

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست مطالب

تحلیل تطبیقی قاعدهٔ ترادف واژگان در تفسیر قرآن با رویکرد معناشناسی در تفسیر «المیزان» و «التحریر و التئویر»	
محمدعلی مهدوی راد و زهرا عماری الهیاری .....	۳
نقش ریشه‌شناسی و سیاق در فهم آیات مشابه لفظی / بی‌بی‌زینب حسینی و حسین قائمی اصل و کلثوم افضلی ...	۳۱
اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم / سیدرضا مؤدب و اصغر مهری .....	۵۵
ماهیت تفسیر انفسی قرآن کریم / اکرم حسین‌زاده و محمد شریفی .....	۸۳
تحلیل و بررسی تطبیقی مستندات قرآنی حکم حکومتی در آرای تفسیری امام خمینی و شهید صدر	
مجید بیگی و علی کربلایی بازوکی .....	۱۱۳
بررسی آسیب تقلید در اعتقادات دینی از منظر قرآن کریم / امیر احمدنژاد و زهرا کلباسی .....	۱۳۹
واکاوی تفسیر آیهٔ حد سرقه به آیهٔ «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» (به عنوان یکی از مستندات روایی روش تفسیری قرآن به قرآن)	
مهدی عبادی و سیدمحمد مرتضوی و محمدابراهیم روشن‌ضمیر .....	۱۶۷
مدل قرآنی تحول نگرش یا تصحیح معیار ارزش‌گذاری انسان / بی‌بی حکیمه حسینی دولت‌آباد و حسن نقی‌زاده	۱۸۹
کاوشی در پدیدهٔ تکرار و تعدد نزول / منصور پهلوان و محمدعلی حیدری مزرعه‌آخوند و محمدرضا اشتری رکن‌آباد	۲۱۱
مستندات قرآنی روایات باب «صبر» اصول کافی / غلامرضا رئیس‌یان و حجت‌اله حکم‌آبادی .....	۲۳۷

## ترجمهٔ حکیدلها

ترجمهٔ عربی (موجز المقالات) / حمید عباس‌زاده .....	۲۶۹
ترجمهٔ انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی .....	۲۹۰

## راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیترهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲ و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

# تحلیل تطبیقی قاعده‌ترادف واژگان در تفسیر قرآن

با رویکرد معناشناسی در تفسیر «المیزان» و «التحریر و التنبیر»\*

- محمدعلی مهدوی راد<sup>۱</sup>
- زهرا عماری الهیاری<sup>۲</sup>

## چکیده

مفسران هرچند از اصول و قواعد خاصی در تفسیر بهره برده‌اند، غالباً بدون تبیین این قواعد نانوشته و ناگفته، به امر تفسیر پرداخته‌اند. تحقیقات موجود در این باره نیز صرفاً به استخراج قواعد از کتب علوم قرآن، اصول فقه، لغت و قواعد عربیت، برخی مقدمات تفسیر و کتب پراکنده اکتفا نموده‌اند؛ حال آنکه استخراج قواعد از متن تفاسیر و کاوش در میان نظرات تفسیری مفسران در لابه‌لای آیات قرآن، قواعد و نکات بدیعی را برخواهد نمود. تنقیح این قواعد، گنجینه‌پرارزشی از قواعد تفسیر و زیرساخت‌های آن در اختیار مفسران قرار می‌دهد و رهاورد این تلاش، ضابطه‌مند شدن علم تفسیر از رهگذر تدوین مجموعه‌ای متقن از قواعد تفسیر است که قطعاً فهم دقیق‌تر و به دور از لغزش و خطا در فهم مراد از آیات قرآن کریم را به دنبال دارد. این جستار بر آن است تا زیرساخت‌های مورد استفاده

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۳۱.

۱. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (mahdavidrad@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث (zahraammari@gmail.com).

در ترادف واژگان قرآن کریم را با رویکرد معناشناسی جدید، در میان نظرات تفسیری دو مفسر مؤثر در قرون اخیر، یعنی علامه طباطبایی و ابن عاشور جستجو کند.

**واژگان کلیدی:** قواعد تفسیر، ترادف، علامه طباطبایی، ابن عاشور، معناشناسی.

### درآمد

بازخوانی اندیشه‌های مفسران و استظهار قواعد نانوشته به کار بسته‌شده از سوی ایشان در زمینه‌های گوناگون تفسیری، به مثابه ابزار محکم و متقنی در اختیار قرآن‌پژوهان است تا با خوانش و پالایش آن، اتقان و اطمینان لازم در گزینش آرای تفسیری متعدد فراهم آید و از ورود استنباط‌های نادرست به تفسیر قرآن و پیامد فهم نادرست جلوگیری شود. هدف عمده این پژوهش به دست دادن زیرساخت‌هایی از ترادف در قرآن کریم، در دو تفسیر بزرگ از تفاسیر مؤثر در دوره معاصر جهان اسلام، *المیزان* و *التحریر و التنویر* است. روش تفسیری علامه طباطبایی در عصر حاضر، یعنی تفسیر قرآن به قرآن، از جهات گوناگون شایسته تأمل و واکاوی است. از آنجا که دیدگاه غالب درباره تفسیر *المیزان*، استفاده و توجه کمتر علامه به مباحث ادبی و لغوی است<sup>۱</sup> و از سوی دیگر بهره‌برداری‌های ادبی ابن عاشور در *التحریر و التنویر* نسبتاً افزون و غالب است، تحلیل دقیق زیرساخت‌های مربوط به ترادف در این دو تفسیر، دقت‌های تفسیری دو مفسر را در این حوزه به صورت تطبیقی برمی‌نماید و از توجه علامه در این حوزه پرده برمی‌دارد و نیز در به کارگیری صحیح این قاعده برای فهم دقیق و کاربردی قرآن کریم مؤثر است و ارائه طریق به مفسران قرآن کریم در جهت فهم و تفسیر بهتر قرآن کریم و انتخاب روش دقیق‌تر در تفسیر و بهره‌گیری از آن را در ابعاد گوناگون در پی خواهد داشت.

۱. مؤلف کتاب *ترادف در قرآن کریم* از کم‌توجهی علامه به شرح و بسط واژگان مترادف در *المیزان* و بیان فرق بین آن‌ها سخن گفته است (میرلوحی، ۱۳۹۲: ۱۶۱)؛ اما در این تحقیق، موجه نبودن این ادعا اثبات خواهد شد. همچنین مؤلف مقاله «شیوه لغوی علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان*» معتقد است که علامه در *المیزان* با تحلیلی متفاوت از سایر مفسران به تفسیر لغوی پرداخته است؛ مثلاً به اشعار عرب استشهد نکرده یا برای بیان معانی الفاظ از آیات قرآن استمداد طلبیده است، حال آنکه شیوه لغوی علامه در ترادف واژگان علاوه بر استمداد از قرآن، پیمایش مسیری عقلایی همچون سایر مفسران بوده است (اقبالی، ۱۳۸۲: ش ۴).

## ترادف

از جمله مهم‌ترین روابط مفهومی در سطح واژگان می‌توان به هم‌معنایی<sup>۱</sup> یا ترادف اشاره کرد. ترادف را در لغت به معنای «پی‌درپی بودن و تابع» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۲/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۴/۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۹) و در اصطلاح، تعاریف گوناگونی برای آن ارائه کرده‌اند؛ از جمله: «دلالت دو لفظ مختلف بر معنای واحد» (ابن فارس، ۱۴۱۴: ۲۰۶) و «دلالت دو لفظ مفرد به اعتبار واحد، در محیط همسان بر معنایی یکسان به گونه‌ای که این دلالت حقیقی، اصیل و مستقل باشد» (منجد، ۱۴۱۷: ۳۵). برخی معتقدند که در تعریف ترادف باید اتحاد دو واژه در معنای مراد (مصدق) را ملاک قرار داد، صرف‌نظر از آنکه در جهات دیگر با هم متحد باشند یا نه (فخرالدین رازی، ۱۴۱۲: ۲۵۳/۱). اما برخی دیگر، اتحاد در معنای مصداق را هم در تعریف ترادف لحاظ کرده و گفته‌اند:

ترادف بر دو معنا اطلاق می‌شود: اول اتحاد در مصداق و دوم اتحاد در مفهوم (جرجانی، ۱۳۵۷: ۳۱).

در معنانشناسی جدید، ترادف بین دو واژه هنگامی اثبات می‌شود که اگر دو واژه هم‌معنا به جای هم به کار روند، در معنای زنجیره‌گفتار تغییری حاصل نشود (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۰۶).

درباره اصل امکان ترادف بین واژگان اختلاف نظر وجود داشته و دارد؛ برخی محققان تفاوت معنایی مختصر در برخی از واژگان را در واقع گونه‌ای ترادف جزئی می‌دانند (منجد، ۱۴۱۷: ۷۸).<sup>۲</sup> از دیدگاه عده‌ای دیگر، الفاظ مترادف تنها به سبب دلالت اجمالی آن‌ها بر یک معنای واحد است که در میان عموم متعلمان و متکلمان، مترادف خوانده شده‌اند، وگرنه از نظر علوم زبانی، دقایق و لطایف بسیار ظریفی در تفاوت‌های میان این کلمات قابل بحث و بررسی است (لاشین، ۱۴۰۲: ۱۲۷).

لاینز<sup>۳</sup> الفظی را که یک معنا داشته باشند، مترادف می‌داند، نه الفظی که تنها تشابه

1. Synonymy.

۲. لبایدی نیز ترادف را به دو نوع تام و شبه ترادف یا جزئی تقسیم کرده و وقوع ترادف تام را بسیار بعید دانسته است (بی‌تا: ۲۳).

۳. John Lyons: وی متولد ۱۹۳۲ م. زبان‌شناس انگلیسی است.

معنایی میان آن‌ها وجود داشته باشد (۱۳۹۱: ۹۱). از این رو، سه نوع هم‌معنایی میان کلمات را برشمرده است: تقریبی، نسبی و مطلق، که خود نشانگر آن است که وی وجود مترادف مطلق را پذیرفته است. اما پالمراً<sup>۱</sup> به طور کلی به وجود هم‌معنایی میان واژگان معتقد نیست و می‌نویسد:

هیچ دو واژه‌ای دقیقاً دارای یک معنا نیستند. البته بعید هم به نظر می‌رسد که در یک زبان، دو واژه با یک معنای واحد بتوانند در کنار هم به حیات خود ادامه دهند (۱۳۹۱: ۱۰۷).

حقیقت آن است که امکان وقوع مترادف تام در زبان هر چند محال نیست، بسیار نادر است و به علل و اسباب گوناگون، این مترادف اندک‌زمانی بیش دوام نخواهد داشت؛ زیرا دیری نمی‌پاید که تفاوت‌هایی میان آن‌ها بروز می‌کند و هر یک از آن‌ها متناسب با معنایی جداگانه رواج می‌یابد (عبدالطوب، ۱۴۲۰: ۳۰۹). افزون بر آنکه عده‌ای نیز مترادف مطلق را با اقتصاد زبان مغایر می‌دانند. اگر دو واژه کاملاً مترادف باشند، در این صورت یکی از این دو واژه در میان واژگان زبان حشو خواهد بود، به گونه‌ای که نمی‌توانند با هم به حیات خود در نظام زبان ادامه دهند. به ناچار یکی از آن‌ها باید از نظام زبان خارج شود یا با تغییر در بار عاطفی یا معنایی، ارزش جدیدی به خود اختصاص دهد (افراشی، ۱۳۷۸: ش ۱۷۱/۳۴).

### ترادف از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی از لفظ «مترادف» به جز چند بار استفاده نکرده و بیشتر به بیان معنای واژه با واژه‌ای دیگر پرداخته که ظاهراً در بسیاری از موارد مترادف معنایی را از آن برداشت کرده است. وی نه چندان در بررسی این واژگان غور و تأمل می‌کند که تفسیر را در انبوه مباحث لغوی و ادبی به درازا بکشد و نه بی‌توجه از کنار آن‌ها می‌گذرد. هر جا ضرورت ایجاب نموده، مترادف را اثبات یا رد کرده و در این راستا از قواعد گوناگونی بهره جسته است. در مواردی نیز بدون اشاره و تدقیق در چرایی و چگونگی مترادف، تنها به ذکر معنای واژگان اکتفا کرده است. او گاه میان دو واژه قائل به اتحاد

۱. از زبان‌شناسان به نام انگلیسی.

معنایی است، گاه دو لفظ را قریب‌المعنی دانسته<sup>۱</sup> و گاهی دیگر به طور کلی منکر وجود مترادف میان آن‌هاست.

### ترادف از دیدگاه ابن عاشور

ابن عاشور بر این باور است که دو لفظی که بر یک معنا دلالت یکسان دارند، مترادف محسوب می‌شوند (زهرانی، ۱۴۳۰: ۲۸۸). این تعریف در واقع به نوعی از توسعه معنای ترادف و گسترش دایره آن از دیدگاه ابن عاشور دلالت دارد؛ با اینکه او قصد ندارد مانند بسیاری از دانشمندان زبان‌شناس که حکم به ترادف میان واژگان قریب‌المعنی کرده‌اند و در نتیجه به ترادف میان بسیاری از الفاظ گراییده‌اند، عمل کند (همان). ابن عاشور اصل را در زبان، بر عدم ترادف دانسته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۲۲/۱) و این همان اصلی است که ابن عاشور را وادار می‌کند از اطلاق نام «ترادف تام» بر برخی الفاظ مانند «وهن» و «ضعف» خودداری کند، بلکه آن دو را قریب‌المعنی بداند (همان: ۲۴۴/۳). او کراراً به وجود الفاظ قریب‌المعنی اشاره کرده و تفاوت‌های میان آن‌ها را برشمرده است. بنابراین او نیز به مانند علامه طباطبایی به وجود شبه ترادف یا ترادف متقارب اعتقاد دارد، ولی عملاً در موارد متعدد، به وجود ترادف میان دو لفظ نیز اقرار کرده است که از آن جمله می‌توان به واژگانی چون «فلک» و «سفینه» (همان: ۱۴۴/۱۱)، «عهد» و «میثاق»، «ایفاء» و «نفی النقص»، و... اشاره کرد (همان: ۱۷۳/۱۲؛ برای نمونه‌های دیگر ر.ک: همان: ۱۶۰/۱، ۲۹۸ و ۳۰۲).

### الف) مشترکات بین دو مفسر درباره ترادف

#### ۱. اتحاد در تمام اجزای معنا، اصلی‌ترین شرط ترادف

یکی از شروط مترادف بودن واژگان، اتحاد تام معنایی میان آن‌هاست که در مترادف بودن آن دو نقش اساسی دارد؛ برای نمونه آنچه یک عرب از لفظ «جلس» می‌فهمد، با برداشت او از «قعد» متفاوت است، از این رو نمی‌توان این دو کلمه را مترادف دانست

۱. علامه طباطبایی به نمونه‌های متعددی از واژگان قریب‌المعنی اشاره کرده و بعضاً تفاوت‌های آن‌ها را ذکر کرده و گاه از این واژگان با عبارت شبه مترادف نام برده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۶/۳ و ۱۶۴، ۱۷۹/۵، ۲۶/۱۰ و ۲۱۷).

(عبدالنواب، ۱۴۲۰: ۳۲۲). بنابراین دو واژه که معنای محوری یکسان دارند، ولی در یکی از ابعاد معنایی‌شان در تقابل با هم قرار گرفته‌اند، مترادف به شمار نمی‌روند.

### علامه طباطبایی

ایشان دو واژه «مسافحات» و «متخذات أخذان» را که در معنای محوری «زنا» مشترک‌اند، مترادف ندانسته و آورده است:  
این دو لفظ در مقابل هم قرار دارند؛ «سفاح» به معنای زنا آشکار و «اتخاذ خدن» به معنای زنا پنهان است (۱۴۱۷: ۲۷۸/۴).

### ابن عاشور

وی واژگان «خالق» و «بارئ» را با آنکه هر دو بر معنای «ایجاد» دلالت دارند، مترادف نمی‌داند. «خالق» در اصل به معنای اندازه‌گیری و تقدیر است و چون آفریدن همراه با تقدیر است، خداوند را «خالق» می‌نامند؛ از سوی دیگر چون اشیا و موجودات را از عدم ایجاد می‌کند، «بارئ» نامیده می‌شود (۱۴۲۰: ۱۱۱/۲۸).

## ۲. ضرورت بررسی کاربردهای قرآنی واژگان مترادف

بررسی کاربردهای قرآنی واژگان به ظاهر مترادف، در تبیین تفاوت‌های نهای معنایی این الفاظ ضروری است؛ به طوری که گاه مترادف دو واژه را اثبات و گاه رد می‌کند. عدم دقت در موارد استعمال واژگان در زبان و نیز در قرآن، به فهم نادرست خواهد انجامید.

### علامه طباطبایی

دو واژه «صراط» و «سبیل» در نگاه اول مترادف به نظر می‌رسند. اما با توجه به موارد استعمال آن مشخص می‌شود که با وجود آنکه خداوند در قرآن کریم از صراط و سبیل به صورت مکرر نام برده، اما در تمامی موارد، تنها یک صراط مستقیم به خود نسبت داده و در مقابل، سبیل‌های متعددی را به خود منسوب کرده است؛ پس میان خدا و بندگان چند سبیل و یک صراط مستقیم برقرار است. از سوی دیگر به جز سوره حمد، سوره دیگری که در آن صراط به کسی غیر از خدا نسبت داده شده باشد، وجود ندارد؛ حال آنکه سبیل به صورت مکرر به افراد گوناگون نسبت داده شده است؛ مانند «سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»



(نساء/ ۱۱۵)، ﴿سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىٰ﴾ (لقمان/ ۱۵). بر این اساس، تفاوت‌های دیگری نیز با استفاده از آیات قرآن بین صراط و سبیل قابل شناسایی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۰۲۱/۱). البته توجه به موارد استعمال کلمات برای فهم معنای آن‌ها، خاص قرآن نیست. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

«الفرق بين السرعة والعجلة على ما يستفاد من موارد استعمال الكلمتين، أن السرعة أمس بعمل الأعضاء والعجلة بعمل القلب...» (همان: ۳۱/۶).

علامه دربارهٔ دو واژه «حَبَّ» و «وَدَّ» نیز معتقد است که با توجه به موارد استعمال «وَدَّ» مشخص می‌شود که «وَدَّ» نوع خاصی از محبت است که آثار و تبعات آن ظاهر و هویداست؛ مانند الفت، مروده و احسان (همان: ۳۷۴/۱۰).

از سوی دیگر، با وجود تصریح علامه بر این قاعده، مشاهده می‌کنیم که وی در بیان تفاوت معنای «انزال» و «تنزیل» و به طور کلی در معنای دو باب افعال و تفعیل، هرچند به طور غالبی معتقد به این معناست، ولی روشی غیر از این را در پیش گرفته و گویا موارد استعمال دو واژه را در مترادف آن‌ها لحاظ نکرده است. وی پس از آنکه «انزال» را خاصّ نزول دفعی و «تنزیل» را مختصّ نزول تدریجی معرفی کرده است، نزول دفعی را بر نازل شدن حقیقت قرآن بر قلب پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و نزول تدریجی را مربوط به قالب بشری و خواندنی آن حمل کرده که در مدت ۲۳ سال نازل شده است (همان: ۱۸/۲). حال آنکه با دقت در آیات دیگر قرآن که در آن‌ها مشتقات «انزال» و «تنزیل» به کار رفته، موارد نقض مهمی در استعمالات قرآنی برای محدود کردن این دو واژه در معنای نزول دفعی و تدریجی به چشم می‌خورد؛ برای نمونه در آیه ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (فرقان/ ۳۲)، لفظ «نُزِّلَ» به کار رفته، اما بلافاصله پس از آن عبارت «جمله واحد» آمده است؛ اگر تنزیل به معنای نزول تدریجی باشد، چرا دربارهٔ نزول دفعی به کار رفته است؟! در جایی دیگر فرموده است: ﴿قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ﴾ (نساء/ ۱۴۰). در این آیه واژه «نُزِّلَ» از باب تفعیل به کار رفته است و اشاره به یک آیه از قرآن دارد که نه تدریجی است و نه نزول پی‌درپی. در آیات ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً مُتَجَاوِجًا﴾ و ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ...﴾ انزال به معنای نزول دفعی نیست. آیا

اگر قرآن به یکباره بر کوه فرستاده نشود، چنین اتفاقی رخ نخواهد داد؟! حال آنکه چه یکباره و چه به تدریج، تفاوتی در اصل ماجرا نخواهد داشت. از این رو، در استعمال قرآنی تفاوتی میان انزال و تنزیل نیست و هر یک از این دو واژه را می‌توان جانشین یکدیگر ساخت (مهدوی راد، ۱۳۸۲: ۲۴۰).

### ابن عاشور

ابن عاشور دربارهٔ معنای «صِرٌّ» معتقد است که این لفظ به معنای سرمای شدید و کشنده است و در استعمالات زبانی عربی، به معنای «باد بسیار سرد» نیامده است، بلکه لفظ «صرصر» به معنای باد شدیدی که ممکن است سرد هم باشد، استعمال شده است (۱۴۲۰: ۱۹۸/۳). بنابراین نباید بین «صِرٌّ» و «صرصر» خلط شود. همچنین در آیهٔ ﴿أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾ (مریم/ ۹۱)، هم معنایی «دعوا» و «نسبوا» را با استناد به آیهٔ ﴿أُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ (احزاب/ ۵) نتیجه گرفته است. در آیهٔ ﴿مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَلَأْنَاهُمْ لَكُمْ﴾ (انعام/ ۶) نیز دو فعل «مَكَانَهُمْ» و «نَمَكْنُ لَكُمْ» به کار رفته است که به سبب آنکه یکی از آن‌ها با حرف لام قرین شده، از نظر معنا متفاوت‌اند؛ «مَكَّنَه» به معنای «جعلهُ متمكناً» و «مَكَّنَ لَهُ» به معنای «جعلهُ متمكناً لأجله» است (همان: ۲۰/۶). اما استعمالات قرآنی فرق میان این دو معنا را از بین برده است. در این آیه مراد از هر دو فعل یک چیز است؛ زیرا تفاوت بین دو امت از نظر برخورداری، تنها در صورتی ظاهر می‌شود که مقایسه در یک شیء واحد انجام شود و از این رو، باید معنای دو فعل در یک مفهوم مساوی متعین شود (همان). از این روست که مدلول آیات قرآنی در ایجاد مترادف مؤثر واقع شده‌اند.

### ۳. عدم جواز عطف بین دو مترادف

از دیدگاه علامه طباطبایی و ابن عاشور، عطف بین دو مترادف جایز نیست. این امر در میان سایر مفسران از جملهٔ مسائل اختلافی است. برخی معتقدند که مجموع دو لفظ مترادف، معنایی را می‌رساند که از یکی از آن دو لفظ به تنهایی فهمیده نمی‌شود؛ زیرا ترکیب، معنای زیادتری ایجاد می‌کند (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۹۱/۲). در عین حال عده‌ای دیگر مانند میرد م. (۲۸۵)، این امر را انکار، و مواردی را که موافقان به آن استناد کرده‌اند، تأویل می‌کنند (همان).

## علامه طباطبایی

بر اساس نظر علامه، عطف دو واژه به هم هنگامی صحیح است که بین آن‌ها اختلاف معنایی وجود داشته باشد و عطف واژگانی که غرض واحدی را افاده می‌کنند، وجهی ندارد (۱۴۱۷: ۱/۲۴۶)؛ برای نمونه، تدبر در قرآن نشان می‌دهد که لازمه جمع میان دو واژه «إثم» و «خطیئة» در آیه «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا» (نساء/۱۱۲) و تردید میان آن دو، افزون بر نسبت دادن هر دو کلمه به فعل «کسب»، آن است که هر کدام معنای خاص خود را داشته باشند (همان: ۵/۷۷). از همین رو در آیه «فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ» (بقره/۱۰۹)، معنای «عفو» و «صفح» را یکسان ندانسته است (همان: ۱۲/۱۹۰).

## ابن عاشور

وی نیز به عطف بین دو مترادف معتقد نیست. نمونه‌های متعدد موجود، حکایت از همین امر دارد. او در آیه «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْتَأِ فَتَدِرْ أَخْتَمِلْ بِهَتَانَا وَإِثْمًا مَبِينًا» (نساء/۱۱۲)، ذکر دو واژه «خطیئة» و «إثم» را دلیل بر مغایرت آن دو با هم، و «خطیئة» را گناه صغیره و «إثم» را گناه کبیره دانسته است (۱۴۲۰: ۴/۲۵۰).

در آیه «فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمَعْتَرَ» (حج/۳۶)، عطف بین دو واژه «المعتر» و «القانع» را دلیلی بر مغایرت بین آن دو دانسته و معتقد است که اگر معنای هر دو کلمه یکسان می‌بود، به هم عطف نمی‌شدند؛ همان طور که در آیه «وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ» (حج/۲۸) دو واژه «البائس» و «الفقیر» به هم عطف نشده‌اند (همان: ۱۷/۱۹۳).

در آیه «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّكُمْ عَمِي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره/۱۷۱) نیز بر این باور است که دو واژه «دعاء» و «نداء» مترادف نیستند و قول کسانی را که عطف بین آن دو را از باب تأکید دانسته‌اند، پذیرفته است؛ زیرا به باور او، تأکید لفظی عطف نمی‌شود. وی این دو کلمه را دو صوت دانسته که چوپان‌ها با آن گوسفندان را خطاب قرار می‌دادند و عطف موجود در آیه، نشان از مترادف نبودن آن دو دارد (همان: ۲/۱۱۲). از این رو و با توجه به موارد دیگری در تفسیر التحریر و التنویر می‌توان استنباط کرد که ابن عاشور به عدم عطف در تأکید لفظی معتقد است و

تأکید را تنها هنگامی که مغایرتی در معنا وجود داشته باشد، قابل عطف دانسته است (ر.ک: همان: ۱۰۸/۱۳ و ۲۱۲).

در آیه «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا» (یونس / ۹۰)، دو کلمه «عدو» و «بغی» را مترادف ندانسته و تنها به همین سبب عطف آن دو را به هم پذیرفته است (همان: ۱۶۹/۱۱).

این عاشور هرچند به طور غالب این مینا را به کار بسته است، گاه از مینای خود عدول کرده و در مواضعی دیگر، عطف دو مترادف را به هنگام تأکید لفظی پذیرفته است؛ هرچند باز هم در جای جای تفسیر خود، اقرار به عدم جواز عطف تأکید لفظی کرده است؛ برای نمونه، دو واژه «العداوة» و «البغضاء» را در آیه «فَأَغْرَيْنَا بَنِيهِمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مائده / ۱۴)، دو اسم برای دو معنا از جنس ناخوشایندی شدید دانسته است که هر دو با «محبّة» در تضادند و در چند موضع از قرآن، به یکدیگر عطف شده‌اند؛ اما این دو واژه مترادف نیستند که عطف آن‌ها به سبب تأکید باشد. از این سخن چنین استنباط می‌شود که وی عطف دو مترادف را به منظور تأکید لفظی جایز دانسته است، آنگاه به نظر مفسران درباره وجه تفاوت این دو واژه اشاره کرده (همان: ۶۵/۵) و در نهایت اعم یا اخص بودن معنای هر یک از این دو واژه را نسبت به دیگری نپذیرفته و معتقد است که بین آن دو، تضاد یا تباین حاکم است (همان: ۶۶/۵).

#### ۴. ضرورت یکسانی متقابل‌های دو لفظ مترادف

مطابقت کامل میان مؤلفه‌های معنایی دو واژه هم‌معنا سبب می‌شود که این دو واژه در تقابل‌های یکسان شرکت کنند و به ویژه، متضادهای معنایی یکسان داشته باشند (افراشی، ۱۳۷۸: ۱۶۹/۳۴). پالمر یکی از دلایل خود را در نپذیرفتن هم‌معنایی میان واژگان، بررسی واژگان متقابل آن‌ها می‌داند؛ به طوری که از میان دو یا چند واژه هم‌معنا، هر یک ممکن است واژه متقابل خاص خود را داشته باشد (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۱۲). از این رو، در صورتی که هر دو واژه در تقابل با واژه متضاد یکسانی باشند، می‌توان درباره ترادف آن دو تأمل کرد.

ایشان به ترادف کلمه «أذى» با «ضرر» اعتقاد ندارد؛ زیرا متضاد کلمه «ضرر»، «نفع» است، اما واژه «أذى» در مقابل «نفع» استفاده نمی‌شود. هیچ‌گاه به جای داروی مضر نمی‌توانیم داروی مودی به کار ببریم؛ از سوی دیگر، اگر «اذیت» را با «ضرر» مترادف بدانیم، آنگاه در آیاتی مانند ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (احزاب / ۵۷) و ﴿لِمَنْ تُوذُونَ وَ قَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ (صف / ۵) که «اذیت» در معنای ضرر ظهور ندارد و با مشکل مواجه می‌شویم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۷/۲؛ برای نمونه دیگر ر.ک: همان: ۳/۶۶). دو واژه «طیب» و «طاهر» نیز به سبب تقابل واژه «طیب» با «خبیث» (همان: ۱۲/۲۳۶) و «طهارة» با «نجاسة» (همان: ۲۰۸/۲) مترادف نیستند. الفاظ «رهبة» و «خوف» نیز به سبب تقابل‌های معنایی متفاوت خود، مترادف به شمار نمی‌روند (همان: ۱۲/۲۶۹). اما وی سه واژه «العبوس»، «التكلیح» و «التقطیب» را نظیر هم و در تقابل معنایی با «الطلاق» و «البشاشة» دانسته است (همان: ۸۷/۲۰).

#### ابن عاشور

ابن عاشور آنگاه که به گزارش از *الكشاف* زمخشری درباره دو لفظ «حمد» و «مدح» پرداخته است، بیان می‌کند که چون زمخشری برای این دو لفظ از یک واژه متضاد یکسان (ذم) استفاده کرده، بنابراین معتقد به ترادف این دو لفظ است. وی سپس باور زمخشری را به نقد کشیده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۳/۱). نمونه دیگر درباره دو لفظ «اشتری» و «شری» است که برخی از لغویان و مفسران آن دو را به یک معنا و مترادف دانسته‌اند. اما ابن عاشور این دو لفظ را به سبب آنکه «شری» به معنای «باع» و در مقابل «اشتری» به معنای «ابتاع» قرار دارد (همان: ۱/۲۹۳) مترادف ندانسته‌اند (همان: ۱۲/۴۰). اگر این دو لفظ مترادف بودند، قطعاً متضادها و مقابل‌های یکسان می‌داشتند (همان: ۴/۱۸۶).

#### ۵. توجه به امکان جانشینی میان واژگان مترادف

دو واژه واقعاً هم‌معنا باید بتوانند در تمامی جایگاه‌ها به جای یکدیگر بنشینند (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۱۱). اگر دو واژه را که در ظاهر مترادف به نظر می‌رسند، نتوان به هر دلیلی جانشین یکدیگر ساخت، نمی‌توان میان آن‌ها ترادف تام یا هم‌معنایی مطلق تصور کرد.

پالمر معتقد است که در این مفهوم، واژه‌های کاملاً هم معنا اصلاً وجود خارجی ندارند و برخی از واژه‌ها تنها در محیط مشخصی امکان جانشینی دارند (همان). اما کاربرد برخی کلمات مثل دو واژه «فلك» و «سفينة» برای مصداق واحد (کشتی حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام)، این باور را تقویت می‌کند که این دو واژه در قرآن مترادف‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۹۱):

﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَجْنِبْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلِكِ وَأَعْرِفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ﴾ (اعراف / ۶۴):

﴿فَأَجْنِبْنَاهُ وَأَصْحَابِ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (عنكبوت / ۱۵).

### علامه طباطبایی

ایشان در تفسیر آیه ۱۷۰ سوره بقره،<sup>۱</sup> هرچند «الْفِينَا» را به «وجدنا» تفسیر کرده، با توجه به آیه ۲۱ سوره لقمان،<sup>۲</sup> یک فرق معنایی مهم میان آن دو قائل است. علامه در آیه اول، به اعتبار بخش پایانی آیه، یعنی «أُولُو كَانِ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ»، «الْفِينَا» را تبعیت جاهلانه تفسیر کرده است (۱۴۱۷: ۴۱۹/۱). اما در آیه ۲۱ سوره لقمان، به اعتبار بخش نهایی آیه، یعنی «أُولُو كَانِ الشَّيْطَانِ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ»، «وجدنا» را به تبعیت عالمانه تفسیر نموده است؛ زیرا بر اساس فراز پایانی آیه، حتی در صورتی که شیطان ایشان را به سوی عذاب آتش دعوت کرده باشد، باز به تبعیت از پدران خود می‌پردازند. به عبارت دیگر، استفهام انکاری موجود در آیه، تداعی‌کننده این معناست که باطل بودن آنان برایشان ثابت شده و عاقبت آنان مشخص است و تبعیت و پیروی کردن از روی علم بوده است (همان: ۲۳۰/۱۶). بنابراین نمی‌توان دو واژه «وجدنا» و «الْفِينَا» را در این دو آیه جانشین همدیگر قرار داد.

### ابن عاشور

وی به این قاعده در آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره / ۱۶۴) اشاره کرده، معتقد است که در این آیه نمی‌توان به جای واژه «تصریف» از معادل‌هایی مانند «تبدیل»، «تغییر» و «اختلاف» استفاده کرد؛ زیرا لفظی که به شایستگی، نفس امر را حکایت می‌کند،

۱. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلِ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آيَاتِنَا وَأُولُو كَانِ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ».

۲. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلِ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آيَاتِنَا وَأُولُو كَانِ الشَّيْطَانِ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ».

همین واژه «تصریف» است. اصل پیدایش و ایجاد باد نیز به سبب همین تصریف و جابه‌جایی هوا از مکانی به مکان دیگر است؛ امری که ابن عاشور آن را «إطلاق الاسم علی الحاصل» دانسته است. از نظر او جایگزینی تصریف با تغییر، اعجاز علمی موجود در آیه را دستخوش تغییر می‌کند (۱۴۲۰: ۸۵/۲).

از اینجا می‌توان نتیجه گرفت در مواردی که در یک سیاق مشخص، امکان جانشینی دو واژه وجود ندارد، نمی‌توان آن دو لفظ را مترادف خواند؛ برای نمونه در آیات ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ إِذْ أَخَذَهَا مِنْ خَشْيَتِهِ لِيَفُكَّ مَا يَأْكُفُونَ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَيَطَّلِمَا كَأَنَّهُمَا يَأْكُمُونَ فَعَلَبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ﴾ (اعراف/۱۱۷-۱۱۹). ابن عاشور معتقد است که آنچه مانع جانشینی لفظ «وقع» با «نزل» شده، توجه به فعل «إلقاء» است؛ زیرا چیزی که انداخته می‌شود، روی زمین قرار می‌گیرد. بنابراین افتادن عصا روی زمین با ظهور حق همزمان بوده است (همان: ۲۳۶/۸). بنابراین مشخص می‌شود که در این سیاق، آوردن فعل «نزل» به جای «وقع» از جایگاه چندانی برخوردار نیست و چون نمی‌توان در سیاق واحد، هر دو واژه را به جای هم استعمال کرد، نمی‌توان آن دو را مترادف خواند. همچنین است که نمی‌توان به جای لفظ «انقلبوا» از «رجعوا» یا «صاروا» بهره برد؛ زیرا آنچه در این سیاق با صیغه «غلبوا» مناسب دارد، تنها همین واژه است و از فصاحت بیشتری برخوردار است (همان: ۲۳۷/۸).

## ۶. ضرورت توجه به تطور تاریخی و استعمالات زبانی واژگان مترادف

بررسی تطور تاریخی واژگانی که مترادف به نظر می‌رسند، در اثبات یا رد ترادف آن‌ها ضرورت دارد. ریشه‌شناسی مفردات قرآن به ویژه در بحث مترادفات، یکی از مقوله‌های مهم قواعد تفسیر است. با توجه به اشتراک ریشه‌ای زبان عربی با دیگر زبان‌های سامی، این امر اگر در حوزه‌های بین زبانی مورد توجه قرار گیرد، به نتایج بسیار دقیق و بدیعی منتهی خواهد شد. از این رو، یافتن مترادف برای برخی از واژگان قرآنی در میان زبان‌های سامی، امری است که نباید از آن غفلت ورزید و از پیامدهای مثبت این امر در غنی‌سازی محتوای تفسیر غافل بود.

### علامه طباطبایی

ایشان ذیل آیه ۹۶ سوره آل عمران، درباره معنای دو واژه «مکة» و «بکة» می‌نویسد:

«قيل إن بكّة هي مكّة وأنه من تبديل الميم باء كما في قولهم لازم و لازب و راتم و راتب ونحو ذلك» (۱۴۱۷: ۳/۳۵۰).

به عبارت دیگر شیوه اهل زبان در ابدال و ادغام حروف<sup>۱</sup>، سبب تفاوت ظاهری دو واژه بوده و اصل معنا در آن‌ها یکسان است. بنابراین وی این دو واژه را مترادف دانسته است. این ابدال و ادغام، گاه به سبب تفاوت در لهجه‌هاست؛ مثل تبدیل «کلوة» به «کلیة» در زبان اهل یمن، و گاه به سبب تفاوت در اصل وضع کلمات مترادف است و لهجه‌ها در آن دخالتی ندارند؛ مثل دو واژه «تلعثم» و «تلعذم» که ابدالی در آن‌ها رخ نداده و هر یک به صورت جداگانه وضع شده‌اند (سحیمی، ۱۴۱۵: ۸۷).

#### ابن عاشور

وی دو واژه «بکّة» و «مکّة» را از این مقوله دانسته و ابدال ميم و باء را در بسیاری از واژگانی که مترادف محسوب می‌شوند، پذیرفته است (۱۴۲۰: ۳/۱۵۹). واژه «لقاء» نیز در اصل به معنای مصادفه و مواجهه با کسی است؛ اما به مرور زمان، کاربرد غالب آن به معنای «لقاء در قتال» غالب شده و از این پس با قتال و نزاع مترادف است (همان: ۱۲۲/۹). ترادف در ریشه‌های واژگان نیز از این مقوله مستثنا نیست. در آیه ﴿أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ صَيْبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ﴾ (اعراف/ ۳۷)، هر دو ماده «نیل» و «نول» برای فعل «ینال» در کتب لغت ذکر شده است. بیشتر معانی ذکر شده برای دو واژه مترادف‌اند (همان: ۳۰۱/۸) و این امر بیشتر ناشی از قلب حروف یا تداخل لهجه‌هاست (همان: ۸۸/۸). ابن عاشور ترادف دو واژه «نفل» و «غنیمة» را نیز به سبب استعمالات زبانی دانسته است (همان: ۱۰۱/۹). در معنای واژه «قرب» ابن عاشور چنین می‌پندارد که این لفظ برآمده از زبان عبری است؛ زیرا در سفر لایوان و سفر خروج وجود داشته و به همین معنای قرب به کار رفته و قرآن کریم معادل فصیح آن را به صورت «المقرّبون» آورده است (همان: ۳۳۸/۴). در نصوص قدیمی نیز وصف ملائکه را در اشعار «امیة بن ابی صلت» با لفظ

۱. یکی از صفات حرف «باء» در کلام قدما، ابدال آن است. به علل گوناگون صوتی، «باء» به واج‌های دیگر یا حروف دیگر به «باء» تبدیل می‌شوند و یکی از ابدال‌های موجود در اشعار و اقوال عرب، تبدیل «باء و ميم» است که در لهجه بنی‌مازن و در کلماتی مانند «الرباء و الرمء» و «مکّة و بکّة» دیده می‌شود (ر.ک: ابن سکیت اهوازی، بی‌تا: ۱۰).



«کرویین» ملاحظه می‌کنیم که مشتق از «کرب» و مترادف «قرب» است (همان). وی واژه «قبله» را نیز در عربی با واژه «جنوب» در میان قوم بنی‌اسرائیل مترادف دانسته است؛ زیرا قبله آنان بر اساس آیین حنیف و قبل از اینکه رو به بیت‌المقدس تغییر کند، مانند مدینه، بین شرق و غرب و رو به جنوب بوده است. ممکن است که موسی عَلَيْهِ السَّلَام از لفظ دیگری که معنای جنوب را داشته، استفاده کرده و خداوند در قرآن کریم، معادل و مترادف آن، یعنی «قبله» را که در میان عرب رایج بوده، به کار گرفته است (همان: ۱۶۲/۱۱).

### ۷. فزونی معنا به سبب وجود واج‌های اضافه

وجود واج‌های اضافی در واژه، دال بر فزونی معناست و از این رو، وضع کلمات برای این است که الفاظ را به معانی آنها برسانند و اگر هر لفظی در ماده و هیئت خاص خود دلالت بر معنایی نداشته باشد، فایده وضع منتفی خواهد بود. بنابراین هر تصریفی در کلمه یا تغییر در حرکات، بر معنای جدید دلالت می‌کند که کلمه دیگر بر آن دلالت ندارد (معرفت، ۱۴۱۵: ۴۴/۵).

### علامه طباطبایی

ایشان در آیه **﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾** (نساء/ ۱۴۲)، بار معنایی «مخادعه» را بیشتر از «خدعه» دانسته و کثرت و تشدید در آن را نسبت به خدعه نتیجه گرفته است (۱۴۱۷: ۱۱۱/۵). در آیه **﴿وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ لِّيُذَكَّرُوا﴾** (انعام/ ۱۰۵) نیز به قرائت دیگری از «دَرَسَتْ» یعنی «دارست» اشاره کرده که ضمن تأیید هم‌معنایی در آن دو، زیادت حروف را نشان از زیادت معنا دانسته است (همان: ۳۰۳/۷).

۱. در مقابل این دیدگاه، افرادی مانند آیه‌الله خویی به مخالفت برخاسته‌اند. ایشان چنین می‌نویسد: «وقد خفی الأمر علی جملة من المفسرین، فتخیلوا أنَّ كلمة "الرحمن" أوسع معنی من كلمة "الرحیم" بتوهم أنَّ زیادة المبانی تدلُّ علی زیادة المعانی وهذا التعلیل ینبغی أن یعدَّ من المضحکات؛ فإنَّ دلالة الألفاظ تتبع کیفیتة وضعها ولا صلة لها بکثرة الحروف وقتها وربَّ لفظ قليل الحروف کثیر المعنی وبخلافه لفظ آخر، فکلمة "حذر" تدلُّ علی المبالغة دون كلمة "حاذر" وإنَّ کثیرًا ما یکون الفعل المجرد والمزید فیه بمعنی واحد، کضَرَّ وأضَرَّ» (موسوی خویی، بی‌تا: ۴۴۰).

## ابن عاشور

وی این امر را از اصول زبان برشمرده (۱۴۲۰: ۱۶۲/۲۶) و در موارد متعدد با استناد به آن، مترادف بین دو واژه را محل تأمل دانسته داده است. در نگاه ابن عاشور، این اصل ویژگی اغلبی داشته و مقصود از زیادت، زیادتهای معروفی است که برای افادۀ معنای جدیدی وضع شده‌اند، بی‌آنکه قصد تغییر در معنای اصلی را داشته باشند؛ مانند افزودن «یاء» تصغیر به کلمه که معنای اصلی را تغییر نداده و تنها زیادت معنایی دارد و آن زیادت، همان تصغیر است (همان: ۱۶۹/۱). برای نمونه دو واژه «تولی» و «ولی» را مترادف دانسته، اما معتقد است که «تولی» بر اساس قاعدهٔ «زیادت مبانی»، معنای بیشتر و بلیغ‌تری را در بر دارد و مقصود را با قوت و شدت بیشتری می‌رساند (همان: ۴۰/۲۰). نیز دربارهٔ «نفع» و «منفعة»، مصدر میمی را به سبب زیادت مبانی، بلیغ‌تر (همان: ۳۲۶/۲) و فعل «استجاب» را به سبب دارا بودن حروف «سین و تاء» گویای مبالغه در مفهوم دانسته است (همان: ۳۳/۹). همچنین «فدی» و «افتدی» را مترادف و «تاء» افتعال را در آن، دلیل زیاده بودن معنای آن فرض کرده است (همان: ۱۰۶/۱۱). اما با وجود اینکه در مواردی شاهد تفاوت و فزونی واج‌ها در دو لفظ هستیم، ابن عاشور برخی از آن‌ها را مترادف خوانده و بر خلاف قاعدهٔ فوق رفتار نموده است؛ برای نمونه، واژگان «الضیر» و «الضیر» (همان: ۱۴۱/۱۹)، «الحیاء» و «الاستحیاء» (همان: ۳۵۶/۱)، و «تبا» و «أنبا» (همان: ۳۱۳/۲۸) را با وجود اختلاف در تعداد واج‌های دو کلمه، یا باب «تفعل» و «استفعال» (همان: ۵۰۶/۱) را در بسیاری از موارد مترادف دانسته است (برای دیدن نمونه‌هایی دیگر از نقض این قاعده در *التحرییر و التنبییر* ر.ک: همان: ۴۷۷/۱، ۵۰۷ و ۱۹۲/۲). وی دربارهٔ ترادف دو واژه «سلم» و «سلام» می‌نویسد:

این ترادف از باب اتحاد دو وزن «فعال» و «فعل» در برخی صفات مانند حرام و حرم، حلال و حل است (همان: ۲۹۴/۱۱).

## ۸. ضرورت تحلیل معنای واژگان مترادف با توجه به سیاق

الفاظ مترادف چنانچه در سیاق یکسان قرار بگیرند، باید معنا و دلالت یکسان داشته باشند. بر همین اساس، واژه در سیاق‌های متفاوت بار معنایی متفاوتی دارد. تحلیل

زبانی از واژگان همنشین در یک بافت مشخص، نقش مهمی در وقوع هر یک از واژگان به ظاهر مترادف در یک آیه ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، ظهور یک واژه در آیه در حالی که واژه‌ای مترادف در جای دیگری از گفتمان قرآنی برای آن می‌بینیم، دقیقاً به بافت موقعیت آیه (سیاق) بستگی دارد که سبک واژگان را دچار تغییر می‌کند (عبدالرؤوف، ۱۳۹۰: ۲۰۴). به طور کلی، یکی از نقش‌های سیاق، تعیین معنای واژگان و عبارات نص است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۳۳۴).

### علامه طباطبایی

در آیه ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (بقره/۲۱۳)، چرا از فعل «أرسل» به جای «بعث» استفاده نشده است؟ همنشینی فعل «بعث» با «النَّبِيِّينَ» و استفاده نکردن از فعل «أرسل»، به سبب احوال امت‌های قبل است؛ زیرا آنان در سکوت و خمود به سر می‌بردند و واژه «بعث» که گویای به پا خاستن و برانگیختن است، برای این سیاق مناسب‌تر است. از سوی دیگر، به کار بردن «النَّبِيِّينَ» به جای «المُرْسَلِينَ» یا «رسل» نیز با توجه به ادامه آیه که از انزال کتاب و بیان حق برای مردم سخن می‌گوید، به سبب آن است که حقیقت بعثت، بیان حق برای مردم و تنبیه و آگاهی دادن به آنان است که با کلمه «نَبِيٍّ» تناسب دارد نه «رَسُولٍ» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۷/۲). رسول به معنای کسی است که حامل رسالت و اتمام حجت برای مردم بوده و واسطه بین خدا و بندگان است که در پی آن عقاب و ثواب وجود دارد؛ اما نبی آگاه به معارف و اخبار الهی و مسئول بیان حقیقت است (همان: ۱۳۹/۲). از این رو، سیاق آیه ایجاب کرده تا دو واژه «بعث» و «النَّبِيِّينَ» به ترتیب به جای «أرسل» و «المُرْسَلِينَ» یا «رسل» به کار برود.

همین طور به کار بردن لفظ «إِنشَاء» به جای «خَلْق» در آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (انعام/۹۸) نیز به سبب آن است که آیه در مقام بیان خلقت تمامی افراد بشر و انشعاب آن‌ها از یک فرد است و لفظ «إِنشَاء» معنای ایجاد دفعی و بدون تدریج را می‌رساند (همان: ۱۱۲/۱۷)؛ بر خلاف «خَلْق» و الفاظ دیگری که مترادف آن هستند و معنای ایجاد تدریجی را می‌دهند (همان: ۲۸۸/۷).

## ابن عاشور

وی به این قاعده آنگاه که درباره تفاوت میان حروف تسویف «س» و «سوف» سخن می‌گوید، اشاره کرده است. در نگاه اکثر مفسران، «سوف» به مدت زمانی طولانی‌تر از «س» دلالت دارد، اما ابن عاشور به ترادف این دو حرف معتقد است (۱۴۲۰: ۴۳/۴):

به ویژه آنگاه که هر دو این الفاظ در سیاق یکسانی مانند سیاق وعد قرار بگیرند، یک معنا را افاده می‌کنند و آن کوتاهی زمان برای تحقق وعده است. وی برای این قاعده به آیه «قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُكَ رَبِّي» (مریم/ ۴۷) اشاره کرده است (همان: ۷۲۱/۱).

## ۹. ضرورت توجه به روابط بینامتنی در اثبات ترادف

«بینامتنی»<sup>۱</sup> بودن یکی از مسائلی است که در حوزه مطالعات ادبی و زبان‌شناختی مورد توجه است و بر مبنای آن هیچ متنی جزیره‌ای جدا از دیگر متون نیست (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۴۳۶). این اصطلاح، به رابطه‌های گوناگون میان متون که به نوعی در پیوند با یکدیگر هستند و دانش بینامتنی مفسر اشاره می‌کند. یکی از کاربردهای این اصطلاح، رابطه تفسیری بین متون است که بر اساس آن، خواننده یک متن آن را با توجه به تجربیات خود از متون دیگر تفسیر می‌کند. درباره قرآن نیز مفسر در هر سطح از تفسیر، نیازمند این روابط است. این امر به معنای تحمیل متون دیگر بر قرآن نیست؛ زیرا قرآن با فضای خود در فضای متون دیگر تفسیر می‌شود. اگر قرآن را از فضای خود جدا کرده و در فضای سایر متون تفسیر کنیم، آنگاه است که خود را در معرض خطر تفسیر به رأی قرار داده‌ایم (همان: ۴۳۶-۴۵۰). یکی از متونی که بینامتنی بودن آن با قرآن مورد توجه است، اشعار جاهلی است. از آنجا که قرآن به زبان قوم نازل شده است، بخشی از واژگان و عبارات به کار رفته در آن، به صورت دیگر در ادبیات و عرف پیش از اسلام و در میان مردم رواج داشته‌اند که در قرآن یا به همان صورت قبلی یا با ایجاد معانی جدید یا متفاوت برای آن‌ها به کار گرفته شده‌اند. از آنجا که ادبیات پیش از اسلام، بیشتر در قالب شعر بوده، می‌توان با حفظ جایگاه و حریم وحیانی و الهی قرآن و بدون اعتقاد به تأثر قرآن از دیگر متون، روابط بین الفاظ را در این منابع با قرآن کریم جستجو کرد.

1. Intertextuality.

بهره‌گیری از اشعار در کشف معنای واژگان غریب، تأیید معنا و نیز فهم معنا از طریق شناخت اسلوب‌های مورد استفاده در عرف عرب مؤثر است. یکی از کاربردهای آن نیز در اثبات مترادف بین واژگان است.

### علامه طباطبایی

بر خلاف تصور موجود که غالباً ورود علامه را در استشهاد به شعر عرب در تفسیر لغوی رد کرده‌اند، ایشان در بیان معنای واژگان مترادف، از اشعار عرب نیز بهره برده است. وی در تفسیر واژه «مرغم» ذیل آیه ۱۰۰ سوره نساء،<sup>۱</sup> علاوه بر استناد به قول راغب برای مترادف بودن «رغم» و «أرغم» با «سخط»، به یک بیت شعر به عنوان مؤید اشاره کرده و از مقابله آن با صیغه «إرضاء»، لفظ «أرغم» را مترادف با «أسخط» دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۲/۵).

إذا رغمت تلك الأنوف لم أرضها  
ولم أطلب العتبی ولكن أزیدها  
همچنین در بیان هم‌معنایی واژه «الأزلام» با «تیرهای تفأل» که در میان عرب بسیار شایع بوده، به قول شاعری استناد کرده و آورده است (همان: ۱۷۵/۶):

فلئن جذیمة قتلت ساداتها  
ففساؤها یضربن بالأزلام<sup>۲</sup>  
علامه دو لفظ «تحسس» و «تجسس» را نیز نظیر یکدیگر دانسته و عطف آن دو در حدیث «لا تحسسوا ولا تجسسوا» را تنها از باب اختلاف در لفظ دانسته و این چنین به قول شاعری استناد کرده است: «متی أدن منه ینأی عنه ویبعد» (همان: ۲۳۴/۱۱).

### ابن عاشور

ابن عاشور نیز در تفسیر آیه ﴿... قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ...﴾ (بقره/ ۲۵۸)، فعل «بهت» را مترادف با «عجز» دانسته و به بیت شعری از عروة العذری استشهاد کرده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵۰۷/۲):

فأبهت حتى ما أكاد أجيب  
فما هو إلا أن أراها فجأة  
نیز در آیه ﴿وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلَيبْتَضِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ﴾ (نساء/ ۱۱۹) و بیان مترادف «تبتیک» و

۱. ﴿وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَافَعًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾.

۲. اگر بزرگان قبیله جذیمة بسیار کشته شدند، در عوض زنان آن‌ها با ازلام فال می‌زنند.

«قطع» به شعری از تأبط شراً استناد کرده است (همان: ۲۵۸/۴):  
 ویجعل عینیه ریئة قلبه  
 إلی سلّة من حدّ أخلق باتک<sup>۱</sup>

### ب) رویکرد ویژه دو مفسر به ترادف

آنچه تا بدین جا آمد، پژوهش درباره اصل ترادف از نگاه این دو مفسر و مشترکات بین ایشان بود. اکنون آهنگ آن داریم که رویکردهای ویژه هر کدام از این مفسران را با توجه به پژوهش مصداقی و موردی نشان دهیم:

#### ۱. لزوم توجه به واژگان هسته‌ای

تمام لغات زبان از کارکرد یکسانی برخوردار نیستند. برخی در مرکز و برخی در حاشیه قرار می‌گیرند. بر این اساس، واژگان را به دو گروه هسته‌ای و غیر هسته‌ای تقسیم کرده‌اند (یارمحمدی، ۱۳۹۳: ۱۳۴). واژگان هسته‌ای بی‌نشان بوده و ساده و بنیادی‌ترین اقلام واژگان هستند. این دسته از واژگان، متضاد مشخصی دارند، از بسامد بیشتری در کاربرد برخوردارند و در یک گروه مترادف متقارب، دیگر اعضای گروه را بر اساس آن تعریف می‌کنند، از آن‌ها معانی کنایی بر نمی‌خیزد و غالباً مفهومی فراگیرتر از کلمات دیگر گروه خود دارند (همان)؛ برای نمونه، در گروه واژگانی «مُرد»، به رحمت خدا رفت، به ملکوت اعلی پیوست، عمرش را به شما داد، سقط شد، به درک واصل شد»، کلمه «مُرد» نقش هسته‌ای دارد. در بسیاری از موارد، گوینده منظور خود را با به کارگیری واژگان غیر هسته‌ای القا می‌کند (همان: ۱۳۸). هر کدام از این کلمات در بافت و سیاقی خاص کاربرد دارند.

#### علامه طباطبایی

در قرآن کریم، سه کلمه «بأساء»، «بؤس» و «بأس» هر سه حامل بار معنایی «شدت گرفتاری» هستند. اما «بؤس» بیشتر در جنگ و امثال آن و «بأس» و «بأساء» بیشتر در غیر جنگ از قبیل فقر و قحطی و امثال آن به کار می‌رود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۹/۷). همین شرایط درباره واژگان «موت»، «قتل»، «حتف أنفه»، «توفی» و «قضی نجه» به چشم

۱. برای نمونه‌های دیگر ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱۸/۲ و ۲۵۱ و ۳۱۴/۴.

می‌خورد که در همه آن‌ها معنای هسته‌ای «مرگ» وجود دارد؛ اما هر کدام به تناسب خود در جملات مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ با این توجه که اگر در کلام فقط «موت» استعمال شود، معنایی اعم از موت و قتل دارد (همان: ۳۷/۴). «توفی» نیز بیشتر به معنای قبض روح استعمال می‌شود (همان: ۱۰۰/۹).

واژگان «خالق»، «بارئ»، «مصور»، «مبدع» و «فاطر» نیز همگی متضمن معنای ایجاد هستند که در هر کدام از آن‌ها معنای «خلق» به ذهن متبادر می‌شود (همان: ۲۲۲/۱۹)؛ اما هر یک به اعتبار خاص خود مورد استفاده قرار می‌گیرند. «خالق» به معنای کسی است که اشیا را با اندازه‌گیری پدید آورده باشد. «بارئ» نیز همان معنا را دارد؛ با این فرق که اشیا را که «بارئ» پدید آورده، از یکدیگر ممتازند. کلمه «مصور» به معنای کسی است که پدیدآورده‌های خود را طوری صورت‌گیری کرده باشد که به یکدیگر مشبه نشوند (همان؛ نیز ر.ک: همان: ۱۹۰/۱). واژه «فاطر» نیز در قرآن با عنایت به فطری بودن دین در نهاد انسان (همان: ۱۹۲/۷) و خلقت از عدم محض (همان: ۲۹۹/۱۰؛ نیز ر.ک: همان: ۲۵/۱۲) مورد استفاده قرار گرفته است. در کلمه «ابداع»، نبودن الگوی قبلی و در کلمه «صانع» ترکیب مواد مختلف و ایجاد صورت جدید مدنظر است (همان: ۶/۱۷). بنابراین، این کلمات متضمن معنای ایجاد هستند، اما به اعتبارات مختلفی که بین آن‌هاست. واژگان «أجر»، «أجرة» و «جزاء» نیز از این دسته‌اند (همان: ۱۲۲/۱۶).

گاهی از اوقات، به واژه «نظائر» درباره‌ی واژگان قریب‌المعنی برخورد می‌کنیم. در این موارد نیز به نظر می‌رسد منظور از واژگان نظیر، مواضع گوناگون قرآنی از یک معنای محوری مشترک است (طیار، ۱۴۲۲: ۹۴)<sup>۱</sup> که هر کدام از این واژگان به تناسب بستر سیاق، گزینش و مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ برای نمونه، علامه سه واژه «النصب»، «الوصب» و «التعب» را نظائر یکدیگر خوانده که همگی در معنای محوری «سستی ناشی از خستگی» مشترک‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۰/۱۳).

۱. النظائر: المواضع القرآنية المتعددة للوجه الواحد التي اتفق فيها معنى اللفظ فيكون معنى اللفظ في هذه الآية نظير (أى: شبهة ومثیل) معنى اللفظ في الآية الأخرى.

## ۲. عدم امکان مترادف واژگان با تغییر بار عاطفی واژه

برخی از واژگان تنها از نظر معنای عاطفی از یکدیگر متمایزند و باقی مانده معنای آن‌ها یکسان است (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۰۹). یکی از شروط مترادف تام آن است که معنای عاطفی و معنای اصلی کلمه با هم متحد باشند (افراشی، ۱۳۷۸: ش ۱۶۷/۳۴). به این ترتیب، تفاوت بار عاطفی در واژگان، نشان از عدم مترادف آن‌ها دارد. به عبارت دیگر، تغییر در معنای عاطفی، امکان وجود هم‌معنایی مطلق با توجه به گونه زبان را از میان می‌برد.

### علامه طباطبایی

در آیه «وَإِذَا ضَرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تَلَقَّاءُ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لِمَ جَعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (اعراف / ۴۷) عبارت «صرفت أبصارهم» به جای «نظروا إليهم» یا عبارات معادل آن به کار رفته است. ظاهراً چون انسان از نگاه کردن به مناظر دردناک و تأسف‌آوری مانند عذاب اکراه دارد، گوشه چشمی از سر اکراه به سوی آن منظره باز می‌کند؛ گویی شخص دیگری چشم او را باز کرده است و از این رو، استعمال «صرف بصر» به سبب القای این بار عاطفی در واژه بوده که با «نظر» متفاوت است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۰/۸).

## ۳. توجه به حفظ اصالت الفاظ مترادف در موقعیت‌های گوناگون

در هر موقعیتی که خداوند در قرآن کریم قصد توصیف آن را داشته است، تعبیر مناسب با آن را به کار برده است. از این روست که تعابیر قرآنی، مفهوم‌سازی خاص دارند؛ به گونه‌ای که باید میان موقعیت‌های قرآنی<sup>۱</sup> و تعابیرهای گوناگون از آن فرق گذاشت (همان؛ نیز، ر.ک: صغیر، ۱۹۹۹: ۴۹). به عبارت دیگر، اگر بپذیریم که هر واژه قرآن، کارکرد خاص خود را داراست که واژه‌ای دیگر قادر به انجام آن نیست، اولاً دو واژه قریب‌المعنی نمی‌توانند از یک موقعیت و قلمرو حکایت کنند؛ ثانیاً یک واژه در سیاق‌های گوناگون، برداشت متفاوتی از معنا را به مخاطب ارائه می‌کند (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۳۳). پس باید دانست که قریب‌المعنی دانستن دو واژه در خارج از سیاق و بافت متن، منافاتی با پذیرش اصالت تعابیر قرآنی ندارد.

۱. موقعیت قرآنی، حادثه یا واقعیتی است که آیه‌ای از قرآن آن را توصیف می‌کند (ر.ک: قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۳۰).



ایشان آنگاه که در صدد بیان معنای واژگان است، از الفاظ قریب‌المعنی بسیار بهره برده است. او هرچند در برخی از موارد به مترادف تام میان دو واژه قرآنی نیز معتقد است، به اصالت تعابیر قرآن نیز گرایش نشان داده است؛ برای نمونه در تفسیر آیه ﴿فَالْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ (اعراف/ ۱۰۷)، به مقایسه موقعیت این آیه با آیه ﴿فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدَبِّرًا لَّا يَعْقُبُ﴾ (قصص/ ۳۱) پرداخته و آنگاه در چرایی استعمال دو لفظ «ثعبان» و «جان» در این دو آیه چنین آورده است:

ثعبان به معنای مار بسیار بزرگ است و منافاتی بین این وصف با وصف «جان» در آیه ﴿فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدَبِّرًا لَّا يَعْقُبُ﴾ نیست. بنا بر اختلاف دو داستان، «جان» به معنای مار کوچک است، بلکه این کلمه در آیه‌ای به کار رفته که مربوط به داستان موسی در شب طور است که در جای دیگر درباره آن فرموده: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ سُوءِ الطَّهْرِ﴾ (۲۰) و کلمه «ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ» در آیه مربوط به جریان ملاقات با فرعون است (۱۴۱۷: ۲۱۳/۸).

پیدا است که علامه کاربرد دو واژه را با در نظر گرفتن دو موقعیت متفاوت از یک حادثه تحلیل کرده که هر کدام اصالت خود را داراست. این قاعده در مورد کاربرد یک واژه در بافت‌های گوناگون نیز صادق است؛ برای نمونه، منظور از «عفو» در آیه ﴿وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/ ۱۵۲) با آیه ﴿وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (آل عمران/ ۱۵۵) متفاوت است. این دو آیه مربوط به مؤمنانی است که در جنگ احد، پس از شنیدن خبر شهادت پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از معرکه فرار کردند. اما عده‌ای از آنان با اطلاع از شایعه بودن خبر شهادت ایشان، به میدان بازگشتند و دسته دوم نجات جان خود را ترجیح دادند. از نگاه علامه «عفو» در آیه اول، عفوی است که فقط شامل حال مؤمنانی شده که پس از گریختن از میدان جنگ پشیمان شده و به سوی پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بازگشتند؛ زیرا بسیار بعید است که عنایت و فضل خدا شامل حال گناهکارانی از مؤمنان شود که از جنگ گریختند و توبه نیز نکرده و فقط به فکر جان خود بودند. اما «عفو» در آیه دوم، بخشودن کسانی است که از جنگ گریختند و به سبب اطلاع از شایعه بودن خبر شهادت ایشان، چه آن‌ها که پس از فرار برگشتند و نعاس و چرت بر آنان احاطه یافت و چه آن‌ها که برنگشتند و فقط به فکر حیات مادی خود

بودند، می‌شود.<sup>۱</sup> لحن این دو آیه متفاوت است و یکی از دلایلی که سبب اختلاف معنای «عفو» در این دو آیه است، همین اختلاف لحن دو آیه است که تفاوت آشکاری در آن ایجاد نموده است (همان: ۵۱/۴). بنابراین معنای عفو در این دو مورد مختلف است و هر کدام مصداق خاصی دارند، هرچند به هر دو «عفو» گفته می‌شود. اما این دو واژه در این دو آیه به سبب تغییر لحن آیه، مترادف تام نیستند (همان). وی همین واژه را در آیه ﴿إِنْ نَعَفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً﴾ (توبه/۶۶) که درباره منافقان نازل شده، به معنای «ترک عذاب» دانسته نه مغفرت مستند به توبه، و چنین استدلال کرده است:

هیچ وجهی ندارد که معتقد به این معنا شویم که اگر گروهی از شما را به سبب توبه کردن بیامرزیم، گروه دیگر را به سبب جرم ایشان عذاب می‌کنیم؛ حال آنکه اگر منافقان همگی توبه کنند، قطعاً همه آمرزیده خواهند شد (همان: ۳۳۵/۹).

به عبارت دیگر، یک واژه در سیاق معین، معارفی در اختیار مخاطب قرار می‌دهد و در سیاقی دیگر، برش متفاوتی از آن معارف را به دست می‌دهد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۳۳).

#### ابن عاشور

اما ابن عاشور ظاهراً به این کارکرد واژگانی معتقد نیست؛ برای نمونه دو لفظ «رددت» و «رجعت» را در دو آیه ۳۶ سوره کهف<sup>۲</sup> و ۵۰ سوره فصلت<sup>۳</sup> مترادف دانسته که از باب تفنن در کلام و اجتناب از تکرار استعمال شده‌اند، نه اینکه هر یک در موقعیت خاص قرآنی، معنای مخصوصی را افاده کنند (۱۴۲۰: ۶۷/۱) یا در آیه ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطِرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَخِزْيَابُ الْجِبَالِ هُدًى﴾ (مریم/۹۰) معتقد است که دو واژه «تفطر» و «انشقاق» مترادف‌اند که تنها به سبب تفنن در کلام و خودداری از سنگینی تکرار در آیه، متفاوت آمده‌اند (همان: ۸۵/۱۶؛ برای نمونه‌های دیگر ر.ک: همان: ۲۳۷/۱ و ۲۴۲/۶).

#### ۴. جواز تعمیم دامنه ترادف به کلمات غیر مترادف

توسعه و تعمیم دامنه ترادف به کلماتی که از نظر لغوی مترادف محسوب نمی‌شوند،

۱. این عده کسانی هستند که در آیه ۱۵۴ با تعبیر ﴿أَمْتَنَهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ از آنان یاد شده و فقط به فکر خود بودند.

۲. ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ كَانِمَةً وَلَئِنْ رُجِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾.

۳. ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ كَانِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَى﴾.

گاه در اثر همنشینی واژه با کلمات دیگر، استعمالات عرب و گاه به سبب دلالت‌های معنایی واژگان نسبت به یکدیگر امکان‌پذیر است.

### ابن عاشور

وی عقل و علم را با اینکه از نظر زبانی مترادف نیستند، مترادف شمرده و ذیل آیه ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (زمر/ ۹) به سبب همنشینی «علم» با «أولوا الألباب» صراحتاً به ترادف بین این دو معنا اشاره کرده است: «العقل والعلم مترادفان» (همان: ۲۴/۳۴). همچنین در آیه ﴿...ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (توبه/ ۶) می‌نویسد: علم در کلام عرب به معنای عقل و اصالت رأی است که عقیده شرک، متضاد آن به شمار می‌رود؛ یعنی چگونه ممکن است انسان عاقل، سنگ خودساخته را عبادت کند، در حالی که می‌داند سودی برایش ندارد (همان: ۲۷/۱۰).

وی همین برداشت را در آیه ﴿يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنِّي أَجْرِي إِلَّا عَلَىٰ الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (هود/ ۵۱) ارائه کرده و نوشته است: «العقل العلم» (همان: ۱۱/۲۷۸).

وی ذیل آیه ﴿كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾ (یونس/ ۷۴) نیز «معتدین» و «ظالمین» را مترادف دانسته است: «فالمعتدین مرادف الظالمین» (همان: ۱۱/۱۴۶). آنگاه مراد از این دو واژه مترادف را «مشرکان» دانسته است؛ زیرا در مواضع بسیاری از قرآن، مراد از «ظلم» و «اعتداء» همان شرک است و آنان کسانی هستند که پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را تکذیب نموده و با عیب‌جویی‌های کذب خود نسبت به گروه صادقان تعدی نمودند.

## نتیجه‌گیری

از رویکردهای مشترک و خاص میان علامه طباطبایی و ابن عاشور در حوزه ترادف واژگان چنین استنباط می‌شود که علامه همپای مفسرانی مانند ابن عاشور و حتی برتر از او که تفاسیر ایشان به تفسیر لغوی نامبردار است و از قواعد لغوی بسیار بهره برده‌اند، در حوزه تفسیر ادبی و لغوی پیش رفته است و این نشانگر آن است که بر خلاف تصور عام، روش تفسیری قرآن به قرآن به معنای کنار گذاشتن قواعد لغوی و ادبی در تفسیر نیست. میزان توجه این دو مفسر به «ترادف و زیرساخت‌های آن» پس از استقصای تمامی موارد مربوط به

ترادف در دو تفسیر المیزان و التحریر و التنویر<sup>۱</sup> در نمودار زیر به نمایش درآمده است:



برخی از رویکردهای این دو مفسر در حوزه ترادف عبارت‌اند از:

۱. اصلی‌ترین شرط ترادف، اتحاد در تمام اجزای معنای دو واژه است.
۲. بررسی کاربردهای قرآنی واژگان به ظاهر مترادف، پرده از تفاوت‌های نهان معنایی برمی‌دارد.
۳. عطف بین دو مترادف جایز نیست.
۴. متقابل‌ها یا متضادهای دو لفظ مترادف یکسان هستند.
۵. دو واژه واقعاً هم‌معنا باید بتوانند در تمامی جایگاه‌ها به جای یکدیگر بنشینند.
۶. توجه به تطور تاریخی و استعمالات زبانی واژگان مترادف ضروری است.
۷. همنشینی‌های ویژه، به معنای واژگان مترادف تعیین می‌بخشند.
۸. وجود واح‌های اضافی در واژه، دال بر فزونی معناست.
۹. تحلیل معنای واژگان مترادف باید با توجه به سیاق انجام شود.
۱۰. توجه به روابط بینامتنی در اثبات یا رد ترادف واژگان لازم است.
۱۱. توجه به واژگان هسته‌ای، گزینش هریک از الفاظ مترادف را در متن تعیین می‌کند.
۱۲. معنای عاطفی و معنای اصلی دو لفظ مترادف یکسان است.
۱۳. الفاظ مترادف در موقعیت‌های گوناگون قرآنی، اصالت خود را حفظ می‌کنند.
۱۴. تعمیم دامنه ترادف واژگان به کلمات ظاهراً غیر مترادف با توجه به همنشینی کلمات، استعمالات عرب و دلالت معنایی واژگان به یکدیگر ممکن است.

۱. ر.ک: رساله دکتری نویسنده با موضوع بررسی تطبیقی قواعد تفسیر در تفسیر المیزان و التحریر و التنویر.

## کتاب شناسی

۱. ابن سکیت اهوازی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق، *الکنز اللغوی فی اللسن العربی؛ نقلاً عن نسخ قدیمه*، تحقیق اوغست هفتر، بیروت، بی تا.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *الصاحی فی فقه اللغة العربیة و مسائلها و سنن العرب فی کلامها*، بیروت، دار المعارف، ۱۴۱۴ ق.
۴. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق جمال الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر - دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. افراسی، آزیتا، «نگاهی به مسئله هم معنایی مطلق در سطح واژگان»، *فصلنامه نامه فرهنگ*، شماره ۳۴، ۱۳۷۸ ش.
۶. اقبالی، عباس، «شیوة لغوی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۴، ۱۳۸۲ ش.
۷. پاکتچی، احمد، *ترجمه شناسی قرآن کریم؛ رویکرد نظری و کاربردی*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲ ش.
۸. پالمز، فرانک رابرت، *نگاهی تازه به معنی شناسی*، ترجمه کورش صفوی، چاپ ششم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۱ ش.
۹. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، *التعریفات*، تونس، الدار التونسية للنشر، ۱۳۵۷ ق.
۱۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. زهرانی، مشرف بن احمد جمعان، *اثر الدلالات اللغویة فی التفسیر عند الطاهر بن عاشور فی کتابه التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة الریان، ۱۴۳۰ ق.
۱۲. سحیمی، سلیمان بن سالم بن رجاء، *ابدال الحروف فی اللهجات العربیة*، المدینة النبویة، مکتبة الغرباء الاثریة، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، لبنان، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. صغیر، محمدحسین علی، *تطور البحث الدلالي؛ دراسة تطبيقية فی القرآن الکریم*، بیروت، دار المورخ العربی، ۱۹۹۹ م.
۱۵. صفوی، کورش، *درآمدی بر معنی شناسی*، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. طیار، مساعد بن سلیمان بن ناصر، *التفسیر اللغوی للقرآن الکریم*، ریاض، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. عبدالنواب، رمضان، *فصول فی فقه العربیة*، چاپ ششم، قاهره، مکتبة الخانجی، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. عبدالرؤوف، حسین، *سبک شناسی قرآن کریم (تحلیل زبانی)*، ترجمه پرویز آزادی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰ ش.
۲۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *المحصول فی علم الاصول*، تحقیق طه جابر قیاض علوانی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، دار الهجره، ۱۴۰۹ ق.

۲۲. قائمی نیا، علیرضا، بیولوژی نص؛ نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.

۲۳. همو، معناشناسی شناختی قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.

۲۴. لاشین، عبدالفتاح، ابن القیم و حسه البلاغی فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الرائد، ۱۴۰۲ ق.

۲۵. لاینز، جان، درآمدی بر معنی‌شناسی زبان، ترجمه کورش صفوی، تهران، علمی، ۱۳۹۱ ش.

۲۶. لبایدی، احمد بن مصطفی الدمشقی، معجم اسماء الاشیاء المسمی: اللطائف فی اللغة، تحقیق احمد عبدالنواب عوض، قاهره، دار الفضیله، بی تا.

۲۷. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

۲۸. منجد، محمد نورالدین، الترادف فی القرآن الکریم (بین النظرية والتطبيق)، دمشق، المطبعة العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

۲۹. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.

۳۰. مهدوی راد، محمدعلی، آفاق تفسیر؛ مقالات و مقولاتی در تفسیر پژوهی، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۲ ش.

۳۱. میرلوحی، علی، ترادف در قرآن کریم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲ ش.

۳۲. یارمحمدی، لطف‌الله، گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی، تهران، هرمس، ۱۳۹۳ ش.

## نقش ریشه‌شناسی و سیاق در فهم آیات متشابه لفظی\*

- بی‌بی‌زینب حسینی<sup>۱</sup>
- حسین قائمی اصل<sup>۲</sup>
- کلثوم افضلی<sup>۳</sup>

### چکیده

آیات متشابه لفظی، آیاتی از قرآن کریم هستند که از نظر لفظ و معنا به یکدیگر شباهت دارند. بیشتر آیات متشابه لفظی، در داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و آیات مربوط به قوم یهود است. یکی از این موارد، آیات ۶۰ سوره بقره و ۱۶۰ سوره اعراف است که تفاوت روشنی در کاربرد دو واژه «انفجرت» و «انجست» دیده می‌شود. در کتاب‌های توجیه آیات متشابه لفظی، دلایل گوناگونی برای این اختلاف در کاربرد واژگان این آیات متشابه لفظی ذکر شده است. ولی دلایل ذکر شده قابل نقد است و نمی‌توان به آن‌ها اعتماد کرد. دانش ریشه‌شناسی با ابزارهای مختلف، مانند: مقارنه‌واژگان بین زبان‌های

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه یاسوج (نویسنده مسئول) (zhosseini1400@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه یاسوج (ghaemiasl@gmail.com).

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (afzalikolsom@gmail.com).

سامی، شناخت اصل لغوی، اصل مضاعف، معناشناسی تاریخی و... می‌تواند کمک شایانی به فهم واژگان قرآن و توجیه آیات متشابه لفظی نماید. در این پژوهش با استفاده از ابزارهای دانش ریشه‌شناسی و با توجه به سیاق آیات که هر دو جزء قرائن لفظی معتبر هستند، توجیهی جدید در علت این اختلاف ذکر می‌شود که انطباق بیشتری هم با معنای دقیق واژگان و هم با سیاق آیات دارد.

**واژگان کلیدی:** آیات متشابه لفظی، انفجار، انبجاس، ریشه‌شناسی، سیاق.

#### مقدمه

سرگذشت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام بیش از پیامبران دیگر در قرآن تکرار شده است و در بیش از ۳۰ سوره و بیشتر از ۱۰۰ بار، به ماجرای موسی و فرعون و بنی اسرائیل اشاره شده است. کشور مصر کشوری وسیع و دارای تمدنی بزرگ بود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۲۱). دلیل مطرح شدن داستان حضرت موسی در قرآن بیش از انبیای دیگر، ویژگی‌های قوم بنی اسرائیل همچون: دشمنی، لجبازی، مادگرایی، حسگرایی، تکبر، خودبینی و خودمحوری بوده که این ویژگی‌ها در جامعهٔ زمان پیامبر عَلَيْهِ السَّلَام و جوامع امروزی نیز بوده و هست و هیچ‌گاه از جامعهٔ انسانی جدا نمی‌شود. بنابراین قرآن قصه‌های آن‌ها را تکرار کرده است تا مردم عبرت گیرند و این خصلت‌های نکوهیده را از خود دور کنند. از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است:

«كُلُّ مَا كَانَ فِي الْأُمَّمِ السَّالِفَةِ يَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ مِثْلَهُ، حَذَوُ النُّعْلِ بِالنُّعْلِ وَالْقُدَّةَ بِالْقُدَّةِ»  
(صدوق، ۱۳۹۵: ۵۳۰/۲).

درس‌ها و عبرت‌های زیادی در سرگذشت قوم حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام نهفته است. خداوند در جای‌جای قرآن به ماجرای این قوم پرداخته است. دقت در هر بخش از قصه‌های مشابه داستان موسی عَلَيْهِ السَّلَام نشان می‌دهد که در هر سوره هدفی خاص از طرح داستان ایشان مدنظر بوده و به جنبه‌های مختلفی از داستان ایشان پرداخته شده و از زاویه‌های گوناگون به این ماجرا نگریسته شده است.

پرتکرارترین قصه‌ها در قرآن، قصهٔ موسی عَلَيْهِ السَّلَام است. نزدیک به ۳۰ مورد و بیشتر در سوره‌های بقره، اعراف، شعراء، طه، قصص و... به داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام پرداخته شده است. آیات واردشده در این موضوع را می‌توان در ۳ مرحلهٔ کلی از زندگی



حضرت موسیٰ علیه السلام تقسیم‌بندی نمود: پیش از نبوت، نبوت و مبارزات او با فرعون و هدایت و مدارا با قومش (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۸: ۱۳۷/۱).

## ۱. مفهوم‌شناسی اصطلاحات

### ۱-۱. اصطلاح متشابه لفظی

متشابه اسم فاعل و مشتق از مصدر «تشابه» است. ابن فارس گوید: «شبه» در اصل بر چیزی اطلاق می‌شود که از نظر شکل، رنگ یا اوصاف، شبیه چیز دیگر باشد (۱۴۰۴: ۲۴۳/۳). جوهری و ابن منظور می‌گویند: مشتبهات کارهای مشکل، و متشابهات چیزهای شبیه یکدیگرند (جوهری، ۱۹۵۶: ۲۲۳۶/۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۰۳/۳). فیروزآبادی می‌گوید: این واژه زمانی به کار می‌رود که چیزی شبیه چیز دیگر باشد تا آنجا که در تشخیص مانعی ایجاد کند (۱۸۷۲: ۲۹۹/۴).

آیات متشابه لفظی، آیاتی از قرآن کریم هستند که موضوعی را با الفاظ و تعابیر مشابه بیان می‌کنند، اما از لحاظ ساختار کلام، تفاوت‌های جزئی در آن‌ها به چشم می‌خورد. برخی از این تفاوت‌ها عبارت‌اند از: تقدیم و تأخیر، حذف و اضافه، تعریف و تنکیر، افراد و جمع، تبدیل حرفی به حرف دیگر، تبدیل کلمه‌ای به کلمه دیگر (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۰۲/۱) و درباره قصص، بیان یک قصه به صورت‌های مختلف (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۳۳/۲؛ عکبری، ۱۹۹۶: ۸۴۵).

برخی از دانشمندان بین متشابه لفظی و متشابه مقابل محکم، خلط و اشتباه می‌کنند. واژه لفظی که به متشابه اضافه شده، جز برای تمیز و شناخت بین متشابه لفظی و متشابه مقابل محکم وضع نشده است. متشابه لفظی و متشابه دو علم مستقل از مباحث علوم قرآنی هستند. تفسیر متشابه مقابل محکم، مشکل و دلالتش مخفی می‌باشد، در حالی که حکم متشابه لفظی درک می‌شود و معنای آن توجیه می‌شود (مشاهره، ۲۰۰۹: ۹).

انواع متشابه لفظی: زرکشی در کتاب *البرهان*، ۸ نوع از انواع تشابه لفظی را بیان می‌کند که در واقع ۶ نوع است و همین انواع در آیات متشابه لفظی داستان موسیٰ علیه السلام نیز قابل طرح و بررسی است (خضر، ۱۴۳۱: ش ۱۲۷/۵۰).

۱. کلماتی که از جهت لفظ یکسان، ولی از نظر ترتیب مختلف‌اند؛ مانند: ﴿وَالْتَّصَّارِي وَالصَّابِئِينَ﴾ (بقره/ ۶۲) و ﴿وَالصَّابِئِينَ وَالصَّارِي﴾ (حج/ ۱۷).
۲. عبارات همانندی که دارای اختلاف از جهت زیاده و نقصان هستند؛ مانند: ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (بقره/ ۵۷) و ﴿وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (آل عمران/ ۱۱۷).
۳. عبارات همانندی که دارای اختلاف از جهت تعریف و تنکیر هستند؛ مانند: ﴿اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ (بقره/ ۱۲۶) و ﴿اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ (ابراهیم/ ۳۵).
۴. عبارات همانندی که دارای اختلاف از جهت افراد و جمع هستند؛ مانند: ﴿لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً﴾ (بقره/ ۸۰) و ﴿لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ (آل عمران/ ۲۴).
۵. عبارات همانندی که دارای اختلاف از جهت حروف عامل هستند؛ مانند: ﴿آمَنْتُمْ بِهِ﴾ (اعراف/ ۱۲۳) و ﴿آمَنْتُمْ لَهُ﴾ (طه/ ۷۱۷).
۶. عبارات همانندی که دارای اختلاف از جهت کلمات هستند؛ مانند: ﴿فَأَنْجَرْتُ﴾ (بقره/ ۶۰) و ﴿فَأَنْجَيْتُ﴾ (اعراف/ ۱۶۰).

### ۱-۱-۱. فواید دانش متشابه لفظی

اهداف مختلفی برای علم متشابه لفظی توسط قرآن پژوهان بیان شده است؛ مانند:

۱. دفع توهم تکرار؛ برخی از کج‌اندیشان و غرض‌ورزان، حقانیت قرآن را به خاطر وجود آیات متشابه لفظی انکار و ادعا می‌کنند که تکرار در قرآن بدون هدف انجام گرفته است. در پاسخ باید گفت که تکرار، زمانی که در معنا و مفهوم هیچ تغییری صورت ندهد، در دیدگاه ادیبان ناپسند است؛ ولی این دانش با بررسی دقیق آیات متشابه لفظی و اهداف مورد نظر آن در هر یک از آیات، این توهم را برطرف می‌کند (غرناطی، ۱۹۸۳: ۲۴۲/۱؛ کسائی، ۱۹۹۸: ۲۲۶).
۲. این دانش به حافظان قرآن کریم، برای حفظ دقیق‌تر و بهتر کمک می‌کند تا بتوانند هر آیه را به صورت صحیح و بدون اشتباه با دیگری به خوبی در ذهن خود ثبت کنند و آن را در جایگاهش به خوبی به کار برند (کسائی، ۱۹۹۸: ۵۹).
۳. در برخی موارد، تفاوت اندکی که در کاربرد واژگان وجود دارد، به ویژه در داستان انبیا، به دلیل اختلاف در موضوع و جهت نزول آیه است که با تدبر می‌توان به

آن دست یافت؛ مانند آنچه در داستان ابراهیم علیه السلام آمده است: «اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا» (بقره/ ۱۲۶) و «اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا» (ابراهیم/ ۳۵). برخی مفسران گفته‌اند که آیه اول مربوط به سفر اول ابراهیم علیه السلام قبل از آبادانی و شهر شدن مکه بوده است که هنوز مکانی شناخته شده نبود؛ از این رو با لفظ نکره از «بلد» یاد کرده است. اما آیه دوم مربوط به سفرهای بعدی ابراهیم علیه السلام پس از آبادانی مکه است؛ بنابراین با لفظ معرفه «البلد» از آن یاد کرده است (کرمانی، ۱۴۱۸: ۳۲).

۴. یکی از حکمت‌های وجود آیات متشابه لفظی این است که خداوند می‌خواهد با آوردن وجوه گوناگون نشان دهد که عرب‌ها از آوردن هر یک از این وجوه ناتوان‌اند. خداوند در آیاتی که شبیه یکدیگرند، بلاغت و فصاحت را مطابق با مقتضای کلام رعایت می‌کند و در جایی که زیادت در کلام لازم است، بخل نمی‌ورزد و در جایی که کلام موجز لازم است، از اطاله بیهوده سخن می‌پرهیزد (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۱۲/۱).

۵. ذکر مجدد یک کلام، بیانگر اهمیت آن است و اگر کلامی دارای اهمیت باشد، گوینده برای تثبیت و تأکید در ذهن مخاطب ممکن است آن مطلب را اعاده کند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۳۳۹/۲؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۱۲/۱).

## ۲-۱. اصطلاح ریشه‌شناسی

ریشه‌شناسی یا علم الاشتقاق،<sup>۱</sup> علم مطالعه تاریخی واژه‌ها و بررسی تحول شکل واژه‌ها می‌باشد؛ مسائلی مانند اینکه یک واژه از چه زمانی و از چه منبعی به زبان مورد نظر راه یافته است؟ معانی اصلی ریشه واژه‌ها چیست؟ و در طول زمان چه تغییری در ساختار آن به وجود آمده است؟ بررسی اشتقاق واژگان و تعیین واژگان هم‌ریشه و اصل لغوی و مقارنه بین ریشه واژگان در زبان‌های سامی، از ابزارهای دانش ریشه‌شناسی است. این کار برای تعیین مفهوم محوری واژه صورت می‌گیرد؛ زیرا واژگان در مفهوم خود به تدریج در اثر کاربردهای مجازی و یا آمیختگی معانی مصداقی با معانی مفهومی دچار تطور شده‌اند. انجام این فرایند سبب می‌گردد که مفهوم نخستین واژه در عصر نزول روشن گردد (حجازی، ۱۳۷۹: ۷۵؛ معموری، ۱۳۸۴: ۶/۳).

1. Etymology.

بررسی‌های دقیق علمی در واژگان قرآن به ویژه واژگان غریب قرآن نشان می‌دهد که آنچه لغویان درباره مفهوم واژگان بیان کرده‌اند، در بسیاری مواقع دقیق نیست؛ گاه مبتنی بر حدس و گمانه‌زنی است؛ گاه همان روایات صحابه و تابعان است، مانند معنای قمر، الهه، حسن برای واژه «سیناء» (حسینی واسطی زبیدی، ۱۹۹۴: ۳۰۹/۱۸)؛ گاه مفهوم بیان شده هیچ ارتباطی با ریشه واژه ندارد، مانند مفهوم مال حرام برای واژه «سحت»؛ گاه چنان آرای متناقض در مفهوم واژه وجود دارد که نمی‌توان به آن اعتماد کرد، مانند معنای نهر، انسان بلندمرتبه و... برای واژه «سریا»؛ و گاهی دیدگاه بیان شده مبتنی بر شعر و ادبیات جاهلی است که نمی‌توان به آن اعتماد کرد (حسین، بی‌تا: ۱۵۳؛ بروکلیمان، ۱۱۱۹: ۴۲/۱)؛ هرچند برخی لغویان مانند ابن فارس به ریشه‌های غیر عربی این واژگان اشاره کرده‌اند و اینکه اصل این کلمات در زبان عربی شناخته شده نیست (قرنی، ۲۰۰۴: ش ۲۹۵/۴-۳۳۰). لغویان سده دوم و سوم هجری مثل فراهیدی، کسائی، اخفش، سیویه و... ایرانیان و یا ایرانی تبارهایی بودند که دو قرن بعد از نزول قرآن در محیط عربی - فارسی عراق با وجود مسئله عدم کتابت حدیث و تفسیر، اقدام به تدوین کتاب‌های لغت و ادبیات عرب نموده‌اند (سزگین، ۱۴۱۱: ۲۵). بنابراین نمی‌توان به گفتار لغوی، به ویژه در واژگان غریب قرآن اعتماد نمود.

همچنین محیط عراق به جعل شهرت داشت تا آنجا که کوفه به مدینه جعل مشهور بود و یا تکیه زیادی به سماع داشتند تا آنجا که یک اصل در زبان را تنها با یک روایت یا نقل ثابت می‌دانستند (مخزومی، ۱۹۵۸: ۳۹۶). بنابراین در معنای واژگان قرآن نمی‌توان تنها به قول لغوی استناد کرد، اگرچه مهم‌ترین منبع برای شناخت مفهوم واژگان همچنان کتب لغت ادب عربی است و این مسئله از اهمیت و ارزش این منابع چیزی نمی‌کاهد. ولی مسائل طرح شده، ضرورت استفاده از ابزارهای نوین را برای کشف معانی واژگان غریب قرآن نشان می‌دهد.

ریشه‌شناسی دانشی است که در فهم معنای واژه به مفسر کمک می‌کند. برخی از معاصران متوجه این ضرورت یعنی لزوم اجتهاد مجدد در مفردات قرآن بوده و کوشش‌هایی را در این زمینه انجام داده‌اند، مانند: سیدحسن مصطفوی در کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن*، عائشه بنت الشاطی در *التفسیر الیسانی* و...

## ۱-۲-۱. ابزارهای دانش ریشه‌شناسی

۱. مقارنه بین زبان‌های سامی: چون زبان‌های سامی با یکدیگر خواهر هستند (آل یاسین، ۱۳۹۱: ش ۵۱/۷-۶۵) و ممکن است که یک واژه در دو یا چند زبان سامی ورود کرده باشد و معنای یک واژه در یک زبان دچار تغییر شده باشد، مقارنه به کشف معنای اصلی و متقدم واژه کمک می‌کند (کمال‌الدین، ۲۰۰۷: ۷۲): مانند: «سحت» به معنای حرب (مزراحی، بی‌تا: ۳۷۷) و «تفت» به معنای چنگال و نشانه‌های علو و تکبر (همان: ۴۱۰) که این واژگان در قرآن کریم نیز در همین معنا به کار رفته‌اند. در این زمینه، کتاب‌های لغت عبری، سریانی، حبشی و... سودمند است (نادری، ۱۴۲۵: ۱۱۲).

۲. شناخت اصل مضاعف: یکی دیگر از ابزارها، شناخت اصل مضاعف ثلاثی یا ثنایی ریشه واژگان است. به گفته زبان‌شناسان، همه واژگان عربی در ابتدا دارای یک اصل مضاعف ثلاثی یا ثنایی بوده‌اند (عبدالنواب، ۱۳۶۷: ۳۶۱؛ قاسمی، ۱۴۱۱: ۴۸). ریشه‌های «بتر، بتک، بتل، ثبر، تبل، ...» همه مشتق از اصل «بتت» یا «بت» به معنای قطع بوده‌اند. بنابراین این مفهوم در همه مشتقات آن دیده می‌شود و به رغم اختلاف‌های معنایی، مفهوم ریشه‌ای قطع در همه آن‌ها وجود دارد (سامرائی، ۱۴۱۳: ۴۱). این ابزار در تشخیص برخی ظرافت‌های معنایی مهم است (صاعدی، ۲۰۰۸: ۳۱۸/۱)؛ مثل واژه «جمد» که از ریشه «جمم» گرفته شده است (حسینی، ۱۳۹۳: ۱۸۷) و در آن مفهوم فشردگی مفهوم اصلی است، نه عدم حرکت (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۷۷/۱).

۳. شناخت اصل لغوی: این روش از مهم‌ترین ابزارها در حوزه فهم واژگان قرآن است. نخستین بار ابن فارس در این باره کتاب نوشت و در مقدمه آن به ضرورت توجه به اصل لغوی، و مفهوم مشترک در تمام صیغه‌های یک ماده اشاره کرد (خرבו، ۱۹۹۱: ۷۵). ولی پیش از آن در روایات معصومان علیهم‌السلام از این ابزار بهره‌برداری شده است؛ مانند روایت قطع ید سارق که در تعبیر از مساجد، مفهوم اصلی محل سجده و نه مکان و محل عبادت که یک بنا و ساختمان است، مورد استناد قرار می‌گیرد (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۳/۲۸). مفسران نیز از این ابزار بهره برده‌اند؛ برای نمونه، علامه طباطبایی و رشید رضا در تفسیر آیات ابتدایی سوره فتح در بیان مفهوم سختی و شداید برای واژه «ذنب» از اصل لغوی کمک گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۲/۱۸؛ رشید رضا، ۱۳۵۰: ۱۰/۶). در این راستا

یکی از روش‌های مهم، تفکیک معانی مصداقی واژگان از مفهوم اصل لغوی است. مفاهیم مصداقی، مفاهیم عرضی و غیر محوری واژه، و اصل لغوی، معانی محوری واژگان است (صفوی، ۱۳۷۹: ۶۸).

۴. معناشناسی تاریخی واژه: قرآن کریم خود را مصدق تورات و انجیل معرفی می‌کند. باید توجه داشت که قرآن کریم کتابی است که ناظر بر تورات و انجیل است و در بسیاری از واژگان و عناصر لغوی با تورات مشترک است. شاید این اشکال طرح شود که زبان تورات عبری است و قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است. باید توجه داشت که وجود عناصر مشترک در دو زبان که هر دو متن دینی و وحیانی به شمار می‌آیند و دو زبان از زبان‌های خواهر هستند و با هم اشتراکات فراوان دارند، به عربی بودن زبان قرآن کریم لطمه‌ای نمی‌زند. این به معنای تأیید خرافات کتاب مقدس و مطالب انحرافی این کتاب‌ها نیست؛ زیرا قرآن کریم این واژگان را در حوزه معنایی جدیدی به کار برده است و قرآن کتابی است که در موارد متعدد، در مقام اصلاح باورها و اعمال نادرست اهل کتاب است. مثلاً کاربرد واژه «ردءاً» برای هارون در قرآن به جهت اصلاح باورها و نسبت‌های نادرست به هارون پیامبر خدا در میان یهودیان است که وی را جادوگر و سازنده گوساله سامری معرفی می‌کنند. کاربرد واژه «ردءاً» درباره وی در قرآن، ناظر به مفهوم رداء در میان اهل کتاب است که به معنای حمایت و توجه خداوند است (فیبرجوج، ۲۰۰۷: ۳۱۴). بنابراین موسی عَلَيْهِ السَّلَام از خداوند درخواست می‌کند که هارون ردای او باشد. این مسئله، تأیید دیدگاه یهودیان درباره هارون نیست، بلکه خداوند با استفاده از واژگانی که در نزد اهل کتاب معهود ذهنی هستند، به اصلاح باورهای یهودیان مبادرت می‌ورزد. بررسی‌ها و مطالعات مختلف نشانگر این موضوع است که در بسیاری از موارد، مراجعه به کتاب مقدس در فهم معنای دقیق واژگان قرآن کریم بیش از رجوع به کتاب‌های لغت و شعر جاهلی مفید است.

نکته شایان توجه دیگر، این است که هر یک از ابزار فوق می‌تواند در بیان مفهوم یک واژه کمک کننده باشد و یا ثمره‌ای نداشته باشد. بنابراین از همه ابزار فوق می‌توان استفاده کرد، ولی این مسئله روشن نیست که کدام یک از این ابزار به طور قطعی کمک کننده است؟

### ۳-۱. اصطلاح سیاق

سیاق از نظر لغوی به معنای رشته پیوسته، راندن، تابع، کابین، اسلوب و روش می‌باشد (معین، ۱۳۷۵: ۴۳۵/۶) و سیاق کلام به معنای شیوه و اسلوب آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۱۶۶). در باب معنای اصطلاحی سیاق، علمای فقه و اصول و تفسیر با اینکه فراوان از سیاق یاد کرده و آن را مورد استناد قرار داده‌اند، تعریف دقیقی از آن ارائه نکرده‌اند. برخی تعاریف عبارت‌اند از:

- مقصود از سیاق هر گونه دلیلی است که به الفاظ و عباراتی که می‌خواهیم آن را بفهمیم، پیوند خورده است؛ خواه از مقوله الفاظ باشد، مانند کلمات دیگری که با عبارت مورد نظر، یک سخن به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند و خواه قرینه حالی باشد، مانند اوضاع و احوال و شرایطی که سخن در آن اوضاع و احوال مطرح شده است و در موضوع و مفاد لفظ مورد بحث، نوعی روشنگری دارد (صدر، ۱۴۱۰: ۱۰۳/۱).

قرینه‌ای که بر حقیقت معنای لفظ وجود دارد، موافقت آن با قسمت‌های متقدم بر آن و سازگاری آن با مجموعه معناست (رشیدرضا، ۱۹۹۰: ۲۲/۱).

سیاق ساختار کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و یا آیات سایه می‌افکند و بر معنای آن اثر می‌گذارد. سیاق در مواردی برای فهم واژگان و جملات یک متن قرینه است که نادیده گرفتن آن هماهنگی و تناسب معنای کلمه‌ها و جمله‌ها را خدشه‌دار می‌کند. اصل قرینه بودن سیاق و تأثیر آن در تعیین معنای واژه‌ها و مفاد جمله‌ها، یکی از اصول عقلایی محاوره است که در همه زبان‌ها به آن ترتیب اثر داده می‌شود و دانشمندان اسلامی نیز در فهم ظواهر متون دینی، همواره از آن استفاده کرده‌اند. مفسران و دانشمندان علوم قرآنی نیز ضمن اینکه خود در تفسیر آیات کریمه بدان توجه نموده و در تعیین معنای واژه‌ها و فهم مفاد آیات کریمه از آن کمک گرفته‌اند، به تأثیر چشمگیر آن در فهم مفاد آیات قرآن تصریح کرده‌اند (رجبی، ۱۳۸۳: ۹۳). در این پژوهش منظور از سیاق، همان قرائن متصل لفظی است.

برای فهم صحیح واژگان باید آن را در چارچوب مجموعه‌ای فهمید که کلمه در آن واقع شده است (بحیری، ۲۰۰۴: ۱۶۳). گاهی در پی هم آمدن کلمه‌ها در یک جمله، پدیدآورنده سیاق است که بدان «سیاق کلمات» گفته می‌شود و گاهی نیز در پی هم

آمدن جمله‌هایی که راجع به یک موضوع در یک مجلس بیان می‌شود، سیاقی به وجود می‌آورد که می‌توان آن را «سیاق جمله‌ها» نامید.

در این پژوهش گستره سیاق، بیشتر از چند جمله قبل و بعد آیه، مورد نظر است؛ گاهی باید هدف سوره را در نظر گرفت تا غرض از کاربرد برخی کلمات در سوره روشن گردد. به عبارت دیگر، ساختار و غرض سوره هم می‌تواند بر تبیین علت اختلاف در آیات متشابه لفظی اثرگذار باشد.

## ۲. بررسی آیات

هنگامی که قوم موسی در راه بازگشت از مصر به سیناء از بی‌آبی دچار مضیقه شدند، از خداوند درخواست آب کردند. خداوند بر قوم بنی‌اسرائیل منت نهاد و به موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ امر کرد که عصای خود را به سنگ بزند و موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین کرد و ۱۲ چشمه به عدد اسباط بنی‌اسرائیل از زمین جوشید. خداوند در دو آیه زیر به این داستان اشاره فرموده است:

﴿إِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَثْنَا مِنْهُ اثْنَيْ عَشَرَ نَائِماً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَهُمْ كَلُومًا وَشِرْكًا وَمِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَتَّبِعُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (بقره / ۶۰)؛ هنگامی که موسی برای قومش آب خواست، به او گفتیم: با عصایت به این سنگ بزن. آنگاه دوازده چشمه از آن جوشید که هر قبیله‌ای آبگیر خود را می‌شناخت. [گفتیم:] از رزق خدا بخورید و بنوشید و در زمین سر به فساد برمدارید.

﴿وَقَطَّنَا هُمْ اثْنَيْ عَشَرَ سَبْطًا أُمَّمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَائِماً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْعَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ كُلَّوَمِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكَ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (اعراف / ۱۶۰)؛ و آنان را به دوازده قبیله که هر یک شاخه‌ای بود تقسیم کردیم و به موسی هنگامی که قومش از او آب خواستند وحی کردیم که با عصایت به این سنگ بزن. آنگاه از آن دوازده چشمه جوشید که هر گروهی آبخور خویش را بشناخت و ابر را سایانشان نمودیم و بر ایشان منّ و سلوی نازل کردیم. [گفتیم:] از این چیزهای پاکیزه‌ای که روزیتان کرده‌ایم، بخورید و آن‌ها بر ما ستم نکردند، بلکه بر خودشان ستم می‌کردند.

این دو آیه از نظر لفظی در فراز ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَثْنَا مِنْهُ اثْنَيْ عَشْرَةَ نَائِماً﴾ شبیه



یکدیگرند؛ جز آنکه در یکی از آیات از کلمه «انفجرت»، و در دیگری از کلمه تک کاربرد «انجست» استفاده شده است. این پژوهش با استفاده از ابزار سیاق و ریشه‌شناسی به دنبال کشف علت این تفاوت است.

### ۳. محتوا و غرض کلی سوره بقره و سوره اعراف

روش تفسیر ساختاری، یکی از روش‌هایی است که می‌توان در پرتو غرض سوره، به فهم کامل تری از آیات دست یافت؛ زیرا آیات یک سوره، به عنوان یک کل منسجم در خدمت غرض سوره قرار دارد. بنابراین افزون بر توجه به آیات پیشین و پسین، توجه به ساختار و غرض سوره نیز دارای اهمیت است و می‌تواند مکمل قرینه سیاق به شمار آید (اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۰؛ ش ۱۴/۱۵۱-۱۶۸؛ رضاداد، ۱۳۸۸؛ ش ۱۹/۱۰۳-۱۱۶).

سوره بقره، بزرگ‌ترین سوره قرآن کریم، دارای ۲۸۶ آیه و از سوره‌های مدنی است. درباره غرض کلی این سوره، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. برخی بر این باورند که نمی‌توان یک غرض کلی برای این سوره تعیین نمود و برخی غرض اصلی این سوره را امر به تقوا و خداترسی می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷؛ ۴۳/۱). بی‌تردید یکی از اهداف مهم این سوره مربوط به نحوه تعامل مسلمانان با اهل کتاب و شناخت ایشان است (طنطاوی، بی‌تا؛ ۲۹/۳۰-۳۱؛ شرف‌الدین، ۱۴۲۰؛ ۴۵/۳؛ حسینی، ۱۳۹۳؛ ۲۳۱).

سوره اعراف از سوره‌های مکی قرآن است و ۲۰۶ آیه دارد. روی سخن در سوره اعراف با مشرکان مکه و تعداد اندکی است که به پیامبر ﷺ ایمان آورده بودند و از خود آیات آن نیز این معنا ظاهر می‌شود: برای اینکه غالباً در اول یا آخر آیاتش، عموم مردم را انذار نموده و حجت و موعظه اقامه کرده و با ذکر داستان آدم و ابلیس و داستان‌های نوح، هود، صالح، لوط، شعیب و موسی ﷺ وسیله عبرتشان را فراهم ساخته است (شرف‌الدین، ۱۴۲۰؛ ۸۶/۳-۸۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷؛ ۷/۸). در این سوره چندین بار به مسئله امت‌ها و اینکه مردم در تبعیت از حق یکسان عمل نمی‌کنند و لزوم تبعیت از پیامبر خاتم ﷺ اشاره شده است و کلیدواژه «أمة» در این سوره چندین بار تکرار شده است.

#### ۴. بررسی دیدگاه‌ها

۱. برخی گفته‌اند دلیل اینکه در آیه ۶۰ سوره بقره از واژه «انفجرت» استفاده شده، این است که به معنای بیرون آمدن آب کثیر است و با فعل شرب در این سوره متناسب است. اما «انبجاس» به معنای آب فراوان نیست، بنابراین در سوره اعراف فعل «اشربوا» به کار نرفته است (کرمانی، ۱۴۱۸: ۱۱۱-۱۱۲).

۲. تفاوتی بین این دو واژه نیست و این دو واژه مترادف هستند (صاعد، ۱۴۳۳: ۵۳۶).

۳. چون خداوند در سوره بقره در مقام امتنان بر قوم بنی اسرائیل است و نعمت‌های الهی را ذکر می‌کند، از واژه «انفجرت» که دلالت بر کثرت آب دارد، استفاده شده است. ولی چون این مسئله در سوره اعراف وجود ندارد، از انبجاس استفاده شده است (مستغانمی، ۱۴۳۲: ۱۹۰-۱۹۲؛ قاضی، ۱۴۳۰: ۱۱۷-۱۱۹؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۳۴/۲؛ ابن جماعه، ۲۰۰۷: ۱۰۴).

۴. در سوره بقره، چون موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ فاعل استسقا است، از واژه «انفجار» که دلالت بر کثرت آب می‌کند، استفاده شده است، ولی در سوره اعراف، نام موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ذکر نشده و از واژه «انبجاس» بهره برده شده است (غرناطی، ۱۹۸۳: ۲۱۱/۱-۲۱۲؛ مستغانمی، ۱۴۳۲: ۱۹۰-۱۹۲؛ قاضی، ۱۴۳۰: ۱۱۷-۱۱۹).

۵. هر کدام از افعال به مرحله‌ای از جوشش آب اشاره می‌کند؛ یکی به ابتدای امر که انبجاس است و آب کم بیرون آمده و دیگری به مرحله بعد که کم کم آب فزونی یافته و زیاد شده است (غرناطی، ۱۹۸۳: ۲۱۱/۱-۲۱۲؛ مستغانمی، ۱۴۳۲: ۱۹۰-۱۹۲؛ قاضی، ۱۴۳۰: ۱۱۷-۱۱۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۵/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۰/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۲۹/۳؛ حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۷۲/۱؛ ابوحنیفه اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۶۹/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۳۳/۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۱۰۷/۱؛ طنطاوی، بی‌تا: ۱۴۵/۱؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲۹۸/۱؛ صاوی مصری خلوتی مالکی، ۱۴۲۷: ۴۶/۱).

۶. جوشیدن آب بستگی به نیاز و لزوم داشت؛ اگر لازم می‌شد به صورت «انفجار» و با شدت، وگرنه به شکل «انبجاس» و اندک اندک خارج می‌شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۰/۱).

۷. سنگی که آب از آن بیرون می‌آید، اگر در حال حمل بود، آب به ندرت خارج می‌شد، ولی هنگامی که آن را روی زمین قرار می‌دادند، آب زیادی از آن می‌جوشید (همان).

## ۵. نقد و بررسی دیدگاه‌های مفسران و مؤلفان کتب متشابه لفظی

به نظر می‌رسد آنچه برای توجیه این اختلاف لفظی در کتاب‌های آیات متشابه لفظی و در تفاسیر بیان شده است، به علت عدم توجه به سیاق سوره و آیات و ریشه‌شناسی این واژگان است. اگرچه این مقاله در مقام تخطئه دیدگاه‌های طرح‌شده نیست و این تناسب‌های لغوی را انکار نمی‌کند، ولی پاسخ‌های طرح‌شده به دلایل زیر قانع‌کننده نیست:

۱. اگرچه در سوره اعراف، موسی عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان فاعل «استسقاء» معرفی نشده است، ولی در واقع فاعل تغییری نکرده است، هرچند ذکر نشده باشد.
۲. اینکه هر کدام از این الفاظ به مرحله‌ای از جوشش اشاره داشته‌اند، ابتدا کم و بعد زیاد می‌شده یا در صورت حرکت کم بوده و در صورت توقف زیاد می‌شده است، توجیهاتی است که مبتنی بر حدس و گمان و یا روایات مرسل و غیر قابل استناد است و ارتباطی به معنای واژگان ندارد.
۳. اینکه سوره بقره در سیاق امتنان است، مطلبی نادرست است؛ چون سیاق آیات سوره بقره، تهدید، سرزنش و توبیخ قوم یهود است.
۴. اینکه این الفاظ مترادف باشند نیز مطلبی خلاف عقل است. گوینده حکیم در کلام از کلمات معهود و متداول در نزد مخاطب خود استفاده می‌کند. وقتی کلمات «فجر، نبع، شقق، و...» بارها در قرآن به کار رفته‌اند، استفاده از واژه تک کاربرد «انبجاس»، امری خلاف مقتضای حکمت و بلاغت و فصاحت است، مگر آنکه در آن مفهومی باشد که واژگان مشابه و مترادف، فاقد آن معنای و مفهوم دقیق باشند. همچنین تناسب شرب با واژه «انفجار» اگرچه مطلبی صحیح است، باز علت کاربرد کلمه «انبجاس» را تبیین نمی‌کند.

## ۶. ابزار ریشه‌شناسی در توجیه متشابه لفظی

۱. جستجوی معجمی: بیشتر لغویان گفته‌اند که «انفجر» از ریشه «فجر» به معنای شکافته شدن و خروج چیزی مانند آب با شدت و کثرت است، ولی واژه «انبجس» به معنای خروج چشمه از سنگ و از مکان ضیق و به آهستگی است. همچنین گفته‌اند که «انبجاس» تنها هنگامی به کار می‌رود که چشمه آب از دل سنگ بیرون آید (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۱۱/۶؛ ابن درید ازدی، ۱۹۸۷: ۴۶۳/۱؛ ازهری، ۱۹۷۵: ۳۵/۱۱؛ صاحب بن عباد، ۱۹۷۵: ۹۱/۷؛ ابن سیده المرسی، ۲۰۰۰: ۳۹۴/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۵/۵-۴۶؛ جوهری، ۱۹۵۶: ۷۷۸/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۵؛ مطرزی، بی‌تا: ۱۲۳/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۷۵/۴).

۲. مقارنه در زبان‌های سامی: معادل عبری واژه «انبجاس» (بجز) (مزراحی، بی‌تا: ۴۷) به معنای جوشش چشمه، و معادل سریانی آن *ܒܝܨܝܫ* (بجس) به معنای ابریق و ریزش آب اندک است (کاستاز، بی‌تا: ۲۴). معادل عبری همان مفهوم جوشش چشمه را نشان می‌دهد، بی‌آنکه به نوع خاصی از آن اشاره کند. بنابراین به رغم کارکرد مفید این ابزار در نمونه‌های مشابه، این ابزار در این مورد چندان مفید نیست، جز اینکه احتمالاً بجس برای جوشش آب زیاد به کار نمی‌رود. این مسئله‌ای است که لغویان نیز به آن در واژه «بجس» اشاره کرده‌اند.

۳. شناخت اصل مضاعف: ریشه‌شناسی واژه «انبجاس» نشانگر آن است که این واژه از اصل ثلاثی و مضاعف «بسس» مشتق شده که در زبان عربی به معنای تفرق، تفریق، پراکندگی، و تقسیم است؛ مانند: «وَوَسَّتِ الْجِبَالَ بَسًّا» (واقع/ ۵). مراجعه به کتب لغت نشان می‌دهد که واژه پژوهان از معنای دقیق این واژه مطلع نیستند و تنها در شناخت مفهوم این واژه حدس‌هایی زده‌اند. با ابزار ریشه‌شناسی، مقارنه، و با جستجوی معجمی چند نکته درباره واژه «انبجس» قابل ملاحظه است.

در اینجا اصل مضاعف این واژه «بسس» است که دلالت بر تقسیم و پراکندگی دارد. واژه «انبجاس» تنها برای جوشیدن آب و چشمه به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۹۹/۱)، نه برای انواع شکاف‌های دیگری که ممکن است مثلاً در صخره به وجود آید. دلیل آن این است که به گفته زبان‌شناسان معاصر، همه واژگان عربی از اصل مضاعف مشتق

شده‌اند. اصل مضاعف واژه «بجس» می‌تواند، «بس» یا «جس» باشد. بین مفاهیم مشترک بین واژگانی که مشتق از ریشه «جس» به معنای تماس با دست هستند (همان: ۴۱۴/۱؛ مطرزی، بی‌تا: ۴۱۴/۱) و یا واژگانی چون «نجس، رجس، و...» اشتراکی وجود ندارد. بنابراین این واژه نمی‌تواند از ریشه مضاعف «جس» مشتق شده باشد، ولی ریشه «بس» که به معنای تفریق و پراکندگی است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۸۱/۱)، می‌تواند منشأ این اشتقاق باشد. در زبان عربی، «بسر، باسور، بستان، بستات» به معنای محل تفتح آب یا زخم و دمل، و... است (مطرزی، بی‌تا: ۷۴/۱).

در معنای این واژه، ویژگی تفریق و تقسیم شدن مهم‌تر از مقدار آبی است که از چشمه بیرون می‌آید. بنابراین واژه پژوهان در معنای این واژه حدس زده‌اند که به آبی گفته می‌شود که از محل ضیق خارج می‌شود یا کم است، و یا گفته شده است که آبی است که سریان و جریان دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۰۸؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۲۱۲/۱؛ ابن درید ازدی، ۱۹۸۷: ۲۶۷/۱؛ جوهری، ۱۹۵۶: ۹۰۷/۳؛ ابن سیده المرسی، ۲۰۰۰: ۲۸۰/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۴/۶؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۹۹۴: ۱۹۷/۸؛ فیروزآبادی، ۱۸۷۲: ۳۱۷/۲). بنابراین اگرچه حدس ایشان به معنای ریشه‌ای نزدیک است، نتوانسته است به مفهوم محوری دقیق اشاره کند و یافتن چنین معنایی، نتیجه یک اجتهاد لغوی و ممارست فراوان با کتاب‌های لغت است.

ریشه مضاعف واژه «انفجرت»، اصل مضاعف واژه «فج» است که دلالت بر امری خارج از توقع دارد؛ مانند «فجأة، فجوة، انفجار» (مطرزی، بی‌تا: ۱۲۴/۲) که در اینجا میزان آب خروجی و یا امکان نبع، خارج از توقع است. پس واژه «انفجرت» در سوره بقره می‌تواند بر مقدار آب دلالت کند و واژه «انجست» در سوره اعراف، بر تفریق آب اشاره داشته باشد.

۴. معناشناسی تاریخی: در تورات، سه مرتبه به موضوع درخواست قوم موسی ع‌ا‌س و جوشیدن چشمه از سنگ اشاره شده است (خروج، ۱۷-۱۶؛ اعداد، ۲۰-۱۳؛ مزامیر، ۱۶-۱۵/۷۸). یکی از تفاوت‌های مهم بیان قرآن با تورات، تأکید قرآن بر ۱۲ چشمه است که در تورات نامی از آن به میان نیامده است. یکی از مسائلی که یهودیان بدان اعتقاد دارند، این است که اسباط دوازده گانه بنی‌اسرائیل در طول تاریخ، چند هزار برابر خواهند شد و ایشان در شهر اورشلیم به خلاص و سلامت می‌رسند و در این شهر

نهرهای پرآب برای ایشان جاری خواهد شد (اشعیا، ۳/۱۲، ۲۵-۲۳/۳۰، ۷/۳۵). کاربرد واژه رود و چشمه در تورات به مانند قرآن کریم متنوع و گاه در مفاهیم رمزی و اشاری است:

۱. در برخی موارد، رود متضمن سلامتی انسان و سایر موجودات و منشأ حیات و زندگی است (برای نمونه رک: خروج، ۶-۵/۱۷؛ یوحنا، ۱۴-۱۳/۴؛ تثنیه، ۷/۸؛ یوئیل، ۱۸/۳).

۲. همچنین چشمه‌های آب، جزئی از مفهوم عهد جدید درباره بهشت را تشکیل می‌دهد (تکوین، ۱۴-۱۰/۲؛ حزقیال، ۱۲-۱/۴۷).

۳. چشمه‌ها به عنوان ابزاری برای تطهیر و آبیاری مورد استفاده قرار می‌گیرند (یوحنا، ۱۸/۳؛ زکریا، ۲-۱/۱۳، ۸/۱۴).

۴. همچنین گاه چشمه و نهر، رمز برای مفهوم هدایت است (تکوین، ۱۲/۲۴؛ مزامیر، ۸/۹۸) یا مفهوم جاودانگی (ارمیا، ۱۳/۲) یا مفهوم انسان مهربان و نیک سرشت (اشعیا، ۱۱/۵۸؛ یوحنا، ۱۵-۵/۴؛ متی، ۶/۳ و ۱۳) یا ذات خداوند در روح القدس و سخنانش (متی، ۱۷-۱۶/۳؛ حزقیال، ۲-۱/۴۷؛ یوحنا، ۱۸/۳) یا نسل (تثنیه، ۲۸/۳۳). یکی از نکات مهم در کاربرد چشمه در تورات آن است که چشمه‌هایی که پیوسته جاری‌اند، به حیات جاودانی اشاره می‌کنند (مزامیر، ۹-۸/۳۶؛ امثال سلیمان، ۱۱/۱۰، ۲۷/۱۴، ۲۲/۱۶؛ زکریا، ۱/۱۳؛ یوحنا، ۱۰/۴؛ غزل‌های سلیمان، ۱۲/۴) (فیربروج، ۲۰۰۷: ۵۵۶).

در تورات، عدد دوازده عددی مهم و مقدس به شمار می‌آید و در کتاب مقدس، بارها برای اشاره به تعداد ماه‌های سال و اسباط بنی اسرائیل (اعداد، ۴-۱/۱، ۲۸-۱۴/۱۰، ۱۵-۱۲/۱۳، و...) به کار رفته است (فیربروج، ۲۰۰۷: ۱۸۲).

در قرآن کریم، عدد دوازده در مواردی محدود به کار رفته است و به جز یک بار که برای عدد ماه‌های سال به کار رفته است، در موارد دیگر به اسباط، نقبا و یا تعداد چشمه‌های اسباط بنی اسرائیل اشاره دارد که مرجع دو مورد یعنی تعداد نقبا و چشمه‌ها، همان اسباط دوازده‌گانه است. در روایات مستفیضی از پیامبر ﷺ آمده است:

«عدد خلفائی بعدد نقباء بنی اسرائیل» (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۶۷/۲)؛ عدد جانشینان من به تعداد نقبای بنی اسرائیل است.

در یک جمع‌بندی کلی نسبت به پیشینه مباحث طرح‌شده در تورات می‌توان گفت

آنچه در قرآن به تعداد چشمه‌ها برای اسباط بنی اسرائیل اشاره می‌کند، اگرچه در تورات بیان نشده است، نشانگر باوری است که ایشان درباره آینده اسباط دارند و اینکه این شعب الهی، ادامه نسل خواهند داشت و همیشه از نعمت‌های الهی و آب که منشأ سلامتی و حیات است، بهره‌مند خواهند بود (فی‌بروج، ۲۰۰۷: ۱۸۲).

در مقابل روایاتی وجود دارند که «أمة معدودة» را یاران حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه معرفی می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۳/۹)؛ یعنی باور به گروهی که دارای عددند و به دوران سلامت خواهند رسید، در هر دو دین وجود دارد. در بین یهود، ملاک این «أمة معدودة» بودن جزء اسباط دوازده گانه بنی اسرائیل بودن است، ولی در قرآن کریم، اعمال و کردار انسان است: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء/ ۱۰۵)، اگرچه عدد نیز در برخی روایات ۳۱۳ نفر بیان شده است (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۳۱۳/۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۴۰/۲).

آنچه در قرآن کریم در دو آیه ۶۰ سورة بقره و ۱۶۰ سورة اعراف به کار رفته است، کاملاً در راستای تصدیق حقایق کتاب مقدس و اصلاح باورهای خطایی است که در بین بنی اسرائیل به خاطر تفکرات اشتباه، خودبرتربینی، لجاجت و... به وجود آمده است و در هر آیه، متناسب با هدف کلی سوره، از واژه‌ای خاص استفاده شده است؛ به‌ویژه در سورة اعراف از واژه‌ای تک کاربرد در قرآن کریم استفاده شده است که نشانگر هدف خاصی است که از ذکر این کلمه یعنی «انبجاس» دنبال می‌شود و آن هماهنگی با مفهوم «أمة» در این سوره است.

## ۷. ابزار سیاق در توجیه متشابه لفظی

در سورة بقره، کلمه دوازده سبط نیامده است؛ ولی در سورة اعراف آمده است. بنابراین تأکید در سورة اعراف بر عدد دوازده است. پس کاربرد واژه «انبجاست» مناسب بیشتری دارد. نویسندگان کتب متشابه لفظی خواسته‌اند در این مورد اظهارنظری داشته باشند، ولی چون در سیاق آیات و معنای ریشه‌ای «انبجاس» و ساختار سوره دقت کافی نکرده‌اند، نتوانسته‌اند به نتیجه مطلوبی برسند.

در سورة اعراف، «وَقَطَعْنَا لَهُمْ آسَافًا» آمده است؛ ولی واژه «اسباط» در سورة

بقره نیامده است و واژه «انجست» که دلالت بر تفریق چشمه دارد، از نظر سیاق سوره اعراف متناسب با «قَطَعْنَاهُمْ» است.

وقتی در سوره اعراف گفته شده: «وَقَطَعْنَا لَهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ سَبَابًا» و واژه «انجست» به معنای تفریق، تقسیم شدن و پراکنده شدن آمده است، با «اثنتا عشرة» هماهنگ است و با هدف سوره اعراف که تبعیت از پیامبر و اولیای خداست، تناسب دارد. پس «انجست» در ساختار و سیاق سوره اعراف و حتی سیاق آیه هماهنگ است. در سوره اعراف، در این آیات نیز بر مسئله تبعیت گروهی از اهل کتاب از پیامبر خدا و اینکه این‌ها امت‌های جداگانه‌ای هستند، چندین بار تأکید شده است:

- ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَدْعُوهُمْ إِلَى مَكَرَاهٍ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ...﴾ (اعراف / ۱۵۷).
- ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (اعراف / ۱۵۸).
- ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا﴾ (اعراف / ۱۶۴).
- ﴿وَقَطَعْنَا لَهُمُ فِي الْأَرْضِ أُمَّامَهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ...﴾ (اعراف / ۱۶۸).

خداوند در سوره اعراف، باور نادرست یهودیان را که گمان می‌کنند تمامی اسباط دوازده گانه، شعب الهی و هدایت‌یافته هستند، رد می‌کند و تنها قومی را هدایت‌یافته معرفی می‌کند که از خدا و رسول او تبعیت کنند و تصریح می‌کند که عهدی با کسی نبسته است که لازم باشد تمامی اسباط دوازده گانه را به هدف موعودشان برساند؛ بلکه تنها عمل درست و صالحانه است که ایشان را پایدار می‌کند. دقت در سیاق آیات به ویژه آیات ۳، ۳۸، ۴۰، ۱۴۶، ۱۵۶، ۱۸۴ و... می‌تواند نشانگر این باشد که خداوند تنها قومی را که تقوا پیشه نمایند، هدایت می‌کند و به رستگاری می‌رساند و قومی را که راه تکبر و لجاجت و فحشا در پیش گیرند، عذاب می‌کند، و از ایشان می‌خواهد که در سرنوشت اقوام گذشته مثل نوح، عاد، ثمود و... اندیشه کنند و اینکه تبعیت از حق و ولی خداوند لازم است.

آنچه در مورد سیاق سوره بقره در کتاب‌های متشابه لفظی و تفاسیر آمده است، این است که سوره بقره در سیاق امتنان بر بنی اسرائیل می‌باشد. اما به نظر می‌رسد که سیاق سوره بقره سیاق امتنان نیست، بلکه در سیاق نکوهش و سرزنش یهودیان است.

خدای سبحان در سیاق آیات ۴۰ تا ۴۴ سوره بقره، عتاب ملت یهود را آغاز کرده



است و عتاب در طی صد و چند آیه ادامه دارد و در آن نعمت‌هایی را که خدا بر یهود افاضه فرموده و کرامت‌هایی را که به آنان مبذول داشته و عکس‌العملی را که یهود به صورت کفران و عصیان و عهدشکنی و تمرد و لجاجت از خود نشان داده‌اند، برمی‌شمارد و با اشاره به دوازده قصه از قصص آنان، به ایشان تذکر می‌دهد؛ قصه‌های نجاتشان از شر آل فرعون، شکافته شدن دریا و غرق شدن فرعونیان، میعاد در کوه طور، گوساله‌پرستی آنان بعد از رفتن موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به میقات، مأمور شدنشان به کشتن یکدیگر، تقاضایشان از موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ که خدا را به آن‌ها نشان بدهد تا علنی و آشکارا او را ببینند که به کیفر همین پیشهادشان دچار صاعقه شدند و دوباره زنده گشتند، میثاق‌هایی که از ایشان گرفت و ایشان آن‌ها را نقض کردند و پشت سر انداختند، و باز گناهمانی که مرتکب شدند و جرایمی که کسب کردند و آثاری که در دل‌هایشان پیدا شد، با اینکه کتابشان از آن‌ها نهی کرده بود و عقولشان نیز بر خلاف آن حکم می‌کرد. آنگاه به آن‌ها یادآوری می‌کند که به خاطر آن مخالفت‌ها، چگونه دل‌هایشان دچار قساوت شد و نفوسشان در معرض شقاوت قرار گرفت و چگونه مساعی شان بی‌نتیجه ماند.

«انفجرت» در آیه ۶۰ سوره بقره با «یتفجر» در آیه ۷۴ این سوره ارتباط دارد: ﴿مَّمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنْ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَشْقُوقُ فَيَزُرْجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾.

کلمه «قسوة» وقتی در خصوص قلب استعمال می‌شود، معنای صلابت و سختی را می‌رساند و به منزله صلابت سنگ است. آیه شریفه شدت قساوت قلوب بنی اسرائیل را چنین بیان کرده است:

بعضی از سنگ‌ها احیاناً می‌شکافند و نهرها از آن‌ها جاری می‌شود و پاره‌ای از سنگ‌ها می‌شکافند و آب از آن‌ها بیرون می‌ریزد و پاره‌ای از سنگ‌ها از ترس خدا از بلندی سقوط می‌کنند.

آیه میان سنگ سخت و آب نرم مقابله انداخته است؛ چون معمولاً هر چیز سختی را به سنگ تشبیه می‌کنند، همچنان که هر چیز نرم و لطیفی را به آب مثل می‌زنند. گویا می‌فرماید که سنگ با آن صلابتش می‌شکافد و انهاری از آب نرم از آن بیرون می‌آید، ولی از دل‌های بنی اسرائیل حالتی سازگار با حق خارج نمی‌شود، حالتی که با

سخن حق و کمال واقعی سازگار باشد. بنی اسرائیل دیدند که سنگ شکافت و از آن چشمه جوشید و آب جاری شد، اما قلب‌های آنان در مقابل این همه نعمت و معجزات آشکار از سنگ سخت‌تر شد. می‌توان گفت علت اینکه در سوره بقره «انفجرت» به کار رفته، سیاق این سوره است. قرآن مجید بعد از بیان داستان گاو بنی اسرائیل، آن قوم را سنگدل و قلوب آن‌ها را دارای قساوت معرفی می‌کند، به گونه‌ای که هیچ‌گونه انعطاف‌پذیری ندارند؛ چرا که با آن همه نشانه‌ها، معجزات و امدادهای غیبی، دل‌های آن‌ها نرم نشد و به سوی خدا روی نیاوردند، بلکه هر چه زمان می‌گذشت و آیات الهی بیشتر تجلی و ظهور می‌کرد، مخالفت و عناد آن‌ها بیشتر می‌گشت و کوچک‌ترین عبرت و تأثیری نمی‌گرفتند.

زمینه‌ها و عوامل به وجودآورنده سنگدلی و قساوت قلب که در روایات آمده‌اند، فراوان است و قابل توجه اینکه بنی اسرائیل و یهود به همه یا اکثر آن‌ها مبتلا بودند. برخی از این عوامل از این قرارند: کثرت گناه، آرزوها و امیال دست‌نیافتنی و خیالی، فراموشی مرگ و حوادث بعد از آن، سخنان و رفتار لغو و بیهوده، ترک عبادت و بندگی خدا، تبعیت از سلاطین و طاغوت‌ها، ثروت اندوزی و...

بنابراین به نظر می‌رسد واژه «انفجرت» با «یتفجر منه الأنهار» تناسب دارد؛ چون در سوره بقره تأکید بیشتری بر سرزنش بنی اسرائیل است که با دیدن انفجار آب عبرت نگرفتند و هدایت نشدند، و در مقام سرزنش، این واژه رساتر است و تناسب بیشتری دارد تا واژه «انجست».

### نتیجه‌گیری

دانش ریشه‌شناسی و توجه به سیاق، دو ابزار مهم در شناخت معنای دقیق واژگان قرآن کریم هستند. مفهوم واژگان در طی قرون دچار تغییر و تطور شده‌اند و این فاصله زمانی خود یک چالش جدی بر سر شناخت معنای دقیق واژگان قرآن کریم است. آنچه در کتاب‌های لغت و یا از قول صحابه در معنای واژگان قرآن کریم بیان شده است، تقریباً دو قرن پس از نزول قرآن کریم است و بسیاری از معانی بیان شده در کتاب‌های لغت از باب تخمین و حدس و یا از روی نقلی است که شاید مستند صحیح و قابل اطمینانی

نداشته باشد. بنابراین اگرچه مراجعه به کتاب لغت برای شناخت معانی واژگان قرآن کریم امری لازم و ضروری است، ولی کافی نیست و ما را از اجتهاد لغوی بی‌نیاز نمی‌کند. برای شناخت معانی واژگانی که در تخطاب با اهل کتاب به کار رفته‌اند، توجه به پیشینهٔ واژه و یا مفاهیم در کتاب مقدس امری لازم و مفید است.

استفاده از ابزارهای ریشه‌شناسی مانند مقارنه بین زبان‌های سامی خصوصاً عبری و سریانی که زبان دو منبع دینی پیش از قرآن کریم هستند و قرآن کریم ناظر به این کتب است و خود را مصدق آن دو معرفی می‌کند، بسیار مفید و کمک‌کننده می‌تواند باشد. استفاده از ابزارهای دانش ریشه‌شناسی مانند شناخت اصل ثلاثی مضاعف در واژگانی که معنایی مبهم دارند و با جستجوی معجمی و یا حتی مقارنه نمی‌توان به مفهوم محوری آن‌ها دست یافت، نیز بسیار کمک‌کننده است؛ مانند این پژوهش که واژه «بسس» می‌تواند در شناخت مفهوم محوری «بجس» نیز مؤثر باشد و این روشی است که مورد توجه زبان‌شناسان معاصر عرب و یا نویسندگان برخی کتاب‌های لغت قدیمی مانند *المغرب فی ترتیب المعرب مطرزی* است.

توجه به سیاق و ساختار و غرض سوره نیز یک ابزار شناخته‌شده در فهم معانی عبارات و واژگان قرآن کریم است، جز اینکه ممکن است برخی مفسران، گسترهٔ سیاق را خیلی محدود در نظر بگیرند؛ در حالی که دیدگاه‌های جدید تفسیری نظیر دیدگاه‌های علامه طباطبایی، سید قطب، بوستانی، المستنصر میر، خامه‌گر، سعید حوی و... تأکید دارند که سوره یک کل منسجم است و باید نگاه ساختاری به مفاهیم سوره وجود داشته باشد و توجه به سیاق در کل سوره می‌تواند در حل معضلات تفسیری مؤثر و مفید باشد.

هر دو واژه «انفجر» و «انبجس»، به معنای خروج چشمه از سنگ است. ولی «انفجر» بر میزان آب و «انبجس» بر تفریق و پراکندگی آب تأکید دارد و این دو واژه متناسب با سیاق آیات و ساختار سوره به کار رفته‌اند.

در این پژوهش تلاش بر آن بود که کارکرد مفید دو ابزار مهم ریشه‌شناسی و سیاق در توجیه آیات متشابه لفظی نشان داده شود. این دو ابزار مهم در تفسیر بسیار راهگشایند و گسترهٔ تأثیر وسیعی دارند و منحصر در آیات متشابه لفظی قرآن کریم نیستند، بلکه می‌توان در بسیاری موضوعات دیگر نیز از این دو ابزار بهره برد.

## کتاب‌شناسی

۱. آل یاسین، محمدحسین، «الاصول اللغوية المشتركة بين العربية و العبرية»، البلاغ، شماره ۷، ۱۳۹۱ ق.
۲. ابن جماعه، بدرالدين ابو عبدالله محمد بن ابراهيم، كشف المعاني في المتشابه المثنائي، تحقيق مرزوق على ابراهيم، بيروت، دار الكتب العلميه، ۲۰۰۷ م.
۳. ابن دريد ازدي، ابوبكر محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۹۸۷ م.
۴. ابن سيدة المرسي، ابوالحسن علي بن اسماعيل، المحكم والمحيط الاعظم، تحقيق عبدالحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلميه، ۲۰۰۰ م.
۵. ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن منظور افریقی مصري، ابوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۷. ابوحيان اندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق محمد جليل صدقي، بيروت، دار الفكر، ۱۴۲۰ ق.
۸. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، تهذيب اللغة، بيروت، دار احیاء التراث العربي، ۱۹۷۵ م.
۹. اسماعيلي زاده، عباس، «ارتباط و پیوستگی آیات قرآن در سیر تاریخی آن و نقدی بر برخی اصطلاحات معاصر»، فصلنامه آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۴، ۱۳۹۰ ش.
۱۰. بحیری، سعید حسن، علم لغة النص؛ المفاهیم و الاتجاهات، قاهره، مؤسسة المختار، ۲۰۰۴ م.
۱۱. بروکلمان، کارل، تاریخ ادب العربی، قاهره، دار المعارف، ۱۱۱۹ م.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۹۵۶ م.
۱۳. حجازی، محمود فهمی، زبان‌شناسی عربی، ترجمه سیدحسین سیدی، تهران، سمت، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم‌السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. حسین، طه، فی الشعر الجاهلی، تونس، دار المعارف، بی تا.
۱۶. حسینی، بی بی زینب، پژوهشی درباره واژگان تک‌کاربرد در قرآن کریم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳ ش.
۱۷. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثنائی، تحقيق علی عبدالباری عطیه، بيروت، دار الكتب العلميه، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار الفكر، ۱۹۹۴ م.
۱۹. خربوش، عبدالرحمن، ابن فارس و اثرها فی الدراسات اللغویه، الجزائر، معهد اللغات العربی، ۱۹۹۱ م.
۲۰. خضری، زکریا علی محمود، «قطوف من المتشابه اللفظی فی قصة سيدنا موسى (عليه الصلاة والسلام)»، مجلة جامعة ام القرى لعلوم الشريعة و الدراسات الاسلاميه، شماره ۵۰، ۱۴۳۱ ق.
۲۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودی، بيروت - دمشق، دار العلم - الدار الشاميه، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. رجیبی، محمود، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۲۳. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰ م.
۲۴. رضاداد، علی، «روش‌های نوین در عرصه تفسیر قرآن کریم»، فصلنامه پژوهش دینی، شماره ۱۹، ۱۳۸۸ ش.

۲۵. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۲۶. سامرائی، ابراهیم، *العربیة، تاریخ و تطور*، بیروت، مكتبة المعارف، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، عربستان سعودی، نشر عبدالعزیز، ۱۴۱۱ ق.
۲۸. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۲۹. شرف‌الدین، سیدجعفر، *الموسوعة القرآنیة؛ خصائص السور*، تحقیق عبدالعزیز بن عثمان التویجزی، بیروت، دار التقرب بین المذاهب الاسلامیه، ۱۴۲۰ ق.
۳۰. شوکانی، محمد بن علی بن محمد صنعانی، *فتح القدير الجامع بین فنی الروایة و الدراية من علم التفسیر*، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر - دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ ق.
۳۱. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۷۵ م.
۳۲. صاعد، احمد ابراهیم، *البحث الدلالي فی توجيه المتشابه اللفظی فی القرآن الکریم*، بغداد، دیوان الوقف السنّی، ۱۴۳۳ ق.
۳۳. صاعدی، عبدالرزاق بن فزاج، *تداخل الاصول اللغویة و اثرها فی بناء المعجم العربی*، مدینه منوره، بی‌نا، ۲۰۰۸ م.
۳۴. صاوی مصری خلوتی مالکی، احمد بن محمد، *حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
۳۵. صدر، سیدمحمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۳۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیة، ۱۳۹۵ ق.
۳۸. صفوی، کورش، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی (سوره مهر)، ۱۳۷۹ ش.
۳۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۴۰. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *معجم البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۱. طنطاوی، محمد سید، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة و النشر، بی‌نا.
۴۲. عبدالنواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷ ش.
۴۳. عکبری، عبدالله بن حسین، *الکلیات*، مصر، المطبعة العامره، ۱۹۹۶ م.
۴۴. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۴۵. غرناطی، احمد بن ابراهیم، *ملاک التأویل القاطع بذوی الالحداد و التعطیل فی توجيه المتشابه اللفظ من آی التنزیل*، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۸۳ م.
۴۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۴۸. فیروزی، فیرلین د.، *القاموس الموسوعی للمعهد الجدید*، قاهره، مكتبة دار الکلمه، ۲۰۰۷ م.
۴۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۸۷۲ م.

۵۰. قاسمی، علی، علم اللغة وصناعة المعاجم، رياض، جامعة ملك سعود، ۱۴۱۱ ق.
۵۱. قاضي، محمد محمود، المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، قاهره - الصحوت، شارع مجلس الامة - دار الصحوة، ۱۴۳۰ ق.
۵۲. قرني، مهدي بن علي آل ملحان، «الزيادة عند ابن فارس من خلال معجم مقاييس اللغة»، مجلة علوم اللغة، شماره ۴، ۲۰۰۴ م.
۵۳. كاستاز، لويس، قاموس سرياني-عربي، بي جا، بي نا، بي تا.
۵۴. كرمانی، محمود بن حمزة بن نصر، البرهان في متشابه القرآن، مصر، المنصورة، دار الوفاء، ۱۴۱۸ ق.
۵۵. كسانى، ابوالحسن على بن حمزه، متشابه القرآن العظيم، مصر، دار المنار، ۱۹۹۸ م.
۵۶. كليني رازي، ابوجعفر محمد بن يعقوب، الكافي، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ ق.
۵۷. كمال الدين، حازم على، علم اللغة المقارن، قاهره، مكتبة الآداب، ۲۰۰۷ م.
۵۸. مجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار عليهم السلام، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۳ ق.
۵۹. مخزومي، مهدي، مدرسة الكوفة و منهجها في دراسة اللغة و النحو، چاپ دوم، قاهره، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۹۵۸ م.
۶۰. مزراحی، فيليكس، قاموس عبري-عربي، بي جا، بي نا، بي تا.
۶۱. مستغانمي، امحمد محمد صافي، تصريف القول في القصص لقرآني؛ دراسة بلاغية تحليلية لقصة موسى عليه السلام، اردن، عالم الكتب الحديث، ۱۴۳۲ ق.
۶۲. مشاهره، مشهور موسى، المتشابه اللفظي في القرآن الكريم؛ دراسة نقدية بلاغية، فلسطين، عالم الكتب الحديث، ۲۰۰۹ م.
۶۳. مصطفى، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۶ ق.
۶۴. مطرزي، ابوالفتح ناصر بن عبدالسيد، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق محمود فاخوري و عبدالحميد مختار، حلب، مكتبة اسامة بن زيد، بي تا.
۶۵. معموري، علي، «درآمدی بر کاربرد ریشه شناسی در مطالعات تاریخی»، دوفصلنامه كتيبیه، شماره ۳، ۱۳۸۴ ش.
۶۶. معين، محمد، فرهنگ معين، تهران، اميركبير، ۱۳۷۵ ش.
۶۷. مكارم شيرازي، ناصر، قصه های قرآن، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۸۵ ش.
۶۸. موسوی گرامرودی، علی، داستان پیامبران: از آدم تا مسیح، تهران، قدیانی، ۱۳۸۸ ش.
۶۹. نادری، محمد اسعد، فقه اللغة؛ مناهله و مسائله، صیدا، المكتبة العصرية، ۱۴۲۵ ق.
۷۰. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۶ ق.

## اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم\*

- سیدرضا مؤدب<sup>۱</sup>
- اصغر مهری<sup>۲</sup>

### چکیده

در باور عارفان الهی، تفسیر انفسی قرآن برترین روش تفسیر آیات و فهم مقاصد قرآنی است. اما وجود برخی نمونه‌های تفسیری نادرست در تفاسیر عرفانی، به همراه برخی نمونه‌های ساده و بدیهی تطبیق‌های قرآنی بر نفس انسانی، پندار عدم برخورداری تفسیرهای عارفان از مبانی تفسیری متقن را به همراه داشته است. به نظر می‌رسد چنین امری، نتیجه عدم شناخت صحیح تفسیر انفسی و فرایند تحقق آن است. بر این اساس، در این جستار تلاش شده تا ضمن بررسی اعتبار تفسیر انفسی، برتری آن بر تفاسیر ظاهری نیز مورد توجه قرار گیرد. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که مقصود از تفسیر انفسی، دریافت‌هایی شهودی از حقایق هستی بوده که عارفان به عنوان مراتبی از بطون و معانی آیات قرآن پذیرفته‌اند. مبانی یادشده عارفان برای تفسیر انفسی، ریشه در روایات

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. استاد دانشگاه قم (moadab\_rl13@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (asgharmehri1393@gmail.com).

اهل بیت علیهم السلام دارد. ضمن آنکه نمونه‌های تفسیری ایشان را می‌توان بر روایات تطبیق نمود. از دید فرد عارف، اهتمام جدی به طهارت نفس و همچنین قرائت قرآن به شیوه خاص، زمینه را برای نزول معانی قرآن بر قلب فراهم می‌نماید. کارکردها و امتیازهای تفسیر انفسی نیز مؤید ضرورت توجه بیشتر مفسران به این نوع تفسیر است.

**واژگان کلیدی:** تفسیر انفسی، روش‌های تفسیری، روایات عرفانی اهل بیت علیهم السلام، الهام و شهود، عرفان اسلامی.

#### مقدمه

ضرورت فهم قرآن کریم باعث شده هر یک از مفسران قرآن متناسب با مبانی نظری و تخصص علمی خود، شیوه و رویکرد خاصی را در فهم قرآن دنبال نمایند. در این راستا، عارفان الهی که خود را اهل الله، اولیای الهی، راسخان در علم و تنها شایستگان تفسیر حقیقی قرآن دانسته و معتقدند که معانی و معارف قرآن به واسطه شهود و تکلم آنان با خداوند، بر ایشان افاضه شده است، تفسیر انفسی را کامل‌ترین و برترین شیوه تفسیر قرآن دانسته‌اند؛ چنان که تطبیق آیات بر نفس در عمده تفسیرهای ایشان، مؤید این موضوع است. با این حال، نمونه‌هایی از تفسیرهای انفسی باطل و فاقد رعایت شرایط تفسیری، همچنین وجود برخی تطبیق‌های ساده و بدیهی، پندار عدم ابتدای تفسیر انفسی بر شالوده معرفتی و تفسیری استوار را در میان برخی محققان به دنبال داشته و باعث شده که این تفاسیر در هندسه معرفت تفسیری، کمتر مورد توجه قرار گیرند. به نظر می‌رسد این امر با شخصیت ایمانی عارفان توحیدی و حساسیت آنان در جداسازی شهودهای صحیح از باطل و همچنین اهتمام ایشان در رعایت شرایط ظاهری تفسیر قرآن، ناسازگار بوده و معلول شناخت ناقص ایشان از چارچوب معرفتی تفسیر انفسی می‌باشد. بر این اساس در این مقاله تلاش شده تا با رویکردی عرفانی - روایی، اعتبار و رجحان تفسیر انفسی مورد بررسی قرار گیرد. در ابتدا تفسیر انفسی تعریف شده و در ادامه، به مبانی و شواهد تفسیر انفسی قرآن، فرایند تحقق آن و همچنین کارکردها و امتیازات این نوع تفسیر بر تفسیرهای متعارف اشاره شده است.



## مفهوم تفسیر انفسی

بر اساس تتبع نگارندگان، در هیچ یک از آثار تفسیری و عرفانی اهل معرفت، سابقه‌ای از یادکرد تفسیرهای آنان با عنوان تفسیر انفسی به چشم نمی‌خورد. این اصطلاح نخستین بار توسط برخی بزرگان عارف معاصر نظیر حسن‌زاده آملی و جوادی آملی مطرح شده است. ایشان در تلقی متفاوتی که از تفسیر انفسی داشته‌اند، گاه با یکسان‌نگاری این نوع تفسیر با تفسیر عرفانی و فیضی و شهودی، همه شناخت شهودی به دست آمده از طهارت نفس را مدنظر داشته و بر این اساس، همه آثار عرفانی را نیز داخل در این عنوان دانسته‌اند. گاهی نیز این عنوان را در مقابل تفسیر آفاقی قرآن دانسته‌اند، بدین معنا که فرد عارف به جای تطبیق آیات بر جهان هستی، سعی در تطبیق آن‌ها بر حالات نفس خود دارد. نیز چنان که تفسیر آفاقی، تفسیری مبتنی بر علوم و دانش‌های حصولی بشری بوده، تفسیر انفسی نیز تفسیری مبتنی بر علوم و دانش‌های شهودی نفس است (بدیعی، ۱۳۸۰: ۲۱۲ و ۲۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۲-۲۴ و ۲۸۰).

آیه‌الله جوادی آملی، در کتاب *تفسیر انسان به انسان* که از مهم‌ترین آثار مربوط به تعریف و شناخت تفسیر نیز هست، تجربه شهودی عارف الهی و کشف معنای باطنی آیات را دارای پیوندی ناگسستنی دانسته و تفسیر انسان به انسان را به منزله تفسیر انفسی قرآن حکیم معرفی نموده است. مقصود ایشان از تفسیر انسان به انسان آن است که انسان متشابه و متکامل در پرتو اتصال روحی با انسان محکم و کامل معصوم و به واسطه مشاهده و تجربه درونی، حقیقت و هویت وجودی خویش را شناخته و این فهم شهودی او همان تفسیر انفسی قرآن حکیم است؛ مانند اینکه فردی تفسیر زنده شدن مرده را با مردن و زنده شدن خود مشاهده نماید (ر.ک: بقره/ ۲۵۹)؛ نیز مانند حضرت یوسف ع‌ا‌س که خواهان تعبیر رؤیا و تعلیم احادیث بود و آن را به صورت تجربه درونی دریافت نمود (ر.ک: بقره/ ۴ و ۱۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۲-۲۳).

تلقی عارفان از شهودهای نفس به عنوان تفسیر انفسی قرآن، ریشه در نظام معرفت‌شناسی عرفانی ایشان دارد. به عقیده ابن عربی، انسان خلیفه خداوند، حامل اسرار آفرینش و همچنین آینه‌ای است که خداوند صفات و کمالات خود را در او

ایجاد نموده تا هر گاه که اراده نماید، با تجلی در انسان، ذات و صفات و افعال خود را در او مشاهده نماید (ملکشاهی، ۱۳۶۳: ۱۰۳). اما بر اساس تضاد در معرفت‌شناسی، انسان نیز موجودی است که نیروهای متضاد در وی در هم آمیخته‌اند و نفس اماره مدام در جستجوی تباهی اوست. تا فرد سالک از نفس و قیود حیوانی که به مقتضای طبیعت در انسان موجود است، فارغ نگردد و از طریق سیر کشفی و سفر به جانب حق، طی مدارج نکند، هرگز به مقام وحدت و بقای بعد از فنا نائل نخواهد شد. بدین جهت عرفا شناخت و مبارزه با نفس را اساس سلوک توحیدی و تحصیل کمال دانسته و به طرق گوناگون به لزوم سفر اشاره کرده‌اند (همان: ۱۳۵). انسان باید هستی موهوم خود را در هستی ابدی و ازلی او فانی نماید و خلیل وار در طلب و شوق لقای حق، شب را روز و روز را شب کند و بالاخره یک لحظه از حق غافل نباشد تا خداوند هر آنچه را که فرد می‌خواهد، به او عطا نماید و اشیا را آن‌چنان که هستند، مشاهده نماید.

بر همین اساس عارفان بر ضرورت تأویل خویشتن پیش از تأویل قرآن و سیر درونی انسان برای وصال به حقیقت تأکید نموده‌اند. مولانا خطاب به فلاسفه‌ای که با تکیه بر عقل فلسفی صرف، به ناروا آیات را تأویل نموده‌اند، معتقد است که برای نیل به معانی باطنی، باید خویشتن را تغییر داد:

کرده‌ای تأویل حرف بکر (قرآن) را / خویش را تأویل کن نی ذکر را

(رحیمیان، ۱۳۸۹: ۱۰۳)

در نظر عارفان، تا انسان به عقل منور و درجه‌ای از شهود دست نیافته، نیازمند «تأویل خویش» است. انسان پس از آنکه به سیر در معرفت نفس بپردازد و مشکلات متن را نیز بر نقایص خویش حمل نماید، به عقل نورانی که شعاع‌بخش عقل بشری بوده، دست یافته و بدین ترتیب امکان تفسیر انفسی و «تأویل متن» قرآن و فراتر رفتن به افق‌های بالاتر معانی آیات میسر می‌شود (همان: ۱۰۲).

بنابراین با توجه به اهتمام عارفان بر معرفت شهودی نفس و تفسیر حقایق هستی و آیات قرآنی در پرتو آن، اصطلاح تفسیر انفسی برای تفسیرهای عارفان الهی مناسب‌تر به نظر می‌رسد. همچنین تأکیدهای مکرر عارفان بر اینکه فهم‌های برتر و عمیق‌تر آیات قرآنی و متون شریعت، متوقف بر مراتب و مقامات شهودی سالکان است، نشانگر آن

است که در نگره عارفان، عنوان تفسیر انفسی برای همه یافته‌های شهودی نفس به کار می‌رود. در نتیجه شهود نفس و الهامات غیبی و نور الهی که بر دل فرد سالک افکنده شده، ایشان از کلام الهی رمزگشایی نموده و به حقایق نهفته در ورای آیات می‌رسند.

بر این اساس، این دیدگاه که تفسیر انفسی و تطبیق آیات بر نفس، روشی ابتدایی و بی‌ضابطه در تفسیر بوده که فرد سالک به ارائه آن‌ها مبادرت نمی‌نماید، پذیرفتنی نبوده و بلکه این موارد، نتیجه معرفت شهودی نفس و تجلی حقایق هستی در نفس می‌باشد. همچنین فرد سالک در ادامه با دستیابی به شهودهای عمیق‌تر، تفسیرهای انفسی دقیق‌تری از قرآن کریم ارائه می‌نماید (ر.ک: فنایی اشکوری، ۱۳۹۴: ۳۲۹).

با توجه به تعریف مختار نگارندگان از تفسیر انفسی، می‌توان آن‌ها را در دو دسته زیر تقسیم‌بندی نمود:

الف) تفسیرهایی که عارف با هدف شناخت حقیقت نفس ارائه می‌دهد و سعی در معرفت شهودی علت پدیدآورنده نفس و رابطه نفس با آن می‌نماید. تفسیر آیات مربوط به وحدت وجود حق سبحانه و اسماء و صفات او و دیگر معارف غیبی از این دسته‌اند؛ زیرا از دیدگاه عارف، در قرآن تنها از دو کلمه توحید و موحد بحث شده و هر آنچه هست، مربوط به خدا و مربوط به انسان و شئون وجودی او به عنوان مظهر و تجلی خداوند است. بر این اساس، سالک فهم شهودی این حقایق غیبی را برای خویش ضروری می‌داند (آملی، ۱۳۸۵: ۱/۱۳۵).

ب) تفسیرهایی که عارفان با هدف شناخت رابطه ابعاد نفس، حالات، مراتب و درجات آن، در تفسیر و شرح مفاهیم ظاهری آیات، از روش تطبیق آیات قرآن بر نفس بهره می‌برند. این تطبیق‌ها در دو سطح طولی و عرضی صورت می‌گیرد. در این قسم که از آن به تأویل‌های تطبیق‌گونه نیز یاد می‌شود، شناخت‌های شهودی نفس که از جانب خداوند به او افافضه شده، از طریق تطبیق بر آیات قرآنی، به عنوان تأویل آیات قرآنی در نظر گرفته شده و بدین ترتیب در تعاملی فزاینده میان نفس و آیات قرآنی، شناخت‌های شهودی عمیق‌تر و فهم مراتب برتر تأویل‌های آیات به ایشان عنایت می‌شود (ملکشاهی، ۱۳۶۳: ۱۳).

## مبانی تفسیر انفسی قرآن

الهام و شهودهای غیبی و باطنی، محور عمده تفسیرهای عرفا از آیات قرآنی را تشکیل داده و بلکه در بسیاری موارد نیز به قرینه همین شهودها، دیدگاه‌های تفسیری خاصی اتخاذ شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۳/۷). ایشان همچنین تلاش نموده‌اند تا رابطه میان معرفت شهودی خود را با فهم معانی آیات، مبتنی بر اصول و قواعد عقلی اثبات نمایند. در ادامه به بررسی دو مبنای یادشده خواهیم پرداخت:

### ۱. کاشفیت الهام و شهودهای انفسی از معارف قرآنی

عارفان بر این اعتقادند که هیچ کس جز از راه کشف و واردات غیبی، قادر به استنباط معانی قرآنی نیست و تنها از طریق مکاشفه‌های عرفانی است که می‌توان حقایق عالم معنا و حتی ماورای آن را تا حقیقت الهی که قرآن از آن نازل گردیده است، مشاهده نمود (میناگر، ۱۳۹۲: ۳۱۲). بر همین اساس در مقدمه مجموعه‌های تفسیری خود و همچنین در تفسیر آیات قرآنی اظهار می‌دارند که معانی گوناگون قرآنی، از طریق الهام از عرش الهی بر آن‌ها کشف شده است (همان: ۳۱۳). سیدحیدر آملی به صراحت تفاسیر خود را از عنایات و افاضات حق تعالی دانسته که از جانب خداوند بر قلوب ارباب توحیدی الهام می‌شود (۱۳۸۵: ۱/۱۹۵). صدرالمتألهین نیز که بسیاری از معارف دینی و فلسفی خود را نتیجه عنایت ربانی و از طریق شهود عقلانی دانسته، در تفسیر خود در ذیل عنوان «مکاشفه»، به نمونه‌هایی از تفسیر انفسی که از طریق کشف بر وی آشکار شده، اشاره کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۳۶۷/۵).

الهام، شهود و کشف از اقسام مکاشفه معنوی بوده که در این نوع کشف، معانی غیبی و حقایق عینی مجرد از صورت، برای انسان آشکار می‌شود (رحیمیان، ۱۳۸۹: ۵۰). ویژگی مشترک الهام و شهودهای عرفانی با وحی در این است که هر دو از نوع مکاشفات هستند، با این تفاوت که الهام کشف معنوی صرف است، ولی وحی از اقسام مکاشفات شهودی متضمن کشف معنوی است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۹۰).

مهم‌ترین دلیل عرفا در توصیف الهام و شهودهای خود به صحت، باور آنان به بسته نبودن باب ولایت خداوند با وجود انقطاع نبوت است. به عقیده ابن عربی هرچند

وحی تشریحی با رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله قطع شد، ولی باب ولایت (نبوت عامه)، الهام، سروش‌های الهی و دانش‌های غیبی باقی مانده است (بی‌تا: ۲۳۸/۳). صدرالمতألّهین نیز مسئله استمرار تعلیم معارف الهی و بشارت‌های روحانی به مؤمنان را که هرگز پایان نمی‌پذیرد، مطرح می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۸۷/۳). همچنین ایشان در این زمینه، برترین مصداق «أهل الذکر» (ر.ک: نحل / ۴۳) در آیات قرآنی را عرفا دانسته و با استناد به روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «خداوند بندگان را داشته که پیغمبر نبوده‌اند، ولی پیغمبران آرزوی مقام آنان را داشته‌اند»، همان دیدگاه ابن عربی را مطرح نموده است (همان: ۱۵۵/۷؛ نیز ر.ک: حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳۵۵/۱؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۳۲۲/۱۲).

عارفان همچنین خود را مصداق راسخان در علم معرفی نموده که از اسرار و بطن‌های مختلف آیات قرآنی آگاهی می‌یابند. صدرالمتألّهین ذیل آیه ۷ سوره آل عمران ضمن تأیید این موضوع، سخنانی را از عرفا در تأیید آورده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۲۷۵/۳). ایشان همچنین در تفسیر برخی آیات متشابه قرآنی، راسخان در علم را کسانی می‌داند که خدا را در سراسر هستی مشاهده نموده، «با دیدگانی روشن به نور الهی در آیات او نظر می‌کنند» (همو، ۱۳۸۶: ۷۴). آن‌ها در علم و اندیشه و صفای درونی، به نقطه مطلوبی از تجرد برای دریافت مطالب عالی نائل شده‌اند؛ از این رو ارمغان کشف رموز و اسرار قرآنی نصیبشان گردیده است (همان: ۷۲).

افزون بر روایات متعددی که اعتبار الهام و شهود را در فهم حقایق هستی تأیید می‌نمایند، برخی روایات دیگر نیز وجود دارند که در آن‌ها، تصریح امام علیه السلام بر شناخت شهودی عارفان الهی از برخی موضوعات غیبی مورد اشاره آیات قرآنی، گواه روشنی بر نقش الهام غیبی و شهود باطنی در فهم آیات قرآنی حوزه غیب است. امیر مؤمنان علی علیه السلام در مواضع متعددی از نهج البلاغه در مقام بیان اوصاف پارسایان و عارفان حقیقی، سلوک عرفانی ایشان و شهود حقایق و احاطه آنان بر مبانی معرفت دینی را مطرح نموده است. حضرت، وصول روح انسان‌های عارف به مرحله اعلای یقین را موجب آن دانسته که حقایق عالم هستی برای آنان، خورشیدهایی را از درونشان نشان دهد؛ حقایقی که برای بیگانگان از حقیقت تاریک بوده و شک و تردید در آن‌ها، افراد را از حرکت بازداشته است (جعفری تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۴/۱۰۳). این مرتبه عالی یقین، همان

شهود کاملی است که انسان، جهان غیب را همچون نور آفتاب می‌بیند. عارفان سالک در مناجات شعبانیه در مقام درخواست یقین شهودی از خداوند تقاضا می‌کنند که دیده‌های قلوب، پرده‌های نور را بشکافد و به معدن عظمت ذات پاک خداوندی برسد و ارواح آنان به مقام عزت و قدس الهی وابسته گردد. در نتیجه همین یقین شهودی، حقیقت بهشت و جهنم برای عارفان محبوب خداوند، عینی و ملموس شده است (هاشمی خویی، ۱۴۲۴: ۱۴۷/۶). مطابق روایات، چنین رؤیت و شهودی در همین دنیا برای افرادی از اصحاب پیامبر ﷺ تحقق یافت (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲۶/۲۲).

خداوند متعال با افاضه علوم حقیقی بر عارفان الهی، ایشان را به سوی بشر بازگردانده است تا آنان را برای اصلاح دل‌هایشان راهنمایی نمایند و میان امور درهم آمیخته جدایی انداخته، مقاصد شرع را با نشانه‌هایی از جانب خداوند تبیین نمایند (ر.ک: نهج البلاغه: خطبه ۸۷؛ هاشمی خویی، ۱۴۲۴: ۱۴۸/۶؛ ابن عربی، بی‌تا: ۱۹۶/۱). ایشان با تمسک به ریسمان محکم قرآن به این مرتبه از کمال و شهود نفس رسیده‌اند که با کلام ازلی حق، بی‌واسطه سخن گفته و پرده از تاریکی‌های غیب و بطن‌های قرآنی برداشته و بدین ترتیب سرچشمه فهم مردم از قرآن شده‌اند. به همین مناسبت، حضرت وجود ایشان را سبب فهم قرآن دانسته است (نهج البلاغه: حکمت ۴۳۲؛ هاشمی خویی، ۱۴۲۴: ۲۶۳/۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

افزون بر روایات فوق، چگونگی آگاهی عارفان از حقایق نیز مبین نقش الهام و شهودهای ربانی در فهم قرآن است. مطابق روایات، روح انسانی پس از آنکه در اثر تهذیب و ریاضت صاف و زلال شد، حقایق و معارف ملکوتی را به مثابه آینه منعکس می‌سازد. علوم و معارف حقیقی، نگاشته‌هایی از جنس نورند که خداوند در قلوب بندگان محبوب خود قرار می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۰/۶۷). سنت انعکاس و نقش بستن علوم در قلب، برای همه بندگان مورد اراده خیر خداوند وجود دارد. اهل بیت علیهم‌السلام نیز وحی مخصوص به خود را نیز به همین شیوه دریافت می‌کرده‌اند؛ چنان که امام صادق علیه‌السلام در جواب این سؤال که امام در حال عدم آمادگی، چگونه پاسخ پرسش کنندگان را می‌دهد؟ می‌فرماید: «ینکت فی القلب نکتاً»؛ بر قلب به روشنی نگاشته می‌شود. بدین ترتیب می‌توان از مفهوم انعکاس و یا انتقاس به عنوان وجه تشابه میان فهم

اهل بیت علیهم السلام از معانی آیات قرآن و معارف دینی و فهم دیگر اولیای الهی، نقش نگاشته‌های نوری و حقایق الهی در قلب عارفان را در فهم آیات قرآن پذیرفت.

شهودهای عارفان از بطن‌های آیات قرآن، به واسطه اطاعت تام ایشان از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و فنای در مقام آن حضرت به دست می‌آید. با پیروی تام از شریعت رسول الله صلی الله علیه و آله و تقویت شدن قرابت روحی به ایشان، خداوند فهم کتاب الهی را به گونه تجلی، در باطن فرد عارف فرو فرستاده و او از محدثان و پیشوایان امت قرار می‌گیرد (ابن عربی، بی‌تا: ۱۹۶/۱؛ یثربی، ۱۳۷۲: ۳۷۰). در قرب نوافل، عارف به اندازه‌ای به خدای سبحان نزدیک می‌گردد که به عنوان مظهر تام ذات حق، دریچه و مجرای کمالات خداوند شده و با زبان خداوند تکلم نموده و بدین ترتیب علوم مکاشفه و معانی آیات را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تلقی می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۴/۳۱).

## ۲. اثبات‌پذیری عقلی حکایت شهودهای انفسی از معانی آیات

عرفان اسلامی در سیر تکاملی خود تلاش نموده تا اتکای مشهودات عرفانی خود را بر پایه قواعد و اصول عقلی برهانی نماید. مقدمات هفت‌گانه سیدحیدر آملی در تفسیر خویش که از عنایات الهی به ایشان نیز بوده، با هدف اثبات اتکای تفسیرهای انفسی عارفان بر پشتوانه عقلی و برهانی تدوین یافته است. اولین و مهم‌ترین مقدمه ایشان که می‌توان از آن به عنوان محور اساسی عرفان اسلامی نیز یاد نمود، مسئله اصالت وجود و تشکیک در حقیقت آن است. بر اساس این اصل، به تناسب تنزل‌های وجود و در نتیجه تنزل‌های معانی و حقایق، تفاوت‌های ادراک و فهم که از آثار وجود بوده نیز وجود خواهد داشت و بنابراین درک بطون و حقایق آیات قرآنی در هر مرتبه و درجه‌ای، نیازمند برخورداری از کمالات لازم مربوط به آن مرتبه خواهد بود (ر.ک: یثربی، ۱۳۷۲: ۵۸۶). عرفا همچنین در موارد متعددی از تناظر وجودی عالم هستی، انسان و قرآن که از نتایج حقیقت وحدت وجود به عنوان اساسی‌ترین مبنای تفسیر انفسی بوده، نیز یاد می‌کنند. ایشان این سه وجود را یک حقیقت واحد دارای انطباق شمرده‌اند؛ بدین ترتیب که هر یک از وجودهای سه‌گانه قرآن، عالم و انسان، به ترتیب صورت کتبی، تکوینی و نفسی دو وجود دیگر بوده و این تناظر در تمام مراتب هستی وجود دارد (آملی، ۱۳۸۵:

۱/۱۳۵). فردی می‌تواند از تأویل آیات قرآن آگاهی یابد که بهره‌ای از مراتب عالم داشته باشد. هر اندازه که حظّی از مراتب عالم داشته باشد، همان مقدار می‌تواند از تأویل قرآن آگاه و بهره‌مند شود تا جایی که به غایت کمال انسانی برسد. در کمال انسانی، کمال مراتب تأویل به دست می‌آید (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۵۰). ایشان به هنگام بیان مواردی از تفسیرهای انفسی خود از آیات قرآنی، بر این رابطه هستی، انسان و قرآن تأکید نموده است که در ادامه به بررسی و تحلیل آن پرداخته می‌شود:

## ۲-۱. تناظر وجودی جهان و انسان

در نگرش عرفانی، همهٔ آفریده‌های خداوند در سه جهان کلی صورت و معنا و غیب‌الغیوب، دارای مشابه و مثالی در عالم انسانی می‌باشند. انسان به عنوان نسخهٔ مختصر و جامع هستی، حقایق و صفات همهٔ اشیا - نه صورت فردی و عینی - را در همهٔ این عوالم در خود جمع کرده است. انسان آفریده شده تا خلیفهٔ خدا باشد. حکم سلطنت ذات ازلی و صفات والای واجب اقتضا می‌کرد که مملکت الوهیت را بسط دهد و با ظاهر کردن مخلوقات و محقق ساختن حقایق و مسخر ساختن اشیا، پرچم ربوبیت را برافرازد. این امر، بدون واسطه محال است؛ چون ذات حق قدیم است و مناسبتی بعید بین عزت قدم و ذلت حدوث هست. لذا خداوند جانشینی برای خودش در تصرف و ولایت و حفظ و رعایت قرار داد. حق تعالی او را خلیفهٔ خویش قرار داد. حق این خلیفه را «انسان» نامید؛ زیرا با رابطهٔ جنسیت و واسطه، انس میان او و خلق واقع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۳۰۲/۲). انسان با تعلیم اسمای الهی یعنی عین حقایق موجودات، که به گونهٔ احدیت جمع در او به ودیعت نهاده شده بود، شایستگی خلافت الهی را دریافت نمود (همو، ۱۳۸۶: ۴۷۰).

عارفان برای تأیید جامعیت انسان نسبت به همهٔ حقایق عالم وجود، نمونه‌های قرآنی روایی متعددی را شاهد گرفته‌اند. از نظر ابن عربی دلیل اینکه در آیهٔ ۵۳ سورهٔ فصلت، دلالت انفسی ذات انسان بر ذات الهی بعد از دلالت آیات آفاقی و همراه با آن یاد شده، آن است که آیات و حقایق الهی موجود در عالم، در انسان جمع شده است (بی‌تا: ۱۵۰/۲). صدرالمتألهین نیز در این زمینه با استشهاد به آیاتی که به تفصیل مراحل



آفرینش انسان را ذکر کرده و همچنین آیتی که آفرینش انسان را بعد از سایر آفریده‌ها یاد کرده است (سجده/۷)، در مورد آیات نخست، پس از اشاره به درجات قرآنی هفت‌گانه خلقت انسان بیان می‌دارد که وجود انسانی تنها پس از آن آفریده شد که همه نیروهای زمینی و نباتی و حیوانی در او قرار داده شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷: ۷۵). در مورد آیات نوع دوم نیز بیان می‌دارد که خداوند تعالی همه قوای عالم را در انسان جمع نمود و او را بعد از وجود دیگر آفریده‌ها پدید آورد. پس خداوند ویژگی همه موجودات بسیط، مرکب، روحانی و ابداعی را در انسان قرار داده و او مجموع قوای عالم است (همان: ۱۱۹). همچنین روایات معتبری از قبیل روایت بیانگر وسعت قلب بنده مؤمن برای تجلی تام خداوند و روایات بیانگر آفرینش انسان بر صورت خداوند، از موارد استناد عرفا در این باره است (آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۸).

در منابع روایی و ادعیه اهل بیت علیهم‌السلام، روایاتی مؤید دیدگاه عارفان در این زمینه یافت می‌شود. مطابق روایت منقول از امام صادق علیه‌السلام، اجزای عالم هستی بر عناصر وجودی انسان تطبیق شده است. در این روایت، خاک بر صورت آدمی، درخت بر استخوان‌های بدن آدمی، آب بر خون جسد او و دیگر موارد تطبیق داده شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۹۶۰: ۲۵۸). همچنین در نیایش امام حسین علیه‌السلام در دعای عرفه، هدف از آفرینش انسان این امر دانسته شده که او با احاطه وجودی خویش به اسرار و حقایق همه پدیده‌های هستی، آینه تمام‌نمای کمالات ذات حق قرار گیرد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲۵/۹۵). بر اساس آنچه گفته شد، نفس انسان رویی به سوی خدا داشته و او را شهود نموده و رویی به سوی پدیده‌ها داشته و آن‌ها را درون خود شهود می‌نماید. سالک در توجه نفس به سوی حق تعالی، هویت آنکه عین احتیاج و ربط و تعلق به حق تعالی است را به علم حضوری و شهودی دریافته و سپس با اشراقات و تجلیاتی که بر نفس می‌تابد همه پدیده‌های دیگر را نیز در درون نفس مشاهده می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۹/۲).

خاتم پیامبران حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت معصوم ایشان، برترین خلفای الهی می‌باشند. در بینش عرفانی، منظور از انسان که اختصاص به علم اسمای الهی پیدا کرده، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت ایشان علیهم‌السلام هستند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۱۴). این نگرش ایشان منطبق بر روایات اهل بیت علیهم‌السلام است. برخی فرازهای مربوط به دعای ماه رجب، تنها

فرق میان خداوند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام را تنها در این دانسته که ایشان بندگان اویند و از طریق ایشان است که آسمان‌ها و زمین و همه هستی، مظهر و تجلی توحید ربوبی شده‌اند. این وجودهای مبارک، پرورش‌یافتگان و خلفای خداوندند. همچنین روایات دیگری که مطابق آن‌ها اولین آفریده خداوند نور پیغمبر صلی الله علیه و آله دانسته شده که از نور ذات خداوند اختراع و آفریده شده و سپس از او هر چیز دیگری آفریده شده است، مؤید این حقیقت است. قرآن کریم در تعبیرهای خود از این انوار طاهره به «خزائن» و نیز «غیب» آسمان‌ها و زمین یاد می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۷/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۶/۱۲).

دیگر انسان‌ها نیز رقیقه‌ای از نفس مبارک حضرت رسول صلی الله علیه و آله هستند که به تناسب سعه وجودی خود می‌توانند مقام خلافت الهی را تحقق بخشند (ر.ک: شجاری، ۱۳۸۸: ۳۴۸). خدای تعالی بنده را به استعداد ازلی وی به محضر خویش دعوت کرده است (بثربی، ۱۳۷۲: ۳۹۲). افزون بر اطلاق مفهوم خلافت برای همه آدمیان، در آیات مربوط به خلافت انسان در سوره بقره، روایاتی که حقیقت انسان را نفس ناطقه دانسته و جایگاه حقیقی او را در عالمی به نام عالم علوی می‌داند - که آدمیان از طریق تزکیه نفس از راه علم و عمل می‌توانند به جوهر صورت‌های نوری علمی عالی و عاری از مواد برسند - نیز مؤید ویژگی نوری و بسیط بودن این عالم و برخوردار آرمیان از حقایق نفس رسول اکرم صلی الله علیه و آله به قدر ظرفیت وجودی خود است (تمیمی آمدی، ۱۳۹۲: ۴۲۳).

## ۲-۲. تناظر وجودی انسان و قرآن

از دیدگاه عارفان، قرآن نسخه‌ای است که همه مراتب انسانی را در نظر دارد و مقامات این خلیفه ربانی را شرح می‌دهد (شجاری، ۱۳۸۸: ۴۹). میان قرآن و انسان، رابطه وجودی و پیوند جوهری وجود دارد؛ قرآن و انسان (کامل)، صورت تدوینی و تکوینی هم هستند؛ قرآن تفسیر انسان و انسان تحقق قرآن است. قرآن کشف تام محمدی، وجود عینی انسان (کامل) و نیز سفرنامه معراجیه رسول الله صلی الله علیه و آله است. حقیقت قرآن جوهر ذات نبی صلی الله علیه و آله است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۲۲/۵). باطن ذات پیامبر صلی الله علیه و آله تمام حقیقت کلام الهی و مطابق قرآن است. قرآن کریم صورت مکتوب اوصاف و کمالات

حضرت محمد صلی الله علیه و آله است. قرآن مظهر استعداد ذاتی رسول الله صلی الله علیه و آله و نیز تصویر کمال انسانی است. بطون هفت گانه قرآن مطابق مراتب هفت گانه وجود انسانی است (همو، بی تا: ۲۷/۷). جان آدمی ظرف حقایق قرآن است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۵۶۵/۱). قرآن صورت باطنی انسان هاست (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۳۳). شناخت انسان، شناخت قرآن است؛ پس کسی که می خواهد حقایق قرآن را در ورای الفاظ کشف کند، یکی از راه های آن، مراجعه به خود است.

مبتنی بر وجودشناسی عرفانی، ورای عالم روح و فرشتگان، عالمی دارای ویژگی بساطت وجودی و احدیت جمعی به نام عالم اعیان ثابت وجود دارد که از آن به حقیقت محمدیه و نور محمدی تعبیر می شود. این عالم، مبین حقیقت انسانی و مقامی است که خداوند به تمام حقیقتش در آن تجلی کرده است. این عالم، اول تعینی است که ذات احدیت پیش از هر تعینی به آن تعیین یافته است... خدای سبحان این عالم و مقام را واسطه فیض و افاضه خویش قرار داده و از طریق آن مقام است که فیوضات و برکات خود را بر همه موجودات و بر انسانها نازل می فرماید. او برزخ بین وجوب و امکان بوده و آینه ای جامع بین صفات قدیم و احکام آن از یک سو، و صفات حادث از سوی دیگر است. در این مقام که از آن به ولایت مطلق نیز تعبیر شده، تفاوت حقیقت انسانی با مرتبه الهی به ربوبیت و مربوبیت است و از همین روست که انسان سزاوار خلافت حق و مظهر جامع خداوند است. استفاد از آیات قرآنی و روایات این است که این عالم و مقام عالی امکانی، همان مقام «ظَلَّ اللهُ» و «عندالله» است (صدوق، ۱۴۱۶: ۲۱۹).

هدف از آفرینش انسانها، شکوفایی همان استعدادهای برخاسته آنان در اعیان ثابت است. حقیقت محمدی و مقام ولایت مطلق، تحقق زمینی و صورت کامل خود را در حضرت محمد صلی الله علیه و آله که خاتم پیامبران الهی است، آشکار ساخته است. ذات نبی ختمی صلی الله علیه و آله با سیر و سلوک خود، همه امکانات و حالات وجودی را - که در درون انسان نهفته است - تحقق داده و به صورت کامل درآمده است. او با صفای باطن و تجرد هر چه بیشتر از شواغل دنیوی و در نتیجه مکاشفه تامه الهیه ای که در محفل انس «قاب قوسین» بلکه در خلوتگاه سر مقام «أُو أدنی» برای ایشان شد، به مقامی دست یافت که دیگر نیازی به وساطت چیزی میان او و مبدأ اول وجود نداشت. این مقام تحقق همان حقیقت

محمديه و فعلیت استعدادهای ایشان در اعیان ثابتۀ بوده است؛ چنان که بیان عارفانی نظیر قونوی که دارای دقت‌های ویژه در نگارش‌های عرفانی می‌باشند، مبین این حقیقت است (جامی، ۱۳۷۰: ۱۹۷).

در این مقام، مکالمۀ حقیقی و بی‌واسطه میان روح نبوی و ذات حق صورت گرفت و گفتار خداوند در قالب وحی و به صورت اعلام حقایق شنیده شد؛ چنان که روایات تفسیری مربوط به آیات ابتدایی سورۀ نجم به این موضوع اشاره دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۱۵/۷). خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله به مقام شهود تام خداوندی و تجلی ذاتی حق تعالی رسیده، تمام قیود خویش را از دست داده و به دلیل برطرف شدن واسطه میان سِر وجودی ایشان و خداوند، آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله از کلام الهی شهود می‌کرده، بدون هیچ گونه خلل و فاصلۀ فکری، همان چیزی بوده که خداوند القا می‌کرده است. بدین ترتیب حق در وی کمالات خویش را مشاهده می‌نماید (همو، ۱۳۸۶: ۳۱). قرآن حادث ازلی، مظهر تام خداوند حی، کلام خدا و ظهور فعل او بوده و در مرتبۀ پایین‌تر از او قرار دارد. اشاره شد که در عالی‌ترین مرتبۀ وحی و تکلم خداوند با برترین بندۀ مقرب خود، که در قالب اتحاد روحی پیامبر صلی الله علیه و آله با کلام الهی بوده، خزائن و حقایق جامع هستی که در استعداد پیامبر صلی الله علیه و آله بوده، به ایشان افاضۀ شهودی شده است. عارفان از این حقایق شهودی به «قرآن» تعبیر می‌کنند.

معناشناسی عارفان از واژه قرآن، بیانگر اطلاق این واژه برای حقایق جامع مشهود رسول اکرم صلی الله علیه و آله است. ابن عربی دلیل این امر را که چرا قرآن، قرآن یعنی «جامع» نامیده شد، این می‌داند که پیامبر صلی الله علیه و آله پروردگارش را با قرآن یعنی همه حقایق هستی - که گواهی‌دهنده بر امتنان و اعطای خداوند و جامع همه حمدهاست - حمد خواهد کرد. قرآن پیش از او بر کسی نازل نشده بود و سزاوار نیست جز بر کسی که دارای مقام لوای حمد است نازل شود (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۱۳). ایشان در جای دیگر معبان خداوند را از این حیث، جامع جمیع صفات و دارای اتحاد وجود با قرآن می‌داند (همان: ۲۱۵). ملاصدرا نیز قرآن را به معنای جمع و از نوع اقیانوسی دانسته که متضمن همه علوم و معرفت‌هاست و پهنۀ آن تمامی حقایق را فرا می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۳۴). همچنین در موضعی دیگر، قرآن را نوری عقلی می‌داند که با آن، حقایق اشیا مشاهده و

ادراک می‌شود و نیز در توضیح صفات و نام‌های قرآن، قرآن را به معنای جمع می‌داند و نتیجه می‌گیرد که کلمه قرآن در آیه «ما خود قرآن را محفوظ داشته و مجموع داشته و بر تو می‌خوانیم» (قیامت/ ۱۷)، به علم اجمالی (معروف به عقل بسیط) اشاره دارد که همان علم به کلیه موجودات به صورت بسیط اجمالی است (همو، ۱۳۷۲: ۱۰۶/۷).

برخی آیات قرآنی نیز کاربرد واژه قرآن را برای تلقی واسطه حقایق وحی توسط پیامبر ﷺ در مقام تقرب و انس با خداوند تأیید می‌نماید (نمل/ ۶). همچنین روایاتی متعددی که مطابق آن‌ها، اهل بیت علیهم‌السلام خبر از جامعیت قرآن برای همه حقایق هستی داده و حقایق علمی را از آیات ظاهری قرآن استفاده می‌کرده‌اند، بیانگر اتحاد روحی و حقیقی اهل بیت علیهم‌السلام با قرآن و صحت کاربرد عنوان قرآن برای رؤیت ملکوتی آنان است. همچنین عدم اشاره به قرآن در میان درخواست‌های اهل بیت علیهم‌السلام در عارفانه‌ترین حالات معنوی که در ادعیه و مناجات ایشان نمودار شده، نیز مؤید مناسبی در این زمینه است.

بدین ترتیب پیامبر ﷺ به واسطه مجاهدت‌های بسیار و رابطه‌ای که با غیب داشته، قرآن را که در غیب‌الغیوب و علم‌الغیبی است، دریافت نموده است. برخی از ابعاد قرآن برای احدی ظاهر نبوده و تنها پس از بعثت رسول اکرم ﷺ و به واسطه اتصال ایشان با مبدأ فیض، به اندازه‌ای که قابل اتصال بوده، در قلب مبارکش جلوه نموده و با نزول به مراتب هفت‌گانه به زبان مبارکش جاری شد (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۱۷). تنزیل کتاب از سوی خدا به حسب مراتب هفت‌گانه‌ای است که برای جهان وجود دارد؛ بنابراین برای قرآن نیز عوالم و بطون وجود دارد (همو، ۱۳۸۶: ۵۰). رسول اکرم ﷺ قرآن را که تجلی تام خداوند و گفتار ثقیل بوده، تحمل و تنزل و ترقیق نموده تا سبب رهایی بندگان از جهل و نادانی و غذایی برای شناخت استعدادهای آنان باشد.

## ۱-۲-۲. تحقق وجود انسانی بر پایه تعلیم قرآن، دلیل تقدم قرآن بر انسان

عارفان الهی در تأیید اینکه جان آدمی ظرف حقایق قرآن است، آیات نخستین سوره الرحمن را که در آن مسئله تقدم تعلیم قرآن بر آفرینش انسان مطرح شده، شاهد برگرفته‌اند. به عقیده عارفان، ترتیب غیر طبیعی آیات یادشده، به دلیل نکته‌ای ظریف

است که بی‌توجهی علما و مفسران ظاهری در این باره، آنان را در فهم معنای صحیح آیه متحیر نموده است. از دیدگاه ابن عربی خدای رحمان انسان را آفرید تا ترجمه کند بیانی را که همان قرآن است و جز انسان کسی آن را نپذیرفته است. قرآن بر دل محمد ﷺ فرود آمد و پس از او همواره تا رستاخیز بر دل امت او فرود خواهد آمد. پس فرود آمدن قرآن بر دل‌ها، همواره و تازه به تازه است (بی‌تا: ۱۰۸/۳). بر طبق تفسیر سیدحیدر آملی نیز علت اینکه باری تعالی در آغاز خویشتن را خوانده، به این نکته بازمی‌گردد که هنوز حقیقت موجود اول (یعنی آدم) انسان نشده و تنها پس از تعلیم قرآن به اوست که انسان شد تا آنگاه «بیان» بر او تعلیم شود. آدم صوری، نبی و خلیفه و انسان حقیقی نشد، مگر به تعلیم قرآن حقیقی (مساوی با علم به تفاسیل موجودات) توسط آدم حقیقی که مظهر رحمان است (۱۳۶۸: ۵۴۲)؛ بنابراین در نگرش عرفانی، انسان پس از تعلیم و شناخت قرآن و استعداد‌های جمعی حقیقی مربوط به عالم نزد خدا یا عالم میثاق است که با درک ربوبیت خداوند و عبودیت خویش، انسان شد.

یکی از مهم‌ترین روایات مؤید موضوع فوق، روایتی است که مطابق آن امیر مؤمنان علی علیه السلام در توصیف قرآن، آن را حجتی از جانب خدا بر آدمیان دانسته که از آن میثاق گرفته شده و کمالات نفس انسانی در گرو آن دانسته شده است (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۸/۱). برخی شارحان *نهج البلاغه* نیز مراد از میثاق را همان دلایل پذیرش نبوت و قرآن که خداوند در عقل‌های آدمیان قرار داده و البته دیدگاهی که مراد از اخذ پیمان را داستان ذریهٔ آدم علیه السلام و آفرینش آدم علیه السلام دانسته، یاد کرده‌اند (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۱۱۸/۱۰). اما به نظر می‌رسد که این میثاق در زمانی پیش از ورود آدمیان به عالم مادی صورت گرفته است؛ زیرا اولاً یک طرف میثاق خداوند بوده و بنابراین می‌بایست میثاق در عالمی متناسب با وجود بسیط و ازلی خداوند صورت گرفته باشد. ثانیاً در روایت یادشده، حقیقت نفس انسانی در گرو پذیرش قرآن و عمل به آن دانسته شده است؛ در حالی که آیات قرآنی تنها از یک میثاق خبر داده‌اند که در آن، خداوند حقایق و استعداد‌های نفس آدمیان را به آن‌ها تعلیم داده است. بر خلاف آموزش‌های اعتباری بشر، تعلیم الهی از نوع تعلیم آموزشی و تدریس گونه نبوده، بلکه تعلیمی تکوینی بوده که با تحقق خارجی امر تعلیم‌شده، همراه می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۶۷/۳).

### ۳. شواهد تفسیر انفسی در روایات معصومان علیهم السلام

در روایات اهل بیت علیهم السلام نمونه‌های تفسیری متعددی در تأیید تفسیر انفسی وجود دارد که می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره نمود:

**خلع نعلین:** حضرت موسی علیه السلام هنگامی که به وادی مقدس «طوی» قدم گذاشت، خداوند به او امر فرمود که کفش‌هایش را درآورد. در روایات، به دو تفسیر باطنی دیگر نیز در این باره اشاره شده که در یکی مقصود از کندن کفش‌ها، زدودن عشق به همسر در مقابل عشق به خدا و صرف توجه از غیر خدا به خداست و در تفسیر باطنی دیگر، زدودن ترس از فرعون و رهایی از دل‌مشغولی ایشان و توجه تمام به خداوند است (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۷۵۸/۳). عارفان در نتیجه صفای باطن و تابش انوار الهی بر قلبشان، فهم این چنین معانی باطنی را از طریق شهود و الهام‌های غیبی پیاپی بر خود دشوار نمی‌دانند.

**شراب طهور:** یکی از بهترین نمونه‌های تفسیر انفسی، تفسیر امام صادق علیه السلام از آیه شریفه «وَسَقَاهُمْ زَمْزَمَ شَرَابًا طَهُورًا» (انسان / ۲۱) است. حضرت مراد از نوشیدنی پاک‌کننده را چیزی از جنس محبت الهی دانسته که عارفان را از هر چیزی غیر خدا پاک می‌گرداند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۴/۸). سالک توحیدی که در مناجات خود، بهره‌مندی از شهود و سیراب شدن از حوض‌های محبت الهی با جام مهربانی را از خداوند طلب می‌کرده است، با توفیق در راه سلوک، قلب خود را محل دریافت اشراقات پیاپی نموده، از شربت گوارای معرفت نوشیده و به راه روشن خود ادامه می‌دهد (همان: ۵۶/۲).

**تأویل داستان‌های انبیای الهی به مراتب وجودی نفس انسانی:** یکی از خطبه‌های مشهور امیر مؤمنان علی علیه السلام که عارف و مفسر بزرگ شیعی، سیدحیدر آملی، در تفسیر خود فراوان به آن استشهاد نموده است، خطبه‌البیان است که اعتبار و بلکه اتقان مضمون آن از دو طریق عقل و نقل قابل اثبات است. در این خطبه، حضرت با تطبیق (کمالات) انبیای الهی نظیر حضرت آدم، ابراهیم، موسی و دیگر انبیاء علیهم السلام بر خود، جامعیت خویش را در کمالات و مراتب معنوی ایشان مطرح می‌نماید (۱۳۸۵: ۲۱۶/۱).

نبوت همه انبیای الهی، شاخه‌های شجره طوبای نبوت حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله می‌باشند. کرامت خداوندی بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله، برترین معدن‌های علم و معرفت را به ایشان افزوده، به گونه‌ای که از این شجره طوبی، شاخه‌ها و پرتوهای کمالی

انبیای الهی روئیده و این سفرای الهی، جلوه‌های انوار این حقیقت‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۷۹/۱۶). اهل بیت عصمت و الطهارت نیز در تمام مراتب هستی و کمالات وجودی، جلوه‌ای از وجود و کمالات پیامبر خاتم النبیین و حقیقت درخت نبوت می‌باشند. بر این اساس است که در نگرش عرفا، داستان‌های انبیای الهی در حقیقت شرح حال مقامات انسان کامل حضرت محمد ﷺ بوده و هر یک از آن‌ها، تجلی یک صفت از صفات رسول اکرم ﷺ است. هرچند انبیای الهی به حسب تشریح، صاحبان منصب الهی بوده‌اند، اما احوال ایشان اختصاصی به آن‌ها از جنبه ولایت ندارد. بنابراین اسماء انبیا و انسان‌های کامل در قرآن، هر یک میزانی برای حال هر انسانی است که خود را به این کتاب که میزان قسط و عدل الهی است، عرضه بدارد تا ببیند در چه مقامی از مقامات ولایت است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۴۳۲). بیان سیر عبودی و مراتب انسانی انبیای الهی به عنوان هدف از یادکرد قصه‌های انبیا در قرآن را می‌توان از طریق سیاق این داستان‌ها نیز تأیید نمود؛ چنان که سرگذشت حضرت ابراهیم ع‌ا‌س‌ا که وقایعی به ظاهر متفرق است، اما در واقع زنجیروار به هم پیوسته و داستانی تاریخی ساخته که از سیر عبودی ایشان حکایت می‌کند؛ سیری که از نفس بنده و چشم‌پوشی از زینت‌ها و لذت‌های دنیا آغاز گشته و در نهایت به قرب خدا منتهی می‌شود؛ سیری که سراسر ادب بوده و آدمی هر قدر بیشتر در آن تدبیر و تعمق کند، این آداب را روشن‌تر و درخشان‌تر می‌بیند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۸/۱).

### بیان‌ناپذیری معارف شهودی و مسئله تفسیر عارفان از آیات قرآنی

یکی از حقایق مربوط به شهودهای عارفان، بیان‌ناپذیری آن‌هاست. افاضه‌های ربانی بر قلب عارف را نمی‌توان از راه الفاظ و عبارات بیان نمود و تنها قوه خیال عارف است که می‌تواند از آن‌ها حکایت کند. از آنجا که در تجربه عرفانی، مواجهه با نامتناهی مطرح است، در معارف دینی هم بر نارسایی زبان در این حوزه تأکید شده است (قمی، بی‌تا: ۱۳۷). محققان حکمت و عرفان بر این باورند که برای درک حقیقت عرفان باید تلاش نمود تا از اهل مشاهده و راه‌یافتگان کوی وصال شد؛ زیرا عرفان با مشافهه و گفت‌وگو بیان‌شدنی نیست (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۳۹۰/۳). به هر حال، عرفان عملی یکی از مقدماتی است که فرد باید داشته باشد تا به حدی برسد که دارای این شهود شود و



بتواند حقایقی را - کم یا زیاد - به طریق شهودی درک نماید.

اما با توجه به مسائل مهمی نظیر تأکید عارفان بر مکاشفه و شهود به عنوان تنها روش امکان فهم آیات غیبی قرآن، معرفی خود به عنوان استواران در علم الهی و شاهدان معانی این گونه آیات و همچنین تکلیف خود برای ارائه این معانی به نابینایان معرفت دینی و قرآنی و با هدف هدایت آنان، ایشان چگونه شهودهای خود را به عنوان تفسیر یا تأویل آیات قرآنی و برای پذیرش عالمان دینی ارائه می‌داده‌اند؟

در نگرش عارفان، ناتوانی عقل از درک اصل و عین حقایق شهودی و عرفانی که در رتبه‌ای برتر و والاتر از عقل قرار دارند، به معنای انتقال‌ناپذیری این معارف به حوزه تعقل نبوده و بلکه عقل از راه خواص و لوازم می‌تواند به آن‌ها پی ببرد. عقل می‌تواند با تنظیم و ترتیب آن‌ها بر اساس قوانین عقل و منطق، آن‌ها را در شکل برهان و استدلال‌های فلسفی، با دیگران در میان بگذارد، هرچند که درک عمیق و نهایی این حقایق جز با رفع حجاب‌ها و شهود مستقیم ممکن نیست. شرح ابن ترکه با هدف اثبات توانایی عقل در درک تجارب عرفانی فوق عقل نگارش یافته است. ایشان در این شرح برای رفع گمان اهل ظاهر در بی‌پایه بودن معرفت شهودی، مسائل و مبادی دانش عرفانی را برهانی مطرح نموده است (یثربی، ۱۳۷۲: ۲۳۴). همچنین مفسران بزرگ عارفی همچون صدرالمآلهین و دیگران تلاش نموده‌اند تا مبانی و اصول مربوط به دریافت‌های شهودی خود از آیات قرآنی را تبیین نمایند.

عارفان اساس معارف و اصول حقایق را عبارت از معرفت عالم، معرفت خدا و معرفت انسان دانسته و بر این اساس به تبیین شهودهای خود در سه موضوع هستی‌شناسی، وجودشناسی و انسان‌شناسی پرداخته‌اند که از آن‌ها به اصول و مسائل عرفان نظری یاد می‌شود. رویکرد ایشان در تبیین آیات غیبی و فراطبیعی قرآن نیز وضع اصول و قواعدی بر مبنای معرفت‌های سه‌گانه فوق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۳۵/۶). در این باره می‌توان به اصولی نظیر اصل وضع الفاظ برای روح معنا به عنوان اصل و کلید همه اصول، اصل حمل آیات بر معانی ظاهری و پیراستن معانی الفاظ از امور زائد، اصل مطابقت آیات آفاقی قرآن بر نفس، و ابعاد و مراتب و حالات آن اشاره نمود (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۳۹). در مواردی نیز عارفان به توضیح شهودهای خود از آیات قرآن پرداخته‌اند.

صدرالمآلهین بر اساس اصل تجلی به عنوان یکی از اصول اساسی عرفان، آیات شهادت خداوند بر هر چیز (فصلت/ ۵۳) و شهادت خداوند بر وحدانیت خود (آل عمران/ ۱۸)، با ذکر واژهٔ تفسیر، برای تفسیر این آیات، هویت خداوند را تنها هویت وجودی دانسته که هویت ممکنات درخششی از نور او و از دریای کرم و بخشش اویند و بنابراین در دار وجود جز خداوند وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۴۷۳). در مواردی نیز عارفان در تبیین شهود خود، فرایند رسیدن به مرحلهٔ درک حقیقت معنای آیه را به عنوان تفسیر آیه ذکر کرده‌اند (همان: ۷۷).

### فرایند تفسیر انفسی

اهل معرفت، طهارت نفس و قرائت تطبیقی قرآن را به صورت پیوسته و هماهنگ با یکدیگر، دو شرط ملازم هم برای تفسیر انفسی قرآن و دستیابی به سطح عالی تری از معرفت می‌دانند.

#### ۱. طهارت نفس

عرفای الهی در راه پرفراز و نشیب سلوک، «معرفت نفس» را کلید رمزگشای همهٔ عوالم هستی و دستیابی به خزانه‌های ملکوتی و اسرار قرآنی دانسته، بر این باورند فردی که ارادهٔ دانش قرآن را دارد، لازم است که نخست، علم معرفت انسان را فراگیرد (خرمیان، ۱۳۸۴: ۷۷ و ۶۴۵). دلیل این مطلب آن است که در انسان‌شناسی عرفانی، هرچند پدیده‌های هستی صورت‌های تجلی ذات حق می‌باشند، برای تجربه و درک این گونه تجلی، نمی‌توان به صورت مستقیم به درون این پدیده‌ها نفوذ کرد. تنها از طریق مطالعهٔ حضوری و شهودی نفس است که می‌توان به چنین تجربه‌ای دست یافت. فرد با عرفان نفس، در موقعیتی قرار می‌گیرد که می‌تواند فراتر رفته و به درک اسرار پدیده‌های هستی راه یابد؛ این امر بدان علت است که حقیقت نفس انسانی آینه‌ای است که خدای متعال از مجرای آن، تمام هستی را به نظاره می‌نشیند.

انسان برای وصول به حقیقتی که همیشه همراه اوست، لازم است که مقام‌های کلی سه‌گانهٔ «نفس، قلب و روح» در اصطلاح عرفانی را که شامل حجاب‌های ظلمانی و

روحانی زیادی است، از میان بردارد. انسان به هنگام تولد، در مقام نفس و به صورت حیوانی همانند دیگر حیوانات بوده و در ادامه، دیگر صفات نفسانی که اثر و نتیجه دوری او از سرچشمه صفات کمالیه است، در او پدید آمده و در این مرحله، او حیوان راست قامتی است که بر حسب اراده‌های گوناگون، به افعال مختلفی دست می‌زند. پس از طی این مراحل، با بیداری فرد و درک لذت‌های ورای لذت‌های حیوانی و مراتب و کمالاتی برتر، از اشتغال به منهیات شرعیه بازگشته و رو به سوی حق تعالی می‌آورد و به دنبال کسب کمالات اخروی رفته و با عزم کامل به تخلیه و طهارت نفس و سلوک به سوی خداوند همت می‌گمارد (بشری، ۱۳۷۲: ۴۵۱).

عارفان برای طهارت نفس و قرار گرفتن فرد سالک در جاذبه محبت ربوبی، افزون بر ریاضت‌های نفسانی از قبیل خشوع و صبر و نماز و بازداشتن خاطر از امور ذهنی و همچنین قطع علائق دنیایی و خارج کردن محبت دنیا از قلب، بر تقویت و رشد معرفت به خدای تعالی و استدامه نظر در الهیات تأکید دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۶۶/۱). عارف تکمیل قوه نظری و قدرت فکری را شرط برای بصیرت در عمل و کمال خود تلقی می‌کند (بشری، ۱۳۷۲: ۲۱۳). بدین ترتیب با تمرکز پیوسته و مستمر سالک برای جلب محبت الهی، او از عبودیت هوای نفس خارج شده و در این هنگام خداوند از طریق الهام و افاضه‌های پی‌درپی معارف بر قلب او، به تدریج او را از خو گرفتن به عالم بشریت و ماده، متوجه عالم ربوبی قرار می‌دهد و انوار و حکمت‌های پنهانی خداوند در ملکوت آسمان‌ها و زمین برای او کشف می‌شود. سالک با رسیدن به مرتبه تمکین و تثبیت علوم لدنی، وارد برترین مرحله عالم گشته و عقول را مشاهده نموده و به انوار آن عقل، متحقق و پابرجا شده و از باطن آن عقول، نورپذیر و منور می‌گردد و در این حال، سلطنت احدیت بر وی هویدا، و درخشش انوار عظمت و کبریای الهی بر وی نورافزا می‌گردد و کوه انانیت و خودیت او شکافته و چون غباری پراکنده می‌شود و وی به مقام جمع و توحید و رؤیت همه هستی و وجود خداوند در آن‌ها می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۰۹).

شناخت و عمل عارفان درباره نفس، مبتنی بر روش اهل بیت علیهم‌السلام در طهارت و تعلیم نفوس است. امیر مؤمنان علیه‌السلام عارف حقیقی را کسی دانسته که نفس را

بشناسد و با پرورش عقل نظری و طهارت قلبی، آن را از تنگناهای قیود جزئی و عالم ظلمانی رهایی بخشد تا بتواند در راه روشن سلوک، از سرچشمه حقایق الهی و قرب خداوندی سیراب شود (تمیمی آمدی، ۱۳۹۲: ۵۳). بررسی جزئیات شرایط و روش‌های طهارت نفس از نظر اهل بیت علیهم‌السلام در فرصت این مقال نمی‌گنجد. به همین دلیل به بیان کلیت این شیوه بسنده شده است.

## ۲. قرائت پیوسته و متدبرانه آیات قرآن

عارفان الهی بالاترین شرافت قرآن را در آن دانسته‌اند که بین انسان و عالم جمع نموده است. وحی قرآنی نوری است که سبب بینایی و تنویر دل‌های سالکان به نور معرفت راستین الهی می‌شود. قرآن داروی شفابخش بیماری‌های نفس و رذایل اخلاقی است و هنگامی که حجاب را از خود بردارد و انوار خود را هویدا سازد، تشنگی سرگشتگان حقیقت را فرو می‌نشاند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۸/۶). بدین ترتیب عارفان با تلقی از قرآن به عنوان کتاب وجودی انسان برای رسیدن به عالم انوار و اسرار و آگاهی از معانی و حقایق قرآن، افزون بر پاکی درون و تجرد از مادیات و طی طریق، قرائت مداوم و متدبرانه قرآن را شرط اساسی قلمداد نموده‌اند (همان: ۱۹۲/۷)؛ چنان که عارفان حقیقی، دلیل گشایش معارف الهی بر قلب‌های جلایافته و پاکشان و انگیزش ایشان به نگارش تفسیر قرآن را قرائت پیوسته و تفکر در معانی و اشارات آیات قرآنی دانسته‌اند (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۰۸).

عارفان به هنگام قرائت قرآن، افزون بر رعایت قواعد فهم ظاهری آیات و همچنین تلاش برای رفع موانع و حجاب‌های فهم قرآن، به دلیل نگاه خاص خود به قرآن به عنوان کلام الهی و سفرنامه معراج انسانی، بر دو مسئله درک حضور خداوند در آیات و مخاطب بودن انسان برای خداوند به هنگام قرائت آیات، به عنوان مهم‌ترین آداب قرائت قرآن تأکید دارند.

فرد سالک به هنگام تدبر در آیات، به هر چیزی از آن جهت که وجود و هویتش به واسطه خداوند و قدرت اوست، توجه می‌نماید. این امر، شخص را به اسماء و صفات خداوند و شهود فاعل در فعل رهنمون می‌سازد؛ چنان که امیر مؤمنان علیه‌السلام به عنوان یک راهکار عرفانی، به شهود فاعل همزمان با شهود افعال دعوت نموده است.

عارفان همچنین توجه به این نکته را یکی از کلیدهای علم مکاشفات معنوی می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۹۳). سالکِ طریق باید این حالت از درک و توجه را با تکرار و تداوم در ذکر به مرتبه‌ای برساند که صاحب کلام (خداوند) در صحنه دل او هویدا گردد. این توجه، همان روش عملی اهل بیت علیهم‌السلام به هنگام تلاوت قرآن نیز بوده است؛ چنان که مطابق برخی روایات، امام صادق علیه‌السلام در قرائت مداوم قرآن به حالتی رسید که آیات را از فرستنده آن‌ها به گونه مکاشفه و معاینه شفاهی شنید و از این رو، نیروی بشری ایشان در مقابل جلال خداوندی تاب نیاورد (هاشمی خوبی، ۱۴۲۴: ۱۹/۲۳۴).

همچنین سالک توحیدی باید به هنگام قرائت قرآن، خود را مخاطب خداوند و در حضور او ببیند، به گونه‌ای که در هر آیه‌ای که تفکر می‌نماید، آن را بر احوالات ظاهری و باطنی قلبش عرضه و تطبیق نماید تا بتواند به درمان بیماری‌های نفس پردازد؛ برای نمونه، فرد با تفکر در قصه حضرت آدم علیه‌السلام دلیل رانده شدن شیطان را از بارگاه قدس با آن همه عبادت‌های طولانی درک نموده و خود را از آن تطهیر می‌نماید (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۳۳؛ نیز ر.ک: هاشمی خوبی، ۱۴۲۴: ۱۲/۱۲۵). نیز به عنوان نمونه‌ای دیگر، فرد مقصود از شجره در آیه ۳۰ سوره قصص را شجره نفس حضرت موسی علیه‌السلام و شجره انسانیت دانسته، نه درخت سدر و زیتون و غیر آن؛ زیرا این وجود نفس است که بین فرد و خداوند حائل شده و این مقدار از حجاب را برای پروردگارش باعث گردیده است. همچنین عظمت و جلال خداوند متعال بیش از آن است که شجره‌ای نباتی که تنها تجلی یک صفت اوست، نمایشگر او باشد؛ بر خلاف شجره انسانیت که به تمام اسماء و صفات او متصف می‌شود (آملی، ۱۳۸۵: ۲/۵۵۴).

در بحث تطبیق، یادکرد این نکته سزامند است که یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های تطبیقی عارفان به هنگام قرائت قرآن، تطبیق عناصر پدیده‌های آفاقی بر نفس انسانی است. عارفان ضمن بیان تأویل‌های تطبیقی به عنوان تفسیر آیات، ادعای دستیابی به منتهای درجه معرفت باطنی قرآن را نداشته و به دنبال احصای تمام معانی باطنی قرآن نیستند؛ بلکه هدف آنان ارائه کلیدهایی برای اهل ذوق و وجد بوده تا با تبعیت از آن‌ها به هنگام قرائت قرآن، سرچشمه‌های علم خداوندی به تناسب استعدادی که دارند، بر ایشان کشف و جلوه‌گر شود (لوری، ۱۳۸۳: ۷۱). ایشان این تطبیق‌ها را که الهام‌گرفته از

آیات و احادیث، و برخوردار از نظامی منسجم و به هم پیوسته است، در قالب دایره‌هایی ذکر نموده‌اند (آملی، ۱۳۸۵: ۹۸/۱).

بدین ترتیب با تأثیر پذیری از قرآن و نقش‌بندی صورت آن در قلب خود، فرد به تدریج به مقام متیقن رسیده و با توفیق الهی از آن مقام نیز گذشته و هر یک از اعضا و جوارح و قوای او آیه‌ای از آیات الهیه گردیده تا اینکه در نهایت جذوات و جذبات خطابات الهی او را مدهوش می‌نماید؛ به گونه‌ای که در همین عالم، کلام را بی‌واسطه از صاحب کلام دریافت می‌کند.

### کارکردها و امتیازات تفسیر انفسی

نظام تفسیر انفسی دارای کارکردها و امتیازهای تفسیری و معرفتی خاصی است که بهتر می‌تواند تأمین‌کننده اهداف قرآن از آفرینش انسان باشد؛ اموری که در تفاسیر ظاهری، یا کمتر به آن‌ها اعتنا شده و یا به دلیل محدودیت‌های ابزار حصولی بشری، امکان درک عمیق و عینی آن‌ها وجود ندارد.

#### ۱. فهم معانی آیات قرآنی حوزه غیب

تأکید عارفان الهی بر معرفی خود به عنوان تنها گروه شایسته فهم و تفسیر آیات، دلالت بر توانایی آنان در تفسیر آیات موضوع معارف و علوم دیگر نداشته، بلکه مقصود ایشان، آیات غیبی قرآن بوده که معانی آن‌ها برایشان مکشوف می‌شده است. دلیل این امر، تباین ابزارهای سه‌گانه ادراکی بشری بوده که باعث شده تا حوزه معرفت‌های عارفان، به غیب و حقایق عالم بالاتر از عالم مادی که درک حقایق آن از دید حواس و عقل بشری پنهان بوده، اختصاص یابد. تطبیق فرضیه‌های علمی علوم تجربی قدیم بر نفس، که بعدها نیز باطل شده‌اند، مؤید خوبی در این زمینه است (آملی، ۱۳۷۵: ۹۶۷).

بر اساس همین شناخت شهودی عارفان از آیات غیبی قرآن، ایشان دیدگاه برخی مفسران ظاهری را در مجازانگاری برخی آیات قرآنی مردود دانسته و آیاتی نظیر وجود فعلی بهشت و جهنم و نیز تسبیح زبانی موجودات را دارای معنای حقیقی دانسته‌اند که تنها از طریق مکاشفه و شهود می‌توان آن‌ها را درک کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۳۰/۷ و ۱۴۶).

## ۲. تأمین مبانی سایر معارف بشری

عارفان با حضور در عالم قدس ربوبی و ارتباط بی‌واسطه با خدای متعال، به میزان اوج در معرفت حق و به اندازه تقرب به سرچشمه علوم الهی، به حقایق و اسرار بیشتری از نظام دقیق آفرینش آگاهی یافته‌اند؛ زیرا چنین شخصی به سرچشمه هستی رسیده و بنابراین می‌تواند بر اوضاع و احوال آنچه از این سرچشمه نشئت گرفته، آگاهی یابد. بر این اساس، اهل معرفت در تفسیرهای انفسی و همچنین در دیگر آثار عرفانی‌شان، با تبیین عقلی مشهودات عرفانی، مسائل جدیدی را برای تحلیل‌های صاحبان معارف و علوم بشری فراهم نموده و به تثبیت مبانی آن علوم کمک شایانی نموده‌اند. صدرالمآلهین اسرار و حقایقی از عالم هستی را که نتوانسته از طریق برهان به فهم آن‌ها نائل شود، به واسطه مجاهده‌های نفسانی و بهره‌گیری از قرآن کریم به عنوان سرچشمه معارف مورد نیاز عالمان، به دست آورده است (همو، ۱۹۸۱: ۱۴۳/۱). همچنین بسیاری از مسائل فلسفی را از طریق کشف و شهود ربانی به صورت عمیق‌تر و دقیق‌تر دریافت نموده است. به دلیل همین کارکردهای علوم مکاشفه‌ای است که از معرفت شهودی به عنوان برترین نوع معرفت یاد می‌شود (فناپی اشکوری، ۱۳۹۴: ۱۲). در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز دستیابی عارفان الهی به علوم و دانش‌های مورد نیاز بشری از روشی غیر از روش‌های مرسوم تحصیل علم، مؤید نقش شهودهای عرفانی در تأمین مبانی علوم دیگر است. روایاتی که دستیابی انسان به غایت علوم و معارف را نتیجه معرفت شهودی نفس دانسته‌اند نیز مؤید مناسبی در این زمینه هستند (تمیمی آمدی، ۱۳۹۲: ۲۹۳).

## ۳. ایجاد تحول معنوی در نفس و درمان بیماری‌های آن

در مباحث پیشین گفته شد که یکی از اقسام تفسیرهای انفسی عارفان، شناخت شهودی ایشان از ابعاد و مراتب نفس، امراض نفسانی و راهکارهای درمان آن است (ر.ک: چیتیک، ۱۳۹۰: ۵۰). بر این اساس، یکی از مؤلفه‌های تفسیر انفسی، شورانگیزی و حرکت‌آفرینی برای تحول معنوی و رسیدن به معبود و مطلوب است. انگیزه ملا عبدالرزاق کاشانی و دیگر مفسران عرفانی در تفسیرنویسی و تطبیق آیات بر نفس، تصویرسازی راه سلوک، تهییج افراد به سیر و سلوک و به نشاط آوردن آنان برای ترقی و عروج بوده است (لوری، ۱۳۸۳: ۸۳). بر خلاف علوم ظاهری و حصولی، معرفت‌های عارفان، به حالات

آنان و خلوص در طاعت الهی و انجام بهتر عبادات شرعی منتهی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۲۷۰/۳). در تفسیر انفسی، عارفان از منازل و مقاماتی سخن می‌گویند که خود به آن‌ها بار یافته، با آن مرتبه اتحاد وجودی یافته و آن را مقام خود ساخته‌اند. بدین ترتیب با این تحول درونی و شناخت بیماری‌های نفس و درمان آن‌ها، طریق هدایت آدمی به سوی سعادت و بهره‌مندی از لذت‌های قرب ربوبی میسر می‌شود.

### نتیجه‌گیری

با مطالعه و تأمل در مباحث مختلف که در حوزه نظام معرفت‌شناختی عرفانی، پیرامون تفسیر انفسی و اعتبار معرفتی - تفسیری آن صورت گرفت، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. مقصود از تفسیر انفسی، فهم معانی آیات قرآنی در پرتو معرفت شهودی نفس است. عارفان بر این باورند که با اتحاد روحی با انسان کامل معصوم عَلَيْهِ السَّلَام، حقایق عالم وجود بر قلب آنان تجلی و انعکاس می‌یابد و بدین ترتیب از بطون معنایی قرآن آگاه می‌شوند.
۲. عارفان الهی، رویکرد خود را در تطبیق آیات قرآنی بر شناخت و اصلاح نفس و همچنین مراتب و مقامات آن، الهام و افاضات غیبی بر قلب‌های خویش دانسته‌اند؛ افزون بر آنکه ایشان تلاش نموده‌اند تا بر پایه مطابقت عناصر سه‌گانه قرآن، انسان و جهان هستی، به اثبات عقلی آن پردازند. مبانی عارفان در تفسیر انفسی قرآن نه تنها ریشه در روایات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام دارند، بلکه مطابقت بسیاری از نمونه‌های تفسیری انفسی با تفسیرهای انفسی اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام مؤید اعتبار تفسیر انفسی می‌باشد.
۳. از دیدگاه عارفان، قرآن ظرف حقایق وجودی انسان و همچنین نور و رحمتی از جانب پروردگار است که انسان به واسطه تعلیم آن به مرتبه انسانیت نائل می‌شود. بنابراین ایشان طهارت نفس را به همراه قرائت متدبرانه قرآن، زمینه مناسبی برای بهره‌مندی از قرآن و فهم معارف آن می‌دانند.
۴. آگاهی از نظام معرفت‌شناختی عرفانی، برخوردار بودن تفسیرهای انفسی عارفان حقیقی را از ساختار درونی منسجم اثبات می‌نماید. همچنین فهم آیات فراطبیعی قرآن، تأمین مبانی سایر معارف بشری، و تأکید بر تحول معنوی انسان، به عنوان کارکردهای تفسیر انفسی، از دیگر نتایج مطالعات عرفانی می‌باشد.



## کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۲. آملی، سیدحیدر بن علی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، به کوشش موسوی تبریزی، قم، نور علی نور، ۱۳۸۵ ش.
۳. همو، جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحیحات و دو مقدمه هانزی کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۴. همو، نص‌النصوص فی شرح الفصوص، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۵. ابن ابی‌الحدید معتزلی، عزالدین ابو‌حامد عبدالحمید بن هبة‌الله بن محمد بن محمد مدائنی، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ ق.
۷. ابن شعبه حرانی، ابو‌محمد حسن بن علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۹۶۰ م.
۸. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الطائنی الحاتمی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۹. همو، فصوص‌الحکم، بیروت، دار‌الکتاب العربی، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. بدیعی، محمد، گفت‌وگو با علامه حسن‌زاده آملی، قم، تشیع، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. تیممی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر‌الحکم و درر‌الکلم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۱۲. جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، نقد‌النصوص فی شرح نقش‌الفصوص، مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام جیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۱۳. جعفری تبریزی، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، تحریر رساله‌الولایه، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. همو، تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. همو، فطرت در قرآن، تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. جیتیک، ویلیام سی.، معرفت‌شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۱۸. حاکم حسکانی نیشابوری، عبیدالله بن عبدالله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازله فی اهل‌البيت ﷺ، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۹. حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح فصوص‌الحکم قیصری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۰. همو، ممد‌الهمم در شرح فصوص‌الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۲۲. خرمیان، جواد، سه نگره صدرایی، تهران، سهروردی، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. رحیمیان، سعید، مبانی عرفان‌نظری، تهران، سمت، ۱۳۸۹ ش.
۲۴. شجاری، مرتضی، انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۸ ش.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، قم، مصطفوی، بی‌تا.

۲۶. همو، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۹۸۱ م.
۲۷. همو، *المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالیه*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۲۸. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۷۲ ش.
۲۹. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، به کوشش سیدهاشم حسینی تهرانی، چاپ ششم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۲. فنایی اشکوری، محمد، *شاخصه‌های عرفان‌ناب شیعی*، قم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۴ ش.
۳۳. قمی، شیخ عباس، *مفاتیح الجنان*، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة، بی‌تا.
۳۴. لوری، پیر، *تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، ترجمه زینب پودینه، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ ش.
۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۳۶. ملک‌شاهی، حسن، *حرکت و استیقای آن*، تهران، سروش، ۱۳۶۳ ش.
۳۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تعلیقه علی شرح فصوص الحکم*، قم، پاسدار اسلام، ۱۳۸۶ ش.
۳۸. همو، *قرآن باب معرفت‌الله*، تهران، پیام آزادی، ۱۳۷۰ ش.
۳۹. همو، *مصباح‌الهدایة الی الخلافة والولایة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ ش.
۴۰. میناگر، غلامرضا، *روش‌شناسی صدرالمتألهین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۴۱. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسه آل‌البتین، ۱۴۰۸ ق.
۴۲. هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۴ ق.
۴۳. یثربی، یحیی، *عرفان نظری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.

## ماهیت تفسیر انفسی قرآن کریم\*

- اکرم حسینزاده<sup>۱</sup>
- محمد شریفی<sup>۲</sup>

### چکیده

تفسیر عرفانی از انواع تفاسیر به روش اجتهادی است که خود نیز گونه‌گون است. تفسیر انفسی با روش عرفانی به تفسیر آیات الهی می‌پردازد که در راستای کمال انسان، پس از پیمودن مراحل عرفان عملی، به عرفان نظری ورود نموده و با ارائه دلایل عقلی و فلسفی می‌کوشد تا برهانی بودن کشف و شهودهای عرفانی را اثبات نماید.

نتایج این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، گویای این است که محور در تفسیر انفسی خدا، و موضوع آن انسان و هدف آن مسئله وحدت وجود است. مفسر انفسی، تمام آیات الهی را تفسیری از وجود خویش می‌داند. هر آنچه بیرون از علم حضوری انسان به خویش باشد، در زمره تفسیر آفاقی قرار می‌گیرد. در نتیجه، تفسیر آفاقی مقدمه‌ای برای ورود به تفسیر انفسی می‌گردد.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (akramhoseinzade8@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (m.sharifi@umz.ac.ir).

مخالفان تفسیر انفسی یعنی منتقدان عرفان و فلسفه با برخی مبانی تفسیر انفسی چون وحدت وجود مخالف‌اند. همچنین ارزشی برای کشف و شهود و دریافت‌های باطنی در تفسیر قرآن قائل نیستند و عقل و استدلالات عقلی را در تفسیر قرآن ناکارآمد می‌دانند، در حالی که هر سه عامل، نقش اساسی در تفسیر انفسی قرآن کریم ایفا می‌کنند.

**واژگان کلیدی:** تفسیر انفسی، تفسیر آفاقی، تفسیر عرفانی، معرفت نفس، مخالفان تفسیر انفسی.

### بیان مسئله

خداوند متعال هدف خویش از ارسال پیامبران را تزکیه و تعلیم (کتاب و حکمت) بیان نموده تا انسان‌ها از گمراهی و ضلالت و جهل نجات یابند که در آیات زیادی به این امر اشاره شده است؛ از جمله: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل عمران / ۱۶۴)؛ خداوند بر اهل ایمان منت گذاشت که رسولی از خودشان در میان آنان برانگیخت که آیات او را بر آن‌ها تلاوت می‌کند و آنان را پاک می‌گرداند و به آن‌ها علم کتاب [احکام شریعت] و حقایق حکمت می‌آموزد و همانا پیش از آن در گمراهی آشکار بودند.

پیامبر عظیم‌الشان اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که خاتم پیامبران است، با معجزه‌ای جاوید، بین مردمی مبعوث گردید که در فصاحت و بلاغت سرآمد بودند. اما در عین حال، فهم برخی الفاظ قرآن به دلیل استفاده قرآن از لغات قبایل مختلف عرب و لغات غیر عربی، و نیز فهم معانی برخی آیات، به دلیل بلندی معارف آیات الهی مشکل می‌نمود. همچنین ویژگی‌های نفس بشر که نیاز به شناخت و شناساندن داشت (معرفت نفس)، برای رساندن بشر به سمت کمالات و تعالی و رشد معنوی، نیازمند تفسیر و تبیین از سوی فرستادگان حق شد که پس از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقام شامخ ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام بار سنگین هدایت جامعه را بر دوش کشیدند؛ افرادی که طبق حدیث ثقلین، عدل دیگر آیات الهی معرفی گشتند. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام با تربیت مفسران شایسته و رهنمودهای ارزشمند پیرامون چگونگی تفسیر قرآن، باب تفسیر قرآن را باز گذاشته‌اند که با گذشت زمان و به وجود آمدن شرایط اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و... تفسیرهایی با روش‌های متفاوت نگارش یافتند.

یکی از این روش‌ها، تفسیر عرفانی مبتنی بر کشف و شهود مفسر است. عارف با انجام اوامر و دستورات الهی، تزکیه و تهذیب نفس و انجام ریاضت‌های فکری و عبادی می‌کوشد تا از این جهان مادی رخت بر بندد و با انتخاب مرگ ارادی، چشم جان خویش را به روی حقایق ماورایی و غیبی بگشاید. هر چه وجود بشری، حضور بیشتری بیابد، به همان نسبت در برابر عوالم دیگر و غیاب نسبت به مرگ، حضور بیشتری دارد و معنای حضور جدا شدن از شرایط این جهانی و رفع تأخر در قبال حضور کلی و تام است (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۵۸). چنین حضوری، عارف را با حقایق دیگری از آیات الهی آشنا می‌سازد که موضوع این جستار است و از آن به تفسیر انفسی آیات الهی تعبیر می‌شود.

موضوع در تفسیر انفسی آیات کریمه، انسان است و تفسیر انسان به انسان به منزله تفسیر انفسی قرآن کریم است (جوادی آملی، *تفسیر انسان به انسان*، ۱۳۸۹: ۱۹ و ۲۲؛ صاعدی سمیرمی، ۱۳۹۰: ۲۳۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۲: ۱۲). در این نوع شناخت، انسان به کلی حقیقت منطقی خویش را رها ساخته و از مرحله حیوانیت به سمت کمالات انسانی سوق داده می‌شود و هر اندازه بتواند از دام هواهای نفسانی و نشئه وجودی مادی خود فراتر رود، به همان اندازه انسان است (جوادی آملی، *تفسیر انسان به انسان*، ۱۳۸۹: ۱۴۱-۱۴۲).

در تفسیر انفسی، هر گونه تصور و مفهوم ذهنی از خویش، تفسیر آفاقی است. علم به هر شکل آن اگر از نوع حصولی باشد، در مقوله تفسیر انفسی قرار نمی‌گیرد (همان: ۲۳؛ همو، *ادب فنای مقربان*، ۱۳۸۹: ۳۶۸/۵-۳۶۹). بلکه مفسر انفسی، آیات الهی را چنان در جان خود می‌پروراند که خود یک دوره تفسیر قرآن می‌شود. در مقابل، مفسر آفاقی می‌کوشد تا از رهگذر الفاظ و قواعد و قوانین طبیعت به مدد عقل و برهان عقلی به شناخت دست یابد (همو، *تفسیر انسان به انسان*، ۱۳۸۹: ۲۳؛ صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸).

### پیشینه تحقیق

ادبیات، مربوط به مقاله «آیات آفاق و انفس در بستر تاریخ» (نکونام، ۱۳۸۷: ش ۲۹/۵-۴۶) است که با استناد به آیه ۵۳ فصلت، به بررسی آیه مورد نظر در بستر نزول آن پرداخته است و تفاوت بنیادی و اساسی با پژوهش پیش رو دارد؛ از این نظر که محوریت بحث

مقاله نکونام، مربوط به تفسیر دو واژه «آیات آفاق» و «آیات انفس» بر اساس آیه ۵۳ فصلت است که سخن مفسران را نقل کرده و قول راجح را تفسیری می‌داند که آیه را بر اساس ترتیب نزول تفسیر کرده است، در حالی که این مقاله، نه تنها چنین دیدگاهی به این آیه ندارد، بلکه تمام آیه‌های الهی را با توجه به حالات درونی انسان تفسیر می‌کند و به مسائل بیرون از حالات درونی انسان به عنوان تفسیر آفاقی می‌نگرد که از نظر ارزش و شرافت به تفسیر انفسی آیات نخواهد رسید (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸؛ استیس، ۱۳۶۱: ۳۹ و ۵۵)، ولی چنین دیدگاهی از نظر نکونام، تفسیر به رأی می‌باشد (نکونام، ۱۳۸۷: ش ۳۴/۵-۳۵).

### چیستی و پرسش‌های تفسیر انفسی

با توجه به مقدمه پیش گفته، پرسش‌های ذیل مطرح می‌شوند: تفسیر انفسی چیست؟ تفاوت تفسیر انفسی با تفسیر آفاقی در چیست؟ آیا تفسیر انفسی در مقایسه با تفسیر آفاقی دارای مزیت و برتری است؟ تفاوت تفسیر انفسی با تفسیر عرفانی یا مرز افتراق تفسیر انفسی از تفسیر عرفانی در کجاست؟ رابطه کشف و شهود و همچنین برهان و استدلال در تفسیر انفسی به چه صورت است؟ نمایندگان برجسته تفسیر انفسی چه کسانی هستند؟

مخالفت‌ها و انتقادهایی از سوی برخی اندیشمندان به روش تفسیر انفسی وارد شده است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، هزارویک کلمه، ۱۳۸۱: ۱۱۱/۲) که ناشی از عدم شناخت این شیوه تفسیری است. این مخالفت‌ها که ریشه در نوع نگرش منتقدان و عدم شناخت و آگاهی دقیق از اصطلاحات وارده در عرفان انفسی (وکیلی، ۱۴۲۹: ۲۵۶) و مبانی تفسیر عرفانی به طور عام و تفسیر انفسی به طور خاص دارد، بخشی از نوشتار حاضر را به خود اختصاص داده است. لذا هدف از نگارش این مقاله، معرفی تفسیر انفسی قرآن کریم است که در مواردی با تفسیرهای عرفانی موجود متفاوت می‌باشد و شناخت و شناساندن آن به عنوان تفسیری به شیوه عرفانی که از برخی ایرادات وارد شده، مبراست، ضروری به نظر می‌رسد.

از این رو می‌توان گفت که تفسیر انفسی، یک کنش دوجانبه بین انسان بما هو انسان

و قرآن است که حد اعلای این ارتباط، انسان کامل، پیامبر گرانقدر اسلام و ائمه معصومین علیهم السلام هستند که مفسران حقیقی آیات الهی اند.

گرچه تفسیر انفسی در آثار عارفان و اندیشمندانی چون امام خمینی، علامه حسن زاده آملی، استاد جوادی آملی و برخی شاگردانشان به چشم می خورد، تعریف منسجمی از این نوع تفسیر و تفاوت آن با سایر انواع تفسیر ارائه نشده است و خصوصیات آن به صورت پراکنده در آثار آنان وجود دارد و تا کنون مقاله یا کتابی در این راستا نوشته نشده است. از این رو، در این مقاله سعی شده تا تصویری درست و روشن از تفسیر انفسی و تفسیر آفاقی و تفاوت آن دو با هم ارائه شود.

تفسیر انفسی بر مبنای شناخت از نفس و عوالم وجودی آن شکل گرفته است. مفسر می کوشد تا یافته های درونی خویش را برهانی سازد؛ برای مثال، آیه «وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا» (زخرف/ ۴۵) مسئله پرسش پیامبر صلی الله علیه و آله از پیامبران پیشین را مطرح می کند. در تفسیر آیه مذکور دو احتمال ارائه شده است: ۱. پیامبر در شب معراج از پیامبران پیشین پرسد؛ ۲. پیامبر از مؤمنان اهل کتاب پرسد، که در احتمال دوم، واژه «أمم» در تقدیر گرفته می شود یعنی «وأسأل أمم من أرسلنا» (مبیدی، ۱۳۷۱: ۷۱/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶/۹)، در حالی که در تفسیر انفسی، نیازی به تقدیر مضاف نیست و یا نیازی نیست که گفته شود پیامبر در شب معراج با دیگر پیامبران ملاقات داشته و از پیامبران پیشین پرسیده است؛ زیرا «صاحب نفس مکتفی با اینکه در عالم شهادت است، وارد در عالم غیب می شود و از پیامبران پیشین می پرسد» (حسن زاده آملی، هزارویک کلمه، ۱۳۸۱: ۱۵/۷). طبق دیدگاه علامه، نفس انسان متعالی هر لحظه قادر است که وارد در عالم غیب شود و از پیامبران پرسش نماید؛ همان گونه که پیامبران پیشین نیز با توجه به مراتب وجودی شان «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ» (اسراء/ ۵۶) می توانند به عالم کنونی ورود نمایند (همان؛ جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۸۹: ۵۲۴/۴).

آیه الله جوادی آملی، آیه «ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (بقره/ ۵۶) را از جمله آیات انفسی می داند (تسنیم، ۱۳۸۹: ۴۸۱/۴ و ۴۹۶) که در ارتباط با رجعت به کار می رود. وی پس از بررسی جنبه های گوناگون تفسیری آیه فوق، بحث انفسی آیه را در خصوص رجعت ادامه داده و با ارائه چهار برهان عقلی به تبیین کیفیت رجعت براساس

معرفت نفس می‌پردازد (همان: ۴/۴۹۸). وی با بیان ویژگی و خصوصیت انسان کامل، حضرت موسی علیه السلام را صاحب ولایت و انسان کامل معصوم دانسته است (همان: ۵۱۹/۴-۵۲۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۸: ۳/۴۱۶). این در حالی است که بر اساس استقرای نگارندگان، تفاسیری که صبغه انفسی ندارند، چنین تبیینی از آیه مورد نظر و بحث رجعت ندارند؛ هرچند که در زمره تفاسیر عرفانی نیز قرار بگیرند (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۳۳۴/۱؛ جنابذی، ۱۴۰۸: ۱/۹۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۱/۱۹۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۲۴۳؛ قشیری نیشابوری شافعی، بی‌تا: ۱/۹۳؛ طوسی، بی‌تا: ۱/۲۵۳).

کتاب *تفسیر انسان به انسان آیه الله جوادى آملى*، به طور کامل در تفسیر انفسی آیات الهی نگارش شده است. در این کتاب، برای نمونه در تفسیر انفسی آیه *﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾* (بقره/۵۷)، پس از تبیین مراحل چهارگانه وجود انسان و با تحلیل معنای ظلم، آیه را مربوط به بعد چهارم عالم وجود انسان می‌داند که همان وجود الهی است؛ زیرا اگر همه مراتب وجود انسان، متعلق به خود انسانی او باشد، ظلم به خود معنا نخواهد داشت. در نتیجه آیه ناظر به بعد الهی وجود انسان است (جوادى آملى، *تفسیر انسان به انسان*، ۱۳۸۹: ۱۶۶-۱۶۸).

## تفسیر انفسی و آفاقی در آیات انفسی و آفاقی

طبق آیه *﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أُولَٰئِكَ بِرَبِّكَ أَتَىٰ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾* (فصلت/۵۳). خداوند آیات خود را به دو دسته «آیات آفاقی و آیات انفسی» تقسیم می‌کند. مفهوم آیات و نشانه‌های آفاقی نزد همه مفسران یکسان است. زمین، آسمان، کوه و... و به طور کلی عالم کبیر، از جمله آیات آفاقی به شمار می‌روند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۲۰۶؛ شبیر، ۱۴۱۲: ۱/۴۵۲؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴/۲۹؛ قمی، ۱۳۶۷: ۲/۲۶۷). در بیان مفهوم و مصادیق آیات انفسی نزد مفسران اختلاف است:

۱. آیات انفسی مربوط به عالم صغیر و عالم جنینی در رحم و به طور کلی ساختمان حیرت‌انگیز بدن انسان است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۷/۵۷۴؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۵/۲۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰/۳۳).

۲. مراد از آیات آفاقی، وقایع دوران پیامبر در نواحی بلاد مشرکان از اهل مکه و



اطراف آن و مراد از آیات انفسی، فتح مکه است (طبری، ۱۴۱۲: ۴/۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۳۹/۴؛ ابن عاشور، بی تا: ۹۳/۲۵).

۳. مراد از آیات انفسی، دلایل توحید و نفس خود آدمیان است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۰۱/۲۶؛ جنابذی، ۱۴۰۸: ۴۰/۴).

### تفاوت در دیدگاه‌ها

سه گونه تفسیر متفاوت از مفهوم آیات انفسی، ریشه در نوع نگرش مفسر دارد؛ برای مثال، یکی از معاصران بر اساس تفسیر تاریخی آیات قرآن، قول دسته دوم را پذیرفته، معتقد است که مفسران با گذشت زمان فراموش کرده‌اند که مخاطب قرآن، عرب حجاز عصر پیامبر اسلام ﷺ بوده است. او دو دیدگاه دیگر را مخالف قرآن و تفسیر به رأی می‌داند و معتقد است که آیات قرآن را باید با تکیه بر قرائن مقالی و مقامی‌اش تفسیر کرد که عبارت‌اند از: سیاق آیه، آیات متحدالموضوع، زمان و مکان نزول آیه و مخاطب آیه. به نظر وی، انتزاع آیات قرآن از این قرائن و انضمام آن‌ها به مطالبی که هیچ ربطی به آیات ندارد، عنوانی جز تحمیل آن مطالب بر قرآن و تفسیر به رأی پیدا نمی‌کند (نکونام، ۱۳۸۷: ش ۳۴/۵-۳۵).

مراد از آیات آفاقی و انفسی در این نوشتار، از دیدگاه مفسران متفاوت است. از دیدگاه طرفداران تفسیر انفسی، تمامی آیات قرآن از باء «بسم الله» تا سین «والناس»، آیات آفاقی و در عین حال آیات انفسی قرآن کریم به شمار می‌آیند. اما تفاوتی که بین این دو مشاهده می‌شود، در چگونگی تفسیر این دو نوع آیات است. هر تفسیری یا جنبه آفاقی دارد یا جنبه انفسی. در تفسیر آفاقی، آیات و روایات مطابق با نشئه کثرت و ماده، مورد شرح و تفسیر قرار می‌گیرند و مرجع تفاسیر، کتاب‌های لغت و مرتکزات ذهنی افراد از معنای آن‌هاست. مفسر آفاقی غرق در جهان بیرون از خود است و هیچ توجهی به شئون شگفت‌انگیز ذاتی خویش ندارد. اما در تفسیر انفسی قرآن، مفسر به ندای «تعالوا» در آیات و روایات لبیک گفته و در هیچ مرتبه‌ای توقف نمی‌کند و خود را از ادراک حقایق سنگین تر و قوی تر محروم نمی‌کند (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳-۱۴).

مفسر تفسیر انفسی با پروردن آیات در جان خویش، چشم و دل خود را بر روی

ماسوی‌الله بسته و با انجام اوامر و دستورات الهی در خصوص اعمال و وظایفی که بر عهده انسان است، وجودی جز حضرت حق را مشاهده نمی‌کند.

از نظر عارفان، آفاق دو کتاب‌اند که باید رموز هستی را در آن‌ها خواند: کتاب انفس که تمامی آیات و صفات الهی در آن مکتوب است و کتاب آفاق که تفصیل کتاب انفس است (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۵۹). پس سیر انفسی، سیر سالک در مراتب نفس خویش است و تفسیر انفسی حاصل این سیر و سلوک عارفانه از آیات آفاقی و انفسی کتاب الهی است که «واقعیت‌های درونی بشر همتای خویش را در خارج از بشر می‌یابد و با گذشتن از یکی به دیگری از زمان آفاق بیرون به زمان انفس درون با نوعی برگشت که می‌تواند همان تأویل باشد، خواهند رسید» (شایگان، ۱۳۸۴: ۵۲) و این سیر انفسی در حقیقت حرکتی درونی است از پایین‌ترین مراتب تا ملکوت آسمان‌ها که برترین سفرهاست (فیض کاشانی، بی‌تا: ۳۹/۴).

مفاهیم و علم حصولی از هر نوع آن، هیچ جایگاهی در تفسیر انفسی ندارند. حتی اندیشیدن انسان در وجود خویش از دیدگاه انفسی، تفسیر آفاقی آیات قرآن است؛ قرآنی که از مقوله الفاظ و اعراض نیست و آن را برای ما منتزئ‌لش کردند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۳۶). البته از دیدگاه برخی دیگر از مفسران، «توجه به نفس که برخی مفسران، آن را در زمره آیات انفسی قرار داده‌اند، خود دو گونه می‌شود: علم حصولی در مورد نفس که هر چه قدر هم این علم قوی باشد و انسان از هویت و مفهوم «أنا» خود و اثبات مجرد آن با برهان حصولی مواجه باشد از سنخ سیر آفاقی است؛ چون صرف مفهوم ذهنی «أنا» هرگز عین حقیقت وجود خارجی «من» نخواهد بود؛ زیرا آن مفهوم غایب کلی و ذهنی است در حالی که حقیقت حاضر، شخصی و عینی است. بنابراین توجه به آن مفاهیم، علم حصولی به نفس و سیر آفاقی است و این همان قسم اول توجه به نفس است. قسم دوم توجه به نفس و ذکر آن که سیر انفسی نامیده می‌شود و برکات فراوانی دارد، شهود حقیقت مجرد نفس و حضور هویت تجردی آن بی‌دخالیت مفهوم و حصول صورت ذهنی است» (جوادی آملی، *ادب فنای مقربان*، ۱۳۸۹: ۳۶۸-۳۶۹؛ همو، تفسیر *انسان به انسان*، ۱۳۸۹: ۱۱۸-۱۱۹؛ همو، ۱۳۹۱: ۱۲۶/۲۴). باید توجه داشت که مراد از مفاهیم و علم حصولی این است که تجربه انفسی مفسر، از وجود ذهنی برخوردار نیست و اگر

هم این تجربه را از سنخ واقعیات عینی بدانیم، قائل به تجربه آفاقی مفسر شده‌ایم؛ چرا که عینیات، محسوس هستند و هر چیز محسوس در زمره تفسیر آفاقی قرار می‌گیرد و مراد آیه‌الله جوادی آملی از حقیقت شخصی و عینی، همان نفس مجردة انسان است که آن را به صورت علم حضوری درمی‌یابد. پس تجربه انفسی چیزی فراتر از وجود عینی و وجود ذهنی می‌گردد. لذا تعلیم و علم حصولی که همان سیر آفاقی است، اگر منتهی به سیر انفسی که دیدن جمال غیبی خدا با بصیرت دل است، نشود، هرگز سالک از سیر آفاقی خود طرفی نمی‌بندد. لذا در قرآن، «قلب» به عنوان محور و مرکز ثقل سیر انفس از جایگاهی ویژه برخوردار است (همو، ۱۳۸۳: ۵۳).

### تفاوت تفسیر انفسی با تفسیر عرفانی

اینکه چه تفاوتی میان تفسیر انفسی و تفسیر عرفانی وجود دارد، خود پژوهشی جداگانه را می‌طلبد و از حوصله این نوشتار خارج است. اما در این پژوهش سعی شده برای درک صحیح‌تر از تفسیر انفسی آیات قرآن، به برخی دیدگاه‌ها در خصوص انواع تفسیر عرفانی پرداخته شود تا از این منظر، مبانی تفسیر انفسی نیز مشخص گردد که در حقیقت وجه افتراق یا اشتراک تفسیر عرفانی و تفسیر انفسی را تشکیل می‌دهد. این دیدگاه‌ها عبارت‌اند از:

**نخست:** تفسیر عرفانی به طور کلی به دو دسته اشاری و باطنی تقسیم می‌شود

(مؤدب، ۱۳۸۰: ۲۵۹؛ ایازی، ۱۳۷۳: ۵۸-۶۲؛ زرقانی، ۱۳۸۵: ۶۳۹؛ سیوطی، ۱۳۸۰: ۲/۵۸۰).

**الف) تفسیر باطنی:** باطنیه معتقدند که ظاهر نص قرآن مراد نیست؛ بلکه ظواهر آیات، معانی پنهانی دارند. منظور این فرقه از این ادعا، نفی کامل شریعت است. از نشانه‌های بارز این تفسیر، رمزآلود بودن آن است؛ مانند تفسیر رمزی حروف مقطعه و تفسیر مذهب اسماعیلیه و بهائیه (سیوطی، ۱۳۸۰: ۲/۵۸۰؛ ایازی، ۱۳۷۳: ۶۲). در این گونه تفسیری، به زبان باطن که زبان مذهبشان است، سخن گفته می‌شود و ظاهر آیات را ترک می‌کنند و از ظاهر آیات، آنچه را که مذهب آنان را تأیید کند، پذیرفته، در غیر این صورت از آن منصرف می‌شوند (ایازی، ۱۳۷۳: ۶۰-۶۱). البته چنین دیدگاهی در مورد باطنیه قابل نقد و بررسی است. ناصر خسرو (م. ۴۸۱ ق.) به عنوان یکی از کسانی که

گرایش به باطنیه و تفسیر باطنی دارد، دو گروه را دَجّال و دشمن خدا و رسولش می‌داند: ۱- دَجّال ظاهریان که باطن را باطل می‌داند. ۲- دَجّال باطنیان که ظاهر را باطل می‌داند... (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۲۸۰-۲۸۱). نظریه‌پردازانی از گروه باطنیه چون قاضی نعمان، ناصر خسرو، حمیدالدین کرمانی، المؤید فی‌الدین شیرازی و...، ظاهر و باطن قرآن را برای نیل به سعادت لازم و ملزوم یکدیگر می‌دانند (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۲۳). برخی از باطنیه همچنین بر برپاداری ظاهر شریعت تأکید کرده و دانستن باطن آن را نیز لازم می‌دانند (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۱۸۰؛ تمیمی مغربی، بی‌تا: ۵۳/۱-۵۴). به نظر می‌رسد توجه بیش از اندازه باطنیه به باطن آیات و شریعت الهی و تقدّم رتبی آن‌ها، موجب برداشت نادرستی نسبت به باطنیه شده است. بحث در مورد تأویل آیات و اینکه باطنیه آیات را بر مبنای مذهب خویش تأویل می‌کنند، گسترده و درازدامن است (رک: شاکر، ۱۳۷۶: ۲۰۳-۲۶۳). چنین تفسیری از آیات قرآن با جنبه انفسی آیات، تفاوت بنیادین دارد؛ از این جهت که تفسیر انفسی، هیچ‌گاه ظاهر الفاظ قرآن را نفی نمی‌کند.

ب) تفسیر اشاری: در تعریف تفسیر اشاری چنین گفته شده است:

تأویل قرآن به غیر ظاهر آن، به دلیل وجود اشارت پنهان در آیات که برای اهل سلوک و تصوف آشکار شود و جمع میان این تأویل با تفسیر ظاهر نیز ممکن باشد (زرزقانی، ۱۳۸۵: ۶۳۷).

تفسیر اشاری با ۵ شرط پذیرفتنی است: ۱- تفسیر، منافی ظواهر نظم قرآن نباشد؛ ۲- شاهد شرعی آن را تأیید کند؛ ۳- معارض شرعی یا عقلی نداشته باشد؛ ۴- مدعی نشود که مراد آیه بدون ظاهر آیه مدّ نظر است؛ ۵- تأویلی دور از ذهن و سخیف نباشد، مانند برخی که در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ لَعَ الْمُحْسِنِينَ» (لمع) را فعل ماضی و «المحسنین» را مفعول آن دانسته‌اند (همان: ۶۴۱؛ ایازی، ۱۳۷۳: ۵۸).

برخی (شاهرودی، ۱۳۸۳: ۱۲۶) تفسیر عرفانی را به شاخه‌های متعددی تقسیم کرده‌اند: بی‌آنکه به توضیح درباره آن پردازند. شروط یادشده در تفسیر اشاری را می‌توان به تفسیر انفسی نیز تسری داد؛ زیرا مسلم است که تفسیر انفسی که حد اعلای تفسیرهای عرفانی است (صمدی‌آملی، ۱۳۸۹: ۲۸؛ استیس، ۱۳۶۱: ۳۹ و ۵۵)، از ایرادات وارد بر تفسیر عرفانی می‌رَاست.

دوم: تفسیر عرفانی متقدم و تفسیر عرفانی معاصر: در این تقسیم‌بندی ویژگی‌هایی برای هر دوره تفسیری بیان می‌شود که آن را از دوره دیگر متمایز می‌کند. برخی از ویژگی‌های تفسیرهای عرفانی متقدم که مخالفت‌های موجود از تفسیر عرفانی به همین خصوصیات برمی‌گردد، عبارت‌اند از: تأویل‌گرایی، بیان رمزی، فهم طبقه‌بندی‌شده. برخی از ویژگی‌های تفسیر عرفانی معاصر عبارت‌اند از: اعتقاد به تعمیم فهم قرآن، تکیه بر تدبرگرایی، انس با قرآن و اهمیت دادن به نقش طهارت قلب در برداشت از قرآن (مصلاهی‌پور، ۱۳۹۲: ش ۱۲۴/۱۷-۱۲۵). مهم‌ترین ویژگی تفسیر عرفانی متقدم، گرایش بیش از اندازه به تأویل است که در این میان، باطنیان، صوفیان، برخی متکلمان و فلاسفه، از بارزترین فرقه‌های تأویل‌گرا در حوزه فرهنگ اسلامی به شمار می‌روند. در میان عارفان نیز موافقان و مخالفان تأویل وجود دارد. افرادی چون غزالی، میدی، مولوی و... تأویل برخی از مفسران عرفانی را نپذیرفته‌اند. به نظر آنان بین تأویل صحیح و غیر صحیح تفاوت وجود دارد (قاسم‌پور، بی‌تا: ۳۸۲-۳۸۳). طبق این دیدگاه، تفسیر انفسی ویژگی‌های دوره معاصر را داراست و از اشکالات وارده بر دوره متقدم به دور است.

سوم: به اعتقاد برخی دیگر، حتی عرفان نیز می‌تواند به دو دسته عرفان آفاقی و عرفان انفسی تقسیم شود (استیس، ۱۳۶۱: ۵۵ و ۸۵). تفاوت این دو نوع عرفان در این است که در عرفان آفاقی، وحدت محض و صرف حاصل نمی‌شود و رایحه کثرت از آن استشمام می‌گردد؛ چرا که سالک در این نوع عرفان، حواس جسمانی‌اش را به کار می‌گیرد و به مدد آن، کثرات عالم را دگرگون می‌یابد و این دگرگون دیدن، او را به وحدت می‌رساند و هم کثرات را یکی می‌بیند. اما سالک در عرفان انفسی، به حواس ظاهری خویش واقعی نمی‌نهد و سعی می‌کند با فراموش کردن و پاک نمودن همه تصورات و صور حسی‌اش به کنه ذات خویش برسد و واحد حقیقی را دریابد (همان: ۵۴-۵۵). در نتیجه، عرفان انفسی حالت تکامل‌یافته عرفان آفاقی می‌گردد (همان: ۱۳۵). استیس در حقیقت تعریفی زیبا از تفسیر انفسی بیان می‌کند و مبانی آن را برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: معرفت نفس، حضور و شهود، وحدت وجود. این مبانی نقشی اساسی در شناخت تفسیر انفسی از دیگر تفسیرهای عرفانی دارند. طبق دیدگاه استیس، عرفان انفسی از عرفان آفاقی که نتیجه تفسیر انفسی از تفسیر آفاقی است، برتر می‌شود.

چهارم: علامه حسن‌زاده آملی نیز با ارج نهادن به تفاسیر نگاشته‌شده تا کنون، به نوعی دیگری از تفسیر قرآن اشاره دارد که تفسیر انفسی قرآن است. وی عرفان را تفسیر انفسی قرآن کریم می‌داند و برای آن نیز مراحل قائل است. او می‌گوید:

یک تفسیر دیگری هم هست که تفسیر انفسی است که تفسیر این آقایان عارف بالله و اهل تحقیق را تفسیر انفسی می‌یابد که مربوط به مراحل عالیۀ کتاب الهی است و از باب «إقرأ وَاذُقْ» است. راجع به آن درجات عالیه (رفیع الدرجات) به اندازهٔ وسع خودشان تفسیر انفسی نوشته‌اند (حسن‌زاده آملی، *دروس شرح فصوص الحکم قیصری*، ۱۳۸۷: ۴۵).

بر طبق این دیدگاه، تفاسیر انفسی نیز ذومراتب می‌شوند و بسته به حالات درونی مفسر انفسی که همان عارف حقیقی است، متغیر می‌شوند.

بنابراین موضوع و محوریت بحث در تفاسیر عرفانی، می‌تواند بیان‌کنندهٔ نوع آن باشد. اگر دغدغهٔ مفسر در تفاسیر عرفانی، متمرکز بر مسئلهٔ وحدت وجود باشد و خویشتن خود را رها سازد و آیات الهی را مطابق همان دیدگاه، بر خویش منطبق سازد، به تفسیری از آیه دست می‌یابد که تفسیر انفسی نامیده می‌شود. ابن عربی در *الفتوحات المکیه* هر آیه از کتاب مُنزل را دارای دو وجه وجودی می‌یابد: یک وجه، وجود باطنی آن است که اهل حق آن را دارا هستند و آیینۀ جام جهان‌بین ایشان است و وجه دیگر همان کلمات و جملات و آیات است که در خارج از جان‌های اهل حق وجود دارد (ابن عربی، بی‌تا: ۲۷۹/۱ و ۳۰۴/۲). پس تفسیر ارائه‌شده از وجه وجودی باطنی، از نوع تفسیر انفسی قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد عمده‌ترین تفاوت میان تفسیر عرفانی و تفسیر انفسی، به محتوای دو نوع تفسیر برمی‌گردد. تفسیر انفسی، واجد شرایط یادشده در تفسیر اشاری است که خصوصیات دورهٔ عرفان معاصر را داراست و موضوع و محور بحث مفسر، انسان و تفسیر او از آیات در جهت معرفت نفس به منظور رسیدن به وحدت شخصی وجود است. در غیر این صورت، به عنوان یکی از انواع تفسیر عرفانی مطرح‌شده قرار می‌گیرد. بنابراین تفسیر انفسی، نوعی از تفسیر عرفانی است و بین آن دو می‌تواند رابطهٔ عموم و خصوص برقرار باشد؛ به این نحو که هر تفسیر انفسی، عرفانی است، ولی هر تفسیر عرفانی، انفسی نیست. در حقیقت، سخن علامه حسن‌زاده از اینکه صحف

عرفانی، تفسیر انفسی قرآن کریم هستند، ناظر به همین ویژگی تفسیر انفسی است؛ زیرا نگارندگان با پژوهش در آثار علامه، با تعداد معدودی از کتاب‌های اهل عرفان که مورد توجه علامه بوده و مهم‌ترین مسئله نویسندگان آن، معرفت نفس و وحدت وجود بوده است، مواجه شدند که در پیشینه تفسیر انفسی به آن پرداخته می‌شود.

### پیشینه تفسیر انفسی

پیشینه تفسیر انفسی به زمان نزول قرآن برمی‌گردد؛ زیرا روایات رسیده از رسول گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام در زمره تفسیر انفسی آیات الهی هستند (حسن‌زاده آملی، هزارویک کلمه، ۱۳۸۱: ۱۸۲/۲، ۴۰۸ و ۲۸۴/۵). ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام به عنوان مفسران واقعی قرآن کریم، نقش هدایتی و انسان‌سازی را نیز برای افراد جامعه بر عهده داشتند. اما از آنجا که اصطلاح تفسیر انفسی تنها در آثار معدودی از اندیشمندان چون علامه حسن‌زاده و استاد جوادی آملی مطرح شده است، پیشینه بحث را با معرفی کتاب‌هایی که از دید آنان، تفسیر انفسی آیات الهی است، پی می‌گیریم.

بنا به دیدگاه علامه حسن‌زاده، کتب عرفا تفسیر انفسی آیات الهی است (شرح فارسی الاسفار الاربعه، ۱۳۸۷: ۷۰۰/۱: هزارویک کلمه، ۱۳۸۱: ۲۹۰/۱ و ۲۱۸/۲). البته وی در آثار خویش، از تعداد معدودی از کتب عرفانی نام می‌برد که صبغه انفسی دارند و شاید مهم‌ترین و برجسته‌ترین کتاب در تفسیر انفسی آیات، مربوط به محیی‌الدین بن عربی باشد که قهرمان صحنه معرفت (در وحدت شخصی وجود) در قرن هفتم هجری است که عرفان نظری را با محوریت «والحق هو الموجود والخلق هو العدم» بنا نهاد؛ کسی که «در آثار عارفان واصل و صوفیان صافی از قرون اولیه اسلامی، برخی ریشه‌های اندیشه بلند وحدت وجود را بر ما آشکار خواهد ساخت» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۷۸/۳).

**فصوص الحکم و الفتوحات المکیه** ابن عربی (م. ۶۳۸ ق.) از جمله کتاب‌هایی هستند که مورد عنایت عرفا بوده‌اند. عرفان نظری ابن عربی و بینش عمیق او در فهم آیات الهی، موجب ستایش او از سوی عرفا شده است. علامه حسن‌زاده ضمن تمجید از اندیشه‌های بلند ابن عربی، **فصوص الحکم و الفتوحات المکیه** او را صحفی در تفسیر انفسی آیات الهی می‌داند و از زبان علامه طباطبایی می‌فرماید:

محمی‌الدین در *فصوص الحکم* مشت مشت آورده و در *فتوحات* دامن دامن (حسن‌زاده  
 آملی، هزار و یک کلمه، ۱۳۸۱: ۳۱۰/۶ و ۳۸۸/۵؛ همو، شرح فارسی *الاسفار الاربعه*، ۱۳۸۷:  
 ۷۵۴/۲؛ همو، *دروس شرح فصوص الحکم قیصری*، ۱۳۸۷: ۴۲۰ و ۵۱۰).

صمدی آملی با نقد دیدگاه کسانی که کتاب *فصوص الحکم* را جز بافته‌های خیالی  
 ابن عربی نمی‌دانند، معتقد است که این کتاب در یک تمثیل انسانی به ابن عربی داده  
 شده است (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۴).

سیدحیدر آملی (زنده تا ۷۸۷ ق.) نیز از جمله کسانی است که کتاب‌هایش جزء  
 تفاسیر انفسی محسوب می‌شود و در آثار آیه‌الله جوادی آملی از وی بسیار یاد شده است  
 و ایشان بسیاری از مطالب عرفانی و انفسی را به نقل از آثار میرحیدر آملی در  
 کتاب‌های خود آورده است (ر.ک: جوادی آملی، *ادب فنای مقربان*، ۱۳۸۹: ۱۸۵/۱؛ همو، *امام مهدی  
 موجود موعود*، ۱۳۸۹: ۸۳-۸۲؛ همو، *حکمت عبادات*، ۱۳۸۸: ۲۴۵؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۳۵).

به نظر سیدحیدر آملی، تأویل آیات الهی همان تفسیر انفسی است؛ یعنی تطبیق  
 جهان خارج (آفاق) با نفس عارف (انفس) که در واقع برداشتی از آیه ۵۳ فصلت است.  
 بنابراین بین عالم (کتاب تکوین) و قرآن (کتاب تدوین) تطبیقی صورت می‌گیرد که از  
 طریق تأویل (تفسیر انفسی) حاصل می‌شود (۱۴۱۶: ۱/۲۰۶). سه مطلب اساسی و مبنایی  
 در تفسیر وی عبارت‌اند از: ولایت، تفسیر انفسی و علم حروف که علامه حسن‌زاده  
 آملی به آن عنایتی خاص دارد. وی از برجسته‌ترین عرفای شیعه است که بین تشیع و  
 تصوف را جمع کرده است (شاهرودی، ۱۳۸۳: ۴۶۴؛ شایگان، ۱۳۸۴: ۱۴۹-۱۵۰).

ابن سینا (م. ۴۲۸ ق.) در *الشفاء* و ابن فناری (م. ۸۳۴ ق.) در *مصباح الانس* و  
 ابن ترکه اصفهانی (م. ۸۳۵ ق.) در *تمهید القواعد*، نویسندگان کتاب‌هایی هستند که  
 جنبه انفسی دارند و در آثار علامه حسن‌زاده آملی بسیار از آن سخن به میان آمده است  
 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۵۷).

از دیگر کتاب‌هایی که می‌توان از صبغه انفسی آن‌ها یاد کرد، کتاب *الاسفار*  
 ملاصدرا (م. ۱۰۵۰ ق.) است. علامه حسن‌زاده آملی در مورد این کتاب می‌گوید:  
 کتاب شریف *اسفار*، کتابی انسان‌ساز و به تعبیر بزرگان ما -رضوان الله علیهم- تفسیر  
 انفسی قرآن کریم است. مرحوم صدرالمآلهین اسراری را از قرآن کریم جدا و دسته‌بندی



کرده و آن را اسرار الآیات نامیده است. آنچه در کتاب اسرار الآیات به تفصیل آمده، در این کتاب اسفار خوانده می‌شود و این کتاب، امّ الکتاب کتب مرحوم آخوند ملاصدراست (حسن‌زاده آملی، شرح فارسی الاسفار الاربعه، ۱۳۸۷: ۳۶/۱).

از نظر ملاصدرا تفسیر صحیح قرآن کریم آن است که مفسر با پذیرش ظواهر قرآن در جست‌وجوی اسرار و رموز پنهان آن برآید و به یاری عقل و مکاشفه و اشراق الهی، حقایق پشت پرده ظواهر قرآن را به دست آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۸-۷۹).  
 علامه حسن‌زاده آملی (متولد ۱۳۰۷ ش.) در عصر حاضر، صاحب تفسیر انفسی قرآن کریم است. کتاب انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه به عنوان یکی از تفاسیر انفسی بسیاری از آیات و روایات، جایگاه رفیعی دارد (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۳ و ۳۱).

### نمونه‌ای از تفسیر انفسی

علامه حسن‌زاده کتاب تفسیر جداگانه‌ای ندارد. بسیاری از آیات الهی در آثار او تفسیر شده است. روایت‌های ائمه علیهم‌السلام نقشی بسزا در تفسیر آیات از سوی وی دارد. در حقیقت، وی از روایات انفسی برای تفسیر انفسی آیات استفاده می‌کند. روایات انفسی، ناظر به مراتب نفس انسانی و ویژگی‌های عوالم وجودی انسان است که به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱- دسته‌ای از روایات، معارف حاصل از معرفت نفس را می‌ستاید، مانند: «معرفة النفس أنفع المعارف»؛ «من عرف نفسه عرف ربّه» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۵۸۸ و ۷۱۲)؛ «کتاب الله تبارک و تعالی علی أربعة أشياء: علی العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام والإشارة للخواصّ واللطائف للأولیاء والحقائق للأنبیاء» (دبلمی، ۱۴۰۸: ۳۰۳). ۲- دسته‌ای دیگر روایاتی است که در تفسیر قرآن از معصوم رسیده و به طور کامل منطبق با تفسیر قرآن با انسان است که تفسیر انفسی آیات الهی است (حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۱۳۸۱: ۱۸۲/۲، ۴۰۸ و ۲۸۴/۵).

علامه حسن‌زاده آملی، کلام امامان معصوم علیهم‌السلام از نهج البلاغه و صحیفه سجادیه تا دیگر جوامع روایی را مرتبه نازله قرآن دانسته که بیانگر اسرار و بطون و تأویلات قرآن است (همو، ۱۳۷۲: ۱۱؛ همو، ۱۳۷۳: ۵۷)؛ برای نمونه، امام علی علیه‌السلام درباره چگونگی همراهی خداوند با انسان، سخنان ارزشمندی بیان داشته است؛ از جمله در خطبه ۱۹۵ می‌فرماید:

«... إِنْه لِيَكُلَّ مَكَانَ وَفِي كُلِّ حِينٍ وَأَوَانَ وَمَعَ كُلِّ إِنْسَانٍ وَجَانٍ...» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۹۶).

نیز در خطبه اول می‌فرماید:

«... مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بالمزايلة...» (همان: ۳۵).

و در خطبه ۱۷۹ می‌فرماید:

«... قريب من الأشياء غير ملابس، بعيد منها غير مبائن...» (همان: ۳۰۸).

سخنان فوق در فهم آیه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْمَانُكُمْ...﴾ (حدید/ ۴) راهگشاست و تفسیر انفسی آیه فوق این است که وجود خداوند، کل جهان هستی را پر کرده است که به صمدیت خداوند اشاره دارد. علامه حسن‌زاده آملی موضوع علم اهل توحید را صمد حق دانسته و از آن به وحدت شخصیه وجود تعبیر می‌کند (۱۳۷۳: ۱۴) و برای شرح و تبیین واژه «صمد» از سخن امام باقر علیه السلام استفاده می‌کند که فرمود: «الصمد الذی لا جوف له...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۹)؛ یعنی واژه «صمد» به وجود نامتناهی خداوند اشاره داشته که شامل جمیع خیرات و فعلیات است و هیچ چیزی از حیطة او خارج نیست. بنابراین وجود عددی از خداوند نفی شده و وحدت شخصی وجود برای او اثبات می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۵۷-۶۰). این در حالی است که آیه ۴ سوره حدید نیز به صمدیت خداوند در جهان هستی و وجود انسان اشاره دارد؛ همان‌گونه که در بیان امام علی علیه السلام نیز گذشته است.

در تفسیر انفسی آیه ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأَطْهَرُونَ﴾ (واقعه/ ۷۹) آمده است: انسانی که از زبان ناحق گو، چشم نارواین و گوش نابه‌جاشنو برخوردار است، حق مس قرآن کریم و استماع و تلاوت قرآن را ندارد.... در حالی که در تفسیر آفاقی قرآن کریم، صرف وضو گرفتن افراد یا تطهیر از ناپاکی‌های ظاهری را کافی برای مس و تلاوت آیات قرآن کریم می‌داند (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۲-۲۳؛ طوسی، بی‌تا: ۵۱۰/۹). تعبیری که از آیه در تفسیر انفسی شده است، ناظر به تطهیر روح انسان است تا به معارف الهی علم پیدا کند؛ زیرا جز پاکان خلق، کسی به معارف قرآن عالم نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۷/۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۱/۹). نتیجه‌ای که از تفسیر انفسی دو آیه کریمه به دست می‌آید، ناظر به این

مطلب است که تفسیر انفسی، با ظاهر الفاظ و عبارت آیه بیگانه نبوده و روایت اهل بیت نیز آن را همراهی می‌کند و همچنین از لحاظ عقلی نیز مردود شناخته نمی‌شود و جنبه انسان‌سازی و معرفت نفس آن نیز به طور کامل مشهود است و هر تفسیری که تا کنون از دو آیه مورد نظر وجود دارد، اگر در حیطه تفسیر ارائه شده نباشد، تفسیر آفاقی آیات کریمه محسوب می‌شود که در جایگاه خود با ارزش است. اگرچه در رتبه به جایگاه تفسیر انفسی ارائه شده نخواهد رسید.

مسلم است که تفسیر انفسی آیات قرآن کریم، نقش سازندگی و انسان‌پروری پیدا می‌کند و تا می‌تواند حیوانیت تعبیه شده در وجود آدمی را از بین می‌برد؛ چیزی که با تفسیر آفاقی قرآن کریم نسبت به تفسیر انفسی از موفقیت کمتری برخوردار است. در نتیجه تفسیر انفسی آیات و روایات از تفاسیر آفاقی موجود برتری می‌یابد.

### امتیازات تفسیر انفسی بر تفسیر آفاقی

با توجه به مطالب پیش گفته، هر تفسیری از آیات قرآن کریم که مربوط به نشئه مادی باشد و از رهگذر علوم و مفاهیم و قوانین مادی، به تفسیر آیات الهی و شناخت خداوند پردازد، از مقوله تفسیر آفاقی به شمار می‌رود. در این نوع تفسیر، ظاهر آیات اهمیتی بسزا دارد. هر چه از آیات الهی که در قالب الفاظ است، در ذهن متصور شود، تفسیر آفاقی آیه است. حتی وجود انسان و ساختمان او و شگفتی‌های درونی‌اش که با علم حصولی قابل درک است و یا هر چه که در قالب مفاهیم باشد، در زمره تفسیر آفاقی است و هر تفسیری که از انسان و جنبه وجودی وی، بدون علم حصولی، بلکه با شهود و کشف درونی حاصل شود که منجر به شناخت خداوند و مسئله وحدت وجود گردد، در مقوله تفسیر انفسی جای می‌گیرد.

به اعتقاد برخی، تفسیر آفاقی مجاز است و مجازاً پل حقیقت است؛ به این معنا که تفسیر آفاقی در عرض تفسیر انفسی نیست، بلکه در سلسله مراتب تفسیری، پلی برای رسیدن به معنای حقیقی و تفسیر انفسی است. هیچ یک از تفاسیر آفاقی و انفسی در مقام انکار معانی یکدیگر نیستند؛ بلکه هر یک در جای خود دلالت بر مرتبه‌ای از قوت و شهود نفسانی قاری قرآن دارند. لذا هر دو در جای خود حق و صحیح‌اند. اما آنچه

برای روح آدمی، تعالی به همراه دارد، تفسیر انفسی است و تفسیر آفاقی، مقدمه‌ای برای ورود به تفسیر انفسی قرار می‌گیرد (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹-۲۰ و ۲۸)؛ چرا که انسان بما هو انسان، توانایی بالا رفتن از مرحله‌ای و رسیدن به مراحل کمال وجودی خویش را داراست. وقتی این امکان در این نشئه دنیا برای وی فراهم است، پس دیگر محذوری نمی‌ماند تا در دنیای مادی و نشئه کثرات خود باقی بماند و از وحدت وجودی که عرفا آن را نهایت سیر سالک می‌دانند، دور بماند. رسیدن به این مرتبه وجودی نیز جز از طریق تفسیر انفسی امکان‌پذیر نخواهد شد.

دو گونه تفسیری با توجه به ویژگی‌های ذاتی خود، امتیازاتی دارند. نگارندگان بر این باورند: کسی که در ابتدای راه است، معنا و مفهوم تفسیر انفسی را در نمی‌یابد و برای ارتقا به مراحل بالاتر کمال انسانی به تفسیر آفاقی آیات نیاز دارد. اما این تمام راه نیست و برای ادامه مسیر، چاره‌ای جز تمسک به تفسیر انفسی آیات الهی نیست.

امتیازات تفسیر انفسی که آن را بر تفسیر آفاقی برتری می‌دهند، عبارت‌اند از:

۱. حضوری بودن علم در تفسیر انفسی: زیرا انسان در بدو خلقت، بدون هیچ سابقه و سرمایه‌ای از علم حصولی آفریده شده است: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (نحل / ۷۸).

۲. زوال‌ناپذیری علم: معرفت توحید اگر از راه تهذیب نفس و شهود باطن به دست آید، هرگز با عوامل بیرونی مانند بیماری، پیری و مرگ از بین نمی‌رود. اما معرفت حصولی اگر به علم حضوری منتهی نشود، ممکن است بر اثر حادثه‌ای از دست برود و کهولت سن یا برخی امراض آن را از صفحه ذهن محو کند: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أُولِي الْأَعْمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (نحل / ۷۰).

۳. سودمندترین معرفت: تفسیری که از نفس و عوالم وجودی نفس انسان ارائه شود، تفسیر انفسی نام دارد. از دید مفسران انفسی، تفسیر انفسی که بعد از شناخت نفس انسانی ارائه می‌شود، سودمندترین معرفت و شناخت است؛ همان گونه که در روایت معصوم علیه السلام از معرفت نفس و خودشناسی به «أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ» تعبیر شده است: «معرفة النفس أنفع المعارف» (تمیمی آملی، ۱۴۱۰: ۷۱۲).

۴. ناگستگی علم از عمل: در علم حصولی چه بسا صاحبان معلومات فراوانی که

یا از عمل تهی هستند یا بهره آنان از عمل بسیار اندک است. امام علی علیه السلام می فرماید:  
 چه بسا عالمی که جهلش او را نابود کند و علم همراه او برای وی سودی نداشته باشد  
 (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۷۲-۱۷۶).

۵. زمانمند نبودن تفسیر انفسی در مقابل زمانمندی تفسیر آفاقی: تفاسیر آفاقی چون ریشه در عوالم مادی دارند، به اقتضای خصوصیات ماده زمانمند هستند؛ در حالی که در تفسیر انفسی، زمان مطرح نیست. رسالتی که تفسیر انفسی قرآن کریم دنبال می کند این است که در همین نشئه، ما را با واقعیت‌ها آشنا کند و به کشف محجوب بپردازد. در صورتی که تفسیر آفاقی، علم به غیب را به نشئه و زمانی دیگر موکول می کند. در حقیقت تفسیر انفسی، مرگ ارادی را به بار می آورد که همان «موتوا قبل أن تموتوا» (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۱۴۰/۲) است. تفسیر انفسی قرآن، آدمی را به نشئات مافوق عقل می خواند و سلطان قوای آدمی را در عوامل مافوق عقل، ظهور و بروز می دهد. پس رسالت تفسیر انفسی این است که «در همین نشئه، ما را با واقعیات آشنا کرده و پرده را از چشمان ما کنار زند. بر خلاف تفسیر آفاقی که آگاهی و اخبار از مغیبات را به آینده و به امتداد زمانی دیگر موکول می کند» (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰-۳۰).

۶. دارا بودن در مقابل دانا بودن: در تفسیر آفاقی، انسان می تواند از طریقه‌های مختلف به مفاهیم و معنای آیات الهی دانایی یابد؛ مثلاً از طریق شناخت معنای الفاظ یا از طریق علوم طبیعی یا از طریق استدلال‌های عقلی و... اما در تفسیر انفسی، انسان هر آنچه را که در تفسیر آفاقی آموخت، در وجود خود آن را دارا می شود و به عیان می بیند. این به معنای بی‌ارزشی یا کم‌اهمیتی تفسیر آفاقی نیست. سخن این است که بعد از مرحله آفاقی، مرحله بالاتری است که انفسی نام دارد و انسان برای این خلق شده که از سیر آفاقی فراتر رود و به سیر انفسی برسد.

### رابطه عرفان نظری و عرفان انفسی

عرفان به طور کلی به دو دسته عرفان عملی و عرفان نظری تقسیم می شود (معرفت، ۱۳۷۹: ۳۳۳/۲؛ ذهبی، بی تا: ۳۳۹/۲). ذهبی از جمله کسانی است که بحثی مبسوط درباره عرفان نظری (تفسیر صوفی نظری) و عرفان عملی (تفسیر صوفی اشاری - فیضی) دارد.

وی پس از تعریف اصطلاحات فوق و بیان ویژگی هر کدام، معتقد است که عرفان نظری مبتنی بر مقدمات علمی است که ابتدا در ذهن مفسر شکل گرفته و سپس آیات الهی بر آن مترتب گشته است و آیه تنها بر یک معنا حمل می‌شود که مراد مفسر است؛ یعنی تحمیل افکار مفسر عرفان نظری بر قرآن. اما مفسر در تفسیر صوفی اشاری، فاقد مقدمات علمی است و دریافت‌های روحی و کشف و شهود معارف الهی از غیب بر قلب مفسر فرود می‌آیند و آیاتی که مورد تفسیر قرار می‌گیرند، تاب تحمل معانی دیگر را نیز دارا هستند. در نتیجه تنها تفسیر درست از آیات الهی از نظر ذهبی، مربوط به عرفان عملی است که امری معروف نزد خدا و رسول اوست (ذهبی، بی‌تا: ۳۳۹/۲-۳۵۶). اما به اعتقاد برخی دیگر، عرفان شاخه‌ای از فلسفه است که عرفان نظری و عرفان عملی را با هم داراست (معرفت، ۱۳۷۹: ۳۳۴/۲). آیه‌الله معرفت در تقسیم‌بندی انواع عرفان، بین اهل عرفان و اهل اشراق تفاوت نهاده و یافته‌های اهل عرفان را حاصل ذوق و دریافت‌های باطنی دانسته که نماینده آن ابن عربی است و اهل اشراق را کسانی دانسته که به ارزش‌های عقلی در کنار دریافت‌های باطنی ارجح می‌نهند که صدرالمآلهین از پیروان مکتب اشراق است (همان: ۳۴۰/۲-۳۴۱). بررسی نگارندگان نشان می‌دهد که آیه‌الله معرفت با اینکه عرفان نظری را منسوب به ابن عربی می‌داند که مبتنی بر وحدت وجود است، اما برای عقل و استدلال عقلی در عرفان نظری، جایگاهی قائل نیست و به اهل اشراق نسبت می‌دهد.

### تفسیر انفسی

با توجه به مطالب طرح شده در شرح و توضیح تفسیر انفسی که از آثار بزرگانی چون حسن‌زاده آملی و جوادی آملی به دست آمده است و با توجه به تحقیقات نگارندگان مبنی بر تفاوت و شباهت تفسیر انفسی با عرفان نظری، موارد زیر قابل بررسی است.

آغاز تفسیر انفسی قرآن کریم را باید از آثار مشهور ابن عربی چون *فصوص الحکم* و *الفتوحات المکیه* دانست. محور اصلی تفسیر انفسی یعنی وحدت وجود و بحث انسان کامل، از عرفان نظری ابن عربی آغاز شده است که مباحثی را درباره تهذیب نفس و تزکیه آن مطرح می‌کند. اثبات اصل نفس و تجرد آن بر عهده فلسفه است (جوادی آملی،

۱۳۸۷: ۳۱/۱) که در حکمت متعالیه صدرالمآلهین، عرفان نظری ابن عربی برهانی می‌شود و اینجا به طور دقیق مرز بین تفسیر بر مبنای عرفان نظری و تفسیر انفسی شکل می‌گیرد. آیه‌الله جوادی آملی در بیان تفسیر آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص / ۸۸) سخن غزالی را در تفسیر آیه (غزالی، بی‌تا: ۷۸-۷۷/۱۲)، مبتنی بر عرفان نظری می‌داند که فاقد استدلال و برهان است و معتقد است که صدرالمآلهین توانسته با استدلال، آیه فوق را تفسیر نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۹۵-۳۹۷). علامه حسن‌زاده آملی از تک‌تک کتاب‌های انفسی نام می‌برد و به برهانی بودن آن‌ها اشاره کرده، می‌گوید:

مصباح الانس، تمهید القواعد، اشارات و اسفار کتاب‌هایی هستند که عرفان را برهانی کردند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۵۷).

علامه جوادی آملی معتقد است که شهود اهل عرفان همواره معرکه‌آرای موافقان و مخالفان بوده است و دانشمندان زیادی کوشیدند تا با استدلال و براهین بتوانند مدعای خود را اثبات کنند، اما در این راه ناموفق بودند. اما موفقیت در برهانی ساختن کشف و شهود اهل عرفان نصیب صدرالمآلهین شد و علامه طباطبایی نیز نوآوری‌هایی در این زمینه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۵/۱ و ۳/۳۷۷-۳۷۸).

با توجه به مطالب فوق، تفسیر انفسی علاوه بر عرفان عملی، شامل عرفان نظری و استدلال‌های اهل اشراق است و هر سه مورد را با هم داراست. با بررسی نگارندگان می‌توان مبانی تفسیر انفسی را شامل: تأویل‌گرایی، بیان رمزی - تمثیلی، ذوب‌تپون بودن آیات الهی، وحدت وجود، تعمیم فهم قرآن و تکیه بر تدبرگرایی و همتایی میان قرآن و انسان کامل و اصل تطابق جهان سه‌گانه (قرآن، انسان، جهان هستی) دانست که پژوهشی دیگر را می‌طلبد.

### موافقان و مخالفان تفسیر انفسی

تفاسیر عرفانی به دلیل ویژگی‌های آن موافقان و مخالفانی دارد؛ همان‌گونه که دیگر روش‌های تفسیری نیز مورد انتقاد برخی دیگر از مفسران قرار می‌گیرد. برخی، تفاسیر عقلی و گروهی تفاسیر روایی و عده‌ای تفاسیر اجتهادی و... را پذیرفته و دیگر روش‌های تفسیری را یا ناکارآمد دانسته و یا اینکه کامل و جامع نمی‌شمارند. تفاسیر

عرفانی از این مقوله مستثنا نیستند.

## مخالفان تفسیر انفسی

عارفان همواره در میان تمامی اقشار مسلمانان، موافقان و مخالفان زیادی داشته‌اند و این گونه نبوده است که قشر خاصی منحصراً مخالف آن‌ها بوده باشد. از میان اقشاری که به نحوی با عارفان اصطلاح پیدا کرده‌اند، می‌توان سه گروه متکلمان، مفسران و فقها را برجسته کرد (ابراهیمیان، ۱۳۹۱: ش ۸/۱۰۴) که در این میان:

۱. برخی با مبانی عرفان چون وحدت وجود مخالفت می‌کنند که از آغاز شکل‌گیری این نظریه، مخالفانی از جمله ابن تیمیه و علاءالدوله سمنانی به مخالفت با آن پرداختند (کاکایی، ۱۳۸۳: ش ۱۰۲/۱۰). ولی پیروان این مکتب به تدریج به شرح و توضیح آن پرداختند و در قرن هشتم و نهم نیز برخی شارحان مهم این مکتب چون قیصری در شرح و مقدمه فصوص الحکم ابن عربی، سیدحیدر آملی در رساله نقد النقاد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۶-۶۵/۱)، ابن فناری در مصباح الانس، اصفهانی در قواعد التوحید و شارح صائن‌الدین علی بن ترکه در تمهید القواعد تلاش کردند تا دلایلی برای اثبات عقلی و فلسفی این نظریه ارائه کنند (سوزنجی، ۱۳۸۳: ش ۴/۱۳۵).

۲. برخی از صاحب‌نظران پیرو مکتب تفکیک، به طور عام تفاسیر عرفانی و به طور خاص تفسیر انفسی را متعلق به کشف و شهود باطنی یا ذوقی دانسته و برای عقل و استدلال‌های عقلی و کشف و شهود باطنی در تفسیر آیات قرآن، جایگاهی قائل نیستند. میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان تربیت‌یافته مکتب فکری وی «سخت با عرفان و حکمت مخالف‌اند» (وکیلی، ۱۴۲۹: ۳۲۶، به نقل از علامه حسینی طهرانی).

پیروان این مکتب که از پخش تصویری تفسیر امام خمینی که تفسیر انفسی آیات کریمه به شمار می‌رود، جلوگیری به عمل آورده‌اند (جمشیدی، ۱۳۸۴: ۱۱۴)، با مبانی تفسیر انفسی قرآن کریم مخالف بوده‌اند؛ زیرا آنچه موجب مخالفت این مکتب با تفسیر انفسی و اندیشه‌های فلسفی پیرامون تفسیر قرآن شده، به برداشت اندیشمندان این مکتب از مفهوم و شناخت انسان برمی‌گردد. از دیدگاه این مکتب، نفس چیزی جز ماده و جسم نیست و فاقد تجرد است و آنچه در اخبار و روایات از حقیقت نفس



منقول است، آن است که نفس با قلب و روح به یک معناست و در حقیقت جسم رقیق و دارای مکان و زمان هستند و مانند سایر اجسام، ظلمت و تاریکی بر آن‌ها حکم فرماست (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۱۹؛ ر.ک: ملایری، ۱۳۸۳: ش ۱۱۶/۷-۱۹۳). در صورتی که طبق تعریف ارائه شده از تفسیر انفسی، موضوع و محور بحث انسان است؛ انسانی که باید از طریق معرفت نفس، به سمت کمالات انسانی قدم بردارد و این جز با تجرد نفس ممکن نیست؛ نفس مجردی که دارای قوه نطقی، ادراک و شعور است. در حالی که در اندیشه این مکتب، انسان همیشه به حالت جسمانی و مادی خود باقی است و این برداشت از انسان، در تقابل با تفسیر انفسی و حتی روایات رسیده از معصوم علیه السلام است. تفکیکی‌ها برای حل این مشکل، از امری قدسی به نام عقل نام می‌برند. اما معتقدند که بین انسان و عقل او که خارج حقیقت اوست، همیشه دیواری عبورناپذیر کشیده شده است (مروارید، ۱۴۱۸: ۱۳۲).

آنچه مدعای ما را در مخالفت پیروان این مکتب از تفسیر انفسی قرآن کریم تأیید می‌کند، مخالفت این مکتب با پخش برنامه تفسیر امام خمینی - که نشان از مخالفت آنان با شیوه تفسیری عرفانی - انفسی دارد - و همچنین حملات آنان به اندیشه‌های ابن عربی و ملاصدراست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۴۳۸/۳) که همان طور که در پیشینه تفسیر انفسی بیان شد، از نمایندگان برجسته تفسیر انفسی قرآن کریم هستند.

پیروان مکتب تفکیک و اندیشمندان این مکتب که از منتقدان عارفان و فیلسوفان<sup>۱</sup> هستند، معتقدند که مدرکات عارفان نمی‌تواند ابزار فهم قرآن قرار گیرد و عقل نیز برای دریافت معارف قرآنی ناتوان است. آنان با برخی مبانی و نظریات عرفانی و فلسفی به شدت مخالف‌اند (ر.ک: وکیلی، ۱۴۲۹: ۲۵۰-۳۳۳). پیروان این مکتب معتقدند که حقایق بشری از سه طریق وحی، عقل و کشف قابل دریافت است و این سه طریق، هم از نظر منبع و هم از نظر شیوه از یکدیگر جدایند (حکیمی، ۱۳۸۰: ش ۱۰/۲۱).

۳. گروهی از منتقدان تفسیر انفسی نسبت به برخی کتاب‌ها و آثار واکنش نشان داده‌اند؛ از جمله کتاب *فصوص الحکم* محیی‌الدین بن عربی که جزء تفاسیر انفسی و

۱. تفسیر انفسی شامل هر دو گروه (عارفان و فیلسوفان) می‌شود.

از مهم‌ترین آنان به شمار می‌آید. صمدی آملی علت این اعتراضات را عدم آگاهی منتقدان از تفسیر انفسی دانسته، می‌گوید:

آنان گمان کردند این کتاب، تفسیر آفاقی قرآن کریم است. این پندار موجب شد که حتی حکم به کفر شیخ اکبر و حرمت مطالعه این کتاب کنند. در حالی که هیچ یک از بزرگانی که این کتاب را ستوده‌اند، قائل نبودند که این کتاب، تفسیر آفاقی قرآن کریم است؛ بلکه آن را تفسیر انفسی قرآن کریم شمرده‌اند (صمدی آملی، ۱۳۸۹: ۷۰).

پس تفسیر و تلقی آفاقی منتقدان از صحف عرفانی قرآن کریم که در اندیشه مفسر انفسی قرن حاضر و شاگردانش، تفسیر انفسی قرآن کریم هستند، موجب مخالفت و مبارزه با اندیشمندان انفسی شده است.

### موافقان تفسیر انفسی

علامه حسن‌زاده آملی در آثار خویش به طور مکرر از رابطه برهان و تفسیر انفسی یاد می‌کند و آن دو را جدای از هم نمی‌بیند و در دفاع از تفسیر انفسی، متفکران تفاسیر انفسی را فیلسوفان برجسته‌ای امثال ملاصدرا و ابن سینا می‌داند و می‌گوید:

روش صدرالمآلهین در *سفار* این است که کلمات مستفاد از کشف و شهود مشایخ اهل عرفان را مبرهن فرماید؛ چه آن جناب بر این عقیدت خود سخت راسخ است که برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفت ندارد و مکاشفات این اکابر، همه برهانی است و برهان و کشف معاضد یکدیگرند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹: ۲۳-۲۴؛ همو، *هزارویک نکته*، ۱۳۸۱: ۳۵۲-۳۵۳).

به عقیده مفسر انفسی عصر حاضر، تفاسیر اهل عرفان که از نوع تفسیر انفسی هستند، خالی از استدلال نیستند؛ چون برهان و عرفان و قرآن از هم جدا نیستند (همو، *هزارویک نکته*، ۱۳۸۱: ۱۲۸).

وی کتاب‌های محیی‌الدین بن عربی را که مشتمل بر ۹۵ جلد کتاب است، تفسیر انفسی قرآن کریم دانسته، می‌گوید:

نوع تفسیر اهل عرفان، تفسیر انفسی است، لذا به حسب ظاهر، هضم مطالب آن برای افکار اکثری، سنگین است و در قبول آن استکفاف دارند و چنین می‌اندیشند که با ظواهر امور مطابقت ندارد (همو، *هزارویک کلمه*، ۱۳۸۱: ۲۷۶/۷-۲۷۷).

علامه حسن‌زاده آملی از تک‌تک کتاب‌های انفسی نام می‌برد و به برهانی بودن آن‌ها اشاره دارد و می‌گوید:

مصباح‌الانفس، تمهید القواعد، اشارات و اسفار کتاب‌هایی هستند که عرفان را برهانی کردند (۱۳۷۵: ۵۷).

آیه‌الله جوادی آملی نیز در دفاع از این روش می‌گوید هنگامی که خود اهل معرفت اذعان دارند که مطالب بیان‌شده در خصوص آیات از باب تأویل یا تطبیق است، نه تفسیر، دیگر سخنی برای منتقدان و تفکیکی‌ها باقی نمی‌ماند. وی این تأویلات را نتیجه واردات قلبی شخص عارف می‌داند، اما ریشه اصلی این گونه تأویلات را روایات معصومان علیهم‌السلام برمی‌شمارد و با ذکر نمونه‌هایی، آن را از مقوله تفسیر جدا می‌سازد (منزلت عقل، ۱۳۸۹: ۲۲۴-۲۲۷). به اعتقاد آیه‌الله جوادی آملی، کسانی که این قبیل سخنان را تأویل آیه می‌پندارند نه تفسیر آن، به طور حتم در همان حیطه آفاقی آیات مانده و از آن فراتر نرفته‌اند (۱۳۸۶: ۱-۷۹/۳). به نظر می‌رسد سیاست دوگانه آیه‌الله جوادی آملی در خصوص تفاسیر عرفانی، به نوع آن تفاسیر بستگی دارد. ایشان در بیان رتبه تفسیری علامه طباطبایی در خصوص تفسیر قرآن می‌گوید:

تفسیر قرآن کریم در گرو معرفت آن است و چون شناخت آن درجات گوناگون دارد، تفسیر آن نیز دارای درجات و مراتب مختلف است. برخی قرآن را بر اثر اتحاد با حقیقت آن ادراک می‌کنند. برخی با مشاهده جمال و جلال آن در خود می‌شناسند و گروهی دیگر قرآن را با بررسی ابعاد گوناگون اعجاز آن در جهت علم حصولی می‌یابند. شناخت دسته نخست، همانند برهان صدیقین در معرفت خداوند سبحان است که از ذات خداوند سبحان به او پی می‌برند و معرفت دسته دوم، همانند برهان معرفت نفس است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲/۲] که با استمداد از آیات انفسی، پروردگار خویش را می‌شناسند و آگاهی دسته سوم همانند برهان حدوث یا حرکت و مانند آن است که با استدلال از نشانه‌های بیرونی و آیات آفاقی، خداوند را می‌شناسند (جوادی آملی، شمس‌الوحي تبریزی، ۱۳۸۸: ۸۰).

### تقریر راه سوم

آیه‌الله جوادی آملی نه تنها تفسیر انفسی آیات الهی را می‌پذیرد، بلکه آن را در شناخت

پروردگار، در مرتبه بالاتر از تفسیر آفاقی قرار می‌دهد و شاید بتوان گفت که وی برخی تأویلات بی‌مورد بعضی از عرفا را نمی‌پذیرد. راه سومی که آیه‌الله جوادی آملی برای شناخت خداوند تقریر می‌کند و آن را حتی از تفاسیر انفسی یادشده نیز برتر می‌بیند، نشان از معرفت و نوع نگرش ایشان به مبدأ هستی دارد. این راه سوم که شناخت خداوند نه از طریق آفاقی و نه انفسی، بلکه از طریق شناخت خدا با خداست و پی بردن به مقصود از راه مقصد است، در قرآن و دعای معصومان علیهم‌السلام نیز آمده است (۱۳۸۳: ۱۸۳-۱۸۵).

برای مثال، وی آیه **﴿قَالُوا إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ﴾** (یوسف / ۹۰) را شاهد می‌آورد که برادران یوسف علیه‌السلام به او گفتند: «أنت یوسف» و نگفتند: «یوسف أنت» و حضرت یوسف علیه‌السلام هم گفت: «أنا یوسف» و نگفت: «یوسف أنا»؛ یعنی اینکه برادران یوسف، یوسف علیه‌السلام را به خود وی شناختند نه به غیر او. همچنین آیه **﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾** (فصلت / ۵۳) و نیز دعای امام حسین علیه‌السلام در روز عرفه که از خداوند می‌خواهد که او را به نشانه‌ها ارجاع ندهد؛ زیرا نشانه‌ها واسطه‌ای بین خدا و بنده اوست و امام حسین علیه‌السلام از خداوند می‌خواهد که او را بی‌واسطه و با شهود قلبی ببیند (قمی، ۱۳۴۲: ۴۹۶).

به اعتقاد آیه‌الله جوادی آملی، بهترین راه شناخت جهان، تفسیر آفاقی است و بهترین راه شناخت انسان، تفسیر انفسی است.

## نتیجه‌گیری

تفسیر انفسی قرآن کریم، تفسیری است با محوریت و موضوع انسان و مسئله وحدت وجود با هدف ارتقای بشر از مرحله پست حیوانی به سمت کمالات انسانی و از عوالم عقلی به عوالم فراعقلی از برهان و استدلال به کشف و شهود.

تفسیر آفاقی، تفسیری است که در آن به هر آنچه در بیرون از جان آدمی قرار دارد، پرداخته می‌شود و هدف آن تفسیر آیات الهی بر اساس مشاهدات بصری و براهین عقلی است، خواه از مقوله الفاظ باشد یا علوم طبیعی، تا از رهگذر آن، مفسر به شناخت مبدأ هستی برسد. در این گونه تفسیری، آیات الهی بر اساس قوانین و قواعد الفاظ و دستور زبان عربی تفسیر شده و معنای باطنی آن، مدنظر مفسر قرار نمی‌گیرد.

ویژگی‌هایی که برای تفسیر آفاقی می‌توان متصور شد، عبارت‌اند از: ۱. شناخت معنا و مفهوم آیات بر اساس ظاهر الفاظ، ۲. مبرهن ساختن معنای آیات بر اساس عقل و قوانین عقلی، ۳. حصولی بودن علوم مورد استفاده مفسر، ۴. غایتمند بودن برخی آیات، ۵. با محوریت الله و موضوعیت هر آنچه در بیرون از جان انسان است؛ خواه از مقوله مفاهیم در شناخت انسان باشد و خواه غیر آن. در نتیجه، تفسیر انفسی با خصیصه‌هایی از تفسیر آفاقی جدا گردیده و از آن شرافت می‌یابد که عبارت‌اند از: ۱. زمانمند نبودن تفسیر آیات، ۲. برخورداری مفسر از علم حضوری و برتری آن بر علم حصولی، ۳. ناگسستگی علم از عمل، ۴. با محوریت الله و موضوعیت انسان، ۵. تنزیل معارف قرآن در هر لحظه و تعالی روح انسان با هر بار اقرار، ۶. زوال ناپذیری علم، ۷. اهمیت مسئله وحدت وجود، ۸. کشف و شهود همراه با یقین که فراتر از مرتبه عقل برهانی و استدلالی است و... .

تفسیر انفسی نیز همانند دیگر روش‌های تفسیری، موافقان و مخالفانی دارد. از جمله مخالفان تفسیر انفسی، پیروان مکتب تفکیک هستند که برای کشف و شهود باطنی در تفسیر آیات قرآن جایگاهی قائل نیستند. تجرد نفس انسان که از اساسی‌ترین موضوعات معرفت نفس در تفسیر انفسی است، از دیدگاه مکتب تفکیک، مادی و فاقد تجرد است. از دیگر مخالفت‌های این مکتب، عدم تطبیق استدلال‌های فلسفی و شهود عارفانه در تفسیر آیات الهی است. در صورتی که موافقان تفسیر انفسی نه تنها نفس ناطقه انسان را مجرد می‌دانند، بلکه برای عقل و استدلال‌های عقلی نیز در تفسیر آیات جایگاه مهمی را قائل هستند. برخی مخالفان نیز با برخی مبانی تفسیر انفسی چون وحدت وجود مخالفت می‌کنند که به علت عدم آگاهی منتقدان از اصطلاحات عرفانی و فلسفی است.

ابن سینا، ابن عربی، سیدحیدر آملی، ابن فناری، ابن ترکه، ملاصدرا، امام خمینی و در عصر حاضر علامه حسن‌زاده آملی، از نمایندگان تفسیر انفسی به شمار می‌آیند. آیه‌الله جوادی آملی نیز در آثار خویش به معرفی تفسیر انفسی پرداخته و آن را دومین راه شناخت خدا می‌داند و جایگاه زیادی برای آن قائل است. اما به تقریر راه سومی نیز برای شناخت خدا و رسیدن به او می‌پردازد که برگرفته از آیات الهی و روایات معصومان علیهم‌السلام است. به باور ایشان، برترین راه شناخت حضرت حق، معرفتی بی‌واسطه و مستقیم است که امن‌ترین راه و عمیق‌ترین شناخت است و حتی از تفسیر انفسی آیات نیز مطمئن‌تر و باارزش‌تر است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آملی، میرحیدر، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تحقیق محسن موسوی تبریزی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳. ابراهیمیان، نادر، «علل مخالفت برخی از اندیشمندان مسلمان با عرفا»، فصلنامه رشد آموزش زبان و ادب فارسی، شماره ۱۰۴، ۱۳۹۱ ش.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۹۰ ش.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)، بی‌جا، بی‌تا.
۶. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۷. ابن عطیه اندلسی، ابو محمد عبدالحق بن غالب، تفسیر ابن عطیه؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۸. استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۱ ش.
۹. اصفهانی، میرزامهدی، ابواب الهدی، تحقیق سید محمد باقر نجفی یزدی، مشهد، سعید، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. ایازی، سید محمد علی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. بانوی اصفهانی، سیده نصرت‌امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق و تصحیح سید مهدی رجائی، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. تمیمی مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد بن منصور، تأویل الدعائم، تحقیق محمد حسن اعظمی، قاهره، دار المعارف، بی‌تا.
۱۴. جمشیدی، حسن، گنج پنهان فلسفه و عرفان (زندگی عادی و علمی استاد سید جلال‌الدین آشتیانی)، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. جنابادی (گنابادی)، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقریان، تحقیق محمد صفایی، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۷. همو، امام مهدی موجود موعود، تحقیق سید محمد حسن مخبر، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۸. همو، تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۴، تحقیق قدسی و رزقی و فراهانی، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۹. همو، تسنیم تفسیر قرآن کریم، ج ۲۴، تحقیق قدسی و رزقی و فراهانی، قم، اسراء، ۱۳۹۱ ش.
۲۰. همو، تفسیر انسان به انسان، تحقیق محمد حسین الهی‌زاده، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۱. همو، توحید در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. همو، حکمت عبادات، تحقیق حسین شفیعی، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. همو، حماسه و عرفان، تحقیق محمد صفایی، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۲۴. همو، ریح مختوم، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۲۵. همو، شمس‌الوحي تبریزی (سیره علمی علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه)، تحقیق روغنی موفق، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. همو، عین نصائح (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق احمد واعظی، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۸. حسن‌زاده آملی، حسن، انسان در عرف عرفان، تهران، سروش، ۱۳۹۲ ش.
۲۹. همو، انسان در قرآن، تهران، الزهراء، ۱۳۶۹ ش.

۳۰. همو، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، قم، قیام، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. همو، در آسمان معرفت؛ تذکره اوحیدی از عالمان ربانی، قم، تشیع، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. همو، دروس شرح فصوص الحکم قیصری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۳۳. همو، رساله فارسی آنه الحق، قم، قیام، ۱۳۷۳ ش.
۳۴. همو، شرح فارسی الاسفار الاربعه صدر المتألهین شیرازی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۳۵. همو، صد کلمه در معرفت نفس (همراه با برخی از اشعار منتشر نشده استاد)، قم، قیام، ۱۳۷۱ ش.
۳۶. همو، هزار و یک کلمه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳۷. همو، هزار و یک نکته، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۳۸. حکیمی، محمدرضا، «عقل خود بنیاد دینی»، ماهنامه بازتاب اندیشه، شماره ۲۱، ۱۳۸۰ ش.
۳۹. دیلمی، حسن بن ابی الحسن، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ ق.
۴۰. ذهبی، محمدحسین، التفسیر والمفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۱. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ترجمه محسن آرمین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
۴۲. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوییل فی وجوه التأویل، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۴۳. سوزنجی، حسن، «وحدت وجود در حکمت متعالیه، بررسی تاریخی و معناشناختی»، مجله فلسفه دینی، شماره ۴، ۱۳۸۳ ش.
۴۴. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰ ش.
۴۵. شاکر، محمدکاظم، روش های تأویل قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۴۶. شاهرودی، عبدالوهاب، ارغنون آسمانی؛ جستاری در قرآن، عرفان و تفاسیر عرفانی، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۳ ش.
۴۷. شایگان، داریوش، هانری گریبن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۴ ش.
۴۸. شبّر، سید عبدالله بن محمدرضا، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغه للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ ق.
۴۹. شریف لاهیجی، بهاء الدین محمد بن علی اشکوری دیلمی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۵۰. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۵۱. صاعدی سمیرمی، جمشید، تکمله در شرح صد کلمه در معرفت نفس علامه حسن زاده آملی، قم، سدره المنتهی، ۱۳۹۰ ش.
۵۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار المعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.
۵۳. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۵۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۵۵. صمدی آملی، داود، شرح رساله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه ابوالفضائل علامه حسن زاده آملی، قم، روح و ریحان، ۱۳۸۹ ش.
۵۶. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۵۷. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۵۸. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۵۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۶۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۱. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، مقدمه عبدالقادر بن شیخ عیدروس، تحقیق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بی جا، دار الکتب العربی، بی تا.
۶۲. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۶۳. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، تهران، صدوق، بی تا.
۶۴. قاسم پور، محسن، *پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی*، بی جا، بی تا.
۶۵. قبادیانی بلخی، ناصر خسرو، *وجه دین*، چاپ دوم، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴ ش.
۶۶. قشیری نیشابوری شافعی، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک، *تفسیر القشیری المسمی لطائف الاشارات*، تحقیق ابراهیم بسیونی، چاپ سوم، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بی تا.
۶۷. قمی، عباس، *کلیات مفاتیح الجنان*، تهران: محمدعلی علمی، ۱۳۴۲ ش.
۶۸. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۶۹. کاکایی، قاسم، «علاء الدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۱۰، ۱۳۸۳ ش.
۷۰. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۷۱. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تحقیق کیوان سمیعی، تهران، کتاب فروشی محمودی، ۱۳۳۷ ش.
۷۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۷۳. مروارید، حسنعلی، *تبیہات حول المبدأ والمعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۸ ق.
۷۴. مصلائی پور، یحیی و همکاران، «مبانی افتراق تفاسیر عرفانی در مقایسه با تفاسیر عرفانی متقدم»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۱۷، ۱۳۹۲ ش.
۷۵. معرفت، محمدهادی، *التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۹ ش.
۷۶. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۷۷. ملایری، موسی، «هویت مخدوش انسان در مکتب تفکیک»، *فصلنامه پژوهش دینی*، شماره ۷، ۱۳۸۳ ش.
۷۸. مؤذب، سیدرضا، *روش‌های تفسیر قرآن*، قم، اشراق، ۱۳۸۰ ش.
۷۹. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۸۰. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۸۱. نکونام، جعفر، «آیات آفاق و انفس در بستر تاریخ»، *پژوهش نامه قرآن و حدیث*، شماره ۵، ۱۳۸۷ ش.
۸۲. وکیلی، محمدحسن، *صراط مستقیم: نقد مبانی مکتب تفکیک*، بی جا، نشر مؤلف، ۱۴۲۹ ق.



## تحلیل و بررسی تطبیقی مستندات قرآنی حکم حکومتی

### در آرای تفسیری امام خمینی و شهید صدر\*

- مجید بیگی<sup>۱</sup>
- علی کربلایی پازوکی<sup>۲</sup>

#### چکیده

امام خمینی و شهید صدر در اثبات حجیت حکم حکومتی، به طور مشترک به دو آیه «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم» و «النبی ولی بالمؤمنین من أنفسهم»، و به طور اختصاصی به چند آیه استناد جسته‌اند. در اندیشه امام خمینی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارای چند شأن می‌باشد: الف- شأن نبی مبلغ احکام الهی، ب- شأن حاکم اسلامی، ج- شأن قضاوت و مقام فصل الخطاب. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بدان جهت که در شأن نبوت، تنها مبلغ احکام خداوند است، نهی و امری از جانب خود ندارد و تمامی اقوال وی کاشف از فرامین و دستورات خداوند است. لذا در آیه «أطیعوا الله وأطیعوا الرسول»، اطاعت از «رسول» اطاعت در احکام حکومتی ایشان است. با توجه به اینکه امام خمینی در گفتن فقهی - سیاسی حکومت مستقیم فقیه به تحلیل آیات می‌پردازد، حاکم اسلامی به

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (majidbigy@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) (karbalaei1383@yahoo.com).

سبب «أولى بالمؤمنين» می‌تواند احکام حکومتی را بر احکام شرعی مقدم نماید و به سبب «أطيعوا الرسول»، مؤمنان موظف به اطاعت از وی می‌باشند. اما شهید صدر در گفت‌وگو فقهی - سیاسی تحدید سلطنت به ارائة نظریة منطقة الفراغ پرداخته، می‌فرماید که «أطيعوا الله» در حوزه اطاعت از دستور خدا در احکام الزامی، و «أطيعوا الرسول» در حوزه دستورات غیر الزامی می‌باشد که «رسول» بر اساس شأن حاکمیتی خود آن را صادر نموده است. در نگاه وی، حاکم به سبب «أولى بالمؤمنين» می‌تواند قوانین الزام‌آوری را برای مسلمانان وضع نماید، اما هرگز نمی‌تواند احکام شرعی را تعطیل یا متوقف سازد. توجه به شأن نزول آیات و آرا و نظریات تفسیری، دیدگاه امام خمینی را در مقابل دیدگاه شهید صدر تقویت می‌نماید.

**واژگان کلیدی:** حکم حکومتی، قرآن، أطيعوا الرسول، النبى أولى بالمؤمنين، امام خمینی، شهید صدر.

### بیان مسئله

یکی از مباحث بسیار مهم اندیشه سیاسی اسلام، مسائل مربوط به حکم حکومتی است. حکم حاکم اسلامی بدان جهت که مستند به خداوند نبوده و مصدر آن شخص حاکم می‌باشد، به معنای رایج جزء احکام شرعی محسوب نمی‌شود؛ بدین جهت همواره نسبت به هویت و حجیت آن، آرا و دیدگاه‌های مختلف و متفاوتی مطرح بوده است. قرآن یکی از منابع اصلی دین مبین اسلام است که حجیت شئون مختلف رسول اکرم صلی الله علیه و آله از آن اخذ می‌شود. از این رو، شناسایی و تبیین مستندات قرآنی حکم حکومتی اهمیتی فراوان می‌یابد که حجیت الزام و التزام به حکم حکومتی را در ردیف احکام الهی قرار داده و آن را از سکولاریزه شدن باز می‌دارد.

همچنین شأن حاکمیتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله در کنار شأن نبوت و رسالت ایشان قرار دارد و همچنان که خود پیامبر نمی‌تواند خویش را به نبوت نصب نماید، نمی‌تواند خویش را به امارت و حاکمیت نصب کند. در اندیشه سیاسی شیعه، مقام امارت و ولایت نیز نیازمند جعل و نصب از طرف شارع است و پیامبر نیز نمی‌تواند خویش را به عنوان حاکم بر مسلمانان قرار دهد. بنابراین همچنان که رسول اکرم صلی الله علیه و آله حجیت رسالت خود را از جانب خدا و از طریق قرآن اخذ می‌نماید، همین گونه لازم است که شأن

حاکمیتی ایشان از جانب خدا نصب گردد.

اگرچه به سبب پذیرش عصمت می‌توانیم حجت شأن حاکمیتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله را از سیره و سنت پیامبر اخذ کنیم، اما به سبب آنکه حکم حکومتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در بعضی موارد با اقوال و روایات ایشان که در مقام تبیین و تشریح احکام اولیه الهی بیان شده‌اند، مختلط شده است. مانند حدیث «لا ضرر ولا ضرار» که امام خمینی بر خلاف اندیشه بسیاری از فقهای امامیه آن را جزء احکام حکومتی پیامبر می‌داند (موسوی خمینی، *تنقیح الاصول*، ۱۳۸۵: ۶۰/۳). بدین جهت نمی‌توان به طور صریح در حجت احکام حکومتی به اقوال رسول اکرم صلی الله علیه و آله استناد کرد.

همچنین تبیین مستندات قرآنی حکم حکومتی صرفاً منجر به اثبات شأن حاکمیتی برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله نمی‌شود، بلکه از طریق تنزیل وصف عنوانی، این شأن برای تمامی حاکمان مشروع اسلامی ثابت و مسلم می‌گردد.

در تبیین ماهیت و قلمرو حکم حکومتی اختلاف نظرهایی در میان فقها وجود دارد. امام خمینی و شهید سیدمحمدباقر صدر هر دو از فقهای مسلم و مسلط بر مسائل نظام سیاسی و حکومتی فقه امامیه به شمار می‌روند که با نگاهی ژرف و دقیق بسیاری از مباحث اندیشه سیاسی شیعه را با این منظر کاویده‌اند؛ اما به جهت آنکه هر یک منتسب به گفتمان فقهی - سیاسی متغایر از دیگری می‌باشد، سؤال مطرح در این مقاله آن است که مستندات قرآنی حکم حکومتی در اندیشه امام خمینی و شهید صدر کدام بوده و تعاریف مختلف از ماهیت و قلمرو حکم حکومتی تا چه اندازه منجر به تغییر آرای تفسیری آنان می‌گردد؟

پیش از ورود به تبیین مستندات قرآنی حکم حکومتی لازم است که واژگان اصلی نوشتار از جمله حکم شرعی، حکم حکومتی، ماهیت و قلمرو آن، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرند.

## حکم شرعی

حکم شرعی در آرای فقها عموماً به طور نزدیک و همگون تعریف شده است؛ از جمله:

حکم شرعی عبارت است از خطاب شارع که متعلق به افعال مکلفان است (عاملی جبعی، ۱۴۱۶: ۳۹).

فخرالمحققین حلی این تعریف را اندکی بسط می‌دهد:

حکم شرعی عبارت است از خطاب شارع که متعلق به افعال مکلفان است؛ به صورت اقتضا، تخییر یا وضع (۱۳۸۷: ۸/۱).

امام خمینی در تعریف حکم شرعی سه احتمال را بیان داشته و سپس با استناد به عرف و بنای عقلا، تعریف آخر را مورد قبول تلقی می‌کند: احتمال نخست اینکه حکم شرعی همان اراده است که از جمله کیفیات نفسانی و امری تکوینی و درونی است. دوم اینکه حکم، اراده اظهار شده از سوی مولاست و سوم آنکه که بعث مولوی ناشی از اراده مولاست؛ به این صورت که اراده از مقومات حکم نبوده، بلکه از مقدمات حکم است. امام خمینی احتمال سوم را به شهادت عرف و عقلا مطابق تحقیق دانسته و می‌فرماید:

می‌بینیم مجرد صدور امر از سوی مولا در انتقال بندگان به وجوب عمل کافی است (موسوی خمینی، تهذیب الاصول، ۱۳۸۷: ۳۱۹/۱).

شهید صدر بیان می‌کند که خطاب شارع حکم نیست، بلکه کاشف از حکم است. لذا در تعریف حکم می‌گوید:

حکم، تشریحی است از طرف خداوند برای تنظیم زندگی انسان (۱۴۰۰: ۶۱/۱).

در یک جمع‌بندی از تعاریف فوق می‌توان چنین بیان داشت که حکم شرعی، اراده اظهار شده از جانب شارع است که بر اساس آن، تکلیفی را بر عهده مکلف گذاشته یا انزجار خود را از موضوعی اعلام داشته و یا اثر وضعی بر آن مقرر نموده است.

## حکم حکومتی

حکم حکومتی یکی از مفاهیم مطرح در فقه سیاسی شیعه می‌باشد که از آن با تعبیری مانند «حکم الحاکم»، «ما رأه الوالی» و «ما رأه الإمام» یاد می‌شود. در فقه اهل سنت هم اصطلاح «احکام سلطانیه» برای این موضوع رایج است.

علامه طباطبایی درباره احکام حکومتی می گوید:

احکام حکومتی، تصمیماتی است که ولیّ امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آن‌ها به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آن‌ها مقرراتی وضع نموده، به اجرا درمی آورد. مقررات نام برده لازم‌الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار می‌باشند؛ با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیر قابل تغییر، و مقررات وضعی، قابل تغییر و در ثبات و بقا، تابع مصلحتی می‌باشند که آن‌ها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تغییر و تبدل پیدا کرده، جای خود را به بهتر از خود خواهند داد. بنابراین می‌توان مقررات اسلامی را بر دو قسم دانست: قسم نخست احکام آسمانی و قوانین شریعت که مواردی ثابت و احکامی غیر قابل تغییر می‌باشند و قسم دوم مقرراتی که از کرسی ولایت سرچشمه گرفته، به حسب مصلحت وقت وضع شده و اجرا می‌شود (۱۳۴۱: ۸۳-۸۵).

امام خمینی در تعریف حکم حکومتی می‌فرماید:

منظور از احکام حکومتی احکامی است که از اختیارات و ولایت مفوضه الهی به ولیّ و حاکم اسلامی ناشی می‌شود و در پرتو آن می‌تواند با توجه به مصلحت و مفسده ملزمه‌ای که تشخیص می‌دهد، حکمی را صادر کند و یا تغییر دهد و نیز مقرراتی را وضع نماید (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۲۰/۱۷۰).

در تعریفی دیگر، احکام حکومتی شامل هر حکمی است که از سوی ولیّ فقیه در جهت اداره نظام اسلامی بر مبنای مصلحت اسلام و مسلمانان صادر می‌گردد (صرامی، ۱۳۸۰: ۴۶).

در یک جمع‌بندی می‌توان بیان داشت که حکم حکومتی عبارت است از دستورات، مقررات و قوانینی که حاکم مشروع جامعه اسلامی بر اساس مصلحت، در حوزه مسائل اجتماعی به منظور مواردی چون (الف) اجرای احکام شرع و (ب) اداره جامعه، به طور مستقیم صادر یا به گونه غیر مستقیم وضع می‌کند و تا زمانی که مصلحت مقصود حاکم موجود باشد، این احکام به حجیت خود باقی است و آنگاه که مصلحت مقصود برطرف شد، این حکم نیز منسوخ اعلام می‌گردد. در مورد اینکه ماهیت احکام حکومتی از چه سنخی است، نظریات متفاوتی مطرح

شده است. برخی محققان آن‌ها را در قالب چهار نظریه احصا کرده‌اند (ر.ک: کربلایی پازوکی، ۱۳۹۲: ۱۴۲-۱۴۶). به مقتضای این مقاله تنها اندیشه امام خمینی و شهید صدر مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

## ماهیت و قلمرو حکم حکومتی در دیدگاه شهید صدر

شهید سید محمد باقر صدر احکام حکومتی را از سنخ احکام ثانویه می‌داند. وی نیازهای بشر را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم کرده، معتقد است که احکام اسلام به عنوان برنامه کامل و جاودان زندگی انسان نیز باید از همین تنوع برخوردار باشد (۱۳۷۵: ۷۲۶).

بر همین اساس، وی احکام اسلامی را به دو بخش تقسیم می‌کند؛ یکی احکام الهی که در پاسخ به نیازهای تغییرناپذیر زندگی بشر جعل گردیده و در نتیجه دائمی و ابدی هستند و دیگری احکام ولایی که برای پاسخ‌گویی به جنبه‌های متغیر زندگی اجتماعی از طرف ولیّ امر صادر می‌شود (همان: ۶۸۹).

شهید صدر حوزه نیازها و پاسخ‌های دگرگون‌شونده را «قلمرو ترخیص» یا «منطقه الفراغ» نام می‌نهد (همان: ۶۸۹-۶۹۰) و بیان می‌دارد که تنظیم و قانون‌گذاری این بخش از روابط اجتماعی بر عهده حکومت است (همان). لذا ولیّ امر جامعه با لحاظ مصالح اسلام و مسلمانان و بر اساس حق مشروع صدور احکام حکومتی، به وضع قوانین و تنظیم امور اجتماعی در این حوزه می‌پردازد.

به باور شهید صدر منطقه الفراغ منطقه خالی از حکم نیست، بلکه منطقه‌ای است که فقط خالی از حکم الزامی و خوب و حرمت می‌باشد و در واقع با احکام غیر الزامی مباح، مستحب و مکروه اشغال شده است (۱۴۱۰: ۱۸-۱۹)؛ بدین جهت ایشان وضع قانون و صدور حکم در منطقه الفراغ را از باب عنوان ثانوی مطرح می‌کنند. در واقع باید گفت که حکم حکومتی در اندیشه شهید صدر از باب حکم ثانوی است (۱۳۷۵: ۶۸۹)؛ برای نمونه، حکم اولیه عبور از خیابان مباح می‌باشد، اما ممکن است حاکم به جهت دفع حرج، عبور از بعضی خیابان‌ها را ممنوع و حرام اعلام نماید.

شهید صدر در این باره می‌نویسد:

هر فعل بر اساس تشریحی مباح است. بنابراین هر فعالیت و عملی که نص تشریحی بر حرمت یا وجوب آن دلالت نکند، ولی امر می‌تواند با دادن صفت ثانوی، از آن منع یا به آن امر کند (همان).

به طور خلاصه می‌توان گفت که ماهیت حکم حکومتی در اندیشه شهید صدر از سنخ احکام ثانویه است و قلمرو آن منطقه الفراق می‌باشد.

## ماهیت و گستره حکم حکومتی در دیدگاه امام خمینی

در اندیشه امام خمینی عنوان حکم حکومتی از احکام اولیه اسلام است، اما مفاد احکام حکومتی، احکامی غیر از احکام شرعی است:  
ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۴۵۷/۲۰).

از طرفی اگرچه حکم حکومتی، مانند احکام ثانویه متغیر و غیر دائمی است، اما بسیار فراتر از حکم ثانوی بوده و با آن از اساس تفاوت دارد:  
احکام ثانویه ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارد (همان: ۳۲۱/۱۷).

به گونه‌ای که می‌توان گفت حکم ثانوی یکی از ابزارهای اعمال احکام حکومتی است.

امام خمینی در یکی از نامه‌های مهم خود در این باره می‌نویسد:

حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند (همان: ۴۵۲/۲۰).

به طور خلاصه می‌توان گفت که عنوان حکم حکومتی در اندیشه امام خمینی، از سنخ حکم اولی است، اما مفاد آن که حاکم آن را انشا می‌نماید، نه از سنخ حکم ثانوی و نه از سنخ حکم اولی است، بلکه حکمی مستقل است که می‌تواند از محتوای احکام اولیه یا ثانویه بهره برده باشد. بدین جهت قلمرو آن به گونه‌ای است که احکام حکومتی می‌تواند بر احکام اولیه و ثانویه حکومت پیدا کند.

## مستندات قرآنی حکم حکومتی در آرای امام خمینی و شهید صدر

### سند اول

آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / ۵۹) یکی از آیات مهمی است که امام خمینی و شهید صدر به طور مشترک در اثبات حکم حکومتی از آن سود برده‌اند. در آرای عمده مفسران نسبت به دلالت این آیه بر حکم حکومتی بحث نشده و عموماً مباحث دیگری از آن برداشت شده است؛ مباحثی مانند آنکه علت تکرار «أطِيعُوا» در کنار «الله» و «الرسول» و عدم تکرار آن در کنار «أُولِي الْأَمْرِ» چیست؟ اطاعت از «الرسول» در کنار اطاعت از «الله» در چه حوزه‌هایی است؟ آیا اطاعت از رسول خدا چیزی جز اطاعت از وحی الهی است؟ آیا خداوند و پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هر یک فرامین و دستوراتی جداگانه داشته‌اند که خداوند در این آیه اطاعت از هر دو را واجب کرده است یا آنکه چنین نیست و فرامین تنها از آن خداست و پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مبلغ فرامین پروردگار است؟

در مورد این آیه چند نظریه وجود دارد:

**نظریه اول:** منظور از اطاعت از پیامبر، اطاعت از فرامین خداوند است که توسط پیامبر اعلام می‌گردد و پیامبر مبلغ و حاکی آن فرامین است. بدین جهت آیه در مقام بیان این نکته است که پیامبر از طرف خود دستور نمی‌دهد، بلکه دستورات خداوند را می‌رساند؛ لذا او رسول و پیام‌آور است. به عبارتی اطاعت رسول، عین اطاعت خدای تعالی است و هر دو اطاعت یکی هستند و تکرار واژه «أَطِيعُوا» تأکید را می‌رساند.

یکی از فقهای قرآن‌پژوه می‌نویسد:



اطاعت از پیامبر در همان اطاعت از حوزه و دستورات خداوند است و علت تکرار اختصاصی واژه «الرسول» به علت گرامی داشتن شأن پیامبر بوده است (کاظمی، ۱۳۶۵: ۲۴۰/۴).

بنابراین طبق این نظر، منظور از الزام مؤمنان به «أطيعوا الرسول»، اطاعت از وی به عنوان نبی مبلغ فرامین خداوند است، از آنجا که خداوند نمی‌تواند فرامین خود را به طور مستقیم به مردم ابلاغ کند، لذا از مجرای رسول این کار را انجام می‌دهد؛ بدین جهت به سبب تحقق این امر دستور به اطاعت از رسول داده است و در واقع عبارت «أطيعوا الرسول» قیدی است که تأکید بر «أطيعوا الله» را می‌رساند.

**نظریه دوم:** دستور پیامبر در محدوده‌ای غیر از محدوده اطاعت خداست؛ برای مثال، اطاعت از فرامین خدا اطاعت از آن دسته اوامری است که در قرآن آمده و اطاعت از پیامبر اطاعت از آن دسته احکامی است که در قرآن نیامده است، ولی پیامبر آن‌ها را بیان کرده که عموماً از آن‌ها با نام سنت یاد شده است. لذا قرآن این دسته از دستورات پیامبر را جزء دین به شمار آورده و مسائل دین را محدود در قرآن نمی‌داند؛ بدین جهت می‌فرماید: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر / ۷): ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (نجم / ۳). این دسته از دستورات پیامبر دائمی است و در حیات و ممات پیامبر باید به آن‌ها عمل نمود.

از مفسران متقدم، عطاء معتقد است که منظور از اطاعت «الله» در حوزه فرایض است و منظور از اطاعت «الرسول» در محدوده سنن (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۶۸۶/۳). طبرسی دلالت آیه را در فرامین الهی غیر قرآنی می‌داند که از زبان پیامبر نقل گردیده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۹/۳).

از آنجا که طبرسی تبعیت از این دسته از فرامین رسول را - که در این آیه به اطاعت آن‌ها دستور داده شده است - در حیات و ممات پیامبر واجب می‌شمارد، این خود قرینه‌ای محکم است بر اینکه منظور وی از فرامین پیامبر، فرامین حکومتی نیست، بلکه منظور فرامینی است مانند «صلوا كما رأيتموني أصلي» (این شهر آشوب سروی مازندرانی، ۱۳۶۹: ۱۷۰/۲؛ ابن‌ابی‌جمهور احسایی، ۱۴۰۵: ۱۹۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۲/۷۹) که مبین رکعات و کیفیت نماز است که در قرآن به آن امر شده و دستورات پیامبر آن‌ها را تبیین و تشریح

می کند. بدین جهت آیاتی نظیر ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ (نساء/ ۸۰)، ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر/ ۷) و ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (نجم/ ۳) به عنوان مفسر در کنار آیه ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ می آورد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۹/۳).

نظریه سوم: منظور از اطاعت پیامبر آن است که پیامبر شأنی دارد به عنوان حاکم اسلامی که دستورات و فرامینی را به منظور اداره جامعه ابلاغ می کند، مانند آنکه لشکر اسامه را حرکت دهید و... بدین جهت آیه در مقام آن است که بگوید از فرامین حکومتی پیامبر اطاعت کنید؛ لذا «أولی الأمر» را بدون تکرار «أطیعوا» به «الرسول» عطف کرده است. طرفداران نظریه سوم در کیفیت دلالت آیه بر اینکه آیا این آیه به طور منحصر اشاره به حکم حکومتی می کند یا آنکه آیه به طور کلی تبعیت از رسول الله ﷺ را ایجاب می نماید و در ضمن این ایجاب، تبعیت از احکام حکومتی پیامبر ﷺ نیز واجب می گردد، به دو گروه تقسیم می شوند.

صاحب تفسیر من هدی القرآن می نگارد:

منظور از اطاعت از پیامبر برای حل دعاوی و اختلافات بوده و در صورت حکم و امر پیامبر، مسلمانان باید از آن اطاعت نمایند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۰۸/۲).

علامه طباطبایی در یک تقسیم بندی در این باره معتقد است که رسول گرامی ﷺ

دارای دو جنبه است:

جنبه اول: تشریح بدانچه پروردگارش از غیر طریق قرآن به او وحی فرمود؛ یعنی همان جزئیات و تفصیل احکام که آن جناب برای کلیات و مجملات کتاب و متعلقات آن ها تشریح کرد. لذا خدای تعالی نسبت به حجیت این نوع دستورات پیامبر فرموده است: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

جنبه دوم: احکام و آرای است که آن جناب به مقتضای ولایتی که بر مردم داشت و زمام حکومت و قضا را در دست داشت، صادر می فرمود. بدین جهت خداوند نسبت به حجیت این دسته از فرامین ایشان فرموده است: ﴿لَتُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (۱۴۱۷: ۳۸۸/۴).

علامه می نویسد:

این همان رأی است که پیامبر با آن به اداره جامعه مسلمانان می پرداخت و در صورت ظهور مشکل به حل اختلاف می پرداخت. لذا بر مردم واجب است که رسول را در

دو ناحیه اطاعت کنند، یکی ناحیه احکامی که به وسیله وحی بیان می‌کند و دیگر احکامی که خودش به عنوان نظریه و رأی صادر می‌نماید (همان: ۳۸۹-۳۸۸/۴).

۱۲۳

### گفتار اول: تحلیل و بررسی دیدگاه امام خمینی درباره آیه ۵۹ سوره نساء

تفسیری که امام خمینی از آیه ارائه داده، بدین گونه است که دلالت آیه را در عبارت «أطيعوا الرسول» منحصر در احکام حکومتی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دانسته است. ایشان قبل از ورود به تفسیر آیه، به توضیح و تفکیک شئون پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پرداخته که می‌توان از آن به مبانی امام خمینی در تفسیر آیه تعبیر نمود. به باور ایشان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دارای چند شأن است:

#### الف) نبی، مبلغ احکام الهی

پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در این شأن امر و نهی ندارد و از آنجا که ایشان تنها مبلغ احکام و اوامر و نواهی پروردگار است، اوامرش در این حوزه ارشادی بوده و عقاب و ثوابی بر موافقت و مخالفت آن مترتب نمی‌شود (موسوی خمینی، تنقیح الاصول، ۱۳۸۵: ۶۰۶/۳). بلکه مسلمانان به سبب موافقت و مخالفت با حکم پروردگار، از عقاب و ثواب برخوردار می‌گردند (همو، المكاسب المحرمه، ۱۳۸۵: ۱۶۰/۲).

#### ب) مقام سلطنت

مقامی با عنوان «خليفة الله على الأمة» (خليفة خدا بر امت) برای رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجود دارد که غیر از مقام نبوت است. اوامر و نواهی صادر از این شأن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مولوی هستند و بر موافقت و مخالفت آن‌ها عقاب و ثواب مترتب می‌گردد. امام خمینی ضمن بیان نمونه، تمامی اوامر صادره از رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در جنگ‌ها و غزوه‌ها را از این نوع دانسته است. ایشان دلالت «أطيعوا الرسول» در این آیه را برای لزوم تبعیت از این دسته دستورات مولوی پیامبر می‌داند (همو، تنقیح الاصول، ۱۳۸۵: ۶۰۶/۳؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۹) که از آن با عنوان احکام سلطانی یا همان احکام حکومتی تعبیر می‌کند.

همچنین در اندیشه ایشان، این مقام از طرف خداوند برای پیامبر جعل شده و از این رو، در طول اطاعت از خدا قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۸۴: ۱۹).

### ج) مقام قضاوت و فصل خصومت

این مقام از زیرمجموعه‌های شئون سلطنت است که به سبب همان شأن احکام حکومتی، به صدور حکم جهت قضا و فصل خصومت می‌پردازد (همو، تنقیح الاصول، ۱۳۸۵: ۶۰۷/۳).

بعد از تبیین مبانی امام خمینی نسبت به شئون رسول الله ﷺ، دیدگاه ایشان را درباره آیه فوق می‌توان این گونه بیان کرد:

۱. سلطنت و حکومت بر مردم، ویژه و مخصوص خداوند است و هیچ کس غیر از او حق حکومت ندارد و مجرد نبوت و رسالت و دیگر فضایل، موجب جعل چنین حقی برای کسی نمی‌گردد (همو، ۱۳۸۴: ۱۸).

۲. با توجه به اینکه خداوند مالک و خالق مخلوقات است، سلطنت و حاکمیت وی بالذات است. از این رو حضرت باری تعالی می‌تواند کسی را به عنوان خلیفه خود سلطان و حاکم بر عباد قرار دهد (همان: ۱۹).

۳. فقط حکم حکومتی کسی حجیت دارد که خداوند این اذن را برای وی صادر کرده و حکومت را برای وی جعل نموده است. لذا شأن سطانی و حکومتی پیامبر بالذات نبوده و نیاز به جعل دارد (همو، تنقیح الاصول، ۱۳۸۵: ۶۱۶/۳).

۴. شارع مقدس با تکرار عبارت «أطیعوا» در آیه، به دنبال جعل چنین شأنی برای پیامبر ﷺ بوده است. از این رو به مردم امر فرموده که از دستورات ایشان به عنوان دستورات حکومتی «الرسول» تبعیت کنند. امام خمینی بیان می‌دارد که اگر خداوند چنین شأنی را برای پیامبر وضع نکرده بود، تبعیت از حضرت به صرف دستورات ایشان لازم و واجب نبود (همو، المکاسب المحرمه، ۱۳۸۵: ۱۶۰/۲).

۵. از آنجا که پیامبر ﷺ صرفاً از آن جهت که پیامبر و نبی مبلغ احکام است، حکم و امر و نهی از جانب خود ندارد که مورد تبعیت یا عصیان قرار بگیرد، اگر دلالت آیه بر لزوم تبعیت از احکام حکومتی پیامبر نباشد، تکرار واژه «أطیعوا» لغو می‌باشد؛ چرا که تمامی اقوال پیامبر در حوزه تبلیغ احکام، کاشف از دستورات و فرامین پروردگار است. بدین جهت برای پیامبر ﷺ در این حوزه اطاعتی متصور نیست، لذا اطاعت از رسول که مسلمانان به آن ملزم شده‌اند، اطاعت در حوزه احکام حکومتی رسول است (ر.ک:

۶. اوامر و نواهی پیامبر (احکام حکومتی) هرگز مخالف و معارض با اوامر الهی نیست (احکام شرعی). اما در صورت ایجاب مصلحت جامعه مسلمانان، پیامبر گرامی اسلام به عنوان حاکم مشروع جامعه اسلامی می‌تواند اجرای برخی احکام شرعی را متوقف و احکام حکومتی را بر آن حاکم کند و بر حسب دلالت آیه مذکور، مسلمانان موظف به اطاعت از این دسته اوامر پیامبر می‌باشند (همو، ۱۳۸۶: ۴۵۲/۲۰).

امام در تبیین نظریه تفسیری خود در شرح آیه ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ در یکی از مهم‌ترین تألیفات سیاسی اش می‌نویسد:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ مراد این نبوده که اگر پیغمبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مسئله گفت، قبول کنیم و عمل نماییم. عمل کردن به احکام، اطاعت خداست. همه کارهای عبادی و غیر عبادی که مربوط به احکام است، اطاعت خدا می‌باشد. متابعت از رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عمل کردن به احکام نیست، مطلب دیگری است. البته اطاعت رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به یک معنا اطاعت خداست؛ چون خدا دستور داده از پیغمبرش اطاعت کنیم. اگر رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که رئیس و رهبر جامعه اسلامی است، امر کند و بگوید همه باید با سپاه اسامه به جنگ بروند، کسی حق تخلف ندارد. این امر خدا نیست، بلکه امر رسول است. خداوند حکومت و فرماندهی را به آن حضرت واگذار کرده است و حضرت هم بنا بر مصالح به تدارک و بسیج سپاه می‌پردازد، والی و حاکم و قاضی تعیین می‌کند یا برکنار می‌سازد (همو، ولایت فقیه، ۱۳۸۸: ۷۱).

### گفتار دوم: تحلیل و بررسی دیدگاه شهید صدر درباره آیه ۵۹ سوره نساء

شهید صدر بیان می‌کند که وقتی حاکم به مسلمانان دستور داد، آن‌ها باید از آن دستور پیروی کنند. از آنجا که شهید صدر قائل به منطقه‌الفراغ است، می‌فرماید که «أَطِيعُوا اللَّهَ» در حوزه اطاعت از دستور خدا در احکام الزامی و «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» در حوزه دستورات غیر الزامی است که رسول بر اساس شأن حاکمیتی خود آن را صادر نموده است، نه از آن جهت که مبلغ و حاکی فرامین خداست (۱۳۷۵: ۷۲۶).

مبانی شهید صدر در تبیین آیه ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ را می‌توان

چنین دسته‌بندی کرد:

الف) اطاعت از خدا در حیطة کلیة احکام شرعی است که به عنوان دستورات شرعی برای مسلمانان تکلیف شده است و نقش پیامبر ﷺ در اینجا فقط به عنوان مبلغ و مبین احکام الهی است؛ یعنی همان احکام شرعی مانند نماز، روزه، زکات، حج و کلیة دستورات دینی. در اینجا وقتی کسی نماز می‌خواند، از خدا اطاعت می‌کند. شأن پیامبر ﷺ در این حوزه فقط اعلام و ارائه دستورات و فرامین خداوند است (صدر، ۱۳۷۵: ۶۹۰).

ب) منظور از «أطیعوا الرسول» اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ است، از این باب که رسول الله ﷺ حاکم جامعه است و دستورات ویژه برای اداره جامعه صادره می‌کند، مانند حفظ مرزها، تخریب مسجد ضرار، واگذاری آب‌های زائد؛ چرا که اگر این گونه نباشد و منظور این باشد که وقتی رسول الله ﷺ به مردم می‌فرماید که نماز بخوانید و مردم نماز بخوانند، اینجا اطاعت از رسول صورت نگرفته و در واقع اطاعت از خداست و پیامبر تنها پیام‌آور دستورات خداوند است، دیگر لزومی ندارد که خداوند جداگانه دستور به تبعیت و اطاعت از پیامبر دهد و قرینه نیز همان واژه «أولی الامر» است که نشان می‌دهد اطاعت از پیامبر در غیر احکام شرعی است (همان).

ج) چون احتمال داشت از آیه چنین برداشت شود که اطاعت از احکام حکومتی تنها مخصوص فرامین حکومتی پیامبر بوده است، بدین جهت آیه بلافاصله واژه «أولی الامر» را آورده تا نشان دهد که تبعیت از احکام حکومتی، مخصوص فرامین حکومتی رسول الله ﷺ نمی‌باشد و اگر غیر رسول الله نیز کسی حاکم جامعه اسلامی بود، باید از دستورات حکومتی وی اطاعت کرد (همان: ۶۸۹).

د) احکام حاکم نمی‌تواند در غیر منطقه الفراغ باشد؛ چرا که اگر حاکم در حوزه‌ای حکم دهد که خداوند احکام الزام‌آوری چون وجوب یا حرمت دارد، مخالفت با «أطیعوا الله» است. بنابراین حاکم نمی‌تواند حرمت ربا یا وجوب نفقه را تغییر دهد؛ زیرا فرمان ولی امر نباید با احکام عمومی خداوند تعارض داشته باشد. بنابراین آزادی عمل ولی امر منحصر به آن دسته از اقدامات و تصمیماتی است که ذاتاً مباح اعلام شده است (همان: ۶۸۹ و ۷۲۵).

## سند دوم

آیه ﴿التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (احزاب/ ۶) یکی دیگر از آیات مهمی است که امام خمینی و شهید صدر به طور مشترک در حجیت و تبیین ماهیت حکم حکومتی از آن استفاده کرده‌اند. این آیه بیان می‌دارد که پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است.

روایتی در مجمع‌البیان شأن نزول آیه را چنین بیان کرده است که وقتی پیامبر ﷺ آماده رفتن به غزوة تبوک شد، فرمان داد که همه مردم بسیج و آماده جهاد شوند. گروهی گفتند که ما باید از پدران و مادرانمان اجازه بگیریم و در صورت موافقت آنها عازم جنگ می‌شویم وگرنه معذور خواهیم بود. به دنبال این جریان، این آیه نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۰/۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۲۵/۴). بعضی از مفسران مقصود آیه را در اطاعت فرمان و قضاوت بیان داشته‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۷۷/۲۱؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۳۳۹/۶). عده‌ای مراد آیه را در اولویت آن حضرت در دعوت دانسته‌اند؛ یعنی وقتی آن حضرت مؤمنان را به چیزی دعوت کرد و نفس مؤمنان ایشان را به چیز دیگر، واجب است که دعوت او را اطاعت و از دعوت نفس خود سرپیچی کنند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۲۳/۳). برخی نیز دلالت آیه را کاملاً وسیع و شامل همه حوزه‌های دین و دنیا دانسته‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۲۵/۴؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۴۰۸/۴).

صاحب تفسیر نمونه در این باره آورده است:

در کلیه اختیاراتی که «انسان» نسبت به خویشان دارد، پیامبر ﷺ از خود او نیز اولی است و از طرفی هیچ دلیلی بر انحصار دلالت آیه در یک امر خاص وجود ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰۲/۱۷).

وی ادامه می‌دهد:

اگر در بعضی از روایات اسلامی، اولویت به مسئله «حکومت» تفسیر شده، در حقیقت بیان یکی از شاخه‌های این اولویت است. لذا باید گفت پیامبر اسلام ﷺ هم در مسائل اجتماعی و هم فردی و خصوصی، هم در مسائل مربوط به حکومت و هم قضاوت و دعوت، از هر انسانی نسبت به خودش اولی است و اراده و خواست او، مقدم بر اراده و خواست وی می‌باشد (همان).

**گفتار اول: تحلیل و بررسی دیدگاه امام خمینی درباره آیه ۵۶ سورة احزاب**  
همچنان که در بررسی مبانی امام خمینی در تفسیر آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» بیان شد، پیامبر دارای چند شأن است: الف) شأن نبی مبلغ احکام الهی، ب) شأن حاکم اسلامی، ج) شأن قضاوت و مقام فصل الخطاب.

امام خمینی بر این باور است که مجرد رسول و نبی بودن موجب نمی‌شود که کسی حاکم یا قاضی عباد گردد؛ زیرا چنین شئوناتی نیاز به جعل و نصب از طرف خداوند دارد و نفوذ حکم و حجیت قضاوت یک شخص بر بندگان، وابسته به اذن و جعل خداست بدین جهت که سلطنت بالذات بر عباد، ویژه و مخصوص اوست (موسوی خمینی، تنقیح الاصول، ۱۳۸۵: ۵۹۲/۴).

ایشان مراد از اولویت در آیه را امارت و ولایت دانسته و برای تقویت نظر خود به روایتی که صاحب مجمع البحرین جهت تبیین معنا بدان استناد کرده، اشاره می‌کند (همو، ولایت فقیه، ۱۳۸۸: ۱۰۰). همچنین با استناد به آیه «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» بیان می‌دارد که به سبب اطلاق اولویت نبی بر مؤمنان، پیامبر در همه امور به طور مطلق بر آنها اولویت دارد، لذا می‌تواند بر آنها حکومت و میان آنها قضاوت نماید (همو، ۱۳۸۴: ۱۹).

امام خمینی بیان می‌دارد علت وجوب اطاعت از پیامبر بر مسلمانان آن است که خداوند در این آیه، مقام سلطنت بر عباد را برای رسول الله ﷺ جعل کرده و او را به عنوان حاکم بر مسلمانان نصب نموده است (همو، تنقیح الاصول، ۱۳۸۵: ۶۰۶/۳). اگر چنین جعلی برای پیامبر نبود، از آنجا که پیامبر ﷺ در شأن نبوت تنها مبلغ احکام خداوند است، امر و نهی از جانب خود ندارد و تمامی اقوال وی کاشف از فرامین و دستورات خداوند است (همو، تهذیب الاصول، ۱۳۸۷: ۵۷۶/۳).

در صورت تعارض احکام حکومتی پیامبر که بر اساس مصالح اسلام صادر شده با احکام شرعی مسلمانان که بر اساس احکام اولیة شرعیه تبیین شده، به دلیل اولی بودن پیامبر بر مؤمنان، احکام حاکم بر احکام فرعیه اولویت دارد؛ مانند قضاوت و حکم پیامبر به کندن درخت سمره بن جندب با عبارت «لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام» (همو، تنقیح الاصول، ۱۳۸۵: ۶۰۸/۳).



**گفتار دوم: تحلیل و بررسی دیدگاه شهید صدر دربارهٔ آیهٔ ۵۶ سورهٔ احزاب**  
 آیهٔ ﴿التَّيُّ أَوْلَىٰ بِالْأُومِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ از آیات دیگری است که شهید صدر برای اثبات نظریهٔ خود از آن بهره می‌برد. ایشان احکام شریعت را به دو حوزهٔ الزامی و غیر الزامی تقسیم می‌کند. احکام الزامی، ثابت و همیشگی بوده و تخلف از آن‌ها به هیچ وجه ممکن نیست. اما احکام غیر الزامی در قلمرو انتخاب و اختیار قرار دارد و حاکم در آن حوزه می‌تواند برای مردم قانون الزام‌آور وضع نماید. بر این اساس، ایشان با مبنا قرار دادن این آیه که در مقام بیان اولویت داشتن پیامبر بر مسلمانان از خودشان است، نتیجه می‌گیرد که هرچند مردم در حوزهٔ غیر الزامی یا همان منطقهٔ الفراغ مختار و آزادند، اما پیامبر ﷺ چون حاکم مسلمانان در آن زمان بوده و لذا به آن‌ها اولی و سزاوارتر است، می‌تواند قوانین الزام‌آوری را برای آن‌ها وضع نماید (صدر، ۱۳۷۵: ۷۲۶).

بر اساس نظریهٔ منطقهٔ الفراغ شهید صدر، نبی در این آیه دارای شأن حاکمیت است و از آنجا که حاکم می‌باشد، می‌تواند حکم دهد.

به اعتقاد شهید صدر، منطقهٔ الفراغ منطقه‌ای نیست که خالی از حکم باشد، بلکه تنها خالی از حکم الزامی و جوب و حرمت است، اما با احکام غیر الزامی مباح مستحب و مکروه اشغال شده است. از این رو، شهید صدر وضع قانون و صدور حکم در منطقهٔ الفراغ را از باب عنوان ثانوی مطرح می‌کند. در واقع باید گفت که حکم حکومتی در اندیشهٔ شهید صدر از باب حکم ثانوی است که حاکم اسلامی بر اساس اولویت داشتن و بر حسب نیاز جامعه، آن‌ها را وضع می‌کند؛ برای نمونه، حکم اولی عبور از خیابان اباحه می‌باشد، ولی حاکم به جهت دفع حرج، عبور از بعضی خیابان‌ها را بر حسب حکم ثانوی ممنوع و حرام اعلام می‌نماید.

**سند سوم (سند اختصاصی شهید صدر در اثبات حجیت حکم حکومتی)**  
 یکی از آیاتی که شهید صدر به صورت اختصاصی در استنادات قرآنی حکم حکومتی از آن سود جسته است، آیهٔ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (طلاق / ۷) می‌باشد.

اصولیان متأخر بر حسب دیدگاه وحید بهبهانی در هنگام شک در تکلیف، بر اساس قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان، حکم به برائت می‌نمایند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵: ۵۳). اما شهید

صدر بر خلاف مشهور، قاعده قبح عقاب بلا بیان را در چنین مواردی جاری ندانسته، طبق نظریه حَقِّ الطاعة حکم به احتیاط عقلی می نماید (صدر، ۱۴۰۰: ۲/۳۳-۳۴).

نظریه حَقِّ الطاعة از جمله نظریات اختصاصی شهید صدر می باشد. ایشان بر اساس این اصل در مواردی که حکمی از جانب مولا به عبد نرسیده باشد، ذمه مکلف را فارغ نمی داند (همان). در بیان طرفداران این نظریه از آنجا که خداوند مولای حقیقی و نیز خالق و منعم حقیقی است، و منعمیت عقلاً وجوب شکر را به دنبال دارد و لازمه خالقیت نیز عقلاً مالکیت حقیقی است، لازم می آید که مولویت ذاتی و حَقِّ الطاعة برای خداوند ایجاد گردد. این دو ملاک به نحو کامل و در بالاترین حد متصور در شأن خداوند متعال وجود دارد و دو آیه زیر می توانند گواه این دو مورد باشند: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل / ۱۸) و ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (نساء / ۱) (حائری، ۱۳۷۸: ش ۱۷-۱۸/۱۴۵).

مشخص است که نتیجه نظریه حَقِّ الطاعة آن است که مولویت خداوند در تکالیف قطعی محدود و منحصر نگشته، بلکه شامل تکالیف احتمالی نیز می گردد (صدر، ۱۴۲۰: ۳۹).

شهید صدر حکم حکومتی را از نوع حکم ثانوی قلمداد می کند. بر این اساس، حکم حکومتی تنها در مواردی جاری می شود که حکم شرعی در موضوعی وجود نداشته باشد. بعد از مطرح شدن نظریه حَقِّ الطاعة چنین جلوه گر می شود که نظریه حکم حکومتی و منطقه الفراغ شهید صدر با نظریه حَقِّ الطاعة وی تعارض پیدا کرده و موجب عدم جریان یافتن احکام حکومتی می گردد. اما شهید صدر طبق آیه ﴿لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (طلاق / ۷) تکلیف را منتفی دانسته، در عمل حکم به براءت می نماید (۱۴۰۰: ۲/۳۷). لذا معتقد است که تنها در زمان حضور نص شرعی، دامنه مباحات با حکم الزامی اشغال می شود، اما در صورت نبود آن، دامنه مباحات فارغ از حکم الزامی است که به آن منطقه الفراغ می گویند (همان). حاکم بر اساس فرمان خداوند می تواند این محدوده خالی از الزام (منطقه الفراغ) را با وضع قانون الزامی نماید، بدین جهت حکم حاکم در تضاد با حکم خداوند نیست و از آنجا که خداوند التزام به حکم حاکم

را واجب نموده، مسلمانان باید از وی تبعیت نمایند.

در واقع شهید صدر به استناد آیه «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق / ۷)، زمینه جریان یافتن حکم حکومتی را تبیین می‌نماید. بر اساس دیدگاه ایشان، «أطيعوا الرسول» که مستند محکمی برای اثبات حجیت حکم حکومتی است، تنها در شرایطی تحقق می‌یابد که ذمه عبد نسبت به برخی اعمال فارغ باشد. اما ظهور نظریه حقی الطاعه از جانب ایشان که هیچ منطقه‌الفراغی را باقی نمی‌گذارد، موجب می‌شود که آیه «أطيعوا الله» بر حکم حکومتی دلالت نکند. اما ایشان با استناد به آیه «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ»، وجود منطقه‌الفراغ را برای بندگان قطعی دانسته و بدین صورت ضرورت وجود حکم حکومتی در شرع مقدس را به منظور پر کردن منطقه‌الفراغ به اثبات می‌رساند.

شهید صدر در این باره می‌نویسد:

هر فعل بر اساس تشریحی مباح است. بنابراین هر فعالیت و عملی که نص تشریحی بر حرمت یا وجوب آن دلالت نکند، ولی امر می‌تواند با دادن صفت ثانوی، از آن منع یا به آن امر کند (۱۳۷۵: ۶۸۹).

### سند چهارم (سند اختصاصی امام خمینی در اثبات حجیت حکم حکومتی)

«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (احزاب / ۳۶). امام خمینی در بیان دلالت این آیه بر جعل مقام حکومت می‌فرماید:

هیچ شک و شبهه‌ای مبنی بر ثبوت جعل مقام سلطنت با توجه به این آیات شریفه برای حضرت پیامبر ﷺ وجود ندارد (موسوی خمینی، تنقیح الاصول، ۱۳۸۵: ۴/۵۹۳).

ایشان دلالت این آیه را بر جعل مقام سلطنت برای پیامبر ﷺ صریح دانسته و در چند جای دیگر از آثار خود، بدون هیچ تردیدی به آن استناد کرده است (همو، بدائع الدرر، ۱۳۸۷: ۱۰۷؛ همو، تهذیب الاصول، ۱۳۸۷: ۳/۵۲۶، همو، کتاب البیع، ۱۳۸۸: ۲/۶۴۲).

### مبانی تفسیری امام خمینی در تبیین دلالت آیه

الف) ایشان در اندیشه تفسیری خود، واژه «قضى» در آیه را اعم از قضاوت، حکم حکومت و امر والی می‌داند (همو، تنقیح الاصول، ۱۳۸۵: ۴/۵۹۳).

ب) همان گونه که بیان شد، امام خمینی برای پیامبر سه ساحت را تبیین کرده است: مقام نبوت که مبلغ احکام الهی است، مقام سلطنت که حاکم جامعه اسلامی است، و مقام قضاوت و فصل الخطاب. از این رو، پیامبر را از آن جهت که نبی مبلغ احکام است، دارای حکم ندانسته و بیان می‌کند که امر و نهی و حکم پیامبر از منشأ مقام حکومت و قضاوت است.

بنابراین می‌توان اندیشه امام خمینی در تفسیر آیه مبنی بر حجیت حکم حکومتی را چنین بیان داشت که در عبارت «إذا قضی الله»، امر خداوند اوامر شرعی است که پیامبر آن‌ها را از ساحت نبوت خود دریافت کرده و در میان مردم تبلیغ و تشریح می‌کند و تمامی اقوال ایشان در مقام کاشفیت از دستورات خداوند است و مردم در واقع از اوامر خداوند تبعیت می‌کنند و پیامبر فقط واسطه است. اما منظور از عبارت «و رسوله» آن است که پیامبر وقتی از ساحت حکومت و قضاوت دستور و حکمی صادر کرد، اگر مردم عصیان و نافرمانی کنند، به گمراهی آشکار گرفتار شده‌اند.

### داوری و تحلیل تطبیقی آرا

نظریه شهید صدر در فضای مکتب فقهی - سیاسی نجف و گفتمان تحدید سلطنت طراحی شده است. گفتمان تحدید سلطنت، نظریه‌ای فقهی - سیاسی است که توسط آخوند خراسانی و میرزای نائینی در دوره انقلاب مشروطه تدوین و تبویب گردید (کفایی، ۱۳۵۹: ۳۰) و به دنبال تحدید قدرت و سلطنت بود. با توجه به اینکه بعد از صفویه، گفتمان غالب فقه سیاسی جهت مشروعیت‌بخشی به حکومت سلاطین صفوی، سلطنت مآذونه می‌باشد، در این نوع سلطنت، حاکم به حکم مجتهد جامع‌الشرایط تنفیذ گردیده و حکومتش مشروعیت می‌یابد (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۱۸/۱).

از آنجا که در گذر زمان، سلطنت مآذونه مشوب به استبداد گردید، آخوند خراسانی در دوره مشروطه به دنبال تحدید سلطنت برآمد. لذا گفتمان غالب فقهی - سیاسی در مکتب نجف بعد از آخوند خراسانی، گفتمان تحدید سلطنت می‌باشد. در این گفتمان با قانون‌گذاری از طرف مجلس، حکومت سلطان مشروط به قانون گشته و بنابراین حکومتش تحدید می‌شود. یکی از مسائل اساسی در این گفتمان بدین گونه مطرح

می‌گردد که با توجه به اینکه در شریعت اسلام هیچ مسئله‌ای فارغ و خالی از حکم شرعی نیست، آیا قانون‌گذاری مخالفت با شریعت نمی‌باشد؟ شهید صدر در پاسخ به این مسئله، نظریه منطقه‌الفراغ را بدین نحو طراحی کرده است که قانون‌گذاری در منطقه‌الفراغ صورت می‌گیرد. از این رو، ایشان به صراحت بیان می‌کند که حاکم نمی‌تواند در غیر منطقه‌الفراغ قانون‌گذاری کند. لذا ایشان دامنه حکم حکومتی را که مساوی با قانون می‌باشد، منطقه‌الفراغ مطرح می‌کند. بر این اساس، دلالت آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹) را چنین بیان می‌کند که «أَطِيعُوا اللَّهَ» در حوزه اطاعت از دستور خدا در احکام الزامی و «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» در حوزه دستورات غیر الزامی است که «رسول» بر اساس شأن حاکمیتی خود آن را صادر نموده است، نه از جهت اینکه مبلغ و حاکی فرامین خداست (صدر، ۱۳۷۵: ۷۲۶). وی در پاسخ به اینکه چرا باید مسلمانان به دستورات حکومتی ملتزم باشند، به آیه «الَّتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب/ ۶) استناد کرده، دلیل آن را اولویت داشتن دستورات حکومتی پیامبر بر اختیار مردم در دامنه منطقه‌الفراغ می‌داند؛ لذا بیان می‌کند که مردم در حوزه غیر الزامی یا همان منطقه‌الفراغ مختار و آزادند که به دلخواه خود عمل کنند. اما از آنجا که حاکم مسلمانان اولی و سزاوارتر به آنهاست، می‌تواند قوانین الزام‌آوری را برای آنها وضع نماید (همان).

با توجه به گفتمان تحدید سلطنت و نظریه منطقه‌الفراغ، شهید صدر با آیه «الَّتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب/ ۶) جواز ولایت حاکم مبنی بر صدور حکم حکومتی را اثبات می‌کند. اما بر اساس نظریه منطقه‌الفراغ، این اولویت فقط در محدوده منطقه‌الفراغ می‌باشد، و با آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹) لزوم اطاعت مردم از احکام حکومتی حاکم مشروع اسلامی را فقط در دامنه منطقه‌الفراغ اثبات می‌نماید.

اما امام خمینی با طرح حکومت ولی فقیه، از گفتمان تحدید سلطنت یا همان حکومت نیابتی فقیه، به حکومت مستقیم فقیه گذر می‌کند. ایشان از آنجا که منصب فتوا و حکم را در دست ولی فقیه می‌داند، با تفکیک شئون پیامبر در سه حوزه نبی مبلغ احکام، سلطنت و فصل الخطاب بودن، هر سه مورد را برای ولی فقیه با عنوان‌های افتا، حکومت

و قضا متصور می‌داند. بدین جهت ایشان بر اساس آیه «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنْفُسِهِمْ» (احزاب/ ۶) ولایت فقیه جامع‌الشرایط را در این می‌داند که فقیه در صورت صلاح‌دید می‌تواند احکام شرعی اولیه اسلام را بر اساس حکم حکومتی متوقف یا تعطیل نماید، مانند حج یا تصرف اموال مردم. امام خمینی با توجه به اولی بودن حاکم مشروع اسلامی به استناد آیه «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنْفُسِهِمْ» (احزاب/ ۶)، ملتزم بودن مردم به عبارت «أطيعوا الرسول» را چنین تفسیر می‌کند که مردم باید در مواقع تقدم حکم حکومتی بر حکم شرعی مانند تعطیل شدن حج، باید از حاکم مشروع اسلامی اطاعت کنند.

این نظریه در استناد امام خمینی به آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب/ ۳۶) تقویت و تحکیم می‌گردد. به نظر می‌رسد استناد «قضی» به «الله» و «رسول» بر حسب دلالت این آیه، مبین ولایت مطلقه‌ای برای حاکم می‌باشد که به سبب آن قادر است در مواقع تزاحم حکم شرعی با حکم حکومتی، حکم شرعی را متوقف و حکم حکومتی را بر آن مقدم سازد و مؤمنان نباید به آن معترض شوند.

همچنین با تأمل در شأن نزول آیه «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنْفُسِهِمْ» (احزاب/ ۶)، نظریه امام خمینی در مقابل نظریه شهید صدر تقویت می‌گردد. در تبیین آیه در همین نوشتار گذشت که وقتی پیامبر ﷺ آماده رفتن به غزوه تبوک شد، فرمان داد که همه مردم بسیج و آماده جهاد شوند. گروهی گفتند که ما باید از پدران و مادرانمان اجازه بگیریم و در صورت موافقت آنها عازم جنگ می‌شویم وگرنه معذور خواهیم بود. به دنبال این جریان، این آیه نازل شد. روشن است که اذن و رضایت والدین نسبت به کارهای فرزندان از احکام اولیه دین مقدس اسلام می‌باشد. اما وقتی پیامبر به عنوان حاکم اسلامی دستور جهاد می‌دهد، لزومی به گرفتن اجازه از والدین نمی‌باشد؛ چرا که حکم حاکم مقدم بر حکم شرعی می‌شود.

### نتیجه‌گیری

شهید سیدمحمدباقر صدر احکام حکومتی را از سنخ احکام ثانویه می‌داند و قلمرو آن را فقط جایی می‌داند که حکم الزامی شرعی وجود ندارد. اما در اندیشه امام خمینی،

حکم حکومتی در صورت تراحم با حکم اولی و ثانوی بر هر دو مقدم می‌گردد.

امام خمینی و شهید صدر در اثبات حجیت حکم حکومتی هر دو به طور مشترک به دو آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» و «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» استناد کرده‌اند.

پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از آن جهت که در شأن نبوت تنها مبلغ احکام خداوند است، امر و نهی از جانب خود ندارد و تمامی اقوال وی کاشف از فرامین و دستورات خداوند است. از این رو، منظور از اطاعت از رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اطاعت در احکام حکومتی ایشان است. همچنین باید توجه داشت که اوامر و نواهی پیامبر (احکام حکومتی) هرگز مخالف و معارض با اوامر الهی (احکام شرعی) نیستند، اما در صورت ایجاب مصلحت جامعه مسلمانان، پیامبر گرامی اسلام به عنوان حاکم مشروع جامعه اسلامی می‌تواند اجرای برخی احکام شرعی را متوقف نماید و احکام حکومتی را بر آن مقدم سازد. اولی و سزاوارتر بودن پیامبر بر مؤمنان در عبارت «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» و لزوم «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» این مفهوم را به روشنی می‌رساند.

از آنجا که شهید صدر قائل به منطقه‌الفراغ می‌باشد، در اندیشه وی «أَطِيعُوا اللَّهَ» در حوزه اطاعت از دستورات خداوند در حوزه احکام الزامی، و «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» در حوزه دستورات غیر الزامی است که «رسول» بر اساس شأن حاکمیتی خود آن را صادر نموده است. بنابراین آزادی عمل ولی امر، منحصر به آن دسته از اقدامات و تصمیماتی است که ذاتاً مباح اعلام شده است. بدین جهت حاکم هرگز نمی‌تواند احکام شرعی را تعطیل یا متوقف سازد. بنابراین شهید صدر اولی بودن پیامبر بر مؤمنان را در حوزه مباحات دانسته، بیان می‌کند که اگرچه مؤمنان در منطقه‌الفراغ مختارند، اما پیامبر به جهت اولی بودن می‌تواند آن‌ها را در آن حوزه به دستوراتی الزام کند. آنان نیز با توجه با عبارت «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» از جانب خداوند ملزم شده‌اند که در این حوزه از ایشان تبعیت کنند. اگرچه امام و شهید صدر برای حجیت بخشی به حکم حکومتی، به این دو آیه به طور مشترک استناد جسته‌اند، اما تفاوت در گفتمان فقهی - سیاسی هر یک منجر به تفاوت برداشت آن‌ها از آیات مورد استناد شده است. توجه به شأن نزول و آرای تفسیری، دیدگاه امام خمینی را در مقابل نظریه شهید صدر تقویت می‌نماید.

## کتاب‌شناسی

۱. ابن ابی‌جمهور احسایی، محمد بن زین‌الدین علی بن ابراهیم، *عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیہ*، قم، دار سیدالشهداء علی‌علیه‌السلام للنشر، ۱۴۰۵ ق.
۲. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، رشیدالدین محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار، ۱۳۶۹ ش.
۳. ابن عجیبه، احمد بن محمد، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق محمد جلیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۷. جعفریان، رسول، *صفویه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست*، تهران، پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
۸. حائری، سیدعلی اکبر، «بررسی نظریهٔ حق‌الطاعه»، *فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت علیهم‌السلام (فارسی)*، قم، مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، شماره‌های ۱۷-۱۸، بهار و تابستان ۱۳۷۸ ش.
۹. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۰. صدر، سیدمحمدباقر، *اقتصادنا*، بی‌جا، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. همو، *الاسلام یقود الحیاة*، بیروت، دار المتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.
۱۲. همو، *دروس فی علم الاصول*، چاپ دوم، بیروت، مکتبه المدرسه اللبنانی، ۱۴۰۰ ق.
۱۳. همو، *قاعده لا ضرر ولا ضرار*، قم، دار الصادقین للطباعة و النشر، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. صرامی، سیف‌الله، *احکام حکومتی و مصلحت*، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت، ۱۳۸۰ ق.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. همو، *بخی دربار مرجعیت و روحانیت (مقالهٔ ولایت و زعامت)*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱ ق.
۱۷. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، *تمهید القواعد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. فخرالمحققین حلی، ابوطالب محمد بن حسن بن یوسف، *ایضاح القوائد فی شرح مشکلات القواعد*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق.
۲۱. کاظمی، جواد بن سعید، *مسالك الافهام الی آیات الاحکام*، چاپ دوم، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۶۵ ش.
۲۲. کربلایی پازوکی، علی، *ولایت فقیه؛ پیشینه، ادله و حدود اختیارات*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۲ ش.
۲۳. کفای، عبدالحسین مجید، *مرگی در نور، زندگانی آخوند خراسانی صاحب کفایه*، تهران، کتاب‌فروشی زوّار، ۱۳۵۹ ش.



۲۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار عليهم السلام، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. مدرسی، سیدمحمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبّی الحسین عليه السلام، ۱۴۱۹ ق.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴ ش.
۲۷. موسوی خمینی، سیدروح الله، الاجتهاد والتقليد، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
۲۸. همو، المکاسب المحرمه، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. همو، بدائع الدرر فی قاعدة نفی الضرر، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. همو، تنقیح الاصول، تقریر حسین تقوی اشتهاردی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۳۱. همو، تهذیب الاصول، تقریر جعفر سبحانی تبریزی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۷ ش.
۳۲. همو، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۳۳. همو، کتاب البیع، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۳۴. همو، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، تقریر بیانات امام خمینی، چاپ بیستم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۳۵. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل، الاجتهاد والتقليد (الفوائد الحائریه)، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.



# بررسی آسیب تقلید در اعتقادات دینی

## از منظر قرآن کریم\*

- امیر احمدنژاد<sup>۱</sup>
- زهرا کلباسی<sup>۲</sup>

### چکیده

روایت تاریخ از زندگی اجتماعی بشر، حاکی از آن است که در همهٔ اجتماعات انسانی، گروهی به سبب توانمندی‌های اقتصادی، مذهبی و یا سیاسی، نخبه تلقی شده و رهبری دیگران را به دست گرفته‌اند که در این میان، نقش عالمان و اندیشمندان مذهبی در جهت‌گیری دینی عوام حائز اهمیت و بی‌بدیل است. قرآن کریم نیز با پذیرش این واقعیت خارجی، با ذکر نمونه‌های متعدد، آن را آسیب‌شناسی کرده و با دعوت‌های مکرر به خردورزی، سعی در کاهش فاصلهٔ فکری طبقات اجتماعی داشته است. از منظر قرآن، پیروی از نخبگان دینی در پیشگاه الهی رفع تکلیف نکرده و همهٔ افراد در قبال مواضع دینی که اتخاذ می‌کنند، مسئول هستند. از این رو، همگان مکرراً به تعقل و تدبر در نصوص و حیاتی دعوت شده‌اند تا افزون بر آگاهی همگانی از مفاهیم دینی، کتاب

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (نویسندهٔ مسئول) (amirahmadnezhad@outlook.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (zahrakalbasi@gmail.com).

آسمانی معیاری برای تشخیص سره از ناسره در دعاوی نخبگان قرارگیرد. بنابراین در منطق قرآن، وابستگی فکری عوام جامعه به نخبگان، امری مذموم است و همگان موظف‌اند با افزایش آگاهی و تعقل در براهین دینی ارائه‌شده از سوی رهبران اجتماع، مسیر حق را پیدا نموده و با دیده‌ای باز از نخبگان صالح پیروی نمایند تا به سعادت ابدی دست یابند.

**واژگان کلیدی:** آسیب‌شناسی تقلید، عقاید دینی، تبعیت، خردورزی، نخبگان.

### مقدمه

حریت اندیشه مهم‌ترین ویژگی است که همگان به دنبال آن هستند. اما آفت شخصیت‌زدگی و ارادت افراط‌گونه به متنفذان مذهبی، طالبان علم و معرفت را از مواجهه منطقی، تحلیلی و انتقادی با افکار ایشان بازداشته و در دام خودباختگی و تقلید فکری گرفتار می‌سازد. از این رو یکی از لغزشگاه‌های اندیشه که فکر انسان را به بیراهه می‌رساند، تقلید بدون برهان از افکار نخبگان جامعه است که میوه‌ای جز عوام‌زدگی و بی‌بصیرتی به بار نمی‌دهد. در چنین شرایطی، گفتمان نقادانه و مستدل پیرامون مسائل دینی، جای خود را به مقبولیت بیرونی افراد شاخص جامعه می‌دهد و عوام نه در ازای براهین و استدلال‌های هر نگرش، بلکه به اندازه نفوذ نخبگان هر جریان، میزان حق و باطل بودن آنان را تشخیص می‌دهند و با پذیرش تبعیت از فرد یا گروهی، مسئولیت تأمل در مظاهر دینداری را از خود ساقط و مسیر خردورزی خویش را مسدود می‌سازند. عموماً نخبگان دینی چنین جامعه‌ای نیز به منظور ارضای نیازهای دنیوی خویش، بر این جهالت و کوتاه‌بینی عوام دامن زده و ایشان را به التزام هر چه بیشتر به سنت‌های راکد موجود در جامعه تحریک می‌نمایند و با اتهام‌زنی به هر ندای اصلاح‌گرانه، آن را سرکوب می‌نمایند. چنان که در عصر کنونی، جریان تکفیری را می‌توان نماد بارز این آسیب دانست. لذا این نوشتار با تکیه بر قرآن، در وهله نخست به تبیین آسیب تقلید فکری و گونه‌های رایج آن پرداخته و سپس راهکارهای ترمیم این آسیب را بررسی نموده است. ضمن آنکه از آرای مفسران استمداد جسته و به یاری روایات بر غنای بحث افزوده است.

### پیشینه

بحث پیرامون تقلید را می‌توان در دو حیطه تقلید در اصول دین و فروع دین پی گرفت.

در حوزه اصول دین، عموم اندیشمندان تقلید را غیر جایز و وظیفه هر انسان مکلفی را تحقیق در اصول دین دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۴: ۷۳-۷۲؛ کراچی طرابلسی، بی‌تا: ۲۹۳/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲؟؟؟: ۲۹۱-۲۹۰/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۲۸/۲۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۲/۲ و ۲۹۵؛ مراغی، بی‌تا: ۱۷۷/۱ و ۶۳/۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۶۱-۲۶۰/۱؛ مطهری، ۱۳۸۲: ۱۱۸-۱۲۵) و مقلدانی را که به گناه آلوده می‌شوند، معذب توصیف کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۴: ۷۳-۷۲؛ ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۲۴۳-۲۴۲/۳؛ علامه حلی، ۱۹۸۲: ۹۲). اما در حوزه فروع دین، تقلید افراد عامی از مجتهد جامع‌الشرایط را نیز واجب اعلام کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۱۸-۳۱۹/۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۶۰/۱؛ رشید رضا، ۱۹۹۰: ۷۵/۲). اما در همین گونه تقلید نیز یافتن مرجع جامع‌الشرایط بر عهده مکلف نهاده شده است.

## ۱. مفهوم‌شناسی واژگانی

### ۱-۱. نخبگان

نخبه به معنای شیء یا شخص برگزیده‌ای است که دارای توانمندی ویژه باشد (دهخدا، ۱۳۴۱: ۱۳/۱۹۷۷۹). از این رو، اقلیت نخبگان در روند شکل‌گیری و رشد یا تضعیف حرکت‌های اصلاحی جامعه نقشی چشمگیر دارند (کوئن، ۱۳۷۵: ۳۹۴). چنان که برخی حرکت تاریخ را تحت تأثیر منافع و ایده‌های گروه نخبگان می‌دانند (روشه، ۱۳۸۷: ۱۱۷). آیات قرآن نیز بنا بر موضوعیت خود که به آسیب‌شناسی باورهای دینی پرداخته، عموماً بر نقش نخبگان دینی تأکید ورزیده و آنان را با عناوینی همچون «الذین أوتوا الكتاب»، «الذین أوتوا العلم»، «أولی الأمر»، «أهل الذکر»، «أولی الأبصار»، «أولوا الأبواب»، «الراسخون فی العلم»، «أحبار»، «رهبان»، «مترفین»، «الذین اتبعوا»، «کبراء»، «أكابر»، «سادة» و «أئمة» مورد خطاب قرار داده است که برخی مانند «أولوا الأبواب» پیوسته در معنای مثبت و برخی مانند «مترفین» در معنای منفی و برخی مانند «أئمة» به صورت مشترک استعمال گردیده‌اند.

### ۲-۱. توده

توده به گروهی از مردم اطلاق می‌شود که برای موجودیت یافتن در جامعه، کنار هم

اجتماع می‌کنند و به تدریج استقلال فکری خود را از دست داده و دچار عارضهٔ تلقین‌پذیری می‌گردند (لوبون، ۱۳۶۹: ۵۱-۵۲). این واژه در قرآن با الفاظ «الناس»، «الذین آمنوا»، «الذین أشركوا»، «ضعفاء»، «الذین استضعفوا»، «الذین اتبعوا» و «أمیون» آمده است.

### ۳-۱. طیف میانه

برخی افراد در طیفی میانه واقع شده‌اند که نسبت به برخی اقشار جامعه، نخبه و نسبت به برخی دیگر، عوام محسوب می‌شوند. چنان که بنا بر آیهٔ ۶۳ قصص، گمراهان اقرار می‌کنند که گروهی را گمراه کرده و خود نیز تحت تأثیر برخی دیگر گمراه شدند.

## ۲. تقسیم‌بندی اقشار جامعه از منظر قرآن

### ۱-۲. نخبگان در قرآن

مراد از نخبگان دینی در این نوشتار، کسانی هستند که در دامان جامعهٔ دینی عصر خویش شخصیتی کسب نموده و مردم به ایشان به دیدهٔ الگو می‌نگرند. از این رو با این گمان که آنان تقرب والاتری به معبود دارند، مورد توجه قرار گرفته و کلام و نگاهشان نافذ گشته است. در زبان قرآن نیز نخبگان طیف وسیعی از صالح‌ترین انسان‌ها همچون انبیا تا فاسدترین ایشان همچون شیطان را تشکیل داده‌اند که هر یک با استمداد از خصایص مشترک اثرگذار بر جامعه، در راستای ترویج حق و یا اشاعهٔ فحشا کوشیده‌اند. از این رو، آیات و حیانی قرآن با تمرکز بر جوامع دین‌مدار، نمونه‌های گوناگونی از نخبگان تأثیرگذار را برشمرده‌اند که برخی با ذکر نام و نشان این افراد همراه بوده و برخی با عنایت به نقشی که در طرح‌ریزی حرکت‌های آیندهٔ جامعهٔ خویش داشته‌اند، به‌عنوان خواص جامعهٔ خویش قابل شناسایی شده‌اند که در ادامه به تنی چند از ایشان اشاره می‌گردد:

### ۱-۱-۲. نخبگان هدایتگر در قرآن

از پیامبران به عنوان شاخص‌ترین نخبگان صالح اجتماعی می‌توان یاد کرد که هر یک

وظیفهٔ هدایت امتی را بر عهده داشته و در این راه با مخالفان خویش به احتجاجات متعدد پرداخته‌اند (ر.ک: آیات دعوت حضرت ابراهیم علیه السلام: انعام / ۷۹-۷۶؛ انبیا / ۵۲-۶۷؛ آیات دعوت حضرت موسی علیه السلام: طه / ۶۳ و ۷۷؛ شعراء / ۵۲؛ غافر / ۲۶؛ نازعات / ۲۴؛ آیات دعوت حضرت عیسی علیه السلام: آل عمران / ۵۲؛ مائده / ۱۱۴؛ صف / ۶ و ۱۴؛ آیات دعوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله: توبه / ۱۲۸؛ نور / ۶۲؛ احزاب / ۲۱).

پس از آنان، به برخی بندگان مؤمنان الهی همچون مؤمن آل فرعون (قصص / ۲۰-۲۱؛ غافر / ۲۸-۳۳ و ۴۱-۴۴) و حبیب نجار (یس / ۲۰-۲۷) نیز می‌توان به عنوان دومین طیف از نخبگان صالح اشاره کرد که آنان نیز بر قوم خود مؤثر بوده و در شرایط دشوار با براهین و استدلالات خویش از ساحت پیامبران دفاع نموده و سعی در هدایت دیگر مردمان داشته‌اند.

## ۲-۱-۲. نخبگان گمراه‌کننده در قرآن

در این باره می‌توان از شیطان به عنوان امّ‌الفتنه و دشمن قسم‌خوردهٔ آدمی (اعراف / ۱۶-۱۷؛ حجر / ۳۹؛ ص / ۸۲-۸۳) در رأس نخبگان ناشایست نام برد که با ذریهٔ خویش در مال و اولاد بندگان ناخالص پروردگار فتنه‌انگیزی می‌نماید (اعراف / ۱۶-۱۷؛ حجر / ۳۰-۴۰؛ اسراء / ۶۴).

پس از وی، از نمرود (بقره / ۲۵۸) و فرعون که با سوءاستفاده از ابزار دینی بر جامعه حکومت می‌نمودند (طه / ۶۳؛ غافر / ۲۶)، هامان و بزرگان دربار فرعون (اعراف / ۲۱۷؛ قصص / ۳۸؛ غافر / ۳۴-۳۶)، اشراف قوم هود علیه السلام (اعراف / ۶۶ و ۷۵-۷۶) و اشراف قوم نوح علیه السلام (اعراف / ۶۰؛ مؤمنون / ۲۴-۲۶) که با دسیسه‌های خویش، در دعوت انبیا کارشکنی می‌نمودند، سامری (طه / ۹۶-۹۷)، بلعم باعورا (اعراف / ۱۷۶-۱۷۷)، برخی از سران اهل کتاب (آل عمران / ۷۲؛ انعام / ۹۱) و برخی از سران مشرکان (صافات / ۱۴۹-۱۵۸؛ شوری / ۲۱) که با آمیختن مفاهیم دینی به بدعت‌ها، ضد ارزش‌ها را جایگزین ارزش‌های دینی می‌ساختند، می‌توان به عنوان نخبگان فاسد اجتماعی نام برد.

## ۲-۲. توده‌ها در قرآن

یاری‌دهندگان نوح نبی علیه السلام (مؤمنون / ۲۷-۲۸)، بنی‌اسرائیلی که در برابر جور فرعون مقاومت نمودند (طه / ۷۷؛ شعراء / ۶۱-۶۵) و مسلمانانی که با مال و جان خویش در راه

خدا جهاد کردند (نساء/ ۷۶-۷۱؛ انفال/ ۴۲-۴۵)، توده‌های صالح در قرآن هستند. چنان که از سپاهیان فرعون (غافر/ ۴۶-۴۹)، امت گوساله‌پرست موسی علیه السلام (طه/ ۸۶-۹۱) و قوم لجوج و گناهکار لوط علیه السلام (هود/ ۷۸-۸۳) به عنوان عوام خطاکار یاد شده است.

### ۳. آسیب نگاه مقلدانه به دین

«تقلید» از «قلد» اشتقاق یافته که به معنای تاباندن است. «قلاده» به معنای هر چیز درهم تنیده‌ای است که به گردن دیگری افکنده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۸۲). واژه تقلید در اصطلاح نیز به معنای پیروی از دیگری بدون حصول علم و درخواست استدلال است (عابدی، ۱۳۸۹: ش ۳۱/۶۶) که گویی شخص صاحب نفوذ، افراد زیرمجموعه خویش را بدون اراده آنان به هر سو می‌کشاند. از این رو تقلید در اعتقادات، آسیب ریشه‌داری است که به گواه تاریخ همواره به جامعه مؤمنان ضربه وارد ساخته است؛ زیرا نخبگان خیانت‌پیشه در هر امتی، آن هنگام که در صدد زدودن قدرت تشخیص و خردورزی در میان دینداران هستند، آنان را به تقلید مطلق از عناصر شناخته‌شده فرامی‌خوانند؛ عناصری که در قالب نیاکان، حاکمان یا عالم‌نماها ظهور می‌یابند.

شهید مطهری تقلید را به دو قسم ممنوع و مشروع دسته‌بندی نموده است. تقلیدی که پیروی کورکورانه از عادات و محیط است، البته ممنوع است (زخرف/ ۲۲)، اما تنها مصداق این تقلید ممنوع، تبعیت مطلق از نیاکان نیست؛ بلکه در مواردی، همان رجوع جاهل به عالم و عامی به فقیه نیز مصداقی از تقلید ممنوع است. در حالی که تقلید مشروع در اسلام تقلیدی است که لازمه آن حرکت نمودن با چشم باز است. لذا جایی که این فهم جای خود را به سرسپردگی بدهد، هزاران مفسده بروز می‌یابد که فرد پیرو نیز در خیانت نخبگان ناشایست شریک است. لذا امام صادق علیه السلام پیروی از عالمانی را جایز دانسته که برای پیروی‌کننده ثابت گردد که وی خویشستندار، حافظ دین، مخالف با هوای نفس و مطیع محض امر الهی است. شهید مطهری آنگاه می‌گوید که در این میان، برخی از عالمان شیعی به چنین درجه‌ای رسیده‌اند و قابلیت پیروی دارند (۱۳۸۲: ۱۱۸-۱۲۵). لذا حتی پیروی عامی از عالم، مستلزم خردورزی پیوسته او در بررسی



عملکرد عالم است، ورنه با عنایت به عتاب‌های سنگین و صریح قرآن به نخبگان و توده جوامع دین‌مدار و معذب نمودن امت‌های گمراه گذشته، هر دو گروه نخبگان و توده مردم که در صدد رسیدن به سعادت بوده‌اند، به ضلالت مبتلا و عذاب خواهند شد. علامه طباطبایی نیز تقلید را به دو گونه ممدوح و مذموم تقسیم نموده است. تقلید ممدوح را همان مراجعه به متخصص در هر علم دانسته که رجوع به مرجع تقلید در فروع دینی از همین قبیل است و تقلید مذموم را به معنای پیروی کورکورانه و بی دلیل از کسی که هیچ برهانی بر تبعیت از او وجود ندارد، در نظر گرفته است (۱۳۷۴):

۳۱۷/۱-۳۱۹). لذا مقصود از آسیب نگاه مقلدانه، بررسی تأثیر شیفتگی عوام نسبت به نخبگان دینی است که کسب معرفت جای خود را به تعصب می‌دهد. از این رو، آیات قرآن با نقد نمونه‌های متعدد از وابستگی فکری عوام به نخبگان، در پی آن است که نقش پررنگ نگاه مقلدانه برای فهم دین را در ضلالت و گمراهی کورکورانه امت‌های پیشین و معاصر خویش نشان دهد؛ چنان که شهید مطهری بر این باور است که مبارزه با تقلید، یکی از اشتراکات دعوت انبیا در قرآن است (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۲). همچنین امام صادق علیه السلام فرمود:

هر کس دین خود را از دهان انسان‌ها فرا گیرد، همان گونه که با تبعیت از آنان به دین داخل شده، با تبعیت از ایشان از دین خارج می‌گردد، لیکن کسی که دین خود را از کتاب و سنت الهی آموخته، ایمان با وی جاودانه خواهد ماند (کلینی رازی، ۱۴۲۹: ۱۵/۱).

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز نیکوکاران امتش را در صورت پیروی از رهبر جائز، مستحق عذاب معرفی فرموده است؛ همچنان که به امت خود هشدار داده که هر گاه فقیهانی بر جامعه رهبری نمایند که فقهای شایسته‌تر از آنان نیز در میان مردم باشند، آن جامعه در مسیر سقوط گام برمی‌دارد (صدوق، ۱۴۰۶: ۲۰۶). این زنه‌ار را در بیان حضرت علی علیه السلام نیز می‌توان مشاهده نمود آنگاه که به مسلمانان هشدار داد که شش گروه در آتش خواهند ماند؛ از جمله: امیران متجاوز، فرماندهان متکبر، فقیهان حسود و مردم جاهل (همان؟؟؟: ۱؟؟؟/۲۳۸). نیز فرمود: «ننگرید که چه کسی سخن می‌گوید، بلکه بنگرید که پشتوانه سخن گفته‌شده چیست» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۳۸) و معتقد بود که حق با مردم شناخته

نمی‌شود، بلکه مردم هستند که با حق شناخته می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۶/۴۰). از این رو پس از تبیین ضرورت پرداختن به آسیب تقلید در باورهای دینی، در ادامه ضمن تفکیک منشأهای تقلید دینی مردمان، به ارائه شیوه‌های مقابله و پیشگیری از بروز این آسیب پرداخته خواهد شد.

## ۴. انواع تقلید از نگاه قرآن

### ۱-۴. تقلید از نیاکان

قرآن بیانگر آن است که وابستگی فکری به نیاکان، همواره عاملی مهم در تقلیدگرایی بوده است. از این رو، قوم ابراهیم خلیل (ر.ک: انبیاء/۵۳) و عاد (ر.ک: اعراف/۷۰)، اقتدا به سنت پدران را دلیل بت‌پرستی خود خواندند. مصریان نیز شیوه عبادت خود را مبتنی بر سنت نیاکانشان توصیف نموده و موسی و هارون علیهم‌السلام را به سبب تلاش در تخریب عادات قومی و ملی، ساحرانی نامیدند که هدفی جز غلبه و ریاست بر مصر ندارند (یونس/۷۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲؟؟؟: ۱۸۹/۵). همین توهم ناصواب از حقانیت سنت‌های گذشته، در لجاجت و گمراهی مشرکان مکه نیز به چشم می‌خورد. از این رو پس از آنکه در آیات مختلف به سبب تقلیدگرایی فکری مذمت شده‌اند (بقره/۱۷۰؛ مائده/۱۰۴)، در آیه ۲۱ زخرف در برابر توبیخ برای ادعای انتساب ملائکه به فرزندی خداوند، سنت نیاکان را مطرح می‌کنند. در این هنگام خداوند با عتاب ایشان، ریشه تقلیدگرایی را دنیاپرستی مترفین دانسته که برای حفظ منافع خویش، حاضر به کسب معرفت در دین نیستند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۲۷/۲۷-۶۲۸-۶۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۲۸/۱۸). فخر رازی ذیل آیه ۱۰ ابراهیم، سه شبهه را از زبان مشرکان مطرح نموده است، از جمله: تمسک به طریقه تقلید؛ بدین معنا که آنان می‌گفتند ما پدران و بزرگان خود را متفق بر بت‌پرستی دیدیم؛ حال چگونه می‌توان پذیرفت که آن‌ها با وجود کثرت افراد و قوت اندیشه، همگی بر ضلالت بوده‌اند و تنها یک نفر (پیامبر) که از راه آنان رویگردان شده، بر طریقه حق است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷۴/۱۹). به دیگر بیان، مغالطه بت‌پرستان مغالطه توسل به سخن اکثریت و همرنگی با جماعت بوده است.

## ۲-۴. تقلید از حاکمان

مقصود از حاکمان به عنوان نخبگان دینی، کسانی هستند که با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی اعم از صحیح یا آمیخته به خرافات، بر جامعه حکومت نموده و به قدرت خود مشروعیت می‌بخشند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۳۵/۲). چنان که بنا بر آیه ۶۷ احزاب، مقلدان پیروی از «کبراء» - که متنفذان در میان مردم بوده‌اند و «ساده» - که اداره امور اجتماعی را به دست داشته‌اند - را عامل ضلالت خویش دانسته و از آنان به درگاه پروردگار شکوه می‌نمایند (همان: ۵۲۲-۵۲۱/۱۶). در این میان، فرعون بارزترین نمونه پادشاه خودکامه در جامعه دینی است که قرآن روایت نموده است. آیه ۲۴ نازعات، بیانگر اوج قدرت وی و بزرگ‌ترین ادعای تاریخی‌اش مبنی بر خدایی است. وی در مواجهه با پیامبری موسی علیه السلام، از ابزارهای گوناگون برای اغوای مردم استفاده کرد؛ چنان که از موضع متکبرانه خویش عقب‌نشینی کرد و خود را همراه با مردم جلوه داد و حضرت موسی علیه السلام را خطری برای دین و کشور مردم مصر معرفی نمود:

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ وَأَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾  
(غافر/ ۲۶).

فرعون با دو دلیل در صدد متقاعد کردن فضای عمومی جامعه برای قتل حضرت موسی علیه السلام بود. نخست آنکه پیامبر خدا را خطری برای دین مردم مصر یعنی بت‌پرستی معرفی نمود (همان: ۴۹۸/۱۷) که بیان چنین آسیبی با عنایت به آنکه وی خود را نیز در رأس خدایان می‌پنداشت، بیانگر نوع حکومت دینی فرعون است که با استفاده از باورهای مذهبی عامه مردم، به دنبال حذف مخالفان سیاسی خویش بود. استفاده از ضمیر «کم» در این آیه نیز حائز اهمیت است؛ زیرا نسبت دادن دین به مخاطبان برای تحریک و تشویق بیش از پیش آنان به حفظ باورها و سنت‌ها بوده است (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۸۱/۲۴). دومین دلیل وی برای قتل حضرت موسی علیه السلام، حفظ مملکت بود؛ بدین معنا که با قدرت یافتن حضرت موسی علیه السلام و جنگ در میان موافقان و مخالفان، ناامنی و خسارات فراوانی به بار می‌آید که این تعبیر نیز نوعی تحریک مردم برای تبعیت از فرعون به منظور پایداری منافع دنیوی آنان است (طوسی، بی‌تا: ۷۱/۹). اما وی افزون بر

این اتهامات، با بیان شبهاتی نظیر جستجوی خدای موسی در آسمان‌ها (ر.ک: غافر/ ۳۶-۳۷) و طرح سؤالات فلسفی که توده مردم از درک آن عاجزند (ر.ک: طه/ ۴۹-۵۱؛ شعراء/ ۲۳)، در صدد گمراه نمودن باورهای دینی عامه مردم برآمد. چنان که آیات عذاب بر قوم فرعون، شاهدهی بر غلبه او بر افکار عمومی جامعه و استخفاف فکری آنان است: ﴿فَأَسْتَحَفَّتْ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (زخرف/ ۵۴) که به رغم بیدارگری‌های حضرت موسی عليه السلام، از فرمان ناصواب فرعون پیروی نموده و با وی وارد دوزخ شدند (ر.ک: هود/ ۹۸-۹۹).

از این رو از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که اگر دو صنف اصلاح شوند، امتم اصلاح می‌گردد: فقیهان و زمامداران (ابن شعبه حَزَّانِي، ۱۳۸۲: ۸۷). در آیات و حیانی نیز یکی از وجوه مذمت و عتاب شدید قرآن نسبت به تقلیدگرایی، فراهم شدن زمینه برای طغیان و سرکشی نخبگان است؛ چنان که در آیاتی متعدد از طغیانگری فرعون یاد شده و مواردی همچون تفرقه‌افکنی در میان بنی اسرائیل، کشتن مردان و اسارت زنانشان، به عنوان نمونه‌هایی از برتری طلبی او شمرده شده است.

### ۳-۴. تقلید از عالمان

در آیاتی متعدد، پیامون عالمان اهل کتاب و نقش آنان در هدایت و ضلالت پیروانشان سخن گفته شده است؛ از جمله آنکه حفاظت از تورات بر عهده آنان نهاده شده است (مائده/ ۴۴) و پس از انبیا و رباتین، به رفیع‌ترین مقام دست یافته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۳۶۱-۳۶۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴/۱۲) در مقابل، به سبب حسادت (بقره/ ۹۰-۹۱؛ نساء/ ۵۴) و دنیاطلبی (بقره/ ۷۹)، تحریف و کتمان کتاب مقدس (بقره/ ۷۹؛ آل عمران/ ۹۳؛ مائده/ ۴۱)، حرام‌خواری (توبه/ ۳۴)، ترک نهی از منکر (مائده/ ۳۵)، عالم بی عمل بودن (بقره/ ۴۴؛ جمعه/ ۵) و... نیز به شدت نکوهش شده‌اند. این مؤاخذه هنگامی شدیدتر می‌شود که ایشان مرجع و معیار عوام بوده و دینداران بسیاری را -که به تعبیر قرآن، از تورات چیزی جز آنچه خیالات خودشان بود، بیش نمی‌دانستند (بقره/ ۷۷)- به دام گمراهی و انکار حقانیت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله انداختند؛ انکاری که یهودیان منتظر را تا مرز کفر به پیامبر موعود پیش برد (بقره/ ۴۱-۸۹) و پیروان ادیان توحیدی را رو در روی هم قرار داد (ر.ک: حشر/ ۵-۲). در این میان، آیه ۳۱ توبه در زمره آیاتی است که نفوذ این طیف از نخبگان

را در میان توده مردم نشان داده و فضای بسته تقلیدگرایی فکری ایشان را بیش از پیش آشکار می‌سازد: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالسَّيِّئَاتِ إِنَّنَ مَرْمُومٌ...﴾ (توبه / ۳۱). مفسران مقصود از ارباب گرفتن احبار و رهبان را اطاعت مطلق مؤمنان از ایشان دانسته‌اند؛ در حالی که جز خداوند، کسی سزاوار اطاعت مطلق نیست. عبارت ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا...﴾ را نیز جمله‌حالیه توصیف نمودند که به مقتضای آن تبعیت مطلق از هر کسی به معنای رب دانستن بوده و مذموم است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۲۶/۹-۳۲۷)؛ چنان که در روایات ذیل این آیه تصریح شده که اگر این عالمان ادعای خدایی می‌نمودند، اهل کتاب که با اعتقاد به توحید از دیگران جدا می‌گردند، از ایشان رویگردان می‌شدند. لذا ارباب واقع شدن به معنای پرستش نبوده، بلکه بدین مفهوم است که عالمان یهود و نصارا، حلال و حرام خدا را تغییر داده و دگرگون می‌ساختند، لیکن عامه مردم به جای حفظ حدود الهی، کورکورانه از ایشان تبعیت می‌نمودند (طبری، ۱۴۱۲: ۸۰/۱۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۸۷/۲). از امام صادق (ع) سؤال شد: عوام یهود از کتاب الهی همان را می‌دانستند که از علمای خود شنیده بودند و راهی جز آن نداشتند که هر چه از عالمان خویش می‌شنوند، بپذیرند. پس چرا قرآن آنان را به خاطر این پیروی و تقلید سرزنش کرده است؟ اگر این تقلید مذموم است، چه تفاوتی میان عوام ما مسلمانان و عوام آنان است که از علمای خود پیروی می‌کنند؟ حضرت در پاسخ فرمود: عوام یهود علمای خود را دیده بودند که صریحاً دروغ می‌گویند، حرام می‌خورند، رشوه می‌گیرند، احکام الهی را به خاطر منافع تغییر می‌دهند، اما همچنان از آنان پیروی کرده و حکم الهی را از زبان آنان فرا می‌گرفتند. عوام ما نیز اگر از فقیهان خود فسق آشکار و تعصب نابه‌جا و توجه به دنیا و امور حرام مشاهده کنند و باز هم به تقلیدشان ادامه دهند، آنان نیز همچون قوم یهودند که خدا ایشان را به سبب تقلید کردن از فقیهان فاسق مذمت کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۴۷/۱؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۲۵۶/۱).

## ۵. راهکارهای مقابله با آسیب تقلیدگرایی از منظر قرآن

تحلیل روابط متقابل نخبگان و توده‌ها در قرآن، به افزایش رشد خردورزی در جامعه می‌انجامد؛ زیرا فاصله طبقاتی عامه و خواص به حداقل رسیده و ایمان مردم رنگ

بصیرت می‌گیرد. لذا در ادامه به راهکارهای قرآنی درمان آسیب تقلید فکری در جامعه مؤمنان پرداخته می‌شود.

## ۱-۵. آیات تأکید بر مسئولیت‌پذیری

نخستین راهکار اصلاح آسیب تقلیدگرایی، تأکید بر مسئولیت انسان در قبال اعمال ارتكابی و نقش او در ساخت آینده است که در دو گروه از آیات می‌توان پی گرفت. نخست آیاتی که بر مسئولیت انسان در قبال اعمالش تأکید کرده (نجم/ ۳۸؛ اسراء/ ۱۵) و دریافت مواهب الهی را مطابق با تلاش او توصیف کرده است (نجم/ ۳۹-۴۱). این آیات، اصلی‌ترین نقش در تغییر سرنوشت افراد و جوامع را صراحتاً به انسان‌ها داده است: سرنوشت هیچ امتی تغییر نخواهد کرد، جز آنکه آنان خود تقدیر خویش را متحول سازند (رعد/ ۱۱).

مفسران مضمون این آیه را بیان یکی از سنت‌های پایدار الهی دانسته‌اند که به منظور تحذیر مخاطبان مطرح گشته است. بر این اساس، خداوند پایداری نعمات خویش را منوط به بندگی صحیح دینداران توصیف نموده و به آنان هشدار داده که در صورت ابتلا به گناه، تقدیرات الهی را به گونه‌ای ناپسند برای خویش رقم خواهند زد (طیب، ۱۳۷۸: ۳۱۵/۷؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۲/۱۵۳-۱۵۴؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۵/۲۱۲). به دیگر بیان، آیات سرنوشت هر امتی را واکنشی به اعمال آنان قرار داده که همین اختیار انسان‌ها در تعیین تقدیرشان موجب شده که عده‌ای مدح و عده‌ای نکوهش شوند؛ ورنه قضاوت درباره افراد بی‌معنا بود (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۵۳). در تبیین بهتر این مسئله، آیات ۱۴ و ۱۵ لقمان نیز یاری‌دهنده است. در این آیات به مسلمانانی که والدین مشرک دارند، امر شده که با ایشان به نیکی رفتار کنند، اما در حیطة باورهای دینی در چیزی که بدان علم ندارند، از آنان پیروی ننمایند (لقمان/ ۱۵). طیب ذیل این آیه، مقصود را از چیزی که بدان علم نیست، فرامینی دانسته که بر خلاف حق و باطل است و علم آدمی به صحت آنان حاصل نمی‌گردد (طیب، ۱۳۷۸: ۱۰/۴۲۴). در این باره تاریخ نیز گواه است که رسول خدا ﷺ سپاهی را به فرماندهی یکی از اصحاب گسیل داشت و به آنان فرمود که از او پیروی نمایند. فرمانده آتشی روشن کرد و به سپاهیان دستور داد تا میان آتش روند.

عده‌ای خواستند از فرمان او اطاعت کنند و داخل آتش شوند و عده‌ای دیگر بنای نافرمانی و سرپیچی نهادند. زمانی که پیامبر از این واقعه مطلع گردید، فرمود: اگر گروهی وارد آتش می‌شدند، به ازای این خطا تا قیامت در آتش می‌ماندند. سپس کسانی را که سرپیچی کرده بودند، ستود و فرمود: اطاعت در نافرمانی خداوند روا نیست، بلکه پیروی از دیگران منحصراً در اعمال نیک است (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۲: ۲۲۲-۲۲۳). لذا همان گونه که هویدا است، تشخیص اعمال نیک از بد، مستلزم آگاهی و خردورزی تقلیدکننده است که بتواند نخبگان صالح را از فاسد بازشناسد.

دوم آیاتی که مسلمانان را به سبب سستی و عدم مسئولیت‌پذیری مؤاخذه نموده است. از آیات جنگ احد در سوره آل عمران هویدا می‌گردد که برخی از مسلمانان انتظار پیروزی معجزه‌آسا بر مشرکان را داشتند. گویا آنان به یقین نرسیده بودند که سنت الهی در اداره جهان خلقت بر پایه نظام علی و معلولی شکل گرفته است و از این رو باید در هر شکست و پیروزی به دنبال علت‌های طبیعی گشت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵/۴-۴۶). این گروه از مسلمانان، هرچند پیش از آنکه در عرصه کارزار قرار گیرند، خود را مشتاق شهادت نشان می‌دادند (آل عمران / ۱۴۲-۱۴۳)، اما باورشان این بود که در هر صورت، پیروز نبرد احد خواهند بود؛ از این رو عزم خود را برای جهاد با مال و جان جزم نکرده بودند. در حالی که خداوند بارها به هدف آزمایش مؤمنان و تعیین خلوص آنان در این جنگ تصریح نموده است (آل عمران / ۱۴۱): به گونه‌ای که فرموده ورود به بهشت پس از آن است که خداوند صبر شما را در جهاد بیازماید (آل عمران / ۱۴۲). لذا آنگاه که مؤمنان با تمام توان با دشمن جنگیدند، خداوند نیز وعده نصرت خویش را عملی ساخت و پیروزی را از آن مسلمانان نمود. لیکن از آن هنگام که به طمع دنیا، در اطاعت از دستور فرمانده، اختلاف یافته و تنگه را رها کرده و به سوی غنایم شتافتند و با هجوم دشمن و شنیدن خبر شهادت پیامبر، در جهاد سستی کرده و گریختند، خداوند نیز مطابق رفتار مسلمانان، شکست را برایشان رقم زد (آل عمران / ۱۵۲). از این رو خداوند در پاسخ به کسانی که با تعجبی انکارگونه در میان خود زمزمه می‌کردند که اگر ما بر حق بودیم، چگونه شکست خوردیم، خود آنان را عامل شکست معرفی کرده تا بدانند که ضعف و سستی آنان موجب هزیمت سپاه اسلام شد (آل عمران / ۱۶۵). در

نتیجه، آیات جنگ احد را می‌توان از صریح‌ترین مواضعی دانست که مسلمانان به وضوح، نتیجه عملکرد خود را یافتند؛ چنان که تنها در خصوص موضوع جنگ‌های مسلمانان، آیات گوناگون آنان را به تقویت نیروی جنگی و به کارگیری روش‌های نظامی در هزیمت دشمن فرمان داده است (آل عمران / ۱۲۱؛ انفال / ۶۰؛ حشر / ۲-۵؛ نیز ر.ک: واقفی، ۱۳۶۹: ۳۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۵/۴۵۸). در مجموع از کنار هم نهادن تمامی این آیات، تأکید وافر قرآن بر مسئولیت خطیر آدمی در انتخاب مسیر دینداری و مکلف بودن همه افراد در شناخت حقیقت روشن شده و با هشدارهای مکرر آیات وحی، مسیر هرگونه توجیه برای تقلید کورکورانه از دیگران مسدود می‌شود (ر.ک: مفید، ۱۴۱۴: ۷۲).

## ۲-۵. آیات دعوت به خردورزی

### ۱-۲-۵. آیات امر به خردورزی

بخش عظیمی از آموزه‌های وحیانی، آدمی را به تعقل و تفکر در آیات هستی و درنوردیدن مرزهای علم و دانش فراخوانده است و در ۴۹ آیه، مخاطبان به تعقل در آیت‌های الهی در پهنه هستی دعوت شده‌اند و عبرت‌اندوزی از آن‌ها مختص عالمان و اندیشمندان توصیف شده است (ر.ک: انعام / ۹۷ و ۱۰۵؛ اعراف / ۲۳؛ توبه / ۱۱؛ یونس / ۵؛ قصص / ۳؛ عنکبوت / ۴۱ و ۶۴؛ فصلت / ۳). خلیل عقل را نقیض جهل دانسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۶۹). راغب اصفهانی معتقد است که عقل قوه‌ای است که آماده قبول علم است. سپس می‌افزاید: هر گاه در قرآن تکلیفی از بنده به سبب کم‌خردی سلب گردیده، اشاره به نقص عقل فطری او داشته و هر گاه بندگان به سبب بی‌خردی نکوهش شده‌اند، اشاره به عقل اکتسابی آنان داشته که این نعمت الهی را در مسیر صحیح رشد نداده‌اند (۱۴۱۲: ۵۷۷-۵۷۸). علامه طباطبایی عقل را به معنای ادراک و فهمیدن دانسته و مقصود از آن را قوه درکی بیان کرده که در وجود آدمی به ودیعه نهاده شده تا سره را از ناسره بازشناسد و میان حق و باطل جدایی اندازد (۱۳۷۴: ۱/۶۱۱). در نتیجه عقل بر اساس دیدگاه قرآن، نیرویی است که انسان در دینش از آن بهره‌مند می‌شود و هدایتگر انسان به سوی اعمال صالح است که اگر در این مسیر نباشد، از دیدگاه قرآن، عقل نامیده نمی‌شود، اگرچه در خیر و شرهای دنیوی صرف، کارایی



داشته باشد (همان: ۳۷۵/۲). جوادی آملی نیز قوه عقل را فطرت آدمی دانسته که قادر به تشخیص فجور و تقوا از یکدیگر بوده و قرآن مطابق با آن نزول یافته است (۱۳۷۸: ۴۵۰/۱). این واژه در قرآن، خانواده معنایی نیز تشکیل داده و الفاظ دیگری در معنای مشابه با آن به کار رفته‌اند. لذا افزون بر «عقل»، واژگان «ظن»، «حسبان»، «شعور»، «ذکر»، «عرفان»، «فهم»، «فقه»، «درایت»، «یقین»، «فکر»، «رأی»، «زعم»، «حفظ»، «خبر»، «شهادت»، «فتوا» و «بصیرت» از جمله کلماتی هستند که بر قوه ادراک آدمی دلالت می‌نمایند (همان: ۳۷۱/۲).

همچنین به سبب آنکه علم و آگاهی، زمینه‌ساز تعقل صحیح پیرامون هر پدیده و تشخیص سره از ناسره است، قرآن مکرر بر افزایش آگاهی تا رسیدن به بینش عالمانه تأکید ورزیده و حتی بندگان صالح خویش را با اعطای نعمت علم و حکمت به مقام نبوت ارتقا داده است (ر.ک: یوسف / ۲۲؛ انبیاء / ۷۴ و ۷۹؛ قصص / ۱۴). شاید بتوان نقطه اوج عنایت قرآن به افزایش سطح فهم را در دعوت انبیا دریافت. آیات گواه آن است که پیامبران دعوت خویش را با ارائه استدلال و براهین عقلی آغاز نموده و امت خویش را به تعقل و تفکر فراخوانده‌اند (حضرت ابراهیم علیه السلام: انبیاء / ۵۲ و ۶۳-۶۶؛ حضرت موسی علیه السلام: طه / ۸۸-۸۹؛ حضرت محمد صلی الله علیه و آله: انعام / ۳۲؛ انبیاء / ۴۲-۴۳). بر همین اساس، رسولان الهی هیچ‌گاه دعوت خویش را با معجزه آغاز ننمودند، بلکه پس از آنکه براهین خود را ارائه نمودند و مخاطبان نشان پیام خردمندانه آنان را نشنیده گرفته و مصرانه تقاضای معجزه نمودند، از معجزه استفاده کردند (معرفت، ۱۳۷۹: ۲۰۶). در نهایت از مجموع این خطاب‌های وحیانی می‌توان به اهمیت نقش تعقل و خردورزی و افزایش آگاهی در تشخیص حق و باطل دست یافت.

## ۲-۲-۵. آیات عتاب بر عدم خردورزی

در نگاه قرآن، آدمی در برابر یافته‌های سمعی، بصری و قلبی خویش مسئول است و جز آنچه کرده، دریافت نمی‌نماید (نجم / ۲۹-۴۱). اما غفلت او در تعامل خردمندانه و حکمرانی ناآگاهانه، موجب عتاب‌های مکرر شده است؛ چنان که امت موسی علیه السلام آنگاه که از چنگال فرعون رهایی یافتند، با دیدن امتی بت‌پرست، درخواست خدایی

دیدنی نمودند که در این هنگام حضرت موسی علیه السلام این انحراف را ناشی از جهل آنان خواند (اعراف / ۱۳۸-۱۴۰). اما گویا این جهل و ناآگاهی در میان بنی اسرائیل نهادینه شده بود که در غیبت حضرت موسی علیه السلام به گوساله پرستی روی آوردند. در این رویداد نیز بنی اسرائیل در برابر توبیخ حضرت موسی علیه السلام، پیروی از سامری را امری غیر عامدانه و از سر سادگی جلوه دادند (طه / ۸۷-۸۸). لکن حضرت موسی علیه السلام آنان را به سبب همین بی‌خردی و تبعیت کور از سامری ملامت نمود (طه / ۸۹). بنابراین عتاب حضرت موسی علیه السلام، ناظر بر پذیرش بدون استدلال دعوت سامری از سوی قوم بود که آنان در درجه اول خود موظف به خردورزی و حذر از گرفتار آمدن در چنین دامی بودند و در درجه دوم نیز موظف به پیروی از هارونی بودند که بر نهی از گوساله پرستی، دلیلی معقول ارائه می‌نمود؛ لیکن آنان بدون تعقل در براهین وی، از سامری پیروی نمودند و مستحق عذاب سنگین الهی گردیدند.

اما آسیب بی‌خردی همچنان با قوم یهود باقی ماند. از این رو آنگاه که خداوند به نقد توده اهل کتاب عصر نزول قرآن پرداخته، ریشه انحراف و عدم تبعیت آنان از حق را عدم آگاهی ایشان از حقایق تورات بیان نموده و آنان را مؤمنانی خوانده است که از کتاب مقدس تنها اوهام و خیالاتی را در سر پرورانده و از آن فهمی نیافته‌اند (بقره / ۷۸). پروردگار این آسیب را در جامعه مسیحیان نیز ردیابی نموده و علت انحراف ایشان درباره حضرت عیسی علیه السلام را قضاوت ناآگاهانه معرفی کرده است (نساء / ۱۵۷). در این باره، عتاب‌های عامی نیز به چشم می‌خورد که می‌توان به آیه ۴۶ حج اشاره نمود که ضمن آنکه همگان را به سیر در زمین فراخوانده است، ایشان را عتاب کرده که مگر قلب‌هایشان تعقل نمی‌نماید و گوش‌هایشان نمی‌شنود که از آیات الهی عبرت نمی‌گیرند؟ از این رو، نزدیک‌ترین مردم به معرفت کسانی هستند که با نیت کشف حقیقت، به دلایل هر چیز نگریسته و بحث می‌کنند، ولو آنکه به خطا روند؛ زیرا اگر در طریقه استدلال یا موضوع بحث خطا نمایند، در قیامت مصون خواهند بود؛ چون در نهایت، عقل به فکر صحیح دست می‌یابد و دلایل واقعی کشف می‌گردد. اما کسانی که از بحث و استدلال حذر می‌نمایند، دورترین گروه برای رسیدن به معرفت هستند؛ زیرا راه علم را بر خود بسته و خردشان را از استدلال و منطق محروم کرده‌اند. لذا حتی اگر کورکورانه از مسیر

درستی تقلید نمایند، باز حقانیت آن را نفهمیده و به آن معرفت نمی‌یابند (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۷۵/۲). بنابراین هر گاه تعقل که جان‌مایه فهم وحی الهی است، کم‌رنگ شود، کتب آسمانی نیز کارکرد خویش را از دست داده و برداشت‌های ناروا از آنها، زمینه‌ساز انحطاط مؤمنان می‌گردد. لذا قرآن نفی عقلانیت و آگاهی در فهم شریعت را به مثابه مادر آسیب‌های وارده بر پیکره دین برشمرده و انحرافات هم‌چون کتمان اخبار حقانیت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در تورات (بقره/ ۷۶، ۷۷، ۱۰۱ و ۱۴۶)، تحریف برنامه‌ریزی شده تورات (بقره/ ۷۵؛ آل عمران/ ۷۸)، غرور و خودبرتربینی موحدان (بقره/ ۱۱۳)، تحقیر دیگران و خیانت در امانت به بهانه نزدیکی به پروردگار (آل عمران/ ۷۵) از سوی یهودیان را ناشی از جهل آنان خوانده است.

### ۳-۵. تأکید بر مقام مرجعیت نصوص وحیانی در شناخت حقایق دینی

سومین شیوه قرآن در مقابله با تبعیت کور از نخبگان، جایگزینی نصوص وحیانی به عنوان محور تعیین حق و باطل به جای افراد شاخص دینی است. در نگاه قرآن، یکی از اصلی‌ترین دلایل تقلید فکری عامه مردم از نخبگان، نامأنوسی آنان با کتاب آسمانی است که موجب شده کلام الهی به کناری رود و آرای افراد، شاخصه سنجش حق قرار گیرد. لذا هرچند مؤمنان بر اساس آنکه پیامبران جز حق نخواهند گفت، مکلف به اطاعت از ایشان گردیده‌اند، لیکن هیچ‌گاه از مقام انسان برگزیده‌ای که شایسته دریافت وحی شده، فراتر نرفته‌اند و پیوسته بر انسانیت آنان تأکید شده است (ابراهیم/ ۱۱). از این رو مسلمانانی که با شایع شدن خبر شهادت پیامبر از صحنه احد گریختند، مورد عتاب قرار گرفتند و به آنان اعلام شد که پیامبر در این میان پیام‌آوری بیش نبود که هرچند او نباشد، پیامش تا ابد جاودانه خواهد ماند (آل عمران/ ۱۴۴)؛ زیرا که حضرت محمد صلی الله علیه و آله سمتی جز رسالت از ناحیه خدا ندارد و دین هم دین خداست و با بقای خدا باقی است. از همین رو فراریان را نکوهش کرده که چرا دین شما بسته به حیات و ممات رسول خداست. دین اصلی پابرجاست و پیامبر وظیفه‌ای جز احیای آن ندارد و خود بسته به آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۷-۵۵/۴). لذا جایگاه کتاب آسمانی چنان والا است که برگزیده‌ترین بندگان الهی مبعوث می‌شوند تا آن را در راستای هدایت بشر اجرا نمایند؛ چنان که در

زیارت امین‌الله که به لحاظ متن و سند در زمره بهترین ادعیه است، در نخستین عبارات، امام معصوم را به سبب عمل به قرآن ستوده است: «السلام عليك يا امين الله... أشهد أنك... عملت بكتابه» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۲۵۷). همچنان که هر گونه قدرت تغییر کتاب آسمانی از پیامبران سلب شده (یونس/ ۱۵) و در صورت تخطی از وحی الهی، به مرگ و عذاب دشوار تهدید شده‌اند (حاقه/ ۴۴-۴۶).

از دیگر سو نیز همگان به تدبیر در وحی فراخوانده شده‌اند؛ چنان که حکمت نزول قرآن، تدبیر در آیات و تذکر به خردمندان بیان شده است (ص/ ۲۹). بر اساس آیه ۳۴ احزاب نیز همسران پیامبر به عنوان الگوی دینی جامعه موظف‌اند تا آنچه را که از کتاب و حکمت در منازل آنان خوانده می‌شود، فراگیرند. در آیه ۹۳ آل عمران نیز خداوند از عالمان یهود زمان پیامبر خواسته تا تورات را به ملاء عام آورده و بخوانند تا اختلافات حل شود. در مقابل در آیه ۸۲ نساء کسانی که بر اثر حجاب قلب، در قرآن تدبیر نمی‌نمایند، عتاب شده‌اند. در نتیجه، این همه تأکید قرآن بر جایگاه محوری کتاب‌های آسمانی و دعوت همه توحیدباوران و نه تنها قشری خاص به قرائت همراه با تدبیر، حاکی از آن است که یگانه راه اجرای شریعت در جامعه و جلوگیری از سوءاستفاده‌هایی به نام دین، گسترش فهم عمومی نسبت به نصوص وحیانی است؛ فهمی عمیق و فراگیر در جامعه که نه تنها از فشار طبقاتی می‌کاهد، بلکه کتاب الهی را نیز از آسیب‌ها و تحریفات مصون می‌دارد.

اما یهودیان در این باره بارها مورد عتاب قرار گرفته‌اند؛ از جمله آنکه کتمان تورات و تحریف آن به عنوان آسیب جامعه یهود معرفی شده که به سبب آن، خداوند مسلمانان را از اسلام اهل کتاب نومید ساخته است (بقره/ ۷۵-۷۹).

آیه ۷۸ آل عمران نیز بیانگر آن است که خواص فاسد یهود مدعیات خود را به گونه‌ای بیان می‌نمودند که دیگران گمان می‌کردند عباراتی از تورات را می‌خوانند؛ در حالی که آیات خودساخته‌ای بود که به حضرت حق نسبت می‌دادند. بی‌تردید امکان وقوع چنین تحریفات گسترده‌ای جز با بی‌اطلاعی عامه مردم از تورات میسر نیست. از این رو قرآن برای شکستن حصر فهم تورات در میان نخبگان، به آنان امر نموده که تورات را به منظور آشکار شدن حقیقت به میان آورند (آل عمران/ ۹۳) و توده

دینی یهود را به دور از مضامین وحیانی و مؤمن به اوهام و خیالات معرفی کرده است (بقره/ ۷۸). این در حالی است که نخبگان متعهد شده بودند که تورات را از مردم مخفی نمایند (آل عمران/ ۱۸۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲؟؟؟: ۹۰۴/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۵۵/۹؛ رشید رضا، ۱۹۹۰: ۲۲۷/۴). از این رو خداوند خطاب به اهل کتاب، یکی از اهداف بعثت پیامبر خاتم را آشکار نمودن حقایق پنهان تورات معرفی کرده است (مائده/ ۱۵). لیکن دروزه میثاق مذکور در آیه ۱۸۷ آل عمران را فراتر از عالمان اهل کتاب دانسته و وظیفه عالمان مسلمان را نیز رعایت این میثاق و بیان حقایق قرآن برای توده مردم بیان کرده است (۱۳۸۳: ۲۸۷/۷)؛ چنان که در دیگر آیات نیز به منظور پیشگیری از بروز آسیب تقلید و در پی آن انحراف مفاهیم الهی، مسلمانان به بازخوانی مکرر قرآن مأمور شده‌اند تا با انس و آگاهی از قرآن، آیات وحی را محور و فصل الخطاب مشکلات خویش قرار دهند (مزل/ ۲۰).

#### ۴-۵. آیات عتاب بر تقلیدگرایی

دیگر روش قرآنی در افزایش بینش اجتماعی دینداران و تعامل خردورزانه آنان با نخبگان، بررسی عتاب‌های وحیانی درباره تقلیدگرایی فکری در میان مردمان دیندار اعصار گوناگون است که به تبیین و کشف زوایای پنهان این آسیب می‌انجامد. قرآن کریم تأکید می‌کند که همه پیامبران الهی، با آسیب تقلید و جمود فکری مخاطبان در مسیر دعوت الهی خود مواجه بوده‌اند؛ برای نمونه، موضع‌گیری خصمانه امت مشرک حضرت ابراهیم علیه السلام در برابر دعوت توحیدی او، حاکی از آن است که ایشان افزون بر باورهای ناصواب دینی، بر باقی ماندن به سنت نیاکانشان نیز تعصب جاهلانه‌ای می‌ورزیدند. از این رو پرسشگرانه از دعوت توحیدی ابراهیم علیه السلام متعجب گشته بودند (انبیا/ ۵۳-۵۵).

سیر در آیات عتاب تقلیدگرایان، حاکی از آن است که بیشترین فراوانی این آیات مربوط به خطاب به معاصران قرآن به ویژه مشرکان است. از این رو آنان در آیات مختلف به سبب تمسک به سیره پدران و توجیه گناهان به وسیله آن، مورد عتاب قرار گرفته‌اند. در این باره می‌توان به آیات ۱۷۰ بقره و ۱۰۴ مائده و ۲۱ لقمان اشاره نمود که

آنگاه که مشرکان به ایمان به آنچه خداوند نازل نموده و پرهیز از پیروی از وسوسه شیطانی دعوت شدند، با استدلال به اینکه ما از روش پدرانمان پیروی می‌کنیم، از آن روی برتافته و سنت نیاکان خود را کافی دانستند. از این رو برخی مفسران با عنایت به آیه ۱۶۹ بقره که همگان را از پیروی خطوات شیطان نهی نموده، تقلید نابخردانه را یکی از موارد گام نهادن در خطوات شیطان توصیف نموده‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۹/۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۹۷/۲). علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۷۰ بقره، این عتاب را هرچند مرتبط با حرام نمودن حلال‌های الهی توسط مشرکان دانسته، لیکن برداشت عام از آن کرده است. وی تقلید از نیاکان و وابستگی به عادات قدیمی را چنان عنصر قدرتمندی دانسته که حتی مسلمانان را نیز تهدید می‌نماید و در مواردی از مدار عقل خارج می‌سازد (۱۳۷۴: ۶۳۲/۱).

آیه ۲۲ زخرف در بیانی دیگر به عمق این آسیب پرداخته است. در خلال این آیه، مشرکان سیره چندگانه پرستی خود را نه تنها به سنت نیاکانشان مستند ساخته‌اند، بلکه تبعیت از آنان را موجب هدایت خویش بیان نموده‌اند: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ» (زخرف/۲۲). این در حالی است که پذیرش بدون برهان عقاید گذشتگان، دلیلی جز تعصب و بازگشت به عقب ندارد؛ زیرا به طور طبیعی، عقل بشر در حال رشد و فهم والاتری است که تقلیدگرایی فکری مانع آن می‌شود (همان: ۶۳۵/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۷۶/۱).

سخنان مشرکان در آیه ۲۸ اعراف نیز انعکاس‌دهنده شکل دیگری از همین آسیب است. بر اساس این آیه، مشرکان در ارتکاب به فواحش به دو دلیل استناد جستند: نخست آنکه آن را امر الهی خواندند و دوم آنکه آن را سنت پدران خویش عنوان نمودند که از همین بیان می‌توان فهمید که تقلیدگرایی فکری چنان به انحراف آمیخته بود که به جای تأمل در درستی و یا نادرستی عمل خویش، هر عمل ناپسندی را به عنوان شریعت مرتکب شده و پشتوانه آن را رفتار خطای دیگران قرار داده و از خود رفع تکلیف نمودند. در حالی که با عنایت به تصریح این آیه بر نفی فرمان الهی به ارتکاب زشتی‌ها، عهدشکنی و معصیت با هیچ بهانه‌ای جایز نخواهد بود (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۴۱۷/۱).

آیه ۹۵ همین سوره نیز علت عبرت نگرفتن مشرکان از حوادث تلخ و شیرین ایام و عفو الهی را نگاه وابسته آنان به نیاکانشان بیان کرده است. از این رو شاید بتوان چنین برداشت نمود که تبعیت فکری فراوان ایشان از پدرانی که بنا بر نص قرآن، آنان نیز اهل خرد نبودند، مانع شده تا حقایق را دریابند و با امتحانات الهی مسیر حق را باز یابند. اما واکنش حضرت حق در برابر استدلال سست و بی پایه ایشان، پیوسته عتاب بر نگاه مقلدانه و امر به تعقل بوده است. لذا در آیات ۱۷۰ بقره و ۱۰۴ آل عمران، ایشان را با استفهامی انکاری مؤاخذه نموده که آیا پدران شما می اندیشیدند و یا علم داشتند که به سنت آنان اقتدا می کنید؟ از این رو بسیاری از مفسران چنین استنباط نموده اند که پیروی از انسان های آگاه و خردمند مورد تأیید خداوند است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۹/۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۱۹/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۷۶/۱).

خداوند در آیات متعدد، مسلمانان را به پیروی از حق و عدم وابستگی فکری به پدران و برادران و دیگران فراخوانده تا هیچ یک از تعلقات دینی، مانع خردورزی آنان نشود و مسیر هدایت را غبار آلود نسازد (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۷۶/۳):

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا آبَاءَكُمْ وَلَا إِخْوَانَكُمْ أُولَئِكَ إِن اسْتَبَوْا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (توبه / ۲۳؛ نیز ر.ک: توبه / ۲۴؛ مجادله / ۲۲؛ ممتحنه / ۳-۱).

## ۵-۵. آیات بیان سرانجام تقلیدگرایان

راهکار پایانی ارائه شده در این نوشتار، بیان سرگذشت تقلیدگرایان در سرای آخرت است که آیات متعددی بدان پرداخته است. در تمامی این آیات، به رغم آنکه در ظاهر هنوز صحرای محشری برپا نشده و گفتگویی میان دوزخیان رخ نداده، همه افعال به شکل ماضی به کار رفته است. از این رو مفسران در تبیین این ساختار ادبی، نظریاتی همچون قطعی بودن تحقق این مجادلات میان دوزخیان (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۴/۱۴) و یا وقوع آن در عالم معنا را بیان نموده اند (قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۵۲/۵).

آیات قرآنی پیرامون این مقطع به دو گونه سخن گفته اند. برخی آیات به مکالمه میان نخبگان گمراه کننده و توده گمراه شده پرداخته و دسته دوم آیات، عذاب را مختص هر دو گروه امام و امت ضلالت پیشه توصیف نموده اند. در ادامه، شواهد

و حیانی گوناگون بررسی می‌شود.

### ۵-۱. مجادله میان دوزخیان

اگر در این دسته از اُم‌الفتنه و کسی که در رأس همهٔ نخبگان گمراه‌کننده قرار گرفته، شروع نمایم، آیات مجادلهٔ شیطان با دوزخیان در سورهٔ ابراهیم یاری‌دهنده است. در آیهٔ ۲۲ این سوره که به واقع از کلیدی‌ترین آیات در این باره است، شیطان آن هنگام که به تعبیر قرآن همه چیز به پایان رسیده و راهی برای بازگشت آدمی باقی نمانده است، وی را به حقانیت وعده‌های الهی و خلف وعدهٔ خویش آگاه می‌سازد. سپس در عبارتی تأسف‌بار ادعا می‌کند که بر آدمیان هیچ تسلط و حجتی نداشته، جز آنکه او دعوت کرده و بشر اجابت نموده است. با عنایت به اینکه خداوند سخن شیطان را رد نموده و در پایان آیه نیز عذاب دردناک را برای ظالمان توصیف کرده است، می‌توان به صحت این مجادلات پی برد. افزون بر آنکه این آیه، هم‌آوا با آیات مکرری است که از رسوایی و طرد شدن مجرمان، هم از سوی نیکان و هم سران گمراه‌کنندگان سخن گفته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۲۹۰/۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۲/۱۲). نکتهٔ قابل تأمل در ملامت شیطان آن است که به وضوح از اختیار آدمی و مسئولیت وی در قبال مسیری که انتخاب می‌نماید، سخن گفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۴/۱۲-۶۵). در این زمینه از آیات ۱۶ و ۱۷ حشر نیز می‌توان سود جست. خداوند در این آیات، مکر شیطان را مثال زده که آدمی را به کفر فرمان می‌دهد، اما آنگاه که انسان کافر شد و از حق روی گرداند، از او براءت جسته و اظهار خوف نسبت به خداوند می‌نماید. لیکن خداوند شیطان و مردم اغواشده را ظالم خوانده و عاقبت هر دو را خلود در آتش بیان فرموده است. از این رو در آیهٔ ۱۸ همین سوره، مؤمنان را دوباره به تقوای الهی امر نموده تا بر لزوم کسب توشه برای پیمودن مسیر پریچ و خم رسیدن به بهشت ابدی، هوشیار و آگاه باشند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۱۱/۲۹). پس از این آیات، به نمونه‌های فراوان دیگری در سوره‌های سبأ، اعراف، غافر و احزاب می‌توان اشاره نمود که به مکالمهٔ میان نخبگان و خواص گمراه دوزخی، که هریک دیگری را متهم نموده و عاقبت هر دو عذاب می‌شوند، پرداخته‌اند. بنا بر نقل آیات ۶۴ تا ۶۸ احزاب، تودهٔ مردم آن هنگام که با صورت به دوزخ پرت می‌شوند و



مورد لعن خداوند قرار می‌گیرند، به حال خود تأسف می‌خورند که چرا از خداوند و پیامبرش اطاعت نکردند و می‌گویند: بارالها ما از سروران و بزرگان خویش پیروی کردیم و آنان ما را گمراه نمودند. پس آنان را به لعنتی بزرگ لعنت فرما و به عذابی دو برابر مجازاتشان نما؛ زیرا هم خود گمراه بوده و هم ما را اغوا نمودند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۲/۱۶). در آیه ۳۸ اعراف نیز آن هنگام که هر گروه از دوزخیان وارد می‌شوند، برادران و امت خویش را نفرین می‌نمایند و عوام باز از خداوند درخواست می‌نمایند که بزرگان و خواص را به سبب ایفای نقشی که در گمراهی آنان داشته‌اند، دو برابر عذاب نماید. اما در این هنگام نخبگان زبان به اعتراض می‌گشایند که شما بر ما فضیلتی نخواهید داشت، بلکه شما نیز در ازای آنچه آگاهانه انجام داده‌اید، عذاب می‌شوید (اعراف/ ۳۹). لیکن پاسخ خداوند وعده به عذاب دو برابر هر دو گروه است: ﴿قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (اعراف/ ۳۸). مفسران عذاب پیشوایان ضلالت را به سبب گمراهی و رهبری گمراهان، و عذاب پیروان آنان را نیز به سبب گمراهی و تقلید نابخردانه از نخبگان فاسد، دو برابر توصیف نموده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۲/۳). هرچند برخی نیز عذاب دو برابر را برای همه نخبگان و توده‌های گمراه یکسان ندانسته، بلکه عذاب هر کسی را به اندازه استحقاق او و نقشی که در ترویج ضلالت در فضای عمومی جامعه ایفا نموده، توصیف کرده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۲۵/۱۱).

اما آیات سوره‌های غافر و ابراهیم از موضعی دیگر به این مجادلات پرداخته‌اند. در خلال این آیات، عوامی که خرد خود را با تقلید فکری از نخبگان معاوضه نموده و اکنون مغبون شده و به دوزخ گرفتار آمده‌اند، از بزرگان خود می‌پرسند: آیا می‌توانید از عذاب پیروان خویش بکاهید؟ لیکن آنان با اظهار تأسف چنین بیان می‌کنند که ما نیز همچون شما به عذاب الهی مبتلا گشته‌ایم و اکنون صبر و یا فزع یکسان بوده و چیزی از آن نمی‌کاهد و تنها حکم الهی است که میان بندگان داوری می‌نماید (ابراهیم/ ۲۱: غافر/ ۵۶-۴۵). در سوره غافر که این مجادله میان فرعون و توده مردمی که وی را یاری نمودند، رخ می‌دهد، آنان از نگهبانان برزخ خواهان تخفیف عذاب الهی نیز هستند. اما آن‌چنان میان ایشان و رحمت الهی فاصله افتاده که این درخواست بدون اجابت می‌ماند، به سبب آنکه پیامبرانی را که با بینات و براهین روشن به سویشان آمده‌بودند،

انکار نمودند (غافر/ ۴۹-۵۰).

در آخرین دسته از این آیات نیز توده مردم که به «الذین استضعفوا» لقب گرفته‌اند، در برابر خواصی که به «الذین استکبروا» نامیده شده‌اند، زبان به اعتراض گشوده و گمراهی خود را ناشی از وجود آنان می‌دانند (سبأ/ ۳۱). اما این نخبگان نیز از بر دوش کشیدن خطای پیروان خویش حذر می‌نمایند؛ با این بیان که این ما نبودیم که شما را از هدایت، آنگاه که به سوی شما آمد، بازداشتیم، بلکه شما خود گناهکار و مجرم بودید. باز این مجادله در آیه بعد نیز ادامه می‌یابد و عامه مردم با این استدلال که این مکر و دسیسه شبانه‌روزی شما بود که ما را به کفر الهی و گرایش به شرک فرمان می‌داد، تلاش می‌نمایند تا نخبگان را متهم جلوه دهند. لیکن با فرارسیدن عذاب الهی، تأسف و ندامت هر دو گروه آشکار شده و غل و زنجیرهای عذاب به ازای آنچه هر یک از کافران مرتکب شده‌اند، بر گردنشان افکنده می‌شود (سبأ/ ۳۲-۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۵۷۷-۵۷۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/۲۰۸-۲۰۹).

### ۵-۵-۲. عذاب امام و امت کفرپیشه

گروهی دیگر از آیات، به وعده قطعی عذاب هر دو گروه نخبگان و عوام گمراه‌شده تصریح نموده‌اند؛ چنان که در آیات وحی، بر عذاب قوم فرعون و غرق شدن همه آنان تأکید شده است (طه/ ۷۸-۷۹؛ یونس/ ۹۰).

عبده با تکیه بر آیات ۹۶ تا ۹۹ هود که فرموده‌اند: «موسی را با آیات و براهین روشن به سوی فرعون و بزرگانش فرستادیم اما امت فرعون از امر او تبعیت کرده و در نهایت نیز با رهبری او به آتش داخل شدند»، به نقش ملأ فرعون اشاره کرده است. به اعتقاد عبده، بزرگان دربار در امور دولتی جایگاه مشورتی داشته و در مقابله فرعون با حضرت موسی علیه السلام یاریگر او بودند. چنان که در صدور دستورات فرعون در خصوص مقابله با حضرت موسی علیه السلام، همچون برگزاری مسابقه و فراخواندن ساحران، قتل ساحران، تهدید حضرت موسی علیه السلام به مرگ، ساختن برج برای رقابت با خدای یگانه و تشدید فشارها علیه بنی اسرائیل، با فرعون هم‌نوا بودند و سرانجام به سرپرستی وی داخل در عذاب شدند (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۱۲/۱۲۴).

وعدۀ عذاب خداوند نسبت به فرعون - که به حق وی را به سبب جبروت و طغیانگری و حيله گری فراوان و ادعای کم نظیر خدایی اش می توان در زمره پرنفوذترین نخبگان گمراه کننده قرار داد- و توده ای که رشته افکارشان را به دست گرفته بود، در آیات دیگری نیز بیان شده است؛ از جمله آنکه خداوند از فرعون و امتش که با حیلت آنان را فریفته و به رکود فکری کشانده بود، انتقام گرفته و همه را به عذابی عبرت آموز مبتلا نمود (زخرف/ ۵۴-۵۶)؛ چنان که این معنا در سوره هود نیز تأکید شده است. از این رو پس از آنکه قوم فرعون، دعوت توحیدی حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام را که با نشانه های آشکاری از سوی خداوند همراه بود، رها کرده و از فرمان سفیهانه فرعون پیروی نمودند، خداوند لعنت هر دو جهان را بدرقه راه آنان کرد و فرعون را در حالی که قوم گمراه خود را به دوزخ وارد می نماید، توصیف نمود (هود/ ۹۶-۹۹؛ طوسی، بی تا: ۶۱-۵۸/۶؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱۱۷/۷-۱۱۸).

در آیات ۳۹ و ۴۰ قصص نیز پس از آنکه بر عذاب فرعون و امتش تصریح نموده، فرعون را امام و پیشوای دوزخیان لعنت شده بی یاور خوانده است:

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى التَّارُوتِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصُرُونَ\* وَأَتَّعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِمَّنْ الْمُقْبِحِينَ﴾ (قصص / ۴۱-۴۲).

در آخرین حلقه از این زیرمجموعه نیز اشاره به آیات تکان دهنده سوره غافر حائز اهمیت است. در آیات ۴۵ و ۴۶ این سوره، آل فرعون به شدیدترین مرتبت عذاب دوزخ وارد گشته و آتش صبح و عصر بر ایشان عرضه می شود.

در نهایت از بررسی تمامی آیات عتابی که در دنیا و آخرت شامل خطاکاران می گردند، می توان نتیجه گرفت که ذکر همه این مثالها و تأکیدات مکرر قرآنی، به منظور هوشیاری آدمی در استمداد از خردورزی و بینش روشن در فهم دین است. به دیگر سخن، همه این تصریحات قرآنی بر عذاب و مؤاخذه امام و امت خطاکار، به جهت آن است که انسان هیچ گاه مسئولیت خطیر خویش را در چگونگی کسب صحیح راه و روش دینی اش فراموش ننماید و با تقلید فکری از دیگران دچار وهم رفع تکلیف از خود نگردد. بلکه به وعده الهی در هدایت جهادگران راهش: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...﴾ (عنکبوت/ ۶۹) اعتماد نموده و در جستجوی حقیقت برخیزد و به

فرمایش قرآن به سیره اولوالباب هدایت یافته اقتدا نماید و با بررسی آرای گوناگون، برترین آن را برگزیند (قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۲۷۹/۹)؛ چنان که رسول خدا مأمور شد تا به مشرکان اعلام نماید که خود و مؤمنانش با بصیرت و آگاهی به سوی حق دعوت می‌نمایند و از شرک حذر می‌کنند (یوسف/۱۰۸). همان طور که بندگان نمونه الهی نیز در آیه ۶۳ فرقان، به خردورزی و هوشیاری معرفی شده‌اند. این افراد که در لسان قرآن، «عباد الرحمن» لقب گرفته‌اند، حتی در پذیرش آیات الهی مقلدانه عمل نکرده و با چشمی باز راه هدایت خویش را برمی‌گزینند (فرقان/۷۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۸/۱۵). از این رو طبری به مذمت دیندارانی پرداخته که حتی برخی قاریان قرآن نیز هستند، اما کورکورانه دین خود را می‌پذیرند، و آنان را به سبب عدم خردورزی در مفاهیم دینی، خارج از گروه «عباد الرحمن» به شمار آورده است (طبری، ۱۳۷۲؟؟؟: ۲۸۴/۷).

### نتیجه‌گیری

با استناد به آیاتی که گذشت، قرآن کریم از تبعیت بدون تعقل توده‌های مردم از گروه‌های مرجع به ویژه پدران، حاکمان و عالمان به شدت انتقاد کرده و در صدد اصلاح این آسیب و ارتقای بینش جامعهٔ موحدان برآمده است؛ از جمله آنکه بر مسئولیت‌پذیری انسان در قبال اعمالش تأکید کرده، وی را به خردورزی مأمور ساخته و بی‌خردان در باورهای دینی را نکوهش کرده است. در سومین مرحله، بر آموزه‌های کتب آسمانی تأکید نموده تا به عقل آدمی جهت بخشند. در چهارمین اسلوب، تقلیدگرایان به سبب بی‌خردی نکوهش شده‌اند و در نهایت با هشدار نسبت به عاقبت سوء مقلدان و رهبران فاسد، مسلمانان را از تقلید در اعتقادات بر حذر داشته است. از این رو هر انسان مکلفی موظف است که در چگونگی کسب دین خویش بیندیشد و از میان اقوال گوناگون، همه را شنیده و بهترین را برگزیند که این از منظر قرآن، راه خردمندان هدایت یافته است (زمر/۱۸).

## کتاب شناسی

۱. ابن ابی الحدید معتزلی، عزالدین ابوحامد عبدالحمید بن هبة الله بن محمد بن محمد مدائنی، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ترجمه احمد جنتی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، بی تا.
۴. ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، شرح جمال الدین محمد خوانساری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۹۱ ش.
۸. همو، تفسیر موضوعی قرآن (قرآن در قرآن)، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۹. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. دروزه، محمد عزة، التفسیر الحدیث، چاپ دوم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
۱۱. دلشاد تهرانی، مصطفی، رهنان دین؛ آسیب شناسی دین و دینداری در نهج البلاغه، تهران، دریا، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ ش.
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن حکیم الشهیر بتفسیر المنار، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰ م.
۱۵. روشه، گئی، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نی، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، چاپ دوم، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ ق.
۱۹. همو، معانی الاخبار، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ق.؟؟؟
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۱. طبرسی، امین الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح رضا ستوده، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۲۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۴. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۵. عابدی، فخرالسادات، «تقلید و تحقیق در منطق قرآن»، فصلنامه بینات، شماره ۶۶، ۱۳۸۹ ش.
۲۶. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، نهج الحق و کشف الصدق،

بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۹۸۲ م.

۲۷. عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، کتاب التفسیر، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.

۲۸. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۲۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.

۳۰. قرشی بنابی، سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.

۳۱. کراچکی طرابلسی، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان، کنز الفوائد والتعجب، تهران، فردوسی، بی تا.

۳۲. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.

۳۳. کوئن، بروس، مبانی جامعه شناسی، ترجمه و اقتباس غلامعباس توسلی و رضا فاضل، چاپ چهارم، تهران، سمت، ۱۳۷۵ ش.

۳۴. لوبون، گوستاو، روان شناسی توده ها، ترجمه کیومرث خواجوی ها، تهران، روشنگران، ۱۳۶۹ ش.

۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

۳۶. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۳۷. مطهری، مرتضی، انسان بر آستان دین (خلاصه کتاب نبرد حق و باطل)، تهران، انتشارات امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۰ ش.

۳۸. همو، ده گفتار، تهران، صدرا، ۱۳۸۲ ش.

۳۹. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم - تهران، التمهید - سمت، ۱۳۷۹ ش.

۴۰. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.

۴۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ ق.

۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

۴۳. همو، کلیات مفاتیح نوین، تحقیق احمد قدسی و سعید داودی، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۸۴ ش.

۴۴. واقدی، محمد بن عمر، مغازی؛ تاریخ جنگ های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ ش.

# واکاوی تفسیر آیه حدّ سرقّت به آیه ﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾

(به عنوان یکی از مستندات روایی روش تفسیری قرآن به قرآن)\*

- مهدی عبادی<sup>۱</sup>
- سیدمحمد مرتضوی<sup>۲</sup>
- محمدابراهیم روشن ضمیر<sup>۳</sup>

## چکیده

یکی از کارآمدترین و بهترین روش‌های تفسیر قرآن، استفاده از قرآن در تفسیر خودش می‌باشد. مفسران قرآن به قرآن ادله‌ای بر اعتبار و صحت این روش اقامه کرده و این روش را برگرفته از سیره معصومان علیهم‌السلام دانسته‌اند. آیه سرقّت (مانده / ۳۸) از بارزترین مصداق‌های این سیره است که این مفسران بدان تمسک نموده و بر همین اساس جنبه تعلیمی بودن این سیره را در روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام به مرحله ظهور و اثبات رسانده‌اند. اما باید توجه داشت که همه روایات تفسیری قرآن به قرآن اهل بیت علیهم‌السلام جنبه تعلیمی نداشته و برخی وجوه دیگر نیز در آن‌ها وجود دارد.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (mahdi.ebadi.mail@gmail.com).
۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (mortazavi-m@um.ac.ir).
۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (roushan1344@yahoo.com).

هرچند در روایت امام جواد علیه السلام آیه سرت به آیه «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» (جن / ۱۸) تفسیر، و مقدار قطع دست دزد بر اساس آن تعیین شده است، اما واکاوی مسئله نشان می‌دهد که این روایت هیچ جنبه تعلیمی ندارد و امام صرفاً برای اسکات مخالف و تأیید حکم تشریح شده، از تأویل و لوازم معنای یک آیه (جن / ۱۸)، آیه‌ای دیگر (آیه سرت) را فهمانده است.

وجود روایت‌های دیگر ذیل آیه سرت و استناد به آیاتی دیگر (تبیین ادله‌ای دیگر) در تفسیر آیه مذکور و نیز بررسی تفسیری واژگان «ید» و «مساجد»، مؤید این مطلب است. علاوه بر همه این مطالب، اصلاً طرفداران نظریه تفسیر قرآن به قرآن، احکام فقهی را از دایره تفسیر قرآن به قرآن خارج و جزء مستثنیات دانسته‌اند. **واژگان کلیدی:** آیه سرت (مائده / ۳۸)، آیه ۱۸ سوره جن، مساجد، حد سرت، تفسیر قرآن به قرآن.

#### مقدمه

یکی از کارآمدترین روش‌های تفسیر قرآن، روش تفسیری قرآن به قرآن است (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۲: ۱۳۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۹/۳) که برخی پیشنهادش را به بلندای تاریخ اسلام می‌دانند (سیوطی، ۱۳۸۰: ۲۵۳/۲؛ ذهبی، بی‌تا: ۴۱/۱). در عصر حاضر، نظریه پردازی برای مبانی و قواعد این روش تفسیری، پیشرفت چشمگیر آن را در گرایش‌های مفسران به دنبال داشته و بسیاری را به عرصه استفاده از این روش تفسیری کشانده است.<sup>۱</sup>

یکی از ادله این روش تفسیری، تمسک به سیره معصومان علیهم السلام می‌باشد که از این روش در برداشته‌های خود از قرآن کمک می‌گرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۷۰/۱) و بسیاری از روایات را می‌بینیم که بر این شیوه استوارند و ما را به آن رهنمون می‌سازند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۱).

یکی از معروف‌ترین آیاتی که طرفداران شیوه تفسیری قرآن به قرآن به عنوان شاهدی بر درستی و اعتبار این روش نزد اهل بیت علیهم السلام می‌آورند، آیه ۳۸ سوره مائده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۶۹/۱). روایات برای بیان و تفسیر حد قطع دست سارق که در این آیه ذکر شده، به آیه ۱۸ سوره جن که مالک مساجد را خداوند می‌داند، ارجاع داده‌اند

۱. برای اطلاع بیشتر درباره این روش تفسیری، مبانی و قواعد آن، ر.ک: حجتی، ۱۳۸۴: ش ۴۰/۱۱؛ اسعدی، بی‌تا: ۳۲۰/۸؛ فتحی، ۱۳۸۸: ش ۱۳۶؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ش ۶۰.



(سبحانی تبریزی، ۱۴۲۲: ۱۴۲). بر همین اساس، واژه «ید» به انگشتان تفسیر شده و لذا فقط انگشتان دست دزد قطع می‌شود. بنابراین حتی کف دست شامل حکم نمی‌شود، چه رسد به سایر اجزا مثل مچ، مرفق و... .

با توجه به وجود اختلافات گسترده بین مذاهب اسلامی دربارهٔ محدودهٔ قطع دست سارق، بحث از این آیه و تعیین مفهوم دست نیز از جهت فقهی دارای اهمیت است. فارغ از بحث‌های جزئی فقهی، دیدگاه مشهور فقهای شیعه در مسئلهٔ قطع دست سارق، همان است که اشاره شد؛ یعنی دست دزد از کف و در واقع از مفاصل انگشتان قطع می‌شود و انگشت شست باقی می‌ماند.

دلیل فقهای شیعه، روایات زیادی است مبنی بر اینکه دست دزد، نه از مچ - مطابق با فتوای مشهور اهل سنت -، بلکه از مفصل انگشتان - غیر از انگشت شست - باید قطع شود (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۴۸۲؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۹: ۵۰۸/۱۴؛ هذلی حلی، ۱۴۰۵: ۵۵۹؛ محقق اردبیلی، ۱۴۱۶: ۲۳۸/۱۳؛ طباطبایی حائری، ۱۴۲۲: ۵۷۲/۱۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۱۴۲).

اما این سؤال جدی مطرح است که چطور تفسیر قرآن به قرآن، این مسیر را هموار نموده و مستند حکم را پیش روی مفسران و فقیهان قرار داده است؟

مراجعه به منابع روایی و تفسیری روشن می‌سازد که تفسیر امام جواد علیه السلام از آیهٔ سرقت و قرار دادن آن در کنار آیهٔ «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ...»، یکی از مؤیدات این حکم است. امام جواد علیه السلام در مجلس معتصم و در جواب جمعی از فقهای مذاهب که دربارهٔ حدِّ قطع دست سارق سؤال کرده بودند، آیهٔ «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ...» را به عنوان مؤید فتوای خود در این بحث بیان فرمود (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۳/۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۹۱/۷۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۲۰/۱).

### طرح بحث

گفته شد که یکی از ادلهٔ روش تفسیر قرآن به قرآن، سیرهٔ معصومان علیهم السلام است. شایان ذکر است که رد یا نقد روش تفسیر قرآن به قرآن یا حتی نقد همهٔ مستندات روایی این شیوهٔ تفسیری، از حوصلهٔ این جستار بیرون است و این جستار تنها یک روایت را به عنوان یکی از شاخص‌ترین مستندات روایی این روش تفسیری مورد واکاوی قرار

می‌دهد. از آنجا که هر گاه صحبت از تأیید روش تفسیر قرآن به قرآن در روایات یا سیره معصومان علیهم‌السلام می‌شود، نوعاً به روایت امام جواد علیه‌السلام در ذیل آیه سرقه استناد می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۵/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۶۹/۱؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۲: ۱۴۲)، به گونه‌ای که گویا طرفداران این شیوه تفسیری، مستند روایی دیگری غیر از این روایت ندارند یا بر این باورند که دیگر مستندات روایی به این وضوح و روشنی نیست، این روایت - جدای از بحث‌های گسترده فقهی - اهمیتی بسیار دارد.

از دو زاویه می‌توان به این روایت نگریست. یک زاویه نگاه این است که با بررسی محتوایی و تفسیری این روایت روشن نماییم که آیا می‌توان در تفسیر آیه سرقه به روایت منسوب به امام جواد علیه‌السلام استناد کرد یا نه؟ زاویه نگاه دیگر این است که آیا این روایت را می‌توان به عنوان مستند روایی تفسیر قرآن به قرآن به شمار آورد؟ گرچه ما از همین زاویه به روایت نگاه کردیم، اما روشن است که بررسی این بُعد از روایت، متوقف بر بررسی زاویه نگاه اول است.

استناد به این روایت به عنوان شاهی بر تأیید و صحت روش تفسیر قرآن به قرآن، موضوعی مسلم و تردیدناپذیر شمرده شده است. اما آیا به راستی چنین است؟ آیا نسبت تفسیری ادعایی بین این دو آیه، حقیقی و پذیرفتنی است؟ آیا استناد امام علیه‌السلام به آیه ﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ برای تعیین حد قطع «ید» در آیه قطع دست سارق، از باب تفسیر قرآن به قرآن است؟

پس در واقع مسئله اصلی این نوشتار آن است که آیا این روایت می‌تواند مستند روایی روش تفسیر قرآن به قرآن باشد.

### بررسی تفسیری آیه سرقه

برای روشن‌تر شدن بحث، به بررسی اجمالی تفسیر آیه از نگاه مفسران، به ویژه مفسران قرآن به قرآن می‌پردازیم. آیه شریفه می‌فرماید: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾؛ و مرد و زن دزد را به [سزای] آنچه کرده‌اند، دستشان را به عنوان کیفری از جانب خدا ببرید و خداوند توانا و حکیم است.

## الف) شرح واژگان

«سرفت» به معنای دزدی کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵۵/۱۰؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۲۵۸/۳)؛ یعنی چیزی را از مال دیگری بدون حق و به صورت پنهانی بگیرند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۰۸).

در مورد «ید» گفته شده که همان دست معروف انسانی (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۰۱/۸) و عضوی از بدن انسان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۹) است که از کتف تا سر انگشتان را شامل می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۱۹/۱۵). همچنین در اصطلاح عبارت از چیزی است که وسیله اجرای عمل شود؛ خواه مادی باشد یا روحانی، و دست انسان از مصادیق این معناست (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۶۸/۷) و چون سرفت در ظاهر به وسیله دست صورت می‌گیرد، حکم به قطع دست تجاوزکننده و خائن شده است تا از خیانت جلوگیری شود (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ۶۷۵/۲).

اما «نکول» عبارت است از برگشتن از آنچه اقتضای ثبات و دوام دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۱/۵)، با هدف مجازات کردن و در تنگنا قرار دادن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۷۷/۱۱) و این معنا نزدیک به نکوص، به معنای رجوع کردن از چیزی است که به اقتضای عقل یا شرع لازم گردیده است (همان: ۱۰۱/۷؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۸۹/۴).

## ب) ظرافت‌های تفسیری

برخی از ظرافت‌های این آیه عبارت‌اند از:

الف) جهت تناسب این حکم با موضوع آیات قبلی سوره - که قتل و قطع (دست و پا) و تبعید افراد محارب بود که به عنوان ریشه کن کردن فساد و افساد بیان شده بود، اشاره می‌شود که اگر افساد تنها با عضوی چون دست صورت بگیرد، لازم است که آن عضو را قطع کرد (جعفری، ۱۳۷۶: ۱۵۱/۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۴۸/۸).

ب) ید در قرآن به طور استعاره در چند معنا به کار رفته است:

۱. قلمرو اختیار، همچنان که در این آیات به کار رفته است: ﴿أَوْ يَغْفُوا الَّذِي بِبَيْتِكَ عُقْبُهُ﴾ (النَّكَاحُ، بقره/ ۲۳۷) و ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران/ ۲۶).
۲. بذل و بخشش و بخل و امساک: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ

يَدَاةً مَبْسُوطَتَانِ ﴿مائده/ ۶۴﴾. يد مبسوطه و يد مغلوله در این آیه به معنای قدرت و سلطه نیز می‌تواند باشد.

۳. مباشرت: ﴿قَالَ يَا إِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ يَدَيَّ﴾ (ص/ ۷۵). یعنی مباشر خلقت او خودم بودم و شاید «ید» در اینجا کنایه از قوت و قدرت باشد.

۴. قدرت و نیرو: ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ (ص/ ۴۵) و ﴿فَسَبْحَانَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (یس/ ۸۳).

اما باید گفت که در آیه سرقه، «ید» در معنای ظاهری و مادی اش تنها بر انگشتان دست، یا دست تا مچ، یا دست تا مرفق، یا دست تا شانه صدق می‌کند و مرتبه اول آن انگشت‌هاست که معمولاً دزدی هم به وسیله آن‌ها صورت می‌گیرد و از این لحاظ به صورت جمع تعبیر شده است. از جهت دیگر، چون عنوان سارق و سارقه به نحو کلی ذکر شده و جنس سارق مدنظر بوده است، پس به اعتبار مصادیق، جمع آوردن این کلمه مناسب‌تر می‌باشد (کاظمی، ۱۳۶۵: ۲۰۴/۴).

البته شاید علت اینکه کلمه «ید» به صورت جمع آمده، با اینکه سارق و سارقه دو نفرند، آن باشد که اگر به صورت تشبیه می‌آمد، این معنا استفاده می‌شد که هر دو دست آن‌ها بریده شود، در حالی که چنین نیست و فقط یک دست آن‌ها (دست راست) بریده می‌شود و لذا جمع بسته شد تا دلالت بر یک دست آن‌ها کند و این درباره اعضای فرد بدن نیز جاری است، مانند قلوبکما، بطونکما (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ۶۷۵/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۳۹/۵) و تقدیم سارق بر سارقه از آن جهت است که دزدی بیشتر از مردان سر می‌زند تا از جنس زنان (خطیب، ۱۹۶۷: ۱۰۹۵/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹/۷).

ج) هرچند بحث ما فقهی نیست، برای روشن شدن ابعاد و زوایای بحث، شایسته است که به طور مختصر به برخی نکات فقهی مرتبط اشاره کنیم.<sup>۱</sup> آیه شریفه، حکم کلی دزدی را بیان کرده و احکام جزئی آن را به سنت واگذاشته است. این احکام در کتب فقهی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته‌اند (برای اطلاع و تفصیل بیشتر رک: هذلی حلی، ۱۴۰۵: ۶۰۵؛ موسوی گلپایگانی، بی‌تا: ۳۴۲؛ سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۳۵۰/۲؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۳۸۰/۲).

۱. لازم به ذکر است که در قانون جمهوری اسلامی ایران نیز حکم حد برای سارق و بریدن دست سارق وجود دارد. در ماده ۱۹۸ قانون مجازات اسلامی، شرایط و حد سارق بیان شده است.

از نظر فقه شیعه فقط چهار انگشت دزد بریده می‌شود و کف دست و انگشت ابهام باقی می‌ماند. ولی اهل سنت معتقدند که دست دزد از ساعد بریده می‌شود. دلیل شیعه، روایات منقول در این باره به ویژه روایت معروف امام جواد علیه السلام است که در محفل معتصم با ابن ابی داود قاضی وقت درباره محل قطع دست دزد مباحثه کرد و با استدلال به آیه **﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ...﴾** که محل سجده را مخصوص خدا می‌داند، ثابت کرد که فقط انگشتان دست دزد بریده می‌شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۳/۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۹۱/۷۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۲۰/۱). کیفیت اجرای حد سرفقت نیز بدین صورت است که در دزدی اول، چهار انگشت دست راست او قطع می‌شود و اگر برای بار دوم دزدی کرد، پای چپ او تا قوزک پا بریده می‌شود و در نوبت سوم به حبس ابد محکوم می‌شود و اگر بار چهارم و در زندان دزدی کند، کشته می‌شود (راوندی، ۱۴۰۵: ۳۸۰/۲؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۶۲/۴؛ طبری کیهزاسی، ۱۴۰۵: ۷۱/۳).

### بررسی تفسیری آیه ۱۸ سوره جن

این آیه از زبان جنیان مؤمن به هنگام دعوت دیگران به سوی توحید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۵/۲۵) چنین می‌فرماید: **﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾**؛ مساجد از آن خداست، پس در این مساجد احدی را با خدا نخوانید.

توضیح اجمالی آیه با در نظر گرفتن آیات سابقش این است که: بگو به من وحی شده که چند نفر جنتی چنین و چنان کردند و نیز به من وحی شده که مساجد مختص به خدای تعالی است، پس تنها او را عبادت کنید و غیر او را نخوانید و عبادت نکنید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۸/۲۰).

این آیه عطف بر آیه **﴿أَنَّهُ اسْتَمَعَ﴾** (جن / ۱) می‌باشد و جمله **﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾** به منزله تعلیل برای جمله بعد است که می‌فرماید: «پس با خدا احدی را نپرستید و نخوانید». پس در حقیقت، تقدیر آیه چنین است: «لا تدعوا مع الله أحدًا غیره لأن المساجد لله»؛ با خدا احدی غیر او را نخوانید، برای اینکه مساجد تنها مال اوست.

مراد از «دعا» عبادت و پرستش است و در جای دیگر هم عبادت را دعا و دعا را عبادت خوانده (همان: ۷۷/۲۰) و فرموده است: **﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ**

يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾؛ پروردگارتان گفته که مرا بخوانید تا دعایتان را استجاب کنم؛ چون کسانی که از عبادت من استکبار می‌ورزند، به زودی در کمال خواری داخل جهنم خواهند شد.

### وجوه معنایی مساجد

در اینکه منظور از «مساجد» در اینجا چیست، تفسیرهای گوناگونی ذکر شده است. اما همه تفاسیر ارائه شده، در سه نظریه اصلی که از بقیه مهم‌تر و مشهورترند، قابل دسته‌بندی هستند.

#### الف) مکان عبادت (مسجد)

طبق نظر برخی، مراد از آن کعبه است و منظور از مساجد را مسجدالحرام دانسته‌اند و یا منظور مسجدالحرام و مسجدالاقصی هستند که در زمان نزول تنها مسجدها بوده‌اند (ر.ک: حقی برسوی، بی‌تا: ۱۹۷/۱۰). اشکالی که به این سه قول وارد است، آن است که کلمه «مساجد» جمع است و بر یک یا دو مسجد منطبق نمی‌شود.

بعضی دیگر گفته‌اند که همه حرم است (ر.ک: حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۹۱/۲۹)، اما برای این نظریه هم دلیلی محکم و متقن ارائه نشده است.

همچنین گفته شده که همه سطح زمین است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۷۲/۱۰) و منظور مکان‌هایی است که در آنجا برای خدا سجده می‌شود (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۱۵۶/۱۰) که مصداق اکمل آن مسجدالحرام، و مصداق دیگرش سایر مساجد، و مصداق گسترده‌ترش تمام مکان‌هایی است که انسان در آنجا نماز می‌خواند و برای خدا سجده می‌کند و به حکم حدیث معروف پیامبر ﷺ: «جعلت لی الأرض مسجداً وطهوراً»<sup>۱</sup> (جز عاملی، ۱۴۰۹: ۹۷۰/۲)، همه جا را شامل می‌شود. این معنا دلالت دارد که امت اسلام می‌توانند در هر نقطه از زمین نماز بخوانند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۸/۲۰)، بر خلاف آنچه از کیش یهود و نصارا مشهور است که نمازشان تنها باید در کنیسه و کلیسا واقع شود و به این ترتیب پاسخی است به اعمال مشرکان عرب و مانند آن‌ها که خانه کعبه را بتکده ساخته بودند

۱. تمام روی زمین، سجده‌گاه و وسیله طهور (تیمم کردن) برای من قرار داده شده است.

و نیز به اعمال مسیحیان منحرف که به سراغ «تثلیث» رفته و در کلیساهای خود خدایان سه گانه را می پرستیدند. قرآن می گوید: تمام معابد مخصوص خداست و در این معابد، جز برای خدا سجده نمی توان کرد و پرستش غیر او ممنوع است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۵/۲۵). در هر صورت مشهور گفته اند که منظور مسجد است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۰/۴).

### ب) مصداق و نمود عبادت (سجده)

اینکه منظور از «مساجد» همان «سجود» است؛ یعنی همواره سجده باید برای خدا باشد و برای غیر او نمی توان سجده کرد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۹۶/۲۹). در برخی تفسیرها، مراد از مساجد را نمازها گفته اند که جز برای خدا خوانده نمی شود (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۲/۳۰؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۱۱۰/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۸/۲۵) و مراد از «دعاء» که فرموده «پس غیر خدا را نخوانید» نیز همان سجده است؛ چون روشن ترین مظاهر و مصداق عبادت و یا خصوص نماز همان سجده است و اصلاً نماز به خاطر سجده است که عبادت نامیده می شود و معنای آیه این است که: بگو به من وحی شده که سجده مختص به خدای تعالی است، پس تنها برای خدا سجده کنید و غیر او را سجده یا عبادت نکنید (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۸/۲۰). این قول با قواعد عربی ناسازگار است؛ چرا که باید اسم مکان را بدون دلیل از معنای ظاهری خودش به معنای دیگری حمل کنیم که تکلف دارد.

### ج) ابزار عبادت (اعضای سبعة)

منظور از مساجد، اعضای هفتگانه سجده است. این اعضا را تنها برای خدا باید بر زمین گذاشت و برای غیر او جایز نیست؛ چنان که در حدیث امام جواد علیه السلام نقل شده است که معتصم عباسی در مجلسی که برخی فقهای اهل سنت در آن جمع بودند، سؤال کرد که دست دزد از کدام قسمت باید بریده شود؟ بعضی گفتند: از مچ، و به آیه تیمم: «فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ» (نساء/ ۴۲) استدلال کردند. بعضی دیگر گفتند: از مرفق، و به آیه وضو: «فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ» (مائده/ ۶) استدلال کردند که در آن دست بر مرفق اطلاق شده است. بعضی دیگر گفتند: باید دست را از ساعد و بازو برید؛

چون عرفاً دست به همه این عضو گفته می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵/۳۸۸).

معتصم از حضرت علیه السلام در این باره توضیح خواست. امام جواد علیه السلام نخست از او خواست که از سؤال خود صرف نظر کند و چون اصرار کرد، فرمود: آنچه آن‌ها گفتند، همه خطاست؛ تنها باید چهار انگشت از مفصل انگشتان بریده شود و کف دست و انگشت شست باقی بماند. هنگامی که معتصم جویای دلیل شد، امام علیه السلام به کلام پیامبر صلی الله علیه و آله که سجود باید بر هفت عضو پیشانی و دو دست و دو سر زانوها و پاها باشد، استدلال کرد و افزود: اگر از مچ یا مرفق بریده شود، دستی برای او باقی نمی‌ماند که سجده کند، در حالی که خداوند فرمود: ﴿وَأَنَّ السَّاجِدِينَ﴾؛ یعنی این اعضای هفت‌گانه مخصوص خداست و آنچه مخصوص خداست، نباید قطع شود. این سخن، اعجاب معتصم را برانگیخت و دستور داد که بر طبق حکم آن حضرت، دست دزد را از مفصل چهار انگشت ببرند (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۸/۴۹۰).

احادیث دیگری نیز به این مضمون نقل شده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۴۴۰). ولی احادیثی که در این باره نقل شده، غالباً بدون سند و یا با سند ضعیف است. از این گذشته، موارد قضی دارد که پاسخ‌گویی به آن‌ها آسان نیست؛ مثلاً در میان فقهای ما مسلم است که اگر «سارق» برای بار دوم دزدی کند (بعد از آنکه حد بر او جاری شده باشد)، قسمت جلو پای او را قطع می‌کنند و پاشنه پا را سالم می‌گذارند، در حالی که انگشت بزرگ پا نیز از اعضای هفت‌گانه سجده است. همچنین یکی از مجازات‌های «محارب» قطع قسمتی از دست و پاست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵/۱۲۶).

### جمع‌بندی و جوه تفسیری

از مجموع آنچه گفته شد، استفاده می‌شود که تفسیر اول (مسجد به عنوان مکان)، موافق ظاهر آیه است و تناسب کاملی با آیات قبل و بعد در مورد توحید و مخصوص بودن عبادت برای خدا دارد. اگر چه تفسیر دوم ممکن است از قبیل توسعه در مفهوم آیه باشد، اما باز خلاف ظاهر و دارای تجاوز و تکلف است. تفسیر سوم هم علاوه بر خلاف ظاهر بودن و تکلف، شاهی از سیاق آیات برای آن وجود ندارد و صرفاً روایت امام علیه السلام بر آن دلالت دارد و مفسران بر همین اساس، این تفسیر را مطرح کرده‌اند (همان).



## مؤیدات برتری تفسیر اول

۱. سیاق آیات قبل و بعد در داستان مواجهه جنیان با حضرت رسول ﷺ، با تفسیر اول سازگارتر است؛ چه اینکه در سبب نزول آیه نیز این امر تأیید می‌شود؛ زمانی که جنیان به رسول اکرم ﷺ گفتند: چطور به مسجد بیاییم و حال آنکه از شما دور و بعید هستیم؟ و چطور نماز را به جای آوریم در حالی که از شما دور می‌باشیم؟ پس این آیه نازل شد (طبری، ۱۴۱۲: ۲۷۱/۱۲؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۵۷/۸).

مورد سؤال و مراد ذهنی جنیان و نیز متبادر ذهنی حضرت رسول ﷺ، نماز یا سجده و یا اعضای سبعه نبوده، بلکه معنای اول (مسجد به معنای مکان عبادت) متبادر می‌شود.

۲. سیاق درونی خود آیه نیز با معنای محل عبادت سازگارتر است؛ چه اینکه فرمود: «لا تدعوا مع الله» و این دعوت باید در مکانی صورت بگیرد و آن محل عبادت است. از طرفی دیگر فرمود: «مع الله» یعنی همراه با عبادت برای خداوند، کسی دیگر را نخوانید و عبادت صرفاً باید برای خداوند باشد. حال بر فرض که مصداق کامل دعوت خدا (عبادت خدا) را سجده و نماز بگیریم، اشکالی ندارد، اما این سجده باید در محل مخصوص خودش واقع شود که همان مساجد است. پس اینکه برخی مفسران معنای مساجد را سجده یا اعضای سجده گرفته‌اند، صحیح نیست و در واقع ایشان معنای دعوت را با مسجد یکی کرده و نتوانسته‌اند بین آن دو تفکیک مفهومی و مصداقی انجام دهند.

در هر صورت از آیه استفاده می‌کنیم که مساجد نباید محل دعوت برای غیر خدا باشد و نباید جز برای عبادت خداوند ﷻ (و سجده که مصداق اکمل آن است) به کار رود؛ همچون دعوت‌های انتخابی و حزبی و جز این‌ها (مدرسی، ۱۴۱۹: ۴۸۶/۱۶).

قبلاً ذکر شد همچنان که بسیاری از مفسران، معنای سجده و اعضای سبعه را

۱. «حَدَّثَنَا ابْنُ حَمِيدٍ، حَدَّثَنَا مَهْرَانُ، حَدَّثَنَا سَفِيَانُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ، قَالَ: قَالَتِ الْحَرَنُ لِنَبِيِّ اللَّهِ ﷺ: كَيْفَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَ الْمَسْجِدَ وَنَحْنُ نَأْوُونَ؟ أَيْ بَعِيدُونَ عَنْكَ، وَكَيْفَ نَشْهَدُ الصَّلَاةَ وَنَحْنُ نَأْوُونَ عَنْكَ؟ فَتَنَزَّلَتْ: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾» (ر.ك: طبری، ۱۴۱۲: ۲۷۱/۱۲؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۵۷/۸).

محتمل دانسته‌اند، برخی دیگر معنای اول (مسجد) را صحیح دانسته بودند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۶۴/۲۳؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۹۷/۱۰) و حتی آن را نظر مشهور نیز می‌دانستند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۰/۴).

۳. با بررسی کلمهٔ مساجد در قرآن با استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن (در بعد لفظی خودش) می‌شود فهمید که کلمهٔ مساجد و مسجد در قرآن، همیشه به معنای مکان عبادت معنا شده و طبعاً این اصطلاح قرآنی، در این مورد نیز همان معنای اصطلاح قرآنی خودش را خواهد داشت و به معنای مکان عبادت خواهد بود. واژهٔ مسجد در قرآن کریم ۲۸ مرتبه تکرار شده که ۲۲ مرتبه به صورت مفرد (ر.ک: بقره/ ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۹۱، ۱۹۶ و ۲۱۷؛ مائده/ ۲؛ اعراف/ ۲۹ و ۳۱؛ انفال/ ۳۴؛ توبه/ ۷؛ حج/ ۲۵؛ اسراء/ ۱؛ کهف/ ۲۱؛ عنکبوت/ ۷؛ فتح/ ۲۵ و ۲۷) و ۶ مرتبه به صورت جمع (بقره/ ۱۴ و ۱۸-۱۷؛ حج/ ۴۰؛ جن/ ۱۸) به کار رفته و در همهٔ موارد معنای آن‌ها، مسجد اصطلاحی (مکان عبادت) می‌باشد.

۴. با صرف نظر از نظریه‌ای که روایت منسوب به امام جواد علیه السلام را از منظر سندی ضعیف شمرده و استدلال به آن را خدشه دار دانسته است<sup>۱</sup> (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۶۴/۲۳)، روایات دیگری دربارهٔ مساجد وجود دارند که منظور از مساجد را اهل بیت علیهم السلام و اوصیا گرفته‌اند<sup>۲</sup> (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۴۲/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۳۷/۵). این روایات هرچند از باب جری و تطبیق می‌باشند، از این جهت قابل ملاحظه‌اند که بین مساجد که مکان و طریقی برای عبادت و رسیدن به خداوند محسوب می‌شوند و ائمه علیهم السلام که طریقی و مهبطی برای وصل شدن به باری تعالی هستند، جهت مشترک وجود دارد و مؤید این نکته خواهد بود که منظور از مساجد در آیه، همان مکان و محل عبادت (و رسیدن به خداوند) می‌باشد.

۵. برخی از مفسران گفته‌اند که یکی از مستحبات در موقع دخول مساجد این است که گفته شود: «لا إله إلا الله لا أدعو مع الله أحداً» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۷/۲۵). همچنین

۱. «ولكن هذه الرواية ضعيفة السند، فلا حجة فيها» (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۶۴/۲۳).

۲. «عن الكاظم علیه السلام، أنّ المساجد هم الأوصياء» (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۴۲/۱)؛ «والقَمِي عن الرضا علیه السلام هم الأئمة علیهم السلام» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۳۷/۵).

در تفسیر دیگری چنین فرموده‌اند:

«قال الحسن: من السنّة إذا دخل المسجد أن يقول: لا إله إلا الله، لا أَدْعُو مع الله أحدًا. وقيل: معناه إنّه يجب أن يدعو بالوحدانيّة» (طوسی، بی تا: ۱۰/۱۵۶).

اینکه برای مستحبات دخول به مسجد، به ذیل آیه سوره جن استناد می‌شود، مؤید این است که مراد از مساجد باید همان مسجد مصطلح به معنای مکان عبادت باشد.

### اعتبارسنجی تفسیر آیه حد سرقته با روش قرآن به قرآن

با توجه به نکاتی که گفته شد، طرفداران روش تفسیر قرآن به قرآن بر آن‌اند که آیه سرقته و روایت ذیل آن از امام جواد علیه السلام نشانه‌ای است بر اینکه منهج تفسیری اهل بیت علیهم السلام، روش قرآن به قرآن بوده است و روایات این‌چنینی، نقش تعلیمی داشته و ائمه علیهم السلام از رهگذر آن‌ها قصد آموزش روش تفسیر قرآن به قرآن را داشته‌اند. اما باید توجه داشت که صحت چنین تمسکی با چالش‌های اساسی زیر روبه‌روست:

#### الف) وجود گونه‌های متفاوت روایات تفسیری

با بررسی و تحلیل روایات اهل بیت علیهم السلام کشف می‌شود که گونه‌های مختلفی از روایات تفسیری وجود دارد و اندیشمندان آن‌ها را در اقسام و انواعی چند دسته‌بندی کرده‌اند (رستم‌نژاد، ۱۳۸۸: ش ۱/۱۶؛ مهریزی، ۱۳۸۹: ش ۳۶/۵۵). در روایتی از جابر، یکی از اصحاب بزرگوار امام باقر و امام صادق علیهم السلام می‌خوانیم که دو بار تفسیر آیه‌ای را از امام باقر علیه السلام پرسید، ولی هر بار جوابی شنید که با مرتبه دیگر فرق داشت. با شگفتی از امام پرسید: این تفاوت در گفتار ناشی از چیست؟ امام علیه السلام فرمود:

«إِنَّ للقرآن بطنًا وللبطن بطنًا وله ظهر وللظهر ظهر...» (برقی، ۱۳۷۱: ۲/۲۰۰)؛ قرآن دارای بطن است و هر بطنی باز دارای بطنی است و نیز دارای ظهر است و برای هر ظاهری باز ظاهری دیگر....

بر این اساس، روایات ناظر به دو سطح معنایی آیات قرآن هستند؛ برخی مربوط به تفسیر و برخی مربوط به تأویل قرآن می‌باشند. لذا این روایات را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم نمود: روایات تفسیری (ظاهر)، تأویلی (باطنی).

با توجه به آنچه بیان خواهیم کرد، به نظر می‌رسد که روایت امام جواد علیه السلام درباره آیه سرت، جزء روایات تأویلی است. باید توجه داشت که امام معصوم علیه السلام به همه علوم ظاهری و باطنی قرآن عالم است و آیه نظیر و مفسر را به درستی می‌داند. چه بسا در مواردی اگر از مقام عصمت، رهنمودی به عنوان مفسر بودن یک آیه نسبت به آیه دیگر نقل نمی‌گردید، این موضوع همواره مجهول باقی می‌ماند (ایزدی مبارکه، ۱۳۸۶: ش ۲۱/۸۴).

### ب) اختلاف روایات ذیل آیه سرت در تفسیر و تعلیل

وجود روایت‌های متفاوت از امام علی علیه السلام و امام صادق علیه السلام درباره حد و چگونگی قطع دست سارق و ارائه تعلیل‌های متفاوت برای آن، نشان از حقیقی نبودن علت ارائه شده دارد.

در روایتی آمده است آنگاه که امام علی علیه السلام کف دست و شست دزد را قطع نکرد، در پاسخ به این سؤال که چرا همه دست را قطع نکرد، فرمود:

«فَإِنْ تَابَ فَبِأَىِّ شَيْءٍ يَتُوضَّؤُ؛ لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا... فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸/۲۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۶/۲۹)؛ اگر او توبه کند، با چه چیزی وضو بگیرد؟ زیرا خداوند فرموده است: دست‌های مرد و زن دزد را ببرید... پس هر کس بعد از ستمی که روا داشته توبه کند و شایسته شود، خداوند به او باز آید. به یقین خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است.

اگرچه این روایت مرفوعه است، اما به خاطر اینکه تمامی افراد مذکور در سلسله سند، ثقة و مورد تأیید رجالیان می‌باشند،<sup>۱</sup> تلقی به قبول شده و کالصحیح محسوب می‌شود. علاوه بر اینکه ابن ابی عمیر از اصحاب اجماع بوده (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۵۶) و بر مبنای برخی محدثان، احادیث این گروه از راویان معتبر و مورد تأیید است.

۱. در کتب رجالی، برای ابومحمد، ابن ابی عمیر و ابراهیم بن عبدالحمید در سلسله سند این روایت، وصف مشترک ثقة، امامی و صحیح‌المذهب آمده است (برای ابومحمد ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۹۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۲۱. برای ابن ابی عمیر ر.ک: طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۷؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۵؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۵۹۰. برای ابن عبدالحمید ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۱۶ و ۱۵۴).

همان طور که ملاحظه می‌شود، در این روایت، آیه سرقته با آیه ﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ تفسیر نشده و علت دیگری برای علت وا گذاشتن کف دست سارق ذکر شده است (صفوی، ۱۳۹۱: ۳۷۷). برخی مفسران نیز این حدیث را ذیل آیه سرقته نقل کرده‌اند (حسینی بحرانی، ۱۳۷۴: ۴۷۰/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۴۱/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۹/۱).

در روایتی صحیح و مسند، ابوبصیر<sup>۱</sup> از امام صادق علیه السلام حکایت می‌کند: «القطع من وسط الکف ولا یقطع الإبهام» (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۲۲۲/۷)؛ قطع از وسط کف دست است و انگشت شست وا گذاشته می‌شود.

این در حالی است که بر اساس روایت امام جواد علیه السلام، کف دست از مساجد است و نباید قطع شود.

### ج) عدم وضوح ارتباط تفسیری دو آیه سرقته و «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ»

هرچند ارتباط بین آیات از نظرگاه لفظ و محتوا، شاخصه اصلی در کارکرد روش تفسیر قرآن به قرآن عنوان شده است، هنوز هیچ روش علمی جهت یافتن آیات نظیر در این روش تفسیری ارائه نشده است که با استفاده از آن به طور قطع و یقین بتوان نسبت به ارتباط آیات اطمینان یافت. هر گاه در این شیوه تفسیری ادعا شود که میان چند آیه ارتباط هست، در حالی که دیگران آن ارتباط را در نمی‌یابند، چه ملاک و معیاری برای تشخیص و داوری در نظر گرفته شده است تا اختلاف از میان مفسران رخت بریندد؟ (روشن ضمیر، ۱۳۹۰: ۲۱۵). در آیه سرقته نیز چه ملاک و معیاری - جز گفتار معصوم علیه السلام - وجود دارد که بر پایه آن بتوان یک احتمال را بر دیگری برتری داد؟ و بر اساس چه قواعدی اختلاف میان مفسران برطرف می‌گردد؟

اختلاف مفسران و مفتیان در تفسیر واژه «ید» و استناد هر کدام به یک آیه، خود نشانگر این سرگردانی روشی است (ایزدی مبارکه، ۱۳۸۶: ش ۲۱/۸۴).

امام علیه السلام آیه‌ای را به معنای پنهان و غیر ظاهر آیه‌ای دیگر پیوند می‌زند. اگر امام علیه السلام به این ارتباط اشاره نمی‌کرد، هیچ کسی ارتباط این دو آیه را مطرح نمی‌کرد و

۱. ایشان نیز در کتب رجالی، توثیق و صحیح الحدیث شمرده شده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۹۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۲۱).

نمی‌فهمید (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۴: ش ۲۲۴/۳۵) و اگر هم به ارتباط این دو آیه اشاره می‌کرد، تنها در حد یک احتمال بود، نه به عنوان تفسیری که بتواند باعث اعتماد و اطمینان شود. در اینجا امام علیه السلام مساجد را مخصوص خداوند دانسته و سپس هر چیزی را که در راه عبادت او وسیله قرار گیرد، مانند اعضای سبعه در سجده، مخصوص خداوند می‌داند و از آنجا که وسیله عبادت اوست، پس باید منحصر به او نیز باشد، آنگاه کف را از حد قطع خارج می‌داند؛ چرا که با حکم انحصار در تضاد است.

این نحوه ارتباط را تنها امام علیه السلام می‌تواند با ظرافت بیان کند و کسی غیر از او را یارای چنین دست‌اندازی به فهم آیات نیست؛ چه اینکه خطر تفسیر به رأی و «ضرب القرآن بالقرآن» در کمین مفسر می‌باشد (برای اطلاع از بحث ضرب قرآن، ر.ک: حجتی، ۱۳۸۵: ش ۱۴). علاوه بر این هر روایتی را نمی‌توان در مقام بیان و آموزش روش تفسیر دانست؛ زیرا چه بسیار روایاتی که تعلیل ارائه شده در آن‌ها علت منحصره نیست و یا قاعده‌ای کلی را بیان نمی‌کند که بتوان از آن در موارد مشابه استفاده نمود و این روایت نیز از همین سنخ است. هیچ شاهدی در روایت وجود ندارد که نشان دهد امام جواد علیه السلام قاعده‌ای کلی را بیان فرموده است که در موارد مشابه کاربرد داشته باشد. بلکه همان طور که گفته شد، امام در آغاز آیه‌ای را تفسیر یا تأویل کرده است، آنگاه با لازمه آن، آیه‌ای دیگر را تفسیر کرده است.

#### د) بیان حکم واقعی همراه با تمسک به امور اعتباری برای اسکات خصم

بعد از اینکه امام جواد علیه السلام فرمود: کف دست محفوظ است؛ دست از زند و مچ قطع نمی‌شود. معتصم عباسی گفت: به چه دلیل کف می‌ماند؟ حضرت فرمود: چون پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «سجده نماز بر هفت عضو واقع می‌شود؛ صورت، دو دست، دو سر زانو، و دو پا». یکی از آن مواضع هفت‌گانه کف است. پس اگر دست از مچ یا مرفق قطع می‌شد که این فقها فتوا دادند، آنگاه دستی نمی‌ماند که او با آن سجده کند، در حالی که یکی از مواضع هفت‌گانه سجده همان دست است و از طرفی هم خداوند فرموده است: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾.

این گونه از استدلال‌ها در بعضی از کتب فقهای شیعه به خاطر تبعیت از ائمه علیهم السلام

آمده است. لکن این استدلال‌های اعتباری، هم قابل نقض است و هم قابل اعتماد برای خود ائمه علیهم‌السلام نیست. این فقط برای اسکات و افهام آن فقهای معاصر بود که آن‌ها به این وجوه اعتباری تمسک می‌کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: جلسه ۶۹).

در هر صورت اگر بر اساس آیه وضو، دست را باید تا آرنج شست، به چه دلیل می‌شود از حکم وضو به حکم سرقه تعدی کرد؟ یا اگر در آیه تیمم، مسح باید از مچ دست شروع شود و مقدار ممسوح تا مچ دست است - گرچه مسح از مچ شروع می‌شود، به چه دلیل حد سرقه با حد تیمم یکی است؟

در واقع امام علیه‌السلام به خاطر افهام و اسکات خصم - و نه برای اقناع آشنا، به این آیه تمسک کرده است، نه اینکه واقعاً یک برهان عقلی باشد یا آیه ﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ در آن ظهور داشته باشد. آیه ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ ناظر به جایی است که انسان برای خدا عبادت می‌کند و از طرفی هم انگشت‌های پا - یکی از مواضع سبعة - در دزد قطع می‌شود، در حالی که فقها در بحث مواضع سجده گفته‌اند که انگشتان پا به ویژه شست باید روی زمین قرار بگیرند. در واقع این طور نبوده که حکم تشریح نشده باشد، بلکه حکم وجود داشته و در دوران ائمه قبل به آن عمل می‌شده است و حتی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیر مؤمنان علیه‌السلام نیز به حکم عمل کرده‌اند، ولی هیچ‌گاه به آیه ۱۸ سوره جن استناد نکرده‌اند. امام جواد علیه‌السلام نیز در مقام تشریح حکم نبوده است، بلکه در مقام بیان حکم واقعی بوده است؛ منتها برای دفع شر آن‌ها و به دلیل جو خاصی که در آن زمان و بلکه در آن جلسه وجود داشته است، به این وجوه اعتباری استناد کرده و با تعلیل یک آیه برای آیه دیگر، حکم واقعی را تأیید و تثبیت کرده و استحکام بخشیده است (برای اطلاع و تفصیل بیشتر ر.ک: همو، ۱۳۹۰: ۱۳۸/۲۲).

### و) استثنای تفسیر آیات الاحکام از شیوه تفسیر قرآن به قرآن

بنا بر ادعای شاخص‌ترین مفسر روش تفسیر قرآن به قرآن، سه دسته از آیات (احکام، قصص و معاد) از این شیوه تفسیری استثنا شده‌اند و در این موارد، انحصار منبع تفسیر به قرآن ضرورت ندارد، بلکه برای فهم آیات باید به سنت مراجعه نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷:

حال باید پرسید مگر آیه سرقه جزء آیات الاحکام نیست؟ پس ضرورت ندارد که در تفسیرش به آیه‌ای دیگر استناد کرد و از روش قرآن به قرآن سعی در فهم آن داشت. حکم آن را خداوند از طریق سنت به ما خواهد آموخت. پس استناد امام نیز همان طور که ذکر شد، صرفاً تأیید و تحکیم حکم تشریح شده و واقعی می‌باشد.

نکته دیگر اینکه اگر این آیه -و به تبع آن روایت توضیحی‌اش- از دایره تفسیر قرآن به قرآن خارج باشد، لاجرم یارای این را نخواهد داشت که جنبه تعلیمی داشته باشد و نمی‌توان بار سنگین آموزش و تعلیم روش قرآن به قرآن را بر آن نهاد و تعلیم روش را از آن استنتاج کرد.

### نتیجه‌گیری

۱. طرفداران روش تفسیر قرآن به قرآن، روایت امام جواد علیه السلام را در تفسیر آیه سرقه به آیه ﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ (جن/۱۸)، یکی از مستندات روایی اعتبار روش تفسیر قرآن به قرآن دانسته‌اند.

۲. قطع دست از بن انگشتان، ریشه در سنت پیامبر صلی الله علیه و آله دارد و امام جواد علیه السلام همان حکم قبلی را تأیید فرموده است.

۳. از آنجا که امام جواد علیه السلام در این روایت، با لوازم تفسیر یا تأویل آیه‌ای، آیه دیگری را تفسیر کرده است که اطلاع از آن جز برای کسانی که به منبع لایزال علوم الهی متصل هستند، ممکن یا دست کم اطمینان‌بخش نیست، این روایت نمی‌تواند جنبه تعلیمی داشته باشد.

۴. وجود روایت‌های دیگر ذیل آیه سرقه و استناد به آیاتی دیگر (تبیین ادله‌ای دیگر) در تفسیر آیه مذکور، نشان از عدم انحصار علت در تعلیل بیان شده امام جواد علیه السلام دارد.

۵. از آنجا که طرفداران روش تفسیر قرآن به قرآن، احکام و جزئیات فقهی را از دایره تفسیر قرآن به قرآن خارج و جزء مستثنیات دانسته‌اند، نمی‌توانند این روایت را مستند این روش تفسیری به حساب آورند.



## کتاب‌شناسی

۱. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۲. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. اسعدی، محمد، «تفسیر قرآن به قرآن»، *دائرة المعارف قرآن کریم*، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، بی‌تا.
۵. ایزدی مبارکه، کامران، «تأملاتی در میزان کارایی روش تفسیر قرآن به قرآن»، *فصلنامه مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۸۴، تابستان ۱۳۸۶ ش.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۷. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، *احکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۸. جعفری، یعقوب، *تفسیر کوثر*، قم، هجرت، ۱۳۷۶ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۱۰. همو، *مجموعه دروس تفسیر*، تفسیر سوره مبارکه مائده، جلسه ۶۹، ۱۳۸۹ ش.، قابل دستیابی در وبگاه [www.portal.esra.ir](http://www.portal.esra.ir).
۱۱. حجتی، سیدمحمدباقر، «در جستجوی مطلوب‌ترین روش تفسیر قرآن»، *فصلنامه پژوهش دینی*، شماره ۱۱، آبان ۱۳۸۴ ش.
۱۲. حجتی، سیدمحمدباقر و کیوان احسانی، «منطق تفسیر قرآن به قرآن و بررسی رابطه آن با روایات ضرب قرآن»، *فصلنامه پژوهش دینی*، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۸۵ ش.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البتین، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. حسینی آوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثه، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. حسینی جرجانی، سیدامیر ابوالفتح، *آیات الاحکام*، تهران، نوید، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. حقی بُروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۱۸. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، قاهره، دار الفکر العربی، ۱۹۶۷ م.
۱۹. خوانساری، سیداحمد بن یوسف، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۴۰۵ ق.
۲۰. ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. راوندی، قطب‌الدین ابوالحسین سعید بن هبة‌الله، *فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام*، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. رستم‌نژاد، مهدی، «گونه‌شناسی روایات تفسیری»، *حسنا، فصلنامه تخصصی تفسیر، علوم قرآن و*

- حدیث، شماره ۱، ۱۳۸۸ ش.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «تفسیر روشمند وحی یا وحی»، ماهنامه معرفت، شماره ۶۰، آذر ۱۳۸۱ ش.
۲۵. روشن ضمیر، محمدابراهیم، جریان‌شناسی قرآن‌پسندگی، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
۲۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. سبحانی تبریزی، جعفر، المناهج التفسیریة فی علوم القرآن، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۲ ق.
۲۸. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، کنز‌العرفان فی فقه القرآن، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۲۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الاتقان فی علوم القرآن، قم، الشریف الرضی، ۱۳۸۰ ش.
۳۰. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۱. صفوی، سیدمحمدرضا، بازخوانی مبانی تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱ ش.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۳. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمد، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۳۴. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۶. طبری کیهزاسی، عمادالدین ابوالحسن علی بن محمد، احکام القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۳۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین و مطلع النیرین، چاپ سوم، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۳۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
۳۹. همو، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۰. همو، رجال الطوسی، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۴۱. همو، فهرست کتب الشیعه و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول، قم، ستاره، ۱۴۲۰ ق.
۴۲. عاملی جبعی، زین‌الدین بن علی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۹ ق.
۴۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۴۴. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، رجال العلامة الحلی (خلاصه الاقوال فی معرفة الرجال)، چاپ دوم، نجف اشرف، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
۴۵. عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، کتاب التفسیر، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.

۴۶. فتحی، علی، «مبانی قرآنی تفسیر قرآن به قرآن»، ماهنامه معرفت، شماره ۱۳۶، فروردین ۱۳۸۸ ش.
۴۷. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۴۹. فضل الله، سیدمحمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۵۰. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۵۱. قرشی بنابی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۵۲. کاظمی، جواد بن سعید، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، چاپ دوم، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۶۵ ش.
۵۳. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۵۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۵۵. محقق اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۵۶. مدرسی، سیدمحمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دار محیی الحسین علیهم السلام، ۱۴۱۹ ق.
۵۷. مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۵۸. معرفت، محمدهادی، «بطن و تأویل قرآن (گزارش کرسی نظریه پردازی)»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۳۵، تابستان ۱۳۸۴ ش.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۰. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، تقریرات الحدود و التعزیرات، قم، بی نا، بی تا.
۶۱. مهریزی، مهدی، «روایات تفسیری شیعه، گونه شناسی و حجیت»، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۵۵، بهار ۱۳۸۹ ش.
۶۲. نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی بن احمد بن عباس، رجال النجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعه)، چاپ ششم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۶۳. هذلی حلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، قم، مؤسسة سیدالشهداء العلمیه، ۱۴۰۵ ق.



## مدل قرآنی

# تحول نگرش یا تصحیح معیار ارزش گذاری انسان\*

- بی بی حکیمه حسینی دولت آباد<sup>۱</sup>
- حسن نقی زاده<sup>۲</sup>

### چکیده

انسان همواره مقیاس‌هایی را در سنجش و ارزش گذاری پدیده‌ها به کار می‌بندد که تحت تأثیر عوامل گوناگون دستخوش تحول می‌گردد. ضمن آنکه هر گونه رویارویی و تماس فرد با اطلاعات و پدیده‌های تازه، بسته به نوع پردازش و تعامل سیستم ادراکی او، موجب گونه‌ای تغییر در کلیه اندازه‌ها و ارزش‌های سابق وی می‌گردد تا آنجا که می‌توان گفت همهٔ نسبت‌های فرد، با مقیاس جدید بازخوانی و تصحیح می‌شود. اما این جریان که در نوشتار حاضر به «نظام تصحیح نسبت‌ها» نامبردار شده است، تا زمانی ادامه می‌یابد که مقیاس فرد با «حق» و «واقع» انطباق کامل یابد. البته این تحول و نسبت تنها در نفس انسان تحقق می‌یابد، نه در واقع خارجی و معرفت دینی.

اصل تحول در نگرش و مقیاس ارزش گذاری آدمی به اجمال در

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۳۱.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم مشهد (نویسندهٔ مسئول) (dolatabad@quran.ac.ir).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (naghizadeh@um.ac.ir).

معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق طرح شده، ولی غالباً سخنی در باب چگونگی این نظام معرفتی به میان نیامده است. این پژوهش ضمن واکاوی مضامین آیات قرآن، ارکان و فرایندهایی برای این نظام استنتاج نموده، نشان می‌دهد که این تحول راه خود را از دو مسیر افزایش و کاهش که راهبردهای رحمانی و شیطانی در آن تأثیرگذار است، طی می‌کند.

**واژگان کلیدی:** ارزش‌گذاری، تصحیح نسبت‌ها، معرفت قرآنی، نظام معرفتی، معیار سنجش، مبدأ قیاس.

### طرح مسئله

معرفت‌شناسی یکی از قلمروهای اصلی فلسفه است که به ماهیت و توجیه معرفت بشری می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۳۵/۱؛ شعبانی ورکی، ۱۳۸۶: ش ۲۳/۲۴). امروزه روان‌شناسان و متخصصان آموزش و پرورش به گونه‌ای فزاینده در باب روند تحول و نیز باورهای معرفت‌شناختی انسان‌ها علاقه نشان داده‌اند؛ نظیر اینکه افراد چگونه پدیدارهای هستی را می‌شناسند؟ نظریه‌ها و باورهای آنان درباره دانستن چیست؟ یا اینکه مفروضات معرفت‌شناختی چگونه بر فرایندهای شناختی تفکر و استدلال اثر می‌گذارند؟ (Hofer, 2004) در این راستا، کوشش‌های پری<sup>۱</sup> در فهم این نکته که افراد چگونه تجارب گوناگون و متکثر را تفسیر می‌کنند، منجر به نظریه تحولی در حوزه معرفت‌شناسی گردید (Hofer, & Pintrich, 1997). طرح پری زنجیره‌ای از موقعیت‌ها را ترسیم می‌کند که با ظهور مراحل انتقالی فرد از یک سطح به سطح دیگر ارتقا می‌یابد و لذا این اصل مسلم فرض شده است که فرد در جهان‌بینی خود با گذر از موقعیت‌ها دستخوش تحول می‌گردد (Shabani Varaki, 2003). بر مبنای این مطالعه، پری طرح رشد باورهای اخلاقی و عقلی را پایه‌ریزی کرد. وی تغییر در تفکر فرد را نوعی تحول در شیوه تفسیر دنیای پیرامونش می‌داند (Perry, 1995).

فارابی - که معلم ثانی در فلسفه اسلامی به شمار می‌رود- نیز در تأکید بر اصل تحول نگرش‌ها (ایمانی و بابایی، ۱۳۸۷: ش ۹۷/۷) به اصطلاحاتی چون «جودة الرأی» و «تسدید» اشاره نموده است. وی معتقد است که برای رسیدن به کمال تفکر باید به فکر

1. Perry.

دگرگونی تلقی آدمی از امور بود. ایجاد دگرگونی در نگرش افراد از جمله لوازم قطعی تغییر رفتارها و اعمال آنهاست؛ زیرا نوع تلقی و به عبارت دیگر نحوه ارزیابی امور، یکی از مبانی مؤثر بر نوع رفتارها و اعمال است. نگرش همان بینش و تلقی فرد از خود و اطراف خود و هستی است (ر.ک: فارابی، ۱۹۷۱: ۵۹).

البته سخن از تغییر و تحول در نظام ارزش گذاری و معرفتی انسان، هرگز به معنای کردن نهادن به نسبت گرایی معرفتی نیست. نسبی گرایان معرفتی معتقدند که همه حقایق نسبی اند و هیچ معرفت یا حقیقت کلی و جهان شمولی درباره جهان وجود ندارد. از نگاه ایشان، جهان در معرض تفسیرهای گوناگون است؛ زیرا از یک سو خود فاقد ویژگی های ذاتی است و از سوی دیگر، مجموعه ای از معیارهای معرفتی که به لحاظ مابعدالطبیعی بر سایر معیارها ترجیح داشته باشد، وجود ندارد (شمالی، ۱۳۸۸: ش ۵۷/۴۲). اما در نظام ارزشی اسلام، معیار معرفت درست و انتخاب صحیح در همه زمینه ها به ویژه در ارزش های اخلاقی و ارزش گذاری آنها، میزان انطباق آن با حقیقت مطلق یعنی خداوند و میزان نزدیک کنندگی آن به خداوند است (میرزامحمدی، ۱۳۸۴: ۴۶-۴۵).

به دیگر سخن، پژوهش حاضر اصل «ارتباط وثیق و نقش معارف جدید در بازخوانی و تصحیح دانسته های گذشته» را پذیرفته است؛ لیکن نقطه عزیمت ما از چالش ناساز «نسبیت مطلق» این است که این تغییر و دگرگونی ها در درون و نفس افراد تحقق می یابد، نه در معرفت بشری و واقعیت خارجی. همچنین تغییرات، مستمر و بی انتها نبوده، بلکه تا انطباق با «حق» که «ثابت و مطلق» است، ادامه دارد؛ یعنی با تشرّف انسان به ساحت حقیقت (چه با دستیابی به کمال معرفت در دنیا و چه با مرگ و درک عوالم دیگر) دیده او بینا و ادراکش تام خواهد شد: «فَبَصْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق/ ۲۲).

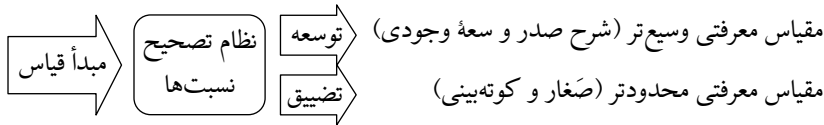
به گفته یکی از پژوهشگران، فضاهای جدید فکری، نقش اصلی را در پویایی علم ایفا می کنند. افراد با قرار گرفتن در فضاهای جدید فکری، با مسائل جدید یا

۱. روزگاری نسبت گرایی به جهت آنکه دچار مشکل تهافت (incoherent) بود، به طور گسترده رد می شد. اما برخی فیلسوفان معاصر، علاقه وافری به ادعاهای نسبی گرایانه دارند (سنکی، ۱۳۸۱: ش ۶۶-۵۵/۹).

حساسیت‌های نوینی برخوردار می‌کنند و به تبع آن، منظر و نوع نگاه آن‌ها دگرگون می‌شود (باقری، ۱۳۷۵: ۱۹۹/۱). البته نقادی نسبت به آموخته‌ها نباید با این تصور انجام شود که همه چیز در معرض تغییر است؛ زیرا اگر حقیقت‌هایی در علوم ما موجود باشد، آن حقیقت‌ها ثابت است و دور انداختن آن‌ها به منزله دور نگه داشتن خود از علم است. به علاوه، همه چیز را نیز نمی‌توان تغییر داد؛ زیرا برای تغییر دادن باید تصویری از وضع مطلوب داشت و تصوره‌های فرد از خلأ مایه نمی‌گیرد، بلکه کم و بیش وامدار مجموعه آموخته‌های پیشین وی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۳۳-۳۳۶).

### ۱. ارکان و عناصر نظام تصحیح نسبت‌ها

نظام یا سیستم به مجموعه‌ای از عناصر و اجزا گفته می‌شود که هماهنگ با هم در راستای تحقق هدفی معین فعالیت می‌کنند. نظام تصحیح نسبت‌ها نیز پیرو همین قاعده، دارای عناصری است که موجودیت و هویت آن را تشکیل می‌دهند. فرض بر این است که ورودی یا ماده اولیه این سیستم، مقیاس یا مبدأ قیاس انسان است که با قرارگیری در آن ممکن است در یکی از دو مسیر (یا واکنش) توسعه‌ای یا تضییقی شرکت داده شود. خروجی یا محصول سیستم نیز در هر دو مسیر، مقیاس جدیدی است که تمام فعل و انفعالات شناختی - ارزشی فرد را تحت الشعاع قرار می‌دهد.



#### ۱-۱. مبدأ قیاس

منظور از مبدأ قیاس، نقطه آغاز مقایسه‌های فرد است که به فراخور بزرگ‌ترین اندازه و مفهوم شناخته‌شده برای او شکل می‌گیرد. نوزادی را تصور کنید که هنگام تولد، از محیط جنینی به اتاق کوچک بیمارستان انتقال داده می‌شود. یقیناً در رحم مادر با پدیده‌ها و مفاهیمی تماس داشت که آن‌ها را به نسبت همان محیط و «جهان» می‌سنجید؛ مبدأ قیاس او همان ابعاد رحم مادر بود؛ کوچک و بزرگ، کم و زیاد، شدید و ضعیف، زشت و زیبا و... برای او تعاریف و مصادیقی داشت که اکنون به



کلی تغییر کرده است. پس از این نیز با انتقال به منزل، حرکت و سیر در شهر، سفر به شهرهای دیگر و تغییراتی از این دست، در هر مرحله ناخودآگاه مقیاس‌ها و سنجه‌های متفاوتی کسب کرده و نسبت‌ها و اندازه‌های پیشین خود را در مورد پدیده‌ها از یاد می‌برد.

مثال دیگر در این باب، تصویر زیبا و روشنی است که قرآن کریم از شیب نامحسوس اما تحول‌آمیز وجود تکوینی انسان ارائه می‌دهد:

﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ (حدید / ۲۰)؛

بدانید که زندگی دنیا در حقیقت، بازی و سرگرمی و آرایش و فخرفروشی شما به یکدیگر و فزون‌جویی در اموال و فرزندان است.

شاید در بادی امر تصور شود پنج تعبیری که در این آیه به یکدیگر عطف شده و نمایی از زندگی دنیا را ترسیم نموده‌اند، همه به نوعی در کنار هم یا معادل یکدیگرند؛ لیکن با تأمل در مفهوم واژگان و مصادیق آن‌ها روشن می‌شود که در آیه شریفه، سخن از پنج مرحله و دوره متمایز است. کودک زندگی دنیا را در بازی‌های کودکانه خویش می‌یابد؛ نوجوان با سرگرمی‌های رنگارنگ خود زندگی می‌کند؛ جوان زینت و آراستگی را بزرگ‌ترین یا مهم‌ترین اصل زندگی خویش می‌یابد؛ بزرگسالی دوره فعلیت حداکثری تفاخر است؛ و سالمندان نیز پیوسته در اندیشه شمارش و فزونی دارایی خویش‌اند.

چنانچه نیک بیندیشیم، هر یک از مراحل بالا در سن و گروه سنی خاص خود، به‌طور آرام و نامحسوس فعال شده و برای سایر گروه‌های سنی بی‌معنا و لااقل کم‌ارزش است. کودکی که مشغول بازی است، کمترین اهمیتی به فزونی اموال یا تزئین و زیباسازی چهره خویش نمی‌دهد؛ جوانی که ساعات یا دقایقی را صرف زیبایی چهره و لباس خود می‌کند، برای اسباب بازی یا سرگرمی‌های نوجوانی خود ارزشی قائل نیست؛ یا سالمندی که فصل میوه‌چینی یا بهره‌گیری از عمر خویش را سپری می‌کند، به زیبایی چهره چندان وقعی نمی‌نهد.

آنچه در این مراحل تغییر می‌کند، نه اشیا و ارزش و قیمت خارجی آن‌ها، بلکه مبدأ قیاس تکوینی افراد است که در هر دوره متناسب با رشد فکری و شخصیتی فرد تنظیم

شده و سامان می‌یابد. به نظر می‌رسد پیمودن تدریجی و آرام همین مراحل یا معادل آن‌ها به طور آگاهانه و ارادی نیز برای معنویت و عقلانیت انسان ضروری است و هر کس به فراخور رشد عقلانی و معنوی که کسب می‌کند، می‌تواند در یکی از مراحل یادشده توقف نموده یا از آن گذر کند.

طبیعی است که مجموعه بینش‌ها و کنش‌هایی که ترجیحات و انتخاب‌های انسان را رقم می‌زنند، همه به گونه‌ای به مبدأ قیاس و معیار ارزش‌گذاری او نسبت به پدیده‌ها بازگشت دارند. البته نباید فراموش کرد که این مراحل، قاعدهٔ عمومی و فی‌الجمله‌ای است که می‌تواند در مواردی نقض شود و تلقی کلی و بالجمله از آن صحیح نیست؛ همان طور که در خواص و اولیای الهی به ویژه اهل بیت علیهم‌السلام شاهد فرایند دیگری هستیم و نقطهٔ آغاز، سرعت رشد و ... بسیار متفاوت است.

### ۲-۱. پردازشگر افزاینده

هنگامی که فردی با مبدأ قیاس یا به تعبیر رایج‌تر مقیاس ارزش‌گذاری معین، به طور آگاهانه یا اثرگذار در معرض اطلاعات و داده‌های جدید قرار می‌گیرد یا با هر یک از منابع اثرگذار نظام آفرینش تماس حاصل می‌کند، در صورتی که آن عامل، تقویت‌کننده و هدایتگر باشد، واکنشی مثبت و توسعه‌دهنده در مقیاس او رخ می‌دهد که از آن به عنوان پردازشگر افزاینده یاد می‌کنیم.

تعبیر شرح صدر در قرآن کریم را می‌توان ناظر به این فرایند و در ارتباط با آن معنا کرد. شرح صدر تفاسیر متعدد و متقاربی دارد که در جایگاه خود ارزشمند و قابل اعتناست؛ لیکن چنانچه صدر را در ساختار وجودی روح، جایگاه فؤاد یعنی مرکز ادراک و اراده و تصمیم بدانیم و نه سینهٔ جسمانی در بدن انسان - که قطعاً چنین است - معنا کردن آن تنها به صبر و بردباری، چندان شایسته نمی‌نماید (ر.ک: داوودپناه، ۱۳۷۵: ۱۳۷۸/۱۳؛ طیب، ۱۳۷۸: ۳۰۲/۱۱). به دیگر سخن، میان صدر و فؤاد باید رابطه‌ای متناظر با آنچه در بدن است، وجود داشته باشد که در صورت تأیید، نقشی ادراکی و معرفتی را برای صدر رقم می‌زند. این احتمال زمانی قوت می‌یابد که در سیاق کاربردهای ترکیب «شرح صدر» در قرآن اندیشه کنیم:

﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِلنَّاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (زمر / ۲۲)؛ پس آیا کسی که خدا سینه‌اش را برای [پذیرش] اسلام گشاده و [در نتیجه] برخوردار از نوری از نوری از جانب پروردگارش می‌باشد، [همانند فرد تاریک دل است؟] پس وای بر آنان که از سخت‌دلی، یاد خدا نمی‌کنند. اینان در گمراهی آشکارند.

این آیه شریفه، نتیجه و دستاورد شرح صدر را بهره‌مندی و تسلط بر نوری از جانب خداوند دانسته است. حال بهره‌مندی از نور، سنخیت و همگونی بیشتری با حلم و بردباری دارد یا آگاهی و شناخت؟ یقیناً اگر نگوییم تنها معنای صحیح، می‌توان گفت که صحیح‌ترین معنای این مفهوم قرآنی باید توسعه و فراخ نمودن پهنه ادراک و جایگاه شناخت آدمی باشد؛ تغییری که قطعاً در درون فرد محقق شده و نسبت‌های او را در رابطه با هستی پیرامون خویش تنظیم مجدد و بازآفرینی می‌نماید.

### ۳-۱. پردازشگر کاهنده

در مقابل جریان پیشین که سیر صعودی و مثبت نظام ادراکی انسان را جلوه‌گر می‌ساخت، مسیر و مجرای دیگری نیز برای انسان - این موجود مختار و انتخابگر - قابل فرض است. همان آیه‌ای که از شرح و توسعه صدر سخن گفته است، توضیح و تحریر آن را نیز در برابر آن نهاده و مرارت و گرفتاری آن را نصیب افراد بی‌ایمان دانسته است:

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَسْمَاءٍ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انعام/ ۱۲۵) پس کسی را که خدا بخواهد هدایت نماید، دلش را به پذیرش اسلام می‌گشاید و هر که را بخواهد گمراه کند، دلش را سخت تنگ می‌گرداند، چنان که گویی به زحمت در آسمان بالا می‌رود. این گونه خدا پلیدی را بر کسانی که ایمان نمی‌آورند، قرار می‌دهد.

ملاحظه سیاق و مرور آیه قبل، این جریان کاهنده و نزولی را روشن‌تر و کامل‌تر می‌نماید. افرادی که نشانه‌های دعوت پیامبران را تکذیب نموده و خود را شایسته دریافت رسالت و هم‌پایه آنان می‌شمردند، به تصریح قرآن کوچک و اندک خواهند شد:

﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ آيَةٌ قَالُوا الْآنَ نُوْمِنُ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ

أَجْرُ مَا صَعَّرَ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ مِمَّا كَانُوا يَمْكُرُونَ» (انعام / ۱۲۴)؛ و چون آیتی برایشان بیاید، می‌گویند: «هرگز ایمان نمی‌آوریم تا اینکه نظیر آنچه به فرستادگان خدا داده شده است، به ما [نیز] داده شود». خدا بهتر می‌داند رسالتش را کجا قرار دهد. به زودی کسانی را که مرتکب گناه شدند، به [سزای] آنکه نیرنگ می‌کردند، در پیشگاه خدا خواری و شکنجه‌ای سخت خواهد رسید.

لیکن دیدگاه رایج در تفسیر مفهوم «صغار» به ذلت و خواری (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۱/۷؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۶۶/۱۰؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۸۴/۳) به نظر می‌رسد که ارتباط وثیق عقوبت با نوع جرم را به خوبی نشان نمی‌دهد. به تعبیر روشن‌تر بر اساس آیه شریفه، این افراد در مقیاس و اندازه‌گیری‌های خویش دچار خطایی فاحش شده و رتبه فرستادگان خدا و پذیرندگان وحی را با خود یکی دیدند. نتیجه این گناه که در آیه با تعبیر «صغار» بیان شده است، با ملاحظه سنخیت میان عقوبت و عمل یا معلول و علت، تضییق و کوچک شدن گستره ادراک و مبدأ قیاس این افراد است.

آیات قرآن انحراف و بحران گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل را نیز به زیبایی با وسعت ادراکی ایشان پیوند داده و زمینه مساعدکننده آن را کوچکی و کم‌ظرفیتی قلوب می‌خواند؛ آن‌چنان که سینه ادراک آدمی که جز به پرستش و عبودیت پروردگار یگانه سیراب نمی‌شود، به خاکساری جسد گوساله‌ای تن داده، بلکه بدان اشراب گردد و خلأ و خللی احساس نکند:

﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِسْمِ اللَّهِ أَنْزَلْنَاهُ وَإِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره / ۹۳)؛ و بر اثر کفرشان، [مهر] گوساله در دلشان سرشته شد. بگو: «اگر مؤمنید [بدانید که] ایمانتان شما را به بد چیزی وامی‌دارد».

سیر مراتب نزولی و قهقربایی انسان نیز به طور کلی با این نظام و پردازشگر کاهنده آن قابل تبیین است. هنگامی که انسان از افق نخستین خویش که مجموعه‌ای از قوا و نیروهای متضاد است، گام بیرون نهاده و به موجب افعال اختیاری ناشایست، نیروی ادراک و تعقل (قلب) خویش را سخت و ناپذیرا می‌سازد، گاه به افق ادراکی چهارپایان نزول یافته و گاه از آن فروتر می‌رود:

﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۹)؛ آنان همانند چهارپایان بلکه

گمراه‌ترند. [آری،] آن‌ها همان غافل‌ماندگان‌اند.

گستره وجودی انسان که قابلیت نزول و سقوط را در وزن صعود برای وی ممکن و مقدر ساخته است، در سیر نزولی، به حیوان و نبات محدود نشده و به جمادات و پست‌تر از آن نیز کشیده می‌شود:

﴿مَقَسَّتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوَّشَدُّ قَسْوَةً﴾ (بقره / ۷۴)؛ سپس دل‌های شما بعد از این [واقعه] سخت گردید، همانند سنگ یا سخت‌تر از آن.

یقیناً این تغییرات و صعود و نزول‌ها که از آن مکرر سخن رفته است، جز در محمل ادراک و معرفت انسان تحقق نمی‌یابد که شاخصه ممیزه و هویت اوست.

## ۲. اصول و راهبردهای نظام تصحیح نسبت‌ها

پس از آنکه با ارکان و خطوط کلی نظام آشنا شده و اصل وجود چنین واکنش‌ها و تأثیر و تأثرهایی را در عالم ادراک آدمی پذیرفتیم، ضروری است به راهبردها و فرایندهایی که در این دستگاه معرفتی دقیق به کار گرفته می‌شوند، نیک بنگریم تا از موضع انفعال و بی‌خبری تأثیرپذیری برون رفته و وجود خویش را تا پایه فعال و آگاهانه انتخاب و تصمیم ارتقا دهیم؛ چه اینکه شناخت و ژرف‌اندیشی در این راهبردها می‌تواند انسان را نسبت به مصادیق و جزئیات آن در زندگی شخصی، دقیق و حساس نموده، به عملکرد و واکنش ثمربخش او در این راستا کمک کند. چنان‌که بیان شد، دو رویکرد و سامانه مجزا در نظام تصحیح نسبت‌ها فعال است که یکی به توسعه و گسترش مقیاس آدمی و دیگری به تضییق آن منتهی می‌شود. با این فرض که نیکی و رشد و هدایت را از جانب خدا و شر و تنگنا و بلا را از سوی خود (و یا نیروی شیطان به معنای عام) بدانیم،<sup>۱</sup> راهبردهای مثبت و افزاینده را به خدا منسوب نموده و رحمانی نام نهاده و راهبردهای کاهنده را در مقابل، شیطانی می‌خوانیم.

۱. بر اساس آیه ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (نساء / ۷۹)؛ هر چه از خوبی‌ها به تو می‌رسد، از جانب خداست و آنچه از بدی به تو می‌رسد، از خود توست و تو را به پیامبری برای مردم فرستادیم و گواه بودن خدا بس است.

## ۱-۲. اصول و راهبردهای رحمانی

ربوبیت و تدبیر پیوسته الهی بالطبع با تصرفاتی در شئون مختلف بندگان همراه و ملازم است. برخی از این تصرفات که به تصحیح نسبت‌ها و ارتقا و توسعه ادراک آدمی می‌انجامند، عبارت‌اند از: تبیین یا نمایاندن حقایق با ارائه دلیل؛ تزیین یا زیانمایی حقیقت؛ تحیب یا برانگیختن عواطف و شوق درونی نسبت به حقیقت؛ و مقایسه یا تطبیق ویژگی‌های حقیقت نسبت به سایر پدیده‌ها.

### ۱-۱-۲. اصل تبیین

نخستین و پر دامنه‌ترین راهبرد رحمانی که مقصود از نزول وحی و ارسال رسل نیز می‌باشد، نفوذ و مدیریت نظام تعقل و اندیشه انسان است که با تبیین و روشنگری میسر و میسرور می‌گردد. با نیم‌نگاهی به گستره کاربرد ماده «بیان» در قرآن کریم اجمالاً به جایگاه آن نزد کتاب هدایت پی می‌بریم.

از جمله مصادیق بارز این موهبت ربوبی، آیات فراوانی است که گمانه‌ها و توهمات بی‌اساس گروه‌های مختلف مردم را گوشزد نموده و اصلاح فرموده است؛ برای نمونه، قرآن در ردّ و ابطال فکر باطل و توهم نابجای منافقان که گمان می‌کردند مصلح می‌باشند، با تأکیدهای چندگانه (اعم از «الّا»ی تنبیهی، «إنّ» که برای تأکید و تحقیق است، ضمیر فصل «هم»، و واژه جمع «مفسدون» که همراه با الف و لام است و افاده عموم می‌کند و نیز با تعبیر جمله اسمیه که مفید ثبات و دوام است) می‌فرماید:

﴿الّا انهم هم المفسدون ولکن لا یشرعون﴾ (بقره/۱۲)؛ به هوش باشید که آنان فسادگران‌اند، لیکن نمی‌فهمند.

شعور مرادف با ادراک است. اگر ادراک عبارت از فهم معانی جزئیه باشد، عقل و تعقل عبارت از فهم معانی کلیه است. آیه شریفه، شعور و ادراک را از منافقان نفی نموده و به دلالت التزام و فحوای عدم عقل آن‌ها نیز دلالت دارد؛ زیرا کسی که شعور و ادراک نداشته باشد، به طریق اولی فاقد عقل هم خواهد بود (طیب، ۱۳۷۸: ۱/۳۸۴-۳۸۵). البته یقیناً غوطه‌ور شدن منافقان در گمراهی و ضلالت، موجب این گمانه‌های باطل شد و خداوند متعال با نفی شعور و ادراک از آن‌ها، به توبیخ آنان پرداخت (موسوی

منافقان از روی جهل، به اعمال خود مباحث کرده و کردار خود را نهایت زیرکی و فطانت و صلاح می‌دانستند و همین اعمال و کردار، آن‌ها را به فساد کشاند؛ حال آنکه به خاطر نفاق و پرده‌ای که بر دل‌هاشان افکنده شده بود، قبح را حسن می‌پنداشتند:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۱۳)؛ و چون به آنان گفته شود: «همان گونه که مردم ایمان آوردند، شما هم ایمان بیاورید»، می‌گویند: «آیا همان گونه که کم‌خردان ایمان آورده‌اند، ایمان بیاوریم؟» هشدار که آنان همان کم‌خردان‌اند، ولی نمی‌دانند.

بی‌شک هر کس حیات جاودان را به خاطر زندگی فانی این دنیا رها کند، سفیه است (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۸۲/۱) و این سفاقت به گونه‌ای است که سعادت را از شقاوت و راه نجات را از طریق هلاکت تمیز نمی‌دهد.

قرآن با تعابیر «لا یعلمون» و «لا یشعرون» افکار بی‌اساس این گروه از مردم را نفی کرده و جهالت آنان را گوشزد نموده است؛ آن‌ها هم جهلی از نوع مرکب؛ چرا که هم شعور از آن‌ها نفی شده، هم علم و هم عقل: ﴿ذَلِك بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾ (حشر/۱۴) و هم تفقه و اندیشه: ﴿فَطَبَعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ قَهْمٌ لَّا يُفْقَهُونَ﴾ (منافقون/۳)؛ در نتیجه بر دل‌هایشان مهر زده شده و [دیگر] نمی‌فهمند.

اصل حاکمیت تعقل و تفکر بر نظام شخصیتی نوع بشر، همواره مورد تأکید آیات قرآن بوده است. تأکید بر اینکه انسان به خاطر منافع جزئی و کم‌ارزش دنیا، از آیات واضحه الهی و نشانه‌های روشن و احکام و دستورات او دست برندارد، نیز در همین راستاست:

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (بقره/۱۶)؛ همین کسانی‌اند که گمراهی را به [بهای] هدایت خریدند، در نتیجه دادوستدشان سود[ی] به بار [نیامورد و هدایت یافته نبودند].

## ۲-۱-۲. اصل تزیین

در کنار راهبرد تبیین، گاه لازم است تصویر خوشایند و زیبایی‌های حقیقت برجسته شده و به کمک تشبیهات و تمثیل‌هایی نشان داده شود. این امر، ابهام‌ها و تردیدها را

نسبت به چگونگی پدیده‌ها و ارزش و جایگاه حقیقی هر یک، از میان برمی‌دارد و در ایجاد شوق و انگیزه به ویژه در امور غیر حسی بسیار سودمند است.

آیات متعددی را که نعمت‌های بهشتی و جاودانگی سرای آخرت را متذکر شده‌اند، می‌توان در این دسته قرار داد؛ برای نمونه، سوره انسان یکی از این تصویرهای زیبا را همراه با تشبیهات دلنشین ترسیم نموده است:

﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا\* قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا\* وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَتْ مِنْ أَمْحَاقٍ مَخْجِيلاً\* عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلاً\* وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنثورًا\* وَإِذَا رَأَيْتُ ثَمَرًا رَأَيْتُ نَعِيمًا وَمَلَكًا كَبِيرًا\* عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَخُلُوعًا سُاورًا مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاءَهُمْ زُبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا\* إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيَكُمْ مَشْكُورًا﴾ (انسان/ ۱۵-۲۲)؛ و ظروف سیمین و جام‌های بلورین، پیرامون آنان گردانده می‌شود؛ جام‌هایی از سیم که درست به اندازه [و با کمال ظرافت] آن‌ها را از کار درآورده‌اند و در آنجا از جامی که آمیزه زنجبیل دارد، به آنان می‌نوشانند، از چشمه‌ای در آنجا که سلسبیل نامیده می‌شود و بر گرد آنان پسرانی جاودانی می‌گردند. چون آن‌ها را ببینی، گویی که مرواریدهایی پراکنده‌اند و چون بدان‌جا نگری، [سرزمینی از] نعمت و کشوری پهناور می‌بینی. [بهشتیان را] جامه‌های ابریشمی سبز و دیبای ستبر در بر است و پیرایه آنان دستبندهای سیمین است و پروردگارشان باده‌ای پاک به آنان می‌نوشاند. این [پاداش] برای شماس و کوشش شما مقبول افتاده است.

البته سوره حجرات، اصل این جریان را به طور صریح و روشن بیان کرده و فرموده است:

﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَرَبَّنَهٗ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (حجرات/ ۷)؛ لیکن خدا ایمان را برای شما دوست‌داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست و کفر و پلیدکاری و سرکشی را در نظرتان ناخوشایند ساخت. آنان [که چنین‌اند] ره‌یافتگان‌اند.

اینکه تزئین ایمان در قلوب، همان فطرت الهی انسان یا چیزی جز آن است، برای بحث ما چندان تفاوتی ندارد. همین اندازه که زینت‌بخشی و زیانمایی ایمان در نظام هدایتی الهی جایگاهی یافته و به ویژه در ذیل آیه به نام «رشد» یعنی توسعه آگاهی و شناخت توصیف شده است، نشان می‌دهد که تزئین همواره با فریب و دروغ همراه



نمی‌شود، بلکه می‌تواند به معنای نشان دادن و توجه دادن به محاسن حقیقی آن پدیده نیز باشد؛ چنان که معصوم فرموده است: «لو علم الناس محاسن کلامنا لاتبعونا».

### ۳-۱-۲. اصل تحبیب

همان گونه که از آیه ذکر شده در بحث تزئین به دست می‌آید، از دیگر راهبردهای هدایتی خداوند رحمان، جذب و کشش محبت بندگان نسبت به حق است. این جلب دوستی و عشق آفرینی در درجه اول نسبت به وجود مطلق و لایزال الهی که سرچشمه و نهایت خیرات است، دنبال شده و آیات ذیل نمونه‌هایی از آن است:

- «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران / ۳۱)؛ بگو: «اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد».

- «وَمَنْ النَّاسِ مِنْ يَخْشَى اللَّهَ أَنْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره / ۱۶۵)؛ و برخی از مردم در برابر خدا، همانندهایی [برای او] برمی‌گزینند که آن‌ها را چون دوستی خدا، دوست می‌دارند و کسانی که ایمان آورده‌اند، به خدا محبت بیشتری دارند.

به نظر می‌رسد بیان آیات، با بلاغت منحصر به فردی که ویژه قرآن است، اصل محبت و عشق بندگان نسبت به آفریدگار و پروردگار خویش را فرض حتمی گرفته، در آیه نخست به بارورسازی و ثمرات رفتاری آن پرداخته و در آیه دوم در صدد شرک‌زدایی و خالص‌سازی آن برآمده است. این نهاد شکوهمند و اثرگذار الهی یعنی محبت و دوستی، سپس در مورد ایمان به کار گرفته شده و مجموعه تعالیم و حیاتی و اعتقاد به حقایق الهی را محبوب آدمی خوانده است. این جریان با مکروه و ناپسند ساختن اضداد ایمان و موانع آن یعنی کفر و فسوق و عصیان تکمیل شده و مجموع آن، سبب رشد نامیده شده است:

«وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَرَتَّبَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات / ۷)؛ لیکن خدا ایمان را برای شما دوست‌داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست و کفر و پلیدکاری و سرکشی را در نظرتان ناخوشایند ساخت. آنان [که چنین‌اند] ره‌یافتگان‌اند.

پایه‌گذاری و نهادینه‌سازی نهاد محبت در قلب انسانی که پای در عالم ماده دارد و

پیوسته با محسوسات و متعینات دمخور است، جز با محبت به هم‌نوع و وجودی از جنس خویش محقق نخواهد شد. خداوند حکیم این ضرورت را با معرفی برگزیدگان خویش و زمینه‌چینی و التزام مسلمانان به محبت ایشان، پاسخی درخور داده است:

﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ (شوری / ۲۳)؛ بگو: «به ازای آن [رسالت] پاداشی از شما خواستار نیستم، مگر دوستی دربارهٔ خویشاوندان».

عنایت به آیاتی که این اجر رسالت را طریق و واسطه‌ای برای رسیدن به خدا قلمداد کرده: ﴿مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ و سود محبت اهل بیت علیهم‌السلام را تنها متوجه خود دوستداران دانسته است: ﴿مَا أَسْأَلُكُمْ مِنْ أَجْرِ فَهُوَ لَكُمْ﴾، گواه این برداشت می‌باشد. به هر روی، جلب محبت راهبردی است که در ارزش‌گذاری و مقیاس‌های فرد نسبت به پدیده‌های پیرامونی، دخالت و مداخلیت ویژه دارد. این مداخلیت از دو جهت قابل توجه است: نخست آنکه انسان به طور کلی محبوب خویش را در رأس امور و جهان خویش قرار می‌دهد؛ دوم آنکه محبت‌هایی که قرآن معرفی نموده است، تنها در پایهٔ یک محبت شخصی به یک وجود خاص فردی نبوده، بلکه اتصال و انجذاب به یک نظام معرفتی و مجموعهٔ ارزشی جامع است که جهانی تازه با اندازه‌ها، تعریف‌ها و مقیاس‌های تازه در برابر فرد می‌نهد.

## ۲-۱-۴. اصل مقایسه

نگاهی به گسترهٔ کاربرد مقایسه در قرآن، جایگاه و اهمیت این اصل بیانی را در تنظیم ارزش‌ها و اندازه‌های انسان به خوبی می‌نمایاند. قرآن کریم بارها قضاوت‌های افراد را در رابطه با پدیده‌های گوناگون نفی و اصلاح نموده است. شاید از جذاب‌ترین نمونه‌های آن، پاسخ به پندار ملائکه نسبت به آفرینش آدم بود؛ آنجا که تسبیح و تقدیس خویش را سرآمد و منتهای هدف خلیفهٔ الهی پنداشته و بعد زمینی را که مقتضی زشتکاری‌های بنی آدم است، با آن قیاس نمودند:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَيَحْنُ  
نُسُجًا جَبَدًا وَنَقَدُسَ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۳۰)؛ و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت»، [فرشتگان] گفتند: «آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد و خون‌ها بریزد و حال آنکه ما با ستایش

تو، تنزیهت می کنیم و به تقدیست می پردازیم؟» فرمود: «من چیزی می دانم که شما نمی دانید».

خداوند حکیم نیز با برپایی آزمون عملی، ملاک قیاس را به علم (یا معرفت) برگرداند و نتیجه دریافت آنان را تغییر داد.

نمونه های این راهبرد رحمانی چنان فراوان است که ذکر همه آنها در حوصله این مختصر نیست؛ لیکن به برخی از برجسته ترین موارد آنها اشاره می شود:

- هنگامی که ملأ و بزرگان بنی اسرائیل از پیامبر خویش تقاضای امیری کردند که در سایه او جهاد کنند و پیامبر به امر پروردگار، طالوت را معرفی فرمود، این انتخاب شایسته را برتافته و خویش را سزاوارتر از او پنداشتند. خداوند متعال با تغییر مقیاس و میزان ایشان از تبار و ثروت به علم و نیروی بدنی، مقایسه و پندار آنها را نفی نمود و به نوعی، انتصاب خویش را تبیین فرمود:

«وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ بِالْمَلِكِ مِنْهُ وَلَوْ نُؤْتُ سَعَةً مِنْ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره / ۲۴۷)؛ و پیامبرشان به آنان گفت: «در حقیقت، خداوند طالوت را بر شما به پادشاهی گماشته است». گفتند: «چگونه او را بر ما پادشاهی باشد، با آنکه ما به پادشاهی از وی سزاوارتریم و به او از حیث مال، گشایشی داده نشده است؟» پیامبرشان گفت: «در حقیقت، خدا او را بر شما برتری داده و او را در دانش و [نیروی] بدن بر شما برتری بخشیده است و خداوند پادشاهی خود را به هر کس که بخواهد می دهد و خدا گشایشگر داناست».

- در پاسخ به درخواست بهانه جویانه بنی اسرائیل مبنی بر رویاندن خوردنی های گیاهی می فرماید:

«قَالَ اسْتَبْدِلُونِ الَّذِي هُوَ أَذَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ» (بقره / ۶۱)؛ [موسی] گفت: «آیا به جای چیز بهتر، خواهان چیز پست ترید؟»

- گمان ظاهری مردم در ارزیابی ها و مقایسه ها چه بسا بدین می انجامد که ازدواج با زن یا مرد زیبا و ثروتمند را - گرچه مشرک باشد، بهتر از ازدواج با زن و مرد مؤمن بدانند. قرآن کریم با القای این تفکر که خیر و حسن می تواند چند مؤلفه ای باشد، مؤلفه ایمان را

بسیار قوی‌تر و بزرگ‌تر از مؤلفه زیبایی و حتی آزاد بودن تعریف نموده و میان کنیز مؤمن و زن آزاد مشرک، اولی را برای ازدواج رجحان می‌بخشد:

﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا مَؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أُعْجِبُكُمْ﴾ (بقره / ۲۲۱)؛ و با زنان مشرک ازدواج نکنید تا ایمان بیاورند. قطعاً کنیز باایمان بهتر از زن مشرک است، هرچند [زیبایی] او شما را به شگفت آورد و به مردان مشرک زن مدهید تا ایمان بیاورند. قطعاً برده باایمان بهتر از مرد آزاد مشرک است، هرچند شما را به شگفت آورد.

- آیات بسیاری نیز موضوع مبادله‌ها و خرید و فروش‌هایی را به میان می‌کشند که اصل اساسی آن‌ها ارزش‌گذاری و طرز تلقی است؛ خرید ضلالت به بهای هدایت هرگز سودآور نیست. خرید هر مقام و مکنت دنیایی به سرمایه نفس و جان انسان نیز چنین است:

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِاللَّهْدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (بقره / ۱۶ و ۸۶)؛ همین کسانی‌اند که گمراهی را به [بهای] هدایت خریدند، در نتیجه دادوستدشان سود [ی] به بار [نیامورد و هدایت‌یافته نبودند].  
 ﴿وَلَيْسَ مَآشِرُوا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۱۰۲)؛ وه که چه بد بود آنچه به جان خریدند؛ اگر می‌دانستند.

بلکه تجارتي سودمند است که با نقد جان، کالایی از جانب خدا و از منبع لایزال او خریداری شده باشد:

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ... فَاسْتَبَشِرُوا بِنِعْمِ اللَّهِ الَّتِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (توبه / ۱۱۱)؛ در حقیقت، خدا از مؤمنان جان و مالشان را خرید، به [بهای] اینکه بهشت برای آنان باشد... پس به این معامله‌ای که با او کرده‌اید، شادمان باشید و این همان کامیابی بزرگ است.  
 ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكُنْوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّو كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۱۰۳)؛ اگر آن‌ها گرویده و پرهیزگاری کرده بودند، قطعاً پاداشی [که] از جانب خدا [می‌یافتند] بهتر بود؛ اگر می‌دانستند.

## ۲-۲. اصول و راهبردهای شیطانی

شیطان نیز به مقتضای ادنی که از کانون تدبیر هستی، خداوند رحمان، دریافت داشته

است، با تمام قوا به تلاش و دسیسه علیه خصم دیرین خود، انسان می‌پردازد. عمده فعالیت‌ها و راهبردهای شیطانی که در تنظیم مقیاس و نظام ارزش‌گذاری انسان دخالت دارد، دو شیوه اغوا و تزیین است که به اجمال معرفی می‌گردد.

## ۱-۲-۲. اصل اغوا

اغوا از ریشه «غوی» مخالف رشد است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۸۵/۷) و به جهل ناشی از اعتقاد غلط گفته می‌شود (قرشی بنابی، ۱۳۸۶: ۱۳۱/۵). بنا به گفته راغب اصفهانی، جهل ممکن است به سبب عدم اعتقاد (چه صحیح و چه غلط) باشد و نیز ممکن است به سبب وجود اعتقاد فاسد و غلط باشد. نوع دوم را «غی» گویند (۱۳۶۹: ۶۲۰/۱).

شیطان هنگام سرکشی و رجم، سوگند خورد که فرزندان آدم را گمراه سازد و کینه خویش را با اغوا و فریب ایشان آشکار سازد:

﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (ص / ۸۲)؛ [شیطان] گفت: «پس به عزت سوگند که همگی را جداً از راه به در می‌برم».

جالب توجه است که این رفتار را نخست به خداوند متعال نسبت داده و او را به اغوا و گمراهی خویش متهم می‌سازد:

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُسَبِّحُوا بِحَمْدِكَ فِي السَّمَاوَاتِ الْأَعْلَىٰ وَالْأَرْضِ وَالْأَنْعَامِ أَجْمَعِينَ﴾ (حجر / ۳۹)؛ گفت: «پروردگارا! به سبب آنکه مرا گمراه ساختی، من [هم گناهانشان را] در زمین برایشان می‌آرایم و همه را گمراه خواهم ساخت».

البته بحث توحید افعالی و حقیقت اراده و مشیت الهی که پاسخ به اشکال احتمالی آیه است، در جای خود در تفاسیر به طور مفصل مطرح شده است؛ لیکن جای این پرسش باقی است که شیطان کدام رفتار و یا اعتقاد را اغوای خویش نامید؟ آیا همان مقیاس غلط نبود که در مقایسه و ارزش‌گذاری میان آدم و خود به کار بست:

﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (اعراف / ۱۲)؛ گفت: «من از او بهترم. مرا از آتشی آفریدی و او را از گِل آفریدی».

بنا بر معنای لغوی و کاربرد قرآنی این ماده، می‌توان گفت که اغوا به نوعی، حق‌نمایی و صحیح جلوه دادن باطل است که منجر به شکل‌گیری اعتقاد فاسد یا تلقی

و نگاه معکوس نسبت به حق و باطل می‌گردد. این راهکار شیطان نخستین بار در مورد آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و همسرش حوا اجرا شد: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه / ۱۲۱)؛ و [این گونه] آدم به پروردگار خود عصیان ورزید و بیراهه رفت.

از دیگر قربانیان برجسته این راهبرد شیطانی می‌توان «بلعم» را نام برد که پس از برخوردارگی از نعمت آیات الهی و کسب درجات عالی تقرب، با پیگیری‌های شیطان به زمین خورد و حق و باطل را به هم آمیخت:

﴿وَإِنلِ عَلِيمٍ نَّبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَاسْلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ﴾ (اعراف / ۱۷۵)؛ و خبر آن کس را که آیات خود را به او داده بودیم، برای آنان بخوان که از آن عاری گشت. آنگاه شیطان، او را دنبال کرد و از گمراهان شد.

البته انسان در این عرصه تنها و بدون حامی رها نشده است؛ بلکه با عنایت و لطف حق تعالی پیوسته مورد تفقد قرار می‌گیرد:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (بقره / ۲۵۶)؛ هیچ اجباری در دین نیست و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است.

به همین دلیل در میان فرزندان آدم کسانی نیز هستند که هرگز در این کمینگاه معرفتی هولناک قرار نگرفتند. مصداق اتم این افراد، اسوهٔ جهانیان است که قرآن دربارهٔ ایشان فرمود:

﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ (نجم / ۲)؛ یار شما نه گمراه شده و نه در نادانی مانده است.

## ۲-۲-۲. اصل تزیین

آراستن و زیانمایی پدیده‌ها همان گونه که از سوی خداوند رحمان به منظور جلب و جذب قلوب به سمت حق انجام می‌پذیرد، از سوی شیطان نیز برای ایجاد شوق و انگیزهٔ کاذب نسبت به باطل جریان دارد؛ چنان که خود سوگند خورده است:

﴿لَأَزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (حجر / ۳۹)؛ من [هم گناهانشان را] در زمین برایشان می‌آرایم و همه را گمراه خواهم ساخت.

این راهبرد شیطانی که در آیات بسیاری مورد اشاره قرار گرفته است (برای نمونه رک: بقره/ ۲۱۲؛ انعام/ ۴۳؛ انفال/ ۴۸؛ توبه/ ۳۷؛ نمل/ ۲۴)، گاه حتی سرمایه ایمان و توحید قومی را ربوده و آنان را به ورطه گوساله پرستی کشانده است:

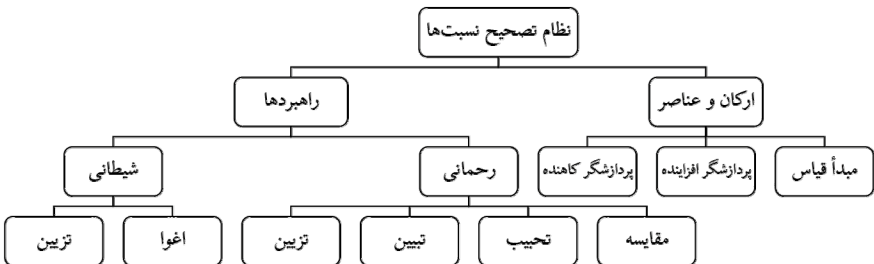
﴿قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا وَلَكِنَّا حَمَلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَدَفْنَا هَا فَكَذَلِكَ أَلَقَى السَّامِرِيُّ﴾ (طه/ ۸۷)؛ گفتند: «ما به اختیار خود با تو خلاف وعده نکردیم، ولی از زینت آلات قوم، بارهایی سنگین بر دوش داشتیم و آن‌ها را افکندیم و [خود] سامری [هم زینت آلاتش را] همین گونه بینداخت».

و گاه گروهی را با آرزوها و خیالات دست‌نایافتنی و بی‌ارزش، از مقاصد حقیقی و متعالی بازداشته و به خود مشغول نموده است:

﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا آيَاتُ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ (قصص/ ۷۹)؛ پس [قارون] با کوبه خود بر قومش نمایان شد. کسانی که خواستار زندگی دنیا بودند، گفتند: «ای کاش مثل آنچه به قارون داده شده، به ما [هم] داده می‌شد، واقعاً او بهره بزرگی [از ثروت] دارد».

حتی در برهه‌هایی از تاریخ، عده زیادی را به کمک این راهبرد و به امیدهای واهی، به جنگ و ستیز با حق فراخوانده و در دام هلاکت گرفتار ساخته است:

﴿وَإِذْ زَيْنٌ هُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَأْتُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَآءَ الْفِتْيَانَ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَزِي مَا لَا تَرْوُونَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (انفال/ ۴۸)؛ و [یاد کن] هنگامی که شیطان اعمال آنان را برایشان بیاراست و گفت: «امروز هیچ کس از مردم بر شما پیروز نخواهد شد و من پناه شما هستم». پس هنگامی که دو گروه، یکدیگر را دیدند، [شیطان] به عقب برگشت و گفت: «من از شما بیزارم، من چیزی را می‌بینم که شما نمی‌بینید، من از خدا بیمناکم» و خدا سخت کیفر است.



## نتیجه‌گیری

هنگامی که دانستیم مقیاس‌ها و نسبت‌های شناختی انسان درباره پدیده‌های پیرامونی، پیوسته در تغییر و تحول است و نیز این تغییرات ممکن است بسته به اطلاعات و فرایندهایی که عامل آن می‌شود، نظام شناختی او را به سمت توسعه و تعالی یا تضییق و تسافل بکشاند، ضرورت پی‌جویی ابزاری یقینی یا اطمینان‌بخش جهت سنجش و ارزش‌گذاری پدیده‌ها جلوه‌گر می‌شود.

بی‌تردید یکی از اهداف تربیت اسلامی، اعطای همین ابزار محکم و بصیرت‌و‌ثیق به مؤمنان است. مطابق آیه شریفه ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِثْنًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (انعام/۱۲۲)، انسان پیش از آنکه تربیت و هدایت الهی دستگیری‌اش کند، شبیه مرده‌ای است که از نعمت حیات محروم است و حس و حرکتی ندارد. پس از آنکه به رتبه ایمان رسید و ایمانش مرضی پروردگار قرار گرفت، مانند کسی است که خداوند او را زنده کرده، نوری به او داده که با آن نور هر جا که بخواهد بتواند برود و در پرتو آن نور راه خود را از چاه، خیرش را از شر، و نفعش را از ضرر تمیز دهد، منافع و خیرات را بگیرد و از ضرر و شر احتراز کند. بر خلاف کافر که زندگی و مرگش و نیز عوالم پس از مرگش همه در ظلمت است و در زندگی خیر را از شر و نفع را از ضرر تشخیص نمی‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۷/۷).

با توجه به این مبنا می‌توان ضرورت نقد و ارزیابی مداوم مقیاس‌ها و شناخت‌ها را دریافت. با نظر به این اصل، انسان باید باب نقد آموخته‌ها را همواره باز بگذارد و بلکه بدان اهتمام ورزد.

عنایت به این نظام تصحیح نسبت‌ها و قواعد آن می‌تواند نتایج سودمندی در سبک زندگی انسان نیز داشته باشد؛ از جمله: اولویت‌بندی صحیح ارزش‌ها؛ حاکمیت منطق و عقلانیت بر سلیقه‌ها؛ دستیابی به معیار متقن برای تصمیم‌گیری‌ها و ترویج اخلاق و معنویت به جای ارزش‌های فروتر در جامعه قرآنی.

۱. آیا آن کس که مرده بود و ما زنده‌اش ساختیم و نوری فرا راهش داشتیم تا بدان در میان مردم راه خود را بیابد، همانند کسی است که به تاریکی گرفتار است و راه بیرون شدن را نمی‌داند؟



## کتاب‌شناسی

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، بی تا.
۲. ایمانی، محسن و محمداسماعیل بابایی، «ارزش‌شناسی فارابی و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی (با تأکید بر اهداف، اصول و روش‌ها)»، *دوفصلنامه تربیت اسلامی*، دوره سوم، شماره ۷، ۱۳۸۷ ش.
۳. باقری، خسرو، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران، مدرسه، ۱۳۷۵ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *شریعت در آینه معرفت*، قم، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۵. داوودپناه، ابوالفضل، *انوار العرفان فی تفسیر القرآن*، تهران، صدر، ۱۳۷۵ ش.
۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۹ ش.
۷. سنکی، هاوارد، «بررسی پنج روایت از "نسبی‌گرایی شناختی"»، *ترجمه پیروز فطورچی، فصلنامه ذهن*، دوره سوم، شماره ۹، زمستان ۱۳۸۱ ش.
۸. شعبانی ورکی، بختیار، رضوان‌حسین قلی‌زاده، «تحول باورهای معرفت‌شناختی دانشجویان»، *مجله دانشور رفتار*، شماره ۲۴، ۱۳۸۶ ش.
۹. شمالی، محمدعلی، «نسبیت‌گرایی اخلاقی، نماها و میناها»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۴۲، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. صادقی‌تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۲. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دار المشرق، ۱۹۷۱ م.
۱۴. قرشی بنابی، سیدعلی‌اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ پانزدهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. مدرسی، سیدمحمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محیی‌الحسین (عج)، ۱۴۱۹ ق.
۱۶. مصباح‌یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۱۷. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۱۸. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة اهل البيت (عج)، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. میرزامحمدی، محمدحسن، *فارابی و تعلیم و تربیت*، تهران، بسطرون، ۱۳۸۴ ش.
20. Hofer, Barbara K. & Pintrich, Paul R., "the Development of Epistemological Theories: Beliefs about Knowledge and Knowing and Their Relation to Learning", *Review of Educational Research*, Vol. 67(1), Spring 1997.
21. Hofer, Barbara K., "Exploring the Dimensions of Personal Epistemology in Differing Classroom Contexts: Student Interpretations during the First Year of College", *Contemporary Educational Psychology*, Vol. 29(2), 2004.
22. Perry, William G., *Forms of Intellectual and Ethical Development in the College Years: A Scheme*, San Francisco, Jossey-Bass, 1995. (Originally published in: New York, Holt, Rinehart & Winston, 1970).
23. Shabani Varaki, Bakhtiar, "Epistemological Beliefs and Leadership Style among School Principles", *International Education Journal*, Vol. 4(3), January 2003.



## کاوشی در پدیده تکرار و تعدّد نزول\*

- منصور پهلوان<sup>۱</sup>
- محمدعلی حیدری مزرعه آخوند<sup>۲</sup>
- محمدرضا اشتری رکن آباد<sup>۳</sup>

### چکیده

در لابه‌لای کتب علوم قرآنی و تفسیر، پدیده‌ای به نام تکرار و تعدّد نزول با عباراتی نظیر «ما تکرر نزوله»، «نزلت مرتین»، «نزلت مرّة بعد آخری» خودنمایی می‌کند که از هیچ پشتوانه روایی برخوردار نیست. در آثار متقدمان نیز اثری از آن یافت نمی‌شود. نخستین بار مقاتل بن سلیمان در حاشیه تفسیرش در ذیل سوره حمد و آیه ۸۷ سوره حجر با لفظ «قیل» از آن یاد نموده است. سپس بغوی، ابن کثیر، سیوطی، زرقانی و بسیاری از علمای معاصر اهل سنت در آثارشان در ذیل آیات ۱۱۳ توبه، ۱۲۶ نحل، ۸۵ اسراء و... به جهت جمع بین روایت‌های سبب نزول متناقض، آن را پرورانیده و فایده‌هایی به نقل از زرکشی برای آن بیان

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. استاد دانشگاه تهران (pahlevan@ut.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه یزد (نویسنده مسئول) (heydari@yazd.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پژوهشکده نهج البلاغه (mohammadreza.ashtari94@yahoo.com).

کرده‌اند. نخستین بار زرکشی در قرن هشتم هجری با اجتهاد خویش فوایدی برای تکرار و تعدّد نزول بیان کرد. تعظیم و تشریف آیه و سوره مورد ادعا و یادآوری به پیامبر در اثر نسیان آن آیه و یا سوره، مهم‌ترین فواید تکرار و تعدد نزول بیان شده است، طبرسی و علامه طباطبایی نیز بدون پذیرش قطعی آن، با ذکر لفظ «فیل» و بدون هیچ شرحی، جهت تفسیر عبارت «سبعاً من المثانی» و تطبیق سوره حمد با آن از این پدیده یاد کرده‌اند. مبانی پیدایش این پدیده که عدم اعتقاد به عصمت پیامبر ﷺ، پذیرش عدالت صحابه، جمع و سازش بین اسباب نزول‌های متناقض و توجیه قرائت‌های سبعه می‌باشد، با مبانی تفسیری و اعتقادی شیعه در تضاد است. در این نوشتار ضمن بیان پدیده تکرار و تعدد نزول و نظر موافقان و مخالفان، به نقد فواید تکرار نزول و استخراج مبانی یادشده از لابه‌لای آیات و سوره‌های مدعای تکرار نزول پرداخته شده است.

**واژگان کلیدی:** قرآن، مکی، مدنی، تکرار نزول، تعدد نزول، اسباب نزول.

### طرح مسئله

در کتاب‌های تفسیر و علوم قرآن، عبارت‌هایی نظیر «ما تکرّر نزوله»، «نزلت مرّتين»، «نزلت مرّة بعد أخرى» و... یافت می‌شود که دلالت بر تکرار و تعدد نزول آیه و سوره‌هایی از قرآن دارد و اکثر مفسران آن را نقل کرده و به عنوان یک نظر در کنار دیگر نظرها پذیرفته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۲۲/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۵۹/۱۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۱۳۶/۱؛ زرقانی، ۱۳۶۲: ۱۱۳/۱؛ صالح، ۱۳۶۸: ۱۴۴). عده‌ای دیگر نه تنها آن را نقل کرده، بلکه آن را برای تفسیر بعضی از آیات قرآن کریم مفید دانسته‌اند (مبیدی، ۱۳۷۱: ۳۳۷/۵). تعدد و تکرار نزول آن است که یک سوره یا یک یا چند آیه قرآن نازل شود و مبنای کتابت در قرآن قرار گیرد. آنگاه به دنبال سبب و اسباب نزول دیگر، یک یا چند بار دیگر نازل شود، بی‌آنکه در مصحف شریف ثبت گردد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۶: ۴۸/۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۴۰/۱؛ حکیم، ۱۴۱۷: ۴۱). این تعدد به اعتبار نزول تدریجی است. به تعبیر دیگر به اعتبار نزول دفعی و نزول تدریجی (هر دو با هم) نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۳۳/۱۹)؛ زیرا به این اعتبار، همه قرآن از تکرار نزول برخوردار می‌شود؛ یک بار به صورت دفعی و بار دیگر به صورت تدریجی. همچنین آیات مکرر، آیاتی که در یک سوره یا در سراسر قرآن عیناً تکرار شده و کتابت گردیده، نیست؛ مثل آیه شریفه ﴿قَبَائِلٌ

الْآءِ رَبُّكُمْ أَتَّكِدُبَانِ﴾ (رحمن / ۳۰) که ۳۰ بار دیگر در همان سوره تکرار و کتابت شده است و یا آیه ﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (شعراء / ۱۲۷) که ۴ بار دیگر عیناً در همان سوره وجود دارد. نیز ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (یونس / ۴۸) که عیناً در سوره‌های انبیاء (آیه ۳۸)، نمل (آیه ۷۱)، یس (آیه ۴۸) و ملک (آیه ۲۵) تکرار شده است. این پدیده نخستین بار در تفسیر مقاتل بن سلیمان در قرن دوم در ذیل آیه ۸۷ سوره حجر برای بیان معنای عبارت «سبعاً من المثانی» و تطبیق آن با سوره حمد بیان شده است (بلخی، ۱۴۲۰: ۳۵/۱).

تحقیق حاضر به دنبال چرایی و چگونگی ظهور پدیده تکرار و تعدد نزول است. سؤال اصلی این پژوهش آن است که آیا می‌توان پذیرفت سوره یا آیه‌ای به جهت اهمیت دادن به آن و یا فراموشی پیامبر ﷺ، دو بار یا بیشتر از طرف خداوند نازل شود و مبنای کتابت قرار نگیرد؟ آیا این پدیده با عصمت پیامبر ﷺ قابل جمع است؟ مبنای پیدایش این پدیده چیست؟

در ادامه با طرح نظر موافقان و مخالفان این پدیده و نقد و بررسی فواید و مبنای پیدایش آن به بررسی این پدیده پرداخته می‌شود.

## ۱. موافقان و مخالفان

از زمان پیدایش این پدیده توسط مقاتل بن سلیمان در تفسیرش، موافقان و مخالفانی برای آن به وجود آمد، ابن تیمیه (ابن تیمیه الحرانی، ۱۴۱۴: ۴۰-۴۳)، ذهبی (۱۴۱۳: ۱۳۶/۱)، زرقانی (۱۳۶۲: ۱۱۳/۱)، صبیحی صالح (۱۳۶۸: ۱۴۴)، زمخشری (۱۴۰۷: ۲۲۲/۲) و آلوسی (حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۳۳۸/۵ و ۱۴۵/۸)، از مهم‌ترین طرفداران نظریه تکرار و تعدد نزول هستند. علاوه بر مفسران و محققان اهل سنت، برخی مفسران شیعه نیز بدون پذیرش این پدیده، با ذکر لفظ «قیل» آن را در کنار دیگر نظرها ذکر کرده‌اند. طبرسی در تفسیر مجمع البیان در ذیل تفسیر سوره حمد و آیه ۸۷ سوره حجر، این نظر را بیان کرده است (۱۳۷۲: ۷۸/۱ و ۵۳۰). علامه طباطبایی در ذیل تفسیر سوره حمد و کوثر و آیه ۶۴ سوره آل عمران، این نظر را در کنار دیگر نظرها ذکر کرده و برای توجیه آیه‌های نازل شده در سوره ضحی، احتمال تکرار نزول را مطرح کرده است (۱۴۱۷: ۲۶۸/۳).

۱۹۲/۱۲ و ۳۷۰/۲۰). آیه‌الله معرفت نیز آن را در ذیل سوره توحید ذکر کرده و بیان می‌کند این نظر که بعضی از محققان بیان کرده‌اند، چندان هم بعید به نظر نمی‌رسد و نزول بار دوم برای تذکر و تنبه پیامبر ﷺ می‌باشد؛ زیرا که یک مرتبه در مکه در جواب سؤال مشرکان نازل شد و همان سؤال را یهودیان مدینه نیز پرسیدند و پیامبر در تردید بود که آیا همان جوابی که به مشرکان داده است، به یهودیان مدینه بدهد یا نه؟ در این لحظه فرشته وحی سوره اخلاص را در جواب یهودیان مدینه نازل کرد، با اینکه قبلاً یک مرتبه در جواب مشرکان نازل کرده بود (۱۴۱۵: ۱۶۳/۱). آیه‌الله خوئی نیز از احتمال وجود تکرار و تعدد نزول خبر داده و بیان نموده که گرچه هیچ دلیلی برای آن ذکر نشده است، اما در حد یک احتمال می‌توان آن را پذیرفت (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۴۲۱).

مخالفت با این باور از همان ابتدای ظهور این نظریه وجود داشته است؛ چنان که سیوطی این مخالفت را به صاحب کتاب *الکفیل بمعانی التنزیل*<sup>۱</sup> نسبت داده است که وی در جهت رد تکرار و تعدد نزول گوید: «تکرار نزول، تحصیل حاصل و بی‌فایده است» (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۴۱/۱). نصر حامد ابوزید (۱۳۷۷: ۱۵۶) و ملاحویش آل غازی در تفسیر *بیان المعانی*، تعدد نزول را زائیده جمع بین دو حدیث متضاد می‌دانند. علاوه بر این شیخ مناع القطان در کتاب *مباحث فی علوم القرآن* (۱۴۲۱: ۹۱) و فضل حسن عباس در کتاب *اتقان البرهان فی علوم القرآن* نیز از جمله مخالفان تکرار و تعدد نزول هستند (۱۳۷۶: ۳۰۷).

## ۲. نقد و بررسی فواید تکرار و تعدد نزول

موافقان این پدیده به هیچ نقل و روایت و یا آیه‌ای از قرآن کریم استناد نجسته و تنها دلیل و پشتوانه نظر خویش را تعظیم و تشریف آیه یا سوره مورد ادعا و تنبه و یادآوری به پیامبر در جهت عدم فراموشی قرآن دانسته‌اند. از بین موافقان تنها زرکشی در قرن هشتم در *البرهان* با این عبارات «قد يُنزل الشيء مرتین تعظیماً للشأنه وتذکیراً به عند حدوث سببه وخوف نسیانه» به بیان فواید پدیده تکرار و تعدد نزول پرداخته است (۱۴۱۰:

۱. کتابی است در زمینه تفسیر، نوشته عمادالدین ابوالحسین بن ابی‌بکر بن حسین مالکی کنندی (ت ۷۴۱ ق.). وی معاصر محمد بن عبدالله زرکشی است.

۱۲۳/۱). پس از وی سیوطی در قرن دهم در *الاتقان* (۱۴۲۱: ۱۴۰/۱)، سپس نورالدین عتر در *علوم القرآن الکریم* (۱۴۱۶: ۵۱)، زرقانی در *مناهل العرفان* (۱۳۶۲: ۱۱۳/۱)، غازی عنایه در *اسباب النزول القرآنی* (۱۴۱۱: ۷۵)، محمد حمد زغلول در *التفسیر بالرأی* (۱۴۲۵: ۳۱) و محمد ابوشهبه در دوره معاصر در *المدخل لدراسة القرآن الکریم* (۱۴۲۳: ۱۵۱)، سخن زرکشی را نقل کرده‌اند. قبل از زرکشی در قرن هشتم هجری، اثری از فواید این پدیده در کتاب‌های تفسیر و علوم قرآنی یافت نمی‌شود. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ریشه ذکر فواید تکرار و تعدد نزول به زرکشی باز می‌گردد و این فواید، استنباط و اجتهادی است از جانب وی که ریشه در هیچ حدیث و نقلی ندارد و به تبع وی، دیگران آن را نقل کرده و در کتاب‌های خویش ثبت نموده‌اند. در ادامه به بررسی و نقد این دو فایده پرداخته می‌شود.

در مورد اهمیت و بزرگ شمردن آیه و سوره (تعظیمًا لشأنه) باید گفت که همه آیات و سوره‌های قرآن کریم از شرافت و اهمیت برخوردارند و نمی‌توان یک آیه یا سوره‌ای را بر آیه و سوره‌ای دیگر از جهت قرآن بودن ترجیح داد. در قرآن کریم و روایات نیز هیچ سخنی مبنی بر شرافت و اهمیت آیه و سوره‌ای خاص بر دیگر آیات و سوره‌ها بیان نشده<sup>۱</sup> و در هنگام بزرگ شمردن آن، از لفظ کتاب و قرآن و یا کلماتی که در بردارنده مجموع آیات و سوره‌هاست، یاد شده است؛ مانند: «کتاب أنزلناه إليك مبارك ليدتبروا آياته ويتذكروا أولو الألباب» (ص/ ۲۹) و «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون»

۱. گرچه در لابه‌لای کتاب‌های علوم قرآنی، بحثی با عنوان «فی أفضل القرآن وفاضله» آمده است، نیز در روایات، فضایی برای بسیاری از سوره‌ها و آیات قرآن کریم بیان شده است، این سخن متفاوت از عبارتی است که زرکشی به کار برده است؛ زیرا در فرهنگ قرآن و حدیث بین فضیلت و کرامت تفاوت وجود دارد (ر.ک: کمالی، ۱۳۹۴: ش ۲۴/۱۱۱-۱۲۲) و می‌توان پذیرفت که آیه یا سوره‌ای بر آیه و یا سوره‌ای دیگر فضیلت دارد، اما نمی‌توان به کرامت و شرافت آیه یا سوره‌ای بر دیگری رأی داد. کسانی که عبارت «قل هو الله أحد» را بر عبارت «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ» تفضیل داده‌اند، در توضیح گفته‌اند که علت فضیلت، اثبات صفت وحدانیت خداوند در سوره توحید است که در سوره تبت یافت نمی‌شود (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/۳۷۳). نیز می‌توان پذیرفت که امام حسین علیه السلام بر امام حسن علیه السلام از جهت روحیه حماسی و واقعه عاشورا فضیلت دارد، اما نمی‌توان پذیرفت که شرافت و کرامت امام حسن علیه السلام بر امام حسن علیه السلام بیشتر است؛ زیرا امامان معصوم علیهم السلام همه نور واحدی هستند که در کنار نور واحدی دیگر که آیات قرآن کریم است، معنا می‌یابند.

بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (اسراء / ۸۸). علاوه بر این اگر تکرار نزول، بر شرافت و اهمیت آیه‌ها و سوره‌های قرآن کریم می‌افزاید، شایسته بود که همه سوره‌های قرآن کریم از تکرار و تعدد نزول برخوردار باشند، نه تعدادی محدود (که البته در گذر زمان و بر اساس اجتهاد کم‌کم بر تعداد آن‌ها افزوده شده است)؛ در حالی که چنین نیست. در مورد عبارت «تذکیرًا به عند حدوث سببه وخوف نسیانه» نیز می‌توان گفت که این فایده، از مبنای فکری و اعتقادی زرکشی نشئت گرفته است؛ زیرا از نظر وی و برخی علمای اهل سنت، عارض شدن فراموشی و خطا بر پیامبر ﷺ امری طبیعی است و برای توجیه نظر خویش به آیه «سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَى \* إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى» (اعلی / ۶-۷) و عبارت «تأییر النخل»<sup>۱</sup> استناد جسته‌اند. اما این امر از نظر علمای شیعه پذیرفتنی نیست. از آنجا که نقد فراموشی پیامبر ﷺ و یادآوری وی در اثر نسیان، ریشه در عدم اعتقاد به عصمت پیامبر ﷺ دارد، در قسمت مبانی پیدایش تکرار و تعدد نزول، به تفصیل به آن پرداخته می‌شود.

### ۳. مبانی پیدایش و توجیه تکرار و تعدد نزول

با کنکاش در لابه‌لای کتاب‌های تفسیر و علوم قرآنی در ذیل پدیده تکرار و تعدد نزول می‌توان به مبانی پیدایش و توجیه این پدیده در طول تاریخ علوم قرآن و تفسیر دست یافت. در ادامه با بررسی آیات و سوره‌های مدعای این پدیده می‌توان به مبانی زیر اشاره کرد:

#### ۱-۳. عدم اعتقاد به عصمت، و پذیرش خطای پیامبر ﷺ

اعتقاد به فراموشی و خطای پیامبر و در نتیجه عدم باور به عصمت پیامبر ﷺ در میان برخی از محققان اهل سنت، ناشی از معصوم ندانستن پیامبر در دریافت و ابلاغ وحی است. عده‌ای از علمای تسنن مثل زرکشی، سیوطی، زرقانی و... اشکالی نمی‌بینند که فراموشی به پیامبر هم دست داده باشد (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۲۲۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۱۴۰)؛

۱. أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِقَوْمٍ يَلْقَحُونَ. فَقَالَ: «لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا الصَّلْحَ». قَالَ: فَخَرَجَ شَيْصًا. فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: «مَا لَنْخَلِكُمْ؟» قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا. قَالَ: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴: ۲/۸۷).



زرقانی، ۱۳۶۲: ۱۱۳/۱). این تفکر رایج در میان اهل سنت را می‌توان در ذیل برخی آیات (ر.ک: بقره/۱۰۶؛ طه/۱۱۴؛ نجم/۱۹-۲۰؛ قیامت/۱۶-۱۷؛ اعلیٰ/۶-۷) و خطای پیامبر ﷺ را با استفاده از عبارت «تأییر النخل» به دست آورد. سیوطی در تفسیر الدر المنثور، روایتی را در ذیل آیه ۱۰۶ بقره ذکر می‌کند که دلالت بر فراموشی پیامبر نسبت به آیه‌های قرآن کریم دارد:

عن قتادة قال: كانت الآية تنسخ الآية وكان نبي الله يقرأ الآية والسورة وما شاء الله من السورة ثم ترفع فينسيها الله نبيّه، فقال الله يقصّ على نبيّه: ﴿مَاتَسَخَّ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِيَهَا نَأَتْ بِحَبْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (۱۴۰۴: ۱۰۵/۱).

آلوسی نیز در ذیل آیه فوق درباره این مسئله که آیا فراموشی و نسیان آیات برای پیامبر ﷺ پذیرفتنی است یا نه؟ ضمن نقل دو نظر مخالف و استدلال به آن‌ها با تعبیر «سبحان من لا ينسى» به این نظر تمایل دارد که نسیان برای پیامبر هم ممکن بوده است (حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۱/۳۵۱). قرطبی در الجامع لاحکام القرآن (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲/۶۸) و بیضاوی در انوار التنزیل و اسرار التأویل (۱۴۰۸: ۱/۸۰) نیز فراموش کردن آیات قرآن توسط پیامبر ﷺ را پذیرفته‌اند.

ولی علمای شیعه چنین اعتقادی ندارند و پیامبر ﷺ را مصون از نسیان و خطا می‌دانند. به نظر علامه طباطبایی، فراموشی درباره پیامبر معنا ندارد و جمله ﴿سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنسَى﴾ وعده‌ای است از خدای تعالی به پیامبرش مبنی بر اینکه علم به قرآن و حفظ قرآن را در اختیارش بگذارد، به طوری که قرآن را آن طور که نازل شده، همواره حافظ باشد و هرگز دچار نسیان نگردد و همان طور که نازل شده، قرائت کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۲۶۶). استثنا در آیه ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ برای اثبات قدرت مطلق الهی است، نظیر آیه ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ يُجْذَوُذُ﴾ (هود/۱۰۸؛ همان: ۱/۲۵۴). پس در این استثنا نمی‌خواهد بعضی از مصادیق نسیان را از عموم «لا تنسى» خارج کند و بفرماید به زودی علم قرآن را به تو می‌دهیم به طوری که هیچ چیز از قرآن را فراموش نکنی، مگر آنچه را که او خواسته است فراموش کنی؛ زیرا اگر معنا چنین باشد، اختصاص به رسول خدا ﷺ ندارد، همه مردم این طورند و از هر چیزی و هر محفوظی، آن مقداری را فراموش می‌کنند که خدا خواسته باشد و همواره مقداری از اشیا را حفظ

و مقداری را فراموش می‌نمایند. بنابراین اگر عطیه‌ای عمومی و مشترک بین آن جناب و عموم مردم باشد، منتی بر شخص رسول خدا ﷺ نخواهد بود (همان: ۲۶۶/۲۰).

حدیث «تأییر النخل» نیز از جهت و سند مخدوش است و احتمال جعل آن توسط حاکمان ستمگر برای جداسازی دین و دنیای مردم وجود دارد و بنابراین نمی‌تواند مدعای خطای پیامبر را به اثبات رساند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ش ۱۰۸/۵۲).

محققان اهل سنت با مبنای پذیرش خطای پیامبر در حدیث «تأییر النخل» و فراموشی آیات توسط پیامبر، به توجیه فایده ذکر شده توسط زرکشی در ذیل پدیده تکرار و تعدد نزول پرداخته و نظریه تکرار و تعدد نزول را مطرح ساخته و آن را در ذیل برخی از آیات پذیرفته‌اند. در حالی که مفسران شیعه با نفی فراموشی پیامبر و پذیرش عصمت آن حضرت و جعلی دانستن حدیث «تأییر النخل»، در تفسیرهای خویش جایی برای این پدیده قائل نشده و تنها با ذکر لفظ «قیل» و یا محتمل دانستن آن، از این پدیده یاد کرده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۸/۱ و ۵۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۸/۳، ۱۹۲/۱۲ و ۳۷۰/۲۰؛ معرفت، ۱۴۱۵: ۱۶۳/۱؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۴۲۱).

### ۲-۳. جمع و سازش بین سبب‌های نزول متناقض

از دیگر مبانی و علل پذیرش پدیده تکرار و تعدد نزول، جمع و سازش میان سبب‌های نزول متناقض است. ابن تیمیه (ابن تیمیه الحرانی، ۱۴۱۴: ۴۳-۴۰) و ذهبی (۱۴۱۳: ۱۳۶/۱) در جمع بین سبب‌های نزول متناقض، تعدد نزول را برگزیده‌اند. در لابه‌لای منابع تفسیری، سبب‌های نزول متفاوتی برای آیه‌های زیر نقل شده است که با بررسی هر یک چنین استنباط می‌شود که به جهت جمع میان سبب‌های نزول متناقض، پدیده تکرار و تعدد نزول مطرح شده است:

۱. ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ...﴾ (توبه/ ۱۱۳).

سبب نزول اول: از محمد بن کعب قرظی روایت شده است که وقتی زمان وفات ابوطالب نزدیک شد و اجلس فرا رسید، رسول اکرم ﷺ بر بالین وی حاضر شد، در حالی که ابوجهل و عبدالله بن ابی‌امیه نیز نزد او به سر می‌بردند. نبی اکرم ﷺ به ابوطالب فرمود: ای عمو، در این لحظات واپسین عمر، کلمه «لا إله إلا الله» را بر زبان

جاری ساز تا من به نفع تو نزد خداوند متعال احتجاج کنم. در این اثنا ابو جهل و عبدالله بن ابی امیه گفتند: ای ابوطالب، آیا اراده آن داری که از دین و آیین عبدالمطلب رویگردان شوی؟ و گفتگوی خود با ابوطالب را همچنان ادامه دادند تا او را از گفتن ذکر «لا إله إلا الله» منصرف نمایند و سرانجام موفق شدند و ابوطالب گفت: مطمئن باشید که من بر کیش و آیین عبدالمطلب - یعنی مرام بت پرستی! - پایداری خود را حفظ خواهم کرد. نبی اکرم ﷺ به ابوطالب فرمود: من برای تو از خداوند طلب مغفرت خواهم نمود، مادامی که خداوند متعال مرا از استغفار برای تو نهی نکند. پس از این جریان، آیه ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ...﴾ نازل گردید (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲۶۷).

سبب نزول دوم: از عبدالله بن مسعود روایت شده است که روزی نبی اکرم ﷺ به گورستانی وارد شد و کنار یکی از قبرها نشست و مدتی طولانی به مناجات و زمزمه با آن قبر سرگرم شد. آنگاه گریستن آغاز کرد و فرمود: قبری که کنار آن نشسته‌ام، مزار مادرم می‌باشد. من از خداوند متعال رخصت طلبیدم که برای او دعا و استغفار کنم، اما خداوند اجازة چنین کاری را به من نداد و آیه ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ...﴾ را نازل کرد (همان: ۲۶۸: میبیدی، ۱۳۷۱: ۲۲۲/۴).

سبب نزول سوم: از امام علیؑ روایت شده است که فرمود: شنیدم مردی برای پدر و مادرش که هر دو در حال شرک از دنیا رفته بودند، از خداوند طلب مغفرت می‌کرد. به وی گفتم: آیا برای پدر و مادر مشرک طلب مغفرت می‌کنی؟! عرض کرد: ابراهیمؑ برای پدرش - که مشرک بود - استغفار نمود؛ پس چرا من برای پدر و مادر مشرکم استغفار نکنم؟ من این جریان را برای رسول خدا ﷺ بازگو نمودم که به دنبال آن، آیه ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ...﴾ و ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ...﴾ نازل گردید (بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۷۰/۲: طبری، ۱۴۱۲: ۳۲/۱۱: ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۱۹۴/۴: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۰۹/۱۶).

از سبب نزول اول چنین نتیجه گیری می‌شود که آیه ۱۱۳ توبه در زمان فوت ابوطالب نازل گردیده و بر اساس شواهد تاریخی، فوت ابوطالب در سال دهم بعثت واقع شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۱۹). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که این آیه در سال دهم بعثت نازل شده است؛ در حالی که به اتفاق تمام مفسران، تاریخ نزول سوره توبه که آیه ۱۱۳ را نیز در بر می‌گیرد، سال نهم هجرت بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۴/۹) و

بر اساس روایات ترتیب نزول، سوره مائده بیست و هفتمین سوره نازل شده در مدینه می باشد (بیهقی، ۱۹۸۰: ۷/۱۴۲۶۰؛ ابن ضریس بجلی رازی، ۱۴۰۸: ۳۳-۳۴). عده ای از مفسران و محققان علوم قرآنی اهل تسنن در تفسیر آیه فوق، به جهت تعدد روایات اسباب نزول، تکرار نزول آیه را پذیرفته اند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۱۳۳؛ زرقانی، ۱۳۶۲: ۱/۱۲۵؛ صالح، ۱۳۶۸: ۱۴۵). نیز غازی عنایه جهت توجیه آن، در ذیل بحثی با عنوان «إذا كانت الروایات غیر متقاربة فی الزمن» گوید:

«إذا كانت صیغ الروایات کلها راجحة ولم نستطع ترجیح إحدیها علی الأخری وکانت متباعدة فی الزمن، ففي هذه الحالة لا نستطیع أن نجتمع بین الروایات کأسباب متعدّدة لنزول آیه واحدة وهنا نحمل الأمر علی تعدّد نزول الآیه وتعدّد الأسباب».

و در ادامه، آیه ۱۱۳ توبه را برای نمونه ذکر می کند. مفسران فوق به جای نقد و تحلیل روایات متناقض اسباب نزول، بین آنها جمع نموده و با ذکر نظریه تعدد و تکرار نزول به تفسیر آیه پرداخته اند. اما حقیقت این است که روایات اسباب نزول هر کدام به نوعی قابل نقد است و آیه یک مرتبه بیشتر نازل نشده و نیازی به تکرار و تعدد نزول نیست. مضمون روایت اول از طریق سعید بن مسیب نیز نقل شده است، در حالی که سعید از طرف رجالیان تضعیف شده و به دشمنی با اهل بیت پیامبر شهرت دارد (مازندرانی حائری: ۱۴۱۹: ۱۴۷). در سلسله سند راویان روایت اول، موسی بن عیبده قرار دارد که علمای علم رجال وی را تضعیف کرده اند (تمیمی بستی، بی تا: ۲/۲۳۴). علاوه بر این، مضمون حدیث نیز قابل نقد جدی است. این روایت و روایت های شبیه این فقط از طریق اهل سنت روایت شده تا ایمان ابوطالب را منکر گردند. نیز بیان کرده اند که رسول خدا عمویش ابوطالب را که کافر بود، دوست می داشت تا آنکه از دوستی او نهی شد. علامه امینی در جواب چنین گوید:

پیغمبر با همه اصرار و تأکیدی که نسبت به صله رحم داشت، کفر را هر چند پیوند خویشاوندی قوی باشد، مانع آن می دانست. از این رو بر ابولهب خشم گرفت و علناً از او بیزاری جست و بیزاری خود را از او در یک سوره مستقل اعلام کرد و بند اسارت را از عمویش عباس و پسر عمویش عقیل برنگرفت، مگر وقتی که آنان آشکارا تظاهر به اسلام کردند و میان دخترش زینب که مسلمان شده بود و همسرش ابی العاص که کافر بود، در تمام مدتی که او به کفر خود ادامه می داد، جدایی افکند

تا وقتی که او نیز اسلام آورد و سلامت یافت. از این رو محبت پیغمبر به اشخاص تنها به خاطر ایمان ثابت آنان و رسوخ کلمه حق در قلبشان بوده و دوستی پیغمبر نسبت به کسی، نشانه نفوذ دین در قلب او و آراستگی او به زیور اخلاص و یقین است (امینی نجفی، ۱۳۴۰: ۹۶۳/۵).

ابوطالب مسلمان بود، ولی به خاطر آنکه بتواند از نبی اکرم صلی الله علیه و آله حمایت کند، از تظاهر به اسلام خودداری می نمود. اشعاری که از طرق صحیح و قابل اطمینان، به ابوطالب منسوب است، ما را به اسلام و توحید و تصدیق او نسبت به نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله رهنمون می سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۶/۹) و دیگر اینکه سوره توبه، آخرین سوره ای است که بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است، در حالی که وفات ابوطالب در سال ۱۰ بعثت و در مکه بوده (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۱۹؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۸۱۲) و این آیه در سال ۹ هجرت نازل شده است و فاصله بین آن‌ها نزدیک به ۱۳ سال می باشد و بسیار بعید است که بین آیه و سبب نزولش این قدر فاصله افتد. علاوه بر این، بسیاری از مفسران شرک ابوطالب را نفی کرده اند (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۲۶۶/۵-۲۶۸) و در بسیاری از روایات بیان شده است که کیش و آیین عبدالمطلب توحید و یگانه پرستی بوده، نه شرک و بت پرستی، و مضمون روایت فوق با روایات دیگری که ابوطالب علیه السلام را مؤمن و پدران رسول خدا را مطهر از شرک معرفی کرده، منافات دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۴/۱۵) و پیامبر صلی الله علیه و آله درباره خویش فرموده است:

پیوسته خدای تعالی مرا از پشت مردان پاک به ارحام مادران پاک منتقل می کرد و هرگز مرا با پلیدی جاهلیت آلوده نساخت (همان: ۱۵۶/۳۵).

روایت دوم نیز از جهت سندی ضعیف است؛ زیرا ابن جریر و ایوب بن هانی در سلسله سند تضعیف شده اند (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲۶۸). علاوه بر این، متن حدیث نیز قابل خدشه می باشد؛ زیرا پدر و مادر و اجداد رسول اکرم صلی الله علیه و آله هیچ یک به شرک آلوده نبودند و موحدانی خداپرست به شمار می رفتند و او نوری در صلب های پاکیزه از کفر، و پاک از آلودگی به شرک بوده است (فیض الاسلام اصفهانی، ۱۳۷۹: ۲۸۴/۲). چرا که می دانیم که آن حضرت به دیدار مزار پدر و مادرش می رفت، در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله در قرآن کریم از زیارت انسان های کافر و فاسق منع شده است. معقول تر آن است که

سبب نزول آیه، همان سبب نزول سوم باشد، بنابراین از طریق نفی تکرار و تعدد نزول به یک نزول می‌رسیم.

۲. ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَاقَبْتُمْ بِهِ وَإِنَّ صَبْرَ تُمْ هُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ (نحل / ۱۲۶). برای این آیه در کتاب‌های تفسیر، علوم قرآن و اسباب النزول، سبب‌های نزول متفاوتی ذکر شده است که نزول این آیه را هم در مکه و هم در مدینه نتیجه‌گیری می‌کند و از این طریق، بعضی از محققان در جمع بین روایت‌های اسباب نزول قائل به تکرار و تعدد نزول شده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۱۴۰؛ صالح، ۱۳۶۸: ۱۴۴؛ زرقانی، ۱۳۶۲: ۱/۱۱۳).

سبب نزول اول: از ابوهریره روایت شده که پیامبر ﷺ در روز احد به جسد حمزه رسید و دید که مشرکان او را مثله کرده‌اند. بسیار ناراحت شد و گفت به خدا قسم که ۷۰ نفر از شما را این چنین مثله خواهم کرد. در این هنگام آیه فوق نازل شد و پیامبر ﷺ را به صبر دعوت کرد که پیامبر پذیرفت و صبر کرد (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲۹۱).

سبب نزول دوم: ترمذی و حاکم، حدیثی را از ابی بن کعب در کتاب خود آورده‌اند که می‌گفت:

وقتی واقعه احد روی داد، ۶۴ نفر از انصار و ۶ نفر از مهاجران آسیب دیده و شهید شدند که حمزه عموی رسول اکرم ﷺ از جمله مهاجران بود. مشرکان، شهدای احد را مثله کردند. انصار گفتند: اگر به سان چنین روزی با آنها روبه‌رو شویم و بر آنان پیروز گردیم، فزون‌تر از این آنها را کیفر می‌دهیم و سخت‌تر از این مجازاتشان خواهیم کرد. وقتی که روز فتح مکه فرا رسید، خداوند متعال آیه ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ...﴾ را نازل کرد (عنابه، ۱۴۱۱: ۲۷۴).

بنا بر روایت اول، آیه مذکور در جنگ احد نازل شده است و بنا بر روایت دوم در روز فتح مکه. عده‌ای از محققان برای توجیه و رفع این اختلاف، به تکرار و تعدد نزول روی آورده‌اند؛ از جمله زرقانی گفته است:

میان جنگ احد و فتح مکه چندین سال فاصله است و بعید به نظر می‌رسد که آیه پس از هر دو واقعه و یک بار نازل شده باشد. لذا چاره‌ای نداریم جز آنکه تعدد نزول را در اینجا پذیرفته، بگوییم: آیه یک بار در احد و بار دیگر در روز فتح مکه نازل شده است (۱۳۶۲: ۱/۱۱۳).

اما در جهت رفع تناقض و نفی تکرار و تعدد نزول باید گفت که سلسله سند حدیث اول به ابوهریره می‌رسد و ابوهریره چنین گزارش می‌دهد که خود شاهد ماجرا بوده است. اما حقیقت این است که جنگ احد در سال دوم هجری در مدینه رخ داده و ابوهریره در سال هفتم هجری، یعنی ۵ سال پس از وقوع جنگ احد، به مدینه وارد شده است (ابن سعد، ۱۴۰۵: ۲۴۳/۴)؛ پس نمی‌توان به حدیث اول استناد کرد. علاوه بر این در سلسله سند حدیث، صالح بن بشیر مری وجود دارد که رجالیان اهل سنت او را تضعیف کرده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۳۷: ۳۵۸/۱). سبب نزول فوق از طریق ابن عباس نیز نقل شده است که در سلسله سند آن افراد ضعیف وجود دارند و از نظر واحدی در اسباب النزول حدیثی معلل است و سه عیب در آن وجود دارد؛ نخست آنکه حدیث منقطع است؛ زیرا که حکم فقط ۵ حدیث از مقسم شنیده و در کتاب‌های حدیثی ثبت شده است و این حدیث از آن ۵ تا نیست. دیگر اینکه همانی در تقریب متهم به سرقت حدیث شده است (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲۹۱). علاوه بر نقد سندی حدیث می‌توان گفت که معنا و مفهوم حدیث نیز با صفت و خصوصیت‌های شخصیتی پیامبر سازگاری ندارد؛ زیرا پیامبر اسوه صبر و پایداری است و در جای جای قرآن کریم به این موضوع اشاره شده و حتی صفت «خلق عظیم» به حضرت نسبت داده شده است<sup>۱</sup> و انتقام گرفتن با خلق عظیم سازگاری ندارد.

حدیث دوم بر این دلالت دارد که علت ایجاد آیه در روز احد می‌باشد، اما نزول آن تا روز فتح مکه به تأخیر افتاده است. محتوای چنین حدیثی مضطرب است و با ادامه آیات سازگاری ندارد؛ زیرا ادامه آیات به صبر دعوت می‌کند<sup>۲</sup> و به پیامبر امید پیروزی می‌دهد و در زمان فتح مکه، صبر و امید جایگاهی ندارند و آن روز یا زمان انتقام است یا بخشش که پیامبر نه تنها انتقام نگرفت، بلکه همه را بخشید. بنابراین نزول این آیه در روز احد و فتح مکه با سیاق آیات سازگاری ندارد و برخی از مفسران احتمال داده‌اند که راوی به جای «فقرأ» «فنزله» قرائت کرده و دیگران از آن، سبب نزول آیه را نتیجه‌گیری کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۲۸/۱). اما زمان نزول آن در مکه، سال‌های قبل از

۱. «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم / ۴).

۲. «وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَلُوبٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ» (نحل / ۱۲۷).

هجرت و زمانی می‌باشد که پیامبر و یارانش در سختی و مشقت بوده‌اند و سیاق آیات نیز چنین موضوعی را تأیید می‌کند؛ زیرا آیه‌های قبل به پیامبر فرمان می‌دهد که انسان‌ها را به راه خداوند و هدایت دعوت کن و به بهترین شکل با آن‌ها مجادله کن و اگر در حق تو ظلمی کردند و خواستی جواب آن‌ها را بدهی، افراط و زیاده‌روی نکن و به همان اندازه‌ای که به شما ستم کردند، می‌توانید انتقام بگیری نه بیشتر. طبرسی از حسن نقل می‌کند که این آیه، پیش از آنکه پیامبر مأمور به جنگ با همهٔ مشرکان شود، نازل شده است. پیامبر در این آیه فقط مأمور می‌شود با کسانی بجنگد که با او جنگیده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۰۵). روایات ترتیب نزول نیز نزول سورهٔ نحل را در مکه گزارش کرده‌اند (ابن ضریس بجلی رازی، ۱۴۰۸: ۳۳). چنین نتیجه‌گیری می‌شود که این آیات به همراه دیگر آیات سورهٔ نحل در مکه و قبل از هجرت و در زمان سختی بسیار شدیدی نازل شده است و روایات اسباب نزول می‌تواند به عنوان تفسیر آیه پذیرفته شود، نه سبب نزول. بنابراین نیازی به پذیرش تکرار و تعدد نزول آیه نیست.

۳. ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء/ ۸۵). برای این آیه، سبب‌های نزول زیر بیان

شده است:

#### سبب نزول اول: محمد بن عبدالرحمن نحوی گوید:

همراه پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در یکی از کشتزارهای مدینه بومد و حضرت بر نخلی تکیه داده بود. جمعی از یهود بر ما گذشتند و با خود گفتند که راجع به روح از او پرسیم. یکی گفت سؤال نکنید که جوابی می‌شنوید که شما را خوش نیاید. پس یکی از آن‌ها پیش آمد و گفت: ای ابوالقاسم دربارهٔ روح چه گویی؟ حضرت جوابی نداد و سپس حالت اضطرابی به او دست داد و من با دست پیشانی‌اش را گرفتم که می‌دانستم وحی نازل می‌شود و آیهٔ مورد بحث در جواب نازل گردید (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۵۵).

#### سبب نزول دوم: عکرمه از ابن عباس روایت می‌کند:

قریش از یهود درخواست کردند سؤالی یادشان دهند که از پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پرسند. یهود گفتند راجع به روح از او پرسید و آیه در جواب فرود آمد (همان).

بر اساس سبب‌های نزول ذکرشده در مورد آیهٔ فوق، چنین نتیجه‌گیری می‌شود که



این آیه یک مرتبه در مکه در جواب مشرکان و مرتبه دیگر در مدینه در جواب یهودیان نازل شده است.

عده‌ای از مفسران در جمع بین روایت‌های سبب نزول آیه فوق، تعدد نزول را پذیرفته‌اند (حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۱۴۵/۸؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۱۰۵/۵؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۴۰/۱). از آنجا که توانستند بین دو حدیث سازش و آشتی دهند و در سلسله سند این دو روایت، دو صحابی به نام‌های ابن عباس و ابن مسعود هستند و بنا بر اعتقاد اهل سنت همه صحابه عادل هستند، به تکرار و تعدد نزول این سوره روی آوردند (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۲۴/۱؛ عنابه، ۱۴۱۱: ۷۴).

عده‌ای از محققان تعدد نزول را نپذیرفته، بر این اعتقادند که این آیه در مکه و در ردّ جواب مشرکان نازل شده است و سخنان ابن مسعود را به عنوان سبب نزول آیه نمی‌پذیرند؛ زیرا سوره اسراء در مکه نازل شده است و هیچ یک از مفسران نیز این آیه را جزء آیه‌های مستثنا نیاورده‌اند. در این سوره، داستان معراج پیامبر آمده و معراج در سال دهم بعثت انجام شده است و در حدیث ابن مسعود لفظ «ظننتُ» ذکر شده و به صورت صریح سبب نزول بیان نشده است (آل غازی، ۱۳۸۲: ۵۶۱/۲). علامه طباطبایی نیز مکی بودن سوره و اتحاد سیاق آن را از دلایل ناسازگاری روایت ابن مسعود با این آیه دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۲/۱۳) و در روایت‌های ترتیب نزول نیز سوره اسراء در ردیف سوره‌های مکی شمرده شده که پس از سوره قصص و قبل از سوره یونس پنجاهمین سوره نازل شده است (ابن ندیم بغدادی، ۱۳۹۸: ۳۷/۱؛ ابن ضریس بجلی رازی، ۱۴۰۸: ۳۳).

۴. سوره اخلاص؛ برای آن نیز سبب نزول‌هایی ذکر شده است که از برخی آن‌ها چنین استنباط می‌شود که این سوره در مکه نازل شده و از سبب دیگر چنین استنباط می‌شود که در مدینه نازل شده است. آن دو سبب چنین‌اند:

سبب نزول اول: از ابی بن کعب روایت شده که مشرکان به پیغمبر ﷺ گفتند: صفت و نسبت پروردگارت را به ما بگو. آیات «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» نازل گردید که صمد به معنای نامیراست؛ چه هر کس زاده شد، لاجرم بمیرد و هر که بمیرد، ارث بگذارد، و نیز خداوند کفو ندارد؛ یعنی همانند و برابری ندارد (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۵۰۱).

سبب نزول دوم: به گفته قتاده و ضحاک عده‌ای از یهودیان نزد پیغمبر ﷺ آمده،

گفتند: پروردگارت را برای ما توصیف کن، که او در تورات صفت خود را بیان کرده است؛ بگو از چه به وجود آمده و از چه جنس است، طلاست یا مس یا نقره؟ آیا می خورد و می آشامد؟ دنیا را از کی به ارث برده و برای کی وامی گذارد؟ سورهٔ اخلاص که سورهٔ معرفی خداست، در جواب آن‌ها نازل گردید (همان: ۵۰۰).

از دو سبب نزول فوق چنین استنباط می شود که سورهٔ اخلاص یک بار در مکه در جواب مشرکان و بار دیگر در مدینه در جواب یهودیان نازل شده است. برخی نیز در جهت جمع میان این دو سبب، تکرار و تعدد نزول را مطرح کرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۲۴/۱؛ معرفت، ۱۴۱۵: ۱۶۳/۱؛ حکیم، ۱۴۱۷: ۴۱).

آنچه از یهود به عنوان سبب نزول آیه یاد شده، در حقیقت سبب نزول نیست. در مجمع البیان ذیل آیه ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْحَبْرِيِّ فَإِنَّهُ نَزَلَهُ...﴾ (بقره/ ۹۷) روایت شده که ابن عباس گفت: چون رسول خدا ﷺ وارد مدینه شد، ابن صوری و جماعتی از یهود اهل فدک نزد آن جناب آمده، پرسیدند: ای محمد، خواب تو چگونه است؟ چون ما دربارهٔ خواب پیامبری که در آخرالزمان می آید، چیزی شنیده‌ایم. فرمود: دیدگانم به خواب می رود، ولی قلبم بیدار است. گفتند: درست گفתי ای محمد. حال بگو بینیم که فرزند از پدر است یا از مادر؟ فرمود: اما استخوان‌ها و اعصاب و رگ‌هایش از مرد است و اما گوشت و خون و ناخن و مویش از زن. گفتند: این را نیز درست گفתי ای محمد. حال بگو بدانیم چه می شود که فرزند شبیه عموهایش می شود، ولی به دایی‌هایش شباهت پیدا نمی کند و یا فرزندی به دایی‌هایش شباهت دارد و هیچ شباهتی به عموهایش ندارد؟ فرمود: از نطفهٔ زن و مرد هر یک بر دیگری غلبه کند، فرزند به آن طرف شباهت پیدا می کند. گفتند: ای محمد این را نیز درست گفתי، حال از پروردگارت بگو که چیست؟ اینجا خدای سبحان سورهٔ اخلاص را نازل کرد (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۹۱/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۱/۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۹۷/۱).

در حدیثی که قوم یهود در آن از پیامبر سؤال کرده‌اند، اضطراب در متن وجود دارد؛ زیرا در جایی بیان شده است که آن‌ها از پیامبر خواستند که نسب خدای خویش را بیان کند، پیامبر سه روز به آن‌ها جواب نداد و در نهایت سورهٔ اخلاص نازل شد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱۴۸۹/۲) و در بعضی دیگر سؤال شده است که خدایت از چه

جنسی است، طلاست یا مس یا نقره؟ (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۵۰۰). در متنی دیگر آمده است که کعب بن اشرف و حُئی بن اخطب از پیامبر سؤال کردند (حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۵۰۸/۱۵) و در متن فوق ابن صوریاً سؤال کننده است. چندگانگی متن‌های موجود، دلیلی بر نادرستی سبب نزول سورهٔ اخلاص در مدینه می‌باشد.

حدیث نزول سورهٔ اخلاص در مدینه مرسل است و سند کامل آن گزارش نشده است. اما حدیث‌های نزول آن در مکه مسند است و متن آن از روایان دیگر از جمله جابر و ابن عباس نیز نقل شده است (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۵۰۱؛ قمی، ۱۳۶۷: ۴۴۹/۲). ابن عاشور در تفسیر خویش بیان می‌کند که سورهٔ اخلاص مکی است و اختلاف در آن به اختلاف در سبب نزول آن بازمی‌گردد. از پیامبر در مدینه در مورد خداوند سؤال کردند که خدایت را معرفی کن و پیامبر سورهٔ اخلاص را برای آن‌ها خواند، و راوی به اشتباه بیان کرده که سورهٔ اخلاص در آن زمان نازل شده است، در حالی که این سوره اشاره به اصل توحید دارد و جزء سوره‌های نازل شده در مکه بعد از سورهٔ ناس و قبل از سورهٔ نجم است (ابن عاشور، بی‌تا: ۵۳۵/۳۰). دلیل دیگری که ثابت می‌کند سورهٔ اخلاص مکی است و در جواب سؤال مشرکان مکه نازل شده است نه یهودیان مدینه، مفهوم و محتوای سورهٔ اخلاص است که در آیهٔ نخست آن، شرک و بت‌پرستی نفی شده و با ذکر «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» خط بطلان بر شرک و تفکر مشرکان کشیده شده است. در آیهٔ دوم با ذکر واژهٔ «صمد» بر نیازمندی خداوند که تفکر مشرکان جاهلیت بود، خط بطلان کشیده شده است؛ چه بر اساس باور آنان، خداوند در امر ربوبیت نظام آفرینش نیازمند شریک و یاور بود که اصل اعتقاد به دختران برای خداوند و سپس بت‌پرستی در آن‌ها به وجود آمد و عبارت «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» در حقیقت نفی شریک قائل شدن برای خداوند است و این تفکرات در میان مشرکان مکه نمود بیشتری داشت تا یهودیان مدینه. روایات ترتیب نزول که به نظر برخی محققان قابل اعتمادترین منبع روایی در تاریخ‌گذاری سوره‌های قرآن کریم هستند، نیز نزول سورهٔ اخلاص را در مکه ذکر کرده‌اند (ابن ندیم بغدادی، ۱۳۹۸: ۲۷/۱؛ دانی اندلسی، ۱۴۱۴: ۱۳۷/۱). حقیقت آن است که سورهٔ اخلاص در مکه نازل شد و سپس در جواب ابن صوریاً قرائت شد که برخی از مفسران به اشتباه، دوباره خواندن برای ابن صوریاً را سبب نزول آن دانسته و بعضی دیگر برای رفع این

تناقض، تکرار و تعدد نزول را مطرح کرده‌اند.

### ۳-۳. توجیه قرائت‌های سبعة

از دیگر مبانی پیدایش پدیده تکرار و تعدد نزول، توجیه قرائت‌های سبعة است. سخاوی در مورد سوره حمد، قائل به تکرار و تعدد نزول است و حکمت آن را توجیه قرائت‌های «ملك و مالك» و «سراط و صراط» در سوره حمد می‌داند (علم‌الدین سخاوی، ۱۴۱۹: ۱۸۴/۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۴۱/۱). آلوسی در تفسیر آیه «غَلَبَتِ الرُّومُ...» (روم/۳) گوید: کلبی این آیه را «مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ» با فتح لام قرائت کرده است و امام علی ع و ابن عمر و ابن عباس و ابوسعید خدری و معاویه بن قره «مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ» با سکون لام قرائت کرده‌اند. در این میان، عده‌ای برای توجیه این قرائت‌ها بیان می‌کنند که این آیات دو بار نازل شده است؛ یک بار در مکه بنا بر قرائت مشهور، و بار دیگر در مدینه در روز بدر بنا بر قرائت غیر مشهور (حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۱/۱۱).

در نقد سخنان فوق باید گفت که تا قبل از سخاوی در کتاب *جمال القراء وكمال الاقراء*، هیچ سخنی راجع به توجیه پدیده تکرار نزول از راه قرائات مطرح نبود و نخستین بار وی این سخن را به کار برد تا اینکه پس از وی، دیگران برای رفع تناقض و جمع بین قرائت‌های هفت گانه قرآن کریم به تکرار و تعدد نزول قرآن کریم روی آورده، گفتند حقیقت آن است که هیچ مانعی برای تکرار و تعدد نزول قرآن کریم وجود ندارد، بلکه می‌توان از حدیث «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ»، تکرار و تعدد نزول را نتیجه گرفت؛ زیرا قرآن نخستین بار که نازل شد، بر هفت حرف نازل نشد و تنها بر یک حرف از این هفت حرف نازل شد و سپس در مراحل بعدی به این حروف اضافه شد تا به هفت حرف رسید (طیار، ۱۴۲۶: ۱۲۳).

اعتقاد به قرائت‌های سبعة، طرفداران زیادی در میان اهل سنت دارد و در بسیاری از مواضع برای توجیه تفسیرهای اجتهادی و استنباطی خویش از آن بهره می‌گیرند. اما این مسئله در میان محققان شیعه جایگاهی ندارد؛ زیرا محدود نمودن قرائت‌ها به هفت قرائت، اجتهادی از طرف مجاهد در قرن چهارم هجری بود و وی بر اساس اجتهاد و تفسیر نادرست «أحرف» و تطبیق هفت قرائت با حدیث «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنزِلَ عَلَى سَبْعَةِ

أحرف)) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۸/۳۱)، قرائت‌های هفت گانه را به وجود آورد، در حالی که از این قرائات تنها قرائت حفص از عاصم سند محکمی دارد. بسیاری از بزرگان شیعه نیز این مسئله را پذیرفته‌اند؛ از جمله آیه‌الله خوئی گوید:

در مورد جمع بین قرائت‌ها باید گفت که قرائت‌های مختلف امری اجتهادی بوده و در حکم خبر واحدند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۷۷).

و با توجه به حدیث ((إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ، نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنِ الْاِخْتِلَافُ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرِّوَاةِ)) (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۶۳۰/۲)، قرآن یک قرائت صحیح دارد که این قرائت به صورت متواتر به پیامبر ﷺ باز می‌گردد. بنابراین با پذیرش قرائت حفص از عاصم، دیگر نیازی به توجیه قرائت‌های سبعة نیست تا از این طریق با کمک پدیده تکرار و تعدد نزول حل شود.

بر اساس روایات ترتیب نزول، سوره روم هشتاد و چهارمین سوره نازل شده در مکه می‌باشد (ابن ضریس بجلی رازی، ۱۴۰۸: ۳۳) و سبب نزول آیه نیز نزول آن را در مکه تثبیت می‌کند. به گفته مفسران:

کسری سپاهی به سرکردگی شهریران نامی به سوی روم گسیل داشت و او بر رومیان تاخته، کشتار و ویرانی کرد. قیصر مردی به نام یحنس را به مقابله فرستاد که در اذرعات و بُصری که مرز عربستان و شام بود، با شهریران روبه‌رو شد و از ایرانیان شکست خورد و این خبر به پیغمبر ﷺ و اصحابش در مکه رسید و بر ایشان گران آمد و اینکه مجوس بر مسیحیان رومی غلبه کنند، حضرت را خوش نمی‌آمد. اما کفار مکه خوشحال شدند و در ملاقات مسلمین زخم زبان می‌زدند که شما و مسیحیان، اهل کتابید و ما امّی هستیم. دیدید که برادران ایرانی ما بر برادران رومی شما پیروز شدند، ما نیز بر شما غلبه خواهیم کرد. آیات مورد بحث در جواب مشرکان نازل گردید که رومیان بعد از چند سال غالب خواهند شد (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۸۳).

این جنگ در سال ۶۱۶ میلادی مطابق با سال هفتم بعثت بود و پس از چند سال در روز بدر و بنا بر قولی مقارن با صلح حدیبیه که مسلمانان بر مشرکان پیروز شدند، رومیان نیز بر ایرانیان غلبه یافتند و مؤمنان (از خبر غیبی قرآن) به شگفت آمدند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۳۳/۱۹؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۵۶۹/۳). پایان پیروزی رومیان و شکست ایرانیان، بر

سال پنجم تا ششم هجرت منطبق می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۰/۱۶). در اسباب نزول واحدی نزدیک به مضمون همین معنا از عبدالله بن مسعود بیان شده است و به نزول آیه در زمان جنگ بدر هیچ اشاره‌ای نشده است (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۸۳) که عده‌ای از مفسران به اشتباه آن را از جمله سبب‌های نزول آیه دانسته (حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۱/۱۱) و به زعم خویش در جهت جمع بین دو قرائت، نظریه تعدد نزول را مطرح کرده‌اند؛ در حالی که آیه‌های ابتدایی سوره روم یک بار در دوران پایانی مکه قبل از هجرت نازل شده است و دیگر نیازی به تکرار نزول آن در مدینه نیست.

### ۳-۴. تطبیق و تفسیر نادرست

از دیگر علل پیدایش پدیده تکرار و تعدد نزول، تطبیق و تفسیر نادرست برخی از آیات و سوره‌های قرآن کریم است. در این زمینه می‌توان به تفسیر آیه ۸۷ حجر و تفسیر عبارت «سبعاً من المثانی» و تطبیقش با سوره حمد اشاره کرد که در ادامه به تفصیل به آن پرداخته می‌شود:

در تعیین تاریخ نزول سوره حمد بین مفسران اختلاف نظر وجود دارد. ابن عباس، قتاده و ابوالعالیه آن را مکی و ابوهریره، مجاهد، عطاء بن یسار و زهری آن را مدنی و ابوليث سمرقندی آن را تلفیقی از مکی و مدنی دانسته (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۱۸/۱) و عده‌ای دیگر در جهت جمع بین این دو نظریه، تعدد نزول را مطرح ساخته و بیان کرده‌اند که این سوره دو بار نازل شده است؛ یک بار در مکه در هنگام تشریح نماز و بار دیگر در مدینه به هنگام تحویل قبله (طنطاوی، بی‌تا: ۱۱/۱؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۹/۱).

اختلاف در این زمینه به تعدد روایات در زمان و مکان نزول این سوره و به تفسیر عبارت «سبعاً من المثانی» در سوره حجر باز می‌گردد. رشیدالدین میبدی در ذیل آیه ۸۷ سوره حجر در بیان سبب نزول «سبعاً من المثانی» گفته است:

هفت قافله تجاری از بصری و اذراعات برای یهود بنی قریظه و بنی‌نضیر رسید که در آن، انواع پارچه‌ها و عطرها و جواهر و کالاهای دیگر بود و مسلمانان آرزو کردند که کاش آن اموال مال آنان بود تا آن را در راه خدا اتفاق می‌کردند که خداوند این سوره (سوره حمد) را با هفت آیه نازل کرد و فرمود که این آیات بهتر از آن هفت قافله است (۱۳۷۱: ۳۳۷/۵).

در نتیجه بسیاری از مفسران در جهت جمع بین این سبب نزول با اسباب نزول دیگر که نزول سوره حمد را در مکه اثبات می‌کنند، قائل به تعدد نزول شده‌اند؛ در حالی که به اتفاق نظر تمام مفسران، سوره حجر در مکه نازل شده است و منت نهادن خداوند بر رسولش به جهت نزول «سبعاً من المثانی» زمانی معنا می‌یابد که آن ۷ آیه (سوره فاتحه) را نازل کرده باشد. با توجه به این دلیل، نزول سوره فاتحه در مکه معنا می‌یابد نه در مدینه. بنابراین نمی‌توان به این سبب نزول وقعی نهاد (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲۴؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۹۰/۱). در روایتی از امام علی علیه السلام در تفسیر سوره حمد آمده است نخستین سوره‌ای که بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد، سوره حمد بود. علاوه بر این از علی بن ابی طالب علیه السلام روایت شده که فرمود:

سوره فاتحه‌الکتاب در مکه از گنجی در زیر عرش نازل گردید (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲۲).

در بیان اینکه مصداق «سبع المثانی» سوره حمد است، اکثر مفسران اتفاق نظر دارند. اما در بیان علت اینکه فاتحه را «سبع المثانی» خوانده‌اند، مفسران راه اجتهاد را در پیش گرفته و نظراتی را بیان کرده‌اند که بین آنها اتفاق نظر وجود ندارد و برای آن وجوهی بیان کرده‌اند که در ادامه به هر یک اشاره می‌شود:

۱. برای اینکه دو مرتبه نازل شده، یک دفعه در مکه و دفعه دیگر در مدینه؛
۲. برای اینکه در نمازها دو بار خوانده می‌شود؛
۳. برای اینکه کلمات مکرر مانند «الله، رحمن، رحیم، إِيَّاكَ، صرَّاط، علیهم» در آن می‌باشد؛
۴. دیگر آنکه مشتمل بر ثنا و دعاست؛
۵. دیگر آنکه دو قسمت است بین خدا و بندگان؛
۶. دیگر آنکه مشتمل بر عبادت و استعانت است؛
۷. دیگر آنکه کفار را به «المغضوب علیهم» یعنی یهود، و «الضالین» یعنی نصارا تقسیم کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۱/۱۲).

نظریات فوق اجتهادی از جانب مفسران در جهت تفسیر «سبعاً من المثانی» در سوره حمد است. در این میان، یکی از این نظرها از پشتوانه نقلی برخوردار است و

علت آن را بیان می‌کند:

عن یونس بن عبد الرحمن، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ». فقال: «هي سورة الحمد وهي سبع آيات منها ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ وإِنَّمَا سَمَّيْتُ الْمَثَانِي لِأَنَّهَا تَتَنَّى فِي الرُّكْعَتَيْنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰/۸۲؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۹۷/۱).

بنابراین علت «سبع المثنائی» خواندن سوره حمد، دو بار تکرار آن در نماز است، نه دو بار نازل شدن. ابن عاشور نیز نزول دوباره آن را در مدینه بسیار بعید می‌داند و آن را رد می‌کند (بی‌تا: ۱/۱۳۳). ملاحویش نیز در تفسیر خویش، تعدد نزول در این سوره را نمی‌پذیرد (آل غازی، ۱۳۸۲: ۱/۱۱۴). بنابراین «سبع المثنائی» خواندن فاتحه‌الکتاب به جهت تعدد نزول، نمی‌تواند مورد پذیرش باشد و باید تاریخ نزول سوره حمد را در مکه تعیین کرد. روایات ترتیب نزول نیز نزول سوره حمد را در مکه می‌دانند (ابن ضریس بجلی رازی، ۱۴۰۸: ۳۳).

### نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث پیش‌گفته نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. نظریه تعدد و تکرار نزول، از هیچ پشتوانه نقلی برخوردار نیست و از هیچ یک از صحابه و تابعان و متقدمان نیز نقل نشده است.
۲. پذیرش تعدد نزول به جهت جمع بین روایت‌های اسباب نزول متناقض و قرائت‌های مختلف به وجود آمده است.
۳. پذیرش تعدد نزول به جهت فراموشی پیامبر، با عصمت آن حضرت در تضاد است؛ زیرا پیامبر اسلام در دریافت و ابلاغ وحی از هر گونه خطا و فراموشی مصون است.
۴. برای تکرار و تعدد نزول، هیچ حکمت و هدفی که موافق قرآن و عقل باشد، وجود ندارد.
۵. سوره حمد یک بار در مکه نازل شد و علت نامیده شدن آن به «سبع المثنائی» این است که در هر نمازی دو مرتبه خوانده می‌شود. اما عده‌ای از مفسران به اشتباه



علت «سبع المثانی» خواندن سوره حمد را دو بار نازل شدن این سوره تفسیر کرده‌اند.

۶. سوره اخلاص در مکه نازل شد و سپس در جواب ابن صوریاء در مدینه قرائت شد که برخی مفسران به اشتباه دوباره خواندن برای ابن صوریاء را سبب نزول آن دانسته و بعضی دیگر برای رفع این تناقض، تکرار و تعدد نزول را مطرح کرده‌اند.



## کتاب‌شناسی

۱. آل غازی، سید عبدالقادر ملاحویش، بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ق.
۲. ابن تیمیة الحرانی، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، مقدمة فی اصول التفسیر، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۱۴ ق.
۳. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی، تقریب التهذیب، لکنهو، چاپخانه منشی نولکشور، ۱۹۳۷ م.
۴. ابن سعد، ابو عبدالله محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۵ ق.
۵. ابن ضریس بجلی رازی، ابو عبدالله محمد بن ایوب بن یحیی، فضائل القرآن و ما انزل من القرآن بمکة و ما انزل بالمدينة، دمشق، دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)، بیروت، مؤسسة التاریخ، بی تا.
۷. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۸. ابن ندیم بغدادی، ابوالفرج محمد بن ابی یعقوب اسحاق الوردی، الفهرست، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۸ ق.
۹. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۰. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص؛ دراسة فی علوم القرآن، چاپ پنجم، بیروت، مرکز الثقافی العربی، ۱۳۷۷ ق.
۱۱. ابوشهبه، محمد بن محمد، المدخل لدراسة القرآن الکریم، قاهره، مکتبه السنه، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. امینی نجفی، عبدالحسین احمد، الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب، ترجمه محمد تقی واحدی، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۴۰ ش.
۱۳. انصاری قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۴. بغدادی (خازن)، علاء الدین علی بن محمد بن ابراهیم، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر البغوی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۰ م.
۱۹. تمیمی بستی، ابو حاتم محمد بن حبان بن احمد، کتاب المجرورین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین، تحقیق محمود ابراهیم زائد، حلب، دار الوعی، بی تا.
۲۰. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۱. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب الدین محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.

۲۲. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۲۳. حکیم، سیدمحمدباقر، علوم القرآن، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. دانی اندلسی، ابوعمرو عثمان بن سعید، البیان فی عدّ آی القرآن، تحقیق غانم قدوری الحمد، کویت، دار النشر، ۱۴۱۴ ق.
۲۵. ذهبی، ابو عبدالله شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز، تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۳ ق.
۲۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «بررسی حدیث تأبیر النخل - ادعای خطای علمی پیامبر در لقاح و زوجیت گیاهان»، فصلنامه علوم حدیث، سال چهاردهم، شماره ۵۲، تابستان ۱۳۸۸ ش.
۲۷. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۶۲ ق.
۲۸. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۲۹. زغلول، محمد حمد، التفسیر بالرأی؛ قواعد و ضوابطه و اعلامه، دمشق، مکتبه فارابی، ۱۴۲۵ ق.
۳۰. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۳۲. همو، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۳. صالح، صحیحی، مباحث فی علوم القرآن، چاپ پنجم، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ ش.
۳۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۵. طبرسی، امین الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۶. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۷. طنطاوی، محمد سید، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، مصباح المتهدج و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسه فقه الشیعہ، ۱۴۱۱ ق.
۳۹. طیار، مساعد بن سلیمان بن ناصر، شرح مقدمه فی اصول التفسیر لابن تیمیه، دمشق، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۶ ق.
۴۰. عباس، فضل حسن، اتقان البرهان فی علوم القرآن، عمان، دار الفرقان، ۱۳۷۶ ق.
۴۱. عتر، نورالدین، علوم القرآن الکریم، دمشق، مطبعة الصباح، ۱۴۱۶ ق.
۴۲. علم الدین سخاوی، ابوالحسن علی بن محمد بن عبدالصمد، جمال القراء و کمال الاقراء، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۱۹ ق.
۴۳. عنایه، غازی، اسباب النزول القرآنی، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۱ ق.
۴۴. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، التفسیر الکریم: مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۵. فیض الاسلام اصفهانی، سیدعلی نقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، چاپ دوم، تهران، فیض الاسلام، ۱۳۷۹ ش.
۴۶. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الاصفی فی تفسیر القرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.

۴۷. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج بن ورد بن کوشاذ، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۴ ق.
۴۸. قطن، مناع، مباحث فی علوم القرآن، چاپ سوم، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۱ ق.
۴۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، چاپ چهارم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۵۰. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵۱. کلینی رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۵۲. کمالی، علیرضا، «مقصود از افضلیت بنی اسرائیل در عبارت ﴿أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾»، فصلنامه مطالعات تفسیری، سال ششم، شماره ۲۴، زمستان ۱۳۹۴ ش.
۵۳. مازندرانی حائری، ابوعلی محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.
۵۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام)، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۵۵. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۵۷. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، دار الثقلین، ۱۴۱۸ ق.
۵۸. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن ابی سعد، کشف الاسرار و عدة الابرار، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۵۹. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.

## مستندات قرآنی روایات باب «صبر» اصول کافی\*

- غلامرضا رئیسیان<sup>۱</sup>
- حجت‌اله حکم‌آبادی<sup>۲</sup>

### چکیده

اطمینان یافتن به اصل صدور روایات از معصومان علیهم‌السلام در کنار فهم دلالت حدیث، همواره مورد توجه و تأکید محدثان و بزرگان امامیه بوده است. مطابق «روایات عرضه» که مورد اتفاق شیعه و سنی است، یکی از مهم‌ترین معیارهای رسیدن به این هدف، عرضه و تطبیق آن‌ها بر آیات قرآن است. لذا این نوشتار با بررسی و نقد دلالتی همه روایات باب «صبر» اصول کافی و جمع‌آوری آیات مربوط، به دنبال تعیین میزان هماهنگی و سازگاری آن‌ها با آیات قرآن و در نتیجه صدور آن‌ها از معصوم علیهم‌السلام است. این پژوهش با رویکردی توصیفی و تحلیلی و با روش اسنادی و کتابخانه‌ای با تکیه بر آیات قرآن و متون تفسیری و دیگر منابع معتبر به انجام رسید. یافته‌ها نشان می‌دهد که صبر به عنوان یکی از آموزه‌های دینی، از بزرگ‌ترین ملکات و صفاتی است که مورد توجه آیات و روایات بوده

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (raeisian@un.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (hojath49@gmail.com).

است: به طوری که از مجموع ۲۵ روایت، جز یک روایت (روایت ۲۵) که ظاهراً سازگاری کمتری با آیات دارد، دیگر روایات این باب کاملاً با آیات قرآن هماهنگ و سازگارند.

**واژگان کلیدی:** اصول کافی، صبر، عرضه روایات بر قرآن، نقد دلالتی حدیث.

#### مقدمه

حدیث در کنار قرآن به عنوان منبع مکمل، مؤثر و مطمئن، بی تردید نقش اساسی در فهم آموزه‌های دینی داشته است. اما باید اذعان نمود با توجه به اختلافات و حوادثی که در میان مسلمانان رخ داد، انگیزه‌های زیادی برای جعل و دس در احادیث قوت گرفت و بر اساس حدیثی از امام علی علیه السلام، این اتفاق از عهد رسول الله صلی الله علیه و آله آغاز شد.<sup>۱</sup> از این رو نمی‌توان همه آن‌ها را صحیح و به معصوم علیه السلام منتسب دانست. به همین دلیل و برای شناسایی احادیث صحیح از سقیم، علوم مختلفی تحت عنوان کلی «علوم حدیث» میان مسلمانان شکل گرفت. طبق روایات رسیده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و دیگر معصومان علیهم السلام که به روایات «عرضه» شهرت یافتند، عرضه احادیث بر قرآن، نخستین و مهم‌ترین و کاربردی‌ترین معیار فقه‌الحدیثی برای اطمینان از صحت صدور آن‌ها از معصوم علیه السلام است؛ برای نمونه در حدیثی، معیار و ملاک شناسایی حدیث معصوم از غیر آن، موافقت با کتاب خدا شمرده شده است:

«إِنَّهُ سَيَكْذِبُ عَلِيٌّ كَمَا كَذَبَ عَلِيٌّ مِنْ كَانَ قَبْلِي، فَمَا جَاءَ كَمْ عَنِّي مِنْ حَدِيثٍ وَافِقٍ كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ حَدِيثِي وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَلَيْسَ مِنْ حَدِيثِي» (حمیری قمی، ۱۴۱۳: ۹۲).

حدیثی دیگر، وظیفه مسلمانان را در این گونه مواقع با عبارات «فخذوه» و «فدعوه» مشخص فرموده است:

«إِنَّ عَلِيَّ كُلَّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نَوْرًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱؛ قرطبی مالکی، ۱۴۰۲: ۴۲/۲).

۱. «وَقَدْ كَذَبَ عَلِيٌّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله عَلَى عَهْدِهِ حَتَّى قَامَ خَطِيبًا فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكَذَابَةُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَتَعَمَّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۱؛ برقی، ۱۳۷۱: ۱۱۸/۱؛ هلالی، ۱۴۰۵: ۶۲۱/۲).

تأمل در این دسته روایات نشان می‌دهد که برخی از آن‌ها بر «عدم مخالفت روایات با قرآن» و برخی نیز بر «موافقت آن‌ها با قرآن» تأکید نموده‌اند. از آنجا که منظور از موافقت حدیث با قرآن، هماهنگی و انطباق آن با روح کلی قرآن و قوانین عام آن است، نه مطلق موافقت با ظاهر و نص آیات، دانشمندان علوم اسلامی «موافقت با قرآن» را حمل بر «عدم مخالفت» نموده و تأکید کرده‌اند که منظور از عرضه حدیث بر قرآن، احراز عدم مخالفت آن با قرآن است؛ زیرا موافقت حدیث با قرآن، شرط حجیت حدیث نیست و آنچه شرط است، عدم مخالفت حدیث با قرآن است (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۹: ۵۵). مخالفت در صورتی است که خبر واحد طوری با آیه قرآن معارض و مخالف باشد که اگر هر دو از یک گوینده صادر می‌شد، مخاطبان در درک معنای آن‌ها توقف می‌نمودند یا حمل بر تناقض گویی می‌کردند، ولی در میان مفهوم خبر واحد «خاص» و مفهوم آیه «عام» نه تنها چنین مخالفت و تضاد کلی وجود ندارد، بلکه یکی روشنگر و بیان‌کننده مفهوم دیگری است (موسوی خویی، ۱۳۸۸: ۵۳۱). با توجه به جایگاه این روایات در مجامع حدیثی شیعه (برقی، ۱۳۷۱: ۲۲۱/۱؛ کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۱۱/۲۷؛ ح: ۱۰؛ حمیری قمی، ۱۴۱۳: ۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۵/۲؛ صدوق، ۱۴۱۰: ۲۲۱، ح: ۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۴۷/۲؛ عیاشی سمرقندی، ۱۴۲۱: ۸/۱، ح: ۲) و اهل سنت (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱۹۶/۱؛ ح: ۹۹۴؛ دارمی، بی‌تا: ۱۴۶/۱، ح: ۵۲۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۲۵۹/۳؛ قرطبی مالکی، ۱۴۰۲: ۴۲/۲)، اهمیت و ضرورت عرضه احادیث بر قرآن و یافتن شواهدی از آیات، بیشتر آشکار شده و نتایجی را نیز به همراه خواهد داشت؛ از جمله بهره‌مندی از آموزه‌های موجود در این منبع بسیار غنی و ارزشمند در زندگی؛ ارزیابی و تشخیص روایات صحیح از سقیم؛ قرآن به عنوان یک منبع وحیانی به دور از تحریف و تصحیف بوده و هست؛ احادیثی مقبول خواهند بود که موافق روح کلی آیات بوده، یا یک و یا دو شاهد از آیات داشته باشند؛ حجیت یافتن احادیث آحاد و...

در همین راستا، دو مقاله نیز به نام‌های «شواهد قرآنی روایات باب کبر اصول کافی» (خرقانی و خدایی، ۱۳۹۲: ش ۱۷) و «باب شکر کافی در سنجش با قرآن» (همان‌ها، ۱۳۹۴: ش ۲۲) به چاپ رسیده است.

## طرح مسئله

«صبر» یکی از مفاهیم عام قرآنی و منشأ و سرچشمه بسیاری از ویژگی‌های اخلاقی و موجب قرب الهی است و از بزرگ‌ترین ملکات و صفاتی است که قرآن آن را ستوده و قریب به ۷۰ مورد بدان امر نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۳۴۴؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۵/۲۴۷) و بیش از ۱۰ مورد از آن نیز به شخص پیامبر ﷺ اختصاص دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۵۱۸). صبر را به ممدوح و مذموم تقسیم کرده‌اند. صبر ممدوح، چنان که خواهد آمد، عبارت از «خویشتنداری و حبس نفس است به انجام دادن آنچه عقل و شرع اقتضا می‌کند و بازداشتن از آنچه عقل و شرع نهی می‌کند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۴۷۶) و در آیات قرآن و روایات نیز گاهی ریشه اصلی هر گونه اطاعت و بندگی (ر.ک: بلد/ ۱۷)، نشانه خردمندان (ر.ک: رعد/ ۲۲) و یکی از بهترین اعمال و امیر سربازان مؤمن (مفید، ۱۴۱۳: ۱/۳۰) ... دانسته شده است و از آن طرف بی‌صبری نشانه بی‌ایمانی فرد تلقی می‌شود (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۴۴). در مقابل این نوع صبر، دیدگاه انحرافی وجود دارد که صبر را فقط به «تسلیم شدن در برابر مشکلات و تحمل ناگواری‌ها» معنا می‌کند که اشکال آن بر اهل علم پوشیده نیست. چون «معنای صبر این نیست که انسان خود را آماده هر مصیبتی نموده، صورت خود را بگیرد تا هر کس خواست سیلی اش بزند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۱۰۵). البته گاهی نیز صبر «بی‌ارزش» می‌شود، چنان که در آیه «سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرَعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيصٍ» (ابراهیم/ ۲۱) از قول ظالمان و پیروان آنان در قیامت آمده است که شرایط برای ما و شما یکسان است؛ چه بی‌تابی کنیم و چه صبر، راه نجاتی برای ما وجود ندارد. در اغلب مجامع حدیثی از جمله کتاب شریف کافی، بابی به آن اختصاص یافته است. اگرچه درباره صبر و معناشناسی آن و جایگاه آن در آیات و روایات و... از سوی اندیشمندان اسلامی کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده، در خصوص عرضه روایات باب صبر بر قرآن تلاشی نشده است. لذا هدف اصلی این نوشتار، یافتن شواهدی از آیات است تا موافقت یا عدم موافقت این دسته از روایات با قرآن مشخص شده و ضمن تبیین هماهنگی روایات رسیده از معصومان علیهم‌السلام با آیات، بر تمسک جستن همزمان به این دو منبع هدایت تأکید شود.



## معناشناسی صبر

برخی از واژه‌شناسان صبر را به معنای مطلق «خویشتنداری و حبس کردن» گرفته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۳۸/۴؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۰/۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۸۱/۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۸/۴) و گروهی نیز آن را مقید دانسته و گفته‌اند: «الصبر، الإمساك فی ضیق»؛ صبر به معنای خویشتنداری در سختی است. «صبرتُ الدابَّة»؛ حیوان را در جایی بدون علف حبس کردم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۷۴/۱). «الصبر، حبس النفس علی المکره»؛ صبر عبارت است از خویشتنداری بر آنچه ناخوشایند است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۵۷/۳؛ دهخدا، ۱۳۴۱: ذیل واژه، عمید، ۱۳۸۹: ذیل واژه). گروهی نیز با تکیه بر معنای مخالف، صبر را ضد جزع دانسته و گفته‌اند: «صبر، حبس کردن نفس به هنگام جزع کردن است» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۱۵/۷؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۴۳۹/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۳۸/۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۸۱/۶). «جزع نیز به معنای ناشکیبایی بوده که در اصل به معنای بریدن و قطع کردن ریمان از وسط است» (بستانی، ۱۳۷۵: ۲۹۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۹۵/۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۸۹/۲). برخی نیز ضمن تأکید بر اینکه صبر دقیقاً مقابل جزع است، معتقدند که جزع ویژگی کسانی است که در برابر آنچه برایشان اتفاق می‌افتد، تحمل و بردباری ندارند و بلافاصله دستخوش هیجان و اضطراب می‌شوند (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۰۸). یکی از نزدیک‌ترین مفاهیم و شبیه‌ترین واژه‌ها به «صبر»، مفهوم «مقاومت» و «استقامت» می‌باشد که در برخی آیات آمده است (ر.ک: آل عمران/۱۲۵: کهف/۲۸؛ احقاف/۱۳). گاهی نیز به صورت «اصطبار» (وادار کردن خویشتن به صبر) استعمال شده است: «فَأَعْبُلُواْ صَبْرًا لِّعِبَادَتِهِ» (مریم/۶۵). در باب معنای اصطلاحی نیز گفته‌اند که صبر عبارت است از خویشتنداری و حبس نفس به انجام دادن آنچه عقل و شرع اقتضا می‌کند و بازداشتن از آنچه عقل و شرع نهی می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۷۶/۱؛ گیلانی، ۱۳۷۷: ۵۵۶؛ پسندیده، ۱۳۸۸: ۱۸۹؛ نیز ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۵۴/۱۳؛ آملی، ۱۴۲۲: ۴۸۷/۲). بنابراین یک مفهوم و ماهیت مشترک در همه تعاریف صبر به چشم می‌خورد و آن «نگهداری و حبس نفس در شرایطی خاص است». اما در اینکه منظور از شرایط خاص چیست؟ برخی آن را «سختی و مشکلات» و گروهی «مقابله با هوی و هوس» و عده‌ای

نیز «امور ناخوشایند» دانسته‌اند و راغب آن را «مقتضای عقل و شرع» دانسته است.

## مستندات قرآنی روایات باب «صبر» اصول کافی

کلینی در این باب، ۲۵ روایت جمع‌آوری نموده است (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۸۷/۲). از آنجا که شمار آیات و روایات و مطالب تفسیری در خصوص «صبر» بسیار گسترده است، در این نوشتار سعی بر این است که به برخی از مهم‌ترین شواهد قرآنی باب «صبر» اصول کافی پرداخته و بقیه مطالب در بخش ارجاعات آورده شود. لذا جهت بررسی همه روایات این باب بدون نقد سندی و با توجه به محتوای آن‌ها، عناوینی را استخراج نموده و با تغییر چینش روایات، پنج حوزه معنایی تشکیل داده و ذیل هر کدام روایات مخصوص آن حوزه را بررسی، و سازگاری یا عدم سازگاری آن‌ها را با آیات قرآن مشخص نموده‌ایم.

### حوزه اول: جایگاه و اهمیت صبر

در این حوزه ۷ روایت وجود دارد که در ذیل سه عنوان کلی قابل طرح است:

#### ۱. صبر به منزله سر برای ایمان

الف- از ابن ابی‌یعفور نقل شده است که امام صادق علیه السلام فرمود: «الصبر رأس الإیمان» (ح ۱)؛ صبر سر ایمان است

ب- علاء بن فضیل و نیز فضیل بن یسار نقل نموده‌اند که امام صادق علیه السلام فرمود: «الصبر من الإیمان بمنزلة الرأس من الجسد؛ فإذا ذهب الرأس، ذهب الجسد؛ كذلك إذا ذهب الصبر، ذهب الإیمان» (ح ۲، ۴، ۵ و ۹)؛ صبر نسبت به ایمان مانند سر نسبت به تن است که چون سر برود؛ تن هم می‌رود؛ همچنین اگر صبر برود ایمان می‌رود.

#### ۲. صبر همراه همیشه مؤمن

از برخی اصحاب امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «لو لا أنَّ الصبر خُلِقَ قبل البلاء لَتَفَطَّرَ المؤمن كما تَفَطَّرُ البيضة على الصفا» (ح ۲۰)؛ اگر صبر پیش از بلا آفریده نشده بود، مؤمن می‌ترکید؛ چنان که تخم مرغ روی سنگ خارا می‌ترکد.

از تأمل در این روایات نکات زیر به دست می‌آید: نخست اینکه صبر در آموزه‌های دینی از جایگاه بالایی برخوردار است و تشبیه مطرح‌شده در احادیث، گویای همین واقعیت است؛ چون سر انسان (مغز) جایگاه و مرکز مدیریت افکار و اعمال اوست، صبر نیز به عنوان سر ایمان، بهترین عامل برای کنترل انسان در فراز و نشیب‌های زندگی است. دوم اینکه صبر و ایمان همراه همیشه هم بوده و رابطه‌ای دوجانبه بین آن‌ها وجود دارد؛ به طوری که با توجه به معنای ایمان که عبارت است از جای‌گیر شدن اعتقاد در قلب و رفع شک و تردید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۶/۱؛ شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۳۶۹: ۵۳۶)، و ضمن تأکید بر اینکه یکی از پایه‌های چهارگانه ایمان، صبر است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۷۳، حکمت ۳۱)، می‌توان گفت که متخلق شدن به اخلاقیات ایمانی، و کسب آسایش و امنیت برای انسان فقط زمانی میسر است که به زیور صبر آراسته باشد؛ وگرنه هیچ صفتی مانند صبر، انسان را در رسیدن به ایمان کامل کمک نخواهد کرد و از طرفی پایداری و صبر در برابر اموری که انسان را از خداوند دور می‌کند نیز مستلزم وجود ایمان است.

آیات کریمه نیز در موارد مختلف، به این نوع از رابطه بین صبر و ایمان اشاره نموده‌اند؛ از این جهت که قوام و ثبات صفات حمیده مؤمنان به صفت صبر است و صبر ریشه همه عبادت‌هاست. از جمله در آیه «وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفِرَانَ ذَلِكَ لِمَنْ عَزِمَ الْأُمُورَ» (شوری/۴۳)، صبر قبل از غفران ذکر شده است؛ چرا که اگر صبر و شکیبایی نباشد کار به گذشت منتهی نمی‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷۰/۲۰). در آیات ۹ و ۱۰ سوره هود، به دو طبیعت و صفت مذموم انسان‌ها اشاره شده است: نخست گرفتار شدن به نوبدی شدید بعد از قطع شدن رحمت خدا و دیگر شادی و فخر فروشی بعد از شفا و عافیت یافتن. اما آیه «إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (هود/۱۱) کسانی را که صبر می‌کنند و عمل صالح انجام می‌دهند، استثنا کرده و به جای کلمه «ایمان»، صبر و استقامت را به کار برده است (همان: ۳۲/۹ و ۳۴)؛ چون در آیه دلالتی است بر اینکه صبر با عمل صالح، منفک از ایمان نیست و ممکن نیست که فرد بی‌ایمان، صابر و دارای اعمال صالح باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۱۰). پس آفرینش صبر، مقدم بر آفرینش بلاها و گرفتاری‌ها و حتی نعمت‌ها بوده است، وگرنه انسان‌ها خیلی زود از پا درمی‌آمدند (ر.ک: آل عمران/

۱۸۶: زمر/ ۱۰؛ عصر/ ۳) و اینکه انسان صبور است که به ایمان (امنیت) می‌رسد. پس ضمن اینکه می‌توان گفت «صبر سر ایمان است»، با توجه به آیات، ایمان به مالکیت مطلق خداوند بر تمام هستی، و زندگی انسان‌ها نیز علت اصلی وجود صبر دانسته شده است: ﴿وَشَرَّ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره/ ۱۵۵-۱۵۶). با دقت در مفهوم به دست آمده از آیات مبنی بر اینکه «صبر منشأ بسیاری از ملکات و فضایل اخلاقی و ایمانی، کلید اصلی موفقیت در برابر گرفتاری‌ها و مشکلات، سر ایمان و تقویت‌کننده آن است»، می‌توان گفت که روایات فوق کاملاً منطبق بر آیات قرآن است.

### ۳. صبر بر حق، سفارش همه پیشوایان

الف- امام باقر علیه السلام فرمود: چون وفات علی بن حسین علیه السلام فرا رسید، من را به سینه خود چسبانید و فرمود: پسر جان، تو را به چیزی سفارش می‌کنم که پدرم هنگام وفاتش به من سفارش کرد و گفت که پدرش او را به آن وصیت فرموده است: «يَا بُنَيَّ اصْبِرْ عَلَى الْحَقِّ وَإِنْ كَانَ مَرًّا» (ح ۱۲): ای پسر جان بر حق صبر کن، اگرچه تلخ باشد.

حق در لغت به معنای وجوب و ثبوت در برابر باطل، و مطابقت و موافقت آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۵/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۶/۱؛ دهخدا، ۱۳۴۱: ۱۹/۷۳۶). مسئله حق‌گویی نیز از جمله موضوعاتی است که پیشوایان دینی ما ضمن عمل به آن، فرزندان خود را نیز سفارش می‌فرمودند. همان‌طور که از دقت در روایت فوق و دیگر روایات به دست می‌آید:

«اصبر علی مضض مرارة الحق وإياك أن تتخذ لحلاوة الباطل» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۴۹؛ نیز ر.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۹۶؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹: ۸/۱۲۳۳)؛ تلخی حق را تحمل کن و مبادا که فریب شیرین بودن باطل را بخوری.

عقیده به حق‌گویی، عدم کتمان حق و صبر و استقامت در مسیر حق‌گویی، مورد تأکید آیات نیز قرار گرفته است؛ از جمله اینکه خداوند خودش حق را به طور کامل و دقیق مطرح می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ (انعام/ ۵۷) و از مردم

نیز می‌خواهد که حق را کتمان نکنند و با باطل درنیامیزند: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ (بقره/ ۴۲ و ۱۴۶؛ آل عمران/ ۷۱)؛ چون حق طلبی و حق جویی را امری فطری برای انسان می‌داند (ر.ک: بقره/ ۷۱؛ انبیاء/ ۵۵). اما از آنجا که حق‌گویی مشکل به نظر می‌رسد، در برخی آیات به صبر در مسیر حق سفارش شده است؛ از جمله آیه ﴿وَتَوَاصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَاصُوا بِالصَّبْرِ﴾ (عصر/ ۳) که در واقع تواصی به صبر، کوشش و پایداری برای تحقق حق است؛ زیرا اگرچه رسیدن به حق سهل است، اما پذیرش حق و پایداری و باقی ماندن بر آن سخت و مشکل است. لذا به دنبال کلمه حق، به صبر و شکیبایی در مقابل پذیرش و تحمل حق اشاره می‌کند تا راجع به پذیرش حق، صبر و عمل نمایند (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۴۷/۴؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ۴۵۷/۲). همچنین در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوَالِدَيْكُمْ﴾ (نساء/ ۱۳۵)، بر شهادت دادن به حق تأکید شده است، هرچند به ضرر فرد یا والدینش باشد. لام در «شهداء لله» برای غایت آمده و معنای «برای خدا بودن شهادت» این است که شهادت مصداق پیروی حق، و به خاطر اظهار حق و زنده کردن حق باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۸/۵).

### حوزه دوم: اقسام صبر

درباره اقسام صبر، تقسیم‌بندی‌های مختلفی از سوی علمای اخلاق و دانشمندان اسلامی صورت گرفته است. برخی آن را به دو گونه جسمانی و نفسانی دانسته و هر گونه را نیز به فعال و منفعل تقسیم کرده‌اند (غزالی، ۱۳۵۱: ۱۰۵). در روایات نیز گاهی به تقسیم دوگانه و گاهی سه‌گانه اشاره شده است. برخی نیز با تکیه بر روایات تقسیمی و تجزیه و تحلیل آن‌ها به این نتیجه می‌رسند که موقعیت‌های سه‌گانه صبر به دو گروه تقسیم می‌شوند: «امور ناخوشایند» (طاعت و مصیبت) و «امور خوشایند» (معصیت)؛ لذا بین روایات تقسیم سه‌گانه و دوگانه منافاتی نمی‌بینند و مبنای کار خود را تقسیم دوگانه قرار می‌دهند (پسندیده، ۱۳۸۸: ۱۸۵).

در این بخش از تحقیق، ۹ روایت را مورد بررسی قرار داده و مطابقت یا عدم مطابقت آن‌ها را با آیات تبیین نموده‌ایم؛ با این توضیح که برخی از آن‌ها به انواع صبر اشاره داشته و برخی کیفیت آن را نیز مطرح نموده‌اند.

۱. امام صادق ع درباره آیه **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا﴾** (آل عمران / ۲۰۰) (شما که ایمان دارید، صبر کنید و با صبر غلبه جوید)، فرمود: «اصبروا على المصائب»؛ بر مصیبت‌ها صبر کنید. در روایت ابن ابی‌یعفور آمده است که فرمود: «صابروا على المصائب» (ح ۱۹)؛ با صبر بر مصیبت‌ها غلبه کنید.

صبر بر مصائب که در این روایت سفارش شده، مکرراً مورد تأکید آیات نیز بوده است. گاهی آمده است که مصیبت‌ها قبل از خلقت زمین و طبعاً قبل از خلقت انسان در لوح محفوظ خلق شده‌اند و ما در آن‌ها هیچ نقشی نداریم: **﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾** (حدید / ۲۳). اما پاره‌ای از مصیبت‌ها به خاطر رفتار و کردار ماست: **﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾** (شوری / ۳۰). لذا در برخی از آیات به صبر در مصیبت‌ها سفارش نموده است؛ از جمله: **﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ...﴾** (بقره / ۱۵۵-۱۵۶). البته گاهی منظور از مصیبت‌ها، سختی زندگی و زیان جسمی و یا سختی جنگ است که در آیه **﴿...وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ﴾** (بقره / ۱۷۷) مطرح شده است و در فرازی دیگر نیز تأکید فرموده است که همه این مصیبت‌ها به اذن تکوینی خداوند است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۳۰۳): **﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾** (تغابن / ۱۱؛ نیز رک: لقمان / ۱۷؛ ابراهیم / ۱۲؛ نحل / ۱۱ و ۱۲۶).

## ۲. اصبع از امیرالمؤمنین علی ع روایت کرده که فرمود:

«الصبر صبران؛ صبر عند المصيبة حسن جميل، وأحسن من ذلك، الصبر عند ما حرم الله ﷻ عليك. والذكر ذكران؛ ذكر الله ﷻ عند المصيبة، وأفضل من ذلك، ذكر الله عند ما حرم عليك فيكون حاجزاً» (ح ۱۱)؛ صبر بر دو گونه است: صبر در مصیبت که نیکو و زیباست و نیکوتر از آن صبر و خودداری از چیزی است که خدا آن را بر تو حرام کرده است و ذکر نیز بر دو گونه است: ذکر خدا هنگام مصیبت و بهتر از آن ذکر و یاد خداست در آنچه بر تو حرام کرده تا مانع تو شود.

در این روایت صبر به دو نوع تقسیم شده است: صبر بر مصیبت و صبر بر معصیت. از دقت در این روایت دو نکته فهمیده می‌شود: ۱. بهترین نوع صبر، صبر بر معصیت است؛ ۲. بین ذکر و صبر ارتباط وجود دارد. توضیح نکته اول در ادامه خواهد آمد. اما

در این روایت به تناسب تقسیم صبر، به تقسیم‌بندی ذکر نیز پرداخته شده است که نشان‌دهنده ارتباط بین آن‌هاست. علمای لغت در معنای ذکر گفته‌اند: در لغت به معنای یادآوری چیزی، نگاه داشتن چیزی و از آن یاد کردن است، جاری شدن چیزی بر زبان، نماز و دعاست (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱/۶۲۵؛ ازهری، ۱۴۲۲: ۲/۱۲۸۶). برخی آن را ضد فراموشی دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۰۷: ۲/۶۶۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۳۵۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳/۳۱۸). یکی از معانی اصطلاحی و پرکاربرد آن در قرآن نیز یاد خدا در زندگی انسان است که فواید و آثار زیادی بر آن مترتب است (ر.ک: انفال/ ۴۵؛ احزاب/ ۴۱؛ بقره/ ۱۵۲) و... اما اینکه امام علی علیه السلام در این حدیث و احادیث مشابه (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۷۸) ذکر را نیز به تبعیت از تقسیم صبر، به دو قسم تقسیم نموده است، به این علت است که ذکر و ارتباط قلبی با خداوند در هنگام مصیبت و معصیت، باعث استحکام صبر می‌شود و تحمل سختی‌ها و مشکلات و نیز فرار از زمینه‌های گناه را برای انسان آسان می‌کند. همین معنا نیز مورد توجه آیات بوده است. چنان که گذشت، یکی از معانی صبر، رسیدن به اطمینان و دور شدن از اضطراب و جزع است. قرآن نیز یک از راه‌های رسیدن به اطمینان قلبی (صبر) را «ذکر الله» می‌داند: ﴿الَّذِينَ إِذَا ذَكَرُوا اللَّهَ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ﴾ (حج/ ۳۵). با توجه به مطالب می‌توان گفت که ذکر و یاد خدا، صبر در عبادت و صبر در اجتناب از گناه را به همراه دارد و این دو به انسان اطمینان قلبی می‌بخشند. اطمینان قلبی نیز علاوه بر اینکه انسان را به مقام قرب الهی رسانده و مرضی خدا می‌شود، زندگی دنیایی او را نیز تحت تأثیر قرار داده، توأم با امنیت کامل و آرامش نموده و از دلهره، اضطراب، غم و غصه و به‌ویژه معصیت و گناه دور می‌کند.

۳. امام باقر علیه السلام فرمود:

«الصبر صبران: صبر على البلاء حسن جميل، وأفضل الصبرين الورع عن المحارم» (ح/ ۱۴)؛ صبر بر دو گونه است: صبر بر بلا که خوب و نیکوست، ولی بهترین این دو

صبر، پرهیز از محرمات است.

در این روایت نیز صبر بر دو نوع تقسیم شده است: صبر بر بلا و مصیبت و صبر بر معصیت. از دقت در این روایت علاوه بر تقسیم‌بندی صبر، این نکته فهمیده می‌شود که بهترین نوع صبر، صبر بر معصیت است. لغویان و مفسران اتفاق نظر دارند در اینکه معصیت از ماده «عصی» مشتق شده و به معنای عصیان و خروج از طاعت بوده و در واقع در مقابل طاعت قرار می‌گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۰/۱؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۱۲/۵؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۶۸۲/۱۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۷/۱). واژه «عصی» در قرآن گاهی به معنای عدم پیروی از خداست (ر.ک: ابراهیم/۳۶) و گاهی نیز مخالفت با امر و نهی خداست (ر.ک: کهف/۶۹؛ مجادله/۸). البته این نهی گاهی ارشادی است (طه/۱۲۱). در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که منظور از صبر بر معصیت، کنترل امیال نفسانی از بی‌تاب شدن در برابر سختی‌هاست که بر اثر ترک گناه حاصل می‌شود. با توجه به اینکه صبر در معصیت، مشکل‌تر از صبر در مصیبت است و آن نیز مشکل‌تر از صبر در عبادت، و با توجه به قاعده «زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی»، در کتب لغت (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۳۹/۴؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۳۴۶؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۱/۷) و نیز در منابع حدیثی، برای صبر در معصیت «متصبر»، و برای دارنده صبر در مصیبت «مصابر»، و برای صبر در عبادت «صابر» به کار برده شده است تا شاهدهی باشد بر اینکه صبر در معصیت از صبر در مصیبت و عبادت مشکل‌تر است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۳/۶۸؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹: ۲۶۶/۵؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۸۸؛ لیبی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۱۳) تا آنجا که در روایتی، از کسی که در مقابل زمینه‌های گناه صبر کند، به مجاهد در راه خدا تعبیر شده است (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۸۷/۱۱).

قرآن نیز به این صحنه‌ها و زمینه‌های معصیت اشاره کرده و راهکارهای آن را که همان صبر است، نیز معین نموده است. اطاعت از خدا و رسولش و کشمکش نکردن با همدیگر که باعث سستی و از بین رفتن مهابت می‌شود و معصیت را به همراه دارد، از جمله مواردی است که نیازمند صبر و استقامت است: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَازَعُوا فَعَشَلُوا وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (انفال/۴۶؛ نیز ر.ک: عنکبوت/۵۸-۵۹؛ انسان/



۲۴: توبه/ ۱۱۱؛ بقره/ ۲۴۹-۲۵۰؛ کهف/ ۲۸؛ آل عمران/ ۱۲۵؛ نحل/ ۹۶؛ طه/ ۱۳۲؛ مریم/ ۶۵؛ سجده/ ۲۴؛ طور/ ۴۸؛ نحل/ ۱۱۰؛ آل عمران/ ۲۰۰). بعضی از آیات نیز به صراحت به مسئله اجتناب از معاصی و محرمات، و صبر و مبارزه با زمینه‌ها و ریشه‌های گناه و امیال جنسی و هوی و هوس پرداخته‌اند: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (یوسف/ ۹۰) و در آیه ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ (فرقان/ ۲۰؛ نازعات/ ۴۰-۴۱) نیز به روابط اجتماعی بین افراد اشاره شده که خود می‌تواند زمینه‌های گناه را فراهم نماید؛ زیرا شاید افراد ثروتمند نتوانند شکر نعمت را به جای آورند و طغیان نمایند و یا افراد فقیر نتوانند بر سختی فقر غلبه کنند و به حقوق دیگران تجاوز نمایند.

#### ۴. امیرالمؤمنین علی علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت نموده است:

«الصبر ثلاثة: صبر عند المصيبة وصبر على الطاعة وصبر عن المعصية. فمن صبر على المصيبة حتى يردّها بحسن عزائها كتب الله له ثلاثمائة درجة ما بين الدرجة إلى الدرجة كما بين السماء إلى الأرض، ومن صبر على الطاعة كتب الله له ستمائة درجة ما بين الدرجة إلى الدرجة كما بين ثخوم الأرض إلى العرش، ومن صبر عن المعصية كتب الله له تسعمائة درجة ما بين الدرجة إلى الدرجة كما بين ثخوم الأرض إلى منتهى العرش» (ح ۱۵)؛ صبر بر سه قسم است: صبر در مصیبت و صبر بر طاعت و صبر از گناه. پس هر که بر مصیبت صبر کند تا آن را با تسلی خوبی رد کند، خدا برایش ۳۰۰ درجه نوید که میان هر درجه تا درجه دیگر به اندازه فاصله میان آسمان و زمین باشد و هر که بر طاعت صبر کند، خدا برایش ۶۰۰ درجه نوید که میان هر درجه تا درجه دیگر به اندازه فاصله میان قعر زمین تا عرش باشد و هر که از گناه صبر کند، خدا برایش ۹۰۰ درجه نوید که میان هر دو درجه به اندازه فاصله میان قعر زمین تا پایان عرش باشد.

#### ۵. ابو حمزه ثمالی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمود:

«من ابتلى من المؤمنين ببلاء فصبر عليه كان له مثل أجر ألف شهيد» (ح ۱۷)؛ هر کس از مؤمنان به بلایی گرفتار شود و صبر کند، برایش اجر هزار شهید باشد.

#### ۶. امام صادق علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«سأتى على الناس زمان لا يُنال الملك فيه إلا بالقتل والتجبر ولا الغنى إلا بالغصب والبخل ولا المحبة إلا باستخراج الدين واتباع الهوى. فمن أدرك ذلك الزمان فصبر

على الفقر وهو يقدر على الغنى وصبر على البغضة وهو يقدر على المحبة وصبر على الدل وهو يقدر على العز آتاه الله ثواب خمسين صديقاً ممن صدق بي» (ح ۱۲)؛ زمانی برای مردم پیش آید که سلطنت جز به وسیله کشتن و ستمگری به دست نیاید و ثروت جز با غصب و بخل پیدا نشود و دوستی جز به وسیله بیرون بردن دین و پیروی هوس به دست نیاید. پس کسی که به آن زمان برسد و بر فقر صبر کند، با آنکه بر ثروت توانایی داشته باشد و بر دشمنی مردم صبر کند با آنکه بر دوستی توانا باشد، [یعنی بتواند از راه از دست دادن دین و پیروی هوس جلب دوستی کند، ولی نکند] و بر ذلت صبر کند، با آنکه بر عزت توانا باشد، خدا ثواب ۵۰ صدیق از تصدیق کنندگان من را به او دهد.

از مجموع این سه روایت نیز این نکته مهم فهمیده می شود که نوع صبر، مبنای پرداخت پاداش صابران است (اجر صابران همسنگ اعمالشان نیست)؛ یعنی سخن از کمیت و کیفیت پاداش مؤمنان صابر با توجه به نوع صبر آنهاست. آیات قرآن از این هم فراتر رفته و اجر صابران را بی حساب دانسته اند: «قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّ الَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَأَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (زمر/ ۱۰). از این رو برخی مفسران بر آن اند که صابران بر خلاف سایر مردم، به حساب اعمالشان رسیدگی نمی شود و اصلاً نامه اعمالشان باز نمی گردد و اجرشان همسنگ اعمالشان نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۴/۱۷). در یک آیه به «حُطَّ عَظِيمٌ» (فصلت/ ۳۵) برای آنان اشاره شده است و در آیه ای دیگر آمده که صابران دو بار اجر خواهند داشت؛ چون هم صبر کردند و هم بدی ها را با خوبی ها دور نمودند: «أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَآوَدُوا بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (قصص/ ۵۴) و آیات دیگری که در این زمینه وجود دارد (ر.ک: بقره/ ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۴۹ و ۲۵۱؛ آل عمران/ ۱۴، ۱۵، ۱۴۶ و ۱۴۸؛ نحل/ ۴۱، ۴۲ و ۹۶؛ قصص/ ۹۰؛ احزاب/ ۴۵؛ عنکبوت/ ۵۸ و ۵۹؛ فرقان/ ۷۵ و ۷۶؛ رعد/ ۲۲ و ۲۴) و بالاخره گاهی صبر در برابر سختی ها و مصیبت ها علت رسیدن به مقام راستی و صداقت می شود و صابران ثواب ۵۰ صدیق از تصدیق کنندگان رسول خدا را دریافت می کنند. مضمون این روایت با آیه «وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره/ ۱۷۷) مورد تأکید قرار گرفته است. در نتیجه، این دسته از روایات نیز کاملاً با آیات قرآن مطابق اند.

۷. جابر گوید به امام باقر علیه السلام عرض کردم:

«یرحمک الله، ما الصبر الجمیل؟ قال: ذلك صبر لیس فیہ شکوی إلى الناس» (ح ۲۳)؛  
صبر جمیل چیست؟ فرمود: صبری که در آن شکایت به مردم نباشد.

۸. امام باقر علیه السلام فرمود:

«مرقة الصبر فی حال الحاجة والفاقة والتعفف والغنی أكثر من مرقة الإعطاء» (ح ۲۲)؛  
طبرسی، ۱۳۷۹: ۳۵؛ مردانگی صبر در حال نیازمندی و فقر و آبروداری و بی‌نیازی،  
بیشتر از مردانگی بخشش است.

از دقت در این دو روایت به یک نوع از صبر که مشهور به «صبر جمیل» است، پی می‌بریم. روایت اول حکایت از این دارد که امام باقر علیه السلام به طور کلی شکوه کردن نزد مردم را در منافات با صبر جمیل ارزیابی فرموده است. در تعریف صبر جمیل، برخی گفته‌اند صبری است که صاحب مصیبت شناخته نشود و شبیه دیگران باشد (غزالی، ۱۳۵۱: ۱۲۶). گروهی نیز معتقدند صبر جمیل آن است که شکایت نزد خلق در آن نباشد و برای رضای خدا باشد (حقی بروسوی، بی‌تا: ۲۲۷/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۳۴/۵). عده‌ای نیز صبر جمیل را صبر و استقامتی می‌دانند که تداوم داشته باشد، یأس و نومیدی به آن راه نیابد و توأم با بی‌تابی و جزع و شکوه و آه و ناله نگردد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵۱/۹ و ۱۷/۲۵). شکوی نیز که در زبان فارسی شکوه گفته شده، به معنای اظهار اندوه و توصیف گرفتاری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۳/۱) که خود به دو گونه است:

**الف) مذموم:** شکوه از خداوند متعال و یا شکوه نزد کافر و غیر مؤمن که کاری

ناپسند است:

«إنما الشکوی أن یقول قد ابتلیت بما لم یبتل به أحد ویقول لقد أصابنی ما لم یصیب أحداً» (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۱۱۶/۳).

**ب) مباح:** شکوه نمودن نزد خدا یا برادران مؤمن؛ چنان که حضرت یعقوب علیه السلام در

فراغ فرزندش نزد خداوند از غم و اندوه وارده شکایت کرد: «إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (یوسف/۸۶).

مضمون روایت دوم نیز به نوعی اشاره به «صبر جمیل» دارد. مروت و جوانمردی عبارت است از صفاتی که انسانیت انسان کامل می‌شود. «تعفف» نیز به معنای ترک سؤال از مردم و حفظ آبروست (مجلسی، ۱۴۱۴: ۱۴۳/۸)؛ یعنی مردانگی که شخص از نظر صبر و استقامت در حالت‌های نیازمندی، فقر و آبروداری به آن متصف می‌شود، از مردانگی که به دلیل بخشش متصف می‌گردد، بیشتر است (جیلانی، ۱۴۲۹: ۲۹۴/۲؛ کلینی رازی، ۱۳۸۲: ۲۷۵/۸؛ نراقی، ۱۳۷۶: ۴۲۱). در قرآن نیز در سه مورد به «صبر جمیل» اشاره شده است که دو مورد آن درباره گفتگوی حضرت یعقوب علیه السلام و فرزندانش می‌باشد: نخست، فرمایش حضرت یعقوب علیه السلام به برادران یوسف هنگامی که به دروغ گفتند که گرگ یوسف را خورده است: ﴿وَجَاؤُوا عَلٰی قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ وَاللّٰهُ الْمُسْتَعٰنُ عَلٰی مَا صِفُوْنَ﴾ (یوسف/۱۸). بار دیگر در جریان ماندن دو نفر از فرزندان یعقوب علیه السلام در مصر و بازگشت سایر برادران به نزد یعقوب علیه السلام که خطاب به آنها می‌فرماید: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ عَسٰى اللّٰهُ اَنْ يُّاْتِيَنِيْ مِنْكُمْ جَمِيْعًا﴾ (یوسف/۸۳). سومین آیه نیز آیه ﴿فَاَصْبِرْ صَبْرًا جَمِيْلًا﴾ (معاوج/۵) است؛ یعنی پس با شکیبایی نیکو، شکیبایی باش.

#### ۹. امام صادق علیه السلام فرمود:

«إِنَّا صَبْرٌ وَ شِيعَتُنَا أَصْبِرُ مَنَا. قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، كَيْفَ صَارَ شِيعَتُكُمْ أَصْبَرَ مِنْكُمْ؟ قَالَ: لِأَنَّا نَصْبِرُ عَلٰى مَا نَعْلَمُ وَ شِيعَتُنَا يَصْبِرُونَ عَلٰى مَا لَا يَعْلَمُونَ» (ج۲۵)؛ ما بردباریم و شیعیان ما از ما بردبارتر. [راوی گوید:] عرض کردم: فدایت شوم، چگونه شیعیان شما از شما بردبارترند؟ فرمود: زیرا ما بر آنچه می‌دانیم صبر می‌کنیم و شیعیان ما بر آنچه نمی‌دانند صبر می‌کنند.

#### صبر شیعیان بالاتر از صبر ائمه اطهار علیهم السلام؟

ظاهر حدیث که در دیگر کتب معتبر شیعه نیز آمده است (ر.ک: قمی، ۱۴۰۴: ۳۶۵/۱ و ۱۴۱/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۹۵/۴؛ حسینی بحرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۱/۳ و ۲۷۳/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳۴۰/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۰/۶۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴۹۷/۲)، حکایت از برتری شیعه نسبت به اهل بیت علیهم السلام دارد. اما از آنجا که این مطلب با دیگر آموزه‌های دینی و اصول مسلم اخلاقی و بن‌مایه‌های عقلی مبنی بر برتری و فضیلت امام بر پیروانش، سازگار

نیست، نظرات و توجیهاات مختلفی از سوی علمای اسلامی درباره آن مطرح شده است؛ از جمله برخی در شرح آن گفته‌اند:

چون امام علیه السلام به زمان آمدن مصیبت‌ها، حکمت آن‌ها و ثواب آن‌ها آگاهی دارد، صبر برای آن‌ها گواراتر است؛ در صورتی که شیعیان به این درجه از آگاهی نرسیده‌اند، از این رو تحملش برای آن‌ها دشوارتر است (کلینی رازی، بی‌تا: ۱۴۸/۳).

علامه مجلسی سند حدیث را ضعیف شمرده (۱۴۰۴: ۱۴۳/۸) و در معنای آن سه احتمال را ممکن دانسته است: ۱. وجه اول که به نظر ایشان اظهر است، این است که امام علیه السلام بر خلاف شیعیان، به مصیبت‌هایی که قرار است واقع شوند، آگاهی دارد و در نتیجه سنگینی مصیبت کمتر می‌شود؛ ۲. امام علیه السلام بر خلاف شیعیان، به کنه ثواب و نیز حکمت مصائب و درجه‌ای که با تحمل آن‌ها به دست می‌آید، آگاهی دارد و در نتیجه سنگینی مصیبت کمتر می‌شود؛ ۳. امام علیه السلام بر خلاف شیعیان، به عاقبت مصیبت‌ها و کیفیت برطرف شدن و برطرف کردن آن‌ها و به اتفاق‌هایی که بعد می‌افتد، آگاهی دارد، مانند حضرت یوسف علیه السلام که خدا با آگاه کردن او از اتفاقات آینده در چاه به وی تسلا داد (همو، ۱۴۰۳: ۸۰/۶۸).

یکی از علمای اسلامی معاصر نیز نکاتی را درباره این احتمالات مطرح نموده است، از جمله: ۱. احتمال دوم با استناد به روایت «نصبر علی ما نعلم من الثواب» (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۴۷۲/۱) اظهر است؛ ۲. سه وجهی که مجلسی برای توجیه این روایت ذکر کرده، مانعة‌الجمع نیست و ممکن است با یکدیگر جمع شوند؛ ۳. نباید تصور شود که چون شیعیان صبرشان بیشتر است، از این جهت بر ائمه برتری می‌یابند، چون بر اساس مضامین آیات و روایات، مجموعه‌ای از عوامل موجب می‌شود که فضیلت یک عمل بیشتر از عمل دیگر باشد؛ ۴. عمده‌ترین ملاک برتری اعمال، معرفت، اخلاص و ایمان است. صبر برای شیعه سخت‌تر و دشوارتر است، اما افضل از صبر ائمه نیست (مصباح یزدی، ۱۴۳۴: جلسه ۱۷، ملاک برتری اعمال). با توجه به ضعیف بودن (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۳/۸) و اختلاف در سند آن (کلینی رازی، ۱۴۲۹: ۲۴۲/۳، پاورقی؛ قمی، ۱۴۰۴: ۳۶۵/۱؛ حسینی بحرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۱/۳) و نیز وجود اختلاف اندکی که در متن روایت هست (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۹۳/۲، ح ۲۵؛ طبرسی، ۱۳۸۵: ۲۷۴) و ناسازگاری با مبانی اعتقادی و اصول مسلم

اخلاقی و عقلی، و مخالفت با آیاتی که درباره فضایل و شأن ائمه و اسوه و الگو بودن آنها آمده است، سازگار کردن و تطبیق آن بر آیات، شایسته درنگ و احتیاط بیشتری است.

### حوزه سوم: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بهترین اسوه صبر

در این حوزه یک روایت قرار می‌گیرد (ح ۳) که البته می‌تواند جزء روایات حوزه اول نیز مطرح شود، اما از آنجا که مراحل مختلف صبر را در زندگی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مطرح کرده و به برخی از آیات مربوطه نیز استناد نموده است، شایسته است که به صورت مستقل بررسی شود. بنابراین متن حدیث را به ۶ مرحله تقسیم کرده و دیگر آیات و روایات مربوطه را متذکر شدیم. از حفص بن غیاث روایت شده که امام صادق علیه السلام فرمود:

۱. «یا حفصُ إِنَّ مِنْ صَبْرٍ قَلِيلاً وَإِنَّ مِنْ جَزَعٍ جَزَعٌ قَلِيلاً؛ ای حفص، هر که صبر کند، اندکی صبر کرده و هر که بی‌تابی کند، اندکی بی‌تابی کرده است (زیرا عمر کوتاه است و مصیبات کوتاه‌تر). سپس فرمود: «عليك بالصبر في جميع أمورك فإن الله ﷻ بعث محمداً ﷺ فأمره بالصبر والرفق»؛ در هر کاری صبر را از دست مده؛ زیرا خداوند ﷻ محمد ﷺ را مبعوث فرمود و او را امر به صبر و مدارا کرد و به ایشان فرمود: ﴿وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا \* وَذَرِنِي... قَلِيلاً﴾ (مزمّل / ۱۰-۱۱) و نیز فرمود: ﴿وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا أُولُو حُظٍّ عَظِيمٍ﴾ (فصلت / ۳۵).

۲. «فصبر رسول الله ﷺ حتى نالوه بالعظام ورموه بها فضايق صدره فأنزل الله ﷻ عليه...»؛ رسول خدا ﷺ هم صبر نمود تا او را به امور بزرگی نسبت دادند و متهم کردند (مانند سحر و جنون و کذب). پس او دلتنگ شد و خداوند ﷻ این آیه را نازل فرمود: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ (حجر / ۹۸).

۳. «ثم كذبوه ورموه فحزن لذلك فأنزل الله ﷻ؛ سپس تکذیبش کردند و متهمش نمودند، از آن رو غمگین شد و خداوند ﷻ نازل فرمود: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكَذُّونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآياتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ وَلَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبْرُوا عَلَىٰ مَا كَذَّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا﴾ (انعام / ۳۴-۳۵).

۴. «فألزم النبي ﷺ نفسه الصبر فتعدوا فذكر الله تبارك وتعالى وكذبوه، فقال: قد صبرت في نفسي وأهلي وعرضي ولا صبر لي على ذكر إلهي»؛ پس پیغمبر ﷺ خود را به صبر ملزم ساخت تا آن‌ها تجاوز کردند. پس خدای تبارک و تعالی را به زبان آورد و او را تکذیب کردند. پیغمبر ﷺ فرمود: درباره خودم و خاندانم و آبرویم صبر کردم، ولی نسبت به بدگفتن به معبودم صبر ندارم. خداوند ﷻ نازل فرمود: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ﴾ (ق/۳۸).
۵. «فصبر النبي ﷺ في جميع أحواله ثم بشر في عترته بالأنمة ووُصِفُوا بالصبر»؛ پس پیغمبر ﷺ در همه احوال صبر کرد تا به امامان از عترتش به او مژده دادند و آن‌ها را به صبر معرفی کردند و خدا فرمود: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (سجده/۲۴). در این هنگام پیغمبر ﷺ فرمود: «الصبر من الإيمان كالرأس من الجسد».
۶. پس خداوند ﷻ هم از صبر او شکرگزاری کرد و فرمود: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خُسْفَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَادْمَرْنَا﴾ (اعراف/۱۳۷). پیغمبر ﷺ فرمود: این بشارت است و انتقام. پس خداوند اجازه نبرد و کشتار مشرکان را به او داد: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (توبه/۵)؛ ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ﴾ (بقره/۱۹۱). پس خدا آن‌ها را به دست پیغمبر ﷺ و دوستانش کشت و آن را پاداش صبرش قرار داد، علاوه بر آنچه در آخرت برایش ذخیره کرد. پس هر که صبر کند و به حساب خدا گذارد، از دنیا نرود تا خدا چشمش را درباره (سرکوبی) دشمنانش روشن کند، علاوه بر آنچه در آخرت برایش ذخیره می‌کند (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۸۷/۲، ح ۳).
- تأمل در این روایت گویای این حقیقت است که از آغازین روزهای دعوت به دین اسلام، پیامبر ﷺ مورد اذیت و آزار مشرکان لجوج و متعصب قرار گرفت تا آنجا که فرمود: «ما أودى نبي مثل ما أوديت» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۶/۳۹؛ ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، ۱۳۷۹: ۲۴۷/۳) و لذا صبر سرلوحه کار او قرار گرفت؛ به گونه‌ای که خداوند در قرآن حدود ۲۰ مرتبه وی را دعوت به صبر و مقاومت نمود (قرآنی، ۱۳۸۳: ۱۰/۱۸۹)، از جمله:
- الف- صبر در روش تبلیغ؛ ب- صبر در انجام وظایف عبادی؛ ج- صبر در برابر نسبت‌ها و تهمت‌های ناروا؛ د- صبر در برابر تکذیب دعوت، توسط مشرکان؛ و- بشارت‌های خداوند به دنبال صبر پیامبر ﷺ؛ ه- مجاز شدن پیامبر ﷺ صبور برای انتقام و جهاد.

## حوزه چهارم: پاداش‌ها و آثار صبر و بی‌صبری

در این حوزه، ۶ روایت وجود دارد که در عناوین مختلفی قابل طرح است.

### ۱. صبر آزادمردان، خیر در پی دارد

ابوبصیر گوید که شنیدم امام صادق ع می‌فرمود:

«إِنَّ الْحَرَ حَرَ عَلَىٰ جَمِيعِ أَحْوَالِهِ، إِنْ نَابَتْهُ نَائِبَةٌ صَبْرًا لَهَا وَإِنْ تَدَاكَتْ عَلَيْهِ الْمَصَائِبُ لَمْ تَكْسِرْهُ وَإِنْ أُسِرَ وَقُهِرَ وَاسْتَبْدِلَ بِالْيَسْرِ عَسْرًا كَمَا كَانَ يَوْسُفُ الصِّدِّيقِ الْأَمِينِ لَمْ يَضُرَّرْ حَرِيَّتَهُ أَنْ اسْتَعْبَدَ وَقُهِرَ وَأُسِرَ وَلَمْ تَضُرَّهُ ظِلْمَةُ الْجُبِّ وَوَحْشَتُهُ وَمَا نَالَهُ أَنْ مَنْنَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَجَعَلَ الْجَبَّارَ الْعَاتِي لَهُ عَبْدًا بَعْدَ إِذْ كَانَ لَهُ مَالِكًا فَأَرْسَلَهُ وَرَجِمَ بِهِ أُمَّةً وَكَذَلِكَ الصَّبْرُ يُعْقِبُ خَيْرًا فَاصْبِرُوا وَوَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ عَلَى الصَّبْرِ تَوَجَّرُوا» (ح/۶).

«آزادمرد در همه احوال آزادمرد است، اگر گرفتاری برایش پیش آید، صبر کند». «حریت» که در زبان فارسی به آزادی و آزادگی، جوانمردی، و... ترجمه می‌شود (دهخدا، ۱۳۴۱: ۸۳/۱)، در فرهنگ قرآنی به دو معنا استعمال شده است؛ گاهی در برابر عبد به معنای برده و در معنای حقوقی به کار رفته است: «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ» (بقره/۱۷۸). گاهی نیز معنای آن، آزادی از هر قید و بند و از هر عبودیتی به جز عبودیت برای خدای سبحان است. از این رو، منظور از حر در این حدیث، داشتن آزادی روحی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۶/۴؛ مجلسی، بی‌تا: ۷۶/۲) و صبر نیز همین تأثیر را در انسان دارد، یعنی او را از همه چیز و همه کس مستقل می‌سازد که این همان معنای حر بوده و در این فرمایش علی ع نیز مورد تأکید قرار گرفته است: «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۰۱) و از آنجا که رسیدن به آزادی واقعی تنها در بندگی خداوند ممکن می‌شود، این مسئله مورد تأکید آیات هم بوده است، از جمله: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي» (طه/۱۴)؛ «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیاء/۲۵)؛ «يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ» (عنکبوت/۵۶؛ نیز رک: حجر/۹۹؛ زمر/۲؛ انسان/۳۱؛ بلد/۱۰؛ ذاریات/۵۶؛ آل عمران/۷۹). بنابراین انسان آزاد نه تنها در برابر وسوسه‌ها و فشار دیگران صبر پیشه کرده و ضعف و سستی از خود نشان نمی‌دهد، بلکه در برابر مصیبت‌های پیش رو نیز اختیار و آزادگی خود را حفظ می‌کند.



در فراز دوم، روایت با ذکر یک مصداق به توضیح بیشتر این مسئله پرداخته است: «و اگر مصیبت‌ها بر سرش ریزد، او را شکسته نکند، اگر چه اسیر شود و مغلوب گردد و سختی جایگزین آسایشش شود؛ چنان که یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ را بردگی و مغلوبیت و اسارت زیان نبخشید». «نائبه» مفرد «النوب» به معنای «الدهایة والمصبیة»، پیشامد ناگوار و مصیبت است (عاملی، ۱۴۱۳: ۹۶/۳) و از آنجا که شکست‌های روحی که خود نتیجه بی‌صبری است، مقدمه شکست‌های ظاهری می‌شود، حال اگر برخی از انسان‌ها به ویژه پیامبران به روحیه شکست‌ناپذیری دست می‌یابند و در برابر مشکلات مغلوب نمی‌شوند، در سایه صبر و توکل بر خدا (یوسف ۱۸/ و ۸۳) است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۵/۱۱). در ادامه روایت آمده است: «یکی از منت‌های خدا بر حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ این است که ستمگر سرکش را بنده او کرد، بعد از آنکه مالک او بود». آری صبر نمودن و تکیه بر توانمندی‌های خود و اجتناب از ستمگر سرکش و عدم اعتماد بر او، انسان را بر سرنوشت خود و دیگران حاکم می‌کند. این نکته نیز در آیاتی از قرآن به صراحت مطرح شده است: «قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» \* قَالُوا أَوْ دِينًا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْنَا قَالَ عَنَى رَبُّكُمْ أَنْ يَهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَتَسْتَلْفِكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرْ كَيْفَ تَعْمَلُونَ» (اعراف/ ۱۲۸-۱۲۹)؛ موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به قوم خود گفت از خدا کمک جوید و صبور باشید که زمین متعلق به خداست... و پروردگارتان دشمنانتان را هلاک کند و شما را در این سرزمین جانشین [آن‌ها] نماید (نیز ر.ک: بقره/ ۴۵، ۱۵۳، ۲۴۹ و ۲۵۰؛ آل عمران/ ۱۲۰، ۱۴۶، ۱۴۸ و ۱۸۶؛ انعام/ ۳۴؛ اعراف/ ۱۳۷؛ انفال/ ۶۵؛ هود/ ۱۱۳ و ۱۱۵؛ ابراهیم/ ۱۴-۱۱).

## ۲. صبر بر ناگواری‌ها، معبر بهشت

حمزة بن حُمران از امام محمد باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ روایت کرده که فرمود: «الجنة محفوفة بالمكاره والصبر، فمن صبر على المكاره في الدنيا دخل الجنة، وجهنم محفوفة باللذات والشهوات، فمن أعطى نفسه لذتها وشهوتها دخل النار» (ح/۷)؛ بهشت در میان ناگواری‌ها و شکیبایی است، پس هر که در دنیا بر ناگواری‌ها صبر کند، به بهشت رود و دوزخ در میان لذت‌ها و شهوت‌هاست، پس هر که هر لذت و شهوتی را که دلش خواهد به خود رساند، به دوزخ در آید.

این روایت، حاکی از یک بشارت و یک هشدار است؛ بشارت به کسانی که بر ناگواری‌ها و معصیت‌ها و اطاعت‌ها صبر می‌کنند و سرانجام نیکویی را که همان بهشت موعود است، به دست می‌آورند: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾ (رعد / ۲۴) و هشدار به کسانی که مطیع هوی و هوس خود بوده و در شهوات و لذات دنیوی و نفسانی خود غرق می‌شوند که این بی‌صبری و تسلیم شدن، موجب غفلت و بی‌خبری آن‌ها از خداوند شده (کهف / ۲۸) و آن‌ها را از ولایت و کمک خداوند محروم کرده (بقره / ۱۲۰) و دچار بدترین گمراهی خواهد کرد (قصص / ۵۰) و نتیجه همه این‌ها عذاب جهنم را به همراه خواهد داشت. بنابراین عمل بر مبنای حقیقت و اعتدال، و اجتناب از سرکشی و طغیان و افراط می‌تواند گذرگاه مطمئنی برای ورود به بهشت سعادت باشد. خداوند درباره صبر به عنوان معبری برای ورود به بهشت و متعم شدن از نعمت‌های آن می‌فرماید: ﴿إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا إِنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ (مؤمنون / ۱۱۱). این آیه در تأکید بر اهمیت صبر می‌فرماید که پاداش صابران از طرف خود خداوند است، و آیه‌ای دیگر، درجات عالی بهشت را به عنوان پاداشی جاویدان و دلچسب در برابر شکیبایی صابران معرفی می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَوْنَ فِيهَا الْحَيَّةَ وَسَلَّمَ \* خَالِدِينَ فِيهَا حَسَنَتْ مُسْتَقْرَأًا وَمُقَامًا﴾ (فرقان / ۷۶-۷۵؛ نیز ر.ک: اعراف / ۱۲۸؛ انسان / ۱۲؛ هود / ۱۰-۱۱).

### ۳. صبر مجسم، حامی انسان در عالم برزخ

از امام صادق ع این چنین روایت شده است:

«إِذَا دَخَلَ الْمُؤْمِنُ فِي قَبْرِهِ، كَانَتْ الصَّلَاةُ عَنْ يَمِينِهِ وَالزَّكَاةُ عَنْ يَسَارِهِ وَالْبِرُّ مُطْلَقًا عَلَيْهِ وَيَتَنَحَّى الصَّبْرُ نَاحِيَةَ فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْمَلَكَانِ اللَّذَانِ يَلِيَانِ مُسَاءَلَتَهُ، قَالَ الصَّبْرُ لِلصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْبِرِّ: دُونَكُمْ صَاحِبِكُمْ، فَإِنْ عَجَزْتُمْ عَنْهُ، فَأَنَا دُونَهُ» (ح / ۸)؛ چون مؤمن داخل قبر شود، نماز طرف راست و زکات جانب چپش باشد و احسان بر سرش سایه افکند و صبر در طرفی دور از آن‌ها باشد. پس هر گاه دو فرشته‌ای که متصدی سؤال از اویند بر او وارد شوند، صبر به نماز و زکات و احسان گوید: مواظب رفیق خود باشید، اگر درمانده شدید من حاضریم.

تأمل در این روایت و روایات مشابه (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱: ۲۲۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۹/۳؛ همو، ۱۴۰۴: ۹۵/۹)، بحث مهم عقیده به تجسم عمل را به صورت استعاره تمثیلیه تداعی

می‌کند (کلینی رازی، ۱۳۸۲: ۲۶۸/۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۳۳/۸) و به این نکته اشاره دارد که نماز، زکات و نیکی همان طور که در دنیا از انسان مؤمن محافظت می‌کنند، در عالم برزخ نیز مجسم شده و به کمک او می‌آیند. تجسم اعمال به معنای «به شکل و جسم درآمدن موجودات غیر مادی» مانند عقاید، اخلاق و اوصاف، افعال و آثار انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۴۷/۵). بنابراین عقیده به تجسم عمل اگرچه به صراحت در آیات دیده نمی‌شود، ریشه قرآنی دارد. به عقیده برخی از مفسران اگر در همه قرآن آیه‌ای جز آیه ﴿قَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق/۲۲) درباره تجسم اعمال نبود، برای اثبات آن کافی بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۲/۱). با وجود این، آیاتی که تأکید می‌کنند اعمال انسان در قیامت حاضر می‌شوند، کم نیستند، از جمله آیه ﴿يَوْمَ يُجَدُّ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُخَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (آل عمران/۳۰) و آیه ﴿وَوَضِعَ الْكِتَابَ... وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ (کهف/۴۹) و نیز آیاتی که دلالت دارند بر اینکه انسان اعمال خود را می‌بیند. از جمله صریح‌ترین آیات در باب تجسم اعمال در این زمینه آیه ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ\* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال/۸-۷) است (شیخ بهائی، بی‌تا: ۱۸۹؛ نیز ر.ک: اعراف/۱۴۷؛ بقره/۱۶۷، ۱۷۴ و ۲۷۲؛ آل عمران/۲۵ و ۳۰؛ لقمان/۱۶).

#### ۴. صابر مورد غبطه دیگران واقع می‌شود

سماعة بن مهران گوید: ابوالحسن<sup>۱</sup> (حضرت علی<sup>علیه السلام</sup>) به من فرمود: «ما حبسك عن الحج؟»؛ چه چیز تو را از حج بازداشت؟ عرض کردم: قربانت گردم، بدهی بسیاری پیدا کردم و مالم از دست رفت و بدهی که گردنگیرم شده از رفتن مالم سخت‌تر است و اگر یکی از رفقایم مرا از خانه بیرون نمی‌آورد، نمی‌توانستم بیرون آیم. حضرت فرمود:

«إِنْ تَصْبِرْ تُغْبَطَ وَإِلَّا تَصْبِرْ يُنْفَذِ اللهُ مَقَادِيرَهُ: رَاضِيًا كُنْتَ أَمْ كَارِهًا» (ح/۱۰؛ نیز برای دیدن حدیثی مشابه از همین راوی از امام صادق<sup>علیه السلام</sup> ر.ک: کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۴۵۹/۲)؛ اگر صبر کنی، مورد غبطه قرار گیری [حال خوشی پیدا می‌کنی که مردم به تو رشک

۱. کنیه چهار نفر از امامان معصوم<sup>علیهم السلام</sup> «ابوالحسن» است: امام علی، امام موسی کاظم، امام رضا و امام هادی<sup>علیهم السلام</sup>. هر گاه صرفاً «ابوالحسن» گفته شود، منظور امیر مؤمنان علی<sup>علیه السلام</sup> است. «ابوالحسن اول» امام کاظم<sup>علیه السلام</sup>، «ابوالحسن ثانی» امام رضا<sup>علیه السلام</sup> و «ابوالحسن ثالث» امام هادی<sup>علیه السلام</sup> است.

می‌برند] و اگر صبر نکنی، مقدرات خدا جاری گردد؛ چه تو راضی باشی یا ناراضی.

مجلسی در خصوص جمله پایانی حدیث گوید: یعنی پس از مرگ در حال نیکی قرار گیری به طوری که مردمان بر تو غبطه برند و آرزوی حال تو را کنند و تلخی صبر هم از کامت بیرون رفته و پایان یابد (کلینی رازی، بی‌تا: ۱۸۹/۴). غبطه از جمله فضایی است که موجب نشاط، حرکت و امید در انسان می‌شود و در لغت به معنای حال خوش و نیکوست (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۱۰) و در اصطلاح به معنای آرزو کردن آنچه مایه صلاح دیگری است برای خود، بدون اینکه اراده زوال از او داشته باشد (نراقی، بی‌تا: ۱۹۷/۲ و ۱۹۹) و مخالف حسادت می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۴/۱) و این تفاوت، در احادیث رسیده از معصومان علیهم‌السلام هم به چشم می‌خورد: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَغْبِطُ وَلَا يَحْسُدُ وَالْمُنَافِقُ يَحْسُدُ وَلَا يَغْبِطُ» (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۳۰۷/۲، ج ۷). در برخی آیات نیز به این مفهوم اشاره شده است، از جمله آیه «هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ» (آل عمران / ۳۸) بیان می‌دارد که غبطه حضرت زکریا علیه‌السلام نسبت به نعمت‌های داده شده به مریم علیه‌السلام، عامل فرزندخواهی آن حضرت از خدا می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۵/۳). طبرسی به نقل از ضحاک در تفسیر آیه «طُوبَى لِمَنْ حَسُنَ مَأَبٌ» (رعد / ۲۹) آورده: «زندگی اینان مورد غبطه است»، و به نقل از زجاج گفته است: «و حال خوش برای ایشان است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴۸/۶).

## ۵. صبر، اکسیری برای مصیبت‌هاست

در این بخش یک روایت وجود دارد که سماعه از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ أُنْعَمَ عَلَى قَوْمٍ فَلَمْ يَشْكُرُوا فَصَارَتْ عَلَيْهِمْ وَبَالًا وَابْتَلَى قَوْمًا بِالْمَصَائِبِ فَصَبَرُوا فَصَارَتْ عَلَيْهِمْ نِعْمَةً» (ح ۱۸)؛ همانا خداوند تعالی به مردمی نعمت داد و آن‌ها شکر نکردند تا وبال آن‌ها شد، و مردمی را به مصیبت‌ها مبتلا کرد و صبر کردند تا بر آن‌ها نعمت شد.

این روایت به دو نکته اشاره دارد: ۱. عدم شکرگزاری، نعمت را به نعمت و مصیبت تبدیل می‌کند. ۲. صبر کردن بر مصیبت‌ها، مصیبت را به نعمت تبدیل می‌کند. در

مباحث گذشته، مطالبی درباره اهمیت و جایگاه صبر در مصیبت و پاداش‌هایی که برای آن در نظر گرفته شده، بیان شد. در این روایت به خاصیت اکسیر بودن صبر بر مصیبت‌ها و نقش آن در تغییر مصیبت‌ها به نعمت تأکید شده است. انسان چه بخواهد و چه نخواهد، در رنج و سختی آفریده شده است: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ (بلد/ ۴)؛ حال ممکن است که این سختی‌ها در قالب نعمت‌ها باشد که باعث طغیانگری می‌شود و صبر کردن در این زمان نیز سخت است: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ \* أَنْ رَأَاهُ اسْتَكْبَرَ﴾ (علق/ ۶-۷) و اگر شکر آن را به جا نیاورد، تبدیل به کفر می‌شود: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبُورِ﴾ (ابراهیم/ ۲۸)؛ نیز رک: آل عمران/ ۱۰۳؛ مائده/ ۱۱ و ۲۰؛ نحل/ ۸۳ و ۱۱۴؛ فاطر/ ۳؛ نمل/ ۱۹؛ احقاف/ ۱۵) یا در قالب مصیبت‌ها و سختی‌هاست که کلید پیروزی بر آن‌ها قطعاً ایمان به خداوند و صبر بر آن‌هاست. در آیات و روایات نیز به صراحت بر این موضوع تأکید، و صبر وسیله آسان شدن مصیبت‌ها معرفی شده است (بقره/ ۴۵ و ۱۵۳؛ نساء/ ۲۵؛ اعراف/ ۱۲۷-۱۲۸؛ هود/ ۱۰-۱۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۶۰۴/۵، ح ۱۱ و ۱۳؛ حرز عاملی، ۱۴۰۳: ۱۵/۲۶۳) و اینکه اجر صابران را بدون حساب و به طور کامل و تمام خواهد داد: ﴿أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (زمر/ ۱۰).

## ۶. عجز، ثمره جزع

از امام صادق یا امام باقر علیهما السلام روایت شده که فرمود:

«من لا يُعِدُّ الصبر لنوائب الدهر يعجز» (ح ۲۴)؛ کسی که صبر را برای مصیبت‌های روزگار آماده نکند، ناتوان گردد.

در این روایت آمده است که جزع و بی‌صبری، انسان را عاجز و ناتوان می‌کند. لغت‌شناسان درباره معنای لغوی عجز گفته‌اند: «درماندگی، ناتوانی و انتهای هر چیزی است» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۸۷/۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۳۱/۴). برخی نیز آن را نقطه مقابل قدرت و توانایی می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۳/۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱۵/۱) و لذا در حدیث فوق به معنای سستی و ناتوانی در پیشبرد امور است. به عبارت دیگر می‌توان گفت همان طور که بی‌صبری علت ناتوانی و شکست است، صبر و استقامت سبب قدرت و موفقیت در زندگی می‌شود. مفسران در ذیل آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَالصَّلَاةَ وَأَمْرًا بِالْمَعْرُوفِ وَانْتِهَاءَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران/ ۲۰۱) تأکید کرده‌اند که صبر و استقامت در برابر مصیبت‌ها و سختی‌ها، انسان را قادر می‌سازد تا در برابر دشمنان و مشکلات، ایستادگی کند و در راه حق، پایداری داشته باشد.

عَنِ التَّكْرِ وَالصَّبْرِ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (لقمان / ۱۷) آورده‌اند که تعبیر «ذلک» اشاره به صبر و شکیبایی است و کلمه «عزم» به طوری که راغب گفته، عبارت است از تصمیم قلبی بر گذراندن و فیصله دادن به کاری، و اگر صبر را از عزم دانسته، از این جهت است که عقد قلبی تا زمانی که سست و باز نشده، انسان بر امری که تصمیم بر انجامش گرفته و در دل گره زده است، پابرجا و مصمم خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۸/۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۳/۱۷). بنابراین صبر بر مصیبت‌های دنیا، سبب مصمم شدن و توانایی یافتن در پیشبرد امور دنیوی خواهد بود.

### حوزه پنجم: رابطه صبر با دیگر آموزه‌های دینی

#### الف) تقوا

در این فصل، یک حدیث از احادیث باب صبر کافی جای می‌گیرد. با این توضیح که این روایت با توجه به عبارات پایانی آن، در حوزه اول نیز بررسی شد؛ اما از آنجا که در ابتدای این روایت دو مفهوم تقوا و صبر همدوش و لازم و ملزوم هم قرار گرفته‌اند، لازم دیدیم که برای تبیین ارتباط آن دو و انطباقشان با آیات، به صورت مستقل بحث شود. امام صادق علیه السلام فرمود: امیرالمؤمنین علیه السلام به مسجد آمد. در مسجد مردی را دید که اندوهگین و غمناک است. به او فرمود: تو را چه شده؟ عرض کرد: ای امیر مؤمنان! به مصیبت پدر [و مادر] و برادرم گرفتار شده‌ام و می‌ترسم دق کنم. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

«عليك بتقوى الله والصبر، تقدّم عليه غداً، والصبر في الأمور بمنزلة الرأس من الجسد، فإذا فارق الرأس الجسد، فسد الجسد وإذا فارق الصبر الأمور، فسدت الأمور» (ح. ۹).

یکی از آموزه‌های اخلاقی پرتکرار و از مفاهیم خویشاوند و هم‌ردیف با صبر در قرآن و روایات، مفهوم «تقوا» است. لغت‌شناسان آن را از ریشه «وقی» و از مصدر «وقایه» دانسته‌اند و در حقیقت معنای آن گفته‌اند: «نگهداری و حفاظت از چیزی است که اذیت و آزار می‌رساند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۱/۱؛ نیز رک: ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۳۲/۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۱/۱۵). از آنجا که در مفهوم صبر نیز نوعی «خویشنداری» نهفته است، می‌توان بین آن‌ها ارتباط برقرار کرد. در تعدادی از روایات، تقوا مانند صبر،

سرآمد کارها و رأس امور معرفی شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴/۷۳) و در برخی دیگر، صبر به سگان و تقوا به کشتی تشبیه شده است؛ به این معنا که سگان (صبر)، عامل بازدارنده کشتی (تقوا) است (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۱۶/۱). همین معنا در آیات قرآن نیز به چشم می‌خورد و صبر و تقوا مقارن یکدیگر قرار گرفته‌اند، از جمله در آیه «وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (آل عمران/ ۱۸۶). این تقارن، گویا اشاره به این است که بعضی افراد در عین استقامت و شکیبایی، زبان به ناشکری و شکایت باز می‌کنند، ولی مؤمنان واقعی صبر و استقامت را همواره با تقوا می‌آمیزند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۲۰۳). در دسته‌ای دیگر از آیات، «صبر» عامل قرار گرفتن افراد در زمره «متقین» معرفی شده است که در حدیث فوق نیز بر آن تأکید گردیده است، مانند آیه «وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره/ ۱۷۷؛ نیز رک: آل عمران/ ۱۲۰، ۱۲۵ و ۱۸۶؛ هود/ ۴۹؛ یوسف/ ۹۰؛ اعراف/ ۱۲۸؛ نحل/ ۱۲۶-۱۲۸؛ طه/ ۱۳۲).

### ب) قضا و قدر

یونس بن یعقوب گوید: امام صادق علیه السلام به من امر فرمود که نزد مفضل روم و مرگ اسماعیل را به وی تسلیت گویم و فرمود: به مفضل سلام برسان و بگو:

«إِنَّا قَدْ أُصِيبْنَا بِاسْمَاعِيلَ فَصَبِرْنَا، فَاصْبِرْ كَمَا صَبِرْنَا. إِنَّا أَرَدْنَا أَمْرًا وَأَرَادَ اللَّهُ عَلَيْكَ أَمْرًا فَسَلَّمْنَا لِأَمْرِ اللَّهِ عَلَيْكَ» (ح ۱۶): ما به مصیبت اسماعیل مبتلا شدیم و صبر کردیم، تو هم مانند ما صبر کن. ما چیزی خواستیم و خداوند عَلَيْكَ چیز دیگری خواست پس ما تسلیم امر خداوند عَلَيْكَ گشتیم.

تأمل در مضمون این روایت روشن می‌کند که امام صادق علیه السلام نیز دوست داشت فرزندش زنده بماند و بزرگ شود و در کنار پدر باشد، اما قضا و قدر خداوند برای او به گونه‌ای دیگر بود. لذا این روایت ما را به یکی از مهم‌ترین و حساس‌ترین اعتقادات کلامی و آموزه‌های دینی، یعنی تسلیم شدن به امر خدا و راضی شدن به قضای الهی (اعتقاد به قضا و قدر الهی) رهنمون می‌سازد. «قدر و تقدیر، بیان مقدار چیزی است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۶۵۷). «قضا نیز در لغت عبارت است از یک اصل صحیح که بر استحکام و استواری دلالت می‌کند» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/۹۹) و در اصطلاح به این

معناست که خداوند برای هر پدیده‌ای حدودی مشخص قرار داده است (قدر) که پس از فراهم شدن مقدمات، تحت تأثیر عوامل تدریجی تحقق می‌یابد. (قضا) بنابراین یکی از جایگاه‌های صبر، صبر در زمان اجرای تقدیرات الهی است که تبدیل و تحویلی در آن‌ها نیست. در روایات (شعیری، بی‌تا: ۳۱۶، ح ۸۸۲؛ کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۶۰/۲، باب الرضا بالقضاء) و آیات زیادی به این موضوع اشاره شده و بی‌صبری موجب انحطاط آدمی از مقام رضا دانسته شده و بر بهره‌مندی از امداد الهی در صورت صبر به عنوان یکی از سنت‌های الهی تأکید گردیده است. از جمله: «وَلَقَدْ كَذَّبْتَ زَسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبْرٌ وَعَلَىٰ مَا كَذَّبُوا...» (انعام/ ۳۴). در روایتی آمده است که خداوند متعال کسی را که به قضای او غضبناک و به مقدرات الهی اعتراض کند، مذمت کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵/۵). این مفهوم با برخی آیات که رضا به قضای الهی را فوز عظیم دانسته نیز منطبق است: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائده/ ۱۱۹).

### نتیجه‌گیری

۱. با کمک مستندات و شواهد قرآنی می‌توان گامی مهم برای تثبیت صدور روایات از معصوم علیه‌السلام و ارزیابی صحت و سقم آن‌ها برداشت.
۲. صبر و انواع آن، که بابتی مستقل را در مجامع حدیثی به خود اختصاص داده است، از مفاهیم عام قرآنی به شمار رفته و مورد توجه و ستایش آیات نیز قرار گرفته است.
۳. تمام روایات باب صبر *اصول کافی*، جز یک روایت که باید توجیه شود، با آیات قرآن سازگاری و هماهنگی کامل دارند.
۴. گاهی برای تأیید صحت یک روایت، به مجموعه‌ای از آیات استناد می‌شود؛ به طوری که صحت جزئیات روایت نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد.
۵. با عرضه روایات به قرآن، علاوه بر پیدا کردن شواهد قرآنی برای موضوع روایت، ارتباط آن با دیگر آموزه‌های قرآنی نیز تبیین می‌شود.



## کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آملی، سیدحیدر بن علی، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۳. ابن شعبه حرانی، ابومحمد حسن بن علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، ابوجعفر رشیدالدین محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب ﷺ، قم، علامه، ۱۳۷۹ ق.
۵. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الطائنی الحاتمی، تفسیر ابن عربی، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۶. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقانیس اللغة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۸. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، تهذیب اللغة، تحقیق ریاض زکی قاسم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۲ ق.
۹. ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فروزان، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقیق میرجلال‌الدین محدث ارموی، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۱. بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی الفبایی عربی - فارسی (ترجمه کامل المنجد الابدی)، ترجمه رضا مهیار، تهران، اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۲. پسندیده، عباس، اخلاق پژوهی حدیثی، تهران، سمت، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق سیدمهدی رجائی، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن (معاد در قرآن)، قم، اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. جیلانی، رفیع‌الدین محمد بن محمد مؤمن، الذریعة الی حافظ الشریعة؛ شرح اصول الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۱۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، چاپ ششم، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳ ق.
۱۸. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسة البعثة، ۱۳۷۴ ش.
۱۹. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. حقی بُروسوی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۲۱. حمیری قمی، ابوالعباس عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت ﷺ لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ ق.
۲۲. خرقانی، حسن و سیدمهدی خدایی، «شواهد قرآنی روایات باب کبر اصول کافی»، آموزه‌های قرآنی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی، شماره ۱۷، ۱۳۹۲ ش.

۲۳. همان‌ها، «باب شکر کافی در سنجش با قرآن»، آموزه‌های قرآنی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۲، ۱۳۹۴ ش.

۲۴. دارمی، ابو محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن فضل بن بهرام تمیمی سمرقندی، سنن الدارمی، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.

۲۵. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران، سیروس، ۱۳۴۱ ش.

۲۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.

۲۷. زحیلی، وهبه، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.

۲۸. زمخشری، جلاله محمود بن عمر، اساس البلاغه، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹ م.

۲۹. سبحانی تبریزی، جعفر، الحدیث النبوی بین الروایة و الدراییه، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۹ ق.

۳۰. شریف مرتضی علم الهدی، علی بن حسین موسوی بغدادی، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی اشکوری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۹ ش.

۳۱. شعیری، تاج‌الدین محمد بن محمد، جامع الاخبار، نجف، المطبعة الحیدریه، بی تا.

۳۲. شیخ بهائی، بهاء‌الدین محمد بن حسین عاملی، ترجمه و متن کامل اربعین شیخ بهائی، ترجمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، نوید اسلام، بی تا.

۳۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، الامالی، چاپ پنجم، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۰ ق.

۳۴. طالقانی، سید محمود، برتوی از قرآن، چاپ چهارم، تهران، انتشار، ۱۳۶۲ ش.

۳۵. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۳۶. طبرسی، ابوالفضل علی بن حسن بن فضل، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، ترجمه مهدی هوشمند و عبدالله محمدی، قم، دار الثقلین، ۱۳۷۹ ش.

۳۷. همو، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، چاپ دوم، نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۵ ق.

۳۸. طبرسی، ابو منصور احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ ق.

۳۹. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

۴۰. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین و مطلع النیرین، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ سوم، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

۴۱. عاملی، علی بن حسین بن ابی‌جامع، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، تحقیق شیخ مالک محمودی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.

۴۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

۴۳. عمید، حسن، فرهنگ عمید، ویرایش فرهاد قربان‌زاده، تهران، آشنج، ۱۳۸۹ ش.

۴۴. عیاشی سمرقندی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۲۱ ق.

۴۵. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۱ ش.

۴۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب، بیروت،

- دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۴۸. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تحقیق حسین علملی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۹. همو، کتاب الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۴۰۶ ق.
۵۰. قرائتی، محسن، تفسیر نور، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش.
۵۱. قرشی بنایی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۵۲. قرطبی مالکی، ابو عمر یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر التّمّری، جامع بیان العلم و فضله، چاپ دوم، قاهره، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۲ ق.
۵۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
۵۴. کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامی، بی تا.
۵۵. همو، الکافی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۵۶. همو، الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۵۷. همو، شرح کافی؛ الاصول والروضه، شرح محمد صالح مازندرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ ش.
۵۸. گیلانی، عبدالرزاق بن محمد هاشم، مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقه (منسوب به امام جعفر صادق (علیه السلام))، تهران، پیام حق، ۱۳۷۷ ش.
۵۹. لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ و ذخیره المعتمد و الواعظ، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۶ ش.
۶۰. متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تصحیح الصفوة السقاء، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۹ ق.
۶۱. مجلسی، محمداقبر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام)، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۶۲. همو، ترجمه بحار الانوار، ترجمه سیدابوالحسن موسوی همدانی، تهران، کتابخانه مسجد ولی عصر، بی تا.
۶۳. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۶۴. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۹ ش.
۶۵. مصباح یزدی، محمدتقی، درس‌های اخلاق رمضان، ملاک برتری اعمال، جلسه ۱۷، ۱۴۳۴ ق.، قابل دستیابی در وبگاه <<http://www.mesbahyazdi.ir/node/4811>>.
۶۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۶۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۶۸. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۹. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ترجمه محمدصادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۸ ش.

۷۰. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۷۱. نراقی، محمدمهدی بن ابی ذر، *جامع السعادات*، تصحیح محمد کلانتر، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
۷۲. همو، *علم/اخلاق/اسلامی*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، تهران، حکمت، ۱۳۷۶ ش.
۷۳. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام، لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۷۴. هلالی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، تحقیق محمداقر انصاری زنجانی خونینی، قم، الهادی، ۱۴۰۵ ق.

## موجز المقالات

دراسة تحليلية مقارنة في قاعدة ترادف المفردات في تفسير القرآن

مقاربة دلالية في تفسير «الميزان» و«التحرير والتنوير»

□ محمّد على مهديّ راد (أستاذ مشارك بمجمّع فارابيّ التابع لجامعة طهران)

□ زهراء عمّار آلّه يارّ (طالبة دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة القرآن والحديث)

على الرغم من أنّ المفسّرين استفادوا من أسس وقواعد خاصّة في التفسير، لكنهم قاموا في أغلب الأحيان بالتفسير دون البوح بهذه القواعد المكتومة. والدرسات المتوقّرة بين أيدينا بهذا الشأن تكتفي بمجرد استخلاص القواعد من بطون كتب علوم القرآن، وأصول الفقه، واللغة والنحو، ومقدمات بعض التفاسير والكتب المتفرّقة؛ بينما يميّط استخلاص القواعد من نصوص التفاسير والبحث في الآراء التفسيرية للمفسّرين المنتشرة في ثنايا الآيات القرآنية، اللثام عن قواعد وفوائد بديعة. تنقيح هذه القواعد، يقمّ إلى المفسّرين كنزاً ثميناً من قواعد التفسير ومبادئه، ويؤتي أكله متمثلة في انتظام علم التفسير من خلال تدوين مجموعة متينة سديدة من قواعد التفسير يتلوها بالتأكيد فهم أدقّ، وأبعد عن الزلّة والعتار والخطأ في فهم المراد بآيات القرآن الكريم. وهذا المقال بصدد البحث عن القواعد

والمبادئ المعتمدة في ترادف مفردات القرآن الكريم بمقاربة دلالية جديدة، في الآراء التفسيرية لاثنتين من أعلام التفسير في القرون الأخيرة؛ أي العلامة الطباطبائي وابن عاشور. المفردات الرئيسة: قواعد التفسير، الترادف، العلامة الطباطبائي، ابن عاشور، علم الدلالة.

## دور علم أصول الكلمات، والسياق في فهم الآيات المتشابهة لفظًا

- بي بي زينب حسيني (أستاذة مساعدة بجامعة ياسوج)
- حسين قائمي أصل (أستاذ مساعد بجامعة ياسوج)
- كلثوم أفضل (ماجستير في فرع علوم القرآن والحديث)

الآيات المتشابهة لفظًا، آيات قرآنية متماثلة لفظًا ومعنى. وأغلبيتها في قصة النبي موسى عليه السلام والآيات المتعلقة باليهود، ومنها الآية ٦٠ لسورة البقرة والآية ١٦٠ لسورة الأعراف حيث نجد اختلافًا واضحًا في استخدام الفعلين «انفجرت» و«انبجست». تذكر كتب المتشابه في القرآن، أدلة شتى لهذا الاختلاف في استخدام المفردات؛ لكنها لا تسلم من النقد، ولا يمكن الوثوق بها. ومن شأن علم أصول الكلمات أن يسهم بدور ملحوظ في فهم دلالات المفردات القرآنية لما يمتلكه هذا العلم من أدوات وآليات شتى مثل: مقارنة المفردات في اللغات السامية، معرفة الأصل اللغوي، والأصل المضاعف، والدلالة التاريخية، ... كما يستطيع هذا العلم الإسهام في تحليل الآيات المتشابهة لفظًا. أقام هذا البحث أدلة جديدة لأسباب الاختلاف وهذه الأدلة أكثر انسجامًا مع الدلالة الدقيقة للمفردات ومع سياق الآيات، وذلك بالاستعانة بأدوات علم أصول الكلمات وفي ضوء معطيات السياق، وهذان من أهم القرائن اللفظية المعبرة.

المفردات الرئيسة: الآيات المتشابهة لفظًا، انفجار، انبجاس، علم أصول الكلمات، السياق.

## التفسير الأنفسي للقرآن الكريم؛ اعتباره ورجحانه

- سيد رضا مؤدب (أستاذ بجامعة قم)
- أصغر مهري (طالب دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة قم)

يرى العرفاء بالله التفسير الأنفسى للقرآن أمثل منهج في تفسير الآيات واستكشاف مقاصدها القرآنية؛ إلا أن هناك شواهد تدعم الرأى القائل بافتقار هذه التفاسير إلى مبادئ تفسيرية وثيقة، منها: وجود بعض النماذج التفسيرية الخاطئة فى التفاسير العرفانية، مع نماذج بسيطة وبديهية للتطبيقات القرآنية على النفوس الإنسانية. يبدو أن السبب فى هذا الرأى يعود إلى انعدام معرفة صحيحة بالتفسير الأنفسى ومساره. وعليه، فقد سعى هذا البحث إلى تقييم اعتبار التفسير الأنفسى، وفضله على التفاسير الظاهرية أيضاً. تفيد مخرجات البحث أن المراد بالتفسير الأنفسى، هو الواردات الشهودية من حقائق الكون التى نظر العرفاء إليها باعتبارها مراتب من بطون الآيات القرآنية ومعانيها. وتعود جذور المبادئ التى ذكرها العرفاء للتفسير الأنفسى، إلى روايات أهل البيت عليهم السلام، حيث يمكن مقارنة تفاسيرهم مع الروايات. فى وجهة نظر العارف بالله، يساهم عاملان اثنان فى تهيئة القلب لنزول معانى القرآن عليه، وهما: اهتمام جادّ بطهارة النفس، وتلاوة القرآن بطريقة خاصة. وتؤيد وظائف التفسير الأنفسى ومزاياه ضرورة مزيد الاهتمام بهذا المنهج التفسيري.

**المفردات الرئيسة:** التفسير الأنفسى، المناهج التفسيرية، روايات عرفانية لأهل البيت عليهم السلام، الإلهام والشهود، العرفان الإسلامى.

## ماهية التفسير الأنفسى للقرآن الكريم

□ أكرم حسين زادة (ماجستير فى فرع علوم القرآن والحديث)

□ محمد شريفى (أستاذ مساعد بجامعة مازندران)

إنّ التفسير الأنفسى لآيات القرآن الكريم، منهج تفسيري يتطلّع إلى رقى الإنسان من نشأة الكثرات إلى العوالم الروحانية، والوصول إلى وحدة الوجود. ويسعى المفسر فى هذا المنهج أن يدخل السير الأنفسى، ويغرق فى العجائب النفسانية. لذلك يفتح على نفسه أبواب الغيب مستعيناً بالآيات الإلهية وروايات المعصومين عليهم السلام. أثبتت هذه الدراسة الوصفية - التحليلية: أنّ المحور فى التفسير الأنفسى هو الله، وأنّ موضوعه هو الإنسان، والمبتغى هو قضية وحدة الوجود. يعتبر المفسر الأنفسى، جميع الآيات الإلهية تفسيراً لوجوده. وكلّ موضوع يقع خارج نطاق العلم الحضورى بنفسه، فهو يندرج فى سياق التفسير الآفاقي. وفى النتيجة، يأتي التفسير الآفاقي مقدّمة لسبر أغوار التفسير الأنفسى. إنّ المعارضين للتفسير الأنفسى

أى منتقدي العرفان والفلسفة، يخالفون بعض مبادئ التفسير الأنفسى منها: وحدة الوجود. كما أنهم لا يقيمون وزناً للكشف والشهود والانطباعات والتلقّيات القلبية في تفسير القرآن، ولا يعتدّون بها، ويرون العقل والبراهين العقلية فاشلاً في تفسير القرآن، في حين أنّ العوامل الثلاثة هذه، يؤدّي كلّها دوراً أساساً في التفسير الأنفسى للقرآن الكريم.

المفردات الرئيسية: التفسير الأنفسى، التفسير الآفاقي، التفسير العرفاني، معرفة النفس، معارضو التفسير الأنفسى.

## دراسة تحليلية مقارنة في المستندات القرآنية للحكم الولائي (الحكومي)

### في ضوء الآراء التفسيرية للإمام الخميني والشهيد الصدر

- مجيد بيكي (طالب دكتوراه في فرع تدريس المعارف الإسلامية بجامعة العلامة الطباطبائي)
- علي كربلايي بازوكي (أستاذ مشارك بجامعة العلامة الطباطبائي)

استند الإمام الخميني والشهيد الصدر في إثبات حجّية الحكم الولائي (الحكومي) كلاهما على آيتين اثنتين بالاشتراك، هما: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ و﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَأَوْا بِاللَّهِ يُؤْمِنُونَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾؛ كما استقلاً في الاستناد إلى عدّة آيات أيضاً.

في رأى الإمام الخميني، يتمتع النبي بشؤون عدّة: الف- شأن النبي كمبلّغ الأحكام الإلهية، ب- شأن الحاكم الإسلامي، ج- شأن القضاء ومقام فصل الخطاب، والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله باعتبار النبوة، مجرد مبلّغ للأحكام الإلهية، فلا يأمر أو ينهى من تلقاء نفسه، وأقواله كلّها كاشفة عن الأوامر الإلهية، لذلك في الآية: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ إطاعة «الرسول» هي إطاعته فيما يصدر من أحكام حكومية. ونظراً أنّ الإمام الخميني في خطابه الفقهي - السياسي لحكومة الفقيه المباشرة يقوم بتحليل الآيات، فإنّ الحاكم الإسلامي يستطيع بسبب قوله تعالى: ﴿أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ أن يقدّم الأحكام الحكومية على الأحكام الشرعية، وبسبب قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ فإنّ المؤمنين مكلفون بالطاعة له. إلّا أنّ الشهيد الصدر طرح في الخطاب الفقهي السياسي لتحديد السلطنة، نظرية منطقة الفراغ، لذلك يقول بأنّ قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ في مجال الإطاعة لأوامر الله إلزامية في الأحكام، و﴿أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ في مجال الأوامر غير إلزامية إذ أصدرها «الرسول» على أساس شأنه كحاكم، وفي منظوره بإمكان الحاكم أن يشرّع قوانين إلزامية للمسلمين بسبب قوله



تعالى: ﴿أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ لكنّه لن يستطع تعطيل الأحكام الشرعيّة أو إيقافها. شأن نزول الآيات والآراء والنظريّات التفسيرية، يدعم رأى الإمام الخمينيّ مقابل رأى الشهيد الصدر. المفردات الرئيسة: الحكم الحكومى، القرآن، أطيعوا الرسول، النبىّ أولى بالمؤمنين، الإمام الخمينيّ، الشهيد الصدر.

## دراسة إشكاليّة التقليد فى المعتقدات الدينيّة من منظور قرآنى

□ أمير أحمد نجاد (أستاذ مساعد بجامعة أصفهان)  
 □ زهراء كلباسى (طالب دكتوراه فى فرع علوم القرآن والحديث بجامعة أصفهان)

السرّد التاريخيّ لحياة الإنسان يفيد بأنّ المجتمعات الإنسانيّة شهدت شريحة متميّزة بطاقتها ومواهبها الماليّة والمذهبيّة أو السياسيّة تمّ اعتبارها نخبة يقودون الآخرين، وفى هذا السياق يمثّل العلماء والمفكّرون الدينيّون دورًا هامًا منقطع النظر فى الاتجاه الدينيّ لعامة الناس. القرآن الكريم اعترف بهذا الواقع المعيش، وعالجه بأمثلة عديدة، وكرسّ جهده لتقليص الفجوة الفكرية بين الشرائح الاجتماعيّة عبر دعوات متكرّرة إلى التعقّل. ومن المنظور القرآنى، لا يرفع أتباع النخبة الدينيّين التكليف الإلهيّ، والجميع مسؤولون عن مواقفهم الدينيّة. وعليه، فقد دُعِيَ الجميع مرارًا إلى التأمل والتدبّر فى نصّ الوحي، ليكون الكتاب السماويّ معيارًا لتمييز الأصليّ من المزيف فى ادّعاءات النخبة. وعليه، فإنّ الخطاب القرآنىّ الكريم يلقى باللائمة على عامة الناس لتبعيتهم الفكرية للنخبة، ويأمر الجميع بأن يجدوا سبيل الحقّ برفع مستوى الوعى والتعقّل فى البراهين الدينيّة التى يقيمها قادة المجتمع، ويتّبِعوا النخبة الصالحين على بصيرة، عسى أن يفوزوا بالسعادة الأبدية. المفردات الرئيسة: معرفة إشكاليّة التقليد، العقائد الدينيّة، التبعية، التفكير، النخبة.

## دراسة تحليليّة فى تفسير آية حدّ السرقة بآية ﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾

### (بوصفها مستندًا روائيًا لمنهج تفسير القرآن بالقرآن)

- مهديّ عباديّ (طالب دكتوراه فى فرع تدريس المعارف الاسلاميّة بجامعة فردوسى بمشهد)  
 □ سيّد محمّد مرتضوىّ (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى بمشهد)  
 □ محمّد إبراهيم روشن ضمير (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)

يتمثل أحد أمثل المناهج التفسيرية، في توظيف القرآن الكريم لتفسيره. وقد أقام أنصار هذا النهج التفسيري أدلة على اعتباره ووثاقته وصحته، ويعتبرونه نهجاً مستوحى من سيرة المعصومين عليهم السلام. وتعدّ الآية ٣٨ لسورة المائدة (آية السرقة) من أبرز محطات هذه السيرة، وتمسك بها هؤلاء المفسرون، وعلى هذا الأساس بلوروا وجسدوا الجانب التعليمي لهذه السيرة في الروايات التفسيرية لأهل البيت عليهم السلام. لكن ينبغي ألا يغيب عن البال أنّ جميع الروايات التفسيرية القائمة على نهج تفسير القرآن بالقرآن الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام لا تتمتع بجانب تعليمي، بل إنّها تحمل وجوهاً أخرى أيضاً. وعلى الرغم من أنّ آية السرقة على حسب رواية الإمام الجواد عليه السلام، تمّ تفسيرها بالآية ١٨ لسورة الجن ﴿أنّ المساجد لله﴾، وعلى أساسها تمّ تحديد مقدار قطع يد السارق، إلا أنّ دراسة تحليلية في الآية توضّح أنّ هذه الرواية لا تحمل جانباً تعليمياً، وإنّما ألقى الإمام الضوء من خلال تأويل الآية (١٨ لسورة الجن) ولوازم معناها، على آية السرقة، وذلك كلّه لإفحام الخصم، وتأييد الحكم الشرعي. وتدعم هذه الحقيقة الروايات الأخرى المذكورة ذيل آية السرقة، والاستشهاد بآيات أخرى (تبيين الأدلة الأخرى) في تفسير الآية المذكورة، وأيضاً دراسة المفردتين: اليد والمساجد. إضافة إلى هذه المواضيع كلّها، يرى أنصار هذا المنهج التفسيري، الأحكام الفقهيّة خارجاً عن نطاق تفسير القرآن بالقرآن، وعدّوها من المستثنيات.

المفردات الرئيسة: آية السرقة (٣٨ المائدة)، الآية ١٨ لسورة الجن، المساجد، حدّ السرقة، تفسير القرآن بالقرآن.

## النمط القرآني لتطور الموقف أو تعديل معيار تقييم الإنسان

- بي بي حكيمة حسينيّ دولت آباد (أستاذة مساعدة بجامعة العلوم والمعارف القرآنية بمشهد)
- حسن نقى زادة (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)

يوظف الإنسان دوماً معايير في قياس الظواهر وتقييمها، وتطرأ عليها تغييرات بفعل مختلف العوامل. إضافة إلى ذلك، فإنّ كلّ تفاعل للشخص مع المعلومات والمعطيات والظواهر المستجدة، يغيّر مجموعة مقاييسه وقيمه السابقة، بناءً على نوع معالجة نظامه الإدراكيّ وتفاعله؛ لدرجة أنّه يجوز القول بأنّه تتمّ إعادة قراءة وتعديل جميع صلات الفرد ونسبه مع المقياس الجديد. لكنّ هذا الأمر المعبر عنه في هذه الدراسة بـ«نظام تعديل

النسب»، مستمرّاً إلى حدوث انطباق كامل لمقياس الفرد على «الحقّ» و«الواقع». وبالطبع يتحقّق هذا التحوّل والنسيّة في نفس الإنسان، وليس في الواقع الخارجيّ والمعرفة الدينيّة. أصل التحوّل في الرؤية ومقياس تقييم الإنسان، مطروح في علم المَعْرِفَاتِ وفلسفة الأخلاق بشكل إجماليّ، لكن لم يتطرّق الحديث في أغلب الأوقات إلى كَيْفِيّة هذا النظام المعرفيّ. استخلصت هذه الدراسة أسس ومسار هذا النظام من خلال سبر أغوار الآيات القرآنيّة، وأثبتت أنّ هذا التحوّل يواصل طريقه عبر مسارين تراكميّ وتناقصيّ يؤثّر فيهما الخطط الرحمانيّة والشيطانيّة.

المفردات الرئيسيّة: تقييم، تعديل النسب، المعرفة القرآنيّة، النظام المعرفيّ، معيار القياس، مبدأ القياس.

### بحث في ظاهرة التكرار وتعدّد النزول

□ منصور بهلوان (أستاذ بجامعة طهران)

□ محمّد عليّ حيدرّي مزرة آخوند (أستاذ مساعد بجامعة يزد)

□ محمّد رضا أشترّي ركن آباد (طالب دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بمعهد نهج البلاغة)

هناك ظاهرة لافتة في طيّات مصادر علوم القرآن والتفسير، باسم التكرار وتعدّد النزول، وقد عبّرت عنها بتعابير شتى مثل: «ما تكرر نزوله»، و«نزلت مرّتين»، و«نزلت مرّة بعد أخرى»، ولا تتمتع هذه الظاهرة بأيّ رصيد روائيّ ولا يوجد لها أثر في مؤلّفات المتقدّمين أيضاً، وأوّل من أثارها هو مقاتل بن سليمان على هامش تفسيره لسورة الحمد، والآية ٨٧ لسورة الحجر، حيث ذكرها بتعبير «قيل»، ثمّ حدّاه حدوه البغويّ، وابن كثير، والسيوطيّ، والزرقانيّ، وكثير من علماء السنّة المعاصرين في مؤلّفاتهم ذيل الآيات التالية: التوبة/ ١١٣، النحل/ ١٢٦، الإسراء/ ٨٥ و... حيث جمعوا بين روايات متضاربة في أسباب نزولها، وشرحوها ووسّعوها، وذكروا لها فوائد نقلًا عن الزركشيّ الذي فتح هذا الباب أوّل مرّة في القرن الثامن للهجرة؛ حيث ذكر وفق استنباطه جملة فوائد للتكرار وتعدّد النزول؛ ومن أهمّها تعظيم الآية والسورة وتشريفهما، وتذكير النبيّ عقب نسيان الآية أو السورة. وقد ذكر الطبرسيّ والعلامة الطباطبائيّ أيضاً هذه الظاهرة دون الاعتراف الصريح بها وتأنيدها، حيث عبّر عنها بقولهما: «قيل» دون أيّ تعليق، ومن أجل تفسير

العبارة «سَبْعًا مِنَ الثَّانِي»، ومقارنتها مع سورة الحمد. وهذه الظاهرة تنطلق من عدم الاعتقاد بعصمة النبي ﷺ، الاعتراف بعدالة الصحابة، والجمع والتوفيق بين أسباب النزول المتضاربة، وتبرير القراءات السبعة، وهي تتناقض مع المبادئ التفسيرية والعقدية الشيعية. هذه الدراسة ألفت الضوء على ظاهرة التكرار وتعدّد النزول، وتناولت آراء المؤيدين لها والمعارضين، ووجهت نقداً إلى فوائد تكرار النزول، واستخلاص المبادئ المذكورة من الآيات والسور التي يُستشهد بها على تكرار النزول.

المفردات الرئيسة: القرآن، مكّي، مدنيّ، تكرار النزول، تعدّد النزول، أسباب النزول.

### المستندات القرآنية لروايات باب «الصبر» في أصول الكافي

□ غلامرضا رئيسيان (أستاذ مساعد بجامعة فردوسيّ بمشهد)

□ حجة آله حكم آبادي (طالب دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسيّ بمشهد)

كان التثبت من صدور الروايات عن المعصومين عليهم السلام إلى جانب فهم دلالة الحديث، من القضايا التي استأثرت دوماً باهتمام محدثي الإمامية وأعلامهم. وطبقاً لـ «روايات العرض» المتفق عليها شيعية وسنة، أحد أهمّ المعايير لتحقيق هذا الغرض، يتمثل في عرض الروايات على آيات القرآن ومقارنتها معها. وهذه المقالة عبر دراسة ونقد في دلالة جميع الروايات المذكورة في باب الصبر لأصول الكافي، وجمع الآيات القرآنية المرتبطة بها، سعت إلى تحديد مدى توافقها مع الآيات القرآنية، وبالتالي صدورها عن المعصوم. اعتمد هذا البحث الوصفي التحليلي، المنهج التوثيقي المكتبي، وآيات القرآن والنصوص التفسيرية وسائر المصادر الموثوقة. تفيد نتائج البحث بأنّ الصبر بوصفه أحد التعاليم الدينية، أعظم الملكات والصفات التي اعتنى بها القرآن والحديث، بحيث أنّ جميع الروايات المذكورة في هذا الباب والبالغة ٢٥ رواية تطابق القرآن تماماً، ما عدا رواية واحدة تبدو نسبة التطابق فيها أقلّ مقارنةً بغيرها من الروايات.

المفردات الرئيسة: أصول الكافي، الصبر، عرض الروايات على القرآن، النقد الدلاليّ للحديث.



## The Quranic Proofs of the Hadiths of the Patience Chapter in Usul al-Kafi

- *Gholam Reza Raeisian (Assistant professor at Ferdowsi University)*
- *Hojjatollah Hukmabadi (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

Being assurance of the accuracy of the issuance of hadiths from the Infallibles (Ma'sūmūn) has constantly observed and emphasized by the muhadithin and the notable Imamiyyah persons; in addition to the perception of the indication of the hadith. According to the hadiths narrated by the holy prophet and the Infallibles which have been accepted by both Shii and Sunni, one of the most important criteria to achieve this goal is to examine and study whether these traditions are in harmony and accordance with the Quranic verses. Therefore, with the semantic examination and criticism of all hadiths of the patience chapter in Usul al-Kafi and collecting the related Quranic verses, this note is going to determine the amount of their accordance and harmony with the Quran verses and consequently the issuance of them from Infallibles. This research with the descriptive-analytic approach and with the documentary-library method and with relying on the Quran verses and the exegetical texts and other authentic sources has been shaped. The outcomes show that the patience as a religious teachings is of the greatest (most important) features and faculties which it has been considered by the Quran verses and hadiths, as only one tradition of the whole 25 traditions has a little concord with the Quran verses, the other traditions of this chapter are in complete agreement with the Quran verses.

**Keywords:** *Usul al-Kafi, Patience, The study and examination of the hadiths in conformity with the Quran verses, The semantic criticism of the hadiths.*

Zarkeshi (the 8<sup>th</sup> century of Hijri Qamari) with his endeavor presented advantages for the repetition and replication of nuzul (revelation of the holy Quran). The reverence and honor for the mentioned Quran verse and chapter (ayah and surah) and reminding the holy prophet because of forgetting that Quran verse or chapter has been stated of the most important profits of the repetition and replication of nuzul. Without certain accepting it and only with telling the word “قيل” (Is said without mentioning the teller) and without any interpretation, Allameh Tabatabaei and the great Sheikh Tabarsi have expressed this phenomenon for the interpretation the statement ﴿سَبْعًا مِنَ الثَّانِي﴾ (Surat al-Fatihah is often called as “saba'ah al-mathani” meaning the “seven oft-repeated verses”) and the compatibility of Surat al-Hamd with it. The basis of the origination of this phenomenon which is based on the lack of belief to the infallibility of the holy prophet (peace be upon him), accepting the justice of the prophet's companions, acting and creating harmony between the contradictory occasions or circumstances of the revelation and the justification of the seven qira'at (the seven reciters of the noble Quran) is in contrast with the Shiite interpretive and ideological basis. Meanwhile presenting the phenomenon of the repetition and variety of nuzul and the opinions of the proponents and opponents, this note has criticized the benefits of repeating the revelation and extracted the mentioned bases from the Quran verses and chapters which have been claimed the repetition of the revelation.

**Keywords:** *The noble Quran, Makkī (مَكِّي), Madanī (مَدَنِي), The phenomenon of the nuzul, The variety of nuzul, Asbab al-nuzul (Occasions and circumstances of the revelation).*

two ways progressive and unprogressive which it is affected by the divine and satanic strategies.

**Keywords:** *Valuation, The correction of ratios, The Quranic knowledge, Epistemology system, Measure, Analogy.*

## **A Research on the Phenomenon of the Repetition and Varsity of Nuzul**

- *Mansoor Pahlavan (Full professor at University of Tehran)*
- *M. Ali Heidari Mazraeh Akhond (Assistant professor at University of Yazd)*
- *M. Reza Ashtari Roknabad (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

**I**n the Quranic sciences books and the tafsir books, the phenomenon of the repetition and replication of nuzul (revelation of the holy Quran) has been seen with these statements: “ما تكرر نزوله” (What has been repeated its revelation), “نزلت مرتين” (It has been revealed two times), “نزلت مرة بعد أخرى” (It has been revealed one time after the other time) which they are not supported by hadiths. In the writings of the antecedents, it is not seen. For the first time, it has been presented in Maqatel Ibn Suleyman in the margin of his tafsir for the exegesis of Sūrat al-Fātiḥah and the exegesis of 87<sup>th</sup> verse of Surat al-Hijr with the word “قيل” (Is said without mentioning the teller). Then, for acting according to the hadiths with contradicting occasions or circumstances of the revelation, Al-Baghawī, Ibn Kathir, Al-Suyūfī, Al-Zarqani and many Sunni contemporary scholars in their writings in the exegesis of the 113<sup>th</sup> verse of Surat al-Taubah, 126<sup>th</sup> verse of Surat Al-Nahl, 85<sup>th</sup> verse of Sūrat al-Isrā’ and etc. have investigated it and have counted benefits which they have been stated by Zarkeshi. For the first time,



inclusion of the Quran exegesis through the Quran and are of exceptions.

**Keywords:** *The holy Quran verse about stealing (Surat Al-Ma'idah/38), Surat al-Jinn/18, Mosques, The hadd punishment for theft, The exegesis of the holy Quran through the noble Quran.*

## **The Quranic Model of Changing the Attitude or Correcting the Human Valuation**

□ *B.H. Husseini Dolatabad (Assistant prof. at Univ. of the Noble Quran Sciences)*

□ *Hasan Naqizadeh (Full professor at Ferdowsi University)*

**M**an constantly applies measures for the evaluation and valuation of the phenomena. The measures change under the effect of the different factors. Meanwhile, every person's facing and contact with the information and new phenomena relating to the process type and his conceptual system interaction causes a type of change in all his previous measures and values. It can be said that all person's relationship (ratios) has been reinvestigated and corrected by the new scale. But this current which is named the correction system of ratios in this paper is lasted till the person's scale completely coincides with the truth and reality. Of course, this conversion and relativity only occurs in the human nafs (self) and not in the outward reality and the religious knowledge. The basis of changing the attitude and the scale of the man's valuation has been generally studied in the epistemology and ethics (or moral philosophy). But mostly it has not been mentioned how the epistemological system is. While investigating the contents of the Quran verse, This research has deduced the pillars and process for this system and shows that this conversion moves through

One of the most efficient and best methods of the Quran Exegesis is to use the noble Quran for its exegesis. The exegetes of the noble Quran through the Quran have advanced proofs for the authenticity and validity of this method and they have believed this method is taken from the manner of the infallibles. The holy Quran verse about stealing (Surat Al-Ma'idah/38) is of the most prominent instances of this manner which has been taken by the exegetes and according to this, the didactic aspect of this manner in the exegetical traditions of Ahl al-Bayt has been reached to the stage of emergence and proving by them. But it should be considered that all the Quran exegetical traditions through the Quran have not had the didactic aspect and there are some other faces in them. Although in the tradition of Imam Javad (peace be upon him), the stealing verse has been interpreted through the verse ﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ (Surat al-Jinn/18) and the amount of cutting off hands are determined according to it. But the study shows that this hadith has no the didactic aspect and for silencing the opponents and proving the legislated hukm, Imam has merely caused to be understood the meaning of the Quran stealing verse through the interpretation and requirements of meaning of one verse (Surat al-Jinn/18). The other hadiths for the interpreting this verse for the interpretation of the Quran stealing verse and by adducing the other verses (determining the other evidences) for the exegesis of the mentioned verse and also the exegetical examination of the terms "يد" (hand) and "مساجد" (mosques) support this issue. In addition to these subjects, really, the components of the theory of the exegesis of the holy Quran through the holy Quran believe that fiqhi ordinances are out of the

people. The role of the religious scholars and intellectuals in the orientation of common people are important and unique. The holy Quran also with welcoming this outward reality with mentioning different samples has pathologized it and has tried to reduce the social thought gap by the repeated request for thinking. From the view of the Quran, following religious elites does not cause to eliminate responsibility in the presence and watching of God and all people are responsible for their adopted religious approach (acts). For this, all people repeatedly have been invited to rationality and thinking over the revelation texts, beside the consciousness of the religious concepts, the divine book is the criterion for recognizing truth from untruth in the elites' claims. In the Quran reasoning, intellectual dependence of the common people on the elites is fault and disagreeable and it is the duty of all people to advance their consciousness and rationality in the religious proofs being presented by the community leaders in order to set themselves on the right path and follow the pious elites consciously to the eternal welfare.

**Keywords:** *Taqlid pathology, The religious beliefs, Obedience, Rationality, Elites.*

## **The Analysis of the Exegesis of the Quran Verse of Hadd Punishment for Theft through the Verse “أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ”**

- Mahdi Ebadi (A PhD student of Islamic Doctrinal Thought Teacher Training)
- Sayyed Muhammad Mortazavi (Associate professor at Ferdowsi University)
- Muhammad Ebrahim Roshanzamir (Assistant professor at Razavi University)

(the legal rules -hukm or ahkam al-shari`ah-) and for ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ the believers must obey him. But Shahid Sadr in the fiqhi and political discourses of the restriction of the ruler (ruling) has introduced Mantaqat al-Faraq (the area of separation; the area of the permissible for people). ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ obey Allah is in the area of orders which are binding and ﴿أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ the obedience of the holy prophet is in the area of orders which are not binding which the holy prophet has ordered based his great position ruling. In his attitude, because of ﴿أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (Surely the Prophet has more superior over the believers), the ruler can make mandatory laws for Muslims. But it is impossible to draw to a close and stop legal rulings (the legal rules -hukm or ahkam al-shari`ah-). Attention to shan-e-nuzool (meaning occasions or circumstances of the revelation) of the verses and the exegetical attitudes and opinions makes the opinion of Imam Khomeini strengthen against the attitudes of Shahid Sadr.

**Keywords:** *The noble Quran, The ruling ordinances established by the supreme leader, "أَطِيعُوا الرَّسُولَ" (Obey the Messenger), "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ" (Surely the Prophet has more superior over the believers), Imam Khomeini, Shahid Sadr.*

## The Examination of Taqlid Pathology in the Religious Beliefs from the View of the Holy Quran

- Amir Ahmad Nejad (Assistant professor at University of Isfahan)
- Zahra Kalbasi (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)

The narrative of history of human social life indicates that in all human communities, a group with the economic, religious and political skills is believed that they are elite and they guide the other

**Keywords:** *Anfosi (inward) exegesis, Afaqi (signs in the outer world) exegesis, Self-knowledge or Self-awareness, The opponents of anfosi (inward) exegesis.*

## **The Analysis and Examination of the Quranic Proofs of the Ruling Ordinances Established by the Supreme Leader in the Exegetical Opinions of Imam Khomeini and Shahid Sadr**

□ *Majid Beigi (A PhD student of Islamic Doctrinal Thought Teacher Training)*

□ *Ali Karbalaee Pazouki (Associate professor at Allameh Tabataba'i University)*

Imam Khomeini and shahid sadr both have adduced two Quran verses: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ and ﴿الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ and specifically some verses for the authenticity of the ruling ordinances established by the supreme leader. In the thought of Imam Khomeini, the holy prophet has several significant positions: 1. The significance position of the strengthen messenger of God's Ahkam (ordinances). 2. The great position of judgment and judiciary. The holy prophet because of the great position of the prophecy, he is only the messenger of God's ordinances and he himself has no command and forbidding and all his sayings indicate (present) God's orders and commands. Therefore, in the verse ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾, the obedience of the holy prophet is the obedience of his ruling obedience. With considering that imam Khomeini in his fiqhi and political discourses of the direct faqih involvement in the government (direct faqih ruling) has studied the verses, the Islamic ruler or governor can priorities the ruling ordinances over the legal rulings

## The Quiddity of the Anfosi Exegesis of the Holy Quran

- *Akram Husseinzadeh (An M.A in Quran Sciences & Hadith)*
- *Muhammad Sharifi (Assistant professor at University of Mazandaran)*

The gnostic (irfani) exegesis of the holy Quran is a type of the exegeses in ijtehadī method which has different types, itself. Anfosi (inward) exegesis with the gnostic method interprets the divine verses which in the trend of human perfection after passing from the practical gnosis (al-'irfan al-'amali), it has entered the theoretical gnosis and with presenting the intellectual and reasoning proofs, it tries to prove the rationality of the irfani unveiling (kashf) and witnessing (shuhūd). Findings of this paper which have been adopted based on the descriptive-analytic method indicate that the pivot in anfosi (inward) exegesis is God and its subject is man and its goal is waḥdat al-wujūd (oneness of being or unity of existence). The anfosi exegete believe that all divine verses are the commentary of his own (self). All things which are out of man's 'ilm al-huzuri (experiential knowledge) to his own (self) are of the "afaqi" (signs in the outer world) exegesis. Therefore, afaqi tafsir is an introductory for entrance of anfosi (inward) exegesis. The opponents of anfosi (inward) exegesis meaning those who criticize irfan and philosophy do not agree some bases of anfosi exegesis such as waḥdat al-wujūd (oneness of being or unity of existence). They do not value the irfani unveiling (kashf) and witnessing (shuhūd) and the esoteric (batin) perceptions in the exegesis of the holy Quran and they believe that the intellect (aql) and intellectual arguments are ineffective whereas all of these three factors have an important role in anfosi exegesis.

and understanding the Quranic meanings. But because of some untrue exegetical samples in the gnostic exegeses accompanying with the simple and obvious samples of the Quranic correspondences with the human soul (nafs), it has followed the thought of the lack of the accurate exegetical bases in the gnostics' exegeses. It seems that this has been originated from the lack of the true knowledge of the Anfosi exegesis and the process of its creation. Based on this, this paper has attempted to pay attention to the priority of the Anfosi exegesis over the exoteric (zahir) exegesis while studying the validity of it. Findings indicate that the meaning of Anfosi tafsir is the inner vision -witnessed- (shuhūdi) understandings of the cosmic realities which the Islamic gnostics have accepted them as the stages of the meanings and the esoteric (batin) parts of the Quran verses. The mentioned bases of the gnostics for the Anfosi exegesis are taken from the traditions of Ahl al-Bayt. The samples of their Quran exegeses can be accorded with hadiths. From the view of the gnostic, the serious endeavor for the purification of nafs (soul, self) and also qira'at (the method of recitation of the holy Quran) in a specific way provides the background for the revelation of the Quran meaning (nuzul al-Quran) in the heart. The functions and advantages of the Anfosi (inward) exegesis of the holy Quran also emphasize the necessity of the more attention of the exegetes to this type of the Quran exegesis.

**Keywords:** *Anfosi (inward) exegesis of the holy Quran, The methods of the Quran exegesis, The gnostic traditions of Ahl al-Bayt, Inspiration (ilham) and witnessing (shuhud), Islamic mysticism.*

al-Baqarah (Cow) and 160<sup>th</sup> verse of Surat al-A'araf (The Heights) which there is obvious difference in the application of two terms “انفجرت” (gushed out) and “انجست” (gushed out). In the books of the justification of the verses with the verbal similarity, different reasons have been implied for this variety in the application of these verses with the verbal similarity. But the reasons can be criticized and cannot be trusted. The etymology science with different tools such as the comparison of terms between the Semitic languages, knowing the verbal originality, the principle of twofold or threefold meaning linguists believe that every Arabic terms at the beginning has a principle of twofold or threefold, the historical semantic, etc. can greatly help to understand the Quran terms and the justification of the verses with the verbal similarity. In this paper with using the tools of the etymology science and with considering the siaq (context) of the Quran verses which both are authentic verbal indications (qarineh), it is mentioned a new justification for this variety which has more congruence with the exact meaning of terms and also the verses siaq.

**Keywords:** *The Quran verses which are similar from the verbal and semantic point, انفجار (Gushing out), انجاس (Gushing out), Etymology, Siaq.*

## **The Validity and Superiority of the Anfosi Exegesis of the Noble Quran**

- *Sayyed Reza Moadab (Full professor at University of Qom)*
- *Asghar Mehri (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

**I**n the belief of the Islamic gnostics, the Anfosi (inward) exegesis of the holy Quran is the best method for the exegesis of the Quran verses



exegesis and different books, while the extraction of the rules from the text of the exegeses (tafasir) and examining the exegetical opinions of the exegetes through the Quran verses reveals new points and rules. Extracting these rules provide a precious treasury of the exegesis rules and its backbones for the exegetes. The consequence of this attempt is to systematize the exegesis science through writing down an accurate collection of the exegesis rules. Which it follows more precise understanding which is far from fault and mistake in the perception of the Quran verses. This note is going to study the constructions which are used in the Synonymy of the holy Quran with the modern semantic approach among the two exegetical opinions of the two effective exegetes Allameh Tabataba'i and Ibn `Āshūr in the recent centuries.

**Keywords:** *The rules of the Quran exegesis, Synonymy, Allameh Tabataba'i, Ibn `Āshūr, Semantic.*

## **The Role of Etymology and Sīaq in the Perception of the Quran Verses with the Verbal Similarity**

□ *Bibi Zeinab Hussein* (Assistant professor at Yasouj University)

□ *Hussein Ghaemi Asl* (Assistant professor at Yasouj University)

□ *Kulthoom Afzali* (An M.A in the Quran Sciences & Hadith)

**T**he Quran verses (ayat) with the verbal similarity are those of the Quran verses which are similar from the verbal and semantic point. Most of the Verses with verbal similarity are in the story of Mûsâ ibn 'Imran (Moses in the Hebrew Bible) and the verses relating the Jewish people. Two of these cases are 60<sup>th</sup> verse of Surat

## Abstracts

### **The Comparative Analysis of the Principle of Synonymy in the Exegesis of the Noble Quran with the Semantic Approach to “al-Mizan” and “al-Tahrir wa al-Tanwir”**

- *M. A. Mahdavi Rad (Associate professor at Univ. of Tehran, College of Farabi)*
- *Zahra Ammari Allahyari (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

**A**lthough the exegetes have applied the specific rules and principles in the exegesis (tafsir) of the holy Quran, but without determining these unwritten and unreported rules, they have interpreted the holy Quran. The available researches about this have merely paid the extraction of these principles from the sciences of the holy Quran (‘ulūm al-Qur’ān), theory of the roots of jurisprudence (uṣūl al-fiqh), the Arabic rules and lexicon, some introductions for the



## Table of contents

The Comparative Analysis of the Principle of Synonymy in the Exegesis of the Noble Quran with the Semantic Approach to “al-Mizan” and “al-Tahrir wa al-Tanwir” Muhammad Ali Mahdavi Rad & Zahra Ammari Allahyari .....	3
The Role of Etymology and Siao in the Perception of the Quran Verses with the Verbal Similarity/ Bibi Zeinab Husseini & Hussein Ghaemi Asl & Kulthoom Afzali .....	31
The Validity and Superiority of the Anfosi Exegesis of the Noble Quran Sayyed Reza Moadab & Asghar Mehri .....	55
The Quiddity of the Anfosi Exegesis of the Holy Quran Akram Husseinzadeh & Muhammad Sharifi .....	83
The Analysis and Examination of the Quranic Proofs of the Ruling Ordinances Established by the Supreme Leader in the Exegetical Opinions of Imam Khomeini and Shahid Sadr Majid Beigi & Ali Karbalaee Pazouki .....	113
The Examination of Taqlid Pathology in the Religious Beliefs from the View of the Holy Quran/ Amir Ahmad Nejad & Zahra Kalbasi .....	139
The Analysis of the Exegesis of the Quran Verse of Hadd Punishment for Theft through the Verse “أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ” Mahdi Ebadi & Sayyed Muhammad Mortazavi & Muhammad Ebrahim Roshanzamir .....	167
The Quranic Model of Changing the Attitude or Correcting the Human Valuation Bibi Hakimeh Husseini Dolatabad & Hasan Naqizadeh .....	189
A Research on the Phenomenon of the Repetition and Varsity of Nuzul/ Mansoor Pahlavan & Muhammad Ali Heidari Mazraeh Akhond & Muhammad Reza Ashtari Roknabad .....	211
The Quranic Proofs of the Hadiths of the Patience Chapter in Usul al-Kafi Gholam Reza Raeisian & Hojjatollah Hukmabadi .....	237
<b>Translation of Abstracts:</b>	
Arabic Translation/ Hamid Abbaszadeh .....	269
English Translation/ Ali Borhanzahi.....	290