



فهرست مطالب

رهیافتی نو بر تطبیق «حکمت»، «موعظه حسنه» و «جدال احسن» در آیه ۱۲۵ نحل، بر صناعات	
منطقی / محمد احمدی، محمدجواد نجفی و مسعود محمدی	۵
ماهیت و مؤلفه‌های «شکر و قدردانی» از منظر قرآن و روان‌شناسی مثبت‌گرا / محمد مهدی آجیلیان	
ما فوق و سیده فاطمه دستغیب	۲۹
تبیین جامعه‌شناختی توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها از دیدگاه قرآن کریم / سید محسن میرسندسی	۵۷
تبارشناسی، اعتبارسنجی و مبنایابی روایت ترتیب نزول جابر بن زید / سعیده جان‌ثاری، امیر احمدنژاد و	
محمدعلی مهدوی راد	۱۰۷
تحلیل زبانی ادبی واژه آزر در قرآن کریم / سید محمود طیب‌حسینی و سیده مقیمی	۱۳۹
ریشه‌یابی علل اختلاف رفتاری پیامبران نسبت به درخواست یا رفع عذاب از کفار / جواد ایروانی، سید	
محمود مرویان حسینی و محمود دلیری توندیری	۱۵۹
بازخوانی تفسیر آیه ۸۲ و ۸۳ سوره نساء بر اساس خوانش عرفانی / محسن نورائی و طاهره ناجی‌صدره	
.....	۱۸۵
بررسی تطبیقی حقیقت عرش و کرسی از منظر علامه طباطبایی و مکتب عرفانی ابن عربی / مرتضی	
زاده‌بامری و داود حسن‌زاده کریم‌آباد	۲۰۵
بررسی تطبیقی بهره‌گیری از قاعده ترجیحی «تقدیم آیات قرآن بر آرای مخالف» در نظر علامه	
طباطبایی و ابن عاشور / سیده معصومه فاطمی و مهدی همتیان	۲۳۳
کاربست کفر در قرآن؛ مطالعه موردی: سوره بقره / محمدابراهیم روشن‌ضمیر و مصطفی مهدوی ارجمند	۲۵۱
گفتمان تبلیغی انبیا در سوره هود / حسن خرقانی و سجاد حسین‌نژاد محمدآبادی	۲۷۷
نقد آرا و ارزیابی روایات تفسیری ازدواج فرزندان آدم(ع)، با عرضه بر قرآن / رضا حق‌پناه	۳۰۹

راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینه تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ای مرتبط باشد. در صورت ارسال همزمان چند مقاله، فقط مقاله اول داوری می‌شود.
- اطلاعات نویسنده مسئول و همکاران، این گونه تنظیم می‌شود: «رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور، (نویسنده مسئول). رایانامه دانشگاهی».
- ارسال مقالات فقط از طریق سامانه نشریات علمی به نشانی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله فارسی، از قلم Irzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Traditnal Arabic اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- پانویس‌های فارسی و عربی با قلم بالا و اندازه ۱۰ و پانویس انگلیسی با قلم بالا و اندازه ۹ باشد.
- در پانویس، در پایان اسامی یا اصطلاحات، نقطه گذاشته نمی‌شود.
- تعداد کلمات مقاله، بدون کلمات چکیده و کلیدواژه‌ها، نباید از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر شود.
- مقاله باید شامل عنوان، چکیده، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقاله در یک پاراگراف و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (Italic) باشد.
- رعایت اصول چکیده‌نویسی ضروری است و در چکیده باید چهار قسمت درآمد (Introduction)، روش (Methods)، یافته‌ها (Results) و نتیجه‌گیری (Conclusion) وجود داشته باشد.
- کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید. لطفاً از واژه «کلیدواژه‌ها» استفاده شود.
- کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی مطابق هم باشند.
- در مقدمه به «تعریف مسئله»، «پیشینه تحقیق»، «اهمیت، ضرورت و نوآوری پژوهش»، «سؤال یا سؤالات پژوهش» و «فرضیه یا فرضیه‌های تحقیق» پرداخته می‌شود.
- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیتیر «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیتیرها با شماره ۱، ۲ و... و زیرمجموعه آنها از راست به چپ (۱-۱، ۲-۱) تنظیم می‌شود.
- رعایت دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.
- نقل قول مستقیم در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (Italic) تنظیم می‌شود.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه ویرگول (:) داخل گیومه قرار می‌گیرد.

- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشت آنها از نرم افزارها، به اعراب‌های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب‌گذاری پرهیزید.
- ارجاعات به شیوه APA (American Psychological Association) است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (Italic) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- درج شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آنها در تدوین مقاله است. لذا تعیین نام نویسنده مسئول و ترتیب نویسندگان ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و... مقاله، سهم عمده را دارد و مسئولیت هر ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده اوست.

حقوق نویسندگان و داوران

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه است و از آن محافظت می‌شود.
- داوری نشریه دوسویه ناشناس و نام داوران محرمانه است.

قانون کپی‌رایت

- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر 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 پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.
- ارجاع به کتاب:
 - در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص / ج، ص).
 - مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲).
- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر.
- مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: اسراء.

- ارجاع به مقاله:

در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق‌پناه، ۱۴۰۲).
در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه، دوره
(شماره)، صفحه آغاز - پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.
مثال: ایروانی، جواد؛ حق‌پناه، رضا. (۱۴۰۲ش). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد (بررسی
موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)، ۳-۲۵،
<https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>



A Novel Approach to the Correlation Between Hikmah, Maw'izah Hasanah, and Jidāl Aḥsan in Surah An-Naḥl, Verse 125 and the Logical Disciplines

Mohammad Aḥmadi¹ | Mohammad Javād Najafi² | Masoud

Mohammadi³

1. Corresponding Author, PhD Student in Comparative Exegesis, University of Qom, Qom, Iran. Email: mohammad.ahmadi@stu.qom.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Qur'ānic and Ḥadīth Sciences, University of Qom, Qom, Iran. Email: mj.najafi@qom.ac.ir
3. PhD Student in Qur'ānic and Ḥadīth Sciences, University of Meybod, Meybod, Iran. Email: mohamadi@stu.meybod.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 8 November 2024

Accepted 25 February 2025

Available online 6 March 2025

Keywords:

Da'wah (Arabic: دعوة), Hikmah

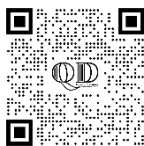
(Arabic: حكمة), Burhān,

Maw'izah Hasanah (Arabic:

موعظة حسنة), Khiṭābah (Arabic:

خطابة), Jidāl Aḥsan (Arabic: جدال

أحسن).



ABSTRACT

According to Qur'ān 16:125, the modes of da'wah (Arabic: دعوة, lit: religious invitation) in the Qur'ānic paradigm are Hikmah (Arabic: حكمة, lit: wisdom), Maw'izah Hasanah (Arabic: موعظة حسنة, lit: good exhortation), and Jidāl Aḥsan (Arabic: جدال أحسن, lit: the most refined disputation). Some exegetes and logicians have drawn parallels between these methods and the demonstrative (Arabic: برهان, Romanized: burhān), rhetorical (Arabic: خطابة, Romanized: khitābah), and dialectical (Arabic: جدال, Romanized: jadal) disciplines of classical logic. Consequently, it is imperative to scrutinize the correlation between Qur'ānic methodologies of invitation and the Aristotelian and Islamic logical arts. A close examination of the lexical semantics and Qur'ānic applications of these three modes in Qur'ān 16:125 reveals that they do not necessarily correspond to the logical disciplines in a strict sense. Several fundamental distinctions exist between Qur'ānic Hikmah (Arabic: حكمة) and logical burhān (Arabic: برهان) in terms of origination, epistemic access, scope of applicability, range of conclusions, and human influence. Similarly, Maw'izah Hasanah (Arabic: موعظة حسنة) differs from rhetorical khitābah (Arabic: خطابة), particularly regarding its premises, foundational principles, intended objectives, and mechanisms of psychological effectiveness. Furthermore, Jidāl Aḥsan (Arabic: جدال أحسن), within the Qur'ānic epistemic framework, diverges from logical jadal, not only in the nature of its premises (truth-oriented vs. disputational) but also in its underlying intent and pragmatic function.

Cite this article: Aḥmadi, M.; Najafi, M., J.; Mohammadi, M. (2024). A Novel Approach to the Correlation Between Hikmah, Maw'izah Hasanah, and Jidāl Aḥsan in Surah An-Naḥl, Verse 125 and the Logical Disciplines. *Quranic Doctrines*, 21(40), 5-28.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6499.2450>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



رهیافتی نو بر تطبیق «حکمت»، «موعظه حسنه» و «جدال احسن» در آیه ۱۲۵ نحل، بر صناعات منطقی

محمد احمدی^۱ | محمد جواد نجفی^۲ | مسعود محمدی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه:

Mohammad.ahmadi@stu.qom.ac.ir

۲. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: mj.najafi@qom.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران. رایانامه: mohamadi@stu.meybod.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

بر اساس آیه ۱۲۵ سوره نحل شیوه‌های دعوت قرآنی به دین، «حکمت»، «موعظه حسنه» و «جدال احسن» است. برخی مفسران و منطق‌دانان، شیوه‌های مذکور را بر برهان، خطابه و جدل منطقی تطبیق نموده‌اند، لذا شایسته است نسبت شیوه‌های دعوت در قرآن و صناعات‌های منطقی بررسی گردد. تأمل در معنای لغوی و استعمالات قرآنی طرق سه‌گانه دعوت به دین در آیه ۱۲۵ سوره نحل، بیانگر آن است که این شیوه‌ها الزاماً منطبق بر صناعات منطقی نیستند. میان حکمت قرآنی و برهان منطقی از جهات مختلفی تفاوت وجود دارد. حکمت در لسان قرآن از نظر منشأ، طریق وصول به آن، گستره کاربرد، دامنه نتیجه و تأثیر در انسان، با برهان مصطلح منطقی متفاوت است. موعظه حسنه نیز به جهت مقدمات و مبادی تشکیل‌دهنده، هدف و کیفیت اثربخشی آن با خطابه منطقی اختلاف دارد. همچنین جدال احسن در فرهنگ قرآن علاوه بر اختلاف در مقدمات از جهت حق بودن یا نبودن، در انگیزه و غرض به کارگیری نیز با جدل منطقی متفاوت است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۳/۱۲/۱۵

کلیدواژه‌ها:

دعوت، حکمت، برهان، موعظه حسنه، خطابه، جدال احسن.



استناد: احمدی، محمد؛ نجفی، محمدجواد؛ محمدی مسعود. (۱۴۰۳). رهیافتی نو بر تطبیق «حکمت»، «موعظه حسنه» و

«جدال احسن» در آیه ۱۲۵ نحل، بر صناعات منطقی. آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۴۰)، ۲۸-۵.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6499.2450>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

قرآن به عنوان معجزه جاوید نبی اکرم(ص) و راهنمای بشریت، همچون چراغی است که نور هدایتش انسان را به طریق حق رهنمون می گرداند. از این رو بررسی شیوه های تعامل این کتاب آسمانی با مخاطبان خویش برای القای معارف دینی و اقناع آنان دارای اهمیتی فراوان است. بر اساس آیه ۱۲۵ سوره نحل، رسول خدا(ص) موظف است تا برای انتقال و ابلاغ تعالیم الهی به مخاطبان، از سه شیوه حکمت، موعظه حسن و جدال احسن بهره ببرد.

﴿أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (نحل/۱۲۵)

طبیعتاً خود قرآن نیز این سه رویکرد را در مسیر هدایت و دعوت به سوی حق به کار گرفته است. مقصود از راه پروردگار که در آیه بدان اشاره شده همان دین الهی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۰۵). بنابراین سه شیوه مذکور طریقی برای دعوت به همه معارف دینی اعم از عقاید، اخلاق و احکام است و اختصاص به بخشی از معارف ندارد.

در این میان برخی از منطقدانان و مفسران روش های سه گانه مورد اشاره در آیه را بر شیوه های مطرح شده در باب صناعات خمس علم منطقی تطبیق داده اند و بر این عقیده اند که منظور از حکمت همان برهان منطقی و مقصود از موعظه حسن همان خطابه و مراد از جدال احسن، صنعت جدل منطقی است.

پژوهش های متعددی حول آیه ۱۲۵ سوره نحل صورت گرفته است، اما بررسی آیه مذکور از جهت نسبت آن با صناعات های منطقی، کمتر مورد توجه بوده است. برای نمونه مقاله «مفهوم حکمت در قرآن و حدیث» (برنجکار، ۱۳۷۹) ضمن بحث از مفهوم حکمت، تنها به نسبت این شیوه با برهان منطقی اشاره نموده است. مقاله «دستگاه منطقی قرآن کریم در افق منطق صوری» (دادجو، ۱۳۹۲) نیز با رویکردی فلسفی کلامی، شیوه های منطقی استدلال را در کل قرآن کریم مورد بررسی قرار داده است و اختصاصی به تحلیل آیه ۱۲۵ سوره نحل ندارد. تنها پژوهشی که آیه مذکور را به لحاظ نسبت شیوه های دعوت قرآنی و صناعات های منطقی مورد بحث قرار داده است، مقاله «صناعات خمس ارسطویی

و روش‌های دعوت قرآنی» (حکاک، ۱۳۹۷) است که از نظر رویکرد تحلیلی و نتیجه حاصل شده در بخش حکمت، کاملاً با پژوهش حاضر اختلاف دارد. در قسمت‌های موعظه و جدال احسن نیز مقاله مذکور به جهت صبغه کلامی آن با تحقیق پیش‌رو متفاوت است. لذا شایسته است شیوه‌های سه گانه دعوت در آیه به لحاظ تطبیق با صناعت‌های منطقی مورد تأملی نو قرار گیرند.

هدف از این پژوهش بررسی معناشناسانه و مقایسه استعمالات قرآنی شیوه‌های سه گانه دعوت در آیه ۱۲۵ سوره نحل، با کاربرد مصطلحات موجود در علم منطق است. به عبارت دیگر نسبت بین شیوه‌های دعوت قرآنی و صناعت‌های منطقی مورد اشاره چیست؟ و آیا تطابق آن‌ها با یکدیگر، چنان‌که برخی ادعا نموده‌اند، صحیح است؟ بدین منظور ابتدا دیدگاه این دسته از منطق‌دانان و مفسران در این زمینه مطرح می‌شود و سپس با روشی توصیفی، تعریف صناعت‌های منطقی برهان، خطابه و جدل مورد بررسی قرار می‌گیرد و در ادامه، پس از تبیین معناشناسانه لغوی و تأمل در استعمالات قرآنی روش‌های دعوت، با رویکردی انتقادی به تحلیل و بررسی نسبت هر یک از این سه روش با صناعت‌های مطرح شده در علم منطق پرداخته می‌شود.

۱. تطبیق صناعت‌های منطقی بر روش‌های سه گانه دعوت قرآنی

همان‌طور که پیش از این بیان شد، برخی از منطق‌دانان و مفسران، مضمون آیه ۱۲۵ سوره نحل را ناظر به شیوه‌های قیاسی مطرح شده در علم منطق دانسته‌اند و صناعت‌های منطقی برهان، خطابه و جدل را بر روش‌های سه گانه‌ای که در آیه بدان‌ها اشاره شده است، تطبیق نموده‌اند.

پیشینه این تطبیق را می‌توان در آثار فیلسوفان و منطق‌دانانی همچون ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۶)، ابن‌رشد اندلسی (ابن‌رشد، بی‌تا، ص ۳۱)، ملاهادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۴۴) و محمدرضا مظفر (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۷) مشاهده نمود. برای نمونه ابن‌سینا در کتاب شفا در انتهای بحث از منفعت خطابه می‌نویسد:

و کتابی که نازل شده از طرف خداوند عزیز و حکیم، و باطل از پیش و پس بدان راه نمی‌یابد، به مانند این سه صناعت (برهان، خطابه، جدل) را بیان می‌کند و می‌فرماید:

«دعوت نما به سوی طریق پروردگارت»؛ یعنی: دیانت حق «توسط حکمت»؛ یعنی: برهان، و آن برای کسی است که توانایی ادراک آن را داشته باشد، «و اندرز نیکو»؛ یعنی: خطابه و آن برای برای کسی است که از ادراک برهان عاجز است، «و با روش احسن با آنان مجادله نما»؛ یعنی: توسط مشهورات محموده (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۶).

مظفر نیز در المنطق معتقد است که اسلوب‌های سه گانه دعوت قرآنی همان صناعات منطقی‌اند که خداوند متعال در قرآن، بر به کارگیری آن‌ها ترغیب نموده است (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۷).

در میان مفسرین نیز، برخی این آیه را بر شیوه‌های منطقی منطبق دانسته‌اند. فخر رازی در ذیل آیه مذکور می‌نویسد: دعوت نمودن به یک مذهب و آیین باید بر اساس یک حجت و دلیل باشد، حجتی که یا باعث استقرار آن مذهب و اعتقاد در قلوب شنوندگان می‌شود یا باعث متلزم شدن خصم و ساکت شدنش می‌گردد. قسم اول از حجت، خود بر دو بخش است: اول این که حجت یا قطعی و یقینی است، به گونه‌ای که احتمال خلاف و نقض در آن راه ندارد و دوم این که چنین نیست و مفید ظن و اقناع است. قسم اول که عقیده یقینی را به دنبال دارد حکمت نامیده می‌شود و قسم دوم را که شامل امارت ظنی و اقناعی است موعظه حسن می‌نامند. قسم سوم که برای اسکات و الزام خصم به کار برده می‌شود جدل نام دارد که خود بر دو نوع است. نوع اول جدلی است که از مقدمات مسلم و مشهور در نزد همگان یا در نزد گوینده تشکیل شده است، که آن را جدل احسن می‌نامند، اما نوع دوم بر اساس مقدمات باطل و فاسد شکل گرفته است، که این نوع از جدل شایسته اهل فضل نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۸۶).

آلوسی نیز ذیل آیه مورد بحث پس از بیان وجوهی در معنای حکمت، موعظه حسن و جدال احسن، می‌نویسد: ارباب معقول با استدلال به این آیه، از بین صناعات خمس فقط برهان، خطابه و جدل را در دعوت معتبر می‌دانند، زیرا در آیه به همین سه شیوه اشاره شده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۸۷).

علامه طباطبایی ذیل این آیه، مقصود از حکمت را حجتی می‌داند که حق را نتیجه می‌دهد، به گونه‌ای که هیچ شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد و موعظه نیز به معنای بیانی است که به کمک مطالب عبرت‌آموز و آنچه صلاح انسان در آن است، موجب آرامش

انسان و رقت قلب می‌گردد و جدال عبارت است از حجتی که در آن با استفاده از آنچه در نزد گوینده یا عموم مردم مسلم است، می‌توان خصم را از رأیی که در آن به نزاع برخاسته منصرف کرد، بدون این که روشن نمودن حق مد نظر باشد. وی در ادامه شیوه‌های مذکور را منطبق بر روش‌های منطقی برمی‌شمرد:

فينطبق ما ذكره تعالى من الحكمة و الموعظة و الجدل بالترتيب على ما اصطالحوا عليه في فن الميزان بالبرهان و الخطابة و الجدل.

از نظر وی تقیید موعظه به حسن و جدال به احسن، بیانگر این نکته است که همه موعظه‌ها حسن و نیکو نیستند و برخی جدال‌ها نیکو و برخی جدال‌ها نیکوتر و بعضی دیگر فاقد حُسن هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۷۱-۳۷۲).

از نظر صاحب تفسیر مخزن العرفان نیز آیه مورد اشاره ناظر به صناعات منطقی است. وی طریق حکمت را ارشاد خلق به سوی حق به وسیله برهان و دلیل عقلی معرفی می‌کند. بیان وی در توضیح موعظه حسن و جدال احسن نیز با خطابه و جدل منطقی هماهنگ است (بانو امین، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۶۰-۲۶۱).

آنچه تاکنون بیان شد، اجمالی بود از دیدگاه برخی از اهل معقول و مفسران، درباره مطابقت داشتن روش‌هایی که آیه برای دعوت به سوی دین بیان می‌کند با صناعات‌های مطرح‌شده در علم منطق. در ادامه به تحلیل ادعای مذکور پرداخته خواهد شد.

۲. صناعات‌های قیاسی منطق

قبل از ورود به محتوای آیه و بحث از شیوه‌های دعوت قرآنی، لازم است ابتدا روش‌های قیاسی که در منطق مورد استفاده قرار می‌گیرند به صورت اجمالی بررسی شوند. قیاس در کنار استقرا و تمثیل به عنوان سه شیوه علمی برای بیان استدلال محسوب می‌شوند. مقصود از قیاس، گفتاری است که از مجموع چند قضیه تشکیل شده است، به طوری که اگر این قضایا مورد پذیرش قرار گیرند، به صورت ذاتی مستلزم قضیه‌ای دیگر خواهد بود (قطب‌الدین رازی، بی‌تا، ص ۲۴۲). قیاس، با توجه به اختلاف در مقدمات و نتیجه‌ای که ارائه می‌دهد و با توجه به هدفی که از تألیف قیاس مورد نظر است، به پنج قسم تقسیم می‌شود: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه. بحث از این اقسام پنج‌گانه یا کاربرد آن‌ها را

«صناعات خمس» می نامند. مثلاً گفته می شود: صناعت برهان، صناعت جدل و به همین ترتیب (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۱۲). در این پژوهش از میان قیاس های منطقی، صناعت های برهان، خطابه و جدل از جهت نسبتی که با روش های سه گانه دعوت، یعنی حکمت، موعظه حسن و جدال احسن دارند مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۲-۱. برهان

در تعریف برهان گفته اند: «و البرهان قیاس مؤلف من یقینات ینتج یقیناً بالذات اضطراراً، و القیاس صورته، و الیقینات مادته، و الیقین المستفاد غایته (نصرالدین طوسی، ۱۴۰۸، ص ۵۲). بر اساس این تعریف مقدمات برهان الزاماً باید از جنس قضایای یقینی باشند تا هدف از برهان که رسیدن به یقین است حاصل شود. مبادی برهان را قضایای شش گانه یقینات که عبارت اند از: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات، تشکیل می دهند. منظور از یقین در تعریف برهان، یقین (به معنای اخص) به معنای اعتقاد جازم مطابق با واقع است که احتمال صدق نقیض آن وجود ندارد و از روی تقلید نیز به دست نیامده باشد (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۱۴). با این بیان چهل مرکب، ظن و یقین تقلیدی از تعریف خارج می شوند. به عقیده منطق دانان، برهان یگانه راه رسیدن به حقیقت و مستلزم یقین به واقع است، لذا بر طالب حقیقت واجب است که جز از برهان پیروی نکند (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۵۱).

۲-۲. خطابه

در منطق خطابه را این گونه تعریف کرده اند: خطابه صنعتی عملی است که به کمک آن می توان توده مردم را، در آنچه اراده می شود که آن را تصدیق کنند، در حد امکان قانع ساخت (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۸، ص ۶۹). مراد از اقناع در تعریف خطابه تصدیق غالب یا همان ظن غالب است، به طوری که امکان احتمال خلاف نیز وجود دارد، اما انسان به تصدیق قضیه تمایل بیشتری دارد تا خلاف آن (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۶). مبادی یا همان مقدمات خطابه را سه قسم از قضایا تشکیل می دهند: مشهورات ظاهری، مقبولات و مظلونات (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۸، ص ۷۰). ویژگی مشترک این قضایا آن است که در آنها یقین و مطابقت با واقع لحاظ نشده است و امکان مخالفت با واقع در آنها وجود دارد،

چنان که در مشهورات ظاهری با دقت نظر و تأمل، ممکن است صدقشان منع و به بطلان آنها پی برده شود و نیز مانند مقبولات که صرفاً به دلیل وثوق به آورنده آن و از روی تقلید، مورد پذیرش قرار می‌گیرد، یا این که مثل مضمونات به خاطر پیروی از ظن غالب به تصدیقشان حکم می‌شود به گونه‌ای که نقیض آنها نیز محتمل است. (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۸، ص ۷۰؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۰-۲۸۱؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۶، ص ۴۶۳-۴۶۴؛ مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۲۶، ۳۴۰، ص ۳۸۰-۳۸۱، ص ۴۱۸).

۳-۲. جدل

جدل منطقی صناعتی عملی است که انسان به کمک آن می‌تواند به حسب امکان با استفاده از مقدمات مسلم و مورد قبول خصم برای اثبات هر مطلوبی که می‌خواهد و دفاع از هر ادعایی که در نظر دارد دلیل اقامه نماید، به گونه‌ای که نقضی بر او وارد نشود (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۸، ص ۵۹)، لذا حقیقت بودن نتیجه در آن لحاظ نشده است (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۳). مقدمات تشکیل‌دهنده جدل از قضایای مشهورات و مسلمات هستند و هدف از آن الزام خصم و اقناع کسی است که از ادارک مقدمات برهانی عاجز است (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۶، ص ۴۶۳). قضایای مشهوری که در جدل مورد استفاده قرار می‌گیرد ممکن است واقعاً حقیقت باشند، اما مجادل مدعی نیست که آن قضیه در واقع نیز حقیقت است، بلکه سخنش تنها آن است که حکمی که در این قضیه وجود دارد، روشن و آشکار و در نزد همگان پذیرفته شده است (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۷۹). مسلمات نیز به قضایای گفته می‌شود که طرفین گفت‌وگو بر سر پذیرش و صدق آن توافق دارند، خواه در واقع صادق باشند یا نباشند (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۳۹).

۳. نسبت روش‌های سه‌گانه دعوت قرآنی با صناعات‌های قیاسی منطق

پس از بیان مراد از برهان، خطابه و جدل در اصطلاح منطق، باید مفاد آیه ۱۲۵ سوره نحل مورد تحلیل قرار گیرد تا صحت یا عدم صحت تطبیق شیوه‌های سه‌گانه دعوت قرآنی با مصطلحات منطقی نمایان گردد. برای این منظور هر یک از شیوه‌های حکمت، موعظه حسن و جدال احسن، ابتدا به لحاظ لغوی و سپس استعمالات قرآنی بررسی خواهند شد.

۳-۱. حکمت

برای حکمت معانی متعددی در کتب لغت ذکر شده است. خلیل در ذیل ریشه «حُکْم»، مرجع حکمت را عدل، علم و حلم برمی‌شمارد و در ادامه معنای «منع» را نیز برای این ریشه بیان می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۶۶). ارتباط بین این دو معنا آن است که هر یک از این موارد سه‌گانه (عدل، علم، حلم) انسان را از اموری که برخلاف آن‌هاست منع می‌کند. مقایس‌اللغه نیز معنای اصلی «حُکْم» را «منع» دانسته و معتقد است جلوگیری از ظلم از همین باب است. همچنین آنچه که مانع از جهل می‌شود را حکمت می‌نامند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۱). مصباح‌المنیر ضمن اشاره به آنچه در مقایس‌اللغه آمده است، قضاوت کردن را به دلیل این که شخص را از آنچه بدان حکم شده است منع می‌کند، از همین باب می‌داند و معتقد است حکمت را به این خاطر که مانع از اخلاق ناپسند می‌شود به این نام می‌نامند (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۴۵). حکیم را نیز شخصی گویند که عالم است یا کار محکم و متقن انجام می‌دهد (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۰۱).

وجه جامع تمام معانی گفته‌شده «منع» است، خواه منع از جهل که منتهی به علم و باور به حق می‌شود و خواه منع از ظلم که منجر به رفتار کردن بر اساس عدل می‌گردد و خواه منع از اخلاق نکوهیده که ثمره‌اش حلم و بردباری در امور است. نتیجه امور سه‌گانه یادشده (علم، عدل، حلم) عقیده، سخن و فعل متقن و محکم خواهد بود. بنابراین در معنای حکمت دو جنبه نظری و عملی لحاظ شده است و گستره معنایی حکمت هر دو جنبه را در بر می‌گیرد. از مجموع معانی ذکرشده، می‌توان این گونه استفاده نمود که حکمت هر عقیده، سخن یا فعل متقن و غیر قابل خدشه‌ای است که موجب وصول به حقیقت و مانع از فساد و عمل ناشایست باشد. انجام فعل نیز محدود به افعال جوارحی نیست، بلکه امور جوانحی و قلبی را نیز شامل می‌شود.

استعمالات قرآنی واژه حکمت نیز با آنچه در بحث لغوی این واژه گذشت هماهنگ است؛ یعنی هم معنای اصلی ریشه که «منع» است در آن‌ها لحاظ شده است و هم ناظر به دو جنبه نظری و عملی حکمت هستند.

در سورة اسراء پس از بیان مجموعه‌ای از احکام اعتقادی، اخلاقی و عملی (اسراء/ ۲۲-

(۳۸)، این احکام به عنوان بخشی از حکمت معرفی شده‌اند: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ (اسراء/۳۹)

در سوره لقمان نیز پس از آن که خداوند می‌فرماید ما به لقمان حکمت عطا نمودیم: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾، ابتدا لقمان را به شکرگزاری از این موهبت امر می‌نماید و در ادامه نصایح لقمان به فرزندش که مجموعه‌ای از دستورات اعتقادی و اخلاقی و احکام عملی است را بیان می‌فرماید (لقمان/۱۳-۱۹). در واقع این نصایح بخشی از حکمت اعطایی خداوند به لقمان هستند.

احکام و دستوراتی که در سوره‌های لقمان و اسراء به عنوان حکمت ذکر شده‌اند عبارت‌اند از: شریک قرار ندادن برای خداوند، پرستش خدای یگانه، مسئله معاد و رسیدگی به اعمال، نیکی به والدین و تواضع در برابر آن‌ها، اقامه نماز، امر به معروف و نهی از منکر، صبر در برابر مصیبت‌ها، رعایت حقوق خویشاوندان و نیازمندان، اسراف نکردن، به نرمی سخن گفتن، بخل نورزیدن و سنجیده اتفاق کردن، نکشتن فرزند از ترس فقر، دوری کردن از زنا، پرهیز از ارتکاب قتل، حفظ حقوق یتیم، وفای به عهد، رعایت انصاف هنگام پیمانه کردن، بدون علم از چیزی پیروی نکردن، اعتدال در سخن گفتن، فروتنی در برخورد با مردم و با غرور روی زمین راه نرفتن.

از آیات قرآن می‌توان استفاده نمود که منصب‌های الهی مانند نبوت، رسالت و امامت فقط به برگزیده گان اعطا می‌شود (الانعام/۴۲)، در حالی که حکمت موهبتی است که اختصاص به انبیا ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۴۳۰):

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (بقره/۲۶۹)

بر این اساس در روایات آمده است که اگر کسی چهل روز عمل خود را برای خداوند خالص گرداند، چشمه‌های حکمت از قلبش بر زبانش جاری می‌گردد (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۹). این آیه علاوه بر این که مبدأ حکمت را خداوند معرفی می‌نماید، بیانگر آن است که حکمت منشأ خیر فراوان است و تنها صاحبان خرد و کسانی که اندیشه خود را به کار می‌گیرند، متذکر حکمت خواهند شد. بنابراین، شرط فهم و درک حکمت عقل است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۹۵-۳۹۶)، لذا میزان بهره‌مندی افراد از حکمت به میزان

عقل آنان وابسته است. امیرالمؤمنین (ع) در حدیثی رابطه عقل و حکمت را این گونه بیان می‌فرماید: عمق حکمت به وسیله عقل استخراج می‌شود و عمق عقل به وسیله حکمت خارج می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸).

برخی از آیات قرآن نیز از پیامبران به عنوان آموزگاران حکمت یاد می‌کنند:

﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۱۵۱)

برخی مفسران تفاوت میان کتاب و حکمت را چنین بیان کرده‌اند که مقصود از کتاب همان قرآن است، ولی حکمت سخنان و تعلیمات پیامبر اکرم (ص) است که از آن به عنوان سنت یاد می‌شود یا این که کتاب به اصل دستورات دینی اشاره دارد و حکمت اشاره به علل، اسرار، فلسفه و نتایج آن باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۱۲). آیات دیگری از قرآن را نیز می‌توان برشمرد که در همین سیاق می‌گنجند (بقره/ ۱۲۹؛ آل عمران/۶۴؛ جمعه/۲).

در روایات نیز موارد متعددی به عنوان حکمت معرفی شده‌اند، اموری مانند فهم و عقل، قضاوت، تفقه در دین، اطاعت از خداوند و معرفت امام، دوری از گناهان کبیره، قرآن و فقه، ترس از خداوند و مواردی از این قبیل که به حوزه‌های اعتقادی و اخلاقی و احکام مربوط می‌شوند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶، ص ۲۰۶، ج ۲، ص ۲۸۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۵۹؛ حوزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۸۷).

از مجموع آیات و روایاتی که تاکنون ذکر شد، می‌توان نکاتی را استفاده نمود: اول آن که اصالتاً خداوند سرچشمه و مبدأ حکمت است، چرا که او حکمت را از طریق وحی به انبیا و به واسطه سایر اسباب به دیگران اعطا می‌نماید. نکته دوم این است که تعالیم انبیای الهی و امامان معصوم، قرآن و عقل در مرتبه بعد از خدای حکیم، معلم و منبع حکمت به شمار می‌روند. سومین نکته به این مسئله اشاره دارد که حکمت مسائل نظری و عملی را در بر می‌گیرد، زیرا معارف عقیدتی و اخلاقی، و احکام عملی را شامل می‌شود، اما نکته چهارمی که از آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) به دست می‌آید، آن است که حکمت امری است متقن که اگر عقیده و عمل بر طبق آن استوار گردد، موجب سعادت انسان خواهد شد.

قبل از بررسی تطبیق برهان منطقی بر حکمت قرآنی لازم است مقصود کسانی که این تفسیر را از آیه مورد بحث ارائه داده‌اند روشن گردد. همان‌طور که پیش از این بیان شد، منظور از سبیل الهی همان عقاید، اخلاق، و اعمال دینی اعم از عبادات و معاملات (جوادی، ۱۳۹۷، ج ۴۷، ص ۵۷۹) و در یک کلمه معارف دینی است. بنابراین اگر مراد این گروه از تطبیق صورت گرفته این است که گزاره‌های دینی که ثبوتشان در دین قطعی است همگی متقن و یقینی‌اند و احتمال نقض و خلاف در آن‌ها وجود ندارد، سخنی غیر قابل تردید و کاملاً صحیح است، چرا که دستورات و معارف دینی از علم و حکمت الهی سرچشمه می‌گیرند. به عبارت دیگر بین برهان منطقی و حکمت قرآنی به لحاظ اعتبار تطابق با واقع در آن‌ها، هماهنگی وجود دارد، اما اگر مقصود این است که شیوه حکیمانه دعوت به سوی این معارف الزاماً طریق برهان منطقی است، با توجه مباحثی که تاکنون مطرح شده است، باید گفت که این دو از جهاتی با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند:

۱- همان‌طور که پیش از این بیان شد، مبدأ حکمت در مرتبه نخست خداوند متعال است و در رتبه بعد معصومان (ع) هستند. اطاعت از اوامر الهی و دستورات قرآنی و تبعیت از احکام عقل فطری نیز موجب وصول به حکمت می‌گردد. در حقیقت حکمت یا ریشه در وحی دارد یا از عقل فطری ناشی می‌شود، اما در برهان مصطلح تنها عقل فلسفی و مقدمات شش‌گانه آن معتبر است (برنجکار، ۱۳۷۹) و صرفاً با برخورداری از توانایی عقلی می‌توان این مقدمات را کسب نمود و با قید تطابق با واقع در برهان به کار بست. به عبارت دیگر این قید سبب می‌شود تا بتوان یک گزاره را به عنوان مقدمات برهان لحاظ نمود، در حالی که هر گزاره مطابق با واقعی الزاماً حکمت محسوب نمی‌شود.

۲- برهان‌های منطقی از طریق علم حصولی منتج به یقین می‌شوند، در حالی که حکمت راه کشف و شهود را نیز بر انسان می‌گشاید و معرفت حقیقی به امور تنها از این طریق حاصل می‌شود. اثبات حقانیت برخی از امور غیبی با ادله عقلی امکان‌پذیر است، اما مشاهده قلبی آن‌ها از این طریق ممکن نیست و نیاز به علم شهودی دارد. به بیان دیگر حکمتی که قرآن کریم انسان را بدان فرامی‌خواند، یقین حصولی و شهودی را در بر می‌گیرد، اما در شأن منطق و فلسفه نیست که انسان را به این مقام برساند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۴۷، ص ۵۹۶).

۳- برای وصول به یقین برهانی تنها مقدماتی از اعتبار برخوردارند که از مبادی یقینی برآمده باشند، در غیر این صورت ساختمان برهان فرو خواهد ریخت. به عبارت دیگر قوام برهان به آن است که بر اساس قضایایی که نقیض آن‌ها سلب کلی شده باشد یا احتمال خلاف در آن‌ها نرود شکل گرفته باشد، تا نتیجه برهان که یقین به معنی‌الخاص است حاصل شود، در حالی که باور به طیف وسیعی از حکمت‌های عملی، مانند مسائل ناظر به فروع از طریق ظن معتبر میسر می‌شود. از این رو ظنون معتبر، مانند اخبار ثقات و ظهورات الفاظ، دارای ارزش معرفت‌شناختی‌اند و عقلاً با نادیده گرفتن احتمال خلاف، ظن اطمینانی را در عرض علم یا قسمی از علم محسوب می‌کنند، نه در طول آن، زیرا نفی اعتبار از چنین ظنونی منجر به اختلال در نظام معاش می‌گردد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۵، ۲۱۰؛ مکارم، ۱۳۷۹، ج ۱۷، ص ۲۴۶). بر این اساس حتی اعتماد بر ظنون معتبر در مسائل مربوط به اصول اعتقادی که به حوزه حکمت نظری مربوط می‌شوند نیز امری جایز تلقی می‌شود و از این جهت تفاوتی در سیره عقلاً بین مسائل اعتقادی و اموری که در مقام عمل دارای اثر شرعی هستند، وجود ندارد، زیرا ملاک در هر دو صورت واحد است (لنکرانی، ۱۴۲۸، ص ۱۸۶-۱۸۸).^۱ به عبارت دیگر مقصود از یقین داشتن در اصول عقاید، یقین عرفی است که بالاترین درجه‌اش اطمینانی است که احتمال خلاف نیز در آن راه دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹)، اما سیره عقلاً مبتنی بر نادیده گرفتن این احتمال خلاف است. البته باید توجه داشت که حکمت‌های نظری و عملی قرآن پیوسته مطابق با واقع هستند و هیچ‌گونه خطا و احتمال خلافی در آن‌ها راه ندارد، اما سخن در آن است که ظنون معتبر عقلایی می‌توانند طریق وصول به این معارف قرار گیرند. بر این اساس دعوت آحاد مردم به سوی معارف دینی هرچند در قالب براهین منطقی نباشد و یقین به معنی‌الخاص را نتیجه ندهد، اما چنانچه موجب حصول اطمینان قلبی و ظن عقلایی به مفاد این معارف شود، دعوتی حکیمانه خواهد بود و مخاطب نیز می‌تواند ظن برآمده از چنین دعوتی را

۱. با توجه به این‌که آنچه که در مسائل اعتقادی مقصود نهایی و واجب است، تدبُّن، انقیاد قلبی و تسلیم باطنی با همان عقد القلب نسبت به امور اعتقادی است و شناخت اصول عقاید به جهت مقدمه بودن برای تدبُّن و اعتقاد لازم است نه به عنوان واجب مستقل و نفسی (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۷۳؛ کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۱، ص ۸۴-۹۰) و از طرفی معرفت اعم از معرفت یقینی و ظنی است، لذا امکان پیروی از ظنون معتبر در اعتقادات نیز به دلیل موجه بودن آن در نزد عقلاً وجود دارد (برنجکار؛ نصرتیان، ۱۳۹۳).

مبنای عقیده و عمل خویش قرار دهد.

۴- قوام یقین برهانی به آن است که نه تنها نقیض ماده برهان ممکن نباشد، بلکه مضمون قضایا نیز باید مسبب از علتی خاص و مستند به آن باشند تا منجر به زوال یقین نشود، و آن علت خاص نباید از روی تقلید و در اثر تبعیت از دیگری و اطمینان به گفته او پدید آمده باشد (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۱۴؛ رازی، ۱۳۸۶، ص ۴۵۸). به عبارت دیگر راه رسیدن به یقین در برهان، منوط به تحصیل علم از طریق استدلال و کشف دلیل است، حال آن که غالب افراد در بسیاری از حکمت‌های عملی که به دایره احکام شرعی مربوط اند، راهی جز تقلید برای وصول به این احکام ندارند. در مسائل اعتقادی نیز که در حیطه حکمت‌های نظری جای دارند، با توجه به این که باور به مسائل عقیدتی از افعال قلبی محسوب می‌شوند و مقصود اصلی در اعتقادات دل سپردن و تدیّن به آن‌ها است، بنابراین کیفیت تثبیت عقیده در قلب، دارای طریقت است، نه موضوعیت، لذا در صورت دارا بودن تقلید از شرایط معتبر، مانند معصوم یا مجتهد بودن مقلّد، می‌توان گفت که در این گونه مسائل فی الجمله تقلید جایز است.^۱ بر این اساس، دعوت به تدیّن به برخی از اصول اعتقادی مانند معاد و امامت یا تفصیلات آن‌ها و همچنین دعوت به رفتار نمودن بر طبق فروع شرعی، بر اساس تقلید از کلام معصومان (ع) و مجتهدین جامع الشرایط امری حکیمانه قلمداد می‌شود.

۱. در زمینه جواز تقلید در مسائل اعتقادی دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. از ظاهر کلام برخی استفاده می‌شود که آنچه در مسائل اعتقادی لازم است، جزم است هر چند از راه تقلید حاصل شده باشد (صدر، ۱۴۲۰، ص ۲۰۸؛ لنکرانی، ص ۵؛ خرازی، ۱۴۳۴، ص ۱۷). برخی نیز قائل به جواز تقلید در اعتقادات بر اساس انسداد باب علم شده‌اند (قمی، ۱۴۳۰، ص ۳۵۱). برخی دیگر چنان که از کلامشان ظاهر می‌شود؛ بین شخص متمکن از استدلال، نظر و تحصیل علم و شخصی که بر استدلال و بحث توانایی ندارد، تفصیل قائل شده‌اند و تقلید در عقاید را برای شخصی که عاجز از استدلال است را جایز شمرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷۲۹-۷۳۱). برخی دیگر بین اصل توحید و نبوت و سایر مسائل اعتقادی قائل به تفصیل شده‌اند و تقلید در غیر از این دو اصل را مشروط به حصول جزم در آن‌ها روا دانسته‌اند (جوادی، ج ۸، ص ۵۶۶-۵۶۸). برخی نیز تقلید را در صورتی که مستلزم دور نباشد - یعنی تقلید در غیر از اثبات توحید و نبوت - از باب رجوع به قول متخصص جایز شمرده‌اند (برنجکار؛ نصریان، ۱۳۹۲). قدر متیقن اقوال ذکر شده، جواز تقلید در غیر از اصل توحید و نبوت است، لذا تقلید در سایر اصول مانند معاد و امامت یا در تفصیلات و جزئیات مسائل اعتقادی جایز است. بنابراین تقلید در صورتی که منجر به حصول جزم در امور اعتقادی مذکور شود، بلا اشکال است. برای آشنایی تفصیلی با ادله جواز تقلید در اعتقادات به کتب قوانین الاصول (میرزای قمی، ۱۳۳۰، ص ۳۵۱-۴۴۷)، و الاجتهاد و التقلید (صدر، ۱۴۲۰، ص ۲۰۸-۲۱۲) مراجعه شود.

۵- از نظر گستره کارکرد، برهان و فهم آن شامل همه انسان‌ها نمی‌شود، چراکه رسیدن به یقین منطقی علاوه بر به‌کارگیری مقدمات یقینی، نیاز به آگاهی از اشکال قیاس‌های منطقی و شرایط انتاج آن‌ها نیز دارد، که این مسئله سبب می‌شود تا استفاده و فهم برهان به افراد خاصی اختصاص یابد، زیرا توانایی اقامه برهان مقصور همگان نیست. این در حالی است که حکمت در برخی از مراتب آن یا برخاسته از عقل فطری بشر است، مانند رعایت حقوق دیگران و تکریم والدین یا این‌که از تعالیم وحیانی به شمار می‌روند، مانند دستورات عبادی، لذا برای عموم افراد قابل فهم است، ازاین‌رو در قرآن و احادیث همه انسان‌ها به این مصادیق از حکمت فراخوانده شده‌اند.

۶- چنان‌که از معنای لغوی نیز استفاده می‌شود، حکمت، هم در حوزه بینش و اعتقادات و هم در حوزه کنش و رفتارها، انسان را از آنچه شایسته و بایسته نیست بازمی‌دارد؛ به این معنا که شخص دارای حکمت از اعتقاد به این امور و انجام آن‌ها اجتناب می‌ورزد، لذا قرآن صاحب حکمت را دارنده خیر کثیر معرفی می‌کند: ﴿مَنْ يُوْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (بقره/۲۶۹)، اما برهان منطقی چنین خاصیتی را دارا نیست و حتی اگر فرد شرایط برهان را به لحاظ ماده و صورت نیز رعایت کرده باشد، می‌تواند برخلاف آن معتقد شود، چراکه در منطق نهایتاً به کمک برهان به اثبات مسائل نظری و لوازم آن‌ها پرداخته می‌شود و متعرض ارزش‌گذاری اخلاقی نتایج برهان نمی‌شوند. به بیان دیگر، قرآن کریم مانند کتاب‌های عقلی متداول نیست که انسان را تنها با جهان‌بینی آشنا می‌کنند، بلکه هدف آن تربیت انسان عاقل و مؤمن است، ازاین‌رو تنها قضیه «خدا شریک ندارد» را که نظری محض است، مطرح نمی‌کند، بلکه می‌گوید: «برای خداوند شریک قرار ندهید»، آن‌گاه ظلم بودن شرک را دلیل نهی از اشراک می‌داند (جواد، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۴۳۹). لقمان حکیم نیز بر اساس همین معیار به بیان حکمت نظری اکتفا نکرده و فرزندش را مورد نصیحت قرار می‌دهد تا در عقیده و عمل نیز بدان پایبند باشد: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان/۱۳).

۲-۳. موعظه حسن

وعظ در لغت به معنای تذکر دادن به خیر و نیکی است، به نحوی که موجب رقت قلب

گردد (خلیل، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۲۸). بیم دادن و نصیحت نسبت به عاقبت امر نیز از معانی «وعظ» است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۲۶؛ جوهری، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۱۸۱). اصل این ماده برای ارشاد و راهنمایی به حق به وسیله تذکرها مفید است و سایر معانی مانند ترساندن، رقت قلب، نصیحت، توصیه و دستور دادن به اطاعت کردن چنان که در مصباح المنیر آمده است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۶۵) از آثار وعظ محسوب می‌شوند که به حسب موارد مختلف است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۶۴)، بنابراین موعظه حسن هر سخن و تذکر سودمند است که با هدف اصلاح دیگران و با بیانی که ایجادکننده زمینه پذیرش باشد، آن‌ها را به سوی حق ترغیب نماید و از مخالفت با دستورات الهی بازدارد، لذا کارکرد موعظه ناظر به جنبه‌های تربیتی و اصلاحی است. به عبارت دیگر، موعظه بیان خیرخواهانه معارفی است که یا ثبوتشان نزد مخاطب مسلم است و از باب ترغیب به آن مواعظ، بیان می‌شوند یا مخاطب نسبت به آن‌ها دچار غفلت شده است و از باب یادآوری مورد تذکر قرار می‌گیرند، زیرا هدف در موعظه تحریض مخاطب نسبت به حق و اصلاح اوست.

از نظر علامه طباطبایی حسن موعظه از جهت حُسن اثر آن در احیای حق مورد نظر است و حُسن اثر وقتی است که واعظ خودش به آنچه وعظ می‌کند متعظ باشد و از آن گذشته، در وعظ خود آنقدر حسن خلق نشان دهد که کلامش در قلب شنونده مورد قبول بیفتد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۷۲).

دامنه مواعظ قرآنی، مسائل توحیدی، حقایق مربوط به سرای آخرت و حسابرسی اعمال، تأکید نسبت به واجبات شرعی و پرهیز از محرمات، توصیه به رعایت دستورات اخلاقی، سرگذشت انبیای الهی و عبرت گرفتن از سرنوشت پیشینیان را در بر می‌گیرد (لقمان/۱۳-۱۹؛ بقره/۶۶، ۲۷۵؛ نساء/۵۸؛ نور/۱۷، ۳۴؛ هود/۱۲۰؛ نحل/۹۰؛ سباء/۴۶). در برخی از آیات نیز قرآن موعظه‌ای از جانب پروردگار معرفی شده است:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (یونس/۵۷)

﴿هَذَا نَبَأٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران/۱۳۸)

از این آیات استفاده می‌شود که قرآن برای هدایت عموم مردم جامعه نازل شده است، اما تنها افراد پرهیزگار از آن منفعت خواهند برد و این اختصاص به لحاظ تأثیر است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۹۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۲). موعظه نامیدن قرآن به اعتبار وجود

نصایح و پندهای خیرخواهانه در آن است. به عبارت دیگر، قرآن موعظه نامیده می‌شود، چون مشتمل بر موعظه است. امیرالمؤمنین علی(ع) نیز در بیانی به ناصح و موعظه‌گر بودن قرآن اشاره می‌فرماید:

بدانید که قرآن خیرخواهی است که فریب نمی‌دهد و راهنمایی است که گمراه نمی‌کند و سخنگویی است که دروغ نمی‌گوید... و خداوند سبحان هیچ کس را به مانند این قرآن موعظه نکرده است (شریف رضی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۲-۲۵۴).

با توجه به آنچه در این بخش بیان شد، باید گفت که موعظه قرآنی نمی‌تواند با خطابه منطقی نسبت تساوی داشته باشد، زیرا:

۱- مواعظ قرآنی به لحاظ حق بودن و عدم نقض، یقینی هستند، زیرا همان‌طور که پیش از این بیان شد، منشأ گزاره‌های دینی و قرآنی علم و حکمت الهی است، لذا پیوسته مطابق با حق و واقع‌اند، در حالی که مقدمات خطابه، یعنی مشهورات، مقبولات و مضمون‌ات الزاماً مطابق با واقع نیستند. به بیان دیگر، تفاوت موعظه حسن و خطابه در مواد این دو است، از آنجا که مواد مواعظ قرآنی همواره واقع‌نما هستند و امکان راه‌یابی بیان خلاف واقع حتی به صورت مصلحتی نیز در آن‌ها وجود ندارد (کریمی؛ مقیمی اردکانی، ۱۳۹۹)، راه احتمال نقض در آن‌ها مسدود است، اما امکان نقض مواد خطابه منتفی نیست. این بیان منافاتی با آن ندارد که صورت دعوت و موعظه منجر به حصول ظن به مفاد آن گردد، زیرا دعوت از طرق معتبر عقلایی دعوتی پسندیده و معقول خواهد بود.

در واقع، موعظه روشی است برای بیان معارف حکمت‌آمیز و خلل‌ناپذیر. پیش‌تر بیان شد که در موعظه جنبه‌های تربیتی و اصلاحی نمود بیشتری دارند، چنان‌که لقمان حکمت‌های اعطایی از جانب خداوند را در قالب موعظه به فرزند خویش بیان می‌کند:

﴿إِذْ قَالَ لِقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان/۱۳)

تصغیر کلمه «ابن» به صورت «بُنَی»، برای تفقد و دلجویی و اظهار محبت است. بدین جهت وصایای سودمندی که چهره رحمت و عطف را ارائه می‌دهد در کلمات لقمان مشهود است (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۲۳۴)، و این همان جلوه‌ای از صبغه تربیتی است که در موعظه پررنگ‌تر است. در آیه ۲۳۱ سوره بقره نیز خداوند مردم را به یادآوری نعمت‌های الهی که همان کتاب و حکمت است فرا می‌خواند. مراد از کتاب و حکمت،

ظاهر و باطن شریعت است که خداوند به لسان موعظه برای مردم تبیین می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ۲۳۷):

﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ وَ مَا أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَ الْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ (بقره/۲۳۱)

۲- به لحاظ غرض و نحوه تأثیرگذاری نیز خطابه منطقی با موعظه قرآنی متفاوت است. هدف خطابه صرفاً اقناع توده مردم است، زیرا این صناعت نهایتاً منتج به تصدیق غیرجاذم به مفاد خطابه می‌شود (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۳)، اما مواظظ قرآن علاوه بر قانع ساختن، در پی نشان دادن حقیقت و آگاهی بخشیدن به مخاطبان خویش نسبت به واقع امور در جهت سعادت آنان نیز هست.

۳-۳. جدال احسن

«جدال» از ریشه «جَدَلَ» به معنای شدید شدن خصومت گرفته شده است (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۶۵۳). اصل این ریشه به معنای محکم تاباندن طناب و ریسمان است که در گفت‌وگو از طریق نزاع و غلبه استعمال شده است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۸۹). برخی اصل آن را به معنای مخاصمه‌ای که موجب غفلت از حق و مانع از آشکار شدن صواب می‌شود دانسته‌اند، سپس در لسان شرع در مقابل دلیل قرار گرفته است که اگر برای رسیدن به حق باشد شایسته است و در غیر این صورت مذموم خواهد بود (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۹۳). در قرآن کریم نیز ماده جدل هم به معنای مذموم آن (حج/۶۸؛ غافر/۵، ۳۵) و هم با در نظر گرفتن حق و صواب به کار رفته است (عنکبوت/۴۶؛ نحل/۱۲۵). بنابراین جدل به معنای مخاصمه است که در گفت‌وگوی همراه با نزاع و برتری جویی به کار می‌رود و چنان‌که در المیزان آمده است، جدل به معنای حجتی است که برای منصرف کردن خصم از آنچه در آن نزاع و اصرار می‌کند، به وسیله آنچه نزد او و مردم، یا در نزد خودش مسلم است، بدون این‌که از آن اراده روشن شدن حق مد نظر باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۷۱).

در آیه ۱۲۵ سوره نحل جدال مقید به «احسن» شده است. در حقیقت، قرآن با آوردن این قید از جدال غیراحسن نهی فرموده است. از ویژگی‌های جدال غیراحسن آن است که شخص بدون پشتوانه علمی و دلیل معتبر به مجادله پردازد، زیرا در این صورت برای اثبات سخن خود به مقدماتی باطل متوسل می‌شود تا مطلب حقی را نفی کند و این‌گونه خود و

دیگران را به گمراهی خواهد کشاند. قرآن در این باره می‌فرماید:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ (لقمان/۲۰)

﴿الَّذِينَ يَجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ﴾ (غافر/۳۵)

به فرموده امام صادق(ع) مجادله غیر احسن آن است که انسان از روی باطل به مجادله بپردازد یا این که در مقابله با خصم بدون استناد به حق، او را انکار نماید یا از خوف آن که مطلوب او ثابت شود، حرف حق و صحیحش را رد کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۲۵).

بنابر آنچه بیان شد، شیوه جدال احسن قرآن در دعوت به سوی دین، نسبت به جدل منطقی دارای تفاوت‌هایی است:

۱- صرف توافق طرفین مجادله روی گزاره‌ای، هرچند در واقع صادق باشد یا نباشد، سبب مجاز شدن استفاده از آن در مقدمات جدل می‌گردد، لذا امکان حاصل شدن نتیجه‌ای مخالف با حق در جدل منطقی وجود دارد، اما جدال احسن قرآنی این گونه نیست. در حقیقت، جدال زمانی احسن خواهد شد که از مقدمات کاذب حتی برای اثبات و پذیرش حق نیز استفاده نشود، زیرا در این صورت در کنار اثبات حق، احیای باطل یا امانه حقی دیگر نیز رخ خواهد داد، مگر این که هدف، استفاده از مسلمات کاذب برای رد و نقض ادعای خصم باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۷۲)، نه این که جنبه اثباتی مقدمات جدل مد نظر باشد تا نتیجه‌ای کاذب و خلاف حق نیز اثبات شود، بنابراین نتیجه حاصل از جدال احسن قرآنی پیوسته مطابق با حق خواهد بود، مانند جدال حضرت ابراهیم(ع) با مشرکانی که اجرام آسمانی را می‌پرستیدند (انعام/۷۶-۷۹). در این ماجرا حضرت ابراهیم(ع) به نوعی به جدال عملی با مشرکان پرداخته است. آن حضرت در ابتدا با قبول مسلمات مشرکان، یعنی ربوبیت ستارگان، ماه و خورشید، با آن‌ها همراه می‌شود و این پدیده‌ها را معبود خود می‌شمارد، اما پس از غروب و افول هر یک از آن‌ها با منطقی روشن بر آن‌ها استدلال می‌کند. آن حضرت این نکته را متذکر می‌شود که معبودی که در معرض افول قرار دارد و نمی‌تواند پیوسته با عبادت کنندگان خود ارتباط داشته باشد و آن‌ها را هدایت کند، چگونه می‌تواند پروردگارشان باشد، زیرا مربوط دائماً به ربّ خویش نیازمند است، در غیر این صورت در معرض گمراهی قرار خواهد گرفت. در واقع حضرت ابراهیم(ع) ضمن تذکر نسبت به عقیده باطل مشرکان آنان را به توحید دعوت می‌نماید و

این همان نتیجه جدال آن حضرت با مشرکان است.

۲- آنچه در جدل منطقی معتبر است آن است که مورد اعتراف و تسلیم واقع شود، لذا غرض از آن، صرفاً اسکات و الزام خصم است (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۳)، به همین دلیل این صناعت برای کسی که خواهان غلبه بر خصم است سودمند خواهد بود، زیرا او را در مباحثه، مجادله و دوپهلوگویی قوی و ماهر می‌کند، اگرچه حق با خصم باشد و بدین نحو بر خصم خود که در مقام جدال و مناظره با او ضعیف است، چیره می‌شود (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۷۶)، حال آن که در جدال احسن علاوه بر ابطال ادعای خصم، جنبه‌های هدایتی نیز مد نظر قرار دارد. در حقیقت، هدف از جدال احسن این است که ضمن آگاه نمودن طرف مقابل به باطل بودن مدعایش، زمینه پذیرش حق نیز در او ایجاد شود، لذا نباید در جدل به فریکاری و استفاده از مقدمات کاذب روی آورد، مگر به جهت مناقضه. به بیان دیگر در جدل باید که از هر سخنی که خصم را بر رد دعوت به سوی حق تهییج می‌کند و او را به عناد و لجبازی واداشته، بر غضبش می‌افزاید پرهیز شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۷۲). بنابراین هرچند در جدل نوعی از غلبه بر خصم وجود دارد، اما التزام به حسن خلق و رعایت آداب اسلامی از ضروریات مجادله با دیگران است، تا غرض هدایتی از جدال نیز محقق شود.

نتیجه‌گیری

خداوند در آیه ۱۲۵ سوره نحل به پیامبر اکرم(ص) امر نموده است تا مردم را با شیوه‌های حکمت، موعظه حسن و جدال احسن به سوی راه پروردگار دعوت نماید. مقصود از سبیل الهی، معارف اعتقادی، اخلاقی و احکام عملی و در یک کلمه همان دین است. برخی از مفسران و منطق‌دانان بر این باوراند که مراد از شیوه‌های ذکرشده در آیه مذکور همان صناعت‌های مصطلح منطقی است و بر این اساس، شیوه حکمت را بر برهان، شیوه موعظه حسن را بر خطابه و شیوه جدال احسن را بر جدل منطقی تطبیق کرده‌اند.

معناشناسی لغوی و بررسی استعمالات قرآنی شیوه‌های دعوت مطرح‌شده در آیه ۱۲۵ سوره نحل بیانگر آن است که دیدگاه عالمانی که این شیوه‌ها را بر اصطلاحات منطقی منطبق دانسته‌اند صحیح نیست.

حکمت در کاربرد قرآنی آن به جهت منشأ الهی و فطری‌اش از برهان منطقی متفاوت است و صرف تطابق با واقع، موجب نمی‌شود تا گزاره‌ای حکمت محسوب شود. مقدمات یقینی تنها راه رسیدن به برهان و یقین بمعنی‌الأخص است، در حالی که ظنون معتبر عقلایی طریق رسیدن به بسیاری از حکمت‌های قرآنی محسوب می‌شوند، لذا شیوه دعوت حکیمانه الزماً به صورت برهان منطقی نیست. شرایط فهم و کاربرد برهان منطقی مقدور همگان نیست، حال آن‌که مخاطبین حکمت‌های قرآنی عموم مردم‌اند. حکمت موجب سعادت حاملش یعنی فرد حکیم می‌شود، اما شناخت برهانی گزاره‌ها لزوماً به معنا اعتقاد به آن‌ها و سعادتمند شدن نیست.

موعظه حسن در لسان قرآن شیوه‌ای برای بیان معارف متقن و حکمت آمیز است، اما احتمال نقض گزاره‌هایی که به‌عنوان مقدمه در خطابه منطقی به کار می‌روند وجود دارد. در موعظه قرآنی به دلیل صبغه تربیتی آن، هدف نهایی دعوت، سعادت حقیقی مخاطب است، در حالی که خطابه منطقی نهایتاً موجب اقناع مخاطبین به صورت تصدیق غیرجاذم خواهد شد.

همچنین در جدال احسن قرآنی استفاده از مقدمات کاذب به دلیل اثبات گزاره‌های غیرحق، هرچند از مسلمات باشد جایز نیست، مگر این‌که هدف از کاربرد چنین مقدماتی ابطال و رد آن باشد، لذا در جدال احسن جنبه‌های هدایتی نیز مد نظر قرار دارد، اما در جدل منطقی به دلیل این‌که هدف صرفاً اسکات و الزام خصم است استفاده از مقدمات کاذب، به جدل خدشه‌ای وارد نمی‌کند هرچند نتیجه‌ای باطل نیز حاصل شود.

فهرست منابع

۲. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ش). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن بابویه القمی (صدوق)، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین. (۱۳۷۸ش). عیون اخبار الرضا علیه السلام. تهران: نشر جهان.
۴. ابن رشد (اندلسی)، محمد بن احمد. (بی تا). فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال. بی جا: دار المعارف.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ش). شفاء: المنطق. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ش). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. امین (بانو مجتهد)، نصرت بیگم. (۱۳۶۲ش). مخزن العرفان. بی جا: بی نا.
۸. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶ش). فرائد الاصول. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم.
۹. برنجکار، رضا. (۱۳۷۹ش). مفهوم حکمت در قرآن و حدیث. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث (مجموعه مقالات صحیفه مبین)، (۴)، ۸۵-۱۰۰.
۱۰. برنجکار، رضا؛ نصرتیان اهور، مهدی. (۱۳۹۲ش). تقلید در اعتقادات: از انکار تا پذیرش. معرفت کلامی، ۴ (۲)، ۷۷-۹۴.
۱۱. برنجکار، رضا؛ نصرتیان اهور، مهدی. (۱۳۹۳ش). اعتبار ظن در اعتقادات. اندیشه نوین دینی، ۱۰ (۳۹)، ۶۷-۸۲.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). تسنیم (ج ۱۲). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). تسنیم (ج ۷). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). تسنیم (ج ۸). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷ش). تسنیم (ج ۴۷). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ش). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۷. حکاک، سید محمد. (۱۳۹۸ش). صناعات خمس ارسطویی و روش های دعوت قرآنی. قیسات، ۲۴ (۹۲)، ۳۵-۵۷.
۱۸. حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳ش). جوهر النضید و رساله التصور و التصدیق. قم: بیدار.
۱۹. حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۲۵ش). نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
۲۰. خرازی، سید محسن. (۱۴۳۴ش). بداية المعارف فی شرح عقاید الامامیه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۱. دادجو، ابراهیم. (۱۳۹۲ش). دستگاه منطقی قرآن کریم در افق دستگاه منطق صوری. آینه معرفت، ۱۳ (۳)، ۱-۲۴.
۲۲. رازی (فخر)، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ش). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۳. رازی (قطب‌الدین)، محمد بن محمد. (۱۳۸۶ش). تحریر القواعد المنطقیه. قم: بیدار.
۲۴. رازی (قطب‌الدین)، محمد بن محمد. (بی‌تا). شرح المطالع فی المنطق. قم: کُتبی نجفی.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ش). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیه.
۲۶. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹ش). شرح منظومه. تهران: نشر ناب.
۲۷. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۴ش). نهج البلاغه. قم: مرکز البحوث الاسلامیه.
۲۸. صدر، رضا. (۱۴۲۰ش). الاجتهاد و التقليد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲۹. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. طباطبائی، سید محمدحسین. (بی‌تا). حاشیه الکفایه. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۳۲. طوسی (نصیر الدین)، محمد بن محمد. (۱۴۰۸ش). تجرید المنطق. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ش). العده فی اصول الفقه. قم: بی‌نا.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). تفسیر العیاشی. تهران: دار العلمیه الاسلامیه.
۳۶. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۲ش). رساله توضیح المسائل. قم: بی‌نا.
۳۷. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۸ش). مدخل التفسیر. قم: مرکز فقه ائمه الاطهار(ع).
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۳۶۷ش). کتاب العین. قم: اسماعیلیان.
۳۹. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ش). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: مؤسسه دار الهجرة.
۴۰. قمی (میرزا)، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۴۳۰ش). القوانين المحکمه فی الاصول. قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
۴۱. کاشف الغطا، علی بن محمدرضا. (۱۳۸۱ش). النور الساطع فی الفقه النافع. نجف: مطبعة الآداب.
۴۲. کریمی، مصطفی؛ مقیمی اردکانی، حمیدرضا. (۱۳۹۹ش). نقد و بررسی انگاره مصلحت‌اندیشی قرآن در بیان خلاف واقع. آموزه‌های قرآنی، ۱۷(۳۱)، ۱۰۱-۱۲۸.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ش). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ش). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹ش). حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن. معرفت، ۱۹(۱۵۲)، ۵-۱۴.
۴۶. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیه.

۴۷. مظفر، محمدرضا. (۱۳۶۶ش). المنطق. قم: اسماعیلیان.

۴۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۴۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹ش). الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب(ع).



The Nature and Constituents of ‘Shukr’ and ‘Gratitude’ from the Perspective of the Qur’ān and Positive Psychology

Moḥammad Maḥdī Ajiliān Mafoq^{1✉} | Seyyedeh Faṭemeh Dastgheyb²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Qur’ānic Sciences and Fiqh, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: Majilian@shirazu.ac.ir
2. MA Student in Qur’ānic Sciences and Ḥadīth, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: Fatimahdgh@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 30 June 2024

Received in revised form 13 December 2024

Accepted 25 February 2025

Available online 10 March 2025

Keywords:

Qur’ān, Positive Psychology, Shukr (شکر), Gratitude,

Acknowledgement.



In positive psychology, the significance of gratitude and its impact on individual and social well-being is a relatively emerging field of study. In the Qur’ān, however, divine discourse recurrently underscores the innumerable blessings bestowed upon humankind and calls upon individuals to acknowledge and express gratitude as a means of spiritual and personal growth. While shukr (Arabic: شُكْر lit: thankfulness) is conceptualized as an ethical principle in the Qur’ān, gratitude in positive psychology is primarily examined in relation to social etiquette. This distinction necessitates a comparative study of the essence of these concepts in both domains. This research, employing a genealogical approach, investigates the structural composition and functional dynamics of shukr and gratitude within the Qur’ānic framework and positive psychology. The objective is to delineate the conceptual convergences and divergences between these two paradigms. Findings indicate that the Qur’ānic perspective on shukr integrates both foundationalist and functionalist dimensions, grounded in a self-constructed Qur’ānic epistemology. Conversely, positive psychology approaches gratitude from a purely functionalist standpoint, lacking a metaphysical or transcendental dimension. Moreover, despite superficial similarities, shukr in the Qur’ān and gratitude in positive psychology exhibit fundamental ontological and epistemological distinctions, each rooted in distinct intellectual traditions.

Cite this article: Ajiliān Mafoq, M., M.; Dastgheyb, S., F. (2024). The Nature and Constituents of ‘Shukr’ and ‘Gratitude’ from the Perspective of the Qur’ān and Positive Psychology. *Quranic Doctrines*, 21(40), 29-56. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6281.2416>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

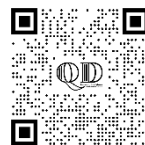
ماهیت و مؤلفه‌های «شکر و قدردانی»

از منظر قرآن و روان‌شناسی مثبت‌گرا

محمد مهدی آجیلیان مافوق^۱ | سیده فاطمه دستغیب^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآنی و فقه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: Majilian@shirazu.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: Fatimahdgh@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶ تاریخ انتشار بروخط: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ کلیدواژه‌ها: قرآن، روان‌شناسی مثبت‌گرا، شکر، سپاس‌گزاری، قدردانی.	در روان‌شناسی مثبت، شکرگزاری و توجه به آثار آن در زندگی فردی و اجتماعی، مبحث نوظهوری است. در قرآن نیز خداوند با ذکر نعمت‌های فراوان و به تعبیر الهی «شمارناپذیر»، بارها رفاه انسان و اسباب مادی و معنوی در تسخیر او را یادآوری می‌کند و از انسان می‌خواهد با شکر نعماتش و بهره بردن از منافع آن، رشد خود را به کمال برساند. در عین حال، شکرگزاری به‌عنوان یک مفهوم اخلاقی در قرآن و قدردانی به‌عنوان یک مفهوم ناظر به آداب اجتماعی در روان‌شناسی مثبت، بررسی ماهیتی این دو مفهوم را در قرآن و روان‌شناسی ضروری می‌سازد. این پژوهش، یک مطالعه تطبیقی از نوع تبارشناختی است که ترکیب‌بندی و کارکردهای دو موضوع شکرگزاری و قدردانی را در قرآن و روان‌شناسی مثبت بررسی می‌کند. هدف این پژوهش، بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های ماهوی و مؤلفه‌های کلیدی در دو حوزه یادشده است. بر اساس نتایج پژوهش، قرآن کریم در موضوع شکر و سپاس‌گزاری، به صورت توأمان، نگاه بنیادگرایانه و کارکردگرایانه مبتنی بر بنیاد خودساخته قرآنی را دارد، برخلاف روان‌شناسی مثبت‌گرا که موضوع را صرفاً کارکردگرایانه مطرح می‌کند. همچنین علی‌رغم شباهت‌های ظاهری، شکرگزاری در قرآن و روان‌شناسی مثبت‌گرا تفاوت ماهیتی و پارادایمی دارند و بر پایه نظام‌های فکری متفاوتی بنا شده‌اند.



استناد: آجیلیان مافوق، محمد مهدی؛ دستغیب، سیده فاطمه. (۱۴۰۳). ماهیت و مؤلفه‌های «شکر و قدردانی» از منظر قرآن و روان‌شناسی مثبت‌گرا. آموزه‌های قرآنی، ۲۱(۴۰)، ۵۶-۲۹.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6281.2416>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

شاخهٔ نوظهور روان‌شناسی مثبت‌گرا در سال ۲۰۰۰م به تمرکز بر جنبه‌های مثبت زندگی بشر پرداخته و هستهٔ اصلی مطالعات خود را موفقیت، رفاه و توانمندی‌های انسان بنا نهاده است. از حدود دو دهه قبل مارتین سلیگمن و همکارانش در پژوهش‌های خود دریافتند اگر به‌جای آسیب‌ها، بیماری‌ها و نقاط ضعف انسان روی نقاط و تجربیات مثبت، توانمندی‌ها و شایستگی‌های فردی و اجتماعی تمرکز کنند، می‌توانند به ارتقای کیفیت سلامت روان و افزایش موفقیت انسان امید بیشتری داشته باشند. بنابراین بر پایهٔ تحقیقات این روان‌شناسان شاخه‌ای جدید از علم روان‌شناسی به نام روان‌شناسی مثبت‌گرا شکل گرفت. مؤلفه‌های مطرح‌شده در بحث روان‌شناسی مثبت‌گرا، بیست و چهار مؤلفه است که شامل کنجکاوی، عشق به یادگیری، قضاوت، ابتکار، هوش اجتماعی، روشن‌بینی، دلیری، پشتکار، راستی، مهربانی، دوست داشتن، شهروندی، انصاف، رهبری، خودکنترلی، دوراندیشی، تواضع، درک زیبایی، قدردانی، امید، معنویت، بخشش، شوخ طبعی، جذابیت هستند. در این تحقیق بر مؤلفهٔ قدردانی و تأثیر آن بر سلامت روان، عاطفه و شناخت می‌پردازیم.

از سوی دیگر خداوند از واژهٔ «شکر» و کلمات مشتق‌شده از این ریشه ۷۵ بار در قرآن یاد کرده است: گاهی به صورت اسم فاعل «شَاكِرًا لِأَنْعَمِهِ» (۱۴ بار)، گاه به صورت اسم مفعول، گاهی فعل و حتی به نوع دستوری. رب‌الارباب با توصیف نعمت‌های خود، چه مادی و چه معنوی، درصدد پرورش انسان شکرگزار است و از قَلَّتِ سپاسگزاران تحذیر می‌کند. از این منظر، ظهور نعمت، با ظهور یاد منعم همراه است و ظهور یاد منعم همان عبادت است. همچنین عبادت خالصانه انسان را بالا می‌برد و به زینت کمالات آراسته می‌کند، چنان که خداوند به‌صراحت تأکید می‌کند که نعمت را می‌افزاید، اگر شکرگزاری انجام شود: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ...﴾ (ابراهیم/۷).

هدف اصلی این پژوهش، شناخت و تبیین مفهوم شکر و قدردانی در قرآن و روان‌شناسی مثبت‌گرا و بررسی تأثیرات آن در افزایش کیفیت سلامت روانی و ساختار عاطفی است. این پژوهش، یک مطالعهٔ تطبیقی از نوع تبارشناختی است که ترکیب‌بندی و

کارکردهای دو موضوع شکرگزاری و قدردانی را در قرآن و روان‌شناسی مثبت بررسی می‌کند. برای این موضوع واژه شکر، انواع شکر و مفاهیم متعلق به آن با کمک حوزه‌های معناشناسی و تفاسیر بررسی شد. از نگاه روان‌شناسی مثبت‌گرا و با الهام از یافته‌های پژوهشگران این حوزه، میزان اثربخشی قدردانی نیز تبیین و در آخر مفهوم و کاربرد شکرگزاری و قدردانی در این دو حوزه مقایسه شد و وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها مشخص گردید.

پیشینه پژوهش: شایگان مهر (۱۳۸۵) در مقاله «شکر در قرآن کریم»، به ذکر آیاتی که واژه شکر و مشتقاتش در آن یاد شده، پرداخته و با ذکر تفاسیر آن‌ها، انواع شکر از باب نعمت‌های مادی و معنوی و مزایای شکر و منافع آن را مطرح کرده است. مصلائی‌پور و تاجیک (۱۳۹۳) در رابطه با حوزه معنایی شکر در قرآن کریم به کشف مفاهیم متقابل شکر که در ارتباط با مفهوم کفر هستند و بار معنایی حاکم بر آن مفاهیم، پرداخته‌اند. سالاروند و امیری (۱۳۹۸) در مقاله «مفهوم شناسی، مقایسه تطبیقی و بررسی چگونگی شکل‌گیری شکرگزاری از نگاه اندیشمندان اسلامی و روان‌شناسی»، در تبیین جایگاه شکر در آموزه‌های اسلامی کوشیده است، تا ضمن مقایسه آموزه‌های اسلامی و روان‌شناسی، عوامل و آثار شکر و شکرگزاری را از دیدگاه اسلام بررسی کنند.

۱. قدردانی از دیدگاه روان‌شناسی مثبت‌گرا

۱-۱. ماهیت قدردانی

به عقیده سلینگمن روان‌شناسی مثبت‌گرا سه ستون دارد: اول مطالعه هیجانات مثبت، دوم مطالعه خصوصیات مثبت، مانند قابلیت‌ها و فضیلت‌ها و ستون سوم مطالعه نهادهای مثبت، مانند خانواده حامی و توانمند (سلینگمن، ۲۰۰۲، ص ۲۰۱). وی در ادامه، هیجانات مثبت را به دلیل تفاوت شیوه‌های تقویت آن‌ها به سه گروه تقسیم بندی می‌کند: هیجانات مثبت معطوف به گذشته، آینده و حال.

هیجانات مثبت معطوف به گذشته شامل رضایت، خشنودی و آرامش هستند. در این بحث باید توجه داشت این ایدئولوژی که گذشته می‌تواند آینده را تعیین کند از لحاظ تجربی بی‌ثمر و به لحاظ فلسفی بی‌پایه است و رویدادهای بد دوره کودکی لزوماً باعث

ایجاد مشکلات در بزرگسالی نمی‌شوند. همچنین دلسرد بودن نسبت به گذشته می‌تواند باعث ایجاد حالت انفعالی درباره آینده فرد شود. البته شخص می‌تواند با قدرشناسی و سپاسگزاری، رویدادهای خوب گذشته را بیشتر درک کند و تجارب مثبت خود را یادآوری کند. در مقابل، اگر این قدرشناسی ناکافی و اندک باشد، رویدادهای خوب گذشته کمرنگ می‌شوند و توجه به شکلی افراطی معطوف به رویدادهای بد شده و بالطبع آرامش، خشنودی و رضایت از زندگی کاهش می‌یابد (سلیگمن، ۲۰۰۲، ص ۲۰۱).

در نخستین آزمایش کنترل‌شده در اهمیت قدرشناسی که توسط رابرت ایمونز و مایک مک کلوپ شکل گرفت، این دو محق افراد را به صورت تصادفی تقسیم و از آنان خواستند که به مدت دو هفته روزانه یادداشت‌هایی درباره شکرگزاری، مشکلات یا صرفاً رویدادهای زندگی تهیه کنند. ایمونز و مک کلوپ به وضوح دریافتند لذت، رضایت و شادی زندگی در گروه شکرگزار افزایش پیدا کرد.

هیجانان مثبت و شادی در زمان حال نیز متشکل از دو ماهیت متفاوت‌اند: لذت‌های و خشنودی‌ها. لذت‌ها هیجانانی زودگذر هستند که جریان فکری خاصی در آن‌ها وجود ندارد، اما خشنودی‌ها به وسیله تعابیر و تفکر ساخته می‌شوند و با دوام‌تر هستند. چیزی که خشنودی را تقویت می‌کند در واقع قابلیت و فضیلت‌های انسان است. بنابراین خشنودی زمانی اتفاق می‌افتد که قابلیت‌ها و فضیلت‌های شخص در راستای هدف متعالی وی پرورش یابند. سلیگمن در میحث مطالعه خصوصیات مثبت نیز درباره اهمیت قابلیت‌ها و فضیلت‌های انسان تکرار می‌کند که این قابلیت‌ها و به تبع آن، فضیلت‌های انسان هستند که او را رشد می‌دهند و احساس مثبت عزت و ارزشمندی در فرد ایجاد می‌کنند و وقتی انسان بر این فضیلت‌ها متمرکز شود و برای پرورش آن‌ها تلاش کند، آن خشنودی ماندگار دائماً تقویت می‌شود و همان‌طور که اشاره شد، این احساس خشنودی و رضایت از زندگی انسان را به آرامش و عزت نفس می‌رساند. یکی از این قابلیت‌ها، قابلیت قدردانی و یا به تعبیر دیگر، شکرگزاری است (سلیگمن، ۲۰۰۲، ص ۲۶۴). بنابراین جایگاه شکر در روان‌شناسی مثبت‌گرا در اینجا پررنگ می‌شود. وی همچنین قدردانی را به‌عنوان یک هیجان و حس شکرگزاری به خود زندگی می‌داند که می‌تواند معطوف به منابع غیرشخصی و غیربیشری نیز باشد (سلیگمن، ۲۰۰۲، ص ۲۷۰). ایمونز نیز قدردانی را در

مطالعات روان‌شناسی ناشی از حالت هیجانی بیان می‌کند، ولی آن را از نگاه فلسفه اخلاق و الهیات به‌عنوان یک فضیلت معرفی می‌کند (Emmons, 2002, p. 462). علاوه بر ماهیت هیجانی، روان‌شناسان قدردانی را محصول فرآیندهای شناختی نیز می‌دانند؛ به این معنا که قدردانی هم می‌تواند احساسی هیجانی و آنی باشد و هم با شناخت و آگاهی کسب شده باشد و در اخلاق فرد ظهور کند. هیلز و ایمونز طبق یک نظریه، قدردانی را فرآیندی شناختی معرفی کرده و ظهور آن را در افراد منوط به سه مرحله می‌دانند: (۱) آگاهی و شناخت از این که منفعت‌رسان از روی اختیار و انتخاب نفع را عطا کرده است؛ (۲) افراد به سطحی از خودشناسی رسیده باشند تا ضرورت قدرشناسی را درک کنند؛ (۳) پس از ایجاد این نگرش‌ها قدردانی می‌تواند در شکل‌های مختلف ظاهر شود (Froh, Jeffrey.J, 2007, p. 7). میلر (۱۹۹۵) نیز برای یادگیری قدردانی یک راه رفتاری-شناختی پیشنهاد می‌کند: (۱) شناسایی و تنظیم افکاری که باعث ایجاد قدردانی می‌شود، و بازشناختن افکار قدرشناسانه. (۲) جایگزین کردن افکار قدرشناسانه به جای افکار قدرشناسانه؛ (۳) تبدیل احساس درونی قدردانی، به رفتار بیرونی (Lopez, 2009, p. 442). بنابراین چه قدردانی هیجانی باشد و چه با توجه و معرفت، درونی شده باشد، از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین جنبه‌های شخصیتی حساب می‌شود؛ به گونه‌ای که روان‌شناسان فقدان آن را در افراد ناسپاس، از نظر ویژگی به ویژگی‌های شخصیت نارسیستیک (خودشیفته) شبیه می‌دانند (Emmons & Shelton, 2002, p.463).

۲-۱. جنبه‌های قدردانی

در حالی که قدردانی در سطح نخست، به‌عنوان یک ویژگی روانشناختی فردی مفهوم‌سازی می‌شود، فراتر از آن و در سطح دوم، قدردانی جنبه اجتماعی دارد و برای عملکرد اجتماعی و سلامت جمعی انسان حیاتی است. با توجه به این که قدردانی در حالت اجتماعی جنبه اخلاقی می‌یابد، ایمونز، مک‌کلاف، لارسون و کلپاتریک (۲۰۰۱) فرض کرده‌اند که با تجربه قدردانی، فرد انگیزه پیدا می‌کند تا رفتارهای اجتماعی انجام دهد، از رفتارهای اخلاقی حمایت کند و از رفتارهای اجتماعی مخرب دوری کند (Emmons & Shelton, 2002, p.464). گفتنی است روان‌شناسان با اشاره به قدردانی

به عنوان جنبه اخلاقی، معتقد نیستند که احساس و اظهار قدردانی به خودی خود اخلاقی است، بلکه قدردانی باید در نتیجه رفتارهای اخلاقی اجتماع باشد و آن‌ها را بیشتر کند، بنابراین در حالت اجتماعی نیز قدردانی همچنان ماهیت هیجانی خود را حفظ می‌کند (Emmons & Shelton, 2002, p.464).

۳-۱. آثار قدردانی

باتوجه به جنبه‌های فردی و اجتماعی قدردانی آثار آن نیز در این دو حیطه بررسی می‌شود. در خصوص آثار فردی و تأثیر قدردانی بر فرد و ساختار شناختی - عاطفی وی، مازلو (۱۳۶۷) احساس قدردانی را یکی از ویژگی‌های بنیادین برای افراد خودشکوکا می‌داند. بنابر اظهارات وی، افراد خودشکوکا این قابلیت را دارند تا بارها و بارها در نهایت شگفتی، لذت و حتی هیجان، اتفاقات خوب و ساده زندگی را سپاسگزاری کنند، در حالی که چه بسا این رویدادها برای دیگران، روزمره و کهنه شده باشند (ص ۱۳۶). همچنین وی در اواخر عمر خود اذعان داشت توانایی تجربه و بیان قدردانی برای سلامت روان و احساسات بسیار ضروری هستند (لوری، ۱۹۸۲، ص ۱۳۷). بنابراین قدردانی به خودی خود، یک حالت پاداش‌دهندگی ذاتی دارد (Emmons & Shelton, 2002, p 460) و می‌تواند فرد را به تجارب مثبت ذهنی برساند. چسترتون (۱۹۲۴)، والکر و پیتس (۱۹۹۸) ایمونز و کرامپلر (۲۰۰۰) محصول نهایی قدردانی را شادی عمیق، امیدواری و عزت دانسته‌اند. همچنین مؤسسه آماری گالپ (۱۹۹۸) طی یک نظرسنجی منتشر کرد بیش از نود درصد آمریکاییان نوجوان و بزرگسال با اظهار قدردانی، توانستند شادمانی بیشتری را تجربه کنند (Ibid). در مداخلات روانشناختی بر پایه تمرین قدردانی نیز آثار و نتایج قابل توجهی گزارش شده است. کلب (۱۹۹۸)، چیک سنت میهایلی (۱۹۹۹)، شیمل (۱۹۹۷) تمرین قدردانی را به عنوان یک روش معنوی برای درمان مادی‌گرایی افراطی و احساسات منفی همراه آن، مثل حسادت، کینه و ناامیدی پیشنهاد می‌دهند. کلین (۱۹۵۷) نیز در کارهای خود مشاهده کرد که فرد قدردان از احساسات مخربی چون حرص و حسد در امان است و برعکس آن حسادت را محل پرورش ناسپاسی معرفی می‌کند. مسئله اصلی در حسادت، ناآگاهی درباره نعمت‌هایی است که فرد را احاطه کرده است (بوندر، ۱۹۹۷،

ص ۲۱۱). شوارتز (۱۹۹۷) می‌نویسد: «مرد غرغروی حسود ناسپاس، دائماً بر آنچه که ندارد تمرکز کرده و با چیزهایی که دیگران دارند یا به نظر می‌آید داشته باشند، دنیای خود را مسموم می‌کند» (شوارتز، ۱۹۹۷، ص ۱۸۴). آثاری که به لحاظ اجتماعی نیز بیان شده است به روابط میان فردی و افزایش کیفیت روابط اجتماعی اشاره دارد؛ به طور مثال، قدردانی در بهبود روابط دوستی، خانوادگی و زناشویی و روابط در بطن اجتماع تأثیر بسزایی دارد (Emmons & Shelton, 2002, p. 465).

۴-۱. قدردانی در همه شرایط

با توجه به توضیحات ارائه شده، از منظری بدبینانه، ممکن است این‌طور بیان شود که قدردانی در شرایط وفور نعمت آسان و ساده است، اما آیا می‌شود در بحبوحه فقدان و محرومیت نیز قدردان بود؟ باید گفت یکی از موقعیت‌های اساسی و تعجب‌برانگیز برای نشان دادن اهمیت اظهار قدردانی درست پس از حادثه است. اگر نگرش فرد، نگرش قدردانی باشد، ممکن است به کمک این منظر بتواند تراژدی‌ها را فرصتی برای رشد بداند. در واقع سپاسگزار بودن اینجا نه به خاطر شرایط، بلکه برای مهارت‌هایی است که از برخورد با آن تراژدی‌ها به دست می‌آیند. توانایی تشخیص نعمت‌ها در مواجهه با مصیبت، یک قدرت باشکوه انسانی است (Emmons & Shelton, 2002, p. 467). بنابراین با توجه به نگرش فرد قدردان و شاکر نسبت به وقایع سخت و بینش او برای امکان رشد و توسعه فردی، می‌توان گفت شکرگزاری اگر خصلت درونی فرد باشد، او را به تاب‌آوری شرایط و صبوری نیز رهنمون می‌کند. نکته‌ای که در ادبیات دینی، فراوان به آن توجه می‌شود.

۵-۱. روش‌های ایجاد حالت قدردانی

بنابر مقاله «بررسی اثربخشی بسته آموزشی قدردانی ایمونز بر شادی و امید به زندگی زوجین» که حاصل مطالعات آذرگون، کجباف و قمرانی (۱۳۹۷) است، روش‌هایی از ایجاد حالت قدردانی به شرح زیر معرفی شده است:

روش‌های مختلف قدردانی، شامل قدردانی کلامی، احساسی، عملی، مقطعی و پیوسته.

ایجاد اشتیاق برای خودشناسی و با توجه به شخصیت خود؛ توجه کنند که آیا فردی

قدردان هستند یا خیر.

آموزش عملی نوشتن نامه قدردانی برای کسانی که نقش مهمی در زندگی فرد داشته‌اند.

از ایشان خواسته می‌شود تا نامه‌هایی که نوشته‌اند را بخوانند و حس خود را بیان کنند. ثبت اتفاقات روزانه مبتنی بر خیر و برکت و نیز قدردانی از این امور. ارائه گزارش و بیان تجربیات و حس خود نسبت به یادداشت اتفاقات نیک و پربرکت. همان‌طور که مشاهده می‌شود، نگاه روان‌شناسی مثبت به موضوع قدردانی، با محوریت جنبه‌های آدابی و اجتماعی بسیار پررنگ است و قدردانی در ساحت روشی بر مبنای کارکردهایی چون ایجاد حس مثبت، تکرار این احساس و تعامل باکیفیت در روزمره و زندگی استوار است.

۲. شکر از منظر قرآن کریم

۲-۱. ماهیت، مفهوم و مصادیق شکر

در قرآن کریم، شکر و شکرگزاری با کلماتی نظیر: ذکر، ایمان، صبر و اخلاص در یک سیاق معنایی و با واژه‌هایی چون کفر و عذاب همنشین، اما در تضاد معنایی قرار دارد. باتوجه به آیه ۱۵۲ سوره بقره: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُون﴾، می‌توان یکی از مصادیق شکر را ذکر و یاد خدا به‌عنوان مظهر و سرچشمه نعمات دانست؛ بدین صورت که خدا را یاد کرد، شکرگزاری کرد و از کفران برحذر بود. شکر یعنی تجلی و آشکار شدن نعمت و متقابلاً کفر در معنای پوشاندن نعمت است، پس خداوند امر می‌کند شکرگزار باشید و کفر نکنید؛ به عبارتی نعمت‌ها را فراموش نکنید. همچنین در آیه ۱۴۷ سوره نساء: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَ آمَنْتُمْ وَ كَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾، همنشینی شکر با ایمان می‌تواند از مصادیق دیگر شکر باشد و همان‌گونه که ذکر که یاد خداوند است، شکر قلبی را می‌رساند، ایمان آوردن نیز شکر زبانی به جهت دیدن و درک نعمات و معرفت به خالق و ایمان آوردن به وی و تسلیم شدن در برابر او است، چراکه او است روزی‌رساننده مطلق، خیر و شر و هر آنچه در عالم هست و نیست به دست او است. پس اگر شکرگزاری کنید و ایمان آورید، دیگر عذابی برای انسان نیست. از منظر دیگر، بر

اساس درک خالق و هدف خلقت که عبودیت است، خداوند نیز از شکر انسان، شکرگزاری می کند و شاکر بودن خداوند بدین صورت است که نعمت را زیاد می کند و برای او ثوابی بسیار قرار می دهد. بنابر آیه ۱۴۴ سورة اعراف ﴿... فَقَدْ مَا آتَيْنَاكَ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾، خداوند به حضرت موسی فرمان می دهد حال که تو را به رسالت ها و سخن گفتن با خود برگزیدم، پس آنچه را به تو داده ام، دریافت کن و به کار ببند و از سیاستگران باش.

از دیگر مصداق شکر، شکر عملی است آن گونه که خداوند از پیامبر خود می‌خواهد با گرفتن دستوراتش و به کار بستن و انجام دادن آن‌ها از شکرگزاران باشد: «اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا» و این جمله که خطاب به حضرت سلیمان و سایر افراد دودمان حضرت داوود است که با سلیمان بودند، نشان می‌دهد دستور و امر خالق است که او را بندگی کنند تا شکر او را به جای آورده باشند. پس شکرگزاری علاوه بر شکر قلبی (ذکر) و شکر زبانی (ایمان)، باید با به کار بستن دستورات الهی و بندگی کردن، شکر عملی را به جا آورد که این کمال شکر مخلوق از خالق خویش است. شهید مطهری نیز مفهوم شکر را به طور کلی ظهور در رفتار می‌داند و این گونه تعریف می‌کند: «شکر یعنی حرکت و عمل، به کار انداختن نعمت در مسیری که خداوند این نعمت را برای آن آفریده است» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۳، ص ۳۶۲).

همنشینی واژهٔ شکر با صبر در سوره‌ها و آیه‌های ۵ ابراهیم، ۳۱ لقمان، ۱۹ سبأ، ۲۳ شوری، به صورت صفت مبالغه از هر دو ریشه و به شکل «شکور» و «صبار» به معنای بسیار شکرگزار و بسیار صبور جالب توجه است. با کمی دقت در این آیات می‌توان متوجه شد یکی دیگر از مصادیق شکر، صبر در برابر خالق است و همان‌طور که با رسیدن نعمت، انسان خوشحال شده و باید یاد نعمت‌دهنده را متذکر شود، با رسیدن نعمت نیز نباید جزع و فزع داشته باشد و به علم و حکمت خالق خود صبور باشد و گلایه نکند و این صبوری در نعمت عین شکر در نعمت است. مفسرین نیز در تفسیر این آیات انسان را از این دو حال خارج نمی‌دانند: حال ضراء و سراء (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۸۹). اگر انسان در حال شدت و ضراء بی‌تابی نکند و به امید حکمت و رحمت پروردگار حلم بورزد، از صابران است و اگر در حال نعمت و سراء، قدردان و شکرگزار باشد، از شاکران

خواهد بود. آلوسی در تفسیر روح المعانی از ترکیب «صبار و شکور»، به انسان مؤمن تعبیر کرده است، چراکه فقط مؤمنان می‌توانند با تکیه بر حکمت خدای تعالی بسیار صبوری کرده و با ظاهر شدن نعمات بسیار شاکر باشند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲۱، ص ۱۰۵).

مصادیق دیگر و عالی شکر که با تأمل در آیات ۱۷ سورة اعراف و ۴۰ سورة حجر به دست می‌آید، به شرح زیر است: در بیان داستان شیطان و پس از سجده نکردن او به انسان، ابلیس سوگند می‌خورد انسان را به هر نحوی گمراه کند و در انتها، دو قول می‌آورد: «وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» و «إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ». از تناظر دو آیه یادشده، این نکته استفاده می‌شود که مراد از «شاکرین» همان «مخلصین» به فتح لام است. مخلصین افرادی‌اند که برای خداوند خالص شده‌اند و تماماً با یاد و ذکر پروردگار پر شده و در این راه همه چیز و حتی خودشان را فراموش کرده‌اند و شاکرین نیز کسانی‌اند که شکر نعمت‌های خداوند، ذکر دائمی آن‌ها شده است و در هر حالی که باشند و به هر نعمتی که برخورد کنند، شکر خداوند را به جا می‌آورند. واضح و مبرهن است که این افراد به چیزی از سمت خود و دیگران برخورد نمی‌کنند، مگر این که خداوند و نعمت‌های او را قبل از آن، در حال و پس از آن حس می‌کنند. نتیجه این که هرگاه مومن، حق معنای شکر را به جا آورد، به معنای مخلص نزدیک می‌شود. ذکر این نکته نیز لازم است که شکر حقیقی ملازم اخلاص در عبودیت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۸). امام خمینی نیز در بیان حقیقت شکر این گونه می‌نویسد: «حصول حقیقت در شکر حق، این است که بدانیم خدای تعالی هرچه بخواهد، اختیار و اراده کند خلق می‌کند و از شریک در تصرف منزّه است پس هرگاه این حقیقت به قلب رسید، شکر از حق حقیقت می‌یابد و به اعضاء و اعمال سرایت می‌کند» (خمینی، ۱۳۸۷، ص ۷۱۴). این تعبیر به روشنی ارتباط میان شکر و اخلاص در عمل را نشان می‌دهد.

۲-۲. جنبه‌های شکر

شکر در قرآن از یک سو به رشد و کمال فردی بشر و تعالی روح او ناظر است و از سوی دیگر، جهتی اجتماعی دارد. همان‌طور که در بحث روانشناختی به اهمیت شکرگزاری از دید اجتماعی اشاره شد که باعث تشویق، تحریک و ادامه‌دار شدن رفتارهای پسندیده و

اخلاقی می‌شود، در سنت الهی نیز وقتی نعمت‌ها اظهار شوند، تدوام می‌یابند و مردم و جامعه بهتر می‌توانند از آن‌ها بهره‌جویند. نکته حائز اهمیت این است که نعمت‌ها در سطح اجتماع، نه به‌عنوان برتری جویی، بلکه به شکل شکرگزاری از خدمات دیگران و تشویق به خدمت‌رسانی بیشتر و بهتر در جامعه اظهار می‌شوند. در آیه ۱۱۲ سوره نحل این حقیقت به‌نوعی تصویر شده است. این آیه درصدد بیان این حقیقت است که مهم‌ترین عامل رشد و گسترش تمدن‌ها در یک جامعه، توجه به نعمات و شکرگزاری از آن‌هاست: ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ...﴾. با توجه به مفهوم آیه، جامعه‌ای که در مسیر تکامل حرکت کند و از نعمت‌ها سپاسگزاری کند، خداوند نیز این جامعه را از یاری خود بهره‌مند می‌سازد و انواع نعمت‌ها از امنیت، آرامش و رفاه را برای آن به ارمغان می‌آورد. در مقابل، وقتی صفت شکر در برابر نعمت‌ها به کفر و ناسپاسی در برابر نعمات تبدیل شود، نعمت امنیت و آرامش به ترس و اضطراب و نعمت رفاه به گرسنگی تبدیل می‌شود: ﴿فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾. جالب است که به تعبیر قرآن، این اتفاق به‌خاطر کاری است که خود انسان انجام می‌دهد: ﴿بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ و آنچه به قرینه سیاق درونی آیه، انسان انجام داده، عبور از سپاسگزاری به ناسپاسی در برابر نعمت‌هاست که از تعبیر «فاء + کفر» این انتقال به دست می‌آید.

آیات ۱۵ و ۱۶ سوره سبأ نیز اشاره دارد به کفران نعمت از سوی قوم، در حالی که این قوم از انواع نعمات، مانند محیط زیست پاک و زیبا، سرزمین حاصل‌خیز و آب فراوان بهره‌داشتند: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَ شِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَ رَبٌّ غَفُورٌ﴾، اما کفرانشان سبب شد تا دچار بحران شوند و تمام دارایی خود را در نتیجه سیل از دست دهند و تنها زمینی بی‌برکت و بی‌حاصل برایشان باقی بماند: ﴿فَاعْرَضُوا فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَ بَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِیْ اَکْلِ حَمْطٍ وَ اَثَلٍ وَ شِئٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾. در مجموع می‌توان گفت اجتماعی که افراد آن به نعمت‌های خود توجه کنند، برکات و نصرت الهی را همراه خود خواهند دید و پیشرفت می‌کند. این روحیه شکرگزاری باعث تداوم چرخه تلاش، پیشرفت و شکوفایی جامعه می‌شود و طبعاً اقتصاد جامعه نیز رو به بهبود خواهد رفت. در مقابل ناسپاسی در برابر نعمت‌ها و امکانات

درون اجتماعی، باعث خواهد شد که چنین اجتماعی، رنج فقر و سختی را بر خود ببیند و این جزا و کیفر نتیجه مستقیم ناسپاسی آنان است: ﴿ذَلِكْ جَزَاؤُهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ (سبا/۱۷).

۳-۲. آثار شکر

آثار شکرگزاری در قرآن با کلیدواژه «شکر»، به ترتیب در آیات ۱۴۴ و ۱۴۵ آل عمران، ۱۴۷ نساء، ۵۳ انعام، ۷ ابراهیم، ۱۲۱ نحل و ۳۵ سورة قمر به وضوح بیان شده است.

۳-۲-۱. شکر به عنوان هدایتی از جانب پروردگار

در آیه ۱۴۷ نساء می‌فرماید: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَ آمَنْتُمْ وَ كَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾. با توجه به تقدیم فعل شکر بر ایمان می‌توان گفت یکی از آثار شکر که خداوند در بندگانش نهاده و به آن رهنمون می‌شود، هدایتی از جانب او است. چنان که گذشت، یکی از مفاهیم شکر، شکر قلبی و یادآوری منعم است، بنابراین هرگاه انسان با دیدن نعمت به معرفت منعم برسد و آن را یادآور شود و در قلب و جان بسپارد، خداوند رحمان نیز او را به گفتن کلمه «لا اله الا الله» هدایت می‌کند و این همان شکر زبانی و اظهار ایمان است که در بخش مفهوم و مصادیق بیان آن گذشت. همچنان که خداوند رحمان آیه را با ذکر شاکر بودن و عالم بودن خود به پایان می‌رساند و این تعبیر نشان توجه و علم خداوند است، به آنچه در قلب بنده می‌گذرد؛ به بیانی دیگر پروردگار می‌داند بنده‌اش به نعمات او حواسش هست، پس او را به ایمان هدایت می‌کند و از ذکر و شکر او تشکر می‌کند و این نهایت لطف رب الارباب است. در همین آیه، مقدم بر هر آنچه گفته شد، خداوند عذاب را از بنده شاکر و بایمانش دور می‌خواند. از تعبیر آیه این گونه برمی‌آید که اصلاً عذاب برای شاکران تعریف نشده است و اینان بنابر شکر و حکمت پروردگارشان، در سایه لطف و رحمت او به بندگی خداوند مشغول‌اند.

همچنین در آیه ۱۲۱ نحل: ﴿شَاكِرًا لِأَنْعَمِهِ اجْتَبَاءً وَ هَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، حضرت ابراهیم(ع) که بنده شکرگزار خداوند است، از سوی او برگزیده و به راه راست هدایت می‌شود. این آیه نیز نسبت و رابطه میان شکر و هدایت را به روشنی نشان می‌دهد.

۲-۳-۲. شکر و کرامت و عزت

خداوند در آیه ۵۳ انعام می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾. این آیه سخن کافرانی از طبقات اجتماعی بالا و بهره‌مند از ثروت، خطاب به مؤمنین اطراف رسول‌الله (ص)، از طبقات پایین‌تر است. در این آیه به استهزای مؤمنان توسط کافران اشاره شده است که گفتند آیا خداوند بر آنان (مؤمنان تهیدست) از میان ما (کافران ثروتمند) منت می‌گذارد؟ پاسخ آن است که آری! کرامت و عزت همواره همراه شکرگزارانی است که به شکرانه نعمات الهی به خداوند ایمان آوردند و خداوند نیز آنان را عزیز می‌دارد و به احوال آن‌ها آگاه و داناست. روشن است ثروتمندان مرفه اما کافر، در مقابل مؤمنان تهیدست اما شاکر، در پیشگاه خداوند عزت و اعتباری ندارند و خداوند به احوال شکرگزاران واقعی خود آگاه است.

۲-۳-۳. شکر و فراوانی نعمت

در آیه ۷ سوره ابراهیم: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾، خداوند صراحتاً نتیجه شکرگزاری را فراوانی و فرونی نعمت معرفی می‌کند.

۲-۳-۴. شکر و نجات

در آیه ۳۵ سوره قمر: ﴿نِعْمَةٌ مِنْ عِنْدِنَا كَذَلِكَ نُجْزِي مَنْ شَكَرَ﴾، بعد از بیان عذابی که خداوند بر قوم لوط مسلط می‌کند، در عین حال حضرت لوط و خانواده‌اش را سحرگاه نجات می‌دهد، نجات ایشان را خود یک نعمت به پاداش شاکر بودنشان می‌داند. با توجه به قرینه سیاق ارتباط میان شکر و نجات در آیه مورد بحث روشن است.

۲-۳-۵. شکر و پاداش وصف ناپذیر الهی

در آیات ۱۴۴ و ۱۴۵ سوره آل عمران خداوند آن دسته از مسلمانان را که در جنگ احد پس از شایعه کشته شدن رسول‌الله (ص) دست از قتال کشیدند توبیخ می‌کند، ولی آیات را با بیانی استثنائگونه از این گروه و خطاب به شکرگزاران حقیقی به پایان می‌رساند: ﴿وَ سَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾، ﴿وَ سَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾. در اینجا ابتدا باید به ذکر این نکته پرداخته شود که تعبیر به فعل با تعبیر به صفت فرق دارد. تعبیر به فعل بر بیش از صدور آن فعل از فاعلش دلالت ندارد (مثلاً وقتی می‌گوییم: فلانی بخشش کرد، تنها دلالت دارد بر این که

یک بار و یا دو بار این عمل از او سر زد)، برخلاف صفت که علاوه بر «صدور»، بر «استقرار» و دوام آن نیز دلالت دارد، (وقتی می‌گوییم فلانی بخشنده است، معنایش این است: عمل بخشش، عمل همیشگی او است) و می‌فهماند این معنای وصفی برای او ملکه‌ای شده است که هرگز از او جدا نمی‌شود، پس فرق است بین کلمات آن‌ها که «شرک ورزیدند» و آن‌ها که «صبر کردند» و آن‌ها که «ظلم کردند» و آن‌ها که «تعدی نمودند»، با کلمات «المشرکین»، «الصابرین»، «الظالمین»، «لمعتدین» که دسته اول تنها دلالت دارد بر این که کارها از آنان سر زده، ولی دسته دوم دلالت دارد بر این که این کارها صدورش عادت و صفت همیشگی آنان شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۷)، پس کلمه «شاکرین» در جمله مورد بحث به معنای کسانی است که در باطن دارای صفت شکر هستند و شکر به عنوان یک فضیلت در آنان استقرار یافته است؛ یعنی صفت «شکر» ثابت و ملازم آنان بود. همچنین نام شاکرین در هیچ جای قرآن بر احدی به عنوان توصیف اطلاق نشده است، به جز این دو مورد» یعنی آیه «وَ مَا مُحَمَّدٌ...» و آیه «وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ...»، و در هیچ یک از این دو مورد نیز سخنی از پاداش شاکرین به میان نیامده که چیست و این برای بیان این نکته است که پاداش این افراد به قدری عظیم و نفیس است که اصلاً در بیان نمی‌گنجد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۹). روشن است که این دو آیه از سطحی از شکر سخن می‌گویند که در میان صفات و شخصیت انسان، ملکه شده و در حساس‌ترین شرایط، یعنی از دست دادن رهبر امت (ص) کارکرد خود را از دست نمی‌دهد. در اینجا شکر چیزی بیشتر از یک صفت رفتاری است و به نوعی ایمانِ راسخ قلبی شبیه است که از آن تعبیر به «ملکه شکر» می‌کنیم. این نوع شکر، اگرچه در ابتدا، در عمل انسان و به عنوان صفت اخلاقی نمود یافته، در اثر تکرار و مداومت به ملکه‌ای تبدیل شده است که خود منشأ عمل است و می‌توان آن را فضیلت باطنی و قلبی دانست. پرواضح است نوع و جنس عمل در هر دو سطح یادشده از شکر متفاوت است؛ نوع صفتی شکر که صرفاً در کنش‌های اخلاقی انسان وجود دارد و نوع فضیلتی شکر که در کنش‌های هویتی انسان خود را نشان می‌دهد. نوع اخیر شکر که به تصریح علامه طباطبایی در دو آیه ۱۴۴ و ۱۴۵ سورة آل عمران مراد است، پاداشی وصف‌ناپذیر دارد.

۶-۳-۲. ذکر و آرامش و اطمینان قلبی

آثاری که پیش از این بیان شد، برگرفته از آیات متضمن واژه «شکر» بود، اما با توجه به بخش مفاهیم و مصادیق شکر، می‌توانیم آثار شکرگزاری را در ذیل آیاتی که مصادیق شکر در آن‌ها به کار رفته نیز پیگیری کرد، چنان که یکی از مصادیق شکر، ذکر است و می‌توان با توجه به آیات ذکر، آثاری را در این خصوص برشمرد، از جمله این که در آیه ۲۸ سوره رعد: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾، خداوند برای کسانی که پس از اظهار یاد او و یاد نعمات او، اقرار به ایمان کردند و شکر نعمات را در مرحله‌ای بالاتر هویدا ساخته‌اند، نوید آرامش و اطمینان قلبی می‌دهد و آگاه می‌سازد که این آرامش از جنسی الهی است که تنها با شکر قلبی، یعنی ذکر و یاد خالق نعمات تحقق می‌یابد. به تعبیر دیگر، این حالت آرامش قلبی، در نگاهی دقیق‌تر، بر اثر شکر قلبی محقق شده است.

۴-۲. شکر در همه شرایط

در بخش ماهیت شکر از منظر قرآن یکی از مصادیق شکر را بر طبق همنشینی و تکرار آن در چهار مورد از آیات شریفه قرآن، صبر معرفی کردیم. همان‌طور که اشاره شد انسان بر دو حال است: یا در آسایش و نعمت و یا در حال سختی و نعمت. در مواقع وفور نعمت و آسایش، فرد باید به توصیه قرآن شکرگزاری کند و از این فرصت‌ها برای رشد و پیشرفت خود استفاده کند و شکر را خصلتی درونی سازد تا در ضمیر و جاننش نقش ببندد. چنین شخصی در هنگام وقوع حوادث نیز می‌تواند شرایط سخت را تاب بیاورد و صبر پیشه کند. بنابراین قرآن، شکرگزار واقعی را صبور در همه شرایط می‌داند و تلازم صبر و شکر در تعبیر: «صبار شکور» از همین جهت است.

۵-۲. روش‌های ایجاد حالت شکرگزاری

خداوند در قرآن کریم ایجاد حالت شکرگزاری را بر پایه شناخت و ذکر توصیف می‌کند. بر این اساس می‌توان روش‌هایی از ایجاد حالت شکرگزاری را در قرآن کریم مطرح کرد که این روش‌ها بر طبق شاکله ایمانی (شناخت خداوند و یاد او) از ارزش‌های اساسی پارادایم دینی می‌باشد، به طوری که در درجه اول به عنوان صفت فرد مطرح شود و پس از

نهادینه شدن و حفظ و تداوم آن‌ها، برای نفس وی ملکه شده، تبدیل به فضیلت می‌شود.

۱-۵-۲. روش‌های قلبی و زبانی

آنچه در قرآن کریم و در دین مبین اسلام حائز اهمیت است سیر و مراتب صورت گرفتن اعمال است. خداوند در قرآن کریم نیز با نزول تدریجی آیات و پس از کسب آمادگی مردمان عصر نزول، مباحث شریعت و احکام دین را توسط پیامبر اکرم (ص) تبیین می‌کرد. روش ایجاد حالت شکرگزاری در قرآن کریم نیز از این اصل مستثنی نیست. آنچه که خداوند برای بنده‌اش می‌خواهد و از وی می‌طلبد، به یاد آوردن نعمت در ضمیر جان او و سپس بازگو کردن نعمت‌ها و شکرگزاری از خالق آن‌هاست.

۲-۵-۲. روش‌های عبادی و عملی

پس از به یاد آوردن و اقرار زبانی، خداوند با امر به عبادت و انجام کارهای عبادی، بندگان را به کسب صفات و در درجات بالاتر و فضیلت‌های برتر رهنمون می‌کند؛ در واقع عبادت، در یک ساحت روش شکرگزاری در برابر خالق است و این شکرگزاری عذاب را دور می‌کند: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾ (نساء/۱۴۷) و در ساحتی دیگر، نتیجه و مقصد عبادت، از سپاسگزاران بودن است: ﴿بَلِ اللَّهُ فَاغْبُذْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (زمر/۶۶). این حالت زمانی است که شکرگزاری ملکه درونی شخص مؤمن شده است. توضیح این که پرستش خداوند، اطاعت از فرمان‌های وحیانی و اجرای آن‌ها در مسیر تثبیت و تعمیق ایمان، مصداق روش عملی شکرگزاری در پرتو کارکردگرایی قرآن و تداوم آن در درجات بالاتر به شکلی که خداوند امر می‌کند: «وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» و تبدیل‌شان به ملکاتی که از شئونات نفس به شمار می‌روند، در پرتو بنیادگرایی قرآن کریم قرار می‌گیرند.

۳. مقایسه شکر و قدردانی از منظر روان‌شناسی مثبت‌گرا و قرآن

۱-۳-۳. اشتراکات

در روان‌شناسی مثبت‌گرا مطالعه بنیادین برای بررسی جنبه‌های مثبت زندگی بر روی سه شاخه صورت می‌گیرد: هیجانات، خصوصیات و نهادها. قدردانی و شکرگزاری در بخش هیجانات معطوف به گذشته به این شکل بیان شده که فرد اگر از گذشته خود رضایت

داشته باشد، این رضایت سبب خشنودی و خشنودی سبب آرامش وی می‌شود، اما رضایت با نگاهی قدرشناسانه نسبت به حوادث گذشته پدید می‌آید. روشن است که تغییر نگاه انسان به رویدادهای گذشته، درک کردن جنبه‌های مثبت زندگی، بخشیدن و رد شدن از جنبه‌های منفی و در آخر شکرگزار بودن بابت وجود خاطرات و لحظات مثبت، رضایت‌مندی را در فرد تقویت می‌کند.

در بخش خصوصیات نیز قدرشناسی به‌عنوان یک قابلیت تقسیم‌بندی شده از فضیلت‌های جهانی شش‌گانه معرفی شد و این اهمیت که خشنودی حاصل از قابلیت‌ها، ماندگارتر از لذت‌های زودگذرند که دوامی ندارند. بنابراین با تقویت آن‌ها، خشنودی مؤثرتر خواهد بود و این خشنودی نیز ما را به آرامش می‌رساند. ضمن این که فضیلت‌ها، خود به‌نوعی احساس ارزشمندی ایجاد می‌کنند و عزت نفس را شکوفا می‌کنند و همچنین می‌توانند موجبات رسیدن به امنیت و سلامت روانی را نیز برای فرد فراهم کنند. بنابراین روان‌شناسی مثبت برای قدردانی آثار ارزشمندی چون خشنودی، آرامش و عزت نفس را برای انسان برمی‌شمارد و به لحاظ عاطفی نیز از ایجاد احساسات مخربی چون حرص، حسد و کینه جلوگیری می‌کند. از منظر اجتماعی قدرشناسی ما را به ارتقای کیفیت و دوام روابط میان فردی راهنمایی می‌کند و می‌تواند خصلتی نجات‌بخش در همه شرایط، بالأخص ظهور حوادث باشد.

نسبت به قرآن مجید، از دو نوع شکر سخن گفته شد: نوع صفتی شکر و نوع فضیلتی شکر. همچنین به گونه‌های قلبی، زبانی و عملی شکر اشاره شد. مصادیقی نیز برای شکرگزاری از قرآن کریم استخراج شد که عبارت‌اند از: ذکر، ایمان، عمل، صبر و اخلاص. با از نظر گذراندن این مصادیق و تفاسیری که از آن‌ها گذشت، می‌توان در نگاهی اولیه و در بعد مادی اشتراکاتی در مقوله شکرگزاری میان دو بحث قرآن و روان‌شناسی مثبت‌گرا مطرح کرد، اما باید توجه داشت این تطبیق صرفاً مطابقتی ظاهری و سطحی است که در ذیل مواردی اشاره می‌شود:

یک. برای شکرگزاری در روان‌شناسی مثبت‌گرا شناخت منعم برای تشکر از اوست و در کلام قرآنی نیز اولین و مهم‌ترین گام شکرگزاری شناخت منعم، ذکر و یاد اوست. دو. هم در روان‌شناسی و هم در قرآن، قدردانی و شکر برای پیش‌برد کیفیت زندگی

مطلوب فردی و اجتماعی انسان، ضروری است و هر دو حوزه، بر رشد و تقویت روحیه شکرگزاری یا قدردانی، چه درون فردی و چه به صورت جمعی تأکید می‌کنند. سه. در زمینه آثار شکر و قدردانی نیز می‌توان مشابیه‌هایی در بعد مادی دریافت کرد؛ روان‌شناسی مثبت‌گرا قدردانی را هیجانی می‌داند که در نهایت باعث ایجاد آرامش روانی شده و فضیلتی که می‌تواند عزت نفس را افزایش دهد؛ همان‌طور که قرآن با معرفی یکی از مصادیق شکرگزاری تحت عنوان ذکر (شکر قلبی) انسان را به آرامش دعوت کرده و او را با تقویت همین روحیه شکرگزاری از عزت نفس بهره‌مند می‌کند. چهار. مؤلفه و مصداق صبر از دیگر اشتراکات دو حوزه است که هم قرآن و هم روان‌شناسی، سپاسگزاری را به شرطی که درونی شده باشد، در مواقع سختی، نجات‌بخش می‌دانند.

۲-۳. افتراقات

یک. نگاه قرآن در موضوع شکر، نگاه بنیادگرا است، برخلاف نگاه روان‌شناسی مثبت که نگاه کارکردگرایانه دارد؛^۱ البته این نکته بدین معنا نیست که قرآن یا روان‌شناسی مثبت از صورت مقابل خود، کارکردگرایی یا بنیادگرایی به کلی تهی باشند، اما در مورد شکر نسبت به قرآن، نوعی نگاه کارکردگرایانه خاص هم دیده می‌شود؛ بدین تفصیل که در شکر صفتی غالباً عنصر کارکردگرایی و در شکر فضیلتی غالباً عنصر بنیادگرایی قابل ملاحظه است؛ برخلاف قدردانی در روان‌شناسی مثبت که با توجه به این که بیشتر به جنبه

۱. بنیادگرایی و کارکردگرایی: کلمه بنیادگرایی مشتق از کلمه Fundamentum و به معنای شالوده و اساس است (هیوود، ۱۳۷۹، ص ۴۹۵). این واژه در زبان عربی نیز (الاصولیه) و به معنای بازگشت به مبانی و اصول است. منظور از نگاه بنیادگرایی در قرآن، توجه به مفاهیم و معانی اصیل و حیانی است که خداوند در قرآن تشریح کرده (بنیاد خودساخته) و از انسان می‌خواهد زندگی مادی و معنوی خود را بر طبق این اصول و بنیادها بنا کند، اصولی مانند شناخت و ایمان به خدا (توحید)، ایمان به آخرت (معاد). کارکردگرایی نیز یعنی این مفاهیم، و به طور کلی هر مفهومی که در هر حوزه‌ای ادعایی داشته باشد را در وهله عمل بررسی کند و حد و اندازه کارکرد و کاربرد آن را تبیین و مشخص نماید. بنابراین وقتی گفته می‌شود نگاه کلام الله مجید در موضوع شکر بنیادگراست؛ یعنی مفهوم شکر در بطن مفاهیم و حیانی چون ایمان معنی‌دار می‌شود، در صورتی که در روان‌شناسی مثبت‌گرا بطن و بستری برای مفهوم بخشیدن به قدردانی وجود ندارد و قدردانی در این حوزه دارای معنای مشخص و واحدی است.

آداب و رفتار اجتماعی ناظر است، به کارکردگرایی محض نزدیک‌تر است. از این حالت که توأمانی بنیادگرایی با کارکردگرایی قرآنی در موضوع شکر را تصویر می‌کند، به «کارکردگرایی مبتنی بر بنیادی خودساخته» تعبیر می‌کنیم، بنابراین شکر کارکردگرایانه در قرآن علی‌رغم مشابهت‌های ظاهری با قدردانی کارکردگرایانه در روان‌شناسی مثبت، تفاوت ماهیتی دارد.

کارکردگرایی مبتنی بر بنیادی خودساخته قرآنی در موضوع شکر بدین معناست که خداوند از شکر در عمل و نتایج تاثیرگذار آن در زندگی مادی و معنوی سخن می‌گوید، درست مانند روان‌شناسی مثبت، با این تفاوت که در قرآن تمام این کارکردها، به‌ویژه کاربردهای ناظر به بعد معنوی زندگی بشر، مانند نجات از عذاب، با نور همان مفاهیم بنیادین شکوفا می‌شوند. قرآن کریم نگاهی عمیق‌تر و بنیادین برای شکرگزاری قائل است و می‌خواهد انسان بتواند شکر را به منصه ظهور برساند و تنها به زبان آوردن و اظهار آن را کافی نمی‌داند؛ یعنی شکر از یک سو لازم است که در قلب بنشیند و از سوی دیگر در عمل ظهور یابد، در عین حال که با زبان ابراز می‌شود و به نظر می‌رسد قرآن فراتر از آن، از شکر فضیلتی با پاداش و اجرایی بی‌پایان می‌سازد و آثاری از آن را نام می‌برد که تنها در بعد مادی با نگاهی کارکردگرایانه و اجتماعی قابل فهم نباشد. همچنین ناظر به بعد معنوی شکرگزاری در قرآن نیز، باید در نظر داشت قرآن کریم آن را پررنگ‌تر و پراهمیت‌تر دنبال می‌کند. آثاری چون هدایت، در امان ماندن از عذاب و رسیدن به نجات از جمله مواردی است که ناظر به بعد معنوی است. نکته اصلی افتراق این است که قرآن شکر را معنوی و فضیلتی ملکه و نهادینه شده در انسان می‌داند؛ برخلاف قدردانی در نگاه روان‌شناسی مثبت که بیشتر جنبه آدابی و کارکردگرایانه دارد.

به طور مثال ناظر به وجه بنیادگرایی، پیش‌تر گفته شد یکی از مصادیق شکر ایمان است: ﴿مَّا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ (نساء/۱۴۷). ایمان مسئله محوری عبودیت در مسیر قرب الی‌الله است و اصل و شاکله انسانی است که تحت نظر ربوبیت پروردگار در راه طاعت و اطاعت گام برمی‌دارد. حال این شاکله چگونه شکل می‌گیرد؟ با توجه به آیه شریفه و تقدم شکرگزاری بر ایمان، می‌توان اذعان کرد این مفهوم بنیادین (ایمان) خود در سایه یک مفهوم کارکردی چون شکرگزاری شکل

می‌گیرد، بنابراین شکر اگرچه در یک سطح جنبه مقدمه برای ایمان دارد، اما با ملکه شدن و ترکیب آن با ایمان، به یک مفهوم بنیادین عمیق تبدیل می‌شود که شاکله ایمانی را ایجاد کرده است. بنابراین شکرگزاری در قرآن کریم مبتنی بر بنیادگرایی و کارکردگرایی دوسویه است؛ به بیانی دیگر بطنی است که خود از شکرگزاری‌های توصیه‌شده، عمق می‌گیرد و همچنین عملی است که بر اساسی بنیادین استوار می‌شود. شکرگزاری‌های توصیه‌شده در قرآن نیز بر همین اساس و هدف بنیادین است تا شاکله ایمانی را شکل دهد و ریشه آن را عمیق گرداند، به‌عنوان مثال خداوند در آیه شریفه ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ (اسراء/۱۹) صرف تلاش‌هایی را مشکور می‌داند و از آن‌ها شکرگزاری می‌کند که معطوف به یکی دیگر از مفاهیم بنیادین قرآنی یعنی آخرت باشند. همچنین آیاتی که شکر در آن‌ها همنشین مفاهیمی چون ذکر، صبر و شکرگزاری عملی شده، اگرچه به وجه کارکردگرایی شکر در قرآن ناظر است، با توجه به نکات ذکرشده به وجه بنیادگرایی شکر نیز مرتبط است.

در مقابل، مؤلفه قدردانی روان‌شناسی مثبت، همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، بر این مفاهیم بنیادین تکیه ندارد و تنها کارکردهایی را برای رسیدن به احوالاتی باکیفیت‌تر برای زندگی بهتر مطرح می‌کند. بنابراین می‌توان دریافت علی‌رغم مشابهت‌های ظاهری، مفهوم شکر در قرآن کریم و روان‌شناسی مثبت‌گرا تفاوت ماهیتی دارند.

دو. همان‌طور که اشاره شد نگاه قرآن به شکر، بیشتر فضیلتی است و نگاه روان‌شناسی مثبت به قدردانی، بیشتر هیجانی است (Emmons, 2002, p. 462) که البته ممکن است به رویکرد بنیادگرایی و کارکردگرایی هر یک از دو حوزه مرتبط باشد. البته قرآن در خصوص موضوع شکر کارکردگرایی خاص خود را دارد که کشف نگاه هیجانی قرآن به موضوع شکر و تبیین آن مبتنی بر بنیادگرایی خودساخته لازم و ضروری است. با توجه به آیات درمی‌یابیم در قرآن کریم خداوند صراحتاً به بعد هیجانی شکرگزاری در انسان اشاره می‌کند. در بسیاری از آیات خداوند به ذکر نعمت‌های مادی و در دسترس تمامی بندگان می‌پردازد، به‌عنوان مثال در آیه شریفه ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا لِنِعْمَتِ اللَّهِ إِنَّ كُنُتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (نحل/۱۱۴) خداوند از بندگان می‌خواهد از رزق و روزی‌های حلال و پاکیزه بخورند و بلافاصله پس از آن، شکرگزاری این نعمت‌ها را به جا

آوردند. در اینجا منظور از هیجان همان احساسی است که پاسخ به یک موقعیت است که مؤلفه‌های فیزیولوژیکی، شناختی و رفتاری دارد (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸، ص ۳۴۰). در آیه مورد اشاره (نحل/۱۱۴)، پس از استفاده از رزق حلال و پاک الهی، به شکر و سپاسگزاری در برابر نعمت‌ها امر شده است؛ گویا بندگان در همان لحظه استفاده از نعمت‌های پاک و حلال، بابت نعمت و از صاحب نعمت سپاسگزاری می‌کنند. در مقابل، در روان‌شناسی مثبت‌گرا، این هیجان از نوع هیجانات معطوف به زمان حال و از جنس لذت‌های زودگذر و تمام‌شدنی است. بنابراین از نگاه قرآن، قدردانی در صورت هیجانی که تنها در لحظه و در پاسخ به موقعیت اتفاق می‌افتد، باید به فضیلتی نهادینه‌شده در انسان تبدیل شود که در نتیجه آن بنده بتواند نه تنها در زمان پاسخ به یک موقعیت، بلکه در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها مکرر شکر را به جا آورد. حال با توجه به ادامه آیه، شرط پذیرفته شدن این شکرگزاری هیجانی، شناخت منعم، ایمان و پرستش او است؛ یعنی این هیجان نیز باید به مفاهیم بنیادین قرآن بازگشت کند، درست مانند وجه کارکردگرایی شکرگزاری در قرآن که بر اساس بنیادگرایی تبیین شد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت قرآن کریم نیز حالت هیجانی شکرگزاری را تأیید می‌کند، اما آن را مبتنی بر بنیادگرایی خودساخته خود می‌داند؛ همان بنیادی که شکر را مقدمه ایمان و تشکیل و تحکیم شاکله ایمانی معرفی می‌کند.

گفتنی است در روان‌شناسی مثبت، قدردانی بر مبنای اصول انسان‌ساز تعریف می‌شود که خود ریشه در نوعی کارکردگرایی اجتماعی دارد، اما بنیادگرایی در قرآن، بر آمده از وحی و منتسب به دین است که با مفاهیمی چون خدا، ایمان و ... مرتبط است و اساسا هرگاه از کارکردها در فضای دین یاد می‌شود، کارکردگرایی مرتبط به همین مفاهیم بنیادین است. همین نکته، تفاوت اساسی بنیادگرایی دینی با بنیادگرایی علمی به طور مطلق است. سه. شکر و آرامش در قرآن و روان‌شناسی مثبت‌گرا: در این قسمت برای درک و بررسی بهتر ارتباط واژگان در دو حیطه، بهتر است آرامش به طور کلی تعریف شود. آرامش در لغت به معنی حالت نفسانی است که همراه با آسودگی و ثبات باشد و در اصطلاح مقابل اضطراب و دلهره به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۸). همچنین تبیین تفاوت آرامش و آسایش نیز حائز اهمیت است. آسایش به معنای آسانی، استراحت، آسودگی و در مقابل رنج است. حالتی که فرد در آن از رفاه مادی برخوردار است یا از

رنج، نگرانی و دغدغه فارغ است (اشرف صادقی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۵۳). پس با دقت در معانی این لغات می‌توان دریافت آرامش حالتی قلبی و صفتی روحی روانی است که قابل رؤیت نیست، اما آسایش مربوط به عوامل خارجی و ناظر به شرایط و محیط زندگی انسان است. نکته مهم دیگر در شناخت آرامش توجه به چندبعدی بودن انسان است. بشر برای رسیدن به آرامش کامل باید هم بعد مادی - جسمانی و هم بعد معنوی - روحانی خود را در نظر بگیرد. در قرآن کریم نیز توجه به هر دو بعد و پاسخ دادن به نیازهای آن از ضروریات زندگی معرفی شده و همچنین از تعابیر مختلفی برای آرامش استفاده کرده است. یکی از این تعابیر، تعبیر اطمینان قلب در آیه ۲۸ سوره رعد می‌باشد: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾. در بخش آثار شکرگزاری با استفاده از این آیه و مصداق ذکر، یکی از آثار شمرده شده در نتیجه ذکر و شکرگزاری، آرامش و اطمینان قلبی بررسی شد، اما لازم است در بررسی عمیق‌تر، بدانیم این آرامش برآمده از شکرگزاری در قرآن کریم، بر چه مؤلفه‌های دیگری نیز مبتنی است. در سوره مبارکه فتح می‌خوانیم: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُذْذَبُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ﴾ (فتح / ۴). اولین و پررنگ‌ترین نکته‌ای که آیه به آن اشاره دارد، این است که ایمان، مقدمه آرامش روانی است. از آنجا که شکرگزاری را در باب شناخت منعم، مقدمه ایمان دانستیم و به دنبال آن یافتیم ایمان خود مقدمه آرامش است، پس می‌توان از این طریق نیز به رابطه شکرگزاری و آرامش رسید. آرامشی که مسبوق به ایمان باشد و ایمانی که به دنبال شناخت منعم، ذکر اوصاف و نعمات او در بنده شکل می‌گیرد. از دیگر عوامل آرامش در قرآن، توکل است. با توجه به آیه ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (طلاق / ۳)، توکل به معنی وکیل گرفتن و واگذاری کارها به وکیل است. قدرت و آگاهی، از جمله مهم‌ترین شرایط اساسی کسی است که می‌تواند پناهگاه واقعی و مطمئن انسان بوده و وکالت بی‌قید و شرط او را بر عهده گیرد، چنان که در مجموعه آیات متضمن بحث توکل، صفاتی که گویای قدرت و تسلط خداوند بر جهان هستی و مخلوقات است، در کنار صفات مربوط به علم فراگیر خداوند، مجموعاً ۶۰ درصد کل صفات مطرح شده در آیات توکل است (سعیدی حسینی؛ فتاحی‌زاده؛ عترت‌دوست، ۱۴۰۱، ص ۱۶۹). در مجمع البحرین آمده است: «بنده برای رسیدن به آرزوهای خود از همه

قطع امید کند و تنها به خداوند امید ببندد و همه حوائجش را تنها از او بخواهد» (طریحی، ۱۳۶۷، ص ۵۴۶). آرامش برآمده از توکل به این سبب است که بنده، قدرتی که فوق همه قدرت‌هاست را وکیل خود در امور قرار می‌دهد و دیگر از بابت آن‌ها و عاقبتشان، هیچ‌گونه نگرانی و اضطرابی ندارد، چراکه می‌داند عاقبت همه امور به دست آن قاهر و قادر مطلق (خداوند) است.

در مقابل، در روان‌شناسی مثبت‌گرا، آرامش مطرح شده همان حس خوب و رضایت از زندگی است که معطوف به بعد مادی بشر است. تمام تکنیک‌های مطرح‌شده در روان‌شناسی مثبت‌گرا و حتی خود بحث روان‌شناسی به طور کلی، بر این ایده مبتنی است که انسان بتواند به سطحی از آرامش در زندگی برسد و افکار خود را درگیر وقایع تلخ گذشته، تنش‌های روزمره و آینده نامشخص نکند. تکنیک‌هایی چون یوگا، مراقبه، ماساژ، تجسم خلا، رایحه درمانی، تمرین‌های سپاسگزاری و ... (کردی، جوادی، ۱۳۹۴، ص ۱۰). همه فنون ذکرشده گامی به سمت رهایی عضلات از تنش، رهایی ذهن از تشویش و در نتیجه عملکرد بهتر شخص در زندگی روزمره است، بدون در نظر گرفتن بعد معنوی بشر و تلاش برای ارتباط گرفتن با خالق. روشن است که آرامش برآمده از این ارتباط، فراتر از زندگی روزمره و ناظر به بطن عمیق خلقت انسان و جهان نیست. در حقیقت می‌توان گفت تفاوت نگاه‌ها در این دو حوزه، بر مبنای تفاوت در جهان بینی‌هایی است که زیربنای نظام‌های اخلاقی و اعتقادی است.

نتیجه‌گیری

خداوند در قرآن کریم که راهنمای هدایت انسان به افضل کردارهاست، امر به شکر نعماتش می‌دهد و به‌عنوان یگانه خالق هستی و دانای به کیفیت احوال انسان در سختی‌ها و آسانی‌ها، می‌داند که با شکرگزاری، نعمت بر انسان آشکار می‌شود و آثارش او را فرامی‌گیرد. سلیگمن نیز ماهیت قدرشناسی را تقویت هیجانات مثبت معرفی می‌کند و پررنگ ساختن آن را با تمرین‌های تکرار سپاسگزاری از مؤثرترین راه‌ها در بالا بردن نمره مقیاس رضایت از زندگی برمی‌شمارد. باید توجه داشت این مشابَهت، صرف تشابه ظاهری در دو حوزه است. در بررسی جزئیات شکر از دو دیدگاه با استناد به گزاره‌های

روانشناسی مثبت‌گرا و آیات قرآن کریم می‌توان نتایج زیر را به دست داد:

۱. نگاه قرآن در موضوع شکر، یک نگاه بنیادگرا است؛ برخلاف نگاه روان‌شناسی مثبت که نگاه کارکردگرایانه دارد. جالب است که در مورد شکر، قرآن به صورت کارکردگرایانه هم به موضوع نگریسته است، اما کارکردگرایی مبتنی بر بنیادی که خود ساخته است، پس در کارکردگرایی هم اگرچه ظاهراً با روان‌شناسی مثبت مشابه می‌شود، اما تفاوت ماهیتی دارد. کارکردگرایی بنیادگرایانه قرآن در موضوع شکر، برآمده از وحی و منتسب به دین است که با مفاهیمی چون خدا، ایمان در ارتباط است و اساساً هرگاه از کارکردها در فضای دین یاد می‌شود، کارکردگرایی مرتبط به همین مفاهیم بنیادین است.

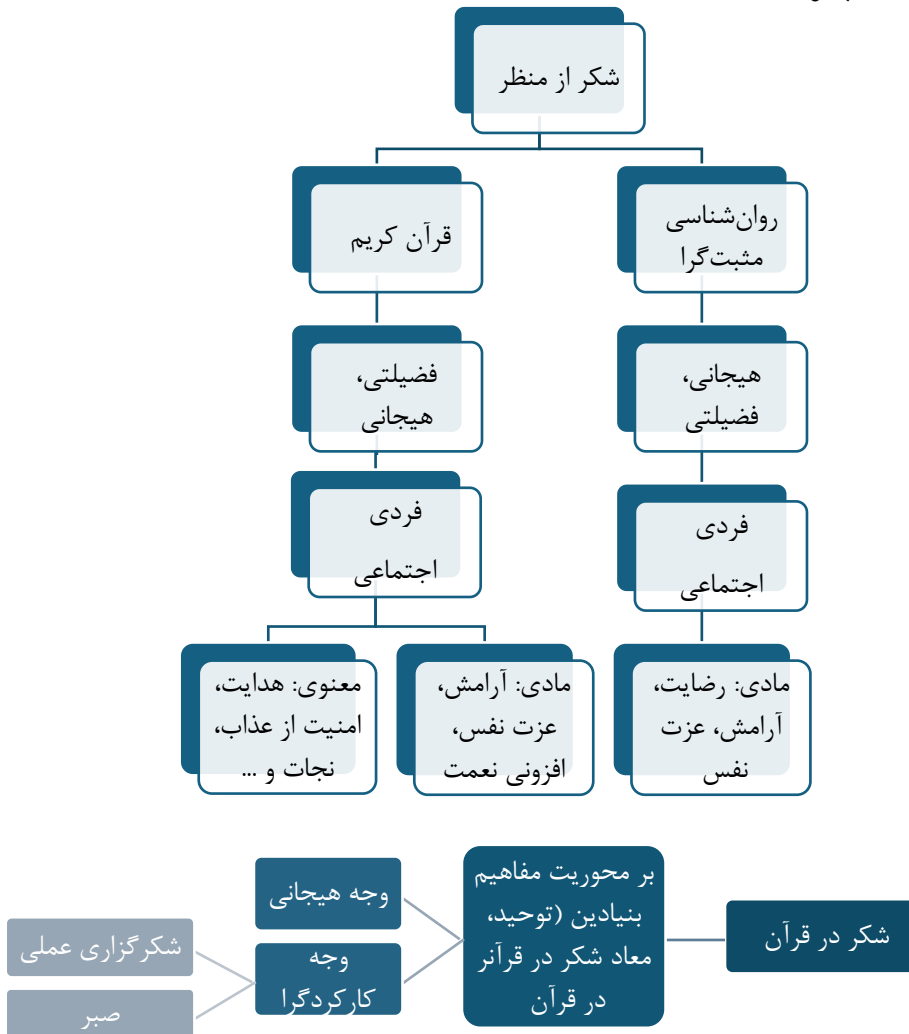
۲. شکر و قدردانی در مباحث روانشناختی و قرآنی به یک معنای لغوی و از یک ریشه‌اند، اما در ماهیت آن تفاوت منظر وجود دارد. روان‌شناسان در تعاریف خود شکر را بیشتر هیجانی و گاهی اخلاقی و قرآن آن را بیشتر فضیلتی اخلاقی دانسته است. قرآن کریم از بعد هیجانی شکر که متعلق به وجهه کارکردگرایانه موضوع است، غافل نیست و این وجهه هیجانی شکر را نیز دارای اصالت و اعتبار می‌داند، اگرچه این بعد از شکر را همواره در کنار مفاهیم بنیادینی چون ایمان، آخرت و ... قرار می‌دهد.

۳. شکر در قرآن به دسته‌بندی سه‌گانه (قلبی، زبانی، عملی) می‌رسد. این دسته‌بندی سه‌گانه در مفاهیم روانشناختی در توضیح قدردانی استفاده می‌شود؛ با این تفاوت که مصادیقی که در قرآن برای شکرگزاری بیان می‌شود، از جمله ذکر، ایمان، انجام عبادات، اخلاص و مخلص (که مفهومی یگانه و خاص قرآنی در باب ذکر صفت صالحان و پیامبران است)، همه ناظر و مبتنی بر انسانی است که در مسیر الهی گام برمی‌دارد و در طلب تقرب و رشد ساحت معنوی خود است. در خصوص این مصادیق تنها مصداق صبر و تاب‌آوری است که در بحث روانشناختی در پی شکر و قدردانی بیان شده است.

۴. آثار و فواید قدردانی در روان‌شناسی مثبت، معطوف به بعد مادی و دنیوی انسان است و شکرگزاری را در حیطهٔ احتیاجات انسان بما هو انسان پیگیری می‌کند. در قرآن کریم نیز این موارد صراحتاً نامبرده می‌شوند، اما قرآن با نگرش به جاودانگی زندگی انسان، آثار شکر را هم به صورت مادی و هم اخروی به شکلی عمیق‌تر و در پیوند آشکار و محکم با مفاهیم بنیادین مطرح می‌کند.

۵. جنبه‌های فردی و اجتماعی شکر و پیامدهای آن بر سلامت روان فردی و جمعی در هر دو دیدگاه مؤثر و مهم تلقی می‌شود؛ با این تفاوت که در رویکرد قرآنی، بعد معنوی و روحانی انسان و هر آنچه بر این بعد تأثیر می‌گذارد، مانند باور به خدا، باور به آخرت و ... در این سلامت روانی نقش کانونی دارد اما در رویکرد روان‌شناختی، این بعد و مقومات آن، کمتر مورد توجه است.

۶. جدول



فهرست منابع

۱. قرآن کریم. (بی‌تا). ترجمه محمدمهدی فولادوند.
۲. آذرگون، حسن؛ کجفاف، محمدباقر؛ قمرانی، امیر. (۱۳۹۷ش). «بررسی اثربخشی بسته آموزشی قدردانی ایمونز بر شادی و امید به زندگی زوجین». فصلنامه خانواده‌پژوهی. ۱۴ (۵۳)، ۲۳-۳۷.
۳. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. پیرانی، منصور. (۱۳۹۹ش). «بازخوانی حکایت‌های عرفانی اسرار التوحید با رویکرد روان‌شناسی مثبت‌گرا». فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س). ۱۲ (۲۲)، ۷-۳۲. <https://doi.org/10.22051/jml.2020.32012.1993>
۵. حسن‌زاده، رمضان. (۱۳۸۶ش). انگیزش و هیجان. تهران: ارسباران.
۶. خداپناهی، محمدرکیم. (۱۳۸۳ش). انگیزش و هیجان. تهران: سمت.
۷. خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۷ش). تهذیب نفس و سیر و سلوک از دیدگاه امام خمینی (ره). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۸. ربیع، وجیهه؛ میرباقری فرد، سید علی‌اصغر؛ هاشمی باباحیدری، سید مرتضی. (۱۳۹۸ش). «بررسی مقام صبر در متون عرفانی ادب فارسی و راهکارهای عملی آن در روان‌شناسی مثبت‌گرا». نشریه علمی جستارهای نوین ادبی. ۵۲ (۲۰۵)، ۷۹-۱۰۳. <https://doi.org/10.22067/jls.v52i2.80298>
۹. سالاروند، ابراهیم. (۱۳۹۲ش). ساخت پرسشنامه قدردانی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. سالاروند، ابراهیم؛ امیری، حسین. (۱۳۹۸ش). «مفهوم‌شناسی، مقایسه تطبیقی و بررسی چگونگی شکل‌گیری شکرگزاری از نگاه اندیشمندان اسلامی و روان‌شناسی، ادیان، مذاهب و عرفان». نشریه معرفت. ۲۸ (۲۶۶)، ۳۸-۵۵.
۱۱. سعیدی حسینی، معصومه سادات؛ فتاحی‌زاده، فتحیه؛ عترت‌دوست، محمد. (۱۴۰۱ش). «تبیین ضرورت و چرایی توکل به خداوند متعال بر مبنای تحلیل محتوای آیات قرآن کریم». آموزه‌های قرآنی. ۱۹ (۳۶)، ۱۴۳-۱۷۲. [qd.2021.1367/۱۰/۳۰۵۱۳](https://doi.org/10.22067/jls.v52i2.80298)
۱۲. سلیگمن، مارتین. (۲۰۰۲م). شادمانی درونی (روان‌شناسی مثبت‌گرا در خدمت خوشنودی پایدار). ترجمه مصطفی تبریزی؛ رامین کریمی؛ علی نیلوفری. تهران: انتشارات دانژه.
۱۳. شایگان مهر، محمد. (۱۳۸۵ش). «شکر در قرآن کریم». نشریه فقه و تاریخ تمدن. ش ۷ و ۸، ۱۱۹-۱۴۵.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). تفسیر المیزان، (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). قم: جامعه مدرسین.

۱۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۱۶. طریحی، شیخ فخرالدین. (۱۳۶۷ش). مجمع البحرین. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. کردی، علی؛ جوادی موردراز، حسن. (۱۳۹۴ش). «بررسی راه‌های رسیدن به آرامش از منظر قرآن و روان‌شناسی». اولین همایش ملی مطالعات و تحقیقات نوین در حوزه علوم تربیتی و روان‌شناسی ایران. تهران.
۱۸. مازلو، آبراهام هرولد. (۱۳۶۷ش). انگیزش و شخصیت. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۹. مصلاهی‌پور، عباس؛ تاجیک، الهه. (۱۳۹۳ش). حوزه معنایی شکر در قرآن کریم. مطالعات قرآن و حدیث. ۸ (۱۵)، ۱۹۷-۲۲۰. <https://doi.org/10.30497/quran.2015.1609>
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۲۱. میرمهدی، سید رضا؛ شریفی، احسان؛ صفاری‌نیا، مجید. (۱۳۹۵ش). معنویت‌درمانی و رویکرد روان‌شناسی مثبت‌نگر. تهران: آوای نور.
22. Emmons, R. A., & Shelton, C. M. (2002). Gratitude and the science of positive psychology. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.). *Handbook of positive psychology*. pp. 459–471. Oxford University Press.
23. Emmons, R. A., & McCullough, M. E. (2003). Counting Blessings Versus Burdens, An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life. *Journal of Personality and Social Psychology*. V. 84, N.2, p 377-389. <https://doi.org/10.1037//0022-3514.84.2.377>
24. Froh, Jeffrey J., Miller, David N., Snyder, Stephanie F. (2007). Gratitude in Children and Adolescents, Development, Assessment, and School-Based Intervention. *School Psychology Forum*. V. 2, p. 1-13.
25. Lopez, Shane J. (2009). *The Encyclopedia of Positive Psychology*. Wiley-Blackwell.
26. Lopez, Shane J. & Snyder, C. R. (2007). *Positive Psychological Assessment: A Handbook of Models and Measures*. American Psychological Association



Sociological Explanation of the Fair Distribution of Resources and Wealth in the Perspective of the Qur'ān

Seyyed Mohsen Mirsondosī¹ 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Qur'ānic Studies and Social Sciences, Institute for Islamic Civilization Studies, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Mashhad, Iran. Email: m.sondosi@isca.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 12 November 2024

Received in revised form 7 December 2024

Accepted 27 January 2025

Available online 6 February 2025

Keywords:

Qur'ān, Fair Distribution, Economic Resources, Social Justice, Positive Factors, Negative Factors.



ABSTRACT

The intellectual systems designed for the leadership of humankind and the construction of both the individual and society each propose specific plans and programs tailored to their societal and social contexts. A fundamental component of these systems is the method of distributing valuable resources within the society in question. This paper, with the objective of providing a sociological examination of the fair distribution of resources and wealth from the perspective of the Qur'ān, primarily addresses the question of what factors and obstacles can be inferred from the Qur'ānic verses concerning the fair distribution of resources and their impact on social justice. Furthermore, from a sociological standpoint, how these factors contribute to the realization of social justice and the ideal society envisioned in the Qur'ān is analyzed. The research methodology of this study is qualitative analysis, discovering themes related to the issue based on a framework of sociological concepts and direct reference to the Qur'ānic verses. The findings of the research present a model of positive and negative factors, identified as both the foundations and barriers for fair distribution. The positive factors include the promotion of a culture of charity (Arabic: صدقة, Romanized: ṣadaqah), trust-building in economic exchanges, attention to the belief in God as the provider (Arabic: رزاق, Romanized: razāq), and the payment of zakat (Arabic: زكاة, Romanized: zakāt), all of which are recognized as key enablers of fair wealth distribution. Conversely, negative factors such as the promotion of unhealthy lifestyles, neglect of the needs of the underprivileged, the unequal accumulation of wealth, and wastefulness (Arabic: إسراف, Romanized: isrāf) were highlighted as significant obstacles to achieving social justice.

The results demonstrate that Qur'ānic teachings clearly emphasize the importance of cooperation and mutual assistance within society, providing the necessary foundation for establishing a just and sustainable system.

Cite this article: Mirsondosī, S., M. (2024). Sociological Explanation of the Fair Distribution of Resources and Wealth in the Perspective of the Qur'ān. *Quranic Doctrines*, 21(40), 57-105.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6506.2453>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تبیین جامعه‌شناختی توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها از دیدگاه قرآن کریم

سید محسن میرسندسی[✉]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه قرآن و مطالعات اجتماعی، پژوهشکده اسلام تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مشهد، ایران. رایانامه: m.sondosi@isca.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نظام‌های فکری که در اندیشه رهبری، انسان و ساختن فرد و جامعه هستند، هرکدام برای جامعه و شرایط اجتماعی موردنظر خود طرح‌ها و برنامه‌های خاصی را ارائه داده‌اند که یکی از مؤلفه‌های اصلی آن‌ها نحوه توزیع منابع ارزشمند در جامعه موردنظر خود است. این مقاله با هدف بررسی جامعه‌شناختی توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها از منظر قرآن کریم مشخصاً در وهله اول به این سؤال می‌پردازد که چه عوامل و موانعی از آیات قرآن در مورد توزیع عادلانه منابع و تأثیر آن بر عدالت اجتماعی قابل استنباط است و در وهله بعد از منظر جامعه‌شناختی، نقش این عوامل در تحقق عدالت اجتماعی و جامعه موردنظر قرآن چگونه تحلیل می‌شود. روش انجام پژوهش از نوع تحلیل کیفی و کشف مضامین مرتبط با مسئله مبتنی بر چارچوبی از مفاهیم جامعه‌شناسی و رجوع مستقیم به آیات بوده است. بر اساس یافته‌های پژوهش، الگویی از عوامل ایجابی و سلبی به‌عنوان زمینه‌ها و موانع استخراج شده است. عوامل ایجابی شامل گسترش فرهنگ انفاق، اعتمادسازی در مبادلات، توجه به باور روزی‌رسانی خداوند و پرداخت زکات به‌عنوان زمینه‌های مثبت مؤثر در توزیع عادلانه ثروت شناسایی گردید. همچنین عوامل سلبی، مانند توجه دادن به سبک‌های زندگی ناسالم، بی‌توجهی به نیازمندان، انباشت نابرابر ثروت و اسراف به‌عنوان موانع جدی پیش‌روی تحقق عدالت اجتماعی مورد بررسی قرار گرفتند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که آموزه‌های قرآنی به‌وضوح بر اهمیت همکاری و همیاری در جامعه تأکید دارند و می‌توانند بسترهای لازم برای ایجاد نظامی عادلانه و پایدار فراهم آورند.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۸/۲۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۲/۰۶

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۳/۱۲/۱۵

کلیدواژه‌ها:

قرآن کریم، توزیع

عادلانه، منابع

اقتصادی، عدالت

اجتماعی، عوامل

ایجابی، عوامل سلبی.



استناد: میرسندسی، سید محسن. (۱۴۰۳). تبیین جامعه‌شناختی توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها از دیدگاه قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی، ۲۱(۴۰)، ۵۷-۱۰۵. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6506.2453>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

طرح مسئله: عدالت یکی از اصول بنیادی حاکم بر ارزش‌های دین اسلام است که در قرآن و سیره پیامبر اکرم (ص) به وضوح مورد تأکید قرار گرفته است. در قرآن، عدالت به عنوان یکی از اهداف بعثت انبیا معرفی شده و خداوند خود را پروردگاری عادل معرفی می‌کند (حدید/ ۲۵) به لحاظ مفهومی عدالت همان گونه که حضرت علی (ع) فرموده‌اند به معنای نهادن هر چیز در موضع خودش است.^۱ از نظر قرآن توجه جامعه به ارزش‌های الهی و پابندی افراد به هنجارهای مبتنی بر آن، از اصول مشترک تمام ادیان الهی است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره/ ۶۲). در بعد عملی و رفتاری نیز قرآن توجه ویژه‌ای به پابندی آحاد جامعه به دستورات الهی به عنوان هنجارهای مطلوب خود مبذول داشته است و برای آن کارکردهای متعددی را برمی‌شمارد. به عنوان نمونه آیه ۹۶ سوره مریم باور قلبی افراد به ارزش‌های الهی و پابندی عملی به آن‌ها را موجب افزایش علاقه مردم به یکدیگر و تقویت انسجام و همبستگی اجتماعی در جامعه مؤمنان می‌داند: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (میرسندهی، ۱۳۹۹، ص ۹۸).

شهید صدر، عدالت اجتماعی را به توازن اجتماعی تعریف می‌کند (صدر، ۱۴۱۷، ص ۴۲۶) و آن را عدالتی می‌داند که مسئولیت‌های اجتماعی در خلافت عمومی انسان بر آن استوار است در واقع همان وجهه اجتماعی عدل الهی است که پیامبران منادی‌اش بوده‌اند و بر آن پافشاری می‌کردند (صدر، ۱۳۵۸، ص ۴۸). علامه طباطبایی، عدالت اجتماعی را این گونه تعریف می‌کند: «با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن و در جایی قرار داده شود که سزاوار آن است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۴۷۸). ایشان عدالت اجتماعی را خصلتی اجتماعی می‌داند که افراد مکلف، مأمور به انجام آن هستند و در این باره چنین استدلال می‌کند: خدای سبحان دستور می‌دهد که هر یک از افراد جامعه عدالت را برقرار کنند. لازمه آن این است که این امر متعلق به مجموع افراد نیز

۱- «العدل يضع الأمور مواضعها» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷، ترجمه دشتی، ۵۲۷).

باشد. پس هم فرد مأمور به اقامه حکم است و هم جامعه که حکومت عهده‌دار زمام آن است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۴، ص ۲۴۵). شهید مطهری نیز معتقد است که عدالت نه تنها یک فضیلت اخلاقی، بلکه یک اصل اجتماعی است که باید در قوانین و نهادهای اجتماعی رعایت شود. وی همچنین بر این باور است که عدالت باید بر اساس حقوق طبیعی انسان‌ها تعریف شود و این حقوق باید بدون تبعیض رعایت گردد (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۸۱-۸۳). در مجموع با توجه به آموزه‌های اسلامی و اندیشه‌های متفکران معاصر، عدالت عبارت است از رعایت حقوق افراد و نهادن هر چیز در موضع خود، به گونه‌ای که هیچ گونه تبعیضی وجود نداشته باشد. این مفهوم نه تنها شامل حقوق فردی، بلکه شامل حقوق اجتماعی نیز می‌شود و باید در تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها تحقق یابد.

از جنبه‌ای دیگر، توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها یکی از مفاهیم کلیدی در ایجاد یک جامعه مطلوب و پایدار است. این مفهوم به معنای تخصیص عادلانه منابع اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به تمامی افراد جامعه است، به طوری که هر فرد بتواند بر اساس نیازها و توانایی‌های خود از امکانات و فرصت‌هایی که در جامعه وجود دارد بهره‌مند شود. در واقع، توزیع عادلانه منابع و امکانات که رابطه تنگاتنگی با تحقق عدالت اجتماعی دارد، به دنبال کاهش نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی است و هدف آن ایجاد یک جامعه متوازن و پایدار است. از دیدگاه نظریه‌پردازان غربی، منظور از عدالت اجتماعی این است که جامعه بتواند با تمام کسانی که جایگاه اجتماعی، وضعیت و شایستگی یکسانی دارند، مواجهه‌ای برابر داشته باشد (Mill, 1988: 122) از نظر پرودن مسئله عدالت این است که چگونه می‌توان بین فرد و جامعه هماهنگی ایجاد کرد به نحوی که نه فرد و نه جمع به نفع دیگری حذف شوند (Gurwich, 1972). برخی دیگر از نظریه‌پردازان عدالت، از جمله مرنیون و رالز عدالت اجتماعی را به معنای «مجموعه‌ای از حقوق و وظایف که رابطه بین افراد و اجتماع را هدایت می‌کنند و ضابطه‌ای عمومی برای تعیین شئون لازم‌الرعايه» تبیین کرده‌اند. بریان بری از عدالت به عنوان معیاری برای ارزیابی نهادهای اجتماعی، نهادهایی که وضعیت‌هایی را تعریف می‌کنند که در آن‌ها مسائل تقسیم منصفانه مطرح می‌شود، یاد کرده است (Barry, 1989, p.145).

امروزه یکی از پایه‌ای‌ترین موضوعات اقتصاد هنجاری موضوع عدالت اقتصادی است. عدالت اقتصادی نه تنها بخش اعظم عدالت در جامعه را در بر می‌گیرد، بلکه حتی می‌تواند به عنوان تمام جوانب عدالت اجتماعی نگریسته شود، چراکه تمایلات، منافع، شرایط و رقابت بین افراد را می‌توان با بیان اقتصادی توضیح داد. یکی از مهم‌ترین بخش‌های عدالت اقتصادی عدالت توزیعی است و گاهی این دو یکی گرفته می‌شوند. هنگامی که «بیشتر داشتن» برای یکی مستلزم «کمتر داشتن» برای دیگری است، مسئله از نوع عدالت توزیعی است (عیوض‌لو، ۱۳۸۱، ص ۸۷-۸۸).

از منظر جامعه‌شناختی، نحوه توزیع منابع ارزشمند جامعه، تحت تأثیر ساختارهای اجتماعی و فرهنگی قرار دارد. جامعه‌شناسان استدلال می‌کنند که ارزش‌های اجتماعی بر نحوه درک و توزیع ثروت تأثیر می‌گذارد، و نشان می‌دهد که تعهد جمعی به برابری می‌تواند جامعه‌ای عادلانه‌تر را تقویت کند (Hecht, 2017).

قرآن کریم به عنوان مهم‌ترین منبع آموزه‌های مسلمانان حاوی راهبردهای متعددی است که ظرفیت ایجاد دگرگونی اجتماعی مبتنی بر عدالت اجتماعی را برای جوامع فراهم می‌آورد. مسئله مهم این است که چگونه می‌توان از آموزه‌های قرآن به طور مؤثر برای تغییر هنجارهای اجتماعی، پرورش اصول اخلاقی و ترویج عدالت اجتماعی استفاده کرد. مروری اجمالی بر آیات قرآن و روایات به وضوح نشان می‌دهد که برقراری عدالت، رفع فقر و کاهش نابرابری در جامعه از اهداف اسلام در حوزه مسائل اجتماعی و اقتصادی است. در واقع، دوام و بقای هر نظامی به ایجاد زمینه‌های بسط عدالت در جامعه وابسته است و از لوازم اصلی حرکت به سوی رشد و تعالی از بین بردن فقر و تبعیض در جامعه و ایجاد وسعت در معیشت برای زندگی مردم است. در نگرش اسلامی، عدالت توزیعی به عنوان هدفی والا برای فعالیت‌های انسان معرفی شده و آن را عاملی در جهت رشد و توسعه جوامع بشری معرفی نموده است، به همین دلیل هدف قرار دادن رشد اقتصادی به تنهایی را به بی‌راهه رفتن می‌دانند. در واقع یکی از اهداف نظام اقتصادی اسلام برقراری عدالت اجتماعی و اقتصادی است (ابو نوری و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۳) قرآن کریم به عنوان منبع اصلی آموزه‌های اسلامی، اصولی را ارائه می‌دهد که به توزیع عادلانه ثروت و منابع تأکید دارند. تحقیق حاضر در پی آن است که با روش تحلیل مضامین و بهره‌گیری از

مفاهیم و نظریات جامعه‌شناسی به این سؤال پردازد که چه عوامل و موانعی از آیات قرآن در مورد تقسیم عادلانه منابع و تأثیر آن بر عدالت اجتماعی قابل استنباط است؟ هم‌چنین این نوشتار تلاش خواهد کرد بر اساس تبیین جامعه‌شناختی که از عوامل و زمینه‌های توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها در قرآن کریم، به تحلیل آثار و پیامدهای کنش‌های فردی و اجتماعی در توزیع منابع و پیامدهای آن بر ساختارهای اجتماعی خواهد پرداخت.

پیشینه پژوهش: در موضوع این پژوهش علاوه بر متون تفسیری قرآن، به‌ویژه از منظر جامعه‌شناسی، مطالعات متعددی انجام شده است که هر یک به‌نوعی با مسئله پژوهش مرتبط هستند.

محمدباقر صدر (۱۳۹۰) در کتاب الاقتصاد الإسلامي به مبانی نظری اقتصاد اسلامی و اصول آن می‌پردازد و تأکید دارد که اقتصاد اسلامی پایه و اساس آن بر اصول عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه ثروت بنا شده است.

زکریا (۲۰۱۵) در کتاب تحقیقی خود با عنوان العدالة الاجتماعية فی الإسلام به تحلیل ابعاد مختلف عدالت اجتماعی در اسلام می‌پردازد و نقش قرآن در شکل‌دهی به مفاهیم تقسیم عادلانه ثروت را بررسی می‌کند و تأثیر آموزه‌های دینی در کاهش نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

حنفی (۲۰۱۲) در کتاب الفكر الإسلامي فی الاقتصاد به بررسی تأثیرات فکری اسلام بر نظام‌های اقتصادی می‌پردازد و به نقد نظام‌های اقتصادی مدرن از منظر اسلام می‌پردازد. حنفی در این اثر به اصول توزیع عادلانه در جوامع اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن اشاره می‌کند.

بن بیه (۲۰۱۳) در اثر خود با نام البر و الشکر: الأبعاد الاجتماعية للزكاة، ابعاد اجتماعی زکات و تأثیر آن در توزیع عادلانه منابع در جوامع اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهد. وی نشان می‌دهد چگونه و بر اساس چه سازوکارهایی پرداخت زکات می‌تواند به کاهش فقر و نابرابری در جامعه کمک کند و اصول قرآن را در این زمینه به تصویر می‌کشد.

منبع دیگری که به نقش قرآن در توسعه اجتماعی و جامعه مدرن پرداخته است،

مقالات «اسلام و مدرنیزاسیون»^۱ و «تأملاتی در اندیشه علوم اجتماعی اسلامی»^۲ نوشته سید فرید العطاس است. وی ظرفیت قرآن برای شکل دادن به تولید دانش و پیامدهای آن برای تحول اجتماعی را بررسی می‌کند و معتقد است که آموزه‌های قرآن می‌تواند زمینه‌ای برای درک جامعه‌شناختی از جامعه و پویایی آن فراهم کند و با گنجاندن اصول قرآن در تحلیل جامعه‌شناختی، می‌توان به درک عمیق‌تری از مسائل اجتماعی دست یافت که منجر به تدوین راهبردهای مؤثرتر برای جامعه‌سازی بهتر شود (العطاس، ۱۹۸۷: ۲۰۰۵).

مطهری (۱۳۷۳) در اثر پژوهشی عدالت اجتماعی در اسلام، به بررسی مبانی نظری عدالت اجتماعی در قرآن و سنت می‌پردازد. وی به مفهوم عدالت در اسلام و نحوه پیاده‌سازی آن در جوامع اسلامی اشاره می‌کند و به تأسیس اصول و قواعدی می‌پردازد که می‌تواند زمینه‌ساز توزیع عادلانه منابع و ثروت در جامعه باشد.

چیت‌ساز قمی (۱۳۷۵) در رساله دکتری با عنوان «عوامل فرهنگی مساعد توسعه اقتصادی در قرآن با تکیه بر تفسیر المیزان» به بررسی عوامل فرهنگی مؤثر بر توسعه اقتصادی در قرآن می‌پردازد. در این پژوهش، عوامل مختلفی مانند نگرش مطلوب و معقول به توسعه، ارزش‌های اخلاقی، اصول اقتصادی و سیاسی، توانمندی‌های انسانی و سایر عوامل مؤثر بر توسعه اقتصادی در قرآن مورد بررسی قرار گرفته است.

با بررسی موارد ذکرشده، هرکدام به نحوی به تمام یا بخشی از موضوع عدالت اجتماعی از دیدگاه قرآن پرداخته‌اند که می‌تواند منابع ارزشمندی برای محقق در شناخت موضوع باشد. این تحقیق از چند حیث می‌تواند با موارد گفته‌شده متمایز باشد. اول تأکید بر بررسی موضوع از دیدگاه جامعه‌شناختی و پابندی به چارچوب‌های مفهومی و نظری که میراث این حوزه علمی است. دوم رجوع مستقیم به همه آیات قرآن کریم و تلاش برای دستیابی به فهمی جامع از موضوع و بالأخره نوع روش «تحلیل محتوای کیفی» که در جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها به کار رفته است. به کارگیری این روش که به طور معمول در مطالعات اجتماعی از آن استفاده می‌شود با روش‌های تفسیری مفسران قرآن تفاوت‌هایی دارد و به نوعی مکمل آن‌هاست و می‌تواند منجر به نتایج و یافته‌هایی شود که

1 - Islam and modernization

2 - Reflections on the Idea of Islamic Social Science

از جنبه‌های نوین شناختی برای این موضوع محسوب گردد.

روش انجام پژوهش: رویکرد غالب بر انجام این پژوهش از نوع تحلیل کیفی، مبتنی بر مدل تحقیق استقرایی و کاربرد تکنیک تحلیل مضمون است. روش گردآوری داده‌ها در این تحقیق بر اساس اقدامات غیرواکنشی و گردآوری اسناد می‌باشد. بدین ترتیب در ابتدا آیات و گزاره‌های مربوطه از قرآن گردآوری شده و سپس با چیدمان آن‌ها در قالب نوعی الگوی مفهومی، سعی شده به نوع ارتباط نظری بین آن‌ها دست یابیم. مجموعه آیات با مفاهیمی برگرفته از آثار مفسران آغاز می‌شود. مفاهیمی که بر اساس تفاسیر اجتماعی انتخاب شده‌اند به‌عنوان ادبیات فنی استفاده می‌شود. «ادبیات فنی به تفاسیر، گزارش‌های مطالعات قرآن‌پژوهی و تفسیری مرتبط با موضوعات اجتماعی اطلاق می‌شود.» (محمدیان، ۱۳۸۸، ص ۲۲۴). در فرایند تحلیل مضمون، محقق باید داده‌های جمع‌آوری‌شده را مفهوم‌سازی و به هر مفهومی کدی الصاق کند. کد به کلمه‌ای اطلاق می‌شود که به گروه یا دست‌های از اشیا، رویدادها و کنش‌هایی که دارای برخی ویژگی‌های مشترک هستند، الصاق می‌شود. (محمدیان، ۱۳۸۸، ص ۳۲۵ و ۳۲۶). هدف اصلی کدگذاری، مشخص کردن واحدهایی از متن است که به شکل معنادار به مقوله‌ها (مفاهیم، مضامین و سازه‌ها) ربط پیدا می‌کنند. بدین ترتیب مفاهیم در مرتبه بالاتری بنام مقوله دسته‌بندی می‌شوند که نسبت به سایر مفاهیم انتزاعی‌تر است. در این تحقیق موارد گفته‌شده به ترتیب انجام شده است:

مرحله اول: با نظر داشت محتوای چارچوب مفاهیم جامعه‌شناختی شامل سرمایه اجتماعی^۱، رقابت‌های اجتماعی^۲، تاب‌آوری فردی و اجتماعی، معناسازی^۳، همبستگی^۴ و انسجام اجتماعی^۵، شایسته‌سالاری^۶، خودکنترلی اجتماعی^۷ و احساس محرومیت نسبی^۸

-
- 1- Social Capital
 - 2- Social competition
 - 3- Meaning making
 - 4- Social solidarity
 - 5- Social cohesion
 - 6- Meritocracy
 - 7- Social self-control
 - 8- Feeling of relative deprivation

مرور دقیق تمام آیات قرآن از ابتدا تا انتها با هدف شناسایی آیاتی بود که در آن‌ها اجمالاً مضامینی در ارتباط با ابعاد توزیع عادلانه منابع، امکانات و فرصت‌های اقتصادی و اجتماعی در قرآن قابل استنباط بود. در این مرحله ۱۸۵ آیه شناسایی شد.

مرحله دوم: تهیه جدولی کامل از آیات منتخب فوق که در ستون اول متن آیه، در ستون دوم درج ترجمه‌ای رسا از آیه به قلم عزت‌الله فولادوند و در ستون آخر، درج برخی تفاسیر اجتماعی مرتبط با آیه، گردآوری و تنظیم شده‌اند. هدف از انجام این قسمت استنباط و تدوین گزاره‌های اجتماعی برای محتوای ظاهری هر آیه بوده است. در نهایت حجم جدول مزبور در حدود ۱۲۵ صفحه بوده است.

مرحله سوم: برای دستیابی به مضامین مرتبط با موضوع تحقیق، جدول تفصیلی فوق وارد نرم‌افزار MAXQDA شده و مراحل سه‌گانه کدگذاری‌های (اولیه، گزینشی و محوری) در آن انجام شده است. در این مرحله با دقت در متن، ترجمه و تفسیر هر آیه، مضامینی که به صورت روشن و به اصطلاح از ظاهر معانی آیه استنباط می‌شود به صورت یک گزاره و کد اولیه در نرم‌افزار درج می‌شود. تعداد کدهای به‌دست‌آمده در این مرحله، ۵۶۷ مورد بود.

مرحله چهارم: در مرحله بعد کدها و مضامین اولیه به‌دست‌آمده در یک درجه انتزاع بالاتر، در مفاهیمی کلی‌تر که به لحاظ معنایی به هم نزدیک هستند، دسته‌بندی شده‌اند. تعداد این مفاهیم ۱۷ مورد بوده است.

مرحله پنجم: مرحله بعد مقوله‌سازی بوده است. با توجه به اهمیت صورت‌بندی مناسب برای درک بهتر عوامل و موانع توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها، تمام مفاهیم به‌دست‌آمده در ذیل دو مقوله اصلی زیر دسته‌بندی گردیدند.

الف) عوامل ایجابی، شامل ۹ مفهوم حاصل از ۲۶۲ کد ابتدایی.

ب) عوامل سلبی یا موانع، شامل ۸ مفهوم حاصل از ۳۰۵ کد ابتدایی.

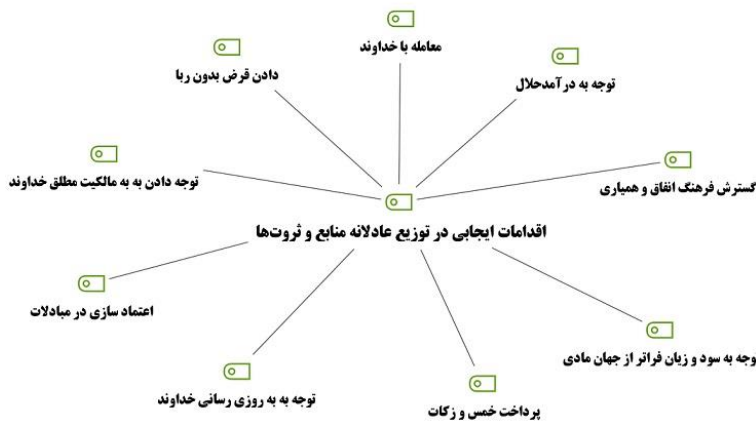
یافته‌های تحقیق: در ادبیات وسیع عدالت‌پژوهی، توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها یکی از ارکان اساسی عدالت اجتماعی تلقی می‌شود. در واقع توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها یکی از بسترهای تحقق عدالت اجتماعی به شمار می‌آید که اجرای صحیح آن، نه تنها می‌تواند منجر به کاهش فقر، نابرابری، و تبعیضات مختلف در سطح هر

جامعه شود، بلکه به تقویت همبستگی اجتماعی و ایجاد فرصت‌های برابر برای همه افراد جامعه می‌انجامد. در اینجا مجموعه عوامل ایجابی و سلبی که در توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها که از آیات قرآن استنباط شده است در قالب اشکال و جداول به شکل تفصیلی‌تر ارائه می‌شود.^۱

۱. عوامل ایجابی توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها

شکل شماره ۱ و جدول ۱ حاصل فرایند کدگذاری چندمرحله‌ای در این مقوله است و

نشان‌دهنده عوامل ایجابیِ ناظر بر راهبرد توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها می‌باشد.



شکل ۱. عوامل ایجابی در راهبرد توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها

جدول شماره ۱ نیز نشان‌دهنده نمونه‌ای از کدها و مفاهیمی است که در مراحل کدگذاری‌های چندگانه منجر به دستیابی به مقوله توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها در شکل‌گیری جامعه مطلوب و همچنین مفاهیم ثانویه به‌عنوان عوامل ایجابی در تحقق آن است.^۲

۱. نکته‌ای که توجه به آن لازم است تفکیک عوامل ایجابی و سلبی از یکدیگر است. با توجه به اهمیت انجام برخی از امور ارزشی و هنجاری و تأکید بر آن‌ها در آیات قرآن، ما آن‌ها را در اقدامات و عوامل ایجابی قرار داده‌ایم و قاعده‌تاً آن دسته از اموری که ترک، دوری و پرهیز از آن‌ها مورد نظر قرآن بوده است و قاعده‌تاً ناظر بر امور ضدارزش و ناهنجاری‌های در جامعه و روابط اجتماعی تلقی شده‌اند در عوامل سلبی قرار گرفته‌اند.

۲ - هر چند در تحلیل محتوای کیفی، کمیت و شمارش داده‌ها در تحقیق موضوعیت ندارد و آنچه مهم است.

جدول ۱. عوامل ایجابی در راهبرد توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها

آیه	ترجمه	مضمون و کد اولیه	اقدامات (مفهوم و کد مشترک)	تعداد موارد
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نُجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (مجادله/۱۲)	ای کسانی که ایمان آورده‌اید، وقتی با رسول خدا راز گفتید، صدقه‌ای پیشاپیش نیکی‌های خود بیاورید. این برای شما بهتر و پاکیزه‌تر است. و اگر نیابید، پس خداوند آمرزنده و مهربان است.	یکی از راه‌های نزدیکی قلوب در جامعه مطلوب، صدقه دادن به نیازمندانست.	گسترش فرهنگ انفاق و همیاری	۹۵
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ (بقره/۲۵۴)	ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از آنچه به شما روزی داده‌ایم انفاق کنید، قبل از آنکه روزی بیاید که در آن نه خرید و	مؤمنان به یکدیگر احسان و بخشش می‌کنند		
	در آن نه خرید و			

کشف مضامین آشکار و پنهان در متن است. اما در متنی همچون قرآن که منشأ صدور آن از سوی خداوند عالم و حکیم مطلق فرض می‌شود، یکایک کلمات چه به لحاظ تعداد و چه جایگاه آن‌ها از اهمیت خاصی برخوردار است. و به‌نوعی تکرار و تعداد هر مضمون بیانگر اهمیتی است که برای مخاطبان داشته است. بنابراین تلاش شده است. جداول تنظیمی مبتنی بر تعداد مضامین و مفاهیم به‌دست‌آمده تنظیم گردند.

		فروشی است و نه دوستی و نه شفاعتی و کافران خود ستمکارند.	
مؤمنان بواسطه انفاق در مسیر روزی‌رسانی خدا قرار می‌گیرند	حق خویشاوندان و مسکین و مسافر را بدهید. این بهتر است برای کسانی که می‌خواهند وجه خدا را طلب کنند و آن‌اند که موفق خواهند شد.	فَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (روم/۳۸)	
مؤمنان روحیه خیرخواه برای همه دارند	پروردگارا، مرا و پدر و مادرم و مؤمنان را در روز حساب پیامرز.	رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ (ابراهیم/۴۱)	
مؤمنان نسبت به مشکلات اطرافیان خود حساس هستند	خداوند را پرستید و هیچ چیزی را برای او شریک قرار ندهید و نسبت به والدین و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و همسایه نزدیک و همسایه دور و رفیق و مسافر و کسانی که تحت تصرف شما هستند، نیکی کنید. خداوند	وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَلًا فَخُورًا (نساء/۳۶)	

			هیچ کس را دوست ندارد که بخیل و خودپسند باشد.	
۵۹	توجه به سود و زیان فراتر از جهان مادی و دنیوی	مؤمنان نظام سود و زیان را فراتر از جهان مادی و دنیوی می‌دانند	به خدا و رسولش ایمان بیاورید و از آنچه به شما داده‌است انفاق کنید. پس کسانی از شما که ایمان آورده و انفاق کرده‌اند، برای آنان پاداش بزرگ است.	اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَاَنْفَقُوْا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُّسْتَخْلَفِيْنَ فِيْهِ قَالٰذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَاَنْفَقُوْا لَهُمْ اَجْرٌ كَبِيْرٌ (حدید/۷)
		مؤمنان نظام سود و زیان را فراتر از جهان مادی و دنیوی	تا خداوند آنان را به بهترین اعمالشان پاداش دهد و به آنان از فضل خود بیفزاید. و خداوند هر کسی را که بخواهد بی حساب روزی می‌دهد.	لِيَجْزِيَهُمُ اللّٰهُ اَحْسَنَ مَا عَمِلُوْا وَيَزِيْدَهُمْ مِّنْ فَضْلِهِ وَاللّٰهُ يَزِيْذُ مَنْ يَّشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (نور/۳۸)
		مؤمنان چون حیات دنیوی را ناپایدار می‌دانند جهت‌گیری اخروی دارند.	آنچه به شما داده می‌شود، متاع زندگی دنیوی است و آنچه نزد خداست بهتر و باقی است برای کسانی که ایمان دارند و بر	فَمَا اُوْتِيْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَّاعِ الْاٰخِآةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ وَّابْقَىٰ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ (شوری/۳۶)

			پروردگارشان توکل می‌کنند.	
			زندگی دنیوی جز بازی و سرگرمی نیست و اگر شما ایمان بیاورید و تقوا پیشه کنید، پاداش‌های خود را خواهید گرفت و از شما امواتان را نمی‌خواهند.	إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ (محمد/ ۳۶)
		مؤمنان به افزونی مال با بخشش آن باور دارند	پروردگار من روزی را برای هرکس از بندگان که بخواند گسترش می‌دهد یا تنگ می‌سازد. و هر چیزی که انفاق کنید، او آن را جبران می‌کند و او بهترین روزی‌دهندگان است.	قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يَخْلُقُهُ وَهُوَ خَبِيرُ الرَّازِقِينَ (سبأ/ ۳۹)
۳۹	پرداخت خمس و زکات	یکی از هنجارهای اقتصادی جامعه مطلوب پرداخت خمس است.	و بدانید که از آنچه غنیمت برمی‌دارید، خمس آن برای خدا و رسول و رُسول و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و مسافران	وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ

		الْفُرْقَانِ يَوْمَ النِّقَى الْجُمُعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (انفال/ ۴۱)	است، اگر به خدا و آنچه در روز فرقان بر بنده‌اش نازل کرده‌ایم ایمان دارید، در روزی که دو گروه با هم برخورد کردند و خدا بر هر چیزی توانا است.
		وَجَعَلْنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (مریم/ ۳۱)	و مرا در هر جا که باشم، مبارک قرار داده و تا زنده‌ام به نماز و زکات فرمان داده است.
		وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا (مریم/ ۵۵)	و او همواره خانواده‌اش را به نماز و زکات امر می‌کرد و او در پیشگاه پروردگارش مورد پسند بود.
		وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ (بینه/ ۵)	و آنان جز برای پرستش خدا با دین خالص و قیام نماز و پرداخت زکات، مأمور نشده‌اند. و این است دین راستین.
۲۲	توجه به روزی	مؤمنان ظرفیت‌های	مگر نمی‌بینند که

سانی خداوند	مختلف برای کسب روزی از ناحیه خداوند دارند.	خداوند روزی را برای هر کس بخواهد گسترش می‌دهد و برای هر کس بخواهد تنگ می‌کند؟ یقیناً در این امر، نشانه‌هایی است برای قومی که ایمان دارند.	الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (روم/۳۷)
	مؤمنان چون خدا را روزی‌رسان می‌دانند بر آینده فرزندانشان نگران نیست.	و فرزندان خود را به خاطر ترس از فقر نکشید. ما آنها و شما را روزی می‌دهیم. قتل آنان گناهی بزرگ است.	وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَتَّىٰ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا (اسراء/۳۱)
۲۲	اعتمادسازی در مبادلات	نظام اقتصادی جامعه مطلوب مبتنی بر اعتماد است.	و اگر در سفر بودید و نویسنده‌ای نیافتید، رهنی معتبر است. پس اگر برخی از شما نسبت به برخی دیگر امانت دارند، باید امانت را ادا کند و از خداوند پروردگار خود بترسد و شهادت را پنهان نکنید، و هر کس آن را پنهان کند، گناهی وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكُونُوا الشَّاهِدَةَ وَمَنْ يَكُنْهَا فَالْيَهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (بقره/۲۸۳)

			بر دلش خواهد بود و خداوند به آنچه می‌کنید آگاه است.	
		مراقبت از سرمایه‌های مادی از وظائف فردی و اجتماعی اهل جامعه مطلوب	و مال‌هایشان را که خداوند برای شما به‌عنوان وسیله قوام قرار داده است، به سفیهان ندهید و در آن‌ها روزی دهید و بپوشانید و به آن‌ها سخن نیکو بگویید.	وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (نساء/۵)
		در جامعه مطلوب سازوکارهای روشن برای سنجش دقیق مبادلات وجود دارد.	و وقتی که اندازه می‌زنید، دقیق بزنید و با ترازو درست وزن کنید. این بهتر و به نفع نتیجه است.	وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (اسراء/۳۵)
			و با ترازو درست وزن کنید.	وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ (شعرا/۱۸۲)
۱۳	توجه دادن به مالکیت مطلق خداوند	مؤمنان همه دارائی‌های خود را از خداوند می‌دانند	و چون به آنها گفته می‌شود: از آنچه خدا به شما روزی داده، انفاق کنید، کافران به مؤمنان می‌گویند: آیا کسی را طعام دهیم که اگر خدا می‌خواست، او را	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي سَلَالٍ مُبِينٍ (یس/۴۷)

			طعام می‌داد؟ شما جز در گمراهی روشن نیستید.	
		باور به مالکیت مطلق خداوند زمینه تحقق قسط در جامعه مطلوب است.	به خداوند ملک آسمان‌ها و زمین تعلق دارد و اگر آنچه در خود دارید، آشکار یا پنهان کنید، خداوند شما را بابت آن محاسبه می‌کند و او هر که را بخواهد می‌بخشد و هر که را بخواهد عذاب می‌کند. و خداوند بر هر چیزی تواناست.	لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَابِسْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره/ ۲۸۴)
		مؤمنان به یکدیگر وام بدون سود می‌دهند.	چه کسی است که به خداوند وام نیکو دهد تا او آن را چندین برابر کند و خداوند تنگ و گشاد می‌کند و به سوی او برمی‌گردید.	مَنْ ذَا الَّذِي يَقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (بقره/ ۲۴۵)
۳	معامله با خداوند	مؤمنان کمک به دیگران را معامله با خدا می‌دانند.		
۳	توجه به درآمد حلال	حلال بودن مال در نزد مؤمنان جزو اصول ارزشی آنها	و از غنیمت‌هایی که به دست آورده‌اید، حلال و پاکیزه	فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (انفال/ ۶۹)

		می باشد.	بخورید و از خدا بترسید. زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است.	
--	--	----------	--	--

در اینجا به برخی جنبه‌های تحلیلی مفاهیم به‌دست آمده اشاره می‌کنیم. آنچه بدیهی به نظر می‌رسد، پابندی مستمر مؤمنان به انفاق و همیاری، سرمایه اجتماعی جامعه را تقویت می‌کند و موجب افزایش اعتماد متقابل در تعاملات اجتماعی، شبکه‌ها و هنجارهایی که اقدامات جمعی را در سطح گروه‌های اجتماعی (همانند فعالیت‌های خیریه‌ای) تسهیل می‌کنند می‌شود. آیات ذکرشده نه تنها دلالت بر بخشش مالی دارد، بلکه بر ایجاد روابط حسنه میان یکدیگر تأکید دارد. بدین گونه احساس تعلق افراد به جامعه خویش تقویت و انگیزه و قدرت آن‌ها را برای مشارکت در تحقق اهداف ضروری جامعه افزایش می‌دهد. آیات قرآن مؤمنان را برای رقابت در کارهای نیک تشویق می‌کند (بقره/۲۵۴) تداوم این رقابت سالم در جامعه، هنجارهایی را ترویج می‌کند که در آن بخشش به‌عنوان یک ارزش اجتماعی و فضیلت اخلاقی تلقی می‌شود و منجر به تأثیر مثبت تجمعی بر توزیع منابع و رفاه اجتماعی می‌شود. از سویی دیگر، گسترش فرهنگ انفاق، تاب‌آوری را هم در سطح فردی و هم در سطح جامعه افزایش می‌دهد و موجب افزایش اتکا به نیروهای درونی جامعه در مواقع بحرانی می‌شود. انفاق و بخشش را می‌توان از دریچه معناگرایی نمادین نیز تفسیر کرد، زیرا افراد جامعه با احساس مسئولیتی که در مشکلات دیگران دارند، ارزش‌های شفقت و همبستگی را در خود و جامعه نهادینه می‌کنند. فرهنگ انفاق و نیکوکاری، مفاهیم شایسته‌سالاری را که صرفاً مبتنی بر ثروت و موقعیت اجتماعی باشد به چالش می‌کشد و تأکید می‌کند که کسانی که فداکارانه جان و مال خود را در راه خداوند می‌بخشند، در نظر خداوند ارزش و جایگاه ویژه‌ای دارند. در واقع در منطق قرآن، انفاق منعکس‌کننده انتخاب‌های منطقی همسو با ترجیحات اجتماعی و اعتقادی است، جایی که افراد اقداماتی را که به نفع پیشرفت و رفاه جمعی است بر منافع شخصی ترجیح می‌دهند. اصرار قرآن به انجام انفاق مستلزم درک این است که سرمایه‌گذاری در مسیر رشد جامعه، منجر به منافع متقابل و در نهایت توزیع عادلانه

منابع می‌شود.

یکی دیگر از عوامل ایجابی مهم در میان مؤمنان توجه به سود و زیان فراتر از دنیای مادی و دنیوی است. آیات قرآن تأکید می‌کنند که چگونه این نوع درک گسترده‌تر از سود و زیان می‌تواند به جامعه‌ای متعادل و عادلانه کمک کند. در این چارچوب، تعهد افراد به ارزش‌های نوع‌دوستانه برای دستیابی به منافع اخروی باعث می‌شود مؤمنان رفاه جمعی را نسبت به منافع شخصی خود در اولویت قرار دهند. همان‌طور که در آیاتی مانند آیه ۲۶۱ سوره بقره دیده می‌شود، معنای «موفقیت» به گونه‌ای تعریف می‌شود که عملاً پیشرفت جامعه و اقدامات عادلانه را گسترش می‌دهد. ترغیب قرآن برای دوراندیشی و سرمایه‌گذاری در پاداش‌های اخروی در کنار تلاش‌های دنیوی، منعکس‌کننده یک چارچوب منطقی و عقلانی چندبعدی است که در آن، افراد هزینه‌ها و منافع را نه تنها از نظر مادی، بلکه در زمینه‌های معنوی و اجتماعی تجزیه و تحلیل می‌کنند. همچنین توصیه مؤمنان به کسب ثواب اخروی (حدید/۷ و بقره/۲۴۵)، فرهنگ رقابت در کارهای نیک را به جای انباشت خودخواهانه ثروت القا می‌کند که تعهد عملی به توزیع عادلانه منابع را در پی دارد. از جنبه‌ای دیگر، درک سود و زیان در یک زمینه گسترده‌تر، مؤمنان را برای پذیرش زندگی پس از مرگ همراه با آرامش آماده می‌سازد (شوری/۳۶) آیاتی که بر پیامدهای منفی بخل و پاداش‌های نوع‌دوستی تأکید می‌کنند، اهمیت وفا، یکدلی و همبستگی اجتماعی را برجسته می‌سازند. با غلبه درک سود فراتر از ثروت مادی در میان افراد جامعه، توزیع عادلانه منابع تا حد زیادی تضمین می‌شود، زیرا افراد ثروت خود را به عنوان وسیله‌ای برای خدمت به دیگران می‌دانند و نه صرفاً یک دارایی شخصی و تقویت تمایزطلبی.

از عوامل ایجابی دیگر در توزیع عادلانه ثروت‌ها و منابع مادی جامعه پرداخت خمس و زکات است. پرداخت این وجوهات با دستورات قرآن برای تحقق عدالت اجتماعی ارتباط دارد. آیاتی همانند آیه ۴۱ سوره انفال تأکید می‌کنند که این کمک‌ها نه تنها برای حمایت از نیازمندان است، بلکه تضمین‌کننده این است که ثروت و اموال به جای این که در دست عده‌ای کمی متمرکز شود، در جامعه گردش داشته باشد. این نحوه توزیع منابع می‌تواند حس تعلق و ثبات را در جامعه تقویت کند، در نتیجه سرمایه اجتماعی را با

اطمینان از تخصیص منابع در جایی که بیشتر مورد نیاز است تقویت نماید. از جنبه‌ای دیگر، پابندی فراگیر و مستمر افراد به پرداخت وجوه شرعی خود منجر به ترجیح رفاه جامعه بر منافع فردی می‌شود و بخشش به دیگران فرصتی برای مشارکت مثبت در جامعه تبدیل شده و مسیری را به سوی انسجام اجتماعی ایجاد می‌کند. پرداخت زکات، به ایجاد یک شبکه حمایتی برای آسیب‌پذیرترین افراد نیز کمک می‌کند، بنابراین نوعی احساس همبستگی متقابل بین اعضای جامعه را تقویت می‌کند که برای حفظ هماهنگی اجتماعی و کاهش شکاف‌های ایجاد شده توسط نابرابری‌های اقتصادی حیاتی است.

باور به رزاقیت و روزی‌رسانی خداوند به مؤمنان این اطمینان را می‌دهد که نیازهای گوناگون آن‌ها صرفاً با اراده الهی برآورده می‌شود. این اعتقاد احساس امنیت را در میان افراد جامعه تقویت می‌کند و آن‌ها را تشویق می‌کند تا با قدرت بیشتر ناشی از اعتماد به خداوند با مشکلات روبه‌رو شوند. مؤمنانی که به روزی‌رسانی خداوند اعتقاد قلبی و عمیق دارند، امید و اعتماد را در میان اعضای جامعه خود تقویت می‌کنند.

شکل‌گیری اعتماد متقابل در مبادلات، عنصری حیاتی در هر نظام اقتصادی است و قرآن بارها بر اهمیت آن تأکید کرده است. آیه ۲۹ سوره نساء به مؤمنان یادآوری می‌کند که با رضایت و صداقت در معاملات شرکت کنند، زیرا اعتماد، محیطی باثبات ایجاد می‌کند که در آن افراد در تعاملات اقتصادی خود احساس امنیت می‌کنند و عنصری ضروری برای کارآمدی هر محیط اقتصادی و توزیع صحیح منابع است. همچنین ایجاد اعتماد با تسهیل همکاری بین اعضای جامعه، سرمایه اجتماعی را نیز افزایش می‌دهد و باعث تحکیم پیوندهای ضروری جامعه و تقویت روحیه همکاری در جامعه می‌شود. جامعه مطلوب از نظر قرآن باید سازوکارهای روشن و شفاف برای سنجش معاملات اقتصادی داشته باشد و اعتماد اساس این شفافیت است. هنگامی که اعتماد در روابط اقتصادی و حتی اجتماعی غالب شود، جامعه هزینه‌های گزاف صرف ایجاد ضمانت‌ها و ایجاد اعتماد صوری نخواهد کرد. از منظری دیگر، اعتماد صرفاً مربوط به تضمین‌های متقابل نیست، بلکه نوعی ویژگی شخصی و مسئولیت اخلاقی مرتبط با مفهوم تقوا است که افراد را تشویق می‌کند تا کنش‌های خود را در پرتو تعهدات نسبت به خدا و جامعه در نظر بگیرند. بدین گونه با غلبه اعتماد در تعاملات اجتماعی، هزینه‌های مبادله کاهش و

فعالیت‌های اقتصادی روان‌تر انجام می‌شود.

اعتقاد به مالکیت مطلق خداوند و این که انسان‌ها صرفاً واسطه در هزینه ثروت‌ها منابع هستند، نه صاحب آن به عنوان یک اصل، راهنمای مهم در شکل‌گیری نگرش افراد جامعه نسبت به منابع مالی مطرح است. گسترش این دیدگاه و درک این موضوع که دارایی‌های مادی موقتی است، می‌تواند افراد را به اختصاص منابع برای منافع عمومی و نه صرفاً برای منافع شخصی ترغیب سازد. در سطح اجتماعی، هنگامی که اعضای یک جامعه در اعتقاد به مالکیت مطلق خداوند هم‌نظر باشند، احتمال بیشتری برای همکاری و حمایت از یکدیگر به وسیله شبکه‌های اجتماعی در مواقع سخت و بحرانی دارند. همان‌طور که در مفهوم قرض‌الحسنه در آیه ۲۴۵ سوره بقره دیده می‌شود، مؤمنان، از طریق کنش‌هایی که در ساخت فرهنگی قرآن معنا و مفهوم می‌یابد، هنجارهای اجتماعی مربوط به حمایت متقابل را که برای ساختن یک جامعه منسجم حیاتی است تقویت می‌کنند.

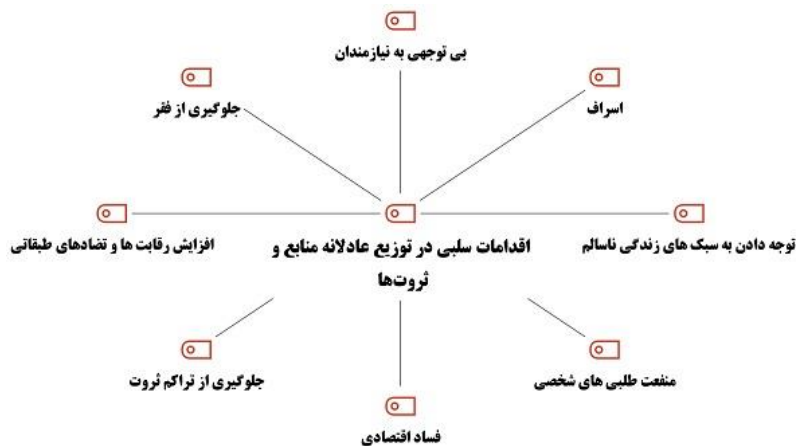
از جنبه‌ای دیگر هنگامی که آیات قرآن مؤمنان را به دادن وام قرض‌الحسنه به یکدیگر فرامی‌خواند می‌دهند، با مضمونی به نام معامله با خداوند روبه‌رو می‌شویم، زیرا خداوند خود را واسطه بین معامله قرار داده است و به عنوان یک وظیفه مقدس تلقی می‌شود، مؤمنان از طریق مفهوم «معامله با خداوند» معنای عمیق‌تری در کنش‌های خود پیدا می‌کنند که با ایمان آن‌ها ارتباط دارد زیرا آن‌ها اعمال خیریه را نه صرفاً به عنوان مبادلات مالی، بلکه به عنوان تعاملات مقدس با خدا می‌دانند.

در خاتمه این قسمت، می‌توان بر نقش مثبت کسب درآمد حلال در زمینه توزیع عادلانه منابع و ثروت در جامعه اشاره نمود. هنگامی که اکثر اعضای جامعه بر کسب درآمد حلال به عنوان هنجاری اجتماعی و دینی تمرکز داشته باشند، به طور طبیعی نظامی از کنش‌های متقابل را شکل می‌دهند که نه تنها برای خودشان، بلکه به نفع همه افراد جامعه می‌باشد. در واقع تعهد مستمر به شیوه کسب درآمدهای حلال و قانونی روحیه جمعی را تقویت می‌کند که در آن همه اعضای جامعه از طریق شیوه‌های معاملات منصفانه و اخلاقی از یکدیگر حمایت کنند. تداوم این رویه‌ها تقویت پیوندهای ضروری اجتماعی و در نتیجه، توزیع عادلانه منابع را به همراه دارد. علاوه بر این تأکید بر کسب درآمد حلال می‌تواند شکل سالمی از رقابت اجتماعی ایجاد کند که در آن افراد متناسب

با توان و تلاش خود به درآمدها و ثروت دست یابند و برآیند آن، در سطح جامعه، رفاه همگانی را افزایش می‌دهد. در این زمینه، کسب درآمد حلال صرفاً منفعتی مالی نیست، بلکه کارکردی معنوی نیز برای افراد خواهد داشت. از منظری دیگر، توجه به این که درآمدها باید از منابع حلال و قانونی حاصل شود، از یک چارچوب شایسته‌سالارانه پشتیبانی می‌کند، که در آن افراد بر اساس تلاش‌های مشروع خود به جای اقدامات غیرقانونی و غیرشرعی درآمد به دست می‌آورند و در این مسیر، نه تنها بر شاخص‌های صحیح موفقیت در جامعه تأکید می‌کنند، بلکه محیطی را ایجاد می‌کنند که در آن سخت‌کوشی و مشارکت‌های اخلاقی در جامعه گسترش یافته و در نتیجه راه‌های تحرک اجتماعی برای همه افراد هموار و برابری و عدالت نیز ارتقا می‌یابد.

۲. عوامل سلبی در توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها

شکل شماره ۲ و جدول ۲ که در زیر می‌آیند نشان‌دهنده عوامل سلبی ناظر بر راهبرد توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها می‌باشد که قرآن به پرهیز و دوری از آن‌ها هشدار داده است.



شکل ۲. عوامل سلبی در راهبرد توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها

جدول شماره ۲ نیز نشان‌دهنده برخی کدها و مفاهیمی است که در مراحل کدگذاری‌های چندگانه منجر به دست‌یابی به مفاهیم ثانویه در مقوله توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها به عنوان عوامل سلبی و موانع در تحقق آن بوده است که پس از آن مورد تحلیل

قرار می‌گیرند.

جدول ۲. عوامل سلبی در راهبرد توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها

آیه	ترجمه	مضمون و کد اولیه	اقدامات (مفهوم و کد مشترک)	تعداد موارد
هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ (منافقون/ ۷)	آنان کسانی هستند که می‌گویند: «بر کسی که نزد رسول خدا است انفاق نکنید تا پراکنده شوند.» و برای خدا خزائن آسمان‌ها و زمین است، اما منافقین نمی‌فهمند.	جلوگیری از انفاق به نیازمندان ویژگی منافقان در جامعه مطلوب است	بی توجهی به نیازمندان	۱۳
مَنْعَ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُرِيبٍ (ق/ ۲۵)	او مانع خیر و متجاوزی شک و تردید دارد.	جلوگیری از خیررسانی جزو ناهنجاریهای جامعه مطلوب است.		
وَأَنْتَ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقُّهُ وَالْمُسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (اسراء/ ۲۶)	و به خویشاوندان حقشان را بده، و به مسکین و ابناء سبیل و اسراف نکن.	مؤمنان به یتیمان فقرا و راه ماندگان بی توجه نیستند		
إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ	بیشک قارون از قوم موسی بود، پس بر آنان	توزیع نامناسب ثروت موجب	تشدید رقابت‌ها	۱۴

	و تضادهای طبقاتی	شکل‌گیری روابط ظالمانه در جامعه مطلوب است.	سرکشی کرد و ما به او از گنج‌ها عطا کردیم به حدی که کلیدهای آن بر جمعی نیرومند سنگین بود. قومش به او گفتند: «خود را شادمان مکن، زیرا خداوند شادمانان را دوست ندارد.»	وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (قصص/۷۶)
		جامعه مطلوب همیشه در خطر افزایش تضادها و رقابت‌های فردی و گروهی است.	فرمود: «همگی از آنجا فرود آید، برخی از شما دشمن برخی دیگر خواهند بود. پس اگر هدایت از من به شما برسد، هر کس او را دنبال کند دچار گمراهی و شقاوت نمی‌شود.	قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى (طه/۱۲۳)
		وضعیت اقتصادی تاثیر منفی در روابط مؤمنان نمی‌گذارد.	کلام نیکو و آمرزش بهتر از صدقه‌ای است که پس از آن آزار باشد، و خداوند بی‌نیاز و شکیباست.	قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَدَّى وَاللَّهُ غَنِيٌ حَلِيمٌ (بقره/۲۶۳)
۱۴	گسترش فقر	جامعه مطلوب با فقر نظام‌مند و آشکار طبقات در	برای فقیرانی که در راه خدا محدود مانده‌اند و نمی‌توانند در زمین سفر	لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي

		تضاد است	کنند، نادان‌ها آنان را غنی می‌انگارند به خاطر عفتشان، آنها را می‌شناسی از نشانه‌هایشان و هرآنچه اتفاق کنی خداوند به آن داناست.	الْأَرْضِ يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (بقره/ ۲۷۳)
		جامعه مطلوب بواسطه کفران نعمات در خطر ناامنی فقر و گرسنگی است.	و خداوند مثل قریه‌ای را مثال زد که امن و مطمئن بود و روزیش از هر جا فراوان می‌رسید، پس نعمت‌های خدا را کافر شدند، پس خداوند لباس گرسنگی و ترس را به آن‌ها چشانید، به خاطر آنچه انجام می‌دادند.	وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (نحل/ ۱۱۲)
		جامعه مطلوب در خطر افول عواطف و باورها بواسطه گسترش فقر است	و اولاد خود را به ترس از فقر نکشید؛ ما آنها و شما را روزی می‌دهیم. قطعاً کشتن آنها گناه بزرگی است.	وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَسْبِيَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا (اسراء/ ۳۱)
		مؤمنان در خطر فقر بواسطه زیاده روی در بخشش به دیگران هستند	و کسانی که هنگام انفاق نه زیاده‌روی می‌کنند و نه بخیل، و بین این دو حالت	وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا (فرقان/ ۶۷)

			میان‌ه‌رو هستند.	
۱۶	انباشت و تراکم نابرابر ثروت	انباشت ناعادلانه ثروت موجب فساد در جامعه مطلوب می‌شود.	بیشک قارون از قوم موسی بود، پس بر آنان سرکشی کرد و ما به او از گنج‌ها عطا کردیم به حدی که کلیدهای آن بر جمعی نیرومند سنگین بود. قومش به او گفتند: «خود را شادمان مکن، زیرا	إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَأَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَىٰ الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (قصص/ ۷۶)
			خداوند شادمانان را دوست ندارد.» و در آنچه خداوند به تو داده، سرای آخرت را طلب کن و سهم خود را از دنیا فراموش نکن و همان‌طور که خدا به تو نیکی کرده، نیکی کن و در زمین فساد نداشته باش؛ زیرا خدا مفسدین را دوست ندارد.	وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (قصص/ ۷۷)
		در جامعه مطلوب هدف فعالیت اقتصادی تراکم ثروت از هر مسیری نیست	خداوند ربا را نابود می‌کند و صدقات را فزون‌تری می‌دهد و خداوند هیچ کافر گنهکاری را دوست	يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيَرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (بقره/ ۲۷۶)

		ندارد.	یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (نساء/ ۲۹)
		ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال یکدیگر را نخورید مگر به روشی که تجارت باشد و یکدیگر را نکشید، زیرا خداوند به شما رحیم است.	
		فعالیت‌های فاسد اقتصادی زمینه اضمحلال جامعه مطلوب است.	
۱۸۴	گسترش سبک‌های زندگی ناسالم (ثروت اندوزی فردی و طبقاتی ملاء و اشراف)	نوح گفت: «پروردگارا، آنان به من نافرمانی کردند و پیروی از کسی کردند که مال و فرزندان‌ش جز برای او زیان نبخشید.»	قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدَهُ إِلَّا خَسَارًا (نوح/ ۲۱)
		مؤمنان در خطر انحراف بواسطه ثروت اندوزی هستند.	اللَّهُ أَكْثَرُ النَّكَاتِرِ (تکاتر/ ۱)
		شما را فریفته است تکاتر.	الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ (همزة/ ۲)
		کسی که مال‌هایی را جمع می‌کند و آن را شمارش می‌کند.	يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ (همزة/ ۳)
		او به این گمان است که مالش او را جاودانه می‌کند.	یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا
		ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال و دنیاگرایی و ثروت اندوزی فردی	

		أُولَٰئِكَ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (منافقون/۹) فرزندان شما شما را از یاد خدا غافل نکنند و هر کس این کار را کند، آنان زیان‌کاران خواهند بود.
		الَّذِينَ يَخُلُونِ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (حدید/۲۴) آنان که بخیل هستند و مردم را به بخل دعوت می‌کنند، و هر کس رو برگرداند، خداوند او را بی‌نیاز و ستوده است.
		وَمَنْ يَعْتَسِ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُفِضَ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ (زخرف/۳۶) و هر کس از ذکر رحمان روی گردان شود، شیطانی برای او مقرر می‌شود و او همدم او خواهد بود.
		وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ (فصلت/۵۱) و هر گاه ما بر انسان نعمتی بدهیم، او سر می‌پیچد و کناره‌گیری می‌کند، و هر گاه بدی به او برسد، دعای او بسیار می‌شود.
		وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (سباء/۳۴) و در هیچ قریه‌ای، فرستاده‌ای نفرستادیم مگر آنکه مرفهین آن گفتند: ما به آنچه به سوی شما فرستاده

	شده، کافر هستیم.	
وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ (سباء/۳۵)	و گفتند: «ما بیشتر از همه، اموال و فرزندان داریم و ما عذابی نخواهیم شد.»	رفاه زدگی و ثروت زیاد موجب خودشیفتگی و حق پنداری مؤمنان می شود
فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَرِيدُ أَنْ يَبْغِضَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولِينَ (مؤمنون/۲۴)	و گروهی از مرفهین قومش گفتند: «این نیست مگر بشری مثل شما که می خواهد بر شما برتری جویی کند. و اگر خدا می خواست، فرشتگانی را نازل می کرد. ما از این در زمان پدران مان چیزی نشنیده ایم.»	جامعه مطلوب در خطر شکل گیری طبقات اشراف است.
وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا (اسراء/۱۶)	و هنگامی که خواستیم قریه ای را هلاک کنیم، مرفهین آن را امر می کنیم و فساد می کنند و پس حق بر آنها وعده یار می گردد و آن را هلاک می کنیم.	توجه به سبک ثروت جویی و خوشگذران ملاکی برای سلامت جامعه است
وَإِذَا أَنْزَلْتُ سُورَةً أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا	و هنگامی که سوره ای نازل شود که به خدا ایمان آورید و با	مؤمنان در خطر اعراض از خداوند بواسطه رشد سریع

		اقتصادی.	فرستاده‌اش جهاد کنید، مرفهین از آنها از تو اذن خواسته و گفتند: «به ما اجازه بده که با قاعدین باشیم.»	الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ (توبه/۸۶)
		جامعه مطلوب در خطر گسترش طبقه اشراف و انحراف توسط آنهاست	و گروهی از مرفهین قومش گفتند: «اگر شما شعیب را پیروی کنید، قطعاً زیان‌کاران خواهید بود.»	وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِيُنَّبَغَ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ (اعراف/۹۰)
۸۱	توجه دادن به سبک‌های زندگی ناسالم (دنیاگرایی)	اهداف جامعه مطلوب با دنیا‌مداری و دنیاگرایی منافات دارد.	از کسی که از یاد ما روی برگرداننده و نخواست جز زندگی دنیا.	فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يَرِدْ إِلَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا (نجم/۲۹)
		بهانه جویی شیوه مقابله طبقات دنیاگرا با جامعه مطلوب است.	و اگر به بشری مانند شما اطاعت کنید، قطعاً زیان‌کار خواهید بود.	وَلِيْنِ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ (مؤمنون/۳۴)
			: و گفتند: آیا به دو بشری مانند ما ایمان آوریم و قومشان ما را پرستش کنند؟	فَقَالُوا أَنْزِلْ لَنَا آيَاتٍ مِثْلًا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ (مؤمنون/۴۷)
		توجه افراطی به زندگی دنیوی و دنیاگرایی مانع	آنها کسانی هستند که زندگی دنیا را به آخرت فروخته‌اند، پس عذاب	أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا

		هُم يَنْصُرُونَ (بقره/ ۸۶) از آن‌ها تخفیف نمی‌یابد و آنها یاری نمی‌شوند.	تحقق جامعه مطلوب است.
	وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لُغِبٌ وَلَهُوَ وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (انعام/ ۳۲)	و زندگی دنیا جز بازی و سرگرمی نیست و مسلماً سرای آخرت برای کسانی که تقوا دارند بهتر است، آیا نمی‌اندیشید؟	جامعه مطلوب در خطر غلبه تفکر مادی و دنیوی است.
	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (توبه/ ۳۴)	ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بسیاری از علمای دین و راهبان مال‌های مردم را به باطل می‌خورند و مردم را از راه خدا باز می‌دارند و کسانی که طلا و نقره را انباشته می‌کنند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به آنان بشارت عذابی دردناک بدهید.	جامعه مطلوب در خطر دنیاگرایی عالمان است.
	وَإِذْ أَخْبَرْنَا مَلَكًا نَّبِيًّا الَّذِي أَتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْنَا مِنْهَا فَأَتَيْنَاهُ الشَّيْطَانَ فَكَانَ مِنَ الْغَالِينَ (اعراف/ ۱۷۵)	و بگو به آنها داستان کسی را که آیات ما را دادیم پس از آنکه از آن جدا شد، و شیطان او را پیگیری نمود و او از گمراهان شد.	

		بی‌گمان عذر بر عهده کسانی است که از تو در خواسته‌اند و آنان ثروتمندند، راضی بودند که با قاعدین باشند و خداوند بر دل‌هایشان مهر نهاده، پس آنان نمی‌دانند.	إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُوكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءَ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَنِغَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (توبه/ ۹۳)
	رشد معنوی مؤمنان با دلبستگی مادی و دنیاگرایی رابطه معکوس دارد	از اموال آنها صدقه‌ای بگیر که آنها را پاک کند و نیکو گرداند و بر آنها دعا کن که دعای تو مایه آرامش آنان است و خدا شنوا و داناست.	خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (توبه/ ۱۰۳)
	رهبران جامعه در خطر دنیاگرایی بواسطه معاشرت با طبقات بالا هستند.	و خود را با کسانی که صبح و شام پروردگار خود را می‌خوانند، همراهی کن و می‌خواهند رضای او را و چشم‌های خود را از آنان برمگردان، تا زندگی دنیا را بخواهی و از کسی که دلش را از یاد ما غافل کرده و از هوا و آرزوهای خود	وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ دِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا (کهف/ ۲۸)

		پیروی کرده، اطاعت مکن.	
		بگو: «هرگز فرار شما را نفعی نخواهد داد، اگر از مرگ یا کشتن فرار کنید، پس شما را جز اندکی برخوردار نمی‌شود.»	قُلْ لَّنْ يَنْفَعَكُمُ الْفِرَارُ إِن فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوْ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تُمْتَعُونَ إِلَّا قَلِيلًا (احزاب/۱۶)
	رفاه طلبی و خوشگذرانی فردی و طبقاتی (مترفین)	رشد سریع اقتصادی و رفاه در جامعه مطلوب خطر غفلت از خداوند را در بر دارد.	حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (تکواثر/۲)
		و هرگاه انسان را مصیبت رسید، ما را می‌خواند سپس هرگاه نعمت‌هایی از ما به او بخشیدیم، می‌گوید: «این تنها به دلیل علم من است»، بلکه این یک آزمایش است و بسیاری از آنان نمی‌دانند.	فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (زمر/۴۹)
		طبقه ثروتمند خوشگذرا	إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ (واقعہ/۴۵)

		ن مانع جدی در مقابل شکل‌گیری جامعه مطلوب است.		
			و همچنین پیش از تو در هیچ قریه‌ای از نذیر نفرستادیم، مگر آنکه مرفهین آن گفتند: «ما بدران خود را بر امتی یافتیم و ما به سیرت آنان رو آورده‌ایم.»	وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهُمْ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ (زخرف/۲۳)
		رفاه زدگی و خوشگذرانی موجب کبر و غرور و گمراهی مخالقان جامعه است.	این به خاطر آن است که شما در زمین بدون حق شادمان بودید و به خاطر آنکه سرگرم بودید.	ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ (غافر/۷۵)
		رفاه زدگی و ثروت زیاد موجب خودشیفتگی و خودحق‌پنداری می‌شود.	و گفتند: «ما بیشتر از همه، اموال و فرزندان داریم و ما عذابی نخواهیم شد.»	وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ (سباء/۳۵)
		مؤمنان در خطر فریفتگی زندگی مادی و دنیوی	و چشمان خود را به آنچه به گروهی از آنها متاعی داده‌ایم، مولا از	وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْثَنَّهُمْ

		مخالفان هستند	زینت‌های این دنیا برنگردانید، تا ما آنان را در آن بیازماییم، و روزی پروردگار تو بهتر و پایدارتر است.	فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى (طه/۱۳۱)
		جامعه مطلوب در خطرگسترش شیوه زندگی کاخ نشینی است.	«او هیچ‌گاه ندویدید و برگردید به زندگی مرفهانه‌ای که در آن بودید، شاید مورد پرسش قرار گیرید.»	لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِنَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ (انبیاء/۱۳)
۲۷	گسترش فساد اقتصادی	جامعه مطلوب در خطر انحراف توسط فعالیتهای اقتصادی فاسد است.	ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال یکدیگر را نخورید مگر به روشی که تجارت باشد و یکدیگر را نکشید، زیرا خداوند به شما رحیم است.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (نساء/۲۹)
			و حقایق مردم را کم نگذارید و در زمین فساد نکنید.	وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (شعرا/۱۸۳)
		ربا خواری موجب اضمحلال جامعه مطلوب است.	خداوند ربا را نابود می‌کند و صدقات را فزونی می‌دهد و خداوند هیچ کافر گنهکاری را دوست	يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيَرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ كُلَّ كَفَّارٍ أَتَيْنِمْ (بقره/۲۷۶)

		ندارد.	
	ای کسانی که ایمان آوردید، خدا را بپرستید و آنچه را از ربا باقی مانده است رها کنید، اگر شما مؤمن هستید.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (بقره/ ۲۷۸)	
کم فروشی در مبادلات اقتصادی جزو ناهنجاریهای جامعه مطلوب است.	وای بر کسانی که کم‌فروشی می‌کنند.	وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ (مطففین/ ۱)	
	و وزن را به انصاف بایستید و کم نگذارید.	وَأَقِيمُوا الزُّنْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (الرحمن/ ۹)	
	و وقتی می‌کُئید، کُئیل را به عدالت ادا کنید و به وزن راستین وزن کنید؛ این به‌تر و عاقبت نیکوتر است.	وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (اسراء/ ۳۵)	
مؤمنان در مبادلات اقتصادی کم فروشی نمی‌کنند.	وای قوم من، کیلو و وزن را به اعتبار بایستید و چیزی از مردم کم نکنید و در زمین فساد نکنید.	وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (هود/ ۸۵)	
افراد و گروه‌ها در خطر سواستفاده از	آیا انتظار دارید به شما ایمان بیاورند، حال	أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ	

		جایگاه خود قرار دارند.	آنکه برخی از آنان کلام خدا را شنیدند و سپس آن را تحریف کردند، در حالی که خودشان می‌دانستند؟	يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْزَنُونَ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ (بقره/۷۵)
۳۰	رشد منفعت طلبی‌های شخصی	تبعیت از هواهای نفسانی موجب تخریب در جامعه مطلوب است	ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در دین اسلام به طور کامل وارد شوید و از پیروی گام‌های شیطان پرهیز کنید؛ زیرا او برای شما دشمنی روشن است.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (بقره/۲۰۸)
		جامعه مطلوب در خطر گرایش افراد به منافع شخصی و قومی است.	و گروهی از مردمان در بین خود نسبت به جدا کردن خود، حزبی گشتند و هر یک به طریقت خود شادند.	فَنَقُضُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (مؤمنون/۵۳)
		جامعه مطلوب همیشه در خطر انگیزه‌های خودخواهانه گروه‌هاست.	و اگر حق از هوای آن‌ها پیروی کند، آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن‌ها است فاسد می‌شود؛ ما آنان را با یاد خود یادآور می‌شویم، اما آنان از یاد ما روی می‌گردانند.	وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ (مؤمنون/۷۱)
			و بعضی از آن‌ها از تو در صدقات به نیش	وَمِنْهُمْ مَنْ يُلْمُزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا

			می‌زنند، پس اگر از آنان بدهی خوشحال می‌شوند و اگر ندهی آن‌ها را مورد خشم قرار می‌دهند.	مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يَغْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ (توبه / ۵۸)
		مؤمنان در خطر اولویت دادن حفظ اموال و فرزندان بر منافع جمعی هست.	ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال و فرزندان شما را از یاد خدا غافل نکنند و هر کس این کار را کند، آنان زیان‌کاران خواهند بود.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (منافقون / ۹)
			آیا خیال می‌دارند که ما آنچه به آن‌ها می‌دهیم از مال و فرزندان یک فزونی است؟	أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَنِينَ (مؤمنون / ۵۵)
۷	اسراف	اسراف و زیاده روی جزو ناهنجاریهای جامعه مطلوب است	ای فرزندان آدم، زینت را در هر مسجد ببوشید و بخورید و بنوشید و اسراف نکنید، زیرا او مسرفین را دوست ندارد.	يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (اعراف / ۳۱)
		جامعه مطلوب در خطر گسترش شیوه زندگی مسرفانه است.	و به خویشان‌اندان حقشان را بده، و به مسکین و ابناء سبیل و اسراف نکن.	وَأَبْذِرْ دَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (اسراء / ۲۶)

			بی‌گمان	إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (اسراء/ ۲۷)
			اسراف‌کنندگان برادران شیاطین‌اند و شیطان هم نسبت به پروردگارش بسیار کفر ورز است	

مفهوم بی‌تفاوتی و بی‌توجهی نسبت به نیازمندان و نقش مخرب آن در توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها در آیات مختلف قرآنی مورد تقبیح قرار گرفته است. هنگامی که افراد توانمند جامعه نیازهای دیگران را نادیده می‌گیرند، عمل اعتماد لازم برای تعاون و همکاری اجتماعی را کاهش می‌دهند. شاید به همین علت است که برخی آیات تأکید می‌کنند که غفلت از نیازمندان نشان‌دهنده نفاق افراد است که منجر به از بین رفتن همبستگی جامعه می‌شود (منافقون/ ۷) زیرا با کاهش سرمایه اجتماعی در سطح جامعه، شبکه‌های حمایتی ضعیف می‌شوند. علاوه بر این بی‌تفاوتی نسبت به نیازمندان و اقشار آسیب‌پذیر می‌تواند به افزایش تعارضات اجتماعی منجر شود، زیرا هنگامی که نیازهای ضروری بخش زیادی از افراد جامعه برآورده نمی‌شوند، نارضایتی و احساس بی‌عدالتی افزایش می‌یابد و به طور بالقوه منجر به بی‌نظمی اجتماعی می‌شود. از جنبه‌ای دیگر، بی‌تفاوتی نسبت به نیازمندان، نوعی ذهنیت منفی رقابتی و تفاخری را تقویت می‌کند که به جای ارتقای همگانی، بر منافع شخصی متمرکز می‌شود. وقتی افراد حفظ موقعیت یا ثروت خود را بر رفاه جامعه ترجیح می‌دهند، رقابت‌های اجتماعی به جای نقش سازندگی موجب تشدید فاصله‌های اقتصادی و اجتماعی می‌شوند.

اقدامات و فعالیت‌هایی که منجر به تشدید رقابت‌ها و تضادهای طبقاتی می‌شود، موانع مهمی را برای دستیابی به توزیع عادلانه منابع و ثروت در سطح جامعه ایجاد می‌کنند. قرآن بر اهمیت مسئولیت همه مؤمنان در حمایت از یکدیگر تأکید دارد. هنگامی که رقابت‌های طبقاتی در جامعه تشدید می‌شود، سرمایه اجتماعی تضعیف می‌شود، زیرا افراد بیشتر بر منافع فردی و ارتقای جایگاه خود متمرکز می‌شوند تا رفاه جمعی. در نتیجه عدم تقویت سرمایه اجتماعی از طریق همکاری و حمایت متقابل منجر به تفرقه و نارضایتی می‌شود و تلاش‌ها برای توزیع عادلانه منابع را مختل می‌سازد. رقابت‌های ناسالم طبقاتی

اغلب منجر به جنگ قدرت و نزاع برای تصاحب منابع ارزشمند در جامعه می‌شوند (حجرات/۹) و اگر به‌درستی مدیریت نشوند، به خشونت تبدیل می‌شوند. چنین تضادهای طبقاتی می‌تواند بی‌ثباتی و هرج و مرج اجتماعی ایجاد کنند و فرصت ایجاد یک جامعه عادلانه را بیشتر کاهش دهد و از طرفی موجب کاهش تاب‌آوری جامعه در برابر ناملایمات و خطرهای احتمالی است. زمانی که تمایزات طبقاتی به‌عنوان شاخصه‌هایی برای رتبه‌بندی بین افراد جامعه تبدیل شود، معانی منتسب به ثروت و موقعیت می‌توانند به دیدگاهی سلسله‌مراتبی از جامعه منجر شوند در حالی که قرآن کریم مؤمنان را تشویق می‌کند که موفقیت را نه از طریق انباشت ثروت، بلکه از طریق تقوا، انفاق، و مسئولیت اجتماعی نسبت به دیگران در نظر بگیرند (بقره/۲۶۲).

گسترش فقر موضوعی حیاتی است که مستقیماً اصول توزیع عادلانه منابع و ثروت را که برای تحقق جامعه مطلوب ضروری است تضعیف می‌کند. در واقع، گسترش فقر بافت زندگی اجتماعی را تضعیف می‌کند، زیرا افراد محروم از نظر اقتصادی اغلب به شبکه‌ها و منابع لازم برای تحرک رو به بالا دسترسی ندارند و رقابت‌های ناسالم اقتصادی و اجتماعی ناشی از فقر اغلب به تشدید شکاف‌های طبقاتی و نارضایتی طبقاتی تبدیل می‌شوند و ظرفیت توزیع عادلانه منابع را نیز تضعیف می‌کنند. درعین حال، فقر گسترده به‌جای تولید امید، فرهنگ ناامیدی را در میان توده‌ای فقیر ایجاد می‌کند و نه تنها بر افراد، بلکه بر توانایی‌های جوامع برای مقاومت در برابر ناملایمات تأثیر می‌گذارد. بخش اعظمی از جامعه از طریق برچسب خوردن و منتسب شدن به طبقات ضعیف و فقیر، احساس خودارزشمندی را ازدست داده و موجب اختلال در پیوندهای ضروری جامعه شده و تداوم این فرآیند موجب تضعیف انسجام اجتماعی می‌شود. در حقیقت گسترش فقر می‌تواند همبستگی را تضعیف و فرهنگ بی‌تفاوتی یا حتی خصومت را در سطح لایه‌های اجتماعی پرورش دهد. بدیهی است در چنین وضعیتی احساس عدالت و توزیع عادلانه منابع تا چه اندازه به خطر خواهد افتاد. همچنین فقر با این اصل که افراد باید بر اساس استعدادها و تلاش‌های خود پیشرفت کنند، در تضاد است. فقر، نابرابری‌های ساختاری و شکاف طبقاتی را تداوم می‌بخشد، زیرا معمولاً منابع و فرصت‌ها اغلب توسط افراد معدود و ممتاز خارج از اکثریت جامعه کنترل می‌شوند.

یکی دیگر از عوامل سلبی که قرآن به دوری از آن پرهیز داده است، انباشت و تمرکز نابرابر ثروت در میان افراد جامعه است. انباشت یک‌سویه ثروت‌ها در دست افراد، گروه‌ها و طبقات خاص غالباً با محصول رقابت‌های ناسالم و نابرابری است که آن‌ها به مدد شبکه‌های قدرت ایجاد کرده‌اند. محیط اجتماعی ناشی از این نابرابری‌ها و فوران نارضایتی‌ها موجب هدر رفتن سرمایه‌های مادی و اجتماعی خواهد بود. وضعیتی که می‌تواند موجب افزایش آسیب‌پذیری و کاهش ظرفیت جامعه برای پاسخ به بحران‌ها و تهدیدات نیز تلقی شود زیرا توده‌هایی که در میان آن‌ها احساس نابرابری به قلیان درآید برای از بین بردن این وضعیت نابرابر و فاسد حتی با دشمنان خود نیز همکاری خواهند کرد. از نگاهی دیگر، معانی وابسته به ثروت و قدرت بر رفتارها نیز تأثیر می‌گذارد. هنگامی که تحصیل و انباشت ثروت به‌عنوان هنجاری اجتماعی رایج باشد و به‌عنوان شاخصی برای موفقیت ارزیابی شود، برخلاف تصریحات قرآنی، در نوعی دگردیسی فرهنگی منجر به جابه‌جایی و تحریف ارزش‌ها و تضعیف اخلاقیات در رفتار اقتصادی می‌شود. در واقع احساس محرومیت نسبی زمانی تشدید می‌شود که اختلاف قابل‌توجهی در ثروت افراد جامعه وجود داشته باشد. آن‌ها وضعیت رفاهی و معیشتی خود را با سایرین می‌سنجند و ممکن است احساس بی‌عدالتی یا عدم رضایت کنند.

طبق نتایج تحقیق، یکی دیگر از موانع تحقق عادلانه منابع و ثروت در جامعه گسترش سبک زندگی ناسالم، به‌ویژه ثروت‌اندوزی توسط طبقات اشراف و پیامدهای اجتماعی متعاقب آن است. آیات قرآن به‌خوبی نشان می‌دهند که چگونه انباشت ثروت در دست عده‌ای خاص منجر به تحریف احساس هویت و هدف در میان بیشتر مردم می‌شود (همزه/۲-۳). این معنا که ممکن است فرد باور کند که ثروت برابر با جاودانگی است، تصور نادرستی درباره موفقیت و ارزش را نشان می‌دهد و می‌تواند افراد را به دنبال کسب ثروت به هر قیمتی سوق دهد. ثروت‌اندوزی غیرمفید و انحصارگرایانه توسط برخی طبقات، اغلب منجر به چندپارگی جامعه می‌شود. آیات قرآن هشدار می‌دهند که تشدید رقابت در تحصیل ثروت، توجه عمومی را از انجام تعهدات و مسئولیت‌های مشترکی که برای تحقق اهداف جامعه ضروری است، دور می‌سازد و همان‌طور که ذکر شد، هنگامی که ثروت به‌عنوان شاخصی از موقعیت اجتماعی و موفقیت تبدیل می‌شود، اختلافات بین

آحاد جامعه را عمیق‌تر می‌کند و به انسجام و همبستگی اجتماعی آسیب می‌رساند. علاوه بر این گسترش سبک زندگی مادی‌گرایانه باعث تضعیف ارزش‌های معنوی و اخلاقی که قرآن و پیامبران به آن‌ها توصیه می‌کنند، و شیوع رذائل اخلاقی همچون بخل در جامعه می‌شود (حدید/۲۴). بخل نه تنها به روح فرد آسیب می‌زند، بلکه سعادت جمعی را نیز تهدید می‌کند.

سبک زندگی مترفین که مهم‌ترین شاخص آن رفاه‌طلبی و لذت‌جویی افراطی است یکی دیگر از عوامل سلبی است که قرآن در مواضع مختلف به دوری از آن هشدار داده است. توجه افراطی به ثروت و لذت مادی می‌تواند رفتارها و هنجارهای اجتماعی را از مسیر درست منحرف سازد. همان‌طور که آه ۴۹ سوره زمر اشاره می‌کند، ممکن است برای افراد این تصور و شائبه ایجاد شود که موفقیت‌ها و دارایی‌های آن‌ها فقط به دلیل شایستگی‌های خودشان است و آن‌ها را به استغنائی از خداوند و ارزش‌های الهی سوق دهد. وجود یک طبقه ثروتمند و مرفه که خود را از سایر طبقات جدا می‌کنند، اغلب باعث تضاد بین اقشار اجتماعی نیز می‌شود (سبأ/۳۵). ثروتمندان به تدریج ممکن است ثروت خود را نشانه برتری نسبت به دیگران تصور کنند و در برابر توزیع عادلانه منابع مقاومت کنند. از سویی دیگر سبک زندگی مرفه و خوش‌گذران با تمام اصول اخلاقی، همانند خویش‌داری، فروتنی و خدمت به دیگران در تنافی آشکار است و بدین جهت قرآن نسبت به توجه به لذت‌های مادی هشدار می‌دهد و مؤمنان را تشویق می‌کند که تعهدات اخلاقی و معنوی نسبت به هموعان خود را در اولویت قرار دهند (انبیاء/۱۳). گسترش سبک زندگی مترفین با انحراف شاخص‌های رضایت در میان اعضای جامعه نیز می‌تواند احساس محرومیت نسبی را در میان طبقات کمتر مرفه تشدید کند. هنگامی که ثروت به یک شاخص قابل‌مشاهده از وضعیت و به‌خصوص به عاملی برای تفاخر و تمایزطلبی تبدیل می‌شود، محیطی را ایجاد می‌کند که در آن افراد کمتر ثروتمند احساس می‌کنند به حاشیه رانده شده‌اند و این نابرابری می‌تواند منجر به نارضایتی و بی‌ثباتی اجتماعی شود.

گسترش مفاسد اقتصادی مانع دیگری در راه دستیابی به توزیع عادلانه منابع و ثروت در جامعه است که از آیات قرآن استنباط می‌شود. رهنمودهای قرآن در برابر مواجه

ناعادلانه با اموال دیگران (نساء/۲۹) بر اهمیت رفتار قانونی و اخلاقی در تعاملات اقتصادی تأکید دارد. هنگامی که افراد ثروت را به بهای هزینه و خسارت به دیگران صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای کسب منافع شخصی خود تفسیر می‌کنند، منجر به توجیه گسترده فساد اقتصادی در جامعه می‌شوند. از سویی دیگر عادی شدن فسادهای اقتصادی و ترویج رقابت‌های ناسالم و نابرابر در صحنه مبادلات، پیوندهای اجتماعی برای تعاون و همکاری را تضعیف می‌کند (شعراء/۱۸۳) و عملاً باعث ایجاد تفرقه می‌شود زیرا کسانی که در اعمال فاسد شرکت می‌کنند، اعتماد ضروری برای همبستگی اجتماعی را از بین می‌برند. بدیهی است وقتی اعضای جامعه منافع فردی را از طریق روش‌ها و ابزارهای فاسد پیگیری می‌کنند، نه تنها انسجام جامعه آسیب می‌بیند، بلکه با شکل‌گیری نظام‌هایی که به رفتارهای غیراخلاقی پاداش می‌دهند، ارزش‌های شایسته سالارانه واقعی را نیز تضعیف می‌کند. هشدار و تقبیح شدید ربّا توسط قرآن (بقره/۲۷۸) نشان می‌دهد که چگونه فعالیت‌های فاسد اقتصادی می‌توانند نابرابری را در سطح جامعه ریشه‌دار و گروه‌های محروم را مورد بهره‌کشی مضاعف قرار دهند و از طرفی دیگر با کاهش اعتماد به نهادهای جمعی، سرمایه اجتماعی را از نیز بین ببرند.

مانع دیگر در توزیع عادلانه منابع و ثروت که قرآن به آن هشدار داده است، رشد منفعت‌طلبی‌های شخصی در عرصه اجتماعی و اقتصادی است. افراد ممکن است تحت تأثیر علایق خانوادگی، انگیزه‌های سودگرایانه خود را در پوشش تأمین زندگی توجیه کنند (منافقون/۹). قرآن هشدار که حساسیت به حفظ و افزایش ثروت شخصی ممکن است تعهدات عمیق‌تر به جامعه مؤمنان و رابطه با خداوند را تحت الشعاع قرار دهد. علاوه بر این، انگیزه‌های خودخواهانه مانع موفقیت جمعی می‌شود، زیرا همه افراد به طور یکسان در سعادت جمعی سهیم نیستند و می‌تواند منجر به تضعیف موقعیت و کناره‌گیری کسانی شود که فداکارانه به جامعه کمک می‌کنند و حتی فرصت‌طلبان را بر امور حاکم کند (توبه/۵۸ و مؤمنون/۵۵). پیگیری منافع شخصی اقتصادی با رفتار پرهیزگاران و تقوی نیز در تعارض است و قرآن به مؤمنان هشدار می‌دهد که افزایش این رویه‌ها می‌تواند منجر به نابودی جامعه شود.

اسراف و تبذیر نیز مانع دیگری را برای دستیابی به توزیع عادلانه منابع و ثروت و تحقق

جامعه مطلوب است. نوع تفسیر ثروت و منابع بخشی به مصرف نقش مهمی در شکل دادن به رفتارها در سطح جامعه دارد. دعوت قرآن به مصرف متعادل نشان می‌دهد که زیاده‌روی در مصرف، ارزش منابع را مخدوش می‌کند و هنگامی که افراد دارایی‌های مادی خود را به جای استفاده به جا و مفید به عنوان نمادهای وضعیت و برتری موقعیت نسبت به دیگران می‌بینند منجر به هرزروی منابع و انحراف در رفتارها می‌شوند (اعراف/۳۱). رفتارهای مسرفانه می‌تواند موجب تضعیف پیوندهای اجتماعی بشود، زیرا این رفتارها تفاوت‌های بین افراد مرفه و کم برخوردار را برجسته می‌کند. همچنین رواج فرهنگ اسراف ارزش‌های شایسته سالارانه را با پاداش دادن به تفاخر و تجمل تضعیف می‌کند و اغلب باعث ایجاد نارضایتی و بی‌عدالتی در میان کسانی می‌شود که زندگی خود را از طریق کار صادقانه پیش می‌برند. قرآن چنین رفتارهایی را با عنوان ناسپاسی از پروردگار مورد انتقاد قرار می‌دهد (اسراء/۲۷). تقریباً روشن است که رواج سبک زندگی مسرفانه می‌تواند شکاف‌های طبقاتی و تعارضات اجتماعی را تشدید کند، زیرا هدر دادن منابع توسط افراد مرفه اغلب به ضرر فقرا تمام می‌شود و منجر به احساس بی‌عدالتی، محرومیت نسبی و خشم در میان گروه‌های به حاشیه رانده شده می‌شود.

نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر با هدف بررسی جامعه‌شناختی توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها از منظر قرآن کریم و نقشی که این مقوله مهم می‌تواند در شکل‌گیری نوعی جامعه مطلوب بر اساس ارزش‌ها و هنجارهای مورد نظر قرآن داشته باشد، انجام شده است. در آیات قرآن، عدالت اجتماعی به عنوان یکی از ارزش‌های بنیادی پیامبران و اهداف اصلی اسلام معرفی می‌شود و توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها نقش کلیدی در تحقق این هدف دارد. نکته‌ای که در آرای بسیاری از صاحب‌نظران حتی از مکاتب فکری متفاوت نیز به آن اشاره رفته است. به عنوان نمونه، جان رالز (۱۹۸۶) در کتاب نظریه عدالت نیز بر لزوم توزیع عادلانه منابع به عنوان پایه‌ای برای ایجاد جامعه‌ای عادلانه تأکید می‌کند. او معتقد است که نهادهای اجتماعی باید به گونه‌ای طراحی شوند که بیشترین سود را برای محروم‌ترین افراد جامعه داشته باشند (رالز، ۱۹۸۶).

برای ایجاد سطحی از عدالت در وضعیت اقتصادی و اجتماعی، برخی زمینه‌ها و عوامل ایجابی از محتوای قرآن قابل استنباط است. گسترش فرهنگ انفاق و همیاری یکی از عوامل ایجابی در توزیع عادلانه منابع شناخته می‌شود. محمدباقر صدر (۱۴۱۷ق) در کتاب اقتصادنا معتقد است که گسترش فرهنگ انفاق نه تنها به کاهش فقر کمک می‌کنند، بلکه به تقویت همبستگی اجتماعی و ایجاد شبکه‌های حمایتی در جامعه منجر می‌شوند (صدر، ۱۴۱۷). پابندی به پرداخت زکات و خمس یکی دیگر از راهکارهای توزیع عادلانه ثروت است. عبدالله بن یثیبه (۲۰۱۳) در کتاب الأبعاد الاجتماعية للزكاة بر نقش زکات در کاهش فقر و نابرابری‌های اقتصادی تأکید می‌کند و معتقد است که در درازمدت گسترش فرهنگ پرداخت زکات به ایجاد جامعه‌ای متوازن و پایدار کمک می‌کنند (بن یثیبه، ۲۰۱۳). باور به روزی‌رسانی خداوند یکی دیگر از عوامل ایجابی توزیع عادلانه منابع شناخته شد. مرتضی مطهری (۱۳۷۷) در کتاب عدل الهی بر اهمیت این باور در ایجاد احساس امنیت و اعتماد در میان افراد جامعه تأکید می‌کند و معتقد است که این اعتقاد افراد را به مشارکت هر چه بیشتر در تحقق عدالت اجتماعی ترغیب می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷).

علاوه بر ذکر اقدامات ایجابی، قرآن نسبت به تأثیرات مخرب برخی اقدامات به عنوان عوامل سلبی که مانع توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها می‌شوند هشدارهای مکرر داده است. عوامل منفی، مانند انباشت نابرابر ثروت، گسترش فقر و مفاسد اقتصادی از موانع اصلی توزیع عادلانه منابع از قرآن قابل شناسایی است. حسن حنفی (۲۰۱۲) در کتاب الفکر الإسلامی فی الاقتصاد با اشاره به این عوامل، بر خطرات انباشت ثروت و گسترش فساد اقتصادی در جوامع اسلامی تأکید می‌کند و معتقد است که گسترش این عوامل به افزایش نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی منجر می‌شوند (حنفی، ۲۰۱۲). عیوضلو (۱۳۸۱) نیز در مقاله خود با عنوان «نظریه‌ای در تبیین مبانی نظری توزیع ثروت و درآمد در نظام اقتصادی اسلامی» بر خطرات مفاسد اقتصادی و گسترش ربا در افزایش نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی تأکید می‌کند و معتقد است که این عوامل به تضعیف همبستگی اجتماعی و ایجاد شکاف‌های طبقاتی منجر می‌شوند (عیوضلو، ۱۳۸۱). گسترش سبک‌های زندگی ناسالم، مانند رفاه‌طلبی و لذت‌جویی افراطی نیز از موانع تحقق عدالت اجتماعی

می باشد. رمضان (۲۰۰۷) بر خطرات سبک‌های زندگی مادی‌گرایانه در جوامع اسلامی تأکید می‌کند و معتقد است که این سبک‌های زندگی به تضعیف ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی منجر می‌شوند (رمضان، ۲۰۰۷).

یافته‌های مقاله حاضر نشان می‌دهد که توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها به تقویت سرمایه اجتماعی کمک می‌کند. این یافته با نظریات پاتنام (۲۰۰۰) همسو است. پاتنام بر اهمیت سرمایه اجتماعی در ایجاد جامعه‌ای منسجم و پایدار تأکید می‌کند و معتقد است که توزیع عادلانه منابع به تقویت اعتماد و همکاری میان افراد جامعه کمک می‌کند (پاتنام، ۲۰۰۰).

با توجه به یافته‌های تحقیق پیشنهادهایی برای دستیابی نسبی عدالت اجتماعی و تحقق توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها می‌توان ارائه نمود.

همان‌طوری که قرآن کریم بر پرداخت زکات و خمس به‌عنوان ابزارهایی برای توزیع عادلانه ثروت تأکید کرده است. پیشنهاد می‌شود که نظام‌های مالیاتی در دولت‌ها و نهادهای اقتصادی اسلامی، فرآیندهای عملی و مدرن خود را حتی‌الامکان با اصول زکات و خمس تطبیق دهند. این نظام‌ها باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که بتوانند بخشی از منابع و ثروت‌های مازاد را از طبقات ثروتمند جمع‌آوری کرده و به شکل قانونمند در میان اقشار آسیب‌پذیر و نیازمند توزیع کنند. این اقدام نه تنها به کاهش فقر کمک می‌کند، بلکه به تقویت همبستگی اجتماعی نیز منجر می‌شود.

چنان‌که ذکر شد، قرآن بر اهمیت قرض‌الحسنه به‌عنوان یکی از راهکارهای حمایت از نیازمندان تأکید کرده است. برای گسترش فرهنگ قرض‌الحسنه، پیشنهاد می‌شود که دولت‌ها و نهادهای مردمی صندوق‌های قرض‌الحسنه را در سطح محلی و ملی و با نظارت دقیق بر فعالیت آن‌ها ایجاد کنند. این صندوق‌ها می‌توانند به افراد کم‌درآمد کمک کنند تا کسب‌وکارهای کوچک راه‌اندازی کنند و به تدریج از چرخه فقر خارج شوند.

همچنین پیشنهاد می‌شود که دولت‌ها قوانین سخت‌گیرانه‌تری برای مقابله با فساد اقتصادی و شبکه‌های مافیایی فساد وضع کنند و نهادهای نظارتی مستقل ایجاد شوند تا از سوءاستفاده از منابع عمومی جلوگیری گردد. این اقدامات به کاهش نابرابری‌های اقتصادی و افزایش اعتماد عمومی به رویکردهای اقتصادی دولت‌ها کمک شایانی

می‌کنند.

همچنین پیشنهاد می‌شود که نهادهای آموزشی، مذهبی و رسانه‌ها برنامه‌هایی با چارچوب‌های جدیدتر و متناسب با تحولات فکری و هنری برای ترویج هرچه بیشتر فرهنگ انفاق و همیاری در جامعه طراحی کنند. این برنامه‌ها می‌توانند شامل آموزش‌های دینی، کمپین‌های تبلیغاتی، و تشویق افراد به مشارکت در فعالیت‌های خیریه باشند.

قرآن کریم بر اهمیت کسب درآمد حلال و مدیریت صحیح منابع مالی تأکید کرده است. پیشنهاد می‌شود که نهادهای دینی و حوزه‌های علمیه با کمک نهادهای آموزشی و رسانه‌ای، برنامه‌هایی برای آموزش مالی و اقتصادی صحیح به افراد جامعه طراحی کنند. این برنامه‌ها می‌توانند شامل آموزش‌های مربوط به مدیریت مالی شخصی، سرمایه‌گذاری اخلاقی و راه‌اندازی کسب‌وکارهای کوچک باشند. این آموزش‌ها به افراد کمک می‌کنند تا از منابع مالی خود به صورت بهینه استفاده کنند و از فقر جلوگیری کنند.

در مجموع، توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها نیازمند همکاری همه‌جانبه دولت‌ها، نهادهای مردمی، و افراد جامعه است. تحقیق حاضر نشان می‌دهد که قرآن کریم به‌عنوان یک منبع غنی از آموزه‌های اسلامی، اصول و راهبردهایی را برای توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها ارائه می‌دهد. این آموزه‌ها نه تنها به کاهش فقر و نابرابری‌های اقتصادی کمک می‌کنند، بلکه به تقویت همبستگی اجتماعی و ایجاد جامعه‌ای متوازن و پایدار منجر می‌شوند. از دیدگاه جامعه‌شناسی، این آموزه‌ها می‌توانند به‌عنوان چارچوبی برای تحلیل مسائل اجتماعی و اقتصادی مورد استفاده قرار گیرند. با توجه به آموزه‌های قرآن پیشنهادهای ارائه‌شده در این بخش می‌توانند به ایجاد جامعه‌ای عادلانه و پایدار کمک کنند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابونوری، اسماعیل، خوشکار، آرش و داودی، پدram. (۱۳۸۷ش). شاخص‌های توزیع درآمد در میان کشورهای اسلامی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۳. بن بیه، عبدالله. (۲۰۱۳م). الأبعاد الاجتماعية للزكاة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. چیت‌ساز قمی، محمدجواد. (۱۳۷۵ش). عوامل فرهنگی مساعد توسعه اقتصادی در قرآن با تکیه بر

المیزان. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

۵. حنفی، حسن. (۲۰۱۲م). *الفکر الإسلامی فی الاقتصاد*. نجف: المركز الإسلامی للدراسات الاستراتيجية.

۶. زکریا، عماد. (۲۰۱۵م). *العدالة الاجتماعية فی الإسلام*. تهران: دارالفکر.

۷. صدر، محمدباقر. (۱۳۵۸ش). *نهادهای اقتصادی اسلام*. تهران: انتشارات بدر.

۸. صدر، محمدباقر. (۱۳۹۰ش). *الاقتصاد الإسلامی*. قم: دارالتعارف للمطبوعات.

۹. صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ق). *اقتصادنا*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۰. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۳ش). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بی‌جا: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

۱۱. عیوضلو، حسین. (۱۳۸۱ش). *نظریه‌ای در تبیین مبانی نظری توزیع ثروت و درآمد در نظام اقتصادی اسلامی*. تهران: پژوهش‌ها و سیاست‌های اقتصادی.

۱۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳ش). *عدالت اجتماعی در اسلام*. تهران: صدرا.

۱۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷ش). *عدل الهی*. تهران: صدرا.

۱۴. میرسندسی، سید محسن. (۱۳۹۹ش). *عوامل مؤثر بر هنجارسازی فرهنگی از دیدگاه قرآن کریم*. تهران: آموزه‌های قرآنی.

15. Alatas, Syed Farid. (2005). *Islam and Modernization*. Singapore: ISEAS Publishing.
16. Barry, Brian. (1989). *Theories of Justice*. London: London School of Economics and Political Science.
17. Gurvitch, Georges. (1972). *Encyclopedia of Social Sciences*. New York: Macmillan.
18. Hecht, K. (2017). *A Sociological Analysis of Top Incomes and Wealth*. London: London School of Economics and Political Science.
19. Putnam, Robert D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
20. Ramadan, Tariq. (2007). *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. Oxford: Oxford University Press.
21. Rawls, John. (1986). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.



Genealogy, Validation, and Basis of the Narrative of the Order of Revelation According to Jābir ibn Zayd

Saeedeh Jannesari¹ | Amīr Aḥmadnezhād² | Moḥammad ‘Alī Maḥdavi Rād³

1. PhD Student in Qur’ān Sciences and Ḥadīth, Faculty of Theology and the Teachings of the Ahl-al-Bayt, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: jannesari66@gmail.com
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Qur’ānic Sciences and Ḥadīth, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir
3. Professor, Department of Qur’ānic Sciences and Ḥadīth, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. Email: mahdavirad@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 16 April 2024

Received in revised form 24 February 2025

Accepted 20 September 2024

Available online 24 September 2024

Keywords:

Qur’ān, Order of Revelation, Jābir ibn Zayd’s Narrative, Genealogy, Validation, Foundation.



ABSTRACT

The list of the order of revelation according to Jābir ibn Zayd represents one of the notable hadith-based chronologies in the dating of the Qur’ān. A majority of Qur’ānic scholars, when reporting or utilizing this order, primarily reference al-Itqān by Suyūṭī, disregarding other sources and versions of this narration. However, this narrative has been transmitted in earlier sources, such as al-Bayān fī ‘Adad Ayāt al-Qur’ān by Abū ‘Amr al-Dānī, through different chains of transmission and with a more complete text. Furthermore, discrepancies and omissions in various manuscripts and printed editions of al-Itqān have occurred, leading to erroneous assumptions in contemporary works that this list lacks certain surahs such as al-Nūr, al-Hujurāt, and al-‘Adiyāt. Additionally, the list in al-Itqān includes al-Fātiḥah, and several Qur’ānic scholars have used this version to date the revelation of al-Fātiḥah. Investigating the various texts of Jābir’s narration across different sources reveals that the inclusion of al-Fātiḥah in this list might be the result of subsequent scholarly interpretations. This article, by consulting the oldest available manuscripts and sources, introduces the sources of Jābir ibn Zayd’s narration and conducts a genealogical analysis, comparing different hadith lists, to explore the nature, validity, and foundational principles of this chronology. The findings demonstrate that some minor discrepancies in Jābir’s list compared to other hadith-based lists could be attributed to errors in transmission or transcription. However, significant differences, such as the placement of Sūrah al-Mā’idah among the earliest Medinan surahs and the omissions and additions concerning Sūrah al-Fātiḥah, cannot be explained as mere errors. These divergences likely arise from deliberate scholarly interpretation and adjustments in the foundational list in favor of alternative opinions.

Cite this article: Jannasari, S.; Aḥmadnejād, A.; Maḥdavi Rād, M., A. (2024). Genealogy, Validation, and Basis of the Narrative of the Order of Revelation According to Jābir ibn Zayd. *Quranic Doctrines*, 21(40), 107-138. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5979.2365>



تبارشناسی، اعتبارسنجی و مبنایابی روایت ترتیب نزول جابر بن زید

سعیده جان‌نثاری^۱ | امیر احمدنژاد^۲ | محمدعلی مهدوی راد^۱

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

رایانامه: jannesari66@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه:

ahmadnezhad@tr.ui.ac.ir

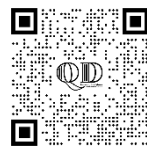
۳. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: mahdavirad@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۰ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۶/۲۴ کلیدواژه‌ها: قرآن، فهرست ترتیب نزول، روایت جابر بن زید، تبارشناسی، اعتبارسنجی، مبنایابی.	فهرست ترتیب نزول جابر بن زید یکی از فهرست‌های روایی مطرح در تاریخ‌گذاری قرآن است. غالب قرآن‌پژوهان برای گزارش یا استفاده از این ترتیب، فقط به الاتقان سیوطی مراجعه می‌کنند و از سایر منابع و تحریرهای این روایت غافل‌اند، حال آن‌که این روایت در منابع کهن‌تری چون البیان فی عدای القرآن ابوعمر و دانی، از طریق دیگر و با متنی کامل‌تر نقل شده است. علاوه بر این، در نسخ مختلف مخطوط و مطبوع الاتقان، در ثبت فهرست جابر سهو و جاافتادگی رخ داده است. اکتفا و اعتماد به یک نسخه چاپی از الاتقان باعث شده است که این‌گونه خطاها در کتب و مقالات معاصر بازنشر شود و تصور گردد این فهرست فاقد برخی سور مانند نور، حجرات و عادیات است. همچنین فهرست جابر در الاتقان دارای سورة حمد است و برخی قرآن‌پژوهان از این روایت برای تاریخ‌گذاری سورة حمد استفاده می‌کنند. بررسی تحریرهای مختلف روایت جابر در سایر منابع نشان می‌دهد که جای‌گذاری سورة حمد در این فهرست ممکن است حاصل اجتهاد راویان بعدی باشد. این مقاله با جست‌وجو در نسخ کهن‌ترین منابع موجود، ضمن معرفی منابع روایت جابر بن زید، با تبارشناسی و مقایسه فهرست‌های روایی، به دنبال کشف ماهیت، اعتبار و مبنای این فهرست است. بررسی‌ها نشان می‌دهد بعضی از اختلافات جزئی در فهرست جابر نسبت به سایر فهرست‌های روایی می‌تواند ناشی از اشتباه در نقل یا کتابت باشد، اما پاره‌ای اختلافات مانند جای‌گذاری سورة مانده در شمار اولین سور مدنی و حذف و اضافه سورة حمد، با خطای سهوی قابل توجیه نیست. این نوع از اختلافات فقط می‌تواند ناشی از اجتهاد و تغییر عمدی در فهرست پایه به دلیل ترجیح دیگر اقوال باشد.

استناد: جان‌نثاری، سعیده؛ احمدنژاد، امیر؛ مهدوی راد، محمدعلی. (۱۴۰۳). تبارشناسی، اعتبارسنجی و مبنایابی روایت ترتیب نزول جابر بن زید. آموزه‌های قرآنی، ۲۱(۴۰)، ۱۰۷-۱۳۸.

<https://doi.org/10.30513/qd.2024.5979.2365>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. © نویسندگان.



مقدمه

بیان مسئله: فهرست ترتیب نزول سوره‌های قرآن از شماری از صحابه و تابعان نقل شده است که از حیث ترتیب و محتوای روایات با یکدیگر اختلافاتی دارند. برخی از این فهرست‌ها نیز با سند و طریق مشابه در چند منبع نقل شده‌اند که از حیث متن روایت با یکدیگر مطابقت کامل ندارند. اجتهاد قائلان، راویان و مؤلفان و نیز خطای نقل و استنساخ را می‌توان از عوامل اختلاف ترتیب سور در این روایات برشمرد. برای سنجش اصالت و اعتبار این فهرست‌ها لازم است ابتدا منابع متعددی که این روایات را نقل کرده‌اند کشف شوند و سپس با دقت در اسناد و متن روایات و مقایسه با سایر فهرست‌های روایی، تبار، اعتبار و مبنای فهرست‌ها بررسی شود.

بر اساس روایاتی که به ما رسیده است، می‌توان گفت اولین اثری که سوره‌های قرآن را به ترتیب نزول ثبت کرده است، مصحف امام علی(ع) است (نکونام، ۱۳۷۳، ص ۸۲). پس از آن نیز فهرست ترتیب نزول سوره‌ها در کتاب ابن عباس (بلاذری، ۱۹۵۹، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ابن‌العربی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۲) گزارش شده است. اما این مصاحف و کتب اولیه در دسترس ما قرار ندارند. آنچه به ما رسیده، روایات متعددی از طریق تابعان و اتباع ایشان است که یا به تصریح سند از امام علی(ع) یا ابن عباس نقل شده و یا تصریح نشده است که ایشان از چه کسی فهرست را اخذ کرده‌اند. فهرست جابر بن زید از گونه دوم است، یعنی در سند روایت او، نامی از ابن عباس یا صحابی دیگری نیامده است و بنابراین، در اصطلاح علم حدیث به آن، حدیث مقطوع می‌گویند (مسعودی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۹). البته باید توجه داشت اطلاق عنوان حدیث به این فهرست و اصطلاح مقطوع به سند آن، با این فرض صحیح است که جابر بن زید این ترتیب را در اصل از یکی از صحابه نقل کرده باشد، نه این که فهرست او حاصل اجتهاد یا گزینش و تدوین او از دیگر اقوال و روایات باشد.

فهرست جابر در الاتقان سیوطی دارای سوره حمد است، درحالی که اکثر فهرست‌های روایی فاقد سوره حمد می‌باشند. این ویژگی سبب شده است محققان و مؤلفان برای تاریخ‌گذاری سوره حمد به این فهرست استناد کنند. برای نمونه، ملاحویش

آل غازی در تفسیر تنزیلی خود، بیان المعانی و آیت‌الله معرفت در التمهید، با استفاده از ترتیب جابر فهرست ترتیب نزول ابن عباس را تکمیل کرده‌اند تا فهرستی کامل ارائه دهند (آل غازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۱۴؛ معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۷). ابن عاشور نیز به فهرست جابر و قصیده برهان جعبری در الانتقان توجه ویژه‌ای دارد. او مرجع ترتیب نزول سور مکی و مدنی را سه روایت می‌داند: روایت مجاهد از ابن عباس، روایت عطاء خراسانی از ابن عباس و روایت جابر بن زید که از نظر او این نیز نمی‌تواند جز از ابن عباس باشد. به گفته ابن عاشور، جعبری در قصیده خود به این روایت اعتماد کرده و سیوطی آن را در الانتقان آورده است (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۰). او در جای‌جای تفسیر خود، التحریر و التئیر، به این روایت و قصیده استناد کرده است (برای نمونه: ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۷، ج ۲۴، ص ۸۱، ج ۲۶، ص ۲۳، ۲۶، ص ۲۷۵). دلیل شهرت این فهرست را بیش از همه می‌توان در شهرت و دسترسی به کتاب الانتقان سیوطی جست. اما فهرست الانتقان کامل نیست و جافتادگی‌های زیادی دارد. علاوه بر این، نسخه‌های متعددی از الانتقان سیوطی هست که در ثبت روایت جابر دقت کافی ندارند و نسبت به متن اصیل الانتقان جافتادگی‌های بیشتری دارند (برای مثال، نک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۱۰). در بسیاری از کتب و مقالات، در گزارش و استفاده از فهرست جابر تنها به یک نسخه چاپی از الانتقان مراجعه شده و با اعتماد به آن، فهرستی همراه با اشتباهات سهوی و کاستی، منعکس و منتشر گردیده است.

در این تحقیق، برای معرفی منابع روایت ترتیب نزول جابر بن زید و تحریرهای دیگر این فهرست، کهن‌ترین منابع موجود که فهرست جابر را نقل کرده‌اند جست‌وجو شده‌اند و سند و محتوای آن‌ها با یکدیگر مقایسه می‌شوند. به دلیل امکان خطای استنساخ، به‌خصوص جافتادگی هنگام نوشتن نام سور در فهرست، مقایسه نسخه مختلف خطی یا محقق و مطبوع از نسخه‌های مخطوط می‌تواند به تصحیح فهرست و کشف متن اصیل روایت کمک کند. در مرحله بعد، روایت ترتیب نزول جابر از حیث سند و محتوا با سایر روایات ترتیب نزول که با همین روش به دست آمده‌اند مقایسه شده تا به ریشه‌های مشترک میان این فهرست و سایر فهرست‌های روایی پی برده شود. سپس تلاش شده است مبنای اختلاف میان روایت جابر با سایر روایات ترتیب نزول کشف گردد و در نهایت، از رهگذر

تبارشناسی این روایت، دربارهٔ ریشه، اصالت، مبنا و اعتبار آن، به‌نحو قابل اثبات قضاوت شود.

پیشینه تحقیق: در تألیفاتی که ضمن مباحث علوم قرآنی، تفسیر یا به‌طور مستقل به گزارش فهرست‌های روایی پرداخته‌اند، اگر به فهرست جابر بن زید اشاره شده باشد تنها به کتاب الاتقان سیوطی و قصیدهٔ جعبری که در همین کتاب آمده، استناد شده و از سایر منابع این روایت سخنی به میان نیامده است (برای نمونه: نک: ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۰؛ معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۷؛ رامیار، ۱۳۸۴، ص ۶۶۴؛ نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸-۱۳۳؛ نزال، ۱۴۲۷، ص ۵۲؛ اقبال، ۱۳۹۴). در میان تحقیقات انجام‌شده بر روی فهرست‌های نقلی می‌توان گفت گزارش دکتر محمود رامیار در کتاب تاریخ قرآن، گزارش و تحقیق دکتر جعفر نکونام در رسالهٔ دکتری و کتاب درآمدی بر تاریخگذاری قرآن و گزارش‌های عمران سمیع نزال و دکتر احمد شکری در دو کتاب الوحدة التاريخية للسور القرآنی و علم تاریخ نزول آیات القرآن الکریم و سوره از کامل‌ترین تحقیقات معاصر در این زمینه است. در این تألیفات به گزارش روایات از چند منبع بسنده شده و نسبت میان فهرست‌های روایی به‌صورتی کلی از نظر مؤلف مطرح شده است. تنها مرجع فهرست جابر در این آثار الاتقان سیوطی است و متأسفانه از نسخ محقق و مطبوعی از الاتقان استفاده کرده‌اند که علاوه بر سوره‌های جافتاده در فهرست الاتقان، سوره‌های نور و حجرات را نیز از قلم انداخته است. بنابراین در گزارش‌ها و جداول فهرست‌های ترتیب نزول در این کتب، ذیل ترتیب جابر، علاوه بر سورهٔ ابراهیم و ده سورهٔ مدنی، مقابل این دو سوره نیز علامت «-» قرار داده شده است (رامیار، ۱۳۸۴، بخش ملحقات، ص ۶۷۰ تا ۶۸۲؛ نکونام، ۱۳۸۰، ص ۳۰۳ تا ۳۰۷؛ نزال و شکری، ۱۴۲۳، ص ۷۷؛ نزال، ۱۴۲۷، ص ۵۲). تئودور نولدکه، اسلام‌پژوه آلمانی نیز در تاریخ قرآن خود به روایت جابر اشاره کرده و تنها منبع او الاتقان سیوطی است. او از نسخهٔ چاپ کلکته (سیوطی، ۱۸۵۲) استفاده کرده است (Noldeke, 2013, p.634) که جافتادگی‌های آن بیش از نسخهٔ خطی اصلی الاتقان نیست، هرچند در کتاب نولدکه، حداقل نسخهٔ انگلیسی مرجع این پژوهش، شمارهٔ سورهٔ نبأ یعنی ۷۸ از قلم افتاده است (Noldeke, 2013, p.50). نولدکه و به‌تبع او محققان غربی دیگر چون رژی بلاشر و نیول رابینسون تصور کرده‌اند جابر بن زید این ترتیب را از امام علی(ع) نقل کرده است (بلاشر، ۱۳۷۶، ص ۲۷۲؛

Robinson, 2003, p.71). علاوه بر کتب تألیفی، در مقالات پژوهشی نیز به موضوع روایات ترتیب نزول پرداخته شده یا ضمن بررسی زمان نزول یک سوره گزارش مختصری از فهرست‌های نقلی نیز ارائه گردیده است. مراجعه و اعتماد به تنها یک نسخه مطبوع در این پژوهش‌های علمی نیز دیده می‌شود. به عنوان نمونه، برای بررسی مکی یا مدنی بودن سوره عادیات در دو مقاله به بررسی جایگاه این سوره در روایات ترتیب نزول پرداخته شده است. در هر دو مقاله به نسخه‌ای از الانتقان مراجعه شده است که سوره عادیات را در فهرست جابر از قلم انداخته است (جدی؛ اقبال، ۱۳۹۶؛ سلمان‌زاده، ۱۳۹۹).

در بررسی پیشینه تحقیق، تا جایی که توفیق حاصل شد، تنها سه اثر برای روایت جابر به منبعی جز الانتقان استناد شده است: معجم علوم القرآن، تألیف ابراهیم محمد الجرمی (جرمی، ۱۴۲۲، ص ۸۷)، نوشتاری تحت عنوان المکی و المدنی تألیف دکتر محمد شفاعت ربانی (ربانی، بی‌تا، ص ۶) و تفسیر افنان (مقدمه جلد اول)، تألیف دکتر محمد سلطانی رنانی که به روایت ابوعمر و دانی در کتاب البیان اشاره کرده‌اند (سلطانی رنانی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۱۹). هیچ کدام از این سه اثر، فهرست جابر را آن‌طور که در کتاب البیان دانی آمده است نقل نکرده‌اند.

در پژوهش حاضر تلاش شده است که پیشینه به‌طور کامل بررسی گردد. بررسی پیشینه نشان می‌دهد روایت جابر و قصیده جعبری بیش از همه از طریق الانتقان سیوطی شناخته شده و غالباً به نقل از آن، همراه با کاستی‌های محتوای فهرست و گاه با جافتادگی‌های بیشتر گزارش شده است. در میان این آثار، هیچ پژوهشی در تحلیل و بررسی تبار و مبنای این فهرست و سنجش اعتبار آن انجام نشده است و می‌توان گفت نوشتار حاضر اولین پژوهش مستقل درباره ترتیب جابر بن زید است.

۱. درباره جابر بن زید

ابوالشعثاء جابر بن زید الأزدی الیحمدی، از محدثان و فقهای تابعان است که او را همراه با حسن بصری و ابن سیرین از علمای اهل بصره در زمانه خود برشمرده‌اند (ذهبی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۸۲). جابر در حدود سال ۱۸ تا ۲۲ هجری در عمان به دنیا آمد. سپس به بصره مهاجرت کرد (ضیایی، ۱۳۹۰، ص ۷۶). از او به عنوان مفتی اهل عمان در بصره یاد شده

است. او را مردی ثقه، خردمند، عالم در کتاب خدا و مهم‌ترین فقیه پس از حسن بصری برشمرده‌اند. عطاء از ابن عباس نقل کرده که گفته است اگر مردم بصره به آنچه جابر بن زید می‌گوید گوش فرا می‌دادند، قطعاً علمشان را نسبت به آنچه در کتاب خداست گسترش می‌داد (بخاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۴؛ ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۳۳). شهرت جابر بیشتر به‌عنوان فقیه و مفتی است و غالب روایات و آثار او در حوزه فقه است. او از شاگردان کبار ابن عباس است و بیش از همه، از او روایت کرده است. گفته شده که جابر اباضی‌مذهب است، اما گزارش‌هایی نیز وجود دارد که او از اباضیه بیزاری جسته است (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۳۴). اباضیه فرقه‌ای میانه‌رو از انشعابات خوارج و تنها باقی‌مانده آن مذهب شناخته می‌شود، اما اباضیان به‌صراحت از جریان انحرافی خوارج تبری می‌جویند (ضیایی، ۱۳۹۰، ص ۱۹). در واقع، پیوند تاریخی اباضیه با خوارج، عملکرد مشابه در برخی مناسبات سیاسی و به گفته اباضیان، تشابه ناخواسته افکار و اعتقادات ایشان با خوارج سبب گردیده است اباضیه را فرقه‌ای از خوارج بدانند. نخستین خاستگاه اباضیه کشور عمان و قبیله ازد است (ضیایی، ۱۳۹۰، ص ۷۴-۷۸). جابر در سال ۹۳ و به قولی در سال ۱۰۳ هجری قمری در بصره از دنیا رفت. قتاده در روز فوت جابر گفت امروز علم اهل بصره (یا به قولی عالم عراق) دفن شد (ذهبی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۸۲).

۲. ردیابی روایت ترتیب نزول جابر بن زید در منابع کهن

در میان آثار موجود، تا آن‌جا که نویسندگان مقاله حاضر توفیق دستیابی یافته‌اند، روایت ترتیب نزول جابر بن زید در ده قرن نخست، در منابع زیر آمده است:

جزء مشهور محمد بن الحارث بن ابی‌ض، متوفای ۳۴۳ق (به این منبع دست نیافتیم)؛

البیان فی عدّ آی القرآن اثر ابوعمرو دانی، متوفای ۴۴۴ق (دانی، ۲۰۱۱، ص ۱۷۱)؛

المدد فی معرفة العدد اثر ابراهیم بن عمر جعبری، متوفای ۷۳۲ق (جعبری، ۱۴۳۱،

ص ۲۹۲؛ جعبری، ۲۰۰۵، ص ۴۹)؛

قصیده تقریب المأمول فی ترتیب النزول اثر ابراهیم بن عمر جعبری (جعبری، نسخه

خطی)؛

مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور اثر ابراهيم بن عمر بقاعى، متوفى ۸۸۵ق به نقل از منبع دوم (بقاعى، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۶۴)؛
الإتقان فى علوم القرآن تأليف جلال الدين سيوطى، متوفى ۹۱۱ق.
با استناد به منبع اول (سيوطى، نسخه خطى اول، تصوير هيجدهم: سيوطى، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۶۷).
سيوطى در كتاب ترتيب سور القرآن خود نيز به اين روايت استناد کرده و از آن، سواى ترتيب ابن عباس ياد نموده است (سيوطى، ۲۰۰۰، ص ۷۶، ۸۷، ۹۶، ۱۱۰، ۱۳۸).

۲-۱. منبع اول: البيان فى عدّ آى القرآن

البيان فى عدّ آى القرآن، اثر ابو عمرو عثمان بن سعيد الدانى (۳۷۱ - ۴۴۴ق)، مقرى و محدث بزرگ مالکى قرن چهارم و پنجم است (ذهبى، ۱۴۲۲، ج ۱۸، ص ۷۷). دانى در اين كتاب به گردآورى روايات، سنن و آثار متعدد پيرامون مباحثى چون تعداد آيات، تعداد كلمات و تعداد حروف كل قرآن و روايات مكى و مدنى پرداخته است. سپس به ترتيب مصحف، ويژگى‌هاى زمان نزول سوره و اقوال مختلف در آيات استثنائى آن و نيز ويژگى‌هاى آمارى سوره و فواصل آن را آورده است (دانى، ۲۰۱۱). نام كامل اين كتاب البيان عن اختلاف أئمة أهل الأمصار واتفاقهم فى عدد آى القرآن است (بقاعى، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۶۲)، اما علمائى تفسير براى اختصار از آن با عنوان «كتاب العدد» ياد مى‌كنند (براى نمونه: آلوسى، بى‌تا، ج ۱۴، ص ۹۰؛ ابن عاشور، بى‌تا، ج ۱، ص ۷۷).
در «باب ذكر المكي والمدني من القرآن» در اين كتاب، ميان روايات مكى-مدنى، روايت جابر بن زيد نيز گزارش شده است:

قال الحافظ أخبرنا فارس بن أحمد قال أنا أحمد بن محمد قال أنا أحمد بن عثمان قال أنا الفضل قال أنا أحمد بن يزيد قال أنا أبو كامل فضيل بن حسين^۱
قال أنا حسان بن إبراهيم قال أنا أمية الأزدى عن جابر بن زيد قال...:
أنزل على النبي من القرآن أول ما أنزل بمكة اقرأ باسم ربك الذى خلق ثم ن

^۱. محقق اين كتاب مى‌گويد در اصل مخطوط «حصين» بوده است، اما اين تصحيح است و درست آن حسين است، زيرا ابن حجر عسقلانى در تقريب التهذيب او را «فضيل بن حسين» معرفى کرده است (دانى، ۲۰۱۱، ص ۱۷۱، پاورقى). در مقاصد بقاعى كه از البيان داني رونوشت کرده نيز خواهيم ديد اين راوى فضيل بن حصين نوشته شده است.

والقلم ثم یا أیها المزمّل ثم یا أیها المدثر ثم تبّت یدا أبی لهب ثم إذا الشّمس
 کورت ثم سبح اسم ربک الأعلى ثم واللّیل إذا یغشی ثم والفجر ثم والضّحی ثم
 ألم نشرح ثم والعصر ثم والعادیات ثم إنّنا أعطیناک الکوثر ثم ألهاکم التکاثر ثم
 أرأیت الّذی یکذب باللّین ثم قل یا أیها الکافرونّ ثم ألم تر کیف فعل ربک ثم
 قل أعوذ بربّ الفلق ثم قل أعوذ بربّ النّاس ثم قل هو الله أحد ثم والنجم إذا
 هوی ثم عبس وتوّلى ثم إنّنا أنزلناه ثم والشّمس وضّحّاها ثم والسّماء ذات
 البروج ثم والتین ثم لإیلّاف فُریش ثم القارعة ثم لا أقسم بیوم القيامة ثم ویلّ
 لکلّ همزة ثم والمرسلات ثم ق والقرآن المجید ثم لا أقسم بهذا البلد ثم
 والسّماء والطارق ثم افتتیت السّاعة ثم ص والقرآن ثم الأعزاف ثم الجنّ ثم
 یس ثم الفزقان ثم الملائکة ثم مزیم ثم طه ثم الواقیة ثم طسم الشّعراء ثم
 طس النّمل ثم طسم القمّص ثم بنی اسرائیل ثم التّاسیعة یعنی یونس ثم هود
 ثم یوسف ثم الحجر ثم الأنعام ثم الصافات ثم لقمان ثم سبأ ثم الزمر ثم حم
 المؤمن ثم حم السّجدة ثم حم الزخرف ثم حم الدّخان ثم الجاثیة ثم
 الأحقاف ثم والذاریات ثم هل أتاک حدیث الغاشیة ثم الکهف ثم حم عسق
 ثم إبراهیم ثم الذّبیاء ثم النّحل أزیعیّن آیه وبقیّتها بالمَدِینَةِ ثم تنزیل السّجدة
 ثم إنّنا أرسلنا ثم والطور ثم المؤمنون ثم تبارک الّذی بیده الملک ثم الحاقة ثم
 سأل سائل ثم غمّ یتساءلون ثم والنازعات ثم إذا السّماء انفطرت ثم إذا
 السّماء انشقت ثم الزّوم ثم العنکبوت ثم ویل للمطفّیین.

فذلّک ما أنزل علیه بمکة خمس وثمانونّ سورة إلّا من سورة النّحل فإنّه أنزل
 علیه بمکة أزیعون آیه وبقیّتها بالمَدِینَةِ. وما أنزل بالمَدِینَةِ ثمان وعشرونّ
 سورة سوى سورة النّحل فإنّه أنزل بمکة من سورة النّحل أزیعون آیه وبقیّتها
 بالمَدِینَةِ.

وأنزل علیه بعد ما قدم المَدِینَةِ سورة البقرة ثم آل عمران ثم الأنفال ثم
 الأحزاب ثم المائدة ثم الممتحنة ثم النّساء ثم إذا زلزلت ثم الحدید ثم سورة
 محمّد ثم الرّعد ثم الرّحمن ثم هل أتى علی الإنسان ثم سورة النّساء القصری
 ثم لم یکن الّذین کفروا ثم الحشر ثم إذا جاء نصر الله والفّتح ثم النور ثم

الْحَجَّ ثُمَّ الْمُنَافِقُونَ ثُمَّ الْمَجَادِلَةَ ثُمَّ الْحَجَرَاتِ ثُمَّ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ
الْجُمُعَةَ ثُمَّ التَّغَابُنَ ثُمَّ سَبِّحِ الْحَوَارِيُونَ ثُمَّ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا ثُمَّ التَّوْبَةَ ثُمَّ
خَاتِمَةَ الْفُرْقَانِ. فَذَلِكَ ثَمَانٌ وَعِشْرُونَ سُورَةً (دانی، ۲۰۱۱: ۱۷۱ - ۱۷۲).

طبق سند این روایت، ترتیب جابر را شخصی به نام امیه الأزدی که با او هم‌قبیله است
روایت کرده است. طریق حسان از امیه از جابر را در روایات دیگری نیز می‌توان دید.^۱
این فهرست جافتادگی یا تکرار اشتباه ندارد. طبق تصریح متن کتاب، ۸۵ سوره
نام‌برده در مکه و ۲۸ سوره در مدینه نازل شده، مگر سوره نحل که چهل آیه آن در مکه
و بقیه در مدینه نازل شده است. در این روایت نیز مشابه بسیاری دیگر از فهرست‌های
روایی، سوره حمد در فهرست نیامده و تعداد سوره‌ها ۱۱۳ سوره است.

نام‌گذاری سوره طلاق به نام «النساء القصری» در این روایت، در میان فهرست‌های
ترتیب نزول منحصره‌فرد است. سیوطی در مورد سوره طلاق می‌گوید که ابن مسعود آن را
نساء القصری نامیده است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۰۱). دیگر نام‌گذاری‌های خاص این
روایت عبارت‌اند از: سوره یونس با عبارت «التَّاسِعَةُ يَعْنِي يُونُسَ» که تنها در روایت
عکرمه و حسن بصری مشابه آن آمده و سوره صف با عبارت «سَبِّحِ الْحَوَارِيُونَ» که مشابه
آن در روایت گریب^۲ و عطاء خراسانی، با عناوین «الحواریون» و «الحواریین» آمده است
(ابن‌العربی، ۱۴۲۷، ص ۱۷؛ ابن‌ضریس، ۱۴۰۸، ص ۳۴؛ ابن‌الندیم، ۱۴۱۷، ص ۳۸). در انتهای سور
مدنی در این روایت (در نسخه مرجع مقاله) بعد از سوره توبه عبارت «ثُمَّ خَاتِمَةَ الْفُرْقَانِ»
آمده است.

عبارت توضیحی که در این روایت درباره نزول چهل آیه از «سوره نحل» در مکه و
بقیه در مدینه آمده است، میان روایات ترتیب نزول منحصره‌فرد است. محل قرار گرفتن
این سوره نیز نسبت به سایر فهرست‌های روایی به اندازه چند سوره به تأخیر افتاده است.
همچنین ترتیب سوره‌های حوالی نحل یعنی شوری، نوح، ابراهیم، انبیا و سجده نیز نسبت

^۱. برای نمونه: حدثنا وكيع عن سفيان عن حسان بن إبراهيم عن أمية الأزدی عن جابر بن زيد أنه كان يقرأ عند الميت
سورة الرعد (ابن‌ابی‌شبهه، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۲۴).

^۲. کریب بن ابی‌مسلم، مولی ابن‌عباس، متوفای ۹۸ هجری است. وی هاشمی و حجازی است و در مدینه
درگذشت. گفته شده است کتاب ابن‌عباس نزد او بوده است (ابن‌سعد، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۲۵).

به سایر فهرست‌های روایی متفاوت است.

از ویژگی‌های خاص و نه منحصربه‌فرد این فهرست، جایگذاری سوره مائده در شمار اولین سور مدنی است. در فهرست گریب از ابن عباس (ابن‌العربی، ۱۴۲۷، ص ۱۷) و فهرست عکرمه و حسن بصری (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۱۴۲) نیز سوره مائده در همین جایگاه قرار گرفته است. در ترتیب مقاتل بن سلیمان به نقل از امام علی (ع) هم سوره مائده در جایگاه تقریباً مشابهی با این فهرست‌ها قرار دارد (شهرستانی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸ ب). در سایر فهرست‌های روایی و اجتهادی شناخته‌شده، سوره مائده آخرین سوره مدنی یا در شمار آخرین سور مدنی است.

ترتیب جابر در مقایسه با سایر فهرست‌هایی روایی جابه‌جایی‌های دیگری نیز دارد: سوره شوری از حوامیم جدا شده و تا بعد از سوره کهف به تعویق افتاده است. همچنین سور ابراهیم و انبیاء بر نحل و نوح مقدم شده و سوره مؤمنون نیز بعد از سجده و طور قرار گرفته است. این جابه‌جایی‌ها نسبت به غالب فهرست‌های روایی، در یک توالی محدود اتفاق افتاده‌اند و جابه‌جایی چشمگیری رخ نداده است، اما مشابه آن در فهرست‌های دیگر وجود ندارد.

در بخش مدنی فهرست جابر در البیان دانی، علاوه بر جایگاه مائده، یک جابه‌جایی دیگر نسبت به غالب فهرست‌ها وجود دارد و آن تغییر ترتیب دو سوره متوالی انفال و آل عمران است. فهرست دیگری که آل عمران در آن بر انفال مقدم شده، تحریری از ترتیب عکرمه و حسن است که به نقل از حاکم نیشابوری توسط ابوبکر بیهقی (م. ۴۵۸ق) در دلائل النبوة (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۱۴۲) و سپس حسکانی (م. ۴۹۰ق) در شواهد التنزیل (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۱۳) گزارش شده است. سایر منابعی که فهرست عکرمه و حسن بصری را نقل کرده‌اند، ترتیب انفال-آل عمران در آن‌ها مطابق دیگر فهرست‌های روایی است: عدد آی القرآن ابوالعباس الکیال بصری متوفای نیمه دوم قرن چهارم (الکیال، نسخه خطی: تصویر ۱۴۵): الإيضاح فی القراءات العشر احمد بن ابی‌عمر، زاهد اندرایی متوفای ۴۷۰ق (اندرایی، نسخه خطی: باب عاشر)؛ و مجمع البیان طبرسی متوفای ۵۴۸ق به نقل از الإيضاح (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۱۳). در تنها یکی از طرق روایت ترتیب عطاء خراسانی که حسکانی از آن در کنار چند طریق دیگر یاد کرده است نیز آل عمران بر انفال مقدم

شده است (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۰۹). اما در ترتیب عطاء از سایر طرق و در سایر منابع، حتی نقل شفاهی طبرسی از همین طریق از حسکانی، آل عمران بعد از انفال قرار دارد.

۲-۲. منبع دوم: حسن المدد فی معرفة فن العدد

حسن المدد فی معرفه فن العدد اثر برهان‌الدین ابراهیم بن عمر جعبری شافعی (۶۴۰ - ۷۳۲ق)، از علمای قرائات و ائمه شافعیه در قرن هفتم و هشتم هجری است (نک: اسنوی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۸۶؛ عسقلانی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۵). موضوع اصلی کتاب شمار آیات، کلمات و حروف قرآن است و در موضوع، ساختار و محتوا شباهت زیادی با البیان ابوعمر و دانی دارد. در جای‌جای این کتاب نیز از دانی نقل قول شده است. فصل هشتم این کتاب درباره مکی و مدنی و آیات سفری است. جعبری از میان روایات مکی-مدنی و ترتیب نزول، به فهرست جابر بن زید به نقل از دانی بسنده کرده است:

أَبْنَانِي الشَّيْخَ يَوْسُفَ الْبَغْدَادِيَّ عَنِ الْقَاسِمِ اللَّوْرُقِيِّ عَنِ مُحَمَّدِ الْمَرَادِيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ هَذِيلَ عَنِ سُلَيْمَانَ بْنِ نَجَاحٍ عَنِ أَبِي عَمْرٍو الدَّانِي عَنِ فَارَسٍ عَنِ أَحْمَدَ عَنِ أَحْمَدَ عَنِ الْفَضْلِ عَنِ أَحْمَدَ عَنِ فَضِيلَ عَنِ حَسَّانَ عَنِ أُمِّيَّةَ عَنِ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ:

السُّورُ الْمَكِّيَّاتُ سِتٌّ وَثَمَانُونَ اقْرَأْ وَ نِ وَالْمَزْمَلُ وَالْمَدَّثَرُ وَالْفَاتِحَةُ وَتَبَّتْ وَكُورَتْ وَسَبَّحَ وَاللَّيْلُ وَالْفَجْرُ وَالضُّحَى وَالْشَّرْحُ وَالْعَصْرُ وَالْعَادِيَّاتُ وَالْكَوْثَرُ وَأَلْهَافُكُمْ وَأُرَايْتُ وَالْكَافُرُونَ وَالْفِيلُ وَالْفَلَقُ وَالنَّاسُ وَالْإِخْلَاصُ وَالنَّجْمُ وَعَبَسَ وَالْقَدَرُ وَالشَّمْسُ وَالْبُرُوجُ وَالتِّينُ وَلَيْلَافُ وَالْقَارَعَةُ وَالْقِيَامَةُ وَالْهَمْزَةُ وَالْمُرْسَلَاتُ وَ قِ وَالْبَلَدُ وَالطَّارِقُ وَاقْتَرَبَتْ وَ صِ وَالْأَعْرَافُ وَالْجَنِّ وَ يَسِ وَالْفِرْقَانُ وَفَاطِرُ وَمَرِيَمُ وَ طِهَ وَالْوَاقِعَةُ وَالشُّعْرَاءُ وَالنَّمْلُ وَالْقَصَصُ وَسَبْحَانَ وَيُونُسَ وَهُودَ وَيُوسُفَ وَالْحَجَرُ وَالْأَنْعَامُ وَالصَّافَّاتُ وَلِقْمَانَ وَسَبَّأَ وَالزَّمْرُ وَغَافِرُ وَالْمَصَائِحِ وَالزَّخْرَفُ وَالدُّخَانُ وَالْجَاثِيَةُ وَالْأَحْقَافُ وَالذَّارِيَّاتُ وَالْغَاشِيَةُ وَالْكَهْفُ وَالشُّورَى وَإِبْرَاهِيمَ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالنَّحْلُ وَالْمُضَاجِعُ وَنُوحَ وَالطُّورَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَتَبَارَكَ وَالْحَاقَّةُ وَسَأَلَ وَعَمَّ وَالنَّازِعَاتُ وَانْفُطَرَتْ وَانْشَقَّتْ وَالرُّومُ وَالْعَنْكَبُوتُ وَالْمُطَفِّفِينَ.

والمَدْنِيَّاتُ ثَمَانٌ وَعَشْرُونَ: الْبَقَرَةُ وَآلُ عِمْرَانَ وَالْأَنْفَالُ وَالْأَحْزَابُ وَالْمَائِدَةُ وَالْمُمْتَحَنَةُ

^۱. در نسخه چاپی دیگری از این کتاب، به جای «عن» واژه «بن» نوشته شده است (جعبری، ۲۰۰۵، ص ۴۹) که طبق پاورقی منبع اول مطابق با یکی دیگر از نسخ خطی این کتاب است. با توجه به سند روایت ابوعمر و در کتاب البیان، هر چند فارس بن احمد صحیح است، اما دو راوی دیگر نیز با عنوان احمد پیش از فارس نام برده شده‌اند.

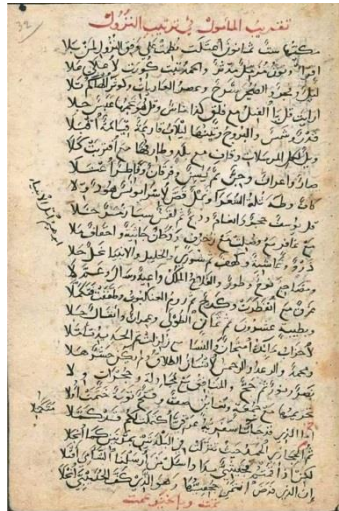
والنساء والزلازل والحديد ومحمد صلى الله عليه وآله والرعد والرحمن وهل أتى بالطلاق ولم يكن والحشر والنصر والنور والحج والمنافقون والمجادلة والحجرات والتحريم والجمعة والتغابن والصف والفتح والتوبة (جعبری، ۱۴۳۱، ص ۲۹۲).

جعبری این روایت را با پنج واسطه از دانی نقل کرده است. در سایر نقل‌های جعبری در این کتاب نیز همین طریق برای اسناد وجود دارد. سند روایت از دانی تا جابر مطابق با روایتی است که دانی در البیان خود آورده است. ترتیب سور نیز کاملاً مشابه روایت دانی است. تنها اختلاف این دو ترتیب، وجود «سورة حمد» در روایت کتاب جعبری است که در ردیف پنجم ترتیب نزول ثبت شده است، درحالی‌که در فهرست البیان دانی این سوره وجود ندارد. به همین دلیل، شمار سور مکی در فهرست کتاب دانی ۸۵ سوره و در فهرست کتاب جعبری ۸۶ سوره اظهار شده است. تفاوت دیگر این دو تحریر، تصریح به نزول چهل آیه از سورة نحل در فهرست سور مکی و عبارت «ثم خاتمة الفرقان» در روایت البیان دانی است که این عبارات در الممدد جعبری نیامده است.

در نام‌گذاری سور نیز در دو متن روایت تطبیق کامل دیده نمی‌شود. برای مثال، در فهرست الممدد جعبری، سورة فصلت «مصایح» و سورة سجده «مضاجع» نامیده شده است، حال‌آن‌که این نام‌گذاری در میان فهرست‌های روایی و تحریرهای مختلف آن‌ها منحصر به نقل جعبری است. اختلاف زیاد در نام‌گذاری سور مؤید این مطلب است که جعبری کتاب البیان دانی را در دست نداشته و رونوشت نکرده است، بلکه روایات کتاب خود را از طریق شنیدن خبر از طریقی که تصریح نموده از او نقل کرده است.

۲-۳. منبع سوم: قصیده تقریب المأمول فی ترتیب النزول

یکی از آثار معروف جعبری قصیده‌ای است که درباره ترتیب نزول سور قرآن سروده است. او ترتیب نزول جابر را که در کتاب الممدد خود نقل کرده، به نظم آورده است. تصویر زیر نسخه خطی موجود از این قصیده را نشان می‌دهد:



شکل ۱. تصویر نسخه خطی قصیده برهان جعبری

تاریخ کتابت این نسخه مشخص نیست و این احتمال وجود دارد که از روی الانتقان نوشته شده باشد، هرچند جافتادگی یک بیت از این قصیده در الانتقان سیوطی، می‌تواند گواه قدمت و اصالت بیشتر این نسخه نسبت به متن قصیده در الانتقان باشد. متن این قصیده چنین است:

مکیها ست ثمانون اعتلت	نظمت علی وفق التزول لمن تلا
اقرا و نون مزل مدثر	و الحمد ثبت کورت الأعلى علا
لیل و فجر والضحي شرح وعصر	العادیات و کوثر الهاکم تلا
أرایت قل یا أفلیل مع فلق کذا	ناس و قل هو نجمها عبس جلا
قدر و شمس و البروج و تینها	لیلاف قارعة قیامة أقبلا
ویل لكل المرسلات وقاف مع	بلد و طارقتها مع اقتربت کلا
صاد و أعراف و جن ثم یسین	و فرقان و فاطر اعتلا
کاف و طه ثلثة الشعراء و نمل	قص الإسرا یونس هود و لا
قل یوسف حجر و أنعام و ذبح	ثم لقمان سبأ زمز خلا

مع غافر مع فصّلت مع زخرف	و دخان جائیة و أحقاف ملا
ذرّو و غاشیة و كهف ثم شوری	و الخلیل و الأنبیاء نحلّ حلا ^۱
و مضاجع نوح و طور و الفلاح	الملك واعیة و سال و عمّ لا
غرق مع انفطرت و كدح ثم روم	العنكبوت و طقففت فتكمّلا
و بطیة عشرون ثم ثمان الطّولي	و عمران و أنفّال جلا
لأحزاب مائدة امتحان و النّسا	مع زلزلت ثم الحديد تأملا
و محمّد و الرّعد و الرّحمن الإنسان	الطّلاق و لم یكن حشر هلا
نصر و نور ثم حجّ و المنافق	مع مجادلة و حجرات و لا
تحريمها مع جمعة و تغابن	صفّ و فتح توبة ختمت أولا
أمّا الذي قد جاءنا سفریّه	عرّفي أكتملت لكم قد كمّلا (متكملا)
ثم الحجازي الحمد حيث تنزلت	فی البلدتین بمدّتین كما انجلا
لكن إذا قمتم فجیشیّ بدا	و اسأل من أرسلنا الشامي اقبلا
إنّ الذي فرض اتمی جحفيها	و هو الذي كفّ الحديبي انجلا

این قصیده با عنوان خود در منابع کتاب‌شناختی به البرهان جعبری منتسب شده و تشابه کامل ترتیب سور در آن با روایت جابر در الممد جعبری مؤید این انتساب است. سیوطی در الاتقان این قصیده را پس از نقل روایت جابر آورده است. مقایسه این قصیده در نسخه خطی موجود با نسخ مختلف الاتقان مشخص می‌کند که جافتادگی و اختلافی در ترتیب سور وجود ندارد، اما یکی از ابیات پایانی این قصیده که به دو بار نازل شدن^۲ سورة حمد اشاره می‌کند، در الاتقان جا افتاده است: «ثم الحجازی الحمد حيث تنزلت، فی البلدتین بمدّتین كما انجلا».

نام بعضی از سوره‌ها در این قصیده برگرفته از ابتدای سوره یا واژه و مفهومی از سوره است که غالباً نام‌گذاری با آن واژه مرسوم نیست، مانند قل یا= کافرون، ثله= واقعه،

۱. حاشیه: ابراهیم اتل الانبیاء.

۲. برای اطلاعات بیشتر درباره پدیده تکرار نزول (نک: پهلوان و همکاران، ۱۳۹۵).

ذبح=صافات، ذرو=ذاریات، الفلاح=مؤمنون، واعیه=حاقة، غرق=نازعات، کدح=انشقاق و همچنین نام‌گذاری‌هایی مانند الخلیل=ابراهیم و الطولی=بقره. به نظر می‌رسد شاعر برای رعایت وزن شعری چنین عناوینی به کار برده است. سیوطی نام‌گذاری سوره صافات با عنوان «ذبیح»^۱ را منحصر به جعبری معرفی می‌کند (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۰۱). ابن عاشور نیز درباره نام‌گذاری سوره حاقة با عنوان «واعیه» می‌گوید که احتمالاً جعبری آن را از آیه ﴿وَتَعْبِهَا أَذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ گرفته است و من پیشنهادی برای این اسم ندیدم (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۱۱۰). نام «مضاجع» برای سوره فصلت هم در قصیده جعبری و هم در متن روایت خود او در الممدد مشترک است، اما سایر عناوین خاص در این قصیده با دیگر متون روایات ترتیب نزول اشتراک ندارد.

در ادامه خواهیم دید که متن روایت جابر در الانتقان سیوطی جافتادگی‌های متعددی دارد، اما وقتی قصیده جعبری را نقل می‌کند در ترتیب سور جافتادگی وجود ندارد و این یکی از مزایای استفاده از شعر برای انتقال پیام است.

۴-۲. منبع چهارم: مقاصد السور بقاعی

مساعد النظر للإشراف علی مقاصد السور اثر برهان‌الدین ابراهیم بن عمر خریاوی بقاعی شافعی (۸۰۹ - ۸۸۵ق) مفسر، مورخ و ادیب قرن نهم هجری است. موضوع اصلی کتاب، بیان مراد و اهداف هر سوره و تناسب اجزا و محتوای هر سوره با اسم و محور آن سوره است (بقاعی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۹۷) که پیش از بقاعی کسی در تفسیر خود به این موضوع اهتمام نداشته است (بقاعی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶). او در این کتاب ذیل هر سوره به ترتیب مصحف، به ذکر مواردی چون اسامی سوره، مکی یا مدنی بودن و آیات استثنای آن بر اساس روایات مختلف، تعداد آیات و فواصل مشابه، مقصود سوره، دلالت اسم سوره با مسمای آن و نیز فضائل سوره پرداخته است. ذیل سوره فاتحه به عنوان اولین سوره‌ای که باب سخن را گشوده، مطالب متعددی از جمله بحث مکی-مدنی و ترتیب نزول مطرح شده است. بقاعی در این بخش، ترتیب جابر را از کتاب الیابان دانی گزارش می‌کند. با

^۱. در متن قصیده، چه در نسخه خطی مستقل آن و چه در نسخ خطی الانتقان، سوره صافات با عنوان «ذبح» آمده است. اما در فصل اسماء سور گفته شده که جعبری صافات را «ذبیح» نامیده است که به نظر می‌رسد اشتباه مؤلف باشد.

توجه به رونوشت بقاعی از کتاب دانی، بدیهی است که سند و محتوا کاملاً مشابه باشد، از جمله آن که سورة حمد در این فهرست نیز وجود ندارد. تنها تفاوتی که بین این دو متن دیده می‌شود، عبارت پایانی پس از سورة توبه است که در نسخه مرجع این پژوهش از البیان دانی به صورت «ثم خاتمه الفرقان» و در مقاصد بقاعی بدون حرف ثم و به صورت «خاتمه القرآن» نوشته شده است (بقاعی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۶۴). نام سوره‌ها هم مشابه البیان است، تنها سورة مریم در مقاصد السور کهیصص نوشته شده که ممکن است مطابق نسخه دیگری از البیان باشد. در الاتقان سیوطی نیز پایان روایت جابر مشابه مقاصد بقاعی است. با توجه به این عبارت در مقاصد بقاعی و الاتقان، می‌توان گفت ثبت حرف ثم بعد از توبه در البیان دانی، خطای استنساخ است.

۵-۲. منبع پنجم: الاتقان سیوطی

الاتقان فی علوم القرآن اثر عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی شافعی (۸۴۹ - ۹۱۱ق)، مفسر، مورخ، محدث و ادیب به نام قرن نهم و دهم هجری است. سیوطی در این کتاب هشتاد موضوع مختلف علوم قرآنی را با عنوان «نوع» مطرح کرده و به شکل گسترده‌تری نسبت به سایر کتب پیش از خود به آن‌ها پرداخته است. از جمله این انواع، شناخت سور مکی و مدنی و اول و آخر ما نزل است. او در نوع اول این کتاب «معرفة المکی و المدنی»، ضمن گزارش روایاتی در این موضوع، دو فهرست کامل ترتیب نزول روایی عکرمه و حسن به نقل از دلائل النبوه بیهقی و عطاء خراسانی از ابن عباس به نقل از فضائل القرآن ابن ضریس را آورده است. فهرست روایی جابر بن زید با فاصله و به صورت جداگانه در نوع هفتم الاتقان «معرفة أول ما نزل» گزارش شده است. بخش مکی روایت ذیل عنوان «أول ما أنزل الله من القرآن بمكة» و بخش مدنی آن ذیل «وأنزل بالمدينة» آمده است. متن این روایت بر اساس کهن‌ترین نسخه خطی و برخی نسخ مطبوع که کمترین جافتادگی را دارند، بدین ترتیب است:

و قال أبو بکر محمد بن الحارث بن أبي ضفي جزئه المشهور حدثنا أبو العباس عبيد الله بن محمد بن أعين البغدادي، حدثنا حسان بن إبراهيم الكرماني، حدثنا أمية الأزدي، عن جابر بن زید، قال:

أَوَّلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْقُرْآنِ بِمَكَّةَ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ثُمَّ ن وَالْقَلَمِ ثُمَّ يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلِ
ثُمَّ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ثُمَّ الْفَاتِحَةَ ثُمَّ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ ثُمَّ إِذَا الشَّمْسُ كُورَتْ ثُمَّ
سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ثُمَّ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى ثُمَّ وَالْفَجْرِ ثُمَّ وَالضُّحَى ثُمَّ أَلَمْ
نُشْرِحْ ثُمَّ وَالْعَصْرِ ثُمَّ وَالْعَادِيَاتِ ثُمَّ الْكَوْثَرِ ثُمَّ أَلْهَاكُمُ ثُمَّ أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ ثُمَّ
الْكَافِرُونَ ثُمَّ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ثُمَّ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ثُمَّ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ثُمَّ
قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ وَالنَّجْمِ ثُمَّ عَبَسَ ثُمَّ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ ثُمَّ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ثُمَّ
الْبُرُوجِ ثُمَّ وَالتِّينِ ثُمَّ لِإِيلَافِ ثُمَّ الْقَارِعَةِ ثُمَّ الْقِيَامَةِ ثُمَّ وَيْلٌ لِكُلِّ هَمَزَةٍ ثُمَّ
وَالْمُرْسَلَاتِ ثُمَّ قُ ثُمَّ الْبَلَدِ ثُمَّ الطَّارِقِ ثُمَّ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ ثُمَّ صُ ثُمَّ الْأَعْرَافِ
ثُمَّ الْجَنِّ ثُمَّ يَسُ ثُمَّ الْفِرْقَانِ ثُمَّ الْمَلَائِكَةُ ثُمَّ كَهَيِّعَصِ ثُمَّ طه ثُمَّ الْوَاقِعَةُ ثُمَّ
الشُّعْرَاءِ ثُمَّ طس سُلَيْمَانَ ثُمَّ طسَمِ الْقَصَصِ ثُمَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ ثُمَّ التَّاسِعَةُ يَعْنِي
يُونُسَ ثُمَّ هُودَ ثُمَّ يُوسُفَ ثُمَّ الْحَجَرَ ثُمَّ الْأَنْعَامِ ثُمَّ الصَّافَاتِ ثُمَّ لِقَامَانَ ثُمَّ سَبَأَ
ثُمَّ الزَّمَرَ ثُمَّ حَمِ الْمُؤْمِنِ ثُمَّ حَمِ السَّجْدَةِ ثُمَّ حَمِ الزَّخْرَفِ ثُمَّ حَمِ الدُّخَانِ ثُمَّ
حَمِ الْجَاثِيَةِ ثُمَّ حَمِ الْأَحْقَافِ ثُمَّ الذَّارِيَاتِ ثُمَّ الْغَاشِيَةِ ثُمَّ الْكَهْفِ ثُمَّ حَمِ عَسَقِ
ثُمَّ تَنْزِيلِ السَّجْدَةِ ثُمَّ الْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ النُّحْلِ أَرْبَعِينَ وَبَقِيَّتُهَا بِالْمَدِينَةِ ثُمَّ إِنَّا أَرْسَلْنَا
نُوحًا ثُمَّ الطُّورِ ثُمَّ الْمُؤْمِنُونَ ثُمَّ تَبَارَكَ ثُمَّ الْحَاقَّةِ ثُمَّ سَأَلَ ثُمَّ عَمِ يَتَسَاءَلُونَ ثُمَّ
وَالنَّازِعَاتِ ثُمَّ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ ثُمَّ إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ ثُمَّ الرُّومِ ثُمَّ
الْعَنَكَبُوتِ ثُمَّ وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ فَذَاكَ مَا أَنْزَلَ بِمَكَّةَ.

وَأَنْزَلَ بِالْمَدِينَةِ: سُورَةَ الْبَقَرَةِ ثُمَّ آلِ عِمْرَانَ ثُمَّ الْأَنْفَالِ ثُمَّ الْأَحْزَابِ ثُمَّ الْمَائِدَةِ
ثُمَّ الْمُمْتَحِنَةِ ثُمَّ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ ثُمَّ النُّورِ ثُمَّ الْحَجِّ ثُمَّ الْمَنَافِقُونَ ثُمَّ الْمَجَادِلَةِ
ثُمَّ الْحَجَرَاتِ ثُمَّ التَّحْرِيمِ ثُمَّ الْجُمُعَةِ ثُمَّ التَّغَابُنِ ثُمَّ سَبَّحِ الْحَوَارِيِّينَ ثُمَّ الْفَتْحِ
ثُمَّ التَّوْبَةِ وَخَاتَمَةَ الْقُرْآنِ.

سند این روایت تنها در سه راوی ابتدای سند یعنی جابر بن زید، أمیه الأزدی و حسان
بن ابراهیم الکرمانی با سند روایت ابوعمر و دانی مشترک است. بنابر متن الانقان، سیوطی
این روایت را از نوشتار مشهوری از ابوبکر محمد بن حارث بن ابیض از محدثین مصر و
متوفای ۳۴۳ ق (الصدفی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۳۹) گزارش کرده است. بهرغم جست‌وجو در
منابع مطبوع و مخطوط و متون کتب به این نوشتار دست نیافتیم. ابن ندیم نام این شخص

را در الفهرست خود، در میان شاعران مصری و دارای ۵۰ صفحه شعر آورده است: «محمد بن الحارث المصري خمسون ورقة» (ابن‌الندیم، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰۲). محمد بن حارث نیز روایت را از عبیدالله بن محمد بن أعین البغدادی، متوفای ۳۰۹ یا ۳۵۹ (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۴۳) نقل کرده است. با توجه به کتب تراجم و اعلام، نام کامل این راوی «عبیدالله بن محمد بن جعفر بن اعین» است. در کتاب تاریخ المصرین از محمد بن جعفر بن اعین، پدر عبیدالله، متوفای ۲۹۳ق، یاد شده است. او به مصر آمده و از محدثان ثقة آن سرزمین به شمار می‌رفته است (الصدفی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۹۶). بنابراین، محمد بن حارث هم‌عصر و هم‌مصر عبیدالله بوده است. در سند روایت الانتقان، پس از عبیدالله از حسان بن ابراهیم نام برده شده که از محدثین قرن دوم هجری است. میان این دو راوی حداقل صد سال فاصله است و بنابراین سند روایت الانتقان افتادگی دارد.

در روایت جابر در الانتقان، سورة حمد در ترتیبی مشابه المدد جعبری آمده است، اما نام‌گذاری سور و عبارات توضیحی به تحریر البیان دانی شبیه‌تر است. برای مثال، روایت الانتقان نیز یونس را «تاسعه» نامیده و در ادامه سورة نحل عبارت «أربعین و بقیتها بالمدينة» را نوشته است. در نسخ خطی و چاپی مختلف الانتقان که در این پژوهش بررسی شده است، جابه‌جایی‌ها و جافتادگی‌های متفاوتی دیده می‌شود. در همه این نسخ، در بخش مکی، سورة ابراهیم از قلم افتاده و نسبت به نقل دانی، سورة سجده بر انبیاء و نحل مقدم شده است. در بخش مدنی، آشفستگی بیشتری وجود دارد. در نسخه‌های مختلف مخطوط و مطبوع این اثر، حداکثر نام هیجده سورة مدنی ثبت شده است، یعنی حداقل ده جافتادگی دارند: نساء، زلزال، حدید، محمد، رعد، رحمن، انسان، طلاق، بینه و حشر. میان سوره‌های ذکرشده نیز جابه‌جایی و اختلاف وجود دارد. با این همه، در ثبت قصیده جعبری اختلافی میان نسخ مختلف دیده نمی‌شود و به‌جز از قلم افتادن یک بیت از اواخر قصیده، جافتادگی دیگری در متن شعر و نام سور وجود ندارد.

۱-۵-۲. بررسی متن روایت در نسخ خطی الانتقان

در ادامه، چند نسخه خطی از الانتقان که در این پژوهش به‌منظور بررسی اختلافات و

اشکالات نسخ خطی و مطبوع گردآوری شده است، بررسی می‌شود. هدف از جست‌وجوی نسخ خطی الاتقان و دقت در متن روایت جابر، به دلیل اختلافات زیادی است که در نسخ مطبوع این کتاب دیده می‌شود.

یکی از قدیمی‌ترین نسخ خطی الاتقان، نسخه‌ای است که طبق تاریخ کتابت ثبت‌شده در انتهای آن، و دعای «أطال الله بقاءه و نفع به و بعلمه» برای سیوطی در ابتدای آن، در زمان حیات سیوطی نوشته شده است. این نسخه در کتابخانه دانشگاه ملی النجاح فلسطین واقع در شهر نابلس نگهداری می‌شود (پایگاه جامعة النجاح). شکل زیر صفحاتی از این نسخه را که شامل روایت جابر و قصیده جعبری است نشان می‌دهد.



شکل ۲. روایت جابر و قصیده جعبری در نسخه خطی الاتقان مربوط به زمان حیات سیوطی (قرن ۹)

در این نسخه کهن، کاستی‌ای نسبت به نسخ بعدی الاتقان وجود ندارد، یعنی نسخ یافت‌شده‌ای که پس از این تاریخ، کتابت شده‌اند حداقل جافقادی‌های این نسخه را دارند (سیوطی، نسخه خطی اول: تصویر هیجدهم).

نسخه خطی دیگری از کتاب الاتقان نسخه‌ای است که در موزه کتابخانه مرکزی دانشگاه اصفهان نگهداری می‌شود. این نسخه نفیس به خط یکی از ائمه زیدیه استنساخ شده است. تاریخ کتابت این نسخه، سلخ (روز آخر ماه) جمادی الآخر ۹۶۷ق، یعنی ۵۶ سال بعد از درگذشت سیوطی است.



شکل ۳. تصویر نسخه خطی متن روایت جابر و قصیده جعبری در الاتقان مربوط به اواخر قرن ۱۰

نسخه‌ای تمیز با دو رنگ جوهر، اما با بی‌دقتی‌ها و اشکالات و جاافتادگی‌های متعدد در متن روایت، از جمله آن‌که سوره‌های ضحی، مائده و حجرات نیز علاوه بر ده سوره یادشده از قلم افتاده است (سیوطی، نسخه خطی دوم: تصویر پانزدهم).

سه نسخه خطی دیگر نیز در این پژوهش به دست آمده و روایت جابر در آن‌ها مورد بررسی قرار گرفته است: مخطوطی است که در کتابخانه‌ی الازهر مصر نگهداری می‌شود (سیوطی، نسخه خطی سوم: تصویر پانزدهم). نسخه‌ای که در کتابخانه‌ی کنگره ایالات متحده آمریکا واقع در واشگتن دی‌سی قرار دارد (سیوطی، نسخه خطی چهارم: تصاویر شماره ۳۰ و ۳۱) و مخطوطه‌ای که در کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود (سیوطی، نسخه خطی پنجم: تصویر هیجدهم). متن روایت جابر در این نسخ، از لحاظ تعداد و ترتیب سور، اختلافی با نسخه خطی اول (مربوط به زمان حیات سیوطی) ندارند.

۲-۵-۲. بررسی متن روایت در نسخ چاپی الاتقان

الاتقان با تحقیق‌های مختلف بارها به نشر رسیده است. نسخه چاپی قدیمی مربوط به کلکته (سیوطی، ۱۸۵۲، ص ۵۶) بدون اطلاعات محقق و نسخه مرجع (تصویر ۷) و نیز نسخه

چاپ مدینه منوره با تحقیق مرکز الدراسات القرآنیه بر روی چندین نسخه خطی (سال انتشار: ۱۴۲۶ق / ۲۰۰۵م) از جمله نسخه‌های مطبوعی هستند که سند و محتوای روایت جابر در آن‌ها مطابق نسخه خطی اول است. نسخه اصلی مورد استفاده در چاپ مدینه منوره، نفیس‌ترین نسخه این کتاب، مربوط به زمان حیات سیوطی است که توسط شاگرد او، جرامرد الناصری الحنفی، در سال ۸۸۳ کتابت شده و او آن را برای سیوطی خوانده و سیوطی پس از شنیدن تمام آن، اجازه روایت این کتاب و همه مرویات و تألیفات خود را به صورت مکتوب به او داده است (سیوطی، ۱۴۲۶، ج ۶، ص ۲۴۵۷). اصل این نسخه در کتابخانه آصفیه در حیدرآباد هند نگهداری می‌شود.

در برخی از نسخ منتشر شده جافتادگی‌هایی وجود دارد که مطابق با نسخ خطی اصیل نیست. برای مثال، در تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، با این که به نسخه خطی آصفیه هند به عنوان مرجع تحقیق اشاره شده است، اما دقت نسخه چاپ مدینه را ندارد (سیوطی، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۱). در این چاپ، علاوه بر کاستی‌های خود روایت الاتقان، سوره‌های نور و حجرات نیز از قلم افتاده و تنها ۱۶ سوره مدنی ثبت شده است (سیوطی، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۷۲). در نسخه تحقیقی فواز احمد زمرلی، علاوه بر این دو سوره، سوره عادیات هم از قلم افتاده است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۱۰). نسخه‌های متعدد دیگری نیز در کتابخانه‌های مختلف در دسترس خوانندگان و محققان قرار گرفته و گاه بدون در نظر گرفتن امکان اشتباه در تحقیق یا استنساخ و مقایسه با سایر نسخ مخطوط و مطبوع، مرجع تألیفات علوم قرآنی و تفسیری قرار گرفته‌اند.

۳. تبارشناسی روایت جابر

اصطلاح «تبارشناسی» در حوزه حدیث به معنای بررسی خاستگاه و منبع اصیل و اولیه یک روایت است. منظور از تبارشناسی فهرست‌های روایی در این پژوهش عبارت است از: کنکاش در منابع متقدم و اسانید روایات و نیز دقت در سرنخ‌های ارتباطی در محتوای فهرست‌ها برای بازشناسی متن اصیل روایت، کشف ارتباط فهرست‌ها با یکدیگر و زمینه‌های شکل‌گیری آن‌ها.

سیوطی در الاتقان پس از نقل روایت جابر، آن را سیاقی غریب خوانده که در ترتیب

آن اشکال وجود دارد: «قلتُ هذا سیاق غریب، و فی هذا الترتیب نظر» (سیوطی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۶۷). از آن‌جا که صرف‌نظر از جافتادگی‌های این فهرست، تفاوت چشمگیری میان این ترتیب با سایر فهرست‌هایی که سیوطی نقل کرده است وجود ندارد، منظور سیوطی از اشکال در ترتیب، همین جافتادگی‌های زیاد این فهرست است. بنابراین نقص روایت جابر در الانتقان سیوطی مربوط به مرجع او یعنی جزء مشهور محمد بن حارث است نه خطای نقل روایت یا کتابت نسخهٔ اصیل الانتقان. همچنین علی‌رغم آن‌که سیوطی در الانتقان به تألیفات مختلف ابوعمر و دانی مراجعه و از آن‌ها نقل قول کرده است، به نظر می‌رسد کتاب البیان فی عد آی القرآن او را ندیده باشد. در غیر این صورت، روایت جابر را نیز از قول دانی گزارش می‌کرد یا در کنار نقل از جزء مشهور محمد بن حارث و قصیدهٔ جعبری، از روایت دانی نیز یاد می‌نمود. نیز با توجه به این‌که سیوطی پس از نقل روایت جابر از طریق ابن حارث، می‌گوید جعبری قصیده‌اش را با تکیه بر این روایت سروده، این‌طور برداشت می‌شود که سیوطی روایت جابر و طریق جعبری را در کتاب المدد او ندیده است، بلکه با توجه به تشابه دو متن روایت و قصیده چنین گفته است. از سوی دیگر، هرچند محمد بن حارث، صاحب جزء مشهور، یک قرن پیش از دانی درگذشته و نوشتار او در زمان دانی و جعبری موجود بوده است، اما دانی و جعبری به روایت او اشاره نکرده‌اند. لذا یا آن را در دست نداشته و یا طریق خود را برای این روایت ترجیح داده‌اند. به هر رو، صرف‌نظر از جافتادگی‌ها، مهم‌ترین اختلاف تحریرهای این روایت، وجود یا عدم وجود سورة حمد در فهرست ترتیب نزول است.

در روایت البیان دانی و به تبع آن مقاصد السور بقاعی، سورة حمد در فهرست جابر قرار ندارد و شمار سوره‌ها نیز ۱۱۳ سوره است و به این عدد در متن روایت تصریح شده است. اما روایت المدد جعبری، با وجود این‌که نقل از ابوعمر و دانی است، سورة حمد را شامل شده و آن را در ردیف پنجم ترتیب جای داده است. در میان فهرست‌های روایی، تنها فهرستی که سورة حمد را در جایگاهی مشابه این دو تحریر روایت جابر قرار داده است، فهرست ابوصالح از ابن عباس در تاریخ یعقوبی (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳) و به تبع آن روایت کلبی از ابن عباس در تفسیر شهرستانی (شهرستانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷) است که ردیف ششم ترتیب نزول را به سورة حمد اختصاص داده است. اما همین روایت ابوصالح از

ابن عباس نیز در منابع دیگری چون المبانی لنظم المعانی (المبانی، نسخه خطی: صفحه سوم؛ جفری، ۱۳۹۲، ص ۸)، زین الفتی (عاصمی، نسخه خطی، تصویر ۱۴؛ عاصمی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۶) و به تبع آن الایضاح اندرایی (اندرایی، نسخه خطی: باب عاشر) و شواهد التنزیل حسکانی (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۱۱) فاقد سورة حمد است.

روایت جابر در همه منابع بدون استناد به ابن عباس یا صحابی دیگری نقل شده است. بعضی به دلیل این که جابر از شاگردان ابن عباس بوده و از او روایت می کرده است، ترتیب او را نیز نقل از ابن عباس دانسته‌اند (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۳). مقایسه میان روایات ترتیب نزول منسوب به ابن عباس و روایت جابر نشان می دهد تشابه صددرصدی میان روایت جابر و روایات ابن عباس وجود ندارد، همان طور که طرق مختلف روایت ابن عباس نیز با یکدیگر متفاوت اند. اما از میان طرق مختلف روایت ترتیب ابن عباس، بیش از همه فهرست کرب (ابن العربی، ۱۴۲۷، ص ۱۷) به روایت جابر نزدیک است، زیرا ویژگی پیش افتادن سورة مائده در فهرست کرب نیز وجود دارد. از سویی دیگر، قرار داشتن سورة حمد در بعضی از نسخه های روایت جابر و ابوصالح از ابن عباس در ردیف پنجم و ششم، ویژگی مشترک و خاص این دو فهرست است که مورد توجه قرآن پژوهان قرار گرفته است.

در میان سایر فهرست های روایی، یعنی فهرست های غیرمنتسب به ابن عباس، فهرست عکرمه و حسن بصری، بیشترین شباهت را به فهرست جابر دارد. این فهرست علاوه بر هماهنگی در جایگاه سورة مائده، در تقدم آل عمران بر انفال، در برخی از تحریرهای خود، مشابه ترتیب جابر است. همچنین در فهرست عکرمه-حسن در دلائل النبوة نیز از سورة یونس با عنوان «التاسعة» یاد شده است (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۱۴۲)، که این نام گذاری در هیچ قول دیگری نظیر ندارد و می توان آن را قرینه ای بر ریشه واحد این دو روایت دانست. سورة یونس در فهرست کرب -حداقل در نسخ چاپی مرجع این پژوهش- افتاده است (ابن العربی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۲؛ ابن العربی، ۱۴۲۷، ص ۱۷). با این اوصاف، صرف نظر از جافتادگی ها و برخی جابه جایی ها، می توان ریشه این سه روایت، یعنی کرب از ابن عباس، عکرمه-حسن و فهرست جابر را واحد دانست. جابر بن زید، عکرمه و حسن بصری هر چهار نفر از کبار تابعان، شاگردان ابن عباس و هم عصر بوده اند. بوم کرب و تمام راویان فهرست او مدینه است، اما بقیة تابعان یادشده بصری اند.

۴. اعتبارسنجی روایت جابر

در اسناد روایت جابر بن زید تنها دو طریق وجود دارد که هر دو در بخش ابتدایی سند یعنی از حسان بن ابراهیم کرمانی مشترک هستند. تفرد در نقل از قائل روایت، باعث ضعف سندی روایت شده است. ضمن آن که سند روایت مقطوع است و به ظاهر نسبت به روایات مسند، مانند روایات ترتیب نزول منسوب به امام علی (ع) و ابن عباس، درجه اعتبار پایین‌تری دارد. نقطه قوت این روایت، شهرت و وثاقت جابر و ارتباط بی‌واسطه او با ابن عباس است که باعث شده است این روایت در حکم حدیث موقوف (نقل از صحابی) تلقی شود.

هرچند طریق الاتقان کوتاه‌تر است، اما محتوای آن ناقص است. صرف نظر از نقصان روایت الاتقان، تفاوت عمده‌ای میان این دو طریق و تحریرهای آن‌ها دیده نمی‌شود، مگر در سوره حمد. روایت محمد بن حارث و روایت جعبری به نقل از دانی دارای سوره حمد در ترتیبی یکسان است و روایت دانی در کتاب البیان و به تبع آن گزارش بقاعی در مصاعد النظر، فاقد سوره حمد است. تفاوت دو کتاب الممدد و مقاصد السور در نحوه نقل از دانی است که اولی با واسطه چند راوی از او نقل کرده و دومی تصریح کرده که از متن کتاب او نقل قول می‌کند. بنابراین مقاصد بقاعی فقط می‌تواند مؤید نسخه مکتوب البیان باشد، اما در مورد روایت جعبری دو احتمال وجود دارد:

۱. روایت اصیل دانی از ترتیب جابر شامل سوره حمد بوده، اما در نسخه مکتوب البیان به دلایلی مؤکداً از فهرست حذف شده است؛

۲. روایت اصیل دانی از ترتیب جابر فاقد سوره حمد بوده، اما در طول زمان به واسطه راویان، به فهرست افزوده شده و شمار سور نیز تصحیح شده است.

متن روایت در الاتقان که از نوشتار محمد بن حارث مربوط به قرن چهارم نقل شده است، می‌تواند قرینه‌ای بر وجود سوره حمد در روایت اصیل جابر باشد. اما از سویی، گسست در سند، نقص در متن روایت، عدم دسترسی به نوشتار و آثار دیگر محمد بن حارث و اطلاعات ناچیز درباره او اعتماد به جزئیات روایت را با مشکل مواجه می‌کند. به علاوه، در غالب فهرست‌های روایی نیز سوره حمد در ترتیب نزول وجود ندارد. با این اوصاف به نظر می‌رسد روایت جابر در اصل فاقد سوره حمد بوده است و برخی راویان و

کاتبان بعد از حسان سوره حمد را به آن افزوده‌اند. این اختلاف در سوره حمد، به نوعی اضطراب متنی برای روایت جابر به حساب می‌آید.

ضعف دیگر این فهرست، مخالفت ترتیب آل عمران-انفال در همه تحریرهای فهرست جابر با سایر فهرست‌های روایی است که انفال را پیش از آل عمران جایگذاری کرده‌اند. تنها مؤید ترتیب آل عمران-انفال، دو تحریر از روایت عکرمه-حسن و عطاء از ابن عباس است که خود به دلیل مشابه نمی‌تواند ضعف این ترتیب را برطرف کند. ترتیب سایر سوره‌ها در روایت جابر با دیگر فهرست‌های روایی تأیید می‌شود و اعتبار متنی آن در کنار اعتبارسنجی کلی فهرست‌های روایی قابل اظهار نظر است.

۵. مبنایابی روایت جابر

منظور از مبنایابی فهرست ترتیب نزول در این پژوهش، بررسی مبنای صاحب فهرست اعم از اجتهاد یا نقل روایت است. همان‌طور که گفته شد، با توجه به جایگاه خاص سوره مائده و سایر ویژگی‌های متنی، ریشه سه روایت کرب از ابن عباس، عکرمه-حسن و فهرست جابر، واحد است. با این حال تلقی، در مورد چند مسئله باید تأمل بیشتر کرد: نخست آن‌که مقایسه جایگاه خاص سوره مائده در سه فهرست جابر، کرب و عکرمه-حسن با سایر فهرست‌های روایی و روایات آخر ما نزل، نشان‌دهنده شاذ بودن این جایگذاری، یعنی تقدم مائده در ترتیب نزول سور مدنی است. هرچند ریشه این سه فهرست به نظر یکسان می‌رسد، اما تعدد در نقل با طرق مختلف و در منابع مختلف نشان می‌دهد که خطای سهوی در کار نیست و این جایگذاری حاصل اجتهاد صاحبان رأی است.

دوم آن‌که قول نزول چهل آیه اول سوره نحل در مکه و بقیه آن در مدینه، اگر در اصل روایت کرب یا قول مفقودی از ابن عباس نباشد، می‌تواند نظر جابر تلقی شود. دانی در البیان ذیل سوره نحل، به نقل از قتاده چنین می‌آورد که این سوره از اول تا ذکر هجرت مکی و سایر آن مدنی است و جابر هم همین را گفته است (دانی، ۲۰۱۱، ص ۲۶۸). جابر از لحاظ زمانی مقدم بر قتاده است و سایر اقوالی نیز که دانی درباره نزول آیات این سوره در مکه و مدینه گرد آورده است با این دو قول متفاوت است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت

که دلیل جابر برای مدنی شمردن آیه ۴۱ به بعدِ سورة نحل، طرح مسئله «هجرت» و مرتبط دانستن آن با هجرت به مدینه باشد. مشابه این نوع اجتهاد در تشخیص مکی یا مدنی بودن و مستثنا کردن آیات مبتنی بر معیارهای متنی و پیشفرض‌های ذهنی در آرا و اقوال دیگر علما و مفسران نیز به چشم می‌خورد (نک: کلباسی؛ احمدنژاد، ۱۴۰۰، ص ۴۶۰).

سومین مسئله، ترتیب آل عمران و انفال در فهرست جابر و نسخه‌ای از روایت عکرمه - حسن است که موافق فهرست کرب و سایر فهرست‌های روایی نیست و بسنده کردن به احتمال خطای نقل در مورد آن قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد.

مسئله بعدی این است که ثبت یا عدم ثبت سورة حمد در تحریر جعبری و مرجع الائقان نمی‌تواند خطای سهوی باشد، بلکه اعمال نظر یا پذیرش قولی از اقوال متفاوت و متعارض درباره این سوره، تعیین‌کننده ثبت یا حذف آن از فهرست بوده است.

با توجه به مطالب گفته‌شده، قطعاً نمی‌توان حکم داد که فهرست جابر دارای سورة حمد در ردیف پنجم ترتیب نزول است، همان‌طور که در مورد فهرست ابوصالح از ابن عباس نیز به دلیل وجود تحریرهای فاقد حمد نمی‌توان وجود حمد در فهرست را به‌طور یقینی پذیرفت. بنابراین تکمیل فهرست ۱۱۳ سوره‌ای عطاء از ابن عباس (ابن‌ضریس، ۱۴۰۸، ص ۳۳-۳۵) با اضافه کردن سورة حمد در ردیف پنجم ترتیب نزول، تنها با استناد به روایت جابر در الائقان و ابوصالح در تاریخ یعقوبی قابل پذیرش نیست.

نتیجه‌گیری

آنچه با گردآوری روایات ترتیب نزول از کهن‌ترین منابع موجود و بررسی اسناد و متن این روایات، درباره فهرست ترتیب نزول جابر بن زید به دست می‌آید این است که:

۱. علی‌رغم آنچه در کتب و مقالات معاصر درباره روایت جابر دیده می‌شود، این روایت تنها در الائقان سیوطی نیامده است، بلکه در منابع کهن‌تر از طریق دیگری این روایت گزارش شده است که اتفاقاً فهرست کاملی از سور را شامل می‌شود. بنابراین پژوهشگرانی که به فهرست جابر بن زید استناد می‌کنند، لازم است به سایر منابع این فهرست به‌ویژه کهن‌ترین منبع آن یعنی البیان فی عد آی القرآن ابوعمرو دانی نیز مراجعه کنند.

۲. نسخ مختلف مخطوط و مطبوع الاتقان در گزارش فهرست جابر اشکالات متعددی دارند و تعداد جافتادگی‌های برخی از نسخه‌ها بیشتر از نسخه اصلی الاتقان است. بنابراین پژوهشگرانی که از الاتقان سیوطی به عنوان مرجع استفاده می‌کنند، لازم است نسخه مرجع خود را با سایر نسخ الاتقان مقایسه کنند و به یک نسخه چاپی یا خطی غیراصیل اکتفا نکنند. توصیه می‌شود از نسخه‌هایی چون نسخه محقق مرکز الدراسات القرآنی (سیوطی، ۱۴۲۶) که از دقت بالاتری برخوردار بوده و مطابق با مخطوطات اصیل الاتقان است، استفاده شود.

۳. به رغم این که محققان به استناد گزارش الاتقان، وجود سوره حمد در فهرست جابر را قطعی تلقی کرده و از آن به عنوان یک روایت از زمان نزول سوره حمد استفاده می‌کنند، تحریر دیگر این فهرست که از طریق ابوعمر و دانی گزارش شده و در مصاعد النظر بقاعی بازگو شده است، فاقد سوره حمد است. همچنین فهرست‌های کرب و عکرمة و حسن که بر اساس قراین متنی، در اصل و ریشه با فهرست جابر اتحاد دارند، سوره حمد را ندارند. با این ادله، اصالت جایگذاری سوره حمد در فهرست جابر با چالش مواجه است و نمی‌توان از آن به عنوان یک شاهد روایی قطعی استفاده کرد. با توجه به تأکید متن روایت دانی بر تعداد سور و نیز توجه به سایر فهرست‌های روایی که فاقد سوره حمد هستند، این طور می‌توان نتیجه گرفت که اضافه شدن سوره حمد به فهرست جابر، حاصل دخالت راویان بعدی (بعد از طبقه تابعان) است.

۴. تقدم آل عمران بر انفال در فهرست جابر در میان سایر روایات ترتیب نزول پشوانه‌ای جز یک تحریر از روایت عکرمة و حسن بصری ندارد. سایر قراین نقلی و شواهد متنی در قرآن برای زمان نزول این دو سوره در پژوهش حاضر گزارش نشد، اما به طور کلی باید گفت این جابه‌جایی چه اشتباه سهوی در نقل باشد و چه اجتهاد قائلان یا راویان فهرست، دلیل قابل قبولی برای تقدم آل عمران بر انفال در نزول نیست.

۵. پیش افتادن سوره مائده در فهرست سور مدنی و جایگذاری آن به عنوان پنجمین سوره نازل شده در مدینه، در دو فهرست کرب و عکرمة-حسن نیز مشاهده می‌شود. این ویژگی نشان‌دهنده ارتباط ریشه‌ای این سه فهرست با یکدیگر است. تعارض با سایر فهرست‌های روایی و نیز قراین نقلی متعدد و شواهد متنی قوی در آخر ما نزل بودن سوره

مأثده، نزول این سوره در ردیف پنجم نزول در مدینه را زیر سؤال می‌برد. به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که جایگذاری سوره مأثده در چنین ردیفی حاصل اجتهاد و تغییر عمدی در یک فهرست نقلی پایه است.

۶. به‌طور کلی، ضعف سندی به دلیل مقطوع بودن و تفرد در طرق نقل و همچنین ضعف متنی در موارد اختلافی با سایر فهرست‌ها به دلیل اضطراب متنی و وجود مخالف، باعث می‌شود این فهرست حداقل در مورد جایگذاری‌های خاص (حمد، مأثده و ترتیب آل عمران-انفال) اعتبار کافی نداشته باشد.

بررسی سایر فهرست‌های نقلی، تبارشناسی، اعتبارسنجی و مبنایابی آن‌ها در پژوهشی مشابه نوشتار حاضر و در مجموعه‌ای کامل می‌تواند به فهم ماهیت و وثاقت فهرست‌های روایی و کشف ترتیب اصیل سور قرآن کریم کمک کند.

فهرست منابع

۱. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصنف. بی‌جا: دارالفکر.
۲. ابن العربی، ابوبکر. (۱۴۲۷ق). النسخ والمنسوخ فی القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن العربی، ابوبکر. (۱۴۱۳ق). النسخ والمنسوخ فی القرآن الکریم، (تحقیق عبدالکبیر العلوی المدغری)، مکتبة الثقافة الدینیة.
۴. ابن الندیم، محمد بن اسحاق. (۱۴۱۷ق). الفهرست، (تحقیق ابراهیم رمضان). بیروت: دار المعرفه.
۵. ابن سعد، محمد. (۱۴۱۰ق). الطبقات الکبری، (تحقیق محمد عبدالقادر عطا). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن ضریس، محمد بن ایوب. (۱۴۰۸ق). فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمکة وما أنزل بالمدينة، (تحقیق غزوه بدیر). دمشق: دار الفکر.
۷. ابن عاشور، محمد الطاهر. (بی‌تا). التحرير والتنویر. بی‌جا: دار سحنون.
۸. اسنوی، عبدالرحیم بن حسن. (۱۴۲۲ق). طبقات الشافعیة. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. اقبال، ابراهیم؛ فقهی‌زاده، عبدالهادی. (۱۳۹۴ش). تاریخ گذاری سوره حج. پژوهش‌های قرآنی، ۲۰(۷۶)، ۱۱۲-۱۳۹.
۱۰. آل‌غازی، عبدالقادر ملاحویش. (۱۳۸۲ق). بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول. دمشق: مطبعة الترقی.
۱۱. آلوسی، محمود شهاب‌الدین. (بی‌تا). روح المعانی. بی‌جا: دار إحياء التراث العربی.

۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل. (بی تا). التاريخ الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۳. بقاعی، ابراهیم بن عمر. (۱۴۰۸ق). مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، (تحقیق عبدالسمیع محمد احمد حسنین). ریاض: مكتبة المعارف.
۱۴. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۵۹م). أنساب الأشراف، (تحقیق محمد حمید الله). مصر: دار المعارف.
۱۵. بلاشر، رژی. (۱۳۷۶ش). در آستانه قرآن، (ترجمه محمود رامیار). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین. (۱۴۰۵ق). دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة، (تحقیق عبدالمعطی قلجی). بیروت: دار الكتب العلمية.
۱۷. پایگاه جامعه النجاج. المخطوطات. manuscripts.najah.edu
۱۸. پهلوان، منصور؛ حیدری مزرعه آخوند، محمدعلی؛ اشتری رکن آباد، محمدرضا. (۱۳۹۷ش). کاوشی در پدیده تکرار و تعدد نزول، آموزه های قرآنی، ۱۵(۲۷)، ۲۱۱-۲۳۶.
۱۹. جدی، حسین؛ اقبال، ابراهیم. (۱۳۹۶ش). درنگی در مکی یا مدنی بودن سوره عادیات، پژوهش های قرآنی، ۲۲(۸۵)، ۵۴-۸۳. <https://doi.org/10.22081/jqr.2017.47077.1488>
۲۰. الجرمی، ابراهیم محمد. (۱۴۲۲ق). معجم علوم القرآن. دمشق: دار القلم.
۲۱. جعبری، ابراهیم بن عمر. (۲۰۰۵م). حسن المدد فی فن العدد، (تحقیق جمال بن السید الشایب) غزه مصر: مكتبة اولاد الشيخ للتراث.
۲۲. جعبری، ابراهیم بن عمر. (۱۴۳۱ق). حسن المدد فی معرفة فن العدد، (تحقیق بشیر بن حسن الحمیری). مدینه منوره: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۲۳. جفری، آرتور. (۱۳۹۲ق). مقدمتان لعلوم القرآن-المبانی لنظم المعانی، (مصحح عبدالله صاوی). قاهره: مكتبة الخانجي.
۲۴. حسانى، عیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التزیل، (تحقیق محمدباقر محمودی). تهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی.
۲۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد أو مدينة السلام، (تحقیق مصطفى عطا). بیروت: دار الكتب العلمية.
۲۶. دانی، عثمان بن سعید. (۲۰۱۱م). البیان فی عد آی القرآن، (تحقیق فرغلی سید عرباوی). بیروت: دار الكتب العلمية.
۲۷. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۲۲ق). سیر أعلام النبلاء. بی جا: مؤسسة الرسالة.
۲۸. رامیار، محمود. (۱۳۸۴ش). تاریخ قرآن، تهران: امیرکبیر.
۲۹. ربانی، محمد شفاعت. (بی تا). المکی والمدنی فی القرآن، بی جا: بی نا.
۳۰. سلطانی رنانی، محمد. (۱۴۰۲ش). تفسیر افان. اصفهان: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد اصفهان.
۳۱. سلمان زاده، جواد. (۱۳۹۹ش). روش کشف ترتیب نزول با تمرکز بر اخبار ترتیب نزول، پژوهش نامه

- معارف قرآنی، ۱۱(۴۰)، ۱۰۷-۱۲۸. <https://doi.org/10.22054/rjqk.2020.49912.2022>
۳۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۲۱ق). الإیتقان فی علوم القرآن، (تحقیق فواز احمد زمزلی). بیروت: دار الکتب العربی.
۳۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۹۶۷م). الإیتقان فی علوم القرآن، (تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم). قاهره: مکتبه و مطبعة المشهد الحسینی.
۳۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۲۶ق). الإیتقان فی علوم القرآن، (تحقیق مرکز الدراسات القرآنیه). مدینه منوره: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۳۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۸۵۲م). الإیتقان فی علوم القرآن، (تصحیح محمد سدیدالدین خان و محمد بشیرالدین)، کلکته هند: BAPTIST MISSION PRESS.
۳۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۲۰۰۰م). ترتیب سور القرآن. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۳۷. الصدفی، ابن یونس عبدالرحمن بن احمد. (۱۴۲۱ق). تاریخ ابن یونس المصری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۸. ضیایی، علی اکبر. (۱۳۹۰ش). تاریخ و اعتقادات اباضیه. قم: نشر ادیان.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، (تصحیح فضل الله یزدی طباطبائی). تهران: ناصر خسرو.
۴۰. عاصمی، احمد بن محمد. (۱۴۱۸ق). العسل المصفی من تهذیب زین الفتی فی شرح سورة هل أتی، (تصحیح و ویرایش محمدباقر محمودی)، قم: مجمع احیای فرهنگ اسلامی.
۴۱. عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی. (۱۳۹۲ق). الدرر الكامنة فی أعیان المائة الثامنة، (تحقیق محمد عبدالمعید ضان). هند، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۹۲ق.
۴۲. کلباسی، زهرا؛ احمدنژاد، امیر. (۱۳۹۴ش). آخرین نزول؛ مانده یا توبه؟ رهیافتی جدید به مسأله آخرین سورة نازل شده قرآن کریم. پژوهش های قرآنی، ۲۰(۷۶)، ۸۶-۱۱۱.
۴۳. کلباسی، زهرا؛ احمدنژاد، امیر. (۱۴۰۰ش). بازخوانی نقش مقاتل بن سلیمان در شکل گیری آیات مسـئـنـا، پژوهش های قرآنی و حدیث، ۵۴(۲)، ۴۴۷-۴۶۵.
- <https://doi.org/10.22059/jqst.2022.328812.669795>
۴۴. مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۸۹ش). آسیب شناخت حدیث، قم: انتشارات زائر.
۴۵. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۸ش). التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۴۶. نزال، عمران سمیح. (۱۴۲۷ق). الوحدة التاريخية للسور القرآنیه. دمشق - عمان: دار القراء - دار قتیبه.
۴۷. نزال، عمران سمیح؛ شکری، احمد خالد. (۱۴۲۳ق). علم تاریخ نزول آیات القرآن و سوره. عمان: المؤلفین.
۴۸. نکونام، جعفر. (۱۳۷۳ش). بررسی ترتیب نزول قرآن در روایات (پژوهشی در ترتیب روایی قرآن کریم). رساله دکتری، (استاد راهنما: سید محمدباقر حجتی). تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

۴۹. نکنونام، جعفر. (۱۳۸۰ش). درآمدی بر تاریخگذاری قرآن، تهران: نشر هستی‌نما.
۵۰. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب. (بی‌تا). تاریخ الیعقوبی. بیروت: دار صادر.
51. Noldeke, Theodor, and others. (2013). *The History of The Quran*, (Edited and Translated by: Wolfgang H.Behn). Boston, Leiden.
52. Neal, Robinson. (2003). *Discovering the Qur'an- A Contemporary Approach to a Veiled Text*, (second edition). London: scm press,

نسخ خطی

۵۳. اندرایی، احمد بن ابی‌عمر: الإيضاح فی القراءات العشر، تصویر تک‌نسخه خطی استانبول.
۵۴. جعبری، ابراهیم بن عمر: قصیده تقریب المأمول فی ترتیب النزول، نسخه خطی.
۵۵. سیوطی: الاتقان، نسخه خطی اول، تاریخ کتابت: ۸۸۵ق، نابلس، مخطوطات جامعة النجاح.
۵۶. سیوطی: الاتقان، نسخه خطی پنجم، تاریخ کتابت: ۱۲۸۶، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۵۷. سیوطی: الاتقان، نسخه خطی چهارم، تاریخ کتابت: قبل از ۱۸۰۰م، واشنگتن دی‌سی، کتابخانه کنگره.
۵۸. سیوطی: الاتقان، نسخه خطی دوم، تاریخ کتابت: ۹۶۷ق، اصفهان، موزه نسخ خطی دانشگاه اصفهان.
۵۹. سیوطی: الاتقان، نسخه خطی سوم، تاریخ کتابت: -، قاهره، مخطوطات جامعة الازهر.
۶۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم: مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار، تهران، مرکز انتشار نسخ خطی - با همکاری کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۸.
۶۱. العاصمی، احمد بن محمد: زین الفتی فی شرح سورة هل أتى، تاریخ کتابت: احتمالاً ۱۱۱۴.
۶۲. الکیال، ابوالعباس: عدد آی القرآن علی مذهب أهل البصره، تاریخ کتابت: قرن ۹ یا ۱۰، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۶۳. المبانی لنظم المعانی، تصویر تک‌نسخه خطی برلین.



A Linguistic and Literary Analysis of the Term "Āzar" in the Qur'ān

Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini¹ | Sepideh Moqimi²

1. Professor, Department of Qur'ānic Studies, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. Email: tayyebhosseini@riho.ac.ir
2. Corresponding Author, Level 4 Seminary Student, Specialized in Comparative Exegesis, Masoomiyeh Seminary Higher Education Institute, Qom; Lecturer at the Qom Seminary, Qom, Iran. Email: a.moghimi1331@gmail.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 4 November 2024

Received in revised form 21 February 2025

Accepted 25 February 2025

Available online 9 March 2025

Keywords:

Āzar, Sūrah al-An'ām
6:74, Ab (Arabic: أب),
Abraham (Ibrāhīm).



ABSTRACT

Among the Qur'ānic terms associated with the Prophet Abraham (Ibrāhīm), the word "Āzar" holds particular significance. This term appears only once in the Qur'ān, in Sūrat al-An'ām (6:74): "And when Abraham said to his father Āzar, 'Do you take idols for deities?'" Lexicographers and exegetes have proposed diverse perspectives regarding the nature and meaning of Āzar. From a comprehensive standpoint, these perspectives can be examined from two fundamental aspects: its ontological status and its semantic implications. This study employs a descriptive-analytical method with a linguistic approach, drawing upon library-based research to elucidate the concept and function of this term in the Qur'ānic discourse. The research findings reveal multiple interpretations of Āzar: as a name for an idol; as a descriptive term denoting diligence and industriousness; as a word expressing reproof and prohibition of falsehood; as the name of Abraham's servant; and as the father of Abraham during his period of polytheism, referred to as Ab. However, within Islamic tradition and post-Qur'ānic scholarship, Āzar has predominantly been perceived as the name of a polytheist and idolater, whom the Qur'ān designates as Ab (father) of Abraham. According to the predominant Shi'a view, Āzar was either Abraham's paternal uncle or his maternal grandfather. Conversely, the majority of Sunni scholars regard him as Abraham's biological father. Nevertheless, several critical factors—such as the absence of Āzar's name or title as Abraham's father in the Biblical and historical sources, as well as the Qur'ānic distinction between "wālid" (Arabic: والد, lit: biological father) and "Ab" (Arabic: أب, lit: paternal figure)—support the conclusion that Āzar was not the actual biological father of Abraham.

Cite this article: Tayyeb Hosseini, S., M.; Moqimi, S. (2024). A Linguistic and Literary Analysis of the Term "Āzar" in the Qur'ān. *Quranic Doctrines*, 21(40), 139-158.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6488.2449>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

تحلیل زبانی ادبی واژه آزر در قرآن کریم

سید محمود طیب حسینی^۱ | سپیده مقیمی^۲ 

۱. استاد، گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: tayyebhoseini@riho.ac.ir
 ۲. نویسنده مسئول، طلبة سطح ۴، گرایش تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه قم، قم، ایران.
 رایانامه: a.moghimil331@chmail.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ کلیدواژه‌ها: آزر، آیه ۷۴ سورة انعام، أب، ابراهیم(ع). 	از کلماتی که در قرآن کریم به آن اشاره شده و به حضرت ابراهیم(ع) نسبت دارد، واژه «آزر» است. این واژه فقط یک بار در قرآن و در آیه ۷۴ سورة انعام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾ آمده است. پیرامون ماهیت و معنای «آزر» از سوی لغت‌شناسان و مفسران دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است که در یک نگاه جامع، می‌توان آن‌ها را از دو جهت ماهیت و معنا بررسی کرد. این پژوهش با هدف بررسی لغوی و تفسیری واژه آزر با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد زبان‌شناختی، به کمک ابزار کتابخانه‌ای، سعی در تبیین مفهوم و کاربرد این واژه در قرآن دارد. یافته‌ها حاکی از آن است که چندین دیدگاه درباره «آزر» بیان شده است: نامی برای بت، در معنای وصفی، پرکار و فعال، کلمه‌ای برای زجر و نهی از باطل، نام خدمتگذار ابراهیم(ع)، پدر ابراهیم(ع) در دوران شرک و آب او، اما در فرهنگ اسلامی و بعد از نزول قرآن، اغلب واژه «آزر» نام فردی مشرک و بت‌پرست تلقی شده که قرآن از او با عنوان «أب» ابراهیم(ع) یاد کرده است. بر اساس دیدگاه مشهور شیعه، او عمو یا جد مادری ابراهیم(ع) بود و مشهور اهل سنت نیز او را پدر حقیقی ابراهیم(ع) دانسته‌اند، اما به دلایل متعدد از جمله عدم ذکر «آزر» به عنوان نام یا لقب پدر ابراهیم(ع) در عهدین و منابع تاریخی و تفکیک قرآن میان «والد» و «أب» این نتیجه حاصل شد که «آزر»، پدر حقیقی ابراهیم نبود.

استناد: طب حسینی، سید محمود؛ مقیمی، سپیده. (۱۴۰۳). تحلیل زبانی ادبی واژه آزر در قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی،

۲۱(۴۰)، ۱۳۹-۱۵۸. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6488.2449>



ناشر: © نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

هر کلام و به‌ویژه یک کلام حکیمانه می‌تواند از لایه‌های مختلف مفهومی برخوردار باشد که منافاتی با معنای اولیه و صریح آن کلام ندارد. هر لفظ یا عبارت قرآن کریم علاوه بر برخورداری از یک معنای اولیه، ممکن است مفاهیم دیگری هم داشته باشد که ابعاد گسترده معانی این کتاب آسمانی را پیش روی ما نهد و بر تعدد و شمول معانی آن بیفزاید.

یکی از مفاهیم قرآنی، که از جهات مختلف دارای اهمیت می‌باشد، واژه «آزر» است. کلمه «آزر» در قرآن کریم تنها یک بار در آیه ۷۴ سوره انعام آمده است: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ اتَّخَذُ أَصْنَامًا إِلَهَةً إِنِّي أَراکَ وَ قَوْمَکَ فِی ضَلَالٍ مُّبِینٍ﴾، اما در آیات ۱۱۴ سوره توبه، ۴۲ الی ۴۵ سوره مریم، ۵۲ سوره انبیاء، ۷۰ سوره شعراء، ۸۵ سوره صافات، ۲۶ سوره زخرف و ۴ سوره ممتحنه، با تعبیر «أَب» به آن اشاره شده است. در این آیات کسی که از او به «أَب ابراهیم» یاد شده، مذمت شده است. واژه «آزر» از نظر دستور زبانی بعد از «لأبیه» آمده و علامت ظاهری اعراب آن فتحه است. این فتحه می‌تواند نشانه اعراب جر باشد که به دلیل غیرمنصرف بودن «آزر»، اعراب آن با علامت فتحه نشان داده می‌شود. مطابق این تحلیل «آزر» می‌تواند بدل از «أبیه» بوده و نام پدر ابراهیم تلقی شود. نیز ممکن است این فتحه نشانه اعراب نصب باشد، که در این صورت از نظر معنا نمی‌تواند بدل از «أبیه» بوده و نام پدر ابراهیم باشد و باید برای آن معنایی دیگر جست‌وجو کرد. این مهم زمینه اختلافات گسترده‌ای درباره ماهیت «آزر» به وجود آورده است. این واژه از دو جهت پیچیدگی دارد: یک جهت آن بحث لفظی است که درباره قرائت و معنای آن اختلاف شده است. بعضی آن را به رفع و بعضی به نصب قرائت کرده‌اند. درباره مفهوم آن نیز دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است؛ اختلاف دیگر درباره این واژه که ریشه در مبانی کلامی شیعه و اهل سنت دارد. به نسبت وی با ابراهیم(ع) بازمی‌گردد. بدیهی است که بخش مهمی از اختلافات میان مفسران ریشه در مبانی کلامی آنان در تفسیر آیات قرآن کریم است (نک: براتی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۲۸-۵۴). مسئله اختلافی دیگر درباره آزر به استغفار حضرت ابراهیم(ع) به عنوان اولین پیامبر

صاحب کتاب آسمانی، برای آزر مرتبط است، اما این مسئله که یکی از مسائل چالش برانگیز کلامی در قرآن کریم بوده و مباحث درازدامنی در مذاهب اسلامی پیرامون آن انجام گرفته است، خارج از تحقیق حاضر بوده و مجال مستقل دیگری می‌طلبد. بنابراین پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این سؤال است که در منابع ادبی و تفسیری چه تحلیل‌هایی از واژه «آزر» انجام گرفته و کدام یک از این تحلیل‌ها با ظواهر آیات سازگارتر است؟ این بررسی شامل تحلیل‌های زبان‌شناختی و تفسیری می‌باشد تا درک بهتر و عمیق‌تر این واژه حاصل شود.

پیشینه بحث: با مطالعه و بررسی‌ای که انجام شد، تألیف مستقلی با عنوان خاص تحلیل زبانی - ادبی واژه آزر در قرآن کریم یافت نشد. همچنین با جست‌وجوی مستقلی که در فضای مجازی انجام گرفت، هیچ مقاله علمی‌ای با این عنوان و در این موضوع یافت نشد، به‌جز مقاله «تحلیل انتقادی شبهات تبار ابراهیم(ع)» از علی راد که صرفاً به بحث درباره نسب ابراهیم(ع) و نسبت او با آزر پرداخته است (مشکوة، ۱۳۹۷، ش ۱۴۱). دیدگاه مشهوری که عموم پژوهشگران شیعی در آثار مرتبط با حضرت ابراهیم و پدر وی به آن گرایش یافته و آن را تلقی به قبول کرده‌اند، این است که «آزر» نام عمومی ابراهیم(ع) بوده و این در حالی است که هیچ بحث تخصصی‌ای درباره ساختار و معنای این واژه و دیدگاه‌های مطرح درباره آن انجام نداده‌اند. ازاین‌رو در ادامه به تحلیل زبانی این واژه پرداخته شده و اصالت معنای لغوی و قرآنی آن بررسی می‌شود.

۱. واژه‌شناسی آزر

بسیاری از لغت‌شناسان و مفسران این واژه را غیرعربی می‌دانند و برخی نیز آن را واژه‌ای عربی دانسته‌اند.

۱-۱. عربی بودن واژه آزر

قرآن‌پژوهانی که این واژه را عربی می‌دانند درباره ریشه و ساختار آن نظراتی بیان داشته‌اند: الف) ریشه آزر: اکثر مفسران و لغت‌شناسان که «آزر» را اسمی عربی دانسته‌اند (عکبری، بی‌تا، ص ۱۴۷؛ سمین، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۰۲؛ مظهری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۵۷) ریشه آن را «أَزَّر» با فتح الف و سکون زاء، و برخی آن را از ریشه «وَزَّر» می‌دانند. در مورد معنای

این دو ریشه نیز دیدگاه‌های متعددی از سوی آنان بیان شده است:

برخی «أزر» را به معنای «ظهر» (پشت) دانسته و گفته‌اند: «أزره» یعنی از او پشتیبانی کرد و به او در کارش یاری رساند، پشت او را محکم کرد. در قرآن نیز چنین آمده است: «أَشْدُّ بِهِ أُزْرِي؛ پشتم را به او محکم کن» (طه/۳۱)، (فراهِیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۸۲؛ صاحب، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۸۵؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۵۷۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۲؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۱۵؛ فیومی، ۱۴۱۴، ص ۱۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰۴). راغب اصفهانی نیز گفته است: اصل «أزر»، از «إزار» به معنای لباس است و «الأزر» یعنی نیروی شدید و «آزره» یعنی او را یاری و تقویت کرد که اصلش از «شَدَّ الإزار» به معنای بستن و محکم کردن دامن گرفته شده است. خداوند می‌فرماید: ﴿كَزَّرَعِ أَخْرَجَ شَطْأً فَآزَرَهُ﴾ (فتح/۲۹) یعنی آن‌ها همانند زراعتی هستند که با جوانه زدن پر بار می‌شوند سپس زراعت را تقویت می‌کنند. «أَزَّرْتُهُ فَتَأَزَّرَ»؛ او را یاری کردم و تقویت شد و «أَزَّرْتُ البناءَ وَ آزَرْتُهُ»؛ پایه‌های بنا را محکم کردم و «وازرته وَ آزرته»؛ وزیرش شدم که اصلش با واو است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۴) و عوام به جای «أَزَّرْتُ»، «وَأَزَّرْتُهُ» می‌گویند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۷۸ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۶-۱۸). «تَأَزَّرَ النَّبْتُ»؛ یعنی گیاه پر بار و قوی شد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۲؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۱۵) و «تَأَزَّيْرُ الحائِطِ» هم به معنای تقویت دیوار با دیوار کوتاه‌تری است که به آن متصل می‌شود. (زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۱۵).

در برخی منابع، علاوه بر معنای ظهر (یاری و پشتیبانی) و قوت (تقویت و نیرومند ساختن)، معانی دیگری نیز برای «أزر» از جمله: احاطه، مساوات، و پوشش بیان شده است (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۷۵؛ بستانی، ۱۳۷۵ش، ص ۴۸ و ۴۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۶ و ۱۷ و ۱۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۰؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۱؛ مهنا، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۶). آنچه از بررسی ریشه واژه «آزر» حاصل می‌شود این است که اکثر لغت‌شناسان آن را از ریشه «أزر» به معنای نیرومند کردن و یاری رساندن می‌دانند. در مورد ساختار این واژه نیز دیدگاه‌هایی وجود دارد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

ب) **ساختار آزر عربی:** برخی از مفسرانی ماهیت «آزر» را عربی می‌دانند و درباره ساختار آن دو دیدگاه مطرح کرده‌اند: برخی آن را بسیط و برخی دیگر مرکب دانسته‌اند.

بسیط بودن این واژه در کلام مفسران به دو وجه بیان شده است:

۱. «آزر» اسم عَلَم و بر وزن «أَفْعَل»، از ریشه «أَزَرَ» یا «وَزَرَ» (عکبری، بی‌تا، ص ۱۴۷؛ صافی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۱۹۵).

۲. «آزر» صفت بر وزن «أَفْعَل» و مشتق از «أَزَرَ» به معنای پشت است که در هر دو صورت، غیرمنصرف است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۱۵۹؛ درویش، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۷). برخی «آزر» را در صورت دوم، مشتق از «أَزَرَ» به معنای قوت یا «وَزَرَ» به معنای اِثم دانسته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۴) که در این صورت، به معنای نیرومند یا گناه کار خواهد بود. برای صورت مرکب این واژه نیز سه حالت برای عبارت «أَزَرَ أَتَّخَذُ» در آیه ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَزَرَ أَتَّخَذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾ (انعام/۷۴) بیان شده است:

۱. «آزر» مرکب از همزه استفهام و أَزَرَ بر وزن فَعْل است و عبارت «أَزَرَ أَتَّخَذُ» به صورت «أَزَرًا أَتَّخَذُ» بوده که در این حالت أَزَرَ به معنای کمک و پشتیبانی است و در آیه ۷۴ انعام، کمک علیه الله تعالی بود (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۱۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۴). بنابراین معنای آیه، «آیا راه کمک علیه الله در پیش گرفتی؟» خواهد بود. عکبری نیز گفته است: در این حالت همزه اول، استفهام انکاری و «أَزَرَ» به معنای انتقال (از عقیده‌ای به عقیده دیگر) و نصب آن به عنوان مفعول له می‌باشد و معنای جمله چنین است: آیا به خاطر سرگردانی و انحراف از دینت بت‌ها را معبود می‌گیری؟ (عکبری، بی‌تا، ص ۱۴۷).

۲. این واژه مرکب از همزه استفهام و «وَزَرَ» به معنای گناه است و عبارت «أَزَرَ أَتَّخَذُ» به این صورت بوده که واو مکسور به همزه تبدیل شده است؛ یعنی: آیا از روی گناه، بتان را معبود خود ساختی؟ (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۱۱؛ عکبری، بی‌تا، ص ۱۴۷ و آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۴).

۳. عبارت «أَزَرَ أَتَّخَذُ» به صورت «إِزَرًا أَتَّخَذُ» ترکیبی از همزه مکسور و سکون زاء و بدون الف وقف نیز بیان شده است (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۱۱). ظاهراً این وجه همان حالت دوم است که همزه استفهام در آن حذف شده است.

سه توجیه اخیر از مرکب نشان دادن واژه «آزر» تکلف‌آمیز بوده و از آیه شریفه تأویلاتی نامقبول و ناسازگار با ظاهر آیه ارائه داده است.

۲-۱. آزر واژه‌های غیرعربی

بسیاری از مفسران و لغت‌شناسان متقدم و متأخر، واژه «آزر» را غیرعربی می‌دانند (فراء، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۳۴۰؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۷۸؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶۰؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۳۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۶۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۸ و ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۵۹ و ابن جزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۶۶ و کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۴۱۶ و قمی مشهدی، ۱۳۸۶ش، ج ۴، ص ۳۶۲؛ جوالیقی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۷؛ مظهری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۵۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۵۱؛ مهنا، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۶؛ صافی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۱۹۵). برخی نیز گفته‌اند: اسم پدر ابراهیم (ع) «تارخ» است که به صورت «آزر» معرّب^۱ شده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۴؛ سیوطی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۲۸) و این واژه معرّب از «آزور» است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۸۴) یا گفته شده «آزر» غیرعربی با لفظ عربی «الآزار» و «الآزرة» موافقت دارد (جوالیقی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۷).

درباره خاستگاه این واژه غیرعربی چند دیدگاه بیان شده است:

۱. عبری بودن آزر: از کسانی که عبری بودن این واژه را گزارش کرده‌اند، سیوطی (۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۴۷۵) و معرفت (۱۳۸۶ش، ص ۵۲) هستند. «آزر» در متون عبری به صورت «العارز» آمده است (جعفری، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵۵). مستشرقان نیز معتقداند که احتمالاً این واژه صورت تحریف‌شده «العارز» (العارز، اليعزر) عبری باشد (موسوی، ۱۳۹۵ش، ج ۳، ص ۲۱۲). به نظر آرتور جفری «آزر» اسمی عجمی است که دانشمندان مسلمان بر اساس حدسیات خود درباره اصل و ریشه آن، دیدگاه‌های مختلفی بیان کرده‌اند. گویا اصل دو صورت «عارز» و «آزر» در زبان عربی به صورت عبری «العارز» بازمی‌گردد (جفری، ۱۳۸۵ش، ص ۱۱۰-۱۱۲؛ نک: خزائی، ۱۳۷۱، ص ۵۸).

۲. سریانی بودن آزر: ابوحیان (۱۴۰۷، ج ۱، ص ۷۰۴؛ ابوالسعود، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۱) سریانی بودن ریشه این واژه را نقل کرده است. در کشاف آمده است: «آزر» نام پدر ابراهیم است که در کتاب‌های تاریخی، به لغت سریانی تارخ آمده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۹) و نیز برخی به استناد منابع کهن عهد عتیق که از سریانی به عربی برگردانده شده

۱. مُعَرَّب: لغتی که عرب آن را از زبان دیگر گرفته و پس از تغییر و تصرف به شکل لغت عربی درآورده باشد.

است، آزر را «آثر» ضبط کرده و آن را همان آزر دانسته‌اند که ایرانیان، به صورت «آذر» به معنای آتش می‌نویسند (فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۹۱).

۳. برخی قائل‌اند که این واژه اصالت فارسی دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۳۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۰۳؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۳۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۷، ص ۲۳؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۵۶۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۵۱) و بعید نیست که آزر با آذر فارسی هم‌ریشه باشد. آزر در زبان زندی Atraa و در زبان پارسی باستان atra و در زبان اوستایی atra و atr athr atere است. حال هرگاه تلفظ اوستایی athr با همه حروف خوانده شود و مقلوب گردد با «تاره» و «تارح» و «تارخ» قابل ارتباط می‌شود. (خزائلی، ۱۳۷۱، ص ۵۸).

۴. نبطی بودن این واژه نیز نقل شده است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۸۳). بنابراین غیرعربی بودن واژه «آزر» نزد مفسران مشهورتر از عربی بودن آن است و باید واژه «آزر» را واژه‌ای غیرعربی شمرد که از زبان عبری یا فارسی گرفته شده است، هرچند سریانی یا نبطی بودن آن نیز احتمال داده شده است.

۲. مفهوم آزر در قرآن

در آیه ۷۴ انعام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبْنَيْهِ أَزْرَ أَتَّخِذُ أَصْنَمًا لِلَّهِ﴾ به نام «آزر» تصریح شده است. مفسران با استناد به ظاهر آیه از او به‌عنوان پدر ابراهیم (ع) یاد می‌کنند اما اختلاف درباره اصالت و ریشه «آزر» از یک سو و علم یا وصف دانستن آن از سوی دیگر، سبب شده تا نظرات مختلفی را در معنای این کلمه مطرح کنند. نظرات از این قرار است:

۲-۱. نامی برای بت

در برخی از منابع لغوی و تفسیری آزر به‌عنوان نامی برای بت بیان شده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶؛ مدنی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۲۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۲). برخی از محققان معاصر نیز واژه «ازوریس» را که نام یکی از خدایان مصر باستان بوده است، با ریشه لفظ «الازر» و واژه‌های «عازر» و «عزیر» ربط داده و بر این اساس احتمالاً «آزر» را نام بت می‌دانند، اما از آنجا که یوسیبوس مورخ یونانی نام پدر ابراهیم را «اثر» ذکر کرده است، عباس محمود عقاد^۱ با توجیهاتی به این نتیجه رسیده است که احتمالاً شکل‌های «اثر» و «اتور»

۱. نویسنده، مورخ مصری و عضو فرهنگستان زبان عربی قاهره که پدرش عرب مصری و مادرش کرد بود.

و «اتیر» از یک سو به صورت‌های «تیره» و «تیرح» (تبدیل «ه» به «ح» مانند «ساره» به «سارح») تبدیل شده و از سوی دیگر، همان شکل‌ها به «اثر» و «سرانجام» به «آزر» تبدیل شده است (موسوی، ۱۳۹۵ش، ج ۳، ص ۲۱۲). این نکته قابل توجه است که در منابع تاریخی مستقل یا باستانی اشاره مستقیم به آزر به عنوان یک بت وجود ندارد و این موضوع بیشتر در تفاسیر اسلامی مطرح شده است، از جمله در تفسیر ابی حاتم (۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۳۲۵)، هواری (۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۸۳) و طبری (۱۴۱۲، ج ۷، ص ۱۵۸؛ ۱۸۷۹، ج ۱، ص ۲۱۱) به نقل از ابن عباس و مجاهد «آزر» نام بت شمرده شده است. بنابراین معنای آیه این می‌شود: ابراهیم به پدرش گفت: آیا آزر را خدای خود می‌پنداری؟ (زجاج، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۶۵)، در تفسیر سمرقندی (بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶۰) آمده است که آزر نام بزرگ‌ترین بت آنان بود، اما این دیدگاه با ظاهر سیاق آیه ناسازگار است، زیرا مستلزم آن است که «آزر» مفعول دوم «تتخذ» باشد، در حالی که دو مفعول «تتخذ»، «أصناماً آلهة» است. به همین دلیل زمخشری برای رفع این مشکل، کلمه «عابد» (لایه عابد آزر...) را در تقدیر گرفته است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۳۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۶۹)، اما تقدیر نیز برخلاف اصل است.

۲-۲. در معنای وصفی

برخی مفسران «آزر» را به معنای وصفی گرفته‌اند. در این باره سه نظر وجود دارد:

الف) مذمت: در برخی منابع «آزر» واژه‌ای برای مذمت به معنای ضال (گمراه)، خَرِف (آن‌که از پیری عقلش کم شده باشد) (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۳۶۰؛ زمخشری، ۱۳۸۶ش، ص ۱۶۱)، أَعْرَج (لنگ) (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶؛ مدنی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۲۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۲؛ مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۸۲) و مخطی (خطاکار) (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۳۲؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۳، ص ۱۷۰؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۳۴۲؛ جعفری، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵۵) بیان شده است و ابراهیم پدرش را به خاطر کفر و انحراف از حق مورد مذمت قرار داده. بنابراین معنای آیه این گونه است: ابراهیم به پدرش گفت: «ای خطاکار!» یا این‌که ابراهیم به «پدر خطاکارش» گفت (زجاج، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۶۵). برخی نیز «آزر» را به معنای «المخطی الضال»: خطاکار گمراه معنا کرده‌اند (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶۰؛ راغب

اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۵).

ب) دشنام: ممکن است «آزر» یک نوع توهین و دشنام و به معنای «مُعْوج»؛ منحرف از راه خیر باشد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۱۵۹؛ طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۶۰؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۶؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۶، ص ۱۷۰). به نظر نحاس اعوج ناگوارترین کلمه‌ای بود که ابراهیم به پدرش گفت (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۷).

ج) پیرمرد: گفته شده «آزر» در زبان آنان به معنای پیرمرد سال خورده بوده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۳۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۰۳). این دیدگاه بنابر عقیده کسانی است که قائل اند در قرآن لغات فارسی کمی وجود دارد. (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۲۵) در برخی منابع دیگر نیز «آزر» در معنای «شیخ»؛ پیرمرد، «شیخ الهرم»؛ پیرمرد سال خورده، «شیخ الهرم»؛ پیرمرد فانی و «پیر خرف» آمده است. (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۶۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۶۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۶۲؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۳۴۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۲).

به این نظرات نقدهایی وارد شده است، از جمله:

۱. دیدگاه‌های فوق با ادب قرآن کریم و ابراهیم (ع) ناسازگار است؛ زیرا وی در برابر پدرش آزر، جز به ادب و احترام لب به سخن نگشود و حتی وقتی آزر او را از خود راند، آن حضرت در پاسخش گفت: «سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي خَفِيًّا» (مریم/ ۴۷) (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۲۵). آیات دیگری از قرآن کریم نیز گویای آن است که وی دائماً او را با عبارت «یا اَبْت»؛ (پدرم) که نشانه ادب و احترام است خطاب می کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۷۹).

۲. پذیرش «آزر» به معنای توهین و دشنام، مستلزم آن است که یک لفظ غیرعربی ناشناخته در قرآن راه یافته باشد، در حالی که شرط ورود واژه غیرعربی به قرآن کریم آن است که خود اعراب ابتدائاً یک لفظ ناشناخته را به لغتش منتقل کنند و سپس قرآن کریم آن را به کار برد (ابن عاشور، بی تا، ج ۶، ص ۱۷۰).

۳. اگر «آزر» وصفی به معنای معوج و مخطی باشد، می تواند به عنوان منادا لحاظ شود و آیه به این وجه خواهد بود: «وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ لِاَبِيْهِ يَا مَخْطُؤُ؛ یعنی ابراهیم به پدرش گفت: ای خطاکار! (زجاج، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۶۵؛ طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۵؛ طبرسی، ۱۳۶۰،

ج ۸، ص ۱۵۱؛ ابن عطیة اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۱۱) بر اساس این دیدگاه، حرف ندا در آیه محذوف است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۳۴۲) این سخن در صورتی پذیرفته است که «آزر» اسم علم باشد، زیرا حذف حرف ندا از منادایی که وصف باشد نادر و شاذ است (سمین، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۰۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۴).

۴. اگر «آزر» معنای وصفی «المعوج» یا «المخطی» یا «الشیخ الهرم» را داشته باشد، در این صورت نکره و نعت برای «أیبه» معرفه خواهد بود که برخلاف قواعد زبان عربی است (زجاج، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۶۵؛ طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۸، ص ۱۵۱؛ ابن عطیة اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۱۱؛ سمین، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۰۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۵۶۱).

۲-۳. پرکار و فعال

از دیگر معانی بیان شده برای «آزر»، پرکار و فعال در عمل است. این معنا به لغت سامی نزدیک است و «عازور» و «عزیر» عبری همان «آزر» عربی است و این ماده با معنای خودش وارد زبان عربی شد (نک: معرفت ۱۳۸۶ش، ص ۵۲).

۲-۴. کلمه‌ای برای نهی از باطل

بعضی گفته‌اند: «آزر» واژه‌ای برای بازداشتن دیگری از کار ناشایست است. مطابق این دیدگاه گویا ابراهیم به پدرش گفته است: «دَعْ هذا العقیده»؛ از این عقیده باطل شرک دست بردار (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۲).

۲-۵. خدمت‌گزار ابراهیم

برخی «آزر» را صورت تحریف‌شده «إل‌عازر» (العازر، اليعزر) عبری می‌دانند که بنابر عهد عتیق، نام خادم ابراهیم بوده است (موسوی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۱۲). «اليعازر» و «اليعزر» یعنی خداوند کمک من است. یازده نفر به این اسم بودند که یکی از آنان، وکیل و خادم امین خانه ابراهیم بود (مستر هاکس، ۱۳۷۷، ص ۹۹). صورت «آزر» ناشی از تشویشی است که در داستان حضرت ابراهیم از عبری به عربی روی داده و در نتیجه، به جای نام پدر ابراهیم، نام خدمت‌گزار با وفای او ذکر شده است (جفری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۰-۱۱۲). این دیدگاه صرفاً یک احتمال است و دلیلی بر درستی آن وجود ندارد و مانعی نیست از این که آزر هم عمومی ابراهیم باشد و هم این که وی خادمی به نام آزر داشته، و آزر مورد اشاره قرآن

عموی وی بوده باشد، نه خادمش.

۶-۲. نام پدر ابراهیم در دوران شرک

برخی معتقداند «آزر» نام پدر ابراهیم در زمان شرک بود و پس از آن که ایمان آورد، به تارخ (Terah) شهرت یافت. جفری در نقد این دیدگاه می‌گوید: برخی نام دوران شرک را با واژه اوستایی آتر، پهلوی آتر، پازند آدر و فارسی جدید آذر ارتباط می‌دهند که نام اخیر، نام دیو آتش است و در تاریخ‌های ایرانی به عنوان نام پدر ابراهیم ذکر شده است. در حالی که نام پوراآذر که در نوشته‌های فارسی به ابراهیم نسبت داده شده، به معنای «پسر آتش» است و ربطی به نام پدرش ندارد، بلکه این عنوان ناظر به در آتش افکندن ابراهیم است (جفری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۰-۱۱۲).

۷-۲. آب ابراهیم

برخی از مفسران با تمسک به ظاهر آیه ۷۴ سورة انعام، بر پدر بودن «آزر» تأکید دارند، اما در این که «آب» در معنای پدر صلبی ابراهیم باشد یا این که معنای مجازی آن، اختلاف دارند و در این زمینه نظراتی را بیان داشته‌اند.

الف) پدر حقیقی ابراهیم: از سخنان بعضی از مفسران چنین استنباط می‌شود که آنان «آزر» را پدر حقیقی ابراهیم (ع) می‌دانند. برخی در کلامشان از عنوان «والد» و عده‌ای دیگر با لفظ «آب» به پدر حقیقی بودن او تصریح نموده‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۱۵۹؛ نحاس، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۷؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶۰؛ ابن عطیة اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۱۱ و آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۳).

با توجه به این که نام حقیقی پدر حضرت ابراهیم تارخ یا تارخ بوده است (سفر پیدایش، باب ۱۱)، در جمع میان تارخ یا تارخ و آزر گفته‌اند که اسم اصلی پدر ابراهیم تارخ و آزر لقب او بوده و خداوند هم در قرآن، او را با لقبش یاد کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۳۱ و ۳۲)، زیرا اگر آزر به عنوان نام پدر ابراهیم در قرآن درست نمی‌بود، یهودیان معاصر پیامبر که همواره درصدد تکذیب او بودند، درباره این نام نیز باید او را تکذیب می‌کردند و چون خبری در این مورد در دست نیست، می‌توان گفت که این نام به دیده یهودیان درست بوده است (موسوی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۱۲). طبری نیز با استناد به قرآن، معتقد است که

«آزر» نام پدر ابراهیم است و در پاسخ به نسب‌شناسان که ابراهیم را منسوب به تارح می‌دانند گفته است: محال نیست که شخصی دو اسم داشته باشد و ممکن است که آزر لقب تارح باشد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۱۵۹). البته فخر رازی اجماع نسب‌شناسان را قابل استناد و معتبر نمی‌داند، زیرا معتقد است که اجماع حاصل تقلید مفسران بعدی از قبلی است و در نهایت به قول یک یا دو نفر مثل وهب بن منبه و کعب الاحبار منتهی می‌شود و چه بسا سخنان این دو برگرفته از منابع یهود و نصارا باشد که در مقابل صریح قرآن قابل اعتنا نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۳۲).

ب) معلم ابراهیم: در زبان عربی گاه واژه «أب» در مورد معلم هم به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۷). بر این اساس بلاغی «آزر» را پدر روحانی حضرت ابراهیم، یعنی معلم نجاری او دانسته است (بلاغی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۱۰). در نقد این دیدگاه باید گفت اگرچه اطلاق اب بر معلم در زبان عربی پذیرفته است، در آیه مورد بحث دلیل و قرینه‌ای بر این که آزر معلم (پدر روحانی) ابراهیم باشد وجود ندارد.

ج. جد مادری یا عمومی ابراهیم: در برخی منابع از «آزر» به عنوان جد مادری یا عمومی حضرت ابراهیم (ع) یاد شده است. زجاج اجماع نسب‌شناسان را در این باره نقل کرده است (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۵؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۵۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۶۲). فخر رازی نیز می‌گوید: اگر «تارح» پدر ابراهیم (ع) باشد، یکی از احتمالات آن است که «آزر» عمومی او باشد، زیرا بر عمو هم، اسم أب اطلاق می‌شود. چنان که خداوند از فرزندان یعقوب این گونه حکایت می‌کند: ﴿نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَ إِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ﴾؛ (خدای تو و خدای نیاکان تو ابراهیم و اسماعیل و اسحاق را خواهیم پرستید) (بقره/۱۳۳) و معلوم است که اسماعیل عمومی یعقوب بود و بر او لفظ أب اطلاق شده است. پس در این آیه منظور از أب، عمومی ابراهیم است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۳۲). البته استدلال فخر رازی به این آیه قابل نقد است، زیرا اطلاق أب در این آیه بر اسماعیل، عمومی یعقوب، در کنار ابراهیم و اسحاق ممکن است از باب تغلیب باشد.

نسبت ابوت به «آزر» از منظر شیعه با چالشی اساسی روبه‌رو است، زیرا باورمندان این نظر معتقدند آیه ۱۱۳ سوره توبه: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَ لَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ﴾ تصریح دارد که پیامبران نمی‌توانند برای مشرکان استغفار کنند و از این

کار نهی شده‌اند و بر اساس آیه ۱۱۴ توبه: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾، ابراهیم پس از فهمیدن کفر آزر، از او بیزاری جست و در حقیقت استغفار ابراهیم برای پدر و مادرش، در اواخر عمرش بوده که آیه ۴۱ سورة ابراهیم بر آن دلالت دارد: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ که این آیه نشان می‌دهد که آنان مؤمن بوده‌اند. علامه طباطبایی نیز بیان می‌کند که ابراهیم(ع) در دو مرحله برای پدرش درخواست استغفار کرده است: یکی قبل از هجرت که مرتبط با «آزر» است و با لفظ «أب» بیان شده و دیگری بعد از هجرت که والدین حقیقی او را در بر می‌گیرد و با لفظ «والد» بیان شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۲، ص ۱۱۴)؛ ثانیاً مفسران شیعه، به روایاتی استناد جسته‌اند که بر یکتاپرستی والدین و اجداد پیامبر(ص) و طهارت پدران ایشان دلالت دارند، مانند این روایت پیامبر اکرم(ص) که فرموده‌اند: «خداوند من را از صلب‌های پاک به رحم‌های پاک منتقل کرده و هیچ آلودگی جاهلیت به من نرسیده است» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۷۶). این در حالی است که اهل سنت طهارت را به طهارت از محارم تعبیر کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱۳، ص ۳۴).

ثالثاً شیعه بر اساس دلایل عقلی و کلامی، بر این باور است که پیامبران باید از طهارت نسب و اعتقاد برخوردار باشند تا توان هدایت مردم را داشته باشند، زیرا اگر پدران پیامبر مشرک بودند، مردم به دعوت او توجه نمی‌کردند و می‌توانستند با سرزنش او به شرک پدران اشاره کنند (ابولفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۳۴۰). از این رو، شیعه معتقد است که نام پدر حقیقی ابراهیم، تارح بوده و آزر به‌عنوان عموی او یا جد مادری‌اش محسوب می‌شود و واژه «أب» در آیه ۷۴ سورة انعام به صورت مجاز به کار رفته است.

رابعاً در هیچ یک از منابع تاریخی اسم پدر ابراهیم، «آزر» نیامده است، بلکه همه «تارخ» نوشته‌اند، در کتب عهدین نیز همین نام آمده است و افرادی که پدر ابراهیم را «آزر» دانسته‌اند، به توجیهاتی نامقبول دست زده‌اند، از جمله این که آزر لقب یا اسم دوم وی بوده! در حالی که این لقب نیز در منابع تاریخی ذکر نشده است (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۳۰۳). بنابراین دیدگاه مشهور نزد امامیه آن است که آزر عمو یا پدر بزرگ مادری ابراهیم بوده است و دلیل آن علاوه بر همراهی لغت بر اطلاق اب بر عمو و پدر بزرگ، کاربرد دو واژه اب و والد در مورد حضرت ابراهیم و نهی ابراهیم از استغفار

برای «اب» اش، و استغفار آن حضرت برای والدین اش تا اواخر عمرش است. علامه طباطبائی نقل می‌کند: پدر حقیقی ابراهیم (ع) شخص دیگری غیر از «آزر» بوده که قرآن از او اسم نبرده و در روایات، اسم او «تارخ» معرفی شده و تورات نیز آن را تأیید نموده است. در آیه مورد بحث کلمه «أب» آمده است که به غیر پدر، از قبیل جد و عمو، پدرزن و هر کسی که زمام امور آدمی را در دست دارد و هر کسی که بزرگ و فرمانروای قوم است نیز اطلاق می‌شود. پس «آزر» پدر حقیقی ابراهیم نبوده، بلکه در او عنوانی بوده که به خاطر آن عنوان او را پدر خطاب کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۳۴ و ج ۹، ص ۵۴۰ و ج ۱۲، ص ۱۱۴).

فارغ از این که آزر نام پدر یا عمو یا جد مادری یا معلم ابراهیم باشد، در این که چرا به «آزر» ملقب شد، دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است:

الف) مددکار: «آزر» به معنای مددکار است و از آن رو به او «آزر» می‌گفتند که قوش را بر پرستش بت‌ها یاری می‌کرد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۳).

ب) پشتیبان: «آزر» از «أزر» به معنای پشت (ظهر) و به معنای کسی که پشتیبان و حامی بزرگ انحراف و کج‌روی است (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۷).

ج) کمر بسته به خدمت: «آزر» به معنای «کمر بسته به خدمت» و مشابه کلمه وزیر است و از آنجا که او وزیر مورد اعتماد و گرداننده امور نمرود بود آزر لقب گرفت (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۸۴).

د) عبادت‌کننده بت: ممکن است پدر ابراهیم به سبب ملتزم بودن به عبادت بتی به نام «آزر»، به این نام ملقب شده باشد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۶۹).

ه) منسوب به منطقه‌ای بین سوق الأهواز و رامهرمز: (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶؛ مدنی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۲۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۲؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۵۳) ابن‌عاشور می‌گوید: نام پدر ابراهیم، تارخ است و او در شهر غربت به آزر ملقب شد و آزر نام شهری بود که او از آنجا آمده بود، همان‌طور که در معجم یاقوت، آزر به منطقه‌ای بین سوق الأهواز و رامهرمز معنا شده است. در فصل یازدهم از سفر پیدایش آمده است که شهر تارخ، پدر ابراهیم، أُر الکلدانین بود و در معجم یاقوت، «أُور» از نواحی رامهرمز

خوزستان است و شاید منطقه «آزر» همان آور الکلدانین یا جزئی از آنجا باشد. تارح و پسرش ابراهیم، به قصد سرزمین کنعان از شهرشان آور الکلدانین خارج شدند و در راهشان به شهر حاران رسیدند و در آنجا اقامت کردند، اما تارح در حاران مرد. اهل حاران تارح را «آزر» می‌خواندند، چون او از ناحیه «آزر» آمده بود (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۷۰ و ۱۷۱).

این دیدگاه اگرچه به‌خودی‌خود مشکلی ندارد و ممکن است آزر نام منطقه‌ای جغرافیایی نیز بوده باشد، اما نتیجه آن این است که در آیه شریفه به‌عنوان نام فرد، یعنی پدر ابراهیم به کار رفته باشد و مبتنی بر این پیش‌فرض است که آزر پدر واقعی ابراهیم و همان تارح باشد، اما نقد آن در بخش‌های قبل گذشت که قرآن کریم میان اب و والد ابراهیم تفاوت گذاشته است، زیرا ابراهیم از آب خود تبری جسته و از استغفار برای او نهی شده است (توبه/۱۱۴)، اما برای والدین خود طلب مغفرت کرده است (ابراهیم/۴۱)، بنابراین آزر نمی‌تواند پدر حقیقی و بی‌واسطه ابراهیم بوده باشد.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم در آیه ۷۴ سوره انعام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾ به نام «آزر» تصریح نموده است. مفسران و قرآن‌پژوهان دیدگاه‌های مختلفی درباره ساختار و معنای این کلمه مطرح نموده‌اند. از نظر ساختار، برخی تلاش کرده‌اند با ریشه عربی برای این واژه معرفی کنند، اما بیشتر مفسران آن را واژه‌ای غیرعربی، با ریشه‌ای عبری، یا فارسی و احیاناً سریانی دانسته‌اند که به صواب نزدیک است و از نظر معنا برای آن، این معانی بیان شده است: ۱. نام بت؛ ۲. وصف ناشایست با قصد مذمت یا دشنام؛ ۳. نام شخص و به معنای پرکار و فعال؛ ۴. کلمه‌ای برای زجر و نهی از باطل؛ ۵. نام خدمتگزار ابراهیم(ع)؛ ۶. نام پدر ابراهیم(ع)؛ ۷. لقب پدر ابراهیم(ع)؛ ۸. نام عمو یا جدمادری ابراهیم(ع)؛ ۹. نام معلم ابراهیم(ع)؛ ۱۰. نام پدر ابراهیم(ع) و منسوب به منطقه‌ای از نواحی رامهرمز که اهل آنجا بوده و به آنجا نسبت داده می‌شده است. دیدگاه مشهور شیعه آن است که آزر عمو یا جد مادری ابراهیم(ع) است و مشهور اهل سنت او را پدر حقیقی او دانسته‌اند، اما این دیدگاه به دلایل متعدد مردود است، زیرا اولاً در کتب عهدین و منابع تاریخی «آزر»

به عنوان نام یا لقب پدر ابراهیم ذکر نشده است؛ ثانیاً واژه «أب» بر غیر پدر حقیقی، از جمله جد، عمو، معلم و ... هم اطلاق می شود، ثالثاً با ظواهر قرآن سازگار نیست، زیرا در قرآن کریم ابراهیم (ع) از استغفار برای پدرش نهی شده و به جهت بت پرستی از او بیزاری جسته است، در صورتی که وی برای پدر (والد) خود استغفار کرده است و این دلیل بر این است که اب ابراهیم در قرآن فردی به جز والد او بوده است و از آنجا که والد فقط بر پدر حقیقی اطلاق می شود، نتیجه می گیریم که اب ابراهیم، پدر حقیقی او نبوده است. همچنین بر اساس مبانی کلامی شیعه، مبنی بر طهارت اصلاّب پیامبران از شرک و موحد بودن آنان، «آزر» نمی تواند پدر حقیقی ابراهیم باشد و به احتمال زیاد عموی او یا شخصی دیگر بوده است.

فهرست منابع

۱. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، (تحقیق علی عبدالباری عطیه). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، (تحقیق اسعد محمد طیب). ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۳. ابن ابی مخنف، لوط بن یحیی. (۱۴۱۷ق). تاریخ الطبری. بیروت: دار الطلیعه.
۴. ابن تیمیه، احمد. (۱۴۱۲ق). الفتاوی. بیروت: دار العلم للملایین.
۵. ابن جزّی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). التسهیل لعلوم التنزیل، (تحقیق عبدالله خالدی). بیروت: دار الأرقم بن ابی الأرقم.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر، (تحقیق عبدالرازق المهدی). بیروت: دار الکتب العربی.
۷. ابن حجر، احمد بن علی. (۱۳۷۹ش). فتح الباری شرح صحیح بخاری. تهران: دار الکتب الاسلامی.
۸. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الأعظم، (تحقیق عبدالحمید هنداو). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابیطالب علیهم السلام. قم: علامه.
۱۰. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحریر و التئیر. بیروت: مؤسسه التاریخ.
۱۱. ابن عبدالبر، یوسف. (۱۴۱۴ق). التمهید. بیروت: دار الأرقم.
۱۲. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، (تحقیق عبدالسلام عبدالشفی محمد). بیروت: دار الکتب العلمیه.

۱۳. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، (تحقیق عبدالسلام محمد هارون). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، (تحقیق محمد حسین شمس الدین). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۱۶. ابوالسعود، محمد بن محمد. (بی‌تا). إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، (تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۸. ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۰۷ق). تفسیر النهر المارد من البحر المحيط. بیروت: دار الجنان.
۱۹. ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر، (تحقیق صدقی محمد جمیل). بیروت: دار الفکر.
۲۰. ازری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۱. امامی، مرتضی. (۱۳۹۲ش). تفسیر جامع. تهران: نشر معارف.
۲۲. امینی، عبدالحسین. (۱۳۹۵ش). الغدير. تهران: دار الکتب الاسلامی.
۲۳. ایزدی، محسن. (۱۴۲۲ق). التحریر و التنویر. دمشق: دار الکتب.
۲۴. بخاری، محمد. (۱۹۹۲م). الجامع الصحيح. بیروت: دار المعرفة.
۲۵. بدرالدین، محمد. (۱۴۱۹ق). سیرت النبی محمد(ص). بیروت: دار العلم.
۲۶. براتی، حسین؛ نقی‌زاده، حسن؛ پیروزفر، سهیلا. (۱۴۰۲ش). تحلیل و بررسی آراء مفسران درباره «ولما ضرب ابن مريم مثلاً». آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)، ۲۷-۵۴.
- <https://doi.org/10.30513/qd.2023.4619.2011>
۲۷. بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵ش). فرهنگ ابجدی. تهران: اسلامی.
۲۸. بغدادی، علاء‌الدین علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). لباب التأویل فی معانی التنزیل، (تحقیق محمدعلی شاهین). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۹. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل، (تحقیق عبدالرازق المهدی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. بلاغی، سید عبدالحجت. (۱۳۸۶ق). حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر. قم: انتشارات حکمت.
۳۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل، (تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. بیهقی، احمد بن حسین. (۱۳۹۲ق). دلائل النبوة. بیروت: دارالفکر.
۳۳. ثعلبی، احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، (تحقیق ابو محمد بن عاشور).

- بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۴. جعفری، یعقوب. (بی تا). تفسیر کوثر. قم: هجرت.
۳۵. جفری، آرتور. (۱۳۸۵ش). واژه‌های دخیل در قرآن مجید، (ترجمة فریدون بدره‌ای). تهران: توس.
۳۶. جوالیقی، موهوب بن احمد. (۱۳۸۹ق). المعزب من الکلام الأعجمی، (تحقیق احمد محمد شاکر). بی جا: مرکز تحقیق التراث.
۳۷. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح، (تحقیق احمد عبدالغفور عطار). بیروت: دار العلم للملایین.
۳۸. خزائلی، محمد. (۱۳۷۱ش). اعلام قرآن. تهران: امیرکبیر.
۳۹. درویش، محی‌الدین. (۱۴۱۵ق). اعراب القرآن و بیانه. سوریه: دار الإرشاد.
۴۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۴۱. زجاج، ابراهیم بن السری. (۱۴۰۸ق). معانی القرآن و إعرابه، (تحقیق عبدالجلیل عبده شلبی). بیروت: عالم الكتب.
۴۲. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۶ش). مقدمة الأدب. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۴۳. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتاب العربی.
۴۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹م). أساس البلاغة. بیروت: دار صادر.
۴۵. سمرقندی، نصر بن محمد. (بی تا). بحر العلوم. تحقیق ابو سعید عمر بن غلام حسن عمروی. بیروت: دار الفکر.
۴۶. سمن، احمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، (تحقیق احمد محمد صیره). بیروت: دار الكتب العلمية.
۴۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (۱۳۸۰ش). الاتقان فی علوم القرآن، (ترجمة مهدی حائری قزوینی). تهران: امیرکبیر.
۴۸. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (۱۳۹۴ق). الاتقان فی علوم القرآن، (تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم). بی جا: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴۹. شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). فتح القدير. دمشق: دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب.
۵۰. صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة، (تحقیق محمدحسن آل یاسین). بیروت: عالم الكتب.
۵۱. طاهر بن عاشور، محمد. (۱۴۰۸ق). تفسیر التحرير و التتویر. تونس: دار سحنون.
۵۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: دار الكتب الاسلامیه.

۵۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۵ق). تفسیر جامع البیان عن تأویل آی القرآن، (تحقیق احمد امین). بیروت: دار العلم للملایین.
۵۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق). التفسیر الکبیر، (تحقیق محمد عبدالرحمن). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۵. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۳۶۰ش). الوافی. تهران: انتشارات علمی.
۵۶. قزوینی، عباس. (۱۴۱۵ق). الموسوعة القرآنية. بیروت: دار الكتاب العربی.
۵۷. کاشانی، حسن. (۱۴۱۱ق). التفسیر الصافی. بیروت: دار التفاهم.
۵۸. کشف الغطا، محمد. (۱۳۸۵ش). تفسیر المحرر الحکمی. تهران: دانشگاه تهران.
۵۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الکافی (جلد دوم). تهران: دارالکتاب الاسلامی.
۶۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الکافی. تهران: دارالکتاب الاسلامی.
۶۱. لاهیجی، محمد. (۱۴۲۵ق). شرح فصوص الحکم. قم: مؤسسه امام علی علیه السلام.
۶۲. مدنی، علی. (۱۳۹۹ش). یادداشت‌های تفسیری. تهران: دانشگاه شاهد.
۶۳. مراغه‌ای، علی بن حسین. (۱۴۲۵ق). الدرر المنتور فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۴. مفید، محمد بن محمد. (۱۳۷۹ش). المقنعة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۰ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتاب الاسلامی.
۶۶. مولانا، جلال‌الدین. (۱۳۸۷ش). مثنوی معنوی. تهران: امیرکبیر.
۶۷. نصیرالدین طوسی، محمد. (۱۴۲۱ق). العدة فی اصول الفقه. بیروت: دارالتقلین.
۶۸. نیشابوری، عبدالرحمان بن احمد. (۱۴۱۰ق). الدر المصون فی علوم القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۹. واحدی، ابوالحسن. (۱۳۷۴ش). الوسیط فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات علمی.
۷۰. یزدی، محمد. (۱۴۰۳ش). قواعد التفاسیر. قم: نشر میزان.



Investigating the Causes of Prophets' Different Behavior in Requesting or Lifting Divine Punishment on Disbelievers

Javad Iravani¹ | Seyed Mahmoud Marviyan Hosseini² |

Mahmoud Daliri Tavandari³

1. Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: eravani@razavi.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: marvian@razavi.ac.ir
3. Corresponding Author, PhD. Student, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran
Email: mahmood14841484@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 1 September 2024

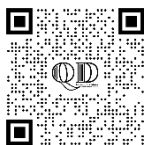
Received in revised form 12 February 2025

Accepted 24 February 2025

Available online 8 March 2025

Keywords:

Prophetic infallibility (Ismah);
Prophet Noah; Prophet Abraham;
Divine punishment; Disbelievers.



ABSTRACT

Prophets of God, upon the definitive establishment of divine punishment for disbelievers, have consistently shown absolute submission and have never resisted God's decree. However, two Quranic cases have been interpreted by some exegetes as signs of disagreement with divine command; Prophet Noah's (pbuh) plea regarding the fate of his son and prophet Abraham's (pbuh) intercession on behalf of the people of Lut. This research employs a library-based approach and a descriptive-analytical method to examine these two cases by analyzing relevant exegetical views and Qur'anic verses. The research proceeded by first extracting all relevant Quranic verses concerning the interactions of these two prophets with disbelievers, followed by a systematic exegetical and interpretive analysis. Findings indicate that Prophet Noah (pbuh) was unaware of his son's spiritual state and did not request exemption from punishment but rather sought clarification. Likewise, Prophet Abraham's (pbuh) argument, given the commendable attributes ascribed to him in the Qur'an and his lack of certainty regarding the punishment, is interpreted as a praiseworthy effort motivated by compassion and a desire for guidance. Accordingly, neither case constitutes a breach of prophetic infallibility (Ismah) and personality, nor do these actions contradict the broader ethical and theological framework governing prophetic conduct.

Cite this article: Iravani, J.; Marviyan Hosseini, S., M.; Daliri Tavandari, M.(2024). Investigating the Causes of Prophets' Different Behavior in Requesting or Lifting Divine Punishment on Disbelievers. *Quranic Doctrines*, 21(40), 159-183. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6314.2422>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

ریشه‌یابی علل اختلاف رفتاری پیامبران نسبت به درخواست یا رفع عذاب از کفار

جواد ابروانی^۱ | سید محمود مرویان حسینی^۲ | محمود دلیری توندی^۳ 

۱. استاد، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: cravani@razavi.ac.ir
۲. استادیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: marvian@razavi.ac.ir
۳. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: mahmood14841484@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
انبیای الهی(ع)، بعد از مسجل شدن عذاب بر کفار توسط خداوند، در مقابل آن سر تعظیم فرود آورده و هیچگاه مخالفتی در برابر آن نشان نداده‌اند، ولی در دو مورد ادعا شده است که پیامبران با این امر الهی، مخالفت نشان داده‌اند: درخواست نوح(ع) نسبت به نجات فرزندش و درخواست ابراهیم(ع) نسبت به رفع عذاب از قوم لوط. این تحقیق که به روش کتابخانه‌ای (با مراجعه به کتب تفسیری متعدد) و شیوه توصیفی - تحلیلی سامان یافته است، به نقد و بررسی آرای تفسیری و تحلیل آیات می‌پردازد. روش کار بدین شکل بوده است که ابتدا تمام آیات مربوط به تعامل این دو نبی الهی با مخالفان استخراج گردید و سپس به تحلیل و بررسی در این عرصه پرداخته شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اولاً حضرت نوح(ع) نسبت به استحقاق مجازات فرزند خود علم نداشت و ثانیاً درخواست نجات از عذاب را نیز مطرح نکرد، بلکه صرفاً برای رفع ابهام ذهنی خود، سؤالی را مطرح ساخت. مجادله حضرت ابراهیم(ع) نیز با توجه به صفات مطرح‌شده برای ایشان و همچنین عدم علم به قطعیت عذاب، از نوع مجادله ممدوح بوده است. در نتیجه، نه مخالفتی با رویه سایر پیامبران از سوی این دو بزرگوار و نه اقدامی برخلاف عصمت یا شخصیت اخلاقی آنان رسول خدا نداده است.	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ کلیدواژه‌ها: عصمت انبیای الهی(ع)، نوح(ع)، ابراهیم(ع)، عذاب، کافران. 

استناد: ابروانی، جواد؛ مرویان حسینی، سید محمود؛ دلیری توندی، محمود. (۱۴۰۳). ریشه‌یابی علل اختلاف رفتاری پیامبران نسبت به درخواست یا رفع عذاب از کفار. آموزه‌های قرآنی، ۲۱(۴۰)، ۱۵۹-۱۸۳.
<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6314.2422>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

طرح بحث: انبیای الهی(ع) در مسیر رسالت خود، با مخاطبین مختلفی روبه‌رو بودند. قرآن کریم قسمتی از این ارتباط‌ها را به تصویر کشیده است. یکی از مخاطبین، کفار بودند و رویه انبیای الهی در برابر ایشان، در ابتدا به صورت‌های مختلف (نصیحت، انذار، تبشیر و...) و سپس در آخرین مرحله، درخواست نزول عذاب و عدم شفاعت برای آنان بود. در این بین، گاه اختلافاتی در عملکرد انبیای الهی(ع) دیده می‌شود و ایشان درخواست رفع عذاب از کفار و حتی شفاعت از کفار را مطرح کرده‌اند. دو مورد نقض در این عملکرد عبارت‌اند از: درخواست حضرت نوح(ع) برای نجات فرزند کافر خود و همچنین شفاعت حضرت ابراهیم(ع) نسبت به قوم لوط و درخواست رفع عذاب از آنان. این تحقیق به تحلیل این مسئله و نقد و بررسی آرای مفسران در جوانب آن می‌پردازد و به شبهات وارد شده پاسخ می‌دهد.

پیشینه بحث: تحقیقاتی مرتبط با موضوع وجود دارد؛ از جمله:

کریمی (۱۳۸۸) در پایان‌نامه «اشتراکات و اختصاصات دعوت انبیاء در قرآن» به مباحث مربوط به چگونگی دعوت انبیای الهی پرداخته است. گلشن‌پور (۱۳۹۹) در پایان‌نامه «روش‌های تبلیغ در دعوت انبیاء از منظر قرآن و حدیث» به اهداف و شیوه‌های تبلیغ انبیای الهی تمرکز دارد. ابوالحسنی (۱۳۹۷) در «روش‌های هدایت انبیای قبل از رسول خاتم(ص) در سورة اعراف» به شیوه‌های هدایتی انبیای الهی در سورة اعراف پرداخته است. امینی‌پژوه در پایان‌نامه «تحلیل مؤلفه‌های مشترک سیره تبلیغی انبیاء در قرآن کریم» به بررسی رفتارهای رسولان الهی با مردم پرداخته است. ملک‌پور (۱۳۹۶) در پایان‌نامه «گونه‌شناسی مخالفان انبیاء در قرآن» اطلاعاتی نسبت به مخالفان انبیای الهی می‌دهد. ثابتی (۱۳۷۴) در پایان‌نامه «بررسی، تحلیل و مقایسه شیوه‌های تبلیغی حضرت نوح(ع) و حضرت رسول اکرم» به برخی از شیوه‌های تعامل آنان با مردم پرداخته است. تحقیقات دیگری نیز از این دست وجود دارد، ولی با این حال، پژوهشی که به موضوع محل بحث و شبهات و سؤالات پرداخته باشد، مشاهده نشده است. تطهیر انبیای الهی(ع) از انواع شبهات و سؤالات، ضرورت پرداختن به این بحث را بارزتر می‌کند و این

از نوآوری‌های این تحقیق می‌باشد که تفاوت آن را با سایر نگارش‌ها مشخص می‌نماید. اینک به بررسی دو مورد نقض رویه‌ای که در عملکرد انبیای الهی نسبت به درخواست رفع عذاب از کفار مطرح شده است می‌پردازیم.

۱. درخواست نوح(ع) برای نجات فرزند کافر خود

این ماجرا در آیه ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (هود/۴۵) مطرح شده است. توضیح این که: هنگامی که عذاب الهی به شکل طوفان و سیلابی سهمگین کافران را در بر گرفت و مؤمنان سوار کشتی شدند، فرزند نوح(ع) از سوار شدن امتناع ورزید و بالای کوه را نقطه امنی برای خود پنداشت، اما موجی سهمگین امانش نداد و او را غرق کرد! ﴿... وَ نَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَ كَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَ لَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ ﴿قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَ حَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمَغْرُقِينَ﴾ (هود/۴۲-۴۳) پس از این ماجرا، نوح(ع) که قبلاً وعده نجات «اهل» خود را دریافت کرده بود، شکوه پیش خداوند برد که چرا وعده الهی درباره پرسش تحقق نیافت؟ ﴿وَ نَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَ إِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَ أَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (هود/۴۵) اما پاسخ شنید که او از اهل تو نیست و توصیه شد که نسبت به چیزی که علم ندارد درخواست نکن! مبدا از جاهلان باشد! ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعْطِكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (هود/۴۶) نوح(ع) نیز از آن به خدا پناه برد و از سخن خود طلب رحمت و مغفرت کرد: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَ إِلَّا تَغْفِرْ لِي وَ تَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (هود/۴۷).

در خصوص ماجرای نوح و فرزندش تعبیر موجود در این آیات، پرسش‌های متعددی وجود دارد: چرا نوح(ع) نسبت به غرق شدن فرزندش واکنشی اعتراض گونه نشان داد با این که قبلاً به او فرمان داده شده بود، برای ستمگران (کافران) شفاعت و تقاضای عفو نکند؟ ﴿وَ اصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحِّينَا وَ لَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾. (هود/۳۷) در کنار این پرسش اصلی (و موضوع بحث مقاله)، سؤالات دیگری نیز مطرح است: آیا نوح(ع) بین فرزند خود و دیگران تبعیض قائل شد و روابط نسبی، او را از

ضوابط الهی غافل کرد؟ چگونه همزمان توصیه می‌شود که از «جاهلان» نباشد؟ ﴿أَعْظَكَ أَنَّ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ آیا پیامبر بزرگی چون او، از مقام «رضا به قضای الهی» برخوردار نیست که چنین اعتراض می‌کند؟ آیا اقدامی که «طلب مغفرت» را از سوی نوح(ع) در پی دارد و موجب خسران بدون مغفرت می‌گردد، با «عصمت» پیامبران سازگار است؟ اصولاً چرا قرآن در عین حال که فرزند غرق‌شده نوح(ع) را «پسر» او یاد می‌کند: «إِنَّهُ»، انتساب او را به «اهل» و خاندان نوح سلب می‌نماید: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾؟!

برای پاسخ این پرسش‌ها و شبهات، چند موضوع کلیدی نیازمند تحلیل است:

۱-۱. مراد از عبارت «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ» چیست؟

در این باره چند دیدگاه یا احتمال مطرح شده است:

الف) آن پسر حقیقتاً پسر نوح(ع) نبود، بلکه در اثر خیانت زن نوح، در خانه آن حضرت به دنیا آمده بود، و نوح(ع) روی جریان ظاهری (بدون اطلاع از خیانت آن زن) گفت: پروردگارا، این پسر من است... و خدای تعالی نیز با بیان این جمله که فرمود: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ»، پرده از روی کار برداشت و خیانت همسرش را به او اطلاع داد.

این مطلب از حسن بصری و مجاهد (مفسران دوره تابعین) نقل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۵۴)، ولی مفسران بزرگ جهان اسلام، مثل مرحوم طبرسی (ره) آن را به شدت رد کرده‌اند. ازجمله دلایل ایشان این است:

اولاً: با ظاهر قرآن منافات دارد که نوح(ع) او را به عنوان فرزند خطاب کرد. آنجا که خدا می‌گوید: ﴿وَوَدَّاهُ نُوْحٌ ابْنَهُ﴾ (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۵۳)؛

ثانیاً: انتساب چنین مطلبی به پیامبران الهی جایز نیست و مقام آن‌ها از امثال این گونه مطالب منزّه و مبرا است. ذوق و اندیشه کسب‌شده از وحی قرآنی، نسبت دادن هرگونه مطلب شرم‌آور و تنگینی به ساحت پیامبران الهی را رد می‌کند و آن را جزء اباطیل می‌شمرد. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۲۳۵؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۵۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۳۵۷)؛

ثالثاً: در حدیثی از ابن عباس روایت شده که گفته است: زنان پیامبران هیچ‌گاه زنا نکردند و خیانت زن نوح (که در قرآن ذکر شده) این بود که شوهرش را به دیوانگی نسبت

می‌داد و خیانت زن لوط (هم که در قرآن ذکر شده) آن بود که مردم را از ورود مهمانان بر او مطلع می‌ساخت. (طوسی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۴۹۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۵۳)؛

پسر مزبور، ربیبه نوح(ع) بود. در روایتی چنین آمده است که او، پسر همسر نوح بود، نه پسر نوح و در لغت قبیلۀ «طی» به پسر همسر، «ابن» فرد اطلاق می‌شود (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲۸). روشن است که قرآن، به لغت قبیلۀ «طی» نازل نشده است که آیه را بر آن حمل کنیم! حملی که دور از فصاحت و بلکه بدون قرینه باشد، دور از صحت است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۳۰۵) و با پاسخ قرآن انطباقی ندارد! میدی روایتی را (به صورت مرسله و در حالی که در کتب حدیثی قبل از آن هم وجود ندارد) با همین مضمون به امیرالمؤمنین(ع) انتساب داده که فرمود: «لم یکن ابنه و امّا کان ابن امرأته من زوج آخر، و لهذا قال: من اهلی و لم یقل: منی» (میدی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۹۲). عیاشی هم در روایتی نقل می‌کند که پسرش نبود و نوح(ع) خود آن را نمی‌دانست! (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۹) ادعایی که درباره افراد عادی نیز نمی‌توان بر زبان جاری کرد!

این پسر از زمرۀ خاندان تو که وعده نجاتشان را دادیم نیست، زیرا خداوند سبحان در آنجا که وعده نجات خاندان نوح(ع) را داد، از میان آن‌ها کسانی را که قصد غرق کردن آنان را داشت استثنا فرمود، با این جمله که فرمود: ﴿وَأَهْلُكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۲۳۳؛ مغنیه، ۱۴۲۵، ص ۲۹۱؛ زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۴۰۵؛ مکی، ۱۴۳۰، ص ۲۲۷؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۲۷۶).

این پسر بر دین و آئین تو نیست. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۸۱؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ص ۱۱، ص ۲۷۰؛ نیشابوری، ۱۳۹۸، ص ۸۱۷). روایتی مؤید این معنا وارد شده است که امام صادق(ع) می‌فرمایند: خدای تعالی به نوح(ع) فرمود: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾، زیرا وی با نوح(ع) مخالف بود، ولی کسانی را که پیروش بودند از خاندان و اهل او محسوب داشت (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۵۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۵۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۱).

این دو دیدگاه، مشکل خاصی ندارند. تطبیق آن‌ها بر ظواهر آیات در ادامه خواهد آمد.

۲-۱. مراد از جمله «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» چیست؟

در مجموع شش نظریه در این باره مطرح شده است:

الف) فرزند تو عمل غیر صالح است. خداوند از باب مبالغه در مذمت، فرزند نوح(ع) را کار ناشایست نامیده است. (آلوسی، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۲۶۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۷۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۲۳۳؛ طبیب، ۱۳۶۹، ج ۷، ص ۵۹؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۲۴).
فرزند تو دارای عمل غیر صالح است. (مغنیه، ۱۴۲۵، ۲۹۱؛ خطیب، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۱۱۴۶؛ زحیلی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۷۶؛ مکی، ۱۴۳۰، ۲۲۷؛ حسینی شیرازی، ج ۱۴۲، ص ۱، ص ۲۳۹).
سؤال تو درباره نجات فرزندت غیر صالح است. (واحدی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۲۲؛ بکری، ۲۰۱۰، ص ۸۸).

فرزند تو کسب غیر صالح است و استعمال لفظ کسب برای فرزند در روایات آمده است، مانند روایت «إِنَّ أَطْيَبَ مَا يَأْكُلُ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ وَإِنَّ وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۵۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۴۸).
رکوب و سوار شدن او بر کشتی، غیر صالح است. (عکبری، ۱۴۱۹، ص ۲۰۲).
عدم رکوب او به کشتی و ماندن او با کفار، عمل غیر صالح است. (ابن عادل، ۱۴۱۹، ص ۵۰۰). برخی در این حالت جمله «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» را خطاب نوح(ع) به فرزندش می‌دانند (مکی، ۱۴۲۳، ص ۳۴۸).

۳-۱. مراد از عبارت «فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» چیست؟

برخی از این تعبیر قرآنی، نوعی مذمت الهی، نسبت به نوح(ع) را برداشت کرده‌اند که وقتی استثنای «وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ» مطرح شد، حضرت نباید عبارت «إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي» را به کار می‌برد، لذا این سؤال را مانند گناه در نظر گرفت (سخاوی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۸۴). حتی برخی قائل به جواز خطا در اجتهاد توسط انبیای الهی شده‌اند (زحیلی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۷۶).

در مورد این عبارت، نظریاتی وجود دارد، از جمله:

الف) نسبت به آنچه که از تصاریف خداوند است و تو به باطن آن علم نداری، در آینده سؤال نکن (این نهی نسبت به آینده است، نه نسبت به این اتفاق) (ابوحیان، ۱۴۰۷، ج ۲،

ص ۷۱؛ مکی، ۱۴۳۰، ص ۲۲۷) یا به عبارت دیگر از آنچه که علم آن را بر تو پوشانده‌ام سؤال نکن (علم غیب) (میددی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۹۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۳۷۲).

ب) از چیزی که یقین نداری حصول آن صواب و موافق حکمت است سؤال نکن (نوی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۰۹؛ آلوسی، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۲۶۶؛ حقی بروسوی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۳۹).

ج) از آنچه که علم به جواز درخواست آن را نداری، سؤال نکن. (خازن، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۷۸) نهی از سؤال قبل از اذن است، زیرا انبیا بعد از اذن خداوند، اجازه سؤال دارند (نسفی، ۱۴۴۰، ج ۸، ص ۲۱۰).

در مورد «فاء» در کلمه «فَلَا تَسْأَلْنِ» نیز سه احتمال مطرح شده است:
فاء فصیحیه و جواب شرط مقدر؛ یعنی «إِنْ جَاءَكَ عِلْمٌ هَذَا فَلَا تَسْأَلْنِ» (صافی، ۱۴۱۱، ج ۱۲، ص ۲۸۰)؛

فاء استیناف (صالح، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۴۹۲)؛

تفریع (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۲۳۵؛ طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۷، ص ۲۱۳).

در حالت دوم که «فاء» استینافیه باشد، عبارت «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ...» جواب سؤال حضرت در عبارت «وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي» است و این بحث به کلی به اتمام می‌رسد. عبارت «فَلَا تَسْأَلْنِ...» از ماقبل جدا شده و یک دستور کلی به حضرت داده است و موعظه‌ای می‌کند مبنی بر این که در صورت عدم انجام این دستور، جزء جاهلین خواهی بود و حضرت در آیه بعد از این که جزء جاهلین باشد به خداوند پناه می‌برد. طبعاً با فرض جدایی و مستأنفه بودن جمله «فَلَا تَسْأَلْنِ»، هیچ گونه اشکال و خطایی حتی به صورت ترک اولی هم به حضرت نوح (ع) وارد نیست؛ لذا در اینجا سؤالی اتفاق نیفتاده است و نهی از چیزی که اتفاق نیفتاده و پناه بردن از آن اشکال ندارد (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۱۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۲۷۹)، مثل آیات ﴿... لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ...﴾ (زمر/۶۵)، ﴿... وَ لَا تَطْعُمْهُمْ مِنْهُمُ أَيَّمَا أَوْ كَفُوراً﴾ (انسان/۲۴)، ﴿و لَا تَطْعُمْ كُلَّ خَلَافٍ مَهِينٍ﴾ (قلم/۱۰).

تحلیل و بررسی

در تحلیل باید گفت: از ظواهر آیات چنین برداشت می‌شود که او، پسر واقعی و نسب‌ی نوح (ع) بوده است، چرا که قرآن کریم، تأییدگونه انتساب او را به نوح (ع) به عنوان فرزند

آورده است: «و نادى نُوحٌ ابْنَهُ وَ كَانَ فى مَعْرَلٍ يَابُئِى»، اما به جهت ناشایست بودنش، داخل در «اهل»ی که مشمول وعده نجات بودند نمی‌شد؛ به دیگر سخن، خداوند وعده نجات «اهل» نوح(ع) را داده بود: «قُلْنَا اَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَ اَهْلِكَ» و نوح(ع) نیز به سبب این که تصور می‌کرد صرف رابطه نسبی برای نجات کافی است، چنین شکوه کرد که پسرش، از «اهل»ش است: «إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي»، اما این گونه پاسخ شنید: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ». این جریان، بخشی از حقیقتی مهم در معارف اسلامی است: اصالت خط مکتبی در برابر روابط نسبی، به گونه‌ای که فرزند نوح را (با وجود رابطه نسبی) از «اهل بیت نوح» خارج می‌کند و «سلمان» را بدون رابطه نسبی، «منا اهل البيت» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۳۳) می‌سازد. به همین سبب نیز وقتی قرآن خطاب به ابراهیم(ع) می‌فرماید: ﴿... رَحِمْتُ اللّٰهَ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ...﴾ (هود/۷۳)، بی‌تردید شامل عموی بت‌پرست او «آزر» نمی‌شود، چنان که در زمرة «اهل بیت» پیامبر(ص) (احزاب/۳۳) و خویشان حضرت «القربی» که بر «مودت» آنان تأکید شده است (شوری/۲۳)، افرادی ناشایست، همچون ابولهب عموی پیامبر(ص) و دیگر افراد غیر صالح در بین فرزندان ائمه(ص)، قرار نمی‌گیرند.

عبارت «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» نیز به نظر می‌رسد نوعی تأکید بر انحراف و آلودگی او است؛ یعنی اعمال ناشایست او به حدی تمام وجودش را فرا گرفته است که گویا تجسم عینی عمل ناصالح شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۱۶). بنابراین، این احتمال که وی، فرزند واقعی نوح(ع) نبوده است، مردود است. همچنین این برداشت از عبارت که وی، از طریقی نامشروع متولد شده است، سخنی بس سخیف و غیر قابل اعتناست.

در روایتی از حضرت رضا(ع) نقل شده است که روزی از اصحاب خود پرسید: مردم این عبارت «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» را چگونه تفسیر می‌کنند؟ یکی از حاضران عرض کرد: برخی معتقدند مفهوم آیه این است که فرزند حقیقی او نبود. امام فرمود: هرگز، بلکه او فرزند حقیقی نوح بود، ولی زمانی که عصیان و گناه کرد، خداوند او را از پدرش نفی کرد. همان گونه که اگر کسی از ما باشد (خود را از ما بداند)، ولی خداوند را اطاعت نکند، از ما نیست (ابن بابویه، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵۸).

دیدگاه‌های دیگر، غالباً مخالف ظاهر آیه و فاقد دلیل معتبر است. ارجاع ضمیر «إِنَّهُ»

به «سؤال» (در دیدگاه سوم)، یا به رکوب (در دیدگاه پنجم) یا به عدم رکوب (در دیدگاه ششم) همگی خلاف ظاهر است، تا جایی که امکان برگشت ضمیر به لفظ ظاهر امکان داشته باشد، نیازی به ارجاع به مفهوم نیست و اینجا امکان ارجاع به کلمه «ابن» که تصریح شده، وجود دارد. گرچه در چند آیه قبل مفهوم رکوب آمده است: ﴿... یا بُنَّیْ ازْکَبْ مَعْنَا وَ لَا تُکُنْ مَعَ الْکَافِرِینَ﴾ (هود/۴۲)؛ فاصله چهار آیه بین این دو، برگشت ضمیر به رکوب را بعید نشان می‌دهد. همچنین سؤال از اهلیت بوده است، نه رکوب یا عدم رکوب او به کشتی. به علاوه، نظریه ششم با بخش دیگر ماجرا در تناقض است، زیرا فرض بر این است که فرزند نوح کافر بوده و نباید سوار می‌شده است، لذا نمی‌تواند عدم رکوب او، عمل غیرصالح باشد و اگر صرف ماندن او با کفار، عمل غیرصالح باشد، برگشت آن به نظریه اول و دوم است و دیدگاه جدیدی محسوب نمی‌شود.

در تحلیل سؤال نوح(ع) باید گفت: در قرآن کریم هیچ شاهی وجود ندارد که نوح(ع)، از «کافر» بودن پسر خود آگاه بوده و در عین حال نسبت به غرق شدن وی اعتراض نموده باشد! برخی تصریح کرده‌اند که چهره منافق‌گونه پسر نوح، عامل عدم شناخت دقیق او توسط پدر بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۶۶). آنچه در ماجرای پسر نوح در این خصوص وجود دارد، صرفاً دو نکته است: یکی نهی نوح(ع) از همراهی او با کافران: «لَا تُکُنْ مَعَ الْکَافِرِینَ» و دوم نافرمانی او از دستور پدر: «قَالَ سَاوِیْ اِلَیْ جَبَلٍ یَّعْصِیْنِ». حتی قرآن در هیچ آیه‌ای به صراحت از «کفر» او سخن نگفته است، هرچند از عبارت «إِنَّهُ عَمَلٌ غَیْرُ صَالِحٍ» و نیز از عصیان فرمان پیامبر و غرق شدن او (که عذابی برای کافران معاند بود) می‌توان برداشت کرد که او افزون بر ناپاکی عمل، آلودگی عقیده نیز داشته است، اما این تزلزل عقیدتی، در حد صریح و بی‌پرده نبوده است و بدین جهت، در تصور نوح(ع)، وی مشمول «لَا تُخَاطِبُنِیْ فِی الَّذِینَ ظَلَمُوا» قرار نمی‌گرفت، بلکه او را مصداقی از «اهل» خود می‌دانست که وعده نجات آنان داده شده بود: «أَهْلَکَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَیْهِ الْقَوْلُ وَ مَنْ آمَنَ» این آیه، پیش از آیات مربوط به جریان غرق شدن پسر نوح وجود دارد. در این فرمان، «اهل» نوح، در کنار «مؤمنان» اهل نجات دانسته شده‌اند و فقط کسی که قبل‌تر، حکم غرق شدن او صادر شده بود، استثنا شده است: «إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَیْهِ الْقَوْلُ». طبعاً نوح(ع) تصور می‌کرد

مصادیق این استثنا، فقط همسر او است که وضعیت روشنی دارد و با کافران هم‌دست و همسو است (تحریم/۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۶۶). از این رو، به هنگام غرق شدن فرزندی، مبهوت شد و واکنش نشان داد.

شاهد دیگر بر عدم اطلاع نوح(ع) از کفر فرزندش این است که نوح(ع)، با این که خود از خداوند نابودی «همه کافران» را درخواست کرد: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذَيَّارًا﴾ (نوح/۲۶)، اما پسرش را دعوت کرد که سوار کشتی نجات اهل ایمان شود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۲۳۳) و با کافران نباشد: ﴿يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾.

بدیهی است «احساس مسئولیت شدید» و «عشق و علاقه طبیعی به فرزند» را (که) پیامبران نیز از این قانون مستثنی نیستند) نباید نادیده گرفت. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۱۷) که این دو در برابر فرمان الهی و ضوابط شرعی، آن گاه که حقیقت ماجرا بر نوح(ع) مکشوف گشت، رنگ باخت. از سوی دیگر، اگر نوح(ع) از کافر بودن پسرش اطلاع داشت و صرف رابطه خانوادگی و عاطفی موجب شفاعت و واکنش او شد، باید در مورد همسرش نیز انجام می داد. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۶۶).

از سوی دیگر، این که نوح(ع)، از کفر صریح یا تزلزل عقیدتی فرزندش مطلع نباشد یا از مشمول «اهل» نبودن وی ناآگاه باشد، منافاتی با علم غیب پیامبران ندارد، چرا که به تصریح قرآن، علم غیب مخصوص خداوند است و او صرفاً بخشی از آن را که صلاح بدانند، در اختیار پیامبر و ولی خود قرار می دهد (جن/۲۶-۲۷؛ نمل/۶۵). حتی خود نوح(ع) نیز تصریح می کند که ادعای آگاهی از غیب را ندارد: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ...﴾ (هود/۳۱). پیامبران الهی برای آن که الگو و اسوه عملی برای بشریت باشند، بایستی مانند دیگران و با تمام غرایز و علایق و سلاقی بشری و در متن اجتماع با همه لوازم آن زندگی کنند، نه به صورت تافته‌ای جدا بافته که امور شخصی خود را نیز با «علم غیب» و «معجزه» به پیش برند! بنابراین کاملاً طبیعی است که بسان موارد فراوان دیگر، پسر نوح ماهیت واقعی خود را از چشم پدر پنهان داشته و نوح او را دست کم در این حد از انحراف نمی دانست که چونان همسرش، مشمول عذاب قرار گیرد.

نکته مهم دیگر این است که در نجوای نوح(ع) با خداوند، کمال ادب و تواضع موج

می‌زند و به‌واقع، نمی‌توان نام آن را «اعتراض» نامید. او سؤال و خواسته‌ای را به طور قاطع بر زبان جاری نمی‌سازد و درباره مسئله‌ای که برای خودش روشن نشده است، حکمی صادر نمی‌کند، بلکه به وعده الهی مبنی بر نجات خانواده‌اش اشاره می‌نماید و این که پسر او نیز یکی از افراد خانواده‌اش است: «رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ» و بلافاصله خدای را بهترین حکم‌کنندگان یاد می‌کند: «وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» و پس از آن که درمی‌یابد فرزندش، ناصالح بوده و شایستگی نجات را نداشته است، با سخنی سرشار از خشوع و ادب بندگی، طلب بخشش و رحمت می‌کند: «رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَ تَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ» بنابراین آنچه از نوح(ع) مشاهده می‌شود، صرفاً پرسشی مؤدبانه و متواضعانه برای رفع شبهه ذهنی خود بوده است و نه اعتراضی ناسازگار با مقام رضا! علامه طباطبایی(ره) در سخنی استوار می‌گوید:

این سخن نوح(ع): «أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ» گواه آن است که اصولاً سؤال و درخواستی از طرف نوح واقع نشده است، چراکه او نمی‌گوید: از درخواستی که به سبب عدم آگاهی داشتم به تو پناه می‌برم، بلکه از این که درخواستی از سر عدم آگاهی داشته باشد به خدا پناه می‌برد. نیز به همین جهت، خداوند به او فرمود: «فَلَا تَسْتَلِنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» که نهی از اصل درخواست کردن است، چه، اگر درخواستی مطرح شده بود حق سخن این بود که مانند موارد مشابه (اعراف/۱۴۳: نور/۱۷)، با رد صریح پاسخ داده شود. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۶۶).

چنان که سخن خداوند: «إِنِّي أُعْطِكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» نشان می‌دهد، نوح(ع) درخواست نجات فرزندش را مطرح نکرده بود، وگرنه از جاهلان شده بود. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۳۳۷).

همان‌طور که در ادامه اشاره خواهد شد، سخن نوح(ع) در خواست نجات فرزندش نبوده است و به‌نوعی رفع ابهام از ذهن خود بوده است.

طرح خواسته برای رفع شبهه ذهنی و رسیدن به اطمینان و آرامش دل، نمونه‌های دیگری نیز در قرآن دارد؛ از جمله، درخواست مشاهده کیفیت زنده کردن مردگان توسط ابراهیم(ع) (بقره/۲۶۰) که از زاویه‌ای دیگر، همین مقصد را دنبال می‌کند. این‌گونه

پرسش‌ها و درخواست‌ها، تأکیدی است بر این حقیقت که پیامبران الهی(ع)، «بشر»ی چنان دیگران هستند (ابراهیم ۱۱/ و در عین برخورداری از معرفت بالا، ممکن است شبهه و پرسشی در ذهن آنان شکل گیرد که نیازمند پاسخ باشد.

توضیح یادشده این حقیقت را نیز روشن می‌سازد که سؤال نوح(ع)، به هیچ‌روی با عصمت پیامبران(ع) منافاتی ندارد، چراکه در این ماجرا، نه عمل گناه‌آلودی مشاهده می‌شود و نه سخن ناشایستی. «ندانستن» جزئیات موضوع نیز چنان که گذشت، امری طبیعی است، اما اولیای الهی در اوج قله کمال و معرفت، همین حد از درخواست و سؤال را نیز در محضر ربوبیت، گناه می‌دانند و از آن طلب مغفرت می‌کنند و به خدا بازمی‌گردند؛ بنابراین، جمله «إِلَّا تَغْفِرَ لِي» نوح(ع)، ملازمه‌ای با صدور گناه از سوی او ندارد.

نکته قابل توجه این است که در اینجا، برخلاف موارد مشابه، پس از مغفرت طلبی نوح(ع)، سخنی از سوی خداوند مبنی بر بخشش او وجود ندارد! شاید پیام این طرز بیان، این باشد که اصولاً خطا و اشتباهی از طرف نوح(ع) روی نداده که با تصریح به «بخشش» او تأیید شود، بلکه آن پیامبر الهی صرفاً برای رعایت ادب در محضر ربوبی، در قالب مذکور طلب مغفرت و رحمت کرده است.

۴-۱. مفهوم عبارت «إِنِّي أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ»

در تفسیر این عبارت، دیدگاه‌هایی وجود دارد:

الف) تو را موعظه می‌کنم که ابتدا درخواست هلاکت کفار را داشته باشی و سپس درخواست نجات آنان را مطرح کنی. (سیواسی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۰۳).

پیشتر گذشت که حضرت تقاضای نجات فرزندش را مطرح نکرد و فقط عبارت «إِنَّ ابْنِي مِنَ أَهْلِي» را به کار برد، تا اشاره‌ای به وعده نجات اهل داشته باشد. به علاوه، نظر استوارتر این بود که عبارت «فَلَا تَسْأَلْنِي...» جمله مستأنفه و مستقل از ماقبل است که به صورت نهی مطلق وارد شده است.

تو را پند می‌دهم که مثل جاهلین درخواست نداشته باشی (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۷، ص ۲۱۳) و این سؤال را جاهلانه خوانده است، چون حب فرزند او را از تذکر و یادآوری نسبت به

استثنا: «أَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ» بازداشت. ابن عربی معتقد است که رحمت پدری نسبت به فرزندان، بر حضرت نوح(ع) غلبه پیدا کرد و خداوند این گونه به او فهماند که این عمل یک صفت جاهلانه است (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۳۴). به عقیده او جاهل کسی است که در ظواهر امور توقف کرده و از حقایق آن بی خبر بوده و بر او پوشیده است. برخی مشابه مطلب را مطرح کرده و می‌گویند: سؤالی کنی که مناسب با مقام پیغمبر اولوالعزم نیست.

یکی از مفسران در این زمینه می‌گوید:

ظاهراً سه ترک اولی از او صادر گشته یکی آن که بدون دقت و نظر در وعده الهی، خواهش نجات کنعان را نمود؛ او را از کسانی که وعده نجات به آن‌ها داده شده محسوب نمود و مطالبه انجام وعده کرد؛ دیگر آن که دعا و خواهش و مسئلت را به صورت اعتراض و ادعا درآورد و از خداوند طلب حکم به عدل نمود، سوم آن که محبت کنعان را بعد از کفر و عصیان از دل بیرون نکرد و با وجود محبت خدا محبت ناهل را در دل جای داد که همان موجب صدور آن دو ترک اولای دیگر گشت، لذا مورد عتاب الهی گردید (تفقی تهرانی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۵).

توجه به تحلیل پیش گفته، ضعف این برداشت‌ها را مشخص می‌سازد علاوه بر این که با اصول کلامی شیعه درباره عصمت انبیای الهی از هر نوع خطا منافات دارد. (احمدنژاد؛ مطیع؛ کلباسی، ۱۳۹۴، ۱).

ج) از جاهلین به نسبت نباشی، چون او اهل تو نیست و همچنین از جاهلین به وعده من هم نباشی، چون من قول نجات مؤمنین را دادم (ماوردی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۷۵)، نه کافرین را در حالی که فرزند تو کافر است.

این نظر مبتنی بر تفسیر ناصواب از «انه لیس من اهلک» است که پیش‌تر گذشت. ضمن این که پذیرش این نظریه باعث نسبت دادن اشتباه و خطا در یک مسئله بسیار ساده و روشن به حضرت نوح(ع) است، این که نوح(ع) نداند خداوند فقط مؤمنان را نجات می‌دهد و کفار در عذاب او گرفتار خواهند بود! همچنین این نظریه در جایی ممکن است مطرح شود که تقاضایی توسط نوح(ع) مطرح شده باشد و گفتم تقاضایی در ظاهر کلام دیده نمی‌شود.

از کسانی نباشی که از خدا بخواهی حکمت و تقدیرش را به‌خاطر هوای نفس آن‌ها باطل کند یا تغییر دهد (نیشابوری، ۱۳۹۸، ص ۸۱۷۴۰؛ رضا، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۸۴؛ زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۰۴۵). تقدیر خداوند به نابودی کفار تعلق گرفته است و نباید مثل هواپرستان از خداوند بخواهی که فرزند کافر تو را استثنا کند و درخواستی کنی که خلاف علم، حکمت و عدل من باشد، به نظر برخی مفسران این نهی و ارشاد برای آینده است، نه نسبت به کار گذشته؛ یعنی در آینده، چیزی که مخالف علم و حکمت من است، از من درخواست نکن (مکی، ۱۴۳۰، ص ۲۲۷).

مطالب مطرح‌شده در این دیدگاه با شخصیت والای اخلاقی پیامبران الهی (ع) سازگار نیست، هرچند اصل نهی از سؤال و درخواست، وجود دارد و نشان می‌دهد که اصولاً درخواستی از ناحیه نوح (ع) مطرح نشده است.

در واقع این نهی خودش نشان‌دهنده عصمت است؛ یعنی حضرت هیچگاه جزء جاهلین نبوده است، مانند ﴿وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كُنْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ ضَيْئاً قَلِيلاً﴾ (اسراء/ ۷۴) و ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْخُلَاصِينَ﴾ (یوسف/ ۲۴).

انبیای الهی (ع) در عین داشتن اختیار نسبت به انجام گناه، معصوم هستند که کلمات «تَبْتَئَاكَ» و «لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ» دلالت بر عصمت انبیای الهی (ع) می‌کند، ولی چون عصمت مانع نهی نیست، معصوم (ع) هم مصداق و مورد نهی قرار می‌گیرد، بدون این که انجام‌دهنده آن باشد.

در تحلیل آیه مذکور باید گفت: این که توصیه می‌شود نوح از «جاهلان» نباشد: «أَعْظَمَكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ»، «جهل» در اینجا به معنی «فقدان علم» نیست، بلکه به معنی اصلی خود یعنی اقدام غیرعقلانه است، چرا که درخواست نجات فرزند کافر پس از آگاهی از انحراف او، کاری جاهلانه و به دور از خرد تلقی می‌شود و روشن است که نهی از آن، به معنی تحقق آن نیست، بلکه توصیه‌ای پیش‌گیرانه است که نمونه‌های متعددی در قرآن دارد (حجر/ ۸۸؛ زمر/ ۶۵-۶۶). چنان که نهی از سؤال «فَلَا تَسْأَلْنِ» نیز بدین معنا نیست که نوح «سؤال» و درخواستی داشته است، بلکه «عصمت و عنایت الهی» است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۶۶ و ج ۱۰، ص ۲۳۶) که او را از ارتکاب آن قبل از

وقوع بازمی‌دارد. یادکردنی است فخر رازی ابتدا وجوه متعددی را برای اثبات صدور گناه و ناشایست از نوح مطرح می‌سازد، سپس به این دلیل کلی که پیامبران از گناه معصوم‌اند، تمام این وجوه را حمل بر ترک اولی می‌کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۳۵۸) توجه به مطالب قبلی و این که اصلاً تقاضای نجاتی وجود نداشته است، به خوبی نشان می‌دهد که وجوه مذکور توسط وی، از اساس باطل است و ناشی از ضعف تدبیر در آیات و فهم آن‌ها!

۵-۱. زمان مخاطبه نوح(ع) در مورد فرزندش

در اینجا سه نظریه وجود دارد: قبل از غرق شدن فرزندش (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۶۱؛ امین، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۲۶۸) هنگام غرق شدن (نظام الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۶) و بعد از غرق شدن فرزندش (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۳۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۶۸). روشن است که اگر این سخن، پیش یا هنگام غرق شدن فرزندش باشد، شبهه «درخواست نجات نوح برای فردی کافر!» را تقویت می‌کند.

ترتیبی که در آیات وجود دارد، نشان‌دهنده این است که این عبارت بعد از غرق شدن فرزندش مطرح شده است، زیرا در آیه قبل تصریح می‌کند، کشتی بر کوه جودی آرام گرفت: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَفْلَحِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى﴾ (هود/۴۴) و در آیه بعد این عبارت مطرح شده است و آیه بعد، جواب خداوند به این عبارت حضرت نوح(ع) است و در آیه آخر دستور به هبوط از کشتی داده شده است: ﴿قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ...﴾ (هود/۴۸)، لذا کاملاً ترتیب آیات در بیان داستان رعایت شده است.

اما اگر بگوئیم سؤال حضرت قبل از غرق یا حین غرق شدن باشد، نیاز داریم ترتیب آیات را به هم بریزیم؛ به این صورت که اول ماجرا تا پایان آرام گرفتن کشتی مطرح می‌شود و سپس به بخش قبلی برگشته و ماجرای سؤال نوح(ع) را مطرح می‌کند و دوباره به موضوع کشتی و فرود از آن برمی‌گردد. علامه طباطبایی (ره) آن را پذیرفته و می‌گوید: مقتضای ظاهر حال این است که استغاثه وی بعد از حائل شدن موج بین او و فرزندش واقع شده باشد، پس اگر در این آیات آن استغاثه را بعد از تمام شدن ماجرا ذکر کرده،

برای این بوده که به بیان همه جزئیات داستان در یک جا عنایت داشته، جزئیاتی که همه‌اش هول‌انگیز است، تا نخست اصل داستان را به طور کامل در یک آیه بیان کند و سپس به بعضی جهات باقی‌مانده بپردازد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۳۴۹).

این احتمال قوت بیشتری دارد که مخاطبه نوح(ع) با خداوند، بعد از غرق شدن او بوده و ترتیب آیات نیز شاهد محکم این مدعاست. ترتیب آیات این گونه است: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ و نادى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَخْكُمُ الْحَاكِمِينَ ﴿ قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (هود/۴۳-۴۶). همان‌طور که مشاهده می‌شود، سؤال حضرت نوح(ع) بعد از آرام گرفتن کشتی و قبل از پیاده شدن از کشتی، چون در آیه بعد «قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا» (هود/۴۸) دستور هبوط و نزول داده می‌شود. در نتیجه، سخن نوح(ع) نوعی رفع ابهام از ذهن خود بوده است، نه درخواست نجات فرزندش بنابراین، جایی برای شبهه یادشده باقی نمی‌ماند.

۲. درخواست ابراهیم(ع) برای رفع عذاب از کفار قوم لوط

ماجرای درخواست ابراهیم(ع) برای رفع عذاب قوم لوط در سوره هود آمده است. خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَخَلِيمٌ أَوْاهٌ مُنِيبٌ ﴿ يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ (هود/۷۴-۷۶).

این آیات اشاره به قضیه مهمانی فرشتگان در خانه حضرت ابراهیم(ع) دارد که به صورت ناشناس وارد شده و بعد از معرفی خود، هدف فرود خودشان را نزول عذاب بر قوم لوط بیان می‌کنند.

در این ماجرا ملائکه، پس از بشارت فرزند (که در کهن‌سالی حضرت اتفاق افتاد)، به آن حضرت خبر داده بودند که مأموریت اصلی‌شان رفتن به دیار قوم لوط و عذاب آنها است. در این هنگام، ابراهیم(ع) شروع به مجادله کرده است تا شاید عذاب را از آن قوم برطرف سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۲۶).

فرشتگان در جواب گفتند: «ابراهیم(ع) درخواست رفع عذاب نکن چون عذاب بر آن‌ها قطعی شده و قابل برگشت نیست». در این میان، قرآن کریم حضرت ابراهیم(ع) را به سه صفت «حلیم، اواه و منیب» (هود/۷۵) مورد ستایش قرار می‌دهد. همین ستایش نشان‌دهنده این است که شفاعت حضرت ابراهیم(ع) مورد رضایت خداوند بوده است و این گونه نبوده است که حضرت نسبت به حکم عذاب، کراحت داشته باشد، زیرا در این صورت به جای مدح، باید از ذم استفاده می‌نمود.

بحث اصلی آیه روی عبارت «يَجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ» است که قبل از رسیدن به پاسخ سؤال اصلی مبنی بر این که چرا حضرت ابراهیم(ع) برای قوم کافر در خواست رفع عذاب نمود؟ باید مراد از «جدل» در آیه مشخص شود.

۲-۱. مراد از جدل در آیه

سه احتمال در مورد این کلمه مطرح شده است که عبارت‌اند از:
الف) منظور از جدل، گفت‌وگوی حضرت با فرشتگان در مورد حضرت لوط(ع) و خانواده‌اش بود.

ب) منظور از جدل، با توجه به صفاتی که در آیه بعد خداوند برای حضرت مطرح می‌کند، از نوع جدال احسن که مورد تأکید قرآن کریم هم بوده، می‌باشد: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل/۱۲۵). در دیدگاه علامه طباطبایی(ره)، جدال چون موجب تهییج خصم و کشاندن او به ستیزه‌جویی و عناد است، باید بر وجه «احسن» باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۷۴). جدال احسن، مناظره‌ای برای اثبات حق و نفی باطل و به تعبیر دیگر، ایراد و سؤال و جواب برای حرص بر یقین مطلب بوده و این مجادله، حق و ممدوح است (شاه‌العظمی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۱۰۶). مجادله برای امر خیر و نجات بشر (مانند موضوع مورد بحث) ممنوع نیست، بلکه گاهی لازم و صلاح است و مراد از جدال حضرت ابراهیم(ع)، مناظره ممدوح جهت متقاعد کردن طرف مقابل بوده است.

ج) مراد از جدل، سؤال و جواب می‌باشد که در ادامه خواهد آمد.

۲-۲. نظریات ارائه‌شده در ذیل آیه

با نگاهی به کلمات مفسران، در مورد جدال در آیه به چند دیدگاه می‌رسیم.

۲-۲-۱. مجادله از روی حلم و مهربانی

حضرت ابراهیم(ع) به این جهت درباره آن قوم مجادله کرد که پیغمبری حلیم بود و در نزول عذاب بر مردم ستمکار عجله نمی‌کرد. ایشان امید داشت که توفیق الهی شامل حال آنان شود، اصلاح شوند و به استقامت گرایش پیدا کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۴۷۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۳۵۰؛ زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۶۰۱؛ حجازی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۳۶).

این نظریه نقصی دارد مبنی بر این که مشخص نکرده است که آیا حضرت ابراهیم(ع) علم به قطعیت عذاب داشته است یا خیر؟ لذا مطلق محسوب می‌شود و شامل هر دو صورت می‌گردد، ولی ظاهر عبارت ﴿إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ نشان‌دهنده عدم علم حضرت، به قطعیت عذاب بوده است و تقاضای رفع یا تأخیر عذاب هم به واسطه حلم و آواه بودن ایشان، قبل از علم به حتمیت عذاب بوده است، لذا معنا ندارد که بعد از علم به قطعیت، حضرت به واسطه حلم خود، درخواست رفع یا تأخیر عذاب را مطرح کند و هیچ نبی الهی، به خودش اجازه نخواهد داد که در مقابل امر قطعی خداوند، تقاضای مخالفی را مطرح کند.

۲-۲-۲. مجادله درباره حضرت لوط(ع) و مؤمنان قوم او

مجادله ابراهیم(ع) در مورد خود حضرت لوط(ع) بود (امین، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۲۹۱؛ خطیب، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۱۱۷۵؛ نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۱۹). در سورة عنکبوت به این مجادله اشاره شده است: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ * قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (عنکبوت/۳۱-۳۲) اکثر مفسران منظور از مجادله حضرت ابراهیم(ع) را همین آیات و عبارت «قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا» می‌دانند (رضا، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۱۳۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۴۹؛ حقی بروسوی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۶۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۱۳؛ نسفی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۸۴).

از امام باقر(ع) روایت شده که ابراهیم(ع) به فرشتگان گفت: که شما برای چه کاری آمده‌اید؟ گفتند: برای اهلاک قوم لوط. پس ابراهیم(ع) گفت: که اگر در میان قوم لوط صد مؤمن باشد، ایشان را هلاک می‌کنید؟ جبرئیل(ع) گفت: نه. پس گفت: اگر در

میان ایشان پنجاه مؤمن باشد هلاک می‌کنید؟ جبرئیل (ع) گفت نه پس گفت اگر سی مؤمن باشد؟ جبرئیل (ع) گفت نه پس گفت: اگر یکی باشد جبرئیل (ع) گفت نه ابراهیم (ع) گفت: لوط (ع) در میان آن قوم است؟ فرشتگان گفتند که ما داناتریم به کسانی که در میان آن قوم می‌باشند، لوط (ع) و اهل او را نجات می‌دهیم مگر زن او را. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۳۰۸).

مشابه این گفت‌وگو (با عددهای مختلف) از ابن عباس، حذیفه، قتاده و ... هم نقل شده است. (سیواسی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۱۰؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۴۸۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۴۱) به عبارت دیگر، حضرت درخواست رفع عذاب از قوم لوط (ع) کرد، چون می‌ترسید که مؤمنینی مثل لوط (ع) در بین آن‌ها باشند که در این عذاب هلاک شوند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۳۰۰). برخی می‌گویند هدف ابراهیم (ع)، رفع عذاب به واسطه وجود حضرت لوط (ع) میان آن‌ها بود (مکی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۳۴۳۹). طبق نظر برخی مراد از «يَجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ»، یعنی «فی شأنهم و أمرهم» (نوی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۱۳)؛ به عبارت دیگر گفت‌وگو درباره کیفیت عذاب و چگونگی نجات مؤمنین که لوط (ع) هم در بین آن‌هاست می‌باشد (شاه‌العظمی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۱۰۶؛ شبر، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۳۴).

در نقد و بررسی این نظریه باید گفت: هرچند اکثر مفسران قائل به این نظریه هستند، ولی اولاً با ظاهر سیاق آیات سوره هود سازگاری ندارد، چون در آیه ۷۶ سوره هود، بحث حضرت لوط (ع) و مؤمنین قوم او مطرح نیست، بلکه قوم لوط و حتمیت عذاب بر آنان مطرح شده است. خداوند می‌فرماید: ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ إِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ (هود/۷۶).

ثانیاً روایتی که از امام باقر (ع) مطرح شد، با آیات سوره عنکبوت سازگاری دارد، نه با این آیات. در این آیات به قرینه سیاق، بحث درباره عذاب کفار است و آیات سوره عنکبوت مربوط به نجات مؤمنان و این دو ارتباطی با هم ندارند. به علاوه، روایت توسط عیاشی در تفسیرش آورده شده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۳) که از جهت سندی، به علت وجود شخصیت ناشناس و مجهولی به نام «أَبِي يَزِيدَ الْحَمَّارِ» دچار ضعف است.

ثالثاً عبارت «درباره قوم لوط» در آیه آمده است (يَجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ) نه خود لوط (ع).

۳-۲-۲. مجادله به معنای سؤال و جواب

مجادله به معنای سؤال و جواب است. این سؤالات در بین مفسران متعدد است، از جمله: علت عذاب این قوم چیست؟ (شبر، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۳۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۴۴۷) آیا این عذاب حتمی است یا فقط برای ترساندن؟ آیا عذاب عام است یا خاص (ویژه گروهی خاص)؟ آیا عذاب حتماً واقع می‌شود یا رحمت الهی به ایشان می‌رسد؟ (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ ق ج ۱، ص ۲۲۵) چرا استحقاق به عذاب استیصال پیدا کرده‌اند؟ (شبر، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۳۴) تکلیف حضرت لوط (ع) چه خواهد شد؟ (امین، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۲۹۱؛ شاه‌العظمی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۱۰۶) آیا لوط (ع) هم با آن‌ها هلاک خواهد شد یا نجات می‌یابد؟ (نیشابوری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۴۰)

این نظریه مانند دیدگاه قبل، با سیاق ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرٌ رَبِّكَ وَ إِنَّهُمْ أَنْتَهُمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ (هود/۷۶) سازگاری ندارد، چون در این نظریه بحث سؤال و جواب مطرح است، ولی سیاق، بحث عذاب و درخواست رفع آن توسط ابراهیم (ع) مطرح می‌کند.

علاوه بر این کلمه «يَجَادِلُنَا» را آورده است، نه «يَسْأَلُنَا» و مانند آن، مگر این که «يَجَادِلُنَا» را از معنای اصلی خارج کرده و به معنای سؤال کردن بگیریم، در حالی که نیازی به خروج از معنای اصلی نیست.

۴-۲-۲. مجادله درباره مؤمنین قوم لوط

مراد از «قوم» در آیه فقط مؤمنین قوم لوط بودند (مکی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۳۴۳۹) و جدال حضرت ابراهیم (ع) برای رفع یا تأخیر عذاب نسبت به گنهکاران نبود. البته به غیر از دو دختر لوط به نام‌های رقیه و عروبه، کسی به او ایمان نیاورده بود (ماوردی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۸۷).

اشکال نظریه سوم به این نظریه هم وارد می‌شود، زیرا ادامه آیه بحث قطعیت عذاب بر کفار را مطرح می‌کند و نامی از نجات مؤمنین این قوم نکرده است.

نظریه منتخب

برای ابراهیم (ع) روشن نبود که فرمان عذاب به طور قطع از ناحیه خداوند صادر شده است، بلکه این احتمال را می‌داد که هنوز روزنه امیدی برای نجات این قوم باقی است و احتمال بیدار شدن درباره آن‌ها می‌رود و به همین دلیل، هنوز جایی برای شفاعت وجود دارد، لذا خواستار تأخیر این مجازات و کیفر بود، چرا که او حلیم و بسیار مهربان بود و نیز در همه جا به خدا رجوع می‌کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۷۶؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۲۷۲). حضرت ابراهیم (ع) گمان نداشت که این قوم به اندازه‌ای گناه کرده‌اند که دیگر فرصت رحمت الهی برای آن‌ها وجود ندارد و این بی‌اطلاعی را می‌توان از عبارت «إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ» استفاده کرد که بعد از شنیدن این عبارت، دیگر درخواست خود را تکرار نکرد.

تفاوت این دیدگاه با دیدگاه اول در این است که مبنای این نظریه، عدم اطلاع ابراهیم (ع) از حتمی شدن عذاب بوده است، ولی مبنای دیدگاه نخست، بر حلم و اواه بودن ابراهیم (ع) استوار است؛ یعنی ابراهیم (ع) چه با وجود علم به حتمی بودن عذاب و چه با عدم علم به آن، تقاضای رفع یا تأخیر مجازات را جهت اصلاح و توبه مطرح کرد. این دیدگاه با ظاهر آیات سازگاری بیشتری دارد به این صورت که بعد از فهمیدن علت نزول فرشتگان، به واسطه حلم خود تقاضای رفع عذاب را از قوم کافر لوط مطرح می‌کند، ولی بعد از فهمیدن قطعیت عذاب، سکوت کرده و چیزی مطرح نمی‌کند. نیازی نیست انبیای الهی (ع) در هرجایی علم غیب داشته باشند که بگوئیم حضرت با علم غیش می‌دانسته که عذاب قطعی است، بلکه هر وقت اراده کنند یا خداوند صلاح بداند، این علم را در اختیار آنان قرار خواهد داد.

بر این اساس، مجادله حضرت ابراهیم (ع) با توجه به صفات مطرح شده برای ایشان و همچنین عدم علم به قطعیت عذاب، از نوع مجادله ممدوح است و اشکالی به حضرت وارد نیست که چرا حضرت برای رفع عذاب از کفار دعا کرده است. دعا قبل از دانستن قطعیت بوده و با توجه به اوصاف مطرح شده، امری طبیعی است و درخواست بعد از قطعیت نبوده که این اشکال وارد باشد.

نتیجه‌گیری

تفاوتی بین انبیای الهی(ع) در تقاضای رفع عذاب از کفار وجود ندارد و بعد از قطعیت عذاب تمام رسولان الهی(ع) سر تعظیم فرود آورده‌اند.

سؤال حضرت نوح(ع) بعد از غرق شدن فرزندش بوده است و هدف ایشان فقط رفع ابهام ذهنی خود بود و درخواست نجات فرزند کافر، هیچگاه از زبان ایشان صادر نشد. حضرت نوح(ع) از کفر فرزند خود به واسطه نفاق شدید آگاهی اطلاع نداشت، لذا این سؤال برای او ایجاد شد.

حضرت ابراهیم(ع) با توجه به آیه «إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ» (هود/۷۶) از قطعیت و حتمیت عذاب بر قوم لوط باخبر نبود و به واسطه حلم خود درباره تأخیر عذاب بر کفار قوم لوط شروع به گفت‌وگو کرد، شاید آن‌ها توفیق توبه پیدا کنند، ولی بعد از متوجه شدن نسبت به حتمی بودن عذاب، دیگر هیچ مجادله و گفت‌وگویی با فرشتگان در این باره نکرد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا(ع). تهران: نشر جهان.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۶۹ق). متشابه القرآن و مختلف. قم: بیدار.
۵. ابن عادل، عمر بن علی. (۱۴۱۹ق). اللباب فی علوم الکتاب. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر. تونس: الدار التونسیه للنشر.
۷. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). رحمة من الرحمن فی تفسیر و إشارات القرآن. دمشق: مطبعة نضر.
۸. ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۹. ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحیط فی التفسیر. بیروت: دار الفکر.
۱۰. احمد نژاد، امیر؛ مطیع، مهدی؛ کلباسی، زهرا. (۱۳۹۴ش). «آرای مفسران در تفسیر آیه ۴۴ سوره ص و تازیانه زدن ایوب به همسرش». آموزه‌های قرآنی، ۱۲(۲۱)، ۱۱۱-۱۳۲.

۱۱. امین، نصرت بیگم. (۱۳۸۹ق). مخزن العرفان در تفسیر قرآن. اصفهان: گلبهار.
۱۲. بکری، محمد بن محمد. (۲۰۱۰). تفسیر البکری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۳. ثقفی تهرانی، محمد. (۱۳۹۸ق). روان جاوید در تفسیر قرآن مجید. تهران: برهان.
۱۴. جعفری، یعقوب. (۱۳۹۸ق). تفسیر کوثر. قم: هجرت.
۱۵. حجازی، محمد محمود. (۱۴۱۳ق). التفسیر الواضح. بیروت: دار الجیل.
۱۶. حسینی شیرازی، محمد. (۱۴۲۳ق). تبیین القرآن. بیروت: دار العلوم.
۱۷. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی. (۱۴۰۵ق). تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر.
۱۸. خازن، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). لباب التأویل فی معانی التنزیل (تفسیر الخازن). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. خطیب، عبدالکریم. (۱۴۲۴ق). التفسیر القرآنی للقرآن. قاهره: دار الفکر العربی.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷ش). تفسیر قرآن مهر. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۲۱. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج. بیروت: دار الفکر المعاصر.
۲۲. زحیلی، وهبه. (۱۴۲۲ق). التفسیر الوسیط (زحیلی). بیروت: دار الفکر المعاصر.
۲۳. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتب العربی.
۲۴. سخاوی، علی بن محمد. (۱۴۳۰ق). تفسیر القرآن العظیم (سخاوی). قاهره: دار النشر للجامعات.
۲۵. سیواسی، احمد بن محمود. (۱۴۲۷ق). عیون التفاسیر للفضلاء السماسیر. بیروت: دار صادر.
۲۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: مکتب آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
۲۷. شاه‌عبدالعظیمی، حسین. (۱۳۶۳ش). تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات.
۲۸. شبر، عبدالله. (۱۴۱۰ق). تفسیر القرآن الکریم (شبر). قم: مؤسسه دار الهجرة.
۲۹. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. بیروت: فرهنگ اسلامی.
۳۰. صافی، محمود. (۱۴۱۸ق). الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویه همة. دمشق: دار الرشید.
۳۱. صالح، بهجت عبدالواحد. (۱۴۲۷ق). اعراب القرآن الکریم، (صالح). بیروت: دار الفکر.
۳۲. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر، (طبرانی). اربد: دار الکتب الثقافی.
۳۳. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبوعات.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۳۵. طبری، محمد بن جریر بن یزید. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). بیروت: دار المعرفة.

۳۶. طنطاوی، محمد سید. (۱۹۹۷م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، (طنطاوی)، قاهره: نهضة مصر.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۲ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). أطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام.
۳۹. عبده، محمد و رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم، (تفسیر المنار). بیروت: دار المعرفة.
۴۰. اکبری، عبدالله بن حسین. (۱۴۱۹ق). التبیان فی عراب القرآن. ریاض: بیت الافکار الدولیه.
۴۱. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۴۲. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: مکتبه الصدر.
۴۴. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۷ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۶. ماوردی، علی بن محمد. (۱۴۲۰ق). النکت و العیون: تفسیر الماوردی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۷. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف. قم: دار الکتب الإسلامی.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۹. مکی بن حموش. (۱۴۲۹ق). الهدایه الی بلوغ النهایه. شارجه: جامعه الشارقه، کلیه الدراسات العلیا و البحت العلمی.
۵۰. مکی، مجد بن احمد. (۱۴۳۱ق). المعین علی تدبر الکتب المبین. بیروت: مؤسسه الريان للطباعة و النشر و التوزیع.
۵۱. میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ش). کشف الاسرار و عدة الابار. تهران: امیر کبیر.
۵۲. نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶ق). مدارک التنزیل و حقائق التأویل (تفسیر النسفی). بیروت: دار النفائس.
۵۳. نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۴. نوبی، محمد. (۱۴۱۷ق). مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۵. نیشابوری، محمد بن محمود. (۱۳۹۸ق). تفسیر بصائر ایمانی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۵۶. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۹ق). الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز (واحدی). بیروت: دار القلم.



Reinterpreting the Exegesis of Verses 82 and 83 of Sūrah an-Nisā' Through a Mystical Studying

Mohsen Nūraei¹ | Ṭāhere Najī Sadreh²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Qur'ānic Sciences and Ḥadīth, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Hassanzadeh Amoli University, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: m.nouraei@umz.ac.ir
2. PhD Graduate in Qur'ānic Sciences and Ḥadīth, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Hassanzadeh Amoli University, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: naji313t@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 5 February 2024

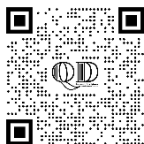
Received in revised form 5 June 2024

Accepted 10 September 2024

Available online 16 September 2024

Keywords:

Mystical Deduction, Esoteric Concealment, Context, Contemplation (Tadabbur), Inner Layers of the Qur'ān.



ABSTRACT

A mystical interpretation of Qur'ānic verses, grounded in rigorous exegetical principles and informed by the proper methodology of tadabbur (Arabic: التَدَبُّر, lit: deep contemplation), is not only possible but also essential, as it facilitates the discovery and extraction of novel meanings from the Qur'ān. This approach has been realized in numerous mystical exegeses. However, commentators in this tradition often fail to elucidate the methodological foundations underlying their novel understandings of the verses. Consequently, they are frequently accused of inconsistencies in tafsīr (Arabic: تفسير) and ta'wīl (Arabic: تأويل), an overreliance on associative meanings, subjective interpretations, and methodological arbitrariness. Yet, a clear articulation of their reasoning could enhance the credibility of their interpretations. Verses 82 and 83 of Sūrah an-Nisā' (04), when interpreted through a conventional exoteric perspective, pertain to governance-related discussions. However, a meticulous examination of their internal and external textual context-especially in light of the preceding verse-reveals their potential to convey deeper meanings. Adopting a descriptive-analytical approach, this article seeks to elucidate the evidentiary basis and contextual indicators that substantiate a mystical interpretation of these verses, thereby unveiling their semantic depth. From this perspective, these verses explicitly affirm the esoteric knowledge of those endowed with the capacity for istinbāt (Arabic: استنباط, lit: deductive reasoning) concerning the inner dimensions of the Qur'ān. They further underscore the necessity of presenting such insights to the infallible (ma'sūm, Arabic: معصوم) and affirm the absence of contradiction among the genuine spiritual discoveries of mystics. Ultimately, these verses may allude to one of the highest stations in the mystical path, namely kitmān (Arabic: كتمان, lit: concealment of esoteric knowledge).

Cite this article: Nūraī, M.; Najī Sadreh, T. (2024). Reinterpreting the Exegesis of Verses 82 and 83 of Sūrah an-Nisā' Through a Mystical Studying. *Quranic Doctrines*, 21(40), 185-204. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5858.2322>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

بازخوانی تفسیر آیه ۸۲ و ۸۳ سوره نساء

بر اساس خوانش عرفانی

محسن نورائی^۱ | طاهره ناجی صدره^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی علامه حسن زاده آملی (ره)، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. رایانامه: m.nouraci@umz.ac.ir
۲. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی علامه حسن زاده آملی (ره)، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. رایانامه: naji313t@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰ تاریخ انتشار بروخط: ۱۴۰۳/۰۶/۲۶ کلیدواژه‌ها: استنباط عرفانی، کتمان عرفانی، سیاق، تدبیر، لایه‌های باطنی قرآن. 	خوانش عرفانی از آیات قرآن بر اساس قواعد و مبانی متقن تفسیری و بهره‌گیری از اصول تدبر صحیح، امری ممکن و البته ضروری است، زیرا می‌تواند به کشف و استخراج مفاهیم جدیدی از قرآن بینجامد. این مهم در بسیاری از تفاسیر عرفانی، عملی شده است، اما مفسران در این تفاسیر، غالباً به تبیین کیفیت فهم جدیدشان از آیه نمی‌پردازند. از این رو به مقوله‌هایی همچون ناهماهنگی در تفسیر و تأویل آیات قرآنی، تکیه صرف بر تداعی معانی، برداشت‌های ذوقی و گونه‌ای بی‌مبنایی، متهم می‌شوند، حال آن‌که تبیین دلایل آنان می‌تواند مقبولیت سخنانشان را به دنبال داشته باشد. آیات ۸۲ و ۸۳ سوره نساء از آیاتی‌اند که بر اساس تفسیر ظاهریشان ناظر به مباحث حکومتی‌اند، اما از طریق بررسی سیاق داخلی و خارجی آن‌ها، به‌ویژه نظر به آیه قبل، می‌توانند مفاهیم جدیدی را بازگو نمایند. این مقاله می‌کوشد با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی، دلایل و قراین تفسیر عرفانی از این آیات را تبیین کند و در حقیقت، به لایه‌های معنایی آن‌ها راه یابد. بنابر این نگاه، این آیات به‌روشنی از علم اهل استنباط نسبت به باطن قرآن، لزوم عرضه دریافت‌های آنان به معصوم (ع) و عدم اختلاف میان یافته‌های حقیقی عارفان حکایت دارد و می‌تواند بیانگر یکی از برترین مقامات سلوک عارفان، یعنی «کتمان» باشد.

استناد: نورائی، محسن؛ ناجی صدره، طاهره. (۱۴۰۳). بازخوانی تفسیر آیه ۸۲ و ۸۳ سوره نساء بر اساس خوانش عرفانی.

آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۴۰)، ۵-۲۸. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5858.2322>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.



مقدمه

بیان مسئله: قرآن کریم در آیه ﴿وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...﴾ (نساء/۸۳)؛ و چون خبری [حاکمی] از ایمنی یا وحشت به آنان برسد، انتشارش دهند و اگر آن را به پیامبر و اولیای امر خود ارجاع کنند، قطعاً از میان آنان کسانی اند که [می‌توانند درست و نادرست] آن را دریابند و اگر فضل خدا و رحمت او بر شما نبود، مسلماً جز [شمار] اندکی، از شیطان پیروی می‌کردید. بر اساس تفسیر ظاهری، این آیه کسانی را که به پراکندن شایعات دشمن اقدام کرده نگوشت می‌کند و به مسلمانان می‌آموزد خبر پیروزی یا شکست را نخست به رهبران نظام اسلامی گزارش دهند.

آنچه گذشت تفسیر ظاهری آیه است، اما به نظر می‌رسد آیه شریفه ظرفیت برداشت نکات بیشتری را نیز داراست؛ نکاتی که با خوانش عارفانه و توجه ویژه به تعبیر «يَسْتَنْبِطُونَهُ» قابل دریافت است، چه این‌که عارفان تفسیر خود را که در جست‌وجوی معنای نهانی است، «استنباط» نامیده و به همین آیه استناد می‌کنند (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۲۴).

نکته مهم آن‌که آیه قبل نیز از تدبیر در قرآن سخن گفته و سیاق داخلی، از وجود ارتباط میان این دو حکایت می‌کند. لیکن بیشتر مفسران، آیه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ را جداگانه معنا کرده و گویا از یاد برده‌اند که توجه به سیاق، ازجمله راهکارهای راهیابی به بطن آیات است (به‌عنوان نمونه نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ۳۰ و ج ۵، ۳۹۲ و ج ۷، ۷۷). چه‌بسا لفظی در متن یک آیه، در معنایی ظهور داشته باشد، ولی در ضمن مجموعه‌ای از آیات، ظهور دیگری به هم رساند (شاکر، ۱۳۸۸، ص ۳۰۱).

با توجه به نکات گفته‌شده، نوشتار پیش‌رو در پی پاسخ بدین پرسش‌هاست:

مرجع ضمائر در آیات مورد بحث چیست؟

مقصود از تعبیر «أولوا الأمر» که در آیه آمده است، چه کسانی هستند؟

پس از تعمیم مفاد واژه «امن» و «خوف»، چه نکاتی تفسیری دریافت‌شدنی است؟

چه ارتباطی میان واژه «استنباط» و فهم لایه‌های درونی آیات قرآن کریم برقرار است؟
 واژه «امر» در ترکیب ﴿أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ﴾ چگونه در برداشت عرفانی آیات قابل استناد است؟
 گفتنی است آیات مورد بحث صرف نظر از تفاسیر، در مقاله یا مقالاتی به صورت مستقل مورد بحث قرار نگرفته‌اند.

۱. مفاهیم و کلیات

۱-۱. تفسیر عرفانی

تفسیر عرفانی از جمله گرایش‌های تفسیری است که سطوح معنایی آیات را در ساحات مختلف از راه تدبر و عقل سلیم استخراج می‌کند. این نوع تفسیر، بر این مبنا استوار است که قرآن افزون بر ظاهر، دارای بطنی است که می‌توان به آن دست یافت. مفسر در تفسیر عرفانی بر مبنای تعالیم عرفانی یا ذوق وجدانی حاصل از شهود باطنی، به تأویل ظواهر آیات قرآن می‌پردازد.

۱-۲. استنباط

این واژه در لغت، یعنی «به سطح آوردن چیزی که در عمق زمین قرار دارد» (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ۱۱۶۲). عارفان علم باطنی خود را «علم مستنبط» نامیده و معتقدند می‌توانند از باطن قرآن، حقایقی را استخراج نمایند (نک: قشیری، ۲۰۰۰، ج ۱؛ ص ۳۵۰، میدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۰۷).

۱-۳. تدبّر

«تدبّر» از ریشه «دَبَّرَ» به معنای اندیشیدن در پشت و ماورای امور است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۰۷) که با «ژرف‌اندیشی» و «عاقبت‌اندیشی» همراه بوده (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ۲۷۰) و کشف حقایقی را به دنبال دارد که در ابتدای امر، به چشم نمی‌آیند (نقی پورفر، ۱۳۸۱، ص ۳۷۱). بنابراین در پرتوی «تدبّر» در آیات قرآن، چهرهٔ باطن آن‌ها آشکار می‌شود (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۳۵). همچنان عرفا معتقدند تدبّر حقیقی، نوعی اجتهاد به معنای صرف توان در مسیر تحصیل استعداد امر باطنی است که فرد را برای دریافت فیوضات خاص الهی آماده می‌کند (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۱، ۵۳۳).

۲. بیان مفاهیم واژه‌ها و ترکیب‌های آیه بر اساس خوانش عرفانی

۲-۱. استعمال واژه «استنباط» در مفهوم «راهیابی به بطون قرآن»

«تَبَّطُ الماء» یعنی آب از زمین جوشید. به آبی که برای نخستین بار از چاه می‌جوشد، «تَبَّطُ» و «نَبِطُ» می‌گویند (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۹) و استنباط به معنای استخراج است. همچنین به دست آوردن مطلبی را از راه ادله و شواهد، «استنباط» گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۶۶۲).

مفسر در تفسیر عرفانی از طریق تدبّر، سلوک معنوی یا شهود، در این مسیر تلاش می‌کند و با تحفّظ بر ظاهر، از ظاهر به باطن آیات راه می‌یابد (نک: رودگر، ۱۳۹۷، ص ۱۰۸). از این‌رو به نظر برخی از صاحب‌نظران، این واژه استعمال می‌شود تا مفسر در پی تأویل قرآن باشد (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۸۶).

دیگر عالمان نیز بر اساس آیه مورد بحث، معتقدند برای هر کسی جایز است به اندازه فهم و عقل خود، مطالبی را از قرآن استنباط کند و تأویل نباید لزوماً مستند به روایات باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۲۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴؛ غزالی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۲۷)، زیرا برای تک‌تک آیات، کلامی باطنی وجود ندارد تا مفسر بخواهد مطلب خود را بدان عرضه نماید، از این‌رو به برکت استخراج مبانی تفسیر صحیح عرفانی از درون آیات و روایات است که او می‌تواند تفسیری عرفانی در راستای تفسیر اهل‌بیت (ع) ارائه دهد. در غیر این صورت، چه‌بسا فهم بخش اعظم قرآن میسر نخواهد بود (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۱۷).

روایات ذیل این آیه شریفه، «مستنبطین» را به معصومان (ع) تطبیق نموده‌اند، مثلاً می‌فرمایند: «آلُ مُحَمَّدٍ وَهُمْ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَ مِنَ الْقُرْآنِ وَيَعْرِفُونَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَهُمْ الْحُجَّةُ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ»؛ مراد آل‌محمد (ص) است، آن‌ها که اهل استنباط از قرآن‌اند، حلال و حرام را تشخیص می‌دهند و ایشان حجت‌خدایند بر مردم» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۶۰). لذا آیه در مرتبه اول در مقام مدح این ذوات مقدس است که اهل استنباط از قرآن‌اند و در مرتبه بعدی، کسانی را ستوده که در این مسیر، دنباله‌روی آنان‌اند و برای استخراج معانی از قرآن تلاش می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۸۶؛ هاشمی خوئی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۲۹).

۲-۲. مرجع ضمائر با توجه به سیاق آیات

بیشتر مفسران، آیه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، را به این معنا دانسته‌اند که اگر کسی در آیات قرآن تأمل کند، بین آن‌ها اختلافی نخواهد یافت و در نتیجه، به نزول الهی آن یقین پیدا می‌کند. این سخن صحیح است لیکن معنای ظاهری آیه است. آنچه در این مقال مطرح می‌شود آن است که چنانچه واژه «تدبّر» را به معنای فهم لایه‌های معنایی آیات بدانیم، جمله مذکور این گونه معنا خواهد شد: «اگر میان ره‌آورد تدبّر اصحاب واقعی تدبّر در قرآن، اختلاف وجود داشته باشد، باید بدانند که محصول فهم آنان «من عند غیر الله» بوده، و الا میان بطون آیات هیچ اختلافی نیست». دقیقاً به همین دلیل، آیه بعد آنان را دعوت می‌کند که نتایج تدبّر خویش را به «أولوا الأمر» ارجاع دهند.

بنابراین گویا آیه می‌فرماید: «چرا کسانی که توان تدبّر در قرآن را دارند، در این مسیر کوتاهی می‌کنند و حال آن‌که اگر تلاش مجتهدانه ایشان، بر اساس معیارهای الهی صورت گیرد، محصول استنباط ایشان الهی و در نتیجه از هرگونه نقص و عیب منزّه خواهد بود.^۱ بر اساس همین سیر معنایی، می‌توان ضمیر «هُمْ» در آیه ﴿وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ را ناظر به اهل تدبّر نیز دانست و این امر نه تنها محذوری ندارد، بلکه اقتضای سیاق همین است. بدیهی است در این نگاه و با توجه به سیاق داخلی آیه، می‌توان «لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» را نیز ناظر به متدبّران در قرآن دانست و بین این معنا و معنای ظاهری آیه منافاتی وجود ندارد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۲).

از این رو، می‌توان عبارت ﴿وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ را ناظر به باطن قرآن نیز دانست، زیرا مراحل درونی قرآن نیز اگر از نزد غیر خدا تنزل می‌یافت، حتماً با هم مختلف بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش: ج ۱، ۱۲۸). به تعبیر دیگر، قرآن برحسب عوالم

^۱. آنچه موجب می‌شود این تلقی از آیات، مطرح گردد از آن رو است که «تدبّر در قرآن» به پیگیری سیر آیات، یکی پشت سر دیگری و دقت در باطن ارتباط آن‌ها نظر دارد (نقی پورفر، بی‌تا، ص ۳۹۲) و اهمال در توجه به «سیاق»، موجب می‌شود فرد متدبّر در کلام خداوند، از خیر کثیر و معانی وسیع نهفته در آیات محروم مانده و همچنین وجوه عظیمی از اعجاز قرآن بر او مخفی بماند (میدانی، بی‌تا، ص ۱۲).

متعدد دارای بطن‌هایی است که هر یک از دو طرف مخالف، بر جهت مخصوصی نازل شده و از این‌رو، در آن تخالف حقیقی وجود ندارد (سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۰). همچنین در بیانی از امیرالمؤمنین (ع)، آن حضرت به آیه مورد بحث استناد کرده و سپس از باطن عمیق آن سخن گفته‌اند: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أَيْقُنٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ...»؛ اگر این کتاب از سوی غیر خداوند نازل شده بود، در آن اختلاف فراوان می‌یافتند. قرآن ظاهرش زیبا و باطنش عمیق و ناپیداست (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ۱۸). از سیاق این روایت استنباط می‌شود که میان معانی باطنی قرآن هیچ اختلافی وجود ندارد، به‌ویژه آن‌که پس از آن نیز تعبیر «لَا تَفْقَى عَجَائِبُهُ وَلَا تَنْقُضِي عَرَائِبُهُ»؛ شگفتی‌هایش تمام نمی‌شود و غرائبش به پایان نمی‌رسد، به کار رفته است.

لیکن برخی این معنا را قابل نقد دانسته و معتقدند:

اولاً: با توجه به جمله صدر این آیه، ظاهر آن است که ضمیر مفرد منصوب در کلمات «رَدَّوْهُ»، «لَعَلَّمَهُ» و «يَسْتَنْطِوْنَهُ» به «أَمْرٍ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ» بازمی‌گردد و ارتباطی به معانی قرآن ندارد.

ثانیاً: محتمل است ضمیر «هم» در «يَسْتَنْطِوْنَهُ مِنْهُمْ» به «رسول» و «أُولَى الْأَمْرِ» باز گردد که در این صورت، آیه بر جواز استنباط معانی قرآن از آیات بدون استمداد از روایات دلالت ندارد.

حتی اگر ضمیر «منهم» به مردم باز گردد، باز هم آیه بر جواز تفسیر اجتهادی دلالت ندارد، زیرا در این جمله، علم آنان به معانی قرآن، به رجوع به معصوم (ع) مشروط شده است (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۱۸ و ۱۱۹).

در نقد مطلب اول باید گفت گرچه ضمیر می‌بایست به نزدیک‌ترین مرجع خود باز گردد، لیکن در خوانش عرفانی می‌توان در عین حال که مرجع ضمیر را بر اساس تفسیر ظاهری، مشخص می‌کنیم، همزمان آن را به گزینه دیگری نیز برگردانیم.^۱

^۱. این راهکار، ازجمله روش‌های دستیابی به تأویل قرآن است و مادامی که با ظاهر آیات منافات نداشته باشد، موجب می‌شود بتوان برای مضمون آیه، سطوح معنایی متعددی در نظر گرفت. به‌عنوان نمونه، جواد آملی ذیل آیه ﴿وَإِذَا قَرَأَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ﴾ (اعراف/۲۰۴) می‌نویسد: «ضمیر «لَهُ» در جمله «فَاسْتَمِعُوا لَهُ» برای انسان‌های متوسط که مستمع کلام‌اند، قرآن است، اما مخاطبانی نادر، افزون بر استماع کلام، مستمع متکلم‌اند، چون اگر کسی شنوای کلام باشد، شنونده متکلم نیست، اما مستمع متکلم، به یقین، مستمع کلام نیز هست. بر این اساس،

بنابراین در این جا مانعی ندارد ضمائر مذکور به «معنای قرآن و دریافت از آن» (نه خود قرآن) نیز بازگشت کند.

آنچه در این جا به کمک مفسر می‌آید، سیاق داخلی آیات است. بنابراین مانعی ندارد ضمائر مذکور به قرآن نیز بازگشت کند.

نکته دیگر، آن است که آیه از لزوم ارجاع فهم مفسر بر کلام معصوم (ع) دلالت دارد و بین این مطلب و وابستگی تفسیر به روایت، فرق فراوانی است. بنابراین چنانچه مفسر به فهمی از آیه دست یافت که می‌توان مؤیداتی نیز برای آن در روایات یافت، چگونه می‌توان آن را تخطئه نمود و حال آن که خود قرآن و اهل بیت (ع) مکرر یاران خویش را به تأمل در آیات قرآن دعوت کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۶).

۳-۲. بررسی ترکیب «أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ» بر اساس خوانش عرفانی

بدیهی است واژه «امر» در ترکیب «أولى الأمر» ناظر به امارت و ولایت معصومان (ع) بر مردم است و چون این امارت تنها در امور تشریعی نیست، بر مبنای دریافت جدید از آیه مورد بحث، آنان می‌بایست مرجع دریافت‌های مفسر نیز قرار گیرند. این مضمون مکرر در روایات نیز آمده است (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۲۲).

معنای واژه «امر» در ترکیب «وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ» بر اساس قاعده وضع معنا برای روح الفاظ،^۱ عبارت است از «النَّمَاءُ وَ الْبَرَكَةُ» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۱) و هرگاه تعبیر «و رَجُلٌ أَمْرٌ» به کار رود، یعنی «رَجُلٌ مَبَارَكٌ» (ابن منظور، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۲)؛ از سوی دیگر، قرآن به واژه «مبارک» وصف شده است و این واژه، به خیر کثیری اشاره دارد که گستره آن، مُلْک و مَلْکوت را در بر گرفته است (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۶۰، ص ۴۴۸). با توجه به این دو نکته، تعبیر «إِذَا

ضمیر «لَهُ» به «الله» برمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۶۴۴) مشابه این را ذیل آیه ﴿وَ اتَى الْأَمَلِ عَلَى خَبْرِهِ﴾ (بقره/۱۷۷) که ضمیر «حَبْرِهِ» در آن، بر اساس تفسیر مشهور به «مال» برمی‌گردد نیز می‌توان مشاهده کرد، ولی چنانچه به «الله» بازگردد، نظر به انسان‌های کاملی دارد که مراحل ابتدایی پُر را گذرانده و به مراحل نهایی مقام ابرار رسیده‌اند و خدا یا اتفاق در راه وی محبوب آن‌هاست، نه مال (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۱۱).

^۱ منظور از این قاعده، این است که لفظ برای مفهوم عام و به اصطلاح برای «روح معنا» وضع شده و ویژگی‌های مصادیق، در اصل معنا دخالت ندارند (خمینی، ۱۳۹۰، ص ۲۱). از این رو، الفاظ بدون محذور و بدون نیاز به هیچ قرینه‌ای - علاوه بر مصادیق مادی - بر مصادیق مجرد نیز قابل اطلاق‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۴).

جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ»، گویای این مطلب است که خدا می‌تواند فهم لایه‌های باطنی قرآن و برکات و ویژه آن را در قالب مجموعه‌ای از «امور تکوینی»، نصیب خواص از اهل تدبّر کند؛ یعنی اگر مفسرِ متدبّر حقیقی، در فرایند واکاوی آیات قرآن، با دریافت‌های باطنی صحیحی مواجه شد، توانسته است از برکت و ویژه آن بهره‌مند شود، همچنان که برخی معتقدند: «بركة القرآن العظمی إنما هی فی تدبّره و تفهمه» (زرقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۶؛ نیز نک: روزبهان بقلی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۱۹۳).

اگر بخواهیم در تبیین معنای گفته‌شده از کلمه «امر»، از آیات قرآن مدد بگیریم، می‌توان به آیه ﴿وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾؛ امر هر آسمانی را به آن وحی کرد. (فصلت/۱۲) استناد کرد، زیرا «سما» در لغت یعنی آنچه مرتفع است و بالای چیز دیگر و محیط بر آن باشد. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۶۷) و محذوری ندارد بتوان «قلب» را هم سما و وجود انسان دانست، زیرا وجه تسمیه «سما»، رفعت و بلندی آن است و قلب نیز با «ایمان و معرفت» می‌تواند به گونه‌ای رفعت یابد که حد و نهایی ندارد» (سلمی، ۱۳۶۹ش: ۴۶). همچنین لفظ «وحی» در القای علوم به واسطه ملائکه یا بدون واسطه آنان به کار می‌رود (سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۳). این‌ها قرائنی است که نشان می‌دهد آیه شریفه ﴿وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصلت/۱۲) بر دریافت الهامات الهی از سوی عارفان دلالت دارد و از این‌رو می‌تواند مبین تفسیر عرفانی کلمه «امر» در تعبیر ﴿وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ﴾ باشد.

شاهد قرآنی دیگر آن که قرآن به صراحت، خود را نازل‌شده از عالم امر معرفی نموده است: ﴿وَ كَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا﴾ (شوری/۵۲) (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۷۵)، زیرا امر محکم که به هیچ وجه قابل بطلان، محو و اثبات نیست، چیزی است که از عالم امر نازل می‌شود (نک: سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۶۵). ضمن آن که موجودات عالم امر، چون مجرد از مقدار و ماده‌اند، در طول زمان واقع نمی‌شوند (بلاغی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۴۳۳). از این‌رو قرآن نیز بر اساس نزول دفعی از ام‌الکتاب، از عالم امر محسوب می‌شود. بنابراین بدیهی است تفسیر قرآن را هم که امری ملکوتی است از عالم امر بدانیم، زیرا علم به چیزی، از سه حال بیرون نیست: یا از «جانب خداست به سبب وحی» یا «به سبب اتصال به عالم امر» یا «به سبب تقلید از صاحب وحی یا صاحب اتصال» است.

صاحب وحی از هوا و هوس سخن نمی‌گوید. صاحب اتصال کسی است که به حقیقت امر و آثار آن علم پیدا کرده، پس او نیز از هوا و هوس حرف نمی‌زند. شأن صاحب تقلید، تسلیم است و می‌گوید: همهٔ آن‌ها از جانب پروردگار ماست. غیر از این سه طایفه، بر هیچ کس جایز نیست که در ضرر و نفع اشیا نظر بدهد و به حلال و حرام بودن اشیا حکم کند» (سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۶۲).

از این رو واژه «امر» در عبارت مذکور، هم شامل امری باطنی از ناحیهٔ خداست و هم شامل امری معمولی که ممکن است انسان با آن مواجه شود، زیرا گاهی در زندگی جریان‌هایی وحشت‌آور یا شورانگیز رخ می‌دهد که بر اثر آن، غالباً انسان تمام توجهش معطوف آن رخداد می‌گردد، ولی اهل آخرت در همان حال که عموم مردم به غفلت مبتلا می‌شوند، متوجه خدا هستند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶).

حال این موضوع در مورد اهل قرآن به صورت خاص موضوعیت می‌یابد. بنابراین اهل قرآن و عارفانی که در صدد فهم لایه‌های باطنی آن هستند نیز با اموری (مفاهیم، برداشتها و دریافت‌هایی) از قرآن مواجه می‌شوند که نباید لزوماً برای همگان بازگو نمایند.

با این نگاه، بعید نیست بتوان گفت روایات «باب الکتمان»، با این آیات مرتبط است، به‌ویژه آن‌که در برخی از آن‌ها، واژه «امر» به چشم می‌خورد، مانند تعبیر «مِنْ اَحْتِمَالِ اَمْرِنَا سَتْرُهُ وَ صَيَانَتُهُ مِنْ غَيْرِ اَهْلِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۳). همچنان که واژه «اذاعه» نیز در این روایات آمده است: «مَنْ اَذَاعَ اَمْرُنَا وَلَمْ يَكْتُمْهُ اَدَلَّهُ اللهُ بِهِ فِي الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۴). از این میان، تعبیر روایت ذیل بیش از همه با مضمون آیهٔ شریفه همگام است، زیرا در کاربستی عرفانی مطرح شده و ناخودآگاه معنای آیه مورد بحث را در ذهن تداعی می‌کند: «طَوَّبَ لِعَبْدٍ نَوْمَهُ عَرَفَهُ اللهُ وَلَمْ يَعْرِفْهُ النَّاسُ اُولَئِكَ مَصَابِيحُ الْهُدَى- وَ يَنَابِيغُ الْعِلْمِ يَنْجَلِي عَنْهُمْ كُلُّ فِتْنَةٍ مُظْلِمَةٍ لَيْسُوا بِالْمَذَابِيغِ الْبُذْرِ...»؛ خوشا به حال بندهٔ گمنامی که خدا او را شناسد و مردم او را نشناسند، این‌ها چراغ‌های هدایت و چشمه‌های دانش‌اند، هر فتنهٔ تاریک و سختی از برکت آن‌ها برطرف شود و آنان اسرار را افشا و آشکار نمی‌کنند... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۵).

بنابراین با توجه به آنچه گفته شد، لازمهٔ تفسیر عرفانی آیه، این است که برای کلمات «امن» و «خوف» در تعبیر «اَمْرٌ مِنَ الْاَمْنِ اَوْ الْخَوْفِ اِذَا غَوَا بِهِ» نیز مفهومی فراتر از

«امنیت» و «ناآرامی» در حکومت قائل شویم، همان‌طور که برخی مفسران، «اذاعه امر» را به معنای «ردّه إلى غیر مصدره» دانسته و معتقدند چون هر امری از ناحیه خداست و می‌بایست به او بازگشت کند، کسی که از امری شکایت کند و در سختی‌ها به خداوند توکل ننماید، در حقیقت «امر» را به او واگذار نکرده است (عرابی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۳۷)؛ از این رو می‌توان گفت مراد از امری که با خوف همراه است، امور معمولی زندگی است که ترس و ناآرامی را برای انسان به دنبال دارد، زیرا «خوف» حالتی است که انسان بیم آن دارد ضرری به او برسد (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۲۳۵) و این مفهوم، طبیعتاً ویژه اخبار بیمناک حکومتی نیست و می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد.

این نکته در مورد امری که با امن همراه می‌شود نیز مصداق دارد و این تعبیر می‌تواند اتفاقات شیرین و خوشایندی را که آرامش به دنبال دارند شامل شود، زیرا «امن»، در اصل یعنی «سکون قلب و طمأنینه نفس» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۳) و مفاهیمی از قبیل «امنیت اجتماعی» که در تفسیر ظاهری آیه مطرح شده است، معنای ثانویه آن محسوب می‌شود.

بنابراین اگر مفسری به واسطه مجاری فیض خداوند، یعنی انبیا(ص) و اولیا(ع)، دریافت‌هایی داشته باشد^۱ و آن‌ها را به صاحبانش یعنی خود این بزرگان ارجاع ندهد، در حقیقت فهم مذکور را ضایع نموده است.

بنابراین صدر آیه می‌فرماید: «اگر امری از وحی، نصیب آنان شود، چه انذار باشد و چه پیامی ایمنی‌بخش و بشارت آور، نزد دیگران فاش می‌کنند و حال آن‌که اگر آن را به حضرت عرضه می‌کردند تا ایشان برای مردم بیان کنند و أولوا الأمر از بزرگان اصحاب برای دیگران بیان کنند، بدون شک کسانی که آن وحی را از منشأ حقیقی خود استخراج می‌کنند بدان علم می‌یافتند و آنان عبارت‌اند از «رسول و بزرگان اصحاب» (ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۳۶) که البته از نگاه شیعه، مراد از «أولوا الأمر»، تنها معصومین(ع) هستند.

قشیری نیز چنین مضمونی را مطرح کرده است:

«زمانی که آنان از حق غافل‌اند، کسی را نخواهند یافت که بتوانند اسرار خویش را به

^۱ در روایتی به نقل از امام باقر(ع) آمده است: «إِنَّ لَنَا أَوْعِيَةً نَمْلُؤُهَا عِلْماً وَ حُكْماً وَ لَيْسَتْ لَهَا بِأَهْلٍ فَمَا نَمْلُؤُهَا إِلَّا لِنُثَقِّلَ إِلَى شِيعَتِنَا» (عده‌ای از علما، ۱۳۶۳، ص ۱۲۴).

آنان انتقال دهند، از این رو بعضی راز خویش را برای بعضی دیگر از کسانی که از خودشان هستند، اظهار می‌کنند و اما مؤمنین، مولای آنان به اسرارشان عالم است و هرچه از معانی و حقایق برایشان بروز یابد، او را مخاطب خویش قرار می‌دهند. از این رو نیازی ندارند اسرارشان را نزد مخلوق فاش کنند» (قشیری، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۳۵۰).

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان مراد از «أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ» را مفاهیم باطنی آیات قرآن دانست که نصیب اهل تدبیر می‌شود، زیرا از یک نگاه، آنچه از محتوای مفاهیم باطنی قرآن نصیب اهل عرفان می‌شود، یا مطالبی است که امنیت از زوال و نوید به بقا را بشارت می‌دهد یا اندازی است از غفلت در پیشگاه خدا. بنابراین بعید نیست رسالت مهم راهیابی به باطن قرآن، در «تبشیر» و «انذار» خلاصه شود، همان‌طور که برخی «تحرک القلب بیشاثره و زواجه» را نیز جزء تدبیر در قرآن دانسته‌اند (عنبر، ۲۰۱۵، ص ۹۲) و بعضی دیگر آن را محصول تدبیر در قرآن تلقی کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۲۲۹؛ سعدی، ۱۴۰۸، ۹۵۲)، تبشیر و اندازی که در سطوح مختلف برای مخاطبان گوناگون مؤثر واقع گردد. همچنان که قرآن، گاه رسالت انبیاء (ع) را نیز در این دو خلاصه نموده است: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ﴾ (انعام/۴۸). لیکن این اندازها و تبشیرها زمانی می‌تواند برای مردم عادی مطرح شده و آشکار گردد که از طریق عرضه به «رسول و اولی الامر» صحت‌سنجی شده باشد. همچنان که اگر آیه را فراتر از بحث تدبیر در قرآن، ناظر به اصل «کتمان» بدانیم، اسرار آدمی نیز از دو حال بیرون نیست: یا بیان‌گر دولت و سعادت و نیک‌فرجامی است یا خبر از تلخی و ناکامی می‌دهد.

لذا در تبیین عرفانی عبارت ﴿وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ﴾، کلمه «امن» و «خوف» نیز می‌تواند مفهوم خاص خود را بیابد، زیرا «امن»، در اصل یعنی «سکون قلب و طمأنینه نفس» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۳) و مفاهیمی از قبیل «امنیت اجتماعی» که در تفسیر ظاهری آیه مطرح شد، معنای ثانویه آن است. دقیقاً به همین دلیل اگر عرفا بتوانند به فهم معارف باطنی آیات دست یابند، موظف‌اند سلامت خویش از آفات را کتمان کرده (جیلانی، ۱۴۲۸، ص ۴۹۶) و اسرار الهی را برای سینه‌ای که گنجایش آن را ندارد، بازگو نکنند (عده‌ای از علما، ۱۳۶۳، ص ۱۲۹ و ۱۲۸) و به تعبیر میدی: «دل از ذکر پر، و زبان خاموش! سر از نظر پر، و خود را فراموش!» (میدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۱۲).

کلمه «خوف» نیز حالتی است که انسان بیم آن دارد ضرری به او برسد (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۲۳۵) و این مفهوم، طبیعتاً ویژه اخبار بیمناک حکومتی نیست و می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد.

بنابراین می‌توان گفت کسانی که امر همراه با امن یا خوف خود (دریافت‌های بشارت‌گونه یا اندازآور)^۱ را اذاعه می‌کنند، به مرحله مخلصین نرسیده و توان استنباط معارف عمیق قرآن را ندارند، زیرا اشارات قرآن را تنها کسی درمی‌یابد که سر از هر تعلقی به دنیا و آنچه در او هست پاک کرده باشد» (سلمی، ۱۳۶۹، ص ۷۰)، همچنان که ذیل آیه فرمود: ﴿لَا تَبْغُثُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (نساء / ۸۳). اینان اهل بصیرت‌اند که خداوند حفظشان نموده، خللی در قلبشان راه نیافته (قشیری، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۲۳۰) و دچار حقارت ضعف نیستند تا آنان را از درون به اذاعه دعوت کند (نک: شریف الرضی، ۱۴۰۴، ص ۴۳۲).

نکته دیگر این که بر اساس تفسیر ظاهری این آیات، اگر در آیه ﴿وَلَوْ كَانُ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، از نبود «اختلاف در قرآن» یاد شده است، در آیه ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾ نیز کسانی که موجب اختلاف در میان صفوف مسلمانان می‌شوند مذمت شده‌اند. همین‌طور اگر آیه اول را ناظر به عدم اختلاف میان لایه‌های باطنی قرآن بدانیم، آیه دوم ایجاد اختلاف میان مفسران را که به دلیل عدم رد فهم به کلام معصوم (ع) اتفاق می‌افتد مذمت کرده است. ازاین‌رو، باز به لحاظ معنای ثانوی‌ای که در این نوشتار از آن سخن می‌گوییم، میان این دو آیه می‌توان ارتباط برقرار کرد. پس مذمت آیه به آن جهت است که این دسته از مفسران، فهم خود از آیات را به صادقی که صدق او آشکار باشد اسناد نداده‌اند، در نتیجه سخنانشان دچار اختلاف می‌شود (نک: شهرستانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۹).

به همین دلیل، تعبیر ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾، ناظر به کسانی است که عاقلانه، خود را مصون داشته و آبشخور پاکی را مهیا نموده‌اند تا بر آن وارد شوند (خطیب، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۸۴۷)؛ بنابراین اگر قلب به نور روحانیت منور نشود، در ظلمت‌های خواطر ناکام می‌ماند و این، حال همه قلب‌هاست تا وقتی که یقین مهمان آن

^۱ امیرالمؤمنین (ع) نیز آن‌جا که در خطبه متقین از انس آنان با قرآن سخن می‌گویند، آیات را در یک نگاه کلی، به «آیه فیها تشویق» و «آیه فیها تخویف» تقسیم کرده‌اند (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۱۹۳).

گردد (عربی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۳۷) که در این صورت، حقایق یقینی را بعینه مشاهده خواهد کرد^۱ (حقی برسوی، بی تا، ج ۹، ص ۸۵). از این رو کسانی اهل کتمان اسرار الهی اند که به یقین رسیده اند، زیرا تنها با کتمان این رازهاست که می توان حلاوت اخلاص را در درون خود یافت (نک: روزبهان بقلی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱۲۰ و ج ۲، ص ۱۸۶). همچنان که امام رضا (ع) برای شیعیانشان این گونه دعا نموده اند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ لَهْمَ كَثْمَانَ الصِّدِّيقَيْنِ حَتَّى يَخَافُوكَ»؛ خدایا از تو می خواهم به آنان توفیق دهی همچون «صدیقین»، اسرار الهی را پنهان دارند تا جایی که تنها از تو بیمناک باشند (ابن طاووس، ۱۴۱۱، ص ۶۲).

۴-۲. بررسی واژه «اذاعه» بر اساس خوانش عرفانی آیه

در زبان عربی، به کسی که اهل اذاعه است «مذیاع» گفته می شود و چنین فردی اهل کتمان اسرار نیست (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۲۸). از نگاه علم عرفان، سالک الی الله می بایست اهل کتمان باشد (نک: آملی، ۱۴۲۲ق ج ۱، ص ۱۱۸). همچنان که از حکما نقل شده است: «قلوب الأحرار قبور الأسرار» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۷۷). از این رو، برخی در معنای جمله «لَعَلِمَةُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» نوشته اند: «می دانند چه چیز را باید بگویند و کدام سخنان را مخفی نگاه دارند.» (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۶۷) و اساساً راز تأکید بر ردّ بر رسول (ص) و اُولی الامر (ع) همین است. نکته مهم آن است که اذاعه چنین اموری قبل از اثبات صحت تأمّ آن ها، به ضایع شدنشان می انجامد و از این رو، بعید نیست ریشه «ذیع» و «ضیع» دارای اشتراک معنایی باشند: «فلان للأسرار مذیاع و للأسباب مضیاع» (زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۲۱۱). همچنین فعل «اذاعه» در معنای «از بین رفتن» به کار می رود: «كُلُّ مَا ذُهِبَ بِهِ فَقَدْ أَذِيعَ بِهِ» (ابن منظور، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۹۹) و «أذاع المعصرات به:

^۱. از شواهد این مطلب می توان به تجربه معنوی علامه محمدتقی مجلسی اشاره کرد. وی می نویسد: «آنچه این ضعیف در زمان ریاضت ها یافتم، زمانی بود که به مطالعه تفاسیر می پرداختم تا این که شبی بین خواب و بیداری، رسول خدا (ص) را مشاهده کردم. با خود گفتم در کمالات و خلق آن حضرت بیندیشم، پس هرچه بیشتر تأمل کردم، عظمت و انوار آن حضرت بیشتر برایم آشکار شد، به گونه ای که تمام فضا را پر کرد. آنگاه که از این حالت خارج شدم، به من الهام شد قرآن خلق آن حضرت است و شایسته است که در آن بیندیشم. پس هرچه بیشتر در یک آیه تدبر می کردم، حقائق بیشتری نصیب می شد تا جایی که دفعتاً واحده، علوم نامتناهی بر قلبم خطور کرد. پس در هر آیه ای تدبر می کردم، شاهد همین اتفاق بودم و تصدیق این معنا قبل از درک و شهود عینی امکان ندارد و چنین اتفاقی برای من همچون امری است که عادتاً محال می نماید، ولیکن هدفم از ذکر آن، ارشاد برادران است در راه خدا» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۳، ص ۱۲۷؛ نیز نک: حیدر آملی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶).

أی: نشرت السحب المعصرات ماءها فيه بكثرة فغيرت معالمه؛ ابرهای فشرده آن را منتشر کردند؛ یعنی ابرهای فشرده، آب خود را به وفور در آن پخش کردند و ویژگی‌های آن را تغییر دادند» (میدانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۴۳).

۵-۲. بررسی معنای ثانویه تعبیر ﴿لَا تَبْعُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾

بسیاری از مفسرانی که به خوانش عرفانی این آیات اشاره نکرده‌اند، جملهٔ اخیر را این گونه معنا نموده‌اند: «اگر خدا از فتنهٔ منافقان پرده برنمی‌داشت و فرمان ارجاع گزارش‌های سیاسی نظامی را به «أولی الأمر» نمی‌داد، بسیاری از مردم فریب می‌خوردند و شایعات در آنان اثر می‌کرد، مگر مؤمنان پایدار»؛ لیکن بر اساس معنای جدیدی که در این مقال از آن سخن می‌گوییم، آیات مورد بحث می‌فرمایند: «اگر برای اهل تدبّر در قرآن، پیامی امنیت‌بخش یا پیغامی آشفته بیاید، قبل از آن که آن را برای رسول خدا(ص) مطرح کنند، نزد دیگران فاش می‌کنند و حال آن که اگر سکوت پیشه کنند و آن را به رسول و اولی الامر برگردانند، خود این مردم که حقیقت مطلب را استفسار کرده و در به دست آوردن باطن آن تلاش می‌کنند، حقیقت را خواهند فهمید.»

با این اوصاف، خطاب ذیل آیه به همین اهل تدبّر خواهد بود و می‌خواهد بفرماید: «اگر در مسیر فهم باطن قرآن، دستور ارجاع به رسول و اولی الامر داده نمی‌شد و این گونه فضل و رحمت خداوند شامل حالتان نمی‌گشت، از شیطان تبعیت می‌کردید، جز اندکی.» با این نگاه است که برخی آیه را این طور معنا نموده‌اند: «هرگاه به ایشان خبری از ایمنی یا بیم می‌آمد، آن را آشکار و بازگو می‌کردند! در حالی که اگر متدبّران قرآن که چیزی برایشان پوشیده می‌ماند، آن را به رسول خدا(ص) و بعد از او به فقهای دین و صاحبان امر^۱ واگذار می‌کردند و نزد آن‌ها باز می‌بردند، هرآینه دانایان و صاحبان استنباط از میان آن‌ها می‌فهمیدند و می‌دانستند و به آنان می‌فهماندند و اگر فضل و رحمت خداوندی بر شما نباشد، همگی از شیطان پیروی می‌کنید! جز اندکی که به نیروی ایمان باقی بودند» (میدانی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۰۸).

۱. ناگفته نماند در آیه مورد بحث، طبق مبنای شیعه و چنان که از سیاق برمی‌آید، معصومان(ع) مرجع‌اند، نه فقها، زیرا تنها کسانی می‌توانند مرجع نهایی فهم صحیح مفسر از آیات قرآن باشند که خود، عدل قرآن‌اند و بسان قرآن از کج فهمی مصون و محفوظ‌اند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۶۶۲).

از این روست که از امام باقر (ع) نقل شده: «آنچه می‌دانید بگوئید و آنچه نمی‌دانید، بگوئید خدا دانایتر است، زیرا چه بسا کسی آیه‌ای از قرآن استخراج می‌کند (تا تفسیر کند و دلیل مدعای خویش سازد). از این رو به فاصله‌ای دورتر از میان آسمان و زمین سرنگون گردد [یا از معنی حقیقی آیه به این مسافت دور شود] (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۲). از این رو عالمان عارف بر این نکته تأکید دارند که بهره حکیم و عارف در عرض وحی معصوم، خطاناپذیر نیست و به همین دلیل، باید بر شهود معصوم (ع) عرضه شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۴۱۵؛ نیز نک: مؤدب؛ مهری، ۱۳۹۷، ص ۶۹ و ۶۸). همچنین ادله‌ی روایی زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد برای استخراج بطون عمیق قرآن، می‌بایست به اهل بیت (ع) رجوع کرد (فانی اصفهانی، ۱۴۱۱، ص ۳۰). از این رو اگر در روایات با تعبیری مانند «وَمَنْ وَصَّعَ أَهْلَ اسْتِنْبَاطِ عِلْمِهِ فِي غَيْرِ الصَّفْوَةِ مِنْ بُيُوتَاتِ الْأَنْبِيَاءِ ع فَقَدْ خَالَفَ أَمْرَ اللَّهِ»؛ هر کس اهل استنباط علم او را در غیر برگزیده‌هایی از خانواده‌های پیامبران بداند، با امر خداوند مخالفت کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۱۸) مواجه می‌شویم، بدان معناست که اگر مفسر مطلب مستنبط خود را بر کلام اهل بیت (ع) عرضه نکند، در نتیجه آنچه از معانی باطنی قرآن فهم می‌کند، امری بدون مبنای روایی و نقلی باشد.

ناگفته نماند از آن جا که امامان معصوم (ع) در شرایطی نبودند که تمامی اسرار قرآن را بازگو نمایند، ناگزیر برای تک تک آیات، کلامی باطنی وجود ندارد تا مفسر بخواهد مطلب خود را بدان عرضه نماید. از این رو به برکت استخراج مبانی تفسیر صحیح عرفانی از درون آیات و روایات است که او می‌تواند از قرآن تفسیری عرفانی در راستای تفسیر اهل بیت (ع) ارائه دهد. در غیر این صورت، چه بسا فهم بخش اعظم قرآن میسر نخواهد بود (نک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۱۷). به همین دلیل، در برخی تعبیر اهل بیت (ع) تعبیر «استنباط» برای غیر معصوم نیز به کار رفته است (نک: مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۶؛ نیز نک: مؤدب، مهری، ۱۳۹۷، ص ۶۱)؛ بنابراین این که برخی مفسران اذعان دارند در طول تفسیر خود - جز مواردی که روایتی در فهم معانی باطنی قرآن نقل شده - هرگز متعرض مفاهیم باطنی نشده‌اند، امر مطلوبی محسوب نمی‌شود (شیبانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۸).

نتیجه گیری

بر اساس قراین متعدد، تدبّر در آیه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، شامل تلاش مفسّر در راهیابی به معانی باطنی قرآن نیز می شود. ذیل آیه می فهماند اگر یافته های اهل عرفان بر مبانی صحیح تدبّر یا شهود متقن و صحیح استوار نشده باشد، با یکدیگر اختلاف خواهد داشت.

تعبیر ﴿وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾ در آیه بعد، نشان می دهد شایسته نیست اهل تدبّر در قرآن، الهامات غیبی یا برداشت های جدید باطنی خویش از قرآن را قبل از عرضه به معصوم (ع) برای دیگران بازگو کنند. از سوی دیگر، به دلیل عمومیت واژه «امر» و کاربردهای واژه «اذاعة»، می توان گفت: آیه به یکی از مقامات اهل سلوک، یعنی «کتمان» اشاره دارد. همچنین بر اساس قرائن داخلی و خارجی، تعبیر ﴿أَلَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾، به روشنی بر علم اهل استنباط نسبت به باطن قرآن پس از ارجاع به معصومان (ع) و مبانی ایشان حکایت می کند.

سپاسگزاری

این مقاله از طرح پسادکتری دانشگاه مازندران با شماره قرارداد ۲۶۸۸۵ / ۳۳ استخراج گردیده است و سپاسگزاری خود را از دست اندرکاران محترم دانشگاه اعلام می داریم.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، (تصحیح محمود محمد طناحی). قم: اسماعیلیان.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۱ق). مهج الدعوات و منهج العبادات، (تصحیح ابوطالب کرمانی و محمدحسن محرز). قم: دار الذخائر.
۴. ابن عجبیه، احمد. (۱۴۱۹ق). البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید، (تصحیح احمد عبدالله قرشی رسلان). قاهره: حسن عباس زکی.
۵. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، (تصحیح محمود محمود غراب). دمشق: مطبعة نصر.

۶. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، (تصحیح عبدالسلام محمد هارون). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب، (تصحیح جمال‌الدین میردامادی). بیروت: دار الفکر - دار صادر.
۸. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، (تحقیق علی عبدالباری عطیه). بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۹. آملی، حیدر بن علی. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، (تحقیق محسن موسوی تبریزی). قم: نور علی نور.
۱۰. بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۱ق). مکاتب تفسیری. تهران: سمت.
۱۱. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل، (تحقیق عبدالرزاق مهدی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲. جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ش). وحی و نبوت در قرآن، (تحقیق علی زمانی قمشاهی). قم: اسراء.
۱۳. جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). سرچشمه اندیشه، (تحقیق عباس رحیمیان محقق). قم: اسراء.
۱۴. جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). تسنیم، (تحقیق علی اسلامی). قم: اسراء.
۱۵. جوهری، ابونصر. (۱۴۰۷ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، (تحقیق احمد عبدالغفور عطار). بیروت: دار العلم.
۱۶. جیلانی، عبدالقادر. (۱۴۲۸ق). سرّ الأسرار و مظهر الأنوار فیما يحتاج إليه الأبرار، (تحقیق احمد فرید المزیدي). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۷. حقی برسوی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر.
۱۸. حویزی، عبدالعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، (مصحح: هاشم رسولی). قم: اسماعیلیان.
۱۹. خطیب، عبدالکریم. (۱۴۲۴ق). التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دار الفکر العربی.
۲۰. خمینی، سید حسن. (۱۳۹۰ش). گوهر معنا، (به کوشش محمدحسن مخبر و سید محمود صادقی). تهران: اطلاعات.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، (تحقیق صفوان عدنان داوودی). بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامیه.
۲۲. رودگر، محمدجواد. (۱۳۹۷ش). مبانی و قواعد تفسیر عرفانی. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۳. روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر. (۲۰۰۸م). عرائس البیان فی حقائق القرآن، (تحقیق احمد فرید مزیدی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. زرقانی، محمد عبدالعظیم. (بی تا). مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۲۵. زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن، (تحقیق جمال حمدی ذهبی، ابراهیم عبدالله کردی و یوسف عبدالرحمن مرعشلی). بیروت: دار المعرفة.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹م). أساس البلاغة، بیروت: دار صادر.
۲۷. سراج طوسی، عبدالله بن علی. (۱۹۱۴م). اللمع فی التصوف، (تحقیق نیکلسون رینولد آلین). لیدن: مطبعة بریل.
۲۸. سعدی، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ق). تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان. بیروت: مکتبة النهضة العربية.
۲۹. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. (۱۴۰۸ق). بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۳۰. سلمی، محمد بن حسین. (۱۳۶۹ش). حقائق التفسیر، (تحقیق نصرالله پورجوادی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۱. شاکر، محمدکاظم. (۱۳۸۸ش). روش های تأویل قرآن. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۳۲. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۴ق). نهج البلاغة، (تصحیح صبحی صالح). قم: هجرت.
۳۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۸۷ش). مفاتیح الأسرار و مصابیح الأنوار. تهران: مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط.
۳۴. شبیانی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). نهج البیان عن کشف معانی القرآن، (تحقیق حسین درگاهی). قم: نشر الهادی.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ش). شرح اصول الکافی، (تصحیح محمد خواجهوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ش). سه رسائل فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۷. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، (تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی). تهران: ناصر خسرو.
۳۹. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین، (تصحیح احمد حسینی اشکوری). تهران: مرتضوی.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان، (تصحیح احمد حبیب عاملی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۱. عده ای از علما، (۱۳۶۳ش). الأصول الستة عشر. قم: دار الشیستری للمطبوعات.
۴۲. عراقی، محمد غازی. (۱۴۲۶ق). التفسیر الصوفی للفلسفی للقرآن الکریم. سوریه: دار البشائر.
۴۳. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۴۴. عنبر، محمود هاشم. (۲۰۱۵م). تدبر القرآن الکریم، آدابه و ضوابطه المنهجية. بی جا: مجلة الجامعة الاسلامية للدراسات الاسلامية.
۴۵. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی، (تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی). تهران: مکتبة العلمية الاسلامية.
۴۶. غزالی، ابو حامد محمد. (بی تا). إحياء علوم الدين، (تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی). بیروت: دار الكتاب العربی.

۴۷. فانی اصفهانی، علی. (۱۴۱۱ق). آراء حول القرآن. بیروت: دار الهادی.
۴۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۷ق). المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، (تصحیح علی اکبر غفاری). قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسين.
۴۹. قشیری، عبدالکریم. (۲۰۰۰م). لطائف الإشارات، (تحقیق ابراهیم بسیوني). مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی، (تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۱. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه، (تصحیح حسین موسوی کرمانی، و علی پناه اشتهااردی). قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۵۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴ش). راهیان کوی دوست. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۵۳. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۴. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإختصاص، (تصحیح علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرندي). قم: المؤتمر العالمي لالفیة الشيخ المفید.
۵۵. مقاتل بن سلیمان، ابی الحسن. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان، (تحقیق عبدالله محمود شحاته). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۶. مؤدب، سید رضا، مهري، اصغر. (۱۳۷۹ش). اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم. نشریه آموزه‌های قرآنی، (۲۷).
۵۷. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش). کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: امیرکبیر.
۵۸. میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۵۲ش). خلاصة تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید به فارسی از کشف الأسرار، (نگارش حبیب الله آموزگار). تهران: اقبال.
۵۹. میدانی، عبدالرحمن حسن حنکه. (بی تا). قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عزوجل. سوریه: دار القلم.
۶۰. نقی پورفر، ولی الله. (۱۳۷۴ش). پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن. قم: اسوه.
۶۱. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، (تصحیح ابراهیم میانجی). تهران: مکتبه الإسلامية.



A Comparative Study of the Realities of the Throne (Arsh) and the Footstool (Kursī) from the Perspectives of Allamah Ṭabāṭabā'ī and the Mystical School of Ibn 'Arabī

Morteza Zādehbāmerī¹✉ | Dāvood Ḥassānzādeh Karīmābād²

1. Corresponding Author, PhD Graduate in Philosophy, Department of Islamic Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Email: mortezaazadehbameri@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Email: hasanzadeh@iki.ac

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 31 July 2024

Received in revised form 6 August 2024

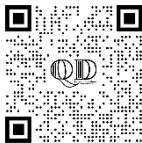
Accepted 6

December 2024

Available online 18 December 2024

Keywords:

Arsh (Arabic: عرش, lit: Throne), Kursī (Arabic: كرسي, lit: Footstool), Allamah Ṭabāṭabā'ī, Ibn 'Arabī, Mysticism (Arabic: عرفان), Active Knowledge of God (Arabic: علم (الفعلي).



ABSTRACT

Within the cosmic order, two profound metaphysical realities, Arsh (Arabic: عرش, lit: Throne) and Kursī (Arabic: كرسي, lit: Footstool), have been subjects of extensive scholarly discourse, among which Allamah Ṭabāṭabā'ī and the mystical school of Ibn 'Arabī stand out as central figures. These two perspectives share both commonalities and divergences in their interpretations of the essence and nature of the Arsh and Kursī. Given that the Qur'ānic exegesis, mysticism ('irfān, Arabic: عرفان), and rational theology (burhān, Arabic: برهان) are inherently interconnected, and considering that the interpretative framework of Arsh and Kursī in Ibn 'Arabī's mystical school appears to differ from the interpretation of Allamah Ṭabāṭabā'ī, it is necessary to undertake an inquiry into these perspectives. This article, therefore, aims to critically and analytically examine and compare the metaphysical realities of the Arsh and Kursī from the viewpoints of Allamah Ṭabāṭabā'ī and the mystical teachings of Ibn 'Arabī, employing a descriptive-analytical and comparative methodology. Allamah Ṭabāṭabā'ī views the Arsh and Kursī as a unified metaphysical reality, encompassing both general and specific aspects. He asserts that these realities are located within the intellectual realm ('ālam al-'aql, Arabic: عالم العقل), and they are borne by carriers who uphold them both in this world and in the Hereafter (akhirah, Arabic: الآخرة). The Arsh in this context is singular, both in its worldly and eschatological manifestations. Conversely, Ibn 'Arabī's mystical tradition posits that the Arsh takes a circular form, originating in the world of al-'Ālam al-Mithāl (the World of Image, Arabic: عالم المثال), and is distinct from other forms of Arsh. The Kursī, understood as the earthly paradise (Jannat al-Ard, Arabic: الجنة الارض), is situated within this specific Arsh. Furthermore, the Arsh is carried by four beings, in contrast to the Arsh carried in the eschatological realm, which is borne by eight beings. The key findings of this article can be summarized as follows: 1. Arsh and Kursī are two distinct metaphysical realities, each representing a different aspect of God's active knowledge ('ilm fa'li, Arabic: علم الفعلي). 2. The primary carriers of the Kursī are four beings, who are conceptually linked to the Arsh due to their association with the Kursī. 3. According to specific traditions (riwāyah, Arabic: رواية), certain perfected human beings (al-insān al-kāmil, Arabic: الانسان الكامل) may be regarded as carriers of the Arsh. 4. The attribution of the Atlantean Sphere (falak atlas, Arabic: فلك اطلس) and the Sphere of Spheres (falak al-aflāk, Arabic: فلك الافلاك) to the Arsh, as described in the Ptolemaic model of astronomy, is erroneous. 5. The Arsh is a singular metaphysical reality with multiple attributes, including 'azīm (Arabic: عظيم, lit: great), karīm (Arabic: كريم, lit: generous), and majīd (Arabic: مجيد, lit: glorious), which describe its essence, rather than its separate types. 6. Based on the apparent meanings in the traditions, the Arsh in both the worldly and eschatological realms is one and the same.

Cite this article: Zādehbāmerī, M.; Ḥassānzādeh Karīmābād, D. (2024). A Comparative Study of the Realities of the Throne (Arsh) and the Footstool (Kursī) from the Perspectives of Allamah Ṭabāṭabā'ī and the Mystical School of Ibn 'Arabī. *Quranic Doctrines*, 21(40), 205-232.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6185.2404>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی تطبیقی حقیقت عرش و کرسی از منظر علامه طباطبائی و مکتب عرفانی ابن عربی

مرتضی زاده‌بامری^۱ | داود حسن‌زاده کریم‌آباد^۲

۱. نویسنده مسئول، دکتری فلسفه، گروه عرفان اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه:

mortezaazadehbamery@gmail.com

۲. استادیار، گروه عرفان اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: hasanzadeh@iki.ac

چکیده

اطلاعات مقاله

در منظومه هستی، دو حقیقت به نام عرش و کرسی وجود دارند که اندیشمندان درباره آن‌ها به بحث و بررسی پرداخته‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به علامه طباطبائی و مکتب عرفانی ابن عربی اشاره کرد. این دو دیدگاه در بیان حقیقت عرش و کرسی دارای اشتراکات و افتراقاتی هستند. حال، با توجه به این مطلب که قرآن، عرفان و برهان جدای از یکدیگر نیستند و درعین حال تفسیر ارائه شده از عرش و کرسی در مکتب ابن عربی با تفسیر علامه طباطبائی از عرش و کرسی ظاهراً متفاوت است، بنابراین ضرورت ایجاد می‌کرد که تحقیقی در این زمینه نگاشته شود و ابعاد آن مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین هدف پژوهش حاضر این است که حقیقت عرش و کرسی و جایگاه آن‌ها را با روش توصیفی - تحلیلی و انتقادی و به صورت تطبیقی از منظر علامه طباطبائی و مکتب عرفانی ابن عربی مورد بحث و واکاوی قرار دهد. علامه عرش و کرسی را حقیقت واحدی می‌داند که دارای اجمال و تفصیل می‌باشد. این حقایق در عالم عقول قرار دارند و حاملینی دارند که آن‌ها را در دنیا و آخرت حمل می‌کنند و این عرش محمول در دنیا و آخرت یکی است، اما از دیدگاه مکتب ابن عربی عرش صورت دایره‌ای است که در آغاز عالم مثال شکل می‌گیرد. این عرش همان عرش رحمان است که آسمان بهشت است و با بقیه اقسام عرش تفاوت دارد و کرسی هم که زمین بهشت است در درون این عرش قرار دارد. از طرف دیگر این عرش را چهار نفر حمل می‌کنند و با عرش محمول در قیامت که هشت نفر آن را حمل می‌کنند تفاوت دارد. اهم دستاوردهای تحقیق را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد: ۱. عرش و کرسی دو حقیقت مجزای از یکدیگر هستند و از مراتب علم فعلی خداوند به شمار می‌آیند. ۲. حاملان چهارگانه بالأصله مربوط به کرسی هستند و به اعتبار کرسی به عرش نسبت داده می‌شوند. ۳. مطابق با روایات، برخی از انسان‌های کامل هم ممکن است جزو حاملان عرش محسوب شوند. ۴. اطلاق فلک اطلس و فلک الافلاک بر عرش که مطابق با یافته‌های هیئت بطلمیوسی است، نادرست می‌باشد. ۵. عرش حقیقتی واحد است که شئون متعدد دارد و اوصافی چون عظیم، کریم و مجید وصف عرش محسوب می‌شوند، نه از اقسام عرش. ۶. مطابق ظاهر روایات، عرش محمول در دنیا و آخرت یکی است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۴/۳۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۸/۰۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۲/۰۶

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۳/۱۲/۱۸

کلیدواژه‌ها:

عرش؛ کرسی؛

علامه طباطبائی؛

ابن عربی؛ عرفان؛

علم فعلی.



استناد: زاده‌بامری، مرتضی؛ حسن‌زاده کریم‌آباد، داود. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی حقیقت عرش و کرسی از منظر علامه طباطبائی و مکتب

عرفانی ابن عربی. آموزه‌های قرآنی، ۲۱(۴۰)، ۲۰۵-۲۳۲. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6185.2404>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



مقدمه

چینش نظام هستی و مراتب آن همواره مورد توجه اهل معرفت بوده است. از جمله مراتب و حقایقی که در نظام هستی و عوالم خلقی جایگاه ویژه‌ای دارند، عرش و کرسی است. در این نگاشته، سعی بر این است که حقیقت عرش و کرسی و جایگاه آن‌ها را به صورت تطبیقی از منظر علامه طباطبائی و مکتب عرفانی ابن عربی مورد بحث و واکاوی قرار دهیم. بنابراین در این مقاله به دنبال پاسخ به این سؤالات خواهیم بود:

۱. حقیقت عرش و کرسی از دیدگاه علامه طباطبائی و مکتب عرفانی ابن عربی

چیست؟

۲. از دیدگاه علامه طباطبائی و مکتب ابن عربی، عرش و کرسی در کدام یک از

مراتب هستی قرار دارند؟

۳. آیا عرش و کرسی مجرد تام هستند یا هویتی مثالی دارند؟

۴. حاملین عرش و کرسی چه کسانی هستند؟

۵. نسبت عرش و کرسی با یکدیگر چیست؟

۶. نسبت عرش و کرسی با بهشت و جهنم چیست؟

۷. تفاوت و تشابه دو دیدگاه در باب عرش و کرسی چیست؟

۱. پیشینه تحقیق

پیشینه عام: آقای علی کرمی در پایان‌نامه‌ای با عنوان عرش و کرسی از دیدگاه آیات و روایات با توجه به تفسیر المیزان این موضوع را مورد بررسی قرار داده است. در پایان‌نامه مذکور، حقیقت و جایگاه عرش و کرسی آن‌چنان که باید تبیین و تحلیل نشده است و از سوی دیگر، به صورت تطبیقی بحث نشده است.

پیشینه خاص: هیچ کتاب، پایان‌نامه و مقاله‌ای در این زمینه به نحوی که عرش و کرسی را به صورت تطبیقی از دیدگاه علامه طباطبائی و مکتب عرفانی ابن عربی مورد بحث قرار دهد، نگاشته نشده است.

۲. روش تحقیق

روش تحقیق در این نوشتار به لحاظ شیوه، کتابخانه‌ای و نرم‌افزارهای رایانه‌ای و به لحاظ هدف توصیفی، تحلیلی، مقایسه‌ای و انتقادی است.

۳. عرش و کرسی از منظر علامه طباطبایی

عرش و کرسی از مراتب نظام هستی به شمار می‌روند و در مورد حقیقت آن‌ها بین اندیشمندان و مفسران اختلاف نظر وجود دارد. ما در این مرحله سعی داریم به تبیین حقیقت عرش و کرسی از منظر علامه طباطبایی پرداخته و جایگاه این حقایق را در منظومه هستی به صورت دقیق بیان کنیم.

۱-۳. روش‌شناسی علامه طباطبایی

روش برگزیده علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، روش تفسیر قرآن به قرآن است (مهدوی‌راد؛ عماری الهیاری، ۱۳۹۷) در این روش تا جایی که امکان تبیین و تفسیر آیات به وسیله آیات دیگر قرآن وجود داشته باشد، نوبت به منابع دیگر نمی‌رسد. بنابراین طرح مباحث ادبی، فلسفی، مکاشفه عرفانی یا فرضیه علمی، مناسبتی یا استطرادی‌اند. از سوی دیگر، در پایان هر بحث، ایشان از روایات هم استفاده می‌کند. با این حال معمولاً روایات را تطبیقی می‌داند، نه تفسیری (عظیمی، ۱۳۸۹، ص ۳۲ و ۵۱). علامه در الرسائل التوحیدیه ابتدا مطالب را بر پایه مبانی فلسفی و عرفانی تبیین می‌کند و سپس با بهره‌گیری از آیات و روایات به تأیید و استحکام این مطالب می‌پردازند. با توجه به این که بیشتر مطالب این پژوهش از تفسیر المیزان و الرسائل التوحیدیه استخراج شده، در هم تنیدگی این دو روش مشهود است، به این معنا که در برخی موارد، ابتدا مطالب به صورت عقلی تبیین شده و در ادامه به آیات و روایات مستند شده‌اند و در موارد دیگر، ابتدا تفسیر قرآن به قرآن صورت گرفته و به طور نسبی از روایات و مطالب فلسفی نیز استفاده شده است.

۲-۳. مبانی هستی‌شناختی علامه طباطبایی

از آنجاکه درک حقیقت عرش و کرسی و جایگاه آن‌ها در منظومه هستی، مستلزم بیان چنین نظام هستی و ساختار کلی آن است، لذا بررسی مبانی هستی‌شناختی علامه طباطبایی امری اجتناب‌ناپذیر است. علامه طباطبایی اگرچه در کتاب نهاية الحکمة،

تشکیک در وجود را مطرح کرده و متعرض وحدت وجود نشده است، در کتاب الرسائل التوحیدیه، مسئله وحدت وجود را مطرح می‌کند و قائل به وحدت حق وجود و توحید اطلاقی ذات اقدس اله می‌شود. آنگاه با استشهاد به آیات و روایات متعدد به تأیید این سخن می‌پردازد و آن را آخرین درجه توحید می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۶-۱۷)

۳-۳. حقیقت عرش و کرسی

در این بخش به تعریف مفاهیم عرش و کرسی از حیث لغت و اصطلاح خواهیم پرداخت.

۳-۳-۱. معنای عرش

معنای لغوی: در لغت، برای عرش، معانی متعددی ذکر شده است. با این حال، علامه طباطبائی نظر راغب در باب معنای «عرش» را پذیرفته و معتقد است: عرش در اصل به معنای چیزی است که دارای سقف است و جمع آن عروش است. نشیمنگاه سلطان را هم به اعتبار بلندی آن عرش نامیده‌اند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۴۸).

معنای اصطلاحی: عرش مرتبه‌ای از وجود است که مقام صدور احکام تفصیلی موجودات است. در واقع عرش، موجودی منبسط است که مجرد، مثال و ماده را در بر می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۱) و زمام جمیع حوادث و اسباب به آن منتهی می‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۵۰).

۳-۳-۲. معنای کرسی

معنای لغوی: کلمه «کرسی» از ریشه «کاف - راء - سین» اخذ شده است. این ریشه به معنای به هم پیوستن و اتصال اجزای یک سازه است. به همین دلیل، به تخت و پایه‌های آن که توسط نجار به هم وصل می‌شوند، کرسی می‌گویند. در بسیاری از موارد، کلمه کرسی به جای مُلک و حکومت نیز استفاده می‌گردد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۶).

معنای اصطلاحی: کرسی در اصطلاح، مقام ربوبی و مرتبه‌ای از علم الهی است که همه موجودات به آن وابسته هستند و تمام حقایق اشیا در آن ثبت و ضبط شده است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۶).

۴-۳. اطلاعات عرش و کرسی

علامه طباطبایی برای عرش و کرسی اطلاعاتی ذکر می‌کند که می‌توان آن‌ها را در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. عقل اول (قلم اعلا) و نفس کلی (لوح محفوظ): در جهان هستی، قلم مرتبه‌ای از مراتب وجود است که موجودات به صورت اجمال و بسیط در آن تحقق دارند، لوح، مرتبه‌ای دیگر است که شامل وجود تفصیلی حقایق است و مرکب نیز مرتبه‌ای است که هر دو حالت اجمال و تفصیل در آن وجود دارد و این مراتب به‌نحوی با عرش اتحاد دارند (طباطبایی، ۱۴۱۵، ص ۱۵۷).

۲. ملکوت اعلی: در کتاب کافی حدیثی نقل شده است که مضمون آن، چنین است: «فقال امیرالمؤمنین (ع): ... و هو الملكوت الذی أراه الله أصفیاء و أراه خلیله فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَیَكُونَنَّ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (انعام/۵۷)» علامه طباطبایی با ظهورگیری از کلام امام علی (ع) در باب اتحاد عرش و ملکوت معتقد است در اینجا، عرش و ملکوت یکی است، اما باید توجه داشت که مقصود از ملکوت در این عبارت، ملکوت اعلی است، نه ملکوت اسفل، زیرا عرش نمایانگر مقام اجمال و باطن غیب است و با ملکوت اعلی سنخیت و تناسب بیشتری دارد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۶۵).

۵-۳. جایگاه عرش و کرسی در نظام هستی

در این بخش سعی داریم جایگاه و مرتبه عرش و کرسی را در منظومه هستی مورد بحث قرار دهیم و مشخص کنیم که این حقایق در کدام عالم از عوالم خلقی جای دارند و احکام و ویژگی‌های مربوط به آن را پذیرفته‌اند.

علامه همگام با دیدگاه عرفا معتقد است نظام هستی از مقام ذات آغاز می‌گردد و به نازل‌ترین مرتبه، یعنی عالم ماده ختم می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۵، ص ۹، ۱۹، ۲۹، ۳۰، ۳۴ و ۷۱). همان‌طور که پیش از این بیان شد، علامه معتقد به وحدت و یگانگی عرش و ملکوت اعلی است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۶۵) و از آنجاکه جایگاه ملکوت اعلی در عالم عقول و مجردات تام است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۰) می‌توان گفت عرش حقیقت و مرتبه‌ای از

مراتب و موجودات عالم عقل است، اما این حقایق غیبی در کدام مرتبه از مراتب عالم عقل جای دارند؟ علامه طباطبائی معتقد است که عرش باطن عالم تجرد و همان عالم عقول طولی است و کرسی ظاهر آن، یعنی عالم عقول عرضی و هر آنچه که پایین‌تر از آن است، به شمار می‌رود (طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۱۵۱). البته به نظر می‌رسد این دیدگاه علامه چندان با مبانی فلسفی وی سازگار نیست، زیرا ایشان منکر وجود عقول عرضی است (طباطبائی، ۱۴۲۸، ص ۳۱۸-۳۲۰).

۳-۶. نسبت عرش و کرسی با علم الهی

از دیدگاه علامه، عرش و کرسی از مراتب علم فعلی حق تعالی به شمار می‌آیند (طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۳۳). علم فعلی از دو جنبه قابل بررسی است: ۱. از این منظر که هر حقیقتی نزد خداوند حاضر و موجود است و به همین دلیل، از معلومات خداوند به حساب می‌آید. عرش و کرسی نیز به عنوان مخلوق و فعل خداوند متعال، نزد او حاضر و معلوم هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۳۹)؛ ۲. در مواردی که یک موجود به حقایق عالم علم داشته باشد. در این حالت، معلومات او جزو معلومات خداوند متعال به حساب می‌آید. این موجود را از این حیث که مشتمل بر صورت علمی سایر موجودات است و از این حیث که آینه‌ای برای نمایش علم حضرت حق به شمار می‌رود، به عنوان مرتبه علم فعلی خداوند نامیده می‌شود. البته این ویژگی، تنها به برخی از موجودات اختصاص دارد که قابلیت حکایتگری از مادون و مراتب پایین‌تر را دارند و مشتمل بر صور آن‌ها هستند. از این رو، تنها برخی از موجودات به عنوان مراتب علم فعلی حق تعالی شناخته می‌شوند. (صدرالمতألین، ۱۳۶۳، ص ۲۷۰) عرش و کرسی از این جهت که صور تمام حوادث و وقایع در آن‌ها وجود دارد، به عنوان مراتب علم فعلی خداوند محسوب می‌شوند. این مطلب با استناد به آیات و روایات مختلفی قابل اثبات است. صاحب تفسیر المیزان با استناد به آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره/۲۵۵) و بهره‌گیری از روش تفسیر قرآن به قرآن، «کرسی» را به معنای مقام ربوبی می‌داند که تمامی موجودات آسمان‌ها و زمین به آن وابسته‌اند؛ زیرا همه آن‌ها مملوک و معلوم این مقام هستند. بنابراین می‌توان گفت «کرسی» مرتبه‌ای از مراتب علم فعلی خداست که بنیاد تمامی عالم بر آن استوار است و

همه چیز در آن ثبت و ضبط شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۳۶). در برخی از روایات نیز کرسی به عنوان علم الهی توصیف شده است: «عن حفص بن غیاث قال: سألت أبا عبد الله عن قول الله عزَّ وجلَّ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ. قال: علمه» (شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۲۷).

همچنین از آیاتی که می‌توان به حضور موجودات نزد عرش و معلوم عرش واقع شدن آنها را نام برد، آیه زیر است: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (حدید/۴) از آنجایی که نظام عالم ماده برگرفته از مقام عرش است و در آنجا معلوم و حاضر است، لذا در آن مقام، ثابت و برقرار است، پس در آن مقام، صورت و وجوه تمامی موجودات و مخلوقات و وجودهای آنها به طور جمعی و بسیط حضور دارند (طباطبایی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۳).

علامه طباطبایی همچنین با استناد به روایتی از امام باقر(ع) به تبیین مرتبه علمی بودن عرش می‌پردازد: «فی العرش تمثال ما خلق الله فی البر و البحر، قال: و هذا تأویل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (حجر/۲۱)؛ (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۵، ص ۳۴) صورت و مثال همه حقایق هستی در عرش موجود است. بدین ترتیب، در این مقام، فعلیت تمام موجودات مادون نزد خدای متعال حاضر است. از این رو، عرش به عنوان یکی از مراتب علم خداوند محسوب می‌شود. بنابراین عرش علم فعلی به وجودهاست که موجودات در آن یافت می‌شود و به همین دلیل، در بسیاری از روایات نقل شده از اهل بیت، «عرش» به «علم» تفسیر شده است (طباطبایی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۴). چنان‌که امیرمؤمنان(ع) فرمود: «إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ - تعالى - من أنوار أربعة ... و نور أبيض منه أبيض البياض و هو العلم الذي حمله الله الحمله» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۵، ص ۱۰). امام صادق(ع) نیز در این زمینه فرمود: «حَمَلَهُ الْعَرْشُ وَالْعَرْشُ الْعِلْمُ ثَمَانِيَةَ أَرْبَعَةٍ مِثْلًا وَأَرْبَعَةٌ مِثْلًا شَاءَ اللَّهُ» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۳۲).

۷-۳. حاملین عرش و کرسی

آیاتی نظیر ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (حاقه/۶۹) و ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ

مَنْ حَوْلَهُ يَسْتَخْوَنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ (غافر/۷) دلالت بر وجود حاملینی برای عرش دارد (طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۶). تقیید حمل عرش به «یومئذٍ» به روشنی ظهور در این دارد که هشت نفر بودن حاملان عرش مخصوص روز قیامت است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۴۰۱). از برخی روایات استفاده می‌شود که حاملین عرش ملائکه هستند: «إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَحْمِلُ الْعَرْشَ وَ لَيْسَ الْعَرْشُ كَهَيْئَةِ السَّرِيرِ» (طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۳)، اما روایات دیگری وجود دارد که حاملان عرش را غیر از ملائکه معرفی می‌کند: چهار نفر از اولین و چهار نفر از آخرین، اما چهار نفر اولین شامل نوح، ابراهیم، موسی و عیسی (ع) می‌شوند و چهار نفر آخرین عبارت‌اند از: محمد، علی، حسن و حسین (ع). در روایات دیگری نیز آمده که حاملین عرش چهار نفر از ما اهل بیت (ع) و چهار نفر از هر کس که خدا بخواهد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۴۰۲). علامه معتقد است که وجه جمع بین این روایات بدین نحو است که از آنجا که عرش به معنای علم است، بنابراین، این که برخی روایات حاملان عرش را فرشته و برخی دیگر غیرفرشته بدانند، منافاتی با هم ندارد (طباطبائی، ج ۸، ص ۱۷۲).

حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده است بدین مضمون که حاملان عرش چهار نفر هستند: «إِنَّ حَمْلَةَ الْعَرْشِ أَرْبَعُهُمْ، عَلَى صُورَةِ بَنِ آدَمَ يَسْتَرْزُقُ اللَّهُ بَوْلَهُ آدَمَ وَ ... فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامِ صَارُوا ثَمَانِيَةً» (طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۷). با توجه به ادامه روایت که فرمودند: «فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامِ صَارُوا ثَمَانِيَةً» معلوم می‌شود که این چهار نفر مربوط به حاملان عرش در دنیا هستند و آن هشت نفر مربوط به قیامت می‌باشند و این مطلب را روایتی از رسول خدا نیز تأیید می‌کند. ایشان در ذیل تفسیر آیه ﴿يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (حاقه/۱۷) فرمود: «يَحْمِلُهُ الْيَوْمَ أَرْبَعَةٌ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَمَانِيَةٌ» امروز عرش خدا را چهار نفر حمل می‌کنند و روز قیامت هشت نفر (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۴۰۱).

در برخی از روایات، برای کرسی نیز حاملانی ذکر شده است: «إِنَّ السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا فِيهِمَا مِنْ خَلْقٍ مَخْلُوقٍ فِي جَوْفِ الْكَرْسِيِّ وَ لَهُ أَرْبَعَةُ أَمْلَکٍ يَحْمِلُونَهُ بِإِذْنِ اللَّهِ» (طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۸). با توجه به این که علامه طباطبائی معتقد است که عرش و کرسی به اعتبار آن که هر دو از سنخ علم هستند، یکی در نظر گرفته شده‌اند، از این رو می‌توان گفت حاملان چهارگانه به هر دو نسبت داده شده است. البته با این تفاوت که حاملان چهارگانه بالاصاله مربوط به کرسی می‌باشند و به اعتبار کرسی به عرش

نسبت داده می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۶-۱۴۷).

۸-۳. نسبت عرش و کرسی به یکدیگر

عرش مرتبه‌ای است که از کرسی عظیم‌تر می‌باشد. چنان‌که قرآن آن را با وصف عظمت توصیف می‌کند: ﴿هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (نمل/۲۷) و کرسی درون عرش قرار دارد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۷-۳۴۰ و ج ۸، ص ۱۶۵).

آنچه که از ظاهر آیات و روایات به دست می‌آید این است که نسبت و رابطه عرش و کرسی رابطه اتحاد است و عرش و کرسی یک حقیقت واحدی هستند، با این تفاوت که گاهی اوقات، یکی ظاهر و دیگری باطن، یکی صورت اجمالی و دیگری صورت تفصیلی آن حقیقت و شیء واحد بیان شده است و گاهی اوقات یکی را محیط بر دیگری و آن دیگری را محاط قلمداد کرده‌اند. به عبارت دیگر، عرش و کرسی در واقع دو جنبه از یک حقیقت واحد می‌باشند که به لحاظ اجمال و تفصیل قابل تقسیم به دو مرتبه هستند. به عبارتی، عرش نمایانگر مقام اجمال و کرسی نشانگر مقام تفصیل اشیا است (طباطبایی، ج ۸، ص ۱۶۷). به طور کلی، عرش و کرسی با هم متحد می‌باشند و دو جنبه از یک حقیقت هستند که ظاهر آن حقیقت کرسی و باطن آن عرش است (طباطبایی، ج ۲، ص ۳۴۱). اکنون به مستندات این مدعا خواهیم پرداخت. امام علی (ع) از رسول خدا (ص) نقل می‌کنند که فرمود: «أَعْطِيتَ آيَةَ الْكَرْسِيِّ مِنْ كَنْزٍ تَحْتَ الْعَرْشِ»؛ آیه الکرسی را از گنجینه‌ای که در زیر عرش است به من داده‌اند. بنابراین منظور از کرسی همان زیر عرش است و عرش محیط به آن است (طباطبایی، ص ۳۳۸). در روایتی دیگر، رسول خدا (ص) فرمودند: «ما السماوات والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة ملقاه في أرض فلاة و الكرسي عند العرش كذلك» (طباطبایی، ج ۸، ص ۱۴۹).

علامه بیان می‌کند که وقتی عرش و کرسی به طور جداگانه ذکر می‌شوند، هریک معنای خاصی دارند، زیرا عرش و کرسی از مهم‌ترین ابواب غیب هستند و خود آن‌ها نیز غیب هستند. کرسی نمایانگر باب ظاهر غیب است و عرش نمایانگر باب باطنی غیب است (طباطبایی، ج ۲، ص ۳۴۰). به عبارت دیگر، هر دو از این جهت که مقام غیب و منبع پیدایش و ظهور موجوداتند، مشابه‌اند، اما زمانی که هر دو در کلام بیان شوند، معانی

متفاوتی خواهند داشت و هریک به مرحله‌ای از غیب اشاره دارد، زیرا مقام غیب به رغم یکپارچگی‌اش دارای دو درب است: یکی درب ظاهری که به این عالم متصل و مشرف است و دیگری هم درب باطنی که پس از آن قرار دارد (طباطبائی، ج ۸، ص ۱۶۶).

۳-۹. نسبت عرش و کرسی با موجودات عالم

آیات و روایات مختلفی به ارتباط و نسبت عرش و کرسی با موجودات عالم اشاره دارند. در واقع عرش مرتبه‌ای است که عهده‌دار تمام وقایع و اسباب آن وقایع است و همچنین صور تمام مخلوقات و امور کونی‌ای که تحت تدبیر حق تعالی اداره می‌شوند، در عرش وجود دارند (طباطبائی، ص ۱۵۰). حضور این صور در عرش به صورت اجمالی و بسیط است، در حالی که کرسی مقام تفصیل و جدایی انواع مختلف از وجود منبسط می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۷).

از منظر علامه کرسی همان مقام ربوبی است که به تدبیر امور عالم می‌پردازد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۷) و عرش و تخت کنایه از مقام سلطنت است و مردم با شنیدن این واژه به نقطه‌ای پی می‌برند که مرکز تدبیر امور مملکت و اداره شئون آن می‌باشد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۴۸). بنابراین می‌توان گفت آیه: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ (یونس/ ۳) به معنای تسلط و استیلای خداوند بر ملک خود است، به طوری که هیچ موجودی از قلمرو تدبیرش خارج نیست. هر موجودی را تحت نظامی دقیق به کمال واقعی‌اش رسانیده و نیازهای هر صاحب نیازی را برآورده می‌سازد. به همین دلیل پس از ذکر استوا، تدبیر او بیان می‌شود: «یدبر الأمر» (طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۸). در واقع این آیه در مقام توصیف ربوبیت و تدبیر تکوینی خدای متعال است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۶۴). یا روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است بدین مضمون که کرسی درب ظاهری غیب است و طلوع هر چیز بدیعی از آنجاست و پیدایش همه موجودات عالم از آن درب است و عرش علم به کیفیت موجودات و هستی آنها است. در واقع عرش و کرسی منشأ ایجاد و آفرینش موجودات عالم است و بیانگر این مطلب است که صورت و حقیقت موجودات عالم مادی، در آن عالم به نحو اتم و بسیط موجود می‌باشند. (طباطبائی، ۱۴۱۵، ص ۱۴۸).

۱۰-۳. نسبت به عرش و کرسی با بهشت و جهنم

علامه در کتاب الرسائل التوحیدیه روایتی را نقل می‌کند بدین مضمون که عرش آسمان بهشت است: «أن العرش سقف الجنة»، ولی به صورت جزئی و تفصیلی به تبیین این مسئله پرداخته است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۶).

۴. عرش و کرسی از منظر مکتب عرفانی ابن عربی

در این بخش به تبیین عرش و کرسی از منظر مکتب عرفانی ابن عربی خواهیم پرداخت.

۱-۴. روش‌شناسی مکتب عرفانی ابن عربی

عرفان نظری قبل از ابن عربی به صورت یک دستگاه نظام‌مند ارائه نشده بود. ابن عربی، شاگردان و شارحان او بودند که روش و مبانی عرفان نظری را نظام‌مند کردند. عرفان نظری از دیدگاه روش‌شناسی، علمی است که روش کشفی - شهودی را برگزیده است. وقتی یک عارف با روش شهودی حقایق را کشف می‌کند، برای تبیین و تحلیل آن‌ها نیازمند زبان عرفی و علمی است به همین دلیل عرفا به کتب فلسفی مراجعه کردند و از اصطلاحات فلسفی برای تبیین حقایق شهودی دریافتی وام گرفتند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۷۴-۷۵).

۲-۴. مبانی هستی‌شناختی مکتب عرفانی ابن عربی

مبانی هستی‌شناختی عرفانی نقش اساسی در تبیین حقایق هستی دارد، به این معنا که تا زمانی که چیش نظام هستی روشن نگردد، حقیقت و جایگاه عرش و کرسی و نسبت آن‌ها با موجودات عالم به طور دقیق مشخص نخواهد شد. به عبارت دیگر، پاسخ دقیق به سؤالات ذیل در گرو تبیین مبانی هستی‌شناسی است: ۱. آیا عرش و کرسی موجوداتی بسیط یا مرکب هستند؟ ۲. جایگاه عرش و کرسی در کدام مرتبه از منظومه هستی قرار دارد؟ ۳. عرش و کرسی مجرد تام، مثالی یا مادی هستند؟ بنابراین در ابتدا به بررسی مبانی هستی‌شناختی عرفانی و ساختار نظام هستی خواهیم پرداخت. مهم‌ترین و محوری‌ترین اصل در هستی‌شناسی عرفانی، بحث وحدت شخصی وجود است، به طوری که تمام مباحث دیگر مبتنی بر این بحث خواهد بود. از دیدگاه عارف، وحدت شخصی وجود عبارت است از این که یک وجود بسیط، صرف و نامتناهی که همان حق تعالی است،

همه سطوح و مراتب هستی را فراگرفته است و غیر از او، همه جلوه‌ها، تجلیات و شئون وی هستند. از منظر عرفان، مصداق بالذات و حقیقی وجود و موجود، همان وجود واحد اطلاقی حق تعالی است و کثرات به حیثیت تقییدیه این وجود، موجود می‌باشند. بنابراین در وجود، کثرت نیست، بلکه کثرت در مظاهر و شئون آن وجود است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷).

۳-۴. حقیقت عرش و کرسی

عرش و کرسی از مراتب نظام هستی هستند که در سلسله تعینات خلقی قرار دارند. این دو حقیقت، مورد قبول و اتفاق نظر همه عرفا هستند و جایگاه ویژه‌ای در چینش نظام هستی دارند، لذا در این مرحله، به تبیین حقیقت عرش و کرسی از دیدگاه مکتب عرفانی ابن عربی خواهیم پرداخت.

عرش در لغت: ابن عربی معتقد است عرش دو اطلاق در زبان عرف و لغت دارد:

(۱) مراد از آن ملک و سلطنت است؛

(۲) مراد از آن، تخت معمولی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۷).

عرش در اصطلاح: در ابتدای عالم مثال، اولین چیزی که تحقق یافت، شکل کروی و صورت دایره‌واری به اسم عرش بود (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۷) که به تمام عالم ملک و صور احاطه دارد (جندی، ۱۴۲۳، ص ۳۳۳). این عرش همان عرش رحمان است که با بقیه اقسام عرش تفاوت دارد (همدانی، بی‌تا، ص ۵۵۳).

کرسی در لغت: ابن عربی معتقد است کرسی در لغت به معنای علم می‌باشد (ابن عربی،

بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶۱).

کرسی در اصطلاح: کرسی در اصطلاح همان فلک دوم (فلک اول، عرش است) از افلاک ثوابت است که خداوند آن را در درون عرش آفرید و نسبت آن به عرش، مانند حلقه‌ای است در بیابان (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۴۳).

۴-۴. اطلاقات عرش و کرسی

اهل معرفت برای عرش و کرسی اطلاقاتی ذکر کرده‌اند که عبارت است از:

۱. عقل اول / نفس کلی: عقل اول و نفس کلی به ترتیب از اطلاقات عرش و کرسی

به شمار می‌روند (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۵۳).

۲. فلک الأفلاک / فلک المنازل: از منظر عرفا عرش همان فلک الأفلاک و فلک اطلس است و کرسی هم همان فلک مکوکب یا منازل می‌باشد (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۴۹-۴۵۱).

۳. قلب مؤمن، عرش رحمان است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۸۰۵).

۴-۵. اقسام عرش

از منظر عرفا عرش دارای اقسامی است که عبارت‌اند از:

۱) عرش حیات، عرش مشیت، عرش هویت یا همان عنصر اعظم: عرشی که به ضمیر «ه» اضافه شده و جایگاه خداوند است: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود/۷). این عرش را بدین جهت عرش حیات گویند که بر روی آب قرار دارد و آب مایه حیات است: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (انبیاء/۳۰).

۲) عرش مجید: که همان عقل اول (قلم اعلی) است.

۳) عرش عظیم: که همان نفس کلی (لوح محفوظ) است.

۴) عرش رحمان: مراد از آن، همان صورت دایره‌ای است که در آغاز عالم مثال قرار دارد.

۵) عرش کریم: همان کرسی است که در درون عرش قرار دارد (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۵۳).

البته این نکته قابل ذکر است که عرشی را که در اینجا و از دیدگاه مکتب عرفانی ابن عربی مورد بررسی قرار می‌دهیم، همان عرش رحمان و عرش کریم (کرسی) است و بحث از عرش حیات، عرش مجید و عرش عظیم به صورت استطرادی می‌باشد.

۴-۶. جایگاه عرش و کرسی در منظومه هستی

همان‌طور که پیش از این بیان شد، مهم‌ترین و مبنایی‌ترین مسئله در عرفان اسلامی و همچنین دشوارترین و پیچیده‌ترین مسئله عرفان اسلامی، مسئله وحدت شخصی وجود است که بر تمام مباحث عرفان اسلامی، تأثیر ویژه‌ای گذاشته است. بر اساس این دیدگاه، مفهوم وجود بیش از یک مصداق حقیقی ندارد و آن ذات حق تعالی است و کثرات

امکانی، همان تطورات و شئون آن ذات یگانه هستند و این ظهورات و شئون به حسب ظهور حق در موطن آن‌ها شدت و ضعف دارند و از اینجاست که مراتب و مراحل در نظام و عالم هستی معنا پیدا می‌کند. لذا ما به اندازه وسعمان به چینش نظام هستی در دستگاه عرفانی ابن عربی خواهیم پرداخت:

۱-۶-۴. مقام ذات

مقام ذات به‌عنوان اولین مرتبه از مراتب هستی است که عاری از هر گونه قید، حتی قید اطلاق است (جندی، ۱۴۲۳، ص ۷۰۸). ذات خداوند جامع تمام کمالات و حقایق می‌باشد و هیچ حقیقتی در مقام ذات، تشخص و تعین ندارد، بلکه همه تعینات در آن مقام به نحو اندکاک، استهلاکی و اطلاقی موجود می‌باشند (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۷).

۲-۶-۴. تعین اول

در مقام ذات، هیچ گونه تعینی وجود ندارد و تعینات پس از نزول از آن مقام اطلاقی آغاز می‌شوند. تعین اول همان صورت علم ذات به ذات است (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۱۲؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۲۵). البته برخلاف مقام ذات که همه اسما به نحو یکسان در آن مرتبه موجودند و هیچ اسمی بر سایر اسما غلبه ندارد. تعین اول با اسم احد سروکار دارد و این اسم، حاکم بر این مقام است و بر دیگر اسما غلبه دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۳۵۷؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۹۱؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۵).

۳-۶-۴. تعین ثانی

تعین ثانی در مرتبه بعد از تعین اول قرار دارد. این تعین همان حضرت واحدیت و مظهر و صورت تعین اول است و برخلاف تعین اول که کثرت و تمایز در آن به نحو اجمالی است، اشیا در تعین ثانی دارای کثرت و تمایز تفصیلی می‌باشند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۸؛ فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۵۱).

۴-۶-۴. عالم عقل

اولین مرتبه از تعینات خلقی که بعد از صقع ربوبی و تعینات حقی قرار دارد، عالم عقل است و آن عالمی است که قابل اشاره حسی و خیالی نیست. این عالم دارای موجوداتی است که عبارت‌اند از: عنصر اعظم (عرش حیات)، عقل اول (قلم اعلی، عرش مجید) و

نفس کلی (لوح محفوظ، عرش عظیم) (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۹-۵۰؛ آملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۵۹ و ج ۵، ص ۲۶؛ ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۵۳-۵۶).

۵-۶-۴. عالم مثال

عالم مثال در اندیشه عرفانی، یکی از حضرات خمس است که در حد فاصل میان عالم اجسام و ارواح قرار دارد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۷؛ ۱۳۷۵، ص ۹۷). از نظر اهل معرفت، عالم مثال به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۱-۳۱۶). از جمله حقایقی که در عالم مثال وجود دارند عبارت‌اند از:

أ. عرش رحمان: در ابتدای عالم مثال، اولین چیزی که تحقق یافت، شکل کروی و صورت استداره‌ای (دایره‌ای) به نام عرش بود (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۵۷) که محیط به عالم صور و ملک می‌باشد (جندی، ۱۴۲۳، ص ۳۳۳). دلیل این که شکل آن کروی است این است که کره، بسیط‌ترین شکل‌ها و صورتش در نهایت لطافت است (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۹۵). این عرش، همان عرش رحمان است که مافوق آن هیچ موجود جسمانی نیست و با بقیه اقسام عرش تفاوت و تمایز دارد (همدانی، بی‌تا، ص ۵۵۳). این عرش اولین فلک از أفلاک ثوابت (عرش، کرسی، فلک اطلس و فلک مکوکب) است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۲۵).
ب. کرسی: کرسی فلک دوم از افلاک ثوابت است که خداوند آن را درون عرش آفرید و در آن فرشتگانی از جنس خودش قرار داد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۹). این کرسی همان عرش کریم است (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۵۳؛ فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۴۳).

۶-۶-۴. عالم ماده

آخرین مرتبه و مرحله از عوالم خلقی عالم ماده است. این عالم در پایین‌ترین و ضعیف‌ترین مراتب وجود قرار دارد. از این عالم به عالم ظاهر، شهادت مطلق و عالم ملک تعبیر کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۸).

به طور خلاصه: در نظام هستی‌شناختی عرفانی، عرش حیات، عرش مجید و عرش عظیم مربوط به مجردات تام هستند و در عالم عقول قرار دارند، اما عرش رحمان و کرسی هویتی مثالی دارند و در عالم مثال واقع شده‌اند.

۴-۷. حاملان عرش و کرسی

در مکتب ابن عربی برای عرش حاملینی ذکر شده است که این حاملان در روز قیامت، هشت نفر و در دنیا چهار نفر هستند (فناری، ۲۰۱۰، ص ۵۰۸). ابن عربی خود را نیز از حاملان عرش شمرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۱). البته این ادعا که برخی عارفان بتوانند از حاملان عرش قرار بگیرند منافاتی با آنچه در روایات آمده است، ندارد؛ چراکه اهل بیت (ع) فرموده‌اند: چهار نفر از حاملین عرش از مایند و چهار نفر از هر کس که خدا بخواهد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۴۰۱). نیز در روایتی دیگر، علما به عنوان حاملان عرش معرفی شده‌اند: «فقال أمير المؤمنين (ع): ... فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حملهم الله علمه ...» (ابن جمعه حویزی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۴۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵۴، ص ۷۵-۷۸).

این نکته نیز قابل ذکر است که ابن عربی معتقد است عرش رحمان با عرش محمول در قیامت، تفاوت دارد. به عبارت دیگر، عرشی که در قیامت هشت فرشته آن را حمل می‌کنند، غیر از عرش رحمان است که چهار فرشته آن را حمل می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۶).

۴-۸. نسبت عرش و کرسی با یکدیگر

ابن عربی معتقد است کرسی در درون عرش قرار دارد و نسبت آن به عرش مثل حلقه‌ای است که در بیابان افتاده است (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۵۹). بنابراین چون عرش مظهر وجود مطلق و همانند قلم و صورت اسم محیط است به کرسی و مادون آن احاطه دارد (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۴۲) همچنین در بعضی روایات آمده است که: «خورشید یک جزء از هفتاد جزء نور کرسی و کرسی یک جزء از هفتاد جزء نور عرش است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۳۰).

به اعتقاد فناری، از روح عرش که قلم است روح کرسی ظاهر می‌شود که همان نفس کلی است و همین طور از حرکت عرش، حرکت کرسی ظاهر می‌شود (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۴۲). از سوی دیگر، نسبت بین عرش و کرسی نسبت اجمال و تفصیل است. کثرت نسبی در قلم اعلی مخفی و مجمل است و عرش هم مظهر قلم اعلی است، پس احکام و اشیا در آن به نحو اجمال وجود دارند، ولی کثرات در لوح محفوظ مفصل هستند و

کرسی هم مظهر لوح محفوظ است، بنابراین اشیا و احکام در کرسی به نحو مفصل می‌باشند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱).

این عربی رابطه عرش و کرسی با افلاک دیگر را نیز رابطه احاطی می‌داند، یعنی کرسی در درون عرش قرار دارد و عرش آن را احاطه کرده است و در درون کرسی، افلاک آفریده شد - فلکی در درون فلک دیگر - و در درون هر فلکی، عالمی از آن فلک آفرید که آبادش می‌کند و آنان فرشتگان هستند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۹).

۹-۴. نسبت عرش و کرسی با تعینات خلقیه

روح عرش، قلم اعلا است، چون عرش مظهر قلم می‌باشد و روح کرسی هم نفس کلی است، چون کرسی مظهر لوح محفوظ و نفس کلی است (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۵۰ و ۴۹۶).

۱۰-۴. نسبت عرش و کرسی با بهشت و جهنم

از منظر اهل معرفت، عرش سقف بهشت است: «جعل سقف الجنة هذا الفلك (الأطلس) و هو العرش» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۳) و سطح محدب کرسی کریم، زمین بهشت است: «و جعل أرض هذه الجنات، سطح الفلك المکوکب الذی هو سقف النار» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۵). بنابراین از این عبارات، به‌خوبی فهمیده می‌شود که عرش آسمان بهشت است و محدب کرسی، زمین بهشت است و مقعر آن، سقف جهنم، پس بهشت بین عرش و کرسی قرار دارد و طبقات جهنم زیر کرسی قرار دارند.

۱۱-۴. نسبت عرش و کرسی با انسان کامل

بررسی نسبت عرش و کرسی با انسان کامل پیوند وثیقی با مبانی انسان‌شناسی عرفانی دارد. یکی از این مبانی، مسئله سریان انسان کامل در عالم است. توضیح این مطلب نیازمند ذکر مقدماتی است. از منظر اهل معرفت، اسم جامع الله دارای جامعیتی است که آن را از سایر اسما متمایز می‌سازد، زیرا از یک سو به نحو اندماجی همه اسما جزئی را در بردارد و از سوی دیگر، در دل همه اسما حاضر است و از آنجاکه بین اسم الله و انسان کامل اتحادی از نوع اتحاد ظاهر و مظهر وجود دارد؛ یعنی انسان کامل مظهر هویت الهیه است. می‌توان گفت که انسان کامل نیز به حکم این اتحاد، هر دو شأن را داراست؛ یعنی از جهتی همه کثرات در وجود او مندمج و مستحیل هستند و از سوی دیگر، او نیز در دل

همه ممکنات جریان دارد و همه آنها به نوعی از شئون وجودی او به حساب می‌آیند. به عبارت دیگر، انسان کامل در سفر سوم عرفانی به نحو حق‌الیقینی با اعیان و اسما متحد می‌گردد و به تبع این اتحاد و سریان، با همه مراتب هستی رابطه و اتحاد وجودی برقرار می‌سازد، در نتیجه تمامی حقایق هستی از مظاهر انسان کامل و شئون او به حساب می‌آیند. بنابراین حقیقت انسان به این اعتبار در جمیع حقایق وجود دارد و از حیثه وجود او، هیچ حقیقتی خارج نمی‌باشد. در نتیجه، انسان کامل با موجودات عالم عقل که عبارت‌اند از: عقل اول (عرش مجید)، لوح محفوظ (عرش عظیم) و همچنین حقایق موجود در عالم مثال یعنی عرش رحمان و کرسی متحد است و با آنها رابطه عینیت دارد. در واقع هرکدام از آنها چیزی نیست جز همان حقیقت انسان کامل در این مرتبه. امیرالمؤمنین علی «ع» هم به این اعتبار، خود را عرش الله معرفی کرده است که مصداق بارز و اتم انسان کامل می‌باشد: «أنا نقطة بآء بسم الله، أنا جنب الله الذي فرطتم فيه وأنا القلم و أنا اللوح المحفوظ و أنا العرش و أنا الكرسي و أنا السماوات السبع و الأرضون». (قصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ آملی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۷۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۴۳-۶۵۴).

۵. تفاوت و شباهت دو دیدگاه درباره عرش و کرسی

این دو دیدگاه در تبیین عرش و کرسی دارای اشتراکات و افتراقاتی هستند که در اینجا به بیان اهم آنها خواهیم پرداخت.

۵-۱. تفاوت و شباهت روش علامه طباطبائی و مکتب عرفانی ابن عربی در تبیین

حقیقت عرش و کرسی

۵-۱-۱. شباهت‌ها

علامه (ره) در کتاب الرسائل التوحیدیه، همگام و هم‌نظر با شیوه اهل معرفت، حقیقت عرش و کرسی را مطرح می‌کند و آنها را با روش عقلی و اصطلاحات فلسفی تبیین می‌کند و در آخر، از آیات و روایات به صورت تطبیقی استفاده می‌کند. بنابراین در هر دو دیدگاه عقل، نقل و شهود جایگاه ویژه و مهمی دارند.

۵-۱-۲. تفاوت‌ها

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، عرش و کرسی را به عنوان دو حقیقتی که در قرآن

مطرح شده‌اند، مورد بحث قرار می‌دهد و با روش تفسیری قرآن به قرآن، عرضه بعضی از آیات بر بعضی دیگر و همچنین ارجاع متشابهات به محکومات، حقیقت آن دو را تبیین می‌کند و به هیچ وجه تکیه‌گاه بحث خود را مباحث نظری، فلسفی و مکاشفه عرفانی قرار نمی‌دهد و تنها از آن مقدماتی که با بحث سنخیت دارد استفاده می‌کند. بنابراین طرح مباحث فلسفی و عرفانی در تبیین حقیقت عرش و کرسی مناسبتی یا استطرادی‌اند، اما مکتب ابن عربی، عرش و کرسی را به‌عنوان دو حقیقتی که از طریق شهود دریافت شده، مورد بحث قرار می‌دهند و خود ابن عربی این مسئله را تأکید می‌کند و با استفاده از اصطلاحات عرفانی و تخصصی فلسفی عرش و کرسی را تبیین و در ضمن بحث، بعضاً از آیات و روایات به صورت تطبیقی استفاده می‌کند.

۵-۲. شباهت‌ها و تفاوت‌ها در مبانی دو دیدگاه

هر دو دیدگاه، در وحدت وجود با هم اشتراک نظر دارند، بدین معنا که تنها وجود بی‌نهایت و اطلاقی، حق تعالی است و همه کثرات و تجلیات او مصداق بالعرض وجود می‌باشند. بنابراین علامه همگام با دیدگاه عرفا معتقد است نظام هستی از مقام ذات آغاز می‌شود و به عالم ماده ختم می‌شود.

۵-۳. تفاوت‌ها و شباهت‌ها در حقیقت عرش و کرسی

۵-۳-۱. شباهت‌ها

دو دیدگاه در معنای لغوی عرش با هم اشتراک نظر دارند به طوری که هر دو، عرش را در لغت عبارت می‌دانند از: ۱. ملک، سلطنت و تخت پادشاه؛ ۲. تخت و سریر معمولی. همچنین هر دو دیدگاه، عرش و کرسی را از موجودات عالم هستی می‌دانند و برای آن دو، وجود حقیقی قائل هستند که یک نوع رابطه و نسبت احاطی و تدبیری نسبت به موجودات مادون خود دارند و واسطه در رساندن فیض الهی از مجاری مافوق به مراتب مادون هستند و نسبت این دو موجود به یکدیگر نسبت اجمال و تفصیل است.

۵-۳-۲. تفاوت‌ها

۱- این دو دیدگاه در مورد معنای لغوی کرسی با هم اختلاف نظر دارند، به طوری که علامه طباطبایی می‌فرماید: کرسی به معنای به هم وصل کردن اجزای ساختمان است و به

تخت هم کرسی می‌گویند، چون اجزای آن توسط نجار به هم چسبیده است، ولی ابن عربی مراد از کرسی در لغت را علم می‌داند.

۲- علامه عرش و کرسی را در حقیقت، امر واحدی می‌داند که تفاوت آن دو به نحو اجمال و تفصیل است، در حالی که در مکتب ابن عربی، عرش و کرسی دو چیز هستند. عرش، فلک اول از افلاک ثوابت است و کرسی فلک دوم.

نقد و بررسی: به نظر می‌رسد دیدگاه مکتب ابن عربی در این زمینه به صواب نزدیک‌تر است، زیرا مطابق آیات قرآن حفظ آسمان‌ها و زمین تا فرارسیدن فرمان حق تعالی و ظهور قیامت کبرا برعهده کرسی است که تجلی‌گر صفت حافظ خداوند محسوب می‌شود، اما زمانی که زمین در قبضه قدرت خدا قرار گیرد و آسمان‌ها در هم پیچیده شوند: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ رسالت کرسی پایان می‌پذیرد. از سوی دیگر، در روز قیامت نیز سخن از بازگشت کرسی نیست، بلکه سخن از اعاده عرش می‌باشد: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾. بنابراین مشخص می‌گردد که عرش و کرسی در واقع دو موجود متفاوت هستند. هرچند عرش بر کرسی احاطه دارد و دامنه تأثیر آن از کرسی وسیع‌تر است؛ یعنی عرش در دنیا و آخرت و در عالم ماده و غیب حضور و نفوذ دارد، در حالی که کرسی مسئول تدبیر نشئه کنونی است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۲، ص ۱۲۷-۱۳۳).

۴-۵. تفاوت‌ها و شباهت‌ها در اطلاعات عرش و کرسی

۴-۵-۱. شباهت

در هر دو دیدگاه برای عرش و کرسی اطلاعاتی ذکر شده است و مشترکاً قلم اعلی و لوح محفوظ را از اطلاعات عرش می‌دانند.

۴-۵-۲. تفاوت

ابن عربی اطلاعات دیگری را هم برای عرش و کرسی ذکر می‌کند و به صورت مفصل‌تر در مورد وجه اطلاق آن‌ها بحث می‌کند. از جمله این اطلاعات می‌توان به: ۱. عقل اول؛ ۲. فلک الأفلاک و فلک اطلس؛ ۳. قلب مؤمن اشاره کرد.

نقد و بررسی: اطلاق فلک اطلس و فلک الافلاک بر عرش، سخنی نادرست است،

زیرا سخن قرآن کریم در مورد آسمان‌های هفت گانه مربوط به کرات منظومه شمسی یا فلک‌های نه گانه هیئت بطلمیوسی نیست؛ اخترشناسان قدیم بر این باور بودند که قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری و زحل به‌عنوان هفت کوکب‌اند که در آسمان‌های هفت گانه جا دارند و همه ستاره‌های ثابت را به‌عنوان ثوابت می‌نامیدند که در فلک هشتم قرار دارند و فلک بی‌ستاره‌ای را محیط بر فلک هشتم و آسمان‌های هفت گانه می‌دانستند و این فلک نهم را فلک اطلس و فلک الافلاک می‌نامیدند. با بطلان نظریه هیئت بطلمیوسی، این تصورات نیز بی‌اساس شناخته شدند، زیرا فلک هشتمی به نام فلک ثوابت و فلک نهمی به نام فلک الافلاک یا فلک اطلس، وجود خارجی ندارد. قرآن همه این ستاره‌ها را زیرمجموعه آسمان اول می‌داند: «وَرَبَّانَا السَّمَاءُ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» و این آسمان و دیگر آسمان‌ها را زیرمجموعه کرسی قرار می‌دهد: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۹، ص ۱۱۰-۱۱۱).

۵-۵. تفاوت‌ها و شباهت‌ها در اقسام عرش

علامه طباطبائی تقسیمی برای عرش ذکر نکرده‌اند و اوصافی مثل کریم، مجید و عظیم را فقط وصف عرش می‌داند، نه محملی برای تقسیم عرش. برخلاف ابن عربی که برای عرش اقسامی ذکر کرده است که عبارت‌اند از: ۱. عرش حیات؛ ۲. عرش مجید؛ ۳. عرش عظیم؛ ۴. عرش رحمان؛ ۵. عرش کریم. ابن عربی این عروش را قسیم هم می‌داند؛ یعنی دارای وجه اشتراک و افتراق هستند و هر کدام از این موجودات یک حقیقت متمایز از دیگری است و جایگاه و کار کردی ویژه و مخصوص به خود در نظام هستی و سلسله مراتب عالم دارد.

۱-۵-۵. نقد و بررسی

به نظر می‌رسد دیدگاه عرفا دربارهٔ تمایز عرش‌ها ناصواب است، زیرا این نوع تقسیم‌بندی عروش یا برگرفته از شهود است یا ظهورگیری از آیات قرآنی. حال اگر این نوع تقسیم‌بندی بر پایه شهود و برگرفته از آن باشد، از آنجاکه کشف‌های اهل معرفت همیشه یقینی نیستند، زیاد نمی‌توان به آن اعتماد کرد. گفتنی است که تنها صاحبان کشف معصوم، یعنی پیامبران و امامان معصوم از هرگونه خطا، غفلت، سهو و نسیان مصون‌اند؛ انسان کامل

معصوم با متن واقع ارتباط دارد و کشف او ملکی یا رحمانی است؛ اما دیگران گاهی بر اثر خلط مثال متصل و منفصل یا مبدأ شیطانی داشتن شهودشان اشتباه و خطا می‌کنند. (جوادی آملی، ص ۱۱۱-۱۱۳)

اما اگر این نوع نگاه عرفا مبتنی بر ظهورگیری از آیات قرآنی است که این امر نیز با سیاق آیات همخوانی ندارد، زیرا در قرآن، اوصاف کریم (مؤمنون/۱۶)، عظیم (نمل/۲۶) و مجید (برج/۱۵) به عنوان اوصاف عرش ذکر شده‌اند، نه به عنوان اقسام آن. بنابراین اوصاف متعدد دال بر حقایق متعدد نیست. چنان‌که برای قرآن اوصافی چون کریم (واقعه/۷۷)، مجید (ق/۱)، عظیم (حجر/۸۷) و عربی (یوسف/۲) ذکر شده است و تعدد اوصاف دال بر تعدد قرآن نیست، بلکه یک حقیقت است که دارای شئون، حیثیات و جنبه‌های متعددی است. در نتیجه، به نظر می‌رسد دیدگاه علامه در باب این‌که عرش حقیقتی واحد است که شئون متعدد دارد و اوصافی چون عظیم، کریم و مجید وصف عرش محسوب می‌شوند، نه از اقسام عرش، با ظاهر آیات همخوانی بیشتری دارد و این ظهورگیری مورد تأیید روایات نیز می‌باشد: «إِنَّ لِلْعَرْشِ صِفَاتٍ كَثِيرَةً مُخْتَلِفَةً، لَهُ فِي كُلِّ سَبَبٍ وَضْعٌ فِي الْقُرْآنِ صِفَةً عَلَى حِدَةٍ؛ قَوْلُهُ: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ يَقُولُ الْمَلِكُ الْعَظِيمُ وَقَوْلُهُ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ يَقُولُ عَلَى الْمَلِكِ اِحْتَوَى؛ وَهَذَا ثَلَاثُ الْكِيفِيَّةِ فِي الْأَشْيَاءِ...» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۵، ص ۳۰). مطابق این روایت، عرش حقیقتی واحد است که به لحاظ‌های مختلف، صفات مختلف و ویژگی‌ها و شئون متعددی داراست. در واقع هر مقامی ممکن است در عین بساطت، جامع چند شأن وجودی باشد.

۵-۶. تفاوت‌ها و شباهت‌ها در بیان چینش نظام هستی

در هر دو دیدگاه، مراتب هستی از جمله مقام ذات، احدیت، واحدیت، عالم عقول، عالم مثال و عالم ماده با همین ترتیب بیان شده و این بدین معناست که علامه در چینش نظام هستی همگام و هم نظر با اهل معرفت است.

۵-۷. جایگاه عرش و کرسی در دو دیدگاه

۵-۷-۱. شباهت‌ها

در هر دو دیدگاه، عرش و کرسی مربوط به عالم کون و تعینات خلقی هستند و عرش و

کرسی موجودات مجردی هستند که آفرینش آن‌ها مقدم بر آفرینش عالم ماده است و فعلیت‌های موجودات مادون در آن‌ها حضور دارد.

۲-۷-۵. تفاوت‌ها

اقسامی که برای عرش در مکتب ابن عربی بیان شده است، در واقع حقایقی هستند که هر یک در نظام هستی، جایگاهی متفاوت از دیگری دارد. در این دیدگاه، عرش حیات که همان عنصر اعظم است در عالم عقل و در مرتبه ارواح مهیمه قرار دارد. عرش مجید همان عقل اول است که جایگاه آن عالم عقل و آغاز عالم تسطیر است. عرش عظیم همان نفس کلی است که مرتبه آن در عالم عقل و بعد از عرش مجید (عقل اول) قرار دارد. عرش رحمان و عرش کریم (کرسی) در عالم مثال قرار دارند. در واقع عرش حیات، مجید و عظیم در عالم عقول قرار دارند و از مجردات تام هستند، اما عرش رحمان و کریم (کرسی) در ابتدای عالم مثال قرار دارند. بنابراین در مکتب ابن عربی دامنه و گستره عرش رحمان فقط عالم مثال و ماده را در بر می‌گیرد.

اما علامه فقط قائل به وجود یک عرش است و عروش متعدد را نمی‌پذیرد و این عرش هم با کرسی متحد است و آن‌ها را موجودات مجردی می‌داند و جایگاه عرش و کرسی را در عالم عقول و در زمره مجردات تام می‌داند که دامنه آن عالم عقول، عالم مثال و عالم ماده را در بر می‌گیرد. از منظر ایشان عرش مربوط به ملکوت اعلا و عقول طولی است و کرسی هم مربوط به عقول عرضی.

علامه از یک سو، جایگاه عرش را بلافاصله بعد از مرتبه ارواح مهیمه می‌نهد (طباطبایی، ۱۴۱۵، ص ۱۳۹) و آن را عالم تدبیر و صدور احکام و نیز محل حضور اجمالی اشیا می‌داند که این توضیحات علامه از عرش با عرش مجید (عقل اول، قلم اعلا) از منظر مکتب ابن عربی تطابق دارد. به عبارت دیگر، عرش در منظر علامه همان عرش مجید (عقل اول و قلم اعلا) در مکتب ابن عربی است و با عرش رحمان تفاوت دارد.

همچنین با توصیفات که علامه از کرسی دارد و آن را به عنوان محل تفصیل اشیا مطرح می‌کند و جایگاه آن را عالم عقل و بعد از عرش می‌داند، این کرسی همان عرش عظیم (نفس کلی و لوح محفوظ) در مکتب ابن عربی است و با کرسی مطرح شده در

مکتب ابن عربی تفاوت دارد. بنابراین عرش و کرسی از دیدگاه علامه مجردات تامی هستند که در عالم عقول قرار دارند، ولی عرش رحمان و کرسی در مکتب ابن عربی مجردات مثالی هستند و هویت مثالی دارند و جایگاه آن‌ها عالم مثال است.

۸-۵. شباهت‌ها و تفاوت‌های دو دیدگاه در مورد حاملان عرش

۸-۵-۱. شباهت‌ها

هر دو دیدگاه عرش الهی را دارای حاملانی می‌دانند که این حاملان در دنیا چهار نفر و در آخرت هشت نفر هستند که تعدادی از این حاملان، فرشته هستند و تعدادی دیگر از انبیا و اولیا.

۸-۵-۲. تفاوت‌ها

علامه طباطبائی از میان پیامبران نوح(ع)، ابراهیم(ع)، عیسی(ع)، موسی(ع) و محمد(ص) را جزو حاملان عرش می‌داند، در حالی که در مکتب ابن عربی فقط اسم حضرت ابراهیم(ع) و رسول‌الله(ص) به عنوان حامل عرش ذکر شده است. همچنین ابن عربی خود را از حاملان عرش معرفی می‌کند.

از ظاهر کلمات ابن عربی برمی‌آید که عرش محمول در دنیا با عرش محمول در آخرت دو چیزند و فرق دارند، یعنی عرش محمول در دنیا همان عرش رحمان است که در ابتدای عالم مثال است، ولی عرش محمول در قیامت، عرش فصل و قضاست که بر روی زمین محشر قرار دارد، اما از دید علامه عرش محمول در دنیا و آخرت، واحد است.

نقد و بررسی: به نظر، دیدگاه عرفا درباره تفاوت عرش محمول در دنیا و آخرت با ظاهر روایات سازگاری ندارد، زیرا رسول‌الله(ص) در تفسیر آیه ﴿يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (حاقه/۱۷) فرمود: «يَحْمِلُهُ الْيَوْمَ أَرْبَعَةٌ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَمَانِيَةٌ» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۴۰۱). از ظاهر این روایت چنین برمی‌آید که ضمیر «ه» در «يَحْمِلُهُ» به یک عرش واحد اشاره دارد که امروز چهار نفر آن را حمل می‌کنند و روز قیامت هشت نفر.

۵-۹. تفاوت دو دیدگاه در مورد احکام و روابط عرش و کرسی

۵-۹-۱. شباهت‌ها

در هر دو دیدگاه نسبت عرش و کرسی را نسبت اجمال و تفصیل و محیط و محاط قلمداد کرده‌اند و نسبت کرسی به عرش را مانند نسبت حلقه به بیابان می‌دانند و واسطه در رساندن فیض به موجودات مادون هستند.

۵-۹-۲. تفاوت‌ها

علامه عرش و کرسی را حقیقت واحدی می‌داند که دامنه آن موجودات عالم عقل، مثال و ماده را در بر می‌گیرد و نقش پررنگ تری برای آن در رابطه با تدبیر عوالم و موجودات مادون قائل است، اما در مکتب ابن عربی عرش رحمان از عالم مثال آغاز می‌شود و دامنه آن فقط عالم مثال و ماده را شامل می‌شود.

۵-۱۰. تفاوت‌ها و شباهت‌های دو دیدگاه در مورد نسبت عرش و کرسی با بهشت و

جهنم

بنابر هر دو دیدگاه، در حال حاضر، بهشت و جهنم موجود و از مخلوقات خدای متعال‌اند و جایگاه بهشت در زیر عرش است. در مکتب ابن عربی، خلقت بهشت و جهنم در عالم مثال و بعد از خلقت عرش و کرسی و در درون آنهاست. در واقع، عرش آسمان بهشت است و محدب کرسی زمین بهشت است و مقعر آن، سقف جهنم. پس بهشت بین عرش و کرسی قرار دارد و طبقات جهنم زیر کرسی‌اند، اما این که از دیدگاه علامه بهشت در کدام یک از مراتب و عوالم هستی قرار دارد، صریحاً مشخص نیست، با این حال از آنجا که ایشان معتقد است بهشت زیر عرش قرار دارد و عرش هم از موجودات عالم عقول است، می‌توان استنباط کرد که جایگاه بهشت در عالم عقول قرار دارد.

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین نتایج بحث را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. دیدگاه علامه طباطبایی و مکتب عرفانی ابن عربی در زمینه عرش و کرسی دارای اشتراکات و افتراقاتی است.

۲. از منظر هر دو دیدگاه، روش عقلی، نقلی و شهودی در تبیین حقایق جایگاه ویژه‌ای دارند.
۳. نظریهٔ مختار این است که عرش و کرسی دو حقیقت مجزای از یکدیگر می‌باشند.
۴. عرش و کرسی از مراتب علم فعلی خداوند به شمار می‌آیند.
۵. اطلاق فلک اطلس و فلک الافلاک بر عرش که مطابق با یافته‌های هیئت بطلمیوسی است، نادرست می‌باشد.
۶. طبق دیدگاه مکتب ابن‌عربی عرش اقسامی دارد: عرش حیات، عرش مجید، عرش عظیم، عرش رحمان و عرش کریم (کرسی)، اما علامه طباطبائی قائل به وجود یک عرش و کرسی است.
۷. نظریهٔ مختار این است که عرش حقیقتی واحد است که شئون متعدد دارد و اوصافی چون عظیم، کریم و مجید وصف عرش محسوب می‌شوند، نه از اقسام عرش.
۸. از منظر مکتب ابن‌عربی عرش حیات، عرش مجید و عرش عظیم متعلق به عالم عقول و عرش رحمان و کرسی متعلق به عالم مثال هستند، اما علامه طباطبائی عرش و کرسی را از موجودات مربوط به عالم عقول می‌داند.
۹. از دیدگاه ابن‌عربی عرش محمول در دنیا با عرش محمول در آخرت با هم تفاوت دارند، ولی از منظر علامه عرش محمول در دنیا و آخرت یک حقیقت هستند.
۱۰. حاملان عرش و کرسی بالاصاله مربوط به کرسی‌اند و به اعتبار کرسی به عرش نسبت داده می‌شوند.
۱۱. بنابر روایات، برخی انسان‌های کامل هم ممکن است جزو حاملان عرش باشند.
۱۲. مطابق ظاهر روایات عرش محمول در دنیا و آخرت یکی هستند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۶ق). التوحید. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳. ابن‌ترکه، صائن‌الدین. (۱۳۶۰ش). تمهید القواعد. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. ابن‌جمعه حویزی، عبدعلی. (۱۳۸۳ش). نور الثقلین. بیجا: مطبعة العلمیه.
۵. ابن‌عربی، محی‌الدین. (۱۳۳۶ق). عقلة المستوفز. لندن: مطبعة بریل.
۶. ابن‌عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دارالصادر.

۷. امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۰ش). حکمت عرفانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۸. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰ش). شرح مقدمه قیصری فصوص الحکم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۹. آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸ش). جامع الأسرار و منبع الأنوار. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. آملی، سید حیدر. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم. محقق: سید محسن موسوی تبریزی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۱۱. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰ش). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۱۲. الجندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ق). شرح فصوص الحکم. قم: بوستان کتاب.
۱۳. جواد آملی، عبدالله. (۱۳۹۹ش). تسنیم. قم: اسراء.
۱۴. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱ش). هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۵ق). الرسائل التوحیدیه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۸ق). نه‌ایه الحکمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین. (بی‌تا). المیزان فی التفسیر القرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. عظیمی، امین. (۱۳۸۹ش). روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن کریم. قم: ذوی القربی.
۲۰. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۲۱. فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹ش). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸ق). منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. فناری، محمدحمزه. (۲۰۱۰م). مصباح الانس بین المعقول و المشهود. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۴. قیصری، داود. (۱۳۷۵ش). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. قیصری، داود. (۱۳۸۱ش). رسائل قیصری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰ش). شرح فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۳ش). اصول کافی. بی‌جا: دارالثقلین.
۲۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحارالانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۹. مهدوی راد، محمدعلی؛ عماری اله یاری، زهرا. (۱۳۹۷ش). «تحلیل تطبیقی قاعده ترادف واژگان در تفسیر قرآن با رویکرد معناشناسی در تفسیرالمیزان و التحرير و التنویر». آموزه‌های قرآنی، ۱۵(۲۰)، ۳-۳۷.
۳۰. همدانی، سیدعلی. (بی‌تا). حل فصوص الحکم (نسخه خطی).
۳۱. یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۳ش). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



A Comparative Study of the Preferential Principle of "Prioritizing Qur'ānic Verses Over Opposing Opinions" in the Views of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Ibn 'Ashūr

Seyedeh Ma'šūmeh Fātemi¹ | Mahdī Hemmatiyan^{2✉}

1. PhD Graduate in Comparative Exegesis, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

Email: Fatemi.m110@yahoo.com

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Qur'ān and Law, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: hemmat110@yahoo.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 30 June 2024

Received in revised form 14 December 2024

Accepted 25 February 2025

Available online 18 March 2025

Keywords:

Comparative Exegesis, Preferential Principle, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, Ibn 'Ashūr.



Preferential exegetical principles constitute rigorous methodological frameworks enabling an exegete to ascertain the most authoritative interpretation among competing hermeneutical perspectives. One such principle, frequently invoked within the exegetical tradition, is the rule of "Prioritizing Qur'ānic Verses Over Contradictory Opinions." According to this principle, the exegete privileges an interpretation consonant with the apparent signification of other thematically affiliated verses over hermeneutical positions that diverge from or contradict this coherence. This study undertakes a comparative-exegetical inquiry into the application of this principle by two of the most eminent contemporaneous exegetes of the Shī'ī and Sunnī traditions, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Ibn 'Ashūr, with particular focus on their interpretations of the Qur'ānic verses concerning the encounter of transgressors with the angels (al-Furqān, 25:22) and intercession (al-Baqarah, 2:48). Adopting a descriptive-analytical approach, this research scrutinizes the extent to which these exegetes have engaged with and operationalized the preferential principle in their respective commentarial methodologies. The findings demonstrate that 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī systematically applies this principle in his hermeneutical deliberations on the aforementioned verses. By meticulously analyzing the syntagmatic and paradigmatic structures of Qur'ānic discourse, he construes yawm (Arabic: اليوم, lit: the day) in al-Furqān 25:22 as denoting the moment of death, thereby unequivocally repudiating alternative exegeses that depart from this reading. Conversely, Ibn 'Ashūr exhibits an apparent disregard for the preferential principle in his exegesis of this verse, thereby incorporating and validating opposing interpretative positions. However, concerning al-Baqarah 2:48, both exegetes acknowledge the principle's validity and affirm the plausibility of intercession contingent upon divine sanction, though 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's argumentation is considerably more robust and hermeneutically substantiated than that of Ibn 'Ashūr.

Cite this article: Fātemi, S. M.; Hemmatiyan, M. (2024). A Comparative Study of the Preferential Principle of "Prioritizing Qur'ānic Verses Over Opposing Opinions" in the Views of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Ibn 'Ashūr. *Quranic Doctrines*, 21(40), 233-250.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6141.2393>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

بررسی تطبیقی بهره‌گیری از قاعده ترجیحی «تقدیم آیات قرآن بر آرای مخالف» در نظر علامه طباطبائی و ابن عاشور

سیده معصومه فاطمی^۱ | مهدی همتیان^۲ ✉

۱. دانش‌آموخته دکتری رشته تفسیر تطبیقی، جامعه المصطفی، قم، ایران. رایانامه: fatemi.ml110@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه قرآن و حقوق، جامعه المصطفی، قم، ایران. رایانامه: hemmatl10@yahoo.com

چکیده	اطلاعات مقاله
قواعد ترجیحی ضوابطی‌اند که مفسر در تفسیر آیات قرآن به وسیله آن‌ها قول راجح را از میان اقوال مختلف شناسایی می‌کند. یکی از قواعد ترجیحی مورد استناد مفسران، قاعده «تقدیم آیات قرآن بر آرای مخالف» است. بر اساس این قاعده، مفسر در تفسیر آیه، قولی را که مطابق با ظاهر دیگر آیات همسو با آیه مورد نظر باشد را بر قول مخالف مفسران ترجیح می‌دهد. هدف این مقاله بررسی رویکرد دو تن از مهم‌ترین مفسران هم‌عصر شیعه و سنی، علامه طباطبائی و ابن عاشور، به این قاعده در آیات ملاقات مجرمان با ملانکه (فرقان/ ۲۲) و شفاعت (بقره/ ۴۸) است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تطبیقی نوشته شده است. رویکرد مفسران به قاعده ترجیحی مورد بحث در این دو آیه بررسی شد و مشخص گردید علامه طباطبائی در تفسیر آیات نام‌برده از قاعده ترجیحی مورد بحث استفاده کرده است و با توجه به ظاهر آیات دیگر، مراد از «یوم» در آیه ۲۲ سوره فرقان را روز مرگ دانسته و آرای مخالف را نپذیرفته است. اما ابن عاشور در تفسیر این آیه از قاعده ترجیحی مورد نظر غافل شده و از آن استفاده نکرده و اقوال مخالف را پذیرفته است. در تفسیر آیه ۲۸ سوره بقره، اگرچه هر دو مفسر به قاعده ترجیحی مورد نظر توجه داشته و امکان شفاعت دیگران با اذن خداوند را پذیرفته‌اند، ولی رویکرد علامه بسیار قوی‌تر از ابن عاشور است.	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۹/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۶ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸ کلیدواژه‌ها: تفسیر تطبیقی، قاعده ترجیحی، علامه طباطبائی، ابن عاشور. 

استناد: فاطمی، سیده معصومه؛ همتیان، مهدی. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی بهره‌گیری از قاعده ترجیحی «تقدیم آیات قرآن بر آرای مخالف» در نظر علامه طباطبائی و ابن عاشور. آموزه‌های قرآنی، ۲۱(۴۰)، ۲۳۳-۲۵۰. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6141.2393>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

در تفسیر آیات قرآن، مفسران و صاحب‌نظران علوم قرآنی اقوال و نظریات گوناگونی را ارائه کرده‌اند و تنوع این نظرات نشان از دقت نظر اینان و تفاوت دیدگاه‌ها و مسلک‌های تفسیری دارد. اهمیت موضوع در جایی به چشم می‌خورد که گاهی اقوال به گونه‌ای است که امکان ندارد همه آن‌ها صحیح باشند و یا این که همه اقوال از نظر بیان مطلب در یک رتبه قرار ندارند. پس باید دید که ملاک ترجیح یک قول بر اقوال دیگر چیست و این ملاکات تحلیل و نقد شوند. با توجه به این که تحلیل و بررسی انتخاب ملاک ترجیح اقوال در تفاسیر شیعه و سنی به‌نوعی بیان‌کننده شیوه صحیح تفسیر و انتخاب قول راجح در تفاسیر است، باید با مراجعه به نص قرآن و شناخت آیات همسو با آیه مورد تفسیر، قواعد ترجیح متعلق به نص قرآن از جمله قاعده تقدیم آیات قرآن بر آرای مخالف بررسی شود. همچنین قواعد ترجیح در نوشته‌های فارسی‌زبان تاکنون مورد تحقیق نبوده است و این پژوهش می‌تواند راهگشای پژوهشگران در این عرصه باشد. این مقاله با تکیه بر قاعده ترجیحی تقدیم آیات قرآن بر آرای مخالف، به دنبال بررسی تطبیقی تفسیر دو آیه ملاقات مجرمان با ملائکه (فرقان / ۲۲) و شفاعت (بقره / ۴۸) در نظر علامه طباطبائی و ابن‌عاشور^۱ و در نهایت، تحلیل و نقد تعلیلات آن‌ها در این راستاست تا از این رهگذر، تفسیر صحیح آیات روشن گردد.

بر اساس جست‌وجوی انجام‌گرفته، پیشینه بحث قواعد ترجیح در پژوهش‌های پژوهشگران شیعه یافت نگردید و تنها محققان اهل سنت تحقیقاتی در تفاسیر مهم خود انجام داده‌اند، از جمله رساله‌ای دانشگاهی تحت عنوان قواعد الترجیح المتعلقة بالنص عند ابن‌عاشور فی تفسیرہ التحریر والتنویر نوشته عبیر بنت عبدالله نعیم و کتابی با نام دراسات فی قواعد الترجیح المتعلقة بالنص القرآنی فی ضوء ترجیحات الرازی نوشته عبدالله بن عبدالرحمن الرومی. علاوه بر این‌ها، کتاب قواعد الترجیح عند المفسرین نوشته دکتر حسین حربی، بدون تمرکز بر تفسیر خاصی، به موضوع قواعد ترجیح پرداخته است. بنابراین هیچ تحقیق مستقلی با این موضوع در تفاسیر شیعی نسبت به هیچ آیه‌ای

۱. برای آشنایی بیشتر با ابن‌عاشور و تفسیر التحریر و التنویر (نک: مهدی کرامتی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۲۸۵-۲۸۹)

انجام نشده است و این مقاله بر آن است که یکی از قواعد مهم ترجیحی را در دو آیه ملاقات و شفاعت بررسی کند و با ساختاری مقارن و مقایسه‌ای، رأی برخی از مفسران را در مورد این قاعده تحلیل و نقد نماید.

۱. مفهوم‌شناسی

برای تبیین مفهوم قواعد ترجیح، با توجه به این که عنوانی مرکب است، هر دو بخش عنوان تبیین می‌شود.

۱-۱. قواعد

«قواعد» جمع «قاعده» است و قاعده در لغت معانی و کاربردهای متعددی دارد. ابن‌منظور قاعده را «پایه و اساس» معنا کرده است و فراهیدی، ابن‌فارس و فیومی نیز با عبارت «قواعد البیت» به این معنا اشاره کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۴۲؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۰۸؛ فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۱۰). بنابر تعاریف لغت‌شناسان می‌توان گفت قاعده به معنای اصل و اساسی است که پایه و تکیه‌گاه موارد دیگر قرار می‌گیرد.

برای تعریف اصطلاحی «قاعده» معانی متعددی بیان شده است که می‌توان گفت وجه مشترک همه آن‌ها ویژگی «کلی بودن قاعده» است (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۱۰؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۳۱؛ بابایی، ۱۳۹۵، ص ۱۴). تهانوی قاعده را این‌گونه معنا کرده است: قاعده امری است کلی که در هنگام شناسایی احکام جزئیات از آن، بر تمامی جزئیات خود منطبق باشد (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۵، ص ۱۱۷۶-۱۱۷۷). در بیان مفهوم قاعده می‌توان گفت قاعده امری کلی و ثابت است که زیر آن اموری جزئی وجود دارند که متعلق به آن هستند و بر آن منطبق می‌شوند.

۱-۲. ترجیح

«ترجیح» در لغت از ماده «رجح» در معنای وزن و زیادی به کار رفته است و «راجح» به معنای سنگین و وزن‌دار (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۸۹) «رَجَّحْتُ ترجیحاً» زمانی به کار می‌رود که گوینده به شیء مورد نظرش رجحان و وزانتی داده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۴۵) و ازاین‌رو «الترجیح» به معنای رجحان دادن به یکی از اقوال است (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۴۳۸). با توجه به معنای لغوی ماده «رجح» و کاربردهای آن می‌توان گفت در

کاربردهای گوناگون این ماده، معنای میل و رغبت وجود دارد. بنابراین در مواردی که شخصی در میان اقوال مختلف، قولی را دارای وزانت و رجحان می‌یابد و آن را می‌گزیند، در حقیقت، به آن قول متمایل شده و آن را بر قول دیگر ترجیح داده است.

اما ترجیح در اصطلاح اصولیون عبارت است از ویژگی‌ها و خصوصیات که سبب تقدم یکی از دو دلیل متعارض بر دیگری می‌شود (مظفر، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸۵) و این اصطلاح در میان اصولیون در باب تعادل و تراجیح اصول به کار رفته است، با این توضیح که زمانی که دو دلیل متعارض وجود داشته باشند، با در نظر گرفتن ملاک‌ها و معیارهای مشخص، یکی از آن‌ها بر دیگری ترجیح داده می‌شود.

در تبیین مفهوم ترجیح در دانش تفسیر می‌توان گفت: ترجیح تقویت قولی از اقوال مفسران و پذیرش آن به سبب دلالت ادله شرعی بر آن قول و یا مطابقت آن قول با قواعد تفسیری است.

۳-۱. قواعد ترجیح

«قواعد ترجیح» از عناوین نوظهوری است که در کتب تفسیری متقدمین یافت نمی‌شود. در میان متأخرین نیز در تفاسیر شیعه و کتب دانش‌های مرتبط با تفسیر اثری، چنین عنوانی نیافتیم و این مفهوم و بررسی آن تنها در برخی کتب و پایان‌نامه‌های اهل سنت یافت می‌شود. دکتر حسین حربی یکی از محققان اهل تسنن است که به بیان مفهوم قواعد ترجیح و تعریف آن پرداخته است: «قواعد الترجیح عند المفسرین: ضوابط و أمور أغلیبة يتوصل بها إلى معرفة الراجح من الأقوال المختلفة فی تفسیر کتاب الله تعالی» (حربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹).

بر این اساس می‌توان گفت: قواعد ترجیح قواعدی‌اند که مفسر با استناد به آن‌ها یک یا چند قول را از میان اقوال مختلف تفسیری برمی‌گزیند. این قواعد هرچه باشند، همین که می‌توانند به مفسر در انتخاب یک قول از میان اقوال مختلف کمک کنند، قواعد ترجیح نام می‌گیرند.

۲. تبیین قاعده تقدیم آیات قرآن بر آرای مخالف

در مواقعی مفسر در تفسیر آیه‌ای از قرآن کریم، با دو تفسیر مختلف مواجه می‌شود: یک

۳. دیدگاه علامه و ابن‌عاشور در مورد این قاعده

قاعده ترجیحی مورد نظر به نوعی بیانگر برتری روش تفسیر قرآن به قرآن است، زیرا در این قاعده، قول موافق با ظاهر آیات همسو و مفسر آیه مورد نظر مفسر، بر اقوال دیگر برتری دارد و به کارگیری قاعده مورد نظر، در حقیقت استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن است که در جای جای تفسیر المیزان دیده می شود. بنابراین علامه طباطبائی را می توان یکی از مفسرانی دانست که در موارد متعدد تفسیری، از قاعده مورد نظر بهره برده و بیان آیات همسو را بر آرای مخالف ترجیح داده است.

ابن عاشور نیز همانند علامه طباطبائی به این قاعده توجه داشته است. او اگرچه در تفسیرش به این قاعده تصریح نکرده، ولی در مواردی به آن عمل نموده است. برای مثال، در شرح برخی مفردات آیات قرآن و همچنین در توضیح آیات مجمل و نیز آیات مطلق از

آیات مفسر استفاده کرده است تا مراد واقعی آیات روشن شود. وی در تفسیر آیه ۱۲۲ سوره توبه، در تبیین کلمه «فقه»، با اشاره به آیه‌ای از قرآن کریم، قول موافق با ظاهر آن آیه را پذیرفته و فقه را اخص از علم دانسته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۳۰). او در مورد دیگری، در تفسیر آیه ۴۸ سوره بقره، با اشاره به آیات همسو، برخلاف قول کسانی که شفاعت را منحصر در خداوند می‌دانند، با توجه به بیان برخی از آیات همسو، ظاهر آیات همسو را بر اقوال دیگر ترجیح داده و به عبارتی از قاعده ترجیحی مورد نظر، بهره برده و معتقد است شفاعت، با اذن خداوند می‌تواند در اختیار دیگران نیز قرار گیرد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۷۰-۴۷۱).

۴. تطبیق قاعده بر آیات

۴-۱. آیه ملاقات مجرمان با ملائکه

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ يَقُولُونَ جِئْنَا بِمَحْجُورٍ﴾ (فرقان / ۲۲)؛ «(آن‌ها به آرزوی خود می‌رسند)، اما روزی که فرشتگان را می‌بینند روز بشارت مجرمان نخواهد بود، (بلکه روز مجازات و کیفر آنان است) و می‌گویند ما را امان دهید، ما را معاف دارید!».

این آیه پاسخ به بهانه‌گیری کفار در عدم پذیرش دعوت پیامبر اکرم(ص) است که می‌گفتند: «چرا ملائکه بر ما نازل نمی‌شوند و ما آن‌ها را نمی‌بینیم؟»؛ نازل شده و به آن‌ها متذکر می‌شود که شما نیز روزی ملائکه را خواهید دادید، اما در آن روز، هیچ مزه و بشارتی برای آن‌ها نخواهد بود و از ترس این ملاقات تقاضای امان می‌کنند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۵۴).

نکته‌ای که در این آیه مدنظر است کلمه «یوم» است. این روز چه روزی است که کفار ملائکه را مشاهده می‌کنند؟ برخی از مفسران، در پاسخ به این پرسش معتقدند منظور از «یوم» در آیه شریفه، روز قیامت است و برخی دیگر معتقدند منظور روز مرگشان است. در راستای انتخاب قول صحیح و توجه به قاعده ترجیحی مورد نظر علامه طباطبایی و ابن عاشور، دیدگاه این دو بیان و بررسی می‌شود.

۴-۱-۱. دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی کلمه «یوم» در آیه شریفه را منطبق بر روز مرگ کفار، یعنی روزی که از دنیا می‌روند، می‌داند و معتقد است کفار هنگام مرگشان ملائکه عذاب الهی را مشاهده می‌کنند و آن‌گاه از شدت خوف و وحشت، تقاضای امان می‌کنند. علامه برای اثبات مدعای خویش و این‌که مراد از کلمه «یوم» در آیه شریفه، روز مرگ کفار است، بر اساس قاعده ترجیحی مورد نظر، با استناد به چند آیه همسو (انعام/۹۳)^۱ و (نساء/۹۷)،^۲ ظاهر آن آیات را نسبت به اقوال مخالف دیگر ترجیح داده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۰۰). علامه با استناد به آیات فوق و این‌که این آیات به ملاقات کفار و مجرمان با ملائکه در هنگام مرگشان اشاره دارد، معتقد است: از آن‌جا که بنابر نص آیات، این ملاقات قبل از قیامت نیز صورت می‌گیرد، معنای «یوم» در آیه مورد نظر نمی‌تواند قیامت باشد، زیرا در چنین مواقعی برای پاسخ‌گویی و تهدید کسانی که در عدم پذیرش رسالت پیامبر (ص) تقاضای ملاقات ملائکه را داشتند، قاعدتاً باید اولین روزی که این ملاقات محقق می‌شود بیان گردد و آن روز همان روز مرگشان است که ایشان با ملک‌الموت و ملائکه عذاب ملاقات می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۰۱).^۳

۴-۱-۲. دیدگاه ابن‌عاشور

ابن‌عاشور برخلاف علامه طباطبائی که کلمه «یوم» را بر روز مرگ مجرمان تطبیق می‌دهد، معتقد است منظور از کلمه «یوم»، روز قیامت است. اگرچه او به آن تصریح نکرده است، ولی با توصیف لحظه ملاقات مجرمان با ملائکه در روز قیامت، به گونه‌ای

۱. «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ»: «اگر ببینی زمانی را که ستمگران در سكرات مرگ قرار می‌گیرند، و ملائکه دست دراز کرده، که جان خود بیرون دهید، امروز به عذاب خواری کيفر خواهید شد».

۲. «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ، قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا؟» «کسانی که ملائکه جان‌شان را می‌گیرند، در حالی که به خود ستم کرده‌اند، ملائکه به ایشان می‌گویند: در دنیا در چه کار بودید؟ می‌گویند در زمین زیردست دیگران بودیم. می‌پرسند: مگر زمین فراخ نبود که در آن هجرت کنید».

۳. غیر از علامه طباطبائی، مفسران دیگری نیز بر این عقیده‌اند و دیدگاه علامه را در مورد روز ملاقات قبول دارند (به عنوان نمونه نک: حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۴۵۴؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۹۳؛ قرشی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۷۸؛ هواری، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۱۸۲؛ سعدی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۸۸).

که ملائکه عذاب، مجرمان را به سمت آتش می‌برند، تلمیحاً به روز قیامت اشاره کرده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۳۴).^۱

۳-۱-۴. بررسی

علامه طباطبائی از میان احتمالات مطرح شده در مورد مصداق کلمه «یوم» (روز قیامت و روز مرگ)، روز مرگ کفار را برگزیده و به نظر می‌رسد از قاعده ترجیحی (تقدیم آیات قرآن بر آرای مخالف) استفاده نموده است. ایشان با استفاده از آیاتی همسو با آیه ۲۲ سوره فرقان، بر اساس قاعده ترجیحی مورد نظر، تفسیر مطابق با این آیات را بر آرای دیگر ترجیح می‌دهد. از جمله آیاتی که علامه از آن‌ها استفاده کرده است آیاتی‌اند که به ملاقات کفار با ملائکه در روز مرگشان اشاره دارند. برای نمونه، در آیه شریفه ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ (انعام / ۹۳)؛ «و اگر ببینی هنگامی که (این) ظالمان در شدايد مرگ فرو رفته‌اند، و فرشتگان دست‌ها را گشوده، به آنان می‌گویند: جان خود را خارج سازید! امروز در برابر دروغ‌هایی که به خدا بستید و نسبت به آیات او تکبر ورزیدید، مجازات خوارکننده‌ای خواهید دید»، به صراحت، به ملاقات ملائکه عذاب با ظالمان هنگام مرگشان اشاره شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۰۰).

در آیه‌ای دیگر آمده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ، قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ (نساء / ۹۷)؛ «کسانی که ملائکه جانشان را می‌گیرند، در حالی که به خود ستم کرده‌اند، ملائکه به

۱. برخی مفسران هم عقیده با ابن عاشور معتقدند مراد از «یوم» در آیه شریفه، روز قیامت است. آیت‌الله مکارم از این دسته از مفسران است. او در بیان این که «یوم یرون الملائكة...» چه روزی است، ابتدا هر دو دیدگاه را مطرح کرده است و آن‌گاه دیدگاه بیانگر روز قیامت را می‌پذیرد و در تأیید آن به سیاق آیات بعد اشاره می‌نماید که در مورد روز قیامت و تجسم حال مجرمان در روز رستاخیز سخن می‌گویند و همین را قرینه‌ای می‌داند بر این که منظور از کلمه «یوم» در این آیه روز قیامت است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۵۸). طبری با استناد به روایتی نیز همین دیدگاه را برگزیده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۹، ص ۳). فخر رازی معتقد است از میان مفسران تنها ابن عباس کلمه «یوم» را بر روز مرگ مجرمان تطبیق داده و دیگر مفسران همگی بر روز قیامت تطبیق داده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۴۵۰). مفسران دیگری نیز بر این که منظور از کلمه «یوم» در آیه شریفه روز قیامت است تصریح دارند (نک: طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۶۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۹۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۶۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۰۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۵۵۹).

ایشان می‌گویند: در دنیا در چه کار بودید؟ می‌گویند در زمین زیردست دیگران بودیم. می‌پرسند: مگر زمین فراخ نبود که در آن هجرت کنید؟». در این آیه نیز به ملاقات ظالمان با ملائکه و گفت‌وشنود آن‌ها در روز مرگشان اشاره شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۰۰).

علاوه بر آیات فوق، آیات دیگری نیز وجود دارد که به ملاقات کفار با ملائکه در هنگام مرگ و جان‌کندن اشاره دارد. برای مثال، این آیات را ببینید: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ (محمد / ۲۷)؛ «حال آن‌ها چگونه خواهد بود هنگامی که فرشتگان مرگ روحشان را قبض می‌کنند در حالی که بر صورت و پشت آن‌ها می‌زنند»؛ ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَتَوْفُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (انفال / ۵۰)؛ «اگر وضع عبرت‌انگیز کفار را به هنگامی که فرشتگان مرگ به صورت و پشت آن‌ها می‌زدند و به آن‌ها می‌گفتند عذاب سوزنده را بچشید، مشاهده می‌کردی، از سرنوشت رقت‌بار آنان آگاه می‌شدی». در این آیات نیز به مواجهه‌خشن ملائکه و کفار هنگام مرگ و جان‌کندن اشاره شده است.

از مجموع آیات فوق به دست می‌آید که ملاقات مجرمان و ظالمان با ملائکه هنگام مرگشان قطعی است. از برخی آیات دیگر (مدثر / ۳۱؛ تحریم / ۶ و...) نیز استفاده می‌شود که ملاقات ملائکه با کفار در روز قیامت نیز حتمی و ضروری است. بنابراین این که مراد از «یوم» در آیه شریفه ﴿یوم ترون الملائکه...﴾ (فرقان / ۲۲) کدام روز است؟ روز مرگ یا قیامت، همچنان محل بحث است.

علامه طباطبایی در انتخاب دیدگاهش و ترجیح این قول بر رأی مخالف، علاوه بر بیان آیات دیگر قرآن که به ملاقات مجرمان با ملائکه در روز مرگشان تصریح دارند، به‌درستی به این نکته ظریف اشاره می‌کند که از آن‌جا که ملاقات کفار با ملائکه در روز مرگ بر ملاقات آن‌ها در روز قیامت مقدم است، بنابراین در جایی که خداوند در مقام تهدید کافرانی است که برای ایمان نیاموردنشان ندیدن ملائکه را بهانه می‌کردند، به اولین ملاقات و نزدیک‌ترین ملاقات ایشان با ملائکه اشاره می‌کند که همان روز مرگ است نه روز قیامت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۰۱).

به نظر می‌رسد کلام ابن‌عاشور در بیان مصداق کلمه «یوم»، کمی مبهم است، زیرا او

از ملاقاتی سخن می‌گوید که در آن، ملائکه عذاب مجرمان را به سمت آتش می‌برند. از آن‌جا که در مورد عالم برزخ نیز از بهشت و دوزخ برزخی سخن گفته شده است، کلام ابن‌عاشور می‌تواند گویای هر دو وجه باشد، بدین بیان که مراد از کلمه «یوم» در آیه شریفه، هم روز مرگ می‌تواند باشد و هم روز قیامت و شاید این همان تفصیلی باشد که برخی مفسران در تفسیر کلمه «یوم» در آیه شریفه، با کلمه «أو» به آن اشاره کرده‌اند و معتقدند منظور از کلمه «یوم» روز مرگ است یا روز قیامت (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۷۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۸۲؛ نهاوندی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۷۸).

این‌که برخی مفسران و شاید ابن‌عاشور، در این‌جا قائل به تفصیل شده‌اند، با وجود نکته‌ای که علامه به آن اشاره کرده است، صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا وقتی ملاقات با ملائکه عذاب قبل از قیامت (روز مرگ) صورت می‌گیرد، به چه دلیل باید از ملاقات روز قیامت سخن گفته شود که مدت‌ها پس از مرگ و ملاقات زمان مرگ، صورت می‌گیرد؟ بنابراین به نظر می‌رسد بیان علامه صحیح است و منظور از کلمه «یوم» همان روز مرگ و عالم برزخ باشد که متصل به روز مرگ است. در این روز بنابر آیات دیگر قرآن، انسان گناهکار ملائکه عذاب را مشاهده می‌کند.

۲-۴. آیه شفاعت

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَ اَنْتُمْ اَيُّماً لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَ لَا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾ (بقره / ۴۸)؛ «و از آن روز بترسید که کسی به جای دیگری مجازات نمی‌شود، و نه شفاعت پذیرفته می‌شود و نه غرامت و بدل قبول خواهد شد و نه یاری می‌شوند».

مفسران عموماً در تفسیر این آیه به مبحث شفاعت پرداخته‌اند. برخی از آن‌ها آیه شریفه را بیانگر عدم وقوع شفاعت در قیامت دانسته‌اند و معتقدند از این آیه و برخی آیات مشابه دیگر، نگاه انکاری قرآن به شفاعت معلوم می‌شود (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۰۷). در مقابل، برخی از مفسران با برشمردن آیات مرتبط دیگر معتقدند قرآن کریم وقوع شفاعت را بیان کرده و تذکر داده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۲۴). در ادامه، این موضوع را در تفاسیر المیزان و التحریر و التئویر بررسی می‌کنیم و دیدگاه مؤلفان این دو تفسیر را در

راستای بهره‌گیری ایشان از قاعده ترجیحی مورد بحث، ارزیابی می‌نمایم.

۱-۲-۴. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه با استناد به آیات مرتبط دیگر، به تفصیل به مبحث شفاعت پرداخته است. او به مفسرانی (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۰۷) که در تفسیر آیه شریفه بدون توجه به آیات مشابه دیگر، به انکار وقوع شفاعت در قرآن پرداخته‌اند، انتقاد کرده است. ایشان معتقد است در قرآن کریم دو دسته آیات در مورد اثبات شفاعت وجود دارد: دسته نخست آیاتی است که شفاعت را منحصر در خداوند می‌داند^۱ (سجده / ۴؛ زمر / ۴۴ و انعام / ۵۱). دسته دوم آیاتی است که شفاعت را با اذن و رضایت خداوند برای دیگران نیز جایز دانسته است (انعام / ۵۶؛ زمر / ۴۴؛ بقره / ۲۵۵؛ مریم / ۸۷ و...).^۲

علامه به کمک جمع میان این دو دسته آیات، معتقد است: آیات منکر شفاعت برای غیر خداوند، در بیان نفی شفاعت به‌طور مستقل از دیگران است و آیاتی که اثبات‌کننده

۱. «مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ» (سجده / ۴)؛ «شما به‌غیر او سرپرست و شفيعی ندارید، آیا باز هم متذکر نمی‌گردید؟»؛ «لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ» (انعام / ۵۱)؛ «به‌غیر او ولی و شفيعی برایشان نیست.»؛ «قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا» (زمر / ۴۴)؛ «بگو شفاعت همه‌اش مال خداست».

۲. علامه طباطبایی به آیات متعددی در اثبات دیدگاهش استناد نموده است که ذکر می‌شود، درحالی‌که ابن‌عاشور تنها به دو آیه استناد می‌کند، و این بیانگر تفاوت بهره‌وری این دو مفسر از قاعده ترجیحی مورد نظر است.

۱. «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره / ۲۵۵)؛ «او راست آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است. کیست که بدون اذن او نزد او شفاعتی کند؟ او می‌داند اعمالی را که یک‌یک آنان کرده‌اند، و همچنین آثاری را که از خود به جای نهاده‌اند».

۲. «مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ»؛ (یونس / ۳)؛ «هیچ شفيعی نیست مگر بعد از آن‌که او اجازه دهد».

۳. «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْضَاهُ» (انبیاء / ۲۸)؛ «او ایشان شفاعت نمی‌کند مگر کسی را که خدا راضی باشد».

۴. «وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ، وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» (زخرف / ۸۶)؛ «آن‌هایی که مشرکین به جای خدا می‌خوانند، مالک شفاعت کسی نیستند. تنها کسانی می‌توانند به درگاه او شفاعت کنند که به‌حق شهادت داده باشند، و در حالی داده باشند که عالم باشند».

۵. «لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا» (مریم / ۸۷)؛ «مالک شفاعت نیستند مگر تنها کسانی که نزد خدا عهده‌ی داشته باشند».

۶. «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (طه / ۱۱۰)؛ «امروز شفاعت سودی نمی‌بخشد مگر از کسی که رحمان به او اجازه داده باشد».

۷. «وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ» (سبا / ۲۳)؛ «شفاعت نزد او برای کسی سودی نمی‌دهد مگر کسی که برایش اجازه داده باشد».

۸. «وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مَنْ بَعْدَ أَنْ يَأْذِنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَرْضَى» (نجم / ۲۶)؛ «چه بسیار فرشتگان که در آسمان‌ها هستند و شفاعتشان هیچ سودی ندارد مگر بعد از آن‌که خدا برای هر که بخواهد اذن دهد».

شفاعت محسوب می‌شوند، شفاعت غیرمستقل و با اذن و رضایت الهی را برای دیگران اثبات می‌کند. به عبارت دیگر، در مواردی که شفاعت برای دیگران با اذن و رضایت خداوند جایز دانسته شده است، نشان از تملیک خداوند به ایشان است و منافی اختصاص شفاعت به خداوند نیست.

ایشان سپس به قول کسانی اشاره می‌کند که منکر وقوع شفاعت در قرآن شده و آیتی که در آن‌ها شفاعت را با اذن و رضایت خداوند در مورد دیگران جایز دانسته است را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که با ادعایشان مخالف نباشد. این مفسران در عبارات «إلا بإذنه» و «إلا لمن ارتضى»، اذن و رضایت را به خواست و مشیت خداوند تفسیر کرده‌اند و معتقدند مشیت خداوند این است که غیر از خودش کسی نتواند شفاعت کند. علامه در پاسخ به این‌ها می‌گوید: برای کسانی که با اسلوب کلام عرب آشنا باشند، واضح است که در مواردی مثل این عبارات که در آن‌ها مصدر مضاف به کار رفته است، وقوع شفاعت، قابل انکار نیست، و به هیچ وجه پذیرفتنی نیست که اذن و رضایت در این آیات به معنای مشیت باشد. ایشان معتقد است به فرض که در این آیات، معنای خواست و مشیت مراد باشد، اما آیا در آیه ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ نیز می‌توان چنین چیزی گفت؟ آیا در این جا نیز استثنای مشیت است؟ علامه سپس چنین سخن گفتن را نوعی سهل‌انگاری در مواجهه با آیات قرآن می‌داند و این سخنان را حتی شایسته کلام کوچه‌بازاری‌ها نیز ندانسته است تا چه برسد به بلیغ‌ترین کلام، قرآن (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۸).

۲-۲-۴. دیدگاه ابن‌عاشور

ابن‌عاشور در تفسیر آیه شریفه معتقد است شفاعت مسئله‌ای اجماعی میان مسلمانان است. او البته به اختلاف معتزله و اشاعره در مورد تعلق شفاعت به اهل کبائر (مرتکبان گناه کبیره) اشاره کرده است که معتزله معتقدند شفاعت به اینان تعلق نمی‌گیرد و برای اثبات مدعای خود به آیاتی چون آیه ۲۵۴ سوره بقره و آیه ۱۸ سوره غافر استناد کرده‌اند. ابن‌عاشور اما وقوع و فایده شفاعت برای اهل کبائر را پذیرفته و در پاسخ به معتزله معتقد است آیات نام‌برده همگی در مورد کفار است، بدین معنا که شفاعت برای کفار صورت

نمی‌گیرد یا فایده‌ای ندارد. او در استدلال بر این سخن، به تعبیر «لمن ارتضی» در آیه ۲۸ سوره انبیا و تعبیر «إِلَّا لِمَنْ أَدْنَى لَهُ» در آیه ۲۳ سوره سبأ، و برخی احادیث اشاره می‌کند و معتقد است جمع میان ادله شفاعت اقتضا می‌کند که آیات نافی شفاعت در مورد کفار باشد نه مسلمانان گنهکار (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۷۰-۴۷۱).^۱

۳-۲-۴. بررسی

علامه طباطبایی با توجه به آیاتی که شفاعت برای دیگران، با اذن و رضایت خداوند را ممکن دانسته‌اند، و با جمع میان این آیات و آیات منکر امکان شفاعت برای دیگران، قول مفسرانی که از این آیات نفی مطلق شفاعت را فهمیده‌اند رد کرده است، و این همان بهره‌گیری ایشان از قاعده ترجیحی مورد نظر است.

به نظر دیدگاه علامه طباطبایی دیدگاهی صحیح است، زیرا اولاً در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که به صراحت شفاعت دیگران را ممکن می‌داند و آن را منوط به اذن و رضایت خداوند دانسته است. برخی از این آیات عبارت‌اند از:

الف. «لَا يَلْكُونُ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا» (مریم / ۸۷)؛ «آنان هرگز مالک شفاعت نیستند مگر کسی که نزد خداوند رحمان عهد و پیمانی دارد».

ب. «يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَدْنَى لَهُ الرَّحْمَنُ وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (طه / ۱۰۹)؛ «در آن روز شفاعت هیچ کس سودی نمی‌بخشد جز کسی که خداوند رحمان به او اجازه داده و به گفتار او راضی است».

ج. «وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَدْنَى لَهُ» (سبأ / ۲۳)؛ «هیچ شفاعتی نزد او جز برای کسانی که اذن داده، سودی ندارد».

د. «وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَرْضَى» (نجم / ۲۶)؛ «و چه بسیار فرشتگان آسمان‌ها که شفاعت آن‌ها سودی نمی‌بخشد مگر پس از آن که خدا برای هر کس بخواهد و راضی باشد اجازه (شفاعت) دهد».

۱. برخی مفسران (نک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۷۹) همانند ابن عاشور معتقدند: انسان کافر نمی‌تواند شفاعت کند، همان‌طور که قرآن می‌فرماید: «فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ» (مدثر / ۴۸)، ولی انسان‌هایی که مورد توجه خداوند باشند، شفاعت ایشان قبول می‌شود، چرا که قرآن می‌فرماید: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى» (انبیاء / ۲۸) و «وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَدْنَى لَهُ» (سبأ / ۲۳).

ظاهر آیات فوق به امکان وقوع و فایده شفاعت افرادی که از جانب خداوند اذن دارند تصریح دارد. بنابراین نمی‌توان با دیدن برخی از آیات به‌ظاهر منکر هر گونه شفاعت در قیامت، این آیات مقابل را نادیده گرفت. پس جمع علامه طباطبائی جمع خوبی است. علاوه بر این، ما در قرآن کریم در مورد اثبات علم غیب برای دیگران، غیر از خداوند، نیز همین‌گونه آیات را می‌بینیم؛ آیاتی که منکر علم غیب دیگران شده و علم غیب را مخصوص خداوند دانسته‌اند (انعام / ۵۹؛ نمل / ۶۵ و...) ^۱ و آیاتی که علم غیب را برای دیگران نیز با اذن و رضایت خداوند اثبات می‌کنند (جن / ۲۶-۲۷). ^۲ در آن‌جا نیز جمع بین آیات این است که مالک مطلق علم غیب، خداست و او هر که را اراده کند می‌تواند علم غیب بخشد، و این منافاتی با اختصاص علم غیب به خداوند ندارد.

ابن‌عاشور همانند علامه طباطبائی به آیات شفاعت نگاه نکرده است. علامه طباطبائی در توجه به آیات شفاعت، آیات ناظر به شفاعت کنندگان (بقره / ۲۵۵؛ مریم / ۸۷ و...) و آیات ناظر به شفاعت‌شوندگان (سبا / ۲۳؛ انبیاء / ۲۸ و...) را با هم دیده است، ولی ابن‌عاشور تنها به دو آیه‌ای اشاره کرده که ناظر به شفاعت‌شوندگان اند و به شفاعت کنندگان اشاره‌ای ندارند (سبا / ۲۳؛ انبیاء / ۲۸). ^۳ با این بیان نوع نگاه این دو مفسر به آیات همسو با آیه مورد نظرشان (بقره / ۴۸) بیانگر آن است که علامه طباطبائی برخلاف ابن‌عاشور با توجه عمیق‌تر و گسترده‌تری به آیات مرتبط، به نظر تفسیری رسیده است.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی و ابن‌عاشور از مفسرانی‌اند که در تفسیر برخی از آیات، در ترجیح اقوال

۱. «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام / ۵۹): «خزانه‌های غیب (یا کلیدهای غیب) همه در نزد خداست و جز او کسی آن را نمی‌داند»: «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ» (نمل / ۶۵): «هیچ کس از کسانی که در آسمان و زمین هستند از غیب آگاه نیستند و نمی‌دانند کی برانگیخته می‌شوند».

۲. «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ» (جن / ۲۶-۲۷): «عالم الغیب خداست. او هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد مگر رسولی که او را برگزیده، و از آنان راضی شده».

۳. برخی از مفسران همچون علامه طباطبائی و ابن‌عاشور به آیات مرتبط با موضوع شفاعت استناد نموده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۲۴؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۵۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۷۹؛ رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۵).

تفسیری، از قواعد الترجیح و خصوصاً قاعدة ترجیحی مورد نظر بهره برده‌اند. در بررسی آرای تفسیری ایشان پیرامون آیات ۲۲ سورة فرقان و ۴۸ سورة بقره، مشخص شد علامه طباطبایی در تفسیر این دو آیه از قاعدة ترجیحی تقدیم ظاهر آیات مرتبط با آیه مورد نظر بر آرای مخالف استفاده کرده است و با توجه به ظاهر آیات دیگر، مراد از «یوم» در آیه ۲۲ سورة فرقان را روز مرگ دانسته و آرای مخالف را نپذیرفته است. ابن عاشور اگرچه در تفسیر برخی آیات (مثل آیه ۴۸ سورة بقره) از قاعدة مزبور بهره برده است، اما در تفسیر این آیه از قاعدة ترجیحی مذکور غافل شده و از آن بهره نبرده است و مراد از «یوم» در آیه شریفه را بدون توجه به ظاهر آیات دیگر، روز قیامت تفسیر کرده است. در مورد تفسیر آیه دوم (بقره/۴۸)، علامه طباطبایی به آیات متعددی در مورد شفاعت کنندگان و شفاعت شوندگان اشاره کرده است و نظر تفسیری خود را بر اساس قاعدة ترجیحی مورد نظر و با توجه به همه آیات همسو بیان نموده است، اما ابن عاشور تنها به دو آیه‌ای که در مورد شفاعت شوندگان است اشاره کرده و دیدگاه تفسیری خود را بر اساس همان دو آیه و بیشتر متکی بر احادیث دانسته است. به عبارت دیگر، ابن عاشور در بهره‌گیری از قاعدة مزبور در تفسیر این آیه ضعیف عمل نموده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التئویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۳. ابن فارس، احمد بن زکریا. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو دمشقی. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار الفکر - دار صادر.
۶. ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحیط (محقق: جمیل صدقی). بیروت: دار الفکر.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۲۸ق). فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۸. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی، (محقق: عطیه علی عبدالباری). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۵ق). قواعد تفسیر قرآن. تهران: انتشارات سمت.
۱۰. تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶م). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۱. حربی، حسین بن علی بن حسین. (بی تا). قواعد الترجیح عند المفسرین. ریاض: دار القاسم.

۱۲. حسینی همدانی، محمد. (۱۴۰۴ق). انوار درخشان در تفسیر قرآن. تهران: نشر لطفی.
۱۳. حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ق). شمس العلوم، (محقق: حسین بن عبدالله العمری). دمشق: دار الفكر.
۱۴. رازی، ابوالفتح حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، (مصحح: محمد مهدی ناصح، محمدجعفر یاحقی). مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۱۵. رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر المنار. بیروت: دار المعرفه.
۱۶. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج. دمشق: دار الفكر.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۸. سعدی، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ق). تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان. بیروت: مکتبه النهضه العربیه.
۱۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۶ش). قرآن در اسلام. قم: بوستان کتاب.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع، (مصحح: ابوالقاسم گرجی). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۲۵. طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۲۹. فیومی، احمد بن محمد مقرئ. (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: دار الرضی.
۳۰. قرشی بنای، علی اکبر. (۱۳۷۵ش). تفسیر احسن الحدیث. تهران: انتشارات بعثت.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۳۲. کاشانی، فتح الله بن شکرالله. (۱۴۲۳ق). زبدة التفاسیر. قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۳۳. کرامتی، مهدی؛ مرتضوی، سید محمد؛ اکرمی، ایوب. بررسی انتقادی تفسیر ابن عاشور، آموزه‌های قرآنی، ۱۷(۳۱)، ۲۸۳-۳۰۴.
۳۴. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۶ش). اصول الفقه، (شرح فارسی: سید عبدالله اصغری) تهران: چاپخانه

نهضت.

۳۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۳۶. نهاوندی، محمد. (۱۳۸۶ش). نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن. قم: نشر بعثت.

۳۷. هواری، هود بن محکم. (۱۴۲۶ق). تفسیر کتاب الله العزیز. بی جا: دار البصائر.



The Application of Kufr in the Qur'ān

A Case Study of Sūrah al-Baqarah

Mohammad Ebrāhīm Roshanzamīr¹ | Mostafa Mahdavi Arjmand²

1. Associate Professor, Department of Qur'ānic and Ḥadīth Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: roshanzamir@razavi.ac.ir
2. Corresponding Author, PhD Student in Qur'ānic and Ḥadīth Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: mahdavi.arjmand@gmail.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received 9 August 2024

Received in revised form 21 October 2024

Accepted 25 February 2025

Available online 9 March 2025

Keywords:

Kufr (Arabic: كُفْر), Absence of Islam, Application of Kufr, Ahl-al-Kitāb (Arabic: أهل الكتاب), Polytheist.



ABSTRACT

A precise understanding of religious terminology necessitates not only an awareness of its lexical and terminological meanings but also a thorough examination of its Qur'ānic and ḥadīth-based applications. Failure to account for this dimension may lead to misinterpretations of scriptural texts. This study, employing a descriptive-analytical methodology, investigates the application of the term kufr (Arabic: كُفْر) in the Qur'ān with reference to a specific juridical definition, namely "the absence of Islam". Given the extensive occurrence of kufr in the Qur'ān, this research confines its scope to Sūrah al-Baqarah. The findings indicate that the usage of kufr and its derivatives in Sūrah al-Baqarah does not correspond unequivocally to its theological and juridical definition. The Ahl-al-Kitāb (People of the Book), despite their claim to faith, are designated as kuffār (Arabic: كُفَّار, lit: disbelievers) due to their hostile stance towards their own prophets, divine injunctions, and the Prophet Muḥammad (PBUH). Likewise, the polytheists of Mecca are categorized as kuffār not merely due to their non-Muslim status but owing to their particular attributes and adversarial conduct, despite the completion of divine proof (Arabic: إتمام الحجة, Romanized: itmām al-ḥujjah) against them. Thus, an analysis of the contextual nuances of verses addressing kufr, whether concerning the Ahl-al-Kitāb (Arabic: أهل الكتاب), polytheists, or hypocrites, along with an examination of specific instances referenced in the Qur'ān, demonstrates that the designation kāfir (Arabic: كَافِر) does not universally apply to every non-Muslim individual per se.

Cite this article: Roshanzamīr, M.; Mahdavi Arjomand, M. (2024). The Application of Kufr in the Qur'ān: A Case Study of Sūrah al-Baqarah. *Quranic Doctrines*, 21(40), 251-276. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6243.2410>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

کاربست کفر در قرآن

مطالعه موردی: سوره بقره

محمدابراهیم روشن ضمیر^۱ | مصطفی مهدوی ارجمند^۲

۱. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: roshanzamir@razavi.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: mahdavi.argmand@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۷/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۶ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ کلیدواژه‌ها: کفر، عدم اسلام، کاربست کفر، اهل کتاب، مشرک. 	فهم درست واژگان دینی، افزون بر ضرورت شناخت معنای لغوی و اصطلاحی آن‌ها، نیاز به بررسی کاربردشان در قرآن و روایات دارد. عدم توجه به این نکته، زمینه‌ساز فهم نادرست از آیات و روایات می‌شود. این مقاله که با روش تحلیلی - توصیفی سامان یافته، کاربست واژه کفر در قرآن را معطوف به یکی از تعاریف فقهی آن، که عبارت از «عدم اسلام» است، بررسی کرده است. به دلیل بسامد گسترده واژه کفر در قرآن، واکاوی کاربست آن، به سوره بقره اختصاص یافت. یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که کاربرد واژه کفر و مشتقات آن در سوره بقره، نسبت به این تعریف فقهی و کلامی اطلاق ندارد. اهل کتاب به‌رغم ادعای ایمان، از آن‌رو کافر دانسته شده‌اند که در مقابل انبیای خود، دستورات الهی و پیامبر اکرم (ص)، موضعی خصمانه داشتند. مشرکان مکه نیز به علت داشتن برخی صفات خاص و رفتار خصمانه، با وجود اتمام حجت‌های الهی، کافر خوانده شدند. لذا با توجه به سیاق آیات مربوط به کفر، اعم از آنچه مربوط به اهل کتاب است و آنچه مربوط به مشرکان و منافقان، و نیز با در نظر گرفتن مصادیق مشخصی که آیات از آن‌ها سخن گفته، روشن می‌شود که واژه «کافر» شامل هر فردی به‌صرف غیرمسلمان بودن نمی‌شود.

استناد: روشن ضمیر، محمدابراهیم؛ مهدوی ارجمند، مصطفی. (۱۴۰۳). کاربست کفر در قرآن: مطالعه موردی: سوره بقره. آموزه‌های قرآنی، ۲۱(۴۰)، ۲۷۶-۲۵۱. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6243.2410>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

بیان مسئله: در فهم معانی واژه‌ها، باید افزون بر مراجعه به فرهنگ‌های لغت، به کاربرد اصطلاحی آن واژه نیز توجه کرد، زیرا بسیاری از واژه‌ها آن‌گاه که به صورت واژه‌های اصطلاحی به کار می‌روند، مفهومی متفاوت از معنای لغوی به خود می‌گیرند و گاهی در علوم مختلف، معانی اصطلاحی متفاوتی دارند. برای نمونه، معنای اصطلاحی واجب در علم کلام با معنای اصطلاحی آن در فقه کاملاً متفاوت است (ریانی، ۱۴۱۸، ص ۷۵). افزون بر توجه به معانی لغوی و اصطلاحی واژگان، باید به کاربرد قرآنی یا روایی آن‌ها نیز توجه کرد، چه بسیار واژه‌هایی که در اصطلاح، در معنایی به کار می‌روند، اما در قرآن یا روایات کاربردی متفاوت دارند. انس پژوهشگر با این معانی اصطلاحی باعث می‌شود که این واژه‌ها با همان تعریف‌های مرسوم در سایر علوم و نه در ضمن سیاق قرآنی، مطالعه شوند و در نتیجه، زمینه فهم نادرست آیات قرآن مهیا می‌گردد، حتی گاهی آن‌چنان این مفاهیم اصطلاحی در ذهن پژوهشگر رسوخ کرده است که مطالعه آیات در ضمن سیاق قرآنی نیز نمی‌تواند مانع تحمیل این تعریف‌های اصطلاحی بر آیات قرآن باشد.

یکی از واژگانی که محور تعداد زیادی از احکام فقهی، دنیوی و اخروی قرار گرفته، واژه «کفر» است. این واژه پریسامد در کتاب و سنت، در فقه و کلام نیز بحث شده و تعاریفی برایش بیان گردیده است. در این پژوهش نظر خود را معطوف به همان مواردی می‌کنیم که کاربرد واژه کفر در آن‌ها رنگ و بوی فقهی و کلامی دارد. برای نمونه، یکی از تعاریف کفر در فقه «عدم اسلام» است. حال اگر این کُبری (هر غیرمسلمانی کافر است) را به آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَ اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (توبه/۱۲۳)؛ «ای مؤمنان، با نزدیک‌ترین گروه کفار بجنگید. آن‌ها باید خشونت و سرسختی را در شما ببینند...»، ضمیمه کنیم، نتیجه این خواهد شد که باید با نزدیک‌ترین کشور غیرمسلمان وارد جنگ شویم تا خشونت و سرسختی را در ما ببینند! کسانی که در فضای فقهی و کلامی تنفس می‌کنند، هنگام مطالعه آیات قرآن، امثال این استدلال را به بهانه آیات متعدد که در مورد کفر وجود دارد، در ناخودآگاه خود تطبیق می‌دهند و نتیجه می‌گیرند که مردمان کشورهای غیرمسلمان یا فلان شخص غیرمسلمان

مستحق تمام این احکام دنیوی و اخروی‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد، این پژوهش درصدد است تا کاربرست مفهوم کفر در قرآن را بررسی کند. به دلیل گستردگی کاربرست واژه کفر در قرآن کریم، پژوهش حاضر به بررسی آیات مربوط به کفر در سوره بقره اختصاص یافته است.

سؤال پژوهش: سؤال اصلی این پژوهش آن است که آیا در کاربرد قرآنی، کفر به معنای مطلق (عدم اسلام) است؟ به عبارت دیگر، آیا هر غیرمسلمان یا جاهل به اسلام یا منکری (بر اساس مبانی مختلف در تعریف فقهی و کلامی کفر) ذیل عنوان کافر جای می‌گیرد؟

فرضیه پژوهش: کفر در قرآن، دست‌کم در موارد زیادی دایره محدودتری نسبت به مفهوم کفر در فقه و کلام دارد. اثبات فرضیه پیش‌گفته را از دو راه پی می‌گیریم. مسیر اول عبارت از بررسی سیاق آیات است که می‌تواند اطلاق آن را محدود کند. مسیر دوم بررسی ویژگی‌های مصادیق افرادی است که قرآن از آنان به عنوان کافر نام برده است.

پیشینه پژوهش: درباره مفهوم و کاربرد «کفر» در قرآن، پژوهش‌های پرشماری در قالب مقاله و پارسا انجام شده است. مقاله «حوزه معنایی واژه کفر در قرآن کریم» (شهیدی، ۱۳۸۴)، حوزه معنایی واژه کفر و رابطه آن با کلمات پیرامونی مانند فسق، فجور، ظلم، اعتداء و اسراف را بررسی می‌کند. نویسنده مقاله «بررسی زبان‌شناختی واژه قرآنی کفر» (آذرنوش، ۱۳۹۱) دو معادل «ناسپاسی» و «انکار خداوند» را برای واژه کفر پیشنهاد داده است. در مقاله «معناشناسی استکبار در قرآن کریم» (افتخاری؛ باباخانی، ۱۳۹۴)، هم‌نشینی استکبار با واژه کفر بررسی شده است. در مقاله «معنی‌شناسی تاریخی واژه کفر از کاربرست جاهلی تا تضمین نحوی در قرآن» (قره‌خانی، ۱۳۹۵)، تحول معنایی کفر از منظر معنی‌شناسی تاریخی، بررسی گردیده است. مرتضی قائمی (۱۳۹۶) در مقاله «تصورپردازی هنری کفر در قرآن کریم» اشاره کرده است که قرآن کریم در تصورپردازی هنری کفر، بیشتر از تمثیل و استعارات تمثیلیه و تشخیص بهره برده و پس از نمایش تصویر، به ابراز اندیشه اساسی دینی که همان محتوا و هدف مورد نظر از بیان مثال است، برمی‌گردد. نویسنده مقاله «ایمان و کفر دومرحله‌ای در قرآن» (سلیمانی، ۱۳۹۹)، مدعی است که کفر در قرآن دو مرحله دارد: یکی این‌که باورهای کسی مطابق

حق نباشد و دیگر این که با حق عناد داشته باشد. جواد ایروانی (۱۴۰۰) در مقاله «تحلیل روایات موهم تکفیر مبتنی بر مراتب کفر و ضلالت و اصطلاح‌شناسی قرآنی»، برای کفر در قرآن پنج مرتبه: کفر جحودی، کفر استضعافی، کفران نعمت، ترک اوامر الهی، و کفر برائت قائل است و مدعی است کفری که موجب ترتب احکام فقهی همچون نجاست، حرمت ازدواج، حرمت ذبیحه و قتل و... می‌گردد، صرفاً «انکار توحید و رسالت» یا «انکار ضروری منتهی به انکار خدا و رسول» است. نویسنده مقاله «بررسی تحول معناشناسی تاریخی واژه کفر در قرآن» (رستمی ثانی، ۱۴۰۰) می‌نویسد مفهوم اولیه کفر از دوره جاهلی تا نزول قرآن، تحول و گسترش یافته، به گونه‌ای که کفر از معنای پوشش، به انکار خدا و یا انکار نعمت و ناسپاسی نسبت به او بدل شده است. مقاله «تحلیل مفهوم کفر در فقه و کلام و پیامدهای فقهی آن» (روشن‌ضمیر؛ مهدوی ارجمند، ۱۴۰۳)، به تحلیل مفهوم کفر در فقه و کلام و انتقاد از آن پرداخته و در مقام اثبات وجودی بودن مفهوم کفر بوده است.

اما تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های پیش‌گفته آن است که در این پژوهش تمام آیات از دو زاویه قرائن متیقن یا محتمل در سیاق و نظارت آیات بر افراد خاص مطالعه می‌شود و هدف از این نوع مطالعه نیز تعیین میزان اطلاق موضوع کفر در قرآن است. هیچ یک از پژوهش‌های یادشده در بالا، از این زاویه و با این هدف به موضوع کفر در قرآن نپرداخته‌اند؛ برخی از آن‌ها جنبه‌های هنری و برخی مراتب کفر و برخی دیگر حوزه معنایی و برخی ترجمه کفر و برخی ریشه‌های لغوی در زبان‌های دیگر را مورد توجه قرار داده‌اند.

۱. بررسی کفر در سوره بقره

برای بررسی مفهوم کفر در سوره بقره، شایسته است کاربست این واژه را با توجه به افراد و جریان‌هایی که به آنان نسبت کفر داده شده است، دسته‌بندی کنیم. یکی از گروه‌هایی که در قرآن، به‌ویژه در سوره بقره، منتسب به کفر شده‌اند، بنی اسرائیل است.

۱-۱. کاربست کفر در تبیین سیره بنی اسرائیل

قرآن برای پندگیری بنی اسرائیل عصر نبوی و همچنین تمام مخاطبان جهانی خود در پهنه

تاریخ، به تبیین تاریخ بنی اسرائیل و بیان مقاطع حساس آن و رویکردهای ایشان در مقابل آن مقاطع پرداخته است. در این زمینه چند نمونه بیان شده که برخی از آن‌ها تبیین سیره بنی اسرائیل پیش از نبوت پیامبر اکرم (ص) و برخی دیگر تبیین سیره آن‌ها پس از مبعوث شدن رسول خداست. در نوشته پیش رو، از سیره ایشان پیش از بعثت با نام صدر اول، و پس از بعثت با نام عصر نبوی یاد می‌شود.

۱-۱-۱. کاربست کفر در تبیین سیره بنی اسرائیل صدر اول

قرآن کریم با تبیین تاریخ بنی اسرائیل و در حقیقت، با بیان نعمت‌ها و ابتلاها و موضع‌گیری‌های صدر اولی‌ها می‌خواهد به عصر نبوی‌ها هشدار دهد که مسیر پیشینیان چه دستاورد شومی برای آن‌ها داشته است تا از این رهگذر زمینه برای انتخاب صحیح عصر نبوی‌ها فراهم شود.

بنی اسرائیل صدر اول گرفتار بدترین عذاب‌ها بودند؛ ذبح فرزندان و به اسارت رفتن زنان (بقره / ۴۹). موسی آمد و پس از یک دوره گرفتاری، ایشان را معجزه‌وار از دریا عبور دارد و فرعونیان را در دریا غرق کرد (بقره / ۵۰). عجیب آن‌که امتی که در کنف مدیریت منجی الهی با عنایت مستقیم خداوند و معجزات روشن، از آن زندگی نکبت‌بار رهایی یافتند، در غیاب چهل‌روزه منجی‌شان روی به گوساله‌پرستی می‌آورد و قرآن به صراحت این رفتار را «ظلم» معرفی می‌کند^۱ (بقره / ۵۱). پس از عفو و توبه و طبیعتاً گذر زمان، گروهی از زبندگان آن‌ها به موسی گفته‌اند ما تا آشکارا خدا را نبینیم به تو ایمان نمی‌آوریم. با این درخواست صاعقه آن‌ها را گرفت و فوت شدند (بقره / ۵۵). با این حال، دوباره زنده شدند شاید شاکر شوند!^۲ (بقره / ۵۶). در جریان تیه بر ایشان منّ و سلوی نازل شد، ولی باز از منّ و سلوی ابراز خستگی کردند و طلب پیاز و عدس و سبزیجات و... نمودند (بقره / ۶۱). هنگام ورود به آن آبادی از ایشان خواسته شد سجده کنند و لفظ «حطّة» را بگویند، اما باز ظالمانه در آن لفظ تغییر ایجاد کردند و آن را نگفتند و عذاب برایشان نازل شد^۳ (بقره / ۵۹). آبخوری ایشان معجزه‌وار تهیه شد؛ سنگی که دوازده چشمه داشت و چشمه هر

۱. ﴿وَ إِذْ وَاٰعْتٰنَا مُوسٰی اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَاَنْتُمْ ظٰلِمُوْنَ﴾ (بقره / ۵۱).

۲. ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ﴾ (بقره / ۵۶).

۳. ﴿فَبَيَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِيْ قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوا رَجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُوْنَ﴾ (بقره / ۵۹).

طایفه مشخص بود (بقره / ۶۰)، اما با تمام این‌ها باز در جریان شنبه، بوزینه‌وار به بازیگری رو آوردند و عاقبت بوزینه شدند (بقره / ۶۵). در جریان گاو بنی اسرائیل هر چه توانستند تلاش کردند پایهٔ مثل معروف بهانه‌های بنی اسرائیلی را محکم کنند (بقره / ۶۷-۷۱). اکثریت به سه میثاق الهی (استوار ماندن بر اساس کتاب خدا و ذکر آیات آن (بقره / ۶۳)، عبادت خدا و احسان به والدین، اکرام ایتم، معاشرت نیکو، اقامهٔ نماز و اعطای زکات (بقره / ۸۳) و میثاق جلوگیری از خونریزی و اخراج مردم از دیار (بقره / ۸۴ و ۸۵) پشت کردند. در نهایت، به دلیل این سیرهٔ کافران، عصیان‌ها، تجاوز از حدود و قتل انبیای الهی، مستحق ذلت و بیچارگی و غضب الهی شدند (بقره / ۶۱).^۱

مجموع این رفتارها و نعمات و اتمام حجت‌های الهی و سپس کافر خواندن صاحبان این رفتارها (بقره / ۹۳)^۲ نشان می‌دهد که کفر در این آیات، نوعی اشکال در فهم حقیقت و نپذیرفتن آن به دلیل نداشتن ادلهٔ کافی برای پذیرش نیست، بلکه ایستادگی در مقابل اتمام حجت مکرر الهی و فهم صریح و شفاف و پا روی آن‌ها گذاشتن و نادیده گرفتن آن‌هاست.

در ضمن، از این آیات فهمیده می‌شود که آن‌ها از همان ابتدا ادعای ایمان داشته‌اند، ولی تفسیر قرآنی از شخصیت آن‌ها حتی در همان صدر اول راجع به اکثریت ایشان، کفر است نه ایمان.

۲-۱-۱. کاربست کفر در تبیین سیرهٔ بنی اسرائیل عصر پیامبر (ص)

قرآن بنی اسرائیل عصر نبوی را مخاطب قرار داده و با یادآوری نعمت‌های خداوند بر اسلاف ایشان و حوادثی که به دلیل موضع‌گیری اشتباه برایشان رخ داده، از آن‌ها خواسته است که به رسول خدا و آوردهٔ او ایمان بیاورند و به مقابله با آن نپردازند. سخن از معامله بر سر حقایق (بقره / ۴۱) و کتمان آن‌ها^۳ (بقره / ۱۵۹) نشان از آن دارد که دست کم پذیرش

^۱ ﴿وَضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةَ وَالْمُمْتَنَةَ وَبَاؤُا بِغَضَبِ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (بقره / ۶۱).

^۲ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (بقره / ۶۱)؛ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (بقره / ۸۵)؛ ﴿وَ أَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ (بقره / ۹۳).

^۳ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّعُنُونَ﴾ (بقره / ۱۵۹).

دین اسلام، بر حسب معادلات ظاهری باعث به خطر افتادن دنیای آنان می‌شد. از ایشان خواسته شد آگاهانه حق و باطل را در هم نیامیزند (بقره / ۴۲). این هشدارهای قرآنی و دیگر مواردی که در سیر آیات مشاهده می‌شود انسان را به قطع می‌رساند که این‌ها صرفاً هشدارهایی بدون زمینه نیست، بلکه رخ داده یا در شرف رخ دادن بوده‌اند و به همین دلیل، قرآن به آن‌ها پرداخته است.

آن‌ها در پاسخ به نصایح قرآن و نبی مکرم گفته‌اند: دل‌های ما در غلاف است (بقره / ۸۸)، اما قرآن این ادعا را ظاهر قضیه شمرده و عمق آن را دوری از رحمت خدا به دلیل کفر دانسته است^۱ (بقره / ۸۸).

ایشان با این که پیش از اسلام در مقابل کفار مکه به انتظار برای ظهور نبی اکرم افتخار می‌کردند و آن را سبب فتح خویش می‌دانستند، اما پس از بعثت، با تمام شناختی که از پیامبر (ص) داشتند از پذیرش او سر باز زدند و به مقابله با او پرداختند^۲ (بقره / ۸۹). قرآن ضمن کافر خواندن ایشان، این چرخش را تجاوز متکبرانه از حق دانسته است^۳ (بقره / ۹۰). هنگام درخواست ایمان آوردن به قرآن، آن‌ها خود را تنها مؤمن به چیزی معرفی کرده‌اند که به‌سوی خودشان نازل شده است و خود را نسبت به غیر آن کافر دانسته‌اند^۴ (بقره / ۹۱). مواجهه کافران از اهل کتاب و مشرکان با مؤمنان به گونه‌ای است که ایشان اساساً تمایل ندارند هیچ گونه خیری به مؤمنان برسد. این واقعیت در آیه ۱۰۵ از سوره بقره^۵ بیان شده است. بر اساس این آیه، از جمله ویژگی‌های روانی کافران از اهل کتاب و مشرکان مکه این است که خوش ندارند خیری به مؤمنان برسد.

در این که مقصود از خیر چیست، با توجه به قید «من ربکم» این سؤال ایجاد می‌شود

^۱. ﴿بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (بقره / ۸۸).

^۲. ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْخِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (بقره / ۸۹).

^۳. ﴿يُسْمِنُوا أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ نَبِئًا أَنْ يَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (بقره / ۹۰).

^۴. ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَ يَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقُولُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره / ۹۱).

^۵. ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ لَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ اللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (بقره / ۱۰۵).

که آیا مقصود امور خاصی چون وحی، نزول قرآن، نصر و غلبه در جنگ‌ها، امدادهای غیبی و مانند آن است یا عموم خیرات مدنظر است؟ برخی با توجه به همین قرینه، مقصود از خیر را وحی و شرایع دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۳۵). برخی دیگر نسبت به اهل کتاب این خیر را همان نزول کتاب دانسته و نسبت به مشرکان پیروزی در جنگ‌ها و رونق آیین نبوی (طیب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۳۶) و برخی دیگر، احتمال گسترده‌تر از این را مطرح کرده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۹۹).

قید «من ربکم» لزوماً حاکی از باور آن‌ها به نزول خیر از جانب پروردگار نیست، زیرا ممکن است این قید در مقام القای نگاه توحیدی قرآن و تبیین مسیر رسیدن خیر از دیدگاه قرآن باشد. به هر حال، قدر متیقن از خیرِ مبعوض اهل کتاب و مشرکان، هر امری است که باعث رشد و اعتلای مسلمانان به‌عنوان پیروان مکتب و آیین نبوی شود.

سؤال‌ی که باید به آن توجه داشت این است که آیا حکم آیه عام است و امروزه نیز تمام کافران کتابی و مشرکان عالم خوش ندارند چنین خیری به مسلمانان برسد؟ آیا می‌توان استفاده کرد که آیه خود متکفل موضوع شده است و از عمق جان تمام کافران و مشرکان در پهنه تاریخ خبر می‌دهد؟

در دنیای معاصر شاهدیم بسیاری از افرادی که بر اساس معنای مشهور در زمره کافران قرار دارند، در دفاع از مردم مسلمانی که زیر ظلم صهیونیست‌ها، همسو با مسلمانان قدم بر می‌دارند و حتی در این مسیر متحمل محرومیت‌های مدنی، شکنجه و زندان می‌شوند. با توجه به این نکته، این شک حاصل می‌شود که آیا واقعاً آیه از ژنتیک کافران کتابی و غیرکتابی خبر می‌دهد که آن‌ها خوش ندارند هیچ گونه خیری که باعث اعتلای مسلمانان شود به ایشان برسد؟ قدر متیقن از آیه این است که گروهی از کفار و مشرکان به جهت مطامع دنیایی و از دست دادن موقعیت خویش و اموری از این دست، با کسانی که پیرو پیامبر اسلام شده‌اند درگیر شده و در مسیر این درگیری چنان بغض ایشان را به دل گرفته‌اند که نمی‌خواهند هیچ خیری که باعث اعتلای ایشان می‌شود، نصیبشان گردد.

در ماجرای تغییر قبله، تعبیر قرآن درباره اهل کتاب حکایت از کتمان حقایق، علی‌رغم

وجود علم دارد^۱ (بقره / ۱۴۴). علاوه بر این، آن‌ها تا بدان‌جا در لجاجت غوطه‌ور شدند که قرآن می‌فرماید برای ایشان هر نشانه‌ای بیاوری تابع قبله^۲ تو نخواهند شد (بقره / ۱۴۵). مسئله فقط علم به قبله و کتمان و عدم پذیرش آن نبوده است، بلکه آن‌ها حتی نسبت به فرستاده جدید الهی به گونه‌ای شناخت داشته که فرزندان خود را می‌شناخته‌اند، اما با این حال حاضر نبودند ایشان را بپذیرند^۳ (بقره / ۱۴۶).

چه سیاق را قرینه بدانیم و چه در قرینه بودن آن شک کنیم، در هر دو صورت، باعث جلوگیری از اطلاق می‌شود و باعث می‌گردد مقصود از کفر در این آیات را مواجهه خصمانه با امر روشن الهی و امتناع از پذیرش آن بدانیم. این مواجهه گاهی با رسول الهی و گاهی در مقابل آیات و دستور الهی انجام شده است. علاوه بر این، استفاده از صیغه ماضی در بیشتر موارد ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...﴾ و همچنین صیغه‌هایی که نهایتاً حال افراد مشخصی در همان زمان را ارائه می‌نماید، نشان می‌دهد موضوع در آیات مذکور به مثابه قضیه خارجی است. به عبارت دیگر، این آیات از افراد مشخصی در همان زمان سخن می‌گویند، هرچند در این آیات ملاک‌هایی وجود دارد که فرازمانی و مکانی اند.

۳-۱-۱. پیوند سحر و کفر

سحر در آیه ۱۰۲ سوره بقره^۴ نیز از جمله اعمال بنی‌اسرائیل صدر اول در ذیل حکومت سلیمان به شمار می‌آید، اما به دلیل ویژگی خاص آن، جداگانه بحث می‌شود و آن ویژگی عبارت از پیوند وثیق سحر و کفر است. بر اساس این آیه، روشن است که شیاطین در عهد سلیمان به بیان اموری پرداخته‌اند که محتوای آن کفر بوده است. این محتوای کافرانه با سحر نیز پیوند داشته است، چه به این صورت که تمام آن محتوا مربوط به سحر بوده یا برخی از آن ساحران و برخی دیگر ادعاهای باطلی بوده است که در پی اجرای سحر یا

۱. ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ (بقره / ۱۴۴).

۲. ﴿الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَغْرُبُونَ كَمَا يَغْرُبُونَ أَنْبَاءَهُمْ وَإِنْ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكُفِّرْنَ الْخَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۱۴۶).

۳. ﴿وَإِذْ نَادَىٰ مَلَكُوتُ اللَّهِ عَلَىٰ مَلِكِ سُلَيْمَانَ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرُّوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۱۰۲).

تعلیم آن مطرح می شده است. قرآن اثبات این جرم برای شیاطین را به این شکل بیان کرده است: شیاطین کافر گشته اند و به مردم سحر و محتوایی را تعلیم می دادند که بر هاروت و ماروت نازل شد (بقره/۱۰۲).

روشن نیست شیاطین تنها به دلیل ارتکاب سحر کافر خوانده شده اند یا فراتر در فرایند سحر و یا پس یا پیش از آن، ادعاها و یا سخنان دیگری نیز مطرح بوده است؟ برخی روایات، هرچند سندشان ضعیف است، مسئله را طوری بیان کرده اند که گویا سحر عجین با ادعاهای کافران بوده است (عسکری، حسن بن علی (ع)، ۱۴۰۹، ص ۴۷۳؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۷). در برخی دیگر از روایات، سحر تنها گناه کبیره شمرده شده، اما مساوی با کفر دانسته نشده است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۲۸۶؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۶۴). در مقابل، روایات دیگری نیز هست که سحر را قرین شرک دانسته یا صرف یادگیری سحر را کفر دانسته و جریمه ارتکاب به این گناه را قتل معرفی کرده اند (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۸۲؛ حمیری، ۱۴۱۳، ص ۱۵۲). فقیهان شیعی صرف ارتکاب سحر را کفر ندانسته و حلال شمردن آن را کفر معرفی کرده اند (انصاری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۰؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۸۶).

با توجه به کاربست مکرر «ما»ی موصول در آیه و ابهامی که مصداق آن دارد و همچنین سحر و ابهامات آن، روشن نیست مقصود آیه این است که ارتکاب سحر به خودی خود کفر است یا مجموع آن آموزش ها به گونه ای است که ارتکاب کفر در دل آنها انجام می شود. بنابراین نمی توان از این آیه به وضوح فهمید که ارتکاب این عمل به خودی خود مساوی با کفر است.

۴-۱-۱. کفر جالوت و سپاهیان

بر اساس آیه ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/ ۲۵۰)، جالوت و سپاهیان او در نگاه سپاهیان طالوت گروهی کافر بودند. در اینجا این سؤال مطرح می شود که آیا کفر جالوت، کفر در عقیده بود؟ آیا صرفاً عدم درک واقعیت سبب شد او کافر نامیده شود؟ ورود به مباحث تاریخی از حوصله این بحث خارج است و تنها به یک شاهد قرآنی در زمینه روش تعامل او با

بنی اسرائیل اشاره می‌شود. بر اساس بیان قرآن، فرمانروا (ملک) از سوی پیامبر آن زمان تعیین می‌شده است. هرچند گستره فرمانروایی طالوت روشن نیست، اما روشن است که فرمانش در امور جنگ نافذ بوده است. اساساً بنی اسرائیل فرمانروایی در این حیطه را از پیامبر خویش طلب کرده‌اند. وقتی پیامبر از ایشان می‌پرسد آیا پس از تعیین فرمانده نظامی احتمال سرپیچی شما وجود دارد یا خیر، آن‌ها پاسخی می‌دهند که گره گشای فهم سیره جالوت است. آن‌ها می‌گویند چرا باید از فرمان جنگ سرپیچی کنیم، درحالی که از دیار خویش و از میان اهل خود رانده شده‌ایم. این جمله نشان از رخداد یک فاجعه در آن مقطع از تاریخ بنی اسرائیل دارد. جالوت که یا خود فرمانروای مطلق جبهه مقابل بوده یا فرمانده نظامی ایشان، باعث کوچ اجباری امتی شده و لابد اموال و اولاد ایشان را غصب کرده و زنانی را هم به بردگی گرفته است. سیره جالوتیان برای ذهن ما آشناست و در صدر اسلام و البته امروز هم تکرار شده است.

بنابراین مقصود از کافران در این آیه جالوتیانی هستند که در مقابل پیامبر الهی و امت او ایستاده و ایشان را از دیار خود اخراج کرده‌اند.

۲-۱. کفر مشرکان

قرآن در تبیین کفر مشرکان، برخی ویژگی‌های آنان را بیان می‌نماید.

۲-۱-۱. کافران دارای عناد و قلوب نفوذناپذیر

در این که مراد از کسانی که در آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی أبصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم (بقره / ۶-۷) ویژگی‌های آنان برشمرده شده، همه کافران هستند یا افراد خاصی از آنان، مفسران نظرات مختلفی بیان کرده‌اند:

۱. گروهی از مشرکان که یأس از ایمانشان حاصل شده است. مراد بودن این گروه، به دو بیان از آیه استفاده می‌شود:

الف. تعریف به موصول، تعریف به عهد است؛ عهدی که زعیمان شرک را مانند ابوجهل که غوطه‌ور در عنادند، در بر می‌گیرد.

ب. موصول مفید استغراق است، اما تخصیص خورده است. تخصیص این عام به دو

صورت محقق می‌شود: اول، مشاهده و حس که می‌بینیم عده‌ای از کفار مؤمن می‌شوند. در نتیجه، اگر آیه خاص نباشد، با واقعیت منافات دارد. دوم، به قرینه «لا یؤمنون»، به عده خاصی از کفار تخصیص می‌خورد. بنابراین مراد از این آیه، شدیدترین انواع کفر خواهد بود.

۲. مراد افرادی‌اند که مهر کفر بر ایشان خورده است. به عبارت دیگر، این جمله به مثابه «حقت علیهم الضلالة» است.

۳. مراد سران یهود هستند، مانند حی بن اخطب (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۴۵). چه مقصود از آیه گروه اول باشد و چه گروه دوم یا سوم، هر سه نظر در یک نقطه اشتراک دارند و آن این که آیه در نهایت عمومیت ندارد.

زمخشری در کشف نیز دو احتمال مطرح کرده است: سران کفر و کسانی که تصمیم قطعی بر کفر گرفته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۷). البته روشن است که مصادیق خارجی این دو احتمال تا حد زیادی بر یکدیگر انطباق دارند.

صاحب المیزان در این باره می‌گوید: مراد از «الذین کفروا» در آیه کسانی‌اند که کفر و انکار در قلب‌های ایشان ریشه دوانده است. تساوی انذار و عدم انذار نشان همین ریشه‌دار بودن کفر در وجود ایشان است. بعید نیست منظور از آن‌ها بزرگان کفار و رؤسای ایشان باشند؛ همان‌ها که در مقابل دین عناد و لجاج داشتند و از هیچ تلاشی برای ضربه زدن فروگذار نکردند و تا هنگام هلاکت ایمان نیاوردند. تعبیر تساوی انذار و عدم انذار را نمی‌توان در مورد تمام کفار دانست، زیرا در این صورت، باب هدایت بسته خواهد شد، و حال آن که قرآن منادی هدایت است. به نظر می‌رسد اساساً تعبیر «إن الذین کفروا» در قرآن اشاره به همان کافران اول بعثت داشته باشد، مگر آن که قرینه بر خلافتش اقامه شود، همان‌طور که مراد از «الذین آمنوا» بدون قرینه همان «سابقون الأولون» هستند که به دلیل تعظیم ایشان این تعبیر را در حق آن‌ها به کار برده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۲). با توجه به قرینه‌هایی مانند وجود عهد ذهنی، واقعیت تأثیر انذار بر برخی از کفار، قرینه متنی تساوی انذار و عدم انذار و خبر از ایمان نیاوردن ایشان، می‌توان نتیجه گرفت که این آیه در عصر نزول اطلاق نداشته و تمام افرادی را که بر اساس تعاریف فقهی و کلامی ذیل کفر جای می‌گیرند، شامل نمی‌شده است، بلکه تنها شامل افرادی بوده که

تصمیم قطعی بر کفر گرفته‌اند و در عناد با دین از هیچ کاری فروگذار نمی‌کردند.

۲-۱-۲. مبارزان عاجز در برابر تعدی قرآن

بر اساس آیه ۲۴ سوره بقره^۱ افراد مرددی که به‌رغم عدم توفیق در برابر هم‌اورد طلبی قرآن، همچنان به حقانیت قرآن اقرار نمی‌کنند، شایسته ورود به آتش مهیاشده برای کافران‌اند. این بدان معناست که ایشان در زمره کافران قرار دارند.

طبیعی است که تردید در قرآن، فرع ارائه شدن قرآن به مردم است. بنابراین کسانی که اساساً قرآن بر ایشان تلاوت نشده و آن را نیاموخته‌اند یا این کتاب آسمانی به هر دلیل، موضوع فکر ایشان واقع نشده است مشمول این آیه نیستند.

۳-۲-۱. سیره مستمر کفار مکه در قبال مؤمنان

شواهد درون‌متنی در آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَ صَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ كُفْرٌ بِهِ وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ إِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَ الْقِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَ لَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَ مَنْ يَزِدْكُمْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيُمِتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره/۲۱۷)، نشان از آن دارد که طراحان سؤال، مشرکان و کافران‌اند. مشرکان از حکم قتال پرسیده‌اند، ولی در پاسخ بیش از آن که به حکم قتال پرداخته شده باشد، به جرائم طراحان سؤال پرداخته است. این نشان می‌دهد که پرسش ایشان حقیقی نبوده و به دلایل دیگری مطرح شده است، یعنی چنین نیست که ایشان واقعاً حکم ماه حرام و جنگ در آن را ندانسته باشند، بلکه سؤال را با طعنه بیان کردند که چه شد شما که ادعای احترام ماه حرام را داشتید، ادعای خود را نقض نموده و به جنگ در چنین ماهی اقدام کرده‌اید؟ گویا دلیل طرح سؤال، اشکال به مسلمانانی است که به‌عمد یا خطا در این ماه درگیر جنگ شدند. شأن نزول نیز همین معنا را تأیید می‌کند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۴۰). قرآن به‌زیبایی علاوه بر پاسخ به سؤال و اقرار به حق در مسئله، جرائم بزرگ‌تر ایشان را یادآوری می‌کند و به گونه‌ای پاسخ نمی‌دهد که جریان باطل بتواند از آن بهره‌برداری کند و سوار بر پاسخ قرآن شود و به‌وسیله آن بر مسلمانان بتازد.

۱. ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْجَوَارُءُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾.

سپس خط سیر جریان کفر را روشن می کند که آن ها به درگیری با شما ادامه خواهند داد تا اگر امکان آن فراهم شود شما را از دین خود منصرف نمایند و وارد جبهه خود کنند. در نهایت، پس از پاسخ به سؤال و یادآوری جرائم بزرگ تر جبهه کافران و تبیین مسیر آینده آن ها، روی سخن را به مسلمانان کرده و ایشان را انداز داده است که هر کس از دین خود منصرف شود و در حال کفر از دنیا برود، اعمالش در دنیا و آخرت بی اثر می گردد و همراه دائمی آتش خواهد شد.

سیاق آیه نشان از آن دارد که سخن درباره افراد خاصی است که در آن زمان می زیسته اند. در حقیقت، آیه به نوعی قضیه خارجی محسوب می شود. پر واضح است که پرسش از ماه حرام توسط عده ای خاص از کافران مکه انجام شده است. جرائم انجام شده هم دست کم در برخی از موارد، مخصوص آن ها بوده است؛ جرائمی مانند اخراج مسلمانان از مکه که اختصاص به آن ها داشته است. با این حال، سخت است بتوانیم جمله «ولا یزالون یقاتلونکم» را جمله ای در وصف تمام کافران تا قیام قیامت و حتی در آن زمان بدانیم.

۴-۲-۱. ناشنوایی سخن حق، لال بودن در بیان حق و کوری از دیدن آن

وقتی کافران به ایمان دعوت می شوند، خود را تابع روش آبا و اجداد خویش معرفی می کنند. قرآن پس از پاسخ به ایشان با جمله «حتی اگر پدران ایشان مسائل را پردازش نکرده و راه زندگی را نیافته باشند؟!»، برای تبیین حال ایشان مثلی می زند. بر اساس این مثل، کافران گله گوسفندی را می مانند که جز صداهایی مبهم چیزی نمی شنوند. سپس یک مرحله بالاتر رفته و آن ها را کران، گنگان و کوران معرفی کرده که اهل پردازش و سنجش مسائل نیستند.^۱

۵-۲-۱. متجاوزان کافر

دو آیه ﴿وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (بقره / ۱۹۰) و ﴿وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْبَلُوهُمْ وَ اخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ اخْرَجُواكُمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ لَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَفَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره / ۱۹۱)،

^۱ ﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كُنَّا آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ﴾.

به‌وضوح از کافرانی سخن می‌گوید که علاوه بر اخراج مؤمنان از دیارشان، آتش فتنه را نیز افروخته‌اند. بنابراین موضوع کافرانی که از آن‌ها سخن به میان آمده است به‌نوعی کافران سیاسی است که با مؤمنان سر جنگ داشتند و دشمن ایشان محسوب می‌شوند.

۶-۲-۱. ویژگی‌های کافران مکه

﴿رَبِّنَا لِلَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ الَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ اللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (بقره / ۲۱۲).

هرچند علامه طباطبائی، صاحب المیزان در تبیین این آیه می‌گوید آراسته‌نمایی زندگی دنیا ویژه کافران اصطلاحی نیست، بلکه تمام کسانی که حقیقتی از حقایق دینی را پوشانده یا نعمتی از نعماتی دینی را تغییر داده باشند، کافرانی‌اند که دنیا برای ایشان خود را آراسته است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۱۰). اما این بیان با سخن علامه در ذیل آیه ۶ سوره بقره ناسازگار است. علامه در تبیین آن آیه می‌نویسد: مقصود از «الَّذِينَ كَفَرُوا» در این مورد و دیگر موارد قرآنی، در صورت نبود قرینه، کفار مکه‌اند. با این حال، علامه این مطلب را با عبارت «فَالْأَشْبَهُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ» بیان کرده که با گونه‌ای تردید همراه است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۲).

حل تنافی به دو صورت ممکن است: الف. علامه به دلیل همان تردیدی که در عبارتش نهفته است، از نظر خود برگشته است. ب. این موارد را از جمله موارد دارای قرینه بدانیم.

اما به نظر می‌رسد هیچ کدام رهگشا نباشد. درست است که «فَالْأَشْبَهُ» حامل مقداری تردید است، ولی این عبارت در آن سیاق بیشتر به حکم محقق پس از فحص شبیه است تا یک فرضیه اولیه و بدون تحقیق. در مورد قرینه هم نه‌تنها قرینه‌ای برخلاف معنای کفار مکه وجود ندارد، بلکه قرینه بر همان معنا قائم است. عبارت «و يسخرون من الذين آمنوا» که بیانگر اخلاق زشت نهادینه‌شده در کافران مکه است، خود قرینه‌ای است بر مقصود از «الَّذِينَ كَفَرُوا».

با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد آیه در مقام ترسیم نگاه مطلق کافران (به معنایی که المیزان بیان کرد) و حتی مطلق کافران در زمان صدر اسلام نباشد، بلکه

مقصود گروهی از کافران صدر اول هستند که به دلیل مطامع دنیوی، از پیامبر و دین او رویگردان شدند و با حربه تمسخر و ایجاد فشار روانی، به جان مؤمنان افتادند.

۳-۱. کفر منافقان

در آیه نوزدهم سوره بقره در ضمن بیان مثلی برای تبیین حال منافقان، آنان را کافر نامیده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۱۰).^۱ در تعریف منافق، این نکته شایسته یادکرد است که منافق در حقیقت، شخصی است که علاوه بر دارا بودن صفت کفر که حقیقت وجود اوست، نیرنگباز هم هست. واضح است که منافق به معنای عمومی آن (هر گونه دورویی) مدنظر نیست، بلکه منظور آن دسته از منافقانی است که در خلوت با هموعان خود، به استهزای مؤمنان اقرار می کنند (بقره / ۱۴).

۴-۱. کفر با احتمال اشتراک بین چند گروه

در برخی آیات سوره بقره، از کفر کسانی سخن رفته است که ویژگی های آنان بین چند گروه (مشرکان، اهل کتاب، منافقان) مشترک است یا احتمال اشتراک وجود دارد.

۴-۱-۱. کج فهمان

در آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (بقره / ۲۶)، در این که مراد از موصول (الَّذِينَ كَفَرُوا) چیست، حداقل سه احتمال هست: یهودیان، کفار مکه، هر دو گروه (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۵۳).

به رغم احتمال های مطرح شده درباره آیه، چند نکته در این آیه روشن است:
الف. زمینه نزول آیه افرادی بوده اند که استفاده از الفاظی مانند «بعوضة» را در شأن خداوند متعال نمی دانسته اند.

ب. فهم اراده الهی از بیان چنین مثلی برای ایشان سخت بوده است. این سخن لزوماً بدان معنا نیست که ایشان فهمی از مَثَل نداشته اند، بلکه شاید در پی فهم مقصود نهایی

۱. ﴿... وَ اللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾.

بوده‌اند. اگر ادامه آیه (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا...) جزئی از سخن کافران باشد وجه ابهام، اضلال و هدایت دیگران است. گویا چنین پنداشته‌اند که قرآن صرفاً هدایتگر است و نباید گمراه‌کننده باشد و بیان مثلی که برخی به واسطه آن گمراه می‌شوند را شایسته قرآن نمی‌دانسته‌اند. اما اگر این، ادامه سخن ایشان نباشد و پاسخ خداوند متعال باشد، در این صورت، به قرینه پاسخ، روشن می‌شود که ابهام در فهم مقصود نهایی بوده و نه در فهم معنای مثل.

ج. ایمان مقتضی فهم صحیح از سخن خداوند و کفر مقتضی کج‌فهمی سخن خداوند است.

۲-۴-۱. منکران حق به‌رغم تبیین کافی

درباره مخاطب آیه ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (بقره / ۲۸)، برخی گفته‌اند مخاطب در «كَيْفَ تَكْفُرُونَ» جماعت مشرک هستند، زیرا یهودیان منکر خدا نبودند، همچنان که منکر احیای دوم نیز نبودند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۶۸). به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نباشد. برخی مفسران از جمله خود ابن‌عاشور تصریح کرده‌اند که مراد از ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾ (نساء / ۱۵۰) یهودیان‌اند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۹۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۲۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۵).

چنانچه مخاطب «كَيْفَ تَكْفُرُونَ» همان فاسقانی باشند که در دو آیه قبل به آنان اشاره شده است (بقره / ۲۶ و ۲۷)،^۱ گویا خداوند متعال با این تبدیل عنوان، خواسته است این سطح از فسق (اعتراض به تمثیل به بعوضه) را مساوی با کفر یا آشکارکننده کفر بداند.

۳-۴-۱. کفر فرشته یا فرشته‌نما

درباره این که شیطان از همان ابتدا کافر بوده و منافق‌گونه در میان ملائکه زیست می‌کرده یا به علت سرپیچی از اطاعت امر به سجده کافر شده است، بستگی به معنای «کان» در

۱. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَا ذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَ يَقْتُلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾.

آیه ﴿وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/ ۳۴) دارد. درباره معنای «كَانَ»، دست کم دو قول وجود دارد: الف. «صار» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۹۶). ب. معنای اصلی خودش که عبارت از اتصاف شخص یا شیئی به یک صفت در زمان گذشته است. درباره زمان اتصاف به کفر نیز دو نظر مطرح است: الف. اتصاف به کفر پیش از نزول آیه. ب. اتصاف به کفر قبل از امتناع و استکبار. کسانی که قول اتصاف به کفر قبل از امتناع و استکبار را انتخاب کرده‌اند ناچار شده‌اند بگویند شیطان در علم خداوند کافر بوده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۱۲). اگر منظور از این که گفته می‌شود در علم خدا کافر بوده است یعنی او در حقیقت حتی در باطن خود هم مرتکب کفر نشده است و خداوند متعال می‌دانسته او در هنگام امر به سجده کافر می‌شود، این معنا با ظاهر الفاظ همخوانی ندارد مگر با توسل به مجاز. اما اگر منظور این باشد که شیطان در باطن خود کافر بوده و منافقانه در میان ملائکه زیست می‌کرده است و اکنون با امتناع و استکبار در مقابل امر خدا کفرش را بروز داده است، این معنا با ظاهر لفظ «كان» همخوان است.

با پذیرش معنای «صار»، آیه نص در این مطلب است که امتناع و استکبار در مقابل خداوند متعال باعث کفر است. اما بقا بر معنای اصلی «کان» ما را ملزم می‌کند بگوئیم از جمله آثار بیرونی کفر، امتناع و استکبار در مقابل امر خداست.

۴-۴-۱. از کافران آیات روشن تا واردان در تاریکی

کفر در آیه ۲۵۳ سورة بقره^۱ کفر مسبوق به دو مرحله است: مرحله اول آمدن انبیا و به تبع آن، آیات روشن حق. مرحله دوم اختلاف مردم پس از دیدن آن آیات. کفر مطرح در این آیه، علاوه بر این که مسبوق به حضور بینه و اختلاف است، به قتال هم انجامیده است. همین کافران در آیه ۲۵۴^۲ به عنوان انسان های ظالم معرفی شده و در آیه ۳۵۷^۳ سرپرست

۱. تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَ ءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبُيِّنَاتِ وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبُيِّنَاتُ وَ لَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَ مِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَلُوا وَ لَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَرِيدُ.

٢. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾.

۳. ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الصُّغُوتُ يَخْرُجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

آن‌ها موجودات طغیانگری دانسته شده است که باعث خروج ایشان از نور و ورود در وادی تاریک می‌شود. پایان این مسیر به همراهی مدام با آتش معرفی شده است. در آیه ۲۵۸ یکی از مصداقان این کفر معرفی شده؛ نمرودی که با تبختر ادعای زنده کردن و میراندن داشت و با استدلال ابراهیم (ع) مبهوت ماند و در نهایت، به دلیل ظلمی که به حقایق داشت خداوند متعال نخواست او نیز به جرگه هدایت‌شدگان درآید.

۵-۴-۱. کافران رب‌باخوار

در تبیین این که کفر به چه معنایی بر رب‌باخوار (بقره / ۲۷۶)^۱ تطبیق شده، بین مفسران اختلاف است. گروهی مقصود از «کفار» را همان رب‌باخوار شمرده‌اند. ایشان علت این تطبیق را حلال شمردن حرام روشن الهی دانسته‌اند (قطب، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۲۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۷۰). انجام عاقدانه و اصرار بر ارتکاب ربا باعث می‌شود کفری به کفر ایشان افزوده گردد و «کفار» (با صیغه مبالغه) خوانده شوند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۷۲). برخی هرچند واژه «کفار» را منطبق بر رب‌باخوار دانسته‌اند، اما آن را مانند بسیاری از آیات ناظر به انحراف عملی از جاده ایمان دانسته‌اند، زیرا کفر از نتایج طبیعی حرکت در مسیر کفر است و ارزش ایمان به عمل است و هر چه ایمان از عمل فاصله بگیرد تفاوتش با کفر از جهت عملیاتی اندک و اندک‌تر می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۱۴۶). گروه دیگر، واژه «کفار» را بر رب‌باخوار منطبق ندانسته و برای دیدگاه خود تبیین‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. برخی این گونه بیان را ناظر به مبالغه در حرمت ربا دانسته و آیه را در مقام بیان این نکته شمرده‌اند که ربا در زمره اعمال کافران است و نه مسلمانان (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۱). برخی دیگر اساساً این فقره را جمله‌ای معترضه در وسط احکام ربا دانسته و گفته‌اند ارتباط این جمله معترضه به احکام ربا این است که این کافران هستند که ربا را مانند بیع می‌دانند و مرتکب آن می‌شوند. قرآن با این بیان بر آن است که بگوید مسلمان اهل ربا در حقیقت

۱. ﴿لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.
 ۲. ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْطِطُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَزِيْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾.

گرفتار صفات مشرکین شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۵۵۸).

شایسته است به این سؤال پاسخ داده شود که مخاطب این آیات مسلمانانند یا عموم مخاطبان، اعم از مسلمان و غیرمسلمان؟ به عبارت دیگر، آیا قرآن به دنبال مسلمان کردن مردم در مرحله اول و سپس قرار دادن ایشان در مسیر رشد در مراحل بعدی است و اصولاً با کافران کاری ندارد یا این که اگر مرحله اول (مسلمان کردن مردم) محقق نشد، از مراحل بعدی که عبارت است از کاستن جرائم مخاطبان و رشد دادن شخصیت ایشان هرچند کافر باشند، دست بر نمی‌دارد؟

به نظر می‌رسد گرچه مطلوب قرآن رشد دادن افرادی است که مسلمان شده‌اند، اما چنین نیست که به افراد غیرمسلمان، بی‌توجه باشد. در قضایای اهل کتاب مکرر می‌بینیم که ادعاهای ایشان به بحث گذاشته می‌شود، شخصیت آن‌ها از جوانب مختلف بررسی می‌گردد و قرآن با تعابیر مختلف، اشکال را به ایشان نشان می‌دهد و از آنان می‌خواهد به اصلاح خود پردازند.

در آیه مورد بحث نیز اگر از این زاویه بنگریم و مخاطب را کافران لحاظ کنیم، ممکن است بگوییم خداوند متعال در این آیات، رباخواری کافران را به عنوان معضلی اجتماعی و اقتصادی به بحث می‌نهد. او با توصیف حالات رباخوار، از همگان خواسته است از این عمل اجتناب کنند. قرآن پذیرش این موعظه الهی را پوششی بر خطاهای گذشته دانسته و بازگشت به ربا پس از این موعظه را باعث خلود در آتش معرفی کرده است. در انتها خداوند سنت خود را رشد دادن صدقه و از بین بردن ربا معرفی کرده و فرموده است که انسان‌های بسیار اهل کفر و گنهکار را دوست ندارد.

این نگاه باعث می‌شود نتوانیم واژه «کفار» را در سیاق ارتداد مسلمان معنا کنیم، بلکه این واژه در وادی اصرار به کفر و گناه ترجمه خواهد شد. با این بیان، استفاده از صیغه مبالغه و واژه «أثم» نیز قابل فهم‌تر می‌شود.

خداوند در ادامه روی سخن را به مؤمنانی می‌کند که گرفتار ربا بوده‌اند و از ایشان می‌خواهد از رباهای باقی‌مانده صرف‌نظر کنند و البته ایشان را نیز تهدید می‌کند که در صورت صرف‌نظر نکردن از این مسئله، خدا و رسول با ایشان نیز سر جنگ خواهند داشت.

اگر این نگاه را بپذیریم، روشن است که واژه «کفار» در این آیات توصیف حال کافرانی است که گرفتار رباخواری‌اند. با این توصیف، دو هدف پیگیری می‌شود: تلاش برای موعظه کافران و برگرداندن ایشان به مسیر رشد؛ و تأکید حرمت ربا برای مؤمنان و برحذر داشتن ایشان از افتادن در مسیری که عاقبتش خلود در آتش و از دست دادن محبت الهی است.

اما اگر این نگاه را نپذیریم و مخاطب آیات را مسلمانان بدانیم، آن‌گاه «کفار» را باید در چهارچوب ارتداد معنا کنیم، یعنی کسانی که ربا را حلال دانسته و پیوسته مشغول آن شده‌اند و پس از بیان و نهی روشن الهی، دوباره به رباخواری ادامه داده‌اند، از اسلام خارج شده و وارد جرگه کفر شده‌اند.

۶-۴-۱. درخواست پیروزی بر کافران

درباره مقصود از کافران در آیه ۲۸۶ سوره بقره،^۱ از نوع بیان المیزان چنین برمی‌آید که مقصود مطلق کافران است. از نظر علامه طباطبایی، طرح درخواست پیروزی بر کافران به آن معناست که دعوت عمومی به دین اولین مطلبی است که پس از عقد قلب بر شنیدن و اطاعت کردن به ذهن ایشان خطور کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۴۴).

در این باره باید یادآور شد چه آیه مدنی باشد و چه مکی، در هر حال، خداوند متعال زبان حال یا مقال مؤمنان مکه یا مدینه را در این آیه بیان کرده است. گروهی مانند مؤمنان صدر اسلام که یا در حال شکنجه شدن بودند یا از همه طرف برای جنگ با ایشان آماج یورش می‌شدند، درخواست پیروزی بر کافران را داشتند. اما مقصود آنان چه کسانی خواهد بود؟ آیا جز این است که مقصود ایشان از این کافران همان کسانی‌اند که مال و اموال ایشان را ستانده و به کرات با ایشان وارد جنگ شده‌اند؟ بسیار بعید است که مقصود ایشان از نصرت بر کافران دعوت عمومی به دین باشد. چنین معنایی با ظاهر آیه و سیاق زندگی مؤمنان صدر اول همخوان نیست. اگر بخواهیم اصرار به عمومیت داشته باشیم، کمترین اشکالی که می‌توان مطرح کرد وجود دو احتمال و اجمال آیه و در نهایت اخذ به

۱. ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَمُنْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لِطَافَةِ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾.

قدر متیقن است. قدر متیقن در این جا همان کافرانی است که با مؤمنان دشمنی کرده اند.

۷-۴-۱. پرسش‌ها/ درخواست‌های نامتعارف

در آیه ۱۰۸ سوره بقره، مسلمانان مخاطب‌اند و به ایشان گفته شد: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَ مَنْ يَبْدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾؛ «آیا می‌خواهید همان روش بنی‌اسرائیل در طرح درخواست‌ها/ پرسش‌های نامتعارف را پیش بگیرید؟». پس از این استفهام تحذیری، شایسته بود بفرماید: و هر کس چنین درخواست/ پرسشی را مطرح کند فلان جزا برای او مطرح است. اما عنوان را عوض کرده و پس از این استفهام تحذیری، فرموده است: هر کس ایمان را با کفر معامله کند مسیر صحیح را گم کرده است.

در تبیین نسبت جمله دوم و اول و بیان ارتباط آن‌ها، یکی از دو فرضیه زیر محتمل است: احتمال اول، طرح چنین پرسش‌ها/ درخواست‌هایی کفر است. احتمال دوم، طرح چنین پرسش‌ها/ درخواست‌هایی سرآغازی برای مقصد کفر است.

چون هر دو فرضیه محتمل است، معنا مجمل می‌شود و قدر متیقن در چنین جایگاهی همان فرضیه دوم است. بنابراین می‌توان بگوییم طرح درخواست‌ها/ پرسش‌های نامتعارف، آن گونه که در بنی‌اسرائیل مرسوم بود،^۱ سرآغاز مسیر حرکت به سوی کفر است.

سؤال محتمل این است که چه ارتباطی بین طرح پرسش یا درخواست و کفر هست؟ گاهی انسان‌ها از لحاظ روانی، توانایی ابراز مخالفت صریح ندارند یا به دلایلی چنین مخالفتی را صلاح نمی‌دانند، این جاست که سعی می‌کنند با طرح پرسش‌های گوناگون و ایجاد ابهام یا طرح درخواست‌های نامتعارف، از عملیاتی شدن جلوگیری کنند. بنابراین طرح پرسش یا درخواست نامتعارف در دنیای واقعی نشان امتناع از پذیرش است.

۸-۴-۱. همنشینی کفر و تکذیب و تقابل آن با تبعیت

آیه ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره/ ۳۹)، پس از حکم به هبوط، خطاب به هبوط‌کنندگان نازل شده است. خداوند به آنان وعده هدایت

^۱ به عنوان نمونه پرسش‌ها در داستان گاو بنی اسرائیل: بقره ۶۷ تا ۷۲؛ داشتن خدایانی مانند دیگران: اعراف ۱۳۸؛ دیدن خدا: بقره ۵۵.

داده و فرموده کسانی که تابع هدایت شوند ترس و اندوهی بر ایشان نیست. در مقابل، تابعان هدایت، کافران و دروغ‌پنداران آیات قرار داده شده و آنان اهل آتش دانسته شده‌اند. مقابله کفر و تکذیب با تبعیت نشان از آن دارد که کفر تنها امری اعتقادی نیست، بلکه در عمل نیز خود را نشان می‌دهد و باعث طراحی مسیر جداگانه‌ای برای زندگی می‌شود.

۹-۴-۱. کفر به خدا و روز قیامت

در آیه ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (بقره/۱۲۶)، تناسب جزا و عمل حکم می‌کند که «کفر» در این آیه دارای معنایی با بار سلبی فراوان باشد. اگر مراد کفر در مانند این آیات، صرف مسلمان نبودن باشد، این تناسب در برخی موارد از بین می‌رود.

نتیجه‌گیری

با بررسی‌های انجام‌شده روشن گردید واژه کفر در سورة بقره و مشتقات آن، نسبت به تعریف فقهی و کلامی اطلاق ندارد و نمی‌توان آن تعاریف را بر این واژه قرآنی بار کرد. در سیره اهل کتاب مشاهده شد کفر قرین ادعای ایمان است، اما قرآن با توجه به سیره آن‌ها و موضع‌گیری‌های خصمانه در مقابل انبیای خود، دستورات الهی و نبی مکرم اسلام، ایشان را کافر دانسته است. در مورد مشرکان مکه نیز این امر روشن شد که مجموع صفات مطرح‌شده برای ایشان و رفتار خصمانه به رغم اتمام حجت الهی، سبب شده ایشان کافر خوانده شوند و احکام سنگینی بر ایشان بار گردد. با توجه به سیاق کاربست کفر در این سوره (چه در آیات مربوط به اهل کتاب و چه در آیات مربوط به مشرکان و منافقان) و مصادیق مشخصی که آیات از آن‌ها سخن گفته‌اند، روشن شد واژه کفر در این سوره، مطلق غیرمسلمانان (به تعریف فقهی و کلامی) را شامل نمی‌شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، (ترجمه حسین انصاریان).

۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام. تهران: نشر جهان.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۶. اشکوری، محمد بن علی. (۱۳۷۳ق). تفسیر شریف لاهیجی. تهران: نشر داد.
۷. افتخاری، اصغر؛ باباخانی، مجتبی. (۱۳۹۴ش). معناشناسی استکبار در قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی، ۱۲(۲۲)، ۲۷-۵۴.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۰ق). المکاسب، (تحقیق کلاتر). قم: دار الکتاب.
۹. ایروانی، جواد؛ حق پناه، رضا؛ انجم شعاع، محمدرضا. (۱۴۰۰ش). تحلیل روایات موهّم تکفیر مبتنی بر مراتب کفر و ضلالت و اصطلاح‌شناسی قرآنی. مطالعات فهم حدیث، ۱۸(۱)، ۱۵۷-۱۷۵.
<https://doi.org/10.30479/mfh.2021.2495>
۱۰. آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۹۱ش). بررسی زبان‌شناختی واژه قرآنی کفر. ادب عربی، ۴(۳)، ۱-۱۶.
<https://doi.org/10.22059/jalit.2012.30317>
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲. حمیری، عبد الله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۴۱۸ق). القواعد الکلامیة. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
۱۴. رستمی ثانی، عباسعلی. (۱۴۰۰ش). بررسی تحول معناشناسی تاریخی واژه کفر در قرآن. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۲۷(۷۰)، ۲۳۸-۲۲۷.
۱۵. روشن ضمیر، محمدابراهیم؛ مهدوی ارجمند، مصطفی. (۱۴۰۳ش). تحلیل مفهوم کفر در فقه و کلام و پیام‌دهای فقهی آن. آموزه‌های فقهی - مذهبی، ۱۶(۲۹)، ۱۰۱-۱۲۰.
<https://doi.org/10.30513/cjd.2022.4035.1672>
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف. بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۷. سلیمانی، حسین. (۱۳۹۹ش). ایمان و کفر دومرحله‌ای در قرآن. دین و دنیای معاصر، ۷(۱)، ۱-۱۸.
۱۸. شهیدی، سید مهدی. (۱۳۸۴ش). حوزه معنایی واژه کفر در قرآن کریم. تحقیقات قرآن و حدیث، ۲(۲)، ۴۵-۶۴.
<https://doi.org/10.22051/tqh.2006.3442>
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان. بیروت: دار المعرفة.
۲۱. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۲۲. طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). أطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام.

۲۳. عسکری، حسن بن علی (ع) (امام). (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام. قم: مدرسة الإمام المهدي (ع).
۲۴. فضل الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک.
۲۵. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۶. قره خانی، ناصر؛ طاهری نیا، علی باقر؛ فقهی، عبدالحسین. (۱۳۹۵ش). معنی شناسی تاریخی واژه «کفر» از کاربست جاهلی تا تضمین نحوی در قرآن. ادب عربی، ۸(۲)، ۱-۲۳.
<https://doi.org/10.22059/jalit.2017.60719>
۲۷. قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). تفسیر القمی. قم: دار الکتاب.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۰. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.



The Prophetic Da'wah Discourse in Sūrah Hūd

Hasan Kharaghani¹ | Sajjad Hosseinnejad Moḥammadābādī²

1. Corresponding Author, Professor, Department of Qur'ānic and Ḥadīth Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: kharaghani@Razavi.ac.ir
2. MA Graduate in Qur'ānic and Ḥadīth Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: sajjad74001@gmail.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received 28 January 2025

Received in revised form 17 February 2025

Accepted 25 February 2025

Available online 9 March 2025

Keywords:

Sūrah Hūd, Prophets, Da'wah (دعوة), Discourse.



ABSTRACT

The propagator of faith shoulders a momentous responsibility, treading a path first paved by the divinely commissioned prophets, who expended their utmost efforts in guiding and reforming humanity. Understanding their da'wah (Arabic: دعوة) discourse is, therefore, an indispensable necessity for contemporary religious preachers. This study, adopting a descriptive-analytical approach, explores the prophetic discourse of da'wah in Sūrah Hūd, which presents a structured framework outlining the methodology of prophetic invitation. The findings indicate that the prophets mentioned in Sūrah Hūd consistently called their people towards monotheism and devotion to God, urging them to abandon corruption and sin while addressing their social and economic concerns. In this endeavor, they employed a variety of persuasive techniques, including warning (Arabic: إنذار, Romanized: indhār), recounting admonitory narratives, perseverance (Arabic: صبر, Romanized: ṣabr), refusal of material compensation, and fostering fraternity and compassion. Given that most people reacted antagonistically towards the prophetic discourse, a significant section of this study examines the obstacles that led nations to reject divine guidance. These impediments include blind imitation of ancestors, accusations against prophets, arrogance, intellectual stagnation, and submission to the ruling elite. The prophets, however, systematically countered these barriers with strategic approaches aimed at dismantling societal resistance. The prophetic discourse of Sūrah Hūd, when analyzed comprehensively, offers applicable and adaptable insights for modern-day preachers and religious scholars, equipping them with timeless principles of da'wah.

Cite this article: Kharaghani, H.; Hosseinnejad Moḥammadābādī, S. (2024). The Prophetic Da'wah Discourse in Sūrah Hūd. *Quranic Doctrines*, 21(40), 277-308.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6750.2498>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

گفتمان تبلیغی انبیا در سوره هود

حسن خرقانی^۱ | سجاد حسین نژاد محمدآبادی^۲

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه:

kharaghani@razavi.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه:

Sajjad74001@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۶ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸ کلیدواژه‌ها: سوره هود، انبیاء، تبلیغ، گفتمان. 	مبلغ رسالت مهمی را به دوش دارد و گام در مسیری نهاده است که پیامبران الهی آغازکننده آن بوده و در جهت هدایت و اصلاح بشریت، تمام توان خویش را به کار بسته‌اند. بنابراین، شناخت گفتمان تبلیغی آنان، ضرورتی برای مبلغان است. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی بر پایه سوره هود که نظامی منسجم از مسیر دعوت انبیا را در اختیار می‌نهد، گفتمان تبلیغی انبیایی را که نامشان در این سوره ذکر شده، واکاوی می‌کند. بررسی انجام‌شده نشان می‌دهد که پیامبران در تبلیغ خود، به خداپرستی و توحید فرا می‌خوانده و مردم را از فساد و گناه، به سوی خدا سوق می‌داده‌اند و به امور اجتماعی و اقتصادی آنان رسیدگی و در این راه از ابزارها و شیوه‌های گوناگون تبلیغی استفاده می‌کرده‌اند، مانند انداز، بیان سرگذشت‌های عبرت‌آموز، صبر و استقامت، درخواست نکردن مزد، برادری و دلسوزی. از آن‌جاکه بیشتر مردم در برابر گفتمان تبلیغی انبیا واکنش نشان می‌دادند، بخشی از مقاله به موانعی اشاره دارد که سبب شده ملت‌ها از دعوت انبیا خودداری کنند، همچون تقلید از گذشتگان، اتهام‌زنی، خودپسندی و اندیشه نورزیدن و پیروی از صاحبان قدرت که پیامبران با شیوه مناسب سعی در برطرف کردن آن‌ها داشتند. مجموعه این گفتمان برای مبلغان امروز، کاربردی و قابل معادل‌سازی است.
استناد: خرقانی، حسن؛ حسین نژاد محمدآبادی، سجاد. (۱۴۰۳). گفتمان تبلیغی انبیا در سوره هود. آموزه‌های قرآنی، ۲۱(۴۰)، ۲۷۷ - ۳۰۸. https://doi.org/10.30513/qd.2025.6750.2498	
ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.	© نویسندگان.

مقدمه

بیان موضوع پژوهش: مهم‌ترین وظیفه انبیا که در قرآن بیان شده، تبلیغ به‌سوی یکتاپرستی و آموزه‌های وحیانی است. آنان سعی داشتند با گفتمانی صحیح و فهم‌پذیر، این وظیفه را به اقوام خویش منتقل کنند. هدف اصلی تبلیغ انبیا در مرتبه اول، دعوت به یکتاپرستی و مبارزه با شرک، و در مرحله دوم، مبارزه با آفاتی است که دامنگیر اقوامشان شده است. پس به‌ناچار انبیای الهی برای رسیدن به هدفشان از شگردها و روش‌های مختلفی استفاده کرده‌اند. در مقابل، دشمنان دین سعی در بی‌اثر ساختن حرکت تبلیغی انبیا داشته‌اند. سوره هود از سوره‌های بزرگ مکی است که به گزارش دعوت انبیای الهی پرداخته و گفتمان تبلیغی هفت تن از پیامبران بزرگ را گزارش کرده است.

در گفتمان تبلیغی پیامبران سه عنصر قابل پیگیری است: اهداف، روش‌ها و موانع. روش‌ها گاه بین دو یا همه پیامبران مشترک است و گاه فقط مخصوص یک پیامبر است. بخشی از سوره هود نیز به عوامل اختصاص یافته که سبب شده تا اقوام در مقابل تبلیغ انبیا جبهه‌گیری کنند.

این پژوهش که به شیوه توصیفی-تحلیلی سامان یافته است، در پی پاسخ به این پرسش است که با توجه به سوره هود، پیامبران در تبلیغشان چه اهداف و روش‌هایی داشتند و با چه موانعی روبه‌رو بودند. برای انجام این پژوهش، با تحلیل سوره هود، ابتدا اهداف تبلیغی انبیا استخراج شده و در ادامه، شیوه‌های آنان در دعوت مردم به‌سوی حق بررسی گردیده‌اند، و در پایان، به عوامل سرباز زدن امت‌ها از دعوت انبیا اشاره کرده‌ایم.

پیشینه پژوهش: درباره شیوه‌های تبلیغ در قرآن و شیوه‌های تبلیغی پیامبران در قرآن، آثاری نگارش یافته است، از جمله کتاب اسوه‌های قرآنی و شیوه‌های تبلیغی آنان، از مصطفی عباسی‌مقدم (۱۳۷۹) که به بررسی شیوه‌های تبلیغی تک‌تک پیامبران و دیگر شخصیت‌های قرآنی پرداخته است. همچنین کتاب تبلیغ بر پایه قرآن و حدیث اثر محمدی‌ری‌شهری مباحث مربوط به تبلیغ و مبلغ را از خلال آیات و احادیث دنبال کرده است.

پایان‌نامه روش‌های تبلیغی انبیاء در قرآن، نوشته محمدحسین ایروانی (۱۳۸۷)،

روش‌های تبلیغی انبیا در قرآن را در دو بخش روش‌های عمومی و روش‌های اختصاصی بیان کرده است. در این پایان‌نامه، در بخش روش‌های عمومی، ۳۳ روش گفتاری و ۳۴ روش تبلیغ عملی فهرست شده و روش‌های اختصاصی پیامبران، یک‌به‌یک شمارش گردیده است. دربارهٔ سورهٔ هود نیز پژوهش‌هایی وجود دارد، مانند پایان‌نامهٔ تحلیل عناصر داستان‌های کوتاه سورهٔ هود، نوشتهٔ مریم هداوند که در سال ۱۳۹۵ش در دانشگاه علامه طباطبائی از آن دفاع شده است.

در مورد موضوع پژوهش ما که تحلیل گفتمان تبلیغی قصص قرآن در یک سوره است و به‌ویژه سورهٔ هود، اثر خاصی یافت نشد. امتیاز مقاله حاضر افزون بر آن که یک سوره را از منظر گفتمان تبلیغی انبیا بررسی کرده، آن است که میان اهداف و شیوه‌های تبلیغی تفکیک کرده و به موانع تبلیغ نیز پرداخته است و سعی نموده بحث به مبلغان امروزی نیز کشانده شود و از کار پیامبران الگوگیری صورت گیرد.

۱. مفاهیم بحث

۱-۱. گفتمان

اصطلاح «گفتمان» (discourse) در زبان فارسی و حوزه‌های فرهنگی دیرزمانی نیست که کاربرد گسترده یافته است. این اصطلاح به «گفتار»، «سخن»، «وعظ و خطابه» و «درس و بحث» ترجمه شده است. این مفهوم گرچه به معنای تجلی زبان در گفتار یا نوشتار به کار برده می‌شود، ولی بر زبان به‌عنوان حرکت و عمل تأکید می‌شود (عضدانلو، ۱۳۸۰، ص ۱۶).

معادل این واژه کلمهٔ «خطاب» در زبان عربی است که «مراجعة الکلام» یا «گفت‌وگو» معنا می‌دهد و بر «جهت‌دهی سخن به‌سوی فهمنده» دلالت دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۶۱). برای خطاب تعاریفی ذکر شده است، از جمله: «رساندن معنا به شنونده از طریق سخن، همراه با پیوستگی و ترتیب». این خطاب گاه گفتاری است و گاه نوشتاری و با تفصیلی نسبی به موضوع می‌پردازد. در عرف اصولیان نیز خطاب به خود کلام اطلاق می‌شود (عموش، ۱۴۲۶، ص ۲۴).

از پژوهش‌های مختلف به دست می‌آید که گفتمان فرایندی ارتباطی است که در دو

چهارچوب پدید می‌آید: ۱. چهارچوبی زبانی که جمله‌های گفتاری یا نوشتاری پیاپی است که فرستنده یا فرستندگانی به مخاطبان خود ارسال می‌کنند، مثل آن چیزی که در گفت‌وگو و مانند آن رخ می‌دهد؛ ۲. چهارچوبی غیرزبانی که شامل عادت‌ها، عرف‌ها و سنت‌ها، اخلاق و نظیر آن‌ها می‌گردد و به آن «قوم‌شناسی گفتمان» اطلاق می‌شود. گفتمان از آن جهت که رخدادی کلامی است از چند عنصر تشکیل می‌شود: فرستنده، مخاطب خاص یا عموم، پیام یا موضوع، و هدف. هدف تأثیر آشکاری در استراتژی فرستنده دارد و از میان گزینه‌هایی که نظام زبانی برای او فراهم می‌آورد، انتخاب‌های مشخصی را بر او تحمیل می‌کند و گاه در شکل گفتار و شیوه ساخت آن تأثیر می‌گذارد و بسیاری از تغییرهای سبکی را که با فرایند تعبیرهای زبانی همراه می‌شود، تفسیر می‌نماید (عموش، ۱۴۲۶، ص ۲۲).

۲-۱. تبلیغ و گفتمان تبلیغی

ماده «بلغ» در لغت به معنای رسیدن به چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۰۱) و بلیغ کسی است که نیکو سخن گوید و آنچه در دل دارد، به خوبی برساند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۴۱۹-۴۲۰). با توجه به سخن لغویین می‌توان به دست آورد که معنای «تبلیغ» یعنی رسانیدن مطلب، به گونه‌ای که کاملاً مقصود و غرض‌گوینده را تفهیم کند. «تبلیغ کردن» یعنی خواندن کسی را به دینی و عقیده‌ای و مذهبی و مسلکی و روشی و یا کشاندن کسی به راهی که تبلیغ‌کننده قصد دارد» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۶۳۹۵).

«گفتمان دینی» نوعی از گفتمان است که از مجموعه نشست‌های برخاسته از نظام فکری و نظری ادیان تشکیل شده و هدف آن ایجاد جریان اجتماعی برای اصلاح و ارتقای عقاید، باورها و آموزه‌های دینی و درست اندیشیدن و درست رفتار کردن است (دژاکام، ۱۳۸۱، ص ۶). (اگر گفتمان دینی را چنین تعریف کردیم، «گفتمان تبلیغی» (که البته مقصود ما در این جا تبلیغ دینی است) را چنین می‌توان تعریف نمود: «ارتباط کلامی مبّلع با مخاطبان جهت انتقال عقاید و آموزه‌های دینی و اصلاح باورها و رفتارهای آنان و ساختن جامعه‌ای توحیدی و صالح».

«نبی» انسانی است که بدون وساطت فردی از افراد بشر، از سوی خداوند متعال خبر

می‌دهد (حلی، ۱۴۱۵، ص ۴۰۳). در طول تاریخ بشر، پیامبران فراوانی از سوی خداوند فرستاده شده‌اند که شمارشان بر طبق روایت مشهور، ۱۲۴ هزار و در بعضی از روایات، تنها ۸ هزار نفر ذکر شده است که ۴ هزار از بنی اسرائیل و ۴ هزار از غیر آنها بوده‌اند (حویزی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۵۳۷). قرآن کریم شمار پیامبران را مشخص نساخته است، اما به‌طور کلی فرموده است که هیچ امتی در گذشته نبوده مگر این که اندازکننده‌ای برایشان آمده است: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر / ۲۴).

انبیا به‌عنوان مبلّغان دین الهی، در تبلیغشان این وظیفه را داشتند که دین را گفتمان‌پذیر ارائه دهند تا مفاهیم دینی به‌خوبی در جان و روح مردم اثربخش باشد.

۳-۱. سوره هود و ساختار آن

سوره هود ۱۲۳ آیه دارد و از نظر حجمی، از سوره‌های مئین و در حدود دو سوم یک جزء قرآن است. به گفته بیشتر مفسران، تمامی این سوره در مکه نازل شده و مکی است. سوره هود در ترتیب قرآنی، یازدهمین سوره است که پیش از آن، سوره یونس و پس از آن، سوره یوسف قرار دارد، اما در ترتیب نزول، پنجاه و دومین سوره قرآن است که بعد از سوره یونس نازل شده که پس از سوره اسراء و کمی پیش از هجرت نزول یافته است (صعیدی، ۱۹۹۲، ص ۱۸۴؛ معرفت، ۱۳۸۲، ص ۵۷).

کسی که در سوره هود تدبیر کند درمی‌یابد که این سوره عناصر دعوت الهی را که توحید، رسالت و رستاخیز باشد، از طریق برهان‌های عقلی، با سنجش میان انسان‌های مستعد ایمان و افراد گریزان از آن بازگو می‌کند. این مطلب در ربع نخست سوره (۲۴ آیه) عرضه گردیده است. سپس سوره از پیامبران گذشته سخن می‌گوید تا وحدت دعوت همه انبیا را بیان نماید و به پیامبر (ص) آرامش ببخشد و تکذیب کنندگان را هشدار دهد.

داستان پیامبران بخش عمده سوره را تشکیل می‌دهد، چنان که قصه نوح، هود، صالح، ابراهیم، لوط، شعیب و موسی (ع) را در این سوره می‌توان یافت. هر داستان در این سوره با ماقبل و مابعد خود کاملاً مرتبط است و با سیاق سوره تناسب دارد و قصه، صحنه، اندرز و پی‌نوشت، همگی پیوستگی شگفتی دارند که نشان‌دهنده کارکرد قصه در قرآن کریم است.

موقعیت سوره هود همانند موقعیت سوره دیگر مکی است، که در آن از تثبیت اصول دین، اقامه ادله بر آن، رد شبهاتی که معارضان در خصوص دعوت انبیای الهی مطرح می کردند، سخن از روز قیامت و آنچه از ثواب و عقاب است، بیان شده است. درباره این ویژگی ها، در سوره قبله یعنی یونس نیز بحث شده است (شحاته، ۱۹۷۶، ص ۱۲۶-۱۲۸).

۲. اهداف تبلیغی پیامبران در سوره هود

اهداف انبیا آن نتیجه و مقصودی است که پیامبران از دعوت و ارشاد مردم، به دنبالش بودند تا در عقیده و عمل مردم محقق شود. در این بخش به مهم ترین اهداف تبلیغی پیامبرانی که داستان شان در سوره هود آمده است، می پردازیم.

۲-۱. تأکید بر توحید و نفی آله

اصل توحید و نفی شرک، اولین و مهم ترین اصل تبلیغ انبیاست. به شهادت آیات مختلف قرآن، هر یک از آن ها که مبعوث به نبوت می شدند، نخستین گفتارشان توحید بود؛ توحید در تمام شاخه ها به ویژه در عبادت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۳۴۱). توحید مراتبی دارد: توحید در ذات، توحید در صفات، توحید افعالی، توحید در اطاعت، و توحید در عبادت که بالاترین مرتبه خداشناسی است (محمدی ری شهری، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۱-۱۳۱).

سوره هود رسالت نزول قرآن را فراخواندن به توحید و نفی پرستش هر چه غیر خداست اعلام می دارد: ﴿الَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَ بَشِيرٌ﴾ (هود/۲) عبادت اظهار خضوع و خشوع و نهایت فروتنی و ذلت است و این عمل فقط شایسته آفریننده مدبر و مهربان است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۳۱۴). عبادت خداوند مشروط به تحصیل معرفت اوست. بنابراین، توحید در عبودیت در پی دیگر مراتب توحید می آید (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۳۱۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۱۸۳). بنابراین، آیه متضمن تمامی مراتب توحید است.

در طی سوره هود، نخستین هدف ارسال دیگر پیامبران نیز توحید ذکر شده است. اولین مرحله تبلیغ نوح، دعوت به خداپرستی است: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُم نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَن لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُم عَذَابَ يَوْمِ الْآلَمِ﴾ (هود/ ۲۵-۲۶). نوح از راه ترساندن قومش از عذاب، آنان را به توحید دعوت می کند، زیرا آنان بت ها را به دلیل

ترس از خشم بت‌ها می‌پرستیدند. نوح در مقابل آنان بیان کرد که خداوند سبحان است که خالق شما و مدبر شئون زندگی شما و امور معاش شماست، و برای همین، آسمان‌ها و زمین را آفرید، خورشید و ماه را تابنده کرد، باران‌ها را بارانید، زمین را رویاند، باغ‌ها را ایجاد کرد، رودها را به جریان درآورد. پس او پروردگار شماست و باید فقط از عذاب او بترسید و فقط او را پرستید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۹۸-۱۹۹).

رهنمودهای تبلیغی حضرت نوح نسبت به دعوت به توحید برای قومش، در دیگر آیات سوره هود با اشاره به ربوبیت الهی دیده می‌شود: آیات ۲۸، ۲۹ و ۳۴. آفرینش، ربوبیت و تدبیر، مصادیقی از توحید افعالی خداوند هستند، بدین معنا که هر فعلی که در این جهان به وقوع می‌پیوندد، زیر سیطره الهی و خواست و تقدیر خدای متعال است (محمدری شهری، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۸۵).

سرلوحه پیام‌های تبلیغی حضرت هود را نیز دعوت به توحید تشکیل می‌دهد که در هر فرصتی به مخاطبان ابلاغ می‌نمود، چرا که با پذیرش توحید واقعی، راه دستیابی به تمام فضیلت‌های فکری و اخلاقی برای مخاطبان گشوده می‌شود (عباسی‌مقدم، ۱۳۷۹، ص ۲۵۶): ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ إِنِّي أَنُتَّمُ إِلَّا مُفْتَرُونَ﴾ (هود/۵۰).

در حالی که قوم ثمود پرستش بت‌ها را به عنوان اعتقاد و عادت دیرین در زندگی پذیرفته بودند، صالح همچون پیامبران دیگر ابتدا پیام توحید را به گوششان می‌رساند: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ﴾ (هود/۶۱). او حقیقت الوهیت را آن‌گونه به تصویر می‌کشد که در دل‌ها جلوه گر می‌شود و بر فضای سخن، انس و پیوند و مهربانی می‌پراکند. بدین ترتیب، آشکار می‌شود که عقیده توحیدی و یگانه‌پرستی در اصل خود دعوت به آزادی کامل و شامل و صحیح است؛ دعوت به رها شدن عقل از بندهای تقلید، از کمندهای وهم و گمان و از زنجیرهای خرافاتی بی‌دلیل و بدون مدرک (قطب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۹۰۷).

شعیب نیز در آغاز گفتمان تبلیغی‌اش مخاطبان را به توحید و رعایت آن در تمام جوانب زندگی فرا می‌خواند: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ﴾ (هود/۸۴). او قوم خود را به سه اصل مهم و حیاتی امر نمود که اولین و مهم‌ترین

آن، اصلاح اعتقادات است، چون سبب اصلاح عقول و افکارشان می‌شود، و اگر چنین شد و اعتقاداتشان اصلاح گردید، دو امر دیگر اصلاح می‌گردد، یعنی اعمالشان درست می‌شود و دیگر فساد روی زمین انجام نمی‌دهند و همچنین در معاملاتشان خیانت نمی‌کنند (ابن‌عاشور، ۲۰۰۰، ج ۱۱، ص ۳۰۹).

۱-۲. ضرورت تبلیغ توحید در جوامع اسلامی

همچنان‌که پیامبران در جوامع مشرک خویش خداپرستی را تبلیغ می‌کردند، در جوامع توحیدی نیز بیان توحید و ابعاد آن، اولویتی تبلیغی به شمار می‌آید. در این باره نکات زیر یادکردنی است:

۱. توحید زیربنای هر امر دینی است و قرآن با وجود گستردگی معرفتی شگفت‌انگیزی که دارد، تمامی معارف اصلی و زیرشاخه‌های آن از اخلاق گرفته تا احکام، عبادات، معاملات، مسائل سیاسی و اجتماعی، وعد و وعید، قصه‌ها و اندرزها، همه به توحید، نبوت، معاد و شاخه‌های آن‌ها و آنچه به هدایت بندگان و اصلاح دنیا و آخرت آنان نظر دارد، برمی‌گردد. در این میان، توحید اصل محوری است و بقیه شاخه‌های آن‌اند. توحید در اعتقادات به صورت اثبات اسما و صفات نیکوی الهی درمی‌آید و در اخلاق، انسان را به اخلاق کریمه‌ای چون رضا، تسلیم، عفت و سخاوت می‌آراید و از رذائل اخلاقی دور می‌سازد. در مقام عمل نیز به صورت انجام اعمال صالح و پرهیز از حرام متجلی می‌شود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۲ و ج ۱۰، ص ۱۲۹ و ۱۳۱). بنابراین، پی‌ریزی هر امری در تبلیغ امور دینی به زیربنای توحیدی نیازمند است.

۲. توحید و شرک مراتبی دارد و مؤمنان در هر مرتبه‌ای که باشند، نیازمند ارتقا به مرحله‌ای بالاترند، به‌ویژه آن‌که به فرموده قرآن، ایمان و شرک در بسیاری افراد به هم آمیخته است: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (یوسف / ۱۰۶). امام صادق (ع) در تفسیر آیه فرمود: شرک ورزیدن در اطاعت منظور است نه شرک در عبادت. گناهانی را که مرتکب می‌شوند، مصداق شرک در طاعت است و در آن شیطان را اطاعت کردند و غیر او را در اطاعت شریک ساختند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۵۸).

۳. در دنیای امروز، کفر و شرک گسترش دارد و با وجود ارتباطات نزدیکی که

هست، ما بخشی از دهکده جهانی شده‌ایم که تبلیغات سهمگینی از همه طرف ذهن جوان مسلمان را احاطه کرده است و اگر مسائل اعتقادی در او نهادینه نشود و به طور مرتب تقویت و شبهه‌زدایی نگردد، اعتقادات او به خطر خواهد افتاد و چه بسا از دین بازگردد، چنان که امروز شاهد آن هستیم.

۲-۲. مبارزه با فساد و گناه و بازگرداندن مردم به سوی خدا

هدف دومی که در سرآغاز سوره هود برای نزول قرآن و ارسال پیامبر(ص) مشخص شده است، استغفار و آمرزش خواهی از پروردگار و توبه به درگاه اوست: ﴿وَأَن اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ (هود/ ۳). پس از ایمان آوردن و پرستش خداوند، ترک گناه و معصیت و طلب بخشش از او وظیفه دیگری است که تبلیغ آن به عهده پیامبر و انجام آن به عهده مردم گذاشته شده است. استغفار نسبت به معاصی صادره است که قبلاً مرتکب شده و توبه نسبت به حال و آینده است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۷، ص ۶). استغفار و توبه نتیجه و فرعی است که از اصل اساسی توحید متفرع می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۴۰). تا انسان خود را از گناه پاک نکند و سبکبال نشود، نمی‌تواند به سوی حق پرواز کند، و اگر از لغزش خود توبه کند، سبب بازگشت الطاف مادی خدا نیز می‌شود (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۸۰).

در داستان هود نیز پیام دیگری که او مسئول بود آن را به قومش ابلاغ کند این بود که ای قوم من، از گناهان خود استغفار کنید و از پروردگارتان بخواهید که گناهان پیشین شما را (که عمده‌ترین آن شرک و بت پرستی بود) ببامرزد، آن‌گاه به سوی خدا بازگردید: ﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ (هود/ ۵۲).

صالح نیز از قومش همین درخواست را دارد: ﴿فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ...﴾ (هود/ ۶۱). توبه هر چیزی مناسب خود اوست؛ توبه از شرک و کفر و عناد و عصیت و کبر در دین، ایمان است و توبه از حقوق الناس، رد آن حقوق است و توبه از ترک واجبات، اتیان و تدارک آن واجبات (طیب، ۱۳۶۹، ج ۷، ص ۷۷-۷۸).

در داستان پیامبرانی که تاکنون یاد شد، نوع گناهان امت‌های آن‌ها به جز شرک و بت پرستی مشخص شده است، اما در داستان لوط عمل زشت آنان آمده است (هود/ ۷۷-۸۳). برخلاف دیگر پیامبران که فشار تبلیغ آنان در مورد شرک و بت پرستی بود، فشار تبلیغ

او روی تهذیب جامعه از عمل زشت لواط بوده است (سبحانی، بی تا، ص ۳۰۰-۳۰۱).
 شعیب هم قوم خود را به استغفار و توبه دعوت می کند: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ (هود / ۹۰). در داستان او نیز از میان همه گناهان قوم، خصوص کم فروشی و نقص در کیل و وزن را نام برده است، چون این گناه در بین آنان شیوع بیشتری داشته و در آن افراط می کرده اند، به حدی که فساد آن چشمگیر و آثار سوء آن روشن شده بود و بر کسی که به سوی حق فرا می خواند لازم بود قبل از هر دعوتی آنان را به ترک این گناه دعوت کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۶۱).

۳-۲. نشان دادن سرانجام انسان و پیامد اعمال او

یکی از پیام های اصلی انبیا نشان دادن مسیر و فرجام آینده انسان است. همان گونه که سوره هود در آغاز و انجام خود دلالت دارد، مقصد نهایی تمام انسان ها خداوند متعال است: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (هود / ۴). در آن روز که همگی در محضر الهی جمع می شوند، برخی تیره بخت و برخی نیک بخت اند. تیره بختان در آتش اند و در آن تا آسمان ها و زمین پابرجاست جاودانه اند. نیک بختان تا آسمان ها و زمین پابرجاست، در بهشت جاودانه اند (هود/ ۱۰۵-۱۰۸).

پیامبران در دعوتشان رستاخیز را هشدار می دادند. پیام قرآن این است: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ﴾ (هود / ۳). نوح می گفت: ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾ (هود / ۲۶). شعیب می گفت: ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ﴾ (هود / ۸۴). پیامبران پیش از عذاب اخروی، نتایج و پیامدهای کردارهای آدمی در همین دنیا را نیز بازگو می کردند؛ هم ثمره بازگشت به سوی خدا که بر خورداري از خوشی و بهره نیک تا پایان زندگی (هود / ۳) و نیز فرستادن باران فراوان و پی در پی و افزایش نیروست (هود/ ۵۲) و هم پیامد رویگردانی از حق که عذاب های دنیوی است، مانند عذاب قوم نوح (هود/ ۴۰-۴۷)، عذاب قوم صالح (هود/ ۶۴-۶۵)، عذاب قوم لوط (هود/ ۷۶-۸۳) و عذاب قوم شعیب (هود/ ۹۳-۹۵).

قرآن کریم پس از زیر و رو شدن سرزمین قوم لوط و فرو ریختن سنگ گل بر سر آنان می فرماید: آن سنگ ها از ستمکاران دور نیست: ﴿وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾ (هود / ۸۳).

حوادث و بلایای طبیعی که هر روزه در کمین انسان است خود می‌تواند گونه‌ای کیفر الهی باشد.

۲-۴. رسیدگی به امور اجتماعی و اقتصادی مردم

برخی بر این باورند که آخرت و خدا هدف بعثت انبیاست و پیامبران که برانگیخته و فرستاده خدا برای انسان‌هایند، عمل و رسالتشان در دو چیز خلاصه می‌شود: ۱. انقلاب عظیم علیه خودمحموری انسان‌ها برای سوق دادن آن‌ها به سوی آفریدگار جهان‌ها؛ ۲. اعلام دنیای جاودان بی‌نهایت بزرگ‌تر از دنیای فعلی. ابلاغ پیام‌ها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیلی دنیا در سطح مردم، دور از شأن خدای خالق انسان و جهان‌هاست و شأن پیامبران را تنزل می‌دهد (بزرگان، بی‌تا، ص ۴۸).

نکته قابل توجه در گفتمان تبلیغی پیامبران در سوره هود آن است که توجه به مسائل اقتصادی و مالی مردم و حمایت از محرومان، در برنامه‌های آنان جای داشته است. در ذیل، با برداشت از آیات، این موارد را برمی‌شماریم:

۱. تعیین بهره‌مندی از امکانات دنیوی و رزق و روزی به‌عنوان پاداش توبه و کار نیک: ﴿وَأَن اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ﴾ (هود/ ۳)؛ ﴿وَأَيُّ قَوْمٍ اسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ﴾ (هود/ ۵۲). این مسئله نشان‌دهنده آمیختگی آموزه‌های دینی با زندگی مردم است و تعیین برکات مادی به‌عنوان پاداش تبعیت از آموزه‌های دینی، نشان‌دهنده توجه دین به زندگی دنیوی و جامعه است. بنابراین، قدم نهادن در راه دین و ایمان و مسیر صحیح، به معنای استقبال از فقر و فلاکت نیست، بلکه به‌عکس مقدمه جلب برکات مادی و زندگی نیکو و آرامش‌بخش است.

۲. کار و تلاش و آبادسازی زمین درخواست خداوند است: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود/ ۶۱). حرکت در مسیر الهی توأم با آبادانی زمین است و این پیامی است به تمامی امت‌ها و انسان‌ها و اختصاصی به قوم صالح ندارد. وقتی آبادسازی دستور و طلب خدا از انسان است، او در دینی که می‌فرستد، نظام و قوانین آن را بیان می‌کند و رسیدگی به اداره مردم نیز از وظایف پیامبران خواهد بود.

۳. حمایت از محرومان: پیامبران در کنار محرومان قرار داشتند و از آنان حمایت می کردند. این امر نشان دهنده آن است که آیینی که پیامبران آورده بودند، عدالت گستر بود و به جامعه و وضع مردم توجه داشت و کسانی که مظلوم و محروم واقع شده بودند، آن را حامی خود می دیدند، وگرنه اگر صرف امور معنوی و اخروی مدنظر بود، میان اشراف و محرومان در اقبال به سویی آن تفاوتی نبود. سوره هود از زبان نوح گزارش می کند که بر حمایت از محرومان تأکید داشت: ﴿وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَأُوا رَحْمَةً وَلِكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ * وَ يَا قَوْمِ مَنْ يُنْصِرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (هود/ ۲۹-۳۰).

۴. شاهد مهم دیگر در سوره هود، سرگذشت موسی و فرعون و بنی اسرائیل است. ویژگی سرگذشت موسی نسبت به پیامبرانی همچون شعیب، صالح، هود و لوط، این است که آن ها بر ضد اقوام گمراه قیام کردند، ولی موسی علاوه بر این در برابر حکومت خودکامه ای چون دستگاه جبار فرعون قیام نمود. تا زمانی که حکومت های فاسد بر سر کارند جامعه روی سعادت نخواهد دید، و رهبران الهی در این گونه اجتماعات، قبل از همه باید با این کانون های فساد مقابله کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۲۲-۲۲۳). با توجه به این هدف انبیا، سزاوار است مبلغان به وضعیت اجتماعی و اقتصادی مردم توجه داشته باشند و در پرتو آموزه های دین، با سخن و عمل، در رفع مشکلات مردم بکوشند.

۳. روش های تبلیغی انبیا در سوره هود

«روش» در لغت به معنای «طریقه»، «شیوه»، «اسلوب» و «راه» است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه روش). در یک معنای کلی، روش به سه چیز اطلاق می شود: ۱. مجموعه راه هایی که انسان را به کشف مجهولات و حل مشکلات هدایت می کند؛ ۲. مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش واقعیات باید به کار رود تا آدمی از خطا مصون ماند و به حقیقت برسد؛ ۳. مجموعه ابزار یا وسایل و یا تکنیک هایی که انسان را در طی این مسیر از مجهولات به طرف معلومات یاری می کند (ساروخانی، ۱۳۹۵، ص ۲۴).

بنابراین، روش تبلیغ را می توان مجموعه شیوه ها، چهارچوب ها و ابزارهای مبلّغ برای

پیام‌رسانی و تأثیرگذاری بر مخاطب دانست.

در یک تقسیم، شیوه‌های مستخرج از قرآن را می‌توان در دو بخش جای داد:

۱. شیوه‌های تبلیغی خود قرآن. با مطالعه محتوا و سیاق آیات و ترتیب آن‌ها می‌توان به این شیوه‌ها پی برد.

۲. شیوه‌های دعوت اسوه‌های قرآن. با مطالعه سیره و زندگانی شخصیت‌های بارز و چهره‌های مطلوب قرآنی و جست‌وجو در فراز و فرودهای حیاتشان این‌گونه شیوه‌ها برداشت می‌شوند و نتیجه آن، سبک‌شناسی دعوت مبلغان قرآنی است.

شیوه‌های تبلیغی فراوانی از ظاهر آیات و تفاسیر آن‌ها برداشت شده است که به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم: شیوه مناظره و مجادله، شیوه آسان‌گیری، شیوه رحمت و مهربانی، تشویق و بشارت، انداز به فرجام سوء دنیوی و اخروی، خطاب به تمام ابعاد وجودی انسان مثل فطرت و دل، و عقل و خرد، شیوه آزادمنشی و پرهیز دادن از تقلید و خرافه‌پرستی، برخورد متناسب با روحیات اقشار مختلف مخاطبان، تکلیف به اندازه توان، پیشگیری از تهمت‌ها، استفاده از ضرب‌المثل‌ها و حکمت‌ها، یادآوری نعمت‌های الهی، یادآوری سرگذشت تلخ و شیرین پیشینیان به منظور تشویق و عبرت‌آموزی، اصرار بر همراهی قول و فعل، پرهیز از نفاق، شیوه تکرار جمله یا آیه، طرح پرسش‌های پی‌درپی، حفظ عزت و کرامت انسانی، وعظ و اندرز ناصحانه و شیوه‌های دیگری که برای هر یک می‌توان نمونه‌های متعدد ذکر نمود (عباسی‌مقدم، ۱۳۷۹، ص ۳۹-۴۱). برخی از این روش‌ها مشترک میان پیامبران است و برخی شیوه‌ها مختص یک پیامبر است.

۳-۱. اعلام صریح اصول و پیام‌های اساسی

پیامبران در بیان اصول و اهداف اصلی و اساسی دین، هیچ مماشاتی نداشته و آن را صریحاً اعلام می‌کرده‌اند. این شیوه برائت و اظهار بی‌زاری از شرک، در مورد پیامبر (ص) و نوح(ع) با تعبیر ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾ (هود/ ۲ و ۲۶) آمده و در مورد هود، صالح و شعیب(ع) با تعبیر ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (هود/ ۵۰، ۶۱ و ۸۴) بیان شده است.

همچنین در دعوت نوح(ع)، با توجه به سرسختی مخالفان، جلوهایی از استقامت وجود دارد و او قاطعانه و بی‌پروا، از محرومان حمایت می‌کرد: ﴿وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا

إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ (هود/ ۲۹).

همان گونه که پیامبران الهی و اولیای او در کوبیدن به موقع باطل مسامحه نکرده‌اند، مبلغ نیز نباید به دلیل مصالح و منافع شخصی و ترس از خدشه‌دار شدن موقعیت اجتماعی و سیاسی‌اش و مانند آن، از گفتن حق چشم‌پوشی کند و طبق هوس‌های مردم سخن بگوید (قرائتی، ۱۳۷۸، ص ۷۲).

۲-۳. هشدار و انذار

این شیوه تبلیغی مشترک بین تمام انبیایی است که نامشان در سوره هود ذکر شده است. ترساندن از عذاب، به دو صورت است: الف. انذار از عذاب جمعی دنیوی که به غیر از پیامبر خاتم (ص)، دیگر پیامبران به اقوام خود، نسبت به وقوع عذاب دنیوی دسته‌جمعی مشرکان هشدار دادند، اما اقوام نسبت به این انذار بی‌توجه بوده و گرفتار عذاب شدند؛ ب. انذار و هشدار نسبت به عذاب قیامت، که بدون استثنا همه انبیا امت خود را از این نوع عذاب ترسانده‌اند.

در داستان نوح (ع) آمده است: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (هود/ ۲۵). پیامبران الهی هشداردهنده و مژده دهنده‌اند، اما در این آیه و برخی از آیات دیگر بر «انذار» تأکید شده است، چراکه ضربه‌های بیدارکننده را باید با اعلام خطر و هشدار شروع کرد و انسان تا احساس خطر نکند، حرکت نخواهد کرد و به همین علت، هشدار پیامبران در مورد انحرافات فکری، مثل شرک و انحرافات عملی و گناهان و آلودگی‌های خود انسان است (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۲۰۶).

هود (ع) می‌گوید: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَ يَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَ لَا تَضُرُّوهُ شَيْئاً إِنْ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيفٌ﴾ (هود/ ۵۷).

شعیب (ع) نیز در ضمن شیوه‌های تبلیغی‌اش مردم را از عذاب الهی هشدار می‌دهد و عاقبت سوء کفر و شرک و اخلاق رذیله را گوشزد می‌نماید: ﴿وَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ﴾ (هود/ ۸۴).

ذکر انذار به این سبب است که دین امری فطری است، جز آن که با حجاب‌های شرک و معصیت پوشانده می‌شود و موجبات غلبه شقاوت و نزول سخط الهی فراهم

می‌آید. لذا نزدیک‌ترین راه مناسب با حکمت و حزم آن است که ابتدا مشرکان و معصیت‌کاران با انذار بیدار گردند و به‌سوی حق هدایت شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۳۹). از نعمان بن بشیر نقل است که گفت: شنیدم رسول خدا (ص) سخنرانی می‌کرد و فرمود: شما را از آتش هشدار می‌دهم، شما را از آتش هشدار می‌دهم، شما را از آتش هشدار می‌دهم! پیوسته این جمله را می‌فرمود تا جایی که جامه سیاه نقسدار ایشان زیر پایش افتاد (ابن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۸۳، ح ۱۸۴۲۶).

۳-۳. بشارت و نوید پاداش

قرآن به‌منظور اثرگذاری بر مخاطبان، به خیر و نیکی و پاداش آن ترغیب و تشویق می‌کند. سرآغاز سوره هود دعوت به توحید و بازگشت به خدا را با این شیوه همراه کرده است: ﴿إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ۖ وَ أَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ﴾ (هود/ ۳-۲).

«بشیر» در قرآن کریم ۹ مورد و در ۸ مورد آن با صفت متضادش، «نذیر»، آمده است. تمام این موارد در راستای رسالت و پیام‌رسانی است. در ۲ مورد از جمله، در آیه مذکور، نذیر مقدم است و در ۶ مورد دیگر نذیر بعد از بشیر آمده است. این امر نشان می‌دهد که در تبلیغ رسالت الهی، اگر موقعیت برای هر دو هست و مستمع آمادگی پذیرش بشارت و انذار را دارد، ابتدا از بشارت استفاده کنیم.

هود (ع) هم با این نوید به قومش بشارت می‌دهد که اگر از خدا آمرزش بخواهند و توبه کنند، با آمدن باران‌های ریزان و حیات‌بخش سرزمین و مزرعه‌های آنان سرسبز و پرطراوت و درختانشان بارور و میوه‌ها فراوان می‌گردد (هود/ ۵۲).

۳-۴. استفاده از دلیل و برهان

بحث و گفت‌وگو و ارائه دلیل و برهان، از روش‌های اصلی انبیا برای بازداشتن مردم از شرک و گرایش آنان به توحید بوده است. پس از آن‌که پیامبران دعوت خود را مطرح کردند، اقوام ایشان و در رأس آنان بزرگان و طبقه اشراف در برابر این دعوت آسمانی مقاومت می‌کردند و با شبهه‌افکنی و بیان ایرادات مختلف، منکر این دعوت می‌شدند. اما ایشان با صبر و حوصله بی‌نظیر به همه شبهات و اشکالات مخالفان پاسخ منطقی و مستدل

می دادند (الهی زاده، ۱۳۹۴، ص ۶۳).

سوره هود در مورد پنج پیامبر (محمد، نوح، هود، صالح و شعیب(ع)) تعبیر «بینه» را به کار برده است. «بینه» به معنای دلیل ظاهر و واضح است و بسیار می شود که درباره چیزهایی استعمال می شود که با آن، چیزهای دیگر روشن و واضح می گردد، نظیر حجت و آیت. شاهدی را هم که به نفع مدعی شهادت می دهد، بینه می نامند، زیرا ادعای او را روشن می کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۸۳).

درباره رسول اکرم(ص) آمده است: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ يَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾ (هود/۱۷). نوح(ع) نیز اظهار داشت: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ ءَاتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ﴾ (هود/۲۸). صالح(ع) گفت: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ ءَاتَانِي مِنْهُ رَحْمَةً﴾ (هود/۶۳). «حضرت صالح همانند سایر انبیای الهی برای اثبات توحید، برهان عقلی اقامه کرد تا دعوت خود را با دلیل اثبات کند و معجزه ای نیز ارائه داد تا دعوی خویش را مبرهن کند و مردم راه راست را بشناسند و آن را به درستی طی کنند» (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۱۹).

شعیب(ع) نیز گفت: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ رَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا﴾ (هود/۸۸). منظور از «بینه» در آیه یعنی آنچه خداوند از قبیل علم و هدایت و دین و نبوت به حضرت شعیب(ع) عطا فرموده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۳۸۸).

در سوره هود، نسبت به حضرت موسی(ع) از تعبیر «سلطان» استفاده شده است: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ (هود/۹۶). «سلطان» یعنی حجت و برهان (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۲۲). این واژه در اصل به معنای «قدرت» است و بدان جهت در مفهوم دلیل و برهان به کار می رود که باطل را دفع می کند. نیز «سلاطه» به تیزی زبان گفته می شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۵۶ و ۸۵۷).

۵-۳. عدم درخواست مزد از مردم در برابر انجام رسالت

سیره قطعی انبیای الهی، عدم درخواست مزد در برابر تبلیغ بود. آنان به طور مکرر و مؤکد اعلام می کردند که در برابر تلاش هایی که برای ابلاغ پیام های الهی دارند، از مردم چیزی نمی خواهند (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱، ص ۳۷۵). شاید اولین لازمه خیرخواهی مخلصانه،

عدم درخواست مزد باشد، چه اخلاص کامل یعنی نداشتن هیچ گونه چشمداشت دنیوی و پاداش مادی. بنابراین، تمام انبیا از آن‌جا که ناصحان بشرند، به صراحت خود را از مزد و پاداش بی‌نیاز شمرده‌اند.

سورة هود این شیوه را از زبان دو پیامبر نقل می کند. نوح (ع) در تمام مدت بسیار طولانی که صرف هدایت قوم خود گذاشت، ذره ای طلب مال نکرد و می گفت: ﴿يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ (هود / ۲۹). هود (ع) نیز می گفت: ﴿يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي﴾ (هود / ۵۱).

منظور از عدم درخواستِ مزد این است که تهمتی را که به پیامبران زده و دروغ‌گویشان خواندند، پاسخ دهند، چون لازمهٔ تهمت آنان این بود که دعوت آنان وسیله و طریقه‌ای باشد برای جلب اموال مردم و ربودن آنچه دارند به انگیزهٔ طمع، و وقتی نوح و هود(ع) در طول دعوتشان چیزی از مردم نخواهند و اعلام کنند که چیزی از شما نمی‌خواهم، دیگر کفار نمی‌توانند آنان را متهم کنند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۲۰۷).

مزدخواهی برای تبلیغ، آثار زیان‌باری دارد، مثل از میان رفتن اخلاص، کاهش اثر تبلیغ و تحریف ارزش‌های دینی، (نک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۱، ص ۳۷۹-۳۸۰).

بدیهی است که تعیین اجرت از سوی مبلغان یکی از آفات به شمار می‌رود. اما اگر مبلغ، درخواست مزد نداشته باشد، ولی مردم برای تأمین زندگی‌اش چیزی به وی اهدا کنند، پذیرفتن آن منعی ندارد. شایان ذکر است که جریان تبلیغ دین در دنیای امروز نیازمند هزینه‌هایی است و پرداختن به نظام اقتصادی تبلیغ، بحث‌های گسترده‌ای را می‌طلبد که از مجال این مقال بیرون است. راه‌هایی هم برای تأمین نیازهای اقتصادی مبلغ پیشنهاد شده است، مانند کسب در کنار تبلیغ، تأمین نیازهای اقتصادی مبلغ توسط حکومت، خودگردانی اقتصادی و تقویت بنیهٔ معنوی (نک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۱، ص ۳۸۴-۳۸۷). آنچه در این‌جا می‌توان گفت تفاوت کار پیامبران با کار مبلغ است. پیامبران از طرف خداوند مأموریت مستقیم داشتند، اما تبلیغ مبلغان دینی انواع بسیار دارد و گاه از سوی مردم دعوت می‌شوند و مقتضای هر مورد متفاوت خواهد بود.

۳-۶. صبر، بردباری و استقامت

انبیای الهی که هدایت‌گران بشریت بودند، به انواع ناملایمات مبتلا گردیدند و سرافرازانه صبر پیشه کردند و سربلند از همه امتحانات بیرون آمدند (اسماعیلی، ۱۳۸۸، ص ۵۳ به بعد). بنابر سوره هود، استفاده از شیوه صبر و بردباری در مورد چهار پیامبر به کار رفته است: پس از داستان حضرت نوح (ع) گفته شده است: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود / ۴۹). خطاب صبر آیه به پیامبر اسلام (ص) است، اما از این که در پی داستان نوح (ع) آمده است، اشاره به صبر طولانی نوح (ع) در مسیر دعوت و ارشاد دارد.

در توصیف حضرت ابراهیم (ع) آمده است: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ (هود / ۷۵). مخالفان شعیب به او می گفتند: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ (هود / ۸۷). خطاب به حضرت محمد (ص) می خوانیم: ﴿وَ اصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (هود / ۱۱۵).

در دو مورد واژه «صبر» و در دو مورد واژه «حلم» به کار رفته است:

صبر: خوشتنداری و حبس نفس است بر چیزی که شرع و عقل تقاضا می کند، یا از چیزی که شرع و عقل از آن نهی می کند. به حسب اختلاف موارد، نام آن فرق می کند. اگر خوشتنداری در مصیبت باشد آن را صبر گویند، ضد آن جزع است. اگر در جنگ باشد شجاعت نامند، ضد آن جبن است. اگر در پیشامد باشد آن را سعه صدر گویند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۰۵).

«حلم» به معنای خودداری نفس از هیجان و برآشفتنگی و خشم آمده است، به گونه ای که حالت سکون نفس، طمأنینه و صبر در مقابل ناملایمات به انسان دست می دهد و از سبک مغزی، اقدامات نابخردانه، بی پروایی و خشم پرهیز می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۵۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۷۳). پس «حلم» به گونه ای، از «صبر» عام تر است.

بردباری و پایداری در تمام زمینه های حیات برای فرد مسلمان از ضروریات است. صبر و استقامت در راه خدا، برای حفظ شخصیت انسانی خویش، بردباری در برابر دشمنان برای تداوم فرهنگ الهی، صبر و استقامت در مقابل تمایلات حیوانی و شهوات غلط خود، تحمل و خوشتنداری در مقابل اذیت و آزار دوستان نادان، دشمنان، و جهل

و جاهلان و کم‌خردان، از جلوه‌های بردباری و شکیبایی تمامی مؤمنان، خصوصاً مبلّغان دینی می‌باشد. امامان(ع) نیز مبلّغان را به استقامت و صبر ترغیب و تشویق می‌کردند و آن را نه تنها در تبلیغ دین، بلکه در تمام مراحل زندگی انسانی، ساری و جاری دانسته‌اند (واسعی؛ دینانی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹).

خطاب دشوار دیگری که در سورة هود متوجه پیامبر(ص) و همراهانش گردیده است، امر به استقامت است: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ وَ لَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (هود/ ۱۱۲). برای «استقامت» معانی مختلفی مانند استمرار، اعتدال، ثبات و مداومت، پایداری، ایستادن و درست شدن را بازگو کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۳۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۹۹؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۰۱۷).

استقامت در مفهوم قرآنی، اصطلاحی برای پایداری در دین و مسیر حق در برابر کژی‌هاست. استقامت انسان در هر امری به معنای ثابت‌قدم بودن وی در حفظ و ادای حق آن به‌طور تمام و کمال است و استقامت انسان به‌گونه مطلق، پایداری او با همه قوا و ارکان در برابر وظایفی است که به وی روی می‌آورد، به‌طوری که کمترین نیرو و استطاعتش نسبت به آن وظیفه عاطل و بی‌اثر نماند (ابن‌عاشور، ۲۰۰۰، ج ۱۱، ص ۲۸۲).

مفهوم «استقامت» با «صبر» متفاوت است، زیرا صبر در لغت «حَسَبَ النَّفْسِ عَنِ الْجَزَعِ» است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۰۶) و به معنای بردباری در ناملازمات است و جنبه سلبی آن لحاظ شده است، برخلاف استقامت که ویژگی اثباتی و ایجابی دارد و همچنین الزاماً در ناملازمات به کار گرفته نمی‌شود. شاید بتوان گفت با توجه به موارد کاربرد استقامت و صبر در قرآن، استقامت به معنای پافشاری و پایداری در اصل دین و ارزش‌های دینی و عدم انحراف از راه حق به بیراهه‌های کفر و شرک و نفاق است که بیشتر، بُعد فکری و عقیدتی در آن لحاظ شده است، ولی صبر به معنای شکیبایی در برابر سختی‌های اطاعت و دشواری‌های مصائب و عدم تمکین در برابر طغیان شهوت است که بیشتر در مقام عمل متصور است. افزون بر این، کاربرد استقامت و صبر در روایات به‌صورت قسیم یکدیگر و به‌صورت دو مفهوم جدا از هم، بر استقلال مفهومی هر یک دلالت دارد (رضوی؛ قدمی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۴۸).

۳-۷. بیان سرگذشت پیشینیان برای عبرت‌گیری

یکی از ابزارهای قرآن در تبلیغ، قصه و تاریخ است، چراکه تاریخ همان گونه که گفته‌اند، بزرگ‌ترین آزمایشگاه زندگی انسان‌هاست. قرآن که کتاب دعوت و تربیت و انسان‌سازی است، بی‌شک به این اثر عنایت داشته، لذا داستان‌های فراوانی را از افراد و امم صالح یا ناصالح پیشین آورده و خوانندگان و آیندگان را به اعتبار و درس‌آموزی از آن‌ها فراخوانده است (رهبر، ۱۳۹۱، ص ۴۱۵ و ۴۱۶).

شعیب، چهار قوم نوح، هود، صالح و لوط را بیان می‌کند تا قوم مدین از آنان الگو بگیرند: ﴿أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِنْكُمْ بِبَعِيدٍ﴾ (هود / ۸۹). «مدین» که مرکز قوم شعیب بود، از سرزمین قوم لوط فاصله زیادی نداشت، چراکه هر دو از مناطق شامات بودند، و از نظر زمانی هرچند فاصله داشتند، اما فاصله آن‌ها چنان نبود که تاریخشان به دست فراموشی سپرده شده باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۱۰).

در آیات پایانی سوره هود بر پندآموزی مسلمانان از شئونات و لحظات زندگانی اقوام گذشته تأکید می‌شود: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (هود / ۱۲۰).

ذکر عاقبت اخروی بدکاران و نیکوکاران برای پندگیری، از روش‌هایی است که تأثیرش در شنوندگان بسیار زیاد است. مخاطبان پس از شنیدن این رویدادها، اگرچه گویا مخاطب مستقیم آن نبوده، ولی به اندیشه و تأمل فرو می‌روند و در عمل و رفتار خود تجدید نظر می‌کنند، به گونه‌ای غیرمستقیم پیام تبلیغ را دریافت کرده و با عمق جان، آن را درک می‌کنند (واسعی: دینانی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲).

۳-۸. ارائه دعوت همراه با اعطای آزادی و اختیار و بدون اکراه و اجبار

عقیده از آن جهت که مطلب قلبی است و با مبانی درونی، خواه معرفت‌شناسی و خواه روان‌شناسی، پدید می‌آید و بدون آن‌ها پدید نمی‌آید و با زوالشان رخت می‌بندد، هرگز با اموری که خارج از مبادی نفسانی است اعم از تهدید و تحجیب، حاصل نخواهد شد، چنان‌که جبر همانند تفویض ممتنع است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۲، ص ۱۷۶).

﴿إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (هود / ۱۲). آیه شریفه با جمله اسمیه شروع شده که نشانگر تأکید است، مبنی بر این که پیامبر (ص) فقط وظیفه ابلاغ هشدار دارد و دیگر مسئول این نیست که مردم را بر پذیرش دعوتش مجبور کند.

حضرت نوح (ع) این راه و روش از گفتمان تبلیغی را از نظر دور نداشته و به مردم یادآوری می‌کند که از طرف پروردگارش حجتی روشن دارد نه آن که مردم را در حالی که اکراه دارند به هدایت وادار کند: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمُ النُّزُلَ مَكْمُوهًا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود / ۲۸).

در نتیجه، وظیفه مبلغ دینی این است که با مخاطبش مدارا کند و هیچ اکراه و اجباری برای پذیرش گفته‌های خود انجام ندهد.

۳-۹. جدال احسن

قرآن با توجه به اهداف دعوت دینی، بهره‌گیری از هر سخن و روشی را برای تبلیغ دین نمی‌پذیرد، بلکه آن را در حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن منحصر می‌داند: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل / ۱۲۵).

«جدال» به معنای مناظره و آوردن برهان برای ابطال دلیل‌ها، اندیشه‌ها و باورهای طرف مقابل است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۸۳). قید «احسن» برای «جدال» نیز نشان از تقسیم جدال به سه قسم غیرحسن، حسن و احسن دارد. قرآن مورد جایز از جدال را «جدال احسن» می‌داند و آن را جدالی دانسته که خصم را بر لجبازی و عناد تهییج نکند و در آن از تعبیرهای توهین‌آمیز نسبت به خصم و مقدسات او پرهیز شود و مقدمات آن بر دروغ و سخن باطل مبتنی نباشد. اما اگر خصم، مقدمه دروغ و باطلی را پذیرفته باشد، استفاده از آن برای نقض سخن او جایز است. بهره‌گیری از روش‌های جدال غیراحسن، با اهداف دعوت دینی ناسازگار است، زیرا به‌کارگیری این روش‌ها، زوال و از میان رفتن حق را در پی دارد (قدمی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۱۴۶).

شیوه جدال احسن در برخورد اکثر انبیا وجود داشته، چون شیوه‌های استدلال برهانی و حتی نصایح مشفقانه اغلب در روح اقوام جاهل تأثیری نمی‌گذاشت و آن‌ها فقط با تمسک به موهومات و معتقدات باطلشان استدلال و براهین انبیا را باطل جلوه می‌دادند.

این جاست که رسولان به روش جدال نیکو متوسل می شدند که با خلع سلاح نمودن مخالفان و معاندان، راه را برای دستیابی آن ها به حقیقت و رستگاری شان هموار نمایند (اکبرنژاد، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶-۱۱۷).

در سوره هود، ترسیم بسیار روشنی از تبلیغ حضرت نوح (ع) و مجادله قوم وی با ایشان و نحوه برخورد آن حضرت ارائه شده است: ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ﴾ (هود/ ۳۲). بیشترین احتجاجاتی که حضرت نوح (ع) با قومش داشته است، به شیوه جدال احسن بود که البته مقداری هم با موعظه و حکمت می آمیخت، ولی متناسب با افکار بشر آن روز که چندان پذیرای برهان و حکمت نبود، نوح (ع) بیشتر از جدال احسن بهره می جست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۹۸).

۱۰-۳. احساس برادری و برابری با مخاطبان و دلسوزی، خیرخواهی و مهربانی در

مسیر تبلیغ

برای تأثیرگذاری هرچه بیشتر آموزه های تبلیغی، مبلّغ باید خود را برادر و همشان قوم و مخاطب خویش بداند. اولین نکته ای که خداوند درباره حضرت هود (ع) بیان می دارد اخوت قومی میان او با قوم خود است: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ (هود/ ۵۰). هود (ع) از قبیله عاد بود. پیوند خویشاوندی همگانی، میان هود و افراد قبیله برقرار بود. این پیوند خویشاوندی در این جا در روند قرآنی برجسته و هویدا می شود، چون جای آن است که اطمینان و اعتماد و مهربانی و دلسوزی میان برادر و برادرانش باشد (قطب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۸۹۶).

صالح (ع) نیز چنین بود: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ﴾ (هود/ ۶۱). تعبیر «أخاهم»، اوج صمیمیت و مهربانی صالح با افراد قبیله خود را نمایان می کند که چقدر دلسوز و خیرخواه امت است و لحظه ای خود را از آن ها جدا نمی داند.

طبق بیان قرآن، صفت مشترک تمام انبیا نصیح و خیرخواهی خالصانه است که در شخصیت شعیب (ع) بارز بود و مخاطبان را چونان فرزندان دلبند خویش گرامی می داشت و با مهر و شفقت برای هدایتشان می کوشید (عباسی مقدم، ۱۳۷۹، ص ۳۱۶). او می گفت: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾ (هود/ ۹۰).

مهربانی مبلّغ این زمینه را فراهم می‌آورد که مخاطبان به راحتی با او پیوند پیدا کنند. قرآن مهربانی پیامبر(ص) و رفق و مدارای ایشان با مردم را سبب گرد آمدن مردم پیرامون او می‌داند و تصریح می‌کند که اگر او تندخو و نامهربان بود، مردم از گردش پراکنده می‌شدند (آل عمران / ۱۵۹). اهمیت مهربانی و مدارا، در روایات نیز با تعبیر گوناگونی مورد توجه است. در بعضی از این روایات، یکی از سفارش‌های پیامبر(ص) به مبلغان هنگام گسیل آنان برای تبلیغ، مدارا کردن و سخت نگرفتن آمده است (قدمی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۱۵۱).

۱۱-۳. ناخوش داشتن منکر و نهی از آن

در قرآن کریم نهی از منکر اهمیت ویژه‌ای دارد: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾ (هود / ۷۷). این آیه شریفه، مرحله اول مبارزه با منکر، یعنی مرحله قلبی را بیان می‌کند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۹۶) که با نگاه، اشاره، در هم کشیدن چهره، رویگردانی و دوری از گناه اتفاق می‌افتد (نجفی، بی تا، ج ۲۱، ص ۳۷۸). مفسران در خصوص انکار قلبی تأکید کرده‌اند که اگر کسی راضی به عمل ناپسند گناهکاران باشد، خود از جمله گناهکاران به شمار می‌رود (خراسانی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۵۲). شرایط خاص جامعه شعیب(ع) ایجاب می‌نمود که وی دعوت اصلاحگرانه خود را عمدتاً با نهی‌های مکرر اظهار نماید و جامعه را از آفات و کژی‌ها پاک‌سازی کند. ازاین‌رو در سوره هود به چند نمونه از این نواهی منکر، خصوصاً در بُعد اقتصادی برمی‌خوریم که شعیب(ع) قومش را از آن‌ها باز می‌دارد:

نهی از تقلب و غش در معامله: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ (هود / ۸۵)؛

نهی از ادا نکردن حق پیمانه و ترازو: ﴿وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ﴾ (هود / ۸۴)؛

نهی از فسادانگیزی: ﴿وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (هود / ۸۵).

۴. موانع پذیرش دعوت انبیا از سوی امت‌ها بر اساس سوره هود

در تبلیغ موفق، داشتن هدف و روش درست کفایت نمی‌کند، بلکه باید موانع و آفت‌ها را نیز شناخت و امور، دلایل و بهانه‌هایی را که ممکن است در ذهن، گفتار و رفتار مخاطبان باشد و مانع پذیرش پیام‌ها و مواعظ تبلیغی شود، رصد کرد و تدابیر لازم را برای آن

اندیشید. همین‌طور واکنش‌های ناخوشایند مخاطبان را باید دانست و رفتار شایسته را مقابل آن اتخاذ کرد. در این بخش، موانعی را که باعث شد امت‌ها از پذیرش دعوت انبیا خودداری کنند و به مقابله با آن برخیزند، بر اساس سوره هود به‌اجمال بررسی می‌کنیم.

۴-۱. تقلید از پدران و گذشتگان

یکی از اموری که همیشه در میان همه امت‌ها وجود داشته و مانع پذیرش دعوت پیامبران می‌شده است، سنت‌ها و عقایدی بود که مردم از پدرانشان دریافت نموده و آن را درست تلقی کرده‌اند و بر آن تعصب داشتند. بنابر سوره هود، این عامل باعث شد که اقوام صالح و شعیب (ع) از پذیرش دعوت حق امتناع کنند. قوم صالح گفتند: ﴿قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّا لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ﴾ (هود/ ۶۲). صالح (ع) در جهت رفع این مانع، بر داشتن دلایل روشن بر حقانیت راهی که ارائه کرده و بر مأموریت خود از جانب پروردگار تأکید می‌کرد: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي مِنْهُ رَحْمَةً﴾ (هود/ ۶۳).

برای قوم شعیب، انتقال از دین پدرانشان دشوار بود، زیرا پدران خود را بزرگ می‌شمردند و از اشتباه مصونشان می‌دانستند و می‌پنداشتند اگر آنچه انجام می‌دادند، درست نبود، هرگز انجامش نمی‌دادند (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۴۹). آنان تمسخرگرانه به شعیب (ع) می‌گفتند: ﴿يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ (هود/ ۸۷). بنابراین، مبلغ باید تا آن‌جا که ممکن است به آداب و سنت‌هایی که مردم به آن خو گرفته‌اند و منافاتی با اسلام ندارد یا مخالفت با آن در اولویت نیست پردازد.

۴-۲. دروغ انگاشتن و اتهام‌زنی

مشرکان می‌گفتند پیغمبر (ص) قرآن را از پیش خود ساخته و آورده است: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ﴾. در برابر این اتهام، خداوند با معجزه بودن قرآن و دلایل و شواهد گویایی که بر صدق نبوت ایشان وجود دارد، پاسخ می‌گوید و افترا بر خداوند را ظلمی عظیم می‌شمرد که مستوجب دوری از رحمت خداست (هود/ ۱۳-۱۸).

کافران، نوح (ع) و پیروانش را دروغ‌گو می‌خوانند تا به شرک خود ادامه دهند: ﴿بَلْ نَطْنُكُمْ كَاذِبِينَ﴾ و نوح (ع) در برابر آن‌ها بر برهان‌های روشن صدق گفتارش تأکید داشت

(هود/ ۲۷-۲۸).

برای اهانت به انبیا و جلوگیری از رشد دعوت آن‌ها در میان مردم، آن‌ها را به سحرزده بودن متهم می‌کردند و مدعی می‌شدند که آنچه انبیا انجام می‌دهند حاصل مسحور بودنشان است (عزیزی؛ مطیعی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۲). در آیه ۷ سورة هود می‌خوانیم: ﴿وَلَئِنْ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾.

۳-۴. پیروی از صاحبان قدرت

حاکمان و صاحبان زر و زور از جمله موانع دعوت حق هستند که با ابزارهایی که در اختیار دارند اراده خویش را بر مردم تحمیل می‌کنند. در داستان نوح(ع) آمده است: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ «مَلَأُ» به جماعتی گفته می‌شود که بر یک رأی و نظر اتفاق دارند و چشم‌های بیننده را پر می‌کنند و باشکوه‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۷۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۶).

درباره قوم هود آمده است: ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ عَصَوْا رُسُلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (هود/ ۵۹). کلمه «جَبَّار»، اگر برای انسان به کار رود، معنایش ظالم و تحمیل‌کننده اراده خود بر دیگری به‌ناحق، می‌باشد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳). درباره قوم فرعون است: ﴿فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ (هود/ ۹۷).

رهبری جامعه منحصر به پادشاهان و حاکمان و والیان و به‌عبارتی، گردانندگان امور سیاسی نیست، بلکه کسانی که در افکار و عقاید مردم تأثیرگذارند، می‌توانند بالاترین سهم را در رهبری جامعه و در ساختن یا انحطاط آن ایفا نمایند، حتی اگر در اجرای امور حکومتی نقشی نداشته باشند (قانع، ۱۳۷۹، ص ۲۴۵).

۴-۴. خودپسندی و غرور

از عوامل مهم امتناع امت‌ها از پذیرش دعوت انبیا، تکبر و خودپسندی بیش از حد است. خداوند در توصیف انسان ناسپاس می‌گوید: ﴿إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ﴾ (هود/ ۱۰). کلمه «فخور» صیغه مبالغه از فخر است و به معنای بالنده و نازنده (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۴۸). فخور کسی است که بسیار فخر و مباحات کند و این لفظ در نکوهش استعمال شود، زیرا به معنای تکبر کردن از کسی است که تکبر بر او جایز نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۱۹).

اگر ملتی آلوده به تکبر و غرور شد، به تدریج ارزش، واقعیتش را از دست می‌دهد و جذب قانون‌های قدرت مادی می‌شود. اشراف قوم نوح پیروان وی را به دلیل فقرشان، پست و فرومایه می‌دیدند: ﴿مَا نَرَاكَ إِلَّا يَنْسِرًا مِثْلُنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادْيِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ﴾ (هود / ۲۷). قوم شعیب نیز او را ضعیف می‌انگاشتند: ﴿وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا﴾ (هود / ۹۱).

۴-۵. دیگر موانع

موانع متعدد دیگری را از سوره هود می‌توان استخراج کرد که به دلیل ظرفیت نداشتن مقاله، فهرستی از آن به اجمال یاد می‌شود:

پنهان شدن مردم برای پرهیز از روبه‌رو شدن با دعوت پیامبران (هود / ۵)؛
جهل و اندیشه نورزیدن، چنان‌که قوم نوح (هود / ۳۰) و قوم عاد (هود / ۵۱) گرفتار آن بودند؛

توقعات و انتظارات نامعقول، مانند آن‌که انتظار داشتند فرشته‌ای همراه پیامبر بیاید یا ثروت‌ها و امکانات خاصی داشته باشد (هود / ۱۲)؛
شک و تردیدهای نابه‌جا، مانند آنچه در داستان صالح (هود / ۶۲) و داستان موسی آمده است (هود / ۱۱۰).

دنیادوستی (هود / ۱۵) و رفاه‌طلبی افراطی (هود / ۱۱۶)؛
پافشاری بر گمراهی، مانند قوم نوح (هود / ۳۲)؛
دشمنی با پیامبر (هود / ۸۹)؛

انحرافات اخلاقی، مانند همجنس‌گرایی قوم لوط (هود / ۷۷-۷۹) و فساد اقتصادی قوم شعیب (هود / ۸۴-۸۶). در این‌گونه موارد باید ابتدا به درمان این انحرافات پرداخت تا زمینه‌های پذیرش حق در جامعه فراهم شود، همان‌طور که لوط و شعیب (ع) در این زمینه تلاش کردند.

۵. موفقیت پیامبران در گفتمان تبلیغی

چه‌بسا این پرسش مطرح شود که آیا پیامبران یادشده، در گفتمان تبلیغی‌شان موفق بودند یا تبلیغشان دستاورد لازم را نداشت؟ در این زمینه توجه به چند نکته ضرورت دارد:

۱. به طور قطع پیامبران تبلیغ موفق داشته‌اند، به این معنا که شرایط و زمینه‌های لازم در دعوت را به کمال انجام دادند.

۲. در منطق قرآنی، موفقیت مبلّغ بر اساس نتایج و تأثیرگذاری ارزیابی نمی‌شود. خداوند حکیم این جهت را از دوش مبلّغ برداشته است: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (مائده / ۹۹)؛ ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (شوری / ۴۸). البته این به معنای عدم موفقیت و عدم تأثیرگذاری نیست، بلکه از دغدغه پیامبر درباره نتایج تبلیغ می‌کاهد و او را بر انجام بهتر مسئولیتش یاری می‌رساند. خداوند خود آگاه‌تر است که یک دعوت در طول زمان چگونه خود را نشان خواهد داد و اثر یک سخن کجا ظاهر خواهد شد؛ امری که ممکن است بر مبلّغ پنهان باشد. از اثربخشی تبلیغ نباید ناامید بود، هرچند طرف خطاب فرعون باشد: ﴿قَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه / ۴۴).

۳. تبلیغ پیامبران اتمام حجتی است بر مردم تا نگویند کسی ما را آگاه نساخته بود: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (نساء / ۱۶۵)؛ ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَ نَخْزَى﴾ (طه / ۱۳۴). قطعاً پیامبران در اتمام حجت بر مردمان موفق بودند. همچنین برخی از اهداف آنان مثل حمایت از محرومان برآورده شده است و آنان در این زمینه وظیفه خود را انجام داده‌اند.

۴. جان‌های پاک همیشه به دعوت پیامبران لبیک گفته و در مسیر الهی قدم برداشته‌اند و همین برای توفیق انبیا کافی است. هدف خداوند از ارسال پیامبران آن نبوده است که تمامی مردم ایمان بیاورند. به تعبیر قرآن کریم، ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (یوسف / ۱۰۳).

علامه طباطبائی در توضیح این مطلب که بر اساس آیه ۶ سوره مائده، هدف نهایی تشریع دین، تطهیر الهی است، چنین می‌نویسد که این کمال انسانی مانند سایر کمالات که خدا و عقل به آن دعوت می‌کنند چیزی نیست که تمامی افراد به آن برسند، و با آن که از همه بشر دعوت شده تا به سوی آن حرکت کنند، جز افرادی خاص به آن دست نمی‌یابند. مسئله طهارت نفس عیناً مانند داشتن تقواست که خداوند تمامی افراد بشر را به آن دعوت کرده، ولی حق تقوا که همان کمال و نهایت درجه آن است، جز در افرادی

معدود حاصل نمی‌شود و آنچه در بقیه مردم حاصل می‌شود درجات پایین‌تر آن است. تمام کمال‌های اجتماعی چنین است و راهنمای جامعه تمامی افراد را به بالاترین درجه هر کمالی دعوت می‌کند و می‌خواهد که مثلاً در علم، در صنعت، در ثروت، در آسایش، و سایر کمالات مادی و معنوی به نهایت درجه آن برسند. ولی آیا می‌رسند؟ نه، بلکه تنها بعضی از افراد جامعه به آن می‌رسند و دیگران به میزان استعدادشان، به درجات پایین‌تر آن دست می‌یابند. در حقیقت امثال این غایات، کمالاتی است که جامعه به آن می‌رسد، نه تک‌تک افراد، به‌طوری که هیچ فردی از آن تخلف نداشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۵۸).

۵. گرویدن فوج فوج مردم به اسلام (نصر / ۲) و گستره‌ای از اسلام و دیگر ادیان آسمانی که امروز شاهد آن هستیم، گواهی بر موفقیت انبیاست.

نتیجه‌گیری

با مطالعه گفتمان تبلیغی انبیایی که نام و بخشی از زندگانی‌شان در سورة هود آمده، به این نتیجه می‌رسیم که اهداف و شیوه‌های تبلیغی پیامبران، به‌رغم تفاوت ظاهری، مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته، مستمر و طولانی را شکل داده است که با تبیین و تکمیل و اجرای صحیح آن، زمینه سعادتمندی بشری رقم می‌خورد، زیرا سیره انبیای عظام برگرفته از وحی الهی است. بر اساس سورة هود، پیامبران چهار وظیفه کلی دارند: ۱. دعوت به یکتاپرستی؛ ۲. مبارزه با فساد و گناه و بازگرداندن مردم به سوی خدا؛ ۳. نشان دادن سرانجام انسان و پیامد اعمال او؛ ۴. رسیدگی به امور اجتماعی و اقتصادی مردم. با توجه به آن که توحید زیربنای هر امر دینی است و تمام معارف اصلی قرآن و زیرشاخه‌های آن مانند اخلاق، احکام، عبادات، معاملات، مسائل سیاسی و اجتماعی، همه به توحید برمی‌گردد و در دنیای امروز کفر و شرک گسترش دارد، مسائل اعتقادی در اولویت تبلیغی قرار می‌گیرد.

با تحلیل روش‌های پیامبران در تبلیغ و پیاده‌سازی دین، شیوه‌های ذیل به دست می‌آید: اعلام صریح پیام‌های اساسی، هشدار، بشارت، استفاده از دلیل و برهان، عدم درخواست مزد، بردباری و استقامت، بیان سرگذشت پیشینیان برای عبرت‌گیری، اعطای آزادی و اختیار، جدال احسن، احساس برادری و برابری با مخاطبان و خیرخواهی و مهربانی در

مسیر تبلیغ و ناخوش داشتن منکر و نهی از آن.

در تبلیغ موفق باید موانع و آفت‌ها و دلایل و بهانه‌هایی را که ممکن است در ذهن، گفتار و رفتار مخاطبان باشد و مانع پذیرش پیام‌ها و مواعظ تبلیغی شود، شناخت و تدابیر لازم را اندیشید. بنابر سوره هود، موانعی که باعث شد امت‌ها از پذیرش دعوت انبیا خودداری کنند و به مقابله با آن برخیزند، موانع ذیل است: تقلید از پدران و گذشتگان، دروغ انگاشتن و اتهام‌زنی، پیروی از صاحبان قدرت، خودپسندی و غرور، پرهیز از روبه‌روشدن با دعوت، جهل، انتظارات نامعقول، تردیدهای نابه‌جا، دنیادوستی و رفاه‌طلبی افراطی و انحرافات اخلاقی. در این گونه موارد، باید تبیین لازم صورت گیرد و با صبر و شکیبایی به درمان بداخلاقی‌ها و انحرافات پرداخته شود تا زمینه‌های پذیرش حق فراهم گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۲ق). مسند حنبل. بیروت: دار الفکر.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۲۰۰۰م). التحرير و التویر. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۴. ابن فارس، احمد. (۱۴۱۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۶. اسماعیلی، جواد. (۱۳۸۸ش). صبر انبیاء. بی‌جا: سپهر آذین.
۷. اکبرنژاد، مهدی. (۱۳۸۳ش). گفتمان جدلی در قرآن. قم: انتشارات اسوه.
۸. الهی‌زاده، محمدحسین. (۱۳۹۴ش). درسنامه تدبّر در سیره تمدن‌ساز انبیاء. مشهد: تدبّر در قرآن و سیره.
۹. بازرگان، مهدی. (۱۳۷۴). آخرت و خداهدف بعثت انبیا، کیان، (۲۸)، ص ۴۶-۶۱.
۱۰. جمعی از نویسندگان. (بی‌تا). فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶ش). تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵ش). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۵ق). مناهج الیقین فی أصول الدین. تهران: دار الأسوة.

۱۵. خراسانی، علی. (۱۳۸۲ش). امر به معروف و نهی از منکر. دائرةالمعارف قرآن کریم. قم: بوستان کتاب.
۱۶. دزاکام، علی. (۱۳۸۱ش). گفتمان دینی در جهان متغیر. جامعه‌شناسی، شماره ۱۵.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷ش). لغتنامه. تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار العلم.
۱۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷ش). تفسیر قرآن مهر. قم: انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۲۰. رضوی، سید اسماعیل؛ قدمی، غلامرضا. (۱۳۸۲ش). استقامت. دائرةالمعارف قرآن کریم. قم: بوستان کتاب.
۲۱. رهبر، محمدتقی. (۱۳۹۱ش). پژوهشی درباره تبلیغ. قم: بوستان کتاب.
۲۲. ساروخانی، باقر. (۱۳۹۵ش). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی: روش‌های کمی آمار. تهران: نشر دیدآور.
۲۳. سبحانی، جعفر. (بی‌تا). منشور جاوید. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۴. شحاته، عبدالله محمود. (۱۹۷۶م). أهداف کل سورة ومقاصدها فی القرآن الکریم. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة. قم: فرهنگ اسلامی.
۲۶. صعیدی، عبدالمتعال. (۱۹۹۲م). النظم الفني فی القرآن. قاهره: مكتبة الآداب.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۲ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۰. طیب، عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). أطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلام.
۳۱. عباسی‌مقدم، مصطفی. (۱۳۷۹ش). اسوه‌های قرآنی و شیوه‌های تبلیغی آنان. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. عزیزی، سید مجتبی؛ مطیعی، میثم. (۱۳۹۷ش). گونه‌شناسی اهانت به انبیاء؛ پژوهشی در قرآن کریم. تفسیر و زبان قرآن، ۶(۲)، ۱۱۳-۱۳۴.
۳۳. عضدانلو، حمید. (۱۳۹۸ش). گفتمان و جامعه. تهران: نشر نی.
۳۴. عموش، خلود. (۱۴۲۶ق). الخطاب القرآنی. اردن: عالم الكتب الحديث.
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العين. قم: هجرت.
۳۷. قانع، احمدعلی. (۱۳۷۹ش). علل انحطاط تمدنها از دیدگاه قرآن کریم. تهران: شرکت چاپ و نشر

بین الملل.

۳۸. قدمی، غلامرضا. (۱۳۸۲ش). تبلیغ. دائرة المعارف قرآن کریم. قم: بوستان کتاب.
۳۹. قرائتی، محسن. (۱۳۷۸ش). قرآن و تبلیغ. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۰. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳ش). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۱. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۲. قطب، سید. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن. بیروت-قاهره: دار الشروق.
۴۳. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). تفسیر القمی. قم: دار الکتب.
۴۴. محمدی ری‌شهری، محمد و همکاران. (۱۳۸۵ش). دانش‌نامه عقاید اسلامی. قم: دار الحدیث.
۴۵. محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۹۱ش). تبلیغ در قرآن و حدیث، (ترجمه علی نصیری). قم: دار الحدیث.
۴۶. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۷. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۲ش). تاریخ قرآن. تهران: سمت.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۳ش). پیام قرآن. قم: مطبوعات هدف.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۰. واسعی، علیرضا؛ دیانی، محمد شمس‌الدین. (۱۳۸۶ش). درآمدی بر روش‌های تبلیغی ائمه (ع). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۱. هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۷۸ش). تفسیر راهنما. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.



Critique of Interpretative Narrations and Evaluation of the Exegetical Opinions on the Marriage of Ādam's Offspring in Light of the Qur'ān

Reza Haghpanāh¹ 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Qur'ānic Sciences and Ḥadīth, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: haghpanah@razavi.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Review Article

Article history:

Received 14 October 2024

Received in revised form 4 December 2024

Accepted 25 February 2025

Available online 1 March 2025

Keywords:

Exegetical Narrations, Evaluation of Narrations in Light of the Qur'ān, Marriage of Ādam's Offspring, Human and Jinn (Arabic: جن) Marriage.



A Narrative traditions (Arabic: روایات, Romanized: riwāyāt) serve as crucial exegetical tools in Qur'ānic interpretation. However, the majority of such exegetical narrations suffer from weak chains of transmission (Arabic: اسناد, Romanized: asnād), inconsistencies, and content-related contradictions. One of the fundamental methodologies for evaluating exegetical narrations is to examine them in light of the Qur'ān itself. This study, employing a descriptive-analytical and library-based approach, conducts a case-based evaluation of the narrative and exegetical opinions concerning the controversial issue of the marriage of Ādam's offspring, scrutinizing them against Qur'ānic verses. Findings reveal that the narrations supporting the dominant exegetical view, which holds that Ādam's children married one another, not only contradict other narrations but are also at odds with the Qur'ān itself, undermining the claim that they align with the apparent meaning of Sūrah an-Nisā' (4:1). The second exegetical perspective, which suggests that Ādam's offspring intermarried with jinn (Arabic: جن) or ḥūrīs (Arabic: حور), also suffers from content-based inconsistencies, and its reliance on Qur'ānic verses to substantiate the possibility or occurrence of such connection remains unfounded. The most coherent and defensible opinion, supported by both Qur'ānic and narrative evidence, posits that Ādam's children intermarried with pre-existing human populations, a perspective that harmonizes with Qur'ānic discourse and select traditions.

Cite this article: Haghpanāh, R. (2024). Critique of Interpretative Narrations and Evaluation of the Exegetical Opinions on the Marriage of Ādam's Offspring in Light of the Qur'ān. *Quranic Doctrines*, 21(40), 309-335. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6438.2440>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

نقد آرا و ارزیابی روایات تفسیری ازدواج فرزندان آدم(ع)، با عرضه بر قرآن

رضا حق پناه^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: haghpanah@razavi.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۹/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۶ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱ کلیدواژه‌ها: روایات تفسیری، عرضه روایات بر قرآن، ازدواج فرزندان آدم(ع)، ازدواج انسان با جن. 	روایت از ابزارهای مهم تفسیری است. با این حال، غالب روایات تفسیری از ضعف سندی و اشکالات و تعارض محتوایی رنج می‌برند. عرضه روایات بر قرآن از شیوه‌های ارزیابی روایات تفسیری است. این مقاله که به روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی - تحلیلی سامان یافته است، در قالب نمونه‌پژوهی، به ارزیابی روایات و آرای تفسیری در مسئله چالشی ازدواج فرزندان آدم(ع)، با عرضه آن‌ها به آیات پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که روایات مستند دیدگاه مشهور مبنی بر ازدواج فرزندان آدم(ع) با یکدیگر، ضمن تعارض با روایات دیگر، با آیات قرآن نیز در تنافی است و ادعای هماهنگی با ظاهر آیه نخست سوره نساء مخدوش است. روایات دیدگاه دوم (ازدواج فرزندان آدم(ع) با جنیان و حوریان)، تنافی محتوایی دارند و استناد به آیات برای امکان یا وقوع ازدواج انسان با جن، ناستوار است. دیدگاه فاقد اشکال و قابل دفاع در این مسئله، ازدواج فرزندان آدم(ع) با انسان‌هایی از نسل‌های پیشین است که با آیات و روایاتی، همسویی دارد.

استناد: حق پناه، رضا. (۱۴۰۳). نقد آرا و ارزیابی روایات تفسیری ازدواج فرزندان آدم(ع)، با عرضه بر قرآن. آموزه‌های قرآنی، ۲۱(۴۰)، ۳۰۹-۳۳۵. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6438.2440>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

طرح بحث: بی‌تردید، روایات از ابزارهای مهم تفسیر قرآن است. قطع نظر از مباحث درازدامن درباره «حجیت خبر واحد در تفسیر» (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۵۱؛ خوئی، ۱۴۱۸، ص ۳۹۸-۳۹۹؛ امامی؛ احمدی‌فر؛ عباسی، ۱۳۹۸) که اکنون مجال پرداختن به آن نیست، نکته مهم این است که روایات تفسیری غالباً از ضعف سندی و اشکالات و تعارض محتوایی رنج می‌برند. از این رو، «تجمیع قراین» به منظور رسیدن به «اطمینان» برای استناد به روایت در تفسیر، کاملاً ضرورت دارد. از جمله قراین و معیارهای مهم، عرضه روایات بر ظاهر آیات است. این مقاله درصدد است تا روایات و دیدگاه‌های متعارض در یکی از مسائل چالشی یعنی «ازدواج فرزندان آدم(ع)» را بر آیات قرآن عرضه کند و ضمن نقد آرا و دلایل، به نظر قابل قبولی دست یابد.

۱. مسئله ازدواج فرزندان آدم(ع)

حرمت ازدواج خواهر با برادر از مسلمات فقه اسلامی است و قرآن بر آن تصریح دارد: ﴿حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتَكُمْ وَبَنَاتَكُمْ وَأَخَوَاتَكُمْ...﴾ (نساء / ۲۳). از طرفی، ظواهر شماری از آیات نشان می‌دهد که نسل کنونی بشر، فرزندان آدم و همسرش، حوا، می‌باشند و بنی آدم از این دو نفر تکثیر و گسترش یافته‌اند، به‌ویژه آیه نخست سوره نساء: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (نساء / ۱).

در این مسئله چند چالش وجود دارد، از جمله: چالش تعارض آیات با یکدیگر (آیه ۲۳ سوره نساء بر تحریم ازدواج خواهر و برادر دلالت دارد و از ظاهر آیه اول همین سوره، وقوع چنین ازدواجی در فرزندان پیامبری الهی استفاده شده است)؛ چالش تعارض شدید روایات با یکدیگر؛ و شبهه ناسازگاری نظریه مشهور (ازدواج فرزندان آدم(ع)) و روایات همسو با آن، با فطرت آدمی و آیات فطرت و تحریم خباثت.

چالش‌های مذکور عرصه بحث را به آوردگاه مبانی و قواعد تفسیری و حدیثی تبدیل می‌کند و رسیدن به پاسخی عالمانه و مبتنی بر اصول و قواعد در این مسئله، ضمن گره‌گشایی از مسئله‌ای قرآنی، به شبهات قرآنی و حدیثی در این باره پاسخ می‌دهد و این خود، اهمیت پرداختن به این موضوع را می‌نمایاند.

در مورد پیشینه بحث نیز باید گفت که موضوع عرضه روایات بر قرآن و مبانی و مباحث آن، از دیرباز در بین اصولیان مطرح بوده و مقالاتی نیز به ابعادی از آن پرداخته‌اند، اما بنابر بررسی‌های صورت گرفته، تحقیقی در خصوص بررسی عالمانه روایات ازدواج فرزندان آدم(ع) و عرضه این روایات بر قرآن انجام نشده است.

۲. بررسی دیدگاه‌ها و عرضه آن‌ها بر قرآن

درباره تکثیر نسل پس از حضرت آدم(ع) چند دیدگاه وجود دارد که به ارائه و بررسی آن‌ها با عرضه بر قرآن می‌پردازیم.

۲-۱. دیدگاه نخست: ازدواج خواهر و برادر

در نسل اول پس از آدم(ع)، از سر ضرورت، دختران و پسران او با یکدیگر ازدواج کردند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۴۶؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۴۹). به تعبیر دقیق‌تر، در شریعت آن زمان، تحریم ازدواج خواهر و برادر وجود نداشت و از آن‌جا که احکام شرعی اموری اعتباری‌اند، جعل و رفع آن‌ها به دست شارع است.

برای این دیدگاه، شواهدی از آیات و دلایلی از روایات ارائه شده است:

اول. آیه نخست سوره نساء ظهور در این دارد که تمام انسان‌ها بعد از آدم(ع)، از آدم و حوا به وجود آمدند و افراد دیگری در شکل‌گیری نسل آدم دخالتی نداشتند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۳۷؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۴۷): ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا رَوْحَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (نساء / ۱).

دوم. در آیه ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (حجرات / ۱۳)، بسیاری از مفسران معتقدند: منظور از «ذکر و أنثی»، آدم و حوا است (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۰۶؛ زمخشری، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۷۴؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۲۲، ص ۱۹۷).

ازاین‌رو، برخی مفسران گفته‌اند: ظاهر آیه آن است که فرزندان آدم با حوریه و جن ازدواج نکرده‌اند، چراکه خلقت همه انسان‌ها را از آدم و حوا می‌داند، بی‌آن‌که موجود دیگری در بین باشد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۷، ص ۲۵۶-۲۵۷).

سوم. روایاتی نیز بر این مطلب تصریح دارند:

یک. «عن الرضا عليه السلام ... : حملت حواء هابيل وأختاً له في بطن، ثم حملت في البطن الثاني قابيل وأختاً له في بطن، تزوج هابيل التي مع قابيل وتزوج قابيل التي مع هابيل ثم حدث التحريم بعد ذلك» (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۳۶۶: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۲۶).
 دو. «عن علي بن الحسين(ع): ... فولد لآدم من حواء عشرون ذكراً وعشرون أنثى فولد له في كل بطن ذكر وأنثى فأول بطن ولدت حواء هابيل ومعه جارية يقال لها إقليما. قال: وولدت في البطن الثاني قابيل ومعه جارية يقال لها لورا ... فقال: أريد أن أنكحك يا هابيل لورا وأنكحك يا قابيل إقليما ... فزوجهما ... ثم حرم الله نكاح الأخوات بعد ذلك. قال: فقال له القرشي فأولداهما؟ قال: نعم. فقال القرشي: فهذا فعل المجوس اليوم. قال: فقال علي بن الحسين: إن المجوس إنما فعلوا ذلك بعد التحريم من الله. ثم قال له علي بن الحسين: لا تنكز هذا، إنما هي الشرائع جرت أليس الله قد خلق زوجة آدم منه؟ ثم أحلها له فكان ذلك شريعة من شرائعهم، ثم أنزل الله التحريم بعد ذلك» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۱۴-۳۱۵: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۲۵).

مشهور مفسران اهل سنت نیز ذیل آیه ۲۷ مائده همین نظریه را مطرح کرده و به این روایت مشتمل بر ازدواج هابیل و قابیل با همزاد دیگری و سپس حسادت قابیل استناد نموده‌اند (زمخشری، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۲۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۳۳۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۲۳؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۱۳۴؛ سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۷۳). اما روایات اهل سنت در این باره مختلف و متعارض است (نک: سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۷۳).

۱-۲. ارزیابی و عرضه دیدگاه نخست بر قرآن

الف. عرضه بر آیات خلقت فرزندان آدم(ع): آیه نخست سوره نساء صراحتی در این مطلب ندارد که فرزندان آدم(ع) با یکدیگر ازدواج کرده‌اند، بلکه صرفاً می‌فرماید: مردان و زنان بسیاری را از این دو پدید آورد: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾. علامه طباطبائی و برخی دیگر معتقدند ظاهر عبارت «بَثَّ مِنْهُمَا»، انحصار به وجود آمدن نسل کنونی بشر از آدم و حوا را نشان می‌دهد، به گونه‌ای که نقش و دخالت افرادی دیگر غیر از این دو را در شکل‌گیری نسل فعلی نفی می‌کند، چراکه مقصود از «رِجَالاً كَثِيراً وَ نِسَاءً» تمام

انسان‌های بعد از آدم و حوا تاکنون است و آیه نیز نفرموده: «بَتَّ مِنْهُمَا وَ مِنْ غَيْرِهِمَا». ازاین‌رو، روایاتی هم که بر ازدواج خواهر و برادر در نسل اول بعد از آدم و حوا دلالت دارند، مطابق ظاهر آیه‌اند و ازآن‌جا که «موافقت با کتاب» از مرجّحات روایت بر روایتِ معارض خود است، این دسته از روایات بر روایات مخالف ترجیح می‌یابند.

علی‌رغم دیدگاه یادشده، دقت در تعبیر آیه و آیات همسو، و عرضۀ روایات این دیدگاه بر آیات، مطلب دیگری را ثابت می‌کند: نظریۀ مذکور، جار و مجرورِ «منهما» را در آیه بدین معنا گرفته که نسل بشری منحصرأ از آدم و حوا به وجود آمدند. این در حالی است که جار و مجرورِ یادشده، نه لزوماً مفهوم منشأ بودن آدم و حوا را دارد و نه بر چنین انحصاری دلالت دارد.

«منهما» مفهوم دیگری نیز می‌تواند داشته باشد که به دلیل همسویی با آیات مشابه، ترجیح می‌یابد. آیه ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ (شوری/۲۱) را بنگرید. این آیه که همسو با آیه محل بحث به موضوع خلقت مرتبط است، آفرینش همسران را از «خود شما» بیان فرموده است: «خَلَقَ ... مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا». حال آیا مقصود این است که همسران شما را منحصرأ از خود شما آفرید و افراد دیگری در این خلقت نقش نداشته‌اند؟! روشن است که پاسخ منفی است، چه مقصود آیه، بیان جنسیت است نه انحصار در منشأ بودن، یعنی همسران شما نیز از جنس شمایند، گو منشئی جز شما دارند.

در آیه محل بحث نیز همین معنا می‌تواند مقصود باشد، یعنی مردان و زنان پس از آدم و حوا، از جنس آن دو خلق شدند و این منافاتی با وجود افرادی دیگر از جنس بشر، اما تولدنا یافته از آدم و حوا ندارد. در نتیجه، آیه نمی‌تواند مرجح روایاتی تلقی گردد که بر ازدواج خواهر و برادر در بین فرزندان آدم(ع) دلالت دارند.

شاهد روشن دیگر، صدر آیه محل بحث از سوره نساء است: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾. در اینجا خلقت بشر را از «نفس واحده» می‌داند. حال، آیا می‌توان به استناد این تعبیر، نقش همسر آدم(ع)، حوا، را در شکل‌گیری بشر فعلی نفی کرد و این نسل را منحصرأ خلق شده از خود آدم پنداشت؟!

در آیه ۱۸۹ اعراف فرمود: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ

إِلَيْهَا». در این آیه نیز خلقت انسان‌ها از «نفس واحده: آدم(ع)» اعلام شده و با همین ساختار (حرف من)، همسر آدم نیز جعل شده «از او: مِنْهَا» ذکر گردیده است. آیا می‌توان چنین برداشت کرد که همه انسان‌ها و حتی حوا منحصرأً از آدم خلق شده‌اند؟! بدیهی است چنین معنایی مقصود نیست، بلکه در عبارت «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» مقصود آن است که نسل کنونی بشر و مخاطب قرآن، همگی فرزندان آدم و منشأ گرفته از اویند، گو این که همسرش حوا نیز در این امر نقش داشته و انحصار منشأ خلقت به آدم را معنا نمی‌دهد و در عبارت «جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا» مقصود از «مِنْهَا» صرفاً همسانی در جنسیت است نه منشأ خلقت، یعنی همسر او نیز از جنس او آفریده شد تا در کنارش به آرامش رسد.

آیات دیگری نیز همین تعبیر و ساختار را دارد: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (انعام / ۹۸)؛ «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (زمر / ۶).

بنابراین، عبارت «وَبَتَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً» نه صراحتی در انحصار منشأ خلقت بشر در آدم و حوا و نقش نداشتن غیر این دو دارد و نه حتی ظهوری در این معنا، چه از یک سو، «مِنْهُمَا» می‌تواند همسانی در جنسیت را مراد کند و از دیگر سو، حتی اگر مقصود، بیان منشأ خلقت باشد، انحصار به آدم و حوا را نمی‌رساند. شاهد گویای این دو مطلب، آیات همسو با این عبارت و نیز صدر همین آیه است که بیان گردید.

ب. عرضه بر آیات «فطرت» و «تحریم خبائث»: دیدگاه و روایات یادشده، در عرضه بر آیه فطرت: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِينُ» (روم / ۳۰) و آیه تحریم خبائث: «وَيَجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيَحْرُمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ» (اعراف / ۱۵۷) نیز مردود می‌نماید.

بر اساس آیه نخست، دین حنیف کاملاً منطبق بر فطرت آدمی است. بدیهی است که دین حنیف، منحصر به شریعت اسلام نیست، بلکه همه شرایع آسمانی و الهی را شامل می‌گردد و به همین جهت، در خطاب ظاهر، به پیامبر(ص) دستور می‌دهد روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کند، چنان که فطرت و گرایش‌های فطری نیز ویژگی و بهره‌مندی همه انسان‌ها از صدر تا سرانجام است. در نتیجه، تمام احکام شرایع الهی، منطبق با فطرت آدمی و هماهنگ با آن است.

ایه دوم نیز تحریم خباثت را رسالت پیامبر الهی می‌داند. «خباثت»، زشتی‌ها و پلیدی‌هایی است که طبع آدمی از آن تنفر دارد. (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۶۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۵۰).

از طرفی، تردیدی نیست که طبع آدمی ازدواج با محارم همچون خواهر را برنمی‌تابد، از آن تنفر دارد و آن را پلید و ناپاک می‌شمرد. لذا این کار، خلاف فطرت پاک آدمی است و به همین جهت نیز در طول تاریخ و در جوامع مختلف، بین انسان‌ها رواج نداشته و همواره بسان دیگر رفتارهای خلاف فطرت، در حاشیه و محدود بوده است.

در نتیجه، مفاد روایات مورد استناد این دیدگاه نیز حکمی خلاف فطرت و منفور طبع آدمی را بیان می‌دارد که با قاعده عرضه روایات بر آیات، مردود تلقی می‌شود.

سخنان علامه طباطبایی در این باره نیز نقدپذیر است. علامه می‌گوید: «تحریم ازدواج خواهر با برادر، حکمی تشریعی، قابل تغییر و تابع مصالح و مفاسد است و نه حکمی تکوینی و تغییرناپذیر. از این رو، منافاتی ندارد که چنین ازدواجی در اسلام و شرایع پیش از آن حرام باشد و برای فرزندان آدم حلال، چراکه زمام امر تشریعی به دست خداوند است و او می‌تواند روزی آن را به جهت ضرورت مباح کند و پس از آن حرام نماید، زیرا نیاز و ضرورت مرتفع شده است و اباحه آن موجب انتشار فحشا در جامعه می‌گردد. اما این سخن که اباحه این ازدواج، خلاف فطرت است، درحالی که تشریع خداوند برای پیامبران، دین فطری است (روم / ۳۰)، سخنی فاسد است، چراکه فطرت به دلیل تنفر از این نوع مباشرت (مباشرت خواهر و برادر) آن را نفی نمی‌کند و به خلافش دعوت نمی‌نماید، بلکه از این جهت از آن متنفر است که منجر به شیوع فحشا و منکر می‌شود و غریزه عفت را از جامعه انسانی از بین می‌برد، و معلوم است که تطبیق عنوان فجور و فحشا بر این نوع مباشرت، اختصاص به جهان امروز دارد، اما در جامعه‌ای که جز خواهر و برادر وجود نداشته و مشیت الهی نیز بر تکثیر آنان تعلق گرفته است، چنین عنوانی صدق نمی‌کند. دلیل این که فطرت، از جهت تنفر غریزی آن را نفی نمی‌کند، شیوع آن بین مجوس در عصرهای طولانی، طبق گزارش‌های تاریخی، و شیوع آن در روسیه، طبق نقل‌ها، و نیز شیوع آن به شکل زنا و از غیر راه ازدواج قانونی در اروپا می‌باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۴۵-۱۴۶).

اشکال این است که حکم تشریعی، همان گونه که تابع مصالح و مفاسد است، مبتنی بر فطرت پاک انسانی است، آن‌سان که علامه در ادامه به آن اشاره نموده و به آیه نیز استناد کرده است. هیچ یک از ادیان آسمانی، هیچ گاه حکمی را تشریع نکرده‌اند که خلاف فطرت بوده باشد و طبع آدمی آن را نفرت‌انگیز و پلید شمارد: ﴿وَيَجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيَحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (اعراف / ۱۵۷).

فطری بودن یک موضوع، با چند معیار قابل سنجش است:

اول. وجدان و احساس فطری هر فرد: بی‌تردید، طبع آدمی از این کار نفرت دارد. علامه خود به تنفر فطرت از این کار اذعان دارد، ولی می‌گوید: تنفر فطرت، از جهت تنفر از این نوع مباشرت (مباشرت خواهر و برادر) نیست، بلکه از این جهت از آن متنفر است که منجر به شیوع فحشا و منکر می‌شود و تطبیق عنوان فجور و فحشا بر این نوع مباشرت، اختصاص به جهان امروز دارد.

اما این سخن مبهم است. اگر طبق نظر علامه، ازدواج خواهر و برادر صرفاً اعتباری شرعی باشد و شارع می‌تواند آن را روزی مباح و روزی حرام کند، فحشا و منکر بودن از کجا می‌آید؟! آیا اگر شریعت امروز، آن را مباح کند، باز هم فطرت، آن را فحشا و منکر می‌داند؟ به دیگر سخن، آیا حکم فطرت تابع حکم اعتباری شرعی است، به‌طوری که اگر شارع آن را حرام کند، فحشا صدق می‌کند و از این جهت فطرت از آن متنفر می‌شود و اگر شارع آن را حلال کند فحشا صدق نخواهد کرد، در نتیجه فطرت از آن متنفر نخواهد بود؟!!

دوم. گرایش عمومی انسان‌ها در طول تاریخ و در مناطق مختلف جهان به یک چیز، نشانه فطری بودن آن است، و زشتی و تنفر از ازدواج خواهر و برادر چنین است. هیچ گاه این کار بین مردم جهان شایع نبوده و همواره انسان‌ها از هر دین و مذهب و فرهنگی، از آن اجتناب کرده‌اند. «در همه اعصار، در همه ادیان و در بین همه اقوام و ملل و در کلیه مراحل تمدن، ازدواج با عده‌ای از خویشاوندان نزدیک منع و حرام گردیده است» (روح‌الامینی، ۱۳۶۰، ص ۵۲۵). حتی در دین مجوس نیز همانند تمام ادیان آسمانی، نکاح با محارم جایز نبوده (عسگری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۰۰) و وارد شدن نکاح با محارم به کیش مجوس، به سبب سفسطه پادشاهی مجوسی بود که زنا با محارم خود را در حال مستی،

با مستمسک ازدواج فرزندان آدم توجیه کرد! (نک: صدوق، بی‌تا، ص ۳۰۶)، اما رواج داشتن این کار بین مجوس، از روایات به دست نمی‌آید (نک: حاجتی شورکی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۷۶). بین ایرانیان باستان که بیشترین اتهام رواج ازدواج با محارم برای آنان است، تحقیقات عالمانه نشان می‌دهد این کار روا نبوده است. محققى گوید: «من سرتاسر تاریخ ایران را بارها زیر و رو کرده‌ام و حدود پنج هزار سند یونانی و رومی و سریانی و چینی و عربی و فارسی و پهلوی و اوستایی و فارسی باستان را نقطه‌به‌نقطه خوانده‌ام و از میان آن‌ها فقط پانزده مورد معین تاریخی یافته‌ام که شخصی به ازدواج با محارم روی آورده است» (شاهپور شهبازی، ۱۳۷۹، ص ۲۸).

علامه برای نفی فطری بودن آن، به گزارش‌هایی استناد کرده که نشان می‌دهد این کار بین مجوس یا در روسیه و اروپا شیوع داشته است. اما این استناد ناستوار است، چه همجنس‌گرایی نیز که قطعاً منفور طبع و فطرت آدمی است، بین قوم لوط و در اروپای امروز رواج داشته و دارد. اصولاً امور فطری ممکن است با تربیت ناسالم یا هواپرستی و منفعت‌جویی، توسط اقلیتی زیر پا نهاده شود و این با فطری بودن آن منافاتی ندارد. ضمن این‌که گزارش‌های یادشده نیز شفاف و روشن نیست که آیا ازدواج محارم بین همهٔ مجوسیان شایع بوده یا بخشی از آنان؟ در چه بازهٔ زمانی؟ تعداد آنان چه مقدار بوده؟ آیا ازدواج با دیگر محارم مانند مادر نیز به استناد رواج آن بین مجوس می‌تواند موافق فطرت قلمداد شود؟ در روسیه چگونه؟ در آمریکا و اروپای امروز نیز طبق توضیح علامه، شیوع زوال بکارت دختران قبل از ازدواج مطرح است که گفته شده بخشی از آن از ناحیهٔ پدران و برادرانشان بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۴۵، پاورقی). روشن است که این نوع گزارش‌ها شیوع این کار در غرب را ثابت نمی‌کند. ضمن این‌که همین مقدار کم نیز قطعاً مورد نفرت و اشمئزاز هر شنونده‌ای است.

ج. عرضه بر آیه ۱۳ سورة حجرات: دلیل محکمی وجود ندارد که مقصود از «ذکر و اُنْثی» در آیه «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» آدم و حوا است. این صرفاً دیدگاهی تفسیری است که پیش‌تر گذشت، و مبتنی بر این‌که، آیه ناظر به نفی تفاخر به نسب است و با توجه به خلقت همهٔ انسان‌ها از آدم و حوا، جایی برای تفاخر به انساب باقی نمی‌ماند. این در حالی است که دیدگاه تفسیری دیگری وجود دارد که مقصود از «ذکر و اُنْثی» را هر

زن و مردی می‌داند و آیه ناظر به نفی تفاخر به جنسیت و دیگر مظاهر اختلافات نژادی است. بسیاری از مفسران به این وجه دوم نیز تصریح کرده‌اند (زمخشری، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۷۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۱۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ۱۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۲۶)، یعنی جنسیت زن و مرد، به ایجاد و خلقت الهی است و افراد در آن نقشی ندارند که آن را دستمایه تفاخر قرار دهند. این تفسیر، قوی‌تر و جامع‌تر می‌نماید.

د. عرضه بر آیه ۲۳ نساء: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ...﴾ بر تحریم مطلق ازدواج خواهر با برادر دلالت دارد و با توجه به وحدت شرایع آسمانی در احکام و فقدان دلیل معتبر مبنی بر اختصاص این حکم به شریعت اسلام، می‌توان گفت دیدگاه نخست با این آیه نیز در تنافی و تضاد است. اگرچه در مورد نسخ کلی یا جزئی شرایع گذشته توسط شریعت اسلام، اختلاف نظر وجود دارد (نک: نکونام؛ حسینی، ۱۳۸۹، ص ۴۳-۵۸)، نسخ کلی قابل اثبات نیست و مجموعه آیات دال بر وحدت و همسویی شرایع، تصدیق کتب آسمانی پیشین توسط قرآن و احکام مشترک پیامبران الهی (نک: شوری / ۱۳؛ مانده / ۴۸؛ انبیاء / ۷۳) دلیل آن است. تفصیل این مطلب مجالی دیگر می‌طلبد.

۲-۲. دیدگاه دوم: ازدواج فرزندان آدم(ع) با حوریان و جنیان

این دیدگاه مبتنی بر روایاتی است که در آن‌ها ازدواج فرزندان آدم(ع) با یکدیگر به شدت تکذیب شده و در برخی از آن‌ها سخن از ازدواج با حوریان و جنیان به میان آمده است:

یک. «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: سَأَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): كَيْفَ بَدَأَ النَّسْلُ فَإِنَّ عِنْدَنَا أَنْاسًا يَقُولُونَ إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَى آدَمَ أَنْ يَزْوَجَ بَنَاتِهِ مِنْ بَنِيهِ وَإِنَّ أَصْلَ هَذَا الْخَلْقِ مِنَ الْإِخْوَةِ وَالْأَخَوَاتِ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا يَقُولُونَ مَنْ يَقُولُ هَذَا إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ أَصْلَ صَفْوَةِ خَلْقِهِ وَاجِبَاتِهِ وَأَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ وَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِنْ حَرَامٍ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مِنَ الْقُدْرَةِ مَا يَخْلُقُهُمْ مِنَ الْحَلَالِ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى الْحَلَالِ وَالْطَّهْرِ الطَّاهِرِ الطَّيِّبِ» (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۲۰).

دو. در روایت دیگری از امام صادق(ع) با سند متفاوت، پس از ذکر مطالب یادشده در روایت فوق، آمده است: «... وَأَنَّ كُتِبَ اللَّهُ كُلُّهَا فِيمَا جَرَى فِيهِ الْقَلَمُ فِي كُلِّهَا تَحْرِيمٌ الْأَخَوَاتِ عَلَى الْإِخْوَةِ مَعَ مَا حُرِّمَ وَهَذَا نَحْنُ قَدْ نَرَى مِنْهَا هَذِهِ الْكُتُبَ الْأَرْبَعَةَ الْمَشْهُورَةَ فِي هَذَا

الْعَالَمِ النُّورَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ الرُّبُورَ وَ الْفُرْقَانَ ... وَ لَيْسَ فِيهَا تَحْلِيلُ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ حَقًّا أَقُولُ مَا أَرَادَ مَنْ يَقُولُ هَذَا وَ شِبْهَهُ إِلَّا تَقْوِيَةَ حُجَجِ الْمَجُوسِ فَمَا لَهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ثُمَّ أَنْشَأَ يَحْدِثُنَا كَيْفَ كَانَ بَدْءُ النَّسْلِ مِنْ آدَمَ ...» (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹-۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۲۳-۲۲۴).
در ادامه روایت نیز ترویج پسران آدم(ع) با حوریه بیان شده است، چنان که در روایت بعدی می آید:

سه. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): أَنَّ آدَمَ وَلِدَ لَهُ شَيْثٌ إِلَى أَنْ قَالَ ثُمَّ وَلِدَ لَهُ يَافِثٌ فَلَمَّا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ (يَبْدَأَ) بِالنَّسْلِ مَا تَزَوَّوْا وَ أَنْ يَكُونَ مَا جَرَى بِهِ الْقَلَمُ مِنْ تَحْرِيمِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ الْأَخَوَاتِ عَلَى الْإِخْوَةِ أَنْزَلَ بَعْدَ الْعَصْرِ فِي يَوْمِ خَمِيسٍ حَوْرَاءَ مِنَ الْجَنَّةِ اسْمُهَا نَزْلَةُ فَأَمَرَ اللَّهُ آدَمَ أَنْ يَرْوِّجَهَا مِنْ شَيْثٍ فَرَوَّجَهَا مِنْهُ ثُمَّ أَنْزَلَ بَعْدَ الْعَصْرِ مِنَ الْعَدِ حَوْرَاءَ مِنَ الْجَنَّةِ اسْمُهَا مَثْلَةُ فَأَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَرْوِّجَهَا يَافِثٌ فَرَوَّجَهَا مِنْهُ فَوُلِدَ لِشَيْثٍ غُلَامٌ وَ لِيَافِثٍ جَارِيَةٌ فَأَمَرَ اللَّهُ آدَمَ حِينَ أَذْرَكَ أَنْ يَرْوِّجَ ابْنَتَهُ يَافِثٌ مِنْ ابْنِ شَيْثٍ فَفَعَلَ فَوُلِدَ الصَّفْوَةُ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الْمُزْسَلِينَ مِنْ نَسْلِهِمَا وَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ عَلَى مَا قَالُوا مِنْ أَمْرِ الْإِخْوَةِ وَ الْأَخَوَاتِ» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۸۱؛ صدوق، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۲۴).

چهار. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: ذَكَرْتُ لَهُ الْمَجُوسَ وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ نِكَاحُ كِنِكَاحٍ وَلِدَ آدَمَ وَ إِنَّهُمْ يَحَاجُّونَا بِذَلِكَ فَقَالَ أَمَا أَنْتُمْ فَلَا يَحَاجُّونَكُمْ بِهِ لَمَّا أَذْرَكَ هَبَّةُ اللَّهِ قَالَ آدَمُ يَا رَبِّ رَوْجٌ هَبَّةُ اللَّهِ فَأَهْبِطَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ حَوْرَاءَ فَوَلَدَتْ لَهُ أَرْبَعَةَ غِلْمَةٍ ثُمَّ رَفَعَهَا اللَّهُ فَلَمَّا أَذْرَكَ وَلِدَ هَبَّةُ اللَّهِ قَالَ يَا رَبِّ رَوْجٌ وَلِدَ هَبَّةُ اللَّهِ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ أَنْ يَخْطُبَ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْجِنِّ وَ كَانَ مُسْلِمًا أَرْبَعَ بَنَاتٍ لَهُ عَلَى وَلِدِ هَبَّةِ اللَّهِ فَرَوَّجَهُنَّ فَمَا كَانَ مِنْ جَمَالٍ وَ حِلْمٍ فَمِنْ قَبْلِ الْحَوْرَاءِ وَ النَّبُوءَةِ وَ مَا كَانَ مِنْ سَفَهٍ أَوْ حِدَّةٍ فَمِنْ الْجِنِّ» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵۶۹).

پنج. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنْزَلَ عَلَى آدَمَ حَوْرَاءَ مِنَ الْجَنَّةِ فَرَوَّجَهَا أَحَدَ ابْنَيْهِ وَ تَزَوَّجَ الْآخَرَ ابْنَتَهُ الْجَانَّ ...» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۸۲) وَ أَنْكَرَ أَنْ يَكُونَ رَوْجٌ بَنِيهِ مِنْ بَنَاتِهِ» (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۳۶).

شش. «عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْخَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: إِنَّ آدَمَ وَلِدَ لَهُ أَرْبَعَةُ دُكُورٍ، فَأَهْبِطَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِمْ أَرْبَعَةً مِنَ الْحُورِ الْعِينِ، فَرَوَّجَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَاحِدَةً فَتَوَالَدُوا، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ رَفَعَهُنَّ، وَ رَوْجَ هَؤُلَاءِ الْأَرْبَعَةَ أَرْبَعَةً مِنَ الْجِنِّ، فَصَارَ النَّسْلُ فِيهِمْ، فَمَا كَانَ مِنْ حِلْمٍ فَمِنْ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَ مَا كَانَ مِنْ جَمَالٍ فَمِنْ قَبْلِ الْحُورِ الْعِينِ، وَ مَا كَانَ مِنْ فُبْحٍ أَوْ سُوءِ خُلُقٍ فَمِنْ

الْجَنِّ» (عیاشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۰).

هفت. در روایتی از امام باقر(ع) با اشاره به سخن مردم در ازدواج فرزندان آدم(ع) با یکدیگر آمده است: «لَيْسَ هَذَا كَذَاكَ، يَحْجُكُمُ الْمَجُوسُ، وَ لَيْكِنَّ لَمَّا وَلَدَ آدَمُ هَبَّةَ اللَّهِ وَ كَبَرَ سَأَلَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَرْوِّجَهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ حَوْرَاءَ مِنَ الْجَنَّةِ فَرْوَجَهَا إِيَّاهُ، فَوَلَدَتْ لَهُ أَرْبَعَةَ بَنِينَ، ثُمَّ وَلَدَ لِآدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ابْنٌ آخَرُ، فَلَمَّا كَبَرَ أَمَرَهُ فَرْوَجَ إِلَى الْجَنِّ، فَوَلَدَ لَهُ أَرْبَعُ بَنَاتٍ، فَرْوَجَ بَنُو هَذَا بَنَاتِ هَذَا، ...، فَلَمَّا تَوَالَدُوا أُصْعِدَ الْحَوْرَاءُ إِلَى السَّمَاءِ» (عیاشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۱).

هشت. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع): ... أَمَا عَلِمْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ(ص) قَالَ: لَوْ عَلِمْتُ أَنَّ آدَمَ رَوَّجَ ابْنَتَهُ مِنْ ابْنِهِ لَرَوَّجْتُ زَيْنَبَ مِنَ الْقَاسِمِ وَ مَا كُنْتُ لِأَرْغَبَ عَنْ دِينِ آدَمَ ... إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى رَزَقَ آدَمَ مِنْ حَوَاءَ قَابِيلَ وَ كَانَ ذَكَرُ وَلَدِهِ مِنْ بَعْدِهِ هَابِيلَ فَلَمَّا أَذْرَكَ قَابِيلُ مَا يَدْرُكُ الرِّجَالَ أَظْهَرَ اللَّهُ لَهُ جَنِّيَّةً وَ أَوْحَى إِلَى آدَمَ أَنْ يَرْوِّجَهَا قَابِيلَ ... فَلَمَّا أَذْرَكَ هَابِيلُ مَا يَدْرُكُ الرِّجَالَ أَظْهَرَ اللَّهُ لَهُ حَوْرَاءَ وَ أَوْحَى إِلَى آدَمَ أَنْ يَرْوِّجَهَا مِنْ هَابِيلَ فَقَعَلَ ذَلِكَ فَقُتِلَ هَابِيلُ وَ الْحَوْرَاءُ حَامِلٌ فَوَلَدَتْ حَوْرَاءُ غُلَامًا فَسَمَّاهُ آدَمُ هَبَّةَ اللَّهِ ... وَ وَلَدَتْ حَوَاءُ غُلَامًا فَسَمَّاهُ آدَمُ شَيْثَ بْنَ آدَمَ فَلَمَّا أَذْرَكَ مَا يَدْرُكُ الرِّجَالَ أَهْبَطَ اللَّهُ لَهُ حَوْرَاءَ وَ أَوْحَى إِلَى آدَمَ أَنْ يَرْوِّجَهَا مِنْ شَيْثِ بْنِ آدَمَ فَقَعَلَ فَوَلَدَتْ الْحَوْرَاءُ جَارِيَةً فَسَمَّاهَا آدَمَ حَوْرَةَ فَلَمَّا أَذْرَكَتِ الْجَارِيَةَ رَوَّجَ آدَمَ حَوْرَةَ بِنْتُ شَيْثٍ مِنْ هَبَّةِ اللَّهِ بْنِ هَابِيلَ فَتَنَسَلُ آدَمَ مِنْهُمَا ...» (عیاشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۴۵-۲۴۶).

فیض کاشانی در تأیید و ترجیح این روایات می‌گوید: این روایات، صحیح و مورد اعتمادند و روایات مخالف آن‌ها، در موافقت با اهل سنت وارد شده و اعتمادی به آن‌ها نیست، ضمن این که قابل تأویل اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۱۸).

۲-۲-۱. ارزیابی و عرضه دیدگاه بر قرآن

این دیدگاه صرفاً مبتنی بر چند روایت است. این روایات دو مطلب را بیان می‌دارند: نخست این که ازدواج خواهر و برادر بین فرزندان آدم را به شدت نفی کرده و آن را «فعل حرام» تلقی کرده‌اند، و مطلب دوم، ازدواج فرزندان آدم با حوریه و جن. تعداد این روایات، بیشتر از روایات دیدگاه اول است و برخی از آن‌ها در منابع معتبری

همچون کافی (روایت چهارم) و من لا يحضره الفقيه (روایت سوم و پنجم) نیز آمده است. همچنین گفته می‌شود روایات یادشده از مرجحاتی همچون شهرت و مخالفت با عامه برخوردارند، چنان‌که در سخن علامه مجلسی و فیض کاشانی گذشت، و از این جهت، بر روایات دیدگاه اول ترجیح دارند.

این دیدگاه از چند جهت نقدپذیر است:

یک. تعارض شدید روایات در خصوص مطلب دوم یعنی: کسانی که فرزندان آدم(ع) با آنان ازدواج کردند؛

روایت اول: صرفاً تکذیب ازدواج فرزندان آدم(ع) با یکدیگر؛

روایت دوم و سوم: ازدواج شیث و یافث (پسران آدم(ع)) با حوریه و ازدواج دختر و پسر حاصل از آن با یکدیگر؛

روایت چهارم: ازدواج هبة‌الله (فرزند آدم(ع)) با حوریه و تولد چهار پسر، و ازدواج آنان با چهار دختری از جنیان مسلمان؛

طبق روایت پنجم: ازدواج یکی از دو پسر آدم(ع) با حوریه و پسر دیگر با دختری از جن.

روایت ششم: تولد چهار پسر برای آدم(ع) و فرستادن چهار حوریه برای ازدواج آنان و تزویج آن چهار فرزند با چهار نفر از جن؛

روایت هفتم: ازدواج هبة‌الله فرزند آدم با حوریه‌ای از بهشت و تولد چهار پسر، سپس ازدواج پسر دیگر آدم(ع) با جن و تولد چهار دختر، آن‌گاه ازدواج این چهار دختر با آن چهار پسر؛

روایت هشتم: ازدواج قابیل با دختری از جن و هابیل با حوریه. قتل هابیل و تولد هبة‌الله از حوریه، ازدواج شیث با حوریه و تولد یک دختر، و سپس ازدواج دختر شیث با هبة‌الله (پسر هابیل) و تکثیر نسل آدم از این دو.

قدر مشترک همه این روایات، تکذیب صریح و شدید یا ضمنی ازدواج فرزندان آدم(ع) با یکدیگر است. ازاین‌رو، به فرض پذیرش این روایات، صرفاً همین محتوای مشترک بین آن‌ها پذیرفتنی می‌نماید.

دو. مرجح «شهرت» برای ترجیح روایات دسته دوم، با وجود اختلاف و تعارض

شدید محتوایی آن‌ها ناکارآمد است. این روایات اگرچه ممکن است شهرت روایی داشته باشند، اما مفاد واحدی ندارند و در واقع، دست‌کم هشت روایت با حداقل هفت مفاد مختلف هستند که هیچ یک شهرت روایی ندارد و فقط می‌توان گفت در قدر مشترک خود (رد ازدواج فرزندان آدم(ع)) با یکدیگر شهرت دارند که همین معنا را قطع نظر از مباحث چالش‌برانگیز این‌گونه برداشت، در نظریه منتخب مورد توجه قرار می‌دهیم.

سه. مرجح «مخالفت با عامه» نیز برای ترجیح دسته دوم روایات، جایی ندارد، چه فلسفه ترجیح روایات مخالف عامه، در موضوعاتی مانند فقه و سیاست ظهور و بروز دارد که محدثان و فقیهان وابسته به حکومت‌ها روایاتی را در راستای اهداف آنان جعل کرده یا روایات مجعول را مبنا قرار می‌دادند و از این‌رو، روایات مخالف عامه ترجیح داشته، چراکه از این احتمال به‌دور است و در مقابل، روایات موافق آنان در صورت وجود مخالف، حمل بر تقیه می‌شده است. بدیهی است در مسئله ازدواج فرزندان آدم(ع) احتمال انگیزه جعل و وضع از این منظر، منطقی به نظر نمی‌رسد و در چنین موضوعاتی، نه مخالفت با عامه مرجح است و نه تقیه در روایات مخالف جایگاهی دارد؛ تقیه از چه چیزی؟

حال باید دید عرضه این روایات و دیدگاه مبتنی بر آن بر آیات قرآن، چه نتیجه‌ای دارد؟ قطعاً هیچ آیه‌ای در قرآن نیست که صراحت یا ظهوری در امکان یا وقوع ازدواج انسان با جن داشته باشد، ولی مفسران ذیل چند آیه به آن پرداخته‌اند:

یک. ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنْسَ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ﴾ (رحمن / ۵۶). این آیه در توصیف زنان بهشتی است. شماری از مفسران مدعی‌اند از این آیه ازدواج جنیان (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۸۱؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۷، ص ۱۸۱)، و نیز امکان ازدواج جن با انسان (رابطه زناشویی جن با زن) برداشت می‌شود (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۱۴؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۷، ص ۱۸۱)، چراکه فرموده است پیش‌تر هیچ انسان و جنی با آنان رابطه جنسی نداشته است، پس طبعاً امکان آن وجود دارد.

ضعف این برداشت روشن است، چه «قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ» ظهور در «حوریه» دارد و نه «انسان». شاهد آن توصیف موجود در خود آیه است. اگر مقصود، همسران دنیوی مؤمنان یا مطلق زنان مؤمن باشد، در غالب موارد توصیف مذکور (لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنْسَ قَبْلَهُمْ) صادق نخواهد بود. طبرسی که حوریه بودن آنان را نظر برتر آورده، نظریه دومی را نیز نقل

کرده که مراد زنان دنیابند. صاحبان این نظریه آن را چنین توجیه کرده‌اند که «در خلقت و کیفیت جدید» هیچ انس و جنی آنان را لمس نکرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۱۵) که البته خلاف ظاهر است. بنابراین، امکان ازدواج جن با انسان را نشان نمی‌دهد.

از سوی دیگر، نظریه دیگر تفسیری در این جا آن است که مقصود از «قاصِرَاتِ الطَّرَفِ» صرفاً همسران انسان‌ها در بهشت نیستند، بلکه همسران جنیان را نیز شامل است، یعنی حوریه‌هایی که خداوند به مؤمنان از انسان‌ها در بهشت ارزانی می‌دارد، پیش‌تر با هیچ انسانی تماس نداشته‌اند و حوریه‌هایی که خداوند به مؤمنان از جن می‌بخشد، پیش از آن با هیچ جنی رابطه نداشته‌اند (نک: طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۴۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۱۵. نیز: بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۷۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۱۱۳). این معنا استوارتر به نظر می‌رسد، چه مخاطب آیات سورة رحمن فقط انسان‌ها نیستند، بلکه انس و جن هر دو مخاطب‌اند: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ (رحمن / ۳۳) و عبارت قرآنی ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ برای مخاطب ساختن جن و انس در این سوره بارها تکرار شده است. در نتیجه، منحصر ساختن نعمت‌ها و همسران بهشتی به انسان وجهی ندارد. بر این اساس، این آیه هیچ ارتباطی به امکان ازدواج انسان با جن نخواهد داشت.

فخر رازی ضمن تأیید اشاره آیه به رابطه زناشویی جن و انس، گوید: مشهور معتقدند که جنیان با انسان‌ها رابطه جنسی دارند، وگرنه اولاد و ذریه‌ای نداشتند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۳۷۶). ضعف این سخن روشن است. وجود اولاد و ذریه برای جنیان هیچ ملازمه‌ای با رابطه زناشویی جنیان با انسان ندارد!

دو. ﴿... وَ شَارَكُوهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ (اسراء / ۶۴). این عبارت خطاب به ابلیس، بحث دخالت جنیان در فرایند ولادت انسان و نیز رابطه زناشویی جنیان با آدمیان را ایجاد کرده است. اهل سنت از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند که: در بین شما «مغربین» وجود دارد و مغربین کسانی‌اند که «یشتَرک فیهم الجن» (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۲۸۹). از مجاهد هم نقل شده که اگر فردی هنگام نزدیکی با زن، نام خدا را نبرد، جن در جریان کار مشارکت می‌کند (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۲۸۹).

در روایات شیعه نیز آمده است: «إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ أَهْلَهُ وَ لَمْ يَسْمَعْ شَارَكَهُ الشَّيْطَانُ» (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۴۵). امام صادق (ع) فرمود: «إِذَا ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ تَنَحَّى الشَّيْطَانُ، وَإِنْ

فَعَلَ وَ لَمْ يَسْمَعْ أَذْخَلَ ذِكْرَهُ، وَ كَانَ الْعَمَلُ مِنْهُمَا جَمِيعاً وَ النُّطْفَةُ وَاحِدَةً» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵۰۱. نیز: نک: کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵۰۲).

حال از آیه مذکور و روایات یادشده چه چیزی در موضوع بحث برداشت می‌شود؟ مفهوم آیه روشن است. مشارکت شیطان در اموال و اولاد انسان، از طریق وسوسه شیطان و کشاندن انسان به ورطه انحراف و گناه است، آن‌سان که در تحصیل و خرج مال، شیطان را مشارکت دهد و از راه حرام کسب کند و در راه حرام مصرف نماید، و در مورد فرزندانش نیز به وسوسه شیطان، از راه رابطه زناشویی نامشروع صاحب فرزند شود یا در مسیر تربیت او دچار انحراف و کوتاهی گردد و در نتیجه، در تمام این موارد، سهمی برای شیطان قرار دهد و مفهوم «مشارکت» صدق کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۴۶).

به تصریح علامه طباطبایی، روایاتی که سخن از مشارکت شیطان در نطفه آدمی به میان آورده، مصداقی از معنای جامع مذکور بوده، کنایه از این است که شیطان بهره‌ای در این موارد دارد. بنابراین، نوعی تمثیل به کار رفته است که معنای مقصود را تبیین می‌کند، و نظایر آن در روایات فراوان است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۵۱). این روایات، حتی در صورت جمود بر ظواهر آن‌ها نیز صرفاً شراکت شیطان را در رابطه زناشویی زن و مرد نشان می‌دهند و نه رابطه‌ای که یک سوی آن شیطان یا جن باشد و طرف دیگرش انسان.

بر این اساس، نه آیه یادشده و نه روایات ذیل آن، به هیچ رو بر امکان ازدواج انسان و جن یا رابطه زناشویی جن با انسان، که منتهی به زادوولد شود دلالتی ندارد و برداشت مداخله فیزیکی شیطان یا جن در نطفه آدمی از این روایات، ناستوار است.

سه. سومین موردی که این بحث مطرح شده، ذیل آیات مربوط به داستان سلیمان (آیات ۲۰-۴۴ سوره نمل) است. برخی از مفسران روایتی را از ابوهیریه نقل کرده‌اند که یکی از والدین بلقیس، جنی بود (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۲۱۱). علامه مجلسی ضمن نقل این روایت از ابوهیریه، گزارش‌های دیگر و برخی آرای متناقض را نیز در این باره و حتی در مورد ازدواج انسان با ملائکه! آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۰، ص ۳۱۲).

روشن است که آیات یادشده، اشاره‌ای به این معنا ندارد و روایت نقل شده نیز بی‌اساس است.

آیت‌الله مکارم شیرازی، یکی از مفسران و فقیهان معاصر، می‌گوید: «ازدواج با اجنه

یک خیال واهی و بی‌اساس است» (<https://makarem.ir/ahkam/fr/home/istifta/263378>).
آیه ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾

(روم/ ۲۱) نیز ظهور در این مطلب دارد که همسر انسان، از جنس انسان است.

از سوی دیگر، قطع نظر از سند و تعارض این روایات، امکان ازدواج با جن محل تأمل است. چگونه انسان با جن ازدواج کند که به‌طور طبیعی وجودی نامرئی است و سختی با او ندارد، مگر آن‌که جن به صورت انسان «تمثل» یا «تجسم» یابد که در این صورت نیز نمی‌توان گفت قلب ماهیت یافته و ویژگی‌های فیزیولوژی انسان را پیدا کرده تا ازدواج و فرزندآوری، آن‌هم خصوص فرزند انسان، از او ممکن باشد. از طرفی، روایات یادشده در خصوص ازدواج پسران آدم(ع) با دختری از جن، تنافی و تعارض دارند: روایت دوم و سوم تلویحاً آن را نفی می‌کنند و روایت سوم تا هشتم تصریحاً بر آن دلالت دارند.

ازدواج فرزندان پسران آدم(ع) با حورالعین نیز اشکالات متعددی دارد و اثبات‌شدنی نیست. این مطلب هیچ مستندی جز چند روایت دسته دوم ندارد و چنان‌که گذشت، این روایات نیز به‌شدت با یکدیگر تعارض و تهافت دارند. آیا شیث و یافث با حوریه ازدواج کردند؟ (روایت دوم و سوم) یا هبه‌الله؟ (روایت چهارم) یا چهار پسر آدم(ع)؟ (روایت ششم) یا هابیل؟ (روایت هشتم) و آیا فرزندان حاصل از ازدواج با یکدیگر ازدواج کردند یا با جن؟، و موارد متعدد دیگری از تناقض. ضمن این‌که اصولاً ماهیت حورالعین قابلیت فرزندآوری ندارد و بهشتی که بر اساس روایات از آن‌جا آمدند (بهشت برزخی یا موعود)، و مواردی از این دست نیز نکات مبهمی دارند که جز با تعبد به دلیل معتبر، قابل رفع نیست؛ دلیل معتبری که وجود ندارد. بنابراین، ازدواج با حورالعین و جن سند معتبر ندارد و دارای اشکالات متعدد است.

از جهت عرضه این روایات بر آیه اول سوره نساء: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رَجُلًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً﴾، آیا می‌توان گفت این روایات مخالف ظاهر آیه هستند که بیانگر انحصار منشأ نسل کنونی در آدم و حواست و از این جهت، روایات این دیدگاه، مرجوح و غیرقابل استنادند؟ توضیحات نقد دیدگاه نخست، این اشکال را رد می‌کند، اما اشکالات پیشین به قوت خود باقی است.

۲-۳. دیدگاه سوم: ازدواج فرزندان آدم(ع) با نسل‌های پیشین انسان

دیدگاه دیگر آن است که فرزندان آدم(ع) با بازماندگان انسان‌های پیشین ازدواج کرده‌اند. این دیدگاه را برخی مفسران در حد احتمال بیان کرده‌اند، ولی معتقدند این احتمال با ظاهر آیه اول سورة نساء چندان سازگار نیست (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۴۷).

۱-۳-۲. ارزیابی و عرضه دیدگاه بر قرآن

وجود انسان‌هایی در روی زمین از زمان‌های دور و پیش از آدم(ع) که فرزندان او با آنان ازدواج کرده باشند، مبتنی بر نظریه تکامل انواع (نظریه داروین) است که انسان کنونی را تکامل یافته انسان‌های پیشین (انسان‌نماها، نئاندرتال‌ها و...) می‌داند و آن‌ها را نیز به نوبه خود، تکامل یافته حیوانات و موجودات قبلی، تا این که به نخستین موجود دارای حیات در دل آب‌ها و اقیانوس‌ها می‌رسد. این موجود بر حسب اتفاق به وجود آمده و موجودات پس از او نیز با جهش (موتاسیون) به انواع دیگر تبدیل شده‌اند تا نوبت به انسان رسیده است (نک: داروین، ۱۳۸۰؛ سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳-۱۲۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۱۱، ص ۸۳-۸۴).

این نظریه در نگاه نخست، ممکن است با دو اشکال مواجه به نظر رسد. اولاً به وجود آمدن حیوانات و انسان در اثر فرایند طبیعی یادشده، جایی برای وجود خالق باقی نمی‌نهد. ثانیاً ظهور یا صراحت آیات قرآن، بر خلقت مستقل و مستقیم انسان از خاک است و انسان‌های کنونی («بنی آدم») به تعبیر قرآن نیز از نسل آدم‌اند و نه تکامل یافته موجودات قبلی. از این رو و با توجه به پذیرفتنی نبودن این مبنا، دیدگاه مبتنی بر آن نیز پذیرفتنی نمی‌نماید.

بنابراین، دیدگاه سوم را در وهله نخست می‌توان بر دو دسته از آیات عرضه کرد و آن را با آن‌ها ناسازگار دید:

یک. آیات مبین خالقیت الهی: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (رعد / ۱۶)؛ ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ (غافر / ۶۲).

دو. آیات دال بر خلقت انسان از خاک: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران / ۶۲)؛ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ

مسنون ﴿حجر / ۲۶﴾.

۳. دیدگاه منتخب و دلایل آن

بنابر آنچه گذشت، روایات یادشده در دیدگاه اول و دوم، قطع نظر از بحث سندی، اطمینان‌بخش نیستند و قابلیت استناد ندارند. تنافی و تعارض شدید و غیر قابل جمع در محتوا، مخدوش بودن ادعای موافقت روایات دسته اول با ظاهر قرآن، و ناستواری استناد به شهرت و مخالفت با عامه در روایات دیدگاه دوم، از دلایل عمده این نااطمینانی است. بر این اساس، می‌توان گفت بهترین دیدگاه، ازدواج پسران و دختران آدم(ع) با انسان‌های برجای‌مانده از نسل‌های پیشین است. این دیدگاه را می‌توان چنین تبیین و مستدل کرد و به اشکالات پیش‌گفته پاسخ داد:

بر اساس شواهد متقن دیرین‌شناسی، فسیل‌شناسی و تأیید آن در روایات، که در ادامه خواهد آمد، وجود و سکونت بشر روی زمین به سالیان بسیار دور پیش از حضرت آدم(ع) برمی‌گردد و او و فرزندانش تنها نسل بشر بر روی زمین نبوده‌اند. به گفته علامه طباطبائی، طبق تاریخ یهود در عهد عتیق، از تاریخ خلقت آدم(ع) و نسل کنونی بشر، بیش از هفت هزار سال نمی‌گذرد. به اعتقاد علامه، دلایل و شواهد نیز آن را تأیید می‌کند. او ادامه می‌دهد: این در حالی است که بر اساس کاوش‌های باستان‌شناسی و بررسی فسیل‌ها و آثار و بقایای برجای‌مانده، صدها هزار و بلکه میلیون‌ها سال پیش، بر روی کره زمین انسان زندگی می‌کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۳۹-۱۴۰). در آفریقا، جمجمه انسان نسبتاً تکامل‌یافته‌ای مربوط به یک میلیون و هفتصد و پنجاه هزار سال پیش پیدا شده است. سابقه انواعی از انسان همچون نئاندرتال و کرمانیون را به ده‌ها و صدها هزار سال پیش بازمی‌گرداند. آنان انسان بودند و کارهای انسانی انجام می‌دادند، سخن می‌گفتند، ابزارهای ظریف نوک‌تیز می‌ساختند، آتش را می‌شناختند و حتی اهل پرستش بودند (دراین‌باره نک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۶۷-۲۶۸).

از آموزه‌های دینی نیز شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد پیش از آدم(ع)، انسان‌های دیگری در زمین می‌زیسته‌اند، از جمله:

یک. قرآن کریم پرسش تعجب‌آمیز فرشتگان نسبت به خلقت نسل کنونی انسان را

چنین بیان فرموده است: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ...﴾ (بقره / ۳۰). این که فرشتگان از فساد و خونریزی بشر سخن گفته‌اند، ممکن است به لحاظ سابقه‌ای بوده باشد که از نسل‌های قبلی انسان داشتند.

دو. در چند روایت، بر وجود انسان‌هایی پرشمار پیش از خلقت آدم(ع) تصریح شده است: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع): ... لَعَلَّكَ تَرَى ... أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ بَشَرًا غَيْرَكُمْ. بَلَى وَاللَّهِ لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ أَلْفَ أَلْفِ عَالَمٍ وَأَلْفَ أَلْفِ آدَمَ وَأَنْتُمْ فِي أَوَاجِرِ تِلْكَ الْعَوَالِمِ وَأُولَئِكَ الْأَدَمِيَّيْنِ» (صدوق، بی‌تا، ص ۲۷۷؛ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۶۵۲). تعبیر «آدم» برای انسان‌های پیشین، ظهور در این دارد که آنان نیز از نظر ساختار جسمی و روحی، مانند یا شبیه نسل کنونی انسان بوده‌اند.

نیز: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْأَرْضِ مُنْذُ خَلَقَهَا سَبْعَةَ عَالَمِينَ لَيْسَ هُمْ مِنْ وَلَدِ آدَمَ، خَلَقَهُمْ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ فَأَسْكَنْهُمْ فِيهَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ مَعَ عَالَمِهِ، ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آدَمَ أَبَا هَذَا الْبَشَرِ...» (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۳۵۹).

از سوی دیگر، این نظریه که فرزندان آدم(ع) در نسل اول با افرادی از انسان‌های پیشین ازدواج کرده باشند، با هیچ آیه‌ای منافات ندارد و شواهد پیش گفته قرآنی و روایی مبنی بر وجود انسان‌هایی پیش از آدم(ع)، می‌تواند مبنا و زمینه لازم برای این دیدگاه باشد. قرآن تصریح نکرده است که نسل بشری منحصر به نسل کنونی است یا ادوار متعدد داشته است. آیه ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً﴾ (نساء / ۱) را نیز نمی‌توان نافی این نظریه دانست، چه عبارت یادشده نه لزوماً مفهوم منشأ بودن آدم و حوا را دارد و نه بر چنین انحصاری دلالت می‌کند، بلکه مراد آیه می‌تواند بیان جنسیت باشد، یعنی مردان و زنان پس از آدم و حوا، از جنس آن دو خلق شدند و این، منافاتی با وجود افراد دیگر از جنس بشر، اما تولد نایافته از آدم و حوا ندارد، چنان که پیش‌تر شواهد قرآنی آن بیان شد. همچنین مفاد آیات فطرت و تحریم خباثت، و آیه تحریم ازدواج خواهر و برادر (نساء / ۲۳) نمی‌تواند نافی این دیدگاه باشد، درحالی که این آیات با دیدگاه نخست، که برخی مفسران آن را منطبق بر قرآن دانسته و ترجیح داده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۴۶؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۴۹)، ناسازگاری روشنی دارند.

عرضه این نظریه بر آیه ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (روم / ۲۱) نیز قابل

توجه است. اگر مخاطب آیه (لَكُمْ) را در این گونه آیات که به عالم خلقت و تکوین مرتبط است، عموم بشریت بدانیم، مفاد آیه بر همجنس بودن زن و شوهر در نوع انسان دلالت دارد که دیدگاه دوم پیش گفته (ازدواج فرزندان آدم(ع) با جن و حوریه) را رد می‌کند، ولی با دیدگاه منتخب سازگاری دارد.

بر این اساس، این احتمال قوت می‌گیرد که فرزندان آدم(ع) با افرادی برجای مانده از نسل‌های پیشین ازدواج کرده باشند.

چه بسا گفته شود که این دیدگاه به نوعی نظریه تکامل انواع (نظریه داروین) را تأیید می‌کند، درحالی که این نظریه دو اشکال دارد: اصل وجود خدا را به عنوان خالق زیر سؤال می‌برد؛ با تصریح آیات مبنی بر خلقت مستقل آدم از خاک در تضاد است. در نتیجه، دیدگاه مبتنی بر آن نیز باطل می‌باشد.

پاسخ این است که هیچ یک از این دو اشکال، وارد نیست:

یک. خدا از نظر معارف اسلامی، در ردیف علل طبیعی نیست تا بگوئیم این موجود را خدا ساخته است یا فلان علت طبیعی؟ این تردید، بی معنا و اشتباه است. میان خدا و علل طبیعی، تردید و «یا» قرار نمی‌گیرد، بلکه تمامی مجموعه طبیعت کار خداست. در حوادث جهان، هم علل و اسباب نزدیک دخالت دارند و هم اراده ذات باری که علةالعلل است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۵۹-۶۴). بنابراین، طبق توحید ناب قرآنی، خواه فرضیه تکامل به اثبات برسد یا نه، تضاد و تعارضی با خداشناسی و خالقیت الهی ندارد، چه فرضیه تکامل به فرض اثبات، قانونی علمی است که از روی علت و معلول طبیعی پرده برمی‌دارد.

دو. قرآن کریم خلقت آدم(ع) را از خاک بیان فرموده است، اما نسبت به وجود انسان‌هایی پیش از آدم که به فرض تکامل یافته موجودات پیش از خود بوده‌اند و نیز درباره خلقت مستقل یا تکاملی دیگر موجودات، ساکت است. بنابراین، نمی‌توان به قرآن نسبت داد که با نظریه تکامل انواع، در تضاد کامل است و آن را به طور کلی رد می‌کند.

حتی چنین می‌نماید که آیه ۳۰ سوره انبیا، با بخش نخست نظریه تکامل (آغاز پیدایش حیات از آب) هماهنگ است: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (انبیاء / ۳۰). این آیه آب را منشأ حیات معرفی می‌کند که بر بخش اول نظریه تکامل قابل انطباق می‌باشد.

در ارزیابی استناد به این آیه، باید آن را قوی‌ترین دلیل برای طرف‌داران نظریهٔ تکامل دانست،^۱ چه برای این آیه تفاسیر دیگری ذکر شده است که نااستوار می‌نماید. این که مقصود آیه، خلقت موجودات از نطفه باشد، با تعمیم آیه سازگاری ندارد، چراکه «هر موجود زنده‌ای» (کل شیء حی)، تمامی گیاهان و نیز جاندارانی که از طریق تقسیم سلولی تکثیر می‌شوند را نیز شامل می‌گردد، و این که مقصود، «زنده داشتن همهٔ موجودات با آب» و وابسته بودن زندگی آنان به آب باشد، در صورتی صحیح است که فعل «جعل» در آیه، دومفعولی (به معنای صیوروت) می‌بود و «حی» مفعول دوم آن: «جعلنا من الماء کل شیء حیاً» تا چنین معنا شود که «از آب هر موجودی را زنده قرار دادیم»، درحالی که «جعل» در آیه یک‌مفعولی است و به معنای «ایجاد»، و «حی» در آیه، صفت «شیء»: «كُلُّ شَيْءٍ حَيٌّ». بنابراین، مفهوم آیه این است که «هر موجود زنده‌ای را از آب ایجاد کردیم». ظاهر آیه آن است که «من» در آیه، نشویه است و آیه بر منشأ بودن آب برای حیات دلالت دارد، و از آن جاکه عبارت قرآنی مورد بحث، در سیاق آیات مربوط به آغاز خلقت جهان آمده است، می‌توان برداشت نمود که سرمنشأ ایجاد حیات از دل آب‌ها را بیان می‌دارد که با بخش اول نظریهٔ تکامل همسوست.

در نتیجه، پذیرش بخش عمدهٔ نظریهٔ تکامل انواع (پیدایش هر گونه‌ای از جانداران بر اثر تکامل و جهش گونهٔ قبلی تا زمانی که منتهی به انسان‌های اولیه شده باشد)، هیچ گونه مخالفتی با قرآن ندارد. آنچه بر اساس قرآن می‌توان اثبات کرد آن است که صرفاً حضرت آدم(ع) و همسرش خلقتی مستقل داشته‌اند و در این نقطه، باید نظریهٔ تکامل انواع را اصلاح و ترمیم نمود. ظاهر تعبیر «بنی آدم» در قرآن، نشان می‌دهد که نسل کنونی بشر ذریهٔ آدم‌اند، اما چنان که گذشت، از آیات قرآن نمی‌توان انحصار به وجود آمدن نسل کنونی بشر از آدم و حوا را برداشت کرد.

از این گذشته، وجود انسان‌هایی پیش از آدم(ع)، ملازمه‌ای با نظریهٔ داروین در کلیت

^۱. سید قطب گوید: «این حقیقتی که کشف آن را کاری بزرگ می‌شمرد و داروین را بر رهنمون شدن به این می‌ستایند، یعنی این که «آب منشأ حیات نخستین است»، قرآن در این جا بازگو فرموده است، اگرچه اعتماد راسخ ما به صداقت قرآن، ناشی از ایمان به الهی بودن آن است نه به سبب انطباق محتوای آن با نظریات علمی، و البته نهایت چیزی که در این جا می‌توان گفت آن است که نظریهٔ تکامل داروین در این نقطه با نص قرآنی تعارضی ندارد» (قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۳۷۶).

آن ندارد. ممکن است این نظریه را به دلیل نارسایی دلایل قابل اثبات ندانست و هر موجودی را تکامل یافته موجود دیگر قلمداد نکرد، اما وجود انسان‌هایی پیش از آدم (ع) را به دلیل شواهد دیرین‌شناسی و روایات، می‌توان اثبات کرد. بدیهی است که این مقاله درصدد اثبات یا رد نظریه داروین نیست و صرفاً از زاویه عرضه دیدگاه منتخب بر قرآن و پاسخ به اشکالات، به آن پرداخته است.

اشکال دیگر این است که بر اساس آیه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره / ۳۰)، نسل کنونی بشر دارای مقام خلافت الهی هستند. حال، آیا نسل‌های پیشین دارای این مقام نبوده‌اند؟ آیا آنان از نظر روح الهی، اختیار و شأن انسانی، خلقتی متفاوت داشته‌اند؟ اگر جنس آن‌ها متفاوت بوده است، ازدواج با آن‌ها چندان تفاوتی با ازدواج با جن و ملک و حوریه نخواهد داشت.

در پاسخ باید گفت: از اعطای مقام خلافت الهی به نسل کنونی در آیه یادشده، برمی‌آید که انسان‌های پیشین چنین مقامی نداشته‌اند. اما از سخن فرشتگان: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (بقره / ۳۰)، ممکن است برداشت کرد که انسان‌های پیشین نیز در ویژگی‌های انسانی همچون اختیار و اراده و دارا بودن غریزه، بسان نسل کنونی بوده‌اند که می‌توانسته‌اند در زمین فساد و خونریزی کنند، و به هر حال، در اصل انسان بودن، اشتراک داشته‌اند. روایات پیش گفته مبنی بر وجود هزاران آدم قبل از نسل کنونی نیز مؤید این مطلب است. در نتیجه، ازدواج فرزندان آدم (ع) با آنان از نوع ازدواج انسان با انسان بوده است نه از نوع ازدواج انسان با جن و فرشته.

با رفع این اشکالات، فرضیه ازدواج فرزندان آدم (ع) با انسان‌های پیشین، برخلاف دو دیدگاه اول، فرضیه‌ای فاقد اشکال و قابل دفاع است و روایات زمینه‌ساز آن نیز در عرضه بر قرآن، مخالفتی ندارد.

نتیجه‌گیری

در مسئله ازدواج فرزندان آدم(ع)، دیدگاه مشهور یعنی ازدواج خواهر و برادر با یکدیگر، به دسته‌ای از روایات مستند شده و به جهت موافقت با ظاهر آیه اول سوره نساء، ترجیح داده شده است. اما این روایات، با مجموعه‌ای از روایات بیشتر و دارای منابع معتبرتر، تعارض شدید دارند و ادعای هماهنگی آن‌ها با آیه نخست سوره نساء نیز با توجه به صدر همین آیه و سایر آیات مخدوش می‌نماید. به علاوه این نظریه، در تنافی ظاهری با تحریم ازدواج خواهر و برادر در آیه ۲۳ سوره نساء است و با آیه فطرت و تحریم خبائث نیز ناسازگار به نظر می‌رسد. دیدگاه دوم (ازدواج فرزندان آدم(ع) با جنیان و حورالعین) نیز مستند به چند روایت است که از نظر محتوایی، سخت با یکدیگر تعارض دارند و یکدیگر را نفی می‌کنند. استناد به برخی آیات (در سور رحمن، اسراء و نمل) برای اثبات امکان یا وقوع ازدواج انسان با جن نیز مخدوش و بی‌اساس است. اما فرضیه ازدواج فرزندان آدم(ع) با انسان‌هایی از نسل‌های پیشین، فاقد اشکال و قابل دفاع است و در عرضه بر آیات قرآن نیز قابلیت تأیید را دارد. اشکالات وارد بر این نظریه، مبتنی بر معارف دینی و ظواهر آیات و روایات، قابل رفع است که در متن به آن پرداخته شد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر. لبنان: دار الكتاب العربی.
۳. امامی، محمد؛ احمدی‌فر، مصطفی؛ عباسی، فریدون. (۱۳۹۸ش). رهیافتی نو بر حجیت خبر واحد در تفسیر (با تکیه بر دیدگاه شیخ طوسی). آموزه‌های قرآنی، ۱۶(۲۹)، ص ۲۵۱-۲۷۶.
<https://doi.org/10.30513/qd.2019.181>
۴. بحرانی، هاشم. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: مؤسسه البعثة.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. حاجتی شورکی، سید محمد؛ نقوی، حسین؛ ملاحسنی، داوود. (۱۴۰۰ش). واکاوی ازدواج با محارم در آیین زرتشت بر پایه روایات اسلامی. پژوهش‌های ادیبانی، ۹(۱۷)، ۵۵-۸۲.
<https://doi.org/10.22034/jrr.2021.191582.1722>
۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). وسائل الشیعه، (تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۸. حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الاسناد. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۹. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). البیان فی تفسیر القرآن. قم: دارالتقلین.
۱۰. داروین، چارلز. (۱۳۸۰ش). منشأ انواع، (ترجمه نورالدین فرهیخته). زین: نگارستان کتاب.
۱۱. روح الامینی، محمود. (۱۳۶۰ش). درون همسری و برون همسری. چیتا، شماره ۵، ص ۵۲۵-۵۳۷.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر. (بی تا). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل. بی جا: منشورات البلاغه.
۱۳. سبجانی، جعفر. (۱۳۸۶ش). داروینیسیم یا تکامل انواع: نقد و تحلیل. قم: امام صادق (ع).
۱۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۳۶۵ق). الدر المنثور. بیروت: دار المعرفة.
۱۵. شاهپور شهبازی، علیرضا. (۱۳۸۰ش). افسانه ازدواج با محارم در ایران باستان. باستان شناسی و تاریخ، (۳۰).
۱۶. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵ش). الفرقان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات فرهنگی اسلامی.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۸۶ق). علل الشرایع. نجف: المكتبة الحیدریة.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۳ق). الخصال، (تصحیح علی اکبر غفاری). قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیّه قم.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۴ق). من لایحضره الفقیه، (تحقیق علی اکبر غفاری). قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیّه قم.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (بی تا). التوحید. قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیّه قم.
۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۲۲. طبرسی، احمد بن علی. (۱۳۸۶ق). الاحتجاج، (تحقیق سید محمدباقر خراسان). نجف: دار النعمان.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۵. عسگری، سید مرتضی. (۱۳۸۲ش). نقش ائمه در احیای دین. تهران: منیر.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود. (بی تا). تفسیر العیاشی، (تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی). تهران: مکتبه الاسلامیه.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۱۶ق). التفسیر الصافی، (تحقیق حسین اعلمی). قم: مؤسسة الهادی.
۲۹. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵ق). الجامع لأحكام القرآن. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۳۰. قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۷ش). الکافی، (تصحیح علی اکبر غفاری). تهران: الاسلامیه.
۳۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.

۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴ ش). علل گرایش به مادیگری. تهران: صدرا.

۳۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۳ ش). تفسیر نمونه. تهران: الاسلامیه.

۳۵. نکونام، جعفر؛ حسینی، لیلا. (۱۳۸۹ ش). جستاری در نسخ شرایع آسمانی. پژوهش دینی، (۲۰)،

ص ۴۳-۵۸.

