دارید؟ مگر این‌که این عطوفت را در جای خود خرج نکنند که در این صورت اگر این سخن به آنان گفته شود، بیانگر ملامت و توبیخ یا تنبیه بر خطا است.

بر اساس مطالب بالا، ادعای کسانی که عقیده دارند که «این‌کار پیامبر (ص) از نهایت عطوفت ایشان سرچشمه گرفته بود، پس آیه در مقام مدح پیامبر (ص) است» (جمعی از نویسندگان، بی‌تا: ۶۹؛ علی نوری، بی‌تا: ص ۹۷)، فسادش روشن می‌شود. در نتیجه اصرار این دسته بر شفقتی بودن استفهام، بی‌محل است. به علاوه این‌که باید پرسید، شفقتی بودن این استفهام بر اساس کدام شأن نزول است؟ اگر بر اساس نقل‌هایی باشد که بر اساس آن، قسم خوردن پیامبر اکرم (ص) بعد از این واقع شد که در حجره حفصه با ماریه نزدیکی نمود و مورد اعتراض حفصه واقع شد و با این قسم خواست او را راضی کند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰: ص ۵۶)، باید گفت براساس بعضی از این اخبار در این باب در این‌جا، شفقت و دلسوزی بر پیامبر (ص) وجهی ندارد؛ چراکه قبول این زحمتِ ادعایی، به خاطر اعتراض به‌حقی بود که بر او شده و پیامبر (ص) نیز با عارض شدن خجالت و با قبول این‌که رعایت مروت نگشته، برای جبران مافات، این قسم را می‌خورند و از آن زن می‌خواهند این قضیه و جریان را به عنوان راز نگاه دارند و به کسی نگویند: «... و قالت یا رسول الله، هذا فی یومی و فی داری و علی فراشی فاستحیا رسول الله منها، فقال کفی فقد حرمت ماریه علی نفسی

ولا أطأها بعد هذا وأنا افضى اليك سرا» (قمی، بی تا: ج ۲، ص ۳۷۷) «... فقال لها: إكتمی علی و قد حرمت ماریة علی نفسی» (طریحی، بی تا، ج ۱: ۴۹۴). روشن است کسی که برای جبران اشتباهش، خودش را به زحمت می اندازد، از این حیث مورد شفقت یا دلسوزی قرار نمی گیرد.

از طرف دیگر، در منابع شیعی، جزئیات داستان به صورت دیگری نقل نشده است. پس بر مبنای کدام خبر صحیح یا مروی از طریق شیعه امکان دارد گفته شود که این استفهام شفقتی بوده است؟ و از طرفی در خود آیه، قرینه ای است که با احتمال شفقتی بودن این، استفهام نمی سازد و آن، عبارت «وَاللَّهِ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» است؛ چراکه در ذیل آیه آمدن این بند، دلالت واضحی دارد که در این جریان، غفران و رحمت الهی مشمول پیامبر خدا (ص) گشته و این غفران، فقط با معانی ای چون، عتاب و توبیخی بودن استفهام یا نهی و یا تنبیه بر خطا بودن آن و امثال این معانی سازگاری دارد و هیچ سازگاری با شفقتی بودن آن ندارد و این که عده ای سعی کرده اند، این غفران و بخشودگی و رحمت الهی را متوجه آن دو زن (مرکز الابحاث العقائدية: <http://www.aqaed.com/faq/2378>؛ پرسمان دانشجویی، <http://www.maaref.porsemani.ir/node/5163>) یا «بر کُلّ عباد» (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰: ص ۵۸) کنند، چیزی شبیه به تفسیر به رأی و توجیهی بی اساس و بی پشتوانه و به دور از ظاهر و متفاهم عرفی از این آیه است.

حاصل این که این پاسخ نمی تواند از عصمت و اسوه حداکثری پیامبر اکرم (ص) دفاع کند؛ چراکه اگر بپذیریم که این استفهام، ظهور در انکار توبیخی ندارد، دلیلی بر شفقتی بودن آن نیز وجود ندارد و لاقلاً، این استفهام در این مقام، دلالت بر خطا و اشتباه صدور و استمرار این تحریم می کند و این با عصمت و اسوه بودن حداکثری پیامبر اکرم (ص) سازگاری ندارد.

پاسخ دوم: متوجه بودن خطاب به دیگران

عده‌ای دیگر از صاحب‌نظران بر این باورند که هرچند ظاهر آیه، خطاب و توبیخ پیامبر اکرم (ص) است، ولی در واقع، این خطاب، متوجه آن دو زن است و آیه در واقع، در مقام توبیخ آن دو است؛ چراکه آزارهای آن دو باعث شد که پیامبر (ص) این تصمیم را بگیرد و چنین قسمی را بخورد و این، کمال ایثار و فداکاری ایشان است و این‌گونه سخن گفتن از قبیل ضرب‌المثل معروف «به در می‌گویم دیوار تو بشنو» یا «دخترم به تو می‌گویم عروسم تو بشنو» و در فرهنگ عربی، «إیاکَ اعنی و اسمعی یا جارة» است. در روایات نیز آمده است که بسیاری از خطابات قرآن بر اساس همین ضرب‌المثل نازل شده است (رک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲: ص ۸۰؛ جمعی از نویسندگان، بی‌تا: ۶۹؛ علی نوری، بی‌تا: ۹۷؛ مرکز الابحاث العقائدية: <http://www.aqaed.com/faq/2378>؛ اندیشه قم، <http://www.andisheqom.com/public/application/index/viewData?c=674&t=qa>).

این دسته برای تقریب به ذهن، مثال و تنزیلی را بیان می‌کنند به این صورت که: «گاهی اتفاق می‌افتد یک مسئول اداره با زیردستان خود با مماشات برخورد می‌کند و به جای این‌که بر آن‌ها سخت بگیرد، فشار کار را خود تحمل می‌کند. مقام مافوق او برای این‌که این نوع کار، مسئول مربوطه را به رنج می‌افکند، در حضور کارمندان تحت امر او، وی را مورد خطاب قرار می‌دهد که چرا شما رضایت می‌دهید به این‌که فشار کار بر شما وارد شود. این عتاب یک نوع عتاب به دیگران است، اما با مخاطب قرار دادن مسئول» (علی نوری، بی‌تا: ۹۷).

چنانچه ملاحظه می‌شود، در این پاسخ پذیرفته می‌شود که ظاهر آیه، عتاب نبی اکرم (ص) است، ولی ادعا شده که این عتاب، مراد استعمالی بوده و مراد جدی از آن،

عتاب دیگران است. پس در حقیقت، پیامبر (ص) مورد عتاب واقع نشده است و این آیه با عصمت و اسوه بودن حداکثری ایشان منافاتی ندارد.

در پاسخ بایستی گفته شود که اولاً این تفسیر و برداشت از آیه بر اساس کدام شأن نزول و دلیل معتبر قطع آور است؟ اگر بر اساس همان شأن نزولی است که در جواب پاسخ اول گفته شد که در این صورت، این تنزیل بی وجه و غیرمطابق و ناسازگار با واقعیت امر است. به علاوه این که همان نقدها در این جا هم وارد است و اگر بر اساس شأن نزول دیگر است، پس آن شأن نزول معتبر در علم کلام که مفید علم باشد، باید ارائه شود.

ثانیاً طبق این تفسیر، ادعا شده که این تحریم، نشأت گرفته از روحیه ایثار بوده و یک عمل بزرگوارانه‌ای است و پیامبر (ص) مستحق توبیخ نبوده است؛ حال آن که تسلیم در برابر خواسته‌ی نابه‌جای عده‌ای و در جهت کسب رضایت غیرمشروع و غیرموجه آنان، نه تنها ایثار و عمل بزرگوارانه‌ای نیست، بلکه به دور از حکمت بوده و شخص حکیم، هیچ وقت زیر بار چنین خواسته‌های زیاده‌خواهانه نمی‌رود؛ چراکه خود این، زمینه را برای سوءاستفاده‌ها و خواسته‌های زیادی خواهانه دیگری باز می‌کند و نیز با آموزه‌های اهل البیت (ع) در مورد اطاعت نکردن از زن نیز ناهمگون است؛ چنان که فرموده‌اند: «لا تطیعوهن فی المعروف فیامرکم بالمنکر»، «اعصوهن فی المعروف قبل ان یأمرکم بالمنکر»، «طاعة المرأة ندامة»، «و کان النبی صلی الله علیه و آله إذا أراد الحرب دعا نساءه فاستشارهن ثم خالفهن» «کل امرئ تدبره امرأه فهو ملعون» «فی خلاف النساء بركة» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۵۱۷-۵۱۸)، «معاشر الناس لا تطیعوا النساء علی حال» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳: ۵۵۴)، «و لا تملک المرأة من امرها ما تجاوز نفسها»، «لا تطمعها فی أن تشفع لغيرها» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص ۳۴۷)، «و لا تطیعوهن فی المعروف حتی لا یطمعن فی المنکر» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۷۲).

به باور نویسنده، چنین شخصی شایسته شفقت و دلسوزی نیست؛ مگر این‌که مجبور باشد تن به خواسته‌های نامشروع و نامعقول دهد که در این صورت، دیگر از مقوله ایثار نخواهد بود. حال سؤال این است که آیا مورد نبی اکرم (ص) هم از این قسم بوده است؟ به چه دلیل؟ بنابراین، این استفهام نمی‌تواند از باب شفقتی باشد و چنین تمثیلی نه تنها گوینده و مدعی را به مطلوبش نزدیک نمی‌کند، بلکه او را از مطلوبش دور می‌گرداند و چنین تنزیلی خودش، اسوه قرار دادن چنین شخصی را زیر سؤال می‌برد.

ثالثاً با تسلیم و پذیرش حُسن فاعلی این تحریم نمودن بر خود، نباید از این غفلت کرد که حُسن فاعلی دلالت بر حسن فعلی نمی‌کند و اعم از آن است؛ چراکه کاری سوء و بد هم می‌تواند به نیت خوبی انجام شود؛ بنابراین اگر عتابی نسبت به نیت پیامبر (ص) متوجه ایشان نشود، می‌تواند این عتاب نسبت به سوء فعلش متوجه ایشان بگردد و توبیخ هم بر نیت سوء تحقق می‌یابد و هم بر فعل سوء.

رابعاً تمام کلام در این جا این است که ظهور از این استفهام چیست؟ مخاطب این سخن از این کلام و استفهام چه معنایی فهمیده است؟ این مدعی باید اثبات کند که این استفهام در نزد مخاطب آن، ظهور در شفقت و دلسوزی داشته و برای اثبات این مطلب یا باید دلیل نقلی معتبری ارائه کند که هم‌چون نقلی مفقود است، یا با دلیل و قرائن معتبر، فضایی که در آن فضا این سخن گفته شده را به تصویر بکشد تا مقتضای ظاهر حال به دست بیاید و به ملازمه ادعا کند که هر کلامی طبق اصل، مطابق با مقتضای ظاهر حال است و چون مقتضای ظاهر حال این بود که شفقت و دلسوزی باشد، پس این استفهام هم مطابق با آن، دلالت بر شفقت و دلسوزی می‌کند و فهم عرفی از این استفهام، با این فضا چنین است. حال آن‌که چنین دلیلی با چنین فضایی ارائه نشده است.

پاسخ سوم: وقوع ترک اولی

پاسخ دیگری که از شبهه داده شده، این است که گفته می‌شود که ممکن است ظاهر آیه، مقتضی عتاب بر این مطلب باشد که «ترک تحریم کردن حلالی، افضل از حرام کردن آن است»؛ یعنی در این جا ترک اولی به وقوع پیوسته و این با عصمت پیامبر (ص) هیچ منافاتی ندارد (رک: سید مرتضی، ۱۴۰۹: ۱۶۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۴۴؛ ابن ادریس، ۱۴۰۹، ج ۲: ص ۳۳۷؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰: ص ۵۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸، ج ۲: ص ۲۱؛ جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۱۲: صص ۱۰۸-۱۰۹؛ مکارم، بی‌تا، ج ۱۸: ص ۴۴۵؛ مرکز الابحاث العقائدية: <http://www.aqaed.com/faq/1656>).

در پاسخ بایستی گفته شود که اولاً با کدام معنایی از عصمت منافات ندارد؟ با معنای عصمت حداکثری که هرگونه خطا و اشتباه را از پیامبر نفی می‌کند؟ اگر چنین باشد که خود این آیه، شاهی است بر خلاف این مدعا؛ چراکه این ترک اولی، خطایی بود که طبق آیات این سوره، بایستی تدارک شود و بر پیامبر (ص) لازم است قسم خود را شکسته و کفاره بدهد و عصمت در این مبنا، معنایش فقط ارتکاب به گناه نشدن نیست.

ثانیاً بر فرض که با عصمت پیامبر منافاتی نداشته باشد، با اسوه حداکثری او چطور؟ این درست است کسی را که ترک اولی می‌کند، به معنای حداکثریش اسوه قرار داد و هر حرکت و سکونش را معیار و ملاک حق قرار داد و او را در تمام شئون، سزاوار تبعیت کردن و پا به جای پا او گذاشتن دانست؟ اگر پیامبر به این معنا اسوه هست، پس چرا این سوگندش درست نبوده و بایستی شکسته شود و اگر به این معنا اسوه نیست، پس چرا این امر ادعا می‌شود؟

چنانچه در نقد پاسخ اول هم گفته شد، آن مدلولی که به طور قطع می‌توان در این قضیه به دست آورد و بر اساس آن نظری داد، این است که این سوگند باید شکسته

شود و پیامبر (ص) نیز با نزول این سوره و آیات اول آن، این کار را انجام می‌دهد و این دلالت التزامی دارد بر این که وقوع این سوگند، کار درست و صحیحی نبوده است. بنابراین حتی نمی‌توان ادعا کرد که در این جا ترک اولایی صورت گرفته است؛ چراکه ترک ترک اولی لازم نیست و بر آن امر نمی‌شود؛ به خصوص که ارتکاب به ترک اولی با اسوه بودن حداکثری ناخوانا است.

ثالثاً چرا این ترک اولی صورت گرفته؟ از روی جهل واقع شده؟ یا از روی عمد؟ در صورت دوم در تطبیق مصلحت، مخطی بوده یا درخواست ترک این قسم درست نبوده؟ جواب هر یک از این سؤالات تبعاتی دارد که به باور نویسنده، قائل به این قول نمی‌تواند ملتزم به آن باشد و نیز با این وجود بتوان از عصمت و اسوه بودن حداکثری دفاع کرد.

پاسخ چهارم: مصلحتی بودن این عتاب

به اعتقاد برخی، «خداوند بخاطر مصالح بزرگتری، در این آیه، پیامبر (ص) را مورد عتاب و توبیخ قرار داده است؛ از جمله این که غلو غلات دفع گردد» (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۶: ۲۵۴).

نقد و بررسی

به باور نویسنده این پاسخ با اشکالاتی مواجه است؛

۱- این ادعا، بدون دلیل است.

۲- اگر منظور این باشد که پیامبر (ص) بدون این که خطایی از او سر زده باشد، مورد عتاب و توبیخ قرار گرفته است، (علاوه بر این که مدلول التزامی این توبیخ، کذب خواهد بود و آن از ساحت الهی به دور است و نیز توبیخ بدون جرم خواهد بود) سخن

پذیرفتنی نیست و تأمین کننده هدف نخواهد شد؛ چراکه اگر مردم از توبیخ رؤسای غیرخطاکار سؤال کنند و در پاسخ بشنوند که برای دفع غلو غلات توبیخ گشته، نه تنها در بین عرف قابل پذیرش نبوده، بلکه می‌تواند زمینه سوءاستفاده و غلو را در مورد ایشان بیشتر کند. مگر راه بهتر و منطقی‌تر دیگری برای دفع این غلو وجود نداشته؟ و مگر با وجود این آیه غلو و غالی وجود نداشته و غلو غالبان به استناد این آیه تخطئه و مورد هجمه واقع شده است؟

۳- و اگر منظور این باشد که از پیامبر (ص) خطایی رو داده، ولی نه به اراده و خواست خود، بلکه به صورت غیرارادی و از روی جبر از طرف خدا به خاطر مصلحت بزرگی مبتلا به این خطا شد، علاوه بر این که این سخن با اختیاری بودن اعمال نمی‌سازد، با عدالت خدا نیز ناسازگار است؛ چراکه لازمه این سخن، این است که خدا یکی را مجبور به کاری کند، سپس آن شخص را به خاطر این کاری که هیچ اراده و اختیاری در تحقق آن نداشته، توبیخ کند تا مردم نسبت به او غلو نکنند. فساد این سخن خیلی روشن است.

۴- و اگر منظور این است که پیامبر (ص) به عمد، این اشتباه را کرده تا توبیخ بگردد و این سبب خواهد شد مردم در موردش غلو نکنند. اما این امر اعتماد مردم را نسبت به کارهای پیامبر از بین می‌برد؛ چراکه در هر کاری این احتمال را خواهند داد که وقوعش به غرض کذایی و از روی خطای عمدی باشد، به‌ویژه که با خود تعریف عصمت نمی‌سازد؛ زیرا اگر این حرف را بپذیریم که پیامبر (ص) به عمد، خطا می‌کند - ولو به غرض خیر - در این صورت، این پیامبر (ص) صاحب خطا بوده و معصوم نخواهد بود، مگر این که در تعریف عصمت، قید غیرعمد افزوده شود و گفته شود که عصمت، ملکه‌ای کذایی است که صاحبش به غیرعمد، گناه و خطا نمی‌کند؛ مگر این که

عمدی در کار باشد برای یک غرض کذایی. فساد این سخن واضح‌تر از آن است که نیاز به بیان داشته باشد.

خلاصه این‌که این پاسخ یا از اساس باطل است و یا عصمت و اسوه بودن حداکثری را نتیجه نمی‌دهد.

پاسخ پنجم: حمل آیه به غیر عتاب

به نظر برخی به صورت دیگری نیز می‌توان به شبهه و اشکال وارد، پاسخ داد؛ به این صورت که «به طور اطمینان پیامبر (ص) بخاطر دلیلی این کار را انجام داده است و اگر ظاهر آیه هم مقتضی عتاب است، باید آنرا به غیر عتاب حمل کرد؛ چراکه دلیل قائم شده که پیامبر گناه (و خطا) نمی‌کند و در این قضیه هم پیامبر گناه و خطایی مرتکب نشده است.» (سید مرتضی، ۱۴۰۹: ۱۶۸؛ مرکز الابحاث العقائدية: <http://www.aqaed.com/faq/1656>).

در این پاسخ با پذیرش ظهور استفهام در عتاب، سعی می‌شود با قرینه گفته شده، یعنی دلیل قائم شده بر این-که پیامبر معصوم است، از این ظهور دست برداشته و حمل بر معنای غیر ظاهر شود. به عقیده نویسنده در بررسی این پاسخ، مطالب زیر قابل طرح است؛

اولاً در این‌که عمل پیامبر از روی دلیلی واقع شده، هیچ سخنی نیست و آن، طبق مفاد آیه، جلب رضایت زنان نبی اکرم (ص) بوده است؛ ولی با این وجود، دلالتی که از این خطاب به طور قطع بدست می‌آید و در آن تردیدی نیست، این است که باید این تحریم به دلیل مذکوره واقع نمی‌گشته و ادامه نیابد و این دلالت بر این دارد که علت یاد شده، دلیل درست و صحیحی برای این تحریم نبوده است؛ چراکه اگر علت این

تحریم، صحیح و درست بود، چرا باید واقع نمی‌گشته و ادامه نمی‌یافت و باید شکسته می‌شد؟ لذا با این خطاب، عصمت حداکثری و اسوه حداکثری ایشان مخدوش می‌شود؛ هرچند بپذیریم که معنای استفهام عتاب نیست و گناهی از حضرت صادر نشده است. از طرف دیگر، این‌که پیامبر (ص) در این قضیه، دچار گناهی نشده است، سخنی درست و مورد پذیرش است؛ چراکه بنابر مدلول اخبار پیش‌گفته و قراین داخل سوره، این تحریم از باب تحریم امر مباح بر نفس به سبب قسم بوده و این فی نفسه امر جایزی است. ولی این‌که این استفهام به‌خاطر معصیت نبودن این سوگند، عتابی نبوده، پاسخ قابل قبولی نیست؛ زیرا توییح شدن فقط بر صدور گناه نیست، بلکه بر اعم گناه شرعی، توییح صادر می‌شود و می‌تواند برکاری که سوء عرفی داشته یا وقوعش از روی خطا و اشتباه بوده هم اثبات شود. پس بایستی ثابت شود که سوء عرفی یا خطا و اشتباهی هم واقع نشده تا بر غیر توییح حمل شود و با عصمت و اسوه حداکثری منافاتی نداشته باشد.

ثانیاً پاسخ با این سخن که دلیل اقامه‌شده (که پیامبر گناه نمی‌کند) چنانچه ظاهر است، یک پاسخ مبنایی است و پاسخ مبنایی نمی‌تواند شخصی را که به این مبنا قائل نیست، اقناع کند و شاید همین آیه و امثال آن سبب شده که خصم، عصمت نبی را قبول نکند.

ثالثاً این پاسخ که با توجه به دلیل عصمت، بایستی از ظهور این آیه دست کشید و بر غیر عتاب حمل کرد، اگر اقناعی هم باشد، جواب حلی و رافع اصل شبهه نیست؛ چراکه حتماً اگر شخص قائل به عصمت و اسوه حداکثری نبود، این آیه برای او شبهه یا جای سوال نمی‌شد و ارتکاب چنین امری را بر پیامبر جایز می‌دانست. پس بایستی طوری پاسخ داد که ماده این شبهه از ذهن او پاک شود و این امر نمی‌تواند به جز با جواب حلی صورت بپذیرد.

رابعاً آن معنای غیری که در این پاسخ، پیشنهاد داده می‌شود که این آیه بر آن حمل شود، چیست؟ به باور نویسنده، نمی‌تواند خارج از یکی از راهکارهای قبلی که ذکر شد، باشد که عدم صحت آن‌ها معلوم گشت؛ مگر این که گفته شود، این آیه مجمل است و معنای متحصلی از آن در این زمینه بدست نمی‌آید. لکن این، پاسخ ضعیفی است؛ چراکه علاوه بر عدم وجود قائلی به آن، ناسازگار با «عربی مبین، تبیان، بیان، بینة، هدی، بلاغ، بالغه، بصائر، فصل» بودن قرآن می‌باشد و با وجود بقای اجمال این آیه، این اوصاف نیز نمی‌تواند وصف کل کتاب و مجموعه قرآن قرار بگیرد؛ چنان‌چه واضح است.

از طرف دیگر، این آیه و استفهام آن نمی‌تواند ظهوری در هیچ معنایی نداشته باشد و یا ظهور در معنایی داشته باشد که معلوم نباشد؛ مگر این که گفته شود این اجمال عارضی است و از خارج با فقدان قراین بر آیه عارض شده و این نوع از اجمال در تناقض با اوصاف یاد شده نیست.

نتیجه

به باور نویسنده، چیزی که سبب می‌شود قضاوت مناسب و درست در مورد آیه تحریم نسبت به موضوع این مقاله، حاصل نشود و امری دست‌یافتنی و دشوار به نظر بیاید، این است که قرائن و شواهد و ادله قطعی در شأن نزول این آیه و دلالت آن وجود ندارد و آنچه که از آثار بر جا مانده، به جز ظن و گمان چیزی نیست و حق با ظن به دست نمی‌آید: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (نجم/۲۸). حتی اگر این آیه، ظهور در عتاب هم داشته باشد، در مباحث کلامی نمی‌توان به ظهور ظنی استناد کرد و مقدمات برهان را تشکیل داد. ولی با این وجود، می‌توان گفت که خود آیه، به دلیل

درون متنی، نص در مفادی دارد که بر اساس آن می‌توان به یک نتیجه مطلوب در این مقام رسید و آن مفاد عبارت‌اند از:

۱- پیامبر اکرم (ص) برای جلب رضایت زنان خود، امری را که بر ایشان مباح بوده، با سوگند بر خود حرام و ممنوع ساخته بوده و این قَسَم فی حد ذاته، امری جایز بوده است؛ بنابراین پیامبر (ص) مرتکب گناه و معصیت نشده است، ولی عدم معصیت، مساوی با عدم خطا و اشتباه نیست و در عصمت و اسوه بودن حداکثری باید هر دو منتفی باشد.

۲- این سوگند با این علت، بر خلاف مصالح بوده و بایستی با دادن کفاره شکسته شود.

۳- با این خطاب، پیامبر (ص) مکلف بر شکستن قسم خود می‌گردد و خود این بیانگر این است که لاقلاً مانند در این قسم و ادامه دادن آن، مفسده شدیده داشته و کار درستی نبوده است؛ هرچند احداث آن، خالی از مفسده و اشکال بوده باشد. بنابراین این خطاب قطعاً ناظر به این است که پیامبر اکرم (ص) در مسیر اشتباهی قرار گرفته و ادامه حرکت می‌دهد؛ پس با این آیه از او دستگیری شده است و مطرح شدن غفران و رحمت الهی در ذیل این آیه از باب احتیاط و دفع وهم، با این معنا هم‌خوانی دارد؛ زیرا خدا تبعات این خطا را می‌زداید و با بنده‌اش به رحمت معامله می‌کند. بنابراین خطای پیامبر (ص) امکان وقوعی یافته و عصمت و اسوه حداکثری ایشان منتفی می‌شود.

۴- استفهام در این آیه مجازی بوده، ولی در کدام یک از معنای مجازی آن؛ انکار توبیخی یا شفقتی یا نهی و یا تنبیه بر خطأ یا باطل؟ هیچ یک معلوم نیست و فقدان قرائن قطعی، قضاوت را در این جا سخت کرده است؛ چراکه لحن بیان این استفهام در هر معنایی متفاوت با معنای دیگر است و متأسفانه آن لحن و آوا به دست ما نرسیده

است. بنابراین، معنای مطابقی این استفهام، مُجمل است، ولی با این وجود، هریک از معنای مجازی مذکور این استفهام، خود این معانی به صورت قطع یا به نحو دلالت مطابقی یا دلالت التزامی دلالت دارد بر تنبیهی بودن آن؛ به این صورت که ادامه این تحریم به علت جلب رضایت زنان، کار درستی نیست و باید خاتمه پیدا کند و تعبیر از شیء تحریم شده با موصول و صله یعنی «ما احل الله لك» مطابق با این معنا است تا تنبیه بر خطائی بودن این تحریم کند و همین قدر کافی هست تا این آیه با عصمت و اسوه حداکثری سازگاری نداشته باشد.

از طرف دیگر به باور نویسنده، پاسخ از شبهه به این که، امکان دارد از پیامبر (ص) خلاف اولی سر زده باشد، ولو در مسایل شخص خود نمی تواند از اسوه بودن حداکثری ایشان دفاع کند. حتی نمی تواند از عصمت حداکثری ایشان دفاع کند؛ مگر این که گفته شود مراد از عصمت پیامبر (ص) از خطا، هرگونه خطا نباشد، بلکه خطاهایی مراد باشد که مفسده شدید داشته باشند که در این صورت، باز می توان گفت که دستور به شکستن این سوگند، نشانه مفسده شدید داشتن، درحقیقت ادامه دادن به این سوگند است؛ پس قطعاً اثبات می شود که این گونه خطا از ایشان صادر شده است. پاسخ از اصل شبهه به این نحو که آیه باید به معنایی حمل شود که با عصمت پیامبر (ص) ناهمگون نباشد؛ علاوه بر این که یک پاسخ اقتناعی مبنائی است و نمی تواند ماده شبهه را از بین ببرد، در تضاد با مفاد قطعی است که در بالا به آن اشاره شد. به علاوه این که آن معنای دیگر نمی تواند خارج از یکی از توجیهات و پاسخ های پیش-گفته باشد که ضعف هریک بیان شد و این پاسخ که برای دفع غلوّ غلوکنندگان، پیامبر (ص) مورد عتاب و توبیخ قرار گرفته است، علاوه بر نداشتن مستند، یا منافی با عدل خداست و یا مستلزم جبر است و یا با تعریف عصمت ناخوانا است.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن ادريس، محمد بن احمد حلی (۱۴۰۹ق): المنتخب من تفسیر التبیان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن داود، حسن بن علی بن داود حلی (۱۳۹۲ق). رجال ابن داود، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة. اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران: المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة.

اشعری، احمد بن محمد بن عیسی قمی (۱۴۰۸ق): النوادر، قم: مدرسه امام مهدی ع.ج. اندیشه قم، مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات، حوزه علمیه قم: <http://www.andisheqom.com>

بحرالعلوم، بروجردی، سید مهدی (۱۴۰۵ق). الفوائد الرجالیة، تهران: مكتبة الصادق. پرسمان دانشجویی، سایت معارف، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها: <http://www.maaref.porsemani.ir>

جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۷). جلاء الأذهان و جلاء الأحران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران. جمعی از نویسندگان (بی تا). نبوت از دیدگاه قرآن و روایات، قم: نمایندگی ولی فقیه سپاه پاسداران. خسروی، علیرضا میرزا، (۱۳۹۰ق). تفسیر خسروی، تهران: انتشارات اسلامیة.

خویی، سید ابوالقاسم (بی تا). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، بی جا: بی نا. راوندی، قطب الدین، سعید بن عبدالله (۱۴۰۵ق). فقه القرآن، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

سبحانی، جعفر (بی تا). مفاهیم القرآن، قم: مؤسسة إمام صادق(ع). سبحانی، جعفر (بی تا). کلیات فی علم الرجال، قم: مؤسسة النشر الإسلامی. سیدرضی، محمد بن حسین موسی (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة، قم: مؤسسه نهج البلاغة. سیدمرتضی، علی بن حسین موسی (۱۴۰۹ق). تنزیه الأنبیاء، بی جا: دار الاضواء. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- طبرسی، امین الاسلام فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- طریحی، فخرالدین (بی تا). تفسیر غریب القرآن، قم: انتشارات زاهدی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: احیاء التراث العربی.
- علی نوری، علی رضا (بی تا). نبوت عامه، قم: نمایندگی ولی فقیه سپاه پاسداران.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۸۱). رجال العلامة الحلی (خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال)، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی، تهران: انتشارات الصدر.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۷). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر القمی، قم: دار الکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی اصفهانی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیور.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۶ق). ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- مرکز الابحاث العقائدیة، سایت اینترنتی، زیر اشراف آیت الله سیستانی: <http://www.aqaed.com>
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵). راه و راهنماشناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مغنیة، محمدجواد (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف، تهران: دار الکتب الإسلامیة، تهران.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۴ق). أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، بیروت: دار المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (بی تا). الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام امیر المومنین (ع).

Bibliography

Holy Quran.

Ibn Idris, M. I. A. Hali, (1409 AH), my selection of Tafsir al-Tabayan, Ayatollah Murashi Najafi Library, Qom, first edition.

Ibn Dawud, H. I. A. I. D. Hali, (1392 AH), Rijal Ibn Dawud, Manshurat al-Matababa al-Haydriya, Najaf, N.P.

Ardabili, A. I. M. (n.d), Zubda al-Bayyan in the provisions of the Qur'an, al-Maqabah al-Jaafriya for the revival of antiquities of al-Jaafriya, Tehran, first edition.

Ash'ari, A. I. M. Qommi, (1408 AH), Al-Nawader, Imam Mahdi AJ School, Qom, first edition.

Andisheh Qom, Center for Studies and Answering Doubts, Qom Seminary, <http://www.andisheqom.com/>

Bahr al-Uloom, Seyyed M. B. (1405 AH), al-Fawaed al-Rajliyyah, publisher: Al-Sadeq Library, Tehran, first edition.

Student question, Maarif site, representative body of Supreme Leader in universities. <http://www.maaref.porsemani.ir>

Jurjani, H. I. H. (1377 SH), Jala Al-Azhan and Jala Al-Ahzan, Tehran University Press, Tehran, first edition.

A group of writers, (n.d), Prophethood from the point of view of the Qur'an and traditions, representative of the Islamic jurist of the Islamic Revolutionary Guard Corps, Qom, N.P.

Khosravi, A. M. (1390 AH), Tafsir Khosravi, Islamiyah Publications, Tehran, first edition.

Khoei, Seyyed .A. (n.d), Al-Rijal al-Hadith collection and details of the classes of the men, untitled, unknown place, N.P.

Rawandi, Qutb al-Din, S. I. A. (1405 AH), Fiqh al-Qur'an, Ayatollah Murashi Najafi Library Publications, Qom, second edition.

Sobhani, J. (n.d), Concepts of the Qur'an, Imam Sadiq Foundation, Qom, third edition.

Sobhani, J. (n.d), Colleges in the Science of Mankind, Islamic Publishing House, Qom, N.P.

Seyed Razi, M. I. H. Mousavi, (1414 AH), Nahj al-Balaghah, Nahj al-Balaghah Institute, Qom, first edition.

Syed Morteza, A. I. H. Mousavi, (1409 AH), Tanziyeh al-Anbiya, Dar al-Azwa unknown place, second edition.

Sadouq, M. I. A. (1413 AH), Man La Yahdara al-Faqih, Islamic Publishing House, Qom, second edition.

Tabarsi, Amin al-Islam F. I. H. (1415 AH), Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Al-Alami Foundation, Beirut, first edition.

Tureihi, F. (n.d), Tafsir Gharib al-Qur'an, Zahedi Publications, Qom, N.P.

Tusi, M. I. H. (1407 AH), Tahzeeb al-Ahkam, Dar al-Kutub al-Islami, Tehran, first edition.

- Tousi, , M. I. H. (n.d), al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Revival of Arabic Heritage, Beirut, N.P.
- Ali Nouri, A. (n.d), Public Prophecy, Representation of the Supreme Leader of the Islamic Revolutionary Guard Corps, Qom, N.P.
- Allamah, Halli, H. I Y. (1381 SH), Rijal Allamah Al-Halli- Summary of sayings in the knowledge of the conditions of men, al-Mutababa al-Haydriya, Najaf, second edition.
- Faiz Kashani, Mulla M. (1415 AH) Tafsir al-Safi, Sadr Publications, Tehran, second edition.
- Qaraeti, M. (1387 SH), Tafsir Noor, Cultural Center of Lessons from the Qur'an, Tehran, N.P.
- Qomi, A. I. I. (1367 SH) Tafsir al-Qami, Dar al-Kitab, Qom, 4th edition.
- Kolini, M. I. Y. (1407 AH), Kafi, Islamic Books, Tehran, 4th edition.
- Majlesi I, M-T. Isfahani, (1406 AH), Rawda al-Mutaqeen fi Sharh Man La Yahdrah al-Faqih, Kushanbur Islamic Cultural Institute, Qom, second edition.
- Second Majlisi, M-B. I. M-T. (1406 AH), The Refuge of the Akhyars in Understanding the News, Ayatollah Murashi Najafi Library Publications, Qom, first edition.
- Al-Aqeediya Research Center, website, under Ayatollah Sistani. <http://www.aqaed.com>
- Misbah Yazdi, M-T. (2015), Ways and Guidance, Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, second edition
- Mughniyeh, M-J. (1424 AH), Tafsir al-Kashif, Dar al-Kutub al-Islamiyya, Tehran, first edition.
- Mofid, M. I. M. Akbari, (1414 AH), first essays in al-Mahabih and Mokhtarat, Beirut, second edition.
- Makarem, N. Shirazi, (n.d), Al-Hathamfi fi Tafsir Kitab Allah Al-Manzil, School of Imam Amir al-Mominin (A.S.), Qom, N.P.

An Investigation into Similar Verses in the Holy Qur'an: A Focus on Ayatollah Mesbah Yazdi's Viewpoints^{*}

Keyvan Khojastemehr^{**}
Kamran Oveysi^{***}

Abstract

The Holy Quran has unique merits and characteristics that distinguish it from other books. Utilizing and understanding the high teachings of this heavenly book, which has been revealed for the guidance of humanity, depends on a number of factors, each playing a major role in understanding this holy book. Among these factors is familiarity with its firm and similar verses, as the Quran divides its verses into these two categories in verse 7 of Surah Al-Imran. This division has been the subject of attention by interpreters and Quranic scholars throughout different eras. Understanding the reasons, goals, and aspects of this division plays an important role in depicting the path of belief and a correct understanding of the valuable content of this heavenly book. This research provides a descriptive and analytical approach based on the works of Ayatollah Mesbah Yazdi and Ibn Taymiyyah's views to investigate this issue. According to Ayatollah Mesbah Yazdi, the beginnings of surahs and verses having sublime meanings are examples of similar verses; he believes that their existence is due to their superior content, natural similarity, and incidental similarity. Ibn Taymiyyah also considers verses about attributes as similar verses and finds them meaningful in terms of their apparent meaning. He divides the approaches to dealing with religious language into three categories: those who ignore it (Ahle Tijhil), those who interpret it (Ahle Ta'wil), and those who imagine it (Ahle Takhyil).

Keyword: Firm Verses, Similar Verses, Verse 7 of Surah Al-Imran, Ayatollah Mesbah Yazdi, Ibn Taymiyyah

^{*} Received:2019-July-22 Accepted: 2023-March-14

^{**} Ph.D. student of Theoretical Foundations of Islam, Islamic Maaref University, Qom, Iran. (The Corresponding Author) Email: K.khojaste.69@gmail.com

^{***} Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences of Islamic Maaref University, Qom, Iran. Email: Oveysi@maaref.ac.ir



پژوهشی در آیات متشابه قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت الله مصباح یزدی*

کیوان خجسته مهر**

کامران اویسی***

چکیده

قرآن کریم دارای امتیازات و اختصاصاتی است که آن را از دیگر کتب جدا می‌سازد. بهره‌گیری و دریافت معارف بلند این کتاب آسمانی که برای هدایت انسان‌ها نازل شده است در گرو مجموعه‌ای از امور است که هر کدام به گونه‌ای در فهم صحیح آن نقش دارد که از جمله این موارد آشنایی با محکم و متشابه است همانطور که قرآن کریم در آیه هفتم سوره آل عمران، آیاتش را به این دو دسته تقسیم می‌کند، که در طول ادوار مختلف مورد توجه مفسران و قرآن پژوهان قرار گرفته است، فهمیدن دلایل، هدف و موارد این تقسیم، نقش مهمی در ترسیم مسیر اعتقادی و تصور درستی از محتوای ارزشمند این کتاب آسمانی خواهد داشت که پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی با استناد به آثار آیت الله مصباح یزدی و نگاهی به نظرات ابن تیمیه، تحقیقی در این زمینه در اختیار علاقه‌مندان قرار خواهد داد که طبق نظر آیت الله مصباح یزدی، فواتح سوره‌ها و آیات دارای معانی متعالی، مصداق آیات متشابه هستند و فلسفه وجود این آیات را تعالی محتوا، تشابه طبیعی و تشابه عارضی می‌داند و ابن تیمیه نیز آیات صفات را از متشابهات می‌خواند و ضمن معنادار دانستن متشابهات، آنها را به معنای ظاهری حمل می‌کند. وی رویکردهای مواجهه با زبان دین را به اهل تجهیل، اهل تأویل و اهل تخییل تقسیم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: محکم، متشابه، آیه هفتم سوره آل عمران، مصباح یزدی، ابن تیمیه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳

** دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل:

k.khojaste.69@gmail.com

Oveysi@maaref.ac.ir

*** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. ایمیل:



مقدمه

از زمان نزول قرآن مسلمانان به آیات قرآن کریم استناد می‌کردند، بعد از آغاز قرن دوم، در بین پیروان مذاهب کلامی مجادله و بحث شروع شد و تمسک کردن به ظاهر آیات قرآن برای تایید و تصدیق مذاهب مذکور، متداول شد و رواج یافت و هر مذهب و گروهی از جمله تشبیه‌گرایان و اشعری مسلکان به آیاتی که می‌پسندیدند، استناد می‌جستند. (معرفت، بی‌تا: ۲۳/۳-۲۴) و در صدد تطبیق آن با عقاید خود، به خصوص آیات متشابه که مقصود از آن‌ها با برگرداندنشان به آیات محکم روشن می‌شود، مستمسک قرار داده‌اند و به تعبیر قرآن به دنبال فتنه‌انگیزی هستند: (هوالذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه...). (آل عمران/۷).

با توجه به این که قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی دارای رسالتی عام و هدایتی فراگیر برای عموم بشر بویژه مسلمانان است که خودش بارها از آسانی، میسر بودن، پندگیری، دعوت به تأمل و عمل و تعقل در آیاتش سخن به میان آورده است؛ بنابراین حوزه فهم این کتاب آسمانی دقت و تدبر در مدلول‌های آیات قرآن کریم است و از آنجا که قلمرو مطالب قرآن شامل: مبدا، معاد یا مقصدشناسی، راه و راهنماشناسی، غیب و شهود، صفات جمال و جلال الهی، هستی‌شناسی و جهان‌شناسی است، طیف گسترده‌ای از آیات را در بر می‌گیرد که در این بین به تعبیر خود قرآن در آیه ۷ سوره آل عمران، آیات قرآن را به محکم و متشابه تقسیم می‌کند و آیات متشابه را به عنوان فتنه و آزمایش برای کسانی که دارای انحراف هستند معرفی می‌کند. این تقسیم‌بندی از چنان اهمیتی برخوردار است که براساس آن فرقه‌ها و نحله‌های مختلفی از جمله مشبه، مجسه و ... بوجود آمده‌اند که می‌توان مکتب فکری و مذهبی افراد

مختلف که ذیل این آیات بحث کرده‌اند را از آرایشان فهمید بنابراین لازم به نظر می‌رسد که ضمن شناخت معنا و مفهوم آیات محکم و متشابه و مصادیق آنها، علت بوجود آمدن این تشابه و همچنین فلسفه آیات متشابه و شیوه مواجهه با آنها را پی بگیریم این مقاله که پژوهشی درباره آیات متشابه از نظر آیت‌الله مصباح یزدی با مراجعه به آثار مکتوب ایشان و نگاهی به نظران ابن تیمیه عنوان مهمترین شخصیت وهابی و موسس فرقه وهابیت به عنوان یکی از فرقه‌های مطرح در جهان امروز و چگونگی فهم تشابهات به عنوان یکی از مسائل مهم در دانش‌های قرآنی و تفسیر بپردازیم و به برخی از شبهات مطرح شده در این زمینه پاسخ داده و نتیجه را در اختیار علاقه‌مندان به بحث‌های قرآنی قرار دهیم.

در زمینه پیشینه تحقیق باید گفت: مقالاتی در مورد آیات محکم و متشابه نوشته شده اما پژوهشی مستقل با آن چه که نگارنده در پی آن است یافت نشد، مقالات مزبور عبارتند از: معاشناسی محکم و متشابه در آیه هفتم آل عمران (مجید حیدری‌فر، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری، سال هفتم، تابستان ۹۵، شماره ۲۶، صص ۱۳۷-۱۶۲) که همانطور که از نامش پیداست به شناسایی معنای محکم و متشابه پرداخته و شناسه آیات محکم را نص یا ظهور آن دانسته و آیات متشابه را در رساندن مقصود خداوند سبحان نارسا می‌داند. در حالیکه پژوهش حاضر از لحاظ موضوع عامتر و از حیث بحث گسترده‌تر است.

مقاله: بررسی انتقادی رویکرد ابن تیمیه در تفسیر آیات متشابه با رجوع به آرای علامه طباطبایی (علی‌اله بداشتی و کبری‌خان آبادی، پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، سال ششم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸، صص ۱۸۷-۲۰۷): این مقاله با بررسی روش تفسیری ابن تیمیه و علامه طباطبایی، شیوه ابن تیمیه را مأثور و شیوه علامه

طباطبایی را معقول می‌داند و روش این تیمه را نامطمئن و نامعقول می‌داند و روش علامه طباطبایی را می‌پذیرد که کاملاً با تحقیق حاضر متفاوت است. همچنین مقاله: تحلیل آراء معاصر در تبیین آیه محکم و متشابه (محمدرضا حاجی اسماعیلی، مهدی مطیع و زهره کیانی، معالعات قرآنی، سال چهارم، شماره ۱۳، بهار ۹۲، صص ۴۹-۷۴): در این مقاله دیدگاه‌های معاصر مختلف در تبیین آیات متشابه را بررسی کرده است و به بیان دیدگاه افرادی همچون؛ آیت‌الله مرفت و علامه طباطبایی پرداخته است و واضح است که با تحقیق حاضر از نظر موضوع و ماهیت متفاوت است. و مقاله بررسی متشابهات در قرآن و شبهات معناشناختی آن از منظر ابن تیمیه: (نشریه علمی اندیشه نوین دینی، سال ۱۵، تابستان ۹۸، شماره ۵۷، مقاله علمی پژوهشی، صص ۵۷-۷۰): که این مقاله به معناشناسی متشابه در آیه هفتم سوره آل‌عمران پرداخته و دلالت آن بر فهم ناپذیری یا راز آلودگی زبان قرآن، از منظر ابن تیمیه و تأثیرپذیرفتن وی از سلف از جمله ابن حنبل را بررسی کرده که از نظر موضوع، حیطه بحث و گستردگی با پژوهش حاضر متفاوت است.

مقاله روش‌شناسی تفسیر آیات متشابه در روایات رضوی: (علی نصیری، محمدحسین نصیری، حمید کریمی و محمدرضا ملکی دیزینی، فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، سال هفتم، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۹۸، صص ۱۱۱-۱۳۴): در این مقاله با مراجعه به روایات امام رضا(ع) در زمینه آیات متشابه به این نتیجه رسیده است که امام رضا(ع) بر حساسیت تفسیر آیات متشابه و لزوم مراجعه به اهل بیت(ع) در این زمینه تأکید فرموده و در مرحله دوم امعان توجه به قراین داخلی آیات همچون سیاق و قراین بیرونی همچون براهین عقلی و رهنمون روایات صحیح را در بدست آوردن تفسیر صحیح از آیات متشابه کارآمد می‌داند. که با نوشته حاضر متفاوت می‌باشد.

مقاله: نگاهی به آیات محکمت و متشابهات؛ (روح‌الله ملکیان، پژوهش‌های قرآنی، سال نوزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲): این مقاله، مراد از آیات محکمت را آیاتی می‌داند که در نسخ متعدد کتاب الهی که به پیامبران فروفرستاده دستخوش تغییر و تبدیل نشده و آیات متشابهات، آیاتی است که در بعضی نسخه‌های کتاب الهی در موضوعات یکسان ولی در بعضی از احکام متفاوت است. که به نوعی به تعریف آیات محکم و متشابه پرداخته و با پژوهش حاضر متفاوت است.

مقاله: بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر آیه هفتم آل عمران، (مرتضی ایروانی، محمدرضا کرمانی، مهدی جلالی، علی‌اصغر ناصحیان، دوفصلنامه علمی پژوهشی علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، سال دهم، شماره ۲، سال ۱۳۹۲): در این مقاله به نقد دیدگاه علامه طباطبایی در تعریف محکم و متشابه و نقد استیناف خواندن (و) در آیه از دیدگاه علامه پرداخته است که با بحث ما متفاوت است همچنین مقالات دیگری در این زمینه نوشته شده که به لحاظ جزئی بودن و بیگانه بودن بحث آنها با تحقیق پیش رو از آوردن و اشاره به آنها خودداری شده است.

مقاله حاضر در صدد است تا با در نظر گرفتن جوانب مسأله، نظرات قرآن پژوهان دیگر را البته با تأکید بر نظرات آیت‌الله مصباح یزدی دنبال کند و به برخی از شبهات مثل تعدد قرائات، مخالف بودن وجود آیات متشابه با هدف هدایت‌گری قرآن و دیدگاه‌های دیگر که با آیات متشابه مرتبط است را بیان و بررسی نماید.

مفهوم‌شناسی واژگان مهم

واژگان و کلمات مهم در تحقیق حاضر؛ قرآن، آیات، محکم و متشابه است که از لحاظ لغوی و اصطلاحی به تعریف آنها می‌پردازیم:

پژوهشی در آیات متشابه قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی / کیوان خجسته‌مهر ۸۹

قرآن: در اصل مصدر است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱۸۱/۳) به معنای قرائت (فیومی، ۱۳۹۷ق: ۵۰۲) و پیرو هم آمدن و خواندن است. (افراسیابی، ۱۳۷۳: ۱۳۴۰) برخی از لغت‌دانان اصل در این لفظ را جمع می‌دانند و می‌گویند قرآن را به این خاطر قرآن نامیده‌اند زیرا قصه‌ها را جمع‌آوری کرده است. (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۳۰/۴) به نظر آیت‌الله مصباح یزدی قرآن به معنای خواندنی (ما من شأنه أن يُقرأ). (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف: ۱۶/۱)

در مورد معنای اصطلاحی قرآنی که در دست مسلمانان قرار دارد به این تعریف که برگرفته از آیات خود قرآن است اکتفا می‌کنیم: «قرآن کریم کتابی است فرو فرستاده از سوی پروردگار جهانیان، که یادآوری و پندی برای متقیان است. کتابی بلندقدر و پیروز (بر معارضان) که باطل را از هیچ سو بدان راه نیست، و خبری مهم و مفید در بر دارد. (رکنی یزدی، ۱۳۷۹: ۱۳۶) همانطور که در این تعریف آمده به مبدا نزول، معجزه بودن و هدف نزول آن اشاره شده است.

آیات: ریشه آن (ای) است و مفردش آیه به معنای علامت و نشانه است و جمع آن آیات می‌باشد و بر آیه قرآن اطلاق می‌شود. (غیاثی کرمانی، ۱۳۸۹: ۳۳) راغب نیز آیات را جمع آیه می‌داند و در مورد معنای آن می‌گوید: «یعنی علامت ظاهر و آشکار» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۲۹/۱)، خلیل بن احمد آیه را نشانه و علامت و آیات را علامات معنا می‌کند. (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۴۴۲/۸)

در اصطلاح آیات بر مجموع اجزای قرآن اطلاق می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۰۳/۱) محکم: محکم در مقابل متشابه است. در کتاب مجمع‌البحرین در این مورد چنین آمده است: «محکم در لغت یعنی با ضابطه، استوار و متقن.» (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۴/۶)

برخی نیز گفته‌اند: «محکم اگر صفت کلام و آیه قرآن قرار گیرد در مقابل متشابه است، پس در این صورت به معنای کلام و آیه‌ای است که معنای آن آشکار است و در آن شبهه‌ای راه ندارد» (غیائی کرمانی، ۱۳۸۹: ۱۰۲)

راغب اصفهانی چنین می‌نویسد: آیات محکم آنهایی است که شبهه‌ای در آن ظاهر نیست و به نظر نمی‌رسد؛ چه از نظر لفظ و چه از نظر معنی. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۵۲۳/۱) بعضی نیز می‌گویند: محکم به معنای آیه‌ای است که دارای یک معنای روشن و صریح بوده و هرگز معنای آن با معنای دیگری اشتباه نشود. (معارف، ۱۳۸۳: ۵۱)

به نظر آیت‌الله مصباح یزدی محکم به چیزی گویند که حالت بازدارندگی دارد و قابل نفوذ نیست و نزدیک به معنای متقن است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۱۴۹/۲)

متشابه: از ماده شبه، به معنای شبیه است. (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۴۰۴/۳)، چیزیکه بعضی از آن به بعضی دیگر شبیه است. (همان و ابن منظور، بی‌تا: ۵۰۴/۱۳)

متشابه در اصطلاح آن چنان که راغب می‌گوید: به معنای آن چیزی است که ظاهرش از مرادش خبر نمی‌دهد. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۳۰۱/۲)

صاحب تفسیر الطیب‌البیان متشابه را آن چیزی می‌داند که تاب معانی متعدد را داشته باشد و بدون ضمیمه، مقصود معلوم نگردد؛ مثل (ثم علی استوی علی العرش). (طیب، ۱۳۷۸: ۲۱/۱)

مؤلف المنار می‌نویسد: متشابه چیزی است که مفاد دو معنای آن مشتبه بوده و روشن نباشد و این قول اکثر علمای تفسیر است. (رشیدرضا، بی‌تا: ۱۹۳/۳)

متشابه در نزد سلف عبارت است از هر آیه‌ای که ظاهرش مورد نظر نباشد و لذا آیات محکم، گاهی در مقابل متشابه قرار خواهند گرفت و گاهی در مقابل آیات منسوخ. (ملکی، ۱۳۸۳: ۱۱۵)

به نظر آیت الله مصباح یزدی چون باب تفاعل دال بر مشارکت دو چیز در مادهی فعل است متشابه همانندی دو چیز با یکدیگر را می‌رساند. پس هر گاه شیء واحدی به آن متصف شود، بدان جهت است که همانندی اجزای آن شیء واحد و نسبت آن‌ها به یکدیگر در نظر گرفته شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف: ۲۷/۱) که به این معنا در برخی از روایات اشاره شده است. (مجلسی، ۱۰۴۳: ۱۹/۲۵ و ۳۰) علامه طباطبایی می‌نویسد: تشابه، یعنی توافقی که بین اشیاء مختلف در برخی از کیفیات و اوصاف حاصل می‌شود. چون که در آیه بیست و سه سوره زمر، تمام آیات قرآنی را به این وصف خوانده است، ناگزیر منظور آن است که: همه این آیات نظم واحدی دارند و از لحاظ اسلوب و روش، تشابه تام دارند، هم چنین از لحاظ بیان کردن حقایق و حکم آن توافق دارند، و همه در هدایت کردن و راهبری به سوی حق، شباهت بسیاری دارند. اما تشابهی که در مقابل دسته دیگر آیات یعنی محکومات در آیه هفت سوره آل عمران قرار گرفته، آن آیاتی می‌شود که در نظر ابتدایی مصداق و مدلول واقعیش برای سامع روشن نیست، یعنی با معانی و مصادیق دیگر اشتباه می‌شوند و این تشابه به حال خود است تا وقتی که آنرا به محکومات رجوع داده معانی واقعی هر یک را روشن کنیم، که پس از معلوم شدن، خود این آیه‌ی متشابه برگشته آیه‌ای محکمه می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۲۰/۲)

این اشکال مطرح شده است که: جای تردید نیست که در صورت اصول ثابت و فروع متفرقه، باید آن فروع را به اصول خود مراجعه داده بواسطه آن امر مربوط آن فروع را روشن کند - اعم از آنکه در معارف قرآنی باشد یا غیر آن - لیکن این قسمت باعث نمی‌شود که در پاره‌ای از آیات مربوطه به فروع تشابهی حاصل گردد، بنابراین پیدا نمودن وجه تشابه اهمیت دارد.

در پاسخ می‌توان گفت: معارفی که قرآن برای مخاطبین بیان فرموده است، معارف عالی‌ه‌ای است که خارج از افق حس و ماده است و چون افراد عادی با عالم مادی محسوس مأنوس شده‌اند، نمی‌توانند حقیقت آن‌ها را درک کنند اما در معارفی که مربوط به احکام عادی است چون بعضی از آیات بواسطه تغییر مصالح منسوخ شده و از طرف دیگر آیات قرآن بطور متفرق نازل شده که با رجوع به آیات ناسخه، تشابه آن‌ها برطرف می‌شود. (همان: ۲۲/۳)

در تفسیر عیاشی است که از امام صادق (علیه‌السلام) پرسیدند: محکم چیست و متشابه کدام است؟ فرمود: محکم چیزی می‌باشد که به آن عمل شود و متشابه آن است که بر جاهلش مشتبه شود. (عیاشی، بی‌تا: ۸/۲)

این روایت به صورت اشاره می‌فهماند که می‌توان به مدلول آیات متشابه، علم پیدا نمود؛ یعنی آیات متشابه نیز قابلیت فهم برای افراد عالم به آن دارند و جاهل نیز می‌تواند به عالم به آنها برای فهم معنایشان رجوع کند.

عوامل تشابه سخن از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

از منظر آیت‌الله مصباح یزدی پنج عامل سبب تشابه آیات می‌گردد؛ که می‌توان آن عوامل را به عوامل ناشی از متکلم، عوامل ناشی از شرایط زمان و مکان و عوامل ناشی از کلام تقسیم نمود:

۱- عوامل ناشی از سوی متکلم که باعث تشابه کلام می‌شود:

الف- نقص گوینده

نقص گوینده ناشی از متکلم است که توانایی رساندن واضح و دقیق مطلب مورد نظر خود یا مفهوم آن را ندارد که در این صورت ابهام یا کج فهمی مخاطب برعهده متکلم است.

آیت‌الله مصباح یزدی دست به یک تقسیم‌بندی می‌زند و می‌گوید: نقص گوینده، در بعضی از مواقع ذاتی و غیراکتسابی می‌باشد؛ مثل بعضی از افراد که به علت یا علل طبیعی قادر به بیان مافی‌الضمیر خود نیستند و برخی مواقع یا موارد اکتسابی و اختیاری است؛ مانند فارس زبانی که بخواهد مقصود خود را بیان کند ولی تسلط کافی بر واژگان و اصطلاحات و قواعد نداشته باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۱۸۳/۲)

باید توجه داشت که نقص غیراکتسابی با تعلّم و تسلط بر منابع، قابل برطرف شدن است، همچنین گاهی گوینده با اینکه تسلط کافی بر واژگان یک زبان ندارد اما مخاطب او می‌تواند از میان حرف‌هایش به مقصود او پی ببرد.

ب- تفهیم به افراد خاص یا به اندازه خاص

گاهی گوینده، قصد فهماندن مقصود خود را به افراد خاصی دارد و رمزگونه سخن می‌گوید یا اینکه می‌خواهد همگان به صورت اجمالی از مراد او باخبر شوند، که در صورت اول برای کسانی که نسبت به آن رموز آگاهی ندارند، و در صورت دوم برای ناآگاهان از جزئیات موضوع، سخن برای همه افراد متشابه خواهد شد. (همان)

در این صورت افراد ناآگاه می‌توانند به دانایان این رموز مراجعه کنند و این مورد می‌تواند مطابق با نظر کسانی باشد که آیات متشابه را رموزی بین خدا و پیامبر (ص) می‌دانند؛ و بعد از پیامبر (ص) به امامان معصوم (ص) به عنوان جانشین ایشان رجوع کنند.

ج- معماگویی

گاهی گوینده در عین داشتن توانایی کامل و تام، عمداً سخن خود را طوری مطرح می‌کند که مقصودش در بوته ابهام قرار می‌گیرد یعنی متکلم در این مورد از روی قصد معماگویی می‌کند. (همان، ۱۸۴)

این مورد حکایت از سرگرم کردن مخاطبان و یا خود متکلم دارد و کمتر هدف از آن یاد دادن مطلب به دیگران است و پاسخ در آن مجهول است، البته سخنان معما گونه اغلب طوری هستند که بعد از مدتی، ابهام آن برطرف و برای همگان روشن خواهد شد در حالیکه آیات متشابه بوسیله معصومان(ع) به مراد واقعی آنها پی برده می شود.

۲- تشابه ناشی از شرایط زمانی و مکانی:

الف- جدایی قراین و قیود از اصل سخن

در بعضی از موارد گوینده و متکلم قیده‌ها و قراین لازم را با اصل کلامش برای مخاطب بیان کرده، اما بر اثر گذشت مدتی از آن زمان، قیود و قراین همراه کلامش از متن سخن فاصله گرفته و از آن جدا افتاده و یا آنکه شنونده و مخاطب از آن غفلت کرده است که در این صورت نیز موجب تشابه سخن می شود. (همان: ۱۸۵) البته باید به این نکته توجه داشت که این قراین و قیود برای افراد مخاطب که متوجه‌اند، واضح است و در این غیر این صورت برای دیگران حتی مخاطبانی که به آن قراین توجه ندارند اصل سخن مشتبه خواهد شد.

ب- جدایی قراین ناشی از شرایط مکانی

نگارنده بر این عقیده است که می توان عامل و شرایط مکان را به این موارد اضافه کرد، مثلاً متکلم در مکانی مطلبی را برای افرادی بیان می کند که به عنوان قرینه در شرایطی که مطلب خاصی را برای آنان بیان می دارد در نظر بگیرند که ممکن است در اثر عدم تکرار، مخاطبین حاضر در آن مکان قرینه را فراموش کنند و برای کسانی که در آن مکان حضور نداشته‌اند به کلی تشابه در سخن بوجود آید.

۳- عوامل تشابه ناشی از خود کلام و سخن:

متعالی بودن محتوا

الفاظ و عباراتی که بشر آنها رابه کار برده یا می‌برد، برای معانی محدود و محسوس و در حد خود مخاطب و متکلم وضع شده‌اند؛ در صورتی که بعضی از معانی و مطالب بالاتر و برتر از آن می‌باشد که در قالب الفاظ و عبارات بیان گردد به همین خاطر زمانی که به دنبال بیان امور نامحدود و نامحسوس فراسوی ماده با همین واژه‌های مورد استعمال بشر باشد، سخن متشابه می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۲/۱۸۵)

طبیعی است که بیان معارف متعالی برای مخاطبانی که با محسوسات و الفاظی که برای آن‌ها وضع شده‌اند به طوری که برایشان قابل فهم باشد جز با کلماتی که برای آن‌ها قابل فهم باشد میسر نیست.

وقتی خداوند بخواهد مورد اموری که از فهم عادی ما بالاتر است سخن بگوید باید از الفاظ و عباراتی بکار ببرد که ما با تامل در آن الفاظ به اندازه فهم خود آنها را درک کنیم هر چند ادراک کنه و باطن آن معانی از فهم ما بالاتر است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۸۶)

بررسی عوامل تشابه مطرح شده در قرآن کریم

برخی از عوامل که بیان شد، در مورد قرآن کریم روا نیست، مانند نقص گوینده، زیرا خداوند در عین توانایی بی‌نهایت، قرآن را به عنوان معجزه فرو فرستاده. همچنین عامل معما گویی نیز، در قرآن راه ندارد؛ زیرا معما گویی در اصل برای سرگرمی و گذراندن وقت می‌باشد در حالیکه قرآن مجید رها ساختن و آزادی مخاطب از غفلت نسبت به آخرت و امور اخروی، و نزول کتاب‌های آسمانی را کسب معرفت و دستیابی به

سعادت واقعی می‌داند اما دیگر عوامل تشابه در قرآن مشاهده می‌شود. حروف مقطعه قرآن کریم و آیات دیگری که مقاصد و اهداف قرآنی در آن‌ها به صورتی مجمل و مختصر بیان شده است، نشانه تفهیمی خاص برای فرد یا افرادی خاص یا به اندازه‌ای خاص، آیاتی از قرآن کریم که قیدها و قرینه‌های آن در آیه یا آیاتی دیگر یا در احادیث و فرمایشات معصومین (علیهم‌السلام) بیان شده، معلول این عامل جدایی قیود و قرائن هستند و آیات متشابه بیانگر حقایقی فراتر و فراسوی ماده، به دلیل وجود عامل پنجم متشابه شده‌اند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۱۸۶/۲)

مصادیق آیات متشابه که در آیه ۷ سوره آل‌عمران به آنها اشاره شده است:

قرآن پژوهان برای آیات متشابه، مصادیق گوناگونی ذکر کرده‌اند، آیت‌الله مصباح‌یزدی درباره مصادیق آیات متشابه، معتقد است که: آیات مشتمل بر معارف بلند و حقایق فراسوی ماده؛ حروف مقطعه (فواتح السور)؛ مجمل‌ها، عام‌های قرآنی، مطلقات آن، منسوخ‌ها و دیگر موارد که به سبب جدایی کلام از قیدها و قرینه‌ها متشابه می‌شوند، از مصادیق آیات متشابه‌اند. (همان، ۱۷۰) در حالیکه علامه طباطبایی، حروف مقطعه را نه محکم محسوب می‌کند و نه متشابه؛ زیرا کلامی است رمزی که درک بشر عادی بدان راه ندارد. (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۹/۱۸) البته اینکه علامه حروف مقطعه را نه محکم می‌داند و نه متشابه، به نظر نگارنده این سطور قابل قبول نیست؛ چرا که اولاً: طبق آیه هفتم سوره آل‌عمران، آیات یا محکمند و یا متشابه؛ لذا اگر علامه این تقسیم‌بندی را قبول ندارند باید دسته‌بندی که این آیات در آن قرار می‌گیرند را بیان می‌فرمودند؛ زیرا به طور مسلم حروف مقطعه قرآن کریم را در شمارش آیات قرآن به حساب می‌آورند. ثانیاً: در صورت قبول این حرف وجود این آیات در قرآن لغو می‌شد؛ زیرا کسی آنها

را نمی‌فهمید در حالی که طبق آیه ۱۲ سوره فرقان استواری و نیرومندی قلب پیامبر(ص) از جمله فواید نزول تدریجی آیات قرآن ذکر شده است که لازمه استواری و نیرومندی قلب پیامبر(ص) آگاهی از معانی آیات نیز هست چرا که ممکن است مخاطبی از ایشان در مورد آنها سوال بپرسد یا پرسیده باشد و به دست ما نرسیده باشد. ثالثاً: چه اشکالی دارد که پیامبر(ص) و جانشینان ایشان از معنای این آیات آگاه باشند چرا که طبق حدیث ثقلین عدل قرآن هستند و هدف از وجود این آیات، مراجعه مردم به اولیای الهی به عنوان هادیان حقیقی بشر باشد. رابعاً: این نظر ایشان در مقابل نظر دیگران است که این آیات را جزء متشابهات می‌دانند.

ابوالفتوح رازی در ذکر محکم و متشابه اقوالی را نقل کرده از جمله اینکه محکّمات قرآن حلال و حرام و حدود و احکام و فرائض است و متشابه امثال و مواعظ و مقدم و موخر است. (رازی، بی‌تا: ۴۴۲/۲) این در حالی است که در تعریف متشابه آورده که مراد از آن مشتبه بودن است حال اینکه پند و موعظه را جزء متشابه آوردن با تعریف آن ناسازگار است چون موعظه معنایش واضح است ثانیاً در ذکر مصادیق آن ابهام است که منظور از مقدم و موخر چیست؟

وی حروف مقطعه را جزو متشابهات می‌داند و به روایتی از عبدالله بن عباس استناد می‌کند که هنگام سوال حیی اخطب و کعب اشرف و ... از پیامبر(ص)، درباره حروف مقطعه سوال کردند، ایشان آیه هفتم سوره آل عمران را تلاوت کردند. (همان: ۴۴۳-۴۴۴)

سیوطی نیز فواتح سوره‌ها و منسوخ‌ها را جزء متشابهات می‌داند. (سیوطی،

۱۳۶۳: ۵/۲)

به عقیده ابن تیمیه، آیات صفات قرآن کریم از متشابهات است و تأویل در معنای متداول در آنها جایز نمی‌باشد، اما تفسیر و فهمیدن معنی لغوی آنها جایز است، و باید

آنها را به معنی ظاهری و لغوی که دارند حمل کرد و به آن اکتفا کرد و هیچ گونه سوالی در مورد چگونگی آنها نکرد زیرا این کار یک بدعت است. (ناصح، ۱۳۹۲: ۷)

در دسته بندی که ابن تیمیه انجام داده آیات صفات در حیطه اخبار قرار می گیرند که به عقیده او معنی آنها قابل درک است اما چگونگی آن در اصل و متن واقع معلوم نیست. (همان: ۸)

فلسفه آیات متشابه قرآن از نظر آیت الله مصباح یزدی

قرآن پژوهان و مفسران در زمینه فلسفه وجود آیات متشابه قرآن، مطالبی بیان کرده اند که در ضمن بیان دیدگاه آیت الله مصباح یزدی و ابن تیمیه به برخی از آنها اشاره می شود:

۱- تعالی محتوا و تشابه ذاتی

از آنجایی که الفاظ و عبارات مورد استفاده بشر برای مفاهیم مادی و محسوس وضع شدند، و وجود حقایق بلند و متعالی که الفاظ دیگری برای بیان آنها وجود نداشته یا ندارد ناگزیر و ناگزیر باید با الفاظی که مصداق های حسی و ماورای حسی دارد بیان شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۱۸۷/۲)، برای نمونه واژه عرش که در آیه (الرحمن علی العرش استوی). (طه: ۵) از آیات متشابه محسوب می شود.

رشیدرضا نیز یکی از عوامل تشابه قرآن را اختلاف سطح درک مخاطبان می داند و می گوید که: همه مردم نمی توانند مطالب عالی معارف قرآن را در یک سطح بفهمند. (رشیدرضا، بی تا: ۱۷۱/۳)

صاحب تفسیر کاشف درباره حکمت وجود تشابهات در قرآن چنین می نویسد: دعوت قرآن شامل عالم و جاهل است؛ برخی از معانی برای همه مخاطبان قابل فهم

است و برخی از معانی دقیق و عمیق است و نیاز به یادگیری و تعلم دارد و حکمت الهی گاهی موجب ابهام می‌شود. (مغنیه، بی‌تا: ۱۴/۲-۱۵)

آیت‌الله معرفت، تعبیرهای عمومی و در بردارنده چندین معنا که جزء با رجوع به متخصصان، مقصود از آن دانسته نمی‌شود؛ مانند: دابّه، در آیه هشتاد و دو سوره نمل؛ و استعاره‌های ژرف که رسیدن به حقیقت آن، کاوش و اندیشه ورزی بسیاری می‌طلبد را دلیل این امر می‌داند. (معرفت، بی‌تا: ۱۰/۳-۱۱) همچنین از نظر ایشان، مهمترین عامل تشابه بلندای معنا و دقت آن است بگونه‌ای که الفاظ از بیان کامل آن ناتوان است. (همان: ۹)

۲- روش عقلایی محاوره و تشابه طبیعی

مقتضای تفهیم مطلب به مخاطب خاص، بیان عبارت به صورت رمزگونه است که یک روش محاوره عقلایی است و بدین وسیله زمینه حفظ آیات از تحریف و تبدیل نیز فراهم می‌آید. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۱۸۸/۲) در برخی از روایات نیز به این مطلب اشاره شده است؛ اگر خدای متعال تمام مردم را نسبت به (متشابهات) آگاه می‌کرد، در آن صورت برخلاف حکمت می‌بود و سبب فساد در تدبیر (امور عالم) می‌گردید و دیگر اطمینانی به این نبود که انسان‌های غیرمعصوم به وسیله آن بر پیامبری فرستاده شده یا مؤمنی مورد امتحان واقع شده (که از آزمایش‌های و امتحانات الهی سربلند بیرون آمده و پیروز شده است) نفرین نکنند.^۸

۸- لو عمّ الله تبارک و تعالی بمعرفتا جميع الناس لکان ذلک ضد الحکمه و فساد التدبیر و کان لایؤمن من غیرالمعصوم ان یدعواها علی نبی مرسل أو مؤمن ممتحن. (کمال‌الدین و تمام النعمه، ص ۶۴۰ و بحارالانوار، ج ۹۲، ص ۳۸۱)

۳- فاصله زمانی و تشابه عارضی

در زمان نزول قرآن، قراین خارجی و مقامی آیات در دسترس مسلمانان بوده اما کم کم بر اثر گذشت زمان آن قراین برای ما مخفی شده و موجب عارض شدن تشابه بعضی از آیات می شود اما از آنجا که بیشتر قراین در روایات معصومین بیان شده است، می تواند فلسفه متشابه شدن این آیات برای این باشد که مسلمین به مفسرین واقعی قرآن یعنی اهل بیت (ع) مراجعه کرده و ولایت آنها را بپذیرند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۱۸۷/۲-۱۹۰) که در بعضی احادیث چنین گفته شده؛ ليقودهم الاضطرار الى الايتمار لمن ولاه امرهم؛ تا آن هنگام که اضطرار، آنها را به نظر خواستن و فرمان بردن از والیان امر بکشانند. (طبرسی، ۱۳۸۶: ۳۷۶ و مجلسی، ۱۰۴۳: ۱۲۰/۹۳)

از دیدگاه آیت الله معرفت، قرآن کریم بهترین واژگان را از میان قبایل مختلف عرب بکار گرفت تا زبانی یکپارچه بسازد، چون برخی از واژگان به قبیله ای اختصاص داشت برای دیگران نامأنوس بود مانند: صلد به معنای صاف در لغت هذیل، املاق به عنای گرسنگی در لغت لخم و ...؛ اشاره های گذرا که در میانه سخن آمده و فهم آن نیازمند شناخت آداب و رسوم روزگار نزول و بازخوانی تاریخ است، مانند: نسیء در آیه سی و هفت سوره توبه؛ نهی از وارد شدن از پشت خانه ها، می تواند از حکمت وجود آیات متشابه قرآن باشد. (معرفت، بی تا: ۱۰/۳-۱۱)

از دیگر شبهات مطرح شده در مورد قرآن، شبهه تعدد قرائات است؛ مروّجان و پیروان نظریه تعدد قرائات ها در جوامع اسلامی، با استناد کردن به وجود آیات متشابهات در قرآن کریم دیدگاه خویش را توجیه می کنند. آنها اعتقاد دارند همانطور که آیات متشابه چند معنای مختلف دارند و احتمالات متعددی در موردشان داده می شود. آیات

پژوهشی در آیات متشابه قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی / کیوان خجسته‌مهر ۱۰۱

دیگر نیز را می‌توان دارای چند معانی مختلف دانست بطوری که همه معانی احتمالی را

نیز درست دانست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۳۷)

به نظر این گروه طبق قواعد علم تجوید مانند: اشمام، اماله، تخفیف همزه و ...؛ بعضی از قاریان قرآن یک آیه را چندگونه قرائت می‌کنند که معانی متفاوتی دارند و همه نیز صحیح هستند؛ از نظر اینان حتی چند مذهب در کنار یکدیگر صحیح بوده و هیچ یک بر دیگری ترجیحی ندارد؛ نه بت‌پرستی از اسلام برتر است و نه اسلام بر بت‌پرستی برتری دارد. (همو، ۱۳۹۱: ۱۴۸-۱۴۹)

نظر ابن تیمیه در زمینه فلسفه آیات متشابه

به نظر ابن تیمیه وجود متشابهات در قرآن به هیچ وجه مستلزم فهم‌ناپذیری یا هرگونه رازآلودگی نیست و روش فهم آنها در استفاده از قرائن و محکامات آیات است. (رجبی، ۱۳۹۸: ۳)

طبق نظر ابن تیمیه رویکردهای موجود در مواجهه با زبان دین سه دسته هستند؛ (اهل تجهیل، اهل تخییل و اهل تأویل)

۱- اهل تجهیل:

کسانی که با برداشتی اشتباه از آیه (هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات ... و ما یعلم تاویله الا الله) (آل‌عمران/۷) اعتقاد پیدا کردند که نه پیامبر و نه فرشتگان وحی چیزی از معانی صفات نمی‌دانند. ابن تیمیه می‌گوید که اهل تجهیل این تفکر را از متشابهات قرآن به متشابهات احادیث نیز سرایت داده‌اند، تا جایی که حتی فهم پیامبر(ص) نسبت به احادیث صفات را انکار کردند، که براین اساس پیامبر در مورد اموری سخن می‌گفته که از آن چیزی نمی‌دانسته است. (همان: ۴)

۲- رویکرد تخیل:

این گروه کسانی هستند که قائلند پیامبر از صفات، قصد خیالپردازی داشته‌اند.

۳- رویکرد تأویل:

براساس معرفی ابن تیمیه از این گروه، می‌گوید: اینها مثل اهل تخیل نبودند که قائل باشند به اینکه پیامبر از نصوص وارد شده در مورد صفات، قصد دروغ یا خیالپردازی داشته، بلکه گفته‌اند: پیامبر از این نصوص، قصد طرح معانی را داشته، اما به تبیین آنها نپرداخته بلکه کشف آن را برعهده مومنین گذاشته تا با عقلشان آن را درک کنند. ابن تیمیه علاوه براین می‌گوید که اهل تأویل باور دارند که فلسفه نزول متشابهات از جانب پروردگار، بدست آوردن اجتهاد و رشد عقلانی در جهت دست پیدا کردن به شناخت عقلی خداوند بوده است. بنابراین از نظر ابن تیمیه اهل تأویل کسانی هستند که بخاطر اینکه نتوانستند زبان دین یا آیات و احادیث را متناسب با نظام معرفتیشان تصور و تصدیق کنند و از سویی گریزی جز قبول آن نداشتند، با رازآلود خواندن زبان قرآن و احادیث، تأویل آنها دست زدند. (همان: ۵)

اینک لازم است که به معناشناسی محکم و متشابه در قرآن از نظر ابن تیمیه به صورت جدا بپردازیم تا نظر او به صورت ملموس‌تر و مجزا در اختیار خواننده محترم قرار گیرد.

ابن تیمیه برای معناشناسی واژه متشابه از راه شناسایی واژه (محکم) بهره برده تا مبتنی بر اصل (تعرف الاشياء باضدادها) هرچه بهتر بتواند مراد و مقصود از متشابه را تبیین کند. او واژه محکم در قرآن را دارای دو معنا می‌داند: ۱- محکم در مقابل منسوخ یا اللقاءات شیطان ۲- محکم در مقابل متشابه.

محکم در معنای اول طبق نظر او وصف تمام آیات قرآن است و متشابهات قرآن را نیز به همین معنا محکم می‌شمارد و با اشاره به آیه (منه آیات محکمات هن ام

الکتاب و آخر متشابهات) (آل عمران/۷) و آیه (فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته) (حج/۵۲) گفته که: خداوند متعال، گاهی محکم را در مقابل متشابه و گاهی در مقابل منسوخ قرار داده، بر این اساس مراد از منسوخ در آیه (فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته) (حج/۵۲) را القائنات شیطانی دانسته و بیان کرده که در این کاربرد معنای محکم در این کاربرد در مقابل القائنات شیطانی است، همچنین اشاره او در آیه (فینسخ الله ما یلقى الشیطان) (حج/۵۲) این است که، حق تعالی با نسخ القائنات شیطانی، آیات خود را محکم ساخته ست و می‌فرماید: (ثم یحکم الله آیاته) او می‌گوید: احکام کتاب طبق معنای مذکور، جدا ساختن و غربالگری کردن آیات الهی از القائنات شیطانی است. همچنین وی با اشاره به آیه پیشین مذکور و آیه (کتاب احکمت آیاته ثم فصلت) (هود/۱) تأکید می‌کند: وصف محکم در معنای فوق، وصف تمام آیات قرآن می‌باشد و متشابهات آن را هم دربرمی‌گیرد. بنابراین محکومات و متشابهات قرآن به وسیله عنایت خداوند متعال از القائنات شیطانی مصون و محفوظ مانده و به این وسیله متقن و محکم شده است. (همان: ۶-۷)

محکم گاهی در مقابل متشابه بکار برده می‌شود به این تقابل را ناسخ و منسوخ می‌گویند؛ اما منسوخ (رفع دلالت ظاهری) در اینجا با منسوخ (رفع القائنات شیطانی) در بحث قبل متفاوت است. ابن تیمیه ذیل آیه (منه آیات محکومات هن ام الکتاب و آخر متشابهات) (آل عمران/۷) عنوان می‌کند: این متشابهات از متشابهاتی است که خدا نازل کرده، و از متشابهاتی که شیطان القا کرده نمی‌باشد. بر همین اساس او متشابهات را به متشابهات رحمانی که فعل خداوند متعال می‌باشد و متشابهات شیطانی که از القائنات شیطانی است، تقسیم می‌کند و می‌گوید: خداوند با نسخ کردن متشابهات و القائنات شیطانی، تمام کتاب خود را محکم خوانده است، چنان که با طرح کردن

متشابهات رحمانی، قسمتی از کتاب خود را محکم و قسمت دیگر آن را متشابه خواند. ابن تیمیه در نهایت به معنی متشابه در کاربرد دوم که وصف بخشی از آیات قرآن است و محل بحث ما هم می‌باشد اشاره کرده و می‌نویسد: (الآیات المتشابهات التي تشبه هذا و تشبه هذا، فتكون محتمله للمعنيين)؛ آیات متشابه آياتی هستند که چندین احتمال معنایی در مورد آنها داده می‌شود. او در جای دیگری عام قابل تخصیص و مطلق قابل تقیید را از انواع متشابهات بیان کرده و چنین می‌گوید: هر گزاره‌ای که معنی ظاهریش به دلیلی راجح ترک شود مثل تخصیص عام و تقیید مطلق، آن متشابه می‌باشد؛ زیرا شامل دو احتمال معنایی است و عبارت مجمل هم در جز متشابه داخل می‌شود.

اما بعضی مواقع مقصود از متشابهات، الفاظی می‌باشد که از لحاظ معنایی چند وجهی است و احتمالات معنایی مختلفی را شامل می‌شود که در مقابل آن مقصود از محکمت، الفاظی است که معنای مستقر و متعینی دارند و احتمالات معنایی مختلف را بر نمی‌تابد.

ابن تیمیه قوام بخشی و احکام متشابهات و به عبارتی دیگر تحلیل و تبیین متشابهات از نظر ابن تیمیه در رفع معنای موهوم برگرفته از آنها به وسیله قرائن و محکمت از آیات است وی در این باره چنین می‌گوید: محکم کردن متشابهات، به رفع معنای موهومی که آن مقصود نیست، می‌باشد. او در بطلان وصف ناپذیری متشابهات به سخن احمد بن حنبل متمسک شده و می‌گوید: قال احمد بن حنبل: المحکم، الذی لیس فیہ اختلاف و المتشابه، الذی فی موضع کذا و فی موضع کذا. و او (و لم یقل فی المتشابه) را ذو احتمالین معنا می‌کند که کاملاً قابل فهم است. (همان: ۷-۸)

در راستای اصالت بخشی به دیدگاهش در معناشناسی متشابهات، ابن تیمیه این بار سراغ سخنی از مالک بن انس می‌رود. مالک بن انس در جواب سؤالی مبنی بر

کیفیت استوای خداوند متعال بر عرش، این چنین گفته است: (الاستواء معلوم و الکيف مجهول) و اضافه می‌کند که: (و هذا قول سائر السلف كابن الماشجون و الامام احمد بن حنبل و غیرهم). ابن تیمیه از این سخن مالک بن انس در اثبات دیدگاهش نسبت به معناداری متشابهات، این گونه نتیجه‌گیری می‌کند و می‌گوید: (مالک فقط علم به کیفیت استواء را نفی کرده است، نه علم به معنای استواء را) او در ادامه با تأکید بیشتری بیان می‌دارد: مالک بن انس و دیگران غیر از او از اهل سنت ... (معنی) استواء از متشابهات را هرگز بی‌معنا نشمردند. وی در نشان دادن اصالت دیدگاه انتخاب خود ضمن اشاره به نقش و جایگاه تعیین‌کننده احمد بن حنبل در بین مسلمین به اثر وی تحت عنوان (الرد علی الزنادقه و الجهمیه فیما شکت فیه من متشابه القرآن) اشاره کرده و چنین می‌گوید: (احمد بن حنبل در این اثرش متشابهات قرآن را آیه به آیه معنا کرده است و تفسیر آنها را آشکار بیان کرده تا فساد اهل تأویل در قول به فهم‌ناپذیری و رازآلودگی متشابهات قرآن را روشن نماید).

بر اساس آن چه که پیشتر بیان شد ابن تیمیه متشابهات قرآن را همانند محکمت آن دارای معنا می‌داند. و در نهایت فرقی که بین این دو وجود دارد در روش معناشناسی متشابهات می‌باشد. روش ابن تیمیه در این امر، ارجاع دادن متشابهات به محکمت است. بنابراین استفاده از قرائن قطعی و مسلم و رفع کردن و دفع ساختن معنای موهوم و بی‌اساس که مقصود نیست مسیر تعیین معنا و مقصود اصلی از بین معانی احتمالی در مورد متشابهات را هموار می‌سازد ...

آنچه که به عنوان جمع‌بندی این بحث می‌توان گفت، سخنی واضح و آشکار است که خود ابن تیمیه بیان کرده که در آن در مورد معناشناسی واژه محکم و متشابه و روش فهم این دو چنین می‌گوید: إنَّ من النصوص ما معناه جلی واضح ظاهر لا یحتمل الا وجهها واحدا لا یقع فیه اشتباه و منها ما فیه خفاء و اشتباه یعرف معناه الراسخون فی

العلم فان هذا تفسیر صحیح و حینئذ فالخلاف فی المتشابه یدل علی انه کله یعرف معناه فمن قال انه یعرف معناه یبین حجتہ علی ذلک: در میان نصوص برخی از آنها معنایشان روشن و واضح است به گونه‌ای که فقط یک وجه معنایی دارد و هیچ شبهه‌ای در مورد (معنای) آن وجود ندارد و بعضی دیگر معنایشان مخفی و پنهان است که اهل علم به آن آگاهند و آن (معنی) را می‌شناسند. وجود داشتن اختلاف در مورد معنای متشابه از معناداری متشابهات حکایت دارد البته هر کس که قائل به معنایی باشد باید دلیل خود (در تعیین آن معنا از بین معانی مختلف احتمالی) را ذکر کند. (همان: ۸-۹)

شیوه مواجهه با آیات متشابه قرآن کریم از نظر آیت‌الله مصباح یزدی و ابن تیمیه براساس آیه ۷ سوره آل عمران

آیت‌الله مصباح یزدی ابتدا واژگان مهم آیه را معنا می‌کند، سپس شیوه تعامل با آیات متشابه را بیان می‌فرماید:

الف- معنای فتنه در آیه ۷ سوره آل عمران

معنای فتنه به انقلاب و دگرگونی در فکر و اضطراب داشتن و آشفتگی عقیدتی است؛ یعنی افرادی که بیماری دل دارند با تمسک به آیات متشابه دست آویز قرار دادن آنها، به دنبال زیرو روکردن و دگرگون ساختن دین و عقاید مردم هستند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲/۱۵۶)

ب- تأویل

مقصود از آن چیزی است که آیات بگونه‌ای بدان بازگردانده شود. (همان)

ج- زیغ

به معنی کجی و ناراستی و خروج عضو یا چیزی از حالت و حد اعتدال است که لازمه‌ی آن از کار افتادن آن عضو و به نتیجه نرسیدن تلاش آن است. در قرآن کریم زیغ به چشم و قلب (که مرکز احساسات و عواطف انسان هستند) و همچنین به خود انسان نسبت داده شده. (همان: ۱۵۴) زیغ عبارت است از انحراف از تعادل. (همو، ۱۳۸۴: ۱۶۳/۱)

د- ام‌الکتاب

از آنجا که آیات محکم قرآن کریم، بخش مرجع هستند و آیات متشابه قسمتی هستند که باید به محکومات آن برگردند، به همین خاطر فهمیدن آیات متشابه قرآن بدون بازگرداندن آنها به محکومات مرتبط با آن میسر و ممکن نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ب: ۱۵۸/۲)

ه- اتباع

منظور از اتباع و پیروی کردن متشابه، تبعیت فکری می‌باشد؛ بدین معنا که اهل زیغ محکومات قرآن را رها کرده‌اند و در پی آیات متشابه و اتباع از آن می‌روند و با توجیه و تأویل آنها، دیدگاه‌ها و نظرات باطل خویش را از آنها برداشت کرده تا با تحریف کردن آیات، مردم را منحرف ساخته و در جامعه فتنه به پا کنند. (همان: ۱۵۲)

و- راسخان در علم

قرآن کریم مردم را از پیروی کردن متشابهات بدون آنکه به محکومات و تفسیر، توضیح و تبیین پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) توجه کنند منع کرده است. همچنین قرآن

پیروی از تشابهات قرآن را نشانه‌ای از انحراف دل می‌داند و فرموده: کسانی که تشابهات قرآن را ملاک و معیار فکر و نظر و فهم و عقیده‌ی خویش قرار می‌دهند به دنبال فتنه‌افکنی، تأویل و تحریف کردن قرآن هستند به فرموده قرآن کریم، تأویل بردن و تفسیر کردن آیات متشابه را جز خداوند سبحان و راسخان در علم و ائمه معصومین(ع) نمی‌دانند. راسخان در علم کسانی هستند که با جان و دل بندگی خداوند را پذیرفته‌اند و می‌گویند ما به همه قرآن ایمان آوردیم؛ چه محکومات آن و چه تشابهاتش، چرا که همه آن از سوی پروردگار ماست. (همو، ۱۳۷۹: ۸۲) که همان معصومین(ع) هستند.

آیت‌الله مصباح یزدی (و) در (الراسخون) را برای استیناف می‌داند و معتقد است که کسی جز خداوند متعال به تأویل قرآن آگاه نیست و پیامبر(ص) و معصومان(ع) با تعلیم خداوند بدان آگاه شده‌اند. (همو، ۱۳۹۴: ۱۶۲/۲)

برای فهمیدن آیات متشابه قرآن، خود قرآن کریم دو طریق و مسیر را بیان کرده است: طریق اول که در فهمیدن همه آیات قرآن کریم مفید است، معرفی کردن مفسرین معصوم (علیهم‌السلام) به مردم می‌باشد. هنگامی که قرآن کریم، پیامبر اکرم(ص) و ائمه معصومین(ع) را به عنوان مفسر خود قرار می‌دهد واضح است که برای فهمیدن این آیات نیز باید به آن بزرگوران مراجعه نمود.

راه دوم برای پی بردن به معنا و فهم آیات متشابه قرآن این است که ابتدا آیات محکم را که دارای معنای روشن و واضحی هستند به عنوان ملاک و معیار قرار دهیم. برخی معاصرین چنین گفته‌اند: آیات محکم یعنی آیاتی که در دلالت خود استحکام دارند ابهام و تردیدی در دلالتشان وجود ندارد و این آیات در دلالت بر معنای خاص یا صریح است و احتمال خلاف آن معنای صریح وجود ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۰۳) بنابراین، برای دستیابی به فهم جامع و درستی از آیات قرآن کریم،

نخست باید محکmat را بشناسیم و آنها را بفهمیم، سپس متشابهات را به آنها ارجاع دهیم تا بتوانیم برداشت درستی از آیات متشابه داشته باشیم. (همان: ۴۰۷) [زیرا] رابطه محکم با متشابه مانند پیوند اصل و فروع یا دایه و فرزند است؛ یعنی محکم متشابه را نمی‌زاید، بلکه آنرا در دامن خود می‌پروراند تا شکوفا شده و از تشابه برهد و به محکم بپیوندد. (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۳/۱۴۷) نباید تفسیر متشابهات به گونه‌ای باشد که با مضمون و مفاد آیات محکم تناقض و تنافی داشته باشد؛ برای اینکه آیات محکم به فرموده خود قرآن کریم، ام‌الکتاب؛ یعنی اصل و مرجع کتاب هستند. (آل‌عمرن/۷) و هیچ‌گونه ابهام و استفهامی در این آیات راه ندارد. بنابراین اگر آیه متشابهی دارای دو یا چند احتمال است، باید آن معنی را معیار قرار داد و انتخاب کرد که با آیات محکم سازگار باشد، براساس این مبنا اگر چه در بدو نظر آیات متشابه قرآن دارای چند احتمال است که نمی‌شود آنها را قبول و یا رد کرد، ولی پس از ارجاع آنها به محکmat، بیش از یک تفسیر ندارند و دیگر احتمالات مرجوح و غیرقابل قبول خواهد بود. روشن است که این احتمالات متعدد ابتدایی هرگز به معنی درست بودن همه آنها نیست زیرا با تدبر و اندیشه در آیات محکم، احتمال راجح مشخص می‌شود. به این ترتیب، بحث از آیات متشابه قرآن هیچ‌گونه ارتباطی با نظریه تعدد قرائت‌ها پیدا نمی‌کند؛ چرا که در نظریه تعدد قرائت‌ها تمام احتمالات و وجوه تفسیری، صحیح و قابل قبول پنداشته می‌شوند حتی در صورتی که وجه جمعی میان آنها وجود نداشته باشد و با یکدیگر ناسازگار باشند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۳۹) البته در مواردی که قرائت‌های متعدد از طریق تواتر یک آیه به ما رسیده باشد و موجب تفاوت معانی شود، مورد پذیرش است، لازم به ذکر است که شناخت معانی متفاوت در صورتی که براساس ضابطه مانند: آشنایی با ادبیات عرب و ... باشد درست

است وگرنه اظهار نظری بی ضابطه و بی اساس است که در هیچ محفل علمی و عقلایی اعتباری ندارد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱: ۱۱۹/۲) قرآن نیز می‌فرماید: کسانی‌که حقیقت طلب نیستند و در قلوب ایشان انحراف راه دارد در پی آیات متشابه هستند تا معانی دلخواه خویش را به جامعه تحمیل کنند؛ اینان در دین فتنه‌گری می‌کنند و مردم را از مسیر صحیح منحرف می‌سازند. (همان: ۱۲۹)

مقصود از هدایت‌گر بودن قرآن کریم، این است که این کتاب آسمانی، اولین مصدر تشریع احکام و قانون اساسی زندگی بشر می‌باشد. این به معنای آن نیست که هر کسی خود بتواند، در تمام احکام و قوانین مورد نیازش به قرآن رجوع کند، چرا که چنین کاری بر عهده‌ی متخصصان و اهل آن فن است. آنها از قرآن نکات و مطالبی را استنباط و استخراج می‌کنند که امکان بهره‌بردن آن برای همه مردم فراهم و ممکن نیست. وظیفه آنها رهبری امت در پرتو راهنمایی‌ها و رهنمودهای قرآن کریم است. بنابراین، قرآن به عنوان چراغی راهنما فراروی کاروان انسانیت برای همیشه تاریخ در مسیر زندگی است. (معرفت، بی‌تا: ۱۴/۳-۱۵)

ابن تیمیه می‌گوید: آیاتی از قرآن کریم صفات خبریه مانند دست، وجه، آمدن و ... را به خداوند سبحان نسبت می‌دهند از نظر ابن تیمیه همه آیاتی که در آنها صفات خبریه ذکر شده است همگی از آیات محکم و محکّمات هستند. (حیدری، ۱۳۹۱: ۲۹۴) از جمله نتایجی که بر این بحث مترتب می‌شود این است که در صورتی که آیه را محکم بدانیم بر ظاهرش باقی می‌ماند و نیاز به چیزی ندارد و زمانی که آن را متشابه بدانیم لازم است که آن را به آیات محکم ارجاع دهیم. (همان: ۲۹۵) تا آن آیه نیز محکم شود.

بنابراین زمانی که در آیه ۱۰ سوره فتح به دست خداوند اشاره شده است طبق نظر ابن تیمیه به لغت مراجعه می‌کنیم که منظور از دست همان عضو مخصوص است پس به آن ایمان می‌آوریم و آن را به محکم ارجاع نمی‌دهیم. (همان) و این چنین ابن تیمیه و پیروانش آیاتی که صفات خبری را بیان می‌کنند از محکمت می‌دانند و این امر پافشاری می‌کنند به خاطر باقی گذاشتن معانی آنها بر طبق ظاهرشان. (همان: ۲۹۶)

بررسی حکمت آیات متشابه از منظر دیگران

اینک نظر برخی از مفسران و قرآن پژوهان در زمینه فلسفه آیات متشابه ذکر و بررسی می‌شود:
(الف) رشیدرضا:

۱- وجود متشابهات جنبه آزمایشی و امتحانی دارد؛ اگر قرآن تماماً محکمت بود همه‌ی کسانی که در ظاهر ایمان آورده بودند به ناچار آن را قبول می‌کردند ولی قسمتی از آن به صورت متشابه نازل شد تا وسیله امتحان باشد.

به نظر نگارنده این وجه نمی‌تواند دلیل خوبی باشد، زیرا اولاً همه مردم به قرآن رجوع نمی‌کنند تا در معرض امتحان قرار گیرند. ثانیاً سطح درک همه افراد به یک اندازه نیست و چه بسا این کار موجب گمراهی عده‌ی زیادی از افراد شود.

۲- وجود آیات متشابه باعث می‌شود تا مردم در اطراف برهان عقلی فکر کنند و به استدلال بپردازند و این موجب تقویت تعقل در مردم می‌شد. (رشیدرضا، بی‌تا: ۱۷۰/۳-۱۷۱)

(ب) فخر رازی:

۱- ثواب اخروی: وقتی قرآن متشابهاتی داشته باشد مردم برای فهم آن زحمت می‌کشند و این زحمت باعث پاداش اخروی آنها می‌شود.

۲- جلب مخالفان: مردم در زندگی روش‌ها و مسلک‌های مختلفی دارند، اگر قرآن به صورت صریح و محکم در برابر آنها قیام می‌کند، باعث تنفر و انزجار آنها می‌شد و از همان اول می‌گفتند این کتاب مخالف ماست.

۳- فراگرفتن علوم دیگر: افراد برای فهم متشابهات ناچارند علوم دیگری را از قبیل؛ لغت، صرف، نحو، و جز اینها بیاموزند تا به مراد آیه پی ببرند.

۴- تقویت جنبه‌ی عقلانی مردم: مردم ناچارند برای فهمیدن متشابهات قرآن تأمل و تدبر نمایند و از این جهت عقل آنان ورزیده شود.

تفسیر نمونه نیز تقویت تعقل و اندیشه‌ورزی و پرهیز از تقلید را فلسفه وجود آیات متشابه می‌داند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۴۳۶/۳)

۵- استفاده هرکس به اندازه خویش: هر کس به اندازه استعداد خود بتواند از آیات قرآن استفاده ببرد. (فخر رازی، ۱۴۲۳: ۱۸۶/۴)

آیت‌الله مصباح در نقد مطالب گفته شده، چنین می‌نویسد: وجه اول: زیان چنین کاری، از منافع آن بیشتر است و به سبب آن عده‌ای گمراه می‌شوند این کار مانند این است که بگویند خوب است انسان غذاهای سفت و سخت میل کند تا فکی محکم و قوی داشته باشد.

وجه دوم: جلب و جذب مخالفان نیز فلسفه درستی برای حکمت متشابهات قرآن نیست؛ زیرا کسی که عناد داشته باشد با این راهها دست از لجاجت برنمی‌دارد؛ بلکه از همان متشابهات سوءاستفاده کرده و گروهی دیگر را نیز گمراه خواهد کرد.

وجه سوم: آیات صریح و محکمی داریم که فرمان به تعقل و تدبر در امور مختلف می‌دهد و همین برای بکار انداختن تعقل مردم کافی است، افزون براین اگر با آیات محکم بتوان به این هدف رسید، چه نیازی به طرح آیات متشابه است که تعدادی در پی تلاش‌های عقلی گمراه شوند؟

پژوهشی در آیات متشابه قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی / کیوان خجسته‌مهر ۱۱۳

وجه چهارم: یادگرفتن علومی مانند صرف، نحو، لغت و ... اختصاصی به آیات متشابه ندارد بلکه برای هر سخن دیگر و از جمله آیات محکم نیز ضروری است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ب: ۲/۱۹۳-۱۹۴)

پ) زمخشری:

مؤمن معتقد وقتی که در ظاهر قرآن تناقض ببیند در اطراف آن تفکر کرده و محکم را با متشابه مطابقت می‌دهد و بر ایمانش افزوده می‌شود. (زمخشری، بی‌تا: ۳۳۸/۱)

در نقد این وجه باید گفت که: اولاً قرآن برای هدایت همه انسان‌هاست تا با مراجعه به آن بتوانند مسیر سعادت را پیدا کنند، ثانیاً وجود فرقه‌های مختلف که به آیات قرآن استناد کرده و آن را بر مذاهب خود تطبیق می‌دهند این سخن را رد می‌کند، و دلیل مناسبی برای فلسفه وجود آیات متشابه قرآن نیست.

ت) ابن جوزی:

۱- ارائه معانی در آرایه‌های ادبی (استعارات و کنایات) برای اعلام اعجاز قرآن: این آیات که عموماً از آرایه‌های ادبی برخوردارند برای نشان دادن فصاحت و بلاغت قرآن و در نهایت، بایسته ساختن معجزه بودن آن است؛ به چونه‌ای که بشر در برابر عظمت ساختاری و ادبی آن خضوع کرده و به آن ایمان آورند.

این وجه با ادامه آیه که هدف را فتنه‌انگیزی عده‌ای بیان می‌کند سازگار نیست و خداوند متعال برتر از آن است که برای اعلام معجزه بودن قرآن از روشی استفاده کند که با هدف نزول قرآن که هدایت مردم است، در تناقض باشد. ۲- وجود آرایه‌های ادبی فقط مخصوص آیات متشابه نیست بلکه در آیات محکم نیز وجود دارد.

۲- آیات متشابه چون گنجینه‌ای ارزشمند برای معارف رمزآلود قرآن است: ادبیات خاص آیات متشابه که دو پهلوست، سبب می‌شود این آیات ظرفیتشان برای معارف بلند بیشتر باشد.

در مورد این وجه نیز باید گفت که تمامی آیات قرآن گنجینه اسرار و خزانه معارف الهی‌اند نه فقط آیات متشابه. (ابن جوزی، ۱: ۱۴۰۷/۳۰۱-۳۰۲)
(ث) طبرسی:

ابزار بیان برتری دانشمندان بر دیگران: چون دانشمندان معنا و مفهوم واقعی آیات متشابه را درک می‌کنند که دیگران از درک آن ناتوانند در نتیجه در مقابل دانشمندان خاضع می‌شوند.

در تقدآن گفته می‌شود که اینکه علت برتری دانشمندان باشد و در مقابل زمینه گمراهی عده‌ای فراهم آید نمی‌تواند دلیل خوبی برای این کار باشد. (طبرسی، ۱۴۰۹: ۱/۱۵۹)
(ج) طوسی:

اگر قرآن همه‌اش محکم باشد احتمال تاویل نمی‌رود و اختلاف در آن ممکن نمی‌بود زیرا محنت و سختی از بین می‌رفت و منزلت همه با هم برابر می‌شد و منزلت و جایگاه علما از دیگران روشن نمی‌شد، خداوند بعضی از قرآن را متشابه نازل کرد تا اهل عقل و علما به افکارشان عمل کنند و با سختی و استدلال به فهم مراد قرآن برسند و بدین وسیله به منزلت بزرگ و عالی دست پیدا کنند چون خداوند بندگان را خلق کرده تا ثواب ببرند و آنها را مکلف کرده تا به مراتب عالی برسند. (طوسی، بی‌تا: ۱/۹-۱۰)

این وجه بیانگر این است که وجود آیات متشابه فقط برای این است که علما به منزات و مقام والا دست پیداکنند در حالیکه قرآن کتابی است که برای هدایت همه نازل شده تا با عمل به آن همه انسان‌ها به سعادت و کمال برسند.

(ح) نه‌اوندی:

ایشان نیز فوایدی برای آیات متشابه ذکر می‌کند از جمله:

پژوهشی در آیات متشابه قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی / کیوان خجسته‌مهر ۱۱۵

۱- برای اینکه مردم به راسخان علم که اهل بیت(ع) هستند مراجعه کرده و به اعمال آنها اقتدا کنند و از اخلاق آنها بهره ببرند.

که ایشان این مورد را مستند به روایتی از امام علی(ع) می‌کند، و چون در روایت به این مطلب اشاره شده و با توجه به فضیلت و برتری اهل بیت(ع)- راسخان در علم- بر سایر مردم، این مورد قابل قبول می‌باشد.

۲- برای روشن شدن برتری علما بر سایر مردم.

که همان نقدی که قبلاً گفته شد بر آن وارد است.

۳- آزمایش و امتحان مردم و روشن شدن راستگویان در ایمان از دروغگویان.

(نهایندی، ۱۳۸۶: ۲۰/۱-۲۱)

این مورد شبیه نظر رشیدرضا است و همان نقد بر این مطلب نیز وارد است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب بیان شده چنین به دست می‌آید که وجود آیات متشابه در قرآن کریم منافاتی با هادی بودن آن ندارد، همچنین مکاتب باطل مثل جبریه، اهل تفویض و مروجان تعدد قرائات نمی‌توانند به آیات متشابه استناد بکنند؛ چرا که اولاً: باید آیات قرآن را در کنار هم دید و آیات متشابه را به آیات محکم قرآن برگرداند تا ابهام آنها برطرف گردد و به آیه‌ای محکم تبدیل شود، ثانیاً: طبق نظر آیت‌الله مصباح یزدی شاید حکمت وجود این آیات در قرآن این باشد که مردم به مفسران واقعی قرآن که ائمه معصوم (علیهم‌السلام) هستند مراجعه کرده و طبق حدیث تقلین با تمسک به قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام) است که مسیر سعادت را پیدا کنند و اینکه در اسلام فرقه‌های متعددی به وجود آمده، به دلیل تفرقه انداختن بین این دو ثقل و تطبیق آیات قرآن بر

عقاید خود و مصادره کردن آنها به نفع خود است، از دیگر حکمت‌ها می‌توان به متعالی بودن معارف قرآن اشاره کرد که به سبب مأنوس شدن مردم با عالم ماده و محسوسات، در قالب الفاظی که مصادیق حسی و ماورائی دارد و برای مخاطب قابل فهم است بیان شده، همچنین می‌توان گفت گذشت زمان موجب شده قرآینی که برای مخاطبان اولیه قرآن روشن بوده، از ما مخفی شود در نتیجه اینگونه آیات متشابه شود. ابن تیمیه نیز آیات متشابه را دارای معنا می‌داند با این تفاوت که تفسیری که وی ارائه می‌دهد، سر از ظاهرگرایی در عمل و برخورد با آیات قرآن درمی‌آورد. نگارنده براین عقیده است که: تبعیت از ظاهرگرایی و کنار نهادن عقل الهام گرفته و در سایه وحی درست نمی‌باشد و عاقبتش جز تکفیر دیگران و ابطال در عقاید نیست.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۸۳ق)، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، بیروت؛ المکتبه الاسلامیه.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، کمال‌الدین و تمام النعمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی، (۱۴۰۷ق)، زادالمسیر فی علم التفسیر، بیروت المکتب الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی‌تا)، لسان العرب، نشر بیروت.
- افراسیابی نهاوندی، علی، (۱۳۷۳ش)، فروغی از قرآن، قم، ناشر: انتشارات سینا (منطق)، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳ش)، قرآن در قرآن، قم، مرکز نشر: اسراء.
- _____، (۱۳۹۴ش)، تفسیر تسنیم، قم، نشر اسراء.
- رازی، جمال‌الدین شیخ ابوالفتوح، (بی‌تا)، تفسیر روح الجنان، تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، علی اکبر غفاری، تهران، انتشارات کتابفروشی الاسلامیه.

پژوهشی در آیات متشابه قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی / کیوان خجسته‌مهر ۱۱۷

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۳ش)، مفردات فی غریب القرآن، ترجمه؛ غلامرضا

خسروی حسینی، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه، چاپ چهارم.

رکنی یزدی، محمدمهدی، (۱۳۷۹ش)، آشنایی با علوم قرآنی، تهران، سازمان مطالعات و تدوین

کتاب علوم انسانی دانشگاه (سمت).

رشیدرضا، محمد، (بی‌تا)، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه.

زمخشری، محمود بن عمر، (بی‌تا)، تفسیر الکشاف، بی‌جا.

سیوطی، جلال‌الدین، (۱۳۶۳ش)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، ناشر: دارالکتاب العربی.

حیدری، کمال، (۱۳۹۱ش)، التوحید عندالشیخ ابن تیمیه، تهران، مشعر.

طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۶۱ش)، تفسیر المیزان، نشر بنیاد علمی و فکری علامه

طباطبایی، با همکاری نشر فرهنگ رجاء و مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۹ق)، تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران.

طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، مجمع‌البحرین و مطلع النیرین، تحقیق؛ احمدحسینی، تهران،

مرتضوی، چاپ سوم.

طبرسی، احمد بن علی، (۱۳۸۶ق)، الاحتجاج، تعلیق سیدمحمدباقر خراسان، تهران، بهشت جاوید.

طیب، سیدعبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام.

عیاشی، محمد بن مسعود، (بی‌تا)، تفسیر العیاشی، قم مؤسسه بعثت.

طوسی، محمد بن حسن بن علی بن حسن، (بی‌تا)، تفسیر تبیان، بیروت، ناشر دار احیاء التراث

العربی، چاپ اول.

فخررازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۳ق)، تفسیر کبیر، بیروت دارالفکر.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۸ق)، کتاب العین، تحقیق؛ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای،

بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.

فیومی، احمد بن محمد، (۱۳۹۷ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قاهره،

دارالمعارف، چاپ دوم.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۲ش)، تعدد قرائت‌ها، تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی‌کیا، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ چهارم.

_____ (۱۳۹۴ الف)، قرآن‌شناسی، تحقیق و نگارش محمود رجبی، ویرایش

حمید آریان، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ ششم.

_____ (۱۳۹۴ ب)، قرآن‌شناسی، تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی‌کیا، قم،

انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ ششم.

_____ (۱۳۹۱ش)، نظریه حقوقی اسلام، تحقیق و نگارش: محمدمهدی

کریمی‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) چاپ پنجم.

_____ (۱۳۷۹ش)، قرآن در آیین نهج‌البلاغه، تدوین و نگارش: محمد

محمدی، قم، انتشارات: مؤسسه امام خمینی (ره)، چاپ اول.

_____ (۱۳۸۴ش)، اخلاق در قرآن، تحقیق: محمدهسین اسکندری، قم،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول.

مجلسی، محمدباقر، (۱۰۴۳ق)، بحارالانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

مصطفوی، علامه سیدحسن، (۱۳۶۰ش)، التحقيق فی کلمات القرآن، ناشر: بنگاه، تهران.

معرفت، محمدهادی، (بی‌تا)، التمهید فی علوم القرآن، تحقیق و نشر: مؤسسه النشر الاسلامی.

معارف، مجید، (۱۳۸۳ش)، مباحثی در تاریخ علوم قرآنی، تهران؛ نبأ.

مغنیه، محمدجواد، (بی‌تا)، التفسیر الکاشف، چاپ اول، بیروت.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۳ش)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه.

نهایندی، محمد، (۱۳۸۶)، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم، مؤسسه البعثت.

مقالات:

رجبی، ابوزر و احتشامی‌کیا، حمید، (۱۳۹۸ش)، بررسی متشابهات در قرآن و شبهات

معناشناختی آن از منظر ابن تیمیه، نشریه علمی اندیشه نوین دینی، قم، سال ۱۵،

صص ۵۷-۷۰.

پژوهشی در آیات متشابه قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی / کیوان خجسته‌مهر ۱۱۹

ملکی، یدالله، (۱۳۸۳ش)، آیات متشابه در قرآن کریم، صحیفه مبین، دوره دوم، شماره ۲۲،

صص ۱۱۳-۱۲۶.

ناصح، علی‌احمد، (۱۳۹۲ش)، بررسی و نقدمبانی و اصول فکری ابن تیمیه در تفسیر قرآن،

پژوهش‌های فلسفی و کلامی، قم، صص ۱۶۷-۱۸۸.

Bibliography

The Holy Quran

Ibn -Athir, Mubarak ibn Mohammad, (1383 AH), al -Na'i fi Gharib al -Hadith and al -Asr, Beirut al-Maktab al-Islami.

Ibn Babuyeh Qomi, Muhammad Ibn Ali, (1405 AH), Kamaluddin and All - Na'mah, Qom: Al -Nusra al -Islami Institute.

Ibn Jawzi, Abu al -Faraj Abdul Rahman ibn Ali, (1407AH), Zadal al-Masir fi ilm al-tafsir, Beirut al-Maktab al-Islami.

Ibn al -Manzur, Mohammad Ibn Mokarram, (WD), Lesan al -Arab, Beirut Publishing.

Afrasiabi Nahavandi, Ali, (1373SH), Foroughi al Quran, Qom, Publisher: Sina Publications (Logic), First Edition.

Javadi Amoli, Abdullah, (1383SH), Quran dar Quran, Qom, Publishing Center: Isra.

Javadi Amoli, Abdullah, (1394SH), Tasnim Tafsir, Qom, Israel Publishing.

Razi, Jamaluddin Sheikh Abul Fattouh, (WD), Tafsir Ruh al -Janan, Mirza Abolhassan Sha'rani, Ali Akbarghafari, Tehran, Al -Islamiyah Bookstore Publications.

Ragheb Esfahani, Hossein ibn Mohammad, (1383SH), mofadadt fi gharibe al Quran, Translated by Gholamreza Khosravi Hosseini, Tehran, al -Maktabah al -Mortazyeh Lahriyah, Fourth Edition.

Rokni Yazdi, Mohammad Mehdi, (1379SH), Ashnaeiveri ba olome Qur'ani Humanities Studies and Editing.

Rashid Reza, Mohammad, Tafsir al -Menar, Beirut, Dar al -Ma'ar.

Zamakhshari, Mohmoud ibn Omar, (WD), Tafsir.

Siyoti, Jalaluddin, (1363SH), Al -Qur'anic Science, Beirut, Publisher: Dar al - Kutab al -Arabi.

Heidari, Kamal, (1391SH), Al -Tawhid enda alsheikh Ibn Taymiyyah, Tehran, Mashar.

Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1361SH), Al -Mizan fi Tafsir al Quran, Allameh Tabataba'i Scientific and Intellectual Publishing, in collaboration with Raja Culture Publishing and Amir Kabir Publications Institute, Second Edition.

Tabarsi, Fazl ibn Hassan, Tafsir Jama'e Javameh, (WD), Tehran, University of Tehran.

- Toreihi, Fakhreddin, (1375SH), Majma Al -Bahrain wa madla Al -Naeehriin, Research; Ahmad Hosseini, Tehran, Mortazavi, Third Edition.
- Tabarsi, Ahmad ibn Ali, (1386 AH), Al -ehtejaj, Suspension of Seyyed Mohammad Baghirkan, Tehran, Paradise Javid.
- Tayyeb, Seyyed Abdul Hossein, (1378SH), Atiab al -Bayyan fi Tafsir al -Qur'an, Tehran, Islam Publications.
- Ayashi, Mohammad ibn Masoud, (WD), Tafsir al - Ayashi, Qom Institute of Ba'ath.
- Tusi, Mohammad ib Hassan ibn Ali ibn Hassani, Tafsir Tebian, Beirut, Al -Arabi Revival Publisher, First Edition.
- Fakhr razi, Mohammad ibn Omar, (1423 AH), Tafsire Kabir, Beirut Dar al -Fakr.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad, (1408 AH), Al -Ain, Research; Mehdi Makhzumi and Mehdi Makarem Semraei, Beirut, Al -Alam Institute of Press, First Edition.
- Fauumi, Ahmad ibn Mohammed, (1397 AH), al -Mesbah al -Munir fi Gharib al -Sharh al -Kabir al -Larrafi, Cairo, Dar al -Araf, Second Edition.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (1382 SH), taddode geraatha, Gholam Ali Azizi Kia, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, Fourth Edition.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (1394 SH), Quran shenasi, Research and Writing Mahmoud Rajabi, Edit Hamid Arian, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, Sixth Edition.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (1394 SH), Quran shenasi, Research and Writing Gholam Ali Azizi Kia, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, Sixth Edition.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (1391 SH), nazariyeh hoghoghi islam, Research and Research: Mohammad Mehdi Karimi Nia, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (1379 SH), Quran dar aeineh Nahj al -Balagha, Editing and Writing: Mohammad Mohammadi, Qom, Publications: Imam Khomeini Institute, First Edition.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (1384 SH), akhlagh dar Qur'an, Research; Mohammad Hossein Eskandari, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute, First Edition.
- Majlesi, Mohammad Bagher, (1043 AH), Bahar al -Anwar, Beirut, Dar al -Hayat al -Arabi.
- Mostafavi, Allameh Seyed Hassan, (1360 SH), Al tahghigh fi kalamate al -Qur'an, Publisher: Tehran, Tehran.
- Marefat, Mohammad Mahdi, (WD), al -Tahmid fi olomal -Qur'an, Research and Excerpt.
- Maharif, Majid, (1383 SH), mabahesi dar tarikhe olomal -Qur'ani, Tehran.
- Moghnieh, Mohammad Javad, (WD), Al -Tafsir al -Kashf, First Edition, Beirut, Beta.
- Makarem Shirazi, Nasser, (1373 SH), tafsire asan, Dar al -Kutb al -Islamiyah.
- Nahavandi, Mohammad, (1386 SH), Al -Rahman al -Rahman fi Tafsir al -Qur'an, First Edition, Qom.

Articles:

Rajabi, Abu Dharr Wahdi Kia, Hamid, (1398 SH), Similarity of the Qur'an and its semantic contexts from the perspective of Ibn Taymiyyah, the scientific scientific of modern religious thought, Qom, year 15, 70-57.

Maleki, Yadullah, (1383 SH), similar verses in the Holy Quran, Sahifah Mobin, Volume 2, No. 22, pp. 113-126.

Nasseh, Ali Ahmad, (1392 SH), Ibn Taymiyyah's Investigation and Criticism in the Interpretation of the Qur'an, Philosophical Research of the Qur'an, Qom, pp. 167-188.

Types of Treating Interpretative Narratives in Isfahan's Interpretative School*

Ali Reza Zakizadeh Renani**

Mohsen Khoshfar***

Ehteram Sadat Mousavizadeh****

Abstract

One of the important schools in the history of Imamiya interpretation is the School of Interpretation in Isfahan, which is considered one of the most influential schools in the history of interpretation, and understanding its interpretive methods is of great importance. The achievement of a correct interpretation of the Quranic verses depends on the recognition of the interpretative methods used by the interpreters. In this article, through a descriptive-analytical method and a careful study of the interpretative methods used by the interpreters of Isfahan, the methods used by these interpreters for dealing with narratives have been explored. The results of the research indicate that the interpreters in the School of Interpretation in Isfahan use various methods for explaining and illustrating the meaning of the verses, including explanatory narratives, narratives supporting the literal meaning, narratives supporting the intended meaning and the interpreter's interpretation, narratives about the virtues and status of the surahs, narratives that are consistent with the Quranic implications, narratives that reveal the interpretation of the verses, preference for a narrative meaning over other opinions, combining narratives to illustrate the intended meaning, and reconciling or disregarding conflicting narratives due to differences in their levels.

Keyword: Interpretative (Tafsiri) methods, Interpretative (Tafsiri) school of thought, Isfahan, expositors

* Received: 2022-September-10 Accepted: 2023-February-07

** Assistant Professor of Shi'a Studies of High School of Fiqh of Isfahan. Isfahan, Iran.
(The Corresponding Author) Email: A.zakizadeh@ymail.com

*** Assistant Professor in Quranic and Hadith Sciences of Al-Mustafa International University. Qom, Iran. Email: Mohsenkhosfar@yahoo.com

**** Level four student of comparative interpretation of Department of Comparative Interpretation of Fatima Al-Zahra. Isfahan, Iran. Email: Saaban.mosavi@gmail.com



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

اقسام مواجهه با روایات تفسیری در مدرسه تفسیری اصفهان*

علیرضا زکی زاده رنانی**

محسن خوش‌فر***

احترام‌السادات موسوی زاده****

چکیده

از جمله مدارس مهم در تاریخ تفسیر امامیه، مدرسه تفسیری اصفهان است که از تأثیرگذارترین مدارس تفسیری در تاریخ تفسیر محسوب شده و شناخت روش‌های تفسیری آن از اهمیت بسزایی برخوردار است. نیل به تفسیر صحیح آیات قرآن در گرو شناخت روش‌های تفسیری مفسران بوده که بر اساس این شناخت درکی صحیح از درستی و نادرستی برداشت‌های قرآنی مفسر به دست می‌آید. در این نوشتار به روش توصیفی-تحلیلی و با مطالعه دقیق روش‌های تفسیری تفاسیر اصفهانی، روش‌های مواجهه مفسران این دیار با روایات به دست آمده است. نتایج تحقیق حاکی از آن است که استفاده از روایات تبیینی جهت بیان معنا و مصداق، روایات مؤید معنای لغوی و مؤید مطلب و برداشت شخص مفسر، روایات فضائل سور و شأن نزول آیات، روایات همسو با دلالت قرآن، روایات مبین تأویل آیات، ترجیح معنای روایی بر دیگر اقوال، جمع بین روایات بیان مصداق، تعامل با روایات همگون یا ناهمگون جهت بیان مصداق و جری و تطبیق و یا جهت رفع اجمال آیه و یا به دلیل برون رفت از تعارض ظاهری روایت با حمل بر مراتب مختلف در مواجهه با روایات تفسیری مفسران در مدرسه تفسیری اصفهان دیده می‌شود. کلیدواژه‌ها: روش‌های تفسیری، مدرسه تفسیری، اصفهان، مفسران.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۸

** استادیار شیعه‌شناسی مدرسه عالی فقه اصفهان. اصفهان، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

A.zakizadeh@ymail.com

Mohsenkhosfar@yahoo.com

*** استادیار علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه. قم، ایران. ایمیل:

**** طلبه سطح ۴ تفسیر تطبیقی مرکز پژوهشی مطالعات بین رشته‌ای علوم انسانی اسلامی فاطمه الزهراء.

Saaban.mosavi@gmail.com

اصفهان، ایران. ایمیل:



مقدمه

در میان بحث‌های تخصصی علوم قرآنی، بحث از روش‌های تفسیری جایگاه ویژه و نقش کلیدی دارد. نیل به تفسیر صحیح آیات قرآن در گرو شناخت روش تفاسیر بوده و شناخت روش‌های تفسیری موجب درک صحت و سقم برداشت‌های قرآنی است. بنابراین تبیین روش‌های تفسیری یکی از اصولی‌ترین مسائل تفسیری است و تا برای مراجعه‌کننده مشخص نباشد، نمی‌توان به خوبی از آن تفسیر بهره ویژه برد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۲۱، ۵۵؛ مؤدب، ۱۳۸۶: ۱۷).

مدرسه تفسیری اصفهان، از جمله مدارس مهم تاریخ تفسیر است که در بازه زمانی قرن پنجم و ششم هجری از زمان راغب اصفهانی (م ۵۰۲ق) شروع و در قرن دهم تا دوازدهم در دوران صفویه به صورت جدی فعال بوده و همچنان در زمان معاصر به فعالیت خود ادامه داده است. مدرسه تفسیری اصفهان، اصطلاح مستحدثی است که مطالعه در مورد آن، بنیان‌های فکری مکتب اصفهان را روشن خواهد کرد. در پرتو شناخت مفسران اصفهانی، روش‌های تفسیری آنان به دست آمده و با استفاده از تجربیات پیشینیان به ارتقای سطح استنباط می‌انجامد.

در این پژوهش با مطالعه دقیق پانزده تفسیر شاخص از مدرسه تفسیری اصفهان به دنبال رویارویی مفسران آن با اقسام روایات تفسیری می‌باشیم. پانزده تفسیر مورد استفاده عبارتند از: جامع التفسیر مفردات راغب اصفهانی، تفسیر القرآن الکریم ملاصدرا، تفسیر صافی-اصفی-مصطفی فیض کاشانی، منهج الصادقین فی الزام المخالفین و خلاصة المنهج و زبدة التفاسیر ملا فتح‌الله کاشانی، تفسیر المعین محمد بن مرتضی کاشانی، تفسیر لاهیجی، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب مشهدی قمی، اطیب البیان سیّد طیب، مخزن العرفان بانو امین و تفسیر مهر محمدعلی رضایی.

در خصوص پیشینه این تحقیق باید یادآور شد که هیچ پژوهشی که از این زاویه دید بدین موضوع پرداخته باشد، تا کنون نگاشته نشده است.

الف) مفهوم شناسی

۱. مدرسه تفسیری اصفهان

مکتب یا مدرسه^۱ اصطلاحی است که به مناطق خاص جغرافیایی که دارای ویژگی‌هایی هم‌چون محل اجتماع عالمان و دانشمندان در یک رشته علمی خاص که به مذهب معینی پایبند بوده و در آراء مشترکی با هم اتفاق و اتحاد داشته‌اند، اطلاق می‌شود. (جبرئیلی، ۱۳۹۰: ۳۹) گفتنی است که در عنوان مدرسه حداقل دو عنصر منطقه جغرافیایی و شرایط فکری حاکم و غالب در آنجا و نیز اشخاص و شخصیت‌های تأثیرگذار و گاه تأثیرپذیر نقش مهم و اساسی دارند. (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱: ۱۷۶)

مدرسه تفسیری اصفهان از جمله مدارس مهم تفسیری امامیه است که در بازه زمانی قرن دهم تا دوازدهم در دوران صفویه مباحث تفسیر و علوم قرآنی به صورت جدی در آن دیار فعال بوده و نقطه اوج آن در اواخر قرن یازدهم هجری می‌باشد. با وجود این‌که جریان‌های مختلف فکری در این مدرسه وجود داشته است، لیکن شاخص این مدرسه اخباریگری و در مقابل آن جریان فهم عقلانی از معارف اهل بیت (علیهم السلام) است که مفسران آن بر اساس معارف، روی به نظریه‌پردازی و استدلال عقلانی آوردند. این مدرسه تفسیری پیش از شکل‌گیری مدرسه قم در دوران معاصر

۱- واژه School نیز همین معنا را تداعی می‌کند. در آکسفورد و دیگر از فرهنگ لغات انگلیسی آمده است: گروهی از مردمان که در یک سلک مشترک‌اند مثلاً نویسنده یا هنرمند یا فیلسوف‌اند و در عقاید و یا روش‌ها و موضوعات خاص با هم اشتراک دارند.

department concerned with one subject: the school of low. and group of people with the same methods, style. (pearson, (1999), "Longman lerner's dictionary")

به نوعی کمرنگ شد و رو به افول نهاد و میراث جریان‌های فکری آن به خراسان و قم منتقل شد (اقوام کرباسی، ۱۳۹۱: ۳۸-۶۵).

۲. روش تفسیری

منظور از روش، راه روشن و آشکار است. (معین، ۱۳۸۶، ۴: ۱۲۷۵) روش، در واقع منابع و مستندات است که مفسر بر اساس آن ایده و مفهومی را ساخته و پرداخته می‌کند؛ طوری که تنها راه دسترسی به معارف قرآن را منحصر به آن مستندات می‌داند. (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۶) مقصود از «روش»، استفاده از ابزار یا منبع خاص در تفسیر قرآن است که معانی و مقصود آیه را روشن ساخته و نتایج مشخصی را به دست می‌دهد؛ به عبارت دیگر چگونگی کشف و استخراج معانی و مقاصد آیات قرآن را «روش تفسیر قرآن» می‌گویند. روش تفسیری مستنداتی است که مفسر در فهم قرآن از آن بهره گرفته (عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۲۱۵؛ مؤدب، ۱۳۸۲: ۱۶۵) و راه دستیابی کامل به مقاصد کلام الهی را منحصر به آن می‌داند. بر این اساس روش تفسیری، چگونگی کشف و استخراج معانی آیات با استفاده از ابزار یا منبع خاصی هم‌چون عقل یا نقل می‌باشد. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۸۸) گفتنی است که روش تفسیری به دو روش نقلی و عقلی تقسیم می‌شود (رک: جوادی آملی، ۱، ۱۳۷۸: ۵۸؛ معرفت، ۱۳۸۱، ۲: ۱۸؛ سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۸۹) که با افزودن روش عرفانی می‌توان بقیه روش‌ها را زیر مجموعه یکی از این سه روش قرار داد. (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹: ۲۴) در تفسیر نقلی، تنها به ذکر آیات یا روایات از معصومین (علیهم‌السلام) یا صحابه و تابعین بسنده می‌شود؛ (رک: جوادی آملی، ۱: ۵۸؛ ایازی، ۱۳۸۶: ۳۶؛ بابایی و همکاران، ۱۳۷۹: ۲۴) بنابراین تفسیر قرآن به قرآن و تفاسیر روایی در این قسم جای می‌گیرند. (رک: مؤدب: ۱۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱: ۵۸؛ سبحانی، ۱۳۸۷: ۲۱۰)

روش روایی به عنوان یک روش تفسیری عبارت است از بهره‌گیری از سخنان و سیره معصومان (علیهم‌السلام) به عنوان مهم‌ترین منبع در فرآیند فهم آیات قرآن؛ چه این بهره‌گیری به صورت ایجابی باشد و مفسر را در دستیابی به قرینه‌های جانبی و زوایای پیدا و نهان سخن خداوند یاری کند و خواه صورت سلبی داشته باشد؛ یعنی برداشت‌های نادرست را رد کند و موانع درک مقصود حقیقی خداوند را بزداید. (مسعودی، ۱۳۹۵، ۱: ۱۱۰؛ گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۴۰)

ب) اقسام مواجهه با روایات

در مجموع مطالعه پانزده کتاب تفسیری، اقسام مواجهه با روایات تفسیری در این مدرسه را می‌توان در موارد ذیل نام برد:

۱. استفاده از روایات تبیینی جهت بیان معنا

راغب اصفهانی در بیان معنای حمد در ابتدای سوره فاتحه الکتاب به روایتی در معنای «حمد» تمسک نموده و آن را تبیین نموده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵ق: ۱۱۸) ملاصدرا در بیان معنای «رب» در سوره توحید آورده است: کلمه «رب» به معنای سرور و مالک است؛ چنان‌چه حضرت رسول به شخصی فرمود: شما صاحب و مالک گوسفندانی یا شتران؟ (شیرازی، ۱۳۶۶، ۱: ۷۸)

نمونه‌های فراوانی از روایات تبیینی در تفسیر منهج الصادقین وجود دارد؛ به عنوان مثال در ذیل آیه ۴ از سوره مزمل: «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا» به احادیثی در بیان معنای ترتیل پرداخته‌اند. (کاشانی، ۱۳۳۶، ۱۰: ۴۵) در دیگر تفاسیر نیز این مواجهه دیده می‌شود. نمونه تبیین معنای آیه با روایات در تفسیر مخزن العرفان را در ذیل آیه ۴۲ از

اقسام مواجهه با روایات تفسیری در مدرسه تفسیری اصفهان / علیرضا زکی‌زاده رنانی ۱۲۹

سوره بقره: «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ...» می‌توان دید، مؤلف ضمن بیان معنای آیه در مذمت عالمان بی‌عمل و دنیاپرست روایاتی نقل کرده است. (ر.ک: امین، ۱۳۶۱، ۱: ۲۸۹)

۲. استفاده از روایات جهت بیان مصداق

نمونه استفاده از روایات جهت بیان مصداق در ذیل آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» در معنا و مصادیق صراط است. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۰۵: ۱۳۴) نمونه این دست روایات را در تفسیر منهج الصادقین می‌توان در آیه ۱۷ سوره هود: «وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ» دید که پس از بیان پنج مصداق برای «شاهد» آن را طبق روایات فریقین بر وجود مبارک علی بن ابی طالب (علیه السلام) که مصداق اتم و اکمل آیه است، تطبیق داده است. (کاشانی، ۱۳۳۶، ۴: ۴۲۴)

در تفسیر مخزن العرفان در آیه ۱۷۳ از سوره بقره: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ...» پس از روایاتی که بیان می‌دارد مقصود از باغی و عادی چه کسانی هستند، مؤلف تصریح دارد که این دست روایات بیان مصداقی از آیه شریفه هستند. (ر.ک: امین، ۱۳۶۱، ۲: ۱۸۲) نمونه آن در تفسیر مهر در سوره حمد ذیل آیه: «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ...» که مقصود یهود و نصاری هستند و اضافه می‌کنند که این دو گروه مصداق آیه‌اند و مفهوم آیه منحصر در آن نیست. (ر.ک: رضایی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۴۸)

۳. استفاده از روایات مؤید معنای لغوی

نمونه آن را در ذیل آیه «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ...» در معنای «غضب» می‌توان جست. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۰۵: ۱۳۷) فیض درباره معانی

لغات نیز از روایات استفاده کرده و در مواردی که روایت نباشد، به صراحت از کتب لغت استفاده نکرده است. کتب لغت در معنای «شُحَّ» آورده‌اند: «شُحَّ: الْأَصْلُ فِيهِ الْمَنْعُ، ثُمَّ يَكُونُ مَنَعًا مَعَ حَرَصٍ. مِنْ ذَلِكَ الشُّحُّ وَهُوَ الْبَخْلُ مَعَ حَرَصٍ». (ابن فارس، ۳۹۵، ۳: ۱۷۸) در این ترجمه، «شُحَّ»، بخل به همراه حرص آمده است. فیض در ذیل آیه ۹ از سوره حشر «وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ» روایتی را نقل می‌کند که هم جنبه تفسیری و بیان معنای دقیق آیه را دربردارد و هم لغت «شُحَّ» را به خوبی توضیح داده است: «فی الکافی و الفقیه عن الصادق علیه السلام الشُّحُّ اشْدُّ مِنَ الْبَخْلِ انَّ الْبَخِيلَ يَبْخُلُ بِمَا فِي يَدِهِ وَ الشَّحِيحُ يَشْحُ بِمَا فِي أَيْدِي النَّاسِ...»؛ در دو کتاب الکافی و من لایحضره الفقیه از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمود: شُحُّ مرتبه‌ای شدیدتر از بخل است. بخیل از آن چه خود دارد به دیگران نمی‌دهد، اما شحیح نه تنها مال خود را به دیگری نمی‌دهد که درباره مال دیگران نیز بخل می‌روزد تا جایی که هیچ چیزی از اموال و دارایی‌های مردمان را نمی‌بیند؛ مگر این‌که آرزو می‌کند که آن را داشته باشد؛ چه از راه حلال و چه از راه حرام و به آن چه خدا روزی‌اش کرده قانع نیست. (فیض، ۱۴۱۸، ۵: ۱۵۷) ملافتح‌الله در معنای «مَاءٌ ثَجَّاجًا» در آیه ۱۴ از سوره نبا، پس از بیان معنای لغوی «ثَجَّجَ» به آبی به غایت ریزان در تأیید آن به روایت «أَفْضَلُ الْحَجِّ الْعَجَّ وَ الثَّجَّجَ» تمسک جسته است. (کاشانی، ۱۳۳۶، ۱۰: ۱۲۹)

شریف لاهیجی این‌گونه از روایات مؤید معنای لغوی بهره می‌گیرد؛ مثلاً یکی از معانی «ضحک» در لغت «حائض شدن» است. (ر.ک: فراهیدی، ۱۷۵، ۳: ۵۸، ماده «ضحک») از این رو در آیه شریفه: «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ» (هود: ۷۱) پس از معنا کردن این لغت، سخن امام صادق (علیه السلام) را نقل می‌کند که فرمود: «انَّ ضَحْكَتَ بِمَعْنَى حَاضَتْ». (شریف لاهیجی، ۲: ۴۶۰) مشهدی قمی نیز ذیل آیه دوّم از سوره بقره

«لَا رَيْبَ فِيهِ» پس از آوردن معنای لغوی «ریب» در تأیید آن روایتی را نقل کرده است. (مشهدی، ۱۳۶۸، ۱: ۱۰۶)

۴. استفاده از روایات مؤید مطلب و برداشت مفسر

راغب در ذیل آیه سوّم از سوره بقره که می‌فرماید: «وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»، بحث عمومیت این رزق را مطرح کرده و این‌که مختص به ارزاق مادی نیست و شامل علم و همه نعمت‌های ظاهری و باطنی نیز می‌شود و در تأیید مطلب خویش به روایت نبوی تمسک جسته است. (راغب اصفهانی، ۵۰۲: ۱۵۹) ملاصدرا پس از بیان این نکته که فهم از درک خدای متعال قاصر و زبان از توصیفش عاجز است، در این مقام از گفته پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله و سلّم) پیروی کرده است که فرمود: «إِذَا بَلَغَ الْكَلَامَ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا». آن گاه که سخن به خدای متعال رسد بازایستید و ادامه ندهید. (شیرازی، ۱۳۶۶، ۱: ۹۰)

۵. استفاده از روایات فضائل سور و آیات

ملاصدرا پس از ذکر آیه ۱۹۱ سوره آل عمران روایت حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلّم) را متذکر شده است: «لَمَّا نَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى السَّمَاءِ، قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ ثُمَّ قَالَ: «وَيْلٌ لِمَنْ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ ثُمَّ مَسَحَ بِهَا سَبْلَتَهُ...»؛ معناه آن یقراها و یترک التأمل فی أحوال ملکوت السماء». (شیرازی، ۱۳۶۶، ۱: ۱۳۵)

فیض در فضیلت سوره حمد به نقل از تفسیر عیّاشی آورده است: «عن النبی (صلی الله علیه و آله و سلّم) أن ام الكتاب أفضل سورة أنزلها الله في كتابه و هي شفاء من كل داء الا السّام یعنی الموت» (فیض، ۱۴۱۸، ۱: ۸۸)؛ پیامبر (صلی الله علیه و آله و

سَلَّمَ) فرمود: سوره حمد بهترین سوره‌ای است که خدای متعال در کتاب خویش نازل کرده و آن شفای هر دردی جز درد مرگ است. در فضیلت قرائت سوره بقره و آل عمران به نقل از امام صادق(ع) آورده‌اند: «و فی ثواب الأعمال عن الصادق (علیه‌السَّلام) من قرأ سورة البقرة و آل عمران جاءتا يوم القيامة». امام صادق (علیه‌السَّلام) فرمود: هرکسی سوره بقره و آل عمران را بخواند، آن دو سوره روز قیامت سایه‌بان وی شوند. در فضیلت سوره نساء آمده است: حضرت علی (علیه‌السَّلام) فرمود: هرکسی سوره نساء را در روز جمعه [یا در هر هفته] بخواند، از فشار قبر ایمن شود ان شاء الله». (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۸: ۵۲۶)

ملافتح‌الله کاشانی در ابتدای هر سوره به مباحث مقدماتی آن سوره و اطلاعات اجمالی آن پرداخته که از جمله آن‌ها ثواب و فضیلت قرائت آن باشد. وی در فضیلت سوره بقره نقل کرده است: «و ثواب قرائت این سوره بسیار است. اُبی بن کعب روایت کند از حضرت رسالت «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ» که هر که این سوره را تلاوت کند مستغرق صلوات الهی و رحمة نامتناهی شود و ثواب کسی که یک سال در راه خدا رابطه [مرزبانی] نموده باشد و در این مدّت اصلاً خوف و ترس کفّار از دل او زایل نشده در نامه اعمال او بنویسند و بعد از آن فرمود که ای اُبی مسلمانان را امر کن به دانستن این سوره که دانستن آن برکت است و ترک آن حسرت و ندامت در روز قیامت و ساحران و باطلان طاقت خواندن و شنیدن این سوره ندارند.» (کاشانی، ۱۳۳۶، ۱: ۵۰)

از آن‌جا که بن‌مایه اصلی تفسیر کنز الدقائق روایات است، روایات فضائل السور و آیات به فراوانی یافت می‌شود و روش ایشان این است که روایات فضائل و ثواب قرائت سوره‌ها را در ابتدای هر سوره ذکر می‌کند. سید طیب نیز در این تفسیر از

روایات فراوان بهره جسته است و روایات فضائل السور را نیز نقل کرده است. نمونه آن در ابتدای سوره آل عمران و نقل روایتی از حضرت صادق (علیه السلام) درباره سوره بقره و آل عمران. (ر. ک: طیب، ۱۳۷۸، ۴: ۲۸۷) از موارد استفاده بانو امین در تفسیر مخزن العرفان، روایات فضائل السور است که در ابتدای هر سوره بیان داشته است. (ر. ک: امین، ۱۳۶۱، ۱: ۲۰؛ همان ۳: ۳؛ ۴: ۳ و ۲۴۹) صاحب تفسیر مهر در ابتدای شروع به تفسیر هر سوره به فضائل آن پرداخته است، نمونه آن را در ابتدای هر سوره می‌توان مشاهده کرد. (رضایی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۲۱-۱۳۹)

۶. استفاده از روایات مبین شأن نزول آیات

یکی از موارد استشهاد ملاصدرا به روایات، بیان شأن نزول آیات است. مثلاً در ذیل آیه شریفه «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا...» (یس: ۷۸) می‌گوید: «روایت شده است که گروهی از کفار قریش درباره جهان پس از مرگ سخن گفتند. یکی از آن‌ها می‌گفت: «آیا نمی‌بینید که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌گوید مردگان دوباره برانگیخته می‌شوند؟ قسم به لات و عزّی که به سوی او می‌روم و با او مخاصمه می‌کنم.» سپس با استخوان پوسیده‌ای به سراغ پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) رفت و گفت: «ای محمد! آیا معتقدی که خدا این استخوان را بعد از پوسیدگی برمی‌گرداند؟» حضرت فرمود: «بله و تو را هم بر می‌گرداند و داخل جهنم می‌کند، سپس این آیه نازل شد. (شیرازی، ۱۳۶۶، ۵: ۳۴۴)

فیض از آن‌جا که سعی در آوردن روایات دارد، از روایات شأن نزول نیز بهره جسته است؛ برای نمونه در سوره یس ذیل آیه ۷۸: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا...» آورده است. «العیاشی عن الصادق «علیه السلام» قال جاء ابی بن خلف فأخذ عظاماً...» (فیض

کاشانی، ۱۴۱۸، ۴: ۲۶۱؛ در تفسیر عیاشی از امام صادق (علیه السلام) نقل است که فرمود: اُبَیُّ بْنُ خَلْفٍ به نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آمد در حالی که استخوانی پوسیده از دیوار برگرفت و آن را بودر کرد. آن گاه به پیامبر گفت: ای محمد وقتی که استخوانی شدیم و پوسیدیم، آیا دوباره در خلقتی نو خواهیم درآمد؟! که این آیه نازل شد.

روایات شأن نزول یکی دیگر از اقسام روایات تفسیری است و از این جهت که در راستای فهم صحیح و بهتر معنای آیه‌اند، در زمره روایات تفسیری به شمارند. در تفسیر منهج الصادقین نمونه نخست آیه دوم از سوره حجرات: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا...»؛ «بعضی گفته‌اند که مراد آن است که او را به نام و کنیت که محمد و محمود و احمد و ابوالقاسم است، بخوانید چنان‌که یکدیگر را می خوانید؛ بلکه او را به کلمه‌ای که متضمن تبجیل و توقیر او باشد خطاب کنید؛ چون یا نبی الله و یا رسول الله و یا خیر خلق الله و مؤید این است آن‌چه ابو حمزه ثمالی از عکرمه نقل کرده که ابن عباس را از سبب نزول این آیه پرسیدند گفت: جمعی از بنی العنبر که اصحاب پیغمبر «صلی الله علیه و آله و سلم» سبی زراری ایشان نموده بودند به مدینه آمدند به قصد فدای زراری خود در پس حجرات اطهر آواز دادند که یا محمد اخرج إلینا؛ ای محمد از حجره بیرون آی. آن حضرت از عدم ملاحظه ادب ایشان متأذی گشت. حق سبحانه بجهت تشفی وی آیه فرستاد». (کاشانی، ۱۳۳۶، ۸: ۴۰۴)

تفسیر کنز الدقائق هم نمونه‌های فراوان دارد؛ به عنوان مثال در ذیل آیه دوم از سوره عنکبوت: «أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا...» شأن نزول آیه را بیان داشته است. (مشهدی، ۱۳۶۸، ۱۰: ۱۱۸) روایات شأن نزول نیز در تفسیر رباعی الطیب البیان فراوان است. نمونه آن در ذیل آیه ۲۷ از سوره انفال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا

اللَّهُ...» که به نقل از مجمع البیان روایتی از صادقین (علیهما السلام) نقل کرده است. (طیب، ۱۳۷۸، ۶: ۱۰۳) نمونه آن در تفسیر مخزن العرفان در آیه ۱۲۵ از سوره بقره: «اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» و نقل روایتی در شأن نزول آن. (رک: امین، ۲: ۷۳) نمونه آن در تفسیر مهر ذیل آیه ۴۱ از سوره بقره: «وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا...». (رک: رضایی، ۱۳۸۸، ۱: ۲۴۵-۲۴۶) نمونه دیگر را در ذیل آیه ۱۰۲ از سوره بقره: «وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ...» می‌توان یافت. (رک: همان: ۳۴۶)

۷. استفاده از روایات همسو با دلالت قرآن

در ذیل آیه «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» که زمین در هنگامه قیامت اخبار خویش را بازگو می‌کند، آورده است: «روی عن الرسول «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»: تشهد على كلِّ أحد بما عمل على ظهرها؛ یعنی زمین شهادت می‌دهد به آنچه این آدمیان در روی زمین انجام داده‌اند. (شیرازی، ۱۳۶۶، ۷: ۴۲۷)

۸. استفاده از روایات مبین تأویل آیات

در ذیل آیه ششم از سوره زلزله «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ...» آورده است: شاهد در تأویل آیه شریفه اذا الوحوش است که با تأیید روایت، این وحوش را انسان‌هایی با خلق و خوی حیوانات وحشی می‌داند. (شریف لاهیجی، ۷: ۴۳۰) مشهدی قمی ذیل آیه ۵ از سوره قصص: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ...» در تأویل آیه به اهل بیت و دشمنان آنان به بیان بطن و تأویل آیات پرداخته است. (رک مشهدی، ۱۳۶۸، ۱۰: ۳۰) نمونه دیگر در آیه ۲۲ از سوره الرحمن و تطبیق آن به حسنین (علیهما السلام) است. (رک: همان، ۱۲: ۵۶۸) سید طیب روایاتی را بیان می‌نماید که دربردارنده بطن و تأویل آیات است. نمونه این

دست روایات را می‌توان در آیه ۳۶ سوره توبه: «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ...» دید که پس از بیان تفسیر ظاهر آیه شریفه به روایاتی در تأویل آن و بیان بطن آیه پرداخته است که مراد از این دوازده ماه، دوازده امام هستند. (طیب، ۱۳۷۸، ۶: ۲۱۶)

نمونه این بطن‌گیری و تأویل‌ها در تفسیر مخزن العرفان را می‌توان در آیه ۸۲ از سوره نمل: «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ...» در تأویل دابه به امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و حضرت امیر (علیهما السلام) مشاهده کرد. (ر.ک: امین، ۱۳۶۱، ۹: ۳۶۵) نمونه آن در تفسیر مهر ذیل آیه ۴۰ از سوره بقره: «يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ اذْكُرُوا...» است. در روایتی مقصود از وفای به عهد را ایمان به ولایت علی (علیه السلام) برشمرده است. مؤلف در توضیح این روایت آورده است: این‌گونه احادیث با الغای خصوصیت از بنی اسرائیل، به بطن آیه و قانون کلی که از آیه استفاده می‌شود، اشاره می‌کنند که یکی از مصادیق آن میثاق با ولایت است. (رضایی، ۱۳۸۸: ۲۴۴)

۹. ترجیح معنای روایی بر دیگر اقوال

ملاصدرا در ابتدای سوره سجده و در معنای حروف مقطعه قرآن آورده است: سخن مفسران در معنای حروف تهجی و مقطعه ابتدای سور گوناگون است و در تفاسیر مشهور وجوهی بیان شده که قلب بدان آرامش نگیرد و اطمینانی نمی‌آورند و چه خوب برخی گفته‌اند که در هر کتابی اسراری وجود دارد و اسرار خدا در قرآن همین حروف مقطعه هستند. گویا این سخن از کلام امیر المؤمنین (علیه السلام) گرفته شده که فرمود: «هر کتابی مطالب برگزیده و نابی دارد و برگزیده قرآن حروف مقطعه آن است.» (شیرازی، ۱۳۶۶، ۶: ۱۴)

۱۰. جمع بین روایات بیان مصداق

تفسیر صافی از تفاسیر روایی با رویکرد تأویلی است. روایات مورد استفاده فیض در این تفسیر بیشتر از تفسیر قمی، تفسیر عیاشی، کافی و تفسیر مجمع‌البیان است. به طور کلی، گرایش‌های فکری فیض را می‌توان شامل گرایش‌های روایی، عرفانی، فلسفی، کلامی و اخلاقی دانست؛ ولی دو گرایش اول در برخورد با روایات تفسیر صافی بیشتر به چشم می‌خورد. (کوثری‌نیا و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۸۴) فیض معتقد است که تنافی و تعارض واقعی بین روایات وجود نداشته و از این‌رو می‌کوشد تا در حدّ امکان بین دو دسته روایات به ظاهر متعارض جمع کرده و وجوهی برای جمع ذکر می‌کند. ایشان با عبارت «یوهم التناقض» به عقیده خویش در این زمینه پرداخته است: «و إذا...أردنا أن نجمع و نوفق بین ما یوهم التناقض أو نحو ذلك صدرنا کلامنا بقولنا (أقول أو قيل) لیفصل من کلام المعصوم «علیه‌السّلام». (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۸، ۱: ۷۷) در تفسیر معنای «حین» در آیه ۳۶ سوره بقره «وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ»، در روایتی این زمان را تا هنگام مرگ و در روایت دیگر تا زمان قیامت دانسته‌اند. شریف در جمع این دو روایت می‌نویسد: «و حدیث شریف «من مات فقد قامت قیامته» رفع تنافی میان این دو حدیث می‌کند.» (شریف‌لاهیجی، ۱۳۴۰، ۱: ۳۸)

سید طیب در جمع بین روایات خوف و رجاء که دسته‌ای از روایات به تساوی آن دو در وجود مؤمن تشویق کرده‌اند و برخی رجاء را تغلیب داده‌اند، می‌نویسد: «برای انسان دو لحاظ است: نظر به شخص خود و اعمال صادره از عبادات و معاصی باید بین خوف و رجاء به طوری مساوی باشد نه مایوس از رحمت حق و نه ایمن از عذاب او و اخبار دسته اول ناظر به این است و دیگر نظر به حضرت باری و سعه رحمت و عنایات او که از این لحاظ باید امیدش بیشتر باشد.» (طیب، ۱۳۷۸، ۲: ۴۲۳)

۱۱. تعامل با روایات همگون یا ناهمگون و متعارض

همان‌گونه که بیان شد بُن‌مایه اصلی تفاسیر فیض کاشانی را روایات تشکیل داده‌اند؛ از این‌رو فیض از هر روایاتی که می‌تواند در تفسیر از آن بهره جوید را ذکر می‌کند و در مقدمه تفسیر خود آورده است: مفسران اگرچه در معانی قرآن سخن زیاد گفته‌اند، اما هیچ‌کدام حرف آخر را در این زمینه نزده‌اند؛ چون قرآن دارای ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، خاص و عام، مبین و مبهم، مقطوع و موصول، واجبات و احکام، آداب و مستحبات، حلال و حرام، عزیمت و رخصت، ظاهر و باطن و ... است و هیچ‌کس به درستی توان بازشناسی این همه را ندارد؛ جز آن‌که قرآن در خانه‌اش نازل شده باشد و او نبی و اهل بیت او هستند. پس هر سخنی که از خانه آنان نباشد، قابل اعتماد نیست. (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۸، ۱: ۸)

در مقدمه تفسیر شریف لاهیجی در ارزیابی و رده‌بندی این تفسیر محقق این اثر آورده است: «از ملاحظه سراسر این تفسیر به خوبی برمی‌آید که مفسر (رحمه‌الله‌علیه) از ناشرین احادیث و اخبار مأثوره از ائمه اطهار (علیهم‌السلام) بوده و در این امر به طوری تعبّد و تصلّب و تعصّب و ثبات قدم و رسوخ عقیده داشته که در تفسیر آیات بدون مراجعه به روایات گامی برنداشته و قدمی فراتر نگذاشته است و در برابر کلمات حضرات معصومین (علیهم‌السلام) چنان خاضع و مطیع است که با دسترسی به آن‌ها اقوال و بیانات دیگران را نمی‌پذیرد. (شریف لاهیجی، ۱۳۴۰: ۶۴)

شریف لاهیجی تفسیر روایی ادبی از قرآن ارائه کرده است؛ به این سبک که پس از ترجمه مختصر آیه و بیان برخی نکات ادبی، به بیان شأن نزول، تأویل یا روایتی در تبیین معنای آیه می‌پردازد. ایشان روایات فضیلت سور و آیات را نیاورده و روایاتی را

گلچین کرده که در معنا یا همسان هستند و تهافت و تضادی بین آن‌ها نباشد؛ از این‌رو جز مواردی اندک به بحث تعارض و تهافت بین روایات پرداخته و از این جهت شاهی برای بحث یافت نمی‌شود. پس در این اثر و این تفسیر روایی بیشترین احادیث از زمره بیان معنای آیه، شأن نزول و مصادیق آیه و تأویل آن است. تفسیر شریف به گونه‌ای بوده که روایات گوناگون ذیل آیات را نقل نکرده؛ بلکه از میان آن‌ها گلچین کرده است، از این‌رو در این اثر مبانی ایشان در هنگامه تعارض روایات چندان مشخص نیست.

مشهدی قمی در چند جا از تفسیر خود به هنگام تعارض دو روایت، حدیثی که موافق مذهب عامه باشد، روایت را حمل بر تقیه می‌کند. نمونه در ذیل آیه ۵ از سوره مائده: «فَكُلُوا مِمَّا أُمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» که به حلیت حیوان شکار شده توسط سگ دست‌آموز و تعلیم‌دیده اشاره دارد، ایشان دو روایت یکی دال بر نهی از خوردن و دیگری دال بر حلیت نقل می‌کند و روایت نهی را از آن‌جا که موافق مذهب عامه است، تقیه می‌داند. (مشهدی، ۱۳۶۸، ۴: ۳۹)

مؤلف تفسیر مهر در برخی موارد که احادیثی به ظاهر با هم در تعارض هستند، در جمع بین آن‌ها راه‌حلهایی مقبول را مطرح کرده است؛ به عنوان نمونه: در ذیل آیه ۱۴ از سوره اعراف: «قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» درخواست شیطان تا روز قیامت را در برخی روایات تا ظهور حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و در برخی همان روز قیامت دانسته است. ایشان در جمع این دو می‌نویسد از آن‌جا که از هنگامه ظهور تا قیامت زمانی نزدیک است، هر دو را می‌توان پذیرفت. (رضایی، ۱۳۸۸، ۷:

۱۲. استفاده از روایات جهت بیان مصداق و جری و تطبیق

فیض در ابتدای بحث و در مقدمه تفسیر الاصفی آورده است: «ینبغی لمن أراد فهم معانی القرآن من الأخبار من دون توهم تناقض و تضاد...». برای کسی که قصدش فهم معانی قرآن بدون تضاد و اختلاف است، بایسته است که در خصوص تفسیر و معنای آیه بر شخص خاص یا معنای خاص جمودی نداشته باشد و تا آنجا که معنا و مفهوم یاری می‌کند و کشش بار معنایی دارد، لفظ را عمومیت بخشد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ۱: ۳)

فیض پس از آوردن چند روایت که خود ائمه (علیهم‌السلام) در این باره قائل به عمومیت الفاظ قرآن بوده‌اند، می‌نویسد: «کیف و لو کان المقصود من القرآن مقصورا علی أفراد خاصّة...»؛ به هر حال اگر قرآن مخصوص افرادی خاص باشد و برای جاهایی خاص، فایده‌اش کم شده و کم‌رونق می‌شود؛ و حاشا که چنین باشد. قرآن دریایی ژرف، ظاهرش آراسته و باطنش عمیق است. عجائبش به شماره نیایند و معانی دست نیافته‌اش کهنه نشوند؛ و بیان شد که معنای تأویل یعنی اراده برخی افراد از معنای عام که از فهم عوام مخفی مانده است و مقابله‌اش تنزیل است و خدای حق گفته و به راه هدایت می‌کند. از این رو آنچه فیض ضمن برشمردن مصادیق آیات در ذیل آن‌ها آورده، معتقد است که منحصر در آن‌ها نیست. از آنجا که این تفسیر فیض تفسیری روایی است، نمونه‌های فراوانی برای بیان مصداق می‌توان یافت. در سوره آل عمران آیه ۱۷: «وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ» آمده است: «المصلّین فی وقت السحر کذا فی المجمع عن الصادق (علیه‌السلام) قال من استغفر سبعین مرة فی وقت السحر فهو من أهل هذه الآیة»؛ استغفارکنندگان به وقت سحرگاهان همان نمازگزاران در آن وقت هستند و امام صادق (علیه‌السلام) فرمود: هرکس به وقت سحر ۷۰ استغفار کند، از اهل

اقسام مواجهه با روایات تفسیری در مدرسه تفسیری اصفهان / علیرضا زکی‌زاده رنای ۱۴۱

این آیه است. روشن است که این آیه مصادیق فراوانی دارد و کسی که ۷۰ استغفار کند نیز از زمره و مصادیق آن به شمار است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ۱: ۳۲۲)

شریف در ذیل آیه سوم از سوره بقره: «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) نقل می‌کند که حضرت فرمود: «وَمِمَّا عَلَّمْنَاهُمْ يَتَّبِعُونَ» یعنی مراد از رزق، علم است و معنی آیه این است که از آن علمی که ما تعلیم ایشان کرده‌ایم آن را منتشر می‌سازند و تعلیم دیگران می‌کنند». (شریف‌الاهیجی، ۱۳۴۰، ۱: ۹) آنچه که روزی متقیین شده، (مِمَّا) عمومیت دارد و یکی از مصادیق مهم آن - چنانچه در روایت تصریح شده - علم است. مشهدی قمی ذیل آیه ۳۰ از سوره حج: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ...» که در روایت رجس را شطرنج و قول زور را غنا دانسته است، (ر.ک: مشهدی، ۱۳۶۸: ۹۰) روشن است که این دو مصداقی از آیه و شاید مصداق بارز و نمایان آن باشند وگرنه آیه محدود به آن دو نیست.

سید طیب در جای‌جای این تفسیر و بارها اعلام داشته‌اند که اکثر روایاتی که ذیل آیات قرآن بیان شده است، برای بیان مصداق آیات هستند. نمونه آن در آیه ۱۲۲ از سوره انعام: «أَوْ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ...» است که در برخی روایات تفسیر به امام شده و در بعضی به ولایت و در بعضی به امیر المؤمنین (علیه‌السلام). وی در ذیل این تفسیر بیان می‌دارد که این نوع تفاسیر بیان مصداق اتم است و منافی با اطلاق و عموم آیه ندارد. (طیب، ۱۳۷۸، ۵: ۱۹۲)

۱۳. استفاده از روایات جهت رفع اجمال آیه

درباره رفع اجمال آیه با روایات، قطعا می‌توان مثال‌های فراوانی در تفسیر صافی و اصفی یافت که برای نمونه دو مورد بیان می‌شود. در ذیل آیه ۲۴ سوره صافات: «وَوَافَىٰ

قَفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» آمده است: «و فی العلل عنه «علیه السلام» انه قال فی تفسیر هذه الآية...»؛ در علل الشرائع از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل است که فرمود: هیچ بنده‌ای قدم از قدم بر نمی‌دارد، مگر از چهار چیز سوال شود: از جوانی‌اش که در چه راهی فرسود؛ از عمرش که در چه مسیری پیمود؛ از مالش که از کجا اندوخت و در کجا مصرف نمود؛ و از محبت ما اهل بیت. شاهد بر سر روایت علل الشرائع است. این روایت در توضیح بیشتر و رفع ابهام از مواردی که انسان باید در مقابل آن‌ها پاسخگو باشد، ذیل این آیه به درستی آورده شده است. نمونه دیگر در معنای فتنه و آزمایش الهی است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ۴: ۲۶۶)

در ابتدای سوره عنکبوت سخن از آزمودن حتمی مردمان توسط خدای حکیم مهربان است. «أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا...»؛ آیا کسانی که کافرند، پنداشته‌اند که بندگان مرا به جای من سرپرستان خود می‌گیرند [برای آنان در دنیا و آخرت کاری انجام می‌دهند؟! چنین نیست قطعاً] ما دوزخ را برای پذیرایی کافران آماده کرده‌ایم. (الکهف: ۱۰۲) فیض در ذیل این آیه و برای روشن شدن بهتر موارد فتنه و آزمایش آورده است: از امام صادق (علیه السلام) نقل است که فرمود: معنای «یفتنون»؛ یعنی مردمان در مورد جان‌ها و اموال‌شان امتحان می‌شوند. و از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل است که چون این آیه نازل شد فرمود: این امت از فتنه‌ای که به آن بعد از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) امتحان می‌شوند، ناگزیر است تا راستگویان از دروغگویان شناخته شوند؛ چراکه وحی قطع شده و آنچه تا روز قیامت باقی می‌ماند شمشیر و اختلاف کلمه است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ۴: ۱۱۰)

نمونه رفع اجمال در تفسیر منهج الصادقین را می‌توان در آیه ۳۸ سوره مائده: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» دید که ایشان در رفع اجمال از معنای «ید» و

این‌که قطع از کجا باید صورت پذیرد، به روایت نبوی استشهد می‌کند. (کاشانی، ۱۳۳۶، ۳: ۲۳۵)

شریف در رفع اجمال آیه این‌گونه از روایات بهره گرفته است: در ذیل آیه ۱۵ از سوره بقره: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ...» که معنای ظاهری آیه این است که خدا آنان را به تمسخر می‌گیرد و این کار از شأن خدای متعال به دور است، دو روایت را برای روشن شدن مقصود از این تمسخر نقل می‌کند که بسیار به‌جاست: «خدای تعالی جزاء استهزاء ایشان را می‌دهد به عذاب ابد و نکال سرمد، چنان‌چه علی بن ابراهیم روایت کرده است که: «الاستهزاء من الله العذاب». و فی عیون اخبار الرضا (علیه‌السلام): «ان الله تعالی لا یسخر و لا یستهزی و لا یمکر و لا یخادع...»؛ پس در واقع استهزاء الهی یا به معنای عذاب اوست یا به معنای پاداش دادن و سزای تمسخر و نیرنگ آنان است، بنا بر روایت دوم. این دست از روایات به خوبی اجمال و پریشی را که در ذهن خواننده ایجاد می‌شود، پاسخ می‌دهد و از اجمال آیه کاسته است. (شریف‌لاهیجی، ۱۳۴۰، ۱: ۱۵)

از موارد کاربرد روایات تفسیری مشهدی قمی رفع اجمال برخی آیات است. نمونه این دست روایات را می‌توان در ذیل آیه وضو: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...» مشاهده کرد که مؤلف ضمن اعتراف به اجمال آیه آن را محتاج تبیین اهل بیت دانسته است و سپس روایات آن را نقل می‌کند. (رک: مشهدی، ۱۳۶۸، ۴: ۴۶)

سید طیب ذیل آیه ۸۲ از سوره نمل: «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ...» می‌نویسد: «این آیه شریفه فی نفسه از متشابهات قرآن است؛ لذا تفسیر مفسرین عامه تفسیر به رأی است، مگر از ائمه اطهار «علیهم‌السلام» و مصادر عصمت و طهارت تفسیر بیاید باید بوسید و بر چشم گذارد و اخبار در تفسیر این آیه که در برهان ۱۷ حدیث مفصل و مبسوط از کتب معتمد شیعہ مثل کلینی و نعمانی و علی بن ابراهیم و غیر آن‌ها روایت

کرده که دابة الارض وجود مبارک امیرالمؤمنین «علیه السلام» است در دوره رجعت. «(طیب، ۱۳۷۸، ۱۰: ۱۸۸) نمونه رفع اجمال آیات توسط روایات تفسیر مخزن العرفان را می توان در ابتدای سوره فجر در تعیین شب های ده گانه دانست که طبق روایات شب های دهه اول ذی حجه هستند. (ر.ک: امین، ۱۵: ۱۲۷)

در ذیل آیه ۱۵ از سوره بقره: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ...» است، نسبت دادن استهزاء - که کاری قبیح است - به خدای متعال را با روایتی از امام رضا (علیه السلام) روشن می سازد که مقصود جزایی مطابق تمسخر آنان است. (ر.ک: رضایی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۸۵)

۱۴. برون رفت از تعارض ظاهری روایت با حمل بر مراتب مختلف

یکی از راه های برون رفت از تعارض و تهافت ظاهری روایت، حمل بر مراتب مختلف است. فیض در مقدمه تفسیر آورده است: جمع بین روایات در مواردی چنین است که بگوییم: قرآن هفت قسم آیه دارد و هر آیه هفت بطن و لایه دارد و بر هفت لغت نازل شده است؛ (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ۱: ۶۱) نمونه های این حمل را می توان در موارد زیر جستجو کرد:

فیض در ذیل آیه ۳۰ از سوره بقره و بحث سجده فرشتگان بر آدم و اعتراض آنان، روایاتی را نقل می کند؛ در یک روایت آمده است که این اعتراض سبب شد تا آنان به مدت هفت سال در حجاب باشند و به عرش دسترسی نداشته باشند و در روایت دیگر هفت هزار سال را مطرح کرده است. فیض کاشانی برای جمع بین این دو روایت آورده است: به نظر من بین هفت سال و هفت هزار سال منافاتی وجود ندارد؛ چراکه زمان و سنجش آن در نشئت و عوالم مختلف، تغییر می کند؛ و مؤید آن قول خدای متعال است که درباره روز قیامت یک بار آن را معادل پنجاه هزار سال و یک بار

معادل هزار سال برشمرده است، پس ممکن است در دو روایت بالا، یک‌بار بر اساس یک عالم و بار دیگر بر اساس عالمی دیگر محاسبه شده باشد. (همان: ۱۱۰)

سید طیب به مناسبت از تفاوت افراد در پاداش‌های اخروی، بحث تفاوت روایات زیارت سیدالشهداء (علیه‌السلام) را مطرح می‌کند که از ثواب یک حج و عمره گرفته تا هزار حج و عمره و بلکه بالاتر است. وی در جمع بین این روایات می‌نویسد: «از سه جهت مراتب آن‌ها مختلف می‌شود: یکی از جهت ایمان هرچه ایمان و معرفت کامل‌تر باشد درجات عبادات بالاتر می‌شود، و یکی از جهت اخلاق هرچه اخلاق حمیده بهتر و زیادتر باشد، درجات را بالاتر می‌برد و یکی از جهت مراعات آداب و شرایط قبول و تقوا است». (طیب، ۱۳۷۸، ۵: ۲۵۷)

۱۵. استفاده از روایات و حمل بر معنای طولی

فیض در تفسیر آیه ۹۷ سوره نساء ذیل «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ...» دو روایت نقل می‌کند: روایت نخست در شأن نزول آیه و این‌که این افراد کسانی از مسلمانان بودند که در مکه اسلام آوردند، اما زمان وجوب مهاجرت هجرت نکردند؛ از جمله قیس بن فاکهه، حارث بن زعمه. روایت دوم به نقل از تفسیر علی بن ابراهیم قمی است که می‌گوید مقصود کسانی هستند که از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) کناره جستند و در جنگ با حضرت شرکت نکردند. فیض در جمع بین این دو خبر آورده است: منافاتی بین این دو خبر نیست؛ چراکه یکی از آن دو در تفسیر آیه آمده و شأن نزول آن است و دیگری در تأویل آیه و انطباق آن بر آن جمعیت است، و آیه شامل هر دو می‌شود. روشن است که تفسیر و تأویل دو مرحله در طول هم هستند و تأویل از بطون و لایه‌های قرآن کریم است. (فیض، ۱۴۱۸، ۱: ۴۹۰؛ همان، ۵: ۱۲۹)

۱۶. استفاده از روایات و حمل بر مصادیق مختلف

فیض در سوره احزاب ذیل آیه ۷۲ که خدای متعال بحث عرضه امانت را مطرح می‌کند، روایاتی چند مقصود از این امانت را برشمرده‌اند: ولایت امیر المؤمنین (علیه‌السّلام)، تکلیف و امر و نهی. فیض در ذیل این مطلب آورده است: «أقول: لا منافاة بین هذه الاخبار ...» (همان، ۴: ۲۰۷) منافاتی بین این روایات از این حیث که یک دسته امانت را به ولایت و دسته دیگر آن را شامل هر نوع امانت و تکلیفی دانسته‌اند، نیست. همان‌طور که در مقدّمات بحث بیان شد، می‌توان یک لفظ را تا جایی که می‌شود، تعمیم داد تا شامل معانی و مصایق مختلف بشود. در تفسیر آیه ۹ سوره بقره در ذیل «يُخَادِعُونَ اللَّهَ» دو روایت نقل می‌کند؛ در روایت نخست آمده است که «يعاملون الله معاملة المخادع؛ با خدا در کردار و رفتارشان فریبکارانه برخورد می‌کنند». در روایت دیگر آمده است که «يخادعون رسول الله بإبدائهم له خلاف ما في جواهرهم؛ آنان در صدد فریب رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) با اظهار خلاف آنچه در دل دارند، هستند». فیض در جمع این دو آورده است: «أقول: وجه التوفيق أن مخادعة الرسول مخادعة الله، كما قال عزّ وجلّ: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (همان، ۱: ۱۴) و قال: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ». روش جمع بین این دو روایت به این است که فریب دادن رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) همان فریبکاری با خداست. خدای متعال می‌فرماید: آنان که با تو بیعت می‌کنند با خدا بیعت کرده‌اند یا در آیه دیگر می‌فرماید: هرکس از رسول فرمانبری کند از خدا فرمانبرداری کرده است. پس در واقع یکی از مصادیق مخادعه با خدا، مخادعه با رسول خداست (صلی الله علیه و آله وسلم). (ر.ک: همان، ۱: ۸۷).

۱۷. نحوه برخورد با روایات ضعیف و اسرائیلیات

یکی از مباحث بحث‌انگیز در میان روایات و کتب حدیثی، راه یافتن برخی از روایات جعلی و داستان‌سرایی‌هایی به نام اسرائیلیات است. نمونه این دست روایات را در تفسیر ملافتح الله می‌توان در داستان حضرت نوح (علیه‌السلام) و پسران وی یافت که حام بن نوح به علت تمسخر یا نافرمانی از پدر، دچار نفرین نوح شد و نسل وی نیز سیاه‌پوستان شدند. (کاشانی، ۱۳۳۶، ۴: ۴۳۹)

یکی از کارهای ملافتح‌الله رد و نقد برخی از روایاتی است که آثار جعل و کذب در آن‌ها هویدا است. اگر چه بیان شد وی در برخی موارد نتوانسته است این روش را در همه‌جای کتاب خویش پیش برد و در برخی موارد روایات ضعیف را نقل کرده است، مگر این‌که گفته شود روایاتی را که در این کتاب نقل کرده، به نظر صحیح دانسته است. به هر حال نمونه این اجتهاد و ردّ برخی احادیث را می‌توان در سوره یوسف ذیل آیه ۲۴: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ...» دید. ایشان روایاتی را که به تعبیر خودشان «اهل حدیث، حشویه و سایر مخالفان» در ذیل این آیه نقل کرده‌اند، مخالف عصمت پیامبران دانسته و آن‌ها را رد می‌کند. (کاشانی، ۱۳۳۶، ۵: ۳۰)

مشهدی قمی نمونه نقد احادیث جعلی را در پایان سوره حمد با ذکر احادیثی از اهل سنت در مستحب بودن گفتن «آمین» پس از اتمام این سوره آورده است و در ارزیابی آن‌ها را طبق روایات صحیح امامیه جعلی برشمرده است. (مشهدی، ۱۳۶۸، ۱: ۸۸). سید طیب از روایات اهل سنت به ندرت استفاده کرده است. وی رویکردی کلامی شیعی در این اثر دارد و به نقد و رد برخی از احادیث شأن نزول یا احادیث تفسیری ضعیف، طبق مبانی کلامی تشیع پرداخته است. وی در ردّ برخی روایات فضائل السور ایشان می‌نویسد: «و اما روایتی که از خواصّ قرآن از حضرت رسالت

نقل کرده است، قطع نظر از این که سند ندارد و اعتبار ندارد آثار کذب هم از آن‌ها ظاهر است؛ لذا از نقلش خود داری کردیم». (طیب، ۱۳۷۸، ۱۰: ۴۱۱)

۱۸. نقل روایات اهل سنت

ملافتح‌الله در جای جای کتاب خویش از ابوهریره، کعب‌الاحبار و مفسران اهل سنت در تأیید معنای منتخب خویش نقل قول و روایت آورده است. (کاشانی، ۱۳۳۶، ۱: ۳۴، ۲۰۳، ۳۶۵، ۳۸۸، ۴۰۹، ۴۵۷؛ ۲: ۲۳۵؛ ۳: ۳۵۸، ۳۶۶، ۴۹۱) بیان روایاتی که آیات ناسخ و منسوخ را برشمرده‌اند. یکی دیگر از کارکردهای روایات تفسیری، روایاتی است که آیات ناسخ و منسوخ را معرفی کرده است. در تفسیر منهج‌الصادقین نیز به این دست روایات توجه شده است. (همان: ۳۱۸، ۴۱۴؛ ۳: ۱۷۳، ۱۸۸)

۱۹. استفاده از روایات مبین آیات الاحکام

از موارد کاربرد روایات تفسیری بیان جزئیات و شرایط احکام واجب و شرعی است. در این راستا نیز ملافتح‌الله از این دست روایات بهره برده است. نمونه نخست در ذیل آیه ۶ از سوره مائده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...» که روایاتی در بیان چگونگی وضو و شرائط آن ذکر شده است. (ر.ک: کاشانی، ۱۳۳۶، ۳: ۱۹۰) مشهدی قمی ذیل آیه ۲۸ از سوره حج: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ...» بیان کرده است که مراد از ایام معلومات، ایام تشریق است. (ر.ک: مشهدی، ج ۹، ص ۸۲) نمونه دیگر در ذیل آیه ۳۶ سوره حج: «فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا...» به بیان روایاتی در شرایط و چگونگی این قربانی پرداخته است. (ر.ک: همان، ۹: ۹۶)

سید طیب در آیه ۴۳ از سوره نساء: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» است که روایت نبوی مشهور: «جعلت لی الارض مسجدا و طهورا؛ پس آن چه بر او از زمین سجده جایز است بر او هم تیمم جایز است و همین نبوی دلیل است بر این که تیمم رافع حدث است؛ چون تعبیر به طهور فرمود.» (طیب، ۱۳۷۸، ۴: ۹۰) نمونه بیان جزئیات و شرایط آیات الاحکام مخزن العرفان را می‌توان در ذیل آیه ۳ از سوره مائده: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...» دید. (ر.ک: امین، ۴: ۲۵۸) نمونه آن در تفسیر مهر را می‌توان در ذیل آیه ۲۰۳ سوره بقره: «وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ» دید که مؤلف طبق روایات به شرح اعمال این ایام که در روایات به نام «ایام تشریق» معروف است، پرداخته است. (ر.ک: رضایی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۵۲-۱۵۳)

۲۰. استفاده از روایات جهت بیان آیات ناسخ و منسوخ

نمونه آن در تفسیر کنز الدقائق در آیه ۳۳ سوره نور: «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِياتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ...» که با آیه ۵ از سوره نساء: «فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ...» نسخ شده است. (مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۹۸؛ ۱۲: ۴۳۵؛ ۱۳: ۲۰۹)

نتیجه‌گیری

با مطالعه دقیق روش‌های تفسیری تفاسیر اصفهانی: روش‌های استفاده از روایات تبیینی، استفاده از روایات بیان مصداق، استفاده از روایات موید معنای لغوی، استفاده از روایات موید مطلب و برداشت خود، استفاده از روایات فضائل سور و آیات، استفاده از روایات مبین شأن نزول آیات، استفاده از روایات همسو با دلالت قرآن، استفاده از روایات مبین تأویل آیات، استفاده از روایات مبین معنای آیه، ترجیح معنای روایی بر دیگر اقوال، جمع بین روایات بیان مصداق، تعامل با روایات همگون یا

ناهمگون و متعارض، استفاده از روایات جهت بیان مصداق و جری و تطبیق، استفاده از روایات جهت رفع اجمال آیه، برون رفت از تعارض ظاهری روایت با حمل بر مراتب مختلف، استفاده از روایات و حمل بر معنای طولی، استفاده از روایات و حمل بر مصادیق مختلف، نحوه برخورد با روایات ضعیف و اسرائیلیات، نقل روایات اهل سنت، استفاده از روایات مبین آیات الاحکام بدست آمد.

نکته قابل توجه این که هریک از مفسران اصفهانی از هر سه دوره (متقدم، صفویه و معاصر) از روش های متعدد روایی استفاده کرده و به روایات توجه ویژه ای داشته اند.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن فارس، أحمد (۳۹۵). معجم مقاییس اللغة، محقق و مصحح: هارون، عبد السلام محمد، نشر: مکتب الاعلام الاسلامی.

امین، سیده نصرت (۱۳۶۱). مخزن العرفان در تفسیر القرآن، تهران: نشر نهضت زنان مسلمان.

یازی، محمدعلی (۱۳۸۶). «فیض کاشانی و مبانی و روش های تفسیری او»، مجله رهنمون، ش ۲۰.

بابایی، علی اکبر و همکاران (۱۳۷۹). روش شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تسنیم، چاپ اول، قم: نشر اسراء.

جبرئیلی، محمد صفر (۱۳۹۰). «مدارس کلامی شیعه امامی»، کلام اسلامی، سال ۲۰.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۵۰۲). مفردات ألفاظ القرآن (الف)، محقق و مصحح: داوودی،

صفوان عدنان.

_____ (۱۴۰۵). مقدّمه جامع التفسیر (ب)، تحقیق و مقدّمه احمد حسین

فرحان. کویت: دارالدعوه.

رضایی اصفهانی، محمدعلی و جمعی از پژوهشگران (۱۳۸۸) تفسیر مهر، قم: نشر دارالعلم.

_____ (۱۳۸۲). روش‌ها و گرایش‌های تفسیری

قرآن- منطق تفسیر قرآن، قم: نشر مرکز جهانی علوم اسلامی.

شیرازی (صدرالمتألهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن‌الکریم، قم: نشر بیدار.

سبحانی، مولی محسن فیض کاشانی (۱۳۸۷). مجله تخصصی کلام اسلامی، ش ۱۲۹.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۲). معجم طبقات المتکلمین، قم: موسسه الامام الصادق علیه‌السلام.

شریف‌لاهیجی، بهاء‌الدین محمد بن شیخ علی (۱۳۴۰). تهران: نشر موسسه مطبوعاتی علمی.

شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۲). مبانی و روش‌های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: نشر اسلام.

عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۷۹). مبانی و روش‌های تفسیری قرآن، چاپ چهارم، تهران: سازمان

چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵). تفسیر الصافی، تحقیق: حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران:

نشر الصدر.

فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۷۵). کتاب العین، نشر هجرت.

قمی‌مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق: حسین

درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

کوثری‌نیا، نفیسه و همکاران (۱۳۹۷). «تأملات تفسیری فیض کاشانی در الصافی (شیوه

حدیث شناسی)» دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال پنجم، شماره نهم، بهار و تابستان.

کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۰). تفسیر المعین، تحقیق حسین درگاهی، قم: نشر کتابخانه

آیه الله مرعشی نجفی.

کاشانی، ملافتح‌الله (۱۳۳۶). تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: نشر کتابفروشی

محمد حسن علمی، چاپ سوم.

کرباسی‌زاده‌اصفهانی، علی (۱۳۸۳). مجموعه مقالات همایش فاضل سراب و اصفهان عصر وی،

اصفهان: نشر دانشگاه اصفهان.

گلدزیهر، ناس (۱۳۸۳). گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: نشر ققنوس.

مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۵). تفسیر روایی جامع مبانی منابع و روش، ج ۱، قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۱). تفسیر و مفسران، ترجمه علی خیاط، قم: نشر تمهید.

مودب، سید رضا (۱۳۸۶). مبانی تفسیر قرآن، قم: نشر دانشگاه قم.

معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ معین، تهران: نشر امیرکبیر.

Bibliography

Holy Quran.

Ibn Fares, Ahmad Ibn Fares, (1395 Ah), Mojam Maqaeis al Loqat, Beirut, Maktam al Aalam Islami.

Amin, Sayedeh Nosrat, (1361 sh), Makhzan Al Erfan fi Tafsir Al Quran, Tehran, Publication of the Muslim Women's Movement.

Ayazi, Mohammad Ali, (1386 sh), Faiz Kashani wa mabani , raveshhae tafsiei ou, Rahnamon Magazine, No. 20.

Babaei, Ali Akbar wa hamkaran, (1379 Sh), Ravesshenasi Tafsire Qur'an, Qom: Hozah and University Research Institute.

Javadi Amoli, Abdullah (1378 Sh), Tasnim, Qom: Esra Publishing House.

Jabraeili, Mohammad Safar, (1390 Sh), Madarese Kalamie Shia Imami, Islamic Theology Magazine, WD. 20.

Ragheb Isfahani, Hossein bin Muhammad (502AH), Mofradat Alfaz Al-Qur'an,, researcher and proofreader: Davoudi, Safwan Adnan.

_____ , (1405 Ah), Moghadame Jame al-Tafaseer research and introduction by Ahmad Hossein Farhan. Kuwait: Dar al-Dawa.

Rezaei Esfahani, Mohammad Ali wa jamei az pazhoheshgaran (1388SH), Tafsir Mehr, Qom: Darul Alam Publishing House.

_____ , (1382SH), Ravesshha wa gerayeshhae tafsire Qur'an, mantege tafsire Qur'an, Qom: Publication of the World Center for Islamic Sciences.

Shirazi (Sadr al-Mutallahin), Mohammad ibn Ibrahim (1366SH), Tafsir al-Qur'an al-Karim, Qom: Bidar Publishing.

Sobhani, Molla Mohsen Faiz Kashani, (1387SH), Specialized Journal of Islamic Theology, No. 129

Sobhani Tabrizi, Ja'far (1382SH), Mu'jam Tabaqat al-Mu'takalmin, Qom: Institute of Imam al-Sadiq, peace be upon him.

Sharif Lahiji, Bahauddin Mohammad ibn Shabakh Ali, (1340SH), Tehran: Publication of Scientific Press Institute.

- Shakir, Mohammad Kazem, (1382SH), Mabani wa Ravesshenasi Tafsiri, Qom: World Center for Islamic Sciences.
- Tayyib, Seyyed Abdul Hossein, (1378SH), Atyib al Bayan fi Tafsir al-Qur'an, second edition, Tehran: Islam Publishing House.
- Amaid Zanjani, Abbas Ali, (1379SH), Mabani wa Ravesshenasi Tafsiri Qur'an , 4th Edition, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Faiz Kashani, Mulla Mohsen, (1415AH), Tafsir al-Safi, research: Hossein Alami, second edition, Tehran: Sadr publishing house.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmed, (1405AH), Kitab al-Ain, Qom: Hijrat Publishing.
- Qomi Mashhadi, Mohammad, (1368SH), Tafsir Kanz al-Daqaeq wa Bahr al-Gharaib, research: Hossein Dargahi, Tehran: Ministry of Islamic Guidance.
- Kotharinia, Nafiseh wa hamkaran, (1397SH), Tammolate Faiz Kashani dar Al-Safi (shiveh hadith shenasi)", Hadith Research, No. 9.
- Kashani, Mohammad ibn Mortaza, (1410AH), Tafsir al-Mu'ain, research by Hossein Dargahi, Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library Publishing.
- Kashani, Mulla Fethullah, (1336SH), Tafsir Manhaj al-Sadiqin fi Zam al-Makhalifin, 3rd edition, Tehran: Mohammad Hassan Elami Publishing House.
- Karbasizadeh Esfahani, Ali, (1383SH), Majmoe maghalate hamayeshe Fazil Sarab wa Isfahan Asr Vei Conference, Isfahan: Isfahan University Press.
- Goldzihar, Nas, (1383SH), gerayeshhaei Tafsiri dar miane mosalmanan, translated by Seyyed Nasser Tabatabai, Tehran: Nash Qoqnos.
- Masoudi, Abdul Hadi, (1395SH), Tafsire revaei jame mabani manabeh wa raves, Qom: Dar al-Hadith.
- Marefat, Mohammad Hadi, (1381SH), Tafsir va Mafsaran, translated by Ali Khayat, Qom: Tamhid Publishing.
- Moadab, Seyyed Reza, (1386SH), Mabanie tafsire Qur'an, Qom: Qom University Publishing.
- Moein, Mohammad, (1386SH), Farhang Moin, Tehran: Amirkabir Publishing.

A Study of the Word “Majnoon” in the Translation of Qur’anic Verses: Reanalysis and Examination of Recent Comments*

Samad Abdollahi Abed**

Naser Hamzehpour***

Amir Moghaddam Mottaghi****

Abstract

Some have recently claimed that the word "majnoon" in the Qur'an is associated with the meanings of "priest," "sorcerer," "teacher," and "poet" according to the theory of meaning. Since these words had positive connotations among pre-Islamic Arabs, it is argued that "majnoon" does not mean "madman," which has a negative connotation. The correct translation for "majnoon" is "possessed by jinn," which implies a connection with jinn. The purpose of this study was to find the intended meaning and connotation of the word "majnoon" in its Qur'anic usage through analytical and descriptive methods, using examples from the Qur'an. The results of this study show that the word "majnoon" is not always associated with the aforementioned words, but rather has been used individually or with each of them once or twice. Furthermore, if being called a priest, teacher, or poet was a sign of nobility during pre-Islamic times, being nicknamed as a liar among "majnoon's" companions is not the same, and commentators have interpreted "majnoon" as a person with madness, which has no positive connotation. In four instances, the Prophet (PBUH) was described as being possessed by jinn by disbelievers, which interpreters have taken to mean madness. God also denies this attribute from him in four verses when He says: "Your companion [Muhammad] is not possessed."

Keyword: Prophet (PBUH), Translation; The Holy Qur'an; Lunatic; Majnoon

* Received: 2022-November-15 Accepted: 2023-March-19

** Associate professor in Quranic and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University. Tabriz, Iran (The Corresponding Author) Email: S1.abdollahi@yahoo.com

*** Tutor in Quranic and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University. Tabriz, Iran. Email: naserhamzehpurt@yahoo.com

**** Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Dr. Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad. Mashhad, Iran. Email: a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir



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

واژه‌ی «مجنون» در میزان نقد، واکاوی مجدد و تحلیل آراء اخیر*

صمد عبداللہی عابد**

ناصر حمزہ پور***

امیر مقدم متقی****

چکیده

برخی اخیراً ادعا نموده‌اند که واژه‌ی «مجنون» در قرآن براساس نظریه معنی، با «کاهن»، «ساحر»، «معلم» و «شاعر» هم‌نشین شده و از آن‌جا که این واژه‌ها نزد عرب جاهلی دارای بار مثبت معنایی هستند، لذا «مجنون» به معنای «دیوانه» صحیح نیست که بار معنایی منفی دارد. «جن‌زده» ترجمه صحیح «مجنون» است که ارتباط با جن را به ذهن متبادر می‌کند. هدف این پژوهش، یافتن مقصود و بار معنایی واژه‌ی «مجنون» در کاربردهای قرآنی است که با روش تحلیلی - توصیفی و با یافتن نمونه‌های قرآنی، به این پرسش، پاسخ مناسب یافته شده است. دست‌آورد این پژوهش این است که واژه‌ی «مجنون»، همیشه با واژه‌های فوق هم‌نشین نشده؛ بلکه با هرکدامشان یک یا دو مرتبه و یا به صورت انفرادی، به‌کار رفته است. همچنین اگر مُلقَب کردن به کاهن، مُعَلِّم و شاعر در جاهلیت، نشانه رفعت باشد، مُلقَب بودن به کذاب از هم‌نشین‌های مجنون، چنین نیست و مفسران، مجنون را به فرد دارای جنون، تفسیر کرده‌اند که بار معنایی مثبتی ندارد. در چهارمورد نیز، پیامبر (ص) توسط کفار، با «بِهْ جِنَّه» توصیف شده که مفسران آن را به معنی «دیوانگی» گرفته‌اند. خدا نیز در چهار آیه با تعبیر «ما بِصَاحِبِکُمْ مِنْ جِنَّه» این صفت را از حضرت نفی کرده است.

کلیدواژه‌ها: پیامبر (ص)، ترجمه، قرآن، مجنون

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸

** دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان. تبریز، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

S1.abdollahi@yahoo.com

*** مربی علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان. تبریز، ایران. ایمیل:

Naserhamzehpurt@yahoo.com

**** دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی دانشگاه فردوسی

A.Moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir مشهد، مشهد، ایران. ایمیل:



۱- مقدمه

در مقاله‌ای که در مجله «پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی» چاپ شده، ادعا شده که با توجه به این‌که واژه مجنون در قرآن، به همراه «مُعَلَّم»، «شاعر»، «ساحر» و «کاهن» به کار رفته و این واژه‌ها نزد عرب جاهلی، بار معنایی مثبتی دارند، پس مقصود از مجنون نیز باید مثبت باشد؛ لذا باید آن را به «جن‌زده» معنا کرد و یا خود لفظ «مجنون» را در ترجمه‌ها آورد، نه «دیوانه» که معنی منفی دارد. این دیدگاه ارزشش جهت قابل نقد است:

اول این‌که مفردات فوق، همیشه بار معنایی مثبتی ندارند؛ بلکه اتفاقاً با توجه به نظریه معنی، بسته به محیط کاربرد آن‌ها، بار معنایی می‌یابند و در همه مواردی که واژه مجنون با این واژه‌ها به کار رفته، کافران در مقام تعارض با پیامبر (ص) بودند و این دلیل بر این است که هم شاعر و کاهن و مُعَلَّم و ساحر معنایی منفی دارند و هم واژه مجنون. دوم این‌که اگر مُلَقَّب کردن به «کاهن»، «مُعَلَّم» و «شاعر» در جاهلیت نشانه رفعت باشد، مُلَقَّب بودن به کذاب و مجنون چنین نیست.

سوم این‌که اگر این الفاظ چهارگانه، معنای مثبتی نزد عرب داشتند، همراهی واژه ساحر با کذاب در دو جای قرآن چگونه قابل توجیه خواهد بود؟

چهارم این‌که واژه «مجنون» همیشه به همراه این چهار واژه به کار نرفته و در چهار مورد به صورت مستقل به کار رفته که با توجه به سیاق آن‌ها نیز، معنی منفی از آن قابل استفاده است و تقریباً همه مفسران، آن را به معنی «دیوانه»، گرفته‌اند، نه «جن‌زده»؛ هرچند از «جن‌زده» هم معنای مثبتی قابل استفاده نیست.

پنجم این‌که پیامبر (ص) در چهار مورد از جانب کافران با عنوان «بِهِ جِنَّه» توصیف شده که مفسران، آن را به معنی دیوانگی گرفته‌اند و خدا نیز در چهار آیه با تعبیر «مَبْصَحِیکُم مِّنْ جِنَّه» این صفات را از پیامبر (ص) نفی کرده است.

ششم این که اگر مترجمان، مجنون را به معنی «دیوانه» تلقی کرده‌اند، به جهت غفلتشان نبوده است؛ بلکه دیدگاه مفسران را در ترجمه خود لحاظ کرده‌اند. در این مقاله پس از تبیین معنی لغوی «مجنون»، به بررسی اقوال مفسران در سه قسمت و نقدهای وارد بر مقاله مورد نظر پرداخته خواهد شد.

۲- مطالعات پیشین

درخصوص معناشناسی واژه مجنون، علاوه بر کتب لغت، تفاسیر و غریب القرآن، مقاله‌ای توسط آقای دکتر حسن اسماعیل زاده در شماره ۱۲، تابستان ۱۳۹۴ مجله «پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی» با عنوان «چالش‌های معادل‌یابی واژه "مجنون" در ترجمه آیات قرآن، بر اساس نظریه معنی در ترجمه» چاپ شده که در آن، مجنون را به معنی «جن زده» گرفته است که مقاله حاضر در مقام نقد این دیدگاه می‌باشد.

۳- روش پژوهش

از آن جا که مقاله حاضر، پیرامون مفهوم لغوی و اصطلاحی واژه «مجنون» می‌باشد، لذا روش پژوهش ما، توصیفی-تحلیلی و با بررسی کتب لغت و تفسیر و غریب القرآن به انجام خواهد رسید.

۴- سؤالات پژوهش

۴-۱- مقصود از «مجنون» در قرآن که کافران به پیامبر (ص) نسبت می‌دادند، چیست؟

۴-۲- چرا نمی‌توان برای واژه «مجنون» در قرآن، بار معنایی مثبتی تلقی کرد؟

۵- فرضیه‌های پژوهش

۵-۱- مقصود از «مجنون» در غالب آیات قرآن به معنی «دیوانه» و کسی است

که دارای جنون است.

۵-۲- با این‌که واژه «مجنون» گاهی به همراه «ساحر» یا «مُعَلِّم» یا «کاهن» و «شاعر» به کار رفته، ولی از آن‌جا که این واژه، گاهی با «کذاب» مطرح شده که بار معنایی منفی آن روشن است و گاهی به صورت انفرادی آمده است و در همه موارد، کافران در مقام معارضه با پیامبر (ص) بودند، هیچ بار معنایی مثبتی برای آن قابل تصور نیست.

۶- مجنون در لغت

«جُنَّ الرَّجُلُ» یعنی شخص، دیوانه شد، و «أَجَنَّهُ اللَّهُ» یعنی خدا دیوانه‌اش کرد. چنین شخصی را مجنون گویند و جمع آن، مجانین است» (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ماده جنن) اصل «جَنَّ» به معنی مستور کردن است و «جنون» به معنی نقصان عقل می‌باشد (ر.ک: ابن‌منظور، ۲۰۰۵م، ماده جنن؛ راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ماده جنن)

«جَنَّهُ» هم به معنی گروه جن است؛ همان‌گونه که خدا فرمود: «مِنَ الْجِنَّ وَالنَّاسِ» (ناس، ۶) و هم به معنی جنون است که خدا می‌فرماید: «مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ جِنَّةٍ» (سبا، ۴۶) که به معنی دیوانگی است» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ماده جنن؛ قرشی، ۱۳۶۱، ماده جنن)

۷- فضای منفی آیات محتوی واژه «مجنون»

نویسنده در نتیجه ۲ ابراز می‌دارد که «با توجه به بافت درون‌زبانی آیات حاوی واژه «مجنون»، این لقب از جانب مشرکان و مخالفان پیامبر (ص) به همراه کلمات «شاعر»، «کاهن»، «مُعَلِّم» و «ساحر» به کار رفته که مستلزم هوش، ذکاوت و درایت خاصی است و همگی در جامعه آن زمان از منزلت والایی برخوردار بودند؛ بنابراین، بر خلاف

نظر برخی مفسران و اکثر مترجمین، معنی دیوانه، معادل مناسبی برای این واژه نیست» (اسماعیل زاده، ۱۳۹۴: ۸۵).

در پاسخ باید گفت که اولاً واژه «مجنون» همیشه به همراه این الفاظ به کار رفته و در موارد متعددی مستقلاً به کار رفته‌اند؛ ثانیاً داشتن بار معنایی مثبت برای کاهن و شاعر و معلّم و ساحر، جای تأمل دارد؛ چراکه این الفاظ با واژه‌های همراه خود، معنایی مثبت و یا منفی پیدا می‌کنند و یا این‌که اصلاً بار معنایی مثبتی ندارند تا در صورت آمدن در کنار «مجنون»، متناقض باشند. با بررسی آیات حاوی واژه «مجنون»، روشن می‌شود که این آیات، در مقام معارضه مشرکان با پیامبر (ص) بوده و در این مقام، اگر واژه «مجنون» در کنار واژه‌هایی مثل «ساحر»، «کاهن»، «مُعَلِّم» و «شاعر» به کار رود، فضای منفی آیات به این واژه‌ها نیز سرایت می‌کند؛ ثالثاً در صورت وجود تناقض هم، این تناقض متوجه قرآن نیست، بلکه قرآن، سخن‌های متناقض مشرکان را بازگو می‌کند. حال به بررسی یک‌یک این آیات و دیدگاه مفسران پرداخته می‌شود:

۷-۱- همراهی مجنون با شاعر

در آیه ۳۶ صافات مشرکان می‌گویند که آیا ما برای شاعر دیوانه، دست از خدایانمان برداریم؟ (وَيَقُولُونَ أَإِنَّا لَتَنَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ؟) مفسران در این آیه، «مجنون» را به معنی «دیوانه» گرفته‌اند. علاوه بر این‌که سیاق آیه نیز اجازه نمی‌دهد که برای شاعر مجنون، بار معنایی مثبتی در نظر گرفت تا به واسطه آن، بار معنایی مجنون نیز مثبت تلقی شود؛ چراکه کافران در خصوص پیامبر (ص) می‌گویند که آیا ما به خاطر شاعری دیوانه، الهه‌ی خود را ترک کنیم؟ حال به اقوال مفسران پرداخته می‌شود:

واژه‌ی «مجنون» در میزان نقد، واکاوی مجدد و تحلیل آراء اخیر / صمد عبداللهی عابد ۱۶۱

شیخ طوسی می‌گوید: «کافران گاهی پیامبر (ص) را به جنون و گاهی به شعر متهم می‌کردند ... و این از فرط جهلشان بود؛ چراکه معلوم بود که پیامبر (ص) به خلاف این اوصاف بود. جنون، آفتی است که عقل را می‌پوشاند تا اینکه شخص در فعلش قاطی کند و اصلش، پوشاندن چیزی است» (طوسی، بی‌تا، ۸: ۴۹۳).

ابوحیان می‌گوید: «در این سخن کافران، تخلیط و سردرگمی و رفتن در بیراهه است؛ چراکه شاعر، نوعی از تیزهوشی و خوش‌فهمی دارد که به جهت آن، معانی غریب را به نظم می‌کشد و در قالب الفاظ جدید و جالب قرار می‌دهد؛ و حال آنکه مجنون، هیچکدام از این مزایا را ندارد» (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۹: ۹۹).

«آنان می‌دانستند که عقل پیامبر (ص) بهترین عقلها بود و رایش نیکوترین ... و فضایلش بالاتر از همگان بود و بهره‌اش از معارف و علوم بیشتر بود» (حقی بروسوی، بی‌تا، ۷: ۴۵۷).

ابن عاشور می‌گوید که این سخن کافران در مورد پیامبر (ص) یا جداگانه بوده؛ بدین‌گونه که بعضی، او را شاعر و بعضی مجنون عنوان می‌کردند و یا این‌که یک‌بار شاعر و بار دیگر مجنون می‌نامیدندش (ر.ک: ابن عاشور، بی‌تا، ۲۳: ۲۷).

آلوسی نیز جمع بین شاعر و مجنون از جانب کافران برای پیامبر (ص) را قاطی کردن و هذیان‌گویی دانسته است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۲: ۸۲).

جرجانی می‌گوید: «ایشان، رسول را دیوانه خواندند و شاعر گفتند. دیوانه، ایشان بودند که سخن متناقض گفتند؛ چراکه شاعر را بیرون از علوم عقلی، علم ذوق و طبع و علم شعر باشد. چگونه با چندین علوم، شاعر دیوانه باشد؟» (جرجانی، ۱۳۳۷، ۸: ۱۰۷).

علامه طباطبایی می‌گوید که این کلام کافران، انکار نسبت به رسالت پیامبر (ص) بعد از استکبار از پذیرفتن توحید و انکار آن است و جمله بعدی که می‌گوید: «بل جاء

بالحق...» رد کلام ایشان است. آن جناب نه شاعر است و نه مجنون و کتاب او نه شعر است و نه از چرندیات جنون؛ بلکه آنچه او آورده، حق است. پس مانند شعر و چرندیات جنون، باطل نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۱۳: ۱۷).

تفسیر نمونه نیز مجنون را با بار معنایی منفی‌اش مطرح کرده است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۶۹، ۱۹: ۴۶).

نویسنده از خرم‌دل نقل می‌کند که اعطای معنای «دیوانه» به «مجنون»، در حالی که کنار شاعر آمده، سخن ضد و نقیض است (ر.ک: خرم‌دل، ۱۳۸۴: ۹۳۷) و از ابوحیان نقل می‌کند که در این کلام، تناقض است (اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۴: ۸۲).

در پاسخ به این دیدگاه باید گفت که اولاً به جز اندکی از مفسران، قاطبه مفسران شیعه و اهل سنت، مجنون را در این آیه به معنی دیوانه معنی کرده‌اند؛ ثانیاً این تناقض بر قرآن وارد نیست؛ بلکه تناقض بر اتهامات مشرکین به پیامبر (ص) است که دو اتهام متناقض را مطرح می‌کنند و قرآن، تناقض سخن آنان را نقل می‌کند؛ ثالثاً ابوحیان نیز آن را از باب هذیان‌گویی از جانب مشرکان دانسته است (ر.ک: ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۹: ۹۹).

نویسنده در نتیجه ۳ می‌گوید: «واکنش‌ها و پاسخ‌های قاطع قرآن به اتهام شاعری نسبت به پیامبر (ص)، گواه بر این است که واژه مجنون نیز همچون دیگر واژگان مجاور خود، به نوعی حاکی از یک نیروی خارق‌العاده است و یک ارتباط ماورائی دارد. با وجود اینکه شاعر در میان جامعه عرب جاهلی از جایگاه و احترام خاصی برخوردار بود، منظور آنان از این اتهام، همان ارتباط او با عالم ماورائی و عالم جن است که به نوعی جنبه وحیانی و الهی این آیات را هدف قرار داده بودند» (اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۴: ۸۵).

در پاسخ به این ادعا نیز باید گفت که اولاً هر شاعری ارتباط ماورائی ندارد، بلکه شاعران دارای ذوقی هستند که می‌توانند منویات خود را در قالب الفاظ زیبا ارائه

واژه‌ی «مجنون» در میزان نقد، واکاوی مجدد و تحلیل آراء اخیر / صمد عبداللهی عابد ۱۶۳

نمایند که تعداد کمی از آنان از مفاهیم عالی بهره‌منداند؛ ثانیاً دلیلی بر این که واژه مجنون نیز دارای مفهوم ماورائی باشد، نیست و آنچه عُرف همه اعصار برآند، این است که واژه مجنون به معنی شخص دارای جنون است و عقلپریش می‌باشد.

۷-۲- همراهی مجنون با مُعَلِّم

در آیه ۱۴ دخان می‌خوانیم که از پیامبر (ص) روی برتافتند و گفتند: «... مُعَلِّمَ مَجْنُونٍ؛ تعلیم‌یافته‌ای دیوانه است.» که مفسران در این آیه نیز، مجنون را به معنی دیوانه گرفته‌اند که از آن جمله است آنچه:

شیخ طوسی از مجاهد نقل می‌کند که آیه به این معنی است که از محمد (ص) روی گردانیدند و گفتند او تعلیم‌یافته‌ای است که دیگری به او یاد می‌دهد و به او جنون را نسبت می‌دهند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ۹: ۲۲۸).

طبرسی نیز می‌گوید: «یعنی او تعلیم‌یافته‌ای است که بشری به او تعلیم می‌دهد و در ادعای نبوتش دیوانه است» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۹۵). بیضاوی می‌گوید که برخی کافران می‌گویند که یک غلام عجمی بر او تعلیم می‌دهد و دیگران می‌گویند که او دیوانه است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۵: ۱۰۰؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ۵: ۲۸۲).

قرطبی می‌گوید: «یعنی او را بشری یا کاهنان و شیاطین تعلیم داده‌اند، سپس او مجنون است و رسول نیست» (قرطبی، ۱۳۶۴، ۵: ۱۱۰).

فخر رازی نیز مجنون را در این آیه به معنی دیوانه گرفته است (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۷: ۶۵۷).

ابن عاشور می‌گوید: «یعنی کافران، گاهی پیامبر (ص) را تعلیم‌یافته دیگری توصیف می‌کردند و گاهی با جنون، وصفش می‌کردند که این امر یا به جهت منتقل

شدن از یک بهتان به بهتان دیگر بود و یا اینکه برخی چنین می‌گفتند و برخی چنان؛ پس این سخن بین وقت‌های قائلین توزیع شده است؛ و صحیح نیست که سخن واحدی در وقت واحدی باشد؛ چراکه شخص مجنون نمی‌تواند تعلیم‌یافته باشد و از تعلیم تأثیر نمی‌گیرد» (ابن عاشور، بی‌تا، ۲۵: ۳۲۰-۳۱۹)

فیض کاشانی، معلّم را همان سخن دانسته که غلام عجمی از ثقیف تعلیمش داده است و مجنون نامیدنش را بنا بر نقل از قمی بدان‌جهت دانسته که وقتی وحی نازل می‌شد، پیامبر (ص) غش می‌کردند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۴۰۶).

میبدی می‌گوید: «یعنی بشر مجنونی او را تعلیم می‌دهد. سخن دیگر این است که بشری به او تعلیم می‌دهد و با این وجود، دیوانه است. سخن دیگر این است که آنچه از بیان قرآن می‌آورد، شیطان تعلیمش می‌دهد؛ همانگونه که کاهنان تعلیمش می‌دهند» (میبدی، ۱۳۷۱، ۹: ۹۷).

آلوسی نیز احتمالات متعدد را برشمرده، می‌گوید: «گاهی می‌گفتند که عداس غلام رومی برای بعضی ثقیف او را تعلیم می‌دهد و گاهی می‌گفتند که او مجنون است؛ یا بعضی از آنها چنین می‌گفتند و بعضی دیگر چنان و مجنون را عطف به قبل نمی‌کردند؛ چراکه مقصود، شمارش کردن قبایح آنها بود» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۳: ۱۱۸)

علامه طباطبایی نیز مجنون را در این آیه، منفی در نظر گرفته، می‌گوید: «معنایش این است که دیگران یادش داده‌اند و مجنون است؛ یعنی جن او را آسیب زده؛ هم تهمت زدند که دیگران یادش داده‌اند و او به دروغ، سخنان خود را به خدا نسبت می‌دهد و هم اینکه تهمت زدند که جنّ، عقل او را آسیب رسانده است» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۱۸: ۲۲۰).

مکارم شیرازی می‌گوید: «گاه می‌گفتند یک غلام رومی داستان‌های انبیا را به او تعلیم می‌دهد و این آیات، ساخته و پرداخته اوست (ر.ک. به: نحل، ۱۰۳) و گاه

واژه‌ی «مجنون» در میزان نقد، واکاوی مجدد و تحلیل آراء اخیر / صمد عبداللهی عابد ۱۶۵

می‌گفتند او گرفتار اختلال حواس شده است و این سخنان، زاییده آن است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۱: ۱۶).

هرچند راغب اصفهانی، مجنون را در این آیه، «جن‌زده» معنا کرده و گفته که کسی از جن، همراه اوست که به او تعلیم می‌دهد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ماده جن)؛ ولی در این صورت نیز بار معنایی مثبتی برای آن تلقی نمی‌شود.

۷-۳- همراهی مجنون با ساحر

در آیه ۵۲ ذاریات می‌فرماید که بر کسانی که پیش از آن‌ها بودند، هیچ پیامبری نیامد، جز این‌که گفتند: «ساحر یا دیوانه‌ای است.» (کذلک ما أتى الذین من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر او مجنون) که مفسران در این آیه، مجنون را به معنی دیوانه گرفته‌اند که از آن جمله است آنچه:

شیخ طوسی می‌گوید: «ساحر، کسی است که حیل‌های لطیف می‌کند و مجنون کسی است که جنون دارد و جاهلان، این نسبت را به پیامبران دادند؛ چراکه نزد آنها، اقدام به انکار عبادت بتها، شبهه‌ای بغیر از دیوانگی کفایت نمی‌کند. پس مجنون، کسی است که عقلش پوشیده است و درک نمی‌کند» (طوسی، بی‌تا، ۹: ۳۹۶).

زمخشری و بیضاوی می‌گویند که یعنی این‌گونه است تکذیب این کافران، پیامبر (ص) را و نامیدنش به ساحر و مجنون (ر.ک. به: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۴۰۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۵: ۱۵۱).

در البحر المدید آمده که به خاطر جهلشان، پیامبر (ص) را به سحر و جنون نسبت دادند (ر.ک: ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ۵: ۴۸۰).

علامه طباطبایی می‌گوید: «قبل از این قوم هم هیچ رسولی به سوی مردم نیامد، مگر آنکه یا گفتند ساحر است و یا گفتند مجنون است» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۱۸: ۶۱۱).

آیت‌الله مکارم می‌گوید که در آیه ۳۹ ذاریات آمده که فرعون در برابر دعوت موسی (ع)، او را متهم ساخت که ساحر یا مجنون است. این نسبت که از سوی مشرکان به پیامبر اسلام (ص) نیز داده می‌شد، برای مؤمنان اندک نخستین، گران بود و روح پیامبر (ص) را آزرده می‌ساخت. این آیه برای دل‌داری پیامبر (ص) و مؤمنان می‌گوید: تنها تو نیستی که هدف این تهمت قرار گرفته‌ای؛ بلکه هیچ پیامبری قبل از این‌ها به سوی قومی فرستاده نشد، مگر این‌که گفتند: او ساحر یا دیوانه است. آن‌ها را ساحر می‌خواندند؛ زیرا در برابر معجزات چشمگیرشان، پاسخ منطقی نداشتند و «مجنون» خطاب می‌کردند؛ چراکه هم‌رنگ محیط نبودند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ۲۲: ۳۸۰-۳۷۹).

۷-۴- همراهی مجنون با کاهن

در آیه ۲۹ طور، خدا، پیامبر را مخاطب قرار داده، می‌فرماید: «فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ» پس اندرز ده که تو به لطف پروردگارت، نه کاهنی و نه دیوانه. که مفسران، «مجنون» را در این آیه نیز به معنی دیوانه گرفته‌اند که به ذکر برخی از آن‌ها پرداخته می‌شود:

شیخ طوسی می‌گوید که کاهن از طریق گناه از جن خبر می‌دهد و کهانت، صنعت کاهن است و کاهن گمان می‌کند که غیب را از طریق به خدمت گرفتن جن می‌داند و مجنون، کسی است که بر عقلش پوشش باشد؛ به گونه‌ای که در حال بیداری، درک نکند. کافران می‌دانستند که پیامبر (ص) شاعر نبود؛ همان‌گونه که می‌دانستند که دیوانه نیست؛ ولی این اتهام را می‌زدند برای این‌که پیامبر (ص) را تکذیب کنند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ۹: ۴۱۲).

همان‌گونه که ملاحظه شد، کُهانَت نیز در این آیه، معنای مثبتی ندارد تا به واسطه آن، مجنون بودن، مثبت تلقی شود. ابوحیان می‌گوید: «خدا در این آیه، آنچه کافران از کُهانَت و جنون به پیامبر (ص) نسبت می‌دادند را نفی می‌کند؛ چراکه آن دو، راه‌هایی برای خبر گرفتن از چیزهای غیب بود و جن به واسطه آن دو روش با آنان ارتباط برقرار می‌کرد» (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۹: ۵۷۳).

قشیری می‌نویسد: «کافران می‌دانند که تو کُهانَت و جنون نداری و این سخن را برای سفاهتشان می‌گویند؛ چراکه سفیه در مورد کسی که دشنامش می‌دهد، چیزهایی می‌گوید و می‌داند که او از آن اتهامات، مُبرّاست» (ر.ک: قشیری، بی‌تا، ۳: ۴۷۶).

زمخشری می‌گوید که قول کافران نسبت به پیامبر (ص) که او را کاهن یا مجنون می‌دانستند، قول باطل متناقضی است؛ چراکه کاهن در کُهانَت، نیاز به زیرکی و دقت نظر دارد، حال آن‌که عقل مجنون پوشیده است و تو ای پیامبر، در نبوت صادقی و عقلت نسبت به این دو اتهام ترجیح دارد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۴۱۳).

شوکانی نیز بار مثبت داشتن کاهن و مجنون را منتفی دانسته، در تفسیر آیه می‌گوید که یعنی در راه تذکر داند، ثابت قدم باش. «باء» نیز متعلق به محذوف است که حال باشد؛ یعنی تو در حالی که نعمت پروردگارت با توست که رجحان عقل و نبوت است، کاهن و مجنون نیستی... برخی نیز «باء» را سببیه گرفته‌اند که در این صورت به این معنی می‌شود که کُهانَت و جنون به سبب نعمت خدا بر تو منتفی است. برخی نیز «باء» را برای قَسَم گرفته‌اند که بین اسم و خبر قرار گرفته و تقدیرش این است که قَسَم به نعمت خدا که تو کاهن و مجنون نیستی و کاهن کسی را گویند که توهم دارد که غیب را می‌داند، بدون این‌که وحی در کار باشد؛ یعنی ای پیامبر، آنچه می‌گویی، کُهانَت نیست. آنچه می‌گویی، به واسطه وحی است که خدا تو را به رساندن

آن دستور داده است (ر.ک: شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۵: ۱۱۹). همان گونه که ملاحظه شد، در گفتار شوکانی نیز هیچ بار مثبتی برای کاهن و مجنون، مشاهده نمی شود.

بغوی نیز برای این دو صفت، بار منفی قائل شده، می گوید: «یعنی ای محمد (ص)، با قرآن، اهل مکه را تذکر بده؛ چراکه تو به جهت رحمت پروردگارت و عظمتی که به تو داده، کاهن نیستی که سخنی را از خود در آوری و بدون وحی، خبر از فردا بدهی و مجنون هم نیستی که این آیه در مورد اهل مکه نازل شده که پیامبر (ص) را به کفایت و سحر و جنون و شعر متهم می کردند» (بغوی، ۱۴۲۰ق، ۴: ۲۹۴).

ابن کثیر نیز قائل به بار معنایی منفی برای الفاظ کاهن و مجنون شده، می گوید: «یعنی ای محمد، تو به حمد خدا کاهن نیستی؛ آنگونه که کافران قریش می گویند و کاهن کسی است که از طریق اجنه، مطالبی را از اخبار آسمان ارائه می کند. همچنین تو مجنون نیستی که شیطان های جنی، عقلش را مختل کنند» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۷: ۴۰۵). ایشان هرچند برای جن، نقش قائل شده است، ولی همان بار معنایی منفی را برای این دو لفظ مد نظر دارد؛ مخصوصاً در مورد مجنون که به کسی اطلاق می شود که عقلش مختل شود. ثعالبی نیز مشابه سخن بغوی گفته که تو به جهت رحمت و عصمت خدایت، کاهن و مجنون نیستی (ر.ک: ثعالبی، ۱۴۲۲ق، ۹: ۱۳۲-۱۳۰) که بار معنای منفی برای این دو لفظ قائل است.

علامه طباطبایی می گوید: «یعنی تو به تذکر دادن خود بیرداز و بدان که تو به حق تذکر می دهی و انذار می کنی و آن طور که به تو نسبت می دهند، کاهن و مجنون نیستی ... و کفایت و دیوانگی و امثال آن از تو محال است» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۱۹: ۳۲).

«قریش برای پراکنده ساختن مردم از اطراف پیامبر (ص)، این تهمت ها را به او می بستند... و به تضاد این دو وصف نیز واقف نبودند؛ زیرا کاهنان، افراد هوشیاری بودند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ۲۲: ۴۴۴).

نویسنده، دیدگاه زمخشری را آورده که مجنون را به دیوانه معنا کرده و متذکر تناقض در ادعاهای مشرکان شده است. دیگر مفسران نیز همان‌گونه که ذکر شد، مجنون را به معنی دیوانه آورده‌اند، ولی نویسنده، به اجماع مفسران توجه نکرده، به ترجمه خرق اجماعی عبدالحجه بلاغی (ر.ک: بلاغی، ۱۳۸۶، ۶: ۲۲۸) متمسک شده، آن را به معنی «جن‌زده» گرفته است.

۸- کاربرد مستقل واژه «مجنون» در قرآن

نویسنده مقاله مورد مناقشه، ادعا می‌کند که واژه «مجنون» در قرآن به همراه «کاهن»، «ساحر»، «مُعَلَّم» و «شاعر» به کار رفته و بدان‌جهت که این واژه‌ها نزد عرب، دارای معنایی مثبت تلقی می‌شود، لذا نمی‌توان «مجنون» را به معنی «دیوانه» گرفت که بار معنایی‌اش منفی است و درست آن است که به معنی «جن‌زده» در نظر گرفته شود و یا با همان واژه «مجنون» بدون ترجمه، به کار برد که در هر حال، نوعی ارتباط با جن را به ذهن مخاطب می‌رساند.

در نقد این باور می‌توان گفت که واژه «مجنون» همیشه به همراه چهار واژه فوق به کار برده نشده است، بلکه چهار بار به صورت تک‌واژه مطرح شده است که گاهی پیامبر (ص) را «مجنون» خطاب کردند و گاهی خدا، ادعای مجنون بودن پیامبر (ص) را نفی کرده است که قریب به همه مفسران شیعه و اهل سنت آن را به معنی کسی که جنون دارد، تفسیر کرده‌اند که هیچ‌گونه بار معنایی مثبت ندارد که به ذکر این دیدگاه‌ها پرداخته می‌شود:

۸-۱- قالوا یا ایها الذی نُزِّلَ علیه الذکرُ اَنْتَ لَمَجْنُون (حجر، ۶)

اغلب مفسران، واژه «مجنون» که دشمنان در مورد پیامبر (ص) مطرح می‌کردند را به معنی «جنون» و «دیوانگی» تفسیر کرده‌اند که از آن جمله است، آنچه:

طبرسی می‌گوید: «مقصود این است که هنگامی که تو ادعا می‌کنی که خدا بر تو، ذکر و قرآن را نازل کرده است، سخن دیوانگان را می‌گویی» (طبرسی، ۱۳۷۷، ۲: ۲۵۹؛ و مشابیهش در فیض‌کاشانی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۶۲۵).

ابوحیان و بیضاوی گفته‌اند که این سخن مثل سخن فرعون در خصوص موسی (ع) است که به پیروانش گفت: «پیامبری که برای شما فرستاده شده، مجنون و دیوانه است.» مقصود این است که تو سخن دیوانگان را می‌گویی، هنگامی که ادعا می‌کنی که خدا برای تو، ذکر (قرآن) را نازل کرده است (ر.ک: ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ۳: ۷۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۳: ۲۰۷).

فخر رازی می‌گوید: وقتی خدا در تهدید کافران به حدّ اعلاّی خود رسید، شبهه‌های آن‌ها را در انکار نبوت پیامبر (ص) ذکر کرد که شبهه‌ی اول این است که آن‌ها، پیامبر (ص) را به جنون، محکوم می‌کردند که احتمالاتی چند در آن، مطرح است: اول این‌که بر آن حضرت (ص) به هنگام نزول وحی، حالتی شبیه غش ایجاد می‌شود که گمان می‌کنند حالت جنون است و دلیل این مطلب، آیه «و یقولون إِنَّه لَمَجْنُونٌ وَ مَا هُوَ إِلَّا ذِکْرٌ لِّلْعَالَمِینَ» (قلم، ۵۲-۵۱) و آیه «أَوَلَمْ یَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جَنَّةٍ» (اعراف، ۱۸۴) است؛ دوم این‌که آن‌ها پیامبر بودن رسول اسلام (ص) را بعید می‌دانستند؛ چراکه هرگاه شخصی سخن بی‌ربط و دور از منطق بشنود، چه بسا بگوید: این حالت، جنون است؛ به جهت این‌که آنچه می‌گوید را دور از عقل می‌دانند و در آیه «انک لَمَجْنُونٌ» هر دو وجه، محتمل است (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۹: ۱۲۱).

برخی علاوه بر موارد مذکور، یکی از علت‌های اسناد جنون به پیامبر (ص) را چنین عنوان کرده‌اند که طبق شأن نزول، مشرکان، پیامبر (ص) را بر بالای کوه صفا دیدند که قریش را به اسم، به دین خدا می‌خواند و چون بر خلاف ارزش‌های آن‌ها

واژه‌ی «مجنون» در میزان نقد، واکاوی مجدد و تحلیل آراء اخیر / صمد عبداللہی عابد ۱۷۱

سخن می‌گفت، حضرت را به جنون متهم ساختند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۴: ۷۷۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۵: ۴۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ۳۱: ۳۷۷).

صاحبُ لُبَابِ التَّوَالِیْلِ نیز می‌گوید: «انکَ لَمَجْنُونٌ» یعنی پیامبر (ص) را به جنون نسبت دادند» (بغدادی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۴۸). زمخشری نیز از اعمش نقل می‌کند که این سخن از جانب کافران برای استهزاء بوده است؛ چراکه به نزول ذکر به او اقرار می‌کنند و با این وجود، او را به جنون نسبت می‌دهند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۵۷۱). نویسنده درباره این آیه می‌گوید که ترجمه‌ها متناقض ارائه شده‌اند (اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۴: ۸۴)؛ حال آن‌که تناقض در ترجمه‌ها نیست، بلکه تناقض در قول مشرکین است که قرآن، بیانگر تناقض‌گویی آن‌هاست.

۸-۲- ما أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ (قلم، ۲)

شیخ طوسی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «تقدیر آیه این است که جنون به نعمت پروردگارت از تو منتفی است. سپس می‌گوید که مقصود از جنون، فرو بردن عقل به گونه‌ای است که آن را از ادراک می‌پوشاند تا بتواند حکم صحیح را بدهد و اصل آن، پوشاندن است. گفته شده که این آیه در پاسخ به قول مشرکین است که می‌گفتند: "یا ایها الذی نُزِّلَ عَلَیْهِ الذِّکْرُ أَنْتَ لَمَجْنُونٌ" (حجر، ۶)» (طوسی، بی‌تا، ۱۰: ۷۴). طبرسی نیز این آیه را در جواب سخن مشرکین گرفته است (ر.ک. به: طبرسی، ۱۳۷۷، ۳: ۴۵۶). سیوطی، آیه را در مقام ردّ قول مشرکین دانسته که می‌گفتند: «أنَّه مجنون» (قلم، ۵۱) (ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۶ق، ذیل آیه مورد بحث).

فخر رازی می‌گوید که معنی آیه این است که جنون را به نعمت پروردگارت از تو نفی کرد؛ همان‌گونه که گفته می‌شود: «تو به حمد خدا، عاقل هستی و تو به حمدالله

مجنون نیستی، ...» ایشان نیز این آیه را در جواب به مشرکان گرفته که می‌گفتند: «یا ایها الذی نُزِّلَ علیه الذکرُ اِنَّکَ لَمَجْنُون» (حجر، ۶) (فخر رازی، ۱۴۲ق، ۳۰: ۶۰۰).
 ابن عطیه، آیه را معترضه می‌داند که سببش این است که قریش، پیامبر (ص) را به جنون نسبت می‌دادند که به معنی پوشیده شدن عقل‌هاست؛ بدین معنا که سخنش مانند سخن مجنون و دیوانه، خطاست (ر.ک: ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ۵: ۳۴۶).
 زمخشری نیز این آیه را در مقام پاسخگویی به کافران مکه دانسته که از روی دشمنی و حسد، به پیامبر (ص) نسبت می‌دادند و این‌که از نعمت‌های الهی بر پیامبر (ص)، خوش عقلی و شهادتی است که موجب می‌شود، پیامبر (ص) شایستگی پیامبری را داشته باشد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۵۸۵-۵۸۴).

علامه طباطبایی «باء» را در آیه، سببیه یا مصاحبه دانسته، آیه را این‌گونه معنی کرده که تو به سبب نعمت یا به همراه نعمتی که پروردگارت بر تو ارزانی کرده، مجنون و دیوانه نیستی و سیاق، مؤید این است که مراد از این نعمت، نبوت است و دلیل نبوت، هر اختلال عقلی را از پیامبر (ص) نفی می‌کند تا این‌که هدایت الهی را که در نظام حیات انسانی لازم است، به صورت کامل به انجام رساند. آیه سخن کافران را که در آخر سوره (و یقولون انه لمجنون)، پیامبر (ص) را به جنون و دیوانگی متهم می‌کردند، ردّ می‌کند؛ یعنی جنون از تو منتفی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۰: ۴۷).

نویسنده، آیه را چنین معنا کرده که: «به لطف پروردگارت تو مجنون نیستی و نیازی نداری که جن، چیزی را به تو الهام کند» (اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۴: ۸۱) که مُغایر تفسیر تمام مفسران مشهور است که تفصیلش گذشت.

واژه‌ی «مجنون» در میزان نقد، واکاوی مجدد و تحلیل آراء اخیر / صمد عبداللهی عابد ۱۷۳

۸-۳- وَاِنْ يَكَادِ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُوْكَ بِاَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُوْنَ
اِنَّهٗ لَمَجْنُوْنٌ (قلم، ۵۱)

شیخ طوسی، مجنون را در این آیه، به معنی کسی گرفته که بر عقلش غلبه شده باشد و کافران، این اتهام را به پیامبر (ص) نسبت دادند؛ در حالی که به وقار علمش مطلع بودند و این برای تکذیب و دشمنی با ایشان بود که خدا در ردشان فرمود: «ما هوَ اِلَّا ذِکْرٌ لِلْعٰلَمِیْنَ» (طوسی، بی تا، ۱۰: ۹۲).

طبرسی، «مجنون» را در آیه مورد بحث، مقلوب از عقل دانسته، می‌گوید که کافران با این که به وقار و فراوانی عقل پیامبر (ص) علم داشتند، در جهت تکذیب او و دشمنی با او، به او مجنون گفتند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۵۳).

طبری نیز می‌گوید که این قرآنی که برای ما آورده، از هذیان‌هایی است که در جنونش می‌گوید (طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۹: ۳۰). ابوحنیفان نیز می‌گوید: «کافران با اینکه می‌دانستند که پیامبر (ص) فضیلتش از همه بیشتر است و عقلش کاملتر است، به او مجنون گفتند» (ابوحنیفان، ۱۴۲۰ق، ۱۰: ۲۵۰).

صاحب تفسیر غرائب القرآن می‌گوید: «گفتار کافران بر پیامبر (ص) که او مجنون است، به جهت سرگردانی‌شان در امر او و به سبب نفرتشان از او بود؛ با اینکه می‌دانستند که او عاقل‌ترینشان است» (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ۶: ۳۴۱؛ و مشابهنش در زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۵۹۷).

صاحب لباب التأویل می‌گوید: «یعنی وقتی کافران از پیامبر (ص) شنیدند که قرآن می‌خواند، جنون و دیوانگی را به او نسبت دادند و خدا در مقام ردشان فرمود: «وما هوَ اِلَّا ذِکْرٌ لِلْعٰلَمِیْنَ» (بغدادی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۳۳۱).

۸-۴- و ما صاحبکم بمجنون (تکویر، ۲۲)

خدا در رد دیوانگی پیامبر (ص) می‌فرماید: «و ما صاحبکم بمجنون» که مفسران در تفسیر این آیه مطالبی گفته‌اند که از آن جمله است، آنچه:

شیخ طوسی می‌گوید که یعنی صاحب شما که شما را به خدا و اخلاص عبادتش دعوت می‌کند، عقلش آسیب ندیده که جنون و دیوانگی را به او نسبت می‌دهید و مجنون به کسی می‌گویند که عقلش پوشیده باشد؛ به گونه‌ای که امور را آن‌گونه که هستند، درک نمی‌کند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ۱۰: ۲۸۷).

ابوحیان می‌گوید: «این آیه در مقام نفی چیزی است که کافران به پیامبر (ص) نسبت می‌دادند و به او دیوانگی را بهتان می‌زدند» (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۱۰: ۴۱۸).

طبری می‌گوید که خدا می‌فرماید: «ای مردم، همنشین شما محمد (ص)، دیوانه نیست که سخن از دیوانگی زند و هذیان مجانین و دیوانگان را گوید» (طبری، ۱۴۱۲ق، ۳۰: ۵۱).

آلوسی می‌گوید که آیه در مقام تکذیب بهتان کافران نسبت به پیامبر (ص) است که به لطیف‌ترین وجه، ارائه شده است؛ چراکه اشاره شده است به این که پیامبر (ص) از ابتدای تولدش تا پیش روی شما زندگی کرده و شما به احوال او آشناتر هستید و می‌دانید که او از حیث عقل، تمام‌ترین مخلوقات و از جهت سخن، راجح‌ترین و از جنبه وصف، کامل‌ترین و از جهت ذهن، پاک‌ترین است. پس دیوانگی مادرزادی به او اسناد داده نمی‌شود که ترکیبی از حماقت و دیوانگی است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۵: ۲۶۴؛ و مشابیهش در طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲: ۵۳۰).

نویسنده در ترجمه آیه مورد بحث، سخن علامه طباطبایی را آورده که می‌گوید: «قرآن از عارضه‌های جنون یا تسویلات شیطانی و لشکریان او و اشرار جن نیست»

(طباطبایی، ۱۳۷۶، ۲۰: ۵۳۰) و آن را مویدی برای دیدگاه خود گرفته است (ر.ک: اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۴: ۸۴). ولی آنچه علامه گفته، موید سخن ایشان نیست؛ چراکه علامه، آن را به معنی جنون یا از تسویلات شیطانی و اشرار جن گرفته، نه این‌که تنها به معنی «جن‌زده» بگیرد.

۹- «بِهِ جِنَّه»، «مِنْ جِنَّه»

پیامبر (ص) علاوه بر مجنون، با عبارت «بِهِ جِنَّه» از جانب کافران و «ما بصاحبکم مِنْ جِنَّه» از جانب خدا توصیف شده که در این موارد نیز «جِنَّه» به معنی دیوانگی است که در تأیید این مطلب به نقل سخن مفسران در چهار آیه پرداخته می‌شود:

۹-۱- آم يَقُولُونَ بِهِ جِنَّه... (مؤمنون، ۷۰)

در آیه ۷۰ مؤمنون می‌فرماید: «آم يَقُولُونَ بِهِ جِنَّه بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُم لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» که مفسران، «بِهِ جِنَّه» را نیز به معنی دیوانه گرفته‌اند که از آن جمله است، آنچه: طبرسی از ابن عباس نقل می‌کند که مفهوم آیه این است که چه دیوانگی در او می‌بینید؟ و این دلالت بر جهلشان می‌کند؛ چراکه ابتدا به عقل و راست‌گویی او اقرار کردند و سپس به جنون نسبتش دادند تا مردم را از او دور سازند و یا این‌که پیامبر (ص)، امید ایمان آوردن آنان را دارد و او امید به چیزی دارد که محقق نمی‌شود. ادامه آیه می‌گوید که پیامبر (ص) حق، یعنی قرآن و دین حق را آورده است و دیوانگی در او نیست (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۱۷۹).

ابوحیان می‌گوید که این آیه برای بار چهارم، کافران را توبیخ می‌کند که پیامبر (ص) را به «جن» نسبت دادند؛ حال آن‌که می‌دانستند که عقل او از عقل همه‌شان بهتر است. چون نتوانستند پاسخی برای سخنان پیامبر (ص) داشته باشند، به دروغ گفتند که او دیوانگی دارد و او را به سحر و شعر نسبت دادند (ر.ک: ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۷: ۵۷۴).

در توضیح سخن ابوحیان باید گفت که بزرگان مکه برای مقابله با پیامبر (ص) از ولید بن مغیره که از بزرگان مکه بود و به حسن تدبیر شهرت داشت، چاره‌جویی کردند. او پس از شنیدن آیات قرآن و منقلب شدنش نزد قریش، جملاتی را گفت و آن‌ها گفتند: بگوییم او کاهن است. ولید گفت: نه، به خدا که او کاهن نیست؛ چراکه ما کاهنان را دیده‌ایم و او زمزمه کاهن را ندارد. گفتند: می‌گوییم که او مجنون است. ولید گفت: او مجنون نیست. ما جنون را دیده‌ایم و می‌شناسیم... (ر.ک: ابن هشام، ۲۰۰۹م، ۱: ۱۶۴).

علامه طباطبایی این آیه را عذر دیگر کافران می‌داند که به آن متشبث شدند و آن همان است که در آیه ۶ حجر گذشت که پیامبر (ص) را «مجنون» خطاب کردند. سپس علامه می‌گوید: «مدلول جمله "بل جاء بالحق..."، "إضراب از جمله محذوف است و تقدیر این است که اگر ایمان از ایمان نیاوردنشان به اسلام عذر می‌آورند به اینکه او دیوانه است، دروغ می‌گویند؛ بلکه کراهتشان از ایمان، به خاطر این است که او حق آورده و اکثر آنان از حق کراهت دارند و لازمه این، همین است که کلامشان با حجتی رد شود که به این إضراب هم اشاره داشته باشد و حاصل آن حجت این است که اگر اینکه گفتند: "او دیوانه است" حق باشد، باید سخن گفتنش نامربوط و نامنظم و بی‌معنا و سراپا اشکال باشد؛ چون وقتی عقل کسی اختلال یافت، کلامش مختل می‌شود و بدون هدف، حرف می‌زند؛ ولی او چنین نیست...» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۱۵: ۶۴).

آیت‌الله مکارم نیز این آیه را چهارمین مرحله از بهانه‌های کافران برای ایمان نیاوردن می‌داند و آن این‌که او دیوانه است و چه بسا این سخنان را از روی جنون می‌گوید؛ چراکه با افکار عمومی محیط، هماهنگ نیست و این ناهماهنگی و سنت‌شکنی، دلیل بر دیوانگی است. قرآن بلافاصله برای نفی این بهانه‌جویی می‌گوید: «پیامبر (ص) برای آنها حق آورده است» و سخنانش گواه بر این حقیقت است و عیب کار این است که آن‌ها از حق کراهت دارند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۶۲، ۱۴: ۲۷۵).

واژه‌ی «مجنون» در میزان نقد، واکاوی مجدد و تحلیل آراء اخیر / صمد عبداللهی عابد ۱۷۷

۹-۲- افتری علی الله کذبا أم به جنّه بل الذین لا یومنون بالآخره فی العذاب والضلال البعید. (سبا، ۸)

خدا قبل از این آیه در آیه ۶ می‌فرماید که آن‌ها که دارای علم‌اند، آنچه از سوی پروردگارت بر تو نازل شده، حق می‌دانند... سپس در آیه ۷، سخن کافران را ذکر می‌کند که می‌گفتند: «آیا مردی را به شما نشان دهیم که خبر می‌دهد هنگامی که مردید و از هم متلاشی شدید، آفرینش تازه‌ای خواهید یافت.» سپس در آیه مورد بحث، ادامه سخن کافران را نقل می‌کند که می‌گویند: آیا او (پیامبر) بر خدا دروغ بسته؟ یا به نوعی جنون گرفتار است؟ که مفسران، «به جنّه» را به معنی دارای جنون تلقی کرده‌اند (ر.ک: طوسی، بی تا، ۸: ۳۷۸؛ سمرقندی، بی تا، ۳: ۸۰؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق: ۴۳۲؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ۳: ۶۷۱).

طبرسی می‌گوید که مقصود، دیوانگی است که او بدان‌چه نمی‌داند، سخن می‌گوید که خدا، آن‌ها را رد کرده، می‌گوید که سخنان پیامبر (ص) از قبیل افترا و جنون نیست (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۸: ۵۹۳).

علامه طباطبایی نیز می‌گوید: «کافران به جهت اینکه در نظرشان، زنده شدن اجساد، بعد از فنا و پوسیدن، عجیب بوده که هیچ عاقلی به خود اجازه نمی‌دهد که چنین سخنی بگوید، به یکدیگر می‌گویند: آیا به نظر شما، این مرد، عاقل است؟ و عالماً و عامداً به خدا افترا می‌بندد؟ و دم از بعثت و قیامت می‌زند؟ و یا آنکه به نوعی جنون، مبتلا شده است؟» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۱۶: ۵۶۲-۵۶۱).

صاحب تفسیر نمونه نیز می‌گوید که کافران، سخن پیامبر (ص) در برانگیخته شدن در قیامت را دلیل بر دروغ‌گویی و یا جنون گوینده‌اش می‌گرفتند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۶۳، ۱۸: ۲۲).

در دو آیه دیگر، خدا بدون ذکر الفاظ کافران، جنون داشتن پیامبر (ص) را نفی می‌کند که به ذکر اقوال مفسران در آن خصوص نیز پرداخته می‌شود:

۹-۳- اَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّهٔ اِنْ هُوَ اِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (اعراف، ۱۸۴)

خدا در این آیه، جنون را از پیامبر (ص) نفی می‌کند و غالب مفسران در این آیه، «مِنْ جِنَّهٔ» را «دیوانگی» معنا کرده‌اند (ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۶ ق؛ ۱۷۷؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ ق؛ ۵: ۱۶۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ۱: ۴۸۹؛ جرجانی، ۱۳۷۷، ۳: ۲۹۷؛ کاشانی، ۱۳۷۳ ق، ۲: ۱۶۵؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ ق، ۹: ۲۹؛ کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ۲: ۶۳۰؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ۲: ۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ۳: ۴۳؛ حقی، بی‌تا، ۳: ۲۸۹؛ سورآبادی، ۱۳۸۰، ۲: ۸۴۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ۳: ۳۵۵؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ ق، ۲: ۱۷۴؛ ابن‌جزی، ۱۴۱۶ ق، ۱: ۳۱۴؛ مظهری، ۱۴۱۲ ق، ۳: ۴۳۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۷: ۳۳۰؛ ابو عبیده، ۱۳۸۱ ق، ۱: ۲۳۴؛ ابن‌قتیبه، بی‌تا، ۱: ۱۵۱) که به ذکر برخی اقوال پرداخته می‌شود:

شیخ طوسی می‌گوید: «مفهوم آیه این است که بر پیامبر (ص) «جِنَّهٔ» نیست که به معنی جنون و دیوانگی است؛ چراکه او آنچه را مجانین انجام می‌دهند، انجام نمی‌دهد و آنها عملکرد آنها را می‌بینند و صحت تدبیر و کمال اعمال او را نیز می‌بینند» (طوسی، بی‌تا، ۵: ۴۴؛ و مشابهنش در طبرسی، ۱۳۷۲، ۴: ۷۷؛ ابو حیان، ۱۴۲۰ ق، ۵: ۲۳۴).

دیگری می‌گوید: یعنی آیا اهل مکه تفکر نمی‌کنند در آنچه محمد (ص) آن‌ها را به آن فرا می‌خواند که خالق و رازق و از بین‌برنده ضررهاست، عبادت کنند و کسی را که هیچ‌کدام از این‌ها را توان ندارد، عبادت نکنند؟ آیا کسی مثل این، مجنون و دیوانه است؟ در ادامه آیه می‌فرماید که صاحبشان هیچ جنونی ندارد و معنایش این است که آیا نمی‌اندیشند تا بدانند که صاحبشان هیچ جنونی ندارد؟ گفته می‌شود که پیامبر (ص)

واژه‌ی «مجنون» در میزان نقد، واکاوی مجدد و تحلیل آراء اخیر / صمد عبداللهی عابد ۱۷۹

شبی به بالای کوه صفا رفت و قریش را با نام‌هایشان به عبادت خدا خواند و بعضی گفتند که صاحب شما دیوانه است (ر.ک: سمرقندی، بی‌تا، ۱: ۵۷۱).

زمخشری نیز «مِنْ جُنُون» را به معنی دیوانگی گرفته است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۸۲).

فخر رازی می‌گوید که پیامبر (ص) هیچ جنونی نداشت. بعضی از جاهلان مکه، پیامبر (ص) را به دو جهت به دیوانگی نسبت می‌دادند: اول این‌که پیامبر (ص) مخالف تعالیم آن‌ها عمل می‌کرد؛ چراکه او از دنیا اعراض می‌کرد و اقبال به آخرت داشت و دعوت به خدا می‌کرد. پس عملش مخالف روش آن‌ها بود. پس معتقد شدند که او دیوانه است و دوم این‌که به هنگام نزول وحی، حالت عجیبی او را دربرمی‌گرفت ... و حالتی شبیه غش کردن به او دست می‌داد. پس جاهلان می‌گفتند که او دیوانه است. پس خدا در این آیه بیان داشت که پیامبر (ص) هیچ جنونی ندارد؛ چراکه او آن‌ها را به خدا فرامی‌خواند و دلیل‌های قاطع با الفاظ فصیح بیان می‌کرد؛ به گونه‌ای که اولین و آخرین از معارضة با او عاجز شدند و پیامبر (ص) معاشرت نیکویی با مردم داشت و روش زندگی‌اش مورد رضایت و پاک بود و بر اعمال حسنه مواظبت داشت ... و ضرورتاً چنین انسانی را نمی‌توان به دیوانگی توصیف نمود (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۵: ۴۲۰-۴۱۹).

آلوسی «جَنَّة» را مثل «جلسه» مصدر دانسته که به معنی دیوانگی است و مراد از آن، جن نیست؛ آن‌گونه که در آیه «مِنْ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ» (ناس، ۶) آمده است؛ چراکه در این صورت نیاز به تقدیر مضاف به «مِنْ جَنَّة» دارد (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۵: ۱۱۸-۱۱۹).

علامه طباطبایی می‌گوید: «تعبیر از رسول خدا (ص) به "صاحب ایشان" برای اشاره به ماده استدلال فکری است؛ چه رسول خدا (ص)، مصاحب ایشان و ایشان

مصاحب وی بودند و اگر دیوانه بود، در این مدّت معلوم می‌شد» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۸: ۵۱۸ و مشابیهش در مکارم، ۱۳۶۱، ۷: ۳۷).

در پاورقی تفسیر نمونه آمده است که بزرگان لغت گفته‌اند که «جَنَّهُ» به معنی جنون است و ریشه اصلی آن به معنی پوشش و حائل آمده است (ر.ک: ابن منظور، ۲۰۰۵م، ماده جنن). گویا به هنگام جنون، پوشش به روی عقل می‌افتد (مکارم، ۱۳۶۱، ۷: ۳۷).

آیت‌الله جوادی می‌نویسد: «مشرکان، پیامبر (ص) را دیوانه و جن‌زده می‌خواندند. این اسناد یا به جهت مبارزه حضرت با ارزش‌های معتبر نزد آنان بود؛ یا چون به هنگام نزول وحی، حالت‌های خاص را از آن حضرت مشاهده می‌کردند. خدا در این آیه، هرگونه جنون را از پیامبر (ص) نفی می‌کند و در جای دیگر بر پایه جدال احسن، چنین برهان می‌آورد که چگونه کسی را مجنون می‌نامید که چهل سال میان شما به هوش و خردورزی معروف و مورد قبول و اعتماد بوده...؟ آیا دعوت به تذکر و تفکر و مبدأشناسی، دیوانگی است؟ آیا تاکنون دیده‌اید که او کاری را برخلاف عقل انجام دهد؟» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ۳۱: ۳۷۰).

۹-۴- قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدِهِ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ ثَمَرِ النَّخْلِ وَمَنْ تَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ. (سبا، ۴۶)

آیه فوق، سخن خدا خطاب به پیامبر (ص) است که مفسران «مِنْ جِنَّةٍ» در آیه را به معنی جنون دانسته‌اند که خدا از ساحت پیامبرش مُنَزَّه دانسته است (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ۸: ۴۰۶-۴۰۵؛ مقاتل‌بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ۳: ۵۳۸؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ۴: ۵۰۶؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ۴۳۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۶: ۴۶۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۴: ۳۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۵۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۵: ۲۱۵) که به ذکر برخی از آن‌ها اکتفا می‌شود:

طبرسی معنی آیه را این می‌داند که هرکدام از شما به صورت انفرادی و یا به همراه دیگران تفکر کنید و از همدیگر و خودتان بپرسید که آیا ما تاکنون دروغی، یا جنونی را بر محمد (ص) دیده‌ایم؟ پس در این امر، دلالتی است بر بطلان آنچه به او نسبت دادید. طبرسی از قتاده نیز نقل می‌کند که در محمد (ص) جنونی نیست و بیندیشید و از خود بپرسید که آیا از تولد تا مبعث چیزی از دروغ یا ضعف عقلی یا اختلاف سخن با عملکرد از او سراغ دارید که دلالت بر جنون کند؟ (ر.ک: طبرسی؛ ۱۳۷۲ش، ۸: ۶۱۹) اگر کافران در این امر پیامبر (ص) بیندیشند، متوجه می‌شوند که این ادعا را جز دو شخص انجام نمی‌دهد، یا دیوانه که برای فضاحتش ترس نداشته باشد، هرگاه از او برهانی برای ادعایش بخواهند و یا عاقل کامل که با آیات و نشانه‌ها، گفته‌های خود را تأیید کند و شما کافران می‌دانید که محمد (ص) هیچ دیوانگی ندارد، بلکه او را به عنوان عاقل‌ترین و راست‌گوترین شخص می‌شناسید (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷، ۳: ۳۵۹).

علامه طباطبایی می‌نویسد: «معنای آیه این است که به ایشان بگو: من شما را به موعظه‌ای وصیت می‌کنم که بی سر و صدا و جدا جدا برای خاطر خدا، قیام کنید و در گوشه‌ای به فکر فرو روید ... درباره امر من که در طول عمرم در بین شما زندگی کردم، نیک بیندیشید و به یاد آرید که جز رای سدید و فکر صائب و بلند و صدق در گفتار و امانت از من ندیدید؛ آن وقت خواهید فهمید که من مبتلا به جنون نیستم و جز بیم‌رسانی که قوم خود را از عذاب شدیدی که در پیش رو دارند، هشدار می‌دهد، چیز دیگری نیستم و غرض دیگری ندارم و خواهید فهمید که من خیرخواه شمایم...» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ۱۶: ۶۰۹). اگر کمی تفکر کنید، به خوبی درمی‌یابید که پیامبر (ص) از اتهام واهی شما در مورد جنون، پاک و مُنَزَّه است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۶۳، ۱۸: ۱۳۸-۱۳۷)

۱۰- نفی جنون از همه پیامبران

نویسنده در نتیجه‌گیری اول، بین کارهای حضرت نوح (ع) در ساختن کشتی و حضرت موسی (ع) در مناقشه با فرعون - که پرسش‌های او را به گونه‌ای دیگر (اسلوب حکیم) پاسخ داده - و سیره پیامبر (ص) تفاوت قائل شده، نتیجه گرفته که شاید بتوان عنوان دیوانه برای آن پیامبران را از نگاه دشمنانشان مُستَحَق دانست، ولی این عنوان برای پیامبر اسلام (ص) شایسته نیست؛ چراکه او هرگز کار دور از عقل و منطق انجام نداده است (رک: اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۴: ۸۵-۸۴).

پاسخ این است که از این جهت، تفاوتی بین پیامبران نبوده و هیچ‌کدام کاری مخالف عقل و منطق انجام نداده‌اند تا پیامبران پیشین، شایسته عنوان «دیوانه» باشند و پیامبر اسلام (ص) بری از آن باشد. دوم این‌که دشمنان دین، هر تهمتی را برای مقابله روا می‌داشتند که تناقض در این تهمت‌ها، حاکی از آن است.

نتیجه‌گیری

در مقاله مورد نقد ادعا شده که با توجه به این‌که واژه مجنون در قرآن به همراه «مُعَلَّم»، «شاعر»، «ساحر» و «کاهن» به کار رفته و این واژه‌ها نزد عرب جاهلی بار معنایی مثبتی دارند، پس مقصود از مجنون نیز باید مثبت باشد؛ لذا باید آن را به «جن‌زده» معنا کرد و یا خود لفظ «مجنون» را در ترجمه‌ها آورد، نه «دیوانه» که معنی منفی دارد. این دیدگاه از چند جهت خدشه‌برانگیز است: اول این‌که چهار واژه همراه مجنون، همیشه بار معنایی مثبتی ندارند؛ بلکه با توجه به نظریه معنی، بسته به محیط کاربریشان، بار معنایی می‌یابند و در همه آیاتی که واژه مجنون با این واژه‌ها به کار رفته، معاندان در مقام تعارض با پیامبر (ص) بودند و این دلیل است که هم شاعر و کاهن و مُعَلَّم و ساحر معنایی منفی دارند و هم مجنون.

واژه‌ی «مجنون» در میزان نقد، واکاوی مجدد و تحلیل آراء اخیر / صمد عبداللهی عابد ۱۸۳

دوم این‌که اگر واژه‌های «کاهن»، «مُعَلِّم» و «شاعر» در جاهلیت نشانه رفعت باشد، مُلَقَّب بودن به کذاب و مجنون چنین نیست.

سوم این‌که اگر الفاظ چهارگانه، بار معنایی مثبتی نزد عرب داشته باشند، همراهی واژه ساحر با کذاب در دو جای قرآن چگونه قابل توجیه خواهد بود؟

چهارم این‌که واژه «مجنون» همیشه در کنار این چهار واژه به کار نرفته و در چهار مورد به تنهایی به کار رفته که با توجه به سیاق آن‌ها نیز، بار معنایی منفی از آن مستفاد می‌شود و غالب مفسران آن را به معنی دیوانه گرفته‌اند نه جن‌زده؛ هرچند از جن‌زده هم معنای مثبتی قابل استفاده نیست.

پنجم این‌که پیامبر (ص) در چهار مورد از جانب معاندان با عنوان «بِهِ جِنَّه» توصیف شده که همه مفسران آن را به معنی دیوانگی گرفته‌اند و خدا نیز در چهار مورد با تعبیر «مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّه»، این صفات را از پیامبر (ص) نفی نموده است. ششم این‌که اگر مترجمان، مجنون را به معنی دیوانه معنی کرده‌اند، به جهت غفلتشان نبوده است؛ بلکه آن‌ها دیدگاه مفسران را در ترجمه خود لحاظ کرده‌اند.

کتابنامه

قرآن مجید، با ترجمه محمد مهدی فولادوند.

آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، عربستان: مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن جزّی غرناطی، محمد بن احمد (۱۹۹۹م). کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت: دارالارقم.

ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۴۲۲ق). زادالمسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتب الغربی.

ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). التحریر والتنویر، بی‌جا: بی‌نا.

- ابن عجیبه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق). البحر المذید، قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی تا). غریب القرآن، بی جا: بی نا.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۲۰۰۵م). لسان العرب، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن هاشم، احمد بن محمد (۱۴۲۳ق). التبیان فی تفسیر غریب القرآن، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- ابن هشام، عبدالملک (۲۰۰۹م). السیره النبویه، بیروت: دار ابن حزم.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). البحر المحیط، بیروت: دارالفکر.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱ق). مجاز القرآن، قاهره: مکتبه الخانجی.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اسماعیل زاده، حسن (۱۳۹۴). «چالش های معادلیابی واژه "مجنون" در ترجمه آیات قرآن کریم بر اساس نظریه معنی در ترجمه»، پژوهش های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، بهار و تابستان، سال ۵، شماره ۱۲.
- بغدادی، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). لباب التاویل فی معانی التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بلاغی، عبدالحجه (۱۳۸۶). حجه التفاسیر و بلاغ الاکسیر، قم: چاپخانه حکمت.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). الكشف والبیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۷). جلاء الازهان و جلاء الاخوان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۳۱ قم: اسراء.

- جوهری، اسماعیل بن حماد (۲۰۰۸م). الصحاح فی اللغة، بیروت: دارالمعرفه.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). روح البیان، بیروت: دارالفکر.
- خرمدل، مصطفی (۱۳۸۴). تفسیر نور، تهران: نشر احسان.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ القرآن، با تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق و بیروت: دارالعلم والدارالشامیه.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا). بحر العلوم، بی جا: بی نا.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). فتح القدر، دمشق و بیروت: دارابن کثیر، دارالکلم الطیب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۷۶). تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷) جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). العین، قم: انتشارات اسوه.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۸ق). الاصفی فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۶۱). قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازی (بی تا). لطایف الاشارات، مصر: الهیئه المصریه العامه للكتاب.

- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۷۳). خلاصه المنهج، تهران: انتشارات اسلامیه.
- _____ (۱۴۲۳ق). زبده التفاسیر، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- محلی، جلال الدین و جلال الدین سیوطی (۱۴۱۶ق). تفسیر الجلالین، بیروت: موسسه النور.
- مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق). التفسیر المظهری، پاکستان: مکتبه رشدیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۱ تا ۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- میبدی، رشیدالدین احمد (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نیشابوری، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دارالکتب العلمیه.

Bibliography

- Holy Qur'an, translated by Mohammad Mehdi Foladvand.
- Alousi, Seyyed Mahmoud (1415 AH), Ruh al-Ma'ani, Beirut; Darul Kitab Al-Alamiya.
- Ibn Abi-Hatam, Abd al-Rahman (1419 AH), Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Arabia; Nizar Mustafa Elbaz School.
- Ibn-Jazzi Gharnati, Muhammad ibn Ahmad (1999AD), Kitab al-Tashil al-Uloom al-Tanzil, Beirut: Dar al-Arqam.
- Ibn Jozi, Abul Faraj Abd al-Rahman (1422 AH), Zadal al-Masir fi Alam al-Tafsir, Beirut; Al-Gharbi Library.
- Ibn Ashur, Muhammad Ibn Tahir (Beta), Tahrir and Tanweer, WP.
- Ibn Ojaiba, Ahmad Ibn Mohammad (1419 AH), Al-Bahr Al-Madid, Cairo; Dr. Hassan Abbas Zaki.
- Ibn-Attiyah Andalusi, Abd al-Haq bin Ghalib (1422 AH), Muharrar al-Awjiz, Beirut; Darul Kitab Al-Alamiya
- Ibn Qutaiba, Abdullah ibn Muslim (WD), Gharib al-Qur'an, WP.
- Ibn-Katheer of Damascus, Ismail ibn Omar (1419 AH), Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Beirut; Darul Kitab Al-Alamiya.
- Ibn-Manzoor, M0hammad ibn Makram (2005AD), Lasan al-Arab, Beirut; Al-Alami Press Institute.
- Ibn Hashim, Ahmad ibn Mohammad (1423 AH), Al-Tabyan fi Tafsir Gharib al-Qur'an, Beirut; Dar al-Gharb al-Islami.
- Ibn-Hisham, Abd al-Malik (2009), Al-Sirah Al-Nabawieh, Beirut; House of Ibn Hazm.
- Abuhian Andalusi, Mohammad ibn Youssef (1420 AH), Bahr al-Mahait, Beirut; Dar al-Fekr.
- Abu Obaydah, Muammar ibn Muthni (1381 AH), Majaz al-Qur'an, Cairo; Al-Khanji school
- Abulfatuh Razi, Hossein ibn Ali (1408 AH), Ruz al-Jinnan wa Ruh al-Jinan, Mashhad; Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation

- Ismailzadeh, Hassan (spring and summer 2014 SH), Chalesh hae moadelyabi wazhe majnon dar tarjomeh ayate quran karim ", translation researches in Arabic language and literature, year 5, number 12.
- Baghdadi, Ali ibn Mohammad (1415 AH), Lobab al-Tawil fi Ma'ani al-Tanzil, Beirut; Darul Kitab Al-Alamiya.
- Baghvi, Hossein ibn Masoud (1420 AH), Maalem al-Tanzil, Beirut; Revival of Arabic heritage.
- Balaghi, Abdul H0jja (1386 SH), Hojja al-Tafaseer wa Balag al-Aksir, Qom; Hekmat printing house.
- Balkhi, Muqatil ibn Suleiman (1423 AH), Tafsir, Beirut; Revival of Arabic heritage
- Beidawi, Abdullah ibn Omar (1418 AH), Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Tawil, Beirut; Revival of Arabic heritage.
- Thaalbi Neishabouri, Abu Ishaq Ahmad ibn Ibrahim (1422 AH), Al-Kashf al-Bayan an Tafsir al-Qur'an, Beirut; Revival of Arabic heritage.
- Jurjani, Hossein ibn Hassan (1377 SH), Jala-e-Azhan wa Jala-e-Akhwan, Tehran; Tehran University Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah (1392 SH), Tasnim, Tafsir Quran karim, Qom; Esra, first edition, vol.31.
- Johri, Ismail ibn Hammad (2008AD), Al-Sahah fi al-Lagheh, Beirut; Dar al-Marifa.
- Haqi Brosavi, Ismail (wd), Ruh Al Bayan, Beirut; Dar al-Fekr.
- Khorramdel, Mustafa (1384SH), Tafsir Noor, Tehran; Publishing Ehsan.
- Ragheb Esfahani, Hossein (1416 AH), Mofradate alfaze Qur'an, with the research of Safwan Adnan Davoudi, Damascus and Beirut; Dar al-Alam and Dar al-Shamiya.
- Zamakhshari, Mahmoud (1407 AH), al-Kashaf an haghaeghe Ghwamaz al-Tanzil, Beirut; Arab Library.
- Samarqandi, Nasr ibn Mohammad ibn Ahmad (WD), Bahrul Uloom, WP.
- Shukani, Mohammad ibn Ali (1414 AH), Fatah al-Qadir, Damascus and Beirut; Dar Ibn Kathir, Dar al-Kalam al-Tayyib.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1417AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom; Islamic publishing office of the community of teachers.
- _____ (1376SH), Tafsir al-Mizan, translated by Seyyed Mohammad Bagher Mousavi Hamdani, Tehran; Allameh Tabatabai Scientific and Intellectual Foundation.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1377SH), Jawame Al-Jame, Tehran; Tehran University Press and Qom Seminary Management.
- _____ (1372), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran; Nasser Khosrow Publications.
- Tabari, Abu Ja'far Mohammad ibn Jarir (1412AH), Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut; Dar al-Marifa
- Tousi, Mohammad ibn Hassan (WD), al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut; Revival of Arabic heritage.
- Fakhr Razi, Mohammad ibn Omar (1420AH), Mufatih al-Ghaib, Beirut; Revival of Arabic heritage.

- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1414AH), Al-Ain, Qom; Asoeh Publications.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad (1414AH), Al-Ain, Qom; Asoeh Publications.
- Faiz Kashani, Mohsen (1418AH), Al-Asfi fi Tafsir al-Qur'an, Qom; Publications of the Islamic Propaganda Office.
- Qurtubi, Mohammad ibn Ahmad (1364SH), Al-Jame Lahkam Al-Qur'an, Tehran; Nasser Khosrow Publications.
- Qashiri, Abdul Karim ibn Hawazi (WD), Lataif al-Asharat, Egypt; Al-Masryah Al-Masriyyah for the book.
- Kashani, Mulla Fethullah (1373SH), Summary of Kholasat Al-Manhaj, Tehran; Islamic publishing house.
- _____ (1423AH), Zubadeh al-Tafaseer, Qom; Islamic Education Foundation.
- Mahali, Jalal-al-Din wa Jalal-al-Din Siyuti (1416AH), Tafsir al-Jalalin, Beirut; Eleanor Institute.
- Mazhari, Mohammad Sanaullah (1412AH), al-Tafsir al-Ahnathani, Pakistan; Rushdie school.
- Makarem Shirazi, Nasser (1361SH to 1374SH), Tafsire asan, Tehran; Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Meybodi, Rashid al-Din Ahmad (1371SH), Kashf al-Asrar wa odato al-Abrar, Tehran; Amir Kabir Publications.
- Neishabouri, Hasan bin Muhammad (1416AH), Tafsir Ghareeb Al-Qur'an and Raghaeb al-Furqan, Beirut; Darul Kitab Al-Alamiya.

The Liberating Teachings of Faraj Prayer in the Mirror of the Qur'an^{*}

Amin Fathi^{**}

Abstract

The noble prayer of Faraj is a prayer with high and profound concepts that Sheikh Tusi, Sheikh Kaf'ami, and other great scholars have quoted in their books. It goes without saying that the words of the Ahlulbayt (AS), as the counterparts of the Holy Qur'an, like it, have metaphorical and inner connotations in addition to their apparent meaning and purpose. In this paper, part of the esoteric teachings of this prayer is discussed, namely the meaning of calamities and hardships and the root of problems, which is the descent and estrangement of human beings from the origin, loss of divine sovereignty, life under the rule of oppressive rulers, and suffering in the darkness of nature's dungeon. The ways to overcome these calamities by removing obstacles and treating pains are provided referencing verses and narrations without delving into common literal meanings. The method used in this research is descriptive, and the type of data collection and analysis is library-based.

Keyword: Prayers; Faraj Prayer; Freedom from darkness; Teachings of the Ahlulbayt (AS); Calamities

* Received: 2022-November-28 Accepted: 2023-March-19

** Assistant Professor in Quranic and Hadith Sciences of Mohaghegh Ardabili University. Ardabil, Iran. Email: A_fathi@uma.ac.ir



معارف رهایی بخش دعای فرج در آینه قرآن*

امین فتحی**

چکیده

دعای شریف فرج، دعائی است با مفاهیم بلند و پرمحتوا که شیخ طوسی و شیخ کفعمی و دیگر بزرگان در کتاب‌های خود، آن را نقل کرده‌اند. بدیهی است کلام اهل بیت (ع) به عنوان همتایان قرآن کریم، همانند آن، علاوه بر معنا و مقصود ظاهری، دارای معاریض و باطن‌هایی است. در این نوشتار به گوشه‌ای از معارف باطنی این دعا، یعنی مقصود از بلا و سختی‌ها و ریشه مشکلات، یعنی هبوط و دوری انسان از مبدأ و فقدان حاکمیت ولی الهی و زندگی زیر سلطه و قواعد حاکمان ظالم و گرفتاری در ظلمت‌کده طبیعت و راه‌های رهایی از بلا با رفع موانع و درمان دردها، با استناد به آیات و روایات، بدون پرداختن به معانی لغوی رایج، اشاره شده است. روش این پژوهش توصیفی بوده و نوع جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها کتابخانه‌ای می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: ادعیه، معارف اهل بیت (ع)، رهایی از ظلمت، بلاها، فرج

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸

** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه محقق اردبیلی. اردبیل، ایران. ایمیل: fathi@uma.ac.ir_A



۱- مقدمه

همانند قرآن کریم که دارای معانی ظاهری و باطنی و متناسب با ظرفیت‌های مختلف افراد می‌باشد، بنا بر تصریح روایات، بیانات پیامبر اسلام (ص) و اهل بیتش (ع) به عنوان تبیین‌گران معصومانه‌ی قرآن، دارای مفاهیم متفاوت و متعالی هست؛ چراکه بنا به فرمایش ایشان «چه بسا هر کلمه‌ای از سخنان ما هفتاد گونه معنی می‌شود.» (صدوق، ۱۴۰۳: ۲) واکاوی و نگاه دقیق به بیانات آن بزرگواران می‌تواند ما را با ژرفای معارف اسلامی آشنا سازد. در این پژوهش به مفاهیم متعالی دعای فرج اشاره شده است. این دعا اولین بار در کتاب «رک: کنوز النجاح» (طبرسی، ۱۴۳۹ق) نقل شده و سپس در کتاب‌های «جمال الاسبوع» جزو تعقیبات نماز امام زمان (عج) (رک: ابن طاووس، ۱۳۸۳) و «المزار» شهید اول در آداب زیارت سرداب مقدسه (رک: مکی عاملی، ۱۴۱۰ق) و «بلدالامین» (رک: کفعمی، ۱۴۰۳ق) و «وسائل الشیعه» (رک: حرعاملی، ۱۴۰۱ق) نیز آمده است، و گفته‌اند که حضرت صاحب الامر (عج) این دعا را به محمد بن احمد بن ابی‌لیث که گرفتار و محبوس بوده، تعلیم فرموده و به برکت این دعا نجات یافته است. از کتاب‌های مستقل در شرح این دعای شریف می‌توان به تفسیر دعای فرج (رک: طاهری کرچگانی، ۱۳۸۷) و کاوشی پیرامون دعای فرج (رک: بنویدی، ۱۳۹۵) اشاره نمود. اعتبار روایی این دعا نیز بنا بر قاعده‌ی «تسامح در ادله‌ی سنن» و هماهنگی با نصوص معتبر و آثار حقیقی دعای فرج استناد نمود. (رک: همان: ص ۳۲) سوم این‌که می‌توان قرائت آن را به قصد رجاء دانست؛ چراکه دعا «توجه و طلب رحمت از خدا، به حالت مسکنت و خضوع است.» (راغب، ۱۴۰۴ق، ماده دعو) و بندگان خدا علاوه بر تدبیر امور، بی نیاز از دعا نمی‌باشند.

مبانی نظری تحقیق

۱. حقیقت فرج

دعای فرج، حدیث سرگشتگی و فراق است. سخن جدایی از نور است؛ لذا به دنبال فرج است. فرج از طبیعت خویشتن. فرج در لغت «رهایی از هم و غم و گشایش یافتن است». (راغب، ۱۴۰۴ق، ماده فرج) فرج عبارت است از دنبال نور و روزنه گشتن در ظلمت طبیعت، برای خروج از دایره ظلمانی دنیا؛ چراکه زندگی بدون هدف «بمانند گرفتاری در ظلمت‌های سه گانه: شب تاریک، با ابرهای تیره، در دل دریای موج، می‌باشد». (ر.ک: نور، ۴۰) لذا می‌بایست برای رهایی، «قبل از خروج از دنیا، دل‌های خود را از آن بیرون نمود.» (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۰۳) دنیا همچون زندان محدود و تاریکی است که روزنه‌هایش بسته و تنفس و تحملش مشکل شده و ارتباطی با فضای پاک و آزاد بیرون ندارد. شخص گرفتار با نهایت تضرع، از عمق وجود خویش آرزو و طلب گشودگی بکند تا به آسمانی نورانی و هوایی در نهایت لطافت و فضایی لایتناهی برسد. آن‌گاه یک روزنه‌ای ایجاد بشود. تحقق این مطلوب، فرج است و در بُعد اجتماعی نیز گشایش برای ستم‌دیدگان و مستضعفان و رهایی از حکومت ظالمان و دولت شیطان، فرج است که با امامت مستضعفان محقق می‌شود که آیه‌ی ۴ قصص به آن اشاره کرده، می‌فرماید: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»

۲. منشأ فرج

بدان جهت که ما به مصداق «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (روم، ۷) در پوسته زمین هستیم، یعنی فقط ظاهری از دنیا را می‌فهمیم و باطن دنیا و آخرت برای ما پوشیده

است، لذا مرحله اول فرَج برای ما رسیدن نور از باطن دنیا به سوی ما است؛ یعنی درک عالم معنی یا همان ملکوت که به برجستگی همانند ابراهیم (ع) داده شده است که خدای متعال آن را این گونه گزارش می‌کند: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». (انعام، ۷۵) امام صادق (ع) کیفیت رؤیت ملکوت توسط ابراهیم (ع) را به یکی از یاران نشان این گونه تبیین نموده‌اند که راوی می‌گوید: «به امر امام صادق (ع) سرم را بالا برده و دیدم که سقف جدا گشته و چشمم به سوراخی افتاد تا اینکه نوری را مشاهده کردم که از دیدن آن، چشمانم گرم شد. آن‌گاه فرمود: «این‌گونه ابراهیم (ع) ملکوت آسمان‌ها را مشاهده کرد.» (حویزی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۷۳۰) یعنی «آسمان‌های هفت‌گانه برای ابراهیم (ع) از جا کنده شد تا این‌که آسمان هفتم و آنچه در آن است و همچنین زمین‌های هفت‌گانه و آنچه در آن است را دید.» (حویزی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۷۳۲) و به تعبیر امام سجاد (ع)، همانند حرکت از سایه به سمت حقیقت، فرَج است. «هرآنچه در زیر این آفتاب است، از شرق و غرب عالم و از دریا و خشکی و دشت و کوه، نزد دوستان خدا و آنان که به حق خداوند معرفت دارند، همچون حرکت سایه‌هاست.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸: ۳۰۶، ح ۱) پس رسیدن به فرَج دو حالت دارد: یا نوری از آن‌جا به این‌طرف بتابد، یا انسان به آن‌جا راه یابد، که هر دو این حالت، فرَج است.

۳. منشأ سرگشتگی

پس از هبوط آدم، وقتی انسان با تولد در طبیعت ظاهر شد، اصل خود را فراموش کرده و شایسته خطاب «ناس» گردید. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ...» (بقره، ۲۱) اما احساس دل‌تنگی به آن اصل را همیشه با خود داشت؛ گرچه متوجه نبود، تا چه رسد به

عصر سرگشتگی که با پیشرفت فناوری، هر اندازه دیوارهای زمان و مکان هم فرو ریزد، احساس تنهایی بیشتر می‌شود؛ چون تا به حقیقت نرسد، آرامش واقعی نداشته و همواره سرگشته است و دنبال گمشده‌اش می‌گردد.

۴. باطن آسمان‌ها و زمین

هر چیزی در این جهان، ظاهر و قالبی دارد و معنا و باطنی. «باطن جهان هستی، غیب و ملکوت است که حاکم بر طبیعت و مدبّر آن است.» (مطهری، ۱۳۹۷: ۹۶) باطن دنیا که به تعبیر امام علی (ع) خارج از زمان و مکان و «خالی از ثقات ماده و فراتر از قوّه و استعداد است.» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۷: ح ۵۸۸۵). حقیقت همه‌چیز در آن جا پیداست و عالم بی‌کرانی است؛ به گونه‌ای که «دنیا در مقایسه با آخرت، چونان نم انگشتی در برابر دریاست.» (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۳: ۱۹۵، ح ۶۱۳۸) چراکه «وجه فیزیکی جهان در مقایسه با قسمت روحانی نامرئی آن، مانند ذره‌ای غبار است. آن عالم دور نیست؛ همین‌جاست. فقط روی فرکانس دیگری قرار دارد که از آن غافلیم و گیرنده‌هایمان برای دریافت بخش عمده‌ای از آن فرکانس، خاموش است؛ لذا در باره‌ی ذات عالم روحانی کور هستیم. متأسفانه، تمرکز مطلق انسان بر پیشرفت تکنولوژی باعث شد از عالم معنا و درک این واقعیت که زندگی در کجای نقشه بزرگ هستی برای ابدیت قرار دارد، محروم شوند.» (الکساندر، ۱۳۹۵: ۱۳۸) و از آن به عالم «مابعدالطبیعه یا متافیزیک» (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۷) - عالمی غیرمادی که با حواس ظاهری و تجربه درک نمی‌شود، (رک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۱: ۳۷۰) - عالم «مثال»، عالم «امر»، «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ». (اعراف، ۵۴) «عالم غیب»، «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». (هود، ۱۲۳) تعبیر می‌شود.

۵. راهی برای حقیقت و پنجره‌ای به عالم معنا

با برطرف شدن ابرهای ظلمانی، پوشش‌ها و موانع فطری و دست‌یابی به فضای زیبا و لایتناهی آفرینش، انسان احساس امنیت و هویت کرده و به آرامش می‌رسد؛ چراکه در درونمان راه‌هایی برای اتصال به حق و حقیقت وجود دارد که رسیدن به این راه‌ها، نوعی «کمال» است. اعمالی که با آن می‌توان به این کمالات راه یافت، «سنت تشریعی» است که با آن‌ها می‌توان به «سنت تکوینی» رسید و در میان همه پدیده‌ها و آسمان‌ها و زمین و کل هستی جاری است؛ مانند: «نیایش و ثناگویی همه موجودات بر خدای متعال» (نور، ۴۱) با عمل به سنت‌های تشریعی مانند نماز، به سنت تکوینی نزدیک شده و همگام با همه هستی، در جشن بزرگ خلقت و نیایش بزرگ آفرینش شرکت می‌کنیم. «هرچیزی در طبیعت، نشانه‌ای از خداست، به هرچیزی که نگاه می‌کنیم، درباره خدا حرفی به ما می‌زند. خدا را در هرچیزی که آفریده است، می‌توان دید. وقتی که به آفریده‌های خدا دقت می‌کنیم، به سوی او کشیده شده و به خدا نزدیک می‌شویم و از زنده بودن خود لذت می‌بریم... زمین و تمامی موجوداتش در حال نماز و نیایش همیشگی خداوند هستند. ما نیز می‌توانیم در این نماز جماعت بزرگ شرکت کنیم.» (گوبل، ۱۳۸۸: ۶)

بحث و بررسی

بزرگی بلا (إِلَهِی عَظُمَ الْبَلَاءُ)

بلا در اصل لغت، به معنای «ایجاد دگرگونی و تحول؛ برای تحصیل نتیجه است و امتحان و ابتلاء و اختبار از آثار و لوازم آن می‌باشد.» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ماده‌ی بلا) این عبارت به این معناست که خدایا، بلا بزرگ شده است. در این جمله سخن از

درماندگی و سختی طریقت است. نمی‌دانیم که چگونه خود را به حقیقت هستی رسانده و آرامش یابیم و آزمایش‌ها و سختی‌های بزرگی که مردم در زمان غیبت به آن مبتلا هستند، مانند فقدان ولی الهی و زندگی زیر سلطه و قواعد حاکمان ظالم، از مصادیق بلا می‌باشند. البته ابتلای بندگان برای معلوم شدن بر خود افراد است تا حجت بر آدمی تمام شده و جایی برای بهانه یا گلایه در روز قیامت نباشد؛ لذا مردم با حکمت الهی به دنیا آمده‌اند تا با انتخاب و انجام کارهای خوب یا بد، مشخص شود به چه مرتبه‌ای از انسانیت رسیده‌اند.

بلای بزرگ، همان غفلت و سرگستگی است که بدون توجه به خدا و ولی خدا دامن‌گیر شده است. در آیه ۱۹ سوره‌ی مجادله آمده است: «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ؛ شیطان بر آن‌ها سخت احاطه کرده که فکر و ذکر خدا را به کلی از یادشان برده ...». بلایی که فراگیر شده است، قابل تحمل نیست. بیگانگی از خود و اصل خویشتن و از معبود و حقیقت مبدأ که چاره‌ی آن بنا بر گفته‌ی امام علی (ع)، آماده ساختن خویشتن برای پس از مرگ است و دانستن این‌که از کجاست و در کجاست و به سوی کجاست؛ «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً أَعَدَّ لِنَفْسِهِ وَ اسْتَعَدَّ لِرْمْسِهِ وَ عَلِمَ مِنْ أَيْنَ وَفَى أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۱۱۶) لذا چنین شخصی پیوسته به دنبال فرج و گشایش است و بدین جهت، زبان به شکوه آغاز می‌کند و می‌گوید: «الهی عظم البلاء.»

۱. مراحل امتحان زندگی

امتحان در دنیای مادی، دارای مراحل است که عبارت است از:

الف. افتنان (فتنه های زندگی): اتفاقات و مقدراتی که موجب اختلال و اضطراب در امور زندگی شده است تا به تزلزل، تردید و تنبّه منجر شود. قرآن کریم به این مرحله اشاره کرده، می فرماید: «أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ؛ آیا مردم پنداشته اند به صرف این که گفتند: ایمان آوردیم؛ به حال خود رها شده و با سختی هایی که - درستی و نادرستی ایمانشان با آنها آشکار می شود- آزموده نمی شوند؟» (عنکبوت، ۲)

ب. ابتلاء (بلاهای زندگی): در این مرحله، بلا زمینه ساز تحول و دگرگونی در حالات، شخصیت و مسیر انسان می شود. آیه ای از قرآن به این مرحله اشاره کرده، می فرماید: «وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ؛ و ما آنان را به نعمت ها و خوشی ها و نیز به سختی ها و ناگواری ها آزمودیم، باشد که از راه نادرست بازگردند.» (اعراف، ۱۶۸)

ج. امتحان (محنت های زندگی): این مرحله به معنی راه و رسم سفت و سخت و پیوسته است که منجر به تصفیه و خلوص قلب و حصول نتیجه می گردد. در آیه ای از قرآن می خوانیم: «أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى؛ همان کسانی اند که خدا دل هایشان را برای تقوا آزموده است.» (حجرات، ۳)

سختی بلاء با دید زمینی، مشکلات و گرفتاری های زندگی است که خدای متعال به آن تصریح نموده، می فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ؛ قطعاً ما شما را به چیزی از ترس و گرسنگی و کاهش اموال و نفوس و فرزندان می آزماییم. و تو -ای پیامبر- به شکیبایان نوید ده.» (بقره، ۱۵۵) اما در دیدگاه متعالی، بزرگی بلا، نتیجه بینشی از معرفت و گرایش از معنویت است که احساس می کند زمین، با همه فراخی اش، برایش

خیلی کوچک شده است؛ چراکه الگو و ولی الهی که بتواند زمین را به آسمان متصل کرده و رهایی بخش و مایه آرامش انسان شود، نیست. در آیه ۲۸ کهف، در این باره می‌خوانیم: «وَاصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِیِّ یُرِیدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عِینَاکَ عَنْهُمْ تُرِیدُ زِینَةَ الْحَیَاةِ الدُّنْیَا...؛ خود را پای‌بند و همراه کسانی که هر صبح و شام پروردگارشان را می‌خوانند و خشنودی او را می‌طلبند، قرار ده و دیدگانت از آنان نگرد و به کفرپیشگان مرفه نگراید که آرایش زندگی این دنیا را بخواهی ...». قرآن کریم از گرفتاری بنی اسرائیل به دست فرعونیان، به بلاء بزرگ تعبیر کرده، می‌فرماید: «وَفِیْ ذَٰلِکُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّکُمْ عَظِیمٌ؛ و در این ماجرا از جانب پروردگارتان آزمونی بزرگ بود.» (بقره، ۴۹) گرچه در دیدگاه زمینی هم مشکلات ظاهری دنیا «بمانند خواب‌های پریشان، گذراست.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۰: ۳۴۸، ح ۲۹) لذا شایسته است، صبر نمود که خدای متعال نیز فرمود: «وَاصْبِرْ عَلٰی مَا اَصَابَكَ ...؛ و بر مصیبت و رنجی که به تو رسیده است شکیا باش.» (لقمان، ۱۷) اما چنین شخصی از منظری دیگر، به درجه‌ای از رشد عقلانی و معرفتی رسیده است که در دنیا احساس تنگنایی می‌کند. همان‌گونه که در روایات آمده است که فرمودند: «الدنیا سجن المومن؛ دنیا زندان مومن است.» (صدوق، ۱۳۷۷: ۱۰۸، ح ۷۴) احساس در زندان بودن مومن، نه به خاطر مشکلات دنیوی، بلکه به خاطر فراق است؛ یعنی مشکل اصلی، دوری از مبدا و هبوط و گرفتاری در ظلمت‌کده طبیعت است که قرآن از آن، این‌گونه تعبیر نموده، می‌فرماید: «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ اَسْفَلَ سَافِلِینَ؛ سپس او را به جایگاهی پست که پست‌تر بود بازگرداندیم.» (تین، ۵) و محنت و واقعه تلخ، در اصل، غیبت امام (عج) است که باید تمسک جست به چیزی که آدمی را امان دهد و آن را می‌توان از تأویل آیه‌ی: «فَمَنْ یَأْتِیْکُمْ بِمَآءٍ مَّعِینٍ؛ چه کسی آبی روان برای شما خواهد آورد؟» (ملک، ۳۰) دریافت. (ر.ک:

بحرانی، ۱۴۲۷ق، ج ۸: ۸۰) چراکه اهل بیت (ع) امنیت‌بخش برای زمینیان‌اند. «اهلُ بَیتِی أمانٌ لِأهلِ الأرضِ» (صدوق، ۱۳۸۵ق: ۱۲۳) و «اگر زمین بدون امام می‌ماند، به یقین در هم فرو می‌ریخت.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۷۹) که ادامه دعا، موانع و راه‌های وصال را مشخص می‌کند.

۲. زندان طبیعت؛ ماندن یا رفتن

با توجه به گرفتاری‌های دنیا، انسان مومن همیشه دنیا را برای خود سرای رنج و زحمت و خود را همانند زندانی می‌داند: «الدنیا سجن المومن.» (صدوق، ۱۳۷۷: ۱۰۸، ح ۷۴) که رهایی از آن، آرزوی همیشگی‌اش می‌باشد که حافظ بر این اساس می‌گوید: «خرم آن روز کزین منزل ویران بروم» (حافظ، ۱۳۸۵: ۴۳۹) هنگام رفتن از دنیا می‌بایست همراه با قبول واقعیت‌ها و پس از صبر و مجاهدت بر رسالت زندگی باشد، نه فرار از مشکلات و ترک زندگانی. چرا انسان از دنیا برود؟ اگر قرار بر رفتن بود، پس برای چه آمده است؟ لذا «بر عُمر خویش باید بیشتر از پول و سرمایه، تنگ‌نظر بود.» (طبرسی، ۱۳۷۰: ۳۶۴) در چنین حالتی است که می‌توان گفت: خرم از این‌جا بروم که به جایی رسیده و رسالتش را در دنیا انجام داده؛ سپس مشتاقانه و شادمان به ملکوت پر بکشد. آیه‌ی ۲۸ فجر در این زمینه می‌فرماید: «ارْجِعْ إِلَى رَبِّکِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً؛ به سوی پروردگارت بازگرد که تو خشنود بودی و خدا نیز از تو خشنود بود.» اهل بیت (ع) نیز نیازی به آمدن نداشتند، بلکه انسان‌های هادی بوده‌اند و از مصادیق هدایت‌گراند (ر.ک: بقره، ۳۸) و برای هدایت انسان‌های هابط آمده‌اند. (ر.ک: بحرانی، ۱۴۲۷: ۲۰۰، ح ۱۸) حضرت امیر مؤمنان (ع) هم به گاه رفتن، خرمی خود (لحظه رهایی از دنیا) را با جمله: «فُزْتُ وَ رَبُّ الْکَعْبَةِ؛ به پروردگار کعبه سوگند، رستگار شدم.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۲: ۲۳۹) بیان می‌دارند؛ لذا امید، انگیزه زندگی و عامل

تلاش انسان بوده و «ناامیدی بزرگ‌ترین بلا می‌باشد.» (متقی هندی، ۱۴۰۳: ح ۴۳۲۵) همواره برای زندگی کردن باید امید داشت که آیه‌ی ۵۳ زمر نیز به آن تصریح کرده، می‌فرماید: «لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ؛ از رحمت خدا نا امید نشوید.» بنابراین کسی که در زمین و زمان زندگی احساس دل‌تنگی بکند، چنین شخصی دنیا را برای خودش خیلی کوچک دیده و غفلت‌ها را احساس می‌کند. آن‌گاه از ته دل می‌گوید: «الهی عظم البلاء».

نمایان شدن پنهانی (وَبَرَحِ الْخَفَاءِ)

روشن گشته که برای انسان پرده‌هایی هست که چهره حقایق را پنهان نموده است. عالم‌ها، مکان‌ها و مقامات ملکوتی که برای انسان و در شأن او بوده؛ اما تاکنون پوشیده بوده و دست‌ها از آن‌ها کوتاه است. همچنین مشخص شده که انسان با کوتاهی‌های خود، سبب محنت غیبت امام (عج) شده و بدون هادی آسمانی نمی‌تواند زندگی مطلوبی داشته باشد؛ چراکه فطرت‌ها دچار پوشیدگی شده و گناهان نیز این پوشیدگی را بیشتر می‌کند. در آیه‌ی ۱۲ مطففین آمده است: «وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ؛ و جز هر تجاوزکار گناه‌پیشه‌ای آن را دروغ نمی‌شمرد.» لذا هوس‌ها، عادت‌ها، علایق و سلاقی، خطاها، تصمیمات بر اساس احساسات و عواطف و عدم اخلاص در امور، از جمله موانع فطری و عقلی بوده و سبب ظلمت نفس می‌گردند. در این مسیر هر عملی که به نیت قرب نباشد، می‌تواند به حجابی دیگر تبدیل شود.

۱. فرصت بودن نعمت‌ها و پدیده‌ها

مقصود از این‌که همه‌چیز را برای انسان آفریدیم: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره، ۲۹) تنها مفهوم: «ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند...»

(سعدی، ۱۳۹۳: دیباچه) نیست؛ بلکه فراتر از این، همه پدیده‌ها، جلوه‌ای از اسماء الهی بوده، «فَإَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ؛ پس به هر جا روی کنید، آن جا وجه خداست.» (بقره، ۱۱۵) و بنا بر بیان امام علی (ع)، انسان در تمامی این‌ها بهره‌هایی دارد؛ چون: «هر موجودی معترف است که جز به نیروی او نتواند بر پا بود ... آثار صُنْع و نشانه‌های حکمتش در بدایعی که می‌آفریند، آشکار است. پس هرچه آفریده، برهان آفریدگاری و دلیل خداوندی اوست و آن آفریده، اگر هم خاموش باشد، باز هم به تدبیر او ناطق است و بر ابداع او دلیل.» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: خطبه ۹۰)

۲. پدیده‌های عیان و نهان و ساکت

بهره‌های انسان اعم از آفریده‌های عیان و نهان و آفریده‌های ساکت خداست (رک: سویتلند، ۱۳۷۹) که در حالت عادی به سختی متوجه وجود آن‌ها و نقش مهمشان در زندگی روزمره می‌شویم. از حشرات و موجودات ریز و ظریف جُثّه خشکی و دریایی تا کرات و سیارات و آسمان‌های بی‌کران؛ اما در اثر غفلت از کف می‌رود. و چه مکان‌های مقدسی مثل کعبه و کربلا و ...؛ و چه مکان‌های پوشیده از انتظار و اذهان، مانند: «رضوی» و «ذی طوی». (قمی، ۱۳۹۷: دعای ندبه) همچنین سرزمین‌های آشکار و پنهانی که در تأویل آیهی شریفه: «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ» (رعد، ۴) بیان شده است که: «زمین‌های پاک و ناپاک» (بحرانی، ۱۴۲۷ق، ج ۴: ۲۴۴) یعنی مکان‌های قدسی که در مجاورت سرزمین‌های پیرامونی قرار گرفته و قدمگاه اهل البیت‌اند: «وَأَوْطَأَتْهُ مَشَارِقُكَ وَمَغَارِبُكَ» (قمی، ۱۳۹۷: دعای ندبه) که در همه این‌ها، انسان بهره‌های معنوی داشته، اما غافل بوده است.

فراسوی پرده (وَأُنْكَشَفَ الْغِطَاءُ)

به مصداق آیه شریفه: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ؛ به راستی تو از این حقیقت که امروز به عیان آن را می بینی، غافل بودی و ما پرده ای را که حقیقت را بر تو پوشانده بود، کنار زدیم.» (ق، ۲۲) پرده از روی حقیقت کنار رفته و آنچه که پوشیده بود، آشکار شده و احساس عظمت بلاممکن گشته است؛ چراکه غفلت ها، اشتغال و دلبستگی به دنیا و فراموشی آخرت، مانع از این حقیقت روشن بوده و با کنار رفتن پرده ها، آشکار می شود که عالم ها و مکان های دیگری بوده که قبلاً برای انسان ناپیدا بودند؛ لذا عمرها بیهوده تلف شده و فرصت های بی شماری از دست رفته است؛ چراکه زبان حال انسان، در حد امام عارفان نبوده است که با کنار رفتن پرده ها، بر یقینش افزوده نشود: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا: گر پرده هم کنار رود، بر یقینم چیزی افزوده نمی شود.» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۷: ح ۷۵۶۹)

بریده شدن رشته های امید به اسباب (وَأُنْقَطَعَ الرَّجَاءُ)

وقتی که نهان ها عیان شده و پرده ها کنار رفته و رشته های امید، از همه طرف بریده شده و اسباب ظاهری که امیدها به آن بسته شده بود، از بین رفته و به مصداق: «وَنَقَطَ عَنْهُمْ الْأَسْبَابُ» (بقره، ۱۶۶) دیگر، اسباب و علل کارساز نیستند و علایق، آرزوها و مسائلی نیز که قبلاً مهم بودند، اکنون معلوم می شود که خیلی ناچیز بوده و منشأ هیچ اثر مفیدی نبوده اند.

تنگنایی زمین (وَضَاقَتِ الْأَرْضُ)

«بر اثر شرک و گناهیانی که مردم مرتکب می شوند، فساد و تباهی، خشکی و دریا را فراگرفت تا خداوند وزر و وبال برخی از رفتارهای نادرست مردم را به آنان بچشاند؛

باشد که بازگشته و به توحید و فرمانبرداری از او گردن نهند.» (روم، ۴۱) زمین از ستم و غبار معاصی به تنگ آمده و به خاطر سختی امور و احاطه مشکلات، با همه فراخی اش، خیلی تنگ شده است: «وَضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ» (توبه، ۱۱۸) لذا هنوز در تنگنای زمین بوده و هیچ تزکیه و تحرک درونی به علت تنگنایی زمین بدن، صورت نگرفته است.

بسته شدن درهای آسمان (وَمُنِعَتِ السَّمَاءُ)

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ... ؛ و اگر مردم آن شهرها که به عذاب گرفتار شدند، ایمان آورده و تقوا پیشه کرده بودند، به یقین از آسمان و زمین برکت‌هایی بر آنان می‌گشودیم.» (اعراف، ۹۶) از غبار معصیت‌ها، فضای آسمان هم تیره شده و صداها به آسمان اجابت نمی‌رسند؛ چون «جان به مثابه آسمان و بدن به مثابه زمین است، زمین بدن، آن‌گاه میوه می‌دهد که آسمان جان نورانی باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۰: ۱۵۵) چه علتی دارد که زمین بدن در تنگنای خود بوده و آسمان جان هم از رحمت ویژه جانان منع شده است؟ و این کفر و پوشیدگی‌ها و شرک پنهان و گمراهی‌ها مانع عروج بوده و از ملکوت آسمان‌ها محروم شده‌ایم: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ؛ و بدین‌سان به ابراهیم ملکوت آسمان‌ها و زمین را نشان دادیم ...» (انعام، ۷۵)

یاری فقط تویی (وَ أَنْتَ الْمُسْتَعَانُ)

خدایا! «فقط از تو استعانت گرفته می‌شود» و یاری‌گر اصلی و چاره‌ساز تویی: «وَرَبَّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ ...» (انبیاء، ۱۱۲) «وَإِلَيْكَ نَسْتَعِينُ». (حمد، ۵) انسان نیازمند به خدای مسبب الاسباب است؛ چون هیچ سببی در تأثیر و سببیت خود، مستقل نبوده و

فقط به میزانی که خدا به آن سببیت بخشیده، قدرت تأثیر دارد. «وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ؛ خداست که حکم می‌کند و هیچ‌کس نمی‌تواند حکم او را دنبال کند و مانع آن شود.» (رعد، ۴۱)

شکوه‌ها فقط به سوی توس (وَإِلَيْكَ الْمُشْتَكَى)

با درک مسبب الاسباب بودن، با ناداری و تمام وجود به طرف تو آمده و شکایت را فقط به درگاهت آورده است. «شکوه، اظهار اندوه و توصیف گرفتاری نمودن است.» (راغب، ۱۴۰۴ق، ماده شکی) بر دو نوع است: شکایت از خدا و شکوه به درگاه خدا. «هرگاه مسلمانی در تنگنا قرار گیرد، هرگز نباید از پروردگار خود شکایت کند؛ بلکه باید به درگاه پروردگار خویش، که زمام و تدبیر امور به دست اوست، شکایت برد.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲: ۳۲۶، ح ۵) شکایت از نفس سرکش گرفته: «إِلَهِي إِلَيْكَ أَشْكُو نَفْسًا بِالسُّوءِ أَمَارَةً، وَإِلَى الْخَطِيئَةِ مُبَادِرَةً: ... ؛ معبودا، از نفسی که به بدی فرمان می‌دهد و اقدام به خطا می‌کند، به تو شکایت می‌کنم ...»؛ (قمی، ۱۳۹۷، مناجات شاکین) تا شکایت از فقدان امام زمان (عج): «اللَّهُمَّ إِنَّا نَشْكُو إِلَيْكَ غَيْبَةَ نَبِيِّنَا، صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَغَيْبَةَ وَلِيِّنَا؛ خداوندا! به درگاهت شکوه می‌آوریم، فقدان پیامبرمان را (ص) و غیبت پیشوایمان را.» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: نامه ۱۵)

طرف اعتماد، تو هستی (وَعَلَيْكَ الْمَعْوَلُ فِي الشَّدَّةِ وَالرَّخَاءِ)

«اعتماد و تکیه در سختی‌ها و آسانی‌ها بر توس است.» چون کارساز فقط خداست؛ لذا در تمام حالات خوب و بد، طرف اعتماد تو هستی و اگر فرجی می‌خواهد حاصل بشود، از طرف توس، نه کس دیگر: «يَا مَنْ تُحْلُ بِهٖ عُقْدُ الْمَكَارِهِ وَيَا مَنْ يُفْتَأُ بِهٖ حَدُّ الشَّدَائِدِ؛ ای خدایی که گرفتاری‌های سخت، تنها به وسیله او باز می‌گردد و ای آن‌که

تیزی دشواری‌ها به او درهم شکسته شود». (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۹: دعای هفتم) چون خدا بهترین سرپرست و نیکوترین یاری‌گر است: «فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعَمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعَمَ النَّصِيرِ». (انفال، ۴۰) لذا اگر ایوب وار به درگاه خدا استغاثه شود، همراه با استجاب و رحمت خواهد بود که خدای رحیم آن را این‌گونه بیان داشته است: «پس دعای او را اجابت کردیم و آسیب‌هایی که بر او وارد شده بود، برطرف ساختیم و کسانش را که از دست داده بود، به او بازگرداندیم و همانندشان را نیز به وی عطا کردیم تا برای او از جانب ما رحمتی و برای پرستش‌گران مایه تذکر و توجهی باشد.» (انبیاء، ۸۴)

طلب رحمت ویژه بر باغبانان جامعه انسانی (اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ)
به حکم آیه إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا. (احزاب، ۵۶) ذکر صلوات، وظیفه‌ای ایمانی و سنتی نبوی است و در نحوه گفتن نیز بخاری در کتاب «صحیح» و ترمذی در «سنن» حدیثی نقل کرده‌اند که یکی از اصحاب پرسیدند: «ای رسول خدا! دانستیم که چگونه به شما سلام دهیم؛ ولی چگونه بر شما صلوات بفرستیم؟» فرمود: بگویید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ، وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ، إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ.» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ۱۱۸) همچنین ابن حجر نقل کرده که پیامبر (ص) فرمود: «بر من صلوات ناقص نفرستید، بلکه بگویید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ.» (ابن حجر، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۴۳۰)

اهل البيت (ع) به‌عنوان انسان هادی و حجت الهی، مجرای فیض خدا هستند و بدین جهت است که در صلوات، علاوه بر ارتباط مدام با انسان هادی، بر بوستان نیز

بهره‌هایی می‌رسد؛ لذا در فرهنگ اسلامی صلوات، به‌عنوان یک ذکر و شعاری از شعائر دینی دارای آثار و برکات عدیده‌ای در زندگی می‌باشد و بدان جهت که به خاطر آفرینش و جایگاه الهی‌شان، کسی با اهل البیت (ع) قابل مقایسه نیست: «لَا يُقَاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ (ص) مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ». (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۷: خطبه ۲) همواره با تبعیت از آن‌ها ضلالت و شقاوت از انسان دور می‌گردد؛ چراکه آنان بخشی از فرایند هدایت خدا هستند و تبعیت از هدایت الهی، آدمی را از گمراهی و بدبختی می‌رهاند: «فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى؛ پس اگر از جانب من رهنمودی برای شما آمد - که خواهد آمد - هرکس از رهنمود من پیروی کند، نه گمراه می‌شود و نه تیره بخت می‌گردد.» (طه، ۱۲۳) و طلب مغفرت به‌واسطه‌ی آنان: «... وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ...؛ اگر آنان پس از آن‌که با این عمل بر خود ستم کردند، نزد تو می‌آمدند و از خدا آمرزش می‌خواستند و پیامبر نیز برای آنان طلب آمرزش می‌کرد. قطعاً خدا را توبه‌پذیر و مهربان می‌یافتند.» (نساء، ۶۴) در مشکلات مسیر زندگی فراموش نشده و با توسل و استمداد «... وَأَبْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ؛ و در جستجوی وسیله‌ای برای تقرب به او باشید.» (مائده، ۳۵) از خدا درخواست می‌شود تا دست‌گیری فرمایند.

اطاعت از صاحبان عالم امر و امور جامعه (أُولَى الْأَمْرِ الَّذِينَ فَرَضَتْ عَلَيْنَا طَاعَتَهُمْ)

این فراز در مقام معرفی اهل بیت (ع) است که خداوند، اطاعت از آن‌ها را واجب کرده است: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ (نساء، ۵۹) چراکه در بیان رسول خدا (ص)، «این حرف‌شنوی و اطاعت، نظام‌بخش اسلام است.» (مفید، ۱۳۶۴: ۱۴) و آن بیان‌گر این است که مدیریت و هدایت تشریعی مردم در دنیا - به اذن الله - به‌دست صاحبان امر است و وجوب اطاعت از آن‌ها رمز سعادت‌مندی در زندگی است.

شناساندن منزلت اهل بیت (ع) (وَعَرَفْتَنَا بِذَلِكَ مَنْزِلَتَهُمْ)

به واسطه این وجوب اطاعت، منزلت اهل بیت (ع) را بر ما شناسانده و نشان دادی که اطاعتشان در طول اطاعت خداست؛ چراکه «خداوند می خواهد به وسیله ی مردان، شناخته شود و با پیروی از آنها، اطاعت او را کرده باشند و راه آن مردان را راه خویش قرار داده است...». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴: ۲۹۲، ح ۶۶)

درخواست گشایش (فَفَرِّجْ عَنَّا بِحَقِّهِمْ فَرَجًا عَاجِلًا قَرِيبًا كَلِمَحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ)

پس به حق آن بزرگواران گشایشی نموده و فرجی در کار ما حاصل کن؛ آن هم نه امروز و فردا، بلکه الان و خیلی زود؛ هم چون چشم برهم نهادهن یا نزدیک تر؛ همانند قیامت که از عالم امر بوده و بسته به فرمان «كُنْ فَيَكُونُ» الهی است: «... وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلِمَحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ...». (نحل، ۷۷)

استمداد از صاحبان امت (يَا مُحَمَّدُ يَا عَلِيُّ، يَا عَلِيُّ يَا مُحَمَّدُ)

در مقام توسل نیز همانند صلوات که ابتدا پیامبر اکرم (ص) و سپس آل محمد ذکر می شود، «علی (ع)» به عنوان وصی و وارث و فاتح علم پیامبر (ص)، بعد از آن حضرت مورد خطاب قرار می گیرد. سپس با تقدم و تأخر، تکرار می شود. ابتداء از مقام بالا شروع می شود و عرض می گردد: «یا محمد یا علی» یعنی مقام و مرتبه حضرت محمد (ص) بالاتر از علی (ع) است. یک بار هم از پائین به بالا، یعنی از کسی که به ما نزدیک تر است، درخواست می شود: «یا علی یا محمد»؛ چراکه علی (ع) و فرزندان معصومش هستند که در روز قیامت مؤمنان را شناسایی می کند؛ آن گونه که نبی مکرّم اسلام (ص) فرمودند: «ای علی، تو و امامان پس از تو از فرزندان، روز قیامت بر اعراف ایستاده و مجرمان را از سیمایشان و مؤمنان را با نشانه هایشان

می‌شناسید. ای علی! اگر تو نبودی، پس از من، مؤمنان شناخته نمی‌شدند.» (مفید، ۱۳۶۴: ۲۳۵) اما غیر از این، سرّ لطیف دیگری هم می‌تواند داشته باشد و آن این‌که در اولی، «یا محمد (ص)»، اشاره به شریعت پیامبر اکرم (ص) و «یا علی»، اشاره به طریقت امیرالمومنین (ع) داشته باشد و در دومی، «یا علی»، اشاره به عمل به طریقت امیرالمومنین (ع) و «یا محمد»، رسیدن به حقیقت شریعت محمدی (ص) منظور شده باشد. یعنی شریعت یک حقیقتی دارد که نمی‌دانیم چیست و رهروان از مومنان، عمل به شریعت را به بهانه طریقت، ترک یا فراموش نکرده و در سایه عمل، حقیقت شریعت را درک می‌نمایند؛ مانند درک نیایش موجودات: «كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ» (نور، ۴۱) و هم‌آوایی با کائنات، که در یرتو عمل به شریعت میسر می‌شود.

کفایت محمد (ص) و علی (ع) در وساطت در درگاه الهی (اکفیانِی فَاِنَّکُمَا کافیانِ)

در این فراز از دعا، کفایت این دو انسان کامل در وساطت و دستگیری انسان مؤمن مطرح می‌شود و بیان می‌گردد که شما دو انسان کامل و مظهر رحمت بی‌کران الهی در واسطه شدن جهت گره‌گشایی، ما را کفایت می‌کنید؛ چون پیامبر (ص) شریعت را آورده و علی (ع) طریقت آن شریعت را برای ما باز کرده است. پس ما دیگر به شریعت و طریقت دیگران و ریاضت‌های شرقی و مدل‌های تمرینی غربی نیاز نداریم؛ همان‌طوری که برای رسالت نبی (ص)، گواهی خدا و علی (ع) کافی است: «... قُلْ كَفَى بِاللّٰهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ؛ ... بگو: برای روشن شدن حقیقت کافی است که خدا میان من و شما گواه باشد و نیز کافی است آن کسی که دانش این کتاب نزد اوست به رسالت من گواهی دهد.» (رعد، ۴۳) چون مقصود از صاحب علم الکتاب، علی (ع) است. (رک: بحرانی، ۱۴۲۷ق، ج ۴: ۳۰۴) برای امر هدایت و

امورات امت نیز پیامبر (ص) و علی (ع) کافی است؛ چراکه پیامبر (ص) فرمودند: «من و علی، پدران این امت هستیم و حق ما بر آنان از حق پدرانشان، بیشتر است؛ زیرا ما آنان را در صورت اطاعت، از آتش جهنم نجات داده و به قرارگاه ابدی می‌بریم و به واسطه عبودیت خدا، به برگزیدگان آزاده ملحق می‌سازیم.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳: ۲۵۹، ح ۸)

کفایت محمد (ص) و علی (ع) در یاری‌رسانی از جانب خدا (وَأَنْصُرَانِي فَإِنِّكُمَا نَصِيرَانِ)

در این فراز از دعا از آن دو انسان کامل طلب یاری کرده، درخواست می‌شود که مرا یاری کنید؛ چراکه یاری‌دهندگان شما هستید و غیر از شما نصرت‌دهنده‌ای [در میان موجودات زمینی] برای ما نیست و نصرت شما برای ما کافی است. چون نصرت شما، نصرت حق است؛ بدان جهت که یاری‌گران [دین] خدا از جانب خدا، یاری می‌گردند: «... وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ...» (حج، ۴۰) چراکه رسول خدا (ص) و امامان معصوم (ع) «کشتی روان در دریا‌های متلاطم و خروشان‌اند که هرکس بر آن کشتی سوار شود، در امنیت بوده و هرکس آن را رها کند، غرق می‌شود ... آنان پناهگاه محکم و فریادرس بیچارگان درمانده و پناه‌گریزندگان و حافظ پناه‌جویان‌اند.» (قمی، ۱۳۹۷، صلوات شعبانیه) همچنین پیامبر (ص) واسطه مغفرت گناهکاران از امت است که آیهی ۶۴ نساء بر آن تصریح نموده، می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا؛ اگر آنان پس از آن‌که بر خود ستم کردند، نزد تو می‌آمدند و از خدا آمرزش می‌خواستند و پیامبر نیز برای آنان طلب آمرزش می‌کرد، قطعاً خدا را توبه‌پذیر و مهربان می‌یافتند.» علی (ع) نیز جان پیامبر (ص) و همانند اوست. «... أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ...» (آل عمران، ۶۱)

التفات در درخواست از دو انسان کامل به مولای زمان (یا مولانا)

در این قسمت دعا، طرف خطاب عوض می‌شود و مشخصاً می‌گوید: «یا مولانا»؛ یعنی مشخص است که مولای زمان به‌عنوان وصی پیامبر (ص) و حجت الهی که الان حضور دارند، حضرت صاحب الزمان (عج) است. «یا مولانا» یعنی اعتقاد به این‌که مولای ما اوست؛ یعنی کسی که عمل به راه و روش و «تدبیر و اطاعت». (مصطفوی، ۱۳۸۵، ماده ولی) او حتمی و لازم بوده و ولایتش بر ما ثابت است و ما آن را قبول کرده‌ایم.

درخواست اختصاصی از صاحب زمان (یا صاحب الزمان)

بر اساس این فراز از دعا، ولی و حجت زمان ما الآن حضرت بقیه الله (عج) است و در عمق معنا (که او صاحب زمان است)، یعنی "«زمان در دست توست و تو صاحب زمان و فراتر از زمانی؛ بلکه آن‌کسی که زمان ما را تحقق می‌بخشد، تویی». «... وَ أَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ يَا رَبِّ بِإِمَامِنَا وَ مُحَقِّقِ زَمَانِنَا». (قمی، ۱۳۷۸: زیارت امام عسکری (ع)) پس معلوم می‌شود که زمان قبل از ظهور با زمان بعد ظهور تفاوت‌هایی دارد و حتی این‌که در بعضی روایات، تعداد سال حکومت آن حضرت را در چند بیان متفاوت می‌بینیم، به خاطر همین موضوع است. (ر.ک: سعادت‌پرور، ۱۳۸۷)

درخواست فریادرسی (الْعَوْتُ الْعَوْتُ الْعَوْتُ)

غوث، «نجات‌دهی از ابتلا و سختی‌ها و در پناه و حمایت قرار دادن است». (مصطفوی، ۱۳۸۵، ماده‌ی غوث) کلمه‌ای است که در موقع خطر و اضطرار از آن استفاده می‌شود و توصیفی است که از امام کاظم (ع) برای امام رضا (ع) به کار رفته و فرموده است: «غوث هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ غِيَاثُهَا». (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۱۴) پس فریاد:

«الغوث، الغوث، الغوث»، یعنی در نهایت اضطرار بوده و به فریادرس نیاز دارم و آمده‌ام و در آن موقعیت استغاثه حضور داشته و انتظار یاری دارم.

اعلام موقعیت اضطراری (أَدْرِكْنِي أَدْرِكْنِي أَدْرِكْنِي)

مرا در آن موقعیتی که هستم و فشارهایی که می‌کشم، دریاب؛ و از این‌همه گرفتاری‌ها رهایی ببخش. البته امام (عج) به نیازها و مشکلات زمین و زمان آگاه است، ولی این گفتن و به زبان آوردن، در توجه آن حضرت تأثیر دارد و به مثابه‌ی «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر، ۶۰) و به زبان آوردن دعا، عبادت بوده: «قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (فرقان، ۷۷) تأثیرش بیشتر است.

درخواست سرعت در استجاب (السَّاعَةَ السَّاعَةَ السَّاعَةَ)

در این فراز از دعا برای ملموس‌تر کردن نیاز خود به یاری و بیان عدم تحمل آن، درخواستمان را با این جمله تکمیل می‌کنیم و می‌گوییم: «هم‌اکنون»؛ چراکه اجابت آن‌ها به اذن و اجابت خداست: «... فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره، ۱۸۶) و خدایی که بسیار نزدیک‌تر و اجابتش سریع‌تر (نمل، ۶۲) است.

تعجیل در اجابت (الْعَجَلَ الْعَجَلَ الْعَجَلَ)

در این فراز از دعا، بنده نیازمند به بی‌نیاز، فراتر رفته و درخواست عجله و نهایت تسریع در اجابت را می‌کند که بیان‌گر شدت و فوریت نیاز است؛ البته این عجله منافات با نهی از عجله در استجاب دعا ندارد که در برخی از روایات، مطرح شده است؛ چراکه آن به معنی نومیدانه دست از دعا کشیدن است. (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۳: ۳۷۴) حال آن‌که این عجله، نشانگر شدت نیاز می‌باشد.

يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

گرچه جملات پسین دعا، خطاب به حجت الهی است، اما از آنجا که درخواست از حجت الهی، استقلالی نیست و در طول درخواست از خداست و مخاطب دعاها پروردگار عالم است، لذا در آخر دعا نیز خدای «أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» ایوب وار، به حق محمد و اهل بیت پاکش، قسم داده می‌شود تا از گرفتاری‌ها گشایش و از غفلت‌ها رهایی یافته، بتوانیم به آرامش ایمان برسیم؛ چراکه فرَج واقعی است. «وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ؛ و ایوب را یاد کن، آن‌گاه که پروردگارش را ندا داد که به من آسیب رسیده است و تو مهربان‌ترین مهربانانی». (انبیاء، ۸۳)

نتیجه‌گیری

دعای شریف و پر محتوای فرَج، همانند قرآن کریم، با مفاهیم بلندش علاوه بر معانی ظاهری، دارای معاریض و بطونی است؛ از قبیل: منشأ بلا که هبوط و دوری از مبدأ و گرفتاری در ظلمت‌کده طبیعت است. همچنین آزمایش‌ها و سختی‌های بزرگ زندگی بدون هادی آسمانی و فقدان ولی الهی، به خصوص در زمان غیبت و نیز زندگی زیر سلطه و قواعد، فرهنگ و سبک زندگی حاکمان ظالم و راه‌های فرَج و رهایی از این تنگناها و موانع و درمان دردها و به دنبال نور گشتن در تاریکی‌های زمین، برای خروج از دایره ظلمانی دنیا، با حالت انکسار به درگاه الهی و با آگاهی و اذعان به بزرگی مشکلات و عجز انسان و ضرورت توسل خطاکاران از مسلمانان به مطهران از اهل البیت (ع)، با ارتباط پیوسته با امامان (ع) (واسطه‌های ارتباط با خدا) و استغاثه از صاحبان عالم امر و امور جامعه و توجه به فریادرسان و پدران این امت، به ویژه به هنگام آشکار شدن حقایق امور و بریده شدن رشته‌های امید و اسباب ظاهری تا زمان کمال عقول بشری.

کتابنامه

قرآن کریم

- نهج البلاغه، ترجمه علی اصغر فقیهی (۱۳۸۷). قم: آیین دانش.
- نهج البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی (۱۳۸۶). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صحیفه سجادیه، ترجمه الهی قمشه‌ای (۱۳۸۹). قم: اجود.
- ابن حجر، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق). الصواعق المحرقة، لبنان: مؤسسه الرساله.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۸۳). جمال الاسبوع، قم: دارالثقلین.
- الکساندر، ایبن (۱۳۹۵). شاهی از بهشت، تهران: نسل نواندیش.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۲۷ق). البرهان فی تفسیرالقرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق). الصحيح، دمشق: دار طوق النجاة.
- بنویدی، زهرا (۱۳۹۵). کاوشی پیرامون دعای فرج، قم: نبا.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۸۷). غرر الحکم و درر الکلم، قم: لوح محفوظ.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). دیوان، تهران: زوار.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۱ق). وسائل الشیعه، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- راشدی، قاسم بن یحیی (۱۳۸۵). آداب امیرالمومنین (ع) المشهور بحديث اربعائه، قم: دارالحديث.
- راغب، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق). المفردات، قم: دفتر نشر کتاب.
- سعادت پرور، علی (۱۳۸۷). ظهور نور، تهران: احیاء کتاب.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۹۳). گلستان، تهران: نشر طبع و نشر.
- سویتلند، نانسی (۱۳۷۹). آفریده‌های ساکت خدا، ترجمه سیدحسین سیدی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۷). الخصال، تهران: کتابچی.

_____ (۱۳۸۵ق). علل الشرایع، نجف: مکتبه الحیدریه.

_____ (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار، قم: جامعه مدرسین.

- طاهری کرچگانی، مهدی (۱۳۸۷). قم، تفسیر دعای فرج، اعتدال.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۳). المیزان، قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، علی بن الحسن (۱۴۳۹ق). كنوز النجاح، كربلا: العتبة الحسينية المقدسه.
- طبرسی، علی بن الحسن (۱۳۷۰ش). مكارم الأخلاق، قم: الشريف الرضي.
- فتحي، امين (۱۳۹۷). «مراتب بهره‌مندی از قرآن بر اساس مراحل درک و فهم آیات الهی»، تفسیرپژوهی، شماره ۱۰، تبریز، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
- فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق). الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین (ع).
- قمی، عباس (۱۳۹۷). دعای ندبه و زیارت جامعه کبیره، مفاتیح‌الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- قمی، عباس (۱۳۷۸). زیارت امام عسکری (ع)، مفاتیح‌الجنان، قم: فاطمه الزهراء.
- کنعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۳ق). البلد الامین و الذرع الحصین، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- گوبل، پاول (۱۳۸۸). همصدا با ترانه باران، ترجمه مصطفی رحماندوست، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- متقی هندی، علی (۱۴۰۱ق). كنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷). آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۶۴). امالی، ترجمه حسین استاد ولی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مکی عاملی، محمد (۱۴۱۰ق). المزار، قم: مدرسه امام مهدی (عج).
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). حکمت‌ها و اندرزها، تهران: صدرا.

Bibliography

Holy Quran.

Nahj al-Balagha, translated by Ali Asghar Faqihi, (1387SH), Qom, Ayein Danesh.

- Nahj al-Balagheh, translated by Abdul Mohammad Aiti, (1386SH), Tehran, Farhang Islamic Publishing House.
- Sahifah Sajjadiyeh, translated by Elahi Qomshei, (1389SH), Qom, Ajud.
- Ibn Hajar, Ahmad ibn Mohammad, (1417AH), Al-Sawa'iq al-Muharqa, Lebanon, Al-Rasalah Institute.
- Ibn Tawoos, Ali Ibn Musa, (1383SH), Jamal al-Osboue, Qom, Dar al-Saqlain.
- Alexander, Ibn1395SH, Shahedi az behesht, Tehran, Nesl Navandish.
- Bahrani, Seyyed Hashem, (1427AH), al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Al-Alami Institute.
- Bukhari, Mohammad ibn Ismail, (1422AH), Al-Sahih, Damascus, Dar Tawq al-Najah.
- Benavidi, Zahra, (1395SH), Kawoshi piamone doae faraj, Qom, Naba.
- Tamimi Amedi, Abdul Wahed, (1387SH), Ghorar al-Hakm wa Dorr al-Kalam, Qom, Loh Mahfouz.
- Hafez, Shamsuddin Mohammad, (1385SH), Divan, Tehran, Zovar.
- Horar Ameli, Mohammad ibn Hassan, (1401AH), Vasaal al-Shia, Tehran, Maktabeh al-Islamiya.
- Rashidi, Qasim ibn Yahya, (1385SH), Adabe Amir al-Mominin (a.s.), Arbaamea, Qom, Dar al-Hadith.
- Ragheb, Hossein ibn Mohammad, (1404AH), Al Mofradat, Qom, Book Publishing House.
- Saadat Parvar, Ali, (1387SH), Zahor Noor, Tehran, Revival of Books.
- Saadi, Mosleh ibnn Abdallah, (1393SH), Golestan, Tehran, Publishing House.
- Sweetland, Nancy, (1379SH), Afarididehae sakete khoda, translated by Seyyed Hossein Seidi, Tehran, Farhang Islamic Publishing House.
- Sadouq, Mohammad ibn Ali, (1377SH), Al-Khesal, Tehran, Katabchi.
- Sadouq, (1385AH), Elal al Sharia, Najaf, Maktaba Al-Haydariyyah.
- Sadouq, Mohammad ibn Ali, (1403AH), Ma'ani al-Akhbar, Qom, Jamia Modaresin.
- Taheri-Karchgani, Mahdi, (1387SH), Tafsir of Dua Faraj, Qom, Moderation.
- Tabatabai, Mohammad Hossein, (1393SH), Al-Mizan, Qom, Jamia Modaresin.
- Tabarsi, Ali ibn Al-Hassan, (1439AH), Konuz al-Najah, Karbala, Al-Utbah Al-Husainiyya Al-Maqdisa.
- Tabarsi, Ali ibn al-Hassan, (1370SH), Makarem al-Akhlaq, Qom, al-Sharif al-Radi.
- Fathi, Amin, (1397SH), Marahle bahremandi az quran bar asase marahle dark wa fahme Ayate elahi, Tafsir-Pazhuhi, No. 10, Tabriz, Shahid Madani University of Azerbaijan.
- Faiz Kashani, Mohammad Mohsen, (1406AH), Al-Wafi, Isfahan, Library of Imam Amir al-Momenin (AS).
- Qomi, Abbas, (1378SH), Mafatih al jenan, Mofatih al-Janan, Mashhad, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- Qomi, Abbas, (1378SH), Ziarate Imam Askari (a.s.), Mafatih al-Jinan, Qom, Fatima al-Zahra.
- Kafami, Ibrahim ibn Ali Ameli, (1403AH), Beirut, Al-Balad Al-Amin wa Al-Dere Al-Hasin, Al-Alami Foundation.
- Kolini, Mohammad ibn Yaqub, (1407AH), Al-Kafi, Tehran, Dar al-Kutub al-Islami.

- Gobel, Pavel, (1388SH), Hamsada ba Taraneh Baran, translated by Mustafa Rahmandooost, Tehran, Islamic Culture Publishing House.
- Motaghi Handi, Ali, (1388SH), Kanz al-amal fi Sunan al-Aqwal wal-Ahval, Lebanon, Al-Risalah Foundation.
- Majlesi, Mohammad Baqir, (1403AH), Bihar al-Anwar, Beirut, Darolehya al-Tarath.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi, (1377SH), Amozeshe falsafeh, Volume 1, Tehran, Islamic Propaganda Organization.
- Mufid, Mohammad ib Mohammad, (1364SH), Amali, translated by Hossein Ustad Wali, Mashhad, Astan Quds Razavi.
- Makki Ameli, Mohammad, (1410AH), Al-Mazar, Qom, Imam Mahdi School.
- Motahari, Morteza, (1397SH), Hikmatha wa Andarzaha, Tehran, Sadra.

A Study of the Components of Managerial Affairs in the Social Lives of the Prophets (AS) from the Perspective of the Holy Qur'an^{*}

Ali Karimpoor Qaramaleki^{**}

Abstract

The concept of "Tadbir" (strategic planning and management) is considered one of the key components in the social lives of prophets and divine saints. God, recognizing the unparalleled position of "Tadbir" in the life span of human beings in achieving happiness or destruction, has outlined, in the verses of the Qur'an, various strategic requirements for achieving their goals and success and improving them in long-term planning. Analyzing and explaining the components of managerial affairs in the social lives of prophets to achieve divine and human goals is of paramount significance, which is not observed in the studies of researchers. The findings of the present study, using descriptive, content analysis, and intra-textual methods in the verses of the Quran, reflect the important fact that in social management, there are significant and strategic components that can display Islamic management and help the Islamic society achieve its goals by committing to each of them both theoretically and practically. As a result, it can be argued that for achieving desirable goals, understanding these key elements and acting upon them is among the essentials of Islamic strategic planning and management.

Keyword: Social lives of prophets; Tadbir (Strategic planning and management); The Holy Qur'an; Managerial interpretation

* Received: 2022-June-07 Accepted: 2023-March-18

** Assistant Professor in Quran and Hadith Sciences of Al-Mustafa International University. Qom, Iran. Email: Karimpoorali@yahoo.com



بررسی مؤلفه‌های اداره امور در زندگی اجتماعی انبیا (ع) از منظر قرآن*

علی کریمپور قراملکی**

چکیده

مقوله تدبیر، از جمله مؤلفه‌های شاخص در حیات اجتماعی انبیا و اولیای الهی به شمار می‌آید. خداوند، با توجه بر جایگاه بی بدیل آن در نیل به سعادت یا هلاکت انسان، الزامات راهبردی مختلفی را جهت نیل به اهداف و موفقیت آنان در برنامه‌ریزی‌های بلند مدت و بهبود آن، در لایلای آیات قرآن بیان فرموده است. تحلیل و تبیین مؤلفه‌های اداره امور در زندگی اجتماعی انبیا برای نیل به اهداف الهی و انسانی، حائز اهمیت فراوان است که در پژوهش‌های محققان مشاهده نمی‌شود. یافته‌های پژوهش با روش توصیفی - تحلیل مضمون و درون متنی در آیات قرآن، معطوف به این حقیقت مهم است که در امر مدیریت اجتماعی، مؤلفه‌هایی مهم و راهبردی وجود دارد که می‌توان با التزام نظری و عینی به هر یک از آن‌ها، هم مدیریت اسلامی را به نمایش گذاشت و هم جامعه اسلامی را در نیل به اهدافش کمک نمود. در نتیجه می‌توان مدعی شد که برای نیل به اهداف مطلوب، شناخت محورهای مذکور و عمل به آن‌ها از لوازم لاینفک تدبیر و مدیریت اسلامی به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: زندگی اجتماعی انبیا، تدبیر، قرآن کریم، تفسیر مدیریتی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷

** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه. قم، ایران. ایمیل:

Karimpoorali@yahoo.com



مقدمه

واژه تدبیر و هدایت، از مقوله‌های بسیار مهمی است که انسان‌ها، در زندگی فردی و اجتماعی خود با آن مواجه‌اند. اهمیت تدبیر از حیث بعد اجتماعی آن، از این لحاظ است که در صورت برقراری برنامه‌ریزی شایسته، اجتماع به سمت سعادت و کمال حرکت می‌کند. بر عکس، اگر تدبیر ناقص و نامطلوب حکم‌فرما باشد، جامعه با مشکلات طاقت‌فرسایی روبه‌رو می‌گردد.

تدبیر و تنظیم امور به لحاظ جنبه‌های مختلف آن، از موضوعات بسیار مهم در آیات قرآن کریم به شمار می‌آید. خداوند در قرآن کریم به مدیریت و تدبیر خود با ابعاد عام آن، جایگاه بی‌بدیل قرار داده است. خداوند از این موضوع با تعبیر مختلفی، از جمله: «...ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ...» در آیاتی، مانند آیه ۳ و ۳۱ سوره یونس و ۲ سوره رعد و ۵ سوره سجده و «...وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» در آیه ۲۱۰ سوره بقره و «...ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...» و «...أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» در آیه ۵۴ سوره اعراف و «...وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ...» در آیه ۱۲۳ سوره هود و «...بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً...» در آیه ۳۱ سوره رعد سخن گفته است. همین مسئله در حیات اجتماعی انبیا در کنار حیات شخصی آن‌ها هم به وضوح قابل مشاهده است. خداوند برای تحقق تدبیرهای درست اجتماعی‌شان، تعالیمی را برای آنان بیان فرموده است. بدون شک تحلیل آموزه‌های مذکور با رویکرد مدیریت اسلامی حائز اهمیت است. تحلیل مضمون و توصیف متون آیات برگزیده، روش منتخب جهت بررسی این موضوع در نظر گرفته شده است. بر این اساس آیاتی که ناظر به زندگی اجتماعی پیامبران بود بعد از انتخاب آن‌ها، با روش شبکه مضامین، تحلیل مضمونی گشته و مؤلفه‌های راهبردی از دل آن‌ها بر طبق ادله علمی، عقلی و آرای تفسیری مفسران استخراج و استنباط می‌گردند.

۱- بیان مسأله

آموزه‌های قرآن کریم بر اساس ادله قرآنی و غیر قرآنی، صبغه جهانی و جاودانگی دارد. از طرفی طبق بیان مفسران اسلامی، تعالیم قرآن کریم در راستای هدایتی و تربیتی متمرکز شده است. یکی از ابعاد تربیت مقوله تدبیر و مدیریت، یعنی نوع برنامه‌ریزی و کیفیت عاقبت اندیشی است که در آیات متعددی مورد اشاره قرار گرفته است. حیات انبیا از جمله حوزه وسیعی است که می‌تواند برای محقق موشکاف، برای استخراج گونه‌های مختلف تدبیر و بهبود آن با رویکرد قرآنی حائز اهمیت باشد. به دلیل اینکه هر کدام از انبیا در شرایط و موقعیت‌های مختلف اجتماعی قرار گرفته بودند، به طور طبیعی از ناحیه خداوند متعال برای هر یک از آنان تدابیر مشترک یا متفاوت بیان گشته است. اصطیاد و استخراج تدبیرهای مثبت و منفی از حیات آنان می‌تواند انسان دین‌دار را در امر مدیریت و هدایت کمک نماید.

۲- پیشینه بحث

مسئله تدبیر و مدیریت از مباحث کلان مدیریتی و رهبری به شمار می‌آید. این مقوله توسط محققان در ذیل عناوین مدیریت اسلامی و غیر اسلامی تحت عناوین مدیریت اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و ... با نگارش کتاب‌ها و رساله‌ها و مقالات به صورت عام پیگیری و بررسی شده است؛ لکن عنوان «تحلیل و بررسی مؤلفه‌های اداره امور در زندگی اجتماعی انبیا از منظر قرآن کریم» بحث جدیدی است که در این پژوهش با محوریت قرآن کریم بدان پرداخته می‌شود. توجه به زندگی اجتماعی انبیا از یک طرف و لحاظ مؤلفه‌های مهم و کاربردی در اداره امور از سوی دیگر، از نکات ممتاز و تازه‌ای است که در این مقاله سعی شده مورد توجه قرار بگیرد.

۳- معناشناسی تدبیر در لغت و اصطلاح

واژه تدبیر در لغت، کلمه عربی بر وزن تفعیل است. از ریشه دبر، به معنای پشت و کنایه از عاقبت‌اندیشی و ملاحظه سرانجام کار است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۸: ۳۳/۸؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۳۲۴/۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۶۸/۴). در اصطلاح، کلمه تدبیر یا مدیریت (Managment) به معنای استفاده از علم و هنر در هماهنگ‌سازی و هدایت منابع مالی یا انسانی در رسیدن به هدف با حداکثر کارایی است. (مطهری، بی‌تا: ۲۳۵) بنابراین تدبیر و مدیریت نوعی تلفیق علم و هنر در بسیج امکانات جهت بهره‌برداری است. هرکس این ترکیب را بیشتر دارا باشد به همان اندازه در هدایت و مدیریت هم موفق‌تر عمل می‌نماید (افشاری، ۱۳۹۶: ۳). از اینجا معلوم می‌شود یادگیری مداوم و مستمر برای مدیران توانا، شایسته لازم و ضروری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۶؛ نبوی، ۱۳۹۲: ۴۳).

۴- مؤلفه‌های مهم و راهبردی برای بهبود تدبیر

با مطالعه حیات اجتماعی انبیا که در لابلای آیات قرآن به آن‌ها اشاره شده است، می‌توان نکات مهم مدیریتی را از زوایای زندگی آنان اصطیاد نمود. با نگاه مفسران قرآنی، تحلیل و تبیین نکات مذکور می‌تواند راه‌گشای خوبی در بهبود تدبیر و مدیریت به شمار بیاید. نکات مذکور به شرح ذیل هستند:

الف- بررسی مؤلفه‌های عقیدتی و نظری

۱. دقت در محاسبات فکری

در علم مدیریت بیان می‌شود که اگر ما انسان‌ها، بتوانیم بزرگ‌ترین خطاهای فکری را بشناسیم و از آن‌ها در زندگی بپرهیزیم، ممکن است شاهد جهشی در زندگی خود

باشیم (رولف دلی، ۱۳۹۸: ۱۵۶). از بیانات قرآن درباره زندگی انبیا معلوم می‌شود که گاهی ممکن است انسان در محاسبات فکری‌اش با خطا مواجه گردد. این پدیده با عنوان ترک اولی در حیات حضرت آدم (ع) و حضرت داود (ع) قابل مشاهده است.

الف - حضرت آدم (ع): نهاد خانواده، کوچک‌ترین واحد اجتماع به شمار می‌آید. آن حضرت بر اساس آیات ۳۵ سوره بقره: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» و سایر سوره‌ها، دلش می‌خواست در معیت همسرش همیشه در فضای ملکوتی و خلود و بقاء قرار گرفته و با خداوند راز و نیاز بکند، ولی در اثر یک اشتباه محاسباتی با خروج از آن فضا مواجه گردید و آن هم این بود که فکر نمی‌کرد مخلوقی از مخلوقات خداوند، از روی دروغ بر موضوعی سوگند بخورد؛ لذا ابلیس توانست از همان حبّ ایشان به معنویت، وی را به خوردن شجره سوق بدهد (مدرسی، ۱۴۱۹: ۲۸۹/۳).

زمخشری هم در تفسیر آیه ۲۲ سوره اعراف: «فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلَّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ» روایتی نقل می‌کند بدین منظور که: «خداوند برای حضرت آدم فرمود: آیا در آنچه که من از درختان بهشت برای تو بخشیده بودم، کفایت و سعه از این درخت ممنوعه نبود؟ آدم گفت که چرا بود و لکن من گمان نمی‌کردم کسی از مخلوقات به دروغ سوگندی بخورد» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۹۶/۲).

ب - حضرت داود (ع): آن حضرت فکر کردند که شریک سرمایه‌دار به طور معمول، از راه ظلم و ستم به یکدیگر به مال و منال خود می‌رسد؛ لذا در وقتی آن دو فرشته در لباس بشر یا دو انسان معمولی، طبق آیه ۲۲ به بعد در سوره ص: «إِذْ دَخَلُوا

عَلَى دَاوُدَ فَفَرَعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَ لَا تُشْطِطْ وَ اهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ؛ در آن هنگام که (بی مقدمه) بر او وارد شدند و او از دیدن آنها وحشت کرد؛ گفتند: «نترس، دو نفر شاکی هستیم که یکی از ما بر دیگری ستم کرده؛ اکنون در میان ما بحق داوری کن و ستم روا مدار و ما را به راه راست هدایت کن» نزد ایشان آمدند. آن حضرت فوری به ضرر صاحب ۹۹ گوسفند قضاوت نمود. هر چند این دادرسی به خاطر بودنش در عالم تمثیل گناه شمرده نمی‌شود؛ چرا که عالم تمثیل مانند عالم خواب است که انسان در آنجا، در مواجهه با اختلافی حکمی بکند (طباطبایی، ۱۴۰۷: ۱۷/۱۹۴). آن دو نفر، در واقع فرشته‌ای بودند که برای ایجاد آمادگی در داود (ع) خدمت آن حضرت رسیدند تا در مقام حکمرانی بین مردم با خطای عملی دچار نگردد، نظیر جریان حضرت یونس (قرشی، ۱۳۷۷: ۹/۲۲۰).

از آیات فوق معلوم می‌شود که عبور از ظاهر به حقیقت، به نوبه خود در نیل انسان به کمال مهم است؛ چرا که توجه به واقعیت امور همچون ریشه و اصلی است که سایر مسائل بایستی در محور آن تفسیر و تبیین گردند. از این رو نسبت سنجی منهی عنه (شجره) با مامور به (عبادت) و کشف تقدم اولی بر دومی به لحاظ صدور اولی از ناحیه خداوند و صدور دومی از ناحیه غیر خداوند، افزون بر دقت در اثرگذاری ترک منهی عنه از فعل مامور به در قرب به مولا، نکته ظریف و مهمی بود که در حیات حضرت آدم (ع) خودنمایی می‌کند. همان گونه که نسبت سنجی ظالم واقعی (صاحب یک گوسفند) با مظلوم واقعی (صاحب گوسفندان متعدد) و کشف تقدم دومی نسبت به اولی نکته‌ای مهم است که در زندگی حضرت داود (ع) خود را نشان می‌دهد. از این دو مورد به دست می‌آید که انسان نباید فریب ظاهر را بخورد و باید توجه اساسی بر واقعیت امر باشد.

۲. ملاحظه اهداف مأموریتی

انسانی که مأمور و مکلف نیست، با فردی که مسئول و عهده‌دار کاری است، فرق می‌کند. باید کارهای شخصی مدیر تابع اهدافی باشد که برای آن مأمور گشته است (جی. دیویدی هانگر، ۶۳/۱۳۹۷). فرد مدیر نمی‌تواند کارهایی را انجام بدهد که بر خلاف اغراض مدیریتی او باشد؛ لذا وقتی پیامبران مأمور به هدایت قوم خود می‌شدند به جای اینکه تکلیف و هدایت‌گری خود را بر کارها و اغراض فردی مقدم بدارند، اندیشه و سلیقه خود را بر تکلیف ترجیح می‌دادند، از طرف خداوند مورد مؤاخذه قرار می‌گرفتند. بهترین نمونه در رابطه با اینکه یک مدیر موظف است کارهای شخصی خود را با اهداف مأموریتی خودش منطبق بنماید، آیه ۱ سوره تحریم است که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ ای پیامبر ما چرا چیزی که خداوند بر تو حلال کرده، به خاطر جلب رضایت همسرانت بر خود حرام می‌کنی و حال آنکه خداوند غفور و رحیم است». آیه شریفه، پیامبر اسلام را عتاب نمی‌کند از این جهت که چرا ایشان کار مباحی به نام مباشرت با همسر حلال را برای خود حرام می‌کند؛ چرا که آن کار نشانه نهایت تحمل مشقت و ترحم او را نسبت به همسرانش نشان می‌دهد (علم الهدی، ۱۴۳۱: ۴۰۳/۳)؛ بلکه از این حیث ایشان را مورد مؤاخذه قرار می‌دهد که چرا به حیثیت حرام و تبعاتی که آن حکم از خود در جامعه و اذهان می‌گذارد، توجه نمی‌کند. ممکن است افراد جامعه با مشاهده کار ایشان، بر حرام کردن امور مباح بریبایند و جایگاه احکام و تکالیف در سطح جامعه به هم بریزد.

بنابراین مؤاخذه پیامبر توسط خداوند، از حیث نگاه فردی نیست؛ بلکه از جهات ابعاد اجتماعی قضیه است. از این رو پیامبر هم می‌تواند بدون لحاظ مقام حقوقی، کار

مباحی را برای خودش واجب الترتیب یا لازم العمل قرار بدهد، ولی در جایگاه مدیریتی نمی‌توان بدون لحاظ ابعاد اجتماعی، همه کار شخصی را با نظر گرفتن مصالح و مفسدات فردی واجب یا حرام نمود. این در حالی است که حرام‌ها و واجب‌های الهی بر پایه مصلحت و مفسده ذاتی یا نوعی پایه‌ریزی شده است؛ لذا دخالت دادن اغراض شخصی در احکام، توسط یک مدیر در جایگاه مدیریتی باعث قلب مفسده به مصلحت یا بر عکس آن می‌گردد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۶۴/۴).

اصولاً جایگاه مدیریتی غیر از جایگاه حیات فردی است. در جایگاه شخصی انسانی ممکن است که انسان از حق و حقوق خود بگذرد، ولی در جایگاه مدیریتی نمی‌توان کارهای انجام گرفته توسط مدیر را کاری صرفاً شخصی تلقی نمود (مدرس، ۱۴۱۹: ۱۰۵/۱۶).

۳. پرهیز از جزئی‌نگری

با دقت و تأمل در آیات الهی برداشت می‌شود که مدبر خوب، آن کسی است که از جزئی‌نگری اجتناب نموده و به مسائل کلی و کلان بپردازد؛ چرا که اهمیت امور کلی و کلان خیلی بیشتر از جایگاه امور جزئی است. به عبارت دیگر، فرد مدبر باید در امور استراتژیک، انرژی مصرف نکند تا در امور تاکتیکی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۶۷). نگاه جزئی و موردی انسان را در رسیدن به مقصد آهسته می‌نماید، ولی نگرش کلی مقصد را برای انسان روشن نموده و انسان را در نیل به آن سرعت می‌بخشد. آیات قرآن کریم نیز همین نکته مدیریتی را افاده می‌کنند. از باب مثال، قرآن در عطف نگاه انسان به پدیده‌های آفرینش، موردی مثال نمی‌زند؛ بلکه به عنوان نمونه، شتر را با نگاه جنس شتر بیان می‌کند نه شتر خاص. همین‌طور از عاقبت مشرکین، مکذبین، مفسدین و مجرمین برای عبرت‌گیری انسان سخن می‌گوید.

بدیهی است که لزوم نگرش کلی را می‌توان از آیه ۹۸ خود سوره یونس استنتاج نمود: «فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ؛ چرا هیچ یک از شهرها و آبادی‌ها ایمان نیاوردند که (ایمانشان بموقع باشد و) به حالشان مفید افتد؟! مگر قوم یونس، هنگامی که آن‌ها ایمان آوردند، عذاب رسوا کننده را در زندگی دنیا از آنان برطرف ساختیم؛ و تا مدت معینی [پایان زندگی و اجلشان] آن‌ها را بهره‌مند ساختیم». خداوند در این آیه شریفه، از ایمان دسته جمعی قوم گناهکاران سخن گفته و بیان می‌کند که ایمان افراد، پس از مشاهده مجازات قطعی خداوند، بی فایده است. از آنجا که قوم یونس قبل از مشاهده مجازات قطعی ایمان آوردند، لذا ایمانشان هم، نجات بخش آنان از هلاکت گردید. از تعبیر «قوم یونس» در آیه شریفه، معلوم می‌شود که مراد از آن، حالت دسته جمعی است نه افراد به خصوصی. تاریخ نیز پشیمانی دسته جمعی و کلی آن‌ها را گزارش می‌دهد، نه ندامت افراد محدود و خاص را و این همان تدبیر با نگاه کلی است که باعث نجات قوم یونس از عذاب الهی گردید.

۳. تفکر آرام در انجام کار

از منظر قرآن کریم سرعت بدون لحاظ متعلق آن، امر ارزشی نیست. سبقت و سرعت، وقتی اعتبار پیدا می‌کند که به کار خیری متعلق باشد. از این رو خداوند سرعت در کفرورزی و ارتکاب معاصی به دست ناصالحان را از اوصاف کافران می‌شمارد (مانند: آیات ۴۱ و ۶۲ سوره مائده) و در مقابل، سرعت در خیرات (بقره، آیه ۱۴۸؛ مائده، آیه ۴۸)، اسلام (انعام، آیات ۱۴ و ۱۶۲ و ۱۶۳)، ایمان (اعراف، آیه ۱۴۳؛ شعراء، آیه ۵۱؛ زخرف، آیه ۸۱)، جهاد در راه خدا (انفال، آیات ۷۴ و ۷۵)، کمک به دیگران، توبه و استغفار (واقعه، آیات ۱۰ و ۱۱)، احسان و اکرام (حدید، آیه ۱۰؛ انسان، آیات ۵ تا ۸) و

مانند آن‌ها را از شاخصه‌های مهم مؤمنان می‌شمارد. البته سرعت به معنای تفکر سریع و خودکار نیست، بلکه به معنای عدم تنبلی و اراده محکم در انجام کار مثبت است. در علم مدیریت نیز، می‌خوانیم که تفکر سریع و خودکار به جای تفکر آرام‌تر و عقلانی‌تر از مضرات نیل به هدف است (دانیل کانمن، ۱۴۰۰: ۹۵). این تفکر سریع، همان عجله و شتاب نامقبول است و انجام دادن کار قبل از زمان حصولش است؛ مانند پوست کندن میوه کال، قبل از اینکه برسد. خداوند با ذکر داستان حضرت یونس برای پیامبر اسلام، خاطر نشان می‌کند که برنامه‌ریز موفق، آن مدیری است که بتواند در روند کاری خود، مشکلات را از جلو راه خود با قدرت و دقت برطرف بکند. از این رو خداوند در آیه ۳۵ از سوره احقاف: «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ فَبَلَّغْ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ» در خطاب به پیامبر گرامی اسلام، از ایشان می‌خواهد که در دعوت خود و در برابر انکار کافران صبر و بردباری داشته باشد. همان گونه که انبیای دارای عزم، در دعوت خود حوصله به خرج می‌دادند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۱/۱۸). همین طور به پیامبر اسلام در آیه ۴۸ سوره قلم: «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ» متذکر می‌شود که ایشان نباید همانند یونس، رفتار بی‌صبرانه از خود نشان بدهد تا گرفتار خشم گردد و در وقت دعا، با حالت خشم‌ناه با خداوند سخن بگوید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۲/۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۰۷: ۳۸۷/۱۹).

ب- بررسی مؤلفه‌های روانی و روحی

۱. داشتن سعه صدر

یکی از اوصاف نفسانی، گشادگی روح است. وجود این صفت روحی در شخص مدیر، بیشتر احساس می‌شود تا فرد عادی؛ چرا که مدیر، مسئولیت بزرگ و ارباب رجوع

زیادی دارد و آمادگی مواجهه با حوادث مختلف را باید داشته باشد. بردوش گرفتن این مسئولیت بزرگ، حوصله و تحمل فراوان می‌خواهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/۱۴۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۰/۱۰۷). در یکی از کلمات قصار معروف امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌خوانیم: «آلَةُ الرِّيَاسَةِ، سِعَةُ الصَّدْرِ؛ ابزار ریاست و مدیریت، گشادگی سینه است» (نهج البلاغه/کلمات قصار/۱۷۶).

اصولاً، مقوله سعه صدر از جمله شرایط مدبر و رهبر است. چنانکه از آیه ۳۶ سوره طه: «قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى» استفاده می‌شود؛ چرا که سعه صدر یکی از خواست‌های حضرت موسی از پیشگاه خداوند بود که توسط خداوند مستجاب گردید. پیامبر اسلام نیز، در دعای معروف خود فرمودند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَا سَأَلَكَ أَخِي مُوسَى أَنْ تَسْرَحَ لِي صَدْرِي، وَأَنْ تَيْسِّرَ لِي أَمْرِي، وَأَنْ تَحُلَّ عَقْدَةً مِنْ لِسَانِي، يَفْقَهُوا قَوْلِي وَاجْعَلْ لِي وَزيراً مِنْ أَهْلِي، عَلِيّاً أَخِي، أَشَدُّ بِهِ أَرْزِي، وَاشْرُكُهُ فِي أَمْرِي، كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً نَذْكُرَكَ كَثِيراً، إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بُصِيراً؛ پروردگارا! من از تو همان تقاضا می‌کنم که برادرم موسی تقاضا کرد از تو می‌خواهم سینه‌ام را گشاده داری و کارها را بر من آسان کنی. گره از زبانم بگشایی تا سخنانم را درک کنند. برای من وزیری از خاندانم قرار دهی. برادرم علی (ع) را، خداوندا! پشتم را با او محکم کن و او را در کار من شریک گردان تا تو را بسیار تسبیح گوئیم و تو را بسیار یاد کنیم که تو به حال ما بصیر و بینایی» (کوفی، ۱۴۱۰/۲۵۶؛ کراجکی، ۱۴۱۰: ۱/۲۹۶).

از آیه شریفه و حدیث مذکور، معلوم می‌شود که سعه صدر از مؤلفه‌های مهم مدیریت به شمار می‌آید؛ چرا که سعه صدر، ظرفیت‌سازی عظیمی برای مدیر محسوب می‌شود که او را برای تدبیر شایسته زیر مجموعه خود آماده می‌سازد.

۲. داشتن بردباری و حلم

حضرت یونس (ع) با تَمَرِّد و سرکشی قومش مواجه بود. خواستند با امر بدتر، یعنی ترک قوم و رها کردن آن‌ها به حال خود، مسئله را حل بکنند، اما خداوند وی را با گرفتار کردن در دل نهنگ، متوجه می‌کند که انسان نباید امر بد را با امر بدتر (خارج شدن و رها کردن قوم به حال خود) حل بکند؛ بلکه لازم است با حوصله و صبر و تحمل، در صدد حل کردن خود مشکل بریاید. مرحوم طبرسی نیز، در تفسیر آیه ۴۸ سوره قلم: «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ...» بیان می‌کند که مراد از حکم به صبر، شکیبا بودن در ابلاغ رسالت و ترک مقابله با قوم به فعل نامناسب است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۲/۱۰). شاید مقصود ایشان از فعل نامناسب، همان ترک قوم و رها ساختن آن‌ها به حال خود است. بنابراین، خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد بر خلاف مشی حضرت یونس، قوم خودش را رها نسازد؛ چرا که همراهی با قوم تا آخرین نفس، وظیفه مدیر و مدبر به شمار می‌آید؛ مگر اینکه جان آدمی به خطر بیفتد. حلم، یعنی خودداری آگاهانه از مجازات فرد خاطی و همدلی و همراهی با او همچون پدر مهربان برای خاطر هدایت، از اصول مدیریت اسلامی به شمار می‌آید.

همان طور که در زمان پیامبر اسلام امتناع سران کفار از پذیرش اسلام، به نوبه خود موضوع بدی بود و از آن طرف، تجویز بقای بت بر روی کوه صفا و مروه یا دور شدن افراد فقیر از اطراف پیامبر هم موضوع بدتری بود. پیامبر اسلام (ص) تصور نمود که اگر دوری مشرکین از اسلام را با دوری فقرا از اطراف خود حل بکند، کار خوبی انجام خواهد داد؛ لذا می‌خواست از خود در مقابل خواسته مشرکین انعطاف نشان بدهد که توسط خداوند بر اساس آیه ۷۴ سوره اسراء: «وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا» و اگر ما تو را ثابت قدم نمی‌ساختیم (و در پرتو مقام عصمت، مصون

از انحراف نبود)، نزدیک بود به آنان تمایل کنی» مورد صیانت و حفاظت قرار می‌گیرد تا وجود فاصله طبقاتی، روشی خدایسندانه قلمداد نگردد. در نتیجه پیامبر نه تنها میلی به نرمش در مقابل کفار پیدا نکرد، بلکه اساساً در اثر صیانت خداوند، به مشرکین نزدیک هم نشد؛ لذا این آیه دلالت بر آن ندارد که پیامبر میل به موافقت آنان کرد و خداوند او را بازگردانید، بلکه دلالت بر آن دارد که خداوند او را نگاه داشت تا متابعت نکند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۳/۱۳؛ شعرانی، ۱۳۸۶: ۷۶۶/۲؛ ابن عاشور، بی تا: ۱۳۸/۱۴). چنانچه در روایات نقل شده است که پیامبر بعد از این فرمودند: «اللهم لا تکلنی الی نفسی طرفه عین أبدا؛ خداوندا! مرا به نفسم، به اندازه یک چشم به هم زدن وامگذار» (مدرسی، ۱۴۱۹: ۲۸۱/۶).

به همین سبب بود که همه انبیا از جمله پیامبر گرامی اسلام (ص) در مرحله عمل و مدیریت اجتماعی خود، ذره‌ای مرتکب گناه و خطا نمی‌گشتند؛ چرا که هدف آنان در حیات خود، جلب رضایت الهی و عمل به وظایف محوله از ناحیه خداوند متعال بود تا اینکه توانستند تمدن دینی را در حیات بشری پایه‌ریزی کنند.

ج- بررسی مؤلفه‌های عملی و رفتاری

۱. استقامت در نیل به نتیجه مطلوب

از زندگی حضرت یونس معلوم می‌شود که آن حضرت، به خوبی بر این امر واقف بود که از ناحیه خداوند به تبلیغ قوم خود مأمور است؛ لذا در این مسیر سعی و تلاش می‌کرد که قوم خود را با انواع نصایح و اقامه دلایل مختلف ارشاد و هدایت بکند. لکن به دلیل اینکه خودشان را از مشاهده نتیجه تبلیغ محروم می‌دیدند، وظیفه خودشان را انجام شده تلقی نمودند. خداوند با ابتلا به او آگاهاند که تکلیف، دایر مدار نتیجه و

بررسی مؤلفه‌های اداره امور در زندگی اجتماعی انبیا (ع) از منظر قرآن / علی کریمپور قراملکی ۲۳۱

حصول آن نیست. تکلیف و تعهد وظیفه‌ای است که انسان موظف به انجام آن می‌باشد؛ خواه نتیجه و غرض حاصل گردد یا نگیرد. از اینجا معلوم می‌شود که یک مدیر اسلامی و موفق، آن کسی است که تکلیف‌گرایی و عمل به وظیفه را پایه تدبیر و برنامه‌ریزی خودش قرار بدهد؛ چرا که تکلیف‌گرایی مبنای عمل است و نتیجه از دل تکلیف حاصل می‌گردد (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳/۱ و ۳۳۶/۸؛ مطهری، ۱۳۷۹: ۱۹۲/۳).

به عبارت دیگر حضرت یونس در هنگام مواجهه با تمرد قوم خود و نزول عذاب، خواست آن‌ها را برای یافتن قومی دیگر ترک بگوید، ولی توجه نکرد که ایشان در قبال قوم خود تنها موظف به ابلاغ پیام‌های الهی نبود، بلکه مسئولیت هم داشت؛ یعنی همانند پدر نسبت به خانواده بود. هم چنان که پدر نمی‌تواند خانواده خود را به دلیل تمرد آن‌ها از فرامین و دستورات و ارشادات وی، آن‌ها را ترک بکند؛ بلکه باید تا آخر آن‌ها را حفظ نموده و از آن‌ها مواظبت بنماید. حضرت یونس هم تکلیف داشت که از آن‌ها در مقابل هر نوع پیشامدی و آسیب معنوی نگه‌داری کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۶۷/۷).

به همین سبب است که خداوند به اصل استقامت و مقاومت در دعوت پیامبر گرامی اسلام به طور خاص تکیه نموده است. آیه ۱۱۲ سوره هود: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» و آیه ۶ سوره فصلت: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ»، بر خلاف نظر کسانی که آیات شریفه فوق را مختص استقامت در دین می‌دانند (قرشی، ۱۳۷۵: ۶۲/۵)، در خصوص امر به مقاومت در تبلیغ و نشر دین نازل شده است (موسوی سبزواری، مواهب الرحمن، ۱۴۰۹: ۵۲۱/۳؛ کرمی، ۱۴۰۲: ۲۸۵/۴). همان طور که خداوند در آیه ۸۹ سوره یونس: «قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَعْوَتُكُمَا

فَاسْتَقِیْمَا وَلَا تَتَّبِعَانِ سَبِيلَ الَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُونَ» حضرت موسی (ع) و هارون را به داشتن استقامت در مقابل فرعون امر نموده و از آن دو نفر می‌خواهد که راه جاهلان را تبعیت ننمایند. بدون شک، معنای استجابت دعا صرف لقله لسان نیست، بلکه مبارزه و تبلیغ عملی در برابر توطئه‌های فرعون می‌باشد (مدرسی، ۱۴۱۹: ۴/۴۴۶).

از اینجا پیداست که فرد مدبر و برنامه‌ریز در هنگام مشاهده نافرمانی زیردستان خود از قوانین موجود در مجموعه‌ای، باید تا آخرین نفس آن‌ها را همراهی بکند؛ چرا که حضور مدیر در جمع، مانع از گرفتاری زیردستان به خطرات بزرگتر می‌گردد. این نکته تداعی کننده همان جمله معروف «رهبران، آخر از همه غذا می‌خورند» است. زیرا این، همان ویژگی است که رهبران بزرگ در شرکت‌های موفق در خود، درونی کرده‌اند تا بتوانند احساس خوبی در تیمشان ایجاد کنند (سید قطب، ۱۴۱۲: ۶/۳۵۲۷).

بنابراین شخص مدبر، وقتی مسئولیتی و وظیفه‌ای را پذیرفت، نمی‌تواند با کمترین بهانه‌ای از زیر بار پذیرش تعهد شانه خالی بنماید. همین احساس مسئولیت است که خداوند در قرآن، آیه ۲ سوره الشرح: «وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ الَّذِیْ اُنْقَضَ ظَهْرُكَ» از آن با عنوان «وزر» که عموماً به سنگینی‌های معنوی گفته می‌شود، تعبیر می‌کند که نزدیک بود کمر پیامبر اسلام را بشکنند. لکن خداوند با اعطای معجزات و براهین برای آن حضرت، ایشان را در غلبه بر مشکلات و نیل به اهداف عالی کمک نمود (طبرسی، ۱۴۱۲: ۴/۵۰۶؛ طالقانی ۱۳۶۲: ۴/۱۵۵). به سخن دیگر، معنای «وضعنا» رفع تشریعی نیست، بلکه رفع تکلیفی است و به معنای این است که مسئولیت از دوش پیامبر برداشته نشد، بلکه با همراه کردن ایشان به معجزات و صبر درونی توانستیم سنگینی مسئولیت را در وجود او آسان بکنیم (ملکی، ۱۴۱۴: ۳۰/۵۵۹).

۲. لحاظ ابعاد اجتماعی قضیه

بر اساس بیان صاحب‌نظران در علم مدیریت، کسی که عهده‌دار کار تیمی است، با دشمنانی همچون بی‌اعتمادی، مواجهه با درگیری، بی‌مسئولیتی، طفره رفتن از پاسخگویی و در نهایت با بی‌توجهی به نتیجه، مواجه می‌باشد (پاتریک لنجیونی، ۱۳۹۴: ۸۷). مدیر گروه بایستی به ابعاد فوق در حیطه مدیریتی خود توجه اساسی نشان بدهد که هر کوتاهی، موجب عدم نیل به هدف می‌گردد. مواردی از اینها را می‌توان در حیات انبیا مشاهده نمود؛ به عنوان نمونه:

الف- اجازه پیامبر (ص) به منافقین در نشستن خانه: پیامبر اسلام شخصاً می‌دانستند که منافقین دل و جرئت و انگیزه برای شرکت در جنگ را ندارند. وقتی هم که آنان برای عدم حضور اجازه خواستند، پیامبر به آنها رخصت دادند. در این زمان است که از طرف خداوند، در آیه ۴۳ سوره توبه: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكِ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ» خدایت ببخشد چرا به آنها اجازه دادی پیش از آنکه کسانی که راست گفتند، برای تو روشن شوند و دروغگویان را بشناسی» ندا می‌رسد که ای پیامبر، به چه دلیلی برای آنها رخصت دادید؟

در این قضیه معلوم بود که منافقین، حاضر به جنگ نبودند؛ خواه پیامبر (ص) به آنها اجازه بدهد یا ندهد. ولی پیامبر (ص) توسط خداوند بابت نوع مدیریت، مورد پرسش قرار می‌گیرد که چرا بعد اجتماعی قضیه مورد توجه قرار نگرفت. اگر شما به آنها اجازه رخصت نمی‌دادید و آنها ملزم به شرکت در جنگ می‌شدند، با عدم شرکت خباثت باطنی‌شان بیش از پیش نزد همگان روشن‌تر می‌شد. لذا برای پیامبر (ص) جا داشت به آنها اجازه نمی‌داد تا در جنگ تقاعد بکنند؛ چرا که دروغ‌گویی و خباثت آنها به قدری واضح بود که با کوچک‌ترین وسیله‌ای آشکار می‌شد. لذا مذمت

حقیقی خداوند هم متوجه منافقین است؛ هر چند در ظاهر، خطاب به پیامبر (ص) است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۴/۹). هر چند برخی از مفسران اهل سنت (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۷۴/۲)، خطاب حقیقی را متوجه شخص پیامبر (ص) دانسته و از آن، با عنوان «جنایت» تعبیر می‌آورند، در حالی که اتفاقاً این ذمّ در اذن به خاطر علم به عدم شرکت آن‌ها، مبالغه خداوند در تعظیم پیامبر (ص) است، مثل اینکه می‌گویی: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ مَا صَنَعْتَ فِي أَمْرِي» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۸/۱۶) یا اخلاق نرم پیامبر (ص) و سعه صدر آن حضرت را نشان می‌دهد (سید فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۲۵/۱۱) یا فقط ترک اولی از سوی پیامبر (ص) را نشان می‌دهد (طبرسی، ۱۴۱۲: ۵۸/۲).

در هر صورت، تنها چیزی که در آیه شریفه به چشم می‌خورد، جانب مدیریتی قضیه از لحاظ ابعاد اجتماعی آن است که توسط خداوند مورد توجه قرار می‌گیرد. از اینجا به دست می‌آید که اگر یک مدیر از ابعاد اجتماعی قضیه‌ای بی‌اطلاع و بی‌توجه باشد، در محاسبات مدیریتی خود با خطا مواجه خواهد گردید.

ب- اسیر گرفتن دشمن در هنگامه جنگ برای اخذ فدیّه: نمونه دیگر، اسیر گرفتن دشمن در هنگام جنگ به قصد اخذ فدیّه است که برخی از شرکت کنندگان در جنگ بدر به دنبال آن بودند. درست است که گرفتن اسیر به نوبه خود در تضعیف دشمن تأثیرگذار است، ولی چنانچه در هنگامه جنگ و قبل از پیروزی قطعی باشد، نشان‌گر این است که رزمندگان، انگیزه مادی و دنیوی از آن دارند. در حالی که اگر گرفتن اسیر در زمان اقتدار و پیروزی صورت بگیرد، نشان‌گر عطف توجه رزمندگان به مسئله انسانی و مراعات آن می‌باشد. خداوند هم در آیه ۶۷ از سوره انفال: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ هیچ پیامبری حق ندارد اسیرانی (از دشمن) بگیرد تا کاملاً بر آن‌ها پیروز

گردد (و جای پای خود را در زمین محکم کند)! شما متاع ناپایدار دنیا را می‌خواهید؛ (و مایلید اسیران بیشتری بگیرید، و در برابر گرفتن فدیة آزاد کنید. ولی خداوند، سرای دیگر را (برای شما) می‌خواهد؛ و خداوند قادر و حکیم است!»، پیامبر اسلام (ص) را در ظاهر و در واقع، رزمندگان حاضر در جنگ بدر را مذمت می‌نماید که به چه دلیلی به ابعاد اجتماعی قضیه توجهی ندارند؛ چرا که اشتغال به اخذ اسیر، دشمن را در تهاجم دوباره همانند جنگ احد ترغیب می‌کند و از طرفی نگه داشتن اسرا به نوبه خود، برای مسلمانان بار مالی و غذایی فراوان به بار می‌آورد (ابوزهره، بی تا: ۳۱۳۹/۶). این بی‌توجهی به اندازه‌ای است که حتی عذاب الهی را هم می‌تواند به دنبال خودش بیاورد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۴/۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۴۷/۸؛). از موارد فوق، معلوم می‌گردد که توجه به ابعاد اجتماعی قانون در مقام عمل از ارکان مدیریت محسوب می‌شود.

۳. مهربانی با افراد زیر دستی

انسان، وقتی کم‌حوصله شد و در کارش عجله نمود، در زمان عدم حصول نتیجه، گرفتار خشم می‌شود. در علم مدیریت هم به اثبات رسیده است که مدیر موفق کسی است که علاوه بر مدیریت درونی، مدیریت بیرونی هم داشته باشد. مدیریت واکنش مثبت در کنار خود انضباطی، مدیریت زمان، آماده‌سازی و ساختن عادات، یکی از فرمول‌های مدیریت درونی محسوب می‌شود (رایان هاک، ۱۳۹۹: ۱۴۵). خداوند در آیه ۴۸ سوره قلم به این نکته هم اشاره می‌نماید که ای پیامبر، شما همانند یونس خشم و غضب مکن؛ چرا که ایشان به سبب خشم که بی‌حوصلگی باشد، گرفتار گردید. پس کسی که عهده‌دار هدایت و راهنمایی انسانها به سمت ترقی و پیشرفت است، حق ندارد بر زیر دستان خود خشم بگیرد، مگر اینکه آنها از افراد آگاه محسوب بشوند و با داشتن آگاهی به مسئولیت خود عمل نکنند. امیر مؤمنان علی (ع) در نامه خود به

محمد بن ابی بکر چنین می‌فرماید: «فَاخْفِضْ لَهُمْ جَنَاحَكَ وَ اَلِنْ لَهُمْ جَانِبَكَ وَ اَبْسِطْ لَهُمْ وَجْهَكَ وَ اَسِرْ بَيْنَهُمْ فِي اللَّحْظَةِ وَ النَّظَرَةِ؛ بال‌های خود را برای آن‌ها فرود آر! و در برابر آن‌ها نرمش کن و چهره خود را گشاده دار و میان آنان حتی در نگاه کردن مساوات کن» (نهج البلاغه/نامه ۲۷). بنابراین فرد مدیر وقتی اجازه خشم و خضم بر نافرمان و مخالف را دارد که زیر دست، متخلف و هدایت‌ناپذیر باشد. شواهد ذیل، ادعای فوق را ثابت می‌کنند:

الف- اختصاص خشم خداوند بر افراد طاغی: زمانی خداوند بر کسی غضب می‌کند که او خلاف‌کار باشد؛ یعنی بعد از اینکه راه هدایت را پذیرفت، در عمل به قوانین خداوند و برنامه هدایتی تخلف نموده باشد. به عنوان نمونه خداوند در آیه ۸۱ سوره طه: «كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ لَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَ مَنْ يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى» از خشم و عقاب خود بر طاغیان خبر می‌دهد.

ب- تعلق غضب حضرت موسی بر افراد عهدشکن: آن حضرت در وقت برگشت از راز و نیاز در وادی مقدس، با مشاهده گوساله‌پرستی قومش، بر قوم و برادر خود غضب نمود. خداوند در آیه ۸۶ سوره طه از غضب موسی (ص) خبر داده و می‌فرماید: «فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا أَ فَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي». جناب موسی بر اساس این آیه شریفه بر قومی غضب نمودند که وعده اطاعت‌پذیری از او را در تبعیت از احکام نازل شده در تورات بر موسی داده بودند، ولی بر وعده خود در اثر تزویر سامری نتوانستند بمانند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۹/۱۶۵).

ج- غرق شدن قوم نوح بعد از تکذیب انبیا: قوم نوح زمانی توسط طوفان و سیل غرق شدند که با اصل رسالت انبیا مخالفت کردند. خداوند در آیه ۳۷ سوره فرقان: «وَ قَوْمُ نُوحٍ لَمَّا كَذَبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَ جَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً وَ أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا»

متذکر این مطلب می‌شود که ما قوم نوح را آن زمانی غرق ساختیم که آنان با انبیا مخالفت نمودند، نه با خصوص نوح؛ چرا که آیه شریفه به جای عبارت «لَمَّا كَذَبُوا النُّوحَ»، تعبیر «لَمَّا كَذَبُوا الرُّسُلَ» دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۷/۱۵). بنابراین عقاب و مجازات خداوند هم به وقتی تعلق می‌گیرد که افراد متخلف با اصل حق به مخالفت برخیزند.

خلاصه خشم و ناراحتی زود هنگام از آفت‌های مدیریت اسلامی به شمار می‌آید. فرد مدیر، از منظر آیات الهی، نباید هنگام مشاهده ناملایمات و نافرمانی زیر دستان، فوری نارحت بشود و عکس‌العمل نشان بدهد. برعکس، مجازات زمانی است که گوش شنوا برای پذیرش نصیحت باقی نماند.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

از آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. اتخاذ و استنباط محورهای راهبردی برای نیل به تدبیر مثبت و خوب، با لحاظ آیات قرآن و احادیث منقول، از نکات برجسته و ممتازی است که در این مقاله به آن‌ها توجه شده است.
۲. هرگاه محورهای مذکور در مقوله تدبیر و مدیریت توسط مدیران اسلامی بهره‌برداری بشود، نیل به اهداف متعالی هم به دنبال آن‌ها صورت خواهد گرفت.
۳. اصول نه گانه ذکر شده در این مقاله تحت عناوین مؤلفه‌های نظری، روانی و رفتاری، انحصاری نیست؛ لذا مسیر برای احصاء و استخراج محورهای دیگری هم با زوایای مختلف همچنان روی پژوهشگران مفتوح است.
۴. شکست و پیروزی انسان در رسیدن به سعادت و کمال، موقوف به توجه و مراعات محورهای راهبردی ده‌گانه و مراقبت از آن‌ها در حیات انسانی است.

۵. قرآن کریم با توجه بر جامعیت خود در امر هدایت و تربیت انسان‌ها در بیان و تفصیل نکات مربوط به تدبیر و نوع خوب و بد آن، سخنان کامل و کافی دارد که توجه به آن‌ها فلاح و رستگاری را برای انسان‌ها به ارمغان می‌آورد.

کتابنامه

- قرآن کریم (۱۳۷۸). ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: انتشارات نسل جوان.
- نهج البلاغه (۱۳۸۷ق). ترجمه سید رضی، بیروت: نشر صبحی صالح.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). التحرير والتنوير (تفسیر ابن عاشور)، چاپ اول، بیروت: نشر موسسه التاريخ.
- ابن فارس، زکریای رازی (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة، بیروت: نشر دارالفکر.
- ابن منظور (۱۴۸ق). لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوزهره، محمد (بی‌تا). زهرة التفاسیر، بیروت: نشر دارالفکر.
- افشاری، علی و مصطفی پارسامنش (۱۳۹۶). مدیریت استراتژیک، (کتاب الکترونیک)، تهران: بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). تفسیر انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
- پاتریک لنجیونی (۱۳۹۴). پنج دشمن کار تیمی، ترجمه فضل‌الله امینی، تهران: نشر فرا.
- خلیل بن احمد، فرهودی (۱۴۰۸ق). العین، بیروت: نشر موسسه الاعلمی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه نور، تهران: نشر موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جی. دیویدی هانگر و تامس ویلن (۱۳۹۷). مبانی مدیریت استراتژیک، ترجمه: محمد اعرابی و رضا رضوانی، تهران: نشر دفتر پژوهشهای فرهنگی.
- دانیل کانمن (۱۴۰۰). تفکر سریع و کند، ترجمه فروغ تالو صمدی، تهران: نشر در دانش بهمن.

بررسی مؤلفه‌های اداره امور در زندگی اجتماعی انبیا (ع) از منظر قرآن / علی کریمپور قراملکی ۲۳۹

رایان هاک (۱۳۹۹). به دنیای مدیریت خوش آمدید، ترجمه: حسین عزیز طائفه و سودابه خادمی، تهران: نشر دوران.

- زمخشری، جارالله (۱۴۰۷ق). تفسیر الکشاف، بیروت: نشر دارالکتاب العربی.
- سید بن قطب بن ابراهیم الشاذلی (۱۴۱۲ق). تفسیر فی ظلال القرآن، بیروت: نشر دارالشروق.
- سید رضی (۱۳۹۸). نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، تهران: نشر موسسه علمی و فرهنگی.
- شعرانی، ابو الحسن (۱۳۸۶). پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی، قم: نشر بوستان کتاب.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). تفسیر الفرقان، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲). تفسیر پرتوی از نور، تهران: نشر شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). تفسیر المیزان، قم: نشر جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع، قم: نشر مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). تفسیر مجمع البیان، تهران: نشر ناصر خسرو.
- علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۳۱ق). تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفائس التأویل، بیروت: نشر موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن، بیروت: نشر دارالملاک.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۵). تفسیر احسن الحدیث، تهران: نشر بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). کنزالفوائد، قم: نشر دارالذخائر.
- کرمی، محمد (۱۴۰۲ق). التفسیر لکتاب الله المنیر، قم: نشر علمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). اصول کافی، تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه.
- کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی، تهران: نشر موسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی.
- مدرس، محمدتقی (۱۴۱۹ق). تفسیر من هدی القرآن، تهران: نشر دار محبی الحسین.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). حماسه حسینی، تهران: نشر صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی تا). امامت و رهبری، تهران: نشر صدرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). پیش نیازهای مدیریت اسلامی، قم: انتشارات موسسه امام خمینی.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف، ۷جلد، قم: دار الکتاب الإسلامی.
- مکارم شیرازی و همکاران، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
- ملکی، محمدباقر (۱۴۱۴ق). مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۰۹ق). مواهب الرحمن، بیروت: نشر اهل البيت.
- نبوی، محمدحسن (۱۳۹۲). مدیریت اسلامی، قم: نشر بوستان.

Bibliography

- Holy Quran, 1378SH, translated by Nasser Makarem Shirazi, Nasl Javan Publishing House, Qom;
- Nahj al-Balagha, (1387SH), translated by Seyyed Razi, Sobhi Saleh Publishing House, Beirut;
- Ibn Ashur, Mohammad Ibn Tahir, WD, al-Tahrbar wa al-Tanweer (Tafseer Ibn Ashur), first edition, Beirut, publication of Al-Tarikh Institute;
- Ibn Faris, Zakariya Razi, (1399 AH), Mojama Maqais al-Lagheh, Dar al-Fikr Publishing House, Beirut.
- Ibn Manzoor, (1408 AH), Lasan al-Arab, Beirut, Dar Ihya al-Trath al-Arabi, first edition.
- Abu Zahra, Mohammad, WD, Zahra Al-Tafaseer, Dar al-Fikr Publishing House, Beirut;
- Afshari, Ali and Mostafa Parsamanesh, (2016AD), Strategic Management, (electronic book), Tehran.
- Beyzawi, Abdullah ibn Umar, (1418 AH), Tafsir Anwar Al-Tanzil and Asrar al-Tawwil, Ihya Al-Trath Al-Arabi Publishing House, Beirut;
- Patrick Lencioni, (2014AD), Five Enemies of Teamwork, translated by Fazullah Amini, Fara Publishing House, Tehran.
- Khalil ibn Ahmad, Farahidi, (1408 AH), Al-Ain, Publishing House of Al-Alami Institute, Beirut, Lebanon.
- Khomeini, Ruhollah, (1378SH), Sahifah Noor, published by Imam Khomeini's Writing and Publishing Institute, Tehran;

- J. Davidi Hanger and Thomas Willen, (2017AD), Mabani modiriate esteratezhik, translated by Mohammad Arabi and Reza Rizvani, published by the Cultural Research Office, Tehran.
- Daniel Kahneman, (1400SH), tafakkore tond wa sarie, translated by Forough Talosamadi, published in Danesh Bahman, Tehran.
- Ryan Haque, (2019AD), Be donyaye modiriat khosh amadid, translated by: Hossein Aziz Taifeh and Sudabah Khademi, Doran Publishing House, Tehran.
- Zamakhshari, Jarallah, (1407 AH), Tafsir al-Kashaf, Dar al-Kitab al-Arabi publication, Beirut;
- Seyyed ibn Qutb ibn Ibrahim al-Shazli, (1412 AH), Tafsir fi Zhalal al-Qur'an, Dar al-Shoroq Publishing House, Beirut;
- Seyyed Razi, (1398SH), Nahj al-Balagheh, translated by Shahidi, published by Scientific and Cultural Institute, Tehran;
- Shearani, Abu Al-Hassan, (1386SH), Quranic researches of Allameh Shearani, Bostan Kitab publishing house, Qom.
- Sadeghi Tehrani, Mohammad, (1406 AH), Tafsir al-Furqan, Farhang Islamic Publishing House, Tehran;
- Taleghani, Seyyed Mahmoud, (1362SH), Tafsir Partovi az Noor, Publishing Co., Tehran;
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1417 AH), Tafsir al-Mizan, published by Jamia Modaresin, Qom;
- Tabarsi, Fazl IBn Hasan, (1412 AH), Tafsir al-Jamae al-Jamae, published by the Management Center of Qom Theological Seminary, Qom;
- Tabarsi, Fazl IBN Hasan, (1372SH), Tafsir Majma al Bayan, Nasser Khosrow, Tehran;
- Alam al-Hadi, Ali ibn al-Hosayn, (1431 AH), Tafsir al-Sharif al-Mortaza al-Musami IBn Fais al-Tawail, published by the Al-Alami Press Institute, Beirut;
- Fakhr Razi, MOhammad ibn Omar, (1420 AH), Tafsir Mufatih al-Ghaib, Publisher of Ihya Al-Tarath Al-Arabi, Beirut;
- Fazlullah, Seyyed Mohammad Hossein, (1419 AH), Tafsir Men Wahi Al-Qur'an, Dar al-Mulak Publishing House, Beirut;
- Qurashi, Seyyed Ali Akbar, (1375SH), Tafsir Ahsan al-Hadith, Baath Foundation, Tehran;
- Qurtubi, Muhammad IBn Ahmad, (1364), Al-Jame Lahkam Al-Qur'an, Nasser Khosrow Publishing House, Tehran;
- Karajki, Mohammad Bin Ali, (1410 AH), Kanzal Fua'ed, Dar al-Zhakhar Publishing House, Qom;
- Karmi, Mohammad, (1402 AH), Al-Tafseer Lektah Allah Al-Munir, Ilmia Publication, Qom.
- Kilini, Mohammad ibn Yaqub, (1407 AH), Usul Kafi, Al-Kitab al-Islamiya Publishing House, Tehran;

- Kufi, Firat ibn Ibrahim, (1410 AH), Tafsir Firat al-Kufi, Publishing House of Al-Tabar and Al-Nashar in the Ministry of Al-Arshad al-Islami, Tehran;
- Madrasa, Mohammad Taqi, (1419 AH), Tafsir Men Hoda al-Qur'an, Mohibi Al-Hussein Publishing House, Tehran;
- Motahari, Morteza, (1379SH), Hosseini's epic, Sadra Publishing House, Tehran;
- Motahari, Morteza, (WD), Imamate and Leadership, Sadra Publishing House, Tehran.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (2013AD), Prerequisites of Islamic Management, Imam Khomeini Institute Publications, Qom.
- Moghniyeh, Mohammad Javad, (1424 AH), Al-Tafsir al-Kashif, 7 volumes, Dar al-Kitab al-Islami - Iran - Qom, edition: 1.
- Makarem Shirazi et al., Nasser, (1371SH), Tafsire asan, Darul Kitab al-Islamiya, Tehran;
- Maliki, Mohammad Baqir, (1414 AH), Manahejol Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications, Tehran.
- Mousavi Sabzevari, Seyyed Abdul Ali, (1409 AH), Mahobe al-Rahman, Ahl al-Bayt Publishing House, Beirut.
- Nabawi, Mohammad Hassan, (2013AD), Modiriate eslami, Bostan Publishing House, Qom.

Examining the Characteristics of Miracles from the Perspective of the Holy Qur'an and Applying them to the Qur'an^{*}

Mojtaba Moslehi^{**}

Aliakbar Kalantary^{***}

Abstract

Most Muslim researchers believe that the Holy Qur'an is the most important and eternal miracle of the Holy Prophet of Islam (PBUH). In Islamic terminology, a miracle refers to any extraordinary event claimed by a divine authority which is accompanied by challenge and safe from conflict. However, it should be noted that the term "miracle" (or its derivatives) is not used in its technical sense in the Qur'an; therefore, the question may arise whether it is correct to consider the Quran as a miracle. In this study, using a descriptive-analytical method, the names, attributes, characteristics, and goals that the Qur'an has stated for the extraordinary deeds of prophets were examined. It was found that all of these attributes and characteristics are also applicable to the Qur'an. Therefore, it can be concluded that, from the perspective of the Qur'an, just as perceiving prophets' extraordinary deeds as a miracle is correct, it is also correct to consider the Quran as a miracle.

Keyword: The Holy Qur'an, Miracle, The Holy Prophet of Islam (PBUH), Prophets

^{*} Received: 2022-July-30 Accepted: 2023-March-14

^{**} PhD student in Quranic and Hadith Sciences of Shiraz University. Shiraz, Iran. (The Corresponding Author) Email: Mmoslehi.lar70@gmail.com

^{***} Associate Professor of Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: Aak1341@gmail.com



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

بررسی ویژگی‌های معجزه از دیدگاه قرآن و تطبیق آن با قرآن*

مجتبی مصلحی**

علی اکبر کلانتری***

چکیده

بیشتر پژوهشگران مسلمان معتقدند قرآن کریم مهم‌ترین و جاودانه‌ترین معجزه پیامبر مکرم اسلام (ص) است. معجزه در اصطلاح علمای اسلام بر هر امر خارق‌العاده‌ای اطلاق می‌شود که توسط مدعی منصب الهی ارائه می‌شود و همراه با تحدی و سالم از معارضه است. البته باید توجه داشت که در قرآن، واژه معجزه (یا سایر مشتقات آن) در معنای اصطلاحی آن به کار نرفته است؛ لذا ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا معجزه خواندن قرآن صحیح است؟ با تأکید بر این مطلب، در این پژوهش برای پاسخ به این سؤال به روش توصیفی - تحلیلی، اسامی، اوصاف، ویژگی‌ها و هدف‌هایی که قرآن برای کارهای خارق‌العاده انبیا بیان داشته است، مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که تمام این اوصاف و ویژگی‌ها، بر قرآن نیز قابل انطباق است. لذا این نتیجه حاصل شد: از منظر قرآن همان‌طور که معجزه خواندن کارهای خارق‌العاده انبیا صحیح است، معجزه پنداشتن قرآن نیز درست است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، معجزه، پیامبر اکرم (ص)، پیامبران.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳
** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز. شیراز، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

Mmoslehi.lar70@gmail.com

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز. شیراز، ایران. ایمیل:

Aak1341@gmail.com



۱- مقدمه

علماء و متکلمان اسلامی اذعان دارند که پیامبران و رسولان باید برای اثبات صدق ادعای خود و مبعوث شدنشان از طرف خداوند، معجزه ارائه دهند. (سبحانی، ۱۴۲۳: ۲۵۹؛ حلی، بی تا: ۴۸۸) معجزه از ریشه «عجز» می‌باشد و در لغت در معانی مختلفی استعمال شده است؛ مانند: ضعف و ناتوانی، (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/ ۲۱۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/ ۲۳۲) انتها و پایان چیزی (جوهری، ۱۳۷۶: ۳/ ۸۸۳) و فوت و از دست رفتن چیزی. (فیومی، ۱۴۱۴: ۳۹۳)

اما واژه معجزه در اصطلاح علمای اسلام بر هر امر خارق‌العاده‌ای اطلاق می‌شود که توسط مدعی منصب الهی ارائه می‌شود و همراه با تحدی و سالم از معارضه است. (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/ ۲۳۸؛ خویی، ۱۴۲۹: ۳۵؛ معرفت، ۱۴۱۰: ۴/ ۱۶) باید توجه داشت که معجزه دو قسم است؛ گاهی معجزه به دست پیامبران - البته با اذن خدا - اتفاق می‌افتد؛ مانند معجزه زنده کردن مردگان توسط عیسی (ع)؛ و گاهی معجزه، فعل خداوند است و پیامبر در انجام آن دخالتی ندارد، اما از آن‌جا که در تأیید فلان پیامبر است، می‌توان آن را معجزه آن نبی دانست؛ مانند نزول مائده از آسمان برای عیسی (ع) و حواریون (مائده، ۱۱۴) که در آن واقعه نیز نزول مائده از ناحیه خدا و در جهت تأیید و تصدیق نبوت حضرت عیسی (ع) «وَنَعْلَمَ أَنَّ قَدْ صَدَّقْتَنَّا» (مائده، ۱۱۳) «وَأَيَّةٌ مِنْكَ» (مائده، ۱۱۴) نازل شد.

با توجه به این توضیحات، دانشمندان اسلامی معتقدند که پیامبر مکرم اسلام (ص) نیز مانند دیگر پیامبران معجزاتی (از هر دو قسم) را ارائه داده است. ایشان همچنین معتقدند که مهم‌ترین معجزه پیامبر (ص)، قرآن کریم است و معجزه دانستن قرآن یکی از مبانی مهم در تفسیر قرآن قلمداد می‌شود. (راد، ۱۳۹۰: ۱۳۰-۱۳۴) البته باید توجه

داشت که لفظ معجزه یا اعجاز در قرآن مجید، برای قرآن استعمال نشده^۱ است، لذا برخی از قرآن پژوهان معاصر در معجزه خواندن قرآن تشکیک کرده‌اند. (نکونام، ۱۳۹۳: سایت مدهامتان) حال سؤال این است که آیا صحیح است قرآن را مانند سایر معجزات پیامبران، معجزه محسوب کرد؟

در پژوهش حاضر سعی می‌شود به روش توصیفی - تحلیلی، اوصاف، ویژگی‌ها و هدف‌هایی را که قرآن برای معجزات ملموس پیامبران بیان کرده است، مورد بررسی قرار گیرد و سپس مقایسه شود که آن اوصاف و ویژگی‌ها به همان کیفیت برای قرآن ذکر شده است یا خیر؟ هدف از چنین مقایسه و تطبیقی این است که روشن شود، آیا طبق فرهنگ و استعمالات قرآن، صحیح است قرآن را مانند دیگر معجزات، معجزه خواند یا نه؟

۱-۱- پیشینه تحقیق

در خصوص پیشینه تحقیق باید گفت که هرچند کتاب‌هایی با موضوع اعجاز قرآن نوشته شده و یا در خلال کتب کلامی، علوم قرآنی، مقدمه‌های تفاسیر قرآن، راجع به موضوع اعجاز قرآن، به تفصیل بحث شده است، اما تا جایی که اطلاع حاصل شد، همه این کتب در پی اثبات معجزه بودن قرآن و ذکر وجوه و جنبه‌های اعجاز قرآن هست و در پی آن نیست که بیان کند مطابق فرهنگ قرآن، معجزه خواندن قرآن درست است یا نه؟ فقط یک مقاله با عنوان «تبیین ریشه‌های قرآنی اندیشه کلامی اعجاز قرآن»، اثر فرزانه روحانی مشهدی، قابل ذکر است که نویسنده در این مقاله کوشیده است، مؤلفه‌هایی را که دانشمندان در تعریف اعجاز ارائه داده‌اند، با قرآن کریم تطبیق دهد تا

۱- باید توجه داشت که در قرآن، لفظ معجزه یا اعجاز برای هیچ‌یک از معجزات پیامبران استعمال نشده است.

از این رهگذر معجزه خواندن قرآن را اثبات کند. در این مقاله نیز سعی شده براساس تعریفی که متکلمین از اعجاز ارائه داده‌اند به اثبات اعجاز قرآن و مطابقت آن با تعریف اعجاز پرداخته شود، نه بر اساس توضیحات قرآن از اوصاف و ویژگی‌های معجزه. قبل از شروع بحث لازم است دو نکته را یادآور شد؛ یکی این‌که منظور مقاله از اعجاز قرآن صرفاً این نیست که معجزه بودن تک‌تک آیات قرآن و اعجاز الفاظ و محتوای آن اثبات شود، بلکه اگر به نحوی، خرق عادت کلیت قرآن نیز اثبات شود، کافی است. نکته دیگر این‌که مقاله بر این پیش‌فرض استوار است که مخاطب به تمام آیات قرآن اعتقاد داشته و نزول آن را از ناحیه خدا بر پیامبر مکرم اسلام (ص) پذیرفته باشد.

۲- اسامی و اوصاف معجزه در قرآن

لفظ معجزه در قرآن برای کارهای خارق‌العاده‌ای که پیامبران انجام داده‌اند، استعمال نشده و به جای آن از الفاظی مانند آیه، بینة، برهان، بصائر و سلطان استفاده شده است [که در ادامه به بررسی این موارد و همچنین تطبیق آن‌ها بر قرآن می‌پردازیم.

۲-۱- آیه

واژه آیه در اصل به معنای نشانه و علامت آشکار است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۰۲) قرآن پدیده‌های مختلفی را آیت و نشانه خوانده است؛ مانند آمد و شد شب و روز و موجودات عالم، (یونس، ۶) سرگذشت پیشینیان، (یوسف، ۷) رویش گیاهان، (شعراء، ۷-۸) امداد غیبی خدا (آل عمران، ۱۳) و

اما همین واژه در قرآن، در موارد متعددی به جای لفظ معجزه و کارهای غیرعادی پیامبران نیز استعمال شده است. مانند آیه «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ». (غافر، ۷۸) در این آیه مطابق نظر اکثر مفسران منظور از واژه «آیه»، «معجزه» است. (طوسی، بی تا: ۹ / ۹۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۷ / ۵۳۳)

برای این که دانسته شود چرا قرآن از معجزه با عنوان «آیه» تعبیر کرده است، باید حقیقت معنای این کلمه دانسته شود. حقیقت معنی آن این است که در واقع به چیز ظاهری «آیه» گفته می شود که ملازم چیز دیگری است که ظاهر نیست و نشانه و علامت و اثرش، آن را روشن می کند. بنابراین وقتی درک کننده ای ظاهر یکی از آن ها را (ظاهر شیء و لوازم آن را) دانست، ذات چیز دیگری را که درک نکرده بود، به وسیله آن آیت و علامت درک می کند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۰۲) پس «آیه» نوعی حجت و دلیل است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۵) که انسان را به درک چیز دیگر (صدق و راستی ادعای نبی) راهنمایی می کند؛ به عبارت دیگر اگر کارهای غیرعادی انبیا، «آیه» خوانده شده است، برای این است که این امور نشانه ای آشکار و دلیل و حجتی است بر صدق ادعای پیامبران مبنی بر مبعوث شدنشان از جانب خداوند.

شایان ذکر است تا اواسط قرن سوم هجری استعمال واژه معجزه برای قرآن، در میان مفسران و اندیشمندان مسلمان رایج نبود و به جای آن از واژه هایی مانند «آیه» بهره می جستند (حمصی، ۱۴۰۰: ۷) و از اواسط این قرن است که کم کم، اصطلاح معجزه برای قرآن رایج و شایع می شود. (اقبال، ۱۳۸۵: ۳۰۵؛ کریمی نیا، ۱۳۹۲: ۱۱۷؛ مهدوی راد، ۱۳۹۳: ۱۷۳؛ مارتین، ۱۳۸۷: ۸۵)

اما این که چرا دانشمندان از اواسط قرن سوم واژه «معجزه» را به جای واژه «آیه» استعمال کردند، دو احتمال وجود دارد؛ یک احتمال این که در قرآن واژه «آیه» - چنان که گذشت - بر مصادیق متعددی (که یکی از آن ها معجزه انبیا است) اطلاق شده

است و دانشمندان به خاطر آن‌که معنای خاص «آیه» را اراده کنند و همچنین برای جلوگیری از ابهام و ابهام در سخنان، واژه «معجزه» را به جای «آیه» استعمال نمودند. احتمال دیگر این است که – چنان‌که از سخن برخی مفسران نیز به دست می‌آید – علت آن ناظر به آیات تحدی باشد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۶۹۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱ / ۱۲۶) یعنی از آن‌جا که بشر عاجز و ناتوان شد، از هم‌آوردی و مبارزه با کارهای غیرعادی پیامبران، لذا در بین دانشمندان واژه «معجزه» به جای «آیه» استعمال و به مرور زمان گسترش یافت.

البته باید توجه داشت لفظ «معجزه»، افعال خرق عادت انبیا را در ذهن انسان تداعی می‌کند ولی لفظ «آیه» با در نظر داشتن معنای لغوی آن (نشانه)، بیشتر ناظر به نشانه‌ای ارتباط پیامبر (ص) با خداوند قادر و تواناست. لذا اگر در فرهنگ قرآنی به جای کاربرد «معجزه» یا «اعجاز»، واژه «آیه» استعمال شده، به خاطر این است که مفهوم صدق ادعای پیامبر (ص) و ارتباطش با خدا، پررنگ‌تر از مفهوم خرق عادت جلوه کند. به همین دلیل به نظر می‌رسد به کار بردن واژه «آیه» برای افعال غیرعادی انبیا، با توجه به این‌که بار معنایی بیشتری نسبت به لفظ «معجزه» دارد، – چنان‌که خود قرآن نیز استعمال کرده – دقیق‌تر و توحیدی‌تر باشد.

۲-۱-۱- تطبیق

چنان‌که گذشت، علت این‌که افعال و امور غیرعادی پیامبران آیه خوانده شده، این است که «آیه» نشانه‌ای بر صدق ادعای پیامبران مبنی بر ارتباطشان با خداوند است. با در نظر داشتن این مطلب باید گفت که قرآن نیز از جهات متعدد خارق‌العاده و غیرعادی است. (چند سطر بعد راجع به این مطلب توضیح می‌دهیم) و همین امر علامت و نشانه‌ای مبنی بر ارتباط پیامبر (ص) با خداوند است. به همین علت قرآن،

فرازاها و بخش‌های این کتاب را آیه خوانده است: «کِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ». (هود، ۱) «وَ إِذَا تَتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَاماً وَ أَحْسَنُ نَدِيّاً». (مریم، ۷۳) همچنین خداوند در قرآن بر صدق ادعای پیامبر (ص) و نزول قرآن از ناحیه خود، شهادت داده «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَ الْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً»، (نساء، ۱۶۶) «وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسِلاً قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد، ۴۳) و برخی از مفسرین همین شهادت خدا را دلیل بر معجزه بودن قرآن می‌دانند. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۱/ ۲۶۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/ ۱۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/ ۳۸۳-۳۸۴) بنابراین اگر قرآن، فرازهای خود را «آیه» خوانده، به این دلیل است که (همانند سایر معجزات انبیا)، علامت و نشانه‌ای بر الهی بودن آن و صدق گفتار رسول مکرم (ص) اسلام است.

اما غیرعادی و خرق عادت بودن قرآن -که نشانه ارتباط آن با خداوند است- نیز برای کسی که در آن تأمل می‌کند از جوانب گوناگون روشن می‌شود. در ادامه به صورت مختصر به برخی موارد اشاره می‌نماییم:

الف) پیامبر امیّ و ارائه کتاب: حضرت محمد (ص) قبل از بعثت نه نوشته‌ای را می‌خوانده و نه چیزی می‌نوشته و در طول دوران حیات پر برکتش نزد هیچ‌کس درس نخوانده بود. این قضیه هم مورد تأیید تاریخ است (بلاذری، ۱۳۶۷: ۶۵۷؛ ابن اسحاق، ۱۴۱۰: ۱۲۱) و هم مورد تأیید روایات^۱ (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۲۹) و هم قرآن بر این مطلب تأکید دارد و از این زاویه خود را آیت می‌داند: «وَ مَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ

۱ - قَالَ الرَّضَا (ع): «مِنْ آيَاتِهِ (اللَّهُ) أَنَّهُ (مُحَمَّدٌ ص) كَانَ يَتِيمًا فَقِيرًا رَاعِيًا أَجِيرًا لَمْ يَتَعَلَّمْ كِتَابًا وَ لَمْ يَخْتَلِفْ إِلَى مُعَلِّمٍ ثُمَّ جَاءَ بِالْقُرْآنِ الَّذِي فِيهِ قِصَصُ الْأَنْبِيَاءِ (ع) وَ أَخْبَارُهُمْ حَرْفًا وَ حَرْفًا وَ أَخْبَارُ مَنْ مَضَى وَ مَنْ بَقِيَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ كَانَ يُخْبِرُهُمْ بِأَسْرَارِهِمْ وَ مَا يَعْمَلُونَ فِي بُيُوتِهِمْ وَ جَاءَ بِآيَاتٍ كَثِيرَةٍ لَا تُحْصَى». (صدوق، ۱۳۹۸: ق: ۴۲۹-۴۳۰)

بررسی ویژگی‌های معجزه از دیدگاه قرآن و تطبیق آن با قرآن / مجتبی مصلحی ۲۵۱

كِتَابٍ وَلَا تَخْطُءُ بِمِمينِكَ إِذَا لَا رَتَابَ الْمُطْطُونَ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ
أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ». (عنکبوت، ۴۸-۴۹)

سرّ اعجاز این امر از این قرار است که شخصی مکتب نرفته و درس نخوانده، به ناگهان مطالبی را با سبک و اسلوبی خاص و بدیع در زمینه خداشناسی، انسان‌شناسی، معادشناسی، تشریع قوانین اجتماعی، سیاسی و... به مردم عرضه می‌کند که این امر غیرعادی است. به عبارت دیگر، اگر بر فرض بپذیریم که شخص با سواد و عالم، عادتاً این امکان برایش فراهم باشد که مطالب و مفاهیم متعالی در تمام شئون اخروی و دنیوی بشر را با بیانی شیوا و رسا عرضه کند، اما ارائه چنین مطالبی از شخص درس نخوانده، عادتاً ممکن نیست و محال عادی است. همین امر شگفتی و حیرت مستشرقان و اسلام‌شناسان را نیز برانگیخته است. (زمانی، ۱۳۹۵: ۱۰۶) این قضیه درست مانند معجزه تکلم نمودن حضرت عیسی (ع) با مردم در گهواره است که اگرچه صحبت کردن امری عادی است اما برای نوزاد تازه متولد شده، عادتاً محال است. بنابراین ارائه قرآن توسط پیامبر اکرم (ص) معجزه محسوب می‌شود.

ب) قرآن متضمن خبرهای غیبی: همان‌طور که یکی از معجزات حضرت عیسی (ع)، گزارش از امور غیبی بود و آن حضرت از چیزهایی که مردم در خلوت خورده یا نوشیده بودند و یا از آنچه در خانه ذخیره کرده بودند خبر می‌داد، (آل عمران، ۴۹) در قرآن کریم نیز گزارش‌های غیبی و اعجاز‌آمیز فراوانی وجود دارد؛ مانند خبر پیروزی رومیان بر پارسیان، (روم، ۳-۴) خبر شکست یهودیان در جنگ‌ها (آل عمران، ۱۱۱) و خبر فتح مکه. (فتح/۲۷)

ج) گزارش‌های علمی کشف نشده در زمان نزول قرآن: یکی از ابعاد اعجاز و غیرعادی بودن قرآن کریم که در قرون اخیر و با پیشرفت علم نمایان شد و بسیاری از

دانشمندان را به شگفتی واداشت، گزاره‌های قرآن در مسایل علمی است؛ مانند: گسترش جهان طبیعت «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ»، (ذاریات/۴۷) [و] منشأ حیات بودن آب «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ». (انبیاء، ۳۰)

(د) فصاحت و بلاغت قرآن: یکی از مشهورترین و با سابقه‌ترین نظرات میان دانشمندان مسلمان در زمینه ابعاد اعجاز قرآن، نظریه اعجاز قرآن به لحاظ جنبه ادبی و فصاحت و بلاغت آن است. ادیبان بزرگی همچون عبدالقاهر جرجانی و سکاکی قائل به چنین نظری بودند. (معرفت، ۱۴۱۰: ۴ / ۴۵-۴۱) البته این وجه تقریباً مورد قبول اکثر علمای اسلام (به غیر از قائلین به نظریه صرفه) هست. این وجه اعجاز حتی مورد پذیرش ادیبان مشرک زمان پیامبر (ص) مانند ولید بن مغیره مخزومی نیز بوده است. (ابن اثیر، ۱۴۱۵: ۲ / ۱۳۴)

در پایان شایان ذکر است که علما غیر از مواردی که ذکر شد، وجوه دیگری نیز برای اعجاز قرآن بیان کرده‌اند؛ مانند: غیرعادی بودن سبک و نظم خاص قرآن، (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲ / ۹۷) اعجاز در زمینه یکپارچگی و عدم اختلاف در قرآن، (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۹۰) اعجاز تشریع و قانون‌گذاری قرآن، (خویی، ۱۴۲۹: ۶۱) اعجاز در استدلالات عقلی قرآن. (طیب، ۱۳۶۹: ۱ / ۴۶) باید یادآور شد که مشرکان زمان پیامبر (ص) نیز قرآن را از جهاتی خرق عادت می‌پنداشتند و از این جهات آن را سحر قلمداد می‌کردند که توضیح این مطلب در بخش‌های بعد (بخش ۱.۲. ۱.۱. تطبیق غیرعادی بودن) خواهد آمد.

۱- برای آگاهی از سایر موارد رک: کتاب التمهید فی علوم القرآن، ج ۶ از محمد هادی معرفت و کتاب پژوهشی در اعجاز علمی قرآن اثر محمد علی رضایی اصفهانی.

۲-۲- بیّنه

واژه «بیّنه» که جمع آن «بیّنات» است در لغت به معنای «دلیل روشن و آشکار» است؛ خواه عقلی باشد و خواه حسی. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۷) از آن جا که اصل این واژه به معنای انفصال و جدایی چیزی از چیز دیگر است، (جوهری، ۱۳۷۶: ۵/ ۲۰۸۲) لذا برخی پژوهشگران معتقدند علت این که «دلیل واضح» را «بیّنه» می‌گویند این است که حق را از باطل جدا می‌کند و حق را آشکار می‌نماید. (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۵۵/ ۱۵)

این کلمه در برخی از آیات قرآن کریم بدون آن که وصف کلمه «آیه» باشد، بر معجزات انبیا اطلاق شده است. البته در این موارد گاهی فقط منظور از آن معجزه انبیاست مانند آیات «وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ» (بقره، ۹۲) و «وَالِإِلَىٰ تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ». (اعراف، ۷۳) در این آیات منظور از «بیّنات» و «بیّنه»، معجزه است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۱۶؛ همان جا، ۴/ ۶۷۸) گاهی نیز منظور از این واژه هم معجزات پیامبران است و هم سایر دلایل عقلی و علمی آن بزرگواران: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». (حدید، ۲۵) در این آیه مراد از «بیّنات» هم معجزات هست و هم دلایل عقلی و حجت‌های قاطع آنان. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۳/ ۳۷۱)

با توجه به گفته‌های پیشین، می‌توان گفت علت این که خداوند در قرآن، معجزات انبیا را «بیّنه» خوانده، این است که معجزات در دالالتشان بر صدق ادعای نبوت پیامبران و راستی گفتار آنان کاملاً واضح و آشکار است. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵/ ۱۱۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۳/ ۱۶۶) به همین دلیل در برخی آیات قرآن (اسراء/ ۱۰۱؛

قصص/۳۶) مشاهده می‌کنیم که «بَیِّنَةٌ»، وصف آیه (به معنای معجزه) قرار گرفته است تا تأکیدی باشد بر روشنی و وضوح ارتباط معجزه با صدق ادعا و گفتار پیامبران.

۲-۱-۲- تطبیق

با تتبع در آیات قرآن روشن می‌شود که واژه «بَیِّنَةٌ» در مواردی بر قرآن اطلاق شده است که از آن مفهوم معجزه بودن قرآن برداشت می‌شود؛ به عنوان مثال «قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ». (انعام، ۵۷) در این آیه شریفه منظور از «بَیِّنَةٌ» به قرینه «كَذَّبْتُمْ» و این- که ضمیر «به» به «بَیِّنَةٌ» بازمی‌گردد، قرآن کریم هست. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷/ ۱۱۴) و از آن‌جا که با لفظ بَیِّنَةٌ از قرآن تعبیر شده، لذا به این امر اشاره دارد که قرآن معجزه‌ای است که دلالتش بر صدق نبوت پیامبر اکرم (ص) کاملاً روشن است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۴۷۹)

این نکته را نیز باید یادآور شد که گاهی منظور مثال دیگر آیه ۱۵۷ سوره مبارکه انعام می‌باشد: «أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّهِ». در این آیه به خاطر این‌که خداوند حجت را بر مشرکان تمام کند و این‌که مشرکان دیگر عذر و بهانه‌ای مبنی بر عدم تسلیم در برابر حق نداشته باشند و همچنین به خاطر این‌که دیگر آنان ادعا نکنند که اگر کتاب آسمانی بر آن‌ها نازل می‌شد، قطعاً آن را می‌پذیرفتند، خدا در برابر این ادعاها می‌فرماید: «ما برای شما بَیِّنَه و هدایت و رحمت آوردیم». همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این آیه منظور از «بَیِّنَةٌ»، قرآن است. (همان، ۱۳۷۲: ۴/ ۵۹۷) و علت این‌که قرآن را بَیِّنَةٌ خوانده این است که دلالتش بر این‌که آیت و نشانه‌ای از جانب خداوند است، واضح و آشکار می‌باشد. (طبری، ۱۴۱۲: ۸/ ۷۰)

گاهی منظور از واژه «بَيِّنَة» فقط قرآن کریم است - چنان‌که پیش‌تر اشاره شد - و گاهی منظور از آن، هم قرآن کریم است (به عنوان مهم‌ترین معجزه) و هم سایر معجزات پیامبر اکرم (ع)؛ مانند آیه «كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَ شَهِدُوا أَنَّ الرُّسُولَ حَقٌّ وَ جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ». (آل عمران، ۸۶) در این آیه منظور از «بَيِّنَات» هم قرآن است و هم سایر معجزات پیامبر (ص). (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۳۸۱؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲ / ۱۶۹)

شایان ذکر است که در برخی آیات قرآن واژه «بَيِّنَات» وصف «آیات» قرار گرفته که در بعضی موارد آن منظور، بخشی از فرازها و آیات قرآن افاده شده است که این موارد نیز نه تنها شاهی بر معجزه بودن اصل قرآن است، بلکه حتی بر این مطلب دلالت دارد که تک‌تک آیات قرآن نیز معجزه است. شاهد این مطلب آیه ۷ سوره احقاف است: «وَ إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ». در این آیه مراد از «آیاتِ بَيِّنَات» قرآن کریم است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸ / ۱۸۸) این تعبیر درباره آیات قرآن حکایت از آن دارد که فرازهای قرآن اولاً از ناحیه خدا نازل شده و ثانیاً یک معجزه است و عبارت «هذا سِحْرٌ مُّبِينٌ» نیز مؤید این معناست؛ چراکه از این عبارت معنای خرق عادت و غیرعادی بودن قرآن استنباط می‌شود. (آل غازی، ۱۳۸۲: ۴ / ۱۲۴؛ حجازی، ۱۴۱۳: ۳ / ۴۴۱)

۲-۳- برهان

یکی از واژه‌هایی که در قرآن به جای معجزه استعمال شده، کلمه «برهان» است. این کلمه در لغت به معنای حجت و دلیل و ایضاح آن آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳ / ۴۷۶) البته اطلاق برهان بر معنای حجت به خاطر روشنگری آن است. (زمخشری،

۱۴۰۷: ۳/ ۴۰۹) برخی نیز معتقدند که اصل این واژه از ماده - بره بیر- است که به معنای ابیضاض و سفیدی بوده و سپس بر هر کلام روشنی که ابهام نداشته و هر امر واضحی که خفا نداشته، اطلاق شده است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱/ ۲۸۴) بنابراین «برهان» محکم‌ترین ادله و حجت است و چیزی است که اقتضای صدق و راستی و درستی همیشگی دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۱)

در بیشتر مواردی که در قرآن کریم واژه «برهان» استعمال شده، (مانند: بقره/۱۱۱؛ انبیاء/۲۴؛ مؤمنون/۱۱۷) بر معنای حجت و دلیل آشکار دلالت دارد. اما در دو جای قرآن جایگزین «معجزه» شده است؛ یکی در آیه ۱۷۴ سوره نساء که در وصف قرآن قرار گرفته است - که در مبحث بعد راجع به آن صحبت می‌کنیم - و دیگری درباره دو معجزه تبدیل عصای حضرت موسی (ع) به مار و ید بیضای آن حضرت استعمال شده است: «وَأَن أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تُهْتَزُّ كَانَهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا... اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضًا مِّنْ غَيْرِ سَوْءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِّنْ رَبِّكَ...». (قصص، ۳۱-۳۲) چنان‌که ملاحظه می‌شود در این آیه از دو معجزه موسای کلیم با عنوان «برهان» یاد شده است. (قرشی، ۱۳۷۵: ۸/ ۴۵) اگر به چند آیه بعد یعنی آیه ۳۶ همین سوره دقت شود «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرٍ»، کاملاً مشخص می‌شود که منظور از «برهان»، معجزه است. زیرا در این آیه منظور از عبارت «آيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ» همان دو معجزه عصا و ید بیضا هست (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰/ ۲۸۷) که در آیه ۳۲ سوره قصص از آن به «بُرْهَانَانِ» تعبیر کرد.

البته با توجه به معنای لغوی «برهان» می‌توان گفت علت این‌که در قرآن به معجزه، «برهان» اطلاق شده، این است که معجزه، دلیل و حجتی روشن از جانب خدا

بر صدق نبوت است. (طوسی، بی‌تا: ۸ / ۱۴۹) لذا معجزه در دلالت خود بر صدق ادعای نبوت کاملاً واضح و روشن است و نیاز به هیچ‌گونه مقدمات دیگری ندارد.

۲-۳-۱- تطبیق

با تتبع در آیات قرآن روشن می‌شود که برهان در یک مورد، بر اعجاز قرآن دلالت دارد و آن آیه ۱۷۴ سوره نساء می‌باشد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا». درباره برهان در این آیه دو احتمال مطرح است؛ احتمال اول که مورد تأیید جمهور مفسرین می‌باشد این است که منظور از آن، «رسول مکرم اسلام (ع)» است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴ / ۱۴۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۲ / ۵۰۴) و احتمال دیگر آن‌که منظور از این واژه، «قرآن» است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳ / ۲۲۶)

اگر منظور از برهان، «قرآن» باشد در این صورت مشخص است که کلمه برهان بر معجزه بودن قرآن دلالت دارد. (طیب، ۱۳۶۹: ۴ / ۲۸۳) زیرا این آیه در ذیل آیاتی قرار گرفته که بیانگر نزول قرآن از ناحیه خداوند و همچنین صدق و راستی پیامبر (ص) در رسالتش است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵ / ۱۵۲) بنابراین علت آن‌که خداوند قرآن را برهان خوانده، این است که قرآن حجتی آشکار و دلیلی واضح و روشن بر صدق ادعای نبی اکرم (ص) است.

اگر منظور از «برهان»، حضرت محمد (ص) باشد باز هم به دلالت التزامی بر معجزه بودن قرآن دلالت دارد. زیرا علت آن‌که خداوند پیامبر (ص) را «برهان» نامیده، این است که رسول اکرم (ص)، معجزاتی آشکار که نشان دهنده صدق ادعای اوست به همراه دارد. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۶ / ۲۷؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۳ / ۲۳۳) و قطعاً اصلی‌ترین، مهم‌ترین و جاودانه‌ترین این معجزات قرآن کریم است؛ چراکه پیامبر (ص) در

مقابل درخواست مشرکین مبنی بر ارائه معجزه، آن‌ها را به قرآن، به عنوان سند معجزه خود، استناد می‌داد. (عنکبوت، ۵۰-۵۱)

۲-۴- بصائر

از جمله واژه‌هایی که در قرآن معنای اعجاز را در خود دارد، واژه «بصائر» است. این کلمه جمع «بصیرت» و از ریشه «بصر» می‌باشد. در کتب لغت معانی مختلفی را برای این واژه ذکر شده است که در ادامه آن معانی‌ای که در قرآن آمده است را بیان می‌نماییم: الف) یکی از معانی آن «عین»، یعنی چشم است. (فراهِیدی، ۱۴۰۹: ۷/ ۱۱۷) که در سوره‌های نحل، ۷۷ و احزاب، ۱۰ بر این معنا دلالت دارد. البته تفاوت «بصر» با «عین»، این است که عین، آلت و وسیله دیدن است، ولی بصر اسم برای رؤیت و دیدن است. (عسکری، ۱۴۰۰: ۷۴) ب) علم و آگاهی به چیزی. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/ ۲۵۳) حسن مصطفوی از لغت‌پژوهان معاصر معتقد است که معنای اصلی این واژه همین علم و آگاهی است؛ حال چه با چشم ظاهری این علم حاصل شود و چه با ادراک قلبی و فکری. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱/ ۳۰۳) البته طبق گفته پژوهشگران، در قرآن، استعمالش در آگاه شدن با فکر و عقل بیشتر است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۱/ ۲۵۵-۲۵۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۷) ج) یکی دیگر از معانی این واژه «برهان و دلیل آشکار» است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/ ۲۵۴) مفسران واژه «بصائر» در آیه «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا» (انعام، ۱۰۴) را به همین معنا می‌دانند. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۷/ ۵۷) علت چنین استعمالی شاید این باشد که دلیل و برهان سبب آشکار شدن حق و بصیرت قلبی می‌گردد. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/ ۱۷۶) معنای دیگری که برای این ماده ذکر شده و در آیه ۱۲ سوره اسراء «وَجَعَلْنَا

آیة النَّهَارِ مُبْصِرَةً» استعمال شده، معنای «روشنایی بخش بودن» است.^۱ (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/ ۶۵)

همچنین در قرآن واژه «بصائر» در پاره‌ای از موارد، معنای معجزه را نیز در خود جای داده است. مانند آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَسُئِلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا». (اسراء، ۱۰ و ۱۰۲) با توجه به معنای لغوی این واژه علت این‌که قرآن، معجزات حضرت موسی (ع) را بصائر نامیده، این است که بصائر (مانند معجزه)، حجت آشکاری است که باعث می‌شود چشم عقل و قلب را روشن کند و سبب تصدیق مدعی نبوت شود. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۱/ ص ۴۱۵)

شایان ذکر است که مشتقات ماده «بصر» در قرآن گاهی وصف «آیه» - به معنای معجزه - واقع شده مانند «وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ». (نمل، ۱۲ و ۱۳) در این آیه کلمه «مُبْصِرَةً» در کنار «آیات» استعمال شده و بیانگر آن است که معجزات انبیا چنان واضح و آشکار هست که هرکس در آن‌ها تأمل کند، دیدگانش بینا می‌شود و علم پیدا می‌کند که این افعال و امور خارق‌العاده از ناحیه خداست و پیامبران در مدعایشان صادق‌اند.

۲-۴-۱- تطبیق

واژه «بصائر» در دو مورد وصف قرآن قرار گرفته است. (اعراف، ۲۰۳؛ جاثیه، ۲۰) از بین این دو مورد فقط آیه ۲۰۳ سوره اعراف است که بر معجزه بودن قرآن دلالت دارد

۱- معانی دیگری نیز برای مشتقات این ماده ذکر شده که چون در قرآن استعمال نشده از ذکر آن خودداری می‌نماییم. (برای آگاهی از آن رک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/ ۶۴-۶۸)

«وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ». در این آیه، واژه «بصائر» که منظور از آن قرآن می‌باشد، جایگزین کلمه «آیه» در ابتدای آیه شده است. حال اگر منظور از «آیه» چنان‌که برخی از مفسرین احتمال داده‌اند، معجزه و کارهای خارق‌العاده باشد، (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳/ ۴۸۴؛ طیب، ۱۳۶۹: ۶/ ۶۶) در این صورت کاملاً روشن است که لفظ «بصائر» بر معجزه بودن قرآن دلالت دارد. مضمون آیه چنین است که پیامبر (ص) در پاسخ به کسانی که درخواست معجزه از او می‌کردند، قرآن را به عنوان معجزه روشن و آشکار معرفی می‌کرد. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳/ ۴۸۴)

اما اگر منظور از «آیه» همان معنای مصطلح یعنی فرازهایی از قرآن باشد (دروزه، ۱۴۲۱: ۲/ ۵۵۹) در این صورت نیز واژه «بصائر» معنای اعجاز را در خود دارد. زیرا به این خاطر از قرآن به «بصائر» تعبیر شده که نشان دهد قرآن، از این جهت که از ناحیه خدا نازل شده، حجت آشکاری است بر صدق ادعای پیامبر (ص). لذا قرآن از این جهت که از جانب خدا نازل شده، معجزه (امری غیرعادی) محسوب می‌شود و معجزه خواندن قرآن از این زاویه مورد تأیید آیات دیگر نیز می‌باشد. (یونس/ ۱-۲؛ انبیاء/ ۳؛ مدثر/ ۲۴-۲۵)

۲-۵- سلطان

سلطان از ماده «سلط» می‌باشد و در اصل به معنای تمکن و توانایی با قهر و غلبه است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۰) واژه سلطان در آیاتی مانند «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (نحل، ۹۹) در همین معنا استعمال شده است. البته این واژه در معنای حجت و دلیل هم به کار می‌رود. (جوهری، ۱۳۷۶: ۳/ ۱۱۳۳)

بررسی ویژگی‌های معجزه از دیدگاه قرآن و تطبیق آن با قرآن / مجتبی مصلحی ۲۶۱

علت چنین استعمالی این است که دلیل و حجت سبب غلبه و تسلط می‌شود. (قرشی، ۱۳۷۱: ۳/ ۲۹۰) اتفاقاً استعمال سلطان در این معنا در قرآن شایع است و در آیاتی مانند (اعراف/ ۷۱؛ یوسف، ۴۰؛ نجم، ۲۳) به همین معنا به کار رفته است.

در قرآن کریم گاهی از واژه «سلطان» معنای معجزه اراده شده است. مانند «وَفِي مُوسَى إِذِ ارْتَلَاهُ إِلَى فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ فَتَوَلَّى وَرُكْنِهِ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ». (ذاریات، ۳۸-۳۹) در این آیه چنان‌که مفسران اشاره دارند، منظور از «سلطان مبین» همان معجزات حضرت موسی (ع) است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۷/ ۳۱) علت این‌که از معجزه تعبیر به «سلطان» شده این است که معجزه، حجت و دلیل آشکاری است بر صدق مدعی رسالت. ممکن هم هست به این خاطر باشد که چون معجزه سبب تسلط بر دیگری می‌شود، لذا از آن به «سلطان» تعبیر شده است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۳/ ۲۹۰)

به نظر می‌رسد این کلمه تنها واژه‌ای است که در مورد معجزات پیامبران استعمال شده، اما درباره قرآن که از آن معنای معجزه برداشت شود، استعمال نشده است.

در پایان این بخش یادآور می‌شویم که تمام واژه‌هایی که در قرآن در معنای معجزه استعمال شده‌اند (آیه، بینه، برهان، بصائر و سلطان)، چنین نیست که معنای اصلی خود را از دست داده باشند و بگوییم این واژه‌ها مجازاً در معنای معجزه به کار رفته‌اند؛ بلکه در تمام موارد معنای اصلی خود را نیز حفظ کرده‌اند. به عنوان مثال اگر منظور از کلمه «آیه» در برخی موارد معجزه است، این مطلب به این معنا نیست که دیگر معنای «علامت و نشانه» (که معنای اصلی واژه است) در آن لحاظ نشده است؛ بلکه با حفظ معنای اصلی خود در معنای معجزه استعمال شده و مخاطب از کلمه «آیه»، در کنار مفهوم علامت و نشانه (از جانب خدا)، معنای کار خارق‌العاده را نیز برداشت می‌کند. بنابراین، واژه‌هایی که قرآن از آن‌ها در القای معنای معجزه استفاده

کرده، بار معنایی بیشتر، دقیق‌تر و متناسب‌تری نسبت به واژه معجزه را دربردارد و این امر خود از عجایب و شگفتی‌های قرآن کریم است.

۳- ویژگی‌های معجزه در قرآن

با مطالعه آیاتی که در آن معجزات پیامبران را بیان می‌کند، روشن می‌شود که آن معجزات ویژگی‌هایی نیز دارند. در این بخش به بررسی این ویژگی‌ها می‌پردازیم و بیان می‌کنیم که آیا این ویژگی‌ها برای قرآن مجید نیز وجود دارد یا خیر؟

۳-۱- غیر عادی بودن

از منظر قرآن یکی از ویژگی‌های معجزه، غیرعادی و خارق‌العاده بودن آن عمل است؛ به عنوان مثال زنده کردن مردگان توسط حضرت عیسی (ع) (آل عمران، ۴۹) و تبدیل عصا به اژدها (اعراف، ۱۰۷) جزء امور غیرعادی محسوب می‌شود. همین ویژگی غیرعادی بودن سبب شده که همواره کافران، معجزات پیامبران را سحر و جادو بدانند. چنان‌که این تهمت را راجع به معجزات حضرت موسی (ع)، (یونس، ۷۶) حضرت عیسی (ع) (مائده، ۱۱۰) و همچنین معجزه شق‌القمر پیامبر (ص) (قمر، ۲) زدند.

شایان ذکر است که صنادید کفار تلاش می‌کردند معجزات انبیا را با توجه به غیرعادی بودن آن، هم‌چون سحر ساحران قلمداد کنند و با این‌حربه افراد جامعه را فریب دهند. البته سحر انگاشتن معجزه توسط مترفان، صرفاً بهانه و مستمسکی برای مخالفت با انبیا بوده، وگرنه معجزه پیامبران با سحر ساحران تفاوت‌های اساسی دارد. بخشی از این تفاوت‌ها از این قرار است: الف) معجزه می‌تواند ماهیت چیزی را تغییر دهد اما سحر و جادو ماهیت شیء را تغییر نمی‌دهد. جادوگر با مهارتی که دارد در خیال یا قوه بینایی افراد تصرف می‌کند و چیزی را برخلاف واقعیت آن نمایش

می‌دهد: «قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبالُهُمْ وَ عَصِيئُهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى». (طه، ۶۶) به همین علت هست که وقتی ساحران، معجزه تبدیل شدن عصای موسی (ع) به اژدها را دیدند و متوجه شدند که عصای آن حضرت همه بافته‌های ساحران را بلعیده است، به او ایمان آوردند؛ (طه، ۷۰) زیرا بهتر از هرکس دیگر دانستند که چنین کاری نمی‌تواند سحر باشد. ب) معجزه سببی غیرمغلوب دارد؛ چون به قدرت نامحدود خداوند متکی است، لذا همواره پیروز است. اما سحر و جادو مراتبی دارد که هر جادو با جادوی برتر مغلوب و باطل می‌گردد و هرچقدر هم سحر قوی باشد، در برابر معجزه پیروز نمی‌شود و شکست می‌خورد. (طه، ۶۹ ج) سحر قابل تعلیم و آموزش است، (بقره، ۱۰۲) اما معجزه قابل تعلیم و تعلم نیست. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۶۴)

۳-۱-۱- تطبیق

همان‌طور که بیان شد یکی از اصلی‌ترین ویژگی معجزه، غیرعادی بودن آن است. همین ویژگی در قرآن نیز وجود دارد و این امر سبب می‌شد مشرکان عنود قرآن را سحر (انبیا، ۳؛ سبأ، ۴۳؛ احقاف، ۷؛ مدثر، ۲۴) و پیامبر اکرم (ص) را ساحر بنامند. (یونس، ۲)

اما راجع به آنچه سبب شگفتی کافران و مشرکان شده و باعث شده بود قرآن را به واسطه غیرعادی بودنش سحر بدانند، می‌توان به چند عامل اشاره کرد:

الف) یکی از عوامل شگفتی کافران که سبب می‌شد قرآن را غیرعادی بدانند، این است که پیامبر (ص) ادعا می‌کرد قرآن از ناحیه خدا نازل شده است و او در نزول آن دخالتی ندارد. همین امر (الهی بودن نزول قرآن) سبب شد که قرآن را غیرعادی بدانند و آن را سحر تلقی کنند. این مطلب در آیاتی از قرآن نیز بیان شده است: «فَقَالَ إِنَّ هَذَا

إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ»، (مدثر، ۲۴-۲۵) «ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُخَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرَأُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ»، (انبیاء، ۲-۳) «أَ كَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صَدَقَ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ». (یونس، ۲) همان‌طور که ملاحظه می‌شود، آنچه نزد مشرکان غیرعادی پنداشته می‌شد و باعث آن شد که قرآن را سحر بدانند، این است که شخصی از جنس بشر سخنانی (قرآن) را از ناحیه خدا بر مردم بخواند.

البته باید توجه داشت که این قضیه، معجزه بودن لفظ و محتوای قرآن را اثبات نمی‌کند و فقط معجزه بودن اصل قرآن و این را که از جانب خداست اثبات می‌کند و از دید قرآن کریم این امر، خود معجزه و آیت محسوب می‌شود. بنابراین از این زاویه نه تنها قرآن، بلکه سایر کتب آسمانی نیز معجزه محسوب می‌شود و نشانه‌ای بر صدق ادعای پیامبران مبنی بر ارتباطشان با خداوند است. از همین‌روست که قرآن کتب آسمانی را «آیه» خوانده است (زمر، ۷۱؛ اعراف، ۳۵) و گاهی همین دلیل (نزول کتب آسمانی از جانب خدا) سبب می‌شد که مشرکان کتب آسمانی را سحر بدانند. (قصص، ۴۸)

ب) غیرعادی بودن قرآن از حیث منهج، سبک بیان، فصاحت و بلاغت، یکی دیگر از اموری است که سبب شگفتی مشرکان شده است؛ زیرا سبک و سیاق قرآن شبیه کلامی که مردم آن زمان شنیده باشند، نبوده است. چنان‌که نقل شده بزرگان قریش زمانی‌که برای مشورت و مقابله با قرآن نزد یکی از دانایانشان به نام ولید بن مغیره جمع شده بودند، پیشنهاد می‌دهند که قرآن را شعر شاعران یا کهنات کاهنان بنامند و به این‌صورت مردم را منحرف کنند، اما ولید بن مغیره به این دلیل که قرآن شبیه هیچ‌یک

از این موارد نیست، با این پیشنهادات مخالفت می‌کند و به حاضرین توصیه می‌کند که پیامبر (ص) را ساحر و قرآن را سحر بخوانند. (قطب، ۱۴۲۵: ۶/ ۳۶۸۸)

ج) عامل دیگر غیرعادی بودن قرآن که سبب می‌شده آن را سحر بنامند، جاذبه عجیب قرآن و نفوذ آن در دل‌هاست. صاحب تفسیر نمونه در ذیل آیه ۷ سوره احقاف^۱ می‌نویسد: «آن‌ها (مشرکان) از یک‌سو نمی‌توانند نفوذ سریع و عمیق و جاذبه عجیب قرآن را در اعماق دل‌ها انکار کنند و از سوی دیگر حاضر نیستند در برابر حقانیت و عظمت آن سر فرود آورند، لذا این نفوذ را با یک تفسیر انحرافی به عنوان سحر آشکار مطرح می‌کنند که خود اعتراف ضمنی روشنی است به تاثیر فوق‌العاده قرآن در قلوب انسان‌ها». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۱/ ۳۰۷)

بنابراین همان‌طور که معجزات پیامبران غیرعادی و خرق عادت بود و سران کفار سعی می‌کردند با سحر و جادو نامیدن آن معجزات، مردم عادی را هم‌چنان در گمراهی نگه‌دارند، صنادید مشرک معاصر پیامبر (ص) نیز همین حربه را در مقابل قرآن به کار بردند که این امر نشان از غیرعادی بودن و اعجاز‌آمیز بودن قرآن دارد.

۳-۲- تحدی و مبارزه طلبی

پیامبران همواره ادعا داشتند معجزاتی را که ارائه داده‌اند، کسی نمی‌تواند مثلش را انجام دهد. اصولاً این مبارزه‌طلبی یکی از مقومات اعجاز است؛ زیرا اگر کسی می‌توانست چیزی شبیه معجزات انبیا را عرضه کند، در این صورت پیامبران با انکار و تکذیب مواجه می‌شدند و ادعای آنان مبنی بر مبعوث شدن از طرف خداوند باطل می‌شد. لذا پیامبران به مردم گوشزد می‌کردند که این معجزات قابل هم‌آوردی نیست و

۱- «وَ إِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ»

بر این ادعا اصرار می‌ورزیدند. نمونه آن پذیرش پیشنهاد فرعون برای هم‌آوردی با ساحران چیره‌دست مصر، از جانب موسی (ع) است. (اعراف، ۱۱۵؛ یونس/ ۸۰)

۳-۲-۱- تطبیق

پیامبر اکرم (ص) نسبت به قرآن تحدی کرده و در آیات مختلفی از مخالفان و منکران قرآن خواسته است، اگر در الهی بودن آن شک دارند، سخنی مانند آن (اسراء، ۸۸) یا ده سوره مثل آن (هود، ۱۳) و یا حتی یک سوره مانند سور قرآن (یونس، ۳۸) ارائه دهند. این ویژگی تحدی در میان دانشمندان و مفسران مسلمان مهم‌ترین ویژگی اعجاز انگاشتن قرآن است. تقریباً اکثر مفسران به دلیل همین ویژگی، قرآن را معجزه می‌دانند. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۷/ ۱۱۰؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۱/ ۳۴؛ طوسی، بی‌تا: ۱/ ۱۰۴؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱/ ۱۰۶)

البته در این‌که تحدی قرآن چه جنبه‌هایی از آن را شامل می‌شود، میان پژوهشگران اختلاف است. عده‌ای معتقدند که تحدی قرآن فقط مربوط به سبک بیان و جنبه فصاحت و بلاغت است. (جرجانی، بی‌تا: ۷-۱۳؛ صالح، بی‌تا: ۳۲۱) جمعی دیگر معتقدند که قرآن به تمام جنبه‌ها تحدی نموده است؛ یعنی، چه از نظر فصاحت و بلاغت، چه از نظر انسجام و هماهنگی آیات، چه از جنبه اخبار غیبی و چه از جنبه معارف و محتوا و سایر وجوه دیگر. (جوادی، آملی، ۱۳۸۹: ۱۳۴) عده‌ای نیز احتمال داده‌اند تحدی به قرآن از آن جهت است که فردی امی و شخصی که آموزش و تعلیم ندیده، چنین کتابی را آورده است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ص ۹۸) تعداد معدودی نیز قائل به نظریه صرفه‌اند و معتقدند قرآن به کلام و سخنی که فصیحان و بلیغان عادتاً امکان عرضه آن را دارند، تحدی کرده است. اما از آن‌جا که - فصحا با وجود آن‌که

عادتاً توانایی ارائه کلامی مانند قرآن را دارند - از معارضه با قرآن عاجز مانده‌اند، این امر نشانه‌ی این است که خداوند با قدرت خود، آنان از این کار منع کرده، لذا قرآن از این زاویه معجزه است. (سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۱/ ۳۲۲)

شایان ذکر است هرچند دو نظریه اخیر با آیات تحدی قرآن ناسازگار است، اما از آن‌جا که بر جنبه الهی بودن قرآن و نازل شدن آن از ناحیه خدا تأکید دارد، باز هم معجزه بودن قرآن را ثابت می‌کند. زیرا مطابق این دو نظریه، اگرکزطجه اعجاز لفظی و محتوایی قرآن را اثبات نمی‌کند، اما چنان‌که پیش از این بیان شد، مطابق آیات قرآن نازل شدن قرآن از ناحیه خدا نوعی خرق عادت محسوب می‌شود (یونس/۲؛ انبیاء/۳؛ مدثر/۲۴ و ۲۵) و اطلاق لفظ معجزه بر آن صحیح و بلا مانع است.

۳-۳- توقف بر اذن و اراده خدا

یکی از ویژگی‌های اعجاز این است که متکی به اذن خداوند است. (غافر، ۷۸) انبیای الهی هر معجزه‌ای انجام می‌دهند، با اذن خداست و آنان در انجام معجزه استقلال ندارند و نمی‌توانند هرگاه خود اراده کنند، معجزه بیاورند؛ زیرا معجزه متوقف بر اذن خداست که هر وقت حکمت او اقتضا کند و مصلحت بداند، بر دست پیامبرش جاری می‌کند. منظور از اذن در این‌جا، هم اذن تکوینی است و هم تشریعی. مراد از اذن تکوینی، رفع موانع خارجی است؛ یعنی پیامبران رفع مانع اعجاز را از خدا دریافت می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۲۸) اذن تشریعی خداوند نیز به این صورت است که خدا دستور انجام معجزه را به پیامبرش می‌دهد؛ (همان: ص ۲۸) مانند این‌که خدا به حضرت موسی (ع) فرمان می‌دهد که عصایت را به دریا بزن تا شکافته شود. (شعراء، ۶۳) البته در اذن تشریعی گاهی خدا ابتدائاً به پیامبرش دستور می‌دهد (مانند مثال پیشین) و گاهی خدا

در پاسخ درخواست پیامبرش، اذن می‌دهد مانند اجابت کردن دعای حضرت عیسی برای نزول مائده. (مائده، ۱۱۴)

۳-۱-۳- تطبیق

با توجه به برخی آیات قرآن روشن می‌شود که نزول قرآن نیز متوقف بر اذن خداوند است، نه اراده رسول اکرم (ص). مانند آیه «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ». (بقره، ۹۷) گذشته از این آیات، طبق گزارش قرآن، در مواردی مشرکین از پیامبر (ص) درخواست می‌کردند که کتابی غیر از این قرآن بیاورد یا آن را تغییر دهد؛ اما حضرت رسول (ص) در پاسخ می‌فرمود: «مرا نرسد که آن را از پیش خود تغییر دهم، فقط از چیزی که بر من وحی می‌شود، پیروی می‌کنم». (یونس، ۱۵) این مطلب نیز بیانگر این است که نزول قرآن توسط خداوند و با تأیید و اذن او بر پیامبر (ص) نازل می‌شده است. حتی در مواردی که پیامبر (ص) انتظار دریافت وحی را داشته، اما نزول وحی به تأخیر می‌افتاده، (اعراف، ۲۰۳؛ ضحی، ۳) نیز شاهد دیگری است بر این که نزول قرآن به اراده و اختیار پیامبر (ص) نبوده است. به تعبیر شهید مطهری: «معجزه مثل خود وحی است که به آن طرف وابسته است نه به این طرف. همان‌طور که وحی تابع میل پیامبر نیست، جریانی است از آن‌سو که پیامبر را تحت تأثیر قرار می‌دهد، معجزه نیز جریانی است از آن‌سو که اراده پیامبر را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به دست او جاری می‌شود».

(مطهری، ۱۳۷۹: ۳۰۹)

۴- هدف معجزه

با توجه به آیات قرآن هدف از ارائه معجزه توسط انبیا، اثبات صدق گفتار آنان مبنی بر مبعوث شدنشان از طرف خداوند است. این مطلب از آیات مختلفی استنباط می‌شود؛ به عنوان نمونه زمانی که حضرت صالح (ع) قوم خود را به اطاعت از خدا و پرهیزگاری دعوت می‌کند، قوم آن جناب از پذیرش سخن او سر باز می‌زنند و می‌گویند: «مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ».. (شعراء، ۱۵۴) صالح (ع) نیز این پیشنهاد را (برای اثبات صحت ادعای خود) اجابت می‌کند. (شعراء، ۱۵۵) همین ماجرا درباره حضرت موسی (ع) نیز وجود دارد و آن حضرت نیز با هدف اثبات ادعای خود برای فرعون معجزه ارائه می‌دهد. (شعراء، ۲۳-۳۳) گذشته از این، آیاتی که بیان می‌دارد کافران از پیامبران برای اثبات صدق گفتارشان درخواست عذاب می‌کردند، (اعراف، ۷۰؛ هود، ۳۲؛ شعراء، ۱۸۷) مؤید دیگری است بر این مطلب.

بنابراین هدف از انجام معجزه، اثبات صداقت پیامبران در مدعایشان است. این امر مورد تأیید روایات نیز هست: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) لِيَأْتِيَ عَلَّةٌ أَعْطَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ وَأَعْطَاكُمْ الْمُعْجِزَةَ فَقَالَ لِيَكُونَ دَلِيلًا عَلَى صِدْقِ مَنْ أَتَى بِهِ وَ الْمُعْجِزَةُ عَلَامَةٌ لِلَّهِ لَا يُعْطِيهَا إِلَّا أَنْبِيَاءُهُ وَرُسُلُهُ وَ حُجَجُهُ لِيُعْرِفَ بِهِ صِدْقُ الصَّادِقِ مِنَ كَذِبِ الْكَاذِبِ».. (صدوق، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۲۲)

۴-۱- تطبیق

چنان‌که گذشت، هدف از ارائه معجزه اثبات ادعای انبیاست. این امر در مورد قرآن نیز صادق است. یعنی خداوند در آیات مختلف برای اثبات ادعای رسول مکرم اسلام (ص)،

همگان را به قرآن استناد می‌دهد: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ... رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَ الْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا». (نساء/۱۶۳-۱۶۶) در این آیه برای اثبات نبوت حضرت محمد (ص) و این‌که بر او نیز مانند رسولان گذشته وحی می‌شود، خداوند در قرآن شهادت می‌دهد به این‌که قرآن از ناحیه او نازل شده است. در واقع شهادت خدا (که قرآن آن را بیان کرده) به نزول قرآن، دلیل بر درستی ادعای پیامبر اکرم (ص) است.^۱

البته در اثبات صدق رسالت و نبوت به وسیله معجزه میان قرآن و سایر معجزات پیامبران تفاوت وجود دارد. یکی از آن تفاوت این است که سایر معجزات به تنهایی برای اثبات نبوت کافی نیست، بلکه باید آورنده معجزه ادعای نبوت نموده باشد تا معجزه دلیل بر صدق ادعای او باشد. اما قرآن به تنهایی برای اثبات نبوت پیامبر (ص) کافی است؛ چراکه خود قرآن هم ادعای رسالت رسول اکرم (ص) را دارد و هم آیت و معجزه است. (طیب، ۱۳۶۹: ۱/ ۴۰) تفاوت دیگر این است که هدف از سایر معجزات، صرفاً اثبات ادعای پیامبران است اما قرآن غیر از این، هدف عالی‌تری را نیز دنبال می‌کند و آن، هدایت و راهنمایی جامعه به سمت سعادت و رستگاری است.

در پایان بحث شایان ذکر است که پیامبران در مقابل درخواست کافران مبنی بر آوردن آیت و نشانه، معجزه‌ای را ارائه می‌نمودند. (اعراف، ۱۰۶-۱۰۸) خداوند نیز در قرآن در پاسخ به کسانی که از پیامبر (ص) درخواست معجزه می‌کردند، آن‌ها را به قرآن به عنوان آیت و معجزه ارجاع می‌داد. (عنکبوت، ۵۰-۵۱؛ طه/۱۳۳) این مطلب برای کسی که ایمان به آیات قرآن داشته باشد، به تنهایی برای معجزه خواندن قرآن کافی است.

۱- برای آگاهی بیشتر رک: احقاف/۷-۱۲، اسراء/۹۶، عنکبوت/۴۸-۵۲.

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر به نتایج زیر دست یافتیم:

۱. در قرآن کریم کارهای خارق‌العاده‌ای که انبیا انجام داده‌اند، معجزه خوانده نشده است؛ بلکه از آن‌ها با عناوین آیه، بینه، سلطان، بصائر و برهان یاد شده است. به کار بردن چنین تعبیری به جای لفظ معجزه، حکایت از دید عمیق الهی و توحیدی قرآن دارد.
۲. در قرآن اکثر اسامی و اوصافی که برای معجزات پیامبران استعمال شده (به غیر از واژه سلطان)، در وصف قرآن نیز به کار رفته است.
۳. تمام ویژگی‌هایی که در قرآن برای معجزات انبیا ذکر شده، مانند غیرعادی بودن، تحدی کردن، متوقف بودن بر اذن خدا، برای قرآن کریم نیز ثابت است.
۴. هدف از ارائه معجزه که همان اثبات صدق ادعای رسالت است، در مورد قرآن نیز صادق است.
۵. خداوند در قرآن، در پاسخ مشرکین به درخواست معجزه، آن‌ها را به قرآن، به عنوان آیت و معجزه، ارجاع می‌دهد.
۶. با توجه به مطالب بالا می‌توان گفت، طبق فرهنگ قرآنی، صحیح است قرآن را معجزه بنامیم.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن اثیر، عزالدین (۱۴۱۵ق). اسد الغابه فی معرفة الصحابه، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن اسحاق، محمد (۱۴۱۰ق). السیر و المغازی، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). تفسیر التحرير و التنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بيروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، قم: مكتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، بيروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بيروت: دار صادر.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابوحيان، محمد بن يوسف (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر، بيروت: دار الفكر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- اقبال، ابراهيم (۱۳۸۵). فرهنگ نامه علوم قرآن، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲ق). بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی.
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بيروت: دارالکتب العلمیة.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۷). فتوح البلدان، مترجم: احمد متوکل، تهران: نقره.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- جرجانی، عبدالقاهر (بی تا). دلائل الاعجاز فی علم المعانی، بيروت: دارالکتب العلمیة.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق). احکام القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). تفسیر موضوعی: قرآن در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). حقیقت و تأثیر اعجاز، تحقیق جعفر آریانی، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح، بيروت: دارالعلم للملایین.
- حائری طهرانی، علی (۱۳۳۸). مقتنیات الدرر، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ق). التفسیر الواضح، بيروت: دار الجیل.
- حلی، حسن بن یوسف (بی تا). کشف المراد، ترجمه و شرح: ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامیه.
- حمصی، نعیم (۱۴۰۰ق). فکرة إعجاز القرآن من البعثة النبویة إلى عصرنا الحاضر، بيروت: الرسالة.

بررسی ویژگی‌های معجزه از دیدگاه قرآن و تطبیق آن با قرآن / مجتبی مصلحی ۲۷۳

- خویی، ابوالقاسم (۱۴۲۹ق). البیان فی تفسیر القرآن، تهران: دار الثقلین.
- دروزه، محمد عزه (۱۴۱۲ق). التفسیر الحدیث، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- راد، علی (۱۳۹۰). مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن، تهران: سخن.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۱). پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت: کتاب مبین.
- زرکشی، بدرالدین محمد (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- زمانی، محمد حسن (۱۳۹۵). قرآن و مستشرقان: نقد و بررسی آثار مستشرقان درباره قرآن، قم: بوستان کتاب.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶). مقدمة الأدب، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتاب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ق). محاضرات فی الالهیات، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- سیدمرتضی، علی بن الحسین (۱۴۳۱ق). تفسیر الشریف المرتضی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتاب العربی.
- شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳). تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات.
- صالح، صبحی (بی تا). مباحث فی علوم القرآن، چاپ ۲۴، بیروت: دارالعلم للملایین.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرایع، قم: کتابفروشی داوری.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید، قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش). اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). فروق فی اللغة، بیروت: دار الافاق الجدیده.

- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). العین، قم: نشر هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). مصباح المنیر، قم: دارالهجره.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۵). تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- قطب، سید (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق.
- کریمی نیا، مرتضی (۱۳۹۲). «ریشه‌های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست». پژوهش‌های قرآن و حدیث. شماره یکم. صص ۱۱۳-۱۴۴.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنة، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مارتین، ریچارد (۱۳۸۷). «اعجاز قرآن». ترجمه سید علی آقایی. ترجمان وحی. شماره دوم. صص ۷۰-۹۰.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). معارف اسلامی در آثار شهید مطهری، گردآورنده: علی شیروانی، قم: دفتر نشر و پخش معارف.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۰ق). التمهید فی علوم القرآن، قم: حوزه علمیه قم.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف، قم: دار الکتب الإسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مهدوی راد، محمد علی؛ شهیدی، روح الله (۱۳۹۲ش). «اندیشه اعجاز: زمینه‌ها و سیر تطور آن تا قرن سوم». پژوهشنامه تقلین. شماره دوم. صص ۱۶۹-۱۹۰.
- نکونام، جعفر (۱۳۹۳). «نقد نظریه زبان قرآن، عرفی-فراعرفی». سایت مدهامتان:

Bibliography

The Holy Quran

- Ibn Athir, Izz al-Din. (1415 AH). *Asad al-Ghabah fi Ma'arfeh of the Sahaba*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ibn Ishaq, Muhammad. (1410 AH). *Al-Sir and Al-Maghazi*, Qom: Office of Islamic History and Education Studies.
- Ibn Ashour, Muhammad Tahir. (1420 AH). *Interpretation of Writing and Enlightenment*, Beirut: Arab History Foundation.
- Ibn Atiyah, Abdul Haq Ibn Ghalib. (1422 AH). *Al-Muharr Al-Wajiz in the interpretation of the beloved book*, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
- Ibn Faris, Ahmad. (1404 AH). *Ma'ajim al-Maqais al-Lagheh*, Qom: School of Islamic Studies.
- Ibn Kathir, Ismail Ibn Umar. (1419 AH). *Tafsir Al-Quran Al-Azeem*, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram. (1414 AH). *Lasan al-Arab*, Beirut: Dar Sadir.
- Abu al-Futuh Razi, Husayn ibn Ali. (1408 AH). *Rawd al-Jannan and Ruh al-Jannan in the interpretation of the Qur'an*, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf. (1420 AH). *Al-Bahr al-Massin in al-Tafsir*, Beirut: Dar al-Fakr.
- Azhari, Muhammad bin Ahmad. (1421 AH). *Taheb al-Lagheh*, Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- Iqbal, Ibrahim. (1385 SH). *Dictionary of Qur'anic Sciences*, Tehran: International Publishing.
- Al Ghazi, Abdul Qadir. (1382 AH). *Bayan al-Ma'ani*, Damascus: Al-Tarqi Press.
- Alusi, Mahmoud ibn Abdullah. (1415 AH). *the Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an*, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Almiya.
- Balazri, Ahmad bin Yahya. (1367 SH). *Fatuh al-Baldan*, translator: Ahmad Mutawakal, Tehran: Silver.
- Bayzawi, Abdullah bin Omar. (1418 AH). *Anwar al-Tanzir and Asrar al-Taawil*, Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi.
- Jurjani, Abdul Qahir. (WD). *Dalai al-Ijaz fi ilm al-ma'ani*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Jisas, Ahmad bin Ali. (1405 AH). *Al-Qur'an*, Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1389 SH). *Thematic Commentary: Qur'an in Qur'an*, Qom: Isra Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1394 SH). *The truth and effect of miracles, research by Jafar Ariani*, Qom: Esra Publishing Center.
- Johari, Ismail bin Hammad. (1376 AH). *Al-Sahah*, Beirut: Dar al-Alam Lalmalayin.
- Haeri Tehrani, Ali. (1338 SH). *Muqtarniyat al-Darr*, Tehran: Islamic Books.
- Hijazi, Muhammad Mahmud. (1413 AH). *Al-Tafsir al-Shazrah*, Beirut: Dar al-Jil.
- Hali, Hasan bin Yusuf. (WD). *Kashf al-Morad*, translation and explanation: Abolhasan Shearani, Tehran: Islamia Publications.

- Hemsi, Noaym. (1400 AH). The thought of the miracle of the Qur'an, from the Prophet's book, to Asrna al-Hadhar, Beirut: Al-Rasalah.
- Khoei, Abul Qasim. (1429 AH). Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Dar al-Saqlain.
- Daruzeh, Mohammad Azza. (1412 AH). Al-Tafsir al-Hadith, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Rad, Ali. (1390 SH). Theological foundations of Umayyah in Qur'an interpretation, Tehran: Sokhn.
- Ragheb Esfahani, Hussein bin Muhammad. (1412 AH). Al-Qur'an Vocabulary, Beirut: Dar Al-Qalam.
- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali. (1381 SH). A research on the scientific miracles of the Qur'an, Rasht: Kitab Mobin.
- Zarakshi, Badr al-Din Mohammad. (1410 AH). Al-Barhan fi Ulum al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marifah.
- Zamani, Mohammad Hassan. (1395 SH). The Qur'an and the Orientalists: Criticism of the works of the Orientalists about the Qur'an, Qom: Bostan Kitab.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (1386 SH). Introduction to literature, Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (1407 AH). Al-Kashf on the facts of Ghawamaz al-Tanzir, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Sobhani, Jafar. (1423 AH). Lectures in theology, Qom: Islamic Publishing House.
- Said Morteza, Ali bin Al-Husain. (1431 AH). Tafsir al-Sharif al-Mortaza, Beirut: Al-Alami Foundation for Press.
- Siyuti, Jalaluddin. (1421 AH). Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Shah Abdul Azimi, Hossein. (1363 SH). Tafsir Esna Ashari, Tehran: Miqat.
- Saleh, Sobhi. (N.D). Discussions in the sciences of the Qur'an, 24th edition, Beirut: Dar al-Alam for the Muslims.
- Sadouq, Muhammad bin Ali. (1385 SH). The Causes of the Laws, Qom: Davari Bookstore.
- Sadouq, Muhammad bin Ali. (1398 AH). Al-Tawheed, Qom: Jamia Madrasin.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein. (1390 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-Alami Foundation for Press.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan. (1372 SH). Al-Bayan Forum in Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow.
- Tabari, Muhammad bin Jarir. (1412 AH). Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa.
- Tousi, Muhammad bin Hassan. (WD). Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi.
- Tayeb, Abdul Hossein. (1369 SH). Atib Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Islam.
- Askari, Hassan bin Abdullah. (1400 AH). Farouq Fi-Allagheh, Beirut: Dar El-Afaq Al-Jadideh.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar. (1420 AH). Al-Tafsir Al-Kabeer, Beirut: Dar Ihiya Al-Trath Al-Arabi.

- Farahidi, Khalil bin Ahmad. (1409 AH). Al-Ain, Qom: Hijrat Publishing.
- Fayoumi, Ahmad bin Muhammad. (1414 AH). Misbah al-Munir, Qom: Dar al-Hijrah.
- Qureshi, Ali Akbar. (1371 SH). Quran Dictionary, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Qurashi, Ali Akbar. (1375 SH). Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran: Ba'ath Foundation.
- Qurtobi, Muhammad bin Ahmad. (1364 SH). Al-Jamae Lahakm al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow.
- Qutb, Sayyid. (1425 AH). In the shadows of the Qur'an, Beirut: Dar al-Sharrooq.
- Kariminia, Morteza. (1392 SH). "The roots of the theory of miracles of the Qur'an and the explanation of its aspects in the first centuries". Quran and Hadith researches. number one pp. 113-144.
- Matridi, Muhammad bin Muhammad. (1426 AH). Tawilat Ahl al-Sunnah, Beirut: Dar al-Kutub al-Elamiya.
- Martin, Richard. (1387 SH). "miracle of Quran". Translated by Seyed Ali Aghaei. interpretation of revelation Second Issue. pp. 70-90.
- Mostafavi, Hassan. (1430 AH). Researching the words of the Holy Qur'an, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Motahari, Morteza. (1379 SH). Islamic education in the works of Shahid Motahari, compiled by: Ali Shirvani, Qom: Maarif Publishing and Broadcasting Office.
- Marfat, Mohammad Hadi. (1410 AH). Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an, Qom: Qom Seminary.
- Maghniyeh, Mohammad Javad. (1424 AH). Al-Tafsir al-Kashif, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Makarem Shirazi, Naser. (1371 SH). Tafsir al-Nashon, Tehran: Dar al-Kutub al-Islami.
- Mahdavi Rad, Mohammad Ali; Shahidi, Ruhollah. (1392 SH). "Ijaz Thought: Backgrounds and its evolution until the 3rd century". Saghalin research paper. Second Issue. pp. 169-190.
- Nekonam, Jafar. (1393 SH). "Criticism of the theory of the language of the Qur'an, conventional - extra-conventional". Your website: <http://nekoanam.parsiblog.com>.

An Analytical and Comparative Study of the Mystical Interpretation of Ibn Arabi and Khwaja Abdullah Ansari*

Valiullah Mahdavifar**
Mahya Hakakan***

Abstract

With a brief glance at mystical interpretations, we find that the most fundamental element of these interpretations is the interpreter's deduction. From this perspective, we can observe different yet similar interpretations. Ibn Arabi's interpretation is a mystical interpretation that mostly has a philosophical nature. This is because the mystic, in the stage of his inner perceptions, is fascinated by understanding the truths of the world of creation and kingdom and does not need to prove the reality of his own materials, perceptions and possessions. However, after receiving spiritual perceptions, he must use philosophical principles to rationally prove his statements to the audience. Therefore, Ibn Arabi's interpretation is more inclined to interpret verses based on personal taste, which can be regarded as an example of subjective interpretation. But Khwaja Abdullah Ansari's interpretation tries to understand the realities of existence in accordance with the practical mysticism style through introspective methods and with self-discipline and effort. Therefore, he has tried to reach the understanding of the meanings of the Holy Qur'an by staying away from reason and argument and relying on enlightening the heart, which is the place of receiving internal perceptions.

Keyword: Interpretation; The Holy Qur'an; Mysticism, Ibn Arabi, Khwaja Abdullah Ansari

* Received: 2021-September-12

Accepted: 2023-March-19

** Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences of PayamNoor University. Tehran, Iran (The Corresponding Author) Email: V.mahdavifar@pnu.ac.ir

*** Ph.D. Graduate of Quran and Hadith Sciences of Islamic Azad University, South Tehran Branch. Tehran, Iran. Email: Mhakakan@yahoo.com



بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای تفسیر عرفانی ابن عربی و خواجه عبدالله انصاری*

ولی‌الله مهدوی‌فر**

محیا حکاکان***

چکیده

با نگاهی گذرا به تفاسیر عرفانی در می‌یابیم که مهم‌ترین عنصر شالوده این تفاسیر، استنباط مفسر می‌باشد. از این حیث می‌توان تفسیرهایی متفاوت و در عین حال مشابه را مشاهده نمود. در میان تفاسیر موجود، تفسیر ابن عربی یک تفسیر عرفانی است که بیشتر صبغه فلسفی دارد. این مسأله از آن رو است که عارف در مرحله سیر دریافت‌های درونی خود، شیفته درک حقایق عالم ملک و ملکوت است و نیازی به اثبات حقانیت مطالب، دریافت‌ها و داشته‌های خود ندارد؛ لکن بعد از دریافت‌های قلبی باید با استعانت از اصول فلسفه به اثبات عقلانی گفته‌های خویش برای مخاطب بپردازد. از این رو تفسیر ابن عربی بیشتر گرایش به تأویل آیات بر اساس ذوق شخصی دارد که این امر می‌تواند از مصادیق تفسیر به رأی تلقی گردد. اما تفسیر خواجه عبدالله انصاری سعی دارد با شیوه درون بینشی و با ریاضت و مجاهدت، مطابق با سبک عرفان عملی به درک حقایق هستی بپردازد و از این رو کوشیده است با دوری از عقل و استدلال و با استعانت از جلا دادن قلب که محل دریافت‌های باطنی است، به فهم معانی قرآن دست یابد.

کلیدواژه‌ها: تأویل، تفسیر، قرآن کریم، عرفان، ابن عربی، خواجه عبدالله انصاری

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸

** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل:

V.mahdavifar@pnu.ac.ir

*** دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. تهران، ایران. ایمیل:

Mhakakan@yahoo.com



طرح مسأله

خاستگاه اصلی عرفان در جهان اسلام کلام وحی، سیره نبوی و ائمه معصومین علیهم‌السلام بوده و هست. اگر چه عوامل غیردینی و بیرونی در شکل‌گیری تصوف و عرفان در جهان اسلام نقش داشته‌اند؛ اما نگاهی گذرا به آیات الهی و سیره و بیانات معصومین علیهم‌السلام به خصوص امیرالمومنین علی علیه‌السلام این مطلب را به خوبی نمایان می‌سازد که خمیر مایه عرفان اسلامی برگرفته از قرآن و سیره معصومین علیهم‌السلام می‌باشد که می‌تواند مورد توجه جامعه علمی قرار گیرد. دو چهره و استوانه سترگ در این وادی یعنی خواجه عبدالله انصاری و محی‌الدین ابن عربی نیز با بهره‌مندی از قرآن و سیره معصومین علیهم‌السلام نقش خویش را در تبیین و تثبیت عرفان نظری و عملی به خوبی ارائه داده‌اند. خواجه عبدالله انصاری از عرفای قرن چهارم و ابن عربی از علمای قرن هفتم از جمله کسانی هستند که با مشرب فکری عرفانی به تفسیر قرآن پرداخته‌اند که می‌توان در آن‌ها وجوه اشتراک و افتراق متعددی را مشاهده کرد.

خواجه عبدالله انصاری در عرفان خود شناخت و دریافت پیام‌های وحی از طریق قلب همراه با عمل به آداب و اخلاق اسلامی را در راستای لقاء پرودگار می‌داند و این امر در تفسیر او قابل مشاهده است. حال آنکه ابن عربی پایه و اساس رسیدن به این شناخت و معرفت را از مسیر عقل و فلسفه دانسته و عرفان خود را به عنوان عرفان نظری و فلسفی نامگذاری کرده است. در نوشتار حاضر به مقایسه دو تفسیر کشف‌الاسرار خواجه عبدالله انصاری و تفسیرالقرآن‌الکریم معروف به تفسیر ابن عربی^۱ و از جمله

۱- تفسیر ابن عربی: تفسیری منسوب به ابن عربی نوشته کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، عارف ایرانی قرن هشتم. در فهرست آثار ابن عربی، تفسیرهایی نیز ذکر شده است. برخی از تفسیر مفصلی با نام الجمع والتفصیل فی ←

تألیفات ایشان مانند الفتوحات و فصوص پرداخته که بعد از معرفی مختصر این دو عارف، به وجوه اختلاف و اشتراک آنان اشاره می‌شود.

۱- خواجه عبدالله انصاری

ابواسماعیل عبدالله بن محمد بن علی بن محمد انصاری هروی از ذریه صحابی رسول اکرم ابو ایوب انصاری است. او در سال ۳۹۶ در هرات متولد و در سال ۴۸۱ در همان دیار در گذشت. در تصوف نیکوسیرت و عامل به اخلاق و آداب بود و صولت و هیبتی داشت که مردم او را بزرگ می‌شمردند. او کسی بود که به یکدست درّه داشت و به دستی دیگر کتاب و خلق را امر بمعروف و نهی از منکر می‌کرد؛ با متکلمان، حکیمان، فلاسفه و صوفیان سرکش می‌ستیزید و سیصد هزار حدیث از حفظ داشت. عبدالله انصاری به مریدان و شاگردانش بیشتر درس تفسیر قرآن شریف و وعظ می‌داد و تا آخر عمر به آن تداوم بخشید. به قول استاد زرین کوب: «مجالس تفسیر خواجه درس معرفت و درس ذوق و حال بود (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۷۵)». از آثار وی می‌توان به تفسیر میبیدی اشاره نمود که اصل تفسیر از ایشان است و میبیدی آن را گسترش داده است. تفسیر وی «مشمتمل بر تفسیر قرآن شریف به سبک مفسرین عامه و محتوی بر قرائات و اختلاف آن‌ها، شأن و نزول آیات و بحث در احکام فقهیه و تأویلات عرفانی به سبک صوفیه است که با گفتاری چند از خواجه انصار مزین شده است. از لحاظ

→ اسرارالتزیل یاد کرده‌اند که حجم آن قریب به دو برابر الفتوحات المکیه بوده است. از تفسیر یا تفسیرهایی با حجم کمتر نیز یاد شده است (برای نمونه رجوع کنید به عبدالرزاق کاشی، ۱۹۷۸: ۱۷). همین امر سبب شده است این اثر را که صیغه ای از عرفان ابن عربی دارد، به وی منتسب ساخته و از حدود ۱۵۰ سال قبل آن را به نام وی منتشر کنند؛ در حالی که این تفسیر از آن ابن عربی نیست (رجوع کنید به ادامه مقاله) و از تفاسیر مذکور نیز نسخه‌ای به دست نیامده است. علاوه بر این برخی با جمع‌آوری اقوال تفسیری ابن عربی از آثارش، آرای تفسیری وی را به صورت اثری مستقل به چاپ رسانده‌اند.

ادبی هزار فایده علمی، ادبی و لغوی و تاریخی را به پارسی‌زبانان تقدیم می‌دارد و صدها لغت و اصطلاحات رایج در قرن پنجم و ششم هجری که دوره اوج ادبیات فارسی بوده است، در این گنجینه وجود دارد (حکمت، ۱۳۷۱: ۱۰).^۱ میبیدی برای تفسیر آیات سه مرحله یا سه نوبت قائل شده است:

نوبت اول: ترجمه آیات به پارسی با رعایت امانت و روانی عبارت.

نوبت دوم: تفسیر آیات به روش عمومی تفسیرهای اهل سنت و جماعت که براساس اتکاء به احادیث و اقوال و آراء مفسران سلف و پیشین می‌باشد.

نوبت سوم: به بیان تأویل‌های عارفانه‌ای که از برخی آیات استفاده می‌گردد، اختصاص دارد.

لازم به ذکر است که خواجه در جای جای تفسیر خود از روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام بهره جسته است.

۲- ابن عربی

محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله حاتم الطائی معروف به محیی‌الدین، ملقب به «شیخ اکبر»^۱ (۵۶۰-۶۳۸ ق) است. از این رو طریقت خاصه وی به طریقه «اکبریه» موسوم است. تألیفات انبوه وی دلیل توانمندی و گستره معلومات و تبحر و تیزاندیشی او در علوم ظاهری و باطنی است و این در سایه استنباط بسیار دقیق او تحقق و ظهور پیدا کرد و رویکرد او بیشتر مشرب باطنی بود. ابن عربی عرفان را وارد مرحله جدیدی

۱- اصطلاح «مکتب ابن عربی» را پژوهشگران غربی برای اشارت به بسیاری از اندیشمندان مسلمانی که بیشتر آنها خویش را صوفی می‌نامیدند و عنوان «الشیخ اکبر» بودن ابن عربی را با اهمیت قلمداد می‌کردند و به گونه‌ای آگاهانه دیدگاه خود را بر نهاده و فهم خویش را از چارچوب دید وی کرده بودند، وضع کرده‌اند.

در عصر خود کرد که بیشتر رنگ و بوی فلسفی و عرفان نظری داشت و به همین خاطر مورد طعن و نقد بسیاری قرار گرفت.^۱

در مطالعه تفسیر منسوب به ابن عربی _تفسیرالقرآن الکریم_ نوشته عبدالرزاق کاشی،^۲ می‌بایست میان نگاه عرفانی وی به قرآن و سایر مسائل و مباحث علمی، تفکیک قائل شد؛ زیرا که قرآن را نمی‌توان بدون آشنایی با اسباب نزول و قواعد عربی و رعایت ضوابط تأویل و علوم قرآنی تفسیر کرد. این در حالی است که وی بدون در نظر داشتن ضوابط، نظراتی را به عنوان تأویل قرآن در آیات محکمت و متشابهات ارائه کرده^۳ است. از بررسی این نظرات این نتیجه به دست می‌آید که ابن عربی عقاید خود را به عنوان مراد خداوند از آیات تحمیل کرده که از انصاف در تفسیر به دور

۱- شیخ حر عاملی، مقدس اردبیلی، علامه طباطبایی، علامه محمد باقر بهبهانی

۲- این اثر در ۱۲۸۳ و ۱۳۱۷ در قاهره و در ۱۳۰۱ در لکهنو به عنوان تفسیر ابن عربی به چاپ رسید. چاپ منقح از آن نیز با نام تفسیرالقرآن الکریم به عنوان اثر ابن عربی به کوشش مصطفی غالب در بیروت (چاپ اول ۱۹۶۸، چاپ دوم ۱۹۷۸) منتشر شد.

۳- ابن عربی در تفسیر منسوب به او با بیان رأی خود درباره تأویل، فهم خویش را از آیات بیان کرده و البته یادآور شده که متعرض آیاتی که تأویلی برای آنها نداشته یا نیازی به تأویل نداشته‌اند، نگردیده است (عبدالرزاق کاشی، ۱۹۷۸، ۵). مؤلف با بیان رموز مندرج در «بسم الله الرحمن الرحيم» به تأویل سوره فاتحه پرداخته و البته چنانکه خود پیشتر اشاره نموده، فقط بعضی آیات این سوره و سوره‌های دیگر را تأویل کرده که تعداد آنها در بیست سوره اول به این شرح است: چهار آیه از سوره مبارکه فاتحه، ۲۰۰ آیه از سوره مبارکه بقره، ۱۲۸ آیه از سوره مبارکه آل عمران، ۸۳ آیه از سوره مبارکه نساء، ۶۷ آیه از سوره مبارکه مائده، ۹۶ آیه از سوره مبارکه انعام، ۵۶ آیه از سوره مبارکه اعراف، ۳۹ آیه از سوره مبارکه انفال، ۲۹ آیه از سوره مبارکه توبه، ۳۴ آیه از سوره مبارکه یونس، ۵۳ آیه از سوره مبارکه هود، ۶۵ آیه از سوره مبارکه یوسف، ۲۶ آیه از سوره مبارکه رعد، ۲۱ آیه از سوره مبارکه ابراهیم، ۲۳ آیه از سوره مبارکه حجر، ۴۵ آیه از سوره مبارکه نحل، ۵۵ آیه از سوره مبارکه اسراء، ۶۶ آیه از سوره مبارکه کهف، ۵۰ آیه از سوره مبارکه مریم، ۶۹ آیه از سوره مبارکه طه؛ می‌توان گفت مؤلف به طور متوسط ۴۸٪ آیات را تأویل کرده است.

است.^۱ به عنوان مثال وی در ادعای خود مبنی بر تابش اشراقات ربانی به مبالغه گراییده و مدعی گشته است که هرآنچه بر زبان اهل حقیقت از معانی قرآن جاری می‌شود، مراد و منظور الهی است. (معرفت، ۱۳۷۹: ۴۱۸)

با توجه به تفسیر و نوشته‌های موجود از ابن عربی، سبک وی بیشتر ارائه نظرات و دریافت‌های درونی از آیات است که به رشته تحریر درآمده است.

۳- اشتراک و اختلاف دو دیدگاه

۳-۱- تجارب قلبی

شالوده اصلی رساله‌های عرفانی، واردات و تجارب قلبی است که صاحبان هر دو دیدگاه، وصول به عمق مطالب کلام الهی را فقط از طریق قلب، کشف و شهود امکان پذیر می‌دانند؛ چنانچه ابن عربی و خواجه عبدالله با خلق آثاری ارزشمند، بنیاد یک نظام فکری کامل و شاملی را بر اساس تجارب عرفانی استوار ساخته‌اند که هنوز هم محور بینش‌های عرفانی در جهان اسلام است (یثربی، ۱۳۷۴: ۱۷۶). ابن عربی در تفسیر خود تلاش کرده است اصطلاحات قرآن و سنت را با اصطلاحات عرفانی و فلسفی تطبیق نماید. همانند اینکه جبرائیل را عقل فعال و میکائیل را روح فلک ششم و اسرافیل را روح فلک چهارم و عزرائیل را روح فلک هفتم دانسته است (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۰: ۱/ ۷۲). روش اصلی تفسیر ابن عربی توجه به معانی باطنی آیات با عنایت به اصول عرفان نظری می‌باشد و این وجه تمایز تفسیر وی با تفسیر صوفیه است (رشید رضا، ۱۹۵۴: ۱۸) که این سبک موجب دچار شدن ایشان به تأویل است.

۱- تاویل آیاتی مانند: آیه ۱۱۵ سوره مبارکه بقره، آیه ۲۴ سوره مبارکه نوح، آیات ۹۲ و ۹۳ سوره مبارکه طه،

دفاع از فرعون و گوساله پرستی و تحریف حدیث ثقلین (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۱۰/ ۲۱۵)

اساس تفسیر عرفانی خواجه عبدالله جمع بین شریعت و طریقت و مبارزه با انحراف و بدعت است. وی درجه‌بندی مقامات عرفانی را به کیفیت باطنی و اشراقی منحصر نمی‌کند؛ بلکه آن را به اخلاق و آداب زندگی و عمل به سیره نبوی مرتبط می‌داند و از این طریق عرفان معرفی شده توسط او با مکتب عرفانی ابن عربی متمایز شده است تا هر عارفی در عین حفظ پیوند عادی، سیر معنوی نیز داشته باشد. خواجه عبدالله انصاری در تألیفات خود متخلّق شدن به آداب و اخلاق اسلامی از جمله امریه معروف و نهی از منکر را لازم شمرده و عمل به احکام شریعت را شرط اساسی و پایه اصلی سیروسلوک و معرفت می‌داند (جریزه‌دار، ۱۳۸۸: ۱۱). خواجه عمل به احکام را مددکار و اشراق قلب عارف می‌داند؛ ولی ابن عربی فهم باطن آیات با عقل و استدلال و تحلیل را مایه روشنگری راه سالک و عارف در رسیدن به مقام درک حقیقت هستی می‌داند.

۳-۲- اشاری (تصوف)

از نظر تفسیرپژوهان تفسیر اشاری ناظر به تفسیر عرفانی سیروسلوکی است (ذهبی، ۱۳۹۶: ۴۳۶). با مطالعه متون دو تفسیر این نکته به دست می‌آید که عنوان «اشاری»، قابل اطلاق بر هر دو جنبه تفسیر عرفان نظری و عرفان عملی است. چنانچه زرکشی و سیوطی، از قرآن‌پژوهان معروف سده‌های هشتم و دهم، تفسیر اشاری را مواجید و دریافت‌های درونی عارف و حاصل تأملات و استنباطات ناشی از ذوق و تجربه عرفانی می‌دانند (سیوطی، ۱۴۱۶ ق: ۲۰۰/۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۳۱۱/۲). این تعریف ناظر به تفسیرهای نوع سیروسلوکی و تصوف عملی است. یعنی همان تفسیرهای نوع اول که عارفان تفسیرهای خود را اشارت نامیده‌اند و آثار ابن عربی و خواجه عبدالله از نمونه‌های بارز این سبک از تفسیر به حساب می‌آید (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۲۷۹/۱)

باید به این مطلب اشاره کرد که معنای تصوف (اشاری) نزد خواجه عبدالله انصاری در مقایسه با نظر دیگران متفاوت است. ایشان تصوف را عبارت از هرگونه عاطفه و وجدان می‌داند که مانند دژ استواری است که هیچ سستی بدان راه نمی‌یابد و دودلی یا تردید در آن راه پیدا نمی‌کند. حال آنکه ابن عربی اشاره را صرفاً تعلیم الهی دانسته و معتقد است: «اهل الله آنچه را در شرح کتاب خدا آورده‌اند، با اصطلاح اشاره بیان می‌کنند و نه چیز دیگری؛ این امر صرفاً به تعلیم الهی بوده است و علمای مرسوم، آن را نمی‌شناسند؛ چرا که تنها به قصد مشیر است نه مشارالیه (همان، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۷۹)». و شاهد مشاهده ابن عربی جنگ حدیبیه (همان، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۸۸) و فهم مسائل بلندی مانند «لیس فی الوجود الا الله» است (کاکایی، ۱۳۸۰: ۹۰) که فقط می‌توان از طریق علم خدادادی آن را درک کرد.

با توجه به دو دیدگاه موجود می‌توان اشاره را خاص کسی دانست که با شهود و بصیرت به مقام معرفت الهی نائل گردیده و نوعی الهام و علم لدنی از سوی خالق به او رسیده است و ابن عربی در تأویل آیات مختلف چنین وانمود کرده است که سخنانش مانند کلام الهی، اشاری و رموزی است که تنها اهل حال آن را در می‌یابند (معرفت، ۱۳۷۹، ص ۴۱۵)

۳-۳- تأویل

در هر دو تفسیر، تأویل آیات مشاهده می‌گردد و آن را می‌توان وجه مشترک همراه با اختلاف در استنباط برای دو تفسیر دانست. از نظر خواجه انصاری تأویل نباید محوری برای وانهادن معنای ظاهری قرآن باشد. بنابراین تأویل خواجه با تأویل‌های برخی فلاسفه و متکلمان و باطنیان، متفاوت است. از نظر وی محکmat و آیات احکام

از دایره این تفسیر و تأویل بیروند. فقط متشابهات و آیات مربوط به احوال انسان و اسرار کائنات در این تفسیر مورد توجه و توجیه صوفیانه قرار می‌گیرد. اما از تأویل آیات قرآن و احادیث صحیح که بگذریم، گاهی در تفسیر منتسب به خواجه عبدالله انصاری تأویل روایاتی مشاهده می‌گردد که می‌توان منشأ آن را جز ذهن خیال‌پرور چیزی ندانست.

این در حالی است که ابن‌عربی ضمن تقسیم انواع تأویل به ممدوح و مذموم، تأویل را نه یک عمل عقلانی بلکه آن را مواجهه مستقیم یا تجلی خدا می‌داند که آن باز شدن دریچه قلب به سوی حکمت بی‌نهایت جهت دریافت معنای کتاب خدا از راه شهود است (همان، ۱۳۷۹: ۱۰۱). بدترین تأویل از نظر ابن‌عربی آن است که «مفسر در تأویل فرو رود که مناسبت معنی را با لفظ نازل شده رها سازد و یا آنکه لفظ را به طریق تشبیه تقریر کند و علم آن را به خدا وانگذارد (خواجوی، ۱۳۸۳: ۲/ ۵۹۴)».

با بررسی در تفسیر ابن‌عربی این نتیجه حاصل می‌شود که ایشان همه آیات (محکمات و متشابهات) را با آنچه که خود از طریق قلب دریافت کرده، تأویل کرده است و در این مسیر مبالغه‌گویی‌های بسیاری را مرتکب شده است.

نمونه تأویل خواجه عبدالله انصاری (کشف الاسرار):

۱- ذیل آیه ۲۶۰ از سوره بقره، در تأویل داستانِ سربریدن چهارمرغ توسط حضرت ابراهیم علیه‌السلام به فرمان خداوند^۱

۱- در تأویل داستانِ سربریدن چهار مرغ توسط حضرت ابراهیم علیه‌السلام به فرمان خداوند، چنین می‌نویسد: «ای ابراهیم! اکنون که زندگی در مُردن است و بقا در فنا، چهار مرغ را بکش از رویِ ظاهر. چنانکه فرمودیم فرمانِ ما و اظهار بندگیِ خویش را تعظیم نما و از رویِ باطن هم در نهادِ خود، این فرمان را به جای آر. طاووسِ زینت را سربردار و با نعیم و زینتِ دنیا، آرام مگیر. غُرَابِ حرص را بکش و حریص مباش بر آنچه نمآند و زود به سر آید. خرو (خروس) شهوت را بازشکن و هیچ شهوتی به دلِ خود راه مده که از ما بازمانی ...»

۲- حدیث «کنز مخفی» که بعد از بیان، آن را رد می‌کند^۱ (مبیدی، ۱۳۳۱: ۳۰۷/۵ و ۱۱۱/۶ و ۳: ۱۶۹-۱۶۸ و صدری نیا، ۱۳۸۰: ۳۸۶)

نمونه تأویل ابن عربی

۱- وجه تسمیه بشر:

اینکه خداوند مستقیماً به خلقت او مباشرت کرده است (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۰: ۱۴۴/۱)

۲- داستان سجده نکردن ابلیس بر آدم:

اینکه این امر نشانه عنایت به این انسان است در برابر کسی که از سجده او ابا کرده است (همان، ۱۳۷۰: ۱/۵۵). یعنی آدم بین دو صورت جمع است: صورت حق و صورت خلق.

۳- آیه «کل شیء هالک الا وجهه (قصص: ۸۸)»:

برگشت ضمیر «ه» در وجهه به شیء است که مراد حقیقت شیء است که باقی به بقاء الله است (خواجوی، ۱۳۸۳: ۱/۴۲۰).

تمایزی که در تأویل دو تفسیر مشاهده می‌شود این است که خواجه تأویل را منحصر در آیات متشابهات می‌داند؛ ولی ابن عربی با مبالغه آن را بر آیات محکم نیز

→ کرکس اَمَل را بکُش و اَمَل دراز مکن و دل بر حیاتِ لعب و لهو منه تا به حیاتِ طَیِّبه رسی. ای ابراهیم! حیاتِ طَیِّبه، آن زندگی دل و طمأنینه سرّ است که تو می‌خواهی.

۱- می‌نویسد: «داود پیغامبر در مناجات خویش گفت: الهی! جلالِ لم یزل منعوت به نعتِ کمال، موصوف به صفتِ استغنا، از همه مستغنی و به نعتِ خود باقی، نه ترا به کس حاجت و نه ترا از کسی یاری و معونت، این خلق چرا آفریدی؟ و در وجود ایشان حکمت چیست؟ جواب آمد که: «یا داود کُنْتُ کُنْزاً مَخْفِیّاً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ، گنجی بودم نهان، کس مرا ندانسته و نشناخته، خواستم که مرا بدانند و بشناسند. «أَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ» اشارت است که مبنای معرفت بر محبّت است و هر جا که محبّت نیست، معرفت نیست.

جاری کرده است و استناد وی در اقدام به تأویل آیات محکم، فهم او از حدیث معروف ظهر و بطن قرآن است. ایشان ظهر و بطن را به رأی خود به تأویل تفسیر کرده و بر اساس آن، رأی به تأویل آیات داده است (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۰: ۵/۱ و معرفت، ۱۳۷۹: ۴۱۶).

۳-۴- فلسفه

واضح است که تفسیر ابن عربی به تفسیری مبتنی بر عرفان نظری مشهور است. یعنی تفسیری که جنبه فلسفی آن اهمیت بیشتری دارد تا جنبه‌های سیرو سلوکی. لذا آنچه که ساختار اصلی نظریات ابن عربی را در تفسیر آیات الهی تشکیل می‌دهد، جنبه‌های فلسفی و برهانی است و این با تفسیر مولانا یا قشیری و خواجه عبدالله انصاری متفاوت است.

یکی از افتراق‌های دو تفسیر، جایگاه عقل و فلسفه نزد دو مفسر می‌باشد که ابن عربی دریافت‌های عرفانی خود را توسط عقل اخذ و با فلسفه آن را فربه نموده است؛ در حالیکه خواجه، دوری از عقل و برهان را ضروری و قرآن را یگانه دلیل و مرشد مومن می‌دانست. او مدرس نظری نبود. در گفتگوها و مناظرات، نص قرآن را معتبرتر از جدال می‌شمرد و در تصوف و سلوک، اشارات را بر عبارات ترجیح می‌داد (فرهادی، ۱۳۷۹: ۱۵) و برای اثبات حقیقت به دلیل و کلام اعتماد نداشت و در امور تصوف و خداشناسی نیز از عقل و تعقل ادبی بسیار حذر می‌کرد.

۳-۵- استفاده از احادیث معصومین علیهم‌السلام

تمایز ویژه‌ای که در تفسیر خواجه عبدالله انصاری به چشم می‌خورد، بهره‌مندی تفسیر از احادیث متعددی از طریق اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام است. از آن میان

از امیرالمومنینعلیه‌السلام بیش از ۱۰۰ مورد و از امام حسن مجتبی‌علیه‌السلام بیش از پنج مورد و از امام حسینعلیه‌السلام بیش از هفت مورد و از امام سجادعلیه‌السلام بیش از شش مورد و از امام باقرعلیه‌السلام چهار مورد و از امام جعفر صادقعلیه‌السلام بیش از ۳۷ مورد و از امام علی بن موسی الرضاعلیه‌السلام سه مورد و در فضائل امیرالمومنینعلیه‌السلام بیش از ۳۰ فضیلت و منقبت نقل کرده است که طالبان تفصل می‌توانند به تفسیر ایشان مراجعه کنند (سید جعفر شهیدی و محمدرضا حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۳۰-۱۶۳). این در حالی است که برخی در تفسیر منسوب به ابن عربی که از معصومین احادیث فراوانی نقل کرده است، تردید کرده‌اند.^۱ و تفسیر را منتسب به شاگرد ایرانی و شیعه وی عبدالرزاق کاشی داده‌اند (ذهبی، ۱۳۹۶: ۴۳۶/۲-۴۴۳؛ پورجوادی، ۱۳۸۰: ۱۳۴-۱۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۱: ۱۲؛ فاطمی‌نیا، ۱۳۷۱: ۲۶-۲۷)

۳-۶- نظریه وحدت وجود

- به طور کلی زیر بنای فلسفی مکتب ابن‌عربی بر پایه وحدت وجود است. وحدت وجود در فلسفه وی، وحدت در کثرت است. در جهان‌بینی ابن‌عربی «وحدت» یعنی

۱- عبدالرزاق در جای جای تفسیرش به احادیثی از ائمه استناد کرده است (بیش از ۳۵ بار از امیرالمومنین علیه‌السلام برای نمونه رجوع کنید به جلد اول، صفحات ۱۷، ۵۳، ۹۷، ۱۵۳، ۳۳۴، ۴۳۶، ۶۹۶، جلد دوم، صفحات ۲۶، ۱۷۱، ۵۲۷، ۵۴۵، ۶۱۲، ۷۵۵؛ برای احادیث منقول از امام صادق علیه‌السلام رجوع کنید به جلد ۱، صفحات ۴، ۴۵۰، ۴۶۲، جلد ۲، صفحات ۴۹۱ و ۷۵۸؛ علاوه بر این‌ها مؤلف در نه موضع، روایاتی از دیگر معصومان بدون ذکر نام آورده است). وی در مواضع متعدد به تکریم امیرالمومنین علیه‌السلام پرداخته (رجوع کنید به جلد یک، صفحات ۵۷۵ و ۷۵۴، جلد دوم، صفحات ۳۲۸، ۵۴۵ و ۷۵۵) و نزول آیات «ولایت» (مانده: ۵۵)، «أُذُنٌ وَاعِيَّةٌ» (حَاقُّهُ : ۱۲)، «الْبَيْتُ الْعَظِيمُ» (نَبَأُ : ۲) و «نَجْوَى» (مَجَادِلُهُ : ۱۲) که آن‌ها را در شأن آن حضرت دانسته و نزول سوره دهر و آیه «مُودِتِ فِي الْقُرْبَى» (رجوع کنید به: عبدالرزاق کاشی، ۱۹۷۸: ۲/۴۳۳-۴۳۲) را در شأن اهل بیت معرفی کرده و به ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز اشاره نموده است (برای نمونه رجوع کنید به جلد یک، صفحات ۱۴، ۷۹، ۴۶۰، ۶۵۳، ۷۴۸، جلد دوم، صفحات ۴۵۰، ۵۶۰، ۶۴۲-۶۶۳).

«حق» یا «واقعیت» و «کثرت» عبارت است از وهم و خیال و چون آن دو ممکن الوجودند، هیچگونه استقلالی از خود ندارند و سراسر عالم امکان جلوه حق و عین تعلق و ارتباط با حق است. مطالعه نمونه تفاسیر آیات، گویای این مطلب است که مشرب فکری او بر پایه وحدت وجود استوار است^۱ در اندیشه ابن عربی جهان ظل خدا و مرتبه‌ای پایین‌تر از مرتبه وجود مطلق است و وجود مطلق، اصل و منبع جهان است. ابن عربی آنچنان در تفسیر خود به وحدت وجود پرداخته است که خواننده احساس می‌کند که ایشان فقط با این نگاه و ابزار به آیات قرآن نگریسته است. ولی در تفسیر خواجه عبدالله انصاری چنین دیدگاهی موجود نمی‌باشد و خواجه به این چنین مباحثی ورود پیدا نکرده است.

۳-۷- شریعت

عرفان خواجه عبدالله انصاری تلاشی در متن شریعت است و از پروازهای هنری عارفانه و آزادمنشی فیلسوفانه بسی دور است. وی راه رسیدن به حقیقت را از طریق شریعت جستجو می‌کند؛ چنانکه درین باب می‌گوید: «شریعت همه حقیقت است و حقیقت همه شریعت و بنای حقیقت بر شریعت است و شریعت بی حقیقت بیکار است؛ حقیقت بی شریعت بیکار و کارکنندگان جز ازین دو بیکار است (جریده دار، ۱۳۸۸: ۱۷). خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین می‌گوید: عموم علما و مشایخ صوفیه معتقدند نهایات و رسیدن به مراحل سیر و سلوک و طی طریقت حاصل نیست، مگر به تصحیح بدایات و این بدایات به عنوان پایه‌ها عبارتند از: امتثال امر الهی، پیروی از

۱- آیه ۱۹۱ سوره مبارکه آل عمران، آیه ۴ سوره مبارکه حدید، آیه ۷ سوره مبارکه مجادله، آیات ۸ و ۹ سوره مبارکه مزمل (خواجوی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۴۱ و ۲۴۲؛ خواجوی، ۱۳۸۳: ۲/ ۵۹۳، ۵۹۹، ۶۱۲، ۷۲۰ و ۷۲۱)

سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بزرگداشت نهی و اجتناب از نواهی و رعایت محارم الهی (کاشی، ۱۳۷۲: ۲۷) ابن عربی نیز - اگرچه به عدم پای بندی به شریعت متهم شده است - اما در آثار خود، اهمیت شریعت را متذکر شده و هشدار داده است که شریعت محمدی هرگز بر کنار گذاشته نشود.^۱

۳-۸- دستوره‌ای عرفانی

با مطالعه تفسیر خواجه عبدالله به دستوره‌ای عملی عرفانی ایشان دست می‌یابیم که اختلافات اساسی با دستوره‌ای ابن عربی دارد. به عنوان نمونه ایشان در تفسیر بیشتر به رعایت اخلاق و شب زنده‌داری و ... توصیه می‌کند. او معتقد است عارف زمانی به لقاء الهی نائل می‌شود که از مسیر عمل به احکام و تعبد و اخلاق، چشمه‌های معرفت و عرفان را در قلب خود جاری کند؛ نه از طریق فلسفه و اثبات مطلب برای دیگران. بهترین تألیفی که با روشی ساده و علمی، مقام‌ها و منازل سالکان این طریقت را نشان داده است، کتاب منازل السائرین تالیف خواجه عبدالله انصاری است که می‌تواند بیانگر سبک تفسیر عرفانی وی نیز قلمداد شود؛ زیرا عده‌ای آن را جزو عالی‌ترین نسخه‌های دستور العمل‌های اخلاقی سالکان به‌شمار می‌آورند. ابن عربی نیز دستورات عرفانی خود را در رساله‌ای جمع‌آوری کرده است و در آن به مباحثی که سالک را به درجات اعلی می‌رساند، پرداخته است.^۲

۱- در فتوحات مکیه آمده است: «و الشریعة ابداء لا تکن بمعزل فانها تعم قول کل قائل و اعتقاد کل معتقد (خواجوی، ۱۳۸۳: ۹۴/۴)». البته از دیدگاه وی شریعت ظاهر احکام حقیقت و حقیقت باطن احکام شریعت و غایت شریعت، سعادت حسی است که منقطع می‌شود و مانند حقیقت یکدست و پایدار نیست. درباره تأکید ابن عربی بر لزوم مشروع بودن ریاضات و مجاهدات رک: (خواجوی، ۱۳۸۳: ۹۴/۴)

۲- ابن عربی در رساله کوتاه «حلیه الابدال» به بحث پیرامون آداب عملی که سالک طریقت را ضرورت دارد، می‌پردازد. به طوری که می‌گوید: پس از آنکه مرید به میدان سیر و سلوک آمد و صاحب وجد و وجدان شد، ←

نتیجه گیری

در نتیجه ضروری است که باید عنوان کرد که اخذ هر یک از این سبک و مشرب‌های فکری برای تفسیر آیات قرآن کریم که دامنه وسیعی از معانی ظاهری و باطنی را شامل می‌شود، نمی‌تواند فراهم‌کننده تمهیدات ایصال به درجاتی والا از معنا و مراد خداوند باشد. به دیگر سخن ابن عربی با مبالغه در دریافت‌های درونی و راسخ دانستن آراء خویش، خود را در گرداب تفسیر به رأی دچار نموده است و از سویی تمام معانی آیات را با نظر و ذوق شخصی خود به سمت و سوی وحدت وجود سوق داده است. از سوی دیگر خواجه عبدالله انصاری با دوری جستن از استدلال و فلسفه دست خود و خواننده را در دفاع عقلانی از مباحث قرآنی و دینی، خالی گذاشته می‌گذارد؛ این در حالی است که مشرکان، مخالفان و کفار به دنبال پذیرش و یا عدم پذیرش از مسیر استدلال و تبیین مبادی و مبانی هستند و این موضوع از کمبودها و نقایص تفسیر خواجه عبدالله انصاری است. بنابراین مفسر می‌بایست بعد از آشنایی با قواعد عربی، اسباب نزول و احادیث مسلح به دو سلاح علوم عقلی و نقلی شود تا با نگاهی جامع به قرآن کریم خواص و عوام را در رمزگشایی و فهم معارف برای یافتن مسیر سعادت راهبری کند.



→ باید توجه به مقامی کند که از زمره ابدال گردد و رسیدن به این مقام، نخست محتاج توجه شدید و تعلق عمیق سالک است به چهار چیز ظاهر: خموشی (صحت)، بی‌خوابی (سهر)، گرسنگی (جوع) و عزلت از خلق و پنج چیز باطن: صدق، توکل، صبر، عزیمت، یقین که مفاهیم طریقت در این نه چیز جمع است و سالک پیش از رسیدن به شیخ به تنهایی به این مفاهیم نه‌گانه می‌تواند که رسد.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، (۱۳۷۵)، حلیه الابدال، تصحیح مایل هروی نجیب، تهران: نشر مولی.

ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، (۱۳۸۳)، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی، چاپ اول.

انصاری، خواجه عبدالله، (۱۲۳۱)، تفسیر کشف الاسرار و عده الابرار، تالیف رشیدالدین میبدی، تهران: مجلس.

انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۸۸)، صد میدان، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: انتشارات اساطیر. بحرانی، سید هاشم، (۱۳۷۴)، تفسیرالبرهان، تهران: چاپخانه آفتاب.

بورکوی، زرژ، (۱۳۷۹)، سرگذشت پیرهرات، ترجمه روان فرهادی، تهران: موسسه فرهنگی هنری الست فردا.

پورجوادی، نصرالله، (۱۳۸۰)، اشراق و عرفان، مقاله‌ها و نقدها، تهران: تهران. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۱)، بحث و تحقیقی درباره تأویل و تفسیر، دوماهنامه کیهان اندیشه، شماره ۴۲.

حکمت، علی‌اصغر، (۱۳۷۱)، مقدمه کشف الاسرار، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم. ذهبی، محمدحسین، (۱۳۹۶)، التفسیر و المفسرون، قم: دارالکتب الحدیثه. رشیدرضا، محمد، (۱۹۵۴)، المنار، تقریرات درس شیخ محمد عبده، بیروت: دارالمعرفه للطباعة والنشر، چاپ دوم.

زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، جستجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم. سیوطی، عبد الرحمن بن ابوبکر، (۱۴۱۶ ق)، الاتقان فی علوم القرآن، دمشق: دار ابن‌کثیر. شهیدی، سیدجعفر و حکیمی، محمدرضا، (۱۳۹۰)، یادنامه علامه امینی، مجموعه مقالات تحقیقی، قم: بوستان کتاب.

صدری‌نیا، باقر، (۱۳۸۰)، فرهنگ مأثورات متون عرفانی، تهران: سروش، چاپ اول.
فاطمی‌نیا، عبدالله، (۱۳۷۰)، تفسیر منسوب به ابن عربی، ماهنامه گلچرخ، شماره اول، صص ۲۶-۲۷.

کاشی عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، منازل السائرین، قم: نشر بیدار.
معرفت محمد هادی، (۱۳۷۹)، تفسیر و مفسران، قم: موسسه فرهنگی التمهید.
کاشی عبدالرزاق، (۱۹۷۸)، تفسیر القرآن الکریم (معروف به تفسیر ابن عربی)، بیروت: مصطفی غالب.
کاشی عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، شرح «فصوص‌الحکم» ابن عربی، قم: نشر بیدار.
کاکایی، قاسم، (۱۳۸۰)، قرآن و روش تفسیر از دیدگاه ابن عربی، نشریه بینات، شماره ۳۲، صص ۸۶-۱۰۷.

یثربی، سید یحیی، (۱۳۷۴)، عرفان نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

Bibliography

The Holy Quran

Ebne Arabi, Mohyeddin Mohammad ebne Ali, (1375 SH), Haliyeh al-Abdal, edited by Mayel Heravi Najib, Tehran, Mouli Publishin.

Ebne Arabi, Mohyeddin Mohammad ebne Ali, (1383 SH), Conquests of Mecca, translated by Muhammad Khajawi, Tehran, Molly, first edition.

Ansari, Khajeh Abdollah, (1231 SH), Tafsir Kashfol_Asrar and Oddatol-Abrar, compiled by Rashideddine Meibodi, Tehran, Majlis.

Ansari, Khajeh Abdollah, (1388 SH), Hundered Meidan, AbdolKarim Jorbozedar, Tehran, Asatir Publications.

Bahreni, Seyyed Hashem, (1374 SH). Tafsir alborhan, Tehran, Aftab Printing House.

Braque, Georges, (1379 SH), The Story of Pireharat, translated by Ravan Farhadi, Tehran, Alastefarda Cultural Institute.

Pourjavadi, Nasrollah, (1380 SH), Eshraq and Irfan, essays and reviews, Tehran, Tehran.

Javadi Amoli, Abdollah, (1371 SH), A discussion and research about interpretation and interpretation, Keihan Andisheh bimonthly, number 42.

Hekmat, Ali Asghar, (1371SH), Introduction to Kashfol_Asrar, Tehran, Amir Kabir, fifth edition.

Zahabi, Mohammad Hosein, (1396 SH), Attafsirval-Mofasserun, Qom, Darol-Ketab al-haditheh.

Rashid Reza, Mohammad, (1954), al-Manar, the lectures of Sheikh Mohammad Abdeh, Beirut: Dar al-Marafa for printing and publishing, second edition.

- Zarinkoob, Abdol Hossein, (1389 SH), Searching in Iranian Sufism, Tehran, Amir Kabir Publications, 8th edition.
- Suyuti, Abdol-Rahman ebne Abubakr, (1416 AH), Al-etqan fi ulumel-Qur'an, Dameshgh, Dare ebne Kathir.
- Shahidi, Seyyed Jafar and Hakimi, Mohammad reza, (1390 SH), Allameh Amini's Memorial, collection of research articles, Qom, Bustane Ketab.
- Sadrinia, Bagher, (1380 SH), Anthology of Mystical Texts, Tehran, Soroush, first edition.
- Fateminya, Abdollah, (1370 SH), Tafsir attributed to Ebne Arabi, Golcharkh Monthly, No. 1, pp. 26-27.
- Kashi, Abdorrazzaq, (1372 SH), Manazelossaierin, Qom, Bidar Publishing House.
- Marefat, Mohammad Hadi, (1379 SH), Tafsiriromofasseran, Qom, Attamhid Cultural Institute.
- Kashi, Abdorrazzaq, (1978), Tafsiriol-Qur'ane Karim (also known as Tafsir Ebne Arabi), Beirut, Mostafa Ghaleb.
- Kashi, Abdorrazzaq, (1370 SH), Commentary on Ebne Arabi's "Fosusol-Hakim", Qom, Bidar Publishing House.
- Kakaei, Qasem, (1380 SH), Qur'an and interpretation method from the point of view of ebne Arabi, Binat magazine, No. 32, pp. 107-86.
- Yasrebi, Seyyed Yahya, Irfan Nazari, (1374 SH), Qom Office of Islamic Propaganda.

A criticism of Burqai's Qur'anic and hadith viewpoints on the issue of pilgrimage*

Seyedmajid Nabavi**

Ali Hasan Bagi***

Majid Maaref****

Keyvan Ehsani*****

Abstract

Seyyed Abu al-Fadl Burqa' i (1287-1372) was one of the contemporary clerics and Qur'an scholars. In the first half of his life, until around the age of 45, he held Shia beliefs, but gradually began to criticize and refute all Shia beliefs. He does not accept Shia Imamate or the infallibility of prophets and the household (AS) of the Prophet (PBUH). He does not consider Amir al-Mu'minin Ali (AS) as a divine caliph and does not believe in the Imamate of the household (AS) of the Prophet (PBUH). In general, he criticizes all Shia beliefs. One of Burqai's views is the criticism of the issue of pilgrimage. In this regard, he wrote a book called "Abundant Myths in Pilgrimage to Graves" and considered all pilgrimages as myths and superstitious. The present study examined the accuracy and validity of Burqai's views on the issue of pilgrimage. The method of collecting data was library-based, and the research method was descriptive-analytical. Upon inspection, it became clear that Burqai's statements and claims about the issue of pilgrimage are not correct, and he refers to some verses and traditions to prove his claim, while ignoring others.

Keyword: Burqa'i, Pilgrimage, The Holy Qur'an, Hearing of the dead, Shia beliefs

* Received: 2022-September-25

Accepted: 2023-March-19

** Ph.D Graduated in Quranic and Hadith Sciences of Arak University. Arak, Iran. (The Corresponding Author) Email: Majidnabavi1366@gmail.com

*** Associate Professor in Quranic and Hadith Sciences of Arak University. Arak, Iran. Email: A-hasanbagi@araku.ac.ir

**** Professor in Quranic and Hadith Science of University of Tehran. Tehran, Iran. Email: Maaref@ut.ac.ir

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



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

نقد و بررسی دیدگاه‌های قرآنی و روایی برقی پیرامون مسئله زیارت*

** سید مجید نبوی

*** علی حسن بگی

**** مجید معارف

***** کیوان احسانی

چکیده

سید ابوالفضل برقی (۱۲۸۷-۱۳۷۲) یکی از روحانیون و قرآنیون معاصر است. او در نیمه اول عمر خود یعنی حدوداً تا ۴۵ سالگی دیدگاه‌های شیعی داشت، اما پس از آن، کم‌کم به نقد تمام اعتقادات شیعی می‌پردازد. او امامت شیعی را قبول ندارد. عصمت انبیا و اهل بیت (ع) را رد می‌کند. امیرالمومنین علی (ع) را خلیفه الهی نمی‌داند و به امامت اهل بیت (ع) اعتقادی ندارد و به طور کلی، به نقد تمامی اعتقادات شیعی می‌پردازد. یکی از دیدگاه‌های برقی، نقد مسئله زیارت است. او در این باره، کتابی با عنوان «خرافات وفور در زیارات قبور» نوشته است و تمام زیارت را خرافه می‌داند. این نگارش به بررسی صحت و سقم دیدگاه‌های برقی در مسئله زیارت می‌پردازد. روش جمع‌آوری مطالب در این نگارش به صورت کتابخانه‌ای بوده و روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی می‌باشد. پس از بررسی‌ها، مشخص شد که سخنان برقی درباره مسئله زیارت صحیح نیست و او به برخی از آیات و روایات اشاره می‌کند تا مدعای خود را اثبات کند و آیات و روایات دیگر را نادیده می‌گیرد. کلیدواژه‌ها: برقی، زیارت، قرآنیون، شنوا بودن مردگان

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸

** دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک. اراک، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

Majidnabavi1366@gmail.com

A-hasanbagi@araku.ac.ir

*** دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک. اراک، ایران. ایمیل:

Maaref@ut.ac.ir

**** استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران. تهران، ایران. ایمیل:

K-ehsani@araku.ac.ir

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



۱- مقدمه

برقعی در حوزه‌های علمیه درس خوانده و از روحانیون شیعی بوده و پس از مدتی از اعتقادات شیعی دست برداشته و به نقد افکار و اعتقادات شیعی می‌پردازد. او کتاب اصول کافی را در ۱۰۰۰ صفحه نقد می‌کند، در نقد امام مهدی (ع) و زیارت قبور اهل بیت (ع) کتاب می‌نویسد و به طور کلی از دیدگاه‌های شیعی به دیدگاه‌های اهل سنت و وهابیت گرایش پیدا می‌کند و وهابیت، سائیتی طراحی کرده و آثار او را در آنجا تبلیغ می‌کند.

درباره زیارت باید گفت که زیارت به معنای حضور در پیشگاه پیشوایان دینی است که در زمان حیات اهل بیت (ع) به حضور ایشان می‌رفتند و پس از وفات، بر مزار آن‌ها اتفاق می‌افتد. زیارت یکی از اعمال عبادی است که شیعیان روی آن، تأکید فراوانی دارند. برقعی زیارت را قبول نداشته و به انکار آن می‌پردازد.

لازم به ذکر است که نگارنده چندین مقاله در نقد افکار برقعی به چاپ رسانده است؛ اما تاکنون هیچ نگارشی درباره نقد دیدگاه‌های برقعی پیرامون زیارت به چاپ نرسیده است و این نگارش اولین مقاله در این حوزه می‌باشد. در ادامه به بررسی نظرات برقعی پیرامون مسئله زیارت پرداخته می‌شود.

۲- بی‌اطلاعی مردگان و اهل بیت (ع) از دنیا

برقعی بر این باور است که ارواح انبیاء و صلحاء و شهداء از دنیا آگاهی ندارند و نیز دلیلی بر این‌که ارواح ایشان در قبر دنیا و یا اطرافش باشد، در دست نیست. او عالم برزخ را عالم خاموشی و بی‌خبری از دنیا و حیاتی غیرکامل و بی‌جنبش و در واقع، سالن انتظار قیامت می‌داند و معتقد است که برزخ، فاصله‌ی میان دو حیات کامل است.

(ر.ک: برقی، ب، بی تا: ۴۷ تا ۵۹) باور او این است که وقتی اهل بیت (ع) یا هر انسانی از دنیا می رود، دیگر امکان دسترسی به آن‌ها نیست و آن‌ها نیز از دنیا اطلاعی ندارند.

ارزیابی

در نقد سخنان برقی باید گفت که قرآن کریم درباره شهدا می فرماید: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (البقرة: ۱۵۴). بنابر این، شهدا دارای حیاتی هستند که ما متوجه آن حیات نیستیم. اهل بیت (ع) علاوه بر کشته شدن، برتر از شهدا نیز هستند؛ بنابر این اهل بیت (ع) دارای حیات هستند و نمی توان عالم برزخ را عالم خاموشی و بدون حیات دانست.

همچنین ذیل آیه «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (التوبة: ۱۰۵) روایاتی نقل شده است که دلالت بر عرضه اعمال به اهل بیت (ع) دارد. طبرسی می گوید: روایاتی نقل شده که در آن می گوید: اعمال امت، هر دوشنبه و پنجشنبه به پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) عرضه می شود. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۵ / ۳۱۰). دیگر مفسران نیز به عرضه اعمال به پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) معتقدند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹ / ۳۸۱؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق: ۲۸۹/۱۳؛ حویزی عروسی ۱۴۱۵ ق: ۲ / ۲۶۲؛ سیدهاشم بحرانی، ۱۴۱۵ ق: ۲ / ۸۳۸؛ مکارم شیرازی ۱۳۷۱ ش: ۸ / ۱۲۴). عرضه اعمال امت به پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) نشان از اطلاع آن‌ها از دنیا دارد و این که برقی اهل بیت را بی اطلاع از دنیا معرفی می کند، سخن صحیحی نمی باشد.

در ادامه به بررسی ادله برقی مبنی بر بی اطلاعی مردگان و اهل بیت (ع) از اهل دنیا پرداخته و به اشکالات او پاسخ داده می شود.

۲-۱- داستان حضرت عزیر و بی اطلاعی او از دنیا از زمان مرگ تا زنده شدن دوباره

بر قعی برای اثبات مدعای خود به داستان حضرت عزیر در آیه ۲۵۹ سوره ی بقره اشاره می‌کند: «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ» و می‌گوید که داستان عزیر ادعای کسانی (شیعیان) را که معتقدند ارواح پیامبران و اولیای خدا محیط بر دنیا است و از احوال بندگان آگاه‌اند و صداهای مردم دنیا را می‌شنوند، رد می‌کند؛ چراکه عزیر وقتی که مرد و زنده شد، از مدت زمانی که مرده بود، خبر نداشت و از خر خود که مرده بود، اطلاعی نداشت. در نتیجه، پیامبران و امامان و اولیای خدا، پس از مرگشان از امور دنیا بی‌اطلاع‌اند. او بر همین اساس، زیارت قبور را از جمله عقاید فاسد می‌داند (ر.ک: بر قعی، د، بی‌تا: ۴۶ تا ۴۸).

ارزیابی

سخن بر قعی صحیح نمی‌باشد؛ چراکه اساس اتفاق افتادن این داستان، به خاطر سوال حضرت عزیر (ع) است؛ یعنی ایشان از خدا می‌پرسد چگونه خدا اینها را زنده می‌کند، و خدا، او را می‌میراند تا نحوه زنده شدن را به او نشان دهد. بنابراین، هدف خدا در این آیه، نشان دادن نحوه زنده شدن موجودات به حضرت عزیر (ع) بود و هدف، اطلاع بر زخی او از دنیا نبوده است. همچنین وقتی خداوند می‌فرماید: «قَالَ كَمْ لَبِثْتَ» (بقره/۲۵۹) و او هم اطلاع دقیقی ندارد. یعنی خدا می‌خواسته که او هیچ اطلاعی نداشته باشد و پس از زنده شدن، قدرت خود را به او نشان دهد. بنابراین هدف آیه، نشان دادن قدرت خدا بر زنده کردن است و هدف، اطلاع از دنیا توسط برزخیان نیست.

علاوه بر این، آیات و روایات زیادی بر اطلاع داشتن مردگان از دنیا وجود دارد که ادعای برقی را به چالش می‌کشاند؛ از جمله آیات زنده بودن شهدا، آیه عرضه اعمال بر پیامبر (ص) و اهل بیت (ع). همچنین در بحارالانوار بابی با عنوان «أحوال البرزخ و القبر و عذابه و سؤاله و سائر ما يتعلق بذلك» وجود دارد که روایت‌هایی بر اطلاع داشتن مردگان از اهل دنیا آمده است. در یکی از این روایت‌ها، امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ إِلَّا وَهُوَ يَأْتِي أَهْلَهُ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ فَإِذَا رَأَى أَهْلَهُ يَعْمَلُونَ بِالصَّالِحَاتِ حَمْدُ اللَّهِ عَلَى ذَلِكَ وَإِذَا رَأَى الْكَافِرُ أَهْلَهُ يَعْمَلُونَ بِالصَّالِحَاتِ كَانَتْ عَلَيْهِ حَسْرَةٌ» (مجلسی، الف، ۱۴۰۳ ق: ۶ / ۲۵۷).

بنابراین مردگان یا حداقل برخی مردگان از اهل دنیا مطلع هستند و برزخ، جای سکوت محض و بی‌خبری نیست.

۲-۲- بی‌اطلاعی مردگان از دنیا با توجه به آیه «أَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (آل عمران/۱۷۰)

برقی معتقد است به دلیل این‌که اولیاء، وارد بهشت برزخی می‌شوند (جایی که خداوند آن‌جا را «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» توصیف می‌کند)، اگر از حال و اعمال و افعال بندگان خدا خبردار شوند، در عالم برزخ، محزون و غمگین می‌شوند و همواره باید از اعمال و رفتار بدِ مردم غصّه بخورند؛ در حالی که خدا فرموده است: اولیاء و انبیاء از دنیا به جایی رفته‌اند که نه ترسی و نه غصّه‌ای دارند (ر.ک: برقی، الف، بی‌تا: ۱ / ۱۸۱ تا ۱۸۵).

ارزیابی

عبارت «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» ۱۲ بار در قرآن آمده است که برخی از آن‌ها به دنیا و برخی به آخرت مربوط می‌شود. این عبارت، همیشه در وصف مؤمنان و

متقیان به کار می‌رود. در مواردی، این آیه مربوط به دنیا می‌شود؛ برای مثال، خداوند می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲). این آیه به خصوصیات اولیاء الهی در دنیا نیز اشاره دارد. اما نکته قابل توجه این است که عبارت «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» به کلیت زندگی آن‌ها اشاره دارد؛ چراکه ممکن است مواردی از خوف و حزن، اتفاق بیافتد. برای مثال، خداوند می‌فرماید: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَكْبِرِينَ الْبَاسَاءُ وَالضَّالُّونَ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ» (البقرة: ۲۱۴). عبارت انتهایی آیه از آن‌جا که می‌فرماید: «و زلزَلُوا»، این را نشان می‌دهد که آنان در اتفاقات مختلف به لرزه شدید افتادند؛ بنابراین عبارت «لا خوف علیهم» اشاره به کلیت دارد، نه این‌که تماماً این‌گونه باشد.

در نمونه دیگر، می‌توان به حضرت موسی (ع) اشاره کرد. حضرت موسی (ع) عرض می‌کند: «قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ» (القصص: ۳۳). حضرت موسی (ع) با این‌که از انبیاء اولوالعزم و بالاتر از اولیاء است، صریحاً به ترس خود از کشته شدن اشاره می‌کند. ایشان می‌ترسد و آیه مورد نظر بر قعی به کلیت اشاره دارد، نه این‌که تماماً این‌گونه باشد.

۲-۳- جریان کشته گان جنگ بدر و توجیه جمله پیامبر (ص)

بر قعی می‌گوید: «خداى تعالى در آیه ۲۲ سورة فاطر فرموده: (وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ)، و در آن‌جا صریحاً فرموده: (مَنْ فِي الْقُبُورِ) شنوا نیستند و نمی‌شنوند. بعضی از عالم نمایان، آیات به این صراحت را پشت سر انداخته‌اند و به روایات مجعوله

جسبیده‌اند؛ از قبیل این‌که؛ رسول خدا (ص) در روز جنگ بدر که جسد مشرکین را در چاه انداختند، با ایشان سخن گفت و فرمود: «وجدتم ما عملتم» در حالی که چنین نیست. رسول خدا (ص) وجدتم نفرمود، بلکه آیه قرآن را قرائت کرد و گفت: (وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا) (برقی، الف، بی تا: ۳ / ۵۵۰ تا ۵۵۳).

ارزیابی

سخن برقی نادرست است؛ چراکه تمامی منابع، عبارت پیامبر (ص) را دال بر شنیدن مردگان ذکر کرده‌اند؛ برای مثال، در صحیح بخاری آمده است: «قَالَ: وَقَفَ النَّبِيُّ (ص) عَلَى قَلِيبٍ بَدْرٍ فَقَالَ: «هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا؟ ثُمَّ قَالَ: إِنَّهُمْ الْآنَ يَسْمَعُونَ مَا أَقُولُ، فَذَكَرَ لِعَائِشَةَ، فَقَالَتْ: إِنَّمَا قَالَ النَّبِيُّ (ص): إِنَّهُمْ الْآنَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّ الَّذِي كُنْتُ أَقُولُ لَهُمْ هُوَ الْحَقُّ، ثُمَّ قَرَأَتْ «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى ...» حَتَّى قَرَأَتْ الْآيَةَ» (بخاری، ۱۴۱۰ هـ.ق: ۶ / ۲۴۷).

در برخی کتب دیگر اهل سنت نیز همین عبارت آمده است. عمر از پیامبر (ص) می‌پرسد که آیا آن‌ها می‌شنوند، و پیامبر (ص) می‌فرماید: «تو شنواتر از آن‌ها نیستی.» این حدیث را احمد حنبل در مسند خود (ر.ک: ابن حنبل، ۱۴۱۶ ه.ق: ۱۹ / ۴۵۶ و ۲۰ / ۲۳۷) و نسائی در سنن خود ذکر کرده است. (ر.ک: نسائی، ۱۴۱۱ ه.ق: ۱ / ۶۶۵ و ۶۶۶).

به هر حال، عبارتی که پیامبر (ص) فرمودند، ناظر بر شنوا بودن مردگان است و گفته برقی که پیامبر (ص) آیه را خوانده و جمله معروف را نفرموده است، نادرست بوده و مستند روایی ندارد.

۲-۴- نداشتن گوش مادی برزخیان برای شنیدن

برقعی شنیدن صدا توسط اموات (و اهل بیت (ع)) را مخالف عقل می‌داند؛ چراکه راه شنیدن، گوش است و با از دنیا رفتن، گوش نمی‌شنود و به خاک تبدیل می‌شود (برقعی، ج، بی تا: ۵۹ تا ۶۳).

ارزیابی

استدلال برقعی صحیح نیست؛ چراکه انسان، دو بعد دارد؛ یک بعد مادی و یک بعد غیر مادی که همان روح است. با از بین رفتن جسم، روح از بین نمی‌رود. همچنین از آن‌جا که قرآن، کلیاتی را بیان می‌کند و از روح و برزخ، بسیار کم سخن گفته است، در نتیجه نباید انتظار داشت که قرآن، تمام مباحث را مطرح کرده باشد؛ بنابراین رجوع به روایات، امری ضروری است.

علاوه بر روایت مردگان بدر - که بحث آن گذشت - در صحیح بخاری، بابی با عنوان «بَابُ أَلْمَيَّتِ يَسْمَعُ خَفَقَ النَّعَالِ» (ر.ک: بخاری، ۱۴۱۰ ه.ق: ۳۹۸/۲) وجود دارد که در آن، حدیثی که مردگان، صدای رفتن تشییع کنندگان، پس از دفن میت را می‌شنوند، آمده است؛ بنابراین مردگان، قدرت شنوایی دارند و سخن برقعی صحیح نمی‌باشد.

همچنین نقل شده است که پیامبر (ص) به قبرستان بقیع می‌رفت و با آنان چنین سخن می‌گفت: «السلام علیکم دار قوم مومنین، انتم لنا فرط و انا بکم لاحقون لیهنئ لکم ما اصبحتم فیه؛ درود بر شما که در جایگاه با ایمان قرار گرفته‌اید. شما بر ما سبقت جست‌ه‌اید و ما هم به زودی به شما می‌پیوندیم. بر شما گوارا باد نعمتی که در آن قرار دارید.» (ابن سعد، الف، ۱۴۱۰ ه. ۱۹۹۰ م: ۲۰۳/۲). این روایت نیز بیانگر سخن گفتن پیامبر (ص) با مردگان است و این‌که پیامبر (ص) نعمت‌های آن‌ها را برایشان

گوارا برمی شمارد؛ بنابراین مردگان نسبت به دنیا ادراک دارند و نمی توان همه مردگان را بی اطلاع از دنیا دانست.

انکار سماع موتی از جانب برخی وهابی ها مانند آلبانی مطرح می شود (فاطمی نژاد، ۱۳۹۵، سال دوم، شماره ۴) درحالی که از بسیاری از بزرگان اهل سنت مانند ابن تیمیه، محمد بن عبد الوهاب، ابن قیم، ابن کثیر، شتیعی، ابن رجب حنبلی، بخاری، مسلم، قرطبی، آلوسی بغدادی، محیی الدین نووی، سیوطی، أحمد بن إدیس، و صنهاج جملاتی دال بر شنیدن مردگان صادر شده است. (رک: عبد الملکی، ۱۳۹۳: ش ۱۵. و اخویان، ۱۳۹۶: ۲۷).

«انکار سماع موتی، گاهی با هدف انکار زیارت و توسل انجام می شود» (مصلحی، ۱۳۹۲، شماره ۹). به عبارت دیگر، منکران بهترین راهکار انکار توسل را انکار سماع موتی می دانند که پژوهشگران، پاسخ های درخوری به آن ها داده اند که علاوه بر منابع استفاده شده، نگارش های زیر، پاسخ های مناسبی را ارائه کرده اند که به دلیل اختصار، فقط به مشخصات آن ها اشاره می شود:

سعادت پرور، حسن؛ بررسی اجمالی سماع الموتی از منظر قرآن و سنت، مجله: صراط، پاییز ۱۳۸۹ - شماره ۵ و بهار و تابستان ۱۳۹۰ - شماره ۶ و ۷.

سعادت پرور، حسن؛ فرمانیان، مهدی؛ نقد و بررسی ادله منکرین «سماع موتی» با محوریت آیات، سلفی پژوهی، بهار و تابستان ۱۳۹۶، سال سوم - شماره ۵.

اعرابی، غلامحسین و رقیه کاظمی تبار؛ بررسی دیدگاه مفسران فریقین در تفسیر آیه «انک لا تسمع الموتی» با تکیه بر پاسخ گویی به شبهات نویسنده، مجله مطالعات تفسیری، پاییز ۱۳۹۸ - شماره ۳۹.

۳- زیارت عملی غیر قرآنی و مصداق شرک و خواندن غیر خدا

برقی زیارت قبور را ضد قرآن و همه زیارت‌نامه‌ها را ساختگی می‌داند. او زیارت را خواندن غیر خدا دانسته و در نقد آن، آیاتی را ذکر می‌کند که از آن جمله است آنچه می‌گوید: «قرآن می‌گوید هر کس غیر خدا را از کسانی که از دنیا رفته و وفات نموده‌اند، بخواند، آن کسان نمی‌شنوند و جواب نمی‌دهند؛ چنان‌که در آیه ۱۳ و ۱۴ سورة فاطر می‌فرماید: (وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ) اصلاً خواندن کسی که از دنیا رفته و خواندن غیر خدا در حوائج و ادعیه که عبادت است، کفر و شرک محسوب می‌شود؛ چنان‌که در سورة جن می‌فرماید: (فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) (الجن: ۱۸). و صدها آیات دیگر در قرآن است که نباید در عبادات غیر از خدا را خواند.» (برقی، الف، بی‌تا، ۱/ ۱۸۱ تا ۱۸۵).

ارزیابی

سخن برقی نادرست است؛ چراکه خداوند در آیه ۸۴ سوره توبه درباره منافقان می‌فرماید: «وَلَا تَصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ».

مفسران براساس این آیه معتقدند که پیامبر (ص) بر سر قبر مؤمنان می‌ایستاد و به اصطلاح، به زیارت قبور آن‌ها می‌رفت؛ به همین جهت، زیارت قبور، مورد تأیید قرآن و از سیره پیامبر (ص) بوده است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ ه. ق: ۳۶۰/۹؛ مدرسی، ۱۴۱۹ ه. ق: ۲۴۲/۴؛ قرشی بنایی، ۱۳۷۵ ه. ش: ۲۸۵/۴؛ سیزواری، ۱۴۰۶ ه. ق: ۳۶۷/۳).
طبرسی در این باره می‌نویسد: «این آیه دلیل است بر آن‌که ایستادن بر سر قبر برای خواندن دعا، عبادت مشروعی است، وگرنه خدای سبحان، خصوص کافر را به

وسیله نهی از این کار اختصاص نمی‌داد.» (طبرسی، ۱۳۷۲ ه.ش: ۸۷/۵). بنابراین زیارت قبور، منشأ قرآنی داشته و سیره رسول خدا (ص) نیز بوده است. علاوه بر این، قرآن درباره به زیارت رفتن پیامبر (ص) می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (نساء: ۶۴). بنابراین زیارت پیامبر (ص) ریشه در قرآن دارد و از آن جا که اهل بیت (ع) در نزد شیعه جایگاه پیامبر (ص) را دارند، به زیارت اهل بیت (ع) رفتن هم، همان شأن و نتیجه زیارت پیامبر (ص) را خواهد داشت. همچنین «توسل» با «خواندن غیر خدا» متفاوت است. قرآن با تأیید وسیله و نظام طولی می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (المائدة: ۳۵). بنابراین، توسل در راستای نظام طولی است و توسل‌کنندگان، هیچ‌گاه اهل بیت (ع) را در معیت خدا آن‌چنان که برقی می‌گوید، نمی‌دانند؛ بلکه اهل بیت را مخلوق و واسطه‌ای از واسطه‌های الهی می‌دانند. بنابراین زیارت منشأ قرآنی و با توحید نیز سازگاری دارد و سخنان برقی صحیح نمی‌باشد.

۳-۱- ضرورت پرهیز از مدح و ذم گذشتگان

برقی بر این باور است که نباید مسلمانان به مدح و ذم گذشتگان، خصوصاً اهل بیت (ع)، پردازند. او معتقد است خوبی و بدی گذشتگان به آیندگان مربوط نیست و آیندگان چنان‌که خدا فرموده، نباید به مدح و یا ذم آنان پردازند؛ بلکه هرکسی مسئول اعمال خود می‌باشد. (تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (البقرة: ۱۳۴ و ۱۴۱). برقی در ادامه می‌گوید: «بنابراین آیات، لعن و بدگویی از گذشتگان در این زیارت و یا مداحی و چاپلوسی و افتخار به گذشتگان،

بیهوده و لغو و برخلاف شرع است. رسول خدا (ص) نیز فرموده است: «اَحْثُوا فِي وَجْهِ الْمَدَاحِينَ التُّرَابِ؛ به روی مداحان خاک بپاشید.» (بر قعی برای این حدیث این آدرس را ذکر می‌کند: وسائل الشیعه، ج ۱۲: ۱۳۲، حدیث اول) (بر قعی، ج، بی‌تا: ۶۹ تا ۷۱).

ارزیابی

آیه‌ای که بر قعی مثال زده، در رابطه با این است که افراد، متوجه مسئولیت اعمال خود شوند و قرآن پر از آیاتی است که به مدح و ذم گذشتگان می‌پردازد؛ برای مثال، درباره مدح باید گفت که قرآن درباره حضرت ایوب (ع) می‌فرماید: «نِعِمَّ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص: ۴۴). و یا اینکه حضرت لقمان را دارای حکمت معرفی کرده، می‌فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ...» (لقمان: ۱۲).

درباره ذم هم، قرآن ابولهب را مثال می‌زند: «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ» (المسد: ۱) و درباره فرعون می‌فرماید: «مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِنَ الْمُسْرِفِينَ» (الدخان: ۳۱). آیات مدح و ذم به قدری زیاد است که امکان بحث درباره آن به اندازه یک کتاب وجود دارد، اما به دلیل اختصار به همین مقدار کفایت می‌شود.

مدح و ذم با دو هدف انجام می‌شود: ۱- مشخص کردن حقانیت شخص یا بطلان عقاید و رفتار او ۲- الگوبرداری از اعمال افراد مدح شده و پرهیز از رفتارهای ناپسند فرد مذمت شده؛ بنابراین، این که قرآن به مدح افراد می‌پردازد و شیعه به مدح اهل بیت (ع) می‌پردازد، با هدف مشخص کردن حقانیت آن‌ها و تبعیت از اعمال آن‌ها است که سبب نجات در دنیا و آخرت است. در نتیجه، سخنان بر قعی مبنی بر پرهیز از مدح و ذم گذشتگان، صحیح نمی‌باشد.

۳-۲- ساختن قبور و نذر و وقف به زیارتگاهها مخالف قرآن و سیره انبیاء و مسلمین
از آنجا که برقی زیارت و توسل را قبول ندارد، به نقد ساختن قبور و زیارتگاه و
وقف می‌پردازد که در ادامه، به اشکالات او پرداخته می‌شود:

۳-۲-۱- ساختن قبور و نذر و وقف مخالف قرآن

برقی ساختن قبور، نذر و وقف بر آن‌ها را ضد قرآن می‌داند و معتقد است که پول‌های
زیادی از مردم ایران که فقیر هم هستند، صرف این‌گونه اعمال می‌شود؛ درحالی‌که
خداوند در آیات زیادی از این کار نهی کرده است؛ از جمله خداوند می‌فرماید:
(وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَهُمْ تَاللَّهِ لُتْسَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ) (النحل: ۵۶).
او می‌گوید: «باید به مردم عوام فهمانید کسی که از دنیا رفته، احتیاجی به نذر و
نیاز و وقف شما ندارد و پول‌هایی که در میان ضریح ریخته می‌شود، تماماً اسراف و
حرام است و باید به محتاجان و فقراء داد.» (برقی، الف، بی‌تا: ۱ / ۱۸۱ تا ۱۸۵
برقی، ج، بی‌تا: ۶۴ تا ۶۸).

ارزیابی

سخن برقی صحیح نیست؛ چراکه ساختن بارگاه، مستند قرآنی دارد؛ قرآن در جریان
اصحاب کهف و پس از مرگ آنان می‌فرماید: «إِذِ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا
عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمُ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا» (کهف:
۲۱). بنابراین ساختن بارگاه برای قبور، مانعی ندارد و اگر شرک بود، حتماً قرآن باید
نسبت به این کار، موضع می‌گرفت و سخن نگفتن قرآن درباره این عمل، به معنای
تأیید آن است.

آیه‌ای هم که برقعی مثال زده، مربوط به بت‌ها است و به زیارت قبور و هدیه و وقف‌هایی که مردم به ضریح اهل بیت (ع) می‌کنند، ربطی ندارد. درباره پرداخت هزینه توسط مردم هم باید گفت که مردم به اختیار و رضایت قلبی و برای حفظ شعائر الهی، هزینه می‌پردازند و هیچ اجبار و اکراهی در پرداخت هزینه نیست.

۳-۲-۲- بدعت بودن وقف

برقعی وقف و نذر برای امامزاده‌ها و حضرت معصومه (س) و غیره را بدعت و برخلاف شرع و احادیث می‌داند. او روایات را مخالف تعمیر و تزئین قبور دانسته و وقف را گناه می‌داند. او می‌گوید: «این زینت‌ها و آئینه‌کاری‌ها و سنگ مرمرها و طلاکاری‌های قبور، اسراف و حرام و اتلاف مال است.» او معتقد است: «این‌گونه اموال را باید صرف کارهای عام المنفعه و دستگیری فقراء و ضعفاء کرد.» (برقعی، ج، بی‌تا: ۸۴ تا ۸۸).

ارزیابی

در قرآن برای وقف، معادل‌هایی چون صدقه، خیر، برّ، انفاق و احسان آمده است. مفسران و دانشمندان علوم اسلامی نیز به جواز وقف حکم کرده‌اند (ر.ک: زحیلی ۱۴۱۱ ه.ق: ۷/ ۸۹. حائری، ۱۳۸۰، کتاب «وقف در فقه اسلامی»). بنابراین وقف و نذر، ریشه قرآنی دارد و هرگز بدعت نیست.

در کتاب‌های روایی، احادیث فراوانی درباره وقف آمده است؛ برای مثال، شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه، بابی با عنوان «بَابُ الْوَقْفِ وَ الصَّدَقَةِ وَ النُّحْلِ»

آورده است. (رک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق: ۲۳۷/۴). بنابراین وقف دارای مستندات روایی نیز می‌باشد.

خداوند در آیات قرآن، به بزرگداشت شعائر الهی توصیه می‌کند و می‌فرماید: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲). یکی از مهم‌ترین مصادیق بزرگداشت شعائر الهی، بزرگداشت اولیاء الهی و زیارتگاه آن‌ها است. رجوع به این زیارتگاه‌ها و وقف برای آن‌ها سبب شناساندن اولیاء الهی به مردم می‌شود تا مردم، رهرو آن‌ها و در نهایت، به سمت توحید بروند. در نتیجه، سخنان برقی صحیح نیست و وقف و نذر، مصادر قرآنی و روایی دارد و همچنین وقف به زیارتگاه‌ها مصداق بزرگداشت شعائر الهی و اولیاء الهی است.

۳-۲-۳- ساختن مرقد و بارگاه، روش پادشاهان؛ نه انبیاء

برقی معتقد است که ساختن مرقد و بارگاه، کار سلاطین و پادشاهان ستمگر است و سنت انبیاء نمی‌باشد. او معتقد است حکومت‌ها از جمله حکومت صفویه و قاجاریه و حکومت ایران از پول حرام و غارت اموال مردم، این مرقد‌ها و گنبد‌ها و ضریح‌ها را ساختند و مردم را به این زر و زیورها جذب کرده و مرقد‌ها و مقبره‌ها را پر کردند و مساجد الهی را خالی نمودند (رک. برقی، ج، بی‌تا: ۷۱ تا ۷۸).

ارزیابی

درباره مرقد انبیاء باید گفت که سخن برقی صحیح نمی‌باشد؛ چراکه تنها برخی از مرقد انبیاء به جا مانده است و تعداد آن‌ها اندک است و این به معنای مخالفت انبیاء با ساختن مرقد نیست. هدف انبیاء، توحید بود و تا آخرین پیامبر (ص)، مهم‌ترین مسئله، توحید بود که در برخی موارد مثل حضرت نوح، تعداد اندکی ایمان آوردند و تعداد

کمی از انبیاء حکومت داشتند تا بتوانند بارگاه برای اولیا بسازند. همچنین ابزار ساخت و ساز ضعیف در گذشته و نابودی آن‌ها به مرور زمان، یکی دیگر از علت‌های کمبود بارگاه انبیاء گذشته است. به هر حال - هرچند کم - اما انبیاء مرقد داشته‌اند و این روش، روش پادشاهان نیست.

همچنین این‌که بر قعی می‌گوید که حکومت‌ها از جمله صفویه و قاجاریه، مرقد‌ها و گنبد‌ها را ساختند، صحیح نیست؛ چراکه صحابه و تابعین از اولین کسانی بودند که شروع به ساختن بارگاه برای پیامبر (ص) کردند؛ برای مثال، اولین کسی که برای پیامبر (ص) بارگاه ساخت، خلیفه دوم بود (ر.ک: سهمودی، ۱۴۱۹ق: ۲ / ۱۰۹-۱۱۵). ابن کثیر می‌گوید: «عبدالله بن زبیر، اطراف قبر پیامبر (ص) را تخریب و بنای جدیدی ساخت. سپس عمر بن عبدالعزیز، این بنا را تخریب کرده و خود، بنایی جدید ساخت و حرم را هم توسعه داد» (ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق: ۹ / ۹۰-۸۹). بنابراین ساختن بارگاه پیامبر (ص) توسط صحابه و تابعین، اتفاق افتاده و اگر این مسئله با قرآن سازگاری نداشت، هیچ‌گاه دیگر صحابه و تابعین اجازه ساختن چنین بارگاهی را نمی‌دادند.

۳-۲-۴- مرسوم نبودن زیارت پس از رسول خدا (ص)

بر قعی بر این باور است که در صدر اسلام، این گنبد‌ها و مرقد‌ها و زیارتگاه‌ها وجود نداشت. همچنین علی (ع) و اصحاب رسول خدا (ص) به زیارت نمی‌رفتند؛ حتی عایشه بعد از ۳۰ سال بر سر قبر برادرش «عبدالرحمن ابن ابی بکر» رفت، مورد ملامت اصحاب رسول خدا قرار گرفت که چرا مرتکب عملی شده که رسول خدا (ص) از آن نهی کرده است؟

علاوه بر این، پیامبر (ص) در حجره عایشه دفن شد و تا زمانی‌که عایشه زنده بود، یعنی تا پنجاه سال، هیچ‌کسی به حجره‌ی او نیامد که در را باز کند و بگوید

می‌خواهم قبر رسول خدا را زیارت کنم. پس معلوم می‌شود زیارت قبر مرسوم نبوده است (رک. برقی، ج، بی‌تا: ۷۱ تا ۷۸).

ارزیابی

ابتدا باید گفت که خود پیامبر (ص) به زیارت قبور می‌رفت (رک: مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۳؛ نووی، ۱۴۰۷ / ۱۹۸۷: ۷ / ۴۱) و نقل شده که به زیارت قبر پدر و مادر خود می‌رفت (رک: مسلم بن حجاج، بی‌تا: ۳ / ۶۵؛ ابن ماجه، بی‌تا: ۱ / ۵۰۱) و به تبع ایشان، حضرت زهرا (س) نیز به زیارت قبور، خصوصاً قبور شهدا و حضرت حمزه عموی پیامبر (ص) می‌رفت (رک: ابن سعد، ب، ۱۴۱۰ / ۱۹۱۰: ۳ / ۱۹).

علامه امینی در کتاب الغدیر به نمونه‌هایی از جمله «بلال حبشی، سلمان فارسی، طلحه، زبیر، ابو ایوب انصاری، عمر بن عبدالعزیز، ابوحنیفه و مالک بن انس» اشاره می‌کند که مسلمانان در طول تاریخ به زیارت قبر آن‌ها می‌رفتند (رک: امینی عبد الحسین، ۱۳۸۷ / ۱۹۶۷: ۵ / ۱۸۴-۲۰۵). بنابراین استدلال برقی صحیح نمی‌باشد و زیارت قبور توسط پیامبر (ص) و صحابه و مسلمین انجام می‌شد.

۴- تعامل برقی با روایات زیارت

برقی سعی کرده روایات مخالف زیارت را جمع‌آوری نموده و در نتیجه، به بطلان آن حکم کند. در ادامه، بحث‌های روایی او بررسی می‌شود.

۴-۱- روایات نهی از زیارت دلالت‌کننده بر نفی زیارت قبور و زیارت اهل بیت (ع)

برقی به روایات نهی از زیارت اشاره کرده و زیارت را کاری باطل می‌شمارد. برخی از این روایات عبارت‌اند از:

رسول خدا (ص) فرمود: «اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ قَبْرِي وَثَنًا يُعْبَدُ» (برقعی آدرس این حدیث را این‌گونه می‌آورد: ابن بابویه قمی در «علل الشرائع»: ج ۲: ۳۵۸). این حدیث در آدرسی که برقعی داده یافت نشده است؛ اما در کتاب موطا مالک آمده است. (ر.ک: مالک بن انس، ۱۴۲۵ ه.ق، ۱/ ۱۷۲)؛ یعنی: «خدایا قبر مرا بتی قرار مده که پرستیده شود!» (حفظ کن) و نقل شده که: «لا تطف بقبر» (کلینی، ق ۱۴۲۹: ۱۳ / ۲۵۱).

رسول خدا (ص) فرمود: «لَعَنَ اللَّهُ زَوَّارَاتِ الْقُبُورِ، وَالْمُتَّخِذِينَ عَلَيْهَا السُّرُجَ» (صنعانی، ۱۴۰۳: ۵۶۹/۳) عبارت مورد نظر در مسند احمد حنبل این‌گونه آمده است: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) زَائِرَاتِ الْقُبُورِ، وَالْمُتَّخِذِينَ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ ه.ق: ۴ / ۳۶۳) و ابو عمرو عامر بن شراحیل، متوفای ۱۰۴ هجری که از علمای بزرگ اسلام بوده و صد و پنجاه نفر صحابه رسول خدا (ص) را دیده و أخذ حدیث نموده، مکرر می‌گفت: «لَوْ لَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَهَى عَنْ زِيَارَاتِ الْقُبُورِ لَزُرْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ» (برقعی برای این مطلب، چنین آدرس داده است: (حافظ عبد الرزاق صنعانی، المصنف ۳، ص ۵۶۹). (برقعی، الف، بی‌تا: ۳ / ۵۵۰ تا ۵۵۳).

ارزیابی

باید توجه داشت که پیامبر (ص) در دوره‌ای به نهی از زیارت پرداخت و در دوره‌ای دیگر، اجازه زیارت را صادر فرمود (ر.ک: شافعی، بی‌تا: ۳۶۱). پیامبر (ص) در این باره فرمودند: «إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ ه.ق: ۷ / ۳۴۱). بنابراین باید دقت داشت که نهی‌های پیامبر (ص) مربوط به دوره‌ای خاص بوده و سپس، منسوخ شده است.

درباره روایت اول برقعی باید گفت که پیامبر (ص) داعیه‌دار توحید بوده و از هرچیزی که مصداق شرک گردد، دوری می‌کرد. این جمله ایشان نیز همین معنا را

می‌رساند و در مقابل، زیارت متفاوت از پرستش است و خود پیامبر (ص) در روایتی توصیه به زیارت قبرش بعد موت کرده‌اند. ایشان فرمودند: «مَنْ زَارَ قَبْرِي بَعْدَ مَوْتِي كَانَ كَمَنْ هَاجَرَ إِلَيَّ فِي حَيَاتِي فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِيعُوا فَأَبْعَثُوا إِلَيَّ السَّلَامَ فَإِنَّهُ يَبْلُغُنِي» (ابن قولویه: ۱۳۵۶ ق. صفحه ۱۴، الباب الثاني ثواب زیارة رسول الله (ص)).

همچنین آقای محمد اصغری نژاد مقاله‌ای با عنوان «پژوهشی درباره حدیث "اللهم لا تجعل قبري و ثنا يعبد"»، نگاشته و پس از بررسی، این حدیث را به لحاظ سندی، دارای اشکالاتی و جعلی می‌داند (اصغری نژاد، ۱۳۹۴: ۸۷). او معتقد است این حدیث بر فرض صحت صدور، معنایی متفاوت از معنایی که وهابیت معرفی می‌کند، دارد که برای اطلاعات بیشتر می‌توان به آن رجوع کرد. بنابراین سخن برقی صحیح نمی‌باشد و روایات مذکور، نهی از زیارت نمی‌کند.

درباره عبارت «لا تطف بقبر» هم باید گفت که نهایتاً این روایت به کیفیت زیارت اشکال می‌گیرد، نه به اصل آن. اگر قرار بود زیارت بالکل و در تمام ادوار نهی شود، پیامبر (ص) باید می‌فرمود: «لا تزر بقبر»؛ بنابراین سخن برقی صحیح نمی‌باشد و برداشت‌های او مبنای فقه الحدیثی ندارد.

۴-۲- روایات نهی از تعمیر و تجدید قبور

برقی می‌گوید: اگر بخواهیم همه روایاتی را که در مذمت ساختمان و تزئین قبور وارد شده، ذکر کنیم، مطلب بسیار مفصل و طولانی خواهد شد؛ لیکن به مقداری که برای مردم منصف، حق جو و بیداری آنان و اتمام حجت لازم است در این جا ذکر می‌کنیم:

۱. شیخ صدوق و نیز مؤلف «وسائل الشیعه» روایت کرده‌اند که رسول خدا (ص) فرمود: «لا تتخذوا قبری قبله و لا مسجداً، فإن الله تعالى لعن اليهود حیث اتخذوا قبور

أنبيائهم مساجد» (بر قعی برای این حدیث، این آدرس را ذکر می‌کند: وسائل الشیعه، ج ۲، باب ۶۵: ۸۸۷): یعنی: قبرم را قبله‌گاه و محل توجه و مسجد قرار ندهید. همانا خدای متعال یهود را لعنت نمود؛ زیرا قبور پیغمبران خود را مساجد قرار دادند. بنابراین احادیثی که در کتب زیارت وارد شده و دلالت بر قبله قرار دادن قبر امام دارد، ساخته‌ی یهود صفت‌هایی است که آن‌ها را به دروغ بر ائمه (ص) چسبانده‌اند!

۲. محدث نوری در «مستدرک الوسائل» نقل کرده که علامه‌ی حلی در کتاب نهاییه از رسول خدا (ص) روایت کرده است: «نهی النبی أن یجصص القبر أو ینی علیه أو یکتب علیه لأنه من زینة الدنیا فلاحاجة بالمیت إلیه». (بر قعی برای این حدیث این آدرس را ذکر می‌کند: مستدرک الوسائل، چاپ سنگی، ج ۱: ۱۲۷)؛ یعنی: پیامبر (ص) از گچ‌کاری قبر و نوشتن روی آن نهی فرموده؛ زیرا این‌ها زینت دنیا است و میت نیازی به آن ندارد.

۳. باز محدث نوری روایت کرده که پیامبر فرمود: «لا تتخذوا قبری عیداً و لا تتخذوا قبورکم مساجدکم و لا بیوتکم قبوراً». (بر قعی برای این حدیث این آدرس را ذکر می‌کند: مستدرک الوسائل، ج ۱، باب ۵۵ از ابواب دفن: ۱۳۲)؛ یعنی: قبرم را محل رفت‌وآمد قرار ندهید و قبرهایتان را مساجد خویش قرار ندهید و خانه‌هایتان را محل دفن مرده‌هایتان قرار ندهید (بر قعی، ج، بی تا: ۷۸ تا ۸۴).

ارزیابی

درباره روایت اول باید گفت که علامه مجلسی می‌گوید: این‌گونه روایاتی که شیخ صدوق نقل کرده، روایات آحاد هستند. او معتقد است معارض با این احادیث، اخبار مشهورتری هستند که دلالت بر تعظیم قبور اهل بیت (ع) و ثواب فراوان بر نماز در کنار بارگاه اهل بیت (ع) دارند (ر.ک: مجلسی، ب، ۱۴۰۴: ۱۴/ ۱۹۲).

همچنین فیض کاشانی در وافی می‌گوید: «منظور از اینکه قبر قبله گرفته شود، این است که هر جا که باشد، به قبر توجه کند و اینکه قبر را مسجد بگیرد، یعنی سرش را روی آن قرار دهد.» (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ۷ / ۴۵۱). فیض سپس به قول شیخ مفید در المقنعه اشاره می‌کند که نماز جایز نیست؛ مگر این‌که بین شخص و قبر یک حائل باشد (همان).

بنابراین، حدیثی که برقی ذکر کرده، به لحاظ اعتبار، از اخبار آحاد هستند. اگر هم آن را بپذیریم، با توجیهات فیض کاشانی قابل قبول است. علامه عسکری نیز درباره این روایت می‌نویسد:

بنی اسرائیل بعد این‌که از مصر گذشتند و از دریا رد شدند و از بیابان گذشتند و به فلسطین رسیدند، برایشان خانه عبادتی با عنوان بیت المقدس مقرر شد و خانه عبادتی غیر آن برایشان نبود. همچنین در عصر سلیمان نبی محلی که به نام هیکل سلیمان نامیده می‌شد، برایشان مقرر شد. پس کجا قبور انبیاءشان بود؟ (یعنی در کنار عبادتگاه‌ها، قبور انبیاءشان وجود داشت) و بیت المقدس و شهر آن، تحت نظر مسلمانان و عرب قبل از عصر رسول‌الله بود و آنچه از قبور انبیاء باقی مانده، مانند قبر ابراهیم خلیل، و موسی بن عمران، ندیدیم و نشنیدیم و نوشته هم نشده که یهود آن‌ها را به عنوان بُت برگزیدند (عسکری، ۱۴۱۲ ق: ۱ / ۵۴).

بنابراین، برداشت برقی از حدیث مذکور، مبنی بر بارگاه نساختن و قبله و مسجد قرار ندادن قبور پیامبر (ص) صحیح نمی‌باشد.

درباره حدیث دومی که برقی ذکر کرده نیز باید گفت که محدث نوری، این حدیث را در بابی با عنوان «بَابُ كَرَاهَةِ الْبِنَاءِ عَلَى الْقَبْرِ فِي غَيْرِ النَّبِيِّ وَالْأَئِمَّةِ (ع) وَ الْجُلُوسِ عَلَيْهِ وَ تَجْصِيصِهِ وَ تَطْيِينِهِ» ذکر کرده است (ر.ک: نوری، ۱۴۰۸ ق: ۲ / ۳۴۷)؛

نقد و بررسی دیدگاه‌های قرآنی و روایی برقعی پیرامون مسئله زیارت / سیدمجید نبوی ۳۲۱

بنابراین قبر پیامبر (ص) و ائمه (ع) از این مسئله استثنا می‌باشد. همچنین محدث نوری آن را برای قبر دیگران، دارای کراهت و نه حرمت دانسته است. در نتیجه، سخن برقعی نادرست است. همچنین این روش برقعی که بدون اشاره به باب، حدیثی را جهت نقد، ذکر می‌کند و باب یک معنای دیگر ارائه می‌دهد و او یک معنای دیگر، روش علمی نیست.

درباره حدیث سوم نیز علامه مجلسی در بحار می‌نویسد: «یعنی قبر مرا مانند ایام عید قرار ندهید و برای زیارت قبر من به مانند عید و حالت لهو و سرور نیابید.» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۷۹/۵۶). سبکی شافعی نیز می‌نویسد: «مفاد حدیث این است که پیامبر (ص) می‌فرماید: برای زیارت قبر من، زمان معین و مشخصی قرار ندهید، بلکه هر زمان توانستید، به زیارت قبر من بیایید.» (سبکی، ۱۴۱۹ ه. ق: ۱۷۷).

بنابراین برداشت برقعی از حدیث مذکور، صحیح نمی‌باشد و او حتی روایات شیعه و سنی مبنی بر زیارت را نادیده گرفته و تنها روایت‌هایی را که به ظاهر نافی زیارت است، ذکر می‌کند که مفهوم آن روایت‌ها هم غیر از معنای ارائه شده برقعی است.

۴-۳- نقد برخی روایات پیرامون زیارت

برقعی به نقد برخی از روایات پیرامون زیارت پرداخته که تعداد آن‌ها زیاد است و بررسی همه آن‌ها در اینجا ممکن نیست. در ادامه به برخی از این روایت‌ها و نقدهای برقعی اشاره می‌شود:

۴-۳-۱- روایت اول

در روایتی امام صادق (ع) فرمودند: «إِذَا حَجَّ أَحَدُكُمْ فَلْيُخْتِمْ حَجَّهُ بِزِيَارَتِنَا لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ تَمَامِ الْحَجِّ» (مجلسی، الف، ۱۴۰۳ ق. ۹۶ / ۳۷۴). برقعی در نقد این حدیث می‌گوید: «اولاً: خود پیامبر (ص) یا امام که حج می‌کرد، به زیارت چه کسی می‌رفت؟

مگر حج امام و مأموم فرق دارد؟. ثانیاً: امام این قدر متکبر نیست که زیارت خود را کمال حج معرفی کند. ثالثاً: اگر امام، این کلام را گفته باشد، برای زمان حیاتش فرموده که مردم بروند و از علم او استفاده کنند و برای زیارت قبر خود فرموده است. ولی راویان، به غلط، آن را دلیل بر زیارت قبر گرفته‌اند.» (برقی، ج، بی تا: ۹۵ تا ۱۰۵).

ارزیابی

شیخ حر عاملی این روایت را در باب «بَابُ تَأْكِدِ اسْتِحْبَابِ زِيَارَةِ النَّبِيِّ وَالْأَئِمَّةِ (ع) وَ خُصُوصاً بَعْدَ الْحَجِّ» (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۱۴/۳۲۰) آورده است. بنابراین علمای شیعه، زیارت پیامبر (ص) و ائمه (ع) را بعد از حج، مستحب موکد می‌دانند نه واجب، که اگر به زیارت نروند حج آن‌ها باطل شود. درباره بخش دوم سخن برقی نیز باید گفت که در مواردی که شناساندن حق ضروری است، باید به آن اشاره کرد؛ چراکه در غیر این صورت حق و باطل، مخلوط و غیر قابل تشخیص می‌شود. این نوع سخنان اهل بیت (ع) که نمونه‌های دیگری هم می‌توان برای آن یافت، از همین باب است. درباره بخش سوم سخنان برقی نیز باید گفت که زیارت اهل بیت (ع) هیچ‌گاه مقید به زنده بودن اهل بیت (ع) نیست. در روایات شیعی به زیارت اهل بیت (ع)، چه زنده و چه از دنیا رفته، تأکید شده است (ر.ک: حمیری، ۱۴۱۳ ق: ۶۵).

۴-۳-۲- روایت دوم

در روایتی پیامبر (ص) فرمودند: «مَنْ زَارَنِي حَيًّا وَ مَيِّتًا كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۹۷/۱۳۹). برقی بر اساس برخی آیات (النجم/۲۶؛ سبا/۲۳) می‌گوید: «از این حدیث چنین برداشت می‌شود که انتخاب شفیع به اختیار زوار است؛ ولی خدا انتخاب شفیع را فقط حق خود دانسته و این حق را از مخلوق سلب کرده

است.» (بر قعی، ج، بی تا: ۹۵ تا ۱۰۵) بر قعی در ادامه، در نقد زیارت و شفاعت می گوید «اولاً: اگر به صرف زیارت، کسی مستحق شفاعت شود، باید تمام اصحاب رسول (ص) که آن حضرت را زیارت کردند و همچنین تمام فساق و فجاری که به زیارت قبرها رفته اند، وارد بهشت و مشمول شفاعت گردند و قانون قرآن و عقاب و حساب لغو گردد. ثانیاً: در آیات قرآن، به افراد انسان حتی انبیاء اجازه شفاعت؛ آن چنان که عوام خیال می کنند، داده نشده و هیچ آیه ای چنین صراحتی ندارد؛ بلکه حتی نسبت به مؤمنین، شفاعت را در قیامت نفی نموده اس. (البقرة / ۲۵۴). ثالثاً: بعضی از آیات قرآن، شفاعت را منحصر به خدا نموده است (السجدة / ۴؛ الزمر / ۴۴). رابعاً: اگر از بعضی آیات قرآن چنین برداشت می شود که ملائکه شفاعت می کنند، باید دانست که این شفاعت، بعد از اجازه خدا بوده است و در ضمن، باید دانست که نمی توان انبیاء و اولیاء را بر ملائکه در کارهایی که انجام می دهند، قیاس گرفت؛ مثلاً طبق قرآن، ملائکه، افراد انسان را قبض روح می کنند؛ در صورتی که نمی توان گفت انبیاء و اولیاء نیز چنین کاری را انجام می دهند. علاوه بر این، شفاعت ملائکه و انبیاء و اولیاء همان رحمت إلهی است که توسط ملائکه و شاید انبیاء و اولیاء به مشفوع له ابلاغ می شود؛ زیرا فقط خدا به حال بندگان آگاه بوده و از رفتار و کردار ایشان مطلع است. آیات قرآن نیز این مطلب را به صراحت تمام بیان می دارد.» (بر قعی، ج، بی تا: ۹۵ تا ۱۰۵).

ارزیابی

درباره بخش اول سخنان بر قعی باید گفت که روایات زیارت، چند دسته هستند؛ برخی به ثواب زیارت اشاره دارند، برخی به شرایط صحت و قبول زیارت و برخی به آداب

زیارت و غیره. از مهم‌ترین شرایط قبول زیارت، تبعیت عملی از پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) و الگو قرار دادن آن‌ها است. اصولاً دوست داشتن خدا و اهل بیت (ع)، تبعیت را به دنبال خواهد داشت. «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران / ۳۱). بنابراین زیارت به تنهایی راهگشا نیست؛ چراکه زیارت و شفاعت، شرایط و ضوابطی دارد که از جمله آن‌ها این است که شفاعت به کسی که نماز را سبک بشمارد، تعلق نمی‌گیرد: «قَالَ الصَّادِقُ (ع) إِنْ شَفَاعَتَنَا لَا تَنَالُ مُسْتَخَفًّا بِالصَّلَاةِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق: ۱ / ۲۰۶). بنابراین روایات زیارت و شفاعت را باید به صورت جامع نگاه کرد و نباید با دیدن یک روایت، حکم کلی نمود؛ چراکه روایات درکنار هم، معنای جامع و صحیحی دارند. درنتیجه، سخن برقی که صحابه و فساق به صرف دیدن پیامبر (ص) به بهشت می‌روند، اشتباه است. اگر صحابه یا هرکس دیگری از پیامبر (ص) تبعیت نمودند، قطعاً به بهشت می‌روند و اگر تبعیت ننمودند، دیدار و زیارت روزانه پیامبر (ص) هم پایشان سودی نخواهد داشت.

درباره بخش دوم و سوم سخن برقی نیز باید گفت که بر اساس آیات قرآن، انسان می‌تواند در قیامت شفاعت کند. خداوند درباره پیامبر (ص) می‌فرماید: «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً» (الإسراء / ۷۹). مفسران مراد از مقام محمود را شفاعت دانسته‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۶۷۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ه.ق: ۲۱ / ۳۸۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ه.ق: ۸ / ۱۳۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ه.ق: ۱۴ / ۱۴۷ ابو زهره، بی‌تا: ۸ / ۴۴۳۸ صابونی، ۱۴۲۱ ه.ق: ۲ / ۱۵۸؛ حوی، ۱۴۲۴ ه.ق: ۶ / ۳۱۰۶). همچنین، مفسران ذیل آیه «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی / ۵) به شفاعت پیامبر (ص) اشاره کرده‌اند (ر.ک: حوی، ۱۴۲۴ ه.ق: ۱۱ / ۶۵۶۹؛ صابونی، ۱۴۲۱ ه.ق: ۳ / ۵۴۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ه.ق، ۳۰ / ۳۴۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ ه.ق:

۳۱۲ / ۲۰، شنیطی، ۱۴۲۷ ه.ق: ۹ / ۱۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ه.ق: ۱۵ / ۳۷۹ ایجی، ۱۴۲۴ ه.ق: ۴ / ۵۰۴). بنابراین انسان می‌تواند شفاعت انسان دیگری را انجام دهد و شفاعت به اذن الهی برای انسان ممکن است.

درباره بخش چهارم سخن ایشان نیز باید گفت که علاوه بر آیاتی که شفاعت پیامبر (ص) در حق امت را اثبات می‌کند، آیاتی مانند: «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (طه / ۱۰۹) اشاره به جایز بودن شفاعت دارد و غیر ملائکه هم می‌تواند شفاعت کند؛ چراکه در آیه شفاعت، مقید به ملائکه نشده است. همچنین سخن بر قعی به لحاظ عقلی هم اشتباه است؛ زیرا ملائکه که به دستور خدا به آدم سجده کردند، اجازه شفاعت دارند، اما آدم که مسجود ملائکه است، اجازه شفاعت نداشته باشد؟ علاوه بر این، روایات زیادی مبنی بر شفاعت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) وجود دارد که به دلیل اختصار از ذکر آن‌ها صرف نظر می‌شود.

۵- توجیه بر قعی برخی آیات مرتبط با زیارت و شفاعت

بر قعی برخی آیاتی را که مرتبط با زیارت و شفاعت است، بر اساس پیش فرض‌های خود، توجیه کرده که در ادامه، به بررسی و صحت و سقم آن‌ها پرداخته می‌شود.

۵-۱- آیه طلب استغفار از پیامبر (ص) (النساء / ۶۴)

بر قعی بر این باور است که وقتی افراد گنه‌کار، نزد انبیاء و رسول خدا (ص) می‌آمدند و از آن‌ها تقاضای استغفار می‌کردند، به این دلیل بود که آن‌ها به پیامبر (ص) ظلم کرده بودند و در صورت بخشش پیامبر (ص)، خدا هم آن‌ها را می‌بخشید. بر قعی بر همین اساس، طلب بخشش فرزندان یعقوب از یعقوب را به دلیل ظلم فرزندان به پدر می‌داند.

همچنین برقی معتقد است طلب استغفار باید از انبیاء زنده اتفاق بیفتد تا در صورت طلب استغفار آن‌ها از خدا، شامل حال فرد طلب‌کننده استغفار بشود.

او درباره آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (النساء/۶۴) می‌گوید: «آیات قبل، به منافقین فرموده: (تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ) (النساء/۶۱) و در آیات بعد فرموده: (جَاءُوكَ) (النساء/۶۴) و نفرموده: «تَعَالَوْا إِلَى قَبْرِ الرَّسُولِ» و نفرموده: «جَاؤُوا قَبْرَكَ: نزد قبر آمده بودند». امروز اهل خرافات نزد رسول خدا (ص) نمی‌روند، بلکه نزد قبر آن حضرت می‌روند. (فَلَا تَتَجَافَلْ) عبارت (تَعَالَوْا إِلَى... الرَّسُولِ) (النساء/۶۱) و (جَاءُوكَ) (النساء/۶۴) حداکثر می‌رساند که در زمان حضور و حیات دنیوی پیامبر می‌توان برای طلب وساطت و التماس دعا نزد آن حضرت رفت و این ربطی به پس از رحلت آن حضرت ندارد که مردم ما امروز فی المثل از سرخس می‌گویند: «یا رَسُولَ اللَّهِ! اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ اللَّهِ» و یا می‌گویند: «یا نَبِیَّ اللَّهِ! إِنَّا تَوَسَّلْنَا بِكَ إِلَى اللَّهِ» و یا می‌گویند: «یا مُحَمَّدُ! اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا» و....» (برقی، ب، بی‌تا: ۲۲۵ تا ۲۳۱).

ارزیابی

درباره بخش اول سخنان برقی، باید گفت که هرچند سیاق درباره منافقان است، اما قرآن همیشه جاری و ساری است و نمی‌توان قرآن را محدود به سیاق و تاریخمند کرد؛ چراکه اثرات تربیتی و هدایتی آن از دست می‌رود.

این‌که برقی می‌گوید که آیه نگفته: «تَعَالَوْا إِلَى قَبْرِ الرَّسُولِ» و یا: «جَاؤُوا قَبْرَكَ» به این دلیل است که قرآن نگاه جامع به آمدن به نزد رسول خدا (ص) را دارد. اگر

این‌طور که بر قعی گفته بود، می‌آمد، دیگر اگر کسی به هنگام زنده بودن، نزد پیامبر می‌آمد، کاری عبث بود. بنابراین قرآن، لفظ «جاءوک» را آورده تا شامل حیات و ممات رسول خدا (ص) باشد. به عبارت دیگر، اگر پیامبر (ص) رحمه للعالمین است، این ویژگی، مخصوص تمام مردم جهان است و مختص عرب عصر نزول نمی‌باشد. همچنین بر اساس برخی تفاسیر، اعمال امت بر پیامبر (ص) عرضه می‌شود. بنابراین پیامبر (ص) می‌تواند از اعمال امت مطلع شود و در صورت درخواست استغفار از رسول خدا، ایشان هم برای فرد از خدا استغفار می‌کند.

بنابراین سخنان بر قعی صحیح نمی‌باشد و آیه، مربوط به بحث زیارت در حیات و ممات رسول خدا (ص) است.

۵-۲- آیه لنتخذن علیهم مسجدا

بر قعی در باره آیه ۲۱ سوره کهف که شیعه آن را مستندی برای جواز ساخت بارگاه و مرمت قبور اهل بیت (ع) می‌داند، می‌گوید:

«اولاً در آیه شریفه، لفظ "یتنازعون" آمده و بنا به دستور صریح قرآن کریم که فرموده: (فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ...) (النساء/۵۹) باید تفحص کنیم که قول کدام‌یک از دو گروه متنازع، موافق تعالیم الهی است و در این مورد، دیگران و همچنین این جانب به تفصیل سخن گفته‌ایم.

دیگر این که در این آیه، گروه اول که گفتند: (رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ) (کهف/۲۱) یعنی «خدایشان به حالشان آگاه‌تر است»، در نظر خود، حق را یاد کردند و نام مبارک خداوند را آوردند. اما گروه دوم در نظر خود، به هیچ دلیل شرعی تمسک نکردند و فقط مستبدانه بر عملی کردن نظر خویش اصرار کردند.

گذشته از این، پیامبر اکرم (ص) و علی (ع) نیز این آیه را می دانستند، ولی چرا چیزی را که گفتی، از آیه استنباط نکردند و مطابق میل تو عمل فرمودند و برای کسی ضریح و بارگاه نساختند و مردم را به ساختن گنبد و مقبره و ضریح امر فرمودند؟ حتی برخی از بزرگان اسلام را مخفیانه به خاک سپردند تا مبادا قبرشان مزار شود. همچنین از تعمیر و تزئین قبور، نهی می فرموده اند؟ آیا مقام حضرت حمزه، سید الشهداء، که در رکاب پیامبر (ص) شهید شد از سید نصرالدین تهرانی کمتر بود که پیامبر (ص) برای آن بزرگوار، مزار نساخت؟!

ثانیاً در آیه، لفظ "مسجد" آمده و فرموده: «لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمُ قَبْرًا وَ ضَرِيحًا وَ مَزَارًا!» آیا این همه مقبره و گنبد و بارگاه در ایران و عراق که بر قبر ائمه و حتی فرزندان و نوادگان آنان ساخته شده است و تعدادی از آنها در مکان های دور افتاده و صعب العبور قرار دارد و مردم برای زیارتشان رنج سفر را به جان می خردند، مسجد است یا مسجد، چیز دیگری است؟ آیا ضریح و بارگاه امام رضا (ع) در مشهد، مسجد است؟» (برقی، ج، بی تا: ۸۹ تا ۹۰).

ارزیابی

درباره بخش اول سخنان برقی باید گفت که با رجوع به قرآن نیز چیزی مبنی بر حرمت ساختن مسجد بر قبور اولیاء الهی نمی توان یافت؛ بنابراین سخن برقی صحیح نمی باشد. برقی می گوید که گروه دوم، مستبدانه عمل کردند و بدون هیچ دلیل شرعی، این کار را انجام دادند. در پاسخ باید گفت که چرا خدا نسبت به این مسئله، تذکر نداد تا مؤمنان از مستبدانه و غلط بودن این تصمیم آگاه شوند؟

در بخش سخنان دیگر برقی باید گفت که مسجد به لحاظ لغوی، یعنی محل سجده و سجده گاه و در اصطلاح، مکانی است که در آن جا نماز می خوانند. در تمامی

زیارتگاه‌ها، مردم به نمازهای واجب و مستحب می‌پردازند. همچنین باید دقت داشت که ساختن بارگاه برای اولیاء الهی، نوعی قدردانی از عملکرد آن‌هاست و آیندگان از وجود چنین شخصیت‌هایی که دین را زنده نگه داشتند، مطلع می‌شوند و به دیگر مسلمانان، این القاء می‌شود که این‌ها الگوی عملی هستند و می‌توان رهروی این اولیاء الهی شد. این‌ها برخی از دلایل ساختن بارگاه بر مزار اولیاء الهی است. در نتیجه سخن برقعی وجهی ندارد و صحیح نمی‌باشد.

نتیجه

پس از بررسی‌ها مشخص شد که سخنان برقعی پیرامون زیارت صحیح نمی‌باشد. او معتقد است که مردگان و اهل بیت (ع) از دنیا اطلاعی ندارند؛ درحالی‌که آیات و روایات مختلفی، اطلاع و آگاهی اهل بیت (ع) را نسبت به دنیا، اثبات می‌کند. برقعی برای اثبات مدعای خود به برخی آیات استناد می‌کند، اما آیات و روایات دیگر را نادیده می‌گیرد. وی مسئله شنیدن مردگان را انکار می‌کند؛ درحالی‌که مستندات بر شنوا بودن مردگان، وجود دارد و سخنان او صحیح نمی‌باشد. او زیارت را عملی غیر قرآنی و شرک می‌داند؛ درحالی‌که آیاتی مانند «و لا تقم علی قبره» و آیات رقتن به سمت پیامبر (ص) و درخواست مغفرت و دیگر آیات، نشان‌دهنده قرآنی بودن عمل زیارت است. او ساختن قبور و نذر و وقف را عملی غیر قرآنی و شرک می‌داند، اما مستندات قرآنی و روایی، این اعمال را تأیید می‌کند. برقعی به نقد و انکار برخی روایات مربوط به زیارت می‌پردازد. از نقد او مشخص می‌شود که برداشت‌های غلطی از روایات داشته است و مفهوم روایات را به خوبی درک نکرده است. درنهایت باید گفت که سخنان برقعی در مسئله زیارت قبور و زیارت اهل بیت (ع) صحیح نمی‌باشد و آیات و روایات، مسئله زیارت را تأیید می‌کنند.

کتابنامه

- آلوسی، محمود بن عبدالله (١٤١٥ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن بابویه، محمد بن علی (١٤١٣ق). من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (١٤١٦ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن سعد (١٤١٠ق، ١٩١٠م). تاریخ المدینة المنورة: اخبار المدینة النبویة، ب، بیروت: چاپ فهم محمد شلتوت.
- _____ . الطبقات الكبرى، الف، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمد طاهر (١٤٢٠ق). تفسیر التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن قولویه قمی (١٣٥٦ق). کامل الزیارات، نجف: دار المرتضویة.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (١٩٨٨م). البدایة و النهایة، تحقیق: علی شیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن ماجه (بی تا). سنن ابن ماجه، بیروت: چاپ محمد فؤاد عبدالباقی.
- ابو زهره محمد (بی تا). زهرة التفاسیر، بیروت: دار الفکر.
- اصغری نژاد، محمد (١٣٩٤). 'پژوهشی درباره حدیث «اللهم لا تجعل قبری و ثنا یعبد»'، فصلنامه سراج منیر. شماره ١٤.
- امینی، عبدالحسین (١٣٨٧ش، ١٩٦٧م). الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب، بیروت.
- ایجی، محمد عبدالرحمن (١٤٢٤ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن ایجی، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (١٤١٥ق). البرهان فی تفسیر القرآن، ٥ جلد، مؤسسة البعثة، قم: قسم الدراسات الإسلامية.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤١٠ق). صحیح البخاری، قاهره: وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة، لجنة إحياء کتب السنة.

بر قعی، سیدابوالفضل (بی‌تا). تابشی از قرآن، بی‌جا.

_____ . تضاد قرآن با مفاتیح الجنان، بی‌جا.

_____ . خرافات وفور در زیارات قبور، بی‌جا.

_____ . نقد مراجعات، بی‌جا.

حائری، محمدحسن (۱۳۸۰). وقف در فقه اسلامی و نقش آن در شکوفایی اقتصاد اسلامی،

مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد، قم: ط - الحدیث.

حوی، سعید (۱۴۲۴ق). الاساس فی التفسیر، قاهره: دار السلام.

حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین، ۵ جلد، قم: اسماعیلیان.

زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، دمشق: دار الفکر.

سبزواری، محمد (۱۴۰۶ق). الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

سبکی، تقی‌الدین (۱۴۱۹ق). شفاء السقام فی زیارة خیر الانام، تهران: نشر مشعر.

سهمودی، وفاء (۱۴۱۹ق). الوفا باخبار دار المصطفی، بیروت: دارالکتب العلمیة.

شافعی، محمد بن ادريس، (بی‌تا)، مسند الامام الشافعی، بیروت: دارالکتب العلمیة.

شنقیطی، محمدامین (۱۴۲۷ق). أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، بیروت: دارالکتب العلمیة.

شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). قم: وسائل الشیعة.

صابونی، محمدعلی (۱۴۲۱ق). صفوة التفاسیر، بیروت: دار الفکر.

صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم: فرهنگ اسلامی.

صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۰۳ق)، المصنف، المجلس العلمی، لبنان - بیروت.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، بیروت: مؤسسة

الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.

عبد الملکی، پیام (۱۳۹۳). سماع موتی و تقابل دیدگاه وهابیان با بزرگان خود، شماره ۱۵،

مجله سراج منیر.

- عسکری، مرتضی (۱۴۱۲ق). معالم المدرستین، تهران: موسسه البعثه مركز الطباعة و النشر.
- فاطمی‌نژاد، مجید و محمدحسن زمانی (۱۳۹۵). «پاسخ به شبهات البانی در باب سماع موتی»، سلفی پژوهی، سال دوم، شماره ۴.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق). اصفهان: الوافی.
- قرشی بنابی، علی‌اکبر (۱۳۷۵). تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). کافی، قم: ط - دار الحدیث.
- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت: الف، ط، بیروت.
- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار، تهران: آل الرسول.
- امیدیان، محمدعلی (۱۳۹۶). «حیات برزخی و سماع موتی؛ مقایسه دیدگاه ابن تیمیه و ابن قیم جوزی با دیدگاه وهابیت»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۲۷.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹). من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین.
- مسلم بن حجاج (بی‌تا). الجامع الصحیح، بیروت: دار الفکر.
- مصلحی، صادق (۱۳۹۲). «سماع موتی و رابطه آن با توسل به ارواح اولیای الهی»، سراج منیر، بهار، شماره ۹.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- نسائی، احمد بن علی (۱۴۱۱). السنن الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث
- نَوَوی، یحیی بن شرف (۱۴۰۷ق، ۱۹۸۷م). صحیح مسلم بشرح النووی، بیروت: المطبعة المصرية بالأزهر - قاهره مصر.

Bibliography

Alousi, Mahmoud ibn Abdullah, (1415AH), Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem wa Al-Saba' al-Mathani, Dar al-Kutub Al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's publication, Beirut.

- Ibn Babevayeh, o
- Ibn Hanbal, Ahmad ibn Mohammad, (1416 A.H.), Mosnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal, Al-Risala institution, Lebanon, Beirut.
- Ibn Saad, (1410AH, 1910AD), Tarikh Al-Madinah Al-Munawarah: Akhbar Al-Madinah Al-Nabawiyya, 2nd edition, publications Fahim Muhammad Shaltut, Beirut.
- Ibn Saad, (1410AH, 1990AD), Tabaghat al-Kubara, Research by Mohammad Abdul Qadir Atta, Publisher: Dar al-Kitab al-Elamiya, Beirut.
- Ibn Ashour, Mohammad Tahir, (1420AH), Tafsir al-Tahrir wa al-Tanweer, Al-Tarhee, Tarikh Al-Arabi institution, Beirut.
- Ibn Qolwayh Qomi, (1356AH), Kamel al-ziaraat, Dar al-Murtazawiyah, Najaf.
- Ibn Kathir, Ismail Ibn Omar, (1988AD), Al-Bedaiya wa Al-Nahiya, Research by Ali Shiri, Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
- Ibn Majeh, (WD), Ibn Majeh's Sunan, published by Muhammad Fouad Abdul Baqi, Offset publish, Beirut.
- Abu Zahreh Mohammad, (WD), Zahrat al-Tafaseer, Dar al-Fakr, Beirut.
- Asgharinejad, Mohammad, (1394AH) "pajoheshi darbarehye hadith "allahomma la tajal ghabri Sanaa a yobad", faslnameh Seraj Mounir.
- Amini Abd al-Hosseini, (1387SH), al-Ghadir fe Kitab wa Sunnah wa al-Adab, Beirut.
- Ejji, Mohammad Abdurrahman, (1424AH) Jame al-Bayan dar Tafsir al-Qur'an Ejji, Dar al-Kitab al-Elamiya, Mohammad Ali Beyzoon's publication, Beirut.
- Bahrani, Hashem ibn Souleiman, (1415AH) Al-Barhan fe Tafsir al-Qur'an, volumes 5, Al-Ba'thah Institute, Islamic Studies Section - Iran - Qom, Edition: 1.
- Bukhari, Muhammad bin Ismail, (1410A.H.), Sahih al-Bukhari, jomhoriah almesr Al-Arab, wezarat-alloqaf, Majlis al-Ala li shoon al islamiah, lojnah ihya kotob Sunnah, Cairo.
- Burqai, Seyed Abulfazl, (WD), A, Tabeshi Az Qur'an, no place.
- Burqai, Seyed Abulfazl, (WD), B, tazad Qur'an Ba Mufatih al-Jinan, no place.
- Burqai, Seyedaboufzazl, (WD), C, KHorafat vofoor dar ziarat GHoboor, no place.
- Burqai, Seyyedaboufzazl, (WD), D, Naghde Morajeaat, no place.
- Haeri, Mohammad Hassan, (1380H) Waqf dar ighh eslami, Naghshe an dar shokofae eslami, Astan Quds Razavi, bonyade pashoheshhaye eslami – Mashhad.
- Hemyari, Abdullah bin Jafar, (1413AH), Qorb al-Isnad, tabaato al-Hadithah., Qom.
- Hewi, Saeed, (1424AH), al-Asas fe Tafsir, Dar al-Salam, Cairo.
- Howizi, Abdul Ali bin Jumee, (415AH) Tafsir Noor al-Thaghalain, 5 volumes, Ismailian - Iran - Qom, print 4.
- Zoheli, Wahabe, (1411AH), al-Tafsir al-Munir fe al-Aqeedah wa al-Sharia wa al-Manhaj, Dar al-Fakr, Syria, Damascus.
- Sabzevari, Muhammad, (1406AH) Aljadid fe Tafsir al-Qur'an Al-Majid, Dar al-taarof lelmatbooaat, Beirut.
- Soboki, Taqi al-Din (1419AH) Shafa al-Seqam fi ziarat Khair al-Anam, Mashaar Publishing, Tehran.

- Sahmhudi, Wafa, (1419AH), Al-Wafa Be Akhbar Dar al-Mustafa, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Shaafi'i, Muhammad bin Idris, (WD), Mousnad al-Imam al-Shaafi'i, Beirut: Dar al-Kitab Al-Elamiya.
- Shenghiti, Mohammad Amin, (1427AH), Azwa albayan fi tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an, Dar al-Kitab Al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's publication, Beirut.
- Sheikh Hor Ameli, Muhammad bin Hassan, (1409AH), wasael al-Shiite, Qom.
- Sabouni, Muhammad Ali, (1421AH), Safwat al-Tafaaseer, Dar al-Fakr, Beirut.
- Sadeghi Tehrani, Muhammad, (1406AH), Al-Furqan fe Tafsir Al-Qur'an be Al-Qur'an wa Sunnah, farhang Islami, Qom.
- Tabatabaee, Muhammad Hossein, (1390AH), Al-Mizan fe Tafsir al-Qur'an, 20 volumes, Al-Alami lel matbooaat institution, Beirut.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan, (1372AH), Majma al-Bayan fe Tafsir al-Qur'an, Nasser Khosrow, Tehran.
- Abd al-Malki, Payam (1393AH), Samae Muota wa taghabol didgahaye Wahhabian ba bozorgan khod, Seraj Mounir, Volume 15.
- Askari, Morteza, (1412AH), maalem al-Madrastin, Tehran: Al-Besa Institute, Markaz al-Taba'a wa Nashr: Al-Majma al-elmi al-Islami.
- Fatemi Nejad, Majid; Zamani, Mohammad Hassan; (1395SH), pasokh be shobahat Albani's dar bab Samee Mouti, Salafi pajoohi, second year, number 4.
- Fakhr Razi, Muhammad ibn Omar, (1420AH), Al-Tafsir Al-Kabeer Al-Mafatih al-Gheeb, Dar Ihya Al-Torath al-Arabi, Lebanon, Beirut.
- Faiz Kashani, Mohammad Mohsen ibn Shah Morteza, (1406AH), Al-Wafi, Isfahan.
- Qorashi Bonabi, Ali Akbar, (1375AH) Tafsir Ahsan al-Hadith, bonyad Besat, markze chap wa nashr, Tehran.
- Kuleine, Muhammad ibn Yaghoob, (1429AH), Kafi (Dar al-Hadith), Qom.
- Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi, (1403AH), Bihar al-Anwar, A, Beirut.
- Majlisi, Mohammad Bagher ibn Mohammad Taqi, (1404AH), Mirat al-oghuol fe Sharhe Akhbar Ale Rasoul, B, Tehran.
- Mohammad Ali; Omidian, (1396SH), Hayat Barzakhi wa Samae Mouta; moghayesehye didgahe Ibn Taymiyyah's wa Ibn Qayyim Jozi's ba didghah Wahhabiat, Journal: pajohesh haye eteghadi kalami, No 27.
- Modrasi, Mohammad Taqi, (1419AH), Men Hoda al-Qur'an, Dar Mohabi al-Hussein, Tehran.
- Muslim bin Hajaj, (WD), al-Jame al-Saheeh, Beirut: Dar al-Fakr.
- Moslehi, Sadegh; (1392 AH), Samaae muota wa rabeteh An ba tawasuol be Arwah olyaye elahi, Siraj Mounir, number 9.
- Makarem Shirazi, Nasser, (1371AH) Tafsir Nemoneh, 28 volumes, Dar al-Kotub al-Islamiyya - Iran - Tehran, print 10.
- Nasa'ee, Ahmad ibn Ali, (1411AH), Al-Sunanh al-Kobra, Dar al-Kotub Al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's publication, Lebanon, Beirut.
- Nouri, Hossein ibn Mohammad Taqi, (1408AH), Mustadrak al-Wasael wa Mustanbet al-Masael, Qom.
- Nawawi, Yahya ibn Sharaf, (1407AH), Sahih Muslim be sharh Al-Nawwii, Beirut.

Analyzing the Meaning of the Divine Sovereignty over the Throne (Arsh) According to Its Characteristics in the Qur'anic Verses^{*}

Reza Najafi^{**}
Reza Jamali^{***}

Abstract

One of the most important interpretive issues in the Holy Quran is the issue of the Throne (Arsh) and its characteristics, which can be examined and theorized from various perspectives. Therefore, there are different opinions in this regard; some scholars consider the Throne to be purely material and physical, and view God's sovereignty over the Throne as sitting on a royal throne. Meanwhile, others consider the Throne to be immaterial and from the world of abstract entities. Some scholars also consider the Throne to mean knowledge and the center of providence. The aim of this research is to clarify the true concept of the Throne by examining and analyzing verses with precision, identifying this issue which is one of the divine teachings and has a significant impact on understanding divinity and divine greatness, in order to answer ambiguities regarding cosmology and theology. This research was conducted using a descriptive-analytical method with reference to library sources. The results show that God's Throne is an independent reality in the realm of abstract entities. The truth of the Throne refers to its position as a center for providence, management, and divine lordship. It is a position from which all divine commands and intentions are issued.

Keyword: World of abstractions; Throne (Arsh); Divine knowledge; Human heart

^{*} Received: 2022-June-07 Accepted: 2023-March-19

^{**} PhD in Qur'anic and Hadith Sciences of Persian Gulf University. Bushehr, Iran. (The Corresponding Author) Email: Najafi9487@gmail.com

^{***} level four Graduated of jurisprudence and principles of Qom seminary. Qom, Iran. Email: Shahrak@yahoo.com



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

واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش با توجه به ویژگی‌های آن در آیات قرآن*

رضا نجفی**

رضا جمالی***

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل تفسیری، مسأله عرش و ویژگی‌های آن در قرآن کریم است که از جهات مختلف قابلیت بررسی و نظریه‌پردازی دارد. از این رو نظرات مختلفی در این زمینه وجود دارد؛ برخی از دانشمندان عرش را صرفاً مادی و جسمانی دانسته، استوای الهی بر عرش را مانند نشستن بر تخت پادشاهی می‌دانند؛ این در حالی است که برخی دیگر عرش را فرامادی و از عالم مجردات می‌دانند. همچنین بعضی از علما عرش را به معنای علم و مرکز تدبیر نیز می‌دانند. هدف از این تحقیق این است که مفهوم حقیقی عرش را با بررسی و دقت در آیات تبیین نموده، این مسأله را که یکی از معارف الهی است و تأثیر بسیار زیادی در نوع شناخت ربانیت و عظمت الهی دارد، شناسایی کنیم تا ابهامات در خصوص جهان‌شناسی و خداشناسی پاسخ داده شود. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد بر منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد عرش الهی حقیقی مستقل و در مرتبه عوالم مجردات است. مراد از حقیقت عرش، جایگاه تدبیر و مدیریت و ربوبیت الهی می‌باشد. مقامی است که منشأ صدور احکام عالم است و همه اوامر و نواهی الهی به آن منتهی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عالم مجردات، عرش، علم الهی، قلب انسان

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸

** دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

Najafi9487@gmail.com

Shahrak@yahoo.com

*** دانش آموخته سطح چهار فقه و اصول حوزه علمیه قم، قم، ایران. ایمیل:



۱. مقدمه

واژه «عرش» یکی از کلمات پر اهمیت معارفی است. در آیه‌ای، واژه عرش در کاربرد لغوی و عرفی‌اش، حکایت از امری مادی دارد؛ چنان‌که در آیاتی از قرآن نیز در همین معنای عرفی استعمال شده است؛ مانند داستان حضرت سلیمان (ع) و ملکه سبا در آیه شریفه «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» (نمل، ۲۳) و داستان حضرت یوسف (ع) در آیه شریفه «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ». (یوسف، ۱۰۰) گاهی نیز معانی دیگری در آیات شریفه قرآن تداعی می‌شود، مانند آیه‌ای که استوای بر عرش را به «خلقت آسمان‌ها و زمین در شش روز» پیوند می‌دهد. (اعراف، ۵۴) چنان‌که آیه‌ای دیگر، از استقرار عرش خدا بر آب حکایت می‌کند. (هود، ۷) همین مسأله برای اندیشمندان مسلمان سؤالی فراهم کرده است که حقیقت عرش - آن‌جا که به خداوند متعال نسبت داده شده - چیست؟ آیا به همین معنای عرفی است یا دارای حقیقتی برتر و منزّه از جسم و جسمانیت است؟ محورهای اصلی پژوهش حاضر پاسخ به پرسش مذکور است که برای کشف پاسخ صحیح آن با مراجعه به قرآن، اقوال و آرای اندیشمندان مسلمان تحلیل و بررسی می‌گردد.

۲. پیشینه تحقیق

از میان کتب شیعه، کتاب «تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن»، نوشته علامه طباطبایی، به ذکر برخی دیدگاه‌ها در رابطه با معنای عرش پرداخته، در نهایت عرش را مقامی می‌داند که محل صدور اوامر الهی است. همچنین کتاب «جهان‌شناسی در مجموعه معارف قرآن»، نگاشته آیت‌الله مصباح یزدی نیز در بخش «عرش و کرسی» احتمالاتی را درباره این‌که عرش و کرسی یک حقیقت‌اند با دو نام، یا دو چیز

مختلف‌اند، بحث می‌کند و معتقد است که عرش و کرسی دو حقیقت نیستند، بلکه دو نام برای یک حقیقت‌اند.

در کتاب «معارف و عقاید ۷»، نوشته رسول رضوی و رضا برنجکار، (بخش جهان‌شناسی) پس از اشاره به معنای لغوی عرش، چند دیدگاه را برای عرش می‌نگارد؛ از جمله این‌که جزیی از کائنات و مجموعه جهان، نام موجودی خاص و حقیقی، مجموعه جهان، عرش و فلک اطلس، معنای متشابه که شامل مکان تدبیر الهی، نمود و ظهور استیلای خداوند و استیلای بر عرش و آگاهی از جزئیات زمین و آسمان را مطرح می‌کند. از میان کتب اهل سنت نیز تفسیر «مفاتیح الغیب» نوشته فخر رازی، موضوع عرش را مورد بحث قرار داده و در نهایت تفسیر جسمانی عرش را نمی‌پذیرد. همچنین در کتاب «مجموع الفتاوی» و «عرش الرحمن و ما ورد فیه من الایات والاحادیث»، نوشته ابن تیمیه، استقرار مادی خداوند بر عرش را قبول داشته، بر این نظریه اصرار می‌ورزد.

از میان مقالات، مقاله «تبیین و نقد دیدگاه کلامی، حکمی و عرفانی قاضی سعید قمی درباره جایگاه عرش و کرسی در نظام هستی»، نوشته ملایری، (بر اساس نظریه قاضی سعید قمی) این دو را باب علم غیب و فراگیرنده جهان ملک و ملکوت می‌داند. همچنین مقاله «بررسی تحلیلی دیدگاه ملاصدرا درباره عرش و کرسی با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه»، نگاشته وطن دوست، (براساس نظریه مرحوم ملاصدرا) مرتبه وجودی عرش را از مراتب عالم عقل و مرتبه وجودی کرسی را از مراتب وجودی عالم مثال تطبیق داده است. همچنین مقاله «چیستی حقیقت عرش و تحلیل دیدگاه مفسران»، نوشته ابراهیم کلانتری نیز پس از بیان چند دیدگاه معتقد است که عرش، مرکز و جایگاه عینی و حقیقی از حقایق هستی است که زمام تدبیر امور جهان، با همه

کثرت و تنوع در آن مجتمع و سامان یافته و از آن‌جا به سوی هستی صادر می‌شود. همچنین در مقاله «عرش الهی، واگرایی و همگرایی آن با کرسی»، نوشته بیات مختاری، به بررسی مفهوم دو واژه عرش و کرسی پرداخته، می‌گوید: گروهی این دو واژه را از تشابهات می‌دانند. گروهی دیگر آن‌ها را پدیده‌های مادی می‌دانند که در همین گروه، برخی قائل به جسم کیهانی و برخی آن‌ها را سیاره‌های زحل و مشتری می‌دانند. گروهی نیز آن دو را فرامادی دانسته و کنایه از علم اجمالی، قدرت بی‌کران خداوند و مجموعه جهان هستی می‌دانند.

مقاله «تحلیل تطبیقی استواء علی العرش در اندیشه ماتریدیان و سلفیان با تاکید بر دیدگاه ابن تیمیه»، نوشته بهرامی، از راه متفاوت سلفیان تکفیری با امت اسلامی و سایر فرق می‌گوید و معتقد است دیدگاه سلفیان و ماتریدیان تشبیه و تجسیم نسبت به مسأله استواء است.

پژوهش حاضر با بررسی تحقیقات پیشین و تطبیق نظرات فریقین، در جهت تکمیل آن‌ها قدم برداشته است. به علاوه در این پژوهش به عبارت «استوی علی العرش» پرداخته شده است تا بر مبنای آیات کریمه، شناخت دقیق‌تری از مراد الهی در این مسأله حاصل گردد. علاوه بر این در این تحقیق بر صفات و ویژگی‌های استوای علی العرش تمرکز شده است. بدین ترتیب نسبت به تحقیقات پیش از خود کامل‌تر است.

۳. مفهوم‌شناسی عرش

۳-۱. معنای لغوی عرش

لغت‌شناسان معنای عرش را «چیز مرتفع» می‌دانند و می‌گویند: عرش از ماده «ع، ر، ش» بوده که معنای ماده آن عبارت است از ارتفاع چیزی که بنا می‌شود؛ سپس برای

هرچیز مرتفعی به لحاظ مناسبت با آن به کار رفته است. (ابن زکریا، ۱۴۰۴: ۴/ ۲۶۴) همین دلیل در برخی کتب لغت، عرش را به دلیل بالا بودن و ارتفاع، به هر شی مسقف می‌گویند که در این صورت جمع آن عروش است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸) لذا برخی دیگر نیز با همین نگاه عرش را به معنای تخت حکومت می‌دانند و «عرش خانه» را به دلیل ارتفاع سقف آن خانه معنا می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۱۳/۶). در عین حال خانه را به واسطه ارتفاع بناهایش «عریش» نیز می‌گویند و اگر به سریر نیز «عرش» می‌گویند به این دلیل است که نسبت به چیزهای دیگر مرتفع است؛ مانند آیه شریفه: «وَدَمَرْنَا مَکَانَ یَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَ قَوْمُهُ وَ مَا کَانُوا یَعْرِشُونَ». (اعراف، ۱۳۷) بنابراین مشخص می‌شود معنای ارتفاع در کلام اهل لغت جامعیت دارد و زمانی که عرش فرامادی تعبیر شود، فوق تمامی مخلوقات اعم از مادیات و غیرمادیات است.

۳-۲. معنای اصطلاحی عرش

در مبانی دینی (اعم از قرآن، روایات و علوم و معارف دینی) این کلمه در معنایی خاص - منتسب به خداوند - استعمال شده است که در تفسیر و کشف حقیقت آن دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است.

شهرستانی با نقل اقوال مختلف می‌نویسد: عرش، تختی است که در آسمان هفتم قرار دارد و خداوند بر روی آن، جای گرفته است. این دیدگاه منسوب به حشویه، مجسمه و مشبّه است. (شهرستانی، ۱۳۸۴: ۹۶/۱) در عین حال برخی دیگر بر این باورند که عرش، به معنای فلک نهم است که محیط بر عالم جسمانی است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۷۹/۴) این دیدگاه که براساس هیئت بطلمیوسی به تفسیر آیات قرآن درباره آسمان‌ها و زمین می‌پردازد، عرش را بر فلک نهم تطبیق نموده که با حرکت یومیه

واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش با توجه به ویژگی‌های آن در ... / رضا نجفی ۳۴۱

خود، زمان را به وجود می‌آورد و بر سایر افلاک که در درون آن جای گرفته‌اند احاطه دارد. (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۵/۱۷)

معنای دیگری را نیز به عرش مرتبط دانسته‌اند. برخی عرش را به معنای ملک می‌دانند. (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۷۶) در نهایت بعضی از علما عرش را به معنای مجموعه عالم هستی و یا عالم ماوراء طبیعت دانسته، می‌نویسند: حاملان آن فرشتگانی هستند که پایه‌های تدبیر این جهان به فرمان خدا بر دوش آن‌ها است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۸/۲۰) یکی دیگر از معانی عرش، علم است؛ یعنی به معنای مقامی از مراتب علم الهی که همه تدابیر و اوامر الهی در آن‌جا صادر می‌شود و خداوند متعال عالم را با آن تدبیر می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۸/۱۷)

۴. عرش در نگاه قرآن

واژه «عرش» در برخی از آیات در معنای لغوی خود به کار رفته است. در برخی از موارد در معنای کنایی و در بعضی نیز به صورت حقیقی استعمال شده است و احتیاج به بررسی دقیق جهت تشخیص معنای حقیقی از کنایی و لغوی دارد. لذا این تحقیق با تتبع کامل و با ذکر تمام آیاتی که در بردارنده لفظ عرش یا هریک از مشتقات آن هستند، به مفهوم حقیقی می‌پردازد.

در آیات زیر به استوای الهی بر عرش اشاره می‌کند؛

۴-۱. استوای الهی بر عرش

۴-۱-۱- «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». (اعراف، ۵۴)

۴-۱-۲. «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ». (یونس، ۳)

۴-۱-۳. اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ. (رعد، ۲)

تحلیل تفسیری آیات

جستجو و تحقیق در آیات این مطلب را تبیین می‌کند که شناخت «حقیقت عرش» و نوع استوای الهی بر عرش یکی از مسائل بسیار پیچیده و دقیق است؛ لذا بسیاری از دانشمندان در نوع تفسیر این آیات دچار مشکل جدی شده‌اند؛ تا جایی که بعضی از آن‌ها قائل به جسم بودن برای خداوند شده و به استقرار و نشستن خداوند بر عرش معتقد شده‌اند. در قرآن کریم شش بار عبارت «اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» و یک بار «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» آمده است. اهل لغت کلمه «استوی» را به معنای تسلط و سیطره دانسته، می‌گویند: هرگاه «استوی» با «علی» بیاید، به معنی استیلا می‌باشد. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۷۹/۵) بنابراین معنای آیه این می‌شود که: «رحمان بر عرش مستولی و مسلط شد».

فلاسفه، متکلمان و مفسران قرآن، با الهام گرفتن از برخی روایات، عرش و کرسی را به دو موجود عظیم از مخلوقات پروردگار تفسیر کرده‌اند؛ لذا گفته‌اند: منظور از عرش مجموعه عالم هستی است. (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۴۵؛ سبحانی، ۱۴۲۱: ۲۶۰/۶) گاهی به معنی «مالکیت و حاکمیت خدا»، (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۷۶) گاهی

واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش با توجه به ویژگی‌های آن در ... / رضا نجفی ۳۴۳

«عرش» را به معنی «علم بی‌پایان پروردگار» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۳۶۵) و گاهی نیز به معنی «هر یک از صفات کمالیه و جلالیه او» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸/۵۵) تفسیر کرده‌اند. گاهی عرش به معنی عالم ماوراءطبیعت و کرسی به معنی ماده، اعم از زمین و آسمان استعمال می‌شود؛ چنان‌که در آیه الکرسی آمده است: «وسع کرسیه السماوات و الارض» و از آن‌جا که مخلوقات و معلومات خداوند از ذات پاک او جدا نیستند و اگر به قلب پاک بندگان با ایمان عرش الرحمن گفته شده است، به خاطر این است که جایگاه معرفت ذات پاک او و نشانه‌ای از نشانه‌های عظمت و قدرت او است. (سبحانی، ۱۴۲۱: ۶/۲۵۵)

برخی نیز با استناد به احادیث قدسی: «انَّ قلب المؤمن عرش الرحمن» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹/۵۵)؛ (قلب مؤمن عرش بزرگ خدا است) و «لم یسعی سماء و لا ارضی و وسعی قلب عبدی المؤمن» (همان)؛ (آسمان و زمین من وسعت وجود مرا ندارد ولی قلب بنده مؤمن من جایگاه من است). عرش را به معنای قلب انبیا، اوصیاء و مؤمنان کامل اطلاق کرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱/۱۱۹) برخی روایات نیز عرش، به معنای «علم الهی» را تایید می‌نمایند؛ مانند حدیثی از امام صادق (ع)، که عرش را به معنی علمی که انبیا را بر آن واقف کرده و کرسی را به معنی علمی که هیچ‌کس را از آن آگاه نکرده، تفسیر فرموده است. (همان) گاهی نیز گفته‌اند: مجموعه این زمین و آسمان در درون کرسی قرار دارد، بلکه آسمان و زمین در برابر این کرسی هم‌چون حلقه انگشتی است، در یک بیابان پهناور؛ و کرسی در برابر عرش نیز هم‌چون حلقه انگشتی در یک بیابان وسیع است. این‌که در بعضی از آیات بعد از این جمله «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»، جمله «یُدبر الامر» و یا تعبیراتی که حاکی از علم و تدبیر پروردگار است، دیده می‌شود، عرش را در معنای علم تایید می‌کند. شیخ صدوق نیز

عرش را به معنای «مجموع عالم» پذیرفته است و می‌گوید: اعتقاد ما در عرش این است که جمیع خلقت، عرش است و هشت فرشته آن را حمل می‌کنند. (صدوق، ۵۴:۱۴۱۴) اما شیخ مفید فرق گذاشته است بین عرش مطلق و عرش محمول و عرش مطلق را به ملک تفسیر کرده است و استوای بر عرش را استیلای بر ملک می‌داند و اما عرشی که حاملان آن ملائک هستند، بعضی از کل است که در آسمان هفتم است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۷۶)

برخی از مفسران معتقدند که عرش الهی به معنای «مرکز تدبیر» است و آیه شریفه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ» (سجده، ۴) بر عمومیت تدبیر خداوند و نفی هر مدبر دیگری غیر از او دلالت دارد. همان‌طور که در آیه شریفه «ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (بروج، ۱۶) در افاده این‌که عرش، مقامی است که تمامی تدابیر عمومی عالم از آن‌جا منشأ گرفته و اوامر تکوینی خدا از آن‌جا صادر می‌شود، اشاره دارد و زمام سلسله تمام حوادث با وجود تمام کثرت و اختلاف که ناشی از یک سلسله اسباب و علل هستند، به آن‌ها منتهی می‌شوند و در عرش صور تمام امور کون و مکان که به تدبیر الهی اداره می‌شود، وجود دارد. بنابراین حقیقت عرش مرکز تدبیر و ربانیت تکوینی خداوند در تمام هستی است. البته همان‌طور که عرش مقام تدبیر عام عالم است و جمیع موجودات را در جوف خود جای داده است، همچنین مقام علم نیز هست.

برخی از اندیشمندان اهل سنت نیز با توجه به آیه شریفه «استوی علی العرش»، نظریه‌ای را مطرح می‌کنند که مطابق همین دیدگاه است و ضمن این‌که صفات خداوند را از صفات بندگان جدا می‌دانند، چنین استدلال می‌کنند که در کتاب و سنت وجود دارد که برای خداوند متعال عرشی است که قبل از خلقت آسمان‌ها و زمین آفریده

واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش با توجه به ویژگی‌های آن در ... / رضا نجفی ۳۴۵

شده است و بعضی از فرشتگان آن را حمل می‌کنند و عظمت عرش، بزرگی ملکی است که مرکز تدبیر الهی است و آیه شریفه «وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُمُ بِالْحَقِّ» (زمر، ۷۵) نیز اشاره به همین معنا دارد. چون محل کار ملائکه را که واسطه‌ها و حاملین اوامر او و به کار زنان تدابیر او هستند، اطراف عرش دانسته است. همچنین آیه «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا» (مؤمن، ۷) علاوه بر این که مانند آیه قبلی، احتفاف ملائکه را به عرش ذکر می‌کند، نکته دیگری را نیز افاده می‌نماید و آن این است که کسانی هم هستند که عرش پروردگار را حمل می‌کنند و معلوم است که این اشخاص باید کسانی باشند که چنین مقامی رفیع و موجود عظیمی که مرکز جمیع تدابیر الهی و مصدر آن است، قائم به وجود آنان باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۱۵۸)

آیه شریفه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید، ۴) نیز معنای تدبیر و علم خداوند را تأیید می‌کند و از آن برمی‌آید که صورت جمیع حوادث و وقایع در نزد خدا حاضر و معلوم است؛ لذا جمله «يَعْلَمُ مَا يَلِجُ...» به منزله تفسیری است برای استوای بر عرش. پس عرش همان‌طوری که مقام تدبیر عام عالم است و جمیع موجودات را در جوف خود جای داده، همچنین مقام علم نیز هست و چون چنین است، قبل از وجود این عالم و در حین وجود آن و پس از رجوع مخلوقات به سوی پروردگار نیز محفوظ هست. همان‌طور که آیه شریفه «وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ» (زمر، ۷۵) محفوظ بودن آن را حتی در قیامت و آیات مربوط به خلقت آسمان‌ها و زمین موجود بودن آن را مقارن با وجود عالم و آیه شریفه «وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»،

(هود، ۷) موجود بودنش را قبل از خلقت این عالم بیان می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۱/۱۰)

همچنین در تفسیر آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ»، (اعراف، ۵۴) استواء بر عرش به معنای این است که ملک او همه عالم را فرا گرفته است و زمام تدبیر امور همه عالم به دست او است. این معنا درباره خداوند متعال آن‌طور که شایسته ساحت کبریایی و قدس او باشد، عبارت است از ظهور سلطنتش بر عالم و استقرار ملکش بر اشیاء، به تدبیر امور و اصلاح شئون آن‌ها است؛ بنابراین استواء حق عزوجل بر عرش مستلزم این است که ملک او بر همه اشیاء احاطه داشته، تدبیرش بر اشیاء چه آسمانی و چه زمینی، چه خرد و چه کلان، چه مهم و چه ناچیز گسترده باشد. خدای تعالی رب هر چیز و یگانه در ربوبیت است، چون مقصود از رب، جز مالک و مدبر، چیز دیگری نیست، به همین جهت دنبال استواء بر عرش، داستان ملکیت او را بر هر چیز و علمش به هر چیز را بیان داشت که همین خود، جنبه تعلیل و احتجاج برای استواء مذکور است و کلمه «رحمان» در آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» (طه، ۵) نیز مبالغه در رحمتی است که آن عبارت است از افاضه به ایجاد و تدبیر و در غالب صیغه مبالغه کثرت را می‌رساند و با استواء مناسب‌تر است، تا مثلاً رحیم یا سایر اسماء و صفات او؛ لذا در میان همه آن‌ها می‌توان «رحمان» را نام برد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴/۱۲۱)

برخی دیگر از علما نیز با اشاره به این‌که جمله «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ» مبتدا و خبر است و کلمه «استوی» فعلی است که فاعلش جمله «مَا فِي السَّمَاوَاتِ» است و کلمه «له» متعلق به کلمه استوی است، معتقدند که معنا چنین می‌شود که: خدا بر عرش است و هرچه در آسمان‌هاست؛ پس استواء خداوند بر عرش به معنای مقام تدبیر

واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش با توجه به ویژگی‌های آن در ... / رضا نجفی ۳۴۷

موجودات بعد از خلقت آن‌ها است و تعبیر به استواء در عرش اشاره است به مقام تدبیر موجودات و به نظام درآوردن آن‌ها؛ نظامی عام و پیوسته که حاکم بر همه آن‌ها باشد و به همین جهت به این معنا است. در اغلب مواردی که این تعبیر آمده، دنباله‌اش یکی از تدبیرها را به عنوان نمونه ذکر کرده است؛ مثلاً یک جا فرموده: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُعْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ» (یونس، ۳) و در جای دیگر فرموده است: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس، ۳) همچنین فرموده است: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ». (حدید، ۴) و نیز: «ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ». (بروج، ۱۵ و ۱۶) اگر بعد از خلقت آسمان‌ها و زمین، مسأله استواء بر عرش را ذکر کرده است، برای این است که سخن در اختصاص ربوبیت و الوهیت به خدای یگانه است و در چنین مقامی صرف استناد خلقت به خدای تعالی، در باطل کردن عقیده بت‌پرستان کافی نیست؛ چرا که آن‌ها منکر این استناد نیستند، بلکه منکر استناد تدبیر به خدا هستند و می‌گویند: تدبیر عالم که همان ربوبیت بوده باشد، کار خدایان ماست. در نتیجه الوهیت (استحقاق پرستش) نیز مختص به آن خدایان است و برای خدا تنها این می‌ماند که رب آن ارباب و معبود آن معبودهاست. لذا لازم بود بعد از مسأله خلقت، استواء بر عرش را هم بیاورد، چون بین خلقت و تدبیر ملازمه هست؛ یعنی یکی از دیگری جدایی‌پذیر نیست؛ لذا در آیه مورد بحث هر دو را ذکر کرد تا بفهماند پدیدآورنده موجودات همان کسی است که مدبر آن‌ها است. پس خدای متعال به تنهایی رب و اله است، هم‌چنان که به تنهایی خالق است. به همین جهت در آیه مورد بحث مانند آیات قبل، بعد از ذکر استواء بر عرش، نمونه‌ای از تدبیر خدا را ذکر نموده و فرموده است: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ». (سجده، ۴) چون ولایت و شفاعت نیز مانند استواء بر عرش از شئون تدبیر است. در جمله «ما

لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ»، (همان) ولی به معنای کسی است که مالک تدبیر امر چیزی باشد و معلوم است که امور ما و آن شئونی که قوام حیات ما به آن‌هاست، قائم به هستی است و محکوم و تحت تدبیر نظام عامی است که حاکم بر همه هستی است و نیز محکوم به نظام خاصی است که خود ما انسان‌ها داریم و نظام هرچه باشد، چه عام و چه خاص، از لوازم و خصوصیات است که خلقت هر چیزی دارد و خلقت هم هرچه باشد، مستند به خدای تعالی است. پس اوست که خصوصیات هر موجودی و از آن‌جمله انسان را داده و در نتیجه باز همان است که برای انسان نظامی مخصوص به خود و نظامی عام مقرر کرده است. پس او مدبر و ولی ماست که به امور ما رسیدگی نموده و شئون ما را تدبیر می‌کند، همان‌طور که ولی هر چیزی است و شریکی برایش نیست. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵/۲۲)

از مجموع این اقوال و برخی روایات، می‌توان نتیجه گرفت که عرش بر معانی مختلفی اطلاق شده است و در عین حال ریشه مشترکی دارد؛ چراکه یکی از معانی عرش، همان مقام «حکومت و مالکیت و تدبیر عالم هستی» است. برخی از مفسران با اعتقاد به این‌که عرش همان مقام تدبیر الهی است، با استناد به آیه شریفه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَرْجُ فِيهَا وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»، (حدید، ۴) استوای الهی بر عرش را قبل از خلقت آسمان‌ها و زمین می‌دانند و قائل‌اند به این‌که خلقت آسمان‌ها را قبل از زمین می‌دانند. با توجه به آیه شریفه «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا»، (انبیاء، ۳۰) بخار از آب، مانند دود خارج شده است و هفت آسمان قبل از زمین شروع شده و موضع کعبه بر روی آب بوده است. بر همین اساس قرآن می‌فرماید: «وَ الْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا»؛

واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش با توجه به ویژگی‌های آن در ... / رضا نجفی ۳۴۹

(نازعات، ۳۰) یعنی بعد از خلقت آسمان‌ها، زمین آفریده شده است. (ابن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۰۱/۶)

بنابراین آنچه از این آیات و تفسیر آن توسط مفسرین انجام گردیده است، استوا و استقرار خداوند متعال به شکل مادی نیست. برخی از افراد و گروه‌های مختلف مانند مشبهه و مجسمه قائل به جسمیت عرش هستند و شیوه استقرار بر عرش را نیز صرفاً مادی می‌پندارند؛ پس این آیات متشابه باید با آیات محکم تطبیق داده شود و عدم محدودیت خداوند متعال و همچنین عدم جسمانیت استدلال گردد.

۴-۲. صفات عظیم و کریم

در آیاتی نیز صفات عرش را که شامل عرش عظیم و عرش کریم است را بیان می‌دارد:

۴-۲-۱- «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (توبه، ۱۲۹)

۴-۲-۲- «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ» (مؤمنون، ۱۱۶)

تحلیل تفسیری آیات

برخی از مفسرین در رابطه با آیه شریفه «وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»، (توبه، ۱۲۹) می‌نویسند: خالق سریر عظیمی که از آسمان‌ها و زمین بزرگ‌تر است، به عرش اختصاص پیدا کرد. زیرا می‌خواهد بگوید رب العرش عظیم، یعنی پروردگار، از عرش بزرگ‌تر است. عالم عناصر و افلاک مرتبه اول است، سپس زمین، سپس آب و بعد هوا و بعد از آن آتش، سپس افلاک؛ همچنین در رابطه با آیه شریفه «رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»، (نمل، ۶) یعنی خالق مکانی عظیم که از زمین‌ها و آسمان‌ها بزرگ‌تر است و عرش نام دارد؛ زیرا وقتی می‌فرماید: رب العرش العظیم به این معناست که ربوبیت بزرگ‌تر از

عرش است و این ربوبیت به عرش اختصاص پیدا کرد؛ زیرا هم عظمت عرش را و هم عظمت شأن پروردگار را می‌رساند.

برخی دیگر از مفسرین صفت «کریم» را در آیه شریفه «رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ» (نمل، ۳۶) به معنای محل نزول رحمت دانسته (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲/۲۶۴) و می‌گویند: آیه شریفه «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»، (نمل/۲۶) به خاطر نیاز آسمان‌ها و زمین به مدبر است و عرش را بعد از آن ذکر کرد به خاطر این‌که اعظم - الاجسام است و در عین حال مخلوق و مربوب؛ این دلالت می‌کند بر این‌که خداوند سبحان نهایت قدرت و ربوبیت است. (همان) پس عرش الهی مادی نیست و می‌توان با ذکر همین آیات مبتنی بر صفات عرش و ربوبیت الهی به این نتیجه رسید. عوالم سه‌گانه مبتدعات، مکنونات و عناصر، هرکدام یک ویژگی دارند و مشخص است که عرش نمی‌تواند از عالم افلاک و یا عناصر باشد و در زمره مجردات به شمار می‌رود.

۳-۴. استقرار عرش بر آب

آیات دیگری که به موضوع «حقیقت عرش» مرتبط‌اند و به خلقت آسمان‌ها و زمین نیز اشاره دارند. آیاتی هستند که عرش الهی را بر آب مستقر می‌دانند. در این زمینه نیز مفسران و اندیشمندان دیدگاه مختلفی دارند که بررسی می‌گردد:

۴-۳-۱- «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ» (هود، ۷) بعضی از علما قائل‌اند به این‌که «ماء» همان علم الهی است. این‌که ماء به علم تشبیه شده است، به این دلیل است که علم سبب حیات روح است، همان‌طور که آب سبب حیات جسم‌ها است. به همین دلیل هم از ماء به «علم» تعبیر شده است. (آملی، ۱۴۲۲: ۴، ۲۵۲)

برخی دیگر از مفسران نیز در خصوص آیه شریفه «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا» (غافر، ۷) می‌فرمایند: حاملان عرش، مظهر رحمت الله الواسعه هستند و جمله عرش خدا و علم الهی هستند؛ همان‌طور که در روایات نیز به همین مسأله اشاره کرده‌اند؛ (آملی، ۱۴۲۲: ۲۵۲/۴) مانند روایت امام صادق (علیه‌السلام) که در خصوص آیه شریفه «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»، می‌فرماید خدای متعال علمش و دینش را بر آب حمل کرد، قبل از این‌که زمین یا آسمان یا جن یا انس و شمس و قمری وجود داشته باشند. سپس وقتی اراده کرد خلق کند، عالم خلقت را فرمود: چه‌کسی پروردگار شماست؟ پس اولین فردی که جواب داد، رسول الله (ص) بود و امیرالمومنین (ع) و ائمه اطهار (ع)، که گفتند: تو خدای ما هستی و خداوند حمل کرد علم و دینش را بر آن‌ها. سپس فرمود: این‌ها حاملان علم دین من هستند و ائمه من در خلقت هستند. (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۱۹).

حال با توجه به این‌که امام (علیه‌السلام) در آیه شریفه «وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود، ۷) فرمود: عرش قبل از خلقت آسمان‌ها و زمین بوده است؛ اگر از عرش، عرش معنوی اراده شود که همان عقل اول است و اگر اراده شود عرش صوری، که همان فلک اعظم اطلس نهم است؛ یعنی مراد از ماء، همان ماء صوری است. (آملی، ۱۴۲۲: ۲۵۱/۴)

۴-۳-۲- برخی از محدثان، ماء را اولین موجودات ممکن و اصل آن‌ها می‌دانند و می‌گویند: علم خدا بر روی آب بوده و هیچ جسم دیگری نبوده است. پس معلوم می‌شود منظور از آب هم جسم نیست و بلکه همان علم است. (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۲۹/۶) پس در آیه کریمه «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود، ۷)، مراد از «عرش»، علم و

قدرت وسعه احاطه علمی و شهودی و نیز احاطه تشریعی و تعلیمی و دینی است. لذا محتمل است مراد آن باشد که «حمل فرمود و موهبت نمود بر ماء که عنصر بسیط و قابلیت همه گونه صورت را دارد و صورت مفعولات و اصل حیات است که از آن نفس رحمانی تعبیر می شود.» (حسینی همدانی، ۱۳۶۳: ۲۳۶/۵) بعضی نیز با توجه به این که عرش را تخت پادشاهی می دانند و قائل به تجسیم خداوند هستند، می گویند: زمانی که عرش بر روی آب بود، آب نیز بر روی هوا و بادهای بود (رک: ابن جوزی، بی تا: ۳۵۹/۲) برخی از مفسران نیز معتقدند به این که جمله «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» جمله حالیه است و معنای مجموع آیه این است که خدای تعالی در وقت و حالی به خلقت آسمانها و زمین پرداخت که عرشش بر آب بود و بر آب بودن عرش کنایه است از این که مالکیت خدای تعالی در آن روز بر این آبی است که ماده حیات و زندگی است. پس عرش ملک همان مظهر ملک است؛ چون عرش و تخت سلطنت هر پادشاهی عبارت است از محل ظهور سلطنت او و استقرار پادشاه بر آن محل به معنای استقرار و ملک او بر آن محل است. وقتی می گویند فلان سلطان بر تخت سلطنت دست یافت و بر آن مستقر گردید، معنایش این نیست که پس از سالها جنگ و خونریزی به چهارتخته چوب دست یافته، بلکه معنایش این است که بر مقام فرماندهی و اداره کشور مسلط شده است. پس این به این معنا است که خدای تعالی بعد از خلقت آسمان و زمین در دوروز، به امر تدبیر امور مخلوقات خود پرداخت. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۱/۱۰)

۴-۳-۳- برخی دیگر عرش را به معنی مجموعه جهان هستی دانسته و قائل اند به این که تخت قدرت خداوند همه این جهان را فرا می گیرد. اما کلمه «ماء» که معنی

واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش با توجه به ویژگی‌های آن در ... / رضا نجفی ۳۵۳

معمولی آن آب است و گاهی به هر شیء مایع، ماء گفته می‌شود، مانند: فلزات مایع و امثال آن؛ یعنی در آغاز آفرینش، جهان هستی به صورت مواد مذابی بود یا گازهای فوق‌العاده فشرده که شکل مواد مذاب و مایع را داشت؛ سپس در این توده آب‌گونه حرکات شدید و انفجارات عظیمی رخ داد و قسمت‌هایی از سطح آن پی‌درپی به خارج پرتاب شد. این اتصال و به‌هم‌پیوستگی به انفصال و جدایی گرایید و کواکب و سیارات و منظومه‌ها یکی بعد از دیگری تشکیل یافتند. بنابراین جهان هستی و پایه تخت قدرت خدا، نخست بر این ماده عظیم آب‌گونه قرار داشت. این همان چیزی است که در آیه شریفه «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء، ۳۰) نیز به آن اشاره شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵/۹)

۴-۴. حاملان عرش

آیاتی که در خصوص «حاملان عرش و ویژگی‌های آنان» سخن می‌گویند، یکی دیگر از مواردی هستند که باید جهت رسیدن به مفهوم «حقیقت عرش» به آن پرداخت. لذا آیات مربوطه در این مورد نقل و بررسی می‌گردند:

۴-۴-۱- «و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ». (زمر، ۷۵)

۴-۴-۲- «وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ». (

حاقة، ۵۲)

تحلیل تفسیری آیات

برخی از مفسران با عنایت به «فرامادی» بودن معنای عرش، در آیه شریفه «و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ..» (زمر، ۷۵)، «عرش» را مقامی می‌دانند که فرامین

و اوامر الهی از آن مقام صادر می‌شود؛ یعنی خدای متعال با آن امر عالم را تدبیر می‌کند. «ملائکه»، به معنای مجریان مشیت خدا و عاملان به اوامر او هستند و دیدن ملائکه به این حال کنایه است از این‌که بعد از در هم پیچیده شدن آسمان‌ها، ملائکه را به این صورت و حالت می‌بینید. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۸/۱۷)

همچنین در جمله «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ...»، عطف جمله «و من حوله» بر حاملان عرش نیز مشخص می‌کند که حاملان عرش هم از ملائکه‌اند؛ چون در آیه «و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ» (زمر، ۷۵) تصریح دارد که طواف‌کنندگان پیرامون عرش از ملائکه‌اند. پس حاملین عرش نیز از این طایفه‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۸/۱۷)

بنابراین آیه شریفه «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ» نیز اشاره دارد به این‌که ملائکه‌ای که حمل می‌کنند عرشی را که از آن اوامر و احکام الهی به سوی کل عالم صادر می‌شود و کسانی که حول ملائکه هستند، آن‌ها مقربان درگاه الهی‌اند.

دیدگاه مفسران در مورد حاملین عرش در آیه شریفه «وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ» متفاوت است. برخی از آن‌ها، حاملین عرش را اصناف یا صفوفی از ملائکه می‌دانند؛ افرادی مانند تستری ضمن نظر به این‌که صفوفی از فرشتگان منظور آیه است، به روایتی از پیامبر اسلام (ص) استناد می‌کند که آن حضرت در مورد فرشتگان حامل عرش فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ أَذُنَ لِي أَنْ أَحْدَثَ عَنْ مَلِكٍ مِنْ حَمَلَةِ الْعَرْشِ رَجُلًا فِي الْأَرْضِ السُّفْلَى». (تستری، ۱۴۲۳: ۱۷۵) برخی دیگر نیز حاملان را هشت صف از فرشتگان می‌دانند که جز خدا، کسی تعداد آن‌ها را نمی‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۲۰/۱۰) و با عباراتی مانند «ثمانیه املاک» یا «ثمانیه من الملائکه»، به این مضمون اشاره می‌کنند. (سبزواری، ۱۴۱۹: ۵۷۲)

برخی دیگر از مفسرین با اعتقاد به این که «ملائکه» حاملین عرش هستند، به آیاتی اشاره دارند که عرش در آن روز حاملینی از ملائکه دارد. هم‌چنان که از ظاهر آیه شریفه «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا» (مؤمن، ۷) این معنا استفاده می‌شود و برخی روایات نیز در مورد جمله «يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةٌ»، (حاقه، ۱۷) اذعان دارند که این حاملان عرش چهار فرشته‌اند. در عین حال از ظاهر آیه اخیر برمی‌آید که حاملان عرش در آن روز هشت نفرند و اما این که این چهار نفر و یا هشت نفر از جنس ملائکه بودند و یا غیر ایشان؟ آیه شریفه ساکت است. هرچند که سیاق آن از اشعار به این که از جنس ملک می‌باشند، خالی نیست.

غرض از ذکر انشقاق آسمان و بودن ملائکه در اطراف آن و همچنین این که حاملین عرش در آن روز هشت نفرند، این است که در آن روز ملائکه و آسمان و عرش برای انسان‌ها ظاهر می‌شوند. هم‌چنان که آیه شریفه «وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ» (زمر، ۷۵) نیز به این مطلب اشاره می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۹۸/۱۹) در مورد این که ضمیر در «فَوْقَهُمْ» (بر فراز آن‌ها) در جمله «يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَّةٌ»، (حاقه، ۱۷) به انسان‌ها بر می‌گردد یا به فرشتگان، احتمالات متعددی داده شده است و چون در جمله قبل از آن سخن از فرشتگان است ظاهراً غرض این است که به آن‌ها بازمی‌گردد و به این ترتیب فرشتگان گرداگرد جهان را فرامی‌گیرند و بر بالای آن‌ها (بالا از نظر مقام) هشت فرشته حاملان عرش خدای‌اند و این احتمال نیز وجود دارد که حاملان عرش خدا افرادی برتر و بالاتر از فرشتگان‌اند و در این صورت با حدیث مذکور که حاملان عرش خدا را هشت نفر از انبیاء و اولیاء می‌شمرند، تطبیق می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۵۲/۲۴) روایت دیگری نیز در

همین موضوع از امام کاظم (ع) است که فرمودند: حاملان عرش روز قیامت هشت نفرند: چهار نفر از پیشینیان که آن‌ها نوح، ابراهیم، موسی و عیسی هستند و چهار نفر از آخرین که آن‌ها محمد (ص) و علی و حسن و حسین (ع) می‌باشند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷۹/۱) این احتمال را تقویت می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۵۲/۲۴) در نتیجه حاملان عرش گرچه صریحاً در این آیه تعیین نشده‌اند که از فرشتگان هستند یا غیر آن‌ها، ولی ظاهر مجموع آیات نشان می‌دهد که آن‌ها از فرشتگان هستند، ولی مشخص نیست که آیا هشت فرشته، یا هشت گروه کوچک یا بزرگ هستند. البته در برخی روایات معصومین (ع) به چهار یا هشت نفر اشاره کرده‌اند؛ مبنی بر این‌که حاملان عرش هم‌اکنون چهار نفر (یا چهار گروه) هستند، اما در قیامت دو برابر می‌شوند؛ چنان‌که در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام (ص) آمده است: «انهم الیوم اربعة فاذا کان یوم القیامة ایدهم باربعة آخرین، فیکونون ثمانية» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۲/۷) (آن‌ها امروز چهار نفرند و روز قیامت آن‌ها را با چهار نفر دیگر تقویت می‌کند و هشت نفر می‌شوند). همچنین در روایتی دیگر از امام صادق (ع) است که فرمودند: حاملین عرش، عرش به معنای علم، هشت نفرند: چهار فرد از ما و چهار فرد از آن‌ها که خدا بخواهد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱۳۲/۶)

در روایات دیگری نیز به مسأله ارتباط انبیاء و ائمه اطهار با عرش الهی به خوبی اشاره شده است که مفهوم علم الهی را تبیین و تشریح می‌نماید. در روایتی مفضل بن عمر می‌گوید: از حضرت صادق (علیه‌السلام) پرسیدم: عرش و کرسی چه هستند؟ فرمود: عرش به یک معنا یعنی دانشی که خدا به فرستادگان و حجّت‌های خود عطا فرموده است و کرسی همان دانشی می‌باشد که اختصاص به ذات مقدّس خودش داشته و هیچ‌کس از پیامبران و حجّت‌های خود را از آن آگاه نساخته است. (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق، ۲۹)

واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش با توجه به ویژگی‌های آن در ... / رضا نجفی ۳۵۷

در این روایت صراحتاً عرش را به عنوان علم معرفی نموده‌اند که مفضل بن عمر از امام صادق (ع) سوال کرد از عرش و کرسی، ایشان فرمودند: در وجهی جمله خلق است و در وجهی دیگر علم است که خدای متعال انبیاء و رسولانش و حجج خود را بر آن مطلع کرده است. (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ق، ۲۹)

باز در روایت دیگری می‌فرماید: «أَنَّ اللَّهَ فِي مَوْضِعٍ دُونَ مَوْضِعِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى وَفَهُوَ كَمَا هُوَ عَلَى الْعَرْشِ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا لَهُ سَوَاءٌ عِلْمًا وَ قُدْرَةً وَ مُلْكًا وَ إِحَاطَةً». در این روایت نیز می‌گوید: خدای متعال بر عرش استوا دارد و علم و قدرت و سلطنت و احاطه او بر همه چیز یکسان است که معنای علم را برای عرش تداعی می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۲۶)

در روایت « قَالَ إِذَا كَانَ لَيْلَةُ الْجُمُعَةِ وَافَى رَسُولُ اللَّهِ صِ الْعَرْشَ وَ وَافَى الْأُئِمَّةُ عِ مَعَهُ وَ وَافَيْنَا مَعَهُمْ فَلَا تُرَدُّ أَرْوَاحُنَا إِلَى أَجْدَانِنَا إِلَّا بِعِلْمٍ مُسْتَفَادٍ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَأَنْفَذْنَا». نیز می‌فرماید: فرمود: چون شب جمعه شود، پیغمبر (صلی الله علیه و آله) به عرش خدا برآید و ائمه (علیهم السلام) برآیند و ما نیز با ایشان برآییم. پس ارواح ما به بدن‌هایمان باز نگردد، مگر با علمی که استفاده شده باشد و اگر چنین نباشد علم ما نابود گردد. (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۲۵۴)

در مورد رفتن و برگشتن روح امامی که زنده و در میان مردم است، علامه مجلسی (ره) معتقد است: امکان دارد مقصود از آن روح در بدن مثالی و یا اصل روح باشد. اگر بگوییم روح در خواب مجسم می‌شود و یا مقصود تعلق یافتن ارواح مقدس ایشان است به ملائع اعلی و گزاردن نماز بر سبیل استعاره و مجاز است، ولی در آخر سخن می‌فرماید - و چه خوب می‌فرماید - به این‌گونه مطالب ایمان اجمالی، یافتن بهتر و سالم‌تر است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۳)

مقصود مجلسی (ره) این است که ما از این روایت همین قدر می‌فهمیم که روح امام در شب‌های جمعه ارتباطی با عالم بالا پیدا می‌کند و امام (ع) افزایش علمی می‌یابد؛ اما کیفیت این ارتباط را چون خودشان فرموده‌اند، ما نمی‌دانیم. پس ما به همین مقدار عقیده داریم و بیش از این چیزی از پیش خود نمی‌گوییم.

همچنین در این روایت «كَانَ عِلْمُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ رَسُولُ اللَّهِ ص عِلْمُهُ اللَّهُ مِنْ فَوْقِ عَرْشِهِ» (شیخ مفید، بی‌تا، ۲۳۶) نیز علم را به عرش مرتبط کرده است و می‌فرماید: از بالای عرش به او علم یاد می‌دهد.

آیاتی که از حاملین عرش یاد فرموده است، ناظر به فرشتگان و یا انبیاء و اولیاء الهی هستند که با تفسیر عرش به مرکز تدبیر الهی و همچنین علم فعلی الهی هم‌خوانی دارد و حسب با بسیاری از روایات مانند روایت امام کاظم (ع) تطابق دارند. آن حضرت فرمودند: حاملان عرش روز قیامت هشت نفرند؛ چهار نفر از پیشینیان که آن‌ها نوح، ابراهیم، موسی و عیسی هستند و چهار نفر از آخرین که آن‌ها محمد (ص) و علی و حسن و حسین (ع) می‌باشند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۷۹) و این احتمال را تقویت می‌کند. حاملین عرش علماء هم هستند که همان معنای «علم خداوند» را نیز تداعی می‌کند و با توجه به بعضی آیات که حمل عرش در قیامت را هم می‌رسانند، علماء می‌توانند حاملین عرش حتی در قیامت باشند که در برخی روایات مانند روایت امام علی (ع) که فرمودند: «إِنَّ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ هُمُ الْعُلَمَاءُ الَّذِينَ حَمَلَهُمُ اللَّهُ عِلْمَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۲۰) به آن اشاره شده است.

بنابراین آنچه در این آیات و روایات تبیین شده است مسأله‌ای فرامادی و خارج از عوالم مادیات است و هیچ یک از خصائص عالم عناصر را ندارد و صرفاً از مجردات است.

۵- جمع‌بندی

از دقت در آیات و آراء مفسرین می‌توان نتیجه گرفت که در هیچ‌کدام از آیات به صورت صریح از حقیقت عرش یاد نشده است. در عین حال با صراحت از استواء خداوند بر عرش و این‌که خداوند متعال صاحب عرش است و پروردگار عرش است، سخن به میان آمده است. همچنین در برخی از همین آیات به حمل عرش خداوند توسط ملائکه و این‌که عرش خداوند بر آب بوده، تصریح شده است.

دوم این‌که آیات پس از بیان استواء خداوند بر عرش یا به صورت صریح از تدبیر تکوینی امور به وسیله خداوند سخن است یا به بیان مصادیقی از تدبیر تکوینی خداوند از قبیل تنظیم روز و شب و تسخیر خورشید و ماه، ولایت و شفاعت تکوینی مطلق و علم مطلق خداوند به اشیاء هستی و معیّت او با انسان‌ها پرداخته شده است. از دقت در این ترتیب آفرینش آسمان‌ها و زمین، استواء بر عرش و تدبیر امور جهان می‌توان تا اندازه‌ای به فهم چیرستی حقیقت استواء بر عرش که در جای خود از حقایق قرآنی مشکل می‌باشد، مبنی بر این‌که با توجه به آیات شریفه عرش جایگاه تدبیر الهی است که تسلط بر مخلوقات را در آیات بیان دارد، آگاه شد.

سومین مطلب این‌که در آیات یاد شده وقتی که برای توصیف خداوند از تعبیر «رَبُّ العرش» استفاده شده است، همگی در آیاتی است که بیانگر توحید و تنزیه خداوند از هرگونه شریکی می‌باشد. در پاره‌ای از این آیات ابتدا از وحدانیت خداوند با جمله «لا اله الا هو» که صریح‌ترین و جامع‌ترین بیان توحید به شمار می‌آید، تعبیر فرموده، آن‌گاه خدای واحد را با «رَبُّ العرش» توصیف نموده است. در برخی دیگر از این آیات ابتدا به تنزیه خداوند پرداخته، آن‌گاه با «رَبُّ العرش»، حضرت حق را توصیف نموده است. بر اساس مفاد صریح این آیات، «عرش» نیز تحت ربوبیت مطلق

خداوند قرار دارد؛ همان‌گونه که آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن‌ها است، تحت همین نوع ربوبیت قرار دارند.

چهارمین مطلب در خصوص حاملین عرش که آیات یاد شده به روشنی از آن سخن گفته‌اند، حمل عرش الهی توسط ملائکه می‌باشد. در برخی از این آیات صرفاً به توصیف حال فرشتگانی پرداخته که حاملین عرش می‌باشند، اما در برخی دیگر به تعداد فرشتگان حامل عرش تصریح نموده و آنان را هشت تن دانسته است. در آیه‌ای دیگر از رابطه فرشتگان با عرش الهی این‌گونه سخن می‌گوید: «وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ. . .». (زمر، ۷۵) نکته قابل توجه در این‌گونه آیات این است که بر اساس مفاد آن‌ها حمل عرش الهی توسط فرشتگان اختصاص به دنیا نداشته، بلکه در قیامت نیز جمعی از فرشتگان حاملین عرش الهی خواهند بود. بر این اساس، صرف‌نظر از چیستی حقیقت عرش، می‌توان نتیجه گرفت که عرش حقیقتی است که اختصاص به دنیا نداشته، بلکه در جهان آخرت نیز وجود خواهد داشت.

پنجمین مطلب این‌که فقط در یک آیه از آیات یاد شده، با صراحت از بر آب بودن عرش خداوند سخن گفته است. در صدر این آیه نیز همانند بسیاری از آیات این باب ابتدا از آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش‌روز یاد کرده و آنگاه چنین فرموده است: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ». (هود، ۷) در بیان چیستی این حقیقت و چگونگی آن هیچ توضیحی در این آیه و سایر آیات مرتبط با این موضوع دیده نمی‌شود. آنچه از ظاهر همین آیه به دست می‌آید، این است که عرش خداوند در حین خلقت آسمان‌ها و زمین که در ادوار شش‌گانه‌ای به انجام رسیده است بر آب که ماده حیات به شمار می‌آید، استوار بوده است. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که عرش الهی پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین نیز وجود داشته است.

۶- نتایج

۶-۱- بررسی منابع تفسیری نشان می‌دهد عرش، عبارت است از مرکز و مقام حقیقی که زمام تدابیر تکوینی جهان در آن مجتمع است و از آن‌جا به عالم هستی روانه می‌گردد. بر همین مبنا مفهوم جمله «استوی علی العرش» این است که «بعد از آفرینش آسمان‌ها و زمین، خداوند بر مرکزی که تدابیر تکوینی عالم در آن‌جا مجتمع است، تکیه می‌نماید.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۱۶۵)

۶-۲- در آیه شریفه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید، ۴) بلافاصله بعد از استوای بر عرش از تدبیر الهی سخن گفته است. در این آیه احاطه تدبیری خداوند متعال را بر مرکزی که تمامی تدابیر تکوینی کائنات در آن اعمال می‌شود، هم‌زمان با احاطه علمی خداوند همراه نموده است. به همین سبب عرش هم محل و مرکز تدابیر و صدور اوامر الهی است و هم مقام علم فعلی خداوند متعال به شمار می‌رود.

۶-۳- در برخی آیات که صفات عرش را بیان می‌کند نیز، مانند: «قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» و «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ» (مومن، ۱۱۶) و «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (توبه، ۱۲۹) در این آیات هم ربوبیت و عظمت جایگاه خداوند را توأمان تبیین می‌کند و هم دلالت می‌کند بر این‌که همه تدبیرهای عالم، منتهی به خدای سبحان می‌شود.

۶-۴- «تدبیر عالم امکان» ارتباطی با یک زمان خاص ندارد و همواره جاری است؛ همچنین به دنیا اختصاص ندارد و به آخرت هم مربوط می‌شود؛ به عبارت دیگر

فرازمان و فرامکان است. در نتیجه مفهوم آیه شریفه «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»، (هود، ۷) نیز این می‌شود که پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین وجود داشته و با آفرینش آسمان‌ها و زمین هم موجود بوده، پس از خاتمه دنیا و فانی شدن همه ممکنات و قیام قیامت نیز ثابت است.

۵-۶- عبارت کریمه «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود، ۷) نیز به این معناست که در هنگام آفرینش آسمان‌ها و زمین، مرکز زمام تدابیر تکوینی خداوند بر آب استقرار داشت. آب، بر اساس بسیاری آیات و روایات به معنای حیات مکنونات است. این دیدگاه پیرامون عرش الهی با روایات نیز هماهنگی کاملی دارد و دچار انحراف تجسیم خداوند و ... نمی‌شود؛ چراکه در روایات، جسم بودن خداوند و همچنین جسم بودن عرش، مردود اعلام شده است.

کتابنامه

- قرآن کریم
- ابن زکریا، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن سلیمان، مقاتل (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن منظور، ابوالفضل، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر.
- اصفهانى، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲ق) مفردات ألفاظ القرآن، لبنان، سوریه: دارالعلم الدار الشامیه.
- آملی، حیدر بن علی (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، قم: نور علی نور.
- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق). تفسیر التستری، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش با توجه به ویژگی‌های آن در ... / رضا نجفی ۳۶۳

- حسینی همدانی نجفی، محمد (۱۳۶۳ق). درخشان پرتوی از اصول کافی، قم: حوزه علمیه قم.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۱ق). مفاهیم القرآن، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). اسرار الحکم، قم: مولى، چاپ اول.
- سبزواری، محمد (۱۴۱۹ق). ارشاد الاذهان الى تفسير القرآن، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۸۴). توضیح الملل و النحل، تهران: اقبال.
- شیخ صدوق، ابن بابویه (۱۴۱۴ق). الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۳۹۸ق). التوحید، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). تصحیح اعتقادات الإمامیه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اعلمی مطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
- فخررازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب التفسیر الکبیر، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). اصول کافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مازندرانی، محمدصالح بن احمد (۱۳۸۲ق). شرح الکافی، الأصول و الروضة، تهران: المکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ط - بیروت): دار إحياء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق). التحقيق فی کلمات القرآن الکريم، تهران: مرکز الكتاب للترجمة و النشر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳). شرح أصول الکافی (صدرا)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۶۰ق). أسرار الآيات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

Bibliography

The Holy Quran

- Ibn Zakaria, Ahmad Ibn Fares, (1404 AH), Mujam Maqais al-Legha, Qom, Islamic Propaganda Office of Qom Seminary, first edition.
- Ibn Suleiman, Muqatil, (1423 AH), Tafsir Muqatil Ibn Suleiman, Beirut, Dar Ihiya al-Turath al-Arabi, print: first.
- Ibn Manzoor, Abu al-Fazl, Muhammad ibn Mokram, (1414 AH), Lasan al-Arab, Beirut, Dar al-Fakr for printing and publishing, third edition.
- Esfahani, Hossein ibn Mohammad Ragheb, (1412 AH), mofadadt fi gharibe al Quran, Lebanon, Syria, Dar Al Alam Al Dar Al Shamiya.
- Amoli, Haider ibn Ali, (1422 AH), Tafsir Al-Azam al-Azam wa Bahr al-Khudzm dar tafsire Kitab Allah al-Aziz al-Mohkem, Qom, Noor Ali Noor, 3rd edition.
- Tostri, Sahl ibn Abdullah, (1423 AH), Tafsir al-Tostri, Beirut, Dar Kitub Al-Alamiya, Muhammad Ali Bizoun's pamphlets.
- Hosseini Hamedani Najafi, Mohammad, (1363 AH), Derakhshan Partowi az Usul Kafi, Qom, Qom Seminary, Print: 1.
- Sobhani Tabrizi, Jaafar, (1421 AH), Mafahim al Qur'an, Qom, Imam Sadiq Institute (peace be upon him), Print: IV.
- Sabzevari, Melahadi, (1383SH), Asrar al-Hakm, Qom, Molly, first edition.
- Sabzewari, Mohammad, (1419 AH), Arshad al-Azhan al-Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar Tafsir for the press, print: first.
- Shahrastani, Mohammad ibn Abdul Karim, (1384SH), Toziho Al-Mella wa Al-Nehal, Tehran, Iqbal, 5th edition.
- Sheikh Sadouq, Ibn Babouyeh, (1414 AH), Al-Itiqadat, Qom, Al-Kangbir al-Alami for Sheikh Al-Mufid, 2nd edition.
- _____, (1398 AH), Al-Tawheed, Qom, Islamic Publishing Institute, Print: 1st.
- _____, (1403 AH), Ma'ani al-Akhbar, Qom, Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers Society, printed: 1st AH.
- Sheikh Mufid, Mohammad ibn Numan, (1413 AH), Tashihe eteghadate Imamia, Qom, The World Conference of Sheikh Al-Mufid, 1st edition.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1390SH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Press Scientific Institute, second edition.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan, (1372SH), Mojmam al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Naser Khosrow, Print: Third.
- Fakhr Razi, Fakhr al-Din, (1420 AH), Mufatih al-Ghaib al-Tafsir al-Kabir, Beirut, Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, Print: III.
- Koleini, Mohammad ibn Yaqub, (1407 AH), Usul Kafi, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya, edition: 4th.
- Mazandarani, Mohammad Saleh ibn Ahmad, (1382 AH), Sharh al-Kafi, al-Usul wa al-Ruzah, Tehran, Al-Maktabeh al-Islamiya.

Majlisi, Mohammad Baqir ibn Muhammad Taqi, (1403 AH), Bihar al-Anwar (I - Beirut), Dar Ihiya al-Turath al-Arabi, print: II.

Mostafavi, Hassan, (1402 AH), Altahghigh fi kalamate al Qur'an al karim, Tehran, Al-Kitab Center for Translation and Translation.

Makarem Shirazi, Nasser, (1371SH), Tafsire asan, Tehran, Dar Ketub al-Islamiyeh, 10th edition.

Molla Sadra, Mohammad ibn Ibrahim, (1383SH), Sharhe Usul al-Kafi (Sadra), Tehran, Institute of Cultural Studies and Research.

, (1360 AH), Asrar al-Ayat, Tehran, Hikmat and Philosophy Society

The educational role of self-founder in moderating instinctual needs by emphasizing the interpretation of related verses*

Fatemeh Sahebian**

Mohammad Hadi Yadollahpour***

Seyed Ahmad Mirian Akandi****

Abstract

One of the fundamental issues in the integration of inner feelings in education is the moderation of human instinctual needs that psychologists and thinkers in the field of education have used various methods and strategies to succeed in it. One of the important points to achieve it is self-control in this area. The present study tries to deal with the descriptive-analytical method in order to present the educational role of self-reliance in moderating the instinctual needs of human beings from the perspective of Quran and Hadith to introduce a complete human being with the correct educational components to other human beings. Self-control is a preconceived concept that affects all dimensions and aspects of man from the human level to the divine level and guides man from worldliness to the higher world. The result of this article is that self-discipline is the central strategy in maintaining the balance of instincts that God has made a prelude to the flourishing of God-seeking human nature.

Keyword: Self-control, moderation, instinctual need, nature

* Received: 2022-September-18 Accepted: 2023-March-29

** Ph.D student in Quranic and Hadith Sciences of Islamic Azad University, Sari Branch, Sari, Iran. Email: F.sahebian71@gmail.com

*** Associate Professor in Quranic and Hadith Sciences of Babol University of Medical Sciences, Babol, Iran (The Corresponding Author) Email: Baghekhial@gmail.com

**** Assistant Professor in Quranic and Hadith Sciences of Islamic Azad University, Sari Branch, Sari, Iran. Email: Ahmad.miriyani@yahoo.com



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

نقش تربیتی خویشتن بانی در اعتدال بخشی به نیازهای غریزی با تاکید بر تفسیر آیات مرتبط*

فاطمه صاحبیان**

محمدهادی یدالله‌پور***

سید احمد میریان آکندی****

چکیده

یکی از مسائل بنیادین در انسجام احساسات درونی در تربیت، اعتدال بخشی به نیازهای غریزی انسان است که روانشناسان و اندیشمندان حوزه‌ی تربیت روش‌ها و راهکارهای مختلفی را برای موفقیت در آن به کار بسته‌اند. یکی از نکات مهم جهت دستیابی به آن، خویشتن‌بانی در این حوزه است. پژوهش حاضر تلاش دارد تا با روش توصیفی-تحلیلی در جهت ارائه نقش تربیتی خویشتن‌بانی در اعتدال بخشی به نیازهای غریزی انسان از منظر قرآن و حدیث بپردازد تا انسانی کامل با مؤلفه‌های تربیتی درست فراوری انسان‌های دیگر معرفی نماید. خویشتن‌بانی مفهومی پیشادینی است که تمام ابعاد و وجوهای انسان را از سطح انسانی تا سطح الهی تحت تأثیر قرار می‌دهد و هدایتگر انسان از جهان دانی به عالم عالی است. دستاورد این نوشتار این است که خویشتن‌بانی را به‌دست‌آمده در حفظ تعادل غرائزی است که خداوند آن را مقدمه‌ای برای شکوفایی فطرت خدا جوی انسان قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: خویشتن‌بانی، اعتدال، نیاز غریزی، فطرت، کنترل خویش.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری. ساری، ایران. ایمیل:

F.sahebian71@gmail.com

*** دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم پزشکی بابل. بابل، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

Baghekhial@gmail.com

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

Ahmad.miriyani@yahoo.com



مقدمه

خویشتن‌بانی مفهومی پیشا دینی است که در معنای نظارت بر خود اعم از افکار، کردار و رفتار را در بر می‌گیرد و از سطح انسانی تا سطح اسلامی در هر فرد قابلیت تطوّر و رشد دارد. از این رو پژوهش حاضر به تأثیر خویشتن‌بانی بر غرائز انسان فارغ از هر نوع دینی اشاره دارد. در چپستی غریزه باید گفت که امری مشترک میان انسان‌ها است که اشتراکاتشان را نمایان می‌سازند، در حالی که طبیعت تفاوت‌ها را برجسته می‌کند و فطرت امری است که خداوند بر پایه‌ی صحت دو مقدمه‌ی پیشین بر انسان‌ها ارزانی می‌دارد. انسان‌ها با غرائزشان می‌توانند به دو بخش متناقض گسیل شوند. با بخشی از غرائز که دست به طغیان و گناه می‌زنند، خود را به نابودی و انحطاط کشانده و به واسطه‌ی زیاده‌خواهی‌شان جهنمی می‌شوند و بخشی از آن که با حفظ اعتدال در بهره‌مندی از غرائز و پاسخگویی منطقی و خداپسندانه به مطالبات آن در مسیر رشد و تعالی قرار گرفته و بهشت را برمی‌گزینند. انسانی که غرائزش را در اعتدال نگه دارد و طبیعتش را به جا و در حسن تعادل رشد دهد، می‌تواند از ودیعه‌ی الهی که فطرت خداجوست بهره‌گیرد و مراحل خودشناسی، جهان‌شناسی، خداشناسی و در نهایت اطاعت‌پذیری و ولایت‌پذیری را طی نماید. از این رو خویشتن‌بانی امر مهمی است که صحت فرآیند رشد متعالی انسانی را ضمانت کرده و از عالم مادی به ماورای آن رهبری می‌کند.

آنچه را که جامعه‌ی امروز را در مسیر انحطاط قرار داده است، سریان ندادن مفاهیمی از جمله خویشتن‌بانی در زندگی بشریت است. خویشتن‌بانی امری پیشا دینی است که از سطح انسانی تا سطح الهی گسترده می‌گردد و قابل تسری در شئونات گوناگون انسان است. یک انسان می‌تواند از خویشتن‌بانی در روابط خود با خود،

خیالات و آرزوها، انگیزه‌ها و نیازها، تفکرات و مظنونات و... بهره جوید. او در رابطه با محیط و دیگران، در ارتباط با خدا، در ارتباط با کائنات جان‌دار و بی‌جان بهره ببرد. از این رو خویش‌بنی وسعتی به طول سطح مادی تا اعلی درجه معنویت و به عرض تمامی مصادیقی که بیان شد، دارد و بیان حاضر اهمیت و ضرورت پرداختن به این پژوهش را می‌رساند.

در پیشنه‌ی پژوهش حاضر کتب و مقالاتی با موضوع عام تقوا و آثار آن به رشته‌ی تحریر در آمده است. برای نمونه پژوهش‌های زیادی در حوزه‌ی درون دینی با عنوان «تقوا» انجام شده است که به زمینه و آثار و آسیب‌ها اشاره می‌کند. در سیر مشکک خویش‌بنی، تقوا به عنوان عالی‌ترین مرتبه‌ی خویش‌بنی به شمار می‌آید که تنها در حوزه‌ی درون دینی معنا دارد؛ زیرا به معنای کنترل خویش با نیت قرب الهی مطرح می‌گردد و هر چه که خدا سو نباشد خارج از حیطه تقوا محسوب می‌شود. (برای نمونه صادقی اردستانی، ۱۳۶۵؛ کشاورز، ۱۳۸۶؛ شریعتمداری، ۱۳۶۹؛ کاظمی ابهر، ۱۳۸۸؛ ایزدی، ۱۳۹۲).

پژوهش‌های دیگری نیز اشاره به خویش‌بنی به معنای عام دارد که خارج از حوزه‌ی دین، ملاک موفقیت را کنترل خویش‌بنی‌داند، این درحالی است که بر خلاف ملاک دینی هدف عام بوده و بر پیروان هر مکتبی قابل اطلاق است. آن چه مورد اهمیت است توجه به خود و هدف خویش و مسیری است که فرد را به هدفش می‌رساند. که البته هیچ یک به طور خاص به ارتباط میان خویش‌بنی و غرائز اشاره نکرده است. پژوهش حاضر به بررسی انواع غرائز انسانی و عملکرد آن‌ها در انسان می‌پردازد و به تأثیر خویش‌بنی از منظر آموزه‌های دینی در حفظ اعتدال آن‌ها و غریزه‌ی مشخص اشاره می‌کند. با توجه به تفاوت‌های ظریفی که در رابطه با طبیعت، غریزه و

فطرت بیان خواهد شد؛ برخی عناوین بیان شده در این پژوهش ذیل هر سه عنوان قابل بحث است و از نظر معنایی با هر سه به خصوص غریزه و فطرت هم پوشانی دارد.

مفهوم شناسی

ویژگی های مشترکی که غرائز و فطرت دارند عبارت است از این که این معارف فطری تحمیلی نبوده و در نهاد هر انسانی وجود دارد؛ تغییری در آن رخ نمی دهد و با فشار نمی توان آن را از انسان سلب کرد؛ فراگیر و همگانی هستند و گرایش به خدا و کمال مطلق هستی دارند. سه ویژگی اول مشترک انسان و سایر مخلوقات است در حالی که ویژگی چهارم خاص انسان است؛ همین یکی از تفاوت های غریزه و فطرت است که فطرت، ملاک رشد و تعالی انسان ها است. از این رو به اعتقاد برخی اندیشمندان می توان گفت غریزه در حدود مسائل مادی است؛ ولی فطرت مربوط به مسائل ماوراء حیوانی است. (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۳، ص ۴۶۶) تفاوت مهمی که در غریزه و فطرت وجود دارد این که فطرت انسان را مجبور به بهره نمی کند و انسان به استمداد از طبیعت رشد یافته و غریزه ی سیر می تواند برای شکوفایی فطرت طرح ریزی کند و به واسطه ی اعمال خیر توفیق تعالی یابد؛ اما غریزه انسان را مجبور به آن عمل می کند و در سیر رشد انسان به صورت تکوینی شکوفا می گردد؛ مثل نوزادی که در طلب رفع تشنگی گریه می کند عملی غریزی انجام می دهد.

مواضع خویشتن بانی انسانی

با توجه به آن چه بیان شد خویشتن بانی امری پیشا دینی است که تمامی ابعاد انسانی را پوشش می دهد و هر انسانی به ما هو انسان می تواند خود را به این امر مزین نماید. آنچه را که آموزه های دینی به آن توجه دارند در مرحله ی اول توجه به هدایت تکوینی

انسان‌هاست. امام علی علیه‌السلام در رابطه با جایگاه خویشتن‌بانی، جدال عقل و نفس را چنین به تصویر می‌کشد: «کسی که عقلش بر هوای نفس غالب باشد بر رستگاری و سعادت نائل می‌شود، و آن کس که عقلش مغلوب تمایلات نفسانیش باشد، سرانجام رسوا و مفتضح می‌گردد.» (آمدی، ۱۳۹۵: ص ۶۵۷).

باتوجه به فطرت خداجو نیاز به خویشتن‌بانی در مراتب ابتدایی در همه‌ی انسان‌ها مشترک بوده و دارای مراتب مختلفی است؛ قرآن کریم در آیه‌ی «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰)؛ به وجود فطرت در همه انسان‌ها اشاره دارد و این‌گونه بیان می‌دارد که پس [با توجه به بی‌پایه بودن شرک] حق‌گرایانه و بدون انحراف با همه‌ی وجودت به سوی این دین [توحیدی] روی آور، [پای بند و استوار بر] سرشت خدا که مردم را بر آن سرشته است باش برای آفرینش خدا هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی نیست؛ این است دین درست و استوار؛ ولی بیشتر مردم معرفت و دانش [به این حقیقت اصیل] ندارند.

انسانی که در مسیر انسانیت خویش حرکت می‌نماید خود را در چارچوب مشخصی قرار می‌دهد تا بتواند هیجانات خویش را تحت کنترل درآورد و از فساد خویش جلوگیری نماید. ویژگی‌هایی که بیان می‌شود مربوط به انسان‌هایی است که فطرت خدادادیشان در موقعیت‌های سوء و آسیب‌زا قرار نگرفته و پاکیشان به قوت خود باقی است. ویژگی‌های بیان شده گویای آن است که زمینه‌ی پردازش در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد؛ اما تفاوت انسان‌ها در میزان بهره‌وری از این استعدادهای فطری است که در سایه‌ی معرفت و حیانی اغناء می‌گردد. از این‌رو این استعدادها همگام با ذائقه‌ی انسان‌های مختلف تغییر چهره می‌دهد و در مجرای متناسب با معارف فرد قرار

می‌گیرد. چه بسا اگر معرفت‌نمای شیطانی و نفسانی انسان را در برگیرد، او قادر خواهد بود تا از این استعدادها در جهت منفی و آسیب‌زا استفاده کند. در این بیان هر جا از انسان آسیب دیده نام برده شود منظور، انسانی است که به دلیل سوء تربیت و موقعیت دچار تغییر ذائقه و اختلال در پاکی فطری شده است. ویژگی‌های زیر گویای زمینه‌های مشترک در غریزه، طبیعت و فطرت انسان‌ها است که به ایشان قابلیت پردازش اطلاعات و تبدیل معارف به نگرش، رفتار و عمل می‌گردد.

۱. معبود طلبی

نیاز به پرستش به عنوان یک نیاز فطری و اساسی در عمق روان‌همه‌ی انسان‌ها وجود دارد. از این رو در تمام جهان هستی انسان‌ها به نوعی در حال پرستش هستند و به دنبال معبودی برای خود می‌گردند. معبود بت‌پرستانی از حیوانات تا سنگ‌های بی‌جان همگی گویای این نیاز فطری است که طبق آیه شریفه انسان موجودی است توخالی که نیازمند است تا درون خود را از چیزی پر کند. یک انسان به هر خدایی که معتقد است حاضر است برای جلب رضایت خدای خود تلاش کند و هیچ‌گاه از او عصیان نکند. یک هندو حاضر است سختی‌هایی را تحمل کند که در توان یک انسان معمولی نیست. هدف او از این خویشتن‌بانی رشد و جلب رضایت خدایان بوده و به دنبال بهره‌وری از توان‌های خارق‌العاده‌ی انسانی است. در صوفیه اعمالی از جمله مستحسنان. مورد اقبال است که معبود طلبی انسان را نشان می‌دهد. ایشان در این جهت سختی‌های زیادی را متحمل می‌شوند تا اغناء کننده طبع خویش باشند.

در آیه‌ی «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ، فَلَمَّا نَجَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ، وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا» (اسرا: ۶۷)؛ و زمانی که در دریا سختی و آسیبی به شما

رسد، هر که را جز او می‌خوانید ناپدید و گم می‌شود، و هنگامی که شما را [با سوق دادنتان] به سوی خشکی نجات دهد [از خدا] روی می‌گردانید و انسان [با اینکه الطاف خدا را همواره در زندگی خود لمس می‌کند] بسیار ناسپاس است (انصاریان، ۱۳۸۳: ص ۲۸۹)؛ خداوند به بعد معبود طلبانه فطرت انسان اشاره می‌کند. توحید استدلالی در این آیه که گوشه کوچکی از نظام آفرینش را که حاکی از مبدء علم و قدرت و حکمت آفریدگار است نشان می‌دهد، به استدلال فطری منتقل می‌شود. (مکارم شیرازی، ج ۱۲: ص ۱۹۰) همه‌ی انسان‌ها وقتی در نهایت سختی باشند، ناخودآگاه در طلب یک ناجی قدرتمند هستند تا ایشان را نجات دهد و خداوند را از عمق وجود صدا می‌زنند. یکی از دلایل فطری بودن توحید، این است که انسان در حالت درماندگی و ناامیدی از همه وسایل مادی، متوجّه یک نقطه غیبی می‌شود که او را نجات دهد. اما زمانی که نجات یابند از خداوند اعراض می‌کنند. انسان بسیار ناشکر است که چنین تجربه می‌کند، اما باز هم غافل می‌شود.

همچنین آیه‌ی «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۲)؛ پس زمانی که اندامش را درست و نیکو نمودم و از روح خود در او دمیدم، برای او سجده کنید (انصاریان، ۱۳۸۳: ص ۴۵۷)؛ دلالت بر این امر دارد. مراد از «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» آن نیست که چیزی از خدا جدا شده و به انسان ملحق شده باشد، بلکه منظور بیان منشأ و ریشه‌ی روح انسان است که از عالم بالاست، نه عالم خاکی (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۸/ص ۳۴). روح، در بدن همه‌ی جانداران هست ولی تعبیر «رُوحِي» مخصوص انسان است که از شرافت ویژه‌ای برخوردار است (حویزی، ۱۳۸۳ق). همچنین انسان با هر دین و فرهنگی که باشد دارای روحی است که رنگ خدایی دارد و در تنگناها از خواب غفلت بیدار می‌شود و معبود خود را می‌طلبد؛ حتی در شرایط

عادی نیز هر انسانی به خاطر داشتن چنین طبعی به دنبال پرستش یک چیز می‌گردد. برخی از انسان‌ها در قالب آداب خاصی حیوانات را می‌پرستند که نیاز معبود طلبی در ایشان مشهود است در حالی که راه را اشتباه رفته‌اند. برخی دیگر حتی خود نیز نمی‌دانند که در حال پاسخ‌گویی به این نیاز خویش هستند و در حالی که ادعایی غیر از این دارند به دنبال ابزارها و رفتارهایی هستند که خود را از آن اغناء کنند. این عمل همان وابستگی است که در اثر پرستش یک چیز به وجود می‌آید، به هدف آن که انسان را نجات دهد. در بعضی این عمل وابستگی به مال و ثروت‌اندوزی است؛ در بعضی وابستگی به شهرت و مقام است؛ و در برخی این عمل وابستگی به فرزند است. از این‌رو هر نوع وابستگی به هدف غنی کردن درون خود حاکی از طبع معبود طلبی انسان است. خویشتن‌بانی انسان در ریاضت‌ها و تحمل سختی‌ها برای اغنای معبود طلبی خویش دیده می‌شود. لوازمی در این مسیر ضروری می‌آید تا به معبود طلبی انسان جامه عمل ببوشاند و مقدمات لازم در پذیرش این امر را فراهم آورد.

۱.۱. گرایش به صداقت

صداقت اولین لازمه برای پذیرش معبود طلبی است و برای زنده نگه داشتن این ودیعه لازم است انسان صادقانه فکر کند و عمل نماید. خداوند در آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه، ۱۱۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید و با صادقان باشید راه هدایت را از مسیر صداقت معرفی می‌نماید. انسانی را هم که عملش مطابق با اعتقادش باشد و یا کاری که می‌کند با اراده و تصمیمش مطابق باشد صادق نامیده‌اند؛ این آیه به مؤمنین را دستور می‌دهد به این‌که تقوا پیشه نموده و صادقین را در گفتار و کردارشان پیروی کنند. (طباطبایی،

۱۳۷۶: ج ۹/ ص ۵۴۸) راستگویی در مقام یکی از ارزش‌های کلان اخلاق انسانی، در فرهنگ‌های مختلف تأیید شده و فارغ از تعینات مختلف ملی، مذهبی و فرهنگی، دغدغه طرفداران اخلاق از هر سنخ بوده است.

صداقت از اعمال نیک و پسندیده انسانی بوده و نزد دین و خرد از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. اسلام دین دعوت به فطرت انسانی است و فطرت پاک انسان ایجاب می‌کند که انسان سالم و متعادل، دل و زبانش یکسو و هماهنگ باشد، ظاهر و باطنش یکی باشد و آنچه را باور دارد بر زبان جاری کند. در هدایت تکوینی که منشأ فطری دارد هر انسانی طالب صداقت و راستی است و از دروغ و کذب بیزار است؛ همه‌ی انسان‌هایی که حقیقت جو هستند در مرتبه‌ی اول صداقت را تجربه می‌کنند؛ از این رو قرآن کریم در آیات حجرات: ۱۵، بقره: ۱۷۷، احزاب: ۳۳، صداقت را معیار ایمان و پیمان بندگی دانسته و خویش‌نمایی را راهبردی برای تحقق صداقت انسان در مسیر رشد و تعالی معرفی می‌کند.

۲. هدف طلبی

هر انسانی در جهت رسیدن به هدف خویش تلاش می‌کند. او با جست و جو در مورد حقیقت سعی دارد که کوتاه‌ترین مسیر را برای تحقق هدف خویش طی کند و از هر آن چه را که موجب انحراف و دور شدن است، فاصله گیرد. انسان‌ها مبتنی بر معرفتی که کسب کرده‌اند برای زندگی خود اهدافی را تعیین می‌کنند و با توجه به آن برنامه زندگی خود را تعیین می‌نمایند. اگرچه انسانیت در همه جا تعریف مشخصی دارد؛ اما رفتارهای سلیقه‌ای که در برزخ میان انسانیت و حیوانیت تعریف می‌شود در این جا رخ می‌نماید. یعنی اهداف مادی رفتار غیرانسانی نیست؛ اما یک رفتار الهی هم به

شمار نمی‌آید. در این بخش می‌توان گفت خویشتن‌بانی در مرحله‌ی ابتدایی محقق شده است. زیرا یک انسان خود را برای رسیدن به هدف مادی و غیرالهی تحت قوانین و آدابی قرار می‌دهد و رنج‌هایی را متحمل می‌گردد. از این‌رو مخالفت با خود برای رسیدن به هدف، بنابر هر نیتی که فرد دارد را می‌توان خویشتن‌بانی نامید. گستره‌ی اهداف انسانی تنها به مادیات ختم نمی‌شود؛ بلکه تکامل معنوی عالی‌ترین هدف انسان و دنیا تنها بستر تحقق این هدف است و بدون آن راهی برای رسیدن به این هدف والا وجود ندارد. در مؤید این که هدف طلبی انسان در مقارنت با هدایت عامه، امری فراگیر است به آیه‌ی «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) می‌توان اشاره نمود؛ در این آیه حضرت موسی فرمود: «پروردگار ما همان کس است که به هر موجودی آنچه لازمه آفرینش او بوده است داده و سپس او را در مراحل هستی رهبری و هدایت فرموده است.»؛ ایشان به دو اصل مهم در آفرینش اشاره نموده است، اول این که خداوند به تمام مخلوقات هر آنچه را که لازم داشته‌اند عطا نموده و دوم این که پس از آن (ثم) هر یک را متناسب با اقتضایشان هدایت نموده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ج ۱۳/ص ۲۱۸-۱۲۹). این غریزه برای تحقق نیازمند لوازمی است تا به انسان انگیزه‌ی لازم را تزریق نماید. لوازم ضروری در این مسیر عبارتند از:

۱.۲. توجه به سود

یکی از لوازم تحقق غریزه‌ی هدف طلبی توجه به سود یک عمل در انسان است. انسان‌ها در پی کسب سود هستند و قبل از شروع هرکاری به نتیجه و برآیند آن عمل می‌اندیشند. سود طلبی طریقت را توجیه نمی‌کند، بلکه تنها گویای طبیعت مشترک انسانی است. سود طلبی انسان موجب تأمین انگیزه‌ی کافی در مسیر زندگی می‌گردد.

اگر انسان‌ها به سود اعمال و رفتار خویش بی‌توجه بودند، دیگر اراده‌ای برایشان در انجام کار وجود نداشت. آیات تبشیری و اندازی قرآن، علاوه بر تأثیرات هیجان‌مدار بر مخاطب، بر پایه‌ی همین طبیعت اثرگذار است. انسانی که به طمع کسب بهشت، تاجرانه سراغ اعمال خوب می‌رود و از گناه دوری می‌کند با انسانی که از روی ترس از عذاب الهی، همچون بنده‌ای گوش به فرمان، درست عمل می‌کند؛ با بنده‌ای که فقط برای جلب رضایت خداوند اعمال خوب را انجام می‌دهد؛ اگرچه درنیت و بینش متفاوتند؛ اما در مبنا و طبیعت همگی در پی یک سود هستند و بنابراین حاضر به تحمل سختی و مخالفت با هوای نفس می‌شوند.

امام علی (علیه‌السلام) فرمودند: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ» (دشتی، حکمت ۲۳۷)؛ گروهی خدا را از روی رغبت و میل (به بهشت) پرستش کردند، این عبادت تاجران است و عده‌ای از روی ترس او را پرستیدند و این عبادت بردگان است و جمعی دیگر خدا را برای شکر نعمت‌ها (و این که شایسته عبادت است) پرستیدند. این عبادت آزادگان است. در این کلام مبرهن است که سود طلبی انسان در صورت‌های مختلف رخ می‌نماید، زیرا نگرش، شکل دهنده‌ی نیت‌هاست و نیت ضامن قوت عمل است. هرچه نیت بیشتر خدا سو باشد، عمل هم قوت بیشتری خواهد داشت.

۲.۲. توجه به رشد

از دیگر لوازم ضروری در هدف طلبی، توجه به رشد است. همه‌ی انسان‌ها با ذات پاک خویش طالب تطوّر و رشد هستند و از ایستایی و رکود بیزارند. امام علی

علیه السلام در این مورد به انسان‌ها اینگونه توصیه می‌فرماید: «هرگز از مجاهده و کوشش در اصلاح نفس خویش بازنايست؛ زیرا چیزی جز سعی و کوشش تو را در این کار یاری نخواهد کرد» (آمدی، ۱۳۹۵: ص ۸۱۸). انسان دوست ندارد که امروز همانند دیروزش باشد و در این مسیر هر انسانی بنابر توان معرفتی خویش برنامه‌ریزی می‌کند. کودک نوپایی که به هدف آموختن راه می‌رود گویای فطری است که خداوند در وجودش نهاده است. کار جوهری انسان است تا انرژی‌اش را تخلیه کند و بتواند به واسطه‌ی آن رشد و حیات را تجربه کند. ارتقای تجربه‌ی انسان در طول تاریخ بشریت، حاکی از آن است که یک انسان برای رشد خویش به دنبال سازگاری بهتر از محیط طبیعت، نعمت‌های طبیعی و بهره‌وری از آن بوده است. انسان یافته است تا هر چه میزان سازگاری خود را افزایش دهد بهره‌وری بیشتری از محیط خود خواهد داشت.

این آیه نشان می‌دهد که گرایش رشد در انسان وجود دارد؛ خداوند قدرت اختیار و قدرت تشخیص را در انسان قرار داده است. انسان به وسیله‌ی ودیعه‌ی الهی می‌تواند خود را رشد دهد و مسیر کمال را انتخاب نماید. همین انسان حتی اگر در انتخاب مسیر خویش اشتباه کند با زیاده‌خواهی و حرص‌ورزی به همگان ثابت می‌کند که از ایستایی بیزار است و توقف را دوست ندارد. امکان دارد این رشد طلبی در نابه جا رخ نماید و او را در ورطه‌ی تجمل‌گرایی و پول‌پرستی و مادی‌گرایی بیندازد؛ به گونه‌ای که توهم رشد ایشان را به صورت مقطعی راضی کند. خداوند در آیه‌ی «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹)، همانا انسان حریص و بی‌تاب آفریده شده است؛ (انصاریان، ۱۳۸۳: ص ۵۶۹) به وجه افراطی و ردیلتی این طبع اشاره می‌کند. مفسران در این بیان گفته‌اند که یعنی بخیل ممسک که از شدت و بسیاری حرص جزع می‌کند؛ انسانی که هیجان ناشی از توهّمات رشد طلبانه او را عجل و بی‌صبر می‌کند، به طوری که لحظه

به لحظه به دنبال تغییر است و این تغییر را پسندیده می‌انگارد؛ درحالی که این تغییرات سراب گونه صاحبش را به این سو و آن سو در پی رفع نیاز رشد طلبی به تلاطم و می‌دارد. امام علی(ع) در این مورد فرموده‌اند: «بر شهوت خویش مسلط شو پیش از آنکه قدرت تجّری پیدا کند و به تدرّوی عادت نماید. چه آن‌که اگر شهوت در خودسری و تجاوز نیرومند گردد مالک و فرمانروای تو می‌شود و تو را به هر سو که بخواهد می‌کشاند به طوری که در مقابل نیروی آن، تاب مقاومت نخواهی داشت.» (آمدی، ۱۳۹۵: ص ۵) انسان در پی پاسخ به رشد طلبی خویش در جهت افزایش سازگاری با محیط تلاش کرده و رنج‌هایی را متحمل می‌شود، مهارت‌های لازم در این جهت را کسب می‌کند. لذتی که یک انسان پس از چیرگی و استیلاء بر یک امر دارد، بیانگر طبع رشدطلبانه‌ی اوست. رشد طلبی اگر در حالت افراطی خود قرار گیرد به قدرت طلبی، انحصار طلبی، حرص، طمع و مطلق خواهی تبدیل می‌گردد از این رو انسان با خویشتن‌بانی باید نفس خویش را در پرورش این طبع کنترل نماید.

۳. امنیت طلبی

امنیت از ضروری‌ترین نیازهای بشر از آغاز زندگی‌اش است و پاسخ‌گویی به سایر نیازهای بشر در سایه وجود آن امکان می‌یابد و می‌توان امنیت را به‌عنوان یک نیاز فطری بشر تلقی کرد. هر انسانی نیازمند امنیت است و برای آن که امنیت خویش را تأمین کند به برخی از قوانین پایند می‌شود. امنیت از حیاتی‌ترین مطالبات انسان‌هاست که هر یک مبتنی بر معرفت خویش آن را در مجرای خود جستجو می‌کنند. برخی پول را مایه‌ی امنیت می‌دانند، برخی قدرت را ضامن آن دانسته و برخی با توکل بر خدا زندگی خود را به آرامش می‌رسانند. در تفاوت رتبی نگرش‌های بیان شده جای بحث

نیست؛ اما آنچه که در این بین مشترک است، نیاز فطری انسان به امنیت است. انسانی که برای حفظ جان خویش و تأمین امنیت حاضر است رنج‌ها را به جان بخرد یعنی امنیت طلب است.

موضوع «امنیت انسانی»، در ارتباط میان حکومت‌ها و مردم بوده و حداقل دو پدیده «رهایی از ترس» و «رهایی از احتیاج» را شامل می‌شود که علاوه بر قرآن، در سیره نظری و عملی نبی مکرم اسلام (ص) و علی (ع) و سایر امامان همام (ع) به شأن و جایگاه والای انسان به ویژه تأمین امنیت او توجه شده است. در آیات ۹۳ تا ۹۸ سوره کهف که به داستان یأجوج و مأجوج می‌پردازد به نوعی به مسئله امنیت اشاره شده است. همچنین، آیه ۸ سوره تکوین که می‌فرماید: «ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ»؛ آن‌گاه شما در آن روز از نعمت‌ها بازپرسی خواهید شد. (انصاریان، ۱۳۸۳: ص ۶۰۰) بنابر تفاسیر موجود به بحث امنیت اشاره دارد. این امر لوازم و آثاری دارد که عمده‌ترین آن عبارتند از:

۱.۳. قانون مداری

از مقدمات لازم جهت برقراری امنیت قانون مداری است که این امر در سایه‌ی حکومت عدالت محور برقرار می‌گردد. انسان‌ها در جامعه زندگی می‌کنند و برای تأمین منافع خویش محتاج قوانین هستند؛ حتی انسان‌ها در تنهایی خویش نیز محتاج پیروی از قوانین فردی هستند تا بتوانند اهداف مورد نظر خویش را مبتنی بر طبع رشد طلبانه‌ی خود دنبال کنند. مهم‌ترین دیدگاه پیرامون اعتبار و مشروعیت قانون، وضع آن از سوی مقام ذی‌صلاحی است که همه شرایط لازم قانون‌گذاری را داشته باشد؛ شرایطی از قبیل شناخت کامل انسان و آگاه به مصالح و مفاسد او، پیراستگی بودن از

هر نوع سودجویی، منفعت طلبی و خودخواهی. از دیدگاه قرآن تنها کسی که شرایط و صلاحیت لازم قانون‌گذاری را داراست، تنها خداوند حکیم و علیم است؛ از این رو، منشأ و اعتبار قانون نیز تنها اوست. در اسلام حق حاکمیت و ولایت اولاً و بالذات از آن خداست و ثانیاً و بالعرض حق کسانی است که خداوند آنان را برگزیده و پیروی از ایشان را واجب کرده است؛ در نتیجه، قرآن و سنت پیامبر اعظم (ص) و اهل بیت او، کتاب زندگی و قانون اساسی بشر برای رسیدن به سعادت می‌باشد.

خداوند در آیهی «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» (حدید: ۲۵) به انسان یادآور می‌گردد که مسیر هدایت، طریقی است که انبیاء بیان نموده‌اند و ایشان راهنما و داور میان مردم هستند. برخی مفسران منظور از میزان را قرآن دانسته و برخی دیگر آن را دین تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۹/ص ۳۰۰) و برخی نیز «بینات» را دارای معنی گسترده‌ای دانستند که شامل معجزات و دلائل عقلی می‌شود که انبیاء و رسولان الهی با آن مجهز بودند. به این ترتیب پیامبران با سه وسیله دلائل روشن، کتب آسمانی، و معیار سنجش حق از باطل و خوب از بد مجهز بودند که محتوای کامل برای اجرای قسط و عدل است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ج ۲۳/ص ۳۷۰). از این آیه برداشت می‌شود که انسان در طبع خود برای پیروی و پذیرش قانون به دنبال مرجعی است و حاضر است خویش‌بانی کند و رنج تعبد و پیروی را بپذیرد تا در چارچوب تعالی بخش رفتار نماید؛ از این رو خداوند این گونه بهترین‌ها را به انسان معرفی می‌کند. عبارت «وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» موجب جذب انسان می‌شود، زیرا هر انسانی خواهان قانونی عادلانه است تا امنیتش را تأمین نماید و این بیان حاکی از نیاز فطری انسان است. همچنین امام علی (ع) در حکمت ارسال رسل

این گونه فرموده است: «خداوند پیامبران خود را برانگیخت و پیاپی بین مردم فرستاد تا بشر را به اداء پیمان فطرت وادارند و نعمت های فراموش شده ی خدا را یادآوری کنند و با فعالیت های تبلیغی خود نیروهای نهفته ی عقل مردم را برانگیخته و به کار اندازند» (دشتی، ۱۳۷۸، ص ۳۷)؛ زیرا این نیروی عقل است که به کمک فطرت می آید تا انسان را رشد دهد و هوشیار کننده انسان ها پیامبران و راهنمایان بوده است تا آن ها را با آن چه که هستند آشنا سازد.

۲.۳. تأمین آرامش

مهم ترین اثری که پس از تأمین امنیت در انسان حاصل می شود احساس آرامش است و چه بسا این احساس به انسان انگیزه می دهد تا سختی های قانون مداری را در جهت ایجاد امنیت تحمل نمایند و با تکیه بر خویشتن بانی خود را در این مسیر تقویت نمایند. انسان برای کسب آرامش جاودان خود را در معرض سختی های زودگذر قرار می دهد؛ زیرا می داند گریزی از رنج های دنیا نیست و اگر آرامش مادی و معنوی بخواهد ناچار است که رنج ها را بپذیرد. آرامش نیازی است که هر انسانی در هر سطحی که باشد آن را به تناسب خود و مبتنی بر عقاد و بینش خود طلب می کند.

انسان مادی گرایی که آرامش را در رفاه و آسایش می داند در جهت کسب رفاه بیشتر تلاش می کند و راه هایی که او را به درآمد بیشتر می رساند را می یابد و سختی های راه را به جان می خورد. انسانی که آرامش را در داشتن فرزندان زیاد می بیند، سختی های خرج و مخارج آن ها را متحمل می گردد تا آن ها را به ثمر برساند. کسی که به آیهی مال و البنون زینته الحیاه الدنیا اعتقاد دارد و مال و فرزند را زینیتی برای زندگی دنیا دانسته و آرامش دنیا را ماندگار نمی داند؛ لذا در پی آرامش جاودان

می‌رود. (رعد: ۲۸) او با اعتقاد به آیه‌ی «... وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ.....» (طلاق: ۳) آرامش را در توکل به خداوند می‌یابد تا اگر به هر دلیل مال و فرزندش را از دست داد، آرامشش را از دست ندهد. انسان این‌گونه می‌تواند آرامش‌گذرا و فناپذیر دنیایی خویش را به آرامش ماندگار و عالی تبدیل کند. هر یک از این انسان‌ها اگرچه در مسیر خود حرکت می‌کنند، اما برای تحقق اهداف خود لازم است متناسب با بینش خویش، خویشتن‌بانی را در پیش گیرند.

۴. لذت طلبی

انسان‌ها به صورت بالقوه دارای درک لذات از سطوح مادی تا سطوح معنوی هستند؛ اما آن چه که موجب تمایز ایشان می‌گردد، نوع گرایشی است که خود بر اساس عقاید و باورهایشان تعیین می‌کنند. برای نمونه برخی لذات مادی برایشان سرحد لذات است؛ زیرا سرحد تفکراتشان مادی است؛ لذا تمام تلاش خود را در تحقق این امر به کار می‌گیرند و چه بسا انسانیت را قربانی این امر می‌نمایند. برای نمونه، لذت و اصالت حس از مبانی فلسفی اپیکور می‌باشد که غایت زندگی را بر آن پی‌ریزی می‌کند؛ لذا برای رسیدن به این سعادت و شادی تلاش می‌کرد تا مبانی کلامی خود را نیز بر انکار خدا و معدومیت انسان با مرگ قرار دهد تا به لذت دست یابد. اپیکور معتقد است غایت زندگی انسان لذت است و آدمی باید برای رسیدن به لذت تلاش کند. از نظر قرآن کسانی که از لذت‌های حیوانی و عوامل گوناگون باطل و خبیث آن بهره می‌برند، در بلندمدت و نیز در آخرت از لذت‌های حقیقی و واقعی محروم خواهند شد. (احقاف: ۲۰؛ محمد: ۱۲)

اما برخی دیگر به لذات حلال مادی بسنده کرده و سایر تجربیات لذت‌گرایانه را به ابعاد فرامادی و جهان دیگر موکول می‌نمایند؛ از این رو به کمک خویشتن‌بانی از

لذات گناه آلود چشم پوشی کرده و به امید تجربه ای با لذات عمیق و ماندگار صبر می‌کنند. از نظر قرآن، لذت‌های حلال در دنیا به سبب برخی از تأثیرات باید مدیریت و مهار شود؛ زیرا لذت‌های جنسی و غیرجنسی هرچند که حلال است و انسان می‌بایست از آنها برای برآورد نیازهای گوناگون خویش بهره برد؛ اما نباید در این امر راه افراط و تفریط را در پیش گرفت. همان طوری که تفریط در لذت‌های حلال جایز نیست، افراط در این امر نیز جایز و روا نیست. برخی از مردم حلال‌های خدا را بر خود تحریم می‌کنند؛ در حالی که هر یک از حلال‌های الهی برای انسان فوایدی دارد. از همین رو خدا تحریم لذات حلال بر خویشتن را امری ناروا دانسته است (مائده: ۸۷ - ۸۸)

۱.۴. محبت‌خواهی

محبت‌خواهی در انسان امری فطری است. یک کودک وقتی مورد لطف و پاداش قرار می‌گیرد حتی اگر نتواند خوشحالی‌اش را به زبان آورد با رفتاراش آن را انسان می‌دهد. اثر محبت طلبی رد انسان با تشکر جلوه گر می‌شود. واکنش طبیعی انسان‌ها نسبت به محبت، بیانگر محبت طلبی آنهاست؛ زیرا وقتی مورد محبت قرار می‌کنید شکرگزاری می‌کنند. از این بیان می‌توان دریافت که ارتباط محبت طلبی و شکرگزاری در انسان یک ارتباط همسو می‌باشد و زمانی که هر یک دچار آسیب گردد دیگری را تحت تأثیر قرار می‌دهد. امام علی (ع) در حدیث «الْإِنْسَانُ عَبْدُ الْإِحْسَانِ» (آمدی، ح ۲۶۳) می‌فرماید که: «انسان بنده‌ی احسان است» و در حدیث «أَحْسِنَ إِلَى مَنْ شِئْتَ تَكُنْ أَمِيرَهُ» (دشتی، حکمت ۲۱۷) می‌فرماید که: «به هر که می‌خواهی نیکی کن تا امیرش باشی». مضمون هر دو حدیث بیانگر محبت طلبی انسان و نقش آن در تعاملات اجتماعی است.

خویشتن‌بانی در امر محبت نقش مهمی در میزان شکرگزاری انسان دارد. وقتی یک انسان خود را مأمور مهرورزی به دیگر انسان‌ها بداند، اگرچه به دلیل گذشت‌ها و اغماض‌ها، سختی‌هایی را متحمل می‌شود و نیاز دارد با کظم غیض نفس خویش را از تمایلات انتقام‌جویانه باز دارد؛ اما آن قدر عزیز می‌گردد که حاکم دل‌های انسان‌هایی که به آن‌ها محبت کرده است. خداوند در آیهی «الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قریش: ۴) علت پرستش پروردگار کعبه را نجات قبیله قریش است گرسنگی و ایمن بخش‌شان از دشمن بیان می‌دارد. این بیان گویای فطری بودن اثر محبت کردن یعنی شکرگزاری است. قریش وقتی بعد از نابودی معجزه آسای سپاه قدرتمند ابرهه احساس امنیت کردند. خداوند یادآور محبت و لطف خویش نسبت به ایشان شد تا زمانی که دل‌هایشان غرق در این محبت است، ایمان بیاورند.

۵. بقاطلبی

میل به بقاء از خواست‌های فطری انسان است. آدمی هیچ‌گاه نمی‌خواهد بمیرد؛ زیرا می‌اندیشد که مردن نابود شدن است؛ از این رو او می‌خواهد عمری طولانی داشته باشد. انسان از دیر زمان خواهان جاودانگی بود؛ همانطور که با توجه به آیهی «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى» (طه: ۱۲۰)؛ پس شیطان او را وسوسه کرد، گفت: ای آدم! آیا تو را به درخت جاودان و سلطنتی که کهنه نمی‌شود، راهنمایی کنم؟ (انصاریان، ۱۳۸۳: ص ۱۲۰) شیطان از این راه سعی در وسوسه‌ی حضرت آدم (ع) داشت؛ در واقع شیطان حساب کرد تمایل آدم به چيست و به اینجا رسید که او تمایل به زندگی جاویدان و رسیدن به قدرت بی‌زوال دارد، لذا برای کشاندن او به مخالفت فرمان پروردگار از این دو عامل استفاده کرد.

(مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ج ۱۳/ص ۳۲۱) همچنین در آیهی ۹۶ بقره بنی اسرائیل از خدا خواهان هزار سال عمر بودند و این بیانگر بقا طلبی شان می باشد.

انسان پیرو این نیاز در بی کشف اکسیری کیمیاگر بود تا او را جاودان کند؛ غافل از آن که جسم انسان قابلیت مانایی ندارد. بعد روحانی انسان است که او را به بقا طلبی فرا می خواند، زیرا می داند که روح انسان ملکوتی است و نهایت طلب است، از بی نهایت خلق شده و پس از گذر از دنیای محدود به سرای نامحدود و جاودان باز می گردد؛ هر انسانی برای حفظ بقای خویش تلاش می کند. او در ابتدا هر نوع مهارتی که به او کمک کند تا سازش بهتر و تنش کمتر داشته باشد را می پذیرد و برای تحقق رشد خویش در مسیر هدف های مشخص برنامه ریزی کرده و قوانینی وضع می کند.

هر انسانی مبتنی بر معرفت خویش تعریفی از بقا دارد و این معنا بیانگر بقا طلبی اوست. برخی بقا را در کسب مادیات دانسته اند، برخی بقا را در رموز کیمیاگری یافته اند، برخی با دست یابی به روش های مدرن سعی در تحقق آرمان دیرینه ی خود دارند و برخی بقای یک انسان را در حسنات جاریه و سنت های خوب دانسته اند. همه ی آیاتی که اشاره به واژه ی «فیها خالدون» دارد، بیانگر این طبع انسان است که چون انسان خواهان جاودانگی است از این رو آیات متناسب با ذائقه مخاطب به استدلال معاد و جاودانگی حقیقی می پردازد. انسان ها در جهت تحقق بقا طلبی اقداماتی را به طور مشترک انجام می دهند که به طور کلی عبارتند از:

۱.۵. انس با اجتماع

اولین اقدام غریزی انسان در جهت بقای خویش، گرایش به اجتماع هم نوع خویش است. انسان معنای زندگی را در اجتماع و تعامل با هموعان خود می داند و حتی در

تعریف علاقه‌مندی‌ها و جزئیات زندگی خویش از اجتماع رنگ می‌گیرد. تأثیر و تأثر انسان و اجتماع امری اجتناب‌ناپذیر است. انسان به منزله‌ی سلول‌های اجتماع است که بدنه‌ی اجتماع را تشکیل می‌دهد. انسان با حضور در جمع هم نوعان خود علاوه بر آن که نیازهای خود و دیگران را برطرف می‌کند، بلکه فراتر از آن، احساس امنیت، آرامش و به روزی را تجربه می‌کند. آیات الهی آن است که خداوند انسان‌ها را گروه گروه آفرید تا همدیگر را بشناسند و تعامل برقرار نمایند (حجرات: ۱۳). یک انسان تحمل سختی زندگی در جمع و رعایت قوانین اجتماعی را به آزادی و بی‌قانونی در تنهایی ترجیح می‌دهد و بدین‌سان خویش‌بانه در مواقعی به نفع دیگران از منافع خود می‌گذرد و در مسیر مدارا با دیگران گام بر می‌دارد تا در سایه‌ی آن طبع اجتماع طلبانه خود را پاسخ گوید.

۲.۵. توجه به سلامتی

از دیگر ضروریاتی که انسان در جهت حفظ بقای خویش به کار می‌گیرد توجه به سلامتی خویش است. انسان سلامتی را دوست دارد و زمانی که در انکسار و پیری قرار گیرد قدر آن را بیشتر می‌داند. انسان از خوردن و آشامیدن خوراکی‌های فاسد و فسادآور دوری می‌کند؛ زیرا او به گزین است و حتی در طعام خود بهترین را طلب می‌کند. انسان از خوردن غذاهای خوشمزه اما سمی پرهیز می‌کند، زیرا می‌داند سلامتی‌اش ضامن بقای اوست. انسان تلخی داروهای شفا بخش را بر بیماری و زوال بدن ترجیح می‌دهد. و در مسیر درمان خویش رنج‌ها را می‌پذیرد تا به سلامت برسد. انسان مادی‌گرایی که سلامت را تنها در جسم خلاصه می‌کند، نگران خوراک و پوشاک خویش است و برای تأمین آن تلاش می‌کند. انسانی که سلامت هر دو بعد خود را در نظر دارد، به تأثیر اعمال در سلامت روح و طعام در سلامت جسم آگاه است.

یافته‌های علمی نشان داده که در ۶۷ سوره (۷۷٪/۵۸)، آیات قرآن کریم مشخصاً، به یک، دو و یا هر سه بعد اصلی سلامتی (جسمی، روانی و اجتماعی) اشاره نموده است. عمده آیات قرآن کریم به ابعاد جسمی، روانی و اجتماعی سلامتی، اشاره عام دارد، اما تعداد کل آیات در خصوص سه بعد اصلی سلامتی، ۲۶۴ بود که سهم سلامت اجتماعی ۱۰۱ آیه (۲۶٪/۳۸)، سهم سلامتی روانی ۹۴ آیه (۶۱٪/۳۵) و سهم سلامتی جسمی ۶۹ آیه (۱۳٪/۲۶) بوده است. در کل می‌توان دریافت که مباحث بهداشتی مهمی در بعد جسمی مانند خوردن غذاهای حلال (گوشت دام، انگور، انار، زیتون، خرما) و پرهیز از مصرف شراب، مردار، خون و گوشت خوک و نیز رعایت بهداشت جنسی در قالب نکاح شرعی مرد با زن، در بعد روانی از قبیل صبر و شکیبایی در امور، توکل بر خدا، آرامش و اطمینان قلبی، دوری از غم و اندوه و باور اینکه بعد از هر سختی، راحتی خواهد بود و در نهایت در بعد اجتماعی مانند دادن زکات و صدقه و انفاق، یتیم‌نوازی، دوری از قمار و ولخرجی و اسراف، پرهیز از کم‌فروشی، عدالت‌ورزی و نیز عدم تمسخر دیگران در آیات مذکور برای عمل کردن مردم بیان شده است (یدالله‌پور و همکاران، ۱۳۹۴) و مجموع آیات گویای سلامت طلبی انسان است که خداوند در برنامه‌ی کامل زندگی آن را به انسان ارزانی داشته است.

حضرت علی(ع) در مورد جایگاه سلامتی در زندگی انسان فرمودند: «لَا عِشَ أَهْنًا مِنَ الْعَافِيَةِ»؛ برای انسان، زندگی گواراتر از عافیت و سلامتی نیست. (محدث، ص ۲۵۳) اهمیت سلامتی در زندگی انسان به قدری است که او برای تأمین آن آگاهانه قوانینی را می‌پذیرد و برای حفظ سلامتی خود خویشتن‌بانی می‌نماید. این کلام بیانگر فطری بودن سلامت طلبی است؛ زیرا روی صحبت فقط با اهل اسلام نیست بلکه یک

قاعده‌ی کلی است که بیان شده است؛ ایشان هرچه را که مطابق طبع اصیل و در توان و کنترل انسان بوده، و همسو با نظام خلقت باشد، توصیه می‌نمایند.

نتیجه

به طور خلاصه حاصل پژوهش حاضر از منظر آموزه‌های دینی عبارت است از این که:

۱. خویشتن‌بانی مفهومی پیشا دینی است که به نیازهای انسان نظم می‌بخشد و آن را از کج روی و زیاده‌روری‌ها حفظ می‌نماید. گستره‌ی خویشتن‌بانی از سطح انسانی تا سطح الهی در هر انسانی قابلیت رشد و تطوّر دارد و تفاوت سطح انسانی با سطح الهی در نوع نگرش و انگیزه و نیت است.

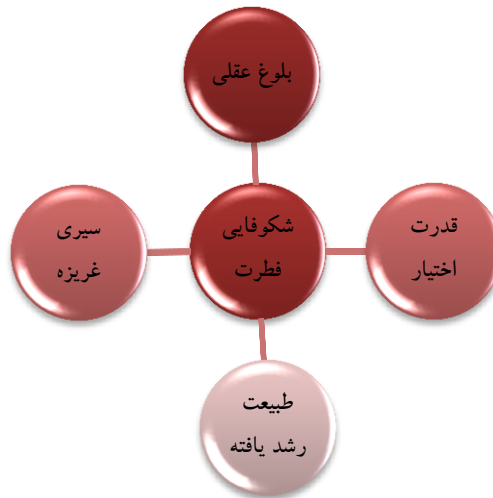
۲. انسانی که به دین اسلام معتقد نیست هم به خویشتن‌بانی نیاز دارد تا در باتلاق خودبینی و فساد غرق نشود؛ چنین فردی ناخواسته خود را برای پذیرش دین خداوند آماده کرده است، زیرا گام اول که تربیت غریزه و طبیعت بوده را طی کرده و در گام بعد لازم است به همه‌ی اعتدال‌های خود رنگ خدایی بدهد و این گونه از سطح انسانی به سطح الهی ارتقا یابد.

۳. غریزه امری مشترک در هدایت تکوینی تمامی انسان‌هاست و در سیر تطوّر انسان در مرحله‌ای که باید، به خود شکوفایی می‌رسد و در صورتی انسان می‌تواند در حفظ سلامت غرائزش نقش ایفا کند که در رفع حاجات خویش متعادل عمل کند. شناخت میزان تعادل، حدود و ثغور یک غریزه وابسته به رشد عقل و بلوغ فکری است. از این رو عقل منبعی برای تأمین توان معرفتی انسان در تعامل با غرائز و فطرت خویش به شمار می‌آید. از سوی دیگر رشد و شکوفایی فطرت متکی به اختیار انسان است؛ زیرا اختیار انسان به او فرصت انتخاب درست و مدیریت لازم در بهره‌مندی از

نعمات و توجه در رفع حاجات را می‌دهد. در نتیجه انسان به استمداد از طبیعت رشد یافته و غریزه‌ی سیر می‌تواند برای شکوفایی فطرت طرح‌ریزی کند و به واسطه‌ی اعمال خیر توفیق تعالی یابد.

۴. خویشتن‌بانی هم در حکم میزان برای تشخیص افراط و تفریط و هرگونه مسیر انحرافی بوده و هم در حکم رهبری دلسوز در نقاب نفس مطمئنه در جهت هدایت انسان به مسیر سعادت می‌باشد؛ از این رو حفظ سلامت و اعتدال غرائز هر انسان، منوط به میزان کاربرد خویشتن‌بانی او در زندگی می‌باشد.

۵. در نمودار زیر لوازم شکوفایی فطرت بیان شده است. حلقه‌ی وصل میان ودائع بالقوه‌ی الهی با مسیر سعادت که خداوند برای انسان در نظر گرفته است، خویشتن‌بانی است که نظام بخش شئون تکوینی انسان بوده و مقدمه‌ای برای تحقق فطرت خداجو و قرار گرفتن انسان در مسیر تقوای الهی است.



۶. خویشتن‌بانی انسانی از آن جهت حائز اهمیت است که مقدمه‌ای ضروری برای پذیرش ولایت خداوند و اطاعت از شریعت او می‌باشد.

و در پایان به عنوان پیشنهاد پژوهش لازم می‌آید باتوجه به اهمیت نقش خویشتن‌بانی در تعادل بخشی غرائز به هدف مقدمه سازی برای تربیت خدا پسندانه، در سایر زمینه‌های تربیت به کارکرد خویشتن‌بانی توجه گردد.

کتابنامه

- The Holy Quran, translated by Hossein Ansarian.
- Nahj al-Balaghah, translated by Muhammad Dashti.
- Izadi, Mehdi, Ashouri Rudposhti, Rokhsar. 2013, "The role of piety in social interactions", Islamic Insight and Education, No. 25, pp. 81-108.
- Rezaei, Yousef 1979, "Education based on piety, education", Quarterly Journal of Education, No. 3, pp. 48-53.
- Sadeghi Ardestani, Ahmad. 1365, The role of piety in education, Payvand Magazine, Volume 84, 37-39.
- Kazemi Abhar, Zabihullah. 1388, "Piousness, Abstinence, Anti-Piousness, Islamic Knowledge", Journal of Teacher Development, No. 243, 23-25
- Keshavarz, Susan. 2007, "The Role of Piety in Physical and Mental Health", Payvand Magazine, No. 32, pp. 10-15.
- Ibn Manzoor, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Makram. 1410, Arabic language, 15 volumes, Beirut: Dar Beirut for printing and publishing.
- Al-Qayyumi al-Muqari, Ahmad ibn Muhammad ibn Ali.
- Stuart Shanker. 1399, Ravan Hami website, translated by Elham Nikfar.
- Motahari, Morteza. 1389, Collection of Works, Volume 23, (The Perfect Man, Hafez Mysticism, Spiritual Freedom, Part of Twenty Speeches, Piety, Generalities of Islamic Sciences: Mysticism), Tehran: Sadra.
- Tabatabai, Mohammad Hossein Dam. 1374, Tafsir Al-Mizan, translated by Seyyed Mohammad Baqir Mousavi Hamedani, Qom: Islamic Publications Office, Qom Seminary Teachers Association.
- Qaraati, Mohsen 2004, Tafsir Noor, Volume 8, Tehran: Cultural Lessons from the Quran Cultural Center.
- Motahari, Morteza. 1358, An Introduction to the Islamic Worldview, Tehran: Sadra.
- Makarem Shirazi, Nasser. 2001, Sample Interpretation, Tehran: Islamic Library.
- Tamimi Amadiyah, Abdul Wahid Ibn Muhammad 1410 AH, Gharr al-Hakam and Dar al-Kalam, translator: Mustafa Drayati, Qom: Islamic Library.
- Havizi, Abdul Ali Ibn Juma. 1415 AH, Tafsir Noor al-Thaqalin, Qom: Ismailis.

Asgari, Zahra; Nowruzi, Reza Ali; Mohammadi Chabaki, Reza 1396, "Analysis of three approaches to the educational role of suffering, new educational ideas", Volume 49, pp. 51-71.

Yadollahpor M H, Seyed-Andi J, Rezaee R, Borhani M, Bakhtiari A. Reviewing the verses of the Holy Qur'an in the context of three major dimensions of health (physical, mental and social). IHJ 2015; 2 (3) :48-56

Contentes

The Semantic Components of the Word Religion (Dīn) in the Holy Qur'an	13
Narges Bozorgkhoo, Ali Mamouri, Mahdiah Sadat Mastaghimi	
The First Verse of Surah At-Tahrim, Maximal Infallibility and Good Example	53
Hossein Bahrami Aghdam	
An Investigation into Similar Verses in the Holy Qur'an: A Focus on Ayatollah	86
Mesbah Yazdi's Viewpoints, Keyvan Khojastemehr, Kamran Oveysi	
Types of Treating Interpretative Narratives in Isfahan's Interpretative School	123
Ali Reza Zakizadeh Renani, Mohsen Khoshfar, Ehteram Sadat Mousavizadeh	
A Study of the Word "Majnoon" in the Translation of Qur'anic Verses: Reanalysis and Examination of Recent Comments.....	155
Samad Abdollahi Abed, Naser Hamzehpour, Amir Moghaddam Mottaghi	
The Liberating Teachings of Faraj Prayer in the Mirror of the Qur'an.....	189
Amin Fathi	
A Study of the Components of Managerial Affairs in the Social Lives of the Prophets (AS) from the Perspective of the Holy Qur'an	217
Ali Karimpoor Qaramaleki	
Examining the Characteristics of Miracles from the Perspective of the Holy Qur'an and Applying them to the Qur'an.....	243
Mojtaba Moslehi, Aliakbar Kalantary	

An Analytical and Comparative Study of the Mystical Interpretation of Ibn Arabi and Khwaja Abdullah Ansari.....279
Valiullah Mahdavifar, Mahya Hakakan

A criticism of Burqai's Qur'anic and hadith viewpoints on the issue of pilgrimage299
Seyedmajid Nabavi, Ali Hasan Bagi, Majid Maaref, Keyvan Ehsani

Analyzing the Meaning of the Divine Sovereignty over the Throne (Arsh) According to Its Characteristics in the Qur'anic Verses ..335
Reza Najafi, Reza Jamali

The educational role of self-founder in moderating instinctual needs by emphasizing the interpretation of related verses367
Fatemeh Sahebian, Mohammad Hadi Yadollahpour, Seyed Ahmad Mirian Akandi



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 University)

Journal secretary:

Farid Esmailyan Maleki

English Proofreading:

Dr. Rogayya Sadegi Niri & Seyyed-Foad Behzadpoor

Persian Proofreading:

Aghileh Arasteh

Layout & Typesetting:

Ayshan 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 Haftador	Associate professor Quran and Hadith Sciences of University of Tehran
Dr. Sayfali Zahedifar	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University
Dr. Rogayya Sadegi Niri	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University
Dr. Samad Abdollahi Abed	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University
Dr. Seyed Ziyaeddin Oliyanasab	Associate professor 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
Dr. Mohammad Javad Eskandarlou	Professor in Quranic and Hadith Sciences of Al-Mustafa International University
Dr. AliAkbar Babayi	Professor of Research Institute of HAWZAH and University (RIHU)
Dr. Seyed Mahmoud Teyeb Hosein	Professor in Quranic Sciences of Research Institute of HAWZAH and University (RIHU)

Advisory Staff:

Dr. Mohammad tagi Diari Bidgoli	Professor Quran and Hadith Sciences of University of Qom
Dr. Ammar Aboudi Mohammad Hossain Nassar	Professor Islamic History of Kufa University
Dr. Mahmood Karimi	Associate professor Quran and Hadith Sciences of mamsadegh university
Dr. Seyyed Reza Moaddab	Professor Quran and Hadith Sciences of University of Qom
Dr. Mohammad Hadi Yadollah Pour	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Medicine University of Mazandaran

Reviewers:

Dr. MohammadSadeghheidari	Dr. Mohammadhadi Aminnaji	Dr. Ali Ahmadpour
Dr. Rogayya Sadegi Niri	Dr. Mohammad Sharifi	Dr. Sayfali Zahedifar
Dr. Sajjad MohammadFam	Dr. Karim Alimohammadi	Dr. Samad Abdollahi Abed
Dr. Mohammad Hadi YadollahPour	Dr. Mohammad Molavi	Dr. Davood Memari



Azarbaijan
Shahid Madani University

ISSN 2423-5490

Biannual Journal of Research in the Interpretation of Quran

- * The Semantic Components of the Word Religion (Dīn) in the Holy Qur'an 13
Narges Bozorgkhoo, Ali Mamouri, Mahdiah Sadat Mastaghimi
- * The First Verse of Surah At-Tahrim, Maximal Infallibility and Good Example 53
Hossein Bahrami Aghdam
- * An Investigation into Similar Verses in the Holy Qur'an: A Focus on Ayatollah 86
Mesbah Yazdi's Viewpoints, Keyvan Khojastemehr, Kamran Oveysi
- * Types of Treating Interpretative Narratives in Isfahan's Interpretative School 123
Ali Reza Zakizadeh Renani, Mohsen Khoshfar, Ehteram Sadat Mousavizadeh
- * A Study of the Word "Majnoon" in the Translation of Qur'anic Verses: Reanalysis and Examination of Recent Comments 155
Samad Abdollahi Abed, Naser Hamzehpour, Amir Moghaddam Mottaghi
- * The Liberating Teachings of Faraj Prayer in the Mirror of the Qur'an 189
Amin Fathi
- * A Study of the Components of Managerial Affairs in the Social Lives of the Prophets (AS) from the Perspective of the Holy Qur'an 217
Ali Karimpoor Qaramaleki
- * Examining the Characteristics of Miracles from the Perspective of the Holy Qur'an and Applying them to the Qur'an 243
Mojtaba Moslehi, Aliakbar Kalantary
- * An Analytical and Comparative Study of the Mystical Interpretation of Ibn Arabi and Khwaja Abdullah Ansari 279
Valiullah Mahdaviyar, Mahya Hakakan
- * A criticism of Burqai's Qur'anic and hadith viewpoints on the issue of pilgrimage 299
Seyedmajid Nabavi, Ali Hasan Bagi, Majid Maaref, Keyvan Ehsani
- * Analyzing the Meaning of the Divine Sovereignty over the Throne (Arsh) According to Its Characteristics in the Qur'anic Verses 335
Reza Najafi, Reza Jamali
- * The educational role of self-founder in moderating instinctual needs by emphasizing the interpretation of related verses 367
Fateme Sahebani, Mohammad Hadi Yadollahpour, Seyed Ahmad Mirian Akandi

Year 9th, Secondary, Issue 18th consecutive
Autumn 2022 & Winter 2023