



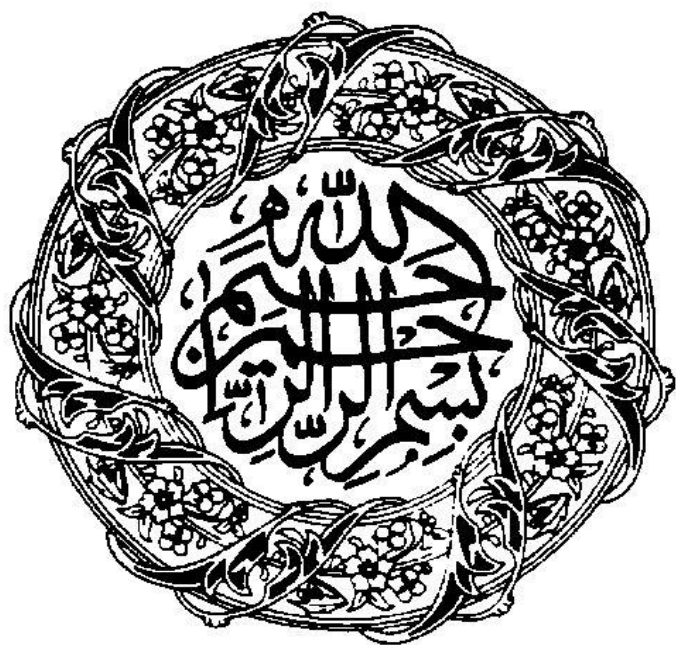
دانشگاه شهید مفتح آذربایجان  
گروه علوم قرآن و حدیث  
شاپا ۸۳۳۳-۳۰۶۰  
دو فصلنامه

# تفسیر پژوهی اثری

- ۱۳ نوآورانه‌های میزان در تبیین ارتباط فاصله با محتوای آیه  
علی‌اصغر آخوندی، محمدحسین مدنی
- ۳۹ مأخذشناسی توصیفی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع)  
کاظم استادی
- ۸۹ مبانی سهولت و صعوبت «فهم قرآن» با محوریت دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی‌آملی  
سید عبدالله اصفهانی
- ۱۱۷ بازخوانی محدوده فقهی راهکار سوم آیه نشوز در صورت نشوز زن  
حسین بهرامی اقدم
- ۱۴۹ رهیافتی معناشناسانه به مستضعفین و بازشناخت اجتماعی آن با تأکید بر تقابل‌های معنایی آن در قرآن  
محمدرضا پیرچراغ
- ۱۸۹ کاربست سیره در تفسیر قرآن کریم، مطالعه‌ی موردی تفسیر روح‌المعانی  
محمدرضا شاهرودی، فرشته تقی‌زاده چیمه
- ۲۲۳ کارکرد عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع  
مرضیه عبدلی مسینان، مریم علیزاده، کلثوم رجبی
- ۲۵۳ شرح فقراتی از دعای افتتاح قرآن با قرآن با تأکید بر مراتب شنیداری و دیداری آیات  
امین فتحی
- ۲۸۱ بررسی مبانی قرآنی «حیات طیبه»  
علی کریمپور قراملکی
- ۳۰۷ استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقعه‌ی بدر» در تفاسیر نخستین  
امین مددی، زهیر صیامیان گرجی
- ۳۴۵ زیرساخت‌های تفسیری ادبی سبک زیبایی‌شناسی سیدقطب در تفسیر قرآن کریم  
مجتبی مسعودی، احمدرضا نیکوکلام عظیم
- ۳۷۷ بررسی تفسیری آیه‌ی خمس با محوریت تحلیل مناظره‌ی امام رضا (ع) (برتری عترت بر امت)  
باب‌اله محمدی نبی‌کندی، کاظم امید



سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰  
پاییز و زمستان ۱۴۰۲







دانشگاه شهید مدنی آذربایجان  
دانشکده الهیات

دو فصلنامه تفسیر پژوهی اثری

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 عقیله آراسته

مدیر داخلی:

فرید اسمعیل یان ملکی

طراحی و صفحه آرایی:

مؤسسه آیشن کامپیوتر - مهشاد میرزا علیلو

نشانی: ۳۵ کیلومتری جاده تبریز - مراغه،

دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، دانشکده

الهیات، دفتر نشریات.

کد پستی: ۵۳۷۵۱۷۱۳۷۹

شماره تماس: ۰۴۱-۳۱۴۵۲۴۵۴

پست الکترونیک:

Tafsir.asari@gmail.com /

quran@azaruniv.ac.ir

آدرس وبگاه نشریه:

quran.azaruniv.ac.ir



نشریه تفسیر پژوهی

اثری با مشارکت و

همکاری انجمن

قرآن و عهدین

ایران منتشر می شود.

و فصلنامه

# تفسیر پژوهی اثری

## اعضای هیئت تحریریه

دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران  
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران  
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان  
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان  
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان  
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه (س)  
استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان  
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین المللی  
امام خمینی (ره) قزوین  
استاد علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه  
استاد فقه و اصول پژوهشگاه حوزه و دانشگاه  
استاد علوم قرآنی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دکتر زینب السادات حسینی  
دکتر حسن رضایی هفتادار  
دکتر سیفعلی زاهدی فر  
دکتر رقیه صادقی نیری  
دکتر صمد عبداللهی عابد  
دکتر سیدضیاءالدین علیاناسب  
دکتر عبدالاحد غیبی  
دکتر محمد مولوی  
دکتر محمدجواد اسکندرلو  
دکتر علی اکبر بابایی  
دکتر سید محمود طیب حسینی

## اعضای هیئت تحریریه مشورتی

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

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

## مشاوران علمی این شماره

دکتر محمود ابوترابی آیندانسری  
دکتر علی تمسکی بیدگلی  
دکتر سیفعلی زاهدی فر  
دکتر کریم علی محمدی  
سیدرضا مؤدب

دکتر محمد امین فرد  
محسن رفعت  
دکتر صمد عبداللهی عابد  
دکتر داود معماری  
دکتر محمدهادی بدالله پور

دکتر علی احمدپور  
دکتر رضا دهقان نژاد  
دکتر محمدجواد سامی  
دکتر سجاد محمدمقام  
دکتر محمد مولوی



## شیوه‌نامه نگارش و چگونگی پذیرش مقالات

نشریه تفسیر پژوهی اثری 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 و چشم‌انداز

قرآن، معجزه جاوید پیامبر اعظم اسلام (ص) همواره در طول تاریخ پس از نزول، الهام‌بخش انسان‌ها بوده است. رمز جاودانگی کتاب الهی در قابلیت بازخوانی و تفسیر مجدد در هر زمان است؛ چرا که زیبایی‌های آن کهنه نمی‌شود و شگفتی‌های آن پایان نمی‌پذیرد.

یکی از موضوعاتی که در تفسیر قرآن، مورد اهتمام بوده و هست، تفسیر آن بر اساس داده‌های قرآنی و حدیثی و کلام معصومین (ص)، و صحابه و تابعین از دیدگاه اهل سنت می‌باشد. در کنار بررسی نیاز امروزی بشر به استفاده از تعالیم و حیانی، بهره‌گیری از کلام الهی در تفسیر قرآن، و استفاده از کلام معصومین و برجستگان دینی ضروری است؛ چرا که آن‌ها اساس و بنای اول فهم قرآن را پایه‌ریزی کرده‌اند و استفاده از کلام آنان، راه را برای جویندگان تعالیم قرآن هموارتر و مطمئن‌تر می‌نماید. بدین جهت دوفصلنامه علمی "تفسیر پژوهی اثری" با رویکرد جدید روایی از مقالات در خصوص روایات منقول از معصومین (ع) ذیل آیات و همچنین روش‌های تفسیری آن‌ها و ... استقبال می‌نماید.

### چشم‌انداز دوفصلنامه

چشم‌انداز دوفصلنامه "تفسیر پژوهی اثری" را می‌توان در موارد زیر، عنوان نمود:

۱. پژوهش در تفاسیر روایی شیعه:

الف- روش‌شناسی تفاسیر روایی محض شیعه؛

- ب- بررسی مبانی تفاسیر روایی محض شیعه؛
  - ج- ارزیابی روایات تفاسیر روایی محض شیعه؛
  - د- روش‌شناسی تفاسیر روایی غیرمحض همراه با استفاده‌های عقلی شیعه؛
  - ه- بررسی مبانی تفاسیر روایی غیرمحض؛
  - و- ارزیابی روایات تفاسیر روایی غیرمحض شیعه؛
  - ز- روش‌شناسی تفاسیر جامع در استفاده از روایات در تفسیر؛
  - ح- بررسی مبانی مفسران جامع شیعه در استفاده از روایات؛
  - ط- نقد و بررسی استفاده مفسران جامع شیعه از روایات؛
  - ی- رابطه عقل و نقل در تفاسیر روایی محض؛
  - ک- رابطه عقل و نقل در تفاسیر روایی غیرمحض؛
  - ل- استفاده مفسران روایی محض و غیرمحض از قرآن در تفسیر؛
  - م- جایگاه اقوال صحابه و تابعین در تفسیر در تفاسیر روایی محض و غیرمحض؛
  - ن- جایگاه عقل و اجتهاد در تفاسیر روایی محض و غیرمحض؛
  - س- تفسیر موضوعی در تفاسیر روایی محض و غیرمحض شیعه؛
- و ...

۲. پژوهش در تفاسیر روایی اهل سنت:

- الف. روش‌شناسی تفاسیر روایی محض اهل سنت؛ ب. بررسی مبانی؛ ج. ...
- 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 حاصله در هیئت تحریریه مطرح می‌گردد و در صورت کسب امتیازات کافی، مقاله برای چاپ پذیرفته می‌شود؛ و در صورت نیاز به اصلاح کلی و تغییر ساختار مقاله، اصلاحات به داور سوم (به صورت نویسنده نامشخص) ارسال می‌شود؛

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

### شیوه‌نامه نگارش مقاله:

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

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

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

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

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

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

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

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



- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر اثر، نام کامل کتاب، (نام مصحح یا مترجم در صورتی که اثر، ترجمه یا تصحیح باشد)، محل نشر، ناشر، شماره‌ی چاپ.
- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر اثر، «نام کامل مقاله»، نام مجله/مجموعه، شماره‌ی مجله یا مجموعه، محل نشر، شماره صفحات.
- اثر ترجمه شده: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر اثر، نام کامل کتاب، نام مترجم، شماره‌ی چاپ، محل نشر، ناشر.
- وب‌گاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ دسترسی، عنوان مقاله و یا اثر مورد استفاده، نشانی وب‌گاه اینترنتی.

ج. حروف چینی مقاله:

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

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

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

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

- پی‌نوشت و توضیحات اضافی در انتهای مقاله می‌آید؛

### شرایط پذیرش اولیه مقاله و قوانین:

۱. حتماً لازم است در کنار فایل اصلی مقاله، دو فرم **تعهدنامه اخلاقی** و **تعارض منافع** نویسنده/ نویسندگان 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 تفسیر پژوهی اثری طی نشده باشد  
به نشریه دیگری ارسال نشود؛

۵. نویسنده‌ها می‌توانند آثار علمی خود را تنها از طریق وبگاه اختصاصی نشریه  
تفسیر پژوهی اثری 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/نویسنده‌ها آن‌ها است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## روزانه انتشار رساله غیر برخط

به موجب ماده ۱۲ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی

روزانه انتشار رساله غیر برخط **تفسیری اثری در زمینه علوم قرآن و حدیث (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دو فصلنامه به نام *دانشگاه شهید مغانی آذربایجان* در تاریخ ۱۳۹۲/۷/۱۹ شماره ثبت ۳۳۹۵۷ صادر می گردد.**

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

ممدان احمد کوشکی  
رئیس هیئت مدیره

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی  
جمهوری اسلامی ایران



نشانی: تهران، خیابان ولیعصر، پلاک ۲۲۲، صندوق پستی ۱۹۸۴۱، تهران، ایران  
www.iran-rasaneh.ir

## فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۳	نوآورانه‌های میزان در تبیین ارتباط فاصله با محتوای آیه ..... علی اصغر آخوندی، محمدحسین مدنی
۳۹	مآخذشناسی توصیفی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع) ..... کاظم استادی
۸۹	مبانی سهولت و صعوبت «فهم قرآن» با محوریت دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی .. سید عبدالله اصفهانی
۱۱۷	بازخوانی محدوده فقهی راهکار سوم آیه نشوز در صورت نشوز زن ..... حسین بهرامی اقدم
۱۴۹	رهیافتی معناشناسانه به مستضعفین و بازساخت اجتماعی آن با تأکید بر تقابل‌های معنایی آن در قرآن ..... محمدرضا پیرچراغ
۱۸۹	کاربست سیره در تفسیر قرآن کریم، مطالعه‌ی موردی تفسیر روح المعانی ..... محمدرضا شاهرودی، فرشته تقی‌زاده چیمه
۲۲۳	کارکرد عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع ..... مرضیه عبدلی مسینان، مریم علیزاده، کلثوم رجبی
۲۵۳	شرح فقراتی از دعای افتتاح قرآن با قرآن با تأکید بر مراتب شنیداری و دیداری آیات ..... امین فتیحی

- ۲۸۱ ..... بررسی مبانی قرآنی «حیات طیبه»  
علی کریمپور قراملکی
- ۳۰۷ ..... استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقعه‌ی بدر» در تفاسیر نخستین  
امین مددی، زهیر صیامیان گرجی
- ۳۴۵ ..... زیرساخت‌های تفسیری ادبی سبک زیبایی‌شناسی سیدقطب در تفسیر قرآن کریم  
مجتبی مسعودی، احمدرضا نیکوکلام عظیم
- بررسی تفسیری آیه‌ی خمس با محوریت تحلیل مناظره‌ی امام رضا (ع) (برتری عترت  
بر امت) ..... ۳۷۷  
باب‌اله محمدی نبی‌کندی، کاظم امیدی

## Innovations of al-Mizan in Explaining the Connection between the Intervals (Verse-endings) and the Content of the Verse\*

Ali Asghar Akhondi\*\*

Mohammad Hossein Madani\*\*\*

### Abstract

There are numerous interconnected conceptual networks in the Holy Qur'an that can be unveiled through careful examination. The term "interval," which is found at the end of the structure of certain verses, has a strong semantic connection with adjacent verses, other verses within the surah, and particularly with the content and meaning of the same verse. However, the fundamental question is how the semantic relationship between these "intervals" and the content of the verses is established. Can the various types and forms of this connection be classified? Quranic scholars and interpreters have discussed limited dimensions of this relationship, but the present study adopts a descriptive-analytical approach to introduce the significance and innovations of the (Tafsir) al-Mizan's method in explaining the connection between intervals and the content of the verses. Ayatollah Tabatabai's efforts in this field not only contribute to the interpretation of the verses but also highlight the miraculous and eloquent aspects of the Noble Qur'an. This research presents samples of interpretation from various types of semantic connections between intervals and the content of the verses, reflecting Ayatollah Tabataba'i's innovations in this area. Based on the results of this study, thirteen types of semantic connections between interval and the content of the verse have been identified in al-Mizan in terms of subject matter, as well as four types in terms of the intended audience, supported by multiple pieces of evidence.

**Keywords:** Interval/Intervals (Fasilah/Favasel); Tafsir al-Mizan; Allameh Tabataba'i; Semantic Connection; Qur'an-to-Qur'an Interpretation; Context

---

\* Received:2023-December-26 Accepted: 2024-March-10

\*\* Assistant Professor of Islamic studies Department of Shahrood University of Technology. Shahrood, IRAN (The corresponding author)  
Email: Ali15as51@Shahroodut.ac.ir

\*\*\* Assistant Professor of Quran and Hadith department of Imam Sadiq (as) Research Institute of Islamic Sciences. Qom, Iran .Email: Hmadani@ut.ac.ir



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۳۸-۱۳

مقاله علمی - پژوهشی

## نوآورانه‌های المیزان در تبیین ارتباط فاصله با محتوای آیه\*

علی اصغر آخوندی\*\*

محمدحسین مدنی\*\*\*

### چکیده

شبکه‌های به‌هم‌پیوسته‌ی مفهومی بسیاری در قرآن کریم وجود دارد که با دقت و بررسی می‌توان از آنان پرده‌برداری کرد. «فاصله» نیز که در بخش انتهایی ساختار برخی آیات قرار دارد، با آیات نزدیک به هم، دیگر آیات سوره و به ویژه با مفاد و محتوای همان آیه پیوند معنایی محکمی دارد. اما سؤال اساسی آن است که ارتباط معنایی فواصل با یکدیگر و با محتوای آیه چگونه است؟ آیا می‌توان ارتباط و پیوند معنایی را در انواع و گونه‌های خاصی دسته‌بندی کرد؟ قرآن پژوهان و مفسران ابعاد محدودی از این ارتباط را بازگو کرده‌اند، اما پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی بر محور معرفی اهتمام المیزان و نوآوری‌های آن در تبیین ارتباط فواصل با محتوای آیات شکل گرفته است. تلاش علامه طباطبایی در این عرصه، علاوه بر کمک به تفسیر آیات، اعجاز و زیبایی‌های بیانی قرآن کریم را نیز بیشتر نمایان می‌سازد. این تحقیق با استخراج نمونه‌های تفسیری از المیزان گونه‌های متعددی از ارتباط معنایی فواصل با محتوای آیات را ارائه داده و نوآوری علامه طباطبایی را در این زمینه منعکس ساخته است. بر پایه‌ی نتایج این پژوهش، در تفسیر المیزان سیزده گونه پیوند معنایی فاصله با محتوای آیه از حیث موضوع و چهار گونه از حیث مخاطب بازیابی شده است که شواهد متعددی آن‌ها را همراهی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: فاصله (فواصل)، المیزان، علامه طباطبایی، ارتباط معنایی، تفسیر قرآن به قرآن، سیاق.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

\*\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی شاهرود. شاهرود، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

Ali15as51@Shahroodut.ac.ir

\*\*\* استادیار گروه قرآن و حدیث پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع). قم، ایران. ایمیل:

Hmadani@ut.ac.ir



## مقدمه

آیت‌الله علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰) دانشمند معاصر و مفسر ارجمند قرآن کریم است که با تدریس، تألیف و پرورش شاگردان فراوان، نقش ارزنده‌ای در حرکت علمی جهان اسلام داشت. با وجود تبحر علامه در علوم مختلف از قبیل فلسفه، عرفان، فقه و اصول، حدیث، تاریخ و ریاضیات، بی‌شک نام ایشان بیشتر با تفسیر «المیزان فی تفسیر القرآن» عجین شده است. ایشان در این اثر عظیم، علاوه بر احیای روش تفسیر قرآن به قرآن، به روابط و تناسب معنایی بین آیات و همچنین اجزای بین آیات نیز توجه خاصی نشان داده و همین امر باعث امتیاز و برتری این تفسیر در دوران معاصر شده است.

از زوایای مختلفی می‌توان به این اثر برجسته نگریست و پژوهش‌های بسیاری را سامان داد، اما سؤالی که در این تحقیق درباره‌ی تفسیر المیزان می‌توان مطرح کرد این است که علامه در این تفسیر چگونه به روابط و پیوند معنایی فاصله در آخرین جزء آیه با محتوای آن توجه نشان داده و آیا می‌توان نوآورانه‌های خاصی در این زمینه از علامه سراغ گرفت؟

پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند تفسیر المیزان را در موضوع فواصل و ارتباط معنایی آن‌ها با محتوای آیه همانند بسیاری دیگر از موضوعات، پیشرو، الگو و نمونه‌ای از توجه به ارتباط و پیوند معنایی بین اجزای آیه نشان دهد. از همین رو در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به کاوش در المیزان پرداخته و سعی شده است گونه‌های پیوند معنایی فاصله با محتوای آیه بازیابی گردیده و هنر نوآورانه‌ی علامه بیش از پیش در این زمینه نمودار گردد. لازم به ذکر است که با توجه به جستجویی که صورت گرفت، در زمینه‌ی پیوند معنایی فواصل در تفسیر المیزان مقاله یا تحقیقی صورت نگرفته و تنها مقاله‌ی «تحلیل تطبیقی کارکردهای تفسیری فواصل آیات در تفاسیر المیزان و تسنیم» از علی اصغر آخوندی و کرم سیاوشی را می‌توان یافت که به مقایسه‌ی نقش و کارکرد فواصل در تفسیر و تبیین آیات در دو تفسیر المیزان و تسنیم پرداخته شده و متفاوت از این مقاله است.



## ۱. مفهوم‌شناسی فاصله

«فاصله» اسم فاعل از ریشه «فصل» به معنای چیزی است که با جداسازی دو قسمت از یکدیگر باعث تمییز دادن و آشکار شدن آن‌ها می‌گردد (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۱۲۶؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴: ۵۰۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج: ۵۲۱).

در معنای اصطلاحی فاصله تعاریف زیادی وجود دارد. برخی آن را حروف همگون پایان آیات دانسته‌اند که باعث فهم بهتر معنا می‌شود (رمانی، ۱۳۸۷ق: ۹۷؛ باقلانی، ۱۹۹۷م: ۶۱). زرکشی (۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۴۹) و سیوطی (بی‌تا، ج ۲: ۲۶۶) فاصله را کلمه‌ی آخر آیه مانند قافیه در شعر و سجع در نثر معرفی می‌کنند. برخی اواخر آیات را فاصله دانسته‌اند، بی‌آنکه مشخص سازند منظور حرف، واژه یا جمله‌ی آخر آیه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۳۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱: ۵۲۴). همچنین گفته شده است: «فاصله توافق حروف پایانی آیات در حروف روی یا وزن است» (حسنای، ۱۴۰۶ق: ۲۹). تعاریف فوق جامع و مانع نبوده و شامل همه‌ی فواصل لفظی و دلالی نمی‌شود. از این رو با توجه به بررسی‌های صورت گرفته می‌توان تعریف دقیق‌تری ارائه کرد: فاصله دارای دو جنبه‌ی صوتی و دلالی است؛ از جنبه‌ی صوت: فواصل، حروف پایانی آیات هستند که به آیات یک سوره نظم و آهنگی خاص می‌بخشند؛ و از جنبه‌ی دلالت: فواصل، عبارات و جملات پایانی و مستقل برخی آیات‌اند که دارای اهداف خاصی بوده و با مفاد و محتوای آیه خود ارتباط معنایی قوی و وثیقی دارند» (آخوندی، ۱۴۰۲: ۳۱؛ ۱۳۹۵: ۸۱-۹۶).

در پژوهش حاضر به جنبه‌ی دلالی فواصل پرداخته شده و ارتباط معنایی آن‌ها با محتوای آیات در تفسیر المیزان مورد توجه واقع شده است.

## ۲. روابط فواصل

یکی از جذاب‌ترین مباحث مربوط به فواصل، بحث روابط آن‌هاست. با مراجعه به تفسیر المیزان، انواع ارتباطات فواصل (ارتباط فواصل با یکدیگر، با آیات و با سوره) را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

## ۱-۲. روابط فواصل آیات شبیه یا نزدیک به هم

### ۱-۱-۲. آیات شبیه به هم

برخی آیات در قرآن با وجود تشابه محتوا، فواصل متفاوتی دارند. دو نمونه از این نوع در تفسیر المیزان:

- آیات «وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (بقره، ۴۵) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۱۵۳) علی‌رغم محتوای یکسانی که دارند با دو فاصله‌ی متفاوت پایان یافته‌اند. علامه علت تفاوت را توجه بیشتر به صبر در آیه‌ی دوم، بر خلاف توجه بیشتر به نماز در آیه‌ی اول می‌داند. در واقع آیه‌ی دوم درصدد آماده ساختن افراد برای رویارویی با سختی‌های جهاد و تقابل با دلاوران سپاه دشمن است و از این رو تأکید مضاعفی بر صبر و استقامت شده است؛ لذا می‌فرماید: خدا با صابران همراه است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۸۲). بنابراین فاصله در آیه‌ی اول با محتوای همان آیه و آیات قبل که درباره‌ی نماز است، ارتباط دارد و فاصله در آیه‌ی دوم با آیات بعد مرتبط شده است.

- آیات «لَا جَرَمَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْأَخْسَرُونَ» (هود، ۲۲) و «لَا جَرَمَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْأَخْسَرُونَ» (نحل، ۱۰۹) شباهت زیادی با هم دارند، جز اینکه اولی با «الْأَخْسَرُونَ» و دومی با «الْخَاسِرُونَ» پایان یافته است. به باور علامه در سوره‌ی هود، فاصله‌ی آیه صفتی افزون بر صفات ذکر شده در سوره‌ی نحل برای زیان‌کاران آورده است؛ بدین معنا که علاوه بر اینکه خود به راه حق نرفتند، مانع حق‌طلبی دیگران نیز شدند (همان، ۱۲: ۵۴۴-۵۴۵).

### ۲-۱-۲. آیات هم موضوع

برخی آیات از نظر محتوا در یک موضوع قرار دارند و بررسی فواصل آن‌ها می‌تواند به فهم بهتر آیات کمک کند. علامه در تفسیر آیه‌ی «ثُمَّ لَا تَأْتِيَنَّهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ

أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» (اعراف، ۱۷) بر اساس تفسیر قرآن به قرآن، از کنار هم قرار دادن فرجام آیات دیگر درباره‌ی شیطان، به مطلب جالبی می‌رسد:

قرآن کریم داستان ابلیس را نقل و در انتها به جای «وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» عبارات دیگری را ذکر فرموده است؛ مثلاً در آیه‌ی ۶۲ سوره‌ی اسراء پس از نقل این داستان، از قول ابلیس می‌فرماید: «لَا حَتَّكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا» و در آیات ۸۲-۸۳ سوره‌ی ص می‌فرماید: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ». لذا می‌توان گفت که مقصود از شاکرین در آیه‌ی مورد بحث، همان مخلصین است که در سایر آیات آمده است (همان، ۸: ۴۲).

کنار هم قرار دادن دو فاصله، بیانگر آن است که «شاکرین» با «مخلصین» یکی هستند و بر اساس پایان آیه‌ی سوره اسراء می‌توان کم بودن تعداد این‌گونه افراد را نتیجه گرفت.

- در تفسیر آیه‌ی «قَالَ رَبُّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (یوسف، ۳۳) نیز با کنار هم گذاشتن فرجام چند آیه به نکته‌ی جالبی می‌رسیم که بیانگر پیوند معنایی فواصل این آیات است. علامه ابتدا اشاره می‌کند که نیروی قدسی که حضرت یوسف (ع) خود را با آن در برابر زلیخا حفظ کرد از نوع معارف بوده است؛ چرا که در همین آیه به خدا عرض می‌کند: «اگر مرا ننگه نداری از جاهلان می‌شوم». حال آنکه اگر منظور معارف نبود، باید شبیه آنچه به همسر عزیز گفت، بیان می‌کرد که «إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (یوسف، ۲۳) و یا چنانکه به ملک گفت: «وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ» (یوسف، ۵۲). اما اختلاف تعبیر «جاهلون»، «ظالمون» و «خائنین» چه دلیلی دارد؟

اختلاف تعبیر با وجود مطالب یکسان به دلیل تفاوت فهم مخاطب است. خطاب به زلیخا این عمل را ظلم، خطاب به ملک، خیانت و خطاب به خداوند، حقیقت امر را عنوان کرده است که بی‌اختیاری در برابر زنان جهالت است (همان، ۱۱: ۲۴۳). بنابراین با مقایسه‌ی فواصل آیات، نتیجه‌ی ظریفی به دست می‌آید.

## ۲-۲. ارتباط فواصل در یک سوره

برخی آیات در یک سوره از نظر محتوا و مضمون نزدیک به هم بوده و در کنار هم واقع شده‌اند، ولی دارای فواصل متفاوت یا نزدیک به هم هستند. آیا می‌توان این فواصل را جابه‌جا کرد؟ مفسران برای پاسخ به این پرسش به موضوع تناسب درونی آیات و اعجاز بیانی آیات پرداخته‌اند. - آیات ۲۳۱ و ۲۳۳ سوره بقره به ترتیب درباره‌ی طلاق همسران و شیر دادن فرزندان است. آیه‌ی نخست با صفت «علیم» پایان یافته و آیه‌ی دوم با صفت «بصیر». به اعتقاد علامه طباطبایی مقصود از سفارش به تقوا در «وَاتَّقُوا اللَّهَ» در آیه‌ی ۲۳۳ اصلاح اعمال ظاهری است؛ لذا در انتهای آیه فرمود: «أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»؛ اما در آیه‌ی ۲۳۱ چون نهی از زیان رساندن است، چه زیان آشکار و چه قصد و نیت زیان رساندن که از امور قلبی است، بنابراین تعبیر «علیم» از «بصیر» بهتر است؛ از این رو فرمود: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (همان، ۲: ۳۴۱).

- در هر سه آیه‌ی ۹۷ تا ۹۹ سوره‌ی انعام نعمت‌های خدا به انسان شمرده شده است، اما فرجام آن‌ها متفاوت است. آیه‌ی اول با «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»، آیه‌ی دوم با «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» و آیه‌ی سوم با «إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» پایان یافته‌اند. چه دلیلی برای این اختلاف تعبیر در پایان آیات وجود دارد؟ چرا این واژه‌ها جابه‌جا نشده‌اند؟ علامه پاسخ می‌دهد که:

«خدای تعالی در این آیات برخی از چیزهایی را که به دست قدرت خود آفریده، خاطر نشان ساخته تا آنان که دارای عقل و بصیرت‌اند در خلقت آن‌ها نظر کرده، بدین وسیله به توحید خدای تعالی راه یابند. بعضی از چیزها که یاد شده‌اند اموری هستند مربوط به زمین، مانند شکافته شدن دانه‌های گیاهان و هسته‌های درختان و مانند آن‌ها و بعضی دیگر اموری مربوط به آسمان هستند... خدای تعالی در این آیات ستارگان را آیتی مخصوص مردم دانا و انشاء نفوس بشری را نشانه‌ای ویژه برای مردمان فقیه و تدبیر در نظام روئیدنی‌ها را آیتی خاص برای مردم با ایمان

شمرده است. این به دلیل مناسبتی است که در آیات وجود دارد؛ مثلاً نظر در تدبیر نظام را از این جهت اختصاص به مردم با ایمان داد که تفکر در آن احتیاج به درس خواندن و دانش آنچنانی ندارد، بلکه هر فهم عادی نیز می‌تواند در آن نظر کرده و از دقتی که در آن به کار رفته یی به صانع آن ببرد. البته به شرط اینکه همین مقدار فهم عوامی‌اش به نور ایمان روشن بوده و آلودگی‌های عناد و لجاج آن را آلوده نکرده باشد. اما هر کسی نمی‌تواند در ستارگان و اوضاع آسمان نظر کرده، از آن سر در آورد و به دقایقش پی ببرد، آن مخصوص دانشمندانی است که تا حدی آشنایی و آگاهی به دست آورده باشند. همچنین است سردرآوردن از ویژگی‌های نفس و اسرار خلقت آن، که علاوه بر داشتن مؤونه علمی کافی محتاج به مراقبت باطن و تهذیب نفس است» (همان، ۷: ۴۴۵).

علامه درباره‌ی تفاوت فواصل آیات ۱۵۱ تا ۱۵۳ سوره‌ی انعام، ۶۵ و ۶۶ سوره‌ی انفال، ۱۱ تا ۱۳ و ۶۵ تا ۶۹ سوره‌ی نحل، ۷۱ و ۷۲ سوره‌ی قصص، ۲۶ و ۲۷ سوره‌ی سجده، ۳ تا ۵ سوره‌ی جاثیه نیز توضیحات زیبایی داده است.

## ۲-۳. ارتباط فاصله با محتوای آیه

حکیم آن است که اجزای کلامش در ارتباط و پیوند معنایی با یکدیگر باشند. کلام الهی نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ از این رو جملات درون آیه با یکدیگر مرتبط و پیوسته هستند. در این میان جمله‌ی پایانی نقشی ویژه و منحصر به فرد است. مفسر نمی‌تواند نسبت به ارتباط صفات پایان آیات با محتوای آیه بی‌تفاوت باشد. علامه طباطبایی نیز اهتمام ویژه‌ای در تبیین این ارتباط دارد. با مراجعه به تفسیر المیزان، نوآوری‌های ایشان در بیان این پیوند نمایان می‌شود:

۱. در تفسیر آیه‌ی «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ» (نمل، ۸۸) دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. اما علامه با توجه به سیاق، آیه را در رابطه با حوادث روز قیامت دانسته و «وَيَوْمَ يُنْفَعُ» در آیه‌ی قبل را

## نوآورانه‌های المیزان در تبیین ارتباط فاصله با محتوای آیه / علی اصغر آخوندی ۲۱

ظرف برای «إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ» گرفته است. البته ایشان قرائت «بفعلون» (با یاء) را بر قرائت متداول «تفعلون» ترجیح می‌دهد. در این صورت معنا چنین می‌شود: «خدا به آنچه اهل آسمان‌ها و زمین کنند، در روزی که در صور دمیده می‌شود و همه با خواری نزدش می‌آیند، دانا و باخبر است. هر کس حسنه آورده باشد، به بهتر از آن پاداش داده می‌شود و هر کس سیئه آورده باشد، با صورت به جهنم انداخته می‌شود و همه جزای عمل خود را می‌بینند» (۱۵: ۶۳۳). اهتمام علامه نسبت به پیوند معنایی جملات و به ویژه فاصله‌ی آیات با یکدیگر و حتی با سیاق در تفسیر این آیه به خوبی مشاهده می‌شود.

### ۲-۳-۱. تناسب اسما و صفات الهی با مضمون آیه

طبق آمار، حدود ۶۱۴ آیه با اسامی و صفات خدای متعال پایان می‌پذیرد. از این میان ۲۷۱ آیه با یک صفت، مانند «فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره، ۲۱۵) و ۳۴۳ آیه نیز با دو صفت پایان یافته‌اند؛ مانند: «وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره، ۲۱۸).

- علامه در تفسیر آیه‌ی «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» (رعد، ۹) علت آمدن دو صفت «الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» را به دنبال «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» این نکته می‌داند که مجموع این دو اسم نشانه این است که خداوند بر همه چیز محیط و مسلط است و هیچ چیزی بر او مسلط نیست و هیچ غیبی بر او غالب نیست تا با غیبتش خارج از حیطه‌ی علم او شود؛ همچنان که هیچ آشکار و شهادتی هم بر او تسلط ندارد. پس عالم به غیب و شهادت بودن باری تعالی به واسطه‌ی کبیر و متعال بودن اوست (۱۱: ۴۷۴).

- همچنین ذکر دو صفت «حکیم» و «علیم» از میان اسمای حسنا‌ی خداوند در پایان آیه‌ی «وَإِنَّكَ تَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل، ۶) را به این دلیل می‌داند که نزول قرآن از سرچشمه‌ی حکمت است و به همین خاطر هیچ ناقضی نمی‌تواند آن را نقض کرده و هیچ عامل وهنی نمی‌تواند آن را موهون سازد. همچنین از منبع علم است. پس هیچ دروغی در اخبار آن نیست و خطایی در قضاوتش راه ندارد (۱۵: ۵۲۴).

بنابراین، علامه طباطبایی (ره) بر این باور است که میان اسما و صفات پایانی آیات با محتوای آیه مناسبت و پیوند برقرار است و این پیوند در تفسیر نمایان می‌شود.

عدم امکان جابه‌جایی صفات و اسماء الهی: از آنجا که علامه شبهات پیرامون آیات را با تحلیل فواصل و به ویژه صفات پایانی آیات پاسخ داده‌اند، دریافت می‌شود که انتخاب آن‌ها بر اساس حکمت بوده و جابه‌جا کردن آن‌ها ممکن نیست. بنگرید به نمونه‌های زیر:

- آیهی «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء، ۱۷) ظاهراً باید با (غفوراً رحیماً) یا (تواباً رحیماً) ختم می‌شد، اما پایان‌بخش آیه عبارت «وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» است. از نظر علامه، خداوند در صدد بیان آن است که از باطن گناهکاران خیر دارد و فریب ظاهرشان را نمی‌خورد (۴: ۳۸۵).

- ایشان عبارت «وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» را در آیهی «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (نساء، ۲۶) ناظر به تمام مطالب آیه می‌داند؛ چرا که اگر فقط به مطلب آخر آیه برمی‌گشت، مناسب بود بفرماید: «والله غفور رحيم» (۴: ۴۳۳).

- در آیهی «قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (یوسف، ۸۳) شاید به ذهن خطور کند که حضرت یعقوب (ع) با گفتن «عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً» در حال درخواست از محضر خداوند است؛ اما علامه توضیح می‌دهد که:

«این جمله صرف اظهار امید نسبت به بازگشت فرزندان است. به اضافه اشاره به

این‌که به نظر او یوسف هنوز زنده است و به هیچ وجه معنای دعا از آن برداشت

نمی‌شود. زیرا اگر دعا بود مناسب بود که به جای «إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» بگوید:

«إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» و امثال آن، از عباراتی که در ادعیه قرآنی است» (۱۱):

(۳۶۱-۳۶۲).

- آیهی «مَا خَلَقْنَاكُمْ وَلَا بَعَثْنَاكُمْ إِلَّا كَفَّةً وَاحِدَةً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (لقمان، ۲۸) درباره‌ی

امکان معاد است. خداوند در پاسخ اعتراض مشرکین که چگونه معاد امکان‌پذیر است،

## نوآورانه‌های المیزان در تبیین ارتباط فاصله با محتوای آیه / علی‌اصغر آخوندی ۲۳

می‌فرماید: خلقت و برانگیختن همه‌ی شما با تمام کثرت، مانند آفرینش و برانگیختن یک نفر است. به نظر می‌آید که انتهای آیه باید صفاتی مانند قوی و عزیز بیاید، اما سمیع و بصیر آمده است؛ چرا که قدرت و قوت و مانند آن‌ها با خلقت و بعث ارتباط دارد، نه با بینا و شنوا بودن. علامه پاسخ می‌دهد که آیه‌ی شریفه در مقام پاسخ به اعتراض و اشکالی است که در ذهن مشرکین بوده است. آن اشکال این است که هزاران عمل، از میلیون‌ها آدم چطور ضبط می‌شود و در هنگام جزا دادن مخلوط و مشتبه نمی‌گردد. ایشان اشکال مشرکین را متوجه جمله‌ی «فَنَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا» در آیات قبل می‌داند (۱۶: ۳۶۶-۳۶۷).

علامه ارتباط و پیوند آیه با ماقبل را به خوبی تبیین کرده و بیان می‌دارد که اگر صفات و اسماء دیگری از ذات حق در آیه قرار می‌گرفت، معنا کاملاً دگرگون می‌شد و ارتباط معنایی فاصله با قبل به هم می‌خورد. در نتیجه هر کدام از اسماء و صفات دقیقاً در جای خود به کار رفته و کوچک‌ترین جابه‌جایی در آن‌ها به فصاحت و بلاغت قرآن خدشه وارد می‌سازد.

- علاوه بر این‌ها می‌توان به تفسیر آیات ۱ سوره‌ی ابراهیم (۱۳: ۱۵-۱۶)، ۷۷ نحل (۱۲: ۴۶۴)، ۷۴ حج (۱۴: ۶۰۷)، ۸ غافر (۱۷: ۴۹۲-۴۹۳)، ۱ حجرات (۱۸: ۴۸۳) و ... اشاره کرد.

### ۲-۳-۲. گونه‌های پیوند معنایی فاصله با محتوای آیه

وجود پیوند معنایی پایان آیات با محتوای ماقبل روشن است. اما آیا این پیوندها در همه‌ی آیات یکسان است؟ یا از کیفیت و انواع متعددی برخوردار است؟ با بررسی فواصل می‌توان آن‌ها را از نظر موضوعی در انواع متعددی مانند تعلیل، تأکید، متمیم، تأیید، تفریع، تفسیر و توضیح، احتجاج، تلخیص و... تقسیم‌بندی کرد. همچنین نسبت به مخاطب، آیات ممکن است حالت تهدید، تنبیه، تحریک و تحریض و... داشته باشند. لذا پیوند جملات پایانی با مضمون آیات یکسان نیست. به طور کلی شناخت انواع ارتباط فواصل فهم بهتر معنای آیه را نیز به‌دنبال دارد. با بررسی تفسیر المیزان نوآوری علامه در این زمینه مشاهده می‌شود؛ تا حدی که در کمتر تفسیری می‌توان این حجم از ارتباط معنایی بین فاصله و محتوای آیه را یافت.



الف) گونه‌های پیوند معنایی از حیث موضوع:

فرجام برخی از آیات از جنبه موضوعی با ماقبل خود در ارتباط هستند. گونه‌هایی از این نوع را می‌توان در موارد بعدی پی گرفت:

#### ۱. احتجاج و برهان محتوای آیه

بسیاری از آیات قرآن دارای استدلال‌های منطقی و فلسفی است. غالباً جملات پایانی آیات نیز مقدمه‌ی دوم قیاس را تشکیل می‌دهد. مفسر عالی‌قدر المیزان که از فیلسوفان بزرگ است، ذیل آیات متعددی به این مطلب اشاره کرده که فاصله‌ی آیه برهان و احتجاج بر مطالب آن است.

- از آن جمله می‌توان به آیه‌ی «اسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (توبه، ۸۰) اشاره کرد که ایشان جمله‌ی «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» را متمم تعلیل قبلی و سیاق آن را سیاق استدلال قیاسی می‌داند. مقدمه‌ی اول: «ایشان به خدا و رسولش کفر ورزیدند. پس ایشان فاسق‌اند» مقدمه‌ی دوم: «مغفرت، هدایت به سوی سعادت و بهشت برین است. خدا مردم فاسق را هدایت نمی‌کند». نتیجه: «مغفرت شامل ایشان نمی‌گردد» (۹: ۵۵۲).

- برخی مفسران جمله‌ی «وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ» در آیه‌ی شریفه‌ی «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ» (حج، ۷۱) را تهدید مشرکان می‌دانند؛ بدین معنا که مشرکین یار و یآوری ندارند که آن‌ها را از عذاب محافظت کند. علامه براساس سیاق این دیدگاه را رد می‌کند و چنین می‌گوید:

«از سیاق برمی‌آید که ظاهراً جمله‌ی نامبرده در مقام احتجاج است و آن اینکه مشرکین برهان و علمی به خدایی شرکائشان ندارند. اگر چنین حجت و علمی داشتند، آن یاورشان می‌شد. چون برهان، یاور صاحب برهان است و علم، یاور عالم است؛ لکن مشرکین ظالم‌اند و برای ظالمان یآوری نیست. پس به همین دلیل برهان و علمی هم ندارند. این از لطیف‌ترین احتجاجات قرآنی است» (۱۴: ۶۰۴).

- ایشان جمله‌ی «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» را نیز در آیه «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (حج، ۷۵) حجت و برهانی می‌داند بر نیاز به پیامبر و دلیل بر ارسال رسول. یعنی نوع بشر به طور فطری محتاج هدایت الهی‌اند، برای راهیابی به سعادت و کمالی که برای آن خلق شده‌اند؛ همانند نیاز سایر انواع موجودات به هدایت. پس مسئله‌ی نیاز به هدایت، عمومی بوده و خدای سبحان شنوا و بینا به نیاز فطری انسان به هدایت است. پس مقتضای سمیع و بصیر بودن او این است که رسول بفرستد تا ایشان را به سوی سعادت و کمالشان هدایت کند (۱۴: ۶۰۸).

## ۲. بیان قانون کلی

در موارد بسیاری، محتوای آیه مسائل جزئی و جمله‌ی پایانی، قانون عام و کلی را بیان می‌دارد؛ یعنی ارتباط و پیوند برقرار شده از جزء به کل است؛ جملاتی مانند «وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل‌عمران، ۱۴۰)، «وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره، ۱۴۹)، «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور، ۶۴) و ... را که بیانگر قانون عام و کلی هستند، در پایان بسیاری از آیات می‌توان مشاهده کرد.

علامه جمله‌ی «وَمَنْ يَظْلِمِ مِّنْكُمْ نُدِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا» را در پایان آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی فرقان به صراحت از قبیل وضع قانون عمومی در جای حکم خاص معرفی می‌کند؛ چرا که اگر منظور از آن حکم خصوصی بود، شایسته بود بفرماید: «و نذیقکم بما ظلمتم عذاباً کبیراً». برای اینکه همه‌ی آنان به ظلم شرک، ظالم بودند. در واقع حکم الهی نافذ است و کسی نمی‌تواند مانع آن شود یا آن را تأخیر اندازد. گویا فرمود: و چون معبودهای شما، شما را تکذیب کنند و نتوانند بلاگردان و یا یار شما باشند، پس شما به طور قطع عذاب خواهید شد (۱۵: ۲۷۳-۲۷۴).

## ۳. بیان غایت، هدف و غرض آیه

متکلم گاهی هدف سخن خود یا دلیل آنچه از مخاطب می‌خواهد را در پایان کلام خود بیان می‌کند. این مسئله در بسیاری از آیات قرآن، به‌ویژه آنجا که «لعل» در انتهای آیه آمده است،

مشاهده می‌شود. عبارت بعد از «لعل» هدف و غایت آیه را مشخص می‌نماید. نمونه‌های بسیاری در تفسیر المیزان وجود دارد، از جمله:

- عبارت «وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» در پایان آیهی «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِيُنَجِّيَ الْفُلْكَ بِأَمْرِهِ وَلِيُنَبِّئَكُمْ عَنْ نَفْسِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (سوره روم، ۴۶) هدف و نتیجه‌ی معنوی فرستادن باد است. همچنان که بشارت باد و چشاندن رحمت و جریان کشتی‌ها و به دست آوردن فضل خدا نتایج صوری و مادی آن بود. لذا از تعبیر «لعل» استفاده کرد که امید را می‌رساند. چون نتایج معنوی تخلف‌پذیر است؛ یعنی ممکن است مردم شکر او را به جا نیاورند، فرمود تا شاید شکر بگزارید. خلاف نتایج مادی نامبرده که تخلف‌پذیر نیست وقتی باد بوزد، نتایج نامبرده را در پی دارد (۱۶: ۳۱۴-۳۱۵).

- جمله‌ی «لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ» در آیه‌ی «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِّنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ» (سجده، ۳) غایتی برای ارسال رسول است، اما نه غایتی حتمی، بلکه رجائی و احتمالی. هدایت یافتن قوم نتیجه و غایت رسالت رسول خدا (ص) است، اما نتیجه‌ی احتمالی (۱۶: ۳۸۲).

- یا تعبیر «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» در آیه‌ی «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف، ۳) غایت و غرض عربی قرار دادن قرآن را بیان می‌کند (۱۸: ۱۳۰).

از منظر علامه اگرچه کلمات بعد از «لعل» هدف و غایت آیه را ذکر می‌کنند، اما چون تخلف‌پذیر هستند از واژه «لعل» استفاده شده است.

#### ۴. تأکید محتوای آیه

باتوجه به محل قرار گرفتن در آیه، فاصله می‌تواند تأکیدی بر محتوای کل یا بخشی از آیه باشد. در تفسیر المیزان موارد بسیاری از این قبیل مشاهده می‌شود. به عنوان مثال، علامه جمله‌ی «وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» در آیات ۸۵ سوره هود و ۱۸۳ شعراء را نهی تأکیدی از کم‌فروشی و کم کردن مکیال و میزان که نوعی فساد در زمین است، برشمرده است (ر.ک: ۱۰: ۵۵۲ و ۱۵: ۴۷۴).

## نوآورانه‌های المیزان در تبیین ارتباط فاصله با محتوای آیه / علی اصغر آخوندی ۲۷

همچنین است جمله‌ی «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا» در پایان آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی نساء که علامه آن را تأکیدی بر لزوم اعطاء نصیب هر کسی معرفی کرده است (۴: ۵۰۶). یا جمله‌ی «وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» در پایان آیه‌ی ۱۰۰ همین سوره که تأکیدی بر وعده‌ی نیکویی است که خداوند راجع به لزوم پرداختن کامل اجر و ثواب فرموده است (۵: ۸۷). نمونه‌های دیگری که در آن‌ها علامه جمله، پایانی را تأکید مضمون و محتوای همه یا قسمتی از آیه دانسته است، عبارت‌اند از آیات: ۶ آل عمران (۳: ۲۳)، ۱۴۸ نساء (۵: ۱۹۵)، ۵۷، ۸۷ و ۹۰ مائده (۶: ۴۳، ۱۶۹، ۱۹۲)، ۷۹ انعام (۷: ۲۹۹)، ۱۳ و ۲۰۵ اعراف (۸: ۳۸، ۵۷۲-۵۷۳)، ۴۶ انفال (۹: ۱۴۷)، ۷۶، ۱۰۷ و ۱۰۹ هود (۱۰: ۴۹۷-۴۹۸؛ ۱۱: ۵۳، ۶۸)، ۵ و ۱۰۸ یوسف (۱۱: ۱۲۴، ۴۳۱)، ۱۴ رعد (۱۱: ۴۹۲)، ۲۴ ابراهیم (۱۲: ۸۸)، ۹۱ و ۱۱۰ نحل (۱۲: ۵۱۱، ۵۴۶-۵۴۵)، ۵ اسراء (۱۳: ۶۸)، ۴۱ حج (۱۴: ۵۷۶)، ۵ و ۶ عنکبوت (۱۶: ۱۶۰-۱۶۱)، ۵۰ سوره‌ی سبأ (۱۶: ۶۱۱)، ۳۴ غافر (۱۷: ۵۲۶)، ۱۳ حجرات (۱۸: ۵۱۹)، ۳ ممتحنه (۱۹: ۴۶۹).

### ۵. تأیید محتوای آیه

فاصله در برخی از آیات می‌تواند تأیید کننده‌ی تمام یا قسمتی از محتوای آیه باشد. به عنوان نمونه علامه دو صفت «عزیز» و «وهاب» در پایان آیه‌ی «أُمُّ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ» (ص، ۹) را تأییدی بر مطالب آیه می‌داند؛ به این معنا که هیچ سهمی از خزینه‌های رحمت خدا به دست مردم نیست؛ زیرا خدا عزیز و مقامش منبع است. همچنین کسی نمی‌تواند مانع رسیدن رحمت خدا به احدی شود، زیرا خدا بسیار بخشنده و هباب است (۱۷: ۲۹۲).

در آیه‌ی «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» (ملک، ۲)، به اعتقاد علامه «وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» مطالب صدر آیه را تأیید نموده و می‌فهماند که او عزیز است؛ چرا که ملک مطلق و قدرت مطلقه‌ی مخصوص اوست و هیچ کس نمی‌تواند

بر او غالب شود. همچنین می‌فهماند که او غفور است؛ چرا که بسیاری از گناهان را در دنیا عفو می‌کند و بسیاری از آن‌ها را طبق وعده در آخرت می‌آمرزد (۲۰: ۹).

#### ۶. تثبیت معنای آیه

دیگر گونه پیوند معنایی فاصله، تثبیت معنا و محتوای آیه یا قسمتی از آن است که در تفسیر برخی آیات در میزان آن را مشاهده می‌کنیم؛ مثلاً در تفسیر آیه «وَلَيْكَ حُجَّتُنَا آتِنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام، ۸۳) آمده است: «در آخر کلام می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» تا این معنا را که همه برتری‌ها و امتیازاتی که خداوند به ابراهیم داده، از روی علم و حکمت بوده، تثبیت کند» (۷: ۳۱۸).

#### ۷. متمم معنای آیه

علامه طباطبایی بسیاری از فواصل آیات را متمم جمله‌ی قبل یا تعلیل سابق می‌داند؛ مثلاً جمله‌ی «وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ» در آیه‌ی «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران، ۶۸) را متمم تعلیل و بیانی که آیه بر آن دلالت دارد، می‌داند؛ چرا که ولایت ابراهیم (ع) از ولایت خدا بوده و خدا هم ولی مؤمنان است، نه آنکه ولی کافران باشد (۳: ۱۳۴).

در آیه‌ی «وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانُوا أَبَاؤَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» (مائده، ۱۰۴) می‌توان پرسید که فایده‌ی ذکر «وَلَا يَهْتَدُونَ» بعد از جمله‌ی «أُولَٰئِكَ كَانُوا أَبَاؤَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً» چیست؟ علامه طباطبایی بر این باور است که جمله‌ی «أُولَٰئِكَ كَانُوا أَبَاؤَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً» به تنهایی در تمامیت دلیل کافی نیست و جمله‌ی پایانی در حقیقت برای اتمام معنای این جمله آمده است. همچنین روشن می‌شود که دلیل وقتی تمام است که جمله‌ی «وَلَا يَهْتَدُونَ» هم در کلام ذکر شود؛ زیرا ممکن است کسی بگوید درست است که تقلید جاهل از جاهل غلط است و لکن ما

از پدران جاهلی تقلید می‌کنیم که راهنمایان عالم و خبیری داشته‌اند و تقلید جاهل از چنین جاهلی غلط نیست. از آنجا که جای چنین اعتراض و پاسخی وجود داشت، برای تتمیم حجت فرمود: «لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ»؛ نه تنها پدران شما جاهلند، بلکه در زندگی راهنمایی نیز نشده‌اند و از چنین کسانی به هیچ وجه نمی‌توان تقلید کرد (۶: ۲۵۰).

برخی از مفسران جمله‌ی «وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» را در آیه‌ی «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (توبه، ۵۱) جمله‌ای مستأنف و غیرمربوط به ماقبل می‌دانند، اما مفسر گران‌قدر میزان بر این باور است که این جمله معطوف به ماقبل و متمم جمله قبل از خود است و معنای آن را تمام می‌کند. معنای ماقبل آن این است که ولایت و اختیار امر با خداست و ما به او ایمان داریم. لازمه‌ی این ایمان آن است که بر او توکل کرده و امر خود را به او واگذار کنیم، بدون آنکه در دل، حسنه و موفقیت در جنگ را بر سیئه و شکست خوردن ترجیح داده آن را اختیار کنیم. بنابراین اگر خداوند حسنه را روزی ما کرد، منتی بر ما نهد و اگر سیئه را اختیار کرد، مشیت و اختیارش بدان تعلق گرفته و ملامت و سرزنشی بر ما نیست و خود ما هم ناراحت و اندوهگین نمی‌شویم (۹: ۴۷۷).

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که علامه طباطبایی فواصل برخی آیات را متمم محتوا و مضمون آیه می‌دانند. در همین راستا می‌توان به آیات ۱۸ آل عمران (۳: ۲۲۲-۲۲۳)، ۶۵ طه (۱۴: ۲۷۷)، ۱۱۷ مؤمنون (۱۵: ۱۰۸)، ۳۴ نور (۱۵: ۲۱۱) و ۳ ممتحنه (۱۹: ۴۶۹) اشاره کرد.

#### ۸. تعلیل متن آیه

یکی از عام‌ترین گونه‌های پیوند معنایی فاصله با آیه در تفسیر میزان «تعلیل» است؛ یعنی جمله‌ی پایانی بیان علت محتوای آیه یا قسمتی از آن مانند نهی، استثناء و مانند آن‌هاست. با مرور این تفسیر، بیش از ۱۵۰ آیه را می‌توان یافت که فرجام آن، تعلیل ماقبل معرفی شده است. - عبارت «إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» در پایان آیه‌ی «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (نحل، ۱۸) نعمت‌های بسیار خداوند را تعلیل می‌کند. از دیدگاه علامه این یکی از دقیق‌ترین و لطیف‌ترین تعلیل‌هاست، زیرا با این تعبیر می‌فهماند که خروج نعمت از حد

شمارش از برکات دو صفت مغفرت و رحمت اوست. با مغفرتش وبال نقص و قصور اشیا را می‌پوشاند و با رحمتش که اتمام نقص و رفع حاجت است، خیر و کمال هر چیزی را ظاهر می‌سازد و به زیور جمال می‌آراید. بنابراین مغفرت و رحمت خدا شامل همه‌ی موجودات می‌شود؛ چون هر چیزی را که فرض کنی، برای چیز دیگری خیر و مطلوب است و برای او نعمت است. پس نعمت خدا همان سعه و عمومیت را دارد که مغفرت و رحمتش دارد (۱۲: ۳۲۱).

- در آیه‌ی «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (احزاب، ۴۳) جمله‌ی «وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» در حکم علت برای «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ» است و معنای آیه چنین است که خداوند بر شما صلوات و درود می‌فرستد؛ زیرا عادت او این است که بر مؤمنان رحمت فرستد. شما هم مؤمن‌اید؛ بنابراین شایسته‌اید که درود و صلوات بر شما بفرستد تا شما را رحمت کند (۱: ۵۰۹).

- جمله‌ی «إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» در پایان آیه «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود، ۱۰۷) تعلیل استننا و نیز تأکید بر ثبوت قدرت مطلقه است و می‌رساند که خدای متعال در حالی که عملی را انجام می‌دهد، قدرت برخلاف آن را نیز دارد (۱۱: ۵۳).

- عبارت «وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» در پایان آیه‌ی «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ نِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (نور، ۶۰) تعلیل حکمی است که تشریح کرده و معنایش آن است که خدا به آنچه زنان به فطرت خود درخواست دارند، شنواست و به احکامی که به آن محتاج‌اند، داناست (۱۵: ۲۳۴).

آیات فراوانی در این دسته قرار می‌گیرد؛ تا آنجا که علامه نیز بیش از سایر انواع پیوند معنایی، به «تعلیل» فاصله نسبت به محتوا و مضمون آیه پرداخته است.

## ۹. تفریع و نتیجه‌گیری از محتوا

اینکه متکلم سخن خود را به گونه‌ای تنظیم نماید که در پایان آن نتیجه‌گیری کند، امری طبیعی است. حتی گاهی کلام به واحدهای کوچکتری تقسیم و در پایان هر واحد نیز از

## نوآورانه‌های المیزان در تبیین ارتباط فاصله با محتوای آیه / علی اصغر آخوندی ۳۱

مباحث مطرح شده در آن نتیجه‌گیری به عمل می‌آید. هر کدام از آیات قرآن واحدی از یک سوره است که در مواقع بسیار مطلب کاملی را ارائه می‌دهد؛ لذا هر آیه می‌تواند با نتیجه‌گیری از مطالب آن پایان پذیرد. علامه طباطبایی (ره) عبارت پایانی بسیاری از آیات را تفریع و نتیجه‌گیری از محتوای همان آیه می‌داند.

- مثلاً جمله‌ی «وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ» در آیه «ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ» (انعام، ۶۲) نتیجه‌ی مطلب پیش از خودش است؛ بدین معنا که خدای متعال حساب عمل مردم را از زمان مناسب تأخیر نمی‌اندازد. اگر هم به ظاهر حساب و پاداش عملی به تأخیر می‌افتد برای رسیدن زمان مقتضی است (۷: ۲۱۰).

- تعبیر «فَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» در آیه‌ی «وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (یونس، ۹۵) تفریع بر تکذیب به آیات خدا و نتیجه و عاقبت آن است. بنابراین منهی‌عنه حقیقی است و معنی آن (ولاتکن من الخاسرین) است (۱۰: ۱۹۷).

- همچنین است عبارت «وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ» در پایان آیه‌ی «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ» (هود، ۱۰۳) که به منزله‌ی نتیجه و تفریعی است که بنا به ظاهرش بر جمله‌ی قبل از آن یعنی «ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ» مترتب شده است. زیرا جمع شدن مردم مستلزم مشاهده نیز هست (۱۱: ۱۲).

مفسر المیزان تفریع و نتیجه‌گیری را در آیات دیگری از جمله آیات ۱۵۷ بقره (۱: ۵۱۰)، ۵۸ و ۱۰۰ مائده (۶: ۴۳-۴۴، ۲۳۵)، ۱۷ اعراف (۸: ۴۳)، ۱۴ و ۸۱ نحل (۱۲: ۳۱۶-۳۱۷)، ۴۸۰، ۲۴ نمل (۱۵: ۵۵۱)، ۴۶ روم (۱۶: ۳۱۴-۳۱۵)، ۳ سجده (۱۶: ۳۸۲)، ۳۷ فاطر (۱۷: ۷۴) و ۱۵ و ۳۳ یس (۱۷: ۱۱۳، ۱۳۳) بیان کرده است.

### ۱۰. تفسیر، توضیح و تبیین محتوای آیه

علامه طباطبایی (ره) در مواردی فاصله را توضیح و تبیین بیشتر آیه یا قسمتی از آن می‌داند؛ یعنی جمله‌ی فاصله، ابهامی را که در محتوای آیه یا قسمتی از آن است، از بین می‌برد؛ مثلاً



عبارت «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» در پایان آیهی ابلاغ (مائده، ۶۷) روشنگر جملهی قبل از خود «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» است. به این معنا که در اطلاق آن تصرف کرده و آن را شامل تمامی انواع محت‌ها دانسته که ممکن بود در مقابل تبلیغ این حکم و یا غیر آن باشد. آزارهایی که در خصوص این حکم و قبل از موفقیت به اجرای آن ممکن بود از دشمنان برسد؛ مانند اینکه حضرت را در حین تبلیغ این حکم به قتل برسانند یا بر او شوریده و اوضاع را دگرگون سازند یا او را به باد تهمت‌هایی بگیرند که باعث ارتداد مردم شود و یا حيله‌ای بیاندیشند که این حکم را قبل از اینکه به مرحله‌ی عمل برسد، از بین ببرند. اما خدای متعال، حق و دین مبین خود را بر هر چیز بخواهد و هر کجا و هر وقت و به دست هر کس که بخواهد، اقامه و اظهار می‌نماید (۶: ۸۴-۸۵).

- مفسر المیزان بر این باور است که «وَأَوْلَيْكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ» تفسیر کننده‌ی همه‌ی احوالات، روحیات و رفتارهای کسانی است که در آیه‌ی «لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وِلًا وَلَا ذِمَّةً وَأَوْلَيْكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ» (توبه، ۱۰) مورد گفتگو قرار گرفته‌اند. همچنین این عبارت پاسخ سؤال مقدر هم هست که اگر عهدشکنی اعتدا و ظلم است، پس چرا خداوند دستور می‌دهد عهد این مشرکین را بشکنیم؟ جواب این است که این عهدشکنی ظلم نیست؛ به دلیل عداوتی که این مشرکین در دل‌هایشان پنهان داشته و بیشتر آنان آن عداوت را در مقام عمل اظهار داشته و از راه خدا و پیشرفت دین جلوگیری می‌کنند و در اعمال غرض‌های خود پای‌بند به هیچ قرابت و عهدی نیستند. پس تجاوزکار ایشان هستند نه شما (۹: ۲۴۲-۲۴۳).

- جمله‌ی «وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ» در پایان آیه «وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ» (هود، ۵۲) به منزله‌ی تفسیر «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا» است. بدین معنا که پرستش آنچه به جز خدا گرفته‌اید، گناه و معصیتی است که از شما سر می‌زند و موجب نزول غضب الهی بر شما می‌شود. پس از گناهکاری خود استغفار کنید و با ایمان به سوی او بازگردید تا بر شما رحم آورد و ابری پر بار و باران‌ریز بفرستد و نیرویی به نیروی‌تان اضافه کند (۱۰: ۴۵۷).

### نواورانه‌های المیزان در تبیین ارتباط فاصله با محتوای آیه / علی اصغر آخوندی ۳۳

آیات ۲۱۰ و ۲۴۷ بقره (۲: ۱۴۴، ۴۰۶)، ۲۵ انفال (۹: ۷۷-۷۸)، ۵۸ یونس (۱۰: ۱۳۴)، ۱۶، ۵۸ و ۸۴ هود (۱۰: ۲۷۳، ۴۶۳، ۵۵۲)، ۱۱ و ۲۰ رعد (۱۱: ۴۷۹، ۵۲۴)، ۶۹ یس (۱۷: ۱۷۰)، ۴۰ مریم (۱۴: ۷۳) و ۱۱ فاطر (۱۷: ۳۸) از این گونه است.

#### ۱۱. تقریر معنای آیه

از دیگر گونه‌هایی که در تفسیر المیزان برای ارتباط معنایی برخی از فواصل آیات می‌توان یافت، تقریر معنای آیه است. تقریر غیر از تأیید و نوعی تصویب محتواست؛ مثلاً جمله‌ی «وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» با دو اسم «عزیز» و «حکیم» حکمی را که در آیه‌ی شریفه‌ی «مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (فاطر، ۲) آمده تقریر می‌کند. از آنجا که خداوند عزیز و غالب است، هرگز شکست نمی‌خورد؛ نه در وقتی که اعطا می‌کند، کسی جلوی اعطایش را می‌گیرد و نه وقتی که منع می‌کند، کسی منع کرده‌ی او را اعطا می‌کند. از سوی دیگر آنجا که اعطا می‌کند، عطایش ناشی از حکمت و مصلحتی است که می‌بیند و منعی ناشی از مصلحت و حکمتی است که در منع می‌بیند. در نتیجه به دلیل حکیم بودن خدا، اعطا و منعی همه از روی حکمت است (۱۷: ۲۰).

- در آیه‌ی ۲ سوره‌ی فرقان ابتدا در جمله‌های «الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ» به بیان توحید و یکتایی ربوبیت و نفی فرزند و شریک برای خدا پرداخت و این معانی را از طریق اثبات ملک مطلق اثبات کرد. اما فقط به همین جملات اکتفا نکرد و لازم دانست جمله‌ی «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» را در پایان آیه برای تقریر و بیان معنای عموم ملک اضافه کند (۱۵: ۲۵۰).

#### ۱۲. خلاصه محتوای آیه

چه بسا متکلم در پایان کلام خود خلاصه‌ای از آنچه بیان کرده است، بازگو نماید. در آیات قرآن نیز برخی از جملات پایانی چنین نقشی دارند؛ مثلاً در آیه‌ی «ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (نحل، ۱۱۹)

علامه معتقد است که جمله‌ی پایانی، برای بیان خلاصه‌ی محتوای آیه آمده است. فایده‌ی این خلاصه‌گیری هم پیش‌گیری از گمراهی در فهم شنونده و نیز توجه دادن به اینکه مغفرت و رحمت همواره بعد از توبه است (۱۲: ۵۶۴).

فرجام آیات ۶ آل عمران (۳: ۳۳) و ۱۱۰ نحل (۱۲: ۵۴۵-۵۴۶) نیز خلاصه‌ی محتوای آیه خویش است.

### ۱۳. زمینه‌چینی برای بعد

در فواصل مواردی را می‌توان سراغ گرفت که گرچه در پایان آیه آمده و به نحوی با محتوای آیه‌ی خود در ارتباط است، اما نقش و وظیفه‌ی اصلی آن زمینه‌چینی برای محتوای آیه‌ی بعدی است؛ مانند آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۱۵۳) توجه بیشتری به صبر دارد، بر خلاف آیه‌ی ۴۵ سوره‌ی بقره که بیشتر به نماز توجه دارد. علامه علت تفاوت را در این می‌داند که آیه‌ی ۱۵۳ در مقام آماده ساختن افراد برای مواجهه با مشکلات جهاد و مقابله با لشکر دشمن است و باید به موضوع صبر و استقامت اهمیت بیشتری داده شود؛ لذا می‌فرماید: «خدا همراه صابران است» (۱: ۴۸۳).

- جمله‌ی «فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ» در پایان آیه‌ی ۶۸ سوره‌ی حج «وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ» زمینه‌چینی است برای بعد خود، یعنی آیه‌ی ۶۹ «اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» تا کسانی را که با پیامبر خدا مجادله می‌کنند به حکم خدا ارجاع دهد. بدین معنا که خدا به آنچه می‌کنید، داناتر است و میان شما حکم می‌کند؛ حکم کسی که حقیقت را کاملاً می‌داند (۱۴: ۶۰۳).

### ب) گونه‌های پیوند معنایی از حیث مخاطب

در مواردی ارتباط فرجام آیات درباره‌ی کسانی دانسته شده که در آیه از آنان سخن رفته یا مورد خطاب آیه‌اند. مفاهیمی از جمله تحریک و تهییج، تشبیه و توییح، تهدید و وعید، عتاب و مذمت در این بخش می‌گنجند.

### ۱. تحریک و تهییج

پایان سخن می‌تواند به‌گونه‌ای ادا شود که باعث تحریک و تشویق بر انجام کاری شود. فرجام برخی آیات قرآن نیز این‌گونه است. خدای تعالی آیه‌ی «وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (نحل، ۶۷) را با جمله‌ی «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» به پایان برد تا مردم را در تعقل و دقت در امر نباتات و میوه‌ها تحریک کند (۱۲: ۴۴۰).

### ۲. تنبیه و توبیخ

برخی از فواصل آیات، انسان را به نعمت‌ها و شکرگزاری برای آن‌ها تنبیه داده و در صورت عدم شکرگزاری توبیخ می‌کند. علامه جملات «أَفَلَا يَسْمَعُونَ» و «أَفَلَا يُبْصِرُونَ» در آیات ۲۷ و ۲۸ سوره‌ی سجده (۱۶: ۴۱۹) و «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» در آیه‌ی ۸ سوره‌ی مومنون (۱۵: ۷۸) را تنبیه و توبیخ کفار دانسته است.

### ۳. تهدید

ایشان جمله‌ی «فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» در آیه‌ی «لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (عنکبوت، ۶۶) را بیانگر تهدید می‌داند؛ زیرا لام در «لیکفروا» و «لیتمتعوا» لام امر است و معلوم است که وقتی بزرگی زبردست خود را به چیزی که دوست ندارد امر می‌کند، می‌خواهد او را تهدید کند... و جمله‌ی «فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» نیز این تهدید را بیشتر آشکار می‌سازد. این معنا با آیه‌ی «لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ» (روم، ۳۴) تأیید می‌شود (۱۶: ۲۳۸-۲۳۹).

- عبارت «فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ» در آیه‌ی «ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكُ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ» (غافر، ۱۲) می‌خواهد کفار را تهدید کند، به همین منظور برای تأکید این تهدید آیه با دو نام مقدس «علی» و «کبیر» ختم شده است (۱۷: ۵۰۱).

#### ۴. عتاب و مذمت

جمله‌ی «قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» در آیات «وَلَقَدْ مَكَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (اعراف، ۱۰) و «هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (مؤمنون، ۷۸) در عین بیان حقیقت، بویی از عتاب و مذمت را می‌رساند؛ زیرا کلمه‌ی «قَلِيلًا» وصفی است برای مفعول مطلق حذف شده و معنایش این است که «تَشْكُرُونَ شُكْرًا قَلِيلًا» (۱۵: ۷۷).

### نتیجه‌گیری

تاریخ تفسیر قرآن کریم در طی قرون متمادی مفسران زیادی به خود دیده است. آنچه تفسیر میزان را از تفاسیر پیش و حتی پس از خود متمایز می‌سازد، نوآوری‌های علمی و نکته‌سنجی‌های بدیع مؤلف آن است. تحقیق حاضر با موردپژوهی و تمرکز بر بازنمایی تلاش‌های علامه طباطبایی در تبیین ارتباط میان فاصله‌ی آیات با دیگر آیات و محتوای آیه، نوآوری‌های ایشان را در این زمینه بیان کرد است. علامه طباطبایی با نگاه دقیق خود، ابعاد گسترده و انواع متعددی از این ارتباط را به نمایش گذاشته است که در نوع خود امری بی‌سابقه محسوب می‌گردد.

ایشان به آیاتی که در قرآن، موضوع یا محتوای یکسان دارند، اما از فواصل متفاوت برخوردارند، توجه نشان داده و همین امر به فهم بهتر و تفسیر آیات کمک کرده است. همچنین به آیاتی که در یک سوره از نظر مضمون یکسان اما دارای فواصل متفاوت هستند، توجه شده و بر اساس اعجاز بیانی قرآن کریم و نحوه‌ی قرارگرفتن آن‌ها نتایج جالبی از تحلیل و بررسی این نوع آیات در تفسیر میزان می‌توان مشاهده کرد.

گسترده‌ترین نوع قابل بررسی در تفسیر میزان، رابطه‌ی فاصله با محتوای آیه است. از آنجا که جملات درون آیه با یکدیگر مرتبط هستند و جمله‌ی پایانی نیز ویژه است، نوآوری‌های علامه در بیان پیوند فاصله با محتوای آیات به خوبی نمایان است. با بررسی

المیزان می‌توان ارتباط معنایی فواصل با محتوای آیات را در دو گونه‌ی اصلی از حیث موضوع و مخاطب تقسیم‌بندی کرد. از لحاظ موضوع، نمونه‌هایی از ارتباط فاصله با محتوای آیه در تفسیر المیزان قابل ردیابی است که انواع آن عبارت‌اند از: احتجاج و برهان، قانون کلی، هدف و غایت، تأکید، تثبیت، متمیم، تعلیل، تفریع و نتیجه‌گیری، تفسیر و توضیح، تقریر، خلاصه و زمینه‌چینی برای بعد.

از لحاظ مخاطب نیز، انواع ارتباط فاصله با محتوای آیه عبارت‌اند از: تحریک و تهییج، تنبیه و توبیخ، تهدید و عتاب و مذمت. برای هر یک از انواع مذکور، شواهدی در تفسیر المیزان آمده است که در متن تحقیق بدان اشاره شده است.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

قرآن کریم.

آخوندی، علی اصغر (۱۴۰۲). فواصل حسن ختام آیات، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی تعاریف فاصله‌ی قرآنی، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)، (۴۴)، ۸۱-۹۶.

\_\_\_\_\_، و سیاوشی، کرم (۱۴۰۲). تحلیل تطبیقی کارکردهای تفسیری فواصل آیات در تفاسیر المیزان و تسنیم، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۹ (۱)، ۲۷۲-۲۹۱.

ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة، بیروت: دارالفکر

ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.

باقلانی، محمد (۱۹۹۷م). اعجاز القرآن، قاهره: دارالمعارف.

حسناوی، محمد (۱۴۰۶ق). الفاصلة فی القرآن، بیروت: المکتب الاسلامی.

راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن، بیروت و دمشق: دارالقلم و الدارالشامیه.

رمانی، خطابی و جرجانی (۱۳۸۷ق، ۱۹۶۸م). النکت فی اعجاز القرآن، فی ثلاث رسائل فی

اعجاز القرآن، نسخه‌ی دوم، قاهره: دارالمعارف.

- زرکشی، محمد (۱۴۱۵ق). البرهان فی علوم القرآن، جلد ۲، بیروت: دارالمعرفه.
- سیوطی، جلال‌الدین (بی‌تا). الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالجیل.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۰). تفسیر المیزان، نسخه‌ی چهارم، ترجمه‌ی س. موسوی همدانی، تهران: بنیاد علامه طباطبایی.
- فراهیدی، خلیل (۱۴۱۰ق). کتاب العین. قم: هجرت.

## Bibliography

- Qur'an Karim.
- Akhundi, Ali Asghar(1402). Nice endings of the verses, Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation. [In prsian].
- Akhundi, Ali Asghar(1395). A comparative study of Quranic Fasilah definitions. Approximate studies of Islamic religions (Forugh Vahdat), (44), 81-96. [In prsian].
- Akhundi, Ali Asghar, Siavashi, Karam(1402). Comparative analysis of the interpretive functions of verse endings in al-Mizan and Tasnim commentaries. Comparative Interpretation Studies, 9 (1), 272-291. [In prsian].
- Ibn Faris, Ahmad(1399 A.H). MoJjam Maghaiis AlLoqat. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic].
- Ibn Manzoor, Muhammad(1414 A.H). Lesan ol Arab, Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
- Baghalani, Mohammad(1997). Ijaz ol-Qur'an, Cairo: Dar al-Maarif. [In Arabic].
- Hasnawi, Mohammad(1406 A.H). Al-Fasilah fil Qur'an. Beirut: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic].
- Ragheb Esfahani, Hossein(1412 A.H). Mofradat Alfaz al\_Quran. Beirut and Damascus: Dar al-Qalam and al-Dar al-Shamiya. [In Arabic].
- Romani, Khattabi and Jurjani(1387 A.H, 1968 A.D). Al-Nakt fi Ijaz al-Qur'an. Fi Salas Rasaila fi Ijaz al-Qur'an, second edition, Cairo: Dar al-Maarif. [In Arabic].
- Zarakshi, Mohammad(1415 A.H). Al-Barhan fi Ulum al-Qur'an, Volume II, Beirut: Dar al-Marafa. [In Arabic].
- Siyuti, Jalaluddin(nd). Al-Etqan fi olom il-Qur'an. Beirut: Dar al-Jeil. [In Arabic].
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein(1370). Tafsir al-Mizan, fourth edition, translation by S. Mousavi Hamdani, Tehran: Allameh Tabatabai Foundation. [In prsian].
- Farahidi, Khalil (1410 A.H). Kitab al-Ain, Qom: Hijrah. [In Arabic].

## Descriptive Bibliography of the Interpretation Attributed to Imam Hasan Askari (AS)\*

Kazem Ostadi\*\*

### Abstract

From the past until now, conflicting opinions have been expressed about the interpretation attributed to Imam Hasan Askari (AS). Some consider the book as forged, while others regard it as a valid work either explicitly or implicitly attributed to Imam Hasan Askari (AS). Some recent researches have also attributed this work to Nasser Al-Haqq Atrush, the ruler of Tabaristan, due to an error, falsely associating it with the eleventh Imam of Imamiyya Shia. Considering the importance of the interpretation attributed to Imam Hasan Askari (AS), it is now necessary to conduct further and more recent research on Tafsir Askari (Askari's Interpretation). Therefore, researchers interested in this area need a bibliography of this interpretation and should be aware of the number of independent and non-independent works written in recent decades on the interpretation attributed to Imam Askari (AS), as well as other relevant sources they can refer to. In the present study, a preliminary introduction is presented, providing a descriptive overview of 46 independent works and a bibliography of 90 works related to Askari's Interpretation.

**Keyword:** Imam Hasan Askari (AS); Bibliography; Nasser Al-Haqq Atrush; Shia History; Shia Works

---

\* Received: 2023-April-09 Accepted: 2024-February-25

\*\* 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





دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۳۹-۸۸

مقاله علمی - پژوهشی

## مآخذشناسی توصیفی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)\*

کازم استادی\*\*

### چکیده

از گذشته تاکنون، نظرات متضادی درباره‌ی این تفسیر بیان شده است؛ عده‌ای کتاب را مخدوش و عده‌ای موضوع می‌دانند، عده‌ای نیز کتاب را به تصریح یا اشاره، معتبر دانسته‌اند. برخی نیز در تحقیقات جدیدی این اثر را از تألیفات ناصر للحق اطروش، حاکم طبرستان برشمرده‌اند که بر اثر خطا، به امام یازدهم شیعیان امامیه (ع) منسوب شده است. با توجه به اهمیت کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، اکنون لازم است درباره‌ی تفسیر عسکری، تحقیقات بیشتر و جدیدتری صورت گیرد. بنابراین پژوهشگران علاقه‌مند به این حوزه، نیازمند به مآخذشناسی پیرامون این تفسیر هستند و باید بدانند که چه تعداد آثار مستقل و غیرمستقلی در دهه‌های اخیر درباره‌ی تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) نگارش یافته است و جدای از آن، به چه منابع مرتبط دیگری می‌توانند مراجعه نمایند. در پژوهش حاضر، ضمن طرح مقدماتی به معرفی توصیفی ۴۶ اثر مستقل و نیز معرفی شناسنامه‌ای ۹۰ اثر مرتبط با تفسیر عسکری پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: امام حسن عسکری (ع)، کتاب‌شناسی، ناصر اطروش، تاریخ شیعه، آثار شیعه

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷

\*\* دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث؛ نسخه پژوه و پژوهشگر مطالعات اسلامی. قم، ایران. ایمیل: kazemostadi@gmail.com



## ۱- مقدمه

حسن بن علی بن محمد (۲۳۲-۲۶۰ق) مشهور به امام حسن عسکری (ع)، یازدهمین امام ما شیعیان اثناعشری و فرزند امام علی بن محمد الهادی (ع) و پدر امام زمان (ع) می‌باشد. امام حسن عسکری (ع) با عمر کوتاه خود، شش سال امامت شیعیان را بر عهده داشت و دوره‌ی امامتشان با سه خلیفه‌ی عباسی، یعنی معتز عباسی (۲۵۲-۲۵۵ق)، مهتدی (۲۵۵-۲۵۶ق) و معتمد (۲۵۶-۲۷۹ق) هم‌زمان بوده است (نک: پاکتچی، ۱۳۹۱: سراسرمتن). مشهورترین لقب امام (ع)، عسکری است که به علت سکونت ایشان در سامرا بوده است (نک: ابن خلکان، ۱۹۷۱م: ۹۵/۲؛ محلاتی، ۱۳۸۴: سراسرمتن).

معتزم عباسی فرزند هارون، سپاه عظیمی از ترکان را به خدمت حکومت خود گرفته بود و چون شهر بغداد ظرفیت آن تعداد سرباز را نداشت، تصمیم گرفت که جای مناسبی را در نظر بگیرد تا پایتخت خود گرداند و این نظامیان ترک را نیز در آنجا سُکنا دهد. این بود که در سال ۲۲۱ق، سامرا را شهر نظامی (عسکر) و پایتخت خود قرار داد (نک: محلاتی، ۱۳۸۴: سراسرمتن).

امام حسن عسکری (ع) از حدود یک یا پنج سالگی تا آخر عمر خود، یعنی ۲۸ سالگی، در این شهر نظامی «تحت نظر، حصر یا زندانی» بوده و حتی حدود دو سال از شش سال دوران امامت خود را نیز، در زندان سامرا سپری کرده‌اند (نک: بهنیافر، ۱۳۹۱: سراسرمتن؛ پاکتچی، ۱۳۹۱: سراسرمتن).

با توجه به اسناد و شواهد زندگی امام حسن عسکری (ع)، ایشان از سامرا خارج نشده‌اند و نیز گفته می‌شود که به حج هم مشرف نگشته‌اند. حتی از برخی گزارش‌های تاریخی برمی‌آید که محدودیت‌های ویژه‌ای برای ارتباط مستقیم شیعیان با امام

عسکری (ع) وجود داشته است؛ به گونه‌ای که شیعیان در مسیر حرکت دسته‌ی نظامی که امام را تحت‌الحفظ به دارالخلافه عباسی می‌بردند، حاضر می‌شدند تا بلکه بتوانند امام را از دور ملاقات کنند (همان).

### ۱-۱- پیرامون انتسابات به امام حسن عسکری (ع)

در قرون گذشته، مکان‌ها و آثاری به امام حسن عسکری (ع) منسوب شده‌اند، اما به نظر می‌رسد که غالب «روایات، احادیث، نامه‌ها و وقایعی» که به شهر سامرا و راویان مرتبط با آن دیار ختم نمی‌شوند، انتسابی ناصواب به امام حسن عسکری (ع) می‌باشند و آن‌ها را می‌توان با توجه به شواهدی، مرتبط با زندگی ناصر کبیر اطروش و تشابه اسمی وی با امام (ع) دانست. به عبارت دیگر، شباهت «کنیه، نام، نام پدر و محل زندگی» امام یازدهم (ع) با حسن بن علی عسکری اطروش، حاکم طبرستان و امام زیدیه (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: ش، سراسرمتن)، سبب شده که برخی از وقایع زندگی و روایات و نامه‌های ناصر للحق اطروش در میراث متقدم به اشتباه منسوب به امام یازدهم (ع) ما شیعیان گردند؛ به عنوان نمونه: سفر گرگان یا جرجان:

درباره‌ی ادعای «سفر امام حسن عسکری (ع)» به جرجان یا گرگان (نک: راوندی، ۱۴۰۹ق: ۱/۴۲۵ و ۴۲۶)، سؤالاتی مطرح هستند که هنوز پژوهشگران به آن‌ها پاسخ نداده و این ابهامات پیش رو را مرتفع ننموده‌اند. سؤالاتی همانند: ۱- چرا امام عسکری (ع) به منطقه‌ی جرجان قدیم یا گرگان ایران سفر کرده‌اند؟ علت مهم برای اقدام به این سفر چه بوده است؟ و چرا امام (ع) به مناطق دیگری از «عراق یا جزیره‌العرب یا ایران» سفر ننموده‌اند؟ ۲- این سفر امام (ع) به گرگان یا جرجان در چه سنی بوده است؟ و آیا در این زمان، امام عسکری (ع) محصور یا زندانی بوده‌اند یا

خیر؟ ۳- فاصله‌ی میان محدوده‌ی استرآباد قدیم تا شهر سامرای عراق که محل زندگی امام حسن عسکری (ع) بوده، بیش از ۱۱۰۰ کیلومتر است؛ چرا گزارشی از منازل مسیر سفر امام (ع) در منابع تاریخی وروایی ما موجود نیست؟

شاید ادعا شود که امام حسن عسکری (ع) سفری عادی نداشته‌اند و این سفر، خارق‌العاده و با طی‌الارض صورت گرفته است. با این فرض نیز، ابهامات و سؤالاتی پیش روی ما قرار دارد؛ همانند: ۱- چه امر مهمی وجود داشته است تا نیاز شده که امام (ع) طی‌الارض نمایند و به گرگان یا جرجان منتقل شوند؟ ۲- آیا امام حسن عسکری (ع) به مناطق دیگری و برای امور مشابهی نیز، طی‌الارض انجام داده‌اند؟ ۳- اگر سفر طی‌الارض امام حسن عسکری (ع) در این مورد خاص، «استثنا» است، لازم است پژوهشگران تبیین نمایند که چرا این استثنا در زندگی ایشان رخ داده است؟

## ۱-۲- آثار و تألیفات منسوب به امام حسن عسکری (ع)

آثار و نوشته‌های متعددی به اهل‌بیت (ع) و امامان منسوب شده است که عده‌ای از آن‌ها موجود نیستند. اما برخی نوشته‌ها، رسائل و یا کتب منسوب شده به امامان (ع) که اکنون در دسترس هستند (نک: امین‌عاملی، ۱۴۰۳ق: ۲/۳۲۲ الی ۵۸۸). در این میان، چندین اثر به امام حسن عسکری (ع) منسوب شده‌اند (نک: جعفریان، ۱۳۷۱: سراسرمتن)؛ همانند «مواعظ قصار» یا «رساله‌ی منقبت» (نک: امین‌عاملی، ۱۴۰۳ق: ۲/۵۸۸)؛ و برخی دیگر عبارت‌اند از: الف) تفسیر؛ کتاب تفسیری به امام عسکری (علیه‌السلام) نسبت داده شده که شامل تفسیر سوره‌ی حمد و قسمتی از سوره‌ی بقره است (نک: عسکری، ۱۴۰۹ق: سراسرمتن). ب) کتاب المقنعة؛ کتاب یا رساله‌ای است که «ابن‌شهر آشوب» تحت عنوان «المقنعه» به امام حسن عسکری (ع) منسوب کرده

است (نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق: ۴/۴۲۴). (ج) نامه‌های منسوب به امام حسن عسکری (ع)؛ که برخی از آن‌ها در الفقیه شیخ صدوق آمده است (نک: حسنی، ۱۳۹۷: سراسر متن)؛ به عنوان نمونه، نامه‌ی امام عسکری (ع) به پدر شیخ صدوق:

در بسیاری از منابع متأخر، توقیعی منسوب به امام حسن عسکری (ع) خطاب به علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (م ۳۲۹ق)، پدر شیخ صدوق ذکر شده (نک: علم‌الهدی، ۱۴۰۹ق: ۲/۲۶۴) که مختصر آن بدون ابتدای نامه، در المناقب شهر آشوب وجود دارد (نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق: ۴/۴۲۵ و ۴۲۶).

در این نامه، امام حسن عسکری (ع) پدر شیخ صدوق را با القابی چون «شیخی»، «معمدی» و «فقیهی» مورد خطاب قرار داده است (نک: علم‌الهدی، ۱۴۰۹ق: ۲/۲۶۴). که با تأملاتی می‌توان این نامه را جعلی، مشکوک یا حداقل متعلق به غیر امام یازدهم (ع) پنداشت؛ چرا که: (۱) رحلت امام عسکری (ع) در اوایل سال ۲۶۰ قمری است (نک: مفید، ۱۴۱۴ق: ۲/۳۱۳). (۲) تاریخ تولد پدر شیخ صدوق دقیقاً مشخص نیست، اما طبق برخی منابع، بیش از شصت سال داشته است که هنوز فرزندی نداشته است و گفته شده در آخر سال ۳۰۵ق که نیابت حسین بن روح، نایب سوم امام عصر (ع) تأیید شده، پدر شیخ صدوق، حداقل یک یا دو سال بعد از این نایب به واسطه‌ی ابوجعفر الاسود خواسته تا امام زمان دعا کنند که بچه‌دار شوند. امام (ع) نیز برای پدر شیخ صدوق دعا کرده است تا فرزندان مبارک برایش متولد شوند (نک: صدوق، ۱۳۹۵ق: ۲/۵۰۲؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۶۱). (۳) خود شیخ صدوق در کتاب کمال‌الدین، ضمن نقل موضوع، اضافه می‌کند که هر گاه ابوجعفر الاسود مرا می‌دید که برای طلب علم و دانش به محضر استاد می‌رفتم، به من می‌گفت: این علاقه و اشتیاق تو به علم، تعجبی ندارد؛ زیرا تو به دعای امام زمان (ع) متولد شده‌ای (نک: صدوق،

۱۳۹۵ق: ۵۰۳/۲). بنابراین، تولد شیخ صدوق منطقاً پس از سال ۳۰۷ و دست‌کم ۳۰۸ق می‌باشد. (۴) حال اگر ۶۱ را از ۳۰۸ کسر کنیم، سال ۲۴۷، یعنی حدود تولد پدر شیخ صدوق به دست می‌آید. نتیجه اینکه اگر امام عسکری (ع) ما بین سال ۲۵۵ تا ۲۵۹ق نامه‌ای به پدر شیخ صدوق نوشته باشند، به این معنی است که نامه‌ای به نوجوانی ۸ تا ۱۲ ساله نوشته‌اند.

آیا منطقی است که امام عسکری (ع) که البته در حصر و زندان بوده‌اند، نوجوانی را با القابی چون «شیخی»، «معمدی» و «فقیهی» مورد خطاب قرار دهند؟ اگر بخواهیم حس ظن به داستان نامه داشته باشیم، لازم است که فرض کنیم پدر شیخ صدوق حدود ۴۰ سالگی این نامه را از امام عسکری (ع) دریافت نموده و البته در ۹۰ تا ۱۰۰ سالگی بچه‌دار شده‌اند و پس از ۱۱۰ سالگی وفات یافته‌اند.

بنابراین، به نظر می‌رسد که این نامه از امام یازده (ع) نباشد و متعلق به شخص دیگری، همانند امام حسن بن علی عسکری اطروش (م ۳۰۴ق) باشد که تاریخ زندگی وی با شرحی که گذشت، هماهنگ است.

## ۲- طرح مسأله

تفسیر امام حسن بن علی عسکری (ع) از تفاسیر روایی و حدیثی متقدم شیعه امامیه محسوب می‌شود 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 (عسکری، ۱۴۰۹ق: فهرست). متن موجود تفسیر امام حسن عسکری (ع)، ناقص و به نوعی درهم‌آمیخته است (استادی، ۱۴۰۰: انتهای متن) و فقط تا پایان آیه‌ی ۲۸۲ سوره بقره را شامل می‌باشد و حدود ۳۷۹ روایت در آن شماره‌گذاری شده است (عسکری، ۱۴۰۹ق: سراسر متن).

از گذشته تاکنون، نظرات متضادی پیرامون این تفسیر بیان شده است. عده‌ای کتاب را مخدوش و موضوع می‌دانند و به آن تصریح یا اشاره نموده‌اند (نک: بلاغی، بی تا: ۱ / ۴۹؛ شوشتری، ۱۴۰۱ / ۱ / ۱۵۲ - ۲۲۸؛ شعرانی، ۱۳۸۶: حاشیه‌ی مجمع‌البیان، ۱۰ / ۵۸۰). عده‌ای نیز کتاب را به تصریح یا اشاره، معتبر دانسته‌اند (نک: استادی، ۱۳۶۴: سراسر متن). حتی برخی از اندیشمندان که در انتساب کتاب تفسیر امام حسن عسکری (ع) استبعاد نموده‌اند، گفته‌اند: «کسی که در این تفسیر نظر بیندازد، هیچ شکی در جعلی بودن آن نمی‌کند. مقام یک عالم محقق بالاتر از این است که چنین تفسیری بنویسد؛ تا چه رسد به اینکه امام، این سخنان را گفته باشد» (خویی، ۱۴۱۳ق: ۱۵۷/۱۳).

برخی نیز در تحقیقات جدیدی، این اثر را از تألیفات ناصر للحق اطروش، حاکم طبرستان برشمرده‌اند که بر اثر خطا، به امام یازدهم شیعیان امامیه (ع) منسوب شده است. زیرا اطروش از نظر نام (حسن)، نام پدر (علی)، کنیه (ابی محمد) و لقب (عسکری)، مشابه امام یازدهم (ع) ما شیعیان بوده است. همچنین، همانند ما شیعیان امامیه که برای امامان خود از عنوان «امام» و نیز لفظ احترام «علیه‌السلام» استفاده می‌کنیم، شیعیان زیدیه نیز برای برخی از بزرگان دینی خود که شرایط ویژه‌ای داشته‌اند، از همین عناوین و الفاظ احترامی استفاده می‌کنند. جدای از این‌ها، هم امام حسن عسکری (ع) امامیه و هم امام حسن عسکری زیدیه، هر دو در یک طبقه و عصر زندگی می‌نموده‌اند؛ به طوری که حتی ۲۸ سال از زندگی ایشان مشترک است. بنابراین، همین شباهت بسیار زیاد نام و ترجمه‌ی ایشان، سبب شده تا برخی از احادیث و یا آثار اطروش به امام یازدهم ما شیعیان منسوب گردد (نک: استادی، ۱۴۰۱: سراسر متن).

با توجه به اهمیت کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، اکنون لازم است پیرامون وی، تحقیقات بیشتر و جدیدتری صورت گیرد. بنابراین پژوهشگران علاقه‌مند به این حوزه، نیازمند به مآخذشناسی پیرامون این تفسیر هستند و باید بدانند که چه تعداد آثار مستقل و غیرمستقلی پیرامون تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) یا تفسیر ناصر اطروش در دهه‌های اخیر نگارش یافته و جدای از آن، به چه آثار دیگری می‌توانند به عنوان منابع مرتبط با این اثر، مراجعه نمود. در پژوهش حاضر، سعی شده است تا به این پرسش و نیاز پاسخ داده شود و ضمن جستجوی منابع مختلف، آثار مرتبط با تفسیر عسکری شناسایی و معرفی گردند.

### ۳- پیشینه

درباره‌ی شخصیت و زندگانی امام حسن عسکری (ع) منابعی موجود هستند؛ همانند: ۱- «کتاب‌شناسی امام عسکری (ع)»، نوشته‌ی علی کرچی، «کتاب‌شناسی سه زبانه امام حسن عسکری (ع)»، نوشته‌ی سید مجید نبوی و علی غضنفری و رضا مرادی‌سحر. اما پیرامون منابع و مآخذهای مورد نیاز برای پژوهش درباره‌ی تفسیر عسکری، مخصوصاً آثار و مقالاتی که در دهه‌های اخیر کار شده، نوشته‌ای مستقل تدوین و نگارش نشده است و این مآخذشناسی حاضر، اولین اثر در این موضوع است.

### ۴- منابع مستقل پیرامون تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)

منظور از منابع مستقل، منابع و مآخذی هستند که یا در تمام متن آن به کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) پرداخته شده و یا بخش قابل توجهی از اثر، به این کتاب پرداخته است که به ترتیب الفبایی نام مؤلف، عبارت‌اند از:



#### ۴-۱- اطلاعات شناسنامه‌ای بر اساس نام مؤلف:

۱. ابوترابی، محمود (۱۳۹۵ش). نقد و بررسی اشکالات کلامی دکتر ذهبی به تفسیر امام حسن عسکری (ع)، *الاهیات قرآنی*، (۶)، ۹ - ۳۰.
۲. استادی، رضا (۱۳۶۴ش) *بحثی درباره تفسیر امام حسن العسکری (ع)*، نور علم، (۱۳)، ۱۱۸ - ۱۳۶.
۳. استادی، کاظم (۱۳۹۹ش). *معرفی آثار قرآنی ناصر للحق اطروش با تأکید بر تفسیر او، مطالعات ایرانی - اسلامی*، ۱۰ (۱۴)، ۸۰ - ۱۱۲.
۴. استادی، کاظم (۱۴۰۰ش). *بررسی رجالی اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) از شیخ صدوق تا عسکری، قرآن و روشنگری دینی*، ۴ (۷).
۵. استادی، کاظم (۱۴۰۰ش). *بررسی رجالی اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) تا شیخ صدوق، کتاب شیعه*، (۲۰-۲۱).
۶. استادی، کاظم (۱۴۰۱ش) *وضعیت اعتبارسنجی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)*، علوم حدیث، ۲۷ (۱۰۶).
۷. استادی، کاظم (۱۴۰۱ش). *بازشناسی مؤلف تفسیر منسوب به عسکری، مجله‌ی قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی*، ۵۴ (۱۰۹)، ۱۰ - ۳۲.
۸. استادی، کاظم (۱۴۰۱ش). *تجزیه و تحلیل اسناد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)*، حدیث پژوهی، ۱۴ (۲۸)، ۵۷ - ۱۰۰.
۹. استادی، کاظم (۱۴۰۱ش). *تجزیه و تحلیل محتوای داستان‌های راویان تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)*، *مطالعات ایرانی - اسلامی*، ۱۲ (۲).
۱۰. استادی، کاظم (۱۴۰۱ش). *معرفی و بررسی کهن‌ترین نسخه خطی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)*، *هفت آسمان*، (۸۳)، ۳۱ - ۵۹.

۱۱. استادی، کاظم (۱۴۰۱ش). زندگی تاریخی مهدی مرعشی (راوی تفسیر امام حسن عسکری و بخشی از احتجاج طبرسی)، سخن تاریخ، ۱۶، (۴۰)، ۹۶-۱۲۳.
۱۲. استادی، کاظم (۱۴۰۲ش). گزارشی از محتوای کتاب تفسیر عسکری اطروش، آئین پژوهش، ۳۴ (۱۹۹).
۱۳. استادی، کاظم (۱۴۰۲ش). بررسی رجالی حسن بن علی عسکری اطروش، صاحب تفسیر عسکری، در منابع امامیه، حدیث اندیشه، ویژه‌نامه همایش ۱۰.
۱۴. استادی، کاظم (۱۴۰۲ش). ترجمه و بررسی رجالی محمد بن قاسم مفسر استرآبادی راوی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، تفسیر پژوهی تبریز، (در حال انتشار).
۱۵. امیراشر، مایر (۱۳۹۲ش). تفسیر قرآن منسوب به امام عسکری، مترجم محمدحسن محمدی مظفر، هفت آسمان، ۱۵ (۵۸)، ۱۲۳ - ۱۵۰.
۱۶. انصاری، حسن (۱۳۸۶ش). تحقیقی درباره منشأ متن موجود تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، تیرماه، سایت اینترنتی: بررسی‌های تاریخی.
۱۷. انصاری، حسن (۱۳۹۲ش). تفسیر العسکری چگونه پرداخته شد، اسفندماه، سایت اینترنتی: بررسی‌های تاریخی.
۱۸. بلاغی، محمدجواد (۱۳۶۴ش). رساله حول التفسیر منسوب الی الامام العسکری (ع)، تحقیق رضا استادی، نور علم، (۱۳)، ۱۳۷ - ۱۵۲.
۱۹. پاک‌نیا تبریزی، عبدالکریم (۱۳۹۰ش). آشنایی با منابع معتبر شیعه؛ تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، میثاق، (۱۴۹)، ۱۳۵ - ۱۴۵.
۲۰. پناهی‌فر، نسیم، و بهارزاده، پروین (۱۳۹۲ش). گونه‌شناسی روایات تفسیری امام حسن عسکری (ع) در تفسیر قرآن، پایان‌نامه‌ی کارشناسی‌ارشد، دانشگاه الزهراء (س): دانشکده الهیات.

۵۰ دوفصلنامه تفسیری پژوهی - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

۲۱. حسینی شاهمرادی، قدرت‌الله (۱۳۶۴ش). تفسیر فاتحه الکتاب از امام حسن عسکری و پژوهشی پیرامون آن، تهران: کعبه.
۲۲. الحلو، السید عامر (۱۳۷۰ش). مناقشة لموضوع تفسیر الإمام الحسن العسکری (ع) (من مقال الإمام الحسن العسکری ع للأستاذ محمد علی أسیر)، الثقافة الاسلامیة، جمادی الأولى ۱۴۱۲، (۴۰)، ۱۹۱ - ۱۹۳.
۲۳. خوش‌سخن مظفر، زهرا (۱۳۹۷ش). بررسی وجوه عرفانی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه‌السلام، مفتاح (مطالعات تفسیری و معنائشناختی قرآنی)، (۷ و ۸)، ۸۳ - ۱۰۰.
۲۴. الربیع، عبدالرؤوف حسن (۱۳۸۹ش). دراسة حول التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری (ع)، رسالة القلم، شوال ۱۴۳۲، (۲۸)، ۱۲۸ - ۱۴۵.
۲۵. رحمتی، محمدکاظم (۱۳۹۳ش). تفسیر امام حسن عسکری، دانشنامه‌ی جهان اسلام، جلد ۷، ۶۸۵ - ۶۸۸.
۲۶. رضوی، سعید (۱۳۷۵ش). نگاهی به تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، پژوهش‌های قرآنی، (۵ و ۶)، ۳۱۲ - ۳۳۱.
۲۷. شریعتی، غلام‌محمد (۱۳۹۵ش). بررسی و نقد دیدگاه علامه شوشتری در رابطه با سند و متن برخی از روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) در کتاب الاخبارالدخیله، قم: وحدت‌بخش.
۲۸. شمس کلاهی، مجید (۱۳۹۲ش). نقد دیدگاه علامه شوشتری در جعلی بودن برخی روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه‌السلام، معرفت، (۱۸۷)، ۷۵ - ۹۰.

مأخذشناسی توصیفی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع) / کاظم استادی ۵۱

۲۹. صفایی خوانساری، احمد(۱۳۹۱ش). گفتاری درباره‌ی تفسیر امام حسن عسکری علیه‌السلام، مترجم عبدالحسین طالعی، مطالعات قرآن و حدیث سفینه، (۳۵)، ۱۳۷ - ۱۵۲.

۳۰. طبسی، محمد محسن(۱۳۸۳ش). پژوهشی پیرامون تفسیر امام [حسن عسکری]، فرهنگ کوثر، (۶۰)، ۶۰ - ۷۹ - ۹۵.

۳۱. عباس الاعرجی، علی(۱۳۹۲ش). رسالة فی التفسیر المنسوب الی الإمام العسکری تألیف الشیخ محمد جواد البلاغی، المصباح، ربيع ۱۴۳۵ق، (۱۷)، ۲۳۱ - ۲۶۰.

۳۲. عبید حسین الخفاجی، حکمت(۱۳۹۱ش). رسالة فی التفسیر المنسوب للإمام العسکری (ع) تألیف الشیخ البلاغی؛ دراسة و تحقیق، كلية التربية الأساسية، كانون الأول ۲۰۱۳، (۱۴)، ۴۷۵ - ۵۰۰.

۳۳. عسکری، منسوب به حسن(۱۳۶۷ش). التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری، تحقیق محمد باقر ابطحی(۱۴۰۹ق)، قم: موسسه‌ی امام مهدی (ع).

۳۴. علوی مهر، حسین(۱۳۸۲ش). نگرشی تحلیلی بر تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، گلستان قرآن، (۱۵۱)، ۵ - ۷.

۳۵. فاضل حبیب الکلابی، سلیمه(۱۳۹۲ش). التفسیر المنسوب للامام العسکری علیه السلام بین الرّفص و القبول، المصباح، ربيع ۱۴۳۵، (۱۷)، ۶۷ - ۸۲.

۳۶. گلی‌زواره، غلام‌رضا(۱۳۸۳ش). تفسیر امام حسن [عسکری] (ع) از نگاه بزرگان، فرهنگ کوثر، (۷۱)، ۱۰۴ - ۱۰۹.

۳۷. گلی‌زواره، غلام‌رضا(۱۳۸۳ش) گزارشی از ترجمه‌ی تفسیر منسوب به امام [حسن عسکری (ع)]، فرهنگ کوثر، (۶۰)، ۱۰۸ - ۱۱۶.

۵۲ دوفصلنامه تفسیرپژوهی - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

۳۸. لطفی، مهدی(۱۳۸۶ش). سند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، مطالعات قرآن و حدیث، ۱(۱)، ۱۲۹ - ۱۴۴.
۳۹. مختاری، رضا(۱۳۶۷ش). چاپ تازه تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)، نشر دانش، (۵۰)، ۵۲ - ۵۳.
۴۰. معلمی، مصطفی(۱۳۹۸ش). ابو جعفر مرعشی راوی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۲(۲)، ۳۴۵ - ۳۶۲.
۴۱. ناظمی، ربابه، و معارف، مجید(۱۳۹۷ش). تبارشناسی روایات تفسیر العسکری و تأثیر آن بر اعتبارسنجی تفسیر، پژوهشنامه‌ی قرآن و حدیث، ۱۲(۲۳)، ۳۹ - ۷۳.
۴۲. نفیسی، شادی(۱۳۸۵ش). تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع) در بررسی علامه شوشتری، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۳(۶)، ۹۱ - ۱۱۴.
۴۳. نیک‌عمل، نفیسه، و شاکر، محمدکاظم(۱۳۹۰ش). بررسی مبانی و روش تفسیر امامین عسکریین علیهماالسلام، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم: دانشکده علوم قرآنی تهران.
۴۴. هاشمی، فاطمه، و غفاری، علی‌اکبر(۱۳۸۱ش). بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری(ع)، رساله‌ی دکتری، قم: دانشگاه قم.
۴۵. هاشمی، فاطمه(۱۳۸۵ش). بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری(ع)، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۴۶. هاشمی، فاطمه(۱۳۸۷ش). جایگاه و اعتبار تفسیر امام حسن عسکری (ع)، بینات، (۹۹ و ۱۰۰)، ۱۳۵ - ۱۵۴.

#### ۲-۴- اطلاعات توصیفی بر اساس نام اثر

حدود چهل اثر به ترتیب تاریخ انتشار، معرفی توصیفی می‌گردند. توضیحات، توصیفات و اطلاعاتی که در پی می‌آید، برخی چکیده‌ی خود مقالات و نوشته‌هاست

که نویسنده‌ی آن نوشته است. برخی نیز که چکیده‌ای نداشته‌اند، متنی توسط اینجانب تنظیم شده است که به ترتیب الفبایی نام اثر عبارت‌اند از:

۱۳۶۴- بحثی درباره تفسیر امام حسن العسکری (ع) / رضا استادی:

نویسنده ابتدا اقوال در مسئله‌ی پیرامون تفسیر را مطرح می‌کند و می‌نویسد: ۱- این کتاب از امام معصوم است و مانند بقیه‌ی کتب حدیثی معتبر از امام در خصوص آیات قرآن کریم صادر شده است. ۲- این کتاب مجعول است. ۳- کتاب سندش ضعیف است، ولی بعضی از منقولاتش به شهادت قرائن خارجی از امام صادر شده است. سپس به بیان بیان نظریات منکرین و قائلین به صحت تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) می‌پردازد. در انتها این نظر را مطرح می‌نماید که دلیلی بر مجعول بودن به صورت کلی وجود ندارد و از سوی دیگر نمی‌توان ادعا کرد تمام روایات کتاب از امام صادر شده است؛ لذا این کتاب تفسیری مانند بقیه‌ی کتب حدیثی صحیح و مقبول و ضعیف و مردود دارد؛ بنابراین شایسته است روایاتش بحث و بررسی شود.

۱۳۶۴- رساله حول التفسیر منسوب الی الامام العسکری (ع) / محمدجواد بلاغی.

رضا استادی محقق این رساله، در ابتدای مقاله‌ی پانزده صفحه‌ای خود، شرح حال بسیار مختصری از شیخ محمدجواد بلاغی (۱۲۸۲ - ۱۳۵۲ق)، نویسنده‌ی رساله درج نموده و سپس با ذکر توضیحاتی پیرامون نسخه‌ی رساله، متن اصلی رساله‌ی بلاغی را آورده است.

۱۳۶۴- تفسیر فاتحه‌الکتاب از امام حسن عسکری و پژوهشی پیرامون آن / قدرت‌الله حسینی شاهمرادی.

چکیده: تفسیر امام عسکری (ع) شامل تفسیر فاتحه‌الکتاب و بخشی از سوره‌ی بقره است که امام (ع) إملاء و ابن‌بابویه قمی آن را روایت کرده است. ترجمه‌ی حاضر،

فقط ترجمه‌ای از تفسیر سوره حمد است که بر طبق ادبیات روز به همراه توضیحاتی، ترجمه گشته است. مترجم در پایان کتاب، تحت عنوان «بحثی پیرامون تفسیر امام حسن عسکری (ع)» مطالبی را در مورد صحت صدور این تفسیر ذکر کرده است. متن تفسیر امام (ع) از لحاظ دلالت آن، کاملاً بی‌اشکال است، اما در صحت صدور آن، همه‌ی پژوهشگران و بزرگان، متفق و هماهنگ نیستند. گروهی به تحقیق سندش پرداخته و بر آن اعتماد کرده‌اند و عده‌ای بی‌نظر، و گروهی مردّد و احیاناً به نقد و ردّ آن پرداخته‌اند. در این میان، دشمنان شیعه، فرصت را غنیمت شمرده و درباره‌ی رجال سند آن، مانند محمد بن قاسم استرآبادی یا دو فرزند راوی (یعنی: یوسف بن محمد بن زیاد، و علی بن محمد بن سبّار) مسموماتی پخش کرده‌اند. برخی از بزرگان نیز، سهواً آن را تکرار نموده‌اند.

۱۳۶۷- التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری / تحقیق محمدباقر ابطحی.

کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) در یک جلد به زبان عربی با همت مؤسسه‌ی امام مهدی (ع) و به تحقیق سید محمدباقر ابطحی اصفهانی در ربیع‌الأول سال ۱۴۰۹ ق در ۷۰۳ صفحه چاپ شده است. در مقدمه‌ی کتاب، چندین صفحه پیرامون تفسیر و برخی از نسخه‌های خطی مورد استفاده برای تحقیق اثر، مطالبی درج شده و در پایان متن کتاب نیز، مقاله‌ی «بحثی درباره‌ی تفسیر امام حسن عسکری (ع)» اثر رضا استادی که به سال ۱۳۶۴ ش منتشر شده بود، آمده است. تحقیق متن کتاب با استفاده از شش نسخه‌ی خطی و دو چاپ سنگی (سال ۱۲۶۸ و ۱۳۱۵) که در حاشیه‌ی تفسیر قمی چاپ شده بود، انجام گرفته است.

۱۳۶۷- چاپ تازه‌ی تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) / رضا مختاری.

مقاله مروری کوتاهی در دو صفحه می‌باشد که به معرفی چاپ تفسیر با تحقیق سید محمدباقر ابطحی اصفهانی پرداخته است. نویسنده ابتدا چند چاپ سنگی پیشین تفسیر را معرفی نموده و سپس نکاتی انتقادی پیرامون تحقیق و چاپ تفسیر مؤسسه‌ی امام مهدی (ع) ذکر گشته است.

۱۳۷۰- مناقشة لموضوع تفسیر الإمام الحسن العسکری (ع) / السيد عامر الحلو.

مقاله مروری کوتاه در سه صفحه می‌باشد که نکاتی را پیرامون مقاله‌ی «الإمام الحسن العسکری (ع) للأستاذ محمد علی أسیر»، منتشر شده فی العدد الثالث و الثلاثین من مجلة الثقافة الاسلامیة، بیان داشته است.

۱۳۷۵- نگاهی به تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) / سعید رضوی.

چکیده: نقد و بررسی «تفسیر امام حسن عسکری (ع)» از حیث سندی و محتوایی و صحت و سقم انتسابش به آن حضرت (ع) است. نویسنده پس از گزارش سبک و سند تفسیر به بررسی شخصیت رجالی مفسر استرآبادی - مهم‌ترین راوی تفسیر حاضر - پرداخته و از مجموع گفته‌ها و اظهار نظر موافقان و مخالفان به این نتیجه رسیده است که دلیلی بر تضعیف و دلیل منصوصی بر توثیق وی وجود ندارد. بنابراین، مفسر استرآبادی مجهول‌الحال است؛ جز اینکه گروهی از رجال نامدار شیعه به وی اعتماد کرده‌اند. سپس نظرات رجالیان را درباره‌ی راویان اصلی تفسیر «ابویعقوب یوسف بن محمد بن زیاد» و «ابوالحسن علی بن محمد بن سیار» آورده و نظرات قرآن‌پژوهان و محدثان را درباره‌ی سند و محتوای تفسیر ذکر کرده است. نویسنده معتقد است گرچه



در کتاب‌های اربعه‌ی رجالی، راویان تفسیر، توثیق نگردیده‌اند، ولی هیچ دلیلی بر تضعیف آنان نیز وجود ندارد. از سوی دیگر، شیخ صدوق به راویان اعتماد کرده و در آغاز من لا یحضره الفقیه، روایت راویان تفسیر را حجت الهی یاد کرده است. این نکته نیز قابل توجه است که روایت‌های تفسیر در بعضی موارد، اسلوب روایی خود را حفظ کرده و با عبارات شناخته شده از امامان (ع) نقل شده و در مواردی هم نقل به مضمون شده است که گرچه عبارات راویان ضعیف است، ولی مطلب ادا گردیده است. در کنار وجود روایت‌های ضعیف و مغایر با واقعیت در تفسیر، روایت‌های معتبر که با قواعد، هماهنگ و با دیگر روایات هم‌خوان است، در این تفسیر فراوان است.

۱۳۸۱- بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) / فاطمه هاشمی.

چکیده: تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) در زمره‌ی تفاسیر مأثور از اهل بیت (ع) در قرن سوم هجری به شمار می‌رود و تفسیری محدود است که شامل تفسیر سوره‌ی حمد و سوره‌ی بقره تا آیه‌ی ۲۸۲ می‌باشد. سبک نگارش این تفسیر چنان است که در تفسیر آیات بیشتر به مصادیق و تأویل آیات که اغلب در زمینه‌ی معجزات و یا فضایل پیامبر (ص) و ائمه (ع) است که با تکیه بر روایات توجه شده است. صدور و انتساب این تفسیر به امام عسکری (ع) مورد تردید است؛ زیرا راویان این تفسیر از نظر وثاقت مجهول هستند و تاکنون طریق قطعی بر اثبات آن ارائه نشده است. لذا علمای زیادی به همین جهت این تفسیر را بی‌اعتنا می‌دانند. البته شیخ صدوق در کتب مختلف خود این تفسیر را از مفسر استرآبادی روایت کرده است و بعد از ذکر نام وی واژه‌ی «ترضی» یا «ترحم» را به کار برده است. لکن صرف نقل شیخ صدوق از شخص دلالت بر توثیق او ندارد. در طریق این تفسیر، اضطراب و ضعف دیده می‌شود؛ حتی

در طریق شیخ صدوق به این تفسیر نیز اضطراب و تناقض وجود دارد. در متن روایات و مطالب این تفسیر، گاه آفاتی هم چون ضعف، اضطراب و مطالب منکر دیده می شود که نشان گر نقل به معنا یا خطا و سهو راویان و یا خطای نساخان می باشد. با این همه نمی توان کل مطالب این تفسیر را جعلی و کذب دانست. دسته ای از روایات و مطالب موجود در این تفسیر اسلوب روایی خود را حفظ نکرده اند و قابل خدشه و مناقشه هستند که صدور آن ها از ناحیه ی امام (ع) محل تردید است و از نظر دلالتی قابل عمل نیستند. اما دسته ای دیگر از روایات و مطالب در این تفسیر، اسلوب روایی خود را حفظ کرده و با ملاک های ارزیابی و صحت و اعتبار حدیث مطابقت دارند؛ البته تعداد این دسته کمتر از دسته ی اول است. بدیهی است این دسته روایات، صرف نظر از ضعف و تردید در سند، از نظر محتوا قاب استشهاد می باشند.

این رساله ی دکتری دانشگاه قم، چند سال بعد به صورت کتاب با مشخصات زیر، منتشر شده است: هاشمی، فاطمه (۱۳۸۵ش). *بررسی صحت و اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

۱۳۸۲- نگرشی تحلیلی بر تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) / حسین علوی مهر. مقاله مروری کوتاه در سه صفحه می باشد که نکاتی را پیرامون ارزش و اعتبار تفسیر و نیز گزارش نظر و دلایل برخی از موافقان و مخالفان تفسیر، بیان داشته است.

۱۳۸۳- تفسیر امام حسن [عسکری] (ع) از نگاه بزرگان» / غلام رضا گلی زواره. مقاله مرور کوتاهی در چند صفحه است که نکاتی را پیرامون تعارض ها و دوگانگی ها ضمن گزارش نظر برخی اندیشمندان و دلایل آن ها بیان داشته است. در انتها و به

عنوان قضاوت نهایی، شبیه خلاصه‌ی نظر رضا استادی در مقاله‌ی «بحثی درباره تفسیر امام حسن العسکری (ع)» را مطرح نموده است.

۱۳۸۳- گزارشی از ترجمه‌ی تفسیر منسوب به امام [حسن عسکری (ع)] / غلامرضا گلی‌زواره.

مقاله‌ی کوتاهی است که به گزارش یک ترجمه‌ی متقدم از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) پرداخته و در ضمن آن نوشته است: «میرزا عبدالله افندی که در عصر صفویه می‌زیسته، می‌نویسد: «زواره‌ای، تفسیر حضرت امام حسن عسکری (ع) را به فرمان شاه طهماسب صفوی از عربی به پارسی برگردانیده است و من این ترجمه را در قصبه‌ی لنگر دیده‌ام و نسخه‌ای از آن نزد افراسیاب‌خان موجود است.» نویسنده‌ی مقاله، ضمن بیان روش ترجمه در ادامه به برخی از اقوال اندیشمندان پرداخته است.

۱۳۸۳- پژوهشی پیرامون تفسیر امام [حسن عسکری] / محمدمحسن طبسی.

نوشتار حاضر، قسمتی از بحث‌های رجالی استاد نجم‌الدین طبسی در بحث خارج فقه ایشان می‌باشد که توسط محمدمحسن طبسی، فرزندشان، تقریر و تنظیم گردیده است. در پایان نوشتار، نتیجه گرفته شده است که اکثر محدثان و فقهای بنام شیعه به این تفسیر اعتنا کرده و قولاً و عملاً آن را تأیید نموده و روایات آن را در لابه‌لای مباحث تفسیر، حدیث و فقه آورده‌اند. بنابراین، نسبت جعلی بودن تفسیر امام حسن عسکری (ع) به دور از انصاف و واقع‌بینی است. ولی از سوی دیگر، التزام به صحّت تمام روایات آن هم مشکل است و آنچه که می‌توان به عنوان نظر تحقیقی و نهائی پیرامون روایات این تفسیر ارائه کرد، این است که این کتاب همانند سایر منابع حدیثی بوده و باید با قواعد و ضوابط حدیث و رجال سنجیده شود.

۱۳۸۵- تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) در بررسی علامه شوشتری / شادی نفیسی.

چکیده: تفسیر منسوبه به امام حسن عسکری (ع) از جمله تفاسیر اولیه‌ی شیعه است که بسیار زود هنگام اعتبار آن مورد بحث بوده است. مخالفان این تفسیر به لحاظ سندی و متنی به بحث از آن پرداخته‌اند. علامه شوشتری نیز از جمله‌ی این مخالفان است که در الاخبار الدخیله به اجمال به بحث از سند آن می‌پردازد؛ همچنانکه متن آن را نیز به نقد می‌کشد. نقد محتوایی او از این تفسیر، مفصل‌ترین نقد از آن محسوب می‌شود. او در نقد خود از جمله به قرآن، روایات و اطلاعات تاریخی استناد می‌کند؛ اگرچه مورد اخیر بیش‌ترین سهم را به خود اختصاص داده است.

۱۳۸۶- تحقیقی درباره‌ی منشأ متن موجود تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) / حسن انصاری.

این نوشته، یادداشت اینترنتی چند صفحه‌ای است که در پایگاه دکتر انصاری منتشر شده است. نویسنده به تجزیه و تحلیل تاریخی برخی از شواهد داخلی و بیرونی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) و ارائه‌ی برخی احتمالات پیرامون راویان تفسیر و نقل‌های شیخ صدوق و نیز گزارش ابن‌غضائری پرداخته است. انصاری ضمن بررسی ماهیت و ریشه‌ی تفسیر معتقد شده است که تفسیر عسکری یک هسته‌ی قدیمی دارد که ابن‌بابویه آن را در آثارش به نقل از شخصی مجهول‌الحال به نام المفسر الجرجانی نقل کرده است. اما بعداً در اوائل سده‌ی ششم قمری، متن فعلی بر پایه‌ی آن متن قدیمی ساخته و پرداخته و بخش‌های بسیار زیادی بدان افزوده شده و مقدمه‌ای داستانی و خیال‌پردازانه با اغلاطی تاریخی نیز بر آن ملحق شده است. وی در پایان

نوشته است: به هر حال اشتباهات تاریخی در متن این تفسیر که برخی از آن‌ها مورد اشاره‌ی مرحوم بلاغی در آلاءالرحمان هم قرار گرفته است، احتمال ساخته شدن بخش‌های از این تفسیر به وسیله‌ی متأخران را بیشتر می‌کند.

۱۳۸۶- سند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) / مهدی لطفی.

چکیده: انتساب تفسیر امام حسن عسکری (ع) در بین علما، همواره محل بحث و اختلاف نظر بوده است. یکی از دلایل مهم مخالفان این تفسیر، ضعف سند آن است. مقاله‌ی حاضر با تحلیل سند این تفسیر و بررسی دیدگاه‌های مختلف در این زمینه، در صدد بررسی انتساب این تفسیر است. تحلیل سند تفسیر نشان می‌دهد که برخی از افراد سلسله سند که شامل استرآبادی و راویان این تفسیر می‌شود، مجهول‌الحال‌اند. از این رو، سند تفسیر ضعیف است و انتساب این تفسیر به امام حسن عسکری (ع) ممکن نیست. در این بین، تنها راه ممکن در اعتبار بخشیدن به آن، استناد به اعتماد شیخ صدوق به این تفسیر و راویان آن است.

۱۳۸۷- جایگاه و اعتبار تفسیر امام حسن عسکری (ع) / فاطمه هاشمی.

چکیده: از جمله موارد حدیثی شیعه در قرن سوم هجری که در زمره‌ی تفاسیر مأثور از اهل بیت (ع) به شمار می‌رود، تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) می‌باشد. اهمیت و جایگاه این اثر تفسیری علی‌رغم برخی تشکیک‌ها در صحت سندی و طریق به آن به دلیل محتوای والای آن است که مشتمل بر مصادیق و تأویل آیات و بیان فضائل معصومین با تکیه بر روایات می‌باشد. از این رو به منظور اثبات صدور و استناد این اثر تفسیری به معصوم در راستای حفظ و استحکام موارد ایشان، تحقیق و یافتن شواهد

روایی و تطبیق محتوای آن با ملاک‌های اعتبار احادیث شیعی، امری ضروری و ارزنده به شمار می‌رود. علی‌رغم تردید و ضعف سندی و طریق به این تفسیر، از بررسی محتوایی روایات آن معلوم می‌گردد که هر چند به واسطه‌ی وجود برخی موارد ضعف و اضطراب در متن دلیل بر صدور تمام مطالب آن از ناحیه‌ی معصوم وجود ندارد، دلیلی هم بر جعلی بودن و کذب تمام روایات آن نمی‌باشد؛ زیرا در بسیاری موارد روایات و مطالب موجود در این تفسیر از استحکام متن و محتوای عمیق برخوردارند و منطبق بر ملاک‌های اعتبار احادیث بوده و شواهدی نیز در کتب معتبر شیعه دارند.

#### ۱۳۸۹- دراسة حول التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری (ع) / عبدالرؤوف حسن الربیع.

مقاله مروری یا حداکثر ترویجی است که در هجده صفحه نگارش یافته است. نویسنده ابتدا اهمیت بحث پیرامون کتاب تفسیر منسوب را مختصراً بیان نموده و ضمن دسته‌بندی آراء علماء پیرامون تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)، به مسأله‌ی مناقشه در سند کتاب و مناقشه در محتوا و مضمون تفسیر پرداخته است و در عنوان «المحصلة النهائية والحكم على التفسير» نوشته است: بعد العرض المتقدم نستطيع بيان الموقف النهائي من هذا الكتاب، و هو أن الحكم بكونه موضوعاً بأكمله دعوى مجانية لما تم تقريبه آنفاً، و قد تمت مناقشة مدرکها سنداً و محتویاً. و القول باعتبارها مطلقاً بدون قيد يتصادم سنداً مع عدم كفاية ما سبق لإثبات وثاقة الرجلين الناقلين للتفسير مباشرة عن الإمام (ع)، و يتعارض محتویاً و متنأً مع بعض الثوابت العقائدية و التاريخية، حتى و لو قلنا بقلّة حصول ذلك. و عليه فيتعامل مع كل رواية منه بصورة مستقلة، فإن أسعفت القرائن تتميم سندها و مضمونها معاً، أو تتميم سندها فقط عملنا بها، وإلا توقّفنا، هذا في مجال الاحتجاج بها والأخذ بمضمونها، أما في غير ذلك كما لو استفيد منها التأييد أو التقريب أو الاستحسان لمطلب فالباب إليها واسع.

۶۲ دوفصلنامه تفسیر پژوهی - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

۱۳۹۰- بررسی مبانی و روش تفسیر امامین عسکریین علیهما السلام / نفیسه نیک عمل.

چکیده: در این پایان نامه به بررسی مبانی و روش تفسیری امام هادی و امام عسکری پرداخته شده است. در ابتدا به بررسی اوضاع سیاسی اجتماعی و مفسیری و افراد هم-عصر پرداخته شده و سپس با توجه به روایات تفسیری موجود از این دو امام، به استخراج و دسته بندی روش های مورد استفاده ی ایشان در تفسیر قرآن پرداخته شده است. در نهایت نیز با مراجعه به تفاسیر معاصر، میزان استفاده و توجه مفسرین به روایات این دو امام پرداخته شده است.

۱۳۹۰- آشنایی با منابع معتبر شیعه؛ تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) / عبدالکریم پاک نیا تبریزی.

مقاله مروری یا حداکثر ترویجی است که در یازده صفحه نگارش یافته است. نویسنده ضمن یک مقدمه، به جریان پیدایش تفسیر پرداخته و سپس مختصراً به شیوه ی تفسیر عسکری و سند تفسیر عسکری نگاهی داشته است. همچنین با توضیح جایگاه تفسیر عسکری میان علما، تفسیر عسکری را از منظر اهل نظر مرور نموده و نیز نیم نگاهی هم نسخه ها و ترجمه های تفسیر عسکری می نماید و در انتها، نکته هایی از تفسیر امام حسن عسکری (ع) را مختصراً بیان می نماید.

۱۳۹۱- گفتاری درباره تفسیر امام حسن عسکری (ع) / احمد صفایی خوانساری.

این گفتار توضیحی است درباره ی تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام و نکاتی در اعتبار آن است که از کتاب ارزشمند «کشف الاستار عن وجه الکتب و الاسفار» نقل و توسط آقای عبدالحسین طالعی در شانزده صفحه ترجمه شده است. مترجم ابتدا شرح

مأخذشناسی توصیفی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) / کاظم استادی ۶۳

حالی از آیت‌الله سید احمد صفایی خوانساری درج نموده و سپس گفتار او را که در نقل قول علما بر اعتماد کتاب تفسیر امام حسن عسکری است، ترجمه نموده است. صفایی خوانساری در انتهای گفتار خود به برخی اندک از اشکالات پیرامون این کتاب پاسخ داده است.

۱۳۹۱- رسالة فی التفسیر المنسوب للإمام العسکری (ع) تألیف الشیخ البلاغی؛  
دراسة و تحقیق / حکمت عبید حسین الخفاجی.

نویسنده در بخش اول مقاله‌ی بیست و شش صفحه‌ای خود، شرح حال مفصلی از شیخ محمد جواد بلاغی (۱۲۸۲ - ۱۳۵۲ق)، صاحب رساله آورده است. سپس در بخش دوم، مطالبی پیرامون موافقان و مخالفان اعتبار کتاب تفسیر امام حسن عسکری (ع) و نقل قول آرای ایشان پرداخته است. در انتها نیز متن اصلی «رسالة فی التفسیر المنسوب للإمام العسکری (ع)» تألیف شیخ بلاغی را، از روی نسخه‌ی دستنویس استاد ستار عبدالحسین الفتلاوی درج نموده است.

متن این رساله پیش‌تر در مجله‌ی نور علم منتشر شده بود و در مقالات قبلی معرفی گشت.

۱۳۹۲- تفسیر قرآن منسوب به امام عسکری (ع)، مایر ام. یراشر؛ مترجم محمدحسن محمدی مظفر.

چکیده: درباره‌ی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) تاکنون پژوهش‌های متعددی در قالب کتاب و مقاله منتشر شده است. عمده حجم این آثار به بررسی سند این تفسیر اختصاص یافته و نویسندگان کمتر به بررسی و تحلیل



محتوای آن پرداخته‌اند. اگر هم به محتوا نظر کرده‌اند، بیشتر در پی دستیابی به شواهدی بر تأیید یا رد انتساب آن به امام عسکری (ع) بوده‌اند. ترجمه‌ی مقاله‌ی حاضر از این جهت که نویسنده بحث کمتری را به بررسی سند اختصاص داده و عمده بحث خود را بر تحلیل محتوای این تفسیر متمرکز ساخته، آن هم از نگاه یک پژوهشگر بیرونی و خاورشناس، برای خوانندگان و پژوهشگران فارسی‌زبان مغتنم است.

۱۳۹۲- گونه‌شناسی روایات تفسیری امام حسن عسکری (ع) در تفسیر قرآن / نسیم پناهی‌فر.

چکیده: گونه‌شناسی روایات تفسیری معصومان (ع)، به دلیل جایگاه خاص سنت در تبیین قرآن، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و از آنجا که عصر امام حسن عسکری (ع) توأم با حققان سیاسی، انزوای شیعیان و انحراف‌های دینی بود، بررسی انواع گونه‌های روایی ایشان در تبیین آیات قرآن کریم، نگاه ویژه‌ای را می‌طلبد. امام حسن عسکری (ع) در عصر خود سیاست تقیّه را در پیش گرفت و به فعالیت‌های آموزشی روی آورد و در حوزه‌ی تفسیر با تطبیق آیات بر شرایط زمان، به تبیین جایگاه اهل بیت (ع) پرداخت. آن حضرت در تفسیر آیات، علاوه بر بیان معنای ظاهری، اهتمام خود را به ارائه‌ی معنای باطنی کلام خدا و تطبیق آیات بر مصادیق معطوف کرده است. حضرت به مباحث علوم قرآن اشاره‌ای نکرده، ولی بخشی از روایت‌های ایشان به صراحت به آیاتی از قرآن کریم استناد کرده است. امام عسکری (ع) در استخراج معانی قرآن از قواعد ادبی، منقولات پیامبر (ص) و سایر ائمه (ع) و قصص بهره جسته است که البته بهره‌گیری ایشان از منقولات پیامبر (ص) و سایر ائمه (ع) نسبت به سایر موارد چشم‌گیرتر است.

۱۳۹۲- نقد دیدگاه علامه شوشتری در جعلی بودن برخی روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام / مجید شمس کلاهی.

چکیده: عمل تفسیر با استناد به «منابع تفسیر» انجام می‌پذیرد. مراد از منابع تفسیر، اموری است که شناخت‌های لازم درباره‌ی معنا و مراد آیات را در اختیار مفسر قرار می‌دهد. یکی از مهم‌ترین منابع تفسیری، روایات منقول از اهل بیت (ع) و یکی از منابع در این باب، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) می‌باشد. این مقاله به بررسی و نقد آرای علامه شوشتری درباره‌ی نمونه‌هایی از روایات منقول در تفسیر مذکور می‌پردازد و نشان می‌دهد ادله‌ی مورد استناد ایشان برای اثبات مجعول بودن این روایات (از قبیل انفراد نقل روایت در منبع شیعی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) و عدم نقل آن در منابع عامه، ظهور بدوی روایت، مفاد صدر روایت بدون توجه به آنچه در ذیل آن آمده و استبعاد محتوای روایت)، گرچه ظن به صدور این روایات را کاهش می‌دهد، اما نمی‌تواند مجعول بودن آن‌ها را به اثبات رساند و دست‌مایه‌ی این مدعا قرار گیرد که تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) سر تا سر مجعول است.

۱۳۹۲- رسالة فی التفسیر المنسوب الی الإمام العسکری تألیف الشیخ محمدجواد البلاغی / علی عباس الاعرجی.

نویسنده در ابتدای مقاله‌ی سی صفحه‌ای خود، شرح حال چهار صفحه‌ای از شیخ محمد جواد بلاغی (۱۲۸۲ - ۱۳۵۲ق)، صاحب رساله آورده است. سپس متن اصلی «رسالة فی التفسیر المنسوب للإمام العسکری (ع)» تألیف شیخ بلاغی را درج نموده است. قابل توجه است که آقای عبید حسین الخفاجی همین رساله را یک سال قبل، یعنی در سال ۱۳۹۱ش منتشر نموده بود که پیش‌تر معرفی گشت.

۱۳۹۲- التفسیر المنسوب للامام العسکری علیه السلام بین الرّفص و القبول / سلیمة  
فاضل حبیب الکلابی.

نویسنده ضمن مقدمه‌ی کوتاهی، فقط به نقل قول آرای علما پیرامون تفسیر منسوب به  
امام حسن عسکری (ع) پرداخته است. وی این گزارشات را در شانزده صفحه از  
ابن‌غضائری، آغاز و در شماره‌ی سیزدهم، به سلیمان بحرانی ختم نموده است.

۱۳۹۲- تفسیر العسکری چگونه پرداخته شد؟ / حسن انصاری.

این نوشته، یادداشت اینترنتی چند صفحه‌ای است که در پایگاه دکتر انصاری منتشر  
شده است. نویسنده متن مقاله‌ی قبلی خود با عنوان «تحقیقی درباره‌ی منشأ متن  
موجود تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)» را با اندکی تغییر، دیگر بار منتشر  
کرده است و چند نکته‌ی دیگر را در قالب تکمیل و توضیح آنچه سال ۱۳۸۶ نوشته  
بوده، به همراه ذکر تعدادی از شواهد بحث، مطرح نموده است.

۱۳۹۳- تفسیر امام حسن عسکری / محمدکاظم رحمتی.

مقاله‌ی کوتاه و دانشنامه‌ای است که به صورت مروری، مطالبی را پیرامون معرفی  
کتاب تفسیر امام حسن عسکری بیان داشته و در مجموعه‌ی مجلدات دانشنامه‌ی جهان  
اسلام (ج ۷) منتشر شده است.

۱۳۹۵- نقد و بررسی اشکالات کلامی دکتر ذهبی به تفسیر امام حسن عسکری (ع)  
/ محمود ابوترابی.

چکیده: محمدحسین ذهبی از متفکران و اساتید علوم قرآن و حدیث معاصر می‌باشد.  
وی در کتاب معروف التفسیر و المفسرون پس از نقل بخش‌هایی از متن تفسیر امام

حسن عسکری (ع) با عناوین: ولایه علی؛ روایات مکذوبه فی فضل اهل بیت، الشجره التي نهی آدم عن الاکل منها، توسل الانبیاء و الامم السابقه بمحمد (ص) و باهل البیت، و مانند آن، بدون ارائه دلایل، این تفسیر را متهم به آفت غلو، خروج از دایره‌ی آموزه‌های معقول و مقبول گرایش‌های شیعی و تلاعب با نصوص قرآنی می‌نماید و استناد آن به امام (ع) را برخاسته از بهتان و دروغ بزرگان شیعه قلمداد کرده است. نظر به اینکه بسیاری از عالمان و محققان شیعه استناد این تفسیر را به امام (ع) موجه می‌دانند؛ لذا در این مقاله، به روش تحلیلی - توصیفی به بررسی آراء ذهبی پرداخته و پاسخ دقیق و مدلی به دیدگاه‌های ایشان داده شده است. در پایان، با استناد به دلایل موجود در منابع اسلامی و حتی منابع اهل تسنن این نتیجه حاصل آمد که تفسیر امام (ع) از همه‌ی اشکالات و اتهامات مورد نظر ذهبی مبراست و دلایل نقلی و عقلی مؤید صحت و تأیید آن‌هاست.

۱۳۹۵- بررسی و نقد دیدگاه علامه شوشتری در رابطه با سند و متن برخی از روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) در کتاب الاخبارالدخیله / غلام محمد شریعتی.

ظاهراً این کتاب، انتشار عمومی نشده است؛ زیرا نسخه‌ای از آن یافت نشد تا بررسی و گزارشی از آن تقدیم شود. حتی اطلاعاتی از اثر، در سایت خانه‌ی کتاب و نیز سایت کتاب قم (که ناشر عضو آن است) یافت نشد.

۱۳۹۷- تبارشناسی روایات تفسیر العسکری و تأثیر آن بر اعتبارسنجی تفسیر / ربابه ناظمی.

چکیده: تنها تفسیر مکتوب، چاپ شده و در دسترس، منسوب به امامان معصوم علیهم- السلام، کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) است. این تفسیر به املا‌ی امام

بوده و دو نفر به نام‌های ابوالحسن و ابویعقوب آن را نوشته‌اند و با وسایطی به ما رسیده است. شناخت تفسیر مذکور می‌تواند در فهم کلام امام حسن عسکری (ع) و نیز به فرآیند انتساب آن کمک کند. تاکنون در معرفی این اثر منسوب به معصوم (ع)، تلاش‌های جدی صورت نگرفته است. لذا شناخت ساختار و نحوه‌ی طراحی تفسیر العسکری، بر بهره‌مندی ما می‌افزاید. در تقسیم‌بندی روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) به روایات کوتاه، متوسط و بلند و طولانی، بررسی‌ها نشان می‌دهد که روایات کوتاه، بیشترین شواهد و متابعات، روایات متوسط به نسبت کمتر و روایات بلند و طولانی اکثراً فاقد مستندات قرآنی و شواهد و متابعات و غالباً جزو متفردات می‌باشند. شناخت روایات تفسیر العسکری و نوع طبقه‌بندی آن مانند روایات کوتاه، روایات متوسط و روایات طولانی و مفصل، افزون بر آنکه جهت انتساب تفسیر العسکری به امام (ع) یاری‌رسان است، از طرفی دیگر ما را به وجود مطالبی نادرست که بتوان بر اشتباه راویان و نسخ یا نفوذ جعل جاعلان حمل کرد، واقف می‌سازد. در نهایت پژوهش حاضر می‌تواند تأثیر مناسبی بر اعتبارسنجی تفسیر العسکری داشته باشد.

۱۳۹۷- بررسی وجوه عرفانی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) / زهرا خوش‌سخن مظفر.

چکیده: تفسیر مأثور، یکی از انواع تفاسیر قرآن است که قدمت آن به صدر اسلام می‌رسد. در این نوع تفسیر، با استفاده از روایات پیامبر و ائمه (ع)، به بیان مقصود آیات می‌پردازند. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) یکی از همین تفاسیر است که آن حضرت به دو تن از شاگردانشان املاء کرده‌اند. این پژوهش، با هدف ریشه‌یابی تفسیر عرفانی و ارتباط آن با تفاسیری که از ائمه (ع) به ما رسیده‌اند، به بررسی وجوه عرفانی در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) می‌پردازد. در مطالعه‌ی روایات

تفسیری به کاربرد تأویل در تفسیر آیات و اصول عرفانی آن‌ها توجه شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که عرفان نظری در تفسیر مزبور چشمگیر نیست، اما وجوه عرفانی، همراه با اصول اخلاقی، مانند ولایت و مدارا با خلق، در آن دارای بسامد زیادی است.

۱۳۹۸- ابوجعفر مرعشی راوی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) / مصطفی معلمی.

چکیده: ابوجعفر مرعشی محدثی بوده که ابومنصور طبرسی و ابوسعید سمعانی بی‌واسطه از او روایت کرده‌اند. طبرسی در کتاب «الاحتجاج» روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) را از ابوجعفر مرعشی نقل کرده است. نویسنده‌ی الاحتجاج تمام روایات را بدون ذکر سند آورده است، اما روایات تفسیر یاد شده را به دلیل عدم اشتهار این تفسیر با ذکر سند، مقرون ساخته است. سمعانی نیز در الانساب ابوجعفر مرعشی را شناسانده است. درباره‌ی ابوجعفر مرعشی، دانسته‌های اندکی وجود دارد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی تلاش کرده تا با جستجو در منابع مختلف تاریخی و حدیثی، داده‌ها درباره‌ی ابوجعفر مرعشی تا حد ممکن کامل شده و تحلیل گردد. یافته‌ها نشان می‌دهد ابوجعفر مرعشی محدث و ادیبی شناخته شده میان دانشمندان شیعه و سنی عصر خویش بوده است، اما در عین حال مهم‌ترین منبعی (الانساب) که وی را معرفی نموده، او را غالی در تشیع خوانده است. به نظر این ادعا با محتوای تفسیر یاد شده که وی یکی از ناقلان آن بوده، بی‌ارتباط نبوده است.

۱۳۹۹- معرفی آثار قرآنی ناصر للحق اطروش با تأکید بر تفسیر او / کاظم استادی.

چکیده: در میان زیدیان، مخصوصاً زیدیان شمال ایران، «تفسیر نویسی قرآن» رواج داشته است و یکی از این مفسران زیدی، حسن بن علی عسکری، ملقب به ناصر للحق

می‌باشد. جدای از تألیفات و آثار زیادی که برای وی، یعنی ناصر کبیر اطروش، برشمرده‌اند، آثار قرآنی و تفسیری‌ای نیز به وی نسبت داده‌اند. از سوی دیگر، چون مناقشات متعددی پیرامون تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) و مخصوصاً مشکوک بودن انتساب تفسیر به امامین عسکریین (ع) وجود دارد و پژوهش‌های جدید با توجه به اسناد تفسیر عسکری در روایات شیخ صدوق و نیز برخی از محتواهای تفسیر، نشان داده‌اند که این تفسیر از حسن بن علی اطروش است. اکنون لازم است پژوهش شود که ناصر اطروش چه آثار قرآنی و تفسیری داشته است؟ و تفسیر اصلی او چگونه بوده است؟ و نیز ممکن است چه شباهت‌هایی میان آن تفسیر با تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) وجود داشته باشد؟ بنابراین با توجه به اینکه تاکنون پژوهش مستقلی در این مسأله صورت نگرفته است، تحقیق حاضر در صدد است که اجمالاً به معرفی و شناسایی آثار قرآنی ناصر کبیر پردازد؛ و، توجه بیشتری به تفسیر ناصر للحق بنماید و در پایان، نتایج و پیشنهاداتی را در این زمینه ارائه دهد.

۱۴۰۰- بررسی رجالی اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) تا شیخ صدوق / کاظم استادی.

چکیده: تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) یا تفسیر ناصر اطروش، با حدود ۳۷۹ روایت، اکنون از تفاسیر روایی امامی محسوب می‌شود که با نزدیک به یک صد نسخه‌ی خطی متأخر، از نظر تعدد نسخه، در نوع خود کم‌نظیر است. این اثر، جدای از بی‌توجهی فهرست‌نویسان و تراجم‌نگاران به آن، از جهات و ابعاد مختلفی همچون «تاریخ تألیف، انتساب کتاب به مؤلف، اسناد و محتوای کتاب»، مناقشه‌آمیز است. یکی از این ابعاد که لازم به تأمل می‌باشد، بررسی رجالی راویان اسناد این کتاب است. در

مأخذشناسی توصیفی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع) / کاظم استادی ۷۱

پژوهش حاضر، ضمن معرفی و بررسی رجالی ده تن از راویان اسناد ماقبل شیخ صدوق در این تفسیر، مشخص شد؛ جدای از اینکه اسناد این اثر حدود دویست سال «ارسال طویل نسخه‌ای» دارد. افتادگی‌هایی نیز در خود اسناد وجود دارد و از سوی دیگر، بیشتر راویان این اثر، «ناشناس، مجهول و یا ضعیف» هستند.

۱۴۰۰- بررسی رجالی اسناد تفسیر منسوب به امام عسکری(ع) از شیخ صدوق تا عسکری / کاظم استادی.

چکیده: راویان اسناد تفسیر تا شیخ صدوق در مقاله‌ی قبلی بررسی شده بود. در نوشته‌ی حاضر فقط به بررسی رجالی ده تن از راویان اسناد این تفسیر، از شیخ صدوق تا عسکری اطروش پرداخته شده است. در این بررسی رجالی راویان مشخص شد که غالب راویان این بخش از اسناد تفسیر در منابع امامیه، مجهول هستند و مابقی آن‌ها نیز توثیق نشده‌اند.

۱۴۰۱- بازشناسی مؤلف تفسیر منسوب به عسکری / کاظم استادی.

چکیده: تفسیر منسوب به امام حسن بن علی عسکری(ع) از تفاسیر روایی متقدم شیعه در قرن سوم است که از جهات مختلفی، مناقشه‌آمیز است و مورد نقد و گفتگوهای انتقادی برخی از اندیشمندان متقدم و متأخر امامیه قرار گرفته است. با توجه به برخی مطالب سست و نادرست موجود در این تفسیر و نیز مناقشات پیرامون آن و مخصوصاً روشن شدن عدم انتساب تفسیر به امام یازدهم(ع)، اکنون این سؤال و مسأله به وجود می‌آید که اگر تفسیر کنونی، برای امام حسن عسکری(ع) یا پدر بزرگوارشان نیست. پس مؤلف کتاب کنونی تفسیر چه کسی است؟ چه دلایلی وجود دارد که نشان دهد



تفسیر کنونی، متعلق به شخص بخصوصی است؟ یا اینکه این کتاب، با فرض عدم انتساب به امامین عسکریین (ع)، به نوعی «مجهول المؤلف» است؟ پژوهش حاضر طی مقدماتی به شناسایی مؤلف این تفسیر می‌پردازد و با دلایل و شواهدی از متن خود تفسیر و اسناد تاریخی دیگر نشان می‌دهد که مؤلف تفسیر کنونی، در واقع «حسن بن علی عسکری» ملقب به ناصر للحق اطروش، امام زیدیه و حاکم علوی طبرستان است.

۱۴۰۱- تجزیه و تحلیل اسناد تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) / کاظم استادی.

چکیده: تفسیر امام حسن عسکری (ع) از جهات مختلفی هم‌چون «تاریخ تألیف»، «انتساب به مؤلف»، «اسناد کتاب» و از همه مهم‌تر «محتوای کتاب»، مناقشه‌آمیز است و مورد نقد برخی اندیشمندان قرار گرفته است. با توجه به این مناقشات، مخصوصاً مشکوک بودن انتساب تفسیر به امام حسن عسکری (ع)، لازم می‌نماید این تفسیر از ابعاد گوناگونی مورد بررسی قرار گیرد که یکی از آن‌ها، اسناد تفسیر است تا دانسته شود کل اسناد تفسیر، چگونه هستند؟ و آیا این اسناد یکسان می‌باشند؟ پژوهش حاضر به «گزارش شکلی اسناد تفسیر و بررسی آن‌ها» پرداخته است تا وضعیت کل اسناد تفسیر را برای پژوهشگران، روشن و در دسترس نماید که با توجه به آن، به بررسی دیگر ابعاد تفسیر بپردازند. با جستجو و بررسی منابع حدیثی، نسخه‌های خطی تفسیر و کتاب‌های مرتبط با این تفسیر، چند دسته اسناد قابل طرح هستند: ۱- اسناد تفسیر در روایات صدوق و در روایات انفرادی دیگر. ۲- اسناد در نسخه‌های خطی تفسیر. ۳- اسناد تفسیر در الاحتجاج. ۴- اسناد احتمالی و تعویضی دیگر. در نهایت و با تجزیه و تحلیل تمامی این اسناد، مشخص شد که نام «حسن بن علی» در تفسیر عسکری و نیز روایات منقول از آن، طی دوران و در مراحل مختلف نوشتاری و

نسخه‌برداری تغییراتی کرده است؛ به طوری که از یک شخصیت مذهبی - تاریخی زیدی مذهب، یعنی ناصر اطروش، به یک شخصیت مذهبی امامی، یعنی امام حسن عسکری (ع)، بدل شده‌اند. به عبارت دیگر کتاب تفسیر کنونی از ناصر اطروش است.

۱۴۰۱- معرفی و بررسی کهن‌ترین نسخه خطی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) / کاظم استادی.

چکیده: تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) از تفاسیر روایی شیعه با نزدیک به یک صد نسخه خطی است که در نوع خود، کم‌نظیر است. پیرامون نسخ خطی این تفسیر، تاکنون کار مستقلی انجام نشده و جدای معرفی مختصر نسخه‌ها در فهرس، مطلبی یافت نشد. بنابراین، لازم بود تحقیق مستقلی درباره‌ی کهن‌ترین نسخه‌ی خطی این تفسیر با طرح سؤالاتی انجام شود: ۱- کهن‌ترین نسخه‌ی خطی مستقل و غیرمستقل تفسیر عسکری کدام است؟ ۲- این نسخ خطی، اصیل هستند یا خیر؟ ۳- ویژگی‌های قدیمی‌ترین نسخ خطی تفسیر کدام است؟ در نوشتار حاضر، ضمن پاسخ به این پرسش‌ها مشخص شد که قدیمی‌ترین نسخه‌ی مستقل تفسیر، نسخه‌ی خطی دانشگاه تهران، به تاریخ ۸۰۸ قمری است و از آن سو، قدیمی‌ترین نسخه‌ی خطی (با تاریخ ۷۳۶) غیرمستقل از تفسیر که حدود چهل روایت از ۳۶۳ روایت موجود آن را دربردارد، نسخه‌ی خطی کتاب احتجاج است. همچنین روشن شد که نسخه‌ی کهن تفسیر، دو خطه و ترمیمی است و در ۱۶ برگ اول، به صورت حرفه‌ای، ترمیم شده است و به نظر می‌رسد که نام کاتب و تاریخ کتابت، مخدوش و نونویس باشند؛ هر چند که با توجه به متن اصلی نسخه، این نسخه متعلق به قرن هشتم یا نهم است و کاتب نسخه، حلی‌کیاء یا علی‌کیاء، احتمالاً از نسل شیعیان زیدی گیلان بوده است.

۱۴۰۱- وضعیت اعتبارسنجی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع) / کاظم استادی.

چکیده: از گذشته تاکنون، نظرات متضادی پیرامون تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) بیان شده است؛ عده‌ای از اندیشمندان کتاب را مخدوش و موضوع می‌دانند و به آن تصریح یا اشاره نموده‌اند و عده‌ای از علماء نیز کتاب را به تصریح یا استفاده، معتبر دانسته‌اند. با توجه به این مناقشات و مخصوصاً ایراد اشکال به انتساب تفسیر به امامین عسکریین (ع)، این مسأله به وجود می‌آید که اصالت کتاب تفسیر عسکری چگونه است؟ اعتبار این کتاب در چه وضعیتی قرار دارد؟ آیا دلایلی بر عدم انتساب یا انتساب تفسیر به امامین عسکریین (ع) قابل طرح هستند؟ پژوهش حاضر، به صورت اختصاصی، طی مقدماتی به اعتبارسنجی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) پرداخته است. نتیجه‌ی پژوهش نشان می‌دهد که این تفسیر به دلایل مختلفی، هم معتبر نیست و هم از امامین عسکریین (ع) نیست؛ همانند: ۱ - مشهور نبودن تفسیر در بین امامیه تا قرن ششم. ۲ - عدم شناسائی تفسیر و راوی آن در فهرس و تراجم متقدم و متأخر. ۳ - مورد «مناقشه» بودن تفسیر از ابتدای رواج. ۴ - مشکلات رجالی و اسنادی، همانند تفاوت سند نسخه‌ی تفسیر در احتجاج با سند نسخه‌ی خود تفسیر. ۵ - ناهماهنگی داستان‌های راویان تفسیر با امام عسکری (ع). ۶ - مورد استفاده قرار نگرفتن تفسیر توسط جمهور علمای امامیه.

۱۴۰۱- تجزیه و تحلیل محتوای داستان‌های راویان تفسیر منسوب به امام حسن

عسکری (ع) / کاظم استادی.

چکیده: این پژوهش، به صورت اختصاصی به سه داستان راویان اولیه این تفسیر که در متن کتاب موجود هستند، می‌پردازد تا با دلایل و قرائنی نشان دهد که مؤلف تفسیر،

می‌تواند چه کسی باشد. پس از تجزیه و تحلیل تاریخی این داستان‌ها و با توجه به همه‌ی شواهد و قرائن مشخص شد که داستان‌های سه‌گانه‌ی تفسیر عسکری، با زندگی و شرح حال و موقعیت حسن بن علی ملقب به ناصر اطروش در طبرستان، هماهنگ هستند. می‌توان نتیجه گرفت که شخصیت ناقل تفسیر در این داستان‌ها، حسن بن علی عسکری، ملقب به ناصر للحق زیدی است.

۱۴۰۱- شرح حال و زندگانی ابوجعفر الحسینی العلوی المرعشی / کاظم استادی.

چکیده: تمام کتاب تفسیر امام حسن عسکری (ع) و نیز بخش قابل توجهی از کتاب احتجاج به نقل از یک راوی با نام «مهدی بن ابی‌حرب» یا «مهدی بن الحارث» است. اطلاعاتی از شرح حال و ترجمه‌ی وی در منابع رجال و تراجم شیعه وجود ندارد. بنابراین لازم است این راوی شناسایی و ترجمه شود. در پژوهش حاضر، با بهره‌گیری بیش از نود منبع، شرح حال وی جستجو و تجزیه و تحلیل و ارائه شده است.

۱۴۰۲- بررسی رجالی حسن بن علی عسکری اطروش، صاحب تفسیر عسکری، در منابع امامیه / کاظم استادی.

چکیده: حسن بن علی عسکری یا ناصر کبیر (م ۳۰۴ق)، جدای از مقام حکومتی خود در دولت علویان طبرستان، عالم و محدث نیز بوده است و روایات محدودی از او در منابع امامیه وجود دارد. در پژوهش‌های جدید مشخص شده که تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) از آثار اوست. بنابراین، اکنون بیش از ۴۲۰ روایت منقول از او در منابع امامیه دستیاب می‌باشد. اطروش برخی از روایات تفسیر عسکری را به نقل از دیگران نقل نموده است، اما بسیاری از آن روایات هم، نقل واحدی از شخص وی

هستند. بنابراین لازم است جدای از اینکه تفسیر عسکری از ابعاد گوناگون مورد دقت قرار می‌گیرد، بررسی رجالی ناصر کبیر نیز انجام شود تا دانسته شود که آیا هویت و شخصیت اطروش در منابع متقدم امامیه شناخته شده است؟ یا بررسی شود که وضعیت رجالی ناصر کبیر از نظر توثیق و تضعیف در منابع رجالی متقدم و متأخر شیعه امامیه چگونه است؟ و در آخر روشن شود که روایات تفسیری وی را از نظر اعتبار رجالی چگونه می‌توان ارزیابی و اعتبارسنجی نمود؟ در پژوهش حاضر، ضمن بررسی رجالی حسن بن علی اطروش مشخص شد که وی در منابع رجالی متقدم و متأخر شیعه به نوعی ناشناخته است و با توجه به عدم توثیق وی در این منابع، اطروش از نظر اعتبار رجالی، ضعیف ارزیابی می‌گردد.

۱۴۰۲- ترجمه و بررسی رجالی محمد بن قاسم مفسر استرآبادی راوی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) / 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 «ابی الحسن جرجانی مفسر» است. این شخص در منابع رجالی و تراجمی شیعه 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 هستند و اسامی دوگانه، بر اثر تصحیف ایجاد شده‌اند یا خیر؟ ۳- چه اطلاعاتی در دیگر منابع غیررجالی و تراجمی از ایشان وجود دارد؟ ۴- تاریخ و ترجمه‌ی این راوی تفسیر، چگونه است؟ پژوهش حاضر، به وسیله برخی اطلاعات و شواهد جنبی به بررسی تاریخ و ترجمه‌ی ابوالحسن جرجانی مفسر پرداخته است تا حتی الامکان، شرح حال و بررسی رجالی‌ای از وی ارائه دهد.

۱۴۰۲- گزارشی از محتوای کتاب تفسیر عسکری اطروش / کاظم استادی.

چکیده: به تازگی کتاب مفصلی درباره‌ی انتساب و بازشناسی مؤلف تفسیر عسکری، نگارش یافته است که شامل ۱۲ فصل می‌باشد. نوشته‌ی حاضر، ضمن معرفی این کتاب و خلاصه‌ای از فصول کتاب و نتایج آن به بازشناسی تفسیر عسکری و نیز شناسایی و معرفی مؤلف این تفسیر می‌پردازد و با مروری بر دلایل و شواهدی از متن خود تفسیر و اسناد تاریخی دیگر مطرح می‌نماید که مؤلف تفسیر، در واقع «حسن بن علی عسکری» ملقب به ناصر للحق اطروش، حاکم علوی طبرستان و امام زیدیه بوده است.

## ۵- منابع غیرمستقل پیرامون تفسیر منسوب به امام عسکری

منظور از منابع غیرمستقل، منابع و مآخذی هستند که بخش اندکی از آن‌ها به تفسیر منسوب پرداخته شده است و یا لابه‌لای متن آن‌ها می‌توان استنادات و مطالبی پیرامون تفسیر عسکری یافت.

اطلاعات شناسنامه‌ای آن‌ها به ترتیب الفبایی نام مؤلف، عبارت‌اند از:

۱. ابن اسفندیار، محمد (۱۳۲۰ش). *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی،

تهران: بی‌نا.

۷۸ دوفصلنامه تفسیرپژوهی - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

۲. ابن الندیم، محمد بن اسحاق (۱۴۱۷ق). *الفهرست*، تعلیق ابراهیم رضانی، بیروت: دارالمعرفه.
۳. ابن رازی، جعفر بن احمد قمی (۱۳۶۹ق). *جامع الاحادیث*، تهران: اسلامیه.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی تا). *معالم العلماء*، نجف: المطبعة الحیدریة.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹ق). *متشابه القرآن و مختلفه*، قم: دارالبیدار للنشر.
۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). *مناقب آل ابی طالب*، قم: علامه.
۷. ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۴۱۸ق). *الاصیلی فی انساب الطالبین*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۸. ابن عنبه، احمد بن علی (۱۴۱۷ق). *عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب*، قم، مؤسسه ی انصاریان.
۹. ابن غضائری، احمد بن الحسین (۱۴۲۲ق). *رجال*، به کوشش حسینی جلالی، قم: دارالحديث.
۱۰. استادی، کاظم (۱۴۰۲ش). *در جستجوی ابوجعفر الحسینی العلوی المرعشی*، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، دانشگاه آزاد اسلامی.
۱۱. استادی، کاظم (۱۴۰۰ش). *بازشناسی نویسندگان توقیعات منسوب به امام عصر(ع) برای شیخ مفید، انتظار موعود*، (۷۳).
۱۲. استرآبادی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق). *منهج المقال*، قم: آل البيت(ع).
۱۳. اصفهانی افندی، عبدالله (۱۴۰۳ق). *ریاض العلماء*، قم: بی نا.
۱۴. اطروش، حسن بن علی (۱۴۱۸ق). *البساط*، یمن: مکتبه التراث الاسلامی.
۱۵. امین عاملی، سید محسن (۱۴۲۱ق). *اعیان الشیعة*، بیروت: دارالتعارف.
۱۶. اوحدی حائری، پروین دخت (۱۳۸۵ش). *اوضاع شیعیان در دوره متوکل عباسی*، *شیعه شناسی*، (۱۳).
۱۷. بحر العلوم، محمد مهدی (۱۳۶۳ش). *الفوائد الرجالیة*، تهران: مکتبه الصادق(ع).

۱۸. برقی، احمد بن عبدالله (۱۳۸۳ش). رجال، تصحیح: کاظم موسوی میاموی، تهران: دانشگاه تهران.

۱۹. بلاغی، محمدجواد (بی تا). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: مکتبه الوجدانی.

۲۰. پاکتچی، احمد (۱۳۹۱ش). دانشنامه بزرگ اسلامی (حسن عسکری (ع))، ج ۲۰، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۲۱. تفرشی، مصطفی بن الحسین (بی تا). تقد الرجال، قم: آل بیت (ع).

۲۲. تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۸ق). الذریعة الی تصانیف الشیعه، قم: اسماعیلیان.

۲۳. تهرانی، آقابزرگ (بی تا). طبقات اعلام الشیعه، تحقیق: علینقی منزوی، قم: اسماعیلیان.

۲۴. جعفریان، رسول (۱۳۸۷ش). اطلس شیعه، تهران: سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.

۲۵. جعفریان، رسول (۱۳۸۸ش). تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: علم.

۲۶. حاکم جشمی (منسوب به)، محسن بن محمد (۱۳۸۳ش). تنبیه الغافلین عن فضائل الطالبین، تهران: شمس الضحی.

۲۷. حاکم جشمی، محسن بن محمد (بی تا). جلاء الابصار فی متون الأخبار، بی جا: بی نا.

۲۸. حر عاملی (۱۴۱۶ق). وسائل الشیعة، قم: آل البيت (ع).

۲۹. حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا). امل الآمل فی علماء جبل عامل، تحقیق السید احمد الحسینی، بغداد: مکتبه اندلس.

۳۰. حسینی اشکوری، احمد (۱۴۱۳ق). مؤلفات الزیدیه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

۳۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، قم: مؤسسه نشر الفقاهة.

۳۲. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر، قم: بیدار.



۸۰ دوفصلنامه تفسیریژوهی - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

۳۳. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحدیث*، بی‌جا: موسسه آیت‌الله خویی.
۳۴. درایتی مصطفی (۱۳۹۱ش). *فهرستگان نسخه‌های خطی ایران*، تهران: کتابخانه ملی.
۳۵. الدیلمی، الحسن بن محمد (۱۳۶۹ق). *قواعد عقاید آل محمد الباطینه*، بکوشش الحسن الکوثری، مصر: الثقافه الاسلامیه.
۳۶. رابینو، هل (۱۳۶۴ش). *فرمانروایان گیلان*، ترجمه جکتاجی، رشت: گیلکان.
۳۷. رابینو، هل (۱۳۶۶ش). *ولایت دارالمرز گیلان*، ترجمه خمایی زاده، رشت: طاعتی.
۳۸. شریعتی فوکلابی، حسن (۱۳۸۸ش). *حکومت شیعی آل کیا در گیلان*، قم: شیعه‌شناسی.
۳۹. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۶ش). *پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی (حاشیه مجمع البیان)*، قم: بوستان کتاب.
۴۰. شفق خواتی، محمد (۱۳۸۶ش). *امامت از دیدگاه زیدیه و امامیه مقاله، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی*، (۲۱).
۴۱. شوشتری، محمدتقی (۱۴۰۱ق) *الاحبار الدخیلة*، تهران: مکتبه الصدوق.
۴۲. شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰ق). *قاموس الرجال*، قم: النشر الإسلامی.
۴۳. شوشتری، نورالله (۱۳۷۷ش). *مجالس المؤمنین*، تهران: اسلامیه.
۴۴. صالح، صبحی ابراهیم (۱۳۷۲ق). *مباحث فی علوم القرآن*، قم: منشورات الرضی.
۴۵. صالحی، محمدعلی (۱۴۰۰ش). *نگاهی نو به منابع کهن در جستجوی آثار و احوال ناصر کبیر، هفت آسمان*، ۲۳ (۸۱).
۴۶. صدوق، محمدبن علی (۱۳۵۷ش). *التوحید*، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم: بی‌نا.
۴۷. صدوق، محمدبن علی (۱۳۶۲ش). *صفات الشیعه*، تهران: اعلمی.
۴۸. صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۶ش). *الأمالی صدوق*، تهران: کتابچی.
۴۹. صدوق، محمدبن علی (۱۳۷۹ق). *معانی الاخبار*، قم: جامعه مدرسین.

۵۰. صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۹ق). *خصال*، تهران: مکتبه الصدوق.
۵۱. صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۰ق). *عیون اخبار الرضا*، نجف: المطبعة الحیدریة.
۵۲. صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر نشر اسلامی.
۵۳. صدوق، محمدبن علی (بی تا). *علل الشرایع*، قم: مکتبه الداوری.
۵۴. طبرسی منسوب به أحمد بن علی (۱۳۸۶ق). *الاحتجاج*، تعلیق محمد باقر الخرسان، نجف: النعمان.
۵۵. طبرسی، منسوب به أحمد بن علی (۷۳۶ق). *نسخه خطی احتجاج*، کتابخانه حوزہ علمیہ اردکان به شماره ۱۷۷ با تاریخ ۷۳۶ق.
۵۶. طبری (منسوب به)، ابن رستم (بی تا). *دلائل الامامة*، قم: بعثت.
۵۷. طبری، عمادالدین (۱۳۸۳ق). *بشارة المصطفى*، نجف: الحیدریة.
۵۸. طریحی، فخرالدین بن محمد علی (بی تا). *جامع المقال*، تهران: بوذرجمهری.
۵۹. طوسی (۱۴۱۷ق). *الفهرست*، تحقیق: جواد القیومی، قم: بی نا.
۶۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۴۸ش). *اختیار معرفة الرجال*، بی جا: مرکز تحقیقات و مطالعات.
۶۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۹ق). *الغیبة*، قم: معارف اسلامی.
۶۲. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *الفهرست*، قم: شریف رضی.
۶۳. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۱ق). *رجال*، بکوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف: بی نا.
۶۴. عربضی، علی بن جعفر (۱۳۶۸ش). *مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها*، بی جا: المؤتمر العالمي للامام الرضا (ع).
۶۵. عسکری، منسوب به حسن (۸۰۸ق). *نسخه خطی تفسیر عسکری*، کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ۶۴۱۴.

۸۲ دوفصلنامه تفسیر پژوهی - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

۶۶. عسکری، منسوب به حسن(ق ۱۰). نسخه‌ی خطی تفسیر عسکری، کتابخانه‌ی

آستان قدس رضوی به شماره‌ی ۱۱۱۶۵ با تاریخ قرن ۱۰.

۶۷. عسکری، منسوب به حسن(ق ۱۱). نسخه‌ی خطی تفسیر عسکری، کتابخانه‌ی

آیت‌الله مرعشی به شماره‌ی ۱۱۹۸۵ قرن ۱۱.

۶۸. العشی، احمد بن قاسم(بی تا). البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار، یمن:

مکتبة الیمن.

۶۹. علم‌الهدی، علی بن حسین(۱۳۹۸ش). المسائل الناصریات، تحقیق بروجردی، قم:

دارالحدیث.

۷۰. عمری، علی بن محمد(۱۴۲۲ق). المجدی فی انساب الطالبین، قم: کتابخانه‌ی

آیت‌الله مرعشی.

۷۱. قهپانی، عنایة‌الله(۱۳۶۴ش). مجمع الرجال، تحقیق علامه، قم: اسماعیلیان.

۷۲. کراجکی، محمد بن علی(۱۴۱۰ق). کنز القوائد، قم: دار الذخائر.

۷۳. مادلونگ، ویلفرد(۱۹۸۷م). اخبار ائمة الزیدیه، بیروت: المعهد الالمانی للابحاث الشرقیة.

۷۴. مامقانی(۱۴۳۱ق). تنقیح المقال فی علم الرجال، قم: آل‌البیته (ع).

۷۵. مجلسی، محمدباقر(۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت: الوفاء.

۷۶. محلاتی، ذبیح‌الله(۱۳۸۴ش). مآثر الکبراء فی تاریخ سامرا، قم: مکتبه‌الحیدریه.

۷۷. محلی، حمید بن احمد(۱۴۲۳ق). الحدائق الوردیة فی مناقب ائمة الزیدیه، صنعا:

مکتبة بدر.

۷۸. مسعودی، علی بن الحسین(۱۳۸۵ق). مروج الذهب، تحقیق عبدالحمید، مصر:

المکتبة التجاریة الکبری.

۷۹. منتجب‌الدین، علی بن عبدالله(۱۳۶۶ش). فهرست، قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی.

مأخذشناسی توصیفی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع) / کاظم استادی ۸۳

۸۰. المنصور بالله، عبدالله(۱۴۲۲ق). مجموع رسائل الامام المنصور بالله، (کتاب الشافی)،  
صنعا: مؤسسه الامام زید بن علی الثقافه.

۸۱. موسوی تنیانی، سید اکبر(۱۳۹۴ش). بررسی انتقادی دیدگاهها درباره مذهب  
ناصر کبیر و خاندان او، مجله‌ی تاریخ/اسلام، ۱۶ (۲).

۸۲. موسوی نژاد، سید علی(۱۳۹۲ش). مجموعه مقالات همایش بین‌المللی ناصر  
کبیر، تهران: مجمع جهانی اهل بیت (ع).

۸۳. المؤیدی، مجدالدین بن محمد(۱۴۴۱ق). التحف شرح الزلف، صعدة: مكتبة أهل  
البيت (ع).

۸۴. ناشناس(بی تا). التحفة البهية فی أحوال الزيدية، نجف: نسخ خطی کتابخانه‌ی  
کاشف الغطاء، شماره‌ی ۹۴۸۰.

۸۵. ناشناس(حدود قرن هشتم). رسالة فی تراجم علماء الزيدية و تألیفاتهم، نجف:  
نسخ خطی کتابخانه‌ی کاشف الغطاء، شماره‌ی ۱۵۷۳.

۸۶. ناشناس(حدود قرن ۸). رساله‌ای خطی ناقص درباره زیدیان گیلان، نجف: نسخ  
خطی کتابخانه‌ی کاشف الغطاء، شماره‌ی ۱۵۷۳.

۸۷. نجاشی، احمد بن علی(۱۴۰۷ق). رجال، به کوشش زنجانی، قم: نشر اسلامی.

۸۸. واردی کولایی، تقی(۱۳۸۹). تاریخ علویان طبرستان، قم: انتشارات دلیل‌ما.

۸۹. هارونی، یحیی بن حسین(۱۴۱۶ق). الافاده فی تاریخ ائمه الساده، تحقیق یحیی  
عزان، اردن: مؤسسه الامام زید بن علی الثقافیه.

۹۰. هوسمی، محمد بن یعقوب(۱۳۸۹ش). الابانه، مقدمه: محمد عمادی حائری، تهران:  
کتابخانه مجلس.

## نتیجه گیری

آثاری به امام حسن عسکری (ع) منسوب شده‌اند که انتساب‌هایی نادرست به ایشان می‌باشند. در این میان به نظر می‌رسد که غالب روایات، احادیث، نامه‌ها و وقایعی که به منطقه‌ی سامرا و راویان مرتبط با آن دیار ختم نمی‌شوند، انتساب‌هایی ناصواب به امام حسن عسکری (ع) می‌باشند و آن‌ها را می‌توان با توجه به شواهدی مرتبط با زندگی ناصر کبیر اطروش (حاکم طبرستان) و تشابه اسمی وی با امام یازدهم (ع) دانست. یکی از این انتساب‌های نادرست به امام حسن عسکری (ع)، منسوب شدن تفسیر ناصر اطروش به ایشان است که بازپژوهی‌هایی را درباره‌ی این تفسیر لازم می‌دارد. در پژوهش حاضر، ضمن معرفی شناسنامه‌ای و توصیفی حدود ۴۶ اثر مستقل یا قابل توجه درباره‌ی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) که در سال‌های اخیر درباره‌ی این اثر نوشته و منتشر شده، به مأخذشناسی شناسنامه‌ای ۹۰ اثر که بخشی کوتاه از آن‌ها به کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) یا اطلاعاتی مرتبط با آن هستند، پرداخته شده است.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

عناوین مقالات موجود در کتاب‌شناسی، به نوعی به عنوان منابع این مقاله محسوب می‌شوند، ولی برای جلوگیری از تکرار، از درج دوباره‌ی آن‌ها خودداری می‌نماییم. بنابراین، جدای از مقالاتی که در متن نوشته حاضر به آن‌ها پرداخته شد، منابع و کتابنامه‌ی دیگر مقاله عبارت‌اند از:

ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۷۱م). وفيات الأعیان، بیروت: دار صادر.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق) مناقب آل ابی طالب، قم: علامه.

استادی، رضا (۱۳۶۴ش). بحثی درباره‌ی تفسیر امام حسن العسکری (ع)، نور علم، (۱۳).

استادی، کاظم (۱۴۰۰ش). ث، معرفی و بررسی کهن ترین نسخه خطی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، هفت آسمان، (۸۳).

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۱ش). ش، بازشناسی مؤلف تفسیر منسوب به عسکری، علوم قرآن و حدیث فردوسی، ۵۴ (۱۰۹).

امین عاملی، سید محسن (۱۴۰۳ق). اعیان الشیعة، بیروت: دارالتعارف.

بلاغی، محمدجواد (بی تا). آلاء الرحمن فی تفسیرالقرآن، قم: مکتبه الوجدانی.

بهنیافر، احمدرضا (۱۳۹۱ش). مواضع و اقدامات سیاسی امام حسن عسکری (ع) در برابر خلافت عباسی، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۳ (۷).

پاکتچی، احمد (۱۳۹۱ش). دانشنامه بزرگ اسلامی (حسن عسکری ع)، ج ۲۰، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

جعفریان، رسول (۱۳۷۱ش). اسوه‌های بشریت (۱۱): امام حسن عسکری علیه‌السلام، نور علم، (۴۷)، ۱۴ - ۴۰.

حسنی، محمدجواد (۱۳۹۷ش). صحیفه توقیعات امام عسکری علیه‌السلام به صفار با تمرکز بر گزارش الفقیه، کتاب شیعه، (۱۷ و ۱۸)، ۱۶۱ - ۱۷۲.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث، بی جا: نشر توحید، نیز: نشر موسسه‌ی آیت‌الله خویی.

راوندی، سعید بن عبدالله (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).

شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۶ش). پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی (حاشیه مجمع البیان)، قم: بوستان کتاب.

شوشتری، محمدتقی (۱۴۰۱ق). الاخبار الدخیلة، تهران: مکتبه الصدوق.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). کمال‌الدین و تمام النعمة، تهران: اسلامیه.

عسکری، حسن (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری، تحقیق محمدباقر ابطحی، قم: موسسه‌ی امام مهدی (ع).

- علم الهدی، محمد بن محسن (۱۴۰۹ق). معادن الحکمة، قم: نشر اسلامی.
- کرجی، علی (۱۳۸۲ش). کتاب شناسی امام عسکری (ع)، فرهنگ کوثر، (۶۰)، ۱۲۶-۱۲۲.
- محلّاتی، ذبیح الله (۱۳۸۴ش). مآثر الکبراء فی تاریخ سامرا، قم: مکتبه الحیدریه.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسه آی البيت (ع)، قم: دار المفید.
- نبوی، سید مجید، و غضنفری، علی، و مرادی سحر، رضا (۱۳۹۷ش). کتاب شناسی سه زبانه امام حسن عسکری (ع)، بینات، (۹۹ و ۱۰۰)، ۲۲۷ - ۲۵۶.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی (۱۴۰۷ق). رجال نجاشی، به کوشش زنجانی، قم: نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_ سایت پایگاه مجلات تخصصی نور (نورمگز)، به نشانی اینترنتی: [/https://www.noormags.ir](https://www.noormags.ir).
- \_\_\_\_\_ سایت پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران (ایرانداک)، به نشانی اینترنتی: [/https://irandoc.ac.ir](https://irandoc.ac.ir).
- \_\_\_\_\_ سایت خانگی کتاب و ادبیات ایران (بانک اطلاعات کتاب ایران)، به نشانی اینترنتی: [/https://ketab.ir](https://ketab.ir).
- \_\_\_\_\_ سایت کتابخانه ملی، به نشانی اینترنتی: [/https://www.nlai.ir](https://www.nlai.ir).
- \_\_\_\_\_ سایت نمایه سازی مجلات ایران (مگیران)، به نشانی اینترنتی: <https://www.magiran.com>.
- \_\_\_\_\_ سایت نمایه سازی مقالات همایش ها (سیویلیکا)، به نشانی اینترنتی: [/https://civilica.com](https://civilica.com).
- \_\_\_\_\_ کتابخانهی گنجینهی نور (مرکز حفظ و نگهداری پژوهش ها و پایان نامه های قرآنی)، قم: مؤسسهی معارف اسلامی امام رضا (ع).

## Bibliography

The titles of the articles in the bibliography are somehow considered as the sources of this article; But to avoid repetition, we refrain from inserting them again. Therefore, apart from the articles discussed in the text of this article, other sources and bibliography of the article are:

Ibn Khalkan, Ahmad Ibn Muhammad(1971 A.D). Vafiat Al-Ayan, Beirut: Dar Al Sadir. [In Arabic].

- Ibnshahrashoob, Muhammad ibn Ali(1379 A.H). *Manaqib Al Abi Talib*, Qom: Allameh. [In Arabic].
- Ostadi, Reza(1986). A discussion about the interpretation of Imam Hasan al-Askari (a.s.), *Noor Al Elm*, (13). [In Persian].
- Ostadi, Kazem(2021). Introduction and review of the oldest manuscript of the commentary attributed to Imam Hasan Askari (AS), *Haft Asman*, (83). [In Persian].
- Ostadi, Kazem(2022). Recognition of the author of the commentary attributed to Askari, *Ferdowsi Qur'an and Hadith Sciences*, 54, (109). [In Persian].
- Amin Ameli, Seyyed Mohsen(1403 A.H). *Ayan al-Shi'a*, Beirut: Dar al-Taarif. [In Arabic].
- Balaghi, Mohammad Javad(nd). *Alaa al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an*, Qom: Al-Wojdani School. [In Arabic].
- Behniafar, Ahmad Reza(2013). Political positions and actions of Imam Hassan Askari (a.s.) against the Abbasid Caliphate, *History of Islamic Culture and Civilization*,3 (7). [In Persian].
- Paktachi, Ahmad(2013). *The Great Islamic Encyclopedia (Hasan Askari)*, Vol. 20, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopaedia. [In Persian].
- Jafarian, Rasool(1992). The Distortions of Humanity (11): Imam Hassan Askari, peace be upon him, *Noor Al Elm*, (47), 40-14. [In Persian].
- Hasani, Mohammad Javad(2017). *Sahifah Taqiyaat of Imam Askari (peace be upon him) to Safar with a focus on the report of al-Faqih, Kitab Shia*, (17 and 18), 161-172. [In Persian].
- Khoei, Seyyed Abul Qasim(1413 A.H). *The Compendium of Rijal al-Hadith*, NP: Tawheed Publishing. Also: Publication of Ayatollah Khoei Institute. [In Arabic].
- Ravandi, Saeed bin Abdullah(1409 A.H). *Al-Kharaij and Al-Jaraih*, Qom: Imam Mahdi Institute (AS). [In Arabic].
- Shearani, Abul Hasan(2007). *Quranic researches of Allameh Shearani (margin of Majma al-Bayan)*, Qom: Bostan Kitab. [In Persian].
- Shushtri, Mohammad Taqi(1401 A.H). *Al-Akhbar al-Dakhila*, Tehran: Al-Sadooq School. [In Arabic].
- Sadouq, Muhammad bin Ali(1395 A.H). *Kamal al-Din and Tammam al-Naimah*, Tehran: Islamia. [In Arabic].
- Askari, Hassan(1409 A.H). *Al-Tafsir al-Mansoob to Imam Abi Muhammad al-Hassan ibn Ali al-Askari*, research by Muhammad Baqir Abtahi, Qom: Imam Mahdi Institute (a.s). [In Arabic].
- Alam Al-Hoda, Muhammad bin Mohsen(1409 A.H). *Ma'aden Al-Hikmah*, Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic].



- Karaji, Ali(2012). Bibliography of Imam Askari (AS), Farhang Kausar, (60), 122-126. [In Persian].
- Mahalati, Zabihullah(2005). Al-Kabra's work in the history of Samarra, Qom: Al-Haydariyeh School. [In Arabic].
- Mofid, Muhammad bin Nu'man(1414 A.H). Al-Arshad in the knowledge of Hajjaj Allah Ali al-Abad, Research by Al-Al-Bayt (A.S.), Qom: Dar Al-Mofid. [In Arabic].
- Nabavi, Seyed mjid, and Ghazanfari, Ali, and Moradi-Sahr, Reza (2017). Trilingual bibliography of Imam Hasan Askari (a.s.), Binat, (99 and 100), 227-256. [In Persian].
- Najashi, Abul al-Abbas Ahmed bin Ali(1407 A.H). Rizal Najashi, by Zanjani's effort, Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ The site of Noor specialized magazines database (Noormags), at the Internet address: <https://www.noormags.ir/>.
- \_\_\_\_\_ Iran's Information Science and Technology Research Institute (Irandak), at: <https://irandoc.ac.ir/>
- \_\_\_\_\_ Iran Book and Literature House Website (Iran Book Database), URL: <https://ketab.ir/>
- \_\_\_\_\_ National Library website at <https://www.nlai.ir/>
- \_\_\_\_\_ Indexing site of Iranian magazines (Magiran), at the Internet address: <https://www.magiran.com>.
- \_\_\_\_\_Conference articles indexing site (Civilica), at the Internet address: <https://civilica.com/>
- \_\_\_\_\_Ganjineh Noor Library (Preservation Center for Quranic Researches and Dissertations), Qom: Imam Reza Institute of Islamic Studies.

## The Foundations of Ease and Difficulty in “Understanding the Holy Quran” with a Focus on the Views of Ayatollah Javadi Amoli\*

Syed Abdullah Isfahani\*\*

### Abstract

Understanding and deducing God’s intended meaning in the Holy Quran after its revelation is considered one of the fundamental issues in religious studies. Drawing upon the clarity and references of verses and narrations, there exists a superficial level of ease and difficulty in grasping the meanings and levels of truths in the Quran. The main issue of the present research, which has been written in a descriptive-analytical method, revolves around the exploration of the foundations of ease and difficulty in understanding the Quran, with a focus on the views of Ayatollah Javadi Amoli. This article considers the foundations of ease in understanding the Quran to include "the implications of some of the attributes of the Quran," "the diverse nature of the Quranic addresses," "the invitation to ponder its concepts," "the challenge presented by the Quran," "conflicting narrations and traditions regarding the Quran," and "the recommendation to adhere to the Quran," among others. It recognizes that the Quran encompasses transcendent and profound teachings within limited words, with a temporal, spatial, and social gap between the audience and the time of revelation. It acknowledges the undeniable truths contained in the Quran, as well as the inclusion of words and expressions that do not have the same appearance and meaning in the manifestation and hidden aspects of God's intentions. It encompasses the entirety of the verses, their outward and inward dimensions, interpretations, boundaries, introductions, and various longitudinal and transversal layers, as well as the overreaching implications and contextual explanations. It reveals the manifestation of God in the Quran, the connection of the Quran as the "extended rope" to the divine stage of the "Umm al-Kitab" ("Mother of the Book"), and the perception of Shiite mystic interpreters who consider the interpretation of the Quran as the reconciliation of the collective book of the Quran with the celestial and spiritual book, understanding the concepts and terms of the Quran as encompassing the divine law, the spiritual path, and the ultimate truth. All of these aspects contribute to the foundations of difficulty in understanding the Quran.

**Keyword:** Understanding the Holy Quran; Ease and Difficulty of Understanding; Ayatollah Javadi Amoli; Foundations

---

\* Received: 2023-June-19 Accepted: 2023-November-21

\*\* Associate Professor of Department of Quranic Sciences of Faculty of Quranic Sciences of University of Holy Quran Sciences and Education. Amol, Iran. Email: Esfahaniquran@gmail.com



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۱۱۶-۸۹

مقاله علمی - پژوهشی

## مبانی سهولت و صعوبت «فهم قرآن» با محوریت دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی\*

سید عبدالله اصفهانی\*\*

### چکیده

فهم و استنتاج مراد خداوند در قرآن کریم پس از نزول، از اساسی‌ترین مسائل مطالعات دین‌پژوهانه محسوب می‌شود. مستفاد از صراحت و اشارت آیات و روایات، سهولت و صعوبت سطحی از معانی و مراتب حقایق قرآن است. مسئله‌ی اساسی پژوهش حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی نگارش یافته، کنکاش از مبانی سهولت و صعوبت فهم قرآن با محوریت دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی است. این مقاله مبانی سهولت فهم قرآن را عبارت از «مفاد برخی از اوصاف قرآن»، «مدلول التزامی تنوع خطابات قرآن»، «دعوت همگان به تأمل در مفاهیم آن»، «تحدی قرآن»، «روایات عرض حدیث و روایات متعارض بر قرآن»، «توصیه به تمسک به قرآن» و... دانسته است؛ چنان که معارف فوق بشری و بسیار عمیق در قالب الفاظ محدود، فاصله زمانی و مکانی و اجتماعی مخاطبان با زمان نزول، اکتنا‌ناپذیری حقایق قرآن، اشتمال قرآن بر الفاظ و عباراتی که در ظهور و خفای مراد خداوند یکسان نیستند. اشتمال همه‌ی آیات بر ظاهر، باطن، تأویل، حد و مطلع و لایه‌های طولی و عرضی متعدد و مدلولات فراعرفی و فرادلالی، تجلی خداوند در قرآن، اتصال قرآن به عنوان «حبل ممدود» به مرحله‌ی الهی «ام الكتاب»، تلقی مفسران عارف شیعه که تأویل قرآن را تطبیق کتاب جمعی قرآن با کتاب آفاقی و انفسی دانسته و مفاهیم و واژه‌های قرآن را مشتمل بر شریعت، طریقت و حقیقت دانسته‌اند و ... همگی از مبانی صعوبت فهم قرآن شمرده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: فهم قرآن، سهولت، صعوبت، آیت‌الله عبدالله جوادی، مبانی.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۳۰

\*\* دانشیار گروه علوم قرآنی دانشکده علوم قرآنی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، آمل، ایران. ایمیل:

Esfahaniquran@gmail.com



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

## ۱- مقدمه و بیان مسئله

فهم و استنتاج مراد خداوند از آیات و روش‌های آن، پس از نزول و ابلاغ وحی به دلیل جایگاه بنیادین قرآن کریم به عنوان متن وحیانی غیرمحرّف و خطاناپذیری که منبع اصلی همه‌ی علوم اسلامی و زیربنای تفکر دینی همه‌ی فرق اسلامی است، از اساسی‌ترین موضوعات مطالعات دین‌پژوهانه محسوب می‌شود. از این رو پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) و سایر معصومان (ع) علاوه بر اینکه معلم، مبین و ترجمان‌القرآن‌اند، روش‌ها و شیوه‌های خویش در استدراک و استنتاج آیات را به فراخور ظرفیت مخاطبان، به آنان تعلیم داده‌اند. از سوی دیگر مسئله‌ی «حجیت فهم ظواهر قرآن برای عموم مخاطبان» در قبال «صعب و مستصعب بودن، فوق بشری بودن، ذووجه و چند لایه بودن مفاهیم و حقایق قرآن و جامعیت، جهانی بودن و جاودانگی مفاهیم آن»، همواره قرآن‌پژوهان و مخاطبان قرآن را در فراز و نشیب سهولت و صعوبت فهم آن قرار داده است؛ به طوری که جستجوی حقیقت در خصوص مبانی سهولت و صعوبت فهم قرآن برای مخاطبان غیرمعصوم از ضرورت ویژه‌ای بهره‌مند است.

مسئله‌ی فهم قرآن، اعم از فهم تفسیری و تأویلی آیات، تبیین مفهومی و مصداقی آن‌ها، درک معنای باطنی و جری آیات و مسئله‌ی انحصار علم قرآن به معصومان (ع) یا تعمیم فی الجمله‌ی آن به مفسران غیرمعصوم، شیوه‌ها و روش‌های فهم تفسیر و تأویل قرآن و ... به فراوانی در کتب و پایان‌نامه‌ها و مقالات مورد بحث و کنکاش قرار گرفته است؛ به عنوان نمونه مقالاتی با عناوین «اصول و مبانی فهم و تفسیر قرآن»، «بررسی امکان فهم‌پذیری قرآن»، «راهکارها و ابزارهای فهم و تفسیر قرآن»، «مبانی، روش و گرایش تفسیر تسنیم» و ... در این حوزه نگارش شده است. لیکن پژوهش از مسئله‌ی مبانی سهولت و صعوبت فهم قرآن از دیدگاه مفسران شیعه و به ویژه با

محوریت دیدگاه‌های موشکافانه و عالمانه‌ی آیت‌الله جوادی آملی، نوآورانه و شایسته‌ی تامل و پژوهش است.

### مفهوم‌شناسی «فهم قرآن»

قرآن کریم، روایات اسلامی و سیره‌ی معصومان (ع)، مسلمانان و غیرمسلمانان را به تفکر و تأمل در مفاهیم و حقایق قرآن کریم فراخوانده است؛ چنانچه در آیات ۸۲ سوره‌ی نساء و ۲۲ سوره‌ی ص و ۲۴ سوره‌ی یوسف و ... مشاهده می‌شود.

آنچه بدیهی یا شبه بدیهی و وجدانی تلقی می‌شود، آن است که حداقل مرتبه‌ای از مرادات و آموزه‌های قرآن در سطح درک عموم است و مخاطبان عادی قرآن توانایی فهم آن را دارند؛ چنان که پیشینه‌ی تاریخی قرآن از زمان نزول تاکنون، بیان‌گر آن است که عموم مسلمانان و مؤمنان به قرآن، منافقان، کفار، معاندان، مستشرقان و ... هر یک توانایی درک مرتبه‌ای از مفاهیم قرآن را داشتند. از سویی، بیان معصومان (ع) از مفاهیم قرآن، به دلیل تفاوت نیاز و ظرفیت مخاطبان، همواره ذومراتب و لایه‌مند بوده است؛ چنان که استدراک و استنتاج مفسران غیرمعصوم نیز به دلیل درجات مختلف آنان در علمیت و پاک‌نفسی، مهارت و ظرفیت‌های متفاوت ذهنیشان، دارای مراتب است و طبعاً بالاترین مرتبه‌ی درک مفاهیم قرآن، از آن راسخان در علم، معصوم و ترجمان وحی الهی که ملهم به علم «من لدن علیم خبیر» اند، خواهد بود. از سوی دیگر، صراحت و اشارت آیاتی نظیر ۲۱ سوره‌ی عنکبوت و ۷ سوره‌ی آل عمران و ... و روایات معصومان (ع) (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۸۹، بند ۴؛ کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۴۱) - به عنوان مبین و مفسر قرآن - دلالت بر ثقیل بودن، صعب و مستصعب بودن سطحی از مفاهیم و حقایق قرآن کریم دارد. افزون بر آن، اشتغال قرآن بر مفاهیم و

حقایق لفظی و فرالفظی و «مراتب و سطوح مفاهیم و حقایق» و «مصادیق سیال و عصری»، از سوی معصومان (ع) و قرآن‌پژوهان پذیرفته شده است. لازمه‌ی مقدمات فوق‌الذکر آن است که فهم متشابهات، مجملات قرآن همچون استنطاق محکمات، میبانات و مفصلات آن و ادراک ظاهر قرآن، همچون استدراک باطن آن، دارای سطوح و مراتب گوناگون است؛ به طوری که فهم مرتبه‌ای از معانی و حقایق آن، قابل اصطیاد اذهان عمومی مخاطبان و سهل‌التناول است و مراتبی از مفاهیم و حقایق قرآن، مخصوص اولیای الهی و راسخان در علم معصوم (ع) و یا اوحدی از راسخان در علم غیرمعصوم و قرآن‌پژوهان پاک‌نفس و صعب‌التناول است؛ چنان که لازمه‌ی دعوت خداوند به تفکر، تعقل و تدبر در قرآن و ذومراتب بودن ماهیت اندیشه‌ها و تأملات انسان‌ها، محصولی جز مراتب و سطوح فهم قرآن نخواهد بود. بنابراین مراد از فهم قرآن در پژوهش حاضر، مدلول تفسیری، تأویلی و باطنی آیات و بیان مراد مفهومی و مصادقی آن‌ها و مفاهیم برخاسته از جری آیات است که به نوبه‌ی خود، ادراکاتی ذومراتب و مشتمل بر مفاهیم و حقایق سهل و صعب می‌باشد.

اینک در عناوین ذیل «مبانی سهولت و صعوبت فهم قرآن» مستند به آیات

روایات و دیدگاه‌های مفسران شیعه و به ویژه آیت‌الله جوادی آملی تقریر می‌شود:

## ۲- مبانی سهولت «فهم قرآن» با محوریت دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی

مفاهیم قرآن کریم نه آن‌چنان بدیهی است که نیازی به تحلیل مبادی تصویری و تصدیقی نداشته باشد و نه معماگونه است؛ به طوری که خارج از قوانین مفاهمه و فرهنگ محاوره‌ای باشد و در دسترس فهم و تفسیر مخاطبان عادی قرار نگیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۲). فهم قرآن کریم انحاء گوناگون دارد و برخی از صور

آن آسان و برخی دیگر دشوار است؛ به طوری که بعضی از اقسام آن به قدری سهل است که شاید عنوان تفسیر قرآن به قرآن از آن منصرف است. لیکن برخی دیگر به قدری پیچیده است که به دشواری به ذهن مفسر منتبّع تبادر می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۳ - ۶۴). از آیات قرآن و روایات معصومان (ع) مبانی و مفاهیمی مستفاد است که لازمه‌ی آن، سهولت مرتبه‌ای از فهم قرآن کریم برای عموم مخاطبان است. اینک در ذیل به تقریر آن می‌پردازیم:

## ۲-۱) وجود اوصاف هدایتی - اثباتی قرآن کریم:

برخی از شاخص‌ها و اوصاف قرآن کریم، مانند نور بودن (مائده، ۱۵)، تبیان کل شی بودن (نحل، ۸۹)، کتاب مبین بودن (انعام، ۵۹)، لسان عربی مبین بودن (نحل، ۱۰۳)، بیان للناس بودن (آل عمران، ۱۳۸) و هدی للمتقین (بقره، ۲)، دلالت بر سهولت فهم، تفسیر و درک ظواهر آیات برای عموم دارد، نه اختصاص به معصومان (ع). همچنین آیات فوق مربوط به مقام «ثبوت» است، نه مقام «اثبات» تا قرآن در مقام اثبات دارای چنین صفاتی نباشد؛ زیرا اوصاف مزبور، مربوط به ویژگی هدایت بودن قرآن در مقام رهبری است که عام است و اختصاص به معصومان (ع) ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۸۹).

از سویی مفاد مرتبه‌ی «کتاب مکنون»، «لوح و محفوظ»، «علی حکیم» بودن قرآن و «لا رطب و یابس الا فی کتاب مبین» که غیر از مطهران به آن دسترسی ندارند، مربوط به مفاد مرتبه‌ی کمال و نهایی آن است (همان). بدیهی است لازمه‌ی آنکه قرآن ثبوتاً کتاب هدایت برای عموم مخاطبان باشد و واجد صفاتی همچون لسان عربی، نور و مبین بودن، تبیان بودن و ... باشد، آن است که سطحی از مدلولات آن برای عموم مخاطبان واجد شرایط که آگاه به علوم مقدماتی تفسیرند، قابل درک باشد.

## ۲-۲) تنوع خطاب‌های قرآن کریم:

تنوع خطابات قرآن که گاه با عبارت «یا ایها الرسل و یا ایها الرسول» بیان شده و گاه با «یا اولی الابصار» و «یا اولی الالباب»، «یا ایها الذین آمنو»، «یا اهل الکتاب»، «یا ایها الناس» از آن تعبیر می‌شود، دلالت بر سهولت فهم ظواهر قرآن برای عموم مردم و انحصار استنباط جامع (اعم از ظاهر، باطن، تأویل و تنزیل) و اکتناهی معارف و احکام آن در معصومان (ع) دارد (همان: ۹۰ و ۱۰۳).

## ۳-۲) آیات ترغیب‌کننده‌ی همگان به تدبیر در مفاهیم قرآن:

دعوت و ترغیب همگان به تفکر و تدبیر در مفاهیم قرآن کریم از سوی آیات، مانند آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی محمد: «افلا یتدبرون القرآن ام الاقلوب اغفالها و...» و توجیه مردم با آیات و تشویق اصحاب و شاگردان به تعمق در قرآن از سوی معصومان (ع) (همان: ۹۶). همچنین هم‌اوردطلبی، تحدی و فراخواندن جهانیان به آوردن کتابی همانند قرآن از سوی آیات و بیانات معصومان (ع)، عمومی بودن زبان قرآن را در عین ذووجوه بودن، اثبات می‌نماید (همان: ۹۱).

## ۴-۲) مفاد روایات «عرض علی الکتاب» و «عرض احادیث متعارض بر قرآن»:

روایات «عرض محتوای حدیث بر قرآن» (کلینی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۶۹) و روایات عرضه‌ی اخبار متعارض که جمع دلالتی ندارد و تعارض مستقر دارند بر قرآن (حر عاملی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۸: ۸۰)، که اصطلاحاً نصوص علاجیه نامیده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۹-۸۳).



## ۲-۵) مفاد حدیث ثقلین در تمسک توأمان به قرآن و عترت:

حدیث متواتر ثقلین که به تمسک به قرآن و عترت فرامی خواند: «ما ان تمسکتُم بهما لَن تَضلُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۱۰۰) دلالت بر قابل فهم عموم بودن مرتبه‌ای از مفاهیم قرآن (مرحله‌ی ظواهر آیات و تفسیر آن) دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۹۱)؛ زیرا ملزوماتی همچون: ترغیب عموم مخاطبان به تدبیر در قرآن، دعوت به همانندآوری آن، عرضه نمودن محتوای سنت غیرقطعی بر قرآن و تمسک جستن به قرآن (در کنار عترت)، لوازمی دارد که از جمله‌ی آن، قابل فهم بودن سطحی از مفاهیم قرآن برای همه‌ی مخاطبان است.

## ۲-۶) مخاطب مثال‌های قرآن، عموم مردم به هدف تحول از معقولات به محسوسات:

از جمله مبانی سهولت فهم قرآن آن است که قرآن کریم مخاطب مثال‌های خود را عموم مردم، به هدف حرکت فکری از مثل به ممثّل و تحول از مرحله‌ی علم به معقولات به مرحله‌ی شهود مشهودات و از حصول به حضور می‌داند؛ چنان که آیه‌ی ۴۳ عنکبوت: «و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون» دلالت بر سهولت مرتبه‌ای از فهم قرآن برای سطح ادراکات عمومی دارد (همان: ۴۲).

## ۲-۷) مفاد حدیث ثقلین: یک سطح از مفاهیم قرآن را حبل ممدودی که منتهی به مرحله‌ی عربی مبین است، دانسته است:

مستفاد از تعبیر حدیث ثقلین: «حبل ممدود من السماء و الارض» راجع به قرآن کریم به عنوان حبل ممدودی که یک طرف آن به دست خداوند و طرف دیگر آن به دست مردم است، آن است که مفاهیم و حقایق قرآن، مرحله‌ی الهی در «ام الكتاب و کتاب

مکنون» دارد که اختصاص به اولیای معصوم الهی دارد. ولی مرحله‌ی «عربی مبین» نیز دارد که قابل دست‌یابی برای فاهمه‌ی همه عموم مردم است (همان، ج ۱: ۱۲۳).

لازمه‌ی لایه‌مند بودن و ذومراتب بودن حقایق قرآن از حد عربی مبین که بر اساس اصول عقلایی محاوره‌ای، قابل درک عموم است، تا مرز ام‌الکتاب که مرتبه‌ای از علم الهی است، آن است که حداقل لایه‌هایی از ظواهر قرآن قابل تلقی و درک مخاطبان غیرمعصوم باشد.

## ۲-۸) اتخاذ «به قدر طاقت بشری» در تعریف تفسیر قرآن:

اینکه در تعریف تفسیر قرآن و حدیث‌شناسی، همانند تعریف فلسفه و هستی‌شناسی، قید «به قدر طاقت بشری» لحاظ می‌شود و به عبارت دیگر، قید فوق در تعریف جهان عینی «فلسفه» و جهان علمی (مانند تفسیر و حدیث) مأخوذ می‌شود و ادراک صحیح «کلمات تدوینی خداوند»، همانند درک «کتاب تکوینیش» (مشروط به تمهید شرایط و مقدمات علمی) به مقدار ظرفیت ادراک کنندگان است، دلالت بر سهولت مرتبه‌ای از فهم قرآن و حدیث دارد (همان: ۱۴۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۵۵).

## ۳- مبانی صعوبت «فهم قرآن» با محوریت دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی

آنچه از مباحث گذشته استفاده می‌شود، آن است که در قبال سهولت مرتبه‌ای از فهم قرآن، مفاهیم، مراتب، مصادیق، لطایف و حقایقی از قرآن کریم وجود دارد که استدراک و استنتاج آن، قطعاً از صعوبت و دشواری برخوردار است. یادکرد دو مطلب در اینجا ضرورت دارد: اول آنکه نور بودن قرآن که اقتضای فقدان هر گونه ابهام و تیرگی در آن است، به معنای بدیهی بودن مطالب آن نیست و منافاتی با وزانت علمی و عمق نظری مفاهیم و حقایق قرآن ندارد؛ زیرا در برابر ظلمت ابهام است، نه در قبال نظری و

ژرف بودن، تا نیاز به تفسیر نداشته باشد. از این رو نور بودن قرآن، با سختی و صعوبت مراتب و مراحل از مفاهیم و حقایق آن سازگار است؛ ثانیاً دشواری و صعوبت فهم قرآن و سنت معصومان (ع) برای محققان و مقلدان یکسان نیست و محققان مطاع و متبوع آن گاه دچار صعب در فهم می‌شوند که ستاره‌ی برهان یا خورشید شهود آنان افول کند؛ چه دولت درخشان آنان مستعجل باشد. اما مقلدان مطیع و تابع آن گاه فهمشان مستعصب است که پیروی از محقق مطاع و متبوع را قطع و عصای اطاعت و تبعیت را از کف بدهند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۴۸ و ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۰۶). در ذیل به تقریر این مبانی با محوریت دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی می‌پردازیم:

### ۱-۳) ثقیل بودن معارف قرآن و روایات:

یکی از مبانی دشواری ادراک صحیح و معتبر قرآن و روایات - به عنوان مبین و مفسر قرآن - ثقیل بودن، وزین بودن، وجود معارف عمیق و فوق بشری در قرآن است که مستلزم صعوبت و تحمل ذهنی آن است. آنچه خداوند، قرآن را «قول ثقیل» وصف نموده: «انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً» (مزل، ۵) و اهل بیت (ع) نیز گفتار خویش را سخت و صعب معرفی نموده‌اند: «امرنا، حدیثنا، علمنا، صعب، مستعصب» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۷۱ و ۱۸۳ و ج ۶۴: ۱۰۳؛ نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۸۹؛ کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۴۰۱).

ثقیل بودن، نظری بودن و عمیق بودن حقایق قرآن به شرح ذیل، تقریر می‌شود:

الف) اشتغال همه‌ی آیات بر ظاهر، باطن، تنزیل، تأویل، حدّ و مطلع:

تمام آیات قرآن مشتمل بر ظاهر، باطن، تنزیل، تأویل، حدّ و مطلع و مراحل متفاوت بطون و تأویلات آن است (فیض کاشانی، بی تا، ج ۱: ۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱:

(۳۵) و هر لفظ، عبارت و آیه‌ای ۷ تا ۷۰ معنای باطنی دارد (شاکر، ۱۳۸۹: ۱۳۶-۱۳۸) که هرگز تناقضی بینشان نیست، بلکه فصاحت و بلاغت واژگان قرآن مبادی تصویری مفاهیم الفاظ و مبادی تصدیقی آیات، هم‌آوا و هم‌سان‌اند و همه‌ی مفاهیم باطنی و مراحل درونی قرآن با یکدیگر و با معنای ظاهری آن، هماهنگ، سازگار و مفسر یکدیگرند؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۳۸-۱۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۹۶-۹۷ و ۲۹۸). همگی شاهد وزین بودن، پیچیدگی و صعوبت مفاهیم و حقایق قرآن است.

ب) اشمال همه‌ی آیات بر مفاهیم و حقایق طولی و عرضی:

یکی از مبانی ثقلت و صعوبت قرآن کریم، مراتب و لایه‌های طولی متنوع و مفاهیم متعدد عرضی در مفاهیم، مصادیق و حقایق برخاسته از واژگان، گزاره‌ها و آیات قرآن کریم است؛ چنانچه در روایت امام صادق (ع) به آن اشاره شده است: «کتاب الله علی اربعه اشیاء، علی العباره و الاشاره و اللطائف و الحقائق، فالعباره للعوام و الاشاره للخواص و اللطائف للاولیاء و الحقائق للانبیاء» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵: ۲۷۸).

توضیح آنکه بسیاری از مفسران و قرآن‌پژوهان استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد در کاربرد واحد را مجاز دانسته‌اند. آیت‌الله جوادی آملی نیز آن را مدلل به این بیان نموده‌اند که: عدم امکان یا وقوع اراده‌ی چند مطلب از یک آیه یا چند معنا از یک لفظ، یا بر اثر محدودیت ظرفیت لفظ است یا مضبوط بودن ظرفیت مستمع (مخاطب) و یا محدودیت علم و اراده‌ی متکلم وحی (خداوند سبحان). از سویی، اصول عقلایی محاوره‌ای در تفهیم و تفاهم، هر چند از نظر «لفظ» و از حیث «مخاطب» نسبت به افراد عادی، مطاع و متبوع است، لیکن در «متکلم وحی الهی» یعنی خداوند سبحان، جاری نیست. یعنی تمام احکام متکلم‌های عادی بشری، در

خصوص متکلم و خداوند سبحان حاکم نیست. گذشته از اینکه مخاطب اولی و اصلی قرآن کریم پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) و سپس سایر معصومان (ع) هستند که به دلیل شأن خلافت الهی، ولایت معنوی و انسان کامل بودنشان، توان تحمل معانی متنوع و ادراک مفاهیم متعدد را در یک سیاق، یک جا و در آن واحد دارند. از سوی دیگر مراحل (مفاهیم) طولی، مصادیق یک معنایی هستند، نه معانی متعدد یک لفظ (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۲۹-۱۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۹۸). نتیجه آنکه ظرفیت وسیع واژگان، گزاره‌ها و آیات قرآن در استعمال در معانی عرضی و طولی متعدد و متنوع، بیان‌گر ثقیل بودن معانی و صعوبت در فهم آن است.

شاید یکی از معانی و وجوه بیان امیرالمومنین علیه‌السلام در نهج البلاغه: «فان القرآن حمّال ذو وجوه» (نهج البلاغه، نامه ۷۷) و حدیث رسول اکرم: «القران ذلول ذو وجوه فاحملوه علی احسن الوجوه» (ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۱۰۴) آن باشد که قرآن ظرفیت اشتمال بر معانی طولی و عرضی متنوع و گوناگون را دارد که اگر جمع بین همه‌ی آن وجوه معانی میسر نباشد، آن را در بهترین وجه حمل کنیم و اگر همه‌ی آن معانی صحیح و تام نباشد، هرگز قرآن کریم نسبت به معنای غیردرست، ذلول، رام، نرم و انعطاف‌پذیر نیست و نمی‌توان آن معنا را از وجوه قرآن محسوب نمود. از این رو ذووجوه بودن قرآن به معنای صلاحیت واقعی قرآن برای حمل بر وجوه متعدد نیست. بدیهی است این خصیصه‌ی قرآن کریم قطعاً با صعوبت در فهم توأم خواهد بود. به همین دلیل ائمه (ع) نیز آیات قرآن را برای همه‌ی افراد یکسان معنی نکرده‌اند؛ برخی به ظاهر قرآن معنی فرموده‌اند و برای برخی دیگر به باطن؛ و این بستگی به تحمل آن‌ها داشته است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۷۶).

مبانی سهولت و صعوبت «فهم قرآن» با محوریت دیدگاه‌های ... / سیدعبدالله اصفهانی ۱۰۱

ج) آیات قرآن به منزله‌ی «مثل»هایی برای دست‌یابی به معارف عمیق تأویلی و حقایق وجودی عینی و خارجی:

آیات قرآن کریم به منزله‌ی «مثل»هایی است برای تبیین یک سلسله معارف عمیق و آن معارف نیز مثال‌هایی است برای تشریح «تأویل» قرآن. چنانچه «تأویل» نیز به نوبه‌ی خود، وجودی حقیقی و عینی است. از این رو قرآن کریم کتابی ساده و کم‌عمق نیست که معارفش در همان ظواهر اولیه خلاصه شود، بلکه عباراتش مثل‌هایی است که باید با عبور از آن‌ها به «ممثّل» رسید (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۲۰). از سوی دیگر، بیان برخی مطالب در قالب مثل، تمثیل و قصه، نشان دهنده‌ی حقیقت بلند و سنگین معارف آن است که در غالب ساده‌ای بیان می‌شود تا همگان با تقریب معقولات به محسوسات درک کنند. در تمثیل، سطح مطلب مقداری پایین‌تر می‌آید و سطح فکر شنونده قدری بالاتر می‌رود، لذا در قرآن از تمثیل استفاده زیادی شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۰۰).

د) تکلم پیامبر متناسب با ظرفیت ذهنی مخاطبان:

امام صادق (ع) فرمودند: «ما کلم رسول الله العباد بکنه عقله قطّ»؛ یعنی حضرت رسول اکرم (ص) در تمام عمر شریفش با بندگان خدا به مقدار فهم نهایی و اندیشه و عمق شهود و ژرفای دانش خود سخن نگفت (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۲۳). اولاً مراد از «عباد» در حدیث فوق، افراد عادی است نه اهل بیت (ع). ثانیاً پیامبر (ص) در حوزه‌ی نشر معارف الهی هرگز بخل در بازگویی مطالب غیبی نداشته و هر چه از نشاه ملکوت دریافت می‌کند به نشاه ملک، املاء، ابلاغ و انشاء فرموده‌اند؛ چنان که از آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی تکویر «و ما هو علی الغیب بضنین» استنباط می‌شود. ثالثاً آیه‌ی فوق به طور یقین، هم شامل آیات قرآن و هم شامل معارف حدیث قدسی می‌شود.

مستفاد از مقدمات چهارگانه‌ی فوق آن است که قرآن به دلیل آنکه همه‌ی آیاتش (اعم از محکم و متشابه) ظاهر، باطن، تفسیر و تأویل دارد و واجد مراتب و حقایق طولی و عرضی است، همچنین چون همه‌ی آیات قرآن به منزله‌ی مثل‌هایی به هدف تلقی ممثلات (مفاهیم تصویری و تصدیقی و حقایق وجودی) است، لذا اذهان مخاطبان عادی هرگز ظرفیت درک نهایی مفاهیم و حقایق قرآن با تبیین پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) را نداشته است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۰۰-۱۰۲).

نتیجه استدلال فوق عمیق بودن و مستصعب بودن مدلولات قرآن است؛ به طوری که لایه‌هایی از مفاهیم قرآن و مراتب شهود حقایق آن، از صعوبت برخوردار است و فهم نهایی و اندیشه‌ی نهانی و عمق شهود آن منحصر در معصومان (ع) خواهد بود.

### ۲-۳) توأمانی عمق معارف قرآن با محدودیت الفاظ بشری:

بیان معارف بسیار عمیق قرآن، در قالب الفاظ محدود و آیات موجز که جز معصومان (ع) و محدودی از خواص اهل تفسیر، توانایی دست‌یابی به فهم آن را ندارند، یکی از مبانی صعوبت فهم قرآن است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۴۶؛ رضائی اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۳؛ فرامرزی، ۱۳۹۴: ۷۰۸).

توضیح آنکه یکی از روش‌های قرآن کریم در ارائه‌ی مفاهیم و حقایق آن است که پس از ارائه‌ی مطالب قابل گفتن، اشاره می‌کند که در اینجا مطالب دیگری است که ما نگفته‌ایم. این سبک از گفتمان مفاهیم، دلالت بر صعوبت در مفاهیم و ایرادات قرآن کریم دارد؛ به عنوان نمونه در آیه‌ی ۷۵ انعام: «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض و لیکون من الموقنین»؛ یعنی ما این چنین به ابراهیم ملکوت آسمان‌ها و زمین را نشان دادیم و برای اینکه از مؤمنین و یقین‌داران باشد. بیان عادی

مبانی سهولت و صعوبت «فهم قرآن» با محوریت دیدگاه‌های ... / سیدعبدالله اصفهانی ۱۰۳

مسئله این بود که بفرماید ملکوت را به او نشان دادیم تا از موقنین باشد، ولی قرآن کریم با آوردن «واو» پیش از «لیکون من الموقنین» می‌فهماند که عنایات و اهداف دیگری هم در ارائه‌ی ملکوت وجود دارد که خداوند آن را بازگو نکرده است و از این طریق محقق متفحص را برای کشف آن اهداف و فهم معارف ترغیب می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۴۶).

### ۳-۳) فاصله‌ی زمانی، مکانی و فضای علمی و اجتماعی مخاطبان قرآن از زمان نزول:

فاصله‌ی زمانی، مکانی و فضای علمی و اجتماعی مخاطبان قرآن از زمان نزول، موجب تغییر در مفهوم برخی واژگان و گزاره‌ها، اختلاف دیدگاه‌های مفسران و مغرضان و ... می‌شود. این سیالیت در کنار پیام جهانی و جاودانه‌ی قرآن، به نوبه‌ی خود مقتضی برخی معضلات در فهم قرآن می‌شود که لازمه‌ی آن، نوعی صعوبت در فهم قرآن است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۳۰ تا ۳۳). روشن است تأثیر دانش‌های نوین بشری در مفاد الفاظ و گزاره‌های قرآنی و مطرح شدن نیازها و شبهات سیال بشری، بستری از صعوبت فهم قرآن را فراهم می‌نماید.

### ۳-۴) پایان‌ناپذیری حقایق و معارف کتاب تشریح، همانند کتاب تکوین:

استدراک علوم بشری به طور اکتناه و پی بردن به عمق مفاهیم آن، مقدور و میسر بشری است؛ لیکن ادراک صحیح «کلمات تدوینی خداوند» همانند فهم درست «کلمات تکوینی‌اش» به مقدار ظرفیت ادراک کنندگان است و معرفت اکتناهی و پی بردن به عمق نهایی معانی، مصادیق و مراتب قرآن کریم، همانند معرفت اکتناهی به اسرار و رموز جهان آفرینش، به دلیل آنکه برخاسته از «علم لدنی» خداوند علیّ و حکیم



است، مقدور بشر عادی نبوده و نیست. از این رو فیلسوفان اسلامی در تعریف مفهوم فلسفه، شناخت هستی را مقید به قید «قدر طاقت بشری» نموده اند. همچنین حدیث- شناسان در تعریف علم حدیث و مفسران و قرآن‌پژوهان در تعریف علم تفسیر قید «قدر طاقت بشری» را لحاظ نموده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۴۵ و ۲۰۳؛ همان، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۰۲ و ۱۰۵). روشن است پایان‌ناپذیری حقایق و معارف قرآن کریم شاهد دیگری بر وزانت و صعوبت فهم قرآن برای مخاطبان عادی بشری محسوب می‌شود.

### ۵-۳) یکسان نبودن الفاظ و عبارات در ظهور و خفای مفاهیم:

اشتمال قرآن بر الفاظ و عباراتی که به خودی خود به لحاظ ظهور و خفا بر مراد خداوند یکسان نیستند، مقتضی صعوبت و دشواری در فهم مراد خداوند است. توضیح اینکه الفاظ و عبارات قرآن اقسام گوناگون و هر یک احکام متفاوتی در فرآیند فهم، تفسیر و تأویل قرآن در پی دارد؛ از قبیل نص، ظاهر، خفی و متشابه. «نص» با عنایت به ظنی یا قطعی بودن «سیاق»، امکان تعدیل‌پذیری دارد (شاکر، ۱۳۸۹: ۱۸۷). «ظاهر» قرآن اولاً و بالذات مراد شارع نیست، بلکه به صورت فرعی و جنبی و از طریق سیاق آیه، سبب نزول و فضای نزول آیه، زمینه‌ساز القای معانی اصلی مدنظر متکلم است (همان: ۱۸۴-۱۸۷). «خفی» که علی‌رغم دلالت بر بیان روشن و واضح در انطباق بر مصداق خارجی، ابهام‌زا است (زیدان، بی‌تا: ۱۴۸؛ شاکر، ۱۳۸۹: ۱۸۹)؛ و «مجمل» که در دلالتش بر مراد خداوند واضح نیست و دارای انواعی از **معضلات و مشکلات** است (همان: ۱۹۰) و «متشابه» که به خودی خود ظاهر آیه مراد نیست و معنای ظاهری و بدوی آیه با نگاه مجموعی به قرآن، در تعارض با سایر آیات و در معرض شبهه، تناقض و ناهمگونی قرار می‌گیرد (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۳۹۵؛ اسعدی

مبانی سهولت و صعوبت «فهم قرآن» با محوریت دیدگاه‌های ... / سیدعبدالله اصفهانی ۱۰۵

و همکاران، ۱۳۹۰: ۶۴). روشن است تفاوت ظرفیت الفاظ و عبارات قرآن در ارائه‌ی مدلولات که به نوبه‌ی خود مستند به اصول عقلایی محاوره‌ای نیز می‌باشد، بستری از صعوبت و ثقلت فراز و نشیب در فهم قرآن را تمهید می‌نماید.

### ۳-۶) اشتغال قرآن بر مدلولات فراعرفی و فرادلالی:

وجود مدلولات فراعرفی و فرادلالی در کنار مفاهیم عرفی و محاوره‌ای در قرآن، یکی از خصایص قرآن کریم است که که قرآن‌پژوهان به آن اذعان نموده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۸: ۸؛ معرفت، ۱۳۷۶: ۱۳۶؛ ابن طاووس، ۱۳۸۰ق: ۲۱۷)؛ از جمله حروف مقطعه‌ی قرآن که بنا بر دیدگاه صحیح‌تر، مدلول ظاهری و تفسیری ندارد، بلکه مدلولات فراعرفی، فرادلالی، تأویلی و باطنی دارد که به وسیله‌ی معصومان (ع) بیان شده است و به نوبه‌ی خود به دو قسم مدلولات قابل درک مخاطبان عادی و مدلولات سری بین خداوند و پیامبر و سایر معصومان (ع) تقسیم می‌شود. این مطلب شاهدی بر صعوبت فهم قرآن است. لذا وجود مدلولات فرادلالی، همچنین حروف مقطعه در قرآن که از جمله ویژگی‌های استثنایی و منحصربه‌فرد قرآن است، بستری از ثقلت و صعوبت فهم و پیچیدگی درک حقایق قرآن محسوب می‌شود.

### ۳-۷) قرآن، تجلی خداوند و علم بی‌پایانش در قالب محدود فرهنگ محاوره‌ای عقلایی بشری:

به حکم عقل سلیم، متکلم در کلام خویش تجلی می‌کند؛ چنان که امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «المرء مخبوء تحت لسانه» (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۸). همین معنا در مورد خداوند در قرآن، نبوت، امامت و ولایت در احادیث و ویژه‌ی اهل بیت آنان صادق است، لذا علی علیه‌السلام درباره‌ی قرآن می‌فرماید: «فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من

غیر ان یکنونوا رأوه» (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۴۷، بند ۲) از سوی دیگر تمام تجلی‌ها یکسان و همتای هم نیستند و کامل‌ترین تجلی خداوند، قرآن کریم است که بر قلب مطهر کامل‌ترین فرستاده‌ی او یعنی پیامبر (ص) نازل شده است: «نزل به الروح الامین - علی قلبک لتکون من المنذرين» (شعرا، ۱۹۳-۱۹۴) و سایر مراتب تجلی بر سایر معصومان (ع) نازل شده است؛ چنانچه در تعبیر دعای ۲۷ رجب می‌خوانیم: «اللهم انّی اسئلك بالتجلی الاعظم» (شیخ عباس قمی، بی تا، دعای شب مبعث).

مفسران و قرآن‌پژوهان بر این باورند که هاضمه‌ی فرهنگ عقلایی محاوره‌ای، قواعد ادبیات عرب و دستگاه مفاهمی بشری، توان تحمل تجلی متکلم آسمانی و ارائه‌ی ملکوت آن را ندارد و در تفهّم کامل مراد الهی و جانشینان او، عاجز است. این شهادی بر صعوبت مراتبی از فهم قرآن و سنت است. از این رو قرآن‌پژوهان افزایش ظرفیت لغت، تطوّر تکاملی واژگان و توسعه‌ی فرهنگ محاوره‌ای در خصوص قرآن را ضروری دانسته‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۴۷-۱۴۸؛ ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۰۵ و ۲۹۱). توضیح آنکه قواعد ادبی، قانون تشبیه، کنایه، مجاز مرسل و سایر صنعت‌های معانی، بیان و بدیع، در عین قبول آن‌ها و معتبر بودن در قرآن کریم، هر کدام دارای محدوده‌ی ویژه‌ای است و تنها در حوزه‌ی مسائل مربوط به دنیا، مُلک، ماده و هر آنچه از سنخ حس، خیال، وهم و عقل متعارف مردم است، کاربرد دارد؛ اما معانی ناب اسلامی و معارف برین که هرگز سابقه‌ای در مفاهمی انسان‌ها نداشته و معنای هیچ لفظی از الفاظ رایج بین مردم نبوده و هرگز به وسیله‌ی قواعد ادبی قابل اصطیاد نیست و افزایش ظرفیت لغت، تطوّر تکاملی شده‌ی واژگان در اندیشه‌ی واضعان و مستعملان چنین الفاظی نمی‌گنجد و قابل درک نیست. به عبارت دیگر جامعه‌ی ادب جاهلی متناسب اندام بلند وحی الهی نیست.

طرح ابتکاری قرآن در توسعه‌ی فرهنگ مفاهمه، راه‌های فراوان دارد که گوشه‌ای از آن که مربوط به واژگان می‌باشد، عبارت است از دو طرح که به نحوه‌ی مانع‌الخلو ارائه است، یکی آنکه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند؛ هر چند واضعان ابتدایی، برخی از مراتب آن ارواح بلند را ندانند و بر اثر جهل یا غفلت از مراحل عالی، انحصار معنا در مصداق خاص را توهم کنند؛ طرح دیگر آنکه هر چند الفاظ برای همان مرتبه از معنا که مورد فهم واضعان ابتدایی است، وضع می‌شوند، لیکن استعمال آن‌ها درباره‌ی مصادیق دیگر یا تطبیق آن معنا بر مصداق برتر، از قبیل توسعه و مجاز است.

قرآن‌پژوهان معتقدند درک و تفسیر همه‌ی معارف قرآن، صرفاً بر اساس اصول عقلایی محاوره‌ای و قواعد ادبیات عرب در بخش‌های لغت، صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع و سایر فنون وابسته به ادبیات، ممکن نیست و برای نیل به معارف بلند قرآن و فرهنگ ویژه‌ی الهی باید ابتدا تا آنجا که ممکن است با توسع در واژگان عرب، از همان قانون محاوره‌ای بهره گرفت، سپس در خصوص معارفی که فراتر از ظرفیت لغت و ادبیات عرب است، از صنعت ادبی ویژه‌ی وحی الهی که خداوند آن را در کالبد واژگان عرب و متن قرآن اعمال نموده است، بهره گرفت و با آن ابزار، معارف اسلامی را که خداوند به نحوه‌ی تجلی و نه تجافی در ظرف متن زمینی ریخته است، از متون ادبی استنباط نمود. لذا تفسیر قرآن با اکتفاء به صرف قواعد ادبیات عرب، هر چند فی الجمله میسر است، ولی بالجمله مقدور نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۱۶-۲۱۹ و ۲۲۲-۲۲۳؛ همان، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۱۴-۱۲۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۴).

نتیجه آنکه جاسازی معارف عمیق، نظری و متافیزیکی قرآن در قالب الفاظ و عبارات محدود فرهنگ مفاهمه‌ی عادی بشری و بدنه‌ی قواعد ادبیات عرب، حتی در حد تجلی مرادات خداوند (و نه تجافی آن)، مستلزم صعوبت فهم مرتبه‌ای از مرادات قرآن و سنت خواهد بود.

### ۸-۳) سطحی از حقایق و معارف قرآن، منتهی به مرتبه‌ی ام‌الکتاب:

در حدیث تقلین از قرآن کریم به عنوان «حبل ممدود من السماء و الارض» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳: ۱۰۸)؛ یعنی دالانی مملو از حقایق و معارف از آسمان تا زمین تعبیر شده که مرحله‌ی نازل آن در کسوت لفظ «عربی مبین» درآمده تا همگان بتوانند از طریق تلاوت یا استماع، با تفکر و تعقل از آن بهره‌مند گردند و مراحل الهی و عالی دارد. در «ام‌الکتاب» و «علی حکیم» که از سنخ مفهوم و ماهیت، تصور و تصدیق نیست تا در دسترس تفکر علم حصولی صاحب‌نظران باشد و با فکر عادی بشر قابل درک باشد، مگر آنکه خود انسان عروج کند و به آن مراحل رفیع برسد و حقیقت قرآن را در آن مقام شامخ بیابد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۲۳-۲۲۴؛ همان، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۲۳). تار و پود این حبل متین و ممدود الهی از یک جهت «ثقل وحی» نام دارد و از جهت دیگر «ثقل ولایت» و همگی این مراحل و مراتب به هم مرتبط و متناسب‌اند و همین پیوند ولایی می‌تواند به نوبه‌ی خود به مفسر جامع بین ظاهرها و باطن‌ها و تفسیر ظاهری و باطنی هماهنگ، جرئت فهم و فتوا بیابد (همان: ۹۷)، به طور طبیعی دلالت بر صعوبت فهم حقایق قرآن دارد.

به عبارت دیگر، برخی از حقایق قرآن از سنخ شهود عرفانی است و شهود عرفانی نیز دارای مراتبی است که مرحله‌ی عالی آن بسیار محدود است و جز برای اوحی از مردم میسر و ممکن نیست و این درجه از شهود مختص پیامبران خداست. در مرحله‌ی متوسط شهود هیچ تردیدی برای شاغل حاصل نخواهد شد و در مرحله‌ی نازل شهود، عارف متشروع در اثر شهود مکرر معارف الهی به سنخ ضعیف شهود انبیا بار می‌یابد؛ هر چند تفهیم آن نیازمند به تبیین عقلی است. بنابراین اگر راه شهود برای انسان کامل معصوم حاصل شود، نیازی به معیار عقلی نیست، ولی برای غیر معصوم،

میزان تشخیص کشف صحیح، عقل برهانی است (همان، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۳) و تجربه‌ی کسانی که پیامبر یا پیشوایی معصوم نیستند، همگی نیازمند عرضه به میزان تجربه‌ی پیامبر یا پیشوای معصوم است؛ همان گونه که روایات را باید بر قرآن و سنت قطعی و اخبار متواتر عرضه نمود (همان: ۹۵).

نتیجه آنکه استوانه‌ی حقایق و معارف قرآن از حد مفاهیم حصولی قابل درک بشر تا مرز مفاهیم عمیق، مستور و باطنی و حقایق شهودی و وجودی، مقتضی صعوبت فهم حقایق قرآن خواهد بود.

### ۹-۳) این همانی مقام جمعی قرآن با کتاب آفاقی و انفسی:

برخی از مفسران عارف شیعی مستند به روایت نبوی، قرآن را ذوبطون و تأویل آن را فهم معانی باطنی و غایی قرآن می‌دانند و در بیان حقیقت تأویل از نظر اهل معرفت می‌نویسند: تأویل عبارتست از تطبیق بین دو کتاب یعنی حروف، کلمات و آیات کتاب جمعی قرآن و حروف، کلمات و آیات کتاب آفاقی، تفصیلی (عالم هستی) به هدف رؤیت و مشاهده‌ی خداوند در مظاهر آفاقی و نفسی کتاب تکوین (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۵: ۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۴ و ۲۴۱-۲۴۳). سید حیدر آملی در این زمینه می‌نویسد: «فالتأویل عندهم هو التطبيق بین الکتابین، ای الکتاب القرآنی الجمعی و حروفه و کلماته و آیاته، و الکتاب الآفاقی التفصیلی و حروفه و کلماته و آیاته ...» (آملی ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۴۰). وی رئیس معارف و اصل حقایق را عبارت از معرفت خداوند، معرفت عالم و معرفت انسان که بینشان رابطه‌ی طولی وجود دارد، دانسته که با تدبیر در آیات قرآن و فهم بطون آن، مراتب باطنی عالم آفاق و انفس کشف می‌شود که تجلی‌گاه ذات، صفات و اسماء الهی است (همان: ۲۴۱).

تأویل تمام قرآن در قیامت ظهور می‌کند و هم اکنون برای اوحدی از انسان‌ها به مقدار رسوخ علمی آنان مشهود یا معقول است؛ همانند تجلی تأویل حقیقت عترت (ع) که به طور کامل در قیام ظهور می‌کند و هم اکنون برای خواص از پیروانشان مشهود یا معقول است و نصوصی که دلالت بر صعوبت درک ولایت اهل بیت (ع) یا دشواری ادراک علم آنان یا سختی تحمل احادیشان وارد شده، تأییدی بر صعوبت نیل به تأویل حقیقت ذوات آنان است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۱-۴۲).

نتیجه آنکه لازمه‌ی تلقی عارفان شیعه از تأویل قرآن مبتنی بر تطبیق حروف و کلمات و آیات کتاب تدوینی خداوند بر حروف و کلمات و آیات تکوینی‌اش، استصعاب و ثقلت حقیقت تأویل است که به هدف مشاهده‌ی خداوند در مظاهر آفاقی و انفسی کتاب تکوین صورت می‌پذیرد.

### ۱۰-۳) اشتمال مفاهیم قرآن بر مراحل طولی شریعت، طریقت و حقیقت:

اینکه مفسران عارف شیعی هم‌چون سید حیدر آملی، مفاهیم و واژه‌های قرآن را با سه نگاه شریعت، طریقت و حقیقت تفسیر می‌کنند و بین این سه گونه تفسیر، رابطه‌ی طولی قائل‌اند، به طوری که حصول «حقیقت» را بدون طریقت و شریعت و حصول «طریقت» را بدون شریعت ناممکن می‌دانند و می‌نویسند: «الشریعه و الطریقه و الحقیقه و ان لم تکن بینها مغایره فی الحقیقه، لکن کمال الشریعه لایکون الا بالطریقه، کما ان کمال الطریقه لایکون الا بالحقیقه» (آملی، ۱۳۶۲: ۱۰۰)، بیانگر یکی از مبانی صعوبت فهم مفاهیم و حقایق قرآن است.

بدیهی است کتابی که مفسران عارف واصل، درک مرحله‌ای از حقایق آن (تأویل قرآن) را از طریق تعامل مثلث انسان کامل، جهان و قرآن مقدور دانسته‌اند و مرادات

آن را در سه سطح شریعت - که مدرک عموم مردم است - و طریقت - که قابل درک سالکان غیرمعصوم است - و حقیقت - که نهایت آن محصل راسخان معصوم است - محقق دانسته‌اند، مقتضی صعوبت فهم حقایق قرآن کریم خواهد بود.

### نتیجه‌گیری

موضوع فهم و استنتاج مراد خداوند در قرآن کریم، پس از نزول و ابلاغ وحی از اساسی‌ترین مسائل مطالعات دین پژوهان محسوب می‌شود. مستفاد از آیات قرآن، روایات معصومان (ع) و دیدگاه‌های قرآن‌پژوهان و حدیث‌شناسان، سهولت و صعوبت سطحی از معانی، مراتب، مصادیق، لطایف و حقایق قرآن و در ادامه‌ی سنت معصومان (ع) است. مبانی سهولت و در ادامه صعوبت «فهم قرآن» با محوریت دیدگاه‌های موشکافانه‌ی حضرت آیت‌الله جوادی آملی به شرح ذیل تقریر می‌شود:

۱- «مبانی سهولت فهم قرآن» با محوریت مناظر آیت‌الله جوادی آملی:

- ۱-۱ مدلول برخی از اوصاف قرآن کریم از قبیل نور بودن، تبیان کل شی بودن، لسان عربی مبین بودن، کتاب مبین و ... سهولت مرتبه‌ای از فهم قرآن
- ۱-۲ مدلول التزامی تنوع خطاب‌های قرآن کریم از قبیل «یا ایها الرسل، یا ایها الرسول، یا ایها الذین آمنوا، یا اهل الکتاب، یا ایها الناس و ...».
- ۱-۳ مدلول التزامی آیاتی که همگان را دعوت به تفکر و تأمل در مفاهیم قرآن می‌نماید. همچنین مدلول توصیه‌ی معصومان (ع) به اصحاب خویش در خصوص تعمق در قرآن، سهولت مرتبه‌ای از فهم قرآن است.
- ۱-۴ لازمه‌ی تحدی و هم‌اوردطلبی خداوند در قرآن، حجیت ظواهر و سهولت فهم مرتبه‌ای از معارف قرآن



- ۱-۵ مدلول التزامی «روایات عرض محتوای حدیث بر قرآن» و «روایات عرضه- ی اخبار متعارضین بر قرآن»، فهم‌پذیری قرآن برای عموم مخاطبان
- ۱-۶ توصیه به تمسک به قرآن و عترت در حدیث ثقلین، سهولت فهم مرتبه‌ای از حقایق قرآن
- ۱-۷ سطحی از معارف و حقایق قرآن که منتهی به مرتبه «عربی مبین» است، از سهولت و روانی برخوردار است.
- ۱-۸ رسالت تمثیلات قرآن که حرکت ذهنی مخاطبان از معقولات به محسوسات است، دلالت بر سهولت مرتبه‌ای از فهم قرآن دارد.
- ۱-۹ اینکه مفسران قید «قدر طاقت بشری» را در تعریف تفسیر قرآن لحاظ نموده‌اند، دلالت بر روان بودن و قابل فهم بودن مرتبه‌ای از معارف قرآن دارد.
- ۲- «مبانی صعوبت و ثقلت فهم قرآن» با محوریت مناظر آیت‌الله جوادی آملی:
- ۲-۱ وجود معارف ثقیل، عمیق و فوق بشری در مضامین قرآن کریم که به نوبه‌ی خود مشتمل بر مبانی ذیل است:
- الف- اشتمال همه‌ی آیات بر ظاهر و باطن، تفسیر و تأویل، حدّ و مطلع
- ب- اشتمال همه‌ی آیات بر مفاهیم و حقایق طولی و عرضی
- ج- همه‌ی آیات قرآن به منزله‌ی «مثل»ها و تمثیلاتی است برای دست‌یابی به معارف عمیق تأویلی و حقایق وجودی عینی و خارجی. این مفهوم منتهی به ثقلت حقایق قرآن است.
- د- «تکلم رسول‌الله (ص)» در تمام عمر شریفشان، متناسب با ظرفیت ذهنی مخاطبان بوده و نه به میزان عمق معرفت آن حضرت. این مطلب شاهده‌ی بر ثقیل بودن و عمیق بودن حقایق قرآن و حدیث نبوی است.

مبانی سهولت و صعوبت «فهم قرآن» با محوریت دیدگاه‌های ... / سیدعبدالله اصفهانی ۱۱۳

- ۲-۲ التزام قرآن، بیان معارف بسیار عمیق و متافیزیکی، در قالب الفاظ محدود و آیات موجز در قرآن کریم، مقتضی صعوبت مرتبه‌ای از فهم قرآن
- ۳-۲ فاصله‌ی زمانی، مکانی و فضای علمی و اجتماعی مخاطبان از زمان نزول قرآن، زمینه‌ساز صعوبت فهم مرتبه‌ای از معارف قرآن است.
- ۴-۲ پایان‌ناپذیری حقایق و معارف نهایی کتاب تشریح، اعم از معانی، مراتب، مصادیق، لطایف و حقایق قرآن، همانند پایان‌ناپذیری حقایق کتاب تکوین
- ۵-۲ اشتغال قرآن کریم بر الفاظ و عبارات همچون نص، ظاهر، خفی و متشابه و ... که به خودی خود به لحاظ ظهور و خفا بر مراد خداوند یکسان نیست.
- ۶-۲ اشتغال قرآن بر مدلولات فراعرفی و فرادلالی که سری بین خداوند و معصومان (ع) و مقتضی صعوبت فهم مرتبه‌ای از حقایق قرآن است.
- ۷-۲ اینکه سطحی از حقایق و معارف قرآن، منتهی به مرتبه‌ی معارف ام‌الکتاب است، مقتضی صعوبت و ثقلت مرتبه‌ای از حقایق قرآن است.
- ۸-۲ اینکه مفسران عارف شیعه «تأویل قرآن» را تطبیق حروف، کلمات و آیات کتاب جمعی قرآن با حروف، کلمات و آیات آفاقی و انفسی آفرینش و به هدف رؤیت و مشاهده‌ی خداوند در مظاهر آفاقی و انفسی کتاب تکوین دانسته‌اند، دلالت بر ثقلت مرتبه‌ای از حقایق قرآن دارد.
- اینکه مفسران عارف شیعی مفاهیم و واژه‌های قرآن را مشتمل بر سه مرحله‌ی تولید شریعت، طریقت و حقیقت دانسته‌اند، مقتضی صعوبت مرتبه‌ای از حقایق قرآن است.

\*\*\*\*\*

کتابنامه

قرآن کریم

نهج البلاغه.

آملی، سید حیدر (۱۳۶۲). اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق). المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تاریل کتاب الله العزیز حکیم، قم:

مؤسسه‌ی فرهنگی و نشر نور علی نور.

ابن ابی جمهور احسائی (۱۴۳۳ق). عوالی اللئالی، قم: سیدالشهدا.

ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۸۰). سعد السعود للنفوس، قم: بوستان کتاب.

اسعدی، محمد، و طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۰). پژوهشی در محکم و متشابه، تهران: سمت.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). تفسیر تسنیم، قم: اسراء.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). سرچشمه‌ی اندیشه، قم: اسراء.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). سرچشمه‌ی اندیشه، قم: اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه، قم: مؤسسه‌ی آل‌البتت لاحیاء التراث.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۰). منطق تفسیر، قم: نشر المصطفی.

زیدان، عبدالکریم (بی‌تا). الوجیز فی اصول الفقه، بیروت: مؤسسه الرساله.

شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۹). مبانی و روش‌های تفسیری، قم: نشر المصطفی.

شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۱ق). تفسیر المیزان، بیروت: مؤسسه‌ی اعلمی للمطبوعات.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان عن تأویل ای القرآن، بیروت: دارالمعرفه.

فرامرزی، جواد، و حسین‌زاده، بریسا (۱۳۹۴). تأویل از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، مجموعه‌ی

مقالات همایش ملی میراث قرآنی طبرستان.

فیض کاشانی، ملامحسن (بی‌تا). تفسیر صافی، مشهد: دار المرتضی للنشر.

کاشی، عبدالرزاق (بی‌تا). اصطلاحات الصوفیه، تحقیق عبدالعال شاهین، بیروت: دار المنال للطبع

و النشر و التوزیع.

کلینی، محمد بن یعقوب(۱۴۱۳ق.). الکافی، تحقیق جواد الفقیه و یوسف بقائی، بیروت: دارالاضواء.  
مجلسی، محمدباقر(۱۴۰۳ق.). بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
معرفت، محمدهادی(۱۳۷۶). علوم قرآن، تهران: التمهید.

### **Bibliography**

Holy Quran

Nahj al-Balagha

Amoli, Seyyed Haider(1392). Asrar al-Sharia and Atwar al-Tariqa and Anwar al-Haqiqah, Mohammad Khajawi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [InArabic].

Amoli, Seyyed Haydar(1422 A.H). Al-Muhait al-Azam and Bahr al-Khudham in Tawil Kitab Allah al-Aziz al-Hakim, Qom: Noor Ali Noor Cultural and Publishing Institute. [InArabic].

Ibn Abi Jumur Ahsa'i(1433 A.H). Awali Al-Leali, Qom: Seyyed al-Shahda. [InArabic].

Asadi, Mohammad, and Tayyeb Hosseini, Seyyed Mahmoud(1390). A research on strong and similar, Tehran: Samt organization. [In Persian].

Ibn Tавus, Ali Ibn Musa(1380). Saad Al Saud Lallanfus, Qom: Bostan Kitab. [InArabic].

Javadi Amoli, Abdullah(1381). Tafsir Tasnim, Qom: Esra Publishing House. [In Persian].

Javadi Amoli, Abdullah(1382). Source of Thought, Qom: Isra Publishing House. [In Persian].

Javadi Amoli, Abdullah(1378). Source of Thought, Qom: Isra Publishing House. [In Persian].

Har Amili, Muhammad bin Hassan(1414 A.H). Al-Wasal al-Shia, Qom: Al-Al-Bayt Lahiya al-Trath Institute. [InArabic].

Rezaei Isfahani, Mohammad Ali(2013). Logic of Tafsir, Qom: Al-Mustafa Publishing House. [InArabic].

Zidan, Abd al-Karim(nd). Al-Ojiz fi Usul al-Fiqh, Beirut: Al-Rasalah Institute. [InArabic].

Shaker, Mohammad Kazem(2009). Basics and interpretive methods, Qom: Al-Mustafa Publishing Center. [In Persian].

Sheikh Tusi, Muhammad bin Hassan(nd). Al-Tabian fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Darahiya al-Trath al-Arabi.

Tabatabai, Seyyed MohammadHossein(1391 A.H). Tafsir al-Mizan, Beirut: Scientific Institute for Press. [InArabic].

Tabari, Muhammad bin Jarir(1412 A.H). Jame al-Bayan an Tawil e Al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa Publishing House. [InArabic].

Faramarzi, Javad, and Hosseinzadeh Parisa(2014). Interpretation from the point of view of Ayatollah Javadi Amoli, Proceedings of the National Conference of the Qur'anic Heritage of Tabaristan. [In Persian].

- Faiz Kashani, Mollah Mohsen(nd). Tafsir Safi, Mashhad: Dar al-Mortaza Llansher. [In Persian].
- Kashi, Abd al-Razzaq(nd). Sufi terms, researched by Abd Al Shahin, Beirut: Dar al-Manal Laltab and al-Nashar and al-Tawzee. [InArabic].
- Kilini, Muhammad bin Yaqub(1413 A.H). Al-Kafi, research by Javad al-Faqih and Yusuf Beqaei, Beirut: Dar al-Azwa. [InArabic].
- Majlesi, Mohammad Baqir(1403 A.H). Bihar al-Anwar, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabif. [InArabic].
- Marafet, Mohammad Hadi(1376). Quran Sciences, Tehran: Talmahid Institute. [InArabic].

## Revisiting the Juridical Scope of the Third Solution of Verse on Wife's Disobedience (Nushuz) in Case of a Disobedient Woman\*

Hossein Bahrami Aghdam\*\*

### Abstract

One of the issues regarding a husband's treatment of his wife during her disobedience is his authority to discipline her in order to assert his masculine authority. It is widely agreed upon that, according to the third solution of the verse on disobedience, the husband has the right to resort to physical discipline. However, the manner and quality of the physical discipline in the rulings of jurists are limited by conditions such as not causing severe harm, not shedding blood, not causing physical disfigurement, not corrupting the skin and flesh, not breaking bones, and avoiding excessive force. The present study seeks to examine the evidence from previous viewpoints and, by considering the social understanding of punishment, sit in judgment on its inhibitory and corrective aspects. The author believes that the conditions for restricting physical punishment in the verse are inconclusive and not proven, and the mentioned restrictions are not only inadequate but also lack credibility if they are based on the interpretations of "non-excessive" punishment in narrations. On the other hand, considering the rational approach to the philosophy of disciplinary and corrective discipline and its boundaries, as well as the exclusion of this verse within the confines of rational considerations, it suggests the permissibility of this punishment within those rational limits. Moreover, blood money (diyah) and guarantee (zaman) are not applicable in this context.

**Keyword:** State of Disobedience (Nushuz); Physical Punishment of Women; Fracture; Non-excessive Physical Discipline; Verse on Wife's Disobedience

---

\* Received: 2022-October-04 Accepted: 2023-August-13

\*\* Level four in Figh and Usul of seminary of Qom. Qom, Iran. Email: Bahramiagdam@gmail.com



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۱۴۸-۱۱۷

مقاله علمی - پژوهشی

## بازخوانی محدوده فقهی راهکار سوم آیه نشوز در صورت نشوز زن\*

حسین بهرامی اقدم\*\*

### چکیده

یکی از مسائل مطرح در مورد همسر، حکم زدن او از طرف شوهر در جریان نشوز او، به جهت تأدیب او در راستای اعمال قوامیت مرد است. قریب به اتفاق، صاحب‌نظران برآنند که مرد، بر اساس راهکار سوم آیه نشوز، حق زدن او را دارد، ولی کیفیت ضرب او در فتاوی فقیهان مقید است به «رفیق» بودن، دیه‌آور نبودن، خون‌آلود نساختن، فاسد نکردن پوست و گوشت، شکسته نشدن استخوان و «عدم تبریح». تحقیق حاضر می‌کوشد، با بررسی ادله‌ی دیدگاه‌های پیش‌گفته، با سنجهی فهم عرف از ضرب با لحاظ جنبه‌ی بازدارندگی و اصلاح‌گری آن به داوری بنشیند. به باور نویسنده شرایط تقیید ضرب در آیه محقق نیست و قیود گفته شده نیز اگر بر اساس ارثه‌ی تفسیر از ضرب «غیر مبرح» در اخبار باشد، علاوه بر عدم اعتبار آن اخبار، تمام نیست. از طرف دیگر ملاحظه‌ی سیره‌ی عقلا در فلسفه‌ی تأدیب اصلاحی و حد و مرز آن و انصراف این آیه در محدوده‌ی ارتکازات عقلایی، دلیل بر جواز این ضرب در همان محدوده‌ی عقلایی است و دلیل دیه و ضمان نیز صلاحیت تخصیص را ندارد.

کلیدواژه‌ها: نشوز، تشبیه بدنی زن، تبریح، ضرب غیر مبرح، آیه‌ی نشوز

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

Bahramiagd@gmail.com

\*\* سطح چهار فقه و اصول حوزه علمیه قم، قم، ایران. ایمیل:



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

## بخش اول: مقدمه

اسلام به عنوان آخرین مکتب انسان‌ساز، نهایت توجه خود را به مقام رفیع خانواده مبذول داشته است. از این رو، برای هدایت صحیح این نهاد مقدس و خاستگاه نیک‌بختی و بدبختی جامعه‌ی انسانی، در کنار عقل و رسول باطنی و احکام آن به عنوان تأدبیات صلاحیه، خود نیز مستقیماً وارد عرصه شده و چراغ شب‌های محاق عقل در درک مصالح و مفاسد اجتماعی و تنظیم حرکت این نهاد عظیم در مسیر صحیحش گشته است.

از جمله مسائل مهم طرح شده در این بین، نحوه‌ی تعامل با زن، این عنصر محوری خانواده در تحت نظام اداری خانواده، به مدیریت و قیومیت مرد خانه می‌باشد. آن‌گاه که زن خواسته یا ناخواسته در حرکت صحیح خانواده و انجام صحیح وظیفه‌ی محوله به او، ناهماهنگی نشان داده و خللی در این امر ایجاد کند و چه بسا قوام و دوام خانواده را به عنوان کانون حیاتی جامعه با تزلزل و گسیختگی مواجه کند. در نحوه‌ی رفتار و عکس‌العمل در مقابل چنین زنی، عملاً دو دیدگاه افراطی در سایه‌ی دوری از دو فاکتور تعیین‌کننده یعنی آموزه‌های دینی و تبعیت از عقل سالم انسانی به جهت تبعیت از هواهای افسار گسیخته‌ی نفسانی و آثار آن، به وجود آمده که یا منتهی به عکس‌العمل شدید در برابر او و رفتار بسیار خشونت‌آمیز با او گشته، به حدی که مقام زن نه تنها به عنوان یکی از ارکان خانواده، بلکه به عنوان یک انسان نادیده گرفته شده است و یا منتهی به پاک کردن صورت مسئله‌ی برخورد تنبیهی روحی - جسمی شخص مقصر و بی‌پایند به وظایف خود گشته است و آن به عنوان عملی ضد حقوق بشر و ضد کرامت زن قلمداد شده است.

در این بین اسلام، هماهنگ با عقل فطری با نشان دادن مسیر معتدل بر وفق دفترچه‌ی خلقت مرد و زن، به دور از افراط و تفریط و با لحاظ همه‌ی جوانب



وجودی و شخصیتی و با نگاه به تمام ابعاد و حالات او، در افقی بالاتر از محدودیت زمانی و مکانی، حجت و مانعی برابر این کیچ روی و انحراف قرار داده است.

اسلام در زمینه‌ی برخورد و اصلاح در موضوع نشوز زن و خودداری او از انجام وظیفه‌ی زناشویی و ادای حقوق مرد، حال یا با تأسیس راه جدید یا تأیید راه کار عقلانی - عقلایی، گزینه‌ی ضرب زن را نیز مورد توجه قرار داده است. قریب به اتفاق فقها نیز به استناد آیه نشوز و ظهور دلالت آن، حکم به جواز ضرب را صادر نموده‌اند، ولی در محدوده‌ی این ضرب، آرای مختلفی از آنان به چشم می‌خورد. مسئله‌ی ضرب و کشف نظر اسلام در اطراف این موضوع، قیود و محدوده‌ی این ضرب، مورد توجه صاحب‌نظران قرار گرفته و در این زمینه تلاش‌هایی مبذول شده، ولی به باور نویسنده این تلاش‌ها نه از جامعیت مطلوب برخوردار است و نه در کشف نظر صحیح به توفیق تمام نائل شده است. بر این اساس تحقیق حاضر می‌کوشد با روش کتابخانه‌ای و با بازخوانی دیدگاه‌های استنباط شده از کتاب و سنت و سایر ادله، در پیرامون این آیه و با بررسی شکلی و محتوای این دیدگاه‌ها، با توجه به کتاب و سنت و سایر ادله معتبر فقهی، دیدگاه صحیح را به دست آورده و ارائه دهد.

در این مقاله موضوع محدوده ضرب زن از منظر سببیت نشوز زن با توجه به آیه‌ی نشوز مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

## **بخش دوم: نشوز زن**

اگر زوجه‌ای از مسئولیت و وظایف خود در رابطه با مسائل زناشویی امتناع ورزد، بنابر اتفاق همه‌ی اصحاب، تکلیف برخورد با چنین زنی طبق آیه‌ی نشوز مشخص شده است:

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (نساء / ۳۴).

بر اساس بند «و اضْرِبُوهُنَّ» یکی از موارد جوازی (نه وجوبی)، برخورد با چنین زوجه‌ای ضرب او می‌باشد. البته بر عقیده‌ی بعضی از صاحب‌نظران، این بند از آیه منسوخ است به نسخ تدریجی. از منظر او ترخیص ضرب در این آیه یک ترخیص ظاهری است که در نهایت با لحاظ تفسیر صادره از طرف اهل بیت علیهم‌السلام و سیره‌ی عملی آنان در این بین، منتهی بر منع ضرب زنان می‌گردد؛ آن ضربی که ریشه در جاهلیت بشری داشته و اسلام برای قلع و قمع این عادت و سیره‌ی ناپسند مجبور بوده اولاً، به صورت ظاهری آن را تأیید کند تا اینکه در آخر کار با لحاظ سیره و سنت نبوی و متابعت از آن، این عادت ناپسند را به طور ریشه‌ای از جامعه انسانی برکند (معرفت، ۱۴۲۸ق: ۲/۲۷۷-۲۷۸-۲۷۹).

ولی چنانچه مشهود است این نظر، یک نظر تفریطی در مقام برخورد با شخص خاطی است که با کوتاهی در عمل و افق فکر و اصرار بر آن، کانون خانواده را در معرض خطر از هم پاشیدگی و زوال قرار داده است. اینکه هر ضرب زنی ریشه در جاهلیت و قصور و تقصیر فکری داشته و یک عمل ناروا بوده و دین حق اسلام مجبور به تأیید اولیه‌ی آن بوده، به امید فراهم شدن شرایط قلع و قمع آن، خود برداشت یا دستاوردی ناصواب است. آیا در تاریخ و سیره‌ی ائمه (ع) این مضبوط است که حضرات معصومین با وجود نشوز زنان خود، از گزینه‌ی ضرب با وجود ناکارآمدی و عدم جواب‌گویی «وعظ» و «هجر» استفاده ننموده باشند تا بدین وسیله

با سیره‌ی عملی خود موجبات زدوده شدن این عادت ناپسند ادعا شده را از جامعه‌ی اسلامی فراهم کرده باشند؟

نویسنده خود قبول دارد که قهر و ضرب، اولاً و بالذات مناسب با تکریم انسان و شخصیت و کرامت او نیست، ولی از باب مثل معروف «آخر الدواء الکی» (آخرین مرهم و دوا، داغ نهادن است)، گاهی لازم است برای رسیدن به مصالح بالاتر شخصی یا نوعی، اقدام به این کار شود؛ چنانچه برخی اوقات برای حفظ جان انسان یا سلامتی او، جراحی یا قطع عضو لازم می‌شود و عقل - ماسوای نقل - برای رسیدن به مصلحت بالاتر، نه تنها جواز چنین چیزی را صادر کرده و وصف ظلم و حکم قبیح آن را برمی‌دارد، بلکه اعمال آن را حسن و از مقوله‌ی عدل دانسته و مصلحت آن را ملزمه می‌داند و مثل آن است مقوله‌ی ضرب اشخاص، هر چند زنان.

چه نیکو است گفته شود با توجه به تناسبات حکم و موضوع از آنجا که انسان می‌فهمد، اجازه‌ی انجام این کارها که به عنوان اولی در نزد شارع مقدس نامطلوب هست، از باب تراحم بین مصالح است و برای جمع بین دو جهت، یعنی اولاً حل مشکل پدیده آمده از نشوز و ثانیاً حفظ مطلوب‌های شارع و ترک نامطلوب‌های او، شارع مقدس از باب اضطرار (به جهت دفع ضرر یا اضطرار به جهت جلب مصلحت اهم و دفع افسد و یا رفع هرج و مرج در زندگی)، حکم به جواز ضرب بنماید. پس رعایت مراتب لازم بوده و در صورت رفع مشکل با ضرب خفیف‌تر نباید به ضرب بالاتر از آن اقدام نمود (زنجانی، ۱۴۱۹ق: ۷۷۰۹/۲۵؛ امامی، ۱۳۸۸ش: ۹۱-۹۲).

اما این سخن که فلسفه‌ی ضرب و تشریح آن امکان دارد به خاطر نظر به جمعی از زنانی باشد که دارای حالتی به نام «مازوشیسم» (آزارطلبی) هستند که در حالت تشدید آن، تنها راه آرامش آنان تنبیه مختصر بدنی است، بنابراین تنبیه خفیف بدنی در

مورد آنان یک نوع درمان روانی به حساب می‌آید (مکارم، ۱۳۷۹ش: ۳/۲۲۰؛ هاشم‌پورملا، جلالی، ۱۳۹۴ش: ۵۶)، سخنی است که فارغ از نداشتن دلیل معتبر و خارج بودن از موضوع آیه که زن ناشزه است نه زن مازوشیسم، متکی است بر یافته‌های تجربی که به باور مدّعی این سخن، نمی‌توان بر یافته‌های آن اعتماد کرد.

( <http://makarem.ir/main.aspx?typeinfo=25&lid=0&catid=22948&mid> )

(=246917) و بر فرض قبول کلیت این یافته، نمی‌توان غایت یک حکم کلی و عمومی را منحصر به مصالح یک گروه شاذ نمود و به این لحاظ، از اصل تشریح آن دفاع کرد. البته نباید از این امر روشن غفلت نمود که اعمال ضرب زمانی است که کارآمد باشد و امید تأدیب و اصلاح از آن برود و مانعی از آن نباشد (امامی، ۱۳۸۸ش: ۹۱-۹۲-۹۴)؛ وگرنه هیچ توجیه شرعی و عقلایی - عقلانی ندارد؛ مگر اینکه گفته شود این ضرب جنبه عقوبتی - کیفری نیز دارد؛ چنانچه خواهد آمد. همچنین اعمال ضرب در مکان خود، مخصوص بانوان و اعمال بر علیه آنها نیست، بلکه اگر مردی در وظیفه‌ی خود کوتاهی کند، حاکم هر چند با اعمال قهر و تعزیر، او را بر این کار مجبور خواهد کرد (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۲۰۷/۳۱). بنابراین این حکم نباید دستاویزی برای مظلوم‌نمایی زنان و جلوه دادن نوعی تبعیض بر علیه زن و در حق او بگردد.

### بخش سوم: دیدگاه‌ها

به هر حال در اینکه کیفیت و محدوده‌ی این ضرب به چه صورتی خواهد بود، در کلام صاحب نظران اختلاف دیدگاه وجود دارد. در تتبع آثار فقیهان امامیه مشاهده می‌شود در قریب به اتفاق کلمات آنان، ضرب در نشوز زن تقیید گشته که در جمع‌بندی دیدگاه آنان، ده نظر قابل استخراج است:

## دیدگاه اول: دیه آور نبودن

بر اساس دیدگاه برخی از صاحب نظران، ضرب تقیید گشته به اینکه باید به حدی باشد که موجب دیه (و ضمان) نگردد؛ مثلا رنگ پوست بدن سرخ نشود (گلیایگانی، ۱۴۰۹ق: ۲۶۶/۳).

بررسی دلیل این دیدگاه و نقد آن:

دلیل این قول از دو احتمال خارج نیست:

احتمال اول: مقید ساختن ضرب با اخباری وارده‌ای که ضرب را مقید به «غیر مبرح» کرده (از این پس نویسنده از این اخبار با عنوان اخبار تبریح یاد خواهد کرد) و تفسیر تبریح در این اخبار به این معنا. البته نویسنده نصی از کلمات اصحاب بر این تفسیر پیدا نکرد، مگر اینکه عدم تبریح به عدم تأثیر معنا شود؛ چنانچه از برخی نقل شده است (طبری، بی تا: ۷۱۲/۶-۷۱۳) و از عدم تأثیر، امثال سرخی و کبودی پوست که موجب دیه است، قصد شود. اگر مستند این دیدگاه این احتمال باشد، نقد آن در بررسی ادله‌ی دیدگاه‌های بعدی خواهد آمد.

احتمال دوم: قواعد باب دیات و مقید نمودن این ضرب با عمومات آن باب، به این توجیه که سرخی و کبودی پوست بدن غیر و آسیب زدن به آن بر اثر ضربه جایز نبوده و بر آن دیه ثابت است و اصل جواز ضرب نیز منافات با مقید کردن آن با این عمومات ندارد (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۲۰۷/۳۱). لکن در این صورت ذکر «دیه آور» نبودن تمام نیست؛ چون گاهی بر اثر ضربه دیه ثابت نمی‌شود، بلکه ارش (حکومت) ثابت می‌شود. مثل اینکه بر اثر ضربه، پوست متورم شود یا طوری آسیب ببیند که بر آن آسیب نصی وارد نشده باشد. بنابراین بهتر بود برای تقیید ضرب از تعبیر «عدم منجر

شدنش به جنایت فقهی» استفاده می‌شد. در هر صورت اگر مستند این دیدگاه این احتمال باشد، نقد آن در بررسی ادله‌ی دیدگاه‌های بعدی خواهد آمد.

در این بین سؤالی مطرح است و آن اینکه اگر فلسفه این ضرب، تأدیب زن است، چنانچه غیر واحدی از فقها به آن اشاره کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷ش: ۳۳۸/۴؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ق: ۳۵۶/۸؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق: ۵۱۹/۷) و تأدیب از ضرب نیز بالطبع با درد و تألم از ضرب حاصل می‌شود، چنانچه بعضی از صاحب‌نظران به تألمی بودن (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ۶۱۸/۲۴) و برخی به اذیتی بودن (خوانساری، ۱۴۰۵ق: ۴۳۷/۴) این ضرب تصریح کرده‌اند و از طرفی تعبیر از تعزیری یا عقوبتی بودن آن (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق: ۳۵۶/۸؛ بحرانی آل‌عصفور، بی‌تا: ۱۱۷/۱/۱۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق: ۴۸۶-۴۸۷) نیز شاهده‌ی بر این معناست. در این صورت چگونه قابل تصور است که این ضربِ رخصتی، مقید به عدم انجرار آن به کوچکترین جنایت فقهی مثل سرخی پوست شود و با این وصف، این تقیید منافاتی با اصل جواز ضرب نداشته باشد؟ آیا با محض برخورد بی‌اثر یک چیزی مثل دست یا هر آلت ضرب به بدن هر زنی که شبیه ملاحظه و بازی است - که با این برخورد، ضرب در پایین‌ترین مرتبه‌اش محقق شود - چنانچه برخی بر آن باور دارند (گلایری، ۱۳۸۷ش: ۱۳۱) این تأدیب یا عقوبت که غرض مولی از این حکم است، حاصل می‌شود و موجبات بازدارندگی را فراهم می‌کند؟! شاید چنین به نظر برسد که در مقابل، در کلام شیخ طوسی تصریح شده که این ضرب نباید به گونه‌ی تعزیری باشد (گلایری، ۱۳۸۷ش: ۱۳۲)، ولی با کمی دقت روشن می‌شود که نفی تعزیری از این ضرب، تعزیر هم‌ردیف با حد است که وظیفه‌ی امام و حاکم شرع است، نه تعزیر به معنای عقوبت و تألم؛ چرا که شیخ گفته‌اند: «کل من أتی معصية لا يجب بها الحد فإنه يعزر» (طوسی، ۱۳۸۷ش: ۶۹/۸). سپس بعد از

ذکر چند نمونه می‌گوید: «فإن الإمام يعزره» (همان). بعد در ادامه می‌گوید: «و هكذا إذا نشرت امرأة فله ضربها تأديبا لا تعزيرا و هكذا يضرب الرجل ولده» (همان). روشن است ضرب تأدیبی بجهت توسط ولی او، هیچ وقت عنوان تعزیر نمی‌گیرد؛ از این رو تأدیب زن توسط شوهرش هم عنوان تعزیر نمی‌گیرد.

البته بعضی تلاش کرده‌اند بر مبنای اینکه زدن، ذات تشکیک و دارای مراتبی هست، اثبات کنند در قرآن نمونه‌ای از ضرب تنبیهی که عاری از تأمل و آزار است، در قضیه قسم خوردن حضرت ایوب (علی نبینا و آله و علیه‌السلام) برای تنبیه همسرش وجود دارد. آنجا که خدا تعالی به جهت عمل کردن حضرت ایوب به قسمش، راه‌کار جمع یک دسته خوشه و ساقه‌ی گندم و زدن با آن را ارائه می‌کند (گلایری، ۱۳۸۷ش: ۱۳۵). شاید این افق دید از آیه و تفسیر از آن، دست‌مايه می‌گردد که گفته شود: «زدن همسر توسط حضرت ایوب، خطا و جرمی بر ضد زن شمرده نمی‌شود؛ چون اذیت و آزاری ندید و تحقیر نشد. از این رو اگر در جامعه‌ای زدن، اهانت و آزار به شمار آید و فرهنگ مردمان آن را نپذیرد، نباید صورت گیرد» (<http://www.pasokhgoo.ir/node/587>).

ولی به باور نویسند بعد پذیرش ذات تشکیک بودن ضرب، نمی‌توان قبول کرد که ضرب تنبیهی یا عقوبتی که جنبه‌ی بازدارندگی دارد، ممکن است عاری از درد و آزار جسمی باشد و در قضیه قرآنی پیش گفته - با چشم پوشی از اینکه جزئیات این داستان به طور قطع، روشن و معلوم نیست تا به قضاوت‌های درستی رسید - بر اساس آنچه از این قضیه مشهور است، بدین صورت که حضرت ایوب قسم یاد کرده بود به خاطر دلیلی صد تازیانه بر همسرش بزند (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۵/۳۸۰-۱۷۶/۶؛ سبحانی، ۱۴۲۳ق: ۲/۵۳۷). ولی چون به دلایلی عمل به این قسم روا نبود، خدا تعالی برای جلوگیری از شکسته شدن قسم پیامبرش، حيله و راه چاره‌ای به او یاد می‌دهد تا هم

به قسم عمل شود و هم زنی که روا نیست تنبیه شود، از تنبیه شدن در امان بماند، بر اساس این مطلب، مشاهده می‌شود که این ضرب، ضرب تنبیهی و عقوبتی و بازدارندگی نبوده تا از این جریان، مطالب پیش گفته استفاده شود، بلکه یک ضرب رحمتی - تخفیفی و برای حفظ ظاهر بوده و از این ضرب، قرار نبوده کسی آزار و اهانتی ببیند.

### دیدگاه دوم: غیرمبرح بودن

بعضی دیگر از صاحب‌نظران اعتقاد دارند که باید ضرب، «ضرب غیرمبرح» باشد (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۸۰/۳؛ محقق حلی، ۱۴۱۸ق: ۱۹۱/۱؛ فیض، ۱۴۱۸ق: ۲۲۵؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق: ۴/۴۳۶). حتی در بعض کلمات ادعا شده که مراد از ضرب در آیه‌ی نشوز بدون هیچ‌خلافی، ضرب غیرمبرح است (طوسی، بی‌تا: ۱۹۱/۳؛ رواندی، ۱۴۰۵ق: ۱۹۳/۲). صاحب‌نظرانی چون ابوصلاح حلبی در *الکافی فی الفقه*، محقق حلی در *المختصر النافع*، علامه حلی در *الارشاد*، اردبیلی در *زبدة‌البیان*، حر عاملی در *هدایة‌الامة*، بحرانی در *الحدائق الناظرة*، شیخ انصاری در *کتاب النکاح*، سیدخوانساری در *جامع المدارک* و محکی مسالک از ابن جنید، به این نظر متمایل‌اند.

حال در اینکه مراد از غیرمبرح چه چیز است، به عقیده‌ی برخی در کلمات قوم به دو صورت معنا شده است: «قطع (و زخمی) نکردن گوشتی و نشکستن استخوانی» و یا «شدید نبودن» (اردبیلی، بی‌تا: ۵۳۷). ولی این سخن تمامی نیست، بلکه برخی آن را به «غیر شدید و غیر مدمی بودن» (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق: ۵۱۹/۷) نیز تفسیر کرده است.

البته از آنجا که محتمل است همه‌ی دیدگاه‌های موجود در مسئله‌ی ضرب از نشوز بر مبنای تفسیری از این واژه استوار باشد، بنابراین تحقیق در این امر ضروری می‌نماید.



واژه‌ی «میرح» به کسر و تشدید راء (فراهیدی، بی تا: ۳/۲۱۶) از ماده‌ی «ب-ر-ح» است. اهل لغت اتفاق دارند که «تبریح» زمانی که صفت «قتل» یا «ضرب» قرار بگیرد، مراد از آن رنج دادن، اذیت و مشقت شدید است. حتی به تصریح برخی در «تبریح» به نهایت رساندن و زیاده‌روی در مشقت و سخت کردن امر، وجود دارد (بکری، ۱۴۱۷ق: ۱/۳۸۸-۲/۹۳۰).

در حدیث از «تولیه و تبریح» نهی شده و در تفسیر آن گفته شده: مراد، کشتن به گونه‌ی سوء و بدگونه (بی‌رحمانه‌ی) حیوان است؛ مثل اینکه ماهی را زنده زنده در آتش بیاندازند (ابن‌اثیر، بی تا: ۱/۱۱۳). همچنین در نقل بعض قضایای تاریخی از «ضرب میرح»، به زدن بدون ترحم و زدن جراحت‌آور تا حد مرگ تعبیر آورده شده است (ابی‌فرج اصفهانی، بی تا: ۱/۳۲۶-۴۰۲-۵/۸۳-۶/۳۱۷-۸/۲۴۴؛ ابن‌حمدون، ۱۹۹۶م: ۸/۲۶۴).

بر این اساس، ظهور عرفی «ضرب میرح» در زدن شدید طاق‌فرسای بدون ترحم است و بالطبع بر ضد آن یعنی ضربی که خفیف، طاق‌زا همراه با ترحم باشد، «ضرب غیرمیرح» اطلاق می‌شود؛ حال سبب سرخی پوست یا جراحت و خون‌آلود شدن بگردد یا نه، چنانچه چنین ضربی (ضرب غیرمیرح) بر حسب عرف می‌تواند با شلاق و سایر آلات ضرب هم واقع شود (ابی‌فرج اصفهانی، بی تا: ۴/۲۸-۱۵/۲۸۴؛ کاندهلوی، ۱۴۲۰ق: ۳/۱۵۶) و از طرفی، دلیلی بر نقل از این معنای و پیدا کردن حقیقت شرعی در معنا جدیدی وجود ندارد.

البته نباید از این غفلت نمود که طاق‌فرسا بودن ضرب نسبت به افراد فرق می‌کند؛ چنانچه یک ضربی نسبت به شخصی با لحاظ خصوصیات شخصی‌اش ضرب میرح حساب می‌شود، ولی همان ضرب برای شخص دیگر، ضرب غیرمیرح حساب

گردد. پس شدید و طاقت فرسا بودن یک ضرب به حسب افراد متفاوت هست؛ چنانچه با رفق و مدار بودن آن نیز بر حسب افراد متفاوت است. مطلبی که با رجوع به استعمال این واژه و کاربرد آن، در کبیر و صغیر و زن و مرد، این امر به وضوح دیده می‌شود. بنا بر مطالب پیش گفته، حتماً لازم نیست ضربی متصف به خون‌آلود نکردن یا کبود و سرخ نساختن بدن یا فاسد نکردن گوشت یا مزمن نبودن یا زخمی نکردن و نشکستن استخوان باشد تا عنوان «غیرمبرح» بر آن صدق کند. خطایی که نوع دیدگاه‌ها در این زمینه بدان مرتکب شده و ضرب را مقید به این امور کرده‌اند؛ البته بر این فرض که گفته شود این تعابیر، تفسیری از ضرب غیرمبرح بوده است. در مقابل، معنا کردن ضرب غیرمبرح به «ضرب ساده» (هاشم پورملا، جلالی، ۱۳۹۴: ۴۷) بدون پشتوانه معتبر است. آری این موارد می‌تواند مصداقی از «ضرب غیرمبرح» باشد، ولی ضرب غیرمبرح، چنانچه بیان شد، منحصر به این تفسیرها و مصداق‌ها نیست.

بررسی دلیل دیدگاه دوم و نقد آن:

دلیل این دیدگاه ممکن است یکی از امور زیر باشد:

۱- تفسیر قمی: «وقوله (واللاتی تخافون نشوزهن فعظوهن واهجوهن فی المضاجع واضربوهن، فان اطعنکم فلا تبغوا علیهن سبیلاً) وذلك ان نشزت المرأة عن فراش زوجها قال زوجها اتقی الله وارجعى إلی فراشک، فهذه الموعظة، فان اطاعته فسیبیل ذلک وإلا سبها وهو الهجر فان رجعت إلی فراشها فذلک وإلا ضربها ضرباً غیر مبرح» (قمی، بی‌تا: ۱، ۱۳۷). به تصریح بعضی صاحب‌نظران، مستند این دیدگاه، این عبارت از تفسیر قمی است (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۶۱۸/۲۴؛ مدنی، ۱۴۰۸: ۴۴). تفسیر قمی از دسته تفاسیر روایی است و نویسنده‌ی کتاب در مقدمه‌ی آن به روایی بودن آن متذکر شده و شهادت داده که در این مجال، ذکر روایاتی می‌کند که از طریق

مشایخ و ثقات منتهی به او شده است (قمی، ۱۳۸۷ش: ۴/۱). ولی بر فرض قبول این امر که تفسیر قمی موجود همان تفسیری باشد که اثر علی بن ابراهیم قمی است و نیز بر فرض پذیرش اینکه، این عبارت عین روایت وارده در این زمینه باشد، نه برداشت ایشان از اخبار و نیز بر فرض اینکه توثیق علی بن ابراهیم، شامل همه‌ی روات در سلسله سند اخبار باشد، نه روات مباشر از امام (ع)، این روایت سند نداشته و مقطوعه و مرسله حساب می‌شود و اعتبار لازم برای حجیت را ندارد.

شاید چنین تصور شود که بر فرض روایت بودن این عبارت، ضعف سند آن با شهرت جبران شود؛ چرا که تقیید ضرب، به عدم تریح معروف و مشهور هست، لکن بر فرض قبول شهرت داشتن این تقیید، آنچه مشهور است از جبر و وهن شهرت، شهرت عملی قدما است، نه هر شهرتی و وجود چنین شهرتی و عمل قدما به این کلام از تفسیر قمی ثابت نیست و ادعای «لاخلاف» بر غیرمبرح بودن این ضرب (طوسی، بی تا: ۳/۱۹۱؛ رواندی، ۱۴۰۵ق: ۲/۱۹۳) توان اثبات شهرت یاد شده را ندارد؛ به خصوص که چنین حکایت‌هایی بر خلاف تصور برخی (هاشم پورملا، جلالی، ۱۳۹۴ش: ۴۷) از اعتبار لازم بر خوردار نیست.

۲- خبر تحف العقول: در ضمن حدیث حجة الوداع: «فإن الله قد أذن لكم أن تعضوهن

وتهجروهن فی المضاجع وتضربوهن ضربا غیر مبرح» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق: ۱/۳۳).

به تصریح برخی وجه تقیید ضرب به غیرمبرح بودن، استناد به این خبر است (روحانی، ۱۴۱۲ق: ۲۲/۲۵۱). لکن این خبر مرسل بوده و چنانچه برخی به آن تصریح کرده‌اند (قمی طباطبایی، ۱۴۲۶ق: ۱۰/۲۲۰)، اعتبار لازم برای حجیت را ندارد و توهم جبر این خبر با شهرت (هاشم پورملا، جلالی، ۱۳۹۴ش: ۴۷) و پاسخ از آن، عین توهم

جبر عبارت تفسیر قمی و پاسخ از آن است. با ملاحظه‌ی این امر، پاسخ از دلیل سوم و چهارم آتی روشن می‌شود.

۳- خبر مجمع‌البیان: «و روی عنه (صلی الله علیه و آله و سلم) أنه قال اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله و استحلتتم فروجهن بكلمة الله و من حقمك عليهن أن لا يوطئن فراشكم من تكرهونه فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح و لهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف» (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ۲/۱۰۰).

با کمی دقت در این خبر روشن می‌شود که ضرب مطرح شده در آن، غیر ضرب مسبب از نشوز است؛ چرا که حضرت (ص) این ضرب را در قبال و طء فراش قرار داده و تقیید این ضرب در اینجا به قید عدم تبریح نمی‌تواند دلیلی بر تقیید ضرب در امر نشوز باشد. همین اشکال در خبر آتی نیز وارد است.

۴- خبر منتهی‌المطلب: «روی الجمهور عن جعفر بن محمد الصادق علیه السلام، عن أبيه محمد الباقر عليه السلام، عن جابر، و ذكر الحديث إلى أن قال: فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله، و استحلتتم فروجهن بكلمة الله، و لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح» (علامه حلی، ۱۴۱۲ق: ۱۱/۱۱-۱۲).

۵- مجموع این ادله: به این تقریب که این چهار دلیل اگرچه به تنهایی اعتبار لازم برای تقیید ضرب به «غیرمبرح» بودن را ندارند، ولی از مجموعه‌ی این ادله، ظن به صدور این خبر حاصل می‌شود؛ لذا ملاک و اعتبار لازم را به دست می‌آورد.

به عقیده‌ی نویسنده اگر از مجموع این چهار خبر برای کسی ظن به صدور حاصل شود و ملاک در پذیرش خبر، خبر «موثوق به» باشد نه خبر «ثقه» و ظن شخصی نیز معتبر باشد، نه ظن نوعی، برای این شخص حجت قائم شده است و گرنه دلیلی بر

اعتبار چنین ظنی نیست؛ خصوصاً که از جمع چند خبر مرسل بی‌سند فاقد اعتبار، چیز واجد اعتبار پدید نمی‌آید و از صرف تراکم ظنون غیرمعتبر، حجت معتبر حاصل نمی‌شود، به ویژه که دو خبر اخیر خارج از نشوز و ضرب از نشوز بود.

به هر حال با صرف نظر از اعتبار اخبار پیش‌گفته که فی‌الجمله مستند این تقیید محسوب می‌گشت، تقیید ضرب در آیه‌ی نشوز مترتب بر وجود اطلاق در آیه است، ولی وجود آن با مانع مواجه است و آن تمام نبودن مقدمات حکمت برای اطلاق‌گیری از آیه است؛ چرا که به ارتکاز ذهنی و فهم عرفی، این ضرب شامل هر گونه ضرب حتی ضرب مبرحی نمی‌شود تا اطلاق داشته و برای تقییدش دلیلی وارد شود، بلکه فهم عرف از آن، ضرب غیرمبرح و ضربی است در دایره‌ی اصلاح و بازدارندگی، نه افساد و در معرض خطر قرار دادن جان و سلامتی شخص. پس انصراف ذهن عرف از فهم معنای اطلاقی از این ضرب، مانع‌پاگیری اطلاق از این ضرب است.

می‌توان گفت از آنجا که غرض، محدّد دایره‌ی اعتبار است و چون ضرب در نشوز به جهت اصلاح است و از آنجا که ضرب تبریحی، ضربی بی‌رحمانه و زیاده از حد است و متضمن افساد و به دور از جنبه‌ی اصلاحی است و به عکس، ضرب غیرمبرح محقق غرض است، خود این نیز مانعی دیگر است برای اطلاق‌گیری از این آیه.

بر اساس مطالب بالا، دستور به ضرب اطلاقی نداشته تا این اخبار را بر فرض پذیرش اعتبارشان، مقیّد این اطلاق بدانیم، بلکه می‌توان گفت اخبار تبریحی در این حیطة، وزانی مثل وزان اخبار ارشادی داشته است؛ چنانچه باور برخی است (امامی، ۱۳۸۸ش: ۹۳) و یا اینکه حاوی قید زاید یا توضیحی بوده و رهنمون به آنی است که در ارتکاز عرف وجود داشته و قرینه‌ی لبی و عقل عملی دلالت بر آن می‌کند و در حکم آن مستقل است.

بازخوانی محدوده فقهی راهکار سوم آیه نشوز در صورت نشوز زن / حسین بهرامی اقدم  
۱۳۳

### دیدگاه سوم: رفیق بودن ضرب (با مسواک و شبیه آن)

در کلمات برخی از صاحبان فتاویٰ منصوصه، ضرب، مقید به ضرب رفیق شده است. (صدوق، ۱۴۱۵ق: ۳۵۰ و همو، ۱۴۱۳ق: ۵۲۱/۳) و در اینکه مراد از ضرب رفیق چه چیز است، سه نحو تفسیر گشته است:

۱- «نگذاشتن اثری در بدن زوجه» (ابن زهره، ۱۴۱۷ق: ۳۵۲؛ قمی سبزواری، ۱۴۲۱ق: ۴۵۱).

۲- «مبرح نبودن و فاسد نکردن گوشت و پوست»: این تفسیر مستفاد از المقنعه است؛ چرا که در آن کتاب بعد اینکه بیان کرد: «اگر زن بر شوهر عصیان کند و از او اطاعت نکند، در مرحله‌ی بعد از هجران، اگر نیاز به عکس‌العمل شدیدتر باشد، می‌تواند او را بزند به ضرب رفیق». در ادامه در بیان مستند این حکم، آیه‌ی نشوز را ذکر کرده و در تفسیر ضرب و بیان مراد از آن می‌گوید: «و الضرب بالسواک و شبهه ضربا لا بیرح و لا یفسد لحما و لا جلدا» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۱۸).

۳- «ضربی باشد که جراحت ایجاد نکند و باعث خونریزی نشود» (طوسی، ۱۳۷۸ق: ۶۹/۸).

### بررسی دلیل دیدگاه سوم و نقد آن:

مدرک این قول محتمل است یکی از امور زیر باشد:

۱- عبارت «من لا یحضره الفقیه» در باب «النشوز»: «فإذا نشزت المرأة کنشوز الرجل فهو خلع، فإذا كان من المرأة فهو أن لا تطیعه فی فراشه وهو ما قال الله عزوجل: (واللاتی تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فی المضاجع واضربوهن) فالهجر [ان] أن یحول إليها ظهره، والضرب بالسواک و غیره ضربا رفیقا» (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۵۲۱/۳).  
قریب به این عبارت عبارت المقنعه است (صدوق، ۱۴۱۵ق: ۳۵۰).

۲- عبارت *المقنعة*: «و إن عصت أمره و امتنعت من طاعته و هی مقیمة فی منزله و عظها فإن اتعظت و إلا أدبها بالهجران و إن احتاجت إلى زیادة علی ذلك فی الأدب ضربها ضربا رفیقا لتعود إلى واجبة علیها من طاعته. قال الله عز و جل و اللّاتی تخافون نُشوزهنَّ فعظوهنَّ و اهجروهنَّ فی المضاجع و اضربوهنَّ فإن أطعنكم فلا تبغوا علیهنَّ سبیلا. و هجرانها أن یعتزل الفراش أو یحول ظهره إليها فیهِ و الضرب بالسواک و شبهه ضربا لا یرح و لا یفسد لحما و لا جلدا» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۱۸).

هرچند این دو کتاب از جمله کتب فقهی منصوصه هستند، ولی احتمال دارد تعبیر به کار برده شده در این دو کتاب، یعنی ضرب رفیق، از مقوله‌ی حدس باشد، نه حس و بر فرض حسی بودنش مرسل بوده، در نتیجه بر فرض پذیرش اطلاق آیه از اعتبار لازم برای تقیید ضرب برخوردار نمی‌باشد.

۳- عبارت *فقه الرضا*: «فإذا نشزت المرأة کنشوز الرجل فهو الخلع إذا کان من المرأة وحدها فهو أن لا تطیعه و هو ما قال الله تعالی و اللّاتی تخافون نُشوزهنَّ فعظوهنَّ و اهجروهنَّ فی المضاجع و اضربوهنَّ فالهجران أن یحول إليها ظهره فی المضجع و الضرب بالسواک و شبهه ضربا رفیقا» (رضوی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۵).

به عقیده‌ی نویسنده این فتاوا هر چند منصوصه باشند، ولی از آنجا که ارسال دارند، از اعتبار لازم و پشتوانه‌ی معتبر برخوردار نبوده و شرایط لازم برای تقیید - بر فرض پذیرش اطلاق ضرب در آیه - یا ارشادی بودن، بنابر عدم پذیرش اطلاق را ندارد. اگر بر فرض از این فتواها برای شخصی وثوق به صدور و اعتبار مدرک آن حاصل شود و در حجیت خبر، وثوق به صدور معتبر باشد، ولی با این وجود، چنانچه گفته شد، از آنجا که این اخبار صلاحیت تقیید ضرب در آیه را به خاطر فقدان اطلاق ندارند، پس این اخبار یا ارشادی و یا تقیید آن از نوع قید توضیحی خواهد بود.

### دیدگاه چهارم: خون آلود نساختن بدن و کبود یا سرخ نکردن آن

بر پایه‌ی این دیدگاه تا حدی می‌توان زوجه را زد که بدن او خون‌آلود نشود، بلکه نباید به حدی شدید زد که بدنش کبود یا سرخ شود (خمینی، بی‌تا: ۳۰۵/۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۲۵/۲۲۱).

### بررسی دلیل دیدگاه چهارم و نقد آن:

دلیلی که بر این دیدگاه ذکر شده، این است که از آنجا که ضرب مأذون در آیه، اعم از ضربی است که منتهی به این آثار بشود، بنابراین لازم است عموم آن را با ادله‌ی دیگری که خون‌آلود ساختن، کبود یا سرخ کردن بدن را اجازه نمی‌دهند، تخصیص زد؛ چرا که این امور جایز نبوده و از آن نهی شده است و اصل عدم جواز این امور است (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۲۵، ۲۲۱).

در نقد این دلیل می‌توان گفت، اولاً در ضرب مطرح شده در آیه، عامی به کار برده نشده است و ماده‌ی ضرب نیز به صرف ماهیت دلالت می‌کند؛ بنابراین قول به تخصیص بلاوجه است. احتمال دارد مراد از عام در این دیدگاه، اطلاق ضرب باشد و مراد از تخصیص، تقیید این اطلاق باشد. ولی چنانچه گفته شد ضرب در این آیه اطلاق ندارد تا توهم وجود مقیدی برود. ثانیاً دلیلی وجود ندارد، مطلق هر گونه آسیب زدن به غیر را نهی کرده باشد تا گفته شود مصداق یا مصادیقی از مصادیق ضرب غیرمبرح با این نوع از ادله خارج می‌شود و این ادله مخصص دلیل ضرب می‌شود؛ بلکه نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که ضرب عدوانی غیر رخصتی ممنوع است. بنابراین اگر ضربی، مأذون باشد و محدوده‌ی خاص شرعی برایش ذکر نشده باشد، بنابر فهم عرف، اذن در آن، اذن در لوازم و آثار آن است؛ خصوصاً زمانی که



ضرب مأذون، برای عقوبت باشد. چرا که عقوبت و تنبیه در اذهان و ارتکاز عرف، ملازم با تعذیب و درد بر اثر ضرب است و می‌تواند کیودی یا سرخی بدن یا جراحی را هم به همراه داشته باشد.

بلکه می‌توان ادعا کرد فهم عرفی و ارتکاز عقلایی در باب ضرب تأدیبی و عقوبتی، آن است که در این امور، همان جنبه‌ی دردناک بودن و آزار بدنی آن‌ها مورد نظر است - نه پایین‌ترین حد آن که صرف صدق عنوان ضرب کند (گلایری، ۱۳۸۷ق: ۱۳۱) - تا از این راه، خطاکار تأدیب یا عقوبت شده و از ارتکاب خطا بازداشته شود و نیز این امر مایه‌ی تنبّه دیگران شود. به مقتضای همین قرینه‌ی نوعی و فهم ارتکازی، در مقام کیفردهی و اصلاح، عذاب داشتن و دردناک بودن به اندازه‌ی متعارف، شرط است و جزء مفهوم عرفی و ارتکازی آن است که در این صورت نمی‌تواند خالی از هر گونه آسیب و تأثیر بدنی باشد.

توجه به این امر حائز اهمیت است که آسیب رساندنی ممنوع و منهی شرع و عقل است که جنبه‌ی افسادی، عدوانی و تعدّی داشته باشد؛ امری که در فرض این مقاله مفقود است. چرا که این ضرب جنبه‌ی اصلاحی و احسانی دارد و مأذون شرعی و عقلی است.

### دیدگاه پنجم: غیر مدمی و غیر مبرح بودن

بر مبنای این دیدگاه که قول مشهور در نزد متأخران است، در زدن زوجه باید مراعات کرد که بدن او خون‌آلود نشود و ضرب، غیر مبرح باشد (علامه حلی، ۱۴۲۰ق: ۳/۵۹۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ۳۱/۲۰۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ۱۲/۹۳). در میان قائلان به این دیدگاه، عده‌ای تبریح را تفسیر کرده و آن را به معنای ضرب شدید گرفته‌اند (شهیدثانی،

بازخوانی محدوده فقهی راهکار سوم آیه نشوز در صورت نشوز زن / حسین بهرامی اقدم

۱۳۷

۱۴۱۳ق: ۳۵۷/۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ۹۳/۱۲). ولی در کلام عده‌ی دیگر تبریح تفسیر نشده است و احتمال دارد عطف «ضرب غیرمبرح» بر «خون‌آلود نکردن ضرب» در کلام این عده، از باب عطف مرادف بر مرادف باشد.

### بررسی دلیل دیدگاه پنجم و نقد آن:

اینکه دلیل بر تقیید در نزد قائلان به این دیدگاه چه چیز هست، در کلام آنان سخنی به میان نیامده است. ولی به احتمال قوی، دلیل این قول برای تقیید ضرب به عدم تبریح، اخبار تبریح باشند که کلام در مورد این اخبار گذشت. لیکن سخنی که در این بین می‌ماند، این است که وجه ذکر «غیرمدمی» (خون‌آلود نساختن) در کلام این گروه چه چیز می‌تواند باشد؛ چرا که بر خصوص این عبارت، دلیلی وارد نشده است.

احتمال دارد عدم اِدماء، تفسیری برای عدم تبریح و از باب عطف مرادف بر مرادف باشد؛ چرا که ضرب تبریحی همیشه یا نوعاً با اِدماء همراه بوده است و احتمال دارد دلیل ذکر جداگانه‌ی آن، ادله‌ی دیه و ضمان و گرم باشد. بنابراین به احتمال قوی در این دیدگاه برای تقیید ضرب از دو طائفه از ادله استفاده شده باشد: یکی اخبار تبریح و دیگری اخبار دیه و گرم.

نقد این دیدگاه با توجه به اقوال قبلی و نقد آن‌ها معلوم و ظاهر می‌گردد و نیاز به

تکرار نیست.

### دیدگاه ششم: غیرمبرح بودن ضرب و مفسد نکردن گوشت و پوست

در کلمات بعضی دیگر از فقهای که صاحب فتاوی منصوصه‌اند، در تقیید ضرب، علاوه بر قید عدم تبریح، از فاسد نکردن گوشت و پوست نیز سخن آمده است: «و الضرب بالسواک و شبهه ضرباً لا یبرح و لا یفسد لحماً و لا جلدًا.» (مفید، ۱۴۱۳ق:

(۵۱۸). محتمل است عطف در اینجا عطف تفسیری و غیر تفسیری باشد که در احتمال اول، این قول همان دیدگاه دوم می‌شود با بیان تفسیری از تبریح.

### بررسی دلیل دیدگاه ششم و نقد آن:

به احتمال قوی دلیل این قول همان دلیلی باشد که در قول سوم بیان شد و «غیرمبوح بودن ضرب و فاسد نکردن گوشت و پوست» تفسیری از ضرب رفیق باشد؛ چرا که صاحب این دیدگاه اولاً بیان می‌کند که این ضرب، بایستی ضرب رفیق باشد: «و إن عصت أمره و امتنعت من طاعته و هی مقيمة فی منزله و عظها فإن اتعظت و إلا أدبها بالهجران و إن احتاجت إلى زیادة علی ذلک فی الأدب ضربها ضربا رفیقا لتعود إلى واجبة علیها من طاعته.» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۱۸) و بعد در ادامه - به حسب ظاهر - وجه نظر خود را مستند به آیه و یک عبارت دیگری می‌کند که صدر آن، همان عبارت *الفقیه و المقنع و فقه الرضا (ع)* است: «قال الله عزوجل و اللّاتی تخافون نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَیْهِنَّ سَبِیْلًا. وَ هجرانها أن یعتزل الفراش أو یحول ظهره إلیها فیه و الضرب بالسواک و شبهه ضربا لا یرح و لا یفسد لحما و لا جلدا.» (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۱۸). بنابراین وجه نظر در این قول، همان وجه نظر در قول سوم است.

### دیدگاه هفتم: غیرمبوح، غیرمدمی و غیرمزمّن بودن ضرب

گروهی از قدما، علاوه بر تقیید ضرب به عدم تبریح و عدم ادماء، از مزمّن نبودن، یعنی موجب مرض و بیماری طولانی نشدن ضرب هم صحبت کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷ق: ۳۳۸/۴؛ ابن براج، ۱۴۰۳ق: ۲/۲۶۴) و بعضی تصریح کرده‌اند که این ضرب با این اوصاف همان ضرب تأدیبی است (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق: ۲/۷۲۹).

### دیدگاه هشتم: غیر منجر به زخم شدن گوشت یا شکستگی استخوان

برخی نیز اعتقاد دارند که ضرب، مقید به این است که موجب زخم برداشتن گوشت یا شکستگی استخوان نشود (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق: ۲/۲۱۲).

### بررسی دلیل دیدگاه هفتم و هشتم و نقد آن:

دلیل این دو قول، خارج از ادله‌ی اقوال قبلی که مبتنی بر اخبار تبریح یا ضمان و دیه بودند، چیز دیگری نمی‌تواند باشد. بنابراین نقد و بررسی این دو نظر در ضمن بررسی اقوال قبلی معلوم می‌گردد.

### دیدگاه نهم: عدم منجر شدن ضرب به قتل یا شکستن استخوان یا سیاهی یا کبودی یا قرمزی در صورت و بدن

برخی از معاصران ضرب را مقید به این کرده‌اند که منجر به قتل یا شکستن استخوان یا سیاهی یا کبودی یا قرمزی در صورت و بدن نگردد (مدنی، ۱۴۰۸ق: ۴۴).

### بررسی دلیل دیدگاه نهم و نقد آن:

دلیل این قول تعبیر وارده در تفسیر قمی است که در آن، ضرب مقید به «غیرمبوح» شده بود (قمی، بی‌تا: ۱، ۱۳۷). بنابراین ذکر این موارد در این قول از باب تفسیر «ضرب غیرمبوح» و «غیرشاق» است و نص خاصی بر آن وارد نشده است. بنابراین نقد این قول همان تقدی است که در ذیل دیدگاه دوم بیان شده و نیاز به اعاده‌ی آن نیست.

### دیدگاه دهم: شدید نبودن ضرب

بعضی از متأخران ضرب را فقط به «غیرشدید» بودن مقید کرده‌اند (فیض، بی‌تا: ۳۰۱/۲). به عقیده‌ی بعضی، «شدید نبودن» مذکور در کلام این قائل، تفسیر

«غیرمیرح» بودن است که در خبر تحف/العقول ذکر شده است (بحرانی، بی تا: ۱۰ق/۱۱۵).

### بررسی دلیل دیدگاه دهم و نقد آن:

صاحب این دیدگاه در کتابش دلیلی بر این قول ذکر نکرده ولی شارح آن، روایت تحف/العقول را مستند این نظر بیان می کند (بحرانی، بی تا: ۱۰ق/۱۱۵). سخن در مورد خبر تحف در بررسی قول دوم گذشت.

### نتیجه

به باور نویسنده در فرض تحقق نشوز زن و عدم بازدارندگی «وعظ» و «هجر مضجع» از نشوز و منصرف ساختن زن در ادا نکردن حق شوهر، زدن او به جهت اصلاح و برگرداندن او از مسیر غلط یا عقوبت کار، مأذون عقلی و نقلی بوده (به صورت جوازی، نه وجوبی) و ضرب مطرح در ذیل آیهی نشوز، برخلاف آنچه که از ظاهر کلمات اکثر قریب به اتفاق صاحب نظران برداشت می شود، نمی تواند مقید به عدم «تبریج» باشد؛ چرا که ضرب ذکر شده در آیهی نشوز اطلاق نداشته و در ارتکازات عقلایی، ضرب پیش گفته شامل هر گونه ضرب، حتی غیر تبریحی آن نمی شود تا ورود دلیلی برای تقیید آن موجه گردد؛ بلکه با نظر به وجهی اصلاحی و تأدیبی یا عقوبتی آن، منصرف به ضرب غیر تبریحی است؛ یعنی ضربی که در دایرهی عقلایی، محقق غرض آن بوده و در آن رعایت مراتب بر حسب تفاوت افراد شده و در صورت رفع مشکل با ضرب خفیف تر به ضرب بالاتر از آن اقدام نمی گردد و تا حدی است که خود منشأ افسادی به مراتب بالاتر از مفسدهی نشوز نباشد.

از طرف دیگر ارتکاز عرف، از تعبیر ضرب، همان جنبه‌ی دردناک بودن و آزار جسمانی از آن است تا از این طریق، شخص خاطی تأدیب و اصلاح شده و دیگر مرتکب آن نشود و این مرتبه از ضرب نمی‌تواند خالی از هر گونه تأثیر باشد. همچنین دردناک بودن و آزار داشتن به اندازه‌ی متعارف، مقتضای طبیعت ضرب و جزء مفهوم عرفی و ارتکازی آن است و چنین چیزی نیز نمی‌تواند خالی از هر گونه تأثیر بدنی باشد. بنابراین تقیید این ضرب به غیرتبریحی بودن یا به مراتب پایین‌تر آن، مثل عدم تأثیر جسمانی یا منجر نشدنش به سرخی و کبودی پوست، ناصواب بوده و بر خلاف دلالت آیه‌ی نشوز و خلاف فهم و ارتکاز عرفی از تعبیر «ضرب» در آن آیه است و از طرف دیگر، دلیل معتبری نیز وارد نشده تا این فهم عرفی از ضرب را تقیید نماید یا مصداق یا مصادیقی از آن را خارج گرداند.

بر این اساس این تصور که اخباری در مقام تقیید اطلاق ضرب در این آیه وارد شده و ضرب را مقید به غیرتبریحی نموده صحیح نبوده است؛ چرا که مقدمات اطلاق‌گیری در این آیه بر پا نیست. از طرف دیگر فارغ از اعتبار این اخبار، تفسیر «ضرب غیرمبرح» وارد در این اخبار به اموری چون سرخ و کبود نکردن پوست یا خون‌آلود نکردن بدن یا مجروح نساختن آن یا نشکستن استخوان و غیر آن برای تقیید یا تخصیص این ضرب - و لو بر فرض دلالت ضرب بر ضرب غیر مبرحی - با قبول امکان مصداق بودن فی‌الجمله‌ای این امور برای ضرب غیرمبرح، این تفاسیر ناقص و غیرجامع بوده، بلکه مراد از آن بر حسب فهم عرف، ضربی است که شدید و خارج از طاقت نبوده و بی‌رحمانه نباشد؛ حال سبب سرخی و کبودی پوست یا خون‌آلودگی بدن بشود یا نه.

همچنین عموماً ادله‌ی دیه و ضمان نیز به خاطر فقدان اطلاق و عمومیت در محدوده‌ی ضرب آیه‌ی نشوز، صلاحیت این تقیید یا تخصیص را ندارد. علاوه بر اینکه

۱۴۲ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

دلیلی نداریم که به طور عام هر گونه صدمه یا آسیب زدن به غیر را نهی کند، بلکه نهایت دلالت این ادله، منع از ضرب و آسیب عدوانی و تعدی گونه از آن است و ضرب مطرح در این آیه چنین خصوصیتی را ندارد و تخصصاً از مدای دلالت آن خارج است.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

### قرآن کریم

ابن اثیر، مبارک بن محمد جزری (بی تا). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن ادریس، محمد بن منصور حلی (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن براج، قاضی عبدالعزیز (۱۴۰۶ق). المهذب، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن حمدون، محمد بن الحسن (۱۹۹۶م). التذکرة الحمدونیه، المحقق: احسان عباس - بکر عباس، بیروت: دار صاد، بیروت.

ابن زهره، حمزة بن علی حلی (۱۴۰۷ق). غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

ابن شعبه، حسن بن علی حرانی (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول (ص)، قم: جماعة المدرسین.

ابن هشام، عبدالملک بصری (بی تا). السیره النبویه، بیروت: دار المعرفه، بیروت.

ابو حیان، محمد بن یوسف اندلسی (۱۴۲۲ق). تفسیر البحر المحیط، بیروت: دارالکتب العلمیه، بیروت.

أبی الفرج اصفهانی، علی بن حسین (بی تا). الأغانی، تحقیق: سمیر جابر، بیروت: دارالفکر.

امامی، مسعود (۱۳۸۸). آیهی تنبیه بدنی زنان، نشریهی طهورا، ۱۴، ۷۵-۱۰۰.

بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

بحرانی آل عصفور، حسین بن محمد (بی تا). الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، قم: مجمع البحوث العلمیه.

بازخوانی محدوده فقهی راهکار سوم آیه نشوز در صورت نشوز زن / حسین بهرامی اقدم

۱۴۳

بکری، عبدالله بن عبدالعزيز (۱۴۱۷ق). اللآلی فی شرح أمالی القالی، تحقیق: عبدالعزيز المیمنی، بیروت: دارالکتب العلمیة.

خمینی، سید روح الله موسوی (بی تا). تحریر الوسیلة، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.

خوانساری، سید احمد بن یوسف (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

راوندی، قطب الدین سعید بن عبدالله (۱۴۰۵ق). فقه القرآن، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

رضوی، منسوب به امام رضا (۱۴۰۶ق). علی بن موسی علیهما السلام، الفقه - فقه الرضا، مشهد: مؤسسه آل البيت (ع).

روحانی، سید صادق حسینی (۱۴۱۲ق). فقه الصادق (ع)، قم: دارالکتاب - مدرسه امام صادق (ع). زنجانی، سید موسی شبیری (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ق). الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳ق). مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم: مؤسسه المنار. شهیدثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۵ق). المقنع، قم: مؤسسه امام هادی (ع).

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید علی بن محمد (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: منشورات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبری، محمد بن جریر (بی تا). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بی جا: دار هجر.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: المكتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.



۱۴۴ دوفصلنامه تفسیرپژوهی اثری - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق). الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

\_\_\_\_\_ (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: احیاء التراث العربی.

علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

\_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق). تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة، قم: مؤسسه امام

صادق (ع).

فاضل لنکرانی، و موحدی، محمد (۱۴۲۱ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - النکاح، قم: مرکز فقهی ائمه ی اطهار (ع).

فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری (۱۴۲۵ق). کنز العرفان فی فقه القرآن، قم: انتشارات مرتضوی. فراهیدی، خلیل بن أحمد (بی تا). العین، تحقیق د. مهدی المخزومی و د. إبراهیم السامرائی، بی جا: دار و مكتبة الهلال.

فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی (۱۴۱۸ق). النخبة فی الحکمة العملية و الأحكام الشرعية، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_\_ (بی تا). مفاتیح الشرائع، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۷ق). تفسیر قمی، مطبوعة النجف: منشورات مكتبة الهدی.

قمی سبزواری، علی بن محمد (۱۴۲۱ق). جامع الخلاف و الوفاق بین الإمامیة و بین أئمة الحجاز و العراق، قم: زمينه سازان ظهور امام عصر (ع).

قمی طباطبایی، سید تقی (۱۴۲۶ق). مبانی منهاج الصالحین، قم: منشورات قلم الشرق.

کاندهلوی، محمد یوسف بن محمد إلیاس (۱۴۲۰ق). حياة الصحابة، تحقیق: دکتر بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

گلایری، علی (۱۳۸۲). اسلام و مسأله ضرب زن، رواق اندیشه، (۲۷)، ۱۲۵ - ۱۳۶.

گلبایگانی، سید محمدرضا موسوی (۱۴۰۹ق). مجمع المسائل، قم: دار القرآن الکریم.  
مدنی، حاج آقارضا کاشانی (۱۴۰۸ق). کتاب الادیات، قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
معرفت، محمدهادی (۱۴۲۸ق). التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.  
مکارم ناصر شیرازی (۱۳۷۹ش). الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه‌ی علی بن ابی طالب (ع).

مفید، محمد بن محمد عکبری (۱۴۱۳ق). المقتعة، قم: کنگره‌ی جهانی هزاره شیخ مفید.  
نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، قم: دار إحياء التراث العربی.  
هاشم پورملا، سیدابراهیم، و جلالی حسن (۱۳۹۴). فقه ومبانی حقوق اسلامی، بررسی فقهی تنبیه بدنی زوجه، (۱)، ۴۵-۶۱.

<http://www.pasokhgoo.ir/node/587>

<http://makarem.ir/main.aspx?typeinfo=25&lid=0&catid=22948&mid=246917>

## Bibliography

### Holy Quran.

- Ibn Athir, Mubarak bin Muhammad Jazri(no date). The End of Gharib al-Hadith and Athar, Qom: Ismailian Press Institute. [In Arabic].
- Ibn Idris, Muhammad bin Mansour Hali(1410 AH). al-Sara'er al-Hawi for Tahrir Al-Fatawi, Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic].
- Ibn Baraj, Qazi, Abd al-Aziz(1406 AH). al-Muhadzb, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
- Ibn Hamdoun, Muhammad bin Al-Hassan(1996 AD). al-Tazkarah al-Hamduniya, al-Muhaqq: Ehsan Abbas-Bakr Abbas, Beirut: Dar Saad. [In Arabic].
- Ibn Zahra, Hamzah bin Ali Halabi(1407 BC). Rich in propensity for the science of origins and branches, Qom: instituted by Imam Sadiq (pbuh). [In Arabic].
- Ibn Shuba, Hassan bin Ali Harrani(1404 BC). Masterpieces of Minds on the Family of the Messenger (PBUH), , Qom: The Teachers' Group. [In Arabic].
- Ibn Hisham, Abd al-Malik Basri(no date). Biography of the Prophet, Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic].
- Abu hayan, muhamad bin yusuf andilsi(1422qa). Tafsir albahr almuhibi, Beirut: Dar al kutub aleilmia. [In Arabic].
- Abi Al-Faraj Isfahani, Ali Bin Hussein(no date). Al-Aghani, investigation: Samir Jaber, , Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic].

- Emami, Massoud(2018). The Verse of Corporal Punishment of Women, Tahura Magazine, (4), 75 – 100. [In persian].
- Bahrani, Yusuf bin Ahmad(1405 AH). Al-Hadaiq al-Nadrah fi Ahakam al-Utrah al-Tahira, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
- Bahrani Al-Asfour, Hussein bin Muhammad(no date). Al-Anwar Al-Luma' fi Sharh Mafatih Al-Sharia, Qom: Academic Research Academy. [In Arabic].
- Bakri, Abdullah bin Abdul-Aziz(1417 BC). Al-Lali fi Sharh Amali Al-Qali, investigation: Abdul-Aziz Al-Maimani, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Khomeini, Seyyed Ruhollah Musavi(no date). Tahrir al-Wasila, Qom: , Dar al-Ilm Publications Institute. [In Arabic].
- Khwansari, Seyyed Ahmad bin Yusuf(1405 BC). Jami' al-Madarik fi Sharh Mukhtasar al-Nafi, Qom: Ismailian Institution. [In Arabic].
- Ravandi, Qutb al-Din, Saeed bin Abdullah(1405 AH). Fiqh al-Qur'an, Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library Publications. [In Arabic].
- Razavi, attributed to Imam Reza(1406 AH). Ali bin Musa, peace be upon her, Mashhad: Fiqh - Fiqh al-Reza, Al-Bayt Institute (AS). [In Arabic].
- Rouhani, Seyyed Sadiq Hosseini(1412 AH). Fiqh al-Sadiq (AS), Qom: Dar al-Kitab - School of Imam Sadiq (AS). [In Arabic].
- Zanjani, Seyyed Musa Shabiri(1419 AH). Book of Marriage, Qom: Rai Pardaz Research Institute. [In persian].
- Sobhani, Jafar(1423 AH). Al-Insaf fi al-Mahal al-Dam Fiha al-Khilaf, Qom: Imam Sadiq Institute (AS). [In Arabic].
- Sabzwari, Syed Abd al-Ala(1413 BC). Mohdhib al-Ahkam in explaining what is permissible and forbidden, , Qom: Al-Manar Institution. [In Arabic].
- shahid thanaa, zayn aldiyn bin eulay(1413qu). Masalik al'afham 'iilaa tanqih sharayie al'iislami, Qom: Muasasat almaearif al'iislamiati. [In Arabic].
- Sadouq, Muhammad bin Ali bin Babouyeh(1415 AH). Al-Muqnaq, Qom: Imam Hadi Institute (A.S.). [In Arabic].
- Sadouq, Muhammad bin Ali bin Babouyeh(1413 AH). Man La Yahdrah al-Faqih, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
- Tabatabaei, Syed Ali bin Muhammad(1418 BC). Riyaz al-Masaa'il fi Tahqiq al-Ahkam bialdalayila, Qom: Aal al-Bayt Foundation (PBUH). [In Arabic].
- Tabarsi, Fadl bin Hassan(1415 BC). Majma` al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-Alamy Publications Foundation. [In Arabic].
- Tabari, Muhammad bin Jarir(no date). Collector of the statement in the interpretation of the Qur'an, ,No Publisher: Dar Hajar. [In Arabic].
- Tusi, Muhammad bin Hassa (1387 BC). Al-Mabsout in the Imamiyyah jurisprudence, Tehran: Al-Murtazawi Library for the Revival of the Ja'fari Antiquities. [In Arabic].
- Tusi, Muhammad bin Hassan(1407 AH). Al-Khalaf, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
- Tousi, Muhammad bin Hassan(no date). Al-Tabayan fi Tafsir al-Qur'an,, Beirut: Revival of Arabic Heritage. [In Arabic].

- Allameh Helli, Hasan bin Yusuf(1412 AH). Mantah al-Muttalib fi tahghigh al-mazhab, Mashhad: Majmae al-bohoch al- eslamyyah. [In Arabic].
- Allameh Hali, Hasan bin Yusuf(1420 AH). Tahrir al-Ahkam al-Sharia ala mazhab al-amamyah, Qom: Imam Sadiq Institute (a.s.). [In Arabic].
- Fadel Lankarani, Muhammad(1421 A.H.). Tafsil Shari'ah fi Sharh Tahrir Al-Wasilah-Al-Nikah, Qom: Jurisprudence Center of Imams Athar (AS). [In Arabic].
- Fadel Handi, Muhammad bin Hasan(1416 AH). Kashf al-Latham va al-Ibham on Qvaeed al-Ahkam, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
- Fazil Miqdad, Miqdad bin Abd Allah Seyuri(1425 AH). Kanz al-Irfan fi fiqh al-Qur'an, Qom: Mortazavi Publications. [In Arabic].
- Farahidi, Khalil bin Ahmad(no date). Al-Ain, Research: Dr. Mehdi Al-Makhzoumi and Dr. Ibrahim Al-Samarai, No location: Dar and Al-Hilal Library. [In Arabic].
- Faiz, Kashani, Mohammad Mohsen Ibn Shah Mortaza(1418 A.H.). Al-Nakhba fi Hikma Al-Amalyyh va al-Hakma al-Sharia, Tehran: Islamic Propaganda Organization. [In Arabic].
- Faiz Kashani, Mohammad Mohsen Ibn Shah Mortaza(no date). Mafiyat al-Shar'ee, Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library Publications. [In Arabic].
- Qommi, Ali Ibn Ibrahim(1387). Tafsir Qomi, Al-Najaf Press: Manuscripts of Al-Hada Library. [In Arabic].
- Qommi Sabzevari, Ali ibn Muhammad.(1421 AH). Jami al-Khilaf wa Al-Wafaq between the Imams and between the Imams of Al-Hijaz and Iraq, Qom: the founders of the emergence of Imam al-Asr (AS). [In Arabic].
- Qommi Tabatabayi, Seyyed Taqi(1426 AH). Mabani Minhaj al-Salehin, Qom: pamphlets of Qalam al-Sharq. [In Arabic].
- Kandhalavi, Muhammad Yusuf bin Muhammad Ilyas(1420 AH). Life of Companions, Research: Dr. Bashar Awad Ma'rouf, Beirut: Al-Risala Foundation for Printing and Publishing. [In Arabic].
- Gulairi, Ali(2012). Islam and the issue of beating women, Rowaq Andisheh ( 27), 125 - 136. [In persian].
- Golpaygani, Seyyed Mohammad Reza Mousavi(1409 AH). Majma al-Masal, Qom: Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic].
- Madani, Haj Agha Reza Kashani(1408 AH) Kitab al-Diyat, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
- Marafet, Mohammad Hadi(1428 AH). Tamhid in the Sciences of the Qur'an, Qom: Tamhid Cultural Institute. [In Arabic].
- Makarem Nasser Shirazi(1379). Al-Athmhl fi Tafsir Kitab Allah al-Manzil, Qom: Madrasa Ali Bin Abi Talib (AS). [In Arabic].
- Mofid, Muhammad bin Muhammad Akbari(1413 A.H.). Al-Maqna'a, Qom: World Congress of Hazara Sheikh Mofid. [In Arabic].
- Najafi, Muhammad Hassan(1404 A.H.). Jawaharlal Kalam in the Explanation of Islamic Laws, Qom: Dar Ihya Al-Tarath Al-Arabi. [In Arabic].

۱۴۸ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

Hashempourmalla, Seyyed Ibrahim, and Jalali, Hassan(2014). Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Jurisprudential Review of Corporal Punishment of Wife, (1), 45 - 61. [In persian].

<http://www.pasokhgoo.ir/node/587>

<http://makarem.ir/main.aspx?typeinfo=25&lid=0&catid=22948&mid=246917>

## A Semantic Approach to the Notion of “Oppression” and Its Social Recognition with an Emphasis on Its Semantic Contrasts in the Holy Qur’an\*

Mohammad Reza Pircheragh\*\*

### Abstract

One of the important sociological issues in the Holy Quran is the analysis and examination of the characteristics and behaviors of various social groups. One of these social groups is the "oppressed", whose existence in any era has led to numerous Quranic verses addressing the causes of their emergence, the factors contributing to their formation, their types and characteristics, and the strategies for overcoming this social condition. Based on the semantic analysis of this term, synonymous words associated with the "oppressed" include "the distressed, the afflicted, the weak, the defeated, and the humiliated." The most significant antonyms of "oppression" include "arrogance, affluence, the elite, injustice, tyranny, hubris, wealth, transgression, deviation, and rebellion." According to these semantic oppositions, it becomes evident that three social groups, namely "the arrogant, the elite, and the affluent," are the main causes of the formation of this social class, and they subject even those who possess actual and potential power to oppression, placing them in dire straits. Oppressive factors are sometimes directly generated by "the arrogant" through the perpetration of injustice, murder, and massacres, and sometimes indirectly by "the elite and the affluent" in covert and non-explicit forms. This study employs a descriptive and analytical approach to examine the verses related to oppression and explores the semantic implications of the term "oppression" along with its synonymous and antonymous words. It investigates the manifestations of the oppressed, the factors and consequences of oppression, the types and characteristics of opposing social currents, and the path to liberation from oppression. Through the analysis of certain components of this semantic opposition, it provides a clear picture of the term "oppressed" and its social dimensions.

**Keywords:** Semantics; Oppression; Community; Semantic Contrast; Holy Qur’an; Hadiths

---

\* Received: 2024-February-24      Accepted: 2024-March-16

\*\* Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences Department of Theology, Islamic sciences and Research of Imam Khomeini International University, Qazvin, IRAN. Email: M.Pircheragh@isr.ikiu.ac.ir



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۱۸۸-۱۴۹

مقاله علمی - پژوهشی

## رهیافتی معناشناسانه به مستضعفین و بازساخت اجتماعی آن با تأکید بر تقابل‌های معنایی آن در قرآن\*

محمد رضا پیر چراغ\*\*

### چکیده

یکی از مسائل مهم قرآنی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی، تحلیل و بررسی ویژگی‌ها و رفتار گروه‌های مختلف اجتماع است. یکی از این گروه‌های اجتماعی، «مستضعفان» هستند که وجود این طبقه‌ی اجتماعی در هر زمان سبب شده است آیات متعددی از قرآن، به بیان علل ظهور و عوامل تشکیل این گروه، اقسام و ویژگی‌های آن‌ها و راهکارهای برون‌رفت از این وضعیت اجتماعی اختصاص یابد. بر اساس تحلیل معناشناسانه‌ی این واژه، واژگان چنان‌شین مفهومی و هم‌سو با «استضعاف» عبارت‌اند از: «مُضْطَرٌ، ضَرٌّ، وَهْنٌ، فَشَلٌ و ذَلٌّ». مهم‌ترین واژگان در تقابل معنایی با «استضعاف» شامل «استکبار، اُتْرَافٌ، مَلَأٌ، ظَلَمٌ، عَتَوَ، عَلَوُ، غَنَى، بَغَى، بَطَرٌ، طَغْيَانٌ» است. بر اساس تقابل‌های معنایی مذکور، مشخص می‌شود سه گروه اجتماعی «مستکبران، مَلَأٌ و مترفین» علت اصلی تشکیل این طبقه‌ی اجتماعی بوده و آن‌ها کسانی را که حتی دارای نیروهای بالفعل و بالقوه هستند به استضعاف کشانده و سخت در مضیقه قرار می‌دهند. عوامل استضعاف‌گونه گاه توسط «مستکبران» به صورت مستقیم و با تمسک به ظلم، قتل و کشتار ایجاد می‌شود و گاه توسط «مَلَأٌ و مترفین» در قالب‌های مخفیانه و غیرمستقیم صورت می‌گیرد. این نوشتار به شیوه‌ی توصیف و تحلیل به بررسی آیات مربوط به استضعاف پرداخته و با بررسی واژه‌ی «استضعاف» در کنار واژگان هم‌سو و مقابل آن، به مصادیق مستضعف و عوامل و آثار استضعاف، اقسام و ویژگی‌های جریان‌های اجتماعی مقابل و راه‌هایی از استضعاف پرداخته و در این میان با تحلیل برخی مؤلفه‌های این تقابل معنایی، تصویری روشن از واژه‌ی «مستضعف» و نمودهای اجتماعی آن ارائه می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی، استضعاف، اجتماع، تقابل معنایی، قرآن و روایات

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، علوم و تحقیقات اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

(ره). قزوین، ایران. ایمیل: M.Pircheragh@isr.iki.ac.ir



## بیان مسئله

قرآن کریم در آیات متعددی به بیان گروه‌ها و طبقات مختلف و ویژگی‌های مشترک یا متفاوت آن‌ها پرداخته است. منظور از «طبقه» گروهی از انسان‌ها دارای منزلت اجتماعی معین، امتیازات مثبت یا منفی و منافع مشترک و مشابه هستند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۴۳۹) که برای دفاع از منافع، واکنش گروهی یا عکس‌العمل واحدی نشان می‌دهند.

از منظر آیات قرآن، دو نوع دسته‌بندی کلی برای طبقات وجود دارد: طبقات اعتقادی و اجتماعی. طبقات اعتقادی اختصاص به مقولاتی همچون، شرک و ایمان، فسق و تقوا دارد. در مقابل، مفاهیم فقر، غنا، استکبار، استضعاف، ملأ، مترف، مسرف، رهبان، احبار، اشاره به طبقات اجتماعی دارد که ناظر بر وضع اجتماعی می‌باشد. آیاتی نظیر (الانعام/۵۳)، (الأعراف/۷۵-۷۳)، (الإسراء/۲۱)، (الزخرف/۳۵-۳۱)، (الزخرف/۵۲-۵۱)، (الحجرات/۱۳) وجود طبقات را امری ضروری‌الوقوع و مقتضای طبیعی جامعه و خواست خداوند دانسته که از آن گریزی نمی‌باشد. اختلاف در خلقت (از نظر جسمی، قدرت، ضعف و ...) انسان‌ها منجر به تفاوت افکار و افعال آن‌ها شده و نیز اختلاف در احساسات و احوالات ایشان منجر به اختلاف در رفتارشان می‌گردد و همین مقوله موجب برهم ریختن نظام اجتماعی و ظهور پدیده‌ی طبقات اجتماعی می‌شود. واژه‌ی «مستضعف» به عنوان یکی از طبقات اجتماعی مطرح در قرآن، در ۵ آیه به صورت ساختار اسمی و به صورت جمع «مستضعفین» و «مستضعفون» آمده است. مشتقات مصدر «استضعاف» به صورت فعلی ۸ مورد است (واژه‌های «أَسْتَضِعُّوا»، «أَسْتَضِعُّونِي»، «أَسْتَضِعُّونَ» و «أَسْتَضِعُّ»).



سؤالات اصلی تحقیق آن است که اولاً ارتباط معناشناسانه میان واژه‌ی «استضعاف» با واژه‌های هم‌سو و مقابل کدام است؟ ثانیاً چگونه می‌توان با تحلیل و بررسی واژگان مقابل «استضعاف» در قرآن، ماهیت و گونه‌های مختلف جریان اجتماعی مقابل را شناخت؟ ثالثاً راهکارهای مقابله با جریان‌های تقابلی استضعاف از منظر قرآن کدام است؟

### پیشینه

پیش از این اثر، پژوهش‌هایی صورت پذیرفته که هر یک از جنبه‌های خاص و برخی از منظرهای عمومی به موضوع نگاه کرده‌اند؛ برای نمونه:

ا) «استکبار و استضعاف در قرآن»، مهدیان‌فر، معرفت، ۱۳۹۸ش؛ در این مقاله بعد از تبیین واژه‌ی استکبار و استضعاف به پیامدهای دو قطبی شدن جامعه به استضعاف و استکبار و مقابله با استکبار پرداخته است.

ب) «غیرمسلمان؛ از کفر تا استضعاف»، ارژنگ و گودرزی، فقه و اصول، ۱۳۹۷؛ در این مقاله به بیان احکام فقهی مستضعفین پرداخته شده است.

ج) «پژوهشی تطبیقی در دلالت آیه‌ی استضعاف بر مهدویت»، محیطی‌اردکانی و همکاران، مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، ۱۳۹۹ش؛ به سنجش دلالتی آیه‌ی استضعاف به عنوان یکی از آیات مهم مربوط به مهدویت پرداخته است.

د) «کاربست گفتمان کاوی در تحلیل مفاهیم استضعاف و استکبار»، طباطبایی، علوم قرآن و حدیث، ۱۳۹۴؛ به شرایط معناداری استضعاف و استکبار پرداخته و در ادامه با بررسی شرایط غلبه‌ی گفتمان مارکسیستی و ضد امپریالیستی در سال‌های قبل و بعد از انقلاب اسلامی، شرایط معناداری این دو مفهوم را تطبیق داده است.

رهیافتی معناشناسانه به مستضعفین و بازساخت اجتماعی آن با ... / محمدرضا پیرچراغ ۱۵۳

ه) «رابطه‌ی استضعاف و نجات از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری»، کاظمی، جعفری، اندیشه‌ی نوین دینی، ۱۳۹۴؛ با مقایسه‌ی دیدگاه دو اندیشمند، به نجات سلبی و ایجابی مستضعفان و ورود آنان به بهشت پرداخته است.

و) «رابطه‌ی استضعاف زنان و ورود آنان به بهشت، بررسی سندی و تحلیل متنی حدیثی در جوامع امامیه»، پیروزفر، خلوصی، کتاب قیم، ۱۳۹۵؛ نویسندگان در این نوشتار می‌کوشند ضمن بررسی منابع روایت، دلالت آن را مورد دقت قرار دهند.

وجه تمایز پژوهش حاضر آن است که اولاً در اثر حاضر سعی شده است با تبیین روشن‌تر و جامع‌تری به بررسی گونه‌ها، عوامل ایجاد طبقه‌ی اجتماعی مستضعفین و راهکارهای رفع استضعاف و تحلیل آن از طریق واژگان قرآنی مقابل پرداخته شود؛ ثانیاً انواع، عوامل و ویژگی‌های طبقات اجتماعی جریان مقابل از نظر قرآن و نیز روش‌های عملیاتی مقابله با آن‌ها تبیین شده است.

## ۱- مستضعف در لغت و اصطلاح

«استضعاف»، مصدر باب استفعال از ریشه‌ی «ضعف» است (جوهری، ۱۴۰۷، ۴: ۱۳۹۰) و این وزن، دارای معانی گوناگونی است. علمای لغت قدیم و جدید در تعریف ضعف و استضعاف این‌گونه بیان نموده‌اند:

أ) دو معنای شایع استضعاف، یکی «طلب» است؛ مثل «استغفار» به معنای طلب آمرزش، و دیگری «مفعول را بر وصفی یافتن» است؛ مانند «استحسان» به معنای خوب و نیکو یافتن (معلوف، بی تا: ز). لغت‌شناسان، ضعف را در برابر «قوت» می‌دانند (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۳۶۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۹: ۲۰۴).

ب) «استضعفته» یعنی او را ناتوان یافتم و در اثر ناتوانی‌اش به ناروا بر او مسلط شدم (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۸۲).

ج) لغت‌شناسان و مفسران، «استضعاف» را در دو معنای «ضعیف یافتن» یا «ضعیف شمردن» و «به ضعف کشاندن» به کار برده‌اند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ۴: ۱۸۴). از نظر اصطلاحی «مستضعف کسی است که دیگری او را تضعیف و به واسطه‌ی فقر و بیچارگی‌اش بر او قلدری و گردن‌کشی می‌کند» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ۳: ۸۸). معنای اصطلاحی مستضعف با معنای لغوی آن هم‌سو بوده و هر دو تعبیر فوق را شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۱۹). نتیجه این‌که هیچ یک از لغت‌شناسان مستضعف را به معنای ضعیف ندانسته‌اند و غالباً آن را به دو معنای به ضعف کشاندن و ضعیف حساب آوردن دانسته‌اند.

تفاوت واژه‌ی «ضعیف» با «مستضعف» در لغت و اصطلاح عبارت است از: «ضعف» در مقابل قوت بوده و به کسی گفته می‌شود که ناتوان شده است. برخی ضَعْف و ضَعْف را دو لغت دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۰۷). ضَعْف (باضمّ میم) ناتوانی بدنی است و ضَعْف (بافتح میم) ناتوانی در عقل و اندیشه است (همان، ۲: ۴۵۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۲۸۲). «استضعفه» به معنای «او را ناتوان شمردن و ضعیف به حساب آوردن» بوده (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۳۹۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۵: ۸۶)، لذا «ضعیف» کسی است که ناتوان و فاقد قدرت و نیرو باشد؛ ولی «مستضعف» کسی است که بالفعل و بالقوه نیرو دارد، اما از ناحیه‌ی ظالمان سخت در فشار قرار گرفته است؛ مانند مؤمنان آغاز اسلام که پیش از هجرت به مدینه، اقلیتی مستضعف بودند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۳۲۵).

## ۲- معناسازی «استضعاف» در قرآن و روایات

قرآن کریم در آیات متعددی از واژه‌ی استضعاف، مستضعفین و مشتقات آن در سیاق‌های مختلف استفاده کرده است. در این میان برای فهم معناسازی واژه، به

«معانی و مصادیق استضعاف»، «واژگان هم‌سو با استضعاف» و «واژگان مقابل با استضعاف» اشاره می‌شود.

## ۲-۱- معانی و مصادیق استضعاف در قرآن

«استضعاف» در لغت باب ثلاثی مزید استفعال از «ضعف» است. ریشه «ضعف» در قرآن در ۵۲ مورد و ۴۵ آیه (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق: ۴۲۱-۴۲۰) استعمال شده که از این میان، مشتقات واژه‌ی «استضعاف» ۱۳ مرتبه در قرآن (۸ مورد آن به صورت فعلی و در قالب واژه‌های «اُسْتَضْعَفُوا»، «اِسْتَضْعَفُونِي»، «اِسْتَضْعَفُونَ» و «يَسْتَضْعِفُونَ» و ۵ مورد دیگر به گونه‌ی اسم مفعول و به صورت «مستضعفین» و «مستضعفون» آمده است (همان).

کلمه‌ی استضعاف در قرآن در دو معنای مثبت و منفی ذکر شده است: «استضعاف مذموم» زمانی است که فرد مقابل مستکبران، کرنش نموده و هیچ گونه مقاومتی در جهت تغییر شرایط استضعاف خویش نمی‌نماید. «استضعاف مدح» در جایی است که خبر از یک واقعیت خارجی، مانند استضعاف در کودکان و زنان می‌دهد و یا جایی که مستضعفین در مقابل مستکبران از خود ضعف و کرنش نشان نمی‌دهند.

### ۲-۱-۱- استضعاف مذموم از دیدگاه قرآن

گروهی از افراد که مقابل مستکبران کرنش و پیروی داشته و هیچ گونه مقاومتی نسبت به تغییر شرایط موجود ندارند. این معنا دارای مصادیقی همچون «استضعاف عقیدتی و ایمانی» و «استضعاف مادی» است.

#### ۲-۱-۱-۱- استضعاف مذموم عقیدتی و ایمانی

گروهی از مستضعفان به دلیل ضعف در عقیده و ایمان در مقابل جریان مستکبران، هیچ گونه مقاومتی ننموده و مستکبران با انواع تبلیغات و امکانات مادی فراوان، به راحتی

۱۵۶ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

عقیده و باور خود را بر این گروه از مستضعفان جامعه تحمیل می‌نمایند؛ مانند آیات (سیأ: ۳۱؛ ابراهیم: ۲۱؛ غافر: ۴۸-۴۷) در خصوص گفتگوی مستضعفان و مستکبران در قیامت.

#### ۲-۱-۱-۲- استضعاف مذموم مادی

این گروه، فقیران و محرومانی هستند که از نظر مادی و فکری تحت فشار هستند، ولی هیچ اقدامی برای رفع محرومیت‌های خود نمی‌نمایند؛ (النساء: ۹۷) در خصوص عدم هجرت محرومان و فقیران صدر اسلام به جهت رهایی از فقر مادی و معنوی ناشی از فشار کفار ظالم.

#### ۲-۱-۲- استضعاف ممدوح از دیدگاه قرآن

مقصود از «مستضعف ممدوح» کسانی هستند که مقابل جریان‌های مستکبر از خود ضعف نشان نداده (بر خلاف مستضعفان گروه قبل) و تابع آنان نیستند، اما به هر دلیل توسط ایشان به ضعف کشانده شده و توانایی مخالفت و ستیز با ظالمان از آن‌ها گرفته شده است. گونه‌ی دیگر از مستضعفین ممدوح، «مستضعفین مادی، عقیدتی، جسمی و ذهنی» هستند که قرآن با نگاه ترحم خاص به آن‌ها اشاره نموده و این طیف را مشمول رحمت خداوند دانسته است؛ ذیلاً اشاره می‌شود:

#### ۲-۱-۲-۱- مستضعفین مقاوم، در برابر مستکبران و ظالمان

مستضعفان اهل مقاومت، گروهی غیرساکت هستند که توسط ظالمان و مستکبران به ضعف کشیده شده‌اند، ولی در برابر آنان مقاومت نموده و کرنش ندارند؛ مانند آیات (الأعراف: ۱۵۰) در خصوص استضعاف هارون (ع) از سوی بنی‌اسرائیل، در غیاب

رهیافتی معناشناسانه به مستضعفین و بازساخت اجتماعی آن با ... / محمدرضا پیرچراغ ۱۵۷

حضرت موسی (ع) و (الاعراف: ۱۳۷؛ القصص: ۵) پیرامون استضعاف مؤمنان عالم و وعده‌ی پیروزی آنان بر مستکبران.

#### ۲-۱-۲-۲- مستضعفانِ ممدوح مادی

گروهی از محرومان (شامل محرومیت در اموال، قوم، قبیله و نفرات و...) هستند که علی‌رغم میل قلبی، ثمره‌ی تلاش، نیرو و اندیشه‌شان نصیب مستکبران گردیده است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۷۰)؛ نظیر مسلمانان صدر اسلام که تا قبل از هجرت هیچ‌گونه امکانات مادی برای دفع ستم ظالمان و کفار نداشتند (الأنفال: ۲۶؛ هود: ۹۱).

#### ۲-۱-۲-۳- مستضعفانِ ممدوح عقیدتی

مستضعف عقیدتی، بر اساس آیات قرآن (النساء: ۹۷) فردی است که امکان دست‌یابی به حجت و آشنایی با دین کامل الهی را نداشته تا فطرت خویش را بیدار نموده و رشد یابد (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۴۹). در فقه، ابواب متعددی درباره‌ی چگونگی برخورد با این گروه به چشم می‌خورد؛ از جمله روایت امام باقر (ع) درباره‌ی مصرف زکات فطره: «تُعْطِيهَا الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ مُسْلِمًا فَمُسْتَضْعَفًا» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۴: ۸۷).

#### ۲-۱-۲-۴- مستضعفانِ ممدوح جسمی و ذهنی

افراد ضعیف جامعه که دارای قوای جسمانی ضعیف‌تری هستند (مانند برخی از مردان دارای شرایط خاص، اکثر زنان و همه‌ی اطفال و کودکان) و یا از نظر ذهنی، ناقص‌العقل‌اند و در اموری مانند جهاد توانایی شرکت را ندارند؛ مانند آیات (القصص: ۴؛ نساء: ۱۲۷).

## ۲-۲- معانی و مصادیق استضعاف در روایات

عنوان «مستضعف» در روایات اهل بیت (ع) غالباً با معنای عرفی آن متفاوت بوده و بیشتر جنبه‌ی فکری و عقیدتی یافته است. ذیلاً اشاره می‌شود:

### ۱-۲-۲- مستضعفان فکری عقیدتی

کلینی در «الکافی» باب «المستضعف» به ذکر دوازده روایت در معنای مستضعفین پرداخته است که اکثر آن‌ها این جنبه‌ی معنایی مستضعف را در برمی‌گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۴۰۶-۴۰۴). شیخ صدوق نیز در کتاب معانی الاخبار ۱۱ روایت را ذیل این عنوان نقل نموده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۲۰۳-۲۰۰). مستضعفان فکری افرادی‌اند که جزء مؤمنان و یا کافران نبوده و به سبب شرایط حاکم بر آن‌ها نتوانسته‌اند مسیر حق را بیابند. برای نمونه روایت امام صادق (ع) مبنی بر خلود در جهنم برای معاندین اهل بیت (ع) و داخل شدن دسته از عامه در بهشت (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۲: ۴۰۸)، به جهت استضعاف فکری ایشان (بحرانی، بی تا، ۱: ۸۶).

### ۲-۲-۲- مستضعفان عقلی

روایات دال بر عدم دسترسی به حجت و دین ناشی از وضعیّت و شرایط خاصّ زندگی، اقلیمی و یا نیز ناتوانی‌های روانی و نارسایی‌های فکری و عقلی، مانند حدیث امام باقر (ع) درباره‌ی مصداقیابی «مستضعف» به افراد کم‌عقل (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۲۰۱؛ طبرسی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۴۳۴).

### ۳-۲-۲- محرومان

در برخی روایات به محرومان، مسکین و پابرهنگان نیز «مستضعف» اطلاق گردیده است؛ مانند روایت «كَانَ لِي فِيمَا مَضَى أَخٌ فِي اللَّهِ... وَكَانَ ضَعِيفًا مُسْتَضْعَفًا» (سید

رهیافتی معناشناسانه به مستضعفین و بازساخت اجتماعی آن با ... / محمدرضا پیرچراغ ۱۵۹

رضی، ۱۴۱۴ق: ۵۲۶؛ بحرانی، ۱۳۶۲، ۵: ۳۸۹) و حدیث امام سجاد (ع) در باب دستگیری مستمندان (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۱۴۵).

#### ۴-۲-۲- مستضعفان ولایی

گروهی از مسلمانان که در مسأله‌ی «ولایت و امامت حقّه» کوتاه آمده‌اند و در زندگی چندان بدان اهمیّت نمی‌دهند، ولی با امام معصوم نیز خصومتی ندارند؛ مانند حدیث امیرمؤمنان (ع) در خصوص برخی از شک‌کنندگان نسبت به خلافت حقیقی پیامبر (ص) ناشی از عدم معرفت نسبت به ولایت اهل‌بیت (ع) (هلالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۶۷۰).

#### ۵-۲-۲- اهل‌بیت (ع) مصداق اصلی مستضعفین

در تعدادی از روایات، اهل‌بیت (ع) به عنوان مصداق اصلی مستضعفان معرفی شده و بیان می‌دارد که سرانجام این عالم، حکومت مستضعفان خواهد بود. برای نمونه روایت امام صادق (ع) از پیامبر (ص) در معرفی امام علی (ع) و حسنین (ع) به عنوان مستضعفان پس از ایشان (بحرانی، ۱۳۷۴، ۴: ۲۴۹)؛ روایت مفضل از امام صادق (ع) در تفسیر آیه‌ی «وَأَنْتُمْ أَنْ تَمُنُّ...» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۷۹)؛ روایت امام صادق (ع) درباره‌ی روز تاسوعا و مستضعف بودن امام حسین (ع) در آن روز (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴: ۱۴۷)؛ و روایات تفسیرکننده‌ی واژه‌ی «ائمّه» بر استضعاف آل محمد (ع) (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق: ۳۱۴).

#### ۳-۲- آثار اجتماعی پدیده‌ی «استضعاف»

قرآن‌کریم ذیل آیاتی برای استضعاف آثار و نتایج مثبت و منفی را بیان می‌کند:



۱-۳-۲- آثار مذموم

أ) احساس ناامنی و ترس: مطابق آیهی ۲۶ انفال و بیان ترس مؤمنان از کمی نفرات مسلمانان و ربوده شدن توسط مشرکان.

ب) استثمار: مطابق آیهی ۴ قصص و بیان استثمار زنان بنی اسرائیل توسط فرعون.

ج) قتل و کشتار: مطابق آیهی ۴ قصص و بیان کشتار پسران بنی اسرائیل توسط فرعون.

۲-۳-۲- آثار غیرمذموم

أ) رفع تکلیف از مستضعفان حقیقی: مانند آیات ۹۷ و ۹۸ نساء و بیان رفع تکلیف هجرت از مستضعفان جسمی و فکری.

ب) رفع عذاب و عقاب: مانند آیات ۹۷ تا ۹۹ سورهی نساء و بیان رفع عقاب از مستضعفان حقیقی تارک هجرت، به جهت ناتوانی‌های جسمی و عقلی.

ج) رفع مؤاخذة: مانند آیهی ۱۵۰ اعراف و بیان استضعاف هارون (ع) و عذر وی برای مؤاخذة نشدن توسط سوی موسی (ع).

۴-۲. واژگان هم‌سو و جانشین‌های مفهومی «استضعاف»

رابطه‌ی جانشینی و هم‌سو به واژه‌هایی اطلاق می‌گردد که می‌توانند جایگزین هم‌دیگر شوند. واژگان مترادف می‌توانند بینش زیادی در خصوص روابط جانشینی یک واژه با واژگان دیگر به دست دهند؛ لذا واژگان مترادف به شرطی هم‌معنا دانسته می‌شوند که بتوانند بدون ایجاد تغییر عمده در معنای جمله، به جای یکدیگر قرار گیرند (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۱۹۶).

ذکر این نکته ضروری است که منظور از مترادف در اینجا، مترادف صد در صد نیست، بلکه نوعی شبه مترادف است و مؤلفه‌های معنایی این واژه‌ها انطباق کامل بر

رهیافتی معناشناسانه به مستضعفین و بازشناخت اجتماعی آن با ... / محمدرضا پیرچراغ ۱۶۱

مؤلفه‌های معنایی واژه‌ی «استضعاف» ندارد. بر اساس آیات قرآن، واژگان جانشین مفهومی و هم‌سو با «استضعاف» عبارت‌انداز: «مُضْطَّرٌّ»؛ «ضَّرٌّ»؛ «وَهْنٌ»؛ «فَشَلٌّ» و «ذَلٌّ». از آنجا که هدف اصلی مقاله، تکیه بر تقابلهای معنایی واژه‌ی «استضعاف» است، در جدول ذیل به ارتباط معنایی واژگان فوق با «استضعاف» پرداخته می‌شود.

جدول ۱: واژگان جانشین و هم‌سو با «استضعاف» در قرآن

ارتباط معنایی	مستندات قرآنی (آیات)	معنای لغوی و اصطلاحی واژه	واژه‌ی جانشین و هم‌سو
اضطرار اقسامی دارد: ۱. ناچاری و الزامی که به طریق زور و جبر است، نه به اختیار؛ مثل درختی که باد شدیدی آن را ضرورتاً به حرکت در می‌آورد. ۲. نیاز و الزامی که وجودش به دست نمی‌آید، مگر به صورت ضروری؛ مثل غذای ضروری در حفظ بدن برای انسان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۲: ۴۴۸). با توجه به معانی بیان شده، مُضْطَّرٌّ از آن جهت که راه را بر خود بسته می‌داند، هم‌سو با مستضعف است.	آیات: سوره‌ی ۱۷۳ بقره، ۶۲ نمل	کسی که بیماری، فقر یا سختی‌های روزگار، او را ناگزیر به تضرع در درگاه خداوند سبحانه و تعالی کرده است (طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۱۵).	مُضْطَّرٌّ
در یکی از معانی کلمه‌ی «الضُّرُّ»، زیان، شدت و سختی، کمی و کاستی و ضعف مالی یا جسمی و یا روحی (انعام/ ۱۷، یونس/ ۱۲ و ۱۰۷) قرار دارد و از آنجا که فرد ممکن است که از ناحیه‌ی دیگران به این ضعف دچار شود، لذا هم‌سو با استضعاف است (خرم‌دل، ۱۳۸۴، ۱: ۴۷۷).	آیات: ۸۴ انبیاء، ۱۲ یونس	بد حالی که یا در جان کسی است، به خاطر کمی دانش و فضل و عفت و یا در بدنش، در اثر کمبود و بیماری عضوی یا نداشتن عضوی و یا در حالتی ظاهری که از کمی مال و جاه حاصل می‌شود، است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۲: ۴۴۳).	ضَّرٌّ

ادامه جدول ۱

ارتباط معنایی	مستندات قرآنی (آیات)	معنای لغوی و اصطلاحی واژه	واژه‌ی جانشین و هم‌سو
<p>«وَهْنًا» به معنای ضعف و سستی است و «وَهْنًا عَلٰی وَهْنٍ» به معنای ضعف‌ها و سستی‌های پیاپی و پشت سر هم است (خرم‌دل، ۱۳۸۴، ۱: ۸۶۵) و بر طبق آیه‌ی ۱۳۹ آل عمران در مقابله و درگیری برای شما ضعف و ناتوانی حاصل نمی‌شود، مگر اینکه در شما ناراحتی، تسلیم یا آشفتگی را ببینید (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱۳: ۲۱۵). با توجه به این کارکردها می‌توان «وهن» را هم‌سو با استضعاف قرار داد.</p>	<p>آیات: ۱۴ لقمان، ۱۳۹ آل عمران</p>	<p>«وهن» به دو معنای ضعف و سُستی خُلُقِی و خَلْقِی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۴: ۴۵۹). همچنین این واژه بر ضعف سُستی در جسم و در رفتار دلالت داشته و معنای اصلی ریشه‌ی «وهن» ضعف در عمل و اشیاء است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱۳: ۲۱۴).</p>	<p>وَهْنٌ هم‌سو</p>
<p>کلمه‌ی «فشل» در برخی آیات قرآن به معنای ضعف توأم با اضطراب است (طباطبایی، بی‌تا، ۹: ۹۳) و از آنجا که این ضعف، یا از ناحیه‌ی طائفه‌ی مقابل ناشی شده باشد و یا اینکه از ترس باشد، در هر دو حالت می‌توان «فشل» را هم‌سو با استضعاف قرار داد.</p>	<p>آیات: ۱۲۲ آل عمران، ۴۶ انفال</p>	<p>«فشل» بر وزن فرس به معنای «ضعف و سستی همراه با ترس و بزدلی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۳: ۶۲). «فشل» به معنی ضعف است، نه ترس به معنی منازعه و اختلاف که باعث ضعف و پراکندگی است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ۵: ۱۷۹).</p>	<p>فَشَلُّ</p>
<p>برطبق آیات قرآن، «ذَلَّ» خواری و زبون شدنی است که از سوی دیگران بر فرد تحمیل می‌شود و هر نوع خواری، وضعی را به دنبال دارد؛ چنانکه در آیه‌ی ۳۴ نمل، پادشاهان و ملوک، عزیزان اهل آن را ذلیل می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۴۵۵). لذا با توجه به معنای واژه‌ی «ذَلَّ» و تفاسیر آیه‌ی مذکور، «ذَلَّ» را می‌توان هم‌سو با استضعاف دانست.</p>	<p>آیات: ۱۳۴ طه، ۱۱۱ اسراء، ۳۴ نمل</p>	<p>«ذَلَّ» به معنای «زبونی و خواری که در اثر فشار و ناچاری» است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ۳: ۲۱).</p>	<p>ذَلَّ</p>

## ۵-۲. تقابل‌های معنایی واژه‌ی «استضعاف»

واژه‌ی مستضعف و استضعاف در بیان قرآن به گونه‌ای مطرح شده که جماعت‌های متقابل این گروه نیز بیان گردیده‌اند. به بیان «تعرف الأشياء بأضدادها» (اسکافی، ۱۴۰۲ق: ۷) می‌توان ویژگی‌های اجتماعی مستضعفین را در تقابل با گروه‌های اجتماعی مقابل شناسایی نمود. بر اساس آیات قرآن، واژگان مقابل «استضعاف» شامل «استکبار، اتراف، ملاً، ظلم، عتو، علو، غنی، بغی، بطر، طغیان» است.

جدول ۱: واژگان مقابل با «استضعاف» در قرآن

ارتباط تقابل معنایی	مستندات قرآنی (آیات)	معنای لغوی و اصطلاحی واژه	واژه‌ی مقابل
«استکبار» دو گونه است: نخست تلاش برای بزرگواری، یعنی آنچه را می‌خواهد و می‌طلبد، تلاش می‌کند، به دست آورده که در این معنا مطلوب و زیباست؛ معنای دوم خودنمایی و اظهار کمالاتی است که در فرد نیست. در تمام موارد استعمال این واژه در قرآن، معنای دوم مدنظر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۸). شاخصه‌ی اصلی استکبار، «بزرگی‌طلبی» است که تمام تلاش انسان مستکبر، تسلط بر سایرین، تحقیر آنان و به استضعاف کشاندن ایشان می‌باشد.	آیات: ۱۷۳ سوره‌ی بقره، ۶۲ نمل	«استکبار»، از ماده‌ی «کبر» مصدر باب استفعال به معنای تعظم و بزرگی کردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵: ۱۵۴؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۵۲۳؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۸۰۲؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۶۹۷).	اِسْتِكْبَار
در کتب تفسیر به افراد رفاه‌طلب و غرق در لذت، واژه‌ی مترف اطلاق شده، زیرا این گروه معمولاً به انجام وظایف الهی و انسانی توجهی ندارند و برای عیش و نوش بیشتر به واجبات	آیات: ۳۱-۳۴ سبأ	«اتراف» از ریشه‌ی «ترف» به معنای نعمت فراوان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۶۶) و بهره‌مندی از نعمت‌های دنیوی و راحتی زندگانی	اَتْرَافٌ

ادامه جدول ۱

ارتباط تقابلی معنایی	مستندات قرآنی (آیات)	معنای لغوی و اصطلاحی واژه	واژه‌ی مقابل
<p>و تکالیف پشت پا می‌زنند. همچنین کسی را که برای رفاه بیشتر از انجام واجبات سرباز می‌زند نیز، مترف گویند (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ۹: ۳۶۷). «مترف» فردی را گویند که دارای نعمت و ثروت زیادی است و در بهره‌وری از ثروت همان گونه که خودش می‌خواهد رفتار می‌نماید. به عبارت دیگر، مترف به کسی می‌گویند که فزونی نعمت، زندگی مرفه، امکانات گسترده‌ی مادی و دنیوی، او را مغرور و غافل ساخته و به طغیانگری واداشته است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۷۲). بنابراین مترفین به معنی متنعمان و ثروتمندان از خدا بی‌خبر و آلوده به فسق و فجور می‌باشند که مردم را به استضعاف می‌کشاندند.</p>	<p>آیات: ۳۱-۳۴ سبأ</p>	<p>از هر جهت می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱: ۳۸۴). مترف به کسی گویند که در فراخ روزی باشد و در نعمت‌های فراوان دنیوی قرار گرفته و سرگرم لذت و شهوات است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ۱: ۱۸۷) و هرکاری بخواهد بکند و کسی او را منع نکند (مهیاری، بی‌تا: ۷۷۷).</p>	<p>اُتْرَافٌ</p>
<p>مفاهیم لغوی این واژه «جامعت، اشراف، آبروداران، ثروتمندان و ...» معنای مجازی واژه ملاً بوده و در حقیقت تمامی این‌ها مصادیقی از معنای اصلی (بر بودن یا قراردادن چیزی در جایی به مقدار ظرفیت و استعداد آن محل برای اخذ آن) (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۱۱: ۱۵۶) است؛ مانند بر بودن از مال، فضیلت و ... در بیان آیات، جمعیت اشراف خوش‌ظاهر و بدباطن که از آن‌ها تعبیر به ملاً شده است؛ سررشته‌ی مخالفت با انبیای الهی را به دست گرفتن (مکارم، ۱۳۷۴، ۶: ۲۳۸). بنابراین شایع‌ترین معنای ملاً، اشراف است؛ جماعتی که از قدرت و موقعیت در جامعه برخوردارند؛ به طوری که هیبت آنان چشم و قلب توده‌ی مردم را بر کرده، به پیروی از آنان واداشته و کسی را یاری مخالفت با آنان نمی‌باشد و دقیقاً از همین منظر، تقابل این جریان اجتماعی با طیف مستضعفان، مشخص می‌شود.</p>	<p>آیات: ۴۰ و ۸۸ اعراف</p>	<p>«ملاً» در لغت به معنای «جماعت» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۷۲)، «مردم اشراف» (ابن-فارس، ۱۴۰۴ق، ۵: ۳۴۶؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۳۴۱)؛ «جماعت، اشراف، طمع، ظن» (فیروزآبادی، بی‌تا، ۱: ۲۸) است. در اصطلاح «ملاً عبارت از اشراف، چهره‌های سرشناس و رؤسای هستند که سخن آنان مورد توجه دیگران است» (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۲۵۱). ویژگی ملاً، تجمع و به-هم‌پیوستگی آنان در اداره‌ی امور می‌باشد (همان، ۱: ۲۵۲).</p>	<p>مَلًّا</p>

ادامه جدول ۱

واژه‌ی مقابل	معنای لغوی و اصطلاحی واژه	مستندات قرآنی (آیات)	ارتباط تقابلی معنایی
ظَلَمَ	ظلم در لغت به معنای «قرار دادن چیزی در غیر جای خودش» است؛ چه به لحاظ زیادی یا نقصان در آن و چه به لحاظ عدول از زمان و مکان آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۷) باشد.	آیات: ۳۹-۴۰ قصص	ظلم تضییع حقوقی است که میان انسان، خدا و سایر مردم وجود دارد. درحقیقت همان «خروج از راه حق و اعتدال در افکار، اعتقادات، اعمال، آداب، اخلاق و صفات نفسانیه و سخنان» است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۷: ۱۷۱). ذیل آیات ذکر شده خوی استکباری به عنوان دلیلی برای ظلم ظالمان علیه مستضعفان ذکر شده است؛ لذا این مفهوم نیز در تقابل با استضعاف قرار دارد.
عُتُو	«عُتُو» بر وزن عُلوّ به معنای تجاوز و نافرمانی (ابن-منظور، ۱۴۱۴، ۱۵: ۲۸) و نیز بیش از حد تعادل مغرور بودن و مستکبرانه رفتار کردن است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۹۸).	آیات: ۲۱ فرقان	واژه‌ی عتا به همراه حرف اضافه‌ی «عن» به معنای «اعراض و تخلف از امر و فرمان» و نیز «گردنکشی در مقابل فرمان و دستور» است. همچنین عتا، اشاره به تجلیات خارجی و ملموس غرور و تکبر- در رفتار و گفتار- دارد (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۹۸). از آنجا که استکبار به حالت درونی غرور و تکبر اشاره دارد (همان)، لذا می‌توان «عُتُو» را از نتایج استکبار و در تقابل با استضعاف دانست.
عُلُوّ	این واژه از نظر لغوی به معنای «عظمت، تکبر و گردنکشی» است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۲: ۲۴۵).	آیات: ۲۳-۲۴ نازعات، ۴۵-۴۶ مؤمنون	عُلُوّ دو جنبه دارد: جنبه‌ی مادی و جنبه‌ی معنوی و در آیات ذکر شده در هر دو معنا به کار رفته است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۸: ۲۱۳). عُلُوّ و برتری‌جویی فرعون و اشراف قوم بنی‌اسرائیل، یکی از ریشه‌های اصلی استکبارورزی ایشان بوده است. کلمه‌ی «عالین» در آیه دلالت دارد که این گروه نسبت به دیگران عُلُوّ و برتری داشتند و دیگران را به استضعاف کشانده و بنده و فرمانبر خود کرده بودند (طباطبایی، بی‌تا، ۱۵: ۳۴). از این رو می‌توان «عُلُوّ» را از دلایل استکبار و در تقابل با استضعاف دانست.

ادامه جدول ۱

ارتباط تقابل معنایی	مستندات قرآنی (آیات)	معنای لغوی و اصطلاحی واژه	واژه‌ی مقابل
<p>واژه‌ی «غنی» در قرآن برای خداوند، به معنی بی‌نیازی مطلق است؛ در عین حال این واژه و مانند آن برای انسان‌ها، زمانی به کار می‌رود که فرد به جهت استغنا و بی‌نیازی، حس مخلوقیت و عبودیت را از دست داده و در عوض حس خود بزرگ‌بینی و خود برتربینی پیدا می‌کند. همین بی‌نیازپنداری، او را به سرکشی و تعدی به حقوق دیگران می‌کشاند. لذا واژه‌ی «استغناء» از جهت ذات خود اقتضای طغیان، دشمنی و استکبار را دارد. در همان آیات سوره‌ی علق، کنار واژه‌ی استغناء، از طغیان هم نام برده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۷: ۲۷۸)؛ بنابراین استغناء نیز یکی از علل خود برتربینی و به استضعاف کشاندن مردم است.</p>	<p>آیات: ۶-۷ علق، ۸-۹ لیل</p>	<p>معنای اصلی «استغنی» توانگری و ثروتمندی است و برای بیان زیاده‌روی در اعتماد فرد به خودش نیز به کار می‌رود (راغب، ۱۴۱۲: ۳۶۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ۷: ۲۷۷).</p>	<p>إِسْتِغْنَاءُ</p>
<p>تجاوز دو صورت کلی دارد: تجاوز ممدوح، مثل تجاوز از عدالت به احسان و از عمل واجب به عمل مندوب؛ نوع دوم تجاوز مذموم است، مثل تجاوز از حق به باطل (راغب، ۱۴۱۲: ۲۹۵). بر طبق آیه‌ی ذکر شده، قارون به واسطه‌ی گنج‌ها و ثروت‌های فراوانش در مقابل بنی‌اسرائیل به قدرت‌نمایی و خودنمایی پرداخت و بر آن‌ها تعدی می‌کرد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ۱۵: ۱۶۶). از این رو ظلم، تکبر، طلب فضل او بر بنی‌اسرائیل، مصداقی از تکبرورزی و برتری‌جویی وی است و لذا در تقابل با استضعاف قرار می‌گیرد.</p>	<p>آیات: ۷۶-۷۷ قصص، ۲۷ شوری</p>	<p>ریشه‌ی ثلاثی این واژه در دو ساختار ثلاثی مجرد و ثلاثی مزید به کار رفته است. ثلاثی مجرد معنای «ظلم و تجاوز از حد» بوده، ثلاثی مزید آن غالباً با واژه‌ی «ابتغاء» و به معنای «خواستن» می‌آید (راغب، ۱۴۱۲: ۲۹۵).</p>	<p>بَغْيٌ</p>

ادامه جدول ۱

ارتباط تقابلی معنایی	مستندات قرآنی (آیات)	معنای لغوی و اصطلاحی واژه	واژه‌ی مقابل
بر اساس آیات ذکر شده می‌توان گفت، وقتی کسی بیش از حد سرمستی و نخوت در خود احساس نماید، رفتارش با دیگران حقارت‌آمیز بوده و به طور ضمنی، دیگران را به استضعاف می‌کشاند؛ چنانچه تعبیر قرآن برای از بین بردن اهل قریه، زندگی خوش و سرمستی دیگران بود که آن‌ها را به سمت ظلم و تعدی نسبت به مستضعفان می‌کشاند.	آیات: ۵۸ قصص، ۴۷ انفال	بطر به معنای سرمستی، سرکشی، شادمانی بیش از حد، نخوت است که به لحاظ ثروت، مقام و یا چیزهای دیگری حاصل می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱: ۲۷۱).	بَطْرٌ
واژه‌ی طغیان در این آیات اوصاف کسانی است که به لذت‌های مادی دنیا، دل‌خوش نموده و نسبت به آیات الهی و لقاءالله غافلند. یکی از مشخصه‌های اهل طغیان، نافرمانی در برابر خدا، تبهکاری، پیروی از لذت‌های حیات دنیوی است که لازمه‌ی آن تعدی به حقوق دیگران و استضعاف کشاندن مستضعفان است.	آیات: ۴۳-۴۴ طه، ۷- ۸-۱۱ یونس، ۳۷-۳۸ نازعات	واژه‌ی «طغیان» به معنای تجاوز از حد در نافرمانی و معصیت و عصیان، تعدی از حد متعارف و هرچیزی که از اندازه‌اش تجاوز کند، است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۰۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ۷: ۸۲).	طُغْيَانٌ

طبق آنچه گفته شد، می‌توان گفت واژگان «بغی»، «بطر»، «عتو»، «استغناء»، «طغیان» از نظر مفهومی، هم‌تراز با معنای واژه‌ی استکبار و یا نتیجه‌ی آن قرار داشته و به بیان دیگر در حوزه‌ی معنایی همان واژه محسوب می‌شوند؛ از سویی دیگر می‌توان ریشه و دلیل اصلی استکبار را «علو» و «برتری‌جویی» آن‌ها دانسته و این گروه اجتماعی با ابزارهایی همچون «ظلم» به مخالفت با خداوند و به استضعاف کشاندن مستضعفان، می‌پردازند.



در این میان می‌توان گفت سه گروه اجتماعی «مستکبران»، «ملاً» و «مترفین» به عنوان سه جریان اجتماعی در تقابل با «مستضعفان» قرار دارند. از این رو ویژگی‌های این گروه‌های اجتماعی، اقسام و عوامل اجتماعی پیدایش آن‌ها و راه‌های مواجهه‌ی مستضعفان با آنان، در ادامه ذکر می‌شود.

### ۳- ویژگی‌های اجتماعی «مستکبران»، «ملاً» و «مترفین»

در بررسی ارتباط معنایی میان «مستضعفان» و سه گروه اجتماعی مقابل (مستکبران، ملاً و مترفین) نخست می‌بایست ابعاد و جوانب مختلف و ویژگی‌های اجتماعی آنان مورد بررسی قرار گیرد.

#### ۱-۳. اقسام و ویژگی‌های «مستکبران»

قبل از ذکر ویژگی‌های اجتماعی مستکبران، لازم است اشاره شود که استکبار دارای دو جلوه «فردی» و «اجتماعی» می‌باشد.

##### ۱-۱-۳. مستکبر فردی

منظور از استکبار فردی این است که انسان یا هر موجود مکلف دیگری در ازای خضوع در برابر فرامین الهی، به‌جای اطاعت، سرپیچی و گردن‌کشی نماید. آیات قرآن در موارد متعددی این جلوه از استکبار را مذمت و محکوم نموده و انسان را نسبت به عواقب تلخ و ناخوشایند آن هشدار داده است؛ از جمله آیات: «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰) و نیز الأعراف: ۴۰؛ الأعراف: ۳۶؛ النحل: ۲۲.

بنابراین استکبار در این بُعد، وعده‌ی سخت‌ترین عذاب‌های الهی بر آن داده شده است. مستکبران فردی، غالباً در آیات قرآن، کسانی ذکر شده‌اند که استکبار در برابر خداوند (استکبار عبادی) دارند که بدترین نوع استکبار بوده و دو نمود بیرونی دارد:

أ) استکبار در برابر پرستش و عبودیت خداوند (مانند فرعون که خود را خدا می‌خواند)  
ب) استکبار از اطاعت خداوند (مانند شیطان که وقتی امری از اوامر الهی را خلاف شأن خود دید، از اطاعت الهی سرپیچی نمود).

### ۲-۱-۳. مستکبر اجتماعی

جلوه‌ی دیگری از استکبار وجود دارد که ریشه و اصل آن نیز همین استکبار فردی در برابر خداوند است. از آنجا که فرد، تشکیل‌دهنده‌ی جامعه و به وجود آورنده‌ی حوادث، طبقات و پدیده‌های اجتماعی است، استکبار اجتماعی و آثار ظالمانه و ویرانگر آن، ریشه در همین نوع از استکبار دارد. در استکبار اجتماعی، انسان خود را از سایر انسان‌ها بالاتر می‌بیند و در برابر آن‌ها احساس تکبر می‌کند و آن‌ها را حقیر و کوچک و پست و بی‌مقدار و خود را بزرگ و بالا و عالی به حساب می‌آورد. از این رو در جامعه‌ای که قانون الهی، حق و عدالت حاکم نباشد افراد به دو گروه مستکبر و مستضعف تقسیم می‌شوند. مستکبران اجتماعی در آیات قرآن ذیل سه نوع مستکبر اقتصادی، مستکبر سیاسی، و مستکبر علمی معرفی شده‌اند.

#### ۱-۲-۱-۳- مستکبران اقتصادی

مستکبر اقتصادی که در مقابل آن مستضعف اقتصادی قرار دارد، کسانی‌اند که با سرپیچی از فرامین الهی و تجاوز به حدود الهی در زمینه‌ی اقتصادی، حقوق دیگران را پایمال و آنان را به ضعف، فقر و محرومیت می‌کشانند. قرآن کریم ذیل آیات «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ \* لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (المعارج: ۲۵-۲۴) «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (الذاریات: ۱۹) به مؤمنان توصیه‌ی رسیدگی به مستضعفان و محرومان مالی را نموده و بیان می‌دارد که مؤمنان در برابر نیازمندان و محرومان، خود

۱۷۰ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

را مدیون و آنان را صاحب حق می‌شمرند. قرائن مختلفی نشان می‌دهد که این تعبیر، مربوط به زکات واجب و امثال آن نبوده، بلکه ناظر به انفاق‌های مستحبی می‌باشد که پرهیزکاران آن را دین خود می‌شمارند (طوسی، بی تا، ۹: ۳۸۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۵: ۱۰۱). همچنین در آیات ۷۶-۷۷ سوره قصص قارون به عنوان بارزترین چهره‌ی استکبار اقتصادی معرفی شده است و در انتهای داستان قارون آمده است که خداوند او و اموالش را به زمین فرو برد و هیچ کس نتوانست به او کمکی کند.

### ۲-۱-۳- مستکبران سیاسی

تنها کسانی که در زمینه‌های اقتصادی به دیگران ظلم می‌کنند مستکبر نیستند، بلکه کسانی که در میدان سیاست، حزب و گروه تلاش‌هایی می‌کنند تا دیگران از ورود به میدان‌های سیاسی برای خدمت به مردم باز بمانند نیز، مستکبر می‌باشند. مستکبران سیاسی کسانی هستند که حاکمیت و اداره‌ی جامعه را به دست گرفته و با نوعی سلطه‌گری و استعمار و بهره‌کشی، بندگان خدا را کوچک، پست و نادان شمرده و آنان را به بردگی و به استضعاف می‌کشانند. برخی از آیات قرآن همچون آیه‌ی ۴ قصص، فرعون را از مصادیق مستکبران سیاسی ذکر کرده است. آیات ۳۹ الذاریات، ۷۸ یونس و ۳۶ الانبیاء نمود، شیطان و ... را از مصادیق دیگر مستکبران سیاسی ذکر می‌کند.

### ۳-۱-۲- مستکبران علمی

مستکبر علمی به فردی گفته می‌شود که کسب درجات علمی باعث غرور ایشان شده و آنان را به استکبار می‌کشاند. بر اساس آیات ۱۴۸ اعراف، سامری نمونه‌ای از مستکبران علمی است که با بدعت‌های خود یک دین ساختگی به مردم عرضه کرد و پیروان حضرت موسی (ع) را به تفرقه و گمراهی کشانده و از علم خود در راستای

رهبانیت معاشناسانه به مستضعفین و بازشناخت اجتماعی آن با ... / محمدرضا پیرچراغ ۱۷۱

خواهش‌های استکباری خویش استفاده کرد. همچنین بر اساس آیه‌ی ۱۷۵ همان سوره، بلعم باعورا به عنوان فردی که عالم بین اسرائیل بوده و کارش به قدری بالا گرفت که اسم اعظم می‌دانست و دعایش به استجابت می‌رسید، ذکر شده اما او از روی استکبار و پیروی از هوای نفس به جبهه‌ی استکباری فرعون‌ی پیوست و در مقابل حضرت موسی (ع) قرار گرفت.

### ۳-۱-۳. ویژگی‌های اجتماعی مستکبران

بر اساس آیات قرآن مهم‌ترین ویژگی‌های اجتماعی مستکبران (فردی و اجتماعی) عبارت است از:

أ) خود بزرگ‌بینی: بر اساس آیات «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (ص: ۷۵-۷۶)، شیطان (اولین مستکبر) در برابر امر الهی تکبر کرد و مستکبر شد و ویژگی توجه داشتن به خویش و خود را بزرگ دیدن و محور پنداشتن سبب این استکبار شد.

ب) طمع مال و قدرت: خداوند متعال در آیاتی از جمله آیه‌ی « فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» (فصلت: ۱۵) قوم عاد را جزء مستکبران بر شمرده است. به نظر می‌رسد، مهم‌ترین ویژگی استکبار این قوم، قدرت و تمکین مالی در زمین و تمدن مادی کم‌نظیر آن‌ها بود که آنان را به طغیان و خیره‌سری کشاند.

ج) پیروی از هوای نفس: ویژگی اجتماعی دیگر مستکبران، پیروی از هوای نفس است؛ چنانکه در آیات «وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ قَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أ فَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى

أَنْفُسِكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره: ۸۷) خداوند به پیامبرانش هشدار می‌دهد که اگر آن‌ها نیز بخواهند خود را با هوی و هوس‌های بی‌قید و شرط مردم تطبیق دهند، کار آن‌ها دنباله‌روی گمراهان و مستکبران است، نه رهبری رهروان راه حق (مکارم، ۱۳۷۴، ۱: ۳۳۷).

د) تحقیر مستضعفان و مردم: در آیات متعددی از قرآن کریم تحقیر توده‌های مستضعف به عنوان یکی از ویژگی‌های اجتماعی مستکبران معرفی شده است؛ به عنوان نمونه خداوند متعال در آیه‌ی «وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ» (هود: ۳۱) پاسخ حضرت نوح (ع) به مستکبران قومش را بیان می‌کند. آن مستکبرین، مؤمنین را اراذل و اوباش و ساده‌لوح می‌دانستند و معتقد بودند خداوند به محرومان و مستضعفان هیچ خیر و سعادت‌تی نداده است و لذا به همین دلیل باید تحقیر شوند.

ه) افساد در زمین: در آیات متعددی خوی افساد و تبه‌کاری فرعون، علّت استضعاف مردم مصر تلقی شده است (قصص: ۴).

و) ظلم و ستم به مردم: نظیر افعال مشرکان که موجب استضعاف مسلمانان صدر اسلام گردید (النساء: ۷۵).

## ۲-۳. اقسام و ویژگی‌های «ملاً»

قرآن کریم از این طبقه‌ی اجتماعی سی مرتبه یاد کرده است. در بیان قرآن کریم ملاً دو معنا را دربرمی‌گیرد که هر دو معنا شامل جماعت و گروهی است که بر دور شخص یا یک جریان فکری خاص گرد می‌آیند.

۱-۲-۳- ملأ در معنای منفی

این کلمه به معنای خواص، بزرگان، اشراف و کسانی هستند که امور حکومت با رأی و نظر آنان می‌چرخد. حاکم معمولاً برای تصمیم‌گیری از آنان مشورت می‌خواهد و برای نظر آنان ارزش و احترام قائل است. معمولاً در معنای کلمه‌ی ملأ یک معنای منفی نیز لحاظ گردیده و بیشتر به اطرافیان حاکمان مستکبر، ظالم و ستمگر یا اشراف و مستکبران مخالف پیامبران گفته می‌شود. در این معنا ملأ در واقع همان اشراف هستند که وضع ظاهری‌شان نظر افراد محروم را به خود جلب می‌کند. اینان سیاست‌مدارانی خودکامه‌اند که در تضعیف روحیه‌ی مستضعفان نقش فعالی دارند. افراد در رأس قدرت، همواره هم‌رأی و پشتیبان یکدیگرند و یا گروه برگزیدگان سیاسی هستند که رتق و فتق امور را در دست دارند. در روایتی پیامبر (ص) به یکی از اصحاب خود که اظهار داشت: «در بدر، گروهی پیرمرد را کشتیم.» فرمود: «آنان ملأ قریش بودند. اگر آنان دستوری می‌دادند، شما توان مخالفت نداشته و اطاعت می‌کردید و کار و فعالیت شما در برابر کارهای آنان ناچیز بود» (واقعی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۶).

۲-۲-۳- ملأ در معنای مثبت

استعمال معنای مثبت ملأ در قرآن، عام‌تر از این معنای قبل بوده و به خواص و اطرافیان عاقل یا مؤمن نیز اطلاق می‌شود. اشراف و اطرافیان ملکه‌ی سبأ را «ملأ» خوانده، با اینکه آنان در عین کافر بودن، اشخاصی منطقی و فهیم بودند و چون بلقیس از آنان مشورت خواست، او را به طغیان، فساد و استکبار دعوت نکردند: «يا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ\* قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَ أَوْلُوا بِأَسِيْدِيْدٍ وَ الْأَمْرُ الْيَكْفَانُظْرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ» (النمل: ۲۹-۳۳). این گونه سؤال و

جواب، نشان از حکومت منطقی و عاقلانه‌ی حاکم و اطرافیان می‌باشد. اطرافیان حضرت سلیمان و مشاورانش نیز که مردمی مؤمن بودند، «ملاً» خوانده شده‌اند: «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» (النمل: ۳۸).

### ۳-۲-۳- ویژگی‌های اجتماعی «ملاً»

قرآن کریم ذیل آیات متعددی به بیان ویژگی‌های اجتماعی ملاً و تاثیرات آن‌ها بر جامعه می‌پردازد:

(أ) این طبقه، افرادی سرمایه‌دار و اسیر زینت‌های دنیا معرفی شده‌اند (یونس: ۸۸).

(ب) افرادی خودخواه و برتری‌جو که در به بندکشیدن توده‌های مستضعف، نقش به‌سزایی دارند (الأعراف: ۸۸).

(ج) به هنگام تزلزل قدرت، با هم متحد می‌شوند (الشعراء: ۳۵-۳۴).

(د) از کافران و مشرکانی بودند که همواره در برابر انبیا موضع‌گیری خصمانه داشتند (هود: ۲۷).

(ه) در صدد کشتن انبیا بر می‌آمدند؛ چنانکه قصد کشتن موسی را داشتند (القصص: ۲۰).

(و) به نبوت و معاد باور نداشتند (المؤمنون: ۳۳).

از تأثیرات ملاً بر جامعه موارد زیر قابل توجه است:

اولاً، مردم را تحقیر می‌کردند تا از آن‌ها اطاعت کنند و مؤمنان را به تمسخر می‌گرفتند (هود: ۳۸).

ثانیاً، مردم را آزار و اذیت می‌دادند (یونس: ۸۳).

ثالثاً، آن‌ها در تثبیت نظام فرعون نقش اساسی داشتند و مردمی را که نظام را قبول نمی‌کردند، تهدید به تبعید و محرومیت از تمام موقعیت‌ها و مزایای اجتماعی می‌کردند (الأعراف: ۹۰).

رهیافتی معناشناسانه به مستضعفین و بازساخت اجتماعی آن با ... / محمدرضا پیرچراغ ۱۷۵

رابعاً، وحدت جامعه را از بین می‌بردند و علیه نذیران و پیامبران تبلیغ می‌کردند و استکبار می‌ورزیدند (البقره: ۸۷).

خامساً، حافظ منافع خود هستند (الأعراف: ۱۲۷).

نتیجه آنکه اساساً اشراف و ملاً افرادی هستند که پول و امکانات مادی را ملاک ارزش‌ها و برتری خود بر دیگران به شمار می‌آورند و در مقابل انبیاء و مردم مخالفت می‌کردند. به نظر می‌رسد بتوان ملاً را در زمره‌ی همان مستکبران اقتصادی قرار داد که پول و مادیات را اولین و بالاترین ارزش دانسته و طبعاً برای دستیابی به آن از هر اقدامی ولو خرد کردن و به استضعاف کشاندن انسان‌ها کوتاهی نمی‌کنند.

### ۳-۳. ویژگی‌های «مترفین»

این گروه اجتماعی را قرآن کریم به شکل طبقه‌ای متشکل و توانا مطرح می‌کند. از مهم‌ترین خصوصیات مترفین در بیان قرآن می‌توان به مواردی نظیر فخرفروشی (سبأ: ۳۵)، مخالفت با حق و عدل (سبأ: ۳۴)، عدم اعتقاد به معاد و حیات پس از مرگ (الواقعه: ۴۵-۴۷)، تقلید کورکورانه از آیین گذشتگان خود (الزخرف: ۲۳)، موجب تبعیض نژادی و برتری در جامعه (القصص: ۷۸) اشاره نمود. با تأمل نظر در آیات فوق می‌توان گفت که طبقه‌ی مُترف از علل اصلی انحراف جوامع هستند؛ زیرا هر کفران، عسیان، فساد و ظلمی که در این جوامع جان می‌گیرد و گسترش می‌یابد، از ناحیه‌ی این گروه و به رهبری این قشر می‌باشد. این قشر برای تثبیت موقعیت مالی و اجتماعی و سلطه‌ی خود بر مردم حتی با عقاید آنان بازی نموده و برای آنان «عقیده» می‌آفرینند تا تشنگی فطرت خداجویانه‌ی آنان را با اعتقادی انحرافی سیراب کنند. بدین روش که برای آن‌ها بت و خدا می‌تراشند و معتقدات خرافی مردم را در جهت حفظ منافع خود و تخدیر افکار مردم جهت می‌دهند.



نتیجه آنکه طبقه‌ی مترف چون به شکم‌بارگی و شهوت‌رانی خو گرفته و فطرت ثانویه‌ی آن‌ها شده است، همان ارزاق کم را با حیل‌های گوناگون به خود اختصاص می‌دهند و با ترفندهای اقتصادی و ایجاد بازار سیاه، تورم، احتکار و بالا بردن کاذب قیمت‌ها موقعیت اقتصادی خود را تثبیت و فقرا را فقیرتر می‌کنند؛ از این رو طبقه‌ی مترف، جامعه را به سوی فساد و تباهی سوق می‌دهد (نجفی علمی، ۱۳۷۱: ۲۴۰).

### ۳-۳-۱- ویژگی اجتماعی «مترفین»

مهم‌ترین ویژگی‌های اجتماعی مترفین بر اساس آیات قرآن عبارت است از:

افتخار نمودن بر مواهب و امتیازات دنیوی: فخر و مباهات ورزیدن بر مواهب مادی دنیا یکی از ویژگی‌های اجتماعی مترفین در قرآن ذکر شده است. بر اساس آیات «وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ وَ قَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَ أَوْلَاداً وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ» (سبأ: ۳۴-۳۵) مترفین به داشتن اموال و فرزندان بیشتر مباهات نموده و شقاوت انسان را به آن مرتبط می‌دانستند (طباطبایی، بی تا، ۱۶: ۵۷۸).

انکار رسالت پیامبران (ص): یکی دیگر از شاخصه‌های اجتماعی مترفین بر اساس همان آیات ۳۴ و ۳۵ سبأ، انکار رسالت انبیاء و مخالفت با آنان بود. در بیان قرآن معمولاً مترفین به عنوان نخستین گروه در مقابل انبیاء و پیامبران معرفی شده‌اند. مهم‌ترین علت مخالفت آنان با پیامبران الهی به این دلیل است که این گروه اجتماعی، تعلیمات انبیا را از یک سو مزاحم کامجویی و طغیان خود می‌دیدند و از سوی دیگر این تعلیمات دقیقاً در جهت حمایت از حقوق محرومان و مستضعفان بود (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۱۰۶).

رهیافتی معناشناسانه به مستضعفین و بازساخت اجتماعی آن با ... / محمدرضا پیرچراغ ۱۷۷

فسق و نافرمانی: از دیگر شاخصه‌های اجتماعی مترفین، بر اساس آیه‌ی «وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا» (الإسراء: ۱۶) نافرمانی و فسق است و همین ویژگی سبب مستحق مجازات شدن ایشان از سوی خداوند ذکر شده است.

#### ۴- راه‌های به استضعاف کشاندن مردم، توسط «مستکبران، ملاً و مترفین»

مستکبران، ملاً و مترفین برای رسیدن به قدرت و حفظ آن، از روش‌ها و شیوه‌های مختلفی در جهت به استضعاف کشاندن جامعه بهره می‌گیرند که مهم‌ترین آن روش‌ها بر اساس آیات قرآن عبارت است از:

- أ) به بردگی گرفتن انسان‌ها و مردم را به زور به اطاعت خود واداشتن؛ مانند ذلیل نمودن و به تبعید و بندگی کشاندن مردم بنی‌اسرائیل توسط فرعون (بر اساس آیه‌ی ۴۷ مؤمنون).
- ب) استفاده از جنگ روانی و ایجاد اضطراب در مردم؛ مانند جنگ روانی تقابل ساحران با موسی (ع) توسط فرعون و ایجاد اضطراب در جامعه (بر اساس آیه‌ی ۱۱۶ اعراف).
- ج) بهره‌گیری از ابزار تهمت، فریب، خدعه و تبلیغات شیطنت‌آمیز همراه با مکر و حيله؛ مانند ساحر و مجنون نامیدن انبیای الهی در طول تاریخ (بر اساس آیات ۵۲ ذاریات).
- د) سرکوب حق‌طلبان و توده‌ی مردم؛ مانند سرکوب سحره و قطع دست و پای آن‌ها توسط فرعون (بر اساس آیه‌ی ۱۲۴ اعراف).
- ه) ایجاد شکاف طبقاتی در جامعه و برهم زدن وحدت صفوف اجتماع؛ مانند ایجاد دو طبقه‌ی قبضی و بنی‌اسرائیل توسط فرعون (بر اساس آیه‌ی ۱ قصص).
- و) تطمیع افراد مختلف و گروه‌های اجتماعی؛ مانند تطمیع ساحران توسط فرعون (بر اساس آیات ۴۱-۴۲ شعراء).

ز) تحریک احساسات و سوء استفاده از عواطف و تعصبات مردم؛ مانند توجیه فرعون در خصوص تصمیم به کشتن موسی (ع) [ترس از تغییر دین و از بین رفتن دین نیاکان] (بر اساس آیات ۲۶-۲۷ غافر).

ح) بهره‌گیری از ابزار تکذیب؛ مانند تکذیب و تشکیک اشراف مستکبر قوم حضرت صالح (ع) در حقانیت وی (بر اساس آیات ۷۵-۷۶ اعراف).

ط) ایجاد جوسازی و انحراف اذهان و افکار مردم؛ مانند صحنه‌سازی فرعون به وسیله‌ی ساختن برج معروفش برای بیرون کردن حضرت موسی (ع) از میدان (بر اساس آیه‌ی ۳۸ قصص).

ی) بهره‌گیری از تهدید و ارباب؛ مانند تهدید اشراف قوم شعب (ع) مبنی بر زبان دیدن و اخراج از وطن (بر اساس آیات ۸۷-۹۰ اعراف).

ک) استفاده از ابزار قتل و شکنجه جسمی؛ مانند آیات قتل و شکنجه‌ی سحره‌ی توسط فرعون (در آیات ۷۱ طه).

ل) محاصره‌ی اقتصادی؛ مانند محاصره‌ی پیامبر (ص) و یارانشان در شعب ابی‌طالب (بر اساس آیه‌ی ۷ منافقون).

همان طور که در موارد فوق مشخص است، این سه گروه اجتماعی از موارد متعدد فکری، عقیدتی و عملیاتی در جهت به استضعاف کشاندن جامعه استفاده می‌کنند.

## ۵- راه‌های خروج از «استضعاف» و مقابله‌ی «مستضعفان» با «مستکبران، ملاً و مترفین»

بر اساس آیات قرآن، مستضعفان برای برون‌رفت از استضعاف در مقابل مستکبران، ملاً و مترفین باید از دو شیوه‌ی باطنی و ظاهری استفاده کنند.

## ۵-۱. شیوه‌های باطنی مقابله با «مستکبران، ملأ و مترفین»

منظور از شیوه‌های باطنی، ملاک و معیارهایی است که فرد مستضعف برای رهایی از سلطه‌ی مستکبران، باید آن‌ها را در خود ایجاد نماید. مهم‌ترین این شیوه‌ها عبارت است از:

### ۵-۱-۱. دعا و طلب یاری از خداوند

مقابله و مبارزه‌ی مستضعفان با مستکبران، به عنوان مهم‌ترین مرحله‌ی زندگی ایشان بوده و به توصیه‌ی آیات قرآن در این مقطع باید از خداوند برای پیروزی مستضعفان بر مستکبران طلب یاری نمایند. مطابق آیه‌ی «الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» (نساء: ۷۵) نخستین اقدام مبارزاتی مستضعفان، دعا و طلب استمداد از خداوند تبارک و تعالی بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۶۷۳) و یا در آیه‌ی «إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ» (إنفال: ۹) زمانی که پیامبر اکرم (ص) به کثرت دشمنان و کمی مسلمین نگاه کرد، رو به درگاه حق تعالی نموده و دعا کرد و خداوند در استجابت دعای پیامبرش و نصرت‌خواهی، این آیه را نازل فرمود (قرشی بنایی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۰۱). طبق آیات بیان شده یکی از راه‌های باطنی و درونی، برون‌رفت از استضعاف استمداد و طلب یاری از خداوند می‌باشد.

### ۵-۱-۲. خودباوری و اعتماد به نفس

یکی از عوامل مؤثر غلبه‌ی مستکبران بر عموم مستضعفان، القای این بود که آن‌ها بدون توجه بر حاکمان و افراد صاحب‌قدرت نمی‌توانند به زندگی خود ادامه دهند و

مستکبران به عمد و یا غیر عمد، عدم اعتماد به نفس و خوداکتفائی را در ذهن مستضعفین پرورش دادند. قرآن ذیل آیه‌ی ۱۳۹ آل عمران برای تقویت روحیه‌ی خودباوری و اعتماد به نفس مؤمنان می‌فرماید: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». از این رو یکی دیگر از راه‌های باطنی و درونی برون‌رفت از استضعاف، تقویت روحیه‌ی خودباوری و اعتماد به نفس است.

### ۳-۱-۵- صبر

بی‌گمان مقاومت و صبر در برابر مستکبران در هر حال از مهم‌ترین و اساسی‌ترین روش‌هایی است که خداوند در آیه‌ی ۱۳۷ سوره‌ی اعراف بدان اشاره می‌نماید؛ زیرا صبر، تنها مقاومت دایمی و پایداری است که در نهایت مستکبران را در وضعیت و موقعیت بدتر قرار داده و موجبات رهایی مستضعفان را فراهم می‌آورد. در این آیه آن عده از بنی‌اسرائیل که امکان جهاد و هجرت نداشتند، به خاطر صبر و پایداری بر ظلم و ستم فرعونیان، خداوند آنان را از استضعافی که داشتند خلاص نمود.

### ۲-۵. شیوه‌های ظاهری مقابله با «مستکبران، ملأ و مترفین»

مراد از شیوه‌های ظاهری روش‌هایی است که مستضعفان، به صورت عملی و بیرونی و با کمک نمودن به یکدیگر در جهت رفع استضعاف به کار می‌گیرند. در برخی از آیات برای رهایی از استضعاف به چند روش ظاهری و بیرونی به صورت ویژه، اشاره و سفارش شده است؛ از جمله:

#### ۱-۲-۵- مقاومت و جهاد

خداوند متعال در آیه‌ی ۷۵ سوره‌ی نساء مؤمنان را امر نموده که برای رهایی از ظلم ستمگران، به جهاد و حمایت از مستضعفان موحد بپردازند. مطابق این آیه و آیات

رهبافتی معاشناسانه به مستضعفین و بازشناخت اجتماعی آن با ... / محمدرضا پیرچراغ ۱۸۱

مشابه، نه تنها جهاد بر مستضعفان واجب بوده، بلکه بر گروه‌های دیگر اجتماعی که بیرون از چنین محیط استضعافی هستند، لازم است تا برای کمک و یاری مجاهدان بشتابند. بر اساس آیه‌ی ۱۳۷ اعراف، مستضعفانی که اهل ایمان و مقاومت و جهاد باشند، در نهایت به کمک امدادهای الهی از بلای اجتماعی استضعاف نجات و رهایی خواهند یافت.

۲-۲-۵- هجرت

از دیگر راهکارهای ظاهری نجات از استضعاف و فشار در محیط‌های کفرآلود، بر اساس آیه‌ی ۹۷ نساء، هجرت و ترک سرزمین است که به عنوان یک راهکار برای شرایط سخت بیان شده است. به این معنا که اگر مستضعفان، با مقاومت و جهاد نتوانستند رهایی یابند، می‌توانند از راهکار هجرت و کوچ بهره‌گیرند و در عین حال، هجرت از محیط کفر و گناه بر مستضعفان دارای قدرت، به عنوان یک تکلیف و واجب دینی مطرح شده است.

۳-۲-۵- حفظ اتحاد و انسجام

یکی از مهم‌ترین ابزار جبهه‌ی مستکبران برای به قدرت رسیدن یا نگاه داشتن قدرت، ایجاد تفرقه میان مردم است، از این رو حفظ اتحاد و انسجام بین عموم مستضعفین یکی از راه‌های قرآن برای رفع استضعاف ذکر شده است؛ آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ» (صف: ۴). چنین مؤمنانی در مقابل طوفان‌ها و مشکلات مختلف و دسیسه‌ها و تفرقه‌افکنی‌ها و نیات شوم مستکبران و تحریم‌ها و تهدیدهای استعمارگران و تطمیع‌های فرصت‌طلبان همچون کوه استوار و

همچون پولاد سخت و آبدیده‌اند و نیت آنان نیز غیر از رضایت الهی و سر بلندی راه و مرام الهی (فی سبیل الله) چیز دیگری نیست.

#### ۴-۲-۵- شناخت مستکبران و معرفی آنان به مردم

یکی از راهکارهای قرآنی برون رفت از استضعاف، شناخت و معرفی چهره‌ی واقعی مستکبران است؛ زیرا اگر مستضعفان، شناخت دقیقی نسبت به نیت و عملکرد مستکبران پیداکنند، هم زمینه‌ی اجتماعی مقابله‌ی مستضعفان با مستکبران فراهم شده و هم مستکبران نخواهند توانست از ابزار تحقیر یا تهدید و اغفال برای بهره‌کشی از مستضعفان استفاده کنند.

#### ۵-۲-۵- اطاعت و پیروی از امام و رهبر

در راه مبارزه با استکبار، وجود رهبر شایسته و اطاعت و پیروی نمودن از او یکی از ضروریات است. بر اساس آیه‌ی ۷۷ نساء، نخستین تقاضای مستضعفان گرفتار در چنگال مستکبران، تقاضای ولی از جانب خداوند بوده است و در ادامه سپس از خداوند خواسته‌اند که برایشان یآوری تعیین فرماید. اساساً پیمودن راه تکامل بدون استفاده از وجود رهبر ممکن نبوده و سرّ ارسال رسل، انبیاء و اوصیاء برای مردم همین است و خداوند در آیاتی نظیر (نساء: ۵۹-۸۰) خداوند اطاعت از امام و رهبر را با اطاعت از خود قرین کرده است.

### نتیجه

۱) «استضعاف» ثلاثی مزید باب استفعال از ریشه‌ی «ضعف» بوده که در لغت به معنی ناتوانی در عقل و اندیشه و نیز به ضعف کشاندن و در اصطلاح تضعیف شدن توسط ظالمان می‌باشد.

(۲) کلمه‌ی استضعاف در قرآن، در دو معنای مثبت و منفی ذکر شده است: «استضعاف مذموم» زمانی است که فرد مقابل مستکبران، کرنش نموده و هیچ گونه مقاومتی در جهت تغییر شرایط استضعاف خویش نمی‌نماید؛ شامل استضعاف مذموم عقیدتی و ایمانی، استضعاف مذموم مادی. «استضعاف ممدوح» در جایی است که خبر از یک واقعیت خارجی، مانند استضعاف در کودکان و زنان می‌دهد و یا جایی که مستضعفین در مقابل مستکبران از خود ضعف و کرنش نشان نمی‌دهند؛ شامل مستضعفین مقاوم در برابر مستکبران و ظالمان، مستضعفان ممدوح مادی، مستضعفان ممدوح عقیدتی، مستضعفان ممدوح جسمی و ذهنی.

(۳) بر اساس آیات قرآن مهم‌ترین واژگان جانشین مفهومی و هم‌سو با «استضعاف» عبارت‌انداز: «مُضْطَرٌّ، ضَرٌّ، وَهْنٌ، فَشَلٌّ و ذَلٌّ» و مهم‌ترین واژگان مقابل «استضعاف» شامل «استکبار، أتراف، ملأ، ظلم، عتو، علو، غنی، بعی، بطر، طغیان» بوده و سه جریان اجتماعی «مستکبران»، «ملأ» و «مترفین» در کانون تقابل با «مستضعفان» قرار دارند.

(۴) بر اساس تقابل معنایی «مستضعف» و «مستکبر» در آیات قرآن، مشخص می‌شود اقسام «مستکبران» شامل مستکبر فردی و مستکبر اجتماعی (ذیل سه نوع مستکبر اقتصادی، مستکبر سیاسی، و مستکبر علمی) بوده و مهم‌ترین ویژگی‌های اجتماعی مستکبران عبارت است از: خود بزرگ‌بینی، طمع مال و قدرت، پیروی از هوای نفس، تحقیر مستضعفان و مردم، افساد در زمین، ظلم و ستم به مردم.

(۵) بر اساس تقابل معنایی «مستضعف» و «ملأ» در آیات قرآن مشخص می‌شود ویژگی‌های اجتماعی «ملأ» سرمایه‌داری و اسیر زینت‌های دنیا بودن، خودخواهی و برتری‌جویی، متحد هنگام تزلزل قدرت، موضع‌گیری خصمانه در برابر انبیاء و



- عدم باور نبوت و معاد، تحقیر نمودن مردم، تثبیت نظام فرعونی، از بین برنده‌ی وحدت جامعه و حافظ منافع خود بودن است.
- (۶) بر اساس تقابل معنایی «مستضعف» و «مترفین» در آیات قرآن مشخص می‌شود، مهم‌ترین ویژگی‌های اجتماعی «مترفین» شامل افتخار نمودن بر مواهب و امتیازات دنیوی، انکار رسالت پیامبران (ص) و فسق و نافرمانی است.
- (۷) مهم‌ترین راه‌های به استضعاف کشاندن مردم، توسط «مستکبران، ملاً و مترفین» در بیان قرآن به بردگی گرفتن انسان‌ها، استفاده از جنگ روانی، بهره‌گیری از ابزار تهمت و فریب و خدعه، بهره‌گیری از ابزار تکذیب، استفاده از ابزار قتل و شکنجه‌ی جسمی، بهره‌گیری از تهدید و ارعاب، سرکوب حق‌طلبان و توده‌ی مردم، ایجاد شکاف طبقاتی در جامعه، تطمیع افراد و گروه‌های اجتماعی مختلف، تحریک احساسات و سوء استفاده از عواطف و تعصبات مردم، ایجاد جوسازی و انحراف اذهان و افکار مردم و محاصره‌ی اقتصادی است.
- (۸) مهم‌ترین راه‌های خروج از «استضعاف» و مقابله‌ی «مستضعفان» با «مستکبران، ملاً و مترفین» عبارت است از: شیوه‌های باطنی (دعا و طلب یاری از خداوند، خودباوری و اعتماد به نفس، صبر) و شیوه‌های ظاهری (مقاومت و جهاد، هجرت، حفظ اتحاد و انسجام، شناخت دقیق مستکبران و معرفی آنان به مردم، اطاعت و پیروی از امام و رهبر).

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

قرآن کریم

ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: موسسه‌ی مطبوعاتی اسماعیلیان.

رهبانتي معاشناسانه به مستضعفين و بازساخت اجتماعي آن با ... / محمدرضا پيرچراغ ١٨٥

ابن بابويه، محمد بن علي (١٣٦٢ش). الخصال، قم: جامعه مدرسين.

\_\_\_\_\_ (١٤٠٦ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشريف الرضي للنشر.

\_\_\_\_\_ (١٤٠٣ق). معاني الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به

جامعه مدرسين حوزه علميه.

ابن فارس، أحمد بن فارس (١٤٠٤ق). معجم مقاييس اللغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.

ابن منظور، محمد بن مكرم، (١٤١٤ق). لسان العرب، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و

التوزيع - دار صادر.

ابوالفتوح رازي، حسين بن علي (١٤٠٨ق). روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن، مشهد:

آستان قدس رضوي.

اسكافي، ابي جعفر محمد بن عبدالله (١٤٠٢ق). المعيار والموازنة، بي.جا.

بحراني، سيد هاشم (١٣٧٤ش). البرهان في تفسير القرآن، قم: مؤسسه بعثه.

بحراني، كمال الدين ميثم بن علي (١٣٦٢ش). شرح نهج البلاغه، قم: انتشارات دفتر تبليغات

اسلامي حوزه علميه.

بحراني، يوسف (بي.تا). الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.

جوهرى، أبو نصر (١٤٠٧ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بيروت: دار العلم للملايين.

خرم دل، مصطفي (١٣٨٤ش). تفسير نور، تهران: نشر احسان.

راغب اصفهاني، حسين بن محمد (١٤١٢ق). مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دار القلم - الدار الشامية.

زبيدي، محمدمرتضى (١٤١٤ق). تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر.

سيد رضى، محمد بن حسين (١٤٠٦ق). خصائص الأئمة عليهم السلام، مشهد: آستان قدس رضوي.

\_\_\_\_\_ (١٤١٤ق). نهج البلاغه، قم: هجرت.

شوكانى، محمد بن علي (١٤١٤ق). فتح القدير، دمشق - بيروت: دار ابن كثير - دار الكلم الطيب.

طباطبائي، سيد محمد حسين (بي.تا). الميزان في تفسير القرآن، قم: منشورات جماعة المدرسين

في الحوزة العلمية.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۸ق). جوامع الجامع، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامة، قم: بعثت.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). الغیبة، قم: دار المعارف الإسلامیة.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- \_\_\_\_\_ (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: احیاء التراث العربی.
- عبدالباقی، محمدفؤاد (۱۳۶۴ق). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، قاهره: دارالکتب المصریة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین، قم: نشر هجرت.
- فرزند وحی، جمال، و جولایی، عبادالله (۱۳۹۲). عوامل ظهور طبقات اجتماعی در قرآن و حدیث، فصلنامه‌ی تخصصی تفسیر حسنا، ۵ (۱۸).
- فیروزآبادی، نجم‌الدین (بی تا). القاموس المحیط، بیروت: دار العلم للجمیع.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: موسسه‌ی دار الهجرة.
- قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر التمی، قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات بن ابراهیم، تهران: وزارة الإرشاد الإسلامی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معلوف، لوئیس (بی تا). المنجد فی اللغة، بیروت: المطبعة کاثولیکیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مهییار، رضا (بی تا). فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، بی جا: بی نا.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۵ق). المغازی، نشر دانش اسلامی.
- هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس، قم: الهادی.

## Bibliography

The Holy Quran.

Ibn Athir, Mubarak bin Muhammad(1367). The End of Gharib al-Hadith and Athar, Qom: Ismailian Press Institute. [In Arabic].

Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali(1362). Al-Khasal, Qom: Modaresin community. [In Arabic].

\_\_\_\_\_ (1406 A.H). The reward of deeds and the eagle of deeds, Qom: Dar al-Sharif al-Radis for publication. [In Arabic].

\_\_\_\_\_ (1403 A.H). Ma'ani Al-Akhbar, Qom: Islamic Publication Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic].

Ibn Faris, Ahmed Ibn Faris(1404 A.H). Ma'jam Maqais al-Laghga, Qom: Al-Alam al-Islami School. [In Arabic].

Ibn Manzoor, Muhammad Bin Makram(1414 A.H). The Arab Language, Beirut: Dar al-Fakr Lal-Taftafa and Al-Nashar and Al-Tawzii- Dar Isdar. [In Arabic].

Abu al-Fatuh Razi, Hossein bin Ali(1408 A.H). Rooz al-Jinnan and Ruh al-Jinnan in Tafsir al-Qur'an, Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic].

Safi, Abi Ja'afar Muhammad bin Abdullah(1402 A.H). Al-Marid and Al-Mawazaneh, NP. [In Arabic].

Bahrani, Seyyed Hashem(1374). Al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Ba'ath Institute. [In Arabic].

Bahrani, Kamal al-Din Maysham bin Ali(1362). Commentary on Nahj al-Balaghah, Qom: Publications of the Islamic Propaganda Office of the Seminary. [In Arabic].

Bahrani, Youssef(nd). al-Hadaiq al-Nadrah fi Akhmat al-Utrah al-Tahira, Qom: Al-Nashar al-Islami Est. [In Arabic].

Johari, Abu Nasr(1407 A.H). Sahaha Taj al-Lagha and Sahaha al-Arabiya, Beirut: Dar al-Alam for millions. [In Arabic].

Khorramdel, Mustafa(2004). Tafsir Noor, Tehran: Ehsan Publishing House. [In persian].

Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad(1412 A.H). Al-Qur'an Al-Mafadat, Beirut: Dar al-Qalam- Al-Dar al-Shamia. [In Arabic].

Zubeidi, Mohammad Morteza(1414 A.H). Taj al-Arus Man Javaher al-Qamoos, Beirut: Dar al-Fakr. [In Arabic].

Seyyed Razi, Muhammad bin Hossein(1406 A.H). Characteristics of the Imams (peace be upon them), Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic].

\_\_\_\_\_ (1414 A.H). Nahj al-Balagha, Qom: Hijrat. [In Arabic].

Shukani, Muhammad bin Ali(1414 A.H). Fath al-Qadir, Damascus-Beirut: Dar Ibn Kathir-Dar al-Kalam al-Tayyib. [In Arabic].

Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein(nd). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: pamphlets of Jamaat al-Madrasin in Al-Hawza al-Elamiya. [In Arabic].

- Tabarsi, Fazl bin Hasan(1418 A.H). Al-Jamae Jameed, Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1415 A.H). Al-Bayan Forum in Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-Alami Foundation for Press. [In Arabic].
- Tabari Amoli, Muhammad bin Jarir(1413 A.H). Dalai al-Imamah, Qom: Ba'ath. [In Arabic].
- Tarihi, Fakhreddin(1375). Majma Al-Baharin, Tehran: Mortazavi. [In Arabic].
- Tusi, Muhammad bin Al-Hassan(1411 A.H). Al-Ghaibah, Qom: Dar al-Ma'arif al-Islami. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1407 A.H). Tahzeeb Al-Ahkam, Tehran: Islamic Books. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (nd). Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Revival of Arabic [In Arabic]. Tradition.
- Abdul Baqi, Muhammad Fouad(1364 A.H). Al-Mu'jajm Al-Mufars for Al-Faz Al-Qur'an Al-Karim, Cairo: Darul-Kitab al-Masriyyah. [In Arabic].
- Farahidi, Khalil bin Ahmad(1409 A.H). Kitab al-Ain, Qom: Hijrat Publishing. [In Arabic].
- Farzand Wahi, Jamal, and Julayi, Ebadullah(2012). Factors of emergence of social classes in the Qur'an and Hadith, Specialized quarterly Tafsir Hasna, 5 (18). [In persian].
- Firouzabadi, Najmuddin(nd). Al-Qamoos Al-Mashay, Beirut: Dar-e-Alam Al-Jaliyam. [In Arabic].
- Fayoumi, Ahmad bin Muhammad(1414 A.H). Al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer, Qom: Dar al-Hijra Institute. [In Arabic].
- Qorshi Banaei, Ali Akbar.(1412 A.H). Qur'an Dictionary, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In persian].
- Qomi, Ali Ibn Ibrahim(1404 A.H). Tafsir al-Qami, Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic].
- Kilini, Muhammad bin Yaqub(1407 A.H). Al-Kafi, Tehran: Dar al-Kutub al-Islami. [In Arabic].
- Kufi, Firat bin Ibrahim(1410 A.H). Tafsir Firat bin Ibrahim, Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic].
- Mostafavi, Hassan(1368). Al-Habiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Maalouf, Lewis(Beta). Al-Manjad fi al-Legha, Beirut: Al-Mattaba Al-Kathoulikieh. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, Nasser(1374). Tafsir al-Nashon, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In persian].
- Mehyar, Reza(nd). Arabic-Persian alphabetic culture, NP: NN. [In Arabic].
- Waqidi, Muhammad bin Omar(1405 A.H). Al-Maghazi, Islamic Knowledge Publishing House. [In Arabic].
- Helali, Salim bin Qays(1405 A.H). Book of Salim bin Qays, Qom: Al-Hadi. [In Arabic].

**The Application of the Prophet's Method in the  
Interpretation of the Holy Qur'an: A Case Study of the  
"Tafsir (Interpretation) of Ruh al-Ma'ani"**<sup>\*</sup>

**Mohammad-Reza Shahroudi**<sup>\*\*</sup>  
**Fereshteh Taghizadeh-Chimeh**<sup>\*\*\*</sup>

**Abstract**

The application of the Prophet's Method in the interpretation of the Noble Qur'an, particularly in relation to verses directly related to the Prophet's Method, is considered a fundamental principle of interpretation. Furthermore, the Prophet's Method should be taken into account in explaining other verses as well, as it provides dimensions of necessary expression in the interpretation of verses that other sources and documents are unable to present. Understanding the Prophet's Method frees us from spiritual distortions, superstitions, and potential confusion that may arise in the process of understanding and interpreting the Qur'an. Among the interpretations that have also focused on the Prophet's Method is 'Ruh al-Ma'ani,' which is considered an important interpretive source among Sunni scholars and is regarded as a comprehensive encyclopedia of previous interpretations. However, the extent to which the application of the Prophet's Method has been properly carried out in the interpretation of Ruh al-Ma'ani has not been addressed in previous studies. Therefore, in this research, through a descriptive-analytical approach, the case studies of the verses of Tathir, Mubalahah, and Sharh al-Sadr, in which the lack of attention to the Prophet's Method causes an incomplete interpretation of them, are examined in Ruh al-Ma'ani. The results demonstrate that Aloosi, despite considering the Prophet's Method, has not adopted a sound scientific approach and has provided an incorrect and unscientific interpretation of these verses, in addition to selectively utilizing the Prophet's Method with a narrow perspective.

**Keyword:** Aloosi; Principles of Interpretation; Ruh al-Ma'ani; The Prophet's

---

\* Received:2023-June-12 Accented: 2024-February-26

\*\* Associate Professor of Department of Quranic and Hadith Sciences of Faculty of Theology and Islamic Studies of Tehran University. Tehran, IRAN (The Corresponding Author)  
Email: Mhshahrood@ut.ac.ir

\*\*\* PhD student of Quranic and Hadith Sciences of Faculty of Theology and Islamic Studies of Islamic Azad University of North Tehran Branch. Tehran, IRAN. Email: FF.tghz@gmail.com



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۲۲۱-۱۸۹

مقاله علمی - پژوهشی

## کاربست سیره در تفسیر قرآن کریم، مطالعه‌ی موردی تفسیر روح‌المعانی\*

محمدرضا شاهرودی\*\*

فرشته تقی‌زاده چیمه\*\*\*

### چکیده

کاربست سیره در تفسیر قرآن کریم در ارتباط با آیاتی که به طور مستقیم به سیره پیامبر (ص) مربوط می‌شود، از اصول تفسیر محسوب می‌گردد. به علاوه سیره باید در تبیین آیات دیگر نیز مورد توجه قرار گیرد؛ چرا که سیره، ابعادی از بیان لازم در تفسیر آیات را که دیگر مدارک از ارائه‌ی آن ناتوان‌اند، میسر می‌سازد. آن سان که شناخت سیره‌ی پیامبر (ص)، ما را از تحریفات معنوی و خرافات راه‌یافته به ساحت قرآن و سردرگمی‌هایی که ممکن است در مقام شناخت و تفسیر قرآن با آن روبه‌رو شویم، رها می‌کند. در میان تفاسیری که به سیره‌ی پیامبر (ص) نیز عنایت داشته «روح‌المعانی» است که به عنوان یکی از منابع مهم تفسیری اهل سنت و در حکم دائره‌المعارف تفسیری و جامع آراء پیشینیان در نظر گرفته می‌شود. اما به این مسئله که کاربست سیره در تفسیر روح‌المعانی تا چه حد به‌درستی صورت گرفته، تاکنون در مطالعات پیشین پرداخته نشده است؛ لذا در این پژوهش به شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی و با مطالعه‌ی موردی، آیات تطهیر، مباحله و شرح صدر که عدم توجه به سیره در فهم آن‌ها تفسیر ناقصی از این آیات ارائه می‌دهد، در روح‌المعانی مورد بررسی قرار گرفته و نتایج آن نشان می‌دهد که آلوسی با وجود عنایت به سیره‌ی پیامبر (ص)، شیوه‌ی علمی صحیحی در پیش نگرفته و علاوه بر گزینشی عمل کردن در بهره‌گیری از سیره با نگاه غیرجامع خود، تفسیری ناصحیح و غیرعلمی از این آیات ارائه کرده است.

کلیدواژه‌ها: آلوسی، اصول تفسیر، روح‌المعانی، سیره‌ی پیامبر (ص)

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران. تهران، ایران (نویسنده

مسئول) ایمیل: Mhshahrood@ut.ac.ir

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران

شمال. تهران، ایران ایمیل: FF.tghz@gmail.com



## ۱- بیان مسئله

در تفسیر برخی آیات قرآن کریم، نیاز به استفاده از منابع و اصولی است که از آن‌ها به عنوان اصول التفسیر نام برده شده است. رجوع به برخی از این منابع جهت تفسیر، معمول و متداول‌اند اما برخی دیگر از منابع، نظیر استناد به سیره در تفسیر، مورد توجه بعضی از مفسران واقع نشده است و تنها پاره‌ای از مفسران از این حیث بدان پرداخته‌اند. اما یکی از منابع قابل توجه در مقام تفسیر، سیره‌ی رسول اکرم (ص) است که در کنار سنت قابلیت‌های تفسیری ممتازی دارد، ولی بسیاری از مفسران نسبت به این منبع تفسیری بی‌عنایت بوده‌اند. با اینکه بخشی از آیات قرآن کریم در مقام تبیین سیره‌ی رسول‌الله است، برخی تفاسیر از منابع مرتبط با سیره بهره‌ای نبرده‌اند. در توجهات تفسیری مشخص می‌گردد که نه تنها از قابلیت‌های سیره در تفسیر آیات مربوط به همین حوزه می‌توان استفاده کرد، بلکه به عنوان اصلی از اصول تفسیر در تبیین آیات دیگر نیز می‌توان بهره برد؛ لذا توجه به سیره می‌تواند ما را به مدلول صحیح آیات نزدیک کند. در بین تفاسیر، تفسیر روح‌المعانی یکی از نخستین نمونه‌های جدید نگارش تفسیر است که شامل آراء تفسیری مختلف پیش از خود و نقد آن‌ها است. همچنین اشاراتی به علوم غیردینی نیز دارد؛ لذا آن را دائرة‌المعارفی تفسیری دانسته‌اند. از آنجا که بر اساس بررسی پژوهش‌های پیشین تا کنون چنین رویکردی به تفسیر روح‌المعانی وجود نداشته است، لذا این پژوهش در پی آن است که معلوم سازد که آیا آلوسی توانسته است با مراجعه به روایات و سیره‌ی رسول‌الله (ص) در تبیین مدلول آیات توفیق پیدا نماید و اینکه عدم رجوع به سیره تا چه اندازه ما را از یک تفسیر دقیق محروم می‌سازد.



### ۱-۱: کاربست سیره در تفسیر

با توجه به سیره و نقش آن در رمزگشایی آیات، پرداختن به آن می‌تواند علاوه بر دستیابی به یکی از منابع تفسیری، نکات مبهمی را در مورد برخی آیات روشن سازد. در میان اصول تفسیر که پایه‌های یک تفسیر محسوب می‌شوند، از قواعد تفسیر، منابع تفسیر، علوم مورد نیاز مفسر، شرایط مفسر و شیوه و مراحل تفسیر نام برده شده است (بابایی، ۱۳۸۷: ۶۰). یکی از منابع تفسیر که در ارتباط با قواعد تفسیر و علوم مورد نیاز مفسر ضروری است، «منابع تاریخی» هستند که در صورت بهره‌وری صحیح، ما را به تفسیر روشن‌تری از آیات می‌رسانند. در این حوزه توجه به حوادث امت‌های گذشته و انبیا و حوادثی که در زمان نزول قرآن رخ داده‌اند، به تعبیری سبب نزول یا شرایط تاریخی نزول برخی آیات می‌تواند نگاه ما را در تفسیر به واقعیت نزدیک کند؛ خصوصاً در فضای جامعه‌ی جاهلی و جامعه‌ی اسلامی زمان پیامبر (ص). به عنوان مثال تفسیر آیه‌ی «أما النبیء زیاده فی الکفر» (توبه / ۳۷) جز این نیست که جابه‌جا کردن ماه‌های حرام، فزونی در کفر است، مستلزم آگاهی از شیوه‌ی برخورد عرب جاهلی با ماه‌های سال (قمری) است. همین‌طور در مورد پیامبر (ص) و جامعه‌ی اسلامی، مواردی نظیر آیات مربوط به دعوت پنهانی پیامبر (ص) و دعوت آشکارا، آیه‌های ابتلا و امتحان مؤمن و منافق، حوادث هجرت و بعد از هجرت و درگیری نظامی با مشرکان مکه و یهودیان اطراف مدینه و ... نیازمند آگاهی و دقت در منابع تاریخی است و بدون بهره‌گیری از تاریخ و ابعاد آن مبهم خواهد ماند. نکته‌ی مهم در به‌کارگیری منابع تاریخی، علاوه بر قدمت این منابع، سازگاری با قرآن، سازگاری با سیره‌ی پیامبر (ص) و سازگاری با داده‌های عقلی قطعی را باید در نظر داشت. یعنی با توجه به دلایل قرآنی، روایی و عقلی، پیامبر خدا (ص) دارای مقام عصمت بوده و از

هر گونه خطا و اشتباه مصون است و در صورتی که در منابع تاریخی و سیره مطالبی بر خلاف این امر یافت شود، باید مورد ارزیابی بیشتر قرار گیرد (بابایی، ۱۳۸۷: ۲۹۹ - ۳۰۴). سیره در معنای تخصصی، بخشی از منابع تاریخی است که به «رفتار و گفتار و سلوک پیامبر (ص) پرداخته است» (سیرته القصد... نهج البلاغه، خطبه ۹۴) که به عنوان یک منبع مهم در تفاسیر باید لحاظ شود.

### ۱-۲: تفسیر روح المعانی

تفسیر روح المعانی از تفسیرهای مهم و عمده‌ی اهل سنت است که به وسیله‌ی شهاب‌الدین محمود آلوسی بغدادی (۱۲۱۷ - ۱۲۷۰) نگاشته شده است. وی ادیب و مفتی، فقیه و مفسر بغداد بود و بسیاری از عالمان مشهور به او اجازه‌ی روایت دادند. او از لحاظ کلامی اشعری است، ولی از لحاظ فقهی، شافعی‌مذهب است. ابتدا در مسائل زیادی از ابوحنیفه تقلید می‌کرد و در آخر نیز تمایل به اجتهاد پیدا کرده بود. آلوسی در تفسیر، تاریخ، لغت و نحو کتاب‌هایی تألیف کرده که مهم‌ترین اثر او در تفسیر «روح المعانی فی تفسیر القرآن والسبع المثانی» است. این تفسیر بنا بر قول ذهبی تفسیر به رأی محمود و پسندیده است (ذهبی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۷ - ۲۵۱). این تفسیر دارای وجوه فقهی، فلسفی، کلامی، عرفانی و ادبی است و تفسیری کامل در اجزاء قرآن به نگارش درآمده است. علوم ضروری که وی در مقدمه‌ی تفسیر خود ذکر کرده، شامل ۱- علم لغت ۲- علم نحو ۳- علم معانی، بیان و بدیع ۴- علم حدیث ۵- علم اصول فقه ۶- علم کلام ۷- علم قرائت است. آلوسی در تفسیر خود از روایات هم بهره برده است، اما در رجوع به سیره‌ی پیامبر (ص) به گونه‌ای عمل کرده است که نیاز به بررسی بیشتری دارد.

## ۲- بررسی آیه‌ی تطهیر

یکی از آیات قرآن که در مورد اهل بیت است و در میان مفسران مورد بحث بسیاری واقع شده، آیه‌ی تطهیر است: «... إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب / ۳۳)؛ جز این نیست که همواره خدا می‌خواهد هر گونه پلیدی را از شما اهل بیت برطرف نماید و شما را چنان که شایسته است، پاک و پاکیزه گرداند. مفسران شیعی و بسیاری از علمای اهل سنت معتقدند مراد از «اهل بیت» در آیه‌ی تطهیر، پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (س) و حسنین (ع) است. بسیاری از روایات اهل سنت نیز به این مطلب اشاره دارد. طبری در جامع‌البیان پانزده روایت را نقل می‌کند که در این روایات، اهل بیت در آیه بر پنج تن آل کساء منطبق شده است (همو، ۱۴۱۲، ج ۲۲: ۶-۵). نمونه‌هایی از این روایات که در منابع دیگر هم نقل شده است، در ذیل می‌آید: اخرج ابن جریر و ابن ابی حاتم و الطبرانی عن ابی سعید الخدری رضی الله عنه قال: قال رسول الله (ص): نزلت هذه الایه فی خمسه، فیّ و فی علی و فاطمه و حسن و حسین (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶: ۳۶۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۹۸). در شواهدالتنزیل، بیشترین روایات ذیل آیه‌ی تطهیر از طرق مختلف و با تعبیرات متفاوت، به طور دقیق در این مورد آمده است (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۱۷-۱۴۰). پیامبر (ص) فرمود: این آیه در مورد پنج نفر (من و علی و فاطمه و حسن و حسین (ع)) نازل شده است و روایت دیگر در تفسیر الکشاف آمده است: هنگامی که پیامبر (ص) با آن عبای مویین سیاه برای مباحله بیرون آمد، فرزندش حسن را نیز داخل کرد و حسین را نیز داخل نمود. علی و فاطمه هم آمدند و سپس آیه‌ی تطهیر را تلاوت کرد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۶). اما برخی از مفسران

کاربست سیره در تفسیر قرآن کریم، مطالعه‌ی موردی تفسیر روح‌المعانی / محمدرضا شاهرودی ۱۹۵

اهل سنت، همانند فخر رازی، علاوه بر پنج تن مصادیق دیگری هم‌چون همسران پیامبر و اولاد پیامبر (ص) برای اهل بیت در نظر گرفته‌اند.

## ۱-۲: معنای لغوی «الرجس» و «اهل‌البیت»

رجس یعنی هر چیز پلید و ناپاک (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۵۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۹۴؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۱۹؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۰۰). ابن‌فارس معنای اول رجس را اختلاط و درهم‌آمیختگی و معنی دوم آن را پلیدی می‌داند و آن را هم به خاطر آمیزش پاکی و ناپاکی که از پلیدی ظاهر با وسوسه‌های شیطانی حاصل می‌شود، می‌داند (همو، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۹۰). به نظر راغب، رجس ۴ وجه دارد: ۱- چیزی که طبیعتاً ناپاک و پلید است. ۲- چیزی که عقلاً ناپاک و پلید است. ۳- چیزی که شرعاً ناپاک است. ۴- از هر سه جهتی که ذکر شد، ناپاک است؛ مانند میته (همو، ۱۴۱۲: ۳۴۲). اهل‌البیت به معنای ساکنان یک خانه دانسته شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۸۹؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۵۰؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۶: ۲۲۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۲۹). راغب گفته است: اهل‌الرجل یعنی کسانی که نسبی یا دینی یا چیزی همانند آن‌ها، مثل خانه‌ای و شهر و بنایی آن‌ها را با یکدیگر جمع و مربوط می‌کند و آن‌ها را اهل و خانواده‌ی آن شخص می‌گویند و سپس توسعه‌یافته و دربردارنده‌ی کسانی که نسبت خانوادگی، وسیله‌ی جمع آن‌هاست، گردیده و بعداً اصطلاح اهل بیت به طور مطلق به خاندان پیامبر (ص) اطلاق شده است (همو، ۱۴۱۲: ۹۶).

## ۲-۲: دیدگاه آلوسی

او معتقد است منظور از اهل بیت، اصحاب کساء و همسران پیامبر (ص) هستند (همو، ۱۴۱۵، ج ۱۱: ۱۹۳). او برای اثبات اینکه همسران پیامبر (ص) جزء اهل بیت هستند

در بحث ضمائر آیه می‌گوید: ضمیر «کم» به معنای «کن» است که به دلیل لفظ مذکر «اهل» و مراعات لفظ به صورت مذکر «کم» آمده است (همان). آلوسی می‌گوید: اهل بیت همه‌ی کسانی هستند که نوعی علاقه‌ی رابطه‌ی خویشاوندی و ناگسستگی با پیامبر (ص) دارند؛ به طوری که عرفاً می‌توانند در یک خانه‌ی واحد ساکن شوند. با این تعریف اهل‌البیت، ابتدا همسران پیامبر (ص) و بعد اهل کساء را شامل می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱: ۱۹۹).

## ۲-۳: استدلال آلوسی

صاحب تفسیر روح‌المعانی برای ادعای خود دلایلی را ذکر می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها از این‌قرار است:

سیاق آیات: وی معتقد است بر اساس سیاق آیات که در خصوص مطالب مطرح شده در مورد همسران پیامبر است، همسران پیامبر (ص) در دایره‌ی اهل‌البیت هستند و نام بردن از آن‌ها لزومی ندارد. اما کسان دیگری را که پیامبر (ص) نام برده است؛ مانند علی، فاطمه و حسنین، چون بر اساس سیاق داخل در مصادیق اهل‌البیت نیستند، از آن‌ها نام برده و آن‌ها را از جمله‌ی اهل‌البیت اعلام کرده است (همان: ۱۹۵ - ۱۹۶).

## ۲-۴: روایات پیامبر (ص)

آلوسی در قدم بعدی به سراغ روایات پیامبر (ص) می‌رود. در این دسته روایات، پیامبر (ص) دست خود را از کساء به سمت آسمان می‌برد و چنین دعا می‌کند: اینان اهل بیت من هستند؛ پس خدایا هر گونه رجس را از آنان ببر و تطهیرشان کن. (سه بار این را می‌گوید). در ادامه بعضی از این روایات، درخواست ام‌سلمه ذکر شده است که پیامبر (ص) به ایشان گفته‌اند: تو به خیر هستی؛ از همسران پیامبر (ص) هستی، اما از

اهل بیت نیستی؛ مانند: عن ام سلمه رضی الله عنها قالت: فرفعت الکساء لأدخل معهم فجذبه من یدی و قال: انک علی خیر (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۹۸). عبا را بالا زد و خواستم داخل آن شوم، پیامبر (ص) عبا را از دستم کشید و فرمود: تو آدم خوبی هستی. در مواردی نیز این درخواست از عایشه نقل شده است (ابن‌کثیر، ۶: ۳۶۸). اما آلوسی در ادامه، بعد از بیان چند روایت، نظیر این مواردی را ذکر می‌کند که در آن ام سلمه از پیامبر سؤال می‌کند: آیا من هم از اهل بیت هستم؟ پیامبر (ص) به ایشان پاسخ مثبت می‌دهد.

آلوسی معتقد است تعارضی بیان این روایات نمی‌باشد؛ چرا که در برخی از آنها مسلم است که ام سلمه جزء اهل بیت است. در این موارد به تصریح پیامبر (ص) نیازی نبوده است (همو، ۱۴۱۵، ج ۱۱: ۱۹۶). ایشان روایتی را ذکر می‌کند که ام سلمه از اهل بیت محسوب شده است. پیامبر (ص) در پاسخ سؤال ام سلمه که می‌گوید: فقلت یا رسول الله أما أنا من اهل البیت؟ قال: بلی، ان شاء الله تعالی. همچنین به روایتی که سلمان را از اهل بیت می‌شمارد، اشاره می‌کند: قال علیه الصلاه و السلام، «سلمان منّا اهل البیت» (همو، ۱۴۱۵، ج ۱۱: ۱۹۶). آلوسی با بیان جمع بین روایات، مسئله را بدین صورت پاسخ می‌دهد که موارد نزول آیه تکرار شده است و در برخی موارد پیامبر (ص) لازم ندیده است که تصریح کند؛ نه به دلیل اینکه ایشان از اهل بیت نیست، بلکه به خاطر ظهور این مطلب است؛ چرا که حضور همسر پیامبر (ص) در میان اهل بیت قطعی است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱: ۱۹۵-۱۹۶).

## ۲-۵: تفسیر آیه‌ی تطهیر در رفتار پیامبر (ص)

در الدرالمنثور آمده که ابی‌مردویه از ابی‌سعید خدری روایت کرده که گفت: چون علی (ع) با فاطمه ازدواج کرد، چهل روز صبح رسول خدا (ص) به در خانه‌ی او آمد و گفت:

سلام بر شما اهل بیت و رحمت خدا و برکات او، وقت نماز است و خدا شما را رحمت کند: «... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً». من در جنگ هستم با کسی که با شما بجنگد و آشتی ام با کسی که با شما آشتی و دوست باشد (همو، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۹۹). اگر اهل بیت در همان معنای لغوی خود به کار رفته بود، نیازی نبود پیامبر (ص) این همه در تلاش برای تبیین این امر باشد.

روایت دیگری که در الدرالمنثور از طبرانی از ابی‌الحمراء نقل شده است، به این عبارت: مدت شش ماه تمام رسول خدا (ص) را دیدم که به در خانه‌ی علی و فاطمه می‌آمد و می‌گفت: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً... (همان). در همان تفسیر از ابن‌عباس روایت می‌کند که: گفت: ۹ ماه با رسول خدا (ص) همراه بودم که هر روز و به هنگام نماز به درب خانه‌ی علی بن ابی‌طالب می‌آمد و می‌فرمود: سلام و رحمت و برکات خدا بر شما اهل‌البیت باد، «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (همان: ۱۹۵). در تفاسیر طبری و ابن‌کنیر و سیوطی از ابی‌الحمراء روایت کرده و گفت: هشت ماه تمام را از رسول خدا (ص) در مدینه به خاطر سپردم که هیچ‌گاه برای نماز صبح خارج نمی‌شد، مگر آنکه به درب خانه‌ی علی (ع) می‌آمد و دستش را به دو سوی در می‌نهاد و می‌فرمود: نماز! نماز! إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً. در تفسیر سیوطی از ابوسعید خدری، با کمی اختلاف در لفظ، روایت شده است که گفت: رسول خدا چهل روز به درب خانه‌ی فاطمه می‌آمد و می‌فرمود: سلام بر شما اهل‌البیت باد و رحمت و برکات خدا نیز، خدای رحمتان کند. نماز! «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً». من با هر که دشمنی کنید، دشمنم و با هر که دوستی کنید، دوستم (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۹۹). علامه عسکری در کتاب مصطلحات اسلامیة

در مورد واژه‌ی اهل بیت می‌گوید: لفظ اهل بیت که در سوره‌ی احزاب وارد شده است، به وسیله‌ی سنت پیامبر (ص) در گفتار و عمل ایشان تفسیر گردیده است (همو، ۱۴۱۸: ۱۸۸).

## ۲-۶: تفسیر پیامبر (ص) از اهل‌البیت در روایات

پیامبر (ص) در طول مدت چند ماه که به تعابیر متفاوتی در روایات آمده، مصادیق اهل‌بیت را مشخص کرده‌اند و به این ترتیب این اصطلاح را تفسیر کرده‌اند. امام علی (ع) فرمود: رسول خدا (ص) هر روز صبح زود نزد ما می‌آمد و می‌فرمود: نماز! رحمت خدا بر شما باد، نماز! «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵: ۲۰۸). روایات مختلفی با محتوای مشابه روایت فوق، نظیر روایات امام باقر (ع) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۲۲۰) و امام جعفر صادق (ع) (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۳۳۹؛ عسکری، ۲۰۸-۱۸۳) نقل شده است. همچنین از طریق ابوسعید خدری (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۳۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵: ۲۱۳) و ابوالحمرّاء (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۲۱۴) روایات مشابه بیان شده است.

به این ترتیب روایات متعددی تفسیر اهل‌البیت را در جامعه‌ی اسلامی مشخص کرده است و لازمه‌ی یک تفسیر صحیح، بررسی و رجوع به روایات صحیح و متعدد است که از سوی آلوسی مورد توجه واقع نشده است. آلوسی در تفسیر این آیه ابتدا به سیاق آیات و سپس به برخی روایات مراجعه می‌کند و در تعارض روایات به دنبال روایات محدودی می‌رود که اهل‌بیت را شامل همسران پیامبر (ص) می‌داند. در حالی که با توجه به سیره‌ی گفتاری و رفتاری پیامبر (ص) آن حضرت واژه‌ی اهل‌بیت را به عنوان یک اصطلاح، فقط برای عده‌ای خاص به کار برده است؛ حتی اگر واژه‌ی اهل‌بیت در عرف و لغت شامل همسران بشود.



## ۲-۷: نقد دیدگاه آلوسی

الف) آلوسی در اولین مرحله به سیاق آیات توجه می‌نماید که در خصوص همسران پیامبر (ص) است و به همین دلیل مهم‌ترین وجه تفسیری را همین سیاق آیات می‌بیند؛ در حالی که به تصریح بزرگان، توجه به سیاق در شرایطی است که دلیل راجح دیگری نداشته باشیم. زرکشی معتقد است اگر حدیث معتبری در مورد آیه وجود داشته باشد، باید به آن تمسک پیدا کرد؛ وگرنه به اقوال صحابه و یا به تفسیر تابعین مراجعه شود. رجوع به سیاق در صورتی جایز است که هیچ یک از موارد مورد نظر وجود نداشته باشد (دوست محمدی، ۱۳۹۵: ۲۸). در مورد حجیت سیاق، شرایطی ذکر شده است که محمدی معرفت به دو شرط اساسی آن اشاره نموده است. (البته این دو شرط را در سیاق آیه واحد و یا مجموعه آیات لازم دانسته است، نه در سیاق سوره یا سیاق تمامی قرآن). این دو شرط عبارت است از این که: اولاً جملات در یک آیه و یا مجموعه‌ی آیات، در یک زمان و یا پشت سر هم نازل شده باشند؛ پس ابتدا باید نزول جمعی و وحدت صدور احراز شود. ثانیاً وحدت موضوعی بر جملات یک آیه و یا مجموعه آیاتی که در کنار هم هستند، حکم‌فرما باشد (معرفت، ۱۳۹۵، ج ۱: ۵۰۳).

وجود محتوا و سیاق متفاوت آیه‌ی تطهیر با آیات قبل و بعد و تغییر لحن خطاب از ضمیر جمع مؤنث به ضمیر جمع مذکر نشان می‌دهد، این شرایط در آیه موجود نیست و علامه تأکید می‌کند که هیچ کس ادعا نکرده است که این آیات با هم نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۴۶۶).

ب) در بررسی روایات نیز وقتی به تعارض بین روایات برمی‌خوریم، لزوم توجه به تفاوت میان معنای لغوی و معنای اصطلاحی واژه‌ی «اهل‌البیت» بیشتر نمودار می‌شود: «پس از بعثت رسول خدا (ص) برخی الفاظ عربی در معنای دیگری غیر از

معنای رایج خود در نزد عرب به کار گرفته شد؛ مانند لفظ «صلاة» که به معنای مطلق دعا به کار می‌رفت و پیامبر (ص) آن را در عبادتی خاص شامل قرائت و اذکار ویژه همراه با افعالی چون قیام و قعود و رکوع و سجود به کاربرد. اموری که نزد عرب ناشناخته بود و این همان است که ما «مصطلح شرعی یا اسلامی» می‌نامیم؛ چه معنای اصلی لفظ تغییر کند و مانند «صلاة» معنای تازه بیابد و چه خود شارع لفظ تازه بیاورد و در معنای تازه به کار گیرد؛ مانند لفظ «رحمن» که صفت ویژه‌ی خدای متعال است. «مصطلح شرعی» تنها از راه ورود آن لفظ در «قرآن کریم» یا «حدیث شریف نبوی» شناخته می‌شود و بدون آن مصطلح شرعی نداریم.» (عسکری، ۱۴۱۸، ج ۱۶: ۱۵). علامه طباطبایی به روایتی اشاره می‌کند از زید بن ارقم که در صحیح مسلم آمده که گفت: رسول خدا (ص) فرمود: «من در بین شما دو چیز گران‌بها و سنگین می‌گذارم، یکی کتاب خدا که حبل‌الله است و هر کس آن را پیروی کند، به طریق هدایت است و هر کس آن را ترک کند، به ضلالت و گمراهی است و دومی اهل بیتم.» پرسیدیم: اهل بیت او چه کسی است؟ همسران او هستند؟ گفت: نه به خدا قسم، همسر آدمی چند صباحی با آدمی است و هنگامی که او را طلاق دهند، به خانه‌ی پدرش بر می‌گردد و دوباره بیگانه می‌شود. اهل بیت رسول خدا (ص) اهل او... و خویشاوندان او هستند که بعد از او صدقه برایشان حرام است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۳۱۹). در این روایت هم که بیت را به نسب تفسیر کرده‌اند، با رجوع به روایات پیامبر (ص) که ام سلمه و دیگران نقل کرده‌اند، معلوم می‌شود این معنا نیز مورد نظر قرآن نبوده است؛ بلکه مصادیق آن همان اهل کساء هستند.

قرطبی از «ابن القاسم» نقل می‌کند: «همسر بالاتفاق در عنوان اهل و آل وارد نمی‌شود؛ گرچه ریشه اهل و تأهل است، ولی ثبوت این امر در مورد او یقینی نیست؛

چرا که با طلاق ارتباط او با همسر گسسته می‌شود» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶: ۸۱). علامه طباطبایی می‌گوید: بنا بر آنچه گفته شده، کلمه‌ی اهل‌البیت در عرف قرآن اسم خاص است که هر جا ذکر شود، منظور از آن، این پنج‌تن هستند: یعنی رسول خدا (ص) و علی و فاطمه و حسنین (ع) و بر هیچ کس دیگر اطلاق نمی‌شود؛ هر چند که از خویشاوندان و اقربای آن جناب باشد، البته این معنایی است که قرآن کریم لفظ مذکور را بدان اختصاص داده است، وگرنه بر حسب عرف عام، کلمه‌ی مزبور بر خویشاوندان نیز اطلاق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۴۶۶).

رجوع به عملکرد پیامبر (ص) به‌خوبی می‌تواند ما را به تفسیر آیه رهنمون کند. یعنی در صورتی که تبیین و تفسیر عملی پیامبر (ص) را در مورد اهل‌البیت توجه نماییم، به وضوح درمی‌یابیم که مقصود از اهل‌البیت چه کسانی هستند؟ این معنا که پیامبر (ص) چندین ماه صبح‌ها در خانه‌ی حضرت زهرا (س) می‌رفت و آنان را با عنوان «اهل‌البیت» صدا می‌کرد، در حقیقت بخشی از آن چیزی بود که (لتبیین للناس ما نزل الیهیم) بر عهده‌ی آن حضرت قرار داده بود.

### ۳- بررسی آیه‌ی مباحله

این مطلب که آیه‌ی مباحله، فضیلت اهل‌بیت و اصحاب کساء را نشان می‌دهد، مورد تأیید بسیاری از علمای شیعه و سنی است. همچنین به ولایت علی (ع) خلافت و عصمت آن حضرت نیز دلالت دارد. «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران/۶۱)؛ پس هر که با تو درباره‌ی او (عیسی) پس از آنکه بر تو (به واسطه‌ی وحی، نسبت به احوال وی) علم و آگاهی آمد، مجادله و ستیز کند،

بگو بیایید ما پسرانمان را، شما پسرانتان را و ما زنانمان را و شما زنانتان را، ما نفوسمان را و شما نفوستان را دعوت کنیم؛ سپس یکدیگر را نفرین نماییم، پس لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم.

در تفسیر قمی از امام صادق (ع) روایت کرده است که فرمود: نصاری نجران با سه نفر از بزرگان خود در مدینه به حضور پیامبر (ص) رسیدند. وقتی موقع نمازشان رسید با نواختن ناقوس به نماز ایستادند. اصحاب پیامبر (ص) به ایشان گفتند: چرا باید در مسجد مسلمانان ناقوس نواخته شود؟ پیامبر (ص) فرمود: به آن‌ها کاری نداشته باشید. بعد از خاتمه‌ی نماز به حضور پیامبر (ص) رسیدند و گفتند: به چه چیزی مردم را دعوت می‌کنی؟ فرمود: به دینی که معبودی جز الله ندارد. من فرستاده‌ی خدای واحد هستم و اینکه عیسی بنده‌ی مخلوق است که می‌خورد و می‌نوشد و سخن می‌گوید، گفتند: پدر او چه کسی است؟ پس بر پیامبر (ص) وحی نازل شد که در مورد آدم (ع) چه می‌گویید؟ آیا بنده‌ای بود که می‌خورد و می‌آشامید و همسر داشت؟ گفتند: بله. پیامبر (ص) فرمود: پدر او چه کسی است؟ مبهوت شده و ساکت ماندند. پس خداوند این آیه را نازل کرد: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (آل عمران/ ۵۹ و ۶۰) و به دنبال آن، آیه‌ی: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران/ ۶۱) را نازل کرد.

رسول خدا به آن‌ها گفت: پس با من مباحله کنید، اگر من صادق بودم، لعنت خدا بر شما نازل شود و اگر من دروغگو بودم، لعنت خدا بر من. پس قرار برای مباحله گذاشتند پس چون برگشتند به منزلشان، گفتند: اگر با قومش برای مباحله آمد، با او

۲۰۴ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

مباهله می‌کنیم. او پیامبر (ص) نیست و اگر با اهل بیت خود آمد، با او مباهله نمی‌کنیم؛ چرا که اهل بیت خود را مقدم نمی‌دارند مگر آنکه صادق باشد. پس هنگامی که صبح شد، به نزد پیامبر (ص) آمدند و با ایشان امیرالمؤمنین و فاطمه و حسن و حسین (ع) همراه شدند... پس وقتی آنان را شناختند، به پیامبر (ص) گفتند: جزیه می‌دهیم ما را از مباهله معاف کن پس بر دادن جزیه مصالحه کردند و منصرف شدند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۴).

### ۳-۱: معنای واژه‌ی مباهله

مباهله از ریشه‌ی «بُهَل» یا «بُهَل» مصدر باب مفاعله است. برخی گفته‌اند «بُهَل» سه معنی دارد: رهاشدن، نوعی دعا و آب کم (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۱۰). البهله بالضم والفتح: اللعنه (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۸۴). برخی دیگر نیز همین معنا را آورده‌اند (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۶۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۷۲؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۶۴). صاحب مفردات، معنی بهل را در اصل رهاشدن دانسته و می‌گوید: بهل یعنی رها بودن چیزی بدون سرپرست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۹). بر طبق این تعریف مباهله یعنی نفرین کردن طرف مقابل برای اینکه از سرپرستی خداوند خارج شود.

### ۳-۲: دیدگاه برخی از مفسران اهل سنت

بسیاری از مفسران اهل سنت دلالت این آیه را بر فضیلت اهل بیت و جایگاه آن ثابت می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۶۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴: ۱۰۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲: ۴۷) و نکات مهمی در آیه توسط برخی از آنان مورد توجه قرار گرفته است؛ به عنوان مثال قرطبی به سه مسئله در آیه اشاره می‌کند:

- ۱- محاجه‌ی پیامبر در مورد عیسی ۲- دلالت آیه به صدق نبوت پیامبر (ص)
- ۳- اینکه حسن و حسین (ع) فرزندان پیامبرند. قرطبی این آیه را درباره‌ی اهل بیت بدون شبهه می‌داند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴: ۱۰۴).

برخی علمای اهل تسنن تصریح کرده‌اند که مراد از «ابناءنا» حسنین (ع)، مراد از «نساتنا» فاطمه (س) و مراد از «انفسنا» رسول‌الله و علی (ع) هستند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۹). از مواردی که در این آیه مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، کلمه‌ی «انفسنا» است. فخر رازی از به کاربردن «نفس» برای علی (ع) امتناع می‌کند؛ چرا که این عینیت در تمام وجود بین محمد و علی را به معنای استواء در جمیع وجوه (من جمله نبوت) می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۸: ۲۴۵). زمخشری از جمله کسانی است که آیه را برهان واضح برای صحت نبوت می‌داند، اما سخنی در مورد نفس پیامبر نگفته است (همو، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۷۰).

### ۳-۳: دیدگاه آلوسی

آلوسی با منطوق خاص خودش سعی می‌کند ضمن پذیرش اثبات نبوت پیامبر (ص) و افضلیت «آل‌الله» از آیه‌ی مباحله، تطبیق معنای «انفسنا» با حضرت علی (ع) را قبول نکرده و برای نیل به این مقصود امام را از مصادیق «ابنائنا» برمی‌شمرد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۱۸۱). او بعد از بیان جریان مباحله، در ردّ دیدگاه شیعه که ابنائنا را حسنین (ع) و نساتنا را فاطمه (س) و انفسنا را علی (ع) می‌داند، معتقد است، امکان ندارد به طور واقعی جان پیامبر، همان جان علی باشد؛ بلکه معنای مجازی آن مورد نظر است و از نظر آلوسی چون چنین معنایی معادل مساوی بودن پیامبر (ص) و علی (ع) است و بدین ترتیب چنین کسی در پذیرفتن مقام ولایت بر مردم شایسته‌تر خواهد بود. لذا این جایگاه مورد قبول آلوسی نیست. در نتیجه آلوسی منظور از انفسنا را خود پیامبر (ص) می‌داند (قاسم‌پور، ۱۳۹۴: ۸۴).

صاحب تفسیر روح‌المعانی انطباق انفسنا را بر امام علی (ع) به معنای مساوات ایشان با پیامبر (ص) در تمام صفات و ویژگی‌ها می‌داند؛ مانند بعثت، نبوت و خاتمیت

و این امری ناممکن است و اگر منظور شیعیان مساوات در برخی صفات باشد که بر  
افضلیت و شایستگی علی (ع) دلالت نخواهد داشت و امامت او را ثابت نخواهد کرد.  
آلوسی می‌گوید: ما قبول نداریم منظور از انفسنا امیرالمؤمنین باشد؛ بلکه منظور، خود  
پیامبر (ص) است. او می‌گوید: گاهی لفظ نفس در قرآن به کار می‌رود و منظور از آن  
نزدیکی و شراکت در دین است و به این منظور مثال‌هایی می‌آورد؛ نظیر «... ولا  
تخرجون أنفسکم من دیارکم» (بقره / ۸۴)؛ و یکدیگر را از خانه‌های خود آواره نکنید،  
«ولا تلمزوا أنفسکم» (حجرات / ۱۱)؛ و از یکدیگر عیب‌جویی نکنید... به تعبیر ایشان،  
خویشاوندی امیرالمؤمنین و شراکت او در دین موجب اطلاق این لفظ بر حضرت شده  
است. همچنین آلوسی اظهار می‌نماید که در زبان عرب و در عرف به داماد فرد، ابن  
نیز گفته می‌شود. اطلاق اَبْنائنا بر حضرت علی و امام حسن و امام حسین (ع) یک  
معنای مجازی است (همو، ج ۲: ۱۸۱).

### ۳-۴: نقد دیدگاه آلوسی

طبرسی در مجمع‌البیان معتقد است در صورتی که علی (ع) را مصداق انفسنا ندانیم،  
معنی آن این است که پیامبر (ص) شخصاً خودش را دعوت کرده است و این  
بی‌معناست؛ چرا که همیشه داعی غیر از مدعو است (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۶۴).  
آلوسی نظر طبرسی و علمای دیگر را که چنین اعتقادی دارند، بی‌وجه می‌داند؛ چرا که  
در گفتار داریم که «دعته نفسه الی کذا و طوعت له نفسه و أمرت نفسی...» در کلام  
افراد بلیغ به کار رفته است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۱۸۱). افرادی مانند زمخشری و فخر  
رازی نیز همانند طبرسی معتقدند که شخص داعی نمی‌تواند همان دعوت‌شده باشد. در  
ضمن انطباق «ندع» بر دعوت‌کننده و تطبیق «ابناءنا و نساءنا و انفسنا» بر مدعو

مشخص است. توجه به روایات نیز نشان می‌دهد در صحنه مباهله کس دیگری جز این ۵ نفر نیامده است. از سوی دیگر رجوع به روایات متعددی که پیامبر(ص) علی(ع) را «نفس» خود خوانده، دلیل‌گویایی بر اثبات این مطلب است. یعنی از سیره‌ی رسول خدا(ص) می‌توان به‌خوبی معنای این آیه را تفسیر کرد. همچنین آلوسی معتقد است «نفس» به کار برده شده در آیه، به معنی شریک در دین و نسب است (همان).

در این صورت چرا پیامبر(ص) عباس، عموی خود را، همراه نبرد و یا از میان افراد دیگر ابوبکر و عمر را با خود در مباهله همراه نکرد؟ به علاوه در میان علمای شیعه کدام یک ادعای مساوات پیامبر(ص) و علی(ع) را در تمام صفات و ویژگی‌ها، نظیر خاتمیت و نبوت را داشته است؟ به نظر می‌رسد آنچه موجب انکار این مطلب از سوی آلوسی گردیده، آن است که تصور می‌کند اگر «انفسنا» را در انطباق با علی(ع) بپذیرد، به لوازم آن باید ملتزم شود؛ یعنی برابری حضرت علی(ع) با حضرت رسول(ص) آن هم در همه چیز، من جمله نبوت و خاتمیت و ... شاید هم با پذیرش این امر لازم می‌گردد در مورد علی(ع) قائل به افضلیت او بشود که موجب پذیرش ولایت ایشان گردد. از سوی دیگر به کار بردن یک لفظ در معنای مجازی نیاز به قرینه دارد. در آیه وجود «ابنائنا» و آوردن حضرت علی(ع) در معنای «ابناءنا» بی‌دلیل و بدون قرینه خواهد بود.

#### ۴- بررسی آیه شرح صدر (سوره الشرح)

ألم نشرح لك صدرک (الشرح/۱)؛ آیا سینه‌ات را (به نوری از سوی خود) گشاده نکردیم؟ مفسران در تفسیر سوره‌ی انشراح گفته‌اند: منظور از شرح صدر، همان سعوی صدر و دادن گستردگی سینه به پیامبر(ص) برای دریافت نبوت، علم، دریافت وحی،



۲۰۸ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

حکمت و تحمل سختی‌ها و آزارها در این مسیر است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ۱۵۰؛  
فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲: ۲۰۶؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۲۰: ۳۱۴؛ علامه طباطبایی،  
۱۴۱۷، ج ۲۰: ۳۱۴). در روایتی صحیح وارد شده است که وقتی این آیه نازل شد از  
پیامبر (ص) پرسیدند: منظور از گشایش سینه چیست؟ فرمود: نوری است که خدا در  
دل مؤمن می‌افکند و سینه‌اش را به وسیله‌ی آن گشایش و روشنی می‌بخشد...  
(طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۸: ۲۶۴). شرح صدر به معنای باز کردن سینه به نور الهی و  
سکینه‌ای از ناحیه‌ی خدا و روحی از جانب اوست... (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۵۰۹).

#### ۴-۱: روایات شق صدر

مسلم از انس بن مالک نقل کرده است که روزی جبرئیل هنگامی که رسول خدا (ص)  
با پسر بچه‌ها بازی می‌کرد، نزد او آمد و او را گرفت و بر زمین زد و سینه‌ی او را  
شکافت و قلبش را درآورد و از میان قلب او لکه‌ی خونی بیرون آورد و گفت: این  
بهره‌ی شیطان از تو بود. سپس قلب او را در طشتی از طلا با آب زمزم شستشو داد. آن  
گاه آن را به هم پیوند داد و در جای خود گذاشت (نیشابوری، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۱-۱۰۲).  
در روایت دیگری برخی از اهل سنت از حلیمه‌ی سعدیه نقل کرده‌اند که پیامبر  
(ص) در دوران کودکی در یکی از روزهایی که با فرزندان دیگر برای بازی پشت  
چادرها رفته بودند، ناگهان با خبری که برادر رضاعی پیامبر (ص) برای او می‌آورد،  
سراسیمه به جستجوی محمد (ص) می‌آیند که می‌بینند او رنگ‌پریده و مضطرب در  
نقطه‌ای از بیابان است. از او در مورد اتفاقی که افتاده می‌پرسند. او می‌گوید: دو مرد  
سفیدپوش پیش من آمدند و مرا خواندند. سینه‌ام را شکافتند، قلب مرا بیرون آورده و  
غده‌ای سیاه از آن بیرون کشیدند و در طشتی طلایی شستشو دادند و دوباره در جای  
خود گذاشتند (طبری بی‌تا، ج ۲: ۱۶۲).

برخی گفته‌اند این امر یک‌بار اتفاق نیفتاده است، بلکه چندین مرتبه در طول عمر پیامبر (ص) اتفاق افتاده است. (طفولیت، زمان کودکی، ده‌سالگی، بیست‌سالگی و در شب معراج) (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۳۸۷). سیوطی در کتاب خود، «الخصائص الکبری» می‌نویسد: «قال البیهقی یحتمل ان شق الصدر، کان مرّات، مرّه عند مرضه حلیمه و مرّه عندالمبعث و مرّه لیله المعراج» (همو، ج ۱: ۱۱۲). زرقانی در کتاب خود به چند مرتبه وقوع این امر اشاره می‌کند: «و قد وقع شق صدره الشریف و استخراج قلبه مرّه اخری... و هی رابعه «عندالاسراء». چهارمین بار در معراج اتفاق افتاده است که حکمت آن افزایش کرامت اوست، تا آنچه از وحی دریافت می‌کند در کامل‌ترین حالت از پاکی و طهارت باشد (الزرقانی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۸۸). غزالی نمی‌تواند مطلب شق صدر پیامبر (ص) را قبول کند؛ به همین دلیل پس از نگارش مطالب مختلف می‌نویسد: شاید این داستان به محافظت از پیامبر (ص) در برابر بدی‌ها اشاره می‌کند. شرح صدر پیامبر (ص) به وسیله‌ی جراحی سینه‌ی او انجام نمی‌شود. باید در سنت به حقیقت و مجاز توجه داشت (غزالی، ۱۴۲۷: ۶۶-۶۷).

#### ۴-۲: معنای لغوی شرح صدر و شق صدر

اصل شرح، پهن کردن و باز کردن گوشت و امثال آن است. شرح اللحم (گوشت را باز و گسترده کردم). شرح صدر، باز شدن سینه و فراخی آن توسط نور الهی و آرامشی از سوی خدا و سروری است از او بر دل (راغب، ۱۴۱۲: ۴۴۹) و اصل شرح توسعه است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۸۰).

اما در مورد شق صدر گفته شده است: الشقّ یعنی انفراج فی الشیء، یعنی باز شدن (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۱۹۵) و در معنای این واژه آمده است: الشقّ: بالكسر نصف

۲۱۰ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

الشیء (فیومی، ۱۴۱۴، ج: ۱: ۳۱۹). شق صدر در اصطلاح نیز همین معنا را می‌دهد؛ یعنی شکافتن سینه.

### ۳-۴: دیدگاه آلوسی

آلوسی در تفسیر خود در ذیل سوره‌ی انشراح می‌گوید: «الشرح فی الاصل بمعنی الفسخ و التوسعه». اما در تفسیر آیه معتقد است قلب پیامبر (ص) بدین صورت توسعه پیدا کرد و از ابن عباس قصه‌ی «شق الصدر» را نقل می‌کند: «عن ابن عباس و جماعه انه اشاره الی شق صدره الشریف فی صبیاه علیه الصلاه و السلام و قد وقع هذا الشق علی ما فی بعض الاخبار و هو عند مرضعه حلیمه» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج: ۱۵: ۳۸۶). در واقع اصل شق صدر را پذیرفته و در تأیید و تبیین این داستان به تفسیر سوره‌ی انشراح و آیات اولیه آن سوره متوسل شده است.

### ۴-۴: نقد دیدگاه آلوسی

جدای از صحیح بودن یا نبودن این روایات، شق صدر، تفسیر شرح صدر در سوره‌ی انشراح نیست؛ زیرا اولاً معنای لغوی این دو با هم متفاوت است. ثانیاً در روایاتی مانند آنچه در معنای شرح صدر از پیامبر (ص) اشاره شد، تفسیر شرح صدر به گونه‌ای دیگر آمده است.

شرح صدر در قرآن در آیات دیگری مانند سوره‌ی طه آیه‌ی ۲۵ در مورد درخواست حضرت موسی (ع) از خداوند در آیه‌ی «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي» و یا آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی زمر و سوره‌ی انعام آیه‌ی ۱۲۵ بیان شده است که به معنای شق صدر نیامده است. از طرفی در روایات شق صدر که مورد استناد آلوسی واقع شده است، به پاکیزه شدن قلب پیامبر (ص) از حقد و کینه و از حظ شیطان اشاره شده است و این

با عصمت پیامبر اکرم (ص) جور در نمی‌آید. با توجه به اینکه آلوسی عصمت کلی پیامبر (ص) را پذیرفته است، این مطلب با قبول شق صدر هماهنگی ندارد. ضمن آنکه آلوسی در بررسی مطالب وارده از طریق روایات سرسختی خود را در عدم پذیرش و مخالفت با اسرائیلیات اعلام می‌دارد. ولی این مطلب را پذیرفته و در اثبات آن از آیات ۱-۴ سوره‌ی انشراح بهره می‌برد و این شرح و توسعه‌ی قلب پیامبر (ص) را از طریق شق صدر تبیین می‌نماید؛ در حالی که مقصود از شق صدری که در این آیات آمده، سعی صدر است که به معنی صبر و استقامت است و ربطی به شکافتن سینه‌ی پیامبر (ص) ندارد.

ایراد دیگری که بر این داستان وارد می‌شود، اختلاف نقل‌هاست. اختلافات موجود در روایات شق صدر، حتی اگر این حادثه چنان که برخی معتقدند چندباره اتفاق افتاده باشد، باز هم قابل توجیه نیست. در روایات مربوط گاهی یک مرد، گاهی دو مرد، گاهی سه مرد و گاهی گروهی ذکر شده‌اند که سینه‌ی پیامبر (ص) را شکافته‌اند. در احادیث از طشت طلائی و زمردی و ابریق نقره و امثال آن سخن گفته شده است که می‌توان رد پای نقالان و قصه‌سازان را در پروراندن آن مشاهده کرد. در این داستان از جنون پیامبر (ص) سخن به میان آمده است؛ همان اتهامی که سران مشرک در آغاز دعوت پیامبر (ص) عنوان کردند و این سخنان، در واقع کینه‌ها و خصومت‌های دیرینه‌ای است که دوباره پس از غلبه اسلام توسط امویان و دیگران زنده شده است و در قالب داستان این اهانت‌ها تکرار شد (سید علوی، ۱۳۷۰، ج ۱۰: ۱۹).

ناقل شق صدر در صحیح مسلم، «انس بن مالک» است. در حالی که در کتاب‌های تاریخ، ناقل این خبر، «حلیمه» است. داستان شق صدر علاوه بر اینکه عصمت پیامبر (ص) را زیر سؤال می‌برد، اشکالات زیادی از جهت سند و متن نیز

دارد (کربلایی پازوکی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۲۳) که آلوسی نسبت به این موارد اهمیتی قائل نبوده است. این ماجرا طبق دو روایت در سال سوم عمر حضرت (ص) بوده است؛ در حالی که در روایات دیگر مانند آنچه در سیره‌ی ابن‌هشام آمده، علت بازگرداندن حضرت (ص)، داستان شکافتن سینه‌ی او بیان شده است (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۴). اما در جای دیگری از همین کتاب، علت بازگرداندن را گفتار نصارای حبشه ذکر کرده که وقتی کودک را دیدند، به یکدیگر گفتند: ما این کودک را ربوده، به دیار خود خواهیم برد؛ چون وی سرنوشت مهمی دارد (همو، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۷). طبرسی در کتاب الاحتجاج روایت صحیحی از ائمه علیهم‌السلام والتحیه را می‌نویسد که شق بطن یا صدر و غسل قلب خلاف واقع است (طبرسی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۴).

ابن شهرآشوب داستان شق صدر را به گونه‌ای نقل کرده است که بسیاری از ایرادات برطرف می‌شود. حلیمه گفته است که من پنج سال و دو ماه آن حضرت (ص) را تربیت کردم. در آن هنگام روزی به من گفت: برادران من هر روز کجا می‌روند؟ گفتم: گوسفند می‌چرانند. محمد (ص) گفت: من امروز به همراه ایشان می‌روم و چون با ایشان رفت، فرشتگان او را گرفته و بر قلعه‌ی کوهی بردند و به شستشو پرداختند. در این وقت پسر من نزد من آمد و گفت: محمد (ص) را دریاب که او را ربودند! من به نزد وی رفتم و نوری دیدم که از وی به سوی آسمان ساطع بود. او را بوسیده، گفتم: چه بر سرت آمد؟ پاسخ داد: محزون مباش که خدا با ما است و سپس داستان خود را برای من بازگو کرد. در این وقت از وی بوی مشک خالص به مشام می‌رسید و مردم می‌گفتند: شیاطین بر او چیره شده‌اند و او می‌فرمود: چیزی بر من نرسیده و باکی بر من نیست (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۳). علامه طباطبایی در سوره‌ی اسراء، ذیل داستان معراج و همچنین سوره‌ی شرح آیة‌ی «الم نشرح لك صدرک» به این داستان

اشاره می‌کند و آن را در صورتی قابل قبول می‌داند که نوعی «تمثل برزخی» در نظر گرفته شود؛ چنانکه روایات مربوط به بهشت و جهنم و دیدن نعمت‌ها و عذاب‌ها را هم از این دست می‌داند و دیدن این شستشوی باطن را امری می‌داند که در پیش چشم رسول خدا (ص) مجسم گشته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳ و ۲۳ و ۲۰: ۳۱۷-۳۱۸). ولی این امر در صورتی قابل قبول خواهد بود که این روایت فقط در شب معراج مطرح باشد؛ در حالی که بر اساس آن چه نقل شده، این قضیه چندین بار اتفاق افتاده است. به خصوص که انس اشاره می‌کند که جای بخیه‌ها را دیده است (نیشابوری، بی تا، ج ۱: ۱۰۲ - ۱۰۱).

طبرسی در تحلیل این حادثه در مجمع‌البیان در میان روایات وارد شده، مانند روایات معراج پیامبر (ص) بعد از تفصیل و شرح آن‌ها که از سوی بسیاری از صحابه، مثل ابن عباس، ابن مسعود، جابر بن عبدالله، حذیفه، عایشه، ام‌هانی و... نقل شده است، به تقسیم‌بندی این روایات به ۴ دسته اشاره می‌کند:

- ۱- دسته‌ای از مطالب به خاطر تواتر اخبار، قطعی و یقینی هستند.
- ۲- دسته‌ای دیگر، مطالبی است که مورد قبول عقل است و با اصول ناسازگار نیست. وی معتقد است این مطالب را تجویز می‌کنیم و قطع داریم در بیداری بوده است.
- ۳- پاره‌ای از مطالب با اصول دین سازگار نیست، لکن ممکن است آن‌ها را طوری تأویل کنیم که مخالفتی نداشته باشد.
- ۴- در بیان دسته‌ی چهارم به روایاتی نظیر روایت شق صدر اشاره می‌کند و می‌گوید: پاره‌ای دیگر برحسب ظاهر نادرست بوده، به هیچ وجه قابل تأویل نیستند که این مطالب را بهتر است قبول نکنیم. نظیر روایاتی که می‌گوید، او آشکارا با خدا سخن گفت و خدا را به چشم دید که موجب تشبیه خداوند به موجودات جسمانی است یا

اینکه شکم پیامبر (ص) را شکافتند و او را شستشو دادند. بدیهی است که او از هر عیب و بدی پاک است؛ وانگهی چگونه ممکن است قلب انسان را به وسیله‌ی آب از آلودگی‌های معنوی و اخلاقی و اعتقادی پاک کرد (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۶: ۶۰۹).

اگر ساختن و پرداختن چنین روایاتی به جهت تأکید بر پاکی و عصمت پیامبر اکرم (ص) باشد، چگونه می‌توان این روایات را با آیات قرآن و فرازهای نهج‌البلاغه و روایات انطباق داد که در آن‌ها تصریح شده است بر اینکه شیطان بر انبیا و مخلصین سلطه‌ای نداشته است؟ نظیر آیات زیر: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (حجر/۳۹ - ۴۰). همه‌ی انبیا در رأس بندگان مخلص خداوند هستند و از سلطه‌ی شیاطین به دورند. وقتی شیطان همه‌ی انسان‌ها را تهدید به اغوا و وسوسه کرده، خداوند به او فرموده است: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (اسراء/۶۵) و آنان به واسطه‌ی اطاعت از پروردگار و عبودیت و عنایت الهی دارای مقام عصمت‌اند. ابوریه در کتاب خود با ذکر این آیات سؤال می‌کند که چگونه کتاب را با سنت دفع می‌کنند و روایات متواتر را که افاده‌ی یقین می‌کند با احادیث آحادی که جز ظن فایده‌ای ندارد، دفع می‌کنند. (ابوریه، ۱۴۲۰: ۱۹۳).

از سوی دیگر در تربیت الهی پیامبر (ص) عنایت‌های پروردگار و مراقبت فرشتگان و فرمان‌های قرآن نقش مهمی داشته‌اند. خود آن حضرت (ص) فرموده‌اند: «أَدْبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي» (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۱۰: ۵۰۰)؛ پروردگار مرا تربیت کرد، ادب آموخت و نیکو تربیت فرمود. حضرت علی (ع) در خطبه‌ی قاصعه در مورد پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ - مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيمًا أَكْثَرَ مَلَأَتْكَتِهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ، وَ مَحَاسِنِ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ، لَيْلُهُ وَ نَهَارُهُ...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۲)؛ از همان لحظه‌ای که پیامبر (ص) را از شیر

گرفتند، خداوند بزرگ‌ترین فرشته خود (جبرئیل) را مأمور تربیت پیامبر (ص) کرد تا شب و روز او را به راه‌های بزرگواری و راستی و اخلاق نیکو راهنمایی کند. شیوه‌ی برخورد آلوسی با روایات متفاوت به نظر می‌رسد؛ گاهی شیوه‌ی پذیرش روایات را در پیش می‌گیرد که در این شیوه روایات سیره از اهل بیت (ع) آورده می‌شود و مورد قبول است. در برخی موارد احادیث مربوط به آیه را همراه با تصرف در مفاهیم آیه (مانند مفهوم عصمت در آیات مباحله و تطهیر) می‌پذیرد. در دسته‌ای دیگر از روایات مربوط به اهل بیت (ع) به جعلی بودن یا ضعیف بودن روایات اشاره کرده و آن‌ها را قابل قبول نمی‌داند و در دسته‌ای از آیات، به سبب نزول آیات مربوط به اهل بیت (ع) اشاره نمی‌کند و با نادیده‌گرفتن بخشی از روایات مرتبط، به تفسیر آیات می‌پردازد. (قاسم‌پور، ۱۳۸۹: ۱۱۸ - ۱۱۶).

### نتیجه‌گیری

- ۱- توجه به سیره‌ی پیامبر (ص) در تفسیر بسیاری از آیات قرآن کریم، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، مورد نیاز است که عدم توجه به استفاده از آن می‌تواند منجر به درک ناصحیحی از آیات گردد.
- ۲- آلوسی به‌عنوان مفسر بزرگ قرن سیزدهم در «روح‌المعانی» رویکردهای متفاوتی در کاربست سیره‌ی پیامبر (ص) در تفسیر داشته است.
- ۳- آلوسی گاهی به روایاتی نظر دارد که هم از جهت سند و هم از نظر متن مخدوش است و گاهی به روایت خاصی در برابر روایات متعدد، با مضمون مخالف استناد می‌کند.
- ۴- از جمله مفسرینی است که به حجیت خبر واحد معتقد است و در تفسیر خود گاهی به روایات آحاد استناد می‌کند.



۵- باتوجه به مبانی فکری آلوسی در مورد پیامبر (ص)، نظیر اعتقاد به عصمت، گاهی در تفسیر آیات مربوط به پیامبر (ص) به روایاتی اشاره کرده است که با این اعتقاد در تعارض است.

۶- در مجموع می توان گفت آلوسی در تفسیر خود در برخی موارد، نظر به سیره داشته است، اما در بخشی از آیات با استفاده از تفسیر به رای و تحت تأثیر عقاید شخصی، اقدام به تفسیری غیرجامع نموده که نیاز به رجوع دقیق تری به سیره در چنین مواردی به نظر می رسد.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

قرآن کریم

نهج البلاغه

ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). النهایه فی غریب الحدیث والاثر، تحقیق محمود محمد طنّاحی و طاهر احمد زاوی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابی طالب، قم: علامه.

ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغه، تحقیق هارون عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن کنیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.

ابن هشام، عبدالملک بن هشام (بی تا). السیره النبویه، إبیاری ابراهیم، سقا مصطفی، شبلی عبدالحفیظ، بیروت.

أبوریه، محمود (۱۴۲۰ق). أضواء علی سنه المحدثیه، أو دفاع عن الحدیث، قم: مؤسسه انصاریان للطباعه و النشر.

کاربست سیره در تفسیر قرآن کریم، مطالعه‌ی موردی تفسیر روح المعانی / محمدرضا شاهرودی ۲۱۷

ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.  
بابایی، علی اکبر (۱۳۸۷). روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.  
حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازلہ فی اهل  
البيت (ص)، تحقیق محمدباقر محمودی، قم: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه.  
دوست محمدی، میثم، و نوروزی، رضا (۱۳۹۵). تبیین مصادیق اهل البيت در آیه تطهیر و نقد  
دیدگاه آلوسی، فصلنامه‌ی مطالعات تفسیری، (۲۸).

ذهبی، محمدحسین (بی تا). التفسیر و المفسرون، قاهره: مکتبه وهبه.  
رسولی محلاتی، سید هاشم (۱۳۶۳). داستان شق صدر، مجله‌ی پاسدار اسلام، (۳۹).  
راغب اصفهانی، حسن (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن، حسین بن محمد، بیروت: دارالشامیه.  
الزرقانی، محمد بن عبدالباقی (۱۴۱۷ق). شرح الزرقانی علی المواهب اللدنیه بالمنح المحمدیه،  
بی جا: دارالکتب العلمیه.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه  
التاویل، بیروت: دارالکتب العربی.  
سیدعلوی، سید ابراهیم (۱۳۷۰). نقد آراء سیره‌نویسان در داستان شق صدر، آینه‌ی پژوهش،  
(۱۰).

السیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر الماثور، قم: کتابخانه‌ی آیه‌الله  
مرعشی نجفی.

\_\_\_\_\_ (بی تا). الخصائص الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی  
جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ق). ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمدباقر موسوی

همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

۲۱۸ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق رضا ستوده، تهران: فراهانی. طبرسی، احمد بن علی (بی‌تا). الاحتجاج علی اهل اللجاج، ترجمه‌ی احمد غفاری مازندرانی، تهران: المکتبه المرتضویه.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.

\_\_\_\_\_ (بی‌تا). تاریخ الطبری، تاریخ الامم والملوک، بیروت.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۶۲). مجمع‌البحرین، تحقیق و تصحیح احمد حسینی اشکوری، تهران: مکتبه المرتضویه.

عسکری، سید مرتضی (۱۳۸۷). برگستره‌ی کتاب و سنت، ترجمه‌ی محمدجواد کرمی، بی‌جا: دانشکده اصول‌الدین.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۸ق). المصطلحات الاسلامیه، جمع سلیم الحسینی، بی‌جا: کلیه اصول‌الدین.

غزالی، محمد (۱۴۲۷ق). فقه السیره، دمشق: دارالقلم.

فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح‌الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). العین، قم: هجرت.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: مؤسسه‌ی دارالهجره.

قاسم‌پور، محسن (۱۳۸۹). بررسی دیدگاه آلوسی در آیه‌ی مباهله از منظر مفسران شیعه، مجله-ی مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث، (۸۴).

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن، تهران: ناصر خسرو.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار، تحقیق جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

معرفت، محمدهادی (۱۳۹۵). معرفت قرآنی، (درس‌گفتارهایی منتشر نشده از آیت‌الله معرفت)،

مجید رضایی دوانی، قم: دانشگاه مفید.

نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا). صحیح مسلم، بی جا: بی نا.

## Bibliography

Holy Quran.

Nahj al-balagha.

Ibn Athir, Mubarak bin Muhammad(1367 A.H). Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar, Ahmad Zavi Tahir, Mahmoud Muhammad Tanahi, (researchers), Qom: Ismailian. [In Arabic].

Ibn Shahr Ashub, Muhammad bin Ali(1379 A.H). Manaquib Al Abitalib, Qom: Allameh. [In Arabic].

Ibn Fares(1404 A.H). Dictionary of language standards, Haroun Abdul Salam Muhammad: investigator, Qom: Islamic Media office publishing Center. [In Arabic].

Ibn Kathir, Ismail bin Omar(1419 A.H). Interpretation of the Great Quran, Investigation: Muhammad Hossein Shams Al-Din, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elamiyah, Muhammad Ali Beizun`s Manifesto. [In Arabic].

Ibn Manzur, Muhammad bin Makram(1414 A.H). Lisan Al-Arab, Beirut: Dar Sader. [In Arabic].

Ibn Hisham, Abdul – Malik bin Hisham(nd). Al -Sirah Al-Nabawiyah, Beirut: Dar Al – Ma`rifa, (Abiary, Ibrahim Saqqa, Mustafa shibli, Abdulhafeez). [In Arabic].

Abu Rieh, Mahmoud(1420 A.H). Lights on the sunnah of Muhammad or, Defense of Hadith, Qom: Ansarian Printing and Publishing Company Iran. [In Arabic].

Al-Azhari, Muhammad bin Ahmad(1421 A.H). Tahdeeb al-Legha, Beirut: Dar ehiya al-traath al- Arabi. [In Arabic].

Alousi, Seyyed Mahmoud(1415 A.H). Ruh Al – Maani fi Tafsir Al – Quran Al – Azeem wa Al – Saba al-Mathani, Beirut: Dar al – Katb al – Elamiya. [In Arabic].

Babaei, AliAkbar, and Azizi Kia, GholamAli, and Rouhani Rad, Mojtaba (Supervised by Hojat al – Islam Mahmoud Rajabi)(1387). Methodology of Quran Interpretation, Qom: Houzva and university Research Institute, organization for the study and compilation of university humanities Books. [In persian].

Haskani Hakim, Obaidullah bin Abdollah(1411 A.H). The evidences of Al-Tanzil for the rules of al-tafazil in the revealed states of Ahl al-Bayt, Research or editing: MuhammadBagir Mahmoudi, Tehran: Publications of the society for the Revival of Islamic Culture. [In Arabic].

Dost mohammadi, Maysam, and Nowrozi, Reza(1395). Explanation of the examples of “Ahl al-bayt” in the verse of purification and criticism of Alousi`s point of view, Journal of the Holy Quran and Islamic Texts, (28). [In persian].

- Dhahabi, MohammadHossein(nd). The book of al-Tafsir and al-mufasarun, Cairo: Wahba library. [In Arabic].
- Rasouli Mahalati, Seyyed Hashem(1363). The story of shaq sadr, Pasdar Islam, (39). [In persian].
- Ragheb Isfahani, Hossein bin mohammad(1412 A.H). Al-Mufardat fi Gharib al-Quran, Beitut: Dar al-Shamiya. [In Arabic].
- Al-Zarqani, Muhammad bin AbdulBagi(1417 A.H). Al-Zarqani`s explanation of the worldly talents with the muhammadiyah grants, NP: Dar al-kutubal-Ilmiyya. [In Arabic].
- Zamakhshari, Mahmud(1407 A.H). Al-kashaf on the facts of Ghawamaz al-Tanzil wa Ayun al-Aqawil fi wajoh al-Taawil, Beirut: Darul Kitab Al Arabi Publications. [In Arabic].
- Seyyed Alavi, Seyyed Ibrahim(1370). Criticism of the opinions on the story of the shaq sadr, Ayeneh-e-Pazhoohesh, (10). [In persian].
- Al-Siuti, Jalal al-Din(1404 A.H). Al-Durr Al-Manthur in the famous interpretation, Qom: School of Ayatollah al-Marashi al-Najafi. [In Arabic].
- Al-Siuti, Jalal al-Din(nd). Al-khazad al-kubari, Beirut: Dar al-kutub Al-Elamiya. [In Arabic].
- Tabatabayi, MohmmadHossein(1417 A.H). Al-mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Islamic Publications office (affiliated with Qom seminary Techers Association). [In Arabic].
- Tabatabayi, MohammadHossein(1378 A.H). Translation of Tafsir al-Mizan, Qom: Islamic Publications office (affiliated with Qom seminary Techers Association). [In Arabic].
- Tabarsi, AbuAli Fazl bin Hassan(1360 A.H). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, compiler: Reza Sotoudeh, Tehran: Farahani. [In Arabic].
- Tabarsi, Ahmad bin Ali(nd). Al-Ihtjaj Ala Ahl al-jajj, translated by Ahmad Ghafari Mazandarani, Tehran: Al-maktaba al-Mortazaviyah. [In Arabic]. [In Arabic].
- Al-Tabari, Abu Jafar Muhammad bin Jarir(1412 A.H). Jami al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Tafsir al-Tabari), Beirut: Dar al-mareffa. [In Arabic].
- Al-Tabari, Abu Jafar Muhammad bin Jarir(nd). Tarikh al-Tabari Tarikh al-ummam wa al-muluk, Beirut: NN. [In Arabic].
- Turihi, Fakhr al-din bin Muhammad Ali(1362). Al-Bahrein Majma and Al-Nayrin, Ahmad Hosseini Ashkouri: researcher,Tehran: Al-Mortazavi school. [In Arabic].
- Askari, Seyyed Morteza(1387). On the scope of books and traditions, Mohammad Javad Karami: Translator, NP: Faculty of principles of Religion. [In persian].
- Askari, Seyyed Morteza(1418 A.H). Islamic terms, NP: Faculty of principles of religion. [In Arabic].
- Ghazali, Muhammad(1427 A.H). Figh- al-sirah, Beirut: Dar al Qalam. [In Arabic].

- FakhrRazi, Muhammad Bin umar(1420 A.H). Mufatih al-Ghaib, Beirut: The Research school of Revival of the Arab Heritage (collector). [In Arabic].
- Firat Kufi, bin Ibrahim(1410 A.H). Tafsir of firat al Kufi, Tehran: Ministry of Ershad. [In Arabic].
- Farahidi, Khalil bin ahmad(1409 A.H). Al-Ain, Qom: Hijrat. [In Arabic].
- Fayoumi, Ahmad bin Muhammad(1414 A.H). Al-Masbah Al-Monir fi Gharib Al-Sharh Al-kabir by Al-Rafai, NP: Dar Al Hijra Est. [In Arabic].
- Qasimpour, Mohsen(1389). Examining Alousi's point of view in the Mubahlah verse from the perspective of Shiite commentators, Quran's and hadith sciences, (84). [In persian].
- Qurtubi, Mohammad bin Ahmad(1364). Al-jammi Lahakma Al-Qur'an, Tehran: Nasser khosrow. [In Arabic].
- Qomi, Ali bin Ibrahim(1363). Qomi's interpretation, Qom: library. [In Arabic].
- Majlisi, MohammadBagher(1403 A.H). Bihar Al-Anwar al-Jamaa Lederer of the news of the Imams of Al-Athar, The group of researchers, Beirut: Darahiya al-Trath al-Arabi. [In Arabic].
- Marafat, MohammadHadi(1395). Quranic knowledge (collection of articles) , Majid Rezaidevani (Author), Qom: Mofid university. [In persian].
- Nishaburi, Muslim bin Hajjaj(nd). Al-jamial-sahih(sahih Muslim), NP: NN. [In Arabic].



## The Function of Rational Argumentation in Comprehensive Ijtihad (Jurisprudence) Interpretation \*

Marziyeh Abdoli Masinan \*\*

Maryam Alizadeh \*\*\*

Kolsoum Rajabi \*\*\*\*

### Abstract

Comprehensive Ijtihad (Jurisprudence) interpretation is a comprehensive approach to interpretation in terms of the methodology of interpretation and employs various interpretive sources to discover the true intent of God. Since reason holds a significant and foundational position in this interpretation, examining the functions of rational reasoning becomes essential. The utilization of reason in Quranic arguments and rational indicators in interpretation serves the purpose of uncovering the meanings and objectives of Quranic verses, emphasizing the function of rational reasoning as a valid source of knowledge. This study, employing a descriptive-analytical method and through data collection procedures such as library research, data extraction, as well as referencing credible documents, investigates the most important functions of rational reasoning in comprehensive Ijtihad (jurisprudence) interpretation. The use of reason in resolving apparent contradictions in verses, the utilization of rational indicators (intuitive knowledge and conclusive arguments) in interpretation, applying the principle of “implementation and adaptation”, as well as the discovery of rational requirements within Quranic verses are among the key functions of rational reasoning.

**Keyword:** Function; Ijtihad (Jurisprudence); Rational Reasoning; Comprehensive Ijtihad (Jurisprudence) Interpretation

---

\* Received: 2021-July-21 Accepted: 2023-November-05

\*\* Assistant Professor Of Islamic Education of Islamic Studies Department of Medicine School of Tehran University of Medical Sciences. Tehran, Iran. (The Corresponding Author) Email: U.Abdoli@gmail.com

\*\*\* Ph.D Graduated in Islamic Studies of Faculty of Islamic Studies of University of Tehran. Tehran, Iran. Email: Alizadeh62@ut.ac.ir

\*\*\*\* Level four student of comparative interpretation of Rafia Al-Mustafa Seminary. Tehran, Iran. Email: Kolraj1400@gmail.com





دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۲۵۲-۲۲۳

مقاله علمی - پژوهشی

## کارکرد عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع\*

مرزیه عبدلی مسینان\*\*

مریم علیزاده\*\*\*

کلثوم رجبی\*\*\*\*

### چکیده

تفسیر اجتهادی جامع تفسیری جامع‌نگر به لحاظ روش‌شناسی تفسیر است که در کشف مراد جدی خداوند از همهی منابع تفسیری بهره می‌برد. از آنجا که در این تفسیر عقل از جایگاه مهم و اساسی برخوردار است، بررسی کارکردهای برهانی عقل ضروری می‌نماید. استفاده از عقل در برهان‌های قرآنی و قرائن عقلی در تفسیر برای کشف مفاهیم و مقاصد آیات قرآن، کارکرد برهانی عقل است که به عقل از جنبه‌ی مدرک بودن نظر شده است. این پژوهش با گردآوری اطلاعات به شیوه‌ی کتابخانه‌ای و فیش‌برداری و با رجوع به اسناد و مدارک معتبر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مهم‌ترین کارکردهای برهانی عقل در تفسیر اجتهادی جامع می‌پردازد. استفاده از عقل در رفع تعارض ظاهری آیات، استفاده از قرائن عقلی (معرفت‌های بدیهی و برهان‌های قطعی) در تفسیر، اجرای قاعده‌ی جری و تطبیق و کشف استلزامات عقلی موجود در آیات قرآنی از مهم‌ترین کارکردهای عقل برهانی است.

کلیدواژه‌ها: کارکرد، اجتهاد، عقل برهانی، تفسیر اجتهادی جامع

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۴

\*\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده پزشکی دانشگاه علوم پزشکی تهران. تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

ایمیل: U.Abdoli@gmail.com

\*\*\* دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشکده معارف اندیشه اسلامی دانشگاه تهران. تهران، ایران.

ایمیل: Alizadeh62@ut.ac.ir

\*\*\*\* دانشجوی سطح ۴ تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی حوزوی رفیعه المصطفی. تهران، ایران. ایمیل:

Kolraj1400@gmail.com



## مقدمه

روش تفسیر اجتهادی جامع یکی از مناسب‌ترین روش‌های تفسیری برای کشف مراد استعمالی و جدی خداوند متعال در قرآن کریم است. زیرا در این روش، مفسر با بهره‌گیری از تمام منابع و ابزارهای لازم برای رسیدن به مفاهیم آیات استفاده می‌کند. در این روش تفسیری، عقل با ابعاد گوناگون خود از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و مفسر نیز می‌تواند با کارکردهای متفاوتی از آن به تفسیر آیات قرآن کریم اقدام نماید. استفاده از عقل گاهی به عنوان اجتهاد مفسر و قوه‌ی تمییز در جمع‌بندی آیات و تحلیل روایات و استنباط احکام است و گاهی به عنوان منبعی مستقل مطرح می‌گردد که به عنوان عقل برهانی قابل طرح است. در این تفسیر، عقل برهانی به عنوان منبعی مستقل از منابع علم تفسیر برای کشف آیات الهی و دست‌یابی به معارف قرآنی محسوب می‌شود. این نوع از عقل باید از گزند مغالطه‌ی وهَم و از آسیبِ تخیلِ مصون باشد. در حقیقت، عقل برهانی، عقلی است که با کنار هم گذاشتن مقدمه‌ها، نتیجه‌گیری می‌کند که ملازمه‌ی بین حکم عقل و شرع را در قیاس خود اثبات کند. طرح این نوع کارکرد برهانی عقل، پاسخ به ادعای کسانی است که قرآن را خالی از استدلال‌های عقلی می‌دانند و با رویکردهای نقلی و یا ادبی صرف، جایگاهی برای عقل در روش تفسیری خود قائل نیستند. مفسر با روش تفسیر اجتهادی معتقد است برای ارائه‌ی تفسیر جامع و کاملی از آیات، نباید از کارکردهای عقل برهانی غافل بود و از عقل به عنوان منبعی برای کشف مقصود خداوند و به تناسب آیات در استدلال‌ها و رفع تعارض ظاهری در برخی آیات استفاده نمود. در این کارکرد از عقل در تفسیر اجتهادی جامع، تعارضات ظاهری برخی آیات مورد بررسی قرار گرفته و با استفاده از قرائن عقلی، از جمله معرفت‌های بدیهی و برهان‌های قطعی، مقصود خداوند در آیات

تبیین می‌شود. مفسر در برخی موارد نیز با کمک عقل برهانی، قاعده‌ی جری را در آیات جاری نموده و یا استلزامات عقلی موجود در آیات را کشف می‌نماید. این گونه استفاده از عقل در تفسیر به خصوص تفسیر اجتهادی جامع که از همه منابع برای توضیح آیات بهره می‌برد، در جهت نشان دادن کارایی عقل در تفسیر قرآن امری ضروری به نظر می‌رسد. این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با روش کتابخانه‌ای به بررسی کاربرد عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع می‌پردازد و در پی پاسخ به این سؤال است که عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع چه کاربردی دارد؟ آیت‌الله جوادی آملی در مقاله‌ای با عنوان «رهیافت‌های عقل برهانی در فقه»، به نقش این بُعد از عقل در علم فقه اشاره می‌کند. مقاله‌ای دیگر با عنوان «کاربست‌های عقل تفسیری با تأکید بر محدوده‌ی آن» از کامران اویسی و سیدرضا مؤدب، به کارکرد مختلف عقل در تفسیر اشاره می‌کند. اما این پژوهش با تمرکز بر عقل برهانی، به عنوان منبع مستقل، کارکرد آن را در تفسیر اجتهادی جامع مورد بررسی قرار می‌دهد.

بر این اساس پژوهش حاضر با عناوین ذیل بررسی می‌شود:

## ۱- مفهوم‌شناسی

### ۱-۱- مفهوم عقل

عقل در لغت معانی متعددی دارد. فراهیدی آن را نقیض جهل معرفی می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۵۹) و ابن‌منظور در معنای آن نوشته است: «العقلُ الحِجْرُ و النُّهْيُ ضِدُّ الحُمُقِ» (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۵۸). بیشتر کاربرد این کلمه، درباره‌ی قوه‌ی ادراک است. راغب اصفهانی نیز معنای اسمی عقل را نیرویی می‌داند که برای پذیرش علم آماده است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۲۹). اما در معنای مصدری، عقل به معنای فهمیدن است که توسط قوه‌ی عاقله انجام می‌شود (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۱۸: ۴).

هر چند معانی مختلفی از عقل اراده شده، ولی به نظر می‌رسد معنای مورد اتفاق آن، همان قوه یا ابزار درک، فهم و تشخیص امور باشد (طباطبایی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۵۰). عقل از قوای درونی انسان است که علوم بدیهی و یا علوم نظری را به وسیله تفکر و تدبیر در اختیار انسان قرار می‌دهد، قسمی از عقل نیز به نیرویی اطلاق می‌شود که انسان به وسیله آن صلاح را از فساد، حق را از باطل و صدق را از کذب آن تشخیص می‌دهد. (طباطبایی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۴۰۵ و ج ۱۵: ۱۲۲). البته تعدد معنایی عقل، نشان از پیچیدگی مسئله آن دارد و لازمه‌ی این اختلاف نظر، متباین و متفاوت بودن عقل انسان‌ها نیست، بلکه ناشی از اختلاف در تفسیر عقل است. البته بخشی از این اختلافات به ابعاد مختلف عقل و کارکردهای متفاوت آن مربوط می‌شود که با تعریف مشخص و نحوه‌ی کاربرد آن می‌توان به اختلاف نظرها در تعریف عقل را پایان داد. بر این اساس مقصود از عقل در این مقاله، همان نیروی فطری است که بتواند مسائل مختلف را به خوبی درک کند و تشخیص دهد و به عنوان منبع درک مفاهیم آیات مورد استفاده قرار گیرد.

## ۲-۱- مفهوم تفسیر اجتهادی جامع

واژه‌ی تفسیر از ریشه‌ی «فسر» یا «سفر» گرفته شده که هر دو به معنی «کشف» است؛ با این تفاوت که «سفر» به معنی کشف ظاهری و مادی و «فسر» به معنی کشف باطنی و معنوی به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۴۷). در بیشتر لغت‌نامه‌ها تفسیر به معنای بیان، ابانه، جدا کردن و آشکار ساختن امر پوشیده آمده است (رک: جوهری، ۱۴۰۴، فیروزآبادی، بی تا: ۵۸۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۵: ۵۵). ابن‌فارس در معنای تفسیر می‌نویسد: «الفسر تدلّ علی بیان شیء و ایضاحه» (ابن‌فارس، بی تا: ۵۰۴).

تفسیر در اصطلاح، علمی است که به وسیله‌ی آن، احکام و حکمت‌های آن استخراج می‌شود (زرکشی، ۱۴۱۸: ۱۳) تا مراد استعمالی و جدی خداوند در آیات قرآن کریم بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره کشف شود (بابایی، ۱۳۹۷: ۲۳).

زمانی که مفسر از تمام توان خود برای فهم و تبیین معانی و مقاصد آیات بر اساس شواهد و قراین معتبر استفاده کند، تفسیر اجتهادی شکل خواهد گرفت (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۰۸). زرقاتی معتقد است هر گونه عملیات عقلانی و کاربست قوه‌ی فهم و درک و درایت که آیات قرآن را مفهوم‌تر و مقاصد آن را روشن‌تر کند، تفسیر عقلی یا اجتهادی است (زرقاتی، بی‌تا: ۵۶-۵۵). علامه معرفت نیز ویژگی متمایز تفسیر اجتهادی را چنین بیان می‌کند: «تفسیر اجتهادی بیشتر بر درایت و عقل متکی است تا روایت و نقل؛ چون معیار سنجش و بررسی در آن، اندیشه و تدبیر است و به طور مطلق بر آثار و اخبار نقل شده اعتماد نمی‌شود» (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲: ۳۴۹).

بنابراین مراد از تفسیر اجتهادی شیوه‌ای است اجتهادی بر پایه‌ی قواعد قطعی عقل که به شرح معانی قرآن و تدبیر در مضامین آن و کشف ملازمات آیات می‌انجامد (ایازی، ۱۴۱۴: ۴۰). اما مقصود از تفسیر اجتهادی وقتی با وصف جامع قرین می‌گردد، در حقیقت یکی از رویکردهای روش‌شناختی در تفسیر اجتهادی و بر پایه‌ی قواعد قطعی عقل است که به عنوان یکی از روش‌های تفسیر قرآن کریم، مفسر همه‌ی قراین عقلی و نقلی آیه را در نظر می‌گیرد و در عین حال نگاهی جامع به آیات، روایات، اسباب نزول و مباحث عقلی و استدلالی و حتی باطنی آیات دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۵۳).

چنانچه از تعریف تفسیر اجتهادی به دست آمد، عقل در این روش تفسیری از مؤلفه‌های مهم و اساسی محسوب می‌شود. در حقیقت عقل در تفسیر اجتهادی جامع،

علاوه بر اینکه به عنوان ابزار بسیار مهم و اساسی برای استفاده از منابع مختلف تفسیر جهت فهم بهتر آیات است، خود نیز به عنوان منبعی مستقل در تفسیر آیات قرآن کریم مورد توجه است و به صورت استدلال و برهان عقلی برای اثبات مفهوم آیه استفاده می‌شود. به همین دلیل وقتی در یک تفسیر، عقل به عنوان یک منبع مستقل و هم به عنوان ابزاری برای اجتهاد در آیات و روایات در نظر گرفته شود، می‌توان بر آن نام «تفسیر اجتهادی جامع» گذاشت.

بنابراین تفسیر اجتهادی جامع، تفسیری است که مفسر علاوه بر اینکه از عقل به عنوان منبع مستقل و به شکل برهانی برای کشف مراد الهی استفاده می‌کند، همه‌ی قراین عقلی و نقلی آیات را نیز در نظر می‌گیرد و نگاهی جامع به منابع تفسیر و آیات دارد و عقل را به عنوان قوه‌ی تمییز در آیات دیگر، روایات، علوم ادبی و استنباط احکام شرعی و حتی باطن آیات در نظر می‌گیرد.

## ۲- ابعاد مختلف کارکرد عقل در تفسیر اجتهادی جامع

قرآن کریم عقل را به عنوان رسول باطنی در کنار انبیاء و رسولان ظاهری مورد تأکید قرار داده است و اندیشه‌مداری و خردورزی را ستوده و به عکس، سطحی‌نگری و عدم تعقل را مورد نکوهش قرار داده است، تا جایی که جمله‌ی «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» ترجیع‌بند بسیاری از آیات در خطاب و عتاب با انسان است (شاکر، ۱۳۸۲: ۲۹۵). از این رو، عقل و ابعاد آن در علوم اسلامی به خصوص تفسیر آیات الهی از اهمیت بسیاری برخوردار است، همچنین کارکردهای ویژه‌ای در کسب معارف اسلامی دارد.

با وجود این که عقل یک حقیقت بیشتر نیست، اما به اعتبارهای مختلفی تقسیم می‌شود که این تقسیمات در حقیقت، ابعاد و کاربردهای مختلف آن است. در علوم

اسلامی عقل، بر اساس فعالیتش به عقل نظری و عقل عملی تقسیم شده است (سبزوای، ۱۳۶۹: ۳۱۰). برخی نیز ابعاد مختلف آن را به مصباحی و برهانی بیان نموده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۵۷ و ۱۶۹). اما نکته‌ی اساسی در این نوشتار، اشاره به ابعاد مختلف عقل بر اساس کاربرد آن در تفسیر قرآن کریم است. آنچه مسلم است، عقل در تفسیر اجتهادی جامع دارای نقش محوری است و می‌توان از ابعاد مختلف آن در تفسیر قرآن کریم استفاده نمود.

یکی از انواع استفاده از عقل در تفسیر اجتهادی جامع، به عنوان ابزاری در استفاده از آیات و روایات است که در این کاربرد، عقل نقش مستقلی ندارد، بلکه به عنوان قوه‌ی تمییز در تشخیص قرائن مختلف قرآنی و روایی به مفسر کمک می‌کند. در اینجا عقل، قوه‌ی تمییز است که می‌تواند تشخیص دهد و با استفاده از قرائن مختلف، مفهوم آیات را مشخص نماید. این نوع کاربرد عقل را می‌توان «عقل اجتهادی» نامید. در واقع عقل اجتهادی عبارت از به کار بردن نیروی عقل در جمع‌بندی آیات و روایات و مطالب تفسیری و استنباط خردمندانه‌ی مفسر از آن‌ها است. این نوع تفسیر عقلی در برابر تفسیر نقلی قرار دارد و در موارد مختلفی همچون تفسیر قرآن به قرآن، جمع بین روایات و رفع تعارض بین آن‌ها، در جمع بندی اقوال مفسران و نتیجه‌گیری از آن‌ها و همچنین در اجتهاد و استنباط احکام شرعی و حتی در فهم درس‌ها و پیام‌های عبرت‌آموز قصه‌های قرآنی به کار برده می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۴۷-۴۸).

یکی دیگر از موارد کاربرد عقل در تفسیر اجتهادی جامع، به عنوان منبعی مستقل در کنار آیات و روایات است. عقل در این بُعد به عنوان قوه‌ی مدرکه مورد استفاده قرار می‌گیرد که در این صورت «عقل برهانی» نامیده می‌شود. علامه جوادی آملی

می‌نویسد: «یکی از منابع علم تفسیر و اصول بررسی و تحقیق برای دستیابی به معارف قرآنی، عقل برهانی است که از مغالطه، وهم و تخیل محفوظ باشد. تحقیق درباره‌ی تفسیر قرآن به عقل، گذشته از لزوم آشنایی با علوم قرآنی، نیازمند بررسی شرایط برهان و موانع آن است تا بتوان از برهان عقلی بهره برد و از آسیب مغالطه مصون ماند. عقل در تفسیر به عنوان قوه‌ی مدرکه است که می‌تواند استدلال کند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۵۷ و ۱۶۹).

عقل در عنوان دوم کاربردهای مختلفی در تفسیر قرآن کریم دارد؛ به طور مثال قرینه‌ای برای فهم استدلال‌ها و برهان‌های قطعی عقل در تفسیر آیات می‌شود تا در صورتی که ظاهر آیه‌ای با برهان عقلی سازگار نبود، از ظاهر آیه منصرف شده و مفهوم آیه تأویل برده شود؛ به طور مثال بر طبق عقل برهانی، آیه‌ی شریفه‌ی «یدالله فوق ایدیهم» (فتح / ۱۰) به معنای جسمانیت خدا نیست که مانند انسان دارای دست باشد؛ چرا که در این صورت به موجودی محدود و فناپذیری تبدیل می‌شود. بنابراین بر اساس عقل برهانی مقصود از دست همان قدرت خداست. همچنین به عنوان برهان‌های عقلی برای فهم بهتر آیات خداشناسی در قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ مانند برهان تمانع از طریق آیه‌ی «لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدنا» (انبیاء/ ۲۲) که به کمک عقل برهانی فهمیده می‌شود. البته می‌توان با کمک چنین تعقلی وجود خداوند را ثابت نمود. اگر عقل برهانی، حکم مسئله‌ای را ثابت نمود، باید در تفسیر آیات نیز، لحاظ شود به گونه‌ای که با آیات دیگر نفی نشود و اگر آیه دارای چندین احتمال بود و عقل یکی از آن‌ها را تأیید کرد، باید بتوان با کمک عقل برهانی، آیه را بر همان مورد تأیید شده حمل نمود.

لازم به ذکر است که مقصود از برهان، دلیل عقلی است که از مقدمات یقینی تشکیل شده تا به نتیجه منتهی شود. البته به آن قیاس واجد شرایط نیز می‌گویند، ولی



علم شهودی، معجزه و جدال احسن که به سبب روشن شدن مطلبی در قرآن کریم برهان نامیده می‌شود، از محل بحث این مقاله خارج است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۹).  
در مجموع عقل در تفسیر اجتهادی جامع دو کاربرد عمده دارد؛ الف) عقل به عنوان قوه‌ی تمییز که ابزاری برای جمع‌بندی آیات برای روشن ساختن مفاهیم و مقاصد آیات است که عقل اجتهادی نامیده می‌شود. ب) عقل به عنوان قوه‌ی مدرک و منبعی برای استدلال و قراین عقلی در تفسیر که عقل برهانی نامیده می‌شود. این نوشتار کاربرد عقل به عنوان منبعی مستقل در براهین در تفسیر قرآن، یعنی کارکردهای عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع را مورد بررسی قرار می‌دهد.

### ۳- کارکرد عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع

تفسیر اجتهادی جامع یکی از بهترین انواع روش‌های تفسیر محسوب می‌شود که عقل در آن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. چنانچه گذشت یکی از کاربردهای مهم عقل در تفسیر اجتهادی جامع، کارکرد برهانی عقل است؛ بدین معنا که مطالب قرآنی با رویکرد اثباتی بر اساس ادله‌ی عقلی و منطقی مطرح می‌شود (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۳۵۸). در ادامه به برخی از مهم‌ترین کارکردهای عقل برهانی در تفسیر اجتهادی اشاره می‌شود.

#### ۳-۱- رفع تعارض ظاهری در برخی از آیات

تعارض، مصدر باب تفاعل است که در لغت به معنای مقابله‌ی یک شیء با شیء دیگر و در اصطلاح به معنای تقابل دو دلیل مساوی به صورت بالقوه در محل واحد است که هر کدام از آن‌ها ضد دیگری است (حربی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۲۸). تشخیص وجود تعارض بین دو چیز از طریق بُعد تشخیص و تمییز عقل صورت می‌گیرد، اما عقل می‌تواند با تکیه بر بُعد مدرک‌ی خود که همان عقل برهانی است، تعارض را به نحوی رفع نماید.

بر همین اساس یکی از کاربردهای عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع، رفع تعارض ظاهری در برخی از آیات قرآن است.

علامه طباطبایی معتقد است قرآن کریم کتابی است که هیچ اختلافی در آن نیست و هر گونه اختلافی که به نظر آید، به وسیله عقل در خود قرآن مرتفع می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۲). در حقیقت تعارض در عبارات به دو صورت متصور است: تعارض حقیقی و تعارض ابتدایی.

#### الف) تعارض حقیقی در آیات

مقصود از تعارض حقیقی در آیات، تعارضی است که بین آیات با روایات و یا احکام عقل و موارد علم ایجاد می‌شود که به این نوع از تعارض، تعارض مستقر نیز می‌گویند. هر چند عوامل مختلفی مانند نزول تدریجی و پراکندگی آیات و محدودیت الفاظ برای بیان حقایق غیبی باعث ایجاد تعارض ظاهری می‌شود، اما به طور قطع «تعارض حقیقی» میان آیات قرآن وجود ندارد؛ چرا که سخن خداست و در سخن خدا تعارض معنی ندارد (سیفی، ۱۴۲۸: ۱۲۶)، بلکه بعضی آیات دلیل و شاهد بر بعضی دیگر است. مفسر تفسیر اجتهادی می‌داند بنا بر نص صریح قرآن هیچ گونه تعارضی بین آیات وجود ندارد؛ چرا که کلام الهی است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء / ۸۲).

محور استدلال این آیه بر عدم تعارض و اختلاف این گونه است که اگر کتاب قرآن کلام خدا نبود، بعضی از آیاتش با آیات دیگر ناهماهنگ بود. به خصوص که قرآن کریم در طول سالیان متمادی و اوضاع گوناگون فرود آمد و نبود اختلاف در آن نشان از اعجاز دارد؛ زیرا در کلام الهی جهل، سهو، نسیان، تحول، تکامل وجود ندارد. بر خلاف تألیفات بشری که مبراء از جهل، سهو و نسیان نیست و باید مراتبی را طی

کند تا به تکامل برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۹: ۶۲۹) و این همان تفاوت اساسی میان سخن خالق و مخلوق است.

#### ب) تعارض ابتدایی در آیات

مقصود از تعارض ابتدایی، تعارضی غیر مستقر است که میان آیات با یکدیگر، با حدیث و با حکم قطعی عقل و علم وجود دارد. اصولیون شیعه غالباً در تعارض میان دو یا چند دلیل، به ترتیب زیر عمل می‌کنند:

۱. نخست سعی می‌شود تعارض موجود از طریق جمع عرفی، مرتفع گردد.
۲. اگر جمع عرفی مقدور نشد، هر یک از آن‌ها که راجح باشد، اخذ و دیگری کنار گذاشته می‌شود.
۳. در صورت عدم رجحان، قاعده‌ی تخییر یا تساقط بنا به اختلافی که وجود دارد، جاری می‌شود (رشاد، ۱۳۶۶: ۲۹۸).

برای نمونه در آیه‌ی شریفه‌ی «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان/ ۳۰) همه چیز وابسته به اراده‌ی خداست، اما در آیه‌ی «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم/ ۳۹) مسئولیت اعمال انسان به خود وی منتسب شده است. در نگاه اول این دو آیه به ظاهر متعارض‌اند، ولی می‌توان از طریق عقل برهانی تعارض این گونه آیات را رفع نمود؛ چرا که رفع تعارضات کار عقل برهانی است. علامه طباطبایی، مفسر تفسیر اجتهادی، با تکیه بر همین کارکرد عقل در رفع این تعارض می‌نویسد: «تأثیر مشیت خدا طوری نیست که مستلزم جبر در بنده بشود و چنان هم نیست که بنده در اراده‌ی خود مستقل باشد و هر کاری خواست بکند هر چند که خدا نخواست باشد. پس فعل بنده اختیاری است، چون مستند به اختیار و اراده خود او است، اما اختیار بنده، مستند

به اختیار دیگری نیست» (طباطبایی، ۱۴۲۰، ج ۲۰: ۲۲۹). بنابراین در توضیح اختیار بنده باید دانست که اراده‌ی او در طول اراده‌ی خداست و مشیت الهی بر همه چیز، از جمله افعال انسان احاطه دارد. در حقیقت یکی از کارکردهای مهم عقل برهانی در تفسیر قرآن رفع این سنخ تعارض‌هاست. بسیاری از مفسران در برخورد با این گونه آیات بدون تکیه بر عقل برهانی نتوانسته‌اند تعارض ظاهری را مرتفع کرده یا دچار جبر شده یا معتقد به تفویض شده‌اند.

همچنین در آیه‌ی شریفه‌ی «وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (نحل/۹۳) در ابتدا از ظاهر آیه، جبر در هدایت و اضلال برداشت می‌شود، ولی عقل برهانی به خوبی درک می‌کند که انسان خودش مسئول اعمالش است و بر اساس اختیار خود، راه هدایت یا گمراهی را انتخاب می‌کند. لذا سنت خدا این است که همه با آزادی و اختیار راه حق را ببیمایند؛ به همین دلیل آیه‌ی «وَلْتَسَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» مؤیدی است بر اینکه از انسان به خاطر اعمالشان پرسش می‌شود و پرسش‌گری از انسان نشان از اختیار او دارد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۸۰). اما هیچ‌گاه از حیطة علم و اراده‌ی الهی خارج نیست.

علامه معرفت در رفع تعارض ظاهری بین این آیه که می‌فرماید: «وَلَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ» (قصص/۲۸) و آیه‌ی دیگری که می‌فرماید: «فَوَ رَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (حجر/۹۲)، معتقد است دسته‌ی اول از این آیات در زمان وقوع قیامت است و در برخی موارد نیز چهره‌ی مجرمین خیر از گناهان آنها می‌دهد؛ به همین دلیل آمده که از آنها سوال نمی‌شود. اما دسته‌ی دوم از آیات در زمان حسابرسی دقیق از مجرمین است که از همه‌ی افعال آنها سوال می‌شود (معرفت، ۱۴۲۳: ۲۶۰). این نوع برداشت از آیه در جهت رفع تعارض آیات، با تکیه بر عقل

برهانی و مراجعه به سیاق به دست می‌آید. عقل برهانی با کنار هم قرار دادن آیات و توجه به سیاق، راه حل رفع تعارض را کشف کرده تا مطابق با آنچه مقصود خداوند متعال است، تفسیر کند. قطعاً بدون لحاظ چنین کارکردی مفسر دچار تعارض شده و نمی‌تواند تفسیر درستی را ارائه دهد.

در حقیقت این نوع تعارض‌ها به دستگاه ادراکی مفسر و عقل برهانی او بازمی‌گردد و صرفاً ناشی از کج‌فهمی یا بدفهمی و عدم دقت مفسر است. بر این اساس مفسر در رفع چنین تعارضی می‌تواند جمع عرفی انجام دهد. زیرا با توجه به اینکه برخی از آیات قرآن محکم و برخی نیز متشابه هستند، مفسر باید در تفسیر اجتهادی جامع بر اساس کارکرد عقل برهانی «محکم» را اصل قرار داده و ظواهر «متشابه» متناسب با معانی لغوی و کاربرد عرفی و وجوه مختلف آن در قرآن را بررسی کرده و بر اساس محتوای آیه‌ی محکم تفسیر کند. در چنین جایگاهی مفسر تفسیر اجتهادی با استمداد از کارکرد عقل برهانی حاکم را «اصل» قرار می‌دهد و آیات مقابل آن‌ها را در پرتو اصل تفسیر می‌کند. البته عقل برهانی در موارد مطلق و مقید، عام و خاص، ناسخ و منسوخ نیز چنین کارکردی دارد و می‌تواند مبنایی برای رفع تعارض ابتدایی در این گونه موارد باشد. بنابراین یکی از کاربردهای عقل برهانی، رفع تعارض ظاهری بین آیات قرآن از طریق جمع عرفی یا عدول از ظاهر آیه است.

### ۲-۳- استفاده از قرائن عقلی

یکی دیگر از کارکردهای عقل برهانی استفاده از قرائن عقلی است. قرائن جمع قرینه به معنای علامت و نشانه‌ای است که دلیل برای فهم مطلبی قرار می‌گیرد. مقصود از قرائن در تفسیر اموری است که از طریق ارتباط لفظی یا معنوی با کلام باعث فهم و درک مراد گوینده می‌شود. قرائن ممکن است همانند سیاق متصل لفظی باشد یا مانند شرایط و موقعیت صدور کلام از قرائن منفصل لحاظ شود. البته برهان‌های عقلی،

حقایق علمی و وقایع خارجی مربوط به مفاد کلام، از جمله قرائن غیرلفظی یا قرائن لیبی (عقلی) محسوب می‌شوند که بر معنا و مدلول کلام دلالت می‌کنند (بابایی و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۱۰).

در همه‌ی زبان‌ها برای فهم مقصود گوینده، استفاده از قرائن کلام، روشی عقلایی محسوب می‌شود. اما آنچه در تفسیر آیات مهم‌تر به نظر می‌رسد، شناخت انواع قرینه و نقش هر کدام از آن‌ها در فهم مراد آیات است. مفسر برای رسیدن به یک تفسیر صحیح و مطلوب، علاوه بر قرائن لفظی باید به قرائن عقلی نیز توجه داشته باشد؛ چرا که ممکن است برخی از آیات بدون قرائن عقلی یا عقلایی به درستی تفسیر نشود. بخش مهمی از خطاها و اشتباهات تفسیری از بی‌توجهی یا کم‌توجهی به قرائن عقلی سرچشمه می‌گیرد. البته تفسیر قرآن با بررسی روایات منقول از اهل بیت علیه السلام حاکی از این است که خود آن حضرات نیز از اصول و قرائن عقلی در تفسیر قرآن بسیار بهره بردند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۴۷). این روش به طور عمده در تفسیر آیات مربوط به مسائل اعتقادی به چشم می‌خورد. معرفت‌های بدیهی و برهان‌های قطعی نمونه‌هایی از این قرائن محسوب می‌شوند.

### ۱-۲-۳- معرفت‌های بدیهی

انسان‌ها در گفتگوهای خود، همواره از معرفت‌های بدیهی و برهان‌های قطعی آشکار به عنوان قرینه استفاده می‌کنند و در فهمیدن و فهماندن کلام خود به دیگران از آن کمک می‌گیرند. مقصود از معرفت‌های بدیهی، معارفی است که در حصول آن به اکتساب و استدلال نیازی نیست و انسان به خودی خود با عقل برهانی، آن را درک می‌کند.

از آنجایی که قرآن کریم به زبان عربی فصیح و بر مبنای اصول عقلایی محاوره با مردم سخن گفته، بنابراین خداوند در تفهیم کلام خود این قرینه‌ی عقلی را به کار گرفته است. به همین دلیل مفسر تفسیر اجتهادی با استفاده از عقل برهانی، به بدیهیات عقلی

توجه می‌کند. به همین دلیل یکی از معلومات و معارفی که به وسیله عقل برای انسان حاصل می‌شود، معرفت‌های بدیهی است که از طریق عقل برهانی حاصل می‌شود. به طور مثال در آیه شریفه «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تُّجَرُهُمْ وَ مَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (بقره/۱۶) مفسر با تکیه بر این امر بدیهی که سود و زیان متوجه اشخاص است و نه تجارت، معتقد می‌شود که نسبت سود نبردن به تجارت، مجازی است و مقصود سود نکردن منافقان در واگذاشتن هدایت و انتخاب ضلالت است (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۸۴). در واقع عبارت «فَمَا رَبِحَت تُّجَرُهُمْ» نوعی مجاز در کلام عرب است که به معنای «فما ربحوا فی تجارتهم، ایشان در تجارتشان سود نکردند» آمده است. وجود چنین مجازی در کلام عرب و فهم مقصود از آن، یک معرفت بدیهی است که از طریق عقل برهانی بر مفسر آشکار می‌شود.

علاوه بر این در آیه کریمه «إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» (نوح/۷۱) عقل به خوبی درک می‌کند که مقصود از عبارت «فاجراً کفّاراً» در حقیقت فرزندان هستند که از والدین کافر در قوم حضرت نوح (ع) با فطرت پاک به دنیا می‌آیند، ولی در اثر تربیت نادرست والدین، به افرادی فاجر و کافر تبدیل می‌شوند و عبارت این آیه بیانگر نوعی مجاز است که مفسر بر اساس عقل برهانی خود و با تکیه بر قرینه‌ی معرفت بدیهی، متوجه آن در آیه شریفه می‌شود و آیه را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که بر اساس قواعد عقلی قابل پذیرش باشد. به همین دلیل عقل برهانی در چنین مواردی به کمک مفسر می‌آید تا تفسیر صحیحی از آیه بیان شود.

## ۲-۲-۳- برهان‌های قطعی

یکی دیگر از قرائن عقلی که در تفسیر اجتهادی نقش مهمی ایفا می‌کند، برهان‌های قطعی است. مقصود از این برهان‌ها، معارفی است که برای دست‌یابی به آن، فکر و

استدلال نیاز است و با تألیف و تنظیم چند مقدمه‌ی یقینی (بدیهی یا منتهی به بدیهی) حاصل می‌شود؛ مانند علم به حدوث جهان که از نتیجه‌ی تألیف «جهان متغیر است» و «هر متغیری حادث است»، حاصل می‌شود (مظفر، ۱۴۰۰، ج ۱: ۲۱).

ارائه‌ی برهان در قرآن کریم به اندازه‌ای از اهمیت برخوردار است که از یک سو در بسیاری از موارد از مخالفان، حجت و برهان مطالبه می‌کند: «أَلَيْهَ مَعَ اللَّهِ قُلُّ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (نمل/۶۴) و از سوی دیگر در بسیاری از آیات قرآن کریم برهان‌های قطعی آشکار، قرینه‌ی کلام خداوند در فهماندن مقصود او است که مفسر در تفسیر اجتهادی جامع با رویکرد عقل برهانی با توجه به آن به تفسیر آیات می‌پردازد؛ به طور مثال برهان قطعی در آیه‌ی «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت/۲۳-۲۲) بر محال بودن رؤیت خدای متعال با چشم سر وجود دارد. بر اساس روایت و تأیید سیاق معنای نظر به خداوند، نگریستن به ثواب پروردگار است و اصطلاحاً اسناد به رب، اسناد مجازی و مجاز عقلی است؛ زیرا با تکیه بر عقل برهانی و مستندات که در آیات دیگر درباره‌ی خداوند متعال وجود دارد، نمی‌توان قائل به جسمانیت خدا شد. نگاه به خداوند در این دنیا و آخرت شبهه‌ی جسمانیت خدا را ایجاد می‌کند که با مبانی عقلی سازگاری ندارد. البته اخبار رسیده از اهل بیت عصمت علیهم السلام نیز بر همین معنا دلالت دارد (رک: طباطبایی، ۱۴۲۰، ج ۲۰: ۱۷۸). آنچه که این برهان قطعی را بر این معنا از آیه قرینه می‌سازد، مسلماً همان عقل برهانی مفسر است که در این آیه با استناد به عدم جسمانیت الهی چنین نتیجه می‌گیرد. سید مرتضی نیز در تفسیر آیه «قَالَ رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي...» (اعراف/۴۳) محال بودن رؤیت خداوند را از حیث برهان عقلی بیان می‌کند (رک: علم‌الهدی، ۱۴۳۱، ج ۲: ۳۵۷).

علاوه بر آیات فوق در آیه‌ی شریفه‌ی «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»

(فجر/۲۲)، برهان قطعی آشکار بر محال بودن رفت و آمد و انتقال مکانی برای خدای



متعال، قرینه بر اسناد مجازی و به اصطلاح مجاز عقلی است. فخررازی با اشاره به اینکه با برهان عقلی می‌توان ثابت نمود که چون خداوند جسم نیست، پس حرکت کردن بر او محال است، معتقد است که در این آیه محذوفی وجود دارد که به عنوان مضاف برای واژه (امر) در نظر گرفته می‌شود. این واژه ممکن است امر یا قهر ... باشد (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱: ۱۵۹). فخررازی با تکیه بر عقل برهانی، وجود مضاف (الی) در این آیه را برای عدم جسمانیت خداوند متعال امری ضروری ایجاب نمود.

البته اهل بیت علیهم‌السلام نیز از برهان‌های قطعی در فهم آیات قرآن استفاده کردند که نمونه‌ی آن در روایات نیز قابل مشاهده است؛ به طور مثال در روایت آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ فَقَالَ لِي مَا يُقُولُونَ قُلْتُ يَقُولُونَ إِنَّ الْعَرْشَ كَانَ عَلَى الْمَاءِ وَالرَّبُّ فَوْقَهُ فَقَالَ فَقَدْ كَذَّبُوا مَنْ زَعَمَ هَذَا فَقَدْ صَبَّرَ اللَّهُ مَحْمُولًا وَوَصَفَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ وَالْزَمَهُ أَنْ الشَّيْءَ الَّذِي يَحْمِلُهُ أَقْوَى مِنْهُ قُلْتُ بَيْنَ لِي جُعِلْتُ فِدَاكَ فَقَالَ ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۳۳۴). در این روایت به قرینه‌ی عقلی، امتناع محمول واقع شدن خدای متعال با قول به قرار گرفتن خدای متعال در بالای عرش ابطال شده است. همچنین از امام رضا علیه‌السلام در مورد آیه‌ی «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده/۸۴) سؤال شد که آیا منظور از «ید» در آیه، دستی به مانند دست انسان است؟ آن حضرت در پاسخ فرمود: «خیر، اگر چنین باشد لازم می‌آید که خداوند مخلوق باشد» (هویری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۶۵۰). البته عقل برهانی در این آیه حکم می‌کند در صورت لحاظ دست برای خداوند متعال، قائل به جسمانیت او شده‌ایم و وقتی خدا موجودی جسمانی باشد، محدود به مکان و زمان خواهد بود که در این صورت مخلوق بودن خدا استنباط خواهد شد. بنابراین برهان قطعی در این آیه که از طریق عقل برهانی استفاده می‌شود، حکم به تغییر معنای (ید) به معنای (قدرت) می‌دهد.

علاوه بر موارد فوق برهان حدوث، برهان نظم، برهان حرکت و برهان تمنع و اثبات وقوع قیامت و نبوت نیز از جمله برهان‌های قطعی آشکاری است که با بیانی ساده و کوتاه به جهت سهولت مقدمات آن برای مردم قابل فهم‌تر و برای محکوم کردن مخالفان قوی‌تر است؛ بنابراین مفسر با روش تفسیر اجتهادی و با تکیه بر این براهین عقلی که در قرآن کریم آمده، می‌تواند بسیاری از آیات را با توجه به عقل برهانی به درستی تفسیر کند.

### ۳-۳- اجرای قاعده‌ی جری و تطبیق

یکی دیگر از مواردی که عقل برهانی در ارائه‌ی یک تفسیر اجتهادی تأثیر به‌سزایی دارد، اجرای قاعده‌ی جری و تطبیق است. از آنجایی که قرآن کریم کتابی جهانی و جاودانه است، (به طوری که نه مرزهای جغرافیایی و حدود اقلیمی، حوزه‌ی رسالت آن را مرزبندی می‌کند و نه مقاطع امتداد زمان را بر قلمرو شمول و فراگیری آن تأثیری دارد) بنابراین چنین کتابی در غایب، همانند حاضر جاری است و بر گذشته و آینده، همانند حال منطبق می‌شود. احکام و اوصافی که قرآن کریم برای خود بیان می‌کند فراتر از مکان و زمان است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۷۶).

قاعده‌ی جری و تطبیق در یک تعریف ساده عبارت است از «انطباق الفاظ و آیات قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات درباره‌ی آن‌ها نازل شده است» (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۲۶۱). بسیاری از صاحب‌نظران در بیان اهمیت این قاعده آن را قاعده‌ای جلیل‌القدر با فایده‌ای بزرگ دانسته و یک قاعده‌ی مستقل لحاظ کرده‌اند (السعدی، ۱۳۷۶: ۷۹). علامه طباطبائی نیز در المیزان به قاعده‌ی «جری و تطبیق» توجه ویژه کرده و در تفسیر آیات از آن استفاده نموده است و آن را قاعده و

اصطلاحی برگرفته از کلام اهل بیت علیهم السلام معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۴۱).

مردی از امام صادق علیه السلام پرسید: «چگونه است که هر چه قرآن درس داده می‌شود و منتشر می‌گردد، باز هم بر شیرینی آن افزوده می‌شود؟» آن حضرت فرمود: «قَالَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِرَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِإِنْسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (دبلمی، ۱۴۰۸: ۲۱۱). چون خدای متعال، قرآن را برای یک زمان خاص و مردم خاص قرار نداده است. پس قرآن تا روز رستاخیز در هر زمانی جدید و نزد هر ملتی تازه است. البته اصل قاعده‌ی جری و تطبیق، علاوه بر روایات، از حیث عقلی نیز قابل اثبات است؛ چرا که قاعده‌ی جری و تطبیق با توجه به ویژگی قرآن کریم، باعث گسترش مفاهیم و معارف آن تا بیرون از مرزهای لفظی و شأن نزول آن می‌شود. زنده بودن قرآن در طول عصرها به اجرای قاعده‌ی «جری و تطبیق» قرآن بستگی دارد و با همین قاعده است که پیام جاودان قرآن به نسل‌های بعدی می‌رسد و تکلیف آنان را روشن می‌سازد. در این میان نکته‌ی مهم آن است که تطبیق الفاظ قرآن بر مصادیق خارجی تا حدی رواست که مخالف عقل، عرف و نصوص قرآن و سنت نباشد. تعداد قابل توجهی از آیات قرآن کریم دارای شأن نزول است و بسیاری از آیات نیز درباره‌ی اقوام و ملت‌های قبل از اسلام نازل شده که در این موارد بر مفسر تفسیر اجتهادی لازم است تا با استفاده از عقل برهانی خود الغای خصوصیت کرده و آیه را بر موارد مشابه در طول اعصار تعمیم دهد. به عبارت دیگر نخست، مفسر تفسیر اجتهادی با کارکرد عقل برهانی، آیه را از قیود زمانی و مکانی، الغای خصوصیت می‌کند و هدف آیه را به دست می‌آورد؛ سپس قاعده‌ای کلی از آن برگرفته و بر مصادیق جدید حمل می‌نماید. به طور مثال داستان

حضرت یوسف و موسی علیهما السلام و قوم عاد و ثمود می‌تواند در قید زمان و مکان بماند و صرفاً گزارش‌هایی تاریخی به شمار آید، ولی مفسر تفسیر اجتهادی با عقل برهانی می‌تواند با دست‌یابی به مقصود اصلی آیه که فراتر از قیود زمانی و مکانی است، از آیات الغای خصوصیت کرده، آن‌ها را بر موارد مشابه در طول تاریخ بشر و زمان حاضر تطبیق دهد. او در فهم آیات و تبیین آن‌ها و رسیدن به مقصود واقعی خداوند متعال هیچ‌گاه آیه را به مورد نزول محدود نمی‌کند. در واقع می‌توان با کارکرد برهانی عقل و با اجرای قاعده‌ی جری و تطبیق، پس از دست‌یابی به مقصود واقعی خداوند، مصادیق متعددی برای آیه‌ی شریفه بیان نمود.

آیات بیانگر سنت‌های الهی مانند سنت ابتلا و امتحان، سنت تغییر و سنت استیصال مواردی هستند که قابلیت اجرای قاعده‌ی جری و تطبیق را دارند؛ به طور مثال بر طبق آیه‌ی شریفه‌ی «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره/۱۵۵) گروهی از مردم گرفتار ترس، گرسنگی و مشکلات جسمی و مالی و... می‌شوند، اما عقل برهانی حکم می‌کند آزمایش کردن، مصادیق مختلفی دارد و منحصر به این موارد نیست و ممکن است در هر عصر مصادیق جدیدی ظهور یابد.

گاهی نیز در آیه، واژه‌ای عام به کار رفته که به وسیله‌ی احادیث، برخی مصادیق آن بیان شده است، ولی قطعاً تفسیر آن به این مصادیق محدود نمی‌شود؛ به طور مثال امام باقر علیه السلام درباره‌ی آیه‌ی شریفه‌ی «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ \* وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» (انفطار/۱۴-۱۳) فرمود: «ما نیکان (ابرار) هستیم و دشمنان ما بدکاران (فجّار) هستند» (بحرانی، ۱۴۱۵ ج ۴: ۴۳۶). با وجود اینکه امام مصداق ابرار را اهل بیت علیهم السلام معرفی می‌کند، اما چون ابرار و فجّار جمع محلی به ال است، می‌تواند

شامل همه‌ی نیکوکاران و بدکاران امت‌های پیشین و امت اسلام شود. به خوبی روشن است که اهل بیت علیهم‌السلام نمونه‌ی آشکار ابرار هستند؛ همان طور که دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام مصداق بارز فجار خواهند بود (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۴۲۳). ولی مفسر می‌تواند با به کار بردن عقل برهانی، مصادیق دیگری برای آن بیان کند. در حقیقت مفسر تفسیر اجتهادی می‌تواند مفاهیم عام و کلی آیات را بر مصادیق زمان حال یا آینده تطبیق دهد. باید یادآور شد که مفسر در این گونه آیات، با کارکرد برهانی عقل درمی‌یابد که عبارات آیات، مطلق است و ظرفیت تطبیق بر موارد مشابه را دارد یا اینکه مختص به مورد نزول خود است. بنابراین احادیث بسیاری درباره‌ی مفهوم آیات وارد شده که آیه را بر موارد خاصی تطبیق می‌نماید؛ مانند تطبیق «صراط مستقیم» بر قرآن، حضرت علی (علیه‌السلام)، بندگی خدا، اطاعت از امام و موارد دیگر که عقل برهانی شهادت می‌دهد که ذکر این موارد بیان مصادیق آیه است که در اصطلاح به نام «جری و تطبیق» موسوم است (نقی پورفر، ۱۳۷۹: ۳۲۰).

در ابتدا، به نظر می‌رسد حدیث، عمومیت آیه را محدود به مورد خاصی می‌کند و به غیر از آن نمی‌توان آیه را تعمیم داد. این امر باعث ایجاد محدودیت و جمود در مفهوم آیه از سوی بسیاری از مفسران شیعه و اهل سنت می‌شود و حتی زمینه‌ی بروز اختلافات حادّ تفسیری را فراهم می‌نماید. در حالی که مفسر با تکیه بر عقل برهانی خود، این تطبیقات را از باب ذکر مصادیق آیه و تفسیر اجتهادی بیان می‌کند و هرگز مفهوم آیه را به موارد مذکور محدود نمی‌گرداند.

برخی از آیات مطلق نیز در عصر نزول مصادیق خاصی بر اساس عرف و عادت داشته، ولی با گذشت زمان، عرف و عادت نوینی پدید آمده که باعث تغییر مفهوم آن در جامعه می‌شود؛ از این رو همان آیات بر اساس مقتضیات زمان مصادیق جدید پیدا

می‌کند و آیات در آن‌ها جریان می‌یابد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۵۹)؛ به طور مثال نیکی به پدر و مادر در آیه‌ی شریفه‌ی «و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (بقره/۸۳) مفهوم عامی است که خصوصیات آن در آیه مشخص نشده و ممکن است در هر عصری مصادیق و حالات و افعال جدیدی ایجاد شود. مفسر باید با توجه به عقل برهانی خود آیه را بر اساس زمان حال تفسیر کند. در صدر اسلام، تأمین غذا و لباس و گفتار نیکو از مصادیق بارز محسوب می‌شد، ولی در عصر ما چه بسا مصادیق جدیدی از غذا و مسکن و نیز دلجویی از طریق روابط الکترونیکی (تماس تلفنی، ایمیل، فکس و...) به مفهوم نیکی اضافه شده باشد؛ همین گونه است مفاهیمی مثل «معروف»، «صله رحم»، «اسراف»، «قوه و نیروی جنگی» و «عدل و قسط» که مصادیق عرفی، شرعی و عقلی آن‌ها در هر زمان توسعه می‌یابد و مصداق آیه را تغییر می‌دهد و مفسر در روش اجتهادی باید از تغییر افعال و حالات در هر زمان آگاهی یافته و آیه را بر طبق آن تفسیر نماید.

بنابراین ابزار کار یک مفسر در استفاده از این قاعده، همان عقل برهانی اوست که با دست‌یابی به مفهوم اصلی و مراد جدی خداوند از آیات الغای خصوصیت می‌کند و آیه را بر مصادیق متعدد تطبیق می‌دهد. قاعده‌ی جری و تطبیق با کارکرد عقل برهانی نقش مهمی در عینیت‌بخشی به گزاره‌های قرآنی و انطباق آن‌ها با مصادیق عصری دارد و از این رهگذر می‌توان حضور قرآن در تمامی صحنه‌ها و زمان‌ها و پاسخگو بودن آن به نیازهای بشر را احساس نمود. به همین دلیل این قاعده نقش بسیار ویژه‌ای در تفسیر صحیح و کاربردی آیات دارد و عدم استفاده از آن باعث جمود در مفهوم آیات می‌شود.

### ۳-۴- کشف استلزامات در آیات قرآن

از کاربردهای عقل برهانی می‌توان به کشف استلزامات در تفسیر آیات قرآن اشاره کرد. استلزامات عقلی در واقع همان روح قانون یا معانی و هدف‌هایی است که در پس پرده‌ی الفاظ قانون وجود دارد و مفسر تفسیر اجتهادی با نیروی عقل آن‌ها را کشف می‌کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۲۳). بر این اساس، چه بسا برخی از آیات تنها با استناد به قواعد و استلزامات عقلی قابل تفسیر باشند و عدم توجه به قواعد قطعی عقلی، موجب انحراف در تفسیر اجتهادی شود (شاکر، ۱۳۸۲: ۲۹۵). بنابراین یکی از بهترین و پربرترین کارکردهای عقل برهانی، کشف استلزامات مفاد آیات است. چون علاوه بر مفاد ظاهری آیات، استلزامات عقلی آن‌ها نیز مقصود خداوند است و می‌توان آن‌ها را مفاهیم قرآن تلقی کرد. بر این اساس بخش مهمی از تفسیر آیات را استلزامات عقلی آیات تشکیل می‌دهد و مفسر تفسیر اجتهادی جامع باید آن‌ها را استخراج نماید. در استخراج استلزامات، عقل نقش اساسی را ایفا می‌کند و می‌توان با به کارگیری قالب‌ها و فرمول‌های استخراج استلزامات، به این معارف دست یافت؛ به عنوان مثال در دو آیه‌ی شریفه‌ی «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر/۴۲) و «قُلْ يَتَوَفَّنَا مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده/۱۱) از توفی انسان در هنگام مرگ سخن به میان آمده است. مدلول ظاهری این تعابیر، به تمام و کمال دریافت شدن انسان در هنگام مرگ است، ولی این مدلول ظاهری، استلزامات دیگری دارد که آن‌ها نیز مقصود خداوند است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. هویت حقیقی انسان را روح او تشکیل می‌دهد، نه جسمش؛ زیرا آنچه در هنگام مرگ به تمام و کمال دریافت می‌شود، جسم نیست. جسم، قبل و بعد از مرگ

در شرایط یکسان، در مکان معینی قرار دارد و این روح است که قبل و بعد از مرگ در شرایط متفاوتی قرار دارد.

۲. هویت واقعی انسان روح مجرد اوست که از ماده‌ی مادیات تشکیل نشده، آثار و احکام ماده را ندارد. به همین دلیل در عین آنکه جسم متلاشی می‌شود، روح باقی می‌ماند و به تمام و کمال در اختیار خداوند و فرشتگان قرار دارد.

۳. انسان موجودی است که با مرگ نابود نمی‌شود، بلکه پس از مرگ نیز تداوم دارد. علاوه بر موارد بالا می‌توان این نکته را اضافه نمود که همان طور که در انجام افعال الهی رابطه‌ی طولی برقرار است، در هنگام مرگ نیز این رابطه‌ی طولی بین خداوند و ملک‌الموت وجود دارد. عقل برهانی با بررسی دقیق این آیات به معارفی دست می‌یابد که خارج از قالب‌های لفظی است. دستیابی به این معارف از طریق عقل برهانی باعث روشن‌تر شدن مفاهیم آیات می‌شود. قطعاً اگر بهره‌گیری از عقل برهانی نبود، این نتایج حاصل نمی‌شد و این معارف از آیه قابل استخراج نبود (رجبی، ۱۳۸۳: ۲۴۰-۲۳۹).

بنابراین یکی دیگر از کارکردهای عقل برهانی کشف استلزامات عقلی است که مفسر با در اختیار داشتن عقل به عنوان منبعی مستقل می‌تواند این ملازمات عقلی را کشف نموده و در جریان فهم بهتر آیات بیان نماید. دقت و توجه یک مفسر اجتهادی به استلزامات عقلی می‌تواند مانع بسیاری از اشتباهات تفسیری شده و یا بسیاری از ابهامات در آیات را برطرف نماید.

## نتیجه

استفاده از عقل چه به عنوان ابزار فهم و چه به عنوان منبعی مستقل برای فهم و تبیین صحیح آیات قرآنی که خود تأکید بسیاری بر تعقل و اندیشه‌ورزی دارد، جایگاه



مهمی در تفسیر اجتهادی جامع دارد. مفسر اجتهادی در بالاترین سطح بهره‌مندی از عقل، با دقت و کاوش عقل برهانی در آیات و تحلیل و بررسی آن‌ها با آیات دیگر، بسیاری از تعارضات را رفع می‌نماید و یا با استفاده از قرائن عقلی برای فهم مطلبی یا پیدا کردن مجهولی تلاش می‌کند و کلام مؤثر در ارتباط لفظی یا معنوی در تفسیر آیات را بررسی می‌کند. در این تفسیر، عقل برهانی با شناخت براهین خداشناسی آیات را تفسیر کرده و به مقصود حقیقی آن‌ها دست پیدا می‌کند. قاعده‌ی جری و تطبیق با کارکرد برهانی نیز به عنوان یکی دیگر از کارکردهای عقل برهانی، نقش مهمی در عینیت‌بخشی به گزاره‌های قرآنی و انطباق آن‌ها با مصادیق اصلی دارد که با الغای خصوصیت آیات را به موارد مشابه تعمیم می‌دهد. همچنین کشف استلزامات عقلی آیات به جهت تفسیر کامل‌تری از کلام الهی، کارکرد مهم دیگری از عقل برهانی در تفسیر اجتهادی جامع محسوب می‌شود.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

### قرآن کریم

- ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا (بی تا). معجم مقاییس اللغة، قم: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۰۸). لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث.
- یازی، محمدعلی (۱۴۱۴). المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱). مکاتب تفسیری، تهران: سازمان سمت.
- \_\_\_\_\_ و دیگران (۱۳۹۷). روش‌شناسی تفسیر قرآن، ج ۸، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵). البرهان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه البعثة.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تسنیم، محقق: علی اسلامی، ج ۸، قم: اسراء.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن) ج ۲، قم: أسراء.
- جوهری، اسماعیل (۱۴۰۴). تاج اللغة و صحاح العربیه، ج ۳، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حربی، حسین بن علی (۱۴۲۹). قواعد الترجیح عند المفسرین، ریاض: دار القاسم.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸). أعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۲). معجم المفردات الفاظ القرآن، بیروت: مطبعة التقدم العربی.
- رجبی، محمود (۱۳۸۳). روش تفسیر قرآن، قم: حوزه و دانشگاه.
- رشاد، محمد (۱۳۶۶). اصول فقه، تهران: اقبال.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۲). روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، ج ۶، قم: نشر المصطفی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). درسنامه‌ی مبانی و قواعد تفسیر، قم: نشر المصطفی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). قرآن و علم، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). قرآن‌شناسی، قم: نسیم حیات.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). قرآن‌پژوهی خاورشناسان، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی‌تا). مناهل العرفان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالکتب العربی.
- زرکشی، بدرالدین (۱۴۱۸). البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۹). شرح منظومه، ج ۶، قم: علامه.
- السعدی، ناصر (۱۳۷۶). القواعد الحسان لتفسیر القرآن، عربستان: دار ابن الجوزیه.
- سیفی، علی‌اکبر (۱۴۲۸). دروس فی القواعد التفسیریة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۲). مبانی و روش‌های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۰). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵). تفسیر نورالثقلین، ج ۱، قم: اسماعیلیان.
- علم‌الهدی، علی بن الحسین (۱۴۳۱). تفسیر الشریف المرتضی المسمی، ج ۱، لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

- علوی مهر، حسین (۱۳۹۶). آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، ج ۷، قم: نشر المصطفی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). کتاب العین، قم: دارالهجره.
- فیروزآبادی، مجدالدین (بی تا). قاموس المحيط، بیروت: دارالمعرفه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مظفر محمد رضا (۱۴۰۰). المنطق، ج ۳، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۲۳). شبهات و ردود حول القرآن، قم: التمهید.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸). التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). تفسیر مفسران، ج ۱، قم: التمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، ج ۱، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- نقی پورفر، ولی الله (۱۳۸۱). پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن، تهران: اسوه.

## Bibliography

- Ibn Faris, A. (n.d). Ma'ajem Maqhayis al-Loughat, Qom: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
- Ibn Manzoor, M. (1408). Lisan al-Arab, Beirut: Dar Ihya al-Tarath. [In Arabic].
- Ayazi, M, (1414), Al-Mofsrn Hayatehem and Manhagehem, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Babaei A, (1381), Tafsr schools, Tehran: Samt organization. [In persian].
- Babaei, A and others, (2017), Methodology of Qur'an Interpretation, Ed8, Qom: Hozeh and University Research Center. [In persian].
- Bahrani, H, (1415), al-Borhan fi Tafsr al-Qur'an, Qom: Al-Ba'ath Institute. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A, (1388), Tasnim, Mohaqeq: Ali Eslami, Ed8, Qom: Isra'a. [In persian].
- Javadi Amoli, A, (1386), Thematic Tafsr of the Holy Qur'an (Tawheed in the Qur'an), Volume 2, Qom: Asra'a. [In persian].
- Johari, I, (1404), Taj al-Logheht and Sahah al-Arabiyyah, Ed3, Beirut: Dar al-Alam Lamlayin. [In Arabic].
- Harbi, H, (1429), Al-Tarjih rules of the interpreters, Riyadh: Dar al-Qasim. [In Arabic].
- Dailami, H, (1408), Aalam Din fi Sifat al-Mu'minin, Qom: Ahol-Bayt Foundation, peace be upon them. [In Arabic].

- Ragheb Esfahani, H, (2012), The Dictionary of Al-Quran Words, Beirut: Al-Taqab Al-Arabi Press. [In Arabic].
- Rajabi, M, (1383), The Method of Qur'an Interpretation, Qom: Hozeh and University. [In persian].
- Rashad, M, (1366), Principles of Jurisprudence, Tehran: Iqbal. [In persian].
- Rezaei Esfahani, M, (2012), methods and tendencies of Qur'an interpretation, Ed6, Qom: Al-Mustafa Publishing. [In persian].
- Rezaei Esfahani, M, (2012), Textbook of Basics and Rules of Tafsir, Qom: Al-Mustafa Publishing. [In persian].
- Rezaei Esfahani, M, (2016), Qur'an and Science, Qom: Researches on Tafsir and Sciences of the Qur'an.
- Rezaei Esfahani, M, (2011), Quranic Studies, Qom: Nasim Hayat. [In persian].
- Rezaei Esfahani, M, (2010), Quran Research of Eastern Scholars, Qom: Researches of Tafsir and Sciences of the Quran. [In persian].
- Zarqani, M (Bita), Menahel al-Irfan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Zarkashi, B, (1418), al-Barhan fi Ulum al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marifah. [In Arabic].
- Sabzevari, H, (1369), Sharh Manzomah, Ed6, Qom: Allameh. [In persian].
- Al-Saadi, N, (1376), al-Qawaed'e al-Hasan for Tafsir al-Qur'an, Arabia: Dar Ibn al-Jawziyya. [In Arabic].
- Saifi Ali A, (1428), Lessons in Al-Qawaed al-Tafsiriyyah, Qom, Al-Nashar al-Islami Foundation. [In Arabic].
- Shaker, M, (2012), Basics and interpretive methods, Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Arabic].
- Tabatabaei, M, (1420), al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Jamia Madrasin Hozha Alimah. [In Arabic].
- Tabatabaei, M, (1388), Quran in Islam, Qom: Bostan Kitab. [In persian].
- Hawizi's Arosey, A, (1415), Tafsir Noor al-Thaqlain, Ed1, Qom: Ismailian. [In Arabic].
- Alam al-Hoda, A, (1431), Tafsir al-Sharif al-Mortaza al-Masami, Ed1, Lebanon: Al-Alami Publishing House. [In Arabic].
- Alavi Mehr, H, (2016), Getting to know the history of interpretation and commentators, Ed7, Qom: Al-Mustafa Publishing. [In persian].
- Fakhr Razi, M, (1420), Al-Tafsir al-Kabir (Mufatih al-Gheeb), Beirut: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Farahidi, Kh, (1409), Kitab al-Ain, Qom: Daral-Hijrah. [In Arabic].
- Firouzabadi, M, (n.d), Qamoos al-Muhait, Beirut: Dar al-Marifah. [In Arabic].
- Majlisi, M, (1403), Bihar al-Anwar, Beirut: Dar ihiya al-traath al-arabi. [In Arabic].
- Muzaffar M, (1400), Al-Mantiq, Ed3, Beirut: Dar Taqqin for Press. [In Arabic].
- Marfat, M, (1423), doubts and reactions around the Qur'an, Qom: Al-Tamhid. [In Arabic].

- Marfat, M, (1418), Al-Tafsir and Al-Mafsirun in Thawba al-Qashib, Mashhad: Al-Razwiyyah University for Islamic Sciences. [In Arabic].
- Marafet, M, (1379), Tafsir Nemoneh, Ed1, Qom: Al-Tamhid, 1379. [In persian].
- Makarem Shirazi, N, (1371), Tafsir al-Nemoneh, Ed1, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In persian].
- Naqiporfar, W, (2001), A Research on Contemplation in the Qur'an, Tehran: Osweh. [In persian].

## Explaining Excerpts from the Opening Prayer of the Quran with the Quran Emphasizing the Levels of Auditory and Visual Perception of Verses \*

Amin Fathi\*\*

### Abstract

The purpose of writing this article is to explain excerpts from the opening prayer of the Holy Quran, emphasizing the levels of auditory and visual perception during the recitation of the divine words. The research method is descriptive, and the data collection and analysis are based on library references to divine verses and some narrations. The findings reveal that the recitation of God's speech, as a conversation with the Creator, not only involves speech but also has an auditory aspect. Its verses, as the manifestation of the exalted truth, rely on the carriers and guardians of the divine words, and they convey a living message that also has a visual aspect. Therefore, in reciting the Quran, one encounters various levels of hearing, from hearing the words from the Prophet's (PBUH) tongue to hearing from the angelic inspiration and divine call, while being attentive and present in the presence of God's words, accompanied by an insightful gaze, the opening of the eye of the heart, and the manifestation of the realities of objects and the manifestations of divine names.

**Keyword:** The Opening Prayer of the Quran; Interpretation; Degrees of Recitation; Levels of Auditory and Visual Perception of Verses

---

\* Received: 2023-April-15      Accepted: 2023-July-16

\*\* Assistant Professor in Quranic and Hadith Sciences of Islamic studies Department of Mohagheh Ardabili University. Ardabil, Iran. Email: A\_Fathi@uma.ac.ir



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۲۷۹-۲۵۳

مقاله علمی - پژوهشی

## شرح فقراتی از دعای افتتاح قرآن با قرآن با تأکید بر مراتب شنیداری و دیداری آیات\*

امین فتحی\*\*

### چکیده

هدف از نگارش این مقاله، شرح فقراتی از دعای افتتاح قرآن کریم با تأکید بر مراتب شنیداری و دیداری در حین قرائت کلام الهی است. روش پژوهش، توصیفی بوده و نوع جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها، کتابخانه‌ای با استناد به آیات الهی و برخی از روایات می‌باشد. یافته‌ها، تلاوت سخن خدا، به منزله‌ی گفتگو با خالق، علاوه بر گفتار، جنبه‌ی شنیداری نیز داشته و آیاتش، چون تجلی حق تعالی به پشتوانه‌ی حاملان و حافظان کلام الهی و پیامی زنده است که جنبه‌ی دیداری هم دارد. در نتیجه در تلاوت قرآن با درجات شنیدن سخن از زبان پیامبر (ص)، تا شنیدن از فرشته‌ی وحی و سروش الهی و عدم غفلت و خود را در محضر کلام خدا دیدن همراه با نگاه بصیرت‌افزا و باز شدن چشم دل و عیان شدن حقایق اشیاء و جلوه‌های اسماء الهی مواجه می‌شویم.

کلیدواژه‌ها: دعای افتتاح قرآن، تفسیر، مراتب قرائت، درجات شنیدن آیات، مراتب دیدن

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵

\*\* استادیار علوم قرآن و حدیث گروه معارف اسلامی دانشگاه محقق اردبیلی. اردبیل، ایران. ایمیل:



## مقدمه

قرآن کریم، کلام خالق هستی و کتاب هدایت انسان، بر اساس علم نازل شده است: «... أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ... ؛ بلکه خداوند خود گواهی می‌دهد که آن را با علم خود به سوی تو نازل کرده است» (نساء، ۱۶۶) و عهدنامه‌ی انسان با خدا و کتاب زندگی است؛ لذا تلاوتش، بالاترین ذکر و تدبُّر در آیاتش، بالاترین عبادت است. گرچه قرآن مجید، بیان‌گر هر چیزی است: «... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ...» (نحل، ۸۹). «بیان و توضیح هر چیزی از امور هدایت مردم که به وسیله‌ی آن، حق از باطل تشخیص داده می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲: ۴۷۰)؛ اما جامعیت قرآن به این معنا نیست که هر شخصی آن را درمی‌یابد؛ بلکه ملاک بهره‌مندی از آن، پاکی می‌باشد: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه، ۷۹) که امامان معصوم (ع)، به عنوان اوصیاء و جان پیامبر (ص): «... وَ أَنْفُسَنَا ...» (آل عمران، ۶۱) همان مطهران‌اند (نعمانی، ۱۳۹۷: ق: ۳۲۷) و با اشرافی که بر علوم قرآن دارند («بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ... ؛ آری، قرآن کتابی جمع‌آوری شده و نگارش یافته نیست؛ بلکه آیاتی روشن و روشن‌گر است که در سینه‌ی کسانی که به آنان دانش عطا شده است، نهفته است» (عنکبوت، ۴۹))، بهتر می‌دانند که خبر اولین و آخرین در قرآن کریم است. امام صادق فرمود: «من از کتاب خدا آگاهی دارم؛ کتابی که آغاز آفرینش و آنچه تا روز رستاخیز به وجود می‌آید و خبر از آسمان‌ها و زمین و بهشت و دوزخ و خبر از گذشته و حال در آن نهفته است. این‌ها را مانند کف دستم می‌شناسم. خداوند می‌فرماید: «تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۶۱)؛ لذا به آداب تلاوت کتاب‌الله نیز آگاهی داشته و بر آغاز و اتمام قرائتش، دعاهایی انشاء نموده‌اند که در کتاب‌های روایی فریقین به وفور آمده است. از جمله روایت شده است امام صادق (ع) هنگامی که قرآن را برای



خواندن به دست راست می‌گرفت، چنین دعا می‌نمود: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْهَدُ أَنَّ هَذَا كِتَابُكَ الْمُنَزَّلُ مِنْ عِنْدِكَ...» که به دعای افتتاح قرآن معروف شده است. با بررسی‌هایی که در منابع مکتوب و الکترونیکی به عمل آمد، شرح مکتوبی بر این دعا یافت نشد، به جز بخشی از سخنرانی سید محمد مهدی میرباقری که در پایگاه اطلاع‌رسانی ایشان و برخی از وب‌گاه‌ها منعکس شده است (میرباقری، ۱۳۹۵). روش گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای بوده که به روش توصیفی و با استناد به آیات الهی و برخی از روایات، تحلیل شده است.

### دعای افتتاح قرآن

بهارِ عمر به مانند بهار فصل‌ها، خارج از اراده‌ی انسان در گذر است، اما بهار زندگی و بیداری زمین دل و شکوفائی درخت وجود آدمی با باران رحمت الهی، بستگی به اراده و تلاش انسان دارد تا سرمایه‌ی عمر و استعدادهای یخ‌زده در زمستان زندگی به بهار رویش تبدیل شود. در بیان امام علی (ع)، تنها راه بهار قلب‌ها، قرآن کریم است (ر.ک: نهج‌البلاغه، ۱۳۹۰، خطبه ۱۷۶). با توجه به جایگاه و عظمت کلام الهی، آدابی برای تلاوت آن بیان شده است، تا قاری قرآن آمادگی قلبی لازم را برای بهره‌مندی از اقیانوس معارف قرآن کریم داشته باشد. از جمله‌ی این آداب، دعاهای قبل از خواندن قرآن کریم است که در منابع روایی شیعه و سنی وارد شده است؛ مانند دعای منقول از رسول خدا (ص) که با این جمله آغاز می‌شود: «اللَّهُمَّ بِالْحَقِّ أَنْزَلْتَهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلْتُ...» (بونی، ۱۴۲۷: ۱۳۳). این دعا در متون حدیثی متقدم نیامده است و فقط در کتاب شمس المعارف الکبری احمد بن علی بونی، از علمای قرن هفتم هجری نقل شده است. همچنین حماد بن عیسی در حدیثی مرفوع، از امیرالمومنین (ع) روایت کرده که رسول

خدا (ص) دعایی تعلیم فرموده تا قرآن را فراموش نکند، که مضمون دعا با شروع قرآن مناسب است: «اللَّهُمَّ إِرْحَمْنِي بِتَرْكِ مَعْاصِيكَ أَبَدًا مَا أُبْقِنِي ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۵۷۷). همچنین روایت شده است که حضرت امام صادق (ع) هنگامی که قرآن را برای خواندن به دست می‌گرفت، این گونه دعا می‌نمود. البته این دعا با اندکی تفاوت در ج ۹۸ ص ۵ بحارالانوار نیز آمده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۸: ۵).

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَشْهَدُ أَنَّ هَذَا كِتَابُكَ الْمُنَزَّلُ مِنْ عِنْدِكَ عَلَى رَسُولِكَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، وَ كَلَامُكَ النَّاطِقُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكَ، جَعَلْتَهُ هَادِيًا مِنْكَ إِلَى خَلْقِكَ وَ حَبْلًا مُتَّصِلًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ عِبَادِكَ. اللَّهُمَّ إِنِّي نَشَرْتُ عَهْدَكَ وَ كِتَابَكَ، اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَظْرِي فِيهِ عِبَادَةً، وَ قِرَائَتِي فِيهِ فِكْرًا، وَ فِكْرِي فِيهِ اعْتِبَارًا، وَ اجْعَلْنِي مِمَّنْ اتَّعَظَ بِبَيَانِ مَوَاعِظِكَ فِيهِ وَ اجْتَنَبَ مَعْاصِيكَ، وَ لَا تَطْعُ عِنْدَ قِرَائَتِي عَلَى سَمْعِي، وَ لَا تَجْعَلْ عَلَيَّ بَصْرِي غِشَاوَةً، وَ لَا تَجْعَلْ قِرَائَتِي قِرَاءَةً لَا تَدَّبَّرُ فِيهَا، بَلْ اجْعَلْنِي أَتَدَّبَّرُ آيَاتِهِ وَ أَحْكَامَهُ، أَخَذًا بِشَرَائِعِ دِينِكَ، وَ لَا تَجْعَلْ نَظْرِي فِيهِ غَفْلَةً وَ لَا قِرَائَتِي هَذْرًا، إِنَّكَ أَنْتَ الرَّؤُوفُ الرَّحِيمُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲: ۲۰۸).

خدایا شهادت می‌دهم که این کتابی است که از سوی تو بر پیامبرت محمد بن عبدالله (ص) نازل شده و سخن گویای توست که بر زبان پیامبرت جاری گشته است. آن را از سوی خود، راهنمای خلق و دستگیره‌ای میان خود و بندگانت قرار داده‌ای. بارخدایا! من عهدنامه و کتابت را گشودم؛ از این رو نگاهم را در آن، عبادت و تلاوتم را تفکر و اندیشه‌ام را در آن، مایه‌ی عبرت قرار بده و مرا از کسانی گردان که به اندرزهای آن پند گرفته و از نافرمانی‌ات برحذر باشد و به هنگام تلاوتم بر گوشم مهر منه و بر چشمم پرده میوشان و تلاوتی که در آن اندیشه نباشد، قرار مده؛ بلکه مرا آن‌گونه بدار که در آیات و احکامش اندیشیده و احکام آئین تو را به کار بندم و نگاهم را در آن، مایه‌ی غفلت و قرائتم را بیهودگی قرار مده که تو خود مهربان و بخشایشگری.

## بحث و بررسی

برخی واژگان و فرازهای این دعا نیاز به تبیین دارد که چنین است:

۱. شهادت دادن: شهادت در لغت «علم به حاضر شدن نزد معلوم است؛ در محسوسات یا معقولات» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۱۵۷). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان آورده است که شهادت، با چشم خود دیدن و به گوش شنیدن و یا با سایر حواس خود یافتن و حس کردن است؛ اما ادای شهادت، جهت حفظ و اقامه حق است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۳: ۱۱۸). پس وقتی شخص مومن، شهادت می‌دهد: این قرآن، نازل شده از طرف خدا به نبی اسلام (ص) است، یعنی با ادله‌ی عقلی و روش منطقی به اثبات رسیده و بر این حقیقت آگاهی دارد. با در نظر گرفتن اینکه شهادت دادن انشائی است، نه اخباری؛ به خصوص که با توجه به معنی و با اخلاص گفته شود، اثر وضعی و عملی نیز در پی خواهد داشت.

۲. نزول قرآن: نزول «پایین آمدن از مقام عالی است؛ چه مادی یا معنوی؛ بدون نظر به محل نزول؛ اما در هبوط، استقرار در مقام سافل نیز مد نظر است» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۲: ۹۵). نزول، فرستادن و انداختن نیست، بلکه شکل فرودین گرفتن است؛ به نحو «تجلی»، نه تجافی؛ یعنی حقیقتی که نزد خدا بود و الآن هم هست و خواهد بود. از جهان غیب تنزل داده، رقیق شد و به صورت الفاظ درآمد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۹۸). محل نزول قرآن نیز قلب نبی (ص) است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ...» (شعراء، ۱۹۳ و ۱۹۴) که به خاطر انسان و تعقل او نازل شده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف، ۲).

بنابراین قرآن حقیقتی دارد آسمانی، که برای فهم ما زمینیان شکل فرودین به خود گرفته و پایین آمده است. قاری قرآن نیز به موقع قرائت آیات، با تواضع کامل و به

دور از خودخواهی‌ها و سرابِ خودکامی‌ها از پوسته‌ی دل‌مشغولی‌ها و عادت‌ها پایین آمده، تا همراه با سروش آسمانی ارتقاء یابد.

۳. کلام الهی: بر اساس ادله‌ی درون دینی و به تصریح این دعای شریف، همه‌ی کلمات الهی عین وحی بوده که بر زبان پیامبر (ص) جاری شده است؛ برخلاف ادعای برخی از روشنفکران مسلمان که محتوا را از خدا و الفاظ را از نبی (ص) دانسته‌اند (رک: معرفت، ۱۳۸۷: ۶۳)؛ لذا تفاوت کلام الهی با کلام بشری به مانند فرق بین خدا و انسان است و «فضیلت قرآن بر سایر کلام، همچون برتری خدا بر مخلوقات می‌باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲: ۱۹). در حدیث مروی از امام علی (ع) از رسول خدا (ص) آمده است: «قرائت قرآن از ذکر خدا برتر است» (شعیری، بی تا، ج ۱: ۴۱).

۴. هدایت قرآن: «هدایت» در لغت، «راهنمایی کردن به آرامی و لطافت است» (راغب، ۱۴۰۲ق: ۵۳۸) و در قرآن به معنای «هدایت الهی، دلالت و آشکار کردن و ارشاد است» (سجادی و هادی‌فر، ۱۳۹۱: ۱۲۶) و «اهتداء»، «هدایت یافتن و قبول هدایت می‌باشد» (قرشی، ۱۳۸۷: ۷: ۱۴۵) که در اصطلاح، عبارت از: «تعیین کمال مناسب یک شیء و راه رسیده به آن است؛ پس هر موجودی که کمال او عین ذاتش نیست، به هدایت نیازمند است» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۳۵). پس هدایت، «رسیدن به نورانیت درونی با تعمیق باور دینی و راه‌یابی به راه انسانیت (فطرت) یا همان صراط مستقیم است» (فتحی، ۱۳۹۳: ۱۱) و قرآن کریم برای هدایت انسان نازل شده است: «... هدی للناس...» (بقره، ۱۸۵).

متعلقات هدایت قرآن عبارت‌اند از:

۱.۴- رهنمود به استوارترین راه: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...» (اسراء،

۶). به راستی این قرآن به آیینی که از همه‌ی آیین‌ها استوارتر و جامع‌تر است، هدایت

می‌کند. «این دین، نگهدارنده‌ی خیر دنیا و آخرت مردم بوده و قائم به اصلاح حال معاش و معاد آنهاست؛ چون مطابق فطرت و خلقت کامل انسانی می‌باشد که در راستای رسیدن به هدف سعادت به آن مجهز شده است» (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۱۳: ۴۸).  
۲.۴- رهنمود به رشد: «يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ ... به عقاید و اعمال درست رهنمون می‌شود» (جن، ۲).

۳.۴- رهنمود به حق و شاهراه پایدار: «... يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَ إِلَى طَرِيقِ مُسْتَقِيمٍ» (احقاف، ۳۰).

۴.۴- رهنمود به خدا: «... يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ؛ این کتاب، هر کس که به او بازگردد، به سوی خود هدایت می‌کند» (رعد، ۲۷).

۵.۴- رهنمود به راه‌های سالم و خروج از ظلمت‌های زندگی: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ...» (مائده، ۱۶) و قید سلام را «مطلق آورده تا بفهماند که سالم از انواع شقاوت‌هایی است که سعادت دنیا و آخرت مردم را مختل می‌سازند ... و ظلمات را جمع و نور را مفرد آورده؛ یعنی راه حق هر چند به حسب مقامات و مواضع متعدد است، اما در آن اختلاف وجود ندارد؛ بر خلاف باطل» (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۶: ۲۶۳ و ۲۶۴).

۵. حبل الله: «حبل» عبارت است از چیزی ممتد طویل که جهت رسیدن به مقصود یا تحکیم چیزی، به آن چنگ زنند؛ در مادیات یا معنویات «مصطفوی، ۱۳۸۵، ماده حبل). یعنی «حبل استعاره است برای هر چیزی که به وسیله‌ی آن به چیزی دیگر وصل می‌شود» (راغب، ۱۴۱۲ق، ماده حبل). «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُوا ... و همگی به ریسمان الهی که شما را به خدا پیوند می‌دهد، چنگ زنید و از پراکندگی بپرهیزید» (آل عمران، ۱۰۳). علامه طباطبایی (ره) در تفسیر حبل

الله می‌فرماید: «همان کتاب نازل شده از طرف خداست که واصل بین عبد و رب بوده و آسمان را به زمین متصل می‌کند؛ به بیانی دیگر، همان قرآن و رسول خداست» (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۴: ۴۰۷) که تأویل آیه‌ی شریفه‌ی «... إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَ حَبْلِ مِنَ النَّاسِ» (آل عمران، ۱۱۲) است. بر اساس روایتی از امام باقر (ع) و امام صادق (ع)، قرآن کریم و علی بن ابی‌طالب (ع) ذکر شده است (رک: بحرانی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۹۲)؛ یعنی حبل متین الهی برای مردم، کتاب خدا و عترت (ع) می‌باشد.

البته آویختن به حبل الهی، علاوه بر نقش وحدت‌آفرینی و هم‌گرایی جامعه بر محور ولی الهی، نتیجه‌اش هدایت خواهد بود: «... وَ مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل عمران، ۱۰۱). پس قرآن، کلام الهی و کتاب هدایت به منزله‌ی ریسمانی است که طرفی متصل به خدا و طرفی دیگر متصل به بندگانش هست. این اتصال، کم‌رنگ است. همان طوری که بین ما و خدا فاصله هست، بین ما و کلام خدا نیز فاصله هست که می‌بایست با وصل به قرآن و طی منازل بندگی، همگام با قرآن، مدارج کمال آغاز شود تا فاصله‌ها کم شود؛ چرا که در بیان ضرورت تلاوت مداوم قرآن از امام صادق (ع)، هر آیه به مانند پله‌ای است که درک و دریافت و عملی شدن آن در زندگی، موجب تعالی و ترقی انسان می‌شود: «درجات بهشت به تعداد آیات قرآن است و روز قیامت به قاری قرآن گفته می‌شود که بخوان و بالا برو و او هر آیه که می‌خواند، یک درجه بالا می‌رود» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۶۲۸). لذا رسول خدا (ص) فرمود: «این قرآن، ریسمان خدا و نور روشنگر و درمانی سودبخش است؛ پس بخوانید آن را» (شعبیری، بی‌تا، ۱۱۴، ح ۲۰۰).

۶. عهد الهی: این امر واضح است که انسان با جایگاه خلیفه الهی «... إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره، ۳۰) و بهترین مخلوق خدا بودن («... فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ

الْخَالِقِينَ» (مومنون، ۱۴))، بدون هدف نیامده و سرخود رها نشده است: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى؛ آیا انسان می‌پندارد که او را به حال خود رها کرده‌اند» (قیامت، ۳۶). لذا قبل از حضور در زندگی زمینی، خدا از او پیمان گرفته است؛ یعنی انسان با دو عهد به دنیا آمده است: یکی عهد نخستین و الست که خداوند در عالم ذر از انسان‌ها گرفته و آیهی ذر بر آن ناظر است (اعراف، ۱۷۲) و دیگری عهد در دنیا: «لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس، ۶۰). «پیمانی که از بنی آدم گرفت تا شیطان را با پیروی از وسوسه‌هایش، عبادت و اطاعت نکنند، همان عهدی است که به زبان رسولان خود به بشر ابلاغ نمود. البته عهد ذر، به وجهی، عین عهدی است که در دنیا متوجه بشر کرده است» (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۱۳: ۱۰۶ و ۱۰۷).

به طور کلی عهد الهی شامل همه‌ی پیمان‌های فطری، عقلی و پیمان‌های شرعی می‌شود (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ ج ۱۰، ۱۸۴) و عهدشکنی فسق است و عهدشکنان، فاسق: «... وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ\* الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ...» (بقره، ۲۶ و ۲۷). سوگمندانه اکثر انسان‌ها چنین‌اند: «وَ مَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ؛ اکثرشان به عهد پایبند نبوده و از لوازم آن پیروی نکردند؛ بلکه فاسق بودند» (اعراف، ۱۰۲). لذا امام صادق (ع) فرمود: «قرآن عهدنامه‌ی خدا برای انسان بوده و شایسته‌ی مسلمان است که در پیمان‌نامه‌ی خود نگرسته و روزی پنجاه آیه از آن بخواند» (کلینی، ۱۴۷ق، جلد ۲: ۶۰۹).

۶. نظر به قرآن: قرآن چون کلام قدسی خدا و رهنمود به راه‌های سالم زندگی است، لذا نگاه کردن به آن و «شنیدنش نیز عبادت بوده و موجب ریزش خطاهایی می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹: ۲۰۱). امام صادق (ع) در جواب اینکه قرآن را از

حفظ خواندن بهتر است یا از رو؟ فرمود: «نگاه به مصحف کرده و از روی آن بخوانی؛ مگر نمی‌دانی که نگاه در قرآن، عبادت است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۱۴). چرا که ارتباط با قرآن - حتی نگاه کردن از روی اعتقاد - متضمن اقرار به توحید و رسالت بوده و چون قرآن دارای مراتب است، هیچ قشری از مواجهه با آن - به نسبت درک خود - بی‌بهره نمی‌شود. همچنین آیات کتاب، حقایقی فراتر از الفاظ دارد و قاری با نظر به آن، خود را در محضر خدا و پیامبر (ص) دیده و معنویت حضور را می‌فهمد (رک: اسلام کوئست، ۱۳۹۱).

۷. قرائت با تفکر: قرائت، ضمیمه کردن حروف و کلمات است (راغب، ۱۴۱۲ق، ماده قرء). لذا «قرائت کتاب، شامل تلفظ کلمات و مطالعه‌ی آیات نیز می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۰: ۷۴۶). رسول خدا (ص) فرمود: «بر تو باد به خواندن قرآن، ... چون مؤمنی که قرآن بخواند، خدا بر او نظر رحمت می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲: ۱۸) و تفکر از ماده‌ی «فکر» به معنی اندیشه و در امری دقیق و باریک شدن است (شریعتمداری، ۱۳۸۴، ماده فکر). بی‌شک، با توجه به اختلاف در استعداد انسان‌ها و مراتب آیات الهی، استفاده از محضر قرآن نیز دارای مراتبی است که تفکر، اولین قدم در این مسیر می‌باشد (رک: فتحی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۷). قرآن کریم، پذیرش هر مطلبی، حتی خود کتاب‌الله را بدون تفکر، مردود می‌شمارد؛ لذا انسان‌ها را دعوت به تفکر با مراتب مختلف آن نموده و از این رو، مخالفین را دعوت به تحدی کرده است (بقره، ۲۳ و ۲۴). امام علی (ع) فرمود: «با خواندن قرآن، دل‌های سخت‌شده‌ی خود را بکوئید و نباید توجه‌تان به اتمام سوره باشد» (حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج ۴: ۸۵۶). پس نگاه کردن و قرائت قرآن، گرچه عبادت بوده و ثواب دارد، اما از باب مقدمه فهم و معرفت و عمل است، چون کتاب زندگی انسان است.



۸. موعظه‌ی قرآن: «"وعظ" به معنای اندرز و یادآوری سخنی است که با خیر همراه باشد و موجب رقت و نرمی دل شده و در مخاطب اثر بگذارد و او را از بدی‌ها بترسانیده و قلبش را متوجه نیکی‌ها کند» (دانشنامه اسلامی، ۲۰۱۹، مدخل، موعظه (اسامی و اوصاف قرآن). بر اساس شمارش معجم المفهرس (عبدالباقی، ۱۳۸۷). ماده‌ی "وعظ" با مشتقاتش، ۲۶ بار در قرآن آمده که بیشتر ناظر بر کلام الهی و گاهی در وصف قرآن است: «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (آل عمران، ۱۳۸) و «... وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ؛ و در این سوره آنچه سراسر حق است برای تو آمده و در آن برای مؤمنان پند و تذکری است» (هود، ۱۲۰).

با توجه به کشش معنوی - مادی و قدرت انتخاب خیر و شر در آدمی همراه با مسئله‌ی الهام یا وسوسه، تأثیر سخن خوب و بد و حق شنوی انسان، واقعیتی بدیهی می‌باشد، به خصوص که کلام خدای متعال باشد؛ چرا که کتاب آسمانی، همان فطرت مکتوب است؛ یعنی پیام‌ها، گزاره‌ها و آیاتش منطبق بر سرشت سالم انسان است؛ لذا کلمات خداوند سبحان، پند و تذکری برای مومنان است، مگر بر کسانی که قساوت قلب داشته باشند: «... فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ...» (زمر، ۲۲) و بر چشم و گوش و دلشان مهر زده شده باشد (بقره، ۷).

۹. اجتناب از معاصی: اصل معنای «عصی» عدم تبعیت است، به دلالت: «... فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (ابراهیم، ۳۶) که «عصیان در مقابل "اتباع" قرار گرفته است» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۱۹۲) و معصیت، موجب گمراهی است: «... وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رِسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب، ۳۶). بدیهی است روی دیگر هدایت‌خواهی، گمراهی می‌باشد، در حالی که انسان نیاز به رهنمایی دارد.

۱۰. وَلَا تَطْبَعُ عِنْدَ قِرَاءَتِي عَلَى سَمْعِي وَلَا تَجْعَلْ عَلَيَّ بَصَرِي غِشَاوَةً: هنگام قرائت آن بر گوشم مهر مزن و بر چشمم پرده قرار مده.

در این جمله از دعا، ارتباطی که بین قرائت و «شنیدن» و «دیدن» وجود دارد، این است که قرائت قرآن برای فهم مطلب است؛ لذا وقتی خوانده می‌شود گویا قاری، شنونده و بیننده نیز هست. چون گوش و چشم ابزارهای ادراکی می‌باشند. پس «اگر می‌خواهید با خدا سخن بگویید، پس قرآن بخوانید» (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۵۱۰). ولی قلبی که مرکز فهم بوده و مهر خورده و بسته شده است، گویا گوش نمی‌شنود و چشم نمی‌بیند. «... إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا؛ ما بر دل‌های آنان چندین پوشش گذاشته‌ایم تا حقیقت را به اندیشه خود درنیابند و در گوش‌هایشان سنگینی نهاده‌ایم تا سخن حق را چنان که باید، نشنوند» (کهف، ۵۷). «... وَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً؛ خدا بر دل‌ها و گوش‌هایشان مهر زده است و بر دیدگان‌شان پرده‌ای است» (بقره، ۷). «... وَ خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً...» (جاثیه، ۲۳). در هر دو آیه‌ی اخیر، مهر خوردن بر قلب و گوش بوده و پرده بر چشم‌ها نسبت داده شده است. البته بسته شدن گوش و چشم‌ها، نتیجه‌ی کيفر و اثر وضعی خطاهای قبلی انسان است. «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج، ۴۶). در این آیه‌ی شریفه نیز قوه‌ی ادراکی، قلب بوده و نشنیدن گوش‌ها و چشم‌ها نتیجه‌ی کوردلی معرفی شده است. از امام سجاد (ع) روایت شده که فرمود: «انسان، چهار چشم دارد؛ با دو چشمش کارهای دنیا و دین خود را می‌بیند و با دو چشم دیگرش به کار آخرت نظر می‌کند. چون خداوند به بنده‌ای اراده‌ی خیری کند، دو چشم دلش را می‌گشاید که با آن، غیب و کار

آخرتش را ببیند و گرنه دل را به همان حال اولیهی خود وا می‌گذارد» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۴۰).

بدین جهت است که برای فهم قرآن، باید با القاء سمع، گوش شنوا داشت: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ؛ همانا در این حقایقی که - از روز رستاخیز و سرگذشت امت‌های گذشته - برشمردیم، برای کسی که دلی اندیشمند دارد یا کسی که به سخن حق گوش فرا می‌دهد و در این فضا حضور دارد، تذکر و عبرتی است» (ق، ۳۷). در این جملات از دعا، اشاره‌ای است به این مقامات و مراحل؛ یعنی علاوه بر امکان چنین حالاتی ایجاد انگیزشی نیز هست برای تحقق این مقامات؛ به ویژه اگر این جملات زبان حال قاری باشد.

### ۱.۱ مراتب شنیدن سروش الهی

بی‌شک دیدن و شنیدن، دارای مراتبی در ابعاد وجودی انسان است؛ اولی، جسمانی که دیدن و درک صدای مادی با ابزار چشم و گوش می‌باشد. دومی، نفسانی؛ یعنی «مشاهده و شنیدن برزخی - و نیز در عالم برزخ - که با اعضاء لطیف برزخی صورت می‌گیرد. گرچه دیدن و درک صدای مادی نیز، توسط روان دو گوش است: یکی را روح ایمان، دعوت به خیر می‌کند و دیگری را شیطان نجوای شر می‌کند. پس هر آدمی (نفس) انجام می‌گیرد» (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۲۵۴). امام صادق (ع) فرمود: «همانا برای دل یک بر دیگری پیروز شود، او را مغلوب خود می‌کند» (حر عاملی، ۱۴۰۱، ج ۲۰: ۳۱۳). سومی عقلی، «که توسط روح مجرد و بدون واسطه انجام می‌گیرد» (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۲۵۴).

برای خواندن و شنیدن سخن خدا مراتبی را می‌توان در نظر گرفت که از آن جمله است:

## ۱-۱۱. خواندن و شنیدن سخن خدا (قرائت و إسماع):

در اولین مرحله، قرائت قرآن، موجب آگاهی از دستورات الهی می‌شود؛ چون خواندن قرآن نیز به منزله‌ی شنیدن است. لذا در بیان پیامبر خدا (ص) «قاری قرآن و شنونده، پاداش یکسان دارند» (کوفی، ۱۳۷۵، ۲۸۷)؛ با این تفاوت که «خداوند، از شنونده قرآن، بلای دنیا را دور می‌کند و از قاری قرآن، بلای آخرت را» (محمدی ری‌شهری، میزان‌الحکمه، ج ۹: ۳۶۲). البته بر مبنای فرق بین شنیدن، - هر چند اختیاری باشد - و گوش دادن (رک: نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶: ۶۶)، چون «سماع، شنیدن است؛ اما استماع به معنی رفتن است؛ و استماع از سماع بالاتر است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۷).

## ۲-۱۱. بسته نشدن گوش و استماع پیام الهی:

اگر گوش دل بیمار و کر بود، انتظار شنیدن، یعنی تأثیر سخن وجود ندارد؛ چرا که: «إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ؛ آنان مردگانند و تو نمی‌توانی سخن خود را به مردگان - کران - بشنوانی و هدایت کنی؛ به ویژه آن‌گاه که از تو روی تابیده و پشت می‌کنند» (نمل، ۸۰). اما اگر دل زنده بود، شنیدن (یعنی دقت و توجه عمیق به بیان الهی) و خود را در محضر پیام خدا دیدن و در معرض ندایش قرار دادن و تأثیر پذیری از آن که به منزله‌ی شنیدن قرآن از زبان پیامبر (ص) می‌باشد و جمله‌ی «كَلَامُكَ النَّاطِقُ عَلَىٰ لِسَانِ نَبِيِّكَ» از این دعا، ممکن است اشاره به این مرحله باشد.

گوش سپردن به کلام الهی نیز سبب رحمت می‌باشد: «وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ انصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ؛ و هنگامی که قرآن خوانده می‌شود، به آن گوش داده و سکوت کنید تا شاید مورد رحمت قرار گیرید» (اعراف، ۲۰۴). چون در تبیین حضرت

صادق (ع) «ساکت شدن در نماز و غیر نماز، به هنگام شنیدن قرآن، واجب است و هنگامی که نزد تو قرآن خوانده شود، سکوت و گوش فرا دادن لازم است» (بحرانی، ۱۴۲۷ق، جلد ۳: ۲۶۰) و در تعبیر رسای خطبه‌ی فدکیه‌ی حضرت زهراء (س): «برای خداوند در بین شما عهدی (کتابی) است که برای شما تقدیم کرده است و جانشینی که حاکم بر شما قرار داده است... همواره همگان را به گوش دادن آن فرا می‌خواند ... و تبعیتش (با دقت گوش کردنش) سبب نجات می‌شود» (صدوق، ۱۴۰۸ق، ج ۱، باب ۱۸۲: ۲۸۹). البته در فرق بین خاموشی و سکوت نیز گفته شده است که «سکوت در مقابل نطق است؛ اما خاموشی در مقابل سخن گفتن است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۷).

### ۳-۱۱. باز شدن گوش جان و بی‌قراری دل:

باز شدن گوش جان و بی‌قراری دل، به معنی شنیدن ندای الهی با تمامی وجود همراه با متأثر شدن ظاهر و باطن انسان است: «خدا قرآن را که بهترین سخن است، فرو فرستاده است؛ کتابی که بخش‌هایی از آن شبیه یکدیگر بوده و در معنی به یکدیگر باز می‌گردند (برخی، برخی دیگر را تفسیر می‌کند). کتابی که با شنیدن آیات آن، پوست کسانی که از پروردگارشان می‌هراسند، بر اندامشان جمع می‌شود؛ سپس پوست و دلشان به یاد خدا نرم می‌گردد و بدان آرامش می‌یابد...» (زمر، ۲۳). *أَنَّما الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ* (انفال، ۲). «"و جلّت"؛ بی‌قراری دل از عظمت و شکوه جلال الهی است» (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۳۸).

علامه طباطبایی (ره) در ارتباط قرآن و فرشتگان، در تفسیر آیات آغازین سوره‌ی صافات می‌فرماید: «احتمال دارد مقصود از هر سه طایفه‌ی «صافات» و «زاجرات» و

«تالیات»، سه دسته از ملائکه نازل‌کننده‌ی وحی باشند که مأمور امنیت راه وحی و دفع شیطان‌ها از مداخله بوده و آن را به پیغمبران و یا خصوص پیامبر اسلام (ص) می‌رساندند» (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۲۰: ۱۲۶). بنابر این «فرشتگان مأمور وحی سه دسته‌اند: دسته‌ی نخست برای رساندن وحی صف کشیده‌اند: «فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةِ كِرَامٍ بَرَرَةٍ» (عبس: ۱۳ تا ۱۶). دسته‌ی دوم نگهبانان وحی هستند که آیه‌ی «فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا» (صافات، ۲) به آنان اشاره دارد. دسته سوم، وحی را بر پیامبر (ص) می‌خوانند: «فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا» (صافات، ۳) و جبرئیل سر دسته‌ی فرشتگان وحی است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ» (تکویر: ۱۹ تا ۲۱) (رک: کریمی، ۱۳۸۴: ۱۱).

این مرحله از قرائت، در حد شنیدن قرآن از فرشتگان وحی یا دیگر فرشتگان حاضر در مجلس قرآن می‌باشد. از امام علی (ع) روایت شده که فرمود: «منزلی که در آن، قرائت قرآن و ذکر خدای متعال باشد، برکتش زیاد و فرشتگان به آن خانه رفت و آمد کرده و شیاطین از آن دور می‌شوند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۱۰). علاوه بر فرشتگان محافظ انسان: «... يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» (رعد، ۱۱) و حافظان و کاتبان اعمال: «وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ» (انفطار، ۱۰ و ۱۱) و حضور و احاطه‌ی فرشتگانی دیگر بر نمازگزاران (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸: ۳۶۵) و ملائکه‌ای که با قرائت آیه‌ی قرآن از انسان محافظت می‌کنند (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲: ۲۵۸)، فرشتگانی از حاملان قرآن با تالیان قرآن همراهی می‌کنند: «جَعَلَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ مَعَ السَّفَرَةِ الْكِرَامِ الْبَرَّةِ» (دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۱۹). همچنین بر اساس روایت امام علی (ع)، قاری قرآن در درجات نبوت قرار گرفته جز آنکه به او وحی نمی‌شود: «مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَكَانَ مَا اسْتَدْرَجَتْ النَّبِيُّ بَيْنَ جَنَبَيْهِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يُوحَى إِلَيْهِ» (بروجردی، ۱۴۱۵ق،

ج ۱۵: ۱۷)؛ یعنی به مقاماتی می‌رسد که کمترینش دیدنی‌ها و شنیدنی‌هاست. بعضی از حکما گفته‌اند که: «قرآن را می‌خواندم به گونه‌ای که گویا از پیغمبر می‌شنوم که بر اصحابش می‌خواند و بعد از آن به مرتبه‌ی بالاتر ترقی کردم که گویا از جبرئیل می‌شنوم که به پیامبر (ص) القا می‌نماید و بعد از آن خدای متعال لطف نموده به مرتبه‌ی بالاتر که از متکلم آن می‌شنوم و در این هنگام، لذتی و عیشی می‌یابم که صبر از آن نتوان کرد» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷ش، ۴۹۸).

#### ۴-۱۱. شنیدن از خدا:

این مرحله از قرائت قرآن، ویژه‌ی اولیاء الهی و مقربان است: «... یَتْلُونَ آيَاتِ اللّهِ اَنَاءَ اللَّيْلِ وَ هُمْ يَسْجُدُونَ» (آل عمران، ۱۱۳)؛ یعنی شب‌زنده‌دارانی که «قیام بحق نموده و دین اسلام را از روی حقیقت قبول کردند و در ساعاتی از شب، آیات خدا را تلاوت نموده و سجده می‌کردند» (طیب، ۱۳۹۳، ج ۵). چنانچه روایت شده است: «حضرت امام صادق (ع) در حین نماز حالت خاصی به ایشان دست داده و مدهوش شدند. وقتی به هوش آمدند، از علت آن حالت سوال شد، فرمودند: «آیاتی از قرآن را تکرار می‌کردم، تا اینکه گویا آن را از صاحب کلام شنیدم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴: ۲۴۷).

#### ۴-۱۲. مراتب دیدن در قرائت کلام الله:

«و بر چشمم پرده قرار مده» یعنی بین قاری و دیدنی‌های قرآن پرده‌ای است، پس اصل بر دیدن است و پرده‌ها از خود انسان و اعمال اوست که عارض می‌شود و پرده‌ها، ظلمات درونی و خصلت‌های منفی است که به برکت قرائت قرآن امکان دارد پرده‌ها کنار رفته و علاوه بر صداها، دیدنی‌های ملکوتی جلوه‌گر شود؛ چنانچه رسول خدا (ص) فرمود: «لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى مَلَكَوَتِ

السَّمَاءِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۱۲۵)؛ یعنی شیطان‌ها با چرخیدن گرد دل‌های آدمیان و با ایجاد غبار و تاریکی نمی‌گذارند بنی‌آدم با چشم دل، ملکوت آسمان را مشاهده کند؛ لذا دیدن حقایق اشیاء و ملائکه، تمنای اهل نجوا و آرزوی عارفان است که گفته می‌شود: خدایا، اشیاء را آن طور که هست به ما نشان بده. «اللَّهُمَّ ارِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» (قمی، ۱۳۷۸: ۲۵۹). گرچه برخی از مواقع خود انسان متوجه نیست، مانند آن مؤمن تائب خائفی که پیامبر اسلام (ص) درباره‌اش فرمود: «بدان که درهای آسمان برای تو گشوده شد و خداوند متعال به وجود تو بر فرشتگانش افتخارکرد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۶۸). اما قرآنی که دست بشر است، صورت زمینی حقیقتی نورانی است که برای انسان و درحد فهم او در پرده قرار گرفته و نازل شده است. در صورتی که در واقع امر، خدای متعال برای بندگان در قرآن مجید تجلی نموده است، اما مردم نمی‌بینند «لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِخَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ وَ لَكِنْ لَا يُبْصِرُونَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹: ۱۰۷) که با چشم‌پوشی از خطاها و نادیدنی‌ها، امر دیدن آسان می‌شود: «غُضُّوا أَبْصَارَكُمْ تَرَوْنَ الْعَجَائِبَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۱: ۴۱).

## ۱-۱۲. دیدن بصری و نگاه به قرآن:

دیدن بصری و نگاه به قرآن «عبادت محسوب می‌شود» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۲۰۵)، چون با نگاه به مصحف شریف، رابطه و عشقی ایجاد می‌شود. البته نگاه به مصادیقی که در این گونه روایات ذکر شده است، «در بعضی موارد، جنبه‌ی عبادی دارد (مانند قرآن و کعبه)، گاه عاطفی (نظر به والدین و سادات) و گاه علمی (نظر به عالم)» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹).



## ۱۲-۲. نگاه بصیرتی:

نگاه بصیرتی همانند بیان حضرت ابا عبدالله الحسین (ع) در مسیر کربلا که فرمودند: «آیا نمی بینید که به حق عمل نمی شود و از باطل نهی نمی شود؟» «أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لَا يُعْمَلُ بِهِ، وَ أَنَّ الْبَاطِلَ لَا يُتَنَاهَى عَنْهُ» (حرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۴۵)؛ مقصود، نگاه صرف نبوده، بلکه داشتن بصیرت و قدرت درک حقایق و تشخیص خوبی از بدی و حق از باطل در جامعه می باشد (رک: فتحی، ۱۳۹۵). لذا «کور، کسی نیست که نابینا باشد، بلکه شخصی است که بصیرت نداشته باشد» (بحرانی، ۱۴۲۷ق، ج ۵: ۳۰۵)؛ چنانچه قرآن کریم بیان داشته اند: «... وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا ... ؛ دیدگانی دارند که به آن‌ها - آیات حق را - نمی بینند» (اعراف، ۱۷۹).

## ۱۲-۳. چشم بصیرت:

چشم بصیرت یعنی غفلت نداشتن و باز شدن دیده‌ی باطن و مشاهده‌ی فرشتگان و حقایق اشیاء و جلوه‌های اسماء الهی. چنانچه گذشت «منزلی که در آن، قرائت قرآن و ذکر خدای متعال باشد، برکتش زیاد می شود و فرشتگان به آن خانه رفت و آمد کرده و شیاطین از آن دور می شوند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۱۰). از رسول خدا (ص) روایت شده است که فرمود: «لَوْلَا تَكْثِيرٌ فِي كَلَامِكُمْ وَ تَمْرِيحٌ فِي قُلُوبِكُمْ لَرَأَيْتُمْ مَا أَرَى وَ لَسَمَعْتُمْ مَا أَسْمَعُ» (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۵: ۲۹۲). اگر زیاده روی در سخن گفتن‌ها و هرزه چرانی در دل‌هایتان نبود، البته هر چه می بینم، شما هم می دیدید و هر چه می شنوم، می شنیدید؛ زیرا اگر با عنایات خدای متعال «پرده‌ی چشم برداشته شود، انسان نور قرآن و باطن و ملکوت قرآن را می بیند؛ ملکوت قرآن، سراسر جنت و نعمت‌ها و مقامات بهستی و توحیدی است» (میرباقری، ۱۴۰۰). چون درجات بهشت

به اندازه‌ی آیات قرآن است که در بیان حضرت صادق (ع) آمده است: «عَلَيْكُمْ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ فَإِنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَى عَدَدِ آيَاتِ الْقُرْآنِ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لِقَارِي الْقُرْآنِ اِقْرَأْ وَارْقُ فَكُلَّمَا قَرَأَ آيَةً رَفِيَ دَرَجَةً» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸: ۱۸۶).

#### ۴-۱۲. خدا را دیدن:

همان طوری که در مراتب قبلی گذشت، «خدای متعال در کتاب خود بر بندگانش تجلی کرده، بی آنکه او را ببینند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹: ۱۰۷) اما خداوند قابل دیدن نیست؛ بلکه مقصود، خود را در محضر خدای واحد دیدن و حضور و ظهور او را با حقایق ایمان درک کردن است: «لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ، وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (نهج البلاغه، ۱۳۹۰، خ ۱۷۹) و یا مقصود، رسیدن به مقام تسلیم و قربی است که همه‌ی افعال و دیدن انسان، به مانند دیدن خداست؛ همچنان که در حدیث قدسی قرب نوافل می‌فرماید: «... و چون دوستش بدارم، گوش شنوای او می‌شوم و چشم بینای او و زبان گویای او ...» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ۲۹۸).

#### ۴-۱۳. تدبر در قرآن:

در این دعا می‌خوانیم: «قرائتم را، قرائتی که در آن تدبّر نباشد، قرار مده». تدبر، کار قلب است: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد، ۲۴). در این آیه‌ی شریفه، ضمن اینکه تدبر را به قلب نسبت داده، به قفل‌های قلب نیز اشاره نموده است. تدبر در لغت از «دبر»، «به معنی پشت است و توجه به غایات، نتایج و علل امری را در لغت عرب «تدبر» می‌گویند» (اخوت و همکاران، ۱۳۸۹: ۴۶ و ۴۹). با توجه بر اینکه «تدبر»، مطاوعه‌ی باب تفعیل است و خداوند متعال تدبیرهایی در سوره‌های قرآن ارائه نموده است، لذا از مردم می‌خواهد که تدبیرهای خدا را دریافت کرده و

پذیرا باشند (ر.ک: فتحی، ۱۳۹۷). بنابراین تعریف مرحوم مظلومی، شایسته‌ی دقت و توجه است که می‌نویسند: «تدبیر عبارت است از پیگیری آیات، با تأمل در آنها برای پیدا کردن راه و پیاده نمودن طرح حکم خدا بر جان و زندگی و رفتار خویش» (مظلومی، ۱۳۶۱: ۲۲).

بر اساس روایت متواتر از امام علی (ع)، امام حسین (ع) و امام صادق (ع) کتاب خدا بر چهار چیز بنا شده است: عبارت، اشارت، لطائف و حقایق (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹: ۱۰۳). مراتب تدبیر را نیز چهار مرحله می‌توان در نظر گرفت: تدبیر در عبارات آیات که برای عموم مردم است و تدبیر در اشارات که ویژه خواص است و تدبیر در لطائف قرآن که برای اولیاست و تدبیر در حقایق آیات که ویژه‌ی پیامبران است.

#### ۱۴. آگاهی از شرایع دینی:

عبارت «أَخِذْ بِشَرَائِعِ دِينِكَ»، دلالت دارد بر اینکه قرائت قرآن موجب آشنایی با شریعت خدا می‌شود. «شرع» در لغت به معنی راه روشن و فراخ است که به مسیر آب رودخانه نیز تشبیه شده (راغب، ۱۴۰۴ق: ۲۵۸) و از آنجایی که قوانین الهی یعنی احکام شرعی مانند آب و مسیر رودخانه است، به عنوان تشبیه و استعاره، آن را شریعت نامیده‌اند؛ چرا که هر دو ساده و روان بوده و به آسانی قابل استفاده‌اند و هر دو مایه‌ی حیات انسان‌اند (انفال، ۲۴). همچنین هر دو پاک‌کننده و از بین‌برنده‌ی پلیدی‌ها و پلشتی‌ها هستند (احزاب، ۳۳). همان‌طور که خداوند، آب دریا را به صورت ابر به سوی کوهساران می‌فرستد و آن را در نهرها جاری می‌سازد، احکام حیات‌بخش خود را به صورت شریعت، توسط پیامبران به سوی سرزمین‌ها و ملت‌ها می‌فرستد (ر.ک: بی‌آزار شیرازی، ۱۳۶۱).

## نتیجه گیری

قرآن کریم، عهدنامه‌ی انسان با خدا و کتاب زندگی است که خالق هستی آن را با علم خود به سوی پیامبر اسلام (ص) نازل کرده است. گرچه قرآن مجید بیان‌گر هرچیزی است، اما جامعیت آن را فقط مطهران، با اِشْرَافِی که بر علوم قرآن دارند، می‌یابند؛ لذا به آداب تلاوت کتاب‌الله نیز آگاهی داشته و بر آغاز و اتمام قرائتش، دعاهایی انشاء نموده‌اند تا قاری قرآن، آمادگی قلبی لازم را برای بهره‌مندی داشته باشد؛ مانند دعای افتتاح قرآن که از حضرت امام صادق (ع) وارد شده و به قرائت همراه با تفکر و تدبیر در آن دعوت نموده است و از خواندن صرف و اتمام سوره‌ها همراه با غفلت، پرهیز داده است تا انسان آگاهانه و با مسئولیت‌پذیری بالا و با وظایف و رسالت انسانی خود بر اساس کتاب الهی (یعنی عهد خود با خدا)، آشنا شده و جامه‌ی عمل بربندد. در این دعا، همچنین قاری با شهادت دادن - و نه خبر دادن - به اینکه کلمات الهی عین وحی بوده که بر زبان پیامبر (ص) جاری شده است، نه کلام نبی (ص)، از اثرات وضعی و عملی شهادت دادن نیز بهره‌مند می‌شود؛ سپس با اذعان به نقش بیدارگری آیات، به مراتب دیدن و شنیدن بر اساس ابعاد وجودی انسان، یعنی جسمانی، نفسانی و عقلانی آشنا می‌شود.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۷). تفاوت سماع و استماع، تبیان. -

<https://article.tebyan.net/453570>

۲۷۶ دوفصلنامه تفسیرپژوهی اثری - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

اخوت، احمد رضا، و قاسمی، مریم (۱۳۸۹). تدبر چیستی چرایی و چگونگی، قم: کتاب فردا. اسلام کوئست (۱۳۹۱). فایده‌ی نگاه کردن قرآن برای افراد کم‌سواد و بی‌سواد، کد بایگانی ۴۹۷۴.

<https://www.islamquest.net>-

برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیه.

بروجردی، سید حسین (۱۴۱۵ق). جامع احادیث الشیعہ، قم: چاپ صحف.

بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۶۳). رساله‌ی نوین، ج ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). هدایت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). هدایت در قرآن، قم: اسراء.

حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول، قم: نشر الاسلامی لجماعه المدرسین.

حر عاملی، محمد (۱۴۰۱). وسایل الشیعہ، تهران: اسلامیه.

دانشنامه‌ی اسلامی (۲۰۱۹). موعظه (اسامی و اوصاف قرآن). - <https://wiki.ahlolbait.com>

دیلمی، حسن (۱۴۰۸ق). أعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴). بی‌جا: دفتر نشر الکتاب.

سجادی، سید ابوالفضل، و هادی‌فر، فریبا (۱۳۹۱). معناشناسی واژه‌ی هدی در قرآن کریم، حسنا، (۱۲).

شریعتمداری، جعفر (۱۳۸۴). شرح و تفسیر لغات قرآن، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.

شعیری، محمد (بی‌تا). جامع الاخبار، نجف: مطبعه حیدریه.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۶). المیزان، ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دار العلم.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۴ق). المیزان، طهران: دارالکتب الاسلامیه.

طیب، عبدالحسین (۱۳۹۳). تفسیر اطیب البیان، تهران: سبطين.

عبدالباقی، محمدفؤاد (بی‌تا). المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران: اسلامی.

فتحی، امین (۱۳۹۳). بازشناسی مفهوم هدایت در قرآن، مطالعات قرآنی، (۱۹).

شرح فقراتی از دعای افتتاح قرآن با قرآن با تأکید بر مراتب ... / امین فتحی ۲۷۷

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۷). مراتب بهره‌مندی از قرآن بر اساس مراحل درک و فهم آیات الهی، تفسیر پژوهی، (۱۰).

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). مشارکت شیطان در اموال و اولاد (جستاری در موانع سه سرمایه انسانی

در جامعه)، اولین کنفرانس بین‌المللی مطالعات اجتماعی فرهنگی و پژوهش دینی، رشت.

فیض کاشانی، محسن (۱۳۶۲). الصافی فی تفسیر القرآن، تهران: مکتبه الاسلامیه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). حقائق، تهران: مدرسه‌ی عالی شهید مطهری.

قرشی، سید علی‌اکبر (۱۳۸۷). قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کریمی، مصطفی (۱۳۸۴). نقش فرشته و پیامبر در وحی از نگاه قرآن و روایات، معرفت

(موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره))، (۹۶).

کوفی، محمد (۱۳۷۵). الجعفریات، ضمیمه قرب الاسناد، تهران: کوشان‌پور.

متقی هندی، علی (۱۴۰۱ق). کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، بیروت: مؤسسه الرساله.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.

محمدی ری‌شهری (۱۳۹۱). شناخت‌نامه‌ی قرآن بر پایه‌ی قرآن و حدیث، ج ۳، قم: دارالحدیث.

مظلومی، رجبعلی (۱۳۶۱). پژوهشی پیرامون آخرین کتاب آسمانی، تهران: نشر کوکب.

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۷). تلخیص التمهید فی علوم القرآن، قم: موسسه التمهید.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۹). درس خارج کتاب الحج، مدرسه‌ی فقاها. -

<https://eshia.ir/feqh/archive/text/makarem/feqh/89/891211>

میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۹۵). آداب انس با قرآن و بررسی اذن دخول در معارف قرآن

(جلسه سوم). - <https://mirbaqeri.ir/articles>

نراقی، احمد (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی أحكام الشریعه، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت (ع) لإحياء التراث.

## Bibliography

Holy Quran

Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (2017). The difference between hearing and listening, Tebyan. - <https://article.tebyan.net/453570>. [In persian].

- Akhot, Ahmad Reza, and Ghasemi, Maryam (1389). Thinking about what is why and how, Qom: Kitab Farda. [In persian].
- Islam Quest(2013). The benefits of looking at the Quran for illiterate and illiterate people, archive code 4974. - <https://www.islamquest.net>. [In persian].
- Barqi, Ahmad bin Muhammad(1371 A.H). Al-Mahasen, Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic].
- Boroujerdi, Seyyed Hossein(1415 A.H). Jame Ahadith al-Shia, Qom: Saaf Printing. [In Arabic].
- Beizar Shirazi, Abdul Karim(1363). Risaleh Novin, Volume 1, Tehran: Farhang Islami Publishing House. [In persian].
- Javadi Amoli, Abdullah(1389). Guidance in the Qur'an, Qom: Isra Publishing Center. [In persian].
- Javadi Amoli, Abdullah(1383). Hedayat Qur'an, Qom: Israa. [In persian].
- Harrani, Hasan bin Ali(1404 A.H). Tohf al-Aqool, Qom: Nashr al-Islami for Jama'ah al-Madrasin. [In Arabic].
- Hore Ameli, Mohammad(1410 A.H). Vasael O-Shieh, Tehran: Islamiyeh. [In Arabic].
- Islamic Encyclopedia(2019). Sermon (names and attributes of the Quran). - <https://wiki.ahlobait.com> . [In persian].
- Daylami, Hassan(1408 A.H). Aalam al-Din fi Sifat al-Mu'minin, Qom: Al-Bayt (AS) Foundation for Revival of Tradition. [In Arabic].
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad(1404 A.H). Neshar al-Katab office. [In persian].
- Sajjadi, Seyyed Abulfazl, and Hadi Far, Fariba(2013). Semantics of the word "Hadi" in the Holy Quran, Hasna, (12). [In persian].
- Shariatmadari, Jafar(1384). Explanation and Interpretation of Quranic words, Mashhad: Islamic Research Foundation. [In persian].
- Shayiri, Mohammad(nd). Jame Al-Akhbar, Najaf: Haidariyeh Press. [In Arabic].
- Sadouq, Muhammad bin Ali(1413 AH). Man la Yahdara al-Faqih, Qom: Islamic Publication Office. [In Arabic].
- Sadouq, Muhammad bin Ali(1362). Al-Khasal, Qom: Islamic Publication Office. [In Arabic].
- Tabatabai, MohammadHossein(1376). Al-Mizan, Transhation by Mohammad Baqer Mousavi Hamdani, Qom: Dar o-Al Elm. [In Arabic].
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein(1394 A.H). Al-Mizan, Tehran: Darul-e-Kitab al-Islamiya.
- Tayeb, Abdul Hossein(2013). Tafsir Atyeb al-Bayan, Tehran: Sabtain. [In Arabic].
- Abdul Baqi, Mohammad Fawad(nd). Al-Ma'jam Al-Mufars Lalfaz Al-Qur'an Al-Karim, Tehran: Islamic. [In Arabic].
- Fathi, Amin(2013). Recognizing the Concept of Guidance in the Qur'an, Qur'anic Studies, (19). [In persian].

- Fathi, Amin(2017). levels of benefit from the Quran based on the stages of understanding the divine verses, Research commentary (Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz), (10). [In persian].
- Faiz Kashani, Mohsen(1362). Al-Safi fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Maktabeh al-Islamiya. [In Arabic].
- Faiz Kashani, Mohsen(1387). Facts, Tehran: Shahid Motahari High School. [In persian].
- Qureshi, Seyyed Ali Akbar(1387). Quran Dictionary, Tehran: Darul Kitab al-Islamiya. [In persian].
- Karimi, Mustafa(1384). The role of the angel and the prophet in revelation from the perspective of the Qur'an and narrations, Marafat (Imam Khomeini Research Institute, Qom), (96). [In persian].
- Kufi, Mohammad(1375). Al-Jaafariat, Tehran: Kushanpour. [In Arabic].
- Motaghi Handi, Ali(1401 AH). Kunz al-Umal fi Sunan al-Aqwal al-Aqeel, Beirut: Al-Rasalah Est. [In Arabic].
- Majlesi, MohammadBagher(1403 A.H). Bihar al-Anwar, Vol. 92, p. 208. Vol. 98, p. 5, Beirut: Al-Wafa Foundation. [In Arabic].
- Mohammadi Ray Shahri(1391). Knowledge of the Qur'an based on the Qur'an and Hadith, Volume 3, Qom: Dar al-Hadith. [In persian].
- Mazlumi, RajabAli(1361). A research about the last heavenly book, Tehran: Kakab Publishing House. [In persian].
- Marfat, Mohammad Hadi(1387). Summary of Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an, Qom: Al-Tamhid Institute. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, Nasser(1389). Lesson outside the book of Hajj, Jurisprudence School. - <https://eshia.ir/feqh/archive/text/makarem/feqh/89/891211>. [In Arabic].
- MirBagheri, Seyyed Mohammad Mahdi(2013). Description of prayer to enter the Qur'an (Speech in the holy shrine of Imam Reza (a)). - <https://noo.rs/6zk1g>
- Naraghi, Ahmad(1415 A.H). Document al-Shia fi Ahkam al-Sharia, Qom: Al-Al-Bayt (AS) Foundation for Revival of Tradition. [In Arabic].





## Investigation of the Quranic Foundations of "Hayat Tayyiba" ("Good Life")\*

Ali Karimpoor Qaramaleki\*\*

### Abstract

The concept of "Hayat Tayyiba" means a sweet and tranquil life, and it is one of the very important topics in the Holy Quran for human life. The examination of the dimensions of Hayat Tayyiba, considering the human need for it, is crucial for attaining worldly and hereafter happiness, and on the other hand, the ability of the Holy Quran to respond, considering the eternal and universal nature of its teachings in the realm of humanity, is of great importance. The aim of the current writing is to find the foundations and underlying principles of Hayat Tayyiba for achieving Hayat Tayyiba in individuals and society. The results of the current research, using an analytical-descriptive method along with an inductive approach from the Quran and with the support of documentary and library sources, indicate the important fact that the realization of Hayat Tayyiba requires adherence to certain theoretical, spiritual, and behavioral foundations of the Quran, such as belief in monotheism, prophethood, the afterlife, the inclination towards beauty, the interconnectedness of the worldly life and the hereafter, and so on. Without considering these foundations, Hayat Tayyiba cannot be achieved in human society. In fact, these mentioned factors are recognized as the infrastructure of Hayat Tayyiba upon which the realization of Hayat Tayyiba is possible.

**Keyword:** Hayat (Life); "Hayat Tayyiba" ("Good Life"); Quranic Foundations

---

\* Received: 2023-August-21      Accepted: 2023-December-26

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



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۲۸۱-۳۰۶

مقاله علمی - پژوهشی

## بررسی مبانی قرآنی «حیات طیبه»\*

علی کریمپور قراملکی\*\*

### چکیده

مقوله‌ی حیات طیبه به معنای زندگی شیرین و آرام‌بخش، یکی از موضوعات بسیار مهم قرآن کریم برای حیات بشری است. بررسی ابعاد حیات طیبه با توجه به نیاز انسان به آن، در نیل به سعادت دنیوی و اخروی و از طرف دیگر، توان پاسخ‌گویی قرآن کریم، با لحاظ جاودانگی و جهانی بودن آموزه‌های آن در عالم بشریت، حائز اهمیت فراوان است. هدف نوشتار کنونی، یافتن پایه‌ها و مقولات زیرین حیات طیبه برای حصول حیات طیبه در فرد و جامعه است. نتایج تحقیق کنونی با روش تحلیلی - توصیفی به همراه شیوه‌ی استنتاجی از قرآن و با اسناد و منابع کتابخانه‌ای، ناظر به این حقیقت مهم است که عملیاتی شدن حیات طیبه به برخی پایه‌های نظری و روحی و رفتاری قرآنی، هم‌چون باورمندی به توحید، نبوت، معاد، میل به زیبایی، درهم تنیدگی دنیا و آخرت و غیره نیاز دارد که بدون ملاحظه‌ی آن‌ها، حیات طیبه در جامعه‌ی انسانی محقق نخواهد گردید. در واقع، موارد مذکور از زیرساخت‌های حیات طیبه شناخته می‌شوند که بنای حیات طیبه، روی آن‌ها امکان‌پذیر است.

کلیدواژه‌ها: حیات، حیات طیبه، مبانی، قرآن

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۵

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

Karimpoorali@yahoo.com



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

## ۱. طرح مسأله

نیل به حیات طیبه، یکی از آمال اساسی در حیات انبیاء به شمار می‌آید. به طور طبیعی، حیات مذکور به اینکه بتواند در حیات فردی و جمعی بشری، جامه‌ی عمل ببوشد، نیازمند برخی پایه‌ی فکری، عاطفی و رفتاری است. سؤالی که مطرح می‌شود، این است که آیا می‌توان از قرآن کریم، پایه‌های اساسی مذکور را از آیات قرآن به دست آورد یا نه؟ بدون شک، قرآنی که از اوصاف جاودانگی و جامعیت برخوردار است، باید برای این مسئله‌ی مهم پاسخی داشته باشد. مطابق پژوهش کنونی، خداوند عزیز در آیات قرآن کریم اشاره‌های مختلفی به این مسئله‌ی مهم داشته است که در نگاشته‌ی فعلی، برخی از آن‌ها مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرند.

## ۲. پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی خود مفهوم و حقیقت حیات طیبه، عوامل و موانع حیات طیبه، آثار مختلفی اعم از کتاب، مقاله، رساله و ... توسط محققان به نگارش درآمده است. مقاله‌ی «مفهوم‌شناسی نظام قرآن‌بینان تأمین اجتماعی با تأکید بر مفهوم حیات طیبه»، نوشته‌ی مهدی عبداللهی و همکاران (مجله‌ی آموزه‌های قرآنی، سال ۱۱۴۰۰) و مقاله‌ی «ماهیت و مؤلفه‌های حیات طیبه و ظرف تحقق آن در سبک زندگی اسلامی» از زهره سادات نبوی در مجله‌ی پژوهش‌های تمدن نوین اسلامی (زمستان ۱۴۰۰) ۳۱۶ و مقاله‌ی «تحلیل و بررسی مقایسه‌ای حیات طیبه از منظر مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم استاد مصباح یزدی» از زینب درویشی و همکاران (مجله‌ی پژوهش‌های مابعدالطبیعی، ۱۴۰۲) و غیره؛ از جمله مقالات نگارش یافته در باره‌ی حیات طیبه به شمار می‌آیند. ولی در خصوص مبانی قرآنی حیات طیبه، اثری که بتواند جوانب

مختلف مبانی را تشریح نماید، در آثار محققان اسلامی توسط نگارنده رؤیت نگردید. حال، در رابطه با مبانی قرآنی حیات طیبه که در برخی از آیات قرآن به صورت مستقیم و غیرمستقیم، به آن اشاره شده است، نوشته‌ی کنونی عهده‌دار تبیین و تحلیل مبانی مذکور است.

### ۳. مفهوم‌شناسی

کلمه‌ی «حیات» از ریشه‌ی حی، به معنای زنده بودن و زندگی است (فیومی، ۱۳۹۷: ۱۶۰). واژه‌ی «طیبه» را نیز به پاکیزه و خوشایند معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۲۰ق، ج ۷: ۴۶۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۵۶۳). اما کلمه‌ی «حیات طیبه» به صورت مرکب اضافی یا وصفی، به معنای مفید و دلچسب و تا حدی خالی از نقائص است. (قرشی، ۱۳۷۸، ج ۵: ۲۵۸). حیات طیب در اصطلاح، به نوعی از زندگی گفته می‌شود که انسان در آن، با گذر از حیات حسی و خیالی به حیات حقیقی و اصیل گام بگذارد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۵: ۴۴۹). از گفته‌های اهل لغت معلوم می‌شود که حیات در مقابل ممت، به معنای زنده بودن و زندگی است. طیبه هم، مقابل خبیثه، به معنای مورد پسند و لذت‌بخش و نیکو است. ترکیب حیات طیبه نیز، به معنای زندگی نیکو و حلال و مورد پسند است.

کلمه‌ی «مبانی» از نظر لغت، جمع است و مفردش، مبنی می‌آید. واژه‌ی مبنی هم، اسم مکان به معنای محل بنا است؛ چرا که لغت‌شناسان کلماتی مانند بنی، بناء، بنیان و بنایه را به معنای بناء ساختن دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۱۴۷؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۳۲). از این رو باید گفت که «مبانی» در لغت به معنای پایه‌ها، اصول و اساس‌هایی است که ساخت چیزی را بر روی خود می‌پذیرد. همان‌طور که در احادیث

آمده است: «الكلمات الذى بنى عليه الاسلام خمسة: سبحان الله، الحمد لله، لا اله الا الله و الله اكبر؛ كلماتی که اسلام بر روی آنها ساخته شده است، پنج چیز است: سبحان الله، الحمد لله، لا اله الا الله و الله اكبر» (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۶۴).

واژه‌ی «مبانی» در اصطلاح هم، به آن پیش‌فرض‌ها و ادله‌ای اطلاق می‌گردد که ساخت و وجود علمی را توجیه می‌نماید؛ به عنوان مثال، علم تفسیر قرآن زمانی می‌تواند پدید بیاید که مفسر قبل از تفسیر، پایه‌هایی مانند امکان تفسیر، و حیانت، فهم‌پذیری و جاودانگی و جهانی بودن قرآن را مسلم و مدلل برای خود بکند.

لکن مقصود از کلمه‌ی «اصول»، آن پایه‌هایی است که به همراه روند تفسیر، بایستی از ناحیه‌ی مفسر مورد توجه قرار گرفته و مراعات گردد؛ مواردی از قبیل: توجه به قرائن داخلی و خارجی، عدم مخالفت با احکام عقلی و اخلاقی، دقت در ارتباط آیه با آیات قبل و بعد، شأن نزول و فضای آن و ... از گونه اصول به شمار می‌آیند (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۹۸).

مقصود ما از مبانی حیات طیبه، پایه‌های مستحکم و بنیادینی است که از سوی خداوند در آیات قرآن برای تحقق حیات طیبه به آنها اشاره گردیده است.

#### ۴. تبیین حیات طیب با قرائت‌های مختلف

نقش و تعامل انسان‌ها برای ایجاد حیات طیبه در دنیا، به همراه حسن فعلی در کنار حسن فاعلی، بر اساس آیه‌ی شریفه‌ی ۹۷ سوره‌ی نحل: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰةً طَيِّبَةً وَّلَنُجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ» روشن است، لکن تعداد قلیلی از مفسران، مانند ابن عباس، طبق نقلی و حسن بصری، حیات طیب را مختص جنت دانسته و بیان نموده‌اند که حیات طیب در دنیا امکان

تحقق ندارد و آیهی شریفه، ناظر به روز قیامت است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۴۴۵؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۶: ۴۰). در مقابل، بسیاری از مفسران، ظرف تحقق حیات طیب را اعم از دنیا و آخرت دانسته‌اند. این عده‌ی غالب در تفسیر حیات طیب دنیوی، قرائت‌ها و رویکردهای مختلفی دارند که برخی از نظرات آنان به شرح ذیل است:

#### ۴-۱. قرائت اخلاقی

از آنجا که طیب در مقابل خبیث است، بایستی منظور از آن، زندگی اخلاقی باشد؛ چرا که انسان به هر اندازه فضائل اخلاقی را در زندگی خود پیاده نماید، به همان اندازه از حیوان هم فاصله پیدا نموده و در نتیجه، به انسانیت خود نزدیک‌تر می‌شود و الا بر اساس آیاتی هم‌چون انفال: ۲۲ و ۵۵، اعراف: ۱۷۹، فرقان: ۴۴ و غیره در رتبه‌ی حیوان محسوب خواهد گردید؛ زیرا هر حیاتی، نیازمند محوری است که تمامی نیازهای زندگی در پرتو آن محور، معنا و مفهوم می‌یابد. این محور راهبردی، خدا و یا شیطان است. از آنجا که محور زندگی در حیات طیب، خداوند است، با توجه بر شناخت کامل خداوند از انسان، عمل به خواسته‌های خداوند مساوی با تحقق انسانیت و پاسخ به پرسش‌های انسان در حیات مذکور خواهد بود؛ بنابراین، هر قدر انسان به این محور پایبندتر و پایدارتر باشد، بهره‌مندی او از حیات طیب نیز بیشتر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۱۵). با این رویکرد است که برخی از مفسران، در تحقق «طیب» به شاخصه‌های ذیل اشاره نموده‌اند: رزق و روزی حلال در زندگی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۷۳۴-۷۳۵)، عبادت همراه با رزق حلال (طیب، ۱۳۷۸، ج ۸: ۱۸۴)، زندگی‌ای که حریم آلودگی در آن نیست و فقط قرب الهی مدنظر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۳۴۳)، حیات دنیوی مقارن با قناعت و رضا به قسمت خدای سبحان

(عروسی حویزی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۸۴)، زندگی قناعت‌مند (سیدرضی، ۱۳۷۹: ۶۵۹)، پی‌گیر سعادت و کمال (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴: ۲۲۴) و شناخت دقیق پروردگار برای شکرگزاری (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰: ۱۷۴) از جمله‌ی آن‌ها محسوب می‌شود.

#### ۲-۴. قرائت فلسفی

مدافعان نگاه هستی‌شناسانه به حیات طیب، بیان‌گر این نکته‌ی مهم هستند که انسان، از قوه‌ی آزادی اراده برخوردار است. هر گاه انسان از این قوه‌ی خود رهایی یابد و از آزادی نفس عبور نموده و در مرحله‌ی والای اختیار، استعدادهای وجودی خود را شکوفا نماید، به حقیقت حیات طیب نائل آمده است. مرحوم علامه محمدتقی جعفری با این نگرش، معتقد است که حیات طیب از دو عنصر خودآگاهی و تنظیم نیروها و فعالیت‌های جبری و شبه‌جبری زندگی طبیعی در مسیر هدف‌های متعالی تشکیل گردیده است. روی این اساس، بر این باور هستند که وظیفه‌ی اساسی در امر تعلیم و تربیت، آگاه نمودن انسان‌هاست، بر اینکه حقایق اصیل از مختصات ذاتی خود آن‌ها به شمار می‌آید. همان گونه که انسان، گرسنگی و تغذیه را از عناصر داخلی خود می‌داند (جعفری، ۱۳۹۹: ۱۳۲).

#### ۳-۴. قرائت قرآنی

حیاتی که خالص از هر گونه آلودگی به معنای اعم آن باشد، حیات طیب اطلاق می‌گردد. این گونه حیات بیرون از زندگی دنیایی نیست، بلکه چهره‌ی دیگری از زندگی است که در دنیا ظاهر است. هر گاه انسان در زندگی خود، مظهر الهی گردید، در واقع به زندگی خود، جان تازه‌ای بخشیده و به حقیقت حیات طیبه نائل آمده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ق، ج ۱۲: ۴۹۴). این نوع حیات، حیات مجازی نیست، بلکه حقیقی



و اصیل است. از این رو، به راستی در مؤمن حیاتی حقیقی و واقعی دارای اثر وجود دارد که در دیگران وجود ندارد و این حقیقت، سزاوارتر است که اسم حیات و زندگی بر آن گذاشته شود تا آن حقیقتی که در دیگر مردم است و آن را در مقابل حیات نباتی، حیات و زندگی حیوانی می‌نامیم (طباطبایی، ۱۳۷۴ق، ج ۷: ۴۶۷-۴۶۵).

دلیل ادعای بالا این است که اگر حقیقت حیات طیب، همین تحرک و تنفس و گذراندن روزگار با اشتغال به امور مختلف فردی و اجتماعی بود، چه لزومی داشت خداوند بشر را به حیاتی دیگر فراخواند. روشن است که مراد از حیات در آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»، حیات ظاهری و جسمانی نیست؛ زیرا مخاطب آیه، کسانی هستند که از این حیات برخوردارند. از این رو، هر عقل سلیمی حکم می‌کند که مراد از آیه مذکور، معنایی دقیق‌تر و ظریف‌تر از زندگی، یعنی حیات حقیقی انسان بر مبنای اندیشه و ایمان به خداست که در جهت هدف منطقی و متعالی قرار گرفته است (ر.ک به: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ۱۷۲؛ ۱۳۸۷، ج ۱۱: ۵۴۳؛ ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۶۲۱).

این‌گونه حیات، حیاتی نو در زندگی دنیایی محسوب می‌شود که غیر از شکل ظاهری حاکم بر زندگی همگان، معنایی تازه به زندگی می‌بخشد (سعادت‌پرور، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۰۷-۴۰۶؛ امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۴۶۵؛ نیز ر.ک به: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۲: ۸۹). زیرا حیات ذکر شده، آثاری مختص خودش را داراست؛ به طوری که امکان ندارد زندگی حسی و خیالی مردم، آثار فوق را داشته باشد. نورانیت دل، استغراق در نعمت‌های معنوی و مشاهده‌ی ملکوت، از جمله‌ی آن‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۶۲).

بنابراین «حیات طیبه یعنی زندگی گوارا. یک ملت آن وقتی زندگی گوارا دارد که احساس کند و ببیند که دنیا و آخرت او بر طبق مصلحت او به پیش می‌رود و به سمت

هدف‌های او حرکت می‌کند؛ این زندگی گواراست؛ فقط «دنیا» نیست، فقط هم «آخرت» نیست. آن ملت‌هایی که به زندگی دنیا چسبیده‌اند و موفق شده‌اند که زندگی دنیوی را به مراتب پیشرفته‌ای از کمال برسانند، لزوماً زندگی گوارا ندارند. زندگی گوارا وقتی است که رفاه مادی با عدالت، معنویت و اخلاق همراه شود و این را فقط ادیان الهی می‌توانند برای بشر تأمین کنند.» (به نقل از مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱: <https://khl.ink/f/20600>).

#### ۴-۴. قرائت عرفانی

برخی دیگر از محققان، حیات طیب را از منظر دیگر معنا کرده‌اند. به عقیده‌ی این افراد، بر اساس اصل حکمت الهی و با توجه به هدف خلقت و سیر نفس در دو قوس صعود و نزول، وجود این مرتبه از حیات، یعنی حیات طیبه، برای انسان زمینی لازم و ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا دلی که تجلی‌بخش خدا و مظهر اوست، هم‌چون خداوند به صفات نیک، متصف و از اوصاف زشت مبرا می‌گردد. اگر دل انسانی با ایمان و انجام اعمال صالح به این درجه از نورانیت روح رسید و به حسب استعداد نفسش، مستفیض از فیوضات خداوند گردید، به همان اندازه هم از حیات طیبه برخوردار می‌گردد و در نتیجه، به یک نوع از زندگی خواهد رسید که غیر از پاکی و حلاوت و لذت از زندگی، چیز دیگری را از آن حس نمی‌کند (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۵: ۷۸). در واقع، چنین انسانی در ابعاد فکری، روحی و رفتاری خود به پاکیزگی کامل می‌رسد و جز خیر و برکت چیز دیگری از او متمشی نمی‌گردد؛ چرا که چنین فردی، رزق را با تدبیر الهی می‌داند و انواع مصائب را در عقلش حاضر می‌بیند؛ لذا بر خلاف فرد جاهل به امور مزبور، به مرحله‌ای از ایمان رسیده که در زندگی جز پاکی و خلوص، چیز

دیگری را مشاهده نمی‌کند و آن، ذات الهی و حضور تدبیر او در عالم هستی است (آلوسی ۱۴۱۵ق: ج ۷: ۴۶۳).

ملاصدرا نیز بر این باور است که علاقه‌ی ذاتی و ارتباط معنوی میان نفس مجعول و جاعل بالذات، نشان‌دهنده‌ی وجود حیات طیبه‌ای است که مجعول را، مرتبه به مرتبه، به جاعل خویش نزدیک‌تر می‌گرداند. از این رو نفس در مسیر تطور وجودی و به کمک قوای ادراکی خویش به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند این نحوه از حیات را برای خویش محقق کند و به زیستن معنوی خود در آن تا بالاترین مراتب بپردازد. (ملاصدرا، ۱۹۹۱م، ج ۶: ۴۱۲). ملاصدرا زیستن در حیات معنوی را در همین دنیا میسر می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۵۵) و آن را حیات عقلی‌ای می‌شمارد که در قلب مؤمن عارف حکیم جای دارد (ملاصدرا، ۱۹۹۱م، ج ۸: ۳۲۱).

با توصیفی که از حیات طیب از منظر این تعداد از عالمان دینی گذشت، معلوم گردید که در حیات طیبه از افراط، تفریط، سهو و نسیان و محدودیت خبری نیست؛ چون که مجاورت و عنایت با خداوند، مقتضی این است که حیات معطوف به آن هم نامحدود و خالی از تقیصه باشد. به طور کلی می‌توان گفت حیات معنوی، پاک و خالص، تدریجی و دارای مراتب و با زندگی معمولی، به جای تفاوت در عدد، در مرتبه و منزلت متفاوت است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷: ۳۸۶؛ همو، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ۷۵۸).

## ۵. بررسی حیات طیبه و مبانی قرآنی آن

مطالعه‌ی آیات متعدد قرآن کریم، بیان‌گر این است که مقوله‌ی حیات طیبه از موضوعات بسیار مهم در قرآن کریم به شمار می‌آید که در آن از مسلمانان خواسته شده، دعوت پیامبر اسلام به حیات مذکور را پاسخ مثبت بدهند. از آنجا که حیات طیبه

هم چون مقولات مطرح دیگر در حیات انسان‌ها، نیازمند فراهم نمودن زمینه‌ها و مقدمات پیشین است، قرآن کریم نیز با توجه به این مسئله، نکاتی را اشاره نموده که می‌توان آن‌ها را از مبانی حیات طیبه دانست. برخی از مبانی مزبور به شرح ذیل است:

#### ۵-۱. باورمندی به وجود خداوند

کسی که به برقراری حیات طیبه در بین انسان‌ها در تلاش است، پیشاپیش باید به نصرت خداوند به صورت حقیقی اعتقاد داشته باشد تا بتواند با داشتن توان بالا، به اهداف خود نائل آید. خداوند در ذیل آیه‌ی ۴۰ سوره‌ی حج که می‌فرماید: «... وَ لِيُنْصِرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» و خداوند کسانی را که یاری او کنند (و از آیینش دفاع نمایند) یاری می‌کند؛ خداوند قوی و شکست‌ناپذیر است.» مساعدت به یاران خود را عهده‌دار و تضمین نموده است.

دلیل این ادعا از این جهت است که حیات طیبه، از سعه‌ی وجودی برخوردار است و همه‌ی حوزه‌های زندگی انسان، اعم از فردی یا اجتماعی، با تمام ابعاد آن را شامل می‌شود. نمی‌توان حقیقتی با این گستردگی را در زندگی بشر بدون نصرت الهی پیاده نمود. به همین سبب است که اولاً افراد غیرمؤمن به خداوند، با آن به مخالفت گسترده برمی‌خیزند که به دنبال آن، خداوند در آیه‌ی ۸۰ سوره‌ی نمل: «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ؛ مسلماً تو نمی‌توانی سخنت را به گوش مردگان برسانی و نمی‌توانی کران را هنگامی که روی برمی‌گردانند و پشت می‌کنند، فراخوانی!»، پیامبر خود را در لزوم توکل بر خداوند جهت موفقیت در دعوت، توجیه و مدلل می‌نماید (طباطبایی ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ۳۹۰). ثانیاً به خاطر همین سختی عمل به تکالیف الهی است که خداوند، در آیه‌ی ۱۵۳ سوره‌ی بقره، معیت خود را تنها با

صابران بیان نموده و بشارت ورود به جنت را در دو آیه‌ی بعدی، تنها به افراد صابر می‌دهد. بنابراین صبر و استقامت، زمینه‌ساز تحقق حیات طیبه و توکل، نگه‌دارنده و تکیه‌گاه آن به شمار می‌آیند.

از سوی دیگر از آنجا که انسان، ملهم و مفطور به هر دو فجور و تقوا از ناحیه‌ی خدا هست، به آسانی نمی‌تواند با کنار زدن فجور، در وادی تقوا گام بگذارد؛ چرا که انسان پیوسته با خواسته‌های هوا و هوس درونی و جاذبه‌های بیرونی مواجه است که می‌خواهند او را از رسیدن به سعادت و کمال باز دارند. به همین سبب است که خداوند فجور را هم، قبل از تقوا بیان نمود تا اشاره کند بر اینکه استعداد پذیرش زشتی در انسان، به لحاظ وجود ویژگی‌های مادی در او بسی بیشتر است. به همین دلیل خداوند با تعبیه‌ی عقل در وجود او و ارسال رسولان و انزال کتب آسمانی، او را در نیل به هدایت و سعادت کمک مهمی نمود تا انسان در روز قیامت، عذر ناتوانی نیاورد. از این رو برخی از مفسرین «الهام» را به معنای تعریف طریق خیر و طریق شر به انسان دانسته و آیه را همانند مفاد آیه‌ی ۱۰ سوره بلد: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»، تفسیر نموده‌اند. (شوکانی، ۱۴۱۴: ج ۵: ۵۴۷).

همین طور حیات طیبه‌ای که در رتبه‌ی وجودی، برتر از حیات طبیعی، نباتی و حیوانی محسوب می‌شود، به آسانی نمی‌تواند برای انسانی به صورت دفعی حاصل بشود؛ چرا که این نوع حیات، حیاتی قوی‌تر و روشن‌تر از حیات دنیوی است و نیازمند کسب استعداد و زمینه‌های عملی بیشتر در زندگی است. از این رو کسی که دنبال ورود به حیات طیبه است، بایستی افزون بر ایمان و باور به مبدأ هستی و معاد، عمل صالح را هم که محصول و میوه‌ی صبر در زندگی دنیوی است، داشته باشد تا بتواند به حیات طیبه داخل گردد. بنابراین انسان از لحاظ توفیق عمل به صالح، در

کنار داشتن قوه‌ی استقامت و صبر که از عبارت «ما کَانُوا یَعْمَلُونَ» در ذیل آیه‌ی شریفه‌ی ۹۷ سوره‌ی نحل: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاِحْسَنِ مَا كَانُوا یَعْمَلُونَ» استفاده می‌شود، در عمل به اعمال صالح از آن جمله استعاذه محتاج به لطف و رحمت الهی است تا بتواند به حیات طیبه داخل گردد (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۵۸۲).

## ۵-۲. ایمان‌مندی به آورده‌های پیامبران

انسان بر خلاف دیگر موجودات، از عقل برخوردار است. قدرت فهم و درک هم، به او توان رشد و پیشرفت در حوزه‌های مختلف می‌بخشد. اما مفهوم رشد و ترقی، فقط به معنای داشتن امکانات زیاد و ثروت‌های کلان نیست، بلکه رسیدن به آرامش در کنار آسایش است. آرامش نیز، در صورتی حاصل می‌شود که انسان به قوانینی عمل نماید که بداند قوانین موجود می‌تواند او را به سعادت ابدی و کمال مطلوب برساند. کمال هم، نه فقط در محدوده‌ی برآورد آمال دنیوی، بلکه ایصال به خوشبختی ابدی در سرای آخرت هم از مهم‌ترین آرزوهای بشر متدین است. روشن است قوانین متناسب با این ایده‌ی معنوی و انسانی که بر پادارنده‌ی عدالت اجتماعی در زندگی جمعی باشد، تنها از طریق وحی و وصول آن به مردم به دست پیامبران، امکان‌پذیر است؛ لذا خداوند در آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی قصص: «وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ؛ ما آیات قرآن را یکی پس از دیگری برای آنان آوردیم شاید متذکر شوند!» برقراری اتصال و ارتباط انسان را با وحی برای نیل به تذکر، هدایت و سعادت، ضروری می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۰، ج ۲: ۱۱۷؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۹؛ ج ۱۰: ۴۴۲). به همین دلیل، خداوند ارسال متواتر رسولان را برای همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها، طبق آیه‌ی ۴۴

سوره‌ی مؤمنون که می‌فرماید: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلًّا مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ...»؛ سپس رسولان خود را یکی پس از دیگری فرستادیم؛ هر زمان رسولی برای (هدایت) قومی می‌آمد، او را تکذیب می‌کردند...»، لازم می‌شمرد.

بنابراین فلسفه‌ی آمدن وحی و ارسال رسل برای نیل انسان به سعادت از این حیث است که هیچ قانون بشری، نمی‌تواند جایگزین قانون الهی گردد؛ به دلیل اینکه بشر از ابعاد آسمانی و معنوی برخوردار است و تنها قانونی که قابلیت رساندن انسان به اوج آسمان و قرب الهی را دارد، آمده از جانب خود خداوند توسط پیامبران در لباس کتب آسمانی است (جوادی‌آملی: ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۷۴).

حیات طیبه که در واقع محقق‌کننده‌ی آرزوهای ابدی و سعادت‌بخش انسانی است، تنها در زمانی قابلیت تحقق را دارد که قوانین رسیده به بشر توسط انبیاء در متن زندگی فردی و جمعی انسان محقق گردد. تا زمانی که انسان به نیاز خود برای داشتن برنامه‌های پیامبران حس و درک نکند، تحصیل حیات طیبه هم امکان‌پذیر نخواهد بود. حیات گذشته‌ی بشر، نشان‌گر این نکته‌ی مهم است که هر کجا قانون الهی در حیات بشر پیاده شده، به همان اندازه انسان از زندگی آرامی برخوردار بوده است و هر وقت فاسدان و مفسدان مجال و فرصت تحقق آن قوانین را از اجتماع سلب نموده‌اند، به همان اندازه بشر به خسارت‌های مختلف از ابعاد مادی و معنوی دچار گردیده است.

### ۵-۳. عقیده‌مندی به روز رستاخیز

بشر تا زمانی که اعتقاد بر این نداشته باشد که بابت اعمال خود در روز قیامت، باید جواب‌گو باشد، روز آرامش به خود نخواهد دید؛ زیرا بشری که خودش را متعهد و مسئول در مقابل اعمال خود نبیند، به دلیل غریزه‌ی استخدام و حب ذاتی، از ظلم و

ستم به دیگران دست نخواهد کشید و به مرور زمان برای بهره‌کشی از دیگران حریص‌تر هم خواهد گردید. بنابراین تنها عاملی که می‌تواند در کنار ایمان به خداوند و قوانین انبیاء، جلوی هوی و هوس‌های انسانی را بگیرد، ایمان و عقیده به معاد است؛ چرا که با تسلیم در برابر این حقیقت است که اطمینان برای عدم بروز خطر از جانب انسان حاصل می‌شود. از آیات قرآن هم، مانند آیه‌ی ۴ سوره‌ی لقمان: «الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ؛ همانان که نماز را برپا می‌دارند و زکات را می‌پردازند و آن‌ها به آخرت یقین دارند.» برداشت می‌شود که حتی صرف ایمان به معاد برای نیل انسان به سعادت و انجام اعمال صالح کافی نیست، بلکه مرتبه‌ی یقین به معاد لازم است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۶).

دلیل بر اینکه حصول حیات طیبه، اعتقاد به معاد و یقین بدان را می‌طلبد، مفاد برخی از آیات قرآن است. از باب نمونه، آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی نحل، استکبار و خودپسندی را از اوصاف منکرین معاد می‌شمارد. آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی هود و آیه‌ی ۴۵ سوره‌ی اعراف، منکر معاد را مسدودکننده‌ی راه خداوند و خواهان زیغ و کجی راه خدایی معرفی می‌نماید. آیه‌ی ۱۱۳ سوره‌ی انعام، تمایل به وسوسه‌های شیطانی و تبلیغات شیطان‌صفتان را از اوصاف کافرین به قیامت محسوب می‌کند. همین‌طور در آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی نحل، منکرین معاد را به دارا بودن به اوصاف زشت اخلاقی و در آیه‌ی ۴۵ سوره‌ی اسراء، وجود حجابی ناپیدا بین آنان و فهم مفاهیم قرآن عرضه می‌کند.

از همه‌ی آیات بالا برداشت می‌شود که حیات طیبه برای فردی یا جمعی که منکر روز قیامت بوده‌اند و بدان اعتقادی در قلب خود ندارند و علمش با دلشان پیوند نخورده و به حالت تسلیم در برابر حقیقت معاد نرسیده‌اند، امکان حصول حیات طیبه نیست؛ زیرا وجود چنین فردی یا اجتماعی آلوده است و هر چیزی در آن ریخته شود،



همان را آلوده خواهد نمود. همان گونه که آب تمیز هم به ظرف آلوده ریخته بشود، آلوده خواهد گردید. پس در صورتی فرد یا جمع می‌تواند به حیات طیبه برسد که از قبل، با عقیده‌مندی به روز قیامت، وجود خودش را از آلوده شدن به گناهان رهایی بخشد تا بتواند به بهره‌مندی از قوانین الهی شرف‌یاب گردد.

#### ۵-۴. امکان حصول دنیوی حیات طیبه

غالب قرآن‌پژوهان معتقدند که آیه‌ی مرتبط با حیات طیبه، همان طور که شامل حیات اخروی است، حیات دنیوی را نیز پوشش می‌دهد. به عقیده‌ی این‌ها، حیات مذکور به این نحو نیست که در دنیای مادی دو تا حیات داشته باشیم، بلکه یک حیات داریم که همان حیات دنیوی است؛ منتهی این حیات دنیوی وقتی که همراه با معنویت و ایمان و عمل صالح گردید، از یک نوع حیاتی برخوردار می‌گردد که خیلی قوی‌تر از حیات ظاهری است و در رتبه‌ی عالی‌تر و برتری هم قرار دارد. لذا در آن از دروغ و فریب و تهمت و حسادت و ... خبری نیست و تنها خلوص و پاکی در آن حاکم است. این نوع حیات، از آنجا که مطابق با روح دمیده شده از روح خدائی است، برای روح انسان دلچسب‌تر و لذیذتر و نیز، با سنخ روح هم سازگارتر است. به همین سبب هم، عنوان «طیبه» پیدا نموده است. به همین دلیل است که طبق احادیث اسلامی: «و تُحْيِينَا حَيَاةً طَيِّبَةً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»، از جمله ادعیه‌ی فرد مؤمن، درخواست حیات طیبه‌ی فراگیر در دنیا و آخرت از خداوند است (مجلسی، ۱۴۲۳: ۲۷۲).

روشن‌ترین برهان بر امکان ذاتی این نوع حیات، عدم مخالفت آن با احکام عقلی است. هیچ نوع دلیل عقلی، تحقق چنین حیاتی را با براهین عقلی مخالف و متضاد نمی‌بیند. از طرفی بارزترین دلیل بر امکان وقوعی هم، زندگانی همه‌ی رسولان الهی و

اولیای الهی در کنار هم هست. قرآن کریم تصویری که از آن‌ها نشان می‌دهد، این است که همه‌ی آن‌ها در جهات عقیدتی، روحی و رفتاری به طور کامل شبیه و نظیر هم بودند و هیچ گونه تفاوتی با هم در سیر الی الله نداشتند؛ هر چند در شیوه‌های تبلیغی، تفاوتی داشتند، ولی مقصد همه‌ی آن‌ها سمت خدائی بود؛ لذا در مبادی، اهداف و اصول مخالفتی با هم نداشتند. افزون بر این‌ها، عقلای عالم نیز، با تحقق چنین حیاتی مخالفتی ندارند؛ زیرا تحقق چنین محیط و شرایطی از آرزوهای دیرین آن‌هاست، منتهی به سبب آنکه تحقق آن را دانایان و سیاست‌مداران عالم از نگاه مکاتب بشری جستجو می‌نمایند، همیشه هم در ناکامی و رکود گرفتار می‌شوند. ضمن آنکه اگر تحقق چنین حیاتی در دنیا امکان‌ناپذیر بود، خداوند، پیامبر عزیز خود را برای دعوت به این نوع حیات اعزام نمی‌نمود و آن را به عنوان آیه‌ی قرآنی، جهت هدایت مردم هم نازل نمی‌ساخت؛ در حالی که قرآن، طبق آیه‌ی ۴۲ سوره‌ی فصلت: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ؛ هیچ گونه باطلی، نه از پیش رو و نه از پشت سر، به سراغ آن نمی‌آید؛ چرا که از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است!»، به صورت مطلق و عموم با واژه‌ی «الباطل» تمامی انواع بطلان‌ها را از قرآن، نفی و انکار می‌نماید (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۴: ۲۰۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۷: ۳۹۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۲۰: ۲۹۹).

## ۵-۵. علاقه و میل به زیبایی

انسان با توجه بر خلقت و ویژه‌اش، خداوند قوه‌ای را در کنار قوه‌های دیگر در وجود او قرار داده است و آن میل به زیبایی و دوری از زشتی است. این قوه، در واقع پایه‌ی اخلاق و تربیت را در انسان تشکیل می‌دهد. بر همین استعداد وجودی است که مطابق

آیات قرآن، انسان در امور عقیدتی، روحی و رفتاری، جهات زیبا و زشت دارد که باید به زیباها، متصف و از زشتی‌های آن دوری نماید. از این رو ایمان به ارکان دینی و داشتن فضائل اخلاقی و اعمال صالح، به دلیل حسن بودنشان، ثواب و برکات دارند، ولی کفر و شرک یا رذائل اخلاقی هم چون حسادت، بخل، تهمت، سوءظن و ... یا کارهای ناپسندیده به سبب قبحشان، عقاب و تبعات منفی در دنیا و آخرت دارند.

از آنجا که حیات طیبه با نفس انسانی که متمایل به زیبایی است، مناسب‌تر و سازگارتر است، از زیبایی برخوردار است و در نتیجه انسان را به سمت حرکت برای تحقق آن سوق خواهد داد؛ یعنی خود حقیقت حیات طیبه از یک نوع زیبایی و حسنه برخوردار است و حیات مذکور را جاذبه‌دار می‌نماید. هر چند انسان به دلیل جاذبه‌های سهل‌الوصول و محسوس‌تر در حیات‌های دیگر به سمت آن‌ها کشیده می‌شود، ولی این کشش، حق و حقیقت را نمی‌تواند وارونه نماید.

واژه‌ی «زینت» و مشتقات مختلف آن، زیباترین و جامع‌ترین کلمه‌ای است که در آیات قرآن کریم، متعدد به کار رفته است. از زینت‌های دنیوی و اخروی در آیات مختلف سخن به میان آمده و به مصادیق مختلف آن اشاره گردیده است (کهف/۷؛ نمل/۶۰؛ نحل/۱۴؛ فاطر/۱۲؛ ملک/۵؛ حجر/۱۶؛ ق/۸ و ۷؛ ...). از همه‌ی این آیات، برداشت می‌شود که انسان از نظم منسجم و تحریک‌کننده‌ی احساسات و عواطف لذت می‌برد و موجب انبساط روح و روان او می‌گردد. خداوند این گرایش را در وجود او به امانت گذاشته است، لذا به سوی آن جذب می‌شود. مصداق اتم زیبایی، وجود خداوند است. از این رو انسان سعی می‌کند همه‌ی موانع را از سر راه خود برای قرب به او بر دارد؛ چون که او مستجمع جمیع فضائل و منزله از همه‌ی رذائل و نقائص است. حیات طیبه هم، زمانی که با اشتغال بر نظم هماهنگ، منافع دنیوی و اخروی انسان را شامل بشود و پیشرفت و ترقی مادی و معنوی انسان را با خود همراه داشته

باشد، انسان به سوی آن جذب خواهد گردید. افزون بر آنکه حیات مذکور، پایه‌ی روحی و عاطفی در وجود انسان دارد؛ زیرا تنها این نوع حیات است که برای انسان، آرامش و سکون آورده و مطابق خواسته‌های اصیل وجود او گام برداشته و پاسخگوی نیازهای اساسی اوست. بنابراین از آنجا که حیات طیبه از هر نظر برای انسان زیباست و انسان از حیث ذاتی، مجذوب زیبایی است، لذا حیات طیبه برای انسان، لذت‌بخش‌تر و مقبول‌تر است.

#### ۵-۶. نیازمندی به پاسخگوی کامل و جامع

انسان در حیات خود، نیازهای مادی و معنوی متعددی دارد. به طور طبیعی هر آن چیزی که بتواند احتیاجات انسان را در ابعاد فراگیر پاسخگو باشد، نزد انسان اعتبار و حرمت نخست و فوق‌العاده خواهد داشت. عامل اساسی انسان در گرایش به دین هم، پاسخگویی دین به نیازهای اصیل بشر است. کدامین مکتب بشری می‌تواند پرسش‌های انسان را درباره‌ی چرایی، چگونگی و سرنوشت آینده درباره‌ی هستی عالم از آن جمله انسان را، می‌تواند پاسخ کافی و منطقی و مستدل بدهد؟ تنها منبعی که عهده‌دار این پرسش‌هاست، دین و شریعت است. خداوند در قرآن کریم، دین را در چهار آیه‌ی شریفه با عنوان «قیم» معرفی می‌کند (توبه/۳۶؛ یوسف/۴۰؛ روم/۳۰ و ۴۳). واژه‌ی «قیم»، در نظر قرآن پژوهان به معنای پابرجا و مستقیم است؛ یعنی آن چیزی که به تنهایی می‌تواند بدون تکیه بر غیر خود، همه‌ی نیازهای بشر را پاسخگو باشد. این مسئله نشان‌دهنده‌ی قویم و پر بودن حقیقت دین است (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۸۰).

مطابق این مسئله، اگر حیات طیبه نیز بتواند نیازهای انسان را در ابعاد فکری، روحی و رفتاری جوابگو باشد، به طور طبیعی، انسان به سوی آن متمایل خواهد بود.

انسان در زندگی، پرسش‌هایی اساسی درباره‌ی دنیا و آخرت دارد؛ چرا که هر دو نوع حیات برای انسان، ارزشمند است. هر کدام از جنبه‌های مختلف برای بشر مهم است. دنیا برای اینکه مزرعه‌ی آخرت و محصول‌آور آن روز است، برای انسان معتبر است و آخرت نیز برآوردکننده‌ی آرزوی دیرینه‌ی بشر برای بقا و میوه‌ی به دست آمده از دنیاست، ارزش پیدا می‌نماید. حال، حیات طیبه که با خود برکات مادی و معنوی بسیاری دارد، حقایق مهمی هم‌چون عدالت فردی و اجتماعی، آزادی‌های مادی و معنوی، حقوق بشری، بهداشت فراگیر و ... به همراه دارد. انسان نخواهد توانست از کنار آن به آسانی بگذرد. هر انسانی با مشاهده‌ی چنین پیامدهای مثبتی به سمت آن جذب خواهد گردید.

#### ۵-۷. درهم تنیدگی دنیا و آخرت

از نظر کسی که به خداوند و روز قیامت ایمان آورده است، دنیا و آخرت مقابل هم نخواهد بود تا امکان جمع میان آن دو غیر ممکن باشد. نگاه انسان دین‌دار به دنیا، همانند نگاه آدم غیردین‌دار است؛ یعنی این طوری نیست که فرد مؤمن از دنیا و پیشرفت دنیوی بدش بیاید؛ چرا که آدم دین‌دار نیز، به دنبال آسایش و راحتی از طریق فراهم شدن امکانات است. خداوند همه‌ی دنیای مادی را در خدمت انسان آفریده و عطیه‌ی خدائی برای بشر است. خداوند در آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی بقره که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا؛ او خدایی است که همه‌ی آنچه را (از نعمت‌ها) در زمین وجود دارد، برای شما آفرید ...»، به صورت صریح به این مسئله اشاره می‌نماید. حتی به دنبال آن در آیه‌ی ۳۲ سوره‌ی اعراف: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ

الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ؛ بگو: «چه کسی زینت‌های الهی را که برای بندگان خود آفریده و روزی‌های پاکیزه را حرام کرده است؟!» بگو: «این‌ها در زندگی دنیا برای کسانی است که ایمان آورده‌اند؛ (اگر چه دیگران نیز با آن‌ها مشارکت دارند، ولی) در قیامت، خالص (برای مؤمنان) خواهد بود. این گونه آیات (خود) را برای کسانی که آگاه‌اند، شرح می‌دهیم!»، ادعای فوق را تأیید می‌کند. انسان متدین، دنیا و امکانات دنیا را برای خدمت به دین و برقراری ارزش‌های انسانی و الهی به کار می‌گیرد و با این وسیله به کارهای دنیوی، روح ماندگاری و ابدیت جهت بهره‌مندی از آن‌ها در روز قیامت می‌بخشد.

بنابراین دنیای مادی برای انسان وسیله‌ای برای زندگی خوب است؛ به طوری که بتواند با همین دنیای زیبا به آبادانی آخرت هم بپردازد. از همین رو، خداوند به پیامبرش در آیه‌ی ۷۷ سوره‌ی قصص: «وَأْتِغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَ أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَ لَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ؛ و در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب؛ و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن؛ و همان‌گونه که خدا به تو نیکی کرده نیکی کن؛ و هرگز در زمین در جستجوی فساد مباش که خدا مفسدان را دوست ندارد!»، دستور استفاده از سهم دنیوی را برای خاطر آخرت می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ۱۱۱).

اکنون این نوع زندگی که بر پایه‌ی انجام کارهای دنیوی برای خاطر آخرت است، همان حقیقتی است که در حیات طیبه خودش را نشان می‌دهد. در حیات طیبه، دنیا و آخرت در مقابل هم قرار داده نمی‌شود، بلکه این‌ها در کنار هم و در طول هم نگریسته می‌شود. پس، از آنجا که در حیات طیبه، دنیا و آخرت قابل جمع می‌باشند، نمی‌توان با حیات مذکور مخالفت نمود. عقل سلیم و حکم عقلاء، بیان‌گر موافقت انسان با این نوع

حیات است. از اینجا معلوم می‌شود که قرار دادن علم در مقابل دین به بهانه‌ی تعارض قرآن و علم، ادعای نادرستی است؛ چرا که منشأ علم مفید، همان دین به لحاظ مرجعیت است و منبع عقل و نقل، هر دو خداست. چگونه می‌تواند دو منبعی که از یک حوزه سرچشمه می‌گیرند، با هم تعارض و تقابل داشته باشند؟ (ر.ک: کریم‌پور قراملکی، ۱۴۰۰: ۹-۳۳).

### نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، نتیجه گرفته می‌شود که:

۱. مراد از حیات طیبه، حیات خالی از هر گونه تنش و چالش متأثر از افکار و عواطف و رفتارهای ناصحیح انسان است. این نوع حیات است که ضمن به ارمغان آوردن آسایش برای انسان، آرامش را نیز به انسان هدیه می‌آورد.
  ۲. حصول حیات طیبه، موقوف به پایه‌هایی خاص است که برخی از آیات قرآن به آن‌ها اشاره نموده است. با توجه به تعالیم قرآن، تا زمانی که موارد مذکور در فرد و جامعه تحقق نیابد، حیات طیبه هم تحقق نخواهد یافت.
- حاصل شدن حیات طیبه، تنها با ایمان به توحید، نبوت، معاد در کنار میل انسان به زیبایی و برقراری حکومت اسلامی و داشتن پاسخگوی کامل و جامع امکان‌پذیر است؛ لذا این نوع حیات از راه تفکرات بشری منقطع از وحی قابل حصول نیست.

\*\*\*\*\*

کتابنامه

قرآن کریم

### بررسی مبانی قرآنی «حیات طیبه» / علی کریمپور فراملکی ۳۰۳

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: نشر دارالکتب العربی.
- ابن منظور (۱۴۰۸ق). لسان العرب، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن، بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.
- امام خمینی، سید روح‌الله موسوی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (بی‌تا). انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق (۱۴۲۲ق). الکشف و البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۹۹). حیات معقول، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). تفسیر تسنیم، جلد ۱۳، چاپ سوم، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). تفسیر موضوعی قرآن کریم (جامعه در قرآن)، جلد ۱۷، چاپ سوم، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)، جلد ۲، قم: اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت)، جلد ۳، قم: اسراء.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا). روح البیان فی القرآن، بیروت: نشر دارالفکر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). تفسیر الکشاف، بیروت: نشر دار الکتب العربی.
- سعادت‌پرور، علی (۱۳۷۴). سرّ الاسراء، جلد ۱، قم: منشورات مکتبه‌التشیع.
- سیدرضی (۱۳۹۸). نهج البلاغه، ترجمه‌ی شهیدی، تهران: نشر موسسه علمی و فرهنگی.
- شوکانی، محمد (۴۱۴ق). فتح‌التقدیر فی تفسیر القرآن، بیروت: نشر دار ابن کثیر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.



- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تاویل القرآن، بیروت: نشر دار الکتب العلمیه.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲). مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). اطیب البیان، تهران: انتشارات اسلام.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق). نورالثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۲۰ق). العین، قم: اسوه.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۳۹۷). المصباح المنیر، تهران: نشر دارالهجره.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). تفسیر احسن الحدیث، تهران: نشر بنیاد بعثت.
- قرطبی، ابن رشد (۱۴۰۵ق). الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کریم پور قراملکی، علی (۱۴۰۰). بررسی تعارض قرآن و علم از واقعیت تا توهم، مجله‌ی قرآن و علم، (۲۸).
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۲۳). زادالمعاد، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). مجموعه‌ی آثار، جلد ۲۲، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). مبدأ و معاد، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). الحکمة العرشیه، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۹ق). تفسیر القرآن الکریم، جلد ۶، قم: بیدار.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: امیر کبیر.

## Bibliography

The Holy Quran

- Ibn Juzi, Abd al-Rahman bin Ali(1422 A.H). Zad al-Masir fi Alam al-Tafsir, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Manzoor(1408 A.H). Lasan al-Arab, first edition, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi. [In Arabic].
- Alousi, Seyyed Mahmud (1415 A.H). Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya publishing house. [In Arabic].
- Imam Khomeini, Seyyed Ruhollah Mousavi (1381). Philosophical essays, Tehran: Imam Khomeini (R.A.) Editing and Publishing Institute. [In Arabic].
- Beyzawi, Abdullah bin Omar(nd). Anwar al-Tanzil and Asrar al-Tawil, Beirut: Publishing House of Ihya al-Tarath al-Arabi. [In Arabic].
- Thaalbi Neishabouri, Abu Ishaq(1422 A.H). Al-Kashf and Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi publication. [In Arabic].
- Jafari, Mohammad Taqi(2019). Hayat Behsani, Tehran: Allameh Jafari's Works Editing and Publishing Institute. [In Arabic].
- Javadi Amoli, Abdullah(1389). Tafsir Tasnim, Vol. 13, Qom: Esra. [In Persian].
- Javadi Amoli, Abdullah(1389). Thematic Tafsir of the Holy Qur'an (Society in the Qur'an), Vol. 17, Qom: Isra'a. [In Persian].
- Javadi Amoli, Abdullah(1383). Thematic interpretation of the Holy Qur'an (monotheism in the Qur'an), Vol. 2, Qom, Isra'a. [In Persian].
- Javadi Amoli, Abdullah(1378). Thematic Tafsir of the Holy Qur'an (Revelation and Prophethood), Vol. 3, Qom: Isra'a. [In Persian].
- Haghi Brosavi, Ismail(nd). Ruh al-Bayan fi al-Qur'an, Beirut: Darlaker Publishing. [In Arabic].
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad(1412). Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an, Beirut: Dar al-Alam. [In Arabic].
- Zamakhshari, Mahmud bin Umar(1407). Tafsir al-Kashaf, Beirut: Al-Kitab Al-Arabi Publisher. [In Arabic].
- Saadat Parvar, Ali(1374). Surr al-Isra, Vol. 1, Qom: Charters of Al-Shi'i School. [In Arabic].
- Seyyed Razi(2018). Nahj al-Balagha, translated by Shahidi, Tehran: Scientific and Cultural Institute. [In Persian].
- Shoukani, Muhammad(414 A.H). Fath al-Qadir fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Ibn Kathir. [In Arabic].
- Tabatabaei, Seyyed MohammadHossein(1374 A.H) Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-Alami Institute for Press. [In Arabic].
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein(1417). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: published by the Qom seminary community. [In Arabic].
- Tabarsi, Fazl bin Hasan(1372). Majma Al Bayan, Tehran: Nasser Khosrow Publications. [In Arabic].
- Tabari, Muhammad bin Jarir(1412 A.H). Al-Bayan fi Tawil Al-Qur'an, Beirut: Al-Kitab Al-Alamiya Publishing House. [In Arabic].
- Tarihi, Fakhruddin(1362). Majma Al-Baharin, Tehran: Mortazavi. [In Arabic].
- Tayyeb, Seyyed AbdulHossein(1378). Atyeb Al Bayan, Tehran: Islam Publications. [In Arabic].

- Hawizi's Wedding, Abd Ali bin Juma(1415). Noor al-Saqlain, Qom: Ismailian Publications. [In Arabic].
- Farahidi, Khalil bin Ahmad(1420). Al-Ain, Qom: Osweh Publishing. [In Arabic].
- Fayoumi, Ahmad bin Mohammad(2017). Al-Masbah Al-Munir, Tehran: Dar Al-Hijrah Publishing House. [In Arabic].
- Qurashi, Seyyed AliAkbar(1371). Quran Dictionary, Tehran: Darul Kitab al-Islamiya Publishing House. [In Arabic].
- Qurashi, Seyyed AliAkbar(1378). Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran: Baath Foundation Publishing. [In Arabic].
- Qurtubi, Ibn Rushd(1405 A.H). Al-Jamae Lahkam Al-Qur'an, Beirut: Darul-Kitab Al-Alimah. [In Arabic].
- Karimpour Qaramalki, Ali(1400). Examination of the conflict between the Qur'an and science from reality to illusion, Qur'an and Science Magazine, (28). [In Persian].
- Majlisi, Mohammad Baqir(1423). Zad al-Maad, Beirut: Al-Alami Institute for Publications. [In Arabic].
- Motahari, Morteza(1387). Collection of works, Vol. 22, Tehran: Sadra Publishing House. [In Persian].
- Makarem Shirazi et al., Nasser(1371). Sample interpretation, Tehran: Dara al-Kitab al-Islamiya publication. [In Persian].
- Mulla Sadra, Mohammad Bin Ibrahim(1354). The Origin and Resurrection, Tehran: Publications of the Hikmat and Philosophy Society. [In Persian].
- Mulla Sadra, Mohammad Bin Ibrahim(1366). Description of Usul Kafi, edited by Mohammad Khajawi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian].
- Mullah Sadra, Muhammad bin Ibrahim(2013). Al-Hikmah al-Arshiyah, translated and corrected by Muhammad Khajawi with the text, Tehran: Moli Publications. [In Arabic].
- Mulla Sadra, Muhammad bin Ibrahim(1429 A.H). Tafsir al-Qur'an al-Karim, Vol. 6, Qom: Bidar. [In Arabic].
- Meybodi, Ahmed bin Mohammad(1371). Kashf al-Asrar and Kitah al-Abrar, Tehran: AmirKabir Publications. [In Arabic].

## Conceptual Metaphor of "Divine Words" Associated with the "Battle of Badr" in Early Interpretations\*

Amin Madadi\*\*  
Zohair Siamian Gorji\*\*\*

### Abstract

The Quranic verses attributed to the Battle of Badr are in the process of constructing the concept of severe punishment, the Day of Judgment, the Day of Separation, the Day of Retribution, the promise of God's truth, the false promise of Satan, and the day of victory of truth over falsehood, which should be highlighted due to their connection to a prominent event known as the Battle of Badr. The way in which such abstract and conceptual notions are associated with the Battle of Badr and create tangible and comprehensible discourse is a subject that this interdisciplinary study explores, focusing on early interpretations and drawing on the conceptual metaphor theory, a semantic theory, based on the relationship between language and mind. Accordingly, contemporary cognitive linguists, with the introduction of this theory that human thought is metaphorical in nature and all abstract concepts are made concrete and conceptualized through the process of embodiment, separate it from its classical view, which only has an aesthetic aspect. This research, within the framework of the Lakoff and Johnson model, examines the conceptual metaphors of "divine words" in some of the early interpretations to demonstrate how these words are defined in the perspective and worldview of the early interpreters. The results of the investigation show that metaphor exists throughout the discourse of the early interpreters regarding such abstract words and is a tool that, through the assistance of depicting tangible images in the context of the event of Badr or, in other words, mentioning narrations about it, directs the reader's mind towards the historical situation in order to make it comprehensible and, consequently, enhance the credibility and better conveyance of such abstract teachings.

**Keyword:** Conceptual Metaphor, Quranic Verses, Early Interpretations, Battle of Badr, Interpreters

---

\* Received:2023-May-02      Accepted: 2023-November-05

\*\* Master Graduated of Islamic History of Shahid Beheshti University. Tehran, Iran (The Corresponding Author) Email: Aminmadadii72@gmail.com

\*\*\* Assistant Professor in the Department of history of Shahid Beheshti University. Tehran, Iran. Email: Z\_siamian@sbu.ac.ir



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۳۴۴-۳۰۷

مقاله علمی - پژوهشی

## استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقع‌ی بدر» در تفاسیر نخستین\*

امین مددی\*\*

زهیر صیامیان گرجی\*\*\*

### چکیده

آیات قرآنی که به بدر منسوب ساخته‌اند، در حال ساخت تصور عذاب شدید، روز قیامت، روز فرقان، روز انتقام، وعده‌ی حق خدا، وعده‌ی باطل شیطان، روز پیروزی حق بر باطل است که باید به سبب ارتباط با چیزی برجسته شوند که آن واقع‌ه بدر است. اینکه چنین مفاهیم انتزاعی و مجردی با چه ساز و کاری با بدر مفهوم‌سازی می‌شود و گفتمانی ملموس و قابل درک پدید می‌آورد، مسئله‌ای است که این پژوهش میان رشته‌ای، با تمرکز بر تفاسیر نخستین و با توجه به استعاره‌ی مفهومی که یکی از نظریه‌های معناشناختی و مبتنی بر رابطه‌ی میان زبان و ذهن است، پی می‌گیرد. بر این اساس زبان‌شناسان شناخت‌گرای معاصر، با طرح این نظریه که تفکر انسان ماهیتی استعاری دارد و تمام مفاهیم انتزاعی به واسطه‌ی فرآیند تجسم‌سازی از یک امر شناخته شده و عینی مفهومی می‌شوند، آن را از دید کلاسیکس که تنها جنبه‌ی زیبایی‌شناختی دارد جدا می‌کنند.

این پژوهش در چهارچوب مدل لیکاف و جانسون به بررسی استعاره‌های مفهومی «کلمات الهیاتی» در برخی از تفاسیر نخستین می‌پردازد تا نشان دهد که این کلمات در نگاه و جهان‌بینی مفسران نخستین چگونه تعریف می‌شود. نتیجه‌ی بررسی نشان می‌دهد استعاره در سرتاسر گفتمان مفسران نخستین در مورد چنین کلمات انتزاعی وجود دارد و ابزاری است که با کمک ترسیم نگاره‌های ملموس در بستر واقع‌ه بدر و یا به عبارتی ذکر روایاتی از آن، ذهن خواننده را به سوی وضعیت تاریخی بکشاند تا قابل درک و در نتیجه، سبب باورپذیری و انتقال هر چه بهتر چنین آموزه‌های انتزاعی باشد.

کلیدواژه‌ها: استعاره‌ی مفهومی، آیات قرآن، تفاسیرهای نخستین، واقع‌ه بدر، مفسران

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۴

\*\* دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه شهید بهشتی. تهران، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل:

Aminmadadii72@gmail.com

\*\*\* استادیار گروه تاریخ اسلام دانشگاه شهید بهشتی. تهران، ایران. ایمیل: Z\_siamian@sbu.ac.ir



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

## مقدمه

در نگاه جدید، استعاره ساز و کاری ذهنی است و بر این نکته تأکید می‌شود که بسیاری از مفاهیم انتزاعی دارای ماهیتی استعاری هستند و با استعاره‌ی مفهومی راه شناخت مفاهیم انتزاعی و ناملموس از طریق مفاهیم ذهنی و عینی و ملموس مادی هموار می‌شود. این یکی از دقیق‌ترین و مهم‌ترین مطالعات در باب استعاره است (فیضی و همکاران، ۱۳۹۹: ۶). متون مذهبی به دلیل ماهیت انتزاعی و تجربه‌ناپذیری که دارند، از جمله حوزه‌هایی هستند که ضرورت درک استعاری در آن‌ها بیشتر احساس می‌شود؛ مثلاً مفاهیم مجرد و ماورائی، عذاب، وعده‌ی خداوند، کافر، روز هلاکت و... از جمله مفاهیمی هستند که تصور و درک آن‌ها مستلزم برقراری ارتباط استعاری میان این مفاهیم و مفاهیم ملموس و عینی است. این پژوهش میان رشته‌ای، پیکره بنیاد و با تمرکز بر تفاسیر صورت گرفته است؛ بنابراین در تفاسیر نخستین [۱] واژه‌های عذاب، قیامت، حق و باطل که خود چند ارزشی و چند منظوره‌اند، باید با منطقی بیش از منطق خود که گفتمان زمان و بافت جامعه است، رمزگذاری شده و ذهن خواننده (فهمنده) را معطوف به زمینه‌ای خاص کند و در نتیجه بر برداشت او تاثیر گذارد.

در شواهد تفسیری [۲] مفسران برای اینکه این مفاهیم انتزاعی را به تصویر بکشند، حیات آخرت را در ساختار بدر مفهوم‌سازی می‌کردند. درک صحیح حیات آخرت و حق و باطل به عنوان مفاهیم ذهنی و ناملموس در سایه‌ی نظریه‌ی معنی‌شناسی‌شناختی و استعاره‌های مفهومی تحولی عظیم در اندیشه‌ی مسلمانان ایجاد می‌کرد. در حقیقت به دلیل ماهیت تجربه‌ناپذیر و انتزاعی بودن این کلمات (مفاهیم) که من آن را کلمات الهیاتی می‌نامم، ضرورت درک استعاری در این حوزه بیشتر احساس

می‌شود. با واقعه‌ی بدر و واکاوی ساختار مفهومی و معنایی آن، میزان و تأثیر چنین آموزه‌هایی در مخاطب فهم آن‌ها با سهولت بیشتری انجام می‌گیرد.

اما چرا واقعه‌ی بدر را برای چنین درکی انتخاب کردند؟ فرض این تحقیق بر آن است که اگر «کلمات الهیاتی» کلیتی باشند که در کل تاریخ بشر وجود داشته باشد، باید یک قاعده‌ای و یا رخدادی وجود داشته باشد تا بتوانیم آن را ببینیم. با توجه به اینکه «زمان "حال" در اندیشه‌ی مسلمانان صدر اسلام جایگاهی نداشت، چرا که خود را در ادامه‌ی پیشینیان می‌دیدند و هیچ گسستی بین خود و متقدمیان نمی‌دیدند. پس صرفاً با جریان تاریخ روبه‌رو هستیم» (رایبسن، ۱۳۸۹: ۶۱). خود «کلمات الهیاتی» در تاریخ به شکل عینی، تصویری ندارند، بلکه باید در دل روند تاریخ جا شوند. به دنبال این امر مفهوم ابژه‌های اساسی و دینی با سنت، قابل درک و تصویرسازی می‌شود؛ بنابراین این قضیه باید برگردد به جایگاهی که کلمات الهیاتی ربط پیدا می‌کنند. به عبارتی دیگر، با توجه به اینکه بدر واقعه‌ای موفق و دینی بوده است و بار عاطفی خاص آن، تفسیر خاصی را برمی‌تافته، سبب شده که خواننده معنا و منظور متن و نویسنده را درک کند. بنابراین این کلمات با بدر عملاً برسازنده‌های یکدیگر می‌شوند. با بیرون رفتن از این «کلمات الهیاتی» و درگیر شدن با مقولات بدر و همچنین از طریق ساختن یکدیگر و تعین بخشیدن به قطب مقابل است که تعین خود را مشخص می‌کنند که می‌توان کلمات الهیاتی را معنا بخشید. نظریه‌ی استعاره مفهومی با برقراری ارتباط و انسجام میان حوزه‌ی مبدأ که مفهومی عینی‌تر و ملموس است و حوزه‌ی مقصد که مفهومی انتزاعی و مجرد دارد، راه را برای درک مفاهیم ماورائی و متافیزیکی متون مذهبی هموار می‌کند.

با توجه به اهمیت نظریه‌ی لیکاف و جانسون در مباحث زبان‌شناختی، تاکنون هر چند پژوهش‌های ارزشمندی در این باره انجام شده، اما این پژوهش‌ها عمدتاً متمرکز

بر مفهوم‌شناسی کلماتی چون آخرت، عقل، زندگی، در قرآن و حوزه‌ی معنایی آن در تفسیر مورد توجه قرار نگرفته است. در زمینه‌ی استعاره‌ها در قرآن می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: «نام نگاهش‌های حیات آخرت در قرآن کریم در پرتو نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی»، نگاهش‌های زینب فیضی و دیگران که نام نگاهش «آخرت مزرعه است» و «آخرت بهتر است» را از لحاظ استعاره‌ی ساختاری مورد بررسی قرار داده‌اند. نقش استعاره‌ی مفهومی در فهم آیات با تطبیق استعاره‌ی «زندگی تجارت است»، اثر امیر بنی عصار، «استعاره‌ی مفهومی رحمت الهی در قرآن کریم»، اثر سید مطهره حسینی و علیرضا قائمی‌نیا، بیش از همه حائز اهمیت است. اما استعاره‌ی مفهومی در زمینه‌ی فقه می‌توان به «امکان‌سنجی کاربری نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی در تحلیل مسائل اصول فقه»، نگاهش‌های سعید نظری توکلی و دیگران؛ و در زمینه‌ی نهج‌البلاغه، خطبه‌های نهج‌البلاغه «بهشت» استعاره‌های مفهومی (پژوهش موردی از منظر زبان‌شناسی شناختی)، اثر عارفه داودی اشاره کرد.

با توجه به اهمیت موضوع، در این مقاله ضمن تعریف استعاره‌های مفهومی، استعاره‌های عذاب، حق و باطل در تفاسیر نخستین با رویکرد زبان‌شناسی شناختی در حد توان مورد بررسی قرار گرفته است. بر اساس مطالعات نظام‌مند، تاکنون هیچ‌گونه پژوهشی درباره‌ی کلمات در تفاسیر بر اساس نظریه‌ی لیکاف و جانسون صورت نگرفته است؛ بنابراین، شناخت کارکرد این استعاره‌ها می‌تواند روش علمی در تحلیل و دستیابی به معنای مفهوم روایات باشد و لایه‌های عمیق‌تری از مفاهیم روایی را پیش روی مخاطبان قرار دهد و تفسیرپژوهان و محققان را در پی بردن به مقصود گوینده و کشف بطون و سطوح معانی آن یاری رساند.



همچنین در این تحقیق مبحثی به نظریه‌ی «مدل معنای اساسی» ایزوتسو<sup>۱</sup> اختصاص پیدا کرده است؛ البته باید خاطر نشان کرد که در این تحقیق معنی «اساسی» با «مقصد» و معنای «نسبی» با «مبدا» در استعاره‌ی مفهومی یکی گرفته شده است. از دیدگاه ایزوتسو معنی «اساسی» یک کلمه چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که با آن کلمه به هر جا که برود انتقال پیدا می‌کند. معنی «نسبی» چیزی است که دلالت ضمنی دارد و در نتیجه‌ی پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه در زمینه‌ای خاص، به معنای اساسی پیوسته و افزوده می‌شود و در نظام تازه نسبت به کلمات مهم دیگر نسبت‌ها و روابط گوناگون پیدا می‌کند. در ادامه‌ی این دیدگاه نشان داده می‌شود که بدر، به عنوان نشانه با دال مقدس و آخرت و عذاب، به عنوان مدلول‌های الهیاتی، چگونه مرتبط می‌شوند. در واقع سعی بر این است تا توضیح دهیم چگونه مفسران از رابطه‌ی دال - مدلول، نشانه‌سازی می‌کنند. این نشانه‌ها، صحنه‌ها و واقعیت‌های نمادینی را به وجود می‌آورند تا به حل آسان افکار پیچیده و قابل پذیرش کردن آن بپردازد. پس کار این وقایع کمک به اصطلاح «مفهوم» است، اما این مفهوم باید استعاری شود؛ چرا که ما انسان‌ها سعی داریم که همه چیز را برای خود «استعاری» کنیم. قیامت و آخرت همه انتزاعی هستند؛ بنابراین باید با استفاده از موضوعات عینی (واقع‌های بدر و قلیب و ...) ترکیب، تفسیر و استعاری شوند تا در ذهن انسان سازمان‌بندی شوند. لذا هر تعبیری از قیامت و روز عذاب بر زمینه و بستر بدر مفهوم‌سازی و استعاری شده است.

## اهمیت روش

فهم درست متون دینی، علمی و واقعیت‌های اجتماعی، منوط به اتخاذ روش مناسب است. در این راستا روش به مثابه‌ی عینکی است که به محقق کمک می‌کند تا ابتدا جهان‌بینی نگارنده و سپس فهم واقعی از اجتماع را با در نظر گرفتن فرهنگ، نیازها و شرایط جامعه<sup>۱</sup> پیدا کند. این نوع فهم، با تلفیق یا به‌کارگیری سایر علوم در ابعاد مختلف زبان‌شناسی، گفتمان، روایت، هرمنوتیک و انسان‌شناسی مدرن برای دریافت متن صورت می‌گیرد تا زمینه‌ی نشان دادن جهان‌بینی نگارندگان متن را فراهم سازد. با به‌کارگیری استعاره‌ی مفهومی در متون، به خصوص تفاسیر که موضوع این تحقیق است، می‌توان به حوزه‌ی اندیشه و عمل مفسران وارد شد.

نگاه به تفسیر با استفاده از نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی این مسئله را روشن می‌کند که مفسران نخستین تدبیرات و نتایج قرآن‌پژوهی خود را به زبان ساده برای توده‌ی مردم می‌نوشتند؛ زیرا معتقد بودند قرآن برای هدایت همه‌ی افراد نازل شده و باید به شیوه‌ی استعاری برای همگان قابل فهم باشد. چنین رویکرد نو به تفاسیر، تعاریف، مدل‌سازی و زیرساخت‌هایی نیاز دارد که در این جستار بدان‌ها پرداخته شده و به پیشینه‌های تحقیق تا آنجا که در دسترس بوده، اشارتی رفته است. چشم‌انداز بحث و نتیجه‌ی فرآیند کار در چنین روشی، از جمله دغدغه‌هایی بود که ذهن بنده را در آیات زیادی از قرآن که مفسران به واقعه‌ی بدر منسوب ساخته بودند، مشغول کرده و به منظور پرهیز از دوباره‌کاری بر اساس شیوه‌ی مقایسه‌ای و موازی‌کاری که شیوه‌ی سنتی به تفاسیر است، نظریه‌ی نو «استعاره‌ی مفهومی» را پیشنهاد داده و کارکرد آن را برشمرده‌ام. در نتیجه کشف استعاره‌های مفهومی موجود در تفاسیر و نسبت‌سنجی میان

آن‌ها، دریچه‌های جدیدی از ساختار نظام‌مند و شبکه‌های درهم تنیده‌ی مفاهیم معرفتی تفسیری را نسبت به شیوه‌ی سنتی می‌گشاید.

## ۱- چهارچوب نظری

### ۱-۱ استعاره‌ی مفهومی

«زبان شناسی شناختی یکی از رویکردهای مطالعاتی معاصر زبان است که به زبان، به عنوان وسیله‌ای برای کشف ساختار نظام‌شناختی انسان می‌نگرد. در واقع نقش عمده‌ی آن فهمیدن است» (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۶؛ لیکاف، ۱۴۰۱: ۵۰). «در نظریه‌های کلاسیک زبان، استعاره<sup>۱</sup> مسئله‌ی زبان بود نه اندیشه» (لیکاف، ۳۲۱). «در رویکرد جدید کانون استعاره اصلا و اساساً در زبان نیست، بلکه در نحوه‌ی مفهوم‌سازی یک حوزه‌ی ذهنی بر حسب حوزه‌ی دیگر است» (لیکاف، ۳۲۲؛ کوچش، ۱۴). استعاره با این نگاه جدید، از دهه‌های پایانی قرن بیستم با نظرات دو زبان‌شناس به نام‌های لیکاف<sup>۲</sup> و جانسون<sup>۳</sup> شروع شد. این دیدگاه آنان در رابطه با استعاره‌ی شناختی، به نظریه‌ی «استعاره‌ی مفهومی» شهرت دارد و نخستین بار در کتاب استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم (۱۹۸۰)<sup>۴</sup> مطرح شد. لیکاف و جانسون به این نتایج دست یافتند که حوزه‌ی فیزیکی‌تر و عینی‌تر را حوزه‌ی مبدأ<sup>۵</sup> و حوزه‌ی انتزاعی‌تر حوزه‌ی هدف<sup>۶</sup> می‌نامند. «حوزه‌ی تجربه در ذهن با مفاهیمی که به صورت چهارچوب‌های ذهنی<sup>۷</sup>، یا مدل‌های شناختی داده می‌شوند بازنمایی می‌شوند» (همان: ۱۵). مخصوصاً اینکه ما تمایل داریم «مفاهیم

---

1. Metaphor

2. George Lakoff

3. mark Gohnson

4. Metaphos We Live By

5. Source domain

6. Target domain

7. Mental frames

کمتر عینی و ذات مبهم‌تر را بر حسب مفاهیم عینی‌تر ساختار ببخشیم که در تجربه‌ی ما تصویر روشن‌تری دارند» (لیکاف، همان: ۴۹). همچنین کوچش<sup>۱</sup> در تعریف استعاره بیان می‌کند: «حوزه‌ای از تجربه که برای درک حوزه‌ای دیگر به کار می‌رود از حوزه‌ای که می‌خواهیم آن را درک کنیم، نوعاً فیزیکی‌تر، تجربه‌ی آن مستقیم‌تر شناخته‌شده‌تر است. حوزه‌ی دوم انتزاعی‌تر، تجربه‌ی آن مستقیم‌تر و کمتر شناخته شده است» (کوچش، همان: ۱۴).

در تعریف معاصر استعاره، به دو حوزه یا قلمرو توجه می‌شود؛ نخست «حوزه مبدأ» یا منبع که معنای تحت اللفظی دارد و مفهومی عینی و ملموس متناسب با تجارب انسانی دارد. در نتیجه قلمرو محسوسات است و به راحتی درک می‌شود. بنابراین، این حوزه که وظیفه ملموس کردن حوزه دیگر را برعهده دارد، باید عینیت بیشتری نسبت به حوزه‌ی دیگر داشته باشد. حوزه دیگری «حوزه مقصد» یا هدف است که مفاهیم انتزاعی ارائه شده را دریافت می‌کند. قلمرو مقصد غالباً حوزه‌ای ذهنی و مفهومی انتزاعی است که درک آن دشوارتر است.

در فرایند تفکر استعاره‌ی، مفهوم قابل درک یا ملموس از قلمرو مبدأ به حوزه‌ی مقصد انطباق می‌یابد و به ما کمک می‌کند تا درکی بهتر، روشن‌تر و واقع‌بینانه‌تر از مفهوم انتزاعی قلمرو مقصد به دست بیاوریم. بنابراین استعاره، همچون ابزاری مفید، نقش مهمی در شناخت و درک پدیده‌ها و امور دارد و برحسب ضرورت و نیاز بشر به درک و بازنمایی پدیده‌های ناآشنا، با تکیه بر ساخت واژه‌ها و اطلاعات قبلی شکل می‌گیرد و نقشی به سزا در جولان فکری و تخیل ایفا می‌کند. همچنین «تعداد زیادی از طبقه‌بندی‌ها و استنباط‌های ما برحسب استعاره‌ها صورت می‌گیرند و بسیاری از

مفاهیم، به خصوص مفاهیم انتزاعی از طریق انطباق استعاری اطلاعات و انتقال دانسته‌ها از زمینه‌ای به زمینه‌ی دیگر، نظم می‌یابند» (کوچش، ۱۳۹۸: ۱۰۶). در نتیجه «مفاهیم کمتر روشن (و معمولاً کمتر عینی) به طور جزئی بر حسب مفاهیم روشن‌تر (و معمولاً عینی‌تر) که مستقیماً ریشه در تجربه‌ی ما دارند، فهمیده می‌شوند» (لیکاف، همان: ۱۳۶). گفتنی است که استعاره، نوعی شباهت میان این دو قلمرو را پدید می‌آورد. لیکاف و جانسون برای نشان دادن این شباهت‌ها، اصطلاح «نگاشت» را به کار می‌گیرند. در ادامه این اصطلاح را ذیل عنوان اجزای استعاره‌ی مفهومی توضیح خواهیم داد.

## ۱-۲- انواع استعاره‌ی مفهومی

لیکاف استعاره‌های مفهومی را به سه گونه تقسیم می‌کند: استعاره‌های هستی‌شناختی (یا هستی‌شناسانه)<sup>۱</sup>، استعاره‌های جهت‌ی<sup>۲</sup> و استعاره‌های ساختاری (ساختی)<sup>۳</sup> در این مقاله، مفهوم انتزاعی «عذاب» را در شماری از تفسیرهای نخستین به یاری استعاره‌ی مفهومی ساختاری تحلیل و تأویل می‌کنیم.

### ۱-۲-۱ استعاره‌ی ساختاری

در این نوع استعاره «یک موقعیت یا یک مفهوم که نامشخص است، با موقعیت و مفهومی که ابعاد مشخصی دارد، فهمیده می‌شود و از یک امر مشخص و دارای نظم برای ساختن چهارچوب مفهوم دیگر که نامشخص است، استفاده می‌شود. در این گونه استعاره، ساختار دقیقی از حوزه‌ی مبدأ به ساختار مفهوم انتزاعی منتقل می‌شود»

---

1. Ontological metaphor  
2. Orientational metaphor  
3. Structural metaphor

استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقعه‌ی بدر» در تفاسیر نخستین / امین مددی ۳۱۷

(حسینی و قائمی‌نیا: ۱۸). استعاره‌های ساختاری نیز حاصل پیوندی نظام‌مند بین ذهن و تجربیاتمان از اجتماع است. به عبارتی دیگر، هر استعاره‌ی ساختاری، مجموعه‌ای منظم از استعاره‌های هستی‌شناختی و استعاره‌های جهت‌مند را درون خود دارد که برای درک امری نامشخص، آن‌ها را ساختاریندی می‌کند؛ مثلاً ساختار جنگ را که دارای یکپارچگی و هماهنگی درونی است، بر مفهوم بحث منطبق می‌کنیم.

وقتی بحث را به مثابه‌ی جنگ در نظر می‌گیریم، این مقایسه تناظرهایی ایجاد می‌کند که یک مباحثه‌ی عقلانی و استدلالی با استفاده از عناصر حوزه‌ی جنگ مفهوم می‌شود: «یعنی به واسطه‌ی پدیده‌ی قابل لمس جنگ به یک مفهوم‌سازی می‌پردازیم که در نهایت به این موضوع منتهی می‌شود که یک بحث منطقی و عقلانی چیست و چه موضوعی و چگونه در این مباحثه مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، با استفاده از مفاهیم جنگ، مباحثه، اجرایی شده و بین دو یا چند نفر جریان می‌یابد. یکی از پدیده‌هایی که از استعاره‌ی «بحث جنگ است» در فرهنگ ما شناخته‌شده‌تر و ملموس‌تر است، پدیده‌ی فوتبال است. برای فوتبال می‌توان این نگاهت را ایجاد کرد و عبارت «فوتبال جنگ است» را به کار برد. این استعاره دقیقاً مثل استعاره‌ی بحث جنگ است و بسیاری از ویژگی‌های جنگ را بر خود منطبق می‌کند. عناصر فیزیکی جنگ از جمله خطوط مقدم، خط دوم و پشت خط در فوتبال به خط حمله، خط میانی و خط دفاعی تبدیل شده است» (لیکاف، همان: ۸۷، ۸۵، ۸۴).

در نتیجه «یک استعاره‌ی ساختاری یک سیستم استعاره‌ی است که در آن یک مفهوم پیچیده (به طور خلاصه انتزاعی) از لحاظ مفهومی دیگر (معمولاً بنیادی) ارائه شده است و این امکان را برای ما فراهم می‌سازد که ابزار مناسبی برای برجسته‌سازی برخی جنبه‌ها و پنهان‌سازی برخی جنبه‌های دیگر آن پیدا کنیم» (همان: ۸۳).

### ۳-۱- اجزای استعاره‌ی مفهومی

#### ۳-۱-۱ نگاشت<sup>۱</sup>

استعاره‌ی مفهومی در اصل «فهم و تجربه» چیزی به چیز دیگر است. لیکاف و جانسون اساس این رابطه را که به شکل تناظرهایی<sup>۲</sup> میان دو مجموعه صورت می‌گیرد، «نگاشت» می‌نامند. بدین ترتیب لیکاف در اصل، استعاره را نگاشت میان قلمروهای متناظر در نظام مفهومی تعریف می‌کند و از این رو هر نگاشت را مجموعه‌ای از تناظرهای مفهومی و نه یک گزاره‌ی صرف می‌داند. به عبارت دیگر برخلاف آنچه که نظریه‌ی کلاسیک مطرح می‌کند، این کلمات یا عبارات نیستند که استعاره را می‌سازند و اساس آن بر روابط مفهومی در حوزه‌ی مبدأ و مقصد استوار است. از این منظر، کار کلمات و عبارات، برانگیختن ذهن ما به برقراری ارتباطی است که در خلال آن، موضوعات، ویژگی‌ها و روابط میان دو حوزه منتقل می‌شود. در این نگاه هر واژه مخصوصاً در قلمرو منبع کارش برانگیختن ذهن ما برای بهتر فهمیدن قلمرو دیگر است» (هاشمی، ۱۳۸۹: ۴). حتی می‌توان گفت «در بسیاری از موارد وجوه شباهتی از پیش وجود ندارد، بلکه این نگاشت‌ها هستند که میان حوزه‌ها شباهت به وجود می‌آورند» (محمدیان و فرحانی‌زاده، ۱۳۹۷: ۳۲۵). در واقع، لیکاف و جانسون می‌گویند: «میان فضاها نگاشت‌هایی برقرار است» (قائم‌نیا، ۱۳۹۷: ۵۱).

#### ۳-۱-۲ نام‌نگاشت<sup>۳</sup>

اصطلاح دیگری که در کنار مفهوم نگاشت باید آن را تعریف کنیم، «نام‌نگاشت» می‌باشد. «نام‌های یادافزاری نوعاً و البته نه همیشه دارای شکل حوزه‌ی مقصد،

---

1. Mapping

2. Correspondence

3. Name Of The Mapping

حوزه‌ی مبدا است یا حوزه‌ی مقصد به مثابه‌ی حوزه‌ی مبدا است، می‌باشند که به آن «نام‌نگاشت» می‌گویند» (فیضی و دیگران، ۱۳۹۹: ۷). به بیان دیگر می‌توان گفت: «عبارتی که بیان‌گر استعاره‌ای مفهومی است را «نام‌نگاشت» می‌گویند» (لیکاف، همان: ۲۶۴). نام‌نگاشت‌ها معمولاً شکل گزاره‌ای دارند ولی خود نگاشت‌ها از نوع گزاره نیستند؛ «مثلاً وقتی از استعاره‌ی «عشق یک سفر است» سخن می‌گوییم، نام‌نگاشت می‌شود «عشق سفر است» (کوچش، همان: ۲۶).

### ۱-۳-۳ مقوله‌بندی<sup>۱</sup>

انسان به شکل‌های مختلفی پدیده‌ها را مقوله‌بندی می‌کند تا تعداد بسیار زیادی از مفاهیمی که برای ما مهم‌اند یا انتزاعی هستند یا تصویر روشنی در تجربه‌ی ما ندارند (مانند عواطف، ایده‌ها، زمان و جز این‌ها) را به مفاهیم دیگری که برای ما روشن‌ترند (سمت‌گیری فضایی، اجسام و مانند آن‌ها)، بازنمایی و مقوله‌بندی کنند. «این نیاز، به تعریف استعاره‌ی در نظام مفهومی ما منجر می‌شود» (لیکاف، همان: ۱۹۷-۱۹۶). به عبارتی، «این مفاهیم ساختار مناسبی فراهم می‌کنند که به ما امکان می‌دهد آن انواع طبیعی از تجربه را بفهمیم که به خودی خود کمتر عینی یا کمتر روشن هستند» (کوچش، همان: ۱۲-۱۱). حال باید پدیده‌ها و تجربه‌هایی را که با آن‌ها برخورد می‌کنیم، به روش‌هایی قابل فهم مقوله‌بندی کنیم. برخی از مقوله‌های ما، با توجه به بدن‌های ما و ماهیت بر هم کنش‌های ما با دیگران و با محیط‌های فیزیکی - اجتماعی، مستقیماً ناشی از تجربه‌ی ما هستند. از این رو، «مقوله‌های ما برای انواع



اجسام، گشتالت‌هایی با دست کم با این ابعاد طبیعی هستند که هر کدام از آن‌ها ویژگی‌های برهم کنشی را مشخص می‌کنند. به طور مشابه، ابعاد طبیعی‌ای وجود دارد که ما برحسب آن‌ها رویدادها، فعالیت‌ها و دیگر تجربه‌ها را به مثابه‌ی کل‌های ساخت‌مند مقوله‌بندی می‌کنیم» (لیکاف، همان: ۱۹۷).

بنابراین «مقوله‌بندی یک راه طبیعی برای شناسایی یک نوع شیء یا تجربه از طریق برجسته‌سازی برخی ویژگی‌ها، کم‌ارزش‌سازی برخی و پنهان‌سازی برخی دیگر است. هر کدام از این ابعاد ویژگی‌هایی را به دست می‌دهند که برجسته شده‌اند. برجسته‌سازی برخی ویژگی‌ها مستلزم کم‌ارزش‌دهی یا پنهان‌سازی ویژگی‌های دیگر است که در واقع هنگام مقوله‌بندی هر چیزی اتفاق می‌افتد. تمرکز بر برخی ویژگی‌ها توجه ما را از ویژگی‌های دیگر دور می‌سازد؛ برای مثال، هنگام توصیف‌های روزمره ما مقوله‌بندی‌ها را برای تمرکز بر ویژگی‌هایی که با هدف‌های ما سازگارند به کار می‌بریم. هر توصیف برجسته می‌سازد، کم‌رنگ می‌کند و پنهان می‌سازد» (لیکاف، همان: ۱۹۷).

### استعاره‌های مفهومی «بدر» در تفاسیر

مفاهیم «عذاب» در همه‌ی ادیان به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی و انتزاعی است. در تفاسیر نخستین، واقعه‌ی بدر معادل با «عذاب»، «هلاکت»، «کفار»، «وعد و وعید» و... به کار رفته است. بدیهی است مفسران از حوزه‌های مفهومی عینی و سطح فهم همگان، به ویژه یک نقطه‌ی متعالی و درونی که تاریخ آن امت واحد جهت‌دار می‌شود، جهت هر چه ملموس‌تر نمودن معنای مجرد «کلمات الهیاتی» بهره جستند؛ چرا که

در «گفتمان مذهبی نمی‌توان با صراحت و وضوح کامل به تعریف عذاب و چگونگی جهان پس از مرگ، معاد و ... پرداخت، زیرا این مفاهیم همواره به عنوان عقاید متافیزیکی مطرح بوده‌اند. فهم و درک چنین مفاهیم اعتقادی، تا هنگامی که تنها در قالب استدلالی و عقلانی ارائه می‌شوند، برای بیشتر افراد مشکل است و از آنجا که سازمان فکری بیشتر انسان‌ها به برداشت‌های مادی و محسوس گرایش دارد، به کارگیری مفاهیم و روش‌هایی که صرفاً به بعد عقلی و انتزاعی تکیه دارند، چندان مؤثر و راهگشا نخواهد بود» (داودی و بهارزاده، ۱۳۹۷: ۶۸). بنابراین «به کارگیری استعاره‌های مفهومی در گفتمان مذهبی ضروری است؛ ضمن اینکه ابهام استعاری، خود زمینه‌ی برداشت‌های خلاقانه در چهارچوب باورهای مذهبی را فراهم می‌کند. حال آنکه تشریح غیراستعاری این مفاهیم، آن‌ها را محدود می‌سازد» (نورمحمدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۶۲).

با توجه به شواهد تفسیری (صفحه‌ی بعدی این آیات ذکر شده است) و تاریخی، مفسران نخستین اسلام این مفهوم استعاره را در خصلت هنجارین بدر که یک فکت<sup>۱</sup> تاریخی توضیح‌پذیر است، وارد می‌کنند؛ چرا که در «همه‌ی تاریخ ادیان یا تاریخ فرهنگ‌ها، یک نقطه‌ی متعالی وجود دارد و پیام الهی مطرح می‌شود که گره خورده با واقعه‌ی انسانی است» (لوویت، ۱۳۷۹: ۱۳۹). این نقطه‌ی متعالی است که باعث می‌شود این کلمات الهی معنا پیدا کنند. به عبارتی دیگر دیالکتیک حق و باطل، عذاب و پاداش، بهشت و جهنم و... با رفتن به تاریخ انضمامی و تاریخی از نشانه‌ها و همچنین مثال‌های تاریخی، آن را قابل فهم می‌کند و بحث کلیات تاریخی بیرون خواهد

---

1. Historical Fact

آمد. بدر بی تردید واجد شناخت این کلمات الیهیاتی قرار می‌گیرد. اتفاقاتی که در دل آن جای می‌گیرد، مبنای قانونی می‌شود که به مثابه‌ی روشنگری برای پاداش و کیفر شناخته می‌شود. مفسران این کلمه را به یک ابزار، یعنی معرفتی هم‌جور با این کلمات (انتزاعی) و به نشانه‌ای صرف بدل می‌کنند تا بی‌واسطه و از دل تجربه‌ی تاریخی منظور معنوی خود را به سادگی منتقل کنند. به عبارت دیگر، خود جریان تاریخی کلمات الیهیاتی، به شکل عینی وجود ندارند؛ بلکه باید در دل روند تاریخ جا شوند. این کلمات الاهی که به طور کلی روشنگر حیات بعد از مرگ است، باید توأم با هستی غیرمجازی به نظر آورده شود. به لطف تاریخ است که می‌توانیم چنین مفهومی را روشن کنیم، نه حواس و ادراک. بدین سان تاریخ در خدمت معنا بازتولید می‌شود.

در نتیجه در گفتمان‌های مذهبی نمی‌توان با صراحت و وضوح کامل به تعریف چیستی عذاب، روز فرقان، حق و باطل و ... پرداخت. «زیرا این مفاهیم همواره به عنوان عقاید متافیزیکی مطرح بوده‌اند و فهم و درک مفاهیم اعتقادی، تا هنگامی که تنها در قالب استدلالی و عقلانی ارائه می‌شوند، برای بیشتر افراد مشکل است و از آنجا که سازمان فکری بیشتر انسان‌ها به برداشت‌های مادی و محسوس گرایش دارد، به کارگیری مفاهیم و روش‌هایی که صرفاً به بعد عقلی و انتزاعی تکیه دارند، چندان مؤثر و راهگشا نخواهد بود؛ بنابراین به کارگیری استعاره‌های مفهومی در گفتمان مذهبی ضروری است. ضمن اینکه ابهام استعاری، خود زمینه‌ی برداشت‌های خلاقانه در چهارچوب باورهای مذهبی را فراهم می‌کند. حال آنکه تشریح غیراستعاری این مفاهیم، آن‌ها را محدود می‌سازد» (نورمحمدی و دیگران، همان: ۱۶۲).

استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقعه‌ی بدر» در تفاسیر نخستین / امین مددی ۳۲۳

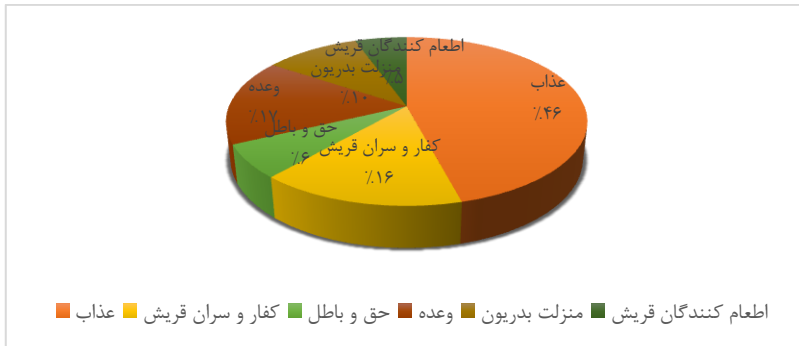
نام نگاشت کلمات الهیاتی با واقعه بدر

منزلت بدریون	وعده و وعید	حق و باطل	کفار و سران قریش	اطعام کنندگان	عذاب	مفسر
۱۱ مجادله	۱۳ صف، ۶۲ احزاب		۱۱ و ۱۲ آل عمران، ۱۳۰ آل عمران، ۴ محمد ۶۷ احزاب، ۲۸ و ۲۹ فرقان، ۹۷ نساء	۳۶ و ۳۷ معارض، ۱ و ۳ محمد، ۵۹ ص، ۵۴ کهف	۴۱ زخرف، ۵۴ سبا، ۵۴ کهف، ۴۶ یوسف، ۱۵ و ۱۶ دخان	مقاتل بن سلیمان
					۴۲ ابراهیم، ۸ جاثیه، ۳۱ طور، ۹۳ نمل، ۳۶ انعام، ۴۰ انعام، ۹۳ انعام، ۵۵ حج، ۱۳ دخان، ۱۵ و ۱۶ دخان، ۳۴ رعد، ۸ شعرا، ۱۷۴ و ۱۷۸ صافات، ۱۳۴ طه، ۷۷ فرقان، ۲۷ فصلت، ۹۴ مومنون، ۲۱ یونس، ۹۷ یونس، ۱۰۷ یونس	الواضح

۳۲۴ دوفصلنامه تفسیری پژوهی اثری - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

جامع البیان	۶۷ اسراء، ۵۵ حج، ۱۶ دخان، ۲۱ سجده، ۷۷ مومنون	۲۸ ابراهیم، ۱۳ اسراء، ۷ آل عمران، ۹ بقره، ۴۷ حج، ۵۲ دخان، صبا، ۴۵ قمر	انفال ۱۹، ملک ۱۰، اعراف ۱۷۹، انفال ۴۱، بقره ۵۳	۲۸ ابراهیم، ۱۲ آل عمران، ۱۲۶ آل احزاب، ۵۲ عمران، ۵ اعراف، ۶۷ انعام، ۴۷ حج، ۵۰ زمر، ۸۸ ص، ۱۶ قلم، ۴۵ قمر، ۵۸ كهف، ۳۵ قیامت، ۱۰۴ یونس	۱۶ و ۱۵ احزاب، ۲۳ احزاب، ۱۴۳ آل عمران، ۱۷۰ و ۱۶۹ آل عمران، ۴۳ اعراف، ۱ مومنون
ترجمه مجمع البیان	۴۷ طور، ۲۷ ملک، ۹۳ نمل، ۵۵ حج، ۲۹ سجده، ۸ اعراف، ۱۲۹ طه، ۲۷ فصلت، ۱۱ مزمل، ۴۵ نحل، ۱۱۳ نحل		سجده ۲۹، اعراف ۸		
جامع الجوامع	۲۷ ملک، ۱۰ نمل، ۵۵ حج، ۲۹ سجده، ۸ اعراف، ۷۷ فرقان، ۶۷ مومنون، ۴۶ قمر		سجده ۲۹، اعراف ۸		

استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقعه‌ی بدر» در تفاسیر نخستین / امین مددی ۳۲۵



جدول فراوانی نام‌نگاشت و حوزه‌ی مبدأ و مقصد استعاره‌های مفهومی کلمات الهیاتی در تفاسیر نخستین

فراوانی	نام‌نگاشت	حوزه‌ی مقصد	حوزه‌ی مبدأ
۴۹	من یوم یأتیهم العذاب و هو یوم بدر عذاب الیم عذاب قیامت عذاب الاخره عذاب دردناک	عذاب	واقعه‌ی بدر
۱۵	«وَعَدْنَاَهُمْ» من العذاب ببدر وعد بعذاب النار وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا یَعْنِی بَدْر وعدهم، فقتلهم یوم بدر	وعده	بدر
۸	یوم بدر، فرق الله فيه بين الحق :یوم بدر، فرق الله فيه بين الحق و الباطل وعد تأویلہ فعواقبه مثل وقعة بدر	روز حق و باطل	بدر
۱۱	الْمُكْذِبِينَ أُولَى النَّعْمَةِ و كانت یوم بدر المستهزئين من قریش، و المطعمین فی بدر كفروا به محمد (ص) المطعمون یوم بدر	اطعام کنندگان و سران قریش	بدر
۴	دارالهلاك یعنی دار بدر	هلاکت	بدر
۱۰	أصاب الفردوس الأعلى من الجنة	منزلت	بدر
۸	كفار مكة أبو جهل و أصحابه	کافران	بدر

مقوله بندی کلمات الهیاتی با واقعه بدر



**استعاره‌ی مفهومی «عذاب» بر اساس مدل «معنای اساسی» ایزوتسو**

در اینجا استعاره‌ی مفهومی کلمات الهیاتی را از منظر تاریخی با مدل معنای اساسی ایزوتسو توضیح می‌دهیم و نشان خواهیم داد که کلمات کلیدی که شرح واقعه بدر را بیان می‌کنند، کلماتی هستند که شالوده‌ی آن‌ها به درجات گوناگون وابسته به واژگان قرآن است و به نظر می‌رسد در صدر اسلام غالباً کوشش‌هایی آگاهانه صورت گرفته

باشد تا این کلمات را از راهی به تعبیرات قرآنی مرتبط سازند. بدین ترتیب، شبکه‌ای از کلمات و تصورها ساخته می‌شود تا نخبگان اندیشه‌های قرآنی را لااقل به شکل غیرمستقیم در زندگی و جامعه وارد نمایند. نخستین نکته‌ای که باید مطرح شود، تکامل یافتن این موضوع است که این اندیشه‌های آموزنده باید به صورتی منظم و بر اساس خدامرکزی فهمیده شود. اما برای درک و پذیرش این مسئله باید این نکته را پذیرفت که تمام دستگاه‌های معنایی که بعد از پیامبر شکل می‌گیرند و سعی در حفظ اسلام به بهترین شکل ممکن را دارند، باید برای پذیرش اندیشه‌ها و عملکردهای خود، مصالح و مواد قرآنی را دربرگیرند و با سازماندهی آن‌ها در یک استعاره‌ی مفهومی، یک ساخت و مفهومی منسجم و عینی - حسی پدید آورند. بنابراین مفسران این نکته را دریافته بودند که باید برای کلماتی که از حس و مشاهده فراتر می‌روند و به واقعیت حسی و طبیعی اشاره نمی‌کنند، واژه‌هایی بیابند و هم‌نشین نمایند که بر جهان واقعی و ملموس منطبق باشد. بدین ترتیب یک ساختار معنایی و مفهومی شکل گیرد که جسم-پندارانه و قابل درک و تجربه باشد. لئوناردو تالسمی، «ساختارهای مفهومی را پایه‌ی شناخت عمومی در نظر می‌گیرد که در تجربه‌ی دنیای بیرون شکل می‌گیرد» (ساسانی، ۱۳۸۹: ۵۲). بنابراین ما همیشه منابعی را در اختیار یا در دسترس داریم که بر اساس دانستنی‌های پیشینیان و سخنان آنان سعی در الگو قرار دادن و بهره بردن از آن هستیم. پس در نتیجه این منابع در ارتباط با جمع دیگران که جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند، شکل یا فرم می‌گیرد.

این الگو در حاشیه‌ی بدر که یک نظام ارزشی در فرهنگ آشنا است، به صورت کامل موجودیت می‌یابد (تفسیر می‌شود). به عبارت دیگر، با این پیش‌فهم تمام پیش‌تجربه‌ها، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های فهمنده هنگام برخورد با کلمات عذاب،



قیامت، حق و باطل به جریان واقعه‌ی بدر اطلاق می‌گردد. در واقع مفسر با پیش‌فهم بدر در صدد بازشناسی پیش‌تجربه و پیش‌دانسته‌های جمعی در رویارویی با قیامت، روز عذاب و ... است که به واسطه‌ی شناخت ما از واقعه‌ی بدر معنی و مفهوم می‌یابد. در نتیجه، انتظارات و خواست‌های خاصی را در فرد بیدار می‌کند و فهم او را به سوی خاصی هدایت می‌کند. با این توصیفات معنای متن با این پیش‌تجربه و پیش‌دانسته بهتر و حتی کاملاً فهمیده می‌شود.

هگل این رابطه با زمان حال را به صورتی تاریخی تفسیر می‌کند. او معتقد است که «ناپهنگامی ضروری» تنها زمانی می‌تواند به طور اندام‌وار از دل دست‌مایه‌ی تاریخی برآید که نویسندگان معاصر گذشته را آشکارا به عنوان پیش‌تاریخ ضروری زمان حال بشناسند و تجربه کنند. آن‌گاه تنها نوع فراروی که در شیوه‌های بیان، آگاهی و غیره لازم است، آن نوعی است که این رابطه را روشن کند و بر آن تأکید بورزد و پس از آن، قالب‌ریزی دوباره‌ی رویدادها، رسوم و غیره در گذشته به این صورت درمی‌آید. نویسنده به آن گرایش‌هایی اجازه‌ی بروز می‌دهد که در گذشته زنده و فعال بودند و در واقعیت تاریخی به امر حال منجر شده‌اند تا از این طریق، چیزی نمایان شود که این گرایش‌ها در شرایط عینی - تاریخی خود، در کار به وجود آوردنش بودند؛ یعنی حالی که محصول گذشته است (لوکاج، ۱۳۸۸: ۲۳۴).

با توجه به شواهد تفاسیری آورده شده در بالا و مقوله‌بندی واقعه‌ی بدر، باید به این نکته توجه داشت: تا زمانی که کلمه‌ی عذاب در متن قرآنی به کار رفته باشد، جزئی از معنی آن واقعه است که البته جزئی بسیار مهم و اساسی معنی و بسیار مهمتر از خود معنی «اساسی» آن است. «و این بخش از معنی همان است که در تحقیق حاضر بر اساس مدل معنایی ایزوتسو آن را معنی «نسبی» کلمه می‌خوانم تا از معنی

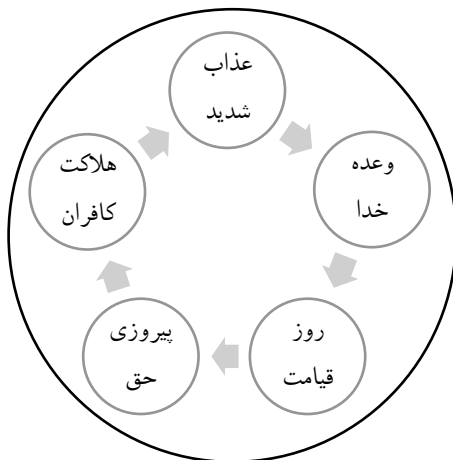
«اساسی» متمایز باشد و بدین ترتیب، در آن حال که معنی «اساسی» یک کلمه چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که با آن کلمه به هر جا که برود انتقال پیدا می‌کند، معنی «نسبی» چیزی است که دلالت ضمنی دارد و در نتیجه‌ی پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه در زمینه‌ای خاص، به معنای اساسی پیوسته و افزوده می‌شود و در نظام تازه نسبت به کلمات مهم دیگر نسبت‌ها و روابط نکته توجه داشت که این نیز، تا زمانی که کلمات عذاب، عذاب شدید و روز قیامت در متن قرآنی به کار رفته باشد، جزئی از معنی آن کلمه است. البته جزئی بسیار مهم و اساسی معنی و بسیار مهم‌تر از خود معنی «اساسی» آن است. در این تحقیق معنی «اساسی» با «مقصد» و معنای «نسبی» با «مبدأ» در استعاره‌ی مفهومی یکی گرفته شده است. بدین ترتیب در آن حال که معنی «اساسی» یک کلمه چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که با آن کلمه به هر جا که برود، انتقال پیدا می‌کند، معنی «نسبی» چیزی است که دلالت ضمنی دارد و در نتیجه‌ی پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه در زمینه‌ای خاص، به معنای اساسی پیوسته و افزوده می‌شود و در نظام تازه نسبت به کلمات مهم دیگر نسبت‌ها و روابط گوناگون پیدا می‌کند» (ایزوتسو، ۱۳۹۸: ۱۵).

هر کلمه‌ی فردی، چون به صورت منعزل و جدا از دیگر کلمات در نظر گرفته شود، معنی اساسی با محتوا تصویری ویژه‌ی خود را دارد که مسلمانان آن را تعریف می‌کنند؛ مثلاً واقع‌هی بدر، خواه در قرآن باشد یا در خارج آن، معنی اساسی برای آن تعریف شده است. این کلمه، عملاً توسط اجتماع تکلمی همچون یک واقعه و معنی احساس می‌شود، معنای اصلی و اساسی خود در این مورد معنایی بسیار کلی و اختصاصی «جنگ مسلمانان با کافران قریش» است و در هر جا که یافت شود، حفظ می‌کند؛ خواه به صورت یک اصطلاح کلیدی در نظام و دستگاهی از تصویرها به کار

رفته باشد یا به شکلی عام تر و در خارج آن نظام خاص استعمال شده باشد. این عنصر معنی شناختی ثابت را که هر جا این کلمه به کار رفته و هر کس آن را به کار برده باشد، می توانیم به نام معنی «اساسی» آن کلمه بخوانیم. ولی این معنی اساسی تمام معنی آن کلمه یا واقعه نیست. در اینجا سیمای کلمه‌ی دوم که با آن ترکیب می‌شود، معنی کلمه را تکمیل می‌کند. به عبارت دیگر، بدر دومین معنی است که در پیرامون کانون معنایی واژه‌ی عذاب و ... قرار دارد و به طور کلی بیش از معنی نخستین [۳]، بر بافت متنی و موقعیتی استوار است. معمولاً هر واژه‌ای با توجه به رخدادهای فرهنگی و کاربردهای آن در بافت‌های متفاوت و در هم‌نشینی با دیگر واژه‌ها یا در بافت‌های موقعیتی متفاوت، می‌تواند دارای معنی‌های پیرامونی و نشان‌دار زیادی باشد که می‌توانیم آن‌ها را «معنی‌های دومین» یا «معنی‌های ضمنی» بنامیم (ساسانی، همان: ۴۰-۱۶۶).

بدین صورت که در قرآن کلمه‌ی عذاب که تکمیل‌کننده‌ی ملموسی در کنار واقعه‌ی بدر تعریف شده، همچون نشانه‌ای از یک مفهوم و تصور دینی خاص با هاله‌ای از قدسیت احاطه شده و اهمیت خاص پیدا کرده است و این کیفیت، نتیجه‌ای از این واقعیت است که واقعه‌ی بدر مبتنی بر تصور تعبیر، تفسیر و استعاره‌ی می‌شود؛ «چرا که واقع‌گرا و انسان‌وار است و منطقی و عملی یا دیالکتیک تاریخی و یا ساختار اجتماعی انسان را نشان می‌دهد. در واقع انتقال از مفهوم ذهنی به واقعیت خارجی مساوی با خروج از بالقوه به بالفعل است و نیاز به محقق‌شدگی فعالیت، جنبش و اثرگذاری دارد. تصور محدود به ذهن است، زیرا تصور با حدگزاری به دست می‌آید» (ایزوتسو، همان: ۱۹۴).

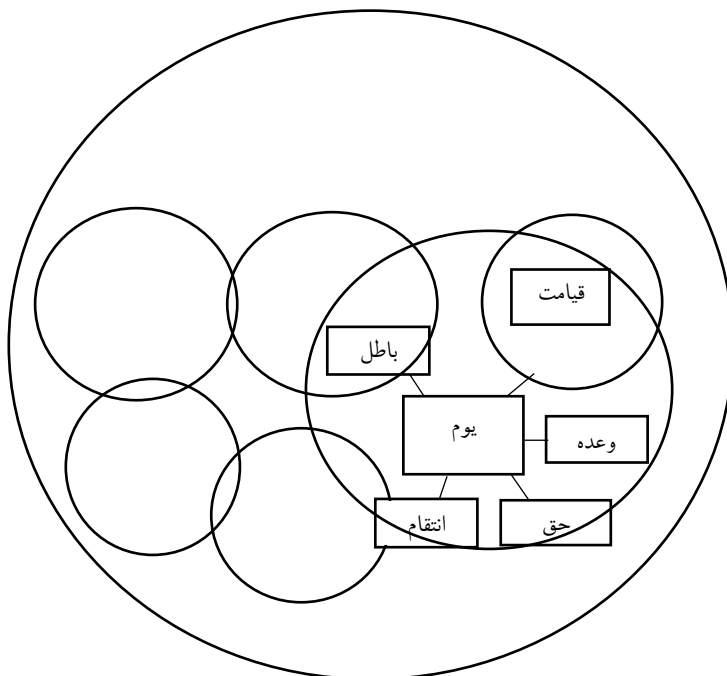
بدر



به جهت اهمیت معنی‌شناختی بزرگ این تصور، در اینجا با آوردن مثالی ساده طرز پیدایش معنی «نسبی» را نشان می‌دهم. کلمه‌ی واقعه‌ی بدر که معنی اساسی آن «جنگ بدر» است. همانطور که در شکل بالا مشاهده می‌کنید، بدر کلیتی است که درون نظام معنایی آن کلمات انتزاعی دیگری شکل گرفته است.

همچنین در شکل پایین، چنان فرض کنیم که دایره‌ی بزرگ (B) نمودار (شکل) نماینده‌ی مجموعه‌ی واژگان قرآن بوده باشد. این (B)، یک دستگاه تصویری بزرگی است که از گروهی از دستگاه‌های تصویری کوچک‌تر قرار گرفته و بر روی یکدیگر تشکیل شده که در معنی‌شناسی، آن‌ها را به نام «میدان‌های معنی‌شناختی» می‌خوانیم. در میان آن‌ها یک «میدان» در شناختن و تعیین ماهیت جهان‌بینی قرآنی از اهمیت خاص برخوردار است و این میدانی است که از کلماتی به وجود آمده است که ارتباط مستقیم با رستاخیز و داوری آن روز دارند، همچون قیامت و بعث و دین یعنی «آخرین داوری» و حساب و جز آن. این میدان یا شبکه‌ی تصویری را که از این کلمات ساخته شده است، می‌توانیم میدان آخرتی (E) بنامیم.

E



### استعاره‌ی مفهومی «یوم» در تفاسیر

در شکل بالا، همان‌گونه که طبیعی است، جو و محیط نیرومندی با ماهیت غیرمتعارفی در تمام این میدان نفوذ کرده و بر آن فرمان می‌راند. «در این محیط و جو، کلمه‌ی یوم را با معنی خاص آن، که می‌توان آن را معنی بی‌طرفانه خواند، یعنی «روز» قرار می‌دهیم که در اوضاع متعارفی همین معنی را دارد. بلافاصله مشاهده می‌شود که دسته‌ای از اشتراک‌ها و وابستگی‌ها تصویری در پیرامون آن تشکیل می‌شود و تصور «روز» رنگ آخرتی خاصی پیدا می‌کند. به این صورت که یوم «روز معین» در این میدان خاص، نه به معنی روز متعارفی، بلکه به معنی روز بازپسین و روز داوری، مفهوم‌سازی می‌شود.

## استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقعه‌ی بدر» در تفاسیر نخستین / امین مددی ۳۳۳

درست چنین توضیحی در مورد کلمه‌ی «وعده (به هلاکت)» نیز قابل تطبیق است. برای آنکه این کلمه به معنی «رستاخیز» فهمیده شود، عملاً به آن نیازمند نیست که در ترکیبات خاص با دیگر کلمات که رنگ آخرتی بیشتری دارند، وارد شده باشد. کلمه‌ی «وعده» خود به تنهایی برای آن کافی است که ملازمات آخرتی آن را استعاری و در نهایت القا کند؛ تنها بدان شرط که این را بدانیم که آن کلمه به معنای اساسی خود به کار نرفته، بلکه در معنایی که به این زمینه و میدان معنی‌شناختی اختصاص دارد، مورد استفاده واقع شده است. به طور خلاصه در سرتاسر تفاسیر القای این اندیشه به کسانی که غافلند (غافلون)، خدا چهره‌ی دیگر خود را نشان می‌دهد. در اینجا «الله» خدای سخت‌گیر در دادگستری و داور نرم‌ناشدنی در روز داوری و سخت‌کیفر (شدیدالعقاب) و تلافی‌کننده (ذوانتقام) است که غضب وی بر هر که فرود آید، او را از پا درمی‌آورد» (ایزوتسو، همان: ۱۷۲).

### جدول نگاشت حوزه‌ی مبدأ و مقصد

مبدأ: جنگ بدر		مقصد: یوم
قریشیان(کافران)	←	هلاکت
خداوند و مسلمین	←	حق
شیطان و قریشیان	←	باطل
پیروزی مسلمانان	←	وعده‌ی خداوند
شکست کافرین و کشته شدن آنان	←	غضب الهی

این کلمات در قرآن توصیف‌هایی ساده هستند و پذیرش آن به سادگی و برداختن و پیچیدگی، کمی دشوار است. اما با ترکیب با واقعه‌ی بدر، در این اصل سادگی کمی پیچیده و داستانی می‌شود و مفاهیم و تصوره‌های آخرتی و الهی در نزد عامه‌ی

مسلمانان که با زمان پیامبر فاصله گرفته‌اند و همچنین غیرمسلمانانی که تازه به اسلام گرویده‌اند، قابل پذیرش و ملموس می‌شود. این تنها بدان معنی است که تصور روز عذاب و روز آخرت به عنوان مفاهیمی تازه شکل گرفته از طریق وقایعی که در جنگ‌ها و غزوات پیامبر، من جمله‌ی آن واقعه‌ی بدر استعاری می‌شود.

### کاربرد نماد (بدر) بر فرآیند تولید استعاره‌ی مفهومی

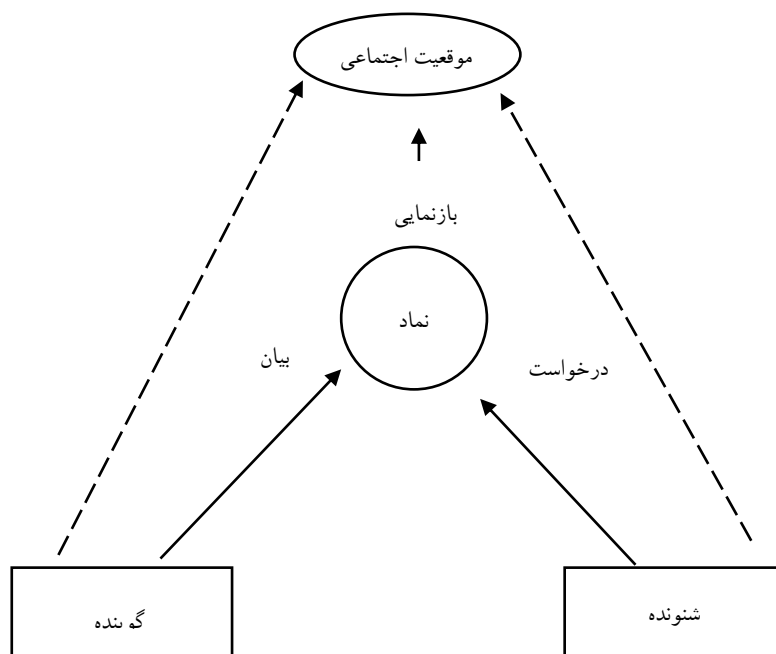
نماد و نشانه و به طور کلی نشانه‌شناسی، علمی است که به بررسی انواع نشانه‌ها و قواعد حاکم بر آن‌ها و چگونگی ارتباط و معنا را در پدیده‌ها و نظام‌های گوناگون مطالعه می‌کند. «نشانه، پدیده‌ای ملموس و قابل مشاهده می‌باشد که جانشین یک پدیده‌ی غایب می‌شود و بر آن دلالت می‌کند. نشانه، ضرورتاً باید نمود عینی و مادی داشته باشد تا به وسیله‌ی یکی از حواس انسان، درک و دریافت شود. اما چیزی که نشانه بر آن دلالت می‌کند، می‌تواند مادی یا ذهنی، واقعی، یا خیالی، طبیعی و یا مصنوعی باشد» (محسنیان‌راد، ۱۳۸۸: ۲۰۳). در واقع این نماد یا نشانه استعاره‌ی مفهومی است که ملموس و قابل پذیرش برای عامه‌ی جامعه می‌شود. به مجموعه‌ای از نمادها و نشانه‌ها و قواعد حاکم بر روابط میان آن‌ها، که یک نظام را می‌سازند، «رمزگان» اطلاق می‌شود. در چهارچوب همین نظام است که نشانه‌ها تعریف می‌شوند و ارزش و معنا پیدا می‌کنند. در چهارچوب همین نظام و بر پایه‌ی قواعد و روابط موجود در آن، نشانه‌ها با یکدیگر ترکیب می‌شوند و یک پیام یا متن [۴] را می‌سازند» (فولادی و حسن‌پور، ۱۳۹۴: ۴).

بدین ترتیب چه خود بدر و چه معنای بازانندیش شده‌ی آن همچون تکه‌های تشکیل دهنده‌ی یک پازل به منزله‌ی ساخت معنایی کلی و اصلی باید تا حد زیادی در

انتقال معنا رسانده شود. مفسران بازنمودی از بدر را تعریف می‌کنند که نمادها و تصویرهای آن با مسلمانان صدر اسلام پیوندی تنگاتنگ دارد. همین امر مشروعیت کافی را به سخنان و اندیشه‌های آنان منتقل می‌کرد. این اندیشه محکوم جهان پیشامدرن بود؛ چرا که افراد از طریق سنت به جهان متصل بودند. جهانی که حسی و تصویرسازی شده باشد. افزون بر این رابطه‌ی گذشته با حال صرفاً زمانمندی، خطی و مستمر بود، رابطه‌ی آنچه اتفاق افتاده و آنچه بوده با لحظه‌ی حال پیوند دارد. این پیوند و هم‌بستگی تاریخی برای فهم آنان باید تصویرسازی شود، چرا که این گونه جریان تاریخی فهم می‌شد. در نتیجه این امر پیوندی نمادی با کلمات الهی و تصویر برقرار می‌کند. به عبارتی این دو کارکردی نمادین‌اند که مفهومی دینی و کامل را رسانه‌ای می‌کنند. آنچه واجد معنا و مفهوم و یا شکل است خود این کلمات الهیاتی نبودند، بلکه سنتی بود که باید به وسیله‌ی آن هم‌رسانی شوند و در زمان انعکاس یابند.

آن گونه که سینه‌ها (۲۰۰۷) خاطر نشان می‌سازد «با اشاره به مدل ارغنون بوهلر، در یک موقعیت ارتباطی گوینده با استفاده از یک مجموعه نماد زبانی (یا غیرزبانی)، یک پاره گفتار تولید می‌کند. در این کار، او توجه شنونده را به یک موقعیت ارجاعی جلب می‌کند که در باره‌ی یک جسم، رویداد، حالت و جز این‌هاست. نمادهای به کار رفته موقعیت ارجاعی را (به طور نمادی) بازنمایی می‌کنند. نمادها نه تنها موقعیت ارجاعی را بازنمایی می‌کنند، بلکه نیت ارتباطی گوینده را هم بیان می‌دارند و در عین حال «از شنونده می‌خواهند که فرایندهای قصد و نیتی خود را به سمت این موقعیت ارتباطی هدایت کند» وانگهی نمادهای به کار رفته، فضایی از نیت مشترک بین گوینده و شنونده ایجاد می‌کنند. گوینده نیتی را ابراز می‌کند و شنونده با قصد و نیت آن را تعبیر می‌کند» (کوچش، همان: ۲۸۹).





وقتی ما چیزی را به زبان استعاری مفهوم‌سازی می‌کنیم و آن را به کس دیگر منتقل می‌سازیم، در عین حال یک بازنمایی نمادی از یک موقعیت ارجاعی فراهم می‌کنیم، اما این بار بازنمایی با ابزار زبانی (یا غیر) استعاری خواهد بود. به طریق مشابه، یک فضای توجه مشترک، اما با کاربرد استعاره تولید می‌شود (همان: ۲۹۱). ما در سرتاسر این تحقیق دیدیم که چگونه مفسران به کمک استعاره موقعیت ارجاعی عذاب را بازنمایی می‌کنند و چگونه از این طریق فضای توجه مشترک می‌آفرینند. به هر حال مقصود، اساساً مشابه هدف آن قسم استدلالی است که نخبگان (مفسران) سعی در تعریف آن دارند تا به مدد ناممکن بودن وجود این الهیات را به اثبات برسانند. همچنین در شناخت آن هیچ دعوی وجود نخواهد داشت؛ چرا که نمادها و اتفاقات در راستای آن و به کرسی نشاندن حرف مورد ادعای آنان بازتفسیر و بازیابی می‌شوند.

در دانش نشانه‌شناسی، واژه، زمانی که معنای اولیه‌ی خود یا رابطه‌ی مستقیم یک دال و یک مدلول را از دست بدهد و معنی یا دلالتی ثانویه بیابد، وارد حوزه‌ی نشانه شده است. بدر در تفاسیر چنین کارکردی را می‌یابد و به عنوان دال مقدس، از نظام دال‌ها خارج شده و به صورت نشانه و بر اساس استعاره ایفای نقش می‌کند. در واقع این تبدیل‌شدگی در ساختار کلمه‌ی بدر به نشانه، در تمامی عرصه‌های علوم، به ویژه حوزه‌ی کاربردی زبان مشاهده می‌شود. «البته متفکرانی چون گادامر، معتقدند که کلمه در ذات خود نشانه‌ای است که اهمیت آن، تنها به واسطه‌ی کارکرد ارجاعی آن است و دگرذیسی کلمه به نشانه، در اساس علم تجربی نهفته است که کمال مطلوب آن، نامگذاری دقیق و مفاهیم بی‌ابهام است» (توران، ۱۳۹۴: ۶۲). از سوی دیگر، مهم‌ترین ابعاد تحلیل هرمنوتیکی آثار، تأویل نشانه‌ها است؛ یعنی بازگرداندن هر نشانه‌ای به مرحله‌ی نخستین رابطه‌ی مستقیم دال و مدلول (همان: ۹۶). به بیان دیگر، رمزگشایی از اینکه کلمه‌ی بدر چگونه در تفاسیر به آخرت، عذاب، قیامت و... ربط پیدا می‌کند یا چگونه کلمه‌ی بدر به حوزه‌ی نماد نزدیک می‌شود، تنها با شناخت استعاره‌ی مفهومی است که می‌توانیم درک کنیم. با بررسی در آیاتی که در جامعه‌ی نخستین به بدر منتسب شده‌اند، به این دیدگاه رسیده‌ایم که ساختار حاکم بر کلمه‌ی بدر، به عنوان نشانه با مدلول الهیاتی (عذاب، قیامت، آخرت، وعده) مناسبت مستقیمی دارد و در هم‌نشینی بدر با کلمات الهیاتی باید به چندین لایه توجه داشت تا بتوان استنتاج صحیحی نسبت به این موضوع هم‌نشینی به دست آورد. یکی از مواردی که می‌توان به عنوان اصلی‌ترین دلیل به آن توجه کرد، بحث نگرش مسلمانان جامعه‌ی نخستین نسبت به این مقولات الهیاتی است. علی‌القائده این نگرش‌ها سبب خوانش‌هایی بوده است که از بدر حاصل می‌شد. یا آنکه مؤید این نگرش‌ها مسئله‌ی جامعه بوده است که با استعاره‌ی کردن آن سبب حقیقت غیر قابل انکار آخرت برای عموم مردم می‌شده است.

لیکن برای درک و فهم این حقیقت مفسران به این اصل واقف بودند که مهم‌ترین ویژگی مدلول، باید قدرت تداعی و مناسبات آن با دال باشد. در حقیقت باید حاوی یک مفهوم مشترک و یک تلقی نسبتاً همسان باشد. زمانی که بدر تبدیل به نشانه می‌شود، مدلول این نشانه تبدیل به چیزی می‌شود که بر چیزهایی دیگر دلالت می‌کند یا آن‌ها را به ذهن متبادر می‌کند. در این شرایط است که با هم‌نشین شدن بدر با عذاب، کلماتی دیگر همچون آخرت، قیامت، حق و باطل، وعده و ... به دنبال آن می‌آید؛ چرا که به واسطه‌ی آنکه بدر در یک چنین نظام شبکه‌ای از روابط با یک کل قرار می‌گیرد، به ظرفیت وسیعی از تأویل دست می‌یابد که کارکرد آن را افزایش می‌دهد.

با این وجود می‌توان گفت این کلمه دیگر قائم به خویش نیست و فقط معنایی را عرضه می‌کند که در طی دوران‌های بعدی به آن عرضه می‌شود؛ یا این اسارت کلمه (بدر) در چنگ کلمات انتزاعی (گنگ و خاموش) قرار گیرد. بدر به هیچ رو نمی‌تواند در تمامیتش قدم در تفسیر گذارد، بنابراین تبدیل به عنصری می‌شود که کارش انتقال و هم‌بستگی با کلمات الهی است؛ یا می‌توان این‌چنین بیان کرد که بدر به عنوان کلمه‌ای بیگانه از درون و یا معنی تهی شده و در مقام رمزها و مفاهیم، معانی مورد نظر را به درون خود می‌کشد.

### نتیجه‌گیری

فرایند تفکر انسان دارای ماهیتی کاملاً استعاری است؛ یعنی انسان‌ها به شیوه‌هایی که اجسام یا مفاهیم را تصور می‌کنند، نسبت به آن‌ها شناخت به دست می‌آورند. عذاب، وعده‌ی خداوند، کافر، روز هلاکت و ... به دلیل ماهیت انتزاعی که دارند، از جمله مفاهیمی هستند که تصور و درک آن‌ها مستلزم برقراری ارتباط استعاری میان این

مفاهیم و مفاهیم ملموس و عینی است. نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی در تلاش است تا مفاهیم اساسی حوزه‌ی «مبدأ» که عینی و ملموس است را با حوزه‌های استعاره‌ی مقصد که انتزاعی است، توضیح دهد و درک این حوزه‌ی انتزاعی را قابل درک و به عبارتی ملموس‌تر کند. بدین صورت که در قرآن کلمه‌ی عذاب، وعده، قیامت و ... که تکمیل‌کننده‌ی ملموسی در کنار واقعه‌ی بدر تعریف شده، همچون نشانه‌هایی از یک مفهوم و تصور دینی خاص با هاله‌ای از قدسیت احاطه شده و اهمیت خاص پیدا کرده است. در دانش نشانه‌شناسی، واژه، زمانی که معنای اولیه‌ی خود یا رابطه‌ی مستقیم یک دال و یک مدلول را از دست بدهد و معنی یا دلالتی ثانویه بیابد، وارد حوزه‌ی نشانه شده است. بدر در تفاسیر، چنین کارکردی را می‌یابد و به عنوان دال مقدس از نظام دال‌ها خارج شده و به صورت نشانه و بر اساس استعاره ایفای نقش می‌کند و این کیفیت نتیجه‌ای از این واقعیت است که واقعه‌ی بدر مبتنی بر تصور تعبیر و تفسیر می‌شود؛ چرا که واقع‌گرا و انسان‌وار است و منطقی و عملی یا دیالکتیک تاریخی و یا ساختار اجتماعی انسان را نشان می‌دهد. در واقع انتقال از مفهوم ذهنی به واقعیت خارجی مساوی با خروج از بالقوه به بالفعل است.

همچنین با استفاده از نظریه‌ی مدل معنایی ایزوتسو می‌توان گفت مفسران قرون نخستین نیز از این شیوه با استفاده از استعاره‌ی مفهومی واقعه‌ی بدر شبکه‌ای از کلمات و تصورها را ساختند تا اندیشه‌های قرآنی را لااقل به شکل غیرمستقیم در زندگی و جامعه وارد نمایند. برای درک و پذیرش این مسئله باید این نکته را پذیرفت که تمام دستگاه‌های معنایی که بعد از پیامبر شکل می‌گیرند و سعی در حفظ اسلام به بهترین شکل ممکن را دارند، باید برای پذیرش اندیشه‌ها و عملکردهای خود، مصالح و مواد قرآنی را دربرگیرند و با سازماندهی آن‌ها در یک استعاره‌ی مفهومی، یک ساخت و

مفهومی منسجم و عینی - حسی پدید آورند؛ به طوری که بدر نه در هاله‌ی امر بدیع، بلکه در هاله‌ی امر مأنوس (و سنت اسلامی) شکل داشت. در واقع در خاطره‌ی هماورد و حماسه‌های صدر اسلام نقش بسته بود. بدین شکل مفسران بازنمودی از بدر را تعریف می‌کنند که نمادها و تصویرهای آن با مسلمانان صدر اسلام پیوندی تنگاتنگ دارد. همین امر مشروعیت کافی را به سخنان و اندیشه‌های آنان منتقل می‌کرد. این اندیشه‌ی محکوم جهان پیشامدرن بود؛ چرا که افراد از طریق سنت به جهان متصل بودند؛ جهانی که حسی و تصویرسازی شده باشد. افزون بر این رابطه‌ی گذشته با حال صرفاً زمان‌مندی، خطی و مستمر بود؛ رابطه‌ی آنچه اتفاق افتاده و آنچه بوده با لحظه‌ی حال، پیوند دارد. این پیوند و هم‌بستگی تاریخی برای فهم آنان باید تصویر سازی شود، چرا که این گونه جریان تاریخی فهم می‌شد. در نتیجه این امر پیوندی نمادی با کلمات الهی و تصویر برقرار می‌کند. به عبارتی این دو کارکردی نمادین‌اند که مفهومی دینی و کامل را رسانه‌ای می‌کنند. آنچه واجد معنا و مفهوم و یا شکل است خود این کلمات الهیاتی نبودند، بلکه سنتی بود که باید به وسیله آن هم‌رسانی شوند و در زمان انعکاس یابند.

پی‌نوشت

۱- مقاتل بن سلیمان (متوفی ۱۵۰ق)، الواضح فی تفسیر القرآن الکریم دینوری (متوفی ۳۰۸ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن طبری (متوفی ۳۱۰ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن و جامع الجوامع طبرسی (۵۴۸ق).

۲- در تفسیر تعدادی از آیات، مفسران متاخر آورده شده که از دو جهت از این کتب تفسیری استفاده کرده‌ام. اولاً به سبب توضیح تکمیلی که ذیل هر آیه داده‌اند؛ دوماً به سبب سلسله روایانی که آورده و به شرح هر آیه پرداخته‌اند. بنابراین هدف از

استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقع‌هی بدر» در تفاسیر نخستین / امین مددی ۳۴۱

آوردن این تفاسیر دست یافتن به معنی اساسی و یا زبان ناب یعنی مدلول یا آنچه هر مفسری قصد گفتنش را دارد، است. در این بخش خواننده متوجه می‌شود این تفاسیر همگی حول محور کلمات الهیاتی است.

۳- «معنی نخستین» با معنی صریح واژه بنامیم که شاید زودتر از بقیه به ذهن متبادر شود.

۴- قلمرو کاربرد نمادها و رمزها اختصاص به واژگان ندارند، بلکه در همه‌ی عرصه‌های زندگی بشر کاربرد دارد و منحصر به کلمات و واژگان نیستند.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

قرآن کریم

ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی (۱۳۵۹). ترجمه‌ی تفسیر مجمع البیان، ترجمه‌ی احمد بهشتی، تصحیح و تنظیم موسوی دامغانی، تهران: نشر فراهانی.

ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (۱۳۷۴). ترجمه‌ی تفسیر جوامع الجامع، احمد امیری شادمهری، واعظزاده خراسانی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

امداد توران (۱۳۹۴). تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر: جستاری در «حقیقت و روش»، بی‌جا: نشر حکمت سینا.

بنیامین، والتر (۱۳۹۵). درباره‌ی زبان و تاریخ، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، چاپ سوم، تهران: هرمس. توشیهیکو، ایزوتسو (۱۳۹۸). خدا و انسان در قرآن، ترجمه‌ی احمد آرام، چاپ دوازدهم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

حسینی، سیده مطهره، و قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۹). استعاره‌ی مفهومی رحمت الهی در قرآن کریم، فصلنامه‌ی علمی پژوهشی ذهن، ۱۸ (۶۹).

۳۴۲ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال دهم، جلد دوم، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۰۴). الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت: منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیه.

راینسن، چیس اف (۱۳۸۹). تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه‌ی مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

ساسانی، فرهاد (۱۳۸۹). معناکاوی به سوی نشانه‌شناسی اجتماعی، تهران: علم. صفوی، کوروش (۱۳۸۲). بحثی درباره‌ی طرح‌های تصویری از دیدگاه معناشناسی‌شناختی، نامه‌ی فرهنگستان، ۶ (۱).

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، رسولی، هاشم، بیروت: دارالمعرفه. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.

فیضی، زینب، و مهتدی، حسین (۱۳۹۹). نام‌نگاشت‌های حیات آخرت در قرآن کریم در پرتو نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی، علوم قرآن و حدیث: نشریه‌ی پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۸ (۴).

قائمی، مرتضی، و ذوالفقاری، اختر (۱۳۹۵). طرحواره‌های تصویری در حوزه‌ی سفر زندگی دنیوی و اخروی در زبان قرآن، فصلنامه‌ی پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۴ (۳).

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰). معناشناسی‌شناختی قرآن، ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷). استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و

اندیشه اسلامی.

کریمی نوقی‌پور، زهرا، و قطبی، ثریا، و داودی مقدم، فریده (۱۴۰۰). استعاره‌ی مفهومی «عقل» در روایات، نشریه‌ی پژوهش دینی، (۴۲).

کوچش، زولتان (۱۴۰۱). استعاره‌ها از کجا می‌آیند؟ شناخت بافت در استعاره، ترجمه‌ی جهان‌شاه میرزاییگی، چاپ چهارم، تهران: آگاه.

لوکاج، گئورگ (۱۳۸۸). رمان تاریخی، ترجمه‌ی شاپور بهیان، چاپ اول، تهران: اختران. لوویت، کارل (۱۳۹۷). معنا در تاریخ، ترجمه‌ی زانیار ابراهیمی و سعید حاجی ناصری، چاپ

دوم، تهران: علمی و فرهنگی.

استعاره‌ی مفهومی «کلمات الهیاتی» منسوب به «واقع‌هی بدر» در تفاسیر نخستین / امین مددی ۳۴۳

لیکاف، جورج، و جانسون، مارک (۱۴۰۱). استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم، ترجمه‌ی

جهانشاه میرزاییگی، چاپ پنجم، تهران: آگاه.

محسنیان‌راد، مهدی (۱۳۸۸). ارتباط‌شناسی: ارتباطات انسانی (میان فردی، گروهی، جمعی)، چاپ

هشتم، تهران: سروش.

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳). تفسیر مقاتل بن سلیمان، محقق شحاته، عبدالله محمود، چاپ اول،

بیروت: دار إحياء التراث العربی.

نظری توکلی، سعید، و جهان‌دوست دالنجان، مسعود (۱۳۹۹). امکان‌سنجی کاربست نظریه‌ی

استعاره‌ی مفهومی در تحلیل مسائل اصول فقه، نشریه‌ی فقه و اصول، (۱۲۱).

هاشمی، زهره (۱۳۸۹). نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون، ادب‌پژوهی، (۱۲).

## Bibliography

Holy Quran.

Abu Ali al-Fazl bin al-Hassan al-Tabarsi (1359). Translation of the interpretation of Majma al-Bayan, Translated by Ahmed Beheshti, corrected and edited by Mousavi Damghani, Tehran: Farahani Publishing. [In Persian].

Abu Ali Fazl bin Hassan Tabarsi(1374). Translation of Tafsir Jameim al-Jamei, Ahmad Amiri Shadmehri, Vaezzadeh Khorasani, Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian].

Emdad Turan(1394). The historicity of understanding in Gadamer's hermeneutics: a survey of "truth and method", Np: Hekmat Sina publishing house. [In Persian].

Benjamin, Walter(1395). About language and history, translated by Murad Farhadpour, third edition, Tehran: Hermes Publishing. [In Persian].

Toshihiko, Izutsu(1398). God and Man in the Qur'an, translated by Ahmad Aram, 12th edition, Tehran: Publishing company. [In Persian].

Hosseini, Seyyed Motahara, and Ghaemini, Alireza(1399). Conceptual Metaphor of Divine Mercy in the Holy Quran, Mind Scientific Research Quarterly, 18(69). [In Persian].

Dinouri, Abdallah bin Muhammad(1404 A.H). Al-Hazard fi Tafsir al-Qur'an al-Karim, Beirut: Muhammad Ali Bizoun's pamphlets, Dar al-Kutb Al-Alamiya. [In Arabic].

Robinson, Chase F(1389). Islamic Historiography, translated by Mustafa Sobhani, Tehran: Publications of the Islamic History Research Institute. [In Persian].



- Sasani, Farhad(1389). Meaning mining towards social semiotics, first edition, Tehran: Alam Publishing. [In Persian].
- Safavi, Korosh(1382). A discussion about image designs from the perspective of cognitive semantics, Farhangistan Letter, 6 (1). [In Persian].
- Tabarsi, Fazl ben Hasan(1408 A.H). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Rasouli, Hashem, Beirut: Dar al-Marifah. [In Arabic].
- Tabari, Muhammad bin Jarir(1412 A.H). Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa. [In Arabic].
- Faizi, Zainab, and Mehtadi, Hossein(1399). Names of the afterlife in the Holy Quran in the light of conceptual metaphor theory, Qur'anic and Hadith Sciences: Journal of Literary-Qur'anic Researches, 8 (4). [In Persian].
- Ghaemi, Morteza, and Zulfiqari, Akhtar(1395). Visual schemas in the field of worldly and afterlife journey in Fara language, Literary-Quranic Research Quarterly, 4 (3). [In Persian].
- Ghaemini, Alireza(1390). Cognitive Semantics of the Qur'an, Volume 1, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications. [In Persian].
- Ghaemini, Alireza(1397). Conceptual Metaphors and Spaces of the Quran, second Edition, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. [In Persian].
- Karimi Nughipour, Zahra, and Qutubi, Soraya, and Davodi Moghadam, Farideh(1400). Conceptual Metaphor of "Aql" in Hadiths, Religious Research Journal, (42). [In Persian].
- Kochesh, Zoltan(1401). Where do metaphors come from? Recognizing context in metaphor, translated by Jahanshah Mirzabigi, 4th edition, Tehran: Agah Publishing. [In Persian].
- Lukacs, Georg(1388). Historical novel, translated by Shapour Behian, first edition, Tehran: Akhtaran publishing. [In Persian].
- Levitt, Karl(1397). Meaning in history, translated by Zaniar Ebrahimi and Saeed Haji Naseri, second edition, Tehran: Elmi and farhangi. [In Persian].
- Likoff, George and Johnson, Mark(1401). Metaphors we live with, translated by Jahanshah Mirzabigi, 5th edition, Tehran: Agah Publishing. [In Persian].
- Mohsenianrad, Mehdi(1388). Communication Studies: Human Communication (between individual, group, collective), 8th edition, Tehran: Soroush Publishing. [In Persian].
- Muqatil ibn Suleiman(1423 A.H). Tafsir of Muqatil ibn Suleiman, Mohagheg Abdullah Mahmoud Shahate, Beirut: Dar Ihya Al-Trath Al-Arabi. [In Persian].
- Nazari Tavakoli, Saeed, and Jahandost Dalnjan, Massoud(1399). Feasibility of applying the theory of conceptual metaphor in the analysis of issues of principles of jurisprudence, Journal of Fiqh and Usul, (121). [In Persian].
- Hashemi, Zohra(1389). The theory of conceptual metaphor from the point of view of Likoff and Johnson, Adab Pozohi, (12). [In Persian].

## The Literary Interpretive Foundations of Seyyed Qutb's Aesthetic Stylistics in the Interpretation of the Holy Qur'an\*

Mojtaba Masoodi\*\*  
AhmadReza Nikookalam Azim\*\*\*

### Abstract

Seyyed Qutb, a contemporary writer and interpreter of the Noble Qur'an, has approached the literary interpretation of the Qur'an with a unique perspective and has explored new dimensions of stylistic beauties of this invaluable book. However, due to his Islamic scholarly thoughts and his reputation for reformist ideas in Egypt, Seyyed Qutb's interpretive and literary opinions have been largely overlooked. Therefore, there is a need for comprehensive research on his aesthetic approach to the Holy Qur'an, based on his interpretive and literary inclinations that form the foundation of his distinct perspective. This research, conducted through an analytical method, concludes that Seyyed Qutb's interpretive inclinations are presented in a literary and social interpretive framework, where he engages in the artistic and aesthetic analysis of the Qur'an as the central focus of his literary work. His general principles in this regard include a holistic and comprehensive view, practical and applicable approaches without imposing rational and scientific presuppositions on understanding the Qur'an, emphasis on the aesthetic dimension of the Qur'an for educational purposes, differentiation between the application of Meccan and Medinan Surahs, and a focus away from Al-Ahkam (legal) verses. These inclinations are based on his literary principles, which encompass elements of literary analysis, the importance of evoking emotional experiences as the essence of literary work, the inadequacy of purely semantic interpretations in literary execution, the influence of literary text on the environment, and the adoption of an integrative approach that combines art, history, and psychology in literary evaluation.

**Keyword:** Holy Qur'an; Seyyed Qutb; Aesthetics; Literary Interpretation, Social Interpretation

---

\* Received:2023-July-30 Accepted: 2023-November-05

\*\* Level Four of Figh and Usul of Al-Mustafa International University. Qom, IRAN (The Corresponding Author) Email: MM.Masoodi1427@gmail.com

\*\*\* Level Four student of Figh and Usul of Al-Mustafa International University. Qom, IRAN. Email: nikoazim@gmail.com



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۳۷۶-۳۴۵

مقاله علمی - پژوهشی

## زیرساخت‌های تفسیری ادبی سبک زیبایی‌شناسی سیدقطب در تفسیر قرآن کریم\*

\*\* مجتبی مسعودی

\*\*\* احمدرضا نیکو کلام عظیم

### چکیده

سید قطب به عنوان ادیب معاصر و مفسر قرآن کریم با نگاه متفاوتی به تفسیر ادبی قرآن کریم روی آورده و به ابعاد جدیدی از زیبایی‌های بیانی این کتاب ارزشمند پرداخته است. اما با توجه به تفکرات اسلام‌شناسانه سیدقطب و شهرت افکار اصلاحی او در مصر، نظرات تفسیری و ادبی او مورد غفلت واقع شده است. از این رو ضرورت داشت تحقیقی جامع در مورد نوع نگاه زیبایی‌شناسی او به قرآن کریم با تکیه بر گرایش‌های تفسیری و ادبی ایشان که زیربنای نگاه متفاوت اوست، صورت بگیرد. بر این اساس تحقیق پیش رو با روش تحلیلی به این نتیجه می‌رسد که گرایش‌های تفسیری ایشان در قالب تفسیری ادبی و اجتماعی قرار گرفته که البته در بعد ادبی، ایشان به عنوان محور کار ادبی خود به شکل هنری و زیبایی‌شناسی به تحلیل قرآن کریم می‌پردازد. اصول کلی او در این زمینه نگاه کلی و فراگیر، عملی و کاربردی و بدون دخالت پیش‌فرض‌های عقلی و علمی در فهم قرآن کریم، اهتمام به زیبایی‌شناسی قرآن کریم برای اهداف تربیتی، تفکیک کاربرد سوره‌های مکی و مدنی و عدم تمرکز بر آیات الاحکام است. البته این گرایش‌ها مبتنی بر اصول ادبی ایشان است که تحت عنوان جامع‌نگری به عناصر ادبی، نگاه به الفاء تجربه‌ی عاطفی به عنوان قوام کار ادبی، عدم کفایت دلالت معنوی‌ی الفاظ در اجرای ادبی، تأثیرگذاری متن ادبی بر محیط و اتخاذ منهجی تلفیقی از هنر، تاریخ و روان‌شناسی در ارزیابی ادبی است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، سیدقطب، زیبایی‌شناسی، تفسیر ادبی، تفسیر اجتماعی

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۴

\*\* دانش‌آموخته سطح ۴ فقه و اصول و مدرس جامعه المصطفی العالمیه. قم، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل:

MM.Masoodi1427@gmail.com

Nikoazim@gmail.com

\*\*\* طلبه سطح ۴ فقه و اصول جامعه المصطفی العالمیه. قم، ایران. ایمیل:



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

## بخش اول: مقدمه

قرآن کریم به عنوان یک معجزه‌ی جاودانه همواره مورد بررسی پژوهشگران قرآنی قرار داشته است. یکی از مباحث مهم این بخش، پرداختن به وجوه اعجاز این کتاب آسمانی است که از بین این وجوه برخی محتوایی و برخی بیانی هستند. در بررسی اعجاز بیانی قرآن کریم بسیاری از ادبا با نگاشتن تفاسیر ادبی و یا کتاب اعجاز بلاغی قرآن نکات مهمی را تبیین کرده‌اند. اما در این بین سیدقطب به عنوان ادیبی خوش‌فکر و محقق ابعاد جدیدی از این اعجاز بیانی را کشف کرده که با نکات رایج در علم بلاغت متفاوت است. در این تحقیق سعی شده است بعد از اشاره به گرایش‌های تفسیری سیدقطب، بین رویکرد سیدقطب و دیگر ادبا مقایسه شود و بعد از آن مبانی ایشان که مربوط به ابعاد هنری و زیبایی‌شناسی قرآن کریم از یک نگاه متفاوت می‌باشد، به صورت تفصیلی تبیین شود.

درمورد پیشینه‌ی کلی می‌توان به کتبی که اعجاز قرآن را از دریچه‌ی بلاغت بحث کرده‌اند، اشاره کرد که این تحقیق با مباحث این کتب کاملاً متفاوت است؛ زیرا همان گونه که در متن تحقیق می‌آید، شیوه‌ی سیدقطب در این جهت خاص بوده و پرده‌برداری جدیدی از الفاظ قرآن کریم است و یک قاعده‌ی کلی برای تمام بیان‌های قرآن کریم ارائه می‌دهد تا درسایه‌ی آن زیبایی قرآن نسبت به همه‌ی کتب بشری فائق آید.

اما در خصوص زیبایی‌شناسی قرآن، برخی کتب و مقالات به آن پرداخته‌اند که در غالب موارد به تحلیل مفاهیم و معانی زیبا در قرآن کریم و بعضاً امور زیبایی که در آیات به عنوان جمیل یا حسن یاد شده، پرداخته‌اند که می‌توان به مقاله‌ی «مفاهیم زیبایی‌شناختی در قرآن»، نوشته‌ی حسن خرقانی (مطالعات اسلامی، تابستان ۱۳۸۷-

شماره‌ی ۸۰ علمی-پژوهشی حوزه‌ی علمیه) اشاره کرد. البته تفاوت آن‌ها با تحقیق حاضر روشن است؛ چرا که ما در مقام تحلیل زیبایی‌های نوع و سبک انتقال پیام از قرآن هستیم، نه مفاهیمی که به عنوان امور زیبا ذکر شده است.

اما این نگاه بلاغی که اولین بار توسط سیدقطب مطرح شده است، در اندک مقالاتی تحت عنوان «چشم‌اندازهای زیبایی داستانی در قرآن کریم در نظر سیدقطب و بستانی»، نوشته‌ی الخطاوی وسام (نشریه‌ی هنر، شماره ۷۰-۱۳۸۵)، «سیدقطب و نظریه‌ی تصویر هنری در قرآن»، نوشته‌ی کاظم قاضی‌زاده (نشریه‌ی تحقیقات علوم قرآن و حدیث شماره ۲-۱۳۸۹)، «تبیین جلوه‌های تصویری آیات قرآن با تکیه بر نظریه‌ی هنری سیدقطب»، نوشته‌ی اشرف‌السادات موسوی‌لر(جلوه‌ی هنر، شماره ۱۴-۱۳۹۴) و «قاعده‌ی تصویرپردازی هنری سیدقطب»، نوشته‌ی مشکین فام، جلالی و ولایتی (آموزه‌های قرآنی، شماره ۳۳-۱۳۹۵) بررسی شده است، اما در هیچ یک از آثار نام‌برده به زیرساخت‌های تفسیری و ادبی نگاه سیدقطب پرداخته نشده است. در این تحقیق سعی شده است تمامی مبانی و زیرساخت‌های نظری تفسیری و ادبی سیدقطب که اساس نگاه زیبایی‌شناسی او است، بررسی شود.

### بخش دوم: زیبایی‌شناسی سید قطب و تفسیر ادبی

با توجه به اینکه محور گرایش‌های تفسیری ادبی سیدقطب بعد هنری و زیبایی‌شناختی ایشان نسبت به قرآن کریم است، بنابراین قبل از ورود به مبانی ایشان لازم است پیرامون جایگاه زیبایی‌شناسی در قالب انواع تفسیر مرسوم، توضیح مختصری داده شود.

برای تفسیر مصطلح، تعاریف متعددی ارائه شده است که از جمله‌ی آن‌ها تعریف علامه طباطبائی است: «التفسیر هو بیان معانی الآیات القرآنیة والكشف عن مقاصدها ومدالیلها» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق: ۴/۱). بر این اساس یکی از شاخصه‌های تفسیر، تبیین

معانی آیات قرآن کریم است. البته این تبیین جنبه‌های مختلفی دارد که یکی از آن‌ها تبیین ادبی آیات قرآن است و از این رو بسیاری از مفسرین اذعان دارند یکی از علوم لازم برای تفسیر، علم ادبیات عرب است که شامل بلاغت نیز می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۸ق: ۲)؛ چرا که فهم نکات ادبی قرآن کریم دخالت مستقیم در استخراج دقیق‌تر معانی آیات دارد (رجبی، ۱۳۹۶: ۲۴۸). از سوی دیگر تفاسیر مختلف با توجه به رویکرد خود به انواع مختلفی تقسیم می‌شوند<sup>۱</sup> که یکی از آن‌ها تفسیر ادبی است. ادبی بودن یک تفسیر ناشی از این است که نویسنده بیشتر به جنبه‌های ادبی آیات برای تبیین معانی آن‌ها تکیه کرده است؛ یعنی از صرف، نحو، لغت و بلاغت به عنوان ادوات بیان معنی استفاده کرده است که از میان این گونه تفاسیر ادبی برخی نیز تفسیر بلاغی محسوب می‌شوند؛ از این جهت که از بین جنبه‌های ادبی به بلاغت قرآن کریم و زیبایی‌های کلامی قرآن در اسلوب‌های مختلف قرآنی و خصائص مختلف تراکیب قرآنی می‌پردازند که به عنوان نمونه، تفسیر کشاف زمخشری را می‌توان نام برد (ایازی، ۱۳۹۰: ۴۵).

باتوجه به نکات فوق می‌توان به راحتی نتیجه گرفت که زیبایی‌شناسی قرآن کریم، مادامی که در تبیین معانی آیات قرآن تأثیر دارد و ظرافت‌های آن را برای مخاطب کشف می‌کند، جنبه‌ای از تفسیر قرآن کریم محسوب می‌شود و از طرفی چون بر مبنای ذوق ادبی شکل می‌گیرد، تفسیری ادبی به حساب می‌آید. این نکته‌ای است که خود سیدقطب نیز به آن تصریح دارد و زیبایی‌شناسی و نگاه خاص خود در بلاغت قرآن را روش تفسیری خویش می‌داند و به روش‌های مرسوم برخی مفسرین که منجر به پیچیدگی فهم آیات می‌شود، انتقاد می‌کند: «این یک کار اساسی در معارف قرآن است

---

۱. برای اطلاع از انواع تفسیر رجوع شود به: معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، ج ۲، ص ۱۲.

و من این صحنه‌ها را آن طور که ظاهر لفظ واضح، روشن و روان به تصویر می‌کشد، دریافت کردم. من سعی نکردم آن را با تعابیر دور از ذهن پیچیده کنم و با بحث‌های زیبایی و دینی که ارائه‌ی زیبایی هنری اقتضا نمی‌کند، وارد آن شوم. معتقدم که اعراب اولیه زیبایی هنری قرآن را این گونه دریافت کرده‌اند. پس قبل از اینکه مفسران آن را پیچیده کنند، احساسات آن‌ها را عمیق‌تر کرد و روحشان را متزلزل کرد» (قطب، ۱۴۲۷ق: ۹)<sup>۱</sup>. بنابراین همان طور که برخی تفاسیر ادبی را به خاطر غلبه‌ی جنبه‌ی بلاغی، می‌توان تفسیر بلاغی دانست، تفاسیری مانند تفسیر سیدقطب را نیز که به جنبه‌ی زیبایی‌شناسی پرداخته است، می‌توان تفسیر جمالی از بین تفاسیر ادبی دانست<sup>۲</sup> و از همین رو برخی سیدقطب را صاحب منهج جمالی در تفسیر قرآن یعنی صاحب روش زیبایی‌شناختی می‌دانند.<sup>۳</sup>

در این بخش به صورت گذرا به سه نگاه اصلی سیدقطب در تفسیر قرآن کریم که موجب روی آوردن او به تفسیر زیبایی‌شناختی شده است، اشاره کرده و سپس به زیرساخت‌های ادبی این نظریه می‌پردازیم:

## ۱. نگاه کلی و فراگیر به قرآن کریم

سید قطب معتقد است که باید به قرآن به عنوان یک کل واحد نگریست و آن را طبیعت واحد دانست. او به قرآن به صورت جزء‌جزء نمی‌نگرد که سوره‌ها و آیات را

---

۱. وذلك هو عمل اساسی فی مکتبه القرآن وقد تناولت هذه المشاهد كما بصورها ظاهر اللفظ الواضح المشرق البسيط. لم أحاول أن أعقدها بالتأويلات البعيدة ولا أن ادخل عليها مباحث لغوية ودينية لا يقتضيها العرض الفني الجميل وفي اعتقادي أن العرب الاولين قد تلقوا الجمال الفني في القرآن هذا التلقي، فتعمق في إحساسهم وهزّ نفوسهم قبل أن يعقده المفسرون. قطب، سيد، مشاهد القيامه في القرآن، ص ۹.

۲. رک: زر زور، عدنان محمد، علوم القرآن و اعجازة و تاريخ توثيقه، ص ۴۳۶. الخالدي، صلاح عبد الفتاح، في ظلال القرآن في الميزان، ص ۳۸۷.

۳. تفصيل این نسبت را ذیل عنوان «نگاه هنری و زیبایی‌شناسی سیدقطب به قرآن کریم» آورده‌ایم.

غیرمرتبط از هم تفسیر کند، بلکه همه‌ی آیات را در راستای هدف تربیتی قرآن و تبیین جنبه‌های مختلف آن هدف تفسیر می‌کند و سعی دارد همه‌ی آیات قرآن را در رسیدن به یک نقطه‌ی اصلی پیوند دهد.

او از آن نقطه‌ی اصلی و هدف اساسی که مجموع قرآن را یک واحد متناسق می‌کند، سخن گفته است و معتقد است که آن، تبیین حقیقت الوهیت خداوند متعال و عبودیت بندگان است تا مردم به بندگی حقیقی خداوند روی بیاورند و در مقابل جاهلیت بایستند. ایشان معتقدند مابقی قضایای قرآنی نیز در مقام بیان مقتضیات و آثار و جوانب این دو اصل اند؛<sup>۱</sup> لذا می‌نویسد: «تعریف الوهیت حقیقی و تبیین ویژگی‌های آن یعنی ربوبیت، ولایت و حاکمیت آن و تعریف بندگی و حدود آن که از آن تجاوز نمی‌کند و رسیدن از همه‌ی این‌ها به اینکه مردم خدای واقعی خود را بپرستند. و اقرار آن‌ها به ربوبیت، ولایت و حاکمیتی که تنها از آن اوست ... این موضوع اصلی کل قرآن است ... و آنچه در پس آن نهفته است، چیزی جز بیان الزامات و مقتضیات این حقیقت بزرگ در زندگی بشر با تمام ابعاد آن نیست. با تأمل عمیق روشن می‌شود که این حقیقت بزرگ استحقاق دارد همه‌ی این بیان را که موضوع قرآن کریم است ... استحقاق دارد که برای آن خداوند همه‌ی پیامبرانش را بفرستد و همه‌ی کتب خود را نازل کند» (قطب، ۱۴۲۸ق: ۳/۱۷۵۳).<sup>۲</sup>

---

۱. جهت اطلاع از دیگر مقاصد اساسی قرآن کریم رجوع شود به: خالدی، صلاح عبد الفتاح، المنهج الحرکی فی ظلال القرآن، ص ۶۱

۲. فتعریف الألوهية الحقّة؛ و بیان خصائصها من الربوبية والقوامة والحاکمیه؛ و تعریف العبودية و حدودها التي لا تتعداها؛ و الوصول من هذا كله إلى تعبيد الناس لإلههم الحق؛ و اعترافهم بالربوبية والقوامة والحاکمیه له وحده... هذا هو الموضوع الرئيسي للقرآن كله.. و ما وراءه إن هو إلا بيان لمقتضيات هذه الحقيقة الكبيرة في حياة البشر بكل جوانبها. و هذه الحقيقة الكبيرة تستحق - عند التأمل العميق - كل هذا البيان الذي هو موضوع هذا القرآن الكريم... تستحق أن يرسل الله من أجلها رسله جميعاً، و أن ينزل بها كتبه جميعاً. قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج ۳، ص ۱۷۵۳.



برخی از محققین معتقدند این نظریه از امتیازات تفسیر سیدقطب است که بسیاری از مفسرین به آن پایبند نیستند؛ چون آن‌ها معمولاً هدفشان پرکردن مخاطب از اطلاعات قرآنی و تبدیل قرآن به یک موسوعه‌ی فرهنگی است و یا اینکه قرآن را از بعد خاص لغوی، فقهی، تاریخی و یا کلامی بررسی می‌کنند، در حالی که سیدقطب قرآن را یک اثر واحد تربیتی برای بشریت می‌داند که همه‌ی جوانب آن، زوایای یک حقیقت را بیان می‌کنند. صلاح عبدالفتاح می‌نویسد: «هیچ یک از مفسران گذشته از این نظریه‌ی جامع و فراگیر در مورد قرآن که آن را متمایز کرده، استفاده نکردند. کسانی که هدف خود را از تفسیر قرآن، تعلیم خواننده و تبدیل قرآن به یک دایره‌المعارف فرهنگی قرار می‌دهند یا قرآن را به برخی از موضوعات دربرگیرنده‌ی آن یعنی لغوی، فقهی، داستانی یا تاریخی محصور می‌کنند یا اینکه قرآن را میدانی برای استدلال به آرای خود در نزاع‌های بین افراد گروه‌ها و مباحث علم کلام قرار می‌دهند» (خالدی، ۱۴۲۱ق: ۵۲).<sup>۱</sup>

خود سیدقطب در کتاب «فی ظلال» این نحوه‌ی نگاه را ناشی از منهج و سبک خود قرآن کریم می‌داند و معتقد است خداوند در قرآن کریم کل وجود بشریت را با غنای علمی، فلسفی و هنری خود مخاطب قرار می‌دهد و این گونه نیست که گاهی ذهن و گاهی قلب و گاهی مشاعر دیگر را خطاب کند، بلکه یک‌باره همه‌ی وسائل درک و تلقی انسان را مخاطب قرار داده و با این طریق، تصورات و انطباعاتی را در

---

۱. هذه النظرية الكلية الشاملة للقرآن التي امتاز بها لم يتمتع بها كل المفسرين السابقين، ممن يجعل هدفه من تفسيره تنقيف القارى وتحويل القرآن إلى موسوعة ثقافية شاملة أو من يقصر القرآن على بعض موضوعاته التي يضمها؛ لغوية أو فقهية، أو قصصية أو تاريخية. أو من يجعل القرآن ميداناً للاستدلال لأرائه في الخلافات بين رجال الفرق ومباحث علم الكلام. خالدی، صلاح عبد الفتاح، المنهج الحركي في ظلال القرآن، ص ۵۲.

وجود انسان با نهایت دقت و ظرافت ایجاد می‌کند و بدون پیچیدگی با یک روش مشخص همه جوانب حقیقت را کشف می‌کند.

او می‌گوید: «همانا این قرآن وجود انسانی را به کلی - و باتمام ابعادش - خطاب می‌کند. پس این گونه نیست که یک بار ذهن انتزاعی او را مورد خطاب قرار دهد و یک بار دل شاعرش و بار دیگر حواسش را، بلکه او را به صورت جامع و کلی و از کوتاه‌ترین مسیر خطاب می‌کند و همه‌ی دستگاه‌های دریافت و پذیرش را یک بار، هر گاه خطاب می‌کند، درگیر می‌کند و با این گفتار، ادراکات، تأثیرپذیری‌ها و برداشت‌هایی از تمام واقعیت‌های هستی در آن‌ها ایجاد می‌کند، هیچ روش دیگری از روش‌هایی که بشر در تمام تاریخ خود به کار برده است، نتوانسته این‌ها را به این عمق، جامعیت، دقت و وضوح و این روش و قالب خلق کند» (قطب، ۱۴۲۵ق: ۱۷۸۹/۳).<sup>۱</sup>

## ۲. نگاه عملی و کاربردی به قرآن کریم

سیدقطب قرآن کریم را بر این مبنا تفسیر می‌کند که این کتاب صرفاً برای تلاوت یا اجر و ثواب و یا نقل تاریخی و محتواهای فرهنگی و دینی نیست، بلکه یک کتاب عملیاتی برای زنده کردن مردم و جامعه‌ی مسلمین در راه رسیدن به اهداف عالی‌هی دین اسلام و مبارزه با جاهلیت قدیم و جدید است؛ لذا لازم است محور تفسیر، استخراج نکات تربیتی قرآن کریم برای احیاء احکام و سنت‌های الهی در تمام ابعاد

---

۱. إن هذا القرآن يخاطب الكينونة البشرية بجملتها؛ فلا يخاطب ذهنها المجرد مرة. و قلبها الشاعر مرة و حسها المتوفر مرة. و لكنه يخاطبها جملة، و يخاطبها من أقصر طريق؛ و يطرق كل أجهزة الاستقبال و التلقى فيها مرة واحدة كلما خاطبها و ينشئ فيها بهذا الخطاب تصورات و تأثيرات و انطباعات لحقائق الوجود كلها، لا تملك وسيلة أخرى من الوسائل التي زاولها البشر في تاريخهم كله أن تنشئها بهذا العمق، و بهذا الشمول، و بهذه الدقة و هذا الوضوح، و بهذه الطريقة و هذا الأسلوب أيضا. قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج ۳، ص ۱۷۸۹. سيد قطب در ادامه همین بخش ویژگی‌های این منهج را بیان می‌کند.

زندگی بشر در هر زمان باشد و باید قرآن به گونه‌ای تفسیر شود که بتوان با آن، زندگی کرد و مردم را به جنبش و حرکت برای احیاء تمام ابعاد اسلام وادار نمود که بر این اساس ایشان به صاحب منهج حرکی در قرآن کریم، یعنی روش جنبشی مشهور شدند (زرزور، ۱۴۲۶: ۴۲۵).

او در کتاب تفسیر معروف خود این گونه می‌نویسد: «خدای متعال اراده کرد که این قرآن نماینده‌ای زنده برای رهبری نسل‌های این امت و تربیت آن‌ها و آماده‌سازی آن‌ها برای هدایت و ایفای نقش رهبری کامل که به آن وعده داده بود، باشد. هرگاه بخواهند با هدایت او هدایت شوند و به عهدش با او تمسک جویند و تمام روش زندگی خود را از آن بگیرند و با آن عزیز شده و بر همه‌ی روش‌های زندگی در زمین فائق آیند؛ روش‌هایی که جاهلی هستند. همانا این قرآن صرفاً کلامی نیست که خوانده می‌شود، بلکه قانونی جامع است؛ قانونی برای تربیت و قانونی برای زندگی عملی. از این رو، شامل ارائه‌ی تجارب بشری به شیوه‌ای الهام کننده به جامعه‌ی مسلمانان بود که برای تأسیس و پرورش آن‌ها آمده بود. همچنین با ویژگی خاصی شامل تجارب دعوت ایمانی در زمین، از زمان حضرت آدم (علیه‌السلام) است که این‌ها را فرستاده تا توشه‌ای برای امت مسلمان در نسل‌های مختلف باشد» (قطب، ۱۴۲۵ق: ۱/۲۶۱).

این نگاه تفسیری باعث شده که او سعی کند وارد جزئیات برخی آیات و تبیین مبهمات آن‌ها نشود و از پرداختن به نکات اختلافی و قضاوت در مورد آن‌ها پرهیز کند،<sup>۱</sup> بلکه صرفاً به نکات اخلاقی، اعتقادی یا تربیتی آن‌ها بپردازد؛ در حالی که

---

۱. در این مورد رجوع شود به ایازی، سید محمدعلی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، ص ۵۱۴؛ عبدالله الخباص،

عبدالله عوض، سیدقطب الادیب الناقد، ص ۳۹۸.

بسیاری از مفسرین معمولاً به صورت مطول سعی در تبیین این جزئیات دارند. از دیگر نتایج این نگاه کاربردی به قرآن این است که ایشان طولانی و مطول کردن تفسیر و پیچیده کردن تفهیم قرآن را باعث از بین رفتن لذت درک آیات و عمل به آن‌ها می‌داند و سعی می‌کند تفسیر را روان و موجز بنویسد.

نکته‌ی دیگری که از این مبنا، ناشی می‌شود این است که ایشان وقایع مختلف قرآنی را مختص به زمان یا مکان خود یا قوم خاصی نمی‌داند و سعی می‌کند آن واقعه را بر موقعیت مشابه خود در عصر حاضر تطبیق کند و این خود باعث به روز بودن و کارآمدی تفسیر ایشان می‌شود.

### ۳. توجه به شرایط تاریخی زمان نزول آیات

یکی از مطالب مورد اهتمام سیدقطب این است که برای برداشت صحیح از آیات، علاوه بر شأن نزول به شرایط تاریخی زمان نزول آیات نیز توجه دارد (حسن فدعق، ۱۴۱۶ق: ۱۹۹)؛ یعنی مواردی از قبیل: جو عمومی مردم در هنگام نزول، وضعیت مسلمین و مشرکین، طول زمانی نزول نص، نیاز جامعه مسلمین به آیات نازل شده و میزان تأثیرپذیری آن‌ها را مدنظر قرار می‌دهد (خالدی، ۱۴۲۱ق: ۳۳۳). براین اساس خود او در مورد جایگاه این بررسی در تفسیر می‌گوید: «لابدّ من استصحاب الاحوال والملاسات والظروف والحاجات والمقتضیات الواقعیة العملية التي صاحب نزول النص القرآنی. لا بدّ من هذا لإدراك وجهة النص و أبعاد مدلولاته» (قطب، ۱۴۲۵ق: ۲۱۲۱/۴).

### تفاوت نگرشی تفسیر سیدقطب با دیگر تفاسیر ادبی

با توجه به نکاتی که تاکنون از شخصیت و کتب سیدقطب بیان شد، می‌توان تفاوت نگاه او با دیگر مفسرین از ادبا را از دو زاویه‌ی ادبی و اجتماعی نگریست؛ البته ابتدا

زاویه‌ی ادبی بر تفسیر او حاکم بود که بعد از تدوین مشاهدالقیامه انگیزه‌ی اجتماعی به آن ضمیمه شد (همان: ۱۳).

اولاً آنچه تفسیر سیدقطب را از تفاسیر ادبی بسیاری متمایز می‌کند، این است که او در تفسیر خود روش ادبی و اجتماعی را با هم عجین کرده است؛ بنابراین تفاوت این تفسیر با تفاسیر ادبی دیگر نظیر «الکشاف» زمخشری، «جوامع‌الجامع» مرحوم طبرسی، «البحرالمحیط» ابوحیان و «معانی‌القرآن» فراء در این است که این تفاسیر از جنبه‌ی ادبی قرآن برای جنبه‌های اجتماعی استفاده نکرده‌اند. مؤید این مطلب همین است که کتاب تفسیری فی ظلال را بعد از سه کتاب «العداله الاجتماعیه فی الاسلام»، «معرکه الاسلام و الرسالیه» و «السلام العالمی و الاسلام» نوشته است. در کتاب مدخل فی ظلال القرآن آمده است: «هنگامی که سید برای تفسیر، رو به قرآن آورد، از خلال آن تحقق اهدافی را دنبال می‌کرد و به همین خاطر در مواضع بسیاری از (کتاب) ظلال بر آن‌ها تمرکز می‌کرد و نمی‌خواست تفسیر جدیدی به کتب قطور تفسیر قرآن بیفزاید و اسم خود را به طبقات مفسرین اضافه کند و تفسیر را برای تفسیر نخواست که تفسیر خودش هدف باشد؛ بلکه تفسیر را صرفاً وسیله‌ای می‌دانست برای رسیدن به هدفی شریف و ابزاری برای اهداف بلندخود که اراده کرد آن‌ها را در عالم فکر و تصور و پرورش و جنبش ایجاد کند» (خالدی، ۱۴۲۱ق: ۹۳).

در کتاب فوق که اهداف سیدقطب از نوشتن کتاب تفسیری فی ظلال را بررسی می‌کند، به موارد زیر اشاره کرده است:

(۱) از بین بردن فاصله‌ی عمیق بین مسلمانان معاصر و قرآن کریم که در حقیقت مردم یک زندگی قرآنی داشته باشند.

(۲) آگاهی‌بخشی به مسلمانان معاصر نسبت به دغدغه‌ی عملی قرآن کریم که بتوانند در مقابل جاهلیت حرکت کنند.

۳) بیان ویژگی‌ها و افق‌های جامعه‌ی اسلامی که قرآن آن را ترسیم کرده است که خط مشی عملی مسلمان‌ها برای تشکیل جامعه اسلامی است.

۴) تجهیز مسلمان معاصر با دلیل و راهنمای عملی مکتوب به سمت شکل‌گیری افق‌های شخصیت اسلامی که فارق از بحث‌های تاریخی و لغوی است، بلکه محض در برنامه‌ی عملی قرآن است.

به نظر می‌رسد وجه مشترک همه‌ی اهداف سیدقطب و محور اصلی او در تفسیر قرآن کریم، استفاده‌ی عملی از قرآن برای احیای جامعه‌ی اسلامی و جنبش اصلاح‌گری است که در سایه‌ی تحلیل ادبی به جذابیت و تأثیرگذاری بیشتر رهنمون می‌شود. از این جهت است که دکتر زررور در مورد کتاب ظلال می‌نویسد: «(کتاب) ظلال راهنمای عملی نوشتاری برای جامعه‌ی اسلامی و امت اسلامی است و صرفاً یک راهنمای فرهنگی برای علوم قرآنی یا علوم تفسیر و یا علوم فرهنگی اسلامی نیست» (زررور، ۱۴۲۶ق: ۴۲۶).

خود سید نیز در ظلال در ضمن تفسیر سوره‌ی حجر می‌گوید: «بدین لحاظ این سوره با نیازمندی‌های جنبش اسلامی و مقتضیات آن روبه‌رو می‌گردد، هر زمان که هم‌چون دوره‌ای تکرار گردد، درست بدان شکل که در این زمان جنبش اسلامی هم‌اینک با آن روبه‌رو است. ما براین نشانه در قرآن تأکید می‌ورزیم ... نشانه‌ی واقعیت جنبشی ... زیرا این نشانه به نظر ما کلید سازش (تعامل) با این قرآن و فهم و اطلاع از آن و درک مقاصد و اهداف آن است» (قطب، ۱۳۷۸: ۴/۲۰۸).

البته تفاوت سبک تفسیری سیدقطب با دیگر تفاسیر ادبی در این خلاصه نمی‌شود، بلکه سبک ادبی سیدقطب نیز در جای خود متفاوت است؛ چرا که دیگر ادبا معمولاً در دایره‌ی علم لغت، نحو و بلاغت تفسیر ادبی خود را شکل می‌دهند و البته از زوایه‌ی

بلاغت فقط از جنبه‌ی دلالت الفاظ یا معانی و یا هر دو، قرآن را تحلیل می‌کنند؛ درحالی که سیدقطب معتقد است بلاغت و تحلیل کار ادبی قرآن فراتر از این عالم است و در جنبه‌ی دیگری که او نامش را «تصویر فنی»<sup>۱</sup> می‌گذارد، باید وارد شد که بر این اساس حتی آهنگ کلمات و تصاویر و سایه‌های آن‌ها در مخاطب اثر می‌گذارد. این سایه‌ها همان ملاسبات و مقارناتی است که برای هر فرد در طول زندگی خود هنگام تصور لفظی خاص داشته است و این به مرور بر تصویر معنی نیز اثر می‌گذارد. به عنوان نمونه، ایشان در آیه‌ی شریفه‌ی (وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسْ) به تفاوت نگاه هنرمند قرآنی با بلاغیون در برداشت از زیبایی‌های قرآن می‌پردازد و معتقد است اهل بلاغت با یک نگاه مرده و بی‌روحي به این آیه نگاه می‌کنند و زیبایی آن را دو امر خلاصه می‌کنند: یکی در استعاره‌ی مکنیه که صبح به انسان تشبیه شده که بعد از حذف مشبّه به یکی از لوازم آن که تنفس باشد، ذکر شده است. دوم فواصل این آیات که با یکدیگر هماهنگ است و موسیقی مناسبی دارد؛ در حالی که در نگاه یک هنرمند، در اینجا خداوند با تعبیر خود به طبیعت حیات بخشیده که تنفس را به آن نسبت داده است. با ضرب آهنگ «تنفس» و ترکیب کل آیه در نظر شنونده، صبح با تصویری زنده حس می‌شود که در آن هر موجودی با نسیم صبح همراه است؛ از شکوفه‌ای که با شبنم باز می‌شود تا پرنده‌ای که بیدار می‌شود و انسانی که به نور خورشید می‌نگرد. در اینجا انسان نسیم صبح را در خود حس می‌کند (قطب، ۱۴۰۳: ق: ۱۶).

خلاصه اینکه سیدقطب عناصر جدید دیگری را علاوه بر عناصر معروف برای تحلیل ادبی مورد استفاده قرار می‌دهد.<sup>۲</sup>

۱. تصویرسازی هنری

۲. رک: قطب، سید، التصوير الفنی فی القرآن، ص ۹؛ پروینی، خلیل، «بررسی میراث ادبی سیدقطب»، کتاب ماه ادبیات، ۱۳۹۰، شماره ۱۷۳؛ الخالدی، صلاح عبدالفتاح، سیدقطب من المیلاد الی الاستشهاد، ص ۵۰۵؛ الخالدی، صلاح عبدالفتاح، مدخل الی ظلال القرآن، ص ۸۵.

بیان شده که بحث زیبایی‌شناسی بر مبانی تفسیری و ادبی سیدقطب مبتنی است و از این رو برخی مبانی تفسیری سیدقطب توضیح داده شد و اکنون باید به مبانی ادبی ایشان بپردازیم:

### بخش سوم: مبانی ادبی سید قطب

سیدقطب در تحلیل ادبی برای خود اصولی دارد که اشاره به آن‌ها به ما کمک می‌کند با فضای ذهنی و روان‌شناختی ادبی سیدقطب آشنا شویم تا اصول زیبایی‌شناختی او را در همان فضای مدنظر خودش درک کنیم.

#### ۱. جامع‌نگری به عناصر کار ادبی

یکی از نکات مورد تأکید سیدقطب این است که برای تحلیل یک کار ادبی و هنری نباید فقط به یک عنصر خاص تمرکز کرد؛ بنابراین در نظر او نزاع قدمات و بسیاری از متجددین برسر اینکه ابتکار کلامی و ارزش دادن به کلام ناشی از عالم لفظ است یا معنی<sup>۱</sup>، نزاع بیهوده‌ای است. او در بخش اول کتاب «کتب و شخصیات» خود توضیح می‌دهد که باید همه‌ی عناصر ادبی که برخی از آن‌ها در ادامه می‌آید، با هم دیده شوند و اینکه عناصر، جداگانه تحلیل می‌شوند، برای شناخت آن‌هاست؛ و الا همه در یک کار ادبی و سازنده‌ی یک اثر هنری هستند و نباید کارایی آن‌ها جداگانه لحاظ شود (قطب، ۱۴۲۴ق: ۱۱).

#### ۲. القاء تجربه‌ی عاطفی، مقوم کار ادبی

سیدقطب معتقد است که قوام یک کار ادبی به احساس و تجربه‌ی عاطفی است که ادیب با تعابیر مناسب و الهام‌بخش آن را نقل می‌کند. او کار ادبی را این گونه تعریف

---

۱. این نزاع بین مکتب رافعی و شوقی است که ملاک کار ادبی و تمرکز بلاغی را در کیفیت الفاظ می‌دانند و مکتب عقاد که این امر را درمعانی می‌دانند.



می‌کند: «التعبیر عن تجرّبة شعوریه فی صورة موحیه» (همان). براین اساس کار ادبی صرف بیان زیبا نیست و همچنین یک تجربه‌ی احساس و عواطف پنهان در وجود ادیب نیز تا به عالم بیان وارد نشود، کار ادبی نیست؛ بلکه اثر ادبی آن است که با بیانی زنده، عواطف ادیب را به نحوی برای مخاطب بیان کند که متأثر از احساسات ادیب شده و خودش را در آن عالم ببیند.

با این توضیح روشن می‌شود، توصیف علمی محض یک واقعیت طبیعی، هرگز اثر ادبی محسوب نمی‌شود، حتی اگر با الفاظ فصیح و بلیغ گفته شود؛ لذا اگر هر یک از وقایع علمی یا طبیعی در عالم خارج روح ادیب را تحت تأثیر قرار دهد و او این انفعال درونی خود را ابراز کند، آن وقت عنوان اثر ادبی و هنری بر آن صدق می‌کند.

البته ایشان از این مطلب دفع توهم می‌کنند که مطالب فوق به معنای منافات با اغراض زندگی عملی و حقایق علمی نیست و در جواب از اشکال فوق می‌گوید: «شاید این گونه به ذهن برسد که پرداختن به هر گونه غرضی از غرض‌های زندگی عملی و یا نزدیک شدن به هر گونه حقیقت علمی، برای ادبیات ممنوع است، اما این برداشت نادرستی است. منظور ما تنها بیان انگیزه‌های کار ادبی و ملاک داوری در مورد آن است. انگیزه در کار ادبی تأثیرپذیری از هر چیز اثرگذار است و ملاک داوری کامل بودن تصویر این تجربه و انتقال الهام‌بخش آن به ماست، به گونه‌ای که در درون ما نیز تأثیر بگذارد و این تأثیرگذاری از تأثیری برخیزد که در درون خود گوینده‌اش است» (قطب، ترجمه باهر، ۱۳۹۰: ۲۱).

نکته‌ی دیگر این که اهمیت تجربه‌ی احساسی نباید القا کند که فقط شعر است که یک اثر ادبی محسوب می‌شود؛ لذا ایشان در این مورد می‌نویسند: «مقاله‌نویسی نیز کاری ادبی است، زیرا تأثیرپذیری نویسنده‌اش را در برابر یک پدیده‌ی تأثیرگذار

هم‌چون چکامه به تصویر می‌کشد» (همان ص ۲۹) و در مورد تاریخ‌نگاری می‌گوید: «همچنین تاریخ اگر صرفاً توصیف رویدادهای مرده باشد، نمی‌توان آن را در گردونه‌ی ادبیات اصیل قرار داد. اما اگر تاریخ‌نگار از رویدادها تأثیر پذیرفت و آن‌ها را زنده و در آمیزش با مردمان زنده‌ای به تصویر کشید که در آن رویدادها با آنان اشتراک دارند، کار او ادبی است» (همان).

به نظر سیدقطب تجربه‌ی عاطفی که همان واقعیت‌های احساسی و انفعالات درونی متکلم قبل از بیان تعبیر است، وقتی مهم‌تر به نظر می‌رسد که بدانیم همه‌ی انسان‌ها احساساتی متفاوت بایکدیگر دارند و حتی دوقلوهای هم‌شکل احساسات کاملاً متفاوتی دارند و از آنجایی که ادیب روحیات ممتاز و باطرواتی دارد خواندن اثر ادبی ارزش پیدا می‌کند (قطب، ۱۴۲۴ق: ۲۶). براین اساس سیدقطب فصلی را به قیم شعوریه (ارزش‌های احساسی) در اثر ادبی اختصاص داده و آن را یکی از عناصر اصلی می‌داند.

### ۳. عدم کفایت دلالت معنوی‌ی الفاظ در اجرای ادبی

سیدقطب بخش دیگر مهم کار ادبی را تحت عنوان «قیم تعبیریه» (ارزش‌های بیانی) می‌آورد که با قیم شعوریه با هم، دو پایه‌ی اصلی کار ادبی می‌شوند؛ چرا که او معتقد است تا احساسات در قالب الفاظ بیان نشوند، حقائق عاطفی ادیب فهمیده نمی‌شود.

در ذیل بخش بیانی در اجرای هنری و ادبی، بر این مطلب تأکید می‌کند که وظیفه‌ی بیان و تعبیر در ادبیات منحصر در دلالت معنوی واژگان نیست که مانند عبارت‌های علمی به صرف دلالت الفاظ بر معانی واقعیت علمی ابراز شود؛ بلکه در کار ادبی علاوه بر اینکه الفاظ بر معانی مشخص خود دلالت دارند، برای رسیدن عبارات به نصاب یک بیان ادبی، عوامل دیگری دخیل‌اند که عبارتند از: ایقاع موسیقی کلمات (ضرب‌آهنگ

موسیقایی کلمات)، صور و ظلال<sup>۱</sup> (تصویرها و سایه‌هایی که علاوه بر معنای ذهنی همراه با الفاظ آمیخته است) و همچنین شیوهی پردازش موضوع و سیر در آن یعنی اسلوبی که تجربه‌های احساسی در قالب آن عرضه می‌شود و بر اساس آن عبارات هماهنگ می‌شوند. در حقیقت یک ادیب نباید در متن خود به صرف معانی واژگان و عبارت‌ها برای انتقال احساسات و تجربه‌های خود اکتفاء کند، بلکه سه عامل فوق را حتماً باید با فضای احساسی که می‌خواهد نقل کند، هماهنگ نماید تا بیشترین تطابق را با آن فضا داشته باشد و به نحو کامل‌تری به مخاطب القا شود و این برخلاف عبارت‌های محض علمی است که باید از عوامل دیگر غیر از معنای اصیل واژگان به دور باشد تا بتواند واقعیت‌های ثابت را به مخاطبین خود تفهیم کند؛ درحالی که سه عامل فوق با توجه به شرایطی که بیان می‌شود، متغیراند ولی محتوای علمی باید ثابت باشد.<sup>۲</sup> توضیح هر سه عامل به شرح زیر است:

در مورد ضرب‌آهنگ کلمات می‌توان به تعبیر اناقلتم مثال زد که در مقایسه با کلمه‌ی «تثاقلتم» که هر دو یک معنی دارند ولی حالت موسیقایی و ضرب‌آهنگی که از آن شنیده می‌شود، به خاطر سختی تلفظ و سنگینی آن خودش به ایجاد احساس سنگینی و ثقلت کمک شایانی می‌کند (قطب، ۱۴۲۴ق: ۴۶).

در مورد تصویرها و سایه‌های آن‌ها می‌توان به واژه‌ی کوه مثال زد که وقتی انسان آن‌را می‌شنود، غیر از معنای اصلی آن، در خیال او چند تصویر از کوهی که دیده یا برای او توصیف شده است، نقش می‌بندد و حافظه‌ی او صحنه‌هایی را که در آنجا درک

---

۱. جهت بررسی مثال‌های مختلف در قرآن و اشعار و نثرهای مختلف رجوع شود به قطب، سید، کتب و

شخصیات، ص ۲۸.

۲. جهت کسب اطلاعات بیشتر در این زمینه رجوع شود به: همان، ص ۴۰.

کرده، یادآوری می‌کند و همچنین حالت‌های احساسی که از آن درک کرده، حس می‌کند. این‌ها همه مقارنات و تصاویر و سایه‌هایی هستند که از معنای خام کلمه جدا نمی‌شوند. این‌ها همان چیزهایی هستند که یک عالم در تعابیر علمی خود می‌خواهد آن‌ها را حذف کند، ولی یک ادیب بدون این‌ها نمی‌تواند متن ادبی بنویسد. بنابراین مفهوم احساسی با مفهوم مجرد ذهنی فرق می‌کند و این مفهوم احساسی است که در افراد مختلف و نسل‌های مختلف تغییر می‌کند، چون این مفهوم برخاسته از تجربه‌ها و مشاهداتی است که هر فرد برای خود داشته است و همچنین انفعال و عکس‌العملی که ذهن، خیال و روان او از درک صحنه‌ها در خودش ثبت کرده، تا وقتی آن واژه شنیده شود، بی‌شماری از این تصویرها و سایه‌ها تداعی شود و از اینجا معلوم می‌شود که چگونه تغییر مفهوم احساسی مانع ورود آن به قضایای علمی می‌شود (قطب، ۱۴۰۳ق: ۱۳؛ قطب، ۱۴۲۴ق: ۵۰).

عامل سوم که نحوه‌ی سیر در موضوع و پردازش آن بود، این است که ادیب باید قدم به قدم عوامل تأثیرگذار و جزئیات احساسی را بیان کند. طبیعت حس انسان این است که هر یک از عوامل تأثیرگذار در خود را مستقل درک می‌کند و صبر نمی‌کند تا همه‌ی عوامل کامل و یکی شوند تا قضاوت کند و یک مفهوم عام انتزاع کند و این دقیقاً بر خلاف فعالیت ذهن است که از مجموعه جزئیات یک مفهوم کلی انتزاع می‌کند و این خود مرزی بین بیان علمی، فلسفی و بیان ادبی است؛ چرا که در بیان علمی، مهم نقل تجربه‌های جزئی به غرض رسیدن به یک قانون و مفهوم کلی است، در حالی که در بیان ادبی نقل همین تجربه‌های جزئی به صورت گام به گام یک هدف محسوب می‌شود و این تجربه‌های عاطفی جزئی وقتی آرام‌آرام بیان می‌شوند، روح مخاطب را زنده کرده و او را با ادیب همراه می‌کنند، درحالی که اگر ادیب از همان ابتدا یک مفهوم

کلی از انفعالات خود بگوید، این لذت هنری برای مخاطب از دست می‌رود (قطب، ۱۴۰۳ق: ۲۰).

در این مورد سیدقطب متن ادبی زیر را به‌عنوان مثال آورده است که یک شاعر ایرلندی شرح حال خود را نوشته است: «در آن هنگام که در بالتیمور بودم مردی نزد من آمد و گفت: هزار و هشتصد گوسفند دارم، بیا تا کشتی بر مدّ روز سه‌شنبه بگذاریم و از دریا بگذریم. ای جوان! اگر با من بدین سفر بیایی، پنجاه شلینگ<sup>۱</sup> به تو خواهم داد تا این هزار و هشتصد گوسفند را از بالتیمور به شهر گلاسکو ببریم. پنجاه شلینگ به من داد و من با هزار و هشتصد گوسفند راهی این سفر شدم. چیزی نگذشت که لنگرگاه را تهی کردیم و در دل آب شور دریا بودیم. در نخستین شام سفر گوسفندان اندیشه‌ای آرام داشتند. در دومین شب از وحشت فریاد برمی‌داشتند؛ چرا که بوی هیچ چراگاهی را در باد نمی‌شنیدند. به جای سبزه‌زارهای خود بوی چیزهای پستی را می‌شنیدند و آن چنان فریاد بلندی برمی‌داشتند که خواهم نمی‌برد»<sup>۲</sup> (قطب، ۱۳۹۰: ۹۶).

سید در تحسین مثال می‌گوید: «ما در اینجا گام به گام و احساس به احساس با شاعر همراه می‌شویم؛ چرا که او خود ما را با خویش همگام ساخته است و ما با او این تجربه را زندگی می‌کنیم؛ همچنان که او با این تجربه زیسته است» (همان: ۹۷). پس آماده کردن احساسات مخاطب با سیر مناسب در موضوع و چینش عبارات احساس‌برانگیز نیز از لوازم کار ادبی است. در نهایت ایشان مطلبی دارند که سختی بعضی از متون ادبی ناشی از تعبیر نیست؛ چرا که با مراجعه به معجمات می‌توان معانی الفاظ را کشف کرد و مشکلی از جهات غرابت الفاظ نیست، اما مشکل اصلی گاهی در

۱. پول رایج انگلستان که معادل یک بیستم لیره بوده است. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، ج ۱، ص ۹۵۴.

۲. جهت توضیح بیشتر مثال مراجعه شود به: قطب، سید، النقد الادبی اصوله و مناهجه، ترجمه محمد باهر، ص ۹۷.

عدم درک حالات نفسیهی موجود در اثر ادبی و عدم تصور و ادراک فضای ترسیم شده در متن است؛ لذا گاهی برخی متون ادبی را کسانی خوب می‌فهمند که خود روحیهی ادبی داشته باشند (قطب، ۱۴۰۳:ق: ۱۵).

#### ۴. تفکیک منطقه‌ی علم و فلسفه از هنر

سیدقطب معتقد است نباید هنر و آثار ادبی را با مبانی علمی و فلسفی تبیین کرد و محدوده‌ی این دو باهم متفاوت است؛ بنابراین ضمن انتقاد به افرادی که این مسیر اشتباه را رفته‌اند، برای ادعای خود نمونه‌ای ذکر می‌کند که برای توضیح بهتر مطلب، نقل می‌کنیم: «پی‌ریزی قواعد نقد هنری بر پایه‌ی فلسفه گرچه ممکن است در گسترش افق نگاه به هنر به عنوان ابزاری برای بیان جلوه‌هایی از زندگی و مرتبط با اهداف عمومی و والای آن سودمند افتد و جایگاهی ویژه در تفسیر و آغاز و انجام زندگی انسانی و وجودی داشته باشد، اما در خارج از این چهارچوب نه اطمینان‌بخش است و نه ضمانتی برای آن وجود دارد. در این باره کافی است آنچه موجب شکل‌گیری نظریه‌ی فلسفی افلاطون و ارسطو شد، مثال آوریم. بنا بر نظریه‌ی افلاطون درباره‌ی مُثُل اشیای خارجی را حقیقتی نیست و این اشیا حقیقت خود را از افکاری به دست می‌آورند که بیان‌گر آن حقیقت‌اند و این همان مُثُل است. افلاطون بر این باور است که شیء تقلیدی از مثل است و تصویری که نقاش و شاعر از آن ارائه می‌کند، تقلیدی از تقلید است و از این رو نیازی بدان نیست و هر چیزی که بیان‌گر اندیشه نباشد، سزاوار وجود نیست. پس شعر که بیان‌گر چیزی است که آن چیز اندیشه را بیان می‌کند. کار کم‌ارزشی است و در مدینه‌ی فاضله جای بدان نیاز نیست» (قطب، ۱۳۹۰: ۲۰۵). او روان‌شناسی را نزدیک‌ترین علم به هنر می‌داند؛ چرا که مربوط به بازخوانی احساسات

می‌شود که البته آن هم با ضوابط خودش می‌تواند مبنای هنر قرار گیرد (قطب، ۱۴۲۴ق: ۱۲۲).

در نهایت سیدقطب بعد از آوردن مثال‌های مختلف برای اشتباه در ابتناء هنر بر فلسفه و منطق، این‌گونه می‌نویسد: «اما الاستعانة بطریق علمی و بالنظریات العلمیة فلهما فائدتهما بلاشکّ ولكن لا بدّ أن یلاحظ أن طبیعة العلم غیر طبیعة الفن وان هناک اختلافا اصیلا بین الطبیعتین یحسب حسابہ عند التتبیق» (همان: ۱۲۱).

### ۵. تأثیرگذاری متن ادبی بر محیط از ارزش‌های ادبی

سیدقطب بر این نکته تأکید دارد که برای ارزش‌گذاری یک متن ادبی، صرف بررسی جنبه‌های زیبایی و ادبیاتی در ذیل متن کافی نیست، بلکه باید این معیار را نیز اضافه کنیم که چقدر کار ادبی توانسته است در زمان خود بر محیط اثر بگذارد و فضا را تحت تأثیر ادبیات خود قرار دهد. البته توجه به این نکته نیز لازم است که نباید اثرپذیری کار ادبی از محیط به صورت متقابل فراموش شود (همان: ۱۳۰).

### ۶. توجه به روحيات نویسنده و خواننده

یکی از اصول تحلیل یک کار ادبی این است که تا جایی که ممکن است انسان از طریق دیگر کارهای ادبی یا زندگی شخصی نویسنده، روحيات او را بازخوانی کند و شرایطی را که در آن، خیالات و تصورات او جولان داشته است، به دست آورد؛ چرا که این امر باعث می‌شود بیشتر به حقیقت تجربه‌ی عاطفی او پی ببریم و درک بهتر محتوا و آنچه ادیب برای انتقال مدنظر داشته، محقق شود (قطب، ۱۳۵۷: ۱۰۳). همچنین او معتقد است هر کسی به صرف آشنایی با مبانی زبان عربی نمی‌تواند آثار ادبی را درک کند، بلکه باید دارای ذوق و روحيات ادبی باشد (عبدالله الخباص، ۱۹۸۲: ۳۱۷).

## ۷. اتخاذ منهج تلفیقی و متکامل در ارزیابی ادبی

برای ارزش‌گذاری و نگاه حرفه‌ای به آثار ادبی روش‌های مختلفی وجود دارد که سیدقطب بعد از نقل این روش‌ها قائل شده که بهتر، استفاده از مجموع این شیوه‌ها برای ارزیابی یک اثر ادبی است. براین اساس ابتدا مناهج سه‌گانه را مختصراً توضیح داده<sup>۱</sup> و بعد از آن به نظر نهایی ایشان می‌پردازیم:

### ۷-۱. روش هنری (منهج فنی)

این روش که روش غالب برای مواجهه‌ی مستقیم با متن ادبی است، بر دو اساس استوار است:

- ۱) تأثیرپذیری مخاطب از اثر ادبی که از ذوق خاص و تجربه‌های احساسی و هنری قبلی مخاطب سرچشمه می‌گیرد.
- ۲) پیروی از قواعد و اصول فنی و هنری که مشتمل بر ارزش‌های احساسی و بیانی بود.

این اولین شیوه برای تحلیل ادبی بوده است که در ابتدای کار و در دوران جاهلی بسیار ساده و فقط بر اساس اول، یعنی میزان تأثیرپذیری ذوق تحلیل‌گر شکل می‌گرفته، اما بعدها به مرور صورت قاعده پیدا کرده است و دلیل و وجه تأثیرگذاری آثار ادبی با قواعد هنری و ادبی تحلیل می‌شده است (قطب، ۱۴۲۴ق: ۱۳۲).

البته برای تحلیل از طریق چنین روشی باید تحلیل‌گر مسلط به تطبیق قواعد باشد؛ یعنی علاوه بر اینکه ذوق کافی برای تأثیرپذیری داشته باشد، بتواند قواعد یک اثر هنری را بر نمونه‌های مختلف پیاده کند؛ لذا صرف اطلاع از قواعد کافی نیست

---

۱. جهت آشنایی با مثال‌ها به کتاب النقد الادبی اصوله و مناهجه نوشته سیدقطب رجوع شود.



(همان: ۱۳۶). از بین طرفداران این روش می‌توان ابن بشر آمدی، ابوالحسن جرجانی، ابوهلال عسکری و عبدالقاهر جرجانی نام برد (همان: ۱۴۰).

### ۲-۷. روش تاریخی

در این روش نکات پیرامونی اثر ادبی تحلیل می‌شود که جزئیات آن‌ها را از سیدقطب نقل می‌کنیم: «حال اگر از این محدوده (روش فنی) پا را فراتر نهمیم و، برای مثال، علاقه داشته باشیم درباره‌ی میزان تأثیرپذیری کار ادبی و یا خود ادیب از محیط و یا میزان تأثیرگذاری اش بر محیط پژوهش کنیم، یا درباره‌ی دوره‌ها و ویژگیهای گونه‌ای از گونه‌های ادبی تحقیق کنیم، یا مجموعه‌ای از آرا و دیدگاه‌هایی را که در کار ادبی و یا در خود ادیب ملاحظه می‌شود، به منظور سنجش میان آن‌ها بشناسیم، یا با بهره‌گیری از آن‌ها بر چگونگی اندیشه‌ی حاکم در دوره‌ای از دوره‌ها استدلال کنیم و یا ویژگی‌های نسل و یا ملتی را در ادبیاتشان گرد آوریم و یا به این ویژگی‌ها و مجموعه شرایط و اوضاع پیرامونی آن دست یابیم، یا یک یا چند متن را از جهت اصالت و درستی انتسابش به صاحب آن بررسییم و یا به دیگر مباحثی پردازیم که از محدوده‌ی ارزیابی فنی و فردی کار ادبی و نویسنده آن بیرون است، ناگزیر باید به شیوه‌ای دیگر غیر از شیوه‌ی فنی که همانا شیوه‌ی تاریخی است، روی آوریم؛ چرا که شیوه‌ی فنی به هیچ یک از این مباحث نمی‌پردازد» (قطب، ۱۳۹۰: ۲۸۷). مبرد و ابن-قتیبه از این روش تبعیت کرده‌اند (همان: ۳۰۰).

### ۳-۷. روش روان‌شناختی

در این روش تحلیل‌گر سعی می‌کند نسبت به اثر ادبی به سه دسته از سؤالات زیر پاسخ دهد:

۱) فرآیند آفرینش ادبی چگونه شکل می‌گیرد و از جنبه‌ی روانی، طبیعت این فرآیند چیست؟ عناصر احساسی و غیراحساسی که در این فرآیند نقش دارند، کدام‌اند و چگونه در کنار هم قرار می‌گیرند؟ از میان این عناصر کدام یک درونی و نهفته در روان آدمی و کدام یک خارج از وجود او شکل می‌گیرد؟ رابطه‌ی روانی میان این تجربه‌ی احساسی و صورت لفظی چیست و چگونه توان احساسی در تعبیر از آن به پایان خود می‌رسد؟

۲) دلالت کار ادبی بر ویژگی‌های روانی صاحب اثر چیست و چگونه به این دلالت توجه می‌کنیم؟

۳) دیگران چگونه از کار ادبی به هنگام آگاهی از آن تأثیر می‌پذیرند؟ میان صورت لفظی‌ای که در آن اثر آشکار می‌شود، با تجربه‌های احساسی دیگران و ویژگی‌های غیراحساسی آنان چه رابطه‌ای وجود دارد؟ چند درصد از این تأثیر برخاسته از خود کار ادبی است و چند درصد برخاسته از دیگران و استعدادهایشان است؟ (همان: ۳۶۸).

سیدقطب در عین اینکه اصل این روش را به جهت ارتباط آن با تجربه‌ی احساسی که قوام کارادبی است، قبول دارد اما از گسترش بیش از حد علم روان‌شناسی در آثار هنری و افراط در تحلیل‌های روانکاوانه برای خروج از دایره‌ی اصلی هنر ابراز نگرانی می‌کند. در دوره‌ی معاصر عقاد و استاد امین الخولی پیش‌تاز این روش تحلیلی هستند (همان: ۴۱۹).

#### ۴-۷. روش تلفیقی (متکامل)

سیدقطب معتقد است علی‌رغم اینکه روش برتر که بیشتر به طبیعت کار ادبی مرتبط است، روش فنی است اما در عین حال اذعان دارد که نمی‌تواند تنها روش باشد و

کمک گرفتن از تحلیل روان‌شناختی و تاریخی برای درک کامل‌تر کار ادبی لازم است و لذا در دوکتاب «التصویرالفنی فی القرآن» و «کتب و شخصیات» بر همین اساس تحلیل ادبی کرده است. وی برای توضیح نظر خود می‌نویسد: «ما این گونه به ارزش بنیادین این شیوه در نقد می‌رسیم؛ ارزشی که کار ادبی را از همه‌ی جوانب آن و صاحب اثر را نیز در کنار پرداختن به محیط و تاریخ دربرمی‌گیرد و در عین حال ارزش‌های هنری ویژه را هم فراموش نمی‌کند و آن‌ها را در لابه‌لای بررسی‌های تاریخی و یا پژوهش‌های روانی از دست نمی‌دهد. این شیوه ما را وامی‌دارد تا در فضای خاص ادبی زندگی کنیم، بی‌آنکه نادیده بگیریم که این فضا یکی از نمودهای فعالیت روانی و کم و بیش یکی از نمودهای جامعه‌ی تاریخی است و این توصیف درست کمال‌یافته‌ای از هنر ادبیات است که باید مورد توجه ادبا باشد» (همان: ۴۵۷).

### **بخش چهارم: نگاه هنری و زیبایی‌شناسی سیدقطب به قرآن کریم**

براساس آنچه از مبانی سیدقطب گفته شد، برداشت این نکته واضح است که سیدقطب با یک نگاه هنری و زیبایی‌شناسی به متون ادبی می‌نگرد؛ چرا که عناصر فوق هرکدام به نحوی به زیبایی‌های احساسی یا بیانی و یا چیزی که در این راستا باشد، مربوط می‌شد و عباراتی که در مورد جدایی منطقی علم و هنر بیان شد نیز مؤید مطلب است. علاوه بر این، یکی از شواهد نگاه هنری سیدقطب به متون ادبی این است که ادبیات را با نقاشی، موسیقی و پیکرتراشی که آثار هنری هستند، مقایسه می‌کند و دست ادبیات را در زمینه‌ی حرکت در طبیعت و خیال بازتر از آثار هنری دیگر می‌داند؛ چرا که در نقاشی رنگ، خط و فضای محدود در اختیار هنرمند است و موضوعات باید مکان ثابتی داشته باشند. همچنین پیکرتراش نیز محدودتر از نقاش

با ابزار جامد ثابتی در ارتباط است و موضوعات موسیقی هم که معانی و مفاهیم در آن‌ها مشخص نیست.<sup>۱</sup>

یکی از شواهد نگاه زیبایی‌شناسی سیدقطب به متون ادبی این است که خود او روش فنی و هنری را پایه‌ی اصلی تحلیل ادبی دانست. او خود در جایی دیگر تصریح کرده است که این روش مبتنی بر زیبایی‌شناسی است: «إذا كنّا قد آثرنا المنهج الفنی و هو فی حقیقته متكامل من منهجین او ثلاثه: المنهج التاثری، و المنهج التقیری و المنهج الذوقی أو الجمالی فانما آثرناه لأنه اقرب المناهج الی طبیعة العمل الادبی» (قطب، ۱۴۲۴ق: ۲۵۳).

با توجه به نکات فوق مشخص می‌شود نگاه ادبی سیدقطب به قرآن نیز طبیعتاً یک نگاه هنری و زیبایی‌شناسانه خواهد بود و او خود به این مطلب بارها اذعان کرده است؛ چرا که در مشاهد القیامه آورده است: «و القرآن هذا الكتاب المعجز الجمیل هو أنفس ماتحویه المكتبة العربیة علی الاطلاق، فلا اقلّ من أن یعاد عرضه و أن تردّ الیه جدّته و أن یستنقذ من ركام التفسیرات اللغویة و النحویة و الفقھیة و التاریخیة و الاسطوریة ایضاً، و أن تبرز فیہ الناحیة الفنّیة، و تستخلص خصائصه الأدبیة و تنبّه المشاعر الی مکامن الجمال فیہ» (قطب، ۱۴۲۷ق: ۹).

او در عبارت فوق ورود خود را به قرآن کریم فقط به انگیزه‌ی ابراز جنبه‌ی هنری قرآن و استخراج ویژگی‌های ادبی آن و همچنین توجه به زیبایی‌های موجود در آن می‌داند. همچنین در مقدمه‌ی این کتاب، هدف خود از تدوین آن را زنده کردن زیبایی هنری قرآن کریم معرفی می‌کند: «ذلک الهدف البعید، هو إعادة عرض القرآن و استحياء الجمال الفنّی الخالص فیہ» (همان: ۱۲). و در مقدمه‌ی کتاب تصویر فنی نیز

۱. برای توضیحات بیشتر رجوع شود به: قطب، سید، النقد الادبی اصوله و مناهجه، ص ۱۲۴.

همین مطلب را دارند: «كان همي كلّه موجّهاً إلى الجانب الفني الخالص» (قطب، ۱۴۲۳ق: ۸). به همین جهت تحلیل‌گران آرا و کتب قرآنی سیدقطب، او را صاحب منهج جمالی و روش زیبایی‌شناسی قرآن می‌دانند.

رجاء نقاش، نویسنده‌ی مصری، می‌نویسد: «جاء سيدقطب بثقافته الادبية الجديدة و هو الناقد و الشاعر الحساس بما يمكن أن نسميه باسم المنهج الجمالي في تفسير القرآن» (نقاش، ۱۹۷۷: ۱۷۷). همچنین او را صاحب روش جدید تفسیر دانسته، می‌گوید: «سیدقطب توانسته پیشرفت آشکاری در تفسیر قرآن ایجاد کند که موجب حیات در فضای صحیح قرآنی و درک زیباترین احساس‌ها از قرآن می‌شود» (همان: ۱۷۸). عبدالفتاح خالدی نیز مشابه همین تعبیر را بعد از نقل برخی عبارات سیدقطب دارد: «من هذا النص نتعرف على منهج سيدقطب في دراسة القرآن وتفسيره في مكتبة القرآن الجديدة و هدفه من اخراج دراساته القرآنية. و طريقته التي التزمها في تلك الدراسات و هو المنهج الجمالي» (خالدی، ۱۴۲۱ق: ۱۶). ذوق هنری سیدقطب به قدری برای ادبا و نقّاد مشهور است که حتی کسانی که به نظرات او انتقاد دارند، اما این بعد ادبی سیدقطب را تحسین می‌کنند.

محمد نویهی<sup>۱</sup> که سیدقطب را ناتوان در ارائه‌ی اصول ادبی می‌داند، در مورد ذوق هنری او می‌نویسد: «فهذا رجل له ذوق فني صافي الجوهر برغم ما ترسم حوله من أقدار ألحقتها هذه الكتب النقدية التي اهتم بها. بل هذا رجل استطاع بحض ذوقه هذا أن يشرح المتعة الفنية التي حصلها من الادب الذي يدرسه و أن ينقل هذه المتعة الى

---

۱. محمد نویهی، ادیب و نویسنده معاصر و مدیر دانشکده‌ی ادبیات عرب دانشگاه خرطوم است که در زمینه‌ی ادبیات کتاب «ثقافة الناقدالادبي» و «الشعر الجاهلي» و در زمینه‌ی تفکر دینی کتاب «نحو ثورة في الفكر الديني» را به رشته تحریر در آورده است.

القاری. تری هذا حين يقف بك أمام مقطوعة شعرية، أو آيات قرآنية، فیریک جمالها الفنئی» (نویهی، ۱۹۴۹ق: ۶۲). براساس توصیف فوق سیدقطب را شخصیتی معرفی می‌کند که لذت هنری را شرح می‌دهد و این را به خواننده منتقل می‌کند و در برابر قطعه شعر و یا آیات قرآن، زیبایی هنری را نشان می‌دهد.

### نتیجه‌گیری

با توجه به بخش‌ها و فصول گذشته می‌توان امور زیر را نتیجه گرفت:

۱. با توجه به اینکه زیبایی‌شناسی قرآن کریم با بررسی جوانب ادبی آیات به فهم بهتر و صحیح‌تر معنای آیات کمک می‌کند، یک نوع تفسیر ادبی به شمار می‌آید.
۲. از جمله مبانی تفسیری سیدقطب، نگاه کلی و فراگیر به قرآن کریم، نگاه کاربردی به آن و اهتمام به زیبایی‌شناسی این کتاب الهی می‌باشد.
۳. از جمله مبانی ادبی سیدقطب، جامع‌نگری به عناصر ادبی، نگاه ویژه به القاء تجربه‌ی عاطفی، توجه به روحیات نویسنده و خواننده و اتخاذ منهجی متشکل از مناهج هنری، تاریخی و روان‌شناختی برای ارزیابی ادبی است.
۴. یکی از جنبه‌های مرتبط با اعجاز قرآن کریم، زیبایی‌شناسی است؛ چرا که یکی از وجوه اعجاز ادبی قرآن کریم، زیبایی‌هایی بی‌بدیل در این کتاب مقدس است.
۵. برای بررسی اعجاز ادبی قرآن کریم رویکردهای مختلفی نظیر ذوقی، لغوی، هنری و عقلی وجود دارد که رویکرد سیدقطب همان رویکرد هنری است.

## کتابنامه

- ایازی، سید محمدعلی (۱۳۹۰). المفسرون حیاتهم و منهجهم، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- حسن فدق، اسماء (۱۴۱۶ق). منهج سیدقطب فی ظلال القرآن، چاپ اول، مکه: دانشگاه امر القری.
- الخالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۴۲۱ق). المنهج الحرکی فی ظلال القرآن، چاپ دوم، اردن: دار عمار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق). سیدقطب من المیلاد الی الاستشهاد، چاپ دوم، دمشق: دارالقلم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ق). فی ظلال القرآن فی المیزان، چاپ دوم، اردن: دار عمار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ق). مدخل الی ظلال القرآن، چاپ دوم، اردن: دار عمار.
- خدایار، ابراهیم (اسفند ۱۳۹۰). بررسی میراث ادبی سیدقطب، نشریه ی ماه ادبیات، (۱۷۳).
- رجبی، محمود (۱۳۹۶). روش تفسیر قرآن، چاپ نهم، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- زرزور، عدنان محمد (۱۴۲۶ق). علوم القرآن و اعجازه و تاریخ توثیقه، چاپ اول، اردن: دارالاعلام.
- زمخشری، محمود بن عم (۱۴۰۸ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتب العربی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: موسسه الاعلمی.
- عبدالله خباص، عبدالله عوض (۱۹۸۲م). سیدقطب الادیب الناقد، اردن: دانشکده ادبیات دانشگاه اردن.
- قطب، سید (۱۴۲۳ق). التصوير الفنی فی القرآن، چاپ شانزدهم، قاهره: دارالشروق.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷ق). الدلاله النفسیه للاسالیب و الاتجاهات الجدیده، بی جا: دارالعلوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). النقد الادبی اصوله و مناهجه، ترجمه ی محمد باهر، چاپ دوم، تهران: خانه ی کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۴ق). النقد الادبی اصوله و مناهجه، چاپ هشتم، قاهره: دارالشروق.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱). خصائص التصور الاسلامی و مقوماته، چاپ دوم، قاهره: دارالشروق.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۵). فی ظلال القرآن، چاپ سی و پنجم، بیروت: دارالشروق.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). فی ظلال القرآن، ترجمه‌ی مصطفی خرم‌دل، چاپ دوم، بی‌جا: نشر احسان.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳). کتب و شخصیات، چاپ سوم، قاهره: دارالشروق.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۷). مشاهد التیامه فی القرآن، چاپ شانزدهم، قاهره: دارالشروق.
- \_\_\_\_\_ معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران، چاپ اول، قم: التمهید.
- \_\_\_\_\_ معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ فارسی معین، چاپ چهارم، تهران: انتشارات ادنا.
- \_\_\_\_\_ مؤدب، سیدرضا (۱۳۹۲). مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم، نشریه‌ی قرآن و علم، (۱۲).
- \_\_\_\_\_ النقاش، رجاء (۱۹۷۷م). منهج سیدقطب فی تفسیر القرآن، نشریه‌ی الهلال، (۲).
- \_\_\_\_\_ النویهی، محمد (۱۹۴۹م). ثقافه الناقد الادبی، چاپ اول، قاهره: مطبعه لجنه التألیف و الترجمة والنشر.
- \_\_\_\_\_ وصفی عاشور، ابوزید (۱۴۳۰ق). فی ظلال سیدقطب، چاپ اول، مصر: صوت القلم العربی.

## Bibliography

- Ayazi, Seyyed Mohammad Ali(2019). Al-Mufssaroon Hayatham and Manhagham, second edition, Tehran: Ministry of Culture and Guidance. [In Arabic].
- Hasan Fadaq, Asma(1416 A.H). Sayyid Qutb's Methodology in the Shades of the Qur'an, PhD Thesis, Makkah: Amr Al-Qari University. [In Arabic].
- Al-Khalidi, Salah Abdul Fattah(1421 A.H). Al-Manhaj al-Haraki fi Zhalal al-Qur'an, second edition, Jordan: Dar Ammar. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1414 A.H). Sayyed Qutb Man Al-Milad to Al-Istishhad, second edition, Damascus: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1421 A.H). In the shadows of the Qur'an in Al-Mizan, second edition, Jordan: Dar Ammar. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1421 A.H). Introduction to the Shadows of the Qur'an, second edition, Jordan: Dar Ammar. [In Arabic].
- Khodiar, Ebrahim(2019). Review of Seyyed Qutb's literary heritage, Magazine of Literature Month, (173). [In Persian].
- Rajabi, Mahmoud(2016). The Method of Qur'an Interpretation, 9th edition, Tehran: Hoza University Research Institute. [In Persian].
- Zarzour, Adnan Muhammad(1426 A.H). The Sciences of the Qur'an and Miracles and Validated History, first edition, Jordan: Dar al-Alam. [In Arabic].
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar(1408 A.H). Al-Kashf on the facts of Ghawamaz al-Tanzir and the eyes of the narrators in the interpretations, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].



- Tabatabaei, MohammadHossein(2013). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, second edition, Beirut: Al-Alami Institute. [In Arabic].
- Abdullah Khabas, Abdullah Awad(1982). Seyyed Qutb al-Adib al-Naqd, Master's thesis of the Faculty of Literature, Jordan: University of Jordan. [In Arabic].
- Al-Azm, Youssef(1400 A.H). Raed al-Fikr al-Islami al-Mahdeen al-Shaheed Seyyed Qutb, first edition, Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Qutb, Seyyed(1423 A.H). Al-Maghd al-Fani fi al-Qur'an, 16th edition, Cairo: Dar al-Shoroq. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1357 A.H). Al-Dalala al-Nafsiyyah Lallasalib and Al-Jadidah, NP: Darul Uloom. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1390). Al-Samat al-Adabi Usuleh and Manahjeh, translation by Mohammad Baher, second edition, Tehran: Khane Kitab. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1424 A.H). Al-Samat al-Adabi Usuleh wa Manahjeh, 8th edition, Cairo: Dar al-Shoro. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1421 A.H). Characteristics of al-Tawsour al-Islami and Muqumateh, second edition, Cairo: Dar al-Shoroq. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1425 A.H). In the shadows of the Qur'an, the 35th edition, Beirut: Dar al-Sharouq. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1403 A.H). Books and Personalities, third edition, Cairo: Dar al-Shurouq. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1427 A.H). Mushad al-Qiyamah fi al-Qur'an, 11th edition, Cairo: Dar al-Shoroq. [In Arabic].
- Marafet, MohammadHadi(1379). Tafsir va Mafsaran, first edition, Qom: Talmahid. [In Persian].
- Moin, Mohammad(2016). Farhang Farsi Farsi Moin, 4th edition, Tehran: Edna Publishing House. [In Persian].
- Mouadeb, Seyyed Reza(2012). Basics of Social Interpretation of the Holy Quran, Quran and Science Magazine, (12). [In Persian].
- Al-Naqash, Raja(1977). Seyyed Qutb's method of interpreting the Qur'an, Al-Hilal magazine, (2). [In Arabic].
- Al-Nawihi, Muhammad(1949). Thaqafa al-Naqd al-Adabi, first edition, Lajna Press, Cairo: authorship and translation. [In Arabic].
- Wasfi Ashour, Abu Zayd(1430 A.H). In the shadows of Seyyed Qutb, first edition, Egypt: Saut al-Qalam al-Arabi .[In Arabic].

## An Interpretive Study of the Verse of Khums with a Focus on Analyzing the Debate of Imam Reza (AS) (The Superiority of the Ahl al-Bayt over the Ummah)\*

Babollah Mohammadi Nabikandi<sup>\*\*</sup>  
Kazem Omid<sup>\*\*\*</sup>

### Abstract

Exploration of the verses of the Holy Qur'an on the virtues and excellence of the Prophet's family (PBUH) signifies their significance. One of these verses is the verse of Khums (Verse 41 of Surah Al-Anfal). Considering the importance of the content of this verse from the perspective of Muslims, Imam Reza (AS) also refers to this verse as one of the proofs of the superiority of the Ahl al-Bayt over the Ummah. Based on the discourse of the Imam (AS), in this verse Allah has assigned a portion to the Prophet's kinsfolk which is equal to His own portion and the portion of the Messenger of Allah. Imam Reza (AS) specifically identifies the term 'Ladhi al-Qurba' with the Ahl al-Bayt, meaning the infallible Imam (AS), and considers the allocation of Khums to the Ahl al-Bayt as a distinguishing factor and their superiority over the Ummah. Among the Sunni scholars, the term 'Ladhi al-Qurba' has been interpreted in four ways: 1) All of the Quraysh, 2) Bani Hashim and Bani Muttalib, 3) Only Bani Hashim, and 4) The family of Muhammad (PBUH). The scholars of the Imamiyyah school have also presented various interpretations, such as the infallible Imam (AS), the Prophet's family, and so on, for the intended term. The results of the discussions in this study indicate that the Imam (AS) is the intended meaning of the term 'Dhī al-Qurba'. Furthermore, the terms 'orphans,' 'needy,' and 'a passer-by in need of assistance' are exemplifications of the Prophet's family. Various opinions exist on this matter. We have endeavored to analyze and examine them to the best of our ability, taking into account the statements of both factions and narrations.

**Keyword:** Imam Reza (AS); Surah Al-Anfal; Dhī al-Qurba; Ahl al-Bayt

\* Received:2023-August-21      Accepted: 2023-November-05

\*\* Ph.D. Graduated in Quranic and Hadith Sciences of Faculty of Theology of University of Oom. Oom. Iran (The Corresponding Author) Email:

Babbavba@vahoo.com

\*\*\* Master Graduated in Education Management of Islamic Azad University of Central Tehran Branch. Tehran, Iran. Email: Kazmamydy6@gmail.com



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال دهم، جلد دوم، پیاپی ۲۰

پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صفحات ۳۷۷-۴۰۶

مقاله علمی - پژوهشی

## بررسی تفسیری آیه‌ی خمس با محوریت تحلیل مناظره‌ی امام رضا (ع) (برتری عترت بر امت)\*

باب‌اله محمدی نبی‌کندی\*\*

کاظم امیدي\*\*\*

### چکیده

کنکاش در آیات قرآن کریم بر فضایل و برگزیدگی خاندان پیامبر (ص) دلالت دارد. از جمله‌ی این آیات، آیه‌ی خمس (۴۱ سوره‌ی انفال) است. با توجه به اهمیت مفاد این آیه از دیدگاه مسلمانان، امام رضا (ع) نیز یکی از ادله‌ی برتری عترت بر امت را همین آیه قرار داده است. بر اساس مناظره‌ی امام (ع) در این آیه، خداوند سهم خویشاوندان پیامبر (ص) را به سهم خود و سهم رسول‌الله قرین ساخته است. امام رضا (ع) مصداق کلمه‌ی «لذی القربی» را خاص اهل بیت پیامبر (ص)، یعنی امام معصوم (ع) معرفی نموده و تعلق گرفتن خمس به عترت را وجه تمایز و برتری آن‌ها بر امت می‌داند. در این میان اهل سنت برای کلمه‌ی «لذی القربی» چهار وجه (۱- همه‌ی قریش ۲- بنی‌هاشم و بنی‌مطلب ۳- فقط بنی‌هاشم ۴- آل محمد (ص)) بیان کرده‌اند. علماء امامیه نیز وجوهی هم‌چون امام معصوم (ع)، خاندان پیامبر (ص) و ... برای واژه‌ی مورد نظر بیان کرده‌اند. نتیجه‌ی مباحث مطروحه در این مجال نشان دهنده‌ی این است که مراد از واژه‌ی «ذی القربی» امام (ع) است. همچنین مصداق واژه‌های یتامی، مسکین و ابن‌السبیل آل پیامبر (ص) هستند. در این زمینه اقوال متفاوتی وجود دارد. تا حد امکان بر آن شده‌ایم که به تحلیل و بررسی آن‌ها با توجه به اقوال فریقین و روایات بپردازیم.

کلیدواژه‌ها: امام رضا (ع)، سوره‌ی انفال، خمس، ذی‌القربی، عترت

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۴

\*\* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

Babbavba@yahoo.com

\*\*\* دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد مدیریت آموزشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران. ایمیل:

Kazmamdy6@gmail.com



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

## مقدمه

پس از تحمیل ولایت عهدی توسط مأمون بر امام رضا (ع) در خراسان، جلسات گسترده‌ی بحث و مناظره به دستور مأمون تشکیل گردید و از اکابر دانشمندان و علماء زمان، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، برای حضور در این جلسات دعوت می‌شد. بدون شک پوشش ظاهری این مناظرات، اثبات و تبیین مقام والای امام هشتم (ع) در رشته‌های علوم مختلف و معارف قرآنی بود. یکی از مناظرات مهم، مناظره با علمای عراق و خراسان بود. امام رضا (ع) در این مناظره در مرو، مجلسی که مأمون عباسی تشکیل داده بود، دوازده آیه‌ی قرآن کریم را وجه تمایز و برتری عترت خاندان پیامبر (ص) بر امت برشمردند. برخی از این آیات مبارک عبارت‌اند از: «... قُلْ لَأَسْأَلَنَّكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى...» (شوری، ۲۳)؛ ... بگو به ازای آن (رسالت) پاداشی از شما خواستار نیستم، مگر دوستی درباره‌ی خویشاوندان... . «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران، ۳۳)؛ به یقین خداوند آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان برتری داده است. «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ...» (آل عمران، ۶۱)؛ پس هر که در این (باره) پس از دانشی که تو را (حاصل) آمده، با تو مواجه کند؛ بگو بیایید پسرانمان و پسرانتان ... . «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا» (اسراء، ۲۶)؛ و (ای رسول ما) تو خود حقوق خویشاوندان و ارحام خود را ادا کن و نیز فقیران و رهگذران بیچاره را به حق خودشان برسان و هرگز (در کارها) اسراف روا مدار. «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء، ۷)؛ ما قبل از تو، جز مردانی که به آنان وحی می‌کردیم، نفرستادیم. (همه انسان بودند و از جنس بشر) اگر نمی‌دانید، از آگاهان بپرسید. «وَأَمَّا

اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ آئِنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (سوره انفال، ۴۱)؛ بدانید هر گونه غنیمتی به دست آورید، خمس آن برای خدا و پیامبر (ص) و ذی‌القربی و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه (از آنها) است، اگر به خدا و آنچه بر بنده‌ی خود در روز جدایی حق از باطل، روز درگیری دو گروه نازل کردیم، ایمان آورده‌اید؛ و خداوند بر هر چیزی تواناست (صدوق، عیون اخبار الرضا، ۱-۲۷۲-۲۳۹).

امام رضا (ع) با توجه به آیات فوق توانست افضل بودن اهل بیت پیامبر (ص) را بر دیگر امت به اثبات رساند. یکی از آیاتی که امام (ع) به آن تمسک جست، آیه‌ی ۴۱ سوره‌ی انفال بود که امام (ع) تفسیر مختصری از آن بیان کرده است، تا جایی که علمای حاضر در مجلس نتوانستند علیه امام (ع) پاسخی دهند. در مقاله‌ی پیش رو بر این هستیم به پرسش‌های مطروح ذیل پاسخ قابل قبولی دهیم:

۱- مصداق ذی‌القربی چه کسانی هستند؟ ۲- چه شواهد و دلایلی در بیانات امام رضا (ع) مبنی بر افضلیت عترت بر امت وجود دارد؟ ۳- مفسرین فریقین چه نظری در باره‌ی این سبیل، یتامی و مسکین دارند؟

در این مجال سعی شده است، از تفاسیر فریقین و همچنین از روایات برای بحث مورد نظر استفاده شود. قابل ذکر است روایاتی که ذکر شده‌اند، جهت تبیین صحت و تحلیل محتوای آن هر کدام بررسی سندی و دلالی می‌شوند. همچنین برای تبیین موضوع مورد نظر بعد از بیان پیشینه‌ی تحقیق به بررسی واژه‌های مناظره، امت و عترت پرداخته می‌شود.

### پیشینه‌ی تحقیق:

مقالاتی درباره‌ی آیهی پیش‌گفته نگاشته شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: «تأملی پیرامون صاحبان (مستحقین) خمس»، نوشته‌ی نیکزاد (۱۳۹۶: ۱۶۱-۱۷۸)؛ «تفسیر مقارن آیهی شریفه خمس»، نوشته‌ی فاخر میبیدی (۱۳۹۱: ۷-۳۰) و «بررسی تطبیقی آیه خمس»، نوشته‌ی برزنجی (۱۳۸۰: ۹۵-۱۱۶). این سه مقاله با اینکه تفسیری مبسوط از آیه را ارائه داده‌اند، ولی مقاله‌ی حاضر با نگاهی متفاوت و نو (اثبات برتری عترت پیامبر (ص) بر امت) به آیهی پیش‌گفته نگریده است.

### ۱- تعریف مناظره

مناظره در لغت از ماده‌ی «نظر» است و «نظر» به برگرداندن و توجه دادن چشم ظاهر و چشم باطن برای دیدن و ادراک چیزی گفته می‌شود. مقصود از این دیدن، تأمل و تحقیق درباره‌ی آن است. و نیز مقصود از دیدن و تأمل، به دست آوردن معرفت و شناختی است که بعد از تحقیق حاصل می‌شود (راغب اصفهانی، ۸۱۲). همچنین مناظره به معنای «با هم نظر کردن حقیقت و ماهیت یک امر می‌باشد و در واقع، ردّ و بدل شدن اندیشه‌ها در آن امر است» (دهخدا، ۲۱۵۶/۱۴). مناظره در اصل قائم به دو نفر است: سؤال کننده و پاسخ دهنده و به صورت سؤال و پاسخ‌هایی بی‌دری و منظم است؛ یعنی پرسنده تلاش می‌کند خصم را به پذیرش قضایایی وادار کند و آن گاه از همان قضایای اعتراف شده، قیاسی ترتیب دهد که ناقض وضع مجیب باشد. پس سائل می‌پرسد و مجیب هم پاسخ می‌دهد (مظفر، منطق، ۲۳۹/۲).

### ۲- بررسی معنای عترت

عترت در لغت به معنای خویشاوندان نزدیک و خصوصی و ذریه است؛ چنانچه ابن‌اثیر گفته است: «عِترَةُ الرجل: أخصُّ أقاربه» (ابن‌اثیر، التَّهَّایة فی غریب الحدیث و أثره، ۳/

۱۷۷). بنابراین، معنای لغوی عترت، عبارت است از اهل بیت و اولاد و ذریّه، نه مطلق خویشاوندان، گرچه از اقوام دور باشند. ابن منظور معانی گوناگونی را که برای عترت ذکر شده است، یادآور می‌شود و می‌نویسد: «عترت انسان نزدیکان وی شامل فرزند و غیر آن است و گفته شده عترت، گروه و عشیره‌ی نزدیک به شخص است و کسانی را که در گذشته‌اند یا در آینده به دنیا می‌آیند، دربرمی‌گیرد» (ابن منظور، لسان‌العرب، ۳۴/۹). برخی نیز گفته‌اند: «العتره: ولد الرجل و ذریته من صلبه» که ناظر به مصداق آشکار خویشاوندان نزدیک و خصوصی است (طریحی، مجمع‌البحرین، ۳/۳۹۵). البته باید دانست، آنچه را که اهل لغت در کتاب‌های خود در معنای عترت ذکر می‌نمایند، موارد استعمال الفاظ است که اعمّ از حقیقت و مجاز است و با آن نمی‌توان معانی حقیقی را به دست آورد (حسینی تهرانی، امام شناسی، ۱۳/۴۱۹). زبیدی در تاج‌العروس می‌گوید: مشهور و معروف آن است که عترت رسول خدا، اهل بیت او هستند و ایشان‌اند همان کسانی که زکات و صدقه‌ی واجب بر آن‌ها حرام است و آنان‌اند مراد از ذی‌القربی که بر ایشان خمس معین گردیده است؛ خمسی که در سوره‌ی انفال آیه ۴۱ آمده است (زبیدی، تاج‌العروس من جواهر القاموس، ۷/۱۸۶).

### ۳- بررسی کلمه‌ی امت

کلمه‌ی «امّت» از ریشه‌ی «أُمَّ» به معنی قصد و عزیمت کردن است؛ مانند آیه‌ی «آمّینَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ» (المائده، ۲). امّت واژه‌ای است که می‌تواند جامع مفاهیمی چون قوم، قبیله، عشیره، گروه‌های نژادی و نیز ملت یا جامعه‌ای مذهبی که تحت لوای هدایت یک پیامبر قرار دارد، باشد (ترکی، اجماع امت مومنان از جوهر عقیدتی تا واقعیت تاریخی، ۱/۳۰). راغب اصفهانی می‌گوید: «امّت هر جماعتی است که یک چیز مثل

دین، زبان یا مکان آن‌ها را جمع کند؛ مثلاً در آیهی ۱۲۰ از سوره‌ی نحل: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا» حضرت ابراهیم (ع) به تنهایی یک امت محسوب شده است (راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۲۹). همچنین در لسان‌العرب این گونه آمده است: «الأُمَّة» افرادی هستند که حضرت محمد (ص) برای آن‌ها فرستاده شده است، خواه کسانی که به او ایمان آورده‌اند و یا افرادی که کافر شدند (ابن‌منظور، لسان‌العرب، ۲۱۵/۱).

#### ۴- مناظره‌ی امام رضا (ع)

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ شَاذَوَيْهِ الْمُؤَدَّبُ وَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْرُورٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَعْفَرَ الْجَمِيرِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ: حَضَرَ الرِّضَا (ع) مَجْلِسَ الْمَأْمُونِ بِمَرَوْ وَ قَدْ اجْتَمَعَ فِي مَجْلِسِهِ جَمَاعَةٌ مِنْ عُلَمَاءِ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَ خُرَّاسَانَ ... وَ أَمَّا التَّامِنَةُ فَقَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى» فَقَرَنَ سَهْمَ ذِي الْقُرْبَى بِسَهْمِهِ وَ بِسَهْمِ رَسُولِ اللَّهِ ص فَهَذَا فَضْلٌ أَيْضًا بَيْنَ آلِ وَ الْأُمَّةِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَهُمْ فِي حِيزٍ وَ جَعَلَ النَّاسَ فِي حِيزٍ دُونَ ذَلِكَ وَ رَضِيَ لَهُمْ مَا رَضِيَ لِنَفْسِهِ وَ اصْطَفَاهُمْ فِيهِ فَبَدَأَ بِنَفْسِهِ ...» (صدوق، معانی‌الاجبار، ۲۳۷/۱-۲۳۹). امام (ع) بعد از آیاتی که برای تمایز و برتری وجه عترت پیامبر (ص) بر امت در مجلس مأمون بیان نمود، به آیه‌ی ذیل رسید که آن را بیان می‌کنیم.

در آیهی «وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى...» (انفال، ۴۱)؛ بدانید هر گونه غنیمتی به دست آورید، خمس آن برای خدا و برای پیامبر (ص) و برای ذی‌القربای پیامبر (ص) و... است. خداوند با این سخن، سهم نزدیکان پیامبر (ص) را به سهم خود و پیامبرش قرین کرده است. بنابراین یک وجه تمایز بین



امت و آل پیامبر (ص) همین است؛ چرا که خداوند آنان را در مکانی غیر از مکان مردم جای داده و برای خویشان رسولش آن را پسندیده که برای خود پسندیده و در آن مورد آنان را برگزیده است. نخست از خود شروع کرده و بعد پیامبر (ص) را بیان کرده و سپس خویشان وی را در آنچه با جنگ یا بدون آن به دست آمده باشد. همچنین این وجه که: قطعاً چیزهایی را که خداوند برای خود پسندیده، برای آنان نیز پسندیده و در این باره فرموده است: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ...». پس این عبارت تأکیدی مؤکد است تا روز قیامت (صدوق، عیون أخبار الرضا (ع)، ۱/۲۳۷). اما در ادامه‌ی آیه شریفه‌ی سوره‌ی انفال می‌فرماید: (وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسْكِينِ) هرگاه یتیم، یتیمی‌اش به پایان برسد، از حکم غنائم خارج می‌شود و سهمی از آن نخواهد داشت. همین طور مسکین هم هر موقع فقرش از بین رود، بهره‌ای از غنیمت نخواهد برد و بر او حلال نیست که سهمی از آن دریافت کند. اما سهم ذی‌القربی تا قیامت پابرجا بوده و در حق آنان جاری است؛ حال چه غنی باشند و چه فقیر؛ زیرا کسی از حضرت پیامبر (ص) و خاندان او بی‌نیازتر نیست. همچنین در «فیء» (غنایمی که بدون جنگ و خون‌ریزی به دست آمده است) آنچه را از غنائم برای خویش و رسولش (ص) پسندیده، برای ذی‌القربی نیز پسندیده است (همو، ۱/۲۳۸).

اما در قضیه‌ی صدقات، هم خود و هم رسولش و اهل بیت خویش را منزه دانسته است؛ زیرا زکات برای پاک شدن مال و دور شدن از پلیدی است و این در حالی است که خداوند آل محمد (ص) را از هر پلیدی دور نگاه داشته و به خاطر همین در این آیه‌ی مبارکه، امت با خاندان پیامبر (ص) قرین نگشته است. «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ

بررسی تفسیری آیهی خمس با محوریت تحلیل مناظره‌ی ... / باب‌اله محمدی نبی‌کندی ۳۸۵

و ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه، ۶۰)؛ زکات ویژه‌ی فقرا، مساکین و کارکنانی است که برای آن زحمت می‌کشند و همچنین کسانی که برای جلب محبت وی اقدام می‌شود و برای بردگان، بدهکاران، در راه خدا و واماندگان در راه نیز شامل می‌شود. این یک فریضه‌ی الهی است و خداوند دانا و حکیم است (ر.ک: صدوق، عیون أخبار الرضا (ع)، ۱ / ۲۳۹).

#### ۴-۱- بررسی سندی:

این حدیث و مناظره از دو طریق روایت شده است: ۱- علی بن الحسن بن شاذویه. ۲- جعفر بن محمد بن مسرور. در طریق نخست به دلیل مجهول بودن راوی، این روایت ضعیف است، ولی در طریق جعفر بن محمد بن مسرور به دلیل امامی و ثقة بودن راوی و نیز به دلیل امامی و ثقة بودن بقیه‌ی راویان روایت مذکور صحیح می‌باشد (ر.ک: طوسی، فهرست، ۱۰۹؛ نجاشی، رجال، ۱۲۴؛ حلی، رجال، ۳۱).

#### ۴-۲- بررسی دلالی:

در این مناظره، امام (ع) برای اثبات سخن خود از روش قرآن به قرآن بهره برده است. همچنین از تعیین مصادیق آیه در راستای تطبیق آیه بر اهل بیت نیز به خوبی استفاده نموده‌اند؛ به این ترتیب که امام (ع) ذی‌القربی را خویشان نزدیک پیامبر (ص) بیان نموده و یتامی، مسکین و ابن‌سبیل را عطف به خویشان پیامبر (ص) دانسته است و بیان کرده که صدقه بر آنان حرام بوده است و جز خمس بر آنان چیزی تعلق نمی‌گیرد. ذکر دو نکته در مناظره‌ی امام (ع) قابل توجه و مهم است:

۱. منظور از ذی‌القربی که امام (ع) مصداق آن را خویشان پیامبر (ص) ذکر کرده است، همان امام معصوم (ع) می‌باشد و این مهم را از یازده آیه‌ی دیگر (که برخی از

آن آیات را در مقدمه ذکر کردیم) می توان استنباط کرد؛ چرا که مصداق آیاتی هم چون: مودت (شوری، ۲۳)، تطهیر (احزاب، ۳۳) و مباحله (آل عمران، ۶۱) معصوم (ع) است. ۲. منظور امام (ع) از یتامی، ابن سبیل و مسکین در این آیه (انفال، ۴۱) همان خویشان پیامبر (ص) است. به دلیل آنکه امام (ع) برای نشان دادن این امر که بر خویشان پیامبر (ص) صدقه حرام است، آیه ی ۶۰ سوره توبه را شاهد مثال ذکر می کند و توضیح می دهد که مصداق این دو آیه با هم متفاوت است.

حال برای بررسی شواهد و مؤیدات مناظره ی امام (ع) از تفاسیر، روایات و منابع فریقین بهره می گیریم؛ نخست به بررسی واژه ی لذی القربی که مهم ترین مسئله ی مقاله را شامل می شود، پرداخته و سپس کلمات یتامی، مساکین و ابن سبیل بررسی می شوند.

## ۵- مراد از ذی القربی در منابع اهل سنت

قرطبی آراء مختلف مربوط به ذی القربی را در سه قول بیان کرده است: ۱. همه ی افرادی که پیامبر (ص) در جریان دعوت و انذار به صفا فرا خوانده است، شامل ذی القربی هستند. ۲. بنی هاشم و بنی مطلب، مصداق این عنوان هستند. شافعی، احمد و جمهور اهل سنت همین قول را پذیرفته اند. ۳. ذی القربی منحصر به بنی هاشم است. مجاهد، علی بن الحسین، مالک، ثوری و اوزاعی بر این اعتقاد بوده اند (قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۲/۸). از نظر اکثر اهل تسنن تخصیص ذی القربی به بنی هاشم و بنی مطلب و اخراج بنی نوفل و بنی عبد شمس از شمول آن، سنت نبوی است و توسط خود پیامبر (ص) انجام شده است. مبنای فعل رسول (ص) هم معیت بنی هاشم و بنی مطلب با مسلمانان در ماجرای شعب ابی طالب بوده است (شیرازی، المذهب فی فقه الامام الشافعی، ۲/۲۴۷؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۴/۴). ابن عطیه اندلسی بیان کرده است که مراد از ذی القربی، قرابت رسول خداست. علی بن الحسین و ابن عباس هم

گفته‌اند: مراد از ذی‌القربی فقط بنی‌هاشم است. ایشان از مجاهد نقل کرده است که می‌گوید: «کان آل محمد لاتحل لهم الصدقة فجعل لهم الخمس؛ صدقه بر آل محمد (ص) حلال نیست، لذا خمس را برای آن‌ها قرار داده است». و از شافعی آورده که بیان کرده است: «بنوهاشم و بنوالمطلب فقط». برخی بیان کرده‌اند مراد از ذی‌القربی همه‌ی قریش هستند. دلیل این نظر، قولی از ابن‌عباس است که در پاسخ به سؤالی گفت: «قد کنا نقول اناهم ولكن فابی ذالک علینا قومنا وقالوا قریش کلها ذوالقربی»؛ ما همیشه می‌گفتیم که مراد از ذی‌القربی ما هستیم، ولی قوم ما این سخن را انکار کردند و گفتند همه‌ی قریش ذی‌قربی هستند (رک: ابن‌عطیه، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ۵۳۰/۲-۵۳۲).

ابن جریر طبری ذیل آیهی ۴۱ سوره‌ی انفال در بحث مراد از ذی‌القربی بیان می‌کند: در این باره چند قول وجود دارد. یکی از آن‌ها قرابت رسول (ص) از بنی‌هاشم است. از مجاهد نقل شده است: «کان آل محمد لاتحل لهم الصدقة فجعل لهم الخمس»؛ بر خویشان پیامبر (ص) صدقه جایز نیست، بنابراین خداوند به جای آن خمس را برای آن‌ها قرار داده است. دوباره از او نقل کرده است: «کان النبی واهل بیته لایاکلون الصدقة فجعل لهم الخمس»؛ حضرت محمد (ص) و اهل بیتش صدقه نمی‌خوردند، لذا خمس را برای آن‌ها قرار داده است (رک: طبری، تفسیر طبری، ۱۰ / ۲-۶). در این مورد روایتی از علی بن‌الحسین (ع) و امیرالمومنین (ع) به این مضمون نقل نموده است: به خدا قسم! مقصود از ذی‌القربی ما هستیم. آنان کسانی هستند که خداوند ایشان را با خود و رسولش قرین ساخت و گفت: «فان لله خمسہ...». این آیه ویژه‌ی ماست و به سبب احترام پیامبر (ص)، الله متعال در صدقه سهمی برای ما قرار نداده است تا ما از دست مانده‌ی مردم چیزی نخوریم (رک: همان). همچنین در کتاب

شواهدالتنزیل حسکانی این چنین آمده است: لذی القربی اقارب و بستگان نبی صلی اللہ علیہ و آلہ هستند که گرفتن صدقه برای آنان حلال نیست (حسکانی، شواهد التنزیل، ۲/۲۸۵).

بنابراین آراء اهل سنت در چهار قول کلی بیان شده است:

- ۱- مراد از ذی القربی همه ی قریش است. ۲- مراد، بنی هاشم و بنی مطلب است.
- ۳- مراد از ذی القربی فقط بنی هاشم است. ۴- منظور از ذی القربی آل محمد (ص) است. نظر چهارم را امام رضا (ع) برای برتری عترت بر امت در مناظره ی خویش بیان کرده است که برخی از اهل تسنن نیز به آن اذعان کرده اند.

#### ۵-۱- مراد از ذی القربی در منابع امامیه

مرحوم علامه طباطبایی در مورد «ذی القربی» دو احتمال را مطرح کرده اند؛ نخست به نزدیکان پیامبر (ص) اشاره کرده و سپس هم گفته است: روایات معتبری وجود دارد که دلالت می کند مراد از ذی القربی، امام معصوم (ع) اس. (رک: طباطبائی، المیزان فی تفسیر آیات القرآن، ۸۹/۹). همچنان قرشی و دیگران آورده اند که لذی القربی چون مفرد است باید یک فرد داشته باشد که آن امام (ع) و جانشینی پیامبر (ص) و از خانواده او است (رک: قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ۲/۱۳۴؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۷/۱۷۱؛ قمی، تفسیر قمی، ۱/۲۷۸؛ طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن ۶/۱۲۵). برخی دیگر مانند کاشانی مصداق ذی القربی را بنی هاشم و بنی مطلب دانسته اند (کاشانی، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، ۴/۲۰۰).

مشهور بین فقها و محدثین امامیه این است که مراد از «ذی القربی» امام معصوم (ع) است (رک: طوسی، تهذیب الأحکام ۴/۱۲۵؛ ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ۱/۵۰۱؛ عیاشی، تفسیر عیاشی، ۲/۶۴؛ کلینی، کافی، ۱/۲۹۴؛ ابن طاووس،

بررسی تفسیری آیه‌ی خمس با محوریت تحلیل مناظره‌ی ... / باب‌اله محمدی نبی‌کندی ۳۸۹

اللهوف علی قتلی الطفوف، ۱۷۷؛ جیلانی، الذریعة إلى حافظ الشریعه، ۲/۲۸۳؛ فیض کاشانی، وافی، ۲/۳۱۶؛ حرعاملی، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، ۴/۱۴۵). برخی از محدثین مانند شیخ صدوق، ابن‌جنید، و مجلسی نیز گفته‌اند: مقصود از «ذی‌القربی» همه‌ی کسانی است که به هاشم منسوب‌اند؛ نه خصوص امام معصوم (ع) (رک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۲/ ۲۹؛ ابن‌جنید، مجموعه فتاوی‌ای ابن‌جنید، ۹۸ و ۱۰۵؛ مجلسی اول، لوامع صاحبقرانی، ۵/۵۵۹). برخی دیگر نیز ذی‌القربی را به بنی‌هاشم و بنی‌مطلب نسبت داده‌اند (ابن‌شعبه حرانی، تحف العقول، ۳۴۱). بنابراین علمای امامیه نیز چهار وجه برای ذی‌القربی متصور هستند که عبارت‌اند از: ۱- امام (ع) ۲- نزدیکان پیامبر (ص) ۳- بنی‌هاشم ۴- بنی‌هاشم و عبدالمطلب.

از آنجایی که اکثر علمای امامیه ذی‌القربی را امام (ع) دانسته‌اند و برخی دیگر مراد آن را خویشان پیامبر (ص) تفسیر نموده‌اند، بنابراین نخست، به بررسی وجه اول از طریق برخی از روایات وارده می‌پردازیم و سپس برخی از روایاتی که دال بر این هستند، مراد از ذی‌القربی خویشان پیامبر (ص) است، پرداخته می‌شود و هر کدام از روایات بررسی سندی و دلالتی شده و سپس نتایج آن را بیان می‌کنیم.

۵-۱-۱- روایات دال بر اینکه مراد از ذی‌القربی امام (ع) است.

روایت اول:

«سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَحَدِهِمَا (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ ... قَالَ خُمُسُ اللَّهِ لِلْإِمَامِ وَ خُمُسُ الرَّسُولِ لِلْإِمَامِ وَ خُمُسُ ذَوِي الْقُرْبَى لِقَرَابَةِ الرَّسُولِ الْإِمَامِ وَالْيَتَامَى يَتَامَى آلِ الرَّسُولِ وَالْمَسَاكِينَ مِنْهُمْ وَأَبْنَاءُ السَّبِيلِ مِنْهُمْ فَلَا يَخْرُجُ مِنْهُمْ إِلَى غَيْرِهِمْ» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۴/۱۱۰). عبدالله بن بکیر از امام صادق

(ع) و یا امام باقر (ع) در مورد آیه‌ی شریفه‌ی «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ...» سؤال نمود. حضرت فرمود: سهم خداوند برای امام (ع) است و سهم رسول (ص) نیز برای امام (ع) است و ذی‌القربی، خویشان پیامبر (ص) که همان امام (ع) است و مقصود از یتامی، این گروه از آل پیامبرند و نیز مساکین و ابن‌سبیل از این‌ها مراد است و نباید سهم اینان به دیگران داده شود.

بررسی سندی: این روایت به دلیل مرسل بودن ضعیف می‌باشد، ولی فقها مرسله‌ی ابن‌بکیر را به دلیل اینکه از اصحاب اجماع است، معتبر می‌دانند (کشی، رجال، ۳۴۵).  
بررسی دلالتی: در این حدیث، خمس به شش قسمت تقسیم شده و منظور از ذی‌القربی امام معصوم (ع) دانسته شده است. همچنین یتامی، مسکین و ابن‌سبیل از خاندان پیامبر (ص) هستند.

روایت دوم:

«کلینی عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الرَّضَا (ع) قَالَ: سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ فَقِيلَ لَهُ فَمَا كَانَ لِلَّهِ فَلِمَنْ هُوَ فَقَالَ لِلرَّسُولِ اللَّهُ ص وَ مَا كَانَ لِلرَّسُولِ اللَّهُ فَهُوَ لِلْإِمَامِ» (کلینی، اصول کافی، ۵۴۴/۱)؛ از امام در مورد قول خداوند (و بدانید هر چیزی را به غنیمت گرفتید، یک پنجم آن برای خدا و پیامبر (ص) و برای خویشاوندان است) به او گفته شد: آنچه برای خداست، از آن کیست؟ گفت: از آن رسول خدا (ص) و آنچه برای رسول خداست از آن امام (ع) است.

بررسی سندی: این روایت به این دلیل که راویان آن، یعنی احمد بن محمد بن عیسی‌ الاشعری (نجاشی، رجال، ۸۳؛ طوسی، رجال، ۶۱) و احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی امامی مذهب هستند (طوسی، فهرست، ۳۲۲) و همچنین ابن ابی نصر از اصحاب اجماع نیز هست، حدیثی صحیح شمرده می‌شود (کشی، رجال، ۵۵۶).

بررسی دلالتی: در این روایت آمده است که آنچه برای خدا و رسول خدا (ص) است، از آن امام (ع) است. بنابراین با توجه به مضمون حدیث فوق می‌توان گفت که ذی‌القربی در حدیث فوق به معنای امام (ع) است.

روایت سوم:

«عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْبَغْدَادِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ صَالِحِ الصِّمَرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ رَاشِدٍ قَالَ حَدَّثَنِي حَمَادُ بْنُ عَيْسَى قَالَ رَوَاهُ لِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا ذَكَرَهُ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ (ع) قَالَ: الْخُمْسُ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ... وَيُقَسَّمُ بَيْنَهُمُ الْخُمْسُ عَلَى سِتَّةِ أَنْهُمُ سَهْمٌ لِلَّهِ وَ سَهْمٌ لِرَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ سَهْمٌ لِذِي الْقُرْبَى وَ سَهْمٌ لِلْيَتَامَى وَ سَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ وَ سَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ؛ فَسَهْمُ اللَّهِ وَ سَهْمُ رَسُولِ اللَّهِ لِأَوْلَى الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِ رَسُولِ اللَّهِ وَرِاثَةٌ وَ لَهُ ثَلَاثَةُ أَنْهُمُ: سَهْمَانِ وَرِاثَةٌ وَ سَهْمٌ مَقْسُومٌ لَهُ مِنَ اللَّهِ ...» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۲۸/۴)؛ امام کاظم (ع) می‌فرماید: خمس از پنج چیز است... و به شش سهم تقسیم می‌شود: سهمی برای خدا، سهمی برای رسول خدا (ص)، سهمی برای ذی‌القربی، سهمی برای یتیمان، سهمی برای مستمندان و سهمی برای در راه ماندگان. اما سهم خدا و رسولش برای اولیای امر بعد از پیامبر (ص) است؛ پس برای امام سه سهم است که دو سهم از طریق ارث به او می‌رسد و یک سهم نیز که از طرف خداوند برای او معین شده است.

بررسی سندی: این روایت از طریق حماد بن عیسی روایت شده است که به امام موسی بن جعفر (ع) ختم می‌شود ولی این روایت به دلیل ارسال بودن آن ضعیف به حساب می‌آید. همچنین در روایت کتاب تهذیب، علی بن یعقوب و الحسن بن اسماعیل بن صالح الصمیری مجهول می‌باشند. ولی مرسله‌ی فردی چون حماد بن عیسی الجهنی که از اصحاب اجماع است، خدشه‌ای به اعتبار آن نمی‌زند (کشی، رجال، ۳۷۵).



بررسی دلالتی: در این روایت، خمس به شش قسم تقسیم شده است: سهم خداوند، سهم پیامبر (ص)، سهم ذی القربى، سهم یتیمان، سهم مساکین و سهم ابن سبیل. سهم خداوند و رسول (ص) بعد از او از آن امامان معصوم (ع) است و برای امام (ع) نیمی از خمس و نیمی دیگر از آن سادات فقیر، یتیم و ابن سبیل است.

۵-۱-۲- روایات دال بر این که مراد از ذی القربى خویشان پیامبر (ص) است.

روایت اول:

«روایه رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْجَارُودِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا آتَاهُ الْمَغْنَمُ أَخَذَ صَفْوَهُ وَكَانَ ذَلِكَ لَهُ ثُمَّ يَقْسِمُ مَا بَقِيَ خَمْسَةَ أَخْمَاسٍ وَيَأْخُذُ خُمُسَهُ ثُمَّ يَقْسِمُ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسٍ بَيْنَ النَّاسِ الَّذِينَ قَاتَلُوا عَلَيْهِ ثُمَّ قَسَمَ الْخُمْسَ الَّذِي أَخَذَهُ خَمْسَةَ أَخْمَاسٍ يَأْخُذُ خُمْسَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِنَفْسِهِ ثُمَّ يَقْسِمُ الْأَرْبَعَةَ الْأَخْمَاسَ بَيْنَ ذَوِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ أَبْنَاءِ السَّبِيلِ يُعْطَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ جَمِيعًا» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۲۸/۴)؛ امام جعفر صادق (ع) فرمود: زمانی که غنیمتی نزد رسول خدا (ص) می آمد ... یک پنجم حق خداوند را برای خود برمی داشت سپس چهار قسمت از باقی مانده ی خمس را بین خویشاوندان و یتامی و مساکین و در راه ماندگان تقسیم می کرد و به هر یک از آن ها حقشان را می داد.

بررسی سندی: این روایت به دلیل وجود راویان امامی و ثقه، صحیح می باشد.

بررسی دلالتی: با توجه به جمع بودن لفظ ذوی القربى و نیز عدم تقييد، دلالت به همهی خویشاوندان رسول اکرم (ص) می کند و همچنین در این روایت یتامی و مساکین و ابن سبیل مقید به آل رسول (ص) نیستند و می توان برداشت کرد که شامل تمامی یتیمان و ... از مردم می شود.

روایت دوم:

«محمّد بنُ الحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ قَالَ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ مَالِكٍ الْجُعْفِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ» فَقَالَ أَمَّا خُمُسُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلِلرَّسُولِ يَضَعُهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ أَمَّا خُمُسُ الرَّسُولِ فَلِأَقْرَبِيهِ وَ خُمُسُ ذَوِي الْقُرْبَىٰ فَهُمْ أَقْرَبَاؤُهُ وَ الْيَتَامَىٰ يَتَامَىٰ أَهْلُ بَيْتِهِ فَيَجْعَلُ هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ أَرْبَعَةَ أَشْهُمٍ فِيهِمْ وَ أَمَّا الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَقَدْ عَرَفْتُ أَنَا لَا نَأْكُلُ الصَّدَقَةَ وَ لَا تَحِلُّ لَنَا فَهِيَ لِلْمَسَاكِينِ وَ أَبْنَاءِ السَّبِيلِ» (كلینی، کافی، ۶۰۵)؛ از امام صادق (ع) راجع به آیهی شریفه‌ی «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ» سؤال شد. حضرت فرمودند: اَمَّا سَهْمِي كِه بَرای خدَاوند متعال است، به پیامبر اكرم (ص) می‌رسد كه آن را در راه خدَاوند صرف كند و سهم پیامبر اكرم (ص) نیز به نزدیكانش می‌رسد و ذوی القربی نیز كه برای نزدیكان پیامبر (ص) است كه منظور از «یتامی» یتیمان اهل بیت (ع) است. پس این چهار سهم برای نزدیكان پیامبر (ص) صرف می‌شود. اَمَّا مستمندان و در راه ماندگان. پس دانستی كه ما از زكات استفاده نمی‌كنیم و زكات برای ما حلال نیست؛ پس آن برای مستمندان و در راه ماندگان است. در این روایت، زكریا بن مالك جعفی نقل می‌كند كه امام صادق (ع) «ذی القربی» را به اقربا و خویشاوندان تفسیر نموده است؛ بنابراین، از این روایت استفاده می‌شود كه مراد از ذی القربی يك نفر نیست.

بررسی سندی: این روایت به دلیل مجهول بودن حال زكریاء بن مالك الجعفی

ضعیف می‌باشد.

بررسی دلالتی: در روایت مذکور امام (ع) می‌فرماید: سهم رسول‌الله (ص) برای عموم اقارب ایشان می‌رسد و سهم ذوی القربی نیز باید از اهل بیت (ع) باشند و اما در مساکین و ابن‌سبیل این شرط لازم نیست و می‌تواند از سایر مردم نیز باشد.  
روایت سوم:

«تفسیر العیاشی عَن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ أَحَدِهِمَا (ع) وَ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى» قَالَ هُمْ قَرَابَةُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَسَأَلْتُهُ مِنْهُمْ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنِ السَّبِيلِ؟ قَالَ: نَعَمْ» (حرعاملی، وسائل الشیعة، ۵۰۹/۹)؛ از امام محمدباقر (ع) از قول خداوند عزوجل: «و بدانید هر چیزی را به غنیمت گرفتید، یک پنجم آن برای خداوند و پیامبر (ص) و ذوی القربی است». فرمود آنان خویشان پیامبر اکرم (ص) هستند. سؤال شد که آیا یتیمان و مساکین و ابن‌سبیل هم جزء آنها هستند؟ گفت: بله.

بررسی سندی: دو روایت را محمد بن مسعود العیاشی در تفسیرش آورده که به نظر می‌رسد این دو روایت، یک روایت است که روایت اولی به نقل از احدهما که مردد بین امام باقر (ع) و امام صادق (ع) است. البته هر دو روایت به دلیل مرفوع بودن ضعیف به شمار می‌آیند.

بررسی دلالتی: در این روایت ذی‌القربی به خویشان پیامبر (ص) تفسیر شد که می‌توان دو برداشت از آن کرد؛ یک: تمام اقربای پیامبر (ص) دوم: امام، با در نظر گرفتن اینکه امامان نیز از اقربای رسول اکرم (ص) هستند. همچنین در مورد یتامی، مساکین و در راه ماندگان سؤال شد که فرمودند: اینها جزء اقرباء رسول خدا (ص) می‌باشند.

## جمع‌بندی روایات

با بررسی روایات دو دسته که شرح و بررسی آن گذشت، چندین نکته از آن‌ها برداشت می‌شود که در ذیل به آن اشاره می‌کنیم.

۱- روایات ذکر شده در بخش اول دلالت دارد بر اینکه مراد از ذی‌القربی امام (ع) است، هر چند در برخی از روایات ضعف سندی به چشم می‌خورد، اما با توجه به اینکه مفاد روایات به حد تواتر رسیده (نجفی، جواهرالکلام فی الشرح شرائع الإسلام، ۱۶/۸۸-۹۰) و موافق و مورد توجه اکثر فقهای شیعه قرار گرفته است، قابل‌خدشه نمی‌باشد (انصاری، کتاب الخمس، ۲۹۱؛ خویی، المستند فی شرح العروه الوثقی، ۳/۳۰۷).

۲- روایاتی که ذی‌القربی را خویشان پیامبر (ص) معرفی می‌کند، هر چند برخی از آن‌ها مشکل سندی ندارند، اما به سبب موافقت با قول عامه و اعراض اکثر فقهای شیعه از آن نمی‌توان مورد قبول قرار داد (جزیری، الفقه علی المذاهب الأربعة، ۱/۱۸۸).

۳- می‌توان با توجه به قول صاحب حدائق‌الناضره، روایت ابن‌مسکان را مبنی بر اینکه مراد از ذوی‌القربی همه بستگان پیامبر (ص) است، دلالت دارد، حمل بر تقییه کرد (بحرانی، الحدائق‌الناضره فی احکام‌العتره‌الطاهره، ۱۲/۳۷۵-۳۷۷).

۴- می‌توان روایت ابن‌مسکان را به وسیله‌ی روایت مرسله‌ی ابن‌بکیر که می‌گوید: «وَ خُمْسُ ذَوِي الْقُرْبَىٰ فَهُمْ أَقْرَبَاؤُهُ» تقييد زد (انصاری، کتاب الخمس، ۲۹۳). یعنی قاعده‌ی مطلق و مقید جریان پیدا می‌کند و می‌توان گفت: «قرابة رسول الله (ص)» مطلق است و مقیدش امام معصوم (ع) است؛ یعنی در ابتدا مانند این است که گفته شود: «علما»، سپس مقید شود به علمای معصوم که همان امامان معصوم (ع) هستند (رک: مجلسی اول، لوامع صاحبقرانی، ۵/۶۰۳-۶۰۶).

۵- با بررسی این روایات با قطعیت می‌توان گفت که مناظره‌ی امام رضا (ع) خود سند یقینی دال بر این است که خداوند متعال عترت پیامبر (ص) را با امت متمایز ساخته و ایشان را قرین سهم خود و رسولش ساخته است.

## ۶- بررسی واژه‌های یتامی، مسکین و ابن سبیل

### ۶-۱- بررسی کلمه‌ی یتامی

واژه‌ی یتامی جمع کلمه‌ی یتیم است. ابن منظور بیان کرده است: یتیم بودن برای انسان، مرگ پدر در ایام کودکی و در خصوص حیوانات، مرگ مادر در همین ایام است (ابن منظور، لسان اعراب، ۶۴۵/۱۲؛ رازی، مختارالصاح، ۸۸۵). فقها درباره‌ی اینکه ایتم موضوع آیه غنیمت چه کسانی هستند، اختلاف نظر دارند. از نظر اهل سنت کلیه‌ی کودکان نابالغ مسلمان که پدر خود را در ایام کودکی از دست داده‌اند تا سن بلوغ و به شرط حاجت، مشمول حکم آیه هستند و میان دختر و پسر در این باره تفاوتی نیست و اینکه بلوغ پایان یتیم است، مستند به حدیث شریف نبوی است که فرموده است: «لا یتیم بعد حلم» (طبری، تفسیر طبری، ۷/۱۰؛ ماوردی، النکت و العیون تفسیر الماوردی، ۲۲۷). از نظر امامیه مراد از یتامی در آیه‌ی محل بحث، کودکان پدر از دست داده‌ی بنی‌هاشم است (سیوری، کنز العرفان فی فقه القرآن، ۲۵۷/۱؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ۸۳۶/۴؛ لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ۱۹۵/۲).

### ۶-۲- بررسی واژه‌ی مسکین

واژه‌ی مسکین، از ماده‌ی «سکون» گرفته شده است. گویا چنین کسی بر اثر شدت فقر، ساکن و زمین‌گیر شده است. مؤید این تعریف از مسکین، آیه‌ی ۱۶ سوره بلد است که می‌فرماید: «أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ»؛ یا غذا دادن به بینوایی که در خاک نشسته است. مسکین کسی است که از مظاهر دنیوی چیزی ندارد. اینکه فقیر و مسکین چه

نسبتی با هم دارند، محل اختلاف است. ابن‌سکیت بیان کرده است: فقیر از نظر مادی وضع بهتری نسبت به مسکین دارد و مسکین محتاج محض است. برخلاف او اصمعی معتقد است که مسکین حالی بهتر از فقیر دارد. یونس با ابن‌سکیت هم عقیده است. وی می‌گوید: از یک اعرابی پرسیدم: «تو فقیری؟» گفت: «نه مسکینم». در این میان ابن‌الاعرابی میان این دو لفظ تفاوتی قائل نبوده است (رازی، مختارالصاح، ۶۱۳). در هر حال مصادیق مسکین موضوع آیه‌ی خمس از لحاظ فقهی مورد اختلاف است. از نظر عالمان اهل سنت مراد، نیازمندان مسلمین است؛ یعنی آنان که از عهده‌ی تأمین مایحتاج خود بر نمی‌آیند (طبری، تفسیر طبری، ۷/۱۰؛ ماوردی، النکت و العیون تفسیر الماوردی، ۲۲۸؛ صابونی، روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام، ۶۶۸/۱). ولی تشیع باز هم این عنوان را به مستمندان بنی‌هاشم تخصیص داده‌اند (طبرسی، مجمع‌البیان، ۸۳۶/۴؛ لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ۱۹۵/۲؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۷۲/۷).

### ۳-۶- بررسی کلمه‌ی ابن‌سبیل

ابن‌سبیل در لغت به کسی گفته می‌شود که فراوان سفر می‌کند و چون با راه ملازم و همراه است، ابن‌السبیل گفته می‌شود (ابن‌اثیر، النّهایة فی غریب الحدیث و أثره، ۳۳۸/۲). برخی گفته‌اند: چون مسافر را کسی نمی‌شناسد، به همین جهت به راه نسبتش می‌دهند (رامپوری، فرهنگ غیاث الغات، ۱۹). در اصطلاح قرآنی و فقهی به مسافری گفته می‌شود که در راه مانده است و مالی ندارد تا به وطن خود برگردد؛ اگرچه در وطن خود بی‌نیاز باشد (ابن‌منظور، لسان‌العرب، ۱۶۳/۶).

درباره‌ی ابن‌سبیل و مصداق آن نیز اختلاف است. اهل سنت مسافران مسلمان را به شرط نیاز، ابن‌سبیل می‌دانند و در این باره میان کسانی که در آغاز سفر هستند و آنان که در اثنای سفر به فقر دچار شده‌اند، تفاوتی قائل نیستند (ماوردی، النکت و العیون تفسیر الماوردی، ۲۲۸؛ بیضاوی، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ۳۹/۱). ولی از

ابن عباس نقل شده که او مهمانان فقیر وارد بر مسلمین را، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، ابن سبیل دانسته است (طبری، تفسیر طبری، ۷/۱۰). بنابر نظر مفسران و فقیهان شیعه، قسمتی از خمس که به ابن السبیل داده می‌شود، مخصوص در راه ماندگان خاندان پیامبر (ص) است (راوندی، فقه القرآن، ۱/۲۴۳؛ حلی، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، ۳/۲۰۱). طبری و زمخشری روایاتی را از امام سجاد (ع) و حضرت امام علی (ع) نقل کرده‌اند که نظر شیعه را تأیید می‌کند (طبری، تفسیر طبری، ۱۰/۶؛ زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ۲/۲۲۲).

#### بررسی اقوال

برخلاف اقوال اهل سنت، علمای امامیه اتفاق نظر دارند که مراد از یتامی، مساکین و ابن سبیل از خاندان رسول الله (ص) هستند. همچنین روایات متعددی داریم که در آنها تصریح شده است، به اینکه اینان منسوب به خاندان پیامبر (ص) هستند (رک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۴/۱۱۰؛ کلینی، کافی، ۱/۶۰۵؛ حرعاملی، محمد بن حسن، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، ۹/۵۰۹).

#### نتیجه گیری

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان به نکات زیر به عنوان مهم‌ترین نتایج در بحث حاضر اشاره نمود:

۱- در مناظره‌ای که امام رضا (ع) با علمای عراق و خراسان داشتند، امام (ع) توانستند عترت پیامبر (ص) را با توجه به آیه‌ی ۴۱ سوره‌ی انفال بر امت تمایز و برتری دهد؛ به این صورت که امام (ع) مصداق ذی‌القربی را امام معصوم (ع) معرفی

بررسی تفسیری آیهی خمس با محوریت تحلیل مناظره‌ی ... / باب‌اله محمدی نبی‌کندی ۳۹۹

نمود و این مهم را از آیات دیگری که امام رضا (ع) در مناظره برای تمایز و برتری عترت پیامبر (ص) بر امت بیان نموده است، می‌توان استنباط کرد؛ چرا که مصداق آیاتی همچون مودت (شوری، ۲۳)، تطهیر (احزاب، ۳۳) و مباحله (آل عمران، ۶۱) امام معصوم (ع) است.

۲- اهل سنت برای کلمه‌ی ذی‌القربی چهار وجه بیان کرده‌اند: ۱- مراد از ذی‌القربی همه‌ی قریش است. ۲- مراد، بنی‌هاشم و بنی‌مطلب است. ۳- مراد از ذی‌القربی فقط بنی‌هاشم است. ۴- منظور از ذی‌القربی آل محمد (ص) است. نظر چهارم را امام رضا (ع) برای برتری عترت بر امت در مناظره‌ی خویش بیان کرده است که برخی از اهل تسنن نیز به آن اذعان کرده‌اند.

۳- علمای امامیه نیز چهار وجه برای ذی‌القربی متصور هستند که عبارت‌اند از:

۱- امام (ع) ۲- نزدیکان پیامبر (ص) ۳- بنی‌هاشم ۴- بنی‌هاشم و عبدالمطلب.  
۴- نتیجه‌ی روایات وارده، نشان دهنده‌ی این امر مهم است که مراد از واژه‌ی ذی‌القربی امام (ع) است؛ هر چند در برخی از روایات، ضعف سندی به چشم می‌خورد، اما با توجه به اینکه مفاد روایات به حد استفاضه رسیده و موافق و مورد توجه اکثر فقهای شیعه قرار گرفته است، بنابراین قابل خدشه نمی‌باشند. این اقوال، مؤید و شواهدی بر گفتار امام رضا (ع) است.

۵- روایاتی دال بر این هستند که ذی‌القربی خویشان پیامبر (ص) هستند؛ هر چند برخی از آن روایات از حیث سندی مشکلی ندارند، اما به سبب موافقت با قول عامه و اعراض اکثر فقهای شیعه از آن نمی‌توان قبول کرد.

۶- برخلاف اکثر اقوال اهل سنت، علمای امامیه اتفاق نظر دارند که مراد از یتامی، مساکین و ابن‌سبیل در آیه‌ی ۴۱ سوره‌ی انفال آل محمد (ص) است. همچنین روایات



متعددی داریم که در آن‌ها تصریح شده است به این که اینان منسوب به خاندان پیامبر (ص) هستند.

\*\*\*\*\*

## کتابنامه

قرآن کریم.

ابن اثیر (جزری)، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). التَّهَّایة فی غریب الحدیث و أثره، قم: مؤسسه‌ی مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۱۰). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی و المستطرفات، تصحیح حسن بن احمد الموسوی و ابوالحسن ابن مسیح، قم.

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۳). عیون أخبار الرضا (ع)، تهران: نشر صدوق.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). تحف العقول، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعین مدرسین.

ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا). اللهوف علی قتلی الطفوف، تهران: جهان.

ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲). المحرر، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸). لسان العرب، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

اشتهاردی (ابن جنید)، شیخ علی پناه (بی تا). مجموعه فتاوی ابن جنید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه.

انصاری، مرتضی محمدامین (۱۴۱۵). کتاب الخمس، قم: بی نا.

بحرانی، یوسف بن احمد (بی تا). الحدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

## بررسی تفسیری آیهی خمس با محوریت تحلیل مناظره‌ی .../باب‌اله محمدی نبی‌کندی ۴۰۱

برزنجی، صباح (۱۳۸۰). بررسی تطبیقی آیهی خمس، مجله‌ی مقالات و بررسی‌ها، (۶۹)، ۹۵-۱۱۶.  
بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.  
جزیری، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۲۴). الفقه علی المذاهب الأربعة، بیروت: دارالکتب العلمیه.  
جیلانی، رفیع‌الدین محمد بن محمد مؤمن (۱۳۸۳). الذریعة إلی حافظ الشریعه، تصحیح  
محمدحسین درایتی، قم: دارالحديث.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵). إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، بیروت: اعلمی.  
\_\_\_\_\_ (۱۴۰۹). وسائل الشیعة، تصحیح مؤسسه‌ی آل البيت عليهم السلام،  
قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق محمدباقر  
محمودی، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع و النشر.  
حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۶). امام‌شناسی، مشهد: نشر علامه طباطبایی.  
حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱). رجال العلامة الحلی، تصحیح محمدصادق بحر العلوم، قم: دارالذخائر.  
\_\_\_\_\_ (۱۴۱۳). مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی  
وایسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

خوئی، ابوالقاسم (بی‌تا). المستند فی شرح العروه الوثقی، قم: احياء آثار الام الخوئی.  
\_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). معجم الرجال الحديث، ترجمه و تحقیق: عبدالهادی فقهی‌زاده، تهران: امیرکبیر.  
دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه‌ی دهخدا، تهران: مؤسسه‌ی لغت‌نامه‌ی دهخدا.  
رازی، عبدالقادر محمد بن ابی‌بکر (۱۹۹۳). مختارالصالح، بیروت: دارالفکر.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت - دمشق: دارالقلم - الدارالشامیه.  
رامپوری، غیاث‌الدین (۱۳۶۲). فرهنگ غیاث‌الغات، تهران: کانون معرفت.  
راوندی (قطب)، سعید بن هبه‌الله (۱۴۰۵). فقه القرآن، قم: کتابخانه‌ی عمومی حضرت آیت‌الله  
العظمی مرعشی نجفی.

زیبیدی، مرتضی (۱۴۱۴). تاج‌العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتاب العربیه.

سیوری، فاضل مقداد (۱۳۷۳). کنز العرفان فی فقه القرآن، تهران: مرتضوی.

شیرازی، ابواسحاق علی بن ابراهیم (بی تا). المذهب فی فقه الامام الشافعی، بیروت: دارالفکر.

صابونی، محمد علی (۱۹۸۶). روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام، بیروت: عالم الکتب.

طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا). المیزان فی تفسیر آیات القرآن، بیروت: دارالتعارف.

طبرسی، فضل بن الحسن (بی تا). مجمع البیان، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۲۹). جامع البیان، قاهره: دار المعرفه.

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷). تهذیب الأحکام، تصحیح حسن الموسوی خراسان، تهران: دار

الکتب الإسلامیه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۳). رجال طوسی، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه‌ی

النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه.

\_\_\_\_\_ (بی تا). فهرست، تصحیح عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.

طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹). اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر عیاشی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

فاکر میبیدی (۱۳۹۱). تفسیر مقارن آیه‌ی شریفه‌ی خمس، مجله‌ی مطالعات تفسیری، (۱۰)، ۷-۳۰.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶). الوافی، اصفهان: کتابخانه‌ی امام

أمیر المؤمنین علی علیه السلام.

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

قرطبی، محمد بن احمد (۱۹۸۰). الجامع لأحکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی (منسوب به علی بن ابراهیم قمی)، تحقیق سید طیب

موسوی جزایری، قم: دارالکتاب.

بررسی تفسیری آیهی خمس با محوریت تحلیل مناظره‌ی ... / باب‌اله محمدی نبی‌کندی ۴۰۳

کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله (بی‌تا). منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامیة.  
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران:  
دار الکتب الإسلامیة.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). اصول کافی، قم: انتشارات أسوه.

لاهیجی (اشکور)، محمد بن علی (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی، تصحیح جلال‌الدین  
محدث، تهران: دفتر نشر داد.

ماوردی، علی بن محمد (بی‌تا). النکت و العیون تفسیر الماوردی، بیروت: دارالکتب العلمیة،  
منشورات محمدعلی بیضون.

مجلسی اول، محمدتقی (۱۴۱۴). لوامع صاحبقرانی، قم: مؤسسه‌ی اسماعیلیان.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: مؤسسه‌ی الوفاء.

مراغی، احمد بن مصطفی (بی‌تا). تفسیر المراغی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

مظفر، محمدرضا (۱۴۱۲). منطق، بیروت: النعمان.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

نجفی، محمدحسن (بی‌تا). جواهرالکلام فی الشرح شرائع الإسلام، بیروت: دارالاحیاء، التراث العربی.

نیکزاد، عباس (۱۳۹۶). تأملی پیرامون صاحبان (مستحقین) خمس، مجله‌ی پژوهش‌های فقه

و حقوق اسلامی، (۵۳)، ۱۶۱-۱۷۸.

## Bibliography

The Holy Qur'an.

Ibnathir (Jazari), Mubarak bin Muhammad(1367). The End in Gharib Hadith and its Impact, Qom: Ismailian Publications Institute. [In Arabic].

Ibn Idris, Muhammad bin Ahmad(1410). Al-Sara'ir Al-Hawi for Tahrir Al-Fatawa (and Al-Mustadarat), corrected by Al-Musawi, Hassan bin Ahmed and Ibn Masih, Abu Al-Hassan, Qom. [In Arabic].

Ibn Babawayh (Saduq), Muhammad bin Ali(1373). The Eyes of the News of Al-Ridha (PBUH), Tehran: published by Saduq. [In Arabic].

- \_\_\_\_\_ (1413). Who does not attend the jurist, corrected by, Ali Akbar Ghafari, Qom: An Islamic publication book, which was written by the University of Teachers of the Qom Seminary. [In Arabic].
- Ibn Shu'bah Harrani, Hassan bin Ali(1363). Tuhf al-'Uqul, corrected by Ali Akbar Ghafari, Qom: Jami` Mudarisin. [In Arabic].
- Ibn Tawus, Ali Ibn Musa(nd). Al-Lahof on the dead at Al-Tafuf, Tehran: Jahan. [In Arabic].
- Ibn Attia, Abd al-Haqq bin Ghalib(1422). The editor, al-Wajeez fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Muhammad Ali Baydun Publications. [In Arabic].
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram(1408). Lisan al-Arab, Beirut: Dar Revival of Arab Heritage. [In Arabic].
- Ishthardi (Ibn Junaid), Sheikh Ali Penah(nd). Ibn Junaid Fatwas Collection, Qom: Islamic Publication Institute affiliated to the Holy University of Qom Teachers. [In Persian].
- Ansari, Morteza Muhammad Amin(1415). The Book of Five, Qom: Bayna. [In Arabic].
- Bahrani, Yusuf bin Ahmad(nd). The Gardens of Glory in the Rulings of the Immaculate Progeny, Qom: book of Islamic publications written by the University of Qom Seminary Teachers. [In Arabic].
- Barzanji, Sabah(1380). Applied Research, Verse Five, Journal of Articles and Research, (69), 95-116. [In Persian].
- Baydawi, Abdullah bin Omar(1418). Lights of Revelation and Secrets of Interpretation, Beirut: Dar Revival of Arab Heritage. [In Arabic].
- Jaziri, Abd al-Rahman bin Muhammad(1424). Jurisprudence on the four schools of thought, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic].
- Jilani, Rafi al-Din Muhammad ibn Muhammad Mu'min(1383). The Pretext to Hafez al-Sharia, corrected by Muhammad Husayn, Derayati, Qom: Dar al-Hadith, 1383. [In Arabic].
- Hurr Amili, Muhammad bin Hassan(1425). Proof of guidance by texts and miracles, Beirut: Al-Alamy. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1409). Wasa'il al-Shia, corrected by Aal al-Bayt Foundation, peace be upon them, Qom: Aal al-Bayt Foundation, peace be upon them. [In Arabic].
- Haskany, Obaidullah bin Abdullah(1411). Evidence for Revelation of the Rules of Preference, investigator:, Muhammad Baqer Mahmoudi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Foundation for Printing and Publishing. [In Arabic].
- Hosseini Tehrani, Seyyed MohammadHosseini(1426). Imam Shinasi, Mashhad: published by Allameh Tabatabaei. [In Persian].
- Hila, Hassan bin Yusuf(1411). Rijal al-Allama al-Hilli, corrected by Muhammad Bahr al-Uloom Sadiq, Qom: Dar al-Dhakhaer. [In Arabic].

- \_\_\_\_\_ (1413). Different Shiites in Sharia Laws, Qom: An Islamic publication book written by the University of Teachers, the Seminary of Qom. [In Arabic].
- Khoei, Abu al-Qasim(nd). The document in the explanation of al-Urwa al-Wuthqi, Qom: Foundation for the Revival of the Antiquities of al-Khoei's mother. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1391). Views of the modern men's dictionary, translation and verification: Abd al-Hadi Fiqhizadeh, Tehran: Amirkabir Insharat Institute. [In Arabic].
- Dekhoda, Ali Akbar(1377). Laghtnamah Dekhoda, Tehran: Laghtnamah Dekhoda Institute. [In Persian].
- Razi, Abdul Qadir Muhammad bin Abi Bakr(1993). Mukhtar Al-Sahah, Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, Hussein bin Muhammad(1412). Vocabulary of the Qur'an, Beirut – Damascus: Dar Al-Qalam - Dar Al-Shamiya. [In Arabic].
- Rampuri, Ghiyasuddin(1362). Farhang Ghiyath Alghat, Tehran: Maareft Canon. [In Arabic].
- Rawandi (Qutb), Saeed bin Hibauallah(1405). Fiqh of the Qur'an, Qom: Kitabkhana Ammi, Hazrat Grand Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic].
- Zubeidi, Mortada(1414). The Crown of the Bride from the Jewels of the Dictionary, Beirut: Dar Al-Fikr for printing, publishing and distribution. [In Arabic].
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar(1407). The Scout on the Realities of the Mysteries of Revelation and the Eyes of Sayings in the Faces of Interpretation, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabiya. [In Arabic].
- Sayuri, Fadel Mekdad(1373). The treasure of gratitude in the jurisprudence of the Qur'an, Tehran: Mortazavi. [In Arabic].
- Shirazi, Abu Ishaq Ali bin Ibrahim(nd). The Doctrine in the Jurisprudence of Imam Shafi'i, Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic].
- Sabouni, Muhammad Ali(1986). Masterpieces of the statement in the interpretation of the verses of judgments, Beirut: World of Books. [In Arabic].
- Tabatabaei, Seyyed MohammadHossein(nd). Al-Mizan in the Interpretation of the Verses of the Qur'an, Beirut: Dar Al-Tareef. [In Arabic].
- Tabarsi, Fadl bin Al-Hassan(nd). Al-Bayan Complex, Tehran: Islamic Scientific Library. [In Arabic].
- Tabari, Muhammad bin Jarir(1329). Al-Bayan Mosque, Cairo: Dar Al-Maarifa. [In Arabic].
- Taraihi, Fakhr al-Din(1375). Bahrain Complex, investigation: Sayed Ahmed Hosseini, Tehran: Book of Furushi Mortazavi. [In Arabic].
- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan(1407). Tahdheeb al-Ahkam, corrected by Hassan al-Musawi Khorasan, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].

- \_\_\_\_\_ (1373). Rijal Tusi, corrected by Jawad Qayumi Isfahani, Qom: Islamic Publishing Institute of the University of Teachers in Qom. [In Persian].
- \_\_\_\_\_ (nd). Indexed, corrected by Abdulaziz Tabatabaei, Qom: Muhaqiq Tabatabai Library. [In Arabic].
- Tayyib, Abd al-Hussain(1369). The best statement in the interpretation of the Qur'an, Tehran: Islam. [In Arabic].
- Ayachi, Muhammad bin Masoud(1380). Ayachi's interpretation, Tehran: Islamic Scientific Library. [In Arabic].
- Fakir Mebdi (1391). Comparative Interpretation of an honorable verse five, Mutalat'at Tafsiri Magazine, (10), 7-30. [In Persian].
- Faiz Kashani, Muhammad Muhsin bin Shah Morteza(1406). Al-Wafi, Isfahan: Bookkhana in front of the Commander of the Faithful, Ali, peace be upon him. [In Arabic].
- Qureshi, Sayyid Ali Akbar(1377). Interpretation of the Best Hadith, Tehran: Baniad Ba'ath, Chap sum. [In Arabic].
- Qurtubi, Muhammad bin Ahmad(1980). The Comprehensive of the Rulings of the Qur'an, Beirut: Dar Revival of Arab Heritage. [In Arabic].
- Qomi, Ali bin Ibrahim(1367). Qomi's interpretation (attributed to Ali bin Ibrahim Qomi), edited by Seyyed Tayeb Mousavi Jazayeri, Qom: Dar Al-Kitab. [In Persian].
- Kashani, Fathallah bin Shukrallah(nd). The Methodology of the Truthful in Obliging the Dissenters, Tehran: Islamic Textbook. [In Arabic].
- Kleini, Muhammad bin Yaqoub(1407). Al-Kafi, corrected by Ali Akbar Ghaffari and Akhoundi Muhammad, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Arabic].
- \_\_\_\_\_ (1372). Kafi's Fundamentals, Qom: Oswah Insherat. [In Arabic].
- Lahiji (Ishkouri), Muhammad bin Ali(1373). Tafsir Sharif Lahiji, corrected Jalal al-Din Muhaddith, Tehran: Dada publishing book. [In Arabic].
- Mawardi, Ali bin Muhammad(nd). Jokes and Eyes, Tafsir al-Mawardi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Muhammad Ali Baydoun Publications. [In Arabic].
- Majlisi 1, MuhammedTaqi(1414). Lama'a Sahib Qarani, Qom: Ismailian Institute. [In Arabic].

## Contentes

Innovations of al-Mizan in Explaining the Connection between the Intervals (Verse-endings) and the Content of the Verse ..... 13  
**Ali Asghar Akhondi, Mohammad Hossein Madani**

Descriptive Bibliography of the Interpretation Attributed to Imam Hasan Askari (AS)..... 39  
**Kazem Ostadi**

The Foundations of Ease and Difficulty in “Understanding the Holy Quran” with a Focus on the Views of Ayatollah Javadi Amoli ..... 89  
**Syed Abdullah Isfahani**

Revisiting the Juridical Scope of the Third Solution of Verse on Wife's Disobedience (Nushuz) in Case of a Disobedient Woman ..... 117  
**Hossein Bahrami Aghdam**

A Semantic Approach to the Notion of “Oppression” and Its Social Recognition with an Emphasis on Its Semantic Contrasts in the Holy Qur'an ..... 149  
**Mohammad Reza Pircheragh**

The Application of the Prophet's Method in the Interpretation of the Holy Qur'an: A Case Study of the “Tafsir (Interpretation) of Ruh al-Ma'ani” ..... 189  
**Mohammad-Reza Shahroudi, Fereshteh Taghizadeh-Chimeh**

The Function of Rational Argumentation in Comprehensive Ijtihad (Jurisprudence) Interpretation ..... 223  
**Marziyeh Abdoli Masinan, Maryam Alizadeh, Kolsoum Rajabi**



Explaining Excerpts from the Opening Prayer of the Quran with the Quran Emphasizing the Levels of Auditory and Visual Perception of Verses.....	253
<b>Amin Fathi</b>	
Investigation of the Quranic Foundations of "Hayat Tayyiba" ("Good Life") .....	281
<b>Ali Karimpoor Qaramaleki</b>	
Conceptual Metaphor of "Divine Words" Associated with the "Battle of Badr" in Early Interpretations .....	307
<b>Amin Madadi, Zohair Siamian Gorji</b>	
The Literary Interpretive Foundations of Seyyed Qutb's Aesthetic Stylistics in the Interpretation of the Holy Qur'an .....	345
<b>Mojtaba Masoodi, AhmadReza Nikookalam Azim</b>	
An Interpretive Study of the Verse of Khums with a Focus on Analyzing the Debate of Imam Reza (AS) (The Superiority of the Ahl al-Bayt over the Ummah) .....	377
<b>Babollah Mohammadi Nabikandi, Kazem Omid</b>	



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:**

Ayshah Computer

**Mails:**

*Tafsir.asari@gmail.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, First issue, 20th consecutive  
Autumn 2023 & Winter 2024, ISSN: 3060-8333**

**Editorial Staff:**

Dr. zeinab sadat hosseini	Associate professor Quran and Hadith Sciences of university of Mazandaran
Dr. Hassan Rezaei Haftador	Associate professor Quran and Hadith Sciences of University of Tehran
Dr. Sayfali Zahedifar	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University
Dr. Rogayya Sadegi Niri	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University
Dr. Samad Abdollahi Abed	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Azarbaijan Shahid Madani University
Dr. Seyed Ziyaeddin Oliyanasab	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Hz. Masoumeh University
Dr. Abdolahad Gheibi	Professor Arabic Language and Literature of Azarbaijan Shahid Madani University
Dr. Mohammad Molavi	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Imam Khomeini International University
Dr. Mohammad Javad Eskandarlou	Professor in Quranic and Hadith Sciences of Al-Mustafa International University
Dr. AliAkbar Babayi	Professor of Research Institute of HAWZAH and University (RIHU)
Dr. Seyed Mahmoud Teyeb Hosein	Professor in Quranic Sciences of Research Institute of HAWZAH and University (RIHU)

**Advisory Staff:**

Dr. Mohammad tagi Diari Bidgoli	Professor Quran and Hadith Sciences of University of Qom
Dr. Ammar Aboudi Mohammad Hossain Nassar	Professor Islamic History of Kufa University
Dr. Mahmood Karimi	Associate professor Quran and Hadith Sciences of mamsadegh university
Dr. Seyyed Reza Moaddab	Professor Quran and Hadith Sciences of University of Qom
Dr. Mohammad Hadi Yadollah Pour	Associate professor Quran and Hadith Sciences of Medicine University of Mazandaran

**Reviewers:**

Dr. Mahmoud Abutorabi	Dr. Ali Ahmadvpour	Dr. Mohammad Aminfard
Dr. Ali Tamassoki Bidgoli	Dr. Reza Dehghan Nezhad	Dr. Mohsen Rafaat
Dr. SeyfAli Zahedifar	Dr. Mohammad Javad Sami	Dr. Samad Abdollahi Abed
Dr. Karim Alimohammadi	Dr. Sajjad MohammadFam	Dr. Davood Memari
Dr. SeyedReza Moaddab	Dr. Mohammad Molavi	Dr. Mohammad Hadi YadollahPour



Azarbaijan  
Shahid Madani University  
ISSN 3060-8333

Biannual Journal

# Research in Narrative in Interpretation of the Quran

- \* Innovations of al-Mizan in Explaining the Connection between the Intervals (Verse-endings) and the Content of the Verse 13  
Ali Asghar Akhondi, Mohammad Hossein Madani
- \* Descriptive Bibliography of the Interpretation Attributed to Imam Hasan Askari (AS) 39  
Kazem Ostadi
- \* The Foundations of Ease and Difficulty in "Understanding the Holy Quran" with a Focus on the Views of Ayatollah Javadi Amoli 89  
Syed Abdullah Isfahani
- \* Revisiting the Juridical Scope of the Third Solution of Verse on Wife's Disobedience (Nushuz) in Case of a Disobedient Woman 117  
Hossein Bahrami Aghdam
- \* A Semantic Approach to the Notion of "Oppression" and Its Social Recognition with an Emphasis on Its Semantic Contrasts in the Holy Qur'an 149  
Mohammad Reza Pircheragh
- \* The Application of the Prophet's Method in the Interpretation of the Holy Qur'an: A Case Study of the "Tafsir (Interpretation) of Ruh al-Ma'ani" 189  
Mohammad-Reza Shahroudi, Fereshteh Taghizadeh-Chimeh
- \* The Function of Rational Argumentation in Comprehensive Ijtihad (Jurisprudence) Interpretation 223  
Marziyeh Abdoli Masinan, Maryam Alizadeh, Kolsoum Rajabi
- \* Explaining Excerpts from the Opening Prayer of the Quran with the Quran Emphasizing the Levels of Auditory and Visual Perception of Verses 253  
Amin Fathi
- \* Investigation of the Quranic Foundations of "Hayat Tayyiba" ("Good Life") 281  
Ali Karimpoor Qaramaleki
- \* Conceptual Metaphor of "Divine Words" Associated with the "Battle of Badr" in Early Interpretations 307  
Amin Madadi, Zohair Siamian Gorji
- \* The Literary Interpretive Foundations of Seyyed Qutb's Aesthetic Stylistics in the Interpretation of the Holy Qur'an 345  
Mojtaba Masoodi, AhmadReza Nikookalam Azim
- \* An Interpretive Study of the Verse of Khums with a Focus on Analyzing the Debate of Imam Reza (AS) (The Superiority of the Ahl al-Bayt over the Ummah) 377  
Babolah Mohammadi Nabikandi, Kazem Omid

Year 10th, Secondary, Issue 20th consecutive  
Autumn 2023 & Winter 2024