



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

دو فصلنامه

# تفسیر پژوهی

- ۱۳ ماهیت مرگ‌اندیشی از منظر قرآن و کتب مقدس  
خدیجه احمدی بیغش، زهره بیجارچیان
- ۳۹ نگاهی به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) بر اساس بررسی شخصیت رجالی محمد بن قاسم مفسر  
استرآبادی  
کاظم استادی
- ۸۳ تأثیرگذاری پیش‌دانسته‌های موجه مفسر در تفسیر قرآن  
سعید خدادادی، علی صالحی، علی اصغر شعاعی، محمدعلی اخوان
- ۱۰۵ صبغه‌الله در آیین‌های تاریخ  
مینا شمخی، سعید رحیمیان، علیرضا خنشا
- ۱۴۱ قرآن و چرایی عذاب الهی  
علیرضا دهقانپور، سکینه آباده
- ۱۷۱ زوجیت سوره‌های قرآن کریم؛ مطالعه موردی زوج‌سوره کوثر و ماعون  
محسن رجبی قدسی، زهرا بلندی
- ۲۱۳ روش‌های قطب‌الدین راوندی در تفسیر  
صمد رضائی، حسین خانی کلکای، امین خوش‌رفتار، محسن احتشامی‌نیا
- ۲۴۵ بررسی روش تفسیری و اعتبار تفسیر نور  
محمدرضا سالاری‌فر، علی فتحی، اکرم حاجی کریمی حسین‌آبادی
- ۲۷۳ تحلیل متشابهات سیره‌ی حضرت موسی در ماجرای ضرب هارون (علیهما السلام)  
مرتضی سلطانی، ولی‌الله نقی‌پورفر، مهدی کهکی
- ۳۱۵ روش به‌کارگیری سیاق نخست، جهت کشف غرض سوره در گفتمان تدبیر؛ مطالعه‌ی موردی سوره‌ی احزاب  
جواد سلمان‌زاده، محسن نورائی
- ۳۳۹ انسان‌شناسی در آیین قرآن  
مرتضی قاسمی‌خواه
- ۳۷۹ بررسی انتقادی روایات تفسیری ذیل آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سوره‌ی مائده  
سیده فریبا نوری جو کندان، سید معصوم حسینی

سال دهم، جلد اول، پیاپی ۱۹  
بهار و تابستان ۱۴۰۲









دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دانشکده الهیات

دو فصلنامه تفسیر پژوهی

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

مدیر مسئول:

دکتر کریم علیمحمدی

(استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی

آذربایجان)

سر دبیر:

دکتر صمد عبداللهی عابد

(دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی

آذربایجان)

ویراستار فنی فارسی:

دکتر رقیه صادقی نیری

ویراستار فنی انگلیسی:

دکتر فؤاد بهزادپور

ویراستار ادبی:

خانم عقیده آراسته

کارشناس اجرایی:

فرید اسمعیل یان ملکی

طراحی و صفحه آرایی:

مؤسسه آیشن کامپیوتر - مهشاد میرزاعلیلو

نشانی: ۳۵ کیلومتری جاده تبریز - مراغه،

دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، دانشکده

الهیات، دفتر نشریات.

کد پستی: ۵۳۷۵۱۷۱۳۷۹

شماره تماس: ۰۴۱-۳۱۴۵۲۴۵۴

پست الکترونیک:

Mag.azaruniv@gmail.com /

Tafsir.P@outlook.com /

quran@azaruniv.ac.ir

آدرس وبگاه نشریه:

quran.azaruniv.ac.ir

نشریه تفسیر پژوهی با

مشارکت و همکاری

انجمن قرآن و

عهدین ایران منتشر

می شود.



# دو فصلنامه

# تفسیر پژوهی

## اعضای هیئت تحریریه

- |   |                             |
|---|-----------------------------|
| دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران                 | دکتر زینب السادات حسینی     |
| دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران                    | دکتر حسن رضایی هفتادار      |
| دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان      | دکتر سیفعلی زاهدی فر        |
| دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان      | دکتر رقیه صادقی نیری        |
| دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان      | دکتر صمد عبداللهی عابد      |
| دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه (س)          | دکتر سیدضیاءالدین علیانسانب |
| استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان | دکتر عبدالاحد غیبی          |
| دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین المللی               | دکتر محمد مولوی             |
| امام خمینی (ره) قزوین                                     |                             |
| استاد علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه             | دکتر محمدجواد اسکندرلو      |
| استاد فقه و اصول پژوهشگاه حوزه و دانشگاه                  | دکتر علی اکبر بابایی        |
| استاد علوم قرآنی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه                  | دکتر سید محمود طیب حسینی    |

## اعضای هیئت تحریریه مشورتی

- |  |                               |
|--|-------------------------------|
| استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم                | دکتر محمدتقی دباری بیدگلی     |
| استاد تاریخ اسلام دانشگاه کوفه                   | دکتر عمار عبودی محمدحسین نصار |
| دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)   | دکتر محمود کریمی              |
| استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم                | دکتر سیدرضا مؤدب              |
| دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم پزشکی بابل | دکتر محمدهادی یدالله پور      |

## مشاوران علمی این شماره

- |                      |                        |                          |
|----------------------|------------------------|--------------------------|
| دکتر علی احمدپور     | دکتر رضا دهقان نژاد    | دکتر فرزاد دهقانی        |
| دکتر محمدجواد سامی   | دکتر محمد شریفی        | دکتر نادر شکراللهی       |
| دکتر رقیه صادقی نیری | دکتر صمد عبداللهی عابد | دکتر کریم علی محمدی      |
| دکتر معصومه قنبرپور  | دکتر سعید گراوند       | دکتر سجاد محمدفام        |
| دکتر داود معماری     | دکتر محمد مولوی        | دکتر محمدهادی یدالله پور |



## 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 (۱۲×۱۹)، ۲۴ سطری تجاوز نکند؛

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

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

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

- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید؛

**شرایط پذیرش اولیه مقاله و قوانین:**

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

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

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

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



۵. نویسندگان می‌توانند آثار علمی خود را تنها از طریق وبگاه اختصاصی نشریه تفسیرپژوهی به آدرس [quran.azaruniv.ac.ir](http://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.

# بیت‌المعرف

## پروانه انتشار نشریه



به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی

پروانه انتشار نشریه **تفسیر پژوهی** در زمینه **علوم قرآن و حدیث (تخصصی)** به زبان **فارسی** و ترتیب انتشار **دوفصلنامه** با گستره **سراسری** و نوع انتشار **مجله‌ای** به نام **دانشگاه شهید مدنی آذربایجان** در تاریخ **۱۳۹۶/۰۶/۱۳** به شماره ثبت **۲۳۹۵۷** صادر می‌گردد.

امید است با رعایت قانون مطبوعات در تحقق رسالت فرهنگی و مطبوعاتی خویش موفق باشید.



اصالت این پروانه و صحت اطلاعات مندرج در آن با مراجعه به [e-rasaneh.ir](http://e-rasaneh.ir) و یا ارسال شماره ثبت به پستک ۵۰۰۰۲۰۲۰۰۰۰۰۰۰ قابل راستی‌آزمایی است. (تاریخ مجوز اولیه قبل از تغییرات: ۱۳۹۲/۱۲/۱۹)



## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۳	ماهیت مرگ‌اندیشی از منظر قرآن و کتب مقدس ..... خدیجه احمدی بیغش، زهره بیجارچیان
۳۹	نگاهی به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) بر اساس بررسی شخصیت رجالی محمد بن قاسم مفسر استرآبادی ..... کاظم استادی
۸۳	تأثیرگذاری پیش‌دانسته‌های موجه مفسر در تفسیر قرآن ..... سعید خدادادی، علی صالحی، علی اصغر شعاعی، محمدعلی اخوان
۱۰۵	صبغه‌الله در آیین‌های تاریخ ..... مینا شمخی، سعید رحیمیان، علیرضا خنشا
۱۴۱	قرآن و چرایی عذاب الهی ..... علیرضا دهقانپور، سکینه آباده
۱۷۱	زوجیت سوره‌های قرآن کریم؛ مطالعه موردی زوج‌سوره کوثر و ماعون ..... محسن رجبی قدسی، زهرا بلندی
۲۱۳	روش‌های قطب‌الدین راوندی در تفسیر ..... صمد رضائی، حسین خانی کلتای، امین خوش‌رفتار، محسن احتشامی‌نیا
۲۴۵	بررسی روش تفسیری و اعتبار تفسیر نور ..... محمدرضا سالاری‌فر، علی فتیحی، اکرم حاجی کریمی حسین‌آبادی

تحلیل متشابهات سیره حضرت موسی در ماجرای ضرب هارون (علیهما السلام).... ۲۷۳

مرتضی سلطانی، ولی الله نقی پورفر، مهدی کهکی

روش به کارگیری سیاق نخست، جهت کشف غرض سوره در گفتمان تدبیر؛ مطالعه‌ی

موردی سوره‌ی احزاب ..... ۳۱۵

جواد سلمانزاده، محسن نورائی

انسان‌شناسی در آئینه قرآن ..... ۳۳۹

مرتضی قاسمی خواه

بررسی انتقادی روایات تفسیری ذیل آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سوره‌ی مائده ..... ۳۷۹

سیده فریبا نوری جو کندان، سید معصوم حسینی

## The Nature of “Thinking about Death” from the Perspective of the Holy Quran and Holy Scriptures\*

Khadijah Ahmadi Bighash\*\*  
Zohra Bijarchian\*\*\*

### Abstract

God has endowed human souls with eternity and, through death, humans undergo an evolutionary journey towards the realm of the afterlife. Therefore, it is necessary for humans to prepare themselves for the eternal abode of the hereafter. Different analyses regarding the reality and nature of death, fear of death, and factors that reduce the fear of death have a direct impact on the meaningfulness of life. The present study aims to answer the question of what dimensions and educational effects the concepts of “thinking about death” and “eternal life” have from the perspective of the Holy Quran and Holy Scriptures. A descriptive-analytical examination of this issue reveals that the concepts of thinking about life and eternal life in the Holy Quran and Holy Scriptures signify the belief in the absence of annihilation and destruction after worldly life and the belief in resurrection without denial. The value of life encourages human beings to contemplate its creation and purposefulness, as well as to have faith in the afterlife and belief in immortality. Attention to the dimensions of the afterlife, non-negligence of death, and other factors lead to a defined direction in life, readiness for the transition to eternal life, abandonment of meaningless and futile challenges, and an increase in the tranquility of divine remembrance. Therefore, the Holy Quran and Holy Scriptures consider the remembrance of death and belief in resurrection to have educational effects such as eliminating greed, patience in the face of tribulations, vivacity, indifference towards the worldly life, forgiveness of sins, and more.

**Keyword:** The Holy Quran; Holy scriptures; Thinking about death; Eternal life

---

\* Received:2023-September-05 Accepted: 2023-September-19

\*\* Assistant Professor of Quran and Hadith Department, Faculty of Humanities of Tarbiat Modares University. Tehran, Iran (The Corresponding Author) Email: Kh.ahmadi@modares.as.ir

\*\*\* MS in Qur'an interpretation and sciences of Qasim Ibn Al-Hassan (PBUH) Islamic Sciences Learning Center. Tehran, Iran. Email: Suuudeh11282@gmail.com



## ماهیت مرگ‌اندیشی از منظر قرآن و کتب مقدس\*

خدیجه احمدی بیغش\*\*

زهرا بیجارچیان\*\*\*

### چکیده

خداوند روح انسان را جاودانه قرارداده و انسان به واسطه‌ی مرگ با سیر تکاملی به سوی جهان آخرت انتقال می‌یابد. از این رو لازم است انسان خود را برای سرای جاودانه‌ی آخرت آماده کند. تحلیل‌های متفاوت درباره‌ی حقیقت و ماهیت مرگ، هراس از مرگ و یا عوامل کاستن وحشت از مرگ، تأثیر مستقیمی در معناداری زندگی دارد. این پژوهش درصدد پاسخگویی به این سؤال است که از دیدگاه قرآن کریم و کتب مقدس، مفهوم مرگ‌اندیشی و حیات ابدی دارای چه ابعاد و آثار تربیتی بر زندگی انسان است. بررسی توصیفی - تحلیلی این مسئله نشان می‌دهد مفهوم مرگ‌اندیشی و حیات ابدی در قرآن و کتب مقدس به معنای اعتقاد به عدم فنا و نابودی، پس از زندگی دنیایی و اعتقاد به قیامت و عدم انکار آن است. ارزشمندی زندگی، انسان را به تفکر در آفرینش و هدفمندی آن و نیز ایمان به معاد و اعتقاد به جاودانگی فرامی‌خواند. توجه به ابعاد حیات اخروی، عدم غفلت از مرگ و... موجب می‌شود جهت زندگی مشخص شده، آمادگی برای انتقال به حیات ابدی میسر گشته و زندگی از چالش بی‌معنایی و بوجی رها شده، آرامش یاد الهی افزایش و مستقر گردد. لذا قرآن و کتب مقدس یاد مرگ و اعتقاد به قیامت را دارای آثاری تربیتی نظیر: از بین بردن زیاده‌خواهی، صبر بر مصائب، زنده‌دلی، بی‌اعتنایی به دنیا، آموزش گناهان و... می‌داند.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، کتب مقدس، مرگ‌اندیشی، حیات ابدی

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۸

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس. تهران، ایران (نویسنده

مسئول) ایمیل: Kh.ahmadi@modares.as.ir

\*\*\* دانشجوی کارشناسی‌ارشد تفسیر و علوم قرآن مرکز آموزش علوم اسلامی قاسم ابن الحسن (علیه‌السلام).

Suuudeh11282@gmail.com

تهران، ایران. ایمیل:



## مقدمه

مرگ حقیقی حتمی و غیرقابل‌انکار برای هر موجود زنده بوده و با وجود مواجهه‌ی دائمی انسان با آن، همواره اسرارآمیز و شگفت‌آور است. خداوند مرگ را یکی از سنت‌های الهی می‌داند. آموزه‌های قرآن کریم و روایات پیامبران و ائمه‌ی اطهار (ع) با توصیه به غفلت‌زدایی از یاد مرگ، بر توجه ویژه به مرگ تأکید فراوان دارند. مرگ-اندیشی هرگز در انحصار مکتب فکری و یا اقتصادی خاصی نبوده است؛ چرا که از روشن‌ترین موضوعاتی است که آدمی با علم حضوری به آن واقف گشته و گریزی از آن نیست. بر خلاف تصور بسیاری از مردم که از مرگ و یادآوری آن ترس و واهمه دارند، در منابع دینی ما از یاد مرگ به عنوان یکی از مؤثرترین عوامل در تربیت و تهذیب نفس، زنده نگه داشتن ایمان، دوری از گناهان و به طور کلی بهره‌وری بهینه از زندگی مادی و معنوی انسان یاد شده‌است. برخی از افراد مرگ را فنا و نیستی پنداشته‌اند که وحشت آن اتمام حیات بشری را تحت تأثیر قرار داده و معناداری زندگی را به چالش کشیده است. با این دیدگاه، گریز از مرگ امری طبیعی است. از سویی دیگر بر خلاف تصور بسیاری از مردم، پیوسته به یاد مرگ بودن، نه تنها موجب تلخی طعم زندگی دنیوی نخواهد شد، بلکه آدمی را به یاد و ذکر همیشگی مقصد و معاد تنبه می‌دهد تا انسان هدف خلقت خویش را فراموش نکرده و اعمال و کردار خود را بر اساس این هدف متعالی تنظیم نماید. حیات دنیوی ما از دیدگاه قرآن و کتب مقدس یک واقعیت است و وابستگی انسان را به این حیات دنیوی نمی‌توان نادیده گرفت. بنابراین زندگی مشروع و مطابق عقل آن است که در عین توجه به حیات دنیوی بتوان برای حیات ابدی اخروی هم برنامه‌ریزی کرد. انسان با مرگ‌اندیشی به



حیات جاودانه‌ی پس از مرگ پی برده و زندگی را حتی پس از مرگ، مستمر می‌داند؛ از این رو ضرورت دارد بیش از حیات دنیوی مورد توجه قرار گیرد. بررسی مفهوم، ابعاد و آثار مرگاندیشی در کتب مقدس یهودیان و مسیحیان، نشانگر اهمیت این مسئله در ادیانی غیر از اسلام است که با نوید به نعمت‌های و حیات جاودانه‌ی اخروی، حامیان خویش را از دلبستگی به مادیات و مظاهر زندگی مادی برحذر داشته‌اند. چشم‌انداز حیات اخروی، سبب معنابخشی به اعمال، افکار و به طور کلی حیات دنیوی شده و انسان را از پوچ‌انگاری و بی‌هدفی دور می‌دارد.

### پیشینه‌ی تحقیق

مرگاندیشی و زندگی و حیات ابدی از جمله مسائلی است که بسیار مورد توجه بوده و تحقیقات متعددی در این زمینه به نگارش درآمده است؛ از جمله:

- مقاله: «مرگ و مرگاندیشی»، نوشته‌ی سید یحیی یشربی، تنها به معنا و مفهوم مرگ و مرگاندیشی پرداخته‌است.
- پایان‌نامه: «تأثیر مرگاندیشی بر زندگی انسان از دیدگاه قرآن»، نوشته‌ی فضل‌الله خانی نوزری، به تأثیرات مرگاندیشی را تنها از دیدگاه قرآن کریم مورد بررسی قرار داده‌است.
- پایان‌نامه: «بررسی تطبیقی مرگ و مرگاندیشی در نهج‌البلاغه و کتاب مقدس»، نوشته‌ی سمیرا باباجهد انصاری، مفهوم و ماهیت مرگ و مرگ-اندیشی را از دیدگاه نهج‌البلاغه مورد بررسی قرار داده‌است.
- کتاب: «قرآن و کتاب مقدس»، نوشته‌ی محراب صادق نیا، به طور کلی ساختار قرآن و کتب مقدس را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌است.

و نگاه‌های بی‌شمار دیگر. اما نوشته‌ای که به تحلیل و بررسی به مفهوم، ابعاد و آثار تربیتی مرگ‌اندیشی و حیات ابدی از منظر قرآن و کتب مقدس پرداخته باشد، یافت نشد.

## ۱. مفهوم مرگ‌اندیشی

مرگ، ضد حیات، به معنای مردن، سکون و انتقال از این جهان به جهان دیگر است (ابن منظور، ۲: ۹۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱۱: ۱۹۶). انسان مرکب از روح و بدن است. با مرگ که فقدان حیات و زندگی بدن ظاهری است، روح به جهان آخرت منتقل می‌شود (موسوی لاری، ۱۳۷: ۵۰۳). عهد عتیق مرگ را نابودی و فنا ندانسته، بلکه مشابه آموزه‌های قرآنی در خصوص مرگ و معاد، نوعی انتقال به عالم دیگر و زندگانی روحانی همراه با نوعی حیات توأم با شعور و آگاهی می‌داند که عموم انسان‌ها، اعم از نیک و بد، پس از مرگ به «هاویه» منتقل می‌شوند: یعقوب منتظر بود که در هاویه نزد فرزند خود، یوسف، برود (سفر پیدایش، ۳۷: ۳۵). اعتقاد به مرگ و خارج شدن روح از بدن در عهد جدید و اناجیل چهارگانه، نه دقیقاً به آن مفهومی که در قرآن و آموزه‌های دین اسلام آمده، اما با عبارات خاص و در مفاهیم کنایه‌ای و نمادین نقل شده است. در تعابیری، عهد جدید مفهوم مرگ به واسطه‌ی آدم تلقی می‌شود؛ در حالی که حیات و جریان زندگی را به واسطه‌ی مسیح می‌داند.

آیات متعدد قرآن از مرگ، با واژگانی چون «وفات» و «توفی» تعبیر می‌کند. «توفی» به معنای اخذ تام و تمام و گرفتن حقیقت یک چیز به صورت کامل بوده و معانی از دست رفتن و نابودی را در بر ندارد (راغب اصفهانی، ۶۴۶). آیه‌ی شریفه می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ... لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (زمر/۴۲). مراد از انفس، ارواحی است که متعلق به بدن‌هاست، نه مجموع روح و بدن؛ چون مجموع روح و بدن کسی

در هنگام مرگ گرفته نمی‌شود، تنها جان‌ها گرفته و علاقه‌ی روح از بدن قطع می‌گردد و دیگر روح به کار تدبیر بدن نمی‌پردازد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸: ۷۸۰). مردن و خوابیدن، هر دو توفی و قبض روح است. مرگ قبض روحی است که دیگر برگشتی برایش نیست، اما خواب قبض روحی است که روح به بدن دوباره بازمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۷: ۲۶۹). عهد جدید در مورد واژه‌ی «مرگ» یا «موت» بیان می‌دارد: «این خداست که ما را نجات داد و برای خدمت خود برگزید نه به دلیل لیاقت ما، زیرا پیش از آفرینش جهان اراده فرموده بود لطف و محبت خود را به وسیله‌ی عیسی مسیح به ما نشان دهد و با ظهور نجات دهنده‌مان عیسی مسیح، اراده او آشکار شده است. او قدرت مرگ را در هم شکست و به ما راه ورود به زندگی جاوید را نشان داد که همانا ایمان آوردن به پیغام انجیل اوست و برای اعلام و تعلیم همین پیغام خدا، مرا رسول او در میان غیریهودیان قرار داد» (دوم تیموتائوس، ۱: ۹-۱۱). عهد عتیق نیز بعد روحانی را بعد از فنای جسم باقی می‌داند که سرمنشأ حیات می‌شود: «وقتی وارد سرزمین موعود شدید، مواظب باشید که از آداب و رسوم نفرت‌انگیز قوم‌هایی که در آنجا زندگی می‌کنند، پیروی نکنید. مثل آن‌ها بچه‌های خود را روی آتش قربانگاه قربانی نکنید. به جادوگری، غیب‌گویی، رمالی، فالگیری و یا احضار ارواح مردگان نپردازید» (تثنیه، ۱۸: ۹-۱۱).

حیات به معنای زنده بودن، رشد و نمو است (ابن‌منظور، ۲: ۱۲۲؛ فیروزآبادی، ۱۳۱۷، ۱: ۱۶۴). حیات در موجودات، یعنی عاملی که موجب وجود چیزی باشد، مانند زنده شدن زمین، یعنی رویاندن گیاه از زمین (طباطبایی، ۱۰: ۵۲). قرآن، حیات در مورد گیاهان و جانوران نیز قوه‌ی عاقله‌ی انسان و حیات جاودان آخرت و صفتی از خداوند به کار رفته است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا

فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ...» (بقره/۲۵۵). حیات ذاتاً از آن خدا است که در رتبه‌ی اعلا‌ی وجود بوده و نقیض آن موت و مرگ است. مسئله‌ی مرگ زمانی می‌تواند چالش ایجاد کند که مانع ادامه‌ی حیات باشد و حب بقا را که حسی درونی انسان و نیاز فطری بشر است، تهدید کند. عهد جدید بیان می‌دارد: «عیسی جواب داد: اگر تولد تازه پیدا نکنی، هرگز نمی‌توانی ملکوت خدا را ببینی. این عین حقیقت است. نیکودیموس با تعجب گفت: منظورتان از تولد تازه چیست؟ چگونه امکان دارد پیرمردی مثل من دوباره متولد شود؟ عیسی جواب داد: آنچه می‌گویم عین حقیقت است. تا کسی از آب و روح تولد نیابد، نمی‌تواند وارد ملکوت خدا شود. زندگی جسمانی را انسان تولید می‌کند، ولی زندگی روحانی را روح خدا از بالا می‌بخشد. پس تعجب نکن که گفتم باید تولد تازه پیدا کنی» (انجیل یوحنا ۳: ۳-۷).

از دید عهد جدید، حیات ابدی به معنای مشارکت ابدی با خداست. هنگامی که ما بر روی همین زمین به خدا ایمان می‌آوریم، این مشارکت آغاز می‌شود و پس از مرگ جسمان، این مشارکت را در آسمان ادامه می‌دهد. بنابراین کسانی که به عیسی ایمان دارند، نباید از مرگ ترسی داشته باشند؛ زیرا ایمان‌داران واقعاً نمی‌میرند و روح ایشان برای همیشه زنده است (رومیان ۸: ۱۸؛ دوم قرنتیان ۴: ۱۷). همچنین عهد جدید بیان می‌کند: «عیسی فرمود: آن کسی که مردگان را زنده می‌کند و به ایشان زندگی می‌بخشد، من هستم. هر که به من ایمان داشته باشد، اگر حتی مانند دیگران بمیرد، بار دیگر زنده خواهد شد. و چون به من ایمان دارد زندگی جاوید یافته، هرگز هلاک نخواهد شد» (انجیل یوحنا ۱۱: ۲۵-۲۶). برای ایمان‌داران به مسیح مراحل نجات یعنی آموزش گناهان، عادل‌شمردگی، فرزندخواندگی، و... که فقط زنده بودن تا به ابد نیست، بلکه حیات شادمانه در حضور خدا تا به ابد است.

## ۲- ابعاد مرگ‌اندیشی در قرآن و کتب مقدس

اعتقاد به مرگ و حیات ابدی در قرآن، عهد قدیم و عهد جدید، دارای ابعاد است که مهمترین آن‌ها عبارت است از:

### ۱.۲. حقیقت مرگ

مرگ حقیقت ناشناخته نیست، بلکه موضوعی بوده که بعد از خدا و دین، آشناترین مفهوم حیات بشری است. انسان از روزی که پای در قلمرو حیات نهاد، با این پدیده آشنایی عینی و ملموس داشته است. حدود یک پنجم از آیات قرآن، مستقیم یا غیرمستقیم، درباره‌ی مرگ، معاد و حیات جاودان پس از آن سخن گفته و با تعابیری گوناگون به توصیف مرگ و زندگی پس از مرگ پرداخته است (دستغیب، ۱۳۵۷: ۹). رسول‌الله (ص) می‌فرماید: «شما نابود نمی‌گردید، بلکه از خانه‌ای به خانه‌ی دیگر منتقل می‌شوید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۸: ۷۸). بنابراین مرگ پایان زندگی نیست، بلکه آغاز راه جدید و حیاتی مجدد برای روح آدمی است. این دیدگاه در عهد عتیق و جدید نیز مورد تأیید است. پیروان کتب مقدس علت مرگ را خطا و گناه می‌دانند. اما در دین اسلام چنین علتی برای مرگ بیان نشده است. مسیحیان بر این باورند، همچنان که به وساطت یک انسان گناه وارد جهان شد، این گونه مرگ دامن‌گیر همه‌ی مردم گشت و با توجه به آنکه همه گناه کردند، پس همه‌ی انسان‌ها طعم مرگ را خواهند چشید. اما زمان آن بر انسان‌ها پوشیده است و فقط خداوند از زمان وقوع آن مطلع می‌باشد.

مرگ به طور تغییرناپذیری سرنوشت مردگان را تثبیت می‌کند (رومیان، ۵: ۱۲). در کتب مقدس، باب مکاشفه چنین آمده است: «شیطان که ایشان را فریب داده بود، به دریاچه‌ی آتش افکنده خواهد شد. دریاچه‌ی آتش همان جایی است که با گوگرد

می‌سوزد و آن جان‌دار خبیث و پیامبر دروغین او شبانه‌روز، تا به ابد، در آنجا عذاب می‌کشند» (ایوب، ۱۹، ۲۷)، در انجیل متی، لوقا و مرقس نیز آمده که چون ایشان در جلیل می‌گشتند، عیسی گفت: پسرانشان به دست مردم تسلیم خواهد شد، او را خواهند کشت و در روز سوم خواهد برخاست (متی، ۱۷: ۲۲-۲۳). از گزارش‌های عهد جدید به دست می‌آید که مسیحیان با پذیرش مرگ و استقلال روح، به بازگشت دوباره‌ی انسان به خاک معتقدند: «بعد از اینکه پوست من تلف شود، بدون جسد نیز خدا را خواهم دید» (ایوب، ۱۹، ۲۷)، «قدرت خداوند وجود مرا در برگرفت و روح او مرا به دره‌ای که پر از استخوان‌های خشک بود، برد. او مرا در میان استخوان‌ها گردانید. بعد گفت: ای انسان خاکی آیا این استخوان‌ها می‌تواند دوباره جان گیرد و زنده شود؟ گفتم: ای خداوند! تو می‌دانی. آن‌گاه به استخوان‌ها فرمود: به کلام خداوند گوش دهید! او می‌گوید من به شما جان می‌بخشم تا دوباره زنده شوید. گوشت و پی به شما می‌دهم و با پوست شما را می‌پوشانم در شما روح می‌دمم تا زنده شوید. آن‌گاه خواهید دانست که من خداوند هستم» (حزقیال، ۳۷: ۱-۶). بنابراین در عهد عتیق انسان دارای یک بعد روحانی است که پس از مرگ و توفی به حیات خود ادامه می‌دهد، حتی نوع حیات و کیفیت آن به اعمال و رفتار آن روح و جسم در قبل از مرگ ارتباط تنگاتنگ دارد.

اساساً اختلاف عقیده در رابطه با حیات روح و کیفیت آن پس از مرگ در دوره‌های مختلف حیات یهودیان، از جمله مسائلی است که به اشکال متنوع مطرح و در هر عصر با تفکرات خاصی بین مردم رواج داشته است (کوهن، ۱۳۸۳: ۹۹). با بررسی آیات عهد جدید نیز مباحث مرگ‌اندیشی در چهار حوزه‌ی معادباوری، رستاخیزشناسی، حسابرسی، بهشت و جهنم‌شناسی بیشتر ظهور دارد.

- معادباوری: عیسی مسیح (ع) در قالب اموری چون تبلیغ زبانی وجود رستاخیز، زنده کردن مردگان، نمونه‌هایی از رستاخیز انسان را به صورت عملی مطرح می‌کرد. در برخی از اناجیل می‌خوانیم: «پس هرگاه دستت تو را بلغزاند، آن را ببر؛ زیرا تو را بهتر است که یک دست داشته باشی و تا ابد زنده بمانی تا اینکه دو دست داشته باشی و در آتش بی‌ایمان جهنم بیفتی. در آتش که خاموشی نپذیرد» (انجیل مرقس، ۹: ۴۳-۴۸)، «اراده‌ی پدری که مرا فرستاد، این است که از آنچه به من عطا کرد چیزی تلف نکنم، بلکه در روز بازپسین آن را برخیزانم و اراده‌ی فرستنده‌ی من این است که هر که پسر را دید و بدو ایمان آورد، حیات جاودانی داشته باشد و من در روز بازپسین او را خواهم برمی‌خیزانم» (یوحنا، ۶: ۳۹، ۴۰).

- برزخ‌شناسی: به اعتقاد مسیحیان هر چند در عهد جدید تصریح به برزخ نشده، اما کسانی که کاملاً پاک هستند، پس از مرگ به بهشت می‌روند و به لقای خدا نائل می‌شوند. اما آنان که کاملاً پاک نبوده و به گناهان آلوده‌اند، غسل تعمید گرفته و به جهنم داخل نشده و در محلی نزدیک به جهنم توقف خواهند کرد. این مکان را پیشخوان جهنم (برزخ) نامیده‌اند. در آیین کاتولیک روزی به نام روز ارواح وجود دارد که با به‌صدا در آمدن زنگ‌های کلیسا، ارواح به دعای بستگانشان از این پیشخوان آزاد می‌شوند (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۳۵۴).

- رستاخیزشناسی: عهد جدید، رستاخیز مردگان را با رجعت مسیح و پایان جهان همراه می‌داند. ظهور و قیام مسیح ناگهانی دانسته شده و کسی جز خدا از زمان وقوع آن اطلاع ندارد. اما نشانه‌هایی چون: اعلام پادشاهی الهی در سراسر عالم، اوج لذت قوم یهود، وقوع تحولات عظیم کیهانی، ظهور مسیح دروغین، شعله‌ور شدن آتش جنگ، بروز قحطی و... در عهد جدید برای ظهور او آمده است (آشتیانی، ۳۵۴)؛ به

عنوان نمونه: «در آفتاب و ماه و ستارگان علاماتی ظاهر خواهد شد و در روزی زمین ملتها از عرش دریاها و خروش امواج آن پریشان و نگران خواهند شد. آدمیان از تصور آنچه بر سر دنیا خواهد آمد، از هوش خواهند رفت و ثبات آسمان در هم خواهد ریخت» (لوقا، ۲۱: ۲۵-۲۶)، درباره‌ی نفع صور هنگام رستاخیز نیز آمده است: «صدای بلند شیپور به صدا در خواهد آمد و او فرشتگان خود را می‌فرستد تا برگزیدگان خدا را از چهار گوشه‌ی جهان جمع کنند» (انجیل متی، ۲۴: ۳۱).

- روز حساب و رسیدگی به اعمال: عهد جدید، خداوند را داور همگان دانسته که او این کار را به وسیله‌ی عیسی مسیح انجام می‌دهد (رساله عبرانیان، ۱۲: ۲۳؛ یوحنا، ۵: ۲۲). همچنین گروه‌هایی که داوری می‌شوند، عبارت‌اند از:

انسان: «سخنان انسان، نشانه‌ی باطن اوست. در باطن او اندوخته‌ای نیکو وجود دارد. سخنان انسان بدذات نیز از اندوخته‌ی بد دل او خبر می‌دهد» (انجیل متی، ۱۲: ۳۶).  
فرشتگان: آیا نمی‌دانید که فرشتگان را داوری خواهیم کرد، تا چه رسد به امور روزگار؟ (رساله اول قرنتیان ۶: ۳؛ نامه دوم پطرس، ۲: ۴).

پیامبران دروغین و سپاهیانشان: «دیدم از دهان از دهان نبی کاذب، روح خبیث چون وزغ‌ها بیرون می‌آیند. زیرا که آنها ارواح دیوها هستند که معجزات ظاهر می‌سازند تا ایشان را برای جنگ آن روز عظیم خدای قادر مطلق فراهم آورند. عیسی مسیح می‌گوید: مانند دزد زمانی که منتظر نیستید، می‌آیم! خوشا به حال کسی که برای بازگشت من آمده و لباس خود را نگه می‌دارد، مبادا برهنه راه رود و رسوا شود (مکاشفه یوحنا، ۱۶: ۱۵-۱۳).

شیطان و سپاهیان: «سپس شیطان که ایشان را فریب داده بود، به دریاچه‌ی آتش افکنده خواهد شد. دریاچه‌ی آتش همان جایی است که با گوگرد می‌سوزد و تا ابد در آنجا عذاب می‌کشند» (همان، ۲۰: ۹-۱۰).



- بهشت و جهنم‌شناسی: در عهد جدید به طور مکرر از دوزخ نام برده شده، اما از بهشت و نعمت‌هایش کمتر سخن به میان آمده و از آن با تعبیر حیات جاودان نام برده شده است: «هر که به خاطر اسم من، خانه‌ها یا برادران یا خواهران یا پدر یا مادر یا زمین‌ها را ترک کرد، صد مرتبه بیشتر خواهد یافت و وارث حیات جاودانی خواهد گشت» (متی، ۱۹: ۲۹). پاداش نیکوکاران و عادلان را نیز حیات ابدی اعلان می‌دارد (متی، ۲۵-۴۶) و عذاب را محرومیت از رویت خدا، آتش خشم و غضب خدا نام می‌برد (دوم تسالونیکیان، ۱: ۸ - ۹).

بنابراین قرآن و کتب مقدس به حقیقت معاد و مسائل پیرامون آن، بقای نفس و برزخ اعتقاد دارند. البته تفاوت‌هایی در این مسئله میان معتقدین به این کتب آسمانی یافت می‌شود؛ مثلاً مسیحیان برزخ را مختص گناهکاران می‌دانند، اما قرآن بر وجود برزخ برای همه‌ی افراد تصریح دارد. مبحث معاد در قرآن بلافاصله پس از آیات توحید مطرح شده است (هاکس، ۱۳۷۷). از دیدگاه یهودیان مرگ به معنای پایان حیات نیست، بلکه به معنای پایان ارتباط میان روح و بدن بوده و در مورد همه‌ی افراد بشر صدق می‌کند: «به تو پناه می‌آورم و روح خود را به دست تو می‌سپارم» (کتاب مزامیر، ۳۱: ۵). یهودیان معتقدند برای مرگ وقت معینی است و فقط خداوند زمان آن را می‌داند (کهن، ۹۴). همچنین آنان علت و سبب مرگ را خطا و گناه می‌دانند: «هر کس گناه کند، خواهد مرد! انسان خوب و درستکار، پاداش خوبی و نیکوکاری خود را خواهد یافت و انسان بدکار نیز به سزای اعمال خود خواهد رسید. اما اگر شخص شرور از تمام بدی‌ها و گناهان خود دست کشد و به راستی روی آورد، تمام گناهان گذشته‌ی او آمرزیده خواهد شد» (کتاب حزقیال، ۱۸: ۲۰ - ۲۱) و در مورد علت قرار دادن مرگ از جانب خداوند برای انسان در تلمود آمده: «فرشتگان از

خدا پرسند چرا مجازات مرگ را برای آدم معین کرده است؟ او در جواب می‌گوید: اگر آدم ابوالبشر خطا نمی‌کرد و از میوه‌ی درخت ممنوع نمی‌خورد، تا ابد جاوید می‌ماند» (کهن، ۹۲). قرآن مرگ را حتمی و با کیفیت خاص می‌داند: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ». انسان با مرگ ناپود نمی‌شود، بلکه روح از تن بیرون می‌رود و رابطه‌ی خود را از تن قطع می‌کند (طباطبایی، ۱۴: ۲۸۵). پس هر انسانی طعم مرگ را خواهد چشید و احدی از این امر مستثنا نیست. اجل در نظر گرفته شده قابل تأخیر و تغییر نخواهد بود.

یهودیان و مسیحیان علت مرگ را خطا و گناه بشر می‌دانند، اما در اسلام چنین علتی برای مرگ ذکر نشده است. قرآن قبض روح را گاه به خود، گاه به ملک‌الموت و در جایی نیز به ملائکه نسبت می‌دهد. آیین مسیحیت در این خصوص مطلبی ذکر نکرده، اما آیین یهودیت مسئله‌ی قبض روح، فقط به فرشته‌ی خشمگین مرگ نسبت می‌دهد (کهن، ۹۳). پس هر سه کتاب آسمانی به حتمیت مرگ و مسائل پیرامون آن و نیز به بقای نفس (ولو با اختلافاتی) اعتقاد دارند.

## ۲.۲. مرگ قانونی فراگیر و گریزناپذیر

مرگ امر گسترده‌ای است که بر تمام انسان‌ها و موجودات عالم، در همه‌ی زمان‌ها سایه افکنده و هر موجودی، حتی بی‌جان، سرانجام ناپود خواهد شد. خداوند در بسیاری از آیات کتاب خویش قانون کلی مرگ را دربارهِ همه‌ی نفوس، بدون استثنا بازگو می‌کند. اگرچه بسیاری از مردم مایل‌اند که فناپذیر بودن خود را فراموش کنند، ولی اگر ما آن را فراموش کنیم، آن هرگز ما را فراموش نخواهد کرد. اما نباید گمان کرد که مرگ پایان همه چیز است، بلکه مرگ آغاز زندگی اصلی انسان-

هاست؛ چرا که به فرموده‌ی خداوند: «هر کسی طعم مرگ را می‌چشد و شما پاداش خود را به طور کامل در روز قیامت خواهید گرفت» (آل عمران/۱۸۵). بنابراین هر نفسی مقدمات و شدائد و سكرات مرگ را می‌چشد (طبرسی، ۲: ۹۰۲).

اعتقاد به مرگ یکی از نقاط مشترک بین تمامی انسان‌ها با هر عقیده بوده و نمی‌توان مرگ را انکار کرد: «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى...» (احقاف/۳) مرگ قانون عمومی حاکم بر تمام جهان و موجودات آن، از جمله انسان است و هیچ‌گونه استثنایی حتی برای خوبان وجود ندارد. آموزه‌های دین یهود بیان می‌دارد: انسان امروز اینجاست و فردا خواهد مرد؛ زیرا روزهای عمر ما بر زمین، مانند سایه‌ی بدون دوام است و مرگ قوی‌ترین نیرویی است که خداوند در جهان پدید آورده است و به هیچ‌روی نمی‌شود بر آن چیره شد (کهن، ۱۳۸۲: ۹۰-۹۲). در بخشی از آموزه‌های مسیحیت نیز آمده: «همه‌ی انسان‌ها لحظه‌ی آخر زندگی‌شان در این دنیا، پیش روی مرگ قرار می‌گیرند و این لحظه ترسناک است. به زودی این زندگی به پایان خواهد رسید. پس به حال خود نظر کن. هر قوم و جمعیت، با هر عقیده نمی‌توانند این واقعیت را انکار کنند که سرانجام، زندگی پایانی دارد» (برنتل، ۱۳۸۲: ۲۶۴). از جمله اعتقادات مشترک در بین ادیان، ادامه‌ی حیات پس از مرگ است. دین‌ها نمی‌پذیرند که هستی انسان در همین دوران کوتاه زندگی بر روی زمین خلاصه شود. از نظر کتب آسمانی این اندیشه در مرگ است که جلوگیری از طغیان و سرکشی، تلاش و امیدواری، احساس آزادی در انجام عمل و... را موجب می‌شود.

### ۳.۲. مفهوم معاد

معاد به معنای بازگشت ارواح به سوی اجساد اصلی دنیوی، به منظور حساب و ثواب و عقاب اخروی است (ابن‌منظور، ۳: ۳۱۵). قرآن کریم اهمیت بسیاری در خصوص

معاد و روز آخرت قائل بوده و آن را از جمله اصول مهم اعتقادی قرار داده است. از دیدگاه یهود در هیچ جای تورات سخنی از معاد به معنی بازگشت به عالم آخرت نیامده است. البته در مواردی کلمه‌ی آخرت آمده، اما مراد از آن عاقبت دنیوی است نه آخرت اصطلاحی.

در کتاب تلمود که سنت شفاهی یهود است، از معاد به فراوانی سخن گفته شده است. یهودیان کنونی به روح اعتقاد داشته و به حیات روح بعد از مرگ ایمان دارند (الشیخ، ۱۴۰۰: ۸۸). برخی از علمای یهود قائل هستند که معاد برای همه‌ی مردگان است، ولی برخی دیگر معاد را مختص یهودیان می‌دانند. عده‌ای دیگر گفته‌اند حتی یهودیانی که لیاقت و امتیازات لازم را کسب نکرده باشند، نیز از پاداش زندگی بعد از مرگ محروم نخواهند بود. از مجموع نوشته‌های یهود، جسمانیت معاد استفاده می‌شود؛ گرچه در نحوه‌ی این معاد جسمانی اختلافاتی بین علمای آن‌ها وجود دارد؛ همچون شکل یافتن انسان در جهان آینده، مانند شکل یافتن او در این جهان نخواهد بود. در این جهان شکل یافتن بدن از پوست و گوشت شروع شده و با رگ‌ها و استخوان‌ها خاتمه می‌یابد، ولی در جهان آینده برعکس؛ از رگ‌ها و استخوان‌ها آغاز و با پوست و گوش پایان می‌پذیرد و یا برعکس (کهن: ۳۶۸؛ حزقیال: ۳۷ - ۸).

در اعتقاد مسلمین به ویژه شیعه، انسان در عالم برزخ صرفاً موجود روحانی نیست، بلکه دارای بدنی متناسب با عالم برزخ است که از نظر شکل ظاهری شبیه بدن مادی است. معاد مسیحیان تفاوت بسیاری با معاد مسلمین دارد. به اعتقاد مسیحیان، عیسی مسیح (خدای مجسم) بعد از کشته شدن و دفن شدن دوباره از قبر خود برخاست و به آسمان‌ها رفت. مسیحیان معتقدند آن حضرت دوباره به زمین برخواهد گشت و رستاخیز را در زمین برپا خواهد نمود. سپس مردم را داوری کرده و گروهی

را به جهنم و گروهی را به فردوس خواهد فرستاد. از مجموع کلمات کتب مقدس چنین برمی آید که رستاخیز مورد نظر مسیحیان کاملاً روحانی است و بعد از داوری، خبری از عذاب و لذت جسمانی نیست (متی، ۲۲: ۳۰). به هر حال در اعتقادات مسیحیان اثری از آنچه مسلمین عالم قبر و برزخ می نامند، به چشم نمی خورد. حتی معاد در نگاه آنان از جهاتی شبیه به رجعت است. از این رو تصور دنیای پس از مرگ در آثار قدیم دین یهود وجود ندارد. رستاخیز مردگان در هیچ یک از اسفار پنج گانه ی تورات نیامده و تعبیر کلی آخرت را باید به معنای «عاقبت دنیوی» دانست: «به خاطر آوردن خداوند شما را در بیابان چهل سال تمام هدایت کرد و شما را در تنگی قرار داد، آزمایش کرد تا ببیند عکس العمل شما چیست و آیا اطاعت می کنید یا نه؟ او شما را در سختی و گرسنگی نگه داشت و بعد به شما «مَن» داد تا بخورید؛ غذایی که شما و پدران تان قبلاً از آن بی اطلاع بودید. او چنین کرد تا به شما بفهماند که زندگی فقط به خوراک نیست، بلکه به اطاعت از کلام خداوند است. دستورات خداوند، خدایتان را اطاعت کنید از او پیروی نمایید و از وی بترسید. خدایتان شما را به سرزمین حاصلخیزی می برد. سرزمینی که خوراک در آن فراوان است و شما محتاج به چیزی نخواهید بود. اما مواظب باشید که در هنگام فراوانی، خدایتان را فراموش نکنید و از اوامر او سرپیچی ننمایید. اگر خدایتان را فراموش کنید حتما نابود خواهید شد» (تثنیه، ۸: ۲-۲۰).

در میان یهودیان، فرقه ی صدوقیان منکر رستاخیز مردگان بوده و معتقدند با مردن جسم، روح نیز معدوم می شود و مرگ پایان موجودیت انسان است. ایشان بیان می دارند در اسفار پنج گانه ی تورات یادی از رستاخیز مردگان نشده است. در سنت یهودی برای اثبات وجود عقیده به زندگی پس از مرگ در تورات، به تعبیر «به تعبیر

خود ملحق شد» استناد شود. در کتاب‌هایی از عهد عتیق که پیش از اسارت بابل نگاشته شده، روز خداوند به همین جهان اطلاق می‌شود و قهر و غضب الهی در این جهان، دشمنان بنی‌اسرائیل و گناهکاران این قوم را فرا می‌گیرد. سپس پادشاهی از قوم یهود، عدل و اراده‌ی خداوند را برپا می‌کند. با تأمل در اسفار خمسه‌ی کنونی حضرت موسی (ع) که یهودیان به آن تورات می‌گویند، درمی‌یابیم که در این کتاب سخنی از رستاخیز، جزا، بهشت و جهنم ذکر نشده است. با همه‌ی بی‌اعتنایی عهد قدیم به مسئله‌ی رستاخیز، باز هم تعبیرات روشنی در پاره‌ای از کتاب‌های آن در این زمینه دیده می‌شود و صریح‌ترین جمله‌ای که در عهد عتیق درباره‌ی رستاخیز وارد شده، چنین است: «خداوند می‌میراند و زنده می‌کند، به گور فرومی‌برد و برمی‌خیزاند» (اول سموئیل، ۲: ۶). این جمله علاوه بر اصل رستاخیز، به معاد جسمانی نیز تصریح دارد؛ زیرا قبر، محل قرار گرفتن جسم انسان است که جسم با قرار گرفتن در آن به خاک تبدیل می‌شود؛ وگرنه قبر جایگاه روح نیست تا روح از آن برخیزد. در واقع این جمله هم معنا با این فرموده‌ی قرآن است که می‌گوید: «أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج/۷). همچنین مسیحیان به معاد جسمانی اعتقاد دارند. در کتاب اشعیا آمده است: «اما مردگان قوم تو زنده شده، از خواب برخوانند خاست؛ زیرا از جانب تو به آن‌ها حیات بخشیده خواهد شد. کسانی که در خواب خفته‌اند، بیدار شده، سرور و شادمانی سر خواهند داد» (اشعیا، ۲۶: ۱۹).

درباره‌ی محل رستاخیز، یهودیان معتقدند که رستاخیز مردگان، در ارض مقدس فلسطین روی خواهد داد (کهن: ۳۶۷). مطابق نظر عهد جدید، رستاخیز مردگان با رجعت مسیح (ع) و پایان جهان همراه خواهد بود. هر چند برای ظهور مسیح (ع) زمان معینی یاد نشده و قیام او ناگهانی دانسته شده است (مکاشفه یوحنا، ۶: ۱۲-).

۱۴). در اسلام نیز علامات این روز، تغییر در نظام طبیعت و... ذکر شده است. زمان برپایی قیامت یکی از مسائل مجهول است که جز ذات احدیت، دیگری را از آن آگاهی نیست. در قرآن نیز آمده است: «از تو درباره‌ی قیامت سؤال می‌کنند که وقوع آن در چه زمانی است. بگو علمش نزد پروردگار من است و هیچ کس جز او نمی‌تواند وقت و زمان آن را آشکار سازد» (اعراف/۱۸۷). مسیحیان به نفخ صور اعتقاد دارند و آن را با نام «شیپور» به کار می‌برند: «زمانی که شیپور آخر از آسمان به صدا درآید، در یک لحظه، در یک چشم برهم‌زدن، همه‌ی ایمان‌دارانی که مرده‌اند، با بدنی فناپذیر زنده خواهند شد» (اول قرن‌تیان، ۱۵: ۵۲). آنان معتقدند که دوبار در صور دمیده خواهد شد. نفخ اول به هنگام رجعت مسیح (ع) خواهد بود که این قسمت با عقاید مسلمانان متفاوت است، اما نفخه‌ی دوم که باعث زنده شدن مردگان می‌شود، در هر دو آیین به یک شکل بیان شده است. در قرآن مجید از دو نفخ صور نام برده شده است: یکی نفخ مرگ است که با دمیدن آن همه انسان‌ها می‌میرند و پایان جهان خواهد بود، دیگری نفخه‌ی حیات است که با شنیدن آن همه‌ی مردگان زنده شده و جهان دیگر آغاز خواهد شد (زمر/۶۸).

بنابراین در هر سه کتب آسمانی به نوعی به معاد، برزخ و روز رستاخیز اشاره شده و در کتاب تلمود که سنت شفاهی یهود است، از معاد به فراوانی سخن گفته شده است. مسیحیان نیز اجمالاً به معاد اعتقاد دارند، لکن معاد آن‌ها تفاوت‌های بسیاری با معاد مسلمین دارد. چنین استدلال می‌شود که وقتی انسان به زندگی پس از مرگ معتقد باشد، در نتیجه تلاش می‌کند که در این دنیا دچار خطا و گناه نشود یا کمتر کار اشتباه و گناهی انجام دهد. این به خودی خود باعث تقویت مرگ‌اندیشی و تقویت ایمان می‌شود.

#### ۴.۲. غفلت‌زدایی مرگ‌اندیشی

غفلت یکی از موانع مرگ‌اندیشی به شمار می‌آید، درمقابل اگر انسان درمسیر مرگ‌اندیشی قرار گیرد، بی‌گمان بیدار شده و می‌کوشد با بارور ساختن درخت مرگ‌اندیشی در قلب خود از آن غفلت نوزد. مرگ‌اندیشی، اصلاح در کردار، دوری از گناه و ناپاکی‌هایی است که بر اثر غفلت، از انسان سر می‌زند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۲۴۷). از مهمترین آثار تربیتی مرگ‌اندیشی این است که انسان به سبب ایمان و عقیده‌ای که به مرگ و جهان پس از آن دارد، هیچ گاه به کردار و رفتار روزانه‌ی خود بی‌توجه نیست (طاهری، ۱۳۷۳: ۱۲۶). در کتب مقدس نیز آمده است: «اگر به خداوند، گوش ندهید و قوانینی را که امروز به شما می‌دهم اطاعت نکنید، آن وقت تمام این لعنت‌ها بر سر شما خواهد آمد. اگر شرارت ورزیده، خدا را ترک کنید، خداوند نیز در همه‌ی کارهایتان شما را به مصیبت و اضطراب و ناکامی دچار خواهد کرد تا به کلی از میان بروید. آن قدر بیماری در بین شما خواهد فرستاد تا از روی زمینی که به زودی آن را تصرف می‌کنید، محو و نابود شوید و او شما را گرفتار بیماری‌های مهلک و تب و التهاب خواهد کرد و خشکسالی و باد سوزان خواهد فرستاد تا محصولاتان را از بین ببرد. تمامی این بلاها آن قدر شما را دنبال خواهند کرد تا نابود شوید. تمام این بلاها که دامن‌گیر شما و فرزندان‌تان می‌شود، درس عبرتی برای دیگران خواهد بود» (لاویان، ۲۶: ۱۴-۴۶).

#### نتایج

مرگ و یاد آن به رغم آنچه بسیاری از مردم تصور می‌نمایند، نه تنها ترس و واهمه ندارد که آثار مثبت و سازنده‌ای نیز به همراه دارد. فراموشی و غفلت از مرگ، زاییده‌ی



علل و عواملی چون وابستگی به دنیا، جهل و نادانی، کثرت گناهان، دور پنداشتن مرگ و... است. فراموشی یاد مرگ آسیب‌هایی چون افراط در زهدگرایی، ناامیدی، تعجیل در عمل را به همراه دارد. از مقارنه‌ی میان قرآن و کتب مقدس در مسئله‌ی مرگ‌اندیشی و حیات ابدی، یافته‌های پژوهشی زیر را به همراه داشت:

- دیدگاه‌های مشترک فراوانی میان قرآن و کتب مقدس در خصوص مرگ و مفاهیم مرتبط با آن وجود دارد که قابل انطباق و مشترک با هم در بسیاری از مولفه‌هاست. در کتب مقدس مرگ، نابودی و فنا نیست، بلکه مشابه آنچه از قرآن استنباط می‌شود، نوعی انتقال است که پس از مرگ، زندگی انسان به صورت روحانی قوام با نوعی حیات و شعور ادامه خواهد یافت.

- واژه‌ی روح، در کتب مقدس در معانی‌ای چون نیروی حیات‌بخش و قوام‌دهنده و در اختیار خداوند معنا می‌دهد. در عین حال از نوعی استقلال نسبت به بعد جسمانی برخوردار است که بعد از فنای جسم باقی مانده و سرمنشأ حیات می‌گردد. آیات متعدد در کتب مقدس گویای آن است که آنچه در مرگ با آن مواجه‌ایم، جان است و مرگ، گرفتن جان و جدایی روح از جسم است. داوری اعمال در کتب مقدس، در دنیا و پیش از مرگ و پس از آن تصریح دارد.

- حیات مجدد مردگان، یکی از اصول محوری در مسئله‌ی معاد است که در موارد متعدد عهد عتیق و عهد جدید، با موارد فراوانی از قرآن در این امر قابل تطبیق است. قرآن و کتب مقدس اطاعت از دستورات الهی و اعمال صالح را معیار اساسی جدایی صالحان و بدکاران، پس از مرگ می‌دانند. در انجیل متی و قرآن کریم بر اصل جزای اعمال و جزای مطابق با اعمال و عدم ستم به فردی، تأکید فراوان شده است.

- مرگ‌اندیشی همراه با آثاری چون آگاهی‌بخشی، جلب محبت خداوند، ساده‌زیستی و قناعت، دوری از تکبر و خودخواهی، دل بستن به وعده‌های خداوند، صبر بر

مصیبت‌ها و مشکلات زندگی، عدالت‌گرایی، پایداری در حفظ ارزش‌های دینی، پرورش اخلاق اجتماعیو سرعت در انجام کارهای خیر می‌باشد.

مرگ مرحله‌ای جدایی‌ناپذیر از زندگی است که شناخت مفهوم آن برای انسان تعالی‌بخش است. عدم ایمان به خدا و قیامت، برداشت غلط از آن، تلقی از مرگ به معنای نابودی و... از عوامل اساسی ترس از مرگ است. گرچه مرگ پایان‌بخش زندگی مادی است و دل‌کندن از زندگی دنیا و تعلقات مادی آن بسیار دشوار است، ولی خود آغازگر زندگی دیگری است.

\*\*\*\*\*

### کتابنامه

#### قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال، محقق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه‌ی مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). امالی، قم: نشر کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸)، التوحید، قم: جامعه‌ی مدرسین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۳)، لسان‌العرب، بیروت: دار صادر.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸)، تحقیق در دین مسیح، تهران: نشر نگارش.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۵). البرهان فی التفسیر القرآن، قم: موسسه‌ی الدراسات الاسلامیه.
- برنتل، جورج (۱۳۸۲). آیین کاتولیک، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). معاد در قرآن، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). صورت و سیرت انسان در قرآن، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل‌الشیعه، قم: موسسه‌ی آل بیت (ع).
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰). الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه، تهران: دهقان.

- دستغیب، سید عبدالحسین (۱۳۸۸). گناهان کبیره، قم: انتشارات اسلامی.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲). ارشاد القلوب الی الصواب، قم: الشریف الرضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم.
- رضی، سید شریف (۱۳۹۷). نهج البلاغه، مترجم: محمد دشتی، تهران: پیام عدالت.
- رضی، سید شریف (۱۴۰۶). خصائص الائمة (ع)، مشهد: آستان قدس رضوی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (بی تا). مسکن الفواد عند فقد الاحبه و الاولاد، قم: بصیرتی.
- الشیخ، علی (۱۴۰۰). القرآن و العهدين، مترجم: خدیجه احمدی بیغش، قم: هاجر.
- طاهری، حبیب الله (۱۳۷۳). درس های از اخلاق اسلامی، قم: انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲). المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلامی.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲). مکارم الاخلاق، قم: الشریف الرضی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). الأمالی، قم: دارالثقافة.
- فیروزآبادی، مجدالدین (۱۳۱۷). القاموس المحيط، بیروت: موسسه الایلمی للمطبوعات.
- قطب الدین راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۷). الدعوات، قم: انتشارات امام مهدی (عج).
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تهران: دارالکتب اسلامیة.
- کوهن، آبراهام (۱۳۸۳). گنجینه ای از تلمود، ترجمه ای امیرفریدون گرگانی، تهران: اساطیر.
- کراجکی، محمدبن علی (۱۳۵۳). معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، محقق احمدحسینی، تهران: مرتضوی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۵). میزان الحکمه، قم: دارالحديث.
- مدنی شیرازی، سید علی خان (۱۴۰۹). ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین، قم: انتشارات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). پند جاوید، قم: موسسه ای آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). انسان‌سازی در قرآن، قم: موسسه‌ی آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات قرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

موسوی لاری، سیدمجتبی (۱۳۷۸). مبانی اعتقادات در اسلام، قم: نشر فرهنگ اسلامی.

نرم‌افزارجامع الأحادیث نور (۱۳۹۱). فرهنگ جامع روایات پیامبر و ائمه معصومین (ع)، قم: تولید و نشر مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

نرم‌افزارجامع التفاسیر نور (۱۳۹۱). دایرةالمعارف چندرسانه‌ای قرآن کریم، قم: تولید و نشر مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

ورام بن اَبی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، قم: مکتبه فقیه.

هاکس، جیمز (۱۳۷۷). قاموس کتاب مقدس، تهران: اساطیر.

الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۷۸). ده مقاله در حکمت الهی یا اخلاق مرتضوی، قم: قیام.

## Bibliography

### The Holy Quran

Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali (1983), al-Khasal, scholar Ali Akbar Ghafari, Qom, community of teachers

Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali (1997), Amali, Qom, Katabachi Publishing House

Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali (2018), al-Tawheed, Qom, community of teachers

Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram (1992), Lasan al-Arab, Beirut, Dar Sadir  
Ashtiani, Jalaluddin (1999), Research on the religion of Christ, Tehran, Nagaresh publication

Bahrani, Seyyed Hashem (1994), Al-Burhan fi al-Tafsir al-Qur'an, Qom, Institute of Islamic Studies

Berntel, George (2012), Catholicism, Qom, Center for Studies of Religions and Religions

Javadi Amoli, Abdullah (2001), Resurrection in the Qur'an, Qom, Isra'a

Javadi Amoli, Abdullah (2002), The face and character of man in the Qur'an, Qom, Isra

Javadi Amoli, Abdullah (2002), Tafsir Tasnim, Qom, Isra

Har Amili, Muhammad bin Hassan (1988), Al-Bayat Institute, Al-Bayat Institute, Qom.

Haramali, Mohammad bin Hassan (2001), Al-Jawahir Al-Sunayeh in Al-Ahadith al-Qudsiyeh, Tehran, Dehghan

Dastghib, Seyyed Abd al-Hossein (2009), Great Sins, Qom, Islamic Publications

- Daylami, Hasan bin Muhammad (1991), *Irshad al-Qulub to al-Sawab*, Qom, al-Sharif al-Razi
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1990), *al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Alam
- Razi, Seyyed Sharif (2017), *Nahj al-Balagheh*, translator: Mohammad Dashti, Tehran, Payam Adalat
- Razi, Seyyed Sharif (1985), *Characteristics of Imams (AS)*, Mashhad, Astan Quds Razavi
- Shahid Sani, Zain al-Din bin Ali (Bita), *al-Fawad house when the loved ones and children are lost*, Qom, Baisarti
- Al-Sheikh, Ali (1979), *Al-Qur'an and Al-Ahadin*, translator: Khadijah Ahmadi Begash, Qom, Hajar
- Taheri, Habibullah (1994), *Lessons from Islamic Ethics*, Qom, Islamic Publications
- Tabatabai, Mohammad Hossein (2003), *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran, Islamic Publications
- Tabarsi, Hasan bin Fazl (1993), *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran, Nasser Khosro
- Tabarsi, Hasan bin Fazl (1991), *Makarem al-Akhlaq*, Qom, Al-Sharif al-Razi
- Tarihi, Fakhreddin bin Mohammad (1996), *Majma Al-Baharin*, Tehran, Mortazavi Tousi, Muhammad bin Hassan (1993), *Al-Amali*, Qom, Dar al-Taqfah
- Firouzabadi, Majaddin (1996), *Al-Qamoos Al-Muhait*, Beirut, Al-Alami Al-Mahabbat Institute
- Qutb al-Din Ravandi, Saeed bin Hebaullah (1986), *Al-Dawat*, Qom, Imam Mahdi Publications (AS)
- Kilini, Muhammad bin Yaqub (1986), *Al-Kafi*, Tehran, Islamic Library
- Cohen, Abraham (2004), *A treasure of Talmud*, translated by: Amir Faridun Gorgani, Tehran, Asatir
- Karajki, Mohammad Bin Ali (1974), *Mine of Al-Jawahar and Riyazat Al-Khwatar*, Mohaghegh Ahmad Hosseini, Tehran, Mortazavi
- Majlesi, Mohammad Baqer (1982), *Bihar al-Anwar*, Beirut, Dar Ehiya al-Trath al-Arabi
- Mohammadi Ray Shahri, Mohammad (2006), *Mizan al-Hikma*, Qom, Dar al-Hadith
- Madani Shirazi, Seyyed Ali Khan (1988), *Riyad al-Salkin in the description of Seyed al-Sajdin newspaper*, Qom, Islamic Publications
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (2010), *Pand Javed*, Qom, Imam Khomeini Research Institute (RA)
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (2009), *Humanization in the Qur'an*, Qom, Imam Khomeini Research Institute.
- Mustafavi, Hassan (1989), *Tahaqiq fi kalamat al-Qur'an al-Karim*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance
- Mousavi Lari, Siddmjatbi (1999), *The Basics of Beliefs in Islam*, Qom, Islamic Culture Publication

Al-Ahadith Noor comprehensive software (2013), A comprehensive collection of narrations of the Prophet and the Infallible Imams (PBUH), Qom, produced and published by the Computer Research Center for Islamic Sciences.

Jame Al-Tafaseer Noor Software (2013), Multimedia Encyclopedia of the Holy Qur'an, Qom, Production and Publishing Center for Computer Research of Islamic Sciences

Waram bin Abi Faras, Masoud bin Isa (1989), Tanbiyeh al-Khwatar and Nazhah al-Nawazir, Qom, School of Faqeeh

Hawks, James (1998), Bible Dictionary, Tehran, Asatir

Elahi Qomshaei, Mahdi (1999), Ten essays on divine wisdom or morals of Mortazavi, Qom, Qiyam



## A Probe into the Interpretation Attributed to Imam Hasan Askari (AS) Based on the Examination of the Rijali Character of Muhammad ibn Abi Qasim Astarabadi\*

Kazem Ostadi\*\*

### Abstract

All of the current interpretation book attributed to Imam Hasan Askari (AS), as well as a significant portion of the narrations in the book “Al-Ihtijaj” attributed to Tibrisi, are quoted from a narrator named “Muhammad ibn Qasim Jorjani” or “Muhammad ibn Abi Qasim Astarabadi,” known as “Abu al-Hasan Jorjani, the commentator.” This individual is unknown in Shiite Imamiyah Rijal and biographical sources, and significant information about him is not mentioned. Therefore, it is necessary to identify and translate this narrator. This task has several benefits: Firstly, it clarifies the identity of the narrator of the interpretation book attributed to Imam Hasan Askari (AS) and parts of “Al-Ihtijaj.” Secondly, it sheds light on the history of the transmission and conveyance of these books. Thirdly, it may resolve some of the debates surrounding these two books or potentially give rise to new discussions. Now, it is important to ask the following questions: 1. Is “Muhammad ibn Qasim Jorjani” or “Muhammad ibn Abi Qasim Astarabadi” one personality with dual names that have arisen due to a scribal error, or not? 2. What information exists about them in other non-Rijal and biographical sources? 3. How is the history and translation of this interpreter-narrator? The present study examines the history and translation of Abu al-Hasan Jorjani, the commentator, using some peripheral information and evidence, aiming to provide a biography and a Rijali analysis of him as far as possible.

**Keyword:** Muhammad ibn Abi Qasim Astarabadi; Tafsir Askari (Askari Interpretation); Abu al-Hasan Jorjani; Sadouq’s Hadiths; Zaydiyyah

---

\* Received: 2023-March-10 Accepted: 2023-July-01

\*\* Master Graduated of Quranic and Hadith Sciences of University of Quran and Hadith; Manuscript Researcher and Researcher of Islamic Studies, Qom, Iran. Email: Kazemostadi@gmail.com





## نگاهی به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) بر اساس بررسی شخصیت رجالی محمد بن قاسم مفسر استرآبادی\*

کاظم استادی\*\*

### چکیده

تمام کتاب کنونی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) و نیز بخش قابل توجهی از روایات کتاب احتجاج منسوب به طبرسی، به نقل از یک راوی، با نام «محمد بن قاسم جرجانی» یا «محمد بن ابی قاسم استرآبادی»، معروف به «ابوالحسن جرجانی مفسر» است. این شخص در منابع رجالی و تراجمی شیعه‌ی امامیه، مجهول می‌باشد و اطلاعات قابل توجهی از وی بیان نشده است. پس لازم است این راوی، شناسایی و ترجمه شود. این کار، چندین فایده دارد: اول اینکه تکلیف کتاب تفسیر و بخشی از احتجاج، از نظر هویت رجالی راوی آن‌ها روشن می‌شود. دوم اینکه تاریخ نقل و انتقالات این کتاب‌ها گویا می‌گردند. سوم اینکه ممکن است برخی از مناقشات پیرامون این دو کتاب، مرتفع و یا از آن سو، مناقشات جدیدی ایجاد گردند. بنابراین اکنون مهم است پرسیده شود: ۱- آیا «محمد بن قاسم جرجانی» یا «محمد بن ابی قاسم استرآبادی» یک شخصیت و با اسامی دوگانه هستند که بر اثر تصحیف ایجاد شده‌اند یا خیر؟ ۲- چه اطلاعاتی در دیگر منابع غیررجالی و تراجمی از ایشان وجود دارد؟ ۳- تاریخ و ترجمه‌ی این راوی تفسیر چگونه است؟ پژوهش حاضر به وسیله‌ی برخی اطلاعات و شواهد جنبی به بررسی تاریخ و ترجمه‌ی ابوالحسن جرجانی مفسر پرداخته است تا حتی‌الامکان شرح حال و یک بررسی رجالی از وی ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر عسکری، ابوالحسن جرجانی، محمدبن ابی قاسم، روایات صدوق، زیدیه

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰

\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث؛ نسخه‌پژوه و پژوهشگر مطالعات

Kazemostadi@gmail.com

اسلامی. قم، ایران. ایمیل:



## مقدمه

دو کتاب در میان دانشمندان شیعه، مخصوصاً علمای متأخر و جدید، مورد مناقشه است؛ یعنی کتاب‌های «الاحتجاج» و «تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)». الإِحْتِجَاجُ عَلَى أَهْلِ اللِّجَاجِ، مشهور به «الاحتجاج»، کتابی است در بیان احتجاجات پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) و برخی از پیروان آن‌ها با مخالفان خود از فرقه‌های مختلف [غالباً شامل روایات و احادیث ترکیبی و بسیار بلند] است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۸۶ق: مقدمه). همچنین، تفسیر منسوب به امام حسن بن علی عسکری (ع) از تفاسیر روایی و حدیثی متقدم شیعه است که در آن بسیاری از آیات، تأویل شده و غالب تأویل‌ها نیز درباره‌ی معجزات پیامبر (ص) و امامان شیعه و به نوعی مباحث امامت و ولایت است. متن موجود این تفسیر، ناقص و به نوعی درهم‌آمیخته است (ر.ک: استادی، ۱۴۰۰ش: ث، انتهای متن) و فقط تا پایان آیه‌ی ۲۸۲ سوره‌ی بقره را شامل می‌باشد که در میان آن، بسیاری آیات مفقوداند و حدود ۳۷۹ روایت در نسخه‌ی چاپی آن شماره‌گذاری شده است (ر.ک: عسکری، ۱۴۰۹ق: سراسر متن).

مناقشات این دو کتاب شیعی، چندبُعدی و از لایه‌های متعددی تشکیل شده است؛ یعنی هم شامل تاریخ تألیف و نیز انتساب کتاب به مؤلف و هم شامل اسناد و محتوای کتاب‌ها است (به عنوان نمونه نک: صادقی، ۱۳۹۵ش: سراسر متن؛ استادی، ۱۳۶۴ش: سراسر متن؛ استادی، ۱۴۰۱ش: ض، سراسر متن).

جالب توجه است که هر دو کتاب احتجاج و تفسیر امام عسکری (ع)، به نسبت کتاب‌های هم‌عرض و مشابه خود، بسیار پر نسخه هستند؛ به طوری که کتاب احتجاج، نزدیک به حدود دویست نسخه خطی و کتاب تفسیر امام حسن عسکری (ع) نزدیک به یکصد نسخه‌ی خطی دارند (نک: درایتی، ۱۳۹۱ش: مدخل احتجاج و تفسیر امام

عسکری (ع)) که در نوع خود کم‌نظیرند. اما این کثرت نسخه از جهاتی قابل تأمل و توجه هستند؛ یعنی کهن‌ترین نسخه‌ی کتاب «احتجاج»، از قرن ۸ است که دو نسخه‌ی دیگر در قرن ۹ و دوازده نسخه‌ی دیگر از دو قرن ۱۰ و ۱۱ دارد و به یکباره با افزایش قابل ملاحظه‌ای، این نسخه‌ها به بیش از ۱۷۰ نسخه در قرن‌های ۱۲ تا ۱۴ رسیده‌اند و همین وضعیت در نسخه‌های خطی تفسیر عسکری نیز وجود دارد.

در این میان و پیرامون این دو کتاب، یک نکته بسیار حائز اهمیت است و آن اینکه تمام کتاب تفسیر امام حسن عسکری (ع) و نیز بخش قابل توجهی از کتاب احتجاج، به نقل از یک راوی، با نام «محمد بن قاسم جرجانی» یا «محمد بن ابی قاسم استرآبادی» و مشهور به «ابی‌الحسن جرجانی مفسر» است. این شخص در منابع رجالی و تراجمی، مجهول می‌باشد و اطلاعات قابل توجهی از وی بیان نشده است.

### بیان مسأله

با توجه به اینکه راوی کتاب تفسیر امام حسن عسکری (ع) و نیز بخش مهمی از کتاب «احتجاج»، «ابی‌الحسن جرجانی مفسر» می‌باشد، لازم است این راوی شناسایی و ترجمه شود. این شناسایی چندین فایده دارد: اول اینکه تکلیف این دو اثر، از نظر هویت رجالی راوی روشن می‌شود. دوم اینکه تاریخ نقل و انتقالات این کتاب‌ها، گویا می‌گردند. سوم اینکه ممکن است برخی از مناقشات پیرامون این دو کتاب مرتفع و یا از آن سو مناقشات جدیدی ایجاد شوند. بنابراین اکنون لازم است پرسیده شود: ۱- آیا این دو نام، یعنی «محمد بن قاسم جرجانی» و «محمد بن ابی قاسم استرآبادی» وجود خارجی و هویت تاریخی داشته‌اند؟ ۲- آیا آن‌ها یک شخصیت هستند و اسم دوگانه،

نگاهی به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) بر اساس ... / کاظم استادی ۴۳

بر اثر تصحیف کتابت ایجاد شده یا دو نفر می‌باشند؟ ۳- چه اطلاعاتی در دیگر منابع غیررجالی و تراجمی از وی وجود دارد؟ ۴- تاریخ و ترجمه‌ی وی کدام است؟

### پیشینه

پیرامون تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) گفتگوهای اجمالی و اشاراتی انتقادی در برخی از منابع متقدم و متأخر صورت گرفته است (نک: داماد، ۱۳۹۷: ۱۸۸ - ۱۲۱؛ بلاغی، بی‌تا: ۱ / ۴۹؛ شوشتری، ۱۴۰۱ق: ۱ / ۱۵۲ - ۲۲۸؛ شعرانی، ۱۳۸۶ش: ۱۰ / ۵۸۰). همچنین آثار مستقلی پیرامون این کتاب وجود دارند:

- ۱- «بحثی درباره‌ی تفسیر امام حسن العسکری (ع)»، نوشته‌ی رضا استادی.
- ۲- «بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)»، نوشته‌ی فاطمه هاشمی.

۳- «سند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)»، نوشته‌ی مهدی لطفی. درباره‌ی ابوالحسن مفسر استرآبادی جز چند خط که در برخی منابع رجالی، همانند رجال ابن‌غضائری (ر.ک: ابن‌غضائری، ۱۴۲۲ق: ۹۸) بیان شده و در دیگر منابع تکرار شده است (نک: خوئی، ۱۴۱۳ق: ۱۸/۱۶۲)، مطلبی وجود ندارد. پژوهش حاضر، به صورت اختصاصی، تنها به بررسی تاریخ و ترجمه‌ی مفسر جرجانی می‌پردازد تا سخن گفتن پیرامون کتاب «تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)» و کتاب «الاحتجاج» بر اساس روش رجالی محقق گردد.

### ۱- نام و نسب

به زودی خواهیم دید که مفسر استرآبادی در منابع شیعه و سنی چندان شناخته شده نیست. همچنین روایات اندکی از وی در دسترس است. این مورد توجه نبودن وی،

سبب شده تا اطلاعات بسیار اندکی از او در میان باشد که همین وضعیت، دانش ما را حتی در دانستن نام واقعی و نسب وی دشوار و مشکل می‌نماید، مخصوصاً به اینکه نام مفسر استرآبادی، جزء اسامی مشترکی است که دیگرانی نیز به آن خوانده شده‌اند و به زودی پیرامون ایشان سخن خواهیم گفت.

#### ۱-۱- نام‌های مفسر استرآبادی

برای راوی «تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)»، اسامی مختلفی در منابع آمده است؛ همانند: محمد بن القاسم الأسترآبادی، محمد بن علی الأسترآبادی یا جرجانی و نیز محمد بن القاسم المفسر و مانند آن. جز یکی، دو مورد در تمامی روایات شیخ صدوق از تفسیر عسکری (که بیشترین منبع ما در شناسائی مفسر استرآبادی است)، نام راوی مستقیم شیخ صدوق، «محمد بن القاسم» ذکر شده است (به عنوان نمونه نک: صدوق، معانی، ۱۳۷۹ق: ۴، ۲۴، ۲۸۸، ۳۹۹؛ توحید، ۱۳۵۷ش: ۲۳۰؛ علل، بی‌تا: ۲۹۸/۱؛ خصال، ۱۳۸۹ق: ۴۸۴/۲؛ عیون، بی‌تا: ۲۵۴/۱، ۲۶۶، ۲۷۴، ۳۰۱ و ۲/۲، ۱۲، ۵۲).

در یک مورد اسناد کتاب امالی صدوق نیز «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ الْأَسْتَرَّابَادِيِّ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ» ذکر شده است (نک: صدوق، امالی، ۱۳۷۶ش: ۱۱۰) که برخی از رجالیون نیز به آن اشاره نموده‌اند؛ به عنوان نمونه، ابن داوود پس از درج نام محمد بن قاسم، نوشته است: «و يقال ابن أبي القاسم المفسر الاسترآبادی» (نک: ابن داوود حلی، بی‌تا: ۲۷۵). علامه حلی در خلاصه‌ی الأقوال نیز، نام مفسر جرجانی را جدای از محمد بن قاسم، با ذکر قیل «محمد بن أبي القاسم» بیان نموده است (رک: حلی، ۱۴۱۷ق: ۴۰۵، ش ۶۰). در برخی منابع متأخر نیز، نام مفسر استرآبادی، اضافاتی

نگاهی به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) بر اساس ... / کاظم استادی ۴۵

یافته است؛ همانند: «... عن محمد بن علیّ ابی القاسم المفسّر عن یوسف بن محمد بن زیاد ...» (القبانجی، بی تا: ۲۸۸/۱). در انتها می توان گفت که بیشتر منابع شیعی نام راوی تفسیر را، به تبع شیخ صدوق، «محمد بن قاسم» درج نموده اند.

## ۲-۱- نسب

در هیچ منبعی به نسب مفسر استرآبادی اشاره نشده است. تنها در یک منبع، نسبی برای محمد بن قاسم نامی ذکر شده که اگر وی، همان مفسر استرآبادی مورد نظر ما باشد، می توان نسب وی را دانست.

ابن المقرئ (م. ۳۱۸ق) در کتاب المعجم، دو روایت با عنوان «سمعت» و «حدثنی» از محمد بن قاسم ذکر نموده که در یکی از آن ها نوشته است: «حدثنی أبو الحسن الجرجانی محمد بن القاسم بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق ...» و در دیگری نوشته: «سمعت محمد بن القاسم بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق ...» (ابن المقرئ، ۱۴۱۹ق: ۱۲۰). تفاوت این دو نسب نامه، در جا افتادگی یک «محمد» قبل از «بن عبدالرحمن» است.

۲۸ قمری	۱۰۰ قمری+	۱۲۵ قمری+	۱۵۰ قمری+	۱۷۵ قمری+	۲۰۰ قمری+	۲۲۵ قمری+	۲۵۰ قمری+	۲۷۵ قمری+	۳۰۰ قمری+	۳۲۵ قمری+
محمد بن القاسم بن ابی بکر الصدیق	محمد بن القاسم بن محمد (م ۱۰۷ق)	عبد الرحمن بن القاسم (م ۱۲۶ق)	محمد بن عبد الرحمن	عبد الله بن محمد	محمد بن عبد الله	-	عبد الله بن محمد	محمد بن عبد الله	محمد بن القاسم بن محمد	محمد بن القاسم
محمد بن القاسم	محمد بن القاسم بن ابی بکر الصدیق	عبد الرحمن بن القاسم (م ۱۲۶ق)	-	عبد الله بن عبد الرحمن	محمد بن عبد الله (م ۲۰۱-۲۱۰ق)	-	عبد الله بن محمد	محمد بن عبد الله	محمد بن القاسم بن محمد	محمد بن القاسم

یک محمد بن قاسم از این دودمان نیز در طریق الصدوق در کتاب «عیون اخبار الرضا (ع)» باب ۲۶، عن أبو الفضل العباس بن عبد الله البخاری موجود است که نسب

آن این گونه درج شده است: «محمد بن القاسم بن ابراهیم بن محمد بن عبدالله بن القاسم بن محمد بن ابی بکر» (نک: صدوق، عیون، بی تا: ۲۶۲/۱).

در هر صورت، این نسب‌نامه گویای آن است که مفسر جرجانی از نوادگان قاسم بن محمد، تابعی و همراه امام سجاد (ع) و امام باقر (ع) و در نهایت از نسل محمد بن ابوبکر، پسر خوانده حضرت امیر (ع) می‌باشد.

## ۲- کنیه و شهرت

با اینکه اطلاعات بسیار کمی از محمد بن قاسم وجود دارد، ولی می‌توان توصیفات شخصیتی متعددی برای وی، از منابع شیخ صدوق و برخی بسیار اندک از منابع دیگر یافت که در چند بخش قابل ارائه هستند:

### ۲-۱- کنیه

در تمامی موارد روایات شیخ صدوق، چند مورد اندک یادکرد از او، همراه با کنیه‌ی «ابوالحسن»، یعنی: «أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ» ذکر شده‌اند که همگی در کتاب عیون اخبار الرضا (ع) هستند (نک: صدوق، عیون، بی تا: ۳۱۲/۱ و ۲/۲، ۱۲، ۵۲، ۱۶۷). همچنین برای حدود پنج مورد از روایات صدوق، تأکید شده است که مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ، مَعْرُوفٌ بِأَبِي الْحَسَنِ الْجُرْجَانِيِّ است (صدوق، معانی، ۱۳۷۹ق: ۲۴؛ خصال، ۱۳۸۹ق: ۴۸۴/۲؛ عیون، بی تا: ۲۵۴/۱، ۲۶۶، ۲۷۴، ۳۰۱؛ علل، بی تا: ۲۹۸/۱).

در نسخه‌ی کهن «تفسیر عسکری» (نک: عسکری، ۸۰۸ق: برگ ۱) و نیز نسخه کتاب «احتجاج» منسوب به طبرسی (نک: طبرسی، ۷۳۶ق: برگ ۵) نیز همین کنیه‌ی ابوالحسن برای محمد بن قاسم آمده است. البته اکنون دانسته نیست که آیا این

نگاهی به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) بر اساس ... / کاظم استادی ۴۷

اسناد موجود در نسخ خطی، اصیل هستند یا از روی اسناد روایات شیخ صدوق، برداشت و نونویس شده‌اند.

اما قابل توجه است که در اسناد ندبة الإمام السجاد (ع)، کنیه‌ی مفسر جرجانی، «أبویکر» محمد بن القاسم بن محمد الإسترآبازی درج شده است (نک: علی بن حسین، بی تا: ۱۹۷)؛ هر چند که در همین اسناد در دیوان منسوب به امام سجاد (ع) نام وی بدون کنیه‌ی ابویکر و به صورت «أبی محمد بن القاسم» آمده است (نک: علی بن حسین، ۱۴۲۳ق: آغاز نسخه؛ مجلسی، بی تا: ۱۲۱/۱۰۴). لکن دانسته نیست که این کنیه‌ی ابویکر، تصحیف است یا اصیل.

## ۲-۲- شهرت اسمی و علمی

ذکر نام «محمد بن قاسم» در تمامی اسناد صدوق، با عنوان «مفسر» درج شده است. در پنج مورد تنها با قید «مفسر» ذکر شده، بدون هیچ قید دیگری (به صورت «مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْمُفَسِّرُ») آمده است (ر.ک: صدوق، معانی، ۱۳۷۹ق: ۲۸۹؛ توحید، ۱۳۵۷ش: ۴۷؛ عیون، بی تا: ۱۳۷/۱ و ۱۶۷/۲، ۲۹۷). در بقیه‌ی موارد، قید مفسر به همراه قیود دیگر، همانند مکان و ... درج شده‌اند. همچنین برای حدود پنج مورد نیز، همان طور که پیش تر اشاره شد، تأکید شده است که مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ، مَعْرُوفٌ بِأَبِي الْحَسَنِ الْجُرْجَانِيِّ الْمُفَسِّرِ است (ر.ک: صدوق، معانی، ۱۳۷۹ق: ۲۴؛ خصال، ۱۳۸۹ق: ۴۸۴/۲؛ عیون، بی تا: ۲۵۴/۱، ۲۶۶، ۲۷۴، ۳۰۱؛ علل، بی تا: ۲۹۸/۱).

در نسخه‌ی کهن کتاب «احتجاج» منسوب به طبرسی نیز همین لقب «مفسر» بعد از ذکر نام وی، برای اسناد ابتدای کتاب تفسیر عسکری آمده است (نک: طبرسی، ۷۳۶ق: برگ ۵). اما در نسخه‌ی کهن «تفسیر عسکری»، لقب «خطیب» بعد از اسم



وی آمده و نوشته شده است: «أبو الحسن محمد بن القاسم الأسترآبادی الخطیب رحمه الله» (نک: عسکری، ۸۰۸ق: برگ ۱).

در این میان، بر روی کاغذی که لای نسخه‌ی خطی دیگری از تفسیر عسکری گذاشته شده، آیت‌الله مرعشی با خط خود نوشته است: «فلاحظ. ثم فی الاحتجاج وصف الاسترآبادی بالمفید بدل الخطیب و لاضریر اذ کان هذا العالم الجلیل خطیباً مقراً حافظاً ضابطاً كما أنه فی الاحتجاج قال أبو الحسن علی بن محمد بن یسار بدل سیار» (نک: عسکری، ق ۱۱: برگ اول لایی). اکنون دانسته نیست که مراد ایشان کدام نسخه‌ی خطی احتجاج است تا بررسی بیشتر انجام شود و همان طور که اشاره شد، در نسخه‌ی کهن «احتجاج»، همان توصیف «مفسر» آمده بود. بنابراین، جدای از صحت اقوال و عدم فرض تصحیف و تحریف، سه شهرت برای محمد بن قاسم در میان است؛ مفسر، خطیب و مفید.

### ۳- اشخاص هم‌نام مفسر جرجانی

چون ابوالحسن جرجانی مفسر به نوعی مجهول است، شناسائی افراد هم‌نام او، ممکن است سرنخ‌هایی از وضعیت وی در اختیار ما قرار دهد؛ هر چند که نام محمد بن قاسم در میان راویان و علمای اسلامی، چه سنی و چه شیعه، بسیار زیاد هستند؛ همانند: «محمد بن قاسم جرجانی حافظ» و «محمد بن قاسم بن الخطیب بن ناصح»، و ... .

حتی اگر کنیه‌ی ابوالحسن را نیز در این جستجوها برای اسامی مشترک بیافزاییم، به تعداد قابل توجهی از شخصیت‌هایی با این نام و کنیه برمی‌خوریم که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: ۱- ابوالحسن محمد بن قاسم بن احمد ۲- ابوالحسن محمد بن قاسم بن اسحاق بن شاذان الفارسی الواعظ ۳- ابوالحسن محمد بن قاسم بن المنصور ۴-

ابوالحسن محمد بن قاسم بن درستویه ۵- ابوالحسن محمد بن قاسم بن صقلاب ۶- ابوالحسن محمد بن قاسم بن محمد. برخی از ایشان، همانند ابوالحسن محمد بن قاسم بن احمد، القاب متنوعی دارند؛ مانند: الفارسی، المعاذی، الصیدلانی، الماوردی، المصباحی، النیسابوری، القلوسی (یا الفلوسی). نام وی، چه تحت عنوان محمد بن قاسم و چه با کنیه، در حالات مختلفی در منابع گوناگون ذکر شده است؛ همانند: محمد المعاذی، ابوالحسن المارودی و اسامی ترکیبی دیگر مانند آن.

برخی از هم‌نامان محمد بن قاسم راوی «تفسیر عسکری»، هم‌ولایتی او نیز می‌باشند که کار تشخیص اسامی مشترک محمد بن قاسم را پیچیده می‌گرداند؛ به عنوان نمونه: ابوالحسن جرجانی الفقیه الشافعی. همچنین اگر ابوالحسن جرجانی که ابوبکر مقری (م ۳۸۱ق) وی را به ما شناسانده است و پیش‌تر اشاره کردیم و بعداً نیز اشاره خواهیم کرد، واقعاً محمد بن قاسم مورد نظر ما نباشد، به این معنی خواهد بود که باید نام این ابوالحسن جرجانی را نیز در اسامی مشترک درج نماییم.

در اینجا اجمالاً به دو نفر از هم‌نامان محمد بن قاسم مفسر که تفسیر قرآن نیز داشته‌اند، می‌پردازیم:

### ۳-۱- ابوالحسن جرجانی

أَبُو الْحَسَنِ جُرْجَانِي (م ۳۹۲ ق)، ادیب، فقیه شافعی و متکلم معتزلی است. وی از کودکی به کسب علم و ادب و مسافرت و بهره‌گیری از مشایخ وقت و علمای عصر خود پرداخته و به شهرهای عراق و شام و دیگر کشورها مسافرت داشته است، تا اینکه به صاحب بن عباد پیوسته و در زمرة خواص او درآمد. صاحب بن عباد نخست او را به قضا در جرجان گماشت، تا اینکه به مقام قاضی القضاة ری نایل آمد. به گفته‌ی

ابن کرامه جشمی و ابن مرتضی، ابوالحسن جرجانی جامع بین فقه شافعی و کلام معتزلی بود. برخی از اقوال فقهی او در کتاب «المنتزع المختار» در فقه زیدیه، مورد توجه قرار گرفته است. از آثار منسوب به او، «تفسیر القرآن» است (نک: سلیم، ۱۳۹۹ش: سراسر متن).

#### ۲-۳- ابوالحسن محمد بن قاسم فارسی

ابوالحسن الفارسی (م ۴۲۲ ق)، جدای از اینکه هم دوره‌ی شیخ صدوق است، روایات متعددی نیز از شیخ صدوق نقل نموده است (به عنوان نمونه نک: حسکانی، بی تا: ۲۵۶/۱؛ انصاری، ۱۳۸۷ش: سراسر متن). محمد بن قاسم فارسی، همانند مفسر جرجانی مورد نظر ما، علاقه مند به نقل روایات ولایتی و معجزاتی بوده است (به عنوان نمونه نک: طبری، ۱۳۸۳ق: ۵۲، ۱۴۵، ۱۶۵، ۱۶۶؛ حسکانی، بی تا: ۱۶۸/۱، ۲۲۹، ۲۵۶، ۴۹۳) و تفسیر نیز داشته است که روایاتی از آن در منابع مختلف، همانند «بشارة المصطفی» و «شواهد التنزیل» حسکانی موجودند. به عنوان نمونه، این اسناد که گویای صاحب تفسیر بودن وی نیز می باشد، ذکر می گردد: ۱. حدثنی محمد بن القاسم بن أحمد فی تفسیره قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن علی الفقیه، قال... (حسکانی، بی تا: ۲۵۶/۱). ۲. أَبُو الْحَسَنِ [مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ] الصَّيْدَلَانِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ بَكْرِ الشَّيْبَانِيُّ أَخْبَرَنَا... (حسکانی، بی تا: ۲ / ۳۴۵).

#### ۴- نسبت جغرافیایی محمد بن قاسم

در بیش تر موارد اسناد شیخ صدوق از محمد بن قاسم، نام وی همراه با قید «الْجُرْجَانِيُّ» آمده است (رک: صدوق، معانی، ۱۳۷۹ق: ۴، ۲۴، ۲۸۸، دوتا، ۲۸۸، ۳۹۹؛ توحید، ۱۳۵۷ش: ۲۳۰؛ علل، بی تا: ۲۹۸/۱؛ خصال، ۱۳۸۹ق: ۴۸۴/۲؛ عیون، بی تا: ۲۵۴/۱، ۲۶۶، ۲۷۴، ۳۰۱، ۳۱۲ و ۲/۲، ۱۲، ۵۲). در چند مورد از این اسناد نیز، نام وی

نگاهی به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) بر اساس ... / کاظم استادی ۵۱

همراه با قید «استرآبادی»، یعنی: «مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْمُفَسِّرِ الْأَسْتَرَابَادِيِّ» آمده است (صدوق، عیون، بی تا: ۲۸۲/۱، ۳۰۰، ۳۰۵؛ علل، بی تا: ۴۱۶/۲؛ معانی، ۱۳۷۹ق: ۳۳ و ۳۶). در تاریخ طبرستان، با چهار واژه‌ی «گرگان، جرجان، استرآباد» مواجه هستیم. در قرون نخستین، ایالت جرجان در طبرستان بزرگ و مرکز آن، یعنی شهر جرجان به همراه شهر کوچک هم‌جوار آن، یعنی استرآباد وجود داشته است. شهر جرجان در حدود قرن هشتم و نهم ویران شد (و در حال حاضر، مخروبه‌های این شهر باقی مانده است) و پس از ویرانی این شهر، استرآباد مرکز ایالت جرجان شد. شهر گرگان کنونی نیز در واقع همان شهر استرآباد قدیم است (به عنوان نمونه نک: سهمی، ۱۴۰۷ق: سراسر متن). بنابراین محمد قاسم مفسر، اساساً استرآبادی است. ولی از آنجایی که استرآباد در ایالت جرجان آن زمان قرار داشته است، او را ابوالحسن جرجانی نیز خطاب می‌نموده‌اند.

## ۵- مذهب ابوالحسن جرجانی

در منابع رجالی و تراجمی و غیر آن، هیچ اطلاعات مشخصی از نوع دین و گرایش مذهبی محمد قاسم استرآبادی وجود ندارد، اما با توجه به روایات و آثار وی که وی راوی آن بوده است، می‌توان در دو بخش، مطالبی را طرح نمود:

### ۵-۱- مذهب مفسر جرجانی

با توجه به روایت کردن تفسیر قرآن، مسلمان بودن وی اجمالاً روشن است، اما لازم است نوع مذهب اسلام وی را بررسی نماییم. از ابوالحسن جرجانی، هم شیعه (همانند شیخ صدوق) و هم سنی (همانند ابوبکر محمد اصفهانی) روایت نموده‌اند که به زودی به آن‌ها خواهیم پرداخت. محتوای متن روایات وی، تفسیری با گرایش مسائل امامت

و جانشینی حضرت امیر (ع) و مخصوصاً معجزات و فضایل و مثالب دشمنان ایشان و همچنین معنای شیعه، معنای رافضی و مانند آن است که متن کنونی «تفسیر عسکری» به خوبی آن را نشان می‌دهد (نک: عسکری، ۱۴۰۹ق: فهرست). بنابراین اجمالاً روشن است که محمد بن قاسم دارای مذهب شیعه، آن هم از نوع شدیداً ولایی آن بوده است.

#### ۵-۲- گرایش شیعی مفسر جرجانی

شیعیان گروه‌های مختلفی هستند و در این فرق، تمایل به مسائل امامت و جانشینی حضرت امیر (ع) و نیز ذکر معجزات و فضایل ایشان، رایج است؛ بنابراین لازم است تأمل شود که گرایش شیعی محمد بن قاسم چگونه بوده است.

اگر متن کتاب «تفسیر عسکری» واقعاً از امام یازدهم شیعیان (ع) بود، شاید به استناد آن می‌توانستیم گرایش شیعی ابوالحسن جرجانی را «شیعه‌ی امامیه» بدانیم. ولی چون این تفسیر از آن حسن بن علی اطروش است (رک: استادی، ۱۴۰۰ش: ذ، سراسر متن) و محمد بن قاسم این کتاب را با یک واسطه نقل نموده است، می‌طلبید که حساس شویم و دقت بیشتری در مذهب مفسر جرجانی بنماییم.

صاحب «تفسیر عسکری»، یعنی حسن بن علی اطروش، زیدی مذهب بوده است (نک: علم‌الهدی، ۱۴۱۷ق: ۳۸) و اساساً داستان خلق تفسیر، در منطقه‌ی استرآباد و طبرستان که مذهب رسمی آن، زیدیه بوده (به عنوان نمونه نک: واردی، ۱۳۸۹ش: ۶۹ به بعد)، شکل گرفته است و حتی در داستان ابتدای تفسیر نیز به این وضعیت تصریح شده است: «... و کانت الزیدیه هم الغالبین بأسترآباد و کانا فی إمارة الحسن بن زید العلوی الملقب بالداعی إلى الحق إمام الزیدیه و کان کثیر الإصغاء إلیهم یقتل الناس بسعایاتهم...» (عسکری، ۱۴۰۹ق: ۱۰).

بنابراین به نظر می‌رسد که چون محمد بن قاسم در عصر زیدیه‌ی طبرستان می‌زیسته و موطنش نیز منطقه‌ی زیدی مذهب طبرستان بوده است، احتمال زیدی بودن را برای وی ممکن بدانیم. اما فعلاً نمی‌توان قضاوت دقیقی از وضعیت مذهبی وی ارائه داد و باید نسبت به مذهب ابوالحسن جرجانی صبور بود که منابع جدیدی کشف شوند تا بلکه به واسطه‌ی آن‌ها تحقیقات پیرامون مذهب محمد بن قاسم، کاملاً مستند گردد.

## ۶- مشایخ و اساتید

جز چند روایت اندک که به آن‌ها خواهیم پرداخت، بیشتر شهرت ابوالحسن جرجانی به «تفسیر عسکری» است. طبق اسناد آثار شیخ صدوق، ابی الحسن الجرجانی المفسر تنها از سه نفر و در دو طریق از تفسیر عسکری، نقل روایت داشته است:

### الف - طریق یوسف و علی

این طریق اسناد صدوق به تفسیر عسکری، جز دو مورد که فقط از یوسف بن محمد بن زیاد نقل شده‌اند (ر.ک: صدوق، عیون أخبار الرضا، بی‌تا: ۱ / ۲۵۴؛ الخصال، ۱۳۸۹ق: ۲/۴۸۴)، بقیه‌ی موارد به نقل از دو نفر با نام‌های «أبو یعقوب یوسف بن محمد بن زیاد» و «أبو الحسن علی بن محمد بن سيار» می‌باشند (ر.ک: صدوق، توحید، ۱۳۵۷ش: ۴۷، ۲۳۰؛ خصال، ۱۳۸۹ق: ۲/۴۸۴؛ علل، بی‌تا: ۲/۴۱۶؛ معانی، ۱۳۷۹ق: ۴، ۲۴، ۳۳، ۳۶، ۳۹۹؛ عیون، بی‌تا: ۱/۱۳۷، ۲۵۴، ۲۶۶، ۲۸۲، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵ و ۱۶۷) که هر دوی ایشان از شاگردان ناصر کبیر اطروش بوده‌اند و تفسیر حسن بن علی عسکری اطروش را از املاء او نگارش نموده‌اند (ر.ک: استادی، ۱۴۰۱ش: ر، سراسر متن).

### ب - طریق احمد بن حسن

این طریق دوم از احمد بن حسن می‌باشد که شیخ صدوق بیش از ۱۲ روایت از او نقل نموده است (ر.ک: صدوق، عیون، بی‌تا: ۱/ ۲۷۴، ۳۱۲ و ۲/ ۲، ۵۲، ۲۹۷؛ معانی، ۱۳۷۹ق: ۲۸۷ دو تا، ۲۸۸، ۲۸۹؛ علل، بی‌تا: ۱/ ۲۹۸). طبق شواهد، [ابوالحسین] أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ [الناصری] [الْحُسَيْنِيُّ] (م ۳۱۱ق) فرزند ناصر اطروش است (ر.ک: استادی، ۱۴۰۰ش: د، سراسر متن). همچنین حداقل در پنج مورد از اسناد این روایات احمد بن حسن، لقب ناصر اطروش، یعنی «ناصری» وجود دارد و در آن‌ها نوشته شده «الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ النَّاصِرِيِّ» (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، بی‌تا: ۱/ ۲۹۸؛ معانی الأخبار، ۱۳۷۹ق: ۲۸۷ دو تا، ۲۸۸؛ الأمالی صدوق، ۱۳۷۶ش: ۳۵۸).

روایات دیگری نیز از احمد بن حسن، از غیر طریق محمد بن قاسم مفسر وجود دارد؛ مثلاً شیخ طوسی در امالی خود، روایتی از طریق الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ صَالِحِ الصُّوفِيِّ الْخَزَّازِ از احمد بن حسن نقل نموده است که آن هم طبق قرینه‌ی دیگر اسناد، منتهی به حسن بن علی اطروش می‌گردد (نک: طوسی، امالی، ۱۴۱۴ق: ۶۵۱).

### ج - رسیدن هر دو طریق، به ناصر اطروش

همان‌طور که در دو طریق بالا اشاره شد، هر دو طریق شیخ صدوق به تفسیر عسکری، منتهی به ناصر اطروش هستند؛ یعنی اساساً این روایات، روایات منقول از تفسیر ناصر کبیر اطروش هستند (نک: استادی، ۱۴۰۰ش: ذ، سراسر متن).

در مواردی از آثار صدوق، شیخ صدوق نام ناصر اطروش را همراه با قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ درج نموده و نوشته است: «الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ النَّاصِرِيِّ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ» (ر.ک: صدوق، الأمالی، ۱۳۷۶ش: ۱/ ۴۰؛ عیون الأخبار، بی‌تا: ۱/ ۲۵۰). بنابراین مشایخ و اساتید روایی ابوالحسن جرجانی با توجه به تفسیر عسکری و نیز چند روایت متفرقه‌ی دیگر غیر از تفسیر، این گونه است:

نگاهی به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) بر اساس ... / کاظم استادی ۵۵

اسناد مفسر برجانی									
ردیف	۱۷۵۰ قمری	۱۲۲۵ قمری	۱۲۵۰ قمری	۱۲۷۵ قمری	۱۳۰۰ قمری	۱۳۲۵ قمری	۱۳۵۰ قمری	۱۳۷۵ قمری	۱۴۰۰ قمری
۱	علاء السراج صدوق ج ۱ ص ۲۸۸	مختص بن علی	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن علی	۱۳۷۵ قمری
۲	عیون أخبار الرضا (ع) ج ۱ ص ۱۲۳	مختص بن علی	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن علی	۱۳۷۵ قمری
۳	تکلیف الأخبار ص ۳۳۷	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۴	عیون الأخبار ج ۱ ص ۳۱۲ و ج ۲ ص ۵۳	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۵	مغنی الأخبار (۸ ص) ۲۸۷	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۶	عیون الأخبار ج ۱ ص ۳۰۸	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۷	مغنی الأخبار (۲) ص ۲۸۸	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۸	مغنی الأخبار ص ۲۸۸	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۹	عیون أخبار الرضا ج ۱ ص ۱۲۴	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۱۰	الوجود ج ۱ ص ۱۲۰	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۱۱	مغنی الأخبار ج ۲ ص ۲۶۳	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۱۲	مغنی الأخبار ص ۳۳	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۱۳	عیون أخبار الرضا ج ۱ ص ۳۱۸	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۱۴	علاء السراج ج ۱ ص ۲۲۲	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۱۵	عیون أخبار الرضا ج ۱ ص ۱۲۴	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۱۶	عیون أخبار الرضا ج ۱ ص ۱۲۴	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۱۷	الوجود ص ۲۷	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۱۸	بر لا یصله بقیه ص ۳۳۳	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۱۹	عیون أخبار الرضا ج ۱ ص ۱۲۴	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۲۰	الامام صدوق ج ۱ ص ۲۳	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۲۱	ندوة الإمام السجاد ص ۱۷۷	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری
۲۲	الامام صدوق ج ۱ ص ۲۳	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	؟	ایب	الرضا	مختص بن علی	؟	مختص بن القاسم القمطر (الجزایری)	۱۳۷۵ قمری



۱-۶- ابویعقوب یوسف بن محمد بن زیاد

جدای از روایات تفسیر که مشترک میان یوسف و علی هستند و بیش‌تر اشاره شد، هیچ روایت دیگری از یوسف یافت نشد؛ به این معنی که از یوسف بن محمد بن زیاد، تنها همین حدود سی روایت که در آثار صدوق و مخصوصاً عیون اخبار الرضا (ع) موجودند (عیون ۱۲ عدد، معانی الاخبار ۵ عدد، توحید و امالی هر کدام ۳ عدد، علل-الشرايع ۲ عدد و صفات الشيعه، فقيه و خصال، هر کدام ۱ عدد) و نیز روایات نسخه‌ی خطی کنونی تفسیر عسکری که منقول از وی می‌باشد، هیچ اثر دیگری از وی در منابع امامیه وجود ندارد.

جدای از این، مفسر جرجانی و احادیث وی، مورد توجه مؤلفان و علمای شیعه‌ی امامیه نبوده است؛ چرا که از قرن چهارم که روایات وی در آثار شیخ صدوق ظهور پیدا نموده تا قرن دوازدهم، تنها حدود ۱۲ حدیث (مکرر و غیرمکرر) در منابع حدیثی امامیه از وی یافت می‌شود.

یوسف بن محمد بن زیاد از حسن بن علی عسکری اطروش به صورت مستقیم و در برخی اسناد که احتمالاً تصحیف‌یافته هستند (به عنوان نمونه نک: صدوق، عیون، بی‌تا: ۲۷۹/۱)، با واسطه پدرش، روایات موجود و در دسترس ما را نقل نموده است. کئیهی یوسف بن محمد بن زیاد، «ابویعقوب» ذکر شده است (نک: عسکری، ۸۰۸ق: اسناد ابتدای نسخه). از طرف دیگر یک راوی با نام «یعقوب بن یوسف بن زیاد» در منابع شیعه و سنی وجود دارد که این عقده حدود هفت روایت از او را در فضائل اهل بیت (ع) نقل نموده است (ر.ک: ابن عقده، ۱۳۸۲ش: ۴۳، ۵۲، ۵۷، ۸۳، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۱۲) که در یکی از اسناد آن‌ها نوشته شده است: «یعقوب بن یوسف بن

زیاد بن السری» (این عقده، ۱۳۸۲ش: ۵۲). همچنین یک روایت نیز از او، خود شیخ صدوق نقل نموده است (ر.ک: صدوق، الأمالی، ۱۳۷۶ش: ۳۸۸).

شاید یعقوب بن یوسف بن زیاد، پسر همین راوی مورد نظر ما، یعنی یوسف باشد. یعقوب در منابع امامیه، مجهول است. روایاتی نیز در منابع عامه از او موجود است که برخی از آن‌ها پسوند «السری» و «الضبی» دارند. همچنین یعقوب در منابع اهل سنت نیز مجهول است. اما طبق شواهد دوره‌ی حیات اساتید و شاگردان روایی، وی در همین منابع عامه، احتمالاً در حدود سال ۳۰۰ق درگذشته است.

#### ۶-۲- ابوالحسن علی بن محمد بن سیار

جدای از روایات تفسیر که مشترک میان یوسف و علی هستند و پیش‌تر اشاره شد، چندین روایت نیز مفسر استرآبادی، تنها از شخص علی سیار (از ابویحیی محمد بن یزید) نقل نموده است (نک: صدوق، علل الشرایع، بی‌تا: ۱/۲۳۰ دو روایت).

نام این راوی، یعنی علی سیار، در چند عدد از اسناد روایات شیخ صدوق از یوسف و علی یا علی به تنهایی با تصحیف «بشار، یسار، صیاد، سنان» ذکر شده است. یعنی در چند جای نسخ آثار شیخ صدوق، عَلِيُّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَيَّارٍ درج شده‌اند (ر.ک: صدوق، معانی الأخبار، ۱۳۷۹ق: ۴، ۲۴ و ۳۳ و ۳۶؛ علل الشرایع، بی‌تا: ۲ / ۴۱۶؛ عیون أخبار الرضا، بی‌تا: ۱ / ۲۸۲، ۲۸۸؛ التوحید، ۲۳۰). در یک جا، عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ صَيَّادٍ (ر.ک: صدوق، عیون أخبار الرضا، بی‌تا: ۱۲/۲) و در یک جای دیگر، عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانٍ (ر.ک: صدوق، معانی، ۱۳۷۹ق: ۳۳۹) درج شده است. همچنین در نسخه‌های خطی علل الشرایع، نام وی «أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بَشَارٍ» آمده است که صاحب بحار و صاحب عوالم‌العلوم به نقل از علل‌الشرایع شیخ صدوق، آن را نقل

نموده‌اند (ر.ک: مجلسی، بی تا: ۶۳/۴۶؛ البحرانی الأصفهانی، بی تا: ۱۹۲/۱۸). هر چند که در چاپ‌های جدید علل الشرایع، این نام بشار به سیار تغییر یافته است. احتمالاً این تصحیف نام سیار به خاطر وجود شخصی با همین نام در منابع حدیثی و غیر آن است؛ مثلاً در همین کتاب علل الشرایع، نام مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ بَشَّارِ الْقَزْوِينِيِّ آمده است (ر.ک: صدوق، علل الشرائع، بی تا: ۶۷/۱) و نیز در منابع غیر شیعی نیز، شخصی با این نام وجود دارد (به عنوان نمونه نک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق: ۵۳۴/۱۳) و برخی اسامی مشابه آن، همانند «أَبُو الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بَشْرٍ» (به عنوان نمونه نک: الدانی، ۱۴۰۷ق: ۹/۱).

### ۳-۶- احمد بن الحسن

در آثار شیخ صدوق، حدود دوازده روایت از «مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْمُفَسِّرِ» از «احمد بن الحسن الحسینی» از «حسن بن علی» آمده است (ر.ک: صدوق، الأمالی، ۱۳۷۶ش: ۱۱۰ و ۳۵۸؛ علل الشرایع، بی تا: ۲۹۸/۱؛ عیون أخبار الرضا (ع)، بی تا: ج ۱: ۲۷۴، ۲۹۷، ۳۱۲ و ج ۲: ۲، ۵۲؛ معانی الأخبار، ۱۳۷۹ق: ۲۸۷ (دوتا)، ۲۸۸، ۲۸۹).

در سه کتاب «عیون اخبار الرضا (ع)»، «الامالی» و «معانی الاخبار» شیخ صدوق، حدود پنج روایت از «مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْمُفَسِّرِ» منتهی به «الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ» با این اسناد وجود دارد: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْمُفَسِّرُ الْجَرْجَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْحُسَيْنِيُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ النَّاصِرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ الرَّضَا عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (نک: صدوق، معانی الأخبار، ۱۳۷۹ق: ۲۸۷ (دو تا حدیث) و ۲۸۸؛ الأمالی، ۱۳۷۶ش: ۳۵۸؛ علل الشرایع، بی تا: ج ۱: ۲۹۸).

از اسناد این روایات احمد بن حسن در آثار صدوق، هفت روایت، لقب «الناصر»، «الناصری» را به دنبال نام «حسن بن علی» ندارند و به تنهایی آمده‌اند (نک: صدوق،

الأمالی، ۱۳۷۶ش: ۱۱۰؛ عیون أخبار الرضا (ع)، بی تا: ج ۱: ۲۷۴، ۲۷۹، ۳۱۲ و ج ۲: ۵۲، ۵۳؛ معانی الأخبار: ۲۸۹) که در این میان، با توجه به اینکه متن برخی از این روایات یکی هستند، مشخص است که این «حسن بن علی»ها، همان پسوند ناصری را دارند (به عنوان نمونه نک: صدوق، عیون الأخبار، بی تا: ج ۱: ۳۱۲ و ج ۲، ص ۵۲). بنابراین به نظر می رسد که در تمامی اسناد احمد بن حسن، منظور از «حسن بن علی» همان «حسن بن علی الناصری» یعنی ناصر اطروش می باشند. هرچند که این روایات، از سوره هایی هستند که در تفسیر کنونی عسکری، جزء مجلدات مفقوده و افتادگی ها می باشند.

ابوالحسین أحمدُ بنُ الحسنِ الناصری الحُسینیُّ متوفی ۳۱۱ق، فرزند ناصر اطروش است (نک: ابن عنبه، ۱۴۱۷ق: ۲۸۴). حسن بن علی، یعنی ناصر اطروش، ده فرزند داشته است که پنج نفر آن ها پسر بوده اند. احمد، پسر پنجم وی و از مادری ام ولد می باشد (نک: علم الهدی، ۱۳۹۸ش: ۱۰۰). أحمدُ بنُ الحسنِ که زمانی والی گرگان و متحد داعی صغیر بوده است، برخلاف پدر و برادرانش، امامی مذهب بود و ضمن اشعاری، به عقیده ی زیدیه حمله کرده است (نک: ابن اسفندیار، ۱۳۶۶ش: ۱/ ۲۷۶ - ۲۸۶؛ آملی، ۱۳۴۸ش: ۱۰۸).

#### ۴-۶- عبدالملک بن ابراهیم

یک مطلب کوتاه به نقل از مفسر استرآبادی در دیوان منسوب به امام سجاد (ع) وجود دارد (نک: علی بن حسین، ۱۴۲۳ق: آغار نسخه) که همان روایت در بحارالانوار مجلسی نیز ذکر شده است (نک: مجلسی، بی تا: ۱۲۱/۱۰۴) و برخی همانند شیخ بهایی در انتساب آن تردید دارند (نک: تهرانی، ۱۴۰۸ق: ۴۳۱/۹). در اسناد روایت آمده است: «... عن أبي جعفر محمد بن بابويه عن أبي محمد بن القاسم بن محمد

الأسترآبادی عن عبدالملک بن إبراهيم و علی بن محمد بن سيار عن أبي يحيى بن عبدالله بن زيد المعری عن ...»

همین مطلب کوتاه، با دنباله‌ی بلند و با اسناد کمی متفاوت، در ندبة الإمام السجاد (ع)، این گونه آمده است: «... أخبرنا أبو جعفر محمد بن بابويه قال حدثنا أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد الإسترآبادی قال حدثنا عبدالملک بن إبراهيم و علی بن محمد بن محمد بن سيار قال حدثنا أبو يحيى محمد بن عبدالله بن يزيد المقرئ قال حدثنا سفیان بن عيينة عن الزهري قال سمعت علی بن الحسين (ع) ...» (علی بن حسین، بی تا: ۱۹۷).

طبق این اسناد، اگر افتادگی در بین راویان نباشد، عبدالملک بن ابراهیم را نیز می توان جزء مشایخ روایی مفسر استرآبادی محسوب کرد.

#### ۵-۶- عبدالملک بن احمد

در مجلس الثامن و الخمسون کتاب «الامالی» شیخ صدوق، حدیثی به نقل محمد بن القاسم الاسترآبادی از «عبدالملک بن أحمد بن هارون» آمده است: قال: حدثنا عمار بن رجاء، قال: حدثنا يزيد ابن هارون، قال: أخبرنا محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة (صدوق، امالی، بی تا: ۴۴۳). وی شناخته نشد؛ شاید همان شخص عنوان قبل باشد.

#### ۶-۶- جعفر بن أحمد

در مجلس التاسع و الستون کتاب امالی شیخ صدوق نیز، حدیثی به نقل محمد بن القاسم الاسترآبادی از «جعفر بن أحمد» آمده است: قال: حدثنا أبو يحيى محمد بن عبدالله بن يزيد المقرئ، قال: حدثنا سفیان بن عيينة، عن الزهري، قال ... (صدوق، امالی، بی تا: ۵۳۷).

نگاهی به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) بر اساس ... / کاظم استادی ۶۱

طبق این اسناد، اگر تصحیف و افتادگی در بین راویان نباشد، جعفر بن أحمد را نیز می‌توان جزء مشایخ روایی مفسر استرآبادی محسوب کرد. وی نیز شناخته نشد.

## ۷- شاگردان و راویان حدیثی او

همان‌طور که اشاره شد، اطلاعات و روایات زیادی از ابوالحسن جرجانی در دست نیست، اما با توجه به اسناد تفسیر عسکری و برخی اندک روایاتی که از او پیش روی ماست، چند نفر را می‌توان به عنوان شاگرد یا راوی حدیثی از او برشمرد:

### ۷-۱- شیخ صدوق

ابوجعفر ابن بابویه در تعداد قابل توجهی از آثار خود، همانند «توحید، امالی، معانی، خصال، فقیه، علل، عیون»، روایاتی را از ابوالحسن جرجانی مفسر، نقل نموده است؛ که بسیاری از آن‌ها را در مطالب قبل ارجاع دادیم. همچنین شیخ صدوق در مشیخه خود، طریقه‌اش را به محمد بن القاسم مفسر، به عنوان یکی از منابع کتاب من لا یحضره الفقیه این‌گونه ذکر نموده است: «و ما کان فیه عن محمد بن القاسم الأسترآبادی فقد رویته عنه» (نک: صدوق، الفقیه، ۱۴۱۳ق: ۵۰۲/۴). بنابراین شیخ صدوق، شاگرد روایی مفسر جرجانی محسوب می‌شود. ولی چون وی بسیار شناخته شده است، نیازی در ذکر اطلاعات و ترجمه‌ای از وی نمی‌بینیم.

### ۷-۲- ابومحمد الحسین بن محمد

جدای از شیخ صدوق که از محمد بن قاسم نقل روایت داشته است و شاگرد حدیثی وی محسوب می‌شود، روایت دیگری در منابع شیعه یافت می‌شود که در آن شیخ صدوق با واسطه‌ی شخص دیگری از محمد بن قاسم مفسر نقل روایت نموده است: «و

عَنْ ابْنِ أَبِي يُوَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْقَاسِمِ الْمَفْسَّرُ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ عَنْ آبَائِهِ» (راوندی، ۱۴۰۹ق: ۳۰۶).

اگر پسوند «مفسر» در این سند اصیل باشد، وی ظاهراً فرزند ابوالحسن جرجانی است که از وی نقل روایت نموده و بنابراین ابومحمد شاگرد حدیثی مفسر جرجانی محسوب می‌شود. با جستجویی که صورت گرفت، روایات دیگر و نیز اطلاعاتی از او یافت نشد.

### ۷-۳- ابوبکر محمد اصفهانی

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، ابوبکر محمد بن ابراهیم بن علی بن عاصم بن زاذان اصفهانی معروف به «ابن مقرئ»، دو روایت از ابوالحسن جرجانی روایت نموده است:

۱. «حدثني أبو الحسن الجرجاني محمد بن القاسم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن محمد بن أبي بكر الصديق ثنا أبو خليفه، ثنا ابن كثير، ثنا شعبة، عن أيوب، عن أبي قلابه، عن أنس قال: أمر بلال أن يشفع الآذان، ويوتر الإقامة» ۲. «سمعت محمد بن القاسم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر الصديق يقول دخلت على الحسين بن محمد فقلت أوبرك الله في كلام كلمته أردت التخفيف فقال لقد خفت في الحاجات حتى ثقلت» (ابن المقرئ، ۱۴۱۹ق: ۱۲۰).

ابن مقرئ از زیدیه نیز اخذ روایت نموده است، همانند ابوالحسن هارونی از امامان زیدیه (نک: ابن المقرئ، ۱۴۱۹ق: فهرست). پس بعید نیست که روایت‌های نقل شده در المعجم او، از مفسر جرجانی (احتمالاً زیدی) باشد. اما این دو روایت کوتاه در تفسیر عسکری کنونی و نیز منابع شیعی ما یافت نشد و در منابع عامه نیز فقط در چند

نگاهی به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) بر اساس ... / کاظم استادی ۶۳

منیع، همانند المبسوط سرخسی (م ۴۸۳ق) وجود دارد (نک: شمس الائمة، بی تا: ۱۲۹/۱) که در آن منابع، این روایات بدون اسناد هستند.

محمد اصفهانی در سال ۲۸۵ق در اصفهان متولد شده و جهت اخذ حدیث به بسیاری از شهرها سفر کرده و استماع حدیث نموده است. ابن مقرئ از دوستان و معاشران صاحب بن عبّاد و چندی خازن کتب او بود و در سؤال ۳۸۱ق در گذشته است (نک: مهدوی، ۱۳۸۶ش: ۲۱۱/۱). وی در المعجم نوشته است: «این کتابی است که در آن اسامی محدثینی را جمع کرده‌ام که از آن‌ها در حجاز، مکه، مدینه، یمن، مصر و شام و عراق، خوزستان، همدان و دیگر جاها، استماع کرده‌ام. من از هر شیخ و استادی یک یا چند حدیث را ذکر نموده‌ام» (ابن المقرئ، ۱۴۱۹ق: ۱۰). بنابراین ابن مقرئ، شاگرد روایی محمد بن قاسم محسوب می‌گردد.

## ۸- آثار و روایات منقول از او

ما اکنون محمد بن قاسم را به عنوان راوی می‌شناسیم، ولی مشخص نیست که روایات منقول از وی، در آثار تألیفی وی بوده‌اند یا اینکه این روایات به صرف نقل قول از وی هستند و در اثر و آثاری اختصاصی که توسط شخص وی نگاشته شده باشند، نیستند. در هر صورت، آثار و روایاتی که به وی منسوب شده‌اند، عبارت‌اند از:

۱- تفسیر کنونی عسکری: که اسناد ابتدای نسخه خطی آن (عسکری، ۸۰۸ق: ۱) نشان می‌دهد که ابوالحسن جرجانی، تنها راوی این تفسیر از یوسف و علی، شاگردان ناصر اطروش (م ۴۰۴ق) هستند (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: ر، سراسر متن).

۲- روایات تفسیری عسکری از صدوق: که برخی از آن‌ها در تفسیر کنونی عسکری وجود دارند و برخی اندک از آن‌ها، در این متن کتاب کنونی نیستند (به



عنوان نمونه نک: صدوق، عیون، بی تا: ۱۶۷/۲). قابل توجه است که قدیمی ترین شخص و به نوعی شاید تنها کسی که از محمد بن قاسم، روایاتی نقل نموده است، شیخ صدوق است. وی از محمد بن قاسم، بیش از چهل روایت در هفت کتاب خود نقل نموده است (که ارجاعات آنها پیش تر اشاره شد) و همگی، منتهی به تفسیر عسکری متعلق به ناصر اطروش می شوند (استادی، ۱۴۰۰ش: د، سراسر متن).

۳- ندبه‌ی امام سجاد: که در کتاب ندبه الإمام السجاد، منسوب به امام چهارم (ع) آمده است (نک: علی بن حسین، بی تا: ۱۹۷) و خط کوتاهی از آن ندبه در دیوان منسوب به امام سجاد (ع) ذکر شده است (نک: علی بن حسین، ۱۴۲۳ق: آغاز نسخه؛ مجلسی، بی تا: ۱۲۱/۱۰۴).

۴- روایات اندک متفرقه دیگر: همانند همان دو روایت بسیار کوتاه که ابن مقرئ نقل نموده (ابن المقرئ، ۱۴۱۹ق: ۱۲۰) و پیش تر بیان شد.

## ۹- وضعیت جرح و تعدیل

پیرامون تضعیف و توثیق یا جرح و تعدیل محمد بن قاسم، از دو جنبه می توان وارد شد:

### ۹-۱- وضعیت رجالی ابوالحسن در منابع رجالی

در منابع متقدم، همانند فهرست نجاشی (م ۴۵۰ق)، رجال کشی، رجال طوسی و فهرست طوسی (م ۴۶۰ق) نام نشانی از تفسیر عسکری و راوی آن ابوالحسن جرجانی، یافت نشد؛ مگر اینکه ابن غضائری (ح ۴۵۰ق) در رجال خود، ضمن عنوان «محمد بن القاسم» توجه به تفسیر و راوی آن داشته و آن را موضوع دانسته و نوشته است: «محمد بن القاسم، المفسر، الأسترآبادی. روی عنه أبو جعفر ابن بابویه. ضعیف، کذاب. روی عنه تفسیرا یرویه عن رجلین مجهولین: أحدهما یعرف بیوسف بن محمد بن زیاد،

و الآخر: علی بن محمد بن یسار عن أبيهما، عن أبي الحسن الثالث (ع). و التفسیر موضوع عن سهل الديباجی، عن أبيه بأحادیث من هذه المناکیر» (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق: ۹۸). همچنین نجاشی، ذیل آثار شیخ صدوق به دو اثر تفسیری، تفسیر القرآن و مختصر تفسیر القرآن، اشاره کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۹۱ و ۳۹۲) که ممکن است آن‌ها به تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) مرتبط یا اساساً همانند باشند. ولی یادکردی از مفسر جرجانی، دست‌یاب نشد.

ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) در معالم العلماء، یادکردی از تفسیر امام حسن عسکری (ع) و نیز مفسر جرجانی ندارد. به نظر می‌رسد که اگر کتاب تفسیر امام حسن عسکری (ع) و الاحتجاج منسوب به طبرسی با اسناد مفسر جرجانی در نزد ابن شهر آشوب بود، نام ابوالحسن جرجانی را به عنوان راوی اصلی این دو کتاب، در معالم العلماء درج می‌نمود؛ همان گونه که تفسیر امام علی الهادی عسکری (ع) از الحسن بن خالد برقی (ز ۲۵۴ق) را عنوان نموده است (ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۳۴). همچنین، با اینکه موضوعات مشابهی در کتاب «مُتَشَابَهُ الْقُرْآن»، «مِثَالِبِ النَّوَاصِبِ» و «مِنَاقِبِ» با تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) وجود دارد، اما فقط چند نقل از تفسیر فقط در مناقب وجود دارد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش: ۲ / ۳۰۰، ۳۱۳ و ۳۲۹) که لازم است بررسی شود که آیا از ملحقات حاشیه‌نویسی بر مناقب است یا اینکه از خود ابن شهر آشوب است یا مثلاً از آثار شیخ صدوق اخذ شده‌اند؟

ابن داود حلی (ق ۷) در کتاب رجال خود، محمد بن قاسم را «کذاب» توصیف نموده و از رمز «لم» برای وی استفاده کرده است؛ به این معنی که ابوالحسن جرجانی از ائمه (ع) نقل نموده است (نک: ابن داود حلی، بی‌تا: ۲۷۵).

علامه حلی (م ۷۲۶ق) نیز در خلاصة الأقوال، همان نظر ابن غضائری را نقل نموده و تنها نام مفسر جرجانی را جدای از محمد بن قاسم، با ذکر قیل «محمد بن

أبی القاسم» نیز بیان نموده است (نک: حلی، ۱۴۱۷ق: ۴۰۵، ش ۶۰). بنابراین از منابع متقدم رجالی برمی آید که ابوالحسن جرجانی، مجهول است و تنها گفته‌ی ابن غضائری برای ما باقی مانده است که ابوالحسن جرجانی را «ضعیف و کذاب» خوانده است؛ اکنون مشخص نیست که این اوصاف را ابن غضائری به اعتبار متن و طریق اسناد تفسیر عسکری بیان نموده است یا اینکه اطلاعات دیگری از وی در دست داشته است و بر اساس آن‌ها، محمد بن قاسم را کذاب و ضعیف دانسته است. همچنین در منابع متأخر نیز مطلب افزونی بر گذشتگان از محمد بن قاسم یافت نشد و همان مطالب قبلی، تکرار و یا پردازش شده‌اند.

#### ۹-۲- توثیق محمد بن قاسم در آثار صدوق

جدای از منابع رجالی، آنچه در دست ما از وضعیت جرح و تعدیل مفسر جرجانی باقی است، روایات شیخ صدوق از وی می‌باشد. شیخ صدوق نسبت به محمد بن قاسم، جرح و تعدیلی یا توثیق و تضعیفی انجام نداده است، اما در تعدادی از اسناد روایاتی که از وی نقل نموده، برای او عبارت ترحم و ترضی درج کرده است. البته وجود این موارد بر فرض آن است که این ترحم و ترضی‌ها، نوشته‌ی شخص شیخ صدوق باشند، نه اضافات کاتبان نسخه‌بردار از آثار شیخ صدوق.

پیش‌تر این موارد ترحم و ترضی که اشاره شد، اسنادی همراه با دعای ترضی، یعنی مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْمُفَسِّرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (صدوق، عیون، بی‌تا: ۱/۱۳۷، ۲۸۲، ۲۵۴، ۲۶۶، ۲۷۴، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۱۲، و ۲/۲، ۱۲، ۵۲، ۱۶۷، ۲۹۷؛ علل، بی‌تا: ۱/۲۹۸ و ۲/۴۱۶؛ معانی، ۱۳۷۹ق: ۴، ۲۴، ۲۸۷، دوتا؛ خصال، ۱۳۸۹ق: ۲/۴۸۴) هستند و در یک مورد اسناد کتاب امالی صدوق - رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ - ذکر شده است

(نک: صدوق، امالی، ۱۳۷۶ش: ۱۱۰). برخی اندک از موارد این اسناد روایات نیز، همراه با عبارت ترجم، یعنی «مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْجُرْجَانِيُّ الْمُفَسِّرُ رَحِمَهُ اللَّهُ» ذکر شده‌اند (صدوق، التوحید، ۱۳۵۷ش: ۴۷، ۲۳۰).

اکنون دو مسأله پیش روی ما قرار می‌گیرد:

۱- آیا ترجم و ترضی، توثیق محسوب می‌شود؟

برخی وجود ترجم و ترضی را موجب توثیق دانسته‌اند (نک: الحسینی، ۱۴۱۵ق: ۱۳۵/۱) و برخی زیر بار این مدل توفیقات نرفته‌اند؛ همان گونه که محقق خوبی گفته است: «... أن محمد بن القاسم هذا لم ينص على توثيقه أحد من المتقدمين، حتى الصدوق (قدس سره) الذي أكثر الرواية عنه بلا واسطة ... و الصحيح أن الرجل مجهول الحال، لم تثبت وثاقته، و لا ضعفه، و رواية الصدوق عنه كثيرا لا تدل على وثاقته، و لا سيما إذا كانت الكثرة في غير كتاب الفقيه، فإنه لم يلتزم بأن لا يروى إلا عن ثقة، نعم لا يبعد دعوى أن الصدوق كان معتمدا عليه لروايته عنه في الفقيه، المؤيد بترضيه و ترجمه عليه كثيرا، و لكن اعتماد الصدوق لا يكشف عن الوثاقته، و لعله كان من جهة أصالة العدالة ...» (خوئی، ۱۴۱۳ق: ۱۶۲/۱۸).

۲- اگر ابوالحسن زیدی و واقفی باشد، وضعیت روایات وی چگونه است؟

اشاره شد که با وضعیت متن تفسیر و ناصر اطروش و منطقه‌ی جغرافیایی محمد بن قاسم در قرن سوم، این احتمال وجود دارد که مفسر جرجانی، زیدی و واقفی باشد. بنابراین لازم است اعتبار رجالی وی به این نسبت نیز در نظر گرفته شود.

جدای از مسأله‌ی تفکیک تحمیل حدیث در زمان وقف و پیش از آن، پیرامون راویان فاسد المذهب شیعه غیر اثنی‌عشریه، دو نقطه‌ی حداقلی و حداکثری و نیز حالت‌های میانی آن‌ها وجود دارد. برخی از علما یا رجالیون ممکن است که کلاً معتقد

به عدم اعتنا به روایات راویان فاسد المذهب شیعی باشند، بدون شرط و استثنایی. از آن سو، برخی نیز ممکن است ایشان را توثیق نمایند؛ به عنوان نمونه، برخی عثمان بن عیسی واقفی را، به واسطه‌ی توثیق شیخ طوسی و شهر آشوب، ثقه دانسته است (خویی، ۱۴۱۳ق: ۱۲ / ۱۳۲). این رجالیون، میان استفاده از روایات فاسد المذهب‌ها و عقائدشان، تمایز قائل شده‌اند (به عنوان نمونه نک: طوسی، ۱۴۲۵ق: ۳۸۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۶، ۳۹، ۱۵۶، ۲۵۶؛ نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۴۲، ۲۵۵، ۳۲۹، ش ۳۸۴) یا لا اقل، این روایات ایشان را در صورتی که مخالف و معارض از روایات امامیه نداشته باشند، می‌پذیرند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱ / ۵۰). برخی از علماء و رجالیان نیز نظر میانه داده‌اند و عقیده دارند که تنها روایاتی از راویان شیعی غیر امامی پذیرفته است که اعتقادی، آن هم از نوع اعتقادات به مذهبشان نباشد (نک: نوری، ۱۳۸۲ق: ۳ / ۶۲۳)؛ به این معنی که موافقت متن روایت با عقائد راویان فاسد المذهب، روایت را تضعیف می‌نماید (نک: معماری، ۱۳۷۷ش: ۵۷).

### ۹-۳-۳- اکثار روایت ثقه و مفسر جرجانی

در مباحث توثیقات عام، برخی گفته‌اند که اگر یک راوی ثقه‌ی جلیل القدر از یک راوی که هیچ توصیفی در کتب رجالی در موردش وارد نشده است، به فراوانی روایت کند، این وضعیت کاشف از آن است که شخص مکتبر، آن شخص را ثقه می‌داند؛ هر چند توصیفی در مورد آن نیامده باشد و باور شاگرد به وثاقت استاد، کاشف از وثاقت نفس الامری استاد نیز خواهد بود.

جدای از آنکه مفهوم و تعریف «ثقه جلیل القدر» و «میزان اکثار روایت» در این نظریه روشن نیست تا بتوان به درستی از آن برای توثیق عام راویانی که توصیفی از

آن‌ها وجود ندارد، استفاده نمود. پیرامون مفسر جرجانی و شیخ صدوق از این قاعده نمی‌توان به راحتی بهره برد؛ به دو دلیل:

- ۱- با اینکه عده‌ای از علماء، شیخ صدوق را ستوده‌اند (به عنوان نمونه نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۳۸۹؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱۵۲)، اما آن‌ها (همانند نجاشی، شیخ طوسی، علامه حلی و علمای رجالی مشهور دیگر)، تصریح به وثاقت شیخ صدوق نکرده‌اند. در صورتی که درباره‌ی هم‌عصران وی، مثلاً علی بن ابراهیم قمی اظهار نظر نموده و ایشان را توثیق نموده‌اند (به عنوان نمونه نک: طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱۵۲). به همین دلیل، برخی از علما و مشایخ حدیثی، این عدم تصریح به وثاقت شیخ صدوق را به معنی عدم وثاقت وی در نظر گرفته‌اند (نک: بحرانی، ۱۴۲۹ق: ۳۵۷) یا حداقل در مورد وضعیت رجالی شیخ صدوق، توقف نموده‌اند (نک: حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۷).
- ۲- پیرامون مفسر جرجانی، توصیف رجالی، یعنی ضعیف و کذاب، وجود دارد. بنابراین نمی‌توان از این روش توثیق عام برای وی بهره برد.

#### ۹-۴- جمع‌بندی وضعیت رجالی ابوالحسن جرجانی

با توجه به ضعیف و کذاب خوانده شدن محمد بن قاسم توسط ابن‌غضائری و نیز قدرت کم توثیق راوی بر اساس ترحم و ترضی و از سوی دیگر، وضعیت مشوش و نابسامان تفسیر عسکری اطروش، به نظر می‌رسد که روایات تفسیری منقول از محمد بن قاسم را باید ضعیف ارزیابی نمود و به شرح ایضاً، اندک روایات غیر تفسیری منقول از وی را نیز به جهت سستی انتساب به وی و ناقل اصلی، ضعیف باید ارزیابی نمود. به عبارت دیگر، شخص محمد بن قاسم و روایات منقول از وی دارای اعتبار نمی‌باشند. هر چند که ممکن است برخی بتوانند با تمسک به وثاقت صدوری، به بررسی جداگانه‌ی اعتبار روایات وی بپردازند.

## ۱۰- دوره‌ی حیات و زندگانی ابوالحسن

تاریخ تولد و وفات ابوالحسن جرجانی مشخص نیست و حتی تاریخ روشنی از دوره‌ی حیات وی ذکر نشده است، اما بر اساس برخی از داده‌ها و اطلاعاتی که از وی و راویان و مشایخ او در دست داریم، می‌توانیم به بررسی و کشف تاریخ دوره‌ی زندگانی وی بپردازیم.

شیخ صدوق که متوفای ۳۸۱ قمری است، در آثار خود، از ابوالحسن جرجانی مفسر با عبارت «رضی الله عنه» و «رحمة الله» یاد کرده است؛ بنابراین محمد بن قاسم مفسر در زمان آن یادکرد، در گذشته بوده و در قید حیات نبوده است.

بیشترین این عبارات ترضی در کتاب عیون اخبار الرضا (ع) است (نک: صدوق، عیون، بی‌تا: ۱۳۷/۱، ۲۸۲، ۲۵۴، ۲۶۶، ۲۷۴، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۱۲، و ۲/۲، ۱۲، ۵۲، ۱۶۷، ۲۹۷) و برخی احتمال داده‌اند که شیخ صدوق این کتاب را پس از وفات رکن‌الدوله بویه‌ی، یعنی پس از سال ۳۶۶ق نگاشته است (نک: صفری، ۱۳۸۶ش: ۱۶۶). همچنین در یک مورد اسناد کتاب امالی صدوق که تاریخ‌دار می‌باشد، نوشته شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْقَاسِمِ الْأَسْتَرَّابَادِيِّ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ» (نک: صدوق، امالی، ۱۳۷۶ش: ۱۱۰). این روایت در مجلس ۲۳ امالی صدوق با تاریخ «یوم الاثنين لیلتین خلنا من شوال سنة سبع وستین ثلاثمائة» قرار دارد. نیز، با توجه به سفر شیخ صدوق به استرآباد و جرجان در حدود تاریخ ۳۶۷ یا ۳۶۸ قمری (نک: خسروی، ۱۳۷۰ش: ۶۹ - ۷۶) و احتمال اخذ روایت شیخ صدوق از ابوالحسن جرجانی در این تاریخ، به نظر می‌رسد که اگر الفاظ ترحم و ترضی از اضافات نسخه‌برداری‌های آثار شیخ صدوق نباشند، می‌توان نتیجه گرفت محمد مفسر در سال ۳۶۷ قمری، زنده نبوده است. از سوی دیگر ابوالحسن جرجانی مفسر، راوی مستقیم تفسیر عسکری از یوسف و علی، یعنی تقریرکنندگان تفسیر عسکری، می‌باشد. در متن داستان ابتدای تفسیر

عسکری که درباره‌ی یوسف و علی می‌باشد، آمده است: «... پدران ما، شیعه‌ی امامی بودند؛ زیدی‌ها در استرآباد، غالب شده بودند؛ و ما تحت حاکمیت حسن بن زید علوی، ملقب به الداعی إلى الحق، امام زیدیه بودیم...» (نک: عسکری، ۱۴۰۹ق: ۱۱). دو اشاره‌ی تاریخی در این داستان وجود دارد که گویای دو تاریخ است: ۱. ما تحت حاکمیت حسن بن زید علوی بودیم. ۲. زیدی‌ها در استرآباد، غالب شده بودند. «حسن بن زید» ملقب به «داعی کبیر» و «الداعی إلى الحق»، از سادات حسنی اهل مدینه و پیروی مذهب جارودیه زیدیه بود که از حجاز به ری کوچ کرد. وی در سال ۲۵۰ قمری پس از درخواست اهالی طبرستان، قیامی را در آن منطقه رهبری کرد که از دل آن، حکومت علویان طبرستان ایجاد شد (نک: جعفریان، ۱۳۸۸ش: ۳۰۲ - ۳۰۴؛ واردی، ۱۳۸۹ش: ۸۴). وی پس از چندین نبرد علیه طاهریان، توانست بر سراسر کوهستان و دشت‌های طبرستان مسلط شود (به عنوان نمونه نک: واردی، ۱۳۸۹ش: سراسر متن). همچنین حسن بن زید پس از سرکوب مخالفان داخلی، در تاریخ ۳ ذی‌الحجه ۲۵۳ هجری قمری، «محمد بن ابراهیم» و «لشکرستان دیلمی» را در رأس سپاهی به سوی استرآباد اعزام نمود که توانستند منطقه‌ی گرگان و استرآباد را نیز فتح کنند. وی تا سال ۲۷۰ قمری، حکمرانی خود را با مذهب رسمی زیدیه (ابن‌اسفندیار، ۱۳۶۶ش: ۲۴۰) به مرکزیت شهر آمل ادامه داد و در همان شهر مدفون گشت (نک: واردی، ۱۳۸۹ش: ۶۹ و ۸۲).

بنابراین دانسته‌های تاریخی از حکومت علویان طبرستان نشان می‌دهد که داستان یوسف و علی، راویان و تقریرکنندگان تفسیر عسکری، میانه‌ی سال‌های ۲۵۳ق تا ۲۷۰ق رخ داده است. با توجه به این داستان (نک: عسکری، ۱۴۰۹ق: ۱۱)، یوسف و علی در این زمان، نوجوان یا جوان بوده‌اند که به شاگردی ناصر اطروش نشسته‌اند.



در جمع‌بندی تاریخ شیخ صدوق و تاریخ یوسف و علی می‌توان نتیجه گرفت که دوره‌ی حیات ابوالحسن جرجانی مفسر، میانه‌ی سال‌های ۲۵۳ تا ۳۶۷ قمری بوده است. اگر مدت عمر افراد مؤثر در این اطلاعات را، حدود هفتاد سال در نظر بگیریم و فاصله‌ی نسلی برای تحمل و اخذ روایت را حدود ۲۵ سال فرض کنیم، وفات یوسف و علی حدود ۳۳۰ ق خواهد بود و دوره‌ی حیات محمد بن قاسم مفسر در حدود سال ۲۹۰ تا ۳۶۷ قمری خواهد شد.

### جمع‌بندی و نتیجه

- ۱- در منابع شیعی برای راوی تفسیر عسکری، اسامی مختلفی همانند محمد بن القاسم و محمد بن علی و مانند آن، ذکر شده است که البته بیشتر منابع شیعی، نام وی را به تبع شیخ صدوق، «محمد بن قاسم» درج نموده‌اند.
- ۲- یک نسب‌نامه‌ی موجود از مفسر جرجانی، گویای آن است که وی از نوادگان قاسم بن محمد، تابعی و همراه امام سجاد (ع) و امام باقر (ع) و در نهایت از نسل محمد بن ابوبکر، پسرخوانده‌ی حضرت امیر (ع) می‌باشد.
- ۳- چند مورد اندک یادکرد از مفسر جرجانی در روایات شیخ صدوق، همراه با کنیه‌ی «ابوالحسن» ذکر شده‌اند که همگی در کتاب عیون هستند. همچنین در نسخه‌ی کهن تفسیر عسکری و کتاب احتجاج، همین کنیه‌ی «ابوالحسن» برای او آمده است.
- ۴- ذکر نام محمد بن قاسم در تمامی اسناد صدوق با لقب «مفسر» درج شده و در برخی موارد دیگر، همانند نسخ خطی تفسیر، نام وی با توصیف «خطیب» ذکر شده است. همچنین در یک نوشته از آیت‌الله مرعشی، به لقب مفید برای وی اشاره شده است.
- ۵- چون محمد بن قاسم مفسر به نوعی مجهول است، شناسائی افراد هم‌نام او ممکن است سرنخ‌هایی از وضعیت وی در اختیار ما قرار دهد، ولی این نام در میان

راویان و علمای اسلامی، چه سنی و چه شیعه، بسیار زیاد است؛ حتی اگر کنیه‌ی ابوالحسن را نیز در این جستجوها بیافزاییم، به تعداد قابل توجهی از شخصیت‌هایی با این نام و کنیه برمی‌خوریم.

۶- در بیشتر موارد اسناد شیخ صدوق از محمد بن قاسم، نام وی همراه با قید "الْجُرْجَانِيَّ" آمده است و در چند مورد نیز، نام وی همراه با قید «استرآبادی» ذکر شده است. بنابراین محمد قاسم مفسر، اساساً استرآبادی است؛ ولی از آنجایی که استرآباد در ایالت جرجان آن زمان قرار داشته است، او را ابوالحسن جرجانی نیز خطاب می‌نموده‌اند.

۷- اجمالاً روشن است که محمد بن قاسم دارای مذهب شیعه، آن هم از نوع ولایی آن بوده است، ولی چون محمد بن قاسم در عصر زیدیه‌ی طبرستان می‌زیسته است و موطنش نیز منطقه‌ی زیدی مذهب بوده است؛ بنابراین باید احتمال زیدی بودن را نیز برای وی محتمل بدانیم.

۸- طبق اسناد آثار شیخ صدوق، مفسر جرجانی تنها از سه نفر و در دو طریق از تفسیر عسکری نقل روایت داشته است. بنابراین مشایخ و اساتید روایی ابوالحسن جرجانی با توجه به تفسیر عسکری و نیز چند روایت متفرقه‌ی دیگر غیر از تفسیر، این افراد هستند: ابویعقوب یوسف بن محمد بن زیاد، ابوالحسن علی بن محمد بن سیار و عبدالملک بن ابراهیم.

۹- با توجه به اسناد تفسیر عسکری و برخی اندک روایاتی که از او پیش روی ماست، چند نفر را می‌توان به عنوان شاگرد یا راوی حدیثی از او برشمرد؛ مانند شیخ صدوق، ابومحمد الحسین بن محمد و ابوبکر محمد اصفهانی.

۱۰- آثار و روایاتی که به مفسر جرجانی منسوب شده‌اند، عبارت‌اند از: تفسیر کنونی عسکری، روایات تفسیری عسکری از صدوق، ندبه‌ی امام سجاد (ع) و روایات اندک متفرقه‌ی دیگر.

۱۱- از منابع متقدم رجالی برمی آید که ابوالحسن جرجانی مجهول است و تنها گفته‌ی این غضائری برای ما باقی مانده است که وی را «ضعیف و کذاب» خوانده است. شیخ صدوق نیز نسبت به محمد بن قاسم، جرح و تعدیلی یا توثیق و تضعیفی انجام نداده است، اما در تعدادی از اسناد روایاتی که از وی نقل نموده، برای او عبارت ترحم و ترضی درج کرده است. با توجه به ضعیف و کذاب خوانده شدن محمد بن قاسم توسط ابن غضائری و نیز قدرت کم توثیق راوی بر اساس ترحم و ترضی و از سوی دیگر، وضعیت مشوش و نابسامان تفسیر عسکری به نظر می‌رسد که روایات منقول از محمد بن قاسم را باید ضعیف ارزیابی نمود.

۱۲- در جمع‌بندی تاریخ شیخ صدوق و تاریخ یوسف و علی، یعنی راویان تفسیر، می‌توان نتیجه گرفت که دوره‌ی حیات مفسر جرجانی در حدود سال ۲۹۰ تا ۳۶۷ قمری بوده است.



### کتابنامه

- ابن اسفندیار، محمد (۱۳۶۶ ش). تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال، تهران: پدیده.
- ابن داوود حلی، حسن بن علی (بی تا). کتاب الرجال، تحقیق بحرالعلوم، قم: شریف رضی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی تا). معالم العلماء، نجف: المطبعة الحیدریة
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ ق). مناقب آل ابی طالب، قم: علامه.
- ابن عنبه، جمال‌الدین احمد بن علی (۱۴۱۷ ق). عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، قم: مؤسسه‌ی انصاریان.
- ابن عقده، احمد بن محمد (۱۳۸۲ ش). فضائل أمير المؤمنين (ع)، قم: دلیل ما.
- ابن غضائری، احمد بن الحسین (۱۴۲۲ ق). رجال ابن الغضائری، به کوشش حسینی جلالی، قم: دارالحدیث.
- ابن مقرئ، ابوبکر (۱۴۱۹ ق). المعجم لابن المقرئ، ریاض: مکتبة الرشد ناشرون.

نگاهی به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) بر اساس ... / کاظم استادی ۷۵

استادی، رضا (۱۳۶۴ش). «بحثی درباره‌ی تفسیر امام حسن العسکری (ع)»، نور علم، دی ماه، شماره ۱۳.

استادی، کاظم (۱۴۰۰ش). ث، «معرفی و بررسی کهن‌ترین نسخه خطی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)»، هفت آسمان، ش ۸۲.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ش). د، «گزارش شکلی اسناد تفسیر امام حسن عسکری (ع)»، مجله حدیث پژوهی، ش ۲۸.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ش). ذ، «بازشناسی مؤلف تفسیر منسوب به عسکری (ع)»، علوم قرآن و حدیث، ش ۱۰۹.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۱ش). ر، «تجزیه و تحلیل محتوای داستان‌های راویان تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)»، مطالعات ایرانی - اسلامی، ۱۰ د، ش ۲.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۱ش). ض، «وضعیت اعتبارسنجی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)»، علوم حدیث، شماره ۱۰۵.

انصاری، حسن (۱۳۸۷ش). سرگذشت شاگرد ناشناخته‌ی شیخ صدوق و متن دفتر حدیثی او، سایت بررسی‌های تاریخی، فروردین.

بحرانی، یوسف بن احمد (۴۲۹ق). لؤلؤة البحرين، بحرین: مكتبة الفخرآوی.

البحرانی الأصفهانی، عبدالله (بی‌تا). عوالم‌العلوم و المعارف، قم: الإمام‌المهدی.

بلاغی، محمدجواد (بی‌تا). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: مكتبة الوجدانی.

تهرانی، آقابزرگ (۴۰۸ق). الذریعة الی تصانیف الشیعه، قم: اسماعیلیان.

جعفریان، رسول (۱۳۸۸ش). تاریخ تشیع در ایران، تهران: علم.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق). الفوائد الطوسیة، قم: بی‌نا.

حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (بی‌تا). شواهدالتنزیل، تهران: وزارت ارشاد.

الحسینی‌الکاظمی‌الأعرجی، محسن بن حسن (۱۴۱۵ق). غُدَّةالرجال، قم: الهدایة لإحیاء التراث.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). خلاصة‌الاقوال، قم: الفقاهة.

- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۲۲ق). تاریخ بغداد، تحقیق بشار، بیروت: دارالغرب.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث، بی جا: موسسه آیة الله خویی.
- داماد، محمدباقر (۱۳۹۷). شارع النجاة، تهران: جمال الدین میرداماد.
- الدانی، أبوعمر و (۱۴۰۷ق). المحکم فی نقط المصاحف، المحقق عزة حسن، دمشق: دارالفکر.
- درایتی مصطفی (۱۳۹۱ش). فهرستگان نسخه های خطی ایران، تهران: کتابخانه ملی.
- راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۹ق). قصص الأنبياء، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- سلیم، عبدالامیر (۱۳۹۹ش). ابوالحسن جرجانی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: دائرة المعارف.
- سهمی، حمزه (۱۴۰۷ق). تاریخ جرجان، بیروت: عالم الکتب.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۶ش). پژوهش های قرآنی علامه شعرانی، قم: بوستان کتاب.
- شوشتری، محمدتقی (۱۴۰۱ق). الاخبار الدخيلة، تهران: مکتبه الصدوق.
- صادقی، مصطفی (۱۳۹۵ش). «نگاهی به کتاب احتجاج»، سخن تاریخ، سال دهم، پاییز و زمستان شماره ۲۴.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۵۷ش). التوحید، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم: بی نا.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶ش). الأمالی صدوق، تهران: کتابچی؛ نیز: همان، بی تا: بعثت.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). معانی الاخبار، قم: جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ق). خصال، تهران: مکتبه الصدوق.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق). من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). علل الشرايع، نجف: مکتبه الحیدریة.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). عیون اخبار الرضا، تصحیح لاجوردی، تهران: جهان.
- صفری فروشانی، نعمت الله (۱۳۸۶ش). «بررسی دو اثر تاریخ نگاری شیخ صدوق»، تاریخ پژوهان، تابستان ش ۱۰.
- طبرسی منسوب به أحمد بن علی (۱۳۸۶ق). الاحتجاج، تعليق الخرسان، نجف: النعمان.
- طبرسی، منسوب به أحمد بن علی (۷۳۶ق). نسخه های خطی احتجاج، کتابخانه حوزة علمیة اردکان به شماره ۱۷۷ با تاریخ ۷۳۶ق.

- طبری، عمادالدین (۱۳۸۳ق). بشارة المصطفی لشعبة المرتضى، نجف: الحيدرية.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). الامالی، قم: دارالثقافة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). الفهرست، تحقیق: القیومی، قم: بی‌نا؛ نیز: همان (۱۴۲۰ق). تحقیق عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). کتاب الغیبه، تحقیق ناصح، قم: المعارف الإسلامية.
- عسکری، حسن (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری، تحقیق محمدباقر ابطحی، قم: بی‌نا.
- عسکری، منسوب به امام حسن عسکری (۸۰۸ق). نسخه‌ی خطی تفسیر عسکری، کتابخانه‌ی دانشگاه تهران به شماره‌ی ۶۴۱۴.
- عسکری، منسوب به امام حسن عسکری (۱۱ق). نسخه‌ی خطی تفسیر عسکری، کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی به شماره‌ی ۱۱۹۸۵ قرن ۱۱.
- علم‌الهدی، علی بن حسین (۱۴۱۷ق). مسائل الناصریات، تحقیق مرکز البحوث، تهران: رابطه الثقافة والعلاقات الإسلامية؛ نیز: علم‌الهدی، علی بن حسین (۱۳۹۸ش). المسائل الناصریات، تحقیق بروجردی، قم: دارالحديث.
- علی بن حسین، منسوب به امام چهارم (۱۴۲۳ق). دیوان الامام السجاد، بیروت: الأعلمی للمطبوعات.
- علی بن حسین، منسوب به امام چهارم (بی‌تا). ندبة الإمام السجاد (ع)، بی‌جا: چاپ محمد کاظم.
- القبانجی، حسن (بی‌تا). مسند الإمام علی (ع)، تحقیق طاهر سلامی، بی‌جا: معارف اهل‌البيت (ع).
- لطفی، مهدی (۱۳۸۶ش). «سند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)»، مطالعات قرآن و حدیث، س ۱، ش ۱.
- مجلسی، محمدباقر (بی‌تا). بحارالانوار، بیروت، دارالاحیاء.
- معماری، داود (۱۳۷۷ش). «جایگاه و مبانی نقد متن در علوم حدیث»، دانشکده‌ی الهیات مشهد، ش ۳۹.
- مهدوی، مصلح‌الدین (۱۳۸۶ش). اعلام اصفهان، اصفهان: سازمان فرهنگی شهرداری اصفهان.

- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی (۱۴۰۷ق). رجال نجاشی، به کوشش زنجانی، قم: نشر اسلامی.
- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۳۸۲ق). مستدرک الوسائل، تهران: افست.
- هاشمی، فاطمه (۱۳۸۵ش). بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- واردی کولایی، تقی (۱۳۸۹). تاریخ علویان طبرستان، قم: انتشارات دلیل ما.

### Bibliography

- Ibn Esfandiari, Muhammad (1366 AD), *Tarikh Tabaristan*, revised by Abbas Iqbal, Tehran: Padideh.
- Ibn Dawud Hali, Hasan bin Ali (Bita), *Kitab al-Rijal*, Research Bahr al-Uloom, Qom: Sharif Razi.
- Ibnshahr Ashub, Muhammad bin Ali (Bita), *Ma'alim al-Ulama*, Najaf: al-Matababa al-Haydriya
- Ibn Shahr Ashub, Muhammad Bin Ali (1379 AH), *Manaqib Al Abi Talib*, Qom: Allameh.
- Ibn Anba, Jamal al-Din Ahmad bin Ali (1417 A.H.), *Imamta Talib fi Ansab al-Abi Talib*, Qom, Ansarian Institute.
- Ibn Aqda, Ahmad bin Muhammad (1382), *The Virtues of Amir al-Mu'minin (AS)*, Qom: Dalilma.
- Ibn Ghazaeri, Ahmad Ibn al-Husayn (1422 AH), *Rizal Ibn al-Ghazaeri, Bekosh Hosseini Jalali*, Qom: Dar al-Hadith.
- Ibn al-Maqri, Abu Bakr (1419 AH), *al-Mu'jam Laban al-Maqri*, Riyadh: Al-Rashad School, Nashrun.
- Ostadi, Reza (1364), a discussion about the interpretation of Imam Hasan al-Askari (AS), *Noor Alam*, December, number 13.
- Ostadi, Kazem (1400), "Introduction and review of the oldest manuscript of the commentary attributed to Imam Hasan Askari (AS)", *Haft Asman*, vol. 82.
- Ostadi, Kazem (1400), D, "Formal Report of the Commentary of Imam Hasan Askari (AS)", *Hadith Research Magazine*, p. 28.
- Ostadi, Kazem (1400), "Recognition of the author of the commentary attributed to Askari", *Sciences of the Qur'an and Hadith*, p. 109.
- Ostadi, Kazem (1401), R., "Analysis of the content of the stories of narrators of Tafsir attributed to Imam Hasan Askari (AS)", *Iranian-Islamic Studies*, D10, No.2.

- Ostadi, Kazem (1401), Z, "The Status of Validation of Tafsir attributed to Imam Hasan Askari (AS)", Hadith Sciences, No. 105.
- Ansari, Hassan (1387), the biography of the unknown student of Sheikh Sadouq and the text of his hadith book, historical reviews site, Farvardin.
- Bahrani, Yusuf bin Ahmad (1429 AH), The Pearl of Bahrain, Bahrain: Al-Fakhrawi School.
- Al-Bahrani Al-Isfahani, Abdullah (Bita), Awalam Uloom wa Al-Maarif, Qom: Imam Al-Mahdi.
- Balaghi, Mohammad Javad (Beta), Alaa al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Al-Wojdani School.
- Tehrani, Agha Bozor (1408 AH), al-Dhari'a al-Tsanif al-Shia, Qom: Ismailian.
- Jafarian, Rasul (2008), History of Shiism in Iran, Tehran: Alam.
- Har Ameli, Muhammad bin Hasan (1403 AH), al-Fawad al-Tawsiyya, Qom: Bina.
- Haskani, Obeidullah bin Abdullah (Beta), Evidences of Downloading, Tehran: Ministry of Guidance.
- Al-Husaini al-Kazemi al-Araji, Mohsen bin Hasan (1415 AH), Uddah Al-Rijal, Qom: Al-Hidayah for Revival of Tradition.
- Hali, Hasan bin Yusuf (1417 AH), Summary of Al-Aqwal, Qom: Al-Fiqahah.
- Khatib al-Baghdadi, Ahmad bin Ali (1422 AH), History of Baghdad, research by Bashar, Beirut: Dar al-Gharb.
- Khoui, Saydabul al-Qasim (1413 AH), Majam Rijal al-Hadith, bija: Ayatollah Khoui Institute.
- Damad, Mohammad Baqir (2017), Al-Najat Street, Tehran: Jamaluddin Mirdamad.
- Al-Dani, Abu Amr (1407 AH), al-Mahkem fi nqat al-Masahif, al-Mhaqq Izza Hassan, Damascus: Dar al-Fakr.
- Draiti Mostafa (2013), catalogers of Iranian manuscripts, Tehran: National Library.
- Rawandi, Saeed bin Hebaullah (1409), Stories of the Prophets, Mashhad: Islamic Research Foundation.
- Salim, Abdul Amir (2019), Abolhasan Jarjani, Islamic Encyclopaedia, Tehran: Encyclopaedia.
- Sahmi, Hamzah (1407 AH), History of Jurjan, Beirut: Alam al-Katb.
- Shearani, Abulhasan, (1386), Quranic researches of Allameh Shearani, Qom: Bostan Kitab.
- Shushtri, Mohammad Taqi (1401 AH), Al-Akhbar al-Dakhila, Tehran: Al-Sadooq School.
- Sadeghi, Mustafa (2015), a look at the book of protest, speech of history, 10th year, autumn and winter, number 24.
- Sadouq, Muhammad bin Ali (1357), Al-Tawheed, Hashim Hosseini Tehrani, Qom: Bina.



- Sadouq, Mohammad Bin Ali (1376), Amali Sadouq, Tehran: Katabchi. Niz: the same, Bita: Ba'ath.
- Sadouq, Muhammad bin Ali (1379 AH), Ma'ani al-Akhbar, Qom: Jamia Modaresin.
- Sadouq, Muhammad bin Ali (1389), Khasal, Tehran: Al-Sadouq School.
- Sadouq, Muhammad bin Ali (1413 AH), Man La Yahdrah al-Faqih, Qom: Islamic Publishing House.
- Sadouq, Muhammad Bin Ali (Beta), The Causes of Sharia, Najaf: Al-Haydariyyah School.
- Sadouq, Mohammad Bin Ali (Beta), Ayoun Akhbar al-Reza, edited by Lajordi, Tehran: Jahan.
- Safari Forushani, Nematullah (1386), review of two historiographical works of Sheikh Sadouq, Tarikh Pajohan, Summer 10.
- Tabarsi attributed to Ahmed bin Ali (1386 AH), Al-Ihtjaj, Al-Khursan Commentary, Najaf: Al-Nu'man.
- Tabarsi, attributed to Ahmed bin Ali (736 AH), manuscript of protest, Ardakan seminary library, number 177, dated 736 AH.
- Tabari, Imad al-Din (1383), Bishara al-Mustafi for Shia al-Mortaza, Najaf: Al-Haydriya.
- Tousi, Muhammad bin Hasan (1414 AH), Al-Mali, Qom: Darul Al-Taqwa.
- Tusi, Muhammad bin Hassan (1417 AH), Al-Fahrst, Research: Al-Qayoumi, Qom: Bina. And also: the same, (1420 AH), the research of Abdulaziz Tabatabai, Qom: Al-Muhaqq Tabatabai school.
- Tusi, Muhammad bin Hassan (1425 AH), Kitab al-Ghaibah, research of the author, Qom: Islamic encyclopedias.
- Askari, Hassan (1409 AH), al-Tafsir al-Mansoob to Imam Abi Muhammad al-Hasan bin Ali al-Askari, research by Muhammad Baqir Abtahi, Qom: Bina.
- Askari, attributed to Imam Hasan Askari (808 AH), Tafsir Askari manuscript, Tehran University Library, No. 6414.
- Askari, attributed to Imam Hasan Askari (11th century), Manuscript of Tafsir Askari, Ayatollah Marashi Library, No. 11985, 11th century.
- Alam Al-Hadi, Ali bin Hossein (1417 AH), The Problems of the Nazarites, Research Center for Research, Tehran: Islamic Culture and Relations. Also: Alam Al-Hadi, Ali bin Hossein (2018), Al-Masail al-Nasiriyat, Borujerdi research, Qom: Dar al-Hadith.
- Ali bin Hossein, attributed to the fourth Imam (1423 AH), Diwan al-Imam al-Sajjad, Beirut: Al-Alami for the press.
- Ali bin Hossein, attributed to the fourth Imam (Beta), Nadbat al-Imam al-Sajjad (a.s.)
- Al-Qbanji, Hasan (Beita), Musnad al-Imam Ali (a.s.), research by Taher Salami, Bija: Ma'arif Ahl al-Bayt (a.s.).

- Lotfi, Mahdi (1386), Commentary Document attributed to Imam Hasan Askari (AS), Quran and Hadith Studies, S1, S1.
- Majlesi, Mohammad Baqer (Beta), Bihar al-Anwar, Beirut, Dar al-Hia.
- Memari, Daoud (1377), "The place and foundations of text criticism in the science of hadith", Mashhad Faculty of Theology, p. 39.
- Mahdavi, Moslehuddin (1386), Isfahan Declaration, Isfahan: Isfahan Municipality Cultural Organization.
- Najashi, Abul al-Abbas Ahmad bin Ali (1407 AH), Rizal Najashi, Bekoush Zanjani, Qom: Islamic Publishing House.
- Nouri, Hossein bin Mohammad Taqi (1382), Mostadrak al-Wasail, Tehran: Offset.
- Hashemi, Fatemeh (1385), Examining the Authenticity and Validity of Tafsir Traditions attributed to Imam Askari (AS), Mashhad: Islamic Research Foundation.
- Wardi Kolayi, Taqi (2010), History of Alevis of Tabaristan, Qom: Dalilma Publications.



**Biannual Journal of Research in the  
Interpretation of Quran  
Year 10<sup>th</sup>, 19<sup>th</sup> consecutive  
Spring & Summer 2023  
Pages 83-104**

**Original Article**  
DOR: 20.1001.1.24235490.1402.10.1.3.6

## **The Influential Role of Valid Preconceived Notions of the Interpreter in the Interpretation of the Holy Quran\***

**Said Khoddadi\*\***

**Ali Salehi\*\*\***

**Ali Asghar Shoaie\*\*\*\***

**Mohammad Ali Akhavan\*\*\*\*\***

### **Abstract**

During the interpretation of the Holy Quran, interpreters possess certain information that cannot be denied or disregarded. This information has an impact on the interpreter during the interpretation process. This paper examines the channels of influence of interpreters' preconceived notions in interpreting the Quran using a descriptive-analytical method and library sources. The findings reveal that the preconceived notions of interpreters can be categorized into several groups: some are self-evident, while others are non-self-evident. Some are consistent with the apparent meaning of the Quran, while others are not. However, among these preconceived notions, there are valid ones that have an impact on the interpreter, such as providing tools and instruments for interpreting verses, offering interpretive foundations and principles to interpreters, shaping and representing the interpreter's perspective, and ultimately confirming and explaining the content of verses.

**Keyword:** The Holy Quran; Interpreter's preconceived notions; Interpreter; Interpretation; Channels of influence

---

\* Received: 2023-February-19      Accepted: 2023-May-29

\*\* Assistant Professor of Islamic Revolution of Maaref Department, Faculty of Literature of Lorestan University. Qom, Iran. (The Corresponding Author)  
Email: SaidKhod1368@gmail.com

\*\*\* Ph.D. student of Quranic and Hadith Sciences of Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Alisalehe6@gmail.com

\*\*\*\* Assistant professor of Quranic and Hadith Sciences of the Holy Quran University of Sciences and Education. Qom, Iran. Email:Shoaie114@gmail.com

\*\*\*\*\* PhD in Traditional Medicine; MA in Quranic and Hadith sciences. Qom, Iran. Email: Akhavan563@gmail.com



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

## تأثیر گذاری پیش دانسته‌های موجه مفسر در تفسیر قرآن\*

سعید خدادادی\*\*  
علی صالحی\*\*\*  
علی اصغر شعاعی\*\*\*\*  
محمدعلی اخوان\*\*\*\*\*

### چکیده

هنگام تفسیر قرآن برخی اطلاعات در ذهن مفسر وجود دارد که نمی‌توان منکر این اطلاعات و محفوظات شد. این اطلاعات دارای تأثیراتی در هنگام تفسیر بر روی مفسر هستند. این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به بررسی مجاری تأثیر پیش‌دانسته‌های مفسر در تفسیر قرآن پرداخته و دستاوردهایی را به دنبال داشته است؛ به این صورت که بعد از بررسی‌های صورت گرفته، دانسته شد که پیش‌دانسته‌های مفسر به چند دسته تقسیم می‌شوند: برخی از آن‌ها بدیهی‌اند، برخی دیگر غیربدیهی. برخی دیگر هماهنگ با ظواهر قرآن هستند یا ناهماهنگ‌اند. اما در این بین برخی از پیش‌دانسته‌های موجهی هست که تأثیراتی بر مفسر دارند؛ از قبیل اینکه ابزار و لوازم تفسیر آیات‌اند یا اینکه مبانی تفسیر و اصول و قواعد را در اختیار مفسر قرار می‌دهند و دیگر اینکه باعث مسئله‌سازی و باز نمودن دید مفسر شده و محتوای آیات را تأیید و تبیین می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: مجاری، پیش‌دانسته‌ها، مفسر، تفسیر، قرآن کریم

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۸

\*\* استادیار انقلاب اسلامی گروه معارف دانشکده ادبیات، دانشگاه لرستان. قم، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

SaidKhod1368@gmail.com

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. ایمیل:

Alisalehe6@gmail.com

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

Shoaei114@gmail.com

\*\*\*\*\* دکتری طب سنتی؛ دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد علوم قرآن و حدیث، قم، ایران. ایمیل:

Akhavan563@gmail.com



## مقدمه

تفسیر قرآن اقدامی است برای کشف مراد جدی و واقعی خداوند از آیات قرآن که این امر براساس قواعدی، مانند ادبیات عرب یا اصول عقلی محاوره‌ای که در این زمینه وجود دارد، انجام می‌پذیرد. در این بین افرادی که به تفسیر قرآن اقدام می‌کنند، در ذهن خود پیش‌دانسته‌هایی را دارند که بدون وجود این پیش‌دانسته‌ها، کار تفسیر امکان ندارد. اما این دانسته‌ها انواع مختلفی دارند؛ برخی دارای پیش‌دانسته‌های فلسفی هستند که در هنگام تفسیر، اقدام به تفسیر فلسفی می‌کنند، برخی دیگر دارای پیش‌دانسته‌های روان‌روایی هستند که در هنگام تفسیر، به تفسیر روایی روی می‌آورند.

فلذا لازم است که به بررسی تأثیر این پیش‌دانسته‌های مفسر در تفسیر قرآن پرداخته شود؛ زیرا این پیش‌دانسته‌ها مشخص‌کننده‌ی نوع تفسیر و هدفی که مفسر به دنبال آن است، می‌باشد. در این زمینه تحقیقاتی مانند مقاله‌ی «سبب اختلاف مفسران در تفسیر آیات قرآن کریم»، به قلم نهله غروی نایینی که در مجله‌ی مدرس علوم انسانی، سال ۱۳۸۰ به چاپ رسیده، به بررسی عواملی که باعث ایجاد اختلاف در تفسیر شده، مانند وجود قرائت‌های متفاوت، اختلاف در وجوه اعراب، وجود بیش از یک معنا برای یک لفظ و غیره پرداخته است. دیگری مقاله‌ی «نقش احادیث معصومان در تفسیر قرآن»، نوشته‌ی علی‌نقی خدایاری که در مجله‌ی سفینه به سال ۱۳۸۳ به چاپ رسیده، ایشان به تأثیر روایات و احادیثی که از معصومین (ع) در تفسیر اشاره نموده و به عوامل مؤثر دیگر اشاره‌ای نکرده است. مقاله‌ی «تأثیر شخصیت مفسر در تفسیر قرآن» که توسط سید محمدعلی ایازی در مجله‌ی صحیفه‌ی مبین، سال ۱۳۷۸ منتشر شده، به بررسی تأثیرگذاری شخصیت مفسر در تفسیر پرداخته، ولی اشاره‌ای به عوامل مؤثر دیگر ننموده است.

اما نوشتار حاضر بر آن است که اقسام پیش دانسته‌های مفسر را بیان نموده و در آخر، وجوه جایز تأثیر پیش‌دانسته در تفسیر قرآن را مورد بررسی قرار داده و به سؤالات زیر پاسخ مناسب دهد:

اقسام پیش‌دانسته‌های مفسر چند دسته‌اند؟

این پیش‌دانسته‌ها چه تأثیرات موجهی در تفسیر می‌توانند داشته باشند؟

### اقسام پیش‌دانسته‌ها

مفسران از جهات گوناگون دارای معلومات پیشینی هستند. با توجه به اینکه شناخت اقسام معلومات می‌تواند در امر تفسیر کمک نماید، ابتدا به شناخت پیش‌دانسته‌ها پرداخته و در ادامه به جایگاه تأثیر آن‌ها در تفسیر اشاره می‌شود.

### الف) پیش‌دانسته‌های بدیهی و غیربدیهی

علوم و معارفی که انسان‌ها به دست می‌آورند، به دو دسته تقسیم می‌شود: برخی از آن‌ها بدیهی‌اند؛ یعنی افراد برای به دست آوردن آن‌ها نیازی به تفکر و تأمل ندارند، بلکه تنها موضوع و محمول را تصور می‌کنند تا به تصدیق دست پیدا نمایند. برای مثال می‌توان به اجتماع نقیضین یا اینکه کل از جزء بزرگ‌تر است، اشاره کرد. این معلومات به گونه‌ای هستند که اگر تصورشان کنید، تصدیق خواهند شد. همه‌ی انسان‌ها در طی مراحل رشدشان به این علوم دست پیدا می‌کنند، بدون اینکه در نزد کسی یاد بگیرند.

برخی دیگر، علوم و معارفی هستند که بدیهی نیستند، بلکه با تفکر و تأمل ایجاد می‌شوند. این دسته از علوم را نظری گویند که از طریق آموزش و یادگیری به دست می‌آیند. علوم نظری با توجه به اطمینان و اعتمادی که ایجاد می‌کنند، درجات متفاوتی دارند. گاهی فقط در حد گمان می‌باشند، برخی مواقع اطمینان‌آور هستند و گاهی اوقات قطع و یقین حاصل می‌کنند.

## اقسام پیش‌دانسته‌های غیربدیهی

پیش‌دانسته‌های غیربدیهی نیز اقسام مختلفی دارند که عبارت‌اند از:

### ۱. پیش‌دانسته‌های مبنایی

مفسر قرآن در مرحله‌ی تفسیر، به قواعد و ضوابطی نیاز دارد تا طبق آن‌ها آیات را تفسیر و به مفاد استعمالی و مراد جدی آن‌ها دست یابد. البته چنانکه مشخص است، مقصود اصلی تفسیر، دستیابی به مراد جدی خدای متعال است و فهم مفاد استعمالی به عنوان مقدمه‌ی آن ضرورت می‌یابد. اصل اول این است که مراد جدی و مراد استعمالی آیات بر هم منطبق باشند و برای حمل آیه بر معنایی غیر از مراد استعمالی به قرینه نیاز است. برای نمونه، ظاهر آیه‌ی «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) آمدن خود خدای متعال است، ولی با ملاحظه‌ی وجود دلیل قطعی بر جسم نبودن خداوند (از آنجا که نسبت دادن مجيء به خداوند مستلزم جسمانی و مادی دانستن خداست) آیه را از ظاهرش منصرف کرده، به حاکمیت امر الهی، جریان یافتن حکم خداوند، آشکار شدن آیات الهی و مانند آن‌ها معنی می‌کنیم (طوسی، ۱۴۰۹ ق: ۳۴۷/۱۰؛ طیب، ۱۳۷۸ ش: ۱۰۹/۱۴ و ۱۱۰؛ رازی، ۱۴۰۸ ق: ۲۷۳/۲۰؛ صادقی، ۱۴۰۸ ق: ۳۱۷/۳۰؛ طبرسی، ۱۴۰۸ ق: ۷۴۱/۱۰؛ کاشفی، ۱۳۶۹ ش: ۴۱۵/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲۸۴/۲۰؛ شبیبانی، ۱۴۱۳ ق: ۳۶۴/۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق: ۳۱۱/۵؛ آندلسی، ۱۴۱۲ ق: ۴۷۵/۱۰؛ زمخشری، بی‌تا: ۴/۷۵۱).

این قواعد و ضوابط از یک سلسله هست‌ها و نیست‌ها در مورد متن قرآن، پدیدآورنده‌ی آن، فهم و مفسر سرچشمه می‌گیرد که آن‌ها را مبنایی تفسیر می‌نامند.



بنابراین مبانی تفسیر قرآن اصول «غیرهنجاری مطرح در باب متن قرآن، پدیدآورنده‌ی آن، تفسیرکننده‌ی آیات و ماهیت و ویژگی‌های فهم و تفسیر قرآن است که به طور مستقیم یا با واسطه در نحوه‌ی تفسیر آیات مؤثر می‌باشد. تأثیر با واسطه‌ی مبانی در تفسیر به این معنی است که مبنایی مطرح می‌شود و بر اساس آن قاعده‌ای شکل می‌گیرد و آن قاعده در تفسیر کاربرد می‌یابد» (رجبی، بی تا: ۱).

## ۲. پیش دانسته‌های ابزاری

برخی دانسته‌های پیشین مفسر، از سنخ ابزار برای تفسیر است و به سان وسایل کار، مفسر را در عمل تفسیری کمک می‌کند و بدون استفاده از آن‌ها تفسیر صحیح آیات و استخراج معانی قرآن میسر نیست. اصول و قواعد زبان عربی برای شناخت ساختارهای افرادی و ترکیبی و معنای آن‌ها، اصول و ضوابط بلاغی برای استخراج نکات تفسیری از کاربرد اسلوب‌های کلامی، از جمله پیش‌دانسته‌های ابزاری‌اند.

از این رو مفسر باید بر علم لغت مسلط باشد تا بتواند معنای مواد الفاظ را به دست آورد. بر علم صرف تسلط کافی داشته باشد تا معانی هیئات افرادی را بداند. نحو بداند تا اعراب و بنای هیئات ترکیبی و به تبع آن معنای آن‌ها را بشناسد. از سوی دیگر، مقصد اصلی مفسر به دست آوردن مراد جدی خدای متعال از آیات است و برای آن باید اصول و ضوابطی را که عقلاً برای به دست آوردن مقاصد خویش به کار می‌گیرند، بداند.

## ب) پیش‌دانسته‌های هماهنگ و پیش‌دانسته‌های ناهماهنگ با ظاهر قرآن

یکی از اقسام پیش‌دانسته‌های غیربديهی، پیش‌دانسته‌های محتوایی هستند که دربردارنده‌ی برخی از محتوای آیات هستند. این دسته از پیش‌دانسته‌ها، خود نیز به دو

دسته قابل تقسیم هستند: برخی از آن دانسته‌های محتوایی که قرآن به آن‌ها اشاره کرده، با ظاهر آیات قرآن سازگاری دارند. اما برخی از آن دانسته‌ها و نظریاتی که در علوم مختلف، من جمله در علوم تجربی بیان شده‌اند، در نگاه اولیه با ظاهر آیات سازگاری ندارند؛ به عنوان مثال می‌توان به آیاتی که به آفرینش انسان اشاره می‌کند، با نظریه تکاملی داروین مقایسه نمود. در این مقایسه، علی‌الظاهر بین علم و قرآن تعارض وجود دارد. در اینجا عدم ناسازگاری بین علم حقیقی با علوم قرآنی وجود ندارد. زیرا خداوند، خالق تمام هستی بوده و بر تمام علوم و قوانین آن اطلاع دارد و قوانینی که علوم تجربی در پی دستیابی به آن‌ها هستند، در واقع سنت‌های الهی است که خداوند به وسیله آن‌ها عالم را اداره می‌کند. زیرا خداوند ربوبیت تکوینی و تشریحی عالم در اختیار اوست؛ به همین جهت نمی‌تواند بین قوانین عالم هستی و علمی که در قرآن مطرح شده‌اند، تعارض و ناسازگاری وجود داشته باشد. بله، امکان دارد آنچه را که انسان تحت عنوان قانون‌های هستی به آن می‌رسد، با ظاهر برخی آیات قرآن سازگاری نداشته باشد.

نکته‌ی دیگری که لازم است در اینجا بیان شود، اینکه قوانین تجربی به دلیل استقرایی بودن، کمتر به درجه‌ی قطعی می‌رسند؛ لذا همیشه در معرض باطل شدن هستند. بنابراین یافته‌های علوم از نظر قطعی بودن یا نبودن، با هم متفاوت هستند که نمی‌توان نقش و تأثیری را که این دو در تفسیر می‌توانند داشته باشند، یکسان پنداشت. به عنوان مثال برهان‌های قطعی عقلی که همه بر آن‌ها اتفاق نظر دارند، با برخی از برهان‌ها که در نزد برخی قطعی است، از نظر اعتبار مختلف‌اند و در تفسیر هر کدام اعتبار جداگانه‌ای دارند.

بعد از بیان انواع پیش‌دانسته‌ها، در ادامه لازم است که به جایگاه تأثیر پیش‌دانسته‌ها در تفسیر قرآن پرداخته شود. نتیجه این بررسی این است که پیش‌دانسته‌هایی که در تفسیر باید از آن‌ها استفاده کرد، از پیش‌دانسته‌هایی که در هنگام تفسیر باید از آن‌ها اجتناب نمود و اینکه چه نوع تأثیری دارند، مشخص می‌شود. در نهایت قلمروی هر کدام از پیش‌دانسته‌های فلسفی، روایی و غیره مشخص می‌شود.

### تأثیرهای قابل توجیه پیش‌دانسته‌ها در تفسیر

در اینکه پیش‌دانسته‌ها، اعم از بدیهی یا غیربدیهی، در تفسیر قرآن می‌توانند تأثیر داشته باشند، شکی نیست و زمانی هم که به تفاسیر موجود نگاه می‌کنیم، به وجود این تأثیرگذاری پی می‌بریم؛ زیرا مفسران با توجه به پیش‌دانسته‌های خود، نوع تفسیر خود را مشخص نموده‌اند؛ در نتیجه اختلافات موجود در تفاسیر به وجود آمده است. اما در این بخش به بررسی مواردی از تأثیرگذاری پیش‌دانسته‌ها پرداخته می‌شود که قابل توجیه هستند.

#### ۱. ابزار و لوازم تفسیر آیات

قسم اول از پیش‌دانسته‌ها که وجود آن‌ها در هنگام تفسیر قابل توجیه است، پیش‌دانسته‌هایی هستند که ابزار برای فهم آیات‌اند. به این صورت که دست پیدا کردن به معنای آیات بدون آن‌ها امکان ندارد؛ مانند شناخت معنای الفاظ به کار رفته در آیات، شناختن هیئات فردی و معنای آن و همچنین شناختن هیئات‌های ترکیبی و معنای آن‌ها. از دیگر ابزارهای لازم، ضوابط فهم متون است که در علم اصول فقه و غیره به آن‌ها پرداخته می‌شود.

با توجه به اینکه هدف مفسر از تفسیر قرآن کریم، دست پیدا کردن به مراد جدی و حقیقی خداوند متعال است، برای رسیدن به آن باید مدلول تصویری و مراد استعمالی

آیات شناخته شود؛ یعنی مفسر باید در مرحله‌ی اول به معنای الفاظ دست پیدا کند و در مرحله‌ی بعد اشکال مختلف در مورد الفاظ را بشناسد تا به این طریق بتواند که مراد استعمالی آیات را به دست آورد.

دانشمندانی که در زمینه علوم قرآنی کار کرده‌اند، به این امر اشاره دارند که مفسر قبل از تفسیر باید پیش‌دانسته‌هایی را داشته باشد. یکی از این دانشمندان، زرکشی است که در کتاب البرهان بعد از اینکه علم تفسیر را به علمی که به واسطه‌ی آن کتاب خدا شناخته می‌شود، می‌نویسد که علمی مانند لغت، نحو، صرف، بیان و اصول فقه، می‌توانند کمک شایانی به مفسر در امر تفسیر قرآن داشته باشند (زرکشی، ۱۴۱۵ ق: ۱/ ۱۰۵). ایشان در نوع نوزدهم البرهان به امر شناسایی تصریف کلمات قرآن اشاره می‌کند و این دانش را از جمله علمی می‌داند که مفسر برای امر تفسیر به آن نیاز دارد (همان: ۴۰۱).

یکی دیگر از افرادی که در زمینه‌ی علوم قرآنی بحث نموده، سیوطی است. ایشان در الاتقان انواع مختلفی از آن اختصاص به بیان اموری که می‌توانند برای فهم قرآن مؤثر باشند، اشاره کرده است. در ادامه‌ی نوع سی و ششم به موضوع ضرورت شناسایی الفاظ دیریاب در قرآن و همچنین آشنایی با علم لغت اشاره کرده که این‌ها برای مفسر لازم‌اند (سیوطی، ۱۳۶۳ ش: ۲/ ۵). همچنین در نوع چهارم به بیان معنای ادواتی که شناختن معنای آن‌ها برای امر تفسیر لازم است، اشاره نموده است (همان: ۱۶۶). ایشان در ادامه‌ی نوع چهارم و دوم، به قواعدی که مفسر در هنگام تفسیر به آن‌ها نیاز دارد، اشاره می‌کند (همان: ۳۳۴ - ۳۸۴). در نهایت، سیوطی در الاتقان به پانزده دانش که مفسر در هنگام تفسیر به آن‌ها نیاز دارد، اشاره می‌کند؛ به گونه‌ای که برخی از آن‌ها لازم و ضروری هستند (همان: ۴/ ۲۱۳).

در مراجعه به تفاسیر مختلف می‌توان به ابزار و لوازمی که مفسر در هنگام تفسیر از آن‌ها استفاده نموده، پی برد. البته ابزار مورد استفاده در هر تفسیری بستگی به نوع تفسیر دارد؛ مثلاً در تفاسیر ادبی، بیشتر از علومى مانند لغت، نحو و غیره استفاده می‌شود یا در تفاسیر حدیثی بیشتر علوم حدیثی و روایی را به کار می‌گیرند. اما آنچه که در بین همه‌ی تفاسیر مشترک است، استفاده از علومى مانند لغت، نحو و غیره است که در تفسیر المیزان، علامه در ذیل برخی آیات، ابتدا بحث لغوی و نحوی را مطرح می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۴ / ۳۰۱، ۵ / ۳۲).

بنابراین برای مفسر، وجود داشتن پیش‌دانسته‌هایی که نقش ابزاری برای شناخت مراد جدی خداوند دارند، لازم و ضروری است؛ به گونه‌ای که اگر نباشند، امر استخراج ممکن نمی‌شود یا اینکه این استخراج به درستی انجام نمی‌پذیرد.

## ۲. ارائه مبانی تفسیر در اختیار مفسر

از دیگر پیش‌دانسته‌هایی که در هنگام تفسیر، وجود آن‌ها قابل توجیه است، پیش‌دانسته‌هایی است که مبانی تفسیر را در اختیار مفسر قرار می‌دهد؛ زیرا تا زمانی که مفسر مبانی تفسیری خود را نداند، نمی‌تواند به امر تفسیر پردازد. فلذا وجود این پیش‌دانسته لازم است.

مبانی تفسیر را می‌توان به انواع مختلفی تقسیم کرد. با توجه به عناصری که در امر تفسیر دخیل هستند، می‌توان آن‌ها را به مبانی مربوط به مؤلف، متن، مفسر و فهم تقسیم کرد. مبانی تفسیر در واقع، اصول موضوعه‌ای هستند که هر کدام در جایگاه خود به اثبات رسیده‌اند. در ادامه مبانی تفسیر که در علوم مختلف بیان شده‌اند، مورد بررسی قرار گرفته می‌شود.

یکی از علومی که به بسیاری از مبانی تفسیر پرداخته است، علوم قرآن است. معمولاً مبانی‌ای که تأثیر مستقیم در تفسیر قرآن دارند، در علوم قرآن مورد بررسی قرار گرفته می‌شود؛ به عنوان مثال علوم قرآن در مورد الفاظ و محتوای قرآن می‌گوید که وحیانی است و آن را اثبات می‌کند. همچنین در علوم قرآن به امور خاصی که شناخت آن‌ها می‌تواند در تفسیر تاثیرگذار باشد (مانند اینکه قرآن اعجاز ادبی دارد یا اینکه قرآن دچار تحریف نشده است که در نتیجه اصالت متن حاضر ثابت می‌شود)، پرداخته می‌شود.

علم کلام از دیگر علومی است که برخی از مبانی تفسیر قرآن در آن مطرح می‌شود. از گسترده‌ترین مباحث کلامی، مبحث نبوت می‌باشد که در ضمن آن مباحث به امکان و ضرورت داشتن وحی می‌پردازند و آن را ثابت می‌کنند. بحث دیگری که مطرح می‌شود، اینکه معجزه را یکی راه‌های اثبات نبوت بیان می‌کنند و تمام جوانب آن را مورد بررسی قرار می‌دهند. اما در نبوت خاصه، از قرآن کریم به عنوان معجزه‌ی پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بحث می‌شود. به گونه‌ای که در زمان‌های سابق، علمای علوم قرآنی بحث از اعجاز قرآن را به کتاب‌های کلامی ارجاع می‌داده‌اند. زیرا در علم کلام به صورت مفصل در مورد آن بحث می‌شده است. به عنوان نمونه، شیخ طوسی در مقدمه‌ی کتاب تفسیر التبیان به اموری اشاره کرده که شناختن این امور قبل از شروع به امر تفسیر قرآن لازم است. اما در اینجا موضوع اعجاز قرآن را به علم کلام و کتابی از سید مرتضی، تحت عنوان «الجمال» ارجاع می‌دهد (طوسی، ۱۴۰۹ ق: ۱/۳).

بنابراین برخی از پیش‌دانسته‌های مفسر در زمینه‌ی مبانی تفسیری می‌باشد. به گونه‌ای که هر مقدار که مفسر نسبت به این مبانی آگاهی داشته باشد، تفسیر او از آیات

قرآن، آگاهانه و متقن تر خواهد بود. به خاطر همین اختلاف در مبانی موجب اختلاف تفاسیر می‌گردد؛ به عنوان مثال می‌توان گفت اگر مفسری اخبار آحاد را حجت بداند، در تفسیر خود از خبر واحد استفاده می‌کند. در مقابل اگر فقط خبر متواتر را حجت بداند، در تفسیر خود فقط از اخبار متواتر و قطعی استفاده می‌نماید؛ به عنوان نمونه علامه طباطبایی، خبر واحد را حجت می‌دانسته و در ذیل تفسیر آیات، روایات مختلفی را بیان نموده است؛ بدون اینکه بحث تواتر آن‌ها را مطرح کند که نشان از این دارد، ایشان خبر واحد را حجت دانسته است (البته نه هر خبر واحدی، بلکه خبر واحدی که از لحاظ سندی مشکلی نداشته باشد) (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱/ ۲۲ و ۱۵۳).

مثال دیگری که می‌توان بیان کرد، اینکه اگر کسی اعتقاد داشته باشد در چنین آیات ترتیب نزول رعایت شده است، اگر در مواردی این ترتیب رعایت نشده، به دستور شخص پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بوده و اینکه صحابه در این چنین نقشی نداشته‌اند، این شخص راحت‌تر می‌تواند به قرینه‌ی سیاق استناد کند، تا کسی که قائل به این است که صحابه در پدید آمدن ترتیب فعلی دخیل بوده‌اند. همین طور اگر کسی قائل به عدم تحریف قرآن باشد، این شخص بهتر می‌تواند به سیاق استناد نماید، تا کسی که قائل به کاسته شدن بخش‌هایی از قرآن باشد. استناد نمودن به سیاق آیات برای این شخص مشکل می‌باشد.

بنابراین بر مفسر لازم است که دانسته‌ای پیشینی که مبانی وی را تشکیل می‌دهد، به درستی مورد بررسی قرار دهد تا اینکه تفسیرش بر مبنای درستی استوار باشد.

### ۳. ارائه‌ی اصول و قواعد تفسیر در اختیار مفسر

از دیگر پیش‌دانسته‌هایی که لازم است مفسر در هنگام تفسیر داشته باشد، پیش-دانسته‌هایی است که اصول و قواعد تفسیری را در اختیار مفسر قرار دهد. زیرا انسان

برای فهماندن سخن خود از اصول و قواعدی استفاده می‌کند که اگر شنونده نسبت به این اصول و قواعد بی‌اطلاع باشد، سخن متکلم مورد نکوهش قرار می‌گیرد. همان‌طور که قبلاً گفته شد، مفسر برای پی بردن به مفاد استعمالی لازم است از علومی مانند صرف و نحو و غیره استفاده نماید، ولی دانستن این علوم کافی نیست، بلکه باید برای پی بردن به مراد جدی خداوند متعال ضرورت دارد به اصول و قواعدی که لازمی درک است، دست پیدا نماید.

برای دستیابی به این اصول و قواعد لازم است به دانش اصول مراجعه شود؛ زیرا این مباحث در آنجا مطرح می‌شوند. علم اصول نیز در دامن فقه به وجود آمده است (صدر، ۱۴۰۸ ق، الحلقه الاولی: ۳۸) و بیان‌کننده‌ی قوانین عامی برای فهم بهتر منابع فقهی است. اما بخش گسترده‌ای از علم اصول بیان‌کننده‌ی قواعدی برای فهمیدن بهتر متن است. مانند اصول لفظیه‌ای چون اصالة الطهاره، اصالة الظهور و غیره که برای فهم آیات می‌توان از این‌ها استفاده کرد. همچنین ظهور صیغه امر و نهی و امثالهم که این‌ها در اصول به اثبات می‌رسند، ضوابطی هستند که می‌توانند در فهم قرآن مورد استفاده قرار گیرند.

بخش اعظمی از مطالب کتاب‌های روش‌شناسی تفسیر در حقیقت تطبیق مباحث اصولی بر نمونه‌های قرآنی است که البته با نگاهی گسترده - نه منحصر به آیات فقهی - بیان می‌شود؛ گو اینکه برخی از اصول و ضوابط مربوط به فهم قرآن که در کتاب‌های اصول چندان توجهی به آن‌ها نشده نیز کانون بررسی قرار می‌گیرد. برای نمونه در روش‌شناسی تفسیر بر قاعده‌ی «در نظر گرفتن قرائت صحیح آیات» تأکید و راه‌های دستیابی به قرائت صحیح بیان می‌شود، ولی در دانش اصول بحثی روشن و مستقل در این باره وجود ندارد.



بنابراین علم داشتن به این اصول و ضوابط، از پیش‌دانسته‌های مورد نیاز و ضروری در تفسیر قرآن کریم است. به خاطر همین بر مفسر لازم است که با بحث‌های اصول و همچنین ضوابطی که برای فهم متون بیان شده است، شناخت داشته باشد. در کتاب‌های علوم قرآنی که به صورت کلاسیک نوشته شده‌اند، یکی از دانش‌های پیش‌نیاز علم تفسیر را علم اصول فقه می‌شمارند.

#### ۴. توسعه‌ی دید مفسر

از دیگر پیش‌دانسته‌هایی که تأثیرگذاری آن‌ها بر روی مفسر در هنگام تفسیر موجه است، این است که برای مفسر مسئله‌سازی نموده و زاویه‌ی دید او را گسترش دهد؛ زیرا قرآن دریای بی‌کرانی است که دُرهای گران‌بهایی را درون خود مخفی نموده است، ولی به وسیله‌ی علوم ابتدایی مثل علم لغت، صرف و نحو، نمی‌توان به این گوهرهای نایاب دست پیدا کرد، بلکه مفسر باید در زمینه‌های مختلفی تخصص و اطلاعات داشته باشد که در هنگام تفسیر، زاویه‌ی دید او گسترده شود و سؤالات بسیاری به ذهنش برسد تا در صدد دستیابی به آن سؤالات برآید. بنابراین وجود این پیش‌دانسته‌ها برای دستیابی به مراد جدی خداوند، لازم و ضروری است (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش: ۶۰/۱).

برای نمونه علامه طباطبایی در ذیل آیه‌ی «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) بحثی درباره‌ی مراتب هستی مطرح نموده و با استناد به تعبیری که در آیه و آیات دیگر قرآن شده، استفاده نموده و می‌نویسد: «هر چیزی که در عالم مشهود است، خزائنی در عوالم بالاتر دارد. و نسبت هر مرتبه‌ی زیرین در مقایسه با عالم فوق این‌گونه است که آنچه در عالم زیرین است، تنزل یافته عالم برین

می‌باشد و عالم برین نسبت به عالم زیرین از توسعه بیشتری برخوردار است، به گونه‌ای که محدودیت‌های موجود در عالم زیرین در آن نیست» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۲/۱۴۳-۱۴۵).

می‌توان گفت که اطلاعات فلسفی‌ای که علامه در مورد هستی و اینکه چه رابطه‌ای با هم دارند، موجب شده که ایشان به این موضوع توجه نماید و به بررسی آیه و تفکر نمودن درباره‌ی آن برآید. همچنین استاد مصباح یزدی در آغاز بحث خداشناسی در قرآن به تقسیم شناخت به شناخت شخصی و شناخت کلی و تبیین هر یک پرداخته‌اند. ایشان بعد از این دسته‌بندی به این نکته می‌پردازند که وقتی از شناخت خدای متعال سخن می‌گوییم نیز دو نوع شناخت درباره‌ی حق تعالی مطرح است: شناخت حضوری که امری شخصی است و شناخت کلی که با مفاهیم عقلی حاصل می‌شود. ایشان در ادامه وجه توجه دادن به این دسته‌بندی را این گونه بیان می‌کنند که «توجه به این نکته، ذهن ما را از پیشداوری درباره‌ی آیات خداشناسی مصون می‌دارد که نسنجیده همه‌ی آنها را حمل بر شناخت کلی و عقلانی نکنیم». این بیان به وضوح نشان می‌دهد که آگاهی‌های معرفت‌شناختی چگونه زاویه‌ی دید را گسترش می‌دهد و انسان را به دقت و تأمل بیشتر درباره‌ی آیات مربوط به خداشناسی رهنمون می‌شود تا همه‌ی آنها را به شناخت‌های کلی و عقلی حمل نکند.

به نظر می‌رسد آگاهی مرحوم علامه طباطبایی از روایات نیز در بسیاری از موارد چنین نقشی را ایفا کرده است. به باور ایشان، قرآن، خود لسان دارد و مطالبش را خود بیان می‌کند و اینکه اخباریان روایات را لسان قرآن دانسته و گفته‌اند «قرآن را به غیر بیان معصوم نمی‌توان فهمید»، اشتباه است. با این حال علامه در مرحله‌ی عمل پیش از تفسیر، روایات را ملاحظه کرده و بر ایشان افق‌های نوی گشوده شده و با آن زاویه‌ی دید به

تفسیر آیات پرداخته‌اند؛ به‌ویژه در مباحث مربوط به امامت و ولایت به‌یقین ایشان با زاویه‌ی دیدی که از روایات بر ایشان حاصل شده، به فهم و تفسیر آیات مرتبط با آن اقدام کرده‌اند. در اینجا به بیان یک مثال که بیان‌گر این امر است، بسنده می‌شود.

خدای متعال در سوره‌ی انبیاء درباره‌ی حضرت ابراهیم و حضرت یعقوب و حضرت اسحاق علیهم‌السلام این گونه می‌فرماید: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ» (انبیاء: ۷۳). علامه طباطبایی در ذیل آیه این گونه می‌نویسد: وحی در آیه‌ی مزبور وحی تشریحی نیست؛ یعنی با این وحی اموری که خیر هستند برای ایشان شناسانده نمی‌شود، بلکه وحی در آیه‌ی مزبور وحی تسدید است؛ به این معنی که ایشان با نیرویی ربانی که در وجودشان نهاده شده است و آن‌ها را به نیکی‌ها فرامی‌خواند، توفیق عملی بر خیرات می‌یابند. علامه در مواردی این تسدید را به روح قدسی که پیامبران از آن برخوردارند، مستند می‌سازند و برخوردارانی از همین روح قدسی را منشأ عصمت معرفی می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱ / ۲۷۴؛ ۱۴ / ۳۰۶؛ ۱۵ / ۲۸۶).

می‌توان گفت که علامه در تبیین وحی در آیه‌ی فوق از روایاتی که بیان‌کننده‌ی این هستند که روح، فرسته‌ای بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است که همراه ائمه علیهم‌السلام هستند، استفاده نموده است. چنان که مرحوم کلینی در کافی بابی مستقل با عنوان «باب الروح آلتی یسدد الله بها الائمه علیهم‌السلام» (کلینی، ۱۳۶۳ ش: ۱ / ۲۷۴) ایجاد نموده که این روایات را در آن بیان کرده است. علامه هم این عنوان را دقیقاً از این باب گرفته است.

## ۵. مؤید و مبین محتوای آیات

از دیگر تأثیرات توجیه‌پذیری که دانسته‌های پیشین می‌تواند در تفسیر داشته باشند، اینکه آن دانسته‌های پیشین تأیید و تبیین‌کننده‌ی محتوایی که بر اساس اصول و ضابطه

از آیات فهمیده‌اند، باشند. «اعجاز علمی» یکی از وجوه اعجاز قرآن است؛ به این صورت که در قرآن مطالبی بیان شده است که در عصر نزول، مردم از آن‌ها اطلاعی نداشته‌اند. در این گونه موارد لازم است که مفسر از دستاوردهای علمی اطلاع داشته باشد؛ زیرا در لابلای آیات به این گونه مطالب به صورت اشاره بیان شده است که با مرور زمان و پیشرفت‌های علمی، رموز و راز این مطالب آشکار شده است. فلذا این اشارات علمی که در قرآن بدان‌ها اشاره شده، در زمان‌های سابق برای مفسرین به صورت مجمل بوده است؛ زیرا از لحاظ علمی هنوز کشف نشده بوده است. استاد معرفت به یکی از اشارات علمی در قرآن اشاره می‌کند:

«خدای سبحان می‌فرماید: «فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (انعام: ۱۲۵) «عبارت «كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» یک تشبیه وجود دارد؛ به این معنا که زمانی که افراد دچار غضب الهی می‌شوند و خداوند توجه خود را از او بر می‌دارد و وی را در گمراهی و ضلالت رها می‌کند، این شخص همانند کسی است که برای صعود به آسمان راه سختی را باید بییماید. این فرد زندگی آنطور بر او سخت می‌شود که خودش را تحت فشار می‌بیند؛ به گونه‌ای که راه نفس بر او بسته شده می‌پندارد. حال سؤال اینست که این چه نوع تشبیهی است؟ مفسرینی که در گذشته به این موضوع آگاهی نداشتند که هوا بر بدن انسان فشار وارد می‌کنند و اینکه بدن از داخل با فشار خون با آن مقابله می‌کند، آگاهی نداشتند؛ فلذا در صدد توجیه تشبیه در آیه بر می‌آمدند. ولی در زمان حال که اکتشافات بسیاری صورت گرفته است، این تشبیهات و معماها به خوبی حل گشته‌اند» (معرفت، ۱۳۷۲ ش: ۷).

در اینجا لازم است که نکته‌ای مورد تذکر قرار گیرد؛ اینکه مراد از تفسیر، کشف مراد جدی و بیان مفاد استعمالی خداوند می‌باشد. به عنوان مثال زمانی که خداوند می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) در این آیه خداوند در صدد این است که بین وجود آله غیر از خداوند و فساد در زمین و آسمان، ملازمه وجود دارد. در اینجا اگر مفسر با استفاده از پیش‌دانسته‌های خود به تبیین این موضوع بپردازد، این امر دیگر تفسیر نیست. تذکر این نکته در اینجا لازم بود، به خاطر اینکه مفسرین معمولاً در اینجا سکوت نکرده و با استفاده از پیش‌دانسته‌های خود اقدام به تبیین آیات می‌کنند.

در ادامه به مواردی که از دانسته‌های پیشین، برای تأیید یا تبیین استفاده شده، اشاره می‌شود.

یکی از این موارد این است که خداوند خلقت موجودات زنده را از طریق آب می‌داند که این موضوع در علوم تجربی هم ثابت شده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در ذیل آیه‌ی «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (انبیاء: ۳۰) این گونه می‌نویسد: «ظاهر سیاق آیه این است که «جَعَلَ» در این آیه به معنای خلق کردن است و جمله «كُلُّ شَيْءٍ حَيٍّ» مفعول جَعَلَ است و خداوند در این آیه اراده کرده است که آب در موجوداتی که حیات دارند، دخالتی تام دارد؛ همانطور که در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ» (نور: ۴۵) (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۴/۲۸۰). ایشان در ادامه می‌نویسد: «قرار گرفتن این آیه در سیاق آیاتی که نشانه‌های محسوس است، موجب انصراف «كُلُّ شَيْءٍ» به غیر ملائکه و امثال ملائکه است، می‌نویسد: «وقد اتضح ارتباط الحياة بالماء بالأبحاث العلمية الحديثة» (همان).

علامه طباطبایی در ذیل برخی از آیات پس از انطباق دادن آنچه آیه (با دستاوردهای علمی) به آن دلالت دارد، این انطباق را اعجاز علمی و اخبار قرآن از

حقیقت علمی برمی‌شمارد؛ برای نمونه ایشان ذیل آیه‌ی «وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَافِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَزِينِينَ» (حجر: ۲۲) می‌نویسد: «منشأ جوی داشتن آب‌های زمین که فقره دوم آیه بر آن دلالت می‌کند و نقش وزن در رویدن نباتات را که مفاد آیه «وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْرُؤٍ» (حجر: ۱۹) است و قرآن قبل از اینکه بشر به آنها دست پیدا کند، آنها را بیان نموده، این امور تالی تلو معجزه‌اند، بلکه می‌توان گفت که عین معجزه هستند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۲ / ۱۴۶).

اما نکته‌ای که در اینجا لازم است که مورد تذکر قرار گیرد، اینکه هنگام بیان نمودن دستاوردهای تجربی برای تبیین آیه و اینکه پدیده‌های طبیعی راهنمایی‌کننده هستند، نباید از حالت تعادل خارج شد و تفسیر را به کتابی که بیان‌کننده‌ی علوم تجربی است، تبدیل نمود، بلکه باید حد تعادل را رعایت کرد تا این دستاوردهای علوم تجربی در حد مؤید و کمک‌کننده برای تبیین درست آیات مورد استفاده قرار گیرند. نکته‌ی دیگر اینکه نباید برای یافته‌های علمی چنان ارزشی قائل شد که اگر این علوم با ظاهر قرآن در تناقض بودند، بیمناک شده و در صدد توجیه ظواهر آیات برآمد که به گونه‌ای تفسیر شوند تا با دستاوردهای ظنی علوم تجربی سازگار شوند.

## نتیجه‌گیری

بعد از بررسی‌هایی که در زمینه‌ی جایگاه تأثیر پیش‌دانسته‌های مفسر در تفسیر قرآن انجام گرفت، نتایجی حاصل شده که عبارت‌اند از:

۱. پیش‌دانسته‌های مفسر دارای اقسام مختلفی است: برخی از آنها بدیهی‌اند؛ یعنی برای رسیدن به آنها لازم نیست صغری و کبری چیده شود، بلکه تصور آن منجر به تصدیقش می‌شود. برخی دیگر غیربدیهی‌اند که برای رسیدن به آنها به تفکر و تأمل نیاز است. قسم دیگر پیش‌دانسته‌ها با ظاهر آیات هماهنگ هستند یا اینکه هماهنگ

نیستند؛ یعنی با ظاهر آیات سازگاری داشته و مورد تأیید قرار می‌گیرند یا اینکه سازگاری ندارند.

۲. اما در این بین، برخی پیش‌دانسته‌ها وجود دارند که تأثیرگذاری آن‌ها بر تفسیر قابل توجه بوده و بعضاً لازم و ضروری هستند؛ مانند اینکه ابزار تفسیر قرآن‌اند یا اینکه مبانی تفسیر و اصول و قواعد را در اختیار مفسر قرار می‌دهند. دیگر اینکه باعث مسئله‌سازی و بازنمودن دید مفسر شده، در آخر اینکه محتوای آیات را تأیید و تبیین می‌کنند.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

### قرآن کریم

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق). *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

آندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۱۲ ق). *البحر المحيط فی التفسیر*، بیروت: دارالفکر.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق). *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ ش). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، قم: مرکز نشر اسراء.

الزركشي، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ ق). *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفة.

زمخشری، محمود بن عمر (بی‌تا). *الكشاف عن حقایق*، قم: ادب‌الحوزه.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۳۶۳ ش). *الإتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل

ابراهیم، بی‌جا: انتشارات رضی.

شیبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ ق). *نهج‌البیان عن كشف معانی القرآن*، تهران: بنیاد دائرة

المعارف اسلامی.

## تأثیرگذاری پیش‌دانسته‌های موجه مفسر در تفسیر قرآن / سعید خدادادی ۱۰۳

- صادقی، محمد (۱۴۰۸ ق). الفرقان فی تفسیر القرآن. قم: فرهنگ اسلامی.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۸ ق). دروس فی علم الاصول، بی‌جا: مجمع الشهداء الصدرالعلمی.
- الطباطبائی، السید محمدحسین (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه‌ی مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ ق). مجمع البیان لعلوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ ق). التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مکتب الإعلام الاسلامی.
- طیب، عبدالحسین، (۱۳۷۸ ش). اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
- کاشفی سزواری، حسین بن علی (۱۳۶۹ ش). مواهب علیه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ ش). الکافی، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر الغفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۲ ش). «قلمرو معارف قرآن و ارزش فهم ما از قرآن» (گفتگو)، معرفت، ش ۶، پاییز، ص ۵ - ۱۱.

## Bibliography

- The Holy Quran  
Abul Fattouh Razi, Hossein bin Ali (1408 AH), Ruz al-Jinnan va Ruh al-Jinan, Mashhad, Astan Quds Razavi Research Foundation.
- Andalsi, Muhammad ibn Yusuf (1412 AH), Al-Bahr al-Muhait fi al-Tafsir, Beirut, Dar al-Fikr.
- Beyzawi, Abdullah bin Omar (1418 AH), Anwar al-Tanzil va Asrar al-Tawil, Beirut, Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
- Javadi Amoli, Abdullah (1378sh), Tasnim: Tafsire Qur'an, Qom, Isra Publishing Center.
- Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad bin Abdullah (1415 AH), al-Borhan fi Ulum al-Qur'an, Beirut, Daral al-Marefa, vol. the second.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Umar (WD) al-Kashaf on facts, Qom, Adab al-Hawza.
- Siyuti, Jalaluddin Abd al-Rahman (1363sh), Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an, research by Muhammad Abulfazl Ibrahim, Razi-Bidar Publications, second edition.
- Shibani, Muhammad bin Hassan (1413 AH), Nahj al-Bayan fi kashfe maani al Qur'an, Tehran, Islamic Encyclopedia Foundation.



9. Sadeghi, Muhammad (1408 AH), al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Farhang Islami, second edition.
- Sadr, Seyyed Muhammad Baqir (1408 AH), Darus fi ilm al-usul, Majma al-Shaheed al-Sadr al-Alami, second edition.
- Tabatabai, Al-Sayyid Mohammad Hossein (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Jamia Madrasin, Vol. The fifth.
- Tabarsi, Fazl ibn Hassan (1408 AH), Majma al-Bayan fi Uloom al-Qur'an, Beirut, Dar al-Marafa, second edition.
- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (1409 AH), al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, School of Al-Mahadh al-Islami.
- Tayeb, Abdul Hossein, (1378sh), Atyeb al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Islam Publications, second edition.
- Kashfi Sabzevari, Hossein bin Ali (1369 sh), Mohabe Ali, Tehran, Iqbal Printing and Publishing Organization.
- Kilini, Muhammad bin Yaqub (1363sh), Al-Kafi, , Ali Akbar al-Ghafari, Tehran, Dar al-Katb al-Islamiyyah, vol. The fifth.
- Marafat, Mohammad Hadi (1372sh), "Galamroe maarefe Quran va arzeshe fahme ma az Qur'an" (conversation), Marafat, Vol. 6, Fall, pp. 11-5.

## The Sibgha of Allah in the Mirror of History<sup>\*</sup>

Mina Shamkhi<sup>\*\*</sup>

Saeed Rahimian<sup>\*\*\*</sup>

Alireza Khonsha<sup>\*\*\*\*</sup>

### Abstract

Since the time of the revelation of the holy Quran, the interpretation of its verses has been discussed as well. It is natural that throughout history, interpretation of the verses has undergone changes and transformations. One of these verses is verse 138 of Surah Al-Baqarah, which is known as "the Sibgha of Allah" ("the Dye of Allah"). In this noble verse, reference is made to divine dye and color. The question is how the dye and color of Allah truly is. What is its meaning and concept? And how have interpreters from different eras interpreted it based on their inclinations and orientations? In this study, the method of content analysis was used to analyze interpretive comments, and the results of examining the historical evolution of comments show that initially, in the earliest interpretations, by mentioning the baptismal rite of Christians, the dye was interpreted as "Islam." Then, in the narrated interpretations of Sunni scholars, it was translated and interpreted as "Islam," "nature," "traditions including circumcision," and "divine piety." Moreover, in the narrated interpretations of Shi'a scholars, it was translated and interpreted as "Islam" and "adorning the believers with the guardianship of the Imam in the world of covenant." Then, in the interpretations of the fifth and sixth centuries, with the help of reasoning and intellectual and literary analysis, and by referring to various statements, the dye was understood as "nature" or "purification" through faith in Islam. Later on, in the medieval period, mystical interpreters like Ibn Arabi considered the dye as the inner and true essence of religion. In contemporary times, along with quotations from the past, jurisprudential or intellectual analyses with a modern approach have been considered, and the messages of the verse, such as rejecting racial and tribal differences as well as calling for justice and brotherhood are emphasized. It is worth mentioning that each of the mentioned meanings can be correct, but it seems that the "colorless color of Allah," which is the "religion of Islam" and, consequently, the "guardianship of the Imam" as a complete example, can be chosen as the best and most comprehensive interpretation of "the dye of Allah."

**Keyword:** The Holy Quran; The Sibgha of Allah; Interpretative comments; Historical evolution; Functions

---

\* Received: 2023-January-04 Accepted: 2023-July-15

\*\* Associate Professor of Qur'anic and Hadith Sciences of Faculty of Theology of Shahid Chamran University of Ahvaz. Ahvaz, Iran (The Corresponding Author) Email: M-Shamkhi@yahoo.com

\*\*\* Professor of Islamic Philosophy and Theology of Faculty of Theology and Islamic studies of Shiraz University. shiraz, Iran. Email: Sd.Rahimian@gmail.com

\*\*\*\* Ph.D. student of Quranic and Hadith Sciences of Faculty of Theology of Shahid Chamran University of Ahvaz. Ahvaz, Iran. Email: Akhonsha@yahoo.com



## صبغه الله در آینه‌ی تاریخ\*

\*\* مینا شمخی

\*\*\* سعید رحیمیان

\*\*\*\* علیرضا خنشا

### چکیده

از زمان نزول قرآن، تفسیر آیات آن نیز مطرح بوده است. بدیهی است که در طول تاریخ، تفسیر دچار تغییر و تحولاتی شده است. یکی از این آیات، آیه‌ی ۱۳۸ بقره می‌باشد که به «صبغه الله» معروف است. در این آیه‌ی شریفه، به صبغه و رنگ الهی اشاره شده است. اینکه به راستی صبغه و رنگ الله به چه صورت می‌باشد؟ مراد و مفهوم آن چیست؟ و مفسران فریقین، بسته به گرایش خود آن را چگونه معنا نموده‌اند؟ در این پژوهش به روش تحلیل محتوا به تجزیه و تحلیل آراء تفسیری پرداخته شده و نتایج سیر تطور آراء نشان می‌دهد که ابتدا در تفاسیر نخستین با ذکر جریان غسل معمولی مسیحیان، صبغه را به «اسلام» معنا نموده، سپس در تفاسیر متأخر اهل سنت، به «اسلام»، «فطرت»، «سنن از جمله ختنه» و «تقوی الهی» اشاره شده و در تفاسیر متأخر شیعیان به «اسلام» و «تزئین مؤمنین به ولایت امام در عالم میثاق» ترجمه و معنا شده است. آن گاه در تفاسیر قرن پنجم و ششم با کمک استدلال‌ها و تحلیل‌های عقلی و ادبی با اشاره به اقوال مختلف، صبغه را فطرت یا تطهیر به واسطه‌ی ایمان به اسلام می‌دانند. سپس در قرون میانه مفسران عارفی مثل ابن عربی، صبغه را باطن و حقیقت مذهب دانسته‌اند. در قرون معاصر در کنار نقل قول از گذشتگان، تحلیل‌های اجتهادی یا عقلی با رویکرد عصری مورد توجه قرار گرفت و به پیام‌های آیه، مانند ترک اختلاف نژادی و قبیله‌ای، دعوت به عدالت و برادری، اشاره می‌گردد. البته هر کدام از معانی گفته شده می‌تواند صحیح باشد، ولی به نظر می‌رسد که «رنگ بی‌رنگی الله» که همان «دین اسلام» و به دنبال آن «ولایت امام» به‌عنوان مصداق کامل را می‌توان به‌عنوان بهترین و کامل‌ترین معنا برای «صبغه الله» انتخاب نمود. کلیدواژه‌ها: قرآن، آراء تفسیری، سیر تاریخی، صبغه الله، کارکردها.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴

\*\* دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه شهید چمران اهواز. اهواز، ایران (نویسنده مسول)

M-Shamkhi@yahoo.com

ایمیل:

\*\*\* استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه شیراز. شیراز، ایران. ایمیل: Sd.Rahimian@gmail.com

\*\*\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه شهید چمران اهواز. اهواز، ایران. ایمیل:

Akhonsha@yahoo.com



## ۱-۱- طرح مسئله

آیه‌ی شریفه‌ی ۱۳۷ سوره‌ی مبارکه‌ی بقره از واژه‌ی «صبغه‌الله» استفاده نموده است. این عبارت برای مترجمان و مفسران قرآن مجید، سختی‌هایی ایجاد کرده و در پی آن موجب تفاوت در آراء تفسیری شده است. اینکه به راستی، حقیقت رنگ خدایی چیست؟ مراد حق تعالی از این آیه چه بوده است؟ ارتباط و تناسب آیه با آیات قبل و بعد به چه اندازه می‌باشد؟ در این پژوهش به بررسی آراء و دیدگاه‌های مختلف مفسران درباره‌ی آیه‌ی «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَبِيدُونَ» پرداخته و سیر تاریخی تغییر و تطور آراء مفسران در مورد آن مشخص می‌شود.

## ۱-۲- پیشینه‌ی پژوهش

درباره توحید و خداشناسی آثار زیادی مانند تفسیر موضوعی «توحید در قرآن» از علامه جوادی آملی، «رسائل توحیدی» از علامه طباطبایی، «توحید» از شهید مطهری و... وجود دارد، اما تاکنون به طور خاص درباره‌ی سیر تطور تفسیر آیات توحیدی هیچ کتابی تألیف نشده است. از کارهای جدید درباره‌ی این آیه می‌توان به مقاله‌ی «رنگ یا تعمید؟ پژوهشی درباره‌ی آیه‌ی «صبغه‌الله...» از معصومه خاتمی و سید کاظم طباطبایی اشاره نمود که در این اثر به رویکردهای مختلف در شرح و تفسیر آیه اشاره می‌شود و نیز از پایان‌نامه‌ی اسعد احمد سالم الغانم به نام «پژوهشی در ماده شهد و مترادفات آن در قرآن کریم» رویکردی لغوی و معناشناختی نام برد. در این اثر به رویکرد لغوی و معناشناختی ماده‌ی «شهد و مترادفات» آن پرداخته شده و درباره‌ی سیر تاریخی تغییر و تطور آراء مفسران صحبتی نشده است.

### ۱-۳- ضرورت و اهمیت پژوهش و روش کار

از زمان نزول قرآن، تفسیر آیات آن نیز مطرح بوده است. بدیهی است که در طول تاریخ، تفسیر دچار تغییر و تحولاتی شده است. در برخی مقاطع، این تغییرات زیاد و گاهی اندک بوده است و نظر به اینکه اصل توحید زیربنای اصلی ادیان الهی می باشد، آگاهی از تحول و تطور تفسیر این آیات، به درک بهتر و عمیق تر فهم آیات کمک شایانی می کند و با تقویت خداباوری و خدامحوری راه هدایت و تربیت الهی، روشن تر می گردد. از آنجا که تاکنون درباره سیر تاریخی تغییر و تحول آراء تفسیری درباره این آیه کریمه کار خاصی صورت نگرفته است، انجام این طرح می تواند حائز اهمیت باشد. روش کار به شیوهی تحلیل محتوا بوده و منابع مورد استفاده: کتابخانه‌ای، پایگاه‌ها و نرم افزارهای علوم اسلامی می باشد.

### ۱-۴- بررسی لغوی

صیغ، از ریشه‌ی ص-ب-غ، دارای یک اصل و به رنگ آمیزی چیزی به رنگ خاص اطلاق می شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳/۳۳۱) و در آیه «صِبْغَةَ اللَّهِ» اشاره به چیزی است که خدای تعالی از عقل یا شعور که تمییزدهنده‌ی انسان از حیوانات می باشد، مثل فطرت در انسانها، ایجاد کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲/۳۷۳). برخی لغویون، صیغ و صباغ را آنچه که با آن رنگ آمیزی می کنند و الصباغه را، حرفه‌ی رنگ آمیزی (رنگرز) می دانند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۴/۳۷۴). برخی نیز آن را مصدر مؤکد (مفعول مطلق)، منتسب به آیه‌ی «آمنا بالله» و به معنای تطهیر الهی می دانند (طریحی، ۱۳۷۵ ش: ۱۳/۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷ش: ۱/۱۸۵). اصل آن مربوط به نصاری می باشد که نوزادان خود را در آب مخصوصی که «معمودیه» نامیده می شد، فرو می بردند و این

عمل را موجب تطهیر آن نوزاد می‌دانستند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۸۰/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵ش: ۱۳/۵). اگر به فتحه اول (ص) باشد، به معنای رنگ کردن و به کسر آن، یعنی رنگ شده می‌باشد (قرشی، ۱۳۷۱ش: ۱۰۷/۴) و در کل می‌توان به رنگ یا شیوه‌ی چیزی را به خود گرفتن معنا نمود (مهیا، بی‌تا: ۸۳).

بعضی معنای پایه و بنیادین ماده‌ی «صبغ» را «فرو بردن شیئی در مایعی» دانسته (خاتمی و طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ۷) و دیگری صبغه را بر وزن جَلَسَه، مصدر نوعی و به معنای نوعی رنگ‌آمیزی که دگرگونی و تحولی را پدید آورد، می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵ش: ۲۴۹/۷).

درباره‌ی علت مفتوح بودن «صِبْغَه» (عامل نصب) در «صبغه‌الله» چند دیدگاه مطرح می‌باشد: برخی علت آن را معطوف شدن به آیه‌ی «قولوا آمنا» (بقره/۱۳۶) و عامل نصب را همان «آما بالله» می‌دانند (دعاس، حمیدان، قاسم، ۱۴۲۵ق: ۵۸/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۹۶/۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۸۷/۴) و برخی دیگر، عامل نصب را بدل تفسیری بودن آن برای «ملة ابرهیم» (بقره/۱۳۵) می‌دانند: «یعنی بر ما لازم است رنگ‌آمیزی خدا را بپذیریم و خدا را به واسطه‌ی پیروی از ملت ابراهیم، عبادت نماییم «بل اتبعوا ملة ابراهیم حنیفا» (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۴۰۷/۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۱۸۹/۲). دیدگاه دیگر این است که «صبغه‌الله»، منصوب به اغراء می‌باشد؛ یعنی اتبعوا و الزموا صبغه‌الله (متکلم با توجه دادن مخاطب بر امر محبوب به جهت انجام آن، در واقع او را علاقه‌مند به آن امر گردانیده تا به آن پایبند باشد). در این آیه یعنی اسلام را که مطابق فطرت و حقیقت الهی خویش است، انتخاب کن و آن را پیروی نما (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۱۸۹/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۸ق: ۱۹۶/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۳۲۳/۱؛ جوادی‌آملی، ۱۳۹۵ش: ۲۵۰/۷ به نقل از المعجم الوسیط: ۶۵۱).

### ۱-۵- بررسی آراء مفسران نخستین (سده اول و دوم)

همان طور که ذکر شد، معمولاً مفسران نخستین به طور ساده به بیان معانی واژه‌ها، گاهی همراه با شأن نزول می‌پردازند؛ برای نمونه: «صِبْغَةَ اللَّهِ، ابوالعالیه گفت: دین الله. مجاهد گفت: اسلام است. عبدالله عباس گفت: ترسایان را چون فرزندی آمدی، روز هفتم، او را به آبی بردندی که آن را عمودیّه گفتندی و او را به آن آب بشستندی و گفتندی: صبغناه به، ما او را به این آب بشستیم تا دینی دگر نگیرد جز ترسایی، و این به جای ختان داشتند. خدای تعالی بر ایشان ردّ کرد به عبارت ایشان، گفت: این دین که خدای رنگ کرده است بهتر است. عده‌ای دیگر از مفسران گفتند: جهودان را عادت بودی که چون ایشان را مولودی بودی، رنگی در او مالیدندی، و ترسایان نیز رنگی به خلاف رنگ جهودان در مولود مالیدندی، و آن چون شعاری بودی ایشان را، حق تعالی گفت: شعار مسلمانی که بر رنگ اصل خلقت باشد، آن که خدا آفرید، آن بهتر باشد. برخی دیگر از علما گفتند: حق تعالی دین را برای آن صبغت خواند که دین را اثری و علامتی بود، چنان که رنگ را. ابن کیسان گفت: «صِبْغَةَ اللَّهِ»، یعنی قبله الله، بعضی دگر گفتند: حجة الله. زجاج و ابو عبیده گفتند: خلقه الله، و معنی آن این است که: خدای تعالی خلقان را بر فطرت اسلام آفرید، بیانش: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۱۸۸/۲؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق: ۲۴۵/۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۴۴۵/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۳۲۳/۱). در دو تفسیر مکتوب از قرن دوم «صِبْغَةَ اللَّهِ»، دین اسلام معنا شده که باید از آن تبعیت کرد؛ چون تنها دین قابل قبول می‌باشد: «یعنی الإسلام لقولهم للمؤمنين اتبعوا ديننا فإنه ليس دين إلا ديننا» (بلخی، ۱۴۲۳ق: ۱۴۲/۱؛ شهید زید بن علی، ۱۴۱۲ق: ص ۹۱).

## ۱-۶- بررسی آراء مفسران سده سوم و چهارم

همان‌طور که ذکر شد از قرن سوم هجری، نگارش تفسیر به سمت نقل روایات گرایش یافت. در تفاسیر این قرن حول این آیه، معمولاً بعد از بیان جریان غسل تمهید نصاری، «صبغۀ الله» را «دین اسلام» می‌دانند (هواری، ۱۴۲۶ق: ۱/۱۴۶؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق: ص ۶۱؛ ابو عبیده، بی تا، ص ۵۹؛ قمی، ۱۳۶۷ش: ۱/۶۲).

در قرن چهارم، تفاسیر نقلی گسترش یافت و در اهل سنت جامع‌البیان طبری و تفسیر القرآن العظیم ابن ابی حاتم و در شیعیان تفسیر فرات کوفی و تفسیر العیاشی (کتاب التفسیر) به نگارش درآمد. از این قرن تفاسیر روایی فریقین کاملاً از هم متمایز گردید. شیعیان به نقل روایت از ائمه‌ی اطهار (ع) و دفاع از حقانیت ولایت و امامت پرداختند و اهل سنت به نقل از صحابه و تابعین کفایت نمودند؛ به عنوان مثال در دو تفسیر مشهور شیعی این سده «صبغۀ الله» به اسلام و ولایت امیرالمومنین (ع) و اهل بیت (ع) در عالم میثاق (ذر)، شرح و تاویل شده است: «قال صبغة المؤمنین بالولاية فی الميثاق» (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۶۱) یا «قال الصبغة: الإسلام» یا «قال: الصبغة: معرفة أمیر المؤمنین بالولاية فی الميثاق» (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱/۶۲). آراء تفسیری حول این کریمه در تفاسیر مشهور اهل سنت در این سده، به نقل از صحابه و تابعان پرداخته که در زیر آورده می‌شود:

۱-۶-۱- دیدگاه ابن ابی حاتم: ایشان دو وجه را برای صبغۀ الله قائل است؛ وجه اول: به نقل از ابن عباس، أبی العالیة، مجاهد، حسن، إبراهیم نخعی، عبدالله بن کنیر، ضحاک، قتادة، عکرمة، عطیة، ربیع بن أنس و سدی «صبغۀ الله» را دین اسلام می‌داند: «فی قوله: صِبْغَةَ اللَّهِ قال: دین الله». وجه دوم از سعید بن جبیر از ابن عباس: بنی اسرائیل از موسی پرسیدند: رنگ خدای تو چیست؟ فرمود: تقوای الهی. آن گاه



خداوند موسی را ندا داد: آیا از تو درباره‌ی رنگ خدایی سوال می‌کنند؟ موسی گفت: بله. حق تعالی فرمود: من قرمز، سفید، سیاه رنگ می‌کنم و همه رنگ‌ها در رنگ من است. سپس خداوند آیه‌ی «صِبْغَةَ اللَّهِ...» را بر رسولش حضرت محمد (ص) نازل نمود (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق: ۱/۲۴۵).

۱-۶-۲- دیدگاه ابوجعفر محمد بن جریر طبری: ایشان صبغه را دین اسلام می‌داند و به جریان غسل تمهید مسیحیان اشاره نموده و آن گاه به ذکر اقوال صحابه و تابعان (در بالا ذکر شد) در این باره می‌پردازد و سپس علت منصوب بودن «صِبْغَةَ اللَّهِ» را بازگشت آن به «ملة إبراهيم» یا «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ» می‌داند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱/۴۴۴). این دیدگاه «صِبْغَةَ اللَّهِ، أی: اتبعوا دین الله و الزموه؛ تبعیت از دین اسلام و الزام به آن» توسط دو مفسر سنی دیگر این قرن، یعنی نصر بن محمد سمرقندی (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۱/۹۷) و سلیمان بن احمد طبرانی (طبرانی، ۲۰۰۸م: ۱/۲۵۴) بیان می‌شود.

#### ۱-۷- بررسی آراء مفسران سده پنجم و ششم

با ظهور استفاده از تحلیل عقلی از قرن پنجم، تفاسیر با الوان مختلف گسترش یافت. آراء مفسران حول این آیه به چهار دسته در این دوره قابل تقسیم می‌باشد؛ دسته‌ی اول: ذکر اقوال گذشتگان. دسته‌ی دوم: رویکرد صوفیانه. دسته‌ی سوم: رویکرد اجتهادی. دسته‌ی چهارم: رویکرد ادبی. در زیر مهم‌ترین آراء تفسیری این سده‌ها آورده می‌شود:

۱-۷-۱- دسته‌ی اول (ذکر اقوال گذشتگان): این دسته تفاسیر که بیشترین کتب تفسیری این سده را به خود اختصاص داده است و معمولاً به ذکر اقوال صحابه و

تابعین پرداخته است و با ذکر جریان غسل تمهید نصاری «صبغه‌الله» را دین یا فطرت خدایی یا وصف ایمان الهی می‌دانند. از مهم‌ترین مفسران این دسته می‌توان به افراد زیر اشاره نمود: (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۵/۲؛ ماوردی، بی‌تا: ۱/۱۹۵؛ جرجانی، ۱۴۳۰ق: ۱/۲۴۵؛ قاضی معتزلی، ۲۰۰۹م: ۱/۸۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ۱/۱۱۶؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق: ۱۸۸/۲؛ بغوی، ۱۴۲۰ق: ۱/۱۷۳؛ شهرستانی، ۱۳۸۷ش: ۲/۶۳۸).

۱-۷-۲- دسته‌ی دوم (رویکرد صوفیانه): در این گروه، با گرایش بطنی و صوفیانه به شرح این کریمه پرداخته شده است. قشیری مشهورترین مفسر این دسته می‌باشد. وی معتقد است: «معنای آن: الزام و پایبندی به رنگ خدایی، دلیل نصب، تقدیر فعل بودن آن می‌باشد و نشانه این است که آنچه مهم است، اینکه حقیقت ثابت شود؛ نه آنچه بنده جمع کرده است. آنچه توسط مردم هزینه می‌شود، پایان آن نابودی آن است و آنچه بر اساس غریزه بر اساس آن ثابت شده، اثبات آن درس است، و قلب‌ها رنگی دارند، و روح‌ها رنگی، و اسرار یک رنگ، و ظواهر یک رنگ؛ به کمک توفیق الهی به رنگ‌آمیزی ظاهر، و با نور تحقیق، به رنگ‌آمیزی باطن و روح بپردازید» (قشیری، بی‌تا: ۱/۱۳۰).

۱-۷-۳- دسته‌ی سوم (رویکرد اجتهادی): در این دسته بزرگانی چون شیخ طوسی، امین‌الاسلام طبرسی و ابن شهر آشوب با کمک استدلال‌ها و تحلیل‌های عقلی و با اشاره به اقوال مختلف، به میثاق در عالم ذر نیز اشاره کرده و می‌نویسند: «صبغه-الله از «صبغ» یعنی رنگ‌آمیزی مأخوذ است. فرآء می‌گوید: این تعبیر به این جهت است که بعضی از نصاری نوزادان خود را در آب مخصوصی که «معمودیه» نامیده می‌شد، فرو می‌بردند و این عمل را تطهیر آن نوزاد می‌دانستند. نظر در این آیه به این نکته است که رنگ‌آمیزی خدا که همان فطرت پاک است، تطهیر شما است نه آن

تطهیری که آن‌ها گمان می‌کنند. فراء و بلخی می‌گویند: مراد از صبغة الله شریعت و آئینی است که یکی از مواد آن لزوم ختنه کردن است. ابوالعالیه و بعضی دیگر می‌گویند: منظور از صبغة الله فطرتی است که خداوند مردم را طبق آن آفریده است. وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً؛ کیست که از خداوند بهتر رنگ‌آمیزی کند؛ یعنی شریعت و آئینی مقرر نماید که مطابق فطرت باشد؟ این استفهام در مقام انکار است. یعنی هیچ‌کس نمی‌تواند بهتر از خداوند رنگ‌آمیزی کند. وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ؛ ما طبق رنگ توحید و ایمانی که خداوند ذاتاً و فطرتاً به ما بخشیده است، او را می‌پرستیم. یعنی بر ما لازم است که رنگ‌آمیزی خدا را بپذیریم و او را بپرستیم، نه رنگ‌آمیزی پدران و اجداد را. بعضی گفته‌اند منظور این است که ما خدا را به واسطه‌ی پیروی از ملت ابراهیم پرستش می‌کنیم (شیخ طوسی، بی‌تا: ۴۸۵/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۴۰۷/۱؛ و ابن‌شهر آشوب، ۱۴۱۰ق: ۱۵۱/۱).

۱-۷-۴- دسته‌ی چهارم (رویکرد ادبی): شرح آیه با صبغهی ادبی در این دوره به دو شاخه آراء تقسیم می‌شود: در شاخه‌ی اول، مفسرانی چون زمخشری و طبرسی در جوامع‌الجامع وجود دارند و در تفسیر آیه می‌نویسند: «صبغة» مصدر مؤکد (مفعول مطلق) است و منصوب به «آمَنَّا بِاللَّهِ» در آیه‌ی قبل می‌باشد. چنان‌که «وَعَدَ اللَّهُ» منصوب است به فعلی که بر آن مقدم و حذف شده است. «صبغة» از «صبغ» (یعنی رنگ‌آمیزی کرد) اخذ شده است، مانند «جلسة» که از «جلس» گرفته شده است. منظور از «صبغة» همان حالت و نحوه‌ی رنگ‌آمیزی است و به معنای تطهیر است؛ زیرا ایمان به خدا، نفس و روان انسان‌ها را پاکیزه می‌کند و این تعبیر به خاطر این است که در میان مسیحیان معمول بود که «نوزادان» خود را در آب زرد رنگی که «معمودیه» نامیده می‌شد، فرو می‌بردند و این عمل را تطهیر آن نوزاد می‌دانستند و آیه

ناظر به این نکته است که رنگ‌آمیزی خدا که همان فطرت پاک است، تطهیر مسلمانان است، نه آن تطهیری که آن‌ها گمان می‌کنند و هیچ رنگی از رنگ‌های خدایی بهتر نیست و نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ، عطف است بر جمله‌ی «آمَنَّا بِاللَّهِ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۹۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷ش: ۱/۸۴). در شاخه‌ی دیگر این دسته، اعرابیونی مانند عبدالرحمن بن محمد ابن‌انباری و مکی بن ابی‌طالب حموش قیسی وجود دارند که در شرح علت منصوب بودن صبغه‌الله معتقدند که سه وجه وجود دارد؛ یکی منصوب به تقدیر فعل، یعنی تبعیت کنید رنگ‌های خدایی را. دوم منصوب به الاغراء، یعنی بر شما باد به پیروی و پایبندی به رنگ‌های الهی. سوم بدل از آیه‌ی «ملة ابراهیم»، یعنی آیین ابراهیم حنیف را پیروی کنید (ابن‌انباری، ۱۳۶۲ش: ۱/۱۲۵؛ حموش قیسی، بی‌تا: ص ۸۶).

#### ۱-۸- بررسی آراء مفسران سده‌ی هفتم تا دهم

این دوران که دوره‌ی رکود علوم اسلامی از جمله علوم تفسیر می‌باشد، در بیشتر آثار، مفسران با ذکر اقوال گذشتگان به معنی صبغه‌الله (دین اسلام)، فطرت، غسل، سنت از جمله ختنه، پرداخته‌اند، آن‌گاه به تحلیل لغوی همراه با جریان غسل تمهید مسیحیان و دلیل نصب بودن صبغه‌الله و لزوم پایبندی به قوانین شریعت اسلام نیز اشاره می‌نمایند. از مفسرانی که در این دسته قرار می‌گیرند، می‌توان به فخر رازی، بیضاوی، جرجانی، شبیبانی، قرطبی، ابوحنبل اندلسی، علی بن محمد خازن، محمد بن احمد محلی، سیوطی و ملافتح‌الله کاشانی اشاره کرد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۴/۷۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱/۱۰۹؛ جرجانی، ۱۴۳۰: ۱/۱۶۱. شبیبانی، ۱۳۷۷ش: ۱/۲۱۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۲/۱۴۴؛ ابوحنبل اندلسی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۴۳؛ خازن، ۱۴۱۵ق: ۱/۸۵؛ محلی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴؛ سیوطی، ۱۴۰۹ق: ۱/۱۴۱؛ ملافتح‌الله کاشانی ۱۳۳۶ش: ۱/۳۰۸). البته برخی مفسران این سده، به استعاره‌ی موجود در آیه اشاره نموده و آن را دین‌الله

می‌دانند (ابن جزی غرناطی، ۱۴۱۶ق: ۹۹/۱؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق: ۳۲۴/۱). دیدگاه دیگر مطرح در این سده، رمزی و عرفانی بوده و به محی‌الدین ابن عربی تعلق دارد. ایشان در شرح این آیه می‌نویسند: «صِبْغَةَ اللَّهِ یعنی ایمان به خدای متعال و به رنگ الهی درآمدن؛ چون هر شخصی با اعتقاد و مظاهر باطنی خود، یعنی به رنگ اعتقاد، دین و فرقه‌اش رنگین می‌شود. بنابراین عبادت‌کنندگان به نیت خویش، رنگ‌آمیزی می‌شوند و مذهبیون به رنگ رهبر و پیشوای خود درمی‌آیند و حکما به رنگ و میزان عقل و تفکرشان و اهل هوا و بدعت به شکل و رنگ نفس‌شان می‌شوند و موحدان به رنگ الهی که بهترین رنگ‌هاست، درمی‌آیند. چنان که رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «به-درستی که خداوند متعال موجودات را در ظلمت آفرید، سپس به آن‌ها از نور خود پاشید. بنابراین هر که به آن نور مبتلا شود، هدایت می‌شود و هر که خطا کند، گمراه می‌شود». پس آن نور، رنگ و صبغه اوست» (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۵۶/۱).

### ۹-۱- بررسی آراء مفسران سده‌ی یازدهم و دوازدهم

همان‌طور که ذکر شد، در این دو قرن، احیای مجدد تفاسیر روایی صورت پذیرفت. در قرن یازدهم دو تفسیر مهم صافی فیض کاشانی و شریف لاهیجی به نگارش درآمد. با شروع قرن دوازدهم نگارش تفاسیر نقلی اوج گرفت و کتب مشهوری مثل نورالثقلین و البرهان و کنزالدقائق و روح‌البیان نوشته شد. با تعمق در تفاسیر این دوره، می‌توان آن را به دو گروه تقسیم نمود:

۹-۱-۱- مفسران شیعه: با ذکر روایات از امام صادق (ع) «صِبْغَةَ اللَّهِ» را فطرت

الهی و دین اسلام دانسته و به زینت دادن و رنگ مؤمنین به ولایت ائمه‌ی اطهار (ع) در عالم میثاق و نیز به غسل معمولی‌ی اطفال مسیحیان در آب زرد، اشاره می‌نمایند و

می‌نویسند: صبغنا الله صبغة و هي فطرت الله التي فطر الناس عليها و چون نصاری اطفال خود را به آب زرد غوطه می‌دادند و می‌گفتند که این آب، پاک‌کننده‌ی مولود است از غیر دین مسیح، حق تعالی به طریق مشاکله می‌فرماید: صِبْغَةَ اللَّهِ اِیْ قَوْلِهَا صِبْغَةَ اللَّهِ صِبْغَةَ، بنابراین «صبغة الله» مفعول مطلق فعل محذوف است و داخل در مقول قول است و تأکید بر «آمنا بالله» می‌کند. یعنی بگویند که ایمان آوردیم به خدای تعالی و مؤکد ایمان ما است، اینکه محلی ساخت ما را خدای تعالی به حلیه‌ی دین خود که آن دین مبین است و اثر آن در ما ظاهر است؛ چنانچه اثر رنگ در ثوب ظاهر و نمایان است. تفسیر «صبغة الله» به دین اسلام مروی از حضرت صادق علیه السلام و حامل این روایت کتاب کافی و معانی الاخبار است. در کافی از آن حضرت روایت کرده که مراد از «صبغة الله» زینت دادن خدای تعالی است مر مؤمنان را، به زیور تصدیق ولایت ائمه‌ی هدی علیهم السلام در روز میثاق» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱۹۳/۱؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش: ۱/۱۲۲؛ و عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱/۱۳۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق: ۱ف/۳۳۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش: ۲/۱۶۹).

۱-۹-۲- مفسران اهل سنت: دیدگاه این گروه بر این است که صبغة الله، همان چیزی است که لباس را با آن رنگ می‌کند و مصدر مؤکد (مفعول مطلق) برای «آمنا بالله» است و مانند جلسه از «جلس» آمده است و مستعار (وام گرفته شده) برای «فطرة الله التي فطر الناس عليها» می‌باشد که با آن مردم با انواع عبادات و ایمان به شخصیت خوب و سلیمی تبدیل می‌شوند؛ مانند رنگ‌آمیزی لباس (حقی برسوی، بی تا: ۱/۲۴۳؛ قونوی، ۱۴۲۲ق: ۴/۲۸۶). مشاهده می‌شود که دیدگاه مفسران شیعه از اهل سنت کاملاً متمایز و جدا می‌شود.

### ۱-۱۰-۱- بررسی آراء مفسران سده‌ی سیزدهم و چهاردهم

درباره‌ی ویژگی‌های تفاسیر این دوره، در فصل قبل سخن رفت. در مورد این آیه‌ی شریفه، آرای تفسیری به قرار زیر است:

#### ۱-۱۰-۱-۲- دیدگاه اول: وجود استعاره در آیه

گونه‌ی اول، آرای تفسیری در مورد این کریمه، از آن مفسرانی مانند آلوسی می‌باشد که با استفاده از تحلیل‌های عقلی، به وجود استعاره‌ی تصریحیه و قرینه‌ی اضافه در صبغه‌الله معتقد هستند: «در صِبْغَةَ اللَّهِ صِبْغَةً به کسره، مصدری از فعل «صبغ» مانند الجلسة من «جلس» و حالتی است که رنگ شدن و تطهیر به ایمان، در آن اتفاق می‌افتد و تأثیر آن مانند اثر رنگ بر ظاهر و درون شیء نمایان می‌شود و آن را به یک زینت برای آن‌ها تبدیل می‌کند و در اینجا یک استعاره‌ی تحقیقیه‌ی تصریحیه به قرینه‌ی اضافه وجود دارد؛ فهناک استعارة تحقیقیة تصریحیة و القرینة الإضافة» (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱/۳۹۵). برخی نیز اطلاق صبغه به ایمان را استعاره (مجاز) به علاقه‌ی مشابهت می‌دانند: «فإطلاق الصبغة على الإيمان استعارة علاقتها المشابهة» (ابن عاشور، بی تا: ۱/۷۲۴).

#### ۱-۱۰-۱-۲- دیدگاه دوم: ذکر اقوال گذشتگان

از مفسران این دسته می‌توان به مظهري، شوکانی و عاملی (مظهري، ۱۴۱۲ق: ۱/۱۳۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق: ۱/۱۷۱؛ عاملی، ۱۳۶۰ش: ۱/۱۹۵) اشاره نمود.

#### ۱-۱۰-۱-۳- دیدگاه سوم: تفاسیر با رویکرد شیعی

در این دسته، علمای شیعه به شرح آیه مطابق با روایات منقول از امامان معصوم (ع) و با کمک تحلیل‌های عقلی می‌پردازند و در تفسیر آیه با اشاره به حدیثی از امام صادق (ع)، صبغه‌الله را دین و فطرت الهی و مصداق اتم آن را ولایت اهل بیت (ع) در

عالم ذر می‌داند. برای نمونه، سید محمد ابراهیم بروجردی در شرح آیه می‌نویسد: «... مؤمنین در عالم ذر، رنگ ایمان به ولایت ائمه (ص) به خود گرفتند» (بروجردی، ۱۳۶۶ش، ۱/۲۶۵). از دیگر مفسران این دسته می‌توان به عبدالله شبر (شبر، بی‌تا: ۱/۶۰)، محمدجواد بلاغی (بلاغی، بی‌تا: ۱/۱۳۱) و حسین شاه‌عبدالعظیمی (شاه-عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش: ۱/۲۶۷) اشاره نمود.

#### ۱-۱۰-۴- دیدگاه چهارم: رویکرد اجتماعی و عصری

در این دسته، مفسران با گرایش اجتماعی قرار دارند که مطابق اندیشه‌ی عصر خود به شرح آیه می‌پردازند و می‌نویسند: «صبغة‌الله، با اعراب فتحه، بیانی برای ملت ابراهیم یا مفعول فعل محذوف، مانند: نرید و نتبع است و با اعراب ضمه، خبر از برای «هی یا تلک» می‌باشد. منشأ اختلاف و امتیاز افراد و قبائل و ملل، عقاید و سنی است که به رنگ دین و آئین زندگی در می‌آید؛ تعصبات و غریزه امتیازجویی؛ هر چه بیشتر، این گونه ممیزها را پررنگ می‌سازد. این رنگ‌های ممیز، مانند رنگ‌های اجسام طبیعی است که به حسب ساختمان هر جسمی نور بسیط را تجزیه می‌کند و به صورت رنگ مخصوص و ممیز خود می‌گرداند. ملل و پیروان ادیان هم باید مانند پیمبران و پیشروان، تسلیم نور مطلق حق شوند؛ اگر تسلیم نشدند و آئین خدایی را در نفسیات شخصی و قومی خود تحلیل بردند و تجزیه کردند؛ رنگی که به نام آئین به خود می‌گیرند، رنگ خدایی نیست. این رنگ‌های خودساخته ناشی از نفسیات آنان می‌باشد... که نه جمال و کمالی دارد، نه ثبات و بقایی؛ زیرا این گونه رنگ‌های فردی و قومی، انعکاسی از تقالید و اوهام افراد و اقوام و در معرض تغییر و زوال است و پیوسته اختلاف‌انگیز و گمراه‌کننده می‌باشد. هدایت و توحید در پیروی از ملت ابراهیم و تسلیم وجه نفس به خداوند است که انعکاس نور خدا و رنگ‌آمیزی خدایی را



می‌نمایند» (طالقانی، ۱۳۶۲ش: ۱/۳۱۸). از دیگر مفسرانی که با این شیوه به شرح این کریمه پرداخته‌اند، می‌توان از مراغی (مراغی، بی‌تا: ۱/۲۲۶)، سیدقطب (سیدقطب، ۱۴۱۲ق: ۱/۱۱۸) و محمد رشیدرضا (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق: ۱/۴۸۶) نام برد.

#### ۱-۱۰-۵- دیدگاه پنجم: رویکرد تحلیلی

در این دسته مفسرانی مانند گنابادی و خسروانی وجود دارند که یکی در شرح آیه می‌نویسد: «صِبْغَةَ اللَّهِ: خدا ما را رنگ‌آمیزی کرده است چه رنگ‌آمیزی کردنی! در این عبارت، فعل حذف گشته و مصدر پس از تأخیر فاعل به فاعل اضافه شده است و جمله حال یا جمله مستأنف است که پاسخ از پرسش مقدر باشد و معنی چنین است که گویا پس از آن که گفتند: ما به خدا ایمان آوردیم، به آنان گفته شد: خداوند با شما چه کرد؟ در پاسخ گفتند: خداوند به رنگ ایمان ما را رنگ‌آمیزی نمود، اما رنگ، به اسلام و ایمان تفسیر شده است. زیرا رنگ همان طور که بر لباس ظاهر می‌شود و در آن نفوذ می‌کند، اثر اسلام و ایمان نیز بر بدن ظاهر شده و در قلب اثر می‌گذارد» (گنابادی، ۱۴۰۸ق: ۱/۱۴۸). دیگری معتقد است: «صِبْغَةُ: فعلته: از صِغِغٍ یصِغُ مانند جلسه از جلوس ای فطرة الله التي فطر الناس عليها، و این فطرت حلیه و زینت انسان است؛ چنان که رنگ زینت لباس است «وَمَنْ أَحْسَنُ» من استفهام انکاری است؛ یعنی لا صبغة احسن من صبغة الله» (خسروانی، ۱۳۹۰ش: ۱/۱۸۱).

#### ۱-۱۱- بررسی آرای مفسران سده‌ی پانزدهم

در قرن اخیر، تفسیر به شیوه‌ی عصری متداول شده است. مهم‌ترین آرای تفسیری مربوط به این آیه به قرار زیر است:

۱-۱۱-۲- دیدگاه اول: گونه‌ی تحلیلی اجتماعی

در قرن معاصر (پانزدهم) حدود ۶۶ تفسیر (پایگاه جامع قرآنی: quran.inoor.ir) در مورد این آیه وجود دارد که حدود نیمی از آن به شیوه‌ی تحلیلی، اجتماعی یا کلامی به شرح این آیه پرداخته‌اند. مفسران بزرگی مانند علامه فضل‌الله در بیان آیه می‌نویسند: «در آیه صِبْغَةَ اللَّهِ این ایمان است که به مالک خود رنگی متمایز می‌بخشد و خود را با شخصیت خود در تمام خصوصیاتش نقش می‌بندد؛ همان طور که هنگام چاپ لباس یا بدن رنگ‌آمیزی می‌شود و تمام قسمت‌های آن را رنگ می‌کند. وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً، زیرا او خالق است که به انسان موجودیت می‌بخشد و بهترین امتیازات اخلاقی و معنوی را که به او حسن و درخشندگی می‌بخشد، اعطا می‌کند. وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ؛ و آنها از روشی پیروی می‌کنند که حق تعالی می‌خواست ما در زندگی در تأیید معنای بندگی خود نسبت به او پیروی کنیم. این رمز توحید و فطرتی است که با اسلام در تمام افشاگری‌ها و رنگ‌هایش در روح فرومی‌رود و این در مقابل کسانی که صباغ (رنگ‌آمیزی) را یک امر مادی می‌دانند، مانند غسل تعمید مسیحیان، برای ورود انسان به دین خدا» (علامه فضل‌الله، ۱۴۱۹ق:۳/۴۷۳). از دیگر مفسرانی که به این شیوه به شرح آیه پرداخته‌اند، می‌توان افراد زیر را نام برد: علامه مدرسی (۱۴۱۹ق:۱/۲۶۴)، خطیب (۱۴۲۴ق:۱/۱۴۷)، کرمی (۱۴۰۲ق:۱/۱۷۸)، حوی (۱۴۲۴ق:۱/۲۸۱)، زحیلی (۱۴۱۸ق:۱/۳۲۹)، حسینی شیرازی (بی‌تا:۱/۱۸۴)، موسوی سبزواری (بی‌تا:۲/۷۳)، نریمانی (بی‌تا: ۷۱)، صادقی تهرانی (۱۳۷۷ش: ۲۱)، طیب (۱۳۷۴ش:۲/۲۱۸)، کریمی حسینی (۱۳۸۲ش: ۲۱)، جزایری (۱۴۱۶ق: ۱/۱۲۱)، حسینی همدانی (۱۴۰۴ق:۱/۳۷۵)، طنطاوی التفسیرالوسیط (۱۹۷۷ق: ۱/۲۸۶)، جعفری (۱۳۷۶ش:۱/۳۶۶)، شعراوی (بی‌تا:۱/۶۱۲)، صابونی (۱۴۲۱:

۸۸/۱)، زین (۱۴۲۵ق:۱/۱۰۰۲)، قرشی (۱۳۷۷ش: ۱/۲۵۷) و طه دره (۱۴۳۰ق: ۳۳۱/۱). برای نمونه، دو دیدگاه تفسیری، حول این آیه‌ی کریمه را می‌آوریم؛ اولی می‌نویسد: «اسلام کیمیایی ماند که مس وجود انسانی را تبدیل بطلا می‌نماید و اینکه از اسلام تعبیر برنگ خدایی نموده شاید برای این است که همین طوری که رنگ سبب ظهور اشیاء می‌شود و هر چیزی برنگ شناخته می‌شود، همین طور بایستی رنگ اسلام و آثار اسلامی بر هر مسلمانی ظاهر باشد» (بانوامین، ۱۳۶۱ش: ۲/۹۹). دومی معتقد است: «قرآن فرمان می‌دهد همه رنگ‌های نژادی و قبیله‌گی و سایر رنگ‌های تفرقه‌انداز را از میان بردارند و همگی به رنگ الهی در آیند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۱/۴۷۳).

#### ۱-۱۱-۳- دیدگاه دوم: توضیح اعراب آیه

دسته‌ی دوم مفسران به تحلیل صرفی و نقش اعراب کلمات در این کریمه می‌پردازند. در این دسته، افرادی مانند محی‌الدین درویش، محمود صافی، دعاس، حمیدان، قاسم، عبدالواحد بهجت صالح، محمدجعفر کرباسی و عبدالله بن ناصح علوان قرار می‌گیرند (درویش، ۱۴۱۷ق:۱/۱۹۷؛ صافی، ۱۴۱۸ق:۱/۲۸۰؛ دعاس، حمیدان، قاسم: ۱۴۲۵ق:۱/۵۸؛ صالح، بی‌تا: ۱/۱۷۵؛ کرباسی، ۱۴۲۲ق:۱/۱۸۶؛ علوان، ۱۴۲۷ق:۱/۱۱۰).

#### ۱-۱۱-۴- دیدگاه سوم: رویکرد روایی

در این دسته، مفسران به نقل قول و ذکر اخبار مأثور، چه روایات تفسیری ائمه‌ی اطهار (ع) و چه اخبار رسیده از صحابه و تابعان، می‌پردازند. مفسرانی چون محمدهادی معرفت، عبدالله محمود شحاته، ماجد ناصر زبیدی، محمد ثقفی تهرانی و محمود یوسفی غروی در این دسته قرار دارند (معرفت: ۱۳۸۷ش: ۴/۱۱۲؛ شحاته، ۱۴۲۱ق:۱/۱۸۷؛ زبیدی، ۱۴۲۸ق:۱/۲۰۳؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ش: ۱/۱۷۸؛ یوسفی غروی، ۱۳۷۲ش، ص ۴۷).

۱-۱۱-۵- دیدگاه چهارم: رویکرد تدبیری و بیان نکات کاربردی

این دسته از مفسران به تحلیل و تدریج آیات، جهت کسب نکات تربیتی و کاربردی می‌پردازند؛ مثلاً مفسری در شرح این آیه به نکات و پیام‌های زیر اشاره می‌کند: «نکته‌ها: انسان در زندگی خویش باید رنگی را بپذیرد، اما در میان همه رنگ‌ها، رنگ خدایی بهتر است. ناگفته پیداست که تا رنگ نژاد و قبیله و هوس‌ها را کنار نگذاریم، رنگ وحدت و برادری و تسلیم امر خدا بودن را نخواهیم گرفت. همه‌ی رنگ‌ها به مرور زمان کم‌رنگ و بی‌رنگ می‌شود، اما رنگ خدایی همیشگی و پایدار است. بهترین رنگ آن است که صفا و بقا داشته و چشم اولیای خدا را به خود جلب کند. هم‌رنگ با فطرت و منطقی بوده، مشتری آن خدا، و بهای آن بهشت باشد. همه‌ی رنگ‌ها پاک می‌شوند، قبیله، نژاد و نسب، دیر یا زود از بین می‌روند، ولی آنچه ابدی و باقی است همان رنگ و صبغه‌ی الهی یعنی اخلاص و ایمان است» و «پیام‌ها: ۱- ایمان به خدا، پیامبران، کتاب‌های آسمانی و تسلیم خدا بودن، صبغه و رنگ خدایی است. ۲- برترین و زیباترین رنگ‌ها، صبغه و رنگ الهی است. «وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» ۳- باید تنها بنده خدا بود، نه بنده‌ی دیگران» (قرائتی، ۱۳۸۳ش: ۲۱۴/۱). مفسر دیگری به این نکات اشاره می‌کند: «۱- در میان مسیحیان معمول بود که فرزندان نوزاد خود را «غسل تعمید» می‌دادند و گاهی ادویة مخصوصی که زردرنگ بود به آب اضافه می‌کردند و می‌گفتند: این غسل، به ویژه با این رنگ خاص، باعث تطهیر نوزاد از گناه ذاتی‌اش می‌شود که از آدم به ارث برده است. قرآن بر این مطلب بی‌اساس خط بطلان می‌کشد و با تعبیری بسیار لطیف و زیبا و کنایی می‌فرماید: تنها رنگ خدایی را بپذیرید که همان رنگ ایمان، توحید خالص و اسلام است. ۲- خداوند جسم نیست تا

رنگ داشته باشد. منظور از رنگ خدا، رنگ بی‌رنگی، رنگ مساوات و عدالت، رنگ برابری و برادری، رنگ وحدت، رنگ پاکی، رنگ توحید و اخلاص است که در پرتو آن، همه‌ی رنگ‌های نژادی، خرافات، نفاق و شرک حذف می‌شود. پذیرش رنگ خدایی، روح و جان را از آلودگی‌ها پاک می‌کند و در حقیقت، این همان بی‌رنگی و حذف همه‌ی رنگ‌هاست» (رضایی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ص ۴۱۶). از دیگر علمایی که به این شیوه به تفسیر و شرح آیه پرداخته‌اند، می‌توان به وهبه زحیلی (۱۴۱۸ق: ۶۲/۱)، محمد محمود حجازی (۱۴۱۳ق: ۷۹/۱) و محمدامین ارمی علوی (بی‌تا: ۳۲۵/۲) اشاره نمود.

#### ۱-۱۱-۶- دیدگاه پنجم: دیدگاه جامع

در این دسته، مفسر به بیان شأن نزول، مفردات، اعراب، تناسب آیات، شرح و تحلیل و در آخر، بحث روایی را می‌آورد. از این دسته در قرن اخیر به علامه طباطبایی و جوادی آملی می‌توان اشاره نمود که یکی در شرح آیه می‌نویسد: «مراد از «صبغه‌الله» دین اسلام است؛ تعبیر از دین خدا به «صبغه» ممکن است استعاره باشد. مصحح و داعی چنین مجاز و استعاره‌ای صنعت بدیعی «مشاکله» است، زیرا اهل کتاب، فرزندان خود را به عنوان «غسل تمهید» در آبی رنگین شست‌وشو می‌دهند، به این گمان که با این غسل طاهر می‌شوند. خدای سبحان در برابر آن فرمود: رنگ بی‌رنگی خدایی را بگیرد که انسان را از هر رنگ و آلودگی پاک می‌کند. همان‌گونه که آثار رنگ بر بدن نمایان می‌شود، آثار و نشانه‌های اسلام و ایمان نیز در شئون زندگی ظهور می‌کند. یکتاپرستی و توحید و تسلیم در برابر خداوند و ایمان به معارف بلند انبیاست که می‌تواند بشر را از آلودگی‌ها تطهیر کند و بهترین و زیباترین رنگ و زینت را به او ببخشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش: ۲۵۱/۷).

## ۱۲-۱- کارکردها

در سده‌های متقدم، تفسیر دارای کارکردهای استنادی بود؛ یعنی متکلمین و فقها برای اثبات عقاید مذهب خویش یا استخراج و اثبات احکام و فتوای مورد نیاز، به آیات قرآن استناد می‌کردند (پاکتچی، ۱۳۹۲ش: ص ۱۱۱). مثلاً از این آیه علمای مسلمین برای اثبات حقانیت دین مبین اسلام در برابر یهود و مسیحیت استفاده می‌کردند. به تدریج و با بالا گرفتن دعوا و اختلاف بین شیعه و سنی، مفسران و متکلمان شیعه برای اثبات و دفاع از حقانیت ولایت امیرالمومنین علی (ع) و ائمه‌ی اطهار (ع) به روایات تفسیری آیه توجه نموده و آن را تحلیل و مورد استناد قرار می‌دادند. در قرون اخیر و با پیدایش گرایش‌های اجتماعی و تربیتی، می‌توان از این کارکردها نام برد:

### ۱-۱۲-۱- آثار و کارکردهای اجتماعی و عصری

از کارکردهای اجتماعی و عصری آیه می‌توان موارد زیر را نام برد:

- ترک اختلاف نژادی، قبیله‌ای یا سرزمینی و دعوت به وحدت و یکپارچگی

- پرهیز از شرک و نفاق و دورویی

- ترک خرافات و ظاهرگرایی

- دعوت به مساوات، عدالت و برادری

- پرهیز از انجام ظاهری مناسک و لزوم توجه به عمق و حکمت آن‌ها

### ۲-۱۲-۲- پیام‌های هدایتی و تربیتی آیه

- دعوت به آیین ناب و حیانی که امروزه در اسلام متجلی شده است.

- دعوت به اخلاص در نیت و عمل

- برپایی توحید عملی با انجام فرایض و عبادات

- تطهیر جان و روح با معارف عمیق و متعالی اسلام و تثبیت و تعمیق این تعالیم

- بندگی و تسلیم محض در برابر خداوند سبحان

### ۳- تحلیل و نتایج

نتایج نشان می‌دهد، این تغییر و تطور آرای تفسیری درباره‌ی «صبغه‌الله» در این آیه‌ی شریفه به قرار زیر می‌باشد:

۱- ابتدا در تفاسیر نخستین، به نقل از صحابه و تابعان، با ذکر جریان غسل معمودیه‌ی مسیحیان، صبغه را به «اسلام» معنا نموده است. در تفاسیر متأثر اهل سنت به «اسلام»، «فطرت»، «سنن از جمله ختنه» و تقوی الهی اشاره شده و در تفاسیر متأثر شیعیان به «اسلام» و «تزیین مؤمنین به ولایت امام در عالم میثاق» ترجمه و معنا شده است. آن‌گاه در تفاسیر قرن پنجم و ششم (طوسی، زمخشری، طبرسی، ابن شهر آشوب، فخر رازی) با کمک استدلال‌ها و تحلیل‌های عقلی و ادبی با اشاره به اقوال مختلف، صبغه را فطرت یا تطهیر به واسطه‌ی ایمان به اسلام می‌دانند و در تفاسیر شیعیان به میثاق ولایت در عالم ذر نیز اشاره می‌نمایند. بعد در قرون میانه، مفسران عارف مثل ابن عربی، صبغه را باطن و حقیقت مذهب دانسته و مسلمین را به نیت و درون پاک و توحیدی دعوت می‌نمایند. دیگر مفسران میانه، مانند بیضاوی، جرجانی، قرطبی، ابوحنیفه اندلسی، سیوطی و ملافتح‌الله کاشانی، صبغه را دین اسلام، فطرت، غسل، سنت (از جمله ختنه) می‌دانند.

۲- با احیا و گسترش تفاسیر متأثر در قرن یازدهم و دوازدهم، تفاسیر روایی شیعه از اهل سنت کاملاً جدا و متمایز گردید. شیعیان برای نشان دادن حقانیت مذهب خود، «صبغه‌الله» را به اسلام و ولایت امام تطبیق دادند، اما اهل سنت به ذکر اخبار منقول از صحابه و تابعان بسنده نمودند. در قرون متأخر، در کنار نقل قول از گذشتگان،

تحلیل‌های اجتهادی یا عقلی به رویکرد عصری و تدبر و بیان نکات تربیتی از آیه نیز توجه گردید و به پیام‌های آیه، مانند ترک اختلاف نژادی و قبیله‌ای، دعوت به عدالت و برادری، پرهیز از شرک، نفاق و خرافات و لزوم تطهیر جان با معارف اصیل و عالی اسلام، اشاره نمودند. البته در قرن اخیر، تفسیر عصری گسترش زیادی یافته و انواع گرایش‌های تفسیری مشاهده می‌شود و در شرح این آیه دیدگاه‌های مختلفی، از جمله روایی و نقل قول از گذشتگان، بیان اعراب آیه و توضیح آن، اجتهادی و عقلی، تدبری و بیان نکات تربیتی و رویکرد جامع مشاهده می‌شود.

۳- نکته‌ی دیگر که از سده‌ی نخست تاکنون مورد بررسی و اختلاف نظر مفسران قرار گرفته، دلیل نصب و مفتوح بودن «صبغه» در آیه‌ی کریمه می‌باشد. برخی علت آن را معطوف شدن به آیه‌ی «قولوا آمنا» (بقره/۱۳۶) و عامل نصب را همان «آمنا بالله» می‌دانند (دعاس، حمیدان، قاسم، ۱: ۵۸/۱۴۲۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۹۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۴/۸۸). برخی دیگر، عامل نصب را بدل تفسیری بودن آن برای «ملة ابرهیم» (بقره/۱۳۵) می‌دانند: «یعنی بر ما لازم است رنگ‌آمیزی خدا را بپذیریم و خدا را به واسطه‌ی پیروی از ملت ابراهیم، عبادت نماییم «بل اتبعوا ملة ابراهیم حنیفا» (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱/۴۰۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۲/۱۸۹). دیدگاه دیگر این است که «صبغه‌الله» منصوب به اغراء می‌باشد؛ یعنی اتبعوا و الزموا صبغة الله.

۴- جمع‌بندی نهایی نشان از چند رویکرد در شرح آیه می‌باشد: ۱- رویکرد روایی و مأثور ۲- رویکرد ادبی ۳- رویکرد بطنی و عرفانی ۴- رویکرد اجتهادی و عقلی ۵- رویکرد عصری، تدبری و تربیتی که به نوعی هر یک در جای خودش صحیح می‌باشد و معمولاً در تفاسیر جامع مثل المیزان و تسنیم، همه‌ی شیوه‌ها وجود داشته و قابل جمع نشان داده شده است که بر این اساس هر کدام از معانی اسلام،



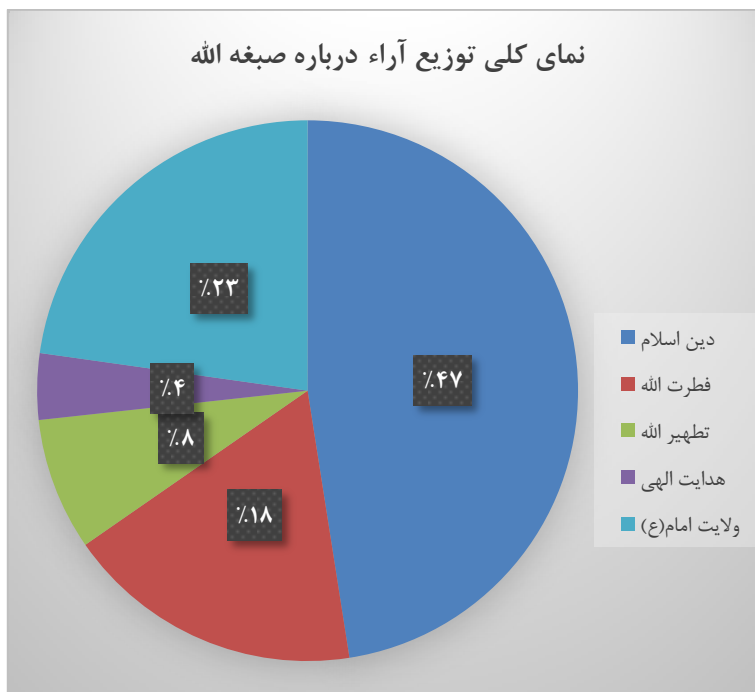
فطرت، سنت‌الله (ختنه)، باطن تعالیم، شعائر دین، ایمان و تزیین ولایت ائمه‌ی اطهار (ع) در میثاق، همگی با هم قابل جمع هستند؛ چرا که برخی مصداق یا جزئی از اسلام می‌باشند.

۵- همچنین از دقت در آرای مفسران متوجه می‌شویم که اکثراً به جریان غسل تعمید اهل کتاب اشاره نموده و آن‌گاه به معنای «صبغه‌الله» پرداخته و آیه را شرح نموده‌اند؛ یعنی از «رنگ آب» به عنوان پل ارتباطی و مفهوم مشترک بین تعمید و واژه‌ی صبغه استفاده کرده و رنگ و رنگ‌آمیزی به ایمان را به عنوان مفهوم پایه‌ی صبغه قبول نموده‌اند. البته برخی مفسران مانند آلوسی و ابن‌عاشور و علامه جوادی آملی آن را از باب استعاره یا مجاز می‌دانند و معتقدند که تعبیر از دین خدا به «صبغه» از صنعت «مشاکله» می‌باشد. بنابراین به نظر می‌رسد که «رنگِ بی‌رنگیِ الله» که همان «دین اسلام» و به دنبال آن «ولایت امام» به عنوان مصداق کامل آن قرار دارد را می‌توان به عنوان بهترین و کامل‌ترین معنا برای «صبغه‌الله» انتخاب نمود.

#### ۶- جدول و نمودار

جدول کلی توزیع آرای تفسیری درباره‌ی صبغه‌الله

آرای تفسیری	دین اسلام	فطرت الله	تطهیر الله	هدایت الهی	ولایت امام (ع)
فراوانی	۴۸	۱۸	۸	۴	۲۳



برداشت از جدول و نمودار

جدول و نمودار نشان می‌دهد که بیشترین آراء و دیدگاه مفسران درباره‌ی مفهوم «صبغه‌الله» بر «دین اسلام» تعلق داشته است. آنگاه «ولایت امام» و سپس «فطرت الله» قرار دارد و این برداشت، تحلیل و جمع‌بندی موجود در قسمت نتایج را تأیید می‌نماید. یعنی به نظر می‌رسد که «رنگ بی‌رنگی‌الله» که همان «دین اسلام» و به دنبال آن «ولایت امام» به عنوان مصداق کامل آن قرار دارد را می‌توان به عنوان بهترین و کامل‌ترین معنا برای «صبغه‌الله» انتخاب نمود.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، عربستان: مکتبه نزار مصطفی البارز.
- ابن انباری، عبدالرحمن (۱۳۶۲ش). البیان فی غریب اعراب القرآن، قم: دارالهجره.
- ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق). کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، شرکت دارالارقم.
- ابن جوزی، عبدالرحمن (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). متشابه القرآن و مختلفه، قم: انتشارات بیدار.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). التحریر و التئور، بیروت: موسسه ی تاریخ عربی.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق). البحرالمدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
- ابن عربی، محیی الدین محمد (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۰۱). غریب القرآن، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ابن کنیر، اسماعیل (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوالفتوح رازی (۱۴۰۸). حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۰۷ق). تفسیر النهر الماد من البحر المحیط، بیروت: دارالجنان.
- ابوعبیده، محمد بن مثنی (بی تا). مجاز القرآن، قاهره: مکتبه الخانجی.
- ارمی علوی، محمدا مین (بی تا). تفسیر حدائق الروح و الریحان فی روابی علوم القرآنی، بیروت: دار طرق النجاه.
- امین، سیده نصرت اصفهانی (۱۳۶۱ش). مخزن العرفان در تفسیر القرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.

## صبغه الله در آیینہی تاریخ / مینا شمخی ۱۳۱

- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیرالقرآن، تهران: بنیاد بعثت.
- بروجردی، سید محمد ابراهیم (۱۳۶۶ش). تفسیر جامع، تهران: انتشارات صدر.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). تفسیر بغوی (معالم التنزیل)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بلاغی، محمدجواد (۱۴۲۰ق). آلاء الرحمن فی تفسیرالقرآن، قم: بنیاد بعثت.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیانی، شیرین (۱۳۷۹ش). مغولان و حکومت ایلخانی در ایران، تهران: انتشارات سمت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). انوارالتنزیل و اسرارالتاویل (تفسیر بیضاوی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پارسا، فروغ (۱۳۹۲ش). تفاسیر شیعه و تحولات تاریخی ایران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش). تاریخ تفسیر قرآن، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- تستری، ابو محمد سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق). تفسیر تستری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). جواهرالحسان فی تفسیرالقرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان (تفسیر ثعلبی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق). تفسیر روان جاوید، تهران: انتشارات برهان.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۳۷-۱۳۴۱). تفسیر گازر، چاپ جلال‌الدین محدث ارموی، تهران: بی‌نام.
- جرجانی، عبدالقاهر، (۱۴۳۰ق). درج الدرر فی تفسیرالقرآن العظیم، عمان: دارالفکر.
- جزایری، ابوبکر جابر (۱۴۱۶ق). ایسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر، مدینه منوره: مکتبه العلوم و الحکم.
- جعفری، یعقوب (۱۳۷۶ش). تفسیر کوثر، قم: انتشارات هجرت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش). تفسیر تسنیم، جلد ۷، قم: مرکز نشر اسراء.
- حجازی، محمدمحمود (۱۴۱۳ق). التفسیرالواضح، بیروت: دارالجلیل.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسایل الشیعه، قم: موسسه‌ی آل بیت (ع).

- حسینی شیرازی، سید محمد (بی تا). تقریب القرآن الی الاذهان، بی جا.
- حسینی همدانی، سید محمد (۱۴۰۴ق). انوار درخشان در تفسیر القرآن، تهران: کتابفروشی لطفی.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). روح البیان، بیروت: دارالفکر.
- حموش قیسی، مکی بن ابی طالب (بی تا). مشکل اعراب القرآن، بی جا.
- حوی، سعید (۱۴۲۴ق). الاساس فی التفسیر، قاهره: دارالسلام.
- خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). تفسیر الخازن (الباب تاویل فی معانی التنزیل)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خسروانی، علیرضا (۱۳۹۰). تفسیر خسروی، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ق). التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت: دار الفکر العربی.
- دروزه، محمد عزه (۱۴۲۱ق). التفسیر الحدیث، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵ق). اعراب القرآن و بیانه، دمشق: دار الرشاد.
- دره، محمدعلی (۱۴۳۰ق). تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه، بیروت: دار ابن کثیر.
- دعاس حمیدان، قاسم (۱۴۲۵ق). اعراب القرآن الکریم. دمشق: دار المنیر و دار الفارابی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، چاپ: اول.
- رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الکریم (تفسیر المنار)، بیروت: دارالمعرفه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و جمعی از پژوهشگران (۱۳۸۷ش). تفسیر مهر، قم: دفتر پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
- زیبیدی، ماجد ناصر (۱۴۲۸ق). التیسیر فی التفسیر للقرآن بروایه اهل بیت، بیروت: دار المحجه البیضاء.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، دمشق: دارالفکر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
- زید بن علی بن حسین (۱۴۱۲ق). تفسیر الشهد زین بن علی، بیروت: الدار العلمیه.
- زین، محمد فاروق (۱۴۲۵ق). بیان النظم فی القرآن، دمشق: دارالفکر.
- سبزواری، محمد (۱۴۱۹ق). ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹ش). حقائق التفسیر (تفسیر سلمی)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

## صبغه الله در آيينه‌ی تاريخ / مينا شمخى ۱۳۳

- سمرقندى، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). تفسير السمرقندى، ج ۱، بيروت: دارالفكر.
- سمعانى، منصور بن محمد (بى تا). تفسير السمعانى، بيروت: دارالكتب العلميه.
- سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
- سيد بن قطب، ابراهيم (۱۴۱۲ق). فى ظلال القرآن، بيروت: دارالشروق.
- شاه عبدالعظيمى، حسين (۱۳۶۳ش). تفسير اثنى عشرى، ج ۱، تهران: ميقات.
- شبر، سيد عبدالله (۱۴۰۷ق). الجوهر الثمين فى تفسير الكتاب المبين، كويت: مكتبه الافين.
- شبر، عبدالله (بى تا). تفسير القرآن الكريم، قم: دارالهجره.
- شحاته، عبدالله محمود (۱۴۲۱ق). تفسير القرآن الكريم، قاهره: دارغريب.
- شريف لاهيجى، محمد بن على (۱۳۷۳ش). تفسير شريف لاهيجى، تهران: نشر داد.
- شعراوى، محمد متولى (بى تا). تفسير الشعراوى، بيروت: اخبار اليوم.
- شوكانى، محمد (۱۴۱۴ق). فتح القدير، دمشق: دار ابن كثير.
- شهرستانى، محمد بن عبدالكريم (۱۳۸۷ش). تفسير شهرستانى (مفاتيح الاسرار و مصابيح الابرار)، تهران: مركز البحوث و الدراسات.
- شيبانى، محمد بن حسن (۱۳۷۷ش). نهج البيان عن كشف معانى القرآن، قم: نشر الهادى.
- صابونى، محمد على (۱۴۲۱ق). صفوه التفاسير، بيروت: دارالفكر.
- صادقى تهرانى، محمد (۱۳۷۷ش). البلاغ فى تفسير القرآن بالقرآن، قم: مكتبه محمد الصادقى.
- صافى، محمود بن عبدالرحيم (۱۴۱۸ق). الجدول فى اعراب القرآن، بيروت: دارالرشيد موسسه الايمان.
- صالح، عبدالواحد بهجت (بى تا). الاعراب المفصل لكتاب الله المرتل، ج ۱، عمان/اردن: دارالفكر.
- صدرالدين شيرازى، محمد معروف به ملاصدرا (۱۳۸۹ق). اسفار اربعه، به اشراف علامه طباطبايى، قم: بى جا.
- صفى على شاه، محمدحسن (۱۳۷۸ش). تفسير صفى على شاه، تهران: منوچهرى.
- طالقانى، سيد محمد (۱۳۶۲ش). پرتوى از قرآن، تهران: شركت سهامى انتشار.

طباطبایی، علامه سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.

- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر، اردن: دارالکتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش). جوامع الجامع، تهران: دانشگاه تهران.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طنطاوی، سید محمد (۱۹۷۷م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: نهضه مصر.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الحیاء التراث العربی.
- طه دره، محمدعلی (۴۳۰ق). تفسیر القرآن و اعرابه و بیانہ، بیروت: دار ابن کثیر.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۷۴ش). اطیب البیان فی التفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
- عاملی، ابراهیم، (۱۳۶۰ش). تفسیر عاملی، ج ۱، تهران: کتابفروشی صدوق.
- عروسی حویزی، عبدعلی جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین، قم: اسماعیلیان.
- علوان، عبدالله بن ناصح (۱۴۲۷ق). اعراب القرآن الکریم، مصر: دارالصحابه للتراث.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر (تفسیر عیاشی)، تهران: چاپخانه علمیه.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فرات کوفی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات کوفی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین، قم: انتشارات هجرت.
- فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). تفسیر صافی، تهران: انتشارات صدر.
- قاضی معتزلی، عبدالجبار (۲۰۰۹م). تفسیر القاضی عبدالجبار معتزلی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳ش). تفسیر نور، تهران: مرکز درس های از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ش). تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- قرطبي، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). الجامع لاحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- قشيري، عبدالکريم بن هوازن (بی تا). لطائف الاشارات (تفسير قشيري)، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش). تفسير کنزالدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت ارشاد اسلامي.
- قمی، علی بن ابراهيم (۱۳۶۷ش). تفسير قمی، ج ۱، قم: دارالکتاب.
- قونوی، اسماعيل بن محمد (۱۴۲۲ق). حاشیه القونوی علی تفسير الامام البيضاوی، بيروت: دارالکتب العلميه.
- کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶ش). منهج الصادقين فی الزام المخالفين، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمي.
- کرباسی، محمدجعفر (۱۴۲۲ق). اعراب القرآن، بيروت: دار و مکتبه الهلال.
- کریمی، محمد (۱۴۰۲ق). التفسير لكتاب الله المنير، قم: چاپ خانه علميه.
- کریمی حسینی، سيد عباس (۱۳۸۲ش). تفسير عليين، قم: اسوه.
- کلینی، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق). الکافي، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلاميه.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق). بيان السعاده فی مقامات العباد، بيروت: موسسه الاعلمي للمطبوعات.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا). النکت و العيون (تفسير ماوردی)، ج ۱، بيروت: دارالکتب العلميه.
- محلی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق). تفسير جلالين، محقق: جلال الدين سيوطي، موسسه النور للمطبوعات.
- مدرسی، سيد محمدتقی (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسين.
- مراغی، احمد مصطفی (بی تا). تفسير المراغی، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بيروت: دارالکتب العلميه.
- مظهری، محمدتاء الله (۱۴۱۲ق). التفسير المظهری، پاکستان: مکتبه رشيديه.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸ش). تفسير و مفسران، قم: تمهيد.
- معرفت؛ محمدهادی (۱۳۸۷ش). التفسير الاثری الجامع، ج ۴، قم: التمهيد.
- مغنيه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). تفسير کاشف، تهران: دارالکتب الاسلاميه.



- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی سبزواری، عبدالاعلی (بی تا). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه اهل بیت.
- مهیا، رضا (بی تا). فرهنگ اجدی عربی-فارسی، بی جا.
- میبدی، رشیدالدین احمد (۱۳۷۱ش). کشف الاسرار و عده الابرار (تفسیر میبدی)، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- نریمانی، علی (بی تا). تفسیر عرفانی اشراق، قم: بی نام.
- نسایی، احمد بن علی (۱۴۱۱ق). السنن الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نقیسی، شادی (۱۳۷۹ش). عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- واحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۴۱۱ق). أسباب النزول القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- هواری، هود بن مکم (۱۴۲۶ق). تفسیر کتاب الله العزیز، ج ۱، الجزائر: دارالبصائر.
- یوسفی غروی، محمود (۱۳۷۲ش). آیات الانوار فی فضائل النبی و آل الاطهار (ص)، قم: دار النشر اسلام.

### فهرست مقالات و سایتها

- خاتمی، معصومه و کاظم طباطبایی (۱۳۸۴ش). «رنگ یا تعمیر؟ پژوهشی درباره آیه «صبغه الله...»»، پژوهش دینی، شماره دوازدهم، زمستان، ص ۷.

پایگاه جامع قرآنی [quran.inoor.ir](http://quran.inoor.ir)

ویکی نور <http://wikinoor.ir/>

ویکی شیعه <https://fa.wikishia.net>

دانشنامه حوزوی ویکی فقه <http://wikifeqh.ir>

نرم افزار جامع التفاسیر القرآن

### Bibliography

Alousi, Seyyed Mahmoud, Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, 1415 AH.

- Ibn Abi Hatim, Abd al-Rahman ibn Muhammad, Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Arabia: School of Nizar Mustafa al-Barz, 1419 AH.
- Ibn Anbari, Abd al-Rahman, Al Bayan Fi Gharib Arab Qur'an, Qom: Dar al-Hijrah, 1362.
- Ibn Jazi Gharnati, Muhammad Ibn Ahmad, Kitab al-Tashil Uloom al-Tanzil, Daral Arqam Company, 1416 AH.
- Ibn Juzi, Abd al-Rahman, Zad al-Masir fi ilm al-tafsir, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1422 AH.
- Ibn Shahr Ashub Mazandarani, Muhammad Bin Ali, Mutsabah al-Qur'an and Varifah, Qom: Bidar Publications, 1410 AH.
- Ibn Ashour, Muhammad Bin Tahir, Tahrir and Al-Tanweer, Beirut: Institute of Arabic History, B.
- Ibn Akhiba, Ahmad Ibn Muhammad, Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid, Cairo: Dr. Hassan Abbas Zaki, 1419 AH.
- Ibn Arabi, Muhyiddin Muhammad, Tafsir Ibn Arabi, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi, 1422 AH.
- Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris, Mujajm Maqayys Al-Lagheh, Qom: Maktab Al-Alam al-Islami, 1404AH. Q.
- Ibn Qutiba, Abdullah bin Muslim, Gharib al-Qur'an, Beirut: Al-Hilal Dar and School, 1411 AH.
- Ibn Kathir, Ismail, Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Beirut: Dar al-Kutb Al-Ulamiya, 1419 AH.
- Abul Fattouh Razi, Hossein bin Ali, Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an, Mashhad: Astan Quds Razavi, 1408 AH.
- Abuhian Andalsi, Muhammad bin Yusuf, Tafsir al-Nahar al-Mad man al-Bahr al-Muhait, Beirut: Dar al-Janana, 1407 AH.
- Abu Abideh, Muhammad bin Muthni, Majaz al-Qur'an, Cairo: Al-Khanji School, Beita, p. 59.
- Ermi Alavi, Mohammad Amin, Tafsir Hadaeq al-Ruh wa al-Rihan fi Rawabi al-Qur'anic Sciences, Beirut: Dartaraq al-Najah, Bita.
- Amin, Seyyedah Nusrat Esfahani, Makhzan al-Irfan in Tafsir al-Qur'an, Tehran: Muslim Women's Movement, 1361.
- Bahrani, Seyyed Hashem, Al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Ba'ath Foundation, 1416 AH.
- Boroujerdi, Seyyed Mohammad Ibrahim, Tafsir Jame, Tehran: Sadr Publications, 1366.
- Baghvi, Hossein bin Masoud, Tafsir Baghvi (Maalam al-Tanzil), Beirut: Dar Ahya al-Trath al-Arabi, 1420 AH.
- Balaghi, Mohammad Javad, Ala-ur-Rahman fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Ba'ath Foundation, 1420 AH.
- Balkhi, Muqatil bin Sulaiman, Tafsir of Muqatil bin Sulaiman, Beirut: Dar Ahya Al-Trath al-Arabi, 1423 AH.
- Bayani, Shirin, Mongols and Ilkhanate Government in Iran, Tehran: Samit Publications, 1379.

- Beidawi, Abdullah bin Omar, Anwar al-Tanzil and Asrar al-Tawil (Tafsir Beidawi), Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, 1418 AH.
- Parsa, Forough, Shiite Interpretations and Historical Developments of Iran, Tehran: Institute of Human Sciences and Cultural Studies, 1392.
- Paketchi, Ahmad, History of Qur'an Interpretation, Tehran: Imam Sadiq University (AS), 1392.
- Testari, Abu Muhammad Sahl bin Abdullah, Tafsir Testari, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, 1423 AH.
- Tha'alabi, Abd al-Rahman bin Muhammad, Jawaharlal Hassan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Darahiya al-Truth al-Arabi, 1418 AH.
- Thaalbi, Ahmed bin Muhammad, Al-Kashf and al-Bayan (Tafsir Thaalbi), Beirut: Dar Ahya Al-Tarath al-Arabi, 1422 AH.
- Thaghafi Tehrani, Mohammad, Tafsir Rovani Javed, Tehran: Burhan Publications, 2018.
- Jurjani, Hossein bin Hassan Tafsir Gazer, published by Jalal al-Din Mohaddath Ermoi, Tehran, 1337-1341.
- Jurjani, Abdul Qahir, Darj al-Darr fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Amman: Dar al-Fikr, 1430 AH.
- Jazairi, Abu Bakr Jaber, Isr al-Tafaseer Laklam al-Ali al-Kabeer, Medina Munura: School of Sciences and Al-Hakim, 1416 AH.
- Jafari, Yaqoub, Tafsir Kausar, Qom: Hijrat Publications, 1376.
- Javadi Amoli, Abdullah, Tafsir Tasnim, Volume 7, Qom: Isra Publishing Center, 1378.
- Hijazi, Muhammad Mahmud, Al-Tafsir Al-Ashrah, Beirut: Dar al-Jalil, 1413 AH.
- Haraamili, Muhammad bin Hasan, Al-Shi'a Tools, Qom: Al-Bayt Institute (AS), 1409 AH.
- Hosseini Shirazi, Seyyed Mohammad, The Proximity of the Qur'an to Al-Azhan, Bija, Bita.
- Hosseini Hamdani, Seyyed Mohammad, Anwar Derakhshan in Tafsir al-Qur'an, Tehran: Lotfi bookstore, 1404 AH.
- Haqi Brosavi, Ismail, Rooh Al Bayan, Beirut: Dar al-Fekr, B. Ta.
- Hamoush Qaisi, Makki bin Abi Talib, the problem of the Arabs of the Qur'an, bija, bita.
- Hawi, Said, Al-Asas fi al-Tafsir, Cairo: Dar al-Salam, 1424 AH.
- Khazen, Ali bin Muhammad, Tafsir Al-Khazen (Labab Tawil fi Maani al-Tanzil), Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya, 1415 AH.
- Khosravani, Alireza, Tafsir Khosravi, Tehran: Islamia Bookstore, 2018.
- Khatib, Abdul Karim, al-Tafsir al-Qur'an for the Qur'an, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1424 AH.
- Droze, Muhammad Azza, al-Tafsir al-Hadith, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1421 AH.
- Darwish, Muhyiddin, Arabs of the Qur'an and Bayaneh, Damascus: Dar al-Rashad, 1415 AH.

- Dara, Muhammad Ali, Tafsir al-Qur'an al-Karim and Araba and Bayanah, Beirut: Dar Ibn Kathir, 1430 AH.
- Daas, Hamidan, Qasim, Arab Qur'an al-Karim. Damascus: Dar al-Munir and Dar al-Farabi, 1425 AH.
- Raghib Esfahani, Hossein bin Muhammad, Al-Qur'an Vocabulary - Beirut, first edition, 1412 A.H.
- Rashid Reza, Muhammad, Tafsir al-Qur'an al-Karim (Tafsir al-Manar), Beirut: Dar al-Marafa, 1414 AH.
- Rezaei Esfahani, Muhammad Ali and a group of researchers, Tafsir Mehr, Qom: Research Department of Tafsir and Sciences of the Qur'an, 1387.
- Zubaidi, Majid Nasser, al-Taysir fi al-Tafsir lal-Qur'an on the authority of Ahl al-Bayt, Beirut: Dar al-Mahjah al-Bayda, 1428 AH.
- Zahili, Wahba, al-Tafsir al-Munir fi al-Aqeedah wa al-Sharia wa al-Manhaj, Damascus: Dar al-Fikr, 1418 AH.
- Zamakhshari, Mahmoud, Al-Kashaf on the facts of Ghwamaz al-Tanzil, Beirut: Dar al-Katab al-Arabi, 1407 AH.
- Zayd bin Ali bin Hussain, Tafsir al-Shaheed Zain bin Ali, Beirut: Al-Dar Al-Ulamiya, 1412 AH.
- Zain, Muhammad Farooq, Bayan al-Nazm Fi Qur'an, Damascus: Dar al-Fikr, 1425 AH.
- Sabzwari, Muhammad, Irshad al-Azhan to Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Taarif for publications, 1419 AH.
- Salmi, Mohammad bin Hossein, Haqqet al-Tafsir (Tafseer Salmi), Tehran: University Publishing Center, 1369.
- Samarqandi, Nasr bin Muhammad, Tafsir al-Samrqandi, Beirut: Dar al-Fikr, 1416 AH, vol.1, p. 97.
- Samaani, Mansour bin Muhammad, Tafsir al-Samaani, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, B.
- Siyuti, Jalaluddin Abdurrahman, Al-Dur al-Manthor Fi al-Tafseer Balmathor, Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library, 1404 AH.
- Seyyed bin Qutb, Ibrahim, in the shadows of the Qur'an, Beirut.



Biannual Journal of Research in the  
Interpretation of Quran  
Year 10<sup>th</sup>, 19<sup>th</sup> consecutive  
Spring & Summer 2023  
Pages 141-170

Original Article  
DOR: 20.1001.1.24235490.1402.10.1.5.8

## The Holy Quran and the Reasons for Divine Torment<sup>\*</sup>

Alireza Dehqanpour<sup>\*\*</sup>  
Sakineh Abadeh<sup>\*\*\*</sup>

### Abstract

Divine punishment exists in both the worldly life and the Hereafter. The nature of punishment in the worldly life and the Hereafter is both physical and spiritual. The language of the Holy Quran regarding punishment is realistic and factual. The primary purpose of Allah in creating human beings is for them to reach Paradise and divine mercy, but within that purpose, there is also a secondary and subsidiary objective. Sinners are punished due to their inappropriate deeds. Due to the difference between this world and the Hereafter, the philosophy of divine punishments in the worldly life and the Hereafter differs. Hardships in the worldly life serve various purposes, including the elevation of believers' ranks, learning lessons, as a means of humility and repentance, as a test, and as punishment and torment for the wrongdoers. There are many evidences for punishment in the Hereafter, including divine justice, the guarantee of fulfilling obligations, divine grace, warning, divine retribution, and the manifestation of actions. Various opinions have been presented regarding the relationship between actions and retribution, such as the levels of existence and the spiritual realms. The relationship between action and punishment is constructive and real, not merely theoretical.

**Keyword:** The Holy Quran; Recompense; Torment; Manifestation of Deeds

---

\* Received:2022-July-21      Accepted: 2023-July-11

\*\* Assistant Professor in Islamic teachings of Faculty of Literature and Humanities of Kharazmi University. Tehran, Iran (The Corresponding Author)  
Email: Dehqanpour@khu.ac.ir

\*\*\* Masters student of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities of Kharazmi University. Tehran, Iran. Email: Abadeh.1372@gmail.com



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

## قرآن و چرایی عذاب الهی\*

علیرضا دهقانپور\*\*

سکینه آباده\*\*\*

### چکیده

عذاب الهی در دنیا و آخرت وجود دارد. سنخ عذاب در دنیا و آخرت، از نوع جسمانی و روحانی است. زبان قرآن درباره‌ی عذاب، حقیقی و واقع‌گرا است. هدف اصلی خداوند از خلقت بشر، رسیدن انسان به بهشت و رحمت الهی است، ولی در طول آن هدف، یک غایت تبعی و ثانوی نیز وجود دارد. گناهکار به سبب اعمال ناشایست عذاب می‌شود. به دلیل تفاوت بین دنیا و آخرت فلسفه‌ی مجازات‌های الهی در دنیا و آخرت با هم متفاوت است. سختی‌ها در دنیا به دلایل مختلفی از جمله ارتقاء درجه‌ی مؤمنان، عبرت، تضرع و توبه، آزمایش، عقوبت و عذاب گناهکاران می‌باشد. برای عذاب در آخرت ادله‌ی بسیاری از جمله عدل الهی، ضمانت اجرای تکالیف، لطف، وعید، جزای الهی، تجسم اعمال وجود دارد. درباره‌ی چگونگی رابطه‌ی بین عمل و جزاء، نظرات مختلفی مانند مراتب وجود و ملکات نفسانی ارائه شده است. رابطه‌ی بین عمل و عذاب، تکوینی و حقیقی است نه اعتباری.

کلیدواژه‌ها: قرآن، جزاء، عذاب، تجسم اعمال

---

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۰  
\*\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی. تهران، ایران. (نویسنده مسئول). ایمیل: Dehqanpour@khu.ac.ir  
\*\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی. تهران، ایران. ایمیل: Abadeh.1372@gmail.com



## ۱- مقدمه

بحث از عذاب الهی همواره در میان اندیشمندان ادیان مختلف، مورد بحث بوده است. دانشمندان اسلامی اعم از متکلم و فیلسوف و عارف، هر کدام نظری بعضاً متمایز از دیگری ارائه کرده‌اند. امروزه نیز برخی با طرح اسلام رحمانی و سوء برداشت از آن، دچار تحریف این آموزه‌ی دینی شده‌اند. با توجه به وجود چنین رویکردهایی ضرورت دارد که تحقیق مستقل و جامعی درباره‌ی این موضوع و ابعاد آن صورت گیرد.

از بررسی آیات و روایات می‌توان نتیجه گرفت که عذاب در دنیا و آخرت محقق می‌شود و سنخ عذاب در دنیا و آخرت جسمانی و روحانی است و در عذاب اخروی لذت وجود ندارد و زبان قرآن درباره‌ی عذاب، حقیقی و واقع‌گرا است. بنابراین وجود عذاب، پیش‌فرض است و بحث بر چرایی آن است.

پرسش اصلی چرایی عذاب است؟ چرا انسان عذاب می‌شود؟ آیا علت فاعلی عذاب، خداوند است تا پیرسیم چرا عذاب می‌کند؟ در نهایت چه هدفی از عذاب دنبال می‌شود و یا عذاب کردن چه نتایجی می‌تواند برای عذاب‌شدگان در برداشته باشد؟ حقیقت عذاب از کدام صفت حق تعالی نشأت می‌گیرد؟ آیا از مصادیق رحمت الهی است یا امری عدمی و از شرور است؟ چرا باید خداوند انسان را مورد عذاب قرار دهد؟ همچنین چرا انسان باید مورد عذاب قرار گیرد؟ علت فاعلی عذاب کیست؟ آیا علت فاعلی عذاب فقط خداوند است یا اینکه فاعل دیگری هم وجود دارد؟ در نهایت عذاب‌کننده (هر که باشد) چه هدفی از عذاب کردن دنبال می‌کند و یا عذاب کردن چه نتایجی می‌تواند برای عذاب‌شدگان در برداشته باشد؟ انتقام، تشفی، اصلاح یا نتیجه عمل مدنظر است؟ در این مقاله با روش تحلیلی، آیات مرتبط مورد تبیین و استنباط قرار می‌گیرند.



در بیان اهداف بحث، می‌توان اشاره به تشریح مفهوم عذاب الهی جهت ایجاد دو حال خوف و رجا در انسان، تبیین علت عذاب الهی جهت بازداری انسان از ارتکاب به گناهان و اعمال نادرست، توضیح ارتباط عذاب الهی با رحمت الهی اشاره کرد. اما در پیشینه‌ی بحث، از جمله کتبی که به مسئله‌ی عذاب الهی پرداخته است، کتاب «جهنم چرا؟» اثر محمدحسن قرامکی است که نویسنده به تحلیل و تبیین نظریات مختلف درباره‌ی دوزخ و خلود در آن پرداخته است. در کتب تفسیری می‌توان به کتاب «المیزان» نوشته‌ی علامه طباطبایی اشاره کرد که به مسئله‌ی جاودانگی عذاب الهی پرداخته است. کتاب «معاد در قرآن» تفسیر موضوعی آیت‌الله جوادی آملی به عذاب الهی و غالب بودن رحمت الهی بر عذاب الهی پرداخته است. «منشور جاوید» (جلد نهم) اثر آیت‌الله سبحانی است که به بحث از خلود در جهنم می‌پردازد.

پایان‌نامه‌ی «عذاب الهی و انسان معاصر» نوشته‌ی سید سعید میری (۱۳۸۹) از دانشکده‌ی اصول دین قم است که ضمن اشاره‌ی گذرا به ماهیت عذاب، به وجود عذاب الهی دنیوی پرداخته است. «عذاب اخروی از منظر قرآن کریم» عنوان پایان‌نامه‌ی صدیقه شعبانی از جامعه‌ی المصطفی در سال ۱۳۹۶ است که در آن به فلسفه‌ی عذاب اخروی و عوامل آن پرداخته است.

در این مقاله بعد از بیان مفهوم عذاب، متذکر این نکته می‌شویم که عذاب الهی یک امر اصلی نیست که اصالت داشته باشد و مستقلاً به عنوان هدف اولی، منظور نظر باشد، بلکه امری تبعی است که نقشی ابزاری و ثانوی دارد. دو بخش اصلی مقاله، به چرایی عذاب الهی در دنیا و در آخرت می‌پردازد. عذاب دنیوی منشأها و حکمت‌هایی دارد؛ همچون ارتقاء، عبرت، توبه، امتحان و عقوبت. برای عذاب اخروی، می‌توان دلایلی همچون عدالت، لطف، جزای عمل و تجسم اعمال و ... بیان کرد. ذیل تجسم اعمال، رابطه‌ی عمل و جزاء و نیز حقیقی بودن مجازات - نه اعتباری بودن آن - تبیین می‌شود.

## ۲. مفهوم عذاب

عذاب به معنای عقوبت و شکنجه است. «الْعَذَابُ: النَّكَالُ وَالْعُقُوبَةُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۸۵ / ۱) خلیل در «العین» می‌نویسد: «عذب الحمار يعذب عذبا و عذوبا فهو عاذب عذوب لا يأكل من شدة العطش». یعنی حمار را وقتی عذاب گویند که از شدت تشنگی نمی‌تواند چیزی بخورد (خلیل، ۱۴۰۹: ۱۰۲/۲). راغب اصفهانی عذاب را به معنای گرسنگی شدید و سخت می‌داند و برای اصل عذاب چند قول نقل کرده است: بعضی گفته‌اند اصل آن از «عَذَبَ الرَّجُلُ» است، در وقتی که کسی غذا خوردن و خواب را ترک کند که او را «عَاذِبٌ» و «عَذُوبٌ» گویند. بنابراین تعذیب در اصل به معنای وادار کردن انسان به اینکه گرسنگی بکشد و بیدار بماند و نیز گفته شده که اصلش از «عَذَبَ» (شیرینی) است؛ پس عَذَّبْتُهُ یعنی شیرینی حیاتش را از او دور کردم و نیز گفته شده که اصل «تَعَذَّبَ» زیاد زدن با سر تازیانه است. بعضی گفته‌اند «تعذیب» همان ضرب است و یا از عبارت «مَاءٌ عَذْبٌ» است به معنای آب آلوده و کدر است و عَذْبَتُهُ یعنی عیش او را مکدر کردم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۴-۵۵۵). برخی نوشته‌اند «إِنَّ الْعَذَابَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ مِنَ الْعَذْبِ وَ هُوَ الْمَنْعُ» (زبیدی، ۱۳۰۶: ۳۷۰/۱)؛ یعنی عذاب در کلام عرب از ریشه‌ی عذب به معنای منع کردن است. از مجموع کتب لغت چنین به دست می‌آید که به عبارت ساده، عذاب به معنای سخت گرفتن و رنج دادن است. در اصطلاح علم کلام و عقاید نیز همین معنا منظور است.

## ۳. عذاب الهی اصلی یا تبعی

هر فرد عاقلی از کاری که انجام می‌دهد، هدفی در نظر دارد. هدف خدا از آفرینش بشر چه بوده است؟ وجود خداوند از هر حیث کامل و بی‌نهایت است و غنی به ذات

است، پس هدف خداوند از خلقت بشر، رفع نیازی از خود نبوده است. این هدف به ذات خودش بر نمی‌گردد، بلکه خارج از ذات خداوند است و به بندگان بر می‌گردد (مکارم، ۱۳۷۱: ۲۲/۳۸۵).

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶). هدف اصلی از خلقت بشر، عبودیت است. هدف، عذاب او نیست بلکه عذاب، هدف تبعی است. توضیح مطلب در تفسیر المیزان با بیان یک مثال چنین بیان شده است که نجار وقتی بخواهد دری بسازد، ابتدا چوب‌هایی را برای ساختن در جمع‌آوری می‌کند. بعد آن‌ها را بررسی نموده و یک سلسله اعمالی روی الوارها انجام می‌دهد تا در آخر، در مورد نظر خود را می‌سازد. پس هدف نجار از این کارها که روی چوب‌ها انجام می‌دهد، این است که فقط دری بسازد. از جهت دیگر نجار از همان اول کار می‌داند که تمامی این چوب‌ها ظرفیت لازم برای تبدیل شدن به در را ندارند. برگرداندن شکل این چوب‌ها به شکل یک در، مستلزم این است که مقداری از آن ضایع گشته و به صورت هیزم درآید. چون این مقدار، از هندسه و نقشه‌ی عمل بیرون است و این هیزم شدن مقداری از چوب و دور ریختن آن در نقشه و قصد نجار، داخل بوده و نجار نسبت به آن اراده‌ای داشته که باید آن را اراده‌ی ضروری نامید. بنابراین نجار نسبت به این الوار و چوب‌ها دو نوع غایت در نظر داشته است: یکی غایت کمالی است و آن این است که این چوب‌ها را به صورت دری بسازد، دوم غایتی است تبعی و آن این است که مقداری را که استعداد در شدن ندارد، ضایع کرده و دور بریزد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/۴۳۶).

هدف خداوند از خلقت انسان، کمال او در سایه‌ی تلاش اختیاری خود او بوده است. حال اگر فردی به دلیل سوء اختیار خود، به جای تعالی، تنزل کرد، این لازمه‌ی اختیار اوست، نه هدف اصل خلقت او.

## ۴. چرایی عذاب در دنیا

به دلیل تفاوت بین دنیا و آخرت، فلسفه‌ی مجازات‌های الهی در دنیا و آخرت با هم متفاوت است. عذاب الهی در دنیا به دلایل مختلفی صورت می‌گیرد. باید توجه داشت که سختی‌ها در دنیا انواعی دارد که هر فردی ممکن است به بعضی از آنها مبتلا شود، ولی نباید هر سختی را عذاب شمرد. بعضی از سختی‌ها در ظاهر عذاب هستند ولی در واقع لطف الهی و از سنخ رحمت هستند. سختی‌ها به دلایل مختلفی به افراد بشر می‌رسد؛ از جمله:

### ۴-۱. ارتقای درجه

بعضی روایات هدف را از نزول برخی از عذاب‌ها در دنیا، ارتقاء درجه و رسیدن انسان مؤمن به بالاترین درجات کمال می‌دانند. امام باقر (ع) می‌فرماید: سخت‌ترین بلاها برای پیامبران است، سپس اوصیاء هستند و سپس هر که به آنان شبیه‌تر است (کلینی، ۱۳۷۹: ۲۸/۵). امام صادق (ع) در جواب فردی که شکایت از دردهایش به آن حضرت می‌کرد، فرمود: «اگر مؤمن می‌دانست در مصیبت چه اجری دارد، هر حال آرزو می‌کرد با قیچی تکه تکه شود» (کلینی، ۱۳۷۹: ۲۹/۵).

### ۴-۲. عبرت

برخی آیات، عذاب دنیوی را عبرت و مایه‌ی درس دیگران برمی‌شمارند. «خداوند فرعون را به عذاب آخرت و دنیا گرفتار ساخت. همانا در این عذاب عبرتی است برای کسانی که خدا ترس هستند» (نازعات/۲۵-۲۶). آیه بیانگر این است که داستان حضرت موسی و عذاب فرعون عبرتی است برای کسی که دارای غریزه‌ی ترس از

شقاوت و عذاب باشد. در واقع عبرت برای کسی است که فطرت انسانی را از دست نداده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳۰۷:۲۰).

#### ۳-۴. تضرع و توبه

گاهی رنج‌ها در دنیا، سبب توبه فرد و بازگشت از مسیر اشتباه هستند. قرآن می‌فرماید: «ما در هیچ شهر و آبادی پیامبری نفرستادیم، مگر اینکه اهل آن را به ناراحتی‌ها و خسارت‌ها گرفتار ساختیم. شاید (به خود آیند و به سوی خدا) بازگردند و تضرع کنند» (اعراف/۹۴). گرفتار کردن مردم به انواع ناراحتی‌ها و بلاها از آن جهت است که مردم در ناز و نعمت کمتر آمادگی برای پذیرش حق را دارند، اما هنگامی که در تنگنای مشکلات قرار بگیرند، بی‌اختیار به یاد خدا می‌افتند و دل‌هایشان آماده‌ی پذیرش می‌گردد (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۶:۲۶۲). در سوره‌ی سجده، علت عذاب دنیوی بازگشت به سمت راه درست بیان شده است: «ما آن‌ها را از عذاب نزدیک (این دنیا) قبل از عذاب بزرگ (آخرت) می‌چشانیم؛ شاید بازگردند» (سجده/۲۱). این آیه‌ی شریفه، نتیجه‌ی عذاب الهی را امید به بازگشت گنهکاران قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۳۹۶).

#### ۴-۴. امتحان

آزمایش، یک سنت الهی است تا زمینه برای رشد افراد مستعد فراهم شود. البته افرادی که از این فرصت به سوء انتخاب خود استفاده نبرند، دچار تنزل و زیان می‌شوند. «ما شما را به بد و نیک و خیرات و شرور عالم مبتلا کنیم تا شما را بیازماییم» (انبیا/۳۵). این آیه بیانگر این است که خداوند انسان‌ها را از آنچه که کراهت دارند، مانند بیماری

و فقر و در آنچه که دوست می‌دارند، مانند سلامتی و ثروت و مانند آن، آزمایش می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰۶/۱۴).

#### ۴-۵. عقوبت

برخی از عذاب‌هایی که در دنیا دامن انسان را می‌گیرد، به سبب گناهان آدمی است. خدا در قرآن می‌فرماید: «هر مصیبتی که به شما می‌رسد، به خاطر کارهایی (گناهانی) است که انجام داده‌اید» (شوری/۳۰). علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌نویسد: خطاب در آیه، خطاب اجتماعی است و منظور آیه این است که مصائبی که متوجه جامعه‌ی شما می‌شود، همه به خاطر گناهانی است که مرتکب می‌شوید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸:۸۶). گرچه ظاهر آیه عام است، ولی مطابق معمول در عموماًت، استثناهایی وجود دارد؛ مانند مصائب و مشکلاتی که دامن‌گیر انبیا و امامان (ع) می‌شد که برای ترفیع مقام یا آزمایش آن‌ها بود و همچنین مصائبی که گریبان غیرمعصومین را می‌گیرد و جنبه‌ی آزمون دارد و یا مصائبی که بر اثر ندانم‌کاری‌ها و عدم دقت و مشورت و سهل‌انگاری در امور حاصل می‌شود که اثر تکوینی اعمال خود انسان است. به تعبیر دیگر جمع میان آیات مختلف قرآن و روایات ایجاب می‌کند که عموم این آیه در مواردی تخصیص پیدا کند (مکارم، ۱۳۷۱: ۴۴۱/۲۰).

#### ۵. چرایی عذاب در آخرت

مجازات در عرف بشری، یا برای انتقام‌جویی و تشفی خاطر است یا برای عبرت دیگران است و یا تربیت شخص خاطی. روشن است که این موارد در قیامت جایگاهی ندارند. انتقام‌جویی از ساحت پاک خداوند به دور است؛ چون انتقام‌نشانه‌ی قدرت نیست، بلکه نشانه‌ی ضعف و ناتوانی روح آدمی است. انتقام مرهمی برای ارواح

مجروح و زخم خورده یا به تعبیر صحیح‌تر عاملی است برای تخدیر ارواح ناراحت و ناتوان و بیمار (مکارم، ۱۳۷۶: ۲۷۶). اما آیه‌ای که می‌فرماید: «إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ» (سجده/۲۲)، به این معناست که مجرمین را مجازات می‌کنیم. انتقام در اصل به معنای مجازات است نه تشریف (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۶۱/۱۷). اساساً تشریف‌طلبی خداوند محال است؛ چون که خداوند، قلبی مانند انسان ندارد که از شدت ظلم، دلش بسوزد (قدران قراملکی، ۱۳۸۷: ۶). اما تشریف‌طلبی قلب فرد مظلوم نیز در آن دنیا معنایی ندارد؛ مخصوصاً اگر او از اوصیا باشد (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۰۳).

مجازات برای عبرت دیگران و تربیت شخص خاطی نیز در آخرت مطرح نیست؛ چون که تربیت در این دنیا مطرح است (مکارم، ۱۳۷۶: ۲۷۶). آخرت جای عمل نیست که مجازات کردن انسان‌ها به این خاطر باشد که مجدداً کار زشت انجام ندهند (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۰۳).

اگر عذاب اخروی برای تربیت و تشریف و عبرت نیست، پس برای چیست؟ مطابق مسلک اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی هستند (فخر رازی، ۱۹۸۶: ۲۱۱/۱)، این سؤال از اساس باطل است؛ زیرا سؤال از کار خدا غلط است. «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» (انبیا/۲۳). بر خلاف اشاعره، شیعه و معتزله، حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند (حلی، ۱۳۸۵: ۱۰۰). منظور آیه‌ی فوق نیز سؤال توییخی است. خداوند زیر سؤال نمی‌رود، زیرا کار درست را انجام می‌دهد. نه اینکه او هر قبیحی کند جای سؤال ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱/۷).

مواردی که در پاسخ به چرایی عذاب الهی مطرح است، به تفصیل زیر است:

## ۵-۱. عدل الهی

برخی معتقدند عدل خداوند ایجاب می‌کند که کیفر و پاداش در قیامت وجود داشته باشد. محقق طوسی می‌نویسد: ثواب از فضل خداست و عقاب از عدل اوست (طوسی، ۱۳۱۸: ۴۵). عضالدین ایجی می‌گوید: ثواب از فضل خداوند است، بدون اینکه بر او واجب باشد، ولی کیفر عین عدل اوست (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۰۷/۸). عدالت اقتضائاتی دارد: الف- عدالت اقتضا می‌کند، بین درستکار و بدکار فرق باشد. کسی که زحمت کشیده و از امر الهی تبعیت کرده است، باید فرق داشته باشد با کسی که راحتی پیشه کرده و هر طور که خواسته عمل کرده است. «وَلَا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ» یعنی «خوبی و بدی یکسان نیست» (فصلت/۳۴).

ب- دفاع از حقوق مظلوم، اقتضای عدل است. خداوند عادل نباید موجب پایمال شدن حق مظلوم گردد و به هر نحوی که شده، باید به نفع او حکم کند.

### بررسی

۱- عدل خدا نمی‌تواند دلیل عذاب باشد؛ زیرا برای دفاع از مظلوم، خداوند می‌تواند بخشی از حقوق و حسنات ظالم را کسر کند و آن را به مظلوم منتقل نماید (بدین وسیله ظالم هم با از دست دادن حسنات خود، به تناسب ظلم خودش، تقاضش را پس می‌دهد) و یا اینکه خداوند بدون کسر حقوق ظالم، خود از لطف بی‌نهایتش به جبران ضرر و زیان مظلوم بپردازد. در این دو فرض هیچ‌گونه حقی از مظلوم پایمال نشده است تا ادعای عدم رعایت عدالت از ناحیه‌ی باری تعالی مطرح شود (قدران قراملکی، ۱۳۸۷: ۸).

به نظر می‌رسد گفته فوق جای ایراد دارد:

الف- کم کردن از ثواب ظالم و دادن آن به مظلوم، درباره‌ی ظالمی درست درمی‌آید که ثوابی داشته باشد، اما انسان‌های بسیار شقی که در دنیا اعمال نیکشان



حبط شده و یا عمل نیکی ندارند که خداوند با گرفتن آن عمل نیک و دادن آن به مظلوم، حق مظلوم را جبران نماید، شامل نمی‌شود. جنایتکاران تاریخ که هزاران نفر را کشته‌اند، چگونه می‌توان درباره‌ی این افراد گفت خداوند از حسنات این افراد به مظلومان می‌دهد یا خداوند، خود به جبران حقوق مظلومان می‌پردازد؟

ب- همه مجازت‌های اخروی مربوط به حق‌الناس نیست تا گفته شود خداوند به دلیل اینکه عادل است، انسان‌های ظالم را در آخرت مجازات می‌کند و حق مظلوم را از ظالم می‌گیرد. بخش زیادی از عذاب‌ها مربوط به حق‌الله است (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۰۳).

۲- رابطه‌ی قراردادی بین کیفر و عدل: به نظر می‌رسد اگر کیفر به خاطر عدل الهی است، رابطه‌ی بین کیفر الهی و عدل الهی یک رابطه عینی نیست که مستلزم این باشد که صد درصد اتفاق بیفتد، بلکه ممکن است تخفیف داده شود در مجازات یا اینکه مجازات الهی اتفاق نیفتد.

۳- عدم تناسب کیفر با جرم: اگر کیفر به سبب عدالت خداوند است، آیا عدالت خداوند اقتضا می‌کند که انسان با گناهان محدود، هزاران بلکه میلیون‌ها سال و یا تا ابد گرفتار عذاب الهی باشد؟ شاید به ذهن برخی این گونه‌ی خطور کند که علت خلود در عذاب به خاطر سوء نیت این افراد است و نیت آنان در ارتکاب گناهان، همیشگی است، ولی این جواب مشکل دارد؛ زیرا به دلیل نیت همیشگی گناه نمی‌توان شخصی را به کیفر ابدی محکوم کرد. چون این مصداق قصاص قبل از جنایت است (قدران قراملکی، ۱۳۸۷: ۸).

البته شاید بتوان به اشکال فوق این گونه پاسخ داد که نباید عقاب گناه را با زمان گناه یا تعداد گناه سنجید. اینجا بیش از بحث کمیت، کیفیت مطرح است. کسی که گناه می‌کند، ممکن است ملکه و شاکله‌ای برای خود بسازد که هویت او شود. در واقع فرد،

## قرآن و چرایی عذاب الهی / علیرضا دهقانپور ۱۵۳

پيامد طبیعی و هویت نامناسب خود را می‌بینند. هویت او علت عذاب است. مادامی که این هویت را دارد عذاب می‌بیند.

۴- به نظر می‌رسد قسمتی از مجازات‌ها در آخرت مربوط به حق‌النفس می‌باشد که مربوط به ساختار و کالبدی هست که انسان دارد. انسانی که خودکشی می‌کند، تا ابد در آتش جاودانان می‌ماند. در اینجا انسان به جسم خود ظلم کرده است. اگر مجازات به خاطر عدل پروردگار است، این انسانی که به نفس خود ظلم کرده است، مسلماً از ظلم خود می‌گذرد؛ به این ترتیب برای او عذابی نخواهد بود. ولی در قرآن به عذاب جاودان و همیشگی این افراد اشاره شده است: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَنَجَزَاهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء/۹۳)؛ یعنی «و هر که مؤمنی را از روی عمد بکشد، کیفرش دوزخ است که در آن جاودانه خواهد بود و خدا بر او خشم گیرد و وی را لعنت کند و عذابی بزرگ برای او آماده سازد.»

## ۵-۲. ضمانت اجرای قوانین الهی

برخی معتقدند اگر بهشت و جهنم وجود نداشته باشد، هدف خداوند از خلقت بشر که رسیدن به کمال است، محقق نمی‌شود و انسان‌ها قوانین الهی را جدی نمی‌گیرند و به گناه روی می‌آورند؛ از این جهت بهشت و جهنم را ضامن اجرای قوانین الهی قرارداده است تا انسان‌ها به کمال برسند.

خداوند هیچ نیازی به عبادت انسان‌ها ندارد و نافرمانی انسان هیچ ضرری به او نمی‌زند، ولی از آنجا که اراده کرده انسان را تربیت کند و به کمال برساند، برنامه‌های تربیتی انبیا را برای ما فرستاده است و بهشت و جهنم را ضامن اجرای این برنامه‌های سعادت‌آفرین قرار داده است (مکارم، ۱۳۸۷: ۱۱۱).

### بررسی

۱- آنچه ضامن اجرای تکلیف است وجود عذاب در آخرت نیست، بلکه تهدید به عذاب است و گرنه خود عذاب به علت تأخیر تا قیامت، قابل مشاهده و در نتیجه بیم-دهنده نیست. بنابراین ضمانت اجرا (بر فرض پذیرش) از جانب وعیدهای الهی است.

۲- عذاب نمی تواند ضمانت مطمئنی برای اجرای احکام الهی باشد؛ زیرا بسیاری از افراد هستند که با وجود کیفر، مرتکب گناه می شوند. باقی انسان ها نیز این طور نیست که به دلیل ترس از کیفر، مطیع تکالیف الهی شوند، بلکه دو گروه از انسان ها هستند که اگر عذابی هم نباشد، باز از راه راست منحرف نمی شوند. گروه تاجر مسلک به دلیل رسیدن به بهشت و گروه احرار که به خاطر حب الهی، مطیع محض خداوند هستند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۱۱).

### ۵-۳. لطف

از نظر برخی، دلیل عقلی عذاب الهی قاعده‌ی لطف است. انسانی که می داند اگر معصیتی انجام دهد مجازات می شود، آن کار را انجام نمی دهد؛ پس از معصیت دور و به طاعت نزدیک می شود. این همان تعریف لطف است (حلی، ۱۹۸۲: ۳۷۷؛ شعرانی، ۱۳۸۸: ۱۹۲/۲). شیخ طوسی در تعریف لطف می نویسد: «اللطف فی عرف المتکلمین عبارة عما يدعو إلى فعل واجب أو يصرف عن قبيح» (طوسی، ۱۴۰۶: ۷۷)؛ یعنی لطف در عرف متکلمان عبارت است از چیزی که انسان را به انجام واجب فرا می خواند و یا او را از قبیح دور می سازد.

### بررسی

۱- همان گونه که بیشتر بیان شد آنچه مایه‌ی ترک گناه است، وعید بر کیفر است نه خود کیفر.

۲- بحث ما در علت کیفر اخروی است. قیامت جای عمل و جبران نیست که گفته شود کیفر در آنجا از مصادیق لطف است و سبب اطاعت و دور شدن از معصیت می‌شود.

۳- کیفر از سر لطف، یک شرط دارد و آن این است که موجب ضرر در انسان نشود و یا اگر شخص لطف‌کننده لطفش همراه با ضرر و زیان است، باید منفعتش بیشتر از ضررش باشد وگرنه لطف نیست. حال آنکه کیفرهای اخروی ضررش بیش از مصلحت آن است (قدران قراملکی، ۱۳۸۷: ۱۶).

#### ۵-۴. وعید الهی

وعید الهی جهت حفظ بندگان از معصیت مطابق لطف اوست. وقتی وعید صورت گرفت به اقتضای وجوب عمل به وعید، عذاب نیز محقق می‌شود. «فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعْدِهِ رُسُلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ» (ابراهیم/۴۷)؛ یعنی «پس گمان مبر که خدا وعده‌ای را که به پیامبرانش داده، تخلف کند؛ چرا که خداوند قادر و انتقام گیرنده است.» برخی با استناد به آیه‌ی فوق می‌گویند: واجب است بر خداوند که به وعیدش درباره‌ی گنهکاران عمل کند، زیرا عمل نکردن به وعید قبیح است. «از یک سو تهدید و انذار به کیفرها به عنوان ضمانت اجرایی لازم است و از سوی دیگر عمل به این وعیدها برای دفع هر گونه قبیح از ذات خداوند ضروری است. این است فلسفه‌ی تحقق دوزخ و کیفر» (مکارم، ۱۳۷۷: ۳۱۳/۶).

#### بررسی

دلیل فوق فقط از نظر کسانی درست است که عمل به وعید را واجب می‌دانند؛ مانند معتزله که آن را به عنوان یکی از اصول پنج‌گانه‌ی خود پذیرفته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶: ۳۵-۳۶). اما از نظر بسیاری از اندیشمندان، هر چند وفای به وعده

واجب است، ولی وفای به وعید و تهدید واجب نیست؛ چون ثواب، حق مطیع است و طلبی است که از ولیّ خود دارد، بر خلاف عقاب که حق خود زمامدار است بر گردن مجرم. ولیّ می‌تواند از حق خود صرف‌نظر نماید؛ زیرا این گونه نیست که هر کسی که حقی را دارا است، واجب باشد آن را اعمال کند و هر ملکی که دارد، در آن تصرف نماید» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱۹/۶). ترک عمل به وعید با هیچ صفتی از صفات خدا منافات ندارد، بلکه موافق صفت رحمت الهی است.

### ۵-۵. جزای عمل

طبق آیات قرآن، جزا، بر پایه‌ی هدف‌مندی و قانون‌مندی جهان است: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» یعنی «و ما آسمان و زمین و آنچه را در میان آن‌ها است بیهوده نیافریدیم و این گمان کافران است؛ وای بر کافران از آتش دوزخ! آیا کسانی را که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند، همچون مفسدان در زمین قرار دهیم یا پرهیزگاران را همچون فاجران» (ص/۲۷-۲۸). خلقت جهان به حق است و حق بودن آفرینش، این را اقتضا می‌کند که عالم هدفی داشته باشد و هدف آفرینش جهان، تعلیم و تربیت انسان است و ایجاب می‌کند که روز جزائی در کار باشد. اگر روز حسابی در کار نبود، آفرینش این جهان بیهوده و بی‌معنی و بی‌محتوا و نامفهوم بود (مکارم، ۱۳۷۱: ۲۶۵/۱۹). «و خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ لِيُجْزِيَ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (جاثیه/۲۲)؛ یعنی «خداوند آسمان‌ها و زمین را بحق آفریده است تا هر کس در برابر اعمالی که انجام داده است، جزا داده شود و به آن‌ها ستمی نخواهد شد.» این آیه بیان

می‌کند خلقت عالم بیهوده نیست و به حق است و حق بودن آن به این است که هر که در برابر اعمالی که انجام داده است، جزا داده شود. افرادی که هماهنگ با قانون حق و عدالت حرکت می‌کنند باید از برکات الطاف الهی بهره‌مند شوند و آن‌ها که بر ضد آن گام برمی‌دارند، باید نصیبشان جهنم و غضب خداوند شود (مکارم، ۱۳۷۱: ۲۶۱/۲۱).

در اینجا به برخی از آیات که جزا را در مقابل عمل می‌دانند، اشاره می‌شود:

«وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا» (یونس/۲۷)؛ یعنی «کسانی که مرتکب بدی‌ها شدند، کیفر هر بدی، مانند همان بدی است.» طبق ظاهر این آیه، به ازای هر گناهی مجازاتی است و جزا در برابر گناه و معادل آن است.

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ» (انعام/۱۲۰)؛ یعنی «آنان که گناه می‌کنند به زودی جزای اعمالی را که مرتکب می‌شدند، خواهند دید.» ظاهر آیه این است که عمل فرد، سبب مجازات اوست. بآ در آیه یا برای مقابله است یا سببیه (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۹/۹). یعنی جزاء در مقابل عمل فرد یا به سبب عملش به او می‌رسد. «لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ» (اعراف/۴۱)؛ یعنی «برای آنان بستری از دوزخ و بر فرازشان پوشش‌هایی از آتش است و ما این گونه ستمکاران را جزا می‌دهیم.» جهنم جزای افراد ستمکار است، به سبب ظلمی که روا داشتند.

علامه طباطبایی می‌نویسد: «حاصل کلام این است که گفتار خدای تعالی درباره‌ی مسئله‌ی قیامت و زندگی آخرت بر دو وجه است: یکی وجه مجازات که پاداش و کیفر انسان‌ها را بیان می‌کند و در این باره آیات بسیاری از قرآن دلالت بر این دارد که آنچه بشر در آینده با آن روبه‌رو می‌شود، چه بهشت و چه دوزخ، جزای اعمالی است که در دنیا انجام داده است. دوم وجه تجسم اعمال است که بسیاری آیات دیگر دلالت بر آن

دارد؛ یعنی می‌رساند که خود اعمال و یا لوازم و آثار آن سرنوشت‌سازند و اموری گوارا یا ناگوار، خیر یا شر، برای صاحبش درست می‌کنند که به زودی در روزی که بساط خلقت بر چیده می‌شود، به آن امور می‌رسند.

میان این دو دسته از آیات هیچ منافاتی هم نیست.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۱۴۴) مترجم المیزان در توضیح عدم منافات آیات می‌نویسد: منافاتی بین آیات نیست؛ زیرا دسته‌ی اول می‌گوید که خداوند برای پاداش و کیفر بندگانش بهشت و دوزخی آفریده که همین الان آماده و مهیا است و تنها پرده‌ای میان ما و آن حائل است که آن را نمی‌بینیم و چون با تمام شدن عمر، آن پرده برداشته شد، با آن روبه‌رو می‌شویم و دسته‌ی دوم از آیات می‌رساند که اعمال ما در روز قیامت به صورت نعمت‌های بهشتی و یا عذاب‌های دوزخی مجسم می‌شود، پس ممکن است یک انسان که خدا سهمی از بهشت را برای او آفریده، به خاطر کاهلی و انجام ندادن خیراتی که به صورت نعمت‌های آن بهشت مجسم می‌شود، بهشتی خالی از نعمت داشته باشد. پس اگر آیات دسته‌ی اول به ما خبر داد از اینکه بهشت و دوزخ هست و آیات دسته‌ی دوم فرمود که بهشت و دوزخ مخلوق و مولود عمل خود شما است، نباید توهم کنیم که میان این دو تعبیر منافاتی است.

## ۵-۶. تجسم اعمال

برخی از آیات قرآن کریم تصریح به حضور خود اعمال انسان‌ها در قیامت دارد و ثواب و عقاب را به تجسم اعمال انسان می‌داند. البته مقصود این نیست که انسان هر عملی در این دنیا انجام داد، در دنیای دیگر آن عمل را عیناً مشاهده کند. مثلاً اگر در دنیا نماز خواند، در آخرت نماز خواندن خود را ببیند؛ چون آن دیگر پاداش نیست

(مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۹۵/۱). منظور از تجسم اعمال این است که آنچه که انسان در دنیا انجام داده، در جهان دیگر به صورت متناسب با آن جهان، تجلی پیدا کند (سبحانی، ۱۳۸۳: ۶۰۳/۵).

برای نمونه به چند آیه اشاره می‌کنیم:

۱- «وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف/۴۹)؛ یعنی «مجرمان هر عملی را انجام داده‌اند، حاضر می‌یابند و پروردگارت به هیچ کس ستم نخواهد کرد.» آیه بیان‌گر این است که آنچه را انسان در قیامت حاضر می‌یابد، اعمالش است که هر یک به صورت مناسب خود تجسم پیدا می‌کند و جمله‌ی «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» نیز که در ذیل آیه آمده است، همین معنا را تأیید می‌کند. چون ظلم نکردن بنا بر تجسم اعمال روشن‌تر است؛ زیرا وقتی پاداش انسان، خود اعمال او باشد و احدی در آن دخالت نداشته باشد، دیگر ظلم معنا ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵۲/۱۳).

۲- «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل‌عمران/۳۰)؛ یعنی «روزی که هر که آنچه را از کار نیک انجام داده، حاضر می‌بیند و آرزو می‌کند میان او و آنچه از اعمال بد انجام داده، فاصله زمانی زیادی باشد.» این آیه بیان می‌کند که خود اعمال انسان در قیامت در برابر او حاضر می‌شوند و منظور از حاضر شدن اعمال تجسم اعمال است. زیرا در ذیل آیه آمده که گنهکار دوست دارد میان او و اعمالش (نه نامه اعمالش) فاصله‌ی زیادی باشد و همچنین گنهکار خواهان از بین رفتن اعمالش نیست، بلکه آرزو می‌کند که میان او و اعمالش فاصله ایجاد شود که خود دلالت بر این دارد که اعمال از بین نمی‌روند (مکارم، ۱۳۷۱: ۵۰۶/۲).

۳- «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (تحریم/۷)؛ یعنی «تنها به اعمالتان جزا داده می‌شود.» آیه خطاب عامی است به همه‌ی کفار. خطابی است که بعد از رسیدن کفار



به دوزخ به ایشان می شود که امروز عذرخواهی نکنید؛ چون روز قیامت روز جزا است و جزایی که به شما داده می شود، عین اعمالی است که انجام داده‌اید و خود اعمال زشت شما است که امروز به شکل عذاب برای شما تجسم یافته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۶۲/۱۹ و ۵۷۸/۱۵؛ مکارم، ۱۳۷۱: ۴۱۵/۱۸ و ۳۱۱/۸).

۴- «لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (ابراهیم/۵۱)؛ یعنی «تا خداوند هر که را، هر آنچه انجام داده، جزا دهد. به یقین، خداوند سریع الحساب است.» آیه بیانگر این است که جزا، خود اعمال انسان است و به تعبیر دیگر جزای اعمال، تجسم اعمال است و این آیه با این تعبیر خاص دلیلی بر مسئله‌ی تجسم اعمال است (مکارم، ۱۳۷۱: ۳۸۹/۱۰).

۵- «بَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال ۶-۸)؛ یعنی «در آن روز مردم به صورت گروه‌های پراکنده (از قبرها) خارج می‌شوند تا اعمالشان به آن‌ها نشان داده شود. پس هر که هم‌وزن ذره‌ای کار خیر انجام دهد، آن را می‌بیند و هر کس هم‌وزن ذره‌ای کار بد کرده، آن را می‌بیند.» آیه‌ی ششم یکی از روشن‌ترین آیات بر مسئله‌ی تجسم اعمال محسوب می‌شود که در آن روز اعمال آدمی به صورت‌های مناسبی تجسم می‌یابد و در برابر او حضور پیدا می‌کند و همنشینی با آن، مایه‌ی نشاط یا رنج و بلا است و ظاهر آیات هفتم و هشتم این سوره، تأکید مجددی است بر مسئله‌ی تجسم اعمال و مشاهده‌ی خود عمل، اعم از نیک و بد در روز قیامت (مکارم، ۱۳۷۱: ۲۲۷/۲۷).

۶- «وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (زمر/۴۸)؛ یعنی «در آن روز اعمال بدی را که انجام داده‌اند، برای آن‌ها آشکار می‌شود و آنچه را استهزا می‌کردند، بر آن‌ها واقع می‌گردد.» طبق ظاهر این آیه، زشتی‌های اعمال

گنهکاران در برابر آن‌ها حضور پیدا می‌کند و تجسم می‌یابد و آیه دلالت بر تجسم اعمال می‌کند و ضرورتی ندارد کلمه‌ی مجازات و کیفر در تقدیر گرفته شود (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۹/۴۹۰).

۷- «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (آل عمران/۱۸۰)؛ یعنی «کسانی که بخل می‌ورزند و آنچه را خدا از فضل خویش به آنان داده، انفاق نمی‌کنند، گمان نکنند این کار به سود آن‌ها است؛ بلکه برای آن‌ها شر است؛ به زودی در روز قیامت، آنچه را نسبت به آن بخل ورزیدند، همانند طوقی به گردنشان می‌افکنند و میراث آسمان‌ها و زمین از آن خداست و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.» اموالی که حقوق واجب آن، پرداخته نشده است و تنها در مسیر هوس‌های فردی و گاهی مصارف جنون‌آمیز به کار گرفته است و یا بی‌دلیل روی هم انباشته گردیده است، مانند سایر اعمال زشت انسان، در روز رستاخیز به صورت طوقی که بر گردن می‌افتد، تجسم می‌یابد (مکارم، ۱۳۷۱: ۳/۱۹۰).

#### ۵-۶-۱. امکان یا استحاله‌ی تجسم اعمال

برخی تجسم اعمال را غیرممکن دانسته و همه‌ی آیات و روایات در این باره را تأویل کرده‌اند. «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ» بیشتر متقدمان «لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ» را به معنای دیدن جزای اعمال یا نامه‌ی اعمال تفسیر کرده‌اند. طبرسی در ذیل آیه‌ی ۳۰ آل عمران (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مُخَضَّرًا) می‌گوید: «در کیفیت وجود عمل و حضور عمل، اقوال گوناگونی است. برخی گفته‌اند مقصود صحیفه و نامه‌ی عمل است که هرکه آن را می‌یابد و برخی دیگر گفته‌اند مقصود، پاداش و کیفر اعمال است و اما

خود اعمال به حکم اینکه از مقوله‌ی عرض می‌باشند و عرض قائم به جوهر (انسان) است، وقتی انسان از بین برود، عمل او نیز از بین می‌رود و ما می‌دانیم که اعاده‌ی معدوم ممکن نیست، در نتیجه حاضر شدن اعمال در قیامت محال خواهد بود (طبرسی، ۱۳۶۰: ۳۴/۴؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۷۳/۳۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۸۴/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۶/۳۲).

برخی از اندیشمندان در مقام پاسخ به اشکال فوق گفته‌اند:

۱- به مقتضای براهین عقلی، آنچه لباس هستی بر تن کرد، دیگر به هیچ‌وجه معدوم نمی‌گردد و طریان عدم بر آن، در آن مرحله از قبیل اجتماع وجود و عدم است که محال بودن آن بدیهی است (سبحانی، ۱۳۸۳: ۶۱۸/۵).

۲- قرآن کریم به صراحت بیان می‌کند که همه چیز در کتابی ثابت و باقی است و اعمال انسان هم از این حکم کلی مستثنی نیست. «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس/۶۱)؛ یعنی «از پروردگار تو حتی هم‌وزن ذره‌ای از آنچه در زمین و آسمان است، پنهان نیست و نه چیزی کوچکتر از آن و نه بزرگتر از آن نیست، مگر آنکه در کتاب مبین ثبت و محفوظ است.»

۳- تجسم اعمال، امری است بر وفق قوانین آخرت. عدم تبیین آن با قوانین دنیا دلیل امتناع آن نیست. «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (ابراهیم/۴۸)؛ یعنی «روزی که زمین و آسمان به گونه‌ای دیگر مبدل خواهد شد.» آیات دیگری نیز هست که همگی دلالت بر قوانین خاص جهان آخرت دارند (سبحانی، ۱۳۸۳: ۶۱۸/۵).

## ۶. چگونگی رابطه‌ی عمل و جزاء

از نظر برخی، عذاب، صورت اخروی گناهان آدمی است، ولی چگونگی رابطه بین عمل و صورت اخروی برای ما شناخته شده نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱/۴۹۵). برخی در صدد توضیح این رابطه می‌گویند رابطه گناه و عذاب به صورت رابطه ظاهر و باطن ترسیم می‌شود؛ یعنی عذاب باطن گناه است. وجود دارای مراتب است. عمل دارای باطن و حقیقتی در مراتب عالی وجود است. عذاب و کیفر، ظهور حقیقت معصیت در نشئه‌ی قیامت است که دارای وجودی شدیدتر از عالم ملک و برزخ است. معصیت ظهوری در برزخ هم دارد که دارای شدت وجودی کمتری نسبت به عالم قیامت است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵: ۳۵۱/۸). به عبارت دیگر بین اعمال ما و نتایج اخروی، یک رابطه‌ی علیّت و با معنای دقیق‌تر، رابطه‌ی عینیت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱/۴۹۶). استاد مطهری می‌نویسد: مجازات‌های جهان دیگر، رابطه‌ی تکوینی قوی‌تری با گناهان دارند؛ نه قراردادی است و نه رابطه‌ی علی و معلولی. در اینجا رابطه‌ی عینیت و اتحاد حکم فرماست (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۰۶).

برخی برای تبیین رابطه‌ی عمل و جزاء، ملکه‌ی نفسانی را مطرح می‌کنند. انسان از همان ابتدای امر، هر فعلی که انجام می‌دهد، آن فعل هیئتی از سعادت و یا شقاوت در نفس او پدید می‌آورد. اگر همین فعل تکرار شود، رفته رفته آن هیئت پدید آمده، شدت می‌یابد و در نفس، نقش می‌بندد و به صورت یک ملکه (طبیعت ثانوی) درمی‌آید و سپس این ملکه در اثر رسوخ بیشتر، صورتی سعیده و یا شقیه در نفس ایجاد می‌کند و مبدأ هیئت‌ها و صورت‌های نفسانی می‌شود. نفسی که سعید است، از آثارش لذت می‌برد. نفس شقی، هر چند که آثارش ملایم خودش است، اما بدان سبب که انسان است از آن متألم می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۲۷۷).

## ۷. اعتباری یا حقیقی بودن عذاب

آیا عذاب الهی امری اعتباری است یا امری حقیقی؟ مجازات‌های بشری اعتباری هستند. جوامع، برای جرم خاصی کیفر معینی قرار می‌دهند. کیفرها نسبت به جوامع متفاوت و زمان‌های مختلف تفاوت می‌کند و قابل تضعیف و تشدید و اغماض است. مجازات الهی چگونه است؟ تجسم اعمال حکایت از حقیقی بودن و تکوینی بودن عذاب دارد، اما برخی آیات و یا آموزه‌ها مانند بخشش و شفاعت و ... اعتباری بودن را متبادر می‌سازد:

۱- «إِنْ تَعَذَّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (مائده/۱۱۸)؛ یعنی «اگر آن‌ها را مجازات کنی، بندگان تو هستند و اگر آنان را ببخشی، توانا و حکیم هستی.» برخی معتقدند این آیه بیان‌گر این است که خداوند می‌تواند بندگان خود را به خاطر اعمال ناپسندشان مجازات کند و همچنین از مجازات بندگان خود صرف‌نظر کند؛ چون مولای حقیقی خداوند است و اختیار بنده به دست مولایی او است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۵۸/۶، مکارم، ۱۳۷۱: ۱۳۵/۵).

۲- «وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ» (فتح/۶)؛ یعنی «و خدا، مردان و زنان منافق و مردان و زنان مشرک را مجازات کند.»

در ظاهر آیات فوق، خداوند، جزا و کیفر دادن را به ذات خود استناد داده است، نه به عمل انسان؛ اما می‌توان گفت اگر عذاب یا هر امر دیگری به خداوند نسبت داده می‌شود، به عنوان مسبب‌الاسباب بودن اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۵/۵). مطابق توحید افعالی، هر فعلی از خداست، ولی این، وجود اسباب قریب و مباشر را نفی نمی‌کند. زبان قرآن آنجا که می‌گوید: خدا عذاب می‌کند، زبان تسهیل فهم است؛ چون عقول عامه‌ی مردم در حدی نیست که مسئله‌ی تجسم اعمال و تکوینی بودن عقاب

اخروی را به آسانی درک کند. آیات دال بر اعتباری بودن کیفرهای اخروی ناظر به فهم عامه‌ی مردم است. به طور کلی در واقع حقایقی هست که فهم بشر به آن احاطه ندارد؛ به همین جهت قرآن، آن حقایق را نازل و نازل‌تر کرده تا هم افق با ادراک بشر شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲/۲۶۳).

اگر علت فاعلی عذاب را خداوند بدانیم، اشکالاتی به نظر می‌رسد؛ یکی اینکه ارتباط بین عمل و کیفر قراردادی می‌شود و در مجازات‌های قراردادی امکان تخلف و تخفیف در عذاب وجود دارد. اما این با آیاتی که بیان‌کننده‌ی این است که در مجازات‌های الهی تخفیفی داده نمی‌شود و مجازات‌های الهی حتمی است، ناسازگار است. «وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ» (فاطر/۳۶)؛ یعنی «و برای کافران آتش دوزخ است، نه فرمان مرگشان صادر می‌شود که بمیرند و نه عذاب از آنان سبک می‌شود. این گونه هر کفران‌کننده‌ای را کیفر می‌دهیم.» اشکال دیگر آنکه در مجازات‌های قراردادی، تناسب بین کیفر اخروی ابدی و معصیت وجود نخواهد داشت و عادلانه نخواهد بود که خداوند به سبب گناهان محدود، برخی از انسان‌ها را تا ابد عذاب کند.

نکته‌ی قابل تأمل این است که برخی از اندیشمندان با حفظ ظاهر هر دو دسته از آیات، قائل به دو نوع جزاء در آخرت هستند؛ زیرا که هیچ مانع عقلی یا نقلی وجود ندارد که در کنار جزای تکوینی یا تجسم اعمال، جزای قراردادی و جعلی نیز وجود داشته باشد که خداوند بر اساس علم و حکمت و فضل و رحمت خود مقرر نموده است (سبحانی، ۱۳۸۳: ۵/۲۲۷).

اما بخشش الهی یا شفاعت در تبیینی درست، نمی‌تواند تأییدی بر اعتباری بودن جزاء باشد. این عمل انسان است که بخشش الهی را جلب می‌کند: إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ

قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (اعراف/۵۶)؛ یعنی «رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است.» نیکوکاری فرد است که موجب جلب رحمت الهی می‌شود. در شفاعت نیز خود فرد است که زمینه آن را ایجاد می‌کند. ملاصدرا می‌نویسد: شفاعت پیامبر اسلام (ص) که امری مسلم است، به این معنی توجیه می‌شود که به واسطه‌ی ایمان به پیامبر، هیئتی در نفس شخص ایجاد می‌گردد که به موجب آن، استحقاق نور رحمت و نجات از عذاب پیدا می‌کند. بنابراین شفاعت امری منفصل و جدا از ذات شفاعت‌شده نیست (صدرالمتألهین، ۱۴۱۵: ۳۱۷/۳ - ۳۲۳).

## ۸. نتیجه

نتیجه‌ی مباحث مقاله را می‌توان در موارد زیر خلاصه نمود:

- ۱- طبق آیات و روایات، عذاب الهی وجود دارد.
- ۲- زبان قرآن درباره‌ی عذاب الهی، معرفت‌بخش و واقع‌گرا است.
- ۳- هدف اصلی خلقت انسان، رسیدن به سعادت است؛ بنابراین جهنم و عذاب، غایت تبعی است.
- ۴- به دلیل تفاوت نظام دنیا و آخرت، فلسفه‌ی مجازات‌ها در دنیا و قیامت متفاوت است.
- ۵- مجازات‌های الهی در دنیا به دلایل متفاوتی مانند ارتقاء رتبه، عبرت‌آموزی، توبه، امتحان الهی و یا عقوبت گناهان صورت می‌گیرد.
- ۶- مطابق نظر برتر، علت مجازات‌های اخروی تجسم اعمال آدمی و همچنین ربوبیت پروردگار است که در مقام ربوبیت، انسان‌ها را با توجه به اعمالشان مدیریت و ربوبیت می‌کند. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که رابطه‌ی بین عمل و کیفر قراردادی نیست، بلکه تکوینی است.

- ۷- در راستای این پژوهش می‌توان تحقیق تفصیلی بیشتری درباره‌ی حقیقی یا اعتباری بودن شفاعت و بخشش در قیامت، توسط پژوهشگران انجام پذیرد.
- ۸- بحث جبر یا اختیار انسان در مواجهه با گناه می‌تواند در ادامه‌ی این مبحث، توسط محققان بررسی شود.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

### قرآن کریم

- ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی (۱۴۱۴). لسان‌العرب، بیروت: انتشارات دارصادر.
- ایجی، میرسید شریف (۱۳۲۵). شرح‌المواقف، قم: نشر الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). تسنیم، قم: نشر اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۵). باب هادی عشر، ترجمه‌ی علی شیروانی، قم: دارالفکر.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۲م). نهج‌الحق و کشف‌الصدق، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). المفردات فی غریب‌القرآن، محقق: صفوان عدنان الداودی، بیروت: دارالقلم دارالشامیه.
- زیبیدی، المرتضی محمد بن محمد (۱۳۰۶). تاج‌العروس من جواهرالقاموس، بیروت: انتشارات دارمکتبه‌الحیاه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض‌التنزیل و عیون‌الأقاویل فی وجوه‌التأویل، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). منشور جاوید، قم: انتشارات امام صادق (ع).
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۸). شرح کشف‌المراد، ترجمه‌ی علی شیروانی، قم: موسسه‌ی دارالعلم.
- صدر‌المتألهین، (۱۴۱۵). تفسیر القرآن‌الکریم، قم: انشارات بیدار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه‌ی تفسیر المیزان، قم: انتشارات اسلامی.



- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). مجمع‌البیان، ترجمه‌ی احمد بهشتی، تهران: انتشارات فراهانی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع‌البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، لبنان: انتشارات دارالمعرفه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۱۸). آغاز و انجام جهان، شیراز: انتشارات جهان‌نما.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵). تلخیص‌المحصل، بیروت: دارالاضواء.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶). الإقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، لبنان: دارالاضواء.
- فخر رازی (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)، بیروت: انتشارات داراحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۴۰۹). کتاب‌العین، قم: دارالهجره.
- قاضی عبد الجبار، احمد (۱۴۱۶). شرح اصول خمس، حاشیه و تعلیق: امام احمد بن الحسین بن ابی هاشم، تحقیق: دکتر عبدالکریم عثمان، قاهره: انتشارات مکتبه وهبه.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۷). جهنم چرا، قم: انتشارات موسسه‌ی فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان (منبع دیجیتالی).
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۹). اصول کافی، ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، تهران: انتشارات دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). معارف قرآن، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶). معاد و جهان پس از مرگ، قم: انتشارات سرور.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). پیام قرآن، جلد ۴، تهران: انتشارات دارالکتب اسلامیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). پیام قرآن، جلد ۶، تهران: انتشارات دارالکتب اسلامیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). برگزیده‌ی تفسیر نمونه، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

## Bibliography

Holy Quran.

- Ibn Manzoor, Muhammad Bin Makram (1414AH); Lisan al Arab, Beirut: Dar Sadir, third.
- Iji, Mir Sayyed Sharif (1325AH); Sharh Al-Mavaqef, Offset Qom: Al-Sharif Al-Razi Publications, first.
- Javadi Amoli, Abdollah (1385SH); Tasnim, Qom: Esra Publications, first.
- Helli, Hasan Ibn yosef (1385Sh); Bab Hadi Ashr, Translation: Ali shirvani, Qom: Dar al-Fekr.
- \_\_\_\_\_ (1982); Nahj Al-Haq wa Kashf Al-Sedq, Beirut: Dar Al-Ketab Al-Lobnani.
- Raqeb Isfehani (1412AH); Al-Mofradat fi Qarib Al-Quran, Beirut: Dar Al-Qalam Dar Al-shamiah.
- Zobeidi (1306AH); Taj AL-Aroos Men Javaher Al-qamoos, Beirut: Dar Maktabat Al-Hayat.
- Zamakhshari (1407AH); Al-kashaf, Beirut: Dar Al-ketab Al-Arabi.
- Sobhani, Jafar (1383SH); Manshoor Javid, Qom: Imam Sadeq Publications.
- Sharani, Abolhasan (1388SH); Sarh Kashf Al-Morad, Translation: Ali shirvani, Qom: Dar Al-Elm.
- Sadr Al-motealehin (1415AH); Tafsir Al-quran Al-Karim, Qom: Bidar Publications.
- Tabresi, Fazl Ibn Hasan (1360SH); Mojma Al-bayan, Translation: Ahmad Beheshti, Tehran: Farahani Publications.
- \_\_\_\_\_ (1372SH); Mojma Al-bayan, Tehran: Naser Khosro Publications, third.
- Tabari, Muhmmad Ibn Jarir (1412AH); Jame Al-bayan fi Tafsir Al-quran, Lebanon: Dar Al-Marefah Publications.
- Toosi, Nasir Al-Din (1318ah); Aqaz va Anjam Jahan, Shiraz: Jahan Nama Publications.
- \_\_\_\_\_ (1405AH); Talkhis Al-Mohasal, Beirut: Dar Al-Azva.
- Toosi, Muhammad Ibn Hassan (1406AH); Al-Eqtasad fima Yatalaq be Al-Eteqad, Lebanon: Dar Al-Azva.
- Fakhr Razi (1420AH); Al-Tafsir Al-Kabir, Beirut: Dar Ihya Al-Toras Al-Arabi Publications.
- Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1409AH); Al-Ain, Qom: Dar Al-Hijrah.
- Qazi Abd Al-Jabbar, Ahmad (1416AH); Sharh Al-Osool Al-Khamseh, Qahireh: Al-Maktabah Al-Vahbah Publications.
- Qadrnan Qaramaleki, Muhammad Hasan (1387SH); Jahannam Chera, Qom: Tibyan Publications.
- Kolaini, Muhammad IBN Yaqoob (1379); Al-Osool Al-Kafi, Translation: Muhammad Baqer Kamarehei, Tehran: Daftar Motaleat Tarikh Va Maaref Islami Publications.

Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi (1391SH); Maaref Quran, Qom: Imam Khomains Institute Publications.

Motahari, Mortaza (1371SH); Adl Ilahi, Tehran: Sadra Publications.

Makarem Shirazi, Naser (1376SH); Maad Va Jahan Pas Az Marg, Qom: soroor Publications.

\_\_\_\_\_ (1386SH); Payam Qoran, Vol. 4, Tehran: Dar Al-Kotob Al-Islamiah Publications.

\_\_\_\_\_ (1377SH); Payam Qoran, Vol. 6, Tehran: Dar Al-Kotob Al-Islamiah Publications.

\_\_\_\_\_ (1382SH); Bargozideh Tafsir Nemoneh, Tehran: Dar Al-Kotob Al-Islamiah Publications.

\_\_\_\_\_ (1371SH); Tafsir Nemoneh, Tehran: Dar Al-Kotob Al-Islamiah Publications.

Biannual Journal of Research in the  
Interpretation of Quran  
Year 10<sup>th</sup>, 19<sup>th</sup> consecutive  
Spring & Summer 2023  
Pages 171-211

Original Article  
DOR: 20.1001.1.24235490.1402.10.1.6.9

## The Pairing of Quranic Surahs: A Case Study of the Paired Surahs of Al-Kawthar and Al-Ma'un \*

Mohsen Rajabi Qodsi\*\*  
Zahra Bolandi\*\*\*

### Abstract

In the teachings of the Holy Prophet, the Infallible Imams (AS), and their Companions, there is an emphasis on reciting two consecutive chapters of the Quran together, indicating a shared theme or a common title assigned to those two chapters. For instance, the Prophet referred to Surahs Al-Baqarah and Al-Imran as "Zahrawayn" (the two shining Surahs), and Surah Al-Nas and Surah Al-Falaq as "Mu'awwazatayn" (the two Surahs that grant protection to individuals in the refuge of Allah) and recommended recitation of these two pairs. From these teachings, one can infer the pairing of Quranic Surahs, meaning that the Surahs of the Quran are paired with each other, acting as parallel reflections and displaying various themes of the two Surahs, interpreting and clarifying each other's meanings. Some hadiths also reflect the concept of pairing Surahs in the jurisprudence of the Imami school of thought, such as the obligation to recite the paired Surahs of Al-Fil and Quraish and the recitation of Surah Al-Inshirah and Surah Ad-Duha after Surah Al-Hamd in obligatory prayers. This research examines all the hadiths related to the pairing of Surahs and investigates, as an example, the connection and bond between the paired Surahs of Al-Kawthar and Al-Ma'un. It demonstrates that a group of those who oppose the Messenger of Allah and those who reject the bestowal of Al-Kawthar to him are hypocrites who, under the guise of religious rituals and with hypocrisy and pretense, appropriate the "Ma'un" (acts of kindness) that should be available to orphans, the poor, and the needy for their own benefit. They refrain from any form of giving and charity and withhold the sacrifice that leads to feeding the deprived members of society.

**Keyword:** Surah Analysis; Interrelationship of Surahs; Paired Surahs; Adjacent Surahs; Understanding the Holy Quran

---

\* Received:2022-July-01 Accepted: 2023-July-01

\*\* Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences of the Holy Quran University of Sciences and Education. Mashhad, Iran (The Corresponding Author) Email: Raiabi@quran.ac.ir

\*\*\* Master Graduated in Quranic sciences of the Holy Quran University of Sciences and Education. Mashhad, Iran. Email: Zbolandi313@gmail.com



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

## زوجیت سوره‌های قرآن کریم؛ مطالعه موردی زوج سوره کوثر و ماعون\*

محسن رجبی قدسی\*\*

زهرا بلندی\*\*\*

### چکیده

در تعالیم پیامبر اکرم، ائمه طاهریں و صحابه بر تلاوت دو سوره بی‌دری تأکید شده یا به اشتراک مضمونی آن دو اشارت رفته یا عنوان مشترکی بر آن دو نهاده شده است؛ چنانکه رسول خدا دو سوره بقره و آل عمران را «زُهرَآوین» (دو سوره بسیار درخشنده) و ناس و فلق را «مُعَوِّذَتَین» (دو سوره‌ای که انسان را در پناه خدا قرار می‌دهند)، نامیده‌اند و بر قرائت آن دو زوج سفارش کرده‌اند. از مجموع این آموزه‌ها می‌توان زوجیت سوره‌های قرآن را استنباط کرد؛ یعنی سوره‌های قرآن دوه‌دو، زوج یکدیگرند و مانند دو آینه موازی عمل می‌کنند و تصاویر بسیاری از مضامین دو سوره را به نمایش می‌گذارند و یکدیگر را تفسیر و تبیین می‌کنند. برخی از احادیث حاکی از زوجیت سوره‌ها در فقه امامیه نیز بازتاب یافته است، مانند وجوب قرائت زوج سوره فیل و قریش و انشراح و ضحی پس از حمد در نمازهای واجب. این پژوهش با گزارش همه‌ت احادیث ناظر به زوجیت سوره‌ها، برای نمونه ارتباط و پیوند زوج سوره کوثر و ماعون را بررسی کرده و نشان داده است که یک دسته از «شأنی»‌های رسول خدا و «کوثر» عطا شده به ایشان، مکذبان دین (منافقانی) هستند که در پوشش مناسک دینی و با ریا و نمایش، «ماعون»‌هایی را که باید در دسترس «یتیمان»، «مسکینان» و نیازمندان قرار گیرد، به نفع خود مصادره می‌کنند و از هر گونه «عطا» و بخشش و «نحر» آنچه که موجب «اطعام» محرومان جامعه می‌شود، دریغ می‌ورزند.

کلیدواژه‌ها: سوره‌شناسی، تناسب سوره‌ها، زوج سوره‌ها، سوره‌های مجاور، فهم قرآن

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

Rajabi@quran.ac.ir

\*\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآنی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران. ایمیل:

Zbolandi313@gmail.com



## مقدمه

علم «مناسبة الآيات و السور» یکی از دانش‌های قرآنی است که در پی شناخت پیوند آیات و سوره‌های قرآن کریم است. از پیش‌فرض‌های مسلم این علم آن است که گرچه همه‌ی ۱۱۴ سوره‌ی قرآن کریم در طول ۲۳ سال رسالت پیامبر اکرم به ترتیب فعلی مصحف نازل نشده‌اند و نزول هر یک از آن‌ها به تناسب رخداد‌های دوران رسالت بوده است، ولی تنظیم و ترتیب قرار گرفتن آن‌ها در مصحف شریف بر اساس حکمت و مطابق ترتیب پیش از نزول آن‌ها در لوح محفوظ بوده و توقیفی است و این امر مهم با تعلیم و نظارت مستقیم پیامبر اکرم سامان یافته است (سیوطی، ۱۴۱۶: ۲/۹۷۶-۹۹۴). این علم مانند بسیاری از علم‌های علوم قرآنی نیازمند واکاوی و بازخوانی دوباره بر پایه‌ی آموزه‌های قرآن و همه‌ی احادیث رسیده از پیامبر اکرم و ائمه‌ی طاهرین است تا بتواند نقش خود را در شناخت قرآن و فهم آن به خوبی ایفا کند. در تعالیم پیامبر اکرم و ائمه‌ی اهل بیت به تلاوت پی‌درپی دو یا چند سوره با هم تأکید و توصیه شده و عناوین مشترکی به دو یا چند سوره داده شده است. این نوشتار ابتدا دلایل روایی ناظر به جمع و تدوین قرآن در عهد نبوی و توقیفی بودن ترتیب آیات و سوره‌ها را آورده است، سپس با بررسی مضامین احادیثی که بر تلاوت و قرائت دو سوره با هم سفارش فرموده‌اند یا به پیوند آن دو اشاره کرده‌اند، در پی آن است که نشان دهد بر پایه‌ی تعالیم پیامبر اکرم و ائمه‌ی طاهرین، میان سوره‌های قرآن نظم‌ی با عنوان «زوجیت سوره‌های قرآن» قابل کشف است (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴: ۱۱۹-۱۲۲) که از آن می‌توان در شناخت و فهم دقیق‌تر ساختار و مضامین سوره‌های قرآن بهره برد و بر غنای مباحث دو علم تناسب آیات و سوره‌ها و علم سوره‌شناسی افزود.

## ۱. جمع و تدوین قرآن در عهد نبوی

رسول خدا ﷺ پس از نزول هر قسمت از قرآن، آن را به کاتبان وحی املاء می‌کردند و بر اِقرأ و تعلیم آن به مسلمانان اهتمام داشتند (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۴/۱). بر پایه‌ی نظام تعلیم و تعلّم قرآن در سیره‌ی نبوی، بایسته است هر مسلمانی پس از فراگیری شفاهی هر مقدار از قرآن و تثبیت آن در قلب، آن را کتابت کند، در مصحفی گرد آورد و از آن پس، بر تلاوت و قرائت خویش با نگاه به متن مکتوب قرآن (مصحف)، مداومت و تعاهد داشته باشد؛ زیرا اگر قرآن، ذکر و زمزمه‌ی زبان نگردد و به نگارش درنیاید و قرآن‌آموزان از مصحف استفاده نکنند، فراگرفتن قرآن از شتر جوانی که پای او را بسته‌اند و با این حال، تلاش می‌کند که خود را از بند آن برهاند، فرارتر است (ابوعبید، بی‌تا، ۷۰).

برای کتابت قرآن، ابتدا مسلمانان نزد پیامبر اکرم ﷺ می‌رفتند، ولی در مدینه صحیفه‌های مکتوب قرآن را داخل مسجدالنّبی قرار می‌دادند تا همه بتوانند از آن رونویسی کنند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۱/۵-۱۲۲؛ ابن‌ابی‌داوود، ۱۴۰۵: ۱۸۶ و ۱۹۴). در مرحله‌ی نزول تدریجی به مدّت ۲۳ سال، قرآن به تدریج در قالب یک سوره‌ی کامل یا یک واحد موضوعی (رکوع) یا گاهی یک آیه و بیشتر نازل می‌شده است. پیامبر اکرم ﷺ با نظارت و تعلیم وحی الهی، این تنزیل تدریجی را به ساختار کامل و منظم قرآن در نزول دفعی ارجاع می‌دادند و مطابق آن، جایگاه آیات و سوره‌ها را در یک مجموعه‌ی منظم و مدوّن شفاهی به نام «قرآن» و متن مکتوب آن را به نام «مصحف»، تعیین و تدوین می‌کردند (سیوطی، ۱۴۱۶: ۹۷۷/۲) که ۱۲ گزارش زیر ناظر به تأیید و تثبیت این مسئله است:

۱. عثمان بن عفّان می‌گوید: «زمانی نسبتاً طولانی بر رسول خدا گذشت تا در این

مدت سوره‌های پُر آیه‌ی قرآن نازل [و کامل] شدند؛ پس هرگاه آیه یا آیاتی از این سوره‌ها نازل می‌شدند، رسول خدا برخی کاتبان قرآن را فرا می‌خواند و می‌فرمود: این آیه یا آیات را در سوره‌ای که در آن از فلان مطلب یاد شده، قرار دهید» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۵۲۹/۱).

۲. چنانکه با نزول آیه‌ی «وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ...» که بر پایه‌ی برخی روایات، آخرین آیه‌ی نازل شده‌ی قرآن است (قتاده، ۱۴۰۹: ۵۱)، پیامبر اکرم با تعلیم وحی الهی دستور دادند که آن را پس از آیه‌ی ۲۸۰ سوره‌ی بقره قرار دهند (یعقوبی، ۱۳۸۷: ۲۹/۲).

۳. همچنین از عثمان روایت شده است: «هرگاه سوره‌ای از قرآن نازل می‌شد، رسول خدا بعضی از کسانی که قرآن را کتابت می‌کردند، فرامی‌خواند و می‌فرمود: این سوره را در موضع و جایگاهی که در آن از فلان مطلب یاد شده است، قرار دهید» (ابوعبید، بی تا: ۲۸۰).

با تکمیل سوره‌ها، دوباره آن‌ها را بر روی صحیفه‌ها و ورق‌های مناسبی که برای ترتیب و تدوین نهائی و جاویدان سوره‌ها در متن کامل قرآن آماده کرده بودند، بازنویسی می‌کردند و این اوراق و صحیفه‌ها را به یکدیگر می‌دوختند.

۴. زید بن ثابت می‌گوید: «كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ نُؤَلِّفُ الْقُرْآنَ مِنَ الرَّقَاعِ» (ترمذی، ۱۹۹۸: ۲۲۸/۶). «نُؤَلِّفُ» از ریشه «أَلَفَ» به معنای انس دادن، وصل کردن، پیوند دادن و به هم دوختن دو یا چند چیز برای جمع، تنظیم و ترتیب آن‌ها آمده است. «رَقَاع» نیز جمع «رَقْعَه» به معنای ورقه‌های یهن و گسترده‌ای است که قابلیت تورق و عطف شدن و پیوند خوردن به یکدیگر را دارند. حاکم نیشابوری (د ۴۰۵ق) این حدیث را صحیح و آن را دلیل روشن جمع قرآن در عهد نبوی می‌داند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۶۶۸ / ۲).



بدین سان، عمل تعیین و تنظیم آیات در متن سوره‌ها و ترتیب و تدوین سوره‌ها در متن نسخه‌ی کامل قرآن، با تعلیم و نظارت مستقیم رسول خدا و در حضور چندین نفر از کاتبان وحی و معلّمان قرآن انجام می‌شد؛ به طوری که هر سوره‌ی قرآن دارای ابتدا و انتها و مستقل از دیگری بود و نام مخصوصی داشت و جایگاه آن در متن مکتوب قرآن (مصحف) معین بود. وقتی وفد (هیئت نمایندگی) قبیله‌ی ثقیف از شهر طائف در ماه رمضان سال نهم هجری وارد مدینه شد (ابن هشام، ۱۴۱۶: ۱۸۰/۴)، آنان با مجموعه‌ی تقریباً کامل متن مکتوب قرآن که حزب‌بندی شده و سوره‌های هر حزب نیز مشخص بود، روبه‌رو شدند.

۵. اوس بن حذیفه‌ی ثقیفی می‌گوید: «به همراه وفد ثقیف در مدینه بر رسول خدا وارد شدیم. آن حضرت ما را در خیمه‌ای در مسجد مستقر کرد تا قرآن را بشنویم و مردم را هنگام خواندن نماز ببینیم (ابن شبه، بی تا: ۵۰۲/۲). رسول خدا هر شب پس از نماز عشا به دیدن ما می‌آمد و ضمن گفتگو، قرآن و فرائض را به ما می‌آموخت. یک شب، آن حضرت کمی دیرتر از وقت همیشه به دیدن ما آمد. علت را جویا شدیم. فرمودند: حزبی از قرآن در خاطرم گذشت. دوست داشتم آن را کامل کنم و سپس به سوی شما بیایم. از اصحاب رسول خدا پرسیدیم پیامبر قرآن را چگونه حزب‌بندی می‌کند؟ آنان گفتند: «كَانَ يَحْزِبُهُ ثَلَاثًا وَ خَمْسًا وَ سَبْعًا وَ تِسْعًا وَ إِحْدَى عَشْرَةَ وَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ وَ حِزْبُ الْمُفْصَلِ» (طبرانی، بی تا: ۲۲۰/۱)؛ یعنی پیامبر اکرم قرآن را به هفت حزب تقسیم کرده و آن را به اصحاب آموزش داده‌اند: سه سوره‌ی اول (بقره، آل عمران و نساء) در حزب اول؛ پنج سوره‌ی بعدی در حزب دوم؛ هفت سوره‌ی بعدی در حزب سوم؛ نه سوره‌ی بعدی در حزب چهارم؛ یازده سوره‌ی بعدی در حزب پنجم؛ سیزده سوره‌ی بعدی در حزب ششم؛ و «حزب مفصل» از سوره‌ی «قاف» تا «ناس» (شامل

زوجیت سوره‌های قرآن کریم؛ مطالعه موردی زوج سوره کوثر و ماعون / محسن رجبی قدسی ۱۷۷

۶۵ سوره) که در حزب هفتم قرآن است (طبرانی، بی تا: ۴۱/۱۷؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۸۹/۲۶).

مجموع این سوره‌ها ۱۱۳ سوره‌اند که با احتساب فاتحة‌الکتاب، ۱۱۴ سوره می‌شوند. با توجه به جایگاه خاص فاتحة‌الکتاب به عنوان «أم القرآن» و «أم الکتاب» (دارمی، ۱۴۳۴: ۷۶۸)، این سوره خارج از حزب‌های قرآن قرار گرفته است. نام معروف آن (فاتحة‌الکتاب) نیز نشان‌دهنده‌ی مجموعه‌ی منسجم و هماهنگ قرآن است که آغازش با این سوره است؛ چنانکه:

۶. وقتی ابن عباس قرآن را نزد ابی بن کعب ختم کرد، ابی به او تعلیم داد: دوباره حمد و پنج آیه‌ی اول سوره‌ی بقره را بخوان؛ زیرا هنگامی که من نیز قرآن را نزد پیامبر اکرم ختم کردم، آن حضرت این را به من تعلیم داد (ابن جزری، بی تا: ۴۴۰/۲-۴۴۴).

۷. عثمان بن ابوالعاص یکی دیگر از افراد وفد ثقیف، می‌گوید: «شب‌ها نزد رسول خدا قرآن می‌آموختم و در غیاب ایشان نزد ابوبکر یا ابی بن کعب می‌رفتم (واقدی، ۱۴۰۹: ۹۶۶/۳). (در وقتی دیگر) مصحفی را که نزد رسول خدا بود خواستار شدم، ایشان آن را به من عطا کرد» (ابن ابی‌عاصم، ۱۴۱۱: ۱۹۱/۳).

۸. ابن ابی‌عاصم (د ۲۸۷ق) گزارش یاد شده و حدیث «لَا تُسَافِرُوا بِالْمَصَاحِفِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ» (با مصحف‌ها به سرزمین دشمن سفر نکنید) را از جمله دلائلی می‌داند که برای جمع قرآن در مصاحف در عهد نبوی به آن احتجاج می‌شود (ابن ابی‌عاصم، ۱۴۱۱: ۱۹۱/۳).

۹. ابوامامه‌ی باهلی گزارش می‌کند که در حجة‌الوداع، رسول خدا مردم را به اخذ دانش، قبل از رفتن آن توصیه کردند...؛ فردی اعرابی از ایشان پرسید: چگونه علم از

میان ما برداشته می‌شود در حالی که مصاحف در دسترس ماست و آنچه در آنهاست را فراگرفته‌ایم و به زنان و فرزندان و خادمان خود تعلیم داده‌ایم ... پیامبر در پاسخ فرمودند: از دست دادن حاملان علم، موجب از دست رفتن علم می‌شود (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۲۶۶/۵).

۱۰. در احادیث ختم قرآن، رسول خدا ختم قرآن را در ۴۰ یا ۳۰ روز توصیه می‌کنند و در مقابل اصرار برخی جوانان عابد، ختم در کمتر از یک هفته (و در ماه رمضان، کمتر از سه روز) را روا نمی‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۸/۲). از رسول خدا سؤال شد: کدام عمل فضیلت بیشتری دارد؟ فرمودند: «الْحَالُ الْمُتَحِلُّ؛ صَاحِبُ الْقُرْآنِ يَضْرِبُ مِنْ أَوَّلِ الْقُرْآنِ إِلَى آخِرِهِ، وَمِنْ آخِرِهِ إِلَى أَوَّلِهِ، كُلَّمَا حَلَّ ارْتَحَلَ» (دارمی، ۱۴۳۴: ۷۸۶). هم صحبت [ی] با قرآن، کسی که قرآن را از آغاز تا پایان و از پایان تا آغازش می‌خواند، هر بار که ختم او پایان می‌پذیرد، دوباره ختم دیگری را آغاز می‌کند.

۱۱. پیامبر اکرم فرمودند: «خداوند سوره‌های سبع طِوَال را به جای تورات و سوره‌های مِثْن (کم و بیش صد آیه‌ای) را به جای انجیل و سوره‌های مَثَانِي را به جای زبور به من داده است و سوره‌های [حزب] مَفْصَل، فضلی است که خداوند مرا به آن برتری و فضیلت بخشیده است» (ابوعبید، بی تا: ۲۲۵).

سبع طِوَال به هفت سوره ی طولانی ابتدای قرآن (بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام، اعراف، انفال و توبه) گفته می‌شود که در این اصطلاح، سوره ی انفال و توبه که از دیرباز با عنوان «قَرَيْنَتَيْنِ» شناخته شده‌اند (ابن شُبّه، بی تا: ۱۰۱۶/۳)، یکی محسوب شده‌اند، ولی در خارج از این اصطلاح، هر کدام سوره ی مستقلی است.

۱۲. رسول خدا فرموده‌اند: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ التَّقْلِينَ كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي، كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ، وَعِترَتِي أَهْلُ بَيْتِي؛ وَإِنَّ اللَّطِيفَ الْخَبِيرَ أَخْبَرَنِي

أَنْهَمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّىٰ يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ، فَانظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا» (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۵۰/۲)؛ من کتاب خدا و عترتم را که اهل بیت من هستند و هر دو گران بها و نفیس‌اند، میان شما می‌گذارم. کتاب خدا رشته‌ای است که از آسمان تا زمین کشیده شده است. خداوند لطیف و خبیر به من خبر داد آن دو از یکدیگر جدا نشوند تا آنکه کنار حوض [کوثر] نزد من آیند، پس با دقت ببینید چگونه با این دو میراث من تعامل خواهید کرد.

سید مرتضی (د ۴۳۶ق) فقیه، محدث و متکلم زبردست امامیه بر این باور است که «قرآن در زمان رسول خدا به همین ترتیب کنونی جمع و تدوین شد؛ زیرا قرآن محور اصلی تعلیم و تعلم بود و همه ی متن آن در همان زمان حفظ و تثبیت می‌شد. گروهی از صحابه قرآن را بارها به پیامبر اکرم عرضه و ختم کردند. این دلایل با اندک تأملی، دلالت بر این دارند که قرآن یک مجموعه‌ی مرتب و مدون بوده و آیات و سوره‌های آن پراکنده و گسسته نبوده‌اند. بنابراین، نباید از این دلایل معلوم و درست و قطعی دست کشید و به بعضی اخبار ضعیف که برخی اصحاب حدیث آن‌ها را صحیح پنداشته و گزارش کرده‌اند و برخی امامیه و حشویه به آن‌ها اعتماد کرده‌اند، اعتنا کرد» (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۶۳).

آیت الله بروجردی (د ۱۳۴۰ش) از مراجع عظام تقلید و فقیهان امامیه در سده ی اخیر نیز معتقد است: «جمع قرآن قطعاً بدان گونه که اکنون در دست ماست در زمان پیامبر اکرم سامان یافته است». از این رو ایشان روایات شیعه و سنی را که بیانگر جمع قرآن پس از پیامبر است، مجعول و «موضوع» (ساختگی) می‌داند. به باور ایشان، «هدف عامه‌ی (اهل سنت) از نقل این روایات، بیان فضیلت ابوبکر و عمر و نشان دادن خدمت آن دو به اسلام است؛ ... در روایات آنان، جمع قرآن به دست علی دلیل

حضور نیافتن آن حضرت در مسجد و بیعت با ابوبکر دانسته شده است. شیعه نیز در ادامه ی این روایت افزوده است: علی پس از جمع قرآن، آن را به مسجد برد، ولی آنان نپذیرفتند. از گزارش این گونه روایات می فهمیم که هر دو فرقه، خواهان بیان مناقب و تنزیه ائمه ی خویش از هر گونه خطایند. ولی نمی دانند با نقل این گونه روایات جعلی چه بر سر کتاب خدا آورده اند» (موسوی دارابی، ۱۳۹۳: ۱۴۴/۴-۱۴۵؛ نیز رک: شبیری، ۱۳۸۸، ۱۵۱؛ رجبی قدسی، ۱۳۹۸: ۱۰۷-۱۳۵).

در روایت تقسیم قرآن به هفت حزب، به نام سوره ها اشاره نشده است. علت را می توان در بی نیازی راویان از ذکر آن ها دانست؛ زیرا نخست آنکه اغلب مسلمانان این ترتیب را به تواتر می دانستند. دوم اینکه قرار گرفتن سوره ها در متن مکتوب قرآن (مصحف)، خود بهترین روایت و سند کتبی بر جایگاه و ترتیب آن هاست. با این حال، در روایات آداب ختم قرآن، به حمد و سوره ی بقره به عنوان سوره های آغازین قرآن و سوره ی ناس، آخرین سوره ی اشاره شده و در روایت اوس بن حذیفه، به شروع حزب مفصل با سوره ی «قاف» تصریح شده است.

به هر روی، این پرسش مطرح است که چرا سوره های آغازین نزول تدریجی در ابتدای مصحف قرار نگرفتند؟ ربیعہی الرأی، ربیعہی بن ابی عبدالرحمن فروخ تیمی (د۱۳۶ق) - از فقیهان متقدم مدینه - در پاسخ به این پرسش که چرا دو سوره ی بقره و آل عمران در ابتدای مصحف قرار گرفته اند، در حالی که قبل از این دو، هشتاد و اندی سوره در مکه نازل شده بودند؟ گفت: «این دو سوره قبل از سوره های دیگر قرار داده شده، [زیرا] تنظیم و تألیف قرآن بر اساس علم کسی است که با قرآن انس داشته و همواره با آن همدم و هم زبان بوده است. اصحاب بر علم ایشان اجتماع کرده اند [و این نظم و ترتیب را پذیرفته اند]. از این رو علت و پاسخ آن به ایشان باز می گردد، ولی از

ایشان درباره‌ی این نظم و چینش، سؤال نشده است» (ابن شبّه، بی تا: ۱۰۱۶/۳-۱۰۱۷).  
با توجه به ساختار سوره‌های قرآن و تفاوت آن‌ها به لحاظ حجم و اسلوب بیانی و مضامین و محتوای آن‌ها می‌توان گفت، قرآن دارای دو ترتیب است: ترتیب اول به آخر از حمد تا سوره‌ی ناس، ترتیبی است برای ارائه‌ی قرآن به‌عنوان کتاب و ترتیب دوم از سوره‌ی ناس تا حمد، ترتیب آموزشی - پژوهشی - تربیتی قرآن است. ترتیب دوم با اندکی تسامح، ترتیب نزول تدریجی قرآن در طول ۲۳ سال رسالت پیامبر اکرم است که با اندکی ویرایش (جابه‌جایی سوره‌ها) از سوی خدا و رسول او تعلیم، تثبیت و جاودانه شده است؛ برای مثال، برخی سوره‌ها مانند «تحریم»، «ممتحنه» و «مجادله» که در مدینه نازل شده‌اند، در کنار سوره‌های مکی و در جایگاه اصلی خود در حزب مفصل قرار گرفتند؛ زیرا گرچه نزول و ابلاغ تدریجی قرآن مطابق وضعیت مخاطبان نخستین قرآن و رویدادهای رسالت پیامبر اکرم بوده است، اما تنظیم و ترتیب آیات و سوره‌های قرآن در مصحف شریف بر اساس حکمت و به منظور تزکیه‌ی همه‌ی انسان‌هاست (سیوطی، ۱۴۱۶: ۹۷۷/۲).

مبتدی و نوآموز، یادگیری، کتابت و فهم قرآن را از آخرین سوره، سوره‌ی ناس آغاز کرده و به بقره ختم می‌کند. پیامبر اکرم می‌فرماید: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ سَنَامًا [وَأَنَّ سَنَامَ الْقُرْآنِ الْبَقْرَةَ]، وَأَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَلْبًا وَقَلْبُ الْقُرْآنِ يَسُّ، وَأَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ بَابًا وَبَابُ الْقُرْآنِ الْمُفْصَلُ» (شیبانی، بی تا: ۲۳/۱)؛ و از ابن مسعود مرفوعاً روایت شده است: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ سَنَامًا وَ سَنَامُ الْقُرْآنِ الْبَقْرَةُ، وَ لِكُلِّ شَيْءٍ لُبَابٌ وَ لُبَابُ الْقُرْآنِ الْمُفْصَلُ» (ابن وهب، ۲۰۰۳: ۲۰/۳)؛ هر چیزی نقطه اوج و بلندایی دارد و سوره‌ی بقره بلندای قرآن است؛ هر چیزی باب (و مسیر ورود) و لبابی (خلاصه و چکیده‌ای) دارد و سوره‌های حزب مفصل، مسیر ورود به قرآن و هسته و مغز آن هستند.

بنابراین شروع آموزش و تحقیق و تفسیر از سوره‌ی بقره به عنوان «سنام قرآن» صحیح و اصولی نیست، بلکه ابتدا باید از «باب» و «لباب» قرآن، یعنی حزب مفصل از سوره‌ی ناس آغاز و به سوره‌ی بقره ختم کرد و وقتی قرآن آموخته به سوره‌ی بقره رسید، می‌تواند از ترتیب اول به آخر نیز در حوزه‌های مختلف آموزشی و پژوهشی بهره‌مند شود (لسانی فشارکی، ۱۳۹۹: ۳-۱۷).

در عهد رسالت پیامبر اکرم به دست‌نوشته‌های قرآنی کامل یا ناقص هر یک از صحابه، نیز «مصحف» گفته می‌شد. محمود رامیار (د ۱۳۶۳ش) دست‌کم از چهارده صحابی (رامیار، ۱۳۶۲: ۳۳۴) و سید جعفر مرتضی‌عاملی (د ۱۳۹۸ش) از ۲۴ صحابی (عاملی، بی‌تا: ۹۰) نام می‌برند که در زمان پیامبر اکرم صاحب مصحف بوده‌اند.

بر پایه‌ی برخی اقوال، مصحف برخی صحابه، از جمله مصحف ابن مسعود و ابی‌بن کعب، نظم و ترتیب دیگری داشته‌اند که با توجه به ترتیب‌های متضادی که برای آن دو مصحف ذکر کرده‌اند (ر.ک: ابن‌ندیم، ۱۴۱۷: ۴۳-۴۵؛ یعقوبی، ۱۳۸۷: ۹۲/۲-۹۳؛ شهرستانی، ۱۳۷۶: ۱۲۸/۱-۱۳۹؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۲۰۱/۱-۲۰۳؛ رامیار، ۱۳۶۲: ۳۴۰-۳۷۳، ۶۶۲-۶۹۹)، به نظر می‌رسد ترتیب‌های گفته شده براساس حدس و گمان، ساخته و پرداخته شده‌اند؛ چنانکه ابن‌ندیم (د ۳۸۰ق) پس از گزارش ترتیب سوره‌ها در مصحف ابن‌مسعود، براساس گفته‌ی ابوالعبّاس فضل بن شاذان رازی (د. حدود ۲۹۰ق)، می‌گوید: «من مصحف‌های متعددی دیدم که کاتبان آن‌ها مدعی بودند مصحف ابن‌مسعود را استنساخ کرده‌اند، ولی حتی دو مصحف با هم یکنواخت و یکسان نبودند و بیشتر آن‌ها بر پوست‌هایی که چندین بار بر روی آن‌ها نوشته بودند، نگارش شده بود» (ابن‌ندیم، ۱۴۱۷: ۴۴).

براساس گزارش شیخ محمد بن هیصم (د ۴۰۹ق)، برخی شیادان، دنیاطلبان و

زوجیت سوره‌های قرآن کریم؛ مطالعه موردی زوج سوره کوثر و ماعون / محسن رجبی قدسی ۱۸۳

درباریان، نسخه‌هایی بی‌اساس را با نام مصحف علی (ع)، اُبی و ابن مسعود بر ساخته، آن را نزد امیران و حاکمان می‌بردند و وانمود می‌کردند که خزانه‌ی کتاب‌های امیر نباید از چنین مصاحفی خالی باشد (ابن بسطام طحیری، ۱۹۵۴: ۴۷-۴۸).

## ۲. توصیه به قرائت و تلاوت دو سوره با هم در تعالیم رسول خدا ﷺ،

### ائمه‌ی اهل بیت و صحابه

#### ۲-۱. ناس و فلق

- فَقَالَ لَهُ جَبْرِيلُ: أَلَا أُخْبِرُكَ بِأَفْضَلِ مَا تَعَوَّذَ بِهِ الْمُتَعَوِّذُونَ؟ قَالَ: يَا جَبْرِيلُ مَا هُوَ؟ قَالَ: الْمُعَوِّذَاتَانِ: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ» وَ «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۹۳۵/۴)؛ جبرئیل به پیامبر گفت: آیا تو را به بهترین چیزی که پناه‌جویندگان به آن پناه می‌برند، خبر دهم؟ فرمود: آن چیست؟ جبرئیل گفت: معوذتان، «قل اعوذ برب الفلق» و «قل اعوذ برب الناس».

#### ۲-۲. اخلاص و مسد

- عن إسماعيل بن مهران عن الحسن بن علي البطائني عن أبي عبد الله المؤمن عن ابن مسكان عن إسحق بن عمار عن أبي عبد الله قال: «مَنْ مَضَتْ لَهُ جُمُعَةٌ وَ كَمْ يَقْرَأُ فِيهَا بِقُلِّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ مَاتَ مَاتَ عَلَى دِينِ أَبِي لَهَبٍ» (برقی، ۹۵/۱-۹۶)؛ هر کس جمعه‌ای بر او بگذرد و سوره‌ی «قل هو الله احد» را در آن مدت نخوانده باشد و بمیرد، بر دین ابولهب مرده است.

#### ۲-۳. قریش و فیل

- عن المفضل بن صالح عن أبي عبد الله (ع) قال سمعته يقول: «لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة إلا... ألم تر كيف و لإيلاف قریش» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲۷/۱۰)؛ امام



صادق (ع) فرمود: دو سوره را با هم در یک رکعت جمع نکنید (نخوانید)، مگر... «الم تر کیف» و «لایلاف قریش».

- و بلغنی عن ابن عیینہ ی أَنَّهُ قَالَ: «كَانَ لَنَا إِمَامٌ بِالْكَوْفَةِ يَقْرَأُ الْمَ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ وَ لِيَلِافِ قُرَيْشٍ وَ لَا يَفْرَقُ بَيْنَهُمَا» (ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ۲۳۴)؛ ابن عیینہ گوید: امام جماعتی در کوفه داشتیم که «الم تر کیف» و «لایلاف قریش» را با هم می خواند.

قرائت دو سوره با هم در نماز [های نافله] در سیره ی نبوی نیز گزارش شده که محدود به سوره های حزب مفصل است:

- حَدَّثَنَا الصَّلْتُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَقِيقٍ، قَالَ: قُلْتُ لِعَائِشَةَ: أَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَقْرِنُ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ؟ قَالَتْ: لَا، إِلَّا مِنَ الْمُفْصَلِ (طیبالسی، ۱۴۱۹: ۱۳۷/۳-۱۳۸)؛ عبدالله بن شقیق از عایشه پرسید: آیا رسول خدا دو سوره را با هم می خواند؟ گفت: نه، مگر از [حزب] مفصل.

- أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةٍ ي قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ، فَقَالَ: إِنِّي قَرَأْتُ الْمُفْصَلَ اللَّيْلَةَ فِي رُكْعَةٍ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: هَذَا كَهَذَا الشَّعْرِ، لَقَدْ عَرَفْتُ النَّظَائِرَ الَّتِي كَانَتْ يَقْرُوهَا رَسُولُ اللَّهِ. قَالَ: فَذَكَرَ عَشْرِينَ سُورَةً مِنَ الْمُفْصَلِ، يَقْرِنُ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ (ابن جعد، ۱۴۱۰: ۳۷)؛ مردی به ابن مسعود گفت: من دیشب حزب مفصل را در یک رکعت خواندم. ابن مسعود به او گفت: مانند شعر آن را تند و سریع خوانده ای؛ همانا من نظایری را که رسول خدا آن ها را با هم می خواند می شناسم؛ از جمله به بیست سوره از حزب مفصل که دوتایی با هم خوانده می شوند، اشاره کرد.

## ۲-۴. انشراح و ضحی

- عن المفضل بن صالح عن أبي عبد الله (ع) قال سمعته يقول: «لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة إلا الضحى و ألم نشرح ...» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۸۲۷)؛ امام صادق (ع) فرمود: دو سوره را با هم در یک رکعت جمع نکنید (نخوانید)، مگر ضحی و الم نشرح.

- عن الحسن عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: «من أكثر قراءة ... و الضحى و ألم نشرح في يوم أو ليلة لم يبق شيء بحضرته إلا شهد له يوم القيامة حتى شعره و بشره و لحمه و دمه و عروقه و عصبه و عظامه ...» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۲۳)؛ امام صادق (ع) فرمود: هر که سوره ی ... ضحی و انشراح را در روز یا شب بسیار تلاوت کند، چیزی پیرامون او نباشد جز آنکه در روز رستاخیز بر او گواهی دهد؛ حتی مو، پوست، گوشت، خون، رگ‌ها، اعصاب، استخوان‌ها و همه‌ی اعضا و جوارح او.

## ۲-۵. لیل و شمس

- عن الحسن عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قال: «من أكثر قراءة و الشمس و و الیل إذا يغشى و ... في يوم أو ليلة لم يبق شيء بحضرته إلا شهد له يوم القيامة حتى شعره و بشره و لحمه و دمه و عروقه و عصبه و عظامه» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۲۳)؛ امام صادق (ع) فرمود: هر که سوره ی شمس و لیل را در روز یا شب بسیار تلاوت کند، چیزی پیرامون او نباشد جز آنکه در روز رستاخیز بر او گواهی دهد؛ حتی مو، پوست، گوشت، خون، رگ‌ها، اعصاب و استخوان‌هایش.

## ۲-۶. غاشیه و اعلی

- محمد بن شجاع المروزی قال حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ بْنِ النَّضْرِ قَالَ كُنَّا بِالطَّفِّ عِنْدَ أَنْسَ فَصَلَّى بِهِمُ الظُّهْرَ فَلَمَّا فَرَّغَ قَالَ إِنِّي صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولُ

الله ﷻ صلاة الظهر فقرأ لنا بهاتين السورتين في الركعتين «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» و «هل أتاك حديث الغاشية» (نسائي، ۱۳۴۸: ۱۶۴/۲)؛ انس گوید: در نماز ظهري كه با رسول الله ﷻ خواندم، ایشان دو سوره ی «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» و «هل أتاك حديث الغاشية» را در دو ركعت خواندند.

- حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ شُعْبَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ سَالِمٍ، عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، عَنِ النَّبِيِّ: «أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ فِي صَلَاةِ الْجُمُعَةِ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ، فَرُبَّمَا اجْتَمَعَ الْعِيدُ وَالْجُمُعَةُ، فَقَرَأَ بِهَاتَيْنِ السُّورَتَيْنِ» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۳۰/۳۳۶-۳۳۷)؛ نعمان بن بشير گوید: پیامبر (ص) در نماز جمعه، «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» و «هل أتاك حديث الغاشية» را می خواند، گاهی كه عيد [فطر يا قربان] با روز جمعه يكي می شد، اين دو سوره را می خواندند.

## ۲-۷. طارق و بروج

- حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ ابْنِ حَرْبٍ عَنِ جَابِرٍ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقْرَأُ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ بِالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ، وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ وَنَحْوَهُمَا مِنَ السُّورِ» (ابوداود، ۲۱۳/۱)؛ رسول خدا ﷺ در نماز ظهر و عصر، سوره های «السَّمَاءِ وَالطَّارِقِ» و «السَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ» و مانند این دو سوره را می خواند.

## ۲-۸. نبأ و مرسلات

- حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، وَالْأَسْوَدِ... فَقَالَ [ابن مسعود]: «لَكِنَّ النَّبِيَّ كَانَ يَقْرَأُ النَّظَائِرَ السُّورَتَيْنِ فِي رُكْعَةٍ، عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ وَالْمُرْسَلَاتِ فِي رُكْعَةٍ» (ابوداود، ۵۶/۲)؛ ابن مسعود گوید: پیامبر سوره های نظائر از جمله «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ» و «وَالْمُرْسَلَاتِ» را در يك ركعت می خواند.

## ۲-۹. انسان و قیامت

- فَقَالَ [ابن مسعود]: «لَكِنَّ النَّبِيَّ كَانَ يَقْرَأُ النَّظَائِرَ السُّورَتَيْنِ فِي رُكْعَةٍ... هَلْ أَتَى وَلَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فِي رُكْعَةٍ» (ابوداود، ۵۶/۲)؛ ابن مسعود گفت: پیامبر سوره‌های نظائر از جمله «هل أتى» و «لا أقسم بيوم القيامة» را در یک رکعت می‌خواند.

## ۲-۱۰. مدثر و مزمل

- فَقَالَ [ابن مسعود]: «لَكِنَّ النَّبِيَّ كَانَ يَقْرَأُ النَّظَائِرَ السُّورَتَيْنِ فِي رُكْعَةٍ... وَالْمُدَّثِّرَ وَالْمَزْمَلَ فِي رُكْعَةٍ» (ابوداود، ۵۶/۲)؛ ابن مسعود گوید: پیامبر سوره‌های نظائر از جمله مدثر و مزمل را در یک رکعت می‌خواند.

## ۲-۱۱. تحریم و نساء قصری<sup>۱</sup> (طلاق)

- عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الطَّلَاقِ وَالتَّحْرِيمِ فِي فَرِيضَةٍ أَعَادَهُ اللَّهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِمَّنْ يَخَافُ أَوْ يَحْزَنُ وَ عَوْفَى مِنَ النَّارِ وَأَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِتِلَاوَتِهِ إِيَّاهُمَا وَ مُحَافَظَتِهِ عَلَيْهِمَا لِأَنَّهُمَا لِلنَّبِيِّ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۱۹)؛ امام صادق (ع) فرمود: هر کس سوره ی طلاق و تحریم را در نمازهای واجب خود تلاوت کند، خداوند مانع از آن می‌شود که در روز قیامت از کسانی باشد که هراسناک و غمناک اند و از آتش دوزخ و آسیب آن در امان خواهد بود و خداوند او را به خاطر خواندن این دو سوره و مراقبتی که نسبت به آن‌ها داشته است، به بهشت می‌برد؛ چرا که این دو سوره، متعلق به پیامبر است.

۱. ابو عبید، فضائل القرآن، ۲۷۶؛ صنعانی، المصنّف، ۴۷۱/۶؛ سیّد بن طاووس، سعد السعود، ۲۳۷.

## ۱۲-۲. مجادله و حدید

- أحمد بن ادریس عن محمد بن حسان عن إسماعیل بن مهران عن حسن عن الحسين بن ابی العلاء عن ابی عبدالله (ع) قال: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْحَدِيدِ وَالْمُجَادَلَةَ فِي صَلَاةٍ فَرِيضَةٍ أَدْمَتْهُمَا لَمْ يُعَذِّبْهُ اللَّهُ حَتَّى يَمُوتَ أَبَدًا وَلَا يَرَى فِي نَفْسِهِ وَلَا فِي أَهْلِهِ سُوءًا أَبَدًا وَلَا خِصَاصَةً فِي بَدَنِهِ». (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۱۷)؛ امام صادق (ع) فرمود: «هر کس بر خواندن سوره ی حدید و مجادله در نماز واجب ادمان داشته باشد خداوند او را عذاب نمی‌کند و هیچ پیامد ناخوشایندی را در جان خود و خاندان خود نخواهد دید و عیب و خللی نیز در بدن او راه نیابد».

## ۱۳-۲. واقعه و رحمان

- رُوِيَ عَنْ مَوْلَانَا الْبَاقِرِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا عَزَمْتَ عَلَى السَّفَرِ فَتَوَضَّأْ وَصَلِّ رَكَعَتَيْنِ: الْأُولَى بِالْحَمْدِ وَ السُّورَةِ الرَّحْمَنِ وَ الثَّانِيَةَ بِالْحَمْدِ وَ سُورَةَ الْوَاقِعَةِ وَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۳/۷۳)؛ روایت شده است که امام باقر (ع) فرمود: وقتی عزم سفر کردی، وضو بگیر و دو رکعت نماز بخوان: رکعت اول حمد و رحمان و در رکعت دوم، حمد و واقعه.

## ۱۴-۲. طور و ذاریات

- فَقَالَ [ابْنُ مَسْعُودٍ]: «لَكِنَّ النَّبِيَّ كَانَ يَقْرَأُ النَّظَائِرَ السُّورَتَيْنِ فِي رُكْعَةٍ... وَالطُّورَ وَالدَّارِيَاتِ فِي رُكْعَةٍ» (ابوداود، ۵۶/۲)؛ ابن مسعود گفت: پیامبر سوره‌های نظائر از جمله طور و ذاریات را در یک رکعت می‌خواند.

## ۲-۱۵. صافات و یاسین

- عن ابن عباس قال رسول الله ﷺ: «مَنْ قَرَأَ يَسَّ وَالصَّافَاتِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ ثُمَّ سَأَلَ اللَّهَ أَعْطَاهُ سُؤْلَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۶/۸۹)؛ هر کس در روز جمعه، سوره های یاسین و صافات را بخواند، سپس از خداوند چیزی بخواهد، خداوند حاجت او را برآورده می‌کند.

## ۲-۱۶. ملائکه (فاطر) و سبأ

- عن الحسن عن أحمد بن عائد عن ابن أبي أذينة عن أبي عبد الله (ع) قال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ [لِلْحَمْدَيْنِ] جَمِيعاً حَمْدِ سَبَأٍ وَ حَمْدِ فَاطِرٍ مَنْ قَرَأَهُمَا فِي لَيْلَةٍ لَمْ يَزَلْ فِي لَيْلَتِهِ فِي حِفْظِ اللَّهِ وَ كِلَاءَتِهِ فَمَنْ قَرَأَهُمَا فِي نَهَارِهِ لَمْ يُصِبْهُ فِي نَهَارِهِ مَكْرُوهٌ وَ أُعْطِيَ مِنْ خَيْرِ الدُّنْيَا وَ خَيْرِ الْآخِرَةِ مَا لَمْ يَخْطُرْ عَلَى قَلْبِهِ وَ لَمْ يَبْلُغْ مُنَاهُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۱۰)؛ امام صادق (ع) فرمود: هر کس دو سوره ی سبأ و فاطر را که با کلمه ی حمد آغاز می‌شوند، به هنگام شب تلاوت کند، تمام آن شب را در پناه و امان خداوندی به سر خواهد برد و چنانچه این دو سوره را در روز بخواند، در آن روز به هیچ چیز ناگوار و ناپسندی گرفتار نخواهد شد و آنقدر از خیر دنیا و آخرت به او عنایت می‌شود که هرگز بر دلش خطور نکرده و تصوّر آن را نمی‌کرده است.

## ۲-۱۷. ابراهیم و حجر

- عن الحسن عن أبي المغراء عن عنبسه بن مصعب عن أبي عبد الله (ع) قال: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ إِبْرَاهِيمَ وَ الْحَجَرَ فِي رُكْعَتَيْنِ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ لَمْ يُصِبْهُ فَقْرٌ أَبَداً وَ لَأَ جُنُونٌ وَ لَأَ بَلْوَى» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۰۷)؛ امام صادق (ع) فرمودند: هر کس سوره های ابراهیم و حجر را در هر جمعه در رکعت های اول و دوم نماز بخواند، هرگز گرفتار تنگ دستی و دیوانگی و مصیبت نمی‌شود.

## ۲-۱۸. انفال و برائت

- ابي بن كعب عن النبي ﷺ، قال: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْإِنْفَالِ وَالْبُرَاةِ فَأَنَا شَفِيعٌ لَهُ وَ شَاهِدٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، أَنَّهُ بَرِيءٌ مِنَ النِّفَاقِ، وَأُعْطِيَ مِنَ الْأَجْرِ بَعْدَ كُلِّ مُنَافِقٍ وَمُنَافِقَةٍ فِي دَارِ الدُّنْيَا عَشْرَ حَسَنَاتٍ، وَ مُجِيَ عَنْهُ عَشْرُ سَيِّئَاتٍ، وَ رُفِعَ لَهُ عَشْرُ دَرَجَاتٍ، وَ كَانَ الْعَرْشُ وَ حَمَلَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَيْهِ أَيَّامَ حَيَاتِهِ فِي الدُّنْيَا» (حویزی، ۱۴۱۵: ۱۱۷/۲)؛ ابي بن كعب از پیامبر ﷺ نقل کرده است که هر کس سوره ی انفال و برائت را قرائت کند، پس من در روز قیامت شفیع و گواه او هستم؛ او از نفاق، پاک است و به عدد همهی مردان و زنان منافق در دنیا به او ده حسنه داده می شود و ده سیئه از او محو می گردد و ده درجه بالا می رود و عرش و حاملان آن، به تعداد روزهای زندگی او در دنیا، بر او درود می فرستند.

- محمد بن ابي قاسم عن محمد بن علي بن الكوفي عن اسماعيل ابن مهران عن الحسن بن علي عن ابيه عن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْإِنْفَالِ وَ سُورَةَ بَرَاءَةِ فِي كُلِّ شَهْرٍ لَمْ يَدْخُلْهُ نِفَاقٌ أَبَدًا وَ كَانَ مِنْ شِيعَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ۱۰۶)؛ امام صادق (ع) فرمود: هر کس سوره ی انفال و برائت را در هر ماه بخواند، هرگز نفاق در او راه نیابد و از شیعیان امیرالمؤمنین به شمار آید (نیز نک: نوری، ۱۴۰۷: ۳۴۰/۴).

## ۲-۱۹. بقره و آل عمران

- يحيى بن ابي كثير عن زيد بن سلام عن ابي سلام عن ابي امامه ي قال رسول الله ﷺ: «قَرَأُوا الزُّهُرَ وَالْبَقْرَةَ وَ سُورَةَ آلِ عِمْرَانَ» (حاكم، ۱۴۱۱: ۲۸۷/۲)؛ پیامبر اکرم فرمودند: دو [سوره] بسیار درخشنده و نورانی، یعنی بقره و آل عمران را بخوانید.

- محمد بن إدريس عن محمد بن أحمد بن محمد بن حسان عن إسماعيل بن مهران عن الحسن بن علي عن ابيه عن الحسين بن أبي العلاء عن ابي بصير عن ابي

زوجیت سوره‌های قرآن کریم؛ مطالعه موردی زوج سوره کوثر و ماعون / محسن رجبی قدسی ۱۹۱

عبدالله (ع) قال: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْبَقَرَةِ وَآلِ عِمْرَانَ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُوْلاً عَلَيْهِ عَلَى رَأْسِهِ مِثْلَ الْعَمَامَتَيْنِ مِثْلَ الْعِيَابَتَيْنِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۰۴)؛ امام صادق (ع) می فرماید: هر که بقره و آل عمران بخواند، روز قیامت آن دو سوره همچون پاره ابر بر سرش سایه افکنند.

- قال رسول الله ﷺ: «تَعَلَّمُوا سُورَةَ الْبَقَرَةِ وَآلِ عِمْرَانَ فَإِنَّ أَخَذَهُمَا بَرَكَةٌ وَتَرَكَهُمَا حَسْرَةٌ» (التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري، ۱۴۱۹: ۶۰)؛ سوره ی بقره و آل عمران را یاد بگیرید چرا که یادگیری آنها برکت و ترک آنها مایه حسرت است.

جدول زوج سوره‌های قرآن کریم

ردیف	زوج سوره	ردیف	زوج سوره
۱	بقره و آل عمران (زَهِرَاوَيْنِ)	۱۲	نور و فرقان
۲	نساء و مائده	۱۳	شعراء و نمل
۳	انعام و اعراف (طَوَلَيْنِ) <sup>۱</sup>	۱۴	قَصَص و عنكبوت
۴	انفال و توبه (قَرَيْنَتَيْنِ) <sup>۲</sup>	۱۵	روم و لقمان
۵	یونس و هود	۱۶	سجده و احزاب
۶	یوسف و رعد	۱۷	سبأ و مائده / فاطر
۷	ابراهيم و حجر	۱۸	یاسین و صافات
۸	نحل و بنی اسرائیل / اسراء	۱۹	صاد و زمر
۹	کهف و مریم	۲۰	مؤمن / غافر و فصلت
۱۰	طاهها و انبیاء	۲۱	شوری و زخرف
۱۱	حجّ و مؤمنون	۲۲	دخان و جاثیه

۱. صنعانی، المصنّف، ۱۰۷/۲.

۲. ابن شُبّه، تاریخ المدینة المنورة، ۱۰۱۶/۳.



ردیف	زوج سوره	ردیف	زوج سوره
۲۳	احقاف و قتال / محمد	۴۰	تکویر و انفطار
۲۴	فتح و حجرات	۴۱	مطففین و انشقاق
۲۵	ذاریات و طور	۴۲	بروج و طارق
۲۶	نجم و قمر	۴۳	اعلیٰ و غاشیه
۲۷	رحمان و واقعه	۴۴	فجر و بلد
۲۸	حدید و مجادله	۴۵	شمس و لیل
۲۹	حشر و ممتحنه	۴۶	ضحیٰ و انشراح
۳۰	صف و جمعه	۴۷	تین و علق
۳۱	منافقون و تغابن	۴۸	قدر و بیّنه
۳۲	نساء قصری / طلاق و تحریم	۴۹	زلزال و عادیات
۳۳	ملک و قلم	۵۰	قارعه و تکاثر
۳۴	حاقّه و معارج	۵۱	عصر و همزه
۳۵	نوح و جنّ	۵۲	فیل و قریش
۳۶	مدثر و مزمل	۵۳	ماعون و کوثر
۳۷	قیامت و انسان	۵۴	کافرون و نصر
۳۸	مرسلات و نبأ	۵۵	تبتّ / مسد و اخلاص
۳۹	نازعات و عبس	۵۶	فلق و ناس (مُعَوِّذَتَيْن)

سوره‌ی قاف در ابتدای حزب مفصل و حمد در آغاز مصحف شریف، زوج ندارند.

### ۳. زوج سوره‌ی کوثر و ماعون

برای روشن شدن جایگاه زوجیت سوره‌ها در شناخت بهتر سوره‌های قرآن برای نمونه مضامین زوج سوره‌ی کوثر و ماعون مورد تحلیل قرار گرفته است. ابتدا به ساختار اجمالی هر یک از دو سوره اشاره می‌شود.

### ۳-۱. سوره‌شناسی سوره ی کوثر

سوره ی کوثر یکصدو هشتمین سوره در ترتیب مصحف شریف است. ابتدا این سوره ی مکّی را سوره ی «أنا اعطیناک الکوثر» می‌نامیدند، ولی چون کلمه ی «کوثر» یک‌بار در قرآن و تنها در آیه ی نخست همین سوره به کار رفته است، نام «کوثر» بر آن ماندگار شد. به‌رغم آنکه سوره ی کوثر با ۳ آیه و ۱۴ کلمه کوتاه‌ترین سوره ی قرآن مجید است، ولی مانند دیگر سوره‌های کوتاه آخر حزب مفصل از نظر معنا و محتوا بسیار مفصل و گسترده است که در کلماتی محدود فشرده شده است. از این رو، درک مفاهیم و معارف عمیق و اساسی آن نیاز به تلاوت و تدبّر دقیق و فزون‌تری دارد.

بر پایه ی بخشی از روایات سبب نزول، گفته‌اند سوره ی کوثر در پی فوت عبدالله (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۴/۸۸۰) یا قاسم فرزند پیامبر اکرم و سرزنش عاص بن وائل نازل شد (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۲۴۵)، ولی دقت در متن دیگر اخبار، حاکی از آن است که سرزنش‌گر فقط عاص بن وائل و موضوع سرزنش نیز فقط نداشتن فرزند پسر نبوده است (همو، ۲۷۲؛ فرّاء، ۲۹۶/۳؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۴۷۴)<sup>۱</sup>، بلکه با در نظر گرفتن سال‌های آغازین بعثت و فشار و سخت‌گیری مشرکان قریش، آنان رسالت و نبوت پیامبر را ابتر و کوشش‌های خالصانه ی ایشان را بی‌نتیجه می‌پنداشتند و با هجمه‌ها و سوسه‌های پیدا و پنهان خود درصدد بودند، روحیه ی مقاوم رسول خدا را درهم بشکنند و اندک بودن یاران و پیروان آن‌حضرت را به رخ ایشان بکشند (نک: قلم، ۵۱؛

---

۱. «وقال آخرون: بل عنی بذلک: عُقْبَةُ بنِ أَبِي مُعَيْطٍ... وقال آخرون: بل عنی بذلک جماعة من قریش... عن عكرمة: لما أوحى إلى النبي قالت قریش: يتر محمد منّا، فنزلت: «إِنَّ شَأْنَكُمْ هُوَ الْأَبْتَرُ» قال: الذي رماك بالبتّر هو الأبتّر... أتى [كعب بن الأشرف، شاعر و از سران ثروتمند يهود مدینه] مكة فقال لها أهلها: نحن خير أم هذا الصنوبر المنبتّر من قومه ونحن أهل الحجيج، وعندنا منحر البدن، قال: أئتم خير... نزل في الذين قالوا للنبي ما قالوا: «إِنَّ شَأْنَكُمْ هُوَ الْأَبْتَرُ» (طبري، ۱۴۱۲: ۳۰/۲۱۳).

ملک، ۲۷؛ فرقان، ۴۱) و گمان می‌بردند با رحلت پیامبر، یاد و نام مبارک او و رسالت و قرآن و نبوتش همه از یادها خواهد رفت (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۰/۶۲۷-۶۲۹). غافل از آنکه پیامبر اکرم مجهز به «فضل عظیم» («و کان فضل الله علیک عظیماً» (نساء، ۱۱۳) و «کوثر»، خیر کثیری است (مجاهد، ۱۴۱۰: ۷۵۷) که مصداق‌های غیرقابل شمارشی (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۰/۶۲۷) همچون اسلام، نبوت، قرآن (هناد بن سری، ۱۴۰۶: ۱/۱۱۳)، حکمت<sup>۱</sup>، خیر دنیا و آخرت (طبری، ۱۴۱۲: ۳۰/۲۰۸)، کثرت ذریه‌ی از طریق حضرت زهرا (س) دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۰/۳۷۱-۳۷۰). فرزندان بی‌شمار روحی پیامبر که برای هدایت و نجات خلق به هر سوی عالم رفتند و منشأ فیض و هدایت مردمان در هر زمان گردیدند و گفتار، رفتار، روش و خلق عظیم پیامبر اکرم که برای همیشه سرچشمه‌ی ایمان و معرفت و حکمت و طریق زندگی است نیز، از مظاهر کوثرند (طالقانی، ج ۳ و ۴، ص ۲۷۷-۲۷۸).

رسول خدا قدردان این نعمت والا و کوثر عظیم است و برای ترویج و تثبیت و تبیین قرآن و ایمان و پیوند مردم با خدا و قرآن از هیچ کوششی دریغ ندارد و هر آنچه را دارد، در این راه مهم قربانی کرده و می‌کند: «لعلک باخع نفسک أَلَا یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ» (شعراء، ۳). بنابراین اگر کسانی بخواهند در مقابل او و خیر کثیری که به ایشان ارزانی شده است، بایستند قطعاً و حتماً ابتر خواهند شد و تلاش آنان ناکام و بی‌اثر و محو و نابود می‌گردد و نام و کارنامه‌ی زندگی‌شان جز به بدی و خواری یاد نخواهد شد.<sup>۲</sup> در مقابل، کسانی که خیرخواه باشند و به منبع سرشار و فزاینده‌ای که

۱. «وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره، ۲۶۹).

۲. ابتر به این معانی به کار رفته است: بی‌نسل، بی‌دنباله، حقیر، سست، ضعیف، کوچک، ذلیل، ناچیز، جزئی، بی‌اهمیت، خرد، شکننده، نیازمند، فقیر، ناگوار، شرمگین (صنعانی، ۳/۴۳۷). بی‌نام و نشان، ناپایدار، کسی که به خوبی و خوشی از او یاد نشود و ذکر خیر و - به تعبیر قرآن - لسان صدقی از او بر زبان دیگران جاری نگردد: وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا. وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُم لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا (مریم، ۴۹-۵۰).

خداوند در درون یکایک آن‌ها قرار داده است توجّه لازم را داشته باشند، کوشش‌های آنان به ثمر خواهد نشست و این سوره زمینه‌ی رشد و تعالی و تکثیر و توسعه و ادامه و استمرار آنان را برای همیشه فراهم خواهد ساخت (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۸: ۱۵۳-۱۵۴). پیامبر اکرم فرموده‌اند: «النَّاسُ مَعَادِنُ مَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴/۳۸۰؛ بزار، ۲۰۰۹: ۱۶/۲۲۲)؛ مردم مانند معدن‌های طلا و نقره‌اند. در شعری منسوب به امام علی (ع) نیز آمده است: «وَتَرَعُمُ أَنْكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكٍ انطوى العالمُ الاکبر»؛ و گمان می‌کنی که جرمی کوچک هستی؟ در حالی که در تو جهانی بزرگ قرار دارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/۹۲).

### ۲-۳. سوره‌شناسی سوره‌ی ماعون

سوره‌ی ماعون با هفت آیه در جایگاه یکصد و هفتمین سوره‌ی قرآن در ترتیب مصحف شریف (ترتیب تلاوت) قرار گرفته است. از دیرباز این سوره به سوره‌ی «ارایت الذی» و سوره‌ی «دین» شناخته می‌شده است، ولی از آنجا که کلمه‌ی «ماعون» یک‌بار و تنها در این سوره به کار رفته است، نام سوره به «ماعون» شهرت یافته است.

برخی با توجّه به آیه‌ی چهارم: «فویلٌ للمصلّین» و تفسیر آن به «منافقان» که بنا به قول مشهور در مدینه شکل گرفته، سوره‌ی ماعون را به دو نیمه تقسیم کرده‌اند؛ نیمه‌ی نخست سوره، آیات ۱ تا ۳ را مکی و نیمه‌ی دوم، آیات ۴ تا ۷ را مدنی پنداشته‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۰/۶۲۲). در حالی که سوره‌ی ماعون، سوره‌ای یکپارچه و در یک مرتبه وحی در مکه نازل شده است و حرف «ف» در «فویلٌ للمصلّین» حاکی از ارتباط وثیق این دو بخش سوره است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۴/۲۷۳). همچنین قریشیان، نخستین مخاطبان قرآن در مکه، خود را دیندار و اهل صلات می‌دانستند: «وما کان صلاتهم عند البیت الا مکاءً و تصدیةً» (انفال، ۳۵).

بنابراین و بر اساس اصل فرازمانی و فرامکانی بودن قرآن، محور موضوعی سوره ی ماعون به تعبیر علامه ی طباطبائی: «تهدید کسانی است که خود را دیندار معرفی کرده‌اند، ولی متخلّق به اخلاق منافقین‌اند؛ از قبیل غفلت از نماز، و ریا کردن در اعمال و منع ماعون که هیچ یک از این‌ها با ایمان به روز جزا سازگاری ندارد» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۷/۲۰). بنابراین، سوره در صدد آسیب‌شناسی دینداری و جامعه ی دینداران است. یعنی اگر در جامعه ی دینی، دینداران نسبت به حلّ مشکلات یتیمان، مسکینان، بیماران، درراه‌ماندگان و به طور کلی نیازمندان توجّه و رغبتی نداشته باشند، آن جامعه در تراز قرآن و اسلام نیست. خداوند این دسته از دینداران را «مکذّبان دین» معرفی می‌کند که عملاً بر خلاف روح و فلسفه ی تشریح دین رفتار می‌کنند. اینان اگر احیاناً در برخی مناسک دین مانند نماز جماعت شرکت می‌کنند، آن را برای نمایش و ریا انجام می‌دهند تا خود را دیندار جلوه دهند، ولی قرآن با افشگری بی‌سابقه‌ای آنان را حریص‌ترین و بخیل‌ترین افراد جامعه می‌شناساند که مانع جوشش رحمت درونی‌شان و رسیدن خیر و نیکی به مردم و جامعه هستند و «مطلق منابع فیاض طبیعت» و سرمایه‌های عمومی و خداداد را در پوشش دین و دینداری برای خود می‌خواهند (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۷۴/۴).

### ۳-۳. هم‌افزایی زوج سوره ی کوثر و ماعون

سوره ی ماعون و کوثر زوج یکدیگرند و ارتباط معنایی فزاینده‌ای با یکدیگر دارند و هر یک شرح و بسط دیگری به شمار می‌آید (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰۷/۳۲). در یک تصویر کلی، سوره ی کوثر نمایان‌گر پیامبر اکرم و فرزندان سببی و نسبی ایشان و پدیده‌ها و مظاهر نبوت و رسالت اویند که همانند نهری جوشان و خروشان، افزایشده و

سازنده و بالابرنده و گسترش‌یابنده‌اند و همگان را بدون هیچ گونه منت و آزاری از خیر و برکت فزاینده ی خویش برخوردار می‌کنند و مشکلات و مسائل آنان را در پرتو خداشناسی و خداپرستی و اخلاص در بندگی برطرف و مسیر رشد و کمال و سعادت و سلامت آنان را هموار می‌سازند تا همه ی انسان‌ها استعداد‌های نهفته، سرشار و پایان‌ناپذیر خویش را بیابند و شکوفا کنند و به منصفی ظهور برسانند. در مقابل این حقیقت، همواره بدخواهان و مکذبان و وجود دارند که کوتاه‌بینانه و خودخواهانه، ریاکارانه و منافقانه خودشان و دیگران را از اتصال حقیقی و خالصانه به خدا و رسول خدا و قرآن دور نگه می‌دارند و با سنگ‌اندازی و مانع‌تراشی بر مشکلات و رنج‌های مردم می‌افزایند تا مردمان در بی‌خبری و غفلت و فقر و مسکنت باقی بمانند و هیچ‌گاه نتوانند چهره‌ی حقیقی دین و زلال کوثر عطاشده‌ی به پیامبر و خودشان را ببینند.

سوره‌ی ماعون		سوره‌ی کوثر	
شانی‌ها در پی تکذیب دین که کوثر و عطیة‌ی الهی است، هستند.	ا رَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ بِالْدِّينِ	دین و قرآن از مصادیق کوثر به شمار آمده‌اند.	أَنَا اعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ
شرک در دینداری با ریا و نمایش و انجام مناسکی از دین در زمان و مکانی که مردم آن را ببینند.	فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ... الَّذِينَ هَمَّ يَرَاءُونَ	-اخلاص در دین و بندگی -اصالت کیفیت بر کمیت	فصل لربك
مکذبان دین - که برخی از آنان نمازگزار هم هستند - نسبت به یتیمان و مسکینان و ... هیچ توجهی ندارند و	فَذَلِكِ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ . و لَا يَحِضُّ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ ... وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ	در راه خدا قربانی کن که مصادیقی از زکات و توجه به رفع مشکلات نیازمندان است (لزوم بیوستگی نماز	وانحر

سوره‌ی ماعون		سوره‌ی کوثر	
امکانات زندگی را از آنان دریغ می‌کند (اهل زکات نیستند).		و زکات که در آیات فراوانی با هم آمده‌اند.	
سوره‌ی کوثر و ماعون مانند همه‌ی قرآن در صحنه‌ی کربلا از نو تلاوت و تفسیر شد و انحراف‌ها روشن گردید. لشکر عمر سعد و بنی امیه مصداق آن روز «فویل للمصلین» بودند که نسبت به یتیمان و مسکینان و محرومان دغدغه‌ای نداشتند و ماعون‌ها را از آنان دریغ می‌کردند و اجازه‌ی دسترسی به آن‌ها را نمی‌دادند.		«وانحر» بیان‌گر استقامت و پایداری در راه حفظ دین و استمرار آن است؛ <sup>۱</sup> چنان‌که امام حسین (ع) و اهل بیت پیامبر و یاران صدیق آن حضرت پس از پنجاه سال برای احیای کوثر عطیه شده به رسول خدا قربانی شدند.	
دیندارنماهایی هستند که دین و نماز فقط لقلقله‌ی زبان آن‌هاست و تا زمانی دیندارند که منافع آن‌ها حفظ شود؛ گرچه یتیمان و مسکینان جامعه به فلاکت و هلاکت برسند.		نمازگزار وقتی نمازی حقیقی و خالصانه دارد که نسبت به مشکلات و مسائل پیرامون خود حساس باشد و برای رفع آن مشکلات، آگاهانه، مسئولانه و مخلصانه در حدّ توان خود اقدام کند.	

۱. در معنای «انحر» آمده است: «وظایف را به شایستگی و برای رضای خدا انجام بده. سینه‌ات را جلو آر. دو دستت را هنگام گفتن تکبیرهای نماز به‌ویژه تکبیرة الاحرام بالا بیاور؛ به طوری که کف دو دست رو به قبله باشد. راست و مستقیم بایست» (شعرانی، ۱۳۹۸).

سوره‌ی ماعون		سوره‌ی کوثر	
<p>بدخواهان پیامبر و کسانی که کوثر هدیه شده به ایشان را برنتابیدند، به دروغ و منافقانه خود را دیندار جلوه داده بودند و با تعصب و حمیت از دین و آیین آباء و اجدادی مردم حمایت و پشتیبانی می‌کردند.</p>	<p>ارأیت الذی یکذب بالذین ... فویل للمصلین</p>	<p>بدخواهان به دنبال آن هستند که ارتباط و پیوند درست مردم را با خدا و بندگان خدا قطع کنند و آن را بی‌اثر یا کم‌اثر کنند تا کوثر عطاشده به ایشان هیچ‌گاه شکوفا نگردد و در مرأی<sup>۱</sup> و منظر مردم قرار نگیرد.</p>	<p>آن شائک هو الابر</p>
<p>بدخواهان (شائکها) کسانی هستند که در راه اقامه‌ی دین سنگ‌اندازی می‌کنند و ارتباط خود را با مردم بینوا به گونه‌ای تنظیم می‌کنند که در چشم آن‌ها انسان‌هایی خیرخواه و خداخواه جلوه کنند، ولی در باطن سرمایه‌های عمومی جامعه را که متعلق به همگان، به ویژه نیازمندان و بینوایان است، به یغما می‌برند و مانع دسترسی آن‌ها به امکانات زندگی شایسته و بایسته می‌شوند.</p>		<p>فقر و مسکت و یتیمی نباید موجب ناامیدی و مراجعه به مکذبان دین باشد تا از طریق آن‌ها بخواهیم بر مشکلات غلبه کنیم؛ زیرا آنان شائک و دشمن خدا و بندگان خدایند. خدا به هر یک از انسان‌ها، کوثر (خیر) کثیر و استعداد فراوانی داده است که او را از مراجعه به این‌گونه مردمان بی‌نیاز می‌کند.</p>	



#### ۴. سوره‌ی مجاور

افزون بر تأکید به تلاوت سوره‌ی زوج، به قرائت سوره‌ی مجاور نیز سفارش شده است از جمله:

- عَنْ الْحَسَنِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ عَبَسَ وَتَوَلَّى وَإِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ كَانَ تَحْتَ جَنَاحِ اللَّهِ مِنَ الْجَنَانِ وَفِي ظِلِّ اللَّهِ وَكَرَامَتِهِ فِي جَنَانِهِ وَلَا يَعْظُمُ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۲۱)؛ امام صادق (ع) فرمود: فردی که [بر قرائت] سوره‌ی عبس و تولى و سوره‌ی مجاور را تلاوت کند، خداوند او را در بهشت باشد و مداومت داشته باشد، در کف و حمایت خدا و سایه‌سار و کرامت او در بهشت باشد و این کار بر پروردگار گران و سخت نیست، اگر خدا خواهد.

- عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ، عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يُرْجِعُ بِهَاتَيْنِ السُّورَتَيْنِ فِي الْجُمُعَةِ بِسُورَةِ الْجُمُعَةِ وَإِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ» (صنعانی، ۱۴۰۳: ۱۸۰/۳)؛ ابوهیره گوید: شنیدم که پیامبر خدا در روز جمعه، دو سوره‌ی جمعه و منافقون را تکرار می‌کرد.

- عَنْ الْحَسَنِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «الْوَاجِبُ عَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ إِذَا كَانَ لَنَا شَيْعَةٌ أَنْ يَقْرَأَ ... فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ بِالْجُمُعَةِ وَالْمُنَافِقِينَ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَكَأَنَّمَا يَعْمَلُ كَعَمَلِ رَسُولِ اللَّهِ ص وَكَانَ جَزَاؤُهُ وَثَوَابُهُ عَلَى اللَّهِ الْجَنَّةَ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ۱۱۸)؛ امام صادق (ع) می‌فرماید: بر هر مؤمنی که پیرو ماست، لازم است که در نماز ظهر جمعه، سوره‌ی جمعه و منافقین را بخواند. پس هرگاه این را انجام داد، گویا شبیه عمل رسول خدا را انجام داده است و پاداش او بر خداوند، بهشت است.

- عن الحسن عن أبيه عن أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) قال: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْعَنْكَبُوتِ وَالرُّومِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ لَيْلَةَ ثَلَاثَةِ وَعِشْرِينَ، فَهُوَ وَاللَّهُ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۰۹)؛ امام صادق (ع) فرمود: هر کس سوره‌ی عنکبوت و روم را در شب بیست و سوم ماه رمضان تلاوت کند، به خدا سوگند که اهل بهشت است. بنابراین در سوره‌شناسی، پس از توجه به سوره‌ی زوج سوره‌ی مورد نظر، برای اینکه سوره‌ی مورد نظرمان را بیش از پیش بشناسیم، شایسته است سوره‌ی مجاور یا همسایه‌ی آن را نیز لحاظ کنیم.

فهرست سوره‌های مجاور (همسایه) به ترتیب آخر به اول قرآن (ترتیب آموزشی قرآن) به این شرح است: فلق و اخلاص، تبت و نصر، کافرون و کوثر، ماعون و قریش، فیل و همزه، عصر و تکاثر، قارعه و عادیات، زلزال و بینه، قدر و علق، تین و انشراح، ضحی و لیل، شمس و بلد، فجر و غاشیه، اعلیٰ و طارق، بروج و انشقاق، مطففین و انفطار، تکویر و اعمیٰ، نازعات و نبأ، مرسلات و انسان، قیامت و مدثر، مزمل و جن، نوح و معارج، حاقه و قلم، ملک و تحریم، نساء قُصریٰ و تغابن، منافقون و جمعه، صف و ممتحنه، حشر و مجادله، حدید و واقعه، رحمان و قمر، نجم و طور، ذاریات و قاف، قاف و حجرات، فتح و قتال، احقاف و جائیه، دخان و زخرف، شورا و فصلت، مؤمن و زمر، صاد و صافات، یاسین و ملائکه، سبأ و احزاب، سجده و لقمان، روم و عنکبوت، قصص و نمل، شعراء و فرقان، نور و مؤمنون، حج و انبیاء، طها و مریم، کهف و اسراء، نحل و حجر، ابراهیم و رعد، یوسف و هود، یونس و توبه، انفال و اعراف، انعام و مائده، نساء و آل عمران.

سوره‌ی بقره در آغاز مصحف شریف و سوره‌ی ناس در پایان مصحف، سوره‌ی «مجاور» (در اصطلاح سوره‌شناسی) ندارند. سوره‌ی قاف تنها سوره در قرآن کریم

است که به رغم نداشتن سوره‌ی زوج (در اصطلاح سوره‌شناسی) دارای دو سوره‌ی مجاور است: سوره‌ی ذاریات و سوره‌ی حجرات (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴: ۱۲۳-۱۲۵).

#### ۴-۱. رابطه‌ی سوره‌ی کوثر با کافرون

نگاهی به سوره‌ی کافرون به عنوان سوره‌ی مجاور سوره‌ی کوثر نشان می‌دهد که شائیه‌ها و بدخواهان پیامبر اکرم در وهله‌ی اول کافرانند و در مرحله‌ی بعدی منافقان و مکذبان دین. این دو گروه همواره برای توطئه علیه دین و دینداران حقیقی هم‌پیمان می‌شوند و آرزو دارند که رسالت پیامبر اکرم و دین خدا ابتر و ناکارآمد و ضعیف و حقیر بماند. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ» (تحریم، ۹)؛ «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا. الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ» (نساء، ۱۳۹).

سوره‌ی کوثر بیان‌گر کیفیت عبادت رسول خدا و مسلمانان حقیقی است و اینکه چه فرقی‌هایی با شیوه‌ی عبادت و سبک زندگی کافران دارد؛ چنانکه «فصل لربك وانحر» مفسر «لا اعبد ما تعبدون. ولا انتم عابدون ما اعبد. ولا انا عابد ما عبدتم» است. بنابراین، اگر مسلمانان مرزهای اعتقادی و رفتاری خود را از کافران متمایز نکنند و بر حفظ و پاسداشت آن‌ها تأکید نوزند، همانند کافران، «ابتر» خواهند شد.

#### ۴-۲. رابطه‌ی سوره‌ی ماعون با قریش

در سوره‌ی قریش مجاور سوره‌ی ماعون، [مشرکان] قریش مصداق نخستین مکذبانان معرفی می‌شوند که روزگاری در مکه امنیت و غذای کافی نداشتند (نیز ر.ک: عنكبوت، ۶۷؛ انفال، ۲۶)، ولی در پرتو عنایت و هدایت «ربّ البيت» و میلاد خاتم پیامبران از

گرسنگی و وحشت نجات یافتند: «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ. الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَ آمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قریش، ۳-۴). اما قریشیان پس از دست‌یابی به امنیت و برخورداری از تجارت تابستانه و زمستانه که موجب رونق زندگی و کسب و کار آنان شد (ایلافهم رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ)، نه تنها در مقام شکرگزاری و عبودیت خدا بر نیامدند، بلکه در قالب پرده‌داری و خادمی بیت الله الحرام بیش از پیش با تزویر و ریا خود را دیندار جلوه می‌دادند و با این پوشش به یتیمان و افراد بی‌کس و کار انواع ظلم‌ها و ستم‌ها را روا می‌داشتند. معلّم مشرکان قریش در همه‌ی این رویه‌های غلط فرهنگی، کافران از اهل کتاب (یهودیان یثرب / مدینه) بودند (بینه، ۱؛ یاسین، ۴۷؛ مائده، ۸۲؛ بقره، ۹۶).

بنابراین، رفتار منافقان و مزوران را باید با بصیرت و دقت، یک‌به‌یک شناسایی و فعالیتشان را رصد کرد (ارأیت الذی یکذّب بالذین) تا نتوانند به نام دین و در پوشش و ظواهر دینداری به اهداف پلید خود دست یازند (فویل للمصلّین) و ماعون‌ها را در اختیار بگیرند و مردم را به مسکنت و فقر و بیچارگی بکشانند.

ارتباط سوره‌ها در قالب موضوعات مشترک مطروحه در هر سوره نیز، قابل ردیابی و تفصیل است؛ مثلاً در واحد موضوعی دوم سوره‌ی منافقون (آیات ۹ تا ۱۱) که می‌توان آن را مبین سوره‌ی کوثر دید (مقایسه کنید آیات ۹ و ۱۰ منافقون را با آیات ۱ و ۲ کوثر)، مؤمنان به ذکر الله و انفاق دعوت می‌شوند تا منافق نگردند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ... وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ» (منافقون، ۹-۱۰). همچنین می‌توان واحد موضوعی نخست سوره‌ی منافقون (آیات ۱ تا ۸) را تفصیل سوره‌ی ماعون دانست (مقایسه کنید آیات ۱، ۶ و ۷ ماعون را به ترتیب با آیات ۱، ۲ و ۷ منافقون).

## نتیجه

بر اساس تعالیم پیامبر اکرم و ائمه‌ی طاهرین (ع)، سوره‌های قرآن دوبه‌دو، زوج یکدیگرند و مانند دو آینه‌ی موازی عمل می‌کنند و تصاویر بسیاری از مضامین دو سوره را به نمایش می‌گذارند و یکدیگر را تفسیر و تبیین می‌کنند. حمد به عنوان امّ-الکتاب و سوره‌ی قاف در ابتدای حزب مفصل، زوج ندارند. افزون بر زوج سوره، سوره‌ی مجاور نیز در فهم هر سوره از قرآن بسیار مؤثر است. در زوج سوره‌ی کوثر و ماعون، می‌توان رفتار متفاوت دو گروه با دین و مردم را به نظاره نشست: گروهی با شکرگزاری به درگاه خداوند از کوثر عطا شده به نحو احسن بهره‌مند می‌شوند و همراه با نماز که نشانه‌ی ارتباط و پیوند با خدای یکتاست، برای رفع نیازمندی‌ها و مشکلات مردم و برخوردار کردن یتیمان و مسکینان و محرومان و درراه‌ماندگان از مواهب زندگی اقدام می‌کنند و برای حفظ دین خدا و ایمان خویش تا پای جان ایستادگی می‌کنند تا بدخواهان نتوانند یاد و نام خدا و سیره‌ی پیامبر خدا را از اذهان و متن زندگی مردم حذف کنند. در مقابل، عده‌ای با ریا و نمایش خود را دیندار و نمازخوان جا می‌زنند تا بتوانند در پوشش مناسک دینی، مردم به ویژه یتیمان و مسکینان را از دسترسی به ماعون‌ها بازدارند و به این ترتیب عملاً دین را تکذیب می‌کنند و در مسیر اجرای آموزه‌های دین در جامعه سنگ اندازی می‌نمایند.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

قرآن کریم، خط حبیب‌الله فضائلی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش ۱۳۷۲ش.  
ابن إسحاق، محمد (۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م). سیره (کتاب السیر والمغازی)، تحقیق: سهیل زکّار، بیروت، دار الفکر.

## زوجيت سورہ های قرآن کریم؛ مطالعة موردی زوج سورہ کوثر و ماعون / محسن رجبی قدسی ۲۰۵

- ابن بابويه، محمد بن علي (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشريف الرضي للنشر.
- ابن بابويه، محمد بن علي (۱۴۱۳ق). من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي ابر غفاري، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعة مدرسين حوزه علمية قم.
- ابن جعد، علي (۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م). مسند، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة نادر.
- ابن ابي عاصم، ابوبكر (۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م). الآحاد و المثاني، تحقيق: فيصل احمد الجوابره، دار الدرايه.
- ابن بسطام طحيري، حامد بن احمد (۱۹۵۴م). المباني لنظم المعاني، تصحيح: آرتور جفري، مندرج در كتاب: مقدمتان في علوم القرآن، مكتبة الخانجي.
- ابن جزري، محمد بن محمد (بي تا). نشر القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م). الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطاء، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن شيبه، عمر (بي تا). تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهم محمد شلتوت.
- ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ق). تأويل مشكل القرآن، محقق: ابراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق). تفسير غريب القرآن، شارح: ابراهيم محمد رمضان، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- ابن نديم، محمد بن اسحاق (۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۷م). الفهرست، تحقيق: ابراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة.
- ابن وهب، عبدالله (۲۰۰۳م). الجامع، برواية سحنون بن سعيد (د ۲۴۰ق)، تحقيق: ميكلوش موراني، بيروت: دار الغرب الاسلامي.
- ابن هشام، عبدالملك (۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م). السيرة النبوية، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي.
- ابوداود، سليمان بن اشعث (بي تا). سنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية.

ابو عبید قاسم بن سلّام (بی تا). فضائل القرآن، تحقیق مروان العطیه، محسن خرابه و وفاء تقی الدین، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.

احمد بن حنبل (۱۴۲۱ق). مسند، تحقیق: شعیب الأرئوط، عادل مرشد و آخرون، مؤسسة الرساله. برقی، احمد بن محمد بن خالد (بی تا). المحاسن، تحقیق: سیّد جلال الدین حسینی، دارالکتب الاسلامیه. بزار، احمد بن عمرو (۲۰۰۹م). مسند البزار (البحر الزخار)، تحقیق: محفوظ الرحمن زین الله، عادل بن سعد و صبری عبدالخالق، مدینه منوره: مكتبة العلوم و الحكم. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۸م). سنن (الجامع الكبير)، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی.

تفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (عج)، ۱۴۰۹ق. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.

دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (۴۳۴ق). سنن مسند، تحقیق: نبیل هاشم الغمری، بیروت: دار البشائر. رامیار، محمود (۱۳۶۲ش). تاریخ قرآن، تهران: چاپخانه سیهر.

رجبی قدسی، محسن (۱۳۹۸ش). تاریخ کتابت قرآن و قرائات، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سیّد بن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۹ق). سعد السعود، نجف: الحیدریه.

سیّد مرتضی علم الهدی (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۱۶ق). الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق: مصطفی دیب البغاء، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.

شیبیری، سیّد جواد (۱۳۸۸ش). «پیوست مقاله بررسی کوتاه از ستیزه‌های دیرین درباره عدم نقصان و زیادت قرآن»، مندرج در کتاب مقالاتی در تاریخ زیدیه و امامیه، تهران: بصیرت.

شعرانی، میرزا ابوالحسن (۱۳۹۸ق). نثر طوی (دائرة المعارف لغات قرآن مجید)، تهران: کتابفروشی اسلامیّه.

## زوجیت سوره‌های قرآن کریم؛ مطالعه موردی زوج سوره کوثر و ماعون / محسن رجبی قدسی ۲۰۷

شیبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق). نهج‌البيان عن كشف معاني القرآن، تحقيق: حسين درگاهي، تهران: بنياد دائرة المعارف جهان اسلام.

صنعاني، عبدالرزاق (۱۴۰۳ق). المصنّف، تحقيق: حبيب الرحمن الاعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي.

طالقاني، سيد محمود (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار.

طباطبایي، سيد محمدحسين (۱۳۹۰ق). الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

طبرانی، سليمان بن احمد (بی تا). المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، قاهره: مكتبة ابن تيميه.

طبرسي، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع‌البيان في تفسير القرآن، تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جرير (۱۴۱۲ق). جامع‌البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار المعرفة.

طیالسی، ابوداود (۱۴۱۹ق / ۱۹۹۹م). مسند، محقق: محمد بن عبدالمحسن التركي، مصر: دار هجر.

عاملی، سيد جعفر مرتضی (بی تا). حقائق هامة حول القرآن الكريم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

حویزی، عبدعلی بن جمعة (۱۴۱۵ق). تفسير نورالثقلين، قم.

فراء، يحيى بن زياد (بی تا). معاني القرآن، تحقيق: احمد يوسف نجاتي، محمدعلی النجار و عبدالفتاح إسماعيل الشلبي، مصر: دار المصريه.

فخررازی (۱۴۲۰ق). مفاتيح‌الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

فيض كاشاني، مولي محسن (۱۴۱۵ق). تفسير الصافي، تصحيح: حسين اعلمي، تهران: مكتبة الصدر.

قتادة بن دعامة سدوسي (۱۴۰۹ق / ۱۹۸۸م). الناسخ و المنسوخ، تحقيق: حاتم صالح الضامن، بيروت: مؤسسة الرساله.

كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق). الكافي، تهران: دارالكتب الاسلاميه.

لساني فشاركي، محمدعلی (۱۳۹۹ش). تفسير ترتيبي قرآن (دفتر اول: ناس تا قدر)، تهران: صدوچهارده.

لساني فشاركي، محمدعلی و حسين مرادي زنجاني (۱۳۹۴ش). سوره‌شناسی: روش تحقيق

ساختاری در قرآن کریم، قم: نصاب.



لسانی فشارکی، محمدعلی و حسین مرادی زنجانی (۱۳۹۸ش). مطالعات قرآنی در سیره نبوی، تهران: صدوچهارده.

ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). تفسیر (تأویلات أهل السنة)، تحقیق: مجدی باسلوم، بیروت: دار الکتب العلمیة.

مجاهد بن جبر (۱۴۱۰ق / ۱۹۸۹م). تفسیر، محقق: محمد عبدالسلام أبوالنبیل، مصر: دار الفکر الإسلامی الحدیثة.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لآخبار الائمة الاطهار، بیروت.

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث العربی. موسوی دارابی، سیدعلی (۱۳۹۳ش). نصوص فی علوم القرآن، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة. نسائی، احمد بن شعیب (۱۳۴۸ق / ۱۹۳۰م). سنن، بیروت: دار الفکر.

نوری طبرسی، میرزاحسین (۱۴۰۷ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت لاحیا التراث.

واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹م). المغازی، تحقیق: مارسدن جونز، بیروت: دار الأعلمی. هناد بن سرى (۱۴۰۶ق). الزهد، محقق: عبدالرحمن عبدالجبار الفریوائی، کویت: دار الخلفاء للکتاب الإسلامی.

یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۷ش / ۱۴۲۹ق). تاریخ یعقوبی، تحقیق: خلیل المنصور، قم: دار الزهراء.

## Bibliography

The Holy Qur'an, Original Arabic, handwriting: Ḥabībullā Fazā'ilī, and also the persian translation by, Āyatī, Abd al-Muḥammad, Tehrān, Surūsh Publication, 1372SAH.

Ibn Ishāq, Muḥammad, Sīra(Kitāb Al-Siyar wa Al-Maghāzī),ed. Suhiyl Zkkār, Beirut: Dār Al-Fikr,1398SAH.

Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, Thawābula'māl wa 'Ighābula'māl, Qom: Dār Al-Sharīf Al-Raẓī linashr, 1406AH.

Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, Man lā Yaḥzuruhu Al-Faghīh, ed.'Alī Akbar Ghaffārī, Qom, Islamic Publication office related to Jāmi'i Mudarrisīn, 1413AH.

- Ibn Ja'd, 'Alī, Musnad, ed. 'Amir Aḥmad Ḥiydar, Beirut: Nādir Publication, 1410AH.
- Ibn Abī 'Aṣim, Abubakr, Al-Āḥād wa al-Mathānī, ed. Fiyṣal Aḥmad Al-Jawābira, Dār Al-Dirāya, 1411AH.
- Ibn Bastām, Tuḥiyrī, Ḥāmid b. Aḥmad, Al-Mabānī linaẓm Al-Ma'ānī, ed. Arthur Jeffery, inserted in Mughaddamatān fi 'Ulūm Al-Qur'an, Maktabat Al-Khānjī, 1954.
- Ibn Jazarī, Muḥammad b. Muḥammad, Al-Nashr fi Al-Ghirā'āt Al-'Ashr, ed. 'Ali Muḥammad Al-Ẓibāq, Al-Maṭba'at Al-Tijāriyat Al-Kubrā, no date.
- Ibn Sa'd, Muḥammad, Al-Ṭabaghāt Al-Kubrā, ed. Muḥammad 'Abdulghādir 'Aṭā, Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmīya, 1410AH.
- Ibn Shabbah, 'Umar, Tārīkh Al-Madīna Al-Munawwara, ed. Muḥammad Shaltūt, no date.
- Ibn Ghutayba, 'Abdullāh b. Muslim, Tawīl Mushkil Al-Qur'ān, ed. Ibrāhīm Samsuddīn, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmīya, 1423AH.
- Ibn Ghutayba, 'Abdullāh b. Muslim, Tafsīr Qarīb Al-Quran, comment by: Ibrāhīm Muḥammad Ramizān, Beirut: Dār wa Maktabat Al-Hilāl, 1411AH.
- Ibn Nadīm, Muḥammad b. Ishāgh, Al-Fihrist, ed. Ibrāhīm Ramizān, Beirut: Dār Al-Ma'rifa, 1417 AH.
- Ibn Wahab, 'Abdullāh, Al-Jāmi', narration by Saḥnūn b. Sa'īd, ed. Mīklūsh Maurānī, Beirut: Dār Al-Qarb Al-Islāmī, 2003.
- Ibn Hishām, 'Abdulmalik, Al-Sīra Al-Nbawīya, ed. 'Umar 'Abdussalām Tidmurī, Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1416AH.
- Abū Dawūd, Suliymān b. Ash'ath, Sunan, ed. Muḥammad Muḥyi 'Abdulḥamīd, Ṣiydā, Beirut, Al-Maktabat Al-'Aṣrīya, no date.
- Abu 'Ubayd Qāsim ibn Sallām, Fazā'il al-Qurān, Beirut, Dār Ibn Kathīr, no date.
- Aḥmad ibn Ḥanbal, Mūsnaḍ, ed. Shu'ayb Al-Arna'ūt, 'Adil Murshid and others, Beirut, Mūassesatol rīsāla, 1421 AH.
- Barghī, Aḥmad b. Muḥammad b. Khālid, Al-Maḥāsin, ed. Sayyid Jalāluddīn Ḥusitnī, Dār Al-Kutub Al-Islāmīya, no date.
- Bazār, Aḥmad b. 'Amr, Musnad Al-Bazār (Al-Baḥr Al-Zikhār), ed. Maḥfūz Al-Raḥmān ziynullāh, 'Adil b. Sa'd wa Ṣabrī 'AbdulKhāligh, Medina: Maktabat Al-'Ulūm wa al-Ḥikam.
- Tirmizī, Muḥammad b. 'Isā, Sunan (Al-Jami' Al-Kabīr), ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Beirut: Dār Al-Qarb Al-Islāmī, 1998.
- Tafsīr Al-Mansūb ilā Al-Imām Al-Ḥasan Al-'Askarī, Qom, Imam Mahdī(as) school publication, 1409AH.
- Ḥākīm Neyshābūrī, Muḥammad b. Abdulla, al-Mustadrak 'Alā Al-Ṣaḥīḥīn, ed. 'ĀbdulQādir 'Aṭā, Beirut, Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 AH.

- Dārīmī, ‘Abdullāh, Sunan, ed. Nābīl Hāshim Al-Qumarī, Beirut: Dār Al-Bashā’ir, 1434 AH.
- Rāmyār, Maḥmūd, History of Qur’an, Tehran: Sepehr Publication, 1362 SAH.
- Rajabī Qudsī, Muḥsin, The history of writing the Qur’an and Readings, Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Sayyid Murtizā ‘Alamulhudā, Al-Zakhīra fi ‘Ilm Al-Kalām, ed. Aḥmad Ḥusiyūnī Ashkūrī, Qom: Al-Nashr Al-Islāmī Foundation, 1411AH.
- Suyūtī, ‘Abd al-Rahmān b. AbīBakr, Al-Itghān fi ‘Ulūm Al-Qur’ān, ed. Muṣṭafā Dīb Al-Baqa, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1416AH.
- Shubiyrī, Sayyid Jawād, Attached article of A short review of the long-standing disputes about the non-deficiency and excess of the Qur’an, inserted in Articles about Ziydīyī and Imāmīyā History, Tehran: Baṣīrat, 1388SAH.
- Sha’rānī, Mīrzā Abulḥasan, Nathr Tūbā(Encyclopedia of Holy Qur’an Vocabularies), Tehran: Islāmīyā Bookstore.
- Shiybānī, Muḥammad b. Ḥasan, Nahjulbayān ‘An Kashf Ma’ānī Al-Qur’an, ed. Ḥusiyūn Dargāhī, Tehran: Islamic World Encyclopedia Foundation, 1413AH.
- Sayyid b, Tāwus, ‘Alī b. Mūsā, Sa’d Al-Su’ūd, Najaf: Al-Ḥiyarīyī, 1369AH.
- Ṣan’ānī, ‘Abdurrazzāgh, Al-Muṣannaf, ed. Ḥabīb Al-Raḥmān Al-A’Zamī, Beirut: Al-Maktab Al-Islāmī, 1403 AH.
- Tāliqānī, Sayyid Maḥmūd, Partuwī az Qur’an, Entesharco, 1362SAH.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusiyūn, Al-Mizan fī Tafṣīr Al-Qur’an , Beirut, A’lamī lil Maṭbū’āt, 1390 SAH.
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, Al-Mu’jam Al-Kabīr, ed. Ḥamdū b. ‘Abdulmajīd Al-Salafī, Cairo: Maktabat ibn Tīmīyī.
- Ṭabarṣī, Fadhl b. Ḥasan, Majma‘ al-Bayān, Tehran, Naṣīr Khosrow, 1372 SAH.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, Jāmi‘ al-Bayān, Beirut, Dāral Ma’refa, 1412 AH.
- Ṭayālīsī, Abūdawūd, Musnad, ed. Muḥammad b. ‘Abdulmuḥsin Al-Turkī, Egypt: Dār Hijr, 1419AH.
- ‘Āmilī, Sayyid Ja’far Murtizā, Ḥaqā’iq Hāmmat Haul Al-Qur’an Al-Karīm, Qom: Al-Nashr Al-Islāmī, no date.
- ‘Arūsī Ḥuwiyyī, ‘Abd ‘Alī, Nūr al-Thaqalayn, Qom, Ismā’īlīyān, 1415 AH.
- Farrā’, Yaḥya b. Ziyād, Ma’ānī al-Qurān, ed. Aḥmad Yūsuf Nijātī, Muḥammad ‘Alī Al-Najjār wa ‘Abdulfattāḥ Ismā’īl Al-Shalbī, Egypt: Dār Al-Miṣrīyā, no date.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, Mafātīḥ al-Qayb, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabi, 1420 AH.
- Fiydh Kāshānī, Mullā Muḥsin, Tafṣīr Ṣāfi, Tehrān: Ṣadr, 1415 AH.
- Qatada b. Dī’āma Sadūsī, Al-Nasikh wa Al-Mansūkh, ed. Ḥātam Ṣāliḥ Al-Zāmin, Beirut: Al-Risāla, 1409 AH.

- Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, al-Kāfī, Tehran, Islāmīa, 1407 AH.
- Lisānī Fishārakī, MuḥammadĀlī and Ḥusiyn Murādī Zanjānī, Surah ology (Sūrishināsū): a structural research method in the Holy Quran, Qom: Naṣāyiḥ, 1394SAH.
- Lisānī Fishārakī, MuḥammadĀlī, Ordering Interpretation of Quran(First Book: Nās to Qadr), Tehran: Ṣaduchaharda, 1399SAH.
- Lisānī Fishārakī, MuḥammadĀlī and Ḥusiyn Murādī Zanjānī, Quranic Studies in Prophethood Method, Tehran: Ṣaduchaharda, 1398SAH.
- Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad, Ta‘wīlāt Ahl al-Sunnah, Beirut, Dār al-Kutub al- ‘Ilmiya, 1426 AH.
- Mujāhid b. Jabr, Tafsīr, ed.Muḥammad ‘Abdussalām Abūniyl, Dār Al-Fikr Al-Islāmī Al-Ḥadītha, Egypt:1410AH.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir, Biḥar al-Anwār, Beirut, Dār Ihyā al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH.
- Muqātil b. Sulaymān, al-Tafsīr, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth, 1423 AH.
- Mūsavī Dārābī, Sayyid ‘Alī, Nuṣūṣ fī ‘Ulūm Al-Qur’an, ed. Muḥammad Wā‘izzḥdi Khurāsānī, Mashhad: Majma’ Al-Buḥūth Al-Islāmīya, 1393SAH.
- Nasa’ī, Aḥmad b. Shu‘ayb, al-Sunan al-Kubrā, Beirut, Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, 1348 AH.
- Nūrī, Mīrzā Ḥusiyn, Mustadrak al-Wasā’il, Qom, Āl al-Biyt Foundation, 1407 AH.
- Wāqidī, Muḥammad b. ‘Umar, Al-Maghāzī, ed.Marsden Jones, Beirut: Dār Al-A‘lamī, 1409AH.
- Ya‘qūbī, Aḥma b. Eshāq, Tārīkh Al-Ya‘qūbī, ed. Khalī Al-Manṣūr, Qom: Dār Al-Zahrā, 1387SAH.
- Hannād b. Sarī, Al-Zuhd, ed.’Abdurrahmān ‘Abdujjabbār Al-Farīwānī, Dār Al-Khulafā lil Kitāb Al-Islāmī, Kuwait, 1406AH.



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

Biannual Journal of Research in the  
Interpretation of Quran  
Year 10<sup>th</sup>, 19<sup>th</sup> consecutive  
Spring & Summer 2023  
Pages 213-243

Original Article  
DOR: 20.1001.1.24235490.1402.10.1.7.0

## Qutb al-Din Ravandi's Methods of Interpreting the Holy Quran<sup>\*</sup>

Samad Rezaei<sup>\*\*</sup>

Hossein Khani kalgay<sup>\*\*\*</sup>

Amin Khosh Raftar<sup>\*\*\*\*</sup>

Mohsen Ehtashami Nia<sup>\*\*\*\*\*</sup>

### Abstract

Although Ravandi lived in an era when most jurists were influenced by Sheikh Tusi and Seyyed Morteza, he had independent scholarly and philosophical thoughts in jurisprudence. He is the first scholar to introduce the quadruple approach to the Shia community, which includes the books, traditions, reasoning, and consensus. Ravandi employed various methods in the interpretation of the Quranic verses. So far, no research has been conducted on the discovery of his interpretive methods. Therefore, the aim of this article is to examine and extract Qutb al-Din Ravandi's interpretive methods. These methods were discovered among his interpretive works as well as some of his hadith-related works where he engaged in interpreting certain verses. Based on the findings of this research, his interpretive methods include Quranic interpretation through the Quran, Quranic interpretation through hadith, rational and juristic interpretation, the use of literary sciences, poetry, and principles of jurisprudence in Quranic interpretation, and attention to similarities and analogies.

**Keyword:** Methods; Qutb al-Din Ravandi; Interpretation of the Holy Quran; Interpretive Method

---

\* Received: 2021-December-27      Accepted: 2023-August-15

\*\* Ph.D. in Arabic Language and Literature of Islamic Azad University of Qom Branch. Qom, Iran (The Corresponding author) Email: S.rezaei114@gmail.com

\*\*\* Assistant Professor of Arabic Language and Literature, University of Holy Quran Sciences and knowledge, Khoy Faculty. Khoy, Iran. Email: khani@quran.ac.ir

\*\*\*\* Ph.D. in Quranic and Hadith Sciences of Islamic Azad University Central Branch of Tehran. Tehran, Iran. Email: Hadithenoor5668@gmail.com

\*\*\*\*\* Assistant Professor in Quranic and Hadith Sciences of Islamic Azad University Central Branch of Tehran. Tehran, Iran. Email: M.ehteshaminia@yahoo.com



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

دو فصلنامه‌ی تفسیر پژوهی  
سال دهم، جلد اول، پیاپی ۱۹  
بهار و تابستان ۱۴۰۲  
صفحات ۲۴۳-۲۱۳

مقاله علمی - پژوهشی

DOR: 20.1001.1.24235490.1402.10.1.7.0

## روش‌های قطب‌الدین راوندی در تفسیر\*

صمد رضائی\*\*  
حسین خانی کلفای\*\*\*  
امین خوش‌رفتار\*\*\*\*  
محسن احتشامی‌نیا\*\*\*\*\*

### چکیده

با آنکه راوندی در روزگاری می‌زیست که اکثر فقیهان تحت تأثیر شیخ طوسی و سید مرتضی بودند، ولی او در اندیشه‌ی فقهی مکتبی مستقل دارد. چنان که او نخستین عالمی است که دستگاهی چهارگانه مرکب از کتاب، سنت، عقل و اجماع را در بین شیعیان مطرح کرده است. راوندی با استفاده از روش‌های گوناگونی به تفسیر آیات قرآن پرداخته است. تاکنون هیچ پژوهشی درباره‌ی کشف روش‌های تفسیری او انجام نشده است. لذا هدف این مقاله بررسی و استخراج روش‌های تفسیری قطب‌الدین راوندی می‌باشد. این روش‌ها از میان آثار تفسیری و نیز برخی آثار حدیثی وی که در مواردی به تفسیر آیات پرداخته بود، کشف گردید. از روش‌های تفسیری او بر اساس یافته‌های این پژوهش می‌توان به روش قرآن به قرآن، قرآن به حدیث، عقلی و اجتهادی، استفاده از علوم ادبی، شعر و اصول فقه در تفسیر قرآن و توجه به وجوه و نظایر آن اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: روش‌ها، قطب‌الدین راوندی، تفسیر قرآن، روش تفسیری

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۴

\*\* دانش آموخته دکتری دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم. قم، ایران (نویسنده مسئول)

S.rezaei114@gmail.com

ایمیل:

\*\*\* استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی خوی. خوی، ایران.

Khani@quran.ac.ir

ایمیل:

\*\*\*\* دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز. تهران، ایران. ایمیل:

Hadithenoor5668@gmail.com

\*\*\*\*\* استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز. تهران، ایران. ایمیل:

M.ehteshaminia@yahoo.com



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

## مقدمه

قطب‌الدین راوندی از علمای شیعه در قرن ششم به شمار می‌رود. هم‌اثر ایشان یا در حوزه‌ی حدیث و فقه‌الحدیث است یا تفسیر و فهم آیات قرآن. این مطلب نشان دهنده‌ی آن است که وی در آن دو حوزه دارای تخصص بالایی است. راوندی در علوم دینی از محضر علمای بزرگی چون عمادالدین طبری، مؤلف کتاب «بشارة المصطفی لشيعة المرتضى» (راوندی، ۲۰۱۰: ۲۲) و امین‌الإسلام فضل بن حسن طبرسی (راوندی، ۱۴۳۰: ۲۱) کسب علم کرده است. از جمله آثار وی در زمینه‌ی حدیث و فقه‌الحدیث می‌توان به کتب ضیاء‌الشهاب فی شرح شهاب‌الأخبار (که در آن به شرح احادیث نبوی از کتاب شهاب‌الأخبار اثر قاضی قضاعی پرداخته است) و منهاج‌البراعة فی شرح نهج‌البلاغه و در حوزه‌ی تفسیر هم به کتب فقه القرآن (در تفسیر آیات الاحکام) و لبّ اللباب (در تفسیر آیات مشکل با رویکرد اخلاقی و معارفی) اشاره نمود.

به گفته‌ی احمد پاکتچی پژوهشگر علوم دینی، با آنکه راوندی در روزگاری می‌زیست که اکثر فقیهان تحت تأثیر شیخ طوسی و سید مرتضی بودند، ولی او در اندیشه‌ی فقهی مکتبی مستقل دارد. چنانکه او نخستین عالمی است که دستگاهی چهارگانه مرکب از کتاب، سنت، عقل و اجماع را در بین شیعیان مطرح کرده است. با این حال با تألیف کتاب فقه‌القرآن تلاش کرده است که حجیت ظواهر قرآن را در فقه تقویت کند.

راوندی همچنین به قرائت‌های مختلف قرآن توجه کرده و معتقد است اگر یک آیه دو قرائت صحیح داشته باشد، در حکم دو آیه است و هر دو حجت‌اند. بنا به پژوهش پاکتچی، راوندی در موارد مختلف نشان داده است که عمومات کتاب را نمی‌توان با



خبر واحد تخصیص زد. او همچنین معتقد است که احکام ادیان پیش از اسلام، اگر علم به نسخ آن‌ها نداشته باشیم، همچنان معتبرند و به همین دلیل در استدلال‌های خود به آیات قرآن گاه به آیاتی که در ضمن قصه‌های انبیاء هستند نیز، استناد کرده است. قطب راوندی در آثار خود به فقه مقارن توجه داشته است و آراء بسیاری را از عالمان اهل سنت نقل کرده است. هر چند این نقل‌ها بیشتر متکی به آثار شیخ طوسی بوده است. او بر ضرورت استفاده از عقل در مقام فهم نصوص تأکید می‌کند و دامنه‌ی کاربرد آن را گسترش می‌دهد و حتی برخی فقیهان را به سبب اکتفا به دلایل نقلی نقد کرده است. همچنین گاه با تکیه بر حکمت تشریح حکمی را استنباط کرده است (پاکتچی، ۱۴۰۵ق: ۵۷۵).

تاکنون هیچ اثر مستقل و مشخصی درباره‌ی روش‌شناسی تفسیری راوندی نوشته نشده است. لذا هدف این پژوهش، با توجه به تقدّم زمانی و اهمیت بالای آثار ایشان در حوزه‌ی تفسیر و حدیث، آن است که از میان آثار چاپ شده‌ی ایشان، روش‌های تفسیری وی استخراج گردد. اغلب روش‌های تفسیری راوندی از کتب تفسیری او مانند *لبّ اللباب و فقه القرآن* و در مواردی از آثار *فقه الحدیثی* ایشان، مانند *ضیاء الشهاب و منهاج البراعة* استخراج گردیده است. تمرکز این مقاله بر آثار تفسیری ایشان بوده است، ولی مواردی که برای یافتن روش‌های تفسیری راوندی به کتب حدیثی او استناد شده، به این دلیل است که ایشان در مواردی ذیل برخی مباحث حدیثی به تفسیر آیات قرآن اقدام کرده بود.

با توجه به مباحث مطرح شده، سؤال اصلی این پژوهش این است که روش‌های

تفسیری قطب‌الدین راوندی چیست؟

## ۱- سبک نگارش‌های تفسیری راوندی

قطب‌الدین راوندی از میان انواع روش‌های تفسیری، از بیشتر آن‌ها، اعم از قرآن به قرآن، بالمأثور، اجتهادی و ادبی استفاده کرده است که از این حیث می‌توان روش تفسیری ایشان را از نوع جامع معرفی کرد. ولی از میان همه‌ی این موارد، توجه وی به مباحث ادبی و استخراج زیبایی‌های ادبی قرآن از سایر روش‌ها پر رنگ‌تر می‌باشد؛ به طوری که ذیل تمام آیات قرآن در کتاب *لبّ اللباب* به نکات ادبی از حیث صرف، نحو، بلاغت و لغت اشاره کرده است.

نوع نگارش تفسیری راوندی در مواضعی از کتاب *لبّ اللباب*، همانند مطالب تفسیری شیخ طبرسی در *مجمع‌البیان* است؛ مثلاً راوندی درباره‌ی علت تکرار آیه‌ی «إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (الذاریات/۵۱): «به راستی که من برای شما از جانب او بیم دهنده‌ای آشکارم»، می‌نویسد: «الوجه فی تکریر قوله «إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» أَنَّ الثانی ینعقد بغير ما ینعقد به الأول، إذا تقدیره: إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ فِي الْإِمْتِنَاعِ مِنْ جَعْلِ إِلَهَاءِ آخِرٍ مَعَهُ؛ وَ تَقْدِيرِ الْأَوَّلِ: إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ فِي تَرْكِ الْفِرَارِ [الفرار] إِلَيْهِ بِطَاعَتِهِ، فَهُوَ كَقَوْلِهِ: أَنْذِرْكَ أَنْ تَكْفُرَ بِاللَّهِ، أَنْذِرْكَ أَنْ تَتَعَرَّضَ سَخَطِ اللَّهِ» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۲/۳۶۰) وجه تکرار آیه‌ی «إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» این است که [تکرار] دوم، به چیزی غیر از آیه‌ی [مشابه] اول مرتبط است که تقدیرش این گونه است: من برای شما بیم دهنده‌ام تا مانع کسی شوم که [بخواهد] خدایی [دیگر به عنوان] شریک خدای یکتا قرار دهد. تقدیر آیه‌ی [مشابه] اول این گونه است: من از سوی خداوند شما را می‌ترسانم که مبادا با فرمانبرداری او به سویش نشتابید. بنابراین تکرار این جمله در آخر هر دو آیه مانند آن است که بگویی: تو را از اینکه به خدا کافر شوی می‌ترسانم. [یا] تو را می‌ترسانم که متعرض خشم خداوند شوی.

راوندی این قسمت را عیناً از مجمع‌البیان (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۴۳/۹) نقل می‌کند که نشان از تأثیرپذیری ایشان در تفسیر از استادش دارد که با توجه به شباهت برخی مطالب تفسیری او با شیخ طبرسی می‌توان گفت که راوندی در تفسیر از استادش کسب روش کرده است.

همچنین راوندی در برخی موارد مطالبی را نقل کرده است که شبیه به مطالب تفسیری زمخشری در *الکشاف* می‌باشد؛ به عنوان مثال وی در تفسیر آیه‌ی «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (القدر/۱): «ما [قرآن را] در شب قدر نازل کردیم»، می‌نویسد: «إِنَّ اللَّهَ عَظَّمَ الْقُرْآنَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ أَحَدُهَا أَنْ أَسْنَدَ إِزْوَاجَهُ وَجَعَلَهُ مَخْتَصِماً بِدُونِ غَيْرِهِ. وَ الثَّانِي: أَنْ جَاءَ بِضَمِيرِهِ دُونَ اسْمِهِ الظَّاهِرِ شَهَادَةً لَهُ بِالنَّبَاهَةِ، وَ الثَّلَاثُ: الرَّفْعُ مِنْ مَقْدَارِ الْوَقْتِ الَّذِي أَنْزَلَ فِيهِ» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۴۶۱/۲) خداوند قرآنش را از سه جهت بزرگ داشته است: یکی اینکه إنزال قرآن را به خودش اسناد می‌دهد و مختص خودش می‌گرداند [نه کس دیگری]. دوم اینکه ضمیر آوردن به جای اسم ظاهری آن \_ یعنی قرآن \_ تا شهادتی باشد برای او که دال بر بزرگواری و شهرت آن است. سوم اینکه وقت نزولش را بزرگ داشته است.

ایشان به صراحت به بحث نزول قرآن و اینکه خداوند آن را نازل کرده است، اشاره می‌کند. ولی نکته‌ی قابل تأمل آن است که عبارتِ راوندی همانند بیانی است که زمخشری در تفسیر «کشاف» آورده است (زمخشری، ۷۸۰/۴). ولی معلوم نیست که کدام از دیگری در نوشتن تقلید کرده است، زیرا هر دو معاصر یکدیگر هستند و همچنین تاریخ دقیق نگارش هر دو اثر نامعلوم است. ابن شهرآشوب مازندرانی، صاحب کتاب «المناقب» در کتب تراجم به عنوان شاگرد قطب‌الدین راوندی (قمی، ۱۴۲۹ق: ۷۲/۳) و نیز زمخشری (ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۳۸۰: ۸) معرفی شده

است که دلالت بر این دارد که هر دوی ایشان به عنوان استاد زمان خودشان شهرت داشته‌اند؛ لذا این هم دلیلی است بر اینکه مطلب فوق معلوم نیست از کدام نفر نقل شده است. همچنین می‌توان این احتمال را داد که هر دوی آن‌ها از شخص دیگری نقل مطلب کرده باشند.

## ۲- روش‌های قطب‌الدین راوندی در تفسیر

### ۲-۱- قرآن به قرآن

روش تفسیر قرآن به قرآن در آثار راوندی به اشکال زیر صورت گرفته است که برای هر یک نمونه‌هایی ذکر می‌شود:

#### ۲-۱-۱- تفسیر آیه به آیه جهت تبیین معنای آیه واژه

نمونه اول: راوندی معنای «هلوع» را در آیهی «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً» (المعارج/۱۹): «به راستی که انسان سخت آزمند [و بی‌تاب] خلق شده است»، به آیات بعد سوره معارج ارجاع می‌دهد و می‌نویسد: «ثم فسّر الهلوع بقوله: «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً» (المعارج/۲۰-۲۱)» (راوندی، ضیاء الشهاب فی شرح شهاب الأخبار، ۴۲۹). سپس «هلوع» را با آیات «چون صدمه‌ای به او رسد عجز و لابه کند و چون خیری به او رسد بخل ورزد» تفسیر و معنا کرد و این یعنی بی‌تاب و حریص بودن انسان در قالب آیات بعد از آن معنا شده است که چون صدمه‌ای به او برسد، عجز و لابه می‌کند و هر وقت خیری به او رسد، بخل می‌ورزد. یعنی با توجه به آیات بعد، واژه «هلوع» را تعریف می‌کند.

نمونه دوم: ایشان در جای دیگر برای یافتن معنای آیه واژه به آیه‌ای دیگر استناد کرده است. به طوری که در بیان معنای «کتب» می‌نویسد: «و معنی «کتب» حکم و

قضی و أوجب؛ كما قال «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (الأَنْعَامُ/ ۵۴) أَى: أوجب» (راوندی، ۲۰۱۰م: ۲۹۲) و معنای «کتب»، حکم و قضا و أوجب است؛ چنانچه خداوند فرمود: «پروردگارتان رحمت را بر خود مقرر کرده است»؛ یعنی واجب تر کرده است. نمونه سوم: ایشان در اشاره به معنای لغوی «کفل» به دو آیه از قرآن استناد می‌کند: «الكفل» فی اللّغة: النّصیب، قال الله تعالى «يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ» (الحديد، ۲۸) و قال: «يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا» (النساء، ۸۵)» (راوندی، ۲۰۱۰م: ۲۵۷): «کفل» در لغت به معنای نصیب است. خداوند فرمود: «تا از رحمت خودش دو بهره به شما عطا کند» و [نیز] فرمود: «برای او از آن سهمی می‌باشد». این نوع استدلال نشان می‌دهد که راوندی برای یافتن معنای لغوی واژگان قرآن، خود قرآن را به عنوان یک منبع قابل استناد قبول دارد.

## ۲-۱-۲- تفصیل محتوای یک آیه با آیه‌ای دیگر

در برخی مواضع، قطب‌الدین راوندی به آیه‌ای استناد می‌کند که می‌خواهد محتوای آیه‌ی اصلی را تعمیم و تفصیل دهد. یعنی در واقع برای تفسیر یک آیه از آیه‌ی هم‌مضمون دیگر استفاده می‌کند تا علاوه بر معنا، مصادیق آیه‌ی مورد بحث که شامل چه موضوعاتی است نیز، روشن گردد؛ مثلاً در توضیح آیه‌ی «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (المائدة، ۳۲): «هر کس کسی را - جز به قصاص قتل، یا [به کيفر] فسادی در زمین - بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد»، می‌نویسد: «أى فرضنا أنه من قتل نفساً بغير قود أو فساد يستحق به قتلها كما فصله في قوله «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا» (المائدة، ۳۳) الآیة فكأنما قتل الناس جميعاً» (راوندی، ۱۴۰۶ق:

۲/۲۴۳): «واجب کردیم که هر کسی بدون داشتن حق قصاص، شخصی را بکشد یا فساد [را اشاعه دهد] مستحق است که کشته شود؛ چنانچه خداوند در آیه «سزای کسانی که با [دوستداران] خدا و پیامبر او می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند، جز این نیست که کشته شوند یا بر دار آویخته گردند» آن را تفصیل داده است. که گویی همه مردم را کشته باشد.

راوندی به طور ضمنی مفهوم آیه ۳۳ سوره‌ی مائده را نیز همانند آیه‌ی قبل از خودش می‌داند؛ یعنی هر کس با خدا و رسولش نیز محاربه کند، حکمش قتل است؛ همانند کسی که دیگری را می‌کشد و محکوم به قتل و قصاص می‌شود. آیه‌ی دوم در مقام بیان مصداق برای آیه‌ی اول است. لذا بدان معناست که ریختن خونِ دوستداران خدا و پیامبر نیز دارای حرمت است که اگر هر یک از آن‌ها کشته شوند، گویی تمام مردم کشته شده‌اند.

#### ۲-۱-۳- بیان مطلب با پیوند چند آیه

قطب‌الدین راوندی در راستای استفاده از روش آیه به آیه، جهت بیان یک مطلب، چند آیه را به هم پیوند می‌زند و به عنوان مبینِ مطالب خود می‌آورد تا ضمن تبیین مطالب خودش، ارتباط معنایی برخی آیات را با برخی دیگر ثابت کرده باشد. فرق این قسمت با مورد قبل در این است که ایشان در این بخش از چند آیه - با یک موضوع، به صورت دنباله‌دار و بدون بیان - برای تبیین آیه‌ی مورد نظر استفاده می‌کند، ولی در قسمت قبل فقط با استناد به یک آیه به تفسیر و تفصیل آیه‌ی مورد نظر می‌پردازد. به عنوان نمونه راوندی درباره‌ی مداومت داشتن بر یاد خدا و استقامت ورزیدن در راه او می‌نویسد: «فَاللّٰهُ يَقُولُ: «دُمْ عَلٰی بَابِي، فَإِنِّيْ أُرِيدُ الْإِسْتِقَامَةَ» وَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى: «فَاسْتَقِمُّ

«كَمَا أَمَرْتُ» (هود، ۱۱۲) و قال «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا» (فصلت، ۳۰) و قال: «وَاعْبُدُوا رَبَّكُمُ حَتَّىٰ يَأْتِيَكُمُ الْيَقِينُ» (الحجر، ۹۹) (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱/۴۳۰): «پس خداوند می‌فرماید: «بر در خانه‌ام تداوم داشته باش؛ زیرا من استقامت [تو را] می‌خواهم» و فرمود: «پس همان گونه که فرمان داده شده‌ای، استقامت کن» و نیز فرمود: «به راستی کسانی که گفتند پروردگار ما الله است، آن گاه استقامت کردند» و فرمود: «و پروردگارت را تا اینکه یقین به تو برسد عبادت کن».

ایشان مفهوم استقامت و رزیدن در راه خدا را به آیات مربوط به آن موضوع ربط می‌دهد تا خواننده با کنار هم قرار دادن آیات هم مضمون، به مفهوم استقامت در راه خدا دست یابد.

#### ۲-۱-۴- تفسیر صدر و ذیل آیه با کمک یکدیگر

قطب‌الدین راوندی در مواردی برای تفسیر یک آیه، بر همان آیه متمرکز می‌شود و نکات تفسیری آن را با توجه به ابتدا، وسط و انتهای آن ارائه می‌دهد که این یعنی در تفسیر قرآن به قرآن، حتی یک آیه می‌تواند خودش را تبیین کند و همبستگی میان اجزایش را نشان دهد.

قطب‌الدین راوندی در تفسیر آیه‌ی «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (فاطر، ۳۲): «سپس این کتاب را به آن بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم، به میراث دادیم؛ پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میانه‌رو و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگامند و این خود، توفیق بزرگ است»، می‌نویسد: «إعلم، أن الله ذكر في هذه الآية ثلاثة أشياء، في أولها

فضله و کرامته و فی أوسطها جفاء عبیده فی خدمته و فی آخرها رحمته و نعمته. فذكر الفضل، ليشكروه و ذكر الجفاء ليعتذروا إليه و ذكر الرحمة ليرجوها من الخوف من وسط الأمر و يفتخروا بها. ثم جمع الشكر و العذر و الفخر ليستوجبوا: المزيد و الرحمة و الكرامة» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۲/۲۵۹) بدان که خداوند در این آیه سه چیز را ذکر کرده است؛ در ابتدا به فضل و کرامتش، در وسط آن اشاره به ظلم بندگان در فرمانبری از او و در آخر آیه به رحمت و فضل خودش اشاره کرده است. پس به فضل خودش اشاره کرد تا [بندگان] او را شکر کنند و ظلم را ذکر کرد تا اینکه از خداوند طلب عذر کنند و [در نهایت] به رحمت اشاره کرد تا به آن امید داشته باشند و از ترس امرِ وسط [یعنی ظلم] به آن [رحمت] افتخار کنند. سپس بین شکر و عذر و فخر را جمع کرد تا اینکه سزاوار زیادت و رحمت و کرامتِ [الاهی] شوند.

طبق دیدگاه راوندی، خداوند در این آیه سه چیز را قرار داده است: در ابتدای آیه به فضل و کرامت خودش، در اواسط آن به ظلم بندگان و در پایان به رحمت و نعمتش اشاره کرده است؛ یعنی خداوند فضل خود را ذکر کرد تا شکرش را به جای آورند و جفای بندگان را بیان کرد تا از او طلب مغفرت کنند و رحمتش را آورد تا بندگان همراه با خوف، به آن امید داشته باشند.

خداوند میان آن سه - یعنی شکر و عذر و فخر - را جمع کرد تا رحمت و کرامت و کثرت عفو خود را نشان دهد. در واقع مباحث فضل، توبه و رحمت در ارتباط با همدیگر هستند که سبب می‌شود بندگان در سایه‌ی اعتقاد به آن‌ها، به زندگی امید یابند و از مسیر بندگی خارج نشوند، زیرا توجه و امید به فضل و کرامت خداوند و از طرفی وجود راه بازگشت - در هنگام ارتکاب معصیت - امید بندگان را به رحمت بی‌کران خدای تعالی افزایش می‌دهد تا در سایه‌ی خوف و رجاء به حیات خود ادامه دهند.



راوندی در اینجا با تمرکز بر همین آیه و اشاره به نکات تفسیری، در ابتدا و انتهای آن، به تفسیر آیه پرداخت که خداوند در آن، سه بحثِ فضل و رحمتِ الهی و ظلمِ بندگان به خویشتن و ارتباط آن‌ها با یکدیگر را مطرح کرده است.

## ۲-۲- روش تفسیر قرآن به حدیث

این روش تفسیری، کهن‌ترین و رایج‌ترین روش‌های تفسیری است که جایگاه ویژه‌ای میان روش‌های تفسیری داشته و همیشه مورد توجه مفسران بوده است و ایشان در تفاسیر خود به کیفیت و کمیت متفاوتی استفاده می‌کردند.

گرایش به روایات تفسیری در آثار راوندی به میزان قابل توجهی است؛ به طوری که مثلاً *فقه‌القرآن* ایشان که نوعی تفسیر فقهی به شمار می‌رود، به شکل اثری تدوین شده است. ایشان در کتاب *لب‌اللباب* نیز به تفسیر چند صد آیه از قرآن پرداخته که غیر از روش‌های مختلف، از روایات تفسیری نیز به میزان قابل توجهی استفاده کرده است. ایشان از روایات تفسیری صادره از ائمه (ع) (راوندی، *فقه‌القرآن*، ۱/۲۳۹) یا صحابه (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۲/۲۰۳) و تابعین (راوندی، ۱۴۰۶ق: ۳/۱۲۲) در تفسیر آیات، بیان مصداق (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱/۲۳۷)، دفاع از جایگاه اهل بیت علیهم السلام (همان، ۱/۳۴۳) و سبب نزول (همان) استفاده کرده است. راوندی منابع زیادی را از شیعه و اهل سنت در اختیار داشته است؛ زیرا نسبت به روایات تفسیری هر دو فرقه مسلط بوده (همان، ۲/۷۳)، به طوری که در آثارش از روایات فریقین استفاده زیادی کرده است.

نمونه‌ی اول: راوندی در تفسیر آیه‌ی «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ» (الفاطر، ۳۲):

«سپس این کتاب را به آن بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم، به میراث دادیم؛ پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میانه‌رو و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگامند». روایت تفسیری پیامبر (ص) را این گونه آورده است: «قال النَّبِيُّ (ص) فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ: إِنَّ الظَّالِمَ يُحَاسَبُ حِسَاباً شَدِيداً وَ يَحْبَسُ حِسَاباً طَوِيلاً ثُمَّ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ وَ الْمُقْتَصِدُ يُحَاسَبُ حِسَاباً سَيِّراً ثُمَّ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ وَ السَّابِقُ يَدْخُلُهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۲/۲۵۹) پیامبر (ص) در تفسیر این آیه فرمود: ظالم به سختی حسابرسی و به مدت طولانی زندانی می‌شود. سپس وارد بهشت می‌گردد و «مقتصد» به آسانی حسابرسی و بعد وارد بهشت می‌شود و «سابق» بدون حسابرسی وارد بهشت می‌گردد.

پیامبر (ص) در تفسیر آیه‌ی فوق فقط به نحوه‌ی حسابرسی سه گروه «ظالم»، «مقتصد» و «سابق» در قیامت اشاره می‌کند که علاوه بر کیفیت حسابرسی آن‌ها، می‌توان درجه و میزان قربشان را هم از بیان پیامبر (ص) متوجه شد.

نمونه‌ی دوم: راوندی از میان روایات تفسیری صحابه، به اقوال ابن عباس توجه زیادی داشته است؛ به طوری که معمولاً در کتاب *لب‌اللباب* ذیل هر مجلسی از تفسیر آیات قرآن، بیانی از ابن عباس آورده است (ر.ک؛ راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱/۶۱ و ۱۱۵؛ همان، ۲/۱۵ و ۲۱۱ و ۳۱۷). البته این نکته را هم باید توجه داشت که ابن عباس بنا بر قول برخی علمای شیعه، همچون ابن طاووس (ابن طاووس، بی‌تا: ۲۹۶) و علامه حلی (حلی، ۱۴۱۱: ۵۸) به عنوان شاگرد امام علی (ع) در تفسیر شناخته شده است؛ مثلاً در بیان معنای کلمه‌ی «عابدون» در آیه‌ی «وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (البقره/۱۳۸): «و ما او را می‌پرستیم»، به سخن ابن عباس استناد می‌کند: «عن ابن عباس: «وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» أَيْ مَوْحِدُونَ مَقْرُونُونَ بِالتَّوْحِيدِ وَ الْعِبَادَةِ» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱/۱۲۹). ابن

عباس گفت: «و ما او را می‌پرستیم» یعنی یکتاپرست و اقرار کننده به توحید و عبادت خداوند هستیم.

نمونه‌ی سوم: راوندی در بیان آیه‌ی «أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا» (المائدة/۹۵): «یا معادلش روزه بگیرد»، به روایتی از امام سجاد (ع) به نقل از «الزهری» - از اصحاب امام سجاد (ع) - استناد می‌کند: «قَالَ لِي عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (ع): أَوْ تَدْرِي كَيْفَ كَانَ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا؟ فَقُلْتُ: لَا. قَالَ: يُقَوْمُ الصَّيْدُ قِيَمَةً ثُمَّ تَفْضُّ تِلْكَ الْقِيَمَةَ عَلَى الْبُرِّ ثُمَّ يُكَالُ ذَلِكَ الْبُرُّ أَصْوَاعًا فَيَصُومُ لِكُلِّ نِصْفِ صَاعٍ يَوْمًا» (راوندی، ۱۴۰۵ق: ۱/۱۹۵): امام علی بن الحسین (ع) به من - یعنی الزهری - گفت: می‌دانی «عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا» چقدر است؟ گفتم: نمی‌دانم. گفت: یعنی آن شکار را قیمت و به نرخ آن، گندم معین گرداند. آن گاه با صاع پیمانانه کند و به ازای هر نیم صاع یک روز، روزه بگیرد. در این روایت امام سجاد (ع) به تبیین اجمال عبارت «أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا» برای یکی از اصحابش به نام «زهری» می‌پردازد که چگونه معادل آن صید، باید روزه بگیرد؟ آن گاه می‌فرماید: «آن شکار را تبدیل به گندم و با «صاع»<sup>۱</sup> کیل کند. سپس معادل تعداد هر نیم صاع، یک روز روزه بگیرد».

درباره‌ی روایت تفسیری فوق باید گفت که آن را شیخ کلینی در کتاب *الکافی* - از حیث سند و متن - به شکل کامل نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴/۸۳). ولی سند آن به لحاظ اعتبار ضعیف و از جهت اتصال مسند می‌باشد که راوندی بر مبنای متقدمان شیعه - بر اساس وثوق صدوری - به نقل آن اقدام کرده است.

۱- صاع پیمانهای معادل چهار مده و هر مد هم معادل حدود هفتصد و پنجاه گرم گندم است. لذا هر یک صاع معادل سه هزار گرم می‌باشد. (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۶۰/۳).

### ۲-۳- روش تفسیر عقلی

قطب‌الدین راوندی در کتاب *لب‌اللباب* از این روش تفسیری، استفاده‌های زیادی کرده و از طریق آن به تفسیر آیات قرآن پرداخته است. مراد ما از مطرح کردن این روش آن است که ایشان فقط با استفاده از اصول فقه و توانایی استنباط و اجتهاد خویش با کمک نیروی عقل و بدون توجه به آیات دیگر یا استفاده از علوم ادبی به تفسیر آیات پرداخته است. در کتاب *لب‌اللباب* می‌توان در بخش‌های «البساط، الحقائق و النکت» رد پای این روش تفسیری را یافت.

نمونه‌ی اول: راوندی در تفسیر و بیان آیه‌ی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ» (النور، ۳۵): «خدا نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است»، وجوه «نور بودن خدا» را به شکل عقلی تفسیر می‌کند که برخی را به نقل از اشخاص نامعلوم و برخی را خودش گفته است: «و معناه: الله هادی السَّمَاوَاتِ إِلَى مَا فِيهِ مَصَالِحُهُمْ. وَقِيلَ: اللهُ مَنْوَرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ. وَقِيلَ: اللهُ مَزِينُ السَّمَاوَاتِ بِالمَلَائِكَةِ وَمَزِينُ الْأَرْضِ بِالْأَنْبِيَاءِ وَالْعُلَمَاءِ مِثْلَ نُورِ الْمُؤْمِنِ وَقِيلَ: مِثْلَ نُورِ اللهِ فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ ... «يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ»: يَكْرُمُ اللهُ بِنُورِهِ يَعْنِي بِالمَعْرِفَةِ وَقِيلَ يَكْرُمُ اللهُ بِدِينِهِ» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۹/۲) و معنای [عبارت] این است که خداوند هدایت‌کننده‌ی آسمان‌ها بر اساس آنچه که مصلحت آنها در آن است می‌باشد و گفته شده است: خداوند روشنی بخش آسمان‌ها و زمین با خورشید و ماه است و گفته شده: خداوند زیبا کننده‌ی آسمان‌ها با ملائکه و زیبایی‌بخش زمین با انبیاء و علماء است؛ همانند نور مؤمن و گفته شده: همانند نور خدا در قلب مؤمن. «خداوند به واسطه‌ی نورش [هر کس را بخواهد] هدایت می‌کند»: یعنی خداوند با نورش کرامت می‌دهد [و این] یعنی با شناخت و معرفت و گفته شده است خداوند با دین خودش [به افراد] کرامت می‌بخشد.

ایشان در تفسیر و تأویل «نور بودن خداوند»، پنج وجه تفسیری را ارائه می‌دهد که خلاصه آن‌ها به شکل زیر است:

۱- خداوند هدایت کننده‌ی [اهل] آسمان‌ها است. ۲- خداوند آسمان‌ها و زمین را به وسیله‌ی خورشید و ماه نورانی می‌کند. ۳- خداوند زیبایی بخش آسمان‌ها با ملائکه و زیبایی بخش زمین با انبیاء و علماء است؛ همانند نورانیت قلب مؤمن که از جانب خداست. ۴- خداوند با معرفت خود، بندگان را هدایت و تکریم می‌کند. ۵- خداوند با دینش مردم را هدایت می‌کند. قطب‌الدین راوندی همه‌ی این موارد را با تکیه بر اجتهاد خویش درباره‌ی «نور بودن خداوند» ارائه می‌دهد.

نمونه‌ی دوم: ایشان در تفسیر آیه‌ی «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (الأحزاب/۷۲): «ما امانت [الهی و بار تکلیف] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، و [لی] انسان آن را برداشت؛ راستی او ستمگری نادان بود». در تبیین معنای «عرض» و «إباء» می‌نویسد: «معنی «عرض» و «الإباء» لیس ما يفهم بظاهر الكلام، بل المراد: تعظیم شأن الأمانة لا مخاطبة الجماد، و العرب تقول: سألت الربيع و خاطبت الدار، فامتنت عن الجواب و إنما هو إخبار عن الحال، عبر عنه بذكر الجواب و السؤال و تقول: أتى فلان بكذب لا تحمله الجبال. فالأمانة على هذا: ما أودع الله السماوات و الأرض و الجبال من الدلائل على وحدانيته و ربوبيته فأظهرتها، و الإنسان الكافر جردها و كتمها، لظلمه و جهله» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۲/۲۵۱). یعنی معنای «عرض و إباء» چیزی نیست که از ظاهر کلام فهمیده می‌شود، بلکه مراد تعظیم شأن امانت است و نه اینکه مراد، مورد خطاب قرار دادن جمادات باشد. چنانچه عرب می‌گوید: از منزل پرسیدم و به خانه

خطاب کردم و جواب نداند و این زبان حال است و گوئیم فلانی دروغی گفت که کوه نتواند کشید. بنابراین معنی امانت دلائلی است که خداوند عزّ و جلّ در آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها سپرده و بر یگانگی و ربوبیت خود پدیدار کرد و آدم کافر پنهانش کرد و منکرش شد چون ستمکار است.

راوندی بدون اینکه به منبعی استناد کرده باشد، این تفسیر را بر اساس استنباط خویش ارائه کرده است که مراد از امانت در این آیه، تعظیم شأن آن است و نه اینکه مخاطب واقعی، آسمان‌ها و زمین باشد. یعنی خداوند امانت خود را که نشانه‌ی توحید و وحدانیتش می‌باشد، بر همه‌ی جهان آشکار کرده است و انسان کافر آن را به خاطر جهل و ظلمی که دارد، انکار می‌کند.

## ۲-۴- استفاده از علوم ادبی در تفسیر

قطب‌الدین راوندی همچون مفسران قبل از خود، به بیان دقایق ادبی آیات در تفسیر اقدام کرده است و با توجه به اینکه وی در علوم ادبی دارای تخصص است و مثلاً در شعر، صاحب کتابی با نام *نقطة المصدر* می‌باشد (منتجب‌الدین، ۱۳۸۶: ۶۹)، لذا در تفسیر آیات الهی به مباحث ادبی مانند صرف، نحو، بلاغت و لغت توجه ویژه‌ای کرده است.

### ۲-۴-۱- توجه به مباحث صرفی

نمونه‌ی اول: درباره‌ی اشتقاق کلمه‌ی «الله» می‌نویسد: «الله: هو المحتجب عن الأبصار فی الدّارین و المحتجب عن القلوب بالکیفیة و هو الذی یفرع إلیه عند الشّدائد و الحوائج و هو الله القیوم لایتغیر و لایزول و هو الذی تحقّ له العبادة» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۷۲/۱): «الله» یعنی پوشیده از چشم‌ها در هر دو جهان و [نیز] پوشیده از قلب‌ها با کیفیتی که هنگام سختی‌ها و نیازها به سمت او ناله می‌شود و او خدای

پاینده‌ای است که نابود نمی‌شود و همان کسی است که عبادت، حق اوست و [آلِهَتَكَ در] عبارت «وَ يَذَرِكَ وَ آلِهَتَكَ» یعنی عبادتت. ایشان بعد از بیان معنای الله و ویژگی‌هایی که خدای تعالی برای پرستش سزاوار است، می‌گویند که اشتقاق لفظ «الله» در ظاهر باید از «آله» باشد که به معنای «عبادت» است. همچنین خدای تعالی تنها موجودی است که سزاوار پرستش می‌باشد.

ایشان در جای دیگر ذیل تفسیر آیه‌ی «وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (البقرة/۱۶۳) به همین نکته که «الله» از «آله» گرفته شده است، اشاره می‌کند: «الله» مشتق من «الآلهة» و هی العبادة فهو المألوه أى المعبود و «إلهکم» أى معبودکم، «إلهٌ واحدٌ» معبود لا مثل له» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱/۱۵۲): «الله» از «الآلهة» مشتق شده که به معنای عبادت است. [لذا الله] همان «مألوه» به معنای معبود است و «إلهکم» یعنی معبودتان. «إلهٌ واحدٌ» یعنی معبودی که مانند او نیست. از این عبارت استفاده می‌شود که راوندی در تمام قرآن، «الله» را از ریشه «آله» به معنای معبود و کسی که سزاوار پرستش است، می‌داند.

نمونه‌ی دوم: در برخی مواضع ایشان به اشتقاق و وزن برخی واژگان اشاره کرده است؛ مثلاً در بیان ریشه‌ی «کوثر» می‌نویسد: «الکوثر» فَوَعَلَ مِنَ الْكَثْرَةِ وَ هُوَ الْمَفْرُطُ الْكَثْرَةَ» (همان، ۲/۴۷۲): «کوثر» بر وزن «فوعل» و از کثرت می‌آید که به معنای زیادی بیش از حد است. همچنین در جای دیگر درباره‌ی ریشه‌ی «موازین» در آیه‌ی «وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً» (الأنبياء، ۴۷) می‌نویسد: «الموازین» جمع موزون، هو العمل الذى له وزن و خطر عندالله، أو جمع میزان و ثقلها رجحانها» (همان، ۲/۴۶۶): «الموازین» جمع «موزون» است به معنای کاری که دارای وزن و نزد خداوند مورد توجه است. یا اینکه جمع «میزان» باشد که وزن و سنگینی آن [عمل نشانه] برتری‌اش باشد.

این موارد بخشی از استندهای صرفی راوندی درباره‌ی الفاظ قرآن است که در بیانات تفسیری خودش آورده بود. ایشان هر جا را که لازم دانسته به مباحث ادبی اشاره کرده است.

۲-۴-۲- توجه به مباحث نحوی

نمونه‌ی اول: ایشان بعد از تفسیر آیه‌ی «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (الإسراء/۲۳): «و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را میرستید و به پدر و مادر [خود] احسان کنید. اگر یکی از آن دو یا هر دو، در کنار تو به سالخوردگی رسیدند، به آن‌ها [حتی] «اوف» مگو و به آنان پرخاش مکن و با آن‌ها سخنی شایسته بگوی.» به ذکر مباحث نحوی آیه می‌پردازد: «بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» او بآن یحسنا بالوالدین. و «الباء» لا تتعلق بإحساناً لأن المصدر لا يتقدم عليه صلته و «إمّا» هی إن الشرطية زیدت علیها ما تأکیداً و لذلك دخلت النون المؤكدة في الفعل و «أَحَدُهُمَا» فاعل «يَبُلُغَنَّ» ... و «كِلَاهُمَا» عطفٌ علی «أَحَدُهُمَا» فاعلاً أو بدلاً (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۷۰/۲): «بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» یعنی باید که به والدین نیکی کنند و «باء» متعلق به «إحساناً» نیست؛ زیرا صله‌ی مصدر بر خود مصدر مقدم نمی‌شود. «إمّا» متشکل از «إن» شرطیه و «ما» که برای تأکید، بر آن اضافه شده و به همین دلیل نون تأکید در فعل آمده است. «أَحَدُهُمَا» فاعل «یبلغن» است و «کلاهما» عطف بر «أَحَدُهُمَا» بنا بر فاعلیت یا بدل بودن است.

نمونه‌ی دوم: ایشان ضمن تفسیر آیه‌ی «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» (الحج/۲۷): «و در میان مردم برای [ادای]



حج بانگ برآور تا [زایران] پیاده و [سوار] بر هر شتر لاغری - که از هر راه دوری می‌آیند - به سوی تو روی آورند»، می‌نویسد: «وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ» حال معطوف علی حال، کآنه قال، رجلاً و رکباً. «يَأْتِينَ» صفة لـ «كُلِّ ضَامِرٍ» لآنه فی معنی الجمع» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱۵۱/۲): «وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ» حال است که معطوف بر حال شده است. گویی که خداوند می‌فرماید: در حالی که پیاده و در حالی که سواره هستند [می‌آیند]. «يَأْتِينَ» صفت برای «كُلِّ ضَامِرٍ» است؛ زیرا این عبارت در معنای جمع است. در اینجا قطب‌الدین راوندی عبارت «وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ» را حال معرفی می‌کند که عطف به حال قبل از خودش - یعنی رجلاً - می‌باشد. مثل اینکه گفته باشند: در حالی که پیاده و سوار هستند، می‌آیند. اما نظر سایر علمای ادب در ترکیب آیه‌ی فوق به این شکل است که مثلاً درویش می‌نویسد: «رَجُلًا حَالٌ وَ وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ عَطْفٌ عَلَى رَجُلًا أَى مَشَاةً وَ رَكْبَانًا» (درویش، ۱۴۱۵ق: ۴۲۲/۶) و «زجاج» نیز همین نظر را دارد (زجاج، ۱۴۲۰ق: ۶۷/۳).

دیدگاه نحوی راوندی در مقایسه با سایر علمای نحو در کتب إعراب القرآن تقریباً یکسان است که نشان از تخصص بالای وی در زبان عربی دارد.

#### ۲-۴-۳- توجه به مباحث بلاغی

قطب‌الدین راوندی در برخی مواضع به مباحث بلاغی آیات توجه کرده و نکات بلاغی آن‌ها را از حیث کنایه، مجاز، تشبیه و استعاره استخراج کرده است. مثلاً ایشان ذیل آیه‌ی «فَلَا رَفَّتْ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ» (البقرة، ۱۹۷): «در اثنای حج، همبستری و گناه و جدال [روا] نیست»، می‌نویسد: «الرفث هاهنا عندنا کنایة عن الجماع و هو قول ابن عباس و قتادة و الأصل الإفحاش فی المنطق فی اللغة و عن

جماعة المراد هاهنا المواعدة للجماع و التعريض للجماع أو المداعبة كله رفت» (راوندی، فقه‌القرآن، ۲۸۳/۱): «رفت» در اینجا نزد ما کنایه از «جماع» است که این قول ابن عباس و قتاده می‌باشد. اصل [کلمه] در لغت به معنای آشکارگویی در سخن و کلمات است و عده‌ای گفته‌اند که مراد از آن، در اینجا اوقات جماع است، [لذا] از باب کنایه بر جماع یا شوخی اطلاق می‌شود که همه‌ی این‌ها «رفت» است.

قطب‌الدین راوندی میان معنای حقیقی الفاظ که برای آن وضع شده‌اند، با معنای مجازیشان فرق قائل است (ر.ک؛ همان، ۱۹/۱) وی در این بیان «رفت» را کنایه از جماع می‌داند که قول برخی از مفسران از صحابه و تابعان مثل ابن عباس و قتاده نیز همین می‌باشد.

#### ۲-۴-۴- توجه به مباحث لغوی

به عنوان نمونه ایشان در ذیل تفسیر آیه‌ی «وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا» (التوبة/۱۰۲): «و دیگرانی هستند که به گناهان خود اعتراف کرده و کار شایسته را با [کاری] دیگر که بد است درآمیخته‌اند»، به تحلیلی درباره‌ی «عرف» و «إعترف» و «لعلّ و عسی» می‌پردازد: ««عرف» و «إعترف» معنی واحد. والإفتعال هو إستحکام الفعل یعنی إستحکمو المعرفة، آی: عرفوا بالحقیقة أنّهم مذنبون، ثم تسمی الإقرار بالذنب إعترافاً. یسأل، فیقال: «لعلّ» و «عسی» حرف شکّ و لیس لله تعالی شک، فکیف هذا؟ و الجواب: الشکّ إثنان، شکّ یرجع إلى القائل و شکّ یرجع إلى السّامع، فما أخبر الله به من قبیل هذا، فأراد به شکّ السامعین» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۴۳۴/۱): «عرف و إعتراف» به یک معناست. باب «إفتعال» به معنای محکم کردن کاری است [لذا اعترفوا] یعنی معرفت را محکم کردند و این یعنی در حقیقت پی بردند

که گناهکار هستند. سپس اقرار به گناه اعتراف نامیده شد. پس سؤال می‌شود که «لعلّ و عسی» از حروف شکّ است، درحالی که برای خدا شک معنا ندارد. [حل این] چگونه است؟ جواب این است که شک دو گونه است: یکی اینکه به گوینده برگردد و دوم، شکی که به شنونده برمی‌گردد. پس آنچه خداوند از آن خبر می‌دهد از نوع دوم است که مراد از آن، شک شنوندگان است.

ایشان در ابتدا عرف و اعتراف را به یک معنا می‌داند، ولی از طرفی یکی از معانی باب «إفتعال»، «استحکام» می‌باشد؛ یعنی کسانی که در حقیقت بی بردند گناهکارند، آنگاه به گناه خود اقرار می‌کنند. لذا اقرار به گناه را «اعتراف» نام نهادند. راوندی بر این اساس قاعده‌ی «زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی» (معرفت، ۱۴۲۸ق: ۳۹/۵) را قبول دارد؛ زیرا «اعتراف» را دارای معنای بیشتری نسبت به «عرف» می‌داند. «اعتراف» به معنای اقرار و شناخت عمیق و حقیقی است. در ادامه به تبیین معنای «لعلّ و عسی» و کاربرد آن‌ها در مورد خداوند می‌پردازد که مراد از این استعمال، شکّ شنوندگان است و نه گوینده‌ی کلام.

#### ۲-۴-۵- استفاده از شعر در تبیین آیات

چنانچه در ابتدای بحث استفاده از علوم ادبی در تفسیر بیان شد، قطب‌الدین راوندی علاوه بر شهرت در حوزه‌ی علوم دینی، در مباحث علوم ادبی نیز تبخّر خاص و بالایی دارد. به شکلی که آثار شرحی ایشان همواره با زبان شعر و ادب آمیخته است. اکثر شعرهای موجود در مباحث تفسیری راوندی، ساخته‌ی ذهن خلاق ایشان است که در مواردی از دیگران مثل امام علی علیه السلام (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۱/۱۳۴)، «محمد بن شبیر» (همان، ۱۵۱/۲)، «احمد بن ابراهیم» (همان، ۵۶/۲)، «بشر حافی» (همان،

۳۱۱/۲) و یا از شاعرانی نامعلوم (همان، ۴۳۹/۱ و ۴۸۱) نقل شعر کرده است. راوندی اشعارش را در قسمت «التبکیت» از کتاب *لبّ اللباب* می‌آورد تا ضمن بیان نکات اخلاقی آیات، در خواننده تأثیر بیشتری داشته باشد؛ به عنوان نمونه ایشان در تفسیر آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد/۱۱): «در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند»، می‌نویسد:

«أى حَتَّىٰ يتركوا الشُّكر:

لم يشكروا نعمة ما خولوا      فبدلوا المالح بالعذب  
و صاح من بينهم صائحٌ      شتتهم فى المشرق و المغرب»

(همان، ۴۳/۲)

ترجمه: یعنی تا زمانی که شکر را ترک کنند، نعمت آنچه را که به آن‌ها عطا شده بود شکر نکردند. پس (آب) شور را با شیرین عوض کردند و فریاد زنده‌ای از بین آن‌ها بانگ زد که آن‌ها را در شرق و غرب پراکنده کنید.

راوندی در تبیین معنای آیه‌ی فوق معتقد است که چون مردم شکر نعمت‌های الهی را نمی‌کنند، لذا خداوند نیز حال آن‌ها را تغییر می‌دهد. آن گاه به شعری از خودش استناد می‌کند که همسو با بیان ایشان است و به اهمیت شکر نعمت اشاره می‌کند.

ایشان در اکثر موارد از اشعاری استفاده می‌کند که حاوی مطالبی ذوقی و عرفانی است (همان، ۱۵۱/۲). دیگران نیز در مواردی از اشعار وی استفاده کرده‌اند؛ مثلاً نویسندگان کتاب‌های «مستدرک الوسائل» (نوری، ۱۴۰۸ق: ۳۹۵/۵)، «مستطرفات- السرائر» (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ۶۳۵) و «روضة الواعظین» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳۹۱/۲) به نقل از قطب‌الدین راوندی، برخی اشعار وی را آورده‌اند.

## ۲-۶- استفاده از علم اصول فقه

قطب‌الدین راوندی در آثار خود از مبانی علم اصول فقه کمک گرفته و به تبعیت برخی از علمای قبل از خودش مانند شیخ مفید و شیخ طوسی در تفسیر از این علم بهره برده است. اکنون به چند نمونه از استعمالات راوندی در این موضوع اشاره می‌کنیم.

نمونه‌ی اول: راوندی حرمت عام غیبت کردن را در آیه‌ی «وَلَا يَغْتَبُ بَعْضُكُم بَعْضًا أَوْ يَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (الحجرات، ۱۲): «و بعضی از شما غیبت بعضی نکند؛ آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ از آن کراهت دارید» با روایتی تخصیص می‌زند: «شبهه الله «الغیبة» بأكل الميت و إنما تحل الميتة للمضطر، كذلك تحل الغيبة للثلاثة التي قال النبي (ص): لا غيبة لثلاثة: سلطان جائر و فاسق معفن و صاحب بدعة» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۲/۳۵۶): خداوند غیبت را به خوردن [گوشت] میت تشبیه کرده است. و [لی] خوردن مردار فقط برای انسان مضطر حلال گردیده، لذا غیبت برای سه دسته حلال شده است که پیامبر (ص) فرمود: غیبت سه گروه اشکالی ندارد: حاکم ظالم، کسی که آشکارا مرتکب فسق می‌شود و کسی که بدعتی را بنیان می‌کند.

بحث عام و خاص یکی از مباحث الفاظ در اصول فقه است (سبحانی، ۱۰۵) که راوندی حکم موجود در آیه را از طریق دلیل روایی تخصیص می‌زند. از اینجا معلوم می‌شود که ایشان تخصیص حکم آیه را از طریق خبر واحد قبول دارد و آن را در این زمینه دارای صلاحیت می‌داند.

نمونه‌ی دوم: راوندی در تفسیر آیات قرآن به مباحث اصولی توجه داشته است؛ مثلاً در تفسیر آیه‌ی «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» (البقرة/۲۱): «ای مردم، پروردگارتان را که شما را آفریده است، پرستش کنید»، ابتدا نظر ابن عباس را آورده

است: «عن ابن عباس: يا أيها الناس: يا أهل مكة» (راوندی، ۱۴۳۱ق: ۹۵/۱) که ظاهراً دال بر خاص بودن خطاب در «یا ایها الناس» می‌باشد. ولی در ادامه می‌نویسد: «إن فسرت الآية على أنه عام فهي لجميع الخلق من المكلفين و معناه: يا أيها الكفار و حدوا ربكم و يا أيها المؤمنین أطيعوا ربكم الذي خلقكم و يا أيها المنافقین اخلصوا» (همان): اگر آیه را بر وجه عام تفسیر کردی، پس شامل همه‌ی مخلوقات مکلف می‌شود و معنایش این است که ای کافران! پروردگارتان را یکی کنید و ای مؤمنان! پروردگارتان را که شما را آفرید، اطاعت کنید و ای منافقان اخلاص پیشه کنید.

طبق بیان فوق معلوم می‌شود که قطب‌الدین راوندی خطاب موجود در آیه را عام در نظر گرفته که شامل کفار، مؤمنان و منافقان می‌شود و همه موظف هستند خدای یکتا را خالصانه عبادت کنند. لذا حکم آیه - که عبارت است از وجوب پرستش خدای یکتا - مخصوص اهل مکه نیست، بلکه برای همه‌ی مردم دنیا است. راوندی در هر دو مثال از مبحث عام و خاص در اصول فقه بهره برده است و حکم عام آیات فوق را از طریق روایت تخصیص می‌زند. بحث تخصیص علاوه بر اینکه در اصول فقه و در مبحث الفاظ آمده، در بحث تعارض ادله شرعی نیز مطرح است (سبحانی، ۱۴۳۳ق: ۲۲۴).

## ۲-۷- توجه به وجوه و نظایر

راوندی در مواردی برای فهم آیات قرآن از وجوه و نظایر استفاده کرده است. ایشان از این روش از میان آثار خود فقط در کتاب لب‌اللباب استفاده کرده بود.

نمونه‌ی اول: قطب‌الدین راوندی ذیل تفسیر آیه‌ی «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا» (مریم، ۷۱): «و هیچ کس از شما نیست مگر [اینکه] در آن

وارد می‌گردد. این [امر] همواره بر پروردگارت حکمی قطعی است»، به ذکر انواع «ورود» در قرآن اشاره می‌کند: «الورود أربعة: ورود الهلکة: «فَأُورِدَهُمُ النَّارَ» (هود، ۹۸). ورود الاهیة: «لَوْ كَانَ هُوَ لِآلِهَةٍ مَا وَرَدُوهَا» (الأنبياء، ۹۹). ورود الذلّة: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» (مریم، ۷۱)، «وَوَسَّوْقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًا» (مریم، ۸۶)، «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ» (الأنبياء، ۹۸). و ورود البلوغ: «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْتُونَ» (القصص، ۲۳)» (راوندی، ۱۴۳۱: ۱۱۳/۲).

راوندی در همی موارد فوق، ورود را به معنای «وارد و داخل چیزی شدن» در نظر گرفته است، ولی برای هر یک از آنها در استعمالات قرآنی، معنای بلاغی خاصی را قائل شده است؛ زیرا هر ورودی به معنای داخل شدن در چیزی، بدون داشتن بار معنایی خاصی نیست. لذا به چهار وجه، ورود را معنا کرده است؛ ۱- ورود همراه با نابودی ۲- ورود همراه با ذلت ۳- ورود با نشان دادن هیبت و بزرگی ۴- ورود به معنای رسیدن به جایی. سه مورد اول از نوع بیان مصداق و مورد آخر در مقام بیان معنای «ورود» است.

به نظر می‌رسد سه مورد اول، متضمن معنای بلاغی است؛ یعنی «ورود»ی که یکی از سه ویژگی فوق را داشته باشد که در هر صورت نوعی تعیین مصداق به شمار می‌آید. ولی مورد آخر را با توجه به معنای لغوی آن اراده کرده است. زیرا «ورود» به معنای «قصد الماء» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۶۵): به سوی آبشخور رفتن است، نه اینکه در اصل به معنای داخل چیزی شدن، باشد. چنانچه وارد به معنای «کسی که جلوی گروه حرکت می‌کند تا اینکه آب را ببیند و به آنها آب بنوشاند» (کبیر مدنی شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۱۵/۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۶۵)، مثل آیهی «وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ

فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ» (یوسف/۱۹): «پس آب آور خود را فرستادند». لذا «ورود» به معنای نزدیک شدن به چیزی و قصد کردن آن می‌باشد که متضمن معنای رسیدن و بلوغ نیز هست که بر این اساس، آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی قصص را می‌توان این گونه معنا کرد: «و هنگامی که به شهر مدین رسید».

نمونه‌ی دوم: ایشان در مواردی که می‌خواهد وجوه را بیاورد، از آیاتی استفاده می‌کند که اصلاً واژه‌ی مورد نظر در آن نیامده است، ولی آیه، متضمن معنای آن واژه می‌باشد؛ مثلاً ذیل تفسیر آیه‌ی «الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ» (الزخرف/۶۷) به بیان انواع «خَلَّة» می‌پردازد:

«الخَلَّةُ متفاوت: منها: خَلَّةُ الكفار لأصحابهم، كما قال: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» (البقرة/۱۶۵)، «ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمُ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضاً وَ مَاوَأَكُمُ النَّارُ» (العنكبوت/۲۵). و منها: خَلَّةُ الفساق، للطمع، قال: «وَ يَوْمَ يَعِضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلاناً خَلِيلاً» (الفرقان/۲۷ و ۲۸). و منها: خَلَّةُ المرأئین، كما قال لقمان(ع): إِتَّقِ يَا بَنِي! حُبَّ مَنْ يُحِبُّكَ وَ تَرَأَى بِهِ النَّاسَ، فَإِنَّهُ يَتَحَوَّلُ حَقْداً. و منها: خَلَّةُ المؤمنین، نافعة ناجعة یوم لا یبیع فیهِ و لا خِلال» (راوندی، ۱۴۳۱: ۳۱۵/۲).

قطب‌الدین راوندی در این بیان، انواع یار و یاور را از دیدگاه دینی بر شمرده است که عبارت‌اند از: یاری کفار با یاران خود، یاری فاسقان به خاطر طمع، یاری منافقان و یاری مؤمنان که تنها مورد آخر نافع و سودمند است. ایشان برای برخی، از قرآن و برای دسته‌ی دیگر از روایات یا مبانی دینی، شاهی آورده است (ر.ک؛ همان، ۲۲۴/۱). چنانچه ملاحظه می‌شود، راوندی برای وجوه «خَلَّة» از مواردی استفاده کرده است که همه‌ی شواهدش، از آیات قرآن نیست. لذا از نوع بیان وی می‌توان استنباط کرد که مبنای ایشان برای ارائه‌ی وجوه و نظایر، توجه به معنای لغوی و بلاغی واژه می‌باشد.



## نتیجه گیری

۱. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد: (۱) راوندی در روش قرآن به قرآن از انواعی مثل تفسیر آیه به آیه جهت تبیین معنای آیه واژه، تفصیل محتوای یک آیه با آیه‌های دیگر، بیان مطلب با پیوند چند آیه و تفسیر صدر و ذیل آیه با کمک یکدیگر استفاده کرده است. (۲) ایشان از روایات تفسیری پیامبر (ص) و ائمه (ع)، اخبار صحابه‌ی پیامبر (ص) مثل ابن عباس و اصحاب ائمه (ع) استفاده کرده است. محدوده‌ی استفاده از این روایات، بیان و تفسیر آیات قرآن، بیان مصداق، معنای واژگان آیات و سبب نزول بوده است. (۳) ایشان در روش تفسیر عقلی با استفاده از اجتهاد و استنباط خویش، جهت فهم آیات اقدام کرده است. (۴) راوندی در فهم آیات قرآن از اشعار گوناگون، مبانی علم اصول فقه و علوم ادبی استفاده فراوانی برده است. (۵) ایشان در کتاب *لبّ‌اللباب* به میزان زیادی، بحث «وجوه و نظایر» را آورده که میان آن دو فرق قائل است؛ به این معنا که «وجوه» را برای الفاظی که در معانی گوناگونی استعمال می‌شود، به کار برده است، ولی هر یک از آن معانی متفرع، به معنای اصلی واژه بر می‌گردد. در قسمت نظایر به آیات مشابه با قسمت وجوه می‌پردازد و آن‌ها را ذکر می‌کند. مبنای ایشان در ارائه‌ی وجوه و نظایر، توجه به معنای لغوی و نیز معنای بلاغی واژه در آیه می‌باشد. در برخی موارد از وجوهی استفاده کرده که همه‌ی شواهدش از آیات قرآن نیست و یا از مواردی است که مربوط به بیان مصداق برای لفظ مورد نظر می‌باشد و ربطی به وجوه و نظایر ندارد. در مجموع می‌توان گفت که روش راوندی در تفسیر از نوع جامع است، زیرا از بیشتر روش‌های تفسیری استفاده کرده است.

## کتابنامه

### قرآن کریم

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، به کوشش محمود محمد طنّاحی، قم: اسماعیلیان.
- ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۱۰). *مستطرفات السرائر*، به کوشش حسن بن احمد الموسوی، قم: جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۸۰). *معالم العلماء*، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة.
- ابن طاووس، علی بن موسی (بی‌تا). *سعد الصعود للنفوس منضود*، قم: دار الذخایر.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱). *کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین علیه‌السلام*، به کوشش حسین درگاهی، تهران: وزارت ارشاد.
- درویش، محی‌الدین (۱۴۱۵). *إعراب القرآن و بیانه*، سوریه: دار الإرشاد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم.
- راوندی، سعید بن هبة‌الله (۲۰۱۰). *ضیاء الشهاب فی شرح شهاب الأخبار*، به کوشش مهدی سلیمانی آشتیانی، قم: دار الحدیث.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵). *فقه القرآن*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۳۱). *لب‌اللّباب*، به کوشش سید حسین جعفری زنجانی، قم: آل‌عبا.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۳۰). *مکارم أخلاق النّبی و الأئمة*، کربلا: مکتبه و دار مخطوطات العتبة العباسیة المقدسة.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، به کوشش سید عبداللطیف کوهکمری، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.

٢٤٢ دوفصلنامه تفسیر پژوهی - سال دهم، جلد اول، شماره ١٩، بهار و تابستان ١٤٠٢

زجاج، ابراهیم بن سری (١٤٢٠). إعراب القرآن، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت - قاهره، دارالکتب اللبنانی، - دارالکتب المصری.

زمخشری، محمود بن عمر (١٤٠٧). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دار الکتب العربی.

سبحانی، جعفر (١٤٣٣). الموجز فی أصول الفقه، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع).

طبرسی، فضل بن حسن (١٣٧٢). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، به کوشش محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد (١٣٧٥). روضة الواعظین، قم: انتشارات رضی.

قمی، عباس (١٤٢٩). الکتی و الألقاب، قم: جامعه مدرسین.

کبیرمدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد (١٣٨٤). الطراز الأول، به کوشش مؤسسه آل البيت، مشهد: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٠٧). الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

معرفت، محمدهادی (١٤٢٨). التمهید فی علوم القرآن، قم: جامعه مدرسین.

منتجب الدین، علی بن بابویه رازی (١٣٨٦). فهرست منتخب الدین، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.

نوری، میرزا حسین بن محمدتقی (١٤٠٨). مستدرک الوسائل، به کوشش مؤسسه آل البيت، قم: آل البيت.

## Bibliography

Holy Quran

Ibn Athir Jazri, Mubarak bin Muhammad (1367sh): "Al-Nahiya fi Gharib al-Hadith wa Athar", by Mahmoud Muhammad Tanahi, Qom: Ismailian, IV.

Ibn Idris, Muhammad bin Ahmad (1410ah): "Mostatrafat Al-Raer", by Hasan bin Ahmad Al-Musawi, Qom: Jamia Madrasin, II.

Ibn Shahrashob Mazandarani, Muhammad bin Ali (1380sh): "Maalam al-Ulama", Najaf: Al-Haydariyya Publishing House, Bicha.

Ibn Tavs, Ali Ibn Musa (WD): "Saad al-Sa'ud lal nofos al Manzoud", Qom: Dar al-Zakhair, I.

- Halli, Hasan bin Yousef (1411ah): "Kashf Al-Iqin fi Fda'il Amir al-Mu'minin, peace be upon him", by Hossein Dargahi, Tehran: Ministry of Guidance, first.
- Darwish, Muhyiddin (1415ah): "Erab al Qur'an wa Bayanoh", Syria: Dar al-Irshad, IV.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412ah): "Mofradate alfaze Qur'an", edited by Safwan Adnan Dawoodi, Beirut: Dar al-Qalam, first.
- Ravandi, Saeed bin Hibatullah (2010ad): "Zia al-Shahab fi Sharh Shahab al-Akhbar", edited by Mehdi Soleimani Ashtiani, Qom: Dar al-Hadith, I.
- 
- 1405.
- 
- (1431): "Lab al-Lab", by Seyyed Hossein Jafari Zanjani, Qom: Al Abba, first.
- 
- 1430.
- 
- 1406.
- Jajj, Ibrahim Ibn Seri, Erab al Qur'an, by the effort of Ibrahim Abiari, Beirut-Cairo, Darul-Kitab al-Lebanani, - Darul-Kitab al-Masri, 1420, IV.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Umar (1407ah): "Al-Kashshaf an haghaghe gameze Al-Tanzil wa oyun Al-Aghawil fi wojoh al taavil", Beirut, Dar Al-Katab Al-Arabi, III.
- Sobhani, Jafar (1433ah): "Al-Mujaz fi Asul al-Fiqh", Qom: Imam al-Sadiq (a.s.) Foundation, 16<sup>th</sup>.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372sh): "Majma Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", edited by Mohammad Javad Balaghi, Tehran: Nasser Khosro, III.
- Fatal Nishabouri, Muhammad bin Ahmad (1375sh): "Rawda al-Wa'izin", Qom: Razi Publications, first.
- Qomi, Abbas (1429ah): "Alkona wa Al-Aqab", Qom: Jamia Madrasin, II.
- Kabir Madani Shirazi, Seyyed Ali Khan Ibn Ahmad (1384sh): "Al taraz al awwal", by the efforts of Al-Al-Bait Institute, Mashhad: Al-Al-Bait Foundation for Revival, I.
- Kilini, Muhammad bin Yaqub (1407ah): "Al-Kafi", by Ali Akbar Ghafari and Muhammad Akhundi, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyya, IV.
- Marafet, Mohammad Hadi (1428ah): "Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an", Qom: Jamia Madrasin, IV.
- Mutjab al-Din, Ali bin Baboyeh Razi (1386sh): "Fehreste Mutjab al-Din", Qom: Center for Islamic Information and Documents, Bicha.
- Nouri, Mirza Hossein bin Muhammad Taqi (1408ah): "Mustadrak al-Wasail", by Al-Al-Bait Institute, Qom: Al-Al-Bait, I.



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

Biannual Journal of Research in the  
Interpretation of Quran  
Year 10<sup>th</sup>, 19<sup>th</sup> consecutive  
Spring & Summer 2023  
Pages 245-272

Original Article  
DOR: 20.1001.1.24235490.1402.10.1.8.1

## An Investigation of the Interpretive Method and the Credibility of Tafsir an-Noor\*

Mohammad Reza Salarifar\*\*

Ali fathi\*\*\*

Akram Hajikrimi Hosien abadi\*\*\*\*

### Abstract

The interpretation of the teachings of the Holy Quran in practical life scenes is presented in Tafsir an-Noor, establishing a connection between people and the Quran by applying its recommendations. Since there is widespread public interest in this interpretation and there are some considerations in its interpretations, its credibility needs to be examined. This research examines the credibility of the content of Tafsir an-Noor using descriptive-analytical methods based on the principles that interpreters have employed to achieve the purpose of God. The examination of 25 chapters of the Quran in Tafsir an-Noor shows that the author did not investigate multiple recitations in any case, did not have an Ijtihadi method in examining the meanings of Quranic words, expressed the meanings of words in some verses and did not refer these meanings to a source. In the interpretation of the verses, Arabic rules are considered. In many cases, the interpretation relies more on harmonizing the verses and narrations rather than intellectual and scientific principles, and its primary source is the verses and narrations. The author has classified similar concepts under appropriate headings, divided the concepts, analyzed them, presented them in logical forms, appropriately divided the verses, and paid attention to similarities. The methodology of this interpretation is a combination of traditional and slightly independent methods, and in many cases, it incorporates personal insights in the form of messages and Quranic points. The tendency of this interpretation is mainly educational and social.

**Keyword:** Tafsir an-Noor; Mohsin Qara'ati; Principles of Interpretation; Credibility of Interpretation; Interpretation Method

---

\* Received: 2021-November-28      Accepted: 2023-July-01

\*\* Associate Professor at Behavioral Sciences Institute of Research Institute of Hawzah and University (RIHO). Qom, Iran (The Corresponding Author) Email: Msalarifar@rihu.ac.ir

\*\*\* Associate Professor of Quranic sciences of Research Institute of Hawzah and University (RIHO). Qom, Iran. Email: Afathi@rihu.ac.ir

\*\*\*\* Level 3 Graduated in Tafsir and Qur'an of Jami'at al-Zahra. Qom, Iran. Email: Akramhajikarimi46@gmail.com



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

## بررسی روش تفسیری و اعتبار تفسیر نور\*

محمد رضا سالاری فر\*\*

علی فتحی\*\*\*

اکرم حاجی کریمی حسین آبادی\*\*\*\*

### چکیده

تفسیر نور آموزه‌های قرآن را در صحنه‌های عملی زندگی، ارائه داده و با کاربردی کردن توصیه‌های قرآن بین مردم و قرآن پیوند برقرار کرده است. از آنجا که اقبال عمومی گسترده‌ای به این تفسیر شده است و در برداشت‌های آن ملاحظاتی وجود دارد، لازم است اعتبار آن بررسی شود. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی اعتبار محتوای تفسیر نور بر اساس قواعدی می‌پردازد که مفسران برای دستیابی به مراد خداوند به کار گرفته‌اند.

بررسی ۲۵ جزء قرآن در تفسیر نور بیانگر آن است که مؤلف در هیچ مورد به بررسی قرائات متعدد نپرداخته و در بررسی مفاهیم لغات قرآن روش اجتهادی نداشته و صرفاً در برخی آیات معنای کلمات را بیان کرده و از این مقدار برخی معناها را به منبعی ارجاع نداده است. در تفسیر آیات به قواعد عربی توجه شده که علاوه بر آن در موارد متعددی از سیاق و در موارد بسیار کمی از مسلمات عقلی و علمی و بیشتر از آیات همسو و روایات استفاده شده است که منبع اصلی این تفسیر، آیات و روایات بوده است. مؤلف با تجمیع مفاهیم مشابه ذیل عنوان مناسب، تقسیم‌بندی کردن مفاهیم، کالبدشکافی و ارائه مفاهیم در قالب اشکال منطقی، تقطیع مناسب آیات و دقت در وجوه تشابه به تفسیر آیات پرداخته است. روش این تفسیر، آمیزه‌ای از روش نقلی و اندکی اجتهادی و در موارد فراوانی ذوقی در قالب پیام‌ها و نکات قرآنی است. گرایش این تفسیر بیشتر تربیتی و اجتماعی است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر نور، محسن قرائتی، قواعد تفسیر، اعتبار تفسیر، روش تفسیر

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰

\*\* دانشجویار گروه خانواده پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل:

Msalarifar@rihu.ac.ir

Afathi@rihu.ac.ir

\*\*\* دانشجویار گروه علوم قرآنی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. ایمیل:

\*\*\*\* اکرم حاجی کریمی حسین آبادی: فارغ‌التحصیل سطح ۳ تفسیر و علوم قرآنی جامعه الزهرا، قم، ایران. ایمیل:

Akramhajikarimi46@gmail.com



## بیان مسأله

قرآن، کتاب آسمانی دین اسلام است که آیات آن طی ۲۳ سال بر قلب مبارک نبی مکرم اسلام (ص) نازل شد. این کتاب مقدس با زبان فصیح عربی (مانند یوسف، ۴ و طه، ۱۱۳) سخنان و مقاصد خداوند را از طریق رسول مکرم اسلام (ص) با وضوح و روشنی (تعبیر مبین در وصف قرآن؛ نک: حجر، ۱) به مردم ابلاغ کرده است؛ با این وجود همه آیات قرآن وضوح یکسانی ندارند و حتی برخی به نوعی متشابه است (آل عمران، ۷). از این رو برای فهم مقاصد خداوند تفسیر آیات قرآن ضرورت پیدا کرد. اولین مفسر قرآن، پیامبر اسلام (ص) بود (نحل، ۴۴ و ۶۴). سپس راسخان در علم، از جمله اهل بیت گرامی آن حضرت به ویژه امیرالمومنین علی (ع)، به تفسیر قرآن پرداختند (کلینی، ج ۱: ۵۳۰؛ ابن ابی الحدید، ج ۹: ۸۴). البته فقط معصومان (ع) مفسران قرآن نیستند، بلکه ایشان اصحاب خود را به تفسیر آیات قرآن تشویق می‌کردند. بر این اساس دانشمندان اسلامی به تفسیر آیات قرآن پرداختند. در قرن اخیر برخی تفاسیر مانند تفسیر نمونه و المنار، بیشتر به دنبال کاربردی کردن آموزه‌های قرآن در زندگی بودند. تفسیر نور نیز در این جهت گام برداشته و مؤلف آن سعی کرده است مضامین آیات قرآن را ساده و روان و با دسته‌بندی ارائه دهد تا قابل فهم همه مردم باشد و به راحتی بتوانند آموزه‌های آن را در زندگی روزمره به کارگیرند. مؤلف تفسیر پس از سال‌ها برنامه قرآنی، پیوند جالب توجهی بین مردم و قرآن برقرار کرد. نگاه او به ساده‌سازی معانی آیات قرآن و زمینه‌سازی برای عمل به مضامین آن بود. از طرفی، در قرآن به درک درست آن و پیشگیری از بدفهمی و برداشت نادرست از آیات تأکید شده است (بقره، ۷۵؛ محمد، ۲۴؛ فصلت، ۴۰). از این رو مفسران به دنبال آن بودند که بر اساس روش مناسب و قواعد تفاسیری معتبر به تبیین آیات قرآن



بپردازند. از آنجا که این تفسیر مورد اقبال عموم مردم و مبلغان قرار گرفته است و استفاده از آن رو به افزایش است، لازم است مورد نقد و بررسی قرار گیرد تا استفاده کنندگان از آن به ویژگی‌های این تفسیر توجه داشته باشند و از طرفی خود مؤلف و همکاران ایشان در صدد رفع نقایص و ارتقاء آن بپردازند. از راه‌های تقویت این روند، بررسی این تفسیر از جنبه قواعد و روش‌شناسی است. با وجود اقبال عمومی، هنوز پژوهشی در مورد میزان اعتبار این تفسیر صورت نگرفته و هیچ تحقیقی به بررسی روش‌ها و قواعد تفسیر نور نپرداخته است.

در همین خصوص، این تحقیق در صدد است قواعد و روش‌شناسی تفسیر نور را بررسی کند و به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱- چه میزان مؤلف در تفسیر به قرائات مختلف و برگزیدن قرائت صحیح اهتمام داشته است؟

۲- در معنایابی واژگان قرآن از چه روشی و منابعی استفاده شده است؟

۳- چقدر در تفسیر آیات، به قاعده سیاق و قواعد ادبیات عرب توجه شده است؟

۴- چه میزان در تفسیر هر آیه از آیات دیگر یا روایات ائمه استفاده شده است؟

۵- در تفسیر نور از مسلمات علمی و عقلی تا چه اندازه استفاده شده است؟

## روش تحقیق

روش این تحقیق، توصیف و تحلیل محتوای تفسیر نور بر اساس قواعدی است که مفسران برای دستیابی به مراد خداوند به کار گرفته‌اند. این تحقیق بر اساس مباحث کتاب «روش‌شناسی تفسیر»، بابایی و همکاران (۱۳۸۱) میزان رعایت قواعد تفسیر را بررسی کرده است. این قواعد عبارت‌اند از: اصل توجه به قرائت صحیح، روش

معنایابی واژگان قرآن و توجه به مفاهیم کلمات در زمان نزول، رعایت قواعد ادبیات عرب، استفاده از آیات دیگر و روایات، سیاق و نحوه استفاده از قرائن متصل و منفصل و استفاده از مسلمات علمی و عقلی. نوآوری این تحقیق آن است که برداشت‌های تفسیر نور در آیات قرآن را بر اساس این قواعد مورد تحلیل قرار می‌دهد تا روشن شود مؤلف به چه میزان به هر قاعده توجه داشته و آن را در برداشت‌های خود عملاً رعایت کرده است.

## مبانی نظری تحقیق

### معرفی تفسیر نور

تفسیر نور نتیجه تلاش‌های حجت‌الاسلام والمسلمین قرائتی است. این تفسیر توسط مؤسسه در راه حق در سال ۱۳۷۴ نشر یافت. «مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن»، تفسیر نور را با ویرایش دوم در بهار ۷۹ به چاپ رساند. این تفسیر ترتیبی است و با سوره حمد آغاز شده و به ترتیب همه آیات، سوره به سوره پیش رفته و با سوره ناس به پایان می‌رسد. استاد قرائتی پیش از ورود به مباحث تفسیری هر سوره ابتدا تعداد آیات آن سوره و اینکه چندمین سوره است و در چه جزئی از قرآن قرار دارد را بیان می‌کند. سپس تحت عنوان «سیمای سوره» به معرفی سوره می‌پردازد. پس از مشخص کردن مکی و مدنی بودن آن، علت نامیدن سوره به این نام مشخص را بیان می‌کند. سپس محتوای سوره را در قالب ۵ عنوان توضیح می‌دهد:

۱. ارائه متن آیه با رسم‌الخط عثمان طه و با اعراب کامل.

۲. ترجمه هر آیه با استفاده از بهترین ترجمه‌های موجود (حداقل ۶ ترجمه) و

مطالب توضیحی در پراگماتیک.

۳. بیان نکته‌ها که شامل این امور است: الف) بیان ریشه و ترجمه لغات مشکل آیه (بدون بیان اصطلاحات فنی، ادبی، فقهی، کلامی و فلسفی که فهم آن مخصوص گروه خاص است). ب) بیان شأن نزول آیه و مطالب تاریخی با استفاده از کتاب‌های تاریخی معتبر مثل الصحيح من السیره. ج) بیان آیات مرتبط با آیه که در فهم موضوعی قرآن تأثیر بسزایی دارد. د) بیان نمونه‌هایی از روایات ذیل آیه. ه) بیان برخی توضیحات برای روشن تر شدن مفهوم آیه. و) طرح برخی پرسش‌ها و پاسخ‌گویی به آن‌ها.
۴. پیام‌ها که مقصود اصلی مؤلف از این تفسیر همین بخش بوده است و از تفاسیر معتبر شیعه و اهل سنت استخراج کرده است تا نشان دهد قرآن کتاب زندگی بشر در همه عصرها و برای همه نسل‌هاست. البته مستند برداشت‌های مؤلف (چنانکه در پایان هر پیام آمده) یکی از امور زیر می‌باشد: الف) مفردات کلمات هر آیه ب) عبارتی مرکب از چند کلمه ج) رابطه صدر و ذیل آیه د) رابطه هر آیه با آیات قبل.
۵. پاورقی که نشانی آیات و روایات و کتب تفسیری را به صورت مختصر آورده است. همچنین مطالب دیگر که در قالب نکته‌ها و پیام‌ها نمی‌گنجید، در پاورقی ذکر شده است (مقدمه تفسیر نور).

### قواعد و روش‌ها در تفسیر نور

این قواعد را می‌توان در ضمن موارد زیر بیان کرد:

#### ۱. تجمیع مفاهیم مشابه، ذیل عنوان مناسب

از مهارت‌های مؤلف، دقت در مفاهیم مشابه و تجمیع آنان در ذیل یک عنوان مناسب و بیان ارتباط بین آن‌هاست. ایشان در چند جمله هم‌سو، پیام کلی برای آیات در نظر می‌گیرد و عنوان مناسبی به آن می‌دهد و بین آن مفاهیم ارتباط خوبی برقرار می‌کند.

به عنوان نمونه در نکته‌های آیه ۸۸ سوره مائده آورده است که معمولاً فرمان «کلوا» در قرآن همراه با دستور دیگری آمده است؛ مانند:

«كُلُوا ... وَاشْكُرُوا» (بقره، ۱۷۲)، «كُلُوا ... وَلَا تَطْغَوْا» (طه، ۸۱)، «كُلُوا ... وَاعْمَلُوا» (مؤمنون، ۵۱)، «كُلُوا ... وَأَطِعُوا» (حج، ۲۸)، «كُلُوا ... وَلَا تُسْرِفُوا» (اعراف، ۳۱) و «كُلُوا ... وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ» (انعام، ۱۴۲) (قرائتی، ۱۳۸۳، جلد ۳: ۱۵۴).

## ۲. تقسیم‌بندی کردن مفاهیم

مؤلف با دقت در تقسیم‌بندی و عددی کردن مفاهیم، نظمی به آموزش خود بخشیده و فراگیری را برای مخاطب آسان کرده است؛ مثلاً در تفسیر آیه ۱۳ سوره کهف در نکته‌ها مردم را نسبت به فساد جامعه به سه دسته کرده است:

الف) گروهی در فساد جامعه هضم می‌شوند (آنان که هجرت نکنند و ایمان کامل نداشته باشند) «وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ» (مدثر، ۴۵).

ب) گروهی که در جامعه فاسد، مثل اصحاب کهف، دین خود را حفظ می‌کنند. «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ» (کهف، ۱۳).

ج) گروهی مثل انبیاء (ع) و اولیاء که جامعه فاسد را تغییر می‌دهند و اصلاح می‌کنند. «يَزَكِّيهِمْ وَيَعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه، ۲) (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۴۶).

## ۳. کالبد شکافی مفاهیم

ایشان موضوعات و مفاهیمی را که قابلیت تجزیه و تصویرسازی دارند، تجزیه می‌کنند و فرض‌های قابل تصور را استخراج و به تصویر می‌کشند؛ مثلاً با دقت در جمله

«وَبِأُولَٰئِكَ إِحْسَانًا» (بقره، ۸۳)، نکات جالبی در مورد احسان به والدین، مانند عدم شرط مسلمان بودن و فرق بین آن‌ها و حد و مرز نداشتن احسان برداشت می‌کند (صنعت‌پور، ۱۳۹۵، ص ۹۶).

#### ۴. ارائه مفاهیم در قالب اشکال منطقی

از کارهای ایشان، جمع‌آوری مضامین مرتبط و پراکنده و ارائه آن به صورت منطقی است و صغری و کبری را از متون دینی انتخاب می‌کند و از آن یک نتیجه به دست می‌آورد. در تفسیر آیه ۱ سوره مؤمنون از دو مقدمه، این نتیجه گرفته شده است:

اول: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (مؤمنون، ۱)؛ دوم: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا» (شمس، ۹)؛

نتیجه: «فَالْمُؤْمِنُ هُوَ الْمَزْكِيُّ»

بنابراین، حقیقت ایمان و ترکیه یکی است و هرکس می‌خواهد خودسازی کند، باید مؤمن واقعی باشد. ترکیه شده واقعی کسی است که ایمان داشته باشد و احکام و تکالیف دینی را به دقت انجام دهد که در آغاز سوره مؤمنون آمده است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۸۰).

#### ۵. تقطیع مناسب آیات

ایشان به موضوعاتی برخورد کرده و تکه‌هایی از آیات مختلف در آن موضوع را یکجا آورده است، به صورتی که تحریفی در معنا اتفاق نیفتد. به عنوان نمونه در ذیل آیه ۷ سوره نمل آورده است: آتش در قرآن.

ابلیس به آن افتخار کرد: «خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ» (اعراف، ۱۲)، کافر به آن کیفر می‌شود:

«تَصَلَّىٰ نَارًا حَامِيَةً» (غاشیه، ۴)، ابراهیم در آن سالم ماند: «يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا» (انبیاء،

۶۹)، موسی به سراغ آن رفت، ولی پیامبر شد: «آنَسْتُ نَارًا ... نُودِي» (نمل، ۸۷) و ذوالقرنین به وسیله آن فلزات را ذوب و سدسازی کرد: «قَالَ أَنْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا» (کهف، ۹۶) (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۳۹۴).

#### ۶. دقت در وجوه تشابه و تبیین آن

در قرآن کریم معارف بلندی در قالب یک تشبیه آمده است. از شیوه‌های ایشان، دقت در وجوه تشابه و استخراج نکات جالب از آن است. به عنوان نمونه در ذیل آیه ۱۸۷ بقره در تشبیه همسر به لباس، نکات جالبی آورده است: لباس باید در طرح و رنگ و جنس مناسب انسان باشد. همسر نیز باید کفو انسان و متناسب با فکر و فرهنگ و شخصیت انسان باشد. لباس مایه زینت و آرامش است؛ همسر و فرزند نیز مایه زینت و آرامش خانواده‌اند. لباس عیوب انسان را می‌پوشاند؛ هریک از زن و مرد نیز باید عیوب و نارسایی‌های یکدیگر را بپوشانند و موارد دیگر (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹۴ و ۲۹۵).

#### ۷. تفسیر موضوعی در برخی آیات

ایشان به تناسب در برخی آیات تفسیر موضوعی انجام داده‌اند و مطالبی را از آیات مختلف در یک موضوع به دست آورده‌اند. در تفسیر موضوعی مفسر می‌کوشد تحقیقات خود را روی یکی از موضوعات زندگی، ایدئولوژیک یا اجتماعی متمرکز سازد و آن را تبیین، تحقیق و مطالعه کند (جلیلی، ۱۳۸۷: ۳۱ و ۴۹ و ۵۷). ذیل آیه ۱۰۶ سوره یوسف روش تفسیر موضوعی طی شده و نشانه‌های مؤمن مخلص آورده شده است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۶: ۱۷۳ و ۱۷۴). همچنین در ذیل آیه ۱ و ۲ مؤمنون بیان کرده است که چه کسانی رستگارانند؟ (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۸۱ و ۸۲).

## یافته‌های تحقیق

در این بخش، نتایج بررسی میزان به کارگیری قواعد تفسیری در تفسیر نور در ضمن موارد زیر ارائه می‌گردد.

بررسی نشان می‌دهد مؤلف آیات بسیار کمی را به روش اجتهادی تفسیر کرده و بیشتر مطالب را با استفاده از تفاسیر دیگر - البته با ابتکار و در قالب پیام‌ها و نکته‌های آیات - تدوین کرده است. روش این تفسیر آمیزه‌ای از روش تفسیر آیات به آیات و روش تفسیر روایی است. می‌توان گرایش این تفسیر را تربیتی دانست که در آن به جنبه‌های اخلاقی و هدایتی قرآن پرداخته است. در این گرایش تفسیری، در یافتن نکته‌های اخلاقی و هدایتی از روایات و تطبیق آیات استفاده می‌کنند (مودب، ۱۳۸۸: ۲۷۳). در این بخش، به کارگیری هفت قاعده تفسیری در تفسیر نور بررسی می‌شود.

### اول: میزان توجه به قرائات در تفسیر نور

قرائت از مباحث مهم در علوم قرآن و به معنای خواندن و به لفظ درآوردن کلمات و عبارت‌هاست. مقصود از قرائت صحیح، قرائتی است که با آنچه بر پیامبر اسلام(ص) نازل شده و آن حضرت بر مردم تلاوت کرده است، مطابقت داشته باشد. لزوم در نظر گرفتن قرائت صحیح به این دلیل است که حروف، ساخت (شکل) کلمه‌ها و حرکات آخر آن‌ها در جمله‌ها و آیات قرآن در معانی آن‌ها نقش اساسی دارند و کلمه‌ها بر اساس حروف و شکل‌های مختلف و سکون و حرکت‌های گوناگونی که در جمله‌ها دارند، معانی گوناگونی می‌یابند. تبیین مفاد آیات و آشکار نمودن مراد خداوند، بیش از هر چیز به حروف، شکل کلمات و حرکات و سکون آخر آن‌ها - آن گونه که نازل شده‌اند - وابسته است و شناخت این سه بر آگاهی از قرائت صحیح آیات کریمه متوقف است (رجبی، ۱۳۹۰: ۴۲ و ۴۳).

بررسی تفسیر آیه به آیه ۲۵ جزء قرآن در تفسیر نور ۱۲ جلدی، از جلد ۱ تا جلد ۱۰ نشان داد که در هیچ مورد مؤلف به بررسی قرائات متعدد نپرداخته و البته به قرائت‌های شاذ توجهی نکرده است. شاید ایشان بر اساس قرائت مشهور (حفص از عاصم) تفسیر آیات را ارائه کرده است.

### دوم: بررسی مراعات معنای دقیق واژگان قرآنی

قرآن به زبان عربی مبین است (نمل، ۱۰۳) و فهم آن با فهم واژگانش آغاز می‌شود. لذا فهم درست معنای قرآن منوط به فهم درست کلمات عربی است و همه مفسران از آغاز تاکنون به این نکته توجه داشته‌اند. کسی که در فهم مفردات قرآن مشکل داشته باشد، از فهم درست کلمات ناتوان است. مفسران با مراجعه به کتب لغت عربی و موارد استعمال کلمات به معنای هر واژه دست می‌یابند.

از بررسی ۱۰ جلد تفسیر نور، روشن شد که در حدود ۵۰٪ آیات معنای بعضی از کلمات گفته شده است، از این مقدار آیات نیمی از معناها به منبعی ارجاع داده نشده است. از بقیه آیات بیشترین ارجاع به کتب زیر بوده است:

مورد ۳	تفسیر کشاف	مورد ۱۰	تفسیر راهنما	مورد ۴۳	نمونه
مورد ۲	قاموس المحيط	مورد ۸	لسان العرب	مورد ۳۶	مفردات
مورد ۲	تفسیر فی ظلال القرآن	مورد ۶	نورالتقلین	مورد ۲۸	المیزان
مورد ۱	منابع دیگر	مورد ۵	اطیب البیان	مورد ۱۴	التحقیق فی کلمات القرآن
		مورد ۴	قاموس	مورد ۱۳	مجمع البیان

معجم الوسیط، دائرةالمعارف فرید وجدی، اقرب الموارد، لغت‌نامه دهخدا، معانی- الاخبار، کافی، تفسیر تبیان، تفسیر قرطبی که در هر کدام فقط یک لغت به این منابع



ارجاع داده شده است. این منابع را در ۳ دسته می‌توان قرار داد: کتب لغت، تفاسیر، کتب روایی. در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که مؤلف تفسیر نور در کشف معانی لغات، روش اجتهادی درجه اول که خود معانی لغات را از موارد استعمال آن در قرآن و غیر آن کشف کند، نداشته است. همچنین استفاده ایشان از منابع لغت و کتب دیگر از نوع اجتهاد درجه دو نیست، زیرا در این تفسیر یا به وضوح به معنای لغات توجه شده یا به برخی کتب استناد شده است، بدون این که نقد و بررسی صورت گرفته باشد.

### سوم: بررسی توجه به قواعد ادبیات عرب برای تبیین مفاد آیات قرآن

افزون بر دانستن مفاهیم عرفی کلمات، شناختن معانی و نکاتی که از ساختار و قالب‌های ترکیبی و موقعیت ویژه کلمه‌ها در ضمن جمله‌ها و جمله‌ها در ضمن آیات، طبق ادبیات عربی فصیح در زمان نزول فهمیده می‌شده، لازم است و تبیین مفاد آیات بدون شناخت معانی یاد شده، ناممکن یا ناقص خواهد بود. شناخت معانی و نکاتی که از امور یاد شده فهمیده می‌شود، از طریق علم صرف، نحو، معانی و بیان و قواعد ادبی میسر است (بابایی، ۱۳۹۴: ۱۰۸). تفسیر آیات قرآن باید طبق قواعد ادبی مورد اتفاق در علوم صرف، نحو، معانی و بیان باشد. اگر در قاعده‌ای دانشمندان آن علوم اتفاق نظر نداشتند عبارت قرآن مقدم است و آن قاعده تخطئه می‌شود، زیرا چنان که بیان شد معیار صحت و اعتبار قواعد علوم یاد شده، مطابقت آن‌ها با عبارت‌های فصیح عربی است و به دلیل اعجاز و گواهی خبرگان، قرآن از فصیح‌ترین عبارت‌های عربی است. مخالفت قواعد با قرآن نشانه ضعف یا نادرستی قواعد است (همان، ص ۱۱۱).

در بررسی ۲۵ جزء قرآن از تفسیر نور مشخص شد که مؤلف بر اساس قواعد

عربی آیات را تفسیر کرده است. به چند نمونه از این قواعد اشاره می‌شود.

فعل مضارع مراحل استمرار و دوام را می‌رساند. موارد زیر نشان می‌دهد که مؤلف تفسیر نور با این لحاظ به تفسیر کلمه و آیه پرداخته است: در سوره بقره آیه ۳ «یقیمون»، دائمی باشد نه موسمی و مقطعی (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۵). در آیه ۲۷ بقره در شرح «ینقضون» (پیمان شکنی) شیوه فاسقان (همان: ۸۳). در آیه ۱۸۷ بقره، استجاب خدا دائمی است نه موسمی، زیرا «أجیب» نشانه دوام است (همان: ۲۹۳). در آیات دیگر نیز به معنای استمرار در فعل مضارع توجه شده و شرح و تفسیر بر اساس آن بوده است:

سوره بقره: لاینال، (۷۹) یکسبون، (۱۵۰) لاتم نعمتی، (۱۵۹) یکتمون، (۲۱۲) یسخرن، (۲۵۶) یکفر، یؤمن.

سوره آل عمران: (۸۳) بیغون، (۸۶) لایهدی، (۱۹۱) یتفکرون، (۱۰۴) یدعون، یأمرون، ینهون، (۱۴۱) یمحص: استمرار و یمحق: تدریج.

نساء آیات ۶۱ و ۱۶۲ «یصدون»، مائده/۳۳ «یحاربون، یسعون»، مائده/۵۵ «یقیمون و یؤتون»، مائده/۸۰ «یتولون»، نشانگر دائمی بودن آن است. در آیه ۹۱ «برید» نشانه استمرار تحریکات شیطانی است.

همین‌طور استاد قرائتی با توجه به معنای فعل ماضی و امر به شرح آیات پرداخته است. برای نمونه در آیه ۲۸۲ بقره، «فلیعمل» صیغه امر نشانه لزوم این کار است (همان: ۴۵۵). در عنکبوت/۶۹ و فصلت/۱۷، ۱۸، بر اساس معنای فعل ماضی، به شرح آیات پرداخته است (همان، ج ۹: ۱۷۳).

تکرار کلمه یا عبارت می‌تواند معنای خاصی داشته باشد که استاد قرائتی از آن در شرح آیات استفاده کرده است. برای نمونه به مواردی اشاره می‌کنیم. تکرار «ایاک» در سوره حمد به خاطر شیرین بودن گفت‌وگو با محبوب است (همان، ج ۱: ۲۸). در

سورة مائده، آیه ۴۲ تکرار «سماعون» شاید اشاره به این باشد که این روش، خصلت آن‌ها شده است (همان، ج ۳: ۸۹). تغییر قبله حادثه مهمی بود، لذا در آیه دو بار، توجه به کعبه فرمان داده شده است (بقره/ ۱۴۴). در آیه ۹۳ سورة مائده تکرار ایمان و عمل صالح - تکرار تقوا و ایمان - بعضی به خاطر استمرار و برخی برای تأکید دانسته‌اند (همان، ج ۳، ص ۱۶۳).

توجه به حروف: استاد قرائتی با توجه به معانی حروف، آیه را شرح داده است. مثلاً از معانی حرف لام تأکید است. در بقره/ ۱۰۳ «لَمَثُورَةٌ» لام برای تأکید این است که پاداش الهی قطعی است (همان، ج ۱: ۱۷۳). در نساء/ ۸۷ «لِیَجْمَعَنَّكُمْ» لام تأکید و نون تأکید ثقیله، جمله «لاریب» و جمله «اصدق حدیثاً» همه به خاطر غفلت انسان از قیامت است (همان، ج ۲: ۳۴۶). در مائده/ ۹۴ «لِیَلْبِئُونَكُمْ»، ل + فعل مضارع + ن تأکید، نشانه قطعی بودن آزمایش مؤمنان است (همان، ج ۳ ص ۱۶۵). در حج/ ۳۹ «إِنَّ» و ل، در مؤمنون/ ۱۱۱، هم + انهم در «أَنْتَهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ» اشاره به انحصار رستگاری در آن گروه دارد (همان، ج ۸: ۴۸ و ۱۳۵).

حرف «من» در قرآن زیاد است. برای نمونه «مَمَّا» در بقره/ ۳ «من ما» است و یکی از معانی «من» بعض است، یعنی بعضی از آنچه روزی کرده‌ایم - نه همه را - اتفاق می‌کنند. «ما» در این گونه موارد در ادبیات عرب به معنای هر چیز است (همان، ج ۱: ۴۵). همین معنا در شرح آیه ۴ سوره مائده «فکلوا مما امسکن علیکم» آمده است. حرف «من» یعنی بخشی از آن را بخورید (همان، ج ۳: ۳۱).

«انما» به معنای حصر است و استاد قرائتی بر اساس این معنا در شرح آیه بقره/ ۱۷۳ گفته است: با توجه به این که خوردنی‌های حرام، بیش از چهار موردی است که در آیه مطرح شده است، پس «انما» به معنای حصر عقلی نیست، بلکه در

مقابل تحریم‌های جاهلیت است (همان، ج: ۱: ۲۶۴). در مائده/۵۵ نیز «انما» نشانه انحصار ولایت در افراد خاص است (همان، ج: ۳: ۱۱۲).

#### چهارم: بررسی استفاده از آیات در تفسیر کلمات و مفاهیم

در تفسیر هر آیه‌ای پس از روشن شدن ظهور آن، باید همه آیات مرتبط با آن تفحص شود و مراد خدای متعال از آن آیه با توجه به همه آیات مرتبط به آن بدست آید (بابایی و همکاران، ۱۳۸۱: ۱۹۸). از قواعد مهم تفسیر، استفاده از آیات دیگر برای تفسیر کلمات و مفاهیم آیات قرآن است. استاد قرائتی به این قاعده بسیار توجه داشته و اغلب بر اساس آیات دیگر به تفسیر کلمات و مفاهیم قرآن پرداخته است. در بررسی ۲۵ جزء از تفسیر نور روشن شد که بسیاری از آیات با آیات دیگر تفسیر شده است؛ برای نمونه چند مورد ذکر می‌شود.

جزء اول: در تفسیر آیه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (حمد، ۱) از آیات زیر استفاده کرده است:

الف: «بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمَرْسَاهَا» (هود، ۴۱)؛ وقتی کشتی حضرت نوح در میان امواج طوفان به راه افتاد، نوح (ع) به یاران خود گفت: سوار شوید که حرکت و توقف این کشتی با نام خداست.

ب: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (نمل، ۳۰)؛ حضرت سلیمان (ع) نیز وقتی ملکه سبا را به ایمان فراخواند، دعوت‌نامه خود را با این جمله آغاز نمود.

ج: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸)؛ بسم‌الله رمز بقا و دوام است، زیرا هر چه رنگ خدایی نداشته باشد، فانی است.

جزء دوم: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ» (بقره، ۱۵۲)؛ «پس مرا

یاد کنید تا شما را یاد کنم و برای من شکر کنید و کفران نورزید». در تفسیر این آیه از آیات زیر استفاده شده است:

الف: «اذْكُرُوا نِعْمَتِي» (بقره، ۴۰)؛ «نعمت‌های مرا یاد کنید»، زیرا درجات شناخت

و معرفت مردم را نشان می‌دهد و یاد خدا زمینه‌ساز شکر است.

ب: «اقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه، ۱۴)؛ یاد خدا تنها با زبان نیست؛ با دل و جان باید

خدا را یاد کرد. یاد خدا هنگام گناه و دست کشیدن از آن، یاد واقعی است و بهترین نوع یاد کردن خداوند نماز است.

ج: «أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ» (بقره، ۴۰) و «فَأَفْسَحُوا لِيَسْحَ اللَّهُ لَكُمْ» (مجادله،

۱۱)؛ خداوند با انسان داد و ستد می‌کند و هیچ کاری از انسان را بی‌بهره نمی‌گذارد.

د: در موانع ذکر خدا «فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ» (مجادله، ۱۹)؛ «شیطان آنها را از یاد

خدا غافل کرد.»

و: «أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ» (تکواثر، ۱)؛ «شما را افزون‌خواهی، سرگرم ساخت.»

ه: «وَيَلْهِيهِمُ الْأَمَلُ» (حجر، ۳)؛ «آرزو، آنها را سرگرم نمود.»

جزء سوم: «رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ»

(آل عمران، ۹)؛ «پروردگارا! همانا تو مردم را برای روزی که در آن شکی نیست،

گردآوری. همانا خداوند وعده خود را تخلف نمی‌کند.» در تفسیر این آیه «إِنَّ يَوْمَ

الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتًا» (نبا، ۱۷) استفاده شده و آمده که روز قیامت، هم روز جمع است که

مردم یک جا برای حسابرسی جمع می‌شوند (جامع الناس) و هم روز فصل است که

بعد از محاکمه، هر یک جداگانه به جایگاه خود می‌روند. در جمع‌بندی می‌توان گفت

استاد قرآنی در موارد بسیاری، معنای کلمات در یک آیه و مفهوم و مراد آیه را بر

اساس آیات دیگر تبیین کرده است؛ به حدی که می‌توان تفسیر نور را تفسیر قرآن به

قرآن دانست.

### پنجم: بهره‌گیری از روایات معتبر

بهره‌گیری از روایات معتبر حضرت رسول (ص) و امامان معصوم (ع) در تفسیر آیات به سه دلیل لازم است:

الف) اصول عقلایی محاوره: مکتوبات دو دسته‌اند: کتاب‌هایی که به صورت روان و ساده برای عموم نوشته می‌شود و مطالب آن، قابل فهم برای همگان است و نیازی به معلم ندارد. کتاب‌هایی که بخشی از مطالب آن تخصصی و علمی است و قابل فهم همگان نمی‌باشد و چه بسا گوینده یا نویسنده برای اینکه سخنش طولانی نشود، مطالب را به صورت کلی و سر بسته بیان کند یا بنا به دلایلی مواردی از نوشته یا سخن را مجمل و متشابه بیان کند و شرح آن را به عهده معلم بگذارد.

روش عقلاء در این دو دسته مطلب متفاوت است. در گروه اول به آنچه از ظاهر کلام فهمیده شود، بسنده می‌کنند و در دسته دوم برای فهم مطالب، علوم پیش‌نیاز و یا مراجعه به معلم را لازم می‌دانند و به آنچه از ظاهر کلام بدون معلم فهمیده شود، اعتماد نمی‌کنند. آیات کریمه قرآن هم دو گونه هستند: برخی آیات معنای ساده و ظاهری دارند و به راحتی قابل فهم هستند. بعضی از آیات معنای عمیق‌تری دارند و بدون کمک گرفتن از روایات، فهم آن‌ها از مراد واقعی خداوند امکان‌پذیر نیست. این دسته از آیات بسیارند و در مورد احکام عبادی و غیرعبادی و غیر آن است؛ برای نمونه می‌توان از آیه حدّ سرقت (مائده، ۳۸) نام برد که در آیات قرآن، از اینکه دست دزد در چه شرایطی قطع می‌شود، چه قسمتی از آن را باید قطع کرد و چه کسی باید این کار را انجام دهد، سخنی به میان نیامده و جز از راه روایات نمی‌توان حکم آن را به دست آورد.

ب) دلیل قرآنی: برای اثبات لزوم استفاده از روایات در تفسیر آیات، به برخی آیات و از جمله آیه‌ای که پیامبر (ص) را معلم و مبین قرآن معرفی می‌کند، استدلال

شده است؛ از جمله: « ذکر را بر تو نازل کردیم تا برای مردم آنچه را که به سوی آنان نازل شده است، تبیین کنی و بدان امید که بیندیشند» (نحل، ۴۴). در این آیه به قرینه سیاق «و انزلنا الیک» منظور از «الذکر» قرآن است، زیرا آنچه خدا بر نبی اکرم (ص) نازل کرده، قرآن است. همچنین منظور از «مانزل الیه» با توجه به سیاق «قرآن کریم» است.

و به اطلاق «ما نزل الیه» منظور همه آیات است و به خوبی از آن دانسته می‌شود که فهم مفاد قرآن اجمالاً به تبیین پیامبر اسلام (ص) نیاز دارد و مردم بدون تبیین آن حضرت نمی‌توانند به همه معارف آن دست یابند (رجبی، ۱۳۹۰: ۱۵۴).

ج) دلیل روایی: دو مطلب از روایات بسیاری که از نظر کثرت در حد تواتر معنوی است (همان، ص ۱۵۵؛ به نقل از حرّ عاملی در وسائل‌الشیعه) استفاده می‌شود:

اولاً قرآن کتابی است که برای فهم محتوای بخش‌هایی از آن به معلم و مبین نیاز است. ثانیاً همان گونه که پیامبر (ص) مبین و قیم قرآن است، حضرت علی (ع) و ائمه اطهار نیز، بعد از پیامبر (ص) مبین و معلم قرآن‌اند؛ برای نمونه از شواهد این امر، حدیث منصور بن حازم است (همان: ۱۵۵ و ۱۵۶).

بررسی تفسیر نور نشان داد که استفاده از روایات در تفسیر آیات قرآن بسیار زیاد بوده است؛ برای نمونه به مواردی اشاره می‌کنیم:

۱. از امام رضا (ع) در تفسیر آیه ۱۵ سوره بقره، نقل شده است که خداوند، اهل مکر و خدعه و استهزاء نیست، لکن جزای مکر و استهزای آنان را می‌دهد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۰؛ به نقل از تفسیر نورالتقلین، ج ۱: ۳۰).

۲. در تفسیر آیه ۱۷ سوره بقره از امام رضا (ع) نقل شده است که معنای آیه «ترکهم فی ظلمات...» آن است که خداوند آنان را به حال خود رها می‌کند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۲).

۳. در تفسیر آیه ۲۵ بقره از امام صادق (ص) درباره ازواج مطهره نقل شده است که همسران بهشتی آلوده به حیض و حدث نمی‌شوند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۷).
۴. در تفسیر آیه ۳۷ بقره در تفسیر درالمنثور (ج ۱، ص ۶۰) به نقل از ابن عباس آمده است که آدم برای پذیرش توبه‌اش، خداوند را به این نام‌ها قسم داد: «بحق محمد و علی و فاطمة و الحسن و الحسين» (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۹۷).
۵. در تفسیر آیه ۴۵ بقره (و از صبر و نماز یاری جوئید و این کار جز برای خاشعان، گران و سنگین است) از بحار (ج ۷۱، ص ۷۷) در روایتی از پیامبر اسلام (ص) نقل شده که صبر بر سه نوع است: ۱. صبر در برابر معصیت ۲. صبر در برابر معصیت ۳. صبر در برابر عبادت (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۰۵).
۶. در تفسیر آیه ۱۱۷ بقره (پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین اوست و هنگامی که فرمان (وجود) چیزی را صادر کند فقط می‌گوید: باش! پس (فوراً) موجود می‌شود.) از امام رضا (ع) نقل شده است که خداوند در کار خویش حتی نیازمند گفتن کلمه «کن» نیست؛ اراده او همان و آفریدن همان است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۸۹؛ به نقل از کافی، ج ۱: ۱۰۹).
۷. در تفسیر آیه ۱۶۵ سور «بقره» کافی (ج ۱، ص ۳۷۴) از امام باقر (ع) نقل کرده است که مراد از «دُونِ اللَّهِ» و «أَنْدَاداً» بت‌ها نیستند، بلکه مراد پیشوایان ستمکار و گمراه‌اند که مردم آنان را همچون خداوند دوست دارند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۵۳).
۸. در تفسیر آیه ۱۸۹ بقره به نقل از امام صادق (ع) آمده است که مراد از آیه «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» این است که برای هر کاری باید از راهش وارد شد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۰۰؛ به نقل از تفسیر برهان، ج ۱: ۱۹۰).
۹. در تفسیر آیه ۱۹۵ بقره از امام صادق (ع) نقل شده است که انفاق شما، نباید در حدی باشد که دست خودتان خالی باشد و به بدبختی کشیده شوید (مجلسی، ج ۹۳: ۱۶۸).



۱۰. در تفسیر آیه ۱۹۶ بقره با دو حدیث (تفسیر نورالتقلین، ج ۱: ۱۸۱؛ برهان، ج ۱: ۱۹۳) از امامان معصوم در تفسیر جمله «أَتَمُّوا الْحَجَّ» نقل می‌کند حج تمام، حجتی است که در آن کلام زشت، گناه و نزاع نباشد و از محرمات پرهیز شود و نیز انسان توفیق یابد امام زمان خود را ملاقات کند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۱۱؛ تفسیر نورالتقلین، ج ۳: ۱۸۳).

از بررسی ۶۱ مورد، روشن گردید که استاد قرائتی از روایات برای تفسیر آیات قرآن در ابعاد زیر کمک گرفته است:

تعداد موارد	بعد مفهومی برداشت از روایات
۷	بیان معنای یک کلمه
۱۳	بیان مراد خداوند از یک کلمه
۱۴	بیان مصادیق و تأویل یک کلمه
۶	شرح و بسط مفهوم یک کلمه
۱	شرح کلمات مقطعه
۹	بیان مراد از یک جمله و عبارت
۷	بیان مصادیق یک جمله و عبارت

### ششم: عنایت به سیاق

در بررسی ۲۵ جزء از تفسیر نور روشن شد که در موارد متعددی از سیاق استفاده شده است که چند نمونه بیان می‌شود:

۱. در تفسیر آیه «وَمَكْرُؤٌ وَّمَكْرَ اللَّهِ...» (آل عمران، ۵۴) آمده است که گرچه آیه به یکی از سنت‌های الهی اشاره دارد، ولی با توجه به آیات قبل که حضرت عیسی

کفر بنی اسرائیل را احساس کرد و با توجه به آیه بعد که خداوند عیسی (ع) را به آسمان برد، می‌توان چنین استدلال کرد که مراد از مکر در اینجا، توطئه قتل حضرت عیسی است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷۱).

۲. در تفسیر آیه «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ...» (یوسف، ۴۲) دو بار از سیاق استفاده شده است:

الف) کلمه «ظن» به معنای اعتقاد و علم استعمال شده است، زیرا در آیه قبل، یوسف به صراحت و قاطعیت از آزادی یکی از زندانیان و اعدام دیگری خبر داده است. بنابراین «ظن» در اینجا به معنای گمان همراه با شک و تردید نیست.

ب) در بعضی تفاسیر، جمله «فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ» را در آیه ۴۲ یوسف این گونه ترجمه کرده‌اند که «شیطان یاد پروردگار را از ذهن یوسف برد و او به جای استمداد از خداوند به ساقی شاه توجه کرد». این برای یوسف ترک اولی بود و لذا سال‌های دیگری را نیز در زندان ماند. اما سیاق نشان می‌دهد که منظور از «رب»، پادشاه است. چرا که دو آیه بعد آمده است «وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ» فراموش‌کننده بعد از مدت‌ها یوسف را به خاطر آورد. از این معلوم می‌شود که فراموشی مربوط به ساقی بوده است نه یوسف (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۶: ۸۴ و ۸۵).

۳. در تفسیر آیه «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي...» (یوسف، ۵۲) آمده است: در اینکه این عبارت کلام یوسف (ع) است یا ادامه کلام همسر عزیز مصر، دو نظر وجود دارد؛ آقای قرائتی معتقد است جمله از یوسف (ع) است. به دلیل محتوای آیه که می‌گوید من خیانت نکرده‌ام. اگر مربوط به زن عزیز مصر باشد که او واقعاً خیانت کرده بود، اما جمله مربوط به یوسف است، زیرا خواست با این کارش نشان دهد که هیچ خیانتی نسبت به عزیز مصر نداشته است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۶: ۹۷).

۴. در تفسیر آیه «فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا...» (مریم، ۲۴) آمده است: بعضی گفته‌اند که نداکننده، جبرئیل بوده است، اما سیاق آیات نشان می‌دهد که منادی، عیسی بوده است تا مادر سخن او را بشنود و باور کند و بعد با خاطری آسوده به مردم بگوید که پاکدامنی مرا از نوزاد در گهواره بیرسید (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۷: ۲۵۸).

در میان موارد بالا در استفاده از سیاق در تفسیر نور، مورد ششم، سیاق جمله و بقیه موارد سیاق آیات است. در جمع بندی می‌توان گفت که استاد قرائتی به طور نسبی، سیاق را در تفسیر آیات مد نظر داشته است.

#### هفتم: توجه به مسلمات عقلی، علمی و...

با بررسی مجلدات تفسیر نور روشن شد که مؤلف در تفسیر آیات، در موارد بسیار کمی از مسلمات عقلی و علمی استفاده کرده است. بررسی تفسیر آیات علمی قرآن که مفسران به آن پرداخته‌اند، در تفسیر نور نشان از ادعای فوق دارد. چند مورد از این استفاده‌ها عبارت‌اند از:

۱. مؤلف در تفسیر آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (بقره، ۱۶۴) از یک استدلال فلسفی و برهان نظم استفاده کرده و هماهنگی بین نظام خلقت را بیان کرده است. به عبارتی هماهنگی میان عناصر طبیعت و اجزای هستی و قوانین حاکم بر آن‌ها، همه نشان‌دهنده حاکمیت و قدرت و اراده خدای یگانه است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۵۱).

۲. در تفسیر آیه «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ...» (بقره، ۱۷۳) آمده است:

الف) یک یافته علمی با این بیان نقل می‌شود: طبق نظریه‌های بهداشتی، گوشت خوک عامل دو نوع کرم کدو و تریشین است.

ب) طرز بیان در قاعده اضطرار به این صورت است: کسی که برای حفظ جان خود هیچ غذایی نداشته باشد، می‌تواند به خاطر اضطرار از غذای حرام استفاده کند؛ مشروط بر اینکه از روی سرکشی و نافرمانی و ستمگری نباشد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۶۳ و ۲۶۴).

۳. در تفسیر آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...» (بقره، ۱۸۵) از قاعده لاجرح به این صورت استفاده شده است: اسلام دین آسان و بنای آن بر سهولت و عدم سخت‌گیری است. هرکس مریض یا مسافر بود روزه نگیرد و قضای آن را انجام دهد. اگر وضو گرفتن مشکل است، تیمم را جایگزین می‌کند. اگر ایستادن در نماز مشکل است، اجازه نشسته نماز خواندن را می‌دهد که این قانون به نام «قاعده لاجرح» در فقه مشهور است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۸۸).

۴. در تفسیر آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...» (بقره، ۲۱۹) در مورد قمار چنین آمده است: قمار نیز از جمله عوامل هیجان، بیماری‌های عصبی، سکنه‌های مغزی و قلبی، بالا رفتن ضربان قلب، بی‌اشتهایی و رنگ‌پریدگی و... است. همچنان که بررسی‌کنندگان، سی درصد آمار جنایات را مرتبط با قمار دانسته‌اند. در ضمن قمار، در شکوفایی اقتصادی نقش تخریبی داشته و نشاط کار مفید را از بین می‌برد. در بعضی از کشورهای غیراسلامی نیز در سال‌هایی قمار را ممنوع و غیرقانونی اعلام کرده‌اند. مثلاً انگلستان در سال ۱۸۵۳، شوروی در سال ۱۸۵۴ و آلمان در سال ۱۸۷۳ قمار را ممنوع اعلام کردند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۴۶).

۵. در تفسیر آیه «وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا...» (اعراف، ۱۳۷) در مورد مشارق و مغارب آمده است: پیش از اکتشاف بشر، قرآن زمین را کروی معرفی کرده است. زیرا لازمه تعدد مشرق «مشارق» و مغرب «مغارب» کروی و در حرکت بودن زمین است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۶۲).

۶. در تفسیر آیه «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ...» (لقمان، ۱۰) از اعجاز علمی قرآن سخن آمده به این گونه که در این آیه به چند نمونه از اعجاز علمی قرآن در زمانی که بشر حتی تصور و گمان آن را نیز نداشت، اشاره شده است؛ یکی اشاره به ستون‌ها و اهرم‌های نامرئی برای استقرار کرات و اجرام آسمانی است؛ یعنی قوه جاذبه و نیروی گریز از مرکز (دو قدرتی که رمز گردش کرات در مدار خود هستند). اعجاز دیگر، اشاره به محافظت زمین از لرزش، به وسیله استقرار کوه‌ها و همچنین اشاره به قانون زوجیت در گیاهان می‌باشد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹: ۲۳۶). بنابراین روشن شد که استاد قرائتی در تفسیر آیات از یافته‌های علمی و مسلمات عقلی بسیار کم استفاده کرده و در این موارد به منبع و سندهای آن اشاره نکرده است.

### نتیجه‌گیری

از یافته‌های این تحقیق در مورد تفسیر نور، روشن شد که مؤلف در هیچ مورد به بررسی قرائات متعدد نپرداخته و در بررسی مفاهیم لغات قرآن روش اجتهادی نداشته و در برخی آیات معنای کلمات را بیان کرده و از این مقدار برخی معناها به منبعی ارجاع نداده است.

در تفسیر آیات به قواعد عربی توجه شده و در موارد متعددی از سیاق و در موارد بسیار کمی از مسلمات عقلی و علمی استفاده شده است. این تفسیر بیشتر از آیات همسو و روایات استفاده کرده و منبع اصلی آن، آیات و روایات است.

روش این تفسیر، آمیزه‌ای از روش نقلی و اندکی اجتهادی و در موارد فراوانی برداشت‌های ذوقی در قالب پیام‌ها و نکات قرآنی است. گرایش این تفسیر بیشتر تربیتی و اجتماعی است.

## کتابنامه

- قرآن کریم (ترجمه ناصر مکارم شیرازی)، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، قم، چاپ: ۲، ۱۳۷۳ ش.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة، قم.
- ابن فارس، احمد بن فارسی بن زکریا (بی تا). معجم مقاییس اللغة، تحقیق و ضبط: عبدالسلام هارون، قم: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۳). فرهنگ معاصر عربی به فارسی، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
- بابایی، علی اکبر و دیگران (۱۳۸۱). روش شناسی تفسیر قرآن، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). قواعد تفسیر قرآن، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). مکاتب تفسیری، جلد اول، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- جلیلی، سید هدایت الله (۱۳۸۷). تفسیر موضوعی، چیستی، بنیانها و پیش فرضها، قم: بوستان کتاب.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۲۸ق). معجم الصحاح، قاموس عربی - عربی، اعتنی به خلیل مامون شیخا، بیروت: دارالمعرفه.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین (۱۴۰۴ق). مفردات غریب القرآن، بی جا: دفتر نشر کتاب.
- رجبی، محمود و دیگران (۱۳۹۰). روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رشیدرضا، محمد (بی تا). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر به تفسیر المنار للمحمد عبده، بی جا: دارالفکر.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). منطق تفسیر قرآن (۱)، تدوین دفتر تدوین متون و برنامه ریزی درسی، قم: جامعه المصطفی ۶ العالمیه.

- زیبیدی، محمد مرتضی (۱۴۰۹ق). تاج العروس من جواهر القاموس، بی جا: دار الهدایه.
- زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر (۱۹۹۶م). اساس البلاغه، بیروت: مکتبه لبنان.
- سبت، خالد بن عثمان (۱۴۲۶ق). قواعد التفسیر جمعاً و دراسته، القاهره: دار ابن عفان؛ الرياض: دار ابن القیم.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (بی تا). التوحید، قم: جامعه مدرسین.
- صنعت پور امیری، حسین (۱۳۹۵). نیم قرن تدریس و تبلیغ (حجت الاسلام والمسلمین محسن قرائتی)، تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین (۱۹۸۵م). مجمع البحرین، بیروت: مکتبه الهلال.
- عمید، حسن (۱۳۷۲). فرهنگ عمید (دو جلدی)، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۹۹۱م). القاموس المحیط، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قیومی، احمد بن محمد (بی تا). المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر، بی جا: دارالجمهره.
- قزائنی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور (۱۲ جلدی)، تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن.
- الکلینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق (بی تا). اصول کافی (۴ جلدی)، جلد چهارم با ترجمه و شرح هاشم رسولی، شیراز: انتشارات علمیه اسلامیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۹ق). الکافی، قم: ط - دار الحدیث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مختاری، رضا (۱۳۹۱). زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی حجت الاسلام والمسلمین محسن قزائنی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵). قرآن شناسی، تحقیق و نگارش محمود رجبی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- معین، محمد (۱۳۷۱). فرهنگ معین، تهران: امیرکبیر.

مکارم، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مؤدب، سیدرضا (۱۳۸۸). مبانی تفسیر قرآن، قم: انتشارات دانشگاه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). روش‌های تفسیر قرآن، قم: انتشارات دانشگاه.

## Bibliography

- Holy Qur'an (translation by Nasser Makarem Shirazi), Office of History studies and Islamic Sciences, Qom, Edition: 2, 1373SH.
- Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid ibn Hibatullah, Sharhe Nahj al-Balagha, Qom, first edition, 1404 AH.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Farsi ibn Zakaria, Ma'jam Maqayys al-Lagheh, Research and recording: Abd-alSalam Haroun, Dar al-Kitab al-Elmiya, Qom, WD.
- Ibn Manzoor, Mohammad Ibn Mokram, Ilesan al arab, Dar Ihya Al-Trath al-Arabi, Beirut, 1408 AH.
- Azarnoush, Azartash, Farhanghe loghate arabi be farsi, 4th edition, Ney publication, Tehran, 1383 SH.
- Babaei, Ali Akbar and others, Ravesh shenasi tafsire quran, first edition, Research institute of Hawzeah and university (RIHU), Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (Samt), Qom, winter 1381SH.
- Babaei, Ali Akbar and others, Ghawaede tafsire quran, first edition, Research institute of Hawzeah and university (RIHU), Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (Samt), Qom, 1394SH.
- Babaei, Ali Akbar and others, Makatebe tafsiri vol.1 first edition, Research institute of Hawzeah and university (RIHU) and compilation of university humanities books (Samt), Qom, winter 1381SH.
- Jalili, Seyed Hedayatullah, Tafsire mozoei, chisti, pishfarz wa bonyanha, Qom: Bostan Kitab, 1387 SH.
- Johari, Ismail ibn Hammad; Al-Sahah's, Ghamose Arabi beArabi, attention to Khalil Mamun Shiha. - Beirut: Dar al-Marafa, 1428 AH.
- Ragheb Isfahani, Abulqasem Hossein, Mofradate Gharib al-Qur'an, Book Publishing House, WP, 1404 AH.
- Rajabi, Mahmoud and others, Ravesh shenasi tafsire quran, 4th edition, Research institute of Hawzeah and university (RIHU), Qom, Spring 1390SH.
- Rashid Reza, Mohammad. Tafsir al-Qur'an al-Hakim, Al-Manar Mohammad Abduh. [WP]: Dar al-Fekr, [13? A.H.].
- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, Manteghe tafsire quran (1). Compilation of the book of editing texts and lesson planning [Al-Mustafa 6 Al-Alamiya Society].- Qom: Al-Mustafa 6 Al-Alamiya Society, 1387SH.



- Zubeidi, Mohammad Morteza, Taj al-Arus Men Jawahar Al-Qamus, Al-Mattaba Al-Khairiyeh, no place, Dar Al-Hudaye 1409 AH.
- Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmoud ibn Omar, Asas Al-Balagha, Lebanese School, Nashrun, Beirut, 1996AD.
- Sabat, Khalid Ibn Uthman, Gawaed al tafsir jaman wa derasatam, Dar Ibn Affan, Al-Cairo, Dar Ibn Al-Qayyim, Al-Riyadh, 1426 AH.
- Sadouq, Mohammad ibn Ali ibn Baboyeh, al-Tawheed, community of teachers, Qom, WD.
- Sanatpour Amiri, Hossein, Nim gharn tadrir wa tabligh (Hojjat al-Islam wal Muslimin Mohsen Qaraeti). First edition, Cultural Center of Lessons from the Qur'an, Spring 1395SH.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Charters of Jamia Madrasin, Qom, WD.
- Tabarsi, Fazl ibn Hassan, Mojma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Al-Alami Press Institute, Beirut, 1415 AH.
- Torihi, Fakhreddin, Mjma Al-Bahrin, Al-Hilal School, Beirut, 1985AD.
- Amid, Hassan, Farhang Amid (two volumes), 9th edition, Amir Kabir publication, Tehran, 1372SH.
- Firouzabadi, Majaduddin, MOhammad IBn Ya'qub, Al-Qamoos Al-Mohit, Dar Ihya Al-Tarath Al-Arabi, Beirut, 1991AD.
- Fayyumi, Ahmad IBn Mohammad, al-Mesbah al-Munir fi Gharib Sharh al-Kabir, Dar al-Jumrah, WP, WD.
- Qaraati, Mohsen, Tafsir Nur, 12 volumes, 10th edition, Cultural Center of Lessons from the Qur'an, Tehran, spring 1383SH.
- Al-Kolini al-Razi, Mohammad ibn Ya'qub, Al-Kafi (I - Dar al-Hadith) - Qom, first edition, 1429 AH.
- Al-Kolini al-Razi, Mohammad ibn Ya'qub ibn Ishaq, Usul Kafi (4 volumes), the fourth volume with translation and commentary by Haj Sidhashem Rasouli, Islamic Islamic Publications, Shiraz, no date.
- Majlisi, Mohammad Bagher, Bihar al-Anwar, Al-Wafa Institute, Beirut, 1403 AH.
- Mokhtari, Reza, Zendeghiname wa khadamate elmi wa farhanghi Hojjat-ul-Islam wal-Muslimin Mohsen Qaraeti, Tehran: Association of Cultural Artifacts and Prominences, 1391SH.
- Misbah Yazdi; Mohammad Taqi, Quran shenasi, research and writing by Mahmoud Rajabi. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA), 1375SH.
- Moin, Mohammad, Farhanghe loghate Mo'in, 8th edition, Amir Kabir, Tehran, 1371SH.
- Makarem shirazi, Nasser, Tafsire nomoneh, first edition, Dar-al-Kitab al-Islamiya, Tehran, 1374SH.
- Moaddad, Seyyed Reza, Mabani tafsire Qur'an, University Publications, Qom, 1388SH.
- Moaddad, Seyyed Reza, Raveshhae tafsire Qur'an, University Publications, Qom, 1386SH.

Biannual Journal of Research in the  
Interpretation of Quran  
Year 10<sup>th</sup>, 19<sup>th</sup> consecutive  
Spring & Summer 2023  
Pages 273-313

Original Article  
DOR: 20.1001.1.24235490.1402.10.1.9.2

## Analysis of Misconceptions about the Manners of Prophet Moses Regarding the Incident of Striking Aaron (Peace Be Upon Them)

Morteza Soltani<sup>\*\*</sup>  
Valiullah Naqi Porfar<sup>\*\*\*</sup>  
Mehdi Kohki<sup>\*\*\*\*</sup>

### Abstract

The stories of the Holy Quran, alongside numerous lessons for the believers, contain ambiguities and misconceptions that may not be easily comprehensible to the audience. Among these important issues within the Islamic teachings is the concept of the infallibility of the prophets (Peace Be Upon Them), which should not be disregarded in the analysis of their manners and life stories. The divine manners of the esteemed prophets in the Qur'an are, in some cases, subject to intricacies and misconceptions that have caused confusion and ambiguity regarding their behaviors. Some scholars have considered these narratives contradictory to the infallibility of the prophets. The manner of Prophet Moses (PBUH), including the incident of striking Prophet Aaron (PBUH), and his harsh treatment, which is mentioned from two perspectives in the Qur'an, has led to various and sometimes conflicting analyses that challenge his infallibility. The incident of striking Aaron (PBUH) occurred after the deviation of the Israelites from the monotheistic faith and their inclination towards idol worship. Throughout history, interpreters have listed it as an act driven by anger, grief, a form of disciplinary action, or a minor sin (God forbid), or without a valid reason, they have interpreted the relevant verses contrary to their apparent meanings. However, considering the context of these two categories of verses and the basis of the divine infallibility of the prophets, the more accurate conclusion is that the act of striking was used in its true sense. Given the positions of both prophets in this regard and the significance of the deviation of the Israelites, this behavior served as a warning and admonition to them, preparing their hearts for accepting and implementing the punishment for apostasy resulting from idol worship.

**Keyword:** Prophet Moses (PBUH); Prophet Aaron (PBUH); Striking Aaron (PBUH); Infallibility of the Prophets (Peace Be Upon Them); Unambiguous and Ambiguous Verses in the Holy Quran

---

\* Received: 2022-December-13      Accepted: 2023-July-01

\*\* Ph.D student of Quranic and Hadith Sciences of Imam Sadiq University (peace be upon him), Tehran, Iran (The corresponding author) Email: Mor.soltani@isu.ac.ir

\*\*\* Associate Professor of Department of Theology and Islamic Studies of Qom University. Qom, Iran. Email: V-naghipoor@qom.ac.ir

\*\*\*\* Ph.D student of Quran and Hadith Sciences of Imam Sadiq University (peace be upon him). Tehran, Iran. Email: Mehdi.kahaki.t@gmail.com



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

## تحلیل متشابهات سیره حضرت موسی در ماجرای ضرب هارون (علیهما السلام)\*

مر ترضی سلطانی\*\*  
ولی الله نقی پورفر\*\*\*  
مهدی کهکی\*\*\*\*

### چکیده

قصص قرآن کریم در کنار عبرت‌های فراوان برای اهل ایمان، دارای متشابهاتی است که به راحتی برای مخاطبان قابل فهم نیست. در این میان از جمله مسائل مهم در مجموعه معارف اسلامی، مسئله عصمت انبیاء (علیهم السلام) است که در تحلیل سیره ایشان نباید از نظر دور داشت. سیره انبیاء عظام الهی در قرآن کریم در برخی موارد دچار پیچیدگی‌ها و تشابهاتی است که رفتار ایشان را دچار غموض و ابهام ساخته و در نظر برخی اندیشمندان، منافعی با عصمت ایشان قلمداد شده است. سیره حضرت موسی (علیه السلام) نیز در مواردی از جمله داستان ضرب حضرت هارون (علیه السلام) و رفتار خشن با ایشان که در دو موضع از قرآن کریم به این مسئله اشاره گشته، باعث شده تا تحلیل‌های گوناگون و متباین و گاه مغایر با عصمت ایشان مطرح گردد. ماجرای ضرب هارون (علیه السلام) پس از جریان انحراف بنی اسرائیل از آئین یکتاپرستی و روی آوردن آنان به گوساله پرستی رخ داده است و مفسران در طول تاریخ آن را رفتاری از روی غضب، حزن، حرکتی جهت تأدیب یا گناه صغیره (معاذ الله) برشمرده و یا بدون دلیل، آیات مربوطه را بر خلاف معنای ظاهر حمل نموده‌اند. اما با توجه به سیاق این دو دسته از آیات و مبنای عصمت انبیای الهی، برآیند صحیح‌تر آن است که ضرب در معنای حقیقی خویش به کار رفته و با توجه به جایگاه هر دو پیامبر در این خصوص و اهمیت مسئله انحراف بنی اسرائیل، این رفتار باعث تذکر و تنبیه آنان گردیده و خضوع قلبی آنان را برای پذیرش و اجرای حکم ارتداد ناشی از گوساله پرستی فراهم آورده است.

کلیدواژه‌ها: حضرت موسی (علیه السلام)، حضرت هارون (علیه السلام)، ضرب هارون (علیه السلام)، عصمت انبیاء (علیهم السلام)، محکم و متشابه

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰  
\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، تهران، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: mor.soltani@isu.ac.ir  
\*\*\* دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. ایمیل: V-naghipoor@gom.ac.ir  
\*\*\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، تهران، ایران. ایمیل: Mehdi.kahaki.t@gmail.com



## مقدمه و طرح مسئله

از جمله مسائل مهم در مجموعه معارف اسلامی، بحث عصمت انبیاء (علیهم السلام) است. در میان فرقه‌های مختلف اسلامی، شیعیان به عصمت انبیاء الهی قائل بوده و این عصمت را محدود به مسائل عبادی و دینی نمی‌دانند. از منظر تشیع، عصمت امری است که در همه امور زندگی و حتی کارهای عادی و روزانه جاری است. بر این اساس و از این دیدگاه برخی رفتارهای یاد شده از انبیاء در قرآن که در ظاهر با عصمت آن‌ها سازگاری ندارد - یعنی متشابهات سیره انبیاء - و از دیرباز محل تضارب آرا و مناقشه بوده، امری است که در هر صورت با لغزش پیامبران و ارتکاب گناه ایشان تحلیل نمی‌گردد.

یکی از انبیای اولوالعزم که در قرآن کریم از ایشان بسیار با عظمت یاد شده، حضرت موسی بن عمران (علیه السلام) است که سیره ایشان در قرآن کریم در برخی موارد از جمله ضرب قبطی و کشته شدن وی در پی آن ضربه، ضرب حضرت هارون (علیه السلام) و رفتار خشن با ایشان و... دچار متشابهاتی است که باعث شده شخصیت و ساحت مقدس ایشان در برخی موارد با ارائه تحلیل‌های نامناسب مورد اهانت قرار گیرد و شخصیت رفتاری ایشان در قالب چهره‌ای پرخاشگر و تندخو (العیاذ بالله) ترسیم و ارائه گردد. مطالعه حاضر در صدد است تا با بررسی ماجرای ضرب حضرت هارون توسط حضرت موسی (علیهما السلام) و جایگاه آن در چارچوب عصمت ایشان به حل این معضل پردازد. پیشینه مبحث مورد نظر و موارد مرتبط با آن عبارت است از:

۱. مقاله‌ای تحت عنوان «راهبردهای مقابله با مسائل فرهنگی و اجتماعی در سیره مدیریتی حضرت موسی (علیه السلام) از منظر قرآن کریم» نوشته ظاهر اکبری و ولی‌الله نقی پورفر که در نشریه اسلام و پژوهش‌های مدیریتی چاپ شده است. در این مقاله به

بحث گوساله‌پرستی که یکی از انحرافات اجتماعی و فرهنگی در مسیر رسالت حضرت موسی (علیه‌السلام) بود، پرداخته شده است. این انحراف با رفتن آن حضرت به میقات، عدم اطاعت مردم از هارون و ساخت گوساله به بحران تبدیل شد. مسئله اساسی این است که حضرت موسی (ع) چگونه بحران گوساله‌پرستی را مدیریت کرد؟ برای پاسخ به این مسئله، نویسنده مقاله مذکور به استخراج مؤلفه‌های مدیریت بحران در سیره حضرت موسی از منظر قرآن کریم پرداخته است.

۲. مقاله «تحلیل و نقد دیدگاه آیت‌الله سبحانی از فعل حضرت موسی (علیه‌السلام) در داستان قتل قبطی» از علی فقیه، علی اکبر بابایی و عبدالرسول حسینی‌زاده به دیدگاه‌ها و روش آیت‌الله سبحانی (حفظه الله تعالی) در رفع تعارضات ظاهری تعبیر آیات مذکور با عصمت انبیاء پرداخته و سپس این دیدگاه‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده و در عین تمجید از نقاط قوت، نقاط ضعف آن را نیز برطرف کرده است.

۳. مقاله «بررسی آیات موهم ارتکاب گناه یا ترک اولی از سوی حضرت موسی (علیه‌السلام) در قتل قبطی» نوشته علی فقیه و اسماعیل سلطانی بیرامی به بررسی تعبیر قرآنی «هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»، «قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ» و «قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» پرداخته و برخلاف باور عموم مفسران شیعه و اهل سنت، این گفتار را نه از باب گناه و نه از باب ترک اولی دانسته و بلکه معانی را به گونه‌ای تشریح می‌کند که با عصمت حضرت موسی (علیه‌السلام) منافاتی نداشته و قابل جمع است.

دو مقاله اخیر موضوعاً ارتباطی با پژوهش حاضر ندارد، اما وجه نوآوری این مقاله نسبت به اثر اول آن است که نویسندگان کوشیده‌اند تا در این موضوع با رویکردی کاملاً قرآنی و با دسته‌بندی آیات محکم موضوع مد نظر و ارجاع متشابهات به آن، به تبیین آیات متشابه سیره موسی (علیه‌السلام) در داستان ضرب هارون (علیه‌السلام)

پرداخته، نظرات تفسیری منافی عصمت انبیاء (علیهم السلام) را نقد کرده و وجه صحیح تر را که منطبق بر عصمت و اخلاق انبیاست، ترسیم نمایند.

نگارندگان این نوشتار با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با روش تحلیل محتوا، به بررسی مفاد موجود در خصوص این مسئله در حیطه‌هایی نظیر محکمت عامه، محکمت خاص و سیاق آیات مورد بحث پرداخته و علت، حکمت و نتایج موضوع را مورد بازخوانی قرار داده‌اند.

## ۱. محکمت و انواع آن

راهبرد سرنوشت‌ساز ارجاع متشابهات به محکمت در قرآن، در تفسیر متشابهات سیره انبیاء (علیهم السلام) نیز کاربردی ثمربخش و معقول دارد. برای بررسی متشابهات در سیره انبیاء و معصومین (علیهم السلام) لازم است ابتدا خود محکم و متشابه و اثر آن در تفسیر قرآن کریم مورد توجه قرار گیرد. خداوند در آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ».

محکم - در مقابل متشابه - به معنای استوار و خلل‌ناپذیر، از ریشه «حکم، يحكمُ حکما» به معنای منع و بازداشتن است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۴۸) و مفهوم ممانعت و جلوگیری از هرگونه اخلال‌گری و تباهی را می‌رساند (معرفت، ۱۳۸۱: ۲۷۱). بدین جهت دهانه اسب (لگام یا لجام) را در لغت عرب «حکمة الدابة» و «حکمة الفرس» گویند، زیرا لجام، او را از سرکشی و ناهمواری در حرکت باز می‌دارد (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۶۹؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۶۴).

با اینکه آراء در خصوص محکم و متشابه متعدد است، اما همگی در نهایت به این معنای فراگیر برمی‌گردند که «محکم» آیه‌ای است که بر معنای خود به طور واضح و بدون خفاء دلالت کرده و «متشابه» آن است که خالی از دلالت راجح بر معنای خود است (صبحی صالح، ۱۳۷۰: ۲۸۲). نیز گفته شده «متشابه» لفظی است که وجوه معنایی متعددی را محتمل است؛ محل شک و شبهه بوده و همان‌گونه که امکان دارد بر وجه صحیح حمل گردد، ممکن است بر وجه فاسد نیز حمل شود و به جهت همین احتمال، مطمع منحرفان و اهل فساد واقع شده است (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۶).

اساس قرآن و مصدر حقایق کتاب محکمت‌اند و متشابهات به میزانی که به محکمت ارجاع داده شوند، متعلق تفسیری پژوهشگر قرار گرفته و از اعتبار تفسیری برخوردار هستند. به همین دلیل سیاست تفسیری و اتکاء مفسر از حیث عمل و نظر متکی بر محکمت و ارجاع متشابهات به آنهاست و داور نهایی اندیشه‌های مفسران از محکمت است تا آیات با مدلول ظنی تعیین تکلیف نگردند.

محکمت به دلیل وحدت نظر در مفاد آن، پایه معرفت دینی مستحکم و درک عمومی واحد برای مخاطب را شکل خواهد داد. آنچه از آیه شریفه برمی‌آید، ابراز ایمان و عدم عمل و توقف در تحلیل معنای متشابه لازمه اعتقاد دینی است و بدین- ترتیب بدون حجت شرعی، هرگونه تحلیلی از اعتبار ساقط است، زیرا تفسیر متشابه بدون در نظر گرفتن محکمت فروغلتیدن در ظلمات است و حتی ممکن است ضلالت و انحراف را در پی داشته باشد. به همین دلیل در سیره انبیاء (علیه‌السلام) اگر برداشت از آیه‌ای که در ظاهر مفید عصیان و ناسپاسی است یا بر همان معنای ظاهری نشانگر خطا و معصیت ایشان باشد، برداشتی نابه‌جا و ناقض محکمت عامه تفسیری است.

## ۱-۱. محکّمات عامه

برای فهم چنین متشابهاتی راهی جز به کارگیری محکّمات و مسلماتی از قبیل آیات محکم، مسلمات دینی و بدیهیات عقلی و روایاتی قطعی نداریم. محکّماتی که در گره-گشایی از متشابهات می‌توانند نقش ایفا کنند در سه دسته جای می‌گیرند: محکّمات عام، خاص و اخص (سیاقی). در عرصه باور به انبیاء، برخی محکّمات شایع‌ترین و محکم‌ترین گزاره شخصیت ایشان است که آن محکم عامه سیره ایشان و زیربنای تفکر دینی ما را تشکیل می‌دهد.

سیره مشترک انبیاء الهی شامل اصولی کلی است که خداوند آن‌ها را لازمه نبوت و رسالت می‌داند و در حقیقت از احکام نبوت و رسالت عامه به شمار می‌رود و ویژه یک عصر یا نسل نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ (ب)، ج ۶: ۴۳). از محکّمات عامه سیره انبیاء (علیهم‌السلام) اصطفای الهی و عصمت همگی ایشان از گناه است. ایشان انسان‌هایی وارسته و منزّه از شرک و طغیان بودند و قلب ایشان عاری از کوچکترین کدورتی بود که نافی مقام عصمت ایشان باشد. خداوند این مهم را در چندین جای قرآن کریم یادآور شده است: «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ...» (الحج: ۷۵) و تصریح نموده که اصطفای الهی به نوبه خود مقتضی عصمت ایشان در همه شئون نبوت (تلقی، حفظ و ابلاغ وحی) را داراست: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلُ...» (آل عمران: ۱۶۱).

## ۲-۱. محکّمات خاص

در مرحله دوم و پس از بازرسی محکّمات عامه انبیاء، مراجعه به محکّمات خاص انبیاء، راه‌گشای فهم متشابهات سیره ایشان است. مراد از محکّمات خاص، خصائص



ممتاز و مخصوص هر یک از انبیاست که در آیات قرآنی و یا روایات قطعی بدان اشاره شده است؛ برای مثال چنین آیاتی در مورد شخصیت موسی بن عمران (علیه السلام) که قرائن گسسته چندگانه‌ای دال بر عصمت ایشان است، عبارت‌اند از:

• مخلص بودن ایشان: «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا (مریم: ۵۱)،

• منتخب خاص الهی بودن ایشان: «وَ اَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ (طه: ۱۳)،

• پرورش زیر نظر خاص پروردگار: «وَ اَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَ لَتُصَنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي (طه: ۳۹)،

• دست‌پرورده پروردگار بودن: «وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي (طه: ۴۱).

که همه این موارد به قرینه لُبِّي تلازم نبوت و عصمت انبیاء را در کلام شیعی ثابت می‌کند (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۱-۱۳).

### ۳-۱. محکّمات اخص (سیاقی)

قسم سوم از محکّمات، سیاق آیات است و مراد از سیاق، آیات قبل و بعد از آیه شریفه‌اند که دربردارنده نشانه‌هایی هستند که به درک متشابهات کمک شایانی می‌کنند. به عبارتی سیاق، آن قرائن و سرنخ‌هایی است که حول داستان حرکت کرده و با ارائه اطلاعاتی جزئی‌تر از موضوع مورد نظر می‌تواند نقش عمده‌ای را در رفع ابهام ایفا نماید (نقی پورفر، ۱۳۹۸: ۲۵۸). باید اذعان داشت که گونه‌های کارکرد سیاق در رفع ابهام از ظاهر آیات متفاوت است و برای بهره‌مندی از سیاق در تفسیر، علاوه بر وحدت موضوع، وحدت جهت موضوع نیز لازم است (نقی پورفر، ۱۳۹۰: ۱۰۹)؛ برای مثال رعایت عدالت برای زنان - در آیه ۳ سوره نساء: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» که رعایت عدالت در احکام فقهی است - هر چند دشوار است، ولی ناممکن نیست. اما در آیه ۱۲۹ همان سوره: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ» مراد از عدالت، رعایت عدالت قلبی است - از جهت محبت قلبی و نگاه درونی یکسان به زنان - که ناممکن است. برای همین می‌فرماید هر چه بکشید، هرگز نمی‌توانید میان زنان خود از نظر علاقه‌های درونی عدالت برقرار کنید (جوادی آملی، ۱۳۸۹ (الف)، ج ۲۱: ۶۵-۶۶).

از سویی سیاق، گاهی مؤید معنای ظاهری است و گاهی این گونه نیست؛ لذا در مسئله سیاق گاهی اوقات باید متذکر شد معنایی که از ظاهر آیات برمی‌آید، گاهی به وسیله قرائن پیوسته - اعم از لفظی یا لَبّی - مورد طرد قرار می‌گیرد. برای مثال خداوند می‌فرماید: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (الصافات: ۹۶) که در ظاهر بر آن دلالت دارد که خداوند علاوه بر خالق انسان، خالق افعال او نیز هست، اما با ملاحظه سیاق آیه مشخص می‌شود در داستان ابراهیم <sup>(علیه‌السلام)</sup> منظور از خلق اعمال، آفرینش بت‌ها و بت پرستان است که در آیات قبلی، حکایت شکستن بت‌ها مستقیماً به ابراهیم <sup>(علیه‌السلام)</sup> نسبت داده می‌شود: «فَرَأَىٰ إِلَىٰ آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ» (الصافات: ۹۱). در داستان حضرت موسی <sup>(علیه‌السلام)</sup> نیز آنچه می‌بایست مورد عنایت قرار گیرد، توجه به مسائلی چون بر زمین کوبیدن الواح مقدس آسمانی، پیش از ضرب هارون <sup>(علیه‌السلام)</sup> (الْقَىٰ الْأَلْوَاهِ)، قطعیت اطلاع داشتن ایشان از ابتلای قوم پس از ایشان و نقش سامری در انحراف امت (قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ) (طه: ۸۵) و در نتیجه اطلاع از معذور بودن هارون <sup>(علیه‌السلام)</sup> در این انحراف و مواردی از این قبیل است که در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت.

## ۲. انحراف امت موسی (علیه السلام) و زمینه‌های وقوع آن

یکی از انحرافات که در باورهای جامعه عصر حضرت موسی (علیه السلام) در میان قوم بنی اسرائیل به وقوع پیوست، رفتار مشرکانه و انحراف توحیدی عظیم گوساله پرستی بود. این انحراف به عنوان یکی از قبیح‌ترین نوع ناهنجاری‌های اقوام انبیاء گذشته تلقی می‌شود؛ به طوری که قبح این مسئله در جای‌جای قرآن کریم در سوره‌های بقره، اعراف و طه به صورت واضح و صریح برجسته شده و مقابله حضرت موسی (علیه السلام) با این انحطاط عظیم را در پی داشته و از این عمل به ظلمی بزرگ و غیر قابل اغماض یاد شده است. زیرا اصول تمامی ادیان آسمانی در توحید خلاصه شده و تزلزل در این اصل، معادل با از میان رفتن تمامی مبانی دین و روی گردانی از انسانیت است (مکارم- شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۵۵) و با هدر رفتن تمامی زحمات پیامبر آن امت مساوی است. زیرا شرک آن قدر قباحت دارد که باعث حبط تمامی اعمال شده و با وجود آن، اعمال صالح دیگر تحت تأثیر قرار می‌گیرد. از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ بَيْنَ كُلِّ ذَنْبٍ إِلَّا الشِّرْكَ بِاللَّهِ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ۳۶۶).

سیره حضرت موسی (علیه السلام) در مواجهه با این بحران و مدیریت این مسئله بسیار حائز اهمیت است. این واقعه که پس از جریان انحراف بنی اسرائیل از آئین یکتاپرستی رخ داده، در دو سوره از قرآن کریم بیان شده است؛ مورد اول مطابق با ترتیب مصحف شریف، در سوره اعراف: «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي أَعْجَلْتُمُ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَيْتُمُ اللَّوْحَ وَأَخَذْتُمُ أَخِيحَ يَجْرُهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (۱۵۰) و مورد دوم نیز در سوره طه می‌باشد: «قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ

إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا (۹۲) أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَ فَعَصَيْتَ أَمْرِي (۹۳) قَالَ يَا بَنُ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي» (۹۴).

## ۲-۱. زمینه‌های بروز انحراف در امت موسی (علیه‌السلام)

بنی اسرائیل سالیان دراز در مصر شاهد گوساله‌پرستی مصریان بودند و نیز هنگامی که با موسی (علیه‌السلام) از رود نیل عبور کردند، صحنه بت‌پرستی را در میان قومی آن سوی نیل تماشا کردند: «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (الاعراف: ۱۳۸). آنان در مصر به پرستش گوساله‌ای به نام «ایبیس» عادت کرده بودند و وقتی سامری آن را در هیئت همان گوساله پیشین ساخت و با توجه به سابقه بنی اسرائیل در طلب رؤیت ظاهری خداوند و پرستش خدایی غیرمحبوب از ابصار: «أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً» (النساء: ۱۵۳)، در مواجهه با این صحنه احساس کردند که اکنون دیگر گمشده خویش را یافته‌اند.<sup>۱</sup> عدم حضور رهبری چون موسی (علیه‌السلام) و تمدید میقات او از سی شب به چهل شب، انتشار شایعه مرگ ایشان به وسیله برخی منافقین، حضور منحرفانی ماهر نظیر سامری، استفاده از طلا و زیورآلات، جهل و نادانی مردم و نبود ایمان راسخ در مجموع، سبب شد تا در مدت کوتاهی اکثر قوم بنی اسرائیل به گوساله‌پرستی روی آورند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۳۷۱؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۱۵) و سامری که به ایمان مردم نسبت به موسی (علیه‌السلام) پی برده بود، با سوء استفاده از همین باور پایه‌گذار آن انحراف در امت موسی گردید. این فرد سودجو مردم را به سوی خود

۱. در روایتی از حسن بصری آمده که نام این گوساله جدید «بهموت» بوده است (ابن‌کنیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۲۷۴).

خواند و از آنان خواست تا طلاها و زیورآلات خود را در اختیار او قرار دهند و خودش برایشان معبودی به شکل گوساله زرین ساخت. این تبلیغات و جذابیت گوساله باعث شد که نظر قریب به اتفاق مردم به آن جلب شده و گوساله توسط سامری به عنوان پروردگار موسی <sup>(علیه السلام)</sup> معرفی گردید. این باور به سرعت در میان مردم منتشر شده و مقبول افتاد: «وَ اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً اتَّخَذُوهُ وَ كَانُوا ظَالِمِينَ» (الأعراف: ۱۴۸). اما در این میان امت موسی <sup>(علیه السلام)</sup> به رغم علقه قلبی به ایشان ترجیح دادند تا زمان بازگشت ایشان از کوه طور، ملازم پرستش گوساله باقی بمانند: «قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى» (طه: ۹۱).

## ۲-۲. جانشینی هارون <sup>(علیه السلام)</sup> و رفع خلأ عدم حضور موسی <sup>(علیه السلام)</sup>

موسی <sup>(علیه السلام)</sup> سی شب به میقات پروردگار در کوه طور رفت. ایشان در اقدامی هوشمندانه برادر خود هارون <sup>(علیه السلام)</sup> را جانشین خود در میان قوم قرار داد تا خلأ رهبری باعث اختلال در نظم امور امت نگردد: «وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ اتَّمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَ قَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلُقْنِي فِي قَوْمِي وَ أَصْلِحْ وَ لَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (الأعراف: ۱۴۲)، اما وقتی وعده ملاقات ایشان ده روز افزون گردید، بنی اسرائیل به گوساله پرستی روی آورده و وصایت هارون <sup>(علیه السلام)</sup> را نپذیرفتند. هارون <sup>(علیه السلام)</sup> در این میان به بهترین وجه در ارشاد مردمان طی طریق نمودند. ایشان مردم را متوجه خطای خود کرده، آن‌ها را با صفت رحمت عامه خداوند توصیف نمود تا اثری عمیق‌تر گذارده و به رحمت خداوند امیدوار سازد و آن‌ها را متوجه نبوت خویش و لزوم اطاعت از مقام جانشینی‌اش نماید: «يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَ

إِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي» (طه: ۹۰)؛ به عبارتی ابتدا ازالة شبهات و موانع از طریق معرفه الله و سپس دعوت به نبوت و سپس تبعیت از آیین موسوی<sup>۱</sup> در دستور کار هارون<sup>(علیه السلام)</sup> قرار گرفت (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲: ۹۲). آنچه از این واقعه برمی آید، آن است که هارون<sup>(علیه السلام)</sup> در جلوگیری از این انحراف اندک کوتاهی و قصوری مرتکب نشده و به عنوان خلیفه موسی<sup>(علیه السلام)</sup> هدایت و اصلاح امت را پیشه نمود.

بنی اسرائیل ابتدا اتهام زدند که موسی<sup>(علیه السلام)</sup> به ما دروغ گفته و فرار کرده و به سوی ما برنخواهد گشت (جزائری، ۱۳۸۱: ۳۹۷). در مقابل، هارون<sup>(علیه السلام)</sup> ابتدا مردم را به اطاعت از دستورات الهی دعوت کرده و با کلام مستدل آنان را قانع ساخت، اما وقتی مشاهده نمود استدلال و هشدار برای این قوم نه تنها اثر ندارد، بلکه اختلاف جامعه بنی اسرائیل و بحران حاکم بر آن را مضاعف می کند، از ترس تفرقه و قتل و خونریزی با تعدادی از هدایت یافتگان از میان گوساله پرستان جدا شد (جزائری، ۱۳۸۱: ۳۹۷) و امت را متذکر آن ساخت که این مسئله یک میدان آزمایش است: «بِأَنَّ قَوْمًا إِنَّمَا فَتِنْتُمْ بِهِ...». حضرت موسی<sup>(علیه السلام)</sup> وقتی با تأخیر و تعویقی ده روزه به میان قوم خود بازگشت، با سیطره اندیشه فاسد سامری بر امت و خروج زمام امور از قبضه هارون<sup>(علیه السلام)</sup> مواجه گشتند.

### ۲-۳. خطاب های سه گانه موسی<sup>(علیه السلام)</sup> نسبت به هارون<sup>(علیه السلام)</sup>، امت و سامری

بر اساس آیات قرآن کریم، وقتی موسی<sup>(علیه السلام)</sup> از میقات پروردگار بازگشت و کردار قبیح قوم خود را مشاهده نمود، غضبناک شد و الواح تورات را بر زمین کوبید و آن ها

۱. لازمه به ذکر است که متاسفانه تورات کنونی، هارون<sup>(علیه السلام)</sup> را همان سامری معرفی کرده و خداوند با این آیات نزهت ایشان را به اثبات رسانیده است (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷: ۱۴۴).

را پایین کوه شکست (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۰۸). موسی <sup>(علیه السلام)</sup> پس از مشاهده این اوضاع، ۳ گروه را مخاطب مؤاخذه خویش قرار داد و بازخواست کرد. ایشان ابتدا به محض اطلاع از ارتداد قوم خویش، با حالتی غضب‌آلود الواح تورات را بر زمین کوبید و پس از مواخذه قوم<sup>۱</sup>، عتاب بسیار شدیدی را متوجه جناب هارون <sup>(علیه السلام)</sup> ساخت و موی سر و ریش ایشان را با حالتی اهانت‌بار به سمت خود کشید؛ به طوری که هارون <sup>(علیه السلام)</sup> با رنجش خاطر از این نوع مؤاخذه، مسئله ترس از کشته شدن و استضعاف ایشان و نیز ترس از تفرقه را مطرح کرد و از برادر خویش خواست تا شماتت دشمنان را به جان نبرد.

سامری نیز در پاسخ به بازخواست موسی <sup>(علیه السلام)</sup> این گونه جواب می‌دهد که: من از کف پای اسب جبرئیل مشتی برداشته و در پیکره گوساله ریختم و این چنین نفس من برداشتن خاک و... را در نظرم زینت داد. حضرت موسی <sup>(علیه السلام)</sup> او را نفرین (لا مساس) و تبعید کردند. نفرین موسی <sup>(علیه السلام)</sup> باعث شد تا وی به مرضی مبتلا شود که مجبور بود دور از دیگران و تماس آن‌ها زندگی کند و کسی با او تماس نگیرد و اگر کسی تماس می‌گرفت، تماس‌گیرنده به تب بی‌درمان مبتلا می‌شد. سرانجام سامری به یک بیماری روانی گرفتار شد که از مردم فرار می‌کرد<sup>۲</sup> (نقی پورفر و اکبری،

---

۱. برخی در فلسفه چنین ترتیبی نوشته‌اند: اینکه موسی <sup>(علیه السلام)</sup> در ابتدا به سراغ مقصر ضلالت (سامری) نرفته، بدین دلیل بوده است که خود افراد قوم در ابتدا مسئول اعمال خویش هستند و نمی‌بایست به ندای هرکسی لبیک گفته و تابع او می‌گردیدند. نیز سامری در آخر مورد بازخواست قرار گرفت، زیرا آنان را با زور و فشار مجبور به ضلالت نموده و عقل آنان را از ایشان سلب نکرد. بلکه گمراه نمود و آنان نیز گمراه شدند (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۲۳۴۸).

۲. یکی از انواع مجازات در شریعت موسی <sup>(علیه السلام)</sup> مجازات عزل بوده است؛ به این معنا که با اعلام ناپاکی یک فرد کسی حق نزدیک شدن به وی و او نیز حق نزدیک شدن به دیگران را نداشته است (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۲۳۴۹).

۱۳۹۷ش: ۸۶) و مجبور شد در طول زندگی به تنهایی و وحشت سپری کند. موسی (علیه السلام) در ادامه علاوه بر تهدید وی به عذاب اخروی: «وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ» (طه: ۹۷) معبود زرین او را سوزانده و به دریا ریختند: «لَنَحْرُقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا» (طه: ۹۷) و مردم را یادآور وعده نیکوی پروردگار در خصوص نزول تورات - یا نجات از دشمن و مکتب بخشی در زمین از تصرف جباران - کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ۱۹۱؛ مراغی، بی تا، ج ۱۶: ۱۴۰) و همچنین آنان را متوجه نقض پیمان: «بِسْمَا خَلَقْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي» و ظلم بزرگ خویش نموده: «يَا قَوْمِ إِنَّمَا ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ» و برای جبران این مصیبت عظمی و ارتداد جمعی، دستور به توبه داده و فرمان قتل جمعی قوم را از ناحیه خداوند صادر کردند: «فَتَوْبُوا إِلَيَّ يَا قَوْمِ فَإِقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (البقرة: ۵۴).

#### ۲-۴. وقوع ارتداد و فلسفه قتل عام جمعی

هر چند در مورد «فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» برخی معنای مجازی داده و آن را به «تسلیم مرگ شوید» (بدان رضایت بدهید) ترجمه کرده یا بر قتل انانیت و شهوات نفسی از قبیل «موتوا قبل أن تموتوا» تشدید و مبالغه در طاعت خدا و اعتراف به گناه حمل کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۳۸-۲۳۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۱۰۵)، اما عموم مفسران قاطعانه بر این باورند که مراد از آن معنای حقیقی کلمه بوده است. نیز با وجود اینکه می‌توانسته امری امتحانی نظیر قصه رؤیای ابراهیم (علیه السلام) در ذبح فرزندشان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۸۹) و یا صرفاً امری مختص حال مردان قوم و نه زنان باشد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۰۱)، آثاری چون مصون ماندن بنی اسرائیل از عذاب

۱. البته در مورد کیفیت آن میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد.



جاویدان اخروی با نسخ تکلیف (ابن عاشور، بی تا، ج ۱: ۴۶۸)، بازداشتن فرزندان و خلف این سلف از فکر بت پرستی با یادآوری خاطره تلخ آن (جوادی آملی، ۱۳۸۹ (الف)، ج ۴: ۴۳۹) را در پی داشته است.

اجرای این حکم یا توسط نزدیکان و اقربای مرتدان صورت گرفته (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۴۰)، یا افراد بریء مجرمان را قصاص کرده‌اند (مراغی، بی تا، ج ۱: ۱۲۰؛ سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۷۱)، یا هر انسانی دست به خودکشی زده و خود را از بین برده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۶۱؛ رشیدرضا، ۱۹۹۰ م، ج ۱: ۲۶۵).

اما فلسفه این نوع مجازات جای تأمل دارد که آیا به جهت تنمّه توبه یا عین توبه ایشان بوده (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۳۳۶) یا مطلق توبه مرتدّ در شریعت موسی (علیه السلام) این گونه بوده است؟ (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۶۱). به نظر می‌رسد در میان اقوال مذکور، مسئله مجازات امت که ناشی از ارتداد از توحید بوده، از بقیة اقوال دقیق تر است، زیرا مسئله اعدام دسته جمعی در قبال ارتداد، پس از آن همه آیات و نشانه‌های الهی و معجزات بزرگ پیامبرشان، فرمانی به عنوان مجازات بود، زیرا انحراف از توحید قابل گذشت نبود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱: ۲۵۶). به عبارتی قتل مزبور نسبت به تطهیر جامعه آلوده بنی اسرائیل به مثابه دفاع از اصلی ترین رکن همه ادیان آسمانی، یعنی توحید و مبارزه با بدترین جرثومه فکری، یعنی شرک بود؛ به نحوی که بدون کشتن یکدیگر توبه حاصل نمی‌شد (جوادی، ۱۳۸۹ (الف)، ج ۴: ۴۶۰).

### ۳. متشابهات آیات محل بحث و نقد و ارزیابی نظرات مفسران

همان طور که قبلاً نیز اشاره شد، داستان انحراف عقیده بنی اسرائیل و گوساله پرستی آنان و نیز ماجرای رویارویی موسی (علیه السلام) با صحنه حوادث پس از آن، به طور

مشخص در سوره مبارکه اعراف و طه به ترتیب در ۷ و ۱۳ آیه مطرح شده است. این جریان حاوی نکاتی است که مفسران، برداشته‌های متعدد و متناقضی از آن داشته که ماحصل پذیرش آن استنباطات و نتایجی چون مخدوش ساختن ساحت عصمت انبیاء و تحمیل نسبت‌هایی ناروا به ایشان است. اکنون اهمّ مباحث مطرح در آیات و - به طور خاص - ملاحظات مفسران را از نظر خوانندگان گذرانده و به نقد و ارزیابی آنان می‌پردازیم:

### ۳-۱. عجله حضرت موسی (علیه السلام) در ملاقات پروردگار

در آیات ۸۳ و ۸۴ سوره مبارکه طه آمده است: «وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى» (۸۳) «قَالَ لَهُمْ أَوْلَاءِ عَلَى أَثَرِي وَ عَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبُّ لَتَرْضَى» (۸۴). در تفسیر این آیات در اشارتی عجیب از «ابن عجبیه» صاحب تفسیر «البحر المدید» این گونه می‌خوانیم: «شایسته رئیس قوم آن است که هنگام سفر در میان آنان بوده و هدایتگری نماید. از آنان جلو زده و شتاب و تعجیلی را در امور آنان روا ندارد، چرا که تانی از جانب خدا و عجله از شیطان است» (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۴۱۲). به عبارت دیگر ابن عجبیه، موسی (علیه السلام) را به اثرپذیری از شیطان و عجله‌ای که ناشی از آن است نسبت داده و معتقد است ایشان با عجله خود در ملاقات پروردگار، زمینه‌ساز بروز فتنه و آشوب در قوم خود بوده است.

علاوه بر مغایرت چنین برداشتی با محکّمات عامه انبیاء که از لوازم آن عصمت است و مغایر شأن عمومی انبیاست، این مسئله با محکم خاص دیگر - که آیات قرآن کریم آن را در شأن موسی بن عمران به طور خاص متذکر می‌شود - در تضاد و تنافی است و آن جایگاه «مُخْلِص» بودن و دوری ایشان از تصرفات شیطانی است: «قَالَ

فِعْرَتِكَ لَأَغْوِيَهُمْ أَجْمَعِينَ» «إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» (ص: ۸۲-۸۳)؛ زیرا لازمه چنین اعتقادی آن است که موسی (علیه السلام) در تشخیص خود دچار اشتباه شده و تعجیل ایشان برای ملاقات پروردگار، موجب رضایت خداوند نبوده است؛ حال آنکه خداوند صراحتاً ایشان را در زمرة مخلصان معرفی کرده و می‌فرماید: «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلِصًا وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم: ۵۰). بنابراین بر خلاف پندار ابن‌عاشور در تفسیر خود که عبارت «قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ» را عبارتی توییحی می‌داند (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۶: ۱۶۱) اساساً از دلالت بر نکوهش و شماتت ایشان جهت تعجیل در ملاقات پروردگار خالی است.

### ۳-۲. توییح موسی (علیه السلام) نسبت هارون (علیه السلام)

موسی (علیه السلام) به خاطر مشاهده عمل قوم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۲۵۱) و به خاطر غضب حضرت نسبت به روی آوردن قوم به پرستش گوساله (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹: ۴۵) یا ترس و افسوس از عدم جبران امر قوم خود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۴۴) و یا از حیث محتوم بودن عقوبت الهی بر آنان و عدم بسط ید خودشان در دفع آن (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۵۵۴) با حالتی غضبناک و به شدت توأم با تأسف و حزن، به سمت قوم خود روانه شده: «فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا...» (طه: ۸۶) و پس از مؤاخذه و یادکرد نسیان آنان نسبت به وعده الهی و عدم طولانی شدن مدت مفارقت ایشان از قوم، توییح بعدی را متوجه برادرشان هارون (علیه السلام) می‌نمایند و می‌فرمایند: «قَالَ يَا هَارُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا» «أَلَا تَتَّبِعَنِ أَ فَعَصَيْتَ أَمْرِي» (طه: ۹۲-۹۳) که اکنون با توجه به تفاسیر ارائه شده، برای روشن تر شدن بحث در ادامه ابتدا پیرامون نکات کلیدی مطرح شده در این آیات، مختصری تبیین صورت می‌گیرد.

۳-۲-۱. معنای متابعت

متابعت در لغت به معنای حرکت پشت سر دیگری (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۱۹۰) است. در این آیه دو نظر عمده و کلی میان مفسران وجود دارد. برخی بر این باورند که موسی (علیه السلام) می فرماید:

۱. چرا به همراه اقلیتی که بر توحید ثابت قدم مانده بودند به من ملحق نشده و به دنبال من به کوه طور نیامده و در جمع آنان ماندی؟ (رسی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۲۸۵، طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۴۳؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۷: ۳۷۵؛ مراغی، بی تا، ج ۱۶: ۱۴۳). برای مثال ابن عاشور می نویسد: ایشان خلیفه موسی (علیه السلام) بودند و آن هنگامی که می دیدند مطاع نیستند، بر ایشان لازم بود سریعاً خلافت را به مستخلف عنه باز- می گرداندند (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۶: ۱۷۰). آلوسی نیز با پذیرش چنین نظری نگاشته: موسی (علیه السلام) بر این باور بود که ترک کردن قوم توسط هارون (علیه السلام) بعد از آن سفارشات در ممانعت از گوساله پرستی بسیار قوی تر و در دلالت بر غضب و انکار ایشان نشان بیشتری داشت، زیرا ایشان رئیس محبوب قومشان بوده و وقتی یک زعیم محبوب، قوم خود را به نشانه اعتراض ترک کند، این امر بر مردم گران آمده و باعث می شد از عملشان دست بکشند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۵۶۰).

۲. برخی دیگر بر این باورند که مراد موسی (علیه السلام) از این کلام مقصودی مجازی است و الحاق هارون (علیه السلام) در آن برهه از زمان همراه با توده مؤمنان صلاح نبوده است. بنابراین منظور از جمله «أَلَّا تَتَّبِعَنِ» این است که چرا از روش و سنت من در شدت عمل نسبت به گمراهی بت پرستی پیروی نموده و در امر خدا سخت گیری نمودی؟ (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۸۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ۱۹۳). برخی نیز قریب به این معنا، مقاتله و نزاع را برداشت نموده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۴۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۸۳).

به نظر می‌رسد معنای دوم در دلالت بر مراد ایشان قوت بیشتری دارد، زیرا معنای اول آیه با پاسخ هارون <sup>(علیه السلام)</sup> چندان تناسب ندارد؛ توضیح آنکه هارون <sup>(علیه السلام)</sup> علت عدم متابعت را ترس از تفرقه امت و در نتیجه بی‌اعتنایی به سفارش ایشان (خَشِيْتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي)، استضعاف و ترس از به شهادت رسیدن (إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَ كَادُوا يَقْتُلُونَنِي) بیان می‌دارند.<sup>۱</sup> به همین دلیل تفرقه و خونریزی در بنی اسرائیل با دخالت ایشان در امر قوم - و نه با ترک آنان - محتمل است. از سوی دیگر موسی <sup>(علیه السلام)</sup> خود سفارش به جانشینی هارون <sup>(علیه السلام)</sup> نموده بودند: «اخْلَفْنِي فِي قَوْمِي» (الأعراف: ۱۴۲) و تخلف از دستور موسی <sup>(علیه السلام)</sup> از ناحیه هارون <sup>(علیه السلام)</sup> و مؤمنان بی‌اعتنایی به دستور پیامبر خدا بود. بر این اساس بعید می‌نماید که مسئله ترک قوم - به رغم سفارش موسی <sup>(علیه السلام)</sup> - به ذهن و باور هارون <sup>(علیه السلام)</sup> به عنوان وصی گرانقدر موسی <sup>(علیه السلام)</sup> نمی‌رسیده است.

### ۳-۲-۲. معنای عصیان هارون در کلام موسی <sup>(علیهما السلام)</sup>

موسی <sup>(علیه السلام)</sup> علاوه بر توبیخ عدم متابعت هارون <sup>(علیه السلام)</sup> با حالت استفهام، به ایشان نسبت عصیان و نافرمانی می‌دهند: «أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي» (طه: ۹۳). دوگانه‌ای که حل قضیه عصیان را در این جا پیچیده می‌کند، استلزام نسبت عصیان به حداقل یکی از ایشان است؛ به این ترتیب که اگر هارون <sup>(علیه السلام)</sup> حقیقتاً نافرمانی کرده باشند، عصیان از دستور پیامبر خدا برای او تثبیت شده و اگر چنین نباشد، موسی <sup>(علیه السلام)</sup> مرتکب گناه اتهام‌زنی نابه‌جا به مؤمن - علی‌الأقل - و ملامت غیر مجرم شده‌اند.

۱. به همین دلیل برخی بر این باورند که آیه مذکور دلالت بر آن دارد که امر به معروف و نهی از منکر در حالت خوف بر نفس ساقط می‌شود (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۱۸۸).

به نظر می‌رسد پذیرش تبعات چنین امری است که باعث شده مفسرانی همچون ابن‌عاشور، از حل مسئله عاجز مانده و با حذف صورت مسئله ترجیح داده‌اند گناه هارون (علیه‌السلام) را پذیرفته و رسالت ایشان همراه با موسی (علیه‌السلام) را فقط در مورد فرعون روا دانسته و عذرخواهی ایشان را دلیلی بر عدم رسالت ایشان در دیگر موارد ذکر کنند (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۸: ۲۹۸). برخی هم چون فخررازی تلاش کرده تا مسئله را با ترک اولی هارون (علیه‌السلام) حل کرده و این‌گونه پاسخ می‌دهند: ما هرچند در مورد عدم جواز معصیت در مورد انبیاء اختلافی نداریم، اما در مورد عدم جواز ترک اولی متفق‌القول هستیم. به همین دلیل، فعلی که یکی از انبیاء انجام داده و دیگری از آن منع کرده، شاید یکی نسبت به دیگری اولی باشد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲: ۹۳). اما آنچه ما را از معصیت و حتی پذیرش ترک اولی بی‌نیاز می‌کند، مسئله محکامات دیگری است که در شأن انبیاء (علیهم‌السلام) و در شأن هر دو ایشان به طور خاص تثبیت شده است و آن عبارت است از محکم عام عصمت انبیاء و محکم خاص عصمت موسی و هارون (علیهم‌السلام) که آیات مرتبط با اثبات عصمت موسی (علیه‌السلام) از نظر خواننده گذشت.

آیات دیگری از قرآن کریم که به طور خاص مثبت عصمت حضرت هارون (علیه‌السلام) است عبارت است از آیاتی که در عرف قرآن کریم، معرف نشانه‌های عظیم دال بر نبوت افراد است و همانند آن تعابیر صرفاً در شأن انبیاء (علیهم‌السلام) معرفی گردیده است؛ برای مثال:

• آیاتی که دلالت بر وحی الهی بر ایشان دارد، از این جمله است: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ عِيسَى وَ أَيُوبَ وَ يُونُسَ وَ هَارُونَ وَ سُلَيْمَانَ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا (النساء: ۱۶۳)»

- آیاتی که ایشان را در زمرة نیکوکاران معرفی می‌کند: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يُعْقُوبَ كَلَّا هَدَيْنَا وَ نُوْحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (الأنعام: ۸۴).
- آیاتی که ایشان را مبعوث الهی به سمت فرعون و قوم او می‌داند: «ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَ هَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ بِآيَاتِنَا...» (یونس: ۷۵)؛
- آیاتی که ایشان را خلیفه موسی <sup>(علیه السلام)</sup> دانسته است: «...قالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَ أَصْلِحْ وَ لَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (الأعراف: ۱۴۲)؛
- آیاتی که با انتساب قداست به هارون <sup>(علیه السلام)</sup> دیگران را بر اساس آن مذمت می‌کند: «يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَ مَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا» (مریم: ۲۸)؛
- آیاتی که ایشان را صراحتاً نبی الهی می‌داند: «وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا» (مریم: ۵۳)؛
- آیاتی که ایشان را صاحب فرقان و نشانه و... معرفی می‌نماید: «وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَ هَارُونَ الْفُرْقَانَ وَ ضِيَاءً وَ ذِكْرًا لِلْمُتَّقِينَ» (الأنبياء: ۴۸)، «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَ أَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُبِينٍ» (المؤمنون: ۴۵)؛
- آیاتی که ایشان را وزیر موسی <sup>(علیه السلام)</sup> می‌داند: «وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ جَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَ زَويْرًا» (الفرقان: ۳۵)؛
- آیاتی که ایشان را منت نهاده الهی معرفی می‌کند: «وَ لَقَدْ مَنَّا عَلَى مُوسَى وَ هَارُونَ» (الصافات: ۱۱۴)؛
- آیاتی که ایشان را دارای سلامت شخصیت و مورد سلام الهی می‌داند: «سَلَامٌ عَلَى مُوسَى وَ هَارُونَ» (الصافات: ۱۲۰).

به همین دلیل و بر اساس محکمت آیات قرآن کریم، انتساب نسبت‌هایی که ساحت عصمت هارون (علیه‌السلام) را خدشه‌دار سازد، از ادبیات قرآن به دور و ساحت جمیع انبیاء (علیهم‌السلام) از آن منزّه است.

۳-۲-۳. علت عتاب به هارون (علیه‌السلام)

اما در مورد فلسفه توبیخ هارون (علیه‌السلام) عمده نظرات مفسران عبارت است از اینکه:

۱. ایشان در منع از عصیان امت، شدت عمل نشان ندادند (طبرسی، ج ۷: ۴۳).
۲. گر چه عتاب ظاهراً به هارون (علیه‌السلام) بود، اما در حقیقت متوجه قوم ایشان بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۴۳)؛ به عبارتی هر چند ظاهری از عتاب و ملامت را دارد، اما در واقع توبیخی است نسبت به گوساله‌پرستان، زیرا موسی (علیه‌السلام) یقین داشت که برادرشان هرگز در چیزی از ایشان سرپیچی و مخالفت نمی‌کنند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵: ۲۳۹).
۳. عتاب به خاطر این بوده که رتبه شخص هر قدر بالاتر باشد، گناهش هم عظیم‌تر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۴۳).
۴. عتاب ایشان نسبت به هارون به خاطر سکوت ایشان در برابر بنی اسرائیل بود. هنگامی که مشاهده کرد قوم ایشان مشغول به عبادت گوساله شده‌اند و هارون (علیه‌السلام) هر چند عذر آورد، ولی عذر او توسط موسی (علیه‌السلام) پذیرفته نشد (مراغی، بی‌تا، ج ۱۶: ۱۴۳).
۵. هر چند هارون (علیه‌السلام) مورد عتاب ایشان بوده، اما این عتاب از روی اهانت نبوده است (نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۱۱۴).

۶. برخی نیز نظیر قاسم بن ابراهیم الرّسی، متکلم معروف زیدی مسلک و مفسرانی چون رشیدرضا و ابن‌عاشور، صراحتاً هارون (علیه‌السلام) را مقصر این جریان



معرفی کرده و طلب آمرزش موسی <sup>(علیه السلام)</sup> را برای او نشان معذور نبودن ایشان انگاشته‌اند (رسی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۲۸۶؛ رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۹: ۱۷۹ - ۱۸۰)؛ برای مثال ابن‌عاشور می‌گوید: مصلحت را هارون <sup>(علیه السلام)</sup> در این دید که برای آرامش جمهور مردم، رضایت از کار آنان را در ظاهر نشان دهند و نیز مؤمنان نیز با اقتدا به هارون <sup>(علیه السلام)</sup> صبر پیشه کنند (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۶: ۱۷۲). همو در ادامه می‌نویسد: «این اجتهاد هارون <sup>(علیه السلام)</sup> اجتهادی مرجوح بوده، نه اجتهادی راجح. زیرا هنگام تعارض دو مصلحت که یکی به حفظ عقیده بر می‌گردد و دیگری به حفظ جامعه، از هرج و مرج و در اثنای آن جانها و مالها و اخوت بین امت حفظ می‌شود، مصلحت حفظ عقیده ارجح است». (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۶: ۱۷۲). ابن‌عاشور معتقد است که از نگاه هارون <sup>(علیه السلام)</sup> مصلحت حفظ انفس و اموال و وحدت کلمه سخت‌تر از حفظ عقیده مردمی است که با بازگشت موسی <sup>(علیه السلام)</sup> از کوه طور عقیده خود را باز می‌یابند، اما حفظ شریعت نسبت به سایر اصول متفرع مهمتر است، زیرا صلاح اعتقاد ام‌المصالح اجتماع است و به همین دلیل بر موسی <sup>(علیه السلام)</sup> پوشیده نبود که وظیفه هارون <sup>(علیه السلام)</sup> این بوده که بنی‌اسرائیل را رها کرده - و هر چند این امر به اختلاف در امت ختم شود - خود را به برادرشان رسانند (همان).

جالب است که ابن‌عاشور خود را اعلم از هارون <sup>(علیه السلام)</sup> دانسته و مصلحت آن زمان بنی‌اسرائیل را بهتر از ایشان تشخیص می‌دهد و با وجود اینکه قرآن کریم آن وجود معصوم را صاحب فرقان - که طبق اذعان خود ابن‌عاشور قوه تمیز حق از باطل است<sup>۱</sup> - معرفی می‌کند: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَ هَارُونََ الْفُرْقَانَ وَ ضِيَاءً وَ ذِكْرًا لِلْمُتَّقِينَ» (الأنبياء: ۴۸) و در آن بحران اجتماعی طبق قاعده عقلانی دفع افسد به فاسد عمل می‌نماید، اما از نگاه ابن‌عاشور، به رغم تصریح هارون <sup>(علیه السلام)</sup> مبنی بر عدم قوت و

۱. الفرقان ما یفرق به بین الحق و الباطل من کلام أو فعل (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۷: ۶۵).

استطاعت (إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي) حفظ جان و اموال و وحدت امت، امری فرعی و تلاش ایشان جهت احیای جان بنی اسرائیل تلاشی مرجوح بوده است؛ اما مسئله آن است که با وجود اطلاع قبلی موسی (علیه السلام) از گمراهی امت و فتنه در بنی اسرائیل، چرا ملاقات موسی (علیه السلام) با پروردگار آن قدر طولانی شد و بالفرض اگر هارون (علیه السلام) هم پس از اخبار قبلی خداوند به انحراف امت، مجدداً ایشان را در جریان فتنه امت می گذاشتند، آیا موسی (علیه السلام) میقات پروردگار و مناجات با او را نیمه کاره رها کرده و به میان امت برمی گشتند؟ آنچه از این داستان برمی آید و نیز با توجه به اطلاع قبلی موسی (علیه السلام) از انحراف امت، ایشان قصد مراجعه به میان قوم خود را جز پس از اتمام وعده پروردگار نداشتند و اساساً به نظر می رسد ایشان مجاز به چنین خلف وعده ای نبودند: «وَ وَاَعِدْنَا مُوسَى» (البقرة: ۵۱). زیرا وعده از جانب خدای تعالی بوده و حضرت علاوه بر لیبیک به دعوت خداوند، بی صبرانه مشتاق مناجات با پروردگار خویش بودند و حتی اطلاع از فتنه سامری و انحراف شدید امت: «قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ» (طه: ۸۵)، مناجات با پروردگار را هرگز در کام ایشان تلخ نکرد. لازم به ذکر است در زیان عربی «مواعده» به معنای وعده دو طرفه است و می بایستی دو طرف داشته باشد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۵۱۰). بنابراین ایشان به دستور پروردگار خویش به ملاقات او در کوه طور رفته و می بایستی میقات پروردگار را تا رسیدن به سرانجام تکمیل می نمودند.

#### ۲-۲-۴. علت برائت ساحت هارون (علیه السلام) و نقد آراء فوق

ادعای ابن عاشور مدعایی بدون دلیل است، زیرا آنچه وی می بایستی ثابت نماید آن است که با وجود دخالت هارون (علیه السلام) در قضیه انحراف بنی اسرائیل، ثبات عقیده و ایمان بنی اسرائیل به طور قطع حاصل می شده است. حال چگونگی این امر حاصل می شده است در حالی که قوم ایشان صراحتاً اعلام داشته بودند که تا زمان رجوع

موسی (علیه السلام) به پرستش گوساله ادامه می دهند: «قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ» (طه: ۹۱). در زبان عربی «لن» دلالت بر نفی ابدی دارد و این بدان معناست که بنی اسرائیل به طور قاطع هارون (علیه السلام) را از ایمانشان به او ناامید کرده و تلاش ایشان را جهت احیای ایمان امت تلاشی بیهوده می انگاشته اند.

اکنون و در شرایطی که امت بنی اسرائیل مهبای خطر عظیم تفرقه امت و خطری بزرگ تر از آن، شهادت حضرت هارون (علیه السلام) است: «إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي» (الأنبياء: ۱۵۰) و ممکن است طی آن هدایت از امت برداشته شده و آنان را در خطر هلاکت با عذاب الهی قرار دهد. حضرت هارون (علیه السلام) چه اقدامی شایسته تر از آن می توانست انجام دهد؟ هنگامی که امت بنی اسرائیل چندین گروه شدند (عده‌ای همراه با هارون (علیه السلام)، عده‌ای همراه با سامری و عده‌ای مردد میان آن دو)، دخالت هارون (علیه السلام) امت را به سمت پرتگاهی هدایت می کرد که راه نجاتی دیگر برای آن متصور نبود و نهایتاً مسیر وقایع امت موسی (علیه السلام) طبق اراده و باب میل سامری پیش می رفت. مؤید این قضیه، جریانات پس از شهادت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بود که اصحاب رده و منافقانی که در انتظار وفات ایشان روزشماری می کردند و خود را برای ضرب «نهایی بر اسلام نوپا آماده ساخته بودند، بلافاصله در زمان خلافت ابوبکر قیام کردند و اگر وحدت و انسجام و هوشیاری امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و مسلمانان نبود، ممکن بود ضربات غیرقابل جبرانی بر اسلام وارد کنند. علی (علیه السلام) نیز به خاطر همین امر از حق قطعی خویش صرف نظر نمود تا اختلاف امت باعث سوء استفاده دشمن نگردد<sup>۱</sup> (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۷۹-۲۸۰).

۱. امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نیز عذر خویش را در قیام مسلحانه علیه حکومت در همین مسئله، استضعاف خود عنوان کرده و خویش را با هارون (علیه السلام) مقایسه می نماید: «وَإِنْ قُلْتُمْ إِنَّ مُوسَىٰ خَافَ مِنْهُمْ فَأَلْوَصِيَ أَغْدَرُ وَ لِي بِأَخِي هَارُونَ (علیه السلام) أُسْوَةٌ إِذْ قَالَ لِأَخِيهِ ابْنِ أُمَّمٍ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي. (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۴۹).

از سوی دیگر موسی <sup>(علیه السلام)</sup> از مسئله فتنه و گمراهی قوم خویش در ابتدای میقات اطلاع داشتند که صیغه ماضی در آیه: «قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ» (طه: ۸۵) دلالت بر آن دارد و اگر صلاح را در آن می‌دیدند که می‌بایستی امت از انحراف عقیدتی نگاه داشته شود، می‌توانستند مراجعت به طور را موقتاً ملغی کرده و طبق صلاح‌دید ابن‌عاشور به نجات عقیده قوم خویش همت گمارند. مصلحت اقتضای آن را داشت که برای حفظ انسجام بنی‌اسرائیل و جامعه توحیدی، حضرت هارون <sup>(علیه السلام)</sup> از مداخله مستقیمی که شکاف میان امت را بیشتر می‌کرد، خودداری نماید.

از سویی اگر بنی‌اسرائیل دستان خود را به خون پیامبر خدا آلوده می‌کردند و در این میان هارون <sup>(علیه السلام)</sup> و جامعه متدین همراه با ایشان به شهادت می‌رسیدند، در رحمت الهی بسته شده و هدایت بلاموضوع می‌گردید و همین امر مستلزم عذاب الهی و نابودی امت بنی‌اسرائیل می‌گردید. بنابراین همین دلایل کافی بود تا هارون <sup>(علیه السلام)</sup> در تکلیف مدارا با امت معذور باشد.

دلیل دیگر برائت هارون <sup>(علیه السلام)</sup> پاسخ ایشان به برادر خویش هنگام مؤاخذه است: اگر اقدامی می‌کردم مساوی بود با نقض غرض فرمانی که در آن از من خواهان اصلاح در قوم و عدم فساد در آن بودی. من از آن می‌ترسیدم که بعدها مرا به خاطر عدم رعایت سفارش خودت در حفظ وحدت بنی‌اسرائیل مؤاخذه نمایی: «لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي» (طه: ۹۴). به عبارتی عدم امتثال فرمان ایشان از ناحیه هارون <sup>(علیه السلام)</sup> به این خاطر بوده که دستور ایشان و متابعت هارون <sup>(علیه السلام)</sup> منجر به فساد در قوم نگردد. بدین ترتیب پاسخ هارون <sup>(علیه السلام)</sup> نیز در اینجا منطقی می‌نماید که تو مرا از حصول فساد بیم داده بودی و اگر من دستور تو را با حصول فساد انجام می‌دادم، در واقع

مراقب قول تو نبودم (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲: ۹۴). یعنی سفارش نمودی که جانشین من باش و اصلاح امت نما، اما دخالت من موجب افساد و قتل و خونریزی می شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۴۴) و در نتیجه غرض سفارش تو به اصلاح امت متنفی می گشت. به همین دلیل است که موسی <sup>(علیه السلام)</sup> در ادامه به راحتی عذر ایشان را می پذیرد و بدی جانشینی را به امت بنی اسرائیل - و نه هارون <sup>(علیه السلام)</sup> - نسبت می دهند: «بَسْمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي» (الأعراف: ۱۵۰).

۳-۳. گرفتن سر و کشیدن موی سر و صورت هارون <sup>(علیه السلام)</sup>

چالشی ترین محور داستان موسی <sup>(علیه السلام)</sup> در این جریان، مسئله ضرب هارون توسط موسی <sup>(علیهما السلام)</sup> است. در این میان طیفی از نظرات وجود دارد:

۱. برخی بر این باورند این مسئله به عنوان عادتی در آن زمان جاری بوده که وقتی از چیزی ابراز تأسف می کرده اند، محاسن خود را در قبضه می گرفتند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۴۴؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۲۱۰).

۲. جمع بسیار زیادی - عمدتاً از مفسران اهل سنت - عقیده دارند حضرت موسی <sup>(علیه السلام)</sup> ذاتاً مردی سرسخت و شدید الغضب برای خدا بود و وقتی با صحنه عبادت گوساله مواجه شدند، دیگر قادر به کنترل خود و ضبط نفس نشده و مانند دشمن آشکار به هارون <sup>(علیه السلام)</sup> روی آورده و موی سر ایشان را گرفتند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۸۴؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۴۱۴)؛ برای مثال سید قطب در تفسیر «فی ظلال القرآن» هارون <sup>(علیه السلام)</sup> را نسبت به موسی <sup>(علیه السلام)</sup> فردی با اعصابی آرام تر می داند که نسبت به موسی <sup>(علیه السلام)</sup> تسلط بیشتری بر خود داشته است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۲۳۴۹). آلوسی نیز معتقد است غضب ذاتی موسی <sup>(علیه السلام)</sup>

قائلان بسیاری دارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۵۵۵)؛ هر چند برخی نیز همچون ابوحنبلانندلسی نیز این مسئله را تحمیل به لفظ آیه می‌داند<sup>۱</sup> (ابوحنبلان، ۱۴۲۰ق، ج ۷: ۳۷۵) که به تعبیر آلوسی، مسلمان به چنین مسئله‌ای اعتقاد ندارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۵۶۱). فخررازی نیز این پاسخ را رد کرده و معتقد است: بالفرض ایشان انسانی شدیدالغضب بود، اما با این وجود آیا عاقل و مکلف بود یا خیر؟ این غضب [یک پیامبر عظیم‌الشأن] از معصیت الهی سرچشمه گرفته و با این کار [نه تنها مشکل رفع نمی‌شود بلکه] اشکالی دیگر افزوده می‌شود. (فقد زدت اشکالا آخر) (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲: ۹۳).

۳. برخی چون فخررازی اساساً معتقدند: «در قرآن دلالتی نیست که ایشان حتماً این کار را انجام داده‌اند. زیرا نهی از یک چیز دلالت بر آن ندارد که شخص منهی، منهی‌عنه را حتماً انجام داده باشد، مثل آیه «وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَ الْمُؤْمِنِينَ» یا «لَنْ أُشْرَكَتَ لِيُخْبِطَنَّ عَمَلُكَ» اما این مقدار عمل یعنی «أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ» دلالت بر استخفاف ندارد، زیرا ممکن است انسان این کار را برای اغراضی دیگر انجام دهد» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲: ۹۴).

۴. مفسرانی چون علامه طباطبایی معتقدند موسی<sup>(علیه‌السلام)</sup> موی ایشان را گرفته و کشیده و قصد داشت در ادامه ایشان را بزند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ۱۹۴) و ابن‌عاشور نیز گرفتن ریش و مو را مقدمه سیلی زدن به هارون<sup>(علیه‌السلام)</sup> می‌داند (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۶: ۱۷۱).

۵. آلوسی و مراغی عقیده دارند که موسی<sup>(علیه‌السلام)</sup> گمان کرده بود که هارون<sup>(علیه‌السلام)</sup> کوتاهی کرده و مستحق مجازات است، هر چند تأدیب نمودن، ایشان را از دایره عصمت خارج نمی‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸: ۵۶۱؛ مراغی، بی‌تا، ج ۱۶: ۱۴۴).

۱. و فی ذلک تحمیل للفظ ما لا یحتمله و تکتیر.

و اینکه برخی بر این باورند که غضب باعث می‌شود عقل انسان از بین برود، توهمی بیش نیست (آلوسی، همان).

۶. برخی نیز معتقدند موسی (علیه‌السلام) سر برادر را به خود نزدیک کرد تا از کیفیت واقعه سؤال نماید و هارون (علیه‌السلام) نیز از روی دلسوزی به موسی (علیه‌السلام) تذکر داد که «لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي» تا قوم، گمانی را که شایسته تو نیست، نکنند (سیدمرتضی، ۱۲۵۰ق: ۸۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲: ۹۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱: ۲۳۹).

۷. برخی در نگاهی دقیق‌تر به مسئله و با رعایت التزام به محکمت قبلی معتقدند موسی (علیه‌السلام) یقین به بی‌گناهی برادر داشته است و با این عمل می‌خواست نخست به بنی‌اسرائیل تفهیم نماید که گناه بسیار عظیمی مرتکب شده‌اند؛ گناهی که حتی پای برادر موسی را که خود پیامبری عالی‌قدر بود، به محکمه کشانده است و با شدت عمل خواسته تا به بنی‌اسرائیل بفهماند مسئله شرک و انحراف از توحید - آن هم بعد از آن همه معجزات و آثار عظمت حق - مسئله ساده‌ای نیست. قطعاً هارون (علیه‌السلام) در این ماجرا کمال رضایت را داشته است و بدون شک برای حفظ هدف و گذاشتن اثر روانی در افراد منحرف و نشان دادن عظمت گناه به آن‌ها، این اقدام، اقدامی بسیار مؤثر بوده است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۸۴).

از سویی حضرت به محض اطلاع از گمراهی قوم، الواح را در کوه طور نینداخت، بلکه در حضور مردم افکند تا غضب ایشان برای همگان معلوم گردد؛ زیرا اثری بر القای الواح در طور مترتب نبود و آنچه می‌توانست بیانگر غضب عقلی حضرت کلیم - الهی باشد همان القای الواح در حضور مردم بوده است (جوادی آملی، (الف)، ج ۵: ۵۴۷-۵۴۸) که مؤید این نظر نیز روایتی است از امام باقر (علیه‌السلام) که در آن می‌فرماید: شایسته بود که القای الواح در همان کوه طور و هنگام اخبار خداوند از فتنه

### تحلیل تشابهات سیره حضرت موسی در ماجرای ... / مرتضی سلطانی ۳۰۳

و گمراهی امت صورت می‌گرفت، اما موسی <sup>(علیه‌السلام)</sup> از انجام این کار قصد دیگری داشت (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۵۱).

در اینجا برای وضوح بیشتر مسئله، مرور اتفاقی که برای هارون <sup>(علیه‌السلام)</sup> رخ داده خالی از لطف نیست، زیرا توجه به حواشی مسئله می‌تواند در کشف مقصود بسیار مؤثر افتد. در این سیره و ماجرای محل بحث، معصومی معصوم دیگری را مورد ضرب و شتم قرار می‌دهد و هر چند ظاهر ماجرا نشانگر آن است که از بین موسی <sup>(علیه‌السلام)</sup> یا هارون <sup>(علیه‌السلام)</sup> یکی خطاکار است، اما طبق محکّمات قرآنی که پیش از این از نظر خواننده گذشت و هر دوی ایشان را معصوم معرفی می‌نماید، چنین برداشتی ناصواب است. هر چند میان آراء مفسران در این زمینه اختلاف بود، اما آنچه قدر متیقن پذیرش مفسران است، آن است که موسی <sup>(علیه‌السلام)</sup> و عتاب شدید و تندی نسبت به هارون <sup>(علیه‌السلام)</sup> روا داشته شده است. سیاق آیات و اتصال آن نشانگر آن است که موسی <sup>(علیه‌السلام)</sup> با همان غضبی که پیش از آن تورات شریف را به زمین کوبیده، هارون را بدان مواخذه کرده است. ایشان با قدرت بدنی بسیار بالا و با غضبی بسیار شدید، ریش و موی حضرت هارون <sup>(علیه‌السلام)</sup> را گرفته و به طرف خود می‌کشند. برخوردی سراسر سرزنش و شماتت با برادری معصوم که در جایگاه الهی خود، عدل کتاب الهی تورات است. ضربتی بسیار تحقیرآمیز را در ملأ عام تداعی می‌کرده و صورت اجتماعی شدیدی برجای می‌نهاده است. بنابراین دیدگاهی که معتقد است حضرت در حال نجوا و پرس-وجو از اوضاع امت بوده‌اند، ادعایی بدون حجت و نوعی تنزّل مطلب است.

یکی دیگر از محکّمات آن است که این برخورد تند ایشان با تورات به عنوان کتابی آسمانی - که حتی جلد و اوراق آن نیز از آسمان نازل گشته و حتی زمین گذاشتن خلاف ادب است - نشانگر آن است که تخیل مقصر بودن یکی از ایشان



مطرح نیست. آنچه ما را در فهم بیشتر این ماجرا یاری می‌رساند، اطلاع قبلی موسی (علیه‌السلام) از انحراف امت و نیز عامل انحراف و گمراهی یعنی سامری است: «قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ» (طه: ۸۵). در این اخذ شدید، عامل فتنه‌گر و گمراه‌کننده (سامری) در وهله اول مورد مؤاخذه موسی (علیه‌السلام) قرار نمی‌گیرد. به عبارتی با وجود معلوم بودن جرم، مجرم و سرکرده مجرمان نه تنها در وهله اول برخوردی ساده با او (سامری) و مؤاخذه‌ای ملایم هم نسبت به او صورت نمی‌گیرد.

#### ۴. جمع‌بندی و نظر مختار

در ظاهر، رفتاری این گونه که ابتدا فردی - جدای از معصوم بودن او - مورد ضرب و شتم قرار گرفته و در مرحله بعد از علت انحراف و مقصر سؤال گردد، مؤاخذه‌ای از روی ناآگاهی و بی‌خبری است که حتی نسبت دادن آن به مؤمنی - جدای از پیامبر عظیم‌الشان الهی - خلاف ادب است. به نظر می‌رسد موسی (علیه‌السلام) در وهله اول ترجیح را در آن دیدند که با حالت غضبناک با سامری روبه‌رو نشوند، زیرا اقبال افکار عمومی و رغبت توده‌های مردم همچنان به اوست که همین رغبت عمومی امکان شورش اجتماعی به همراهی می‌داشت. بنابراین موسی (علیه‌السلام) برای تعیین تکلیف سامری مقدمه‌چینی می‌کند؛ چرا که عبارت «كَادُوا يَقْتُلُونَنِي» حاکی از آن است که پس از فتنه در بنی‌اسرائیل، اکثریت آن جامعه اتباع سامری و گوساله‌پرستان گردیده‌اند. طبق روایات ۶۰۰ هزار نفر مرتد شده و تنها ۱۲ هزار نفر همراه با هارون (علیه‌السلام) بر اعتقاد خود باقی ماندند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۷۰).

آنچه روزنه‌امیدی را برای بازگشت بنی‌اسرائیل باز می‌کند، اعتقاد امت به نبوت موسی است: «قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ» (طه: ۹۱) یعنی به

رغم ارتداد از توحید و ولایت، ارتداد از نبوت همچنان رخ نداده و این می‌تواند در دستگیری از بنی اسرائیل کارگشا باشد؛ توضیح آنکه ارتداد فطری در جامعه‌ای که سابقه دینداری در آن بوده، مسلترم حکم سنگین اعدام برای مرتدان است، زیرا گذار افراد از مرحله شرک به توحید نبوده تا صرف ایمان آن را جبران نماید. وقتی حق مستقر نگردیده و جامعه با شبهات همراه نباشد مسلماً چنین حکمی در میان نیست، اما بنی اسرائیل با این همه آیات و معجزات عجیب (سَلُّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةِ بَيِّنَةٍ / البقرة، ۲۱۱) جای عذری برای ارتداد از توحید و گرایش به گوساله‌پرستی باقی نگذاشتند و اگر زیر بار اعدام نمی‌رفتند، عذاب استیصال گریبان‌گیر بنی اسرائیل می‌شد. در این میان حضرت موسی (علیه‌السلام) به عنوان نبی الهی موظف به نجات امت خویش از عذاب استیصال دنیوی و اخروی است، اما ابتدا می‌بایست رفتاری نماید که امت گمان نکنند گناهی کوچک و پیش پا افتاده‌ای مرتکب شده‌اند (سبحانی، بی‌تا: ۱۶۴) و سپس حکم الهی را در مورد امت اجرا نماید و اگر جامعه پذیرای آن حکم غلاظ و شداد نباشد، عذاب الهی در دنیا و آخرت در انتظار آنان خواهد بود. سؤال اینجاست که اولین حرکت نبوی در بیداری امت و خاضع ساختن آنان برای توبه و نجات از عذاب چه باید باشد؟ بنی اسرائیل می‌بایست هم اشتباه خویش را پذیرفته و توبه نمایند و هم تبعات پذیرش توبه و حکم اعدام را به جان بخرند.

موسی (علیه‌السلام) برای خضوع امت نسبت به اعدام، مجهز به عصای معجزه‌گر هستند. اما اگر پذیرش قلبی برای آنان رخ ندهد توبه‌ای حاصل نخواهد شد. مدیریت اعجازی ایشان می‌توانست بنی اسرائیل را به راحتی برای اجرای حکم الهی به خط کند، اما هدف دین نجات مردم از عذاب اخروی است و آن هنگامی رخ می‌دهد که مردم با مدیریت عقلانی منقلب گردیده و حکم الهی را با جان و دل پذیرا باشند. در غیر این

صورت چند دهه تلاش ایشان در هدایت بنی اسرائیل از دست رفته و هدایت‌گری ایشان بلاموضوع می‌گردد.

در پی گناه سنگین ارتداد تنها راه خضوع امت نسبت به اجرای چنین حکم سنگینی، تحریک عاطفه دینی آنان است. کوبیدن تورات به زمین با هیبت عظیم موسوی <sup>(علیه‌السلام)</sup> و نیز با عنایت به جایگاه قداست ملکوتی خاص آن - که وجود این کتاب در میان بنی اسرائیل نشان استقرار و استمرار رحمت خدا بود - و کتک زدن هارون <sup>(علیه‌السلام)</sup> آثار تکوینی سنگینی را به همراه داشت؛ به طوری که رعب ملکوتی میان مردم ایجاد نموده و سبب تقلب احوال می‌گردد. لازمه این امر آن است که ضارب و مضروب هر دو معصوم و نماد قداست میان بنی اسرائیل باشند. ترسیم چنین فضایی که مقام عصمت برای نجات مردم از جهنم در پیش می‌گیرد، برای آن است که نبض روانی مردم از طریق تحول ضمیر ناخودآگاه در دست گرفته شود. نتیجه حرکتی چنین فوق تصور و برخورد شدید موسی <sup>(علیه‌السلام)</sup> با ۲ وجود مقدس دیگر (هارون <sup>(علیه‌السلام)</sup>) و کتاب آسمانی تورات) باعث احیای جامعه مرده و مرتد موسی <sup>(علیه‌السلام)</sup> شد.

در این میان لازم است، موقعیت هارون <sup>(علیه‌السلام)</sup> و جایگاه او در بنی اسرائیل بازشناخته شود. زیرا امت موسی <sup>(علیه‌السلام)</sup> علاوه بر عظمت کتاب آسمانی که جایگاهی شبیه قرآن را در میان مسلمانان دارد، به جایگاه هارون <sup>(علیه‌السلام)</sup> نیز واقف‌اند، زیرا از چند ده سال پیش از این جریان، جایگاه ولایت هارون در داستان رسالت ایشان مطرح بوده و ساحران مغلوب نیز پیش از این به این مسئله اذعان داشته‌اند: «فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَجْدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَ مُوسَى» (طه: ۷۰). در جایی دیگر در قرآن کریم نیز وقتی خداوند می‌خواهد جایگاه قداست هارون <sup>(علیه‌السلام)</sup> را در میان امت بنی اسرائیل به رخ بکشد، از لقب جاافتاده‌ای میان آنان و ارتباط آن با هارون <sup>(علیه‌السلام)</sup>

## تحلیل متشابهات سیره حضرت موسی در ماجرای ... / مرتضی سلطانی ۳۰۷

سخن می‌گوید. تعبیر «یا أُخْتُ هَارُونَ» در توبیخ بنی اسرائیل نسبت به مریم (سلام الله علیها) در آیه «یا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأًا سَوَاءً وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا» (مریم: ۲۸) با وجود فاصله زمانی ۱۷۰۰ سال (مقدسی، ۱۴۳۱ق، ج ۲: ۱۵۱) نشان از آن دارد که هارون (علیه السلام) نماد قداست و روحانیت میان امت بنی اسرائیل در طول دوران بوده است. اکنون و در این میان وقتی مجسمه قداست مورد عتابی سخت با ضربتی شدید قرار گیرد، مسلماً دل‌های مردم از نظر عاطفی به لرزه درآمده و گردش این موضوع در افواه، مردم را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این روش تربیتی که طبق قاعده «ایپاک اعنی واسمعی یا جاره» برخوردی غیرمستقیم برای تحول مخاطب را افاده نموده و باعث می‌شود جامعه‌ای را که عمیقاً در مادی‌گری فرو رفته و به شدت حریص به زندگی دنیوی است: «وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ» (البقرة: ۹۶)، برای اجرای حکم اعدام دسته جمعی: «فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (البقرة: ۵۴) آماده و بلکه خاضع نماید.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

در سیره قرآنی انبیاء (علیهم السلام) و هنگام مواجهه با متشابهاتی که مستلزم نقض عصمت ایشان بوده و موجب ابهام در تحلیل شخصیت و عملکرد ایشان می‌گردد، راهبرد ارجاع متشابهات سیره انبیاء به محکمت آن در رفع ابهام و ازالة شبهات، راهبردی بسیار کارآمد و مؤثر است. در ماجرای انحراف قوم بنی اسرائیل و ارتداد آنان از توحید به پرستش گوساله، مسئله برخورد شدید و عتاب‌آلود موسی (علیه السلام) با هارون

---

۱. در این میان سامری جزو اعدام شدگان بنی اسرائیل نیست. زیرا وجودش آثاری دارد که در اعدامش متصور نیست. عامل ضلالت امت و کسی چنین انحرافی عظیم را در میان جامعه به پا می‌کند و مرجع الهی توده عظیمی از مردم است، می‌بایست دچار عذاب خفت و خواری در دنیا گردد تا اندک رغبت افراد متمایل به او ریشه کن شود و به همین دلیل به مجازات «لامساس» و تبعید از جامعه مبتلا شد.

(علیه السلام) بدون توجه به محکمت سیره و شخصیت آن دو بزرگوار قدری غامض آمده و چنانکه برخی مفسران پنداشته‌اند، مستلزم پذیرش عصیان حداقل یکی از ایشان، پذیرش تندخویی و خشونت ذاتی موسی (علیه السلام)، کوتاهی و تقصیر هارون (علیه السلام) در هدایت امت، سوءتدبیر و سیاست مرجوح هارون (علیه السلام) در جلوگیری از ارتداد بنی اسرائیل و ثبات اعتقادات ایشان گردیده است. در این مقاله و با عنایت به چنین راهبرد کارساز و اثربخشی، به تحلیل ماجرای ضرب هارون (علیه السلام) توسط موسی (علیه السلام) پرداختیم که نتایج آن به شرح زیر است:

۱. بر اساس مسلمات پذیرفته شده قرآنی - کلامی، هر دوی ایشان از انبیاء الهی و برخوردار از عصمت و متنعم از حسن تدبیر و سیاست بوده‌اند.
۲. مسئله عصیان و نافرمانی نسبت به هارون (علیه السلام) بر اساس محکمت عام و خاص سیره انبیاء (علیهم السلام) قابل پذیرش نیست و طلب مغفرت در مورد انبیاء (علیهم السلام) لزوماً در صورت ارتکاب گناه نیست.
۳. هارون (علیه السلام) به ناچار و برای جلوگیری از وقوع فتنه‌ای جبران‌ناپذیر در امت بنی اسرائیل از دخالت در امر آنان و سخت‌گیری و مقاتله با ایشان امتناع ورزید تا در صورت به شهادت رسیدن احتمالی ایشان تمامی روزنه‌های هدایت بسته نشود.
۴. انحراف از توحید و ارتداد از آن، از بزرگترین گناهان امت بنی اسرائیل بوده که جبران آن با توبه و قتل جمعی به عنوان مجازات امکان‌پذیر بوده است.
۵. موسی (علیه السلام) برای بزرگ نشان دادن گناه قوم خود و برای جلوگیری از ارتکاب مجدد چنین گناهی، الواح مقدس تورات را پس از بازگشت از طور بر زمین کوئید و هارون (علیه السلام) را که در میان امت به عنوان نماد قداست در بنی اسرائیل شناخته شده بود، به اشد وجه مؤاخذه نمود تا فضای روانی جامعه برای پذیرش حکم غلیظ و شدید اعدام دسته جمعی مهیا شود.

۶. برخلاف آنچه که برخی مفسران پنداشته‌اند، مواخذه هارون (علیه‌السلام) نه نجوای میان ایشان بوده و نه صرفاً تأسفی که مبتنی بر عادت زمانه باشد، بلکه عبارت «أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ» مستلزم ضرب شدید و اهانت به هارون (علیه‌السلام) بوده است؛ اما اهانتی هدفمند که مصلحتی جهت هدایت امت بنی‌اسرائیل را در پی داشته است.

۷. اقدام موسی (علیه‌السلام) کارگشا بود و در مقصود ایشان مؤثر افتاد و با پذیرش چنین حکمی راه توبه مجدد بنی‌اسرائیل باز شد و عذاب دنیوی و مجازات اخروی از این قوم برداشته شد.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

### قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرایع، قم: کتاب فروشی داوری.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جزائری، نعمت‌الله بن عبدالله (۱۳۸۱). قصص الانبیاء (ترجمه)، تهران: انتشارات فرحان.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق). احکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹/الف). تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹/ب). سیره پیامبران (علیهم السلام) در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، بیروت: دار العلم للملایین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). الغریب فی مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
- رسی، قاسم بن ابراهیم (۱۴۲۱ق). مجموع کتب و رسائل القاسم بن ابراهیم الرسی، صنعا: مؤسسه الأمام زید بن علی.
- رشیدرضا، محمدرشید بن علی رضا (۱۹۹۰م). تفسیر المنار، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.

- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق). الفائق فی غریب الحدیث، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- سبحانی، جعفر (بی تا). عصمة الأنبياء، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- سیدمرتضی، علی بن حسین (۱۲۵۰ق). تنزیه الأنبياء، قم: انتشارات الشریف الرضی.
- صبحی صالح، (۱۳۷۲). مباحث فی علوم القرآن، قم: منشورات الرضی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر (تفسیر القرآن العظیم)، اربد: دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیة.
- عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۸۹). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، قم: انتشارات زکّان.
- فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق). الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام).
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی، تهران: مکتبة الصدر.
- قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ق). محاسن التاویل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دار الکتب العلمیة، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳). وحی و نبوت، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۵ق). التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). علوم قرآنی، قم: مؤسسة فرهنگی التمهید.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۴۳۱ق). البدء و التاریخ، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

## تحليل متشابهات سيرة حضرت موسى در ماجرای ... / مرتضی سلطانی ۳۱۱

نسفی، عبد الله بن احمد (۱۴۱۶ق). مدارک التنزیل و حقایق التأویل، بیروت: دارالفنایس.  
نقی پورفر، ولی الله (۱۳۷۴). پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن کریم، تهران: اسوه.  
نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه  
آل‌البيت (عليهم‌السلام).

### نشریات و مجلات

نقی پورفر، ولی الله و محمدمیر کسمایی (۱۳۹۸). «بررسی نسبت دادن "سرقهت جام ملک"  
توسط حضرت یوسف (علیه السلام) به برادرانش»، نشریه شبهه پژوهی مطالعات قرآنی.  
نقی پورفر، ولی الله و رضا حاج خلیلی (۱۳۹۰). «کارکرد سیاق در رفع ابهام از ظاهر آیات»،  
نشریه کتاب قیم.

### Bibliography

- Holy Quran.  
Ibn Babouyeh, Mohammad ibn Ali, Elal al Sharia, Qom, Davari Bookstore, 1385Sh.  
Ibn-Katheer, Ismail ibn Omar, Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiya, 1419SH.  
Azhari, Mohammad ibn Ahmad, Tahzeeb al-Legha, Beirut, Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, 1421AH.  
Jazayeri, Nematullah ibn Abdullah, Ghasas al anbia (translation), Tehran, Farhan Publications, 1381SH.  
Jasas, Ahmed ibn Ali, Ahkam al-Qur'an, Beirut, Dar Ahya al-Trath al-Arabi, 1405AH.  
Javadi Amoli, Abdullah, Tasnim (Tafsire Quran), Qom, Isra Publishing Center, 1389SH.  
Javadi Amoli, Abdullah, Sirehe payambaran (AS) dar Qur'an, Qom, Isra Publishing Center, 1389SH.  
Johari, Ismail ibn Hammad, Al-Sehah (Taj al-Lagha and Sahah Al-Arabiya), Beirut, Dar Al-Alam Lal-Mulayin, 1379SH.  
Ragheb Esfahani, Hossein ibn Muhammad, Al-Ghareeb Fi Mufardat al-Faz al-Qur'an, Beirut, Dar al-Qalam, 1412AH.  
Rasi, Qasim ibn Ibrahim, Majmoe kotob wa rasael al-Qasim ibn Ibrahim al-Rassi, Sana'a, Institute of Imam Zayd bin Ali, 1421AH.



- Rashidreza, Mohammad Rashid ibn Alireza, Tafsir al-Manar, Cairo, Al-Masriyyah al-Al-Katab, 1990AD.
- Zamakhshari, Mahmoud ibn Omar, al-Faiq fi Gharib al-Hadith, Beirut, Dar al-Katb al-Alamiya, 1417AH.
- Sobhani, Jafar, Esma Al-Anbia, Qom, Imam Sadiq Institute (peace be upon him), WD.
- Syed Morteza, Ali ibn Hossein, Tanziyeh al-Anbia, Qom, Al-Sharif Al-Razi Publications, 1250AH.
- Sobhi-Saleh, Mabahees fi oloom al Qur'an, Qom, Al-Razi Publications, 1372SH.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Islamic Publishing House, 1417AH.
- Tabarani, Suleiman ibn Ahmad, Al-Tafsir al-Kabeer (Tafsir al-Qur'an al-Azeem), Irbid, Dar al-Kitab al-Thaqafi, 2008AD.
- Tabarsi, Fazl ibn Hassan, Mojma al-Bayan fi oloom al-Qur'an, Tehran, Nasser Khosrow Publications, 1372SH.
- Tabari, Mohammad ibn Jarir, Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar al-Marafah, 1412AH.
- Ayashi, MOhammad ibn Masoud, Tafsir Al-Ayashi, Tehran, Al-Mattaba Al-Alamiya, 1380Ah.
- Abdul Baqi, Mohammad Fouad, Al-Mojam Al-Mufhars L Al-Faz Al-Qur'an Al-Karim, Qom: Zhekan Publications, 1389SH.
- Faiz Kashani, Mohammad Mohsen ibn Shah Mortaza, Al-Wafi, Isfahan, Library of Imam Amirul Momineen (peace be upon him), 1416AH.
- Faiz Kashani, Mohammad Mohsen ibn Shah Mortaza, Tafsir Al-Safi, Tehran, Al-Sadr School, 1415AH.
- Ghasemi, Mohammad Jamal al-Din, Mahasen al-Tawil, Beirut, Dar al-Katb al-Alamiya, 1418AH.
- Qaraati, Mohsen, Tafsir Noor, Tehran, Cultural Center of Lessons from the Qur'an, 1383SH.
- Matridi, MOhammad ibn MOhammad, Tawilaat Ahl al-Sunnah (Tafsir al-Matridi), Beirut, Dar al-Katb al-Alamiya, 1430AH.
- Mustafawi, Hassan, Altahghighfi kalamate al Qur'an alkarim, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiya, Allameh Mustafawi's works publishing center, 1363SH.
- Motahari, Morteza, Revelation and Prophethood, Qom, Islamic Publications Office, 1984.
- Marfat, MOhammad Hadi, Al-Tamhid fi Olum al-Qur'an, Qom, Al-Nashar al-Islami Foundation, 1415AH.
- Marafat, Mohammad Hadi, OLOME Qurani, Qom, Talmahid Cultural Institute, 1381SH.

## تحليل متشابهات سيره حضرت موسى در ماجرای ... / مرتضى سلطانی ۳۱۳

Makarem Shirazi, Nasser, Tafsir Nomoneh, Tehran, Dar al-Katb al-Islamiyya, 1374SH.

Nasafi, Abd Allah ibn Ahmad, Madarek Al-Tanzil WA Haqat al-Taawil, Beirut, Dar al-Nafais, 1416AH.

Naqipour Far, Wali Allah, Pazhoheshi piramone tadabbor dar Qurane karim, Tehran: Oswah, 1374SH.

Nouri, Hossein ibn MOhammad Taqi, Mustadrak al-Wasail WA Mustanbat al-Masal, Qom, Al-Al-Bayt Foundation (peace be upon him), 1408AH.

### **Publications and magazines**

Naqi Porfar, Waliullah and Kasmaei, Mohammad Amir, BArrasi nesbat dadane serghate jame malek tawassote yasef (AS) be baradaranash 1398SH.

Naqi Porfar, Waliullah and Haj Khalili, Reza, Karkarde siagh dar rafe ebham az zahere ayat, Kitab Qayim, 1390SH.



Biannual Journal of Research in the  
Interpretation of Quran  
Year 10<sup>th</sup>, 19<sup>th</sup> consecutive  
Spring & Summer 2023  
Pages 315-337

Original Article  
DOR: 20.1001.1.24235490.1402.10.1.10.3

## The Method of Applying the Initial Context for Discovering the Purpose of a Surah in the Discourse of Reflection: A Case Study of Surah Al-Ahzab \*

Javad Salmanzadeh \*\*  
Mohsen Nouraei \*\*\*

### Abstract

In modern reflective studies, the initial context has been introduced as a special element in discovering the purpose of a Surah (chapter) in the discourse of reflection. This factor can enhance and expedite the process of purpose identification. However, there has been little discussion about the method of employing the initial context in purpose discovery, and its utilization in the process of purpose identification has not been addressed. Therefore, this research aims to unveil the method of applying the initial context in the process of purpose discovery by employing a descriptive-analytical approach and utilizing library and electronic resources. In this method, in the first step, the axis of the initial context is determined using rules such as "omission," "precedence of mention," and "repetition frequency." Then, it is compared with the purpose derived from the entire Surah to confirm its accuracy or address potential deficiencies. Surah Al-Ahzab is the case study in which this method has been implemented. The findings of the case study demonstrate that the initial context plays a significant role in purpose discovery and reveals notable elements of the Surah's purpose.

**Keyword:** Context axis; Surah axis; Surah message; Surah subject; Surah focal subject

---

\* Received:2023-January-08      Accepted: 2023-August-14

\*\* Assistant Professor in Quranic and Hadith Sciences of Faculty of Theology and Islamic Studies of Hakim Sabzevari University. Sabzevar, Iran (The Corresponding Author) Email: J.salmanzadeh@hsu.ac.ir

\*\*\* Associate Professor in Quranic and Hadith Sciences of Faculty of Theology and Islamic Studies of Mazandaran University. Babolsar, Iran. Email: M.nouraei@umz.ac.ir



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

## روش به کارگیری سیاق نخست، جهت کشف غرض سوره در گفتمان تدبیر؛ مطالعه‌ی موردی سوره‌ی احزاب\*

جواد سلمان‌زاده\*\*

محسن نورائی\*\*\*

### چکیده

در مطالعات نوین تدبیری، سیاق نخست به عنوان عاملی ویژه در کشف غرض سوره معرفی شده است. به گونه‌ای که این عامل می‌تواند فرآیند غرض‌شناسی را تدقیق و تسریع بخشد. اما تاکنون درباره‌ی روش به‌کارگیری سیاق نخست در کشف غرض، صحبتی به میان نیامده است و شیوه‌ی به‌کارگیری آن در فرآیند غرض‌شناسی بحث نشده است؛ از این رو، این پژوهش بر آن است تا با به‌کارگیری روش توصیفی - تحلیلی و استفاده از اسناد کتابخانه‌ای و الکترونیکی، روش به‌کارگیری سیاق نخست در فرآیند کشف غرض را رونمایی کند. در این روش، در اولین گام، محور سیاق نخست با استفاده از قواعدی چون «حذف»، «سبقت ذکری» و «کثرت ذکری» تعیین می‌شود و سپس با غرض به‌دست‌آمده از کل سوره مقایسه می‌شود تا درستی آن تأیید و تأکید شود یا نواقص احتمالی آن برطرف گردد. سوره‌ی احزاب، مطالعه موردی است که این روش روی آن پیاده‌سازی شده است. دستاورد مطالعه‌ی موردی نشان می‌دهد که سیاق نخست از جایگاه مهمی در کشف غرض برخوردار است و عناصر قابل توجهی از غرض سوره را به دست می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: محور سیاق، محور سوره، پیام سوره، موضوع سوره، موضوع کانونی سوره

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳

\*\* استادیار علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری. سبزوار، ایران  
J.salmanzadeh@hsu.ac.ir (نویسنده مسئول) ایمیل:

\*\*\* استادیار دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران. بابل، ایران. ایمیل:  
M.nouraei@umz.ac.ir



## ۱- بیان مسئله

در گفتمان تدبر، کشف غرض سوره مهمترین تلاشی است که متدبر پس از انجام مراحل گوناگون فهم محتوای سوره، کشف ساختار سوره و استفاده از عناصر و مؤلفه‌های مختلفی چون عنوان سوره، روایات سبب نزول سوره، مطلع و ختام سوره، سوگندها و حروف مقطعه، واژه‌های تک کاربرد و ... بدان دست می‌یابد. در میان عناصر نام‌برده، سیاق نخست (مطلع) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و فرآیند کشف غرض سوره با به‌کارگیری آن آغاز می‌شود. در این روش، آغاز فرآیند کشف غرض با سیاق نخست سوره، نه تنها نظم و نظام خاصی بدین فرآیند می‌بخشد، بلکه فراتر از آن، ضریب دقت و سهولت کشف غرض را تا اندازه‌ی زیادی افزایش می‌دهد. بدین ترتیب که با تمرکز بر سیاق نخست سوره، همه یا بخش مهمی از غرض سوره رونمایی می‌شود و بقیه‌ی مراحل کشف غرض با ابتدای بر محور سیاق نخست انجام می‌گیرد. در واقع، توجه به سیاق نخست، دیگر مراحل کشف غرض را راهبری و جهت‌دهی می‌کند تا فرآیند کشف غرض با دقت و سرعت بیشتری پیش رود و متدبر در موضوعات متعدد، گرفتار نیاید و بتواند با استفاده از معیار سیاق نخست، موضوعات کانونی و اولویت‌دار را دقیقاً تشخیص دهد.

## ۲. پیشینه

با وجود جایگاه مهم سیاق نخست در مباحث غرض‌شناسی، پژوهشی خاص یا حتی پژوهشی عام، پیرامون این موضوع انجام نشده است. جز برخی آثار تفسیری، قرآنی و تدبری که به غرض سوره توجه دارند، بی‌آنکه نگاهی خاص به سیاق نخست سوره داشته باشند و غرض سوره را با ابتدای بر سیاق نخست شناسایی کنند. برخی از این

آثار تفسیری و تدبری عبارتند از: از: «المیزان فی تفسیر القرآن»، «علوم قرآنی»، «من هدی القرآن»، «تفسیر المراغی»، «الاساس فی التفسیر»، «المنهج البنائی فی التفسیر»، «درس‌نامه‌ی روش تدبر در قرآن»، «درس‌نامه‌ی تدبر ترتیبی در قرآن»، «ساختار هندسی سوره‌های قرآن»، «احسن الحدیث»، «فی ظلال القرآن»، «تفسیر المنار»، «أهداف كل سورة و مقاصدها»، «تناسق الدرر فی تناسب السور»، «المدخل إلى دراسة القرآن الکریم»، «المجتمع الاسلامی كما تنظمه سورة النساء»، «الوحدة الموضوعیة فی القرآن الکریم»، «نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور» و «التحریر و التنویر».

در کنار این آثار، اخیراً پژوهش‌هایی انجام شده است که غرض سوره‌های مختلف قرآن را با روش‌های گوناگون تعیین کرده‌اند، بی‌آنکه توجهی ویژه به سیاق نخست سوره داشته باشند و از آن جایگاه خاص آن استفاده کنند. برخی از این پژوهش‌ها عبارتند از: «اعتبارسنجی رهیافت‌های کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن»، «کشف استدلالی ساختار و غرض سوره‌ی مبارکه‌ی احزاب»، «ساختار معنایی سوره‌ی احزاب و جایگاه آیه‌ی تطهیر در آن».

با توجه به پیشینه‌ی مذکور، این ایده روشی نو در غرض‌شناسی سوره قلمداد می‌شود که علاوه بر نو بودن، می‌تواند مسیر و فرآیند غرض‌شناسی را تدقیق و تسریع بخشد و از بسیاری پراکندگی‌ها و سردرگمی‌ها جلوگیری کند.

### ۳. مفاهیم

در این نوشتار، برخی از واژه‌ها در معنای اصطلاحی به کار رفته‌اند؛ این واژه‌ها عبارت‌اند از: سبقت ذکری: منظور از سبقت ذکری، مقدم شدن و پیشی گرفتن برخی واژه‌ها و مفاهیم بر دیگری است. این اصطلاح به «مطلع» در دانش بلاغت نزدیک است. از این

روش به کارگیری سیاق نخست، جهت کشف غرض سوره در ... / جواد سلمانزاده ۳۱۹

قاعده می‌توان در تشخیص موضوعات و مفاهیم مهمتر بهره گرفت. بدین ترتیب که هر موضوع و مفهومی که از دیگر موضوعات و مفاهیم پیش افتاده باشد، ارزش و جایگاه آن در غرض و پیام سوره بیشتر و پررنگ‌تر خواهد بود.

کثرت ذکری: منظور از کثرت ذکری، تکرار و تعدد بالای برخی واژها و مفاهیم است که نشان‌دهنده اهمیت بالای آن‌ها می‌باشد. از قاعده‌ی «کثرت ذکری» این گونه بهره‌برداری می‌شود که حضور بیشتر واژه در سوره، نمایاننده‌ی اهمیت بیشتر آن در غرض سوره است.

حذف: قاعده‌ای تدریجی است که موضوع‌های فرعی را از اصلی شناسایی می‌کند (ن.ک: صبحی، ۱۳۸۸: ۱۳۴) و آن‌ها را کنار می‌گذارد تا زمینه‌ی جمع‌بندی موضوع‌های اصلی فراهم گردد. از قاعده‌ی «حذف» این گونه استفاده می‌شود که در تجمیع موضوعات، مفاهیم و موضوعات فرعی و پیرو، حذف خواهند شد تا موضوع اصلی خودش را نشان دهد.

#### ۴. روش محوریابی سیاق

جهت به کارگیری روش مذکور، لازم است روش بررسی سیاقی و محوریابی سیاق مشخص شود تا بتوان از این روش در شناسایی غرض سوره استفاده کرد. محوریابی سیاق، این است که در هر سیاق متشکل از چند آیه و احیاناً چند دسته از آیات، محور چگونه شناسایی و تعیین می‌شود؟

برای محوریابی سیاق، لازم است که نخست سیاق به دسته‌های زیرمجموعه تقسیم شود. این تقسیم از آن رو انجام می‌شود که گاه در یک سیاق، چندین دسته حضور دارند و لازم است هر دسته به صورت جداگانه محوریابی شود. علت



محوریابی دسته‌ای این است که موضوع آیات در هر دسته واحد و ثابت است و دچار تغییر نمی‌شود. از این رو محوریابی در مفاهیم مذکور برای یک موضوع ممکن و بایسته است. اما در صورت تغییر موضوع، این امکان از بین می‌رود؛ چون موضوعات متعدد هستند و هر موضوعی برای خود، هویت ویژه و مستقلی دارد که آن را از دیگر موضوعات متفاوت می‌سازد.

پس از مشخص شدن دسته‌بندی، موضوع‌گیری از آیه نخست در دسته‌ی نخست آغاز می‌شود. مفاهیم مذکور در هر دسته، بر پایه‌ی دو معیار «سبقت ذکری» و «کثرت ذکری» سنجش می‌شوند و محور (موضوع کانونی) از بین موضوعات متعدد گزینش می‌شود. به طور معمول، نخستین موضوع مهمی که در دسته عرضه می‌شود و با دیگر موضوعات، نوعی ارتباط محوری برقرار می‌کند، محور دسته می‌باشد.

پس از کشف محورهای دسته، زمینه‌ی کشف محور سیاق فراهم می‌شود. بدین ترتیب که نخست مفاهیم مشترک دسته‌ها حذف می‌شوند؛ سپس مفاهیم مرتبط تلفیق می‌شوند و در پایان، مفاهیم مختلف ترکیب می‌گردند. پس از انجام عملیات حذف، تلفیق و ترکیب روی مفاهیم به دست آمده از دسته‌ها می‌توان به محور سیاق دست پیدا کرد.

## ۵. تطبیق روش در سوره‌ی احزاب

برای اعتبارسنجی این روش، سوره‌ی احزاب گزینش شده است. دلیل انتخاب این سوره، حجم متوسط سوره است که مشتمل بر موضوع‌های گوناگون می‌شود و سیاق‌های متعددی را در بر می‌گیرد. تنوع موضوع‌ها و تعدد سیاق‌ها در سوره، ضریب اطمینان روش مذکور را بالا می‌برد و در صورت خطا بودن روش، نادرستی آن را مشخص می‌کند. جهت تطبیق روش، نخست سوره‌ی احزاب با استفاده از روش کشف غرض،

روش به کارگیری سیاق نخست، جهت کشف غرض سوره در ... / جواد سلمان زاده ۳۲۱

غرض‌شناسی می‌شود و سپس محور سیاق نخست سوره با استفاده از روش محوریابی، شناسایی می‌گردد. چنانچه غرض سوره با محور سیاق نخست هم‌پوشانی یا ارتباط نزدیک داشته باشد، روش موردنظر به جهت روش‌شناختی اثبات می‌گردد و در صورت عدم هم‌پوشانی غرض سوره با محور سیاق نخست، نادرستی آن اثبات خواهد شد.

### ۵-۱. سیاق نخست (آیات ۸-۱)

همان‌گونه که گذشت، برای محوریابی سیاق، نخست سیاق به دسته‌های زیرمجموعه تقسیم شود. در سیاق نخست، با سه دسته از آیات مواجه هستیم که عبارت‌اند از: دسته‌ی اول (آیات ۳-۱)، دسته‌ی دوم (آیات ۶-۴) و دسته‌ی سوم (آیات ۸-۷). پس از مشخص شدن دسته‌بندی، موضوع‌گذاری دسته‌ی نخست با تفکیک آیات به جمله آغاز می‌شود.

دسته‌ی اول:

آیه‌ی اول: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا)

جمله‌ها	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ	وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ	إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا
موضوع‌ها	تقوای الهی	عدم اطاعت از کافران و منافقان	علیم و حکیم بودن خدا

آیه‌ی دوم: (وَ اتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا)

جمله‌ها	وَ اتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ	إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا
موضوع‌ها	پیروی از وحی	آگاه بودن خدا

آیه سوم: (وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلاً)

جمله‌ها	وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ	وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلاً
موضوع‌ها	توکل بر خدا	کفایت وکیل بودن خدا

جهت پیدا کردن محور (موضوع اصلی) از میان موضوعات مذکور، نخست با استفاده از قاعده‌ی «حذف»، برخی موضوعات فرعی که فرعی بودن آنها روشن است، کنار گذاشته می‌شوند. موضوعات مذکور در پایانه‌های آیه، همیشه جزء موضوعات فرعی هستند که ادامه و دنباله برای موضوعات مذکور در آغازه‌های آیه می‌باشند. با استفاده از این معیار، موضوعات «علیم و حکیم بودن خدا»، «آگاه بودن خدا» و «وکیل بودن خدا» به عنوان موضوعات فرعی کنار گذاشته می‌شوند.

اکنون چهار موضوع «تقوای الهی»، «اطاعت از کافران و منافقان»، «پیروی از وحی»، «توکل بر خدا» نامزد احراز محور در دسته‌ی اول هستند. در بین موضوعات مانده، موضوعی که با قواعد «سبقت ذکری» و «کثرت ذکری» همراهی بیشتری داشته باشد، به عنوان محور دسته معرفی می‌گردد. در این میان، موضوع «تقوای الهی»، چهاربار در آیات ۷۰/۵۵/۳۷/۳۲ ذکر شده است و موضوع «اطاعت»، پنج مرتبه در آیات ۷۱/۶۷/۶۶/۴۸/۳۳ حضور یافته است. همچنین موضوع توکل، یک مرتبه در آیه ۴۸ ذکر شده است. با توجه به کثرت ذکری موضوع «اطاعت»، صلاحیت این موضوع جهت قرار گرفتن به عنوان محور، بیش از دیگر موضوعات است.

اما علت سبقت ذکری تقوا بر آن، بدین جهت است که در ادبیات بیانی قرآن، معمولاً هر آیه مشتمل بر یک محور است و در صورت اشتمال یک آیه بر دو موضوع، معمولاً موضوع دوم، محور خواهد بود؛ هرچند موضوع نخست از سبقت ذکری برخوردار است. این مدعا مبتنی بر این دلیل است که معمولاً متکلم برای مقدمه‌چینی و زمینه‌سازی از موضوع اول استفاده می‌کند (ن.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۷۹/۲۱) و محور معمولاً در مقام موضوع دوم، خودش را نشان می‌دهد.

با توجه به آنچه گذشت، «عدم اطاعت از کافران و منافقان» محور دسته‌ی اول است.

دسته‌ی دوم:

آیه‌ی چهارم: (مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَ مَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَ مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلِكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ)

جمله‌ها	مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ	وَ مَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ	وَ مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ	ذَلِكُمْ قَوْلِكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ	وَ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ	وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ
موضوع‌ها	عدم امکان دوگرایی بودن	ناروایی اظهار	ناروایی پسرخواندگی (ارث‌بری و نام‌گذاری)	حق نبودن سخن مردم	حق بودن سخن خدا	هادی - بودن خدا

آیه‌ی پنجم: (ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِيكُمْ وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً)

جمله‌ها	ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ	هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ	فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ	فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِيكُمْ	وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ	وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ	وَ كَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً
موضوع‌ها	منسوب بودن هر انسانی به پدرش	عدالت‌تر بودن حکم در این صورت	در صورت پیدا نبودن نام پدر، برادر دینی یا مولی خوانده شوند.	گناه نبودن موارد سهوی	ناروایی موارد عمدی	غفور و رحیم بودن خدا	غفور و رحیم بودن خدا

آیه‌ی ششم: (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا)

جمله‌ها	النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ	وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ	وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا	جمله چهارم: «كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا»
موضوع‌ها	سزاوارتری پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت به مؤمنان از خود آن‌ها	جایگاه مادری همسران پیامبر برای مؤمنان	سزاوارتری برخی خویشان نسبت به یکدیگر جز در حالت وصیت	ثبت بودن این احکام در کتاب الهی

همان‌گونه که گذشت، برای رسیدن به محور دسته، نخست با استفاده از قاعده‌ی «حذف»، موضوعات فرعی کنار گذاشته می‌شود و سپس با استفاده از دو قاعده‌ی «سبقت ذکری» و «کثرت ذکری» محور دسته شناسایی می‌گردد. اما در این دسته، نیاز به طی این دو مرحله نیست؛ زیرا این دسته به صورت کامل و یک‌جا از جایگاه فرعی و وابسته برخوردار است و در مقام تطبیق و تمثیل برای دسته‌ی نخست است. بدین صورت که آیه‌ی چهارم، مثال‌ها و نمونه‌هایی را برای موضوعات ذکرشده در دسته‌ی اول گزارش می‌کند (ن.ک: مکارم، ۱۳۷۱: ۱۹۲/۱۷). مثال اول، گزاره‌ی «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» است که در مقام بیان این نکته می‌باشد که طاعت خداوند با طاعت کفار و منافقان جمع‌شدنی نیست؛ همان طاعتی که در دسته‌ی اول، پیامبر از آن نهی شدند. مثال دوم، گزاره‌ی «وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ»

است که به پدیده‌یظهار اشاره دارد که کافران و منافقان بدان عادت داشتند و پیامبر از انجام این عادت نهی شدند. مثال سوم، گزاره‌ی «وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ» است و بدعتی جاهلی در مورد پسرخواندگی را بیان می‌کند و پیامبر از اطاعت از این بدعت نهی شدند و به‌جای این بدعت‌ها، به اطاعت از جریان وحی مأمور شدند. بنابراین آیه‌ی چهارم نسبت به دسته‌ی اول، فرع است و موضوعاتی را در ادامه و دنباله‌ی دسته نخست بیان می‌کند.

همین رابطه‌ی وابستگی، در آیه‌ی پنجم و ششم نیز دیده می‌شود. با این تفاوت که این دو آیه به آیه‌ی چهارم وابسته است و در ادامه و دنباله‌ی آن سخن می‌گوید؛ بدین صورت که آیه‌ی پنجم، جزئیات موضوع پسرخواندگی را بیان می‌کند که انتساب پسرخوانده‌ها به پدران حقیقی‌شان به عدالت نزدیکتر است و در صورت بی‌خبری از پدران‌شان، می‌توانید آن‌ها را برادران دینی و دوستان خود تلقی کنید، نه پسران خود. اما اگر در این انتساب، سهواً دچار خطا شدید، گناهی بر شما نیست. اما انتساب عمدی آن‌ها به غیر پدران‌شان از شما پذیرفته نمی‌گردد. همین طور آیه‌ی ششم، در ادامه‌ی دوآیه‌ی قبل، پیامبر را به عنوان پدر (قمی، ۱۳۶۳: ۱۷۵/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۰/۸) و همسران پیامبر را به عنوان مادر امت اسلامی معرفی می‌کند تا نادرستی احکام جاهلی پدرخواندگی وظهار را با ارائه‌ی مثال روشن کند. بخش پایانی آیه نیز با انحصار ارث‌بری در خویشاوندان نسبی، بطلان ارث‌بری پسرخواندگی را اعلام می‌کند. بنابراین آیه‌ی ۶ توضیح و تفصیلی بر آیه‌ی ۴ و ۵ است و نسبت به آن‌ها جایگاه فرعی دارد.

با توجه به آنچه گذشت، دسته‌ی دوم، دسته‌ی ای فرعی است و نقش توضیحی و تبیینی برای دسته‌ی اول است. با توجه به جایگاه فرعی این دسته، محوری برای دسته در نظر گرفته نمی‌شود.

دسته‌ی سوم:

آیه‌ی هفتم: (وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مِنْكَ وَ مِنْ نُوحٍ وَ اِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَ أَخَذْنَا مِنْهُمُ مِيثَاقًا غَلِيظًا)

جمله‌ها	وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ	وَ مِنْكَ	وَ مِنْ نُوحٍ	وَ اِبْرَاهِيمَ	وَ مُوسَى	وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ	وَ أَخَذْنَا مِنْهُمُ مِيثَاقًا غَلِيظًا
موضوع‌ها	پیمان گرفتن خداوند از پیامبران	پیمان - گرفتن	پیمان گرفتن خداوند از حضرت	پیمان گرفتن خداوند از ابراهیم علیه السلام	پیمان گرفتن خداوند از حضرت موسی علیه السلام	پیمان گرفتن خداوند از حضرت عیسی علیه السلام	گرفتن پیمان محکم خداوند از پیامبران صلی الله علیه و آله

آیه‌ی هشتم: (لَيْسَئَلُ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ وَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا)

جمله‌ها	لَيْسَئَلُ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ	وَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا
موضوع‌ها	پیمان گرفتن از پیامبران بدین جهت بوده تا بتوانند راستان را از راستی‌شان سؤال کنند.	پیمان گرفتن از پیامبران بدین جهت بوده تا بتوانند برای کافران، عذابی دردناک فراهم کنند.

اما دسته‌ی سوم (آیات ۷-۸)، از پیمان خداوند با پیامبران صلی الله علیه و به- ویژه پیمان با پیامبران اولوالعزم صلی الله علیه سخن می‌گوید. کشف ارتباط این دسته با دسته‌های پیشین در گرو کشف ارتباط این پیمان با موضوعات پیشین است. با توجه به اینکه دسته‌ی دوم، دسته‌ای فرعی بود، موضوع مرتبط با پیمان مذکور در دسته‌ی نخست جستجو می‌شود. از آنجا که محور سیاق نخست، «عدم اطاعت از کافران و

روش به‌کارگیری سیاق نخست، جهت کشف غرض سوره در ... / جواد سلمان‌زاده ۳۲۷

مناققان» بود، منظور از پیمان خداوند با پیامبران، همین مفهوم «عدم اطاعت از کافران و منافقان» است. آنچه این مدعا را تقویت می‌کند، نکات تدبیری و تفسیری ذیل است:

✓ حضور واژه‌ی «کافرین» در دسته‌ی سوم که در دسته‌ی اول هم ذکر شد.

✓ استفاده از واژه‌ی «صادقین» در این دسته، بدین جهت است تا صدق را به عنوان شاخصه‌ی جبهه‌ی ایمان در برابر جبهه‌ی کفر معرفی کند؛ همان شاخصه‌ای که مسلمانان منافق ندارند و به خاطر نداشتن این شاخصه در گروه کفر قرار می‌گیرند. چنانکه برخی از مفسران، تعبیر «لیسئل الصادقین عن صدقهم» را این گونه تفسیر کردند که از صادقان خواسته می‌شود تا صدق باطنی‌شان را اظهار کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۹/۱۶)؛ همان صدقی که بسیاری از مسلمانان فاقد آن هستند و به همین دلیل در گروه کافران جای می‌گیرند.

✓ مفسرانی چند، پیمان مذکور در دسته‌ی سوم را این گونه تفسیر کرده‌اند که خداوند خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: تقوای الهی پیشه کند و از کسی بیم نداشته باشد. سپس پیامبر را به پیمان گرفته‌شده از پیامبران یادآور شد تا دستورات الهی را بدون محافظه‌کاری (ملاینه) با کافران و منافقان تبلیغ کنند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۹۹/۲۱) و هیچ بیم و ترسی به خود راه ندهند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۵۹/۲۵). این تفسیر از آیه‌ی مذکور، نشان می‌دهد که دسته‌ی سوم با دسته‌ی اول ارتباط می‌گیرد و به جهت مفهومی در ادامه و دنباله‌ی آن قرار می‌گیرد. این ارتباط بین دو دسته بدین گونه است که عدم اطاعت از کافران و منافقان، پیمانی است که خداوند از همه‌ی پیامبرانش و به‌ویژه پیامبران اولوالعزم بر آن تعهد گرفت. همچنین برخی از مفسران، حرف «واو» در ابتدای آیه‌ی هفتم را حرف عاطفه دانسته‌اند که آیه‌ی هفتم را به دسته‌ی اول عطف می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۹۸/۲۱). این پیوند لفظی میان



آیهی هفتم و دسته‌ی اول، گواه روشن و محکمی بر این است که منظور از پیمان گرفته‌شده از پیامبران، همان مفهومی است که در دسته‌ی نخست ذکر شده است (ن.ک: همان، ۱۹۹).

با توجه به اینکه دسته‌ی سوم در ادامه‌ی دسته اول قرار می‌گیرد و همان مفاهیم دسته‌ی اول را از زاویه‌ای دیگر بیان می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که دسته‌ی سوم نسبت به دسته‌ی اول، دسته‌ای فرعی است و تنها نکته‌ای که به دسته‌ی اول اضافه می‌کند، این است که عدم اطاعت از کافران و منافقان، پیمان خداوند از پیامبران است و این پیمان آنقدر مهم است که تکلیف انسان‌ها در قیامت به وسیله‌ی همین پیمان مشخص می‌شود.

بنابر آنچه از بررسی سه دسته سیاق نخست به دست می‌آید، این است که موضوع «عدم اطاعت از کافران و منافقان به عنوان پیمان الهی پیامبران» محور این سیاق است و همه‌ی موضوعات مذکور در این سیاق، در مقام تبیین و توضیح این موضوع هستند.

## ۵-۲. غرض سوره‌ی احزاب

مفسران، اغراض گوناگونی را برای سوره‌ی احزاب استنباط کردند. این گوناگونی با وجود اشراف مفسران بر محتوای سوره، به جهت تفاوت نگرشی و اختلاف روشی میان مفسران است. البته این گوناگونی به معنای تعارض و تناقض میان آن‌ها نیست، بلکه همه‌ی اغراض گفته‌شده می‌توانند درست باشند، هرچند کامل و دقیق نباشند. مطالعه‌ی تفاسیر کل‌نگر نشان می‌دهد که سوره‌ی احزاب، اغراض زیر را دنبال می‌کند:

### ۵-۲-۱. تبیین برخی معارف و احکام دینی

برخی از مفسران، غرض سوره را در گستره‌ی اعتقادات و احکام شرعی دیدند و سوره را در مقام تبیین آموزه‌های شرعی اعم از آموزه‌های اعتقادی و فقهی دانستند (ن.ک:

روش به‌کارگیری سیاق نخست، جهت کشف غرض سوره در ... / جواد سلمان‌زاده ۳۲۹

طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۳/۱۶؛ مکارم، ۱۳۷۱: ۱۸۴/۱۷؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۲۶/۲۱؛ طنطاوی: ۱۶۸/۱۱). این گونه غرض‌گذاری سوره، ناشی از اصالت و محوریت اصول و فروع شرعی نزد مفسر است. به گونه‌ای که مفسر با مشاهده‌ی برخی از این آموزه‌ها -های اصولی و فروعی نتیجه می‌گیرد که غرض و محور سوره، پیرامون همین آموزه‌ها طراحی شده است. حال آن‌که آموزه‌های اصولی و فروعی، موضوعی کلی و پیرامنه است که در همه سوره‌های قرآن دیده می‌شود و می‌توان آن را به عنوان غرض همه‌ی سوره‌های قرآن معرفی کرد. از سوی دیگر، غرض سوره، موضوعی مهم و بنیادین است که بتواند محور ارتباطی میان دیگر موضوعات مذکور در سوره را برقرار کند. بنابراین کشف چنین موضوع بنیادینی نیازمند اشراف جامع و دقیق بر همه‌ی موضوعات مذکور و ارزش‌گذاری آن‌ها در سوره است و صرف ذکر موضوع در سوره نمی‌توان آن را به عنوان غرض قلمداد کرد. سومین دلیل بر رد این دیدگاه، این است که بررسی جایگاه آموزه‌های اصولی و فروعی در سوره نشان می‌دهد که آن‌ها در سیاق خود از جایگاهی فرعی برخوردار هستند و نمی‌توانند غرض سوره قرار گیرند.

#### ۵-۲-۲. تبیین برخی آداب اجتماعی

گروهی از مفسران، سوره‌ی احزاب را با رنگ و بوی آداب اجتماعی عجین کرده‌اند (ن.ک: زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۲۶/۲۱؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ۱۶۸/۱۱). آن‌ها در مطالعه و تفسیر سوره با برخی آداب اجتماعی در سوره مواجه شده‌اند و همین مواجهه، آنان را بدین سو سوق داده است که غرض سوره را در محدوده‌ی آداب اجتماعی تعریف کنند. جهت ارزیابی این دیدگاه، لازم است که آداب اجتماعی مذکور در سوره جستجو گردد و جایگاه آن‌ها در سیاق و سوره ارزش‌گذاری شود. اگر این آداب اجتماعی از جایگاهی اصلی و بنیادین برخوردار باشند، می‌توان آن‌ها را به عنوان غرض سوره پذیرفت.

بررسی جایگاه آداب اجتماعی مذکور در سوره، چون «پرهیز زنان از سخن‌گویی با ناز و عشوه»، «ماندن در خانه»، «پرهیز از تبرج»، «حفظ حجاب» و ... نشان می‌دهد که این موضوعات از جایگاه کانونی در سیاق خودشان و سوره برخوردار نیستند و تابعی برای موضوعات مهمتر هستند؛ به عنوان نمونه، موضوع «پرهیز زنان از سخن‌گویی با ناز و عشوه» در آیه‌ی ۳۲ موضوعی مستقل نیست، بلکه این موضوع در مقام بیان یکی از ویژگی‌های رفتاری منافقان است که امکان یا وقوع آن در برخی از همسران پیامبر اجتناب‌ناپذیر است و همسران پیامبر در معرض نفوذ جریان نفاق بودند (ن.ک: لایقی، ۱۳۹۹: ۲۷۸). شاهد بر این مدعا، عبارت «فَيَطْمَعُ أَلْدَىٰ فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» است که منظور از بیماردلان در آن، منافقان است (طوسی: بی تا: ۳۳۸/۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۴۱/۲۱). اینکه منافقان در سخن‌گویی نازدار زنانه طمع می‌کنند، نشان می‌دهد که زن نازدارگو، خود بهره‌ای از نفاق در وجود دارد که بدین عمل گراییده است.

### ۵-۲-۳. گزارش برخی حوادث تاریخی

چندی از مفسران، حضور برخی حوادث تاریخی در سوره را به عنوان موضوع کانونی سوره برگزیدند. آن‌ها به‌طور خاص، گزارش حوادثی چون غزوه‌ی خندق، ازدواج رسول خدا صلی الله علیه و آله با دختر عمه‌اش زینب (قرشی، ۱۳۷۵: ۳۰۳/۸) و ماجرای بنی قریظه (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۳/۱۶؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۲۶/۲۱) را غرض سوره شمرده‌اند. این نگاه تاریخی به قرآن، گاه تا جایی پیش رفته است که برخی مفسران، سوره‌ی احزاب را در مقام گزارش دوره‌ی زمانی پس از غزوه‌ی بدر تا پیش از صلح حدیبیه برشمرده‌اند (قطب، ۱۴۲۵: ۲۸۱۸/۵).

در مورد این دیدگاه باید گفت که نگاه تاریخی محض به کتاب قرآن، نگاهی نادرست است (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۸/۲) و این نوع نگاه با غرض هدایتی و

روش به کارگیری سیاق نخست، جهت کشف غرض سوره در ... / جواد سلمان زاده ۳۳۱

تربیتی این کتاب سازگار نیست. بنابراین با توجه به شأن و رسالت کتاب قرآن، حوادث تاریخی در مقام تبیین و القای مفاهیم دینی هستند و این مفاهیم دینی هستند که غرض سوره را تشکیل می‌دهند. چنانکه برخی از مفسران، این غرض تاریخی را چنین تبیین می‌کند که سوره‌ی احزاب انبوهی از حوادث و نظامات جامعه‌ی اسلامی را پوشش می‌دهد. اما این حوادث و نظام‌ها با اصول دینی، چون باورمندی به خداوند و تسلیم در برابر قدرت او پیوند داده می‌شوند. در واقع سوره، حاوی برگشت بخشی از نظامات جامعه‌ی اسلامی و بیان اصول و فروع دینی است؛ همان گونه که اوضاع و فرهنگ جاهلی را تعدیل یا ابطال می‌کند (قطب، ۱۴۲۵: ۲۸۱۸/۵). این نوع استفاده از گزاره‌های تاریخی قرآن جهت فهم آموزه‌های دینی است که می‌تواند ما را به غرض سوره رهنمون سازد. گو اینکه توقف در گزاره‌های تاریخی و بسندگی به برداشت‌های تاریخی از آنها، مقصود جزئی و نیمه‌کاره‌ای است که مفسر را از غرض اصلی باز می‌دارد.

#### ۴-۲-۵. تبیین رفتارهای منافقان در برابر پیامبر و جامعه‌ی ایمانی

برخی مفسران، حضور الفاظ و مفاهیم دال بر منافقان و رفتارهای کارشکنانه و دشمن-ورزانه‌ی آنها در سوره را در نظر داشتند و همین موضوع را به عنوان غرض و موضوع کانونی سوره برگزیدند. برای نمونه به دیدگاه مفسران ذیل اشاره می‌شود:

✓ موضوع کانونی سوره، ابطال برخی رفتارهای منافقان در جامعه‌ی اسلامی و ضمناً توجه به شجاعت جبهه‌ی ایمانی در جنگ‌ها است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۲۵۵/۱۰).

✓ مقصود اصلی سوره، رسوا کردن (حجازی، ۱۴۱۳: ۷۱/۳) و ابطال برخی رفتارهای منافقان، چون حرمت ازدواج با همسر مطلقه‌ی پسرخوانده (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۷۷/۲۱) و تبیین آزارها و طعن منافقان در قبال پیامبر، ازدواج‌های ایشان و ... (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱۳/۱۴؛ حجازی، ۱۴۱۳: ۷۱/۳) است.

✓ سوره‌ی احزاب، بیشتر پیرامون موضوع «تطمیع کافران و تهدید منافقان و یهود» بحث می‌کند. چنانکه از ابن عباس نقل شد که برخی از اهالی مکه مانند ولید بن مغیره و شیبه بن ربیع از پیامبر خواستند (مراغی، بی‌تا: ۱۲۳/۲۱) که از دعوت خود دست بکشد تا بیشتر دارایی‌شان را به او بدهند و منافقان و یهود مدینه نیز پیامبر را تهدید کردند که اگر از دعوت خود دست بردارد، او را خواهند کشت. در چنین وضعیتی بود که آیات احزاب نازل شدند (همان، ۱۲۴). وضعیتی که کافران، منافقان و یهود حضور پررنگی در آن داشتند و آن‌ها همه‌ی تلاش خود را به کار گرفتند تا در جامعه‌ی اسلامی رخنه و گسست ایجاد کنند. گاه با راه‌اندازی جنگ نظامی در پی این هدف بودند و یا با اختلال در اوضاع اجتماعی و آداب فرهنگی (قطب، ۱۴۲۵: ۲۸۱۸/۵). در این دیدگاه، موضوع منافقان و ابطال رفتارهای جاهلانه‌ی آن‌ها، چون آزار و اذیت پیامبر، خانواده‌ی ایشان و جامعه‌ی ایمانی را به عنوان غرض سوره‌ی احزاب معرفی می‌کند. در حالی که آیات این سوره هیچ‌گاه با خطاب به منافقان آغاز نشده است و همه‌ی خطاب‌ها متوجه پیامبر، خانواده‌ی پیامبر و مؤمنان هستند (ن.ک: آیات ۷۰/۶۹/۵۹/۵۳/۵۰/۴۹/۴۵/۴۱/۳۲/۳۰/۲۸/۹/۱).

این خطاب‌ها نشان می‌دهد که موضوع منافقان به تنهایی نمی‌تواند غرض سوره قرار گیرد. هر چند حضور پررنگ این موضوع در سوره می‌تواند آن را به عنوان یکی از عناصر و مؤلفه‌های موضوع کانونی سوره معرفی کند.

#### ۵-۲-۵. غرض برگزیده

با توجه به اغراض مذکور، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در سوره‌ی احزاب، جبهه‌ی کفر و نفاق حضوری پررنگ دارند و دست در دست هم با کمک یهود مدینه، مصمم شده‌اند

روش به‌کارگیری سیاق نخست، جهت کشف غرض سوره در ... / جواد سلمان‌زاده ۳۳۳

تا از هر راهی که شده، جلوی رشد اسلام را سد کنند. آن‌ها گاه با رهبر اسلام مواجه می‌شدند و با خرده‌گیری بر اعمال و رفتار ایشان، هدف شیطانی خود را پی می‌گرفتند و گاه برای نفوذ در بیت رسالت تلاش می‌کردند. همچنین گاهی بر آن بودند که جسم و جان مؤمنان را با اقدامات نظامی و فرهنگی بتاراندند. اما سوره‌ی احزاب کدام موضوع را به عنوان غرض خود در دستور کار دارد که هم ناظر به جبهه‌ی کفر و نفاق باشد و هم با خطابات سوره و همه‌ی موضوع‌های مذکور در آن، سازگاری و ارتباط مفهومی برقرار کند؟

آخرین تلاش‌های پژوهشی در غرض‌شناسی سوره‌ی احزاب، توانسته‌اند عناصر دیگر غرض سوره را شناسایی کنند. برخی از این تلاش‌ها، «حمایت همه‌جانبه از پیامبر در برابر احزاب گوناگون» (لایقی، ۱۳۹۹: ۲۷۸) را غرض و مقصود شمردند. این غرض از عنصر پیامبر رونمایی می‌کند که عنصری پرتکرار در سوره است و به‌طور ویژه در خطابات سوره زیاد ذکر شده است (آیات ۱/۲۸/۴۵/۵۰/۵۹). هرچند عنصر حمایت، عنصری تابع و پیرو است؛ زیرا این عنصر به‌طور صریح در سوره مطرح نشده است و عنصر ناصریح نمی‌تواند در غرض سوره جای گیرد.

پژوهشی دیگر در این زمینه، «تسلیم شدن در برابر خدا و رسول و اطاعت محض از دستورات الهی جهت خنثی‌سازی توطئه‌های علیه پیامبر و مؤمنان» (حکم آبادی، ۱۳۹۸: ۲۸-۲۷) را غرض سوره معرفی کرده است. در این پژوهش، در کنار عنصر منافقان که بیشترین توطئه‌ها را ایجاد کردند، از عنصر اطاعت، خدا و رسول یاد شده است که در سوره حضوری چشمگیر دارند و چندین بار در سوره تکرار شده‌اند (ن.ک: آیات ۳۳/۴۸/۶۶/۶۷/۷۱).

## ۵-۲-۶. مقایسه‌ی غرض برگزیده با محور سیاق نخست

با توجه به نتایج به دست آمده از نظرات مفسران و محققان، می‌توان گفت که در سوره‌ی احزاب، عناصر معنایی «اطاعت از خدا و رسول» و «منافقان» از جایگاه محوری برخوردار هستند و می‌توانند در غرض سوره جای گیرند. اگر این عناصر معنایی با محور سیاق نخست سوره مقایسه شود، می‌توان نتیجه گرفت که میان غرض سوره و محور سیاق نخست، سه عنصر «خدا»، «پیامبر» و «منافقان» مشترک هستند و میان عنصر «اطاعت» و «عدم اطاعت» رابطه‌ی تضاد دیده می‌شود که این رابطه، ناشی از تفاوت در متعلقات اطاعت و عدم اطاعت است و می‌تواند پیوند غرض سوره با محور سیاق نخست را برقرار سازد. اشتراک سه عنصر معنایی و وجود یک رابطه‌ی تضاد نشان می‌دهد که محور سیاق نخست، این ظرفیت را دارا است که بسیاری از عناصر معنایی موجود در غرض سوره را رونمایی کند و ذهنیت خواننده را نسبت به غرض سوره در همان ابتدای مطالعه‌ی سوره، تا اندازه زیادی روشن سازد.

## ۶. نتیجه‌گیری

با اثبات کارآمدی روش به‌کارگیری سیاق نخست در کشف غرض سوره، گزاره‌های زیر قابل نتیجه‌گیری است:

شناسایی غرض سوره، نیازمند گذر از مراحل گوناگون است.

گام اول جهت رسیدن به غرض سوره، کشف محور سیاق نخست است.

سیاق نخست، جایگاهی اصیل و مهم در ساختار سوره دارد.

سیاق نخست سوره، ضریب اطمینان بیشتری در کشف دقیق غرض ایجاد می‌کند.

سیاق نخست، ظرفیت ارائه همه یا بخشی ویژه از غرض سوره را داراست.

روش به‌کارگیری سیاق نخست، جهت کشف غرض سوره در ... / جواد سلمان‌زاده ۳۳۵

جهت کشف محور سیاق نخست، از قواعد زبانی «سبقت ذکری»، «کثرت ذکری» و «حذف» استفاده می‌شود.

توجه ویژه به سیاق نخست سوره‌ی احزاب، توانست عناصر قابل‌توجهی از سوره را کشف کند.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

### قرآن کریم

- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰). تفسیر التحرير و التنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳). التفسیر الواضح، بيروت: دار الجیل.
- حکم‌آبادی، حجت‌الله و همکاران (۱۳۹۸). «کشف استدلالی ساختار و غرض سوره‌ی مبارکه احزاب»، کتاب قیم، ش ۲۱، ص ۳۸-۷.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۱). التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج، دمشق: دار الفکر.
- صباحی طسوجی، علی (۱۳۸۸). روش تدبر در سوره‌های قرآن کریم، تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن، بيروت: مؤسسة الاعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی - هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.
- طنطاوی، محمدسید (۱۹۹۷). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: نهضة مصر.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- فخررازی، محمد (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۵). تفسیر احسن‌الحديث، تهران: بنیاد بعثت.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.



- قطب، سید (۱۴۲۵). فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.
- لایقی، فاطمه و عباس همای (۱۳۹۹). «ساختار معنایی سوره‌ی «احزاب» و جایگاه آیة‌ی تطهیر در آن». پژوهشنامه‌ی قرآن و حدیث، ش ۲۶، ص ۲۸۰-۲۵۵.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹). من هدی القرآن، تهران: دار محبب‌ال‌حسین.
- مراغی، احمدمصطفی (بی‌تا). تفسیر المراغی، بیروت: دارالفکر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب‌ال‌اسلامیة.

## Bibliography

The Holy Quran.

- Ibn Ashur, Muhammad Tahir, Tafsir al-Tahrir wa al-Tanweer, Beirut: Institute of Arabic History, 1420AH.
- Hijazi, Mohammad Mahmoud, Al-Tafsir Al-Wazeh, Beirut: Dar Al-Jil, 1413AH.
- Hakkamabadi, Hojatullah; Raisian, Gholam Reza; Esmaili Zadeh, Abbas, Kashfe estedlali sakhtar wa gharaze sureh ahzab, Kitab Qayyim, Vol. 21, 2018AD, pp. 7-38.
- Zoheili, Wahba, al-Tafsir al-Munir fi al-Aqeedah wa al-Sharia wa al-Manhaj, Damascus: Dar al-Fakr, 1411AH.
- Subohi Tasoji, Ali, Raveshe tadabbor dar sourehaee Qurane karim, Tehran, Supreme Council of Cultural Revolution, 1388SH.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-Alami Institute, 1390SH.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, edited by Fazlullah Yazidi Tabatabayi - Hashim Rasouli, Tehran: Nasser Khosrow, 1372SH.
- Tantawi, Mohammad Seyed, al-Tafsir al-Wasit l al Qur'ane alkarim, Cairo: Nahdeh Misr, 1997AD.
- Tusi, Muhammad bin Hassan, Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihyaya al-Trath al-Arabi.
- Fakhr Razi, Muhammad, Al-Tafsir Al-Kabeer (Mufatih al-Gheeb), Beirut: Dar Ihiya al-Trath ol-Arabi, 1420AD.
- Qurashi, Ali Akbar (1375SH), Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran: Baath Foundation.
- Qortobi, Muhammad bin Ahmad, Al-Jaami Lahakma Al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow, 1364SH.

Qutb, Seyyed, *Fi zelal al Qur'an*, Beirut: Dar al-Sharouq, 1425AH.

Qommi, Ali Ibn Ibrahim, *Tafsir al-Qami*, Qom: Dar al-Kitab, 1363SH.

Laighi, Fatima; Hammami, Abbas, *Sakhtare manaei sourehe ahzab va jaygahTathir dar an*, *Qur'an and Hadith Research Journal*, Vol. 26, 1399SH, pp. 255-280.

Madrasi, Mohammad Taqi, *Men Hoda al-Qur'an*, Tehran: Dar Mohebi Al-Hussein, 1419H.

Maraghi, Ahmad Mustafa, *Tafsir al-Maraghi*, Beirut: Dar al-Fakr.

Makarem Shirazi, Nasser, *Tafsir Nomoneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, 1371SH.



## Anthropology as Reflected in the Holy Quran\*

Mortaza Qasemikhah \*\*

### Abstract

Anthropology is one of the important topics in every school of thought, including Islam. The Western concept of anthropology differs from the recognition of humans in religious culture. In religious texts, anthropology means self-knowledge. In terms of cognitive method, anthropology has four types: empirical, intuitive, philosophical, and religious. The present paper adopts the religious method to understand humanity and provides an analytical description of how anthropology is presented in the Quran. One of the fundamental features of the religious method is the comprehensiveness of human cognition. All dimensions and characteristics of humans cannot be introduced in one article, and this paper focuses only on the most important elements of anthropology from the perspective of the Quran. The current writing shows that humans are created in a two-dimensional way: spiritual and physical. And their spiritual dimension is more important than their physical dimension. Limiting humans to material needs is a kind of oppression. The divine caliphate is the most prominent human position, and the succession of man from God is not exclusive to Adam. God's praises of humans reflect human nature, while divine reprimands about humans reflect their natural tendencies. Human dignity is related to their inherent characteristics. The right to life is one of the most fundamental human rights, which has both material and spiritual aspects. Ultimately, human life is not limited to this world, and the afterlife reflects human life in this world.

**Keyword:** Anthropology; Human creation; Human succession; Human dignity; Life; Connection between the world and the afterlife

---

\* Received: 2022-December-16      Accepted: 2023-September-11

\*\* Ph.D. Graduated in Teacher of Islamic studies of University of Quran and Hadith. Qom, Iran. Email: Armantalab1@gmail.com



## انسان‌شناسی در آئینه قرآن\*

مر ترضی قاسمی خواه\*\*

### چکیده

کلید انسان‌شناسی یکی از مباحث مهم هر مکتب و از جمله اسلام است. انسان-شناسی مصطلح در غرب، با شناخت انسان در فرهنگ دینی متفاوت است. انسان-شناسی در متون دینی به معنای خودشناسی است. انسان‌شناسی از جهت روش شناخت، چهار نوع است: تجربی، شهودی، فلسفی و دینی. مقاله حاضر برای شناخت انسان، روش دینی را برگزیده و با روش توصیفی - تحلیلی و از نوع کتابخانه‌ای به این سؤال پاسخ می‌دهد که انسان‌شناسی در آئینه قرآن چگونه است؟ یکی از ویژگی‌های اساسی روش دینی، جامعیت شناخت انسان است. همه ابعاد و ویژگی‌های انسان را در یک مقاله نمی‌توان معرفی کرد و این نوشتار به بررسی مهم-ترین ارکان انسان‌شناسی از منظر قرآن پرداخته است. دستاوردهای نگارش کنونی این است که انسان، دو بُعدی آفریده شده و بُعد روحانی او از بُعد جسمانی‌اش مهم‌تر است و محدود کردن انسان به نیازهای مادی، ظلم به انسان است. مقام خلافت الهی، بارزترین مقام انسان است و جانشینی انسان از سوی خدا منحصر به حضرت آدم نیست. ستایش‌های خدا از انسان، ناظر به فطرت‌گرایی انسان و نکویش‌های الهی درباره انسان و ناظر به طبیعت‌گرایی انسان است. کرامت انسان مربوط به خصوصیات ذاتی اوست. حق حیات از مهم‌ترین حقوق انسان است که دارای دو نوع مادی و معنوی است. نهایتاً زندگی انسان به دنیا محدود نمی‌شود و آخرت بازتاب زندگی دنیایی انسان است.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، آفرینش انسان، جانشینی انسان، کرامت، حیات، ارتباط دنیا و آخرت

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰

\*\* دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اخلاق دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران. ایمیل:

## ۱. بیان مسئله

پژوهش دربارهٔ انسان‌شناسی بسیار گسترده و کهن است. برخی دربارهٔ قدمت پژوهش‌های انسان‌شناسی گفته‌اند: ما بیش از ۲۵ قرن سخن متفکران را در مورد انسان پیش رو داریم که از غایت افراط آغاز شده و تا نهایت تفریط ادامه می‌یابد. انسان گاهی بر اساس تصویر پروتاگوراس، فیلسوف قرن پنجم پیش از میلاد، معیار همه چیز معرفی می‌شود و گاهی هم تا آن حد تنزل می‌یابد که هابز حقیقت انسان را به گرگ تشبیه می‌کند و نیچۀ آلمانی او را حیوانی ناتمام معرفی می‌کند. انسان‌شناسی مسیحی محرف، نیز انسان را موجودی ذاتاً گناهکار تصویر می‌کند که فقط با قربانی شدن پسر خدا (عیسی مسیح) پاک و به حقیقت ملکوتی واصل می‌شود. بر همین اساس کاسیرر معتقد است: آنچه در انسان‌شناسی باعث ایجاد بحران شده، وجود آشفتگی و هرج و مرج در اندیشه‌هاست و اگر ما نتوانیم راهی مستقیم برای خروج از این بن‌بست پیدا کنیم، هرگز معرفت به خصوصیات کلی فرهنگ انسانی ممکن نخواهد بود و ما به غرق شدن در توده‌ای از معلومات پراکنده که به ظاهر فاقد هر گونه انسجام درونی هستند، ادامه خواهیم داد. (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۵۲) بهترین راهی که می‌توان از این آشفتگی‌ها خارج شد و به نظر درست دربارهٔ انسان رسید، مراجعه به متن قرآن کریم است.

انسان‌شناسی از دیدگاه دانشمندان گذشته تا معاصرترین آنان، از نظر مسلمانان و سایر مکتب‌ها مورد پژوهش واقع شده است؛ به عنوان نمونه از دیدگاه اندیشمندان، مقالات زیر نگاشته شده است: «انسان‌شناسی از دیدگاه ابن سینا»، «انسان‌شناسی از دیدگاه ابن عربی»، «انسان‌شناسی پولس: بررسی و نقد»، «انسان‌شناسی در اندیشهٔ کانت»، «انسان‌شناسی در اندیشهٔ امام خمینی». جای تعجب است که تاکنون مقالهٔ مستقلی انسان‌شناسی را از منظر قرآن مورد تحقیق قرار نداده است. حتی انسان‌شناسی

در مقالاتی مانند «انسان‌شناسی از منظر نهج‌البلاغه (با تأکید بر خطبة ۳۲)»، «انسان-شناسی در صحیفه سجادیه» از دیدگاه نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه نیز مورد پژوهش واقع شده است. مقاله حاضر این کاستی را جبران نموده و انسان‌شناسی را از دیدگاه قرآن مورد تحقیق قرار داده است.

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و از نوع کتابخانه‌ای به آیات قرآن مراجعه نموده و پس از دسته‌بندی آیات به تفاسیر مختلف و مقالات گوناگون مراجعه کرده است و به این مسئله پاسخ می‌دهد که انسان‌شناسی از منظر قرآن چگونه است؟

### اهمیت انسان‌شناسی

انسان و شناخت او از اهمیت ویژه برخوردار است، تا آن‌جا که دعوت به شناخت انسان به عنوان مخلوقی پیچیده، از تعالیم اصلی بسیاری از مکاتب فلسفی، عرفانی و ادیان بوده است. در تعالیم دینی اسلام، شناخت انسان از خود، پرفایده‌ترین شناخت‌هاست (تمیمی، ۱۳۶۶: ۲۳۲) و از سوی دیگر، عدم شناخت انسان، جهل به همه چیز دانسته شده است (لَا تَجْهَلُ نَفْسَكَ، فَإِنَّ الْجَاهِلَ مَعْرِفَةَ نَفْسِهِ جَاهِلٌ بِكُلِّ شَيْءٍ) (همان: ۲۳۳).

تأکیدهای فراوانی در متون اسلامی در مورد شناخت انسان وجود دارد؛ از جمله امام علی علیه‌السلام در تعابیری فرموده‌اند: «غایت معرفت این است که انسان خودش را بشناسد» (همان: ۲۳۲)، «من تعجب می‌کنم از کسی که دنبال گم شده خود می‌گردد؛ ولی خودش را گم کرده است و دنبال خودش نمی‌گردد» (همان: ۲۳۳) و «هر کس خودش را نشناسد از راه نجات دور می‌شود و در گمراهی و جهل گرفتار می‌آید» (همان: ۲۳۳).

شاید دلیل این همه تأکید بر شناخت انسان این باشد که انسان بدون شناخت نسبت به حقیقت خویش، هرگز از زندگی انسانی خود بهره‌ای نخواهد برد؛ هرچند که

از لذات مادی و شهوانی هم برخوردار باشد. البته مراد از شناخت، شناخت سطحی (به این صورت که بداند وجود دارد و باید زندگی کند) نیست، زیرا حیوانات هم از چنین شناختی برخوردارند؛ بلکه مراد شناخت عمیق نسبت به خود است. به این معنا که انسان باید علاوه بر علم به هستی خود و لزوم زندگی انسانی، علم به خالق خود، کمال، سعادت و راه وصول به آن را هم داشته باشد و بداند زندگی بدون فضیلت و معرفت و خداشناسی ارزشی ندارد و باید زندگی او همیشه توأم با تعقل، تفکر و اندیشه باشد؛ چرا که مثل انسان در این زندگی مثل بازرگانی است که با سرمایه خود داد و ستد می‌کند و فقط در صورتی می‌تواند به سود بالایی دست یابد که ارزش سرمایه و کالایی را که خرید و فروش می‌کند، به خوبی بشناسد و گرنه ممکن است در مدت زمان اندکی نه تنها سودی کسب نکند، بلکه اصل سرمایه خود را نیز از دست داده و زیان‌کار گردد. (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۴۳ و ۴۴)

از آن جایی که انسان مهم‌ترین موضوع خلقت است، انسان‌شناسی به عنوان مهم‌ترین هدف هر مکتب فکری، از گذشته تاکنون، مطرح بوده است. انسان‌شناسی بر هر علمی، از جمله علم اخلاق مقدم است. به این دلیل که مادامی که ندانیم انسان کیست و ماهیتش چیست، آیا واجد یا فاقد روح است و ... نمی‌توان از بایدها و نبایدها صحبت کرد (کازرونی، ۱۳۹۴: ۱۷۱).

اهمیت انسان‌شناسی از جهات متعددی قابل بررسی است. برخی از این قرار است: ۱- ارتباط انسان‌شناسی با مسائل اصولی اعتقادی: الف- شناخت انسان راه-گشای شناخت خدا (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۶۲-۶۳؛ مصباح، ۱۳۹۳: ۳۱۷-۳۱) ب- ارتباط انسان‌شناسی با نبوت و امامت (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۴۹؛ مصباح، ۱۳۹۳: ۳۱۸-۳۱۹) ج- ارتباط انسان‌شناسی با معاد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۱۹)



۲- ارتباط انسان‌شناسی با مسائل اخلاقی (شعبانی ورکی، ۱۳۷۴: ۲۴؛ خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۵۰؛ مصباح، ۱۳۹۳: ۳۱۹) الف- شناخت انسان طریق تهذیب نفس (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۶۴) ب- شناخت انسان عامل رهایی از خودفراموشی (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۶۴ - ۶۶) ۳- ارتباط انسان‌شناسی با سایر علوم و مسائل اجتماعی (همان: ۷۲ و ۷۳؛ مصباح، ۱۳۹۳: ۳۱۹ و ۳۲۰).

### انواع انسان‌شناسی

انسان‌شناسی مصطلح در غرب که به عنوان یک شاخه علمی جدید مورد توجه است، با آنچه که در فرهنگ دینی به عنوان شناخت انسان مطرح می‌شود، متفاوت است. انسان‌شناسی فرهنگ دینی محدودتر از انسان‌شناسی علمی است و به عنوان زیر مجموعه‌ای از انسان‌شناسی علمی مشهور تلقی می‌شود. از این انسان‌شناسی در متون دینی به معرفت نفس یا خودشناسی تعبیر می‌شود و در آن، انسان از این جهت مورد بحث و توجه قرار می‌گیرد که موجودی کمال‌پذیر است و هدفی والا و متعالی برای او تعریف شده است (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۴۳-۴۴). البته بررسی جامع انسان نقطه مشترک قرآن و علم انسان‌شناسی جدید است. همان طور که علم انسان‌شناسی جدید معتقد است در فرایند شناخت انسان باید حوزه گسترده‌ای از فرهنگ و تاریخ انسان تا علوم انسانی، علوم طبیعی و علوم اجتماعی مورد مطالعه قرار گیرد، در قرآن نیز با اشاره‌های مستقیم و غیرمستقیم به ابعاد فوق، یک نوع جامعیت در مباحث انسان‌شناسی ارائه می‌شود و با دعوت به مطالعه موضوعات، تصویری از ماهیت انسان ارائه می‌گردد که دربرگیرنده زندگی او، قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا است (ناصر و اسدی، ۱۳۹۵: ۱۳۰).

انسان‌شناسی بر اساس یک تقسیم‌بندی از جهت روش موجود در آن به چهار نوع

تقسیم می‌شود:

۱) انسان‌شناسی تجربی یا علمی: در این نوع، انسان با روش تجربی مورد بررسی قرار می‌گیرد و این شاخه علمی شامل همه رشته‌های علوم انسانی می‌شود (خسروپناه و میرزایی، ۱۳۸۹: ۴۰).

۲) انسان‌شناسی شهودی یا عرفانی: این نوع از راه علم حضوری به مطالعه و بحث در مورد انسان و معرفی انسان کامل و همچنین نحوه دست‌یابی انسان به کمال می‌پردازد و شامل دو بخش عرفان نظری و عملی است (همان: ۴۱).

۳) انسان‌شناسی فلسفی: این نوع، انسان کلی را مورد نظر قرار می‌دهد و به دنبال شناخت ماهیت انسان به صورت قضیه حقیقیه است. این نوع معرفت، همه انسان‌های گذشته و حال و آینده را مصادیق موضوع خود می‌داند و روش آن، تعقل و بهره‌مندی از عقل است (همان: ۴۲).

۴) انسان‌شناسی دینی: در این نوع از انسان‌شناسی ابعاد، ویژگی‌ها، حقایق و ارزش‌های گوناگون انسانی از طریق مراجعه به متون مقدس دینی - کتاب و سنت - به دست می‌آید. به بیان دیگر در انسان‌شناسی دینی به جای بهره‌گیری از روش‌های تجربی، عقلی یا شهودی برای شناخت انسان از روش نقلی استفاده می‌شود (همان: ۴۲). مقاله حاضر انسان‌شناسی را با روش دینی به ویژه قرآنی مورد توجه است.

پاره‌ای از اشکالات در انسان‌شناسی‌های تجربی، فلسفی و عرفانی باعث شده که بهترین راه شناخت انسان، روش دینی و وحیانی باشد؛ چراکه حقیقت انسان نیازمند شرح است و کسی جز آفریننده انسان نمی‌تواند حقیقت انسان را شرح دهد. خداوند حقیقت انسان را به وسیله انبیا شرح کرده و با بیان اینکه آدمی از کجا آمده، به کجا

می‌رود و در چه راهی گام برمی‌دارد، او را با خویشتن، با آفریدگار، با گذشته، حال و آینده‌اش آشنا کرده است (همان).

از آن جایی که در ادیانی مانند مسیحیت و یهودیت تحریف صورت گرفته است، لذا بر اساس متون مقدس آن ادیان نمی‌توان به شناخت انسان دست یافت. ولی این مشکل در مورد اسلام که متن مقدس آن، یعنی قرآن، مصون از هر گونه تحریف بوده است، وجود ندارد؛ لذا می‌توان با مراجعه به قرآن و روایات اسلامی به انسان‌شناسی دینی واقعی دست یافت. جامعیت یکی از ویژگی‌های عمده انسان‌شناسی دینی است (همان).

شناخت واقعی انسان منوط به شناخت جامع انسان است و نیاز است دستاوردهای هر علم در شناخت انسان به یکدیگر پیوند زده شود و در این صورت است که تصویر کامل‌تری از انسان به دست می‌آید. این معرفت منظومه‌ای از انسان، عبارت از علم انسان‌شناسی جدید است. با ظهور اسلام و تعالیم وحیانی، قرآن افق‌های جدیدی را درباره ماهیت انسان به روی عالمان دینی گشود. جالب‌ترین نکته هم در مورد مباحث قرآن پیرامون انسان، جامعیت موضوع و گاه انحصاری بودن مطالب آن است که در کنار هم قرار گرفته‌اند (ناصر و اسدی، ۱۳۹۵: ۱۳۰). انسان‌شناسی قرآنی، فراتر از انسان‌شناسی متعارف بشری است و اصولاً شناخت گوهر انسانی خارج از توانایی انسان است. انسان نیازمند انبیای الهی و معارف وحیانی است تا بتواند آن‌چنان که هست انسان را بشناسد و این امر نیازمند یک بازنگری و تحقیق تطبیقی بین انسان‌شناسی قرآنی و انسان‌شناسی متعارف است (همان: ۱۴۰).

خلاصه کلام اینکه در انسان‌شناسی، روش وحیانی بهترین و کامل‌ترین روش است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۰۷). مقصود از وحی، عصارة ثقلین، یعنی مدلول قرآن و رهنمود اهل بیت علیهم‌السلام است، نه خصوص قرآن. زیرا وحی الهی گاهی

به صورت قرآن نازل می‌شده است و زمانی به شکل الهام برای تفسیر قرآن و تبیین آن (همان: ۹۳).

## آفرینش انسان از جسم و روح

یکی از ارکان مهم انسان‌شناسی قرآنی، کیفیت آفرینش انسان است که از آن مباحث بسیار متعددی استخراج و استنباط می‌شود.

بر اساس قرآن کریم آفرینش انسان اولیه (حضرت آدم علیه‌السلام) از صلصالی از حمأ مسنون (گل خشکیده برگرفته از لجن بدبو) (حجر: ۲۶)؛ طین (گل) (ص: ۷۱)<sup>۱</sup> و تراب (خاک) (آل عمران: ۵۹) بوده است و نسل او نیز از خاک (کهف: ۳۷)<sup>۲</sup>، گل (انعام: ۲)<sup>۳</sup> و نهایتاً از ماء (آب) (فرقان: ۵۴)، ماء مهین (آب پست) (سجده: ۸) و نطفه (نحل: ۴)<sup>۴</sup> آفریده شده است. بحث تفصیلی درباره این آیات از موضوع مقاله کنونی خارج است. ولی می‌توان گفت آیات (بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ) (سجده: ۷-۸) به عنوان جمع‌بندی مجموع آیات درباره خلقت ابتدایی انسان است که می‌گوید: انسان اولیه از گل آفریده شد و نسل او از آب پست.<sup>۵</sup>

۱. همچنین حجر: ۲۸ و ۳۳ و الرحمن: ۱۴.

۲. همچنین اعراف: ۱۲؛ اسراء: ۶۱؛ ص: ۷۶.

۳. همچنین روم: ۲۰؛ فاطر: ۱۱؛ غافر: ۶۷.

۴. همچنین مؤمنون: ۱۲؛ سجده: ۷؛ صافات: ۱۱.

۵. همچنین کهف: ۳۷، حج: ۵، مؤمنون: ۱۳، فاطر: ۱۱، یس: ۷۷، غافر: ۶۷، نجم: ۴۶، قیامت: ۳۷.

انسان: ۲، و عبس: ۱۹.

۶. نظم آیات خلقت بدن و جریان طبیعی آن: اول خاک زمین، دوم انضمام آب، سوم گل شدن، چهارم لجن شدن، پنجم چسبندگی و خشک شدن و ششم همانند سفال پخته شدن، خواهد بود (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۲۵/۱۴).

حال پس از این مرحله نخستین جسمانی، مرحله دیگری به نام دمیده شدن روح در آدمی مطرح است: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹ و ص: ۷۲) و «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۷-۹) و «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) که بسیاری از مفسران به صراحت ایجاد آفرینشی دیگر (أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ) را همان نفخ روح دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶۱/۷؛ طوسی، بی تا: ۳۵۴/۷؛ طبری، ۱۴۱۲: ۸/۱۸). از این دو مرحله چنین نتیجه گرفته می‌شود که انسان از دو چیز متضاد ساخته شده: یکی پست‌ترین چیز یعنی گل سیاه متعفن (حماً مسنون) و دیگری روح خدا یعنی عالی‌ترین موجود قابل تصور (مجتبوی، بی تا). «انسان موجودی است دو بعدی و مرکب از جسم و روح الهی» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۷: ۱۸). البته منظور از انتساب روح به خدا این نیست که چیزی از خدا جدا شده باشد، همچنین از قبیل اضافه جزء و کل نیست، بلکه اضافه‌ای است که ادباء آن را اضافه تشریفی می‌نامند. در اضافه، کمترین مناسبت کافی است و در همه زبان‌ها نیز رایج است؛ در فارسی نیز اضافاتی مانند خدای ما، عالم ما، آسمان ما و ... ملکیت یا جزئیّت را نمی‌رساند، بلکه نوعی اختصاص را می‌رساند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۵۰).

بعد از دمیده شدن روح الهی در انسان مباحثی چون هدایت الهی برای انسان (انسان: ۳)، لزوم تعقل (غافر: ۶۷)، لزوم شکرگزاری (سجده: ۹)؛ و سجده فرشتگان (حجر: ۲۹ و ص: ۷۲) و از همه مهم‌تر متصف شدن خدا با آفرینش روح به «احسن الخالقین» و از آن مهم‌تر وجود مرگ و دنیایی پس از این دنیای فانی (مؤمنون: ۱۵-۱۶ و حج: ۵) مطرح می‌شود.

از مجموع این آیات چنین استفاده می‌شود که انسان علاوه بر بُعد جسمانی دارای بُعد روحانی است و دانسته می‌شود که بُعد روحانی از بُعد جسمانی مهم‌تر و اصل وجود انسان است. همان گونه که جسم نیازها، حقوق و ... دارد، روح نیز نیاز به غذا و انرژی و ... دارد و انسان باید هر دو بُعد خود را مورد توجه قرار داده و اصالت را به روح دهد. محدود کردن انسان به نیازهای مادی در حقیقت ظلم به انسان است؛ زیرا انسان دارای توانایی‌های بالقوه‌ای است که نپرداختن به آن‌ها موجب می‌گردد انسان در بُعد معنوی و در مرحله بعدی و حیات اخروی از قابلیت‌های خود که موجب کمال او می‌شود، محروم گردد (ناصح و اسدی، ۱۳۹۵: ۱۳۳). انسانیت انسان و اصالت وجودی‌اش وابسته به روح اوست، نه جسم وی؛ زیرا از نظر بدنی بسیاری از مخلوقات با انسان مشترک و حتی در مرتبه بدن، زیباتر از او هستند، ولی از شرافت و کرامت وجودی انسان بی‌بهره‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۶۸-۱۶۹). انسان هم طبیعت حیوانی و هم طبیعت فرا حیوانی دارد و زمانی که متصل به طبیعت روحانی شود عنوان انسان بر او صادق است. قبل از آن انسانی بالقوه است و در صورتی که تحت تربیت صحیح قرار گیرد، انسان بالفعل خواهد شد (ناصح و اسدی، ۱۳۹۵: ۱۳۴). انسان در رحم که فقط تغذیه و رشد می‌کند، گیاه بالفعل و حیوان بالقوه است. وقتی به دنیا می‌آید و به مقام سمع و بصر و امثال آن می‌رسد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است و ممکن است انسانیت او در مرحله قوه بماند و هرگز به فعلیت نرسد. در نتیجه چنین فردی مشمول «أَوْلَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹) می‌شود و شاید انسانیت وی به شکوفایی و فعلیت برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/۴۲۹-۴۳۰).

راه رسیدن به کمال انسانی، قدم گذاشتن در طریق بندگی به واسطه ایمان قولی و فعلی است تا با مخالفت با هوای نفس و هر آنچه رنگ خودخواهی و خودپرستی

دارد، زمینه برای وصول به کمالات واقعی انسانی فراهم شود و در این هنگام است که باطن فرد با ظاهر انسانی موافق می‌گردد (ناصح و اسدی، ۱۳۹۵: ۱۳۶).

نکته دیگر با توجه به دو بعد جسم و روح انسان این است که انسان موجودی است که از پست‌ترین پستی‌ها تا بالاترین والائی‌ها، عرصه ابراز وجود و امکان صعود و نزول دارد. انسان در فاصله بین لجن و خدا قرار گرفته و می‌تواند هر کدام را انتخاب کند (مجتبوی، بی‌تا). اگر فقط به جسم بپردازد و از روح خود و نیازهای آن غفلت کند از حیوانات هم پست‌تر خواهد شد: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹) و اگر علاوه بر توجه به جسم، روح خود را نیز مورد توجه قرار دهد، می‌تواند تا بالاترین درجات تعالی پیش رود: «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۷-۹).

شاید بتوان گفت آیاتی نظیر «لَخَلِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ» (غافر: ۵۷)، «أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ» (نازعات: ۲۷) و «فَأَسْتَفْتِهِمْ أَمْ هُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا» (صافات: ۱۱) که آفرینش آسمان و زمین را از انسان بزرگ‌تر می‌داند، اشاره به انسانی است که فقط به جسم خود پرداخته و از روح غافل شده است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۲۵ و همو، ۱۳۸۸: ۱۶/۶۵۲ و همو، ۱۳۸۹: ۱۸/۴۲۰).

### خلافت و جانشینی انسان از جانب خدا

یکی دیگر از مسائل مهم که پس از آفرینش انسان مطرح می‌شود، خلافت انسان از جانب خداست. بارزترین مقامی که خداوند برای آدمی مقدر فرموده، مقام خلافت الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۷۴).

هر چند در برخی آیات مانند «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَ يَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ» (هود: ۵۷) خلافت و جانشینی برخی از انسان‌ها نسبت به

انسان‌های دیگر مطرح است، لکن خلافتی که در بحث انسان‌شناسی مورد نظر است، جانشینی انسان از سوی خداست که در آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) مطرح شده است. سیاق آیات اشعار دارد که خلافت ذکر شده در آیه، جانشینی از خداوند است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۱۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳/۵۷-۶۰).

اصل معنای خلافت، نشستن چیزی جای چیز دیگر است. در محسوسات، این معنا روشن است. غالباً الفاظ در ابتدا در موارد حسّی به کار رفته و می‌توان گفت برای معانی حسّی وضع شده است. بعد تدریجاً بنا بر احتیاج بشر به درک مفاهیم اعتباری و معنوی، همان الفاظ وضع شده در مورد حسّیات، در امور اعتباری و معنوی نیز به کار رفت. خلافت نیز نخست برای جانشینی حسّی وضع شده و سپس در امور اعتباری به کار رفته است؛ یعنی کسی که مقام اعتباری دارد، کسی را جانشین خود می‌کند. گاهی نیز از این وسیع‌تر در نظر گرفته می‌شود و خلافت در امور حقیقی معنوی به کار می‌رود؛ مانند مقام خداوند بزرگ. در اینجا یک نوع رابطه تکوینی ویژه بین خدا و برخی مخلوقات وجود دارد که مقامشان چندان عالی است که گویی در مرز مقام وجوبی قرار گرفته‌اند؛ چنان که در دعا آمده است: «لا فرقَ بینک و بینهم إلاّ أنّهم عبادک و خلقک» کارهایی که خدا می‌کند از آنان سر می‌زند، منتها با این فرق که خدا استقلالاً و آنها ظلاً، انجام می‌دهند. در مورد اینان تعبیر می‌شود که خلیفه خدای‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۵۵).

برخی در مورد آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) که درباره حضرت آدم علیه‌السلام است، گفته‌اند که منظور در اینجا خلافت از گذشتگان است؛ یعنی پیش از آدم روی زمین، موجوداتی بوده است یا انسان‌هایی که منقرض شده‌اند یا چیزهایی



مانند انسان که در برخی روایات نسناس نامیده شده‌اند و یا جن و چیزهای دیگر... و اینکه خدا می‌فرماید به جای آن‌ها آدم را آوردیم، پس این خلافت یعنی جانشینی آدم به جای مخلوقات قبل از آدم. شاهدشان این است که فرشتگان گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ» چون فرشتگان، آن موجودات قبل را دیده بودند که فساد و خونریزی می‌کرده‌اند. این وجه، صحیح نیست و منظور، خلافت الهی است؛ زیرا اولاً همین که خدا به فرشتگان می‌فرماید: «من» خلیفه قرار خواهم داد، بی‌آنکه بگوید خلیفه به جانشینی چه کسانی، خود این ظهور دارد که خلافت از خود «من» (خدا) است. اگر حاکمی اعلام کند: من جانشینی تعیین خواهم کرد، آنچه در ابتداء به ذهن می‌آید، این است که به جای خود، خلیفه تعیین می‌کند. ثانیاً خدا می‌خواهد مطالبی برای فرشتگان بیان کند که برای دریافت امر سجده آماده شوند. هنگامی که خدا می‌خواهد به فرشتگان بگوید: در نظر دارم موجودی بیافرینم، قاعداً باید آن را معرفی کند که این موجود چیست و یا اشاره کند که چرا باید آن‌ها برای او سجده کنند. مناسب مقام، معرفی و فراهم آوردن زمینه اطاعت امر است. پس مناسب است بگوید: موجودی خلق خواهم کرد که خلیفه خود من است و شما باید بر او سجده کنید. ثالثاً درخواست مؤدبانه فرشتگان که می‌گویند: ما تو را تقدیس و تسبیح می‌کنیم، این است که بهتر است ما را خلیفه کنی، نه موجودی خونریز را. اگر مسئله جانشینی از کسی دیگر غیر از خدا بود، نیازی نبود فرشتگان بر لیاقت خود تأکید کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۵۷-۳۵۸).

نکته بعد در مبحث خلافت انسان این است که آیا این خلافت ویژه حضرت آدم علیه‌السلام است یا در انسان‌های دیگری نیز ممکن است؟  
 آیه دلالتی بر انحصار در حضرت آدم علیه‌السلام ندارد و شاید بتوان از جمله «أَتَجْعَلُ فِيهَا...» که فرشتگان گفتند و از پاسخ خدا بهره برد که منحصر به آدم علیه‌السلام

نبوده است. زیرا فساد و افساد در مورد حضرت آدم علیه‌السلام که معصوم بود، مطرح نبود و جا داشت که پاسخ داده شود: آدم، افساد و خونریزی نمی‌کند. اما اینکه همه انسان‌ها این مقام را دارا باشند نیز، با مبانی اسلامی ناسازگار است. مقام خلافتی که فرشتگان لایق احراز آن نبودند. آیا شمر و یزید و بگین و ریگان و... لایق آند؟ تنها کسانی چون انبیا و ائمة معصومین علیهم‌السلام می‌توانند چنین مقامی داشته باشند. گواه، عبارتی است که در زیارت جامعه می‌خوانیم: «و رضیکم خلفاء فی ارضه». پس اجمالاً می‌توان گفت خلافت خدا، منحصر به حضرت آدم علیه‌السلام نیست و در میان نوع انسان، افراد دیگری یافت می‌شوند که به آن مقام می‌رسند (همان: ۳۵۹-۳۶۰).

نکته دیگر در مورد آیه مورد بحث این است که غرض اصلی آفرینش انسان، تحقق خلافت الهی روی زمین بوده است (همان: ۳۶۰). انسان باید در تمام لحظات زندگی خود به گونه‌ای عمل کند که از خلافت الهی خارج نشود. کسی که قرار است جانشین خدا در زمین باشد، دست به طغیان، ستم، پایدالی و ... نمی‌زند.

### ستایش و نکوهش انسان

انسان به دلیل اینکه موجودی دویعدی (مُلکی و ملکوتی) است، دارای ویژگی‌های مثبت و منفی است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۷: ۲۰). نزدیک به شصت آیه در قرآن درباره مذمت انسان‌اند. آیاتی نیز از جلالت و کرامت انسان سخن می‌گویند.

دسته اول درباره طبیعت و جنبه بدن انسان‌اند، نه روح وی؛ مانند: «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸)، «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ» (انبیاء: ۳۷). دسته دوم درباره جنبه الهی

و ملکوتی و روح انسان‌اند؛ نظیر: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) و «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء: ۷۰).

اگر انسان جنبه ملکوتی خویش را تقویت کند، امانتی را حمل می‌کند که آسمان از حمل آن باز می‌ماند و چنانچه جنبه ملکی خود را پروار کند، خلقت آسمان از او مهم‌تر خواهد بود: «لَخَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ» (غافر: ۵۷) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸/۴۲۰).

مبدأ این ستایش‌ها فطرت‌گرایی و منشأ این نکوهش‌ها طبیعت‌گرایی انسان است، نه خود طبیعت یا فطرت او؛ چون این دو قوای روح و مخلوق تکوینی خدای‌اند. به سخن دیگر، حاکمیت فطرت بر وجود، به رعایت عدالت و حفظ امینانه امانت می‌انجامد و چون انسان به اختیار خویش فطرت را حاکم کرده است، قرآن او را می‌ستاید و کار او را حَسَن می‌داند. حاکمیت طبیعت بر وجود نیز به ظلم به خویشتن و خیانت در امانت منتهی می‌شود و چون انسان به سوء اختیار خویش طبیعت را حاکم کرده است، قرآن او را نکوهش می‌کند و کار او را زشت می‌شمارد. بنابراین همه فضایل انسانی به فطرت‌گرایی و تمام رذایل به طبیعت‌گرایی انسان بازمی‌گردد. اگر او به طبیعت خود رو آورد و از هویت انسانی خود که روح اوست، غافل گردد، نه تنها از پیمودن مسیر کمال بازمی‌ماند، بلکه دچار انحطاط می‌شود و پست‌تر از حیوان: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹). آری اگر چهره دل کسی از سمت فطرت توحیدی او به سوی طبیعت حیوانی‌اش برگردد، هرگز از فیض الهی بهره نمی‌برد؛ همانند ظرف واژگون که هر چه باران از بالا ببارد، چیزی درون آن نمی‌ریزد. اگر انسان به بُعد فطری خود رو کند، نه تنها حقوق بدن و جنبه طبیعی روح او پایمال نمی‌گردد، بلکه در تکامل به «افق اعلی» و مقام «أو ادنی» می‌رسد که از مقام فرشتگان برتر است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۱ - ۷۲).

بر این اساس، در قرآن هر جا نکوهش انسان مطرح است، گفت‌وگو از انسانی است که از خاک آفریده شده و به سوی آن گرایش تام دارد و هر جا از کرامت و بزرگی مقام انسان سخن می‌رود، دربارهٔ انسانی است که مسجود فرشتگان و جانشین خدا در زمین است. یعنی نکوهش‌ها به طبیعت‌گرایی انسان و ستایش‌ها به روح فطرت‌خواهی او برمی‌گردد.

آیات بیان‌کنندهٔ نقاط ضعف طبیعت‌خواهی انسان و آیات نکوهش‌کنندهٔ طبیعت‌گرایی در انسان، در این مقام نیست که بگوید جنبهٔ طبیعت انسان که به حس، وهم و خیال برمی‌گردد، هیچ فایده‌ای ندارد، بلکه درصدد تبیین سود و زیان طبیعت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲۱۳-۲۱۶).

از جهتی دیگر اوصاف منفی انسان در قرآن را در سه دسته می‌توان تحلیل و بررسی کرد: اوصاف بیان‌کنندهٔ طبیعت انسان، اوصاف ناشی از بهره‌برداری نادرست از طبیعت انسانی و اوصاف برخاسته از سوء اختیار.

### أ. اوصاف بیان‌کنندهٔ طبیعت انسان

آیات این اوصاف، ناظر به ذم یا تقبیح وجود انسان نیست. قرآن انسان را به این نقاط ضعف و خصوصیات طبیعی وی آگاه می‌کند؛ مثلاً اعلام می‌دارد که انسان ضعیف آفریده شده است: «وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸) و این، هم به جسم او مرتبط است و هم به روح وی.

### ب. اوصاف ناشی از استفادهٔ نادرست از طبیعت انسانی

برخی اوصاف منفی انسان که در قرآن آمده است، ریشه‌هایی طبیعی دارد و از انحراف تمایلات موجود در طبیعت انسان و به تعبیر دقیق‌تر، تبعیت نکردن طبیعت او از فطرت وی پدید می‌آید. ولی بعضی اوصاف منفی مستقیماً بر اثر سوء اختیار انسان ایجاد

می‌شود و طبیعت انسانی، به خودی خود، اقتضای چنین اوصافی را ندارد. برای اوصاف دسته اول می‌توان وصف «جزوع» بودن و «منوع» بودن را برشمرد که بر اثر انحراف صفت طبیعی «هلوع» بودن ایجاد می‌شود. «هلع» همان «حرص» است که ذاتاً منفی نیست و می‌تواند در جهات مثبتی مانند علمِ صائب، عملِ صالح، معنویت و... به کار گرفته شود و منافع دنیایی مثبت و خیرات آخرتی فراوانی برای انسان جلب و تأمین کند؛ اما اگر این گرایش انسانی بر اثر سوء تدبیر و پیروی نکردن از فطرت در مسیر دنیاخواهی و رفاه‌طلبی قرار گیرد، صفتی منفی و مذموم و عقاب‌آور است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا إِلَّا الْمُصَلِّينَ» (معارج: ۱۹-۲۲).

بر پایه این آیات، هلوع بودن جزو خلقت انسان است، ولی جزوع و منوع بودن، صفاتی است که بر اثر سوء استفاده از این وصف نفسانی به دست خود انسان ایجاد می‌شود. لذا نمازگزاران از دارندگان این اوصاف (هلوع، جزوع و منوع) استثنا شده‌اند. همین وصف «هلع» و «حرص» بر اثر سوء تدبیر، به ایجاد بخل شدید می‌انجامد که جزو اوصاف منفی و رذایل وجود آدمی و نکوهیده قرآن است: «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا» (اسراء: ۱۰۰). آیات فراوان دیگری در قرآن کریم آمده است که اوصاف منفی انسان را بیان می‌کند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: کم‌ظرفیت و خودمحور (فجر: ۱۵)، بی‌صبر و نالان در مقابل سختی‌ها (معارج: ۲۰)، خودخواه در برابر نعمت‌ها (زمر: ۴۹)، ناامید (فصلت: ۴۹)، سرمست و ناسپاس به هنگام دست‌یابی به نعمت‌ها (شوری: ۴۸)، مغرور (فصلت: ۵۰)، عجول (اسراء: ۱۱)، ضعیف در مقابل طوفان غرایز (نساء: ۲۷-۲۸)، مجادله‌کننده (کهف: ۵۴)، فخور (هود: ۱۰)، افزون‌طلب (تکواثر: ۱)، مال‌دوست (فجر: ۲۰) و دنیا‌دوست (آل عمران: ۱۴).

### ج. اوصاف ناشی از سوء اختیار انسان

برخی اوصاف منفی انسان که در خلقت طبیعت اوّلی او نیست، ولی نقاط ضعف وجودی او قابلیت ایجاد چنین وصف‌هایی را برای انسان فراهم می‌کند؛ مانند ناسپاس بودن (عادیات: ۶)، روی‌گردان بودن از خداوند سبحان (اسراء: ۸۳)، مستقل دانستن اسباب و علل مادی (انعام: ۶۳-۶۴؛ اعراف: ۱۸۹-۱۹۰)، طغیانگر بودن<sup>۱</sup> (علق: ۶-۷)، توجیه‌گری (قیامت: ۱۴-۱۵) و غفلت کردن (انبیاء: ۱).

منشأ اوصاف نکوهیده انسان، یا جهل علمی است یا جهالت عملی. جهل علمی او بر اثر سلطنت خیال و وهم اوست و جهالت عملی وی بر اثر سیطرة شهوت و غضب (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲۳۸ تا ۲۴۲).

انسان باید بر ویژگی‌های مثبت و ستودنی خود تأکید کند و آن‌ها را به فعلیت کامل برساند. همچنین باید تلاش نماید به گونه‌ای رفتار کند که ویژگی‌های منفی در او به حداقل برسد. علاوه بر تقویت ویژگی‌های مثبت، باید اوصاف منفی و نکوهیده را نیز از خود دور کند. انسان باید بداند که ضعیف آفریده شده است و نباید به گونه‌ای رفتار کند که عجول بودن که در طبیعت او وجود دارد، بر فطرت و روح او حاکم شود؛ بلکه در برابر مشکلات زندگی به جای جزع و فزع و بی‌تابی باید صبر را پیشه خود کند.

### کرامت و ارزشمندی انسان

یکی از مسائل مهم در قرآن - که نقش راهبردی در تربیت انسان دارد - اعتقاد به کرامت و ارزشمندی انسان است. اعتقاد به ارزشمندی انسان به عنوان شریف‌ترین مخلوق خدا و موجودی که از شرافت و کرامت تکوینی برخوردار است. این باور در

۱. مصادیق طغیانگری انسان: ستیزه‌جویی (نحل: ۴)، انکار قیامت (مریم: ۶۶)، مکر نسبت به آیات

الهی (یونس: ۲۱)، ستمگر بودن (ابراهیم: ۳۴) و نقض عهد الهی (یس: ۶۰).

بسیاری از رفتاری‌های انسان نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند. استاد شهید مطهری درباره این مبنای راهبردی در اخلاق می‌گوید:

در اخلاق اسلامی محور و آن چیزی که حجم اخلاقی به دور آن می‌گردد و یا به تعبیری، آن نقطه از روح که اسلام روی آن دست گذاشته است، برای احیای اخلاق انسانی و برای اینکه انسان را به سوی اخلاق سوق دهد، «کرامت و عزت نفس» است (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۲۲).

در اخلاق اسلامی یک موضوع است که می‌توان آن را پایه و محور همه تعلیمات اخلاقی اسلامی قرار داد و تا آنجا که ما تفحص کرده‌ایم، در مآثر اسلامی روی هیچ موضوعی به عنوان پایه و محور به اندازه این موضوع تکیه نشده است و آن «اصل کرامت نفس» است. در اسلام به کرامت و عزت نفس و به محترم شمردن نفس بسیار اهمیت داده شده است؛ آن هم با کلمه «نفس» مثل: «أَكْرَمُ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَيْتَةٍ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱) یا «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ [شَهْوَتُهُ] شَهْوَاتُهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۴۴۹) که کلام امیرالمومنین علی علیه السلام است. آن‌که در جان خود احساس کرامت و بزرگواری کند، مخالفت با شهوات حیوانی برای او آسان است. نقطه مقابل، حدیثی است از امام هادی علیه السلام که می‌فرماید: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۸۳). برحسب کلام امیرالمومنین علیه السلام اگر کسی در روح خود احساس شرافت و بزرگواری کند، برای او شهوت‌رانی و دنبال هوای نفس رفتن، کار منفوری است و نرفتنش کاری آسان. برعکس، بر حسب کلام امام هادی علیه السلام، آن کسی که این احساس در او نیست و در خود احساس نمی‌کند که من کسی هستم، شخصیتی هستم، شرافتی‌ای دارم، بزرگواری‌ای دارم، آن کس که این احساس را باخت همه چیز را باخت: «فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ» (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۳۵-۱۳۶).

بر اساس آیه (وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) (اسراء: ۷۰) خدا به انسان هم کرامت داده است و هم فضیلت. کرامت، ناظر به شرافت ذاتی شیء است که ویژه اوست و مقایسه با غیر در آن لحاظ نمی‌شود؛ برخلاف تفضیل که مقایسه با غیر، رکن آن است.<sup>۱</sup> خداوند افزون بر تکریم انسان، وی را بر بسیاری از موجودات برتری داده است.

کرامت انسان مربوط به ویژگی‌ها و خصوصیات ذاتی آدمی است. برخی از جلوه‌هایی که سبب کرامت انسان است، عبارت‌اند از:

الف- علم به اسمای الهی: انسان تنها موجود شایسته شناخت اسمای حسناى الهی است: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۱-۳۲) و به جهت برخوردارى از همین ظرفیت علمى وسیع، معلّم فرشتگان نیز هست: «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» (بقره: ۳۳). این آیه افزون بر بیان برتری انسان کامل بر فرشتگان، در مقام تبیین این نکته است که انسان کامل، نه تنها عالم به اسمای خداوند است، بلکه به اذن او معلّم اسمای حسناى الهی نیز هست.

ب- خلافت: انسان از نگاه قرآن وجودی جامع دارد که او را شایسته مقام خلافت کرده است و همین خلافت الهی، جایگاه والای انسان را در هستی رقم می‌زند. خدا انسان را جانشین خود (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً {بقره: ۳۰}) و مسجود ملائکه (وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا {بقره: ۳۴}) قرار داده است. انسانی جانشین خداست که کار خدایی کند؛ زیرا همان خدایی که فرمود انسان جانشین من است، درباره ملحدان فرمود: «أُولَئِكَ كَانُوا لَنَا نَعَمٍ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹)، «شَيَاطِينُ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (انعام: ۱۱۲) و پیدا است که آنعام و شیاطین را خلیفه خود قرار نداده است.

۱. فضیلت‌های انسان خصوصیات است، بدون لحاظ مقایسه با غیر؛ مانند: «أحسن المخلوقین بودن».



کرامت انسان، مرهون خلافت اوست؛ زیرا جانشین موجود کریم، کرامت دارد و چنین کرامتی که از ناحیه خلافت الهی باشد، بهره غیر انسان نیست. تعبیری که درباره انسان آمده، درباره هیچ موجود دیگری ذکر نشده است و آن تعبیر حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (به نقل از: مجلسی، بحار الأنوار. ۳۲/۲) است. چون شناخت جان آدمی، از آن حیث که خلیفه خداست (این خلافت نیز تکوینی است؛ نه قراردادی)، حتماً به شناخت خدا می‌انجامد.

ج- تسخیر آسمان و زمین برای او: خدا آسمان و زمین و آنچه را در آنهاست، مسخر خلیفه خود کرده است که روی زمین زندگی می‌کند: «و سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (جائیه: ۱۳) (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲۱۶-۲۲۰). براساس این مبنای معرفت‌شناختی - که تأثیر شگرفی در تعاملات و رفتارهای اجتماعی آدمی به دنبال دارد - ارزش انسان به فرد، گروه یا نژاد خاصی اختصاص ندارد. تمام افراد بشر فرزندان آدم‌اند و به یک معنا برادران و خواهران یکدیگرند. از این رو هیچ یک بر دیگری شرافت و برتری ندارد و تفاوت‌های نژادی، قومی و قبیله‌ای یا تفاوت‌های ناشی از رنگ، زبان و مانند آن‌ها موجب افزایش یا کاهش شرافت کسی نخواهد شد. در مکتب اخلاقی اسلام، تفاوت انسان‌ها در مرد و زن بودن به رسمیت شناخته شده است و اختلافات نژادی و قبیله‌ای صرفاً برای شناخت بهتر است. از این رو مرد یا زن بودن یا تفاوت‌های نژادی و قومی، ثروتمند یا فقیر بودن یا سواره و پیاده بودن، شرافت آفرین نیستند، بلکه فقط تقوا و پرهیزگاری است که موجب کرامت و شرافت بیشتر خواهد شد (ر.ک. حجرات: ۱۳).

قرآن به گرمی بودن انسان تصریح می‌کند و بی‌آنکه یک گروه را بر دیگری برتری دهد، می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰). بزرگداشت انسان در این مرحله، تکریم در بُعد تکوین و

آفرینش اوست؛ یعنی خدا انسان را با استعدادها و توانمندی‌هایی که به او داده است، بر دیگر آفریده‌هایش برتری بخشیده و او را سرآمد مخلوقات خود قرار داده است. انسان با نعمت عقل، اختیار و زیبایی ظاهری بر هر مخلوق دیگری فضیلت یافته و این موهبت از الطاف خداوند و تکریم او در مقایسه با دیگر مخلوقات، به شمار می‌آید. حقیقتی که ارزشمندی انسان را در پیشگاه آفریدگار هویدا می‌سازد.

البته تکریم و بزرگداشت الهی نسبت به انسان به اینجا پایان نیافته است. خدای بزرگ، جهان آفرینش را مسخرّ او گردانیده و هرگونه تصرف مشروع و خردمندانه را برای او روا دانسته است. همچنین در ادامه، او را به انجام دادن وظایف شرعی و اخلاقی تکلیف کرده و برای سعادت و کمال او پیامبران را فرستاده و بهشت برین را برای نیکوکارانشان مهیا ساخته است. این‌ها همه نشانه‌های تکریم و بزرگداشت انسان از سوی پروردگارش بوده است.

به راستی خدایی که پس از آفرینش آدم، خود را برترین آفریننده خواند و به خود آفرین گفت (مؤمنون: ۱۴)، از روح خود در او دمید و او را مسجود فرشتگان مقرب و خلیفۀ خویش بر زمین قرار داد (حجر: ۱۵)، چگونه او را خوار و ذلیل بیسندد و موجبات توهین به او را فراهم آورد؟! (ر.ک. سبحانی‌نیا، ۱۳۹۷: ۳۷-۳۹).

## ۶-۱- کرامت ذاتی و اکتسابی انسان

در مجموع آیات قرآن درباره کرامت و ارزش انسان بین مفسران اختلاف نظر است که آیا کرامت انسان، ذاتی و شامل همگان است و یا اکتسابی است و ...؟<sup>۱</sup> پرداختن تفصیلی به این مسئله از موضوع مقاله کنونی خارج است. لکن به طور خلاصه اشاره می‌شود:

---

۱. در باب کرامت اکتسابی که انسان به صورت ارادی و از طریق به کار انداختن استعدادها و توانایی ذاتی خود در مسیر رشد، کمال و کسب فضایل اخلاقی به دست می‌آورد، بین اندیشمندان اسلامی اختلافی نیست. چالش اساسی بین آن‌ها درباره کرامت ذاتی است. برخی از قرآن‌پژوهان کرامت ←

لحن قرآن در مورد انسان و ارزش او بسیار مختلف است. در برخی آیات برای انسان، به طور کلی مزیت قائل شده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» (اسراء: ۷۰). لحن آیه بسیار ستایش آمیز است و ظاهر آن عمومیّت دارد و ظاهراً تمام فرزندان آدم، مورد تکریم الهی اند. اما در مقابل، آیه‌هایی درست عکس این‌ها داریم، با لحن نکوهش آمیز: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم: ۳۴)، «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً» (معاراج: ۱۹). پس باید در این آیات دقت بیشتری کرد که آن تکریم‌ها و یا نکوهش‌ها به چه اعتباری است و سرانجام نظر قطعی قرآن درباره انسان و منزلت وی نسبت به موجودهای دیگر چیست؟

تکریم یا مذمت انسان گاهی به عنوان یک امر تکوینی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد و جنبه «ارزشی» ندارد و گاهی تکریم یا مذمت به عنوان یک مفهوم اخلاقی و ارزشی ملاحظه می‌شود. کرامت همگانی بنی آدم، مانند ضعیف آفریده شدن انسان، یک امر تکوینی است و جنبه ارزشی و اخلاقی ندارد و اصولاً ارزش اخلاقی در رابطه با فعل اختیاری مطرح می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۶۱ تا ۳۶۶).

آقای مصباح در پاسخ به این سؤال که: آیا انسان از دیدگاه ارزشی، بر همه موجودات مزیت دارد و آیا همه انسان‌ها در این زمینه مساوی‌اند؟ می‌نویسد:

---

→ اعطایی را ذاتی بشر از هر جنس، نژاد و رنگ دانسته‌اند و به بیان دیگر، برای «انسان بما هو انسان» کرامت ذاتی و خدادادی قائل هستند و کرامت عندالله را به عنوان وجه تمایز آدمیان در رسیدن به کمالات اختیاری برشمرده‌اند. در مقابل، برخی از اندیشمندان اسلامی به جای کرامت «ذاتی»، از کرامت «اقتضایی» دفاع کرده‌اند و انسان را به دلیل برخورداری از روح الهی، دارای «استعداد و لیاقت» برای رسیدن به کرامت دانسته‌اند. این اختلاف رأی، حکایت از نوع نگاه آنان به مقوله کرامت انسان دارد (سیحانی‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۰۸). هم ایشان در صفحات ۱۱۳ تا ۱۱۷ چهار رویکرد مختلف درباره کرامت ذاتی انسان بیان کرده‌اند.

نه همه انسان‌ها بهتر از همه حیوانات‌اند و نه همه پست‌تر. برخی آنقدر تکامل می‌یابند که فرشتگان در برابرشان سجده می‌کنند و برخی چندان تنزل می‌یابند که از حیوانات هم پست‌ترند. ... آیات قرآن ناظر به دو نوع کرامت است: کرامت تکوینی و کرامتی که در نتیجه افعال اختیاری به دست می‌آید (همان: ۳۶۵ و ۳۶۷).

دیگران نیز گفته‌اند:

بررسی آیات ناظر به موضوع کرامت نشان می‌دهد که انسان دارای دو نوع کرامت است: یکی کرامت ذاتی که نوع بشر در تکوین از جهت آفرینش و داشتن استعدادها و ویژه از آن برخوردار است و دیگری کرامت اکتسابی است که انسان با اراده و تلاش خویش می‌تواند به آن دست یابد (رضایی اصفهانی و صدیق، ۱۳۹۳: ۱۱۱).

درباره کرامت ذاتی انسان می‌توان گفت قرآن برای انسان نوعی شرافت ذاتی در میان مخلوقات قائل است که ناظر به قابلیت‌ها و فعلیت‌های تکوینی اوست. مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در ساحت جسمانی از نظر قرآن عبارت‌اند از: حُسن صورتگری، تسویه، تعدیل و ترکیب جسم انسان و برخی قابلیت‌های ویژه جسمانی از جمله حواس ظاهری. در ساحت روحانی عبارت‌اند از: برخورداری از قوه تفکر و تعقل، فطرت و اختیار. از آثار و لوازم وجودی کرامت ذاتی انسان در قرآن می‌توان به شایستگی مقام خلیفه‌اللهمی، قابلیت انتخاب و تغییر سرنوشت خود، استخدام امکانات و موجودات عالم در راستای مقاصد خود اشاره کرد (مشایخی و آریان، ۱۳۹۸: ۳۷).

درباره کرامت اکتسابی نیز آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳) با محور قرار دادن تقوا برای کرامت مسئله را تا حد زیادی روشن می‌کند. طبق سخن آیت‌الله جوادی آملی تنها محور کرامت در نزد خداوند، تقواست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۷۶/۱۱). انسان از کرامت فطری و سرشتی برخوردار است، اما با استمداد از تقوا، از

کرامت اخلاقی و ارزشی بهره می‌برد (همو، ۱۳۸۸: ۷۴۸/۱۲). البته تقوا مقول به تشکیک است و دارای مراتبی است که هر کس در مرتبه بالاتری قرار بگیرد نسبت به دیگران، کرامت بیشتری دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۳۷۰).

با پیدایش تقوا کرامت نیز پدید می‌آید و با دوام آن نیز کرامت استمرار می‌یابد؛ چنان که با شدت و قوت تقوا، کرامت نیز تشدید و تقویت می‌شود و با ضعف تقوا، کرامت هم ضعیف می‌شود و نهایتاً با زوال تقوا، کرامت نیز به طور کلی نیست می‌شود: «وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ» (حج: ۱۸). خداوند فقط متقیان را کرامت می‌بخشد و اگر کسی به جهت طغیان و سرکشی از تقوا جدا شود، با سوء اختیار خود کرامت را به خواری جایگزین می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۸۶).

بنابراین تمام افراد انسانی، هم از نظر تکوینی ارزشمندترین و گرامی‌ترین مخلوقات الهی هستند و هم از نظر ارزشی و اخلاقی وظیفه دارند با محوریت تقوا کرامت خود را تعالی بخشند. حال هر انسان خردمندی مُجاب می‌شود تا در هر جا که هست، هر کاری که می‌کند و به هر حرفه‌ایی که می‌پردازد، از شأن و جایگاه خود و هموعانش نگاهبانی کند و رفتاری را که به ساحت این مخلوق برجسته الهی خدشه‌ای وارد می‌سازد، انجام ندهد. چنین فرد آگاه و خردمندی در جهت تحقیر و خوار کردن یا اذیت و آزار رساندن به نفس انسانی، اعم از نفس خود یا هموعانش، گام بر نخواهد داشت؛ زیرا افراد بشر از نگاه او موجوداتی بزرگوار و برخوردار از کرامت‌اند و خالق و صاحب اختیارشان، تحقیر، توهین و آزاررسانی بی دلیل به هیچ یک از بندگان خویش را بر نمی‌تابد.

بر اساس سخن حکیمانه امام هادی علیه‌السلام که می‌فرماید: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمَنُ شَرَّهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۸۳) «کسی که نزد خودش احساس

شخصیت نکند، از شر او ایمن مباش.» منشاء رفتارهای ناپسند و زشت - که پیامدهای ناخوشایند آن به دیگران آسیب می‌زند - محترم ندانستن خود است. یعنی کسی که در نزد خویش شریف نیست، نه برای خود احترامی قائل است و نه برای دیگران. پس باید همواره مراقب او بود تا به خود یا دیگران آسیبی وارد نسازد.

### حق حیات انسان

یکی دیگر از مسائل انسان‌شناسی، محترم شمردن حق حیات انسان‌هاست. برخی حیات را به معنای زیستن در عالم ماده معنا کرده‌اند. در این رویکرد انسان در ردیف سایر موجودات دارای غرایز و اغراض تکوینی حیوانی است و فراتر از آن، اهداف تشریحی ارادی ندارد که با اختیار خویش بتواند آن را طی کند.

عده‌ای حیات را فراتر از زندگی مادی دانسته و گفته‌اند که حیات به معنای زیستنی است که در آن افزون بر اهداف غریزی و مادی، اغراض معنوی و کمالات الهی نیز ملحوظ باشد؛ بنابراین گاهی حیات به زندگی محدود مادی و گاهی افزون بر زندگی مادی به زندگی معنوی نیز گفته می‌شود؛ چنان که درباره مرگ نیز چنین است که گاهی از مرگ، نابودی جسم و گاهی هلاکت در ورطه جهل و ضلالت اراده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج: ۱۵۶).

مهم‌ترین حق انسان، حق حیات است و سایر حقوق از این حق نشأت می‌گیرند. زیرا اگر زندگی و حیاتی نباشد حقوق دیگر مصداقی نخواهد داشت. حیات و زندگی، بزرگ‌ترین موهبت الهی است که به انسان اعطا شده است: «الحیة هبةُ الله» به همین جهت احدی، حق از بین بردن یا ضعیف کردن آن را ندارد. این حق، از جانب خداوند در امانت اوست و انسان مأمور و مکلف به حفظ آن است. شاید همه شرایع بر این

مطلب اتفاق داشته باشند که حفظ حیات و عدم تعدی یا محدود نمودن آن واجب است. در حدیث آمده است: «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَ مَالُهُ وَ عَرَضُهُ»<sup>۱</sup> بسیاری از تکالیف و احکام شرعی در اسلام، مثل تحریم قتل نفس (انعام: ۱۵۱)،<sup>۲</sup> حرمت خودکشی (نساء: ۲۹-۳۰)، حرام بودن اذن به قتل، تحریم قتل جنین، و جوب حفظ جان و حرمت نفس برای حفظ حیات و در راستای حق حیات انسان وضع شده‌اند. بنابراین هم بر شخص و هم بر حاکمان اسلامی واجب است که زندگی انسان و اساسی‌ترین حق او را حفظ کرده و آن را به خطر نیندازند. این همان چیزی است که قوانین حقوقی در عرف بین‌الملل نیز به آن توجه کرده است. اما آنچه را که اسلام در نظر دارد و آن را در تشریح خود لحاظ کرده، بسیار دقیق‌تر از آن است که در قوانین جهانی یا اعلامیه‌های بین‌المللی آمده است، و آن حق حیات طیبه و کریمه است؛ یعنی انسان نه اینکه حقیقتش محدود به حیات مادی و در سطح حیوانات است، بلکه حق او بسی وسیع‌تر از حیات مادی است و حق دارد در جهت معنوی، کمالاتی را تحصیل و حیات معقول و وحیانی خویش را در مسیر انسانیت ارتقا بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب: ۲۸۹-۲۹۰).

حیات، دو گونه مادی و معنوی است. هیچ‌کس مجاز نیست حق حیات مادی یا معنوی دیگران را سلب کند. سلب حق حیات مادی با قتل تحقق می‌یابد. در دیدگاه قرآن، این کار برابر است با نابودسازی همه جامعه، مگر آن که با دلیل درستی صورت پذیرد: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲) «هر کس دیگری را جز برای قصاص یا مبارزه با فسادگری بکشد، گویا همه مردم را کشته است.»

۱. به نقل از: مجموعه ورام، ج ۱، ص ۱۱۵؛ کشف‌الریبه، ج ۶، ص ۲.

۲. همچنین اسراء: ۳۳؛ نساء: ۹۲-۹۳؛ مائده: ۳۲؛ فرقان: ۶۸.

سلب حقّ حیات معنوی به وسیله گمراه‌سازی صورت می‌پذیرد. کسی که دیگران را به هر طریق گمراه می‌کند، حیات معنوی آنان را از میان می‌برد. البته از دست دادن حیات معنوی به معنای گم کردن سعادت و فلاح است، وگرنه هیچ‌گاه روح انسان از بین نخواهد رفت؛ به همین دلیل قرآن کریم، حیات معنوی را نقطه روبروی کفر می‌داند. یعنی هر کس کفر پیشه کند، سعادت را از دست می‌دهد و بدین ترتیب از جنبه معنوی می‌میرد.

در دیدگاه قرآن، حقّ حیات تنها از سوی خداوند به انسان بخشیده شده است و از این رو تنها خدا می‌تواند در آن تصرف کند. پس هر گونه نابودسازی مادی و معنوی بدون اذن پروردگار، چه از سوی خود و چه از سوی دیگران، ممنوع است. به عبارت دیگر حیات، گذشته از آنکه حقّ انسان است، وظیفه او نیز به شمار می‌آید و هیچ‌کس نمی‌تواند دوش خود را از بار این وظیفه برهاند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷۵-۱۷۶).

از نظر قرآن حیات انسانی، بدون ایمان به وحی و عمل به دستور آن حاصل نمی‌شود (همو. ۱۳۸۸: ۱۹۴/۹). مرگ حقیقی کافران از تقابل «حی» و «کافر» در آیه «لَیَنْذِرَ مَنْ كَانَ حَیًّا وَ یَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَی الْکَافِرِینَ» (یس: ۷۰) و نیز از تمثیلات آمده در آیات «وَ مَا یَسْتَوِی الْاَعْمٰی وَ الْبَصِیْرُ وَ لَا الظُّلُمْتُ وَ لَا النُّورُ وَ لَا الظُّلُّ وَ لَا الْحَرورُ وَ مَا یَسْتَوِی الْاَحْیَاءُ وَ لَا الْاَمْوْتُ اِنَّ اللّٰهَ یَسْمَعُ مَنْ یَشَاءُ وَ مَا اَنْتَ بِمُسْمَعٍ مَنْ فِی الْقُبورِ» (فاطر: ۱۹-۲۲) برداشت می‌شود. پس رهنمود قرآن این است که مؤمن و کافر مساوی نیستند. دیگر اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله برای موعظه کردن مردگان به قبرستان نمی‌رفتند، تا خدا بفرماید: «وَ مَا اَنْتَ بِمُسْمَعٍ مَنْ فِی الْقُبورِ» (فاطر: ۲۲). پس مراد از «مَنْ فِی الْقُبورِ» کسانی هستند که روح ملکوتی‌شان در گور خاکی تنشان دفن شده است.



از مجموعه این آیات می‌توان این اصل کلی را استنباط کرد که کافر و منافق زنده نیستند، بلکه مردگانی‌اند که در قبرها دفن شده‌اند. چنان که آیه «صُمُّ بَكْمُ عُمَى فَهَمُ لَا يَرْجِعُونَ» (بقره: ۱۸) تمام آثار حیات را از کافر و منافق سلب کرده و آیه «صُمُّ بَكْمُ عُمَى فَهَمُ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۱) علاوه بر سلب قدرت شنوایی و بینایی و گویایی، قدرت تعقل را نیز از او نفی کرده است. بنابراین حیات اینان محصور و محدود به حیات گیاهی و حیوانی است، نه حیات انسانی. پس چنین فردی از نظر حیات انسانی مصطلح قرآن، مرده است و حرکت او ناشی از حیات حیوانی اوست. لذا امیرمؤمنان علیه‌السلام فرمود: «فَالصُّورَةُ صُورَةُ إِنْسَانٍ وَ الْقَلْبُ قَلْبُ حَيَوَانَ ... وَ ذَلِكَ مَيِّتٌ الْأَحْيَاءُ» (نهج البلاغه، خطبه ۸۷) (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۵۲-۱۵۵).

حاصل اینکه مهم‌ترین حق انسان، حق حیات انسانی است و در فرهنگ قرآن حیات انسانی، ایمان و اعتقاد به خدا و آشنایی به معاد و علوم و معارف الهی است که از آن به «حیات طیب» یاد می‌شود: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷) و امیرمؤمنان حضرت علی علیه‌السلام درباره آن فرمود: «التَّوْحِيدُ حَيَاةُ النَّفْسِ» (به نقل از: تمیمی، ۱۴۵/۱). از نظر قرآن کریم وحی، سازنده حیات انسانی است و عقل در بسیاری از موارد فقط زمینه‌ساز آن است. انبیای عظام علیهم‌السلام نیز به سبب دریافت وحی، حامل پیام‌های حیات‌بخش‌اند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴). انبیا با کمک وحی الهی بشریت را به حیات انسانی (توحید و معارف الهی) فرا می‌خوانند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۸۸/۹-۵۸۹).

## ارتباط زندگی دنیا با آخرت

بخشی از شناخت انسان از منظر قرآن، منوط به شناخت زندگی او بعد از مرگ در بهشت یا جهنم است (ناصح و اسدی، ۱۳۹۵: ۱۳۱). محدودهٔ حیات و زندگی انسان در شناخت و معرفت انسان نقش کلیدی دارد. آیا حیطة حیات آدمی به دنیا و زندگی دنیوی او محدود می‌شود و بعد از آن هیچ حیاتی وجود ندارد؟ یا حیات و زندگی مادی، ابتدای سیر زندگی انسان است و مرگ او انتقال از نشئهٔ ظاهری مُلکی به نشئهٔ باطنی ملکوتی است؟ اگر برای انسان زندگی مجدد و معادی قائل باشیم باید برای او یک نوع حقوقی لحاظ کنیم و اگر حیات تازه و آخرتی برای وی قائل نباشیم، حقوق دیگری برای او باید در نظر گرفت. هیچ عاقلی برای موجود ابدی و موجود موقت قانون واحد و حقوق مساوی وضع نمی‌کند.

براساس قرآن، انسان موجودی ابدی است و هرگز نابود نمی‌شود. وقتی انسان موجود ابدی بود و حیطة حیات او محدود به عالم ماده نشد، بلکه معاد، مؤاخذه و حساب پس از مرگ را حتمی دانست، قطعاً اعمال و رفتار او باید بر اساس همین عقیده تنظیم و نظام حقوقی وی در همین راستا جهت‌دهی و تدوین گردد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ب: ۹۸-۹۹).

آیا صرف دانستن اینکه زندگی ابدی داریم، برای تأثیرگذاری در افعال اختیاری ما در این جهان کافی است؟ یا هنگامی مؤثر است که بین این زندگی و زندگی ابدی، رابطه‌ای موجود باشد؟ اگر کسی معتقد باشد که آدمی یک دوره زندگی در این جهان دارد و با پرونده‌ی مشخصی با مرگ او تمام می‌شود و یک دوره دوباره زنده می‌شود و زندگی جدیدی آغاز می‌کند که رابطه‌ای با زندگی قبل او ندارد، اعتقاد صرف به

چنین حیات مجددی، تأثیری بر کردار او در زندگی نخستین نخواهد گذارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۸۷).

قرآن کریم، در آیات بسیار زیادی که شمارش آن مشکل است، رابطه بین این دنیا و آخرت را بیان فرموده است. بین اعمال اختیاری انسان با سعادت و شقاوت آخرت او رابطه تنگاتنگی است. اگر شخص در دنیا اهل ایمان و عمل صالح باشد، در آخرت سعادت‌مند خواهد بود؛ چه در دنیا متنعم و چه مسکین بوده باشد. فقر و غنی در این دنیا تابع اسباب خاصی است که هم برای مؤمن حاصل می‌شود و هم برای کافر و هیچ یک موجب مقبولیت یا مبغوضیت نزد خدا نمی‌گردد. نمونه آیات در این زمینه «بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۱-۸۲). آنان که گناه ورزند و گناهشان آنان را احاطه کند، دوزخی‌اند و جاودانه در آنند و آنان که ایمان آورند و کردار نیکو از ایشان سرزند از دسته بهشتی‌هايند و در آن جاودانند. همچنين است: سوره نساء آیات ۳۱، ۵۶، ۵۷ و ۱۴۵ (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۸۸).

در قرآن آیاتی وجود دارد که می‌توان از آن‌ها استظهار کرد که رابطه بین اعمال انسان و نتایج اخروی آن، بیش از حد قرارداد است؛ یعنی اگر چه خدا اجر را تفضلاً افاضه می‌فرماید، ولی این‌طور نیست که صرف قرارداد باشد، بلکه رابطه‌ای عینی و حقیقی بین اعمال و نتایج اخروی آن وجود دارد. یک دسته آیاتی دلالت می‌کند که اموالی ناحق انسان در این جهان، خود تبدیل به عذاب و شخص، به آن‌ها معذب می‌گردد: «سَيَطُوفُونَ مَا بِخَلُّوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۱۸۰) «اموالی که در جهان می‌اندوزند، به زودی (در قیامت) طوقی می‌شود به گردن‌شان.» همچنین است: نساء: ۱۰ و توبه: ۳۵ (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۹۲).

ظاهر برخی آیات نیز حاکی از آن است که خود عمل را می‌آورند، نه اینکه جزایش را به انسان بدهند: «يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَك مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» (لقمان: ۱۶) آیات دیگری هم داریم که کم و بیش، همین مضمون را افاده می‌کند و می‌گوید کارهایی که در اینجا انجام می‌دهید، برای خود پیش می‌فرستید؛ مانند: بقره: ۱۱۰ و ۲۲۳، حشر: ۱۸، مزمل: ۲۰، نبأ: ۴۰ (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۹۳).

در دسته دیگری از آیات آمده است که هر کار را انجام دهید، به طور کامل در قیامت به شما برگردانده می‌شود: «ثُمَّ تُؤَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يَظْلُمُونَ» (آل عمران: ۱۶۱). هر کس هر چه انجام داده و کسب کرده، در آخرت بدو پرداخت شود و به آنان ستم روا نمی‌گردد: «وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف: ۴۹) «در قیامت هر کس هر چه کرده بوده است، حاضر می‌بیند.» همچنین است: بقره: ۲۷۲، انفال: ۶۰، هود: ۱۱۱، ابراهیم: ۵۰، نحل: ۱۱۱، سبأ: ۳۹، یس: ۵۴، زمر: ۲۴، تحریم: ۷، زلزله: ۷-۸ (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۹۳ و ۴۹۴).

پس این دسته از آیات، دلالت دارد بر اینکه رابطه بین اعمال انسان و نتایج آن در آخرت، رابطه‌ای است بیش از حدّ قرارداد و اعتبار و نوعی رابطه تکوینی است و اعمال نیک و بد، علت پیدایش ثواب و عقاب است؛ به گونه‌ای که می‌توان آن‌ها را خود اعمال، تلقی کرد. شبیه آنچه در مورد هسته درخت و میوه آن می‌توان گفت که میوه همان هسته است که امروز به این صورت درآمد است. ... جزای شما همان کارهایی است که کرده‌اید. اعمالی که در دنیا انجام می‌دهیم، خود این‌ها در آخرت صورت دیگری دارد. بنابراین بین اعمال ما و نتایج اخروی یک رابطه علیت و با معنای دقیق‌تر رابطه عینیت است (همان: ۴۹۵-۴۹۶).

بر اساس بیان قرآن، توجه و یاد معاد از مهم‌ترین عوامل تربیت انسان است؛ زیرا قرآن علت گرفتار شدن به عذاب را فراموش کردن روز قیامت می‌داند: «إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (ص: ۲۶). آیه دلالت دارد که هر گمراهی از راه خدا با هر معصیتی از گناهان که باشد، از فراموشی روز حساب جدا نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۶/۱۷). تفکر و زندگی کسی که به ارتباط زندگی خویش با آخرت توجه نماید و بداند که تمام رفتارهای او در آخرت حاضر خواهد شد، با انسانی که اعتقاد به معاد ندارد یا قیامت را فراموش کرده است، متفاوت خواهد بود. انسانی که بداند عین رفتارهای او علت ثواب و عقاب او در آخرت است، دست به هر کاری نخواهد زد. همچنین توجه به پاداش‌های الهی در آخرت می‌تواند یکی از راه‌های برون‌رفت از مشکلات انسان باشد.

### نتیجه‌گیری

جامع‌ترین روش شناخت انسان مراجعه به متون دینی تحریف نشده است. از منظر قرآن انسان از دو بُعد جسمانی و روحانی آفریده شده و اصل وجود انسان، بعد روحانی اوست. انسان باید حقوق هر دو بُعد خود را رعایت نماید و محدود کردن انسان به یک بُعد ظلم به اوست. مهم‌ترین مقام انسان، جانشینی او از خداست که این جانشینی منحصر به حضرت آدم نیست. البته بدین معنا هم نیست که همگان جانشین خدا باشند. قرآن در آیات مختلفی انسان را ستایش کرده و در آیاتی او را نکوهش کرده است. نکوهش انسان ناظر به طبیعت‌گرایی انسان و ستایش از او ناظر به فطرت-گرایی اوست. کرامت انسان مربوط به ویژگی‌های ذاتی اوست. جلوه‌هایی که سبب کرامت انسان است، عبارت‌اند از: علم به اسمای الهی، خلافت و تسخیر آسمان و زمین

برای انسان. در کنار کرامت ذاتی انسان، تقوا عامل کرامت اکتسابی انسان است. از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناسی، محترم شمردن حق حیات انسان‌هاست. در دیدگاه قرآن، حق حیات تنها از سوی خداوند به انسان بخشیده شده است و هیچ کس نمی‌تواند به ناحق در این حق تصرف کند. حیات دو گونه مادی و معنوی است. سلب حق حیات معنوی به وسیله گمراه‌سازی صورت می‌پذیرد. بخشی از شناخت انسان از منظر قرآن منوط به شناخت زندگی او بعد از مرگ است. بر اساس قرآن، انسان موجودی ابدی است و رابطه بین اعمال انسان و نتایج اخروی آن، رابطه‌ای عینی و حقیقی است.



## کتابنامه

### قرآن کریم.

- ابن شعبه حرانی، حسن (۱۳۶۳ ق). تحف العقول. ترجمة علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین. الوندیان و بداشتی (۱۳۹۸). «انسان‌شناسی از دیدگاه ابن‌سینا»، ۳۳، ۷۳-۹۰.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، مصطفی درایتی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تسنیم. قم: انتشارات مؤسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). صورت و سیرت انسان در قرآن. تحقیق غلامعلی امین‌دین، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). حیات حقیقی انسان در قرآن. تحقیق غلامعلی امین‌دین، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ الف). قرآن در قرآن. محمد محرابی، چاپ هشتم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ب). حق و تکلیف در اسلام. تحقیق مصطفی خلیلی، چاپ سوم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹الف). تفسیر انسان به انسان. تحقیق محمدحسین الهی زاده، چاپ پنجم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ب). قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه السلام، چاپ هفتم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ج). جامعه در قرآن. تحقیق مصطفی خلیلی، چاپ سوم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹د). فلسفه حقوق بشر. چاپ ششم، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.  
خسروپناه، عبدالحسین و میرزایی، رضا (۱۳۸۹). «چیستی انسان شناسی»، انسان پژوهی دینی، ۲۴، ۳۵-۵۶.

رضایی اصفهانی، محمدعلی و حسین صدیق (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی تفسیر آیه کرامت»، مطالعات تفسیری، ۱۹، ۱۱۱-۱۲۶.

روحانی راوری و طالب زاده (۱۳۹۰). «انسان شناسی در اندیشه کانت»، ۱۱ و ۱۲، ۷۳-۸۸.  
سبحانی نیا، محمدتقی (۱۳۹۷). اخلاق راندگی. چاپ اول، قم: انتشارات با هوش.  
سبحانی نیا، محمد (۱۳۹۴). «کرامت اقتضایی انسان در بومه نقد»، معارف قرآن، ۲۲، ۱۰۷-۱۳۶.  
سیدرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، چاپ اول، قم: هجرت.  
شعبانی ورکی، بختیار (۱۳۷۴). «انسان شناسی و کاربرد آن در تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی (ره)»، کنگره بررسی اندیشه و آثار تربیتی حضرت امام خمینی (ره)، ۲۴-۳۴.  
طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.

## انسان‌شناسی در آیینة قرآن / مرتضی قاسمی‌خواه ۳۷۵

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عباسی و موحد (۱۳۹۷). «انسان‌شناسی از منظر نهج‌البلاغه (باتاکید بر خطبه ۳۲)»، ۵۸: ۴۵-۶۴. فرزانه (۱۳۸۴). «انسان‌شناسی در صحیفه سجادیه»، ۱۵: ۶۹-۸۶.

قربان (۱۳۹۶). «انسان‌شناسی پولس: بررسی و نقد»، معرفت ادیان، ۳۰: ۹۷-۱۱۶.

کازرونی، سید مصطفی (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی انسان‌شناسی قرآنی با انسان‌شناسی غربی با توجه به مبانی اعتقادی شیعه»، حسنا، ۲۵: ۱۷۰-۲۱۱.

مازن (۱۳۹۴). «انسان‌شناسی از دیدگاه ابن عربی»، شناخت، ۷۳: ۲۲۱-۲۴۰.

مجتبوی، سید جلال‌الدین (بی‌تا). «مبانی نظام اخلاقی در اسلام»، مجله فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره ۲، این مقاله در سایت زیر منتشر شده است:

<http://morsalat.ir/Portal/home/?paper//۱۸۳۱۷/۱۰۳۴۲۸/۵۱۱۰۳>

محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۷). انسان‌شناسی از منظر قرآن و حدیث، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: مؤسسه دارالحدیث.

مشایخی، محمدمهدی و حمید آریان (۱۳۹۸). «کرامت ذاتی انسان در قرآن، مولفه‌ها و لوازم وجودی»، قرآن‌شناخت، ۲۳: ۳۷-۵۶.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). معارف قرآن، چاپ هفتم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات صدرا.

ناصح و اسدی (۱۳۹۵). «انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی (ره)»، پژوهشنامه متین، ۷۱: ۱۲۹-۱۴۳.

## Bibliography

Holy Quran.

Ibn Shuba Harrani, Hassan. 1363 AH , Tohaf al ogol, Ali Akbar, Qom: Jamia Modaresin.



- Alvandian va Badeshti. 1398SH. Ensanshenasi az didgahe ebne sina. 33: 90-73.
- Tamimi Amadi, Abdul Wahid bin Muhammad, 1366SH, Tasnife Ghorar al-Hakam va Derr al-Kalam, Mustafa Daraiti, first edition, Qom, Publicity Office.
- Javadi Amoli, Abdullah. 1388SH. Tasnim. Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1381SH. Surat vas irate ensan dar Qur'an. Research by Gholam Ali Amin Din, second edition, Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1384SH. Hayate hagiye ensan dar Qur'an. Research by Gholam Ali Amin Din, second edition, Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1388 SH. Qur'an dar Qur'an. Mohammad Mehrabi, 8th edition, Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1388 SH. Hagg va Taklif dar Islam. Mostafa Khalili's research, third edition, Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1389 SH. Tafsire ensan be ensan. Mohammad Hossein Elahizadeh's research, 5th edition, Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1389 SH. Qur'ane hakim az manzare Imam Reza, (s), 7th edition, Qom: Israa Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1389 SH. Jameh dar Qur'an. Mostafa Khalili's research, third edition, Qom: Esra Institute Publications.
- \_\_\_\_\_ 1389SH, Falsafe hogoge bashar. 6th edition, Qom: Esra Institute Publications.
- Khosropanah, Abdul Hossein and Mirzaei, Reza. 1389SH, "Chistie ensan shenasi". Anthropology of Religion 24: 35-56.
- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali and Hossein, Sediq, 1393Sh. "Barrasie tatbighe tafsire Aye Karamat" Tafsir Studies 19: 111-126.
- Rouhani Ravari and Talebzadeh. 1390SH. Ensan shenasi dar andishe kant. 11 and 12: 73-88.
- Sobhani-nia, Mohammad Taghi. 1397SH. Akhlaghe ranandegi. First edition, Qom: Ba Hosh Publications.
- \_\_\_\_\_ 1394SH. "Karamate eghtezaee ensan dar boteh naghd". Quran Studies 22: 107-136.
- Seyed Rezi, Muhammad bin Hossein, 1414 AH, Nahj al-Balagha. Sobhi Saleh's research, first edition, Qom: Hijrat.
- Shabani Varki, Bakhtiar, 1374SH, Ensanshenasi va karborde An dar talim va tarbiat az didgahe emam khomeini (RAi (RA). 24-34.
- Tabatabai, Mohammad Hossein. 1417 AH, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. 5th edition, Qom: Islamic Publications Office of Qom Theological Seminary Society.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan. 1372SH, Majma Al Bayan. Research by Mohammad Javad Balaghi, third edition, Tehran.

- Tabari, Abu Jaafar 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, Ahmad Qasir Aamili, vol. 3, Beirut, Dar Ahyaya al-Tarath al-Arabi.
- Abbasi va Movahhed. 1397SH. " Ensanshenasi az didghahe Nahj al-Balagha (Batakid on sermon 32). 58: 45-64.
- Farzaneh. 1384SH " Ensanshenasi dar Safiha Sajjadiyeh. 15: 69-86.
- Qorban. 1396SH. " Ensanshenasi az didghahe pouls: Review and Criticism. Knowledge of Religions 30: 97-116.
- Kazroni, Seyyed Mustafa. 1394SH, "'Barrasie tatbighe Ensanshenasi qurani ba Ensanshenasi gharbi az didghahe Shia ". Hasna 25: 170-211.
- Mazen 1394SH, " Ensanshenasi az didghahe Ibn Arabi. Cognition 73: 240-221.
- Mojtbavi, Seyed Jalaluddin. WD, "Mabanie neame akhlaghi dar Islam". Journal of Philosophy, Faculty of Literature, University of Tehran. Number 2. This article was published on the following site:  
<http://morsalat.ir/Portal/home/?paper/51103/103428/18317>
- Mohammadi Ray Shahri, Mohammad. 1387SH, " Ensanshenasi az didghahe Quran va Hadith. Translation: Sheikhi, Hamidreza, Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute.
- Meshaikhi, Mohammad Mahdi, Arian, Hamid. 1398SH. " Karamate zati ensan dar Qur'an, ". Qur'an Knowledge 23: 37-56.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. 1393SH, Ma'arife Qur'an. 7th edition, Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA).
- Motahari, Morteza. 1391SH. Falsafe akhlagh. Tehran: Sadra Publishing House, 37th edition.
- Naseh va Asadi, 1395SH, " Ensanshenasi az didghahe Imam Khomeini (RA). Matin Research Journal 71: 129-143.



Biannual Journal of Research in the  
Interpretation of Quran  
Year 10<sup>th</sup>, 19<sup>th</sup> consecutive  
Spring & Summer 2023  
Pages 379-400

Original Article  
DOR: 20.1001.1.24235490.1402.10.1.12.5

## A Critical Examination of Interpretive Narrations Regarding Verses 112 to 115 of Surah Al-Ma'idah\*

Seyedah Fariba Nourijo Kundan\*\*  
Seyed Masoum Hosseini\*\*\*

### Abstract

Verses 112 to 115 of Surah Al-Ma'idah revolve around the request of the disciples from Jesus (PBUH) regarding the descent of the heavenly table (Ma'idah) to attain heart reassurance and the fulfillment of this request by the Almighty God. Concerning these verses, interpretive narrations by different groups have raised issues such as the quality of the descent of the heavenly table, the manifestation of the descended table, punishment due to disobedience after the descent of the table, and so on. This research aims to critically analyze the interpretive narrations by different groups regarding verses 112 to 115 of Surah Al-Ma'idah. The evaluations indicate that the difference in the reading of the term "Yastati'o" (He can) in verse 112, as presented in the interpretive narrations of Shia and Sunni scholars, alters the meaning and intended message of the noble verse, rendering it unacceptable. The type of food descended varies in different interpretive narrations, and there are significant discrepancies in this regard. Some narrations consider it to be bread and meat, while others mention bread and fish or fruits. The narrations regarding the food not being finished until the Day of Resurrection are in conflict with the noble verse that introduces the testimony of witnesses during a specific period. Narrations about the transformation of the Israelites into specific animals after this incident contradict the wording of verse 115, which presents an indescribable punishment. This is because the concept of transformation was previously attributed to the Israelites in the story of Moses (PBUH). Additionally, narrations suggesting metamorphosis, in which some animals were born because of some sins committed by humans, are in conflict with empirical and biological evidence.

**Keyword:** Surah Al-Ma'idah; Verses 112 to 115 of Surah Al-Ma'idah; Interpretive Narrations; Critical Examination

---

\* Received:2023-April-11      Accepted: 2023-Julv-15

\*\* MA in Our'anic interpretation of the the Holy Ouran Faculty of Sciences and Education of Amol.Talesh, Iran (The Corresponding Author) Email: Nourifariba14@gmail.com

\*\*\* Assistant Professor of Ouran University of Science and Education. Amol, Iran. Email: Masoomhosseini@gmail.com



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

## بررسی انتقادی روایات تفسیری ذیل آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سوره‌ی مائده\*

سیده فریبا نوری جو کندان\*\*  
سید معصوم حسینی\*\*\*

### چکیده

آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سوره‌ی مائده، پیرامون درخواست حواریون از عیسی (ع)، پیرامون نزول مائده‌ی آسمانی جهت اطمینان قلبی و اجابت این درخواست توسط خداوند متعال است. پیرامون این آیات، روایات تفسیری از سوی فریقین در موضوع کیفیت نزول مائده‌ی آسمانی، مصداق مائده‌ی نازل شده، عذاب به دلیل سرپیچی از فرمان‌های مطرح شده پس از نزول مائده و... مطرح گردیده است. این پژوهش در صدد است با اتخاذ روش تحلیل انتقادی به نقد روایات تفسیری فریقین، ذیل آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سوره‌ی مائده بپردازد. بررسی‌ها نشان می‌دهد اختلاف قرائت در «بستطیع» در آیه‌ی ۱۱۲ که در روایات تفسیری شیعه و اهل سنت مطرح گردیده، موجب تغییر معنا و مقصود خداوند از آیه‌ی شریفه گردیده و غیرقابل پذیرش است. نوع غذای نازل شده در روایات تفسیری مختلف است و اختلاف روایات در این زمینه بسیار است؛ به‌گونه‌ای که برخی روایات آن را نان و گوشت، گروهی نان و ماهی و دسته‌ای میوه می‌دانند. روایات تمام نشدن غذا تا روز قیامت با آیه‌ی شریفه که در آن از شهادت شاهدان در زمانی خاص سخن به میان آورده، در تعارض است. روایات مسخ بنی‌اسرائیل پس از این واقعه به صورت حیوانات خاص، با نص آیه‌ی شریفه‌ی ۱۱۵ که در آن از عذابی مثال‌زدنی سخن به میان آمده، در تعارض است؛ چون عذاب مسخ قبلاً در مورد بنی‌اسرائیل در ماجرای موسی (ع) مطرح گردیده بود. همچنین روایات مبنی بر مسخ که در آن‌ها، به وجود آمدن برخی حیوانات به دلیل برخی گناهان انسان عنوان شده، با داده‌های علوم تجربی و زیستی در تعارض است.

کلیدواژه‌ها: سوره‌ی مائده، آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵، روایات تفسیری، تحلیل انتقادی

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴

\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تفسیرقرآن دانشکده علوم و معارف قرآن کریم، تالش، ایران (نویسنده مسئول)

Nourifariba14@gmail.com

ایمیل:

\*\*\* استادیار تفسیر و علوم قرآن دانشکده علوم و معارف قرآن کریم، آمل، ایران. ایمیل:

Masoomhosseini@gmail.com



## مقدمه

روایات تفسیری نقش مهمی در فهم مراد و مقصود خداوند متعال ایفا می‌کنند و در واقع به استناد آیه‌ی شریفه‌ی ۴۴ سوره‌ی نحل: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» وظیفه‌ی تبیین آیات قرآن کریم بر عهده‌ی پیامبر (ص) است. اما باید توجه داشت که در گزینش و نقل روایات تفسیری، دقت نظر خاصی لازم است و در واقع به هر روایت تفسیری نمی‌توان اعتماد نمود.

سوره‌ی مائده، آخرین سوره از سوره‌های طوال قرآن است که در اواخر ایام حیات رسول خدا (ص) بر ایشان نازل شده است. غرض از این سوره، دعوت به وفای به عهد و پایداری در پیمان‌ها و تهدید به تحذیر شدید از شکستن آن و بی‌اعتنایی نکردن به امر آن است و اینکه عادت خدای تعالی بر رحمت و آسان کردن تکلیف بندگان و تخفیف دادن به کسی جاری شده که تقوا پیشه کند و ایمان آورد و باز از خدا بترسد و احسان کند. نیز بر سخت‌گیری به کسی جاری شده که پیمان با امام خویش را بشکند و گردن‌کشی و تجاوز را آغاز نماید و طاعت امام را ترک گوید و حدود و میثاق‌هایی را که در دین گرفته شده، بشکند (اخوان مقدم و دانشی کهن، ۱۳۹۶: ۳۵).

محتوای دعوتی سوره‌ی مائده، در آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ این سوره‌ی مبارکه استمرار یافته است و در این آیات که نام سوره نیز از آن‌ها اخذ شده، به درخواست حواریون عیسی (ع) از ایشان مبنی بر نزول مائده‌ی آسمانی و درخواست عیسی (ع) از خداوند مبنی بر اجابت این درخواست اختصاص دارد. تفسیرهای گوناگونی در طول تاریخ پیرامون این آیات صورت پذیرفته و کیفیت نزول ماده و واقعی یا تمثیلی بودن داستان در آن‌ها بررسی و تحلیل شده است. در این میان روایات تفسیری در منابع تفسیری و روایی فریقین وجود دارد که به کیفیت نزول مائده، نوع مائده‌ی آسمانی، عاقبت

سریچی از فرمان الهی و... اشاره کرده‌اند. اما برخی از این روایات تفسیری دارای برخی اشکالات سندی و دلالتی هستند. پژوهش حاضر به تحلیل انتقادی روایات تفسیری ذیل آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سوره‌ی مائده اختصاص دارد و در این راستا پرسش پژوهش این است که به روایات تفسیری ذیل آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سوره‌ی مائده چه انتقاداتی وارد است؟

### ۱-۱. پیشینه‌ی تحقیق

پژوهش‌های مستقلی در مورد سوره‌ی مائده تاکنون صورت گرفته است که بیشتر در حوزه‌ی تفسیر ساختاری سوره است؛ از جمله‌ی این آثار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- پایان‌نامه: «بررسی تناسب آیات در سوره‌ی مائده» نوشته‌ی سید مرتضی حسینی، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۹۶.

- پایان‌نامه: «تفسیر روایی سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیات ۵۵ تا ۶۷ بر پایه‌ی روایات اهل بیت (ع)»، نوشته‌ی زهره بیگم موسوی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۱.

- مقاله: «بررسی ساختار جمله‌ی انشایی امر و اغراض آن در سوره‌ی مائده»، نوشته‌ی سعید زهره‌وند و همکاران، مجله مطالعات قرآنی، شماره‌ی ۳۸، پاییز ۱۳۹۸.

- مقاله: «بازخوانی تفسیر سوره‌ی مائده با تکیه بر کلیدواژه‌های آن»، نوشته‌ی مهدی رستم‌زاد، مجله مطالعات تفسیری، شماره‌ی ۴۱، بهار ۱۳۹۹.

اما باید گفت در هیچ یک از آثار مذکور، تحلیل روایات ذیل آیات ۱۱۲ سوره‌ی مائده و همچنین تحلیل داستان نزول مائده، صورت پذیرفته است و نوآوری پژوهش حاضر، پرداختن تخصصی به روایات تفسیری ذیل این آیات با رویکرد انتقادی است.

## ۲. آشنایی اجمالی با محتوای سورهی مائده

«مائده» از مادهی «مید» که به معنی حرکت و اضطراب است و به مناسبت جریان حرکت و تحولات در روزی، مائده، از جهت غذاهای مختلف و تغییر مواضع آن‌ها، اطلاق به خوان می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۰ش، ج ۶: ۳۴۹). نامگذاری این سوره به مائده به این دلیل است که داستان نزول مائده بر یاران مسیح در آیهی ۱۱۴ این سوره ذکر شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۴: ۲۴۱). به گونه‌ای که از احادیث اسلامی و بیانات مفسرین بزرگ بهره‌گیری می‌شود، این سوره، آخرین سوره (و یا از آخرین سوره‌هایی) است که بر پیامبر (ص) نازل گردیده است. در تفسیر عیاشی از امام باقر (ع) نقل گردیده که امام علی (ع) فرمود: «سوره مائده دو یا سه ماه قبل از رحلت پیامبر (ص) نازل شد» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۸۸). بنابر حدیثی همه‌ی این سوره در حجة‌الوداع و میان مکه و مدینه نازل گردیده است (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۶: ۱۱۶). سورهی مائده ۱۲۰ آیه، ۲۸۰۴ کلمه و ۱۱۹۳۳ حرف دارد. این سوره «العقود» و «المنقذه» هم نامیده شده است. این سوره، طبق ترتیب نزول، صد و دوازدهمین سوره است که در مدینه نازل گردیده و مدنی است و طبق چینش سوره‌ها در قرآن، پنجمین سوره و بعد از سورهی نساء قرار دارد (رامیار، ۱۳۶۹: ۵۸۳).

تدبر در آیات این سوره و موعظه‌ها و داستان‌های آن، ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که هدف اصلی از این سوره، دعوت به وفای به عهد، پایداری در پیمان و نهی شدید از شکستن آن و بی‌اعتنایی نکردن به آن است و اینکه عادت خداوند متعال رحمت و آسان گرفتن تکلیف بر بندگان و تخفیف دادن به تقوایبندگان و خداترسان و احسان‌کنندگان است. همچنین در این سوره به این معنا تأکید شده که نسبت به کسی که پیمان خود را با امام می‌شکند، گردن‌کشی و تجاوز آغاز می‌کند، عهد و پیمان را



رعایت نمی‌کند، امام را رها می‌کند و حدود و میثاق‌های دین را در نظر نمی‌گیرد، سختگیری شود و برای همین است که مشاهده می‌کنیم که این سوره بر بسیاری از احکام حدود و قصاص و داستان مائده‌ی حضرت عیسی (ع) و درخواست حضرت بر نزول آن و قصه‌ی پسران آدم (ع) و اشاره به بسیاری از ظلم‌های بنی‌اسرائیل و نقض پیمان‌های آن‌ها و بسیاری از آیاتی است که خداوند در آن‌ها به اکمال دین و اتمام نعمت و حلال کردن طبیات بر مردم و تشریح احکام و دستوراتی که مایه‌ی طهارت ایشان است و در عین حال متضمن عسر و حرج هم نیست، مشتمل است. این‌ها همه مناسب با زمان نزول سوره‌ی مائده بود، چون اهل حدیث و تاریخ اختلافی ندارند که این سوره، آخرین سوره از سوره‌های مفصل نازل شده بر رسول خدا در اواخر روزهای زندگی‌شان بود و در روایات فریقین وارد شده است که این سوره ناسخ است، ولی منسوخ نیست. چون بعد از سوره‌ی مائده سوره‌ای نازل نشد تا آن را نسخ کند و متناسب با این وضع بود که در این سوره به حفظ موثیق گرفته شده از سوی خدا بر بندگان و پایداری بر حفظ آن‌ها سفارش شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۵: ۱۵۷-۱۵۸).

## ۲-۱. محتوای سوره‌ی مائده

این سوره حاوی مجموعه‌ای از معارف و عقاید اسلامی و مجموعه‌ای از احکام و وظایف دینی است. در قسمت عقاید اسلامی، به عقایدی شامل مسأله‌ی ولایت و رهبری بعد از پیامبر اکرم (ص)، عقیده‌ی تثلیث در میان مسیحیان، برخی مسائل مربوط به روز قیامت و سؤال از انبیای الهی در مورد امت‌هایشان اشاره شده است. در بخش مربوط به احکام دینی به این مسائل اشاره شده است: وفای به پیمان‌ها، عدالت اجتماعی، شهادت به حقیقت، حرمت قتل نفس، توضیح قسمت‌هایی از غذاهای حلال و حرام و در نهایت بخشی از احکام وضو و تیمم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۴: ۲۴۱).

### ۳. آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سورهی مائده

موضوع آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سورهی مائده پیرامون درخواست مائدهی آسمانی توسط حواریون عیسی (ع) جهت اطمینان قلبی و اجابت این درخواست، توسط خداوند متعال است:

«إِذْ قَالَ الْخَوَارِئِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ أَتَقْوُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۱۲) قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ (۱۱۳) قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارزُقْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (۱۱۴) قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» (۱۱۵)

(در آن هنگام که حواریون گفتند: «ای عیسی بن مریم! آیا پروردگارت می‌تواند مائده‌ای از آسمان بر ما نازل کند؟» او (در پاسخ) گفت: «از خدا بپرهیزید اگر با ایمان هستید!» (۱۱۲) گفتند: «(ما نظر بدی نداریم،) می‌خواهیم از آن بخوریم و دل‌های ما (به رسالت تو) مطمئن گردد؛ و بدانیم به ما راست گفته‌ای و بر آن گواه باشیم.» (۱۱۳) عیسی بن مریم عرض کرد: «خداوند! پروردگارا! از آسمان مائده‌ای بر ما بفرست! تا برای اول و آخر ما، عیدی باشد، و نشانه‌ای از تو؛ و به ما روزی ده! تو بهترین روزی دهندگانی!» (۱۱۴) (خداوند (دعای او را مستجاب کرد؛ و) فرمود: «من آن را بر شما نازل می‌کنم؛ ولی هر کس از شما بعد از آن کافر گردد (و راه انکار پوید)، او را مجازاتی می‌کنم که احدی از جهانیان را چنان مجازات نکرده باشم!» (۱۱۵) «این آیات، داستان نزول مائده را بر مسیح و یارانش یادآوری می‌کند. گرچه تصریح ندارد به اینکه چنین مائده‌ای نازل شده، لیکن از اینکه آیه آخری مشتمل است بر وعده‌ی

قطعی و بدون قید به اینکه نازل خواهد کرد و از اینکه خدای متعال همانطوری که خودش خود را وصف کرده، تخلف در وعده نمی‌کند، استفاده می‌شود که چنین مائده‌ای نازل کرده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۶: ۳۲۴).

در تفاسیر آمده است که حواریون از پیامبرشان طلب مائده‌ی آسمانی کردند، اما در پاسخ «اتَّقُوا اللَّهَ» شنیدند: چون حواریون شیوه‌ی سؤال‌شان از عیسی (ع) کمی بی‌ادبانه بود، به جای سؤال «یا رسول الله»، گفتند: «یا عیسی» و به جای «آیا خدا لطف می‌کند»، گفتند: «آیا می‌تواند؟» و به جای «پروردگار ما»، گفتند «پروردگارت!» (قرآنی، ج ۱۹۰: ۳)

#### ۴. روایت تفسیری مربوط به اختلاف قرائت

اختلاف قرائت یکی از مباحث مهم قرآن پژوهی و از موضوعات بنیادین در حوزه‌های علوم قرآن، تفسیر، فقه و کلام محسوب می‌شود. (عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۷: ۲۰۹) توجه به قرائت قرآن کریم و کیفیت ادای آن، برای ارائه تفسیر صحیحی از قرآن کریم، از آن جهت لازم و ضروری است که گاهی اوقات به واسطه‌ی قرائت‌های متعدد از یک آیه، برخی از وجوه و معانی احتمالی بر برخی دیگر ترجیح می‌یابند. گاهی اوقات نیز توسط همین اختلاف قرائت‌ها معنی آیه آشکارتر و واضح‌تر می‌گردد. بنابراین نقش اختلاف قرائت‌ها در تفسیر را می‌توان در ارائه کردن بیش از یک معنی برای لفظ و یا آیه خلاصه نمود. (متولی، ۱۴۲۰ق: ۴۱) پس از رحلت نبی مکرم (ص) و به دلایل گوناگونی از جمله اجتهاد برخی صحابه، شهادت و رحلت جمع زیادی از قاریان و حافظان قرآن کریم، عدم وجود اعراب و نقطه‌گذاری در رسم الخط عرب و... قرائت‌های گوناگون دیگری نیز در میان مسلمانان به وقوع پیوست. روشن است که

اختلاف قرائت‌ها طی ادوار و مراحل شکل گرفته، درمباحث قرآنی راه یافته و بخش قابل توجهی از منازعات علوم قرآنی را به خود اختصاص داده است. (خویی، ۱۳۸۵: ۲۱۶) اختلافات قرائت انواعی دارد که عبارتند از: «اختلاف در اعراب و بناء کلمات، اختلاف در حروف کلمه، اختلاف در شکل کلمه، اختلاف در تقدیم و تأخیر کلمات و اختلاف در زیاده و نقصان» (معرفت، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۷-۱۱۹).

در تفسیر عیاشی ذیل آیه‌ی شریفه‌ی ۱۱۲ سوره‌ی مائده: «إِذْ قَالَ الْخَوَارِئُونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» روایتی پیرامون اختلاف قرائت بیان شده که طبق قرائت مذکور در این روایت، مفهوم آیه تغییر پیدا می‌کند. در این روایت می‌خوانیم:

«عن يحيى الحلبي في قوله «هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ» قال قرائتها هل تستطيع ربك

يعنى هل تستطيع أن تدعو ربك» (عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱: ۳۵۰)

بررسی سندی روایت نشان می‌دهد تنها یک فرد در سند روایت وجود دارد و آن فرد «یحیی الحلبي» است. با مراجعه به کتاب‌های رجالی پیرامون شخصیت این فرد مشاهده گردید که پیرامون وی تنها به گزاره‌ی «له کتاب» بسنده شده است و هیچ گونه مدح و ذمی در مورد این شخصیت بیان نگردیده است (خویی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲: ۷۱).

در بررسی دلالتی روایت باید گفت طبق قرائت آیه‌ی شریفه، «يستطيع» فعل مضارع مرفوع و اول شخص و فاعل آن «رب» است (علوان، ۱۴۲۷ ق، ج ۱: ۵۶۹). در این صورت تفسیر آیه چنین می‌شود: «هل يقدر على أن يعطيك ربك إن سألته» (بلخی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱: ۵۱۷). طبق اختلاف قرائت در روایت مذکور، «تستطيع» به صورت مضارع مخاطب قلمداد گردیده و خطاب آیه تغییر یافته و به جای خداوند متعال، متوجه عیسی (ع) است و طبق این عبارت و گزاره‌ی بعدی روایت، آیه این‌گونه

ترجمه می‌شود: «آیا تو می‌توانی که پروردگارت را بخوانی؟» در اینجا است که معنای آیه از اصل خویش تغییر می‌یابد و این بر خلاف مراد و مقصود خداوند متعال است. خاطر نشان می‌گردد قرائت با «تاء» از آیهی «یستطیع» از سوی برخی مفسران اهل سنت نیز بیان گردیده است (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۶۰۱).

## ۵. بررسی روایات کیفیت مائدهی آسمانی

در تفسیر عیاشی از عیسیای علوی از پدر ایشان از حضرت باقر (ع) نقل گردیده که فرمودند: مائده‌ای که بر بنی اسرائیل نازل گردید، با زنجیرهای طلایی از آسمان آویزان شده و شامل بر ۹ تا ماهی و ۹ قرص نان بود:

«عن عیسی العلوی عن أبیه عن أبي جعفر قال المائدة التي نزلت علی بنی اسرائیل مدلاة - بسلاسل من ذهب علیها تسعة ألوان أرغفة» (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱: ۳۵۰).

در منابع اهل سنت نیز پیرامون نوع و تعداد غذای نازل شده (مائدهی آسمانی)، روایاتی تفسیری بیان گردیده است؛ به عنوان مثال در «تفسیر القرآن العظیم» ابن ابی حاتم رازی وجوه چهارگانه در این زمینه مطرح گردیده است. وجه نخست از عمار بن یاسر از پیامبر (ص) نقل شده که: مائده‌ای از نان و گوشت از آسمان نازل شد و فرمان داده شده که خیانت نکنند، ولی قوم خیانت کردند و مسخ شدند. وجه دوم: قتاده از خلاص از عمار نقل کرده که مائده‌ی نازل شده، میوه‌ای از میوه‌های بهشت است. وجه سوم: از ابن شهاب از ابن عباس نقل شده که مقصود، نزول هفت ماهی و هفت قرص نان است. وجه چهارم از سلمان نقل شده و طبق مضمون آن، مقصود از مائده، سفره‌ای سرخ‌رنگ بین دو ابر است؛ در حالی که آن‌ها به آن نگاه می‌کردند و از مدار آسمان به سمت ایشان سقوط می‌کرد (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۱۲۶۳-۱۲۶۴). وجه چهارم روایی

این آیه در تفسیر «الدرالمنثور» نیز با تفصیل بیشتری بیان گردیده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۴۶).

مضمون این روایات تفسیری تا حدی با یکدیگر مشابه است و از نزول نوعی مائده و غذا از آسمان برای حواریون سخن به میان می‌آورد؛ ولی تفاوت‌هایی در مصداق غذای نازل شده وجود دارد. نزدیک به مضمون روایات در نزول مائده و نوع آن را می‌توان در بخش‌هایی از انجیل نیز یافت، اما تفاوت‌هایی در این زمینه به چشم می‌خورد.

در انجیل‌های چهارگانه‌ی کنونی، هیچ بیانی از مائده در قالبی که در قرآن وجود دارد، یافت نمی‌شود. هر چند در انجیل یوحنا باب ۲۱ مبحثی در مورد اطعام و پذیرایی اعجاز‌آمیز مسیح از گروهی از مردم با نان و ماهی به میان آمده، ولی با اندک توجهی مشخص می‌شود که ارتباطی با موضوع مائده‌ی آسمانی و حواریون ندارد. در کتاب اعمال رسولان که از منابع عهد جدید است هم در مورد نزول مائده بر یکی از حواریون به نام پطرس سخنی به میان آمده، اما آن نیز غیر از آن است که ما در مورد آن بحث می‌نماییم. اما از آنجا که مطلعیم بسیاری از حقیقت‌هایی که بر عیسی (ع) نازل شد، در انجیل‌های کنونی وجود ندارد؛ همان گونه که بسیاری از مطالبی که در انجیل وجود دارد، بر مسیح (ع) نازل نشده، مشکلی از این حیث در جریان نزول مائده پدید نخواهد آمد (بلاغی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۲۳۹).

## ۶. تحلیل انتقادی روایات مبتنی بر تمام نشدن مائده‌ی آسمانی

روایاتی تفسیری ذیل آیات مورد مطالعه وجود دارد که اولاً از تمام نشدن مائده‌ی آسمانی و از بین نرفتن آن‌ها سخن به میان آورده است؛ به‌عنوان مثال، در مجمع‌البیان از عمار بن یاسر از رسول الله (ص) نقل شده که فرمود: «مائده، عبارت بود از نان و

گوشت. و این برای آن بود که آنان از مسیح طعامی خواسته بودند که هر چه بخورند تمام نشود. آن‌گاه فرمود: خطاب شد به آنان که این مائده در بین شما خواهد بود و تمام نخواهد شد؛ مادامی که خیانت نکنید و از آن چیزی پنهان نکنید و این سر را به دیگران نگوئید، و لیکن آنان روز را به شام نرساندند، مگر اینکه هم از آن برداشته و پنهان کردند و نیز به یکدیگر خیانت نمودند و هم سر خود را فاش ساختند» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳: ۲۶۴).

به این روایت نقدهایی مطرح است. طبق این حدیث تفسیری، ایشان درخواست غذایی نمودند که هرگز پایان نپذیرد. این موضوع با ظاهر آیه، طبق آنچه خداوند از منظر ایشان حکایت داشته که گفتند: «وَنَكُونُ عَلَیْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ»، کاملاً مطابق نیست؛ چرا که طعامی که از بین رفتنی نبوده و تا قیام قیامت ماندگار است، چه نیازی دارد به اشخاصی که به معجزه بودن آن گواهی بدهند؛ مگر اینکه مقصود از شهادت، در قیامت و در نزد خداوند باشد. «حواریون در پاسخ عیسی مشخص کردند که آن‌ها قصد بهانه‌جویی و عناد ندارند؛ بلکه هدف آنها از این درخواست چند چیز است: یکی اینکه گرسنه‌اند می‌خواهند غذا بخورند؛ دیگر اینکه می‌خواهند به اطمینان قلبی نایل شوند و ایمانشان به خدا به مرحله بالای یقین برسد و دیگر اینکه به صدق دعوت مسیح و اینکه به‌راستی او از جانب خدا آمده، یقین حاصل کنند و دیگر اینکه پس از نزول مائده همه جا بر آن شهادت دهند و این معجزه را پیش همه مردم نقل کنند. اینها هدف‌های مشروع و قابل قبولی بود و غیر از خوردن که یک هدف مادی و در عین حال مشروعی بود، بقیه هدف‌ها جنبه معنوی داشت و این شهادت مخصوص همان زمان و عصر است و شامل دیگر زمان‌ها نمی‌شود» (جعفری، ۱۳۷۵ش، ج ۳: ۳۱۰).

پس لازمه‌ی معجزه بودن طعام این است که مربوط به زمان و دوره‌ی زمانی خاصی باشد که مربوط به همان درخواست حواریون است. لذا روایت در زمینه‌ی باقی ماندن آن تا روز قیامت با متن آیه‌ی شریفه تا حدودی در تضاد است.

## ۷. تحلیل انتقادی روایات مبنی بر مسخ بنی اسرائیل

برخی روایات تفسیری ذیل آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سوره‌ی مائده نقل شده که طبق مضمون آن‌ها، مائده کیفیت خاصی داشت و حواریون از مسیح غذایی خواسته بودند که هر چه بخورند، تمام نشود. آن‌گاه به ایشان خطاب شد که این طعام تا زمانی که خیانت نکنید و این سر را به دیگران نگویند و از آن چیزی پنهان نکنید، تمام نمی‌شود. اما آن‌ها به یکدیگر خیانت کردند و آن را پنهان کرده و سر آن را نیز فاش کردند. بنی اسرائیل به جرم همین خیانت‌شان به صورت میمون و خوک مسخ شدند: «وَأُخْرِجَ التَّرْمِذِيُّ وَابْنُ جَرِيرٍ وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ وَابْنُ الْأَنْبَارِيِّ فِي كِتَابِ الْأَضْدَادِ وَ أَبُو الشَّيْخِ وَ ابْنُ مَرْدَوَيْهِ عَنْ عَمَارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْزَلْتُ الْمَائِدَةَ مِنَ السَّمَاءِ خَبْزًا وَ لَحْمًا وَ أَمْرًا أَنْ لَا يَخُونُوا وَ لَا يَدْخُرُوا لَعْدَ فَخَانُوا وَ ادْخَرُوا وَ رَفَعُوا الْعَدَّ فَمَسَخُوا قَرْدَةً وَ خَنَازِيرَ» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۴۸).

انتقادی که بر این روایت مطرح است، پیرامون نحوه‌ی عذاب است که در روایت، مسخ شدن به شکل میمون بیان گردیده است. طبق آیه‌ی شریفه، عذاب ایشان به گونه‌ای خواهد بود که کسی تاکنون آن را درک نکرده است: «قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزَّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» (المائده/۱۱۵).

اما مسخ شدن عذابی است که قبلاً در ماجرای تخلف بنی اسرائیل، گریبانگیر ایشان شده است. در این زمینه در آیه‌ی ۶۵ سوره‌ی مبارکه‌ی بقره می‌فرماید: «وَ لَقَدْ



عَلِمْتُمْ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ». (به طور قطع از حال کسانی از شما که در روز شنبه نافرمانی و گناه کردند، آگاه شده‌اید! ما به آنها گفتیم: «به صورت بوزینه‌هایی طردشده درآیید!») «خلاصه ماجرا چنین بود: خداوند به یهود دستور داده بود، روز «شنبه» را تعطیل کنند. برخی از آنان که در کنار دریا زندگی می‌کردند، به عنوان آزمایش فرمان یافتند از دریا در آن روز ماهی نگیرند، اما از قضا روزهای شنبه که فرا می‌رسید، ماهیان بسیاری بر صفحه آب ظاهر می‌گشتند، آنها به فکر حيله‌گری افتاده و با یک نوع کلاه شرعی روز شنبه از آب ماهی گرفتند، خداوند ایشان را به جرم این سرپیچی مجازات نمود و چهره ایشان را از صورت انسان به حیوان متحول نمود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱: ۲۹۷). بنابراین طبق این آیه‌ی شریفه بنی‌اسرائیل به دلیل عصیان و نافرمانی به صورت حیوان مسخ شدند. از سویی دیگر، در آیه‌ی شریفه‌ی سوره‌ی مائده، وعده‌ی غذایی به صورتی که تاکنون کسی مشاهده نکرده، مطرح گردیده است. اما عذاب مسخ قبلاً در مورد بنی‌اسرائیل مطرح گردیده بود. لذا این موضوع باعث به چالش کشیده شدن روایات تفسیری مذکور می‌گردد.

## ۸. مخالفت روایات با علم تجربی

یکی از معیارهای پذیرش یا عدم پذیرش حدیث، موافقت یا مخالفت آن با تجربه و علوم روز است. لذا اگر حدیثی با حس و تجربه یا علوم روز موافقت نداشته باشد، و لو از جهت متن و سند دچار مشکل نباشد، قطعیت صدور آن حدیث از معصوم (ع) نزد علما ثابت نیست (آشناور و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۷). البته باید توجه داشت مقصود از تجربه و علم، نتایج قطعی و غیرقابل خدشه است، نه فرضیه‌های علمی که ممکن

است در آینده خلاف آن اثبات شود. همچنین نباید موافقت روایات غیرقطعی را با فرضیه‌های اثبات نشده به عنوان موافقت دین و علم به حساب آورد. در تفسیر تسنیم می‌خوانیم: «... اما اگر در مسائل علمی محتوای روایات غیرقطعی مانند اخبار آحاد را به طور قطعی به حساب دین بگذاریم و با برخی فرضیه‌های علمی موجود نیز تطبیقی کنیم، با تبدیل آن فرضیه به فرضیه دیگر، دین در نظرها موهون خواهد شد. چنانکه گروهی با تحمیل ره‌آورد هیئت بطلمیوسی بر قرآن، به چنین وضع نامطلوبی مبتلا شدند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ۱۵۹).

اما باید گفت برخی روایات تفسیری به وضوح با دانش تجربی و علوم زیست‌شناسی در تضاد است؛ به‌عنوان مثال می‌توان از نحوه‌ی خلقت برخی موجودات در این زمینه نام برد. ذیل آیات مورد مطالعه، یعنی آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سوره‌ی مائده نیز این روایات تفسیری متضاد با علوم زیست‌شناسی مشاهده می‌شود؛ به عنوان نمونه، در حدیثی که کافی از محمد بن حسن از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از محمد بن حسن اشعری از امام رضا (ع) نقل نموده، آمده است که امام این گونه فرمودند: «فیل از مسخ‌شدگان محسوب می‌شود. این حیوان پادشاهی بوده که بسیار زنا می‌نمود و نیز گرگ که آن هم عربی جاهل بوده که کار او دیوئی بوده است. خرگوش زنی بوده که به شوهر خویش خیانت می‌نمود و خود را از حیض غسل نمی‌داد. خفاش فردی بوده که خرمای مردم را سرقت می‌کرد. میمون و خوک جزو بنی‌اسرائیل بودند و فرمان دینی روز شنبه را زیر پا نهادند. جریث که گونه‌ای از ماهی است و نیز سوسمار از بنی‌اسرائیل بودند که زمانی که مائده بر عیسی بن مریم نازل گردید، با این وجود ایمان نیاوردند و به دلیل همین گناه مبتلا به سرگستگی و تحیر شدند. برخی به دریاها ریخته و به شکل ماهی درآمدند و برخی در بیابان‌ها پراکنده گردیدند و به شکل سوسمار

مسخ گردیدند. موش از زنان فاسق بوده. عقرب سخن چین و خرس و سوسمار بزرگ و زنبور، قصاب‌هایی بودند که کم‌فروشی می‌نموده‌اند» (کلینی، ۱۳۸۰ش، ج ۶: ۲۴۶).

این روایت در تعارض با نحوه‌ی به وجود آمدن و نیز تکامل این موجودات در علوم زیست‌شناسی است. لذا به دلیل مخالفت با علوم تجربی نمی‌توان این روایات را پذیرفت. مگر اینکه این روایات را تأویل به مسخ باطنی نمود. همان‌گونه که در مورد «کونوا قدره خاستین» در آیه‌ی ۶۵ سوره‌ی بقره، برخی این مسخ به صورت باطنی معنا کرده‌اند؛ به‌عنوان مثال، مراغی در تفسیرش از استادش نقل کرده که «کونوا قرده خاستین» نص بر رأی جمهور، مسخ جسمانی نیست و منشأ قول مسخ ظاهری چیزی جز نقل نیست (مراغی، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۹ - ۱۴۰) یا در المنار آمده است: «یعنی اخلاقشان مانند اخلاق میمون شد و نزد مردم خوار و بی‌مقدار شدند» (رشید رضا، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۳ - ۲۴۵). ابن‌عاشور نظریه‌ی مجاهد را در این زمینه پیرامون تأویل باطنی این مسخ به واقعیت نزدیک‌تر می‌داند و می‌گوید: «قول مجاهد به تاریخ نزدیک‌تر است؛ زیرا در کتب تاریخ عبرانیان نقل نشده است» (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱: ۵۲۷).

## ۹. روایت مبتنی بر جری و تطبیق آیه

جری از نظر لغوی در معنای روان گردیدن و جاری بودن است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۰). جری در مفهوم جریان داشتن، عبارتی است که خود ائمه (ع) جهت استمرار پیام قرآن در تمامی زمان‌ها استفاده نموده‌اند و مقصود از آن، منطبق بودن الفاظ و آیات قرآن بر مصداق‌هایی به جز آنچه درباره‌ی ایشان نازل گردیده است؛ به شکلی که از مخاطبان نخستین خود گذر نموده و بر افرادی که در قرون بعد می‌آیند، تطبیق داده می‌شوند (میرباقری، ۱۳۸۰: ۲۳۶).

نظر به اینکه قرآن کریم کتاب همگانی و همیشگی است، در غیب مانند آشکار جریان دارد و به آینده و گذشته، همانند حال انطباق دارد؛ به عنوان مثال آیاتی که در مواقع خاصی برای مؤمنان عصر نزول، تکلیف‌هایی بار می‌کند، مؤمنان که بعد از زمان نزول حائز همان شرایط هستند، بدون کم و کاست، همان تکالیف را دارند و آیاتی که حائزان صفت‌هایی را ستوده یا سرزنش می‌نمایند یا مژده می‌دهد یا بیم می‌دهند، نیز افرادی را که به آن صفات دارا هستند، در هر دوره و در هر مکان که باشند، مشتمل می‌گردد. لذا هرگز مورد نزول آیه‌ای، تخصیص‌کننده‌ی آن آیه نخواهد بود. یعنی آیه‌ای که در مورد فردی یا افرادی معین نازل گردیده، در مورد نزول خود منجمد نگردیده و به هر موردی که در صفات و ویژگی‌ها با مورد نزول آیه در شراکت است، سرایت می‌نماید و این خاصه همان است که در عرف روایات، به نام «جری» نام نهاده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۸؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰: ۵۸).

جری و تطبیق، شیوه‌ی اهل بیت (ع) است؛ چه اینکه ایشان آیات قرآن را که مطابق با مواردی به جز موارد نزول باشد، تطبیق می‌نمودند. روایات جری که در صد تطابق آیات قرآن بر اهل بیت (ع) یا بر دشمنان ایشان است، در بخش‌هایی مختلف، بسیار و بلکه بیش از صدها روایت است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ج ۱: ۴۲). بدون شک الغای خصوصیت از تعبیرها و مفاد آیات و تطابق بر مصداق برتر یا مصداق‌های متعدد، شکلی تعمیم و وسعت معنایی الفاظ قرآنی را نشانگر است، در دست یازیدن در مفهوم صحیح آن‌ها کمک می‌کند (دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰: ۵۸).

قاعده‌ی جری و تطبیق، در روایتی از تفسیر فرات کوفی به سند خود از امام صادق (ع)، ماجرای طولانی از نزول آیات سوره‌ی مبارکه‌ی «الانسان» در شأن اهل بیت (ع) پیرامون بخشش طعام به مسکین، یتیم و اسیر بیان کرده و در بخشی از این

روایت طولانی آورده است: «فَإِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ سَأَلُوا أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ فَأَنْزَلْنَاهَا عَلَيْهِمْ وَكَفَرُوا بِهَا اللَّهُمَّ فَإِنَّ آلَ مُحَمَّدٍ لَأَيْكُفْرُونَ بِهَا» (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۵۲۵). طبق این روایت، تصریح روایات پیشین مبنی بر کفر ورزیدن بنی اسرائیل، مجدداً تکرار شده است و همچنین این آیه در مورد اهل بیت (ع) نیز جاری دانسته شده است.

### نتیجه گیری

۱. قرائت «تستطیع» به جای «یستطیع» در آیه ۱۱۲ سوره ی مائده که در برخی روایات تفسیری فریقین مطرح گردیده، موجب تغییر لحن و خطاب در این آیه ی شریفه می شود و این موضوع موجب تغییر در معنا و چه بسا کژفهمی آیه می گردد.
۲. نوع غذای نازل شده بر حواریون در روایات تفسیری بیان گردیده و تفاوت هایی نیز در این میان مطرح است. برخی روایات تفسیری نوع آن را نان و گوشت، برخی دیگر نان و ماهی و برخی دیگر میوه می دانند.
۳. روایات تفسیری که مبنی بر تمام نشدن طعام آسمانی بیان شده است، با ظاهر آیاتی که در آنها از شهادت شاهدان سخن به میان آمده، در تعارض است. لذا این روایات از نظر دلالتی غیرقابل پذیرش اند.
۴. روایات تفسیری که ذیل آیات ۱۱۲ تا ۱۱۵ سوره ی مائده پیرامون مسخ بنی اسرائیل به دلیل نافرمانی نقل شده اند، به دلیل اینکه عذاب مسخ در مورد بنی اسرائیل در سوره ی بقره مطرح شده است و در این آیات کیفیت عذاب طوری بیان شده که تاکنون چنین عذابی نیامده باشد، غیرقابل پذیرش اند.
۵. روایات تفسیری پیرامون مسخ بنی اسرائیل به صورت حیوانات مختلف که در ذیل آیات مورد مطالعه بیان شده، به دلیل مخالفت با علوم تجربی و زیست شناسی

غیرقابل پذیرش است؛ زیرا در این روایات، به وجود آمدن حیواناتی مانند میمون، گرگ، سوسمار و ... به دلیل گناه برخی انسان‌ها و مسخ شدن آن‌ها به این شکل عنوان شده که با دانش تکامل و خلقت این موجودات ناسازگار است.

۶. برخی روایات تفسیری ذیل آیات مورد مطالعه درصدد تطبیق آیات به دوره‌ی نزول است که آن را می‌توان با قاعده‌ی جری و تطبیق در تفسیر مرتبط دانست.

\*\*\*\*\*

### کتابنامه

#### قرآن کریم

آشناور، مهدی و همکاران، (۱۳۹۷). «اعتبارسنجی نقد حدیث بر پایه علوم تجربی»، مطالعات فهم حدیث، سال پنجم، شماره ۱، پاییز و زمستان.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). زادالمسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتاب العربی. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). معجم رجال الحدیث، قم: دارالتقافیه.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۵). البیان فی تفسیر القرآن، بی‌جا: مؤلف.

ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). ریاض: مکتبه نزار الباز.

ابن عاشور، محد بن طاهر (بی‌تا). تفسیر التحرير و التنویر، بی‌جا: بی‌نا.

بلاغی، محمدجواد (۱۴۰۵ق). الهدی الی دین مصطفی، بیروت: مؤسسة الأعلمی.

جعفری، یعقوب (۱۳۷۵). تفسیر کوثر، قم: هجرت.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تفسیر تسنیم، قم: اسرا.

دیاری بیدگلی، محمدتقی (۱۳۹۰). «نقش و کارکرد روایات تفسیری معصومان (ع) با تأکید بر

دیدگاه علامه طباطبایی»، حدیث پژوهی: بهار و تابستان، شماره ۵، ص ۴۳-۶۸.

رامیار، محمود (۱۳۶۹). تاریخ قرآن، تهران: امیرکبیر.

رشیدرضا، محمد (بی تا). تفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفة.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲). قرآن در اسلام، قم: انتشارات اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه‌ی مدرسین وابسته به

حوزه‌ی علمیه.

طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۷۲). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: فراهانی.

عاملی، محمدجواد (۱۴۱۹ق). مفتاح‌الکرامه، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.

علوان، عبدالله بن ناحص (۱۴۲۷ق). إعراب القرآن الکریم، مصر: دارالصحابة.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر عیاشی، تهران: مکتبه‌ی العلمیه‌ی الإسلامیه.

فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات کوفی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

قرشی بنابی، علی‌اکبر (۱۳۷۱). قاموس القرآن، تهران: ایرانسال.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۰). کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

متولی، عبدالحمید محمود (۱۴۲۰ق). أضواء علی مناهج بعض المفسرین من زوایا علوم القرآن،

بیروت: اسلامیه.

مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا). تفسیر مراغی، بیروت: دارإحیاء التراث العربیه.

مصطفوی، حسن (۱۳۸۰). تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب.

معرفت، محمدهادی (۱۳۷۱). آموزش علوم قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

میرباقری، محسن (۱۳۸۰). ظاهر قرآن، باطن قرآن، تهران: بی جا.

## Bibliography

The Holy Quran; Translated by Nasser Makarem Shirazi.

Ashnavar, Mahdi, Ebrahimi, Ebrahim, Hasan-Beigi, Ali, Ehsani, Keyvan, validation of Hadith criticism based on empirical sciences, Hadith Understanding Studies, Year 5, Number 1, Autumn and Winter 2017.

- Ibn-Jozi, Abdur-Rahman-bin-Ali, (1422 AH), Zadal-ul-Masir fi Alam al-Tafsir, Beirut: Dar al-Kitab-al-Arabi.
- Balkhi, Muqatil Ibn Suleiman, (1423 AH), Tafsir Muqatil Ibn Suleiman, Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- \_\_\_\_\_, (1390), Majam Rijal-al-Hadith, Qom: Dar al-Thaqafieh.
- Khoei, Seyyed Abulqasem, (1385), al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, bi-ja: author.
- Ibn-Abi-Hatam Razi, Abd al-Rahman bin Muhammad, (1419 AH), Riyadh: Nizar al-Baz School.
- Ibn-Ashur, Mohd bin Tahir, (Bita), Tafsir al-Tahrir wa al-Tanvir, bi-ja: bi-na.
- Balaghi, Mohammad Javad, (1405 AH), Al-Hadi Eli Din Mustafa, Beirut: Al-Alami Institute.
- Jafari, Yaqub, (1375), Tafsir Kausar, Qom: Hijrat.
- Javadi Amoli, Abdullah, (1388), Tafsir Tasniyim, Qom: Asra.
- Diari Bidgholi, Mohammad Taghi, the role and function of the interpretive narrations of the innocents (PBUH) with an emphasis on Allameh Tabatabai's point of view, Hadith Research: Spring and Summer 2013, No. 5, pp. 43-68.
- Ramyar, Mahmoud, (1369), History of the Qur'an, Tehran: Amir Kabir.
- Rashid Reza, Mohammad, (Bita), Tafsir al-Manar, Beirut: Dar al-Marafa.
- Siyuti, Jalal-al-Din Abd al-Rahman, (1404 AH), Al-Dur al-Manthur fi Tafsir al-Mathur, Qom: Ayatollah Marashi Library.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1372). Quran in Islam, Qom: Islamic Publications.
- \_\_\_\_\_, (1374), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Society of Teachers affiliated with the seminary.
- Tabarsi, Fazl Bin Al Hasan, (1372), Maja Al Bayan Fi Tafsir Al Qur'an, Tehran: Farahani.
- Ameli, Mohammad Javad, (1419 AH), Miftah al-Karamah, Qom: Modaresin Society Publications.
- Alwan, Abdullah bin Nahas, (1427 AH), Arabization of the Holy Qur'an, Egypt: Dar al-Sahaba.
- Ayashi, Muhammad bin Masoud, (1380), Tafseer Ayashi, Tehran: Al-Ilamiya School of Islam.
- Firat Kofi, Firat bin Ibrahim, (1410 AH), Tafsir Firat Kofi, Tehran: Ministry of Islamic Guidance.
- Qureshi Bonabi, Ali Akbar, (1371). Al-Quran Dictionary, Tehran: Iransal.
- Kilini, Mohammad bin Yaqub, (2010), Kafi, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyeh.
- Mutauli, Abdul Hamid Mahmud, (1420 AH), the light of Ali's methods of some of the interpretations of the Qur'an, Beirut: Islamia.



Maraghi, Ahmed bin Mustafa, (Beta), Tafsir Maraghi, Beirut: Dar Ehiya Al-Trath Al-Arabiyeh.

Mostafavi, Hassan, (2008), Tafsir Roshan, Tehran: Book Publishing Center.

Marafet, Mohammad Hadi, (1371), teaching Quranic sciences, Tehran: Islamic Propaganda Organization.

Makarem Shirazi, Nasser, (1371), Tafsir al-Nashon, Tehran: Dar al-Kitab al-Islami.

Mirbagheri, Mohsen, (2010). Zahir Qur'an, Batin Qur'an, Tehran: Bija.

## Contentes

- The Nature of “Thinking about Death” from the Perspective of the Holy Quran and Holy Scriptures ..... 13  
**Khadijah Ahmadi Bighash, Zohra Bijarchian**
- A Probe into the Interpretation Attributed to Imam Hasan Askari (AS) Based on the Examination of the Rijali Character of Muhammad ibn Abi Qasim Astarabadi ..... 39  
**Kazem Ostadi**
- The Influential Role of Valid Preconceived Notions of the Interpreter in the Interpretation of the Holy Quran ..... 83  
**Said Khoddadi, Ali Salehi, Ali Asghar Shoaie, Mohammad Ali Akhavan**
- The Sibgha of Allah in the Mirror of History ..... 105  
**Mina Shamkhi, Saeed Rahimian, Alireza Khonsha**
- The Holy Quran and the Reasons for Divine Torment ..... 141  
**Alireza Dehqanpour, Sakineh Abadeh**
- The Pairing of Quranic Surahs: A Case Study of the Paired Surahs of Al-Kawthar and Al-Ma'un ..... 171  
**Mohsen Rajabi Qodsi, Zahra Bolandi**
- Qutb al-Din Ravandi’s Methods of Interpreting the Holy Quran ... 213  
**Samad Rezaei, Hossein Khani kalgay, Amin Khosh Raftar, Mohsen Ehtashami Nia**
- An Investigation of the Interpretive Method and the Credibility of Tafsir an-Noor ..... 245  
**Mohammad Reza Salarifar, Ali fathi, Akram Hajikrimi Hosien abadi**
- Analysis of Misconceptions about the Manners of Prophet Moses Regarding the Incident of Striking Aaron (Peace Be Upon Them).... 273  
**Morteza Soltani, Valiullah Naqi Porfar, Mehdi Kohki**

The Method of Applying the Initial Context for Discovering the Purpose of a Surah in the Discourse of Reflection: A Case Study of Surah Al-Ahzab.....315

**Javad Salmanzadeh, Mohsen Nouraei**

Anthropology as Reflected in the Holy Quran .....339

**Mortaza Qasemikhah**

A Critical Examination of Interpretive Narrations Regarding Verses 112 to 115 of Surah Al-Ma'idah .....379

**Seyedah Fariba Nourijo Kundan, Seyed Masoum Hosseini**



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 10th, 19th consecutive  
Spring and Summer 2023, ISSN:2423-5490**

**Editorial Staff:**

- |                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| Dr. zeinab sadat hosseini         | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of<br>university of Mazandaran               |
| Dr. Hassan Rezaei<br>Haftador     | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of<br>University of Tehran                   |
| Dr. Sayfali Zahedifar             | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of<br>Azarbaijan Shahid Madani University    |
| Dr. Rogayya Sadegi Niri           | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of<br>Azarbaijan Shahid Madani University    |
| Dr. Samad Abdollahi<br>Abed       | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of<br>Azarbaijan Shahid Madani University    |
| Dr. Seyed Ziyaeddin<br>Oliyanasab | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of Hz.<br>Masoumeh University                |
| Dr. Abdolahad Gheibi              | Professor<br>Arabic Language and Literature of<br>Azarbaijan Shahid Madani University         |
| Dr. Mohammad Molavi               | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of Imam<br>Khomeini International University |
| Dr. Mohammad Javad<br>Eskandarlou | Professor in Quranic and Hadith Sciences<br>of Al-Mustafa International University            |
| Dr. AliAkbar Babayi               | Professor of Research Institute of<br>HAWZAH and University (RIHU)                            |
| Dr. Seyed Mahmoud<br>Teyeb Hosein | Professor in Quranic Sciences of Research<br>Institute of HAWZAH and University (RIHU)        |

**Advisory Staff:**

- |  |  |
|--|--|
| Dr. Mohammad tagi<br>Diari Bidgoli             | Professor<br>Quran and Hadith Sciences of<br>University of Qom                           |
| Dr. Ammar Aboudi<br>Mohammad Hossain<br>Nassar | Professor<br>Islamic History of Kufa University  |
| Dr. Mahmood Karimi                             | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of<br>mamsadegh university              |
| Dr. Seyyed Reza<br>Moaddab                     | Professor<br>Quran and Hadith Sciences of<br>University of Qom                           |
| Dr. Mohammad Hadi<br>Yadollah Pour             | Associate professor<br>Quran and Hadith Sciences of<br>Medicine University of Mazandaran |
- Reviewers:**
- |                          |                          |                                   |
|--------------------------|--------------------------|-----------------------------------|
| Dr. Ali Ahmadpour        | Dr. Reza Dehghan Nezhad  | Dr. Farzad Dehghani               |
| Dr. Mohammad Javad Sami  | Dr. Mohammad Sharifi     | Dr. Nader Shokrpillahi            |
| Dr. Rogayya Sadegi Niri  | Dr. Samad Abdollahi Abed | Dr. Karim Alimohammadi            |
| Dr. Masoumeh Ghanbarpour | Dr. Saeid Geravand       | Dr. Sajjad MohammadFam            |
| Dr. Davood Memari        | Dr. Mohammad Molavi      | Dr. Mohammad Hadi<br>YadollahPour |



Azarbaijan  
Shahid Madani University

ISSN 2423-5490

# Biannual Journal of Research in the Interpretation of Quran

- ❁ The Nature of “Thinking about Death” from the Perspective of the Holy Quran and Holy Scriptures 13  
Khadijah Ahmadi Bighash, Zohra Bijarchian
- ❁ A Probe into the Interpretation Attributed to Imam Hasan Askari (AS) Based on the Examination of the Rijali Character of Muhammad ibn Abi Qasim Astarabadi 39  
Kazem Ostadi
- ❁ The Influential Role of Valid Preconceived Notions of the Interpreter in the Interpretation of the Holy Quran 83  
Said Khoddadi, Ali Salehi, Ali Asghar Shoaee, Mohammad Ali Akhavan
- ❁ The Sibgha of Allah in the Mirror of History 105  
Mina Shamkhi, Saeed Rahimian, Alireza Khonsha
- ❁ The Holy Quran and the Reasons for Divine Torment 141  
Alireza Dehqanpour, Sakineh Abadeh
- ❁ The Pairing of Quranic Surahs: A Case Study of the Paired Surahs of Al-Kawthar and Al-Ma'un 171  
Mohsen Rajabi Qodsi, Zahra Bolandi
- ❁ Qutb al-Din Ravandi’s Methods of Interpreting the Holy Quran 213  
Samad Rezaei, Hossein Khani kalgay, Amin Khosh Raftar, Mohsen Ehtashami Nia
- ❁ An Investigation of the Interpretive Method and the Credibility of Tafsir an-Noor 245  
Mohammad Reza Salarifar, Ali fathi, Akram Hajikrimi Hosien abadi
- ❁ Analysis of Misconceptions about the Manners of Prophet Moses Regarding the Incident of Striking Aaron (Peace Be Upon Them) 273  
Morteza Soltani, Valiullah Naqi Porfar, Mehdi Kohki
- ❁ The Method of Applying the Initial Context for Discovering the Purpose of a Surah in the Discourse of Reflection: A Case Study of Surah Al-Ahzab 315  
Javad Salmanzadeh, Mohsen Nouraei
- ❁ Anthropology as Reflected in the Holy Quran 339  
Mortaza Qasemikhah
- ❁ A Critical Examination of Interpretive Narrations Regarding Verses 112 to 115 of Surah Al-Ma'idah 379  
Seyedah Fariba Nourijo Kundan, Seyed Masoum Hosseini

Year 10th, Secondary, Issue 19th consecutive  
Spring & Summer 2023