



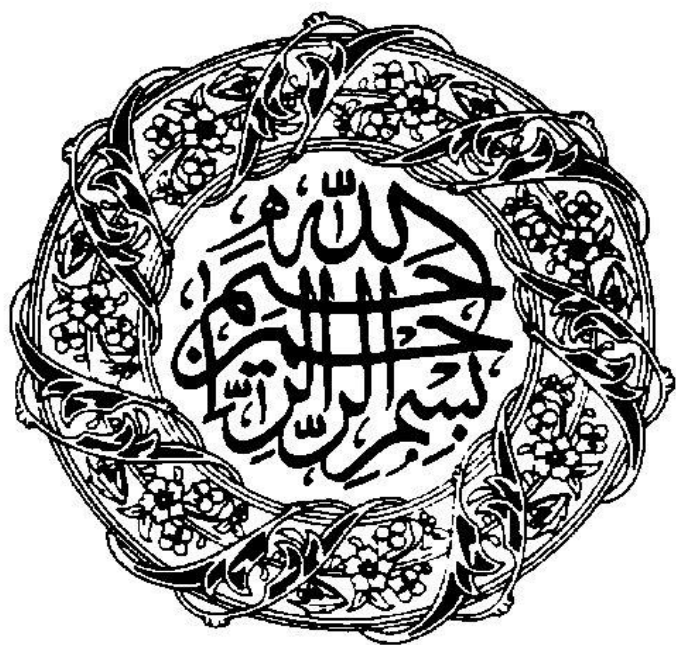
دانشگاه شهید مدنی آذربایجان
گروه علوم قرآن و حدیث
شاپا ۸۳۳۳-۳۰۶۰
دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

- ۱۳ بررسی تفسیری نقش اعتقاد به قیامت بر سرنوشت انسان در سوره‌های حاقه و معارج خدیجه احمدی بیغش، الهام محمودآبادی
- ۴۱ ارزیابی نظریات رایج تفسیری پیرامون ارتباط شرط و جزا در آیه سوم سوره نساء با تأکید بر انسجام، نظم شبکه‌ای و فراعصری بودن متن فاطمه سادات حسینی، بی‌بی‌زهرا حسینی جهان‌آباد
- ۷۷ بازشناسی مفاهیم نمادین عدد چهل در فرهنگ دینی و اسلامی و تطبیق آنها با اربعین امام حسین(ع) فرزاد دهقانی، مجتبی محمدی انویق
- ۱۰۹ پیوندهای معنایی زوج سوره نوح و جنّ محسن رجبی قدسی، اکرم جعفرزاده
- ۱۴۳ تحلیل ویژگی‌های طاغوتیان عصر حضرت موسی(ع) فاطمه شاه‌محمدی، سید ضیاءالدین علیاناسب
- ۱۶۷ تحلیل نظام تربیتی مراحل و مراتب ارتباط انسان با خدا از منظر مفسرین محمدحسین شیرافکن، مهدی داوری، علی غصنفری
- ۲۰۵ ضرورت اضطرار در فرایند رشد و تاب‌آوری انسان با نظر بر آیات قرآن کریم محمد شیروانی، روح‌الله سوری
- ۲۲۹ از اعلی‌ت مطلق بشری تا مربیگری علی(ع) در تبیین آیات تربیتی با تأکید بر البرهان بحرانی صمد عبداللہی عابد
- ۲۶۱ بررسی تحلیلی - مصداقی سبب نزول آیات ۵ تا ۲۲ سوره انسان رضیه فرهانیان، سیداحمد میرحسینی نیری
- ۳۰۱ تفسیر تنزیلی، به مثابه تفسیر فرهنگی قرآن (با محوریت آثار عبدالکریم بهجت‌پور) علیرضا محمدی‌فرد
- ۳۴۳ نمادسازی قرآن کریم در داستان حضرت ابراهیم(ع) داود معماری، امیر جباری
- ۳۸۳ نوآوری سید قطب در زیبایی‌شناسی بیانی قرآن کریم احمدرضا نیکوکلام عظیم



سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱
بهار و تابستان ۱۴۰۳





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 انگلیسی:

دکتر فؤاد بهزادپور

ویراستار ادبی:

آقای دکتر مهدی رضایی؛ خانم دکتر پریسا حبیبی

کارشناس اجرایی:

فرید اسمعیل یان ملکی

طراحی و صفحه آرایی:

مؤسسه آیشن کامپیوتر - مهشاد میرزا علیلو

نشانی: ۳۵ کیلومتری جاده تبریز - مراغه،

دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، دانشکده

الهیات، دفتر نشریات.

کد پستی: ۵۳۷۵۱۷۱۳۷۹

شماره تماس: ۰۴۱-۳۱۴۵۲۴۵۴

پست الکترونیک:

Tafsirp.asari@gmail.com/

Tafsir.P@outlook.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

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

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 شهید مدنی آذربایجان
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

اعضای هیئت تحریریه مشورتی

دکتر محمدتقی دباری بیدگلی
دکتر عمار عبودی محمدحسین نصار
دکتر محمود کریمی
دکتر سیدرضا مؤدب
دکتر محمدهادی یدالله پور

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

مشاوران علمی این شماره

دکتر سیفاله احدی
دکتر حبیبالله حلیمی جلودار
دکتر محمد شریفی
دکتر کریم علی محمدی
دکتر محمد مولوی
دکتر محمدهادی یدالله پور

دکتر محمد امین فرد
دکتر فرزاد دهقانی
دکتر رقیه صادقی نیری
دکتر سجاد محمدفام
دکتر سیدمجید نبوی

دکتر محمدرضا پیر چراغ
دکتر سیفعلی زاهدی فر
دکتر صمد عبداللهی عابد
دکتر داود معمار
دکتر بهبود یاری قلی

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 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

پروانه انتشار رساله غیر رخصت

به موجب ماده ۲۲ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۶/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی

پروانه انتشار رساله غیر رخصت **تفسیر ذی اثری در زمینه علوم قرآن و حدیث (تخصصی)** به زبان **فارسی و ترکیب** انتشار دو **فصلنامه** به نام **دانشگاه شهید مفتحی آذربایجان** در تاریخ **۱۳۹۲/۱۲/۱۹** به شماره ثبت **۳۳۹۵۷** صادر می گردد.

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

معاون امور فرهنگی و تبلیغات
زهرا صدیقی



جمهوری اسلامی ایران
دولت وکالت ارشاد اسلامی



اطلاعات پروانه رخصت اطلاعات منتشران: re-rasaneh.ir یا ارسال شماره ثبت: **۳۳۹۵۷** - قابل رتبع آذربایجان است.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۳	بررسی تفسیری نقش اعتقاد به قیامت بر سرنوشت انسان در سوره‌های حاقه و معارج..
	خدیجه احمدی بیغش، الهام محمودآبادی
۴۱	ارزیابی نظریات رایج تفسیری پیرامون ارتباط شرط و جزا در آیه سوم سوره نساء با تأکید بر انسجام، نظم شبکه‌ای و فراعصری بودن متن
	فاطمه سادات حسینی، بی‌بی‌زهرا حسینی جهان‌آباد
۷۷	بازشناسی مفاهیم نمادین عدد چهل در فرهنگ دینی و اسلامی و تطبیق آنها با اربعین امام حسین(ع)
	فرزاد دهقانی، مجتبی محمدی انویق
۱۰۹	پیوندهای معنایی زوج سوره نوح و جنّ
	محسن رجبی قدسی، اکرم جعفرزاده
۱۴۳	تحلیل ویژگی‌های طاغوتیان عصر حضرت موسی(ع)
	فاطمه شاه‌محمدی، سید ضیاءالدین علیان‌سب
۱۶۷	تحلیل نظام تربیتی مراحل و مراتب ارتباط انسان با خدا از منظر مفسرین
	محمدحسین شیرافکن، مهدی داوری، علی غصنفری
۲۰۵	ضرورت اضطرار در فرایند رشد و تاب‌آوری انسان با نظر بر آیات قرآن کریم
	محمد شیروانی، روح‌الله سوری
۲۲۹	از اعلمیّت مطلق بشری تا مربیگری علی(ع) در تبیین آیات تربیتی با تأکید بر البرهان بحرانی
	صمد عبداللهی عابد

۲۶۱ بررسی تحلیلی - مصداقی سبب نزول آیات ۵ تا ۲۲ سوره انسان

رضیه فرهانیان، سیداحمد میرحسینی نیری

۳۰۱ ... تفسیر تنزیلی، به مثابه تفسیر فرهنگی قرآن (با محوریت آثار عبدالکریم بهجت پور)

علیرضا محمدی فرد

۳۴۳ نمادسازی قرآن کریم در داستان حضرت ابراهیم (ع)

داود معماری، امیر جباری

۳۸۳ نوآوری سید قطب در زیبایی شناسی بیانی قرآن کریم

احمدرضا نیکو کلام عظیم

An Interpretive Study of the Role of Belief in the Day of Judgment on Human Destiny in the Surahs Al-Haqqah and Al-Ma'arij*

Khadijeh Ahmadi Bighash**
Elham Mahmoud Abadi***

Abstract

Human beings are creatures with free will, who are involved in determining their worldly and hereafter fate. A person's fate is influenced by factors such as beliefs, actions, environment, heredity, spiritual practices, and so on; however, human free will and determination prevail over all of these. Belief in the Day of Judgment is an important factor in shaping a person's fate, affecting both the worldly and afterlife destinies of believers and deniers. The present study seeks to answer the question of what role belief in the Day of Judgment plays in human destiny, based on the views of the interpreters of both Sunni and Shia perspectives, in the teachings of Surahs Al-Haqqah and Al-Ma'arij. A descriptive-analytical review of this issue shows that these two Surahs, which appear consecutively in the order of revelation and in the Holy Qur'an, were revealed in a similar context. In these two Surahs, Allah depicts the truth, greatness, and certainty of the Day of Judgment, drawing the attention of the audience by explaining the worldly and afterlife destinies of the two groups-deniers and believers. Just as the worldly fate of the deniers of the Day of Judgment is destruction and annihilation, for the believers, it is salvation and liberation. The afterlife fate of the deniers, after experiencing shame and regret, is Hell, while the afterlife fate of the believers in the Day of Judgment is the satisfaction and enjoyment of Paradise and divine pleasure.

Keywords: Human Destiny; Belief in the Day of Judgment; Surah Al-Haqqah; Surah Al-Ma'arij

* Received: 2024-08-04 Revised: 2024-11-12 Accepted: 2024-11-16

** Assistant Professor in Quran and Hadith Department of Faculty of Humanities of Tarbiat Modares University. Tehran, IRAN (The Corresponding Author)
Email: Kh.Ahmadi@modares.ac.ir

*** MS in Qur'an interpretation and sciences of Kosar Institute of Islamic Sciences Education. Tehran, IRAN. Email: El.MahmoodAbadi@gmail.com



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۳۹-۱۳

DOI: [10.22049/quran.2025.29926.1446](https://doi.org/10.22049/quran.2025.29926.1446)

مقاله علمی - پژوهشی

بررسی تفسیری نقش اعتقاد به قیامت بر سرنوشت انسان در سوره‌های حاقه و معارج*

خدیدجه احمدی بیغش**

الهام محمودآبادی***

چکیده

انسان موجودی با اراده است که در تعیین سرنوشت دنیوی و اخروی خود دخیل است. سرنوشت انسان از عواملی چون عقیده، عمل، محیط، وراثت، عملکردهای معنوی و... تاثیر پذیرفته، اما اختیار و اراده انسان غالب بر همه آنهاست. اعتقاد به قیامت از عوامل مهم در سرنوشت انسان است که در سرنوشت دنیوی و اخروی مومنان و منکران مؤثر است. پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این سوال است که براساس دیدگاه مفسران فریقین آموزه‌های سوره‌های حاقه و معارج اعتقاد به قیامت چه نقشی در سرنوشت دنیوی و اخروی انسان دارد. بررسی توصیفی تحلیلی این مسأله نشان می‌دهد سوره‌های حاقه و معارج که به صورت توالی در ترتیب نزول و مصحف بوده در فضای نزول یکسان نازل شدند. خداوند در این دو سوره اثبات حقانیت، عظمت و قطعیت قیامت را به تصویر کشیده و با بیان سرنوشت دنیوی و اخروی دو گروه منکر و مومن قیامت در این دو سوره توجه مخاطب را جلب می‌کند. همانگونه که برای منکران قیامت سرنوشت دنیوی هلاکت و نابودی است، برای مومنان نجات و رهایی است. سرنوشت اخروی منکران قیامت نیز پس از احساس شرم و حسرت، جهنم بوده، در مقابل سرنوشت اخروی مومنان قیامت احساس رضایت و متعّم بودن بهشت و رضوان الهی است.

کلیدواژه‌ها: سرنوشت انسان، اعتقاد به قیامت، سوره حاقه، سوره معارج

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶
** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس تهران. تهران، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل: Kh.Ahmadi@modares.ac.ir
*** دانش‌آموخته سطح سه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزش اسلامی کوثر. تهران، ایران. ایمیل:

El.MahmoodAbadi@gmail.com



مقدمه

انسان موجودی مختار و صاحب عقل و اندیشه است، در مسیر زندگی عقل انسان کامل تر شده و از راه‌های توانمندسازی عقل، استفاده از دانش و تجربیات دیگران است. سرنوشت انسان، سرانجام و عاقبت اعمال اوست که به منظور ایجاد حسن عاقبت، بررسی عوامل مؤثر در سرنوشت حائز اهمیت ویژه است. از عوامل مؤثر در سرنوشت انسان می‌توان به اراده و اختیار، عقیده و عمل، محیط و وراثت، عملکردهای معنوی و ... اشاره کرد. اعتقاد به قیامت از عوامل مؤثر در سرنوشت انسان است که قطعیت این اصل مهم در آیات متعددی از قرآن اثبات شده است. در مورد سرنوشت انسان دو دیدگاه وجود دارد؛ دیدگاه اول سرنوشت هر شخص از روز ازل، از طرف خداوند و بدون دخالت انسان تعیین شده و قابل دگرگونی نیست. دیدگاه دوم، در عین حال که دست تقدیر الهی در زندگی انسان را مؤثر می‌داند، انسان را به عنوان موجودی دارای اراده و اختیار پذیرفته و او را مؤثر در سرنوشتش می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱، ۳۱۰). حال آنکه انسان با انتخاب ایمان و یا کفر، تأثیری اساسی در سرنوشت خود ایجاد خواهد کرد (مطهری، بی‌تا: ۱۳). قرآن کریم صراحتاً انسان را، در سرنوشت خویش و اعمال و رفتارش مؤثر می‌داند و از این بالاتر، انسان می‌تواند با رفتار و کردار خویش در حوادث جهان نیز مؤثر باشد و زمینه ایجاد نعمات و برکات و یا آفات زمینی و آسمانی و بلاها را فراهم آورد. بنابراین سرنوشت انسان حتمی و لایتغیر نیست و تحت عوامل مادی و معنوی تغییر می‌کند. عوامل مادی داری عنصر چون وراثت، محیط و فرهنگ (روابط اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی) است، عوامل معنوی نیز ذهنی (تفکرات)، گفتاری و عملی است (سبحانی‌بریزی، ۱۳۸۳: ۹، ۴۱۳). از جمله عقاید مهم و مؤثر در افکار و اعمال انسان مومن، اعتقاد به قیامت است؛ اعتقاد به

اینکه دنیایی ماوراء این جهان وجود دارد، که زندگی انسان‌ها در آن عالم، جاودان خواهد بود. ایمان به قیامت و سرای جاودان آخرت و علم به تاثیر اعمال، بر سرنوشت دنیوی و اخروی، حساسیت انسان مومن، نسبت به اعمال خویش، بیشتر و دقیق‌تر خواهد بود. سوره مکی حاقه (ترتیب نزول هفتاد و هشتم) و معارج (ترتیب نزول هفتاد و نهم) از جمله سوره‌هایی هستند که مسائل مربوط به قیامت در آن مطرح می‌شود و که از نظر ترتیب مصحف نیز متوالی هستند. این دو سوره حکایت از فضای یکسان اجتماعی که نشان از شک و تردید معاصران پیامبر(ص) نسبت به عذاب و جزا را نشان می‌دهد. خداوند در این دو سوره با بیان حقانیت، عظمت و قطعیت قیامت حوادثی را مطرح کرده و با اشاره به فرجام و سرنوشت دنیوی و اخروی معتقدان و منکران به قیامت را تصویرسازی کرده است.

پیشینه تحقیق

- برخی از مهمترین پژوهش‌های مرتبط با مسأله تحقیق حاضر عبارت است از:
- کتاب: سرنوشت انسان قیامت و حشر، نوشته مسعود عالی (۱۳۹۲)، زندگی پس از مرگ و مباحث مربوط به قبل قیامت تا علایم قیامت را از دیدگاه آیات و روایات بررسی کرده است.
 - کتاب: آثار اعتقاد به معاد در زندگی از دیدگاه نهج‌البلاغه، نوشته علیرضا اعجازی (۱۳۹۰)، نقش معاد باوری در زندگی انسان را در کلام امیرالمومنین(ع) مورد بررسی قرار داده است.
 - مقاله: بررسی آثار فردی و اجتماعی اعتقاد به معاد، نوشته سیدحسن عسگری نقوی (۱۳۹۸)، با طرح آثار اعتقاد به معاد در سرنوشت انسان در دو بعد فردی و اجتماعی، انسان مومن را متعهد به انجام اعمال مطابق دین فراخوانده است.

- مقاله: تعیین سرنوشت در حیات پیشین و رابطه آن با اختیار انسان از دیدگاه علامه طباطبایی و مکتب تفکیک، نوشته فروغ‌السادات رحیم‌پور، مجله انسان پژوهی (۱۳۹۵)، بررسی شقاوت انسان را در عواملی چون اراده و اختیار، عقیده و عمل، محیط و وراثت مورد بررسی قرار داده است.
- مقاله: نقش عوامل غیرمادی در سرنوشت انسان، نوشته ابوالقاسم ولی‌زاده، مجله پاسدار اسلام (۱۳۸۲)، عواملی چون تقوا، استغفار، شکرگزاری و یا کفران نعمت، گناه، ظلم، صدقه و احسان، صله ارحام، صبر، وحدت و دوری از اختلافات، دعا را مورد بررسی قرار داده است.
- پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان: نقش معاد در سبک زندگی بر اساس آیات و روایات، نوشته غلامحسین کوهستانی، دانشگاه علوم قرآنی زابل (۱۳۹۵)، معاد باوری و آثار آن در زندگی فرهنگی اجتماعی افراد مورد بررسی قرار گرفته است.
- پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان: تاثیر معاد باوری در سلامت روان از منظر قرآن کریم، نوشته فاطمه شریف‌زاده، دانشگاه قرآن و حدیث، دانشکده علوم و معارف قرآن (۱۳۹۷)، تاثیر باور معاد در آرامش روح و روان انسان و میل به جاودانگی در او با ایمان به معاد را تبیین نموده است.
- پایان‌نامه: آیات قیامت در قرآن از منظر نظریه ساخت‌گرایی با تاکید بر سوره حاقه، نوشته الهام عارفی‌پور، کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (۱۳۸۹)، با ترسیم نمودارهای متعدد و تحلیل‌های آماری، لایه‌های پنهانی از وجود شباهت‌های آوایی واژگانی و نحوی در سوره حاقه را مورد بررسی قرار داده است.

و نگاشته‌های بی‌شمار دیگر. اما پژوهشی که به بررسی مسأله نقش اعتقاد به معاد در سرنوشت انسان در آموزه‌های سوره‌های حاقه و معارج را مورد بررسی قرار دهد، یافت نشد.

۱. نقش اعتقاد به قیامت در سرنوشت دنیوی منکران به آن

سرنوشت دنیوی منکران قیامت در سوره‌های مختلف قرآن مطرح شده است؛ در این گفتار سرنوشت اقوام گذشته که در اثر عصیان و نافرمانی پیامبران خود، دچار هلاکت و نابودی شدند؛ با محوریت سوره‌های حاقه و معارج بررسی می‌گردد؛ با توجه به اهداف واحد و ارتباط آیات این دو سوره که حول محور اثبات قیامت و تاثیر انکار این اصل می‌پردازد، در بخش اول این گفتار سرنوشت دنیوی منکران قیامت، در سوره حاقه بررسی می‌گردد و در بخش دوم سرنوشت دنیوی منکران قیامت، در سوره معارج بیان می‌گردد.

۱.۱. سوره حاقه

«الحاقه» یکی از نام‌های قیامت، به معنای امری حق (طریحی، ۱۳۷۵: ۵، ۱۴۹) که وقوع آن حتمی و لازم است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰، ۵۵). زیرا در آن روز هر کس به جزای اعمالش می‌رسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱، ۲۴۷). آیات: «الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ» (حاقه/۱-۳). بعد از بیان حقانیت، اهمیت و عظمت قیامت را با نام‌های حاقه تکرار آن و استفهام خبریه بیان می‌دارد. خطاب در آیه سوم به تمام اشخاص است و اینکه هیچ یک از مخاطبین نسبت به قیامت علمی ندارند، می‌فرماید: تو نمی‌دانی قیامت چیست.

این تعبیر کنایه از کمال اهمیت و درجه عظمت آن روز است. اینکه وقایع قیامت را به تفصیل و دقت بدانیم جزء تکالیف ما نبود و منظور از حقانیت صرفاً حتمیت در

وقوع نیست (سیدقطب، ۱۴۱۲: ۶، ۳۶۷۷)؛ بلکه ایمان به آن مؤثر در زندگی و سرنوشت ما است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۳۹۲). فضای نزول سوره با قاطعیت و جدیتی همراه است که قدرت الهی و ناتوانی بشر را نمایان می‌کند، برنامه‌ای که توسط انبیاء الهی برای رشد انسان‌ها فرستاده شده که دوری و نافرمانی از آن مجازاتی شدید در بر دارد.

خداوند پس از اثبات حقانیت و عظمت قیامت در آیات بعد، به بیان سرنوشت منکران و مومنان این حقیقت، از اقوام گذشته برای عبرت و اندرز مخاطبین می‌پردازد. - قوم ثمود: خداوند در آیات: «كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَ عَادُ بِالْقَارِعَةِ. فَأَمَّا ثَمُودُ فَأَهْلَكُوا بِالطَّاغِيَةِ» (حاقه/۴-۵) ابتدا تکذیب قیامت دو قوم ثمود و عاد را ذکر، و سپس سرنوشت قوم ثمود را بیان می‌دارد. لفظ «قارعه» یکی از نام‌های قیامت و به معنای «کوبنده» است. زیرا کوبنده و شکننده و برهم زننده‌ی اوضاع دنیا و پراکنده کننده‌ی اجزاء آن است (تقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۵، ۲۶۰). ذکر تمام اوصاف و عظمت قیامت، قوم حضرت صالح که قبیله ثمود بودند و قوم حضرت هود(ع) که قبیله عاد بودند، منکر این حقیقت شدند.

خداوند در این سوره قضایای قوم ثمود را قبل از قوم عاد ذکر فرمود چرا که هلاک آنی قوم ثمود با عذاب الهی باشد (طیب، ۱۳۷۸: ۱۳، ۱۵۸)، و هیچ اثری از آن قوم باقی نگذاشت؛ در حالی که عذاب و هلاکت قوم عاد، هفت شب و هشت روز بطول انجامید. خداوند متعال علت هلاکت قوم ثمود را صیحه مرگبار آسمانی، صاعقه و زلزله ذکر نمود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴، ۵۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۰، ۵۱۶). پس در مورد قوم ثمود به سبب انکار قیامت، بوسیله حادثه بسیار هولناک صیحه آسمانی، صاعقه و زلزله، منجر به هلاک آنی این قوم شد. این قوم،

با عذاب استیصال الهی، عذابی برابر و به بزرگی گناهشان، مجازات شدند؛ به گونه‌ای که آثاری از آنها باقی نماند.

- قوم عاد: خداوند در آیات: «وَأَمَّا عَادُ فَاهْلَكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ» (حاقه ۶/۸-۸) اشاره به داستان قوم عاد و سرنوشت آنها دارد. قوم و امت حضرت هود(ع)، به وسیله باد سردی که از شدت سردی آن باد، دندان‌ها به هم می‌خورد و صدا می‌دهد، هلاک شدند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۳۹۳). عذاب الهی هفت شب و هشت روز طول کشید تا با طولانی شدن مدت آن، در وجود منکران، بیشتر خواهد ماند. این اهلاک، بهترین پند در برابر قلوب مؤمنان و معاصران ایشان و آیندگان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴، ۴۳۹). هدف خداوند از بیان داستان‌ها تنها شناخت یا تسلی خاطر پیامبر(ص) نیست، بلکه مخاطبین، با تخیل حضور در حوادث قصه‌ها و تجسم صحنه‌های آنها، پند و عبرت گرفته و این امر سبب افزایش ایمان و اعتقاد آنها شود.

- قوم فرعون و اقوام پیش از فرعون: خداوند در آیات: «وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ. فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً» (حاقه ۹/۱۰) از امتهای خطاکار که خداوند آنان را عذاب کرد قوم فرعون و اقوام پیش از آنها بود. فرعون حلقه‌ای از یک نظام حکومتی داشت که بر مصر فرمانروایی می‌کرد و اقوام گذشته او نیز حلقه‌ای دیگر، از همین نظام بودند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۶، ۲۸۹). فرعون که سال‌ها در سرزمین مصر فرمانروا بود، با حضرت موسی سال‌ها به مبارزه برخاسته و همچنین اقوام دیگر قبل از زمان فرعون، همه افراد آن به سبب خطاکار بودن، هلاک شدند.

این اقوام در اثر عصیان و نافرمانی از دعوت رسولان و مبارزه با آنان، توسط پروردگار به سخت‌ترین وسیله هلاک شدند و پروردگارشان به عقوبتی بسیار شدید،

ولی برابر با گناهشان، ایشان را مواخذه کرد. عصیان از دستوره‌های پیامبران نتیجه عدم ایمان به جزا و حساب و انکار قیامت است، بنابراین اثر این عصیان، گرفتارشدن در عقوبت شدید است، که خداوند در این آیه به آن اشاره دارد.

- قوم لوط (ع): آنها در شهرهایی که ساکن بودند با زلزله شدیدی زیر و رو شد. عصیان و سرپیچی فرعون و اقوام پیش از فرعون و قوم لوط (ع)، از پیامبر زمان خودشان، به صورت جمع در آیه بیان شده است (سیدقطب، ۱۴۱۲: ۶، ۳۶۷۸). بنابراین به سبب عصیان از رسول، که نتیجه انکار قیامت است؛ این قوم دچار زلزله و باران سنگ و عذاب شدید و هلاکت شدند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴، ۴۴۲). سرانجام لحظه عذاب قوم لوط (ع) فرا رسید و با فرمان ما سرزمین را زیر و رو کردیم، و بارانی از سنگ، از گل‌های متحجر متراکم بر روی هم، بر سر آنها فرو ریختیم. سجیل کلوخ است که از سنگ و گل گرفته شده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۳، ۲۳۵). خداوند به این عذاب اکتفا نفرموده به کلی شهر آنها را زیر و رو کرد و برای اطمینان از هلاک تمام قوم و یا محو اجساد و آثار آن قوم، بارانی از جنس سنگ‌هایی نشاندار و لایه لایه و از جنس کلوخ به صورت سریع و پی در پی بر آنان نازل کرد.

- قوم نوح: در آیه: «إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ» (حاقه/۱۱) طغیان آب یعنی زیاد شدن آن بیش از نیاز موجودات زنده به آن است. خدا باران‌ها را از طریق حساب‌های دقیق فرو می‌فرستد که متناسب با نیازمندی‌های آفریدگان او است، اما در طوفان حضرت نوح، به آسمان و زمین فرمان داد که جریان آب را هر چه می‌توانند افزایش دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۳۹۴)؛ طغیان آب بدین صورت بود که ابرهای تیره و تار آسمان را پوشانید، و بارانی نازل

شد که گویا سیلاب از آسمان می‌بارد، چشمه‌ها نیز از زمین جوشید، و این هر دو آب دست بهم دادند، و باغ‌ها، مزارع، خانه‌های قوم طغیانگر و قصرها، همه در آب فرو رفت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴، ۴۴۳).

بنابراین، خداوند متعال با تصویرسازی سرنوشت دنیوی منکران قیامت از اقوام گذشته در این آیات برای پند عبرت و توجه به قیامت مطرح نموده و نظر مخاطبان را به سنت جزا و مجازات دنیوی ایشان که، اندازه کوچکی از عقوبت اخروی منکران است، جلب کرده و عذاب‌هایی از قبیل: صبحه مرگبار آسمانی، صاعقه، زلزله، بادهای سرد و مسموم، بارانی از جنس کلوخ، طوفان، سیل و ... که سبب نابودی انسان‌ها و آبادی‌ها و حتی نسل منکران می‌شود.

۲.۱. سوره معارج

سوره معارج با هدف بیان حقیقت آخرت، یادآوری قیامت، پاداش و جزاء در آخرت، عذاب قطعی کافران معارف متعددی را ارائه داده است. شخصی از روی انکار و تمسخر، عذاب حتمی را درخواست می‌کند: «سَأَلْ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ. لِّلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ. مِّنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ» (معارج/۱-۳). ایمان انسان به حق در گرو ایمان او به حساب و جزا است؛ زیرا در غیر این صورت ایمان به حق معنا ندارد.

کسی که منکر حق است در اصل منکر جزا و قیامت می‌باشد. سؤال سؤال کننده نه تنها از شک عذاب الهی و قیامت خبر می‌دهد، بلکه حالتی از تمسخر را نشان می‌دهد که فرهنگ مردمان زمان نزول بود و رسالت پیامبر(ص) برای اصلاح همین فرهنگ از جانب خداوند متعال بود. این سوال نشأت گرفته از کینه‌های پنهان نسبت به حضرت رسول(ص) و رسالت ایشان بود، و این تمسخر شامل هر انکار حقی است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۸، ۲۷۹).

خداوند متعال در این آیه بزرگی عذاب و هراس حاصل از آن را توصیف نمی‌کند، بلکه تأکید خداوند درباره وقوع عذاب و واقعیت عقلانی آن است، خواه منکران بپذیرند یا نپذیرند. جهل شخص نسبت به حقایق، خللی در حقانیت آن ایجاد نمی‌کند. از این رو سؤال مطرح شده در آیه، سؤال کسی که خواستار فهم مطلب و یا برای کسب معرفت باشد، نیست؛ به همین جهت فعل را به وسیله باء متعدی ساخته و به آن معنی تکذیب داده است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۶، ۳۵۹). که حکایت از شک و تردید و تمسخر پرشش کننده دارد.

در شان نزول این آیات آمده است که هنگامی که پیامبر(ص) و علی(ع) را در روز غدیر خم به خلافت منصوب فرمود و درباره او گفت: هر کس من مولی و ولی او هستم علی مولی و ولی او است، پس از نشر این خبر در سرزمین‌های مختلف، نعمان بن حارث زهری خدمت پیامبر(ص) آمد و عرض کرد ما را دعوت به توحید کردی و اینکه فرستاده خدا هستی ما هم پذیرفتیم، سپس دستور به جهاد و حج و روزه و نماز و زکات دادی ما همه اینها را نیز پذیرفتیم، تا اینکه این جوان را به جانشینی خود انتخاب کردی، و گفתי: «من کنت مولاه فعلی مولاه» آیا این سخن از ناحیه خودت است یا از سوی خدا. پیامبر(ص) فرمود: سوگند به خدایی که پروردگاری جز او نیست این پیام از جانب خدا است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۶، ۳۴۰). در این هنگام سنگی از آسمان بر سرش فرود آمد و او را کشت و در همین موقع آیه: «سَأَلَ سَائِلٌ...» نازل شد (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵، ۴۱۱).

خداوند در ادامه می‌فرماید: «لِّلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَفْعٌ» (معارج/۲). سائلی از کفار عذابی را از خدا درخواست می‌کند که مخصوص کافران است و به زودی و قطعاً به آنان می‌رسد، عذابی که هیچ دفع‌کننده‌ای برای آن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰، ۶؛

طبرسی، ۱۳۷۲: ۴، ۳۵۶). بنابراین هرگاه زمان عذاب برسد، چه عذاب را درخواست کند و یا نه، حتما و قطعاً به آن می‌رسند و دافعی برایش ندارند. نعمان بن حادث زهری چون کفر به جزا داشت به دنبال آن منکر رسالت الهی یا رسول(ص) و جانشین آن شده و در نهایت دچار کفر به حق شده و به سرنوشت هلاک فوری با عذاب الهی مبتلا گردید.

خداوند همانطور که در آیات ابتدایی سوره معارج با بیان عذاب قطعی و فوری سائل و منکر جزا، تاکید بر حتمیت وقوع عذاب و قیامت داشت، در آیات پایانی این سوره نیز روز جزا را متذکر می‌شود: «يَوْمَ يُخْرِجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَانَهُمْ إِلَىٰ نُصْبٍ يُوفِضُونَ. خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَٰلِكَ الْيَوْمِ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ» (معارج/۴۳-۴۴). بیان حقیقت قیامت و اثبات قطعیت، عظمت و تکرار آن، نشان از اهمیت و تاثیر این اصل در سرنوشت انسان دارد و تمام این وعید و اوعاب برای عبرت و توجه منکران می‌باشد.

۲. نقش اعتقاد به قیامت در سرنوشت دنیوی معتقدان در سوره حاقه و معارج

خداوند در آیات ابتدایی سوره حاقه پس از بیان حقانیت، عظمت و اهمیت قیامت، سرنوشت منکران قیامت از اقوام گذشته را بیان می‌فرماید و در آیه یازدهم این سوره، با بیان لطیفی اشاره به داستان مومنان قوم نوح و سرنوشت آن دارد که در ذیل مطرح می‌شود.

- سرنوشت قوم نوح: خداوند در مورد سرنوشت مومنان قوم نوح فرمود: «إِنَّا

لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ» (حاقه/۱۱). خطاب در آیه مربوط به همه

بشریت است. زیرا روز طوفان منحصر به آنان بود و مردمانی که بعد از ایشان

آمدند همه از نسل آنان هستند. بنابراین آیه متنی است بر گناهکاران، زیرا که

اگر خداوند پدرانشان را در آن زمان، نجات نمی‌داد، آنها نیز در این زمان،

نبودند (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۴، ۲۶۷۳). با توجه به عذاب‌های منکران قیامت که در آیات ابتدایی این سوره بیان گردید؛ خداوند در این آیه به نجات مومنان قوم نوح و معتقدان به قیامت از این قوم اشاره دارد که با سوار شدن بر کشتی از عذاب الهی در امان ماندند. سرنوشت دنیوی معتقدان به قیامت همراهی با فرستاده خدا و نجات از عذاب الهی است.

- سرنوشت مومنان قوم نوح(ع)، هود(ع)، لوط(ع): با توجه به آیات: «إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ. لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُنْوَاعِيَّةٌ» (حاقه/۱۱-۱۲) سرنوشت مومنان اقوام دیگر نیز مانند مومنان قوم نوح نجات و هدایت است. بنابراین سرنوشت مومنان قوم ثمود نجات و همراهی و همنشینی با رسول الهی، حضرت صالح(ع) و حضرت هود(ع) است. مؤمنان منتظر فرمان خدا شدند. این گروه تنها بر خداوند اعتماد کردند و در دعوت به حق به شخص دیگری اعتمادی نداشتند. خداوند به منکران فرصتی کافی داد تا هدایت شوند و زمانی که دست از انکار بر نداشتند، آن هنگام فرمان خدا مبنی بر عذاب رسید. زیرا شامل همه افراد قوم اعم از مومن و کافر نشد، بلکه تنها کافران گرفتار عذاب شدند و این در حالی بود که، در عذاب‌های طبیعی مانند وبا، زلزله و گرسنگی همه مبتلا می‌شوند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۵، ۶۷).

با توجه به آیات ذکر شده عذاب استیصال و نابود کننده، اگر بر قومی نازل شود منکران و گنهکاران قوم را درگیر کرده و سرنوشت مومنان قوم نجات و هدایت است؛ سرنوشت هر کس با توجه به عملش متغیر است. اما مومنان از بلای منکران در نجات می‌یابند. مؤمنین به نوح را از غرق شدن و عذاب، نجات داده، در بلای قوم عاد و ثمود و اقوام دیگر نیز، اهل ایمان نجات پیدا می‌کردند. عذاب الهی تنها مستحقین عذاب را گرفتار می‌کند.

۳. نقش اعتقاد به قیامت در سرنوشت دنیوی معتقدان به آن

نقش اعتقاد به قیامت در سرنوشت دنیوی معتقدان و منکران به قیامت در سوره‌های حاقه و معارج قابل بررسی است.

۱.۳. سوره حاقه

خداوند در آیات: «فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةً وَاحِدَةً. وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً. فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ. وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ. وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ. يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ» (حاقه/۱۳-۱۸) حوادث قیامت از قبیل نفخ صور، از بین رفتن نظم فعلی جهان، تحول در نظام جهان و ایجاد نظامی نوین بیان می‌دارد. سپس سرنوشت معتقدان به قیامت در آیه: «فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُوا كِتَابِيهِ» (حاقه/۱۹) سرنوشت دنیوی منکران و معتقدان را به این اصل مهم، به عنوان عبرت و تذکره مطرح شده و بدنبال آن حوادث قیامت و دگرگونی قوانین دنیوی و ایجاد شرایطی هولناک تصویرسازی شده (ثقفی‌تهرانی، ۱۳۹۸: ۵، ۲۶۳) و سپس بیان سرنوشت اخروی دو گروه و حالات و جایگاهشان بیان نموده است.

در این آیات احساسات معتقدان به قیامت را با حال شادی و شغف بیان می‌دارد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴، ۴۵۶). هنگامی که نامه اعمال مومنین را به دست راستشان می‌دهند، خوبی و بدی در آن نوشته شده است بدین دلیل که خود بدانند چه کرده‌اند نه برای عقوبت، بعد از اطلاع از نامه عملش مورد بخشش خدا قرار گرفته (عاملی، ۱۳۶۰: ۸، ۳۴۸). این زمان است که او با شادی و شغف از اهل محشر دعوت می‌کند که نامه عملش را بخوانند، زیرا که این نامه جواز بهشت است (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۴، ۲۶۷۶). زمانی که درباره علت این کرامت خدا، از او می‌پرسند. جواب ایشان یقین به وجود قیامت و ایمان قلبی وی عنوان می‌گردد: «إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيهِ»

(حاقه/۲۰). ظن در این آیه به معنای یقین می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۳۹۹). معتقدان در این آیه، بزرگترین افتخار خود را بیان کرده، و می‌گویند: من یقین داشتم که قیامتی در کار است، و به حساب اعمالم می‌رسم و پاداش اعمالم را خواهم دید و آنچه روزی من شده به خاطر ایمان من به چنین روزی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴، ۴۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۵۲۱). معنای این سخن آن است که، آنچه در نامه اعمال می‌خوانید ثمره ایمان و یقین به قیامت و باور داشتن حساب، جزاست.

خداوند در آیه بعد رضایت معتقدان، از زندگی را ذکر می‌کند و می‌فرماید: «فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ» (حاقه/۲۱) چنین کسی به عیشی که خودش آن را پسندد زندگی می‌کند، پس او در زندگی خوشی خواهد بود. یعنی در حالی که از زندگی خوشنود است و اینکه به ثواب رسیده، و از عقاب ایمن گردیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۳۹۹). زندگی کاملی که هیچ عیب و نقصی در آن وجود ندارد، این زندگی زمانی فراهم می‌شود که انسان احساس کمال و نبودن نقص کند. خداوند در آیات بعدی مصادیقی از این زندگی مرضی را بیان می‌فرماید: «فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ. كُلُوا وَ اشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ» (حاقه/۲۲-۲۴).

تمام نعمت‌های این بهشت بدون استثنا در دسترس است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴، ۴۵۸). امر به خوردن و آشامیدن در این آیه اشاره به دو نکته دارد، نخست: اباحت و حلال بودن، که هیچ حرامی در آن جایگاه وجود ندارد، دوم اینکه: خداوند متعال به معتقدان عنایت ویژه برای استفاده از نعمت‌ها دارد، که از آن برخوردار شوند، پس هر چه بخواهند می‌توانند بخورند و بیاشامند و هیچ مانعی وجود ندارد. این آیات تبیین زندگی گوارا و با سعادت مومنان است که در جوار فضل و رحمت الهی سکونت دارند، و در جایگاهی هستند که بزرگی آن، منتهی درجات قابل تصور است (حسینی‌همدانی، ۱۴۰۴: ۱۷، ۵۱).

خداوند علت تمام این نعمت‌های فراوان را نتیجه اعمال شایسته و صالح معتقدان در زندگی دنیوی ذکر می‌کند که این اعمال نیز ثمره اعتقاد قلبی ایشان به قیامت است. معتقدان به سرنوشت اخروی در قیامت در نهایت سرور و شادی هستند و احساس رضایت و خشنودی از زندگی اخروی خود دارند، در باغ‌های بهشتی اقامت دارند و بدون زحمت و رنج، متنعم از نعمت‌ها و میوه‌های بهشتی و مورد احترام و توجه خداوند متعال هستند.

۲.۳. سوره معارج

خداوند متعال در آیات: «إِنَّا الْمُصَلِّينَ. الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (معارج/۲۲-۳۴) نماز را در راس تمام آنها بیان نموده و این مساله نشان دهنده اهمیت و شرافت نماز، و مؤثر در دفع رذایل مذموم است. اضافه کردن کلمه «صلاة» به ضمیر «هم» دلالت بر، مداومت در نماز خواندن ایشان دارد، نه اینکه ایشان دائما در حال نماز باشند. مداومت در هر عمل سبب تکمیل آن عمل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰، ۱۵). نماز انسان را از فحشاء و منکر باز می‌دارد. «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ. لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (حاقه/۲۴-۲۵) «حَقٌّ مَّعْلُومٌ» زکات واجب است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۵۳۵)، مصرف زکات منحصر در سائل و محروم نمی‌شود. در حالی که ظاهر آیه مورد بحث حق معلوم را منحصر در سائل و محروم می‌داند.

پس حق معلوم زکات نیست، مقدار معلومی است که به فقرا انفاق می‌کنند، لغت «سائل» به معنای فقیری است که از گدایی شرم و حیا دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰، ۱۶)، فقرا را به دو دسته تقسیم می‌شوند، سائل و محروم، و سائل، شخصی است که درخواست می‌کند و احتیاجش را مطرح می‌کند. محروم آن فقیری است که عین احتیاج و نیاز، عفت و توکل او به خدا و یا مناعت نفس او مانع از درخواست و ابراز

نیازش می‌شود، کسی باخبر از نیاز او نیست تا حق او را ادا کند به همین سبب او را محروم می‌نامند (امین، ۱۳۶۱: ۱۴، ۱۰۵). در این آیات، بعد از ارتباط با خالق، ارتباط با مخلوق بیان می‌شود. مراد خداوند از این آیه را بطور مطلق انفاق به فقیر و مسکین نام برد. انفاق از یک سو اثر اجتماعی دارد، و مبارزه با فقر است و از سوی دیگر اثر تربیتی بر شخص انفاق کننده دارد، که او را در برابر حرص و دنیاپرستی ایمن می‌کند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵، ۳۳) و در نهایت مؤثر در سرنوشت او می‌شود. این انسان‌ها به روز قیامت ایمان دارند: «وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بَيِّمَاتِ اللَّهِ» (معارج/۲۶) و این روز و سخن رسولان الهی را تصدیق می‌کنند و در اثر این ایمان، دارای صفات نیک نام برده هستند؛ زیرا که اگر منکر قیامت بودند، رفتاری متفاوت داشتند. صفات این گروه منکر، برخلاف صفات ذکر شده معتقدان به قیامت در سوره حاقه است. بنابراین، معتقدان به قیامت قلبی و عملی ایمان به روز جزا دارند. در سایه این ایمان، اعمال صالحی که ثمره آن نیک فرجامی است، انجام می‌دهند. در صورت ایمان به قیامت است که اعمال نیکو و اخلاق پسندیده ظهور و بروز پیدا می‌کند، گناه و کج روی مردم در اثر همین ضعف ایمان به قیامت است، زیرا که نسبت به احکام الهی بی‌اعتنا شده‌اند. خداوند در آیات بعد تاثیر این تصدیق به قیامت، در مومنان را اینگونه مطرح می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُونَ. إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ» (معارج/۲۷-۲۸) مومنان به قیامت علاوه بر ایمان قلبی به حساب و جزا، هرگز خود را از عذاب در امان نمی‌بینند و دائماً احساس مسئولیت می‌کنند، و در حالت خوف و رجاء به سر می‌برند.

اهل نجات از عذاب کسانی هستند که از عذاب الهی می‌ترسند، زیرا در اثر ایمان به معاد و یقین به جزا، از عذابی که به کیفر مخالفت از برخی اوامر الهی مستحق آن شده‌اند، مطمئن نیستند و همیشه در دل ترسی دارند، نمی‌دانند مورد عفو و رحمت الهی

واقع می‌گردند یا مورد غضب الهی قرار می‌گیرند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵، ۳۳). بنابراین اهل ایمان و نمازگزاران همواره از عذاب الهی خوف دارند و از عقوبت عذاب الهی و حبط اعمال خود بیمناک هستند و نشانه این ترس، خوف و دوری از گناهان و کوچک شمردن اعمال نیک خود را در مقابل عظمت کبریایی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰، ۱۶).

خداوند به ذکر اوصاف دیگری از بهشتیان می‌پردازد: «وَالَّذِينَ هُمْ يُغْرَوْهُمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ. فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» (معارج/۲۹-۳۱) خداوند ویژگی عقیف بودن و کنترل قوای جنسی در چارچوب اسلام را از دیگر صفات مومنان به جزا معرفی می‌فرماید. این صفت در دایره تقوی و پرهیزگاری می‌باشد و تقوی و پرهیزگاری از عوامل مؤثر در سرنوشت است که نشأت گرفته از ایمان به غیب و قیامت می‌باشد.

در ادامه دو صفت از ویژگی‌های مومنان که سرنوشت اخروی تحت ایمان به قیامت برای خود رقم زده‌اند ذکر شده: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (معارج/۳۲) امانت در این آیه معنی وسیعی دارد، نه تنها امانت‌های مادی از هر نوع را در بر می‌گیرد، بلکه امانت‌های الهی و پیامبران و پیشوایان معصوم و راهنمایی‌ها و کلام ایشان، همه را شامل می‌شود. بنابراین، دین خدا و کتاب او، که از طریق انبیا و وحی به انسان رسیده و تصدیق مطالب ایشان که قیامت از محوری‌ترین مباحث ایشان است، امانت بزرگ انسان است، که باید در حفظ آن کوشید. همچنین هر یک از نعمت‌های الهی امانتی از امانات خداوند است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵، ۳۸). پس امانت عبارت از هر چیزی است که انسان بر نگاهداری از آن امین دانسته شده است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۶، ۳۹۳)، برخی بر این باورند که مقصود خداوند از امانت، اطاعت

بررسی تفسیری نقش اعتقاد به قیامت بر سرنوشت انسان ... / خدیجه احمدی بیغش ۳۱

است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۳، ۳۳۶). ایمان به قیامت نیز در دایره اطاعت الهی می‌باشد؛ که از اوصاف مومنان در این سوره ذکر شده است. در این آیه علاوه بر صفت امانت‌داری اشاره به ویژگی وفای عهد شده است. کسی که ایمان به خدا و پیامبر (ص) او می‌آورد و تعهدات گسترده‌ای که اعمال و رفتار او را تحت تاثیر قرار می‌دهد می‌پذیرد، در نتیجه سرنوشت وی را تحت تاثیر قرار می‌دهد. خداوند در آیه ویژگی دیگری از مومنان را بیان می‌کند: «وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ» (معارج/۳۳) شهادت نیز نوعی امانت است، زیرا احقاق حقوق در انجام صحیح شهادت است و در صورت کتمان شهادت حقوق باطل شده و به هدر می‌رود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳، ۳۳۶).

اجرای حق و عدالت باید محقق شده و مرضی الهی باشد. در نتیجه ایشان از عاقبت این شهادت و فشارهای بعد از آن هراسی ندارند، زیرا که رضای خداوند مورد توجه ایشان است، خداوندی که وعده‌ی جزا و پاداش اعمال نیک و بد را به گوش بشریت رسانده است و مومنان به قیامت این ندا را به گوش جان می‌خرند و سرنوشت خویش را به بهترین نحو رقم می‌زنند. با توجه به مطالب عنوان شده، شهادت شامل گواهی دادن به حق در هر امری است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۶، ۳۹۳). بنابراین، اعتقاد فرد به قیامت و وجود حساب و کتاب مسیر زندگی وی را مشخص کرده و احساس مسئولیت نسبت به رفتار و اعمالش در او ایجاد می‌کند. در آیه پایانی خداوند با اشاره به صفات مومنان چون: «وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ» (معارج/۳۴)، آنها را نشأت گرفته از تصدیق به قیامت می‌داند.

آیه ابتدایی اشاره به نماز دارد و آیه انتهایی این مجموعه نیز مساله نماز را عنوان می‌کند. اما در این آیه، اشاره به محافظت از نماز دارد و در آیه ابتدایی مساله مداومت از نماز بیان شده بود. محافظت بر صلاه یعنی صفات نماز به صورت کامل ادا شود، و

نماز به صورتی که در شرع دستور داده شده است، اقامه شود. البته محافظت بر نماز با مداومت بر نماز متفاوت است. دوام به خود نماز و نفس عمل مربوط است، ولی محافظت مربوط به کیفیت اقامه و ادا نماز است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰، ۱۷).

خداوند در پایان ذکر این اوصاف سرنوشت اخروی و مسیر نهایی صاحبان این اوصاف را بیان کرده: «أُولَئِكَ فِي جَنَّاتٍ مُّكْرَمُونَ» (معارج/۳۵) بیان جایگاه و سرنوشت اخروی مومنان انگیزه‌ای برای ایجاد این صفات در انسان است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۱، ۳۴۴). معتقدان هم برخوردار از نعمت‌های مادی و هم منتعم از نعمت‌های معنوی هستند؛ زیرا که میهمان خداوند قادر و رحمان هستند. با توجه به آیات مطرح شده در سور معارج، سرنوشت اخروی معتقدان به قیامت، زندگی مملو از فضل و رحمت، احترام و رضایت و برخورداری از تمامی نعمت‌های بهشتی، در جوار حق تعالی است؛ این سرنوشت ماحصل ایمان به قیامت، و انجام اعمال صالح در سایه این اعتقاد می‌باشد.

۴. نقش اعتقاد به قیامت در سرنوشت اخروی منکران به آن

نقش اعتقاد به قیامت در سرنوشت اخروی منکران به آن در سوره حاقه و معارج عبارت است از:

۱.۴. سوره حاقه

گروهی که در دنیا، دارای این صفات بودند: «إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ. وَلَا يَحْضُرُ عَلَيَّ طَعَامِ الْمُسْكِينِ» (حاقه/۳۳-۳۴) سرنوشت شوم انسان‌های مذکور در این آیات نیز سرنوشت اخروی منکران به قیامت می‌باشد؛ زیرا که ثمره این خصوصیات و صفات ایشان در دنیا سرنوشت مخصوص به خود در زندگی اخروی خواهد داشت.

منکران با دیدن نامه اعمالشان آرزو می‌کنند ای کاش، دیگر زنده نمی‌شدند که چنین روزی را ببینند و ای کاش قیامت و جزایی وجود نمی‌داشت (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۷، ۵۳). ثروت و مال، در آخرت هیچ ثمره ای ندارد و در صورتی که بوسیله مال، انفاق صورت گیرد و در راه خدا و کار خیر مصرف شود، سودمند می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۴۰۰).

با توجه به خصوصیات ذکر شده از منکران در این سوره و سوره معارج این گروه اهل انفاق و مصرف اموال در راه خدا نبودند و در نتیجه در روز حاقه که حقایق برملا می‌شود خود را دچار خسران واقعی می‌بینند. نه تنها اموال و دارایی مشکلی از ایشان حل نمی‌کند، بلکه قدرت و سلطه ایشان در آن روز، نیز نابود می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۵۲۳)؛ در این دو آیه داشتن اموال مقدم بر داشتن قدرت و سلطنت بیان شده است و این بدین علت است که اغلب اوقات مال، وسیله رسیدن به این سلطه و قدرت است. این در حالی است که در قیامت سلطه مخصوص حق و هر کس که به آن تمسک کرده است، می‌باشد و مابقی محکوم به فنا هستند (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۱، ۳۲۱). بعد از بیان حالات شرمساری و حسرت و خسران منکران در سه آیه بعد سوره، خداوند به ملائکه می‌فرماید: «خُدُوهُ فَعَلُّوهُ. ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ. ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ» (حاقه/ ۳۰-۳۲) خداوند به ذکر عذاب‌های جسمانی که همراه با تحقیر و حقارت ایشان است، می‌پردازد. آنها را در غل می‌کشند که بگردن آنها می‌اندازند، سپس آنها را در آتش جهنم می‌اندازند که نتوانند حرکت کنند (طیب، ۱۳۷۸: ۱۳، ۱۷۳). خداوند آیات: «إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ. وَلَا يَحْضُرُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ» (حاقه/ ۳۳-۳۴) علت عذاب این گروه را عدم ایمان به خدا و عدم اطعام مسکین می‌داند. عدم ایمان به خدا تنها انکار وجود او نیست، بلکه انکار توحید، عدل الهی و انکار صفات الهی و انکار

معجزات پیامبران و کتاب‌های ایشان و احکام الهی را هم شامل می‌شود. کسی که ایمان به خدا نداشته باشد به هیچیک از امور دینی از قبیل: نبوت، امامت، معاد و ضروریات دین و سایر امور مؤثر در ایمان معتقد نیست.

خداوند در سه آیه انتهایی مبحث منکران، مجدداً عذاب‌های این گروه را بیان می‌فرماید: «فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ. وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ. لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطُونَ» (حاقه/۳۵-۳۶) برای این گروه دوست و یاور و نزدیکی در آن روز نیست، زیرا نسبت‌های جسمانی در قیامت گسسته می‌شود و نسبت‌های روحانی هستند که باقی می‌مانند و ایشان که، هیچ نسبت روحانی و الهی نداشتند در آخرت بی‌یاورند (گنابادی، ۱۴۰۸: ۴، ۲۵۲)؛ بدست آوردن نسبت روحانی با ایمان به خدا و اطاعت از دستورات الهی حاصل می‌شود. بنابراین ایشان در این جایگاه و در این حالت نه همراه جسمانی دارد و نه یاور روحانی. هیچ احدی نیست که او را از عذاب نجات دهد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۵۲۳). این که کيفر و عمل این گروه کاملاً با هم متناسب است. زیرا با قطع پیوند خود با خداوند در دنیا در آخرت هیچ رابطه و پیوند و همراهی ندارند و به خاطر ترک اطعام فقرا، غذائی جز چرک و خون از گلوی آنها پایین نمی‌رود، بدین دلیل که آنها در دنیا لذیذترین طعام‌ها را می‌خوردند در حالی که بینوایان جز خون دل غذایی نداشتند (ثقفی‌تهرانی، ۱۳۹۸: ۵، ۲۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۵۲۳). این گروه حق را می‌شناختند و انکار می‌کردند.

منکران قیامت در سوره حاقه گرفتار احساساتی از قبیل: شرمساری، یاس و ناامیدی، ناکامی، حقارت، خسران و زیان، تنهایی، بی‌پناهی، عذاب‌های روحی دردناک‌تر از عذاب‌های جسمی، می‌شوند. همچنین جایگاه اخروی ایشان آتش و جهنم است که با تحقیر در آنها پرتاب می‌شوند.

۲.۴. سوره معارج

خداوند متعال در سوره معارج پس از بیان سرنوشت دنیوی منکر جزا، آیات اثبات قیامت و نزدیکی زمان آن را طرح داشته و برای تصویرساز این واقعه عظیم، برخی حوادث این روز نیز بیان می‌دارد: «يُبْصِرُونَهُمْ يَوْمَ الْمُجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئذٍ بَنِيهِ. وَ صَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ. وَ فَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤَيِّه وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ» (معارج/ ۱۱-۱۴) منکران در آن زمان که با واقعیت عذاب قیامت رو به رو می‌شوند، قیامتی که در دنیا آن را تکذیب و استهزا می‌کردند، دچار حسرت و پشیمانی عظیمی می‌شوند. هر یک از مجرمین در روز قیامت به سبب گرفتاری زیاد، تمام فکرشان به خودشان مشغول است، نه اینکه دوستان صمیمی خود را در قیامت نشناسند و در آن موقعیت، هرکس گرفتار کار خویشتن است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵، ۲۲). اما فرشتگان هر دو گروه را می‌شناسند. مجرمان را به جهنم و نیکوکاران را به بهشت هدایت می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۵۳۵).

خداوند در آیه بعد می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّهَا لَأُظَى. نَزَاعَةً لِّلشَّوَى. تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَ تَوَلَّى. وَ جَمَعَ فَأَوْعَى» (معارج/ ۱۵-۱۸). هیچ کس از منکران تا متنبه نشوند بر نمی‌گردد. شعله‌های آتش همواره زبانه کشیده، همه چیز را می‌سوزاند. اعضاء بدن پس از جدایی باز بهم پیوست می‌شوند زیرا عذاب دائمی است و ایشان با این همه عذاب نمی‌میرند (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۰، ۵۳۵).

این عذاب مخصوص منکرانی است که دارای این دو صفتند: پشت به ایمان کرده و از طاعت خدا و رسول(ص) رو گردان بودند و از طرف دیگر دائماً بدون توجه به حقوق مستمندان در فکر جمع و ذخیره مال از حرام و حلال بوده‌اند، تمام توجهشان در مقام جمع‌آوری ثروت دنیوی بوده، و بعد از جمع‌آوری در مقام حفظ و حراست آنها برآمدند و بخل ورزیدند و در راه خدا انفاق نمی‌کردند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰، ۱۰).

با توجه به آیات بیان شده در منکران قیامت در سوره معارج سرنوشت اخروی این گروه احساس خسران و زیان، تمنی و التماس برای پرداخت فدیة و فدا کردن نزدیک‌ترین و عزیزترین افراد برای نجات از هراس و عذاب روز قیامت، علاوه بر این عذاب‌های روانی و فرو رفتن در آتش سوزان جهنم، سرنوشت شوم منکران قیامت است.

نتیجه

براساس ادله عقلی و نقلی و اهداف رسالت پیامبران(ع) افعال ما و تمام اسباب و وسائل، مؤثر و دخیل در سرنوشت بوده، و این تاثیر نه بطور مستقل، بلکه با اذن الهی و در طول اراده خداوند است. از این‌رو عوامل مادی و معنوی همچون وراثت، محیط و فرهنگ، تفکرات، گفتار، عمل، بر سرنوشت انسان مؤثر است. اعتقاد به قیامت و زندگی جاودان اخروی، انگیزه‌ای مضاعف برای تلاش در جهت تغییر سرنوشت اخروی به احسن وجه خواهد بود.

سوره حاقه پس از بیان حقانیت و عظمت قیامت سرنوشت دنیوی و احوال منکران قیامت از اقوام گذشته را کرده، و سرانجام کفر به قیامت در این اقوام را مبتلا شدن به عذاب‌های هلناکی چون صیحه آسمانی، صاعقه، باران سنگ، زلزله، غرق شدن و ... بیان داشته، و در مقابل اهل ایمان را از عذاب نجات می‌دهد. سوره معارج سرانجام انکار حق و جزا توسط شخصی که از روی تمسخر و انکار درخواست عذاب الهی را دارد، هلاکت داشته و سرنوشت دنیوی منکران قیامت را هلاکت با عذاب‌های مختلف الهی می‌دارد.

معارف دو سوره حاقه و معارج، با توجه به شرایط نزول یکسان و هدفمندی آنها، توجه به قیامت به عنوان اصل مسئولیت‌ساز و سرنوشت‌ساز در این سوره‌ها با نمایش

صحنه‌های قیامت و توجه به این حقیقت عظیم، مطرح داشته است. بیان سرنوشت اخروی مومنان و منکران به قیامت، و نمایش سرانجام هر گروه در آخرت، راهکاری است که سبب توجه انسان‌هایی می‌گردد که با اعتقاد به قیامت، نظارت کامل بر اعمال خویش دارند، زیرا که معتقدند اعمال دنیوی سرانجامی ابدی در آخرت رقم می‌زند. این گروه در سایه اعمال و صفات نیک در آخرت از فضل و رحمت الهی در بهشت متنعم می‌شوند. در مقابل منکران قیامت گرفتار شرمساری، ناامیدی، حقارت، خسران و عذاب‌های روحی دردناک جهنم شده و با تحقیر در آنها پرتاب خواهند شد.

منابع

قرآن کریم

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان‌العرب، بیروت، دارصادر.
- امین، نصرت (۱۳۶۱ش)، مخزن‌العرفان فی تفسیرالقرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- تقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ش)، تفسیر روان جاوید، تهران، برهان.
- حسینی همدانی، محمدحسین (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان، تهران، کتابفروشی لطفی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۳ش)، منشور جاوید، قم، موسسه امام صادق(ع).
- سورآبادی، ابوبکر بن محمد (۱۳۸۰ش)، تفسیرالتفاسیر، تهران، نشر نو.
- سید قطب (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو.
- _____ (۱۳۷۷ش)، تفسیرجوامع الجامع، تهران، ناصرخسرو.

- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین و مطلع النیرین، تهران، مرتضوی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ش)، تفسیر عاملی، محقق علی اکبر غفاری، تهران، صدوق.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالثقلین، قم، اسماعیلیان.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، بیان السعاده فی مقامات العباد، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، تهران، دارمحبی.
- مطهری، مرتضی (بی تا)، انسان و سرنوشت، قم، صدر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

References

- The Holy Quran
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1993), *Lasan al-Arab*, Beirut, Dar Sader [In Arabic].
- Amin, Nusrat (1982), *Makhzan al-Irfan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran, Muslim Women's Movement [In persian].
- Thaghafi Tehrani, Mohammad (2018), *Tafsir Rovani Javed*, Tehran, Burhan [In persian].
- Hosseini Hamdani, Mohammad Hossein (1983), *Anwar Derakhshan*, Tehran, Lotfi bookstore [In persian].
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1991), *Fardat fi Gharib al-Qur'an*, Beirut, Darul Alam [In Arabic].
- Zamakhshari, Mahmoud (1986), *Al-Kashaf on the truths of Ghwamaz al-Tanzil*, Beirut, Dar al-Katab al-Arabi [In persian].
- Sobhani Tabrizi, Jafar (2004), *Javid Charter*, Qom, Imam Sadiq Institute (AS) [In persian].
- Surabadi, Abu Bakr bin Muhammad (2001), *Tafsir Al-Tafaseer*, Tehran, New Edition [In persian].
- Sayyid Qutb (1991), *in the shadows of the Qur'an*, Beirut, Dar al-Shoroq [In Arabic].
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1996), *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom, Islamic Publications [In Arabic].
- Tabarsi, Fazl bin Hassan (1993), *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran, Nasser Khosro [In Arabic].

- _____ (1998), Tafsir al-Jamae Jame, Tehran, Nasser Khosro.
[In Arabic]
- Tarihi, Fakhruddin (1996), Majma Al-Baharin, Tehran, Mortazavi [In Arabic].
- Tayyeb, Abdul Hossein (1999), Atyeb al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Islam [In persian].
- Aamili, Ebrahim (1981), Tafsir Aamili, Mohagheg Ali Akbar Ghafari, Tehran, Sadouq [In persian].
- Hawizi's wedding, Abd Ali bin Juma (1994), Tafsir Noor al-Saqlain, Qom, Ismailian [In Arabic].
- Qorshi, Ali Akbar (1992), Qoran Dictionary, Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiya [In persian].
- Gonabadi, Sultan Muhammad (1987), Bayan al-Saada fi maqamat al-obada, Beirut, Al-Alami Press Institute [In persian].
- Madrasi, Mohammad Taqi (1998), Man Hoda al-Qur'an, Tehran, Darmhabi [In Arabic].
- Motahari, Morteza (Bita), Insan and Sarnosht, Qom, Sadr [In persian].
- Makarem Shirazi, Nasser (1995), Tafsir al-Nashon, Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiya [In persian].

An Evaluation of Common Interpretive Theories on the Relationship Between Condition and Penalty in Verse 3 of Surah An-Nisa, Emphasizing the Coherence, Network Structure, and Trans-historicity of the Text*

Fatemeh Sadat Hosseini**

Bibi Zahra Hosseini Jahanabad***

Abstract

Verse 3 of Surah An-Nisa is the only verse in the Holy Qur'an that permits polygamy. The problem in understanding this verse is that the beginning of the verse addresses orphans, while its continuation deals with the permissibility of polygamy, and these two subjects seem incompatible. A general criticism of the interpretation of both Shia and Sunni scholars, as well as more recent views that limit the permissibility of polygamy to marriages with the mothers of orphans, is that this verse has been understood in a way that overlooks the condition, “and if you fear that you will not deal justly with the orphans” (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي) (البَنَامَى [4:3]). In this paper, considering the Holy Qur'an as a coherent text with a network structure, and focusing on the thematic and conceptual connection between verses 3 and 127 of Surah An-Nisa, an interpretation and translation of these verses is provided that resolves the inconsistency between the beginning and continuation of verse 3 and also significantly limits the scope of polygamy. If we accept that verse 127 was revealed before verse 3 and that the women mentioned in verse 3 are the same women introduced in verse 127, then the ruling on polygamy in the Holy Qur'an becomes exclusively applicable to the marriage of a man with the mother of orphans whom the man has already assumed financial guardianship of the women who are unable to manage the financial affairs of their orphaned children and have entrusted the responsibility of their children's financial matters to that man.

Keywords: An-Nisa: 3; An-Nisa: 127; Condition and Penalty; Coherence of the Text; Network Order; Polygamy

* Received:2023-09-18 Revised: 2024-07-09 Accepted: 2024-08-19

** MS in Pure Mathematics of Shiraz University, Free Researcher, Mashhad, IRAN (The Corresponding Author) Email: Fatima.husseini@yahoo.com

*** The Second Level of Seminary Sciences of Al-Zahra University of Qom, Free Researcher, Mashhad, IRAN. Email: Hzahra997@gmail.com



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۴۱-۲۵

DOI: [10.22049/quran.2025.28993.1423](https://doi.org/10.22049/quran.2025.28993.1423)

مقاله علمی - پژوهشی

ارزیابی نظریات رایج تفسیری پیرامون ارتباط شرط و جزا در آیه سوم سوره نساء با تأکید بر انسجام، نظم شبکه‌ای و فراعصری بودن متن

** فاطمه سادات حسینی

*** بی‌بی‌زهرا حسینی جهان‌آباد

چکیده

آیه سوم سوره نساء تنها آیه‌ای از قرآن است که چندهمسری را مجاز می‌داند. مشکلی که در فهم این آیه وجود دارد، این است که ابتدای آیه، درباره یتیمان و ادامه آن مربوط به جواز چندهمسری است و این دو موضوع با هم ناسازگارند. به عنوان یک ایراد کلی بر فهم مفسران می‌توان گفت: در نظریات رایج تفسیری شیعه و سنی و همچنین نظریات جدیدی که گستره جواز چندهمسری را محدود به ازدواج با مادران یتیمان می‌دانند، این آیه به گونه‌ای فهمیده شده است که در حکم به دست آمده برای چندهمسری، شرط «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى» نادیده گرفته شده است. در این مقاله، با در نظر گرفتن قرآن به عنوان یک متن منسجم و دارای نظم شبکه‌ای و با تمرکز بر ارتباط مضمونی و مفهومی آیات ۳ و ۱۲۷ سوره نساء، برای این آیات ترجمه و تفسیری ارائه شده است که هم ناهماهنگی ابتدا و ادامه آیه سوم را برطرف می‌کند و هم دامنه جواز چندهمسری را بسیار محدود می‌سازد. اگر بپذیریم که ابتدا آیه ۱۲۷ و سپس آیه ۳ نازل شده است و زنانی که در آیه ۳ درباره آنان حکمی داده شده، همان زنانی هستند که در آیه ۱۲۷ معرفی شده‌اند، حکم چندهمسری در قرآن، فقط منحصر به ازدواج یک مرد با مادر یتیمانی می‌شود که آن مرد از قبل سرپرستی امور مالی آن کودکان یتیم را بر عهده گرفته باشد؛ مادرانی که توانایی مدیریت امور مالی کودکان یتیم خود را نداشته و مسئولیت امور مالی فرزندانشان را به آن مرد سپرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: انسجام متن، چندهمسری، شرط و جزا، نساء: ۳، نساء: ۱۲۷، نظم شبکه‌ای

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۹

** کارشناسی ارشد ریاضی محض دانشگاه شیراز، پژوهشگر مستقل. شیراز، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

Fatima.husseini@vahoo.com

Hzahra997@gmail.com

*** سطح ۲ علوم حوزوی جامعه‌الزهرای قم، پژوهشگر مستقل، مشهد، ایران. ایمیل:



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

۱. مقدمه

یکی از احکام پرچالش اسلام، حکم جواز چندهمسری است. اگر چه این حکم از دید بیشتر مسلمانان از احکام ثابت اسلام و حتی قرآن شمرده می‌شود، اما در بین پژوهشگران علوم دینی چنین نیست و هنوز پرسش‌های زیادی ذهن آنان را آزار می‌دهد. آیه‌ای که به صراحت به موضوع چندهمسری پرداخته و به عنوان مجوز قرآنی چندهمسری به آن استناد می‌شود، آیه سوم سوره نساء است. مشکلی که در فهم آیه سوم سوره نساء وجود دارد، این است که ابتدای آیه سخن از یتیمان است و در ادامه آن از جواز چندهمسری، آن هم تا چهار همسر، سخن به میان آمده است. ناهماهنگی ابتدا و ادامه آیه تا اندازه‌ای است که برخی به روایتی منسوب به حضرت علی (ع) استناد نموده و گفته‌اند: میان اول و آخر آیه، یک‌سوم از قرآن بوده و از بین رفته است (ر.ک. طیب حسینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۷۱). این ناهماهنگی سبب شده است که یافتن ارتباط میان شرط و این آیه، *وَأَنَّ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ وَ جَزَايَ فَانَكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ* در سومین آیه از سوره نساء از چالش‌های مهم تفسیری به شمار آید.

در این مقاله، با کنار هم قرار دادن آیات ۱۲۷ و ۳ سوره نساء، توجه به نزول تدریجی قرآن و تمرکز بر ارتباط مفهومی و مضمونی این دو آیه، از وجود ارتباطی بین آیات ۱۲۷ و ۳ سخن به میان آمده است که می‌تواند مشکل نبودن ارتباط بین شرط و جزای آیه ۳ را با لفظ خود قرآن برطرف نماید. بدین منظور، پس از بیان اصولی که نگارنده برای فهم قرآن به آنها پایبند است، ابتدا فهم خود از آیه سوم سوره نساء و ارتباط بین شرط و جزای آن را بیان نموده است. سپس، برای محکم‌تر شدن استدلال، نظریه پژوهشگرانی که حکم چندهمسری را محدود به ازدواج با مادران یتیمان

می‌دانند، همچنین کلیت نظریات رایج تفسیری شیعه و سنی، با روش تفسیری نویسنده نقد شده است.

به عنوان یک ایراد کلی می‌توان گفت: در نظریات رایج تفسیری شیعه و سنی، و حتی نظریات جدیدی همچون سلطانی‌رنانی که چندمسمی را محدود به ازدواج با مادران یتیمان می‌دانند، این آیه به صورتی فهمیده شده است که در احکام و قوانین کنونی چندمسمی، اثری از شرط *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى* در آیه ۳ سوره نساء، دیده نمی‌شود. به دیگر سخن، در متن قرآن برای چندمسمی شرطی بیان شده است که این شرط در قوانین و احکام کنونی چندمسمی نادیده گرفته شده است.

با توجه به جدید بودن روش تفسیری مقاله، توجه به نکات زیر مفید خواهد بود:
الف: از آنجا که صاحب این قلم به قرآن به عنوان یک متن منسجم، دارای نظم شبکه‌ای و فراعصری می‌نگرد، لازم است هنگام مطالعه نظریات نویسنده، هیچ پیش‌فرضی درباره موضوع چندمسمی اعمال نشود و به قرآن، فقط به عنوان یک متن نگریسته شود؛ متنی که خداوند در آن مدعی شده است که برای هدایت جهانیان، در همه زمان‌ها نازل شده است.

ب: قرآنی که خودش را راهنما و روشنی‌بخش همه چیز معرفی نموده است و در اعجاز، فصاحت و بلاغت آن سخن‌ها رفته است، نباید برای فهم و روشن شدنش به هیچ منبعی وابسته باشد. از این رو، استفاده نکردن از روایات در فهم قرآن، دلیل بر ارزشمند ندانستن آنها نیست؛ روایات و دیگر علوم بشری، در جای خود استفاده خواهد شد.

در ضرورت پژوهش در این موضوع، به این بسنده می‌شود که اگر مشکل نبودن ارتباط بین شرط و جزا در آیه سوم سوره نساء، با لفظ خود قرآن برطرف نشود، ایراد

جدی بر فصاحت و بلاغت قرآن وارد می‌شود. شایان توجه آنکه، واژه‌های به کار رفته در آیه سوم سوره نساء نیز، واژه‌های بحث‌انگیزی نیستند که پژوهش‌های لغوی گرهی از کار بگشاید. با بیانی ساده، در کلام خداوند جمله‌ای شرطی به کار رفته است، که در آن شرط و جواب شرط بی‌ربط به نظر می‌رسد. در واقع، این مقاله ایراد منتقدان قرآن به نبودن ارتباط بین شرط و جزا در این آیه را می‌پذیرد و با در نظر گرفتن قرآن به عنوان یک متن منسجم و مرتبط دانستن این آیه به آیه ۱۲۷ سوره نساء، به این ایراد پاسخ می‌دهد.

۲. پیشینه پژوهش

با توجه به جدید بودن روش تفسیری، لازم است پیشینه پژوهشی روش تفسیری نگارنده نیز ارائه شود. برای دیدن پیشینه روش تفسیری (ر.ک: حسینی و حسینی، ۱۴۰۲: ۶۹-۷۱). در ادامه پیشینه نظریات تفسیری پیرامون چندمفسری بیان می‌شود: از دیرباز در موضوع جواز چندمفسری در میان مفسران اختلاف نظر جدی وجود داشته است. در دوران معاصر نیز پایان‌نامه‌ها، مقالات پژوهشی و کتاب‌های زیادی به موضوع چندمفسری پرداخته‌اند. برخی از مقالات پژوهشی عبارتند از: صادق‌زاده طباطبایی، ۱۳۹۲؛ اسکندریلو، ۱۳۹۳؛ شکرانی و حبیب‌اللهی، ۱۳۹۴؛ حافظی و قاضی‌زاده، ۱۳۹۷؛ رستمی و ایمانیه، ۱۳۹۷؛ رضایی و میرعرب، ۱۳۹۸؛ سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۸؛ ب.خانی و همکاران، ۱۳۹۹؛ غروی و بابایی، ۱۳۹۹؛ توحیدی و محمدی، ۱۴۰۰؛ امام جمعه و همکاران، ۱۴۰۱؛ رئیسی و نفیسی، ۱۴۰۱؛ امرائی و همکاران، ۱۴۰۱؛ طیب‌حسینی و همکاران، ۱۴۰۱.

برخی از آنها به دفاع از حکم چندمفسری کنونی و برخی به نقد نظریات دیگران پرداخته‌اند. برخی نیز، جواز چندمفسری را از حالت مطلق کنونی خارج دانسته و

محدود به برخی ضرورت‌های اجتماعی دانسته‌اند. سه مقاله، به تحلیل و نقد دیدگاه روشنفکران دینی پرداخته‌اند؛ مقاله‌ای ترجمه‌های ساختار شرط در آیه ۳ سوره نساء را نقد نموده است؛ و مقاله دیگری، به بررسی تطبیقی خوانش‌های عصری از آیه ۳ سوره نساء در سه تفسیر معاصر پرداخته است.

گفتنی است نوشتار پیش رو، به مقالات (صادق‌زاده طباطبائی، ۱۳۹۲؛ و سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۸ب) وابستگی زیادی دارد؛ تا جایی که می‌توان گفت این سه مقاله مکمل و متمم یکدیگرند. صادق‌زاده، نظریه رایج تفسیری شیعه و سنی را نقد نموده و نتیجه پژوهش او با سلطانی یکسان است؛ سلطانی نیز، نظریات مفسران و پژوهشگران در زمینه ارتباط شرط و جزا را دسته‌بندی و سپس نقد نموده است. گفتنی است در مقاله سلطانی‌رنانی، از برخی اندیشمندان معاصر که جواز چندهمسری را محدود به مادران یتیمان می‌دانند، یاد شده است. در میان آنها، نام برخی از بزرگان شیعه، همچون سید عبدالاعلی سبزواری، محمدتقی معرفت و سید محمدتقی مدرسی نیز دیده می‌شود.

به اختصار می‌توان گفت: با وجود تفاوت‌هایی در شیوه بیان و استدلال، بسیاری از پژوهش‌های تفسیری معاصر، از آن جهت که دامنه جواز را به گروه کم‌تری از زنان محدود نموده‌اند، یا اصل را بر تک‌همسری دانسته‌اند، هماهنگ با نظریه بیان شده در این مقاله است. از این رو، حکم به دست آمده در این مقاله، چندان هم عجیب و غریب نیست. البته، تفاوت در شیوه فهم آیه و نوع نگاه به قرآن و روایات، تأثیرات جدی در نتایج دو دیدگاه دارد، که در بخش نقد نظریه سلطانی‌رنانی بدان پرداخته شده است.

به علاوه پژوهش‌های معاصر، اگرچه دامنه جواز چندهمسری را محدودتر دانسته‌اند، اما استدلالشان برای برطرف نمودن مشکل ارتباط بین شرط و جزا در آیه سوم سوره نساء، با لفظ خود قرآن، قانع‌کننده نیست. در این نوشتار، ایرادات این نظریات، با فرض درستی اصول پذیرفته شده در این مقاله، بیان شده است.

گفتنی است هیچ مقاله یا کتابی که موضوع چندهمسری را، از منظر قرآن به عنوان یک متن منسجم و دارای نظم شبکه‌ای بکاود، یافت نشد.

۳. روش‌شناسی پژوهش: اصولی برای فهم روشمندان و کاربردی قرآن

نویسنده برای فهم قرآن به اصولی چهارده‌گانه پایبند است. (رک: حسینی و حسینی، ۱۴۰۰: ۴۱-۴۴). با بیانی ساده، فرآیند انجام پژوهش بدین‌گونه است که ابتدا تمام آیات مرتبط به موضوع مورد نظر را از قرآن استخراج و دسته‌بندی می‌کنیم. سپس بدون سندیت دادن به هیچ منبعی، به جز متن قرآن و با این پیش‌فرض که متن قرآن به اندازه ساختارهای ریاضی دقیق است و همچنین، بین بخش‌های گوناگون آن، همچون واژه، آیه، سوره و کلیت متن قرآن، ارتباطات فراوانی وجود دارد، به فهم قرآن می‌پردازیم. البته اگر بخواهیم همین مطالب را با زبان علمی‌تری بیان کنیم، می‌توان گفت: اگر در نظر گرفتن قرآن به عنوان یک متن منسجم، دارای نظم شبکه‌ای و فراعصری را به مفروضات مقاله کریمی، ۱۳۹۸ با عنوان «فرآیند نظریه‌پردازی قرآنی در حوزه تفسیر موضوعی» بیفزاییم، دوازده مرحله‌ای که او برای نظریه‌پردازی قرآنی معرفی نموده است، کاملاً قابل انطباق با روش نویسنده برای فهم قرآن خواهد بود. مفهوم انسجام و نظم شبکه‌ای که توضیح داده شد، منظور از فراعصری بودن نیز آن است که به جای ظاهر آیات، اهداف آنها را در نظر داشته باشیم. گفتنی است در نظر گرفتن هدف آیات به جای ظاهر آنها، منجر به تأویل قرآن خواهد شد.

۱. برهان‌های نگارنده بر درستی روش تفسیری استفاده شده در این مقاله در مقالات مستقلی بیان شده است. مقاله‌ای با عنوان «تفسیر موضوعی قرآن با قرآن؛ با تأکید بر انسجام، نظم شبکه‌ای و فراعصری بودن متن: راهکاری برای تحقق مرجعیت علمی قرآن» در نخستین همایش ملی مرجعیت علمی قرآن در دست داوری است. همچنین، ویرایشی از این مقاله با عنوان «معرفی روش تفسیری ساختار ریاضی‌وار متن قرآن» در دومین همایش مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و هفتمین همایش ملی اعجاز قرآن در دست داوری است.

به دیگر سخن، می‌توان گفت: زبان قرآن، تلفیقی از زبان ادبی و زبان ریاضی است. یعنی در متن قرآن، همچون متون ادبی، هم انواع آرایه‌های ادبی، همچون ایجاز، تمثیل، تشبیه، حذف و ... به کار رفته و در اوج فصاحت و بلاغت است و هم ساختار آن، مشابه ساختارهای ریاضی، اصل موضوعی است و از نظم و دقت بسیار بالایی برخوردار است. (درباره شباهت ساختار قرآن به ساختارهای ریاضی، رک: حسینی، ۱۴۰۳)

۴. بررسی آیات چندهمسری

مجموعه آیاتی از قرآن که موضوع آنها چندهمسری است، از این قرارند:

۱-۴. نساء: ۱۲۷

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَىٰ
النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ
وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا (۱۲۷)

لغات

يَسْتَفْتُونَكَ: از تو فتوا و بیان حکم می‌خواهند. فتوی و فتیاء: بیان حکم.
الْكِتَابِ: از آنجا که الف و لام استفاده شده در الْكِتَابِ الف و لام عهد است، منظور از
الْكِتَابِ نیز قرآن است.

توضیح: الف و لام عهد، حرفی است که اسم‌های نکره را معرفه می‌سازد. به دیگر سخن، در این آیه منظور از الكتاب، کتابی است که شنونده آن را می‌شناسد. وقتی مخاطب این آیه را می‌شنود، منتظر خواهد بود که فتوای وعده داده شده در آیه، در آیه دیگری که بخشی از الكتاب یا همان قرآن است، بیان شود.

یَتَامَى: دختران و پسران یتیم. یَتَامَى جمع یَتِيم است. یَتِيم به فرزندی گویند که پیش از بلوغ، پدرش را از دست دهد؛ چه دختر باشد و چه پسر؛ (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۸۴۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۴۰/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۴۰/۸؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۸: ۲۹۱/۵؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۶۷۹/۲ و حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۷۳/۱۷)؛ بنابراین یتامی را نمی‌توان صرفاً به معنی دختران یتیم دانست (به نقل از: امرایی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۷۹).

تَرْغَبُونَ: مایل هستید، دوست دارید.

قِسْطٌ: نوبت و سهم؛ پس اَقْسَطُ، يُقْسِطُ به معنای دادگری کردن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۱/۵)؛ به نقل از: سلطانی، ۱۳۹۸: ب: ۲۲۶). با بیانی دقیق‌تر، «قسط یک الگوی عدالت مبتنی بر قانون‌مداری و رعایت حقوق افراد است» (اخوان طوسی و داوری، ۱۳۹۷: ۱۲۵). «در واقع اموال یتیمان حق آنهاست و قسط که دارای مؤلفه معنایی حق و نصیب است، به معنای دادن حق هر کس به خود اوست» (همان: ۱۲۰).

ترجمه: و درباره زنان رأی تو را می‌پرسند. بگو: خدا درباره آنان به شما فتوا می‌دهد؛ و [نیز] آنچه در کتاب [قرآن] می‌آید، درباره یتیمانِ زنانی که حق مقررشان را نمی‌دهید و تمایل به ازدواج با آنان [= زنان = مادر یتیمان] دارید و درباره کودکان ضعیف [= کودکان بی‌سرپرست یا بد سرپرست] و اینکه با یتیمان به قسط رفتار کنید، [فتوا می‌دهد]؛ و هر کار نیکی انجام دهید، قطعاً خدا به آن داناست. (۱۲۷)

توضیحات

الف: الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوَالِدَانِ: کودکان ناتوان؛ از آنجا که یتیمان دارای مادر و کودکان ضعیف را در دو دسته جدا قرار داده است، می‌توان آن را به معنی کودکانی که نه پدر دارند و نه مادر، در نظر گرفت. با توجه به گستردگی معنای واژه مُسْتَضْعَف، به زبان امروزی، این عبارت می‌تواند به معنای کودکان بی‌سرپرست و بد سرپرست باشد.

ب: از نظر نویسنده، یتامی النساء یک ترکیب اضافی است و عبارت اللاتی لا تُؤْتوهنَّ ما کُتِبَ لهنَّ و ترغبونَّ ان تنکحوهنَّ، صفت برای النساء است.

پ: یتامی النساء اللاتی لا تُؤْتوهنَّ ما کُتِبَ لهنَّ و ترغبونَّ ان تنکحوهنَّ؛ فرزندان یتیم زنانی که به سبب سرپرستی امور مالی فرزندان آنان، تمایلی به دادن حق واجب آنان، که در آیه ۲۴ سوره نساء از آن به عنوان اجر نام برده شده است، ندارند و از طرفی تمایل به ازدواج با آنان نیز دارید. (برای دیدن نظر نگارنده پیرامون آیه ۲۴ سوره نساء و قانون اجر، ر.ک. حسینی و حسینی، ۱۴۰۲: ۷۴-۸۱)

ظاهراً با توجه به رسیدگی به امور مالی کودکان آن زنان، مردان گمان می‌کرده‌اند، برای ازدواج با آن زنان پرداخت اجر ضرورتی ندارد.

۲-۴. نساء: ۲ تا ۶

وَأَتُوا الیتامی أموالهم وَا تَبَدَّلُوا الخبیثَ بالطیبِ وَا تَأْكُلُوا أموالهم إلی أموالکم إنه کان حوباً کبیراً (۲) وَاِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فی الیتامی فَاَنْکِحُوا مَا طَابَ لکم مِّنَ النِّسَاءِ مَنّی وَا ثَلَاثَ وَا رُبَاعَ فَاِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَکَتْ أیمانکم ذَلِکَ أَذنی أَلَّا تَعُولُوا (۳) وَاَتُوا النِّسَاءَ صدقاتهنَّ نَحْلَةً فَاِنْ طینَ لکم عَنْ شَیْءٍ مِّنْهُ فَکُلُوْهُ هَنیئاً مَرِیئاً (۴) وَا تَوُوا السُّفْهَاءَ أموالکم الّتی جعلَ اللهُ لکم قیاماً وَا رزقوهم فیها وَا کسُوهم وَا قُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا (۵) وَا تَبَلُّوْا الیتامی حَتّٰی إِذَا بَلَغُوا النِّکَاحَ فَاِنْ أَنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَیْهِمْ أموالهم وَا تَأْكُلُوْهَا إِسْرَافًا وَا بَدَارًا أَنْ یَکْبُرُوا وَا مَنْ کانَ غَنیًّا فَلیَسْتَعْفِفْ وَا مَنْ کانَ فَقیراً فَلیَأْکُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَاِذَا دَفَعْتُمْ إِلَیْهِمْ أموالهم فَاشْهَدُوا عَلَیْهِمْ وَ کَفَى بِاللّهِ حَسِیباً (۶)

لغات

إن: از ادات شرط است. حرف شرط إن بر جمله شرط و جزا وارد می‌شود و معنای این دو جمله را مستقبل (آینده) می‌کند. إن شرطیه را می‌توان از گسترده‌ترین

ادات شرط دانست. این در مواقعی به کار می‌رود که گوینده نسبت به وقوع شرط شک دارد (سلطانی، ۱۳۹۸ ب: ۲۲۵).

خَفْتُمْ: فعل ماضی جمع مذکر مخاطب از ریشه خوف است. خَوْف: از روی نشانه‌های ظنی احتمال وقوع امر ناخوشایند را داشتن، همان‌گونه که امیدواری عبارت است از امید به حصول امر خوشایند از روی حدس و گمان یا امر معلوم (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۵۹-۲۶۰).

أَلَّا تُقْسِطُوا: أَلَّا ترکیب یافته از آن ناصبه و لای نافیه است. أَنْ فعل مضارع را نصب می‌کند و آن را به تأویل مصدر می‌برد. تُقْسِطُوا فعل مضارع منصوب، جمع مذکر مخاطب از باب افعال و ریشه قسط است (سلطانی، ۱۳۹۸ ب: ۲۲۵).

فَأَنكِحُوا: فعل امر جمع مذکر مخاطب از مصدر النکاح و به معنای ازدواج است. (برای توضیح بیشتر درباره مفهوم واژه نکاح در قرآن، بنگرید به: حسینی و حسینی، ۱۴۰۲: ۶۷، پاورقی).

مَا: هر تعداد. مَا موصوله است و مِنْ در مِنْ النَّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ، بیانیه است و از مَا رفع ابهام می‌کند.

طاب: مورد پسند شد. طَيِّبٌ: دلچسبی؛ طبع پسندی. «طاب الشيء طيباً»: دلچسب و طبع پسند شد. راغب گوید: اصل طَيِّب آن است که حواس از آن لذت می‌برد و نفس از آن لذت می‌برد. پاک کردن را استطابه گویند، زیرا پاک کردن سبب دلچسبی است (قرشی، ۱۳۷۸: ۲۵۷/۴).

النِّسَاءِ: زنان. نِسَاء، نِسْوَان و نِسْوَةٌ جمع مَرَأَةٌ به معنی زن است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۷۵۵).

مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النَّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ: با هر تعداد از زنان که تمایل داشتید، دو تا با هم، سه تا با هم و یا چهار تا با هم ازدواج کنید.

نکته: فعل طَابَ تأکید می‌کند که برای برقراری قسط بین یتیمان مجبور به ازدواج با مادران آنها نیستید؛ فقط در صورت تمایل چنین اجازه‌ای دارید.

صَدَقَات: مفرد آن، صَدَقَةٌ است. صَدَّقَ از صَدَّقَ به معنی راستی، اخلاص و درستی گرفته شده است. به کار بردن این واژه ممکن است به یکی از کارآیی‌های پرداخت اجر، یعنی اثبات صداقت مرد در علاقه و تعهد نسبت به همسرش اشاره داشته باشد.

صَدَقَاتِهِنَّ: اضافه شدن ضمیر هِنَّ به صَدَقَات نشانگر آن است که مردان از قبل می‌دانسته‌اند که منظور از صَدَقَةٌ برای همسر چیست. از آنجا که در آیه ۲۴ سوره نساء می‌گوید: «... پس اگر تمایل داشتید با آن خواستنی [که در حال پاک‌دامنی باشد و نه رفیق‌بازی] از آنان بهره‌مند شوید، واجب است که اجر آنها را بپردازید؛...»، صَدَقَةٌ همان اجری است که مردان باید به همسرشان بپردازند و امروزه با نام مهریه شناخته می‌شود.

نِحْلَةٌ: به گونه‌ای که به دستشان سپرده شود؛ به گونه‌ای که به ملکیت آنها درآید (برای دلیل برتری این ترجمه بر دیگر ترجمه‌های بیان شده برای نِحْلَةٌ، بنگرید به: هدایت، ۱۳۷۲: ۱۴۲-۱۴۵).

ترجمه: و اموال یتیمان را به آنان برگردانید و [مال پاک] و [مردوب آنان] را با [مال] ناپاک [خود] عوض نکنید؛ و اموال آنان را همراه با اموال خود مخورید، که این گناهی بزرگ است. (۲) و اگر بیم دارید که مبادا در بین یتیمان [دختران و پسران یتیم] به قسط رفتار نکنید، با هر تعداد از زنان که تمایل داشتید، دو تا با هم، سه تا با هم و یا چهار تا با هم ازدواج کنید؛ و اگر بیم دارید که مبادا بین زنان به عدالت رفتار نکنید، به یک زن یا ملک‌یمینی [که با او ازدواج کرده‌اید]، اکتفا کنید؛ این بهتر است برای اینکه عیالوار نشوید. (۳) و مهر زنان را به دستشان بسپارید؛ و اگر به میل خودشان چیزی از آن را به شما وا گذاشتند،

حلال و گوارایتان باد. (۴) و به کم خردان اموالشان را که خداوند شما را به سرپرستی آن گماشته است ندهید؛ و از [سود و بهره] آن خوراک و پوشاکشان دهید و با آنان به زبان خوش سخن بگویید. (۵) و یتیمان را بیازمایید تا وقتی به [سن] زناشویی برسند؛ پس اگر در ایشان رشد [فکری] یافتید، اموالشان را به آنان برگردانید؛ و آن را [از بیم آنکه مبادا] بزرگ شوند، به اسراف و شتاب مخورید؛ و آن کس که توانگر است باید [از گرفتن اجرت سرپرستی] خودداری ورزد و هر کس تهی دست است، باید مطابق عرف [از آن] بخورد. پس هرگاه خواستید اموالشان را به آنان برگردانید، برایشان شاهد بگیرید؛ و خداوند حسابرسی را کافی است. (۶)

توضیحات

الف: مفهوم برآمده از متن آیه ۲، سفارش به محافظت از اموال یتیمان و سوء استفاده نکردن از اموالی است که فردی در آن تصرف دارد.

ب: با توضیحات بند الف، توقع آن می‌رود که آیه ۳ نیز به بیان مطالبی درباره اموال یتیمان بپردازد.

پ: در آیه ۳ می‌فرماید: اگر بیم آن دارید که بین یتیمان رعایت قسط نکنید، می‌توانید چند همسر داشته باشید و اگر می‌ترسید بین همسران به عدالت رفتار نکنید، به همان یک زن یا ملک یمینی که با او ازدواج کرده‌اید، اکتفا کنید و بی‌جهت خود را عیالوار نکنید.

ت: آیات ۵ و ۶ نیز همانند آیه ۲، به بیان سفارشات درباره اموال یتیمان پرداخته است. به دیگر سخن، موضوع آیه ۲ و آیات ۵ و ۶ یکی است.

ث: از متن آیات مشخص است که مخاطب آیات ۲ تا ۶، مردانی هستند که اموال یتیمان در اختیار آنهاست و آنها در آن اموال، به اندازه اموال خودشان حق تصرف دارند.

۳-۴. نساء: ۱۲۹

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَاِنْ تُصْلِحُوْا وَتَتَّقُوا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا (۱۲۹)

ترجمه: و شما هرگز نمی‌توانید میان زنان به عدالت رفتار کنید، هر چند [بر عدالت] حریص باشید! پس به یک طرف یکسره تمایل نورزید تا آن [زن دیگر] را سرگشته [= بلا تکلیف] رها کنید؛ و اگر سازش نمایید و پرهیزگاری کنید، یقیناً خدا آمرزنده مهربان است. (۱۲۹)

۵. یافته‌های پژوهش: تفسیر پیشنهادی مقاله

آنچنان که در ابتدا گفته شد، مشکلی که در فهم آیه ۳ سوره نساء وجود دارد، آن است که ابتدای آیه درباره یتیمان و ادامه آن مربوط به جواز چندهمسری است و این دو با هم ناسازگارند. پرسشی که پس از خواندن آیه ۳ سوره نساء به وجود می‌آید، آن است که ازدواج با کدام زنان است که می‌تواند در بهبود زندگی یتیمان اثرگذار باشد. طبیعی‌ترین پاسخی که به ذهن می‌رسد، آن است که ازدواج با مادر آن یتیمان می‌تواند اثری مهم بر زندگی یتیمان داشته باشد. ولی این مطلب هرگز از ظاهر آیه ۳ نتیجه نمی‌شود. در این آیه، هیچ سخنی از مادر یتیمان و ازدواج با آنان نیامده است؛ فقط سخن از ازدواج با زنان است؛ اما کدام زنان؟ معلوم نیست. اکنون به این پرسش پاسخ می‌دهیم. پاسخ: اگر بپذیریم که ابتدا آیه ۱۲۷ سوره نساء نازل شده است و در آن خبر داده شده که قرار است فتوایی درباره این چهار موضوع داده شود:

۱- فتواهایی درباره همه زنان؛

۲- امور مالی کودکان بی‌پدری که مادران آنها سرپرستی اموال آنان را به فرد دیگری سپرده‌اند؛

۳- مادرانی که سرپرست امور مالی فرزندان‌شان، تمایل به ازدواج با آنان دارد؛

۴- امور مالی کودکان ناتوان که شامل کودکانی که پدر و مادر ندارند و همچنین، کودکان بدسرپرست می‌شود؛

سپس، آیات ۲ تا ۶ و ۷ تا ۱۴ سوره نساء نازل شده است و بخشی از آن فتواهایی را که در آیه ۱۲۷ وعده داده شده است، بیان نموده است. در این صورت، نه تنها مشکل منطقی آیه حل می‌شود، بلکه برای چندمسری نیز، قانونی به دست می‌آید که دلیل تجویز آن، رعایت قسط بین کودکان یتیم است؛ کودکان یتیمی که مردی از قبل رسیدگی به امور مالی آنان را پذیرفته است.

برای بهتر نشان دادن ارتباط آیه ۱۲۷ و آیه ۳ سوره نساء، ارتباطات مفهومی و مضمونی آیات، جداگانه بررسی شده است.

الف. ارتباط مفهومی آیات

قانونی که از کنار هم گذاشتن آیات ۱۲۷ و ۳ سوره نساء (به ترتیب) به دست می‌آید این است که:

اگر شوهر زنی بمیرد و آن زن کودکان یتیمی داشته باشد که توانایی مدیریت امور مالی آنان را نداشته باشد، تا جایی که مجبور شود سرپرستی امور مالی آن کودکان یتیم را به عهده مردی بگذارد؛ اگر در این شرایط ویژه، آن مرد نگران رعایت قسط در اموال آن کودکان یتیم باشد، آن مرد سرپرست کودکان

یتیم، با وجود اینکه دارای همسر است، اجازه دارد به شرط رعایت عدالت بین همسران، با آن زن بیوه ازدواج کند. این اجازه، تا داشتن چهار همسر با هم وجود دارد. در واقع، جواز چندهمسری برای مراعات بیشتر در امور مالی کودکان یتیم است. با این وجود، آیه ۱۲۹ سوره نساء، با بیان اینکه رعایت عدالت میان همسران ناممکن است، همین اجازه را نیز با نهی شدیدی همراه نموده است.

اکنون، با جزئیات بیشتر، به ارتباطات مفهومی بین آیه ۱۲۷ و آیات ۲ تا ۱۴ سوره نساء می‌پردازیم:

۱- در آیه ۱۲۷ خبر داده شده که قرار است به پرسش‌هایی درباره زنان پاسخ داده شود.

۲- پاسخ پرسش‌های یاد شده، در آیات ۲ تا ۱۴ سوره نساء و بدین‌گونه آمده است:
الف: فتوای عام برای اموال یتیمان، چه مادر داشته باشند و چه نداشته باشند، در آیات ۲، ۵ و ۶ بیان شده است؛

ب: فتوای ویژه درباره یتیمانی که مادر دارند و مردان سرپرست آن یتیمان تمایل به ازدواج با مادران آنها دارند، در آیات ۳ و ۴ بیان شده است؛

پ: فتوای وعده داده شده برای همه زنان نیز، در آیات ۷ تا ۱۴ همین سوره است که قوانین ارث را بیان می‌کند و در هنگام بیان قوانین ارث، به حقوق زنان نیز اشاره دارد.

پرسش معقولی که پیش می‌آید آن است که ازدواج با مادر یتیمان، چه تأثیری در برقراری قسط در امور مالی یتیمان دارد؟

پاسخ: به عنوان نمونه، شرایط ویژه‌ای را در نظر بگیرید که مردی مجبور باشد سرپرستی اموال ۶ کودک یتیم را به عهده گیرد که سه تای آن از یک مادر، دو تا از

مادری دیگر و ششمین کودک نیز مادری متفاوت دارد؛ در این شرایط بسیار اضطراری، ازدواج با مادران آن یتیمان، رسیدگی به امور مالی آنان را ساده تر می کند؛ در واقع، با این ازدواج، سرپرست امور مالی کودکان، تبدیل به پدرخوانده آنان شده و همچنین، بخشی از مسئولیت های مالی آن کودکان به مادرشان سپرده می شود. از طرفی، با توجه به اینکه زن و شوهر از یکدیگر ارث می برند، در صورت ازدواج با مادر آنان، اگر اندکی به حقوق یتیمان صدمه وارد شود، به صورت ارث جبران خواهد شد.

ب. ارتباط مضمونی آیات

۱- متن آیه ۱۲۷ و بویژه عبارت *وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ*؛ و آنچه در قرآن می آید، این انتظار را در مخاطب ایجاد می کند که گویی قرار است ادامه سخن و یا همان فتوای وعده داده شده در این آیه، در جای دیگری از کتاب که همان قرآن است، بیاید.

۲- تنها آیه دیگری که همچون آیه ۱۲۷، در آن سخن از یتیمان و زنان و رعایت قسط بین یتیمان است، آیه ۳ سوره نساء است.

۳- وجود حرف عطف «و» در ابتدای آیه ۳، اشاره به پیوستگی این آیه به آیه دیگری از قرآن دارد. با توجه به روند کلی متن آیات، پیوند این آیه به آیه قبل، مشکل فهم این آیه را برطرف نمی کند. از این رو، باید در ادامه آیه دیگری باشد.

۴- وجود عبارت *أَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ* در آیه ۱۲۷ و شروع آیه ۳ با *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ*، ارتباط این دو آیه را بسیار شدید می کند.

۵- در این تفسیر می توان برای *أَلَّا تَعُولُوا* ترجمه عیالوار نشوید (یکی از ترجمه های پیشنهادی فولادوند) را در نظر گرفت. این ترجمه با متن آیه بسیار هماهنگ تر از ترجمه های دیگری است که برای این عبارت بیان شده است. در دیگر ترجمه ها و تفاسیر، *عَوْلٌ* را به معنی ستم گرفته اند. پرسشی که پیش می آید آن است که:

با وجود این همه واژه‌ای که به معنی ستم است، چه نیازی است که در این آیه، از واژه عَوَّل استفاده کند؟

پ. شواهدی بر درستی فرضیه مقاله

یادآوری می‌شود که در روش تفسیری نگارنده، وجود ارتباط منطقی و مفهومی در متن آیات، برای مرتبط دانستن آنها کافی است و تا اینجا نشان داده شده که با فرض تقدم نزول آیه ۱۲۷ بر آیات ۲ تا ۱۴، ارتباط مفهومی و مضمونی آیات به خوبی حفظ می‌شود. اما اگر بخواهیم شواهد بیشتری بر درستی نظریه بیان شده در مقاله ارائه دهیم، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱- این تفسیر، اشکال منطقی نبودن ارتباط بین شرط و جزا در آیه سوم سوره نساء را، با لفظ خود قرآن، برطرف می‌کند.

۲- آیه ۱۲۷ سوره نساء و آیه ۳ همین سوره، تنها آیاتی از قرآن هستند که هم درباره زنان و هم درباره یتیمان سخن می‌گویند. از این رو، منطقی است که بخشی از فتوای وعده داده شده در آیه ۱۲۷، در آیه ۳ بیان شده باشد.

۳- با توجه به نزول تدریجی قرآن، این فرضیه که ابتدا آیه ۱۲۷ و سپس آیه ۳ سوره نساء نازل شده باشد، و در واقع، وجود ارتباط بین این دو آیه، می‌تواند فرضیه قابل قبولی باشد.

۴- در این بند، با اشاره به تفاسیری که وجود ارتباطی بین آیه ۱۲۷ و آیه ۳ سوره نساء را پذیرفته‌اند، توجه خواننده را به این موضوع جلب نموده است که این فرضیه بدون پیشینه نیست. این تفاسیر از این قرارند:

الف: تفسیر قمی بین آیه ۳ و آیه ۱۲۷ سوره نساء ارتباط قائل است (به نقل از:

سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۸ ب: ۲۳۷).

ب: (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ۱۱۸/۲) و (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۲۲۲/۴)، شرط و جزای آیه سوم سوره نساء را در ارتباط با آیه ۱۲۷ همین سوره دانسته‌اند. از نظر این مفسران، الیتامی و النساء در آیه سوم نساء، همان یتامی النساء در آیه ۱۲۷ است. ایشان بر این باور بوده‌اند که خداوند در آیه سوم، پاسخ پرسش و استفتای آیه ۱۲۷ را بیان کرده است (به نقل از: همان: ۲۲۹).

ب: تفسیر تسنیم، آیات ۱۲۷ و ۳ سوره نساء را مرتبط به یکدیگر می‌داند و فی الیتامی در آیه ۳ را با فی یتامی النساء در آیه ۱۲۷، یکی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۲۵۱/۱۷). از نظر ارتباط دو آیه، تفاوت این برداشت با تسنیم آن است که در اینجا، یتامی در آیه ۱۲۷، با الیتامی در آیه ۳، یکی دانسته شده است؛ و النساء اللاتی لا تؤتوهن ما کتبت لهن و ترغبون ان ینکحوهن در آیه ۱۲۷، با النساء در آیه ۳ یکی دانسته شده است.

مطالب بند ۴، نشان از آن دارد که فرضیه وجود ارتباط بین آیه ۱۲۷ و آیه ۳ سوره نساء، در بین مفسران پیشین و معاصر طرفدارانی داشته است. تقدم نزول آیه ۱۲۷ بر آیه ۳ سوره نساء نیز بدون پیشینه نیست؛ با توجه به بند ب، ابن عطیه و ابن عاشور نیز همین نظر را داشته‌اند.

۵- تفسیری که با کمک آیه ۱۲۷ سوره نساء برای آیه ۳ همان سوره به دست آمد، به خوبی یادآور این حدیث شریف است که می‌فرماید: کِتَابُ اللَّهِ... یَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَ یَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ (سید رضی، ۱۹۲؛ ابن ابی الحدید، ۲۸۷/۸؛ مجلسی، بحارالانوار، ۲۲/۸۹)؛ کتاب خدا... پاره‌ای از آن به کمک پاره‌ای دیگر سخن می‌گوید و پاره‌ای از آن بر پاره‌ای دیگر گواهی می‌دهد. این سخن امام علی (ع)، تأکید دارد بر اینکه قرآن، با ارجاع آیات و عباراتش به یکدیگر، به صورت ایحایی (اشاره‌ای) نطق

می‌کند و سخن می‌گوید و پاره‌ای از آن پاره‌ای دیگر را تفسیر می‌کند (به نقل از: صفره و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۴۴-۱۴۵).

۶- ارتباط بین آیه ۱۲۷ و آیات ۲ تا ۶ سوره نساء را، به جرأت می‌توان یکی از جنبه‌های اعجاز ادبی قرآن از نظر ایجاز در سخن نامید. در این آیات، با کمترین جملات، بیشترین مفاهیم گنجانده شده است؛ و چه کسی جز آفریدگار سخن، تواند که این‌گونه سخن گوید؟! (برای توضیح بیشتر درباره ایجاز حذف در قرآن کریم، بنگرید به: شهبازی و شهبازی، ۱۳۹۲).

در بخش بعدی با نقد نظریات رایج تفسیری نشان می‌دهیم که اگر به قرآن به عنوان متنی منسجم و دقیق بنگریم، به این نظریات ایرادات جدی وارد است.

۶. نظریات رایج تفسیری و نقد آنها

از آنجا که در بین اندیشمندان معاصر، محدود دانستن چندمسطری به ازدواج با مادران یتیمان طرفداران زیادی دارد؛ تا جایی که می‌توان آن را جدیدترین نظریه رایج در بین مفسران و قرآن‌پژوهان معاصر دانست و همچنین، سلطانی‌رنانی مفصل‌تر از دیگران به این موضوع پرداخته است، برای نقد نظر معاصرین درباره ارتباط بین شرط و جزای آیه ۳ سوره نساء، نظریه او نقد می‌شود. پس از آن نظریه رایج شیعه و نظریه رایج سنی، با فرض درستی روش تفسیری بیان شده در مقاله، نقد خواهد شد.

۶-۱. نظریه معاصرین (نظریه سلطانی‌رنانی درباره ارتباط بین شرط و جزای آیه ۳ سوره نساء)

در چکیده مقاله سلطانی‌رنانی آمده است:

«مفسران در بیان وجه ارتباط جمله وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى و جمله فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ شش وجه بیان کرده‌اند. این وجوه به اختصار از این قرارند:

- ۱- ازدواج با دیگر زنان موجب دادگری با دختران یتیم است.
- ۲- ازدواج با دختران یتیم موجب دادگری با آنان است.
- ۳- دادگری میان یتیمان در گرو محدودیت ازدواج است.
- ۴- دادگری میان زنان همچون دادگری میان یتیمان لازم است.
- ۵- پاک‌دامنی همانند دادگری در یتیمان لازم است.
- ۶- دادگری میان یتیمان در گرو ازدواج با مادر آنان است» (همان: ۲۲۳).

سلطانی به تفصیل به موضوع ارتباط شرط و جزا در آیه سوم سوره نساء پرداخته و نظریات اول تا پنجم را رد نموده است. او در پایان مقاله می‌نویسد:

«با توجه به آنچه گذشت، وجه ششم برترین و بهترین وجه در بیان ارتباط شرط و جزای آیه سوم سوره نساء است. بنا بر این وجه، برای دادگری میان یتیمان، ازدواج دوم، سوم و چهارم با مادر آن یتیمان روا دانسته شده و معنای آیه چنین است: «و اگر بیم دارید که میان یتیمان دادگری نکنید، پس از آن زنان (مادران یتیمان) که پسندتان است، دودو، سه‌سه و چهارچهار به همسری گیرید». بر این اساس، حکمت جواز چندهمسری، رعایت حال یتیمان و دادگری با آنان است و بی‌گمان اگر دادگری در میان نباشد، چندهمسری مردود خواهد بود و بازگشت به همان حکم نخستین تک‌همسری (فواحده) است» (همان: ۲۴۲-۲۴۳).

او در مقاله دیگری با عنوان «بررسی شرایط و زمینه‌های جواز چندهمسری در قرآن کریم» نیز به موضوع چندهمسری پرداخته است. مطالعه مقاله اخیر، تفاوت بین نظریه او و این مقاله را نمایان تر می‌کند. با برداشتی که سلطانی‌رنانی از رابطه بین شرط و جزا در آیه ۳ سوره نساء دارد، چندهمسری را به مثابه یک ضرورت اجتماعی و به عنوان راهکاری برای تأمین نیازهای زنان بیوه و دختران یتیم روا می‌داند (سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۸ الف: ۱۴۶)؛ اما در این مقاله، حکمت جواز چندهمسری، رسیدگی به مسائل عاطفی یتیمان و مشکلات بیوه‌زنان نیست؛ و فقط راهکاری برای مراعات بیشتر در حقوق مالی یتیمان است؛ حقوق مالی یتیمانی که مردی از قبل سرپرستی امور مالی آنان را بر عهده گرفته است. از این رو، دامنه جواز آن بسیار محدودتر و شرط جواز آن بسیار سنگین تر است.

نقد نظریه سلطانی‌رنانی

به جرأت می‌توان گفت که اگر قرار باشد، آیه ۳ سوره نساء را به تنهایی در نظر بگیریم، نظریه سلطانی‌رنانی هماهنگ‌ترین و دقیق‌ترین برداشت از آیه است؛ اگرچه هنوز ابهاماتی دارد که از این قرارند:

الف. ایراد مضمونی

اگر منظور این بود، به راحتی می‌توانست به جای واژه النِّسَاء از واژه اُمَّهَاتِهِمْ، اُمَّ الْاِیْتَامِ، یا عباراتی مشابه استفاده نموده و مقصود را با واژگان مناسب‌تری برساند. به دیگر سخن، در این برداشت ترجمه النِّسَاء به مادر یتیمان ایراد جدی دارد.

ب. ایراد مفهومی

در حکمی که او برای چندهمسری به دست آورده است، اثری از شرط **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى** در آیه ۳ سوره نساء دیده نمی‌شود. در واقع، در

حکم به دست آمده برای چندم سری، شرطی که در متن قرآن به صراحت بیان شده است، نادیده گرفته شده است.

بنابراین، با چنین ترجمه و تفسیری، مشکل ارتباط نداشتن شرط و جزای بیان شده در آیه، با لفظ خود قرآن حل نشده است.

۲-۶. نظریات رایج شیعه و سنی و نقد آنها

نظریه رایج شیعه و سنی که یکی نظر علامه طباطبایی و دیگری نظر امام فخر رازی است، در مقاله صادق زاده طباطبایی به تفصیل نقد شده است. برای نقد موشکافانه نظریه رایج شیعه و سنی، بنگرید به: صادق زاده طباطبایی، ۱۳۹۲؛ برای نقد موشکافانه نظریات رایج شیعه و سنی و دیگر پیشینیان، از نظر ارتباط بین شرط و جزا، بنگرید به: سلطانی رنانی، ۱۳۹۸ ب؛ همچنین، برای نقد موشکافانه تر تقدیرهایی که در نظریات تفسیری برای تبیین ارتباط شرط و جزای آیه سوم سوره نساء گرفته شده است، بنگرید به: امرائی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۷۷-۲۸۳. در این مقاله، فقط ایرادات نظریه رایج تفسیری شیعه و سنی، با پذیرش فرض انسجام و دقت قرآن به عنوان یک متن، بیان شده است.

الف. نظریه رایج شیعه (نظریه علامه طباطبایی)

نظریه رایج تفسیری درباره جواز چندم سری در قرآن، با توجه به شأن نزول آیه ۳ به دست آمده است که ابتدا آن را بیان نموده و سپس با اصول این مقاله نقد خواهد شد.

«شأن نزول: پیش از اسلام معمول بود که بسیاری از مردم حجاز، دختران یتیم را به عنوان تکفل و سرپرستی به خانه خود می بردند و سپس با آنها ازدواج کرده و اموال آنها را هم تملک می کردند و چون همه کار دست آنها بود حتی

مهریه آنها را کمتر از معمول قرار می‌دادند، و هنگامی که کمترین ناراحتی از آنها پیدا می‌کردند، به آسانی آنها را رها می‌ساختند؛ و در حقیقت حاضر نبودند حتی به شکل یک همسر معمولی با آنها رفتار نمایند. در این هنگام، آیه فوق نازل شد و به سرپرستان ایتمام دستور داد در صورتی با دختران یتیم ازدواج کنند که عدالت را به طور کامل درباره آنها رعایت نمایند و در غیر این صورت از آنها چشم‌پوشی کرده و همسران خود را از زنان دیگر انتخاب نمایند» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۹: ۲۸۶/۳).

اکنون یکی از ترجمه‌هایی را که با توجه به شأن نزول آیه بیان شده است، نقد می‌کنیم: «ترجمه: و اگر می‌ترسید که [به هنگام ازدواج با دختران یتیم] عدالت را رعایت نکنید [از ازدواج با آنان چشم‌پوشی کنید] و با زنان پاک دیگر ازدواج نمایید، دو یا سه یا چهار همسر و اگر می‌ترسید عدالت را [درباره همسران متعدد] رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید، و یا از زنانی که مالک آنهاید استفاده کنید، این کار از ظلم و ستم جلوگیری می‌کند» (همان: ۲۸۷/۳).

ایرادات نظریه رایج شیعه

الف: در این ترجمه، یتامی به دختران یتیم ترجمه شده است؛ در حالی که، واژه یتامی جمع یتیم و یتیمه است. این واژه، بارها در قرآن استفاده شده است. در قرآن، کلمات با ریشه یتم در مجموع ۲۳ بار و به شکل مفرد (یتیم)، تشبیه (یتیمین) و جمع (یتامی) آمده است. همه موارد کاربرد یتامی در قرآن، شامل یتیمان پسر و دختر می‌شود که در موضوعات احسان، صدقه، اصلاح، امتحان، وصیت، مواظبت بر اموال، فیء، اکرام و... به کار رفته است؛ از این رو، دلیلی وجود ندارد که در این آیه، یتامی را به معنی دختران یتیم بگیریم.

ب: اینکه منظور از **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى** بیم از رعایت نکردن قسط پس از ازدواج با یتیمان است، از آیه فهمیده نمی‌شود.

پ: در این آیه از اینکه با یتیمان ازدواج نکنید سخنی به میان نیامده است و این مطلب نیز با توجه به شأن نزول به ترجمه اضافه شده است. اگر منظور خداوند، رعایت قسط پس از ازدواج با یتیمان بود، به راحتی می‌توانست با اضافه کردن چند کلمه، مقصود خود را بیان کند.

ت: واژه **نِسَاء** و جمع آن **نِسْوَه**، ۵۹ بار در قرآن به کار رفته است که در همه موارد، به جنس زن اشاره می‌کند. دلیلی وجود ندارد که واژه **النِّسَاءِ** در عبارت **فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ** در آیه ۳ به معنی زنان غیر یتیم باشد.

ث: ترجمه ارائه شده، ترجمه این عبارت است:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى [فَلَا تَنْكِحُوهُنَّ] [فَإِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الزَّوْجَ] فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ؛ و اگر بیم دارید که با یتیمان دادگری نکنید [پس با آنان ازدواج نکنید] [و اگر می‌خواهید ازدواج مجدد کنید]، پس آنچه از زنان [دیگر] پسندتان آید، به همسری گیرید. (برای توضیح بیشتر درباره ایرادات نظریه رایج شیعه، بنگرید به: صادق‌زاده طباطبایی، ۱۳۹۲: ۵۱-۵۵).

بنابراین، با این ترجمه و تفسیر، مشکل ارتباط نداشتن شرط و جزای بیان شده در آیه، با لفظ خود قرآن حل نشده است.

ب. نظریه رایج **سُنِّي** (نظریه امام فخر رازی)

نظریه رایج سنی، نظر امام فخر رازی است که با استناد به روایتی از عکرمه به دست آمده است؛ روایتی که شأن نزول آیه را بیان می‌کند. او در دفاع از نظریه‌اش می‌نویسد:

«آیه ناظر به مردانی است که سرپرستی برخی از ایتام را عهده‌دار بودند و با بیش از چهار همسر ازدواج کرده بودند و این تعدد همسر مشکلات معیشتی برایشان ایجاد کرده بود و موجب شده بود تا به اموال یتیمان تحت سرپرستی خود چشم دوزند. آیه برای پیشگیری از این امر تعداد ازدواج‌های آنان را به چهار محدود می‌کند» (همان: ۵۶)

ایرادات نظریه رایج سنی

ایرادات این نظریه را می‌توان این‌گونه دسته‌بندی نمود:

۱- در این تفسیر، مخاطب و *إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى* مردانی است که دارای سه ویژگی‌اند:

یک. سرپرستی یتیمان را بر عهده دارند.

دو. با بیش از چهار زن ازدواج کرده‌اند.

سه. از ستم به حقوق یتیمان تحت سرپرستی‌شان ترس دارند.

ملاحظه می‌شود که در متن آیه ۳ و آیات پیش از آن، هیچ قرینه لفظی یا معنوی وجود ندارد که بتوان با استناد به آن، مخاطب آیه را چنین مردانی دانست.

۲- در آیه ۳ هیچ سخنی از اینکه، در آن زمان مردان بیش از چهار همسر اختیار می‌کردند به میان نیامده است؛ همچنین، هیچ اشاره‌ای به محدود نمودن تعداد همسران نشده است.

۳- این دیدگاه خلاف ظاهر آیه است. اگر این دیدگاه درست بود، آیه باید این

چنین نازل می‌شد:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى [فَلَا تَنْكِحُوا أَكْثَرَ مِنْ رُبَاعٍ]؛ و اگر بیم دارید که

به یتیمان ستم کنید، پس بیش از چهار همسر نگیرید. (برای توضیح بیشتر

درباره ایرادات نظریه رایج سنی، بنگرید به: همان: ۵۶-۵۵).

بنابراین، با این ترجمه و تفسیر نیز، مشکل ارتباط نداشتن شرط و جزای آیه، همچنان به قوت خود باقی است.

۳-۶. نقد پشتوانه روایی نظریات رایج تفسیری پیرامون چندهمسری

اگرچه، در روش نویسنده برای فهم قرآن به عنوان یک متن، نیازی به بررسی روایات نیست؛ اما برای اطمینان خاطر پژوهشگرانی که در فهم قرآن، برای روایات ارزش ویژه‌ای قائلند، برای نقد پشتوانه روایی نظریات تفسیری، به مقاله «آیه تعدد زوجات، حکمی مطلق یا مشروط؟» ارجاع داده می‌شود. در بخش جمع‌بندی روایات این مقاله آمده است:

«از مجموع روایات فوق، چنین به دست می‌آید که قطع نظر از ضعف سندی و محتوایی برخی از روایات، هیچ یک به صراحت در مورد معنای آیه سوم سوره نساء توضیح روشنی نمی‌دهند و از هیچ‌یک ارتباط میان شرط و جزاء در آیه مشخص نمی‌شود. در این میان، فقط روایت مذکور در تفسیر علی بن ابراهیم قمی است که مرتبط بودن این آیه را با آیه ۱۲۷ سوره نساء تأیید می‌کند. با پذیرش این روایت و اصل مرتبط بودن این دو آیه با یکدیگر، می‌توان نتیجه گرفت که حکم تعدد زوجات در آیه سوم ناظر به احکام مربوط به یتیمان است و تشریح این حکم برای حل ضرورتی اجتماعی بوده است. هرچند که این ضرورت اجتماعی دقیقاً مشخص نیست، به هر حال، مشخص نبودن آن باعث نمی‌شود که حکم تعدد زوجات به صورت مطلق و در هر شرایطی مجاز شود ...» (شکرانی و حبیب‌اللهی، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

نتیجه

- ۱- بهتر است خواننده این نکته را در نظر داشته باشد که در این مقاله از روش تفسیری جدیدی برای فهم آیات چندهمسری استفاده شده است. روشی تفسیری که با پابندی به آن، موضوعات دیگری همچون شهادت زنان، ازدواج موقت و روش تقسیم ارث نیز بررسی شده و مقالات مرتبط به آنها، در نشریات علمی کشور منتشر شده است. از این رو، با پذیرش روش تفسیری نگارنده، تبیین ارتباط شرط و جزای آیه ۳ سوره نساء با مرتبط دانستن آن با آیه ۱۲۷ همان سوره، سلیقه‌ای و بدون ضابطه نیست.
- ۲- در این مقاله فرض بر این است که ابتدا آیه ۱۲۷ سوره نساء نازل و در آن اعلام شده که قرار است در کلام خداوند، درباره یتیمان و مادران یتیمان حکمی داده شود. اینکه حکم وعده داده شده در آیه ۱۲۷، در آیه ۳ سوره نساء آمده است، به دلایل زیر فرضیه قابل قبولی است:

الف: عبارت وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ؛ و آنچه در قرآن می‌آید، در آیه ۱۲۷ سوره نساء، این انتظار را در مخاطب ایجاد می‌کند که گویی قرار است ادامه سخن و یا همان فتوای وعده داده شده در این آیه، در جای دیگری از کتاب که همان قرآن است، بیاید.

ب: این دو آیه تنها آیاتی از قرآن هستند که به موضوع یتیمان و مادران آنها پرداخته‌اند.

پ: عبارت وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ در هر دو آیه ۱۲۷ و ۳ سوره نساء آمده است و این تکرار ارتباط این دو آیه را بسیار شدید می‌کند.
- ۳- قانونی که از کنار هم گذاشتن آیات ۱۲۷ و ۳ سوره نساء (به ترتیب) برای چندهمسری به دست می‌آید آن است که:

زمانی که شوهر زنی بمیرد و آن زن کودکان یتیمی داشته باشد که توانایی مدیریت امور مالی آنان را نداشته باشد، تا جایی که مجبور شود سرپرستی

امور مالی آن کودکان یتیم را به عهده مردی بگذارد؛ اگر در این شرایط ویژه، آن مرد نگران رعایت قسط در اموال آن کودکان یتیم باشد، آن مرد سرپرست کودکان یتیم، با وجود اینکه دارای همسر است، اجازه دارد به شرط رعایت عدالت بین همسران، با آن زن بیوه ازدواج کند. این اجازه، تا داشتن چهار همسر با هم وجود دارد. در واقع، جواز چندهمسری برای مراعات بیشتر در امور مالی کودکان یتیم است. با این وجود، آیه ۱۲۹ سوره نساء، با بیان اینکه رعایت عدالت میان همسران ناممکن است، همین اجازه را نیز با نهی شدیدی همراه نموده است.

۴- در حکم به دست آمده برای چندهمسری، ازدواج با مادران یتیمان به صورت عام مجاز نیست؛ ازدواج با مادران یتیمانی مجاز است که مرد از قبل سرپرستی کودکان یتیم آن زن را پذیرفته است. هدف از جواز چندهمسری نیز رسیدگی بهتر به امور مالی کودکان یتیم است و نه حتی نیازهای عاطفی آنان.

۵- در نظریات رایج تفسیری قدیم و جدید، مفسران برای فهم آیه سوم سوره نساء، ناگزیر از تقدیر گرفتن واژه‌ها، مفاهیم و یا جملاتی شده‌اند که برای آنها شواهد کافی در آیه و حتی آیات قبل و بعد آن مشاهده نمی‌شود. این‌گونه تقدیر گرفتن، در تناقض با فصاحت و بلاغت قرآن است.

از آنجا که ارتباط بین شرط و جزای آیه ۳ سوره نساء، همواره یکی از بحث‌انگیزترین موضوعات قرآنی بوده است؛ تا جایی که برخی مفسران برای توجیه آن، به فرضیاتی همچون جابه‌جایی آیات و یا از بین رفتن بخش‌هایی از قرآن متوسل شده‌اند، امید است یافتن ارتباط بین شرط و جزای آیه سوم سوره نساء، با لفظ خود قرآن، بارقه امید را در دل پژوهشگران قرآنی، برای فهم قرآن با قرآن، روشن نماید؛

شیوه‌ای که علامه بزرگوار سید محمدحسین طباطبایی و بسیاری از دیگر اندیشمندان شیعه و سنی، برای رواج آن رنج فراوانی برده‌اند.

منابع

قرآن کریم.

اخوان طبسی، محمد حسین؛ داوری، روح‌الله (۱۳۹۷ش). «صورت‌بندی مفهوم عدالت در قرآن کریم بر مبنای معناشناسی واژه قسط»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال هفتم، شماره ۱، ۱۰۷-۱۲۸.

اسکندرلو، محمد جواد (۱۳۹۳ش). «بررسی تفسیری آیه فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ»، مطالعات تفسیری، سال پنجم، شماره ۲۰، ۳۴-۲۵.

امام جمعه، ریحانه؛ نکونام، جعفر؛ عباسی، مهرداد (۱۴۰۱ش). «تبیین فقهی مضمون آیه سوم سوره نساء و بررسی اختلاف نظر در تاریخ گذاری دقیق آن»، مطالعات فقهی و فلسفی، دوره سیزدهم، شماره ۴۹، ۱۸-۱.

امرابی، ایوب؛ فریادرس، محسن؛ کامران، مهدی (۱۴۰۱ش)، «بررسی تحلیلی آراء قرآن پژوهان فریقین درباره عبارات چالش برانگیز آیه سوم سوره نساء و ارزیابی برخی ترجمه‌های فارسی معاصر از آنها»، مطالعات اسلامی زنان و خانواده، سال نهم، شماره ۱۶، ۲۷۳-۲۹۶.

توحیدی، احمدرضا؛ محمدی، زهرا (۱۴۰۰). «نقد و بررسی پدیده چندهمسری از نگاه محمد شحرور با تکیه بر تاریخمندی آیات»، مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال هفتم، شماره ۱۳، ۳۲۷-۳۵۴.

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

حافظی، معصومه؛ قاضی‌زاده، کاظم (۱۳۹۷ش). «نقد و بررسی دیدگاه‌های مربوط به تعدد زوجات در یرتو اصل معاشرت به معروف»، زن و جامعه، سال نهم، شماره ۳۵، ۱۴۳-۱۷۲.

ارزیابی نظریات رایج تفسیری پیرامون ارتباط شرط و جزا... / فاطمه سادات حسینی ۷۱

حسینی، فاطمه سادات (۱۴۰۳ش). «ساختار ریاضی وار متن قرآن»، مقالات پنجاه و پنجمین کنفرانس ریاضی ایران، دانشگاه فردوسی مشهد، کتابچه‌ها (اطلاعیه شماره ۳۱)، کتابچه پوستره‌های فارسی، ۹۱-۹۴.

حسینی، فاطمه سادات؛ حسینی جهان‌آباد، بی‌بی زهرا (۱۴۰۰ش). «بازخوانی و تأویل آیات شهادت (گواهی)؛ با تمرکز بر آیه ۲۸۲ سوره بقره»، تأویلات قرآنی، دوره سوم، شماره ۶، ۳۷-۶۵.

حسینی، فاطمه سادات؛ حسینی جهان‌آباد، بی‌بی زهرا (۱۴۰۲ش). «ارزیابی جواز قرآنی ازدواج موقت در آراء تفسیری فریقین؛ با تأکید بر انسجام، نظم شبکه‌ای و فراعصری بودن متن»، دین و دنیای معاصر، دوره دهم، شماره ۱، ۹۷-۶۵.

خانی، محمدرضا؛ حسامی، فاضل؛ عشریه، رحمان (۱۳۹۹ش). «بازپژوهی تحلیلی دلالت آیه ۳ سوره نساء بر اصل تک‌همسری یا چندهمسری»، پژوهش‌های قرآنی، سال بیست و پنجم، شماره ۹۵، ۴۹-۷۰.

راغب اصفهانی، حسین (۱۳۸۷ش). مفردات الفاظ قرآن، ترجمه حسین خدایرست، قم: نوید اسلام. رستمی، محمدحسن؛ ایمانیه، محمدحسن (۱۳۹۷ش). «بررسی تفسیری آیه وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى»، مطالعات تفسیری، سال نهم، شماره ۳۳، ۲۶-۷.

رضایی، حسین؛ میرعرب، فرج‌الله (۱۳۹۸ش). «بررسی شبهات دکتر سها درباره تعدد زوجات در قرآن کریم»، مطالعات علوم قرآن، سال اول، شماره ۱، ۱۱۳-۱۳۲.

رئیزی، مرضیه؛ نفیسی، شادی (۱۴۰۱ش). «نقدی بر ترجمه‌های ساختار شرط در آیه ۳ سوره نساء بر مبنای رویکرد ساختاری»، جستارهای قرآنی و حدیثی مدرس، دوره نهم، شماره ۱۸، ۱-۳۳.

سلطانی‌رنانی، محمد (۱۳۹۸ش)(الف). «بررسی شرایط و زمینه‌های جواز چندهمسری در قرآن کریم»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، سال بیست و پنجم، شماره ۱۱۹، ۱۴۵-۱۶۴.

۷۲ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

سلطانی رنانی، محمد (۱۳۹۸ش) (ب). «بررسی و نقد نظریه‌های مفسران در بیان وجه ارتباط شرط و جزای آیه سوم سوره نساء»، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، سال پنجم، شماره ۲، ۲۴۶-۲۲۱.

شکرانی، رضا؛ حبیب‌اللهی، مهدی (۱۳۹۴ش). «آیه تعدد زوجات، حکمی مطلق یا مشروط؟»، پژوهش‌نامه زنان، سال ششم، شماره ۱۲، ۹۳-۱۱۷.

شهبازی، محمود؛ شهبازی، اصغر (۱۳۹۲ش). «کارکردهای زیباشناختی ایجاز حذف در قرآن کریم»، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال دوم، شماره ۱، ۶۸-۵۵.

صادق‌زاده طباطبایی، سید محمود (۱۳۹۲ش). «تبیین و گستره ظهور و دلالت آیه جواز چندهمسری»، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهارم و پنجم، شماره ۴، ۶۳-۴۵.

صفره، حسین؛ معارف، مجید؛ پهلوان، منصور (۱۳۸۹ش). «استنطاق قرآن»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهارم و سوم، شماره ۱، ۱۳۹-۱۶۳.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۰ش). المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طیب‌حسینی، سید محمود؛ شیرزاد، محمدحسن؛ شیرزاد، محمدحسین (۱۴۰۱ش). «چالش چندهمسری در گفتمان فکری مدرن؛ بررسی خوانش‌های عصری از آیه نساء / ۳ با تأکید بر المنار، المیزان، من وحی القرآن»، مطالعات قرآنی، دوره سیزدهم، شماره ۵۲، ۶۵-۸۸.

غروی، سعیده؛ بابایی چالقی، زینب (۱۳۹۹). «تحلیل دیدگاه ابوزید و طاهر حداد در مورد تعدد زوجات»، پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، سال هشتم، شماره ۴، ۲۰۶-۱۸۵.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
فولادوند، محمد مهدی (۱۳۷۶ش). ترجمه قرآن مجید، تهران: دارالقرآن الکریم «دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی».

قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۸ش). قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

ارزیابی نظریات رایج تفسیری پیرامون ارتباط شرط و جزا ... / فاطمه سادات حسینی ۷۳

کریمی، مصطفی (۱۳۹۸ش). «فرآیند نظریه پردازی قرآنی در حوزه تفسیر موضوعی»، مطالعات

قرآن و حدیث، سال سیزدهم، شماره ۱، ۲۱۷-۱۸۹.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۹ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

هدایت، شهرام (۱۳۷۲ش). «بحث درباره چند واژه قرآنی از دیدگاه زبان شناسی»، مترجم،

سال سوم، شماره ۱۰، ۱۲۴-۱۵۱.

References

The Noble Qur'an.

Akhavan Tabasi, Mohammad Hosein; Davari, Rohollah (2018). "Formulating the Concept of "Justice" in the Holy Qur'an Based upon Semantic Analysis of the Term Qist", *Qur'anic Interpretation and Language*, 7(1): 107-128. DOI: <https://doi.org/10.30473/quran.2018.5215>. [In Persian]

Eskandarloo, Mohammadjavad (2014). "Commentary Analysis of the Verse "Marry of the Women, Who Seem Good to You"", *Commentary Studies*, 5(20): 25-34. DOR: <http://dorl.net/dor/20.1001.1.22287256.1393.5.20.2.2>. [In Persian]

Imam Jomeh, Reyhaneh; Nekounam, Jafar; Abbasi, Mehrdad (2022). "Jurisprudential Explanation of the Theme in the Third Verse of Surah Al-Nesā' and Analysis of the Disagreement over its Exact Date", *Jurisprudence and Philosophical Studies*, 13(49): 1-18. [In Persian]

Amraee, Ayob; Faryadres, Mohsen; Kamran, Mahdi (2022). "Barresi-e Tahlili-ye Ara-e Quran-Pazhooan-e Farighein darbare-ye Ebarat-e Chalesh-Angiz-e Ayeh Sevvom-e Sure-ye Nisa va Arzyabi-ye Barkhi Tarjomeha-ye Moaser az Anha", *Motaleat-e Islami-ye Zanan va Khanevadeh*, 9(16), 273-296. [In Persian]

Izadi, Mahdi; Akhavan Moghadam, Zohreh (2014). "The Necessity, Nature and Cross Question's Method from the Perspective of Ahlol Beyt (p. b. u. h.)", *Quran and Hadith Studies*, 6(12): 103-126. [In Persian]

Tohidi, Ahmadreza; Mohammadi, Zahra (2021). "Critique and Study of the Phenomenon of Polygamy from the Point of View of Mohammad Shahroor Based on the Historicity of Verses", *Studies of Muslims Contemporary Thought*, 7(13): 327-354. [In Persian]

Jawadi-Amuli, Abdullah (1397 SH). *Tasnim: Tafsir-e Qur'ane-e Karim*. Qum: Isra.

Hafezi, Masoumeh; Ghazizadeh, Kazim (2018). "Studying and Reviewing the Viewpoints Related to Polygamy Based on the Principle of Sociability", *Woman & Society*, 9(35): 143-172. [In Persian]

Hosseini, Fatemeh Sadat (2024). "The Mathematical Structure of the Qur'an text", 55th Annual Iranian Mathematics Conference, Ferdowsi University of Mashhad. poster-farsi_2024-08-12_08_49_13: 91-94. [In Persian]

- Hosseini, Fatemeh Sadat; Hosseini Jahanabad, Bibi Zahra (2021). "A Re-examination and Ta'vil of the Verses on Testimony Focusing on Al-Baqarah: 282", *Quranic Interpretations Research*, 3(6): 37-65. DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2021.6.6.3.0>. [In Persian]
- Hosseini, Fatemeh Sadat; Hosseini Jahanabad, Bibi Zahra (2023). "Rejection of the Only Quran Permit for Temporary Marriage in Quran Exegesis; Emphasizing the Coherence, Network Order, and Trans-historicity of the Text", *Religion and Contemporary World*, 10(1): 65-97. DOI: <https://doi.org/10.22096/rc.2024.2001995.1118>. [In Persian]
- Khani, Mohammad Reza; Hesami, Fazel; Oshriya, Rahman (2020). "Analytical Research on the Denotation of Sūrat al-Nisā to the "Monogamy" or "Polygamy" Principle", *Qur'anic Research*, 25(95): 49-70. DOI: <https://doi.org/10.22081/jqr.2019.53966.2472>. [In Persian]
- Rostami, Mohammad Hasan; Imaniyeh, Mohammad Hasan (2018). "An Exegetic Study of the Verse: And If Ye Fear that Ye Will Not Deal Fairly by the Orphans", *Commentary Studies*, 9(33): 7-29. DOR: <http://dorl.net/dor/20.1001.1.22287256.1397.9.33.1.5>. [In Persian]
- Rezaei, Hossein; Mirarab, Farajollah (2019). "An Examination of Dr. Seha's Doubts about the Multiplicity of Wives in the Holy Qur'an", *Studies of Qur'anic Sciences*, 1(1): 113- 132. DOI: <https://doi.org/10.22081/jqss.2019.68224>. [In Persian]
- Raisi, Marzieh; Nafisi, Shadi (2023). "A Critique on the Translations of the Condition Structure in Verse 3 of Surah al-Nisā' Based on the Structural Approach", *Modares Quranic and Hadith Researches*, 9(18): 1-33. DOR: <http://dorl.net/dor/20.1001.1.24233757.1401.9.18.5.0>. [In Persian]
- Sultani Rinani, Muhammad (2019A). "Examining the Conditions and Contexts of the Permission of Polygamy in the Holy Qur'an", *Islamic Social Studies*, 25(119):145-164. [In Persian]
- Sultani Rinani, Muhammad (2019B). "Critical Analysis of the Commentators' Views on the Cause-Effect Correlation in Surah An-Nisa: 3", *Comparative Tafsir Studies*, 5(2): 221-246. DOI: <https://doi.org/10.22091/ptt.2019.2718.1280>. [In Persian]
- Shokrani, Reza; Habibolahi, Mahdi (2015). "Polygamy Verse: An Absolute or Conditional Creed?", *Women's Studies*, 6(12): 93-117. [In Persian]
- Shahbazi, Mahmoud; Shahbazi, Asghar (2013). "An Investigation of the Aesthetic Functions of Deletion in the Noble Qur'an", *Linguistic Research in the Holy Quran*, 2(1): 55-68. [In Persian]
- Sadiqzada Tabatabaie, Sayyid Mahmud (2014). "Elucidation and Study of the Expanse of Appearance and Indication of the Aya on the Permissibility of Polygamy", *Fiqh and Usul*, 45(4): 45-63. DOI: <https://doi.org/10.22067/fiqh.v0i0.12038>. [In Persian]
- Safareh, Hossein; Maaref, Majid; Pahlavan, Mansur (2010). "Interrogation of Qur'an", *Qur'anic Researches and Tradition*, 43(1): 139-163. [In Persian]

- Tabataba'ii, Seyyed Mohammad Hossein (1380 SH). Translated by Seyyed Mohammad Bagher Moosavi Hamedani, *Al-mizan Fi Tafsir-e al-Qur'an*, Qum: Daftar-e Entesharat-e Islami.
- Tayeb Hosseini, Seyyed Mahmoud; Shirzad, Mohammad Hassan; Shirzad, Mohammad Hossein (2023). "The Issue of Polygamy in Modern Intellectual Discourse: The Study of Contemporary Readings of Q. 4:3 with the Emphasis on Al-Manār, Al-Mizān and Min Waḥy Al-Qur'ān", *Quranic Studies Quarterly*, 13(52): 65-88. DOI: <https://doi.org/10.30495/qsf.2023.1943648.2702>. [In Persian]
- Gharavi, Saeideh; Babaei Chaplaghi, Zeinab (2021). "An Analysis of Abu Zayd's and Taher Hadad's Viewpoints on Polygamy", *Islamic Journal of Women and the Family*, 8(4): 185-206. DOI: <https://doi.org/10.52547/iswf.8.4.185>. [In Persian]
- Fakhr-e Razi, Mohammad Ibn Umar (1420 AH). *Mafatih al-Ghayb*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Fooladvand, Muhammad Mahdi (1376 SH). *Translation of the Holy Qur'an*, Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim, Department of Islamic History and Education Studies.
- Gharashi, Seyyed Ali Akbar. (1378 SH). *Qamous-e Qur'an*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Karimi, Mostafa (2019). "The Process of Qur'anic Theorizing in the Field of Subjective Interpretation", *Qur'an and Hadith Studies*, 13(1): 189-217. DOI: <https://doi.org/10.30497/quran.2019.2573>. [In Persian]
- Makarem Shirazi, Naser and Some Others (1379 SH). *Tafsir-e Nemooneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
- Hedayat, Shahram (1372 SH). "Discussing on Some Qur'anic Words from the Linguistic Point of View", *Motarjem*, 3(10): 124-151. <https://motarjemjournal.ir/2020/07/2134>. [In Persian]

Re-examining the Symbolic Concepts of the Number Forty in Religious and Islamic Culture and Their Alignment with the Arba'in of Imam Hussein (A.S.)

Farzad Dehghani**

Mojtaba Mohammadi Anvigh***

Abstract

The number forty (Arba'in) has a wide range of meanings in religious and Islamic culture. The specific concepts associated with this number have existed among the followers of monotheistic religions since ancient times, and in Islamic culture, it has been particularly expanded. Ultimately, it reached its peak in relation to the uprising of Imam Hussein (A.S.), gaining special emotional significance and sanctity. Today, Arba'in is considered a turning point in the Islamic world, especially in the Shiite world, and its concept has become intertwined with revolution. This research, using the method of library and reference-based data collection and employing qualitative content analysis (descriptive-analytical), aims to examine the symbolic meanings of the number 'forty' (Arba'in) throughout history, with an emphasis on its connection to the movement of Imam Hussein (A.S.). The findings of the research indicate that Arba'in symbolizes expectation, readiness, trial, punishment, and the manifestation of perfection in everything and every action. The significance of Arba'in and the emphasis on it have a strong and direct connection with the historical symbolism of this number as a sign of development and maturity. On this day, the mission of Imam Hussein (A.S.) and his family in Karbala, Kufa, and Shaam reached its fullness, and after enduring bitter events and overcoming difficult and painful incidents, they completed their mission of keeping the divine religion alive. Arba'in, in connection with the martyrdom of Imam Hussein (A.S.), also symbolizes perfection, maturity, and growth. The symbolic concept of trial and punishment in Arba'in, in relation to those who were heedless or indifferent to the uprising of the Master of Martyrs (A.S.), is evident.

Keywords: Forty; Arba'in; Imam Hussein (A.S.); Evolution; Punishment

* Received:2024-09-25 Revised: 2024-11-21 Accepted: 2024-11-23

** Associate Professor of Department of Ouran and Hadith Sciences of Theology and Islamic Studies Faculty of Hakim Sabzevari University, Sabzevar. IRAN (The Corresponding Author) Email: F.Deighani@hsu.ac.ir.

*** Assistant Professor of Department of Ouran and Hadith Sciences of Theology and Islamic Studies Faculty of Ilam University. Ilam, IRAN. Email: Mo.Mohammadi@ilam.ac.ir.



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۱۰۸-۷۷

DOI: [10.22049/quran.2025.29966.1447](https://doi.org/10.22049/quran.2025.29966.1447)

مقاله علمی - پژوهشی

بازشناسی مفاهیم نمادین عدد چهل در فرهنگ دینی و اسلامی و تطبیق آنها با اربعین امام حسین (ع)*

فرزاد دهقانی**

مجتبی محمدی انوبق***

چکیده

عدد چهل (اربعین) در فرهنگ دینی و اسلامی، گستره معنایی وسیعی دارد. مفاهیم خاص این عدد از گذشته نزد پیروان ادیان توحیدی وجود داشته و در فرهنگ اسلامی به صورتی خاص گسترش یافته است و در نهایت، در رابطه با قیام امام حسین (ع) به اوج خود رسیده و بار عاطفی ویژه‌ای پیدا کرده و بر قداستش افزوده شده است؛ به گونه‌ای که در حال حاضر، اربعین حسینی، نقطه عطفی در جهان اسلام به‌ویژه جهان تشیع به شمار می‌رود و مفهوم این عدد را با انقلابی مواجه کرده است. پژوهش حاضر با کاربست روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و استنادی و با استفاده از روش تجزیه و تحلیل محتوایی کیفی (توصیفی-تحلیلی) در صدد بررسی مفاهیم نمادین عدد «چهل» (اربعین) در طول تاریخ با تأکید بر مفهوم این واژه در ارتباط با نهضت امام حسین (ع) است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که اربعین نماد انتظار، آمادگی، آزمایش، تنبیه، مظهر کمال هر چیز و هر کاری است. اربعین حسینی و تأکید بر آن، ارتباط وثیق و محکمی با سابقه این عدد به عنوان نماد تکامل و بلوغ دارد. در این روز، مأموریت امام حسین (ع) و اهل حرم او در کربلا، کوفه و شام به کمال رسیده و آنان پس از سپری کردن حوادث تلخ و پشت سرگذاشتن وقایع سخت و دردناک، رسالت خود را در ارتباط با زنده نگه داشتن دین الهی به پایان رسانده‌اند. اربعین در ارتباط با شهادت امام حسین (ع) نیز نماد کمال، بلوغ و رشد است. مفهوم نمادین آزمایش و تنبیه در اربعین حسینی در رابطه با افراد غافل و بی‌توجه به قیام سیدالشهداء (ع) مشهود است.

کلیدواژه‌ها: چهل، اربعین، امام حسین (ع)، تکامل، تنبیه

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۳
** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری. سبزوار، ایران
F.Dehghani@hsu.ac.ir (نویسنده مسئول) ایمیل:
*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه ایلام. ایلام، ایران. ایمیل:
Mo.Mohammadi@ilam.ac.ir



بیان مسئله

یکی از اعداد مهم و بلکه می‌توان گفت مهم‌ترین عدد در فرهنگ‌های دینی گوناگون، عدد چهل (اربعین) است که با نوعی قداست معنایی در بستر زمان مورد توجه قرار گرفته است (نک: کوچکیان و پیامی، ۱۳۹۶، ش، ۲۴۸). در این باره گفته شده است که عدد اربعین را خاصیتی است که در سایر اعداد نیست (همان). بر این اساس، عدد چهل در فرهنگ دینی و اسلامی، محور مباحث و تحولات بسیاری قرار گرفته است که هر کدام در جای خود قابل بررسی و ارزیابی است. به سبب بار عاطفی و گفتمان ویژه عدد چهل، بازشناسی مؤلفه‌های نمادین این عدد در فرهنگ اسلامی و استخراج این مؤلفه‌ها در اربعین حسینی حائز اهمیت است؛ فلذا پژوهش حاضر با ابزار گردآوری کتابخانه‌ای-استنادی و روش توصیفی-تحلیلی با سطح تحلیل تحلیل محتوا به دنبال پاسخ به این سؤالات است: نمادشناسی عدد چهل بیانگر چه مفاهیمی است؟ بین مفاهیم نمادین عدد چهل و اربعین امام حسین (ع) چه ارتباطی وجود دارد؟

درباره اربعین پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است که هر کدام از آنها، بُعدی از ابعاد اربعین و عدد چهل را مورد بررسی قرار داده‌اند. برای نمونه، عاشوری تلوکی در مقاله «سنت اربعین‌نویسی و نسخه‌ای شریف در شرح چهل حدیث»، حسینی کوهساری در مقاله «اربعین‌نگاری در فرهنگ اسلامی» و احمدی آشتیانی و امین ناجی در مقاله «بررسی تطبیقی سیر تطور اربعین‌نویسی در فریقین»، سنت اربعین‌نویسی در فرهنگ اسلامی را بررسی کرده‌اند. صدیقه برزگری مجارنشین در پایان‌نامه «چله‌نشینی در ادبیات فارسی» به موضوع اعتکاف چهل روزه عالمان و عارفان مسلمان و جلوه‌های آن در ادبیات فارسی پرداخته است. به علاوه، محسنی در مقاله «اربعین امام حسین (ع) و ماجرای بازگشت اهل بیت به کربلا» به موضوع اربعین امام حسین (ع) و

فلاحی و دیگران در مقاله «نشانه‌شناسی پیاده‌روی اربعین و شباهت‌های آن با حکومت مهدوی» به مبحث نشانه‌شناسی پیاده‌روی اربعین پرداخته‌اند.

با این حال، تاکنون پژوهشی درباره مفاهیم نمادین اربعین در فرهنگ‌های گوناگون انجام نشده است و خلأ آن همچنان در پژوهش‌ها احساس می‌شود. بر این اساس، مقاله حاضر در صدد آن است که مفاهیم نمادین اربعین و عدد چهل را در طول تاریخ به‌ویژه در فرهنگ اسلامی بررسی کند و به ارزیابی ابعاد گوناگون مسائل مربوط به آن بپردازد.

۱- مفاهیم اربعین در عهدین

عدد اربعین در کتب عهدین حضور فعالی دارد و مفاهیم ویژه‌ای به خواننده القا می‌کند. یکی از این مفاهیم، تکامل و بلوغ است که نمونه‌هایی از آن در متن عهدین موجود است؛ برای نمونه نقل شده است که ایشبوشت چهل ساله بود که پادشاه اسرائیل شد (دوم سموئیل، باب ۲: ۱۰-۱۱). داود چهل سال بر اسرائیل سلطنت نمود (اول پادشاهان، باب ۲: ۱۱). سلیمان به مدت چهل سال در اورشلیم بر اسرائیل سلطنت کرد (پادشاهان اول، باب ۱۱: ۴۲). عیسی (ع) در مدت چهل روز پس از مرگ خود، بارها خود را زنده به رسولان ظاهر ساخت و به طرق گوناگون به ایشان ثابت کرد که واقعاً زنده شده است. در این فرصت‌ها او درباره ملکوت خدا با ایشان سخن می‌گفت (اعمال رسولان، باب ۱: ۳).

عدد چهل در عهدین، در ارتباط با آزمایش و تنبیهی که به مغفرت خداوند یا تعیین تکلیف دیگری برای انسان‌ها منجر شود نیز کاربرد یافته است؛ چنانکه آمده است: «خداوند چهل سال ما را در بیابان سرگردان نمود تا اینکه تمامی آن نسل که

نسبت به خداوند گناه ورزیده بودند، مردند...» (اعداد، باب ۳۲: ۱۳-۱۵). درباره طوفان نوح در سفر پیدایش آمده است: «به مدت چهل شبانه روز باران فرو خواهیم ریخت و هر موجودی را که به وجود آورده‌ام از روی زمین محو خواهم کرد» (پیدایش، باب ۷: ۴). در انجیل متی ذیل آزمایش عیسی (ع) آمده است: «و آنگاه روح خدا عیسی را به بیابان برد تا در آنجا شیطان او را وسوسه و آزمایش کند، عیسی در آن زمان برای مدت چهل شبانه روز، روزه گرفت. پس در آخر بسیار گرسنه شد و...» (متی، باب ۴: ۱-۳). بر این اساس، اربعین، عدد انتظار، آمادگی، آزمایش و تنبیه است. افزون بر موارد پیش‌گفته، بیعت با نوح چهل روز بعد از طوفان رخ داد (ژان شوالیه، ۱۳۷۹ش، ج ۲: ۵۷۶). عدد چهل نشانه بی‌پایان یک دور تاریخ است؛ دوری که می‌باید نه فقط به تکرار، بلکه به تغییر اساسی و گذر از نظام عملی از یک زندگی به زندگی دیگر منتهی گردد (همان). جشن چهل سالگی برخاسته از این باور است که عدد چهل نماد دور زندگی یا مرگ است (همان: ۵۷۸).

۲- مفاهیم اربعین در قرآن کریم

نماد اربعین در آیات قرآن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که در ادامه به توضیح و تبیین مفاهیم مربوط به آن در جهت بازشناسی مؤلفه‌های نمادین این عدد در فرهنگ اسلامی پرداخته می‌شود.

۲-۱- چهل، زمان تکامل شخصیت انسان

اربعین به معنای چهل، در فرهنگ اسلامی، نماد تکامل و مظهر کمال هر چیز و هر کاری است. با دقت در آیات و روایات مرتبط با اربعین می‌توان فهمید که این واژه، نهایت بلوغ انسان در کارهای گوناگون را به تصویر می‌کشد؛ چنانکه این لفظ در آیه

«وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبُّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ»^۱ (احقاف، ۱۵)، به رسیدن انسان به کمال رشد در سن چهل سالگی و دعای او نسبت به والدین و خشوع او در مقابل خداوند اشاره دارد.

چهل سالگی اوج قدرت و شدت است. برخی نوشته‌اند که ابوبکر در چهل سالگی به پیامبر اکرم (ص) ایمان آورد (نک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ۲۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷: ۲۵۸). این سخن را می‌توان در راستای اعتقاد به تکامل شخصیت انسان در چهل سالگی دانست؛ چنانکه برخی از مفسران به اینکه بلوغ و کمال انسان در چهل سالگی است، اشاره کرده‌اند (فراء، بی‌تا، ج ۳: ۵۲). البته برخی، «بَلَغَ أَشُدَّهُ» را در آیه به معنای سن بلوغ حلم دانسته‌اند (نک: جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ۲۶۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۲۷۵). گفته شده است که رأی و عقل انسان در چهل سالگی به مرحله کمال خود می‌رسد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹: ۱۳۰). چهل سالگی حد توفیق، طهارت و سعادت انسان است و بنا به روایت، کسی که عمرش از چهل سالگی رد شد و توبه نکرد، شیطان دست بر صورتش می‌کشد و توفیق توبه را از دست می‌دهد (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۵: ۹۷). عده‌ای از مفسران تأکید کرده‌اند که چهل سالگی، نهایت کمال عقل انسان است (نک: کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۸: ۳۱۵؛ نخجوانی، ۱۹۹۹م، ج ۲:

۱. و انسان را [نسبت] به پدر و مادرش به احسان سفارش کردیم. مادرش با تحمل رنج به او باردار شد و با تحمل رنج او را به دنیا آورد. و بار برداشتن و از شیر گرفتن او سی ماه است، تا آن گاه که به رشد کامل خود برسد و به چهل سال برسد، می‌گوید: «پروردگارا، بر دلم بیفکن تا نعمتی را که به من و به پدر و مادرم ارزانی داشته‌ای سپاس گویم و کار شایسته‌ای انجام دهم که آن را خوش داری، و فرزندانم را برایم شایسته‌گردان در حقیقت، من به درگاه تو توبه آوردم و من از فرمان‌پذیرانم».

۳۲۱؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۴: ۱۴۳؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۱۹۹؛ ابن عجیبه، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۳۳۳؛ شبّر، ۱۴۱۲ق: ۴۷۱؛ مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۸: ۴۰۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷: ۴۶). حسن کمال انسان در این سن است (فیضی دکنی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۱۹۵). بر این اساس، چهل سالگی، دوره رشد، قدرت و کمال عقل و خرد است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵: ۲۵۸). همچنین چهل سالگی استعداد دولت کمال ایمان هم گزارش شده است (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۲: ۷۷). زمان تکمیل رأی و اجتماع عقل انسان چهل سالگی است؛ به همین سبب، بعثت انبیاء (ع) نیز در چهل سالگی بوده است (میرزا خسروانی، ۱۳۹۰ش، ج ۷: ۴۶۲). به تعبیری، انتهای رشد انسان چهل سالگی است (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۱۲: ۱۴۴). برخی نوشته‌اند که چهل، زمان استحکام رأی است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق: ۵۱۷). همچنین رسیدن به چهل سالگی غیر از بلوغ اشد است؛ یعنی بعد از نیرومندی به چهل سالگی رسید که زمان کمال عقل است (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۱۰: ۱۴۵). برخی نوشته‌اند بلوغ اشد اشاره به بلوغ جسمانی و چهل سالگی اشاره به بلوغ فکری و عقلانی است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۱: ۳۲۸). با توجه به سیاق، دلالت آیه متناظر با رشد عقلی است؛ به سبب اینکه هر اهل انصافی با حکم عقل نیکی کردن به والدین را لازم و ضروری می‌داند (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱ش، ج ۱۳: ۱۳۳)؛ چنانکه در آیه‌ای دیگر بعد از اشد بلوغ از علم و حکمت سخن می‌راند: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ»^۱ (یوسف، ۲۲)؛ آیه شریفه در مورد حضرت یوسف (ع) است و مراد از حکمت قوت عقل نظری و عقل عملی است که کمال انسان در قدرت این دو عقل است و یا تعبیر خواب (همان، ۳۵۵). ج ۶: ۳۵۵). همچنین محتمل است حکم همان مقام

۱. و چون به حد رشد رسید، او را حکمت و دانش عطا کردیم، و نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم.

نبوت باشد (نک: گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ۳۵۲؛ طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۷: ۱۷۵) با این بیان، نبوت حضرت یوسف (ع) در سن کمال و چهل سالگی بوده است. همچنین شبیه تعبیر مذکور درباره موسی (ع) نیز بیان شده است: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ»^۱ (قصص، ۱۴)؛ مفسران در تعبیر «استوی» دو قول ذکر کرده‌اند: اولی در معنای چهل سالگی (نک: نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۱۵۸؛ سمرقندی، بی تا، ج ۲: ۶۰۱؛ طوسی، بی تا، ج ۸: ۱۳۵؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۷: ۲۳۹؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵: ۱۰۷؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۴۷۰) و دومی در معنای استحکام و انتهای جوانی (نک: ابن قتیبه، بی تا: ۲۸۱؛ ابوعبیده، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۹۹؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۰: ۲۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۶۴۰). حکم و علم نیز در معنای نبوت است (نک: طوسی، بی تا، ج ۸: ۱۳۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۳: ۲۱۲؛ شیبانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۱۴۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۱۷۳). براین اساس بعثت حضرت موسی(ع) نیز در چهل سالگی بوده است.

بنابراین عبارت «بَلَغَ أَشُدَّهُ» در آیه مورد نظر، اشاره به بلوغ جسمی و عبارت «وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً» اشاره به بلوغ فکری، عقلی و روانی دارد (نک: طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲ش، ج ۹: ۱۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸: ۲۰۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۱: ۳۲۸). بر اساس آیه مذکور، بلوغ فکری انسان در چهل سالگی به خشوع و خضوع او در مقابل آفریدگار و نهایت احترام وی در برابر والدینش منجر می‌شود. البته این تنها بخشی از تأثیرات بلوغ کامل فکری انسان در دنیاست. در روایات اسلامی تأکید شده است که اگر انسان قدر و منزلت خود را نشناسد و پس از سن چهل سالگی متنبّه نشود، هدایت او دیگر بسیار دشوار خواهد بود. در حدیثی از

۱. و چون به رشد و کمال خویش رسید، به او حکمت و دانش عطا کردیم، و نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم.

پیامبر اکرم (ص) نقل است: «إِذَا بَلَغَ الرَّجُلُ أَرْبَعِينَ سَنَةً وَ لَمْ يَغْلِبْ خَيْرُهُ شَرَّهُ قَبَلَ الشَّيْطَانَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَقَالَ هَذَا وَجْهٌ لَا يُفْلِحُ»؛ «اگر انسان در حالی به چهل سالگی برسد که اعمال نیکش بر اعمال ناپسندش پیشی نگیرد، شیطان پیشانی و میان دو چشمانش را می‌بوسد و می‌گوید: این چهره هرگز رستگار نخواهد شد» (طبرسی، ۱۳۸۵ق: ۱۷۰). همچنین ابن عباس از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است که هر کس چهل سالگی را سپری کند و نیروی خیرش بر نیروی شرش غلبه نکند، خود را برای آتش جهنم آماده کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳: ۱۸۶).

تکامل انسان در چهل سالگی باعث می‌شود او به اندک بودن عمر خود پی برده و حیات خود را با گام‌های مطمئن‌تری بردارد. امام باقر (ع) در این باره فرموده است: «زمانی که انسان به چهل سالگی می‌رسد ندایی از آسمان او را مخاطب قرار می‌دهد که ای انسان، زاد و توشه خود را فراهم ساز و آماده باش؛ زیرا وقت سفر نزدیک است» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۱۸۵). چهل سالگی در واقع مرزی است که می‌تواند انسان را از وادی جهالت به قله‌های دانش و آگاهی برساند و زمینه‌های رستگاری او را فراهم سازد.

شایان ذکر است که اربعین علاوه بر اینکه نماد تکامل خود انسان است، به‌عنوان نمادی برای تکمیل شدن و اتمام کارهای مهم بشر در راستای رسالت خلیفه‌اللهی او کاربرد دارد؛ از جمله آنکه در آیات قرآن کریم، به میعاد چهل‌شبهه موسی (ع) با خداوند اشاره شده و آمده است: «وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ»^۱ (بقره، ۵۱)؛ «وَوَاَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَمَّ

۱. «و آن گاه که با موسی چهل شب قرار گذاشتیم آن گاه در غیاب وی، شما گوساله را [به پرستش] گرفتید، در حالی که ستمکار بودید».

مِيقَاتُ رَبِّهِ اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِاَخِيهِ هَارُونَ اَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي وَاَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيْلَ الْمُفْسِدِيْنَ^۱ (اعراف، ۱۴۲).

۲-۲- میقات چهل شبه موسی (ع)

در قرآن کریم، میعاد حضرت موسی (ع) با خداوند چهل شبه ذکر شده است: «وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَى اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَاَنْتُمْ ظَالِمُوْنَ»^۲ (بقره، ۵۱)؛ که سی شب آن در ذی القعدة و ده شب دیرگ در ذی الحجه رخ داده است و میعاد در کوه طور بود که حاصل آن، اعطای تورات به موسی (ع) بود (نک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۱۰۴؛ شیبانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۱۳۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۸۰؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶ق: ۱۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۶۹؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۱۴۸؛ شبّر، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۹۸). لازم به ذکر است مراد از چهل شب، چهل شبانه روز است و در تعلیل کاربست تعبیر فوق باید به عادت عرب اشاره کرد که تاریخ را با شب‌ها بیان می‌کردند (طوسی، بی تا، ج ۱: ۲۳۳؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰ش، ج ۱: ۷۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۱: ۴۵). بیان مذکور با تفسیر قرآن به قرآن تأیید می‌شود: «وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِيْنَ لَيْلَةً وَ اَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتَمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِاَخِيهِ هَارُونَ اَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي وَاَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيْلَ الْمُفْسِدِيْنَ. وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانُهُ فَسَوْفَ تَرَانِي

۱. «و با موسی، سی شب وعده گذاشتیم و آن را با ده شب دیگر تمام کردیم. تا آنکه وقت معین پروردگارش در چهل شب به سر آمد؛ و موسی [هنگام رفتن به کوه طور] به برادرش هارون گفت: در میان قوم من جانشینم باش، و [کار آنان را] اصلاح کن، و راه فسادگران را پیروی مکن».

۲. «و آن گاه که با موسی چهل شب قرار گذاشتیم آن گاه در غیاب وی، شما گوساله را [به پرستش] گرفتید، در حالی که ستمکار بودید».

فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ
 وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ^۱ (اعراف، ۱۴۲-۱۴۳)؛ آیات مذکور به یکی از برهه‌های زندگی
 بنی‌اسرائیل اشاره می‌کند که همان به میقات رفتن موسی (ع) به میقات خداوند و اخذ
 تورات از طریق تکلم و وحی، همچنین آوردن جمعی از بنی‌اسرائیل برای رؤیت این
 جریان و در نهایت اثبات عدم رؤیت خداوند با چشم سر است (مکارم‌شیرازی،
 ۱۳۷۴ش، ج ۶: ۳۳۹). بر اساس سیاق، حضرت موسی (ع) در مصر به قوم خود وعده
 داده بود که خداوند بعد از نابودی فرعون کتاب هدایتی بر آنان نازل خواهد کرد، بعد
 موسی (ع) از هلاکت دشمنان، ایشان از خداوند کتاب مذکور را درخواست کرد و
 خداوند بدین منظور میقات چهل روزه را مقرر کرد (نک: طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۱:
 ۴۶۷؛ اسفراینی، ۱۳۷۵ش، ج ۲: ۷۶۷). در تعلیل چرایی ذکر سی روز و اضافه کردن
 ده روز در سوره اعراف و ذکر چهل روز در سوره بقره گفته شده است که خداوند سی
 شب با حضرت موسی (ع) وعده کرد تا عبادت کند و روزه بگیرد بعد از مدت مذکور با
 ده شب دیگر به نهایت رسانید تا زمان مناجات موسی (ع) رسید (نک: طوسی، بی‌تا،
 ج ۴: ۵۳۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۱۵۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴: ۷۲۸). چنانکه
 ملاحظه می‌شود، اربعین در آیات فوق نیز رمزی برای آماده‌سازی کامل موسی (ع) و
 همچنین جامعه برای انجام رسالت الهی قلمداد شده است. با توجه به اقوال برخی از

۱. و با موسی، سی شب وعده گذاشتیم و آن را با ده شب دیگر تمام کردیم. تا آنکه وقت معین پروردگارش در
 چهل شب به سر آمد. و موسی [هنگام رفتن به کوه طور] به برادرش هارون گفت: «در میان قوم من جانشین
 باش، و [کار آنان را] اصلاح کن، و راه فسادگران را پیروی مکن». و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش
 با او سخن گفت، عرض کرد: «پروردگارا، خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم.» فرمود: «هرگز مرا نخواهی دید،
 لیکن به کوه بنگر پس اگر بر جای خود قرار گرفت به زودی مرا خواهی دید.» پس چون پروردگارش به کوه
 جلوه نمود، آن را ریز ریز ساخت، و موسی بیهوش بر زمین افتاد، و چون به خود آمد، گفت: «تو منزهی! به
 درگاهت توبه کردم و من نخستین مؤمنانم.»

مفسران، موسی در سی روز نخست به عبادت خداوند پرداخت و روزه گرفت و در ده روز پایانی تورات بر او نازل شد و کار به اتمام رسید (طوسی، بی تا، ج ۴: ۵۳۱-۵۳۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴: ۳۵۲). برخی از گزارش‌ها حاکی از آنند که حضرت موسی (ع) و قوم او تصور می‌کردند که مدت زمان حضور در میعادگاه، سی شب به طول خواهد انجامید؛ اما خداوند ده شب را نیز اضافه کرد تا شرایط فراهم شود و آزمایش قوم موسی (ع) تکمیل شود (نک: بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۵۸۰). در ادامه سیاق به رسالت و کلیم‌الله بودن حضرت موسی (ع) اشاره شده است (نک: اعراف، ۱۴۴) و تصویری از نزول تورات در الواح که متضمن موعظه و پیام‌های هدایتی است، ارائه می‌شود و خداوند بر پابندی جدی به محتوای تورات از موسی (ع) و بنی‌اسرائیل تأکید می‌کند (نک: اعراف، ۱۴۵). براین اساس دلالت آیات بیانگر این نکته است که همه این عنایات‌ها در سایه میقات‌چهل شبانه‌روزی حاصل شده است.

۲-۳- سرگردانی چهل‌ساله بنی‌اسرائیل

در قرآن کریم محرومیت بنی‌اسرائیل از ورود به سرزمین مقدس و سرگردانی آنان به مدت چهل سال ذکر شده است: «قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ»^۱ (مائده، ۲۶)؛ آیه مذکور در بسته سیاقی آیاتی قرار دارد که حول محور پیشینه اهل کتاب در مخالفت با فرامین الهی است (نک: مائده، ۲۰-۴۰). در واقع محرومیت چهل ساله از ورود به سرزمین مقدس نتیجه اجابت دعای حضرت موسی (ع) و دیدن عاقبت شووم اعمال بنی‌اسرائیل بود (سمرقندی، بی تا، ج ۱: ۳۸۳؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۴: ۳۴۳)، همان دعایی که در آیه سابق با این

۱. [خدا به موسی] فرمود: « [ورود به] آن [سرزمین] چهل سال بر ایشان حرام شد، [که] در بیابان سرگردان خواهند بود. پس تو بر گروه نافرمانان اندوه مخور».

بیان تعبیر می‌شود: پروردگارا من جز اختیار خودم و برادرم هارون را ندارم پس میان ما و این قوم نافرمان جدایی بینداز (مائده، ۲۵). همچنین گفته شده مقرر بود بنی اسرائیل به سبب گناهان و نافرمانی‌شان نابود شوند ولی بنا به دعای حضرت موسی (ع) خداوند از هلاکت آنان گذشت و سرگردانی چهل ساله جایگزین هلاکت شد (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱ش، ج ۴: ۲۹۵). بنابراین نتیجه درخواست چهل سال سرگردانی بود که خداوند مقدر کرده بود (سورآبادی، ۱۳۸۰ش، ج ۱: ۵۵۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۸: ۱۱۷).

در مورد کیفیت سرگردانی اقوالی بیان شده است، بنا بر قولی بنی اسرائیل مدت چهل سال در مساحتی به اندازه شش فرسخ که در محدوده میان بیابان و سرزمین مقدس بود، سرگردان بودند. قول دیگر هم این است که بنی اسرائیل شب تا صبح و صبح تا شب را طی می‌کردند بدون اینکه مطلع باشند در چه نقطه‌ای هستند (طبری، ۱۴۱۹ق، ج ۶: ۱۱۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ۴۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۶: ۳۱۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۶۲۲؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۳۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳: ۲۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۱: ۳۲۳). بنابراین نافرمانی و گناه سرنوشت بنی اسرائیل را چهل سال به تغییر انداخت (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۳: ۵۰). در عهد قدیم به سرگردانی چهل ساله اشاره شده است با این بیان که بنی اسرائیل تا رسیدن به کنعان و ساکن شدن در آن سرزمین مدت چهل سال از نانی به نام من تناول کردند (سفر خروج، باب ۱۶: فقره ۳۵). در سفر اعداد عملاً سرگردانی چهل ساله عقوبت گناهان بنی اسرائیل ذکر شده است و نتیجه گمراهی در بیابان با مرگ گناهکاران به پایان می‌رسد با این بیان که خداوند چهل سال ما را در بیابان سرگردان نمود تا اینکه تمامی آن نسل که نسبت به خداوند گناه ورزیده بودند مردند (سفر اعداد، باب ۳۲: فقره ۱۳).

برخی سرگردانی چهل ساله را دارای فلسفه می‌دانند با این بیان که بنی اسرائیل تربیت شده فرعون بودند و پیش‌زمینه‌های ذهنی فرعونیان را اخذ کرده بودند و این ذهنیت به صورت عقده‌های خودکم‌بینی، حقارت، احساس ذلت و کمبود در شخصیت آنان نفوذ کرده بودند، به همین سبب حاضر نشدند در مدت کوتاه تحت رهبری حضرت موسی(ع) روح خود را برای یک زندگی طیب که توأم با قدرت، افتخار و کرامت بود، آماده کنند و آن چه موسی(ع) در مورد اقدام نکرده یک جهاد آزادی‌بخش در سرزمین‌های مقدس گفته شده، دلیل بر این مدعاست، به همین سبب باید سالیانی در بیابان سرگردان بمانند و تربیت و پیش‌زمینه‌های قبلی از بین می‌رفت و نسلی نو در محیط صحرا با تعلیمات توحیدی و در عین سختی‌ها پرورش یابند تا در انجام اقدام بزرگ موفق باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴: ۳۴۴؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ق، ج ۴: ۱۴۲). بنابراین عدد چهل در این مورد حامل مفهوم تنبیه و متنه‌سازی است. موارد مذکور نمونه‌هایی از تجسم اربعین در آیات قرآن کریم به شمار می‌روند.

۳- مفاهیم اربعین در سنت اسلامی

عدد چهل (اربعین) در روایات و اخبار اسلامی نیز از شائیت ویژه‌ای برخوردار است. مبعوث شدن انسان در مقام عالم و فقیه با حفظ چهل حدیث (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۴۹)، رسالت پیامبر اکرم در چهل سالگی، پذیرفته نشدن نماز شراب‌خوار مست تا چهل شبانه روز (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶: ۴۰۱)، جاری شدن حکمت بر زبان افرادی که چهل روز خود را برای خدا خالص کنند (بحارالانوار، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۷: ۲۴۹) نمونه‌هایی از شأن و جایگاه اربعین در روایات‌اند. افزون بر موارد فوق، عالمان مسلمان از دیرباز با توجه به مطالب مذکور، اهمیت خاصی به عدد چهل قائل شده‌اند که در ادامه به برخی از مهم‌ترین موارد آن پرداخته می‌شود.

۳-۱- سنت اربعین نویسی

در فرهنگ اسلامی بر مبنای روایتی از پیامبر(ص) با این بیان «مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا - يَنْتَفِعُونَ بِهَا بَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُحْيِيهَا عَالِمًا» (امام رضا (ع)، ۱۴۰۶ق: ۶۵؛ شهید اول، ۱۴۰۷ق: ۳؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۹۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۱۳۶؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ۹۴؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷: ۲۸۷)، سنت اربعین نویسی به وجود آمده و رواج یافته است. پیشینه سنت اربعین نویسی به قرن اول هجری برمی گردد. مبنای اصلی این سنت روایت فوق‌الذکر است و باعث نگارش صدها اثر حول محور اربعین نویسی شده است که برخی از این آثار به چاپ رسیده و برخی دیگر به صورت نسخه خطی باقی مانده است. باید توجه داشت که اربعین نه فقط در فرهنگ اسلامی و عربی دارای جایگاه ویژه است بلکه در فرهنگ فارسی نیز متأثر از فرهنگ عربی دارای گفتمان شده است و کتاب‌هایی نظیر *چهل سؤال*، *چهل باب*، *چهل طوطی*، *چهل صباح*، *چهل ناموس*، *چهل فصل*، *چهل مجلس* (نک: آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۷۸ق، ج ۵: ۳۱۵-۳۱۶) با تکیه بر عدد چهل تدوین شده است (نک: عاشوری، ۱۳۸۳ش: ۱۶۶-۱۶۷). سنت اربعین نویسی در قرن دوم هجری به واسطه اندیشمندان و محدثان اهل سنت به وجود آمد و محدثان شیعه نزدیک قرن سوم تأثیر پذیرفتند و نخستین اربعین در قرن پنج تألیف شد (احمدی آشتیانی و امین ناجی، ۱۳۹۷ش: ۲۵).

یافته‌های پژوهشگران درباره حدیث اربعین بدین صورت است که از نظر وثاقت مورد عمل و اعتماد هستند و کاریست اهل فن و اندیشمندان شیعه و اهل سنت در طول تاریخ بیانگر اطمینان به متن آن است، حفظ اربعین حدیث دارای مراتب سه گانه؛ ثبت در خاطره یا دفاتر، تصحیح لفظ حدیث، اجازه دادن و روایت نمودن مرتبه بعدی

حفظ معانی و تدبیر و تفکر در آن و در نهایت استنباط معارف و حکم از آن و مرتبه سوم حفظ به معنای عمل به روایت. مراد از امت هم همه امت پیامبر(ص) و اختصاص به گروه خاصی ندارد (نک: کوهساری، ۱۳۹۲ش: ۵۵). در مورد نماد و راز اربعین هم گفته شده که این مقدار از علم، معمولاً موجب ملکه شدن و بروز و وجود معلومات دیگر می شود (همان: ۲۸). بنابراین عالمان مسلمان از دیرباز با توجه به مطالب مذکور، اهمیت خاصی به عدد چهل قائل شده اند؛ چنانکه اربعین نویسی در نگارش احادیث، از مهم ترین و رایج ترین اقدامات محدثان شیعه و سنی بوده است (در این باره نک: احمدی آشتیانی و امین ناجی، ۱۳۹۷ش: ۱-۳۴).

۳-۳- اربعین در ادب فارسی - اسلامی

عالمان و شاعران ادب فارسی سعی کرده اند گونه ای از آثار خود را با تأکید بر عدد چهل و با محوریت احادیث پیامبر اکرم (ص) یا جانشینان آن حضرت ارائه کنند که از نمونه های بارز آن می توان به اربعین جامی اشاره کرد که در آن، چهل حدیث از احادیث پیامبر اکرم (ص) به نظم درآمده است (جامی، ۱۳۷۱ش: سراسر اثر). این کتاب با ترجمه حدیث «لا یؤمن أحدکم حتی یحب لأخیه ما یحب لنفسه» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۹؛ نسایی، ۱۳۴۸ق، ج ۸: ۱۱۵؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۴۱) به صورت زیر آغاز شده است (نک: همان: ۲۶):

هر کسی را لقب مکن مؤمن گرچه از سعی جان و تن کاهد

تا نخواهد برادر خود را آنچه از بهر خویشتن خواهد

از ویژگی های خاص کتاب های اربعین در ادب فارسی، مزیت هنری و ادبی آنهاست که غنایی ویژه به آنها بخشیده است. مؤلفان این آثار سعی کرده اند در عین

استفاده از نکات لطیف عرفانی و معنوی و تمثیلات و تشبیهات ظریف و دلنشین، مطالب را با الفاظی قابل فهم و به صورتی روشن برای عامه افراد بیان کنند (نزهدت، ۱۳۹۴ش: ۸۷).

افزون بر موارد فوق، واژه اربعین در شعر فارسی به مثابه نماد تکامل در پیمودن طریقت بندگی و عاشقی شناخته شده و در موارد گوناگونی در این معنا کاربرد یافته است؛ چنانکه حافظ در این باره سروده است:

سحرگه رهروی در سرزمینی همی گفت این معمّا با قرینی
که ای صوفی شراب آنگه شود صاف که در شیشه بماند اربعینی
ماندن شراب در شیشه کنایه از به سر بردن صوفی در چله است (خرمشاهی، ۱۳۸۵ش، ج ۲: ۱۲۲۶) که البته ناظر به تکامل و غایت امر نیز می‌باشد.

عدد چهل را می‌توان در آیین‌های باستانی ایران نیز جستجو کرد؛ چنانکه یکی از این آیین‌ها، بزرگداشت شب اول دی ماه است که مردم شب را تا صبح در انتظار طلوع خورشید بیدار می‌مانند. در آیین مهرپرستی کسی که می‌خواست به این آیین درآید، باید چهل مرحله و آزمایش را پشت سر می‌گذاشت (کوچکیان و پیامی، ۱۳۹۶ش: ۲۴۹).

۳-۴- سنت چله‌نشینی و اعتکاف

سنت چله‌نشینی و اعتکاف و انزوای چهل روزه از رسم‌های سلوک صوفیانه است که تعیین آن به اربعین مستفاد از روایت پیامبر اکرم (ص)^۱ است (خرمشاهی، ۱۳۸۵ش، ج ۲: ۱۲۲۵-۱۲۲۶). عالمان و عارفان اسلامی، اهمیت ویژه‌ای برای چله‌نشینی قائل

۱. «من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» «کسی که چهل روز خالصانه خدا را عبادت کند، چشمه‌های حکمت از دلش بر زبانش جاری می‌شود» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۱۰).

شده و در آثار خود فراوان به این موضوع پرداخته‌اند؛ چنانکه عطار در مصیبت‌نامه در این باره می‌گوید:

چل مقامت پیش خواهد آمدن جمله هم درخویش خواهد آمدن
این چله چون در طریقت داشتی با حقیقت کرده آمد آشتی
چون بجوئی خویش را در چل مقام جمله در آخر تو باشی والسلام^۱

در گفتمان صوفیان چله، ریاضت چهل روزه سالک برای تزکیه نفس است و در این گفتمان چله‌نشینی دارای آدابی چون: داشتن طهارت، تعلیم دیدن، اعتلا و تقویت اصول اخلاقی چون صداقت، کم‌خوری، صبر، ساده‌زیستی، تقویت خودشناسی، خداشناسی و رعایت دستورات دینی است. لازم به ذکر است که ریشه‌های این سنت به دین اسلام و حتی آیین حنفاء می‌رسد، با این حال در قرن ششم مصادف با ظهور عرفان، چله‌نشینی به‌طوری گفتمان‌سازی شد که در بین عوام و خواص مؤمنان شایع شد (نک: برزگری مجارنشین، ۱۳۹۵ش: ۱۱۳).

بنابراین عدد چهل به عنوان مفهوم بین‌الادیانی و ال‌ذهانی به نماد تبدیل شده و حامل گفتمان ویژه شده است. در ادامه مؤلفه‌های معنایی عدد چهل در اربعین حسینی تحلیل و بررسی می‌شود.

۳-۲- مفهوم اربعین در نهضت امام حسین (ع)

نقش اربعین در ارتباط با امام حسین (ع) در ادامه مطالب فوق، بسیار حائز اهمیت است. گریستن آسمان و زمین و فرشتگان به مدت چهل شبانه روز بنا به فرمایش امام صادق (ع) خطاب به زراره (بحارالانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵: ۲۰۶) و تأکید بر زیارت

۱. عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، بخش ۳۱، برگرفته از سایت گنجور به آدرس زیر در تاریخ یکم دی ۱۴۰۲:

اربعین از سوی ائمه و بزرگان مذهب (در این باره نک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۳؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۷۸۸)، اهمیت اربعین حسینی را آشکارتر می‌کنند. در کنار پرداختن به مفهوم عدد چهل (اربعین) در میان ادیان و سنت‌های پیشین، بررسی پیشینه این عدد در قرآن و روایات و تحلیل مسائل آن در ارتباط با شهادت امام حسین (ع) در فرهنگ اسلامی، این نتیجه را به دست می‌دهد که اربعین حسینی و تأکید بر آن، ارتباط وثیق و محکمی با سابقه این عدد به عنوان نماد تکامل و بلوغ دارد.

اربعین حسینی که مصادف با بیستم صفر است، زمانی است که رسالت امام حسین (ع) و امام سجاد (ع) در کنار حضرت زینب (س) و سایر یاران آن حضرت به تکامل می‌رسد. در روز بیستم صفر (روز اربعین)، اهل حرم امام حسین (ع) از شام به مدینه بازگشتند و این همان روزی است که جابر بن عبدالله انصاری، صحابی پیامبر اکرم (ص) به عنوان نخستین زائر قبر سیدالشهداء (ع) از مدینه به کربلا آمد (مفید، ۱۴۱۳ق: ۴۶؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۷۸۷). درست به خاطر به کمال رساندن نهضت امام حسین (ع) کاروان اهل بیت (ع) در مسیر به جای گریه و زاری به روشنگری و جهاد تبیین می‌پرداختند. برای نمونه، موقع ورود اسرای اهل بیت (ع) از دروازه کوفه، زنی از پشت بام کوفه از طایفه اسیران می‌پرسد که در جواب تعبیر «نحن اساری آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم» شنیده می‌شود و بعد از این پاسخ، سؤال کننده روپوش و روسری‌های خود را از خانه جمع کرد و به اسیران داد (نک: ابن طاوس، ۱۳۸۷ش: ۱۶۵). در این تعبیر با منتسب کردن خود با این بیان که ما اسیران آل محمد (ص) هستیم ارتباط خود را با پیامبر (ص) به مخاطبان نشان می‌دادند تا سبب بیداری قلب و وجدان آنان شوند به طوری که تبلیغات منفی یزیدیان رنگ می‌باخت.

همچنین وقتی کوفیان به اسراء و حالت ایشان نگاه کردند به ناله و زاری افتادند امام سجاد (ع) آنان را مخاطب قرار داد و فرمود: «أتوحوون و تبکون من اجلنا؟ فمن

الذی قتلنا؟» آیا شما به حال ما نوحه می‌کنید پس چه کسی ما را کشت؟ (نک: ابن طاوس، ۱۳۸۷ش: ۱۶۶). ملاحظه می‌شود این بیان حضرت (ع) تلنگری جدی به قصر و کوتاهی اهل کوفه بود که در امتحانی بزرگ رد شده بودند و با این بیان تازه متوجه خسران بزرگ خود شدند.

در کاخ یزید وقتی مرد شامی درخواست تصاحب فاطمه دختر حضرت علی (ع) را به عنوان کنیز از یزید می‌کند، حضرت زینب (س) با ادبیاتی عمیق و دقیق دینی اثبات می‌کند که یزید اجازه این بخشش را ندارد مگر اینکه از دین اسلام خارج شده باشد. یزید با حالت عصبانی در جواب پدر و برادر حضرت زینب (س) را از دین خارج می‌داند در ادامه حضرت اضافه می‌کند که پدر و جد یزید به واسطه دین خداوند و دین پدر و برادر و جدش هدایت شده‌اند و بیان می‌کند چون امیری و تسلط داری از روی ظلم و ستم دشنام می‌دهی؟ و با سلطه‌ای که داری زورگویی می‌کنی؟ (نک: یوسفی غروی، ۱۳۸۰ش: ۲۰۱-۲۰۲). حضرت زینب (س) با این بیان اولاً دستگاه اموی را رسوا کردند که ظالم هستند و از قدرت سوء استفاده می‌کنند و ثانیاً تبلیغات گسترده‌ای که علیه خاندان اهل بیت (ع) با این عنوان که از دین خارج شدند را باطل کردند و سبب بیداری اهل شام شدند.

حضرت زینب (س) در پاسخ عبیدالله بن زیاد که پرسید کار خدا را نسبت به برادر و اهل بیت چگونه دیدی؟ فرمود: «ما رأیت الا جمیلاً»؟ (نک: ابن طاوس، ۱۳۸۷ش: ۱۸۰)، این بیان شاهکار حضرت (س) رسالت با عظمت ایشان و کاروان را به وضوح اثبات می‌کنند که به جای اظهار عجز و شکست جلوی دشمنان خداوند و اهل بیت (ع) شیرینی پیروزی ظاهری‌شان را به کام‌شان تلخ کرده و با تعبیری درخشان به یزید و امویان نشان می‌دهد که در این فقره خون بر شمشیر پیروز شد.

وقتی اسیران را دست بسته وارد کاخ یزید کردند امام حسین (ع) فرمود: «انشدک الله یا یزید. ما ظنک برسول الله صلی الله علیه و آله و سلم لو رءانا علی هذه الصفة»؛ تو را به خدا ای یزید، به گمان تو اگر رسول (ص) ما را با این وضع مشاهده می‌نمود، چه می‌کرد؟ یزید دستور داد ریسمان را قطع کردند و برداشتند؟ (نک: ابن طاوس، ۱۳۸۷ش: ۱۹۵)، امام سجاد (ع) با این بیان نسبت خودشان را با پیامبر (ص) و ظلم یزیدیان را خاندان اهل بیت (ع) نشان داده و به مخاطبان نشان می‌دهد چگونه با اسم دین بانیان هدایت و دین را مورد ظلم و ستم قرار دادند.

هنگامی که اهل بیت از شام به سوی مدینه رهسپار شدند در مسیر به عراق رسیدند از راهنمای کاروان خواستند ما را از راه کربلا حرکت بده، وقتی به قتلگاه رسیدند جابر بن عبدالله انصاری و جماعتی از بنی‌هاشم را دیدند که برای زیارت مرقد امام حسین (ع) به آنجا آمده بودند، همه در یک وقت در آنجا اجتماع نمودند با هم گریه و ناله کردند و سیلی به صورت زدند به گونه‌ای عزاداری می‌کردند که دل‌ها را شعله‌ور می‌نمود، زنانی که در آن نواحی بودند به آنان ملحق شدند و چند روز به عزاداری ادامه دادند (نک: ابن طاوس، ۱۳۸۷ش: ۲۱۵). ملاحظه می‌شود که در این روز (مصادف با اربعین)، مأموریت امام حسین (ع) و اهل حرم او در کربلا، کوفه و شام به کمال رسیده و آنان پس از سپری کردن حوادث تلخ و پشت سر گذاشتن وقایع سخت و دردناک، رسالت خود را در ارتباط با زنده نگه داشتن دین الهی به پایان رسانده‌اند.

البته برخی از محققان بر این باورند که اهل حرم امام حسین (ع) در روز اربعین مصادف با بیستم صفر، در مسیر مراجعت از شام به مدینه و در کربلا بوده‌اند^۱ و برخی

۱. شهید مطهری در کتاب حماسه حسینی، این دیدگاه را مردود دانسته و بیان کرده است که اهل بیت امام (ع) به کربلا بازنگشته‌اند؛ زیرا اصلاً راه شام به مدینه از کربلا نیست (مطهری، حماسه حسینی، بی تا، ص ۷۱). در این باره مقاله مستقلی نوشته شده و شواهد هر دو دیدگاه را قابل توجه و از این رو، هر کدام از آنها را محتمل دانسته است؛ با این توضیح که بازگشت اهل بیت (ع) به کربلا محتمل‌تر از عدم بازگشت آنان است (نک: محسنی، ۱۴۰۱ش: سراسر اثر).

دیگر نیز خروج اهل حرم از شام را در روز بیستم صفر (اربعین) دانسته‌اند؛ نه ورود آنان به مدینه را (در این باره نک: محمدی ری شهری، ۱۳۹۳، ج ۲: ۵۹۶-۶۰۷؛ محسنی، ۱۴۰۱ش: سراسر اثر). در هر صورت، اربعین را باید روزی دانست که رسالت سیدالشهدا از قیام کربلا در آن محقق شده است؛ به عبارت دیگر، اربعین در ارتباط با شهادت امام حسین (ع) نیز نماد کمال، بلوغ و رشد است.

همچنین مفهوم نمادین آزمایش و تنبیه در اربعین حسینی در رابطه با افراد غافل و بی توجه به قیام سیدالشهداء (ع) مشهود است؛ چنان‌که براساس گزارش‌های تاریخی، بعد از اربعین امام حسین (ع)، اهالی کوفه، مکه، مدینه و سایر بلاد به تدریج به خود بازگشتند و چون در آزمایشی بزرگ رد شده بودند، عذاب وجدان و حسرت آزارشان می‌داد؛ به گونه‌ای که نهایتاً طی قیام‌هایی، بارقه‌های حیات معنوی مجدد خودنمایی کرد و اسلام راستین را از فراموشی نجات داد (در این باره نک: محمدی ری شهری، ۱۳۹۳، ج ۲: ۶۰۸-۶۹۰).

نتیجه گیری

اربعین در عهدین نماد انتظار، آمادگی، آزمایش و تنبیه است. اربعین به معنای چهل، در فرهنگ اسلامی، نماد تکامل و مظهر کمال هر چیز و هر کاری است. تکامل انسان در چهل سالگی باعث می‌شود او به اندک بودن عمر خود پی برده و حیات خود را با گام‌های مطمئن تری بردارد. چهل سالگی در واقع مرزی است که می‌تواند انسان را از وادی جهالت به قله‌های دانش و آگاهی برساند و زمینه‌های رستگاری او را فراهم سازد. اربعین علاوه بر اینکه نماد تکامل خود انسان است، به‌عنوان نمادی برای تکمیل شدن و اتمام کارهای مهم بشر در راستای رسالت خلیفه‌اللهی او کاربرد دارد. در قرآن کریم، میعاد حضرت موسی (ع) با خداوند چهل شبه ذکر شده است و دلالت آیات

بیانگر این نکته است که همه این عنایت‌ها در سایه میقات چهل شبانه‌روزی حاصل شده است. در قرآن کریم محرومیت بنی‌اسرائیل از ورود به سرزمین مقدس و سرگردانی آنان به مدت چهل سال ذکر شده است و عدد چهل در این مورد حامل مفهوم تنبیه و متنبه‌سازی است.

عدد چهل (اربعین) در روایات و اخبار اسلامی نیز از شأنیت ویژه‌ای برخوردار است. عدد چهل را می‌توان در آیین‌های باستانی ایران نیز جستجو کرد؛ چنانکه یکی از این آیین‌ها، بزرگداشت شب اول دی ماه است که مردم شب را تا صبح در انتظار طلوع خورشید بیدار می‌مانند. در آیین مهرپرستی کسی که می‌خواست به این آیین درآید، باید چهل مرحله و آزمایش را پشت سر می‌گذاشت. سنت چله‌نشینی و اعتکاف و انزوای چهل روزه از رسم‌های سلوک صوفیانه است که تعیین آن به اربعین مستفاد از روایت پیامبر اکرم (ص) است

اربعین حسینی و تأکید بر آن، ارتباط وثیق و محکمی با سابقه این عدد به عنوان نماد تکامل و بلوغ دارد. اربعین حسینی، زمانی است که رسالت امام حسین (ع) و امام سجاد (ع) در کنار حضرت زینب (س) و سایر یاران آن حضرت به تکامل می‌رسد. در این روز، مأموریت امام حسین (ع) و اهل حرم او در کربلا، کوفه و شام به کمال رسیده و آنان پس از سپری کردن حوادث تلخ و پشت سر گذاشتن وقایع سخت و دردناک، رسالت خود را در ارتباط با زنده نگه داشتن دین الهی به پایان رسانده‌اند. اربعین در ارتباط با شهادت امام حسین (ع) نیز نماد کمال، بلوغ و رشد است.

همچنین مفهوم نمادین آزمایش و تنبیه در اربعین حسینی در رابطه با افراد غافل و بی‌توجه به قیام سیدالشهداء (ع) مشهود است؛ چنانکه بر اساس گزارش‌های تاریخی، بعد از اربعین امام حسین (ع)، اهالی کوفه، مکه، مدینه و سایر بلاد به تدریج به خود

بازگشتند و چون در آزمایشی بزرگ رد شده بودند، عذاب وجدان و حسرت آزارشان می داد؛ به گونه ای که نهایتاً طی قیام هایی، بارقه های حیات معنوی مجدد خودنمایی کرد و اسلام راستین را از فراموشی نجات داد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، (۱۳۷۸ق)، *الذریعه*، نجف: مطبعه القضاء.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن طاوس، علی بن موسی، (۱۳۸۷ش)، *اللهورف علی قتلی الطفوف*، ترجمه محمد محمدی اشتهاردی، تهران: مطهر، دوم.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد، (۱۴۱۹ق)، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
- ابن عطیه اندلسی عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (بی تا)، *تأویل مشکل القرآن*، بی جا، بی نا.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی، (۱۳۸۱ق)، *مجاز القرآن*، قاهره: مکتبه الخانجی، سوم.
- احمدی آشتیانی، فرهاد؛ امین ناجی، محمد هادی، «بررسی تطبیقی سیر تطور اربعین نویسی در فریقین»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ۱۳۹۷، شماره ۳۸، صص ۱-۳۴.
- اسفراینی، ابومظفر شاهفور بن طاهر، (۱۳۷۵ش)، *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

بازشناسی مفاهیم نمادین عدد چهل در فرهنگ دینی و ... / فرزاد دهقانی ۱۰۱

آوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، (۱۳۶۱ش)، *مخزن العرفان در تفسیر القرآن*، تهران: نهضت
زنان مسلمان.

بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، *صحیح البخاری*، بی جا، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
بغوی، حسین بن محمود، (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث.
بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
برزگری مجارنشین، صدیقه، (۱۳۹۵ش)، *چله نشینی در ادبیات فارسی*، پایان نامه کارشناسی
ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت:
دار احیاء التراث العربی.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۱ش)، *اربعین جامی*، تصحیح کاظم مدیر شانہ چی، مشهد، آستان
قدس رضوی.

جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

حسینی همدانی، محمد، (۱۴۰۴ق)، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران: لطفی.

حسینی شیرازی، سید محمد، (۱۴۲۳ق)، *تبیین القرآن*، بیروت: دارالعلوم، دوم.

خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۵ش)، *حافظ نامه*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتاب العربی.

زان شوالیه، آن گبران، *فرهنگ نمادها*، (۱۳۸۷ش)، ترجمه و تحقیق: سودابه فضاییلی، تهران:
انتشارات جیحون، ۱۳۸۷ش.

سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا)، *بحر العلوم*، بی جا.

۱۰۲ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، (۱۳۸۰ش)، تفسیر سورآبادی، تهران: فرهنگ شهر نو.
سیوطی جلال‌الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
شبر، سید عبدالله، (۱۴۰۷ق)، الجوهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین، کویت: مکتبه الألفین.
شبر، سید عبدالله، (۱۴۱۲ق)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالبلاغه للطباعة والنشر.
شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳ش)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر راد.
شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۰۷ق)، الأربعون حدیثاً (للشهید الأول)، قم: مدرسه امام مهدی.
شیبانی، محمد بن حسن، (۱۴۱۳ق)، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.

شیخ حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام.
طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

طبرسی، علی بن حسن، مشکاة الانوار، نجف، المکتبه الحیدریة، ۱۳۸۵ق.
طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
طوسی، محمد بن حسن، مصباح المتهدج و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسه فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق.
عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ق)، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، قم: دار القرآن الکریم.
عاشوری، نادعلی، (۱۳۸۳ش)، «سنت اربعین نویسی و نسخه‌ای شریف در شرح چهل حدیث»، مجله مطالعات اسلامی، شماره ۶۵ و ۶۶.

فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد (بی تا)، معانی القرآن، مصر، دارالمصریه.
فیض کاشانی، محمدحسین بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع).

فیضی دکنی، ابوالفضل، (۱۴۱۷ق)، سواطع الالهام فی تفسیر القرآن، قم: دارالمنار.

بازشناسی مفاهیم نمادین عدد چهل در فرهنگ دینی و ... / فرزاد دهقانی ۱۰۳

- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، *تفسیر أحسن الحديث*، تهران: بنیاد بعثت.
- کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶ ش)، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
- کاشانی، ملافتح الله، (۱۴۲۳ ق)، *زیده التفاسیر*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- کتاب مقدّس (عهد عتیق و عهد جدید)، ترجمه: فاضل خان همدانی، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۸ م.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- کوچکیان، طاهره و پیامی، بهناز (۱۳۹۶ ش)، بازکاوی «چله‌نشینی» در ساختار عرفان اسلامی - ایرانی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۱۳، شماره ۴۷، ص ۲۴۵-۲۸۳.
- کوهساری، سید اسحاق حسینی، (۱۳۹۲ ش)، «اربعین نگاری در فرهنگ اسلامی»، نشریه *حدیث و اندیشه*، دوره ۸، شماره ۱۵.
- متقی هندی، علاءالدین علی (۱۴۰۹ ق)، *کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- محسنی، محمدسالم (۱۴۰۱ ش)، «اربعین امام حسین (ع) و ماجرای بازگشت اهل بیت ایشان به کربلا»، *فصلنامه شیعه‌شناسی*، سال ۲۰، شماره ۷۷، ص ۱۶۳-۱۸۲.
- محلی، جلال‌الدین و جلال‌الدین سیوطی (۱۴۱۶ ق)، *تفسیر الجلالین*، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
- محمدی ری شهری، محمد، *شهادت‌نامه امام حسین (ع)*، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۳ ش.
- مظهری، مرتضی، *حماسه حسینی*، تهران، صدرا، بی تا.
- مظهری، محمدتاء الله، (۱۴۱۲ ق)، *التفسیر المظهری*، پاکستان: مکتبه رشدیه.
- مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ ق)، *تفسیر الکاشف*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد، *کتاب المزار*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید رحمه الله علیه، ۱۴۱۳ ق.
- مفید، محمد بن محمد، *مسار الشیعة فی مختصر تواریخ الشریعة*، قم - ایران، المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.

- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
- نحاس، ابوجعفر، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، *اعراب القرآن*، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون / دارالکتب العلمیه.
- نخجوانی، نعمت الله بن محمد، (۱۹۹۹م)، *الفواتح الالهیه والمفاتیح الغیبیه*، مصر: دار کبابی للنشر.
- نزهت، بهمن (۱۳۹۴ش)، «اربعین نگاری در عرفان و ادب فارسی و نسخه‌ای کهن در شرح چهل حدیث»، *نامه فرهنگستان*، شماره ۵۸.
- نسایی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب (۱۳۴۸ق)، *السنن الکبری*، بی‌جا، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر.
- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ق)، *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- یوسفی غروری، محمد هادی، (۱۳۸۰ش)، *نخستین گزارش مستند از نهضت عاشورا*، ترجمه جواد سلیمانی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، دوم.

References

- The Holy Quran, Translated by Mohammad Mahdi Fouladvand.
- Agha (Aqa) Bozorg Tehrani, Mohammad Mohsen, (1378 AH), *Al-Dharī'a ilā Taṣānīf al-Shī'a* (List of Shia Books), Najaf: Al-Qada' Press. [In Arabic].
- Ibn Abi Jumhur, Muhammad ibn Zain al-Din, (1405 AH), *Awālī al-la'ālī' al-'azīzīyah fī al-aḥādīth al-dīniya*, Qom: Dar Sayyid al-Shahadah. [In Arabic].
- Ibn Taus, Ali Ibn Musa, (1387), *Allahoof Ali Qatali Al-Tofouf*, translated by Mohammad Mohammadi Eshtradi, Tehran: Motahar, II. [In Persian].
- Ibn Ajibah, Ahmad ibn Muhammad, (1419 AH), *Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, Cairo: Dr. Hassan Abbas Zaki. [In Arabic].
- Ibn 'Atiyya Andalusi, Abd al-Haq bin Ghalib (1422 AH), *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitāb al-'Aziz*, Beirut: Dar al-Kitab al-ilmiyyah. [In Arabic].
- Ibn Qutayba, Abdullah ibn Muslim, (n.d.), *Ta'wīl mushkil al-Qur'ān*, no place, no publisher. [In Arabic].
- Abu l-Futuh al-Razi, al-Husayn ibn Ali (1408 A.H.), *Rawd al-Jinan wa Ruh al-Janan*, Mashhad, Astan Quds Razavi Research Foundation. [In Arabic].

- Abu Ubaydah, Ma'mar ibn al-Muthanna, (1381 AH), Majaz al-Qur'an, Cairo: Al-Khanji School. [In Arabic].
- Ahmadi Ashtiani, Farhad; Amin Najji, Mohammad Hadi, "Comparative study of the development of Arbaeen writing in Fariqayn", Qur'an and Hadith Science Research, 2017, No. 38, pp. 1-34. [In Persian].
- Isfaraini, Abu Muzaffar Shahfur ibn Tahir, (1375), Taj al-Tarajim fi Tafsir al-Qur'an lil-A'ajim, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Arabic].
- Alusi, Sayyid Mahmud, Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Karim, Beirut, Dar al-Katb al-Ilmiyyah, 1415 AH. [In Arabic].
- Banu Esfahani, Sayyida Nusrat Amin, (1361 SH), Makhzan al-Irfan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Muslim Women's Movement. [In Persian].
- Bahrani, Sayyid Hashim, Al-Burhan Fi Tafsir al-Quran, Tehran, Ba'that Foundation, 1416 AH. [In Arabic].
- Bukhari, Muhammad ibn Ismail (1401 AH), Sahih al-Bukhari, no place, Dar al-Fikr for printing and distribution. [In Arabic].
- Baghawi, Hussayn ibn Mahmud, (1420 A.H.), Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Balkhi, Muqatil ibn Sulayman (1423 AH), Tafsir of Muqatil ibn Sulayman, Beirut, Dar ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Beidawi, Abdullah ibn Umar, (1418 AH), Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Tawil, Beirut: Dar ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Barzegari Majarneshin, Sediqeh, (2015), Chelle-Neshini in Persian literature, master's thesis in Persian language and literature, Shahid Madani University of Azerbaijan. [In Persian].
- Al-Tha'labi al-Nīsābūrī, Abu Ishaq Ahmad ibn Ibrahim, (1422 AH), Al-Kashf wa-l-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān, Beirut: Dar ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Jami, Abdurrahman (1371), Arbaeen Jami, edited by Kazem Modir Shanechi, Mashhad, Astan Quds Razavi. [In Arabic].
- Jassas, Ahmed ibn Ali, (1405 AH), Ahkam al-Qur'an, Beirut: Dar ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Hosseini Hamedani, Muhammad, (1404 AH), Shining Lights in Tafsir Qur'an, Tehran: Lotfi. [In Persian].
- Hosseini Shirazi, Seyyed Muhammad, (1423 AH), Tabyin al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ulum. [In Arabic].
- Khoramshahi, Bahauddin (1385), Hafeznameh, Tehran, Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
- Al-Daylam, Hasan b. Abi l-Hasan b. Muhammad, Irshād al-qulūb, Qom, Al-Sharif al-Razi, 1412 AH. [In Arabic].
- Zamakhshari, Mahmud (1407 AH), Al-Kashshaaf 'an Haqa'iq at-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
- Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, A Dictionary of Symbols, (1387), translation and research: Sudabeh Fazali, Tehran: Jeyhun Publications. [In Persian].

- Samarqandi, Nasr ibn Muhammad ibn Ahmed (n.d.), Bahrul Ulum, no place. [In Arabic].
- Sourabadi, Abu Bakr Atiq ibn Mohammad, (1380), Tafsir Sourabadi, Tehran: Farhange Shahre Nou. [In Persian].
- al-Suyuti, Jalal al-Din (1404 AH), Al-Durr Al-Manthur Fi Tafsir Bil-Ma'thur, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic].
- Shubbar, Sayyid 'Abd Allāh, (1407 AH), al-Jawhar al-thamīn fī tafsīr al-Kitāb al-mubīn, Kuwait: Maktaba al-Alfayn. [In Arabic].
- Shubbar, Sayyid 'Abd Allāh, (1412 AH), Tafsir al-Qur'an al-Karim, Beirut: Dar al-Balaghah for Printing and Publishing. [In Arabic].
- Sharif Lahiji, Mohammad ibn Ali, (1373), Tafsir Sharif Lahiji, Tehran: Rad publishing house. [In Arabic].
- Shahid Awwal, Muhammad ibn Makki, (1407 AH), Al-Arbaun, Qom: Imam Mahdi School. [In Arabic].
- al-Shaybani, Muhammad ibn Hasan, (1413 AH), Nahj al-bayan 'an kashf ma'ani l-Qur'an, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation. [In Arabic].
- al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muhammad ibn Hasan, (1409 AH), Wasa'il al-Shia, Qom: Al Al-Bayt institute. [In Arabic].
- Tabatabai, Sayyid Muhammad Husayn, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Islamic Publications Office of the Qom Seminary Community of Teachers, 1417 AH. [In Arabic].
- Tabrisi, Ali ibn Hasan, Mishkah al-Anwar, Najaf, al-Maktabat al-Haydariyya, 1385 AH. [In Arabic].
- Tabrisi, Fazl ibn Hasan, Majma Al-Bayan, Tehran, Naser Khosrow Publications, 1372 SH. [In Arabic].
- Tusi, Muhammad ibn Hasan, Al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʿān, Beirut, Dar ihya' al-Turath al-Arabi, n.d. [In Arabic].
- Tusi, Muhammad ibn Hasan, Misbah Al Mutahajjid Wa Salah Al Mutabbid, Beirut, Fiqh al-Shi'a Foundation, 1411 AH. [In Arabic].
- al-'Amili, Ali ibn Husayn (1413 AH), Al-Wajiz fi tafsir al-Qur'an al-'Aziz, Qom: Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic].
- Ashuri, Nad Ali, (1383), "The tradition of Arbaeen writing and a noble manuscript in the description of forty hadiths", Islamic Studies Journal, numbers 65 and 66. [In Persian].
- Fakhr Razi, Abu Abdullah Muhammad ibn Umar, Mafatih al-Ghayb, Beirut, Dar ihya' al-Turath al-Arabi, 1420 AH. [In Arabic].
- Farra, Abu Zakariyya Yahya ibn Ziyad (n.d.), Ma'ani al-Qur'an, Egypt, Dar al-Misriyyah. [In Arabic].
- Faiz Kashani, Muhammad Muhsin ibn Shah Murtaza, (1406 AH), Al-Wafi, Isfahan: Library of Imam Amir al-Muminin Ali (pbuh). [In Arabic].
- Fayz Dakani, Abu al-Fazl, (1417 AH), Sawati al-ilham fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Dar al-Manar. [In Arabic].
- Qurashi, Ali Akbar (1377), Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran: Bathat Foundation. [In Persian].

- Kashani, Mulla Fathullah (1336), Tafsir al-Sadiqin fi Zam al-Mukhalifin, Tehran: Mohammad Hasan Elmi bookstore. [In Arabic].
- Kashani, Mulla Fathullah, (1423 AH), Zubdat al-Tafasir, Qom: Islamic Studies Foundation. [In Arabic].
- Holy Bible (Old Testament and New Testament), translated by: Fazel Khan Hamdani, Asatir Publications, 1388 AD. [In Persian].
- Kulayni, Muhammad ibn Yaqub, al-Kafi, Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiyyah, 1407 AH. [In Arabic].
- Koochian, Tahereh and Payamani, Behnaz (2016), "Re-examination of "Chelleh-neshini" in the structure of Islamic-Iranian mysticism", Mystical and Mythological Literature Journal, year 13, number 47, pp. 283-245. [In Persian].
- Kuhsari, Seyyed Ishaq Hosseini, (2013), "Arbain Writhing in Islamic Culture", Hadith and Andisheh Journal, Volume 8, Number 15. [In Persian].
- Al-Muttaqi al-Hindi, Alauddin Ali (1409 AH), Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqwal wa 'l-Af'al, Beirut, Al-Risalah Foundation. [In Arabic].
- Majlisi, Muhammad Baqir, Bihar al-anwar al-jamiah li-durar akhbar al-aimmah al-athar, Beirut, Dar ihya' al-Turath al-Arabi, 1403 AH. [In Arabic].
- Mohseni, Mohammad Salem (1401 AH), "Imam Hussain's Arbaeen and the story of his family's return to Karbala", Shia Science Journal, year 20, number 77, pp. 163-182. [In Persian].
- Mahalli, Jalal al-Din and Jalal al-Din Suyuti (1416 AH), Tafsir al-Jalalayn, Beirut, Al-Noor Press Institute. [In Arabic].
- Mohammadi Reyshahri, Muhammad, Martyrdom Book of Imam Husayn (AS), Qom, Dar al-Hadith, 1393 SH. [In Persian].
- Motahari, Morteza, Hamaseye Hoseini (Epic of Imam Husayn), Tehran, Sadra, n.d. [In Persian].
- Mazhari, Muhammad Sana Allah, (1412 AH), al-Tafsir Al-Mazhari, Pakistan: Rushdiyyah School. [In Arabic].
- Mughniyyah, Muhammad Javad, (1424 AH), Tafsir al-Kashif, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad, Kitab al-Mazar, Qom, World Conference of the Millennium of al-Shaykh al-Mufid, 1413 AH. [In Arabic].
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad, Masar al-Shi'a fi Mukhtasar Tawarikh al-Shari'ah, Qom, World Conference of the Millennium of al-Shaykh al-Mufid, 1413 AH. [In Arabic].
- Makarem Shirazi, Naser, Nemuneh Tafsir, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1374. [In Persian].
- Nahhas, Abu Jafar, Ahmad ibn Muhammad (1421 AH), Irab al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Nakhjawani, Nematullah ibn Muhammad, (1999 AD), al-Fawatih al-Ilahiyyah wal-Mafatih Al-Ghaybiyyah, Egypt: Dar rikabi. [In Arabic].

- Nazhat, Bahman (2014), "Arabin Writhing in Persian mysticism and literature and an old manuscript in the description of 40 hadiths", Nameye Farhangestan, No. 58. [In Persian].
- Nasa'i, Abu Abd al-Rahman Ahmad ibn Shuayb (1348 AH), al-Sunan al-Kubra, no place, Beirut, Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Nuri, Husayn ibn Muhammad Taqi, (1408 AH), Mustadrak al-Wasail wa Mustanbat al-Masail, Qom: Al-Al-Bayt Institute. [In Arabic].
- Neishabouri, Mahmud bin Abul Hasan (1415 AH), Ijaz al-Bayan an Ma'ani al-Qur'an, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic].
- Yousefi Goroori, Mohammad Hadi, (2010), the first documentary report of the Ashura movement, translated by Javad Soleimani, Qom: Publications of the Imam Khomeini Educational and Research Institute, II. [In Persian].

Semantic Connections of the Pair of Surahs Noah and Jinn *

Mohsen Rajabi Qodsi^{**}
Akram Jafarzadeh^{***}

Abstract

The theory of “the pairing of Surahs,” with its ancient roots, is one of the modern topics in the study of Surahs in the last century. Surah studies involve a detailed understanding of the Holy Qur'an, which is organized through understanding each Surah and the relationships between them. According to this theory, the Surahs of the Holy Qur'an are paired in twos, and they act like parallel mirrors, reflecting many images of the themes of both Surahs and interpreting and explaining each other. The main question of this research is: What is the relationship and connection between the two Surahs Noah and Jinn, which form one of the 56 pairs of Qur'anic Surahs? After studying the structure and themes of these two Surahs through a descriptive-analytical method, the research concluded that the pairing of Surah Noah and Surah Jinn is focused on comparing the foundations and methods of the preaching of Prophet Noah (A.S.) and Prophet Muhammad (PBUH). In Surah Noah, the method of Prophet Noah's (A.S.) preaching and its results over his 950 years of prophethood are presented and evaluated. In Surah Jinn, the foundations of Prophet Muhammad's (PBUH) methods of preaching as the Seal of the Prophets are discussed and indirectly compared with the method of Prophet Noah's (A.S.) preaching. Therefore, studying this paired Surahs can also provide a basis for critically examining the methods of religious propagation in contemporary Islamic society.

Keywords: Methods of Preaching; The Pairing of Surahs of the Holy Qur'an; Congruence of Surahs, Prophet Noah (A.S.); Prophet Muhammad (PBUH)

* Received:2024-01-02 Revised: 2024-04-21 Accepted: 2024-06-08

** Assistant Professor of Qur'anic sciences and interpretation Department of the Holy Quran University of Sciences and Education. Mashhad, IRAN (The Corresponding Author) Email: Rajabi@quran.ac.ir.

*** Ms in Our'an Sciences and Hadith interpretation of the Holy Quran University of Sciences and Education. Mashhad, IRAN. Email: Krmjafarzadeh@gmail.com



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۱۴۱-۱۰۹

DOI: [10.22049/quran.2024.29297.1432](https://doi.org/10.22049/quran.2024.29297.1432)

مقاله علمی - پژوهشی

پیوندهای معنایی زوج سوره نوح و جن^{**}

محسن رجبی قدسی^{**}

اکرم جعفرزاده^{***}

چکیده

نظریه «زوجیت سوره‌ها» با جانمایه‌ای کهن، یکی از مباحث نوین مطالعات سوره‌شناسی در سده اخیر است. سوره‌شناسی شناخت تفصیلی قرآن است که با درک و فهم سوره به سوره قرآن و شناخت روابط میان آنها سامان می‌یابد. بر پایه این نظریه، سوره‌های قرآن دو به دو زوج یکدیگرند و مانند دو آینه موازی عمل می‌کنند و تصاویر بسیاری از مضامین دو سوره را به نمایش می‌گذارند و یکدیگر را تفسیر و تبیین می‌کنند. پرسش اصلی این جستار آن است که دو سوره نوح و جن که یکی از ۵۶ زوج سوره قرآن کریم است، چه ارتباط و پیوندی با یکدیگر دارند؟ پس از مطالعه ساختار و مضامین این دو سوره به روش توصیفی - تحلیلی، پژوهش به این نتیجه مهم دست یافت که زوج سوره نوح و جن ناظر به مقایسه مبنای و شیوه‌های تبلیغ حضرت نوح(ع) و پیامبر اکرم است؛ در سوره نوح شیوه تبلیغ حضرت نوح(ع) و نتیجه آن در طول ۹۵۰ سال رسالت ایشان مطرح و ارزیابی شده و در سوره جن، مبنای شیوه‌های تبلیغی رسول خدا به عنوان خاتم پیامبران بیان و غیرمستقیم با شیوه تبلیغ حضرت نوح(ع) مقایسه شده است. از این رو، مطالعه این زوج سوره می‌تواند زمینه بررسی انتقادی شیوه‌های تبلیغ دین در جامعه اسلامی عصر حاضر را نیز فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: شیوه‌های تبلیغ، زوجیت سوره‌های قرآن، تناسب سوره‌ها، نوح نبی، پیامبر اکرم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۹

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

Rajabi@quran.ac.ir

*** کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران. ایمیل:

Krmjafarzadeh@gmail.com



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

بیان مسئله

در تعالیم پیامبر اکرم و ائمه طاهریں (ع) بر تلاوت دو سوره پی در پی تأکید شده (ابوداود، ۵۴۳/۲؛ طبرسی، ۸۲۷/۱۰) یا به اشتراک مضمونی آن دو اشارت رفته (برقی، ۹۵/۱-۹۶) یا عنوان مشترکی بر آن دو نهاده شده است. رسول خدا دو سوره بقره و آل عمران را «زَهراوین» (دو سوره بسیار درخشنده)، و ناس و فلق را «مُعَوِّذَتین» (دو سوره‌ای که انسان را در پناه خدا قرار می‌دهند) نامیده‌اند و بر قرائت آن دو سفارش کرده‌اند (ابوعبید، ۲۳۵ و ۲۷۱). از مجموع این آموزه‌ها می‌توان نظریه زوجیت سوره‌های قرآن را استنباط کرد؛ یعنی سوره‌های قرآن دو به دو، زوج یکدیگرند، به جز فاتحه‌الکتاب و سوره قاف که زوج ندارند. به طور معمول میان زوج سوره‌های قرآن کریم، تناظرها، تقابل‌ها و هم‌افزایی معنایی برقرار است که دقت و تدبّر در آنها می‌تواند به شناخت بهتر و بیشتر از ساختار، مضامین و محور موضوعی هر یک از زوج سوره‌ها بینجامد.

۵۶ زوج سوره قرآن کریم در ترتیب جاودانه مصحف شریف (ترتیب تلاوت) عبارتند از: بقره و آل عمران؛ نساء و مائده؛ انعام و اعراف؛ انفال و توبه؛ یونس و هود؛ یوسف و رعد؛ ابراهیم و حجر؛ نحل و اسراء؛ کهف و مریم؛ طاه و انبیا؛ حج و مؤمنون؛ نور و فرقان؛ شعراء و نمل؛ قصص و عنکبوت؛ روم و لقمان؛ سجده و احزاب؛ سبأ و مائتکه (فاطر)؛ یاسین و صافات؛ صاد و زمر؛ مؤمن (غافر) و فصلت؛ شورا و زخرف؛ دخان و جاثیه؛ احقاف و قتال (محمد)؛ فتح و حجرات؛ ذاریات و طور؛ نجم و قمر؛ رحمان و واقعه؛ حدید و مجادله؛ حشر و ممتحنه؛ صف و جمعه؛ منافقون و تغابن؛ نساء قصری (طلاق) و تحریم؛ ملک و قلم؛ حاقه و معارج؛ نوح و جن؛ مزمل و مدثر؛ قیامت و انسان؛ مرسلات و نبأ؛ نازعات و عبس؛ تکویر و انفطار؛ مطففین و انشقاق؛

بروج و طارق؛ اعلی و غاشیه؛ فجر و بلد؛ شمس و لیل؛ ضحی و انشراح؛ تین و علق؛ قدر و بیّنه؛ زلزال و عادیات؛ قارعه و تکاثر؛ عصر و همزه؛ فیل و قریش؛ ماعون و کوثر؛ کافرون و نصر؛ تبّت (مسد) و اخلاص؛ فلق و ناس (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۱۹-۱۲۲؛ رجیبی قدسی و بلندی، ۱۷۱-۲۱۱).

در این پژوهش ابتدا ساختار و مضامین دو سوره نوح و جن تبیین و نکات ظریف و مغفول آن دو کشف شده است و در ادامه به این مسأله پاسخ می‌دهد که چه پیوندهای معنایی و ساختاری میان این دو سوره برقرار است که اگر نگاهی توأمان به هر دو سوره انجام نگیرد آن آموزه‌های حاصل از این رویکرد قابل درک و دریافت نیست. در پیشینه این مسأله می‌توان به این مقالات اشاره کرد: «عناصر انسجام متنی در سوره نوح» (پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، شماره ۹، ۱۳۹۵)؛ «تحلیل روایت‌شناختی سوره نوح (ع) بر مبنای دیدگاه رولان بارت و ژرار ژنت» (پژوهش‌های ادبی - قرآنی، شماره ۱۹، ۱۳۹۶)؛ «گفتمان‌کاوی نظام زبانی سوره جن: بررسی آماری» (پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۳۳، ۱۳۹۷)؛ «بررسی نقش راهکارهای گفتمانی مستقیم و غیرمستقیم در ادبیت سوره نوح» (پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۱۷، ۱۳۹۹) در همه موارد پیش‌گفته ارتباط دو سوره نوح و جن بررسی نشده است.

۱. ساختار سوره نوح و مضامین آن

سوره نوح، هفتادویکمین سوره در ترتیب جاودانه مصحف شریف است که در مکه نازل شد (ابن‌شهاب زهری، ۴۰). این سوره در قرائت متواتر و جمهور مسلمانان ۲۸ آیه دارد، ولی در شمارش بصریان و شامیان ۲۹ آیه و در شمارش اهل حجاز ۳۰ آیه دارد (طبرسی، ۱۰/۵۴۰)؛ زیرا آنان که ۲۹ آیه شمار کرده‌اند، با وقف بر کلمه

«سواعا»، آیه ۲۳ را دو آیه در نظر گرفته‌اند؛ و آنهایی که ۳۰ آیه برشمرده‌اند، با وقف بر «فَادْخِلُوا نَاراً»، آیه ۲۵ را دو آیه فرض کرده‌اند.

وجه تسمیه این سوره به نوح، به دلیل پرداختن کل سوره به رسالت حضرت نوح(ع) و شیوة دعوت و تبلیغ آن حضرت است. در ترتیب آموزشی قرآن، از سوره ناس تا سوره بقره (لسانی فشارکی و غفّاری، ۱۰-۱۲۲؛ رجبی قدسی و مرادی، ۲۵-۲۱۷) نخستین سوره‌ای است که به نام یک پیامبر نام‌گذاری شده و همه سوره به او اختصاص دارد. از آنجا که حضرت نوح(ع) نخستین پیامبر خداست (ابن ابی عاصم، ۱۷۸/۱-۱۷۷؛ نهج البلاغه، خطبة ۱؛ رجبی قدسی و ضیاء قریشی، ۹۵-۱۱۶) قرار گرفتن آن در کنار سوره جن که مضامین آن به بعثت و رسالت خاتم پیامبران ناظر است، شایان دقت و توجه فراوان است.

سه سوره کوثر، قدر و فتح نیز همانند سوره نوح با «إِنَّا» آغاز می‌شوند که این سرآغاز مشترک، این چهار سوره را در یک گروه قرار می‌دهد (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۰۷). سوره نوح به دو واحد موضوعی (رکوع) تقسیم شده است؛ واحد موضوعی اول: آیات ۱ تا ۲۰، و واحد موضوعی دوم: آیات ۲۱ تا ۲۸ (منسوب به ابن مهران نیشابوری، ۴۶۹؛ ایجی، ۴/۳۷۷). رکوع نخست به محدوده رسالت حضرت نوح(ع)، محتوای دعوت و شیوة تبلیغ ایشان پرداخته است.

۱-۱. رسالت حضرت نوح(ع)، منطقه‌ای یا جهانی

فراز نخست آیه ۱: «إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ» (و نیز نک: اعراف / ۵۹: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ») بیان‌گر آن است که قوم حضرت نوح(ع) همه مردم در سرتاسر جهان نبوده‌اند و دعوت و رسالت او همانند دیگر پیامبران الهی محدود به منطقه خاصی بوده

است؛ بنابراین، سیل و طوفانی که به عنوان عذاب بر سر قوم نوح آمد (قمر/۱۱-۱۲؛ عنکبوت/۱۴)، جهانی نبود و فقط منطقه دعوت حضرت نوح(ع) را دربرگرفت و تنها مجرمان قوم نوح را در همان منطقه از بین برد (سبحانی، ۷۴/۳؛ معرفت، ۳۲-۳۸؛ خطیب، ۴۶۵/۵). در میان پیامبران الهی، فقط دعوت و رسالت خاتم پیامبران، محمد مصطفی، جهانی است و همه مردم دنیا تا قیام قیامت مخاطب پیام رحمت آفرین آن حضرت اند: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ [مُحَمَّدًا] إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء/ ۱۰۷)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» (سبأ/ ۲۸)؛ «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (اعراف/ ۱۵۸).

۲-۱. شیوه دعوت و تبلیغ حضرت نوح(ع)

آیات ۵ تا ۹: «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا. فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا. وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرَوْا وَاسْتَكْبَرُوا وَاسْتَكْبَرُوا. ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا. ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا»، چهره بسیار مقاوم، کوشا و خستگی ناپذیر حضرت نوح(ع) را در تبلیغ و دعوت قوم خویش به سمت خداپرستی به تصویر کشیده است. حضرت نوح(ع) در گزارشی صمیمی همراه با شکواییه‌ای به درگاه الهی اعتراف می‌کند که به‌رغم آنکه شب و روز قومش را دعوت کرده، ولی دعوتش جز فرار و دوری مردم سودی نداشته است. هر بار که برای دعوت سوی مردم می‌رفت تا موجبات آموزش آنان را فراهم کند، آنان انگشت‌های خود را در گوش‌هایشان فرو می‌بردند تا سخنان او را نشنوند. هر چه نوح اصرار می‌کرد و صدایش را بالاتر می‌برد، آنان نیز مصرتر می‌شدند که چیزی از سخنان وی را نشنوند؛ از این رو لباسشان را بر سر می‌کشیدند که نوح را نبینند و غیرمستقیم به ایشان می‌گفتند که: «از تو متنفریم» (طباطبایی، ۲۹/۲۰). با اینکه نوح(ع) هرگز در آنان تواضع و خشیتی برای اینکه اندرزهای پی در پی وی را بشنوند ندید، ولی

دست‌بردار نبود و در مقابل رفتار مستکبرانه آنان تلاش می‌کرد به هر نحو و ترتیبی که شده چه آشکار و بی‌پرده و چه سرّی و مخفیانه، چه در فضاهاى عمومى و چه در خلوت‌هاى فردى، سخنش را به گوش آنان برساند.

۱-۳. محتوای دعوت حضرت نوح(ع)

حضرت نوح(ع) خود را نذیر و منذر و ویژه و ممتاز اعلام می‌کند که انذار و آگاهی‌بخشی او عبارت است از: لزوم پرستش خدا و بندگی او؛ نام و جایگاه خدا را همواره به یادداشتن و فرامین و نواهی او را رعایت کردن؛ و اطاعت و فرمانبری از نوح: «قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ. أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا» (نوح/۲-۳).

حضرت نوح(ع) اندازهای خود را با توصیه به استغفار و طلب غفران از ربّ غفّار: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا» (نوح/۱۰) ادامه داد و با آوردن مثال‌هایی از گستره ربوبیت خدا در پهنة زمین و بلندای آسمان - همچون امکان ایجاد راه‌های مختلف ارتباطی در روی زمین برای حرکت آگاهانه بر روی آن، اشاره به مراحل مختلف خلقت انسان (اطوارا) که همانند گیاهان منشأ اصلی آدمی آب و خاک است، آفرینش آسمان‌های هفتگانه و قرار دادن خورشید فروزان و ماه تابان به گونه‌ای که بتوان از آن دو برای به‌زیستن و رویاندن گیاهان بهره گرفت - قوم خود را به بهتر دیدن نعمت‌ها و جلوه‌های فراگیر ربوبیت خدا در همه عالم دعوت می‌کند تا آنان از این طریق هم عظمت و وقار خدا را درک کنند و به آن امیدوار باشند (ابن عاشور، ۱۸۷/۲۹) و هم خویشان را از لایه‌های تودرتوی طوق بندگی و بردگی بت‌ها و طاغوت‌هایی که به دروغ خود را ربّ و صاحب انسان‌ها و طبیعت جا زده‌اند رهایی بخشند: «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا. وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا. أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا. وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا. وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ

نَبَاتًا. ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا. وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بِسَاطًا. لِيَتَسَلَّكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا» (نوح/۱۳-۲۰).

حضرت نوح(ع) به قومش اعلام کرد که اگر انذار او را بپذیرند، نتایج و آثار بسیار خوبی برای آنان به ارمغان خواهد آورد؛ از جمله: غفران ذنوب آنها (آثار و تبعات اعمالشان)؛ به تأخیر افتادن زمان رحلت آنان از دنیا به آخرت تا اجل مسمایی که خداوند آن را برای یکایک انسان‌ها مسجّل کرده و هیچ تأخیری در انجام آن رخ نخواهد داد: «يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرُكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (نوح/۴)؛ ریزش باران فراوان: «يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا» (نوح/۱۱)؛ و امداد و یاری با اموال و فرزندان و ساماندهی زندگی آنان با باغ‌ها و رودها: «وَيُمِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلُ لَكُمْ أَنْهَارًا» (نوح/۱۲).

با توجه به یادکرد «أَجَلٍ مُّسَمًّى» (مشخص بودن زمان زندگی هر انسانی در دنیا) در ابتدای انذار حضرت نوح(ع) و بحث خروج از زمین پس از رحلت از دنیا «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا. ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا» (نوح/۱۷-۱۸) معلوم می‌شود قوم نوح ایمان به آخرت ندارند و خدا را فقط خالق آسمان‌ها و زمین می‌دانند که نقشی در مدیریت و ربوبیت حوادث عالم ندارد؛ از این رو، به انواع شرک‌ها و شریک‌ها در کنار خدا روی آورده بودند. از منظر آنان، فرشتگان، ارواح، شیاطین، اجنه، بت‌ها، اربابان و رؤسای قبایلند که هر یک سهمی در ربوبیت و شکل‌گیری حوادث عالم دارند و سعادت و شقاوت انسان و جامعه به دست آنهاست. از این رو، وابستگی و پیوستگی به اینان است که می‌تواند مدت زندگی هر فردی در دنیا و کیفیت آن را تعیین کند. این اعتقادات نادرست زمینه بردگی و بندگی، و استخفاف و مذلت آنان را از سوی طاغوت‌ها و مستکبران فراهم می‌آورد و مردم گمان می‌کنند که رزق،

طول عمر و بهبودی شرایط زندگی‌شان با پناه بردن و تعویذ به شیاطین، اجنه و بت‌ها حاصل می‌آید و میزان ارادت و سرسپردگی آنها در برابر حاکمان و مستبدان است که زمینه برخورداری‌شان را از طول عمر و مواهب زندگی فراهم می‌کند (نک: سیّدقطب، ۳۷۱۶/۶).

۴-۱. دعوت سران قوم نوح(ع) از مردم برای دفاع از بت‌ها

واحد موضوعی دوم سوره نوح با این مطلب آغاز می‌شود که سران قوم نوح در برابر دعوت حضرت نوح(ع) بیکار ننشستند و با انواع ترفندها و دسیسه‌ها، مانع آن شدند که اعتقادات مردم نسبت به الهه‌ها و بت‌های گوناگون قوم («وَدَّ» و «سُواع» و «یَعُوْث» و «یَعُوْق» و «نَسْر») دچار اختلال شود و مردم آنها را رها کنند: «وَمَكْرُوا مَكْرًا كُبَّارًا. وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَعُوْثَ وَيَعُوْقَ وَنَسْرًا» (نوح، ۲۲-۲۳).

سران قوم نوح با به رخ کشیدن اموال و فرزندان و ایل و تبارشان که جز خسارت سود دیگری برای آنان نداشت، مردم را در مسیر تبعیت و پیروی از خویش نگه داشتند: «وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا» (نوح/۲۱)؛ و به این ترتیب، نابسامانی امور مردم به سبب گسترش و تعمیق «ضلالت» و انواع آن، فزونی گرفت (فضل‌الله، ۱۳۳/۲۳-۱۳۵) و سرگردانی و پریشانی بیشتر مردم را دربرگرفت: «وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا» (نوح/۲۴).

۵-۱. نفرین ظالمان و طلب غفران برای مؤمنان

حضرت نوح(ع) پس از روبه رو شدن با این وضعیت، ضلالت بیشتر را برای ظالمان قوم خویش از خدا درخواست کرد: «وَلَا تَذِرِ الْأَظْلَمِينَ إِلَّا ضَالًّا... وَلَا تَذِرِ الْأَظْلَمِينَ إِلَّا تَبَارًا» (نوح/۲۴ و ۲۸) و با نفرین آنان از خداوند خواست که هیچ یک از کافران را

زنده نگذارد و همه را از میان بردارد؛ زیرا زنده ماندن آنان سبب گسترش کفر و فزونی کافران می‌شود و اینان دیگر بندگان خدا را نیز به ضلالت خواهند کشاند: «وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا. إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» (نوح/۲۶-۲۷). منظور از «ارض» در اینجا سرزمین قوم نوح است، نه کل کره زمین. همان‌طور که در آیه ۵۵ سوره یوسف نیز مراد از ارض، سرزمین مصر است: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ» (ابن‌عاشور، ۱۹۸/۲۹). حضرت نوح(ع) از خدا برای خودش، والدینش و هر فرد مؤمنی که به منزلش وارد شود و برای جمیع مؤمنین و مؤمنات طلب غفران و آمرزش کرد: «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (نوح/۲۸)، ولی به نظر می‌رسد برای پسر و همسرش دعا نکرد، چرا؟!!

۲- ساختار سوره جنّ و مضامین آن

سوره جنّ، هفتاد و دومین سوره قرآن در ترتیب جاودانه مصحف شریف است که در ترتیب نزول مشهور، سی و ششمین سوره پیش از یاسین، در دوران میانی مکی نازل شده است (ابن‌ضریس، ۳۳؛ ابن‌شهاب زهری، ۳۹). سوره جنّ با سوره‌های «ناس»، «قل»، «اخلاص و کافرون» که آنها نیز با «قل» شروع می‌شوند، هم‌گروه است؛ از این پنج سوره با تعبیر «ذات القلائل» یاد شده است (راوندی، ۸۵). محور موضوعی این پنج سوره، «اخلاص در عبادت و نفی هر گونه شرک و ربوبیت غیر خداست» که در هریک به نحوی تبیین شده است (پروازی ایزدی، ۸۰۵/۱۰). بنابراین، برخلاف تصور اولیه، محور موضوعی سوره جنّ، «جنّ و جنیان» نیست؛ به‌ویژه آنکه در واحد دوم سوره (آیات ۲۰ تا ۲۸) سخنی از جنیان نیست (لسانی فشارکی، ۱۳۹۷). جالب آنکه

در سوره جن که در ترتیب آموزشی قرآن (از ناس تا بقره)، پنجمین و آخرین سوره‌ای است که با «قل» شروع می‌شود، پنج بار کلمه «قل» نیز به کار رفته است (آیات ۱، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۵).

۲-۱. شیوه دعوت و محتوای تبلیغ پیامبر اکرم

سوره جن با ۲۸ آیه به دو واحد موضوعی (رکوع) تقسیم می‌شود: واحد نخست از آیه ۱ تا ۱۹ و واحد دوم از ۲۰ تا ۲۸ که هر دو قسمت (آیه ۱ و آیه ۲۰) با «قل» آغاز می‌شوند (منسوب به ابن مهران نیشابوری، ۴۷۰؛ ایچی، ۳۸۳/۴). می‌توان فهم ساختار سوره را از واحد دوم آغازید. مهم‌ترین پیامی که رسول خدا در این صحنه از رسالت‌شان به مردم صمیمانه و دوستانه اعلام کردند، این بود که من از هر گونه شرکی احتراز جسته و می‌جویم و فقط ربّ را پرستش کرده و خواهم کرد و قبل از همه، به پیامی که مبلغ آن هستم، عامل بوده و خواهم بود: «قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا». من بشری مثل شما هستم که خداوند به من مأموریت داده است تا سخن و پیام او را کامل و بدون هیچ‌گونه سستی و کاستی به مردم ابلاغ کنم. بدانید که عصیان و سرپیچی از سخن خداوند و فرامین رسول او موجب ورود در آتش دوزخ برای مدتی بسیار طولانی خواهد شد که مدت و کمیت و کیفیت آن را فقط خدا می‌داند: «إِلَّا بِلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا». از این رو، رسول بودن من به معنای آن نیست که من به اختیار خودم یا به اجبار می‌توانم شما را رشد بدهم یا از ضرر و زیان‌تان جلوگیری کنم: «قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا»، رشد و پیشرفت یا خسران شما به اراده و خواست خودتان وابسته است. من فقط با ابلاغ پیام خدا و عمل به آن آگاهی‌ها لازم را در اختیارتان قرار می‌دهم و با

شما برای بندگی خالصانه خدا و به‌زیستن همیاری خواهم کرد. مخالفان و عصیانگران ملجأ و پناهی جز خدا ندارند و من نمی‌توانم کسی را از عذاب خدا امان بدهم؛ زیرا من نیز پناه و یاریگری جز خدا ندارم و اگر به آنچه ابلاغ می‌کنم، پایبند نباشم کسی نمی‌تواند مرا از آتش دوزخ برهاند: «قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا» (مکارم شیرازی، ۱۳۱/۲۵-۱۳۳).

۲-۲. ایمان گروهی از جنیان به قرآن پس از استماع آن

واحد نخست سوره جن با این مطلب آغاز می‌شود که در پرتو هدایت خداوند، گروهی از جنیان (بیشتر از سه و کمتر از ده) با شنیدن قرآن (سوره رحمان) از زبان پیامبر اکرم - بدون اینکه رسول خدا را ببینند و پیامبر آنان را ببینند یا متوجه حضور آنان بشود (ابن حنبل، ۱۲۹/۴) - آن را پدیده‌ای شگفت و عجیب یافتند: «قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا» و به قرآن به عنوان سخن خدا ایمان آوردند و آن را هدایت‌گر به رشد و تعالی و بازدارنده از شرک و سفاهت، و ظلم و تفرقه یافتند: «يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا...».

اگر خداوند از این واقعه خیر نداده بود، رسول خدا نیز از آن بی‌خبر بود؛ بنابراین، با اینکه جنیان در روی زمین زندگی می‌کنند، ولی برخلاف اعتقاد عمومی مردم، هیچ‌گونه دخل و تصرفی در زندگی انسان‌ها ندارند (صادقی تهرانی، ۱۸۱/۲۹). چنان‌که خداوند در سوره رحمان که خطاب به انس و جن است، از رگه‌های آب شیرین در دل آب‌های شور خیر داده است، بدون اینکه این دو با هم ممزوج شوند: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ. بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ» (رحمان / ۱۹-۲۰)؛ «وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَ حِجْرًا مَحْجُورًا»

(فرقان / ۵۳). در داستان سلیمان نبی (ع) نیز جنیان به اذن و فرمان خدا برای سلیمان کار می‌کردند، نه با فرمان آن حضرت؛ و حضرت سلیمان نتیجه کار آنان را می‌دید نه خود آنان را: «وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ ... وَمِنَ الْجِنَّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنَ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِن عَذَابِ السَّعِيرِ» (سبأ / ۱۲).

۲-۳. تقسیم جنیان به دو دسته سفیه و رشید (و صالح و ظالم، و مسلم و قاسط)

از فراز دوم آیه ۱: «فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا» تا آیه ۵، سخن جنیان است؛ چنان‌که کلمات «فَأَمْنَا»، «جَدُّ رَبِّنَا»، «سَفِيهُنَا» و «أَنَا ظَنَّنَا» دلالت بر آن دارد. آیات ۸ تا ۱۲ و فراز نخست آیه ۱۳: «وَأَنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ أَمْنَا بِهِ»، و ۱۴: «وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ»، ادامه سخن جنیان است (لسانی فشارکی، ۱۳۹۷). در این آیات، جنیان اعتراف می‌کنند که گروهی از ما صالح و رشید و مسلمان‌اند: «وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ» و گروهی سفیه (نابخرد و نادان) و قاسط‌اند؛ یعنی از حق و تسلیم در برابر خدا عدول کرده و منحرف شده‌اند (طوسی، ۱۵۲/۱۰): «وَأَنَّهُ كَانَ يَفْقَهُ سَفِيهُنَا... وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ». «باور نداشتن به زندگی پس از مرگ»، علت‌العلل و منشأ شرک و سفاهت و قسط این دسته از جنیان است که موجب شده آنان از «ذکر رب» اعراض کنند و «سخن هدایت‌گران» را استماع نکنند و از آن غفلت بورزند و به انواع ظلم‌ها و تلاش‌های نافرجام روی آورند و به چیزی جز خسران و عذاب‌های سخت و ذوب‌کننده دست نیابند: «وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا».

۲-۴. استقامت و نتیجه آن

از فراز دوم آیه ۱۴ تا پایان سوره (آیه ۲۸) سخن خداست. در آیه ۱۶ و ۱۷: «وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا. لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ...» که مخاطب آن جن و انس

هستند، بیان می‌شود که استقامت بر طریقه و راه روشی که شناخته شده باشد، مایه رشد و پیشرفت انسان و توسعه و گسترش رزق او خواهد بود: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف / ۹۶)؛ البته این گسترش نعمت برخی را مفتون خواهد کرد و زمینه امتحان الهی نیز خواهد بود (طباطبایی، ۴۶/۲۰). در مقابل، اعراض از ذکر خدا موجب غفلت انسان از گستره ربوبیت خدا در سرتاسر زندگی می‌شود و بستر استقامت بر طریقه حق و عدل و تسلیم در برابر فرامین خدا را از انسان سلب می‌کند، و این همه منجر به مقاومتی می‌شود که نتیجه‌ای جز عذابی روبه گسترش نخواهد داشت (فضل‌الله، ۱۵۹/۲۳-۱۶۱)، کما اینکه ظالمان و خطاکاران قوم نوح به سبب مقاومت فراوانی که برای گوش فراندادن به دعوت حضرت نوح(ع) به خرج دادند، غرق شدند و بی‌درنگ از دل آب به آتش جهنم آخرت سپرده شدند (نوح/۲۵).

۳. پیوندهای ساختاری و معنایی زوج‌سوره نوح و جن

۳-۱. پیوندهای ساختاری

هر دو سوره مکی و هر دو دارای ۲۸ آیه و دو واحد موضوعی (رکوع) می‌باشند و از دیگر اشتراکات ساختاری این دو سوره، فواصل مشترک آنهاست (مطیع، ۵۵۱/۱۸). در سوره نوح از آیه ۵ به بعد، پایانی همه آیات به «الف» = /آ/ ختم می‌شوند: «نهاراً، فراراً، چهاراً، اسراراً، غفاراً، مداراً، انهاراً و...». این روند در سوره جن در تمامی آیات آن وجود دارد: «عجباً، احداً، ولداً، شططاً، کذباً، رهقاً، شهباً، رسداً، رشداً و...».

۳-۲. پیوندهای معنایی

۳-۲-۱. مقایسه شیوه دعوت حضرت نوح(ع) با خاتم پیامبران

یکی از موضوعات قابل استنتاج از این زوج سوره آن است که می‌توان شیوه دعوت و رسالت نخستین و آخرین پیامبر خدا را در این دو سوره با یکدیگر مقایسه کرد.

حضرت نوح(ع) ۹۵۰ سال به گونه‌ای قومش را به عبادت خدا و تقوای الهی و اطاعت از خود دعوت کرد که جز عده‌ای انگشت‌شمار به او پاسخ مثبت ندادند: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (عنکبوت / ۱۴)؛ «وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» (هود / ۴۰)؛ اما ۲۳ سال دعوت حکیمانه و تبلیغ مبارک پیامبر خاتم با برنامه‌ریزی همه‌جانبه («وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا»، جن / ۲۸) سبب شد که بسیاری از مردم مسلمان شوند و همه پیشرفت‌های بشری در همه‌ی مظاهر درست تمدنی تحت تأثیر کتاب و رسالت، و دعوت و آموزه‌های او و پیروان راستینش قرار دارند و همگان در همه‌ی عرصه‌های علم و دانش و اخلاق و معرفت و امدار سیره و سنت حسنة اویند و آثار رسالت او همه‌ی پهنه‌گیتی را مستقیم و غیر مستقیم در برگرفته است. چرایی این اختلاف با توجه به معرفی رسول خدا به عنوان «اسوة حسنة» بسیار قابل توجه و شایان دقت فراوان است. با تدبیر در آیات و عبارات دو سوره، مضامین و آموزه‌های زیر به دست آمده است:

۲-۲-۳. دعوت مردم به اطاعت از خود یا اطاعت از خدا و رسول خدا

حضرت نوح(ع) دعوتش را با امر به پرستش خدا آغاز کرد: «أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ» (نوح / ۳)؛ ولی پیامبر اکرم دعوت و تبلیغ خویش را با ملزم کردن خود به اخلاص در عبادت، و نفی شرک از خویشان آغاز کرده است: «قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا» (جن / ۲۰)؛ من فقط خدایم را می‌پرستم و هیچ چیزی یا کسی را شریک او نمی‌دانم و نمی‌گیرم.

حضرت نوح(ع) پس از اینکه قومش را به عبادت خدا و پاسداشت یاد و نام او فرمان داد، بلافاصله از آنان خواست که از او اطاعت کنند: «أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا» (نوح / ۳)؛ ولی خاتم پیامبران معصیت و نافرمانی از خدا و رسول خدا(انه

خودشان به عنوان یک شخصیت حقیقی!) را موجب ورود در دوزخ معرفی کرد: «وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا» (جن/۲۳).

حضرت نوح(ع) مطلب خود را بی مقدمه و مستقیم گفت، ولی رسول خدا ابتدا بیان کرد که من یکی از شما و همانند شما هستم که پناهی جز خدا ندارم و به شرط نداشتن شرک و ابلاغ کامل رسالت‌های الهی و عمل به آنها از آتش جهنم بدور خواهم بود: «قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا»؛ و در ادامه از زبان خدا فرمودند: اگر کسانی که سخن خدا را به طور کامل و درست دریافت کرده‌اند، عامدانه و آگاهانه بخواهند بر خلاف فرمان خدا و رسول خدا عمل کنند در عذاب بسیار سخت و طولانی خدا گرفتار خواهند شد [تا درمان شوند]: «قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا .. إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا» (جن/۲۰-۲۳). بنابراین، مبلغ باید هدایت را به دست خدا بداند و در صدد مطرح کردن خودش نباشد (بابازاده، ۱۳۸). در سوره نوح، نوح نبی ۱۲ مرتبه مستقیم از خود و عملکرد خویش سخن گفته است: «أَنِّي لَكُمْ، اَطِيعُونِي، أَنِّي ... دَعَوْتُهُمْ (۲ مرتبه)، أَنِّي اَعْلَنْتُ، أَسْرَرْتُ، فَقُلْتُ، قَالَ نُوحٌ، عَصَوْنِي، لِي، لُوَالِدِي، بَيْتِي». در حالی که رسول خدا، سخن خدا و لزوم اطاعت از خدا و احتراز از معصیت او را مطرح می‌کند:

سوره جن	سوره نوح
قُلْ: إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّيَ وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا قُلْ: إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا قُلْ: إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا (۲۰-۲۲)	قَالَ: يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ ... وَاتَّقَوْهُ وَ أَطِيعُون (۲-۳)
وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا (۲۳)	قَالَ نُوحٌ: رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي (۲۱)

۳-۲-۳. تبلیغ مستقیم و نصیحت گونه یا تبلیغ غیر مستقیم و حکیمانه

حضرت نوح(ع) با ایستادگی و پایداری مثال‌زدنی، ۹۵۰ سال قومش را در خلوت و جلوت، در هر کوی و برزنی، به صورت مداوم دعوت کرد و با اینکه می‌دید که مردم با فرو کردن انگشتانشان در گوش‌هایشان و کشیدن لباس بر سر و صورتشان نمی‌خواهند حرف‌های او را بشنوند و او را ببینند، ولی هرگز کوتاه نیامد و به دعوت و نصیحت کردن خویش با صدای بلند ادامه داد به طوری که مردم با دیدن او فرار می‌کردند و از او دور می‌شدند. حضرت نوح(ع) اصرار داشت که مردم از پروردگارشان عذرخواهی کنند تا خداوند از آسمان پیبایی برایشان باران بفرستد: «قَالَ رَبِّ اِنِّی دَعَوْتُ قَوْمِی لَیْلًا وَ نَهَارًا. فَلَمْ یَزِدْهُمْ دُعَائِی اِلَّا فِرَارًا. وَ اِنِّی کُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا اَصَابِعَهُمْ فِی اِذَانِهِمْ وَ اسْتَغْشَوْا ثِیَابَهُمْ وَ اَصْرَوْا وَ اسْتَكْبَرُوا اسْتِکْبَارًا. ثُمَّ اِنِّی دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا. ثُمَّ اِنِّی اَعْلَنْتُ لَهُمْ وَ اسْرَرْتُ لَهُمْ اِسْرَارًا. فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبِّکُمْ اِنَّهُ کَانَ غَفَّارًا. یُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَیْکُمْ مِدْرَارًا» (نوح/۲-۱۱). عبارات «یا قوم ... اَنْ اَعْبُدُوا اللّٰهَ وَ اتَّقَوْهُ وَ اطِيعُوْنَ ... اسْتَغْفِرُوا رَبِّکُمْ» تداعی‌کننده تبلیغ مستقیم است. اما اساس دعوت پیامبر اکرم بر ابلاغ حکیمانه و عزتمندانه کلام خدا و پرهیز از هرگونه تحمیل و اجبار و تکلف در آن بود: «وَ کَوْ شَاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ فِی الْاَرْضِ کُلُّهُمْ جَمِیْعًا اَفَاَنْتَ تُکْرِهُ النَّاسَ حَتّٰی یَکُوْنُوْا مُؤْمِنِیْنَ. وَ مَا کَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تُؤْمِنَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ» (یونس/۹۹-۱۰۰؛ نیز نک: صاد/۸۶؛ قصص/۹۲؛ کهف/۲۹)؛ به‌گونه‌ای که دوست و دشمن برای شنیدن سخن آن حضرت به صورت دسته‌های واگرا به سمت ایشان روی می‌آوردند؛ به این مطلب در سوره معارج، سوره مجاور نوح تصریح شده است: «فَمَا لِلَّذِیْنَ کَفَرُوا قَبْلَکَ مُهْطِعِیْنَ. عَنِ الْبَیْمِیْنِ وَ عَنِ الشِّمَالِ عَزِیْنِ» (معارج / ۳۶-۳۷).^۱

۱. عزین: گروه‌هایی چند نفره که بجای همگرایی نسبت به یک محور مشخص، واگرایی دارند؛ مشرکان مکه نستسته یا ایستاده در قالب چند دسته چنان اطراف پیامبر را می‌گرفتند که پیش از همه آیات قرآن را بشنوند و در ضمن مانع رسیدن صدای رسول خدا به مردم شوند (لسانی فشارکی، «معارج»)

آغاز و پایان واحد موضوعی یکم سوره جنّ بیان گر اهمیت تبلیغ غیرمستقیم است. آغاز آن به گزارش ایمان آوردن گروهی از جنیان بدون اطلاع پیامبر اختصاص یافته است: «قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ، فَقَالُوا: إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا؛ و پایان آن به این مطلب اشاره دارد که هر زمان پیامبر اکرم به نماز - که خود تبلیغ قرآن بود (ابن هشام، ۳۸۲/۱؛ ابن اسحاق، ۲۰۶) - می ایستادند، مسلمانان برای نماز و مشرکان برای شنیدن قرآن یا جلوگیری از رسیدن صدای قرآن به دیگران به سوی ایشان هجوم می آوردند: «وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا» (جن/۱۹). سمرقندی، ۵۰۷/۳؛ ابن ابی زینب، ۴۵۶/۲؛ شریف رضی، ۳۵۱؛ ماوردی، ۱۲۰/۶). از این رو، شاید بتوان گفت نام گذاری این زوج سوره به نوح و جنّ نیز شایان تدبّر و تأمل است؛ نوح (از ریشه نَاح) اشاره به شیوة دعوت مستقیم حضرت نوح دارد که چه بسا با ناله و زاری و شیون و فغان او همراه بوده است، و جنّ (از ریشه جَنَن) بر دعوت غیرمستقیم رسول خدا، و مناجات و نیایش و ابتهال درونی ایشان با خدا، و تأثیر گذاری دعوت آن حضرت در اعماق جان انسان ها و پوشیده بودن آثار آن در زندگی فردی و اجتماعی انسان ها و نظام هستی اشاره دارد که باید کشف و درک شود. ایمان آوردن گروهی از جنیان بدون آنکه پیامبر آنها را ببیند یا متوجه حضور آنان شود افزون بر تأکید مطلب قبلی، این نکته را نیز یادآور می شود که اگر تبلیغ و دعوت به درستی انجام شود اثر خود را مستقیم و غیر مستقیم خواهد گذاشت هر چند به ظاهر و در کمیت دیده نشود.

۳-۲-۴. مخاطب شناسی

حضرت نوح(ع) در تبلیغ و رسالت خویش انتظار داشت، نخست اینکه همه قومش بدون استثنا حرف او را بشنوند؛ دوم آنکه همگان به آنچه او می گوید، ایمان بیاورند و

درست‌کار باشند، بدون آنکه زمینه فعالیت‌های اجتماعی برای درست‌کاری آنان فراهم شده باشد؛ از این رو، وقتی انکار و فرار مردم را می‌دید بر تبلیغات بیشتر با صدای بلندتر اصرار می‌ورزید و زمانی که از هدایت قوم خویش مأیوس شد از خدا خواست بر گمراهی ظالمان بیفزاید و هیچ‌یک از کافران را بر روی زمین باقی نگذارد و یک‌ایک آنان را هلاک و نابود گرداند؛ چراکه به گمان او ظالمان و کافران، بندگان خدا را گمراه می‌کنند و دست‌آوردی جز فرزندان و پیروانی فاجر و کفار (= بسیار ناسپاس) نخواهند داشت (نوح/۲۱-۲۴، ۲۵-۲۸). اما نمی‌دانست که برخی از مؤمنان همراه او در کشتی از جمله «اسرائیل» = «مِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ» (مریم/۵۸)؛ پس از نجات از سیل، گمراه خواهند شد: «قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَ بَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَ عَلَىٰ أُمَّةٍ مِّمَّنْ مَعَكَ وَ أُمَّةٌ سَنُنْتَهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» (هود/۴۸) و نسل او یعنی «بنی اسرائیل» = «ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ» (اسراء/۲-۳) سردمدار کفر و انواع ظلم و فسق و فجور در همه دنیا خواهند شد (رجبى قدسى و اتحاد، ۲۶۶-۲۷۶).

در مقابل رویه فوق، خدا با بیان سرگذشت جنیان در سوره جن که به دو دسته سفیه و رشید (یا مسلم و قاسط) تقسیم می‌شوند، غیر مستقیم به پیامبر خاتم آموخت که در برابر دعوت تو نیز مردم دو دسته خواهند شد که یک دسته از آنان هرگز ایمان نخواهند آورد (کافرون / ۱-۶؛ اسراء/۱۰۶-۱۰۷). از این رو، رسول خدا هیچ‌گاه در پی اینکه همه مردم را با فشار و اکراه مجبور به ایمان کند نبود: «وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدٌ» (قاف/۴۵)؛ «فَذَكَرْنَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» (غاشیه/۲۱-۲۲) و می‌فرمود: اساس دعوت من بر انتخاب آگاهانه و آزادانه است: «لَا أُكْرِهَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ، مَنْ رَضِيَ مِنْكُمْ بِالَّذِي أَدْعُوهُ إِلَيْهِ فَذَلِكِ، وَمَنْ كَرِهَ لَمْ يُكْرِهْهُ...» (بیهقی، ۲/۴۱۴ و نیز نک: عبس/۱-۱۲)؛ من کسی را وادار به کاری

نمی‌کنم، بلکه دعوت من بر اساس رضایت و علاقه‌مندی اشخاص است، پس اگر کسی اکراه داشت، او را مجبور نخواهم کرد.

رسول خدا با ایمان به اینکه «عَلَّامُ الْغُيُوبِ» فقط خداوند است که بر همه احوال بندگانش آگاه و خبیر است: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا» (جن/۲۶)، هیچ‌گاه در برابر تهمت‌ها و آزار و شکنجه مشرکان و منافقان و کافران به خدا شکوه نکرد و زبان به نفرین و لعن آنان نگشود، بلکه همواره از خداوند هدایت و غفران آنها را خواستار بود (منافقون/۶) و بی‌ادبی آنان را از جهالت و نادانی‌شان می‌دانست و می‌فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ لَمْ يَبْعَثْنِي طَعَانًا وَلَا لَعْنًا، وَلَكِنْ بَعَثَنِي دَاعِيًا وَرَحْمَةً، اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (ماتریدی، ۲۸۱/۱۰. نیز نک: قضاعی، ۱۳۷)؛ «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (طبرانی، ۱۲۰/۶).

ضرر ظلم آگاهانه و عامدانه ظالمان به خودشان بر می‌گردد و زندگی و شخصیت آنان را تباه خواهد کرد و نیازی به نفرین و آه و ناله و فغان دیگری یا دیگران نیست: «وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا» (جن/۶).

قال نوح: ... وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا... وَلَا تَزِدِ وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا (جن/۶)	قال نوح: ... وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا (نوح/۲۴ و ۲۸)
قال نوح: رَبِّ لَا تَذَرِ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا (نوح/۲۶)	وَمَنْ يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا (جن/۱۷)

۳-۲-۵. تبلیغ یا تبلیغات

فراز نخست آیه ۲۳ سوره جن: «الَّا بَلَاغًا مِّنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ» نشان می‌دهد که وظیفه پیامبر و مبلغ آن است که سخن خدا و رسالت‌های او را در کمال صحت به مردم برساند (تبلیغ) که شیوة رسول خدا همین بود؛ اما حضرت نوح(ع) به تبلیغ بسنده نکرد

و با گفته‌های پی در پی و نصیحت‌گونه، به مجادله روی آورد: «قالوا: یا نوحُ قد جادلنا فاکثرتَ جدالنا» (هود/۳۲). از بیان سوره نوح بر می‌آید که نصیحت مداوم همراه با مجادله نتیجه عکس می‌دهد و مردم را نه تنها به خدا و سخن خدا و رسول خدا نزدیک نمی‌نماید، بلکه آنها را در دام دنیاطلبان و مستکبران قرار می‌دهد و آنان نیز با ترفندهای مکارانه مردم را به بردگی و بندگی خود می‌گیرند و روزگار آنها را تباہ می‌کنند (نوح/۲۱-۲۵).

دو فراز «لَمَّا سَمِعْنَا الْهَدْيَ» و «أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرًا» حاکی از آن هستند که پیام مبلّغ باید در یک فضای تعریف شده در دسترس مخاطبان باشد، البته نه با فشار و تکیه بر تبلیغات گسترده و پی در پی، بلکه به تدریج و گام به گام تا مخاطبان امکان تفکّر و تأمل در آن را داشته باشند (کاویانی، ۱۴۱). همان‌طور که جنیان در یک فضای آزاد وقتی چند آیه قرآن را شنیدند با دقت در آن به شگفتی و ارزشمندی آن پی بردند و مبلّغ کلام خدا در میان قوم خویش شدند و آن را تبلیغ کردند: «وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصَبُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ. قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ. يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ. وَمَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (احقاف/۲۹-۳۲).

جالب توجه آنکه در سوره نوح ریشه «سمع» اصلاً به کار نرفته است؛ یعنی زمینه و بستر گوش فرا دادن و استماع و انصات فراهم نیامده است. از این منظر، دو سوره جن و نوح در تقابل یکدیگرند؛ در سوره جن اصرار بر استماع است چه با قصد

۱. «استماع» به معنی «گوش فرادادن به همراه میل قلبی» است اما «سَمَاعٌ» به معنی مطلق شنیدن است بدون آنکه در آن، «میل قلبی و توجه باطنی»، مدّ نظر باشد (زحیلی، ۲۷/۹).

دریافت آگاهی و هدایت و چه با قصد ماجراجویی؛ ولی سوره نوح اصرار بر نشنیدن و فرار کردن از شنیدن است. پنج بار تکرار ریشه «ق و ل» در سوره نوح، چهار بار به صورت «قال» و یک مرتبه «فقلت» در کنار تعبیر «إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا... إِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ... ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا. إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا» همگی دلالت بر آن دارند که شیوة حضرت نوح(ع) بر تبلیغات گسترده و پی در پی بنا شده است. اما تکرار پنج باره ریشه «ق و ل» در قالب فعل امر «قل» گویای آن است که پیامبر بسیار سنجیده و حساب شده و به موقع و در مکان و زمان مناسب سخن می‌گفتند و محور سخنان ایشان بیشتر ابلاغ سخن خدا به مردم و تبیین آن برای ایشان بود (یزدانی، ۲۷۱).

سوره نوح	سوره جن
قال: يَا قَوْمِ ...	قل: أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ ...
قال: رَبِّ إِنِّي ...	قل: إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَ لَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا
فقلت: اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ..	قل: إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَ لَا رَشَدًا
قال نوح: رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَ...	قل: إِنِّي لَنْ يَجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَ لَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ
قال نوح: رَبِّ لَا تَذَر عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا	قل: إِنْ أَدْرِي أَقْرَبُ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا

در سوره مزمل و مدثر - که اولی سوره مجاور جن است - به خوبی مطلب فوق قابل ردیابی و تبیین است. بر پایه آموزه‌های سوره مزمل، رسول خدا موظف است که سخن خدا را که به مردم ابلاغ می‌کند خود نیز بارها و بارها آن را به‌ویژه در سحر با تأمل و بدون عجله و شتاب بخواند و مرور کند تا هم خود بهتر و بیشتر از مزایای آن بهره‌مند شود و هم در عمل به آن در طول روز کوشاتر و موفق‌تر باشد: «بِأَيُّهَا الْمَزْمَلُ. قُمْ أَلَيْلًا قَلِيلًا. نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا. أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا. إِنَّا

سُنَلِقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا. إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً. إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا» (مزمل / ۱-۷). در سوره مدثر با آوردن رفتار یکی از مخالفان یعنی ولید بن مغیره (قمی، ۳۹۳/۲)، ارزیابی او را از قرآن می‌آورد تا ارزش تفکر - حتی از شخصی مانند ولید که دشمن خدا و رسول خداست - مشخص گردد: «ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا. وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا. وَبَنِينَ شُهُودًا. وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا. ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ. كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا. سَأَرْهَقُهُ صُعُودًا. إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ. فَقَتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ. ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ» (مدثر / ۱۱-۱۹)

آیات «حتیٰ إذا رأوا ما يوعدون فسيعلمون من أضعف ناصراً و أقل عددا. قل إن أدري أقریب ما توعدون أم يجعل له ربي أمدا» (جن / ۲۴-۲۵) نیز اهمیت تفکر و سنجش و فرصت دادن به مخاطب را برای تأمل و دقت بازگو می‌کند. بنابراین، اگر مبلغ بخواهد همواره یکطرفه حرف بزند آنهم حرف‌های تکرار شونده بدون آنکه زمینه تدبیر در آن را فراهم آورد، در تبلیغ و جذب مردم موفق نخواهد بود (نک: صادقی اردستانی، ۱۶۹-۲۲۲).

۳-۲-۶. ایجاد پایگاه و ستاد تبلیغ (خانه یا مساجد)

از دو آیه «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ» (نوح / ۲۸) و «وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن / ۱۸) افزون بر اخلاص در بندگی خدا و دوری از هرگونه شرک، این نکته مهم برداشت می‌شود که یکی از علل موفقیت پیامبر اکرم در تبلیغ دین، ساخت مسجد و گسترش آن یعنی مساجد بود. پیامبر اکرم مسجد را پایگاه اجتماع، عبادت، تعاون، شورا و گفت‌وگو و گفت‌وشنود مردم برای اقامه دین قرار دادند تا مسائل مردم و جامعه در آن بر مبنای مشورت و

آموزه‌های قرآن حلّ و فصل شود و مرکزی برای تعلیم و ترویج سخن خدا، قرآن باشد (ابویعلی، ۱۲۹/۷). در مسجد، اخلاص در عبادت و سخن خدا محور است. از این رو رسول خدا با حضوری فعال و خلاق در مسجد برای حلّ مشکلات مردم و حفاظت از کیان جامعه، همواره از هر گونه مسئله‌ای که بخواهد مانع ورود مردم به مسجد شود و یا آن را در انحصار افراد خاصی قرار دهد جلوگیری می‌کردند (حجّ/۲۵). همچنین مراقب بودند که مسجد دچار شرک و انواع آلودگی‌های ظاهری و باطنی نشود و مسلمانان تمیز و مطهّر و آراسته و مزین در آنجا حضور یابند: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»؛ «یا بنی آدم خذوا زینتکم عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (اعراف/۲۹ و ۳۱). در حالی که حضرت نوح(ع) منزل خویش را پایگاه قرار داده بود و چه بسا همین مسئله سبب شد عده‌ای به دعوت او پاسخ مثبت ندهند.

۳-۲-۷. استقامت بر طریقه رشد، آری؛ مقاومت بدون نتیجه، خیر

در سوره نوح دو نوع مقاوت بیان می‌شود: یکی مقاومت و پایداری حضرت نوح(ع) در دعوت مردم به عبادت خدا و لزوم استغفار به درگاه او؛ و دیگری مقاومت و ایستادگی مردم در نپذیرفتن دعوت حضرت نوح(ع): «إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا؛ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا... قَالَ نوحُ رَبِّ انْصُرْنِي»؛ اما در سوره جن استقامت مطرح می‌شود: «وَأَلِّوْا اسْتِقَامًا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن/۱۶). آیا مقاومت با استقامت تفاوت دارد؟ آیا هر نوع مقاومتی از نگاه قرآن، درست و قابل توصیه است؟ به نظر می‌رسد صرف مقاومت و سماجت، فضیلت و ارزشمند نیست، بلکه مقاومت زمانی فضیلت و ارزش دارد که آگاهانه و هدفمند و روشمند باشد و منجر به نتایج مثبتی چون رشد و کمال و پیشرفت و حرکت شود که در آن صورت نام

آن «استقامت» است. کلمه «الطریقه» در سوره جن بیانگر همین نکته است که وقتی طریق و روش مشخص و شناخته شده باشد، استقامت بر آن منجر به نتایج بسیار مطلوبی خواهد شد: «لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا». برای ارزیابی اینکه مقاومت یک فرد یا یک ملت درست است یا خیر؟ باید به نتایج آن دقت شود. شمار افرادی که به نوح ایمان آوردند بسیار اندک بودند، در احادیث شمار آنها بین ۷ تا ۸۰ نفر ذکر شده است (طبری، ۱۵/۳۲۵-۳۲۷). قوم نوح(ع) به دلیل مقاومت در نپذیرفتن دعوت نوح(ع) دچار خطا و ظلم و استکبار شدند و به همین سبب در سیلاب غرق و هلاک گردیدند: «مِمَّا خَطَبَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَاذْخُلُوا نَارًا» (نوح/۲۵).

نزول سوره نوح، سبب فزونی ایستادگی و استقامت پیامبر اکرم در برابر سرسختی و لجاجت و سرکشی و جهالت مشرکان مکه و بعد از آن، منافقان و یهودیان مدینه شد. زیرا مقاومت ۹۵۰ ساله حضرت نوح(ع) در ابلاغ رسالتش به مردم، بسیار درس آموز و امیدآفرین است و موجب می شود که انسان مؤمن در مقابل سختی ها و فشارها کوتاه نیاید و ناامید نگردد. گرچه قریب به اتفاق قوم نوح به او ایمان نیاوردند و فاسق شدند: «فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید/۲۶)؛ ولی ابراهیم خلیل الله ثمره دعوت ۹۵۰ ساله حضرت نوح(ع) است: «سَلَامٌ عَلٰی نُوْحٍ فِی الْعَالَمِیْنَ ... ثُمَّ اَغْرَقْنَا الْاٰخِرِیْنَ. وَ اِنَّ مِنْ شِیْعَتِهِ لَ اِبْرٰهِیْمَ» (صافات / ۷۹-۸۳). بنابراین، سوره نوح و جن به مخاطبان قرآن که اسوة حسنه و کامل آنان رسول خداست این آموزه مهم را منتقل می کند که در مسیر تبلیغ دین خدا و دیگر عرصه های زندگی اجتماعی بتوانند از مقاومت حضرت نوح و استقامت حضرت رسول و دیگر مزیت های روش و شیوة خاتم پیامبران کمال استفاده را ببرند تا مانند پیامبر اکرم بتوانند در بندگی خدا و رهایی از شرک و دعوت مردم به خدانشناسی، خداپرستی و خدادوستی و اقامه دین در جامعه موفق و مؤید

باشند (لسانی فشارکی، فروردین ۹۸): «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب/۲۱).

نتیجه

بازخوانی مضامین و ساختار دو سوره نوح و جن حاکی از آن است که ارتباط معناداری میان این دو سوره به لحاظ ساختاری و معنایی وجود دارد که نمی‌توان آن را امری سلیقه‌ای یا تصادفی قلمداد کرد. به لحاظ ساختاری، هر دو سوره مکی و هر دو دارای ۲۸ آیه و دو واحد موضوعی (رکوع) هستند. به لحاظ معنایی، در این زوج سوره می‌توان شیوة دعوت نخستین و آخرین پیامبر خدا را مقایسه کرد. حضرت نوح(ع) با مقاومتی مثال‌زدنی ۹۵۰ سال قومش را به عبادت خدا و تقوای الهی و اطاعت از خود دعوت کرد که جز عده‌ای قلیل به او پاسخ مثبت ندادند و خطاکاران قوم او غرق شدند و بی‌درنگ وارد آتش دوزخ شدند؛ اما ۲۳ سال دعوت حکیمانه و تبلیغ مبارک پیامبر خاتم با برنامه‌ریزی همه‌جانبه («و أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا»، جن/۲۸) سبب شد که بسیاری از انسان‌ها و عده‌ای از جنیان مسلمان شوند و آثار رسالت ایشان همه پهنه گیتی را مستقیم و غیر مستقیم در بر بگیرد. شیوة دعوت حضرت نوح(ع) مستقیم و با امر و نصیحت‌های پی در پی همراه بود، در حالی که مبنای دعوت پیامبر اکرم تلاوت آیات و تعلیم حکمت و همراهی و همدلی با مردم برای حل مشکلات آنان بر مبنای آموزه‌های کلام خدا و مشورت با آنان بود. از این رو، پیامبر اکرم مسجد را پایگاه تبلیغ و اجتماع مردم برای تحقق اهداف رسالت خویش و تبیین طریقه رشد به مردم قرار دادند و در این مسیر استقامت ورزیدند، ولی منزل حضرت نوح(ع) فقط محل رفت و آمد مؤمنان بود. نوح(ع) وقتی مقاومت قوم خویش را در مسیر ضلالت دید و

از هدایت آنان نومید گردید، هلاکت و نابودی آنان را از خدا خواستار شد؛ در حالی که پیامبر اکرم بدون نفرین کردن، این سنت حکیمانه الهی را تبیین فرمودند که هر فرد و جامعه‌ای که از یاد خدا اعراض کند و در مسیر رشد قرار نگیرد، به عذابی دردناک دچار خواهد شد.

منابع

- قرآن کریم، خط حبیب‌الله فضائی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش، ۱۳۷۲ش.
- ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله، تفسیر، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
- ابن ابی عاصم، ابوبکر، السنة، تحقیق: محمد ناصر الدین الألبانی، بیروت: مکتب الاسلامی، ۱۴۰۰ق.
- ابن اسحاق، محمد، سیره (کتاب السیر و المغازی)، تحقیق: سهیل زگار، بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۸ق / ۱۹۷۸م.
- ابن حنبل، أحمد، مسند، محقق: شعیب الأرنؤوط، عادل مرشد و آخرون، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۱م
- ابن شهاب زُهری، محمد بن مسلم، الناسخ و المنسوخ و تنزیل القرآن بمکة و المدينة، روایة: أبی عبدالرحمن محمد بن الحسین السلمی (۴۱۲د ق)، محقق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸ق.
- ابن عاشور، محمدطاهر، [تفسیر] التحرير و التنوير، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، محقق: طه عبدالرءوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة.
- ابوداود، سلیمان بن اشعث، سنن، تحقیق: شعیب الأرنؤوط و محمد کامل قره بللی، دار الرسالة العالمیة، ۱۴۳۰ق / ۲۰۰۹م.
- ابوعبید، قاسم بن سلّام، فضائل القرآن، تحقیق: مروان العطیة و...، دار ابن کثیر (دمشق - بیروت)، ۱۴۱۵ق.

۱۳۶ دوفصلنامه تفسیری پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

أبوعلی، أحمد بن علی، مسند، محقق: حسین سلیم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ۱۴۰۴ق.
ایچی شیرازی، محمد بن عبد الرحمن، جامع الیابان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
بابازاده، علی اکبر، شیوه‌های تعلیم و تبلیغ، قم: دانش و ادب، ۱۳۸۲ش.

بیهقی، احمد بن حسین، دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة، محقق: عبدالمعطی قلعجی،
دار الکتب العلمیة، دار الریان للتراث، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸.

برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.

پروازی ایزدی، نرگس، «جن»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۰، تهران، ۱۳۸۵.

حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لإحياء التراث.

خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت: دار الفکر العربی، ۱۴۲۴ق.

راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، الدعوات (سلوة الحزین)، قم: انتشارات مدرسه امام
مهدی(ع)، ۱۴۰۷ق.

رجبی قدسی، محسن، حسین مرادی و مهدی غفّاری، آموزش قرآن در سیره نبوی، مشهد: بنیاد
پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۱ش.

رجبی قدسی، محسن و سیده فرناز اتحاد، «بررسی مقاله "یعقوب" (ع) در دائرةالمعارف قرآن
لیدن»، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۳۲، ۱۴۰۱ش.

رجبی قدسی، محسن و فهیمه ضیاء قریشی، «نخستین پیامبر خدا: آدم ابوالبشر یا حضرت
نوح(ع)»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۲۰، ۱۴۰۱ش.

رجبی قدسی، محسن و زهرا بلندی، «زوجیت سوره‌های قرآن کریم، مطالعه موردی
زوج سوره کوثر و ماعون»، تفسیرپژوهی، ش ۱۹، ۱۴۰۲ش.

زحیلی، وهبه، التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج. دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.

سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن، قم: مؤسسه الإمام الصادق(ع)، ۱۴۲۱ق.

سمرقندی نصر بن محمد، بحر العلوم، محقق: عمر عمروی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.

سید قطب، فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق، ۱۴۲۵ق.

پیوندهای معنایی زوج سوره نوح و جن / محسن رجبی قدسی ۱۳۷

شریف رضی، محمد بن حسین، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، مصحح: محمد عبدالغنی حسن، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۶ق.

صادقی اردستانی، احمد، روش‌های تبلیغ و سخنرانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰ش.

صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.

طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، محقق: حمدی بن عبدالمجید سلفی، قاهره: مکتبه ابن تیمیة، ۱۴۱۵ق.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، دارالمعرفة، ۱۴۰۸ق.

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

فضل الله، محمدحسین، من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک، ۱۴۱۹ق.

قضاعی، محمد بن سلامه، شرح فارسی شهاب الأخبار (کلمات قصار پیامبر خاتم)، مصحح:

جلال‌الدین حسینی آرموی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش

قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر، محقق: طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتاب، ۱۳۶۳ش.

کاویانی، محمد، روان‌شناسی و تبلیغات با تأکید بر تبلیغ دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶ش.

لسانی فشارکی، محمدعلی و مهدی غفاری، آموزش قرآن به روش پیامبر، تهران: صدوچهارده، ۱۳۹۹.

لسانی فشارکی، محمدعلی و حسین مرادی زنجانی، مطالعات قرآنی در سیره نبوی، تهران:

صدوچهارده، ۱۳۹۸.

سوره شناسی (روش تحقیق ساختاری

قرآن کریم)، تهران: صدوچهارده، ۱۳۹۹.

۱۳۸ دو فصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

لسانی فشارکی، محمدعلی، «سیزدهمین کارگاه آموزشی - پژوهشی قصص قرآن، قصه نوح

پیامبر»، تیر ۱۳۹۷، <https://quranlsn.ir/multimedia/course/?id=3>.

لسانی فشارکی، محمدعلی، «سی امین کارگاه آموزشی - پژوهشی تفسیر ترتیبی قرآن با

موضوع سوره جن»، دارالقرآن سپاه کرج، ۱۳۹۷ ش.

لسانی فشارکی، محمدعلی، «سی و یکمین کارگاه آموزشی - پژوهشی تفسیر ترتیبی قرآن با

موضوع سوره نوح»، مؤسسه بشارت تسنیم، فروردین ۱۳۹۸.

لسانی فشارکی، محمدعلی، «سی و دومین کارگاه آموزشی - پژوهشی تفسیر ترتیبی قرآن با

موضوع سوره معارج»، مؤسسه بشارت تسنیم، ۲۰ خرداد ۱۳۹۸.

ماتریدی، محمد بن محمد، تفسیر (تأویلات أهل السنة)، محقق: مجدی باسلوم، بیروت: دار

الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ ق / ۲۰۰۵ م.

ماوردی، علی بن محمد، تفسیر (النکت و العیون)، تعلیق: سید بن عبدالمقصود عبدالرحیم،

بیروت: دار الکتب العلمیة.

مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

مطیع، مهدی، «جن»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۸، تهران، ۱۳۸۹.

معرفت، محمدهادی، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم: التمهید، ۱۳۸۸ ش.

[منسوب به ابن مهران نیشابوری، ۱۳۸۵ ش، خلاصة الوقوف] رسالة فی کتابة المصحف،

تصحیح: محمد رضا شهیدی پور و حجت الله بیاتانی، مندرج در گنجینه بهارستان ۱۵

(علوم قرآنی و روایی ۳)، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

یزدانی، محمود، از تبلیغ کم اثر تا تبلیغ پرثمر (مثل پیامبر تبلیغ کنیم...)، مشهد: کتاب شفاء،

۱۴۰۲ ش.

References

The Holy Qur'an, (1993), Habib- Allah Fadaeli's script, translated by Abdul-Mohammad Ayati, Tehran: Soroush.

- Ibn Abi Zeminin, M, (1424) Tafsir, Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya. [In Arabic]
- Ibn Ishaq, M, (1978) Sirah (Book of Al-Sir and Al-Maghazi), Research: Sohail Zakkar, Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Abi Asim, Abu Bakr, (1979), Sunnah, research: Muhammad Nasir al-Din al-Albani, Beirut: Maktab al-Islami. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, A. (2001), Musnad, researcher: Shoaib Al-Arnaut, Adel Murshid and Akhroon, Al-Risalah Foundation. [In Arabic]
- Ibn Shihab Zuhri, Muhammad bin Muslim, (1997), The Reproducer and the Abrogated, and the Revelation of the Qur'an in Makkah and Madinah, Narrated by: Abi Abd al-Rahman Muhammad bin Al-Hussein Al-Salami. [In Arabic]
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir, [Tafsir] Al-Tahrir wa al-Tanweer, Beirut. [In Arabic]
- Ibn Hisham, Abd al-Malik, The Prophet's Biography, investigator: Taha Abd al-Raouf Saad, United Art Printing Company. [In Arabic]
- Abu Dawood, Suleiman bin Ash'ath, (2009), Sunan, investigation: Shuaib Al-Arnaout and Muhammad Kamel Qara Belli, Dar Al-Risala Al-Alamiya. [In Arabic]
- Abu Ubaid, Q.S. (1994), Virtues of the Qur'an, investigation: Marwan Al-Attiyah, Mohsen Kharabah, and Wafaa Taqi Al-Din, Dar Ibn Katheer (Damascus – Beirut). [In Arabic]
- Abuyali, Ahmad bin Ali, Musnad, (1404), scholar: Hossein Selim Asad, Damascus: Dar al-Ma'mun for heritage. [In Arabic]
- Eiji Shirazi, Muhammad bin Abd al-Rahman, (1424), Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya. [In Arabic]
- Babazadeh, Ali Akbar, (1382), methods of teaching and preaching, Qom: Danesh and Adab.
- Beyhaqi, A.H. (2002). The Collector of the People of Faith. Arabistan - Riyadh: Al-Rushd Bookshop. [In Arabic]
- Barqi, A.M.Kh. (1992), Al-Mahasen, Dar al-Kutub al-Islami: Qom. [In Arabic]
- Parvazi Ezadi, N. (2015). "Jin", Islamic World Encyclopedia, Volume 10, Tehran. [In Persian]
- Horr Ameli, M.H. (Beta). Al-Wasal al-Shia (Vol. 1-6). Al-Bayt Foundation, peace be upon them, for the revival of heritage. [In Arabic]
- Khatib, A. K. (2003), al-Tafsir al-Qur'an for the Qur'an, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
- Ravandi, Q.S. H. (1986), Al-Dawaat (Salwa Al-Hazin), Qom: Publications of Imam Mahdi School (a.s.). [In Arabic]
- Rajabi Qudsi, Mohsen, Hossein Moradi and Mehdi Ghaffari, (2013) Teaching the Qur'an in the Prophetic Way, Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian]
- Rajabi Qudsi, M. and Etehad, S.F. (2022). "Examination of the article "Yaquub" (PBUH) in the Leiden Qur'an Encyclopaedia", Orientalist Qur'an Studies, No. 32. [In Persian]. DOI: 10.22034/QKH.2022.7180

- Rajabi Qudsi, M. and Zia Qureshi, F. (2020), "The First Prophet of God: Adam Abul Bishar or Hazrat Noah (pbuh)", Research Journal of Qur'an Interpretation and Language, No. 20. [In Persian] DOI: 10.30473/QURAN.2022.60218.3000
- Rajabi Qudsi, M. and Bolandi, Z. (2023), "The Pairing of Quranic Surahs: A Case Study of the Paired Surahs of Al-Kawthar and Al-Ma'un", Research in Narrative Interpretation of the Quran, No. 19. Doi: 10.22049/quran.2023.27906.1379. [In Persian]
- Zuhaili, W. (1997). The enlightening interpretation of the creed, the law and the method. House of Contemporary Thought. [In Arabic]
- Sobhani, Ja'far, (1421), Concepts of the Qur'an, Qom: Imam al-Sadiq (a.s.). [In Arabic]
- Samarqandi, Nasr bin Muhammad, (1416), Bahr al-Uloom, researcher: Omar Amravi, Beirut: Dar al-Fakr. [In Arabic]
- Seyed Qutb, (1425), In the shadows of the Qur'an, Beirut: Dar al-Sharouq. [In Arabic]
- Sharif Razi, Muhammad Bin Hossein, (1406), Summary of Al-Bayan in Punishment of the Qur'an, revised by: Muhammad Abd al-Ghani Hasan, Beirut: Dar al-Awat. [In Arabic]
- Sadeghi Ardestani, (2018), Ahmad, methods of advertising and speaking, Qom: Bostan Kitab.
- Sadeghi Tehrani, Muhammad, (1406), Al-Furqan in Tafsir Al-Qur'an with Al-Qur'an and Sunnah, Qom: Islamic Culture. [In Arabic]
- Tabarani, A. Q. (1994), al-Mu'jam al-Kabir, (Reviewer: Hamdi bin Abd al-Majid Salafi). Cairo: Ibn Taymiyyah Library. [In Arabic]
- Tabatabaei, S. M. H. (2011). The balance in the interpretation of the Qur'an. Al-Alamy Publications Corporation. [In Arabic]
- Tabarsi, F. H. (1987). Statement Complex. Corrected by: Fadlullah Yazdi Tabatabaei and Hashim Rasouli. Knowledge House. [In Arabic]
- Tabari, M. J. (1991), Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Fadlullah, Muhammad Hossein, (1419), Men Wahi Al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Malaq. [In Arabic]
- Qadaei, Mohammad bin Salameh, (1361), Persian Commentary on Shahab Al-Akhbar (The Short Words of the Last Prophet), Edited by: Jalaluddin Hosseini Armavi, Tehran: Center for Scientific and Cultural Publications. [In Arabic]
- Qomi, A.I. (1984). Tafsir Qomi. Researcher: Tayyab Mousavi Jazairi. Dar al-Kitab Qom. [In Arabic]
- Kaviani, Mohammad, (1386), Psychology and Propaganda with an Emphasis on Religious Propaganda, Qom: Field and University Research. [In Persian]
- Lesani Fesharaki, Mohammad Ali and Mehdi Ghaffari, (1399), Teaching the Qur'an in the Prophet's Way, Tehran. [In Persian]

- Lesani Fesharaki, M.A. and Moradi Zanjani, H. (2019). Qur'anic studies in the prophetic life, Tehran. [In Persian]
- _____ (2015). Surahology (structural research method of the Holy Quran). [In Persian]
- Lesani Fesharaki, M. A. (2017), "The story of Prophet Noah", "The 13th educational-research workshop on stories of the Qur'an. [In Persian]
- Lesani Shaharaki, M.A. (2017), "The 30th educational-research workshop on sequential interpretation of the Qur'an with the topic of Surah Jinn", Darul Qur'an, Sepah Karaj. [In Persian]
- Lesani Fesharaki, M. A. (2018), "The 31st educational-research workshop on the sequential interpretation of the Qur'an with the topic of Surah Noah", Besharat Tasnim Institute. [In Persian]
- Lesani Fesharaki, M.A. (2018), "The 32nd educational-research workshop on the sequential interpretation of the Qur'an with the topic of Surah Ma'araj", Besharat Tasnim Institute. [In Persian]
- Matridi, Muhammad bin Muhammad, (2005) Tafsir (Tawailat Ahl al-Sunnah), researcher: Majdi Basloum, Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya. [In Arabic]
- Mawardi, A.M., Al-Nokat wa Al-Ayoun (commentary), Researcher: Seyyed bin Abd al-Maqsud Abd al-Rahim, Beirut: Dar al-Kutub al-Elamiya. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (1982), Bihar Alanwar, Beirut: Al-Ofa Foundation. [In Arabic]
- Motie, M. (2009), "Jin/Elf". Big Islamic Encyclopedia, Vol. 18, Tehran. [In Persian]
- Ma'rifat, Muhammad Hadi, (1388), Doubts and Refusals Around the Holy Qur'an, Qom: Al-Tamhid. [In Arabic]
- [Attributed to Ibn Mehran Neishaburi, (1385), summary of the endowment] Treatise in Kitaba Al-Musaf, edited by: Mohammadreza Shahidipour and Hojjatullah Bayatani, included in Baharestan Treasure 15 (Quranic and Narrative Sciences 3), Tehran: Library, Museum and Islamic Council Documents Center. [In Arabic]
- Yazdani, Mahmoud, (1402) from ineffective preaching to fruitful preaching (let's preach like the prophet...), Mashhad: Kitab Shafa. [In Persian]

Analysis of the Characteristics of the Tyrants in the Era of Prophet Moses (A.S.)^{*}

Fatemeh Shahmohammadi^{**}
Seyyed Ziaoddin Olyanasab^{***}

Abstract

In every era, tyrants and those who transgressed the limits set by God, by following their desires, have led people away from the path of truth. Understanding the concept of 'Taghut' (tyranny) enhances insight, so that by analyzing the characteristics of the tyrants of different eras, one can recognize the 'Taghut' of the present age and, through awareness and vigilance, free themselves from the dominance of despotism and colonialism, and achieve power and dignity. The work at hand analyzes the characteristics of the tyrants of the time of Prophet Moses (A.S.) and, using descriptive and analytical methods, with reliance on verses, traditions, and historical sources, provides a clear picture of this topic. The findings of the research indicate that 'Taghut' refers to oppressive, rebellious, and satanic people who have existed in every era, both during the time of the Prophets and beyond. Examples of the tyrants of Moses' era include Pharaoh, Haman, Qarun (Korah), Samiri, and Bal'am Ba'ura, who are mentioned in the Holy Qur'an. In the present era, there are also tyrants whose characteristics align with those of the tyrants of previous ages. Like them, they engage in genocide, child killing, oppression, violation of people's rights, and leading others astray. Understanding the characteristics of the 'Taghut' of that era significantly aids in recognizing and confronting the tyrants of the current age.

Keywords: Tyranny; Prophet Moses (A.S.); Qarun; Bal'am Ba'ura; Pharaoh; Haman; Samiri

* Received:2024-10-26 Revised: 2024-12-04 Accepted: 2024-12-10

** Seminar 3rd level graduate in jurisprudence and principles. Research Assistant of the Provincial Management of Seminaries for Women - East Azerbaijan Province. Tabriz, IRAN (The Corresponding Author) Email: Research491os@yahoo.com

*** Associate Professor of Department of Quran and Hadith Sciences of Masoumeh (AS) University of Qom. Qom, IRAN. Email: Z.Olyanasab@hmu.ac.ir



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۱۶۶-۱۴۳

DOI: [10.22049/quran.2025.30052.1452](https://doi.org/10.22049/quran.2025.30052.1452)

مقاله علمی - پژوهشی

تحلیل ویژگی‌های طاغوتیان عصر حضرت موسی (ع)*

فاطمه شاه‌محمدی**

سید ضیاء‌الدین علیان‌سب***

چکیده

طاغوتیان و متجاوزان از حدود الهی در هر عصری، با پیروی از هوای نفس، مردم را از راه حق بازمی‌داشتند. از آنجا که طاغوت‌شناسی بصیرت‌افزاست با تحلیل ویژگی‌های طاغوت اعصار مختلف، می‌توان طاغوت عصر حاضر را شناخت و با بیداری و بصیرت، از سلطه استبداد و استعمار، نجات یافت و به اقتدار و عزت نایل شد. نوشتار حاضر به تحلیل ویژگی‌های طاغوتیان عصر حضرت موسی (ع) پرداخته و با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه به آیات و روایات و منابع تاریخی، تصویر روشنی از مصادیق و ویژگی‌های طاغوتان حضرت موسی (ع) ارائه کرده است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که طاغوتیان، مردمانی متجاوز و شیطان‌صفت هستند که در هر عصری، وجود داشته‌اند. مصادیقی از طاغوتان عصر موسی (ع)، فرعون، هامان، قارون، سامری و بلعم باعور بودند که در قرآن نیز درباره ایشان سخن به میان آمده است. در عصر حاضر نیز طاغوت‌هایی جولان می‌دهند که ویژگی‌هایشان منطبق بر طاغوت اعصار پیشین است و مانند آنان به نسل‌کشی، کودک‌کشی، ظلم و تعدی و تجاوز به حقوق مردم و جوامع و گمراهی دیگران می‌پردازند؛ در نتیجه؛ شناخت ویژگی‌های طاغوت آن عصر به شناخت و مقابله با طاغوت عصر کنونی نیز کمک شایانی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: طاغوت، حضرت موسی (ع)، قارون، بلعم باعور، فرعون، هامان، سامری، یهود

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰
** سطح ۳ فقه و اصول، معاون پژوهش مدیریت استانی حوزه‌های علمیه خاوران استان آذربایجان شرقی. تبریز، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

Research491os@yahoo.com

*** دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه (سلام‌الله علیها) قم، قم، ایران. ایمیل:

Z.Olyanasab@hmu.ac.ir



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

۱- مقدمه

طاغوت به معنی شیطان، بت، خدای دروغین، گمراه‌کننده، گردنکش، ظالم، پیشوایان ضلالت، تعدی‌کننده از حدود الهی و حکومت‌کننده به غیر اذن الهی است. طاغوت‌ها در طول تاریخ، همواره مقابل جریان حق و مانع دعوت پیامبران و اولیای الهی بوده‌اند؛ از این رو، طاغوت‌شناسی و مطالعه رفتار آنها، غفلت‌زدا، آگاهی‌بخش و بصیرت‌افزاست. با شناخت رفتار طاغوتیان می‌توان راه‌های مناسب مقابله با آنها را در پیش گرفت. جهل و ناآگاهی مهم‌ترین مانع در بیداری و حق‌گرایی است.

تحقیق حاضر با جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و پردازش آنها به روش توصیفی و تحلیلی، درصدد پاسخ به این سؤال است که طاغوتیان عصر حضرت موسی (ع) کدام‌اند و ویژگی‌های آنها چه بودند؟ در این تحقیق سعی می‌شود سؤال کاربردی بالا به صورتی دقیق از بین آیات، روایات، منابع تاریخی و کتب چاپ‌شده مورد تتبع واقع شود. پاسخ مسئله بالا در کتاب و اثر مستقلی موجود نیست و لازم است هر یک از جوانب آن از منابع و کتب متعدد جمع و تدوین گردد. مسئله، جامع و کاربردی است و از این نظر حائز اهمیت است که در طول تاریخ، راه الهی و شیطانی، راه حسینی و یزیدی و راه اسلام و کفر و راه نور و ظلمت ادامه دارد، و برای نجات از زیر چکمه ظالمان و خونخواران باید به ریسمان الهی، قرآن و سنت تمسک جست تا پیروز و سربلند بود. با این نقشه راه باید تلاش شود در مقابل طاغوت ایستادگی کرد تا حاکمیت استبداد و دیکتاتوری‌های حاکم رو به اضمحلال و نابودی روند و این امر جز با بیداری و آگاهی محقق نمی‌شود؛ فلسطین مظلوم و مقتدر و دیگر کشورهای آزادی‌خواه جهان با تمسک به معارف قرآن و روایات متعدد و سیره و روش معصومان، در مقابل طاغوت پایمردی نموده و به سوی عزت و پیروزی گام برمی‌دارند.

معانی و مصادیق طاغوت

«طاغوت»، صیغه مبالغه از طَغَى (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ج ۱۵: ۹). در اصل مصدر و طَغُوت است که در آن جابه‌جایی حروف صورت گرفته و به طَیغوت و سپس بعد اعلال به طاغوت تبدیل شده است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۷۶) برخی تائ آن را زاید دانسته و آن را مشتق از (طَغَا) دانسته‌اند. (فیومی، ج ۲، ۱۴۱۴ ه.ق: ۳۷۳) گرچه اصل طاغوت مصدر است، ولی به جای فاعل یعنی طاغی به کار می‌رود (قرشی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۲۲۴). طاغوت به قولی اسم مصدر از «طغی» و به معنی هر سرکش و متعدی و از حد گذرنده و هر سردار ضلالت و هر چه جز خدا پرستیده شود است (زبیدی، ۱۴۱۴ ه.ق، ج ۱۹: ۶۳۶). کلمه «طاغوت» هشت بار در قرآن کریم به کار رفته است. (بقره، ۲۵۷، ۲۵۶، نساء ۷۶، ۶۰، ۵۱، مائده، ۶۰، نحل، ۳۶، زمر، ۱۷) و در مذکر، مونث، مفرد و جمع یکسان بوده و تغییر نمی‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵: ۹) و نیز طاغوت را از ریشه مشترک سامی «طعی/طغی» دانستند که به معنای خطا کردن و گمراه شدن است. طاغوت هم‌راستا با معنای این واژه در دیگر زبان‌های سامی، از نظر لغوی به معنای گمراه‌کننده و فریب‌دهنده است. (مهدوی‌راد، حسین شجاعی، ۱۴۰۲: ۱۵) جبت و طاغوت هر دو اسم عام هستند و بر همه بتان و به هر چیز که آدمی را از نیکی باز دارد و به ضلالت و گمراهی بکشاند، گفته می‌شود. (خزائلی، ۱۳۸۶: ۴۲۱)، هر متجاوز از حد در عصیان، (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ج ۱۵: ۸) و گمراه‌کننده است. به ستمگر، ظالم، گردنکش و غاصب، طاغی گویند. (آذرنوش، ۱۳۸۲: ۳۹۸) طاغوت، خروج از حد اعتدال و نظم را گویند، چه مادی باشد چه معنوی (مصطفوی، ۱۴۰۲ ه.ق، ج ۷: ۸۲).

افرادی مثل کاهنان، طاغوت هستند، چون رهبر و سرکرده ضلالت و امام نار و گمراهی هستند. طاغوت را از «طغی»، تجاوز از حد، غلو در کفر، اسراف در ظلم و

گناه معنی کرده و طاغوت را لات و عزی، کاهن، شیطان و سرکرده ضلالت، بت‌ها و کعب بن‌اشرف شمردند (فیروزآبادی، بی‌تا: ۱۳۰۷).

مصادیق طاغوت: با توجه به معنای اصلی طاغوت، می‌توان گفت که برخی از معانی یاد شده، حاکی از مصداق طاغوت هستند مانند:

- اطلاق طاغوت به خدایان دروغین (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ق، ج ۴: ۲۲۴)
- مردمان متجاوز و طاغی (طریحی، ۱۳۷۵، ش، ج ۱: ۲۷۵)
- شیطان (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۳۷۴-۳۷۳؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ش، ج ۳: ۱۲۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ق، ج ۱۵: ۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ش، ج ۱: ۲۷۶)
- بت (طریحی، ۱۳۷۵، ش، ج ۱: ۲۷۶)
- هر متجاوز و سخت ستم‌پیشه و هر معبودی غیر از خدا، (طریحی، ۱۳۷۵، ش، ج ۱: ۲۷۶)
- افسونگری، جادوگر و هر دیو سرکش و بازدارنده و منحرف‌کننده دیگران از راه خیر (اصفهانی، ۱۴۱۲، ه.ق: ۵۲۱)
- کافر (طریحی، ۱۳۷۵، ش، ج ۱: ۲۷۶)
- کاهن، (زبیدی، ۱۴۱۴، ق، ج ۱۹: ۶۳۵)
- سلطان ظالم، عالم متظاهر به دنیا و غنی غوطه‌ور در ثروت که به امور شیطانی دعوت می‌کند و کسی که از سلوک به طریق حق بازداشته و از سیر به سوی خدا منع می‌کند، از مصادیق طاغوت است که به تمایلات نفسانی دعوت کرده و از صراط مستقیم بازمی‌دارد. (مصطفوی، ۱۴۰۲، ه.ق، ج ۷: ۸۵).
- برخی روایات همه گناهکاران را طاغوت نامیدند. در روایتی طولانی از امام صادق(ع) نقل شده و در منابع روایی مختلف تکرار شده که عیسی(ع) با

یارانش از آبادی عبور کردند که همه ساکنانش در اثر غضب الهی مرده بودند، چون اگر متفرق مرده بودند، همدیگر را به خاک می سپردند. به اذن الهی، عیسی (ع) از اهل قریه پرسید: چه کردید که به این وضع گرفتار شدید؟ (کلینی، الکافی، ج ۲: ۳۱۹) گفتند: ما طاغوت را عبادت می کردیم... ما از اهل معصیت اطاعت می کردیم و از آنها پیروی می نمودیم (ابن حیون، ۱۳۸۵ ق، ج ۲: ۵۳۰).

کاربردهای قرآنی طاغوت در برخی تفاسیر

واژه طاغوت هشت بار و در پنج سوره قرآن ذکر شده است؛ در سوره بقره آیات ۲۵۷-۲۵۶ کلمه «طاغوت» طغیان و تجاوز از حد و تا حدی مبالغه در طغیان را می رساند، اقسام معبودهای غیر خدا، جن ها، شیاطین، امثال بت ها، حاکمان و پیشوایان گمراهی از فرزندان آدم، و هر چه خدای تعالی راضی به تبعیت از آنها نیست، وسیله طغیان هستند. سعادت حقیقی در ایمان به خدا و کفر ورزیدن به طاغوت است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۴۴) و در سوره نساء آیه ۵۱ برخی گفته اند که طاغوت در اینجا به معنای هر معبودی است که جز خدا پرستیده شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴: ۳۷۴-۳۷۵) و در سوره نسا آیات ۶۰، هر معبودی جز خدا و گاهی بت ها مصداق طاغوت خوانده شدند. از امام باقر و صادق علیهما السلام نقل شده که حکام حکومت کننده به غیر خدا طاغوت اند. (سیدکریمی حسینی، ۱۳۸۲، ش، ج ۱: ۸۸ ذیل سوره نسا آیه ۶۰). رجوع به طاغوت هنگام نزاع نشانه ایمان نداشتن است. طاغوت، انسان ستمگر و سرکش از وظایف بندگی خداست، مراد از طاغوت در اینجا باطل گراست. (مغنیه، ۱۳۷۸، ش، ج ۲: ۵۷۴-۵۷۵) و در سوره نساء آیه ۷۶ خصوصیات مؤمنان و کفار را

بیان نموده که مؤمنان به خدا تکیه می‌کنند ولی کفار به طاغوت متکی‌اند و مؤمنین به سوی قتال با کفار که در راه طاغوت قرار دارند و از ولایت الهی خارج شدند و ولی آنها شرک، پرستش غیرخدا و شیطان است و کید او ضعیف است. آیه، مؤمنین را به بیان ضعف روش کفار و بر قتال کفار تشویق می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴: ۴۲۱-۴۲۰). در سوره مائده آیه ۶۰ نیز بیان شده که کسانی که طاغوت را پرستیده‌اند، جایگاهی بدتر دارند. منظور از پرستش طاغوت، گوساله‌پرستی است یا پیشوایان آنان که معبودان باطل برای آنان بودند (کاشانی، ۱۳۶۳ ه.ش، ج ۲: ۴) و نیز در سوره نحل آیه ۳۶ کلمه «طاغوت» به معنای تجاوز از حد بدون حق آمده است، راغب گفته: طاغوت هر متعدی و هر معبودی غیر از خداست، حقیقت بعثت رسول، دعوت بندگان خدا به عبادت خدا و دوری از طاغوت است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲: ۲۴۲) و در سوره زمر آیه ۱۷، علامه از راغب نقل کردند که «طاغوت»، هر متجاوز و هر معبودی به غیر خداست و بت‌ها و هر معبود طاغی دیگری است که به جای خدا پرستیده شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷: ۲۵۰-۲۴۹). در ادامه، به معرفی اجمالی حضرت موسی و طاغوت عصرشان می‌پردازیم.

حضرت موسی(ع) و طاغوت عصر ایشان

موسی بن عمران، از بزرگ‌ترین پیامبران اولوالعزم و فرزند عمران بن غهاث بن لاوی بن یعقوب بن اسحق بن ابراهیم خلیل، (بروجردی، ۱۳۶۶ ه.ش، ج ۲: ۴۳۹-۴۳۸) بود. وی هادی بنی اسرائیل و منجی ملت یهود از فرعون و ظلم وی بود (خزائلی، ۶۱۶). نام موسی(ع) ۱۳۶ بار در قرآن آمده است. عمر موسی(ع) را ۱۲۶ سال ذکر کردند (صدوق، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۵۲۳). از بارزترین طاغوتان عصر ایشان، برخی بنی اسرائیل، فرعون، هامان، قارون و سامری بودند که به اختصار به شرح زیرند:

اول: برخی بنی اسرائیل

در قرآن، ۴۱ بار از قوم بنی اسرائیل نام برده شده است (روحی، ۵۵). اسرائیل نام دیگر یعقوب پیامبر است و به نقلی لقب یعقوب (ع) است. به نظر می‌رسد لقب درست باشد. چون اثبات دو اسم برای یک نفر محتاج معونه است (قرشی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۸۳-۸۲). بعد از ابراهیم (ع)، فرزندش اسحاق (ع) و پس از او فرزند اسحاق به نام یعقوب (ع) به نبوت رسید. بنی اسرائیل به معنای فرزندان یعقوب است. یعقوب دوازده پسر داشت که در بین آنها یوسف (ع) از همان کودکی از دیگران برجسته‌تر بود. برادران بر وی حسادت ورزیده و نقشه قتلش را کشیدند، اما با دخالت یکی از برادران، نقشه کشتن، به انداختن در چاه و تبعید اجباری او از فلسطین تبدیل شد (همایون، ۱۳۹۱: ۲۰۳-۲۰۲). یوسف (ع) به مصر وارد شد و به مقام عزیزی مصر رسید و در نظام حکومتی آن روز جایگاهی به عنوان شخص دوم مملکت داشت. با توبه برادران، قوم بنی اسرائیل به دعوت یوسف (ع) و به دنبال وی از فلسطین مهاجرت کرده و در مصر ساکن شدند (همایون، ۱۳۹۱: ۲۰۳) یوسف (ع) هنگام مرگ، به برادران و بستگانش خبر می‌دهد که پس از وی گرفتار ستم فرعون شده و به ذلت کشیده می‌شوند تا آنکه منجی‌ای از فرزندان لاوی ظهور کرده و آنان را از ستم فرعون می‌رهاند (همایون، ۱۳۹۱: ۲۰۸).

با سلطه فراعنه بر قوم بنی اسرائیل، داستان سختی‌ها و دوران آزمایش آغاز شد. چون تعداد بنی اسرائیل زیاد شده بود، بیم آن می‌رفت که با قبایل رانده‌شده همکاری کنند. البته شاید این امر بهانه بود؛ رفتار با بنی اسرائیل خوب بود و بین آن قوم و مصریان تمایزی قائل نبودند، تا اینکه رامسس دوم حاکم شد و بناهای باشکوه ساخت و بنی اسرائیل را به کارهای بسیار سخت با مزد خیلی ناچیز وادار نمود و دستور داد بچه‌های پسر آنان را بکشند (همایون، ۱۳۹۱: ۲۰۹).

خدا توسط موسی(ع) آنها را از شر فرعون و اعمال ناشایست او نجات داد (فعال عراقی، ۱۳۸۶: ۲۰). کفر به آیات الهی، کشتن پیامبران به ناحق، درخواست غذاهای متنوع مثل سبزی، خیار، سیر، عدس، پیاز و درخواست معبود جسمانی از دیگر خصایص آنها بود (بقره، ۶۱) و برگشت به بت‌پرستی و درخواست معبود جسمانی در قرآن ذکر شده است؛ در سوره اعراف آیه ۱۳۸ فرموده که بنی‌اسرائیل بعد از عبور از دریا، مردم بت‌پرستی دیدند و از حضرت موسی معبودانی قابل رؤیت خواستند و موسی گفت: مردم نادانی هستید. جهل، عدم بصیرت، آگاهی و بیداری عامل انحراف آنان بود. یهود بیش از هر قومی پیامبران‌شان را نافرمانی کردند (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۸۰). در قرآن از یهود، با عناوینی چون «بنی‌اسرائیل»، «یهود»، «الذین هادوا» و «اهل‌الکتاب» و ... یاد شده است (خزائلی، ۱۳۸۶: ۶۹۱) و هر بار به سرگذشت آنها، برخوردشان با پیامبران‌شان و پیامبر خاتم، ویژگی‌های ایمانی و اخلاقی‌شان اشاره شده است. برخی یهود از طاغوتان زمان محمد(ص) بودند و از حدود الهی تجاوز نمودند. یهود نام قومی است که ابتدای آن از دوازده فرزند حضرت یعقوب است. مفرد آن یهودی است. وقتی کسی را به یهود نسبت دهند، یهودی گویند (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۸۰) برخی خصوصیات آنها که دلیل بر تعدی از حدود الهی است عبارت‌اند از:

- یهود شنونده دروغ‌های عالمان خویشان و عالمان‌شان با گرفتن رشوه، خوردن مال حرام‌اند (مائده، ۴۲).

- پیمان‌شکنی مهم‌ترین خصیصه یهود است. در سوره انفال، ۵۶-۵۵ آمده که بارها پیامبر با یهودیان مدینه پیمان می‌بست ولی پیمان خود را می‌شکستند؛ در سوره بقره، ۸۳ نیز ذکر شده که از بنی‌اسرائیل پیمان گرفته شد که جز خدا را نپرستند و به پدر و مادر، خویشان، یتیمان و درماندگان نیکی کنند و با مردم به نیکی معاشرت کنند و نماز را برپا دارند و زکات بدهند، ولی جز اندکی از آنان، روی برتافتید.

- بنی اسرائیل از موسی (ع) سؤال و خواسته‌های نامعقول داشتند. مثل فرود آوردن کتابی از آسمان برای آنان به صورت یکجا (نسا، ۱۵۳)؛ درخواست رؤیت خدا با چشمان خود (نسا، ۱۵۳؛ بقره، ۵۵).
- یهودیان بهانه‌جو بودند؛ ایشان گفتند: «چون جبرئیل حامل وحی است و ما با او مخالفیم، ای پیامبر به تو ایمان نمی‌آوریم و اگر میکائیل فرشته وحی بود ایمان می‌آوردیم (بقره، ۹۷).
- تحریف کتاب آسمانی؛ وای بر کسانی که به دست خود کتاب می‌نگارند و سپس می‌گویند این از نزد خداست (بقره، ۷۹) تا با این کار اهداف دین محقق نشود و به گمراهی افراد بینجامد. تحریف دین دستاویز بسیاری طاغوتان است تا از جهل کج‌فهمان و ظاهرگرایان برای پیشبرد اهداف خویش استفاده کنند.
- انکار وحی؛ در سوره انعام آیه ۹۱ به انکار وحی یهودیان اشاره شده است.
- ایمان به جبت (جبت: معبود باطل، بت؛ حریری، ۱۳۸۴: ۱۱۱) و طاغوت (نسا، ۵۱) از دیگر ویژگی‌های یهود است.
- شدیدترین گروه در مخالفت با محمد(ص)، اهل کتاب، مخصوصاً یهودیان بودند؛ چنانکه در سوره مائده، آیه ۸۲ ذکر شده، سرسخت‌ترین مردم در دشمنی با ایمان آوردندگان، یهودیان و مشرکان‌اند. یهود نافرمان‌ترین افراد بر پیامبران خود بوده و برای یهود، پیامبران و معجزات زیادی بوده است (قرشی، ۱۴۱۲ ق، ج ۷: ۲۸۰) در عصر کنونی نیز کودک‌کشی و نسل‌کشی و تعدی به حقوق مظلومان ادامه دارد. موارد ذکر شده از خصوصیات یهود حاکی از طغیان و تعدی آنان از حدود الهی است و مشخصه طاغوتان است. چون تاریخ در حال تکرار است و جبهه کفر و ظلم همواره وجود دارد، لازم است ویژگی‌های طاغوت در اعصار مختلف را شناخت تا بتوان به درستی با آنها مقابله نمود. از دیگر طاغوتان زمان موسی (ع)، فرعون بود.

دوم: فرعون

فرعون لقب پادشاهان مصر است. این لفظ ۷۴ بار در قرآن و در داستان‌های بنی‌اسرائیل و موسی(ع) آمده است. فرعون دشمن خدا و موسی(ع) بود (طه، ۳۹). دشمن خدا، پیامبران، جبرئیل و میکائیل، کافرند و خدا نیز با کافران دشمن است (بقره، ۹۸) (خیراللهی و همکاران، ۱۳۹۳: ۲۲). فرعون و اطرافیانش در برابر موسی و آیاتش استکبار ورزیده و قوم مجرم بودند (یونس، ۷۵)؛ خدا در سوره مؤمنون آیه ۴۶ می‌فرماید: «موسی و هارون را به سوی فرعون و مهتران گردنکش قومش فرستادیم، ولی رسالت‌شان را انکار کردند و مردمی سلطه‌گر بر دیگران بودند»، و در سوره نمل آیه ۱۲ فرعون و قومش فاسق و از مرز فطرت خارج‌شونده خوانده شدند و طبق آیه ۸۳ سوره یونس فرعون برتری‌جو و اسرافکار بود و در ستمکاری حدّ و مرزی نمی‌شناخت و در سوره دخان آیه ۳۱ نیز فرعون را متکبر و از تجاوزکاران شمرده است. او بنا به بیان آیه ۷۹ سوره طه، قومش را به بیراهه برد.

در مصر دو گروه بودند: بنی‌اسرائیل که فرزندان‌های یعقوب بودند و مصریان که قبطی نامیده می‌شدند. بنی‌اسرائیل کمتر و قبطیان و مردمان مصر بیشتر بودند. فرعون‌ی که قابوس نام داشت قوم را به بت‌پرستی می‌خواند و از پیروی از دین یوسف(ع) بازمی‌داشت. همه مصر و قبطیان برگشته و بت پرستیدند اما بنی‌اسرائیل و فرزندان یوسف و برادرانش نپذیرفتند و در دین یوسف ماندند.

قابوس بنی‌اسرائیل را خوار کرد و کارهای سخت بر آنها تحمیل می‌کرد. بعد از مرگ قابوس، برادرش به نام ولید بن مصعب پادشاه مصر شد. او فرعون موسی بود و از همه پادشاهان مصر و فرعونان بدتر، ستمکارتر و بر بنی‌اسرائیل سخت‌تر و دشمن‌تر بود. در ابتدا دین برادر داشت و بت می‌پرستید و مردم را به آن دعوت می‌کرد، ولی بعد

از بیست سال گفت: «من خدا هستم و مرا بپرستید». قبطیان پذیرفتند اما بنی اسرائیل قبول نکردند (طبری، ۱۳۸۰: ۲۶۶-۲۶۵).

طاغوت سیاسی زمان موسی، فرعون و طاغوت اقتصادی، قارون و طاغوت فکری و فرهنگی، هامان بود (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۰ ش، ج ۳: ۲۴). فرعون، هامان و قارون در زمین تکبر ورزیدند و حق را نپذیرفتند (عنکیوت، ۳۹). استکبار از رفتار طاغوتان و اظهار بزرگی و تکبر کردن است، با آنکه اهلش نباشی (قرشی، قاموس قرآن، ج ۶: ۷۴) و خدا برای مبارزه با طاغوت عصر موسی (ع) به وی می‌فرماید: «به سوی فرعون برو که طغیان و سرکشی کرده و بندگی خدا را وانهاده است» (طه، ۲۴؛ نازعات، ۱۷؛ طه، ۴۳). طغی به معنی نافرمانی، عصیان، تکبر و کفر ورزیدن است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ه.ق، ج ۳: ۳۶؛ دینوری، ۱۴۲۴ ه.ق، ج ۲: ۵)؛ طغی، یعنی تجاوز از حد و اندازه در نافرمانی الهی (واحدی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۲: ۶۹۳)؛ طغی یعنی تجبر و تکبر در کفرش (طبرسی، ۱۳۷۲ ه.ش، ج ۷: ۱۵) و فرعون به عنوان طاغوت عصر موسی (ع) ادعای الوهیت کرد و در کفر خود تجبر نمود (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ه.ش، ج ۸: ۲۶۰، تجبر: تکبر و خود را بزرگ شمردن، گردنکشی کردن) و بنی اسرائیل را تعدیب نموده، پسران آنها را می‌کشتند تا نسل آنان را از بین ببرند، و زنان‌شان را برای کنیزی و خدمتگذاری زنده می‌گذاشتند (بقره، ۴۹؛ اعراف، ۱۲۷؛ اعراف، ۱۴۱؛ ابراهیم، ۶). در این جریان بیش از بیست هزار نوزاد کشته شدند (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۹۳۶). نسل‌کشی طاغوت حاضر مثل اسرائیل و اعوان و انصارش حاکی از این است که ظلم و جور از بدو تاریخ بوده و ادامه خواهد داشت.

موسی در خانه فرعون پرورش یافت. او معجزات موسی (ع) را دانسته تکذیب کرد و از دستور خدا سرپیچی نمود. فرعون و اطرافیانش به آیات الهی کفر ورزید

(انفال، ۵۲) و آیات خدا را دروغ شمردند (انفال، ۵۴) و چون موسی(ع) با قوم خود از مصر بیرون رفت، فرعون با لشکریانش آنها را تعقیب کرد و با لشکریانش در شکافی که با معجزه در دریا به وجود آمده بود وارد شد و همگی غرق شدند. هنگام غرق شدن اظهار ایمان کرد، ولی پذیرفته نشد. به او گفته شد: «اینک به خدا ایمان آوردی، در حالی که پیش‌تر او را نافرمانی کردی و از فسادگران بودی» (یونس، ۹۱-۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰: ۱۱۸). جسدش را از آب گرفتند تا برای آیندگان عبرتی باشد. برخی باورها و ویژگی‌های فرعون عبارت‌اند از:

۱- انکار الوهیت خدا: فرعون گفت: «خدایی جز خودم برای شما سراغ ندارم (قصص، ۳۸) و مخالفان الوهیت خود را به زندان تهدید کرد (شعرا، ۲۹).

۲- استکبار و انکار قیامت: فرعون منکر روز قیامت بود و می‌پنداشت به سوی خدا بازگردانده نمی‌شود. (قصص، ۳۹)

۳- قدرت و ثروت، معیار ارزشی فرعون: فرعون شأن و عظمت را در ثروت و دستبندهای طلا می‌دانست؛ او موسی را از خانواده طبقة پست دانسته و می‌گفت: «چرا دستبندهای طلا به او داده نشده تا از بزرگی و سروری نشانی داشته باشد؟» (زخرف، ۵۳-۵۲).

۴- تکذیب انبیا: فرعون پیامبران را تکذیب کرد (ص ۱۴-۱۲).

۵- حق‌ناپذیری: موسی(ع) با دلایلی روشن به سوی فرعون فرستاده شد. ولی فرعون او را جادوگر و دیوانه خواند. خدا او و سپاهیان‌ش را به دریا افکند؛ چون در اثر کفر و سرکشی درخور سرزنش بود (ذاریات، ۴۰-۳۸).

۶- عهدشکنی: موسی(ع) با دلایلی روشن به سوی فرعون و مهتران قومش فرستاده شد. اما آیات و معجزات الهی را به مسخره گرفتند، به عذاب گرفتار شدند تا از سرکشی دست بردارند و رسالت موسی را بپذیرند اما به موسی گفتند: «از

پروردگارت بخواه این عذاب را از ما بردارد، قطعاً رهنمودت را خواهیم پذیرفت». اما وقتی عذاب از آنان برداشته شد، عهدشکنی کردند (زخرف، ۵۰-۴۶).

۷- گردنکشی فرعون و مهتران قوم او و نپذیرفتن رسالت موسی(ع): موسی و هارون را با معجزاتی به سوی فرعون و مهتران قومش فرستادیم ولی گردنکشی کردند و رسالت آنها را قبول نکردند (مؤمنون، ۴۷-۴۵).

همه باورها و اعمال فرعون حاکی از تجاوز از حدود الهی و طغیان وی است. انسانی که خود را بی نیاز ببیند، طغیان می کند (علق، ۷-۶). فرعون مردم را از تسلط موسی و دین او بر ملت می ترساند (طه، ۶۳). این حربه باعث شد جز افراد اندکی از قوم یهود به موسی(ع) ایمان نیاورند؛ بعد از بعثت موسی، جز اندکی از قوم موسی به او ایمان نیاوردند. آنها از شکنجه فرعون می ترسیدند، چون فرعون بسیار ستمگر بود (یونس، ۸۳) فرعون با عوام فریبی، القای ترس، القای برتری، تحقیر و تخریب شخصیت توانست اذهان قومش را تسخیر نموده و از پیروی موسی(ع) دور کند. او در روز قیامت پیشاپیش قومش می رود و آنان را به آتش درمی آورد (هود، ۹۸). طاغوت دیگر عصر حضرت موسی، قارون بود.

سوم: قارون

قارون، پسرخاله یا پسرعمو یا عموی موسی(ع) بود. با گروهی از سران بنی اسرائیل و ۲۵۰ نفر بر موسی و هارون شورید تا رهبری بنی اسرائیل را از ایشان بگیرد. او بسیار ثروتمند بود و به ثروت خود می نازید. گفته می شود او علم کیمیا (شیمی) داشت. با طلا و زیورآلات خود در میان مردم ظاهر می شد و بر ایشان فخر می فروخت (معرفت، ۱۳۸۵: ۱۰۱-۹۹) او سلطه جو بود (قصص، ۷۶: «... قارونَ کانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى...»؛ ... قارون از قوم موسی و از طایفه بنی اسرائیل بود که به ناحق سلطه جویی می کرد

...». «بغی» از اقسام گناه و سرکشی از فرمان کسی است که اطاعتش واجب است مثل خدا و پیغمبر (حریری، ۱۳۸۴: ۸۲).

قارون مظهر طاغوت اقتصادی و از بنی‌اسرائیل بود؛ راه تعدی و تکبر پیش گرفت. ثروت زیاد خویش را مایه فساد قرار داد و آن را در اثر لیاقت خود می‌دانست و به رخ مردم می‌کشید. هر کس صاحب دنیا را گرامی و بزرگ دارد و به دلیل طمع دنیایی‌اش او را دوست داشته باشد، مورد غضب الهی واقع شده و با قارون در آتش دوزخ معذب خواهد بود (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۷: ۱۸۱). داستان قارون در قرآن ذکر شده است؛ او ثروتش را در اثر علمش می‌دانست و طغیان کرد. وی از بنی‌اسرائیل و قوم موسی بود که به ناحق سلطه‌جویی و ظلم می‌کرد و خدا آنقدر گنج به او داد که حمل کلیدهای‌شان حتی برای گروهی قوی، مشکل بود؛ مردم قومش گفتند: «به این اموال مغرور نشو و با این ثروت خدادادی آخرت را کسب کن و در زمین فساد نکن». قارون گفت: «ثروتم در قبال دانشی است که خود دارم. من راه‌های کسب ثروت را خوب می‌دانم؛ به خاطر طغیانش، خدا او و خانه‌اش را در زمین فروبرد (قصص، ۸۲-۷۶).

او در بدکاری در ردیف فرعون و هامان بود؛ چنانکه در سوره عنکبوت آیه ۳۹ آمده که قارون و فرعون و هامان را یاد کن. موسی معجزات و دلایل روشنی را برای آنان آورد، ولی آنان به دلیل اینکه در زمین تکبر ورزیدند، حق را نپذیرفتند. قارون نزد فرعون مقام عالی داشت و حضرت موسی(ع) را ساحر خواند (غافر، ۲۴) و با خانه و همه گنج‌هایش در زمین فرو رفت. قارون با تبانی زنی حضرت موسی(ع) را به مراده با وی متهم ساخت، اما زن به پاکی و عصمت آن حضرت اقرار کرد (حریری، ۱۳۸۴: ۲۸۸). طاغوت دیگر عصر حضرت موسی بلعم باعورا بود.

چهارم: بلعم بن باعورا

بلعم بن باعورا با اسم اعظم دعا کرده و دعایش قبول می‌شد. او از درباریان فرعون شد، فرعون گفت: «از خدا بخواه موسی و یارانش را که دنبال‌شان هستیم، ببایم». بلعم سوار الاغش شد تا به جست‌وجوی موسی رود. الاغش از رفتن امتناع کرد و به اذن الهی گفت: «می‌خواهی پیغمبر خدا و مردم با ایمان را نفرین کنی؟» بلعم آن قدر الاغ را زد تا مرد، و اسم اعظم از زبان وی برداشته شد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸: ۳۳۳-۳۳۲؛ رک: محقق، ۱۳۸۴: ۳۵۹). در سوره اعراف آیات ۱۷۶-۱۷۵ به این داستان اشاره شده است. طاغوت دیگر عصر حضرت موسی، هامان بود.

پنجم: هامان

طاغوت دیگر عصر حضرت موسی، هامان، وزیر فرعون بود؛ نام وی شش بار در قرآن در سوره قصص آیات ۶ و ۸ و ۳۸ و سوره عنکبوت آیه ۳۹، سوره غافر، آیات ۲۴ و ۳۶ آمده است که چهار بار پس از نام فرعون ذکر شده و به تبهکاری و غرق او تصریح شده است (حریری، ۱۳۸۴: ۳۸۴)؛ در سوره قصص آیه ۸ خدای تعالی می‌فرماید: «فرعون، هامان و لشکریان‌شان، خواستند موسی را بکشند اما ندانسته در نگهداریش گام برداشتند»، و در سوره عنکبوت آیه ۳۹ می‌فرماید: «موسی آن معجزات را برای قارون، فرعون و هامان آورد، ولی آنها تکبر ورزیده، حق را قبول نکردند». طبق آیه ۲۴ سوره غافر، موسی به سوی فرعون و هامان و قارون به رسالت فرستاده شد، ولی آنان گفتند: «موسی ساحری دروغ‌پرداز است». پس یکی از مصادیق طاغوت‌های عصر موسی (ع) هامان، وزیر فرعون بود و هنگامی که فرعون ادعای خدایی کرد، نزدیک‌ترین فردی که او را در این ادعای ظالمانه یاری کرد، هامان بود. دو آیه در قرآن جایگاه هامان نزد فرعون را روشن می‌سازد. در سوره قصص آیه ۳۸ آمده که

فرعون خود را معبود آنها خواند و به هامان گفت: «با آجر کاخی بلند بساز تا بر بالایش رفته، از وجود خدای موسی مطلع شوم». او موسی را از دروغگویان می‌دانست و در سوره غافر، آیه ۳۶ ذکر شده که فرعون به هامان گفت: «بنای بلندی بساز تا بالایش روم، تا به وسایلی دست پیدا کنم»، معمولاً افراد و شیاطین انسی در ظلم و تعدی، طغیان‌کننده را مشاوره و باری می‌کنند و مانع هدایت افراد می‌شوند. چنان که هامان نسبت به فرعون چنین بود. همکاری هامان با فرعون ستمگر به قدری تنگاتنگ بوده است که پیامبر اکرم(ص) فرمود: «کسی که ستمگر را راهنمایی کند، در جهنم با هامان همنشین خواهد شد (حرعاملی، ۱۴۰۹، ق، ج ۱۷: ۱۸۱). وقتی ساحران معجزات موسی(ع) را دیده و ایمان آوردند، هامان به فرعون گفت: «هر کسی را که به موسی ایمان بیاورد، زندانی کن»، و فرعون هم زندانی‌شان کرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱۳: ۸۱). موسی به فرعون وعده داد که اگر ایمان آورد، تا دم مرگ حکومت خواهد کرد. اما هامان مانع وی شد و گفت: «تو خداوندی می‌کنی، می‌خواهی بنده شوی؟ (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱۳: ۹۳؛ «... قال هامان ... أنت رب تريد أن تكون مربوباً...»). در عصر حاضر نیز طاغوت و شیاطین امروزی، مشاور و حامیانی دارند که با اتکا و حمایت آنها انواع طغیان و تجاوز به حقوق مظلومان را برنامه‌ریزی و عملیاتی می‌کنند. آمریکا، اعوان و هم‌پیمانانش، اسرائیل را از نظر نظامی و تسلیحاتی و ... پشتیبانی می‌کنند. سامری، طاغوت دیگر عصر حضرت موسی بود.

ششم: سامری

سامری یهودی بود که سه بار در قرآن از او یاد شده است؛ در سوره طه آیات ۸۵، ۸۷ و ۹۵؛ سامری وقتی که موسی(ع) برای گرفتن تورات به مدت چهل روز به کوه طور رفته بود، مجسمه‌ای به شکل گوساله‌ای که از آن صدایی شنیده می‌شد ساخت و آن را

خدا معرفی کرد. بعد از بازگشت، موسی(ع) از عمل وی بسیار خشمگین شد و او را به کیفر رساند. بنا به قولی، از معاشرت و تماس با مردم محروم شد و از شهر یا خانواده اخراج شد و به قولی به وسواس مبتلا شد و از هر کس وحشت می‌کرد و می‌گریخت و فریاد می‌زد، که در فرهنگ اصطلاحات قرآنی به این امر اشاره شده است (حریری، ۱۳۸۴: ۱۷۳-۱۷۲). نقل شده که چون گاوپرستی بین مصریان معمول بود، سامری، گوساله را به عنوان بت معرفی کرد و گفت: «این بت خدای شما و خدای موسی است» و موسی(ع) بعد از سوزاندن گوساله، آن را به دریا افکند (خزائلی، ۱۳۸۶: ۳۵۹-۳۵۸).

نتیجه گیری

از مباحث مطرح شده، نتایج زیر به دست می‌آیند که طاغوت به معنی از حد گذشتن، تجاوز از اندازه و افراط کردن، غلو در کفر، ظلم و معاصی است. به شیطان، متجاوزان از حدود الهی، خدایان دروغین، گمراه‌کننده، افراد ظالم، غاصب، بزرگان اهل ضلالت، کاهن، کافر، مشرکان و یهودیان طاغوت گفته می‌شود.

طاغوت زمان حضرت موسی(ع) برخی بنی اسرائیل بودند که با وجود نعمت‌های فراوان، کفران نعمت نموده، درخواست معبود جسمانی کردند و نافرمانی خدا و پیامبرش را نمودند. فرعون ادعای خدایی کرد و بنی اسرائیل را آزار داده و پسرانشان را کشته و دخترانشان را به خدمتکاری وامی‌داشت. او موسی را ساحر خواند و رسالتش را نپذیرفت. هامان، وزیر فرعون نیز او را در ادعای خدایی و آزار و شکنجه ساحران و بنی اسرائیل یاری می‌کرد. قارون، طاغی دیگر عصر حضرت موسی، راه تعدی و تکبر پیش گرفت؛ او ثروت کلانش را به رخ مردم می‌کشید. در بدکاری در ردیف فرعون و هامان بود و از اطاعت خدا و رسولش سرکشی نمود و با خانه و همه گنج‌هایش در

زمین فرو رفت. طاغی دیگر عصر حضرت موسی، بلعم بن باعور، اسم اعظم می‌دانست و خدا دعایش را مستجاب می‌کرد. قصد کرد حضرت موسی را نفرین کند و اسم اعظم از زبانش برداشته شد. سامری که نام و داستانش در قرآن ذکر شده است، در غیبت حضرت موسی، مجسمه‌ای به شکل گوساله ساخت و مردم را گوساله‌پرست نمود. اینها از جمله طاغوت زمان حضرت موسی بودند. در عصر حاضر نیز آمریکا و اسرائیل و استعمارگران متعدد با ظلم و ستم و تجاوز به حقوق مسلم مردم و جوامع انسانی، به نسل‌کشی، تبعیض و ظلم و کشتار می‌پردازند. آنان ارزش اخلاقی را در ثروت و منافع شخصی می‌دانند. آنان ویژگی‌های مشترک با آن طاغوت‌ها داشته و با گردنکشی راه طغیان و سرکشی در پیش می‌گیرند و درصدد تضعیف جبهه‌ی حق‌اند. لذا باید ویژگی‌های طاغوت را با تمسک به قرآن و سنت شناخته و راه مقابله مناسبی برای مبارزه با آنها برگزید.

منابع

قرآن کریم، تدوین و ترجمه: سیدمحمدرضا صفوی، ترجمه قرآن بر اساس المیزان همراه با توضیحات و نکات تفسیری.

آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۲)، فرهنگ معاصر عربی، تهران: نشر نی، چاپ سوم.

ابن اثیرجزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ ش)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ اول.

ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵ ق)، دعائم الإسلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دارصادر، چاپ سوم.

۱۶۲ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

- بروجردی، محمد ابراهیم (۱۳۶۶ ش)، تفسیر جامع، تهران: کتابخانه صدر، چاپ ششم.
- حراغملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعة، محقق / مصحح: مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم‌السلام، چاپ اول.
- حریری، محمد یوسف (۱۳۸۴)، فرهنگ اصطلاحات قرآنی، (ویراست ۲)، قم: هجرت، چاپ دوم.
- حکیمی، محمدرضا و حکیمی، محمد و حکیمی، علی (۱۳۸۰ ش)، الحیة، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- خزائلی، محمد (۱۳۸۶)، اعلام قرآن، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم.
- خرازی و سایر هیئت تحریریه موسسه در راه حق، سید محسن (۱۳۸۶)، زندگانی چهارده معصوم علیهم‌السلام، قم: انتشارات مسجد جمکران، چاپ اول.
- دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ ق)، تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار العلم - الدار الشامیة، چاپ اول.
- راوندی، قطب‌الدین، سعیدین هبة‌الله (۱۴۰۹ ق)، الخرائج و الجرائح، قم: موسسه امام مهدی عجل‌الله تعالی فرجه الشریف، چاپ اول.
- روحی، ابوالفضل (۱۳۸۴)، مقاله «سیمای بنی‌اسرائیل در قرآن و عهدین»، ادیان، مذاهب و عرفان، نشریه معرفت، شماره ۹۵.
- زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ ق)، تاج‌العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- سیدکریمی حسینی، عباس (۱۳۸۲ ش)، تفسیر علیین، قم: اسوه، چاپ اول.
- شاه‌عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ ش)، تفسیر اثنی عشری، میقات: تهران، چاپ اول.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۵ ق)، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، تهران: اسلامیه، چاپ دوم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

تحليل و بزرگي های طاغوتیان عصر حضرت موسی (ع) / فاطمه شاه محمدی ۱۶۳

_____ (۱۳۷۴ ش)، ترجمه تفسیرالمیزان، سید محمدباقر موسوی همدانی، قم:

دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، زندگانی چهارده معصوم علیهم السلام، ترجمه إعلام الوری،
ترجمه: عزیزالله عطاردی، تهران: اسلامیه.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۰)، تاریخنامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، به تصحیح و
تحشیه محمد روشن، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)، چاپ سوم.

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
عبدالباقی، محمدفواد (۱۳۶۴)، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، قاهره: مطبعة دارالکتب المصریه.
فعال عراقی، حسین (۱۳۸۶)، یهود در المیزان، تهران: سبحان، چاپ سوم.

الفیروزآبادی، مجدالدین محمدبن یعقوب (بی تا)، القاموس المحیط، بی جا: موسسه الرساله، الطبعة السادسة.
فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: موسسه دارالهجره،
چاپ دوم.

قرشی بنابی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۳۶۳ش)، تفسیر خلاصه منهج الصادقین: مسمی به خلاصه المنهج،
تهران: اسلامیه، چاپ اول.

کلبینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: دار الحدیث، چاپ اول.
مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)،
بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.

محقق، محمدباقر (۱۳۸۴)، نمونه بینات در شان نزول آیات از نظر شیخ طوسی و سایر مفسرین
عامه و خاصه، ویراست دوم، تهران: اسلامی، چاپ ششم.

مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز الکتاب للترجمة و
النشر، چاپ اول.

۱۶۴ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۵)، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، مترجمان: حسن حکیم باشی، علی اکبر رستمی، میرزا علیزاده، حسن خرقانی، قم: تمهید، چاپ اول.

مغنیه، محمدجواد، موسی دانش (۱۳۷۸ ش)، ترجمه تفسیر کاشف، قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول.

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول. مهدوی راد، محمدعلی، حسین شجاعی (۱۴۰۲ ش)، «بازخوانی معنا و مصداق «طاغوت» در قرآن کریم با رویکرد تاریخی - ریشه‌شناختی»، مقاله پژوهشی، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۷۶، سال بیست و نهم.

واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۵ ق)، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالقلم، چاپ اول. همایون، محمدهادی (۱۳۹۱)، تاریخ تمدن و ملک مهدوی، تهران: دانشگاه امام صادق: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، چاپ دوم.

References

- * The Holy Qur'an, edited and translated by Seyyed Mohammad Reza Safavi, translation of the Quran based on al-Mizan with explanations and interpretative points.
- Abdul Baqi, Muhammad Fuad, 1364, Al-Mu'ajm Al-Mufahras li Alfaz Al-Qur'an Al-Karim, Cairo: Dar Al-Kutub Al-Masriyyah Publication. [In Arabic]
- Al-Dinawari, Abdullah bin Muhammad, 1424 AH, Tafsir Ibn Wahab named al-Wadiah fi Tafsir al-Qur'an al-Karim, Beirut: Dar al-Kutub Al-Ilmiya, Muhammad Ali Beydoon's publications, first edition. [In Arabic]
- Al-Fayoumi, Ahmad bin Muhammad, 1414 AH, Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-sharh al-kabir li Al-Rafi'i, Qom: Dar al-Hijrah, second edition. [In Arabic]
- Al-Firouzabadi, n.d, Majduddin Muhammed bin Yaqoub, Al-Qamoos al-Muhit, n.p: Al-Risalah Institute, 6th edition. [In Arabic]
- Al-Hurr Al-Amili, Muhammad bin Hasan, 1409 AH, Wasa'il Al-Shia, researcher/ corrector: Aal al-Bayt (AS) Foundation, Qom: Aal al-Bayt (AS) Foundation, first edition. [In Arabic]

- Al-Kashani, Fathullah bin Shukrallah, 1363 A.H., Tafsir Khulasa Manhaj al-Sadiqin: Named Khulasat al-Manhaj, Tehran: Islamiya, first edition. [In Persian]
- Al-Kulaini, Muhammad bin Yaqoub bin Ishaq, 1429 AH, Al-Kafi, Qom: Dar al-Hadith, first edition. [In Arabic]
- Al-Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi, 1403 A.H., Bihar al-Anwar al-Jamia li Durar Akhbar A'immah al-At'har (AS), Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, first edition. [In Arabic]
- Al-Mughnia, Muhammad Jawad, Tafsir Al-Kashif, 1378, translated by Musa Danesh, Qom: Bostan Kitab Institute (Islamic Propaganda Office Publishing Center of Qom Seminary), first edition. [In Arabic]
- Al-Raghib Al-Isfahani, Hossein bin Muhammad, 1412 AH, Mufradat Alfaz Al-Qur'an, Beirut, Dar al-Ilm – Al-Dar Al-Shamiya, first edition. [In Arabic]
- Al-Rawandi, Qutb al-Din, Said bin Hibatullah, 1409 AH, Al-Khara'ij wa Al-Jara'ih, Qom: Institute of Imam Mahdi (AS), first edition. [In Arabic]
- Al-Tabari, Mohammad Bin Jarir, 1380, Tarikhnameh Tabari, translated by Bal'ami, edited and revised by Mohammad Roshan, Tehran: Soroush (Publications of IR Broadcasting), third edition. [In Arabic]
- Al-Turaihi, Fakhruddin, 1375, Majma' al-Bahrain, Tehran: Mortazavi bookstore, third edition. [In Arabic]
- Al-Wahidi, Ali bin Ahmad, 1415 AH. Al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, Beirut: Dar al-Qalam, first edition. [In Arabic]
- Al-Zubaidi, Muhammad Murtada, 1414 AH, Taj al-Arous min Jawahir al-Qamous, Beirut: Dar al-Fikr, first edition. [In Arabic]
- Azarnoush, Azartash, 1382, Contemporary Arabic Dictionary, Tehran: Ney Publishing House, third edition. [In Arabic]
- Boroujerdi, Mohammad Ebrahim, 1366 AH. Tafsir Jami', Tehran: Maktaba Al-Sadr, 6th edition. [In Persian]
- Faal Iraqi, Hossein, 1386, Jews in Al-Mizan, Tehran: Subhan, third edition. [In Persian]
- Hakimi, Mohammadreza and Hakimi, Mohammad and Hakimi, Ali, 1380, Al-Hayat, translation: Ahmad Aram, Tehran: Islamic Culture Publishing House, first edition. [In Arabic]
- Hariri, Mohammad Youssef, 1384, Dictionary of Quranic Terms, Qom: Hijrat, second edition. [In Persian]
- Homayoun, Mohammad Hadi and Malik Mahdavi, 2013, History of Civilization, Tehran: Imam Sadiq University: Culture, Art and Communication Research Center, second edition. [In Persian]
- Ibn Al-Athir Al-Jazari, Mubarak bin Muhammad, 1367, Al-Nihaya fi Gharib al-Hadith wa al-Athar, Qom: Ismailian Press Institute, first edition. [In Arabic]
- Ibn Manzoor, Muhammad Bin Mukarram, 1414 AH, Lisan al-Arab, Beirut: Dar al-Fikr for printing, publishing and distributing - Dar Al-Sadir, third edition. [In Arabic]

- Ibn-Hayoun, Nu'man bin Muhammad Al-Maghribi, 1385 AH, Da'a'im al-Islam, Qom: Al-Bayt (AS) Foundation, second edition. [In Arabic]
- Kharrazi and other editorial board of the Institute on the Way of Right, Seyyed Mohsen, Autumn 86, Life of Fourteen Infallibles (AS), Qom: Jamkaran Mosque Publications, first edition. [In Persian]
- Khaza'ili, Mohammad, 1386, A'lam (Proper nouns) in the Qur'an, Tehran: Amir Kabir Publishing House, 7th edition. [In Arabic]
- Mahdavidrad, Mohammad Ali, Hossein Shojaei, Autumn 2023, "Rereading the meaning and example of "Taghut" in the Holy Qur'an with a historical-root-cognitive approach", research article, Historical Studies of the Qur'an and Hadith, No 76, Issue: 29th. [In Persian]
- Marifat, Mohammad Hadi, 1385, Doubts and Answers about the Holy Qur'an, Criticism of Doubts about the Holy Qur'an, translators: Hasan Hakim Bashi, Ali Akbar Rostami, Mirza Alizadeh, Hasan Kharraqani, Qom: Tamhid, first edition. [In Arabic]
- Mohaghegh, Mohammad Baqer, 1389, "Nomouneh Bayyenat dar Shan Nozoul Ayat" according to Sheikh Tusi and other Shiite and Sunni commentators, second edition, Tehran: Islamic, 6th edition. [In Persian]
- Muqatil bin Suleiman, 1423 AH, Tafsir Muqatil bin Suleiman, Beirut: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi, first edition. [In Arabic]
- Mustafawi, Hasan, 1402 AH, Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim, Tehran: Markez al-Kitab for Translation and Publication, first edition. [In Arabic]
- Qurashi Bonabi, Ali Akbar, 1412 A.H., Qamoos Quran, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya, 6th edition. [In Persian]
- Rouhi, Abulfazl, October 2005, The article titled: "The Image of the Children of Israil in the Qur'an and the Two Testaments", Religions, Denominations and Mysticism, Marafet Magazine, No. 95. [In Persian]
- Sadouq, Muhammad bin Ali bin Babawayh, 1395 A.H., Kamal al-Din and Tammam al-Ni'mah, Tehran: Islamiya, second edition. [In Arabic]
- Seyyed Karimi Hosseini, Abbas, 1382 AH, Tafsir Iliyyin, Qom: Osweh, first edition. [In Persian]
- Shah Abdul-Azimi, Hussein, 1363 AH, Tafsir Ithna Ashari, Miqat: Tehran, first edition. [In Arabic]
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, 1372, Life of Fourteen Infallibles (AS), edition of I'lam al-Wara, translated by Azizullah Atarodi, Tehran: Islamiya. [In Arabic]
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, 1374, translation of Tafsir al-Mizan, by Seyyed Mohammad Bagher Mousavi Hamedani, Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers Association, 5th edition. [In Arabic]
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, 1390 AH. Q. Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-A'jami Publishing House. [In Arabic]

Biannual Journal
Research in Narrative in
Interpretation of the Quran
Year 11th, 21th consecutive
Spring & Summer 2024
Pages 167-203

DOI: [10.22049/quran.2025.29337.1435](https://doi.org/10.22049/quran.2025.29337.1435)
Original Article

Analysis of the Educational System of the Stages and Levels of Human Interaction with God from the Perspective of Interpreters*

Mohammad Hosein Shirafkan**

Mahdi Davari***

Ali Ghazanfari****

Abstract

The primary and fundamental condition for the credibility of findings regarding the nature of human beings and their existential structure is reliance on credible scientific sources. Among the available sources, relying on the Holy Qur'an as an authentic, definitive, and indisputable source is undeniable, especially since this sacred text has introduced its mission and that of the Prophet as guiding and educating humanity. The Holy Qur'an is the most complete eternal gift and the greatest divine blessing to humanity, and it is only through its teachings that a person can reach the ultimate perfection and the status of true humanity. In this context, analyzing the relationship and interaction between humans and their Creator is essential. This study, which is conducted using a descriptive-analytical method, seeks to examine the stages of human interaction with God and to elucidate the Qur'anic system of these relational stages from the perspective of the interpreters of both Sunni and Shia traditions. By examining the types of human interaction with God, two forms of relationship—conceptual and existential—are discovered, with the conceptual relationship serving as a prerequisite for achieving the existential relationship. Seven types of conceptual relationships are discussed.

Keywords: Qur'anic Educational System; Qur'anic System; Relational Stages; The Two Sects; Faith-Based Connection

* Received: 2024-05-07 Revised: 2024-09-29 Accepted: 2024-10-21

** Ph.D. in Comparative Interpretation of the Holy Quran University of Sciences and Education, Qom, IRAN (The Corresponding Author) Email: Mh.Shirafkan12@gmail.com

*** Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences Department of the Holy Quran University of Sciences and Education, Qom, IRAN. Email: Mhd.Davari@yahoo.com

**** Associate Professor of Quran and Hadith Sciences Department of the Holy Quran University of Sciences and Education, Qom, IRAN. Email: Ali@Gazanfari.net



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

دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۲۰۳-۱۶۷

DOI: [10.22049/quran.2025.29337.1435](https://doi.org/10.22049/quran.2025.29337.1435)

مقاله علمی - پژوهشی

تحلیل نظام تربیتی مراحل و مراتب ارتباط انسان با خدا از

منظر مفسرین*

** محمدحسین شیرافکن

*** مهدی داوری

**** علی غصنفری

چکیده

شرط اولیه و اساس در اتقان یافته‌ها پیرامون چیستی انسان و ساختار وجودی او، بهره‌مندی از منابع علمی موثق است. در میان منابع موجود، اتکای به قرآن به‌عنوان منبع اصیل، قطعی‌الدلاله و قطعی‌الصدور، انکارناپذیر است. به‌ویژه آنکه این متن مقدس، رسالت خود و رسول را هدایت و تربیت بشر معرفی کرده است. قرآن کریم کامل‌ترین رهاورد جاودانی و برترین نعمت الهی بر بشریت است که انسان تنها در سایه تعالیم آن می‌تواند به کمال نهایی و مقام انسانیت راه یابد. در این بین تحلیل ارتباط و تعامل انسان با خالق خویش ضروری می‌باشد. در این نگاشته که با روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته به دنبال بررسی مراحل ارتباط انسان با خدا و تبیین نظام قرآنی از این مراحل ارتباطی از منظر مفسرین فریقین هستیم. با بررسی انواع ارتباط انسان با خدا، دو مورد ارتباط اعتباری و وجودی کشف شده که ارتباط اعتباری مقدمه‌ای برای رسیدن به ارتباط وجودی دانسته شده است. در ارتباط اعتباری به ۷ نوع ارتباط اشاره می‌شود.

کلیدواژه‌ها: نظام تربیتی قرآن، نظام قرآنی، مراحل ارتباط، فریقین، ارتباط ایمانی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰

** دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

Mh.Shirafkan12@gmail.com

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

Mhd.Davari@yahoo.com

**** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. ایمیل:

Ali@Gazanfari.net



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

مقدمه

مسأله رابطه انسان و خدا به صورت مناسبی در قرآن توصیف شده است. مروری بر آیات قرآن نشان می‌دهد که بخش عظیمی از پیام‌های کلام وحی در مورد ارتباط انسان با خداست. این رابطه خالق و مخلوق زیباترین جلوه هستی است که انسان تشنه راه، از زلال رحمت و برکات حضرت حق سیراب می‌سازد. قرآن، کتاب خدا، با کلمه «اللَّهُ» آغاز شده و با واژه «ناس» خاتمه می‌یابد و این بیانگر اهمیت رابطه خدا و مردم است. خدایی که قرآن معرفی کرده نه اینکه اقتباسات ذهنی در تصویر سازی او دخیل باشد. خدایی که برخی ادیان تحریف شده به نام مبدأ هستی و آفریدگار جهان به مردم معرفی کرده اند خدایی است که نه تنها دانشمندان علوم طبیعی، بلکه هر عاقلی از او وحشت داشته و حاضر نیست حتی او را پدید آورنده موجود ساده‌ای بداند تا چه رسد به این که این همه نظم عمیق را در سرتاسر جهان هستی از پرتو وجود او بداند. خدایی که افعالش آشامیدن، خوابیدن، کشتی گرفتن، گردش کردن و صفاتش جهل، غضب، حسد، بخل و ... باشد، این موجود، شایسته پرستش نیست و هرگز یک دانشمند طبیعی نمی‌تواند باور کند که چنین موجود ضعیف و ناتوانی مبدأ این همه آثار با عظمت و با شکوه است. لذا باید خدای قرآنی شناخته شده و سپس ارتباط انسان با وی کشف شود. باید انواع ارتباط انسان با چنین خدایی مورد بررسی قرار گیرد.

رابطه ما با خداوند مانند رابطه مربی و متربی است. خداوند متعال هم مربی ما است و ما را برای رشد و کمال آفریده منتهی از طریق عبادت تا جایی که هدف خلقت خود را بندگی معرفی نموده است (ذاریات: ۵۶). ارتباط با خدا از مهم‌ترین نیازهای بشر است. ارتباطی که انسان را رشد دهد و او را بهره بخشد. چرا که وقتی انسان به فقر ذاتی خویش پی برد برای رفع آن، احتیاج به غنی را حس می‌کند. حال با فهم این

نکته آیا در قرآن کریم برای ارتباط انسان با خدا فقط یک مرحله قرار داده شده و یا مراحل مختلفی در نظر گرفته شده است؟ انسان دارای خصوصیات و حالات مختلف می‌باشد و این شرایط مراحل مختلفی از ارتباط انسان با خدا را می‌طلبد. در این رساله با بررسی هندسه معرفتی قرآن به دنبال کشف این مراحل هستیم. اما باید دید آیا این مراحل دارای مراتب نیز هستند و یا همه در یک سطح می‌باشند؟ پس باید در ابتدا مراحل و انواع ارتباط را کشف کرده و در ادامه رتبه بندی آن را بررسی کرد.

در مورد ارتباط با خدا تحقیقاتی صورت گرفته است. کتاب «خدا و انسان در قرآن» اثر توشی هیکو ایزوتسو به اهتمام احمد آرام است؛ کتاب حاضر مبتنی بر دوره‌ای از سخنرانی‌ها است که نویسنده ژاپنی الاصل آن در بهار سال ۱۹۶۲ به درخواست دکتر ویلفرد کنتول اسمیت که در آن هنگام ریاست دانشگاه مگیل را در شهر مونتریال کانادا بعهدہ داشت، در این دانشگاه ایراد کرده بود. «ضرورت یاد خدا و ارتباط آن با یادکرد خدا از ما» اثر محمد تقی مصباح بوده که در واقع شرحی است بر مناجات ذاکرین امام سجاد علیه‌السلام. «نقش ابعاد اصلی شخصیت در نوع ارتباط با خدا» اثر منصوره سادات صادقی است که در آن به اثر ابعاد شخصیتی در نوع ارتباط انسان با خدای خود پرداخته شده است. «ارتباط دلپذیر با خدا» اثر علیرضا خزایی بوده که به مصداق نماز به عنوان ارتباط با خدا پرداخته شده است. «خداشناسی اکهارت» اثر فاطمه کیایی از دیگر نگاه‌های مرتبط با این نگاه‌هاست که باید توجه داشت اکهارت از عرفایی است که سنت مسیحی در قرون وسطی اندیشه وی را برتافت و خداشناسی وی را بدعت آمیز دانست. «خداشناسی از راه فطرت» اثر سید احمد میرحسینی از جمله منابعی است که در مورد ارتباط با خدا از راه فطرت انجام شده است. در مقاله ذکر شده برای نشان دادن معرفت فطری تنها به دو

آیه از قرآن کریم استناد شده و در ذیل آیه اول به نکاتی اشاره شده که عمدتاً واقعگرایی انسان را در توجه به خداوند می‌داند که این مهم مقتضای فطرت انسان است و اصل وجود این فطرت مرتبط با خداوند است. در این نوشتار ابتدا مراحل ارتباط انسان با خدا را کشف کرده و سپس شاخصه‌های هریک را تحلیل کردیم. در ادامه با نسبت سنجی میان آن‌ها و با در نظر گرفتن ویژگی‌ها مراتب آن‌ها را تعیین کردیم.

۱. نظام قرآنی

مراد ما از نظام قرآنی، یک نظریه نظام‌مند مبتنی بر قوانین کلی مستخرج از آیات گوناگون مرتبط به هم، درباره یک موضوع خاص از طریق تحلیل و پردازش آن آیات شریفه است. اسلوب قرآن عبارت است از روش اختصاصی در تألیف کلام و انتخاب الفاظ. اسلوب، شکل و صورت سخن است که به کلام، معنایی خاص می‌بخشد. قرآن کریم گرچه از الفاظ متداول در شیوة عرب استفاده کرده ولی دارای اسلوبی ویژه و خاص است. قرآن از نظر هماهنگی میان حروف و کلمات و پیوستگی و ترکیب آن‌ها در عبارت‌ها و نظم و سبک ویژه‌اش معجزه است. تأثیر بیان قرآن حتی برای مشرکان مسأله‌ای غیرقابل انکار بوده و همین امر سبب اقدام به معارضه با قرآن می‌شده که با ناکامی شدید همراه بوده است. برای کشف ظرافت‌ها و نکات پنهان آیات باید نسبت به اسلوب خاص آن آگاهی پیدا کرد تا بتوان به حوزه شگفتی‌های آیات وارد شد و به ترجمه دقیق و تفسیر صحیح آیات دست یافت.

اصول حاکم بر اسلوب قرآن، قابل فهم بودن، الهی بودن، جاودانگی و عربیت آن است. این اسلوب دارای ویژگی‌هایی است از جمله لحن و آهنگ مخصوص، انتقال از موضوعی به موضوع دیگر به نحوی که مطالب متعدّد و منسجم در هر سوره ملاحظه

می‌شود. خداوند متعال در قالب کلمات ساده و روان و مثال‌های فراوان، نکات عمیق و دقیقی را در تفهیم معارف دین برای دستیابی خردورزان بیان نموده و راهی برای تفکر معرفی نموده‌است.

قرآن پژوهان و مفسران متأخر به این نکته پی برده‌اند که هر سوره دارای یک جامعیت واحد است که در انسجام و به هم پیوستگی آیات نقش دارد. برخی از آنان از این حد جامع به عنوان «جان و روح سوره» یاد کرده‌اند و معتقدند هر سوره‌ای در قرآن کریم دارای جان و روحی است که در کالبد آیات آن سوره جریان دارد و این روح بر مبانی، احکام، توجیهاات و اسلوب آن سوره سلطه و اشراف دارد (مدنی، ۱۴۱۲ق: ۵). در یک سوره مخصوصاً سوره‌های بزرگ با اینکه موضوعات مختلفی مطرح شده است اما میان آن موضوعات هماهنگی و وحدتی وجود دارد که حاکم بر نظم کلی سوره می‌باشد (شحاته، ۱۳۷۷ش: ۲۷). از متأخران نیز علامه طباطبایی بر این نکته اصرار دارد که هر سوره صرفاً مجموعه‌ای از آیات پراکنده و بدون جامعیت واحد نیست؛ بلکه یک وحدت فراگیر بر هر سوره حاکم است که پیوستگی آیات را می‌رساند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۴).

۲. انواع ارتباط با خدا

۱.۲. ارتباط تکوینی

«ارتباط» واژه‌ای عربی است از ماده «ربط» و از باب افتعال، به معنای بستن. وقتی گفته می‌شود «ربط الشیء» یعنی آن را بست (مصطفوی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۸). این پیوند و ارتباط با خدا در قالب‌های مختلفی بروز می‌کند. ارتباط تکوینی، ارتباط خدا با همه اجزای نظام هستی از مخلوقات خداوند است. ارتباطی که از جانب خداست و به

واسطه آفرینش آغاز شده است. در واقع نخستین ارتباط با تعلق اراده خداوند متعال از طریق صدور فرمان تکوینی «کن» به معنای «باش» یا «موجود شو» با هر مخلوقی برقرار شده است؛ مخلوقات نیز بلافاصله با «فیکون» یا «موجود شدن» به این ارتباط برقرار شده از طریق صدور فرمان پاسخ داده‌اند. لذا در میان همه ارتباطات و کارکردهایی که هستی و انسان در طول سیر تکوین و تکامل خود می‌توانند داشته باشند، هیچ موردی به اندازه ارتباط خدا با آنها برایشان چنین نقش تعیین‌کننده و حیاتی ندارد، زیرا آفرینش اولیه و تداوم بقای مخلوقات صرفاً در گرو این ارتباط است. بنابراین ارتباط با الله با ارتباط تکوینی آغاز می‌شود که اولین ارتباط با انسان است. این ارتباط را ارتباط آفرینشی نیز می‌توان نامید. شاید نخستین اثری که در زمینه ارتباط انسان با خدا به صورت دقیق به نگارش درآمده، «خدا و انسان در قرآن» نوشته توشی‌هیکو ایزوتسو است. مؤلف در این اثر به گونه‌های مختلف رابطه خدا و انسان پرداخته، اما باید دانست در عین حال به اصناف رابطه خدا و انسان در ساحت عقیدتی و معرفتی هیچ اشاره‌ای نکرده است.

چون این مقاله در پی بررسی مراحل ارتباط انسان با خداست، در مورد ارتباط تکوینی که ارتباط خدا با انسان است بحثی نمی‌شود و تمرکز بحث را بر ارتباطات انسان با خدا قرار داده‌ایم.

۲.۲. ارتباط اعتباری

گاهی سخن در «انواع» ارتباط انسان با خدا است. در بحث انواع ارتباط مراد وظایفی هستند که انسان به‌طور عموم در عینیت‌بخشی به رابطه با خدا، آن اعمال و تکالیف را انجام می‌دهد. اما بحث در مراحل ارتباط انسان با خدا است که نوع اول آن را ارتباط

اعتباری بیان می‌داریم. مراد از ارتباط اعتباری ارتباطی است که در آن دو طرف موجود، لحاظ می‌شود. یعنی هم شخص مخلوق مورد توجه است و هم خالق در کانون توجه قرار دارد. یعنی در این ارتباط که انحاء مختلفه دارد، هر دو سو لحاظ می‌شود و به هر دو سو توجه داریم. از یک طرف به مخلوق نظر می‌شود و از طرف دیگر به خالق. این ارتباط دو سویه را به سبب این وجه ذکر شده ارتباط اعتباری می‌نامیم.

۳.۲. ارتباط وجودی

مراد از ارتباط وجودی، ارتباطی است که در آن یک طرف فقط لحاظ می‌شود و طرف دیگر مورد نظر نیست. این ارتباط به معنای فنای بنده در معبود نیست بلکه در عین وجود بنده، مورد لحاظ نبوده و تمام توجه به معبود است. در مقام فنای حقیقی، انسان، خود و بندگی خود، تمایلات و تمنیات و جهان اطراف خود را در قبال حضرت حق، جز هیچ نمی‌پندارد و فقط به خدا نظر می‌اندوزد. لذا همواره خدا را ناظر می‌داند و خدا در متن زندگی او جریان دارد.

آنچه سبب شده انسان پس از سالیانی طولانی طولانی عبادت و بندگی خدا، به مقامی که به گمانش حق عبادتش بوده نائل نگردد و از ارتباط با معبود خود آن لذت توصیف شده در کلام تامان درگاهش را کام نجوید، ریشه در یک واقعیت عمیق دارد. آن واقعیت ارتباط متافیزیکی و فرا متنی انسان با خداوند است. بینشی که سبب شده انسان خدایی خارج از زندگی خود تصور کند که در این حالت فقط در مصائب و تنگناهای زندگی از او استمداد بجوید و او را طلب کند. خدایی که در این بینش از انسان فاصله دارد و برای درک حضور او باید گوشه نشین شده و از معیشت فاصله گرفته و بی‌خواب و خور شود. در حالی که خدای قرآن خدایی است بدون لحاظ

دوری. خدایی که از انسان فاصله ندارد و برای یافتن او نیازی به صغری و کبری نیست. خدای قرآن خدایی غائب نیست تا او را حاضر کنی؛ چنانکه امام حسین ع در دعای عرفه بیان می‌دارد: «مَتَى غَبِثَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ؛ تو کی غایب بوده ای که حضورت نشانه بخواهد». خدای قرآن خدایی ثابت شده است و نیازی به استدلال برای اثبات ندارد. خدایی است فطری و حاصل. لذا برای کشف این الله فقط باید توجه کرد؛ استدلال برای کسانی است که از فطرت الهی فاصله گرفته‌اند.

باید جهان‌بینی قرآن را اصولاً خدا مرکزی دانست (ایزوتسو، ۱۳۸۱ش: ۱۱۹). از دیگر ویژگی‌های خاص خدانشناسی قرآن یکپارچگی و ثبات وصفی آیات آن بر هویت خداوند است. به این معنی که «الله» در سراسر قرآن دارای هویتی ثابت و شفاف می‌باشد. این امر باعث شده تا خدانشناسی قرآن در گستره آیات آن از انسجام و کمال بیانی والایی برخوردار باشد. جالب آن که قرآن، نه تنها هویت «الله» را با عبارات مثبت هویدا ساخته است، بلکه با جملات منفی متعددی ذات او را از تصورات و خرافات پیشین مشرکان و اهل کتاب، منزه ساخته است (نحل: ۵۷؛ انعام: ۱۰۳؛ مائده: ۷۲). اما این هر دو باز در راستای تعریفی از ذات پاک الهی است. باید دانست که خدانشناسی در قرآن کریم مبحثی مستقل و وسیع می‌باشد و پرتو آن چنان فراگیر است که دیگر موضوعات مورد بحث در قرآن، مانند «اصل رسالت» و «معداشناسی»، نیز مستقیماً تحت تأثیر آن قرار دارد.

۳. تبیین جایگاه مراحل ارتباط با خدا

مراحل ارتباط با خدا را می‌توان دارای جایگاه مختلف دانست. با بررسی این مراحل به این نتیجه می‌رسیم که هر کدام در موقعیتی از دیگری قرار می‌گیرند که به شرح زیر است:

۱.۳. بستر ساز

برخی از مراحل ارتباطی با خدا در جایگاه بستر ساز هستند یعنی برای سایر مراحل حالت آماده سازی دارند. جایگاه بستر ساز به این معناست که برای تحقق مرحله‌ی دیگر و برای بهره‌برداری از آن این مرحله مقدمه چینی می‌کند. گاهی این بستر سازی ضروری است و گاهی فقط در حد آماده‌سازی است. مثلاً ایمان به عنوان یک بستر ساز از ضروریات می‌باشد و سایر اعمال بدون تحقق ایمان پذیرفته نمی‌شود. اما برخی مثل استغفار به عنوان بستر ساز است که در حصول مراحل بعدی کمک‌کننده است. بنابراین به این نوع جایگاه، جایگاه بستر ساز گفته می‌شود که تعدادی از مراحل ارتباط انسان با خدا در آن جای می‌گیرند.

۲.۳. تقویت‌کننده

برخی از مراحل ارتباط انسان با خدا، تقویت‌کننده هستند؛ یعنی نوعی از ارتباط است که سیر انسانی را تحکیم بخشیده و باعث رشد و تعالی می‌شود. این مرحله پس از مرحله بستر ساز است. زیرا فرد با بستر سازی که کرده است در زمان سیر خود از انواع ارتباط تقویت‌کننده مثل ارتباط عبادی بهره می‌گیرد تا مسیر حقیقت را طی کند.

۳.۳. بینش ساز

نوع سوم و جایگاه دیگری که وجود دارد، جایگاه بینش ساز است. چه بسا شخصی مراحل قبلی را طی کرده باشد ولی وقتی بینش صحیح نداشته باشد رشدی حاصل نمی‌شود. بینش مسیر حرکت انسان را معین می‌کند. چرا که در روایت بیان شده:

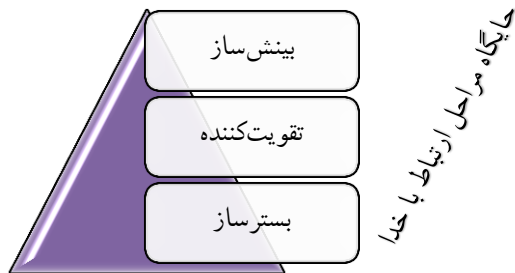
«عن علی بن ابی طالب علیه السلام: قال رسول الله صلی الله علیه و آله:

لَوْ أَنَّ عَبْدًا عَبَدَ اللَّهَ مِثْلَ مَا قَامَ نُوحٌ فِي قَوْمِهِ، وَكَانَ لَهُ مِثْلُ أَحَدٍ ذَهَبًا فَأَنْفَقَهُ فِي

تحلیل نظام تربیتی مراحل و مراتب ارتباط انسان با خدا ... / محمدحسین شیرافکن ۱۷۷

سَبِيلِ اللَّهِ، وَ مَدَّ فِي عُمَرِهِ حَتَّى يَحُجَّ أَلْفَ عَامٍ عَلَى قَدَمَيْهِ، ثُمَّ قُتِلَ بَيْنَ الصَّفَا
وَالْمَرْوَةِ مَظْلُومًا، ثُمَّ لَمْ يُوَالِكْ يَا عَلِيُّ، لَمْ يَشُمَّ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَلَمْ يَدْخُلْهَا»
(خوارزمی، ۱۴۱۱ق، ج ۴۰: ۶۷)؛ از علی بن ابی طالب علیه السلام روایت شده
که رسول خدا صلی الله علیه وآله فرمود: هرگاه بنده ای خدا را به مدت عمر
نوح که در میان قومش قیام کرد [نهد و پنجاه سال] به عبادت خدا بپردازد،
و به مقدار کوه احد طلا داشته باشد و در راه خدا اتفاق کند، و بر فرض به
قدری عمر کند تا بتواند با پای پیاده هزار سال حج به جا آورد، و بعد (در
بهترین مکان) بین صفا و مروه به ناحق کشته شود، اما ولایت تو را قبول
نداشته باشد بوی بهشت به مشام او نمی رسد و داخل آن نمی شود.

چنانکه مشاهده می شود، بینش صحیح یعنی پذیرفتن ولایت، شرط مقبولیت
اعمال است که در مرحله بینش ساز قرار دارد. پس اهمیت و ضرورت جایگاه بینش
ساز معین می شود.



(شکل ۱)

۴. تحلیل ارتباط اعتباری

بحث در مراحل ارتباط انسان با خدا است که نوع اول آن را ارتباط اعتباری بیان
می داریم. مراد از ارتباط اعتباری ارتباطی است که در آن دو طرف لحاظ می شود.

یعنی هم شخص مخلوق مورد توجه است و هم خالق در کانون توجه قرار دارد. در این مجال به اهم ارتباطات انسانی با خدا که به صورت دو طرفه است اشاره می‌شود. بدیهی است ارتباط انسان با خدا محدود به موارد بیان شده نیست ولی با جستجو در قرآن مهمترین این ارتباطات را حاصل کرده و به تحلیل آن پرداختیم:

۱.۴. ارتباط فطری و شاخصه‌های آن

وقتی از فطرت انسان سخن گفته می‌شود، مقصود این است که در سرشت و خمیرمایه وجود انسان از سوی آفریدگار متعالی، نوعی تمایل، استعداد و کشش به انجام کارهای نیک و خیر نهادینه شده است که اگر انسان به حال خود واگذار شود، به انجام آن اعمال گرایش خواهد داشت، مگر این که قوه و استعداد پیشین با عوامل بیرونی پوشانده شود.

ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است، هر چند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است (طباطبایی، بی تا: ۱۸۳). در ادامه به برخی شاخصه‌ها اشاره می‌شود.

۱.۱.۴. همگانی و فراگیر

از آنجاکه امور فطری به سرشت انسان باز می‌گردد، همه افراد را بدون استثنا در بر می‌گیرد، گرچه تحت تأثیر اوضاع مختلف و عوامل بیرونی، میزان آن در افراد شدت و ضعف خواهد داشت. بنابراین این نوع ارتباط فراگیر است.

۲.۱.۴. فراحیوانی و ارزشی

فطرت به انسان اختصاص دارد و دارای جنبه فراحیوانی است؛ بدین جهت، فطریات، خیر و از فضایل شمرده می‌شود. هیچ یک از شرور ریشه فطری ندارد و اعمال زشت

و ناپسند افراد را نمی‌توان به حساب فطرت گذاشت، حتی بدترین و ظالم‌ترین انسان‌ها براساس آفرینش، عدالت و زیبایی را دوست دارند و ظلم و تعدی را زشت می‌پندارند.

۳.۱.۴. غیراقتسابی

فطریات همگی محصول خلقت تکوینی است و تحقق آن، به علتی غیر از علت وجود انسان نیازمند نیست. به این دلیل، اساس آن به تعلیم و تعلم نیاز ندارد؛ گرچه هدایت و رشد و شکوفایی آنها به هادی و راهنما نیازمند است و بی توجهی و غفلت از امور فطری سبب خمود آن می‌شود.

۴.۱.۴. تغییرناپذیری و ثبات

بشر در ابتدای آفرینش خود حیوانی بالفعل و انسان بالقوه است؛ زیرا استعدادهای غریزی در او زودتر شکوفا می‌شود و در ادامه زندگی، به میزانی که در جهت تقویت جهات فراحیوانی و حاکمیت بخشیدن به فطرت الهی تلاش کند از انسانیت بهره بیشتری خواهد برد. در این میان، نکته قابل توجه آن است که این گرایش و استعداد فطری در انسان نابود نمی‌شود. از این رو، امور فطری در همه زمان‌ها و مکان‌ها و در همه انسان‌ها وجود دارد و دگرگونی اجتماعی و علمی و سیاسی، و فطرت انسان را دستخوش تغییر و تحول نمی‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم: ۳۰)؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست. آنچه از آیات و روایات (صدوق، ۱۳۸۷: ۲۳۱) می‌توان دریافت آن که این ثبات در فطرت وجود دارد ولی انسان تحت تاثیر محیط اجتماعی و فرهنگی، به گونه‌ای تربیت می‌شود که فطرت دفن و پوشیده می‌شود نه آنکه تغییر کند. از این رو اگر مانع برداشته شود دوباره انسان بر اساس فطرت خود

به اسلام که دین حق است گرایش می‌یابد و براساس آن رفتار می‌کند. خداوند در آیات ۶۳ و ۶۴ سوره انعام بیان می‌کند که فطرت قابلیت شکوفایی و سرکوب را دارد. به این معنا که گرفتاری‌ها و سختی‌ها موجب می‌شود تا فطرت آدمی شکوفا شود و توانمندی‌های خود را به فعلیت رساند و در مسیر کمالی از آنها بهره‌گیرد، همچنان‌که رفاه و آسایش نیز عامل پوشاندن فطرت می‌باشد. یکی از موانع شکوفائی فطرت خداجوی انسان، آلودگی روح به گناهان است. اصولاً آلودگی گناهان دل را از خدا دور می‌کند و پاکی و لطافت نخستین آن را از بین می‌برد. فطرت چنین انسانی نمی‌تواند شکوفا شود. همچنین آلوده بودن محیط و غرق شدن جامعه در شهوت پرستی و هوای نفس، تحریک شهوات و تن‌پروری و حیوان صفتی از عوامل انحراف و یا بی‌اثر شدن فطرت الهی انسان است شهید مطهری می‌نویسد:

«اینها با هر گونه احساس تعالی اعم از مذهبی یا اخلاقی یا علمی یا هنری، منافات دارد، آدم شهوت‌پرست حتی احساس عزت و شرافت و سیادت و شهامت و شجاعت را از دست می‌دهد و اسیر شهوت می‌شود و جاذبه‌های معنوی او را نمی‌کشد همانطور که خداوند می‌فرماید: «ان الله لایهدی القوم الفاسقین» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۴۰۵).

۵.۱.۴. ارتباط فطری دارای جایگاه بینش ساز

انسان دارای فطرت است؛ فطرتی حقیقت‌طلب که راهنمای طیّ مسیر او به سوی الله است. فطرت سرشتی ویژه و آفرینشی خاص، و با طبیعت و غریزه متفاوت است. فطرت همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه نسبت به مدبّر هستی است که حقیقت آدمی به آن سرشته شده است و جان انسانی به آن شیوه خلق

گردیده است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم: ۳۰)؛ «پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده است؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار، ولی اکثر مردم نمی‌دانند». تمامی انکارها، تردیدها و انحرافات به دلیل عدم حرکت آدمی بر اساس فطرت الهی خویش است. بر اساس این آیه شریفه، حرکت بر اساس فطرت، همان دین قیّم است که خداوند متعال آدمی را بر این شیوه خلق نموده است. این ویژگی در میان موجودات جهان آفرینش مختصّ انسان است و چنین موهبتی (فطرت) را خالق حکیم به موجود دیگری ارزانی نداشته است. لذا با چنین بینشی انسان ارتباطی ویژه با خدای خویش حاصل می‌کند که این ارتباط فطری مرهون بینش صحیح است.

۲.۴. ارتباط اصلاحی و شاخصه‌های آن

از دیگر انواع ارتباط اعتباری می‌توان به ارتباط اصلاحی با خدا اشاره کرد. در این ارتباط مخلوق خود را در مقابل خالق، خطا کار دیده و از او درخواست عفو و گذشت دارد. شاخصه‌های این ارتباط را می‌توان موارد ذیل دانست:

۱.۲.۴. درک عظمت الله

لازمه برقراری ارتباط اصلاحی درک عظمت خدا می‌باشد. بنده گناهکاری که این عظمت را درک نکرده باشد، انگیزه ای برای این ارتباط ندارد. درک عظمت حق برای انسان حس نیاز به قادر متعال را فراهم می‌کند. در خطبه از خصوصیات مومنین این‌طور بیان می‌شود:

«عَظُمَ الخالقُ فی انفسِهِم فَصَغَرَ مادونَهُ فی اعیُنِهِم» (رک: خطبه ۱۹۳)؛
خالق و آفریدگار در روح جانسان بزرگ جلوه کرده (به همین جهت) غیر
خداوند در نظرشان کوچک است.

باید توجه داشت که واژه ی بزرگ یا بزرگتر، درباره ی خداوند متعال به معنی
بزرگی اندازه یا مقام و مرتبه ی وجودی و امثال آن نیست. چون در همه ی این معانی،
نوعی مقایسه لحاظ شده است و خدا قابل مقایسه با هیچ موجودی نیست. وقتی گفته
می شود خدا بزرگ است منظور این است که او بزرگتر از آن است که با خلق خود
قیاس گردد و بزرگتر از آن است که خلق، به درک حقیقت او نائل گردند. به تعبیر
دیگر خدا بزرگتر از آن است که ذهن متفکر و قلب عارف و بلکه انبیاء قادر به ادراک
حقیقت او باشند. در روایات آمده است:

«قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ اللهُ أَكْبَرُ فَقَالَ اللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ فَقَالَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ
فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ ع حَدَّثْتُهُ فَقَالَ الرَّجُلُ كَيْفَ أَقُولُ قَالَ قُلِ اللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ
يُوصَفَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۱۷)؛ روزی مردی نزد امام صادق (ع) گفت:
الله اکبر؛ امام (ع) فرمودند: از چه چیزی بزرگتر است. مرد گفت: از هر چیزی.
امام فرمودند: خدا را محدود نمودی. مرد پرسید: پس چگونه بگویم؟ امام
فرمودند: بگو خدا بزرگتر از آن است که به وصف درآید.

۲.۲.۴. ضرورت ارتباط اصلاحی به مثابه زمینه ساز

در فرهنگ دینی، درخواست آموزش از پیشگاه پروردگار، دارای چنان اهمیتی است
که قرآن کریم فراوان به آن سفارش کرده و خطاب به مؤمنان می فرماید: ﴿اسْتَغْفِرُوا
رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ (نوح: ۱۰)، ﴿وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (مزل: ۲۰).

این اهتمام و جایگاه ویژه است که حتی پیامبران الهی در عین پاک‌ی و طهارت، باز هم از خداوند درخواست آمرزش داشتند: ﴿وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾ (مومنون: ۱۱۸)؛ «و بگو: پروردگارا! مرا ببخش و رحمت کن و تو بهترین رحم‌کنندگان».

﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ﴾ (اعراف: ۱۵۱)؛ «(موسی) گفت: پروردگارا! من و برادرم را ببامرز، و ما را در رحمت خود داخل فرما».

و قرآن کریم آن‌را از اوصاف مؤمنان شمرده است: ﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ (آل عمران: ۱۶)؛ «همان کسانی که می‌گویند: پروردگارا! ما ایمان آورده‌ایم پس گناهان ما را ببامرز». آری استغفار درجه انسان‌های بلند مرتبه؛ راه مقربان، و از بزرگ‌ترین اسباب تقرب است. و لازم نیست که برای معصیت و گناهی باشد؛ چرا که سالک الی الله که خواهان رسیدن به مقام قرب الهی است، هنگام تلاش و جدیت در مسیر سلوک وقتی نفس خویش را سست و کاهل می‌بیند، برای همین سستی استغفار می‌کند و از پروردگارش دائماً درخواست عفو و بخشش دارد. ضرورت استغفار از آن جا روشن می‌شود که قرآن از یک‌سو به آن فرمان داده، و از سوی دیگر ترک آن‌را توبیح کرده است: ﴿أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ﴾ (مائده: ۷۴)؛ «آیا به درگاه خدا توبه نمی‌کنند و از او آمرزش نمی‌خواهند». چرا که از یک‌سو انسان‌های عادی بر اثر غفلت و نادانی همواره در معرض گناه قرار دارند؛ لذا نیاز به استغفار و ضرورت آن برای پالایش روحشان امر بدیهی است. از سوی دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند حقوق الهی را چنان که باید و لایق پروردگار است به جای آورد؛ لذا استغفار در هر حال ضرورت دارد.

۳.۲.۴. تسبب (توسل) به اسباب در ارتباط اصلاحی

توسل، وسیله و واسطه قرار دادن چیزی بین خود و طرف مطلوب است. وسیله گاهی از امور مادی است؛ مثل آب و غذا که وسیله رفع تشنگی و گرسنگی است. از آنجا که

جهان بر اساس نظام علّت و معلولی و اسباب و مسببات، آفریده شده است؛ نیازمندی‌های طبیعی بشر با عوامل و اسباب برآورده می‌گردد. فیوضات معنوی، همچون هدایت، مغفرت و آمرزش نیز بر اساس نظامی خاص بر انسان‌ها نازل می‌شود و اراده حکیمانه خداوند بر این تعلق گرفته که امور از طریق اسباب خاص و علل معین به انسان‌ها برسد. بنابراین، همان گونه که در عالم ماده نمی‌توان پرسید: چرا خداوند متعال زمین را با خورشید نورانی کرده و خود بی‌واسطه به چنین کاری دست نزده است؟ در عالم معنا نیز نمی‌توان گفت: چرا خداوند مغفرت خویش را به واسطه توبه یا به واسطه اولیای الهی، شامل حال بندگان می‌کند؟

استاد شهید مرتضی مطهری معتقد است توسل به وسائل و تسبّب به اسباب، با توجه به این که خداست که سبب را آفریده است و خداست که سبب را سبب قرار داده و خداست که از ما خواسته است از این وسائل و اسباب استفاده کنیم، به هیچ وجه شرک نیست، بلکه عین توحید است. در این جهت هیچ فرقی میان اسباب مادی و اسباب روحی، میان اسباب ظاهری و اسباب معنوی، میان اسباب دنیوی و اسباب اخروی نیست؛ منتهای امر، اسباب مادی را از روی تجربه و آزمایش علمی می‌توان شناخت و فهمید که چه چیزی سبب است و اسباب معنوی را از طریق دین، یعنی از طریق وحی و از طریق کتاب و سنت باید کشف کرد. فعل خدا، دارای نظام است. اگر کسی بخواهد به نظام آفرینش اعتنا نداشته باشد گمراه است (مطهری، ۱۳۸۱ش، ج ۱: ۲۶۴). به همین جهت است که خدای متعال، گناه کاران را ارشاد فرموده است که در خانه رسول اکرم (ص) بروند و علاوه بر این که خود طلب مغفرت کنند، از آن بزرگوار بخواهند که برای ایشان طلب مغفرت کند. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذِ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ (نساء: ۶۵)؛ «اگر ایشان هنگامی که [با ارتکاب گناه] به خود ستم کردند، نزد تو می آمدند و از خدا آمرزش می خواستند و پیامبر هم برای ایشان طلب مغفرت می کرد، خدا را توبه پذیر مهربان می یافتند».

۴.۲.۴. ارتباط اصلاحی دارای جایگاه بسترساز

ارتباط اصلاحی از نوع ارتباط بسترساز است. بدین معنا که برای تحقق سایر موارد رشد به واسطه ارتباط اصلاحی بستر برای رشد انسانی مهیا می شود. لذا با رجوع به آیات لزوم تقدّم استغفار و پرهیز از گناهان بر عبادت خدا یا به عبارت دیگر اول تزکیه بعد تحلیه نمایان می شود. قرآن کریم در بیان اوصاف مؤمنان، توبه کار بودن آنان را مقدّم بر عبادت گری آنها بیان می نماید:

﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (توبه: ۱۱۲)؛ «[آن مؤمنان، همان] توبه کنندگان، عبادت کنندگان، سپاس گزاران، روزه داران، رکوع کنندگان، سجده کنندگان، فرمان دهندگان به معروف و بازدارندگان از منکر و پاسداران حدود و مقررات خدایند و مؤمنان را [به رحمت و رضوان خدا] مزده ده».

یا در جای دیگر می فرماید:

﴿مُتَّبِعِينَ لِحُدُودِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (آل عمران: ۳۱)؛ «[پای بند به همان سرشت خدایی باشید] در حالی که روی آورندگان به سوی او هستید و از او پروا کنید و نماز را برپا دارید و از مشرکان نباشید».

این دستور بدین معناست که پیکر و بدن آلوده به ویروس و میکروبها، قدرت جذب ویتامینها و پروتئینها و مواد غذایی را ندارد. پس ابتدا باید جان را از آلودگیها و خبائث پاک نمود، سپس به دنبال عبادت و ذخیره توشه آخرت برای خود بود وگرنه زحمات انسان دچار آفت می شود.

۳.۴. ارتباط فقری و شاخصه های آن

ارتباط فقری به این معناست که انسان با توجه به خالق، خود را فقیر او ببیند و این فقر را در ذات خود بداند که هیچگاه از انسان جدا شدنی نیست. کسی که خود را غنی از خدا بداند در این ارتباط با خدا شکست خورده و به خطا رفته است. شاخصه های این نوع ارتباط را می توان جنین بر شمرد:

۱.۳.۴. مبین وجود رابطی انسان

وجود فقر مطلق نشانه هستی غنی مطلق است. فقر و نیاز ذاتی موجودات امکانی، نشانه ای روشن بر هستی آن موجود بی نیاز است و ناپایداری آنها نشانه وجود تکیه گاه خود پایدار، برای آنهاست. شاید آیات زیر بر این معنا دلالت داشته باشد: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ... وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ (فاطر: ۱۵). مؤلف تفسیر بیان السعاده می نویسد: «بدان که فقر و احتیاج در ممکن عین ذات وجودی اوست؛ بدین معنا که وجود ممکن وجود تعلقی و وابسته است، وابستگی و تعلق عین ذات ممکن است، نه آنکه موجود ممکن چیزی و تعلق و وابستگی هم صفت او بوده باشد، لذا این نحو از وجود، شأنی جز فقر و ناداری و وابستگی ندارد و وجود خدای تعالی وجودی است که ذات او از همه ماسوای خود بی نیازست. بی نیازی مانند

سایر صفات او عین ذات اوست و این نحو از وجود، شأنی جز بی‌نیازی ندارد و غنا و بی‌نیازی از خدای تعالی فراتر نمی‌رود مگر به سبب خود حق تعالی. هر کس که غنا و بی‌نیازی عین ذات او باشد، علی‌الاطلاق حمید و پسندیده است» (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۲۷۹).

مؤلف تفسیر أحسن الحدیث می‌نویسد:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ خُطَابُ بِهِ عَمُومَ مَرْدَمٍ، اِعْمَازِ مَكْذِبٍ وَ مَوْحِدٍ مِی‌بَاشَد، گَرِچَه رُوی خُطَابُ بَا مَكْذِبِیْنِ اَسْتِ، مَخْلُوقَاتِ هِمَّةِ مَمْكَانِ الْوَجُودِ وَ مَحْتَاجِ بَه خَالِقِ وَ آفَرِیْنِدَه هَسْتَنْدِ وَ اِگَر عَلَّتْ وَاجِبَه مَوْجُودِ نَبُودِ، بَه وَجُودِ آمْدَنْ اَنهَآ مَحَالِ بُودِ. پَس هَمِه مَحْتَاجِ بَه خُودَا وَ هَمْگَانِ وَجُودَهَآیِ تَعَلَّقِیِ هَسْتَنْدِ» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹: ۲۹).

همچنین ابن قیّم، ضمن تبیین علّت احتیاج ممکن به علّت، بر اساس آیه بیان می‌کند، ملاک احتیاج ممکن به علّت نه حدوث متکلمان و نه امکان فلاسفه است، بلکه فقر ذاتی ممکن است که آیه در صدد بیان آن است. بنابراین، صحیح این است که بگوییم امکان و حدوث ملازم‌اند و هر دو دلیل احتیاج و فقر عالم هستی به خداوند متعال‌اند. چنانکه می‌نویسد:

«و الْمَقْصُودُ اَنَّهُ سَبْحَانَهُ اُخْبِرَ عَنِ حَقِیْقَةِ الْعِبَادِ وَ ذَوَاتِهِمْ بِاَنهَآ فُقِیْرَةٌ اِلَیْهِ سَبْحَانَهُ کَمَا اُخْبِرَ عَنِ ذَاتِهِ الْمَقْدَّسَه، وَ حَقِیْقَتِهِ اَنَّهُ غَنِیٌّ حَمِیْدٌ» (ابن قیّم جوزی، ۱۴۱۰ق: ۴۳۷).

۲.۳.۴. ارتباط فقری دارای جایگاه بینش‌ساز

جایگاه ارتباط فقری در رشد و کمال و سیر انسانی، جایگاه بینشی است؛ یعنی بینش حقیقی انسان را نسبت به خود و خدای خود شکل می‌دهد. انسان در پرتو توحید خدا،

افزون بر رسیدن به نیازهای خود، از کرامت و حریت نیز که بزرگ‌ترین موهبت الهی است، برخوردار می‌شود و به وارستگی بار می‌یابد. توضیح اینکه انسان ذاتاً فقیر است و این نیاز، حدوداً و بقائاً همه شئون او را فرا گرفته است؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ۱۵). این فقر و نیاز، انسان را به عبودیت و بندگی سوق می‌دهد. همه موجودات و از جمله انسان تکویناً بنده خدا هستند، ولی انسان در عالم تشریح مختار است که موحد و بنده خدا باشد یا آلهه دیگر را برگزیند و مشرک گردد، ولی باید بداند که از غیر خدا کاری ساخته نیست و تنها خداست که همه شئون انسان و جهان را کفایت می‌کند (رک: واقعه: ۶۵-۶۳).

۴.۴. ارتباط تعبدی و شاخصه‌های آن

در ارتباط تعبدی انسان خود را عبد محض خدا می‌داند و عبودیت از وی منفک نمی‌شود. همین ارتباط تعبدی است که باعث اوج انسان می‌شود. شاخصه‌های آن را می‌توان موارد ذیل دانست:

۱.۴.۴. ارتباط تعبدی در تقابل با ادعای ربوبیت

نکته بسیار مهمی که در این زمینه وجود دارد این است که در قرآن کریم، معمولاً عبد در مقابل رب به کار می‌رود و رابطه عبد و ربّ از لحاظ معنایی رابطه‌ای دو سویه است، هنگامی کسی ربّ دیگری خوانده شود، تلویحاً بدان معنا است که شخص دوم عبّد او است و برعکس. ربوبیت خدای متعال نسبت به انسان اقتضای پرورش و تربیت دارد و در مقابل، عبد یعنی، متربی و تربیت‌پذیری که تحت ربوبیت خدای متعال به سر می‌برد و خود را به هدایت الهی سپرده و برای رسیدن به کمال و سعادت، کاملاً تسلیم سیستم هدایتی و تربیتی خدای متعال شده است.

اما مفهومی که از عبد بودن معمولاً در اذهان است این است که انسانی ملک انسان دیگری باشد و مالک بکوشد از او بهره برداری کند. در قرآن کریم عبد به این معنا هم آمده است: ﴿عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ (نحل: ۷۵). در زبان عربی و عرف جامعه نزول قرآن، مملوک را عبد یا بنده و مالک را مولی می‌نامیدند. بنابراین، مولی می‌توانست مالک کارهای اختیاری بنده باشد و از او بهره برد و بنده هم وظیفه داشت در این محدوده خود را در اختیار مولی قرار دهد، ولی در سایر جهات وجودی مالک او نبود و حق تصرف نداشت. این مفهوم به شکل کامل‌تری درباره موجودات و خصوصاً انسان نسبت به خداوند متعال صادق است؛ یعنی خداوند علاوه بر اینکه مالک افعال ما است، مالک وجود ما و آنچه داریم نیز هست، و هر شأنی از شئون ما به اراده خدا و تحت سیطره و تسلط او است.

۲.۴.۴. ارتباط تبعدی بیانگر تبدل‌ناپذیری

در ارتباط تبعدی چون عبودیت در ذات انسان است، تبدل در آن راه ندارد. به این معنا که انسان همیشه عبد باقی می‌ماند و این طور نیست با رشد و کمال از مرحله عبودیت فراتر رود و از ارتباط تبعدی عبور کند. در آیه ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (حجر: ۹۹) استمرار تعبد تا هنگام مرگ انسان لحاظ شده است. اکثر مفسران قرآن بر آنند که منظور از «یقین» در این جا مرگ است؛ به این دلیل از واژه یقین به جای مرگ استفاده شده که مرگ از امور مسلم و قطعی است؛ چرا که انسان در هر چیزی شک کند، در مرگ نمی‌تواند تردید به خود راه دهد و یا استفاده از این کلمه، بدان جهت است که هنگام مرگ پرده‌ها کنار می‌رود و حقایق در برابر چشم انسان آشکار می‌شود، و حالت یقین برای او پیدا می‌شود.

این معنا در سوره مدثر آیه ۴۶ و ۴۷ از قول دوزخیان آمده است: وَ كُنَّا نَكْذِبُ
بِیَوْمِ الدِّینِ ﴿۱۱﴾ حَتَّىٰ أَتَانَا الْیَقِینُ؛ ما همواره روز رستاخیز را تکذیب می‌کردیم تا این که
یقین (مرگ ما) فرا رسید (رک: مکارم، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۱: ۱۴۳).
علامه طباطبایی در ذیل آیه ۹۹ سوره حجر قائل است:

«اینکه بعضی پنداشته‌اند که آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه عبادت تا
وقتی لازم است که یقین نیامده باشد، و همین که انسان یقین پیدا کرد دیگر
نماز و روزه واجب نیست. پندار و رأی فاسدی است، برای اینکه اگر مقصود از
یقین، آن یقین معمولی باشد که گفتیم از راه تفکر یا عبادت، در نفس پدید
می‌آید رسول خدا (ص) در هر حال آن یقین را داشته، و آیه شریفه که خطابش
به شخص رسول اکرم است می‌فرماید: عبادت کن تا یقین برایت بیاید، چطور
رسول خدا (ص) یقین نداشته با اینکه آیات بسیاری از کتاب خدا او را از
موقنین و همواره بر بصیرت و بر بینه‌ای از پروردگارش، و معصوم و مهتدی به
هدایت الهی و امثال این اوصاف دانسته است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۱۹۶).

۳.۴.۴. ارتباط تبعدی دارای جایگاه تقویت‌کننده

ارتباط تبعدی را باید ارتباطی تقویت‌کننده در مسیر رشد انسانی دانست. چرا که
تمسک به مصادیق عبودیت در این عالم به عنوان ابزار رشد در قالب احکام مختلف
قرار گرفته که گاهی به صورت واجب و گاهی به صورت مستحب شکل گرفته تا به
کمک آن انسان به رشد خود دست پیدا کند. قرار گرفتن انسان در صراط مستقیم از
جمله آثار عبادت است که در آیه ذیل به آن اشاره شده است:

﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (آل عمران: ۵۱)؛

«در حقیقت، خدا پروردگار من و پروردگار شماست. پس او را بپرستید (که)
این راهی راست است.

در آیات دیگر قرآن نیز کرارا می‌خوانیم که حضرت مسیح (ع) روی مساله عبودیت و بندگی خود در پیشگاه خدا، تکیه می‌فرمود، و بر خلاف آنچه در انجیل‌های تحریف یافته کنونی که از زبان مسیح (ع) نقل شده که او غالباً کلمه پدر را در باره خدا به کار می‌برد، قرآن مجید کلمه «رب» (پروردگار) و مانند آن را از او نقل می‌کند که دلیلی است بر نهایت توجه او نسبت به مبارزه با شرک، و یا دعوی الوهیت حضرت مسیح (ع) و لذا تا زمانی که حضرت مسیح (ع) در میان مردم بود هیچ کسی جرأت پیدا نکرد او را یکی از خدایان معرفی کند و حتی آثار تعلیمات مسیح (ع) در زمینه توحید به منحرفان اجازه نداد که تا دو قرن بعد از او نیز، عقاید شرک‌آلود خود را ظاهر سازند و به اعتراف محققان مسیحی مساله تثلیث و اعتقاد به خدایان سه‌گانه از قرن سوم میلادی پیدا شد.

۵.۴. ارتباط شکری و شاخصه‌های آن

در ارتباط شکری یک طرف شاکرو طرف دیگر مشکور واقع می‌شود و چنین ارتباطی باعث ازدیاد رحمت می‌شود. وقتی انسان نسبت به حقائق هستی شاکر بوده در واقع نشان‌دهنده بینش توحیدی او می‌باشد. شاخصه‌های این ارتباط را می‌توان موارد ذیل دانست:

۱.۵.۴. سبب شناخت مُنعم

یکی از ارکان اساسی در معنای شکر، شناخت و معرفت نعمت است، زیرا راهی است برای شناخت مُنعم (کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۱۰). یعنی وقتی بنده دانست که هر نعمتی فقط از جانب خداست، در واقع او را شکر کرده است. لذا، عزالدین کاشانی آن را نقطه آغاز شکر دانسته است (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۶۷) و برخی دیگر نیز (غزالی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۳۳۵)، دانستن نعمت از خدا را اصل شکر دانسته‌اند. بر این اساس، شکر، رؤیت منعم است نه رؤیت نعمت (هوازن‌القشیری، ۱۹۹۸م: ۱۷۵).

۲.۵.۴. ارتباط شکری دارای جایگاه تقویت کننده

ارتباط شکری را باید ارتباطی تقویت کننده در مسیر رشد انسانی دانست. چنانکه در موارد بالا بیان شد، بی بردن به حقیقت نعمت و فرستنده نعمت باعث شکر نعمت شده که شکر نعمت سبب جلب ازدیاد نعمت می شود (لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ؛ «اگر مرا سپاس گویند، بر نعمت شما می افزایم»). لذا این ارتباط شکری با خدا در جهت تقویت ارتباط انسان با خداست.

۶.۴. ارتباط محبتی و شاخصه‌ی آن

در ارتباط محبتی که هر دو طرف محب و محبوب لحاظ می شود شخص از این ظرفیت برای تعالی وجود خودش استمداد می جوید. رابطه‌ای که برای سیر به سمت حقائق باید لحاظ شود و شاخصه‌های آن عبارتند از:

۱.۶.۴. ارتباط محبتی دارای جایگاه تقویت کننده

در آیه کریمه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره: ۱۶۵) آدمیان به دو گروه مشرک و مؤمن تقسیم شده‌اند. مشرکان کسانی هستند که غیر خدا را دوست دارند، آن گونه که باید خدا را دوست داشته باشند؛ اما محبت مؤمنان به خداوند شدیدتر است. بیشتر متکلمان محبت مؤمن به خداوند را به معنای تعظیم و مدح و ثنای خداوند و عبادت خالص برای او می دانند که همراه با امید به پاداش و ثواب و ترس از عقاب است؛ اما عارفان محبت را نتیجه معرفت می دانند؛ از این رو هر که معرفتش به خداوند بیشتر باشد، محبتش شدیدتر است. ملاصدرا با تقسیم محبت آدمی به محبت نفسانی و محبت الهی، چنین بیان می کند (شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۳۳۶-۳۳۵) که هر محبتی نوعی عبودیت است. از این رو

تحلیل نظام تربیتی مراحل و مراتب ارتباط انسان با خدا ... / محمدحسین شیرافکن ۱۹۳

محبت نفسانی انسان به هر چیزی - خواه بتی که از سنگ و چوب تراشیده شده باشد و خواه اموال و اولاد و مقام‌های دنیوی - شرک محسوب می‌شود؛ زیرا محبت نفسانی توجه به غیر خدا و عبادت اوست. اما محبت الهی که می‌توان آن را «محبت معرفت و حکمت» نیز نامید، محبتی است که ملائم با شهوات نفسانی نیست و در حقیقت به خداوند تعلق می‌گیرد، گرچه در ظاهر، محبت به امور دنیوی باشد؛ چراکه مؤمن حقیقی همه چیز را جلوه خدا می‌داند و نتیجه چنین معرفتی جز محبت به خدا و عبادت او نخواهد بود.

آنچه سبب محبت خداوند در دل آدمی می‌شود، معرفت به کمال و زیبایی اوست. عارف با نظر در عالم و تفکر در آن، محبتش به خدا افزون می‌شود؛ زیرا ویژگی زیبایی، ایجاد ابتهاج است و این نوع ابتهاج فقط برای کسی حاصل می‌شود که قلب او پیراسته از کدورت‌ها باشد (شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۵۴ و ۱۵۳). چنین شخصی به «مقام محبت» نائل آمده است. این مقام در میان کائنات مختص آدمیان است؛ زیرا آدمی دارای ویژگی‌هایی است که او را از موجودات دیگر متمایز می‌کند.

۷.۴. ارتباط ایمانی و شاخصه‌های آن

بالاترین نوع ارتباط را از لحاظ جامعیت باید ارتباط ایمانی با خالق دانست که در مراحل مختلف ارتباط با خدا نقش ایفا می‌کند. ایمانی که ریشه در تحقق ارتباط با خدا می‌باشد. شاخصه‌های ارتباط ایمانی را باید موارد ذیل بیان کرد:

۱.۷.۴. لزوم استقرار ارتباط ایمانی

در یک تقسیم ایمان به دو نوع «مستقر» و «مستودع و عاریه‌ای» تقسیم می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿ وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ

لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾؛ و اوست که شما را از یک تن آفرید، برخی [از شما] استقرار یافته [در زمین] و برخی به ودیعت نهاده ما آیات خود را برای قومی که می فهمند، بیان کردیم.

کلمه «مستقر» هم به فتح قاف قرائت شده و هم به کسر آن. بنا بر اینکه مستقر، به فتح قاف باشد اسم مکان و به معنای محل استقرار خواهد بود، و همچنین «مستودع» نیز به فتح دال و به معنای مکانی که ودیعه را در آن قرار می دهند خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ۲۸۸). قابل توجه اینکه در این جمله از خلقت انسان تعبیر به «انشاء» شده است، و این کلمه چنانکه از متون لغت استفاده می شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴: ۱۳۴) به معنی ایجاد و ابداع آمیخته با تربیت و پرورش است، یعنی نه تنها خداوند شما را بدون هیچ سابقه آفرید، بلکه تربیت و پرورش شما را نیز بر عهده گرفت، و مسلم است که اگر آفریننده، چیزی را بیافریند، سپس او را رها سازد زیاد قدرت نمایی نکرده، اما اگر همواره او را تحت حمایت خویش قرار دهد و لحظه ای از پرورش و تربیت او غافل نگردد، عظمت و رحمت خود را کاملاً نشان داده است.

اما با مراجعه به روایات، تفسیر دیگری ظاهر می شود. در بعضی از روایات یک تفسیر معنوی برای این دو تعبیر نیز وارد شده که مستقر اشاره به انسان هایی است که دارای ایمان پایدارند و مستودع اشاره به آنها است که ایمانی ناپایدار دارند:

«عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت. «هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ

نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ» قال: ما يقول أهل بلدك الذي أنت فيه؟ قال.

قلت. يقولون مستقر في الرحم، و مستودع في الصلب، فقال. كذبوا، المستقر ما

استقر الايمان في قلبه فلا ينزع منه أبدا، و المستودع الذي يستودع الايمان

زمانا ثم يسلبه و قد كان الزبير منهم» (عروسی حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱: ۷۵).

۲.۷.۴. مشکک بودن

با توجه به آیات الهی ایمان را مشکک و ذو مراتب می‌بیم. ایمان مقوله‌ای ایست که دارای مراتب مختلف است و قابلیت ازدیاد دارد. توجه به آیه کریمه ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (انفال: ۲) این مهم را نمایان می‌سازد.

«وجل» همان حالت خوف و ترسی است که به انسان دست می‌دهد که سرچشمه آن یکی از این دو چیز است، گاهی به خاطر درک مسئولیت‌ها و احتمال عدم قیام به وظائف لازم در برابر خدا می‌باشد، و گاهی به خاطر درک عظمت مقام و توجه به وجود بی‌انتهای و پر مهابت او است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳: ۴۲). توضیح اینکه گاه می‌شود انسان به دیدن شخص بزرگی که براستی از هر نظر شایسته عنوان عظمت است می‌رود. شخص دیدار کننده گاهی آن چنان تحت تاثیر مقام پر عظمت او قرار می‌گیرد، که احساس یک نوع وحشت در درون قلب خویش می‌نماید، تا آنجا که به هنگام سخن گفتن لکنت زبان پیدا می‌کند؛ و حتی گاهی حرف خود را فراموش می‌نماید، هر چند آن شخص بزرگ نهایت محبت و علاقه را به او و همه دارد، و کار خلافی نیز از این شخص سرزده است، این نوع ترس، بازتاب و عکس‌العمل درک عظمت است. قرآن مجید می‌گوید:

﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾

(حشر: ۲۱)؛ «اگر این قرآن را بر کوه نازل می‌کردیم، خاشع و ترسان و از

خوف خدا شکافته می‌شد».

و نیز می‌خوانیم:

﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ (فاطر: ۲۸): «تنها بندگان عالم و

آگاه از عظمت خدا، از او می ترسند».

و به این ترتیب پیوندی میان آگاهی و خوف، همواره برقرار است، بنا بر این اشتباه است، که ما سرچشمه خوف و خشیت را تنها عدم انجام وظایف و مسئولیت‌ها بدانیم. و این ایمان هم چنان رو به انبساط نهاده و شروع به ریشه دواندن در دل می‌کند، و در اثر سیر در آیات داله بر خدای تعالی و همچنین آیاتی که انسان را بسوی معارف حقه رهبری می‌کند در دل شاخ و برگ می‌زند، بطوری که هر قدر مؤمن بیشتر در آن آیات سیر و تامل کند ایمانش قوی‌تر و زیادتر می‌گردد، تا آنجا که به مرحله یقین برسد، و جمله ﴿وَ إِذَا تَلَّيْتْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (انفال: ۲) اشاره به آن است.

۳.۷.۴. اختیاری بودن

خداوند، انسان را به نیروهای مختلفی مجهز ساخته و استعدادهای گوناگونی به او داده، تا در مسیر تکامل، که هدف آفرینش است، به او کمک کند. از این نظر انسان همانند گیاهان و یا انواع جانداران است که نیروها و غرائز لازم، برای رسیدن به این هدف در اختیارشان، گذارده شده است. با این تفاوت که انسان با اراده خود و آزادانه، تصمیم می‌گیرد، ولی حیوانات و گیاهان، بی‌اختیار به سوی هدفشان، پیش می‌روند. از این روی، قوس صعودی تکامل انسان، قابل مقایسه با جانداران دیگر نیست. به این ترتیب، از نظر خلقت و آفرینش و تکوین، انسان را مجهز به عقل و استعدادها و نیروهای لازم، برای پیمودن این صراط مستقیم، کرده است. از سوی دیگر، خداوند، پیامبران را با وحی آسمانی و تعلیمات کافی و قوانین مورد نیاز انسان، فرستاده است، تا از نظر شرایع، راه را از چاه، مشخص کرده و با بیان‌های گوناگون او را تشویق به

پیمودن این راه کنند، و از مسیرهای انحرافی باز دارند. چنانکه در آیه ۱۲ از سوره لیل می‌فرماید ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾. سپس از آنجا که راه‌های انحرافی، فراوان است، به انسان هشدار می‌دهد، و می‌گوید: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾؛ (نحل: ۹) «بر خداست که راه راست را بنماید. از میان راه‌ها نیز راهی است منحرف».

۴.۷.۴. ارتباط ایمانی دارای جایگاه سه گانه

ایمان را در نگاه قرآن می‌توان بستر ساز، بینش ساز و تقویت کننده دانست. در وهله‌ی اول ایمان را باید بستر ساز دانست. چرا که با توجه به آیات مشعر به ایمان، تا ایمان در دل نفوذ نکند اعمال انسان مورد پذیرش واقع نمی‌شود. در قرآن کریم بیان شده:

﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ (مائده: ۵)؛ هر کس به ایمان و

اعتقاد کفر ورزد، قطعاً عملش تباه و بی‌اثر می‌شود.

در مرحله بعدی ایمان از مقوله بینش‌ساز است. زیرا وقتی حقیقت ایمان که از مقوله معرفتی است در قلب انسان جای بگیرد و معرفت صحیحی نسبت به متعلقات بیان شده ایمان در قرآن پیدا شود، بینش صحیحی برای انسان کمال جو به وجود می‌آید. در وهله سوم با عمل ایمانی، ایمان ازدیاد می‌یابد و انسان به سمت کمال خود حرکت می‌کند. اینجاست که ایمان نقش تقویت کننده به خود می‌گیرد.

۵. مراحل ارتباط اعتباری

در بررسی هفت مورد از انواع ارتباط انسان با خدا به این نتیجه رسیدیم که هر کدام از انواع ارتباطها، جایگاهی را برای سیر انسان تشکیل می‌دهد. در واقع این ارتباطات موضعی را برای انسان معین می‌کند که تمسک به این موضع مسیرساز است. در

بررسی‌ها به این نتیجه رسیدیم که سه جایگاه در ارتباطات وجود دارد. بنابراین مراحل ارتباط انسان با خدا را در هفت نوع ارتباط بررسی شده می‌توان در جدول زیر مشاهده کرد:

مراحل ارتباط با خدا	جایگاه ارتباطی	انواع ارتباط	خصوصیات
مرحله اول	بستر ساز	اصلاحی - ایمانی	زمینه ساز رشد انسانی
مرحله دوم	بینش ساز	فقری - فطری - ایمانی	حصول بینش و نگاه صحیح به هستی
مرحله سوم	تقویت کننده	تعبدی - شکری - محبتی - ایمانی	ابزار تقویت سیر انسانی

نتیجه

هویت انسان در گرو ارتباط او با خالق خویش است. با توجه به مطالب بیان شده، ارتباط انسان با خدا به دو ساحت اعتباری و وجودی تقسیم می‌شود که در این نگاشته به نظام قرآنی ارتباط اعتباری با خدا اشاره شد. در این نوع ارتباط هر دو طرف لحاظ می‌شوند و در کانون توجه قرار می‌گیرند. ارتباط اعتباری به انواع فطری، اصلاحی، فقری، تعبدی، شکری، محبتی و ایمانی تقسیم شده و شاخصه‌های هر کدام بیان شد. برای هر کدام از انواع ارتباط جایگاهی در نسبت سنجی با ارتباط دیگر یافت شد که ارتباط ایمانی دارای جامعیت نسبت به ارتباط دیگر بود. ارتباط اصلاحی و ایمانی به عنوان بستر ساز، ارتباط فقری، فطری و ایمانی به عنوان بینش‌ساز و ارتباط تعبدی، شکری، محبتی و ایمانی به عنوان تقویت کننده بیان شده است.

منابع

- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۴۲۶ق)، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، قم: دارالتفسیر.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، التحریر و التتویر، بیروت: مؤسسة التاریخ.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الإشارات و التنبیها، قم: البلاغ.
- ابن قیّم جوزی، محمّد بن أبی بکر (۱۴۱۰ق)، تفسیر القرآن الکریم (ابن القیّم)، تحقیق مکتب الدّراسات و البحوث العربیّة و الإسلامیّة بإشراف شیخ ابراهیم رمضان. بیروت: دار و مکتبة الهلال.
- ابن منظور، محمّد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الصادر.
- اسکندرانی، محمد بن احمد (۲۰۱۰م)، کشف الاسرار، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
- حقی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا)، روح البیان، بیروت: دارالفکر.
- خانی، رضا و حشمت الله ریاضی (۱۳۷۲ش)، ترجمه بیان السّعاده فی مقامات العباده، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- خوارزمی، الموفق بن احمد البکری المکی الحنفی، (۱۴۱۱ق)، المناقب، مؤسسة النشر الإسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم.
- خوری شرطونی لبنانی، سعید (۱۹۹۲م)، اقرب الموارد فی فصیح العربیّه و الشوارد، بیروت: مکتبه اللبّان.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۷ش)، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم.
- رضی، محمد بن حسین (بی تا)، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، بی جا.

۲۰۰ دو فصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
شرتونی، سعید الخوری (۱۴۰۳ش)، أقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد، قم - ایران،
منشورات مکتبه‌الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱ش)، التفسیر القرآن‌الکریم، به کوشش محمد
خواجهوی، قم: بیدار.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۰ق)، من لا یحضره الفقیه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین.

_____ (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و تعلیقات مرتضی
مطهری، قم، انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قشیری نیشابوری، عبدالکریم هوازن (۱۹۹۸م)، الرساله القشیریة، چاپ معروف زریو و
عبدالحمید بلطه‌چی، دمشق.

عروسی حویزی، عبدالعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۱ش)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، چاپ عفت کرباسی و
محمد رضا برزگر خالقی، تهران.

غزالی، محمد (۱۹۹۲م)، احیاء علوم‌الدین، بیروت.

فضل‌الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.

قرشی، سید علی‌اکبر (۱۳۷۷ش)، تفسیر احسن‌الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۲ش)، شرح منازل السائرین، قم: بیدار.

_____ (۱۳۷۹ش)، لطایف الاعلام فی اشارات اهل‌الاهام، چاپ مجید

هادی‌زاده، تهران.

تحليل نظام تربیتی مراحل و مراتب ارتباط انسان با خدا ... / محمدحسین شیرافکن ۲۰۱

- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، تفسیر بیان السعاده، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمود شحاته، عبدالله (۱۳۷۷ش)، اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن کریم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مدنی، محمد (۱۴۱۲ق)، المجتمع الاسلامی كما تنظمه سورة النساء، قاهره: وزارة الاوقاف.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱ش)، فطرت، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱ش)، مجموعه آثار، قم: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵ش)، پیام امام امیرالمؤمنین (ع)؛ شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه، قم: مدرسه امیرالمؤمنین ع.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- واسطی زبیدی، سیدمحمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.

References

- Ibn Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH), "Al-Tahrir and Al-Tanwar", Beirut: Al-Tarikh Foundation. [In Arabic]
- Ibn Faris, Ahmad bin Zakaria (1404 AH), "Majam Maqais al-Lagheh", research and recording by Abdus Salam Muhammad Haroun, Qom: School of Al-Alam al-Salami. [In Arabic]
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1375), "Al-Isharat wa Al-Tanbihat", Qom: Al-Balagha. [In Arabic]
- Ibn Qayyim Jozi, Muhammad Bin Abi Bakr (1410 AH), "Tafsir al-Qur'an al-Karim (Ibn al-Qayyim)", research of the School of Arabic and Islamic Studies and Research under the supervision of Sheikh Ibrahim Ramadan. Beirut: Dar and al-Hilal School. [In Arabic]
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414 AH), "Languages of the Arabs", Beirut: Dar al-Esq. [In Arabic]
- Iskandarani, Muhammad bin Ahmad (2010), "Kashf al-Asrar", Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya. [In Arabic]
- Bahrani, Seyyed Hashem (1416 AH), "Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Ba'ath Foundation. [In Arabic]
- Haqi, Ismail bin Mustafa (Beita), "Ruh al-Bayan", Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

- Khani, Reza and Heshmatullah Riazi (1372), "Translation of Bayan al-Sa'adah in the religious authorities", Tehran: Payam Noor University Press. [In Persian]
- Khawarizmi, Al-Mufaq ibn Ahmad Al-Bakri Al-Makki al-Hanafi, (1411 AH), al-Manaqib, Al-Nashar al-Islami Foundation. [In Arabic]
- Farahidi, Khalil bin Ahmad (1410), "Al-Ain", published by Mahdi Makhzoumi and Ebrahim Samarai, Qom. [In Arabic]
- Khoury Shartoni Lebanese, Saeed (1992), "The closest resources in the Passover of the Arabs and the Shaward", Beirut: Maktabeh al-Lebanan. [In Arabic]
- Dehkhoda, Ali Akbar (1337), "Dictionary", Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Razi, Abul Fattouh (1408 AH), "Ruz al-Jannan and Ruh al-Jannan in Tafsir al-Qur'an", Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Arabic]
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412 AH), "Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an", Beirut, Darul Alam. [In Arabic]
- Razi, Muhammad Bin Hussain (Bita), "Talkhis al-Bayan Fi Punishment of the Qur'an", bi-ja. [In Arabic]
- Siyuti, Jalal al-Din (1404 AH), "Al-Dar al-Munthur fi Tafsir al-Mathur", Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library. [In Arabic]
- Sheratoni, Saeed Al-Khoury, "Aqrab al-Mawdar fi Fasih al-Arabiya and Shaward", Qom - Iran, Manifesto of the School of Allah Marashi Najafi, first edition 1403. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1361), "Al-Tafseer al-Qur'an al-Karim", by Muhammad Khajawi, Qom: Bidar. [In Arabic]
- Sadouq, Muhammad bin Ali (1390 AH), "Man La Yahzara al-Faqih", Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1417 AH), "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Jamia Madrasin. [In Arabic]
-
- (Bita), principles of philosophy and method of realism, with introduction and notes by Morteza Motahari, Qom, Islamic publications. [In Arabic]
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372), "Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic]
- Tousi, Muhammad bin Hassan (1413 AH), "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]
- Qashiri Neishabouri, Abdul Karim Hawazen (1998), "Al-Rasalah al-Qashiriyah", published by Zario and Abdul Hamid Baltahchi, Damascus. [In Arabic]
- Arusi Hawizi, Abdul Ali bin Juma (1415 AH), "Tafsir Noor al-Saqlain", Qom: Ismailian Publications. [In Arabic]
- Kashani, Ezzeddin Mahmoud (1381), "Masbah al-Hadaye and Miftah al-Kafayah", published by Efat Karbasi and Mohammad Reza Barzegar Khaleghi, Tehran. [In Arabic]

- Ghazali, Mohammad (1992), "Revival of Ulum al-Din", Beirut. [In Arabic]
- Fazlullah, Muhammad Hossein (1419 AH), "Tafsir Man Wahi Al-Qur'an", Beirut: Dar Al-Malaq for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Qurashi, Seyyed Ali Akbar (1377), "The Commentary of Ahsan Hadith", Tehran: Ba'ath Foundation. [In Arabic]
- Kalini, Mohammad bin Yaqoob (1365), "Al-Kafi", Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
- Kashani, Kamal al-Din Abd al-Razzaq (1372), "Description of the Houses of Al-Saerin", Qom: Bidar. [In Arabic]
- Kashani, Kamaluddin Abd al-Razzaq (1379), "Lataif al-Alam fi Asharat Ahl al-Ilham", Majid Hadizadeh, Tehran. [In Arabic]
- Gonabadi, Sultan Muhammad (1408 AH), "Tafseer Bayan al-Saadah", Beirut: Al-Alami Publishing House. [In Arabic]
- Majlesi, Mohammad Bagher (1404 AH), Bihar al-Anwar, Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
- Mahmoud Shehate, Abdullah (1377), "Aims and objectives of the Holy Qur'an's Surahs", Tehran: Farhang Islamic Publishing House. [In Arabic]
- Madani, Muhammad (1412 A.H.), "Al-Majteep al-Islami Kama Tazmeh Surah Al-Nisa", Cairo: Ministry of Awqaf. [In Arabic]
- Mostafavi, Hassan (1360), "Research on the words of the Holy Qur'an", Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Arabic]
- Motahari, Morteza (1361), "Fitrat", Tehran: Sadra. [In Persian]
- Motahari, Morteza (1381), "Collection of Works", Qom: Sadra. [In Persian]
- Makaram Shirazi, Nasser (1375), "The Message of Imam Amirul Momineen (AS); A new and comprehensive commentary on Nahj al-Balagheh", Qom: Madrasa Amirul Mominin A. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, Nasser (1374), "Example Interpretation", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Wasti Zubaydi, Seyyed Mohammad (1414 AH), "Taj al-Arus Man Javaher al-Qamoos", Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]

The Necessity of Hardship in the Process of Human Growth and Resilience with Reference to the Verses of the Holy Qur'an^{*}

Mohammad Shirvany^{**}
Rouhollah Souri^{***}

Abstract

Since there is a mutual influence between perceptions and emotions, the way humans view and approach various crises, issues, and problems plays a significant role in resilience, anxiety, and emotional regulation. The Holy Qur'an emphasizes this point in several verses, stating that the process of human growth is connected to and dependent on the model through which a person confronts and interprets crises. If a person understands that in the path of growth, they must inevitably experience hardship, and knows that just as it is God who alleviates and removes hardship, it is also God who imposes it, and that everything that emanates from God, due to the identity of God Almighty with perfection, makes hardship an essential part of that perfection. For this reason, a person will no longer be disturbed by confronting crises and difficulties; instead, they will creatively seek solutions to problems in order to cultivate new growth and experiences that shape their thoughts and character along their ascendant path. Since in the realm of the philosophy of suffering, the highest role of emotional management is linked to the place of awareness, it is essential to seek guidance from the divine revelation, which holds the highest truth in providing awareness. In this paper, using an analytical method and library tools, we aim to interpret and explain the verses of the Qur'an to achieve peace and the linguistics of human crises.

Keywords: Holy Qur'an; Human Growth; Crisis and Suffering; Necessity; Resilience

* Received:2024-01-02 Revised: 2024-04-24 Accepted: 2024-10-09

** Ph.D. in Islamic philosophy and theology of Faculty of Theology and Islamic Studies of Oom University. Oom. IRAN / Visiting Professor. Faculty of Theology, Shahid Beheshti University. Tehran. IRAN (The Corresponding Author) Email: Mohammad18860@vahoo.com

*** Assistant Professor of Philosophy Department of Faculty of Literature and Humanities of Kharazmi University. Tehran, IRAN. Email: Souri@khu.ac.ir



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۲۰۵-۲۲۸

DOI: [10.22049/quran.2025.29321.1433](https://doi.org/10.22049/quran.2025.29321.1433)

مقاله علمی - پژوهشی

ضرورت اضطراب در فرایند رشد و تاب آوری انسان با نظر بر

آیات قرآن کریم*

محمد شیروانی**

روح‌الله سوری***

چکیده

از آنجایی که بین ادراکات و احساسات تاثیر و تاثر دو سویه وجود دارد، نوع نگاه و رویکرد انسان بر بحران‌ها و مسائل و معضلات مختلف، نقش بسزایی در تاب آوری و اضطراب و کنترل هیجانات خواهد داشت. قرآن کریم در چندین آیه این مهم را متذکر می‌شود که فرایند رشد انسان، مرتبط و بسته به مدل مواجه و تفسیر انسان بر بحران‌ها نهادینه شده است، اگر انسان بداند که در مسیر رشد باید ضرورتاً اضطراب را تجربه کند، و بداند همانطور که دافع و رافع انسان از اضطراب خداوند است، معطی اضطراب هم خداوند است و هر آنچه از خداوند صادر می‌شود، به سبب عینیت خداوند متعال با کمال، اضطراب جزء ضروری کمال خواهد بود، به همین جهت انسان دیگر از رویارویی با بحران و گرفتگی‌ها پریشان نمی‌شود، بلکه خلاقانه به دنبال حل مساله می‌گردد تا رشد و تجربه جدیدی را در مسیر صعودی خویش بر اندیشه و شخصیت خویش طبع کند. از آنجایی که در حوزه فلسفه رنج، بالاترین نقش مدیریت هیجانات به موطن آگاهی برمی‌گردد، بایسته است تا از هویت و حیاتی، که بالاترین حقیقت مدل ارائه آگاهی را داراست، استمداد طلبید. در این نوشتار با روش تحلیلی و ابزار کتابخانه در صدد تاویل و تفسیر آیات قرآن در جهت تحقق آرامش و زبان‌شناسی بحران‌ها انسانی برآمده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، رشد انسان، بحران و رنج، اضطراب، تاب آوری

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸

** دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم. قم، ایران / استاد مدعو دانشکده الهیات دانشگاه شهید بهشتی. تهران، ایران (نویسنده مسئول) ایمیل:

Mohammad18860@yahoo.com

*** استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی. تهران، ایران. ایمیل:

Souri@khu.ac.ir



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

۱- مقدمه

هر انسانی به سبب داشتن ماهیت، از یک سو و جهانی که عاری از ماهیت نیست از سوی دیگر، ضرورتاً با بحران‌ها و تضادهای متنوعی مواجه می‌شود؛ چرا که به بیان فلاسفه، ماهیت مثار کثرت است و کثرت و تعدد، ذاتاً مساله و معضل را با خود به همراه دارد. از این رو، رسیدن به یک موطن بدون تنش خارجی، که خواست هر انسانی است، تا زمانی که در چنبره ماهیات است، ممکن نیست. هر جایی که پای تعدد در میان جای مطلوبیت تامه نیست کما اینکه جایی نامطلوبیت تامه هم نیست، از آن رو که جهان مادی، مداوم آمیخته با قوه‌ها و فعل‌ها یا ترها و آنتی‌ترهاست؛ دقیقاً به همین جهت هم رشد و حرکت تحقق پیدا می‌کند. رویش و ریزش دو یار ماندگاراند که هیچ گاه یکدیگر را طرد نمی‌کنند. صدرای شیرازی هم صحت جریان و مستفیض شدن عالم را به همین دوگانه بیان می‌دارد «لَوْلَا التَّضَادُّ لَمَا صَحَّ الْفَيْضُ عَنِ مَبْدَا الْجَوَادِ» ترجمه: اگر تضاد وجود نمی‌داشت فیض از سوی ذات ربوبی جاری نمی‌شد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۳۷). خداوند متعال هم در جای جای قرآن به این امر اشاره کرده است که «يُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ» یا «مُخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ» ترجمه: روز را در شب قرار داد یا حی را از میت خارج کرد (مریم/۴۳).

جهان در دارایی محض و همچنین در نداری محض، ایستا و ساکن می‌شود. زبان ذاتی هستی، شناور بودن بین فقدان و وجدان است بین طلوع و غروب مداوم است. ضرورت این نحوه از هستی، برای تحقق رشد انسان، برای خردمندان واضح است، از این رو در تعامل با مسائل، دچار شکایت و ابهام نمی‌شوند. هرچه انسان حوزه ادراکات را تصحیح و ترمیم کند، حوزه احساسات هم تعدیل و تنظیم می‌شود. به تعبیری دستگاه تحریکی انسان، با جهت‌دهی‌های دستگاه شناختی انسان، مدیریت و

کنترل می‌شوند، از این رو طغیان و تشویش خاطر کمتری حاصل می‌شود، و تاب‌آوری انسان، در بزنگاه‌های بحرانی، به توازن و تعادل بیشتری تقریب می‌شود.

شاید به همین جهت است که اهل خرد بلا را بر خود، شر و نحس و درد نمی‌پندارند، بلکه آن را نعمت تلقی می‌کنند. مولوی در مثنوی بین لذت و بلا تلازم برقرار می‌کند، اگرچه علی‌الظاهر باید بین بلا و الم، تلازم، و بین لذت و بلا، تباین، برقرار باشد:

در بلا هم می‌چشم لذات او مات اویم مات اویم مات او

(مولوی، ۱۳۹۰، دفتر دوم: ۲۱۳)

اضطراب و تنگایی امور، اگرچه بنابر مولفه‌های رفاهی و لذت مدارانه نامطلوب به نظر می‌رسد، اما هیچ‌گاه مسیر هموار، انسان را به رشد و تجربه و مهارتِ مواجهه با پستی‌ها و بلندی‌ها نمی‌رساند.

انسان متعادل هم از قهر هستی و هم از مهر هستی لذت می‌برد؛ چرا که بر وی روشن است، ثبات در مهر و یا در قهر، تکامل را تامین نمی‌کند:

عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد بوالعجب من عاشق این هر دو ضد

(همان، دفتر سوم، ۴۳)

برخی از اهل معرفت، خیر و شر، سعد و نحس، سود و زیان را، به اسامی جلالی و جمالی خداوند متعال، پیوند می‌زنند:

فُطُورًا بِالْجَلَالِ عَلَى التَّذَاذِ وَ طُورًا بِالتَّلَذُّذِ بِالْجَمَالِ

(طهرانی، ۱۳۶۵، ۶: ۵۴۳)

ترجمه: گاهی با اوصاف جلالی خود عارفان را سیراب می‌کند و گاهی با اوصاف جمالیه عنایت می‌کند. به این معنا که انسان مستوی، در مواجهه با تجلیات جلالی خداوند، همان لبخندی را می‌زند که در مشاهده با تجلیات جمالی خداوند می‌زند.

۲- پیشینه تحقیق

در حوزه تعامل با بحران مقالات و کتب متعددی نوشته شده است، اما پیوند و تحلیل و تطبیق آن با قرآن کریم به خصوص مورد نگارش قرار نگرفته است. مع‌الوصف برخی بین رشد و بحران و ارتباط ضروری بین این دو متونی را مدون نمودند.

محبوبه شرکت، در پایان‌نامه «بررسی واژه مضطر در قرآن با تأکید بر نظرات علامه طباطبایی» (۱۳۹۰) به بررسی قواعد فقهی و ادبی مفهوم اضطراب با تأکید بر مبانی‌المیزان پرداخته است.

دکتر بیژن امینی، در کتاب «بحران و رشد» (۱۴۰۰) به این نکته اهتمام می‌ورزد که بحران‌درمانی با بخشیدن خودآگاهی برتر به فرد، دیدگاه فرد را نسبت به خود و بحرانی که در آن قرار گرفته است، تغییر می‌دهد. در این مقاله با توجه به ضرورت و وجوب اضطراب در مسیر رشد شخصیت و تعادل انسان، با تأکید بر آیات قرآن کریم بر مهارت مواجهه با بحران تأکید شده است تا توانمندی انسان بر تاب‌آوری و تحمل افزایش پیدا کند.

۲-۱. قرآن کریم و ایده رشد

اینکه در آیات و روایات مرتباً امر بر صبر می‌شود، بدین جهت است که قرار نیست هیچ پدیده بر انسان مداوم بماند، بلکه جریان هستی مرتباً در حال چرخش و خفض و رفض است، لذا نه باید در هنگامه رویش، از خود بی‌خود شد و نه در هنگامه ریزش فسرده شد.

خداوند متعال تأثر مداوم از امور بیرونی (چه مطلوب چه نامطلوب) را از ویژگی‌های انسان ناموزون می‌داند:

لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ (اسراء / ۷۶) ترجمه: بر آنچه از دست شما رفت، تأسف نخورید، و بر آنچه به شما عطا کرده است، شادمان و دلخوش نشوید. در واقع، خداوند می‌فرماید نه تفرحوا وابسته به اتاکم است و نه تأسوا وابسته به ما فاتکم، بلکه انسان مستوی و متعادل، به هر دو کنش، واکنش رضایتمندانه نشان می‌دهد، چون می‌داند که در حال پرورش قرار گرفته است.

در آیه دیگری، خداوند متعال می‌فرماید که قضاوت بر اتفاقات بیرونی لزوماً هم سو با هویت ظاهری شان نیست، بلکه هر دو امر متقابل برای رشد انسان می‌توانند مورد تحلیل و تدقیق قرار گیرند:

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَيْهِ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ / وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَيْهِ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهْنَنَ (انسان / ۲۳) اما انسان طبیعتش اینگونه است که وقتی پروردگارش او را امتحان کند و در محیط زندگی او را ارجمند نماید و به او نعمت بدهد، می‌گوید: پروردگارم مرا گرامی داشته و وقتی که او را امتحان کند و روزی او را تنگ نماید، می‌گوید: پروردگارم مرا خوار کرده است.

حکیم نظامی در این خصوص ابیات هم راستایی با مضامین قرآنی دارد:

یکی را پای بشکستی و خواندی یکی را بال و پر دادی و راندی

(نظامی، ۱۳۷۶: ۶۷)

یعنی بین شکستن و راندن و همچنین بین پرواز و خواندن، تلازم برقرار نیست، بلکه هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد هر دو در خدمت تکامل و تعادل انسان هستند. آنچه که باید مورد دقت قرار گیرد، این مهم است که بیان قرآن کریم در خصوص مواجهه با بحران لزوماً الهیاتی نیست؛ یعنی برای تاب‌آوری و مواجهه سالم در تعامل با خصیصه اضطرار لزوماً نیاز نیست، انسان خداپاور و متدین باشد، اگرچه در رویکرد

دینی تعامل بهتری حاصل می‌آید، اما اینکه گرایش‌های عرفانی و کلامی تحمل مصائب را تنها بسته به گرایش‌ات الاهیاتی می‌کنند، ایده قابل تعمیم نیست، به همین جهت تنها کسانی از این ایده بهره می‌برند که وابستگی‌های درون‌متنی و درون‌دینی دارند. از این‌رو، نمی‌توانند برای کسانی که انتظارات برون‌دینی و برون‌متنی دارند، پاسخی داشته باشند.

۲-۲. اضطراب و استعلا

از آیات معروف قرآن کریم آیه ۶۲ سوره نمل است که بسیار هم مورد تاسی متأثران و درماندگان قرار می‌گیرد: {أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَّرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ إِلَهَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَدَّكُرُونَ} (سوره نمل آیه ۶۲) یا آنکه وقتی درمانده‌ای او را بخواند اجابت می‌کند و آسیب و گرفتاریش را دفع می‌نماید، و شما را جانشینان زمین قرار می‌دهد؟ آیا با خدا معبودی دیگر هست اندکی متذکر و هوشیار می‌شوند.

اضطراب در لغت مصدر باب افتعال از ریشه «ضرر» به معنی ناچار بودن از پذیرش ضرر، یعنی آسیب و گزند، و «ضرورت» اسم مصدر آن است (اصفهان‌ی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۳۲). ضرورت، نیاز شدیدی را گویند که برآورده نشدن آن ممکن است خطر جانی، یا زیان مالی جبران‌ناپذیری را پدید آورد. مقابل اضطراب نه اکراه است و نه اختیار و نه امکان، بلکه مقابل آن طمانینه و آرامش است و هویتی و حالتی، شدیدتر از احتیاج است.

صاحب تفسیر تسنیم در خصوص «أم» در ابتدای آیه می‌فرماید «أم» در آیه منقطه و به معنی «بل» است؛ یعنی دیگران خدا نیستند و فقط کسی خدا است که بتواند مشکل مضطر را حل کند. حرف زمخسری هم که الف لام «المضطر» را الف لام جنس می‌داند نه استغراق، ناصواب است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ج ۲۰: ۳۱۶). علامه

طباطبایی در باب اجابت پس از اضطراب آن را به صدق نسبت می‌دهد، به این معنا که انسان در حالت پیدا نکردن راهی برای برون رفت از محذور پیش‌رو، با تمام وجود خواست خود را از خداوند متعال طلب می‌کند، این طلب مجدانه اجابت و دفع اضطراب را رقم می‌زند: مراد از اجابت مضطر (وقتی که او را بخواند) این است که خدا دعای دعاکنندگان را مستجاب و حوائجشان را بر می‌آورد، و اگر قید اضطراب را در بین آورد، برای این است که در حال اضطراب، دعای داعی از حقیقت برخوردار است و دیگر گزاف و بیهوده نیست، چون تا آدمی بیچاره و درمانده نشود، دعاهایش آن واقعیت و حقیقت را که در حال اضطراب واجد است ندارد، و این خیلی روشن است. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۸: ۵۶)

آنچه در این آیه مورد نظر است، فرایند کشف سوء است، به این صورت که خداوند متعال با مضطر و رفع اضطراب چگونه مواجه می‌شود؟ آیا خداوند متعال مستقیماً معضلات بشر را رفع و دفع می‌کند یا به وسیله وسایط اجابت را محقق می‌سازد؟ اگر به وسیله وسایط بشر را رهایی بخشد یا از طریق خود انسان رهایی را رهنمایی می‌کند یا از طریق وسائط متعالی کار را بدون محوریت انسان پیش می‌برد؟ جواب این مهم برای تثبیت ادعای ضرورت اضطراب و مواجهه تاب‌آورانه با بحران بسیار حائز اهمیت است؛ چرا که اگر انسان بداند که قرار است خودش رافع و دافع اضطراب باشد و یا به بیان دیگر خود هم سائل باشد و هم مجیب، می‌داند که بناست از مواجهه با بحران، تجربه زیسته خود را ازدیاد بخشد و روز به روز به بلوغ و شکوفایی و تحقق جنبه‌ی خدایی‌گونه خویش نزدیک‌تر شود و همچنین بتواند از تحلیل مواجهه استراتژی را سیستم گذاری کند، تا دیگران هم بتوانند در یک فرایند تعمیم پذیرانه، آن را تجربه کنند. این بیان با گفتمان ایمان گرایانه کاملاً تفاوت دارد؛ چرا که در آن رویکرد هیچ مسیر نقطه گذاری

شده‌ای وجود ندارد، که افراد بتوانند آن را فراگیر و ماندگار محقق کنند. همانطور که پیش از این بیان شد، پارادایم ایمان‌گرایی سعی در باورسازی و تبعیت‌پذیری غلیظ دارد، بی‌آنکه خود را ملزم به ارائه متد مشخص و همچنین شفاف‌سازی مدعا و همچنین شفافیت بین مدعا و دلیل را عهده‌دار شود.

در اکثر تفاسیر قرآن کریم بدون آنکه نگاهی تحلیلی بر فرایند کشف سوء تبیین شود، تنها با یک بیان کلی به خداوند متعال نسبت داده شده است. صاحب تفسیر کشف‌الاسرار همه فعالیت‌ها را بدون تاویل و تفسیر و تحلیل به خداوند نسبت می‌دهد: معنی الآیه *أَنَّ هَذَا الْمُضْطَرُّ إِنْ كَانَ غَرِيبًا فِي الْمَاءِ انْقَذَهُ وَ إِنْ كَانَ غَرِيبًا فِي الذُّنُوبِ غُفِرَ لَهُ وَ إِنْ كَانَ مَرِيضًا شَفَاهُ وَ إِنْ كَانَ مُبْتَلًى عَافَاهُ وَ إِنْ كَانَ مَحْبُوسًا أُطْلِقَهُ وَ إِنْ كَانَ مَدْبُونًا قُضِيَ دَيْنُهُ وَ إِنْ كَانَ مَكْرُوبًا فَرَّجَ كَرْبَهُ* (خواجeh انصاری، ۱۳۷۱، ج ۷: ۲۴۱) ترجمه: اگر این مضطرب در آب غرق شد، او را نجات دهید، اگر بیمار است، او را شفا دهید. بدهی، قرض خود را می‌پردازد و اگر گرفتار شد، گرفتاری او برطرف می‌شود.

فخر رازی در تفسیر این آیه شریفه، تمامیت رفع و کشف را بدون تبیین چگونگی کشف به خداوند نسبت می‌دهد، که قطعاً اینگونه از بیان‌ها، برای کسانی که ناخدا‌باور هستند و جویای ادله برون‌متنی هستند، اعتماد و اقتناع آور نیست و طبیعتاً اقبالی به متون مقدس در آنها مشاهده نمی‌شود: *لَا يَقْدِرُ أَحَدٌ عَلَيَّ كَشْفِ مَا دُفِعَ إِلَيْهِ مِنْ فَقْرٍ إِلَيَّ غِنًى وَ مَرَضٍ إِلَيَّ صِحَّةً وَ ضِيقٍ إِلَيَّ سَعَةٍ إِلَّا الْقَادِرُ الَّذِي لَا يَعْجِزُ وَ الْقَاهِرُ الَّذِي لَا يُنَازَعُ*. (فخر رازی، ۱۴۲۰ه ق، ج ۲۵: ۵۶۵) ترجمه: هیچ کس نمی‌تواند آنچه را که به او داده شده از فقر تا مال و بیماری تا سلامتی و سختی تا سختی آشکار کند، مگر آن که توانا است و شکست نمی‌خورد و قادر مطلق است که تسلیم نمی‌شود؛ در هر صورت، گروه نخست با توجه به سازه و نظام فکری الاهیاتی و ایمان‌گرایانه خویش

نباید اضطراب را تجربه کنند؛ چرا که خداوند متعال آنان را برای رسیدن به رشد شخصیتی، حتی می‌تواند و باید در اضطراب قرار دهد، تا بتوانند خودسازی و تاب‌آوری را تجربه کنند، خداوند متعال در آیه ۱۵۵ سوره بقره می‌فرماید که طوری زیست را برای بندگانش مقرر می‌کنم تا بتوانند مهارت مواجهه با اضطراب را تجربه کنند: *وَلِنَبْلُوَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ / قَطْعًا* شما را با اموری همچون: ترس، گرسنگی، زیان مالی، جانی و کم‌بود میوه‌ها آزمایش می‌کنیم. در این آیه، خداوند متعال به صراحت به اعطای اضطراب اشاره می‌کند؛ یعنی نه تنها رافع و دافع مصل و گره و مساله خداوند است، معطی و موجد و موثر هم خود خداوند متعال خواهد بود.

حال که دانسته شد که خود خداوند متعال است که بندگان را در معرکه بحران قرار می‌دهد، دو سوال باید به درستی به پاسخ برسد: نخست اینکه چگونه انسان در متن بحران از سوی خداوند قرار می‌گیرد؟ و دوم اینکه چرا خداوند متعال بشر را در چنین حال تلخی قرار می‌دهد؟ و پس از اینکه بشر را به چنین موقعیتی فراخواند چرا با دعا و انابه آن را بر طرف می‌کند؟ قطعاً خداوند متعال به سبب بساطت و وحدت محض به نحو مستقیم در عالم کثرت و ترکیب، دخل تصرف نمی‌کند، بلکه وسائط فیض و چیدمان مهندسی شده هستی، عنایت را از عالم معنا، بر عالم ماده می‌تابانند، و چه امر معنایی تری از نفس ناطقه انسانی وجود دارد؟ نفس مجردی که جلوه اتم آن در اولیاء، انبیاء و معصومین، متحقق شده که البته دیگر نفوس هم به سوی کمال و فعلیت خویش در سریان قرار می‌گیرند. از این رو، باید چنین بیان داشت که خداوند متعال از طریق خود انسان بر خود انسان می‌بارد. اگر هم از غیر انسان فی المثال ملائکه و غیب و اسماء الله امر متحقق می‌شود، باز هم علت قریب تمامی خصائص انسانی، خود

انسان خواهد بود؛ چرا که اضطراب از جمله علوم حضوری است، که دفع آن هم حضوری خواهد بود، کما اینکه فلاسفه^۱ یکی از اقسام مهم علم حضوری را حالات نفس دانسته‌اند. از این رو، برای آنکه رشد و تعالی و تعادل را که کشش و گرایش ذاتی انسان بماهو انسان است را رقم زند، ضروری است که انسان خودش با مسئله و حل آن مواجه شود تا هم رشد را تجربه کند و هم عزت برآمده از حل مساله را دریافت کند و معنای زندگی را تشدید کند. اما گروه دوم، کسانی که خدا باور نیستند، بازهم باید اضطراب را تجربه کنند، و نه تنها باید تجربه کند بلکه بعید است، آن کس که دنبال موفقیت و رشد است با اضطراب مواجه نشود؛ چرا که لازمه دنیای مادی و آزمون و خطاها و مواجهه با رقبا و تنبلی‌ها و رفاه طلبی‌ها ضرورتاً به اضطراب منجر می‌شود.

۲-۳. تبیین حکمی

خداوند متعال هیچ‌گاه شر مطلق صادر نمی‌کند، کما اینکه خیر مطلق هم صادر نمی‌کند، (اگرچه خود خیر مطلق است)؛ چرا که هر دو مطلق، با رشد در تباین است و خداوند متعال خلقت را برای تکامل بشر، عنایت و تجلی بخشیده است. (در این حوزه مباحث دقیقی وجود دارد که محل سخن از آن در این نوشتار نیست) توجه بر این مهم که بستر دانایی و توانایی محض، یا نادانی و ناتوانی محض، هر دو باب تکامل و تعالی را منسد می‌کند، در بلوغ فکری انسان و زبان‌شناسی بحران نقش مهمی دارد، از این جهت که باید دانست محل و موطن قرار به هیچ عنوان بیرونی نیست بلکه بینشی و نگرشی است، خیر محض بیرونی که انسان بخواهد با آن مواجه شود مصداق ندارد، جهان تماماً آمیخته با نداری و دارایی است.

۱. ر ک الحکمه المتعالیه، صدرای شیرازی، ۱۴۰۶، ج ۷: ۱۲۳.

بین اضطراب و خلاقیت در صورت نگاه خردمندانه به بحران و مساله، اتصال و تساوی برقرار است. انسان تا در تنگنا قرار نگیرد، از تقلید و موازی‌کاری دست بر نمی‌دارد، در واقع انسان در حالت اضطراب است که به سبب مواجهه حضوری با معضل در مساله حضور می‌یابد و آنگاه است که قوه حدس خود را فعال می‌سازد و از جنبه نبوغ خود، بر خود وحی می‌فرستد. انسانی که با علم حضوری مواجه می‌شود و تجربه شخصی را به ظهور می‌رساند، لذت مضاعفی را نسبت به دریافت‌های حصول ادراک می‌کند.

حل مساله و عزت برآمده از موفقیت پیروزی، بی‌اندازه معنای زندگی را تامین می‌کند، به دیگر سخن از پیامدهای مواجهه خردمندانه با بحران و تحقق اضطراب، برقراری معنای زندگی و از بین رفتن پوچی‌گرایی است. آنچه در اضطراب وجود دارد و اکثر اوقات سبب فتح باب و برون رفت از معضل می‌شود، تجمیم قوای انسانی بر امر حاضر است، انسان چون در کنج قرار می‌گیرد، تمام تمرکز و دانش و قدرت خود را بر گره موجود، جهت می‌دهد. در این میان، انسان‌ها دو دسته می‌شوند؛ گروهی با باور به یک مبدا متعالی که در نهایت دارایی و دانایی و توانایی است، خواست خود را موجه می‌کنند، و کاملاً با وعده عمل به تعهدات و اصول انسانی و همچنین ابراز نیاز جدی، سعی بر آن دارند که نظر خداوند متعال را به سمت خود منعطف کنند، اگرچه می‌دانند که خداوند متعال مستقیم در عالم طبع و جزئیات دخالت نمی‌کند و همچنین فراضابطه و قانون هم فعالیت نمی‌کند، و همچنین می‌دانند که در برخی از متون الاهیاتی مصلحت هم مورد نظر شارع است؛ به این معنا که خداوند متعال می‌فرماید، این طلب با منفعت همه جانبه همخوانی ندارد، کما اینکه در قرآن کریم چنین آمده است: *وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ /* و شاید چیزی را که نمی‌پسندید برای شما خوب باشد و شاید چیزی را که دوست می‌دارید برایتان بد

باشد (بقره / ۲۱۹)، اما مع‌الوصف بندگان با گرایش‌هایی الاهیاتی در هنگامه بروز مشکلات خداوند متعال را خطاب قرار می‌دهند. گروه نخست به سبب داشتن انگاره‌های الاهیاتی با توجه به نکات فوق نباید به اضطراب برسند؛ چرا که اگر باور به یافته‌های خود داشته باشند، خداوند متعال را همیشه درکنار خود و حامی خود می‌دانند، اما اینکه برخی از متدینان همچنان با توجه به آگاهی از نظر خداوند متعال همچنان متزلزل و مضطرب می‌شوند، حکایت از ابهاماتی است که در میانه باورهای خود پنهان دارند ابهاماتی که به سبب عدم تایید دستگاه شناختی همچنان در ضمیر ناخودآگاه فرد حاضر است و در بزنگاه‌ها پدیدار می‌شود کما اینکه مولی‌الموحدين علی ع فرمود: فی تقلب الاحوال علم جواهر الرجال (نهج البلاغه / حکمت ۱۳۴) ترجمه: در دگرگونی‌هاست که حقیقت انسان‌ها آشکار می‌شود. از این جهت، ضروری است برای کاهش حد اضطراب تنها از گفتمان ایمان‌گرایانه بهره نبرد، رویکردی که در آن مدعیان بدون ارائه دلیل، به دنبال اقتناع و پذیرش مخاطب هستند؛ البته این بدان معنا نیست که در نظام ایمان‌گرایی، ادعا واجد دلیل نیست، بلکه گاهی فاصله بین مدعی و دلیل در متون مقدس زیاد می‌شود و گاهی حتی دلیل مورد نظر قرار نمی‌گیرد.

۲-۴. بلا و بحران در اندیشه عرفا

در نظام فکری اهل عرفان بلا، فی نفسه از جهات مختلفی دارای مطلوب است، حتی اگر منجر به رشد نشود، همین که در نظام وحدت شخصی وجود بر انسان امری حاکم آید چون لا مؤثر فی الوجود الا الله پس همه رسیده‌ها کمال و لذیذ خواهند بود، از این رو در نظام فکری عرفانی مهم نیست چه چیزی و چقدر و چگونه به انسان می‌رسد بلکه هر آنچه بر انسان بیارد، چون از متن کمالی واجب الوجود سرریز و متجلی می‌شود، جمال و جلال است.

مولوی در داستان خربزه دادن خواجه به لقمان، که با ولع قاچ‌ها را می‌خورد و تشکر می‌کرد، چنین بیان می‌دارد که آخرین قاچ را چون خود خواجه طلب کرد و خورد از شدت تلخی خربزه، فریاد بر آورد و بر لقمان شورید که چگونه چنین با ولع میل می‌کردی؟ آنجا بود که لقمان گفت همین که از تو می‌رسد شیرین می‌شود:

لذت دست شکربخشت به داشت اندرین بطیخ تلخی کی گذاشت

(مولوی، ۱۳۸۷، دفتر سوم، ۵۶۷)

بعد هم گریزی به داستان ابراهیم (ع) می‌زند به این صورت که بردا و سلاما نتیجه حال ابراهیم (ع) بود؛ چرا که آن آتش را رسیده از حق متعال می‌دید.

در روایات حضرات معصومین (ع) هم روایات متعدد و متنوعی در این باب آمده است؛ مانند روایتی که امام صادق (ع) می‌فرماید: *كُلَّمَا أَزْدَادَ الْعَبْدُ إِيْمَانًا أَزْدَادَ ضَيْقًا فِي مَعِيشَتِهِ*. / هرچه ایمان فرد افزایش پیدا می‌کند معیشت وی به تنگا می‌رود. (مجلسی، ۱۳۶۷، ج ۵۶: ۵۳۴). در هر صورت، عاشق هر آنچه از معشوق بدان رسد را سپید و سفید می‌انگارد، در واقع لبخند عاشق در قبال هدیه‌های تلخ معشوق، حکایت از شدت و صدق عشق عاشق نسبت به معشوق خواهد کرد. عاشق می‌خواهد این پیام را به معشوق مخابره کند، که من خودت را خواهانم و نه عطیاتت را، و سند این ادعا را در زخم‌پذیری و رضایتمندی نسبت بدان زخمی که از سوی معشوق رسیده، بیان می‌دارد. حافظ شیرازی در تایید این تفسیر از زبان جمعیت عاشقان بر معشوق چنین بیان داشته:

به تیغم گر کشد دستش نگیرم وگر تیرم ز ند منت پذیرم

کمان ابرویت را گو بزن تیر که پیش دست و بازویت بمیرم

(حافظ، غزل ۶۱)

نگاه عاشقان به بلا و بحران، نگاه آزمونی و ارزشیابی‌ست؛ به این معنا که امید دارند معشوق، در بلاپذیری عاشق، شیدایی عاشق را مورد نظر قرار دهد و پاداش این پذیرش مشتاقانه را وصل به خود مقرر کند.

۲-۵. اخلاق و اضطراب

در نگاه عارفان در خصوص بحران، گاهی به سمت مبادی و آموزه‌های اخلاقی سوق پیدا می‌کند؛ به این معنا که بحران و نقص رابطه مستقیمی با تواضع و کرنش دارد. اُی رُویة الغنی تورث الاستغناء، و الاستغناء یورث الطغیان (تستری، ۱۳۶۷، ج ۵: ۲۳۴). دارایی و تمکن با غرور و طغیان مرتبط است، همانطور که قرآن کریم بدان اشاره نموده است: *كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ / عَلَقَ / ۶*. انسان چون مدام در نعمت و رفاه قرار گیرد، رفته رفته خود را بی‌نیاز پندارد. (علق / ۶). انسان چون مدام در نعمت و رفاه قرار گیرد، رفته رفته خود را رها می‌کند و این رهایی انسان را به فساد نزدیک می‌کند، اما انسانی که عجز و فقر و نقص را تجربه می‌کند اگر آنهم واجد درد است، اما درصد تخریب کمتری بر خود و جامعه روا می‌دارد.

تعادل به سلامت نزدیک است یا به بیان دیگر، تعادل همان سلامت و طهارت است، اما چون انسان به سوی افراط و تفریط کشیده می‌شود، از مسیر بهداشت هم دور می‌شود. دستیابی به تعادل و سلامت اخلاقی انسان را از رسیدن به اضطراب در هنگامه مواجهه با بحران برحذر می‌دارد. چون انسان متوجه این مهم شود که گاهی دست‌اندازهای هویتی و زیستی، باعث حفظ انسان از فساد و ناهنجاری‌هاست، به ضرورت آن پی می‌برد و دیگر کلافگی را در موقعیت‌های سخت تجربه نمی‌کند.

نوعاً انسان زمانی به تفرعون نزدیک می‌شود، که خود را محل ارجاع و نیاز انسان‌های دیگر می‌بیند. وقتی انسان‌ها به سبب مسئولیت‌ها و توانمندی‌های که دارند،

با خواهش و درخواست با یکدیگر مواجه می‌شوند، مسیر تکبر و عجب و خودبرتربینی هموار می‌شود، و دیگر انکسار و تواضع از میانه منش انسان رخت بر می‌بندد و انسان لحظه به لحظه به فساد بیشتر نزدیک می‌شود.

خداوند در آخر آیه ۳۶ سوره نساء می‌فرماید که مختال و فخور را دوست نمی‌دارد چرا که هر آنکس که از حقانیت تعادل خارج می‌شود، سنخیت با خداوند را از دست می‌دهد: *انَّ اللهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا* / خداوند کسانی را که خیال پرداز و فخر فروش می‌باشند را دوست نمی‌دارد. «مختال» به معنای کسی است که دستخوش خیالات خود شده، و خیالش او را در نظر خودش شخصی بسیار بزرگ جلوه داده، در نتیجه دچار کبر گشته، و از راه درست گمراه شده است. اسب را هم اگر خیل می‌خوانند برای همین است که در راه رفتنش تبختر می‌کند. «فخور» به معنای کسی است که زیاد افتخار می‌کند، و این دو صفت یعنی اختیال (خیال‌زدگی) و کثرت فخر از لوازم مهیا بودن شوونات زندگی بدون بحران است، از لوازم خود مستقل پنداری است و چون با گرفتاری‌ها انسان بالوجدان مواجه می‌شود، می‌یابد که خودش در مرکز خواست نیست، و این مهم سبب تنظیم و تعدیل، باورها می‌شود. از این رو، خداوند متعال از دو سنت «خَافِضَةٌ» پائین‌آورنده، خوارکننده «رَافِعَةٌ»: بالا برنده، سرفرازنده، استفاده می‌کند تا بنده متوهم را موزون سازد.

۳- حقانیت و بحران

از لوازم جدایی‌ناپذیر زیست انسان متعالی و حق مدار، به سبب زیاده‌خواهی‌های حاکمان و متهمجران و مرفحین، بلا پذیری است. جریان معنا خواهی با جریان حق و صدق خواهی در توازی است و قطعاً جریان حق خواهی به بلاخواهی منجر خواهد

شد؛ به تعبیری انسان‌های بلاگریز حق‌گریز هستند و انسان‌های حق‌گرا بلاخواه هستند. چنین آزاد مردانی چون خود خواسته و از پیش دانسته، به سوی معضل و بحران می‌روند، در عین مواجهه با آن مضطر نمی‌شوند، چرا که از یک باور متعالی بهره می‌برند. از جمله رادمردان این حوزه، حضرت اباعبدالله الحسین(ع) و یارانشان بودند که با اینکه در بدترین شرایط بیرونی بودند، اما اثری از اضطراب در متن وجودشان پدیدار نبود، بلکه حتی مملو از اشتیاق، بهجت و رضایتمندی بودند. حضرت علی بن حسین(ع) در روایتی می‌فرمایند، وقتی در روز عاشورا به حسین بن علی(ع) و برخی از یارانشان نظر می‌شد، اثری از اضطراب و تشویش در وجودشان پیدا نبود:

لَمَّا اشْتَدَّ الْأَمْرُ بِالْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ نَظَرَ إِلَيْهِ مَنْ كَانَ مَعَهُ تُشْرِقُ أَلْوَانُهُمْ وَتَهْدَأُ جَوَارِحُهُمْ وَتَسْكُنُ نَفُوسُهُمْ / چون کار بر حسین بن علی بن ابی طالب علیه‌السلام دشوار شد، همراهیان او بدو نگریستند و او را برخلاف خود یافتند، چه، هرگاه کار دشوار می‌شد، رنگ آنها تغییر می‌یافت و گوشت تنشان به لرزه و دل‌هاشان به تپش می‌افتاد، در حالی که حسین(ع) و برخی از نزدیکان او رنگشان می‌درخشید و دل و جان‌شان آرام می‌گرفت (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۳۴۱).

عمان سامانی از جمله شاعرانی که اکثریت جریان عاشورا را با رویکرد عارفانه و عاشقانه به تصویر کشیده است. با توجه با این دسته از روایات اشعار بلندی را در وصف شیدایی حضرت حسین(ع) و یارانشان بیان نموده است:

سرخوشم، کان شهریار مهوشان کسی به مقتل یا نهد دامن کشان
عاشقان خویش ببند سرخ رو خون روان از چشمان مانند جو

(سامانی، ۱۳۷۷: ۴۵)

آنانی که در راه حقانیت گام می‌نهند، چیزی جز تبعیت از حقانیت برایشان موضوعیت ندارد، از این جهت آنچه برای اینان اضطراب می‌آورد درونی و ارزشی است و نه بیرونی و رفاهی؛ به این معنا که اگر از آرمان‌ها و فضایل خود دفاع کنند، چیزی توانایی مضطرکردن آنان را ندارد.

بنابراین، باید بین اضطراب درونی و برونی فرق و ماهیت اضطراب نسبیّت و شخصیت قائل شد؛ به این معنا که طبق دیدگاه انسان‌ها گاهی یک امر بیرونی به سبب شدت تنش و بهم ریختگی، عموماً می‌تواند عهده دار اضطراب و اضطراب شود، اما به جهت برخی نگرش‌ها و بینش‌های متعالی فرد مورد نظر نه تنها سبب تشویش نشود بلکه سبب آرامش شود، همچنین، می‌توان نتیجه گرفت که هیچ امر نامطلوبی لزوماً برای همگان محل اضطراب نیست و دفع اضطراب و کشف آن هم واحد و یک شکل نیست.

۴- مرگ و اضطراب

یکی از شئون ضروری انسان جابه‌جایی از مواطن حاضر به مواطن آتیست، حرکتی که از آن به مرگ تعبیر می‌شود کنشی که فلاسفه آن را انتقال و نه معدوم شدن می‌دانند (سبزواری، ۱۳۶۷، ۳: ۶۷). حیات و ممات دو چرخه مداومی هستند که انسان با آن به سوی فعلیت و بلوغ لایق خود شناور است، جریانی که تنها مختص به انسان نیست، بلکه همه موجودات امکانی در یک مسیر پایدار و فراگیری، مرتباً از شان و تعینی به شان و تشخیص دیگری رهسپارند؛ به این معنا که نه موجودی تماماً به وجود می‌آید و از بین می‌رود، تنها از خودی به خود دیگری خود، ساری می‌شود؛ چرا که استحاله حرکت از وجود به عدم و عدم به وجود نزد حکماء مبرهن است. مولوی در مثنوی به این مهم اشاره کرده است:

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست مصطفی فرمود دنیا ساعتیست

(مولوی، ۱۳۸۹، ۵: ۶۵)

از این رو انسان باید برای انتخاب رفتار و بینش و احساس درست، زبان هستی را بشناسد تا از تفسیر نامطابق با واقع رنج بی‌مورد و خودخواسته نبرد، لذا انسان باید متوجه این مهم شود که مدام با خود محشور است و دائم در صیورت است، از آنجایی که جهان مملو از ممکنات است چیزی برای ماندگاری نیست، همه چیز در سیلان و حرکت و تکاپوست. اما انسانی که از این ضابطه و قاعده بی‌اطلاع است، چون به یافته لذیذ و جذابی دسترسی پیدا کرد، هیجان مدارانه آن را بر بدنه‌ی روان خود پیوند می‌زند، و چون هنگامه جدایی می‌رسد، از درد و رنج برآمده از انفصال و انفکاک جدایی، دنیا را برای خود تیره و تاره می‌کند، حافظ خود را غلام آنانی می‌داند که با بازی جهان آشنا شدند، از این جهت چیزی را چون چسب بر خود نمی‌تند:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

(حافظ، غزل ۴۴)

در واقع حافظ اینگونه بیان می‌دارد، رنگ تعلق با رنج توهم همراه است، اگر انسان بداند چیزی برای ماندگار جز خودِ خودِ خودِ شایسته ندارد، بر امور ناماندگار و نافراگیر، وابسته نمی‌شود، خود را «بر» هر امری می‌دارد و نه «در» هر امری، به همین جهت براحتی بین آمد و شدها خود را آزاد و رها می‌کند، نه از آمدنی‌ها از خود بی‌خود می‌شود و نه از رفتنی‌ها فسرده و دلمرده می‌شود. غالب آحاد آدمی با زبان خافضه و رافضه گونه هستی آشنا نیستند به این معنا که پیام و را نیم یابند بلکه به خود پیام دهنده متصل و وابسته می‌شوند، به همین جهت گاهی نیازمند برحان مسئله‌ی هستند تا در بستر ناکامی و ناملایمت از افزایش هویت وابستگی گسسته شوند و

عقل از چنبره خیال و وهم خارج گردد در واقع دست اندازهای زیستی برای هشدار عدم وابستگی و تعلق نقش آفرینی می‌کنند خداوند متعال چون انسان را وابسته به امور ناماندگار می‌بیند، فرایند تقشیر و جداسازی را شروع می‌کند که قطعاً دردآور است، اما هرچه دیرتر جریان جداسازی از تعلقات، آغاز شود، وابستگی بیشتر می‌شود، از این رو یک درد سترگ را در آستانه مرگ فرد متحمل می‌شود، به همین جهت برحه‌های متنوع و خرد، انسان را برای رویارویی با مرگ و سوگ آماده می‌کند. انسانی که بحران و معضل را تجربه کرده باشد و مهارت برون رفت از آن را آموخته و پیاده کرده باشد، دیگر در هنگامه مواجهه با انتقال از این موطن به موطن دیگر برآشفته نمی‌شود، دیگر از مواجهه با مرگ عزیزانش کلافه و به هم ریخته نمی‌شود، اگر هم متأثر شود، تأثرش ماندگار و عمیق و بهم زنده نسبت به نظام فکری نخواهد بود. انسان خردمند چون هریک از معضلات پیش رو با توجه به قدرت افزایی نسبت به مدیریت تعلقات ببیند، از گرفتگی‌های روزمره، حالت اضطراب را تجربه نمی‌کند، بدین جهت غیر آنکه مرگ یک رویداد ضروری انسان است، اما مع‌الوصف واجد پیامدهای اخلاقی و معنوی است.

۵- همدردی و اضطراب

یکی دیگر از فوائد و علل ضرورت اضطراب، همدردی و همدلی با کسانی است که به دلایل مختلفی با تنگناهای متعدد اقتصادی و درمانی و خانوادگی و... مبتلا شده‌اند، رفع و دفع نیاز آدمیان بسته به یکدیگر شده است. یک رابطه فراگیر به نام ارتباط بین تمامی موجودات عالم برقرار است که اگر هر کدام از اجزاء فرایند گردش را به درستی متحقق نسازند، جریان رشد هستی با تعلل و توقف و حرکت‌های قهقراپی همراه می‌شود. انسانی که باید در این چرخه، نقش خود را با گرفتن‌ها و دادن‌ها ایفا کند،

چون به مرحله یافتن دارایی‌ها می‌رسد، سعی در انباشتگی شخصی منافع می‌کند و روی از اعطا و انفاق، چه در حوزه‌های مالی و چه در دیگر حوزه‌ها، برمی‌گرداند و این فرایند معکوس درد ناتوانان را مضاعف می‌کند.

گاهی مواجهه یک انسان متمکن و صاحب منافع، می‌تواند انسان را متنبه سازد، تا مجدد مسیر درست را به‌سازی نمایند و حق موجودات و انسان‌های ضعیف‌تر را ملتزم شود.

خداوند متعال به صاحبان خرد، در آیات متعددی تذکر بر توجه به هم نوعان و هم زیستان داده است، اما اکثر انسان‌های متمکن، چون به تمکن می‌رسند، نه قدرت اعطا دارند و نه میل به آن، از این رو هم برای تعالی فرد متوهم و هم رفع نیاز افراد نیازمند، نیاز است که گاهی انسان‌ها با اضطرار همراه شوند، اضطرارهای که انسان را به تعهدات اخلاقی و معنوی می‌کشاند.

سعدی در بوستان داستان پادشاهی را نقل می‌کند که بیمار شد و پس از مداوا، حق طبیب را عطا نکرد و مجدداً به بیماری دچار شد، اما دیگر طبیب به سراغ وی نمی‌آمد، آنجا بود که از کرده‌ی خود فغان می‌کرد:

پریشان از جفا می‌گفت هر دم که بد کردم که نیکویی نکردم
چو به بودی طبیب از خود میازار که بیماری توان بودن دگر بار

(سعدی، ۱۳۸۷: ۳۴)

شوینهاور در حوزه فلسفه رنج، و رنج درمانی، رنج‌های برآمده از اراده، دو راه را بیان می‌دارد، یکی هنر که مقطعی ست، و دیگری اخلاق و زهد که ماندگراتر است. شوینهاور بیان می‌کند که اگر انسان‌ها از شفقت و همدردی نسبت به یکدیگر نشانه‌ای داشته باشند، تمام اختلافات و تفاوت‌ها بین آنها به نوعی نابود می‌شود و آنها به

وحدت و یگانگی متصل می‌شوند. این تحول به یکپارچگی در واقع تبدیل شدن از عالم فنومن به عالم نومن است که در اینجا مبارزه با اراده و خواسته‌های جسمی و ذهنی انسان دخیل می‌شود (برنا اندیشان، ۱۳۹۷: ۳۲).

نتیجه

در حوزه فلسفه رنج، فلاسفه به دنبال دانش افزایشی در حوزه چرایی رنج و راهکارها و مهارت‌های مواجهه سالم با آن بر آمده اندف قرآن کریم با توجه ضرورت رشد انسان بر اساس اضطراب، رنج را گنج آدمی معرفی کرده است کما اینکه فرمود: *كِدْحًا قَمَلَاتِيَه*، ترجمه: ملاقات پس را بحران است. یعنی ملاقات با حقیقت وجود خویشتن، که همان زیارت خودخدایی انسان است بسته بر کدح و رنج استف اگر انسان نتواند تعامل درستی را با کاستی‌های پیش روی خود تنظیم کند از تعالی و تعادل و تکامل محروم می‌ماند از این رو چون هر انسانی ذاتا به دنبال رشد و موفقیت و کمال و طمانینه است باید از نبود رنج مضطرب شود و نه از بود آن. بدین جهت همان اندازه که لذت برای انسان موضوعیت دارد الم هم باید برای انسان مطلوبیت داشته باشد. مدل تفسیر انسان از بحران‌ها، انسان را به بلوغی متوازن رهنمون می‌سازد، فعلیتی که عینیت با بهشت و فراخی را متبلور می‌سازد.

مواجهه با اضطراب اگرچه ظاهرا برای انسان واجد نحوست است، اما در واقع و امتداد، واجد سعادت و شکوفایی‌ست، آنچه انسان را از مسیر وارونگی بر حذر می‌دارد، حقیقتا برای انسان گنج است، به همین جهت برخی رنج را بیش از گنج طالب‌اند، چون رنج از انسان یک ابر انسان می‌سازد.

در نهایت باید اینگونه بیان داشت اگر هریک از انسان‌ها در جایگاه خلقت می‌بودند، مهربانانه ناچار بودند، رنج و اضطراب را هم بر موجودات مقرر کنند. انسان

خردمند از تفسیر مطابق با واقع رنج، به جایی می‌رسد که رنج برایش ملایم با طبع می‌شود حتی به جایی می‌رسد، که از نبودن رنج مضطرب می‌شود.

قرآن کریم در آیات متعددی به دنبال این است که انسان را از پیوند بین نبودن‌ها و رفتن‌ها، بر درد و همچنین از پیوند بودن‌ها و آمدن‌ها، بر درمان بر حذر بدارد، قرآن کریم می‌خواهد این مهم را ترویج کند که هیچ یک آمدن و رفتن، بر دیگری ارزش و فضیلت ندارند، چرا که هریک در مسیر به‌سازی و تعادل انسان برای انسان مقرر شده‌اند. شاید از همین‌روست که در مبحث انفاق توصیه می‌کند که محبوب را بخشش کنید: وانفقوا مما تحبون چرا که در انفاق تنها منفعت بردن نیازمند را مورد نظر قرار نمی‌دهد بلکه تعالی منفق را هم مهم می‌داند و تعالی منفق از عدم انباشتگی اضافات و تعلقات است، تعلقاتی که با حرص تجمیع و ازدیاد انسان را اضطراب‌های درونی دور می‌کند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۴)، مترجم: حسن انصاریان، انتشارات دانش، ایران، قم.
- نهج‌البلاغه (۱۳۹۰)، مترجم: محمد دشتی، انتشارات نور، ایران، قم.
- طهرانی، محمدحسین (۱۳۷۸)، الله‌شناسی، ج ۳، انتشارات صراط، ایران، قم.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۹)، مثنوی معنوی، انتشارات سوره، ایران، تهران.
- سعدی، مشرف‌الدین (۱۳۸۸)، کلیات سعدی، انتشارات قلم، ایران، تهران.
- صدرالمتالهین، محمد ابراهیم (۱۴۰۳م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، نشر مجمع حکمت، ایران، تهران.

جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تفسیر تسنیم، نشر بنیاد بین‌المللی اسراء، ایران، قم.

حافظ شیرازی، شمس‌الدین (۱۳۹۰)، دیوان غزلیات، نشر نی، ایران، تهران.

- سبزواری، هادی (۱۳۷۵)، شرح منظومه، نشر حوزه علمیه قم، ایران، قم.
- سامانی، عمان (۱۳۸۴) گنجیه الاسرار، نشر صراط، ایران، قم.
- صدوق، ابوجعفر (۱۳۶۵)، من لایحضر الفقیه، نشر جامعه العالمیه، لبنان، بیروت.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۰۳م) مفاتیح الغیب، نشر العلیا، لبنان، بیروت.
- کلینی، ابوجعفر (۱۳۵۹)، اصول کافی، نشر دارالتقلین، ایران، تهران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۴۳)، بحار الانوار، نشر دارالتقلین، ایران، تهران.

References

- Holy Quran
- Nahj al-Balagha
- Tehrani, Mohammad Hossein, (1378), Allahshenasi, Vol. 3, Sarat Publications, Iran, Qom. [In Persian]
- Maulavi, Jalaluddin, (2009), Masnavi Manavi, Surah Publications, Iran, Tehran. [In Persian]
- Saadi, Musharrafuddin, (1388), Saadi's Generalities, Qalam Publications, Iran, Tehran. [In Persian]
- Sadr al-Maltahin, Muhammad Ibrahim, (1403 AD), Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Arbaeh, Hikmat Majma Publishing House, Iran, Tehran. [In Arabic]
- Javadi Amoli, Abdullah, (1387), Tafsir Tasnim, Israa International Foundation, Iran, Qom. [In Persian]
- Hafez Shirazi, Shamsuddin, (1390), Diwan Ghazliat, Nei Publishing House, Iran, Tehran. [In Persian]
- Sabzevari, Hadi, (1375), Sharh Manzomeh, published by Hoza Alime Qom, Iran, Qom. [In Arabic]
- Samani, Oman, (1384) Ganjeh al-Asrar, Sarat Publishing House, Iran, Qom. [In Persian]
- Sadouq, Abu Jaafar, (1365), Man Laihzar Al-Faqih, Jamia Al-Alamiya Publishing House, Lebanon, Beirut. [In Arabic]
- Fakhrazi, Muhammad bin Omar, (1403 AD) Mufatih al-Ghaib, Nashr al-Alia, Lebanon, Beirut. [In Arabic]
- Kilini, Abu Jaafar, (1359), Usul Kafi, Dar al-Saghalin Publishing House, Tehran, Iran. [In Arabic]
- Majlesi, Mohammad Baqir, (1343) Bihar Al-Anwar, Dar al-Saghalin Publishing House, Tehran, Iran. [In Arabic]

From Absolute Human Knowledge to the Mentorship of Imam Ali (A.S.) in Explaining Educational Verses with Emphasis on al-Bahrani's Alburhan*

Samad Abdollahi Abed**

Abstract

The Holy Qur'an is the book of guidance, and by referring to it, a person can achieve its guiding goals. However, since the Holy Qur'an has left the details to the Prophet (PBUH), it is essential to refer to his Hadiths for a deeper understanding of the Qur'an. Due to the infinite depth of the Qur'an, the Prophet (PBUH) could not explain all of its verses with all their meanings. Therefore, he deemed it necessary to provide another source for future generations alongside the Qur'an, such that it could be used for guidance. Based on this, according to the Hadith of Thaqaalayn, the Prophet (PBUH) introduced the Ahl al-Bayt (A.S.) as the explainers of the Qur'an. Among the Ahl al-Bayt (A.S.), Imam Ali (A.S.) holds a special place, and the Prophet (PBUH) identified him as the most knowledgeable of the companions in religious matters, alongside the Qur'an. The elders of the companions also acknowledge this. Thus, by referring to narrations and exegeses, one can learn his Qur'anic and interpretive teachings and, by understanding his interpretive status, benefit from his guidance. One of the major categories of the Qur'anic verses and the teachings of the Prophet (PBUH) relates to educational matters, and one of the objectives of his successors was to elevate society to higher moral levels. Imam Ali (A.S.) occasionally fulfilled this role by interpreting the educational verses. In this article, based on a descriptive-analytical method, examples such as reminding people that their actions return to themselves, loving for the sake of God, the characteristics of God's friends, and striving to interpret others' bad actions in a better light are discussed, with emphasis on al-Bahrani's Alburhan. The research findings suggest that knowledge of religious matters, especially those related to educational issues, played a significant role in the guidance provided by Imam Ali (A.S.).

Keywords: Imam Ali (A.S.); The Interpretation of the Qur'an; Hadith; The Prophet (PBUH); Educational Verses; al-Bahrani; Alburhan

* Received: 2024-10-21 Revised: 2024-11-17 Accepted: 2024-11-23

** Associate professor of Quranic and Hadith Sciences Department of Faculty of Theology of Azarbaijan Shahid Madani University. Tabriz, IRAN. Email: S1.Abdollahi@yahoo.com



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۲۵۹-۲۲۹

DOI: [10.22049/quran.2025.30083.1457](https://doi.org/10.22049/quran.2025.30083.1457)

مقاله علمی - پژوهشی

از اعلمیت مطلق بشری تا مریگری علی (ع) در تبیین آیات تربیتی با تاکید بر البرهان بحرانی*

صمد عبداللهی عابد**

چکیده

قرآن، کتاب هدایت است و آدمی با مراجعه به آن می‌تواند به اهداف هدایتی آن دست یابد؛ ولی از آنجا که قرآن، وجزئیات را به عهده پیامبر(ص) گذاشته، ضروری است که برای فهم عمیق قرآن، به احادیث ایشان مراجعه شود؛ ولی به جهت عمق نامحدود قرآن، پیامبر(ص) نمی‌توانستند همه‌ی آیات را با همه‌ی بطون آن تبیین کنند؛ لذا برخورد لازم دانستند که در کنار قرآن، برای آیندگان، منبعی دیگر در اختیار قرار دهند تا مورد استفاده‌ی هدایتی قرارگیرد. براین اساس، مطابق حدیث ثقلین، اهل بیت(ع) را به عنوان بیان‌کننده‌ی قرآن، معرفی فرمودند. علی(ع) در میان اهل بیت(ع)، جایگاه ویژه‌ای دارد و پیامبر(ص) ایشان را اعلم صحابه در امور دینی و به همراه قرآن معرفی کرده است، و بزرگان صحابه نیز به این مطلب، اذعان دارند. پس با مراجعه به متون روایی و تفسیری، می‌توان تعالیم قرآنی و تفسیری ایشان را فرا گرفت و با وقوف به جایگاه تفسیری آن حضرت، خود را از تعالیم ایشان بهره‌مند ساخت. یکی از اقسام بزرگ آیات قرآن و تعالیم پیامبر(ص)، مربوط به مباحث تربیتی است و از اهداف اوصیای آن حضرت نیز، رساندن جامعه به درجات متعالی اخلاقی بود. علی(ع)، گاهی با تفسیر آیات تربیتی، این مهم را انجام داده است که در این مقاله با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی، به نمونه‌هایی از آنها مثل یادآوری بازگشت اعمال به خود انسان، دوستی برای خدا و ویژگی دوستان خدا، تلاش برای تاویل به احسن کردن اعمال بد دیگران و... با تاکید بر البرهان بحرانی اشاره می‌گردد. نتیجه پژوهش، گویای آن است که علم به امور دینی؛ به‌خصوص، امور مرتبط با مسائل تربیتی، نقش مهمی در هدایتگری علی(ع) داشته است.

کلیدواژه‌ها: علی(ع)، تفسیر، قرآن، روایت، پیامبر(ص)، آیات تربیتی، البرهان، بحرانی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۳

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه شهید مدنی آذربایجان. تبریز، ایران. ایمیل:

S1.Abdollahi@yahoo.com



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

۱- مقدمه

قرآن کریم، کتاب انسان سازی است و آدمی با الهام از آن می تواند به اوج کمال مطلوب برسد؛ ولی از آنجایی که قرآن، شامل محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین، عام و خاص، تاویل و تنزیل است و شأن نزول هایی دارد که در تبیین پیام های قرآنی کار سازند، و بدان جهت که پیامبر(ص) براساس آیاتی مثل: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل، ۴۴)، مفسر قرآن است و ائمه معصومین(ع) نیز یکی از تقلین هستند، مفاهیم قرآن با بیانات آنها واضح تر خواهد شد و چاره ای جز رجوع به احادیث تفسیری معصومین(ع) نیست. علی(ع) در میان معصومین(ع) از جایگاه ویژه ای برخوردار است؛ چرا که دست پرورده ویژه پیامبر(ص) بوده و تمام قرآن را با شأن نزول و عام و خاص، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید و تاویل و تنزیلش مستقیماً از ایشان فرا گرفته است و سرآمد مفسران صحابه بوده است؛ لذا برای دریافت بهتر مفاهیم قرآنی، مراجعه به روایات تفسیری ایشان، هم به خودی خود، لازم است، و هم اینکه بدین طریق، می توان روش های تفسیری ایشان را بدست آورد و با تاسی به آن حضرت، بهترین روش های تفسیری را یاد گرفت و بکار بست.

بدین جهت که موضوع بحث ما، نقش علی(ع) در تفسیر؛ با تکیه بر احادیث تربیتی است و آن، با مراجعه به کتب روائی و تفسیری محقق می شود؛ لذا روش تحقیق ما توصیفی تحلیلی است که با مراجعه به کتاب ها و منابع نرم افزاری است، و مدارک و مستندات ما عمدتاً از آیات قرآنی و روایات تفسیری علی(ع) است که در کتب روایی و تفسیری و احیاناً تاریخی یافت می شود که در این راستا، تفسیر البرهان بحرانی، به جهت نوعی جامعیت، منشاء بحث ما می باشد.

۲- پیشینه بحث:

پژوهش‌های پراکنده‌ای در خصوص روش‌های تفسیری اهل بیت(ع) انجام گرفته است. همچنین پیرامون روش‌های تفسیری تک تک ائمه(ع)، کارهایی هرچند اندک انجام یافته که از آن جمله است، آنچه دکتر حکمت خفاجی به عنوان «مبانی و روش‌های تفسیری امام باقر(ع) (امام الباقر(ع) و أثره فی التفسیر)» برای اخذ پایان‌نامه دکتری در عراق، کار کرده است. در دانشگاه امام صادق(ع) نیز طرحی برای بررسی مبانی و روش‌های تفسیری امام صادق(ع) به انجام رسیده است. برخی دانشجویان نیز پایان‌نامه‌هایی در خصوص روش‌های تفسیری بعضی از معصومین(ع) انجام داده‌اند.

علاوه بر آنچه گفته شد، در کتب مختلف روایی، تفسیری، سخنانی از علی(ع) گزارش شده است، که می‌توان تفاسیر روایی مثل «الدرالمنثور» سیوطی، تفسیر علی بن ابراهیم قمی، تفسیر فرات کوفی، تفسیر عیاشی، تفسیر نورالتقلین و تفسیر برهان را از آن جمله دانست.

در میان کتب روایی نیز، کتب اربعه شیعه و جوامع متاخری مثل بحارالانوار، روایات تفسیری آن حضرت را در بردارند.

علاوه بر مطالب فوق، مسندهایی نیز برای ایشان نوشته شده که از آن جمله است آنچه عطاردی، ری شهری، سیدحسن قبانجی و باقر شریف قرشی برای فرمایشات ایشان، فراهم نموده‌اند.

کتابی نیز تحت عنوان «امام علی(ع) و قرآن» توسط آقای محمد مرادی در پاییز ۱۳۸۲ شمسی چاپ شده که در آن، علاوه بر قرآن و علوم قرآنی از دیدگاه علی(ع)، نگاهی اجمالی به روش‌های تفسیری ایشان شده و تفسیر قرآن به قرآن، قرآن با کلام پیامبر(ص)، معناشناسی واژه‌ها و تفسیر عقلی و اجتهادی شده است؛ اما نگارنده، به

نوشتاری پیرامون روایات تفسیر علی(ع) در موضوع مسائل اخلاقی و تربیتی، دست نیافتند که این مقاله می‌تواند این خلاء را پر نماید.

۳- اهمیت بحث:

قرآن، حاوی مطالب کلی در زمینه‌های اعتقادی، فقهی، اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و ... است که به غیر از موارد اندک، به جزئیات آن پرداخته است، و این امر با تفسیر پیامبر اسلام(ص) و ائمه معصومین(ع) محقق می‌شود.

تفسیر قرآن توسط معصومین(ع) در تفاسیر مآثور و جوامع حدیثی به صورت پراکنده یافت می‌شود. فراگیری تفسیر علی(ع) ما را از افتادن در مسیرهای ناصحیح تفسیر؛ همانند تفسیر به رای می‌رساند و به برگرفتن روش‌های تفسیری مثل تفسیر قرآن به قرآن، قرآن به سنت، قرآن به علوم عقلی و علمی؛ بدون دخالت آراء و نظریات شخصی ترغیب می‌کند.

ما بر این فرض هستیم که علی(ع) به عنوان صحابی برجسته پیامبر(ص) از روش‌های متعددی برای تبیین قرآن استفاده کرده و بنابر اهمیت روش‌های مطرح شده، از هر کدام از آنها بهره برده است؛ چرا که مخاطبان قرآن و عموم مردم و متخصصان در تفسیر و دانشجویان قرآنی و ... هر کدام به گونه‌ای دنبال پرسش‌های خود هستند که علی(ع) همانند پیامبر(ص) از همه روش‌ها استفاده کرده تا هیچ مخاطبی بدون بهره از این سفره الهی برنخیزد.

علاوه بر این که علی(ع) داناترین صحابه پیامبر(ص) در همه علوم اسلامی است، در علم تفسیر نیز به طور خاص، در رأس صحابه قرار گرفته است که پس از پرداختن به نمونه‌هایی از روایات دال بر اعلمیت مطلق آن حضرت، و جایگاه ایشان در تفسیر، به نمونه‌هایی از تفسیر آیات تربیتی پرداخته می‌شود.

۴- اعلمیت مطلق بشری علی(ع)

روایاتی بر اعلمیت مطلق علی(ع) به همه علوم اسلامی بعد از پیامبر(ص) اذعان دارند که از آن جمله است:

۱- سلمان فارسی از پیامبر(ص) نقل می‌کند که فرمود: «دانشمندترین امت من بعد از من، علی بن ابی طالب(ع) است» (خوارزمی، ۱۴۱۷ق: ۴۰؛ حلی، ۱۳۷۰ق: ۱۵۰؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ۱۱: ۶۱۵؛ ابن رویش، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۷۱).

۲- ابن مغزلی با سندش از مجاهد از ابن عباس و جابر بن عبدالله نقل می‌کند که پیامبر(ص) بازوی علی(ع) را گرفت و فرمود: «من، شهر علم هستم و علی(ع) در آن است؛ پس هر کس جوپای علم باشد، باید از در وارد شود» (خوارزمی، ۱۴۱۷ق: ۴۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ۳: ۱۳۷؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ۱۱: ۶۰۰؛ قندوزی، ۱۴۱۶ق: ۷۲).

۳- احمد بن حنبل از پیامبر(ص) نقل می‌کند که فرمود: «هرکس بخواهد به آدم(ع) از حیث علمش، و به نوح(ع) از حیث فهمش، و به ابراهیم(ع) از حیث خلقتش، و به موسی(ع) از حیث مناجاتش، و به عیسی(ع) از حیث سنتش، و به محمد(ص) از حیث تمامیت و کمالش بنگرد، به این شخص بنگرد که می‌آید». مردم نگریستند و دیدند علی بن ابی طالب(ع) می‌آید» (ابن رویش، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۷۲، و با اندکی تفاوت در ص ۱۷۴ از قاضی ایجی در مواقف، ۳: ۲۷۶ و تفتازانی در شرح مقاصد، ۲، ۹۹ و در ص ۱۷۳ از ابن ابی الحدید، ۱۴۰۷ق، ۲: ۲۳۶ و مشابیهش در ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۴۲: ۳۱۳ و خوارزمی، ۱۴۱۷ق: ۴۱-۴۰ و امینی، ۱۳۶۶ق، ۳: ۳۶۰-۳۵۵).

از صحابه و تابعین و علمای تراز اول نیز مطالبی در اعلمیت علی(ع) نقل شده که از آن جمله است:

۱- سخن عبادة بن صامت از عمر که گفت: «ما امر شدیم که در اموری که اختلاف می افتد، علی(ع) را حاکم قرار دهیم»؛ بدین جهت، علمای صحابه مثل سلمان، عمار، حذیفه، اَبی ذر، اَبی بن کعب، جابر بن عبدالله انصاری، ابن عباس، ابن مسعود و زید بن صوحان از ایشان تبعیت کردند و به دانش علی(ع) و فضیلتش اعتراف می کردند (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۸).

۲- ابودرداء می گوید: «دانشمندان سه نفرند؛ مردی در شام (مُرَاد، خودش بود)، و مردی در کوفه (مقصودش ابن مسعود بود)، و مردی در مدینه(علی(ع))؛ اما مردی که در شام است، از کسی که در کوفه است سؤال می کند و کسی که در کوفه است از آن کس که در مدینه است، سؤال می کند؛ ولی کسی که در مدینه است، از هیچ کس سؤال نمی کند» (خوارزمی، ۱۴۱۷ق: ۵۵).

۳- ابن مسعود می گوید: «ما دائم می گفتیم که افضل اهل مدینه، علی بن ابی طالب(ع) است» (احمد بن حنبل، ۱۴۰۳ق، ۲: ۶۰۴، ۶۴۶).

۴- ابن عباس می گوید: «هرگاه چیزی از [دانش] علی(ع) به ما برسد، از او به دیگری رو نمی آوریم» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۴۲: ۴۰۷؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، ۴: ۹۶؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۰۷).

۵- ابن عباس در پاسخ به مردی، گفت: «دانش پیامبر(ص) از خدا، و دانش علی(ع) از پیامبر(ص) و دانش من از دانش علی(ع) است، و دانش همه یاران پیامبر در کنار دانش علی چون قطره ای در برابر هفت دریاست» (مفید، ۱۴۱۴ق: ۲۳۵؛ طوسی، ۱۳۸۴ق: ۱۱ و قسمت آخر روایت در قندوزی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۷۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۳۸).

۶- از عطاء سؤال شد: آیا در میان صحابه محمد(ص) عالم تر از علی(ع) وجود داشت؟، ایشان پاسخ داد: «قسم به خدا به عالم تر از علی(ع) علم ندارم» (ابن رویش، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۶۹).

۲۳۶ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۷- هیچیک از صحابه، «سلونی» نگفت جز علی بن ابی طالب (ع) (ر.ک: احمد بن

حنبل، ۱۴۰۳ق، ۲: ۶۴۶؛ قندوزی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۲۲۴؛ خوارزمی، ۱۴۱۷ق: ۴۶).

این مطلب را خود علی (ع) نیز اذعان داشته، فرمودند: «از من بپرسید قبل از اینکه مرا از دست دهید، قسم به خدایی که دانه را شکافت و انسان را خلق کرد، من از اهل تورات به تورات آگاه ترم و از اهل انجیل به انجیل داناترم و من از اهل قرآن به قرآن داناتر هستم... و از من درباره قرآن بپرسید؛ چرا که در قرآن، بیان هر چیزی است؛ در آن، علم اولین و آخرین است، و قرآن برای کسی مقالی قرار نداده است.» «و ما يعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم» (آل عمران، ۷) و کسی نیست [که تاویل آن را بداند] و پیامبر (ص) یکی از آنها بود که خدا او را یاد داد و پیامبر (ص) نیز مرا آموخت...».

علی (ع) در سخنی دیگر فرمود: «... از من بپرسید؛ چرا که بعد از من، کسی را نمی یابید که عالم تر از من باشد در مورد آنچه از من می پرسید. و کسی داناتر از من نمی یابید بدانچه بین دو جلد (قرآن) است. پس از من بپرسید» (محمودی، بی تا، ۲: ۶۸۱ از تاریخ دمشق، ۳۸، ۵۹، و در ط ۱، ج ۳: ۲۲).

۵- جایگاه علی (ع) در تفسیر و علوم قرآنی

علاوه بر آنچه در خصوص اعلمیت مطلق علی (ع) عنوان شد، ایشان به طور خاص در علوم قرآن و تفسیر نیز در اوج قرار دارد که موارد زیر، گویای آن است:

۵-۱- املائی پیامبر (ص) و نوشتن علی (ع)

از علی (ع) نقل شده که فرمودند: «هر آیه ای که خدا بر محمد (ص) فرو فرستاده، با املائی پیامبر خدا و دست خط خودم نزد من است و [هم چنین] تاویل هر آیه ای که خدا بر محمد (ص) فرستاده، و هر حرام و حلالی و یا هر حدّ و حکمی، یا هر چیزی

از اعلمیّت مطلق بشری تا مربیگری علی(ع) در تبیین ... / صمد عبداللهی عابد ۲۳۷

که اَمّت تا روز قیامت بدان نیازمند خواهد شد، به املائی پیامبر(ص) و دست خط من موجود است؛ حتی دیده‌ی یک خراش» (ری‌شهری، ۱۴۲۱ق، ۱۰: ۲۱ از احتجاج طبرسی، ۱: ۳۵۶، ۵۶ و سلیم بن قیس، ۲: ۶۵۷، ۱۱).

۵-۲- علی(ع) صاحب کتابی در علوم قرآن

از تالیفات علی(ع) کتابی است که در آن، شصت نوع از علوم قرآنی را یاد کرده و برای هر نوع مثالی زده است. این کتاب را که اصل تمام کتاب‌های علوم قرآنی است، مجلسی در بحار از تفسیر نعمانی نقل کرده که او نیز از امام صادق(ع) نقل کرده که به علی(ع) نسبت داده است (ر.ک: امین، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۲۷). ابن شهر آشوب نیز اولین کتاب را به علی و سپس به سلمان، ابوذر، اصبع بن نباته و عبدالله بن رافع نسبت داده است (ر.ک: همان، ۱: ۱۲۵).

۵-۳- علی(ع) اعلم صحابه نسبت به قرآن

از برخی صحابه و تابعین نقل شده که علی(ع) اعلم صحابه به قرآن بود. شعبی که یکی از تابعین مشهور است، می‌گوید: «پس از پیامبر(ص) هیچ کس از علی(ع) به کتاب خدا داناتر نیست» (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق: ۳۲۲؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۲۷: ۴۳).
عطاء نیز که از تابعین است، از عایشه نقل کرده که گفت: «علی(ع) عارف‌ترین و عالم‌ترین اصحاب پیامبر(ص) به قرآن است» (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۲۷).

ابوسعید خدری می‌گوید که وقتی یکی از بزرگان یهود برای پرسش پیش عمر آمد، او گفت: «من، اعلم نیستم؛ ولی تو را به کسی راهنمایی می‌کنم که داناترین امت ما به کتاب، سنّت و چیزهایی است که تو درباره آنها می‌پرسی». آنگاه با اشاره دستش، علی(ع) را نشان داد (کلینی، ۱۳۶۲ش، ۱: ۵۳۱؛ طبرسی، اعلام الوری،

۲۳۸ دوفصلنامه تفسیرپژوهی‌اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱۴۱۷ق، ۲: ۱۶۷؛ ری شهری، ۱۴۲۱ق، ۱: ۳۹ از الغیبه طوسی، ۱۵۲: ۱۱۳ و کشف الغمه، ۳: ۲۵۶ و ...).

خود علی(ع) نیز اعلامیتش به کتاب و سنت را ضمن سخنانی چنین بیان می‌دارد: «من.... داناترین شما به کتاب و سنت هستم» (ری شهری، ۱۴۲۱ق، ۸: ۲۰۷ از احتجاج، ۱: ۱۸۲، ۳۶).

۴-۵- علی(ع) دارای علم کتاب

وقتی از پیامبر(ص) در خصوص آیه‌ی: «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد، ۴۳) سؤال شد، حضرت فرمود: «آن، بردارم علی بن ابی طالب (ع) است» (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۱۵۵: ۴۲۳-۴۲۲).

مسعودی نیز یکی از فضایل علی(ع) را علم به کتاب و تنزیل برشمرده است (رک: ری شهری، ۱۴۲۱ق، ۸: ۴۴۹، ۴۴۸ از مروج الذهب، ۲: ۴۳۷).

خود علی(ع) نیز می‌فرماید: «فهم کتاب به من داده شده است» (مفید، ۱۴۱۴ق، امالی، ۶: ۳؛ طوسی، ۱۳۸۴ق، امالی، ۲۳۹؛ طبری، ۱۴۲۰ق: ۲۲، استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۶۴۹، ۱۱).

۵-۵- علم علی(ع) به شان نزول

از علی(ع) نقل شده که فرمود: «هیچ آیه‌ای نازل نشد مگر اینکه دانستم در مورد چه چیزی و کجا و بر چه کسی نازل شده است. به راستی پروردگارم به من زبانی پر سؤال و دلی پرفهم عطاء فرموده است» (خوارزمی، ۱۴۱۷ق: ۴۶؛ ابوحیان، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۷؛ معرفت، ۱۳۷۱ش، آموزش علوم قرآن، ۲: ۱۹۹ از التفسیر و المفسرون، ۱: ۹۰ به نقل از حلیة الاولیاء ابونعیم اصفهانی؛ عیاشی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۹۵، ۱۲/۶۲؛ بحرانی، ۱۴۲۷ق، ۱: ۴۳-۴۲، ۲۴).

از اعلمیّت مطلق بشری تا مربیگری علی(ع) در تبیین ... / صمد عبداللهی عابد ۲۳۹

در موردی دیگر فرمود: «قسم به خدا، آیه‌ای از قرآن، نازل نشده، مگر اینکه دانستم کجا و در مورد چه کسی و چه موضوعی نازل شد، و در دشت و صحرا نازل شده و یا در کوهستان» (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۹۰، ۴۱۳، سوره رعد و مشابهش در همان، ۱: ۴۲-۴۱، ح ۳۲-۳۱، باب رابع).

سؤال کردند: پس چه آیه‌ای در مورد تو نازل شده است؟، فرمود: «اگر نمی‌پرسیدید، شما را باخبر نمی‌ساختم، در مورد من آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ لِّكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد، ۷) نازل شده است. پس پیامبر خدا(ص)، «منذر» است و من، «هادی» به آن چیزی هستم که به او آمده است» (صدوق، ۱۴۱۷ق، ۳۵۰، ۱۵/۴۲۳ حدیث آخر از مجلس ۴۶).

۵-۶- از من در خصوص قرآن پرسید

سعید بن مسیب می‌گوید: در میان اصحاب رسول خدا هیچ کس جز علی بن ابی‌طالب (ع) نیست که بگوید: «از من پرسید» (مجلسی، ۱۳۶۶ق، ۴۰: ۱۵۴).

محمد بن فضیل نیز از ابن شبرمه نقل می‌کند که: هیچ کس را سُرُاع ندارم که بر منبر بنشیند و بگوید: «سلونی عما بین اللّوحین» إلاّ علی بن ابی‌طالب(ع) (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۲۷).

۵-۷- علم ابن عباس (مفسر مشهور) از علی(ع)

ابن عباس می‌گوید: «آنچه از تفسیر قرآن فرا گرفته‌ام، از علی بن ابی‌طالب(ع) است.» (ابوحیان، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۲۱؛ مجلسی، ۱۳۶۶ق، ۸۹: ۱۰۵) وی در عبارتی دیگر می‌گوید: «دانش من به قرآن، در کنار دانش علی(ع) همچون آبگیری کوچک در کنار دریای بی‌کران است» (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ۱: ۲۱۲؛

۲۴۰ دوفصلنامه تفسیری پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

مجلسی، ۱۳۶۶ق، ۸۹: ۱۰۶؛ ابن منظور، بی تا، ۲: ۹۹). این اعتراف بیانگر اوج علم علی(ع) در تفسیر می باشد.

۵-۸- جایگاه علی(ع) در تفسیر و علم ظاهر و باطن قرآن

سیوطی می گوید: «ده تن از صحابه در تفسیر، شهرت یافته اند... و در میان خلفا بیشتر از همه از علی بن ابی طالب(ع) روایت شده است» (ابوحیان، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۷). زرقانی نیز درباره ی اختصاص علی(ع) به تفسیر، سوای دیگر خلفا و صحابه، می گوید: «ارتباط محکم و استوار علی(ع) به پیامبر(ص)، اثر بزرگی در نورانی شدن نفس او و وسعت دانش او داشته است و خدا فطرتی پاک و هوش نادر و عقلی فراوان به او ارزانی داشته است تا آنجا که در حلّ مشاغل، مورد ضرب المثل واقع شده و درباره او گفته شده است: «قضیة و لا اباالحسن لها» (زرقانی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۱۷؛ ذهبی، ۱۳۹۶ق، ۱: ۸۹).

بنابر نقل ابن مسعود، قرآن بر هفت حرف نازل شده، و هیچ حرفی نیست مگر اینکه ظاهر و باطن دارد و علی بن ابی طالب(ع) علم ظاهر و باطن را دارد (ر.ک: عاملی نباطی فتونی، مقدمه تفسیر برهان، ۱۴۲۷ق، ۱: ۱۰؛ ابن رویش، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۶۹ از مفتاح السعادة، ۱: ۴۰۰؛ امینی، ۱۳۶۶ق، ۳: ۹۹ و ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۲۱). مطلب مذکور از سلمان فارسی و ابن عباس نیز نقل شده است. (ر.ک: جوینی، ۱۳۹۸ق، ۱: ۳۵۵ از تاریخ دمشق؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق، ۲: ۵۳؛ امین، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۲۵-۱۲۴).

خود علی(ع) نیز علم به تاویل قرآن، علاوه بر علم به تفسیر و معنی ظاهری آن را در موارد متعددی از سخنانش اذعان کرده می فرماید: «از من درباره کتاب خدا

از اعلمیّت مطلق بشری تا مربیگری علی(ع) در تبیین ... / صمد عبداللهی عابد ۲۴۱

بیرسید. قسم به خدا، آیه‌ای نازل نشده... جز اینکه پیامبر(ص) قرائت و تاویل آن را به من آموخت...» (محمودی، بی‌تا، ۹: ۶۶۹، ۷۲۵ از امالی طوسی، ۲: ۲۳۷، ح ۲ از مجلس ۱۲ و محمودی، بی‌تا، ۲: ۶۷۶ از سلیم بن قیس، ۱۸۹، ج نجف).

۵-۹- معیت علی (ع) با قرآن

در مورد هیچ شخصی به غیر از علی(ع) گفته نشده است که: «فلان مع القرآن» (جوینی، ۱۳۹۸ق، ۱: ۱۷۷) در این راستا، ام سلمه از پیامبر(ص) نقل می‌کند که: «علی با قرآن و قرآن با علی (ع) است. این دو از هم جدا نمی‌شوند تا در حوض بر من وارد شوند» (متقی‌هندی، ۱۴۰۹ق، ۱۱: ۶۰۳؛ بیومی، ۱۴۱۶ق: ۱۴۴-۱۴۳). حاکم در مستدرک پس از نقل این حدیث، آن را صحیح دانسته است (ر.ک: حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ۳: ۱۲۴).

۵-۱۰- علم علی (ع) به قرائت

از جمله علوم قرآنی که علی (ع) در آن، سرآمد است و علاوه بر اشاره پیامبر(ص)، صحابه، تابعین و مورخین، خود نیز به آن اذعان دارد، علم قرائت است. علی(ع) در کلامی فرمود: «از من درباره کتاب خدا بیرسید، قسم به خدا، آیه‌ای از قرآن، نازل نشد، در شب و یا روز و مسیر و مقام؛ جز اینکه پیامبر(ص) قرائت آن را به من یاد داد و تاویلش را به من آموخت». ابن کواء پرسید: «ای امیرمومنان! آنچه را که نازل می‌شد و تو غائب بودی چه؟»، حضرت فرمود: «پیامبر(ص) آنچه را که از قرآن در غیاب من نازل می‌شد، حفظ می‌کرد تا اینکه پیش ایشان بازگردم و سپس آن را بر من قرائت می‌کرد و می‌فرمود: «ای علی! خدا بعد از تو، فلان آیه را به من نازل کرد و تاویلش چنان است. پس تاویل و تنزیل آن را به من تعلیم می‌داد» (محمودی، بی‌تا،

۲۴۲ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۹: ۶۶۹، ۷۲۵ از امالی طوسی، ۲: ۲۳۷، ح ۲ از مجلس ۱۲؛ محمودی، بی تا، ۲: ۶۷۶، از سلیم بن قیس، ۱۸۹، چاپ نجف).

ابوعبدالرحمن سلمی نیز می گوید: «کسی را قاری تر از علی (ع) نیافتم؛ او می فرمود: «از من بپرسید، قسم به خدا از من نمی پرسید از کتاب خدا جز اینکه شما را باخبر می سازم که آیا در شب نازل شده است و یا در روز، یا در صحرا و یا در کوه نازل شده است» (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۴۲، ۳۲، فصل رابع).

از سلیم بن قیس نیز نقل شده که از امیر مومنان (ع) شنیدم که فرمود: «آیه ای بر پیامبر (ص) نازل نشد؛ جز اینکه قرائت آن را بر من یا داد و بر من املا کرد و با ختم آن را نوشتم و ...» (عیاشی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۹۱، ۲/۵۲، باب علم الائمه بالتاویل؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۴۸-۴۷، ۴۱، فصل رابع).

نقش علی در قرائت نیاز به بحث مفصلی دارد که غالب قراء سبعة و دیگر دانشمندان مطرح در قرائت از آن حضرت تاثیر گرفته اند (ر. ک: عبداللہی عابد، ۱۳۸۵ش: ۹۷-۱۴۲).

۵-۱۱- علم علی (ع) به ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه

علم به ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه از علوم مورد نیاز مفسر است و بدون آن دو علم، فهم معانی قرآن، امکان پذیر نیست و علی (ع) در این دو علم نیز، تخصص داشت؛ همچنانکه در ادامه حدیث سلیم بن قیس که در بحث قرائت عنوان شد، آمده است که علی (ع) فرمود: «آیه ای بر پیامبر (ص) نازل نشد، جز اینکه پیامبر (ص) ... ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه آن را یادم داد و دعا کرد که خدا فهم و حفظ آیات را به من تعلیم دهد. پس آیه ای از قرآن را فراموش نکردم و نه علمی را که به من یاد داد،

از اعلمیت مطلق بشری تا مربیگری علی(ع) در تبیین ... / صمد عبداللهی عابد ۲۴۳

فراموش نکردم...» (بحرانی، ۱۴۲۷ق، ۱: ۴۱-۴۰، ح ۱۴؛ عیاشی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۹۱، ح ۲/۵۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۴۸-۴۷، ح ۴۱).

روایتی دیگر را عیاشی از اصیغ بن نباته نقل می‌کند که وقتی علی(ع) وارد کوفه شد، چهل صبح در نمازش، «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (اعلی، ۱) را خواند. منافقین گفتند: «به خدا سوگند که فرزند ابی طالب، نمی‌تواند قرآن را نیکو قرائت کند؛ چرا که اگر می‌توانست خوب قرائت کند، غیر این سوره را بر ایمان می‌خواند. مطلب به گوش علی(ع) رسید و فرمود: «وای بر آنها، من ناسخ قرآن را از منسوخش، محکمش را از متشابهش و فصلش را از فصالش و حروفش را از معانی‌ش می‌شناسم...» (عیاشی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۹۰-۹۱، ح ۱/۵۱؛ بحرانی، ۱۴۲۷ق، ۱: ۴۰، ح ۱۳).

به عنوان نمونه، از علی(ع) نقل شده است که وقتی آیه‌ی «وَأِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ؛ و اگر آنچه در دل‌هایتان هست، آشکار سازید یا پنهانش کنید، خدا شما را بر طبق آن، محاسبه می‌کند و هر کس را [شایسته بداند و] بخواهد، می‌بخشد؛ و هر کس را [مستحق بداند و] بخواهد، مجازات می‌کند» (بقره، ۲۸۴)، نازل شد، ما را محزون ساخت و گفتیم: «فردی از ما با خود سخن می‌گوید و محاسبه نفس می‌کند و نمی‌داند که چه چیزی بخشیده می‌شود و چه چیزی بخشیده نمی‌شود»؛ پس بعد از آن، آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ؛ خدای هیچ کس را، جز به اندازه‌ی توانائیش، تکلیف نمی‌کند. آنچه [از خوبی] بدست آورد، فقط به سود اوست و آنچه [از بدی] بدست آورد، فقط به زیان اوست» (بقره، ۲۸۶)، نازل شد و آیه قبلی را نسخ کرد» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۳۷۴، ۴۲۸۷).

در حدیث دیگری از آن حضرت نقل شده که آیه‌ی: «إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ» بر انبیا و امت‌های پیشین عرضه شد و به جهت سنگینی‌اش، از

پذیرش آن اِبا کردند؛ ولی پیامبر خدا(ص) پذیرفت و آن را بر امتش عرضه کرد و آنها نیز قبول کردند، و وقتی که خدای عزوجل پذیرش آنها را مشاهده کرد و اینکه توان آن را ندارند، به پیامبر خود فرمود: «تو این آیه را با سختی اش پذیرفتی؛ ولی امت‌های پیشین نپذیرفتند و امت تو پذیرفت؛ پس سزاوار است که آن را از امت تو بردارم و فرمود: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» و آشکار شد که هر چیزی که تحت عنوان وُسع داخل نشود، مورد مواخذه قرار نمی‌گیرد... (قبانجی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۳۳-۳۲ از الحقائق للفیض الکاشانی، ۵۷).

۵-۱۲- تنويع آیات

از اموری که در خصوص علوم قرآنی از علی(ع) نقل شده، تنويع آیات است که از آن جمله است آنچه فرموده است: «قرآن، در سه قسمت نازل شده است: یک سوم آن در مورد ما و دشمنانمان است، و یک سوم آن، سُنن و امثال است، و یک سوم دیگر، فرائض و احکام می‌باشد» (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۵۸، ح ۵۹؛ عیاشی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۸۴، ح ۳/۲۷؛ کلینی، ۱۳۶۲ش، ۲: ۶۲۷، ح ۲ از باب نوادر از کتاب فضل قرآن؛ محمودی، بی‌تا، ۹: ۲۴۳، ح ۳۳۶ از حسکانی، عیاشی، کلینی و مجلسی، مِرآة العُقُول، ۱۱: ۵۱۷).

مطالب مذکور که در ۱۲ مورد مطرح شد، بیانگر جایگاه علی(ع) در تفسیر و علوم قرآنی است که به‌طور مفصل در جای خود قابل بحث می‌باشد و مقالاتی پیرامون آنها نوشته و چاپ شده است.

۶- تفسیر تربیتی علی(ع)

یکی از اقسام بزرگ آیات قرآن و تعالیم پیامبر(ص)، مربوط به مباحث اخلاقی و تربیتی است و به همین جهت است که ایشان فرموده‌اند: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛

از اعلمیت مطلق بشری تا مربیگری علی(ع) در تبیین ... / صمد عبداللهی عابد ۲۴۵

برای تکمیل مکارم اخلاقی مبعوث شده‌ام» (مجلسی، ۱۳۶۶ش، ۱۶: ۲۱۰؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۱۶) و اوصیای آن حضرت نیز یکی از اهدافشان، رساندن جامعه انسانی به درجات متعالی اخلاقی بود. علی(ع) در این میان، گاهی با تفسیر آیات تربیتی، این مهم را انجام داده است که به نمونه‌هایی از آنها می‌پردازیم:

۶-۱- بازگشت نتیجه اعمال به خود انسان

حضرت امیر(ع) فرمود: «از گناه پرهیزید؛ چرا که هیچ بلیّه و کمبود روزی نیست؛ جز اینکه به خاطر انجام دادن گناهی است؛ حتی اگر به اندازه خَراش و به زمین خوردن و مصیبت باشد، خدای عزّوجلّ می‌فرماید: «و ما اصابکم من مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ؛ و هر مصیبتی به شما رسد، بخاطر دستاورد شماست! و بسیاری [از خطاهای شما] را می‌بخشد» (شوری، ۳۰) (محمودی، بی‌تا، ۹: ۴۳۱ از خصال صدوق، ۲: ۶۳۷-۶۱۰ ط غفاری، و مشابهِش در تحف العقول).

کلینی در حدیثی دیگر با سندش از علی(ع) نقل می‌کند که در تفسیر همان آیه فرمود: «هیچ پیچ خوردن رگی نیست، و نه برخورد به سنگی، و نه لغزش گامی، و نه خراش چوبی، جز بخاطر گناهی، و هر آینه آنچه را که خدا در گذرد، بیشتر است، پس هر که را خدا در دنیا به کیفر گناهِش شتاب کند، والاتر و کریم‌تر و بزرگوarter از آن است که دوباره در آخرت، او را کیفر کند» (کلینی، ۶۷-۱۳۶۲ش، ۲: ۴۴۵، ۶).

علی(ع) در حدیث مشابهِی فرمودند: «خدا، بنده مومنی را در این دنیا، عقاب نمی‌کند؛ جز اینکه حلیم‌تر و بزرگوarter تر و بخشنده‌تر از آن است که در روز قیامت نیز عقابش کند، و خدا بنده مومنی را در این دنیا نبخشیده و عفو نکرده؛ جز اینکه بزرگوarter تر و بخشنده‌تر و گرامی‌تر از آن است که در روز قیامت، عقابش کند».

سپس فرمود: «و گاهی خدا، مومن را با بلیه‌ای در بدن یا مال و یا فرزندان و خانواده‌اش امتحان می‌کند»، و سپس آیه مورد بحث را تلاوت فرمود (ر.ک: قمی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۴۹؛ احمدبن حنبل، ۱۴۰۳ق، ۱: ۸۵ و ۹۹).

۶-۲- امیدبخش‌ترین آیه

امید، اثر بخش‌ترین عنصری است که به آدمی، انگیزه و تحرک می‌بخشد و بدین جهت، محل اهتمام انسان‌ها می‌باشد. علی(ع) در این راستا از اصحابشان پرسیدند: «کدام آیه قرآن برای شما امیدبخش‌تر است تا برای فردایتان نجات‌بخش باشد؟».

یکی گفت: «آیه‌ی: *إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلِكُمْ مَدْخَلَ كَرِيمٍ*؛ اگر از گناهان بزرگی که از آن [ها] منع می‌شوید، دوری کنید، بدی‌هایتان را از شما می‌زداییم، و شما را در جایگاه ارجمندی وارد می‌سازیم» (نساء، ۳۱).

حضرت امیر(ع) فرمود: «نظر خوبی داری، آیا نزد شما غیر از این نظر نیز هست؟»، مرد دیگری گفت: «*إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ* وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا؛ در واقع، خدا شرک ورزیدن به او را نمی‌آمرزد، و [گناهان] پایین‌تر از آن را برای هر کس بخواهد [و شایسته بداند] می‌آمرزد، و هر کس به خدا شرک ورزد، به یقین، به گمراهی دوری گمراه شده است» (نساء، ۱۱۶).

حضرت فرمود: «نظر خوبی دادی، آیا نزد شما غیر از این نظر نیز هست؟»، مرد دیگری گفت: «آری، آن، آیه‌ی: *يَا عِبَادِ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا*؛ ای بندگان من که در مورد خودتان زیاده‌روی کرده‌اید، از رحمت خدا ناامید نشوید؛ [چرا] که خدا تمام آثار [گناهان] را می‌آمرزد...» (زمر، ۵۳).

از اعلمیت مطلق بشری تا مریبگری علی(ع) در تبیین ... / صمد عبداللهی عابد ۲۴۷

علی(ع) فرمود: «نظر خوبی داری. آیا نزد شما نظری غیر از این است؟»، وقتی دیدند نظرشان مطابق نظر علی(ع) نیست، گفتند: «خدا و رسولش و امیرمؤمنان بهتر می دانند». سپس علی(ع) فرمود: «نزد من، آیه‌ای امیدبخش تر برای نجات فرد از این آیه نیست: «مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيُغْفُوا عَنْ كَثِيرٍ؛ هر مصیبتی به شما رسد، پس بخاطر دستاورد شماست! و بسیاری [از خطاهای شما] را می‌بخشد» (شوری، ۳۰) هر گناهی را که در دنیا جزا دهد، به همان، جزا داده است، و هر کدام را ببخشد، او حلیم تر و گرمی تر از آن است که در دنیا چیزی را بیامرزد و سپس در آخرت به آن برگشته، عذاب نماید» (احمد بن حنبل، ۱۴۰۳ق، مسند امیرالمؤمنین(ع)، ۱، ۸۵ و مشابهن در حرانی، ۱۳۹۴ق، ۱۵۲).

۶-۳- دوستی برای خدا

غالباً دوستی در میان آدمیان، براساس منافع اشخاص می‌باشد و بر محور مصلحت‌های دنیوی می‌چرخد؛ ولی در نگاه دینی، محور محبت، انگیزه‌های ایمانی و خدایی است. علی(ع) در تفسیر آیه‌ی: «الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ؛ دوستان در آن روز، برخی از آنان، دشمن برخی [دیگر] اند؛ جز پارسایان» (زخرف، ۶۷)، فرمودند: «مردم [همانند] برادرانند؛ پس هر کس برادریش در غیر ذات الهی باشد، دشمنی است و آن، سخن خداست که فرمود: «الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ...» (کراچکی، بی تا، ۱: ۹۳، فصل ۱۷).

۶-۴- ویژگی دوستان خدایی و دوستان شیطانی

تمییز دوستی‌های دنیوی با دوستی‌های اُخروی با بررسی ویژگی‌هایی برای آن دو، قابل دست‌یابی است که در تعالیم دینی بدان پرداخته شده است که از آن جمله است

آنچه علی(ع) در مورد دو دوست مؤمن، و دو دوست کافر؛ و مومن ثروتمند و مومن فقیر، و کافر ثروتمند و کافر فقیر فرمود: «اما دوستان مومن، در زندگی دنیا، در طاعت خدای تبارک و تعالی دوستی کرده‌اند، و در راه خدا، بذل و بخشش و مودت می‌کنند؛ پس یکی از دو دوست، قبل از دوستش می‌میرد، و خدا جایگاهش را در بهشت نشانش می‌دهد و به دوستش شفاعت می‌کند و می‌گوید: «پروردگارا! فلانی دوست من بود و مرا به طاعت تو فرا می‌خواند، و در آن جهت، کمکم می‌کرد و مرا از معصیت باز می‌داشت؛ پس او را در هدایت، تثبیت فرما؛ همانگونه که مرا تثبیت کردی تا اینکه آنچه را به من نشان دادی، به او نیز نشان بدهی؛ پس خدا دعایش را اجابت می‌کند تا اینکه نزد خدای عزوجل، همدیگر را ملاقات می‌کنند؛ پس هر کدام از دو دوست به آن دیگری می‌گوید: «خدا تو را به جهت دوست خیرخواه بودن، جزای خیر دهد، تو مرا به طاعت خدا فرا می‌خواندی، و از معصیتش نهی می‌کردی»؛ اما دو دوست کافر که در معصیت خدا دوستی کرده بودند و در آن جهت، بذل و بخشش و مودت می‌کردند، وقتی یکی از آنها قبل از دیگری بمیرد، خدا، جایگاهش را در آتش نشانش می‌دهد. پس می‌گوید: «پروردگارا! فلان دوست من، مرا به نافرمانی تو فرا می‌خواند، و از طاعت نهی می‌کرد؛ پس او را در معصیت ثابت بدار؛ همانگونه که او مرا در معصیت تثبیت کرد تا اینکه به او نشان‌دهی آنچه از عذاب، به من نشان دادی؛ پس وقتی روز قیامت، همدیگر را نزد خدا ملاقات می‌کنند، هر کدام به دیگری می‌گوید: «خدا تو را به جهت دوست بد بودن، جزای شرّ دهد، تو مرا به معصیت خدا فرا می‌خواندی و از طاعتش نهی می‌کردی».

سپس آیه‌ی: «الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ» (زخرف، ۶۷) را قرائت کرده، فرمود: «و مومن ثروتمند در روز قیامت، به حساب خوانده می‌شود و

خدای تبارک و تعالی می گوید: «بنده ام»، می گوید: «لبیک پروردگارا!»، خدا می فرماید: «آیا تو را شنوا و بینا قرار ندادم، و برای تو مال فراوان قرار ندادم؟»، می گوید: «چرا، قرار دادی!»، خدا می فرماید: «پس چه چیزی برای ملاقات من مَهِّیَا کردی؟»، می گوید: «به تو ایمان آوردم، و پیامبران را تصدیق کردم، و در راه تو جهاد کردم»، خدا می فرماید: «با آنچه به تو بخشیدم، چه کردی؟»، گفت: «در راه طاعت تو، انفاق کردم»، فرمود: «برای بعد از خود چه به ارث گذاشتی؟»، گفت: «تو مرا و دیگران را خلق کردی، و مرا و دیگران را روزی دادی، و تو توانا بودی که به دیگران نیز روزی دهی؛ همانگونه که به من روزی دادی؛ پس بعد از خودم را به تو واگذاشتم»؛ پس خدای عزوجل می فرماید: «راست گفتی. برو، که اگر بدانی چه [نعمت و پاداش] پیش من برای توست، زیاد می خندیدی»؛ سپس مؤمن فقیر فراخوانده می شود، پس خدا می فرماید: «ای فرزند آدم!»، می گوید: «لبیک پروردگارا!»، پس می فرماید: «چه کردی؟»، می گوید: «پروردگارا مرا به دینت هدایت کردی و نعمت دادی و مرا از نعمت هایی بازداشتی که اگر بسط می دادی، می ترسیدم که مرا از آنچه برای آن، خلقم کردی، بازدارد»؛ پس خدای عزوجل می فرماید: «راست گفتی بنده ام. اگر بدانی که چه [پاداش] برای تو نزد من است، زیاد می خندیدی»؛ سپس کافر ثروتمند فراخوانده می شود و خدا به او می گوید: «چه چیز برای ملاقات با من، فراهم کردی؟»، پس تعلل ورزیده می گوید: «چیزی آماده نکرده ام»؛ پس می پرسد: «در آنچه که به تو عطا کردم، چه کردی؟»، می گوید: «آن را برای بعد از خود به ارث گذاشتم»؛ پس می پرسد: «چه کسی تو را خلق کرده است؟»، می گوید: «تو»، پس می پرسد: «چه کسی تو را روزی داده است؟»، می گوید: «تو»، پس می پرسد: «چه کسی ورثه تو را آفریده است؟»، می گوید: «تو»، می پرسد: «آیا من قادر نبودم که فرزندان تو را همانند تو

روزی رسانم؟»، پس اگر بگوید: «فراموش کردم»، هلاک می‌گردد، و اگر بگوید: «ندانستم تو کیستی»، باز هلاک می‌شود، پس خدای عزوجل می‌گوید: «اگر می‌دانستی که چه چیزی برای تو نزد من است، زیاد گریه می‌کردی»؛ سپس کافر فقیر فراخوانده می‌شود و خدا به او می‌گوید: «ای فرزند آدم! در آنچه که تو را امر کردم، چه کردی؟»، می‌گوید: «مرا به بلای دنیا مبتلا کردی تا اینکه یاد تو را از دل من بُردی، و مرا از آنچه که برای آن آفریده‌ای مشغول کردی»؛ پس می‌پرسد: «پس آیا از من خواستی تا روزیت کنم، و سؤال کردی تا عطايت کنم؟»، پس اگر بگوید: «پروردگارا! فراموش کردم»، هلاک می‌شود، و اگر بگوید: «ندانستم تو کیستی»، هلاک می‌شود. پس خدا می‌فرماید: «اگر بدانی که چه چیزی برای تو نزد من است، زیاد می‌گریستی» (قمی ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۶۰؛ بحرانی، ۱۴۲۷ق، ۷: ۱۴۷-۱۴۶، ۳ و مشابهنش با اندکی تلخیص در سیوطی، ۱۴۱۱ق، ۵: ۷۳۱).

۵-۶- نهایت تلاش در تأویل به احسن کردن اعمال بد دیگران

از آفات زندگی اجتماعی، داشتن سوءظن به همدیگر است که جمعی را به فتنه و آشوب می‌کشاند؛ و اما اگر این رویکرد با «حُسن ظَنِّ» جایگزین شود، آرامش و مهر و محبت، جامعه را فرا می‌گیرد و در پی آن، مشکلات فراوانی، از میان می‌رود. قرآن و روایات معصومین(ع) در راستای برقراری حاکمیت اصول اخلاقی در جامعه اسلامی، راهکارهایی ارائه نموده که از آن جمله است داشتن حُسن ظَنِّ نسبت به همدیگر. علی(ع) نیز در این راستا، توصیه‌هایی دارد که از آن جمله است آنچه کلینی با اسنادش از امام صادق(ع) از امیرمؤمنان(ع) نقل می‌کند که در تفسیر آیه‌ی: «يا ايها الذين ءامنوا اجنّبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم...» ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از بسیاری از

گمان‌ها بیرهیزید؛ [چرا] که برخی از گمان‌ها گناه است...» (حجرات، ۱۲)، فرمودند: «هر کار [ی که از] برادر دینی خود [سر زد، آن] را به بهترین وجه آن، حمل کن، تا کاری کند که راه توجیه را بر تو ببندد و هیچگاه به سخنی که از [دهان] برادرت بیرون آید، گمان بد مبر؛ در صورتی که برای آن سخن، مَحْمَل خوبی می‌یابی» (کلینی، ۶۷-۱۳۶۲ ش، ۲: ۳۶۲، ۳).

۶-۶- راه رهایی از آتش و جهنم

یکی از آرزوهای انسان مومن، رهایی از آتش جهنم است که عواملی فراهم کننده‌ی این آرمان هستند و تعالیم دینی، گویای آن هستند که از آنجمله است آنچه حاکم نیشابوری با سندش از علی بن ابی‌طالب(ع) نقل می‌کند که در تفسیر آیه‌ی: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً...؛ خودتان و خانواده‌هایتان را از آتش حفظ کنید...» (تحریم، ۶)، فرمودند: «خود و خانواده‌تان را آموزش خیر دهید (و تادیشان کنید)» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ۲: ۵۳۶، ۳۸۲۶، ۵۶۳؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۵۳۹، ۴۶۷۶).

۶-۷- پاداش خوف از خدا

هرچند، پیروان فرامین خدا، مصون از حُزن و خوف‌اند (ر.ک: بقره، ۳۸)؛ ولی برخی از خوف‌ها، پسندیده‌اند که مومنان، به همراه آن هستند که از آن جمله است ترس از مقام خدا که آثار مفید در عاقبت به خیری انسان دارد که آیات قرآن، بیانگر آن هستند و از علی(ع) نیز در این راستا و در تفسیر آیه‌ی: «وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ؛ و برای کسی که از مقام پروردگارش بترسد، دو بوستان [بهشتی] است» (الرحمن، ۴۶)، نقل شده است که فرمودند: «کسی که بداند خدا او را می‌بیند و آنچه می‌گوید، می‌شنود، و آنچه می‌کند؛ چه خیر و چه شرّ، اطلاع دارد، همین علم، او را از اعمال زشت

بازمی‌دارد، و همین است آن کسی که از مقام پروردگارش خائف است، و نفس خود را از پیروی هوی، نهی می‌کند» (نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۱: ۲۷۹، [۱۲، ۱۳] ۱۵).

۷- نتایج و دست‌آوردها

قرآن، کتاب انسان‌سازی است و برای هدایت انسان‌ها نازل شده است و با اینکه بدون ابهام و به صورت روشن برای مردم فرستاده شده است؛ ولی بدان جهت که، آخرین کتاب آسمانی است و باید پاسخگوی پرسش‌ها و نیازهای هدایتی بشر تا قیامت باشد، و با توجه به اینکه کتاب محدود، نمی‌تواند سئوالات نامحدود مردم زمان‌های طولانی را پاسخگو باشد، به این نتیجه می‌رسیم که خدای حکیم، آخرین کتاب خود را به گونه‌ای فرستاده که دارای لایه‌های فراوانی باشد و در عصرهای متعدد و افراد مختلف با توجه به رشد و تفکراتشان بتوانند از آن، بهره بگیرند.

در همین راستاست که خدا، پیامبر(ع) را به عنوان مبین قرآن، معرفی کرده تا در موارد نیاز، بطن‌ها و تفسیر آن را بیان دارد تا صحابه آن حضرت در عصر ایشان و آیندگان پس از ایشان، بهره‌های بیشتری از قرآن ببرند؛ ولی از آنجا که نبی اکرم(ص) بیش از ۲۳ سال در میان صحابه نبوده است و در این مدت محدود، پرسش‌های نامحدود بشریت تا قیامت پیش نمی‌آید؛ لذا آن حضرت برای بعد از خود، راه صحیح را در آن دید که جانشینانی برای خود برگزیند که علاوه بر حکومت، تعالیم قرآن را با توجه به مقتضیات زمانشان، تفسیر نمایند و در این راستا فرمود: «اِنَّی تارک فیکم التقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی ما ان تمسکتُم بهما لن تضلّوا...» و اگر خود قرآن کافی بود، نیازی نبود که ثقل دیگری در کنارش معرفی گردد، و آن هم ثقلی که عدل قرآن است و بدون هر کدام از آنها، رسیدن به مقصد، ممکن نیست.

اهل بیت پیامبر(ص) آنگونه که از احادیث معتبر به دست می آید، عبارتند از علی(ع)، فاطمه زهرا(س)، حسنین(ع)، و نه تن از فرزندان امام حسین(ع)؛ ولی از آنجا که علی(ع) اولین مسلمان از میان مردان بود و بیشترین ارتباط را با پیامبر(ص) داشت و بهترین بهره‌ها را از محضر ایشان برده و دانشمندترین صحابه پیامبر(ص) در همه علوم اسلامی، و در علم تفسیر به طور خاص بوده است و در علوم قرآنی نیز شخصیت منحصر به فردی دارند، همه بیانگر جایگاه ویژه ایشان در تفسیر و علوم قرآنی است؛ لذا بر ما است که تفسیر ایشان را که در کتب روایی و تفاسیر روایی از شیعه و اهل سنت نقل شده است، جمع‌آوری کرده، روش‌های تفسیری ایشان را بررسی کنیم تا ضمن پی بردن به جایگاه آن حضرت(ع) در تفسیر، به آن تاسی جستیم، از تفسیر به رای مصون بمانیم.

علی(ع) از روش‌هایی در تفسیر استفاده کرده که تفسیر تربیتی از آن جمله است که در این راستا، ایشان آیات مرتبط با بازگشت نتیجه اعمال به خود انسان، ریا، تبیین امید بخش‌ترین آیاتی که گویای بخشش زیاد خدای متعال دارد، دوستی با مردم برای خدا، ویژگی دوستان خدایی و دوستان شیطانی، نهایت تلاش در تاویل به احسن کردن اعمال بد دیگران، راه‌هایی از جهنم، و معرفی کسانی که دو بهشت از آن آنهاست، و ... را تبیین نموده‌اند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه گروهی محمدعلی رضائی اصفهانی و همکاران، قم؛ دارالذکر، ۱۳۸۳ هـ. ش.
نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم؛ انتشارات میراث ماندگار، ۱۳۸۱ ش، چاپ ۱۶.
ابن ابی‌الحدید (۱۴۰۷ ق)، شرح نهج البلاغه، به تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت؛ دارالجیل.

٢٥٤ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ٢١، بهار و تابستان ١٤٠٣

ابن اثیر، مبارک بن محمد (١٣٦٧ ش)، النهایة فی غریب الحدیث والاثر، به تحقیق محمود محمد طنّاحی و طاهر احمد زاوی، قم؛ مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم.

ابن زویش اندلسی (١٤١٥ ق)، المقتطفات، تهران؛ انتشارات معاونت فرهنگی مجمع جهانی اهل بیت (ع).

ابن شهر آشوب مازندرانی، ابی جعفر بن علی (١٤١٢ ق)، مناقب آل ابی طالب (ع)، تحقیق و تصحیح یوسف بقاعی، بیروت؛ دارالاضواء، چاپ دوم.

ابن عبدالبر قرطبی، یوسف بن عبدالله (١٤١٥ ق)، الأستیعاب فی معرفة الأصحاب، با تحقیق علی محمد معوض و ...، بیروت؛ دارالکتب العلمیه.

ابن عساکر، علی بن حسن (١٤١٥ ق)، تاریخ مدینة دمشق، به تحقیق علی شیری، بیروت؛ دارالفکر. ابن منظور (بی تا)، لسان العرب، بیروت؛ دار صادر.

ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (١٤١٣ ق)، تفسیر البحر المحیط، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت؛ دارالکتب العلمیه.

احمد بن حنبل (١٤٠٣ ق)، کتاب فضائل الصحابه، تحقیق وصی الله بن محمد عباسی، مکه؛ دارالعلم للطباعة و النشر.

_____ (بی تا)، المسند، بیروت؛ دارالفکر.

استرآبادی، سید شرف الدین علی حسینی (١٤٠٩ ق)، تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره، با تحقیق حسین استاد ولی، قم؛ انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

امین، محسن (١٤١٨ ق)، اعیان الشیعه، تحقیق حسن امین، بیروت؛ دارالتعارف للمطبوعات.

امینی، عبدالحسین (١٣٦٦ ق)، الغدیر، تهران؛ دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

بحرانی، سیدهاشم (١٤٢٧ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت؛ مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.

بیومی مهران، محمد (١٤١٦ ق)، منتخب فضائل النبی و اهل بیته من الصحاح الستة و غیرها، بیروت؛ انتشارات الغدیر.

از اعلمیت مطلق بشری تا مریبگری علی(ع) در تبیین ... / صمد عبداللهی عابد ۲۵۵

جوینی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۸ ق)، فرائد السمطین، با تحقیق محمد باقر محمودی، بیروت.
حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله بن احمد (۱۴۱۱ ق)، شواهد التنزیل، با تحقیق محمدباقر محمودی، تهران؛ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

_____ (۱۳۸۰ ش)، _____، ترجمه احمد

روحانی، قم؛ دارالهدی.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ ق)، المستدرک علی الصحیحین، با تحقیق مصطفی عبدالقادر عطاء، بیروت؛ دارالکتب العلمیه.

حرانی، حسن بن علی بن حسین بن شعبه (۱۳۹۴ ق)، تحف العقول، بیروت؛ مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ پنجم.

حلی، حسن بن سلیمان (۱۳۷۰ ق)، مختصر بصائر الدرجات، قم؛ انتشارات الرسول المصطفی.

حموی بغدادی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۶۵ م)، معجم البلدان، طهران؛ انتشارات اسدی.

خوارزمی، موفق بن احمد بن محمد بکری مکی حنفی (۱۴۱۷ ق)، المناقب، قم؛ مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ سوم.

_____ (بی تا)، _____، _____، با مقدمه موسوی

خرسان، طهران؛ مکتبه نینوی الحدیثه.

ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶ ق)، التفسیر و المفسرون، مصر؛ دارالکتب الحدیثه، چاپ دوم.

ری شهری، محمد محمدی (۱۴۲۱ ق)، موسوعة الامام علی بن ابی طالب فی الکتاب و السنه و التاريخ، قم؛ دارالحدیث.

زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۴۱۹ ق)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، با تحقیق فواز احمد زمرلی، بیروت؛ دارالکتب العربی، چاپ سوم.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۱ ق)، الدر المنثور، بیروت؛ دارالکتب العلمیه.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۷ ق)، الامالی، به تحقیق مؤسسة البعثة، قم؛ مؤسسة البعثة.

طبرسی، احمد بن ابی طالب (۱۴۱۷ ق)، اعلام الوری، قم؛ مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، چاپ دوم.

۲۵۶ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

طبری، عمادالدین ابی جعفر محمد بن ابی القاسم (۱۴۲۰ق)، بشارة المصطفی لشبعة المرتضى، با تحقیقی جواد قیومی، قم؛ مؤسسة النشر الاسلامی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۴ق)، الامالی، با مقدمه بحر العلوم، نجف؛ المكتبة الاهلیه.
_____ (۱۳۶۴ش)، تهذیب الاحکام، با تحقیق خرسان، تهران؛ دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم.

عبداللهی عابد، صمد (۱۳۸۵)، «جایگاه علی(ع) در قرائت»، مجله الهیات و حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال سوم، بهار و تابستان، ۱۴۲-۹۷.

عیاشی، ابی نصر محمد بن مسعود (۱۴۲۱ق)، التفسیر، تحقیق مؤسسه البعثة، قم؛ قسم الدراسات الاسلامیه لمؤسسه البعثة.

قبنجی، سیدحسن (۱۴۲۱ق)، مسند الامام علی(ع)، با تحقیق شیخ طاهر سلامی، بیروت؛ مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۱۲ق)، تفسیر التمی، بیروت؛ مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
قندوزی حنفی، حافظ سلیمان بن ابراهیم (۱۴۱۶ق)، ینابیع الموده، تحقیق سیدعلی جمال اشرف حسینی، تهران؛ انتشارات اسوه، چاپ اول.

کلینی، محمد بن یعقوب (۶۷-۱۳۶۲ش)، کافی، با تصحیح علی اکبر غفاری، تهران؛ دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

_____ (بی تا)، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، بی جا؛ مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی نور.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۶ش)، بحار الانوار، تهران؛ اسلامیه، چاپ دوم.

_____ (بی تا)، _____، بیروت؛ دار احیاء التراث العربی، جلد ۳۲.

محمودی، محمدباقر (بی تا)، نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه، بیروت؛ التضامن الفکری، ج ۸-۱ (تهران؛ انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج - ج ۱۰-۹).

معرفت، محمد هادی (۱۳۷۱ش)، آموزش علوم قرآن، ترجمه محمد وکیلی، تهران؛ سازمان تبلیغات اسلامی.

- مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۴ ق)، الامالی، با تصحیح و تحقیق حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، بیروت؛ دارالمفید، چاپ دوم.
- متقی هندی، علاءالدین علی المتقی بن حسام الدین (۱۴۰۹ ق)، کنز العمال، بیروت؛ مؤسسة الرسالة.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ ق)، مستدرک الوسائل، قم؛ مؤسسة آل البيت.

References

- The Noble Qur'an, translated by Mohammad Ali Rezaei Esfahani and colleagues, Qom; Dar al-Zekr, 1383 S.H.
- Nahj al-Balagha, translated by Mohammad Dashti, Qom; Mirath Mandeghar Publishing House, 1381 S.H, 16th edition. [In Arabic]
- Ibn Abi Al-Hadid, Commentary on Nahj al-Balaghah, according to the research of Muhammad Abul Fazl Ibrahim, Beirut: Dar al-Jil, 1407 A.H. [In Arabic]
- Ibn Athir, Mubarak bin Mohammad, Al-nahayah fi Gharib al-Hadith-e v Al-Athar, researched by Mahmoud Muhammad Tanahi and Tahir Ahmad Zawi, Qom; Ismailian Institute, 1367 S.H, 4th edition. [In Arabic]
- Ibn Rowaish Andolosi, Al-Mughtatafat, Tehran; Publications of the Cultural Vice-Chancellor of the World Assembly of Ahl al-Bayt (AS), 1415 A.H. [In Arabic]
- Ibn Shahr Ashub Mazandarani, Abi Jafar bin Ali, Manaqib Al-e- Abi Talib (a.s.), research and correction of Yusuf Baqa'i, Beirut; Dar al-Azwa, 1412 A.H, second edition. [In Arabic]
- Ibn Abd al-Bar Qortubi, Yusuf bin Abdullah, Al-Asti'ab fi Ma'refaht al-Ashahab, with the research of Ali Muhammad Ma'awaz and..., Beirut; Dar al-Kitab al-elmiya, 1415 A.H. [In Arabic]
- Ibn Asaker, Ali Ibn Hasan, History of the City of Damascus, researched by Ali Shiri, Beirut; Dar al-Fekr, 1415 A.H. [In Arabic]
- Ibn Manzoor, Lisan al-Arab, Beirut; Dar Sadir, W.d. [In Arabic]
- Abu Hayyan Andolosi, Mohammad bin Yousef, Tafsir al-Bahr al-Mohiit, research by Adel Ahmad Abd al-Mojood and Ali Mohammad Moawwaz, Beirut; Dar al-Kotob Al-elmiyya, 1413 A.H. [In Arabic]
- Ahmad ibn Hanbal, Kitab Fada'il al-Sahhabah, research by Wasiullah ibn Muhammad Abbasi, Mecca; Dar al-Alam for printing and publishing, 1403 A.H. [In Arabic]
- _____, Al-Mosnad, Beirut; Dar al-Fakr, w.d. [In Arabic]
- Astrabadi, Seyyed Sharaf al-Din Ali Hosseini, Tawheel al-Aayat al-Zahira fi Fadael al-Etrah al-Tahirah, with the research of Hossein Ostad Wali, Qom; Islamic Publications of the Modaresin Society, 1409 A.H. [In Arabic]
- Amin, Mohsen, Ayan al-Shi'ah, Hassan Amin's research, Beirut; Dar al-Taarif for publishing, 1418 A.H. [In Arabic]

- Amini, Abd-Al Hossein, Al-Ghadir, Tehran; Dar-Al Kotob al-Islamiya, 1366 A.H, second edition. [In Arabic]
- Bahrani, Sayyed hashem, Al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut; Al-Alami Publishing House, 1427 A.H, second edition. [In Arabic]
- Bayoumi Mehran, Mohammad, the selection of Fadael al-Nabi and Ahl al-Baytah Men al-Sehah Al-Setta and others, Beirut; Al-Ghadir Publishing House, 1416 A.H. [In Arabic]
- Joveini, Ibrahim bin Mohammad, Faraid al-Samtain, with the research of Mohammad Bagher Mahmoudi, Beirut; 1398 A.H. [In Arabic]
- Hakim Hasakani, Obaidollah bin Abdollah bin Ahmad, the download evidence, with the research of Mohammad Bagher Mahmoudi, Tehran; Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1411 A.H. [In Arabic]
- _____, translated by Ahmad Rouhani, Qom; Dar al-Hadi, 1380. S.H. [In Persian]
- Hakim Neishaburi, Mohammad bin Abdollah, al-Mostadrak Ala al-Sahihain, with the research of Mostafa Abdol Qadir Ata, Beirut; Dar al-Kotob Al-Elmiyya, 1411 A.H. [In Arabic]
- Harrani, Hassan bin Ali bin Hossein bin Shoba, Tohf al-Oqool, Beirut; Al-Alami publishing house, 1394 A.H, fifth edition. [In Arabic]
- Helli, Hasan bin Soleiman, a summary of Basa'ir al-Darajat, Qom; Al-Rasoul Al-Mustafa Publications, 1370 A.H. [In Arabic]
- Hamavi Baghdadi, Yaqut bin Abdollah, Mojam al-Boldan, Tehran; Asadi Publishing House, 1965 A.d. [In Arabic]
- Khwarazmi, Mowwafaq bin Ahmad bin Mohammad Bakri Makki Hanafi, al-Manaqhib, Qom; Al-Nashr al-Islami Publishing House, 1417 AH, third edition. [In Arabic]
- _____, with an introduction by Mousavi Khersan, Tehran; Naynavah Al-Hadithah Library, W.d. [In Arabic]
- Dhahabi, Mohammad Hossein, Al-Tafsir and Al-Mofsseron, Egypt; Dar al-Kotob al-Hadithah, 1396 A.H, second edition. [In Arabic]
- Rey Shahri, Mohammad Mohammadi, Encyclopedia of Imam Ali bin Abi Talib fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Tarikh, Qom; Dar al-Hadith, 1421 A.H. [In Arabic]
- Zarqani, Mohammad Abd-Al-azim, Manahel al-Irfan fi Ulum al-Qur'an, researched by Fawaz Ahmad Zamarli, Beirut; Dar-Al- Kotob al-Arabi, 1419 A.H, third edition. [In Arabic]
- Siyuti, Jalal al-Din Abdurrahman bin Abi Bakr, Al-Dorr al-Manthoor, Beirut; Dar al-Kotob Al-elmiyya, 1411 A.H. [In Arabic]
- Sadouq, Mohammad bin Ali bin Babowayh, al-Amali, to the research of Al-Betha Foundation, Qom; Al-Betha Foundation, 1417 A.H. [In Arabic]
- Tabarsi, Ahmad bin Abi-Talib, Aalam-Al-Wari announcement, Qom; Aal-Al-Bait Le hya-al-Torath Institute, 1417 A.H, second edition. [In Arabic]

- Tabari, Imad al-Din Abi Jafar Mohammad bin Abi al-Qasim, Bashara al-Mustafa le Shia al-Mortaza, with a research by Javad Qayyumi, Qom; Al-Nashr al-Islami Institute, 1420 A.H. [In Arabic]
- Tousi, Mohammad bin Hassan, al-Amali, with an introduction to Bahr al-Uloom, Najaf; Al Maktabah Al-Ahliyah, 1384 A.H. [In Arabic]
- _____ , Tahdib al-Ahakam, with research of Khersan, Tehran; Dar al-Kotob al-Islamiyya, third edition, 1364 S.H. [In Arabic]
- Abdollahi Abid, Samad, the article "Ali's place in recitation" published in the Journal of Theology and Islamic Law of the University of Sistan and Baluchistan, third year, number three, spring and summer 2015 A.d, pp. 97-142. [In Persian]
- Ayashi, Abi-Nasr Mohammad Bin Masoud, Al-Tafsir, Research of Al-Betha Foundation, Qom; Department of Islamic Studies of Al-Betha Institute, 1421 A.H. [In Arabic]
- Qabanchi, Seyyed Hasan, Mosnd Al- Imam Ali (AS), with the research of Sheikh Taher Salami, Beirut; Al-Alami Press Foundation, 1421 A.H. [In Arabic]
- Qomi, Ali ibn Ibrahim, Tafsir al-Qomi, Beirut; Al-Alami publishing house, 1412 A.H, first edition. [In Arabic]
- Ghonduzi –e- Hanafi, Hafez Soleiman bin Ibrahim, Yanabie al-Mawaddah, Seyyed Ali Jamal Ashraf Hosseini's research, Tehran; Oswah Publications; 1416 A.H, first edition. [In Arabic]
- Koleini, Mohammad bin Yaqoob, Kafi, corrected by Ali Akbar Ghaffari, Tehran; Dar al-Kotob al-Islamiyya, 1362-67 A.H, fourth edition. [In Arabic]
- _____ , Usul –e-Kafi, Sayed Javad Mustafavi, W.p, Neutral; Noor Research and Publishing Institute, W.d. [In Persian]
- Majlesi, Mohammad Bagher, Behar al-Anwar, Tehran; Islamiyyah, 1366 S.H, second edition. [In Arabic]
- _____ , Beirut; Dar –o- ehya Al-torath Al Arabi, W.d, Volume 32. [In Arabic]
- Mahmoudi, Mohammad Baqir, Nahj al-Saadah fi Mostadrak Nahj al-Balaghah, Beirut; Al-Tazamon al-Fekri, W.d, vol. 1-8 ,Tehran; Publications of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, vol. 10-9). [In Arabic]
- Marefat, Mohammad Hadi, teaching Quranic sciences, translated by Mohammad Vakili, Tehran; ISlamiq Advertising Organization, 1371 S.H. [In Persian]
- Mofid, Mohammad bin Mohammad bin Numan, al-Amali, with correction and research by Hossein Ostad Wali and Ali Akbar Ghafari, Beirut; Dar al-Mufid, 1414 A.H, second edition. [In Arabic]
- Mottaghi Hendi, Ala al-Din Ali al-Mottaghi bin Hessam al-Din, Kanz-al-Ommal, Beirut; Al-Risalah Foundation, 1409 A.H. [In Arabic]
- Noori, Mirzahosein; Mostadrak al-Wasael, Qom; Al Al-Bayt Foundation, 1408 A.H. [In Arabic]

Biannual Journal
Research in Narrative in
Interpretation of the Quran
Year 11th, 21th consecutive
Spring & Summer 2024
Pages 261-299

DOI: [10.22049/quran.2025.29849.1445](https://doi.org/10.22049/quran.2025.29849.1445)
Original Article

An Analytical-Case Study Examination of the Cause of Revelation for Verses 5 to 22 of Surah Al-Insan *

Razieh Farhanian **

Seyyed Ahmad Mir Husseini Niri ***

Abstract

Interpreters do not agree on the cause and location of the revelation of Surah Al-Insan. Some, believing that the Surah is Meccan, do not attribute any specific occasion of revelation to it. Others acknowledge the Surah as Medinan but are not in agreement regarding the reason for its revelation. In this paper, by examining the narrations regarding whether the Surah is Meccan or Medinan and considering other evidences, it has been concluded that Surah Al-Insan is Medinan. Additionally, with the aim of determining the correct occasion of revelation for this Surah, the narrations in this regard have been analyzed, and various accounts have been rejected and dismissed due to their lack of relevance to the Surah, absence of a chain of narration, or the invalidity of their chains. The only occasion of revelation that aligns with the interpretations mentioned in the verses and has a valid chain of narration in most accounts is the story of the family of Imam Ali (A.S.) giving charity in response to his vow. However, there have been some objections raised to this occasion of revelation, which have been addressed in detail in this article, confirming this event as the true cause of the revelation of Surah Al-Insan.

Keywords: Surah Al-Insan; Meccan and Medinan; Ahl al-Bayt; Verse 8 of Surah Al-Insan; Cause of Revelation; The Verse of Feeding; Fakhr al-Din al-Razi

* Received:2024-06-26 Revised: 2024-12-21 Accepted: 2024-12-26

** Ph.D. Student of Department of Quran and Hadith Sciences of Theology Faculty of University of Qom. Qom, IRAN (The Corresponding Author) Email: R.farhanian@stu.qom.ac.ir

*** Associate Professor of Islamic jurisprudence and fundamentals of law Department of Theology Faculty of College of Farabi of University of Tehran. Qom, IRAN. Email: Mirhosein@ut.ac.ir



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

دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۲۶۱-۲۹۹

DOI: [10.22049/quran.2025.29849.1445](https://doi.org/10.22049/quran.2025.29849.1445)

مقاله علمی - پژوهشی

بررسی تحلیلی - مصداقی سبب نزول آیات ۵ تا ۲۲ سوره انسان*

رضیه فرهانیان**

سیداحمد میرحسینی نیری***

چکیده

مفسران در مورد سبب و مکان نزول سوره انسان هم عقیده نیستند. گروهی با اعتقاد به مکی بودن سوره اصلاً قائل به شأنی نزولی برای این سوره نیستند. عده‌ای دیگر مدنی بودن سوره را اذعان داشته ولی در مورد سبب نزول آن هم داستان نمی‌باشند. در این نوشتار با بررسی نقل‌های وارده در مکی و مدنی بودن و با عنایت به قرائن دیگر، به مدنی بودن سوره انسان حکم رانده شده است؛ هم‌چنین با هدف نیل به شأن نزول صحیح این سوره، به تحلیل روایات در این زمینه پرداخته شده و با نقد حکایت‌های مختلف در این زمینه به دلیل عدم تناسب با سوره، عدم دارا بودن سند یا عدم صحت سند، آنها را رد و طرد نموده است. تنها سبب نزولی که بر تعابیر ذکر شده در آیات منطبق بوده و روایات آن نیز در اکثر نقل‌ها، صحیح است، ماجرای انفاق خانواده حضرت علی (ع) در بی نذر ایشان می‌باشد. البته به این شأن نزول، شبهاتی وارد شده که با توجه به اینکه مقاله حاضر به تفصیل به آنها پاسخ داده، این واقعه به عنوان سبب نزول راستین سوره انسان تأیید می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: سوره دهر، مکی و مدنی، اهل بیت، آیه هشتم سوره انسان، سبب نزول، آیه اطعام، فخررازی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۶

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

R.farhanian@stu.qom.ac.ir

*** دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده الهیات پردیس فارابی دانشگاه تهران. قم، ایران. ایمیل:

Mirhosein@ut.ac.ir



مقدمه

فضائل اهل بیت (ع) در آیه‌های متعددی از قرآن آمده است. افزون بر اینکه ایشان نمونه و مصداق کامل گروه‌های مورد مدح قرآن هستند، آیه‌هایی به طور خاص در شأن ایشان نازل شده که آیات ۵ تا ۲۲ سوره انسان از جمله آنهاست. التجاء مسکین و یتیم و اسیر به درب خانه اهل بیت (ع) و مستلث از ایشان، نشان از این دارد که این ابرار مرجع مهربانی بوده بوده و کرامت ایشان به حدی است که دیگران را بر خود ترجیح می‌دهند که در مدح ایشان آیه نازل می‌گردد. البته باید گفت که این فضیلت نزد همه پذیرفته شده نیست. گروهی این سوره را مکی دانسته که در این صورت سبب نزولی را برای آن نمی‌پذیرند. جمعی دیگر سوره را مدنی معرفی کرده ولی در شأن نزول آن متفق نیستند. در این پژوهش به منظور احراز صحت سبب نزول اهل بیت علیهم‌السلام ابتدا مدنی بودن سوره اثبات شده و سپس شأن نزول‌های دیگر مورد بررسی قرار می‌گیرد که در صورت نقد و رد آنها، تنها سبب نزول انفاق خانواده حضرت علی (ع) باقی می‌ماند. بعد از ذکر مطالبی در تأیید این سبب، به شبهات مخالفان در این مورد پاسخ داده خواهد شد.

لازم به ذکر است که در این زمینه، نگارش‌های بسیاری تألیف و دلائل بسیاری در اثبات این سبب نزول اقامه شده است که در بخش پیشینه به آن اشاره می‌گردد لکن در نوشتار حاضر اهتمام بر آن بوده که تحلیل‌ها و مطالبی ارائه شود که دیگران به آن اشاره نکرده و در تألیفات دیگر نیامده باشد. از جمله اینکه مطالب مخالفان به شیوه جدل، نقد و رد شده است. هم‌چنین به دلیل اینکه شیعه بر صحت این شأن نزول، اجماع دارد، سعی شده بیشتر از منابع اهل سنت دلیل آورده شود تا مورد پذیرش ایشان قرار گیرد.

پیشینه تحقیق

در مورد این آیات و چالش‌ها و شبهه‌های مربوط به آن گذشته از تفاسیر و کتب متعدد از جمله کتاب «تفسیر سوره هل اتی» از سیدجعفر مرتضی عاملی، مقالات متعددی تألیف شده است که تعدادی از مهم‌ترین آنها به شرح زیر است:

- «کاوشی در مکی یا مدنی بودن سوره دهر»، (بهارزاده، ۱۳۸۱): نویسنده

این مقاله معتقد است که سوره مکی بوده ولی شأن نزول خاص داشته است که ماجرای انفاق اهل بیت (ع) می‌باشد. بدین شرح که شأن اعم از سبب است و می‌تواند بعد از نزول سوره رخ دهد.

- «جایگاه اهل بیت (ع) در سوره دهر از منظر فریقین»، (بشوی،

۱۳۸۵): در این نوشتار روایات شأن نزول در مورد اهل بیت (ع) بررسی سندی شده و برخی از آنها صحیح دانسته شده است. سپس به شبهات اهل سنت پاسخ داده است.

- «بررسی روایات وارده در فضیلت اهل بیت (ع) در سوره انسان»،

(عبداللهی‌عابد، ۱۳۸۷): در این پژوهش روایات شأن نزول اهل بیت (ع) از جهت سندی و محتوایی مورد نقد و بررسی قرار گرفته و روایت معتبر معرفی شده است.

- «سوره انسان و اهل بیت»، (اقبال، ۱۳۹۱): هدف این نگارش اثبات

مدنی بودن سوره و اثبات شأن نزول آن در مورد اهل بیت (ع) و رد و نقد دیگر شأن نزول‌ها است.

- «بررسی تطبیقی آیه هشتم سوره انسان از دیدگاه فریقین»، (دژآباد و

خداپرست، ۱۳۹۳): در این نوشتار با استناد به دلایل متقن برون متنی و درون

بررسی تحلیلی - مصداقی سبب نزول آیات ۵ تا ۲۲ سوره انسان / رضیه فرهانیان ۲۶۵

متنی، سبب نزول مرتبط با اهل بیت (ع)، مورد پذیرش قرار گرفته است. همچنین دیدگاه اهل سنت مبنی بر شأن نزول در مورد دیگران یا مکی بودن سوره یا تعمیم آیات این سوره به افرادی غیر از اهل بیت (ع)، نقد و رد شده است.

- «بررسی تطبیقی شأن نزول آیات اطعام (۵-۲۲ سوره انسان) از دیدگاه مفسران فریقین»، (میرزا، ۱۳۹۶): در این مقاله مکی و مدنی بودن سوره و شأن نزول‌های مختلف آمده و مورد بررسی قرار گرفته و تطبیق قرائن صحیح را بر شأن نزول اهل بیت دانسته است.

- «شبهات سبب نزول آیه هشتم سوره انسان»، (انواری، ۱۳۹۹): در این پژوهش شبهات انکار شأن نزول اهل بیت (ع) به دو روش نقضی و حلّی مردود گردیده است.

لازم به ذکر است که وجه افتراق این مقاله با پژوهش‌های یاد شده، بررسی و نقد متفاوت می‌باشد که ضمن نوشتار خواهد آمد. به عنوان مثال در نقد کسانی که سوره را مکی دانسته‌اند، ذکر شده که عده‌ای از ایشان علی‌رغم این عقیده، شأن نزولی مدنی در مورد این آیات ذکر نموده‌اند.

۱- مدنی یا مکی بودن سوره انسان

برای دانستن مکی یا مدنی بودن سوره باید دید، با چه دلایلی سوره مکی یا مدنی دانسته می‌شود. معمولاً، دلیل یا روایات صحابه و تابعین است و یا اینکه بر اساس ظاهر و محتوای سوره حکم می‌شود. سوره انسان از جمله سوری است که در مکی یا مدنی بودن آن اختلاف است. در ادامه با بررسی رأی قائلان دو نظر، دیدگاه صحیح مشخص می‌شود.

۱-۱- مکی بودن

مقاتل گفته سوره انسان مکی است (ابن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴: ۵۱۹)، لکن این سخنش با شأن نزولی که برای آن آورده، ناسازگار می‌باشد؛ بدین شرح که ضمن روایتی که به عنوان سبب نزول آیه هشتم این سوره آورده، ذکر شده اسیری به در خانه ابادحاح یا حضرت علی (ع) آمد و ندا کرد که به غریبی که در سرزمین شماسه، شام بدهید. به حق کسی که شما را عزیز و من را ذلیل گرداند مرا طعام دهید (ابن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴: ۵۲۵). روشن است که در دوران مکی مسلمانان آن قدر اقتدار نداشتند که کسی اینگونه خطابشان کند و بگوید به حق کسی که شما را عزیز گرداند. بنابراین به دلیل تعارض در اقوال مقاتل، نظر وی مبنی بر مکی بودن سوره ساقط می‌شود.

ثعلبی سوره را مکی دانسته (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۹۳)، لکن در تفسیر «اسیرا» آورده که مراد اسیر حربی است و نقلی از قتاده با مضمون مشرک بودن اسیران در این سوره آورده است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۹۶). روشن است که مسلمان در دوران مکی قدرتی برای گرفتن اسیر نداشته‌اند و این تناقض گفتار ثعلبی منجر به عدم پذیرش قول مکی بودن سوره می‌شود. ثعلبی هم‌چنین چند مورد سبب نزول ذکر کرده که همه آنها مدنی بودن سوره را می‌رسانند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۹۸). بیضاوی نیز گرفتار همین تناقض شده و در حالی که سوره را مکی معرفی کرده است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۲۶۹)، در معنای اسیر آورده که مراد اسراء مشرکین هستند که پیامبر (ص) آنها را به مسلمانان می‌سپرد و سفارش می‌کرد که به آنها احسان کنند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۲۷۰). این تناقض سخن وی را می‌رساند.

فخر رازی نیز به مکی بودن این سوره قائل است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۷۳۹). وی در ضمن تفسیرش به نقل از فضیل آورده که مراد از مسکین و یتیم و اسیر

در آیه ۸ این سوره، همان کسانی هستند که در این آیاتی از سوره بلد^۱ ذکر شده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۷۴۷)؛ از آنجایی که سوره بلد به اذعان خود فخررازی مکی است (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱: ۱۶۴)، می‌توان گفت که وی با بیان این مطلب، تلویحا ادعایش بر مکی بودن سوره انسان را تقویت می‌کند. بدین شرح که اهتمام به مسکین و یتیم و اسیر در دوران مکی نیز موضوعیت داشته است. لکن باید گفت آزاد کردن بنده نیز که در آیه ۱۳ سوره بلد آمده، عام است و مقید کردن آن به اسیر دلیلی ندارد تا تناسبی با آیه ۸ سوره انسان داشته باشد. هم‌چنین اطعام مسکین در سوره‌های مدنی (از جمله در آیه ۱۸۷ سوره بقره و ۹۵ سوره مائده) نیز آمده است و نمی‌توان این را دلیلی بر مکی بودن موضوع و سوره دانست.

براساس نظر ابن عاشور، صحیح‌تر مکی بودن سوره است. به اذعان وی کسانی که این سوره را در شأن حضرت علی یا ابادحداح دانسته‌اند، به اشتباه سوره را مدنی می‌دانند در حالی که این دو مصداق آیه هستند نه سبب نزول آن (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۳۴۴). بنا بر مکی بودن این سوره مراد از اسیر در آن، برده‌های مسلمان هستند. زیرا مشرکان بنده‌هایی که اسلام آورده بودند مانند بلال و عمار و مادرش را گرسنه نگه می‌داشتند. وی دلیل بر این سخنش را اینگونه بیان کرده که بندگی از اسیری نشأت می‌گیرد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۳۵۷). در فرض پذیرش این سخن که اصل بردگی، اسیری باشد، باز هم دلیلی بر استعمال این واژه‌ها به جای یکدیگر نیست و در جایی نیامده که به بنده، اسیر گفته شود. چه اینکه روشن است این دو کلمه تفاوت‌های بارزی با هم دارند. در واقع وجه و دلیلی بر اینکه آیه به جای برده، لفظ اسیر را بیاورد

۱. «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ، وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكُ رَقَبَةً، أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ، يَتِيماً ذَا مَقْرَبَةٍ، أَوْ مَسْكِيناً ذَا مَتْرَبَةٍ»، (۱۱ - ۱۶).

و از تعبیر «عبد» اعراض کند، وجود ندارد که اگر علتی بود، ابن عاشور آن را بیان می‌کرد. علاوه بر اینکه هر جا واژه اسیر در قرآن ذکر شده، (بقره: ۸۵)^۱، (انفال: ۶۷)^۲ و ... به معنای اصلی خودش بوده است. مطلب دیگر اینکه، ابن عاشور به جز مکی بودن سوره، دلیل دیگری بر اینکه روایات را مصداق دانسته، نه شأن نزول، بیان نکرده است. پس اگر مدنی بودن سوره اثبات شود، دیگر انکاری بر شأن نزول ندارد.

سیدقطب گفته که مکی بودن این سوره با توجه به موضوع و سیاق و ویژگی‌هایش کاملاً مشخص است. وی به همین دلیل روایات مکی بودن سوره را پذیرفته زیرا سیاق سوره‌های مکی نعمت‌های حسی را مفصل بیان می‌کنند و عذابی غلیظ و شدید را به تصویر می‌کشند و نیز اینکه پیامبر (ص) به صبر و عدم اطاعت آثم و کفور امر شده است. وی این امر را توصیف دوران مکی می‌داند که پیامبر (ص) برای دعوتش در نهایت اذیت و شدت بود (سید، ۱۴۲۵، ج ۶: ۳۷۷۷). علامه طباطبایی اینگونه به این مطلب اینگونه پاسخ داده که بیان طولانی نعمت‌های بهشتی و عذاب‌های غلیظ جهنم مختص سوره‌های مکی نیست چه اینکه در سوره‌های مدنی مانند رحمان و حج نیز این ویژگی دیده می‌شود. البته علی‌رغم اینکه علامه معتقد است که قسمت دوم سوره که مشتمل بر امر به پیامبر (ص) بر صبر در مقابل آثم و کفور است، مکی می‌باشد^۳، گفته در فرض اینکه نزول سوره یک دفعه باشد، باید گفت که این دستور اختصاص به سوره‌های مکی ندارد و در سور مدنی مانند آیه ۲۸ سوره کهف نیز آمده است: «وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ

۱. «وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تَقْدُوهُمْ»

۲. «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى»

۳. علامه این ابتدای این سوره را مدنی و انتهایش را مکی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۱۲۰)؛ طبرسی نیز این قول را که از آیه ۲۳ تا آخر سوره مکی و ابتدایش مدنی باشد را نیز نقل کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج

تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطْعَمُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا». علاوه بر اینکه رنج و آزاری که در مدینه از منافقین به پیامبر صلی الله علیه و رسید کمتر از محنت‌هایی که ایشان از کفار مکه کشید، نبود. به عبارتی عنوان «آثم» و «کفور» مختص به مکه نیست و به استناد آیه ۱۱ سوره نور و آیه ۱۱۲ سوره نساء، در مدینه نیز موضوعیت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۱۳۶). علاوه بر اینکه معیار در تعیین سوره‌های مکی و مدنی، نقل است، نه قیاس و استحسان (عاملی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۷).

سیدقطب هم‌چنین در تأکید بر مکی بودن این سوره، بیان کرده آیه هشتم به محیط خشن مشرکان در مکه اشاره دارد و اینکه علی‌رغم رجزخوانی و ادعای ایشان، مکه محیط مناسبی برای برآوردن نیازهای ضعیفان نبوده است. در این میان ابرار، با مهربانی و خلوص نیت، در آن بیابان سایه‌ای برای ضعیفان بوده و ایشان را اطعام می‌نمودند (سید، ۱۴۲۵، ج ۶: ۳۷۸۱). رکاکت این استدلال ناگفته پیداست چه اینکه وجود مساکین و ضعیفان در مکه، نفی وجود ایشان در مدینه نیست. در محیط مدینه با توجه به تعداد مهاجران، عده بسیاری در فقر و ضعف به سر می‌بردند و نمی‌توان گفت در آن دوران مسکین و یتیم و اسیر وجود نداشته است. این تفسیر به رأی است که بدون دلیل آیه‌ای ربط به موضوعی داده شود. ضمن اینکه باید گفت روش سید قطب در تفسیرش این است که به بیان اسباب نزول می‌پردازد اما در خصوص آیاتی که در شأن اهل بیت (ع) نازل شده، سکوت می‌کند (ایمانی و خطی، ۱۳۸۶: ۵۵). در اینجا نیز وی با اصرار بر مکی بودن سوره، در صدد انکار شأن و منزلت اهل بیت است. در مورد روایات مکی بودن سوره انسان^۱ نیز باید گفت که این اخبار به دلیل تعارض ساقط هستند، بدین شرح که برخی روایان این اخبار مدنی بودن این سوره را

۱. به علت اینکه نگارش‌های دیگر به روشنی و به طور کامل این اخبار را مورد نقد قرار داده‌اند، (از جمله:

اقبال، ۱۳۹۱) از تفصیل این موضوع صرف نظر می‌شود.

نیز گزارش کرده‌اند.^۱ دلیل دیگر در عدم اعتبار این روایات، شاهد قضیه و نزول نبودن راوی آخر است^۲ (اقبال، ۱۳۹۱: ۸). مرتضی عاملی نیز این روایات را نقد کرده است؛ به عنوان نمونه یکی از روایات مکی بودن سوره انسان را به این دلیل رد می‌کند که راوی آن ابن زبیر است و عداوت او با اهل بیت (ع) و انکار فضائل ایشان توسط او روشن است^۳ (عاملی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۷).

۱-۲- مدنی بودن

در مدنی بودن سوره انسان نقل طبرسی از امیرالمومنین علی (ع)، روایات ابن عباس از چند طریق، مجاهد، جابر، ابوصالح، عکرمه، حسن بصری، محمد بن مسلم، عطاء، حسین بن واقد، ابن جوزی، زرکشی قابل ذکر است (اقبال، ۱۳۹۱). حاکم حسکانی در رد و نقد سخن نواصب بر اجماع در مکی بودن سوره، روایات فراوانی با اسناد کامل و مختلفی از افرادی مانند ابن عباس و عطاء و حسن و عکرمه و دیگران در مدنی بودن سوره آورده است (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۰۹-۴۱۴).

به نقل طبرانی آیه ۸ تا آخر سوره انسان در مدینه نازل شده است (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶: ۳۹۸). ابن عطیه گفته که برخی مفسران گفته‌اند که سوره انسان مکی است ولی نقاش و ثعلبی از مجاهد و قتاده روایت کرده‌اند که این سوره مدنی است و

۱. نحاس از ابن عباس گزارش کرده که سوره مکی است. البته چون نقل‌های مجاهد و قتاده نیز به مدنی بودن این سوره حکم کرده‌اند پس روایت نحاس از اعتبار ساقط است. البته حسکانی نیز همین طریق نحاس را از ابن عباس آورده که سوره مدنی است.

۲. ابن ابی طلحه چون سندش به صحابی نمی‌رسد قولش در مکی بودن سوره معتبر نیست.

۳. البته عاملی گفته حتی اگر سوره مکی هم باشد، پس از وقوع جریان انفاق اهل بیت علیهم السلام جبرئیل این آیات را دوباره نازل کرده است. (عاملی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۹)

بررسی تحلیلی - مصداقی سبب نزول آیات ۵ تا ۲۲ سوره انسان / رضیه فرهانیان ۲۷۱

حسن و عکرمة فائند که آیه ۲۴ این سوره مکی و باقی آن مدنی است (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵: ۴۰۸). وی شأن نزول را در مورد حضرت علی و اطعام سه گانه وی یا در مورد ابن دحداح می‌داند (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵: ۴۰۸) که این نشان می‌دهد خود او نیز به مدنی بودن سوره قائل است. زمخشری آورده که سوره انسان مدنی می‌باشد و بعد از سوره الرحمان نازل شده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۶۶۵). سمرقندی نیز سوره را مدنی می‌داند (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۵۲۵). بیهقی با اسنادش به نقل از حسن آورده که سوره انسان در مدینه نازل شده است (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۷: ۱۴۲). در تفسیر نمونه به استناد سخن قرطبی آمده که مشهور در میان اهل سنت مدنی بودن این سوره است. سپس نام کسانی که سوره را مدنی دانسته‌اند، مانند حاکم حسکانی و احمد زاهد و ابو عبدالله زنجانی و ابن ندیم و سیوطی و بیهقی و عکرمة و زمخشری ذکر شده است. هم‌چنین کسانی مثل واحدی و سبط بن جوزی و شافعی که سبب نزول این سوره را در مورد اهل بیت نقل کرده‌اند، نیز در زمره معتقدان به مدنی بودن سوره به شمار می‌آیند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۵: ۳۲۸-۳۳۰). به طور کلی و به اذعان علامه طباطبایی، روایات اهل سنت در مدنی بودن سوره مستفیض است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۱۲۰). به جز روایات، دلیل دیگری که تأیید می‌کند، سوره مدنی است، تعبیر «اسیر» در آیه هشتم است که اگر به معنای اسیر مشرک باشد، نشان می‌دهد که سوره مکی نیست زیرا در دوران مکی مسلمانان اقتدار بر گرفتن اسیر نداشتند. در ادامه به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود.

۱-۲-۱- اسیرا

ذکر اسیر در بین کسانی که ابرار آنها را اطعام نموده‌اند، با عنایت به اینکه اسارت بعد از هجرت پیامبر (ص) و غلبه اسلام بر شرک موضوعیت پیدا می‌کند، بهترین گواه

مدنی بودن سوره است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۱۲۷). از میان مفسرانی که به مشرک و کافر بودن اسیر در آیه حکم کرده‌اند، افراد زیر را می‌توان نام برد: مقاتل (ابن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴: ۴۲۵)، قتاده، عکرمه، حسن (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۱۳۰)، ابن عباس (صنعانی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۷۰)، (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۲۹۹)، سمرقندی (۱۴۱۶، ج ۳: ۵۲۶)، ابن وهب (دینوری، ۱۴۲۴، ج ۲: ۴۵۹)، ابن ابی زینین (۱۴۲۴، ج ۲: ۴۷۱)، ابن حنفیه (جرجانی، ۱۴۳۰، ج ۲: ۶۸۰)، بیضاوی (۱۴۱۸، ج ۵: ۲۷۰)، ابو عبید، بیهقی، ابن جریح (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۲۹۹) و قشیری (۲۰۰۰، ج ۳: ۶۶۳)؛ اینکه تعداد زیادی از مفسران متقدم این معنا را برای اسیر ذکر کرده‌اند، مرجح تعدادی است که قابل اعتنا می‌باشد. دیگر مفسران نیز به توضیح بیشتر در مورد اسیر پرداخته‌اند. مثلاً طبرانی ادعان کرده مراد کافری می‌باشد که به دست مسلمانان اسیر گردیده است (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶: ۴۰۳). به نقل از سعید بن جبیر و عطاء آمده مراد اسیر از اهل قبله و دیگران است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۱۳۰)، (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۲۹۹) قابل ذکر است که اگر اسیر در آن زمان مشرک هم نبود و از اهل قبله بود، در زمان مکی رابطه مشرکان و یهودیان، مسالمت‌آمیز بوده و جنگ و جدالی بین آنها گزارش نشده که موجب گرفتن اسیر باشد. پس در فرض اینکه اسیر اهل قبله بوده، دوران مدنی بوده و ممکن است گرفتن اسیر بعد از جنگ با یهودیان مراد باشد.

مطلب قابل اشاره در بحث اینکه روایاتی که مراد از اسیر را موارد دیگری ذکر کرده‌اند، ناظر به بطن و مصداق‌های این تعبیر هستند نه ناظر به تفسیر آیه. به عنوان نمونه نقل شده که حضرت امام رضا علیه‌السلام فرمودند: سزاوار است بر مرد که روزی را بر عیال خود فراخ گرداند تا ایشان آرزوی مرگ او را نداشته باشند و سپس آیه «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» را تلاوت کردند و فرمودند

بررسی تحلیلی - مصداقی سبب نزول آیات ۵ تا ۲۲ سوره انسان / رضیه فرهانیان ۲۷۳

اسیر، عیال مرد می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۱۱). روشن است که این روایت به معنای باطنی آیه اشاره داشته و یکی از مصداق اسیر در آیه را برشمرده است. به عبارتی عیال مرد به اسیر در این آیه قابل تطبیق است. قرینه بر این مدعا روایتی از خود حضرت رضا (ع) است که شأن نزول آیه را که راجع به اهل بیت (ع) و اطعام اسیر توسط ایشان است، بیان کرده است (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۹۴). که این تفسیر آیه است و با قول دیگر حضرت در مورد بطن آیه منافاتی ندارد. هم‌چنین است سخن ابوحمزه ثمالی که گفته مراد از اسیر، زن است که دلیل این تأویل او، سخن پیامبر (ص) است که فرموده با زنان به نیکی رفتار کنید زیرا آنها نزد شما اسیر هستند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۹۶). مشخص است که در اینجا نیز بیان مصداق و تأویل منظور است نه معنا و تفسیر آیه. بنابراین، سخن علامه طباطبایی که گفته: ظاهر آن است که مراد از اسیر همان به اسارت گرفته شده از جنگ باشد و اقوال دیگر اعم از اینکه مراد اسرای بدر یا اسرای اهل قبله یا محبوس یا مملوک یا زن و همسر، تکلف بوده و دلیلی بر آن نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۱۲۶ و ۱۲۷)، دقیق نیست زیرا با مشخص کردن محدوده تفسیر و تأویل و بطن نیازی به رد و طرد قول نمی‌باشد.

دلیل دیگر بر مسلمان نبودن اسیر، برخی روایات سبب نزول است که در آنها صریحا به کافر بودن اسیر اشاره شده است^۱ (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۲۳). قرینه واضحی در مدنی بودن سوره، آزاد بودن اسیر است. بدین شرح که اسیر معمولا در بند می‌باشد اما طبق تاریخ در زمان پیامبر (ص) زندانی وجود نداشت و پیامبر (ص)، اسیران را به مسلمانان سپرده و توصیه به نیکی به آنها می‌نمود (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۵: ۳۵۳).

۱. ضمن روایت فرات کوفی از امام صادق علیه‌السلام آمده: «فَإِذَا أُسِيرَ كَافِرٌ قَدْ قَامَ بِأَثْبَابٍ».

درحالی که روشن است اگر در مکه بود، مشرکین اسیر را زندانی می‌کردند.^۱ حال که مشخص شد مراد از اسیر مشرکان هستند، پس مشخص می‌شود که سوره مدنی است زیرا مسلمانان در دوران مکی در جنگ نبودند که اسیر بگیرند و نیرویی نداشتند که مشرکان را به اسارت بگیرند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۹، ص ۳۱۳).

۲- شأن نزول‌های سوره انسان

برای سوره انسان شأن نزول‌های مختلفی نقل شده که تمام آنها نشان‌دهنده مدنی بودن این سوره است. لکن به منظور نیل به سبب نزول صحیح آیه که ماجرای انفاق خانواده حضرت علی (ع) است، ابتدا شأن نزول‌های دیگر نقل و رد شده و سپس به بررسی و ذکر دلائل و قرائن صحت سبب نزول اهل بیت (ع) پرداخته خواهد شد.

۲-۱- شأن نزول دیگران

گفته شده که سبب نزول سوره ابادحداح انصاری می‌باشد. این ماجرا در تفسیر مقاتل آمده است (ابن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴: ۵۲۵). که دیگران از او نقل کرده‌اند. در نقد این سبب باید گفت که اولاً مقاتل سندی بر این روایتش نیاورده است و در نتیجه نقلی ضعیف است که سندش را به صحابی یا تابعی نمی‌رساند و شخص دیگری قبل از او این را نقل نکرده است (اقبال، ۱۳۹۱: ۱۳). دوم اینکه در تفسیر مقاتل آمده: نزلت فی أبی الدحداح الأنصاری، و يقال فی علی بن أبی طالب رضی الله عنه (ابن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴: ۵۲۵)، که وقوع در مورد ابادحداح را خود مقاتل نیز شک دارد. در ضمن باید توجه داشت که به نقل تاریخ ابادحداح فرد ثروتمندی بوده است و تعبیر «علی حبه» در آیه که احتیاج به غذا را می‌رساند، برای او موضوعیتی ندارد زیرا نیازی به غذا

۱. اگر مشرکین اسیر را زندانی نکرده و به بردگی گرفته بودند، تعبیر «عبد» در مورد او می‌آمد، نه «اسیر».

نداشته و قادر به تهیه غذای دیگری بوده است. علاوه بر اینکه او یک نفر بوده درحالی که آیه به جمع اشاره می‌کند.

ماوردی به نقل از ضحاک از جابر نقل کرده که این سوره در مورد مطعم بن ورقاء انصاری نازل شده که نذری نموده و به آن وفا کرد (ماوردی، بی‌تا، ج ۶: ۱۶۸). اگر این شأن هم درست باشد فقط راجع به آیه هفتم است زیرا وی انفاقی به یتیم و اسیر و مسکین نموده است. سند این نقل ناقص و ضعیف است علاوه بر اینکه مدحی بر او نیست زیرا افراد بسیاری نذر کرده و به آن وفا می‌نمایند و آیه‌ای در شأن آنها نازل نمی‌شود. روشن است که نذر خاص و وفای منحصر به فردی صورت گرفته که موجب نزول سوره شده است که تعبیر «علی حبه» به آن اشاره می‌نماید. ضمن اینکه آیه از جمع سخن می‌گوید ولی مطعم یک نفر است. گفته شده این سوره در مورد کسانی نازل شد که در جنگ بدر اسیران را به کفالت گرفتند و آنها عبارت بودند از: علی (ع)، زبیر، ابابکر، عمر، عبدالرحمن بن عوف، سعید و ابو عبیده (ماوردی، بی‌تا، ج ۶: ۱۶۷). ناگفته پیداست که این نقل نیز صحیح نیست. چه اینکه فقط سرپرستی گرفتن چند اسیر را ذکر کرده در حالی که سوره سخن از نذر دارد و اطعام به مسکین و یتیم را نیز عنوان کرده است که در اینجا خبری از این موارد نیست. دلیل دیگر در رد این سبب نزول، محاجه حضرت علی (ع) با ابابکر است که ضمن آن فرموده: *أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ أَنَا صَاحِبُ الْآيَةِ يُوفُونَ بِالَّذِرِّ وَ يَخَافُونَ يَوْمًا كَانَتْ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا أَمْ أَنْتَ قَالَ بَلْ أَنْتَ* (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۵۵۰). اگر ابابکر خودش را سبب یا مصداق آیه می‌دانست، حتماً به آن استناد می‌کرد. عده‌ای نیز سبب نزول را ابن عمر^۱ معرفی کرده‌اند، (قرطبی،

۱. روی منصور عن الحسن: أن یتیمًا کان یحضر طعام ابن عمر، فدعا ذات یوم بطعامه، و طلب الیتیم فلم یجده، و جاء بعد ما فرغ ابن عمر من طعامه فلم یجد الطعام، فدعا له بسویق و عسل، فقال: دونک هذا، فوالله ما غنبت، ←

۱۳۶۴، ج ۱۹: ۱۲۹)، (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۹۵) در صورتی که در ماجراهای مربوط به وی نه سخن از نزول آیه است و نه با مفاد آیات تطابقی وجود دارد. این اجتهاد قرطبی و ابن کثیر را نشان می‌دهد که واقعه‌ای را به سوره ربط می‌دهند.

مواردی را سیوطی ذیل این آیه آورده که مشخصاً نمی‌توانند ذیل سبب نزول آیه قرار بگیرند. به عنوان نمونه به نقل از ابن عباس آورده: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني نذرت أن أنحر نفسي فشغل النبي صلى الله عليه وسلم فذهب الرجل فوجد يرید أن ینحر نفسه فقال النبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذی جعل فی أمتی من یوفی بالندر و یخاف یوماً کان شراً مُسْتَطِيراً أهد مائة ناقة (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۲۹۸). روشن است که این روایت نمی‌تواند شأن نزول باشد چه اینکه پیامبر (ص) فقط آیه را تلاوت نموده است. مورد دیگر انفاق ربیع است؛ سریه الربیع بن خیشم قالت کان الربیع یعجبه السكر یا کله فإذا جاء السائل ناوله فقلت ما یصنع بالسكر الخبز له خیر قال انی سمعت الله یقول وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّهِ (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۲۹۹) این نیز عمل کردن ربیع به آیه را نشان می‌دهد. زیرا آیه نازل شده و سپس وی به آن استناد کرده است در حالی سبب نزول باید قبل از نزول رخ داده باشد.

ماجرای دیگری که سیوطی ذیل این سوره آورده، وفات بنده‌ای سیاه بعد از توصیف پیامبر (ص) از بهشت و جهنم بر طبق سوره انسان است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج

→ قال الحسن و ابن عمر: و الله ما غبن. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹: ۱۲۹) و روی البیهقی من طریق الأعمش عن نافع قال: مرض ابن عمر فاشتهى عنبا أول ما جاء العنب فأرسلت صفيية، یعنی امرأته، فاشترت عنقودا بدرهم فاتبع الرسول سائل فلما دخل به قال السائل: السائل. فقال ابن عمر: أعطوه إياه فأعطوه إياه، فأرسلت بدرهم آخر فاشترت عنقودا فاتبع الرسول السائل، فلما دخل قال السائل: فقال ابن عمر: أعطوه إياه فأعطوه إياه، فأرسلت صفيية إلى السائل فقالت و الله إن عدت لا تصيب منه خيراً أبدا، ثم أرسلت بدرهم آخر فاشترت به. (ابن کثیر،

بررسی تحلیلی - مصداقی سبب نزول آیات ۵ تا ۲۲ سوره انسان / رضیه فرهانیان ۲۷۷

۶: ۲۹۷). این مورد نیز نمی‌تواند سبب نزول این سوره باشد زیرا طبق نقل‌های متعدد (ن.ک: سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۲۹۷)، ابتدا پیامبر (ص) سوره را بر او قرائت نمود و سپس روح عبد از بدنش خارج شد. همانطور که بیان شد سبب نزول باید قبل از نزول اتفاق افتاده باشد و در شأن آن واقعه، آیاتی نازل شود. بنابراین وقایع رخ داده بعد از نزول را نمی‌توان ذیل سبب قرار داد. ابن کثیر نیز گفته روایت مرد حبشی مرسل و غریب است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۹۲).

به طور کلی باید گفت که سبب نزول‌های آمده از شهرت روایی برخوردار نیستند برخلاف سبب نزول اهل بیت (ع) که افراد مشهوری آن را نقل کرده‌اند (انواری، ۱۳۹۹: ۷۲). در این شأن نزول‌ها وفای به نذر در اطعام مسکین و اسیر و یتیم وجود ندارد و در هیچ کدام از این شأن نزول‌ها از اطعام با وجود نیازمندی به غذا، خبری نیست. در آیات آمده «و جزاهم بما صبروا» پس باید در شأن نزول صبر موضوعیت داشته باشد (میرزا، ۱۳۹۶: ۳۲). که فقط در شأن نزول اهل بیت (ع) به چشم می‌خورد. نکته دیگر اینکه در اغلب این روایات نزول در مورد یک نفر است و این با جمع بودن ضمائر در آیات سازگار نیست.

۲-۲- شأن نزول اهل بیت

شیعه نزول این آیات را در مورد خانواده حضرت علی (ع) می‌داند. نقل‌های فراوانی روایت شده مبنی بر اینکه حسنین (ع) مریض شدند. به پیشنهاد حضرت رسول (ص)، حضرت علی (ع) و حضرت زهرا (س) و خادم ایشان فضه علیه الرحمة نذر کردند که اگر مریضان بهبود یابند، سه روز، روزه بگیرند. بعد از بهبودی کودکان، ایشان به نذر خود وفا کردند و روزه گرفتند. اما قبل از افطار سه مرتبه، مسکین و یتیم و اسیر به نزد ایشان آمده و ایشان علی رغم احتیاج به غذای خود، آن را به سائلان اطعام نمودند.

علاوه بر اینکه قریب به اتفاق مفسران شیعه این شأن نزول را پذیرفته و آن را نقل نموده‌اند، (کوفی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۵۱۹ تا ۵۲۹)، (طوسی، بی تا، ج ۱۰: ۲۱۱)، (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۶۱۷)، (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۲۶۲)، عالمان بسیاری از اهل سنت نیز به این شأن نزول قائلند که از جمله می‌توان طبرانی (۲۰۰۸، ج ۶: ۴۰۵)، سمرقندی (۱۴۱۶، ج ۳: ۵۲۶)، ابن عطیه (۱۴۲۲، ج ۵: ۴۰۸)، ابن حیان (۱۴۲۰، ج ۱۰: ۳۶۲)، قشیری (۲۰۰۰، ج ۳: ۶۶۳)، حاکم حسکانی (۱۴۱۱، ج ۲: ۴۰۰ به بعد) و سیوطی (۱۴۰۴، ج ۶: ۲۹۹) را نام برد. علامه امینی این سبب نزول را از ۳۴ تن از علمای اهل سنت نقل کرده و علامه شوشتری نیز این روایت را از ۷۵ کتاب روایی معتبر اهل سنت نقل نموده است (علاءالدین، ۱۳۹۵: ۱۶). حویزی نیز از افراد بسیاری در نقل این شأن نزول نام برده است؛ فی کِتَابِ الْمَنَاقِبِ لِابْنِ شَهْرَآشُوبَ وَ رَوَى أَبُو صَالِحٍ وَ مُجَاهِدٌ وَ الضَّحَّاكُ وَ الْحَسَنُ وَ عَطَا وَ قَتَادَةُ وَ مُقَاتِلٌ وَ اللَّيْثُ وَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَ ابْنُ جُبَيْرٍ وَ عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ وَ الْحَسَنُ بْنُ مِهْرَانَ وَ النَّقَّاشُ وَ الْقَشِيرِيُّ وَ النَّعْلَبِيُّ وَ الْوَاحِدِيُّ فِي تَفْسِيرِهِمْ وَ صَاحِبُ أَسْبَابِ النُّزُولِ وَ الْخَطِيبُ الْمَكِّيُّ فِي الْأَرْبَعِينَ وَ أَبُو بَكْرٍ الشَّيرَازِيُّ فِي نَزُولِ الْقُرْآنِ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْأَشْهَبِيُّ فِي اِغْتِقَادِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْفَضْلِ النَّحْوِيُّ فِي الْعُرُوسِ فِي الزُّهْدِ وَ رَوَى أَهْلُ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ وَ غَيْرِهِمْ... (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۴۷۱) که صادقی نقل این افراد را متواتر دانسته است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۹: ۳۱۲).

قابل ذکر است که در این روایات، اختلاف نقل‌هایی به چشم می‌خورد؛ از جمله اینکه در برخی آمده که حضرت علی (ع) افطار را با قرض از یهودی تدارک دید و در برخی دیگر آمده که به اجرت آبیاری یا پشم‌ریسی افطار را تهیه کردند (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۲۱). نوع غذا به اینکه حلوا باشد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۹۸) یا نان (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۲۱)

نیز مورد اختلاف است. در برخی نقل‌ها مواردی آمده که در دیگر نقل‌ها نیست مثلاً نزول مائده بعد از انفاق اهلی بیت (ع) (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۲۵). دیگر اینکه به استناد برخی روایات اطعام طی سه روز و بعد از سه افطار انجام شده (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۲۱۱)، ولی روایات دیگری اطعام مسکین و یتیم و اسیر را پشت سر هم و در یک روز را گزارش نموده‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۹۹). در مقاله «بررسی روایات وارده در فضیلت اهل بیت (ع) در سوره انسان»، این اختلافات و روایات هم به لحاظ سندی و هم به لحاظ محتوایی بررسی شده و نتیجه آمده که روایت اطعام در یک روز هم سند صحیح‌تری دارد و هم از لحاظ محتوایی موافق با عقل و دیگر قرائن است (عبداللهی‌عابد، ۱۳۸۷). به علت اینکه مقاله ذکر شده به تفصیل به این موضوع پرداخته، از بحث و بررسی این مسئله در این نوشتار خودداری می‌گردد. فقط به اختصار بیان می‌شود که برخی دلایل در تأیید این نتیجه یکی این است که غذای ایشان که به اندازه چند نفرشان بوده است برای یک نفر زیاد است بنابراین ایشان در یک مرحله غذایشان را به سه نفر داده‌اند. زیرا اطعام غذای چند نفر به یک نفر و محسور و گرسنه ماندن با آیه ۲۹ سوره اسری «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» که مکی است و قبل از این واقعه نازل شده، سازگار نیست درحالی که خاندان نبوت عامل‌ترین افراد به قرآن هستند. علاوه بر این در نقل اطعام در طی سه روز آمده که سه صاع داشتند و هر روز یک صاع را طبخ می‌کردند (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۲۱). اشکال بر این مطلب این است که می‌توانستند صاع بعدی را نان کنند نه اینکه گرسنه بمانند. در یکی از روایات آمده که صدقه در شب بیست و پنجم ذی‌الحجه بوده که سوره هل‌اتی در روز آن نازل گردید (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۲۶۲) که این نیز نشان می‌دهد که اطعام در یک شب انجام شده است.

به هر حال اصل قضیه ثابت شده است و اختلافات نقلی، وقوع جریان را رد نمی‌کند بلکه حتی می‌توان تواتری اجمالی را از این روایات برداشت کرد. علاوه بر نقل‌های مشهور و معتبر از این واقعه، تعبیرهای آمده در آیات سوره انسان نیز این سبب نزول را تأیید می‌نماید. در ادامه به بررسی این تعبیرات پرداخته می‌شود.

۲-۲-۱- علی حبه

تنها سبب نزولی که «حب طعام» در آن موضوعیت دارد، شأن نزول اهل بیت است. این یکی دیگر از قرینه‌ها برای اثبات این شأن نزول می‌باشد. زیرا همانطور که در روایات سبب نزول آمده، خانواده حضرت علی (ع) در عین اینکه حب و احتیاج به غذا داشتند، آن را انفاق نمودند. لکن گروهی برای انکار این فضیلت، مرجع ضمیر در «حبه» را خدا ذکر کرده‌اند. در ادامه به بررسی ضمیر «حبه» پرداخته می‌شود که به «طعام» برمی‌گردد یا به «خدا».

فخر رازی بیان کرده که در مورد این تعبیر دو وجه وجود دارد؛ اول اینکه به استناد آیه ۱۷۷ سوره بقره «وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ» و آیه ۹۲ سوره آل عمران «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» ضمیر در «حبه» به طعام برگردد. یعنی با وجود اشتها و حاجت به غذا آن را انفاق می‌کنند که خداوند ایشان به اینکه دیگران را (علی‌رغم احتیاج و کمبود خویش) بر خود مقدم می‌دارند، وصف نموده و فرموده: «وَأُثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ»، (حشر: ۹). دوم اینکه فضیلت گفته مراد از این تعبیر، محبت ایشان نسبت به خدا است؛ «علی حب الله ای لحبهم لله» که در اینجا

۱. آلوسی نیز در اینکه مراد حب طعام باشد، به آیه ۹۲ سوره آل عمران «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ»

بررسی تحلیلی - مصداقی سبب نزول آیات ۵ تا ۲۲ سوره انسان / رضیه فرهانیان ۲۸۱

«علی» به جای «لام» آمده است که استعمال این دو به جای یکدیگر معمول است (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۷۴۷). روشن است که قول اول بر سخن فضیل به دلیل مجاز گرفتن حرف «علی»، ترجیح دارد. علاوه بر اینکه خود فخررازی دیدگاه خود را ابراز کرده و در ذیل آیه ۱۷۷ سوره بقره «أَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ» آورده که معقول‌ترین تفسیر از این تعبیر حب مال است، همانگونه که در آیه ۸ سوره انسان، مراد حب طعام است (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۵: ۲۱۵).

علاوه بر فخررازی، اغلب مفسران مراد از «علی حبه» را حب طعام و اشتها و احتیاج به آن دانسته‌اند؛ از جمله: امام باقر (ع) (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۲۶۰)، امام رضا (ع) (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۹۷)، مقاتل (ابن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴: ۵۲۵)، طبری، مجاهد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۱۲۹)، واحدی، (۱۴۱۵، ج ۲: ۱۱۵۹)، زجاج، (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۰۷)، مجاهد (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۲۹۹)، سمرقندی (۱۴۱۶، ج ۳: ۵۲۶)، ابن عباس (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۹۶)، (ابن حیان، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۳۶۱)، ابن عاشور (۱۴۲۰، ج ۲۹: ۳۵۶).

گروهی دیگر مانند طبرانی (۲۰۰۸، ج ۶: ۴۰۳)، قشیری (۲۰۰۰، ج ۳: ۶۶۳)، (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۵: ۱۹۱)، علی رغم آوردن این تفسیر که «طعام» مورد محبت ابرار است، به عنوان نظر دیگر و با تعبیر «یقال»، «حب خدا» را ذکر کرده‌اند. اینکه ایشان «حب الله» را به عنوان نظر دوم و باید تعبیر «قیل» یا «یقال» آورده‌اند، قابل تأمل بوده و ممکن است که نظر اصلی ایشان، دیدگاه اول باشد و دیدگاه دوم را از جهت ذکر دیگر اقوال آورده باشند. مثلاً ابن کثیر صریحاً علی‌رغم ذکر این دو نظر، حب طعام را اختیار کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۹۵).

البته کسانی مثل داری گفته‌اند مراد حب الله است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۹۶). هم‌چنین در حالی که حقی برسوی بیان کرده اینکه مراد حب خدا باشد با سیاق آیات

و تعبیر «لوجه الله» سازگارتر است،^۱ (حقی برسوی، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۲۶۵) علامه عکس این نظر را اعتقاد دارد و بیان کرده که با وجود تعبیر «وجه الله» دیگر نیازی نیست که مرجع ضمیر «حبه» خداوند باشد بلکه با موید آیه ۹۲ سوره آل عمران، مرجع ضمیر، «طعام» بوده و مراد از این تعبیر شدت احتیاج به غذا می باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۱۲۶). روشن است که استدلال علامه منطقی تر می نماید. قرینه بر تأیید اینکه مراد آیه حب طعام است، نقل سیوطی از کنیز ربیع بن خثیم می باشد که گفته: خثیم شکر دوست داشت و هنگامی که سائلی نزد او می آمد به او شکر می داد. به او گفتم با شکر چه کند؟ نان برای او بهتر است. می گفت: من سخن خدا شنیده ام که می فرماید: «وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۲۹۹). این نشان از این دارد مراد آیه حب خدا نیست. البته قابل ذکر است که طبق شأن نزول، حب غذا در آیه به معنای دوست داشتن غذای خاصی نیست بلکه مراد احتیاج به غذا است. ابن عطیه این گونه استدلال کرده که اگر مراد از آیه، حب طعام باشد نه حب خدا، ممدوح تر است زیرا انفاق غذا علی رغم حب به آن فداکاری و برگزیدن دیگران را بر خود می رساند. لکن اطعام غذا برای حب خدا را اکثر اغنیاء انجام می دهند (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵: ۴۱۰).

بنابر اینکه روشن شد منظور آیه حب غذا و احتیاج به آن است، نمی توان گفت که طعام در اینجا کنایه از هر احسانی است. همانطور که قرطبی به نقل از فضیل آورده که مراد حب اطعام طعام است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹: ۱۲۸)، پاسخ به این اشکال در ادامه مقاله خواهد آمد ولی به طور کلی باید گفت قائلان این نظریه می خواهند با این

۱. این در حالی است که وی در ذیل آیه ۱۷۷ سوره بقره «ءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ» مرجع ضمیر حب را مال دانسته است. (حقی برسوی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۸۲) این تناقض تفسیر ذیل دو آیه مشابه، قابل تأمل است.

دیدگاه، سبب نزول آیه را منکر شوند و مراد آیه را هر احسان و هر نوع انفاقی اعم از طعام بیان کنند.

۲-۲-۲- نذر

بررسی معنای نذر از آن جهت اهمیت دارد که روشن شود منظور آیه از نذر و وفای به آن چیست. توضیح بیشتر اینکه فقط در سبب نزول مربوط به اهل بیت (ع)، بحث نذر کردن آمده است و اگر بتوان آن را بر آیه تطبیق داد، صحت این شأن احراز می‌گردد. نذر هر عملی است که انسان بر خودش واجب می‌گرداند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۱۲۹). وفای به نذر یعنی کسی برای خدا نذری کند و هنگامی که خداوند حاجتش را قضا کرد، به نذر خود با خدا وفا کند. (ابن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴: ۵۲۴). مراد از تعبیر «يُوفُونَ بِالَّذَرْ» وفا کردن به عهد و سوگند با خدا است (دینوری، ۱۴۲۴، ج ۲: ۴۵۹). به نقل مجاهد و عکرمه منظور آیه این است که اگر ابرار در طاعت خدا نذری نمودند، به آن وفا می‌کنند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۹۶)، (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۱۷۱)

البته مفسرانی وفای به نذر را در این آیه را به موارد دیگری تأویل کرده‌اند؛ برخی بر این عقیده‌اند که مراد از نذر، عهد بوده و به استناد آیه ۴۰ سوره بقره «أَوْفُوا بِعَهْدِي»، مراد از وفا به نذر، انجام هر چیزی است که خداوند آن را واجب گردانده (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۱۰: ۳۶۲) و در همین راستا برخی گفته‌اند، مراد اتمام فرائض است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۵۲۶). در پاسخ باید گفت نذر در آیه به معنای معروف آن است و قرینه و دلیلی بر گرفتن آن به خلاف ظاهر آن نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۱۲۶).

فخررازی گفته نذر در شرع به این اختصاص دارد که کسی بگوید برای خدا بر من فلان عمل است و آن را به امری که از خدا درخواست دارد، وابسته کند (فخررازی،

۱۴۲۰، ج ۳۰: ۷۴۵). وی در شرح آیه، سخن اصم را نیکو می‌داند که آیه در مقام اغراق در توصیف ابرار به اداء کامل و تمام در انجام واجبات است. بدین شرح که کسی که به آنچه بر خود واجب کرده، وفا کند به آن چه که خدا بر او واجب کرده، وفادارتر است (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۷۴۵). قابل ذکر است که این برداشت، منافاتی با اینکه مراد آیه، نذر اصطلاحی است، نداشته بلکه تأیید آن نیز می‌باشد. زیرا ضمن آن بیان شده فرد چیزی را بر خود واجب می‌کند که قاعدتاً قبلاً بر او فریضه نبوده است و براین اساس مشخص می‌شود که مراد نذر اصطلاحی است نه طاعاتی که خداوند بر مسلمانان واجب گردانیده است.

بنابراین نذر مصطلح در آیه مراد بوده و این با ماجرای شأن نزول در مورد اهل بیت مطابق است. در صورتی که انجام تکالیف منظور آیه باشد، مصداق آن شامل تمام مسلمین می‌شود. در حالی که روشن است مدح ابرار در این سوره مختص به تمام مسلمانانی که به وظایف شرعی خود عمل می‌کنند، نیست.

۲-۲-۳- شبهه‌های وارده بر شأن نزول اهل بیت

منکران فضائل اهل بیت (ع)، علاوه بر اینکه در رد و نقد شأن نزول خانواده اهل بیت (ع) سوره را مکی دانسته‌اند، ایراداتی به این ماجرا وارد کرده‌اند که قابل نقد است. از مهم‌ترین آنها، نقدهای فخررازی و قرطبی است که در ادامه به بررسی و رد این شبهه‌ها پرداخته می‌شود.

۲-۲-۳-۱- اشکالات فخررازی

فخر رازی، مفسر کبیر کتاب التفسیر الکبیر، به قابل نقد و خدشه‌دار بودن شأن نزول‌های دیگر ملتفت بوده و به همین دلیل آنها را نقل نکرده است. بلکه با وارد کردن شبهاتی و

عام دانستن آیه، سعی بر انکار فضیلت اهل بیت دارد. وی به این ماجرا، چند مورد ایراد وارد کرده که در ادامه به بررسی و رد و پاسخ به آنها پرداخته می‌شود. کل سوره نظم و سیاق واحدی دارد و آن ذکر تمام شاکران است. بنابراین اگر آن به یک شخص اختصاص داده شود، نظم سوره مختل می‌گردد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۷۴۷). در شأن نزول‌های روایت شده، حضرت علی (ع) و حضرت زهرا (س) و خادمه ایشان نذر و سپس به آن عمل کردند و آیات نیز به تناسب ایشان جمع را ذکر کرده است. ضمن اینکه حتی اگر شأن نزول این آیات، فقط حضرت علی (ع) معرفی شده بود، با مذهب فخر تناقضی نداشت همانگونه در تعبیر عام و جمع که در جاهای دیگر قرآن آمده، مراد را یک نفر دانسته است؛ از جمله در آیه ۸ سوره منافقون که با اینکه تعبیر «بقولون» آمده مراد از آن را عبدالله بن ابی گفته است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۵۴۸).

افرادی که در سوره ذکر شده‌اند، با صیغه جمع آمده‌اند (مانند یشربون، یوفون، یطعمون و ...) و تخصیص آن به افراد معین، خلاف ظاهر است. البته داخل بودن حضرت علی در این گروه مورد انکار نیست ولی دیگر افراد متقی از صحابه و تابعان نیز در اینگونه آیات شرح مطیعان وارد هستند. پس در اینجا دلیلی برای تخصیص باقی نمی‌ماند مگر اینکه گفته شود این سوره حین طاعت خاصی از حضرت علی نازل شده است. با این حال نیز در اصول فقه ثابت شده که اعتبار به عموم لفظ است نه خصوص سبب (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۷۴۷).

در مورد بخش اول این ایراد باید گفت در این آیه جمع بودن صیغه‌ها، به دلیل جمع بودن افراد در واقعه است، نه اینکه از آیه برداشت عام بودن شود. باید مورد توجه باشد که این آیات درصدد ذکر داستانی فرضی و ذکر آثار آن نیست بلکه اسلوب این آیات قصه‌ای است که در آن مومنانی را با وصف ابرار نام نهاده و از برخی اعمال

ایشان را که وفای به نذر و اطعام مسکین و یتیم و اسیر است، خیر داده و ایشان را مدح نموده و وعده‌های خوش به آنها می‌دهد. این آیات داستانی به سبب نزولی که برای آن ذکر شده، اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۱۲۷). بنابراین آیه به داستانی خارجی^۱ و واقع شده^۲ اشاره دارد نه اینکه منظورش قضیه حقیقیه^۳ و مفروض باشد. این دیدگاه که ابرار باید جمع باشند، مورد پذیرش است، اما نمی‌توان گفت مستندی برای دخول افراد دیگر، به جز اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد؛ بلکه به این دلیل ابرار به صورت جمع ذکر شده که شمولیت آیه بر اهل بیت را نشان دهد (دژآباد و خداپرست، ۱۳۹۳: ۱۲۶).

اینکه فخر گفته آیه عام است مگر اینکه حین طاعت خاصی از حضرت علی (ع) نازل شده باشد، باید گفت که شهرت روایات نزول این آیات در مورد خانواده امیرالمومنین (ع) قابل انکار نیست. همانطور که خود فخر نیز به این سبب نزول اشاره کرده است (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۷۴۶). اما از آنجایی که وی به این نکته واقف بوده، این مورد را نیز با دستاویزی به قاعده «العبره» مورد خدشه قرار داده تا هیچ فضیلت خاصی را بر حضرت علی (ع) قائل نباشد. باید گفت که مجرای این قاعده در

۱. قضیه خارجی به قضایایی که گفته می‌شود که حکم بر افراد و موجودات خارجی مشخص و محدود رانده شده است.

۲. قضیه فی الواقع اشاره به این دارد که حکم در قضیه‌ای مخصوص همان قضیه است و قابل تعمیم به قضایای مشابه نیست.

۳. قضیه حقیقیه به قضایایی طلاق می‌گردد که موضوع آنها اعم است از اینکه افراد مصداق آن، تحقق یافته باشند یا مقدر بوده و در آینده قابل تحقق باشند. به عبارت دیگر تفاوت قضیه حقیقیه و خارجی در این است که در قضیه خارجی، ابتدا افراد معین و محدودی به عنوان موضوع قضیه در نظر گرفته می‌شود و سپس بر این افراد حکم می‌شود ولی در قضیه حقیقیه حکم بر افراد نیست بلکه بر عنوان کلی حکم رانده می‌شود. در مقابل قضیه حقیقیه که عمومیت را می‌رساند، در قضیه خارجی حکم بر افراد عینی خارجی و محدود می‌شود.

جایی است که لفظ عام و سبب خاص باشد لکن در مواردی که قضیه خارجیه [واقعه معینی که در خارج اتفاق افتاده] است و لفظ عام عنوانی است که با آن به مورد خاصی که در زمان نزول آیه وجود داشته، اشاره شده، قاعده «العبرة» اجرا نمی‌شود. چرا که در این موارد مفهوم عامی وجود ندارد تا به استناد این قاعده که سبب نزول، مخصص نمی‌باشد، آن را به همه افراد تعمیم داد. به عبارتی لفظ عام در معنای خاص اراده شده و عموم لفظ ظاهری می‌باشد نه حقیقی. (احمدی، ۱۳۹۳: ۱۳۶) از طرفی باید گفت که این آیه جزء آیات تاریخی است و در سطح تفسیر تاریخی، تعمیم و اجرای قاعده العبرة ممکن نیست (احمدی، ۱۳۹۳: ۱۳۲). بدین شرح که یک واقعه تاریخی تنها یک مصداق دارد و نمی‌توان آن را تعمیم داد. اینکه گروهی نذر نموده و به نذر خود وفا نموده و روزه بگیرند و افطارشان را به درخواست مسکین و یتیم و اسیر به ایشان اطعام کنند، تنها یک مصداق داشته است و به سخن انواری یک واقعه تاریخی تنها یک مصداق دارد هر چند برداشت‌های متعددی از آن صورت گیرد زیرا تعمیم یک آیه تاریخی در همان ماهیت تاریخی امکان ندارد (انواری، ۱۳۹۹: ۷۱).

مسأله بعد اینکه کسانی که می‌گویند این آیه مختص حضرت علی است، قائلند که مراد از آیه «و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» حضرت علی است که مسکین و یتیم و اسیر را اطعام کرد. اما کسانی که می‌گویند آیه عام است و در مورد همه ابرار می‌باشد، قائلند که اطعام طعام کنایه از احسان به محتاجان است به هر صورتی که باشد نه فقط با طعام دادن. دلیل اینکه در آیه اطعام آمده این است که بهترین نوع احسان، غذا دادن است که قوام بدن و حیات به آن استوار می‌باشد. وی دلیل بر این مدعا را این آورده که معمولاً از تمام منافع به خوردن تعبیر می‌شود و

آیاتی از قرآن را برای نمونه ذکر کرده است. مثلاً در آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا»، (نساء: ۱۰) مراد خوردن نیست و مصرف و تلف نمودن اموال یتیمان مدنظر است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ۷۴۷). در رد این مطلب باید گفت که علی رغم اینکه خوردن می تواند کنایه از مصرف کردن باشد اما دلیل بر این نیست که در اینجا این معنا مراد آیه گرفته شود. توضیح بیشتر اینکه اصل در معنای واژگان، حقیقت آنهاست و پذیرفتن معنای کنایی مستلزم وجود قرینه است. بنابراین که «طعام» در لغت به معنای هر آنچه خوردنی باشد، است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۹۷۴) و اینکه هر جا در قرآن این واژه آمده به معنای اصلی آن می باشد، در این جا نیز دلیلی بر اعراض نیست. قرینه ای در آیه و غیر آن وجود ندارد که لفظ طعام را به معنایی غیر از خودش نسبت داده و به اصطلاح آن را مجاز کل به جزء دانست. علامه طباطبایی نیز به این نکته اشاره کرده و گفته ظاهر رجوع ضمیر به طعام است و نیازی به تکلف و تفسیر برخلاف ظاهر نیست و این نظر ضعیفی است زیرا حب اطعام فضیلتی ندارد که سبب مدح شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۱۲۶). آلوسی نیز اطعام طعام در این آیه را حقیقی دانسته و کنایی بودن آن را رد کرده است^۱ (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۱۷۱). ضمن اینکه اگر این معنا مراد آیه بود، عبارت به صورت «يعطون الطعام» می آمد، نه «يطعمون الطعام». بر این اساس دیدگاه این گروه نیز درباره کنایی بودن معنای اطعام نادرست بوده و پذیرفتنی نیست.

۱. تفسیر آلوسی از طعام و اسیر و تعبیر «علی حبه» مانند شیعه است. وی هم چنین گفته به احترام حضرت زهرا سلام الله علیها در سوره دهر سخنی از حورالعین نیست (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۱۷۴) اما صریحاً موضع خود را مشخص نکرده و در مورد تردیدش بیان کرده در مکی و مدنی بودن سوره اختلاف هست و نمی توان یکی را ترجیح داد. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۱۷۴)

۲-۲-۳-۲- نقد‌های قرطبی

قرطبی گفته آیه عام است و در مورد همه ابرار نازل شده است.^۱ وی روایتی را که نقاش و ثعلبی و قشیری و دیگران از ابن عباس در مورد سبب نزول آیه در مورد اهل بیت ذکر کرده‌اند، صحیح و ثابت ندانسته و اشکال ترمذی را بدین شرح نقل کرده که این روایت ساختگی بوده و علاوه بر اینکه مدحی ندارد، ذم این افراد نیز می‌باشد. زیرا به استناد آیه ۲۱۹ سوره بقره «يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ»، انفاق باید از زیادی مصارف شخص و خانواده‌اش باشد. هم‌چنین از پیامبر (ص) نقل شده «خیر الصدقة ما کان عن ظهر غنی»، بهترین صدقه آن است که از روی بی‌نیازی باشد» و روایات دیگری که بیان می‌کند که نفقه عیال واجب است. آیا حضرت علی (ع) به این موارد آگاهی نداشت که چند روز فرزندان خردسال خود را گرسنه نگه داشت؟ وی سپس به اشعاری که در برخی از نقل‌های این روایات آمده اشکال وارد کرده است و گفته چه کسی در آنجا این اشعار را شنیده و حفظ نموده است؟ (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹: ۱۳۱-۱۳۵). باید گفت این ادعا که آیه عام است، مردود و قابل‌خنده است. ذکر سه عنوان یتیم و مسکین و اسیر و عدم ذکر افراد و موارد دیگر مانند «غارمین» یا «فی سبیل» یا «ذوی‌القربی» دلیل بر خاص بودن موضوع و دلیل و قرینه‌ای بر وجود سبب نزول است. اگر هم گفته شود که مثلاً عنوان «مسکین» بر تمام عناوین و نیازمندان صدق می‌کند باید گفت پس چرا عنوان یتیم و اسیر نیز آمده و چرا در آیه صدقات عناوین دیگر نیز آمده است؟ بنابراین ماجرای خاص مدنظر است که مدح آیه را به دنبال دارد. در مورد انفاق در بی‌نیازی باید توجه شود که «عفو» همیشه زیادی مال نیست. گاهی عفو به معنای برگزیده و خالص چیزی است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲: ۹۳۸).

۱. غافل از اینکه طبق روایت امام حسن علیه‌السلام هر کجا در قرآن لفظ ابرار آمده مراد حضرت علی و

حضرت زهرا و حسنین علیهم‌السلام هستند. (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۵۳۳)

مرحوم مصطفوی بیان کرده که اصل این ماده صرف نظر کردن از چیزی است که مقتضی توجه باشد. یکی از مصادیق این ماده، صرف نظر کردن از چیزی است که تعلق به آن باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۸: ۲۲۲). بنابراین اهل بیت (ع) از مال پاک و خالص خود رفع تعلق نموده و آن را انفاق کردند که این عمل مستوجب مدح خداوند شده است. در مورد روایت پیامبر (ص) که به آن استناد شده، باید به سبب صدور و منظور از آن توجه داشت. شاید مراد صدقه مفروض بوده که در صورت غنی واجب می‌شود نه اینکه هر انفاق دیگری مراد باشد. در اینصورت موضوع دو بحث یکی نیست که با هم مقایسه شوند و تعارض داشته باشند. مطلب دیگر تعبیر «علی حبه» بود که معنای آن بیان شد. صریح آیه مدح به دلیل صدقه‌ای است که علی رغم احتیاج به آن، داده شده است. چطور ممکن است آیه‌ای با آیه دیگر یا روایتی ناسازگار باشد؟ علاوه بر اینکه آیه نهم سوره حشر^۱ نیز انفاق ضمن احتیاج را مدح نموده است. در اینجا که مدح بیشتری را می‌طلبید زیرا به گفته انواری در در مورد سبب نزول آیه نهم سوره حشر آمده مرد انصاری فرزندانش را خواب کرد ولی در نقلها آمده که فرزندان حضرت زهرا خودشان داوطلبانه اطعام نمودند (انواری، ۱۳۹۹: ۷۷).

دیگر اینکه در برخی روایات آمده بود که انفاق بر سه نفر در یک شب صورت گرفته است و براین اساس فرزندان تنها یک شب گرسنه خوابیدند. در مورد اشعار نیز باید گفت که اولاً برخی از این روایات از خود حضرت علی (ع) نقل شده است و خود ایشان چون در ماجرا بودند، این اشعار را حفظ و نقل کرده‌اند. حتی اگر به عدم فصاحت این اشعار بدیهی اشکال شود، می‌توان به نقل‌های مشهوری که فاقد این اشعار هستند، استناد نمود.

۱. «وَيُؤْتِرُونَ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ وَاَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ»

نتایج

سوره انسان به اعتبار روایات مکی و مدنی سوره‌ها و شأن نزول خاص آن، مدنی است. البته روایاتی در مکی بودن سوره وارد شده که به علل مختلفی قابل پذیرش نمی‌باشند؛ از جمله: ضعف سندی. عداوت راوی آنها با اهل بیت و انکار شأن نزول مدنی سوره. تناقض در روایات نقل شده از یک نفر، بدین شرح که هم مکی بودن سوره از او نقل شده و هم مدنی بودن. تناقض در سخن مفسرانی که از یک طرف سوره را مکی دانسته و از طرف دیگر سبب نزول مدنی بر آن ذکر کرده‌اند. نقد و رد استدلال‌های کسانی که به لحاظ محتوایی سوره را مکی معرفی کرده‌اند. یکی از قرائن مهم در مدنی بودن سوره انسان، تعبیر «اسیر» در آن است. ثابت شد که مراد از آن اسیر کافر است و به دلیل اینکه در دوران مکی مسلمانان قادر به اخذ اسیر نبوده‌اند پس سوره مدنی است.

تمام شأن نزول‌هایی که برای این سوره نقل شده مدنی هستند لکن به جز شأن نزول در مورد خانواده حضرت علی (ع)، همه آنها با نقد و چالش‌های جدی روبرو و غیرقابل پذیرش هستند. از جمله اینکه در اکثر آنها روایت در مورد یک نفر است درحالی که سوره به جمع اشاره می‌کند. سند این روایات ضعیف و ناقص بوده و شماری از آنها اصلاً ربطی به سوره ندارند. همچنین اینکه جزئیات آمده در سوره، در هیچ‌کدام از وقایع نقل شده، دیده نمی‌شود. بنابراین فقط شأن نزول اهل بیت باقی می‌ماند که علاوه بر اینکه برخی روایات آن دارای اسناد صحیحی است با سیاق و تعبیرات آمده در سوره نیز سازگار می‌باشد. بدین شرح که ضمیر «حبه» در آیه به طعام برگشته و معنای آیه انفاق علی‌رغم احتیاج به غذا است که ماجرای اهل بیت با آن منطبق است. همچنین نذر ذکر شده در سوره فقط در شأن نزول مربوط به اهل بیت (ع) موضوعیت داشت.

به داستان انفاق اهل بیت و نزول آیاتی در مدح آن اشکالاتی وارد شده است که قابل پاسخ بوده و مردود می‌باشند. از جمله نقدهای فخررازی و قرطبی و ترمذی است. در نقد ایرادات ایشان باید گفت که براساس دلائل متعدد، آیات به جمع خاصی و قضیه‌ای خارجی اشاره می‌کند که عبارتند از خانواده حضرت علی (ع). بنابراین نمی‌توان آیه را عام و مصداق قاعده «العبره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» دانست. دیگر اینکه مراد از اطعام طعام، انفاق غذا است و تفسیر به کنایی بودن آیه و هر نوع انفاقی بودن، بدون دلیل و براساس استدلالات کلامی، مردود است. مطلب دیگر اینکه انفاق علی رغم احتیاج، نه تنها مردود و با روایات و آیات مخالف نیست بلکه ممدوح و موافق با مضامین سوره‌ها است.

منابع

قرآن کریم

ابن ابی زینین، محمد بن عبدالله (۱۴۲۴)، تفسیر ابن ابی زینین، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، مصحح: غفاری، علی اکبر، قم: جامعه مدرسین.
ابن حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، البحر المحيط فی التفسیر، محقق: جمیل، صدقی محمد، بیروت: دارالفکر.

ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸)، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین.
ابن سلیمان، مقاتل (۱۴۲۳)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰)، التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
ابن عطیه، عبدالحق بن الغالب (۱۴۲۲)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، محقق: محمد، عبدالسلام عبدالشافی، گردآورنده: طلبه، جمال، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

بررسی تحلیلی - مصداقی سبب نزول آیات ۵ تا ۲۲ سوره انسان / رضیه فرهانیان ۲۹۳

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، محقق: شمس‌الدین، محمد حسین، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

احمدی، محمدحسن (۱۳۹۳)، تحلیلی بر تفسیر آیات تاریخی با تأکید بر قاعده العبرة، فصلنامه مطالعات تفسیری، سال پنجم، شماره ۱۹، صص ۱۲۷-۱۴۰.

اقبال، ابراهیم (۱۳۹۱)، سوره انسان و اهل بیت، نشریه پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره ۲، صص ۱-۱۸.

انواری، جعفر (۱۳۹۹)، شبهات سبب نزول آیه هشتم سوره انسان در بوتۀ نقد، دوفصلنامه شبهه پژوهی مطالعات قرآنی، سال دوم، شماره دوم، شماره ۳، صص ۶۳-۸۵.

ایمانی، مریم؛ خطی دیزآبادی، زینب (۱۳۸۶)، نقد و بررسی آرای سید قطب در مورد آیات نازلۀ در شأن ائمه ((ع))، نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال چهارم، شماره ۷، صص ۵۵-۸۰.

آلوسی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر قرآن العظیم و السبع المثانی، گردآورنده: شمس‌الدین، سناء بزیع، گردآورنده: شمس‌الدین، ابراهیم، محقق: عبدالباری عطیة، علی، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵)، البرهان فی تفسیر القرآن، محقق: بنیاد بعثت، واحد تحقیقات اسلامی، قم: موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، المحاسن، محقق: محدث، جلال الدین، قم: دارالکتب الاسلامیة. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)، معالم التنزیل، محقق: مهدی، عبد الرزاق، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، محقق: مرعشلی، محمد عبدالرحمن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۰۵)، دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة، بیروت: دارالکتب الاسلامیة.

تعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲)، الكشف و البیان، محقق: ابن عاشور، ابی محمد، مراجعه و تدقیق: ساعدی، نظیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۹۴ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۴۳۰)، درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم، مصحح: شکور، محمد ادیب، محقق: فرحات، طلعت صلاح، عمان: دارالفکر.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶)، الصحاح، مصحح: عطار، احمد عبد الغفور، بیروت: دارالعلم للملایین.

حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، محقق: محمودی، محمدباقر، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.

حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۱۴)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.

حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵)، تفسیر نورالثقلین، مصحح: رسولی، هاشم، قم: اسماعیلیان. دزآباد، حامد، خداپرست، اعظم (۱۳۹۳)، بررسی تطبیقی آیه هشتم سوره انسان از دیدگاه فریقین، فصلنامه مشرق موعود، سال هشتم، شماره ۳۰، صص ۱۰۹-۱۳۴.

دینوری، عبدالله بن عمر (۱۴۲۴)، تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، مصحح: حسین احمد، مصطفی، بیروت: دارالکتب العربی.

سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶)، بحر العلوم، محقق: عمروی، عمر، بیروت: دارالفکر. سید، قطب (۱۴۲۵)، فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی (ره).

صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم: فرهنگ اسلامی.

صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۱)، تفسیر القرآن العزیز، بیروت: دار المعرفه.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، ارید: دارالکتب الثقافی.

بررسی تحلیلی - مصداقی سبب نزول آیات ۵ تا ۲۲ سوره انسان / رضیه فرهانیان ۲۹۵

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: یزدی طباطبایی، فضل‌الله، رسولی، هاشم، تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲)، جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، مصحح: عاملی، احمد حبیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عاملی، سیدجعفر مرتضی (۱۴۲۴)، تفسیر سوره هل آتی، بیروت: مرکز اسلامی للدراسات.
عبداللهی‌عابد، صمد (۱۳۸۷)، بررسی روایات وارده در فضیلت اهل بیت (ع) در سوره انسان، علوم حدیث، سال سیزدهم، شماره ۴۹ و ۵۰، صص ۸۸-۱۱۰.
علاء‌الدین، سیدمحمد رضا (۱۳۹۵)، رفتارشناسی خانواده قرآنی در سوره انسان، نشریه قرآنی کوثر، شماره ۵۸، صص ۵-۲۲.

فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، مقدمه و تصحیح: اعلمی، حسین، تهران: مکتبه الصدر.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰)، لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم، محقق: بسیونی، ابراهیم، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، محقق: موسوی جزایری، طیب، قم: دار الكتاب.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، محقق: غفاری علی اکبر، آخوندی، محمد، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰)، تفسیر فرات الکوفی، محقق: کاظم، محمد، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع و النشر.

ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶)، تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، محقق: باسلوم، مجدی، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

۲۹۶ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ماوردی، علی بن محمد (بی تا)، النکت و العیون، مراجعه و تعلیق: عبدالرحیم، سید بن عبدالمقصود، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

مصطفوی، حسن (۱۴۳۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، جمعی از نویسندگان، تهران: دارالکتب الاسلامیه. میرزا، عبدالهاشم (۱۳۹۶)، بررسی تطبیقی شأن نزول آیات اطعام (۲۲-۵) سوره انسان) از دیدگاه مفسران فریقین، دوفصلنامه مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، سال پنجم، شماره ۸، صص ۲۴-۴۳.

واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۵)، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، محقق: داودی، صفوان عدنان، بیروت: دارالقلم.

References

Holy Quran

- Ibn Abi Zaminin, Muhammad bin Abdullah, 2003 (1424 AH), *Tafsir Ibn Abi Zaminin*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic]
- Ibn Babuyah, Muhammad bin Ali, 1983 (1362 AH), *Al-Khisal*, Corrected by: Ghafari, Ali Akbar, Qom: Jamiat al-Mudarrisin. [In Arabic]
- Ibn Hayyan, Muhammad bin Yusuf, 1999 (1420 AH), *Al-Bahr Al-Muhit fi Al-Tafsir*, Edited by: Jamil, Sidqi Muhammad, Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Duraid, Muhammad bin Hassan, 1988, *Jamharat al-Lughah*, Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
- Ibn Sulaiman, Muqatil, 2002 (1423 AH), *Tafsir Muqatil bin Sulaiman*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir, 1999 (1420 AH), *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, Beirut: Arab History Institute. [In Arabic]
- Ibn Atiyah, Abdul Haqq bin Ghalib, 2001 (1422 AH), *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, Edited by: Muhammad, Abdul Salam Abdul Shafi, Compiled by: Talib, Jamal, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic]
- Ibn Kathir, Ismail bin Umar, 1998 (1419 AH), *Tafsir al-Quran al-Azim*, Edited by: Shams al-Din, Muhammad Hussein, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic]

- Ahmadi, Mohammad Hassan, 2014 (1393 AH), *An Analysis of the Interpretation of Historical Verses with Emphasis on the Rule of Ibra*, Tafsir Studies Quarterly, Volume 5, Issue 19, pp. 127-140. [In Persian]
- Iqbal, Ibrahim, 2012 (1391 AH), *Surah Insan and Ahlul Bayt*, Journal of Quran and Hadith Studies, Volume 45, Issue 2, pp. 1-18. [In Persian]
- Anwari, Jafar, 2020 (1399 AH), *Critique of the Causes of Revelation of the Eighth Verse of Surah Insan*, Semi-Annual Journal of Quranic Studies, Volume 2, Issue 2, Issue 3, pp. 63-85. [In Persian]
- Imani, Maryam; Khatibi Dizabadi, Zeinab, 2007 (1386 AH), *Critique and Review of Sayyid Qutb's Views on the Verses Revealed about the Imams (AS)*, Journal of Quran and Hadith Sciences Research, Volume 4, Issue 7, pp. 55-80. [In Persian]
- Alusi, Muhammad bin Abdullah, 1994 (1415 AH), *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim wa al-Sab' al-Mathani*, Compiled by: Shams al-Din, Sanaa Bazi', Compiled by: Shams al-Din, Ibrahim, Edited by: Abdul Bari Atiya, Ali, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic]
- Bahrani, Hashim bin Suleiman, 1994 (1415 AH), *Al-Burhan fi Tafsir al-Quran*, Edited by: Ba'athat Foundation, Islamic Research Unit, Qom: Al-Ba'thah Institute, Islamic Studies Department. [In Arabic]
- Barqi, Ahmad bin Muhammad, 1992 (1371 AH), *Al-Mahasn*, Edited by: Muhaddith, Jalal al-Din, Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Baghawi, Hussein bin Masoud, 1999 (1420 AH), *Ma'alim al-Tanzil*, Edited by: Mahdi, Abdul Razaq, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Baydawi, Abdullah bin Umar, 1997 (1418 AH), *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, Edited by: Mar'ashli, Muhammad Abdul Rahman, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Bayhaqi, Ahmad bin Hussein, 1985 (1405 AH), *Dala'il al-Nubuwwah wa Ma'rifat Ahwal Sahib al-Shari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Tha'labi, Ahmad bin Muhammad, 2001 (1422 AH), *Al-Kashf wa al-Bayan*, Edited by: Ibn Ashur, Abi Muhammad, Reviewed and Verified by: Sa'idi, Nazeer, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Jurjani, Abdul Qahir bin Abdul Rahman, 2009 (1430 AH), *Darj al-Durr fi Tafsir al-Quran al-Azim*, Corrected by: Shakur, Muhammad Adeeb, Edited by: Farhat, Talat Salah, Amman: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Jawhari, Ismail bin Hammad, 1997 (1376 AH), *Al-Sihah*, Corrected by: Attar, Ahmed Abdul Ghafoor, Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
- Haskani, Ubaidullah bin Abdullah, 1990 (1411 AH), *Shawahid al-Tanzil li-Qawa'id al-Tafdhil*, Edited by: Mahmudi, Muhammad Baqir, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Haqqi Bursawi, Ismail bin Mustafa, 1993 (1414 AH), *Tafsir Ruh al-Bayan*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

- Huwaizi, Abdul Ali bin Jum'a, 1994 (1415 AH), *Tafsir Nur al-Thaqalayn*, Corrected by: Rasuli, Hashim, Qom: Ismailian. [In Arabic]
- Dezhabad, Hamed; Khodaparast, Azam, 2014 (1393 AH), *Comparative Study of the Eighth Verse of Surah Insan from the Viewpoint of Both Sects*, Mashreq-e Mou'ud Quarterly, Volume 8, Issue 30, pp. 109-134. [In Persian]
- Dinawari, Abdullah bin Umar, 2003 (1424 AH), *Tafsir Ibn Wahb known as Al-Wadih fi Tafsir al-Quran al-Karim*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic]
- Zamakhshari, Mahmoud bin Umar, 1986 (1407 AH), *Al-Kashshaf an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa Uyoon al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, Corrected by: Hussein Ahmed, Mustafa, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Samarqandi, Nasr bin Muhammad, 1995 (1416 AH), *Bahr al-Uloom*, Edited by: Amrawi, Omar, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Sayyid Qutb, 2004 (1425 AH), *Fi Zilal al-Quran*, Beirut: Dar al-Shorouq. [In Arabic]
- Suyuti, Abdul Rahman bin Abu Bakr, 1984 (1404 AH), *Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bil-Ma'thur*, Qom: General Library of Ayatollah Mar'ashi (RA). [In Arabic]
- Sadeqi Tehrani, Muhammad, 1986 (1406 AH), *Al-Furqan fi Tafsir al-Quran bil-Quran wal-Sunnah*, Qom: Islamic Culture. [In Arabic]
- San'ani, Abdul Razaq bin Hammam, 1990 (1411 AH), *Tafsir al-Quran al-Aziz*, Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Hussein, 1970 (1390 AH), *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Al-A'jami Institute for Publications. [In Arabic]
- Tabarani, Suleiman bin Ahmad, 2008, *Al-Tafsir al-Kabir: Tafsir al-Quran al-Azim*, Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi. [In Arabic]
- Tabarsi, Fadl bin Hassan, 1993 (1372 AH), *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Corrected by: Yazdi Tabataba'i, Fadlallah, Rasuli, Hashim, Tehran: Nasir Khusraw. [In Arabic]
- Tabari, Muhammad bin Jarir, 1992 (1412 AH), *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Tusi, Muhammad bin Hassan, Undated, *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran*, Corrected by: Amili, Ahmad Habib, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Amili, Sayyid Jafar Murtadha, 2003 (1424 AH), *Tafsir Surah Hal Ata*, Beirut: Islamic Center for Studies. [In Arabic]
- Abdullahi Abid, Samad, 2008 (1387 AH), *Study of Narrations on the Virtue of Ahlul Bayt (AS) in Surah Insan*, Hadith Sciences, Volume 13, Issues 49 and 50, pp. 88-110. [In Persian]
- Alaa al-Din, Sayyid Muhammad Reza, 2016 (1395 AH), *Behavioral Analysis of the Quranic Family in Surah Insan*, Koothar Quranic Journal, Issue 58, pp. 5-22. [In Persian]
- Fakhr al-Razi, Muhammad bin Umar, 1999 (1420 AH), *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

- Fayz Kashani, Muhammad bin Shah Murtadha, 1994 (1415 AH), *Tafsir al-Safi*, Introduction and Correction by: Alami, Hussein, Tehran: Maktabat al-Sadr. [In Arabic]
- Qurtubi, Muhammad bin Ahmad, 1985 (1364 AH), *Al-Jami' li-Ahkam al-Quran*, Tehran: Nasir Khusraw. [In Arabic]
- Qushayri, Abdul Karim bin Hawazin, 2000, *Lata'if al-Isharat: A Complete Sufi Interpretation of the Holy Quran*, Edited by: Basyuni, Ibrahim, Cairo: Egyptian General Book Organization. [In Arabic]
- Qummi, Ali bin Ibrahim, 1984 (1363 AH), *Tafsir al-Qummi*, Edited by: Mousavi Jazayeri, Tayyib, Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Kulayni, Muhammad bin Ya'qub, 1987 (1407 AH), *Al-Kafi*, Edited by: Ghafari, Ali Akbar, Akhundi, Muhammad, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Kufi, Furat bin Ibrahim, 1990 (1410 AH), *Tafsir Furat al-Kufi*, Edited by: Kazim, Muhammad, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Institute. [In Arabic]
- Maturidi, Muhammad bin Muhammad, 2005 (1426 AH), *Ta'wilat Ahl al-Sunnah (Tafsir al-Maturidi)*, Edited by: Basloom, Majdi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic]
- Mawardi, Ali bin Muhammad, Undated, *Al-Nukat wa al-Uyun*, Reviewed and Commented by: Abdul Rahim, Sayyid bin Abdul Maqsood, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic]
- Mostafavi, Hassan, 2009 (1430 AH), *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya - Center for the Publication of Allameh Mostafavi's Works. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, Nasser, 1992 (1371 AH), *Tafsir Nemuneh*, A Group of Authors, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian]
- Mirza, Abdul Hashim, 2017 (1396 AH), *Comparative Study of the Occasion of Revelation of the Verses of Giving (22-5 Surah Insan) from the Viewpoint of Exegetes of Both Sects*, Comparative Studies of Quran and Hadith Semi-Annual Journal, Volume 5, Issue 8, pp. 24-43. [In Persian]
- Wahidi, Ali bin Ahmad, 1994 (1415 AH), *Al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, Edited by: Dawudi, Safwan Adnan, Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]

Descent-Based Interpretation as a Cultural Interpretation of the Qur'an (Focusing on the Works of Abdul Karim Behjatpour) *

Alireza Mohammadifard **

Abstract

The revelation of the Qur'an was gradual, and through this gradual revelation, the Prophet (PBUH) was able to transform an initial society from a low cultural level to a nation with such cultural excellence that it became the standard-bearer of the call for monotheism, ethics, and humanity across the world. However, what is the method of studying and understanding the Qur'an in order to achieve its cultural elements and the process of cultural transformation within the Qur'an? The main issue of this article is to achieve a "method for studying the Qur'anic culture," which, according to the author, is best achieved through "descent-based interpretation" (Tafseer Tanzili). Of course, since focusing on the views of a descent-based interpreter offers a clearer path and more cohesive elements for achieving this goal, this research is based on the works of Abdul Karim Behjatpour. The method of this research is "ijtihadi". Ijtihadi is a reliable and well-known method that has been used for centuries for referring to religious sources, and it has been recommended by scholars and interpreters of Islam. In this method, rational, logical, transmitted, historical, and theological elements are used according to the issue under investigation. Therefore, this research will draw on rational, logical, and other relevant analyses as needed. The findings of this research include proving the methodological identity of descent-based interpretation and discovering its methodological outcomes (solutions for deepening and expanding the understanding of the Qur'an, stages of the Qur'anic cultural transformation process, the formation of the Qur'anic issues network, the practical application of the Qur'an, and strategies for identifying and solving cultural harms) and content-related outcomes (transformational stages of the Prophetic community, developing a goal-setting approach for uncovering the intentions of God, and achieving a more accurate understanding of Qur'anic terminology).

Keywords: Descent-Based Interpretation; Cultural Interpretation; Qur'anic Culture; Abdul Karim Behjatpour

* Received: 2024-01-13 Revised: 2024-05-15 Accepted: 2024-09-11

** Assistant Professor of Department of Quran and Hadith Sciences of Islamic sciences Faculty of Al-Mustafa International University, Qom, IRAN. Email: Amfard1359@gmail.com



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۳۴۲-۳۰۱

DOI: [10.22049/quran.2025.29340.1434](https://doi.org/10.22049/quran.2025.29340.1434)

مقاله علمی - پژوهشی

تفسیر تنزیلی، به مثابه تفسیر فرهنگی قرآن (با محوریت آثار عبدالکریم بهجت پور)*

علیرضا محمدی فرد**

چکیده

نزول قرآن تدریجی است و در این نزول تدریجی، پیامبر(ص) توانست یک جامعه ابتدایی را از سطح فرهنگی پایین، به امتی با آن حد از تعالی فرهنگی برساند که پرچمدار ندای توحید، اخلاق و انسانیت در سراسر جهان باشد، اما روش مطالعه و فهم قرآن کریم برای دست‌یابی به عناصر فرهنگی و فرایند تحول فرهنگی قرآن کدام است؟ مسأله اصلی این مقاله دستیابی به «روش مطالعه فرهنگی قرآن» است که به نظر نویسنده «تفسیر تنزیلی» روش مناسب برای این سنخ مطالعه را در اختیار ما می‌گذارد. البته از آنجا که تمرکز بر آرای یک مفسر تنزیلی، مسیر مشخص و عناصر منسجم تری را برای تأمین این امر در اختیار می‌گذارد، این تحقیق بر اساس آثار عبدالکریم بهجت پور صورت می‌گیرد. روش انجام این تحقیق روش اجتهادی است. روش اجتهادی، روش معتبر و معهودی است که صدها سال است برای رجوع به منابع دینی مورد استفاده و سفارش اندیشمندان و مفسران اسلامی است. در این روش عناصر عقلی، عقلایی، نقلی، تاریخی و کلامی به تناسب مسأله تحقیق مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین، این تحقیق، از تحلیل‌های عقلی، عقلایی و ...، به فراخور نیاز بهره خواهد برد. از یافته‌های این تحقیق، می‌توان به اثبات هویت روشی تفسیر تنزیلی و کشف دستاوردهای روشی (راهکارهای تعمیق و توسعه فهم قرآن، مراحل روش تحول فرهنگی قرآن، تشکیل شبکه مسائل قرآن، ورود قرآن به صحنه عمل، راهکار شناسایی و حل آسیب‌های فرهنگی) و محتوایی (دوره‌های تحولی جامعه نبوی، توسعه هدف‌گذاری کشف مرادهای خداوند، فهم دقیق‌تر واژگان قرآنی) این سنخ تفسیر اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر تنزیلی، تفسیر فرهنگی، فرهنگ قرآنی، بهجت پور

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۱
** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم اسلامی دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. ایمیل: Amfard1359@gmail.com



۱- مقدمه

۱-۱. بیان مسأله

یکی از موضوعات قابل فهم، استنباط و بی‌جویی در آیات قرآن کریم، موضوعات فرهنگی است. کلان‌مسأله این تحقیق «روش تفسیر فرهنگی قرآن» است، اما این کلان‌مسأله را ممکن است بتوان از طرق مختلف بررسی؛ از این‌رو، بررسی و تبیین یک روش خاص در دستیابی به این مسأله کلان، به تحقق نزدیک‌تر است. در این رهیافت مسأله اصلی این مقاله تبیین ارتباط تفسیر تنزیلی با تفسیر فرهنگی قرآن است. البته همچنان می‌توان این مسأله را خاص‌تر و قابل دسترسی‌تر کرد؛ به همین‌روی، این مسأله بر پایه دیدگاه‌های یکی از قرآن‌پژوهان معاصر، یعنی عبدالکریم بهجت‌پور، تبیین می‌شود؛ چرا که تفسیر تنزیلی در نزد قرآن‌پژوهان دیگر، گاه معنا و اهداف دیگری دارد. از ویژگی‌های دیدگاه بهجت‌پور، تولید آثار متعدد در سطوح مختلف مبانی، قواعد و تفسیرنگاری در عرصه تفسیر تنزیلی و بررسی مسائل فرهنگی در قرآن کریم است. از مهم‌ترین آثار تنزیلی وی می‌توان به کتاب‌های زیر اشاره کرد: تفسیر همگام با وحی؛ درآمدی بر اصول تحول فرهنگی با الهام از نزول تدریجی قرآن؛ تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول)، مبانی، اصول، قواعد و فواید؛ مهارت‌های بیان تفسیر سوره‌های قرآن کریم؛ روش فرهنگ‌سازی عفاف و پوشش اسلامی؛ شناخت‌نامه تنزیلی سوره‌های قرآن کریم؛ روش فرهنگ‌سازی پوشش اسلامی در قرآن؛ و مقالاتی چند.

تبیین ماهیت تفسیر تنزیلی، به‌عنوان یک روش تفسیری منسجم و معتبر برای دستیابی به فهم مقولات فرهنگی قرآن، از اهداف این تحقیق است.

۱-۲. روش تحقیق

روش انجام این تحقیق در دستیابی به داده‌ها، تحلیل متنی است؛ چرا که باید به آثار تنزیلی رجوع و از آنها داده‌های مرتبط با مسأله را کشف و تحلیل کرد. از سویی، بررسی و تبیین این داده‌ها، ذیل روش‌شناسی اجتهادی صورت می‌گیرد؛ چرا این روش‌شناسی صدها سال است که برای رجوع به منابع دینی مورد استفاده و سفارش اندیشمندان و مفسران اسلامی است. در این روش، عناصر عقلی، عقلایی، نقلی، تاریخی و کلامی به تناسب مسأله تحقیق مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین، این تحقیق، از تحلیل‌های عقلی، عقلایی و ...، به فراخور نیاز بهره خواهد برد.

۱-۳. زمینه‌های قبلی پژوهش

بحث از سیر نزول سوره‌ها از دیرباز در کتاب‌های علوم قرآن و برخی تفاسیر مطرح بود. همچنین این امر تحت عنوان تاریخ‌گذاری قرآن، در آثار مستشرقان مطرح و مطالعه شده است. اما آنچه زمینه پیشین این تحقیق را شکل می‌دهد، ارائه تفسیر قرآن بر پایه نزول تدریجی سوره‌ها و آیات آن است. این شیوه تفسیری، موضوعی جدید و مربوط به قرن اخیر است. عبدالقادر ملاحویش آل‌غازی در سال ۱۳۸۳ ه.ق تفسیری به ترتیب نزول منتشر کرد. نویسنده مشروعیت این سبک را تنها مستند به مصحف امیر مؤمنان (ع) می‌کند (آل‌غازی، ۱۳۸۳: ۱/۳-۴). وی فواید این سبک را در رفع اختلاف در اسباب نزول و ناسخ و منسوخ، و مصونیت مفسر از خطا در برداشت‌های تفسیری توضیح می‌دهد (همان: ۴). با توجه به اینکه وی هدف از تفسیر را کشف ابهامات قرآن (همان: ۱۴) و قرآن را دارای نزول تدریجی می‌داند (همان: ۲۰) به دست می‌آید که هدف نهایی او از تفسیر تنزیلی، نهایتاً دستیابی به فهمی دقیق‌تر از آیات است. هم‌زمان

تفسیر تنزیلی، به مثابه تفسیر فرهنگی قرآن ... / علیرضا محمدی فرد ۳۰۵

با او محمد عزّۀ دروزۀ تفسیری کامل از قرآن منتشر کرد. وی مباحث مربوط به فواید این سبک را در بخش‌های محدودی مانند رابطه قرآن با سیره نبوی (دروزۀ، ۱۴۲۱: ۱۴۲/۱-۱۴۴)، رابطه قرآن با مسائل اجتماعی مخاطبان (همان: ۱۴۴-۱۴۶)، نقش این سبک در اصلاح برخی برداشت‌های لغوی (همان: ۱۴۷)، بیان اساس معارف قرآنی در سوره‌های کوچک (همان: ۱۶۱)، نقش سیاق سور و آیات در فهم آیات و رفع مشکلات اسباب نزول مطرح کرده است (همان: ۱۸۹-۱۹۸).

تفسیر تنزیلی دیگر «پابه‌پای وحی، تفسیر تدبری قرآن برحسب نزول»، نوشته مهدی بازرگان است. وی با طرح مقدماتی، انگیزه تفسیر به این شیوه را پاسخ به این سؤال دانسته که «چرا و چگونه آیات و تعلیمات [قرآن] تدوین و تنزیل یافته است؟ و رسالت خدا به‌دست فرستاده‌اش به چه ترتیب و با چه روش انجام شده است؟» (بازرگان، ۱۳۷۴: ۷). این محقق، قرآن را دارای نزول تدریجی، و برخوردار از تغییر، تحوّل و تکامل دانسته، بیان می‌کند که سیر تحوّل قرآن، به اعتباری می‌تواند سیر تحوّل و رشد پیغمبر تلقی شود؛ زیرا تعلیمات الهی ابتدا باید به تدریج در دل و ذهن شخص رسول اکرم(ص) جایگزین شده، اوّل او را تغییر و تربیت دهد تا نوبت به قرائت همراه با مکتب آن برای مردم برسد (همان: ۲۸-۲۹). وی شاخص ترتیب‌بندی تنزیلی آیات را طول آیات یا تعداد کلمات تشکیل‌دهنده آن می‌داند (بازرگان، بی‌تا: ۲۷) و راه‌حل خود را در خصوص جدول ترتیب نزول آیات و سوره‌ها در کتاب دیگرش با نام «سیر تحوّل قرآن» به تفصیل ارائه می‌دهد. در این کتاب تفاوت‌های چینی فعلی قرآن و چینی نزول طبیعی را برمی‌شمارد و فواید تدبیر در قرآن بر اساس ترتیب نزول را به تفصیل توضیح می‌دهد (ن.ک: بازرگان، ۱۳۸۵).

«معارج التفكير و دقائق التدبر، تفسیر تدبری للقرآن الکریم بحسب النزول»، دیگر

تفسیر در همین زمینه است که عبدالرحمن حسن حنّکة المیدانی در سال ۲۰۰۰ م

منتشر کرد. وی براساس قواعد تدبر و با نگاه معرفتی - تربیتی نظریات تکاملی قرآن را که دربر گیرنده تمام طبقات جامعه است، توضیح داده است. وی تأثیر تفسیر تنزیلی را در شکل‌گیری ساخت درمان تربیتی از جانب خدا نسبت به پیامبر(ص)، مؤمنان و کافران آشکار می‌داند (میدانی، ۲۰۰۰: ۶ / ۱).

محمدعابد الجابری در سال ۲۰۰۸ م تفسیری با نام «فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول» نوشت و آن را در ۳ جلد به چاپ رساند. وی تفسیر خود را متأثر از سخن شاطبی در الموافقات دانست، که در آن به نقش ترتیب نزول سوره‌ها در فهم آیات اشاره می‌کند (جابری، ۲۰۰۸: ۱ / ۹-۱۰). بنابراین، هدف اصلی وی نیز دستیابی به فهمی دقیق‌تر و به‌دور از تحمیل آرا و انظار پیشینیان بر قرآن است. جلال‌الدین فارسی در کتاب‌های «پیامبری و انقلاب»، «پیامبری و جهاد» و «پیامبری و حکومت»، نقش و روش ترتیب نزول سوره‌ها را در موارد سه‌گانه بالا یادآور شده است. آنچه به‌عنوان هدف از رجوع به ترتیب نزول سوره‌ها در نزد این محقق دیده می‌شود، هدفی تاریخی است (ن.ک: فارسی، ۱۳۶۷: ۱۵-۱۴).

با وجود این، بهجت‌پور نوآوری‌هایی دارد که انتخاب آثار و دیدگاه او برای پژوهش در این مقاله موجه است:

الف) از جهت مسأله اصلی و هدف

محققان پیشین، عمدتاً هدف اولیه خود را «فهم دقیق‌تر» از آیات معرفی کردند. برخی نیز به دنبال کشف سیر تحول خود قرآن، و نهایتاً تأثیر این سنخ تفسیر در کشف سیره تربیتی پیامبر(ص) بودند. عده‌ای نیز هدف تاریخی از تفسیر تنزیلی قرآن را دنبال می‌کنند، یا همچون مستشرقان، در پی تاریخ‌گذاری قرآن هستند. در حالی‌که، بهجت‌پور با

تفسیر تنزیلی، به مثابه تفسیر فرهنگی قرآن ... / علیرضا محمدی فرد ۳۰۷

اذعان به تأثیر این روش در فهم دقیق‌تر قرآن و سیره تربیتی پیامبر(ص)، گامی فراتر نهاده، روش تحول فرهنگی پیامبر(ص) در جهت توحیدی ساختن جامعه را پی می‌گیرد.

ب) از جهت روش‌شناسی تحقیق

برخی محققان در انجام این روش تفسیری، با فاصله گرفتن از روش‌شناسی اجتهادی، که اعتباربخش مطالعات دینی است، رو به روش‌های صرفاً ادبی یا تاریخی آوردند. اما در این تحقیق، تأکید بر آن است که همواره در چارچوب روش‌شناسی اجتهادی باشد. یکی از بارزترین تفاوت‌های تفسیر تنزیلی در نزد این مفسر با دیگر تفاسیر تنزیلی، شیوه دستیابی به ترتیب نزول سوره‌هاست. به علاوه، در این تحقیق به بیان اهداف و لزوم تفسیر بر اساس ترتیب نزول بسنده نشده، بلکه آثار متعددی در راستای ارائه «مبانی و اصول» و «قواعد» در دو ساحت تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی ارائه شده و این مبانی و قواعد، و مراحل انجام آنها بر نمونه‌های متعددی از تفسیر سوره‌های قرآن و موضوعات اجتماعی، تطبیق شده است.

۴-۱. مفاهیم تحقیق

الف) تفسیر تنزیلی

ترکیب «تفسیر تنزیلی» اقتضا می‌کند تا با تبیین دو مؤلفه «تفسیر» و «تنزیلی» به شناخت دقیق آن دست یابیم. رجوع به تعاریف اصطلاحی ارائه شده از تفسیر نشان می‌دهد که وجه مشترک معنای اصطلاحی این مفهوم «تلاش مفسر برای آشکار ساختن مراد خداوند از آیات قرآن کریم» است (به‌عنوان نمونه، ن.ک: طبرسی، ۱۴۲۶: ۱۱ / ۱؛ جرجانی، ۱۴۱۱: ۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴).

این تعریف، جنس تفسیر، اعم از تنزیلی و غیر تنزیلی، را نشان می‌دهد. اما برای دستیابی به فصل ممیز تفسیر تنزیلی، نیازمند آگاهی از ویژگی‌های خاص این قسم تفسیر، در مقایسه با قسیم خود، یعنی تفسیر مصحفی هستیم. برای این کار توجه به دو عنصر «غایت» و «موضوع» این قسم تفسیر راه‌گشاست.

موضوع تفسیر مصحفی، آیات و سوره‌های قرآن است، به ترتیبی که در مصحف کنونی ثبت و ضبط است. در این قسم تفسیر، سوره‌های قرآن کریم موافق چینش در قرآن مدوّن و رسمی، از سوره حمد آغاز می‌شود و با سوره ناس ختم می‌شود، اما در تفسیر تنزیلی، سوره‌ها به ترتیب نزول آنها بر پیامبر(ص) بررسی می‌شود. بنابراین، تفسیر قرآن کریم در تفسیر تنزیلی، از سوره علق آغاز می‌شود و به سوره توبه ختم می‌شود. از جهت غایت نیز باید توجه داشت که مفسران ترتیبی، نهایت هدفشان، کشف مراد جدی خداوند از الفاظ و عبارات خداوند است. از این رو، با حصول این غایت، عملیات تفسیر به پایان می‌رسد. اما تفسیر تنزیلی در طرح کلان خود، در پی کشف روش‌ها و فرایندهای سیر تحول فرهنگی قرآن و چگونگی تجویز آن به جوامع است. از این رو، عملیات تفسیر تنزیلی محدود به کشف معنای الفاظ و عبارات نمی‌شود. بلکه مفسر تنزیلی در حوزه فرا الفاظ، به دنبال کشف‌های فراتر از برداشت‌های لفظی، یعنی جری و تطبیق، تبیین و معانی باطنی می‌رود. این گونه کشف‌ها، گرچه در تعریف خاص اصطلاح تفسیر قرار نمی‌گیرد، اما بدون توجه به آنها، کشف و نهادینه‌سازی روش تعالی‌بخشی پیامبر(ص) ناقص می‌داند.

ب) تفسیر فرهنگی

اصطلاح تفسیر تعریف شد. اما کلیدواژه «فرهنگ» (= culture) در لغت به معنای دانش، ادب، علم، معرفت و آثار علمی و ادبی یک قوم یا ملت دانسته شده است

تفسیر تنزیلی، به مثابه تفسیر فرهنگی قرآن ... / علیرضا محمدی فرد ۳۰۹

دهخدا، ۱۳۸۵: ۳۴ و ۲۲۷-۲۲۸؛ عمید، فرهنگ عمید، ۱۳۶۴: ۷۶۹-۷۷۰). در اصطلاح نیز، برای آن معانی مختلفی در رویکردهای علمی ارائه شده است (ن.ک: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/culture> p527, 1972: v3, Singer ابوالقاسمی و فرمینی فراهانی، ۱۳۸۴: ۳۲). گرچه تعاریف مختلف هر یک برآمده از رویکردهای علمی، نظریه‌های انسان‌شناسانه خاص، و متناسب با رشته‌های علمی‌ای است که به مطالعه فرهنگ پرداختند، اما در یک دیدگاه کلان، فرهنگ هر آن چیزی است که در جامعه بشری به شکل اجتماعی و نه طبیعی، منتقل می‌شود ... به این ترتیب، فرهنگ اصطلاحی عام است که در مورد ابعاد نمادین و یادگیری‌شده جامعه بشری به کار می‌رود (مارشال، ۱۳۸۸: ۲۴۸).

بهجت‌پور فرهنگ را به «ریشه زندگی و حیات» معنا کرده، آن را متناسب با فهم، دانایی، آموزش و پرورش، متناسب می‌داند؛ چراکه شکوفایی زندگی بشری و تمایز بشر از دیگر موجودات در پرتو همین امور حاصل می‌شود. بنابراین، فرهنگ، ویژگی زندگی انسان با جنبه جداکننده وی از حیوان است (بهجت‌پور، ۱۳۸۸: ۱۸-۱۹). اختصاص داشتن مقوله فرهنگ به انسان در عموم تعاریف ارائه‌شده در رویکردهای مختلف مورد اتفاق بود، هرچند با برخی تعاریف پوزیتیویستی از فرهنگ، که حیوان را نیز دارای قابلیت فرهنگ می‌دانند (ن.ک: مارشال، ۱۳۸۸: ۲۴۸)، ناسازگار است.

از سویی، منابعی که دیدگاه‌ها و رفتارهای انسان در هر یک از عرصه‌های مذکور را تنظیم می‌کند، مختلف است، اما یکی از آنها دین، یا به‌نحو خاص‌تر قرآن است. بر این اساس، مفهوم «فرهنگ دینی»، «فرهنگ اسلامی» و «فرهنگ قرآنی» پدیدار می‌شود. بنابراین، فرهنگ قرآنی در این پژوهش، عبارت است از «باورها، ارزش‌ها و آدابی که قرآن کریم در مخاطبان مؤمن خود، در چهار ساحت خدا، هستی، جامعه و

انسان، نهادینه ساخته و انجام یا ترک رفتاری را از انسان خواسته، تا او را شکوفا ساخته و ظرفیت‌های فطری‌اش را به بار نشانند» (بهجت‌پور، ۱۳۸۸: ۲۰).

با مشخص شدن معنای اصطلاحی فرهنگ، اکنون می‌توان معنای «تفسیر فرهنگی» را آشکار کرد. مراد از «تفسیر فرهنگی» این است که مفسر در فهم قرآن، مقولات مرتبط با فرهنگ و فرایند تحول فرهنگی را هدف قرار دهد. به تعبیر دیگر، خوانش قرآن با محوریت فرهنگ رخ دهد.

۲. پیش‌فرض‌های تفسیر تنزیلی

تبیین ماهیت تفسیر تنزیلی، به‌مثابه تفسیر فرهنگی، نیازمند معرفی پیش‌فرض‌های این سنخ تفسیر در دیدگاه بهجت‌پور است؛ البته آن دسته از پیش‌فرض‌هایی که مرتبط با مسأله این مقاله است. توجه به پیش‌فرض‌ها و عناصر روش‌شناختی مطالعه فرهنگی در قرآن، ماهیت روش تفسیر تنزیلی را آشکار می‌کند.

۲-۱. پیش‌فرض‌های قرآن‌شناختی

الف) اهداف قرآن

بر پایه برخی آیات قرآن (مانند: تکویر، ۲۷-۲۸؛ اسراء، ۹)، هدایت به راه مستقیم، هدف اصلی قرآن است (بهجت‌پور، ۱۳۹۰: ۲۱/۱). اما، رسالت کلی و بنیادین قرآن، افزون بر هدایت دانشی و شناختی، با تربیت عملی و تحوّل و تغییر فردی و اجتماعی انسان محقق می‌شود. بنابراین، هدف کلان و اصلی قرآن، هدایت است؛ هدایت، دارای این ویژگی‌هاست: ارائه برنامه علمی و عملی‌گذار انسان از وضع موجود به مطلوب، عمومیت، شمول نسبت به ارائه طریق و ایصال به مطلوب. ابعاد هدایت قرآن نیز، شامل هدایت فرد و جامعه، و نیز شامل اصلاح و تغییر بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتار انسان

تفسیر تنزیلی، به مثابه تفسیر فرهنگی قرآن ... / علیرضا محمدی فرد ۳۱۱

است (همان: ۳۱؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۱۲ و ۱۱۹). این ابعاد را می‌تواند در مفهوم «فرهنگ» خلاصه کرد.

از زاویه‌ای این هدف کلان هدایت، چهار خرده‌هدف «ارتباط با خدا، خود، مردم و هستی» را در بر می‌گیرد، و از این میان، رابطه اصلی همان تنظیم رابطه با خداوند بوده، دیگر روابط، در پرتوی این رابطه سامان می‌یابند. در همین حال، هر سوره می‌تواند یک یا چند رابطه از روابط چهارگانه بالا را تأمین کند، و در عین حال، در تمام سوره و آیات، هدف اصلی و کلان قرآن را تأمین می‌کنند (بهجت‌پور، ۱۳۹۰: ۱۱۳/۱-۱۱۴).

(ب) فرازمانی و فرامکانی بودن روش‌های قرآن

برخی گمان می‌کنند که روش‌ها در هر زمان و جامعه‌ای مختص به آن جامعه است و امکان تعقیب مقاصد و رسالت‌های دین در جوامع جدید با روش‌های مربوط به زمان ظهور اسلام و حضور پیامبر اکرم(ص) وجود ندارد. اما باید دانست که اصول برخی روش‌ها مربوط به فطرت و نوع آفرینش افراد و سنن جاری خدا در میان بشر بوده، با گذر زمان و تغییر جوامع تغییر نمی‌یابد. قرآن موارد فراوانی از روش‌های حاکم و مشترک میان اقوام و ملل را بیان کرده است؛ نظیر آنچه در جریان درگیری انبیا با مخالفانشان در سوره‌هایی چون اعراف، شعراء، فجر و اسراء آمده است. روشن است که تقدم باور بر رفتار، شناخت بر انگیزه، و نظایر این روش‌های تربیتی، که قرآن آنها را روش اصلاح و تغییر افراد و جامعه معاصر نزول قرار داده است با تغییر یا ظهور جوامع نو، تفاوت پیدا نمی‌کند (همان: ۲۷۲-۲۷۴). خلاصه آنکه فرهنگ قرآنی که خداوند می‌خواهد انسان را با سمت و سوی آن تربیت کند، فرازمانی و فرامکانی است و نیز، روش تربیت به پذیرش آن فرهنگ نیز همین ویژگی را داراست.

ج) نزول تدریجی قرآن

بیان شد که هدف اصلی قرآن، هدایت به مسیر نجات و سعادت با رویکرد تربیت باوری و عملی انسان است. این هدف، توسط قرآن به صورت تدریجی و در بستر زمان و متناسب با شرایط حاکم بر مخاطبان صورت گرفت (بهجت پور، ۱۳۹۳: ۹۶-۹۷). این گونه نزول ویژه و قرائت بادرنگ قرآن، یک واقعیت تاریخی، یعنی نازل شدن قرآن در طول ۲۳ سال رسالت پیامبر(ص) است. در واقع، قرآن در مقاطع زمانی در قالب آیات و سوره‌ها و متناسب با پرسش‌ها، پیش‌آمدها و شرایط نازل، و بر مردم آن زمان خوانده شد. در نتیجه، تلاوت تدریجی قرآن توسط پیامبر(ص) نیز به تبع نزول تدریجی، شیوه تربیتی قرآن را به خوبی اجرایی کرد (بهجت پور، ۱۳۹۰: ۳۲/۱).

محققان برای دستیابی به ترتیب دقیق نزول سوره‌ها و آیات تلاش‌هایی انجام داده‌اند. بهجت پور برای این امر، با بهره‌گیری از اسناد تاریخی و روایی جداولی ترکیبی از دیدگاه صاحب‌نظران مختلف گردآورده، و در ضمن دیدگاه خود را نیز در این عرصه ارائه کرده است (همان: ۹۴-۱۱۶).

د) قرآن، واقع‌نما و اثربخش

هرچند قرآن ناظر به معاصران پیامبر(ص) نازل شد و ناظر به واقع محقق آن زمان است، اما در آن واقع باقی نمانده، دیگران تطبیق‌های قرآن به‌شمار می‌روند. با این توضیح، می‌توان گفت که قرآن کریم برای دو سطح از واقع سخن دارد: «واقع جامعه انسانی در زمان نزول قرآن» و «واقع جامعه انسانی، بریده از زمان خاص» (بهجت پور، ۱۳۹۷: ۱۵-۱۶). بنابراین، قرآن کریم پیامش را به یک جامعه یا مخاطب محصور نکرد، بلکه با انسان، در هر زمان و در هر افق فرهنگی و سطح اجتماعی سخن

تفسیر تنزیلی، به مثابه تفسیر فرهنگی قرآن ... / علیرضا محمدی فرد ۳۱۳

می‌گوید (همو، ۱۳۹۰: ۳۹/۱). از جهت دیگر، زبان قرآن یک زبان تربیتی و تحوّل‌ی است. قرآن با هدف خارج کردن مردم از بستر اندیشه، گرایش و رفتار تاریک و رساندن مردم از راه مستقیم به آرمان‌ها، آنان را به حرکت دعوت می‌کند (بهجت‌پور، ۱۳۹۷: ۱۵). بنابراین، یکی از بزرگ‌ترین رسالت‌های دین تقویت اراده انسان و تواناسازی او برای مبارزه با فرهنگ‌های بومی - منطقه‌ای است و به او قدرت تزکیه و تطهیر نفس داده، تأثیرات منفی وراثت و اجتماع را از جان او جدا می‌کند و او را به آزادی معنوی می‌رساند (همو، ۱۳۹۲: ۷۵). بر این اساس، زبان قرآن از حیث اثربخشی بر انسان، یک زبان تربیتی و انگیزشی بوده، صرفاً یک زبان معرفت‌بخش و علمی نیست.

ه) انسجام آیات و سوره‌های قرآن

از آنجا که رسالت قرآن نجات بشر از شقاوت و رساندن او به رستگاری است، و این هدف در پرتو نزول تدریجی ۱۱۴ سوره عملی شده است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این سوره‌ها، مجموعه‌ای پراکنده و جدا از یکدیگر بوده، یا در راستای هدف کلان و نهایی خود از انسجام و سازواری برخوردارند؟

تناسب گونه‌هایی دارد، که دو محور اساسی آن تناسب آیات و سوره‌هاست. از جمله دلایل تناسب آیات در سوره‌ها پذیرش توقیفی بودن آیات هر سوره و حکیمانه بودن ترتیب نزول آیات و سوره‌هاست. هدایت و تربیت عملی، که هدف اصلی قرآن است، اقتضا می‌کند از سخنان در موضع‌های گوناگون با هدف ایجاد دگرگونی و تحوّل در فرد و جامعه بهره گرفته شود؛ چنان‌که سخنرانی با مطالب متنوع اما هدفمند همراه است. سبک چینش آیات در سوره‌های قرآن نیز همین‌گونه است (بهجت‌پور، ۱۳۸۸: ۶۶-۷۳).

پیگیری دستاوردها و فواید مورد انتظار تفسیر تنزیلی و کشف سلسله‌وار برنامه تغییر و تحول و دستیابی به پیوند شناختی و تربیتی میان مفاهیم و محتوای آیات، مرهون کشف معیار تناسب موضوع‌های چینش‌شده در هر سوره است. همچنانکه برخی مفسران «غرض» را ملاک سنجش ارتباط و تناسب آیات یک سوره دانستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۱۶). افزون بر این، وجود تناسب و پیوند میان دو یا چند سوره به‌عنوان امری طبیعی و منطقی و یکی از پیش‌فرض‌های تفسیر تنزیلی پذیرفته‌شده، ارتباط میان سوره‌ها، در ترتیب نزول برقرار می‌شود.

۲-۲. پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی

الف) اشتراک در گرایش‌های فطری

همه انسان‌ها از فطرت یکسان برخوردار بوده، از گرایش‌هایی همگانی، ذاتی، تغییرناپذیر و کمال‌جویانه بهره‌مندند (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۶۸). مهم‌ترین و اثرگذارترین گرایش‌های فطری مشترک انسان‌ها عبارتند از: «سرشت دینی و توحیدی» (همان: ۶۸ و ۷۲) و «میل به کمال‌جویی، رسیدن به کامیابی و رهایی از مشقات» (همان: ۱۱۱).

ب) نقش اختیار و عوامل محیطی بر تربیت انسان

علاوه بر عامل فطرت که امری تکوینی و مشترک میان همه انسان‌هاست، خانواده و اجتماع نیز در شکل‌گیری شخصیت انسانی انسان تأثیر دارد. اما از نگاه اسلام، تأثیر این عوامل به یک اندازه نیست. تلاش دین برای اصلاح جامعه و تشکیل جامعه صالحان و نیز اهمیتی که بر تشکیل خانواده‌های صالح و متقی صورت گرفته است، نشان از اهمیت جامعه صالح و خانواده صالح در تربیت انسانی دارد. چنانکه نابودی

تفسیر تنزیلی، به مثابه تفسیر فرهنگی قرآن ... / علیرضا محمدی فرد ۳۱۵

برخی از جوامع و خانواده‌های ناصالح، پس از اتمام حجت، معلول چنین تحلیلی است. هرچند از نگاه قرآن، در نهایت این اراده و اختیار انسان است که تعیین‌کننده بوده، قدرت تأثیرگذاری بر انتخاب او دارد. بنابراین اراده و اختیار انسان مقدم بر دیگر عوامل تأثیرگذار بر شخصیت اوست و انسان، در نگاه قرآن، کسی است که می‌تواند جبر طبیعت و وراثت را در امور اعتقادی، اخلاقی و رفتاری بشکند و در چنگال آنها اسیر نباشد (همان: ۷۳-۷۵).

ج) تربیت، امر تدریجی

تربیت، امری تدریجی است، نه آنی و دفع؛ از این رو، تحقق تربیت نخست مترتب بر فهم و دریافت معارف و مطالب است. در مراحل بعد، به‌کار بستن آنها، آمادگی روحی برای آموختن مراتب بالاتر، و در نهایت به‌کار بستن آن در مرحله عمل است. به‌عنوان نمونه، پذیرش معاد در باور به توحید ریشه دارد؛ زیرا تا حقیقت توحید روشن و پذیرفته نشود، نوبت به طرح مبحث معاد نمی‌رسد. افزون بر این، بیان یک نکته شناختی در شرایط ویژه، مانند طرح پس از پرسش یا شبهه، در جایگیر شدن آن مطلب بسیار تأثیرگذار است. هرچند، برخی معارف در پی عمل به برخی آموزه‌های پیشین و رسیدن به بلوغ روحی حاصل می‌شود (بهجت‌پور، ۱۳۹۰: ۳۲/۱).

۳. روش‌شناسی مطالعه فرایند تحول فرهنگی، در سیر نزول قرآن

پی بردن به ماهیت روشی تفسیر تنزیلی و تفسیر فرهنگی قرآن در این روش، مبتنی بر شناخت تفسیر تنزیلی و مراحل آن است. در یک دید کلی باید دانست که تفسیر تنزیلی برای کشف فرایند تحول فرهنگی جامعه توسط پیامبر(ص)، در سطح گردآوری داده‌های قرآنی باقی نمی‌ماند، بلکه نیازمند مراحل دیگری است، تا جایی که به سطح

توصیه چگونگی اجرای فرایندها به جوامع امروزی برسد. آشنایی با اقسام، طرح کلی و ماهیت روشی تفسیر تنزیلی، روش‌شناسی آن را در حوزه مطالعات فرهنگی قرآن، آشکار می‌کند.

۳-۱. اقسام تفسیر تنزیلی

مطالعه جریان فرهنگ‌سازی قرآن در ترتیب نزولی دارای دو قسم و مرحله اساسی است: «مطالعه بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها» و «مطالعه بر اساس ترتیب نزول موضوعات». مطالعه نخست، یا همان تفسیر تنزیلی سوره‌ای، بدین صورت است که در آن تمام قرآن به‌مثابه یک کل جامع در امر فرهنگ‌سازی بررسی می‌شود. با این مطالعه مراحل تدریجی نزول قرآن کشف، و جریان کلی تحوّل در دوره پیامبر(ص)، به‌منظور کشف چگونگی تغییر و تحوّل فرهنگی جامع قرآن بررسی می‌شود، تا با بازسازی فضای تحوّل‌ی زمان ایشان و کشف گام‌های تحوّل قرآن، به کشف مدل تحوّل آن جامعه، در راستای تعالی فرهنگ آنان دست یابد. اما مطالعه دوم، که تفسیر تنزیلی موضوعی است، اختصاص به عناصر فرهنگی دارد. در این مطالعه، به‌صورت موضوعی با استخراج تک تک عناصر اصلی تحوّل قرآنی براساس فلسفه حاکم بر آن، نظام روشی و فرایندی قرآن کشف می‌شود؛ یعنی بررسی و تحلیل می‌شود که هر عنصر فرهنگی در چه زمانی ارائه شد، پیش از آن چه عناصر فرهنگی‌ای ارائه شده بود و مجموع این عناصر چه پیوندی با هم دارند؟ این عنصر چگونه عناصر ضدفرهنگی متضاد با خود را کنار زد؟ چگونه به ابهام و مقاومت مردم برای پذیرش آن پاسخ گفت؟ چگونه تبدیل به فرهنگ شد و از چه طرفی تنبیت، پایش و رصد شد؟ (بهجت‌پور، ۱۳۹۳: ۱۰۰-۱۰۲).

۳-۲. طرح کلی «تفسیر تنزیلی»

طرح کلی و جامع تفسیر تنزیلی، محدود به مطالعات قرآنی نشده، شامل مطالعات حدیث‌شناختی، جامعه‌شناختی و میدانی هم می‌شود. این طرح در چهار مرحله خلاصه می‌شود. این طرح کلی، در هر دو قسم تفسیر تنزیلی رعایت می‌شود.

مرحله اول: سامان دادن به محتویات قرآن، به ترتیب نزول

برای دستیابی به الگوی جامع تغییر و تحول فرهنگی پیامبر(ص)، باید تمام عناصر فرهنگی مندرج در قرآن را که پیامبر(ص) در طول ۲۳ سال به مردم منتقل ساخت، کشف کرد. این مرحله با «تفسیر تنزیلی سوره‌ای»، آن‌گاه «تفسیر تنزیلی موضوعی» اتفاق می‌افتد (بهجت‌پور، ۱۳۹۳: ۱۰۰-۱۰۲).

مرحله دوم: سامان دادن به محتویات سنت

پس از کشف عناصر فرهنگی قرآن، باید سنت را متناسب با آن عناصر سامان داد. برای این کار، باید نسبت سنت با قرآن تبیین شود، تا بخش‌هایی از جریان فرهنگ‌سازی قرآن که به مرور سنت تشریح یا تکمیل شده، آشکار شود. البته، در این نسبت‌سنجی، سنت اهل بیت(ع) در طول قرآن قرار داشته، ماهیت تکمیلی برای قرآن دارد (همان: ۱۰۵).

مرحله سوم: تعمیم جامعه هدف از راه انطباق مردم بر آیات

در این مرحله تمام قرآن کریم را که مخاطب مستقیم آن جامعه زمان پیامبر(ص) است، بر تمام جامعه کنونی تطبیق می‌کنیم. این تطبیق، در راستای هدف مدیران اجرایی و کارشناسان علوم توصیفی یا تجویزی است. به عبارت دیگر، «کل واقع خارجی

۳۱۸ دوفصلنامه تفسیرپژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

امروزی» را جایگزین «کل واقع خارجی معاصر نزول» می‌کنیم. لازمه این تطبیق، شناسایی دقیق وضعیت اجتماعی و شرایط فرهنگی کنونی است. در نتیجه، نسخه‌ای متناسب با فضای عمومی جامعه کنونی که برآیند همه گروه‌های حال جامعه باشد و نشان‌دهنده ظرفیت درونی همه افراد جامعه باشد، تجویز می‌شود (همان: ۱۰۷-۱۱۲).

مرحله چهارم: طبقه‌بندی مخاطبان

در این مرحله، به گروه‌های مختلفی که جامعه از آنان تشکیل شده توجه شده، تلاش می‌شود برای هر گروه برنامه فرهنگی ویژه ترسیم شود. این شیوه باعث می‌شود تا گروه‌های ضعیف‌تر به مسیر و حد متعادل جامعه برسند و گروه‌های پیشرو، در یک حد باقی نمانند (همان: ۱۱۲-۱۱۶).

۳-۳. ماهیت روشی تفسیر تنزیلی

روش در اصطلاح قرآن‌پژوهان، بر چگونگی رجوع و جستجوی مفسر در آیات و سوره قرآن، به منظور کشف مراد جدی خدای عز و جل، اطلاق می‌شود (شاکر، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۷؛ بابایی، ۱۳۸۶: ۱۷/۱-۱۸). روش هر مفسر با عقاید و تخصص علمی (بابایی، همان: ۱۷-۱۸)، و با مستندات و منابع مورد استفاده او (مؤدب، ۱۳۸۵: ۱۶۵؛ شاکر، ۱۳۸۱: ۴۶) در ارتباط است.

روش تفسیری در راستای تأمین اهداف تفسیر تنزیلی عبارت است از چگونگی استفاده از منابع معتبر برای کشف مرادهای خداوند در مرحله تفسیر و فراتفسیر. این چگونگی استفاده از منابع معتبر، شامل مراحل و قواعد جزئی کشف مرادهای قرآن از منابع معتبر می‌شود، که در مرحله تفسیر به منظور رفع ابهام، دفع شبهه و کشف غرض از عبارات و الفاظ قرآن است و در مرحله فراتفسیر، به منظور کشف روش‌ها و

فرایندهای تحوّل قرآن، برای تعالی فرهنگی جوامع می‌شود. بر این اساس، توجه به ابعاد مختلف تفسیر تنزیلی، ماهیت روشی این قسم تفسیر را آشکار می‌کند.

الف) مسأله محوری

فرایند تولید معرفت و نظریه‌های علمی، همواره مسأله محور است. اندیشمندان با طرح مسائل جدید و حلّ آنها، به نظریه‌ها و فهم‌های جدید علمی دست می‌یابند. تفسیر تنزیلی نیز به جهت هدف‌گذاری خاصی که در کشف سیر تحوّل فرهنگی قرآن دارد، ناگزیر مسأله محور است. رسالت تفسیر تنزیلی، چه در قسم سوره‌ای و چه موضوعی، کشف مسائل مرتبط با سیر تحوّل فرهنگی قرآن، و برقراری ارتباط میان آن مسائل است. در تفسیر تنزیلی سوره‌ای، توجّه اصلی به مسائل تحوّل و تربیتی درون قرآنی است، و در تفسیر تنزیلی موضوعی، هر دو قسم مسائل درون قرآنی و برون قرآنی که مرتبط با زندگی بشری است، قابل عرضه و پاسخ‌گیری از قرآن کریم است. به هر روی، هدف غایی تفسیر تنزیلی که کشف روش‌های تربیتی قرآن و تطبیق آنها بر جوامع امروزی در راستای دستیابی به تعالی فرهنگی است، جز با کشف و عرضه مسائل روز به قرآن امکان‌پذیر نیست.

ب) رجوع به منابع معرفتی معتبر

تفسیر تنزیلی برای دستیابی به هدف غایی خود، یعنی کشف سیر تحوّل تربیتی قرآن در راستای تعالی جوامع انسانی با دو سنخ مطالعات قرآنی سروکار دارد: «مطالعات درون‌متنی» و «مطالعات بینامتنی». در مجموع این مطالعات، فهم مرادهای خداوند مبتنی بر بهره‌مندی از منابع معرفتی‌ای چون «آیات قرآن»، «روایات معصومان(ع)»،

«داده‌های عقلی»، «داده‌های تاریخی» و «تجربه‌های بشری» است. این فهم مرادها، زمانی از اعتبار برخوردار است که حجیت داشته، از اعتبار برخوردار باشد. بر پایه دیدگاه بهجت‌پور، ابهاماتی که متوجه ظاهر عبارات قرآن است، با مراجعه درون‌متنی به دیگر آیات مرتفع می‌شود (بهجت‌پور، ۱۳۹۱: ۴۷)؛ زیرا قرآن خود مفسر خود است و ابهام عارض‌شده در یک آیه، توسط دیگر آیات برطرف می‌شود (همان: ۲۸۶-۲۸۷). بنابراین، در تفسیر تنزیلی قرآن کریم اصیل‌ترین منبع دعوت اسلامی و فهم درون‌متنی مرادهای الهی در خود قرآن است و دیگر منابع اسلامی، حتی روایات، اعتبار خود را از آن دارند. بنابراین، منبع معرفتی اصلی در تفسیر تنزیلی، قرآن کریم است. با وجود این، منبع اصلی بودن قرآن با معتبر بودن منابع معرفتی دیگر منافات ندارد؛ زیرا در مراحل و فرایند کشف سیر تحول تربیتی و تعالی‌بخشی قرآن، گاه نیازمند تفسیرهای بینامتنی قرآن کریم هستیم، که وجود قرائن خارج از متن، منابع دستیابی به مرادهای خداوند در این عرصه هستند. این منابع، که هر یک در جایگاه خود از اعتبار برخوردارند؛ هر چند درجه اعتبار آنها در کنار منبع قرآن، از اعتبار کمتری برخوردار است. از این‌رو، بهجت‌پور معتقد است که قول، فعل و تقریر معصومان(ع) حجت بوده، منبع مستقل تشریحی و دینی است که در کنار قرآن و در سامانه اعتقادات و رفتار دینی نقش دارد. هر چند روایات در مقایسه با قرآن کریم، به لحاظ دلالتی و سندی در رتبه پایین‌تری قرار گرفته، در هنگام سنجش اعتباری و تعارض احتمالی مفاد روایات با آیات، قرآن به‌عنوان منبع اصلی قرار می‌گیرد و روایات به آن عرضه می‌شود (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۲۹۳). روایات مرتبط با فهم قرآن عبارتند از: «روایات تفسیری» (رفع ابهام از عبارات آیات)، «روایات تنزیلی» (بیان مورد نزول آیات)، «روایات تأویلی» (دفع ابهامات و شبهات از آیات متشابه)،

«روایات تطبیقی» (جری و تطبیق آیات بر مصادیق جدید و غیرموجود در هنگام نزول آیات)، و «روایات تبیینی» (بیان معارف و دستورات مکمل و مرتبط با آیات). در واقع سه دسته اول ما را به فهم مراد می‌رسانند، اما دسته چهارم به تطبیق مراد و دسته پنجم به تکمیل مرادهای الهی مربوطاند (ن.ک: همان: ۲۷۷-۲۷۸).

افزون بر این، قرآن پدیده‌ای گفتاری، تربیتی و ناظر به اصلاح جامعه معاصران نزول در مرحله اول، و دیگر انسان‌ها و جوامع در مرحله بعد است. این مبانی ایجاب می‌کند که گوینده به سطح و عمق نیاز معاصران نزول توجه کند و ناظر به وقایع و نیازهای فرهنگی آن مردم را نازل فرماید، هرچند به تفصیل از این وقایع یاد نکند (همان: ۲۸۱). بر این اساس، به‌طور کلی منطق فهم قرآن یک منطق غیرخطی و در ارتباط با فرهنگ و تاریخ است. به‌طور خاص، از آنجا که تفسیر تنزیلی نگاهی تاریخی و تدریجی به سیر تحول فرهنگی قرآن در بستر جامعه زمان نزول دارد، قراین تاریخی آیات اهمیت زیادی در تفسیر بینامتنی قرآن کریم دارد.

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، گزاره‌های قرآن کریم منطبق با فطرت و گزاره‌های بدیهی و اولی عقل انسانی است. این پیش‌فرض خود نشان‌دهنده آن است که داده‌های عقلی برآمده از فطرت بشری و گزاره‌های اولی بدیهی، از حجیت برخوردار بوده، در تفسیر تنزیلی معتبر است. در واقع، قرآن کریم که به‌هدف تربیت و تعالی فرهنگی انسان نازل شده، امکان تعارض با فطریات و بدیهیات انسانی را ندارد. بنابراین، همان‌گونه که آیات قرآن و روایات معصومان(ع) در تفسیر تنزیلی حجّت هستند، داده‌های عقل بدیهی و فطری نیز حجّت هستند.

در نهایت، داده‌های تجربی قطع‌آور، می‌تواند در فهم آیات ناظر به پدیده‌های طبیعی قرینه رفع ابهام قرار گیرد. با توجه به آنچه در طرح کلی تفسیر تنزیلی مطرح

شد، داده‌های تجربی از دو جهت می‌تواند در تفسیر تنزیلی نقش ایفا کند: نخست، در مرحله مسأله‌یابی و عرضه مسائل روز جوامع انسانی به قرآن کریم؛ و دوم، در مرحله تطبیق که سیر تحوّل و تعالی بخشی قرآن بر جوامع کنونی تطبیق می‌شود. در مرحله مسأله‌یابی، با توجه به اینکه قرآن ناظر به تربیت انسان نازل شده است، تفسیر تنزیلی موضوعی، می‌تواند مسائل انسانی را از زندگی انسانی اخذ کرده، به قرآن عرضه کند. در مرحله تطبیق، مطالعات میدانی اندیشمندان اجتماعی، داده‌های لازم و معتبر برای مطالعه تطبیقی سیر تحوّل تربیتی قرآن با جوامع کنونی را فراهم می‌کند.

ج) مقاصد معارفی و روشی قرآن

مقاصد عالیّه قرآن تنها شامل معارف نیست، بلکه بخش مهمی از مقاصد قرآن با روش‌های دعوت اسلامی پیوند دارد. قرآن همچنان‌که خواهان درک عمیق محتوای معارف خود است، مسلمانان را به روش انتقال این مفاهیم نیز توجّه داده است؛ روشی که ایجاب کرد تا معارف این کتاب یک‌جا و تفکیک شده از یکدیگر عرضه نشود. به‌راستی اگر تربیت عملی متکی بر فطرت و آفرینش مورد اهتمام قرآن نبود، خوب بود پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) به تجمیع و دسته‌بندی آیات به شکل موضوعی پرداخته و این همه توزیع و پراکندگی در موضوعات مثل نقش عقل، وحی، ویژگی‌های مؤمنان و منافقان و کافران و ... را مرتفع می‌کردند (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۲۶۷-۲۶۸). این تفکیک در تفسیر تنزیلی، چراغ راهی است برای مفسّر قرآن، تا در هنگام کشف مرادهای خداوند آموزه‌های قرآنی را منحصر در محتواهای باوری، اخلاقی و رفتاری نکند، بلکه روش ارائه و نهادینه‌سازی این معارف را نیز از قرآن بجوید. در این رهیافت، همان‌گونه که باید فهم محتوا را با وسواس و دقت کشف و استخراج کرد، روش

تفسیر تنزیلی، به مثابه تفسیر فرهنگی قرآن... / علیرضا محمدی فرد ۳۲۳

تحوّل آفرینی اسلام را نیز باید با دقت، حساسیت و خلوص، استخراج و ابعادش را مشخص کرد (بهجت پور، ۱۳۹۰: ۲۸/۱).

(د) تفسیر تنزیلی به مثابه روش

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، روش تفسیری عبارت است از چگونگی استفاده از منابع معتبر، در راستای کشف مرادهای خدای متعال در قرآن کریم. تفسیر تنزیلی، فراتر از صرف کشف مراد عبارات قرآنی، در پی کشف عناصر فرهنگی و فرایند تحول فرهنگی است. با توجه به مجموع پیش‌فرض‌هایی که تا کنون ارائه شد، رجوع روشمند به قرآن کریم برای دستیابی به عناصر و فرایند تحول فرهنگی، مستلزم در اختیار داشتن روشی برای رجوع به قرآن است که از عناصر زیر برخوردار باشد:

- منبع معرفتی مرجع آن، قرآن باشد؛
 - مسأله محور باشد؛
 - به هدف غایی قرآن و اهداف و مقاصد میانی آن توجه داشته باشد؛
 - از تحلیل لفظی صرف متن قرآن فراتر رفته، قابلیت برقراری ارتباط میان قرآن و زندگی بشر را داشته باشد؛
 - تربیت محور بوده، قابلیت مطالعه سیر تدریجی تربیت فرهنگی قرآن را دارا باشد؛
 - افزون بر مباحث محتوایی، قابلیت کشف روش‌های تحول فرهنگی قرآن را نیز داشته باشد؛
 - از پشتوانه روش‌شناختی لازم برای بهره‌مندی از منابع معرفتی معتبر برخوردار باشد.
- با توجه به ویژگی‌هایی که تا کنون برای روش‌شناسی تفسیر تنزیلی مطرح شد، به دست می‌آید که این قسم از تفسیر، تمام مؤلفه‌های فوق را برای تأمین هدف خاص

خود داراست. بنابراین، تفسیر تنزیلی در واقع روشی برای تفسیر فرهنگی قرآن بوده، به عنوان یک روش اجتهادی خاص، متناسب با حلّ مسأله‌ای خاص در حیطه مباحث فرهنگ دینی است. این روش، با برخورداری از مؤلفه‌های خاص، گام‌ها و قواعد خاصی را برای حلّ مسائل مرتبط با چگونگی تحول فرهنگی ارائه می‌کند.

۴. نمونه: روش فرهنگ‌سازی پاکدامنی در قرآن

در این بخش، بر پایه مراحل که برای کشف روش تحوّل قرآن در تفسیر موضوعی تنزیلی مسأله‌محور تبیین شد، نمونه‌ای از یک پژوهش تنزیلی در عرصه «فرهنگ‌سازی پاکدامنی» ارائه می‌شود. این نمونه، خلاصه‌ای است از کتاب «روش فرهنگ‌سازی پاکدامنی در قرآن»، اثر بهجت پور.

۴-۱. تبیین مسأله و تبدیل آن به پرسش‌های مرتبط با اهداف تنزیلی قرآن

«پاکدامنی» از جمله عناصر فرهنگی است که نهادینه‌شدن آن باعث استحکام خانواده‌ها، سالم شدن محل کسب و کار و تفریح‌ها و سرگرمی‌ها از آلودگی‌ها، و افزایش قدرت مؤمنان بر اجتناب از حرام می‌شود. موضوع «پاکدامنی» در تفسیر تنزیلی، به صورت مسأله «روش فرهنگ‌سازی پاکدامنی در قرآن» مطرح می‌شود؛ زیرا در مباحث پیشین تأکید شد که هر سنخ مسأله‌ای متناسب با تفسیر تنزیلی نیست، بلکه رسالت اصلی این روش تفسیری، کشف روش‌های تحوّل قرآن درباره موضوعات فرهنگی و اجتماعی است. خدای حکیم در طول بیست‌وسه سال نزول تدریجی قرآن، جمعیتی مؤمن پدید آورد که پاکدامنی برای آنان یک هنجار اجتماعی بود. این نمونه تحقیق از دو پرسش اصلی شکل می‌گیرد، که هر یک از چند پرسش فرعی تشکیل می‌شود:

۱. چگونه خدای متعال به وسیله قرآن هنجار پاکدامنی را در اجتماع معاصران

نزول، فرهنگ‌سازی کرد؟

• قرآن چگونه پرهیز از آلودگی جنسی را در جامعه عصر نزول به عنوان ارزش معرفی کرد؟

• قرآن چگونه پرهیز از آلودگی جنسی را در جامعه عصر نزول تثبیت کرد؟

• قرآن چگونه پرهیز از آلودگی جنسی را در جامعه عصر نزول هنجارسازی کرد؟

• قرآن چگونه هنجار پاکدامنی را تثبیت کرد؟

۲. الگوی بازسازی این هنجار در اجتماع عقلی، با توجه به هجمه فرهنگ برهنگی و

انحراف اخلاقی چیست؟

• قرآن در موضوع پاکدامنی مشتمل بر چه پیام‌های هنجاری همگانی (= فراتنزیلی) است؟

• چگونه می‌توان مدل فرهنگ‌سازی پاکدامنی در عصر نزول را بر جامعه هدف تطبیق داد؟

این پرسش‌ها، بر اساس چهار دوره تحوّل در سیر نزول سوره‌های قرآن و بر اساس مراحل تحقیق موضوعی تنزیلی مسأله‌محور، که در فصل پیش ارائه شد، تنظیم شده است. بنابراین، فصول اصلی این تحقیق عبارت خواهند بود از:

(۱) ارزش‌گذاری پرهیز از آلودگی جنسی در جامعه عصر نزول؛

(۲) تثبیت ارزش‌گذاری پرهیز از آلودگی جنسی در جامعه عصر نزول؛

(۳) هنجارسازی پرهیز از آلودگی جنسی در جامعه عصر نزول؛

(۴) تثبیت هنجار پاکدامنی در جامعه عصر نزول؛

(۵) جری و تطبیق فرایند هنجارسازی پاکدامنی، بر جامعه کنونی.

چهار فصل نخست، مراحل و فرایند فرهنگ‌سازی پاکدامنی در قرآن کریم را

تبیین می‌کند و فصل پنجم، تطبیق این فرایند بر جامعه هدف و کنونی است.

۴-۲. انتخاب عنوان قرآنی بحث

پاکدامنی، معادل واژه «عفت» در زبان عربی است. عفت از ریشه «عفف» و به معنای هرگونه کنترل نفس از ارتکاب امور قبیح و ناشایست است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۴) و حوزه‌های گوناگونی چون زبان، شکم، گوش، چشم و دامن را دربر می‌گیرد. در اینجا مراد از عفت، صرفاً «عفت دامن» است که تنها بخشی از گستره عفاف را شامل می‌شود و از آن به «پاکدامنی» تعبیر می‌کنیم. ریشه «عفف» چهار بار در قرآن به کار رفته است (بقره، نزول: ۸۷، ۲۷۳؛ نساء، نزول: ۹۲، ۶؛ نور، نزول: ۱۰۳، ۳۳ و ۶۰)، که تنها در دو آیه از سوره نور، در معنای پاکدامنی به معنای مورد نظر این تحقیق استعمال شده است: «وَ لَيْسَتَعَفِيفَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ...» (نور، ۳۳)؛ «وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا... وَ أَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (نور، ۶۰). این کاربرد قرآنی، انتخاب عنوان «پاکدامنی»، که معادل فارسی «عفت» در زبان عربی و قرآنی است، را توجیه می‌کند. البته، کلیدواژه «عفف» که ریشه «عفت» است، برای جستجو در آیات قرآنی مرتبط با این موضوع کافی نیست، بلکه در این تحقیق به شیوه مفهومی عمل شده و با مطالعه تمام آیات قرآنی، تمام آیات مشتمل بر مصادیق پاکدامنی، گردآوری شده است (بهجت‌پور، ۱۳۹۸: ۲۴).

۴-۳. گردآوری آیات مرتبط تا مرز اشباع و تحلیل فرایندی آنها

در سیر نزول سوره‌های قرآن، آیات متعددی برای اجتناب دادن اجتماع از آلودگی جنسی و ایجاد جامعه‌ای پاکدامن تدبیر شده است. این جریان خود دارای مراحل بوده است. جدول آیات مربوط به هر دوره، بر اساس دوره‌های چهارگانه گام‌های

تحوّل قرآن کریم باید تنظیم شود. البته از آنجا که قرآن کریم متنی ناظر به واقعیت فرهنگی جامعه معاصر نزول بوده و آنان را مثالی برای تغییر و تحوّل قرار داده، لازم است ابتدا گزارشی از وضعیت اخلاقی مرتبط با پاکدامنی و انحرافات اخلاقی در مکه معاصر دوران نزول ارائه شود. بر اساس گزارش‌ها، در زمان نزول قرآن در مکه انواعی از روابط نادرست اخلاقی با جنس مخالف رواج داشت. اینگونه انحرافات جنسی که در شعر، نثر و رفتار عرب بازتاب داده شده است (ن.ک: منتظری مقدم، ۱۳۸۴) قرآن کریم در این شرایط به اصلاح وضعیت اخلاقی اجتماع همت گماشت و در آیات نورانی اش به دنبال تغییر و تحوّل در چنین اجتماع و مردمی بود.

پس از این مقدمه، وارد مرحله گردآوری آیات به ترتیب نزول، در دوره‌های چهارگانه تحوّل قرآن می‌شویم. آیات هر دوره در جداولی گردآوری می‌شود.

دوره اول: ارزش‌گذاری پرهیز از آلودگی جنسی در جامعه عصر نزول

این مرحله مربوط به دوره «دعوت علنی پیامبر(ص) و کنش مخفی مؤمنان» می‌شود که حد فاصل سوره‌های علق (نزول: ۱) تا حجر (نزول: ۵۴) است. در این مرحله، جدولی مانند جدول زیر تهیه، و آیات مربوط به مسأله تحقیق گردآوری و تحلیل اولیه می‌شود.^۱ البته، تنها قسمتی از جدول آیات، به عنوان نمونه، عرضه می‌شود.

۱. به جهت رعایت اختصار، در تمام طول ارائه جداول آیات، آیات قرآن و تحلیل‌های تفسیری که بر اساس آنها نکات روش‌شناختی ارائه شده است، حذف می‌شود. برای دستیابی به تفصیل مباحث، به کتاب، ن.ک: «بہجت پور، روش فرهنگ‌سازی پاکدامنی در قرآن».

جدول ۲: گردآوری آیات مربوط به پاکدامنی در دوره اول تحول قرآنی

ردیف	سوره	نزول	آیات	ملاحظات	نکات روش شناختی
۱	قمر	۳۷	۳۳-۳۹	بیان یکی از تبعات آلودگی جنسی؛ آن‌ها پیامبر خدا را تکذیب کردند و گرفتار عذاب شدند.	نشان دادن پیامد گسترش آلودگی جنسی، برای پرهیز دادن از رفتن به سمت آلودگی جنسی؛ سپاس‌گزاری، راه نجات از شریک شدن در عذاب مرتکبان آلودگی جنسی.
۲	اعراف	۳۹	۸۰-۸۴	بیان اینکه آلودگی جنسی می‌تواند فرصت بهره‌گیری از هدایت‌های الهی و ارشادات انبیا را به شدت متأثر کند.	ادب تربیت اخلاقی: رعایت اصل گوشیدگی در گزارش ماجراهای آلوده؛ ممنوع بودن مشارکت در گسترش آلودگی جنسی.
۳	فرقان	۴۲	۷۵-۶۳	بیان اینکه تنها با عبادت خدای رحمان می‌توان از انواع آلودگی جنسی تا ترک زنا فاصله گرفت.	پرهیز از آلودگی جنسی در سایه‌سار عبادت خدای رحمان.
۴

پس از گردآوری و تحلیل روش‌شناختی آیات، نوبت به تحلیل فرایندی آنها در سیر نزول و در ارتباط میان سوره‌های قرآن کریم و بینامتنی قرآن و فضای عصر نزول می‌رسد. قراین نشان می‌دهد که مرحله اول نهادینه‌سازی پاکدامنی با نزول آیات الهی و دعوت رسول اکرم (ص) بر پایه اجتناب دادن مردم از آلودگی‌های جنسی بنا گذاشته شد. در این دوره پس از تثبیت برخی از ارکان دین، مانند توحید ربوبی و عبودی، مسئولیت انسان در برابر خدا، و علم و جزای پروردگار بر رفتار انسان‌ها، الهی بودن

قرآن و تأکید بر رسالت پیامبر اکرم(ص)، نوبت به اجتناب دادن مردم از آلودگی‌های جنسی رسید (بهجت‌پور، ۱۳۹۸: ۸۵).

برای تحقق این امر مهم، دوازده اقدام فرایندی حکیمانه از سید نزول تدریجی آیات فوق قابل شناسایی است:

۱. آگاه‌سازی اجتماع آلوده به وضعیت موجود؛
۲. منع همراهی کردن شاکران با پیامدهای اجتماع آلوده، از راه ترویج فرهنگ شکرگزاری پروردگار؛
۳. آگاهی دادن به آسیب‌زا بودن نحوه‌هایی از گزارش آلودگی‌ها؛
۴. پرهیز دادن افراد از مشارکت در گسترش آلودگی‌ها؛
۵. تبیین تاثیر مراحل پیشین در پرهیز از زنا؛
۶. انجام عبادات‌بهترین عامل کنترل نفس از افتادن به آلودگی‌های جنسی؛
۷. تبیین اینکه علاوه بر عبادالرحمن، مخلصان نیز از گفتن خاص خود برای پرهیز از آلودگی‌های جنسی برخوردارند؛
۸. نهی از زنا به دلیل برخورداری از منطق عقلی، اختصاص به طبقه دینی ندارد؛
۹. در برخی بیماری‌های حاد اخلاقی، امکان وجود راه‌های جایگزین و مشروع وجود دارد؛
۱۰. از جمله سیاست‌های پرهیز دادن از آلودگی‌های جنسی، استفاده از روش‌های ترکیبی ترویج پاکدامنی در کنار نهی و هشدار درباره آلودگی‌های جنسی است؛
۱۱. راهکار پرهیز کامل از آلودگی‌های جنسی و غلبه بر بحران فشار اجتماع آلوده بر افراد پاکدامن، خلوص گسترده و همه‌جانبه است؛

۱۲. برای دور ماندن از آسیب هم‌افزا بودن اجتماع آلوده باید با اقدام‌هایی اختیاری، تضرع به درگاه پروردگار را پیشه ساخت (بهجت‌پور، ۱۳۹۸: ص ۸۵-۸۷).

دوره دوم: تثبیت ارزش‌گذاری پاکدامنی در جامعه عصر

این مرحله مربوط به دوره «دوقطبی‌سازی اجتماع و نمایان کردن گروه مؤمنان» است. آیات مربوط به این مرحله عبارتند از: انعام، نزول: ۵۵، ۱۲۰ و ۱۵۱؛ شوری، نزول: ۶۲، ۳۶-۳۷؛ ذاریات، نزول: ۶۷، ۳۲-۳۷؛ انبیا، نزول: ۷۳، ۷۴-۷۵ و ۹۱-۹۴؛ مؤمنون، نزول: ۷۴، ۱-۱۱؛ معارج، نزول: ۷۹، ۱۹-۳۵؛ عنکبوت، نزول: ۸۵، ۲۸-۳۵. از مجموع آیات مربوط به این مرحله استفاده می‌شود که برای تثبیت ارزش پرهیز از آلودگی‌های جنسی و تقویت نشاط و استقامت مؤمنان در عرصه پاکدامنی، باید اقدامات زیر انجام شود:

۱. به‌چالش کشیدن رویه‌های ضد اخلاقی حاکم بر اکثریت اجتماع و زمینه‌سازی برای اصلاح ناهنجاری‌های جنسی در اجتماع؛
۲. تلاش برای مشارکت دادن غیرمؤمنان پاکدامن در اجتناب ورزیدن از آلودگی‌های اخلاقی؛
۳. تقویت عامل ایمان و توکل بر خدا در کنار انگیزه‌های عقلی اجتناب از آلودگی‌های جنسی؛
۴. مقایسه مؤکد بین فرجام ارتکاب آلودگی‌های جنسی و سرانجام اجتناب از آن؛
۵. توصیه به نگاه عبرت‌آمیز به تاریخ و به‌خصوص اقوام معتاد به آلودگی جنسی؛
۶. ایجاد روحیه امید به آینده در اقلیت پاکدامن، همراه با تهدید اجتماع آلوده به پیامدهای بد انحراف جنسی؛

۷. اطمینان خاطر بخشیدن به مؤمنان شایسته عمل در دنیا و آخرت؛
۸. توجه دادن به دو عامل ایمان و نماز در به عدالت کشاندن رفتار جنسی؛
۹. توجه دادن به تجمع‌های مؤمنان و اهل نماز و نقشی که این تجمع‌ها در ایجاد محیط هم‌افزای پاکدامنی دارند (بهجت‌پور، ۱۳۹۸: ۳۰-۱۳۱).

دوره سوم: هنجارسازی پاکدامنی در جامعه عصر نزول

این مرحله مربوط به دوره «استقرار و هویت‌یابی جامعه اسلامی» است. آیات مربوط به این مرحله عبارتند از: آل عمران، نزول: ۸۹، ۱۴-۱۷؛ احزاب، نزول: ۹۰، ۳۵؛ ممتحنه، نزول: ۹۱، ۱۲؛ نساء، نزول: ۹۲، ۱۵-۱۶؛ همان، ۲۵-۲۷؛ طلاق، نزول: ۹۹، ۱؛ نور، نزول: ۱۰۳، ۲-۳، ۴-۱۰، ۱۱-۱۸، ۱۹-۲۱ و ۲۶.

از تحلیل فرایندی آیات فوق، به دست می‌آید که اقدامات صورت‌گرفته در سیر نزول قرآن، به منظور هنجار کردن ارزش تقوای جنسی در اجتماع مؤمن عبارتند از:

۱. رصد آسیب‌های زندگی خانوادگی، به خصوص چالش‌های مربوط به زنان و تدبیر راهکارهای مناسب برای این امر؛
۲. توانا کردن مردم برای پذیرش هنجارهای ناظر به تقوای جنسی، از راه توسعه تقوای جنسی به موارد حلال و مباح؛
۳. تنظیم قوانین تنبیهی حقوقی یا اجتماعی (بهجت‌پور، ۱۳۹۸: ۱۹۳).

در نگاهی دقیق، نقطه مشترک تمام آیات، ممانعت از بلا تکلیفی معیشتی، عاطفی و ورود فشارهای جنسی غیرقابل تحمل بر زنان ارزیابی می‌شود. این چالش‌ها می‌تواند سلامت اخلاقی و تقوای جنسی زنان و در نهایت، تمام اجتماع را به خطر اندازد (همان: ۱۹۴).

دوره چهارم: تثبیت هنجار پاکدامنی

این مرحله مربوط به دوره «استمرار، توسعه و گسترش جامعه اسلامی به سوی تشکیل امت اسلامی» است. آیات مربوط به این مرحله، که در دو دسته جای می‌گیرند، عبارتند از:

الف) پایش و مراقبت اختصاصی: نور، نزول: ۱۰۳، ۲۷-۲۸، ۳۰-۳۱، ۳۳، ۵۸-۵۹ و ۶۰؛ تحریم، نزول: ۱۰۸، ۱-۲ و ۱۱-۱۲.

ب) پایش و مراقبت عمومی از هویت دینی جامعه اسلامی: تغابن، نزول: ۱۱۰، ۱۶؛ صف، نزول: ۱۱۱، ۱-۲؛ مائده، نزول: ۱۱۳، ۲، ۵۴، ۷۸-۷۹ و ۱۰۵؛ توبه، نزول: ۱۱۴، ۶۷ و ۷۱.

از مجموع دو دسته آیات در مرحله چهارم استفاده می‌شود که پس از استقرار پاکدامنی به‌عنوان هنجاری اسلامی، باید برای تثبیت این هنجار تلاش کرد. این دو دسته آیات، به ترتیب بخشی به مراقبت و پایش اختصاصی پاکدامنی و بخشی به پایش و مراقبت عمومی کلیت دین و هویت اسلامی اجتماع، که از جمله آنها پاکدامنی است پرداخته است (بهجت‌پور، ۱۳۹۸: ۲۳۵). در بخش مراقبت اختصاصی حداقل هفت مورد نزول آیه مشاهده می‌شود و می‌توان گفت که تمام این آیات به «تقویت عفت عمومی» اهتمام دارند (همان: ۲۳۵-۲۳۶). و در بخش دوم که مراقبت عمومی بر هویت دینی و هنجارهای اجتماع مسلمان مورد توجه بوده، آیاتی فرود آمد که به تشریح موضوعاتی در این زمینه اشاره دارد (همان: ۲۳۶-۲۳۷).

۴-۴. جری و تطبیق فرایند هنجارسازی پاکدامنی بر جامعه کنونی

مسائل ترکیبی، همچون پاکدامنی، که از ابعاد گوناگونی برخوردارند، در یک آیه یا سوره خاص نیامده، بلکه به تدریج و متناسب با سیر نزول سوره‌های قرآن در اختیار

تفسیر تنزیلی، به مثابه تفسیر فرهنگی قرآن ... / علیرضا محمدی فرد ۳۳۳

مردم قرار گرفته‌اند. خصوصاً آیات پاکدامنی، چنانکه مشاهده شد، در هر چهار دوره تحوّل قرآن کریم استمرار نزول داشت. در اینجا سؤالات مهمی ذهن مفسّر را به خود مشغول می‌کند؛ مانند سؤالاتی از این دست:

- چرا مسأله‌ای خاص مانند پاکدامنی، باید از ابتدای سوره‌های مکی مطرح شود و طرح ابعادی از آن تا آخرین سوره‌های مدنی نیز ادامه یابد؟
 - چرا مسأله‌ای چون توصیه به ازدواج دادن مجردها و ممنوعیت وادار کردن کنیزان، تا سوره نور (نزول: ۱۰۳، ۳۲-۳۳) به تأخیر افتاد؟
- مفسّر در تفسیر تنزیلی موضوعی برای پاسخ گفتن به این سؤالات باید در مضامین آیات تأمل کند و علّت و چرایی آنها را به دست آورد. این مرحله از جری و تطبیق، در ضمن تحلیل فرایندی آیات پاکدامنی در دوره‌های چهارگانه تنزیلی تحقق یافت.
- اما ضابطه مرحله دوم از جری و تطبیق، که تطبیق روش‌ها و فرایندهای انتزاع شده از آیات، بر جامعه کنونی است، نیازمند شناخت محیط اجتماعی کنونی مخاطبان خود در لایه‌های ذهنی و ظرفیت‌های روانشناختی مخاطبان (به لحاظ سنی، جنسیتی، خانوادگی و ...) است. وی با پاسخ گفتن به پرسش‌هایی چون پرسش‌های ذیل، مفسّر می‌تواند تشخیص دهد که شرایط فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مردم جامعه هدف، در چه وضعیتی است:
- علّت بازگشت جامعه کنونی به پدیده بی‌عفتی چیست و این پدیده از چه زمان آغاز شده است؟
 - اگر علّت آن به سست شدن زیرساخت باورهای اعتقادی بازمی‌گردد، علّت این سست شدن چیست؟
 - آیا علّت امور مذکور، به ناکارآمدی سیاسی یا اقتصادی حکومت اسلامی مربوط است یا به نداشتن برنامه فرهنگی مؤثر از سوی کارگزاران باز می‌گردد؟

• اگر مسأله ریشه در فشارهای بیرونی دارد، این فشارها از ناحیه کدام دشمنان و کدام رسانه‌ها وارد می‌شود؟

پس از آن برای تطبیق روش‌ها و فرایندهای قرآنی درباره پاکدامنی می‌تواند به پرسش‌هایی همچون «آیا باید به اصلاح و تقویت دینی مردم بپردازیم یا مشکلات اخلاقی و رفتاری صاحبان قدرت و سیاسیون را اصلاح کنیم؟» و «آیا اولویت نخست به مقابله با تهاجم فرهنگی بیگانگان اختصاص دارد یا به اصلاح فرهنگ جامعه خود؟» پاسخ گوید. به عبارت دیگر، او می‌تواند روش قرآن را مطابق با شرایط محیطی جدید پیاده‌سازی کند.

۴-۵. نتیجه‌گیری نمونه

بر پایه داده‌های حاصل از سیر نزولی آیات پاکدامنی، اصلاح فردی و اجتماعی در موضوع اخلاق جنسی، مرهون اقداماتی آگاهانه است که به تدریج در فضای فرهنگی و اجتماعی عصر نزول مطرح شد. اقدامات یادشده به جنبه‌های غریزی رفتار جنسی انسان توجه کرد، اما با توجه دادن به مصالح طولانی‌مدت انسان، خطر میل‌های سیری ناپذیر و کنترل‌ناشده در امور جنسی را گوشزد کرد. قرآن کریم توانست با معرفی دو جریان اجتماعی متفاوت و متعارض، جنبه تعدیل رفتار جنسی را مخصوص زیست با اندیشه ایمانی، و جنبه بدون تعدیل را پیامد زیستن با تفکر و فرهنگ جاهلیت قرار دهد. با شکل‌گیری این دو جریان اجتماعی، قرآن در شرایط ظهور مسلمانان و دوقطبی شدن اجتماع در مکه، تدابیری به موقع برای هنجارسازی پاکدامنی به اجرا گذاشت. ابتدا با هنجار بودن آلودگی جنسی مقابله کرد و جریان آلوده را درباره پذیرا شدن آلودگی مورد فشار قرار داد. به‌طور مکرر به پاداش‌هایی که خدا در دو سرا برای

پاکان در نظر گرفته، توجه می‌دهد و به پاکدامنان اطمینان می‌دهد که صدمات و عواقب ناشی از انحرافات و آلودگی‌های اجتماع به آنان سرایت نخواهد کرد. تأکید فراوان به نقش مثبت ایمان و اطمینان خاطر به بینش‌های درست و تقویت این باورها در چارچوب اقامه نماز، دو راهکار مهم برای تداوم مقاومت بر راه پاکدامنی در این شرایط است. همچنین به نظر می‌رسد که ایجاد محیط تجمع و تشکل جریان مؤمن و اهل نماز، و ایجاد و گسترش محیط‌های هم‌افزای مؤمنانه و اقامه عمومی نماز در جامعه، از بهترین عوامل استقامت پاکدامنان در محیط‌های آلوده است. با گسترش جریان خویش‌نهاد و متقی، فرصت برای هنجارسازی پاکدامنی و تقوای جنسی فراهم می‌شود. در نهایت، برای هنجارسازی ارزش پاکدامنی و سریان عملی این ارزش در متن جامعه، اقدامات زیر در دستور کار قرآن قرار گرفت:

- توجه به چالش‌های موجود در نظام خانواده؛
 - تلاش در راستای توسعه مرزهای تقوا به موارد حلال و مباح؛
 - رفع موانع هنجار شدن پاکدامنی.
- همچنین در نهایت و به منظور پایش و مراقبت از ارزش پاکدامنی و هنجارهای ناظر به آن در جامعه ایمانی، اقداماتی با هدایت قرآن در دو بخش اختصاصی و عمومی پیگیری شد:

- شناسایی عوامل زمینه‌ساز آلودگی جنسی؛
- تأکید بر لزوم مراقبت از این هنجار در کنار مسئولیت عمومی مؤمنان در برابر همه مؤلفه‌های دینی.

بزرگ‌ترین مسئولیت مدیران، مربیان اخلاق و مدیران فرهنگی، گسترش فرهنگ عفاف بر پایه رهنمودهای قرآن است. این امر در صورتی که بر اساس دستورات

اسلامی و باتوجه به اقتضائات فرهنگی و محیطی صورت گیرد، به‌طور قطع به‌بار می‌نشیند و رایحه دل‌انگیز عفاف و پاکدامنی را به مشام نسل حاضر و نسل‌های بعد خواهد رساند.

۵. نتیجه

پیدایش روش‌های تفسیری گوناگون، امکان بهره‌مندی از قرائن جدید برای دستیابی به زوایایی نو از قرآن را در اختیار مفسران گذارد. یکی از بارزترین پیشرفت‌های تفسیری، پیدایش تفسیر تنزیلی، پس از سیطره تفاسیر ترتیبی بر فضای تفسیرنگاری بود. تفسیر تنزیلی، با تکیه بر اندوخته غنی تفاسیر ترتیبی و موضوعی، دریچه‌ای نو به مطالعات تفسیری می‌گشاید، که با تکیه به آن می‌توان زوایایی جدید از معارف و دانش‌های قرآنی را فراچنگ آورد. این تفسیر رسالت اصلی خود را کشف «روش‌ها و فرایندهای سیر تحول فرهنگی قرآن» قرار داد. از این‌رو، تفسیر تنزیلی به‌هر دو قسم ترتیبی و موضوعی قابل تحقق است و کشف عناصر فرهنگی و فرایند تحول فرهنگی را مقصود خود دارد.

انجام روش‌مند تفسیر تنزیلی، حاکی از آن است که با شکل‌دهی منسجم پیش‌فرض‌ها، قواعد و مراحل تفسیر تنزیلی، می‌توان در سیر نزولی آیات و سوره‌های قرآن، هم به نکات محتوایی و هم روشی درخوری دست یافت. تفسیر تنزیلی، روشی تفسیری است که در دو مرحله تفسیر و فراتفسیر، تمام مؤلفه‌های یک روش کارا و منسجم را داراست. مراحل گام‌به‌گام آن از مسأله‌یابی تا تطبیق روش‌های تحوّل قرآن بر جوامع کنونی، همه مبتنی بر مبانی و قواعدی روشن و اجتهادی است.

دستاوردهای تفسیر تنزیلی، در دو ساحت محتوایی و روشی قابل دسته‌بندی است. گرچه، در این مقاله تمرکز بر ماهیت روشی این تفسیر، با تمرکز بر تفسیر تنزیلی

موضوعی بود، اما در این جا می توان فواید محتوایی آن را نیز به دستاوردهای روشی افزود. در پایان، به این دستاوردها اشاره می شود:

الف) دستاوردهای روشی

- ارائه راهکارهای روشی برای تعمیق و توسعه فهم منسجم از قرآن؛ گرچه مبحث فهم منسجم آیات و سوره های قرآن، از پیش مطرح بوده است، اما تفسیر تنزیلی با تبیین و معنادهی نوع به مفاهیم «غرض»، «موضوع محوری»، «هدف قرآن»، «اهداف سوره ها» و «پیوند سوره ها در ترتیب نزول»، روش دستیابی مفسران به فهم منسجم را در دو قالب «سوره ای» و «موضوعی» ارائه می کند.
- تبیین مراحل کشف روش تحوّل قرآن کریم؛ فهم مرادهای خداوند در بعد محتوایی، همواره دغدغه مفسران بوده، قواعد آن توسط آنان تدوین شده است. اما تفسیر تنزیلی، با هدف گذاری کشف روش های تحوّل قرآن، با تکیه بر ترتیب نزول سوره ها، روش دستیابی به این روش ها را ارائه می کند.
- در اختیار گذاردن روش شکل دهی شبکه مسائل قرآنی، در راستای هدف تحول فرهنگی قرآن؛ در تفسیر ترتیبی و موضوعی مصحفی، حیث محتوایی، عنصر برقراری ارتباط میان موضوعات مستخرج از قرآن کریم است. اما تفسیر تنزیلی، با محور قرار داده تعالی فرهنگی، رشد تربیتی و سیر تحوّل، شبکه مسائل قرآن کریم را در راستای هدف اصلی قرآن شکل می دهد.
- ارائه روش ورود عملی قرآن به زندگی و نظریه پردازی در علوم انسانی؛ از دغدغه های محققان علوم انسانی دینی، چگونگی دستیابی به نظریه های قرآن کریم و چگونگی تبدیل این نظریه ها به تجویزهای متناسب با جوامع کنونی است. تفسیر

تنزیلی، در طرح کلان خود، ابتدا روش دستیابی به روش‌های تحوّل و فرایند تعالی فرهنگی قرآن را، که لایه‌ای از تولید علوم انسانی است، در اختیار محققان قرار می‌دهد. آن‌گاه با استفاده از جری و تطبیق، روش تجویز این روش‌ها را ارائه می‌کند.

• تحوّل در راهکار شناسایی و حلّ آسیب‌های فرهنگی و اجتماعی؛ یکی از معضلات جوامع، آسیب‌شناسی اجتماعی و فرهنگی و نیز حلّ این آسیب‌ها در بستر جامعه فعلی است. تفسیر تنزیلی، با شناسایی عناصر فرهنگی قرآنی که منحصر در انسان و جامعه خاصی نیست، و کشف روش‌های مقابله با این آسیب‌ها، راهکار مناسب دینی را پیش‌روی محققان اجتماعی قرار می‌دهد، تا در شناسایی و حلّ آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی از روشی دینی/بومی برخوردار باشند.

• ایجاد زمینه برای بهره‌گیری معنادارتر و دقیق‌تر از مقوله تاریخ و فضای نزول، در راستای کشف مرادات خداوند؛ یکی از دغدغه‌های تفسیری، چگونگی بهره‌مندی از داده‌های تاریخی و اسباب نزول در تفسیر است. تفسیر تنزیلی با تفکیک مخاطبان قرآن به مخاطبان عصر نزول و مخاطبان عام، داده‌های تاریخی و اسباب نزول را به‌عنوان قرائنی در راستای فهم قرآن و روش‌های تحوّل آن در عصر نزول به خدمت می‌گیرد.

ب) دستاوردهای محتوایی

• دستیابی به دوره‌های تحوّل جامع نبوی در قرآن؛ با محوریت بخشیدن به کشف روش‌های تحوّل، مفسّر تنزیلی این امکان را دارد که به‌لحاظ محتوایی، به دوره‌های تحوّل قرآن در راستای تعالی فرهنگی عصر نزول دست یابد.

• توسعه هدف‌گذاری تفسیرنگاری در فهم مرادهای خداوند؛ هرآنچه در قرآن مطرح است، چه از سنخ دلالات مستقیم یا غیرمستقیم باشد، جزوی از مرادات خداوند

تفسیر تنزیلی، به مثابه تفسیر فرهنگی قرآن... / علیرضا محمدی فرد ۳۳۹

است؛ زیرا خداوند از علم بی‌پایان بهره‌مند است. بنابراین، تفسیر تنزیلی موجب می‌شود تا هدف‌گذاری مفسران از سطح کشف مرادات محتوایی، به کشف مرادات روشی ارتقا یابد.

فهم دقیق‌تر واژگان قرآنی؛ به‌عنوان نمونه واژه «تقوا» و مشتقات آن در سوره‌های متعدد مکی و مدنی آمده است. اما دقت در سیر نزولی آیات قرآن نشان می‌دهد که مؤلفه‌های این مقوله اخلاقی و فرهنگی قرآن، در سیر نزول، متناسب با تقویت ایمان و شکل‌گیری جامعه ایمانی، دچار توسعه و تعمیق می‌شود. بنابراین، تفسیر تنزیلی نگاه بسیط به واژه‌شناسی قرآن را از حد توجه به معنای وضعی و معنای کاربردی محدود، در فرایند سیر تحولی قرآن، عمق می‌بخشد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابوالقاسمی، محمدجواد و محسن فرمهبینی فراهانی (۱۳۸۴)، پژوهشی در آسیب‌شناسی توسعه فرهنگ دینی در دو دهه گذشته انقلاب اسلامی، تهران، عرش پژوه.
- آل‌غازی الفراتی الدیرزوری، عبدالقادر ملّاحویش (۱۳۸۲)، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی.
- بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۶)، مکاتب تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۴)، پا به پای وحی (تفسیر تدبیری قرآن برحسب نزول)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵)، سیر تحول قرآن، شرکت سهامی انتشار.
- _____ (بی‌تا)، بازگشت به قرآن، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بهجت‌پور، عبدالکریم (۱۳۸۸)، درآمدی بر اصول تحول فرهنگی (با الهام از نزول تدریجی قرآن)، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

۳۴۰ دو فصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

_____ (۱۳۹۰)، همگام با وحی، قم، تمهید.

_____ (۱۳۹۲)، تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول)، مبانی، اصول، قواعد و فواید، پژوهشگاه

فرهنگ و اندیشه، تهران، ج ۱.

_____ (۱۳۹۷)، «نقش تفسیر تنزیلی در پیشرفت»، قیسات، ش ۲۳، ص ۵-۳۱.

_____ (۱۳۹۱)، تفسیر فریقین، تاریخ، مبانی، اصول، منابع، قم، آثار نفیس.

_____ (۱۳۹۶)، سیر فرهنگ سازی پوشش اسلامی با رویکرد تفسیر تنزیلی، قم، مؤسسه تمهید.

_____ (۱۳۹۸)، روش فرهنگ سازی پاکدامنی در قرآن، قم، هاجر.

جابری، محمدعابد (۲۰۰۸)، فهم القرآن الحکیم، مغرب، دار النشر المغریة.

جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۱)، التعریفات، تنظیم: محمد بن عبدالحکیم القاضی، قاهره، دار

الکتاب المصری.

دروزة، محمدعزّه (۱۴۲۱)، التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول، بیروت، دارالغرب الاسلامی.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵)، لغت نامه، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۱)، مبانی و روش های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر قرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۶)، مجمع البیان لعلوم قرآن، بیروت، دارالعلوم.

عمید، حسن (۱۳۶۴)، فرهنگ عمید، تهران، امیر کبیر.

فارسی، جلال الدین (۱۳۶۷)، پیامبری و انقلاب، انتشارات امید.

مارشال، گوردون (۱۳۸۸)، فرهنگ جامعه شناسی آکسفورد، ترجمه: حمیرا مشیرزاده، تهران، میزان.

مؤدب، سیدرضا (۱۳۸۵)، روش های تفسیری قرآن، قم، دانشگاه قم.

میدانی، عبدالرحمن حسن حبّک (۲۰۰۰)، معارج التفکر و دقائق التدبیر، دمشق، دارالقلم.

References

The Holy Quran.

- Abul Qasemi, Mohammad Javad and Mohsen Farmahini Farahani (1384). A research on the pathology of the development of religious culture in the last two decades of the Islamic Revolution, Tehran: Arsh Pajoh. [In Persian]
- Al-Ghazi al-Farti al-Dirzouri, Abdul Qadir Mallahowish (1382). Bayan al-Ma'ani, Damascus: Al-Tarqi Press. [In Arabic]
- Babaei, Ali Akbar (1386). Tafserif schools, Qom: Hozah and University Research Institute. [In Persian]
- Bazargan, Mehdi (1374). Foot by foot revelation (Tafsir tafsir al-Qur'an according to revelation), Tehran: Farhang Islamic Publishing House.
- _____ (1385). The evolution of the Qur'an, publishing company. [In Persian]
- _____ (beta). Return to Quran, book translation and publishing company. [In Persian]
- Behjatpour, Abdul Karim (1388). An introduction to the principles of cultural transformation (inspired by the gradual revelation of the Qur'an), Qom: Bostan Kitab Institute. [In Persian]
- _____ (1390). Synchronized with revelation, vol.1. Qom: Tamhid. [In Persian]
- _____ (1392). Deductive interpretation (descending order), basics, principles, rules and benefits, Research Institute of Culture and Thought. Tehran: Ch1. [In Persian]
- _____ (1397). "The role of discount interpretation in progress", Qobsat. No. 23, pp. 5-31. [In Persian]
- _____ (1391). Tafsir al-Furiqin, history, foundations, principles, sources, Qom: exquisite works. [In Persian]
- _____ (1396). The course of culturalization of Islamic clothing with the approach of discount interpretation: Qom: Tamhid Institute. [In Persian]
- _____ (1398). The method of cultivating chastity in the Qur'an, Qom: Hajar. [In Persian]
- Jaberi, Mohammad Abed (2008). Fahm al-Qur'an al-Hakim, Maghreb: Dar al-Nashar al-Maghribiya. [In Arabic]
- Jurjani, Ali bin Muhammad (1411). Al-Tarifaat, edited by: Muhammad bin Abdul Hakim al-Qazi, Cairo: Dar al-Kitab al-Masri. [In Arabic]
- Daruzeh, Mohammad Azzah (1421). Al-Tafsir Al-Hadith: The Order of Surahs Hasb Al-Nuzul, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]
- Dehkhoda, Ali Akbar (1385). Dictionary, Tehran: Publishing and Printing Institute of Tehran University. [In Persian]
- Shaker, Mohammad Kazem (2001). Basis and methods of interpretation, Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian]

- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1417). *Al-Mizan fi Tafsir Qur'an*, Qom: Islamic Publications Office of Qom Theological Seminary Society. [In Arabic]
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1426). *Al-Bayan Al-Uloom Qur'an Assembly*, Beirut: Dar Al-Uloom. [In Arabic]
- Omid, Hassan (1364). *Farhang Omid*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Farsi, Jalaluddin (1367). *Prophethood and Revolution*: Omid Publications. [In Persian]
- Marshall, Gordon (1388). *Oxford Dictionary of Sociology*, translated by Hamira Moshirzadeh, Tehran: Mizan. [In Persian]
- Moadeb, Seyed Reza (2015). *Qur'an interpretation methods*, Qom: Qom University. [In Persian]
- Midani, Abdurrahman Hasan Habankah (2000). *Ma'araj al-Tafkar and Minut al-Tadbar*, Damascus: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Singer, Milton (1972). *International encyclopedia of the social sciences*. Edited by David L. Sills, New York & London: Macmillan & Free press.
- <https://www.merriam-webster.com/dictionary/culture>

Symbolism in the Qur'anic Story of Prophet Ibrahim (PBUH)*

Davood Memari**
Amir Jabari***

Abstract

The Holy Qur'an contains a collection of stories about the divine prophets, through which the contrast between truth and falsehood across history and human societies is clearly depicted. The mysterious story of Abraham (PBUH) is one such example, in which positive and negative characters are portrayed and symbolized for future generations. The symbolism in this story is based on "individuals and characters" as well as "events and natural forces." The positive heroes of this story are: Abraham (PBUH), who symbolizes a revolutionary figure in realizing monotheism and a fighter against the manifestations of tyranny; Hagar, who symbolizes loyalty; Ishmael, who symbolizes absolute devotion and submission; Isaac, who symbolizes hope and insight; and Sarah, who symbolizes empathy and affection. The negative characters, such as Nimrod, Azar, and his people, represent arrogance, rejection of truth, retrogression, and fanaticism, respectively. Moreover, in a novel move, the Holy Qur'an also symbolizes natural events and forces. In this story, the Ka'bah symbolizes monotheism and the unity of the Islamic Ummah, Safa and Marwah symbolize respect for the divine rituals, celestial bodies symbolize a logical proof, idols symbolize tyranny, and the axe symbolizes the struggle.

Keywords: Qur'anic Stories; The Story of Abraham (PBUH); Symbolism; Positive and Negative Characters

* Received:2023-12-05 Revised: 2024-05-25 Accepted: 2024-05-27

** Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. (The Corresponding Author) Email: Memari@isr.ikiu.ac.ir

*** Master's degree student in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University. Qazvin, Iran. Email: Amirjabari1478@gmail.com



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۳۸۱-۳۴۳

DOI: [10.22049/quran.2024.29236.1429](https://doi.org/10.22049/quran.2024.29236.1429)

مقاله علمی - پژوهشی

نمادسازی قرآن کریم در داستان حضرت ابراهیم(ع)*

داود معماری**

امیر جباری***

چکیده

قرآن کریم دربردارنده مجموعه داستان‌هایی درباره انبیاء الهی است که در خلال آن‌ها به روشنی تقابل حق و باطل در طول تاریخ و جوامع بشری ترسیم شده است. داستان رازآلود ابراهیم(ع)، یکی از نمونه‌های آن است که شخصیت‌های مثبت و - منفی آن برای آیندگان تصویرپردازی و نمادسازی شده اند. نمادسازی در این داستان مبتنی بر «افراد و شخصیت‌ها» و «وقایع و عوامل طبیعی» است. قهرمانان مثبت این قصه عبارتند از: ابراهیم(ع) که نماد شخصیتی انقلابی در تحقق آیین توحیدی و مبارز در مواجه با ظواهر طاغوتی است و هاجر نماد ولایت‌مداری، اسماعیل نماد بندگی و تسلیم محض، اسحاق نماد امید و بصیرت و ساره نماد همدلی و دلدادگی. شخصیت‌های منفی همچون نمرود، آزر و قومش نیز به ترتیب نماد استکبار، حق‌گریزی و ارتجاع و تعصب اند. افزون‌بر آن، قرآن مجید در اقدامی بدیع، وقایع و عوامل طبیعی را نیز نمادسازی کرده است. در این داستان، کعبه نماد توحید و وحدت امت اسلامی، صفا و مروه نماد پاسداشت از شعائر الهی، اجرام آسمانی نماد برهان مستدل، بت نماد طاغوت و تبر نماد مبارزه به تصویر درآمده‌اند. کلیدواژه‌ها: قصص قرآنی، داستان ابراهیم(ع)، نمادسازی، شخصیت‌های مثبت و منفی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۷
** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل: Memari@isr.ikiu.ac.ir
*** دانشجوی کارشناسی‌ارشد علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. ایمیل: Amirjabari1478@gmail.com



۱. طرح مسأله

قرآن کریم، کتاب هدایت و رستگاری آحاد و جوامع بشری است که در آن شک راه ندارد (بقره/۲) و تضمین‌کننده سعادت دنیوی و اخروی انسان در پیشبرد اهداف عالیّه خویش است. در این کتاب نورانی، بایدها و نبایدها براساس ظرفیت‌های بشری بیان شده است و سخنانی در خصوص توحید، معاد، تعلیم و تربیت، ارشادهای اخلاقی و ضد آن ... به میان آمده است. یکی از هنرهای بدیع قرآن مجید، بیان و تبیین قصص- انبیاء(ع)، امت‌های پیشین و شخصیت‌پردازی و نمادسازی است تا دل و جان مخاطبان را با این الگوپردازی‌ها روشن و بیدار سازد.

داستان‌های قرآن مانند قصه‌های رایج بشری نیست و با آن‌ها تفاوت ماهوی دارد. از آن‌جا که این کتاب حکیم هدفش سعادت انسان است، بیان برخی داستان‌ها برای دل‌مشغولی و سرگرمی نیست و این قصص با عنایت ویژه در جهت اثرگذاری بر روی مخاطب در لابه‌لای دیگر آیات روشنگر آن جای گرفته و برای وصول به این هدف از شخصیت‌ها و وقایع حقیقی بهره جسته است نه قهرمانان افسانه‌ای و اسطوره‌ای. از سوی دیگر، داستان‌های قرآنی موجز و مختصر است و اغلب به صورت کلی بیان شده و از ذکر جزئیات پرهیز شده است. مهم‌ترین ویژگی داستان‌های قرآنی، بنای آن‌ها بر پایه تقابل حق و باطل است و همواره می‌کوشد تا این جریان را به صورت زنده و کاربردی برای آیندگان حفظ نماید.

قرآن کریم، با نمادسازی و شخصیت‌پردازی قهرمانان و ضدقهرمانان، ابتدا آنان را برای همان شنوندگان حاضر عصر خود بیان می‌دارد و سپس دایره شمول آن را تا آیندگان و ابدیت می‌گستراند؛ به طور مثال، نوح(ع) نماد استقامت (الاعراف/۵۹)، شیطان نماد طغیان و تجاوز از حدود الهی (الحجر/۳۳)، قارون نماد دنیا گرایی و

۳۴۶ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

سرمستی (القصص/۷۶)، موسی(ع) نماد پایداری و فسادستیزی (الاعراف/۱۰۳)، ابراهیم(ع) به عنوان نماد حق‌گرایی و مبارزه با طاغوت (النساء/۱۲۵) و... به صورت زیبا و دلربا نمادسازی شده‌اند.

داستان حضرت ابراهیم(ع)، به عنوان یکی از پندآموزترین داستان‌های قرآنی، در ۲۵ سوره به تفصیل آمده و بیش از ۵۰ آیه به این قصه پرداخته و نام وی ۶۹ مرتبه در آیات ذکر شده است. قهرمانان و الگوهای شخصیتی در این جریان، حضرت - ابراهیم(ع)، فرزندش حضرت اسماعیل و مادرش هاجر، ساره و فرزندش اسحاق هستند و شخصیت‌های منفی و ضدقهرمانانی مانند: نمرد، قوم ابراهیم و آزر (عموی وی) (الانعام/۷۴).

در این داستان، خداوند متعال به روشنی، رویایی حق و باطل را به نمایش می‌گذارد و درباره هر دو گروه، شخصیت‌ها و نقش‌های آنان را به تصویر می‌کشد؛ همچنین، این تضاد دو جریان به جاذبه قصص قرآنی افزوده و مخاطبان را در شناسایی حق و باطل کمک شایانی می‌کند.

قرآن کریم به گونه‌ای ظریف برخی حوادث و وقایع را نیز در این داستان نمادسازی کرده است؛ کعبه نماد توحید و وحدت امت، صفا و مروه نماد پاسداری از شعار الهی، اجرام آسمانی نماد برهان عقلی و شهودی، بت نماد طاغوت و تیر نماد مبارزه و پیکار.

این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای و علمی، داستان پر رمز و راز حضرت ابراهیم(ع) را در قرآن مبین بررسی کرده و به تبیین نمادسازی‌ها و شخصیت‌پردازی‌های آن می‌پردازد.

پیشینه پژوهش

ذیل آیات مرتبط با داستان ابراهیم(ع) در قرآن و تفاسیر سخن به میان آمده است، اما در خصوص نمادسازی شخصیت‌ها، عوامل طبیعی و مکان‌های موجود در داستان، به طور مستقل پژوهشی انجام نشده است. در ادامه به برخی از آثار مربوطه اشاره می‌گردد:

۱. کتاب «طلوع جاودان: پژوهشی درباره زندگانی حضرت ابراهیم(ع)» (۱۳۸۶ش)؛ محمد صالحی‌منش، این کتاب پژوهشی جامع درباره حیات معنوی و زندگی وی از تولد تا هجرت و از هجرت تا رحلت است.

۲. کتاب «قهرمان توحید: شرح و تفسیر آیات مربوط به حضرت ابراهیم(ع)» (۱۳۸۸ش)؛ ناصر مکارم شیرازی؛ در این کتاب، تاریخ زندگانی ابراهیم بت‌شکن مرور می‌شود که هم قدرت نمایی پروردگار در آن به عیان دیده می‌شود، و هم درس‌های توحید در آن موج می‌زند، و هم ما را به یاد جهان آخرت می‌اندازد، و هم به سوی مبحث مهم امامت رهنمون می‌گردد، و هم فلسفه اعمال و مناسک حج را برای ما روشن می‌سازد.

۳. کتاب «سیره تربیتی پیامبران: حضرت ابراهیم(ع)» (۱۳۹۹ش)؛ محمدرضا عابدینی؛ اثر حاضر در دوازه فصل به بیان سیره تربیتی ایشان پرداخته است.

۴. مقاله «روش قصه‌پردازی در داستان حضرت ابراهیم(ع)» (۱۳۹۹ش)؛ حمید محمدقاسمی و همکاران؛ این پژوهش در پی آن است با استفاده از روش‌ها و شیوه‌های متعدد برای دست‌یابی به هدف والای انسان با استفاده از داستان ابراهیم(ع) دست یابد.

۵. مقاله «بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم(ع) در متون تفسیری و عرفانی تا قرن هفتم» (۱۳۸۹ش)؛ حسین آقا‌حسینی و همکاران؛ هدف از این تحقیق، بررسی داستان ابراهیم(ع) از منظر تفاسیر با صبغه عرفانی است.

۶. پایان‌نامه «رمزگرایی و اشاره در قصه‌های قرآن، با رویکرد به داستان حضرت ابراهیم(ع)» (۱۴۰۱ش)؛ مصطفی‌الدبی؛ مولف در این پژوهش در پی کشف مضامین فکری مرتبط با اشارات قرآنی به ویژه در داستان ابراهیم(ع) بوده و ارتباط آن با واقعیات اجتماعی است.

تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش‌های پیشین این است که در این مقاله به طور مستقل و ویژه در خصوص «نمادسازی قرآن‌کریم در داستان حضرت ابراهیم(ع)» تحقیق شده است، ولی در آثار وزین پیش گفته موضوعاتی از قبیل؛ سیر زندگانی و - حیات معنوی، شرح تطبیقی داستان ابراهیم با متون تفسیری و عرفانی، رمزگرایی با رویکرد اجتماعی و بیان سیره‌تربیتی حضرت ابراهیم(ع) بررسی شده است. از این رو، موضوع پژوهش پیش رو بدیع و درخور درنگ بوده، و سعی گردیده نمادهای داستان متناسب با شرایط روز کاربردی شود.

۲. گونه‌های نمادسازی در داستان حضرت ابراهیم(ع)

در این پژوهش، نمادسازی‌های قرآن‌کریم در این باره در دو بخش «اشخاص و افراد» و «حوادث و عوامل طبیعی و مکانی» مورد بررسی واقع خواهد شد. اینک به بررسی مفاهیم کلی «نماد» و «داستان» می‌پردازیم:

۲-۱. مفهوم نماد و داستان

نماد واژه‌ای فارسی است که در زبان عربی به آن رمز و در زبان اروپایی سمبول می‌گویند. (symbol) معادل انگلیسی نماد است و در اصل یونانی از دو جزء «syn=sym» و «ballein» ساخته شده است. جزء نخست این کلمه به معنی «با»، «با هم» و جزء دوم به معنی «انداختن»، «ریختن»، «گذاشتن» و «جفت‌کردن» است. پس کلمه

«symballein» به معنی «باهم انداختن»، «باهم ریختن»، «با هم گذاشتن»، «با هم جفت کردن» و نیز به معنی «شرکت کردن»، «سهم دادن» و «مقایسه کردن» است. کلمه «Symbole» در یونانی از همان اصل است و به معنی «نشانه» یا «علامت» به کار می‌رود (پورنامداریان، ۱۳۷۶ش: ۵). نماد، نشانه و علامتی حاوی معنایی خاص است (دهخدا، ۱۳۹۰ش: ۳۰۳۸)؛ بنابراین، نماد عبارت است از هر گونه علامت، ترکیب، نشانه و عبارتی که بر معنی و مفهومی ورای آنچه ظاهر می‌سازد (چدویک، ۱۳۹۰ش: ۹).

داستان در لغت به معنای امثال، مثل آوردن، حکمت گفتن، قصه بیان کردن و... آمده است (دهخدا، ۱۳۹۰ش: ۱۲۲۵). داستان، تصویری عینی از چشم‌انداز و برداشت نویسنده از زندگی است. هر نویسنده فکر و اندیشه معینی درباره زندگی دارد یا نحوه برخوردش با زندگی، فلسفه زندگی او را مجسم می‌کند. در ضمن، هر نویسنده چون هر کس دیگر، احساس به خصوصی از زندگی دارد و این احساس با فکر و اندیشه او در ارتباط است. در واقع، افکار و اندیشه‌ها را نمی‌توان از احساسات و عواطف جدا کرد. این افکار و احساسات گاهی به هم آمیخته و پیوسته‌اند و گاه در برابر هم قرار می‌گیرند و از این رو ممکن است نویسنده‌ای قادر نباشد که احساسات خود را با افکاری که برایش مهم است، مرتبط کند. اما می‌تواند این احساسات را در تخیل (شخصیت‌ها یا عمل داستانی) تشریح و تجربه کند، از همین رو داستان را می‌آفریند. بنابراین داستان، نمایش کوششی است که سازگاری افکار و عواطف را موجب می‌شود (میرصادقی، ۱۳۷۶ش: ۳۱-۳۲). بنابراین، قرآن کریم حاوی نمادها و داستان‌هایی است که خداوند متعال در جهت تصویرگری و تثبیت در اذهان عمومی، بسیاری از معارف حق را در این دو قالب عرضه کرده است. (قطب، ۱۹۹۵م: ۱۶۸-۱۶۵).

۳. نمادسازی اشخاص و افراد

الگوهای شخصیتی در داستان ابراهیم(ع) به دوگروه حق و باطل، مثبت یا منفی، قهرمان و ضدقهرمان بیان شده است. همواره در طول تاریخ و در جوامع انسانی دو جبهه حق گرا و باطل مقابل یکدیگر بوده اند که در داستان مدنظر نقش ابراهیم خلیل بسیار پررنگ است.

۳-۱. ابراهیم(ع)؛ نماد شخصیتی انقلابی، مستحکم و مبارز

حضرت ابراهیم(ع) یکی از پیامبران اولوالعزم است که در زمان پادشاهی نمرود به نبوت مبعوث شد و قوم بت پرست خود را به دین توحید دعوت نمود. حضرت اسماعیل و حضرت اسحاق(ع) فرزندان ایشان می باشند که به واسطه آن دو، نسب بسیاری از انبیاء الهی از جمله حضرت موسی، حضرت عیسی و حضرت محمد(ص) به وی باز می گردد. به فرموده قرآن کریم، ایشان به کمک فرزندش اسماعیل، کعبه را بنا نمود و به فرمان خدا مردم را به مناسک حج دعوت کرد (البقره / ۱۲۸-۱۲۷).

ولادت ابراهیم بنا به اختلاف روایات، در ۲۵ ذی القعدة یا ۱ ذی الحجه بوده است (صدوق، ۱۴۰۶ق: ۱۰۴). حضرت ابراهیم پسر تارخ از نوادگان نوح(ع) است. وی در کشور بابل و در دوران حکومت «نمرود بن کنعان» چشم به جهان گشود (سبحانی، ۱۳۸۵ش: ۸۷). نمرود بر اساس پیشگویی کاهنان و ستاره شناسان - که از به دنیا آمدن کودکی که تاج و تخت او را در هم می کوبد خیر داده بودند- دستور داده بود از زنان باردار مراقبت بسیار به عمل آید و هر نوزادی را که به دنیا می آید، به قتل رسانند. از این رو، مادر حضرت ابراهیم، امیله، به هنگام درد زایمان رو به صحرا نهاد و فرزند خود، ابراهیم را در غاری در بالای کوهی به دنیا آورد و تا سالها او را در همان مکان مخفی نگه داشت (صدوق، ۱۴۰۶ق: ۱۰۴).

بدون شک، مهم‌ترین نمادهای داستان ابراهیم براساس مضامین قرآنی، حق‌گرایی و یکتاپرستی، استقامت، تلاش خستگی‌ناپذیر، ایستادگی در برابر تهدیدات و احتجاجات مختلف است. این ویژگی‌ها در اثنای داستان آن حضرت در قرآن به گونه‌های مختلفی به نظر جلوه‌آرایی می‌کند:

أ: نماد حق‌گرایی: ابراهیم(ع) بنده خالص خداوند بود و او را برای حق‌گرایی، خلوص و پاکی اخلاق به عنوان دوست خود قرار داد (النساء/۱۲۵). در این آیه، خداوند سبحان ابراهیم را تحسین و به نوعی مردم را از دارا بودن دین حق و مولفه‌های آن آگاه می‌کند. صاحب‌المیزان می‌نویسد: «بهترین دین آن است که انسان خود را تسلیم خدایی کند که آفریننده آسمان و زمین است». وی ادامه می‌دهد، خدای سبحان ابراهیم را به عنوان اولین کسی که خود را در حال نیکوکاری تسلیم خداوند کرده بود، خلیل خود گرفت (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۵/۸۸). ذیل این آیه «وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا» (النساء/۱۲۵) روایتی نقل شده است که امام صادق(ع) علت اتخاذ ابراهیم توسط خداوند در جایگاه خلیل بودن را به جهت کثرت سجده‌های وی در زمین، حرف شنوی مطلق از خداوند و صلوات بر محمد و آل محمد(ص) بیان می‌دارد (صدوق، ۱۳۸۵ش: ۱/۳۴).

ب: نماد استقامت و پایداری در برابر ابتلائات: ابراهیم نزد خداوند جایگاهی بس ارجمند دارد و در همین راستا خداوند سخت‌ترین ابتلائات را نصیب وی کرده است. فراز «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ» (البقره/۱۲۴) از مهمترین مراحل زندگی ابراهیم یعنی آزمایش‌های بزرگ و پیروزی اش در صحنه‌های گوناگون آن سخن می‌گوید. آزمایش‌هایی که او از تمام مراحل آن سربلند بیرون آمد (مکارم، ۱۳۷۱ش: ۱/۴۳۶). مجمع‌البیان، علت اعطای مقام امامت به ابراهیم را عزم راسخ در عملی‌کردن فرامین الهی و سرفرازی در امتحانات مختلف می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱/۳۷۷).

ج: نماد مجاهد خستگی ناپذیر: یکی از چالش‌های پرمخاطره حضرت ابراهیم (ع) در طول حیات خود، هم سخنی وی با جناب آزر است. وی تلاش می‌کند تا دین توحیدی را برای او ثابت کند، اما آزر بر نمی‌تابد. آیه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزرًا تَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» نشانگر عمق تلاش ابراهیم برای آزر است که وی را متوجه انحرافش کند (الانعام/۷۴). طباطبایی این آیه را بیان عالی‌ترین و کامل‌ترین مصداق ایمان و قیام به دین فطرت و نشر عقیده توحید و پاکی از هر گونه شرک می‌داند و ابراهیم را انسان هدفمندی می‌داند که برای آن قیام و تلاش می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۵۵/۷).

د: نماد جهادگر تبیین در مقابل انحراف: نمرود به خاطر قدرت و سلطنتی که خداوند به وی داده بود، دچار کبر و غرور شد و همین گستاخی او را به محاجّه با ابراهیم واداشته بود (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۱/۱۴۱). نمرود اولین جبار روی زمین است که ادعای ربّ بودن نزد مردم می‌کرد (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱/۳۳۱). امام صادق (ع) ذیل روایتی، نمرود را از جمله افرادی می‌داند که در روز قیامت سرنوشتی جز اشدّ العذاب ندارد (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱/۲۶۶). حال ابراهیم در مقابل چنین فرد جسوری به مقابله و احتجاج درباره وحدانیت و ربوبیت برخاسته است (حقی برسوی، بی‌تا: ۱/۴۱۰). اینک به مناظره تبیینی ابراهیم و نمرود توجه نمایید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (البقره/۲۵۸)؛ ابراهیم روشننگری خود را چنین ابراز می‌دارد: پروردگرم کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند وصف زنده کردن را آورد که غیر از خدا همه از آن عاجزند، سپس میراندن را ذکر کرد و آوردن این دو کلمه

برای بیان عاجز کردن نیست بلکه به مناسبت تضاد آن دو است، یا اینکه میراندن هم برای تعجیز است زیرا میراندن خارج کردن روح است بدون اینکه از کسی که می‌میراند فعلی نسبت به بدن میّت یا روح آن صادر شود، و این نوع میراندن مخصوص خدای تعالی است، و اگر بیرون شدن روح از بدن به سبب فعل فاعلی صورت بگیرد آن قتل است نه میراندن (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸ق: ۲۲۶/۱). نمرود نیز جوابیه ابراهیم را چنین می‌گوید: «من نیز زنده می‌کنم و می‌میرانم. سپس دستور داد دو زندانی را حاضر کردند، یکی را آزاد نمود و دیگری را دستور داد تا بکشند. وقتی ابراهیم این سفسطه و مغالطه را مشاهده کرد که این شخص چه برداشتی از زنده کردن و میراندن دارد و چگونه می‌خواهد افکار دیگران را منحرف کند، فرمود: خداوند طلوع خورشید را از مشرق قرار داده است، اگر تو ادّعا داری که بر جهان هستی حکومت داری و همه چیز در اختیار و تحت قدرت توست، خورشید را از مغرب بیرون بیاور! آن موقع بود که نمرود مبهوت ماند و پاسخی جز سکوت نداشت (قرائتی، ۱۳۸۸ش: ۴۱۲/۱). مفسر کاشف، رویارویی ابراهیم و نمرود را تقابل حق و طاغوت می‌داند. هنگامی که ابراهیم مغالطه و شیطنت آن طاغوت را مشاهده کرد و دید که او با تکیه به تحریف لفظ نسبت به دلیل ارائه شده خود را به نفهمی می‌زند، نمونه دیگری از قدرت خداوند را که وی نمی‌توانست مغالطه کند و مدّعی آن گردد متذکر شد و فرمود: «فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ» (همان)؛ این‌جا بود که طاغوت از تحریف و گمراه کردن ناتوان شد. آری، تمام باطل‌گرایان این چنینند که دلایل خود را با تقلّب و تدلیس تلفیق می‌کنند و هرزمان که نیرنگ آنان مؤثر نیفتد، کاملاً ناامید می‌شوند و سر تا پایشان را ترس و حیرت فرامی‌گیرد. برخی از مفسران گفته‌اند: ابراهیم از پاسخ نخست (خدای من زنده می‌کند و می‌میراند) به پاسخ دوم (خورشید را

از مغرب بیاور) عدول کرد تا جدال را به سرعت قطع و از طولانی شدن آن جلوگیری کند (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۱/۴۰۳). همچنین، وی مصداق «الظَّالِمِينَ» را کسانی می‌داند که با حق به ستیز و مجادله برخاسته‌اند (همان).

د: تمجید خداوند از ابراهیم(ع): خداوند منان در آیه «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (النحل/۱۲۰)؛ ابراهیم را به صفات بدیعی متصف می‌کند. به نظر می‌رسد، کلمه «أُمَّةً» بهترین صفتی است که خداوند وی را بدان ستوده است. حال باید دید که ابراهیم چه خصوصیتی داشته که او چنین تجلیل شده است؟ مفسران نظرات مختلفی ارائه داده‌اند که به اختصار اشاره می‌شود: تفسیر مقاتل بن سلیمان ابراهیم را معلّم و امامی که به خیر اقتدا کرده می‌داند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ۲/۴۹۶). مفسر دیگر، منظور از اُمّت بودن ابراهیم را طاهر بودن وی بیان کرده است (قمی، ۱۳۶۳ش: ۱/۳۹۱). ابن ابی حاتم ابراهیم را تسلیم بر خدا می‌داند و می‌گوید امتش نیز چنین بودند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق: ۷/۲۳۶۰). صاحب مجمع‌البیان، امت را به معنای فرد عالم گرفته است (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۶/۶۰۳). ابن عربی، دلیل اتصاف کلمه مزبور به ابراهیم را به جهت اشمال جمیع کمالات انسانی و اخلاقی از صفات خیر می‌داند و این امر را برای وی ذاتی دانسته است و چون به مردم زمانش سرایت داده، ابراهیم متصف بر امت شده است (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۱/۳۷۰). امام کاظم(ع)، ابراهیم را در دنیا معبود خداوند بیان کرده و امت نیز از این جهت به وی اعطاء شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲/۲۴۳). صاحب‌المیزان، مراد از این کلمه را امامی بیان می‌کند که به وی اقتدا می‌کنند و ابراهیم امتی بوده که تا مدتی یک فرد داشته و آن هم خودش بوده است، چون تا مدتی جز او شخص دیگری موحد نبوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۲/۳۶۷).

از مجموع نظرات مفسران می‌توان چنین بیان داشت که ابراهیم(ع) بر مکتبی بود که جز او کسی نبود، پس یک امت بود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۱/۳) و معلم خوبی‌ها بود (حائری طهرانی، ۱۳۳۸ش: ۲۰۲/۶)، وی رهبر و مقصود تمام خدا پرستان بوده و شعاع شخصیت وجود او به اندازه یک امت بود (مکارم، ۱۳۷۱ش: ۴۴۸/۱۱)؛ زیرا قوام امت وابسته به او و عالم نیز بود، امتی را هدایت می‌کرد و در راه حق ترسید و یک تنه قیام کرد (قرائتی، ۱۳۸۸ش: ۵۹۷/۴).

در خصوص صفات «قَائِتًا» و «حَنِيفًا» نیز آرای مختلفی ارائه شده است. از نظر مفسر فی ظلال القرآن منظور از «قانت» یعنی طائع، خاشع و عابد در برابر خداوند و «حنیف» آن است که ابراهیم برای دین خدا تلاش فراوانش را دریغ نکرد (سیدقطب، ۱۴۲۵ق: ۲۲۰۱/۴). امام کاظم(ع) در روایتی ذیل آیه مورد بحث، ابراهیم(ع) را خلیل و امتی می‌داند که فرمانبردار خداوند بوده و از هرگونه دین‌های باطل دوری جسته و به دین حق اسلام متمایل شده و هرگز از مشرکان به خداوند نیز نبوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶۱۷/۳).

۳-۲. هاجر؛ نماد ولایت‌مداری

اطاعت در لغت از ریشه «طوع» و به معنای فرمانبردار بودن (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۲۱۰/۲) همراه با خضوع و رغبت است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۲۹). مرحوم خوئی، اطاعت را مقابل عصیان و به معنای موافقت واقعی مکلف با حکم خدا می‌داند (خوئی، ۱۴۱۷ق: ۲۷/۲). در مفهوم ولایت نیز تعابیر فراوانی وجود دارد که نظر تجمیعی گروهی از لغویون درباره معنای ولایت، یعنی خویشاوندی، محبت، وراثت، نصرت و یاری کردن، سرپرستی و زمامداری است (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۳۲۳/۱۵؛ ابن

منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۰۷/۱۵؛ طریحی، ۱۳۷۵ش: ۴۵۵/۱). با در نظر گرفتن مجموع معانی دو واژه فوق می‌توان شخص ولایت مدار را فردی دانست که در تمام امورات به ولی مراجعه کرده و هم قدم وی در جهت رتق و فتق اموراتش اقدام می‌کند.

هاجر یکی از همسران ابراهیم و مادر اسماعیل است. داستان پر رمز و راز هاجر در زندگی ابراهیم در منابع اسلامی و ... به تفصیل آمده است که ذکر آن در حوصله این پژوهش نمی‌گنجد. نام هاجر در داستان قرآنی ابراهیم نیامده، اما منابعی محدود در دسترس قرار دارد. آیه «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ» (الابراهیم/۳۷)؛ ناظر به هاجر و فرزندش و دستور هجرت آنان با ابراهیم به سوی مکه است. در این میان، پرسشی که ذهن را به خود وا می‌دارد این است که برای هاجر چه اتفاقاتی رخ داده که وی را نماد اطاعت محض از خدا و ولایت‌پذیر از ولی کرده است؟ در داستان ابراهیم، هاجر نقش زنی را دارد که پا به پای وی در حوادث و برخی ابتلائات سهیم است.

نازایی ساره و ازدواج ابراهیم با هاجر و فرزندآوری وی موجب اندوه شدید وی و تعارضاتی بین هاجر و ساره شده بود (قمی، ۱۳۶۳ش: ۶۰/۱)، خداوند متعال پس از درخواست ابراهیم مبنی بر نشان دادن راه حل برای آرامش دو همسرش با یکدیگر، او را به هجرت هاجر و فرزندش به مکه امر می‌کند (مقری فیومی، ۱۴۱۴ق: ۶۰/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۵۱۳/۵). المحاسن، علت مهاجرت ابراهیم، هاجر و فرزند خردسالش به بیابان لم یزرع مکه را اطاعت محض از امر همسرش می‌داند که وی نیز از جانب خداوند مامور به این امر شده بود (برقی، ۱۳۷۱ش: ۳۳۸۹/۲). منظور از بیابان «غَیْرِ ذِي زَرْعٍ» زمینی است که شایسته رویدنی ندارد و به نوعی شوره زار و ریگزار است

(طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۷۶/۱۲). شما یک مادر و کودک را در این وادی تصور کنید که داری چه صعوبت عظیمی است. هاجر به دلیل طی مسافت طولانی در این بیابان خشک و سوزان به دنبال یافتن است. ثعلبی می‌نویسد، هاجر در میان دو کوه صفا و مروه ندا داد که آیا انیس و یآوری در این مکان وجود دارد، ولی هیچ گونه پاسخی نشنید و خود با سعی و تلاش مجدانه بین این دو کوه استوار به دنبال رفع حاجت خود و فرزندش برآمد (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۳۲۲/۵). تفسیر غرائب القرآن ذیل «رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ» دلیل سکونت آنان در وادی فقر را تقرب به خدا، اقامه نماز و ذکر خداوند آورده (نظام الاعرج، ۱۴۱۶ق: ۱۹۹/۴)، علامه نیز سبب اختیار کردن این محل را در جهت عبادت خالص خداوند و عدم دل مشغولی همسر و فرزندش بیان کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۷۷/۱۲). با این اوصاف و بیان سیر کوتاهی از زندگی هاجر، به صراحت می‌توان او را شخصیتی مطیع در برابر اوامر الهی دانست. تبلور این اطاعت آن زمان معلوم می‌شود که وی با دستور همسرش که ولی خود و خداست، قصد مهاجرت به محلی غریب می‌کند. پس، اگر هاجر را نماد اطاعت محض از ذات باری تعالی و شخصیتی ولایت مدار بدانیم به بیراهه نرفته‌ایم.

۳-۳. اسماعیل(ع)؛ نماد بندگی و تسلیم محض

اسماعیل واژه‌ای غیرعربی و معرب «اشمایل» در سریانی بوده که بعدها به عربی وارد شده است (جفری، ۱۳۸۶ش: ۱۲۲). صاحب کتاب المعرب سبب این نام‌گذاری را دعای ابراهیم در هنگام درخواست فرزند از خداوند ذکر کرده که وی با دو کلمه «اشمع» و «ایل» که به معنای «خدایا درخواستم را اجابت کن» بیان کرده است (جوالبقی، ۱۹۹۵م: ۱۰۵). نام این پیامبر الهی، دوازه مرتبه در مصحف شریف ذکر شده

که یازده مورد آن مربوط به داستان ابراهیم و اسماعیل است که موضوعاتی از قبیل؛ تولد وی به عنوان عطیه‌ای الهی (الابراهیم/۳۲)، نزول وحی به او و ذکر نام ایشان در کنار دیگر پیام‌آوران حق (البقره/ ۱۳۳-۱۳۶-۱۴۰)؛ (آل عمران/۸۴)؛ (النساء/۱۶۳)؛ (الانعام/۸۶)، بنای کعبه (البقره/۱۲۷) و نیز بیان برخی صفات پسندیده وی (الانبیاء/۸۵)؛ (ص/۴۸) ذکر شده است.

اولین رویارویی اسماعیل در این داستان، مهاجرت وی به همراه مادرش به سرزمین سوزان مکه به دستور الهی است که نمادسازی آن در بخش قبل گذشت. در حقیقت، می‌توان در همان کودکی در اسماعیل رگه‌های یاری و تحمل دشواری‌ها را یافت. در ذیل این قسمت باید این نکته را اضافه کرد که آن زمان که مادر اسماعیل در پی یافتن آب برای فرزند بود به امر الهی در زیر پای اسماعیل چشمه جوشانی از آب گوارا پدید آمد که موجب شادمانی و خرسندی مادر شد. اکنون این چشمه معروف به زمزم است (طبری، ۱۴۰۷ق: ۱/۴۸). آب زمزم را باید نماد لطف الهی، برکت و روشنایی دل دانست و آن بهترین آب در زمین است (برقی، ۱۳۷۱ش: ۲/۵۷۳).

از دیگر حوادث مهم دوران این نبی الهی، همراهی پدر در بنای کعبه است. آیات قرآن اسماعیل را در برپایی بیت الله و زدودن پلیدی در معیت پدرش ستوده است (البقره/ ۱۲۷-۱۲۵). شخصیت اسماعیل در این فضای حیاتش را باید دستیاری و کمک‌رسانی به پدر کهن سال خود توصیف کرد. نکته جالب توجه در این آیات اعطای نقش پیراستن خانه خدا به آنان است. مفسران ذیل این بخش از آیه نظرات مختلفی ارائه داده‌اند که صاحب کتاب ارشادالاذهان آن را صرف پاکیزه ساختن ظاهری از ناپاکی نمی‌داند؛ بلکه مراد از آن تطهیر نفس ابرار در برابر نفوس چرک‌تاب کفار و مشرکین است که باید از لوث آنان خانه کعبه تطهیر شود (سبزواری، ۱۴۱۹ق: ۱/۲۴).

در نتیجه، اسماعیل را می‌توان نماد یاری در پاک‌سازی ظواهر و بواطن مشرکانه و کافرانه دانست (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۳۸۲/۱).

آخرین برهه زندگی اسماعیل مواجهه وی با درخواست ذبح خود توسط پدر به امر الهی است. به‌طور طبیعی هر انسانی در قبال شنیدن این مطلب حق ترس و حتی امتناع دارد که شیرین‌ترین چیز که جانش است را در جوانی از دست بدهد. تعبیر خداوند سبحان در قرآن در خصوص مواجهه اسماعیل در مقابل این درخواست بسیار دارای ظرافت است. پرسش ابراهیم از فرزند این است که پسر بنگرد در قبال این وحی الهی پایدار است یا سست؟ (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۴۱۶/۳). عبارت «قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ» (الصافات/۱۰۲) نشان از ذوب بودن اسماعیل در ذات الهی است که بلافاصله پس از درخواست پدر وی او را اجابت می‌کند و با ابراز صبوری به وی دل‌داری می‌دهد. نگارنده التبیان، ذیل فراز «سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» مقصود از صبر را رضایت قلبی و خالصانه اسماعیل بر شدائد و تسلیم بودن در برابر امر الهی ذکر کرده است (طوسی، بی‌تا: ۵۱۷/۸). با انجام امر الهی به ذبح، ابراهیم و فرزندش از این ابتلای الهی سربلند شدند. سرفرازی اسماعیل در این واقعه و قرارگیری وی در مقام مذبوح همان بلیه الهی است که اسماعیل با صبر و مقاومت در برابر تمام سختی‌ها بر آن چیره شد (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ۵۴۶/۳). در نهایت، اسماعیل همان جوان برومند و استواری است که پس از تحمل شدائد با اعطای مقام نبوت از جانب حق تعالی، وی در زمره پیامبرانی قرار گرفت که از هیچ تلاشی در دعوت به دین توحیدی دریغ نکرد و در مقابل هر گونه شرک و بت‌پرستی ایستاد (ابن هشام، بی‌تا: ۷۹/۱).

۳-۴. اسحاق(ع)؛ نماد امید و بصیرت

اسحاق از پیغمبران الهی و فرزند ابراهیم و ساره (هود/۷۱) است که در سرزمین فلسطین دیده به جهان گشود (شوقی، ۱۳۵۸ش: ۵۳). اسحاق ریشه در زبان عبری

دارد و به معنای خندان است (مصطفوی، ۱۴۰۲ق: ۷/۵۰). ولادت وی را پنج تا سیزده سال پس از برادرش دانسته‌اند (مسعودی، ۱۳۸۴ش: ۴۲-۴۱) و ابراهیم هنگام تولد او بیش از صدسال و مادرش ساره نود سال داشته‌اند (همان، ۴۶). طبق نقل المزار، اسحاق در سن ۱۸۰ سالگی از دنیا رفت و در نزدیکی بیت المقدس به خاک سپرده شد (قزوینی، ۱۴۲۶ق: ۸۶/۱).

اسحاق نبی از پیامبرانی است که نام و داستانش در قرآن ذکر شده است و آیات مختلفی ناظر بر نبوت وی است؛ از جمله: اعطای شریعت به اسحاق (الانعام/۸۹)، نزول وحی به او (النساء/۱۶۳) و... در مجموع، نام او در قرآن ۱۷ بار در ۱۲ سوره آمده است (شوقی، ۱۳۸۹ش: ۵۴). پیگیری داستان اسحاق در این قسمت ناظر به ولادت ایشان (هود/۷۱؛ حجر/۵۳؛ ذاریات/۲۹) در سنین کهنسالی و در کمال ناامیدی والدین اوست. خداوند منان در سوره مبارکه هود، پیش از تولد وی، بشارت فرزند را به پدر و مادر می‌دهد. طبق ترتیب سور به سراغ بررسی سوره هود می‌رویم. شرح آیات از آنجا شروع می‌شود که ملائکه برای مجازات قوم لوط آمده بودند و در این اثنا به خانه ابراهیم رفتند تا بشارت فرزند را بدهند. ابراهیم با مشاهده مهمانان اقدام به تهیه طعام مناسب کرد که تعبیر قرآن «بِعَجَلٍ حَنِيدٍ» (هود/۶۹) به معنی گوساله بریان است، اما آنان به غذا دست نزدند و دل صاحب خانه را ترس فرا گرفت (همان/۷۰) و پس از آن بشارت فرزند به ابراهیم و ساره داده می‌شود. تعبیر قرآن از این لحظه زندگی ابراهیم این است که همسرش با شنیدن مژده فرزنددار شدنش به خنده آمد (همان/۷۱). منظومه تحلیلی آیات ذیل این حادثه ما را به جهتی سوق می‌دهد که امید در دل ابراهیم و ساره نبوده است؛ زیرا آن زمان که بشارت دریافت شد، بدون توقف، ساره از پیری خود و همسرش متعجب می‌شود که چطور ممکن است فردی با

این کهولت سن فرزنددار شود؟ طبری و دیگران عبارت خنده ساره را خنده ظاهری بر لب نمی‌دانند، بلکه آن را تعجب‌کردن بیان کرده است (طبری، ۱۴۰۷ق: ۴۳/۱۲؛ قشیری، ۲۰۰۰م: ۱۴۷/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۲۷۳/۵)؛ برخی دیگر «فَضَحِكْتُ» را به معنای حیض آورده‌اند و مراد از بشارت به فرزند را در هنگام حیض شدن زن ابراهیم بیان کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳ش: ۳۳۴/۱؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق: ۱۷۸/۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ۱۸۸/۳). طباطبایی نیز بر همین معنا صحه گذاشته است و معتقد است که قرآن با ذکر این خبر خواسته بفهماند که او آن چنان مایوس از حامله شدن بود که حتی تصوّرش را هم نمی‌کرد که در این سن حیض شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳۲۳/۱۰)؛ وی ادامه می‌دهد که ساره با شنیدن این خبر در تعجب فراوان فرو رفت (همان) و امام صادق (ع) نیز همین معنا را تأیید کرده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱۵۲/۲). برخی نیز آن را خنده ظاهری و سرور معنا کرده‌اند (جمال‌الدین، ۱۴۴۰ق: ۲۰۹/۱۳) که بعید است چنین باشد؛ زیرا شرح حال این واقعه در سوره ذاریات نیز بیان شده که به جای «فَضَحِكْتُ»، «فَصَكْتُ» آمده است و اغلب مترجمان آن را متعجب ترجمه کرده‌اند. شاهد مثال ما آیه «فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا» (ذاریات/۲۹) است که دو مرتبه خداوند متعال اشاره به تعجب و ناامیدی در این زن و مرد دارد. به طور طبیعی، انسان هنگامی فریاد می‌کشد که ناگهان یک خبر هولناکی را به او برسانند یا از روی درماندگی و ناامیدی باشد. در این هنگام است که فرد به صورت غریزی دست بر صورت یا پاهای خود می‌زند و این حالتی مرسوم در این لحظه است. حال خداوند با بشارت فرزند به ساره و ابراهیم، این حالت مایوس بودن را تداعی می‌کند. آیه اشاره دارد که همسر ابراهیم با دریافت خبر بارداری، از شدت تعجب فریاد زده و با دست به صورت خود می‌زد (سیواسی، ۱۴۲۷ق: ۱۴۷/۴)، کتاب *المالی المرتضی* نیز آن را لطمه

با دست به صورت زدن آورده است (علم الهدی، ۱۹۹۸م: ۱۶۸/۲). البته، این حالت در زنان امری شایع است و به نوعی عمومیت دارد که صاحب فی ظلال آن را عادت زنان بیان کرده است (سیدقطب، ۱۴۲۵ق: ۳۳۸۳/۶). علامه بزرگوار در المیزان آن را سیلی بر صورت زدن آورده و در وصف حالت ناامیدی ساره می گوید: «معنای آیه این است که چگونه ممکن است زنی در پیری فرزند دار شود؟» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳۷۸/۱۸). این واقعه در سوره حجر نیز مطرح شده است و نکته قابل توجه، اطلاق صفت علیم به اسحاق است و خداوند در دو سوره ذاریات و حجر بشارت فرزند را به دارا بودن این صفت متصف کرده است. مترجمان آن را دانا ترجمه کرده اند؛ صاحب کتاب من وحی القرآن آن را فردی می داند که دارای معرفت واسعه است (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۱۶۸/۱۳)؛ شربینی نیز آن را علم فراوان بیان کرده (خطیب شربینی، ۱۴۲۵ق: ۲۳۶/۲)، و در جمع بندی می توان گفت که علیم به معنای فردی دانا به تعلیم وحی الهی، دارای حکمت و بالغ است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۸۰/۱۲)؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش: ۱۴۱/۷). با عنایت به مطالب مطروحه باید چنین ابراز داشت که فضای حاکم در این واقعه نوعی امید در عین ناامیدی است؛ درحالی که وزنه ناامیدی در واقعه اندکی بیشتر است، اما مژده خداوند حکیم، این ناامیدی را ابتدا به تعجب، واکنش به آن با زدن بر صورت و ضجه و تبدیل آن به باور قلبی به امید و سرور مبدل کرده است.

اسحاق پیامبری است که همانند جدّ خود به دعوت دین الهی پرداخته است. قرآن کریم ضمن آیاتی برخی از تکالیف شخصی و مسئولیت های اجتماعی وی را اشاره کرده است که می توان از جمله آنان به انذار و تبشیر قوم (النساء/۱۶۵-۱۶۳)، انجام کارهای خیر، اقامه نماز و پرداخت زکات (الانبیاء/ ۷۳-۷۲) اشاره کرد. اوصافی نیز برای وی نام برده شده که بیانش خالی از لطف نیست. خداوند اسحاق را به

اوصافی همچون قدرت و بصیرت (ص/۴۵)، خلوص در ذکر آخرت (همان)، اهل عبادت، امام و اسوه دیگران (الانبياء / ۷۳-۷۲) و الگوی هدایت (الانعام/ ۸۴) متصف کرده است. این آیات نشان‌دهنده آن است که انبیاء الهی اهل انزوا نبوده و همگان در میدان‌های مختلف در حال نقش‌آفرینی بوده‌اند. مسئله‌ای که در این بخش حائز اهمیت بوده، قدرت بصیرت و تجزیه و تحلیل امور توسط اسحاق است که باید این فضیلت را شاخصه برتری اسحاق قرار داد. شاهد مثال ما آیه «وَأَذْكُرُ عِبَادَنَا إِبرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ» (ص/۴۵) است که خداوند نام چند تن از انبیاء را برده و قدرت در دست و بینایی در چشم را ذکر کرده است. /بی‌زمین، پایداری در امر الهی را قدرت دانسته (ابن‌ابی‌زمین، ۱۴۲۴ق: ۲/۲۳۳) و مجمع‌البیان مراد از ابصار را بینایی در دین ذکر کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۸/۷۴۹). مولف تفسیر کاشف، مقصود از «اولی الایدی» را کسانی می‌داند که بر انجام کارهای شایسته از توان و نیرو برخوردارند و ابصار را کنایه از شناخت دین خدا نوشته است (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۶/۳۸۲). با این بیان باید یکی از ویژگی‌های رهبر جامعه را توانایی و نیروی تحلیل و شناخت دین و ابعاد مختلف آن دانست. قرائتی ذیل این آیه می‌نویسد: «رهبر باید دارای قدرت و بصیرت باشد» (قرائتی، ۱۳۸۸ش: ۸/۱۱۷). نظر مفسر بزرگ قرآن، علامه طباطبایی، ذیل این آیه دلنواز است: «انبیای نام‌برده دارای ایدی و ابصارند و آن هنگام کارایی دارد که دست و چشم انسان باشد و در مواردی استعمالش نماید. علامه عدم بهره‌وری از این شاخص‌ها را به دور از انسانیت دانسته و آن‌را ورود در دایره حیوانی تفسیر می‌کند. وی ادامه می‌دهد؛ شخص باید دست و چشم خود را در راه انسانیت خود به خدمت گرفته باشد و خیر به سوی خلق خدا جاری کرده باشد و با چشم خود راه‌های عاقبت را از موارد هلاکت تمییز داده و به حق رسیده باشد، نه

۳۶۴ دوفصلنامه تفسیر پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

اینکه حق و باطل برایش یکسان و مشتبه شده باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۱۱/۱۷). بنابراین، اسحاق را باید نماد قوت و بصیرت در دین و شناخت حق و باطل دانست. در پایان این بخش، اشاره‌ای مختصر به ساره مادر اسحاق دور از لطف نیست. در قرآن، نام بانوان تاثیر گذار مانند همسران فرعون، آدم، زکریا، مادر و خواهر موسی به کنایه اشاره شده است. نام ساره به صورت مجزا در قرآن نیامده و داستان وی، ذیل داستان ابراهیم ذکر شده است و او را بانویی معرفی می‌کند که همواره پشتیبان همسر خود بوده است؛ مادر پیامبران از نسل اسحاق، خواهر لوط نبی، همسر اول ابراهیم، مادر اسحاق و بیش از پانصد پیامبر تا عیسی (ع) (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۲/۱۱) برخوردار از جایگاه والا، زبانزد همگان بوده و از وی به نیکی یاد کرده‌اند. در جوار تعاریف متعدد، روایاتی دال بر حسادت، کینه و... درباره ایشان نیز صادر شده که به نظر صحت و سقم آن محل تحقیق است (صدوق، ۱۳۸۵ق: ۳۵/۱). براساس آیات و روایات، ساره دارای مقام تحدیث بوده (همان، ۱۸۳/۱) که با ملائکه گفتگو می‌کرده است. امام کاظم (ع) در روایتی، ساره را مسئول تربیت فرزندان شیعیان در بهشت می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۰۸/۱۰۸). با این اوصاف، ساره نماد وقار و اطمینان در فراز و نشیب‌های زندگی است. نکته قابل تامل در این میان، عدم توجه اندیشمندان و مؤلفان کتب روایی و مراکز تخصصی زنان به شخصیت پردازی ساره بر اساس قرآن-کریم است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ش: ۱۱۸-۱۱۷).

۳-۵. نمرود؛ نماد استکبار

نمرود بن کنعان، پادشاه بابل در دوران ابراهیم (ع) بوده است. وی را پسرعموی آزر دانسته‌اند (بلعمی، ۱۳۷۸ش: ۸۸۲/۲). در برخی منابع از وی به نام فرعون ابراهیم یاد

شده (دینوری، ۱۳۷۱ش: ۳۱) و ایرانیان به نمرود لقب فریدون داده‌اند (همان). درباره مدت پادشاهی نمرود گزارش‌های متعددی رسیده که بیشترین آن ۴۰۰ سال است (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۴۸).

یکی از اقدامات شوم و فاجعه‌آوری که در دوران سلطنت نمرود رخ داد، کشتن نوزادان بود (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸/۳۶۷). طبق اقوال تاریخی، نمرود پس از گزارش منجمان و کاهنان خود مبنی بر تولد پسری در بابل که فرمانروایی او را به خطر خواهد انداخت و با بت پرستی مبارزه خواهد کرد (ابن خلدون، ۱۳۶۳ش: ۱/۳۲). دستور داد تمام زنان باردار را جمع کنند و در صورتی که نوزادشان پسر بود آنان را از دم تیغ بگذرانند (یعقوبی، ۱۳۷۱ش: ۱/۲۲؛ طبری، ۱۳۷۵ش: ۱/۱۷۳). اوج نفرت از این اقدام آنجا مشخص می‌شود که نمرود در مدت چهل سال، هفت هزار کودک بی‌گناه را از خوف آن که یکی از آنان ابراهیم باشد، کشت (جوزجانی، ۱۳۶۳ش: ۱/۲۷). این حوادث در زمان نمرود چه شباهت‌های فراوانی با حال دارد. امروزه، رژیم غاصب صهیونیستی با تحکم بر منطقه فلسطین و با تاسی از نمرود و فرعونیان گذشته خود با ابراز ظلم به ملت‌ها و با راه اندازی انواع جنگ‌های متعدد، کودکان و مردمان بی‌سرپناه را بمباران می‌کند (خمینی، ۱۳۷۸ش: ۱۶/۳۷۸). صفت رژیم کودک‌کش برای این دست نشاندۀ آمریکا زبانزد خاص و عام است.

نمرود فردی بت‌پرست بوده و با دعوت ابراهیم به یکتاپرستی مخالفت می‌کرد. وی نخستین شخصی بود که با سرمستی و کبر در زمین ادعای ربوبیت کرد (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۷/۲۰). همچنین، او اولین کسی است که به محاجّه و ستیز لفظی درباره ذات خداوند پرداخت (جزائری، ۱۳۸۱ش: ۱۸۷). نحوه و محتوای احتجاج وی با ابراهیم در بخش ابتدایی پژوهش گذشت و از ذکر آن در این قسمت صرف‌نظر می‌گردد. عطف

به این مطلب، به آتش افکندن ابراهیم به دلیل شکست وی در مناظره است (الانبیاء/۶۸) که نشان از عجز اوست.

در برخی منابع تاریخی به پرواز نمرود برای یافتن خدای ابراهیم به آسمان‌ها اشاره شده است که او با پرورش عقاب‌ها و بستن صندوقی به پای‌شان به آسمان رفت و بر اثر ارتفاع زیاد و پیدا نکردن خدای ابراهیم به زمین افتاد (طبری، ۱۳۷۵ش: ۲۱۸/۱-۲۱۷). بلعمی ادامه داستان را چنین می‌گوید: «پس از ناامید شدن نمرود، فرشته‌ای به صورت انسان نزدش آمد و او را نصیحت به یکتاپرستی کرد و به او گفت که با خدای یکتا ستیزه مکن؛ زیرا تو ضعیف‌ترین بنده خداوند هستی» (بلعمی، ۱۳۷۸ش: ۱۵۰/۱-۱۴۹). نمرود که در باد غرور خود به سر می‌برد، خداوند پشه‌ای را بر وی مسلط کرد و او را گزید و نمرود که قصد دورکردن آن‌را از خود داشت، به داخل بینی اش رفته و او را دچار گیجی کرد. نمرود تا چهل شب در عذاب بود و در نهایت از دنیا رفت (مرعشی‌نجفی، ۱۳۸۵ش: ۲۱). امام یازدهم (ع) در روایتی، نمرود را شرّترین افراد پس از ابلیس دانسته‌اند (حسن‌بن‌علی، ۱۴۰۹ق: ۳۰۲)؛ روایت دیگری نیز نمرود را در طبقات آتش دوزخ بیان کرده است (ابن‌ابی‌زینب، ۱۳۹۷ق: ۱۰۱). بنابراین، نمرود را باید نماد غرور کاذب و سرمستی در زمین، نوزاد و کودک‌کشی، متوهم در سلطه و ظالم دانست.

آزر در زمره منجمان نمرود بوده و همان کسی است که تولد ابراهیم را پیشگویی کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۶/۸)، وی را پسرعموی نمرود گفته‌اند (بلعمی، ۱۳۷۸ش: ۸۸۲/۲)، او بت‌پرست بوده (مکارم، ۱۳۷۱ش: ۳۰۷/۵-۳۰۳) و در اشعار فارسی به بت‌پرستی او اشاره شده است (انصاری، ۱۳۸۲ش: ۲۶).

در قرآن به رفتارهای آزر با ابراهیم (ع) اشاره شده است که عبارتند از: تعجب از عقاید توحیدی ابراهیم (مریم/۴۲)، تهدید وی به سنگسار که نشان از دشمنی آزر دارد

و برخورد مودبانه ابراهیم (همان / ۴۷-۴۶)، دورراندن از خانه (همان)، ناتوانی در احتجاج (همان / ۴۳-۴۱) و تحمیل عقیده. با این شرایط، ابراهیم(ع) در پی استغفار و درخواست آمرزش وی از سوی خداوند است (الشعراء/ ۸۶)، (التوبه/ ۱۱۴)؛ در صورتی که آزر و قوم ابراهیم شایسته این آمرزش خواهی نبودند (الممتحنه/ ۴). همچنین، در آیات ردائلی نیز برای آزر ذکر شده است که می‌توان از جمله آنان به اطاعت از شیطان (مریم/ ۴۴)، بت پرستی (الزخرف / ۲۷-۲۶)، اعتکاف در کنار بت‌هایش (الشعراء/ ۷۱)، جهل (مریم/ ۴۳)، دشمنی با خدا (التوبه/ ۱۱۴) و گمراهی خود و قومش (الانعام/ ۷۴) اشاره کرد. در نتیجه، آزر و پیروانش را می‌توان نماد گمراهی، پیروی کورکورانه از طاغوت و عدم حق‌پذیری دانست.

۳-۶. قوم ابراهیم؛ نماد ارتجاع و تعصب

قوم در لغت به معنای جماعت مردم است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۹۳). قوم ابراهیم افرادی مشرک و بت‌پرست بوده‌اند و با وی مناظرات و احتجاجات فراوانی داشتند و سرانجام نیز با هلاکت الهی عذاب شدند (طبری، ۱۳۷۵ش: ۱۴۶/۱-۱۴۳). قوم ابراهیم با توجه به سابقه پدرانشان بر پرستش بت، آنان نیز خود را وفادار به این عادت غلط می‌دانستند. علت مقاومت آنان در برابر دعوت ابراهیم به یکتاپرستی، ارزش‌گذاری به آداب نیاکان‌شان بوده است (الانبیاء/ ۵۳-۵۲). مفسر کنزالدقائق، ذیل آیه «قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ» (همان)، قوم ابراهیم را مقلدان پیشینیان خود ذکر کرده (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش: ۴۲۴/۸) و نقل دیگری آنان را اقتداکننده به آداب سلف آورده است (شبر، ۱۴۰۷ق: ۲۰۲/۴). قرائتی، عادت‌های ناپسند قوم ابراهیم را باطل و از منکرات دانسته و پدران بی‌بصیرت را زمینه ساز انحراف در نسل خود می‌داند

(قرائتی، ۱۳۸۸ش: ۴۶۱/۵). بنابراین، چنین رفتارهای کج‌مدارانه را باید نماد ارتجاع و ضلالت یک قوم برشمرد (ابوحیان، ۱۴۲۰ق: ۴۴۲/۷). همچنین، ریشه‌های ارتجاع را می‌بایست در جمود فکری و عقاید متعصبانه ریشه‌یابی کرد و قوم ابراهیم از این مطلب نیز خالی‌الذهن نبوده‌اند. طاغوت همواره با برانگیختگی تعصبات و عواطف مذهبی در پی پاشیدگی شیرازه ملت‌ها بوده و قوم ابراهیم آن را به منصفه ظهور رسانده‌اند (الانعام/۸۰). تعصب در عقاید شرک‌آلود آنان تا آنجا پیش رفته که مفسر بزرگ اهل- سنت آن را دشمنی با ابراهیم می‌داند (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۲۶/۳). باطل بودن پرستش غیرخدا با دلایل کوبنده منطقی و عقلی از سوی ابراهیم برای قومش بیان شد، اما آنان هرگز دست از افکار بی‌پایه‌شان بر نداشتند (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۲۱۶/۳). صاحب تفسیر نمونه، انتهای بی‌مرز این تعصبات را تا آنجا می‌داند که قوم او به وی اصرار کرد تا به پرستش بت‌هایشان روی آورد، در حالی که ابراهیم با شهادت تمام در مقابل‌شان ایستادگی کرد (مکارم، ۱۳۷۱ش: ۳۱۸/۵).

۴. نمادپردازی از وقایع و عوامل طبیعی

در داستان ابراهیم(ع)، وقایعی مانند بنای کعبه، به آتش‌افکندن، شکستن بت‌ها و... و عوامل طبیعی همچون؛ ماه، خورشید، ستاره و آب به زیبایی و بلاغت تمام نمادسازی شده‌اند:

۴-۱. کعبه؛ نماد توحید و وحدت امت

در قرآن آیاتی ناظر به بنای کعبه بیان شده است (البقره/۱۲۷؛ آل عمران/۹۶؛ ابراهیم/۳۷؛ الحج/۲۶) و مفسران در تایید اولین شخص بناکننده آن اختلاف کرده‌اند که قصدمان ورود به بررسی آن نیست، اما در اینکه ابراهیم و فرزندش در بنا یا بازسازی کعبه نقش مهمی داشته‌اند، مورد اتفاق فریقین است (مقاتل‌بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ۴۹۶/۲؛

زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۸۷). پس از بازسازی این مکان مطهر، خداوند به ابراهیم دستور به جای آوردن حج می‌دهد (الحج / ۲۹-۲۸) و از آنجاست که تاکنون این حماسه ابراهیمی سرلوحه موحدان جهان قرار گرفته و هرساله افراد مختلفی با هر رنگ و چهره به صورت آراسته و متحد حول محور کعبه گرد هم جمع می‌شوند. این فرضیه عبادی موجب محکم شدن پیوندها و تفاهم بیشتر بین مسلمین است (مطهری، ۱۳۸۴ش: ۲۵/۳۹). در تایید این مطلب باید گفت که پیامبر(ص) افرادی را مأمور می‌کردند تا با صدای رسا اعلان موعده حج کنند تا عموم مردم در این مراسم عبادی سیاسی مجتمع شوند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴/۲۴۵). بنابراین، کعبه و مراسم حج، نماد وحدانیت و همدلی امت اسلام است.

نکته مرتبط با این بخش، آیه مربوط به مقام ابراهیم است (البقره/۱۲۵؛ آل عمران/۹۷). در این باره، روایاتی دال بر جنس سنگ موجود و آن مقام مقدس بیان شده است (صدوق، ۱۳۸۵ش: ۲۳/۴). اهمیت این مکان بسیار است و فقهای شیعه دستور اقامه نماز داده‌اند (حمیری، ۱۴۱۳ق: ۱۶/۳). راز تاکید به جای آوردن نماز، تأسی به ابراهیم و قدم بر قدم وی گذاردن است. قیام در مقام ابراهیم در واقع نماد «قیام لله» است؛ یعنی برخاستن بر علیه شرک و کفر و تحقق آیین توحیدی در هر زمان و مکان تا آنجا که پیامبر(ص) نیز مأمور به موعظه مردم شد و آن قیام لله بود «قُلْ إِنَّمَا أُعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ» (سبأ/۴۶).

۴-۲. صفا و مروه؛ نماد پاسداشت از شعائر الهی

صفا و مروه نام دو کوهی است که در ضلع شرقی مسجدالحرام، روبروی یکدیگر قرار داده شده‌اند (جعفریان، ۱۳۸۱ش: ۱۰۷-۱۰۵). در قرآن از این دو کوه نام برده شده و

به سعی بین آن تصریح شده و از شعائر الهی شمرده شده است «إِنَّ الصَّافَةَ وَالْمَرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ» (البقره/۱۵۸). در روایات، پیشینه تاریخی این مکان به زمان هبوط آدم و حوا (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۴/۹۶) و جستجوی آب توسط هاجر برای اسماعیل بیان شده است (ازرقی، ۱۴۱۶ق: ۱/۱۱۹). تاکید خداوند بر شعائر بودن صفا و مروه مبتنی بر پاک سازی عقاید مسلمانان مبنی بر عدم انجام آن به جهت رسم جاهلیت بوده است که خداوند آن را با صراحت جزو شعارهای اختصاصی اسلام معرفی می‌کند (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۱/۲۴۵). در معنای کلمه شعائر، مفسران اغلب آن را به نشانه تفسیر کرده‌اند (یزیدی، ۱۴۰۵ق: ۱/۸۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۱/۹۲)، اما نظر دانشمند اهل سنت در میان چشم‌نواز است که آن را علامت دینداری و عبادت بیان کرده است (طبرانی، ۲۰۰۸م: ۱/۲۷۳). صاحب کتاب بیان السعاده نیز همین نظر را تایید کرده و آن را به معنای سنتی با عظمت در اسلام یاد کرده است (سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸ق: ۱/۱۵۷). گویی خداوند در پی هویت‌بخشی به مسلمین بوده و به صراحت از آنان می‌خواهد که مباد این مکان را مانند مشرکان جاهلی بیندارند و از اهمیت آن بکاهند (مکارم، ۱۳۷۱ش: ۱/۴۳۶). شعائر در واقع همان عبادات گروهی است که نشان دهنده ایمان راسخ به خداوند است (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۱۰۶). در معارف اسلامی، مناسکی همچون؛ حج، نماز جمعه و جماعت، حضور در اعتاب مقدسه معصومین، اذان و... از شعائر الهی به حساب می‌آیند (جصاص، ۱۴۰۵ق: ۵/۷۸؛ بروجردی، ۱۳۶۶ش: ۴/۳۹۶)؛ همچنین، امروزه می‌توان اربعین، تجمعات دینی و سیاسی و... را مصداق آن دانست.

۳-۴. اجرام آسمانی؛ نماد برهان مستدل

قوم ابراهیم افرادی حس‌گرا بوده و به پرستش اجرام آسمانی افتخار می‌کردند. آنها ماه، ستاره و خورشید را خدایان خود دانسته و از این طریق با ابراهیم به احتجاج پرداختند

(الانعام/۷۸-۷۶). این آیات به طور مشروح استدلال ابراهیم را از افول و غروب ستاره و خورشید و عدم الوهیت آن‌ها را نمایان می‌سازد (مکارم، ۱۳۷۱ش: ۳۰۹/۵). بنابراین، باید این مخلوقات خداوندی در آسمان را نماد برهانی قوی دانست که ابراهیم به واسطه آن پاسخ قوم‌اش را داد و خداوند یگانه را به آنان معرفی کرد و عقاید شرک‌آلودشان را پاک گرداند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۷۹/۹).

۴-۴. بت؛ نماد طاغوت و تبر؛ نماد مبارزه

یکی از امتیازهای ویژه ابراهیم در آیات قرآن، بت‌شکنی است (الانبیاء/ ۵۸-۵۷). ابراهیم در میان افرادی اقدام به این عمل کرده که آنها امتی نیرومند، داری شوکت و متعصب نسبت به بت‌هایشان بوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۹۹/۱۴). آیات قرآن خبر از هوشمندی و برنامه‌ریزی خلاقانه برای این اقدام توسط ابراهیم دارد (الانبیاء/۵۷). وی پس از طرح ریزی، با انگیزه خردکردن مظاهر شرک و طاغوتی وارد بت‌خانه شد. المیزان؛ صبر ابراهیم بر خروج مردم شهر و شکستن بت بزرگ را همان نقشه‌تدبیری او بیان کرده (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۹۹/۱۴)؛ در حالی که صاحب تفسیر نور معتقد است این بیان در اوصاف ابراهیم که فردی مبارز و ترس‌ناک بود، بعید به نظر می‌رسد (قرائتی، ۱۳۸۸ش: ۴۶۴/۵). به هر صورت، این اقدام انقلابی ابراهیم نزد همگان مورد تأکید است. در واقع، بت را باید نماد شرک و طاغوت دانست و مانند ابراهیم برای مبارزه با نمادهای طاغوتی زمان با برنامه‌ریزی و آگاهی قیام کرد. حال باید دید که ابزار مبارزه با دشمن چیست؟ ابراهیم برای درهم‌شکستن مظاهر غیرتوحیدی از ابزاری به نام «تبر» بهره‌جسته است و پس از اتمام کار آن را بر دوش بت‌بزرگ قرار داده تا بطلان عقاید مردم را نشان دهد (مطهری، ۱۳۸۴ش: ۳۱۹/۳). امروزه، بت برای

شکستن دشمنان کارایی ندارد؛ زیرا کارکرد خود را از دست داده است و باید از شگردهای به روز و زمین گیرکننده بهره برد. عناوینی همچون، جهاد تبیین (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: خ ۱۸۳)، تفکر و اندیشه (النور/۴۴)، رسانه و تبلیغ (النساء/۶۳)، هنر (غافر/۶۴)، قلم (العلق/۴)، علم آموزی (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۳۱۹/۲۰)، تقویت مبانی دینی و انقلابی (آل عمران/۱۲۰)، تقوا و بصیرت (لیثی واسطی، ۱۳۷۶ش: ۳۳۸) و... ابزارهای پیشرفته برای مبارزه با دشمن خواهد بود. در نتیجه، خصیصه اصلی ابراهیم، شخصیت انقلابی و مجاهد وی در تمام عرصه های زندگی است. تطابق این مطلب را می توان در شخصیت امام حسین(ع) یافت که با صراحت تمام در مقابل یزید ایستاد و هرگز تن به ذلت و زندگی با ظالمان نداد (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۲۴۵) و چه نزدیک است به ما آن روزی که امام راحل(ره) با تأسی از ابراهیم و اهل بیت(ع) با قیام انقلابی خود در مقابل رژیم منحوس پهلوی ایستادگی کرد و ملت را از یوق ظالمان رهایی بخشید. اکنون، وظیفه امت اسلام و جوانان با پیروی از ابراهیم، قیام بر علیه مظاهر شرک و کفر است. شیطان و بت امروز آمریکا و هم پیمانان اوست (خمینی، ۱۳۷۸ش: ۴۸۹/۱۰). جهاد و نهراسیدن در مقابل دشمن (التحریم/۹) و اتکای قلبی به خداوند متعال راز پیروزی در این برهه حساس است (الرعد/۲۸).

نتیجه گیری

قرآن مجید، کتاب هدایت انسان ها در شئون مختلف است. بهره وری این کتاب ارجمند از قالب داستان برای شرح حال حیات انبیاء و نمادپردازی شخصیتی آنان در جهت تأثیرگذاری بیشتر مخاطب فراوان به چشم می خورد.

در این میان، حیات سراسر حماسه ابراهیم(ع) را باید یکی از بهترین و پرنکنه ترین داستان های قرآنی دانست که خداوند نمادهایی را در آن به نیکی بیان کرده است.

۱. در این داستان، شخصیت‌ها در دو بُعد قهرمان و ضد قهرمان و نیز وقایع و عوامل طبیعی به زیبایی الگو پردازی و نماد سازی شده است.
۲. ابراهیم(ع)، نماد شخصیتی انقلابی، مستحکم و مبارز در مسیر حق بوده و قوش نماد ارتجاع و تعصب‌اند.
۳. هاجر، نماد و لایت مداری و فرزندش اسماعیل، نماد بندگی و تسلیم است. اسحاق نیز نماد امید و بصیرت و ساره، نماد وقار و اطمینان به تصویر درآمده‌اند. در این قصه، نمرود نماد استکبار و آزر، نماد حق‌گریزی است.
۴. در این داستان قرآنی، در ابتکاری بدیع و خلاقانه، کعبه به عنوان نماد توحید و وحدت امت؛ صفا و مروه نماد پاسداشت از شعائر الهی؛ اجرام آسمانی نماد برهان مستدل؛ بت نماد طاغوت، و تبر نماد مبارزه با دشمن به تصویر کشیده شده‌اند.

منابع

- قرآن کریم (۱۴۱۸ق.)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۲ش.)، مناجات‌نامه، تصحیح و مقابله محمد حماسیان، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق.)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق.)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ابن هشام، عبد الملک بن هشام (بی تا)، السیره النبویه، بیروت: دار المعرفه.
- ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق.)، تفسیر القرآن العظیم، عربستان: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن ابی زینین، محمد بن عبدالله (۱۴۲۴ق.)، تفسیر ابن ابی زینین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبّه الله (۱۴۰۴ق.)، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.

۳۷۴ دوفصلنامه تفسیرپژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

- ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق.). الغیبه للنعمانی، تهران: نشر صدوق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق.). زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۳ش.). العبر تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق.). تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق.). تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق.). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق.). تفسیر غریب القرآن، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق.). البدایه والنهایه، بیروت: دارالفکر.
- ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق.). البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- ازرقی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۶ق.). اخبار مکه وما جاء فیها من الآثار، بیروت: دارالاندلس.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق.). تهذیب اللغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق.). المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- بروجردی، محمد ابراهیم (۱۳۶۶ش.). تفسیر جامع، تهران: صدر.
- بلعمی، محمد بن محمد (۱۳۷۸ش.). تاریخ نامه طبری، تحقیق: محمدروشن، تهران: سروش.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۴ش.). رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستان های عرفانی فلسفی ابن سینا و سهروردی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق.). الكشف والبیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جزائری، نعمت الله (۱۳۸۱ش.). النور المبین فی قصص الأنبیاء والمرسلین، ترجمه فاطمه مشایخ، تهران: فرحان.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق.). احکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۴ش.). آثار اسلامی مکه و مدینه، تهران: نشر مشعر.
- جفری، آرتور (۱۳۸۶ش.). واژه های دخیل در قرآن مجید، تهران: نشر توس.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش.م)، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم: اسراء.
- جوالیقی، موهوب بن احمد (۱۹۹۵م)، المعرب من الکلام الأعجمی علی حروف المعجم، قاهره: دارالکتب المصریه.
- جوزجانی، منہاج الدین سراج (۱۳۶۳ش.م)، طبقات ناصری تاریخ ایران و اسلام»، تحقیق: عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- چدویک، چارلز (۱۳۹۰ش.م)، سمبولیسم، ترجمه مهدی سحابی، تهران: نشر مرکز.
- حائری طهرانی، علی (۱۳۳۸ش.م)، مقتنیات الدرر، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- حسن بن علی، امام یازدهم(ع) (۱۴۰۹ق.م)، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری(ع)، قم: مدرسه الإمام المهدی(عج).
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.
- حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق.م)، قرب الإسناد، قم: مؤسسه آل البيت(ع).
- خطیب شریبینی، محمد بن احمد (۱۴۲۵ق.م)، تفسیر السراج المنیر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸ش.م)، صحیفه امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق.م)، مصباح الأصول، قم: مکتبه الداوری.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۹۰ش.م)، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق.م)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق.م)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، بیروت: دارالکتب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷ش.م)، فروغ ابدیت، قم، بوستان کتاب.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸ق.م)، بیان السعاده فی مقامات العباده، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- سیدرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق.م)، نهج البلاغه (للصبحی صالح)، قم: هجرت.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق.م)، الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.

- سیواسی، احمد بن محمود (۱۴۲۷ق.)، عیون التفاسیر، بیروت: دار صادر.
- شبر، عبدالله (۱۴۰۷ق.)، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین، کویت: شرکت مکتبه الالفین.
- شوقی، ابوخلیل (۱۳۸۹ش.)، اطلس قرآن، ترجمه محمد کرمانی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق.)، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: بی نا.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق.)، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
- _____ (۱۳۸۵ش.)، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م.)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، بیروت: عالم الکتب.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش.)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- _____ (۱۴۱۲ق.)، تفسیر جوامع الجوامع، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵ش.)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- _____ (۱۴۱۲ق.)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش.)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- علم الهدی، علی بن حسین (۱۹۹۸م.)، أمالی المرتضی، قاهره: دار الفکر العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق.)، تفسیر العیاشی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق.)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق.)، من وحي القرآن، بیروت: دار الملائک.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق.)، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.
- قزائنی، محسن (۱۳۸۸ش.)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
- قزوینی، سید مهدی (۱۴۲۶ق.)، المزار: مدخل لتعین قبور الانبیاء و الشهداء و اولاد الأئمه و العلماء، بیروت: دار الرافدین.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰م.)، لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.

- قطب، سید (۱۹۹۵م). التصویر الفنی فی القرآن الکریم، بیروت: دار الشروق.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش.)، تفسیر القمی، قم: دار الکتب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش.)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق.)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق.)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مرعشی نجفی، سید مهدی (۱۳۸۵ش.)، حوادث الایام، قم: تولی.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۴ش.)، إثبات الوصیه للإمام علی بن أبی طالب، قم: انصاریان.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق.)، التفسیر الکاشف، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق.)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مقرئ فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق.)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: دار الهجرة.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش.)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- میر صادقی، جمال (۱۳۷۶ش.)، عناصر داستان، تهران: انتشارات علمی.
- نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق.)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۱ش.)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- یزیدی، عبدالله بن یحیی (۱۴۰۵ق.)، غریب القرآن و تفسیره، بیروت: عالم الکتب.
- جمال الدین، مرتضی (۱۴۴۰ق.)، موسوعة أهل البيت عليهم السلام القرآنية، عراق: العتبة الحسينية المقدسة. دار القرآن الکریم.

References

- Holy Quran (1418 AH) Translated by Mohammad Mahdi Fulladvand, Tehran: Islamic history and knowledge study book.
- Ansari, Khwaja-Abdullah(1382SH) "Manajatnameh", edited and edited by Mohammad Hamasian, Kerman: Kerman Cultural Services Publications. [In Arabic]

- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram(1414 AH) "Languages of the Arabs", Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
- Ibn Hisham, Abdul Malik Ibn Hisham, Beita. "Al-Sirah Al-Nabiyyah", Beirut: Dar Al-Marifah. [In Arabic]
- Ibn Abi Hatim, Abd al-Rahman bin Muhammad(1419 AH)"Tafsir Al-Qur'an Al-Azim", Arabia: Nizar Mostafa Al-Baz School. [In Arabic]
- Ibn Abi Zamnin, Muhammad Ibn Abdullah(1424 AH) "Tafsir-Ibn-Abi-Zamnin", Beirut: Dar-al-Kitab-al-Alamiya. [In Arabic]
- Ibn-Abi-Hadid, Abdul-Hamid-Ben-Heba-Allah(1404 AH) "Explanation of Ibn Abi al-Hadid's rhetoric", Qom: Ayatollah Al-Murashi Al-Najafi School. [In Arabic]
- Ibn-Abi-Zainab, Muhammad-Ben-Ibrahim(1397 AH) "Al-Ghaibah-alnu'mani", Tehran: Nashr Sadouq. [In Arabic]
- Ibn Jozi, Abd al-Rahman bin Ali(1422 AH) "Zad al-Masir in the science of exegesis", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Khaldoun, Abdurrahman bin Muhammad(1363SH) "Al-Abar-Tarikh-Ibn-Khaldun", translated by Abdul Mohammad Aiti, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Ibn-Shaba-Harani, Hasan-Ben-Ali(1404 AH) "Tahf-ul-Aqool", Qom: Jamia-Madrasin. [In Arabic]
- Ibn Arabi, Muhammad Bin Ali(1422 AH)"Tafsir-Ibn-Arabi (Tawilat-Abdul-Razzaq)", Beirut: Dar-Ihya-Al-Trath -Al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Atiyah, Abdul Haq bin Ghalib(1422 AH)"Al-Maharr Al-Awjiz fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya. [In Arabic]
- Ibn Qutiba, Abdullah Ibn Muslim(1411 A.H)"Tafsir Gharib al-Qur'an", Beirut: Al-Hilal Dar and Library. [In Arabic]
- Ibn Kathir, Ismail Ibn Umar(1407 AH) "Al-Badaye and Al-Nahaye", Beirut: Dar al-Fekr. Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf, 1420 A.H. "Al-Bahr-al-Omyaat-fi-al-Tafsir", Beirut: Dar-al-Fakr. [In Arabic]
- Azraqi, Muhammad bin Abdullah(1416 AH) "News of Makkah and Ma'jaa Fiha Man Al-Athar", Beirut: Dar al-Andalus. [In Arabic]
- Azhari, Mohammad bin Ahmed(1421 AH) "Tahdeeb-al-Lagheh", Beirut: Dar-Ihya-al-Trath-al-Arabi. Barkhi, [In Arabic]
- Ahmed bin Muhammad bin Khaled(1371 AH) "Al-Mohasen", Qom: Daral-e-Kitab-ul-Islamiyya. [In Arabic] Boroujerdi, Mohammad Ibrahim(1366SH) "Tafsirjame", Tehran: Sadr. [In Persian]
- Balami, Mohammad Bin Mohammad(1378SH) "Tarikhnameh-Tabari", research: Mohammad-Roshan, Tehran: Soroush. Pournamdarian, [In Persian]
- Taghi (1384SH) "Cyphers and Secret Stories in Persian Literature: An Analysis of the Mystical and Philosophical Stories of Avicenna and Sahrvardi", Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
- Thaalabi, Ahmad bin Muhammad(1422 AH)"Al-Kashf and Al-Bayan", Beirut: Dar-Ihya-Al-Trath-Al-Arabi. [In Arabic]
- Jazayeri, Nemat Allah(1381SH) "Al-Nur-al-Mubin-fi-Qasses-al-Anbiya' and Al-Mursalin", translated by Fatemeh Mashaikh, Tehran: Farhan. [In Arabic]

- Jisas, Ahmad bin Ali(1405 AH) "Ahkam Al-Qur'an", Beirut: Dar-Ihya-Al-Trath-Al-Arabi. [In Arabic]
- Jafarian, Rasul(2004) "Islamic Works of Mecca and Medina", Tehran, Mashaar Publishing House. [In Persian]
- Jeffrey, Arthur(2016) "Words included in the Glorious Qur'an", Tehran: Tos Publishing. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah(2015) "Tasnim; Commentary on the Holy Qur'an", Qom: Isra'a. [In Persian]
- Javaliqi, Mohob bin Ahmad(1995) "Al-Marab-man-al-kalam-al-Ajmi-ali-haruf-al-maajm", Cairo: Dar-al-Katb-al-Masriyyah. [In Arabic]
- Jozjani, Minhajuddin Siraj(1363SH) "Nazarene classes in the history of Iran and Islam", research: Abdol Hai Habibi, Tehran: World of Books. [In Persian]
- Chadwick, Charles(1390SH) "Symbolism", translated by Mahdi-Sahabhi, Tehran: Nash-Markaz. [In Persian]
- Haeri Tehrani, Ali(1338SH) "Collections of Al-Darr", Tehran: Dar Al-Kitab Al-Islamiyeh. [In Arabic]
- Hasan bin Ali, the 11th Imam (a.s.)(1409 A.H) "Al-Tafsir al-Mansob to Imam al-Hasan al-Askari (a.s.)", Qom: Madrasah al-Imam al-Mahdi. [In Arabic]
- Haqi-Barsowi, Ismail-Ben-Mustafa, Bitā-Ta. "Tafsir-Rouh-Al-Bayan", Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Hamiri, Abdullah bin Jaafar(1413 AH) "Qarb Al-Isnad", Qom: Al-Al-Bayt Foundation Khatib-Sharbini, [In Arabic]
- Muhammad-bin-Ahmad(1425 AH) "Tafsir Al-Sarraj Al-Munir", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya. [In Arabic]
- Khomeini, Ruhollah(1378) "Sahifeh Imam", Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini. [In Persian]
- Khoei, Abul Qasim(1417 AH) "Masbah-ul-Asul", Qom: Al-Davari Library. Dehkhoda, [In Arabic]
- Ali Akbar(1390SH) "Dictionary", Tehran: University of Tehran. Publishing and Printing Institute. [In Persian]
- Ragheb-Esfahani, Hossein-Ben-Mohammed(1412 AH) "Vocabulary of Al-Qur'an", Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Zamakhshari, Mahmud bin Omar(1407 AH) "Al-Kashf-on-Haqaqeeq-Ghawamz-Al-Tanzil and Al-Ayun Al-Aghawil in the Forms of Interpretation", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
- Sobhani Tabrizi, Jafar(1387SH) "Eternity Prosperity", Qom, Bostan-Katab. Sultan-Ali Shah, Sultan-Muhammad-Ben-Hayder(1408 AH) "Statement of Al-Saadah in the Maqamat al-Abadah", Beirut: Al-Alami Press Institute. [In Persian]
- Seyyed Rezi, Muhammad bin Hossein (1414 AH) "Nahj al-Balagheh (Lal Sobhi Saleh)", Qom: Hijrat. [In Arabic]
- Siyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr (1404 AH)"Al-Dar al-Manthor fi al-Tafsir in Mathur", Qom: Ayatollah Murashi Najafi Public Library. [In Arabic]

- Sivasi, Ahmad Bin Mahmoud (1427 AH) "Ayun Al-Tafaseer", Beirut: Dar-Sader. [In Arabic]
- Shabar, Abdullah (1407 AH) "Al-Johar Al-Thamin Fi Tafsir Al-Kitab Al-Mubin", Kuwait: Al-Alfin Library Company. [In Arabic]
- Shoghi, Abukhalil (1389SH)"Atlas-Quran", translated by Mohammad-Kermani, Mashhad: Astan-Quds-Razavi. [In Persian]
- Sadeghi Tehrani, Muhammad (1419 AH) "Al-Balaagh-Fi-Tafsir-Al-Qur'an-Bal-Qur'an", Qom: Bi-Na. [In Arabic]
- Sadouq, Muhammad Bin Ali (1406 AH) "Rewards of Actions and Punishments of Actions", Qom: Dar Al-Sharif Al-Radisher Publishing House. [In Arabic]
- Sadouq, Muhammad Bin Ali (1385sh) "Allal Al-Shari'a", Qom: Book Store.
- Tabarani, Suleiman bin Ahmed (2008) "Al-Tafsir Al-Kabeer: Tafsir Al-Qur'an Al-Azim", Beirut: Alam-al-Kitab. [In Arabic]
- Tabarsi, Fazl-Ben-Hassan (1372SH) "Al-Bayan Assembly in Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic]
- Tabarsi, Fazl-Ben-Hassan (1412 AH) "Tafsir-Jawama'-Al-Jawama'", Qom: Center-Management-Huzeh-Aleamieh-Qom. [In Arabic]
- Tabari, Mohammad bin Jarir (1375SH) "Tarikh-Tabari", translated by Abul-Qasim-Payandeh, Tehran: Asatir. [In Arabic]
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1412 AH) "Jamae-Al-Bayan-Fi-Tafsir-Al-Qur'an", Beirut: Dar al-Marafa. [In Arabic]
- Razi, Fakhr-al-Din-bin-Mohammed (1375SH)"Bahrain Assembly", Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
- Tusi, Mohammad Bin Hasan, Bita. "Al-Tabyan-fi-Tafsir-al-Qur'an", Beirut: Dar-Ihya-Al-Trath-Al-Arabi. [In Arabic]
- Alam al-Huda, Ali bin Hossein (1998) "Amali-al-Mortaza", Cairo: Dar-al-Fakr-al-Arabi. [In Arabic]
- Ayashi, Muhammad Bin Masoud (1380 A.H) "Tafsir Al-Ayashi", Tehran: Islamic School. [In Arabic]
- Fakhrazi, Muhammad bin Omar (1420 AH) "Al-Tafsir al-Kabir", Beirut: Dar-Ihya-Al-Trath-Al-Arabi. [In Arabic]
- Farahidi, Khalil bin Ahmad (1409 AH) "Kitab-ul-Ain", Qom: Hijrat Publishing. [In Arabic]
- Fazlullah, Mohammad Hossein (1419 AH) "Man-Wahi-Al-Qur'an", Beirut: Dar-ul-Mulak. [In Arabic]
- Faiz-Kashani, Mohammad-Ben-Shah-Mortaza (1415 AH) "Tafsir Al-Safi", Tehran: Al-Sadr Library. [In Arabic]
- Qaraati, Mohsen (2018) "Tafsir Noor", Tehran: Center for Cultural Studies of the Qur'an. [In Persian]
- Qazvini, Seyyed Mahdi (1426 AH)"Al-Mazar: an entry for determining the graves of the prophets and the martyrs and the children of the imams and the scholars", Beirut: Dar al-Rafidin. [In Arabic]

- Qoshiri, Abdul Karim Ben Hwazen (2000) "Lataif Al-Isharat: Complete Sufi Interpretation of the Holy Qur'an", Cairo: Al-Hieheh Al-Masriyyah Al-Aameh Lal-Katab. [In Arabic]
- Qutb, Seyed (1995) "Al-Thamb Al-Fani Fi Al-Qur'an Al-Karim", Beirut: Dar Al-Shoroq. [In Arabic]
- Qomi, Ali Ibn Ibrahim (1363SH) "Tafsir al-Qami", Qom: Darul Kitab. [In Arabic]
- Qomi Mashhady, Mohammad Bin Mohammad Reza, (1368) "Tafsir Al-Daqaq and Bahr Al-Gharaeb", Tehran: Islamic Culture and Guidance Publishing Organization. [In Arabic]
- Koleini, Muhammad bin Yaquub (1407 AH) "Al-Kafi", Tehran: Dar Al-Kutb Al-Islamiyeh. [In Arabic]
- Majlesi, Mohammad Baqer (1403 AH) "Bihar-al-Anwar", Beirut: Dar-Ihya-al-Trath-al-Arabi. [In Arabic]
- Marashi-Najafi, Seyyed Mehdi (2005) "Hawadth Al-Alayam", Qom: Toli. [In Arabic]
- Masoudi, Ali Bin Hussein (2004) "Proof of the will of Imam Ali ibn Abi Talib", Qom: Ansarian. [In Arabic]
- Motahari, Morteza (1384SH) "Collection of works of Master Shaheed Motahari", Tehran: Sadra. [In Persian]
- Mughniyeh, Mohammad Javad (1424 AH) "Al-Tafsir Al-Kashif", Qom: Dar Al-Kitab Al-Islami. [In Arabic]
- Muqatil bin Suleiman (1423 AH) "Tafsir-Muqatal-Ben-Suleiman", Beirut: Dar-Ihya-Al-Trath-Al-Arabi. [In Arabic]
- Moghri-Fayoumi, Ahmad-bin-Muhammad (1414 AH) "Al-Masbah Al-Munir Fi Gharib Al-Sharh Al-Kabeer", Qom: Daral-Hijrah. [In Arabic]
- Makarem-Shirazi, Nasser (1371SH) "Tafsir-e-Muneh", Tehran: Dar al-Kutb-ul-Islamiyeh. [In Persian]
- Mirsadeghi, Jamal (1376SH) "Elements of Story", Tehran: Scientific Publications. [In Persian]
- Nizam-al-Araj, Hasan-bin-Muhammad (1416 AH) "Tafsir-Al-Qur'an and Al-Raghaib Al-Furqan", Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya. [In Arabic]
- Yaqoubi, Ahmad bin Abi Yaqoob (1371SH) "History of Yaqoubi", translated by Mohammad Ebrahim Ayiti, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Arabic]
- Yazidi, Abdullah bin Yahya (1405AH) Garibolquran va tafsireh, Beirroot: Alam ol ketab. [In Arabic]

Sayyid Qutb's Innovation in the Rhetorical Aesthetics of the Holy Qur'an*

AhmadReza Nikookalam Azim**

Abstract

One of the Quranic studies that has always been of interest to the Qur'anic exegeses and scholars is the analysis of the extraordinary aspects of the Holy Quran, especially in terms of its eloquence and rhetorical miracle. However, among the various aspects of this rhetorical miracle, the artistic and aesthetic dimensions have been less emphasized and are often limited to the conventional rules found in rhetoric books. On the other hand, Sayyid Qutb, as a literary scholar and Quranic interpreter, has a unique perspective on the beauty of the Quran, which has not been well articulated, and its distinction from other rhetorical analyses has not been highlighted. Therefore, there was a need for a comprehensive study on the distinctive aesthetic approach to the Quran in the view of Sayyid Qutb compared to earlier scholars in the field of literary Quranic exegesis. In this research, using an analytical method, the historical progression of understanding the beauty of the Quran is presented in three stages: the innate understanding, the scattered understanding of beauty, and the comprehensive understanding of rules. Then, the contributions of some figures before Sayyid Qutb are examined, and finally, the distinctive aspects of Sayyid Qutb's perspective are compared with other scholars through several Quranic examples. The theoretical analysis of these differences is categorized into three main areas: the general approach of Sayyid Qutb versus the specific approach of rhetoricians, the lack of focus on rhetorical rules, and the differences in underlying structures. Afterward, the innovative nature of Sayyid Qutb's aesthetic analysis in the view of later scholars and interpreters is discussed.

Keywords: Holy Qur'an; Aesthetics; Sayyid Qutb; Rhetorical Miracle; Literary Innovation

* Received: 2024-09-25 Revised: 2024-11-19 Accepted: 2024-11-23

** Level four in Jurisprudence and it's Principies and Al-mustafa intemational university. Qom, IRAN. Email: Nikoazim@gmail.com



دو فصلنامه

تفسیر پژوهی اثری

سال یازدهم، جلد اول، پیاپی ۲۱

بهار و تابستان ۱۴۰۳

صفحات ۴۱۰-۳۸۳

DOI: [10.22049/quran.2025.29907.1451](https://doi.org/10.22049/quran.2025.29907.1451)

مقاله علمی - پژوهشی

نوآوری سید قطب در زیبایی شناسی بیانی قرآن کریم*

احمدرضا نیکوکلام عظیم**

چکیده

یکی از پژوهش‌های قرآنی که همواره مورد توجه مفسرین قرآن کریم و ادبا بوده، تحلیل خارق‌العادگی‌های قرآن کریم در زمینه بیان و اعجاز بیانی است. اما در بین وجوه اعجاز بیانی، بررسی جنبه‌های هنری و زیبایی‌شناسی کمتر مورد توجه قرار گرفته و به قواعد مرسوم در کتب بلاغت، محدود شده است. از طرفی سید قطب به عنوان ادیب و مفسر قرآن کریم نگاه متفاوتی به زیبایی‌های قرآن کریم دارد که به خوبی تبیین نشده و تفاوت آن با دیگر تحلیل‌های بلاغی برجسته نشده است. از این رو ضرورت داشت تحقیق جامعی در مورد وجه تمایز زیبایی‌شناسی قرآن کریم در نگاه سید قطب و بزرگان قبل از او در زمینه تفسیر ادبی قرآن کریم صورت بگیرد. براین اساس در تحقیق پیش رو با روش تحلیلی ابتدا سیر تاریخی درک زیبایی‌های قرآن کریم در سه مرحله درک فطری، درک پراکنده زیبایی‌ها و درک قواعد فراگیر مطرح شده، سپس ورود برخی شخصیت‌ها قبل از سید قطب به این موضوع بررسی شده و در نهایت وجوه تمایز نگاه سید قطب در مقایسه با دیگر ادبا در چند نمونه قرآنی تطبیق شده و از جهت نظری در سه زمینه کلی بودن نگاه سید قطب و جزئی بودن نظر اهل بلاغت، عدم تمرکز بر قواعد بلاغی و تفاوت در زیرساخت‌ها قرار می‌گیرد و بعد از آن به نوآورانه بودن تحلیل زیبایی‌شناختی سید قطب در نگاه ادبا و مفسرین بعد از او اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، زیبایی‌شناسی، سید قطب، اعجاز بیانی، نوآوری ادبی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۳
** سطح چهار فقه و اصول و مدرس جامعه المصطفی العالمیه. قم، ایران. ایمیل: Nikoazim@gmail.com



مقدمه

قرآن کریم به عنوان یک معجزه جاودانه از جنبه‌های مختلف همواره مورد تحلیل و پژوهش قرار گرفته است. یکی از مباحث مهم در این میان پرداختن به وجوه اعجاز این کتاب آسمانی است که از بین این وجوه برخی محتوایی و برخی بیانی هستند. در زمینه اعجاز بیانی از گذشته بسیاری از ادبا با نگاشتن تفاسیر ادبی و یا کتاب اعجاز بلاغی قرآن، نکات مهمی را تبیین کرده‌اند. اما سید قطب به عنوان ادیبی خوش فکر و محقق ابعاد جدیدی از این اعجاز بیانی را کشف کرده که با نکات رائج در علم بلاغت متفاوت است و به اعتراف بسیاری از محققان او رویکرد جدید و نوآورانه‌ای در تحلیل زیبایی‌های قرآن کریم ابداع کرده است. در این تحقیق سعی شده بعد از بررسی مراحل تاریخی درک زیبایی‌های قرآن کریم، به شخصیت‌هایی که قبل از سید قطب به این موضوع ورود کرده اند اشاره شود و سپس وجوه تمایز نگاه ادبی سید قطب در مقایسه با ادبا و مفسرین پیش از او در زمینه زیبایی شناسی قرآن کریم تبیین گردد و بعد از آن هم به نظر کارشناسان بعد از سید قطب در مورد ابتکاری بودن کار قرآنی او اشاره شود.

در خصوص زیبایی شناسی 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 بعنوان جمیل یا حسن یاد شده پرداخته‌اند که می‌توان به مقاله مفاهیم زیبایی شناختی در قرآن (حسن خرقانی مطالعات اسلامی تابستان ۱۳۸۷ - شماره ۸۰ علمی-پژوهشی حوزه علمیه) اشاره کرد. البته تفاوت آنها با تحقیق حاضر روشن است چراکه ما در مقام تحلیل زیبایی‌های نوع و سبک انتقال پیام از قرآن هستیم نه مفاهیمی که بعنوان امور زیبا ذکر شده است.

اما این نگاه بلاغی که اولین بار توسط سید قطب مطرح شده است در اندک مقالاتی تحت عنوان چشم‌اندازهای زیبایی داستانی در قرآن کریم در نظر سید قطب و بستانی (الخطاوی وسام - نشریه هنر شماره ۷۰-۱۳۸۵)، سید قطب و نظریه تصویر هنری در قرآن (قاضی زاده کاظم - نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث شماره ۲-۱۳۸۹) بررسی شده اما به وجه تمایز این نظریه نسبت به گذشتگان و ریشه‌های تفاوت پرداخته نشده است. و یا در مقاله تبیین جلوه‌های تصویری آیات قرآن باتکیه بر نظریه هنری سید قطب (اشرف السادات موسوی لری - جلوه هنر شماره ۱۴-۱۳۹۴) به بیان نظری نگاه سید قطب اکتفا شده و در نمونه‌های قرآنی این وجه تمایز بررسی نشده است. در این تحقیق سعی شده است علاوه بر بررسی وجوه تمایز نگاه سید قطب نسبت به بزرگان قبل از خود، به صورت تطبیقی برخی نمونه‌های قرآنی آن نیز بررسی شود.

مراحل تاریخی زیبایی‌شناسی

در این بخش به روند کلی پیشرفت زیبایی‌شناسی با نگاه خاص سید قطب یعنی زیبایی‌های هنری و فنی می‌پردازیم تا بعد از آن با توجه به مقایسه‌های خود سید، وجه تمایز دیدگاه او را با دیگر زیبایی‌شناسان بررسی کنیم.

سید قطب تطور مواجهه با زیبایی‌های هنری عبارات قرآنی را در سه مرحله

می‌داند: (ر.ک: ۱۴۲۳ ق: ۲۵-۳۳)

مرحله اول: چشیدن زیبایی و درک فطری آن

در این مرحله کسانی از عرب که در عصر نزول قرآن زندگی می‌کرده‌اند با ارتکاز عربی و فطرت دورنی خود زیبایی‌های قرآن کریم را حس می‌کردند و از آن لذت می‌بردند. در این مرحله که قرآن کریم در نفوس مؤمن و مشرک نفوذ بی سابقه کرده

بود خود را اینگونه توصیف می‌کند: ﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَبِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (زمر/۲۳)

همچنین از شدت تأثیر قرآن سر تعظیم فرود آورده و به سجده می‌افتند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾ (اسراء/۱۰۷-۱۰۹)

به گفته سید قطب در این مرحله نمی‌توان برای زیبایی هنری قرآن کریم و درک آن توسط عرب تصویری ارائه داد؛ آن‌ها گاهی به آن نسبت شعر و گاهی نسبت سحر می‌دادند. تنها می‌توان تصویر تأثیر قرآن بر آنها را ارائه داد (قطب، ۱۴۲۳ق: ۲۵). هر دو گروه مؤمن و کافر که مسحور قرآن شده بودند و برخی با آن ایمان آورده و برخی فرار می‌کردند، نمی‌توانستند منبع سحر را تشخیص دهند بلکه فقط صحبت از نفوذ عمیق این اثر بود.

خلاصه اینکه در این مرحله عرب مضطرب و متحیر بود و به خاطر شدت تأثیر قرآن در قلوب کسی به دنبال یافتن علت این تأثیر و وجه زیبایی هنری قرآن نپرداخت، لذا این دوره، صرفاً دوره درک زیبایی به صورت فطری و چشیدن آن بدون تعلیل فکری است.

مرحله دوم: درک مواضع زیبایی قرآن کریم به صورت پراکنده

بعد از عصر نزول در ابتدا صحابه از تفسیر قرآن ابا می‌کردند و از ترس اینکه تأویل قرآن و گناه دینی باشد از این امر به شدت پرهیز می‌کردند. اما بعد از آن تابعین به مرور به تفسیر روی آوردند ولیکن تفسیر آنها در حد توضیح معنای لغوی برخی آیات بود.

از اواخر قرن دوم، رشد و تکامل تفسیر آغاز شد ولی مفسرین به زیبایی‌های هنری قرآن نپرداختند بلکه به مباحثی نظیر: فقه، نحو، صرف، آفرینش، فلسفه، تاریخ و غیره در قرآن کریم پرداخته و در چنین مباحثی غرق شدند. که این باعث شد فرصتی که برای پرداختن به ترسیم زیبایی‌های فنی قرآن با رشد تفسیر، مهیا شده بود از بین برود. البته از بین مفسرین برخی^۱ از آنها به صورت پراکنده در برخی آیات به نکاتی از زیبایی‌های فنی قرآن پرداخته‌اند که در بخش بعد به آن اشاره می‌کنیم اما آنها نیز بصورت جزئی به این مسئله ورود کرده‌اند و نتوانسته‌اند به قواعد کلی و فراگیر در این زمینه دست پیدا کنند. اما در مورد علماء بلاغت و بزرگانی که در زمینه اعجاز بلاغی قرآن بحث می‌کردند امید می‌رفت جای این موضوع را که در تفاسیر خالی مانده بود پرکنند، اما آنها نیز همانطور که قبلاً اشاره شد سرگرم برخی قواعد بلاغی شدند و برسر این نزاع کردند که جایگاه اصلی بلاغت الفاظ هستند یا معانی و در این راستا، قرن‌ها برای یکدیگر استدلال و رد می‌آوردند و همچنین بعضی از آنها وقت خود را برای تنظیم و تبویب مباحث بلاغی صرف کردند و این شد که باز هم کار فنی و هنری بر آیات قرآن کریم روی زمین ماند.

البته برخی^۲ از بلاغیون نیز به این فن نزدیک شدند اما کماکان روش قدیمی بررسی ادبی حاکم بود؛ یعنی اینکه هر آیه‌ای جداگانه بررسی شده و گاهی نکات جزئی مربوط به همان آیه مطرح می‌شد لذا راهی به تبیین قواعد فراگیر و یک دست نبود. خلاصه اینکه در این مرحله، بررسی هنری قرآن کریم توسط برخی از بزرگان آغاز شد اما علاوه بر نقصان آن به خاطر اشتغال به امور دیگر، پراکندگی و عدم حاکمیت قواعد عامه در آن مشهود بود.

۱. منظور زمخشری است که در قسمت بعد به نظر سید قطب نسبت به او پرداخته شده است.

۲. منظور عبد القاهر جرجانی است که در قسمت بعد به نظر سید قطب نسبت به او پرداخته شده است.

مرحله سوم: کشف ویژگی‌های فراگیر و قاعده کلی برای زیبایی هنری قرآن کریم

در این مرحله که سید قطب پیش‌تاز در آن است، روش جدیدی در فهم وجه اعجاز قرآن کریم طی می‌شود که براساس آن زیبایی‌های قرآن کریم علاوه بر اینکه در خورشان اعجازی قرآن درک می‌شوند، به صورت جامع و با یک روش هماهنگ و نکات یکدست و قاعده کلی ارائه می‌شوند تا در جای جای قرآن کریم قابل تطبیق باشد؛ یعنی اعم از داستان، عقائد، تحذیر، تبشیر، معاد و غیره مشمول آن باشند. سید قطب نام این قاعده را «تصویر فنی» می‌گذارد.

شخصیت‌هایی که در نظر سید قطب به زیبایی هنری پرداخته‌اند

به نظر سید قطب در مورد زیبایی فنی قرآن کریم اکثر مفسرین و بلاغی‌ها ورود نکردند اما ایشان در کتاب «التصویر الفنی فی القرآن» می‌گویند در بین علماء بلاغت و کسانی که از اعجاز ادبی بحث می‌کنند، اولین کسی که در این زمینه مطلب نوشت، عبد القاهر جرجانی بود که او علی‌رغم اینکه به شدت مشغول نزاع لفظ و معنی در بلاغت بود اما از جهت احساس و روان ادبی نافذتر از هرکسی بود که تاکنون در بلاغت قرآنی قلم زده است (همان: ۳۱). اولین کسی هم که بین مفسرین توانسته بود برخی از مواضع این زیبایی‌ها را تشخیص دهد زمخشری است (همان: ۲۸).

ذکر چند نمونه

اکنون نمونه‌هایی از ورود این دو به زیبایی‌شناسی هنری قرآن کریم را که سید قطب پذیرفته، بیان می‌کنیم: (ر.ک: همان)

در مورد جرجانی، نمونه‌ای که نشان می‌دهد او از انحصار تحلیل عناوین بلاغی فراتر رفته و به درک زیبایی‌ها پرداخته، کلام او در آیه شریفه ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ (مریم/۴) است: او ابتدا در مورد استعاره می‌گوید نکات ظریفی در آن است که بیان آنها جز با علم به نظم کلام و حقیقت آن ممکن نیست. سپس در مورد فقره «اشتعل الرأس شیباً» می‌نویسد: «... لم يزدوا فيه على ذكر الاستعارة ولم ينسبوا الشرف الا اليها ولم يروا للمزية موجبا سواها. هكذا ترى الامر في ظاهر كلامهم وليس الامر على ذلك ولا هذا الشرف العظيم ولا هذه المزية الجليلة و هذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذه الكلام لمجرد الاستعارة ولكن لأن يسلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى شيء وهو لما هو من سببه فيرفع به ما يسند إليه و يؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوبا بعده مبيناً أن ذلك الاسناد وتلك النسبة إلى ذلك الاول إنما كان لأجل هذا الثاني» (جرجانی، بی تا: ۷۳).

او در مورد این آیه معتقد است که نباید فقط به استعاره تکیه کرد و وجه بلاغی آن را صرفاً در این آرایه ادبی جستجو کرد کما اینکه معمول ادبا به آن اکتفاء کرده‌اند، بلکه این برتری و جذابیت را باید در نکته دیگری یافت. سپس وارد توضیح آن نکته‌ای می‌شود (ر.ک: همان) که مد نظر سید قطب است یعنی اینکه فعل «اشتعل» به جای اینکه به «الشیب» نسبت داده شود به «الرأس» نسبت داده شده در حالیکه از جهت معنی و حقیقت فعل برای «الشیب» است که به جای فاعل به صورت منصوب بعد از فاعل ذکر شده و «الرأس» در لفظ فاعل شده است به خاطر ارتباط سببی و مسببی که با هم دارند و البته این نسبت اول در حقیقت برای رسیدن به کلمه دوم یعنی «الشیب» صورت گرفته است.

این نوع نظم کلامی در مثال‌های دیگری مانند «طاب زید نفساً» و «حسن زید وجهاً» نیز وجود دارد. که فعل به فاعل معنوی خود نسبت داده نشده بلکه مسبب و مرتبط با فاعل، در لفظ به عنوان فاعل مرفوع شده است. اگر فرض کنیم تعبیر آیه، «اشتعل شیب الرأس» و یا «اشتعل الشیب فی الرأس» می‌بود دیگر آن فخامت و زیبایی را نداشت؛ چراکه در تعبیر آیه شمولیت و فراگیری موی سپید در سر فهمیده می‌شود و به همین خاطر اشتعال را به سر نسبت داده تا این معنی برداشت شود که از شدت سفیدی سر، کل سر شعله ور شده اما در دو تعبیر شیب الرأس یا الشیب فی الرأس این فراگیری فهمیده نمی‌شود بلکه نهایتاً سفیدی مقداری از موی سر برداشت می‌شود. مانند اینکه گفته شود «اشتعل البیت ناراً» که دلالت بر فراگیری آتش در خانه و استیلاء آن بر همه نواحی می‌کند چون اشتعال را ابتدا به کل بیت نسبت داده است برخلاف تعبیر «اشتعل النار فی البیت» که نهایتاً سوختگی برخی نواحی منزل از آن فهمیده می‌شود.

ایشان در ادامه این تعبیر قرآنی را به آیه شریفه ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدَرٍ﴾ (قمر/۱۲) تنظیر می‌کند که تعبیر «فَجَّرْنَا» به خود عیون نسبت داده نشده است بلکه به ارض نسبت داده شده و این معنای فراگیری زمین از چشمه‌ها را القاء می‌کند.

سید قطب بعد از تمجید جرجانی برای ورود به این بحث و تعیین زیبایی هنری این نکته را نیز اضافه می‌کند که تعبیر «اشتعل الرأس شیباً» علاوه بر نکته مربوط به نظم آن که ایشان گفتند مزیت دیگری در خود دارد که یک حرکت تخیلی سریعی را در ذهن ایجاد می‌کند که سر در لحظه مشتعل می‌شود و این عنصر اشتعال چون در حقیقت به «الشیب» اعطاء شده درحالی‌که حقیقتاً سفیدی شعله‌ور نمی‌شود بلکه صرفاً

تصور خیالی سرعت فراگیری به ذهن القاء می‌شود و این موجب می‌شود زیبایی عبارت دو چندان شود یعنی در اینجا دو زیبایی وجود دارد: یکی استفاده از تعبیر اشتعال برای «الشیب» و دیگری اسناد آن به «الراس» که مکمل هم هستند لذا بسیار زیباتر از تعبیر «اشتعل البیت ناراً» می‌باشد (قطب، ۱۴۲۳ق: ۳۳).

در مورد زمخشری نمونه‌ای که برای سید قطب قابل قبول است نظر او در آیه شریفه ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابِحَ﴾ (اعراف/۱۵۴) است که خداوند متعال برای غضب و خشم از فعل «سکت» استفاده می‌کند گویا غضب ایشان را تحریک و اغراء می‌کرده به اینکه چه کند و به او می‌گفته: با قومت اینگونه حرف بزن! الواح را زمین بینداز! سر برادرت را به سمت خودت بکشان! سپس گفته غضب تمام می‌شود و آرام می‌گیرد. در حالیکه اگر خداوند متعال از فعل «سکن» استفاده می‌کردند این روعت و جذابت را نداشت (زمخشری، ۱۴۰۸ق: ۱۶۳/۲). سید قطب این نکته زمخشری را تحسین کرده و آن را مصداق درک زیبایی هنری قرآن می‌داند چراکه خداوند گویا به غضب شخصیت داده است و مانند انسان حرف می‌زند و سکوت می‌کند. این باعث زیبایی انتقال معنی شده است.

نمونه دیگر کلام زمخشری در تفسیر سوره «فاتحه» است که می‌گوید: «فإن العبد إذا افتتح حمد مولاه الحقيق بالحمد عن قلب حاضر، و نفس ذاکرة لما هو فيه، بقوله: الْحَمْدُ لِلَّهِ الدالّ علی اختصاصه بالحمد، و أنه حقیق به؛ وجد من نفسه لا محالة محرکاً للإقبال علیه، فإذا انتقل علی نحو الافتتاح إلى قوله: رَبِّ الْعَالَمِينَ الدالّ علی مالک للعالمین، لا یخرج منهم شیء عن ملکوته و ربوبیته؛ قوی ذلک المحرک، ثم إذا انتقل إلى قوله: الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الدالّ علی أنه منعم بأنواع النعم جلائلها و دقائقها؛ تضاعفت قوة ذلک المحرک، ثم إذا انتقل إلى خاتمة هذه الصفات العظام، و هی قوله: مالکِ یَوْمِ الدِّینِ

الدالّ علی أنه مالک للأمر کله یوم الجزاء؛ تناهت قوته، و أوجب الإقبال علیه، و خطابه بتخصیصه بغایة الخضوع و الاستعانة فی المهمّات...» (خطیب قزوینی، ۱۴۱۳ق: ۶۹).

بر اساس این مطلب وقتی انسان با حضور قلب حمد خداوند را شروع می‌کند که سزاوار حمد است، درون خود محرّکی می‌یابد که به سمت او روی بیاورد و وقتی به ویژگی «رب العالمین» می‌رسد که هیچ موجودی از ملکوت او خارج نیست، آن محرّک تقویت می‌شود. وقتی به «الرحمن الرحیم» می‌رسد که دلالت بر عظمت نعمت دادن خداوند با تمام ظرافت‌هایش دارد، آن محرّک چند برابر می‌شود تا در نهایت به صفت مالکیت روز جزاء که رسید قوت عبودیت بیشتر شده و موجب می‌شود عبد با نهایت خضوع و خشوع به پروردگار خود بگوید که غیر او را نمی‌پرستد و از غیر او کمک نمی‌گیرد. سید قطب این بیان را بیان مناسبی می‌داند در اینکه احساسات برانگیخته شده عبد از ترتب آیات بر یکدیگر را به تصویر می‌کشد و این یک نوع هماهنگی و تناسق ابتدائی در قرآن کریم است.

بخش سوم: وجه تمایز زیبایی شناسی سید قطب

ابتدا در ضمن چند نمونه قرآنی به تفاوت نوع نگاه سید قطب با دیگر ادبا می‌پردازیم:

نمونه‌های قرآنی از تفاوت نگرشی سید قطب با دیگر ادبا

برای روشن شدن وجوه تمایز فوق، نمونه‌هایی از مقایسه دیدگاه سید قطب در زیبایی شناسی با دیگر ادبا را که خود ایشان در کتب مختلفشان بیان کرده‌اند می‌آوریم:

۱. خطیب قزوینی، محمد بن عبد الرحمن، الايضاح فی علوم البلاغه، المعانی والبیان و البديع، ص ۶۹. ظاهراً این مطلب از خود خطیب قزوینی است و او وجه حسن اصل قاعده التفات را از زمخشری نقل کرده است اما تطبیق آن بر این مثال در بیان زمخشری نیست لذا به نظر می‌رسد انتساب سید قطب به زمخشری دقیق نباشد.

نمونه اول

سید قطب به عنوان نمونه به آیه شریفه ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ (سجده/۱۲) اشاره می‌کند که در آن تصویر زنده‌ای از ذلت و خاری مجرمین در روز قیامت ارائه شده است به نحوی که با تعبیر «لوتری» خیال مخاطب را از تصور مجرمینی که گویا در مقابلش می‌بیند، مالا مال می‌کند. به نحوی این صحنه واضح بیان شده و هیبت مجرمین زیبا تعریف شده که انگار مخاطب با چشم خود می‌بیند.

این در حالی است که بزرگان بلاغت در اینجا اینگونه زیبایی‌شناسی کرده‌اند که چون در این آیه از اصل خطاب که برای معین است عدول شده و هرکسی می‌تواند مخاطب باشد لذا مفید عموم است. توضیح اینکه در مثال «فلان لثیم إن أکرمته أهانک» استفاده از صیغه مخاطب برای تعیین شخص خاصی نیست بلکه برای افاده عموم است که هرکسی می‌تواند مخاطب باشد و نتیجه‌اش این است که متکلم می‌خواهد بفهماند بد خلقی این شخص مختص به فرد خاصی نیست و با همه اینگونه برخورد می‌کند. در آیه شریفه نیز اینگونه است یعنی برای افاده عموم از صیغه خطاب استفاده شده که دلالت بر شدت فجیع بون وضع اهل جهنم دارد که هرکس آنها را ببیند به آن پی می‌برد.

سید قطب از این نوع نگاه به آیه افسوس می‌خورد که آن تصویر هنری زنده با این برداشت بلاغی از بین رفت.

نمونه دوم

در آیات شریفه ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ (زمر/۶۸)، ﴿وَيَوْمَ نُسِّرُ الْجِبَالَ وَ

تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿كهف/۴۷﴾ و ﴿وَ نَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (اعراف/۵۰) که مربوط به قیامت است، سید قطب ابراز ناراحتی می‌کند که اهل ادب بجای اینکه به تبیین این تصاویر شاخص و مملو از حرکت و حیات بپردازند به همین نکته بلاغی اکتفاء کرده‌اند که چون فعل ماضی برای مستقبل به کار رفته است دلالت بر قطعی بودن وقوع آن دارد (قطب، ۱۴۲۳ق: ۲۹). درحالی‌که نحوه تصویرگری قرآن کریم با تمام جزئیات و چینش‌های دقیق آن مخاطب را به گونه‌ای قرار می‌دهد که بعد از پایان تلاوت، گویا تمام صحنه‌های محشر رادیده است و خوف بر تمام وجوش مستولی شده است، عذاب جهنمیان را چشیده و احساس درد می‌کند و از نعمات بهشت غرق در خوشی است. انگار کنار ایستاده و محاوره اهل بهشت و جهنم را می‌بیند. و این همان تأثیر اسلوب تصویر و مملو شدن خیال، ذهن و تأثر تمام مشاعر است.

این یک نگاه هنری به آیات است که سید قطب آن را تحت عنوان تصویر مشاهد یعنی تصویر صحنه‌ها و مناظر بیان کرده و معتقد است آیات مربوط به قیامت آن قدر طبیعی و هنری انجام می‌شود انسان خود را در آن فضا حاضر می‌بیند و الفاظ قرآن بسان قلم موی نقاش ماهری است که بر تابلوی جان مخاطب صحنه‌های مختلف را به بهترین شکل ممکن می‌کشد. و مخاطب نیز مانند بیننده‌ای می‌شود که در این اثر هنری وتابلوی زیبا غرق شده است و باخیالات و تمام احساسات خود، در صحنه‌هایی که انگار در آنها حضور دارد به ذوق آمده است صحنه‌هایی که در واقع بی جان ولی در عالم تصورات و احساسات انگار زنده و در حال حرکت‌اند (همان: ۴۶).

مثلا در آیه شریفه ﴿قَتَوْلَ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نَكْرُخْشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُتَشَتِّرٌ مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ﴾ (قمر/۶-۸) صحنه حشر به تصویر کشیده شده است. روزی که مردم به امر هولناک و مبهمی فراخوانده می‌شوند در حالیکه از شدت خوف، چشم‌هایشان به زیر افتاده، از قبرها بیرون می‌آیند و مانند گروه ملخ‌ها پخش می‌شوند و به سمت فراخوانند گردن می‌کشند و به سمت آن ندای هولناک و مبهم حرکت می‌کنند و کافرین که به شدت ترسیده‌اند می‌گویند این روز سختی است.

این تصویرگری که مختصر و سریع اما بسیار برجسته و متحرک شکل گرفته به گونه‌ای است که انگار مخاطب این صحنه را می‌بیند مانند فیلمی که تمام مشاعر انسان را به خود جذب می‌کند و آن قدر احساساتش درگیر می‌شود که گویا خودش در آن صحنه‌ها حضور داشته است. صورت دعوت به امر مبهم، به زیر افتادن چشم‌ها، پخش شدن مانند ملخ‌ها، شتابان رفتن و گردن کشیدن به سمت ندا، و فشار روحی کافران مجموعه صوری است که ذهن هر شنونده‌ای را مجذوب خود می‌کند و هول آن صحنه را بر خود مستولی می‌بیند.

نمونه سوم

در آیه شریفه ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ (تکویر/۱۸) نیز ایشان تفاوت نگاه هنرمند قرآنی با بلاغیون در برداشت از زیبایی‌های قرآن را اینگونه به تصویر می‌کشد: «فماذا تعني هذه الالفاظ عند الكثيرين من دارسي اللغة العربية؟ إنها تعني استعارة مكنية في الصبح الذي شبهناه بإنسان و حذفنا المشبه به و رمزنا إليه بشيء من لوازمه وهو «تنفس» أو هي تركيب ذو إيقاع موسيقي حين نقرنه إلى الآية قبله: «والليل إذا عسعس و الصبح اذا

تنفس» فأین هذا مما يشعه هذا التعبير في النفس الشاعرة من الحياة المفاضة على الطبيعة و الأنس بهذه الحياة التي تنفس في كل حي. من الزهرة المفتحة للندی إلى الطير المتيقظ من الكرى إلى الانسان المتطلع إلى الضياء» (قطب، ۱۴۰۳ ق: ۱۶).

او معتقد است اهل بلاغت با یک نگاه مرده و بی روحی به این آیه نگاه می کنند و زیبایی آن را دو امر خلاصه می کنند: یکی در استعاره 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. اما 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 می شود که در آن هر موجودی با نسیم صبح همراه است از شکوفه ای که با شبنم باز می شود تا پرنده ای که بیدار می شود و انسانی که به نور خورشید می نگرند. در اینجا انسان نسیم صبح را در خود حس می کند.

نمونه های ذکر شده، مواردی تطبیقی و عملی از آیات قرآن کریم برای تبیین نگاه زیبایی شناسی سید قطب در مقایسه با دیگران بود اما از جهت نظری وجه تمایز زیبایی شناسی سید قطب با اهل بلاغت را می توان در سه امر زیر خلاصه کرد:

۱. کلی بودن نگاه سید قطب و جزئی نگری اهل بلاغت

سید قطب معتقد است ورود امثال این شخصیت ها که ذکر شد اصلاً کافی نیست چراکه زیبایی شناسی فنی آنها همانطور که در مثال های فصل قبل گذشت، مبنای خاصی ندارد و کاملاً پراکنده است یعنی فقط در همان آیه مورد مثال، مقداری از جمال فنی و زیبایی هنری آیه سخن گفته است. درحقیقت نمی توان برای تحلیل زیبایی های قرآن

کریم یک پیوندی ایجاد کرد تا آن را تحت عنوان قاعده‌ای کلی ارائه داد (ر.ک: قطب، ۱۴۲۳ق: ۲۹). در حالیکه سید قطب یک قاعده کلی برای درک زیبایی‌های قرآن ارائه داده است که آن را اصل بنیادین در جذابیت بیان قرآن می‌داند. او این قاعده را تصویر فنی یا تصویر سازی هنری می‌نامد.

در مقدمه کتاب «التصویرالفنی» خود به این مطلب اشاره می‌کند که تصویر و صورت‌های موجود در قرآن جزئی از قرآن نیست که در کنار جزءهای دیگر قرار گرفته باشد بلکه تصویر یک قاعده برای تعبیر قرآنی و تبیین است و به عبارت دیگر تصویرگری یک روش بیانی در مجموع قرآن است که در همه جای قرآن جز در آیات الاحکام وجود دارد: «إن الصور فی القرآن لیست جزءاً منه یختلف عن سائره. إن التصویر هو قاعدة التعبير فی هذا الكتاب الجمیل. القاعدة الاساسیة المتبعة فی جمیع الأغراض - فیما عدا غرض التشریح بطبیعة الحال - فلیس البحث إذن عن صور تُجمع وتُرتب ولكن عن قاعدة تکشف و تبرز» (همان: ۹).

همچنین ایشان می‌گویند زیبایی قرآن قبل از رسیدن به این قاعده در نظرم بصورت اجزاء و قطعات کنار هم جلوه می‌کرد اما بعد از کشف این قاعده، زیبایی این کتاب شریف در نظرم به صورت یک رشته واحد است که بر مبنای قاعده مشخصی، درونش تناسق و هماهنگی شگفت‌آوری وجود دارد: «لقد کان القرآن جمیلاً فی نفسی نعم؛ ولكن جماله کان أجزاء و تفاریق. أما الیوم فهو عندی جملة موحدة تقوم علی قاعدة خاصة قاعدة فیها من التناسق العجیب ما لم أکن أحلم من قبل به و ما لا أظن أحداً تصویره.» (همان: ۱۰)

سید قطب هدف خود را از تألیف کتاب «التصویر الفنی» اینگونه عنوان می‌کند: «وإن لهذا الكتاب العظیم لخصائص مشتركة و طريقة موحدة فی التعبير عن جمیع

الأغراض... هذه الطريقة الموحدة هذه القاعدة الكبيرة هي التي كتبنا من أجلها هذا الكتاب هي «التصوير الفني» (همان: ۳۵). او از این قاعده اینگونه تعبیر می‌کند که: «هو الاداء المفضل في أسلوب القرآن» یعنی تصویرگری را روش منتخب قرآن در اسلوب خود می‌داند. براین اساس او معتقد است در قرآن کریم برای بکارگیری این قاعده، طرق مختلفی پیش گرفته شده و در قالب‌های مختلفی ریخته شده که در نهایت همه آنها به همین قاعده اصلی برمی‌گردند.

سید قطب بر این باور است که تصویرگری در تعبیر و بیان مترقی‌ترین نوع هنر است چراکه بالاترین نوع هنر آن است که افکار محض و جامد را به تصاویری زنده تبدیل کند؛ از این رو در مکاتب نقد ادبی جدید ادب را به همان «تعبیر با صور» تعریف می‌کنند (خالدی، ۱۴۳۷ق: ۸۳).

عبارتی که برای معنی، تصاویر و سایه‌های آن را ترسیم می‌کند مخاطبش فقط ذهن مخاطب نیست بلکه احساسات و وجدان مخاطب را برانگیخته و با خود درگیر می‌کند و تفاوت بسیار است بین حالتی که متکلم، توسط یک لفظ مجرد، صرفاً معنایی را به مخاطب القاء کند با اینکه الفاظ او تصاویر زنده‌ای را در جان مخاطب ایجاد کند چراکه در حالت اول فقط ذهن مخاطب معنی را تصور کرده و پیام منتقل می‌شود و ارتباط متکلم با سامع علمی و ذهنی است؛ داستان‌هایی که صرفاً نقل یک واقعه است و صحنه‌ها و مناظری که فقط تصور شده‌اند؛ اما در حالت دوم لفظ در جان مخاطب عملیات تصویرسازی خود را شروع کرده و حواس او را برای ارتباط گرفتن با تصاویری زنده و در حال حرکت آماده می‌کند تا خود را در داستان‌ها و صحنه‌ها حاضر ببیند و تمام وجودش غرق در پیام گوینده بشود.^۱

۱. تفصیل قاعده تصویر هنری و انواع آن را در مقاله‌ای تحت عنوان اصول زیبایی‌شناسی سید قطب بررسی کرده‌ایم.

۲. عدم توقف سید قطب بر قواعد بلاغی رائج

علاوه بر نکته فوق، این عدم انسجام باعث شده است بسیاری از زیبایی‌های هنری قرآن کریم کاملاً فراموش شده و کشف نگردد که علت آن هم تمرکز ادبا بر مباحث دیگر است؛ یعنی مباحث مفصل پیرامون اینکه جایگاه بلاغت در لفظ است و یا معنی^۱، همچنین تمرکز بر قاعده‌سازی و طراحی مصطلحات برای فنون بلاغی و تبویب و تنظیم مباحث بلاغت اموری است که اهل بلاغت را برای نگاه‌های گسترده‌تر و هنری‌تر محدود کرده است و از مسیر جمال فنی و زیبایی هنری قرآن کریم خارج کرده و همین نکته باعث شده تا سید قطب در کتاب تصویر فنی خود به این رویکرد نقد داشته باشد: «بقی الباحثون فی البلاغة و فی اعجاز القرآن وکان المنتظر أن یصل هؤلاء إلی ما لم یصل إلیه المفسرون. لكنهم شغلوا أنفسهم بمباحث عقیمة حول اللفظ و المعنی أیهما تکمن فیة البلاغة و منهم من غلبت علیه روح القواعد البلاغیة فأفسد الجمال الکلی المنسق أو انصرف عنه الی التقسیم والتبویب و وصلوا فی هذا و ذاک فی بعض الاحیان إلی درجة من الاسفاف لاتطاق» (قطب، ۱۴۲۳ق: ۲۹). او همچنین معتقد است علماء بلاغت صرفاً به هماهنگی ترکیب قرآن و الفاظ آن و همچنین اشتغال نظم قرآن بر شروط معروف فصاحت و بلاغت پرداخته‌اند در حالیکه برخی از آنها اعتراف کردند این نکات موجب اعجاز نمی‌شود و برای یک شاعر و کاتب حاذق هم میسر است (همان: ۳۴)، اما خود سید قطب ابتدا یک بار قرآن را بدون تمرکز بر مباحث لفظ و معنی در بلاغت و حتی بدون تمرکز بر مباحث فقهی، لغوی، نحوی و اعتقادی قرآن کریم بلکه صرفاً با نگاه هنر بیان قرآن به بررسی قرآن پرداخته است.

۱. بررسی نزاع لفظ و معنی مربوط به نزاع معروفی بین قدماء بزرگان بلاغت است که منشأ اعجاز قرآن دقیقاً لفظ است یا معنی که تبیین کامل آن و سیر تطور اعجاز بلاغی را در مقاله‌ای تحت عنوان رویکرد سید قطب در اعجاز ادبی قرآن کریم و جایگاه آن در سیر تطور اعجاز بیانی بررسی کرده‌ایم.

یکی از شواهد نگاه هنری سید قطب به متون ادبی این است که ادبیات را با نقاشی، موسیقی و پیکر تراشی که آثار هنری هستند مقایسه می‌کند و دست ادبیات را در زمینه حرکت در طبیعت و خیال بازتر از آثار هنری دیگر می‌داند چرا که در نقاشی رنگ، خط و فضایی محدود در اختیار هنرمند است و موضوعات باید مکان ثابتی داشته باشند. همچنین پیکر تراش نیز محدودتر از نقاش با ابزار جامد ثابتی در ارتباط است و موضوعات موسیقی هم که معانی و مفاهیم در آنها مشخص نیست (قطب، ۱۴۲۴ق: ۱۲۴).

یکی از شواهد نگاه زیبایی‌شناسی سید قطب به متون ادبی این است خود ایشان روش فنی و هنری را پایه اصلی تحلیل ادبی دانست. او خود در جایی دیگر تصریح کرده است که این روش مبتنی بر زیبایی‌شناسی است: «إذا كُنَّا قد آثرنا المنهج الفني وهو في حقيقته متكامل من منهجين أو ثلاثة: المنهج التأثري، والمنهج التقريري والمنهج الذوقي أو الجمالي فانما آثرناه لأنه أقرب المناهج إلى طبيعة العمل الأدبي» (همان: ۲۵۳).

با توجه به نکات فوق مشخص می‌شود نگاه ادبی سید قطب به قرآن نیز طبیعتاً یک نگاه هنری و زیبایی‌شناسی خواهد بود و او خود به این مطلب بارها اذعان کرده است؛ چرا که در مشاهد القیامه آورده است: «والقرآن هذا الكتاب المعجز الجميل هو أنفس ماتحويه المكتبة العربية على الاطلاق، فلا اقل من أن يعاد عرضه وأن ترد إليه جدته وأن يستنقذ من ركाम التفسيرات اللغوية والنحوية والفقهية والتاريخية والاسطورية ايضاً، وأن تبرز فيه الناحية الفنية، وتستخلص خصائصه الأدبية وتنبه المشاعر إلى مكامن الجمال فيه» (قطب، ۱۴۲۷ق: ۹). او در عبارت فوق ورود خود را به قرآن کریم فقط به انگیزه ابراز جنبه هنری قرآن و استخراج ویژگی‌های ادبی آن و همچنین توجه به زیبایی‌های موجود در آن می‌داند.

همچنین در مقدمه این کتاب، هدف خود از تدوین آن را زنده کردن زیبایی هنری قرآن کریم معرفی می‌کند: «ذلک الهدف البعید، هو إعادة عرض القرآن و استحیاء الجمال الفني الخالص فيه» (همان: ۱۲۲).

در مقدمه کتاب تصویر فنی نیز همین مطلب را دارند: «كان همي كله موجهاً إلى الجانب الفني الخالص» (قطب، ۱۴۲۳ق: ۸). به همین جهت تحلیلگران آرا و کتب قرآنی سید قطب، او را صاحب منهج جمالی و روش زیبایی‌شناسی قرآن می‌دانند.

رجاء نقاش نویسنده مصری می‌نویسد: «جاء سيد قطب بتقافته الادبية الجديدة وهو الناقد و الشاعر الحساس بما يمكن أن نسميه باسم المنهج الجمالي في تفسير القرآن» (نقاش، ۱۹۷۷م: ۱۷۷). او سید قطب را صاحب مکتب ادبی جدید در قرآن یعنی روش زیبایی‌شناسی معرفی می‌کند و در توصیف این مکتب می‌گوید: «وعن طريق المنهج الجمالي استطاع سيد قطب أن يقدم إلينا جهداً بارزاً في تفسير القرآن وهو جهد لا مثيل له في المكتبة العربية الحديثة على الاطلاق وهذا التفسير يجعلنا نقرب من القرآن ونعيش في جوّه الصحيح و نحسّ به اجمل الاحساس و ارقاه» (همان: ۱۸۱). او این روش را در تفسیر قرآن منحصر به فرد دانسته که موجب حیات در فضای صحیح قرآنی و درک زیباترین احساس‌ها از قرآن می‌شود.

عبدالفتاح خالدی نیز مشابه همین تعبیر را بعد از نقل برخی عبارات سید قطب دارد: «من هذا النص نتعرف على منهج سيد قطب في دراسة القرآن وتفسيره في مكتبة القرآن الجديدة و هدفه من اخراج دراساته القرآنية. وطريقته التي التزمها في تلك الدراسات، و هو المنهج الجمالي» (خالدی، ۱۴۲۱ق: ۱۶). ذوق هنری سید قطب به قدری برای ادبا و نقاد مشهور است که حتی کسانی که به نظرات او انتقاد دارند اما این

بعد ادبی سید قطب را تحسین می‌کنند. محمد نویهی^۱ که سید قطب را ناتوان در ارائه اصول ادبی می‌داند در مورد ذوق هنری او می‌نویسد: «فهذا رجل له ذوق فنی صافی الجوهر برغم ما ترسم حوله من أکدار ألحقتها هذه الکتب النقدية التي اهتم بها. بل هذا رجل استطاع بحض ذوقه هذا أن يشرح المتعة الفنية التي حصلها من الادب الذي يدرسه، وأن ينقل هذه المتعة الى القاری. ترى هذا حين يقف بک أمام مقطوعة شعرية، أو آیات قرآنية، فیریک جمالها الفني» (نویهی، ۱۹۴۹م: ۶۲).

بر اساس توصیف فوق سید قطب 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.

۳. تفاوت در زیرساخت ادبی

علاوه بر اینها اساساً سید قطب از همان ابتدا با رویکرد هنری و نگاه آزاد فنی به قرآن نگریسته است و این خود منشأ تفاوت‌های زیادی می‌شود چراکه اهل بلاغت با نگاه عقلی یا ذوقی محدود به قرآن توجه کرده‌اند. جامع‌نگری به عناصر ادبی، نگاه به القاء تجربه عاطفی به عنوان قوام کار ادبی، عدم کفایت دلالت معنویه الفاظ در اجرای ادبی، تأثیرگذاری متن ادبی بر محیط و اتخاذ منهجی تلفیقی از هنر، تاریخ و روان‌شناسی در ارزیابی ادبی از جمله مبانی ادبی سید قطب است که تأثیر مستقیم بر گرایش او به این

۱. محمد نویهی، ادیب و نویسنده معاصر و مدیر دانشکده ادبیات عرب دانشگاه خرطوم است که در زمینه ادبیات کتاب «ثقافة الناقد الادبی» و «الشعر الجاهلی» و در زمینه تفکر دینی کتاب «نحو ثورة فی الفكر الدینی» را به رشته تحریر در آورده است.

۴۰۴ دوفصلنامه تفسیری پژوهی اثری - سال یازدهم، جلد اول، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳

رویکرد داشته است.^۱ بنابراین صلاح عبدالفتاح خالدی موفقیت سید قطب در این

موضوع را در گرو چند امر می‌داند: (ر.ک: خالدی، ۱۴۳۷ق: ۲۱)

اول: سید قطب چند بار مجموع قرآن را با نگاه زیبایی‌شناسی به عنوان یک کل هماهنگ مرتبط با هم دیده است و از همان ابتدا بنا داشته است که یک رشته متصل بین مجموع آن بیابد. برخلاف بسیاری از مفسرین و بلاغیون که هر آیه یا قسمت کوتاهی از قرآن را جداگانه بررسی کرده‌اند.

دوم: او از اختلاف شدید بین بلاغی‌ها در اینکه جایگاه بلاغت لفظ است یا معنی، عبور کرد و بصورت مستقیم با آیات قرآن مواجه شد تا ببیند زیبایی قرآن از چه جایگاهی برخوردار است که آن را در لفظ، معنی، تصویر، سایه و اداء قرآن یافت.

سوم: او در خصوص بررسی ادبی فنی هنری و زیبایی‌شناسی در متون ادبی سال‌ها تلاش کرده و آراء مختلف را جمع‌آوری کرده بود.

چهارم: او به صورت عملی در هنر تفکیر، تخیل، تعبیر و نقد ادبی تمرین کرده بود و در آثار خود سعی کرده بود این نکات را پیاده کند که البته در این زمینه هم بین ادبا موفق تلقی می‌شد.

لذا خالدی سید قطب را کاشف و ارتقاء دهنده نظریه تصویر فنی که مهم‌ترین اصل زیبایی‌شناسی اوست می‌داند که هیچ‌کس قبل از او به این قاعده دست نیافته است: «إنَّ سید قطب هو رائد نظریة التصوير وهو أوَّل من اکتشفها فی القرآن الکریم و قد کانت النظرية واضحة عنده تماماً لها سمات و خصائص و قواعد و ألوان و طرق و آفاق» (همان: ۳۰۶).

۱. زیرساخت‌های ادبی سید را به صورت مفصل در مقاله‌ای تحت عنوان زیرساخت‌های تفسیری ادبی سبک زیبایی‌شناسی سید قطب بررسی کرده‌ایم.

علی طنطاوی موفقیت سید قطب در ارائه یک نظریه متفاوت در زیبایی‌شناسی قرآن کریم را اینگونه توصیف می‌کند: «وذهبت فقرأت الكتاب فوجدته فتحاً والله جديداً ووجدته قد وقع على كنز كأن الله ادخر له فلم يعط مفتاحه لأحد قبله حتى جاء هو ففتحه» (همان: ۱۱۷).

سید قطب نتیجه این روش را که در قالب قاعده تصویر تبیین می‌شود، برتری و تفوق در زیبایی‌شناسی نسبت به روش‌های دیگر می‌داند از این رو در پایان کتاب «التصوير الفنى» به تبیین برتری این اصل بر دیگر مبانی زیبایی‌شناسی پرداخته و می‌گوید برای ترجیح این روش بر روش‌های دیگر کافی است، معانی مختلف از معانی ذهنی، مناظر طبیعی، حوادث گذشتگان، صحنه‌های قیامت و غیره را یکبار با مفاهیم مجرد و بار دیگر در هیئت شخصیت بخش به مفاهیم تصور کنیم؛ چرا که درمی‌یابیم در روش‌های دیگر فقط یک بعد از دریافت کننده‌های مخاطب یعنی ذهن او اهمیت دارد اما در روش دوم راه‌های نفوذ متفاوتی برای اثر گذاری در مخاطب وجود دارد: «إن المعانی فی الطریقة الاولى تخاطب الذهن والوعی، وتصل إلیهما مجردة من ظلالها الجمیلة و فی الطریقة الثانية تخاطب الحس و الوجدان و تصل إلی النفس من منافذ شتی: من الحواس بالتخییل و من الحس عن طریق الحواس و من الوجدان المنفعل بالأصداء و الأضواء و یكون الذهن منفذاً واحداً من منافذها الكثیره إلی النفس لا منفذها المفرد الوحید» (قطب، ۱۴۲۳ق: ۲۴۲).

بخش چهارم: تاثیر نظریه سید قطب بر کتب ادبی بعد از خود

در این باره در کتاب «نظریه تصویر الفنی عند سید قطب» آمده است که بعد از نظریه سید قطب در مورد زیبایی‌های قرآن کریم که به نام قاعده «تصویر هنری» مشهور شد

کسانی که در حیطه ادب و نقد ادبی اهل علم بودند و اساتید این فن، از این مبانی استفاده کردند و این قاعده را بر نمونه‌های مختلف ادبی تطبیق کردند. البته به خاطر شرائط سیاسی او بسیاری از ناقدان ادبی از آوردن اسم سید قطب ابا می‌کردند اما مطالب او را بدون ذکر منبع مورد استفاده قرار می‌دادند. تأثیرگذاری نظریه تصویری او آن قدر مشهود است که بعد از چاپ کتاب «التصویر الفنی» در بسیاری از دراسات ادبی قرآن کریم از اصطلاحات و زیبایی‌شناسی‌های سید قطب بیان می‌شد (خالدی، ۱۴۳۷ق: ۳۱۲).

در عین وجود شرائط خاص برای عدم نشر نظرات او اما با استفاده از منبع فوق، به نمونه کتبی که از نظریه او استفاده کرده و بعضاً بسط داده‌اند، اشاره می‌کنیم:

۱- «من بلاغه القرآن» نوشته احمد احمد بدوی: در این کتاب ذیل مباحث «القراءه الادبیه»، «تخیر اللفظ»، «التشبیه فی القرآن»، «التصویر بالاستعاره»، «اسلوب القرآن» و بسیاری از موضوعات و مثال‌های قرآنی از نظریه تصویر سید قطب استفاده شده است که متأسفانه به خاطر نکته‌ای که گفته شد نامی از سید قطب نبرده است.

۲- «القرآن الکریم، هدایت و اعجاز» نوشته محمد صادق عرجون: در این کتاب نویسنده در مورد اعجاز بیانی بحث کرده و ذیل آن به صوت مفصل از تصویر فنی در اسلوب قرآنی صحبت کرده و نمونه‌های مختلفی برای آن ذکر کرده است.

۳- «من منهل الادب الخالد» نوشته محمد مبارک: او نیز سوره‌های از قرآن کریم را با مبانی سید قطب تبیین کرده و در مقدمه خود از بی نظیر بودن و سرآمد بودن اکتشاف سید قطب صحبت کرده است.

۱. جهت کسب اطلاعات بیشتر رجوع شود به: خالدی، صلاح عبد الفتاح، نظریه تصویر الفنی عند سیدقطب

نوآوری سید قطب در زیبایی شناسی بیانی قرآن کریم / احمد رضا نیکو کلام عظیم ۴۰۷

- ۴- «بلاغه القرآن بین الفن و تاریخ» نوشته فتحی عامر: در این کتاب نظریات سید قطب به خوبی ارائه و تحلیل شده و جایگاه علمی ایشان تبیین شده است.
- ۵- «المعجزه الكبرى، القرآن» نوشته شیخ محمد ابی زهره: او نیز به صورت مفصل از انواع تصویر و تأثیر آن در تشبیه، استعاره و کنایه در قرآن کریم بحث کرده است.
- ۶- «القرآن والصوره البیانیه» نوشته عبد القادر حسین: همانطور که از عنوان کتاب مشخص است مباحث بلاغت را از دریچه تصویر بررسی کرده است.
- ۷- «مباحث فی علوم القرآن» نوشته دکتر صبحی صالح: در این کتاب از اعجاز قرآن بحث شده و سپس به مشهورترین کتب مخصوص به اعجاز در قدیم و جدید پرداخته است. او به زیبایی‌های هنری اسلوب قرآنی ورود کرده و در این زمینه از سید قطب به عنوان برترین و موفق‌ترین یاد کرده است و جایگاه او در امور زیبایی شناسی را برتر از رافعی می‌داند.
- او در برخی مواضع کتاب خود به ناکار آمدی بلاغت قدیم اشاره کرده و معتقد است نباید از حیات و حرکت و هماهنگی هنری در آیات قرآنی غافل شویم.
- در این کتاب تا پانزده نمونه ذکر شده است که ما به جهت اختصار به همین موارد اکتفا کردیم البته کتب دیگری نیز در راستای تبیین نظریات سید قطب نوشته شده که در فهرست ایشان نیامده است؛ نظیر: «علوم القرآن و اعجازه و تاریخ توثیقه» نوشته عدنان محمد زرور، «مباحث فی البلاغه و اعجاز القرآن» نوشته محمد رفعت زنجیر، «قضیه الاعجاز القرآنی و أثرها فی تدوین البلاغه العربیه» نوشته عبد العزیز عبد المعطی عرفه، «الاسلوب فی الاعجاز البلاغی للقرآن الکریم» نوشته محمد کریم الکواز و موارد دیگری که در این تحقیق از آنها استفاده شده است. در هر یک از این کتب فصل مستقلی برای سید قطب به عنوان صاحب نظر و ابداع کننده نظریه تصویر فنی اختصاص داده شده است.

با توجه به نمونه‌هایی که ذکر شد می‌توان دو نکته را نتیجه‌گیری کرد:

اول: سید قطب یک مدرسه مستقل و ابتکاری در زیبایی‌شناسی قرآن کریم داشته است و می‌توان او را مؤسس نگاه هنری به زیبایی‌های قرآن کریم دانست که با ابداع نظریه تصویر هنری توانست نگاه متفاوتی به بلاغت قرآنی ایجاد کند.

دوم: بعد از سید قطب مدرسه جدیدی در این زمینه شکل نگرفت و ابتکار خاصی انجام نشده است چراکه کتب مختلفی که بعد از ایشان در این زمینه نوشته شده‌اند که نام برده شد، تماماً در راستای تطبیق، توضیح یا بسط نظریه تصویری سید قطب بوده است. وکتبی هم که در راستای نظریه سید قطب نبوده مانند «النبأ العظیم نظرات جدیده فی القرآن» نوشته محمد عبد الله دراز در زمینه زیبایی هنری ورود چندانی نکرده که قابل توجه باشد.

نتیجه

۱. سید قطب سیر تطور نگاه به زیبایی‌شناسی قرآن کریم را محقق در سه مرحله درک فطری بدون تحلیل زیبایی‌ها، درک مواضع زیبایی و تحلیل آن به صورت پراکنده و کشف قاعده کلی برای این امر می‌داند.

۲. به نظر سید قطب در مورد زیبایی فنی قرآن کریم اکثر مفسرین و بلاغی‌ها ورود نکردند اما در بین علماء بلاغت و کسانی که از اعجاز ادبی بحث می‌کنند، اولین کسی که در این زمینه مطلب نوشت، عبد القاهر جرجانی بود. اولین کسی هم که بین مفسرین توانسته بود برخی از مواضع این زیبایی‌ها را تشخیص دهد زمخشری است.

۳. وجه تمایز زیبایی‌شناسی سید قطب با اهل بلاغت در کلی بودن نگاه سید قطب و جزئی‌نگری اهل بلاغت، عدم تمرکز سید قطب بر قواعد بلاغی و نزاع لفظ و معنی و تفاوت در زیرساخت‌های ادبی است.

۴. بسیاری از نویسندگان بعد از سید قطب از نظرات او ولو برخی بدون ذکر نام استفاده کردند و بسیاری از محققین در کتب خود به نوآورانه بودن مکتب تفسیری سید قطب اذعان کردند.

منابع

قرآن کریم

جرجانی، عبدالقاهر (بی تا)، دلائل الاعجاز، قاهره، دار المعارف.

الخالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۴۲۱ هـ.ق)، المنهج الحرکی فی ظلال القرآن، اردن، دارعمار، چاپ دوم.
_____ (۱۴۳۷ هـ.ق)، نظریه تصویر الفنی عند سید قطب، اردن، دارالفاروق،

چاپ اول.

خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۱۳ هـ.ق)، الايضاح فی علوم البلاغه، المعانی والبیان و البدیع، قاهره، المكتبة الازهریه للتراث، چاپ سوم.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۸ هـ.ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دارالکتب العربی.

قطب، سید (۱۴۲۳ هـ.ق)، تصویر الفنی فی القرآن، قاهره، دارالشروق، چاپ شانزدهم.

_____ (۱۴۲۴ هـ.ق)، النقد الادبی اصوله و مناهجه، قاهره، دارالشروق، چاپ هشتم.

_____ (۱۴۰۳ هـ.ق)، کتب و شخصیات، قاهره، دارالشروق، چاپ سوم.

_____ (۱۴۲۷ هـ.ق)، مشاهد القیامه فی القرآن، قاهره، دارالشروق، چاپ شانزدهم.

النقاش، رجاء (۱۹۷۷م)، منهج سید قطب فی تفسیر القرآن، نشریه الهلال، شماره ۲.

النویهی، محمد (۱۹۴۹م)، ثقافه الناقد الادبی، قاهره، مطبعه لجنه التألیف و الترجمه و النشر،

چاپ اول.

References

Holy Quran

Jurjani, Abdul Qahir, Beita, Dalai al-Ijaz, Cairo, Dar al-Maarif. [In Arabic]

Al-Khaldi, Salah Abdul Fattah, (1421 A.H.), Al-Manhaj al-Haraki fi Zalal-e-Qur'an, Jordan, Dar Ammar, second edition. [In Arabic]

_____ (1437 A.H.), The Theory of Al-Thamz Al-Fani by Seyyed Qutb, Jordan, Dar al-Farooq, first edition. [In Arabic]

Khatib Qazvini, Muhammad bin Abd al-Rahman, (1413 AH), Al-Aydhah fi Ulum al-Balagha, Al-Ma'ani Walbayan and Al-Badi'i, Cairo, Al-Maktabeh Al-Azhariyya Lalrath, third edition. [In Arabic]

Zamakhshari, Mahmoud bin Omar, (1408 A.H.), Al-Kashf on the facts of Ghawamaz al-Tanzir and the eyes of al-Aghawil in the interpretations, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, Beta. [In Arabic]

Qutb, Seyyed, (1423 A.H.), Al-Thamb al-Fani Fi Al-Qur'an, Cairo, Dar al-Shoroq, 16th edition. [In Arabic]

_____ (1424 A.H.), al-Samat al-Adabi Usuleh wa Manahjeh, Cairo, Dar al-Shoroq, 8th edition. [In Arabic]

_____ (1403 A.H.), Books and Personalities, Cairo, Dar al-Shoroq, third edition. [In Arabic]

_____ (1427 A.H.), Mushahid al-Qiyamah fi al-Qur'an, Cairo, Dar al-Shoroq, 11th edition. [In Arabic]

Al-Naqash, Raja, (1977), Seyyed Qutb's Methodology in Tafsir Al-Qur'an, Al-Hilal Magazine, No. 2. [In Arabic]

Al-Nawihi, Muhammad, (1949), Thaqafa al-Naqd al-Adabi, Cairo, Lajnah Publishing House, Authorship and Translation, first edition. [In Arabic]

Contentes

- An Interpretive Study of the Role of Belief in the Day of Judgment on Human Destiny in the Surahs Al-Haqqah and Al-Ma'arij..... 13
Khadijeh Ahmadi Bighash, Elham Mahmoud Abadi
- An Evaluation of Common Interpretive Theories on the Relationship Between Condition and Penalty in Verse 3 of Surah An-Nisa, Emphasizing the Coherence, Network Structure, and Trans-historicity of the Text.....41
Fatemeh Sadat Hosseini, Bibi Zahra Hosseini Jahanabad
- Re-examining the Symbolic Concepts of the Number Forty in Religious and Islamic Culture and Their Alignment with the Arba'in of Imam Hussein (A.S.).....77
Farzad Dehghani, Mojtaba Mohammadi Anvigh
- Semantic Connections of the Pair of Surahs Noah and Jinn 109
Mohsen Rajabi Qodsi, Akram Jafarzadeh
- Analysis of the Characteristics of the Tyrants in the Era of Prophet Moses (A.S.)..... 143
Fatemeh Shahmohammadi, Seyyed Ziaoddin Olyanasab
- Analysis of the Educational System of the Stages and Levels of Human Interaction with God from the Perspective of Interpreters167
Mohammad Hosein Shirafkan, Mahdi Davari, Ali Ghazanfari
- The Necessity of Hardship in the Process of Human Growth and Resilience with Reference to the Verses of the Holy Qur'an205
Mohammad Shirvany, Rouhollah Sourì
- From Absolute Human Knowledge to the Mentorship of Imam Ali (A.S.) in Explaining Educational Verses with Emphasis on al-Bahrani's Alburhan229
Samad Abdollahi Abed

An Analytical-Case Study Examination of the Cause of Revelation
for Verses 5 to 22 of Surah Al-Insan.....261
Razieh Farhanian, Seyyed Ahmad Mir Hussein Niri

Descent-Based Interpretation as a Cultural Interpretation of the
Qur'an (Focusing on the Works of Abdul Karim Behjatpour)301
Alireza Mohammadifard

Symbolism in the Qur'anic Story of Prophet Ibrahim (PBUH) ..343
Davood Memari, Amir Jabari

Sayyid Qutb's Innovation in the Rhetorical Aesthetics of the Holy
Qur'an.....383
AhmadReza Nikookalam Azim



Azarbaijan Shahid Madani University

Biannual Journal
Research in Narrative in Interpretation
of the 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:

Seyyed-Foad Behzadpoor

Persian Proofreading:

Dr. Mahdi Ramazani; Dr. Parisa Habibi

Layout & Typesetting:

Ayshan Computer

Mails:

Tafsirp.asari@gmail.com

Tafsir.P@outlook.com

Quran@azaruniv.ac.ir

Website:

Quran.azaruniv.ac.ir

Address: Faculty of theology and Islamic studies, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz-Maragheh Motorway, 35 Km from Tabriz, Iran
Tel. :041-31452454

Postal Code: 5375171379



Research in Narrative in Interpretation of the Quran has been printed & published with the permission number 92/35940 of the ministry of culture and Islamic guidance.

Biannual Journal

Research in Narrative in Interpretation

Year 11th, 21th consecutive

Spring and Summer 2024, ISSN: 8333-3060

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. Abdolhad 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 Mahmud 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. Seyfollah Ahadi	Dr. Mohammad AminFard	Dr. MohammadReza Pircheragh
Dr. Habibollah Halimi Jolodar	Dr. Farzad Dehghani	Dr. Seyfali ZahediFar
Dr. Mohammad Sharifi	Dr. Rogayya Sadegi Niri	Dr. Samad Abdollahi Abed
Dr. Karim Alimohammadi	Dr. Sajjad MohammadFam	Dr. Davood Memari
Dr. Mohammad Molavi	Dr. Seyyed Majid Nabavi	Dr. Behbood Yarigholi
Dr. Mohammad Hadi YadollahPour		



Azarbaijan
Shahid Madani University
ISSN 3060-8333

Biannual Journal

Research in Narrative in Interpretation of the Quran

- * An Interpretive Study of the Role of Belief in the Day of Judgment on Human Destiny in the Surahs Al-Haqqah and Al-Ma'arij 13
Khadijeh Ahmadi Bighash, Elham Mahmoud Abadi
- * An Evaluation of Common Interpretive Theories on the Relationship Between Condition and Penalty in Verse 3 of Surah An-Nisa, Emphasizing the Coherence, Network Structure, and Trans-historicity of the Text 41
Fateme Sadat Hosseini, Bibi Zahra Hosseini Jahanabad
- * Re-examining the Symbolic Concepts of the Number Forty in Religious and Islamic Culture and Their Alignment with the Arba'in of Imam Hussein (A.S.) 77
Farzad Dehghani, Mojtaba Mohammadi Anvigh
- * Semantic Connections of the Pair of Surahs Noah and Jinn 109
Mohsen Rajabi Qodsi, Akram Jafarzadeh
- * Analysis of the Characteristics of the Tyrants in the Era of Prophet Moses (A.S.) 143
Fateme Shahmohammadi, Seyyed Ziaoddin Olyanasab
- * Analysis of the Educational System of the Stages and Levels of Human Interaction with God from the Perspective of Interpreters 167
Mohammad Hosein Shirafkan, Mahdi Davari, Ali Ghazanfari
- * The Necessity of Hardship in the Process of Human Growth and Resilience with Reference to the Verses of the Holy Qur'an 205
Mohammad Shirvany, Rouhollah Souri
- * From Absolute Human Knowledge to the Mentorship of Imam Ali (A.S.) in Explaining Educational Verses with Emphasis on al-Bahrani's Alburhan 229
Samad Abdollahi Abed
- * An Analytical-Case Study Examination of the Cause of Revelation for Verses 5 to 22 of Surah Al-Insan 261
Razieh Farhanian, Seyyed Ahmad Mir Hussein Niri
- * Descent-Based Interpretation as a Cultural Interpretation of the Qur'an (Focusing on the Works of Abdul Karim Behjatpour) 301
Alireza Mohammadifard
- * Symbolism in the Qur'anic Story of Prophet Ibrahim (PBUH) 343
Davood Memari, Amir Jabari
- * Sayyid Qutb's Innovation in the Rhetorical Aesthetics of the Holy Qur'an 383
AhmadReza Nikookalam Azim

Year 11th, Secondary, Issue 21th consecutive
Spring & Summer 2024